



صفات باری، کلام باری در باب امکان سخن گفتن خداوند

می‌کند تابع دلیل باشند؛ هیچ تضمینی وجود ندارد که همه کسانی که عقل خود را با صداقت و جدیت به کار می‌برند و تابع دلیل‌اند به نتیجه واحدی برسند. البته ممکن است نتایج متفاوت از منظر معرفت‌شناسانه واجد درجه واحدی از ارزش و اعتبار نباشند، اما کسی که به استناد دلیلی، نتیجه خاصی را معتبر می‌یابد نمی‌تواند و حق ندارد به خاطر خوشایند دیگران و بدون این که آنان نادرستی دلیل او را نشان دهند، از اعتقاد خود دست بشوید.

۲. روش نقد نظریه دکتر سروش در باب کلام باری

در مقام نقد نظریه آقای دکتر سروش در باب ماهیت وحی، نمی‌توان به دلایل قرآنی تمسک نمود؛ یعنی نمی‌توان از این طریق نادرستی این نظریه و به طریق اولی، ناسازگاری آن با دیانت اسلام را نشان داد؛ زیرا اولاً این دلایل متعارض‌اند و هر گروهی ناگزیر است پاره‌ای از آیات را بر معنای مجازی حمل کند. ثانیاً مدعای آقای دکتر سروش آن نیست که در قرآن هیچ آیه‌ای وجود ندارد که معنای ظاهری آن مخالف این نظریه باشد. مدعای ایشان آن است که «سخن گفتن خداوند محال است»^۱. بنابراین دلیلی که به نظر ایشان نشان می‌دهد «سخن گفتن خداوند محال است»، قرینه‌ای عقلی است که به خاطر آن ناگزیریم از معنای ظاهری آیاتی که دلالت می‌کنند بر این که قرآن سخن خداوند است، دست برداریم و آن آیات را بر معنایی مجازی حمل کنیم. به نظر ایشان، معنای مجازی درست آن است که بگوییم قرآن سخن پیامبر است اما از آن جا که پیامبر برگزیده خداوند است سخن او در «حکم» سخن خداوند است. به عبارت دیگر، مدعای صریح آقای دکتر سروش آن است که تنها شیوه معقول و ممکنه که خداوند می‌تواند به آن شیوه سخن بگوید، این است که پیامبری بفرستد و آن پیامبر با مردم سخن بگوید و سخن او سخن خداوند «شمرده» شود.^۲

پس از گشودن باب بحث درباره کلام باری توسط آقای دکتر عبدالکریم سروش، نگارنده بیشتر به منظور تحریر محل نزاع و روش نقد و ارزیابی نظریه‌های مطرح در این باب نکاتی را مطرح می‌کند. تا که قبول افتد و چه در نظر آید.

۱. اخلاق باور و کلام باری

هدایت و گمراهی، سعادت و شقاوت و کفر و ایمان ما آدمیان، در گرو «کوششی» است که صادقانه و به قدر طاقت بشری در کشف حقیقت می‌ورزیم، نه در گرو وصول به «نتیجه‌ای» که مطابق با واقع است. وصول به نتیجه مطابق با واقع، در کنترل و اختیار ما نیست و در مواردی، فراتر از ظرفیت و طاقت و توش و توان عقلانی ماست. آدمیان نسبت به «روش» تحقیق و فضایل و رذایل معرفت‌شناسانه خود مسئولیت دارند نه نسبت به «نتیجه» پیروی از روش. نتایج به دو گروه حق و باطل تقسیم می‌شوند اما کفر و ایمان و فلاح و رستگاری آدمیان نمی‌تواند در گرو وصول به نتیجه مطابق با واقع باشد. کفر و ایمان در گرو انکار کردن یا پذیرفتن حقی است که حقیقت آن برای شخص منکر یا پذیرنده روشن باشد. این یکی از اصول اولیه اخلاق باور یا اخلاق تفکر و تحقیق است. بنابراین، این که کسی نتیجه‌ای را که با عقل محدود خود به آن رسیده، معیار دوری در باب کفر و ایمان دیگران قرار دهد و بر اساس آن، دیگرانی را که در اثر تفکر و تحقیق و با عقل محدود خود به نتیجه‌ای متفاوت رسیده‌اند، تکفیر کند و حکم ارتداد و فتوای قتل آنان را صادر نماید، نشانگر عدم پایبندی به ارزش‌های اخلاق باور یا عدم آشنایی با محدودیت‌های عقل و فاهمه بشری است. معیار حق و باطل، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است اما معیار کفر و ایمان، سرکشی کردن یا تسلیم بودن در برابر حقی است که حقیقت آن برای شخص، روشن و عیان است. وظیفه عقلانی و اخلاقی آدمیان اقتضا

از ظاهر گرایان که بگنیزیم عموم متفکران مسلمانی که در فهم متون دینی، شان و منزلتی برای عقل قائل اند این اصل تفسیری را قبول دارند که اخذ معنای ظاهری متون دینی (= آیات و روایات) همواره مشروط است به این که معنای مورد نظر "معقول" باشد و در صورتی که مفاد متن دینی مورد بحث معرفت‌بخش و ناظر به واقع باشد و از وقوع حادثه‌ای یا وجود حقیقتی خبر دهد، وقوع آن حادثه و تحقق آن حقیقت در عالم خارج "ممکن" باشد. مثلا اگر کسی بخواهد آیه‌ای از قرآن را که به صراحت یا به کنایه دلالت می‌کنند بر این که خلوند جسم دارد، بر معنای حقیقی حمل کند، ناگزیر است در رتبه سابق "امکان" جسم داشتن خلوند را مفروض بگیرد. کسانی که معتقدند دلایل قاطع فلسفی نشان می‌دهد جسم داشتن خلوند محال است، ناگزیرند و حق دارند و بلکه موظفند به استناد آن دلایل از معنای ظاهری این آیات دست بردارند و آن‌ها را بر معنای مجازی حمل کنند و مثلا بگویند "دست خلوند" کنایه از قدرت اوست و هکذا.

به همین ترتیب اگر کسی بخواهد آیه‌ای از قرآن را که به صراحت یا به کنایه دلالت می‌کنند بر این که قرآن سخن خلوند است و الفاظ قرآن عینا از سوی خلوند بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده، بر معنای حقیقی شان حمل کند ناگزیر است در رتبه سابق "امکان" سخن گفتن خلوند را مفروض بگیرد و اگر این پیش فرض بیهی نباشد ناگزیر است به سود آن دلیل بیاورد. بنابراین محل دقیق نزاع بین دکتر سروش و هواداران دیدگاه سنتی در باب ماهیت وحی، این پرسش است: آیا سخن گفتن خلوند "ممکن" است؟ برای اثبات این امکان نمی‌توان به آیات قرآن تمسک کرد، همان گونه که برای اثبات امکان جسم داشتن خلوند نمی‌توان به آیه‌ای تمسک کرد که از "دست خلوند" سخن می‌گویند. هر نزاعی در باب ماهیت وحی و شرایط و مبادی فهم متون وحیانی، باید پیش از مراجعه به این متون و با تکیه بر دلایل "مستقل" عقلانی حل و فصل شود. حتی اگر شمار آیه‌ای که ظاهرشان بر جسم داشتن خلوند دلالت می‌کند برابر باشد با آیه‌ای که دلالت می‌کنند بر این که قرآن سخن خلوند است، کسانی که به استناد دلایل مستقل عقلی بر این باورند که محال است خلوند جسم داشته باشد، به خاطر این آیات از اعتقاد خود دست نمی‌شویند و همه این آیات را بر معنای مجازی و کنایه حمل می‌کنند و حق دارند و بل موظفند چنین کنند.

بنابراین، مخالفت با معنای ظاهری بعضی از آیات قرآن اگر به استناد دلیل موجه صورت بگیرد، نه تنها با ایمان و دیانت منافاتی ندارد که خود مقتضای ایمان است. کسی که بر این باور است که نازل کننده و گوینده قرآن، موجودی حکیم و عاقل است، نمی‌تواند معنایی نامعقول را به چنین موجودی نسبت دهد، خواه آن معنای نامعقول جسم داشتن خلوند باشد و خواه سخن گفتن او. البته افراد می‌توانند در معقول بودن یا نامعقول بودن یک معنای خاص با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند اما اولاً این اختلاف نظر کسی را از دایره مسلمانی خارج نمی‌کند و ثانیاً راه حل چنین اختلافی، رجوع به دلایل برون دینی و فرادینی است.

۳. آیا سخن گفتن خلوند "ممکن" است؟

اینک نوبت بررسی این پرسش است که آیا سخن گفتن خلوند ممکن است؟ و آیا می‌توان به نحوی حقیقی گفت: "خلوند سخن می‌گوید یا سخن گفته است؟" اگر دلیل قانع کننده‌ای وجود داشته باشد که نشان دهد سخن گفتن خلوند محال است به استناد آن دلیل ناگزیر و موظفیم از معنای ظاهری همه آیه‌ای که بر سخن گفتن خلوند دلالت می‌کنند، دست

برداریم و این آیات را بر معنای مجازی حمل کنیم. مثلا بگویم قرآن در حقیقت سخن پیامبر اکرم (ص) است و چون پیامبر موبد من عبدالله است سخن او در "حکم" سخن خلوند است. اما اگر دلیل قانع کننده‌ای بر امتناع سخن گفتن خلوند در دست نداشته باشیم، می‌توانیم این آیات را بر معنای ظاهری شان حمل کنیم. گرچه به استناد خود این آیات نمی‌توان امکان سخن گفتن خلوند را اثبات کرد و نتیجه گرفت قرآن سخن خلوند است. به گمان نگارنده، پاسخ این سوال به "تعریفی" بستگی دارد که ما از خلوند در ذهن خود داریم. در فرهنگ اسلامی تعریف‌های متفاوتی از خلوند وجود دارد اما در ادامه این مقاله دو مورد از مهم‌ترین این تعریف‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. این دو تعریف را به ترتیب "خدای فلسفه" و "خدای عرفان" می‌خوانیم بدون این که ادعا کنیم تعریف منسوب به فلسفه مورد پذیرش همه فیلسوفان مسلمان است یا تعریف منسوب به عرفان، مورد پذیرش همه عارفان مسلمان. نتیجه‌ای که به آن خواهیم رسید، به اختصار چنین است: سخن گفتن خدای فلسفه محال است اما سخن گفتن خدای عرفان ممکن و بل واجب است.

اما پیش از رسیدن به نتیجه نهایی، راه درازی در پیش داریم. اختلاف نظر فیلسوفان و عارفان بر سر تعریف خلوند، اختلاف نظری زیربنایی و کلیدی است چنان که شاید بتوان ادعا کرد سایر اختلاف نظرهایی که بین این دو گروه وجود دارد، از همین جا سرچشمه می‌گیرند. فیلسوفان و عارفان، دو تلقی کاملا متفاوت و ناسازگار از خلوند دارند. مقایسه این دو تلقی و تامل در لوازم و پیامدهای منطقی آن‌ها، بسیار آموزنده و در عین حال سرنوشت‌ساز است. نزاع عارفان و فیلسوفان مسلمان بر سر وجود و عدم خلوند نیست، بلکه بر سر تعریف/ تصور خلوند و به عبارت دقیق‌تر، بر سر تبیین حقیقت "توحید" است. هر دو گروه قبول دارند که خدایی وجود دارد و این خدا واحد است اما فیلسوفان مسلمان بر این باورند که توحید به معنای یگانگی خلوند در وجوب وجود است (لا واجب فی الوجود الا الله)، در حالی که عارفان بر این باورند که توحید به معنای یگانگی خلوند در وجود است (لا موجود الا الله). اختلاف نظرهای وجودشناسانه، معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه دیگری که میان این دو گروه در باب الهیات وجود دارد از اختلاف بر سر تعریف و تصور خلوند سرچشمه می‌گیرد.

۴. خدای فلسفه و امکان سخن گفتن او

از نظر فیلسوفان مسلمان، مهم‌ترین وصف خلوند که او را از سایر موجودات متمایز می‌کند، عبارت است از "وجوب وجود" یا "اطلاق وجود". فیلسوفان مسلمان می‌کوشند از طریق وجود ممکنات و ویژگی‌های آن‌ها، مانند امکان، حرکت و نظم، اثبات کنند "واجب الوجود هست" و سپس سایر اوصاف خلوند را از وجوب وجود او استنتاج کنند. در جهان بینی فلسفی، جهان هستی به دو قلمرو واجب و ممکن تقسیم می‌شود. خلوند واجب الوجود بالذات است و سایر موجودات نیز از وجود حقیقی برخوردارند و در طول او موجودند و حمل و اطلاق وصف "موجود" بر آنان از نظر فلسفی حقیقی است نه مجازی. سایر موجودات اگر چه در ذات خود ممکن الوجودند، در اثر ارتباطی که با خلوند برقرار می‌کنند، یعنی در اثر آفرینش و افاضه وجود به آن‌ها از طرف خلوند، از حالت امکان خارج می‌شوند و به واجب الوجود بالذات تبدیل می‌گردند. از منظر فلسفه اسلامی، خلوند موجودی "متشخص" و "متعین" است زیرا وجود "مساوق" تشخیص است. هر چیزی که موجود است متشخص نیز هست. از نظر فلاسفه مسلمان محال است چیزی وجود داشته باشد که نامتشخص و نامتعین یا فوق تشخیص و فوق تعین باشد، هر چند تصور آن

**اختلاف نظر فیلسوفان و عارفان بر سر
تعریف خداوند، اختلاف نظری زیربنایی و
کلیدی است، چنان که شاید بتوان ادعا کرد
سایر اختلاف نظرهایی که بین این دو گروه
وجود دارد، از همین جا سرچشمه می‌گیرند.
فیلسوفان و عارفان، دو تلقی کاملاً متفاوت
و ناسازگار از خداوند دارند**

نوع قیدی. از این نظر، قید اطلاق با خداوندی خدا سازگار است. چنین تعریفی از خداوند پیامدهای وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه مهمی در بر دارد که پارامی از آن‌ها به قرار زیر است: تعریف فیلسوفانه از خداوند معیاری به دست می‌دهد برای تعیین و کثیف اوصاف و به تبع آن افعال خداوند. آن

معیار این است: اگر وصف یا فعل

مورد بحث از اوصاف و افعال اختصاصی ممکنات باشد و با وجوب وجود منافات داشته باشد نمی‌توان به نحوی حقیقی آن را به خداوند نسبت داد. مثلاً جسمانیت حرکت و تغییر، تردید کردن، تجدید نظر کردن یا تجدید اراده (بناء)، اندیشیدن و تصمیم گرفتن، صدور حکم، شنیدن و استجابات کردن دعاهای علم بلاواسطه به جزئیات و امور حادث و متغیر و کامل شدن، از اوصاف و افعالی است که نمی‌توان به خدا نسبت داد چون این اوصاف و افعال با وجوب وجود منافات دارند. اما اوصافی مانند حیات علم و قدرت به شرطی که مطلق باشند نه تنها با وجوب وجود منافات ندارند که مقتضای وجوب وجودند.

مهم‌ترین پیامد معرفت‌شناسانه تلقی فلسفی از خداوند این است که وجود خدای فلسفه فی حد نفسه مشکوک و نامعلوم است یعنی وجود او بدیهی نیست و می‌توان در آن شک کرده برای برطرف کردن این شک نیازمند برهان فلسفی هستیم. به عبارت دیگر، باور به وجود خداوند یک باور "نظری" و "استنتاجی" است نه یک باور "بدیهی" و "غیر استنتاجی" و به همین دلیل این باور به توجیهی استنتاجی نیازمند است.^۵ البته فیلسوفان مسلمان بر این باورند که می‌توان با

براهین فلسفی وجود خدا را به نحوی یقینی و تردیناپذیر اثبات کرد. یکی از مهم‌ترین نتایج این تعریف دیدگاه خاصی است درباره حقیقت "تتزیه" که بعداً به آن اشاره می‌کنیم. چنان که پیداست اسناد فعل تکلم و وصف متکلم به خدای فلسفه مجال است چون تکلم به معنای حقیقی کلمه فعلی است که در زمان واقع می‌شود و معطوف و معلل به غرض و متوقف بر وجود ذهن و تصور مفاهیم است. این ویژگی‌ها جزء ویژگی‌های ذهنی تکلم‌اند یعنی فرض تکلمی که فاقد این ویژگی‌ها باشد فرضی مجال است. بنابراین خدای فلسفه نمی‌تواند به معنای حقیقی کلمه سخن بگوید زیرا سخن گفتن با وجوب وجود منافات دارد. بنابراین، باید خدا را از انجام چنین فعلی و داشتن چنین وصفی تتزیه کرد و اگر در متون دینی چنین وصفی به خداوند نسبت داده شود نمی‌توان آن متون را به معنای حقیقی شان حمل کرد.

نکته مهمی که در این جا باید مورد توجه قرار گیرد آن است که این حکم تنها به فعل تکلم و وصف متکلم اختصاص ندارد بلکه افعال دیگری همچون خلقت و خالقیت و ربوبیت- مخصوصاً در رابطه با موجودات جزئی و ملای که زمان و مکان دارند- را هم نمی‌توان به خدای فلسفه نسبت داد. چونگی ربط حادث به قییم و اعتنای خداوند به مالمون خود از غامض‌ترین مسائل فلسفه است که راه‌حل چندین روشنی هم ندارد.^۶ بنابراین، اگر کسی تلقی فیلسوفان مسلمان از خداوند را بپذیرد نمی‌تواند معضل کلام باری را از این طریق حل کند که بگوید: خدا پیامبری را "می‌آفریند" و "تربیت" می‌کند و از آن پس هر چه آن پیامبر بگوید و هر کاری که بکند سخن و فعل خداوند محسوب می‌شود. چون اسناد فعل آفریدن و تربیت کردن به خدای فلسفه با همان محذوراتی مواجه است که اسناد فعل تکلم با آن‌ها مواجه بود. از این نظر، فرقی بین سه فعل "سخن گفتن"، "آفریندن" و "تربیت کردن" و نیز فرقی بین سه وصف "متکلم"،

مجال نباشد. بنابراین اگر در چارچوب این فلسفه کسی از خدای نامتشخص سخن بگوید، مقصودش نفی تشخصات و تعینات امکانی از خداوند است نه نفی مطلق تشخص و تعین و نه نفی مطلق صورت و قید. از منظر فلسفه اسلامی، هر یک از موجودات تعین و تشخص خاصی دارند که آن تعین و تشخص، ذاتی آن‌ها و غیر قابل سلب است. خداوند اگر چه فاقد تشخصات و تعینات امکانی است وجوب و اطلاق وجود، قیود اختصاصی اوست و این قیود به او تشخص و تعین می‌بخشد و او را از سایر موجودات جدا و ممتاز می‌کند. به سخن دیگر، خداوند تشخص و تعین ماهوی ندارد (الحق مالمیه انیه- ابوعلی سینا)، اما تشخص و تعین وجودی و غیر ماهوی دارد. وجوب و اطلاق، از دید فیلسوفان مسلمان، نوعی تشخص و تعین و از این رو، نوعی صورت غیر ماهوی است. تعینات و تشخصاتی که موجودات دارند، ضد یکدیگرند و یکدیگر را نفی می‌کنند و در یک مورد خاص جمع نمی‌شوند. وجوب با امکان قابل جمع نیست و مطلق هم با مقید جمع نمی‌شود: یک موجود خاص یا ممکن است یا واجب یا مطلق است یا مقید.

در فلسفه اسلامی قضایای منفصله حقیقه متعددی وجود دارند که بیانگر تقسیمات ثنائی در عالم وجودند. بعضی از این تقسیمات به قرار زیر است: وجود یا واجب است یا ممکن. وجود یا ملای است یا مجرد. موجود یا ثابت است یا سیال. موجود یا عینی است یا ذهنی. موجود یا حادث است یا قدیم. از نظر فیلسوفان مسلمان "کثرتی" که ما در عالم هستی مشاهده می‌کنیم، کثرتی حقیقی است. دو گونه کثرت وجود دارد: یکی کثرت ماهوی و دیگری کثرت غیر ماهوی. اما این دو کثرت هر دو در خود وجود است؛ یعنی عالم هستی متشکل از موجودات "متعدد" و "کثیر" است. این که در این عالم وحدتی وجود دارد یا نه، نزاعی فرعی است. بنابراین، قضیه "وجود یا واجب است یا ممکن" یک شرطیه منفصله حقیقی و یکی از قضایای فلسفی صادق است و فیلسوفان مسلمان می‌کوشند صدق این قضیه را از طریق اقامه برهان بر وجود واجب‌الوجود اثبات کنند. در وجودشناسی فلسفه اسلامی، موجودات به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند و یکی از آن تقسیمات تقسیم وجود یا موجود به واجب و ممکن است.

خلاصه این که وفق تلقی فلسفی از خداوند وجوب و اطلاق قیدی است که خدا را از سایر موجودات جدا می‌کند و به او تشخص و تعین می‌بخشد. بنابراین، از نظر فیلسوفان مسلمان بین واجب و ممکن مرزی قاطع و نفوذناپذیر وجود دارد، به گونه‌ای که نه ممکنات می‌توانند از این مرز عبور کنند و نه خداوند، زیرا قید وجوب و قید امکان یکدیگر را طرد می‌کنند و "مانعه‌الجمع" اند. در این چارچوب، وقتی عنوان می‌کنیم خدا مطلق است مقصودمان این است که اطلاق، قید اختصاصی خداوند است یعنی خداوند صرفاً فاقد قیود مقیدات و ممکنات است، نه فاقد هر

"خالق" و "مرئی" وجود ندارد. به همین ترتیب نسبت دادن اوصافی مانند "سمیع"، "مجیب"، "حاکم" و "شارع" به خدای فلسفه نامعقول است.

۵. خدای عرفان و امکان سخن گفتن او

در عرفان نظری اسلامی، خداوند در کتب وجود خود حقیقتی "فوق" تعین و تشخیص محسوب می‌شود. در تعریف عرفانی، خداوند عین وجود است، نه مصداقی از مصادیق وجود. خدای عرفان وجود مطلق است، اما مطلق که از همه قیود منزله و میراسته حتی از قید اطلاق. بر خلاف خدای فلسفه که اطلاق قیود است و به او تشخیص و تعین می‌بخشد و او را از سایر موجودات جدا و بین او و سایر موجودات تباین ایجاد می‌کند، خدای عرفان در کتب خود فاقد هر گونه قید و فراتر از همه قیود است حتی قید اطلاق. عارفان مسلمان وقتی درباره خدا سخن می‌گویند، با تعبیرات گوناگونی به این مقام اشاره می‌کنند، مانند "عقای مغرب"، "غیب الغیوب"، "مقام لا اسم و لا رسم له" و "وجود مطلق لابشرط مقسمی".^۱

اولین ویژگی‌ای که می‌توان برای خدای عرفان بر شمرده این است که در طول وجود چنین خدایی، هیچ چیز دیگری موجود نیست، یعنی ممکنات نمی‌توانند وجود داشته باشند حتی در طول وجود خداوند و حتی به وجود ربعلی یا رباطی، زیرا وجود مطلق به معنای عرفانی کلمه جایی برای غیر نمی‌گذارد (غیرتش غیر در جهان نگذاشت). از نظر عارفان مسلمان، حمل و اطلاق وصف "موجود" بر خداوند، حمل و اطلاقی حقیقی است و بر سایر چیزها، حمل و اطلاقی مجازی. توحید عرفانی یعنی وحدت در وجود، نه وحدت در وجوب وجود و به همین دلیل از منظر عرفانی، کثرتی که مشاهده می‌کنیم، کثرت در وجود نیست بلکه کثرت در مظاهر و تجلیات وجود است. فیلسوفان مسلمان وجود لابشرط مقسمی را مفهومی می‌دانند که صرفاً ذهنی است و در عالم خارج، هیچ مصداقی ندارد، به کثرتی حقیقی در وجود قائل اند و به همین دلیل وجود را به مراتب و انواع و اقسام مختلفی، از جمله به واجب و ممکن، تقسیم می‌کنند. حاکم تلاش فیلسوفان این است که نشان دهند کثرت حقیقی در وجود با وحدت وجود منافات ندارد، چون به نظر آنان وجود شدت و ضعف می‌پذیرد و از این رو، وحدت و کثرت هر دو در وجود است، یعنی حقیقت وجود ذاتا واحد و ذاتا کثیر است (ان الوجود حقیقه واحده مشککه).

اما عارفان بر این باورند که در جهان هستی، تنها یک موجود وجود دارد و آن خداوند است و سایر چیزهایی که موجودشان می‌پنداریم در حقیقت وجود ندارند، بلکه تجلیات و مظاهر همان وجود مطلق اند. از نظر عارفان، جهان "ثابته ما براه الاحول" است، یعنی صورت و مظهر و تعینی از صورت‌ها و مظاهر و تعینات حقیقت وجود است که در اثر خطای دویینی، مصداقی حقیقی از وجود پنداشته می‌شود. از نظر عارفان، کثرت در مظاهر وجود است نه در خود آن. بنابراین، رابطه خداوند و سایر چیزها رابطه واجب و ممکن نیست بلکه رابطه ظاهر و مظهر است. در تلقی عرفانی از خداوند، "خلقت" به معنای آفرینش موجودی دیگر نیست که از خالق خود منفصل و متباین و از آفریننده خود متمایز و مشخص باشد، چنان که فیلسوفان می‌گویند. بلکه خلقت به معنای تنزل و تجلی خداوند و نشان او به شئون و اطوار مختلفی است که بر او عارض می‌شوند. خداوند چنان است که قرآن می‌گوید: "کل یوم هو فی شان". ظاهر و مظهر از یک نظر، عین هم‌اند و از نظری دیگر، غیر هم.

خدای عرفان، اگرچه در کتب خود باطن محض و فوق تشخیص و تعین است، اما از این مقام تنزل می‌کند و با حفظ این مقام تعینات و تشخیصات گوناگون بر او عارض می‌شود، چون مطلق که در ذات خود از هر قیدی منزله است.

می‌تواند با هر قیدی جمع شود (هو معکم اینما کنتم، ۵۷: ۴) و امر بی‌صورتی که بی‌صورتی صورت او نیست می‌تواند هر صورت واجب و ممکن را بپذیرد و پذیرش هیچ صورتی، او را از پذیرفتن صورت‌های دیگر باز نمی‌دارد و منع نمی‌کند. نور بی‌رنگی که بی‌رنگی قید او نیست می‌تواند به همه رنگ‌ها ظاهر شود. این فرق مهم و کلیدی خدای نامتشخص و "خدای فوق تشخیص" است. موجود نامتشخص نمی‌تواند در همان حال که نامتشخص است، مشخص هم باشد، زیرا این امر مصداقی از اجتماع نقیضین است اما موجود فوق تشخیص می‌تواند هر تشخیصی را بپذیرد و در عین حال در ذات خود نامتشخص باقی بماند. فوق تشخیص بودن یا مشخص بودن، سازگار و قابل جمع است. از تنزل و تجلی امر بی‌صورت و ظهور او در قالب صورت‌های گوناگون، "قوس نزول" پدید می‌آید که ابتدای آن مقام احدیت و انتهای آن عالم ماده و تجلیات و مظاهر مادی و طبیعی خداوند است؛ خداوندی که حقیقت وجود است نه مصداقی از مصادیق وجود. مظاهر و تجلیات مادی خداوند می‌توانند در اثر حرکت جوهری و سیر و سلوک به اصل خود رجوع کنند (انا لله و انا الیه راجعون، ۲: ۱۵۶)، یعنی تعین خاص خود را از دست بدهند و در تعینی بالاتر از خود فانی شوند. این حرکت را که برای آن حد و نهایتی متصور نیست "قوس صعود" می‌نامند.^۲ در جهان بینی عرفانی، کل وجود بسط و قبض یک حقیقت واحد یعنی خداوند است (هو الباسط و القابض). بنابراین، خدای عرفان در عین این که باطن محض است ظاهر محض نیز هست (... الظاهر و الباطن، ۵۷: ۳) و در عین این که اول است آخر است (هو الاول و الآخر، ۵۷: ۳). از تنزل و تجلی خداوند اسماء و صفات او پدید می‌آیند یعنی حقیقتی که در ذات خود نامتعیین و نامتشخص است در اثر تنزل تجلی، تعینات و تشخیصات خاصی پیدا می‌کند که مجموع آن‌ها، اسماء و صفات الهی را تشکیل می‌دهند. صفات خداوند در حقیقت تجلیات خداوند هستند و او اگرچه در کتب خود فاقد هر اسم و صفتی است می‌تواند از آن مقام رفیع تنزل کند و تعینات مختلف بر او عارض شود و به نحوی حقیقی اوصاف مختلف بپذیرد. اگر چه خدای عرفان در کتب خود فاقد هر صورتی است صورت‌های گوناگون می‌توانند بر او عارض شوند یا او می‌تواند به صورت‌های گوناگون تجلی کند و ظاهر شود، زیرا اطلاق، قید او نیست و مطلق که در ذات خود فاقد قید اطلاق است می‌تواند با هر قیدی جمع شود و هر قیدی را بپذیرد بدون این که پذیرش این قیود، گردی بر دامن کبریا می‌آورد یا بیفشاند. صورت‌هایی که بر خداوند عارض می‌شوند همچون کوزه‌هایی هستند که آب دریا در آن‌ها ریخته می‌شود یا همچون رنگ‌هایی که بر نوری که در ذات خود بی‌رنگ است عارض می‌شوند. تنزیه خداوند از قید اطلاق چنین اقتضا می‌کند. یکی از تعیناتی که خدای عرفان می‌تواند به نحوی حقیقی بپذیرد و یکی از اوصافی که به نحوی حقیقی می‌تواند به خدای عرفان نسبت داد، وصف "متکلم" است. خدای عرفان اگرچه در ذات خود فوق هر وصف و هر تعینی است، عروض این تعینات بر او به نحوی حقیقی هیچ محذوری در بر ندارد و با هیچ مانعی مواجه نیست. این خدا می‌تواند در قامت متکلم ظاهر شود و حقیقتا سخن بگوید. همین طور است اوصافی مانند سمیع، بصیر و مجیب.^۳ یکی از مهم‌ترین نتایجی که بر تلقی عرفانی از خداوند مترتب می‌شود، عبارت است از "تنزیه عرفانی" که کاملا با "تنزیه فلسفی و کلامی" تفاوت دارد. تنزیه فلسفی و کلامی یعنی پاک شمردن خداوند و منزله دانستن او از داشتن اوصافی که مختص "ممکنات" است و با "وجوب وجود" منافات دارد. این قیود و اوصاف مطلقا با خداوندی خدای فلسفه منافات دارند.

و تحت هیچ شرایطی نمی‌توان آن‌ها را به نحوی حقیقی به خدای فلسفه نسبت داد زیرا موجودی که واجب‌الوجود است و وجوب وجود قید اوست، نمی‌تواند از این قید دامن بیفشاند و قیودی را که با این قید منافات دارند، بپذیرد. چنان که گفتیم خدای فیلسوفان از همه قیود منزّه است، مگر قید وجوب و اطلاق. تنزیه فلسفی خداوند، نقیض تشبیه اوست.

اما تنزیه عرفانی یعنی منزّه شمردن و پاک دانستن خداوند و فراتر دانستن او از داشتن هر قیودی، از جمله قید وجوب و اطلاق. چنان که گفته شد، نتیجه چنین تنزیهی، این نیست که خداوند مطلقاً و تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند هیچ قیدی بپذیرد بلکه نتیجه آن است که خداوند در کنه وجود خود از همه قیود، حتی قید وجوب و اطلاق منزّه است و چون از قید وجوب و اطلاق نیز منزّه است، همه قیود می‌توانند در مراتب نازل‌تر، به نحوی حقیقی بر او عارض شوند از جمله قیود امکانی یا اوصافی که مستلزم امکان است.^{۱۳} در حالی که خدای فلسفه خارج اشیاء و به کلی با آن‌ها مباین است. خدای عرفان هم داخل اشیاء است و هم خارج آن‌ها و نه داخل اشیاء است و نه خارج آن‌ها (داخل فی الاشیاء لا بالممازجه و خارج عنها لا بالمباینه - نهج البلاغه). تنزیه عرفانی نقیض تشبیه نیست، بلکه با تشبیه سازگار و قابل جمع است. معنای گیس کمله شیء^{۱۴} آن است که خدا مانند سایر چیزها نیست که در صورت یا صورت‌های خاصی محبوس بماند.

وفق تلقی عرفانی از حقیقت وجود که همان خداست، بسیاری از مرزهای قاطعی که فیلسوفان بین مراتب و مراحل مختلف وجود ترسیم می‌کنند، از میان برداشته می‌شود؛ یعنی اوصاف و مفاهیمی که فیلسوفان برای توصیف و تقسیم موجودات به انواع و اقسام مختلف به کار می‌برند، معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. مثلاً فیلسوفان موجودات را به مجرد و مادی تقسیم می‌کنند و از نظر آنان حلقی نفوذپذیر بین عالم ماده و عالم مجرد وجود دارد. نتیجه این می‌شود که موجودات مجرد نمی‌توانند در عالم ماده حضور پیدا کنند چون تجرد قیدی است که با مادیت قابل جمع نیست. اما از نظر عرفان، تجرد یعنی رها بودن از قید ماده نه مقید بودن به عدم ماده. بنابراین مجردات می‌توانند در عالم ماده حضور پیدا کنند و به نحوی حقیقی صورت‌های مادی بپذیرند؛ یعنی تجلی مجردات در قالب صور مادی، از نظر عرفانی هیچ محذوری بر در ندارد. یکی از ثمرات این تلقی از خداوند حل شدن مسأله ربط حادث به قدیم است. موجودی که در ذات خود فوق حدوث و قدم است، هم می‌تواند حادث باشد و هم قدیم. یعنی حادث و قدیم در حقیقت دو تجلی از تجلیات خداوند هستند. از منظر عرفانی، یا قدم^{۱۵} قید خداوند نیست یا قدیم بودن صرفاً به معنای فوق حادث بودن است و از این رو، موجودی که به این معنی قدیم است، در عین حال می‌تواند از این مرتبه تنزل کند و تعینات حدوثی بپذیرد. اعتنای خداوند (که در ذات خود غنی بالذات است) به مادون خود نیز معنای روشنی پیدا می‌کند زیرا این اعتنا اعتنای بی‌غیر نیست بلکه ظهور بطون است. ظهور و تجلی خداوند چیزی بر او نمی‌افزاید تا مستلزم نقص او باشد. خدای عرفان دوست دارد خود را در آینه ممکنات ببیند و برای همین به صورت ممکنات ظاهر می‌شود (کنت کنزاً مخفیاً، فاحبیب ان اعرفه فخلقت الخلق لکی اعرف - حلیث قدسی). همچنین است شنیدن دعا و استجابیت آن (و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوه الداع اذا دعان، ... ۱۸۶: ۲).^{۱۶} در حالی که خدای فلسفه قادر به شنیدن و استجابیت دعا نیست. همچنین خدای عرفان می‌تواند در تصمیمات پیشین خود تجدید نظر کند (یمحو الله ما یشاء و یتبیت و عنده ام الكتاب، ۱۳: ۳۹)، در حالی که خدای فلسفه نمی‌تواند چنین کند.

عرفان بر این باورند که در جهان هستی، تنها یک موجود وجود دارد و آن خداوند است و سایر چیزهایی که موجودشان می‌پنداریم، در حقیقت وجود ندارند، بلکه تجلیات و مظاهر همان وجود مطلق اند

این دو تلقی از خداوند علاوه بر نتایج و پیامدهای مهم وجودشناسانه‌ای که در بر دارند پیامدهای معرفت‌شناسانه مهمی نیز بر آن‌ها مترتب می‌شود. یکی از آن‌ها این است که خدای عرفان معلوم است نه مجهول و نه تنها وجود او نیازمند برهان نیست که وجود او پیش‌فرض هر برهانی است.^{۱۷} خدای عرفان را می‌توان در همه جا مشاهده کرد، او شاهد هر جایی است زیرا مطلقاً که مقید به قید اطلاق نیست در ضمن هر مقیدی حضور و وجود دارد. بنابراین درک و شناخت او مقوم بر درک و شناخت مقیداتی است که همه از مظاهر و تجلیات او هستند.^{۱۸} وقتی مقیدی را می‌شناسیم پیشاپیش به وجود مطلق و شناخت آن اعتراف کرده‌ایم، زیرا هر مقیدی، حاصل تعین و تشخیص مطلق است و از یک نظر، همان مطلق است که در قالب صورتی ظاهر شده.

عرتیجه گیری

موافق تلقی عرفانی از خداوند و پیامبر، از آن نظر که پیامبر است نه طوطی است و نه بلندگو و نه زنبور،^{۱۹} بلکه نسبت خدا با پیامبر، نسبت معلم و شاگرد یا مربی و متربی است (الرحمن، علم القرآن، ۲-۵۵: ۱). پیامبر انسان بختیاری است که در اثر طی مراحل سیر و سلوک در قوس صعود به مقامی می‌رسد که خداوند به نحوی حقیقی، بی‌واسطه یا با واسطه جبرئیل، با او سخن می‌گوید و او طی تجربه‌های دینی، سخن خداوند را به گوش جان می‌شنود و سپس پیام خداوند را به مردم می‌رساند و محتوای آن پیام را برای آنان تبیین می‌کند و با زیستن بر وفق آن پیام، نمونه‌های عینی و ملموس از زیستن مومنانه را به مومنان و کافران عرضه می‌نماید. بنابراین، پیامبر نه بلندگویی است که خطیبی از طریق او با مردم سخن بگوید و نه طوطی‌ای که سخن دیگری را از طوطی‌وار تکرار کند و نه زنبوری است که عسل او مجازاً به خداوند نسبت داده شود. "نزول" وحی به معنای "صعود" دریافت‌کننده وحی است. نقش پیامبر در شکل‌گیری وحی، نقش "قابلی" است "فاعل" حقیقی وحی خداوند است نه این که فاعل حقیقی وحی پیامبر باشد و فعل پیامبر مجازاً به خدا نسبت داده شود.

به گمان نگارنده، مهم‌ترین نقدی که می‌توان بر نظریه آقای دکتر سروش وارد کرد، آن است که او لا ایشان در توضیح و تبیین این نظریه، مرتباً بین خدای عرفان و خدای فلسفه رفت و آمد می‌کند، یعنی گاهی از این خدا و گاهی از آن خدا سخن می‌گوید، در حالی که تلقی عرفانی از خداوند با تلقی فلسفی از او ناسازگار است. ثانیاً، به نظر می‌رسد وقتی ایشان در تبیین نظریه خویش در باب کلام باری از خدای عرفان سخن می‌گوید از امر بی‌صورتی سخن می‌گوید که بی‌صورتی، صورت اوست و نمی‌توان هیچ صورتی را به نحوی حقیقی به او نسبت داد. به تعبیری دیگر، به نظر می‌رسد در مقام بحث از کلام باری، خدای عرفان از نظر ایشان خدای نامتشخصی است که نمی‌تواند از کمون و بطون خارج شود و از مقام غیب‌الغیوبی خود تنزل کند نه خدای فوق تشخیص و تعین. از بعضی از تعبیرات ایشان چنین استفاده می‌شود که از نظر ایشان همه صورت‌هایی که به خدا نسبت داده می‌شود، ساخته و پرداخته ذهن انسان‌ها و محصول فرافکتی قوه خیال آن‌هاست، یعنی صورت‌هایی که به وسیله آدمیان بر امر بی‌صورت افکنده می‌شود، در حالی که چنین نیست، بلکه خدای عرفان دو گونه صورت دارد: صورت‌های

عینی او محصول تنزل و تجلی او در عالم خارج از ذهن اند و صورت‌هایی که ما انسان‌ها بر او می‌افکنیم محصول تجلیات او در عالم ذهن اند. بنابراین، تجلیات عینی خداوند محصول فراق‌کنی قوای ادراکی انسان‌ها و اموری ذهنی نیستند، بلکه مستقل از ذهن آدمیان وجود دارند. معنای تنزیه خداوند از همه صورت‌ها هم این است که نباید او را در صورت خاصی "محصور" کرد، بلکه همواره باید به این نکته اعتراف و اذعان کرد که او در کنه خود فوق هر صورتی است نه این که نمی‌تواند هیچ صورتی بپذیرد و اسناد هر صورتی به او، اسنادی مجازی و خیالی است. اگر چنین می‌بود، در این صورت بی‌صورتی قید خداوند بود. در حالی که تنزیه مطلق خداوند اقتضا می‌کند بی‌صورتی هم صورت او نباشد. به عبارت روشن‌تر، اگر بی‌صورتی را به معنای قیدی در برابر صورت در نظر بگیریم، باید بگوییم خدای عرفان فوق صورت و بی‌صورتی است. بنابراین، در حالی که می‌توان ادعا کرد قوه خیال آدمیان در صورت‌های ذهنی‌ای که از سوی ایشان بر خداوند افکنده می‌شود، نقش دارد، چنین ادعایی در مورد صورت‌های عینی که ناشی از تنزل خداوند و تجلی عینی اوست مقرون به صواب نیست.

مشکلی که در این جا وجود دارد آن است که در سخنان دکتر سروش، آولا خدای عرفان یا خدای فلسفه یکی شده، در حالی که خدای فلسفه متعین و مشخص است و بی‌صورت نیست بلکه وجوب و اطلاق وجود قید او و صورت اوست؛ قیدی که به او تعین و تشخیص می‌بخشد و او را از سایر موجودات جفا می‌کند. ثانیاً، خدای عرفان که در مقام غیب‌النبوی خود فوق تعین و تشخیص است و در مقامات نازل‌تر تعینات و تشخیصات گوناگون، حقیقتاً بر او عارض می‌شوند، در پاره‌ای از سخنان دکتر سروش در این مقام محبوس شده، یعنی نامتین و نامتشخص بودن او به عنوان قیدی فرض شده که مانع عروض حقیقی تعینات و تشخیصات بر او می‌شود. به این ترتیب به نظر می‌رسد تلقی دکتر سروش از خداوند در بحث کلام باری، نه با تلقی فیلسوفان مسلمان از خداوند سازگار است و نه با تلقی عارفان مسلمان (و الله اعلم). البته این نکته فی حد نفسه ایرادی ندارد، زیرا دکتر سروش محقق است نه مقلد و یک محقق حق دارد تلقی بسومی از خداوند داشته باشد. اما ایشان تصریح می‌کند که نظریه‌اش خیل عظیمی از فیلسوفان و عارفان را در پشت خود دارد. به هر حال، اگر کسی تلقی فیلسوفان مسلمان از خداوند را بپذیرد نمی‌تواند خدا را به عنوان امر بی‌صورت و نامتشخص تعریف کند و همه تعینات و تشخیصات را که به او نسبت داده می‌شود، مجازی بداند و او را از همه آن‌ها تنزیه کند، زیرا خدای فلسفه از همه قیود و تعینات منزیه نیست بلکه صرفاً از قیود و تعینات امکانی منزیه است و وجوب و اطلاق وجود عین حقیقت اوست و نمی‌توان و نباید او را از داشتن این دو قید تنزیه کرد. این خدا امر بی‌صورت نیست.

اما اگر کسی تلقی عرفانی از خداوند را بپذیرد، در این صورت نمی‌تواند بگوید خدا امر بی‌صورتی است که بی‌صورتی قید اوست بلکه باید بگوید خدا امر بی‌صورتی است که حقیقتاً می‌تواند صورت بپذیرد و صورت‌های گوناگون به نحوی حقیقی می‌توانند بر او عارض شوند یعنی او می‌تواند در قالب صورت‌های گوناگون تجلی کند و در عین حفظ مقام و مرتبه غیب‌النبوی که در آن باطن محض است می‌تواند ظاهر محض هم باشد، چون در همه صورت‌ها حاضر است و همه صورت‌ها، صورت او "هستند (ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم، ۲: ۱۱۵). یکی از این تعینات و صورت‌ها نیز صورت "متکلم" است که یکی از نام‌های حقیقی خداوند به شمار می‌رود، وقتی خداوند به این صورت تجلی می‌کند حقیقتاً سخن می‌گوید و آن سخنان

حقیقتاً سخن خود اوست نه این که متکلم حقیقی شخص دیگری، مانند پیامبر باشد و وصف متکلم به نحوی مجازی به خداوند نسبت داده شود و سخن پیامبر "در حکم" سخن خدا شمرده شود.

خلاصه این که خدایی که حقیقتاً نمی‌تواند سخن بگوید خدای فلسفه است نه خدای عرفان؛ خدای فلسفه در حقیقت خدا نیست بلکه یکی از تعینات و تجلیات خداوند است. از منظر عرفانی، اسناد فعل تکلم و وصف متکلم به غیر خداوند اسنادی مجازی است یعنی هر متکلمی وقتی سخن می‌گوید در حقیقت وصف متکلم خداوند در مورد او تجلی پیدا کرده و او مظهر وصف متکلم خداوند است یعنی متکلم حقیقی در آن مورد خداوند است. بنابراین، "متافیزیک وصال" اقتضا نمی‌کند متکلم حقیقی را پیامبر بدانیم و سخن او را مجازاً به خداوند نسبت دهیم و در حکم سخن خداوند بشماریم بلکه بر عکس وقتی ولی خدا در اثر قرب به او در او فانی می‌شود معنایش این است که دیگر ولی‌ای در میان نیست و خود خداست که حقیقتاً در آن مورد سخن می‌گوید (ما یقرب الی عبدی بشی احب الی مما فرضت علیه و انه لیتقرب الی بالانوال حتی اذا احبه فلما احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یتبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الذی یتطش بها، ان دعائی اجبته و ان سألنی اعطیته - حدیث قدسی). بنابراین، "متافیزیک وصال" اقتضا می‌کند بگوییم قرآن حقیقتاً سخن خداوند است و اسناد آن به پیامبر، اسنادی مجازی است نه بر عکس.

بر اساس این جهان‌بینی عرفانی، نسبت جبرئیل با پیامبر (ص) نیز تبیین روشنی پیدا می‌کند. آولا فرشتگان می‌توانند به صورت مادی نیز ظاهر شوند، یعنی در عالم طبیعت حضور یابند و مجسم شوند، خواه به صورت انسان (فاتحنت من دونهم حجبا فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشرا سويا، ۱۹: ۱۷) و یا به صورت پرنده‌ای بالنار (الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائکه رسلا اولی اجنحه منی وثلاث ورباع یزید فی الخلق ما یشاء ان الله علی کل شیء قدير، ۳۵: ۱). این تلقی از فرشتگان، یک تلقی اسطوره‌ای نیست زیرا چنان که گذشته از منظر عرفانی، "مجرد" یعنی چیزی که در قید و بند جسم نیست و فراتر از ماده است نه چیزی که نمی‌تواند جسم داشته باشد و تجسم حقیقی برای او محال باشد. فرشتگان در ذات خود فاقد تعینات جسمانی‌اند اما هیچ مادی وجود ندارد که آنان را از تنزل و تجلی در عالم ماده و در قالب اجسام منع کند. آنان می‌توانند در عالم طبیعت حضور پیدا کنند و حضورشان در عالم ماده، عین تجسم آنان در عالم ماده است نه عین حضور آنان در عالم خیال کسی که آنان را می‌بیند. وقتی پیامبر (ص) که حقیقت او برتر از جبرئیل است می‌تواند در عالم طبیعت حضور داشته باشد و لباس جسم بر تن کند، چرا جبرئیل و سایر فرشتگان نتوانند چنین کنند؟ و وقتی نفس آدمی که مجرد از ماده است می‌تواند لباس جسم بر تن کند و به صورتی جسمانی در عالم طبیعت ظاهر شود، چرا فرشتگان نتوانند چنین کنند؟ اگر خود خداوند می‌تواند به صورت درخت ظاهر شود و انی انا الله بگویند چرا فرشتگان نتوانند در عالم ماده ظاهر شوند؟

از سوی دیگر، می‌توان ادعا کرد پیامبر دست‌کم بخشی از قرآن را به واسطه جبرئیل دریافت کرده و جبرئیل معلم او بوده است و این امر با این که پیامبر در سیر و سلوک روحانی خود در شب معراج از جبرئیل فراتر برود، منافاتی ندارد، چون دلیلی وجود ندارد که بر اساس آن بتوان ادعا کرد پیامبر همیشه در این مقام ماندگار بوده و هیچ قبض و بسطی در دریای وجود او رخ نمی‌داده است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد پیامبر در قوس صعود گاهی بالاتر از جبرئیل بوده و گاهی پایین‌تر از او. مولانا

می گوید: احمد ار بگشاید آن پر جلیل / تا ابد مشهود ماند جبرئیل*
 بنابراین، معضل کلام باری با پذیرش تعریف عرفانی از خداوند حل می شود
 یعنی در واقع در تلقی عرفانی از خداوند چنین مشکلی وجود ندارد تا نیازمند
 حل باشد. در حالی که در تلقی فلسفی از خداوند این مشکل همچنان
 پابرجاست و چنان که دیدیم، راه حل دکتر سروش کارساز نیست. اساسا
 می توان مدعی شد خدای فلسفه با خدای ادیان ابراهیمی (که متکلم است
 و ارسال رسل و تشریح و جزا و عقاب می کند) سازگار نیست. در مقابل،
 وفق تلقی عرفانی از خداوند می توان خدانشناسی دینی منسجمی به دست
 داد که با آموزه های دینی سازگاری دارد و از بسیاری مسائل غامض کلامی
 از جمله مساله "کلام باری" گره می گشاید. اما در باب تعارض علم و دین،
 تدریجی بودن وحی و خصلت دیالوگی آن و ارتباط وثیق محتوای آن با
 حوادثی که در جهان پیرامون پیامبر (ص) رخ می داده چه می توان گفت؟
 آیا پوشش دادن این واقعیت های انکارناپذیر تنها با پذیرش نظریه دکتر
 سروش امکان پذیر است؟ یعنی آیا باید پیامبر را قاع و قابل و محل و
 موجد وحی بدانیم تا تبیین معقول از ویژگی های یاد شده به دست دهیم
 یا این که این ویژگی ها را به نحو دیگری نیز می توان تبیین کرد؟ به گمان
 نگارنده تعارض علم و دین را با پذیرش نقش قابلی پیامبر (ص) در وحی
 نیز می توان حل کرد و ویژگی های یاد شده نیز با پذیرش پیامبر (ص) به
 عنوان قابل و محل وحی تبیین می شوند. آقای دکتر سروش به کرات از
 کشف سخن می گوید و این که پیامبر طی تجربه نبوی به کشف نائل
 می شود. بر نگارنده روشن نیست که آیا ایشان در این جا کشف را به معنای
 حقیقی و متعارف کلمه به کار می برد که مستلزم وجود مشکوف به عنوان
 حقیقی مستقل از ذهن و زبان و قوای ادراکی کاشف است که او از رهگذر
 تجربه به کشف آن نائل می شود، یا به معنایی دیگر. اگر مقصود ایشان از
 کشف همان معنای حقیقی و متعارف کلمه باشد، در این صورت نمی توان
 گفت پیامبر قاع و موجد تجربه نبوی است.

* ویرایش این مقاله مرهون حسن سلیقه دوست عزیز و مهربان، محمدرضا جلالی پور است.
 دوستان شفیق آقایان دکتر ارش نراقی و یاسر میردامادی نیز این مقاله را از نظر گذرانده و
 پیشنهادهای سوسندی ارائه کردند که متأسفانه به علت ضیق وقت فرصت اعمال همه
 پیشنهادهای اصلاحی ایشان را نداشتیم. از خدای عرفان مزید توفیق این عزیزان را خواهانم.
 پانوشها

۱. هر چند صورت بندی دقیق فلسفی این اصل اخلاقی، مرهون پیشرفت هایی است
 که در قلمرو معرفت شناسی در قرون اخیر صورت گرفته، اما رد پای این اصل اخلاقی
 را در سنت اسلامی نیز می توان یافت. شرح این نکته و ارائه شواهدی که به سود
 آن در دست است، مجال دیگری می طلبد.

۲. عموم متفکرانی که در نقد نظریه دکتر سروش قلم فرسایی کرده اند، به "شان نزول"
 این نظریه و این که چرا دکتر سروش چنین نظریه ای را مطرح می کند و این نظریه
 در پی حل چه مشکلی است، توجه نکرده اند. به نظر می رسد انگیزه دکتر سروش از
 طرح این نظریه حل دو مشکل است: یکی "مشکل کلام باری"، یعنی سخن گفتن
 خداوند که مشکلی نظری است و دیگری که هم جنبه نظری دارد و هم جنبه عملی،
 عبارت است از مشکل تعارض علم و دین و نیز تعارض فقه اسلامی و حقوق بشر یا
 فقه و حقوق مدرن. این نظریه در حقیقت راه حلی است برای این دو معضل مهم
 فلسفی و کلامی. نگارنده در این باب با دوست عزیز خود، دکتر سیامیر اکرمی گفت و گو
 کرده است و این نکته یکی از محصولات آن گفت و گوهاست.

۳. دکتر محمد مجتهد شبستری نیز سخن گفتن خداوند را محال می دانند اما در توجیه
 تلقی خود از کلام باری بر نظریه های هرمنوتیکی و فلسفه زبانی تکیه می کنند که با

دلایل دکتر سروش در این باب متفاوت است. در این جا صرفا بر تقریر دکتر سروش
 از این نظریه متمرکز خواهیم شد.

۴. در این مورد بنگرید به کتاب کلاسیک ابن ترکه، تمهید القواعد.
 ۵. دلیل این که خدای فلسفه فی حد نفسه مجهول است و پذیرش وجود او نیازمند برهان،
 این است که وجوب وجود، قید هستی خدای فلسفه است و در وجود موجودی واجد این
 قید، می توان شک کرد و برای برطرف کردن این شک به برهانی فلسفی نیاز مندیم.
 ۶. شایان ذکر است که به اعتقاد نگارنده، برهان صدیقین به روایت علامه طباطبائی،
 ناظر به خدای عرفان است، نه خدای فلسفه. این برهان در حقیقت به معنای دقیق
 کلمه برهان نیست، بلکه نوعی استدلال شهودی است.

۷. مساله چگونگی ربط حادث به قدیم چنان غامض است که نقل شده رهبر فقید
 انقلاب، برای از مودن کسانی که مدعی ارتباط با امام زمان (عج) بوده اند، پاسخ این
 مساله را از آنان جویا می شود.

۸. فیلسوفان مسلمان خدا را وجود مطلق لا بشرط قسمی می دانند.

۹. وجود ربطی یا رابطی، یعنی وجودی که حقیقت او عین ربط و تعلق به علت است.
 ۱۰. از جمادی مردم و نامی شدم / از نما مردم ز حیوان سر زدم؛ مردم از حیوانی و آدم
 شدم / پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؛ حمله ای دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از
 ملائک بال و پر؛ وز ملک هم بایدم جستن ز جو / کل شیء هالک الا وجهه؛ بار دیگر
 از ملک بران شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم؛ پس عدم کردم عدم چو از غنوم / گویدم
 کانا الیه راجعون (مثنوی معنوی).

۱۱. از منظر عرفانی، خداوند به دو معنا متکلم است: یکی به معنای عام کلمه و دیگری
 به معنای خاص آن، زیرا تکلم به دو مناسبت. تکلم به معنای عام کلمه یعنی این که کل
 خلقت تکلم خداوند است، زیرا تکلم به این معنا یعنی "ابراز ما فی الضمیر" و خداوند در
 اثر تجلی، باطن خود را بر افتاب می افکند و ضمیر خود را آشکار می کند (کنت کنزاً
 مخفیاً، فاجیبت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف). اما تکلم به معنای خاص کلمه،
 یعنی ابراز ما فی الضمیر با استفاده از زبان و کلمه نیز در مورد خدای عرفان ممکن است.

۱۲. خدای عرفان حقیقتاً در همه عوالم حضور دارد حتی در عالم ماده. خدای عرفان می تواند
 به صورت انسان (فلم یقتلوه ولکن الله قتلهم وما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی، ۸
 ۱۷ / افرایتم ما تحرون، انتم تزرونه ام نحن الزارعون، ۶۴-۶۶: ۶۳) یا درخت و آتش
 (وهل اتاک حدیث موسی اذ رای ناراً فقال لاله امکتوا انی انست ناراً لعلی اتریک منها بقیس
 او اجد علی النار هدی فلما اتاهها نودی یا موسی انی انا ربک فاخلع نعلیک اتک باولاد المقدس
 طوی، ۱۲-۹: ۹) در عالم طبیعت حاضر و ظاهر شود.

۱۳. هم دعا از تو اجابت هم ز توست (مثنوی).

۱۴. در تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین، قضایای فلسفی همه از باب "عکس العمل" اند
 یعنی جای موضوع و محمول در آن ها عوض شده است. وقتی می گویم "الف هست"
 معنای واقعی این سخن آن است که چنین تمینی عارض وجود مطلق لا بشرط مقسمی
 شده است. به قول شبستری دگر کردی سوال از من که "من چیست؟" مرا از من خبر کن
 تا که "من کیست؟" چه هست مطلق آمد در اسارت / به لفظ "من" کنند از وی عبارت؛ حقیقت
 کز تمین شد تمین / تو او را در عبارت گفتی "من" / من و تو عارض ذات وجودیم / مشکب های
 مشکات وجودیم. وقتی می گویم "الف نیست"، معنای واقعی این سخن آن است که چنین
 تمینی عارض وجود مطلق لا بشرط مقسمی نشده است. بنابراین، وقتی وجود چیزی را
 می پذیریم، یا انکار می کنیم یا در وجود چیزی شک می کنیم، در هر سه حالت وجود مطلق
 لا بشرط مقسمی را مفروض می گیریم و تمین و تجلی و تشخیص او را به صورتی خاص
 می پذیریم، یا انکار می کنیم یا در وجود آن تمین و تشخیص خاص شک می کنیم. به این
 ترتیب وجود مطلق لا بشرط مقسمی پیش فرض پذیرش یا انکار یا شک در وجود هر
 چیزی است زیرا پذیرش یا انکار یا شک در وجود چیزی به معنای حقیقی کلمه عبارت
 است از پذیرش، انکار یا شک در تمینی از تعینات وجود مطلق لا بشرط مقسمی.

۱۵. از امام علی (ع) نقل شده که آن حضرت فرمودند: "ما رأیت شیئاً و رأیت الله قبله
 و بعده و معاً" و نیز شبستری در گلشن راز می گوید: "زهی نالان که او خورشید تابان / به
 نور شمع جوید در بیابان... چو آیات است روشن گشته از ذات / نگرده ذات او روشن ز
 آیات؛ همه عالم ز نور اوست پیدا / کجا او گردد از عالم هویدا."

۱۶. یعنی هیچ یک از این تمثیل ها حقیقت نبوت و وحی را نشان نمی دهند، هر چند
 تمثیل زنبور برای تمیین سخنان خود پیامبر، تمثیلی راهگشا و آموزنده است.