

نبوت می خوانند.
 - فیض کاشانی ششان پیامبران را بالاتر از آن می داند که برای اصلاح امر دنیا آمده باشند؛ بلکه رسالت آنان تنها اصلاح آخرت است.
 - قاضی سعید قمی بشر را نیازمند موجودی متوسط بین حق و خلاق می داند که از حق بگیرد و به خلق بپردازد.
 - علامه شعرانی پیامبران را آزادکننده انسان از سلطه استبداد می داند.

- نزد مهندس بازرگان، پیامبر نه مصلح دنیا است و نه مأمور آخرت؛ بلکه او کسی است که مردم را به خدا دعوت می کند و اگر به دنیا می پردازد، از باب فوق بر نامه است و اگر مسئله آخرت را پیش می کشد تنها برای ضمانت اجرایی دعوت مردم به سوی حق تعالی است.
 بنابراین خستگاه و انتظارات متکلمان از نبوت بسیار متنوع و گوناگون است. برخی پیامبران را برای دنیا و آخرت می خواهند و برخی فقط برای دنیا و برخی فقط برای آخرت و برخی نه برای دنیا و نه برای آخرت هر چند بیشتر متکلمان از قاعده لطف سود چسته و آن را مرکز نقل استدلال خود قرار داده اند؛ اما برخی از ایشان همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، فیض کاشانی، ملاهادی سبزواری و شهید صدر، با استناد از عقل، مصادق لطف را تعیین کرده اند. برخی نیز همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی به رفتار و عملکرد پیامبران تکیه کرده و مصادیق لطف را از میان اعمال و کار کرده آنان برگزیده اند. درست است که برخی از دلایل متکلمان ضرورت بعثت را ثابت می کند؛ اما باید توجه داشت که عملکرد پیامبران لزوماً با آن چه متکلمان دلیل انگاشته اند یکسان نیست. دست کم بسیاری از دغدغه ها و آمال پیامبران، به کلمات و ذهن متکلمان راه نیافته است. در بسیاری از موارد، متکلمان، فوق بر نامه را بر نامه انگاشته و پیامبران را مهندسان صنایع و طبیبان داروساز معرفی کرده اند. گویا برخی از آنان میان پیامبری که آمده است تا راه های آسمان، راه روی مردم بگشاید و پیامبری که مأموریت دارد که به انسان ها آشپزی یا دارو سازی یا مانند این گونه امور را بیاموزد، فاصله ای نمی بیند!

دین شناسان می بایست تاریخ پیامبران (ع) را از این زاویه نیز بنگرند و بر نامه را از فوق بر نامه باز شناسند تا از این رهگن هم ضرورت بعثت بجای خود را بیابند و هم گوهر بعثت و مستوسوی کلی دین آشکار تر شود.

بی تردید برخی از آن چه در کلمات متکلمان همچون معرفی دواهای سودمند و زهر های زیان بار و تعلیم صنایع در شمار اهداف و فواید بعثت قرار گرفته اند، به اقتضای نیاز های مقطعی و یا موردی مردم بوده و جایی در فهرست مقاصد اصلی نبوت و بعثت تکیه ندارند. **♦**

- پایان نوشت ها
- 1- شیخ سعید الاولاد من مقالات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۲.
 - 2- همان، ص ۸.
 - 3- سید مرتضی گر سال، ج ۱، ص ۱۹.
 - 4- شیخ طوسی، اقتضای، ص ۱۵۲.
 - 5- ابوالصلاح حلبی، تشریح سوره، ص ۱۲۲.
 - 6- ک. خواجه نصیر طوسی، تفسیر بلاغی، ص ۳۴۴.
 - 7- علامه حلی، کتبه علمیه، شرح تفسیر بلاغی، ص ۳۲۷.
 - 8- فیض کاشانی، تطبیق، ج ۳، ص ۳۲۸-۳۲۹.
 - 9- م. باقری لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۲.
 - 10- قاضی سعید قمی، شرح توحید معلوم، ج ۱، ص ۵۱۲.
 - 11- ملاهادی سبزواری، تفسیر المکرم، ص ۳۵۵.
 - 12- مهور ابوالحسن شعرانی، دولت سعادتمند، ص ۱۰۰.
 - 13- شهید سعید صدر، مرقا، ص ۱۰۸.
 - 14- مهندس مهدی بازرگان، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۵۰۲.
 - 15- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۸۵.
 - 16- نمایه پیشترش، القادسیه فلسفی و الاصلان، ص ۱۹۰، ج ۱.
 - 17- سبزواری، مرقا، ص ۳۲۸، فصلی الاصلان فی ضرورت نبوت.
 - 18- سبزواری، مرقا، ص ۳۲۸.

فلسفه

فلسفه از فیلسوفان

فلسفه از فیلسوفان

از مهم ترین آن ویژگی ها این است که فارابی مسبوق به نهضت ترجمه است؛ یعنی با ترجمه آثار افلاطون و ارسطو و افلوپین (اگر چه اتولوجی ای افلوپین را با نام ارسطو می شناسند) آشناست. دیگر این که آثار را به خوبی فهمیده، یعنی او انسانی با ذکاوت فلسفی است. این ها را آن قدر خوب فهمیده که صد سال بعد ابن سینا می گوید من مابعدالطبیعه را بارها خواندم و بعضی از عبارات را از بر شدم ولی نفهمیدم، تا این که شرح فارابی را بر ما بعدالطبیعه ارسطو خواندم و فهمیدم. سومین ویژگی فارابی این است که بعد از یک دوره تاریخی ای می آید که در آن دوره، اشغال «ابن راوندی» و «عزکریای رازی» پیدا می شوند. ابن راوندی، یک معتزلی بوده و از اعتزال برمی گردد و شروع می کند به نقد اعتزال و بعد از مدتی ظاهراً گرایش به شیعه پیدا می کند و

بوده است و چه اتفاقی افتاده که به آن فلسفه اسلامی گفته اند؟ البته بسیاری اتفاق نظر دارند که موسس فلسفه اسلامی کسی نیست جز فارابی؛ هر چند «کندی»، نزدیک هفتاد سال قبل از فارابی از دنیا رفته و اولین فیلسوف مسلمان نام گرفته است. کندی فیلسوفی بوده که دینش اسلام بوده است. او متأخر از نهضت ترجمه است؛ یعنی با آثاری که از یونان باستان ترجمه شده؛ مثل آثار افلاطون و ارسطو آشناست. اما کندی موسس فلسفه اسلامی نیست و فارابی معنون به این عنوان است. پس معلوم می شود تفکر فارابی ویژگی خاصی دارد که وی را مستحق عنوان پایه گذار فلسفه اسلامی کرده است.

فارابی چند ویژگی دارد که مجموع آن ها را در دیگر فلاسفه مسلمان مثل کندی و حتی ابن سینا نمی بینیم. یکی

♦ غلامرضا ذکیانی
 ویژگی اصلی ای که باعث شده فارابی را مبدع فلسفه اسلامی بدانند، کوشش او در جهت تبیین وحی و نبوت، با استفاده از تفکر فلسفی ارسطو و افلوپین و هیات پظلمیوسی است. در این مقاله به بررسی چگونگی جمع تفکرات ارسطو، افلوپین و هیات پظلمیوسی توسط فارابی و استفاده او از این مطلب در جهت تبیین وحی نبوی، پرداخته شده است.

از شیعه هم بر می گردد و شروع می کند به نقد سنی و حتی نقد وحی و نبوت و ایرادهایی بر وحی و نبوت وارد می کند که اصلا وحی معقول نیست و قرآن معجزه نیست، خدا کثر، معجزه بودنش برای اعراب است و برای غیر عرب معجزه نیست و بعد از او هم زکریای رازی از این قبیل سخن ها می گوید. فارابی در چنین وضعیتی قرار می گیرد یعنی در وضعیتی که وحی و نبوت به صورت جدی مورد نقد قرار گرفته و او به وسیله اطلاعاتی که که از فلسفه یونان داشته از وحی و نبوت به صورت عقلانی دفاع می کند.

فارابی فقط به دنبال دفاع عقلانی از وحی و نبوت بود. اتفاقاً این تبیین و توجیه عقلانی، به فلسفه اسلامی مبدل شد. مرتبهای از نفسی که فقط قوه درک کلیات را دارد «عقل بالقوه» نامیده می شود. اما از لحظهای که این کلیات را درک می کند به مرتبه «عقل بالفعل» می رسد. وقتی ارسطو بحث قوه و فعل را مطرح می کند بلافاصله یادآوری می کند که هیچ قوای خودبه خود بالفعل نمی شود مگر به واسطه عامل بالفعلی که تمام آن فعالیت های مطلوب را دارا است تا بتواند این قوه را به فعلیت برساند.

ارسطو اسم آن قوه را «عقل فعال» می گذارد و آن تشبیه معروف را مطرح می کند که نسبت عقل فعال به نفس انسان، مثل نسبت خورشید به چشم انسان است. اگر بین چشم من و شیء نور نیاشد و تاریکی مطلق حاکم باشد من شیء را نخواهم دید. برای این که شیء را ببینم باید نور تابنده نور باید هم به شیء بتابد (طبق طبیعت شناسی ارسطو) و هم به چشم ما بتابد تا اتفاقی که ما اسمش را «بصار» می گذاریم واقع شود. پس برای دیدن، تنها وجود چشم من و این شیء مرئی کافی نیست و باید آفتابی باشد.

عین ایمن اتفاق در عقل فعال هم می افتد. ارسطو می گوید نفس من با یک شیء جزئی برخورد می کند این کتاب مثلاً یک شیء کاملاً جزئی است اما بالفعل جزئی است و بالقوه کلی است (همان بحث کلی طبیعی) یعنی این کتاب خود یک شیء جزئی خاص است، اما قوه این را دارد که از دل همین کتاب مفهوم کتاب که شامل تمامی کتاب ها شود استخراج شود. حال آیا حیوانات می توانند این کار را بکنند؟ و آیا درخت کاج می تواند این کار را بکند؟ پاسخ به هر دو این سوال منفی است. فقط نفس ناطقه انسان این توان و قوه را دارد. اما نه این قوه خود به خود بالفعل می شود. نه این جزئی که بالقوه این کلیت را دارد، بالفعل می شود «عقل فعال» باید به هر دو بتابد تا هنگامی که من با این شیء جزئی تماس گرفتم، بتوانم کتاب کلی را استنباط بکنم، یعنی کلیت را استخراج بکنم. آن لحظهای که من به کمک عقل فعال از این کتاب جزئی به کتاب کلی رسیدم، عقلم بالفعل شده است. این اساس نفس شناسی و مخصوصاً نفس ناطقه ای است که ارسطو گفته و فارابی از آن استفاده کرده است.

از دیگر متفکرینی که بر فارابی تأثیر گذاشته افلوطین است. افلوطین عقیده داشت که ما منبعی در عالم به نام «احد» داریم که همه هستی ها آن جاست. هیچ قصی و کاستی ای ندارد و هیچ اسمی را هم ما نمی توانیم بر آن بگذاریم. حتی نمی توانیم به او «وجود» بگوییم. اما همان قدر که نمی توانیم به او موجود بگوییم، معدوم نیز نمی توانیم بگوییم؛ برای این که اگر بگوییم موجوده او را تا حد اسم وجود پایین آورد ما هم حتی نمی توانیم به او بگوییم عالم و به او جاهل هم نمی توانیم بگوییم. اصل متع از تقاض نقیضین در این جا کارایی ندارد. این جا مرتبهای فوق تصور انسان ها است.

افلوطین می گوید تنها اسمی که می توانیم به او بگوییم «احد» است. و این به خاطر نسبتی است که عدد یک با بقیه اعداد دارد. در همه اعداد، عدد یک وجود دارد. همه اعداد هم از آن ساخته شده اند. فقط به این دلیل می گوئیم «احد»، والا هیچ اسمی را نباید به او اطلاق کنیم. حالا این احد که منبع هستی است همه کمالات را به صورت سیرشار دارد و لبریز است. افلوطین اسم این لبریزی را «صدر» می گذارد. از احد همه چیز خود به خود صادر می شود. هیات بطلمیوسی از دیگر لبروری که بر تفکر فارابی تأثیر قابل توجهی دارد، هیات بطلمیوسی است. در هیات بطلمیوسی زمین مرکز عالم است. اطراف زمین سیاره هایی می چرخند و نیز مستارگانی؛ یعنی ثابتند و می درخشند.

مشکلی در مورد ستاره هایی که ثابتند وجود ندارد ولی حرکت سیارات باید تبیین شوند. این سیارات در هیات بطلمیوسی روی یک فلک سوار هستند و این فلکها به ترتیب عبارتند از: قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری و زحل. همه ستاره هایی که ثابتند، روی یک فلک سوار هستند که خود آن فلک را هم فلک ثوابت می نامند. و فلکی را که محیط بر همه افلاک است، اطلس یا «محدالجهات» می خوانند.

تأثیر آزاد ارسطو و افلوطین و هیات بطلمیوسی در وحی شناسی فارابی

افتکار ارسطو و افلوطین و هیات بطلمیوسی را فارابی از یونان باستان به خوبی فرا می گیرد. در تبیین وحی و نبوت آن ها را کنار هم می گذارد و نظمی می سازد که در واقع نظام جدیدی است. این نظام را قبل از فارابی سراغ نداریم و در زمان فارابی هم این تلفیقی که بین حرف های ارسطو و افلوطین توسط فارابی ارائه شده خیلی صحیح است.

مجال بود به ذهن ارسطو برسد که ایده های افلوطین را با ایده های خودش (مثل عقل فعال، مراتب نفس و غیره) می توان تلفیق کرد. ولی فارابی این کار را کرده است.

کمالات است. این خدا همه کمالات را دارد. از این خدا این کمالات خود به خود صادر می شود. اما از او یکی بیشتر صادر نمی شود؛ چرا که واحد است (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد). اسم آن صادر اول را «عقل» می گذاریم. اما چون فارابی چشمی به هیبت بطلمیوسی دارد، بلافاصله مثل افلوطین به سراغ نفس نمی رود. بلکه می خواهد آن افلاک را هم تبیین کند. به همین دلیل می گوید که عقل اول دو نظر دارد: یک نظر به بالا دارد. یعنی به احد و به واجب الوجود، که غنا، سیری و پری می بیند. از این رو به خودش هم پری دست می دهد خودش ضمن این که «صادر» نسبت مصدر شیء سوم می شود.

صادر دوم از صادر اول صادر می شود. فارابی صادر اول را عقل اول می گوید و به صادر بعدی عقل دوم. نگاه دیگر صادر اول به خودش است. و وقتی به خودش نگاه می کند، در خودش جز کاستی،

ضعف و نداشتن نمی بیند. از این نداشتن ها و کمبودها، نفس، جرم و کل فلک اول صادر می شود. عین همین اتفاق را ما در عقل دوم هم داریم. عقل دوم هم یک نگاه به احد می کند و یک نگاه به خود. از نگاه به احد «عقل سوم» از او صادر می شود و از نگاه به خود جرم و نفس فلک دوم صادر می شود و به همین ترتیب عقل سوم، عقل چهارم، عقل و عقل دهم، عقل هفتم، عقلی است که به اصطلاح فلک قمر و مخصوصاً عالم

تحت قمر (یعنی عالم فساد و عالمی که تشکیل یافته است) را ایجاد می کند. عناصر اریبه یعنی آب، آتش، خاک و هوا از عقل دهم صادر می شود. فارابی بعدها اسم عقل دهم (عقل عاشق) را عقل فعال و حتی «روح الامین» می گذارد (این کلمه از خود فارابی است).

تا این جا ما فقط نقش افلوطین را می بینیم. فارابی در مورد مفاهیم احد، صدور، اتخات و بعد رابطه مراتب آن ها متأثر از آراء افلوطین و افلاک بطلمیوس بود. اما وقتی فارابی اسم «عقل دهم» را «عقل فعال» می گذارد، معلوم می شود که از این جا به ارسطو نظر دارد. باز به کمک عقل فعال این عقل بالقوه می تواند مفهوم کلی «کیف» را از همین تصویر خیالی کیف استخراج کند. البته این استخراج به معنای این نیست که در آن کیف نبوده است. واقعا در آن کیف به صورت بالقوه بوده است. همان کلی طبیعی است که کیف به معنای کلی در یک کیف جزئی وجود دارد.

تا این جا همه مباحث فارابی متعلق به ارسطو است. این جا جایی است که فارابی تمام مقدمات را چه تمام جزئیات را رعایت کرده، از ارسطو، افلوطین و بطلمیوس استفاده کرده و می خواهد به یوه تلاش عقلانی خود را بچیند. او تفکر سه دانشمند یونانی را یک چاچمیج کرده و وحی و نبوت را از

دل تفکرات آن ها در می آورد. تبیین او این است که هم فلاسفه و هم انبیا به عقل فعال متصل می شوند و معقولات را درک می کنند. اما فرق نبی با فلاسفه این است که در فلاسفه فقط عقل بالمستفادشان به عقل فعال وصل می شود. یعنی فقط مطالب کلی را می گیرند. «وجود»، «چوهر»، «عرض»، «هر معلولی علتی دارد»، «سختی و علت و معلول» چیزهایی است که ما در فلاسفه می خوانیم و فلاسفه این امور کلی را از عقل فعال گرفته اند. اما انبیا وقتی به عقل فعال وصل می شوند فقط عقل بالمستفادشان به عقل فعال وصل نمی شود، بلکه متخیله ایشان هم به عقل فعال وصل می شود و بنابراین این نه فقط مثل فلاسفه امور کلی، بلکه امور جزئی را هم دریافت می کنند. لذا اگر کتاب قرآن را با مابعدالطبیعه ارسطو مقایسه کنیم، می بینیم که هر دو به عقل فعال وصل شده اند و کلیات را گرفته اند، اما نبی متخیله اش هم به عقل فعال وصل شده و جزئیات را نیز گرفته است.

نبی برای ما صحبت از معلول و علت و چوهر و عرض و کلی نمی کند. نبی (قرآن) می گوید: «ان شانک هو الابتر». نبی می گوید: «غلبت الروح فی احی الارض». نبی می گوید «خمن یعمل مثقال ذره خیرا یره». یعنی اخبار جزئی به ما می دهد و این مستلزم اتصال متخیله نبی به عقل فعال است.

پس به نظر فارابی، «وحی» اتصال عقل بالمستفاد و اتصال متخیله نبی به عقل فعال است و «نبی» آن کسی است که می تواند به مرتبهای برسد که ضمن این که عقل بالمستفادش با عقل فعال پیوند پیدا می کند متخیله اش هم با عقل فعال اتصال پیدا می کند و جزئیات را دریافت می کند. به نظر فارابی «مکتبیم وحی» اتصال با «روح الامین» است.

جبریل همان عقل فعال است. همان است که عالم کون و فساد از آن صادر شده و نه فقط صدور بلکه تبدلش از قوه به فعل هم تحت اختیار آن است. بالاترین نقطه ای که ما در این عالم داریم نفس ناطقه است و بالاترین مرتبه نفس ناطقه عقل بالمستفاد است و بالاترین حالت عقل بالمستفاد، اتصال به عقل فعال است که وقتی توام با متخیله می شود اسمش را «نبوت» می گذاریم و بدون متخیله، «فلسفه» نام می گیرد.

انرا تب نبی و فیلسوف از نظر دریافت نبی یا فیلسوف تفاوتی ندارد. چون دریافت عقلی بالاتر از دریافت جزئی است. دو در این مرحله هر دو یک مانند، اما از نظر گذار و نقل قول و آن انعکاس و بازتابی که نسبت به ما دارد مرتبه نبی بالاتر از فیلسوف است. چون فیلسوف کلی را دریافت کرده است و می تواند از کلیات بگوید که می شود. مابعدالطبیعه ارسطو اما نبی هم «کلی» را دریافت کرده و هم «جزئی» را و امتیازش به فیلسوف این است که می تواند خبر از جزئی و از آینده مشخص هم بدهد. اما این کار به هیچ وجه از عهده فیلسوف بر نمی آید.

موضوعات

۱- مقاله و سپس کتاب «بسط تجربه نبوی» دکتر سروش متضمن دو آموزه مهم درباره «وحی» است

الف) «وحی» یا «تجربه نبوی» قابل بسط و تکامل است.

ب) «وحی» تابع شخصیت نبی است، و نه بر عکس.

۲- چرا باید آموزه نخست را بپذیریم؟ می توان استدلالی را که سروش برای تحکیم آموزه نخست به پیش نهاد کرده است به تفصیل زیر صورت بندی کنیم:

۱) «وحی» نوعی «تجربه دینی» است.

۲) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند.

بنابراین:

۳) «وحی» قابل بسط و تکامل است.

لازم است که نخست ببینیم مقصود دکتر سروش از گزاره چیست. سروش در همان ابتدای مقاله «وحی» را نوعی «تجربه دینی» می داند. اما به دقت روشن نمی کند که مقصود او از «تجربه دینی» چه است. او به بارهای از مصادیق تجربه دینی را برای ما بر می شمارد: تجربه پیامبر مبنی بر این که گوئی کسی سخنی را با وی در میان می گذارد، در یافت پیامی در خواب (تجربه ابراهیم (ع) دیدن ملائک و آن چه در پس پرده عالم شهادت می گذرد و سایر نظرها و «پایان تر» من مراتب تجربه های دینی، روایات صالح است و مراتب بالاتر انواع و مواجید و مکاشفات عارفانه.

اگرچه این مصادیق تا حدی روشنترند اما

به دقت رای سروش را درباره ماهیت این گونه تجربه ها آشکار نمی کنند. از بارهای اشارات وی چه می توان گفت؟ وی «تجربه های دینی» را نوعی «ادراک» می داند. او پیامبر را که صاحب «تجربه دینی» یا «تجربه وحیانی» است کسی می داند که «می تواند از مجاری ویزهای به سدر کات ویزهای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آن ها ناتوان و ناکامند». اما این اشاره بسیار مبهم است. آیا این به این معناست که تجربه های دینی نوعی ادراک هستند؟ به نظر می رسد برای روشن تر شدن بحث ابتدا باید «تجربه دینی» را تعریف کنیم.

ادریان توحیدی «وحی مدار» هستند و «وحی» نوعی «تجربه دینی» است. از همین روست که تجربه دینی بنیان ادیان توحیدی به شمار می آید و در حیات مومنانه نقش اساسی دارد. اگر وحی را تجربه ای مختص پیامبران بدانیم، در آن صورت «تجربه دینی» معنایی عامتر از «وحی» می یابد و علاوه بر پیامبران، عارفان و اولیای دین را نیز دربر می گیرد. «تجربه دینی» از حیث «تجربه» بودن «با سایر تجربه های بشری تفاوت بنیادین ندارد». در فلسفه تجربه «دینی» نیز همچون سایر فلسفه ها شخص «در صورتی» «واجب تجربه» است که (به نحو پدیدار شناسانه) در زمان «به نظرش برسد» که از صورت «ادگاهی» یافته است. اگر (دست کم) از نظر شخص صاحب تجربه «دینی» متعلق تجربه «دینی» کاملاً مستقل از شخص صاحب تجربه باشد، تجربه

را «افاقی» می نامیم. و اگر دست کم از نظر شخص صاحب تجربه «دینی» متعلق تجربه «دینی» خود شخص صاحب تجربه باشانی از شتون وی باشد، تجربه را «افاقی» می نامیم. اما «به دو نحو» می تواند از «تجربه» حاصل کند و نسبت به آن آگاهی یابد.

۱) گاهی «دینی» از طریق تجلی و ظهور بارهای اعیان یا متعلقات دیگر بر آگاهی شخص «دینی» عرضه می شود، و به بیان دقیق تر، «دینون» آن «دینی» را ادراک کند. وجود یا حضور «دینی» استنتاج می کند. این نوع تجربه را «تجربه» می نامیم.

۲) گاهی «دینی» نفسی «دینی» یا بدون میانجی خود بر آگاهی شخص «دینی» عرضه می شود. این نوع تجربه را «تجربه بی واسطه» می نامیم. سروش معتقد است که پیامبری که صاحب «تجربه دینی» است، «می تواند از مجاری ویزهای به سدر کات ویزهای دست پیدا کند». اما به نظر می رسد تعریف «سروش» «تجربه» را «تجربه» می نامیم.

اولاً آن مجاری «ویژه» کدامند؟ ثانیاً شاید آن «ویژگی» بیشتر ناشی از ویژگی متعلق آن ادراکات باشد.

به هر حال سروش که گاه «تجربه دینی»، «تجربه وحیانی» و «تجربه پیامبرانه» را به جای یکدیگر به کار می برد، گاهی نیز به صورت «حیاتی» «تجربه دینی» یا «تجربه پیامبرانه» را نوع خاصی از آن می شناسد. بنابراین می توان پرسید که تفاوت «تجربه دینی» «تجربه پیامبرانه» از سایر تجربه های «دینی» خصوصاً «تجربه های عرفانی» (با تجربه های دینی عارفان) چیست؟

چنان که پیشتر سروش (احتمالاً) تجربه های دینی شخص نبی را ماهیتاً متفاوت از تجربه های دینی عارف غیر نبی می داند، چه او تصریح می کند که «تفاوت پیامبران با دیگران سبب تجربه (دینی) در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه شخصی باقی نمی مانند و با آن دل خوش نمی دارند و عموماً خود را در ذوق حسا و موجدی درونی سپری نمی کنند، بلکه بر اثر حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می کنند و انسان تازه ای می شوند و این انسان تازه عالم تازه و آدم تازه ای بنامی می کنند».

به خوبی پیداست که این معیار به تنهایی نمی تواند وجه فارق تجربه دینی نبی و عارف غیر نبی قرار گیرد. اگر مقصود از «مأموریت» همان است که در این عبارت به آن اشاره می شود، در این صورت بسیاری از بزرگان عرفان را نیز که در مقام ابلاغ محتوای تجارب عرفانی قرار گرفته اند، باید واجد شأن نبوی بدانیم. پس به نظر می رسد تمایز سروش میان آن دو نوع تجربه دینی را نباید چندان جدی تلقی کرد. حاصل آن که شاید بتوان گزاره ۱ را نهایتاً به صورت زیر تفسیر کرد:

«وحی» نوعی تجربه ادراکی است که از خداوند یا موجودات ماوراء طبیعی نظیر فرشتگان است. پیش تر خواندیم که سروش گفته بود: تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند. این مقدمه را باید اساسی برهان سروش برای تحکیم آموزه نخست دانست. لب استدلال پا ادعای وی را می توان در این عبارت یافت: «این آموزه هر تجربه ای است که رفته رفته پخته تر شود. هر چه سخن از تجربه می رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر چه سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب تر شدن هم درست است. به طور کلی هر تجربه ای می تواند از موجدتر و مجرب تر شود». درباره این گزاره باید به دو پرسش زیر پاسخ داد:

۱) این گزاره دقیقاً به چه معناست؟

۱) آیا این گزاره صادق است؟ این گزاره از دو حیث مبهم است: اول آن که به درستی معلوم نیست که در این جا (و نیز در سراسر برهان) «دکتر سروش دقیقاً چه معنایی را از «تجربه» مزاد می کند. در سراسر مقاله وی هیچ توضیحی درباره معنای مورد نظرش از «تجربه» نمی توان یافت. گویا «آنچه» سروش «تجربه» می خواند انواع «تجربه های عاقلی»، «تجربه های ادراکی» «تجربه های عاقلی» و نیز «تجربه های حسی» را در بر می گیرد. اما دقیقاً روشن نیست که کدام ویژگی یا کدام ویژگی ها است که کدام ویژگی های این مجموعه متنوع را زیر چتر واحد مفهوم «تجربه» در می آورد. یا دست کم کدام ویژگی یا ویژگی های مشترک میان این انواع متنوع، مورد نظر سروش و مبنای برهان او بوده است.

دوم آن که دقیقاً روشن نیست که مقصود سروش از «بسط و تکامل» در گزاره فوق چیست. آیا وقتی می گوئیم «تجربه ای» بسط و تکامل یافته، مفصومان این است که فرد تجربه گر در انجام تجربه مهارت بیشتری یافته است؟ یعنی آیا «بسط و تکامل» از جنس ارتقای سطح «مهارت های عملی» است؟ آیا مفصومان این است که محتوای تجربه بسط و تکامل یافته است؟

به نظر می رسد که مقصود سروش از «بسط و تکامل تجربه» همه این و چو را در بر می گیرد. چه سر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر بنگریند، این دو در هم آسور می کنند. فی المثل در عبادت و عبادت، هر چه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می شود و هر چه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف تر و روحانی تر می شود. اما آیا «ارتقای مهارت های عملی» تجربه گر در انجام تجربه» و «دقت و وسعت عمل» معارف حاصل از تجربه» و «شکوفایی شخصیت تجربه گر» هر یک به تنهایی شرط لازم، و در کنار هم شرط کافی «بسط و تکامل تجربه» است؟

۲) آموزه دیگر دکتر سروش درباره «وحی» این بود که «وحی» تابع شخصیت نبی است و نه بر عکس. به نظر می رسد درباره این آموزه هم باید به دو سؤال پاسخ دهیم:

اولاً: معنای این ادعا چیست؟

ثانیاً: چرا باید این ادعا را بپذیرفت؟

چرا باید آموزه دوم را بپذیریم؟ دکتر سروش خود مدعی است که تصدیق آموزه اول، ما را به پذیرش آموزه دوم الزام می کند. یعنی اگر معنای بسط پذیری تجربه نبوی به درستی فهمیده شود، آن گاه به آسانی خواهیم پذیرفت که تجربه وحیانی تابع شخصیت نبی است و نه بر عکس. «پیامبر نیز که همه سرمایه اش شخصیتش بود، این شخصیت، محمل و موجد و قایل و فاعل تجارب دینی و وحیانی بود. پس علی که درش شخصیت او می افتاد، به بسط تجربه و «عالمکس» منتهی می شد. و بنابراین وحی تابع او بوده، نه او تابع وحی».

این سخن سروش واجد ابهام است و روشن نیست که چگونه می توان از این ادعا که بسط شخصیت نبی به بسط تجربه وحیانی می انجامد، مستقیماً به این نتیجه برسیم که «وحی» «وحی» تابع شخصیت نبی است، و نه بر عکس. فرض کنیم که ادعای نخست صادق است، یعنی به واقع بسط شخصیت نبی به بسط تجربه وحیانی می انجامد. اما سروش خود پیش تر تصریح کرده بود که رابطه میان تجربه و تجربه گر، رابطه ای «جدلی» و دیالکتیکی است. «بسط» و این هر دو درهم اثر می کنند. مثالی که سروش برای توضیح این رابطه دو سویه به دست می دهد، روشنگر است. از جمله «هر چه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می شود. هر چه عابد شکوفاتر

آموزه های صیادانی

تکلیف بشری و دکتر سروش



شود. عبادت‌ش زرف تر و روحانی تر می‌شود. اگر رابطه تجربه و تجربه‌گرا را مطابق رأی سروش و ابطهای دو سوبه و دیالکتیکی بدانیم، در آن صورت باید تأثیر و تأثر تجربه و تجربه‌گرا را فرآیندی دوسویه بدانیم. اگر در این میانه نوعی رابطه «تابعیت» هم در کار باشد، ظاهراً دست کم باید تجربه و تجربه‌گر هر دو را تابع و متبوع یکدیگر بدانیم. نه یکی را یکسره تابع دیگری. مطابق تصویر سروش، البته تحول و بسط شخصیت نبی از جمله به بسط و فضای محتوای تجربه‌های وحیانی می‌انجامد، اما این محتوا به نوبه خود مایه بسط و تکامل شخصیت نبی می‌شود. بنابراین در این جا به همان معنا که تجربه وحیانی تابع شخصیت نبی است، شخصیت نبی را نیز باید تابع محتوای وحی بدانیم.

اگر چه سروش می‌کوشد نشان دهد که وحی دست کم از چهار حیث «تابع» شخصیت نبی بوده است، این چهار مورد را می‌توان قرآنی تلقی کرد که سروش برای تأیید آموزه دوم به استخدام می‌گیرد.

اول آن که طول مدت تجربه وحیانی و به تبع آن طول آیاتی که بر پیامبر نازل می‌شند، تابع استانه تحمل شخصی پیامبر بود. دوم آن که محتوای وحی، خصوصاً بخش شریعت آن هم از خوی و منش شخصی پیامبر متأثر بوده است. سوم آن که محتوای وحی کاملاً پایه‌های رخدادهای زندگی شخصی نبی و به تناسب و در پاسخ و همکنشی با آن‌ها شکل گرفته است. چهارم آن که محتوای وحی به وجه بسیار عمیق‌تری نه از شخص پیامبر بلکه از سطح دانش و معیشت روزگار پیامبر نیز متأثر بوده است. اگر بنا را بر این بگذاریم که این قرآنی دقیق و معین‌نده و تفسیر سروش نیز از آن‌ها صادق است، می‌توان آن قرآنی را موید نظریه زیر دانست.

وحی «تابع» شخصیت نبی است. به این معنا که شخص نبی، یا به تعبیر دقیق‌تر، شخصیت نبی است که یکسره محتوای وحی را تعیین می‌کند. در نهایت این که جان سخن سروش این است: کلام پیامبر عین کلام باری است.

سروش برای توضیح این رأی خود به نظریه «فولایت معنوی» در سنت عرفانی متصل می‌شود. بیان او در این جا با توجه به این که «کوششی فلسفی برای صورت‌بندی نظریه خود ارائه کند از حد زبان شاعرانه، تمثیلی، معماگونه و رازآلود فراتر نمی‌رود.

بنابراین، به نظر می‌رسد آن چه در نظریه سروش توجه انگیز است، این است که وحی می‌کوشد مدل سنتی و مقبول عامه از «وحی» را با مدل دیگری عوض کند که در بهترین حالت صرفاً در حلقه خواص از مسلمانان مقبولیت داشته است. به نظر می‌رسد حرکت از مدل سنتی به مدل پیشنهادی سروش اولاً ناموجه می‌نماید و ثانیاً غیرضروری است. چرا که سروش تنها در یک موضع به اشاره گفته است که چرا این حرکت را ضروری می‌داند. به اعتقاد وی «کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن، بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است». سروش البته به همین اشاره بسنده می‌کند و توضیح نمی‌دهد که آن اشکالات کلامی و چرا از نظر وی نمی‌توان بر آن‌ها چیز از طریق تغییر مدل سنتی فائق آمد. به هر تقدیر به نظر می‌رسد آموزه محوری سروش در باب وحی نبوی برینان استواری نداشته است. اگر چه این بدان معنا نیست که این آموزه‌ها کاذبند.

منبع

فصل از جامات‌نین انتشار به کتاب زیر است.
بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، مراد، ۱۳۷۸.



باران آیه‌های انفسی

براهین است و لذا از تباط انسان با وی صرفاً عقلی و مفهومی است. در ادیان وحدت وجودی، به یک معنا تجربه دینی ممکن است، اما خداوند به مثابه موجودی «متشخص» که با انسان رابطه‌ای «شخصی» برقرار می‌کند، تجربه نمی‌شود. تجربه دینی، به معنای ارتباط شخصی خداوند متشخص با انسان، ویژه ادیان توحیدی است. در ادیان توحیدی، این تجربه‌های معرفت‌آموز و استحاله بخش را «وحی» می‌نامند. بنابراین، ادیان توحیدی مبتنی بر وقایع وحیانی یا «وحی‌مدار» هستند. آن چه در پی

سید سروش هاشم‌زاده سرشت یا ماهیت کلام خداوند چیست؟ بی‌شک پاسخ صحیح به این پرسش مهم و اساسی، گام نخست برای فهم و تفسیر قرآن است. از جمله خصایص مهم ادیان توحیدی از ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی، امکان تجربه دینی، یعنی ادراک تجلی خداوند و برقراری رابطه‌ای شخصی با وی است. رابطه‌ای که متضمن عناصر معنایی و اعتباری است. در ادیان طبیعی (یعنی ادیانی که اساساً مبتنی بر یافته‌ها و براهین عقلی صرف است)، خداوند «نتیجه» یک یا مجموعه‌ای از

حضرت محمد(ص) - نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن - پیام‌های از واقعیت جامعه خود بود. در مکه، پنجم بزرگ شد و در میان قبیله بنی‌سعد تربیت یافت. چونان اهل مکه به تجارت پرداخته با ایشان مسافرت کرد و در زندگی و اشتغالشان مشارکت داشت. وقتی پس از هجرت، عدای از اعراب