

## بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن قرآن (رویکرد معتزله و سروش)

جواد گلی\* / ابوالفضل روحی\*\*

### چکیده

سروش، قرآن را بشری معرفی کرده و کوشیده است با نسبت دادن این نظریه به معتزله، برای نظریه خود در کلام اسلامی، خاستگاهی معرفی کند. وی مدعی است که باور معتزله به حادث بودن قرآن، به بشری و خطاپذیر بودن آن اشاره دارد. هدف این نوشتار، بررسی این مدعاست که آیا نظریه معتزله درباره خلق قرآن، به نظریه سروش درباره بشری بودن قرآن اشاره دارد؟ در این مقاله، با مراجعه به آثار معتزله، منابع معتبر کلامی و آثار سروش، اطلاعات لازم گردآوری شده سپس، با روش توصیفی - تحلیلی نظریات معتزله و سروش درباره قرآن تبیین شده و خاستگاه، مبانی، ادله و لوازم نظریات آنها ارائه و مورد نقد و بررسی تطبیقی قرار گرفته است. نتیجه این پژوهش این است که دیدگاه سروش با دیدگاه معتزله درباره قرآن از جهات مختلف در تضاد می‌باشد. بر خلاف نظر سروش، معتزلیان، خداوند متعال را خالق بدون واسطه قرآن دانسته و بشری بودن آن را مردود می‌دانند. کلید واژه‌ها: قرآن، مخلوق، بشری، معتزله و سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
مؤسسه فلسفه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

\* دانش پژوه کارشناسی ارشد دین شناسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \* Rzgoli639@gmail.com

\*\* دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۸۹/۱۲/۸ - پذیرش: ۹۰/۳/۲۱

## مقدمه

گفت‌وگو و بحث در مورد خالق قرآن و الهی یا بشری بودن آن، از زمان ابلاغ قرآن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آغاز شد. در آیات قرآن و سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر نازل شدن قرآن از سوی خداوند متعال تأکید بسیاری شده است، اما مشرکان و پیروان متعصب ادیان دیگر، قرآن را کلام خداوند متعال نمی‌دانند و آن را ساخته و پرداخته افکار حضرت محمد صلی الله علیه و آله معرفی می‌کنند. در سال‌های اخیر، سروش نیز همان نظریه مخالفان اسلام را مطرح کرده و بر آن است که قرآن، کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برگرفته از علم ناقص و خطاپذیر ایشان است. علاوه بر این، او این دیدگاه را به معتزله نسبت داده و ادعا کرده است که دیدگاه آنها در مورد مخلوق بودن قرآن، به بشری بودن آن اشاره دارد. اگر مدعای سروش صحیح باشد، باید نظریه وی درباره بشری بودن قرآن، پیشینه‌ای طولانی در میان یکی از جریان‌های عمده کلام اسلامی داشته باشد، نه نظریه‌ای که در دوره معاصر و تحت تأثیر دیدگاه تجربه دینی نسبت به کتاب مقدس مسیحیت - یهودیت ابراز شده است. بر این اساس، بررسی تطبیقی دیدگاه معتزله درباره خلق قرآن و دیدگاه سروش در زمینه بشری بودن قرآن ضرورت دارد تا مشخص شود که آیا می‌توان نظریه معتزله درباره خلق قرآن را، پیشینه نظریه سروش درباره بشری بودن قرآن دانست یا نه؟

لازم به یادآوری است که خود سروش هم در خصوص یکی بودن دیدگاه معتزله با دیدگاه او در مورد بشری بودن قرآن و هم منتقدان سروش در خصوص انکار مدعای او به منابع معتزله استناد نکرده‌اند. از این رو، با توجه به این نقیصه، در این تحقیق، تلاش شده با مراجعه به منابع اصلی معتزله و منابع معتبری که به نقل عقاید آنها پرداخته است، دیدگاه این گروه را در مورد خلق قرآن بررسی کرده و بر اساس آن، به ارزیابی ادعای یکسانی دیدگاه سروش با دیدگاه معتزله درباره بشری بودن قرآن پرداخته شود. به این منظور، خاستگاه، ادله و لوازم دیدگاه معتزله درباره خلق قرآن و دیدگاه سروش درباره بشری بودن قرآن بررسی شده و سپس نظریه‌های مختلف درباره تشابه یا تضاد نظریه بشری بودن قرآن و نظریه معتزله درباره خلق قرآن بررسی شده است.

## دیدگاه خلق قرآن (رویکرد معتزله)

## الف) مفاد دیدگاه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن

متکلمان معتزلی بر این عقیده‌اند که صفت «متکلم» یکی از صفات خداوند است. آنها این

صفت را از صفات فعل دانسته و خداوند را فاعل کلام می‌شمردند.<sup>۱</sup> از نظر آنها قرآن، یکی از مصادیق کلام خداوند تعالی و وحی اوست که مخلوق و حادث است و خداوند، آن را بر پیامبر خود نازل کرده تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد.<sup>۲</sup> قاضی عبدالجبار در این زمینه می‌نویسد:

مذهب ما [معتزله] این است که قرآن، کلام خداوند تعالی و وحی اوست و مخلوق و حادث می‌باشد و خداوند آن را بر پیامبر خود نازل کرده است، تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد.<sup>۳</sup>

همچنین محمود ملاحمی خوارزمی، که از بزرگان معتزله در قرن ششم است، می‌نویسد: بزرگان معتزله معتقدند که قرآن، فعلی از افعال خداوند متعال است که برای تأمین مصالح بندگانش آن را بیان کرده است. ربّ و خالق قرآن، خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق اوست.<sup>۴</sup>

### ب) خاستگاه نظریه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن

با نگاهی به تاریخ مباحث کلامی در می‌یابیم که ابتدا برخی کشیشان مسیحی، قدیم بودن قرآن را در جامعه اسلامی مطرح کردند.<sup>۵</sup> پس از فتح شام توسط سپاه اسلام، مسلمانان با کشیشان مسیحی روبه‌رو شدند که برای مقابله با اعتقادات توحیدی اسلامی به نشر شبهات می‌پرداختند. در رأس این افراد، یوحنا دمشقی قرار داشت. او همانند دیگر مسیحیان، مسیح را به عنوان «کلمة الله»، قدیم می‌پنداشت<sup>۶</sup> و برای دفاع از این عقیده در مقابل مسلمانان، این شبهه را طرح کرد که طبق آیه: «انما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته» (نساء: ۱۷۱)، عیسی علیه السلام، «کلمة الله» است و «کلمة الله» یا قدیم است یا مخلوق؟ اگر قدیم باشد، مسلمانان باید بپذیرند مسیح که طبق گفتار قرآن، کلمة الله است، قدیم می‌باشد. اما اگر کلمة الله، مخلوق باشد، مسلمانان نمی‌توانند به آن ملتزم شوند؛ زیرا در این صورت باید بپذیرند که قرآن حادث و ساخته شده است.<sup>۷</sup> این سخن، همان سخنی است که ولید بن مغیره گفت: «ان هذا الا قول البشر» (مدثر: ۲۵) و قرآن آن را به شدت ردّ کرد.

در میان مسلمانان، ابن‌کلاب تحت تأثیر شبهات کشیشان مسیحی قرار گرفت<sup>۸</sup> و از غیر مخلوق بودن (قدم) قرآن سخن گفت.<sup>۹</sup> پس از او، اهل حدیث نیز معتقد به قدم قرآن شدند. احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست.<sup>۱۰</sup> حشویه هم به شدت از نظریه قدیم بودن اصوات و حروف کلام خداوند متعال دفاع کردند، حتی قائل به قدیم بودن جلد قرآن شدند.<sup>۱۱</sup>

اما اشاعره، راهی میانه را در پیش گرفتند؛ آنها اگر چه به قدیم بودن کلام الهی معتقد شدند، ولی این کلام قدیم را کلام نفسی، که قائم به ذات الهی است، شمردند که کلام لفظی که مرکب از الفاظ و حروف و حادث می‌باشد، بر آن دلالت دارد.<sup>۱۲</sup>

از آنجا که اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا، مستلزم موجود قدیم دیگری همراه با خداوند متعال است، از همان آغاز ظهور این نظریه، گروهی همانند جعدبن درهم و جهم بن صفوان با آن به مخالفت پرداخته و اعتقاد به قدیم بودن قرآن را رد کردند.<sup>۱۳</sup> سپس معتزله، قدیم بودن کلام خدا را انکار کردند.<sup>۱۴</sup> آنها از حدوث کلام خداوند متعال سخن گفته و در کتاب‌های کلامی خود و در مجامع علمی به نقد مبانی و ادله نظریه قرآن قدیم پرداختند.

### ج) ادله معتزله برای اثبات حادث بودن قرآن

همه معتزله قرآن را حادث می‌دانند و اعتقاد به قدیم بودن قرآن را انکار می‌کنند. ابوالحسن اشعری در این زمینه می‌گوید: «معتزله معتقدند قرآن کلام خداوند و مخلوق اوست که وجود نداشته و سپس به وجود آمده است».<sup>۱۵</sup>

گروهی از معتزله، حادث بودن قرآن را بدیهی می‌دانند؛ زیرا حادث بودن جنس کلام و فعل بودن آن را بدیهی تلقی کرده‌اند و با توجه به اینکه از نظر آنها قرآن از جنس کلام و فعل خداوند می‌باشد، حادث بودنش بدیهی است. به باور این گروه از معتزله، ادله‌ای که برای اثبات حادث و مخلوق بودن قرآن بیان می‌شود، در حقیقت جنبه تنبیهی دارد.<sup>۱۶</sup>

مهم‌ترین ادله‌ای که معتزله برای دفع شبهه قدیم بودن قرآن بیان کرده‌اند را می‌توان به دو گروه ادله عقلی و ادله نقلی تقسیم کرد.

### یک- ادله عقلی حدوث قرآن

۱. کلام قابلیت بقا ندارد، در حالی که موجود قدیم، واجب الوجود است و خود به خود باقی است. بنابراین، چگونه می‌توان کلام (قرآن) را قدیم پنداشت؟<sup>۱۷</sup>

۲. اگر قرآن موجودی قدیم باشد، معبود دومی خواهد بود. بیان ملازمه این است که قدیم یا خاص‌ترین صفات خداوند متعال است و یا خاص‌ترین صفات خداوند متعال آن را ایجاب می‌کند. با توجه به این امر، اگر در جهان هستی واقعیتی قدیم و قائم به خداوند متعال موجود باشد، در این صورت، آن واقعیت با خداوند در خاص‌ترین صفاتش

- شریک خواهد بود و باید همگی صفاتی را که خداوند دارد، مانند عالمیت و قادریت، داشته باشد. پس آن واقعیت، معبود دومی خواهد بود. و چون تالی باطل است و فقط خداوند متعال معبود است، مقدم نیز باطل خواهد بود، از این رو، قرآن حادث است.<sup>۱۸</sup>
۳. لازمه قدیم بودن کلام خداوند متعال این است که مثل خداوند متعال باشد؛ زیرا قدیم، صفتی از صفات نفس است و اشتراک در صفتی از صفات نفس، موجب تماثل است، در حالی که خداوند مثلی ندارد.<sup>۱۹</sup>
۴. کلام، عبارت از حروف متوالی است. برای مثال، در کلمه «الحمد» هر یک از حروف به طور متوالی قرار دارند، و بنابراین، با توجه به این ویژگی کلام، در حالی که «الف» در این کلمه، تقدم وجودی بر «لام» دارد چگونه می‌توان «لام» را قدیم دانست؟ همچنین در حالی که «الف» در مقایسه با «لام» حادث در کلمه «الحمد» فقط به مقدار یک لحظه، تقدم وجودی دارد چگونه می‌توان آن را قدیم پنداشت؟
۵. اگر قرآن را قدیم بدانیم و خداوند متعال را از ازل، متکلم آن بپنداریم، باید خداوند متعال را ناقص بدانیم؛ زیرا در ازل، موجود زنده‌ای غیر از خداوند نبوده تا از آن قرآن نفعی برد. بنابراین، باید گفت که خداوند از آن نفع می‌برده است، اما محال است به خداوند نفعی برسد؛ زیرا خداوند نقصی ندارد تا در صدد برآید برای جبران آن نقص، از چیزی نفعی ببرد.<sup>۲۰</sup>
۶. قرآن شامل سوره‌هایی جدا از هم و آیه‌هایی مجزاست و آغاز، پایان، نصف، ربع و سدس دارد و آنچه چنین وضعی داشته باشد چگونه می‌تواند قدیم باشد؟<sup>۲۱</sup>
۷. کلام قدیم، مفهومی معقول نیست و نمی‌توان آن را درک و اثبات کرد. از این رو، از امور محال است و اعتقاد به آن ناشی از جهل است و مستلزم این است که امور محال را ممکن بدانیم. بنابراین، کلام خداوند را باید حادث دانست.<sup>۲۲</sup>
۸. قرآن معجزه است؛ یعنی چیزی است که اشخاص از انجام آن عاجز می‌باشند. اگر عجز در موردی مطرح شود، قدرت را هم در آن مورد می‌توان تصور کرد. برای مثال، گفته می‌شود: «خداوند متعال، قدرت بر خلق اجسام دارد، اما بندگان نسبت به آن عاجز هستند». اگر قرآن قدیم باشد، لازم می‌آید قدیم دومی غیر از خداوند متعال هم تحقق داشته باشد، اما چون قدیم دومی غیر از خداوند متعال محال است، قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد. با توجه به این نکته، اگر قرآن قدیم باشد، نمی‌توان گفت که موجودات دیگر

برای ایجاد آن عاجز هستند؛ زیرا دو مقوله عجز و قدرت در مورد امری که ایجاد آن ممکن است مطرح می‌شود، نه امری که انجام آن محال است. بنابراین، لازمه قدیم دانستن قرآن، انکار معجزه بودن آن خواهد بود.<sup>۲۳</sup>

۹. قرآن معجزه است و شرط معجزه این است که بعد از ادعای نبوت محقق شود و به مدعی نبوت اختصاص داشته باشد، در حالی که موجود قدیم به کسی اختصاص ندارد.<sup>۲۴</sup>

#### دو. ادله نقلی حدوث قرآن

اندیشمندان معتزلی برای اثبات حدوث قرآن به آیات بسیاری تمسک کرده‌اند که مهم‌ترین استدلال‌های قرآنی آنها عبارت است از:

۱. قرآن آیاتش را به اوصافی، مانند محکم، مفصل، عربی، ناسخ، منسوخ و حدیث توصیف کرده است و این اوصاف دلالت دارد که قرآن قدیم نمی‌باشد؛ زیرا همه این اوصاف از صفات افعال است، و افعال حادث می‌باشند نه قدیم.<sup>۲۵</sup>
۲. طبق آیه: «و ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث» (انبیاء: ۲)، «ذکر» حادث است و طبق آیه: «انّا نحن نزلنا الذکر و انّا له لحافظون» (حجر: ۹)، ذکر همان قرآن است. بنابراین، قرآن حادث است. علاوه بر این، خداوند متعال در این آیه، قرآن را تنزیل شده توصیف کرده است و چیزی که نازل شده، حادث است. همچنین خداوند متعال در این آیه بر حفظ قرآن تأکید کرده است، در حالی که اگر قرآن قدیم باشد، نیازمند حافظی نیست تا آن را حفظ کند.<sup>۲۶</sup>

#### د. ادله معتزله برای اثبات خلق قرآن توسط خدا

معتزلیان برای اثبات خلق قرآن توسط خداوند متعال ادله‌ای را بیان کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. از طریق خبر دادن نبی صادق: طبق نظر متکلمان معتزلی از طریق اعجاز قرآن، راستگویی پیامبر اکرم ﷺ را در ادعای نبوت می‌فهمیم و سپس با خبر دادن او آگاه می‌شویم که قرآن، کلام خداوند متعال است؛
۲. ضروری بودن در دین اسلام: خلق بدون واسطه قرآن توسط خداوند متعال از اعتقادات ضروری در دین اسلام شمرده می‌شود؛
۳. آیه: «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً» (نساء: ۸۲)، دلالت دارد بر اینکه قرآن معجزه‌ای است که مستقیماً از خداوند صادر شده است.<sup>۲۷</sup>

#### ه) لوازم دیدگاه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن

اعتقاد معتزله به خلق قرآن توسط خداوند لوازمی به همراه دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. نفی خطاپذیری قرآن: طبق نظر معتزله، قرآن از خطا و اشتباه مصون است؛ زیرا قرآن کلام خداوند است که برای تأمین مصالح بندگان آن را بیان کرده است و در کلام خداوند امر به قبیح، نهی از کار نیک، خبر دروغ و در خطابش گمراهی و پنهان کردن حقیقت وجود ندارد؛ زیرا این امور قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح منزه است.<sup>۲۸</sup>
۲. حقیقی بودن اطلاق «کلام الله» بر قرآن: لازمه این دیدگاه معتزله، که قرآن مخلوق بدون واسطه خداوند متعال است، این است که اطلاق «کلام الله» بر قرآن، اطلاقی حقیقی می‌باشد و اطلاقی مجازی نیست؛ زیرا از نظر معتزله اگر نظم و صورت کلامی از ابداعات متکلمی باشد آن کلام حقیقتاً به آن متکلم نسبت داده می‌شود، و با توجه به اینکه نظم و صورت قرآن ابداع خداوند است، بنابراین او متکلم حقیقی قرآن می‌باشد و اطلاق «کلام الله» بر قرآن حقیقی است.<sup>۲۹</sup>

#### و) نقد دیدگاه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن

در مقابل معتزله، مخالفان آنها که عمدتاً اشاعره هستند، اشکالاتی برای ردّ نظریه مخلوق بودن قرآن مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. کلام خداوند متعال از صفات فعل نیست، بلکه همانند علم، قدرت و اراده او از صفات ذات است<sup>۳۰</sup> و صفات ذات، قدیم می‌باشند. بنابراین، نمی‌توان کلام خداوند متعال را مخلوق و حادث پنداشت.
  ۲. مهم‌ترین دلیل معتزله برای اثبات مخلوق و حادث بودن کلام خداوند، این است که کلام خداوند، از حروف و اصوات تشکیل شده، در حالی که حقیقت کلام، معنایی است که قائم به نفس می‌باشد و کتاب و سنت و کلام عرب بر این مطلب دلالت می‌کند.<sup>۳۱</sup> پس اینکه گفته می‌شود کلام خداوند قدیم است، قدیم بودن صفت کلام است که مدلول این الفاظ و عبارتهای قرآنی است،<sup>۳۲</sup> نه قدیم بودن این حروف؛ زیرا حدوث آنها امری مسلم است و مراد از قدیم بودن، قدیم بودن امری و رای این حروف و الفاظ است.<sup>۳۳</sup>
- با بررسی نقدهای مخالفان معتزله بر دیدگاه آنها، مشخص می‌شود که مخالفان معتزله با پیش‌فرض قرار دادن قدیم بودن قرآن، در صدد توجیه دیدگاه خود هستند. از این‌رو، به

اموری، مانند کلام نفسی یا صفت ذات انگاشتن کلام الهی متمسک شده‌اند، در حالی که دیدگاه معتزله ناظر به قرآنی است که در بردارنده الفاظ است و بدیهی است که این نقدها نمی‌تواند خدشه‌ای بر دیدگاه معتزله که مبتنی بر حقیقت الفاظ و کلام است، وارد کند.

### دیدگاه بشری بودن قرآن (رویکرد سروش)

#### الف) مفاد دیدگاه سروش در مورد بشری بودن قرآن

مهم‌ترین مؤلفه‌های نظریه سروش درباره بشری بودن قرآن عبارتند از:

۱. در دوره زندگی حضرت محمد ﷺ در جامعه و محیط او سؤال‌ها و چالش‌هایی ظهور می‌یافت و این امور در نفس پیامبر اثر گذاشته و آن را به جنبش در می‌آورد.<sup>۳۴</sup> طی این جریان، خود برتر پیامبر اکرم با خود فروتر او سخن می‌گفت.<sup>۳۵</sup> بنابراین، وحی همان الهامی است که از نفس پیامبر می‌آید<sup>۳۶</sup> و شخصیت نیرومند پیامبر در این فرآیند، هم گوینده و هم شنونده است.<sup>۳۷</sup>
۲. وحی بی صورت، و عاری از لفظ است و پیامبر برای اینکه مردم وحی را بفهمند با استفاده از دانش و زبان محدود خود، آن را در جامه لفظ می‌پوشاند و در دسترس دیگران قرار می‌دهد.<sup>۳۸</sup>

#### ب) خاستگاه دیدگاه سروش در مورد بشری بودن قرآن

رکن اصلی این نظریه، تلقی وحی به عنوان تجربه دینی پیامبر است.<sup>۳۹</sup> دیدگاه تجربه دینی دیدگاهی است که نخستین بار در اواخر قرن هجده توسط شلایر ماخر مطرح شد.<sup>۴۰</sup> او این دیدگاه را در مقابل دیدگاه گزاره‌ای مطرح کرد. دیدگاه گزاره‌ای، که قدیم‌ترین و رایج‌ترین دیدگاه درباره وحی است، وحی را گونه‌ای ارتباط و انتقال حقایق تلقی می‌کند که میان خدا و پیامبر ﷺ صورت می‌گیرد.<sup>۴۱</sup>

مهم‌ترین عواملی که موجب پیدایش دیدگاه تجربه دینی شد را می‌توان موارد زیر دانست:

#### یک. مخالفت با الهیات طبیعی

الهیات طبیعی، الهیات مبتنی بر عقل است و در آن مسائلی، از قبیل وجود خدا و خلود نفس را از طریق عقلی بررسی می‌کنند. با فرا رسیدن عصر جدید تجربه‌گرایانی مانند هیوم، با تکیه بر مکتب تجربه‌گرایی وارد عرصه شدند و از مباحث الهیات طبیعی، مانند وجود



معجزات و برهان نظم انتقاد قرار کردند.<sup>۴۲</sup> فلسفه کانت نیز الهیات طبیعی را به چالش کشید و براهین سنتی اثبات وجود خدا را نقد کرد و اثبات وجود خدا توسط عقل نظری را ناممکن دانست.<sup>۴۳</sup>

در مقابل این امواج سهمگین، شلایر مآخر نظریه تجربه دینی را ابراز کرد تا دین را در برابر انتقادهایی که به الهیات طبیعی می‌شد، مصون بدارد. او دین را از مقوله احساس و شهود معرفی کرد و عقیده را مجزای از دین اعلام نمود. بنابراین، از دیدگاه شلایر مآخر، نقدهای نهضت روشنگری بر عقیده دینی، به‌ویژه نقد کانت را به متافیزیک نظری نمی‌توان متوجه دین تلقی کرد.<sup>۴۴</sup>

### دو. فلسفه نقادی کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق

کانت، اصالتی برای دین قائل نبود و آن را به اخلاق تقلیل می‌داد. دین طبق این نگرش، تجلی اخلاق است.<sup>۴۵</sup> در مقابله با این رویکرد، شلایر مآخر با فروکاستن دین به اخلاق مخالفت کرد و ادعا کرد تجربه دینی که تجربه‌ای عاطفی و مستقل از عقل و اراده است، شکل اصیل دین می‌باشد.<sup>۴۶</sup>

### سه. تعارض علم و دین

پیشرفت علوم طبیعی و ارائه نظریه‌های جدید، مانند نظریه‌های گالیله، نیوتن و داروین در مواردی با آموزه‌های دینی ناسازگاری داشت و الهیات مسیحی را به چالش کشید. تا پیش از این تحولات، متکلمان بحث‌های خود را بر مبنای علوم طبیعی قدیم سامان می‌دادند، اما این پیشرفت‌ها، تعارضاتی میان علوم طبیعی نوین و اعتقادات آنها ایجاد کرد.<sup>۴۷</sup> این امر یکی از عواملی بود که زمینه‌ساز ارائه دیدگاه تجربه دینی شد. شلایر مآخر برای اینکه راه حلی برای رفع تعارض علم و دین ارائه کند، دین را تجربه دینی دانست.<sup>۴۸</sup> طبق این دیدگاه، گزارش‌های مختلف از تجارب دینی است که با علم تعارض دارد نه خود دین که همان تجربه دینی است.<sup>۴۹</sup>

### چهار. مکتب رمانتیک

پس از کانت، کم عقل و استدلال خشک فلسفی جای خود را به احساسات، عواطف و امور ذوقی داد و مکتب رمانتیک ظهور کرد. در عصر رمانتیسم، بسیاری از متفکران اعتقاد داشتند راه دستیابی به واقعیت اشیا، استفاده از هنر، احساسات و عواطف است.<sup>۵۰</sup>

شلایر ماخر در انجمن اصلی رمانتیک‌های جوان در برلن شرکت می‌کرد و این امر توجه او را به خصلت هنری و عاطفی حیات دینی جلب کرد و زمینه طرح دیدگاه تجربه دینی را توسط او پدید آورد.<sup>۵۱</sup>

### پنج. نقادی کتاب مقدس

نقادی مفهوم کتاب مقدس با واقعیاتی سروکار دارد که کتاب مقدس به آنها مربوط است. این نقادی در مسیحیت مشکلاتی را به بار آورد. برای مثال، یکی از عقاید نقادان این بود که برخلاف نظر سنتی، پنج کتاب اول کتاب مقدس از حضرت موسی نبوده، بلکه نویسندگان آن دست کم چهار نفر بوده‌اند. در نتیجه، در کتاب پیدایش، دو نظر متفاوت درباره شرح آفرینش وجود دارد. همچنین پیشگویی‌هایی که درباره وقایع آینده وجود دارد، پس از تحقق آن وقایع نوشته شده‌اند و بدین سان، درباره هر مطلبی که کتاب مقدس بیان می‌کند، شک و تردید به وجود آمد.

با قبول دیدگاه تجربه دینی این مشکل حل می‌شود؛ زیرا کتاب مقدس خود وحی و تجربه دینی نیست، بلکه گزارشی از احوالات درونی و تجارب دینی دین‌داران است.<sup>۵۲</sup> بنابراین، شک و تردیدی در صحت خود دین راه نمی‌یابد؛ زیرا دین، تجربه دینی است نه متن کتاب مقدس.

امور فوق، زمینه‌ساز و خاستگاه دیدگاه تجربه دینی بود. طرفداران این دیدگاه، وحی را رویارویی پیامبر با خدا می‌دانند و آنچه ما «پیام وحی» می‌دانیم در واقع، تفسیر پیامبر از تجربه‌اش تلقی می‌کنند و اعتقادی ندارند به اینکه خدا پیامی را به پیامبر القا کرده باشد. آنها معتقد هستند که خود تجربه، صورت زبانی ندارد، بلکه این پیامبر است که برداشتی را که از تجربه‌اش دارد در قالب زبان، صورت می‌بخشد.<sup>۵۳</sup>

در دوره معاصر، عده‌ای از روشنفکران مسلمان دیدگاه تجربه دینی را در مورد وحی قرآنی مطرح کرده و قرآن را تفسیر پیامبر از تجربه دینی خود شمرده و لوازم آن، از جمله خط‌پذیری قرآن را نتیجه گرفته‌اند. با تتبع در آثار این نوع روشنفکران درمی‌یابیم که مهم‌ترین عامل ارائه دیدگاه تجربه دینی در مورد وحی قرآنی توسط آنها، گرایش به سکولاریسم است. آنها به دلیل این گرایش، دین را امری کاملاً شخصی و درونی و حداقلی معرفی می‌کنند که حق ورود در عرصه‌های اجتماعی زندگی انسان را ندارد؛ زیرا

می‌پندارند که عقل انسان در این عرصه‌ها کفایت می‌کند و نیازی به دین وجود ندارد. سرورش در این زمینه می‌گوید:

دین اولاً و بالذات، برای آموختن حقایق حیرت‌افکن و نامعقول ( یعنی فرا عقلی ) آمده است؛ حقایقی که سرچشمه‌اش تجربه‌های عارفانه پیامبران و اولیای الهی است. در بیرون از این قلمرو، عاقلان به کار خود می‌پردازند و از عهده وظایف خویش برمی‌آیند ... و به تعبیر ابن‌خلدون، حتی اگر پیامبری هم نمی‌آمد مردم زندگی این جهان خود را اداره می‌کردند. مگر جوامع غیر دینی در اداره زندگی این جهانی خود درمانده‌اند.<sup>۵۴</sup>

با بشری دانستن وحی قرآنی، راه برای سکولاریسم باز می‌شود؛ زیرا طبق این نظریه، حتی فقه و علم اقلی قرآن هم کلامی بشری است که از محیط و فرهنگ عرب زمان پیامبر اکرم ﷺ و علم ناقص زمانه تأثیر پذیرفته است و همان علوم و احکام جاری در میان اعراب می‌باشد<sup>۵۵</sup> و با چنین احکام خطاپذیر که اختصاص به جوامع ساده و بدوی اعراب دارد نمی‌توان جوامع پیچیده را اداره کرد. نتیجه چنین نگرشی به دین و وحی قرآنی که منبع آن است، سکولاریسم می‌باشد که بر اساس آن باید دین را از عرصه حکومت بیرون راند و حق اقامه حکومت و وضع قوانین را به عقل انسان‌ها سپرد.<sup>۵۶</sup>

### ج) ادله سرورش برای اثبات بشری بودن قرآن

#### یک. ادله عقلی

۱. طبق قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بماده و مدة» هر حادثه‌ای در شرایط مادی- زمانی خاصی به وجود می‌آید. وحی محمدی هم از این قاعده مستثنا نبوده و شرایط مادی و تاریخی در تحقق یافتن آن دخیل بوده‌اند و این شرایط عبارت از شرایط ذهنی و جسمی پیامبر ﷺ و محدودیت‌های علمی، تاریخی و خصلتی اوست.<sup>۵۷</sup>
۲. اگر قرآن، تولید پیامبر نباشد، بلکه مخلوق خداوند باشد در این صورت، قرآن یا قدیم است یا حادث. در صورت اول، لازم می‌آید که برای همه اموری که سبب نزول آیات هستند، آیاتی از ازل مشخص بوده و خداوند، جبرئیل را مأمور کرده باشد هر زمان که یکی از آن احوال و سؤال‌های رخ داد، آیه‌ای متناسب را انتخاب کرده و برای پیامبر ﷺ ببرد تا او برای مردم بخواند. اما این لازمه با فهم فلاسفه از وحی سازگاری ندارد. ولی اگر قرآن حادث باشد، لازم می‌آید بپذیریم که با رخ دادن هر یک از اسباب نزول، خداوند، خلق آیه‌ای جدید را اراده کند، سپس آن را بر جبرئیل القا کند تا او آن آیه را

بر پیامبر اکرم نازل گرداند. این لازمه هم با مبانی کلامی و فلسفی ناسازگار است؛ زیرا خداوند تغییر نمی‌کند و محل امور حادث قرار نمی‌گیرد. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت او هر لحظه اراده‌ای جدید کند و آیه‌ای را خلق کرده و آن را نازل گرداند. پس ناچار باید پذیرفت که قرآن، محصول اراده پیامبر ﷺ است.

۳. در حکمت اسلامی اثبات شده است که افعال الهی برای رسیدن به غرضی و هدفی واقع نمی‌شود. خداوند، فاعل بالقصد نیست تا هر لحظه اراده کند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی یا توضیح مطلبی نازل کند. اگر پیامبر را خالق آیات برای تحصیل اغراض و اهداف بدانیم، این محال لازم نمی‌آید.<sup>۵۸</sup>

۴. مقوم نبوت انبیا، وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی است<sup>۵۹</sup> و از سوی دیگر، پیامبر انسان است و تجربه او انسانی است.<sup>۶۰</sup> بنابراین، قرآن که محصول این تجربه است نیز بشری می‌باشد.

## دو. ادله قرآنی

۱. برخی آیات قرآن به سؤال‌هایی پاسخ می‌دهد که مهم نبوده و فقط برای اعراب آن زمان، جاذبه دارند. علاوه بر این، برخی از آیات از اموری سخن می‌گویند که منطبق بر علم ناقص زمانه‌اند، البته آیاتی هم وجود دارد که بیانگر اوج معراج روحی پیامبر ﷺ می‌باشد. برای تفسیر درست این قبض و بسط‌ها در قرآن باید آنها را محصول تجارب دینی پیامبر دانست.

۲. در مورد وحی، در قرآن دو مفهوم «نزول» و «بشریت» به کار رفته است. با دقت در این دو مفهوم به این مطلب دست می‌یابیم که همه چیز قرآن، سراپا «بشری» است و این، عین تعلیم و ارشاد قرآن است.<sup>۶۱</sup>

## د) لوازم دیدگاه سروش در مورد بشری بودن قرآن

یک- تأثیرپذیری قرآن از شخصیت حضرت محمد ﷺ و امور مربوط به او  
لازمه خلق قرآن توسط پیامبر اکرم این است که قرآن همانند متون بشری می‌باشد؛ بر این اساس، شخصیت نویسنده، تاریخ زندگی او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی حالات روحی‌اش، در آن نقش مهمی را ایفا کرده است.<sup>۶۲</sup>

## دو- تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ و محیط عربی

سروش برای اثبات این مدعا، استدلال ذیل را ارائه کرده است:

مقدمه اول: حضرت محمد عرب است. از این رو، قرآن هم که کلام اوست، عربی می‌شود.

مقدمه دوم: زبان عربی، آینه و برآیند فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب است.

مقدمه سوم: فرهنگ عربی، ماده‌ای برای صورت وحی است.

نتیجه: قرآن، از فرهنگ قوم عرب تأثیر پذیرفته است.<sup>۶۳</sup>

همچنین او مدعی است ۹۹ درصد احکامی که در قرآن بیان شده، همان، احکام جاری میان اعراب بوده است و احکام جدید قرآن به زحمت به یک درصد می‌رسد، از این رو، به باور سروش، وحی قرآنی از محیط عربی، که محل زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده، تأثیر پذیرفته است.<sup>۶۴</sup>

## سه. خطاپذیری وحی

از نظر سروش، قرآن را باید خطاپذیر دانست، چون قرآن متنی بشری است که محصول دانش محدود و ناقص محمد صلی الله علیه و آله است، در نتیجه، ممکن است در مسائل مربوط به این جهان، جامعه انسانی، وقایع تاریخی و سایر ادیان اشتباهاتی در قرآن راه یافته باشد.<sup>۶۵</sup>

## چهار. امکان تغییر حجم و محتوای قرآن

سروش مدعی است که چون قرآن محصول تجربه‌های دینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است، اگر او تجربه‌های بیشتر یا عمر بیشتری داشت، قرآن قطورتر و متنوع‌تر می‌شد.<sup>۶۶</sup>

## پنج. نفی وجود فرشته وحی

لازمه دیدگاه سروش این است که فرشته وحی در فرآیند وحی دخیل نباشد؛ زیرا شخصیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که در وحی همه کاره می‌باشد و هم گوینده و هم شنونده است و این خود برتر اوست که با خود فروتر او سخن می‌گوید.<sup>۶۷</sup>

## شش. نفی اعجاز کلامی قرآن

سروش معتقد است که اگر چه برخی آیات قرآن بسیار فصیح است. اما برخی آیات هم عادی و معمولی است.<sup>۶۸</sup> علاوه بر این، او معتقد است برخی سخنان غیر قرآنی پیامبر در بلاغت و فصاحت، برتر از بعضی آیات قرآن می‌باشد<sup>۶۹</sup> و این امر را لازم بشری بودن قرآن می‌داند.

## ه) نقد دیدگاه سروش در مورد بشری بودن قرآن

### یک- نقدهای کلی

#### ۱. وجود ناسازگاری در مفاد نظریه قرآن بشری

سروش دچار تناقض‌گویی شده است. او از یک سو می‌گوید: «شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود؛ هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده هم شنونده، هم واضع و هم شارح؛ یعنی خداوند فقط معلم (حضرت محمد) را فرستاده بود».<sup>۷۰</sup>

طبق این سخن، هم مضمون و محتوای وحی و هم صورت وحی هر دو تولید پیامبر اکرم ﷺ است و خداوند هیچ نقشی در وحی ندارد. او فقط فاعل وحی را فرستاده است. با این حال، سروش در جایی دیگر مدعی می‌شود که: «آنچه او [پیامبر] از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است».<sup>۷۱</sup> بنابراین، خداوند، نقش فاعلی در خصوص مضمون وحی دارد.

#### ۲. منافات خطاپذیری قرآن با حکمت الهی

نظریه سروش در مورد بشری بودن قرآن با حکمت خداوند منافات دارد؛ زیرا طبق حکمت الهی، هدف از خلقت انسان، تکامل اختیاری از راه افعال اختیاری می‌باشد و این امر نیازمند شناخت است. و با توجه به اینکه شناخت‌های عادی انسان که از طریق عقل و حس به دست می‌آید، برای تشخیص راه کمال و سعادت کافی نیست. حکمت الهی اقتضا می‌کند که برای تحقق غرض خلقت، راه وحی و نبوت را در دسترس انسان قرار دهد تا او به شناخت همه جانبه مسیر کمال خود نایل شود.<sup>۷۲</sup> اگر بپذیریم که پیامبر ﷺ با بهره‌گیری از دانش خود (دانشی که طبق نظر سروش بیشتر از دانش مردم هم عصرش نبوده و از جنس علم ناقص زمانه است)<sup>۷۳</sup> صورت وحی را تولید کرده است، قرآن خطاپذیر شده و راه وحی و نبوت که خداوند برای تکامل انسان در اختیار او گذاشته او را به مقصد نخواهد رساند و این با حکمت خداوند متعال ناسازگار است.

(دو) نقد ادله عقلی نظریه قرآن بشری

#### ۱. ناسازگاری دیدگاه بشری بودن قرآن با دیدگاه عارفان و فلاسفه اسلامی

سروش مدعی است که نظریه بشری بودن قرآن، در مقایسه با دیدگاه سنتی که خداوند را خالق قرآن می‌داند، با ما بعد الطبیعه حکیمان مسلمان و تأویل عارفان سازگارتر است.<sup>۷۴</sup> اما

با تتبع در کلمات بزرگان فلسفه و عرفان، خلاف این ادعا اثبات می‌شود. برای نمونه، نظر مهم‌ترین فلاسفه و عرفا در مورد وحی را یادآور می‌شویم.

نظر شیخ الرئیس ابن سینا:

کسی که مستعد مرتبه نبوت است، کسی است که در قوای نفسانی او سه خصوصیت وجود دارد و آن ویژگی‌ها این است که پیامبر ﷺ کلام حق تعالی را می‌شنود و فرشتگان او را می‌بیند. در حالی که برای او به صورتی که او می‌بیند درمی‌آیند. چگونگی این امر را بیان کردیم و بیان نمودیم کسی که به او وحی می‌شود فرشتگان برای او تمثیل می‌یابند و برای او در شنوائی‌اش صدایی که می‌شنود، پدیدار می‌گردد که آن صدا از ناحیه خداوند و فرشتگان است، پس او آن صدا را می‌شنود، بدون اینکه سخنی از سوی مردم و جاندار زمینی باشد و این همان کسی است که به او وحی می‌شود.<sup>۷۵</sup>

نظر شیخ اشراق:

فاضل‌ترین و کامل‌ترین آنها (انسان‌ها) آن است که به مرتبه نبوت رسد و خاصیت‌ها در نفس او پدید آید که نفوس دیگر را نبود... و قوت این شخص تا به حدی رسد که به سبب شدت اتصال به عالم عقل و جواهر فرشتگان، چنان بود که به زمانی سخت اندک چون او تحصیل معقولات اندیشه کند.<sup>۷۶</sup>

نظر میرداماد: «حقیقت ایحاء (وحی کردن) و وحی، خطاب کردن عقل فعال است (جبرئیل) با نفس ناطقه به وسیله الفاظی منظم، شنیده شده، مفصل».<sup>۷۷</sup>

نظریه صدرالمتألهین:

حقیقت جبرئیلی از عالم فرمانروایی الهی است که در پیشگاه حق تعالی ایستاده است ... و از این رو، جبرئیل از پروردگار خود چیزی را دریافت می‌کند. او به واسطه مراتب نازل تمثیل یافته‌اش که مرتبط با دیگر کسانی است که به او باطنشان پیوسته است از جمله پیامبر و رسول که (آن چیز) به صورت وحی رودرو و خالص [برای آنها] به انواع تمثلات و تعلیمات نازل می‌یابد، چنان‌که حق تعالی فرمود: «و ما کان لیشر ان یکلمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولا» و فرمود: «علمه شدید القوی» پس شدید القوی اشاره به جبرئیل است و قوای او اشاره به مراتب نازل تمثیل یافته او برای انبیا است، مانند تمثیل او در صورت دحیه کلبی برای پیامبر ﷺ.<sup>۷۸</sup>

نظر ابن عربی:

فرستاده خدا [پیامبر] پیرو فرشته است و ولی‌الله پیرو فرستاده است. به خاطر همین به فرستاده خدا گفته شد: «قبل از اینکه وحی قرآن به سوی تو حتمی شود در خواندن آن عجله نکن». پس فرستاده خدا شنونده‌ای پیرو فرشته است و ما با فرستاده خدا بدین گونه‌ایم.<sup>۷۹</sup>

او در جای دیگر می‌گوید: «وحي به رسولان توسط فرشته‌ای که بين خداوند متعال و رسولش واسطه می‌شود، صورت می‌گیرد».<sup>۸۰</sup>

نظر محقق قیصری:

گاهی الهام از سوی حق تعالی به واسطه فرشته نیست، بلکه به گونه ویژه‌ای است که برای حق تعالی با هر موجودی وجود دارد. در حالی که وحي به واسطه فرشته تحقق می‌یابد، به این علت، احادیث قدسی (که در آنها پای فرشته در میان نیست)، وحي و قرآن نامیده نمی‌شود، هر چند کلام الهی می‌باشند.<sup>۸۱</sup>

از سخنان بزرگان فلسفه و عرفان که بیان شد، می‌توان به روشنی دریافت که عقل فعال، در لسان فلاسفه، همان فرشته‌ای است که در لسان شرع، جبرئیل نام دارد و آنها او را در پدیده وحي دخیل می‌دانند و او را به اذن خداوند متعال، واسطه در القای وحي به پیامبر اکرم ﷺ تلقی می‌کنند. حال آنکه طبق نظر سروش، در فرآیند وحي، شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره است؛ هم گوینده است و هم شنونده.<sup>۸۲</sup> او به وجود فرشته وحي (جبرئیل) به عنوان موجودی که مستقل از پیامبر ﷺ بوده و در نزول وحي نقش داشته، اعتقادی ندارد، بلکه او را جزئی از پیامبر می‌داند و معتقد است خداوند در فرآیند وحي، همه کارها را به وساطت پیامبر اکرم انجام می‌دهد.<sup>۸۳</sup>

بنابراین، نه تنها نظریه سروش با دیدگاه فلاسفه و عرفا سازگار نیست، بلکه بر خلاف عقیده آنهاست.

## ۲. عدم منافات حدوث قرآن با عدم تغییر در ذات خداوند متعال

این ادعای سروش، که لازمه حادث بودن آیات قرآن، حدوث اراده‌ای تازه در خداوند متعال است که با ما بعدالطبیعه فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد، مخدوش است؛ زیرا حادث بودن اراده الهی در مرتبه فعل، با این منافاتی ندارد که خداوند متعال در مقام ذات، محل حوادث نمی‌باشد، همان طور که علم او در مرتبه فعل و عالم مادی می‌تواند حادث باشد.<sup>۸۴</sup>

## ۳. عدم شمول قاعده «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» نسبت به وحي قرآنی

استدلال سروش به قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» برای اثبات مدعای خود نادرست است؛ زیرا قاعده یاد شده - همان‌گونه که فلاسفه تصریح کرده‌اند - به حادث



مادی مربوط است و به مجردات، بالاخص مقوله علم و معرفت و بالاتر از آن، وحی الهی، ارتباطی ندارد.<sup>۸۵</sup>

#### ۴. عدم منافات کلام خدا بودن قرآن با نفی غایت زاید بر ذات الهی

این ادعای سروش که نباید قرآن را کلام خداوند متعال دانست (زیرا محال است خداوند متعال برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند) نادرست است؛ چراکه خداوند متعال به لحاظ مرتبه ذات خود، غایت و غرضی زاید بر ذات که با تحقق آن تکامل یابد، ندارد، چون او کامل مطلق است، ولی افعال او غایت و غرض دارند و غرض او تکامل موجودات مادی است و اگر خداوند در مرتبه فعل خود، غایت و غرض نداشته باشد و بدون غایت و غرضی خلق کند، ترجیح بدون مرجح است که امری قبیح می‌باشد. بنابراین، صدور تشریح و تکوین بی‌غایت و غرض از خداوند متعال، در مقام فعل، از محالات است.<sup>۸۶</sup>

#### ۵. هم سنخ نبودن وحی قرآنی با تجربه دینی

اثبات بشری بودن قرآن از راه تجربه دینی دانستن وحی، نادرست است؛ زیرا تجربه دینی با وحی قرآنی تفاوت دارد. در تجربه دینی، شخص واجد تجربه، احساس درونی به امری ماورایی طبیعی، مانند موجود نامتناهی دارد، یا نوعی اتصال، شوق و وابستگی به خداوند متعال یا حقیقت غایی را درک می‌کند،<sup>۸۷</sup> حال آنکه در وحی قرآنی نوعی القای معانی، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی به پیامبر رخ می‌دهد. اگر چه این القا با نوعی رویارویی با خداوند متعال، جبرئیل و وسائط الهی همراه است، اما این به معنای یکی بودن وحی و تجربه دینی نیست.<sup>۸۸</sup>

#### ۶. انطباق آموزه‌های قرآنی با علم

این مدعا که قرآن از اموری سخن می‌گوید که از جنس علم ناقص زمانه‌اند و با یافته‌های علمی بشر ناسازگارند،<sup>۸۹</sup> ادعایی بر خلاف واقع است؛ زیرا اولاً، این ناسازگاری مسلم نیست و هنوز ثابت نشده که یک گزاره علمی قطعی با آیات قرآن متعارض باشد. و اگر در موردی هم تعارض بین علم و قرآن مشاهده شود، تعارض بین فرضیه‌های علمی اثبات نشده و غیر قطعی با قرآن می‌باشد، ثانیاً، بسیاری از محققان و دانشمندان نه تنها آیات قرآن را ناسازگار با علم نمی‌دانند، بلکه به اعجاز علمی قرآن معتقدند. از سوی دیگر، مشاهده می‌کنیم که هر چه علم تکامل بیشتری می‌یابد حقایق علمی نهفته در قرآن بیشتر جلوه

می‌کند. با بررسی تاریخی به این نکته پی می‌بریم که مردم زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از این حقایق علمی آگاه نبوده‌اند، پس نمی‌توان آنها را ساخته و پرداخته ذهن پیامبر واز جنس علم ناقص زمان او دانست و باید به منشأ الهی آن اذعان کرد.<sup>۹۰</sup> ثالثاً، بر فرض که برخی از آیات قرآن با یافته‌های علمی بشر ناسازگار باشد به چه دلیل باید قائل به خطاپذیر بودن آیات قرآن شد؟ چرا نباید در آن یافته‌های علمی تردید کرد؟ چنین رویکردی با دیدگاه سروش، که در علم تجربی قائل به اصل خطا پذیری است، ناسازگار است؛ زیرا اگر سروش رویکرد پوزیتویستی داشته و قضایای علمی را اثبات پذیر بداند، می‌تواند به مرجعیت آنها در تعارض با دین ملتزم شود، اما معلوم نیست وی با مبنای خطاپذیری در قضایای علمی و عدم یقین در آنها چگونه یافته‌های خطاپذیر بشری را بر داده‌های دینی ترجیح می‌دهد.<sup>۹۱</sup> رابعاً، علم بشری هر روز تکامل بیشتری می‌یابد، آنگاه شاید این تعارض احتمالی که امروز بین یافته‌های علمی با برخی آیات قرآن وجود دارد، در دوره زمانی بعد با پیشرفت علم برطرف شود.<sup>۹۲</sup>

ی) بر خلاف پندار سروش، مفهوم نزول در قرآن نه تنها بر بشری بودن وحی دلالت ندارد، بلکه در آیات بسیاری، نزول قرآن برای اثبات منشأ الهی داشتن آن مطرح می‌شود. برای نمونه، در قرآن آمده است: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) که دلالت دارد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کتاب قرآن را از جانب خداوند متعال دریافت کرده است، نه اینکه خودش آن را ایجاد کرده باشد. تأکید بر بشر بودن نبی هم برای اثبات این است که بشر می‌تواند با خداوند ارتباط برقرار کند و وحی الهی را دریافت کند، نه اینکه منظور از مفهوم بشریت، بشری بودن وحی الهی باشد.

#### **بررسی تطبیقی دیدگاه خلق قرآن و بشری بودن (رویکرد معتزله و رویکرد سروش)**

در مورد این سؤال که آیا نظریه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن با نظریه سروش در مورد بشری بودن قرآن، موافق هم هستند یا اینکه این دو نظریه با یکدیگر تضاد دارند، سه نظر وجود دارد:

**نظریه اول: توافق دیدگاه معتزله درباره مخلوق بودن قرآن با دیدگاه بشری بودن قرآن**  
سروش معتقد است که دیدگاه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، به بشری و بالقوه خطاپذیر بودن قرآن اشاره دارد.<sup>۹۳</sup> ابوالحسن اشعری نیز، که معتزله را از جمله معتقدان به

مخلوق بودن قرآن می‌شمارد،<sup>۹۴</sup> معتقد است کسانی که قرآن را مخلوق می‌پندارند، قرآن را قول بشر قرار داده‌اند و این عقیده‌ای است که مشرکان داشتند و خداوند متعال آن را رد کرده است.<sup>۹۵</sup>

البته سروش و ابوالحسن اشعری دلیلی نیاورده‌اند که چگونه نظر معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، بر بشری بودن آن دلالت دارد.

### نظریه دوم: توافق دیدگاه معمر معتزلی درباره قرآن با دیدگاه بشری بودن قرآن

برخی معتقد هستند که اگر چه اکثریت معتزله قرآن را کلام و فعل خداوند متعال می‌دانستند، اما گروهی از آنها مانند معمر بن عباد و پیروان او معتقد بودند که قرآن، کلام پیامبر اکرم است و مخلوق خداوند متعال نیست.<sup>۹۶</sup>

ادله این نظریه عبارتند از:

۱. ابوالحسن اشعری در گزارش عقیده معمر بن عباد سلمی معتزلی در مورد قرآن چنین می‌نویسد:

معمر و اصحابش مدعی هستند که قرآن عرض است. قرآن یک فعل انجام شده و عرض می‌باشد و محال است که خداوند در حقیقت آن را انجام داده باشد، چون آنها محال می‌دانند که اعراض فعل خداوند باشد. همچنین آنها مدعی شده‌اند که قرآن، فعل مکانی است که این کلام از آنجا شنیده می‌شود؛ اگر از درخت شنیده شود، درخت فاعل است و (به همین ترتیب) از هر مکانی شنیده شود فعل همان مکانی است که در آن حلول کرده و جای گرفته است.<sup>۹۷</sup>

طبق این گزارش اشعری، معمر و اصحابش قرآن را کلام الاهی نمی‌دانند، بلکه آنها قرآن را کلام نبوی می‌شمرند. از این عبارت ابوالحسن اشعری فهمیده می‌شود که سایر معتزله به این نظریه اعتقادی ندارند.

۲. شهرستانی نظر معمر بن عباد سلمی معتزلی را این گونه گزارش می‌کند:

در میان معتزله، معمر دارای آرای خاصی بود که دیگر معتزله چنین آرای را نداشتند. یکی از آن آرا این است که خدا چیزی جز اجسام را نیافرید و اما اعراض از اختراعات اجسام است ... چون او به وجود صفات قدیم و نیز به مخلوق بودن اعراض توسط خداوند معتقد نیست. بنابراین، نتیجه نظر وی آن می‌شود که خدا کلامی ندارد که با آن تکلم کند.<sup>۹۸</sup>

طبق گزارش شهرستانی، لازمه کلام معمر این است که قرآن کلام پیامبر اکرم ﷺ باشد، نه

کلام خداوند متعال و این نظریه، لازمه دیدگاه ویژه معمر درباره خلق اعراض است. بنابراین، چون سایر معتزله به این نظریه در مورد خلق اعراض معتقد نیستند، در میان معتزله، فقط معمر را می‌توان به نظریه خلق قرآن توسط پیامبر اکرم معتقد دانست. اما سایر معتزله قرآن را مخلوق خداوند متعال می‌دانند، همان گونه که ابوالحسن اشعری این عقیده را از آنها نقل می‌کند: «معتزله معتقدند قرآن کلام خداوند و مخلوق اوست که وجود نداشته و سپس به وجود آمده است».<sup>۹۹</sup>

#### نقد

با مراجعه به منابع معتزله می‌بینیم که نه تنها اعتقاد به بشری بودن قرآن را به معمرین عباد نسبت نداده‌اند، بلکه این اتهام را ساخته و پرداخته دشمنان معتزله شمرده‌اند. با مراجعه به کتاب‌های کلامی ملاحظه می‌کنیم که ابن‌راوندی، نخستین کسی است که دیدگاه خلق نشدن قرآن توسط خداوند متعال را به معمرین عباد نسبت داده است. ابن‌راوندی در این زمینه می‌نویسد: «معمرین عباد می‌پنداشت قرآن نه فعل خداوند است و نه صفتی در ذات او است - همان گونه که عوام معتقد هستند - بلکه از افعال طبیعت می‌باشد».<sup>۱۰۰</sup>

خیاط معتزلی اگر چه این سخن ابن‌راوندی را نقل کرده، اما چنین نسبتی به معمرین

عباد را رد کرده و می‌نویسد:

آگاه باش که معمر معتقد بود قرآن محصول تکلم خداوند می‌باشد و قول، کلام، وحی و تنزیل الهی است. متکلم و گوینده‌ای غیر از خداوند ندارد و حادث می‌باشد؛ وجود نداشته سپس به وجود آمده است.<sup>۱۰۱</sup>

با توجه به مطالبی که خیاط معتزلی درباره عقیده معمرین عباد در مورد خلق قرآن بیان کرده و با در نظر گرفتن اینکه فقط مخالفان معتزله اعتقاد به خلق نشدن قرآن توسط خداوند را به معمر نسبت داده‌اند و در هیچ یک از کتاب‌های معتزله این اعتقاد به معمر نسبت داده نشده است، اولاً، باید اذعان کرد که دشمنان معتزله به دروغ این اعتقاد را به معمر نسبت داده‌اند و او در مورد خلق قرآن، همان دیدگاه سایر معتزله را دارد و قرآن را مخلوق خداوند متعال می‌داند. ثانیاً، بر فرض اینکه مخلوق نبودن قرآن توسط خداوند، لازمه دیدگاه او در مورد خلق اعراض باشد، اما نمی‌توان به طور یقینی ادعا کرد او به این لازمه اعتقاد داشته است. شاهد بر اعتقاد نداشتن او به این لازمه، این است که شهرستانی<sup>۱۰۲</sup> و اسفرائینی<sup>۱۰۳</sup> مخلوق نبودن قرآن توسط خدا را لازمه نظریه معمر در مورد خلق اعراض دانسته، اما تصریح نکرده‌اند که معمر به این لازمه اعتقاد داشته است.

نظریه سوم: تضاد بین دیدگاه معتزله درباره مخلوق بودن قرآن با دیدگاه بشری بودن قرآن مخلوق بودن قرآن از نظر معتزله، به بشری بودن قرآن مجید اشاره‌ای ندارد؛ زیرا مراد معتزله از مخلوق بودن قرآن، این است که قرآن آفریده خداست، نه اینکه پیامبر، نویسنده قرآن است و قرآن خطاپذیر می‌باشد.<sup>۱۰۴</sup>

ادله این نظریه عبارت‌اند از:

#### ۱. دلالت خاستگاه نظریه مخلوق بودن قرآن بر اعتقاد معتزله به خلق قرآن توسط خدا

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، نظریه مخلوق بودن قرآن از سوی معتزله در برابر نظریه قدیم و نامخلوق بودن قرآن مطرح شد که تحت تأثیر آموزه تثلیث مسیحی و در اثر تماس مسلمانان با مسیحیان به جامعه اسلامی نفوذ کرد.<sup>۱۰۵</sup> معتزله چون قدیم بالذات را منحصر در خداوند متعال می‌دانستند در برابر محدثان که قرآن را قدیم می‌دانستند، مخلوق بودن قرآن را مطرح کردند و قدیم بودن آن را رد کردند.<sup>۱۰۶</sup> بنابراین، پیشینه دیدگاه معتزله در مورد قرآن را می‌توان یکی از قرآینی شمرد که بر اساس آن، مقصود آنها از مخلوق بودن قرآن، قدیم نبودن قرآن است و اینکه قرآن مخلوق خداوند متعال است.<sup>۱۰۷</sup> شاهد بر این ادعا تصریح بزرگان معتزله بر این مطلب است که قرآن، کلام خداوند متعال است. قاضی عبدالجبار در این زمینه می‌نویسد:

مذهب ما [معتزله] این است که قرآن، کلام خداوند تعالی و وحی اوست و مخلوق و حادث می‌باشد و خداوند آن را بر پیامبر خود نازل کرده، تا نشانه و دلیلی بر نبوت او باشد.<sup>۱۰۸</sup>

همچنین محمود ملاحمی خوارزمی، از بزرگان معتزله در قرن ششم، در این زمینه می‌نویسد: بزرگان معتزله معتقدند که قرآن، فعلی از افعال خداوند متعال است که برای تأمین مصالح بندگانش آن را بیان کرده است. رب و خالق قرآن، خداست و قرآن مانند سایر افعالش مخلوق اوست.<sup>۱۰۹</sup>

#### ۲. تصریح مخالفان معتزله به اعتقاد معتزله مبنی بر خلق قرآن توسط خدا

بسیاری از مخالفان معتزله تصریح کرده‌اند که معتزلیان، قرآن را مخلوق خداوند متعال می‌دانند، از جمله قاضی عضدالدین ایجی از بزرگان اشاعره در این زمینه می‌گوید: معتزله، کلام خداوند متعال را مرکب از اصوات و حروف می‌دانند که خدا آن را در غیر خود، مانند لوح محفوظ، جبرئیل یا نبی خلق می‌کند. ما [اشاعره] هم این نظر را می‌پذیریم

و در این مورد با معتزله نزاعی نداریم، اما ما علاوه بر کلام لفظی خداوند، به کلام نفسی هم اعتقاد داریم که معتزله منکر آن می‌باشند.<sup>۱۱۰</sup>

این عبارت، صراحت در این دارد که از نظر اشاعره که مخالفان معتزله شمرده می‌شوند، متکلمان معتزلی حروف و الفاظ قرآن، که از نظر آنها یکی از مصادیق کلام الهی می‌باشد،<sup>۱۱۱</sup> را مخلوق خداوند می‌دانند نه تألیف پیامبر. اگر قائل شویم که دیدگاه معتزله در مورد مخلوق بودن قرآن، به بشری بودن آن اشاره دارد، باید دیدگاه اشاعره هم، چنین اشاره‌ای را داشته باشد؛ زیرا قاضی / ایجی اذعان دارد که اشاعره، دیدگاه معتزله را در مورد مخلوق بودن الفاظ و حروف می‌پذیرند و کسی تاکنون ادعا نکرده است که اشاعره، قرآن را مخلوق پیامبر می‌دانند.

### ۳. عدم دلالت ادله معتزله بر حادث بودن قرآن بر بشری بودن قرآن

همان‌گونه که گذشت، ادله‌ای که معتزله برای اثبات نظریه حادث بودن قرآن بیان کرده‌اند، در صدد نفی قدیم بودن قرآن و اثبات حدوث آن است و در صدد اثبات بشری بودن قرآن نیست.

### ۴. ناسازگاری نظریه مخلوق بودن قرآن با نظریه بشری بودن قرآن

نظریه مخلوق بودن قرآن از جنبه‌های بسیاری با نظریه بشری بودن قرآن ناسازگار است و این شاهدی بر تفاوت بنیادین این دو نظریه و مخالفت مفاد آنها با یکدیگر است. مهم‌ترین اختلافات این دو نظریه عبارت است از:

الف. معتزله به معجزه بودن قرآن معتقد هستند، اگر چه در وجه اعجاز قرآن اختلاف نظر دارند؛ بیشتر آنها اعجاز قرآن را در فصاحت و بلاغت قرآن می‌دانند<sup>۱۱۲</sup> و برخی مانند نظام، اعجاز آن را در صرفه می‌دانند.<sup>۱۱۳</sup> اما سروش، اعجاز بیانی قرآن را رد می‌کند؛ زیرا معتقد است که اگر چه برخی آیات قرآن بسیار فصیح هستند، اما بعضی آیات هم بسیار معمولی و عادی است.<sup>۱۱۴</sup> بنابراین، او اعجاز قرآن را (نه از جهت بیانی و نه از جهت صرفه) نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، چون سروش قائل به خطاپذیر بودن قرآن است،<sup>۱۱۵</sup> نمی‌تواند به وجه دیگری برای اعجاز قرآن قائل شود؛ زیرا آنچه در معجزات لازم است، این است که در واقع از جانب خدا صادر شود تا تلقی آن به منزله تصدیق نبوت، صحیح باشد.<sup>۱۱۶</sup> با این حال، چگونه می‌توان معتقد شد قرآن معجزه است و در واقع از خداوند

صادر شده و با وجود این، خطا در آن راه یافته است. بنابراین، سروش بر خلاف معتزله نمی‌تواند معجزه بودن قرآن را بپذیرد.

ب. معتزله معتقد هستند که جبرئیل یکی از فرشتگان الهی و موجودی مستقل از وجود پیامبر اکرم است و او را واسطه وحی میان خداوند متعال و پیامبر اکرم می‌دانند،<sup>۱۱۷</sup> اما در دیدگاه سروش، جبرئیل جزئی از وجود پیامبر اکرم تلقی می‌شود و پیامبر در خلق قرآن، همه کاره شمرده می‌شود.<sup>۱۱۸</sup>

ج. معتزله معتقد هستند الفاظی که آیات و سوره‌های قرآن را تشکیل می‌دهد، بدون واسطه توسط خداوند متعال خلق شده است. حاکم جشمی در این زمینه می‌گوید: «کلام خداوند همان سوره‌ها و آیات که قرآن را تشکیل داده‌اند، می‌باشد، به همین دلیل خداوند متعال فرمود: «انا انزلناه قرآناً عربياً» (یوسف: ۲).<sup>۱۱۹</sup>

اما سروش معتقد است که خداوند متعال، فقط مضمون و محتوای وحی را که بی‌صورت است، در اختیار پیامبر اکرم گذاشته است نه سوره‌ها و آیات قرآنی را؛ وی آنها را صورت‌هایی می‌داند که مخلوق پیامبر هستند.<sup>۱۲۰</sup>

د. معتزله اطلاق «کلام الله» را بر قرآن، حقیقی می‌دانند؛<sup>۱۲۱</sup> زیرا معتقد هستند که نظم و صورت قرآن، فعل خداوند متعال است.<sup>۱۲۲</sup> اما سروش، قرآن را متشکل از الفاظی انسانی می‌داند که پیامبر تولید کننده آن است. بنابراین، اطلاق «کلام الله» بر قرآن را مجازی می‌داند.<sup>۱۲۳</sup>

ه. معتزله، منکر وجود خطا در قرآن می‌باشند؛ زیرا قرآن را فعلی از افعال الهی می‌دانند که خداوند متعال برای تأمین مصالح بندگان، آن را به رسول اکرم ﷺ وحی کرده است و بر آن هستند که در کلام خداوند، خبر دروغ و در خطابش گمراهی و پنهان کردن حقیقت وجود ندارد، زیرا این امور قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح منزه است.<sup>۱۲۴</sup> اما لازمه نظریه بشری بودن قرآن، وجود خطا در قرآن است.<sup>۱۲۵</sup>

### نتیجه‌گیری

با بررسی سه نظریه‌ای که درباره رابطه نظریه بشری بودن قرآن با نظریه مخلوق بودن قرآن مطرح شده است و با توجه به اشکالاتی که در مورد نظریه اول (توافق دو دیدگاه) و نظریه سوم (توافق دیدگاه معمر معتزلی با دیدگاه بشری بودن قرآن) بیان شد، مشخص می‌شود

که معتزله همانند سایر فرقه‌های اسلامی، قرآن را کلام خداوند دانسته و اعتقادی به فاعلیت پیامبر اکرم ﷺ در خلق قرآن ندارند و او را دریافت کننده قرآن از سوی خداوند متعال می‌دانند. همچنین معتزله متن قرآن را منزّه از خطا و اشتباه می‌دانند؛ زیرا معتقد هستند قرآن، فعل بدون واسطه خداوند حکیم و کلام اوست.<sup>۱۳۶</sup> بنابراین، نمی‌توان اعتقاد به خطاپذیر بودن قرآن را به آنها نسبت داد.





پی‌نوشت‌ها

۱. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۷، ص ۵۶.
۲. همان، *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق و مقدمه عبدالکریم عثمان، ص ۵۲۸.
۳. همان.
۴. محمودبن محمد ملاحمی خوارزمی، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۷۹.
۵. جعفر سبحانی، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، ج ۴، ص ۸۷-۸۸.
۶. هری استرین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، ص ۲۵۵.
۷. محمد ابوزهره، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، ص ۱۴۸.
۸. محمد بن إسحاق الندیم، *الفهرست*، ص ۲۵۵.
۹. ابوالحسن علی بن إسماعیل اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۵۸۴.
۱۰. علی بن احمد ابن حزم، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، ج ۳، ص ۱۱.
۱۱. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *ملل و نحل*، ج ۱، ص ۱۹۶.
۱۲. عضدالدین ایجی، *شرح مواقف*، ج ۳، ص ۱۲۹.
۱۳. هری استرین ولفسن، همان، ص ۲۶۱.
۱۴. جعفر سبحانی، *فرهنگ عقاید*، ج ۲، ص ۲۰۶.
۱۵. ابوالحسن علی بن إسماعیل اشعری، همان، ص ۵۸۲.
۱۶. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۸۰.
۱۷. همان.
۱۸. عبد الحمیدبن اَبی‌الحدید، *شرح نهج البلاغه*، ج ۱۳، ص ۸۶.
۱۹. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ص ۵۴۹.
۲۰. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۸۱-۱۸۰.
۲۱. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ص ۵۳۱.
۲۲. همان، ص ۵۳۳.
۲۳. محمودبن عمر زمخشری، *کشاف*، ج ۳، ص ۴۷۹.
۲۴. محسن‌بن محمدبن کرامه الجشمی البیهقی، *رساله ابلیس الی اخوانه المناحیس*، تحقیق: حسین مدرسی، ص ۱۰۰.
۲۵. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۸۱.
۲۶. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ص ۵۳۱-۵۳۲.
۲۷. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ص ۵۳۹.
۲۸. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۷۹.
۲۹. همو، *الفائق فی اصول الدین*، ص ۱۸۲.
۳۰. محمدبن الطیب باقلانی، *الانصاف*، ج ۱، ص ۲۳.
۳۱. همان، ص ۴۰-۴۱.
۳۲. محمدبن عمر فخر رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۲۶.

۳۳. همان، ج ۱۱، ص ۶۲۴.
۳۴. عبدالکریم سروش، «طوطی و زنبور»، [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۳۵. همان، «بشر و بشیر»، [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۳۶. همان، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۵.
۳۷. همان، «طوطی و زنبور» [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۳۸. همان، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۶.
۳۹. همان، بسط تجربه نبوی، ص ۳.
۴۰. وین پرادفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۲۴۹ و ۹.
۴۱. علیرضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۴.
۴۲. همو، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۳.
۴۳. همان، ص ۱۰۴.
۴۴. وین پرادفوت، همان، ص ۱۹.
۴۵. علیرضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۷.
۴۶. وین پرادفوت، همان، ص ۲۴.
۴۷. علیرضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۸.
۴۸. وین پرادفوت، همان، ص ۱۹.
۴۹. علیرضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۸.
۵۰. همو، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۱۲-۱۱۳.
۵۱. وین پرادفوت، همان، ص ۱۸.
۵۲. علیرضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۸-۵۷.
۵۳. همان، ص ۴۶.
۵۴. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۳۴.
۵۵. همان، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، شماره ۱۵، ص ۷۰.
۵۶. ابوالفضل ساجدی و مهدی مشکى، دین در نگاهی نوین، ص ۱۹۹.
۵۷. عبدالکریم سروش، «بشر و بشیر» [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۵۸. همو، «طوطی و زنبور» [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۵۹. همو، بسط تجربه نبوی، ص ۳.
۶۰. همان، ص ۲۱.
۶۱. همو، «طوطی و زنبور» [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۶۲. همو، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۶۳. همو، «طوطی و زنبور» [www.drSORoush.com](http://www.drSORoush.com).
۶۴. همو، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، شماره ۱۵، ص ۷۰.

۶۵. همو، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۶۶. همو، «طوطی و زنبور» [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۶۷. همو، «بشر و بشیر» [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۶۸. همو، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۶۹. همو، «طوطی و زنبور» [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۷۰. همان.
۷۱. همو، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۶.
۷۲. محمد تقی مصباح، راه و راهنماشناسی، ص ۱۵.
۷۳. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۷۴. همو، «طوطی و زنبور» [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۷۵. ابن سینا، شفاء، ص ۴۳۵-۴۳۶.
۷۶. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۴۵-۴۴۶. (با اندکی تصرف)
۷۷. محمدباقر میرداماد، القیسات، ص ۴۰۲.
۷۸. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸.
۷۹. محیی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۵۴.
۸۰. همان، ج ۱، ص ۲۰۳.
۸۱. محمد داوود قیصری رومی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۱.
۸۲. عبدالکریم سروش، «طوطی و زنبور» [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۸۳. همان.
۸۴. حسینعلی منتظری، «نقد دوم بر دیدگاه سروش در مورد بشری بودن قرآن»، [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۸۵. جعفر سبحانی، «نامه دوم در جواب مقاله بشر و بشیر سروش»، سروش وحی، ص ۸۷.
۸۶. حسینعلی منتظری، همان.
۸۷. وین پرادفوت، همان، ص ۲۱۸-۲۱۹.
۸۸. ابوالفضل ساجدی، «قرآن کلام بشری یا الهی»، قیسات، ش ۴۸، ص ۲۸.
۸۹. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۹۰. بهاء‌الدین خرمشاهی، «طبیعت الهی یا الهیات طبیعی»، [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۹۱. سید نعمت‌الله عبدالرحیم زاده، «بشیر و نذیر (۲)»، [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۹۲. بهاء‌الدین خرمشاهی، «طبیعت الهی یا الهیات طبیعی»، [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
۹۳. عبد‌الکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوبینک»، سروش وحی، ص ۳۸.
۹۴. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۵۸۲.
۹۵. همو، الابانه، ص ۶۹.

۹۶. هری استرین ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۳۰۲.
۹۷. ابوالحسن علی بن إسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۹۳-۱۹۲.
۹۸. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۶۴.
۹۹. ابوالحسن علی بن إسماعیل اشعری، همان، ص ۵۸۲.
۱۰۰. عبدالرحیم خیاط، همان، ص ۱۰۴.
۱۰۱. همان.
۱۰۲. همان.
۱۰۳. طاهرین محمد الإسفراینی، التبصیر فی الدین، ص ۷۳.
۱۰۴. جعفر سبحانی، «قرآن کلام محمد یا وحی الهی؟»، سروش وحی، ص ۵۴-۵۵.
۱۰۵. هری استرین ولفسن، همان، ص ۲۵۷-۲۵۶.
۱۰۶. جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۲، ص ۲۰۶.
۱۰۷. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، همان، ص ۱۹۶.
۱۰۸. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۸.
۱۰۹. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، همان، ص ۱۷۹.
۱۱۰. عضد الدین ایچی، همان، ج ۳، ص ۱۲۹.
۱۱۱. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۸.
۱۱۲. همو، المعنی فی باب التوحید و العدل، ج ۱۶، ص ۲۲۴؛ عمرو بن بحر جاحظ، رسائل، ج ۱، ص ۲۰۸-۲۰۹.
۱۱۳. بدرالدین محمدبن عبدالله زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، ج ۲، ص ۹۳.
۱۱۴. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۱۱۵. همان.
۱۱۶. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، ج ۱۶، ص ۱۷۷.
۱۱۷. همان، المعنی، ج ۱۶، ص ۲۳۱؛ محمودبن عمر زمخشری، همان، ج ۶، ص ۲۱۴.
۱۱۸. عبدالکریم سروش، «طوطی و زنبور» [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com).
۱۱۹. محسن بن محمدبن کرامه الجشمی البیهقی، همان، ص ۹۷.
۱۲۰. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوینک»، سروش وحی، ص ۳۶.
۱۲۱. قاضی عبدالجبار اسد آبادی، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۸.
۱۲۲. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، همان، ص ۱۸۲.
۱۲۳. عبدالکریم سروش، «طوطی و زنبور» [www.drseroush.com](http://www.drseroush.com).
۱۲۴. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، همان، ص ۱۷۹.
۱۲۵. عبدالکریم سروش، «مصاحبه با میشل هوینک»، سروش وحی، ص ۳۷.
۱۲۶. محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی، همان، ص ۱۷۹.

## منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، تهران، دار صادر، بی‌تا.
- ابن‌حزم، علی‌بن محمد، *الفصل فی الملل و الاہواء و النحل*، بغداد، مکتبۃ‌المثنی، بی‌تا.
- ابوزہرہ، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیہ فی السیاسۃ و العقائد و تاریخ المذاهب الفقہیہ*، قاہرہ، دارالفکر العربی، بی‌تا.
- ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن، *شرح نہج البلاغۃ*، مصر، مکتبہ الشاملہ، بی‌تا.
- اسدآبادی، قاضی عبدالجبار، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، بی‌جا، مطبعہ دار الکتب، ۱۳۸۰ق.
- ، *شرح الاصول الخمسہ*، تحقیق و مقدمہ عبدالکریم عثمان، ط. الثانیہ، قاہرہ، مکتبہ وہبہ، ۱۴۰۸ق.
- الإسفرایینی، طاہر بن محمد، *التبصیر فی الدین و تمییز الفرقہ الناجیہ عن الفرقہ الہالکین*، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۳م.
- الاشعری، ابوالحسن علی‌بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*، ہلموت ریتز، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- باقلانی، محمدبن الطیب، *الانصاف*، بی‌جا، المکتبۃ الازہریۃ، ۱۴۱۳ق.
- پرادفوت، وین، *تجرہ دینی*، ترجمہ عباس یزدانی، قم، طہ، ۱۳۷۷.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل*، مصر، مکتبہ الشاملہ، بی‌تا.
- الجشمی البیہقی، محسن بن محمدبن کرامۃ، *رسالہ ابلیس الی اخوانہ المناحیس*، تحقیق حسین مدرس، بیروت، دار المنتخب العربی، ۱۴۱۵ق.
- خرمشاہی، بہاء‌الدین، «طبیعت الہی یا الہیات طبیعی در نقد تفسیر جدید از وحی»، [www.dr.sorush.com](http://www.dr.sorush.com).
- خیاط، عبدالرحیم، *الاتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، تحقیق محمد حجازی، قاہرہ، مکتبۃ الثقافہ الدینیہ، بی‌تا.
- زرکشی، بدر الدین محمدبن عبداللہ، *البرہان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابو الفضل ابراہیم، مصر، مکتبہ الشاملہ، بی‌تا.
- زمخشری، محمودبن عمر، *الکشاف*، مصر، مکتبہ الشاملہ، بی‌تا.
- ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکى، *دین در نگاہی نوین*، قم، موسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- ، «قرآن کلام بشری یا الہی»، *قیسات*، ش ۴۸، تابستان ۱۳۸۷، ص ۱۹-۴۲.
- سبحانی، جعفر، «قرآن کلام محمد یا وحی الہی؟»، *سروش و وحی*، قم، بین الحرمین، ۱۳۸۸.
- ، *فرہنگ عقاید و مذہب اسلامی*، قم، توحید، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم، «اسلام، وحی و نبوت»، *آفتاب*، ش ۱۵، زمستان ۱۳۸۰، ص ۶۸-۸۰.
- ، «مصاحبہ با میشل ہوبینک»، *سروش و وحی در پاسخ بہ دکتر سروش*، قم، انتشارات بین الحرمین، ۱۳۸۸.
- ، *بسط تجربہ نبوی*، تهران، چ سوم، صراط، ۱۳۷۹.
- سہروردی، شہاب‌الدین، *الشفاء (الالہیات)*، قم، مکتبہ آیۃ‌اللہ المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ، *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاہ وزارت فرہنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۳.

- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *ملل و نحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، مصر، مکتبه الشامله، بی تا.  
عبدالرحیم زاده، سید نعمت الله، «بشیر و نذیر(۲)»، [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com).  
فخر رازی، محمدبن عمر، *مفاتیح الغیب*، مصر، مکتبه الشامله، بی تا.  
قائم نیا، علیرضا، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.  
—، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف، ۱۳۸۱.  
قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.  
مصباح، محمد تقی، *راه و راهنماشناسی*، چ دوم، قم، موسسه امام خمینی، ۱۳۷۹.  
ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، *الفائق فی اصول الدین*، تحقیق ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران،  
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.  
ملاحمی خوارزمی، محمودبن محمد، *تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه*، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و  
حسین انصاری، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.  
مأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء  
التراث، ۱۹۸۱ م.  
منتظری، حسینعلی، «نقد دوم بر دیدگاه دکتر سروش در مورد بشری بودن قرآن»، [www.dr.soroush.com](http://www.dr.soroush.com).  
میرداماد، میر محمد باقر، *القیسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.  
الندیم، محمدبن إسحاق، *الفهرست*، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۸ ق.  
ولفسن، هری استرین، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی