

## طوطی و زنبور

عبدالکریم سروش

اینترنته اردیبهشت ۸۷

**چکیده:** این مقاله پاسخ دوم آقای سروش به آیت الله جعفر سبحانی است. وی در این مقاله می‌کوشد تبیین روشن‌تری از دیدگاه خود، با استناد به برخی متون فلسفی و عرفانی ارائه دهد. به گفته او تنها راه حل مسأله کلام باری تعالی آن است که به واسطه کلام پیامبر خداوند را متکلم بدانیم، نه به صورت مستقل. تبیین طبیعی وحی منافاتی با علیت طولی خداوند ندارد. معجزه الهی چیزی جز وجود پیامبر نیست و قرآن، اگر معجزه باشد، به تبع وجود پیامبر است. به نظر نویسنده، وحی را باید امری کاملاً بشری دانست و الگوی سنتی تبیین وحی راه به جایی نمی‌برد.

نظریه‌ای که در پی گشودن و زدودن مشکلات «کلام باری» است و شیوه‌ای خردپسند و دفاع‌پذیر را برای سخن گفتن خداوند به دست می‌دهد، و خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان مسلمان را در پشت و پشتوانه خود دارد، در شگفتم که چرا چنین به سهو یا به عمد، «نفی کلام باری» انگاشته می‌شود و قرآن‌ستیزی خوانده می‌شود!

نمی‌دانم ناقدان در باب پدیده‌هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جانها را می‌ستاند. (الله یتوفی الانفس حین موتها - زمر: ۴۲)، یا فرشته مرگ قبض ارواح می‌کند: (قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم - سجده: ۱۱)، با این همه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی‌فرستد و «انزال» نمی‌کند. (وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا - نباء) و

مگر بنا بر روایات با هر قطره باران فرشته‌ای نازل نمی‌شود. (والها بطین مع قطر المطر اذا نزل - صحیفه سجادیه و تفسیر صافی)، حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد؟ و او را از صحنه طبیعت بیرون می‌کند؟ و اسناد باریدن باران به خداوند را بی‌معنا می‌سازد؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن نسبت آنرا با خداوند منقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی‌معنا سازد؟ مگر هر چه در طبیعت رخ می‌دهد عللی طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی‌واسطه طبیعت، به ماوراء طبیعت مستند گردد؟

شگفت این است که در مورد کلام باری، «نزول» را به معنایی مجازی می‌گیرند که غرض، فرود آمدن از مکانی زیرین به مکانی زیرین نیست (آن چنان‌که در مورد باران صادق است)، بلکه فرود آمدن از مکانی زیرین به مکانی زیرین است. (یعنی از ملکوت به ملک، یا از حقیقه به رقیقه)، اما «کلام» را معنایی مجازی نمی‌کنند و آنرا به همان معنای الفاظ انسانی می‌گیرند. زهی ناسازگاری و بی‌روشی! این نیمه راهی و نیم کاری چرا؟ هم کلام و هم نزول را به معنی مجازی بگیری تا گره‌ها گشوده شود، یا هم کلام و هم نزول را به معنی حقیقی بگیری تا در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان بمانید.

بر روان امام فخر رازی باید درود فرستاد که می‌گفت این‌که در قرآن آمده است که خدا حافظ قرآن است (انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون - حجر: ۹) معنای غریب و ماوراء طبیعی ندارد. همین‌که مسلمانان اهتمام به جمع‌آوری قرآن کردند، و آنرا ثبت در مصحف نمودند، عین حفظ الاهی است. و برین قیاس همه امور دیگر.

این‌که می‌گوییم قرآن محصول کشف پیامبرانه محمد بن عبدالله ﷺ است، به هیچ رو به معنای گزاف بودن این کشف نیست، تا پیامبر حق تغییر آنرا داشته باشد یا هر وقت بخواهد آیات بر او نازل شود. این داوری در حق کشف‌های علمی و فلسفی و ریاضی هم صادق نیست. اگر نظریه جاذبه، کشف بشری نیوتون است، لازمه‌اش این نیست که وی نکوشد و به انتظار کشف ننشیند یا آن نظریه را هر گونه که دل خواه اوست صورت بندی کند یا به نام کشف هر چه دلش خواست بگوید و به مردم بفروشد. در شعر همچنین نیست که شاعر هر وقت هوس کرد بتواند شعر بگوید و معانی و مناظر همیشه پیش چشمش باشد و قدرتش بر تصرف در صور خیال همواره یکسان باقی بماند. یا شعر به میل او بر او وارد شود. به عکس، او در تسخیر شعر است نه شعر در تسخیر او.

«قل» های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفته است که گوینده گاه به خود خطاب می‌کند، در حالی که مخاطب او به واقع دیگرانند. باز هم مولانا جلال الدین نمونه خوبی به دست می‌دهد و قتی در خطاب به خود می‌گوید:

هین بگو که ناطقه جو می‌کند      تا بقرنی بعد ما آبی رسد

آنچه معجزه بود شخصیت محمد ﷺ بود و کتاب، به تبع او، معجزه شد. شاید اگر این کتاب را، افلاطون مردی عرضه می‌کرد، معجزه نبود. از محمد امی، این خرق عادت احتمال نمی‌رفت. بیهوده نبود که در معنای آیه: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ» (اگر شک دارید که این قرآن از خداست، سوره‌ای مثل آن بیاورید - بقره) پاره‌ای از مفسران می‌گفتند معنای دیگرش این است که سوره‌ای از مثل کسی چون محمد بیاورید. (تفسیر صافی و المیزان و مفاتیح الغیب). و بیهوده نبود که بزرگانی از معتزله و تشیع بر آن بودند که مثل قرآن می‌توان آورد اما خدا نمی‌گذارد (قول به صرفه).

باری این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت، و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خواند، قرآن می‌شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور. و عسل فرآورده وحی بود.

بلی اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می‌گوید: (کلم الله موسی تکلیما...) هم راه می‌رود (و قدمنا الی ما عملوا من عمل - فرقان: ۲۳)، هم عصبانی می‌شود (فلما أسفوانا انتقمنا منهم - زخرف: ۵۵)، هم بر تخت می‌نشیند (الرحمن علی العرش استوی - طه: ۵)، هم دچار تردید می‌شود (ما ترددت کتر ددی فی قبض روح عبدی المؤمن)...

ولی اگر به معنا نظر کنیم، هیچ یک از اینها در حق او صادق نیست، آن‌که به حقیقت سخن می‌گوید محمد ﷺ است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر او صاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی. و تشبیهی است نه تنزیهی.

مدلی از وحی که پیامبر را ناقل و قابل محض می‌داند و نسبت خطیب و بلندگو را میان خدا و پیامبر برقرار می‌کند و موضوعیت و مدخلیت قلب و ضمیر پیامبر را در فرآیند وحی به صفر می‌رساند، و فرشته‌ای را چون پیک پرنده‌ای دائم در رفت و آمد میان خدا و رسول

می‌انگارد، و میان باعث و مبعوث بعد را به جای قرب می‌نشانند، و رسول را مقلد جبرئیل می‌خواهد و تصویری سلطان‌وار از خدا و رعیت‌وار از مردم دارد و سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می‌کند، و تشبیه را به جای تنزیه می‌نشانند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد. اما مثال راهنمای من مثال نحل قرآنی یا نخل عرفانی است.

مثال درخت هم از ابن عربی است که در فص شیئی فصوص الحکم می‌گوید: «فمن شجرة نفسه جنی ثمره غرسه» (اهل کشف، میوه مشاهده را از درخت شخصیت خویش می‌چینند).

از حشویه و حنابله که بگذریم هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد جز این نبود که پیامبر را «اعداد» کند تا خود به «علم اصیل» برسد، نه این که پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله‌ها دارد.

از نظر صاحب‌المیزان این که خدا فرموده فرشتگان دو بال و سه بال و چهار بال دارند، معنا و تفسیر درستش این است که پیامبر می‌گوید من آنها را با دو بال و سه بال و چهار بال می‌بینم. و این چه فرقی دارد با قول عارفان که می‌گفتند پیامبر جبرئیل را نازل می‌کرد و یا جبرئیل همان خرد پیامبر بود؟<sup>۱</sup>

فقط صورت بال و پرنده نیست که مخلوق خیال خلاق پیامبر است. صورت لوح و قلم و عرش و کرسی همچنین است. آنها هم حقایقی بی‌صورت‌اند که بر پیامبر چنین می‌نمایند. نار

۱. آیت‌الله خمینی رهبر فقید انقلاب در سخنرانی بیست و پنجم فروردین سال ۱۳۶۶ (جلد ششم صحیفه نور) چنین گفت: «ماه رمضان مبارک است برای این که نزول وحی بر او شده است، به عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است... و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا...» مولانا هم در مورد اولیای الهی چنین می‌گوید:

پس بهر دوری ویسی قائم است	آزمایش تسا قیامت دائم است
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
او چه نور است و خرد جبرئیل اوست	وان ولی کم ازو قندیل اوست
زانکه هفتصد پرده دارد نور حق	پرده‌های نور دان هفتصد طبق

و حور و صراط و میزان و... نیز چنین اند. این صورت‌ها همه از زندگی و محیط مألوف پیامبر وام شده‌اند و حتی یک صورت ناآشنا در میان آنها نیست.<sup>۱</sup>

زبان و کلام و واژه‌ها و جمله‌ها که جای خود دارند و ظرف‌هایی بشری هستند که مظروف‌های وحیانی را در خود جای می‌دهند و همه از خزانه عقل و خیال پیامبر برمی‌خیزند و معانی بی‌صورت را در آغوش می‌کشند.

پیامبر اسلام در دو حصار ناگزیر پیامبری می‌کرد: یکی حصار صور، که بر مکشوف‌های بی‌صورت او حصر و حد می‌نهادند و لا مکان را تخته بند مکان می‌کردند و دیگری حصار عرف که عدالت و سیاست او را صورت و صفت محلی و عصری می‌دادند و بدان‌ها جامه تنگ قوانین قبیلگی می‌پوشاندند. همین است آن‌که شارحان را به ترجمه فلسفی، عرفانی و فرهنگی آنها دعوت می‌کند.

همین‌که خدا (یا پیامبر) به زبان عربی سخن می‌گوید و عرف اعراب را امضا می‌کند، پیشاپیش محدودیت‌های بسیاری را پذیرفته است. هیچ دلیلی قائم نشده است که زبان عرفی تواناترین زبان ممکن است و مفاهیم فربه را می‌تواند در تنگنای خود جای دهد. گزاره‌ها گرچه از پیامبر است، اما تصورات و مفاهیم از زبان است، و این تصورات و مفاهیم مهر محدودیت‌های خود را بر تصدیقات او می‌نهند، همین‌طور است عرف و آداب زمانه پیامبر، که به هیچ‌رو بهترین آداب موجود و متصور و ممکن نبودند، اما اکثرشان از طرف شارع مهر تصویب پذیرفتند و صفت احکام الله گرفتند.

دو مفهوم «نزول» و «بشریت» را باید عمیقاً در فهم معنای وحی منظور کرد و همه چیز آن‌را سرپا «بشری» دانست. این، عین تعلیم و ارشاد قرآن است.

هم‌روزگاران پیامبر با انکار و شگفتی می‌گفتند: ما لهذا الرسول یا کل الطعام و یمشی فی الاسواق (این چه پیامبری است که [چون ما] غذا می‌خورد و در کوچه و بازار قدم می‌زند؟ - فرقان).

قرآن در متن یک تجربه حیاتی زنده پرفراز و فرود متولد می‌شود. و آموزگار در مانگر پای به پای این تجربه حیاتی و در این مدرسه اجتماعی آزموده‌تر و «پیامبرتر» می‌گردد و

۱. درباره صورت و بی‌صورتی بسیار گفته و نوشته‌ام و بسی بیش از این می‌توان گفت و نوشت. این نظریه درک عمیق‌تری از تأویل و اسطوره‌شناسی دینی در اختیار ما می‌گذارد. علاقه‌مندان به پایگاه اینترنتی نگارنده و نیز به شماره‌های مختلف مجله آفتاب، سال ۱۳۸۲، مراجعه نمایند.

درس‌های او هم غنا و تنوع بیشتر می‌پذیرد. بی‌تردید اگر حیاتی طولانی‌تر و تجربه‌هایی فراوان‌تر می‌داشت، درسنامه او هم قطورتر و رنگارنگ‌تر می‌شد. و به عوض اگر زندگی در غار و عزلت را ادامه می‌داد، جز چند کشف متعالی چیزی در دفتر عمر خود به جای نمی‌گذاشت.

حال مشکل می‌توان پذیرفت که برای تک‌تک این احوالات و سؤالات، آیاتی از ازل معین و مکتوب بوده، و خداوند جبرئیل را می‌گماشته تا از مخزن آیات، یکی را به مناسبت برگیرد و نزد پیامبر ببرد تا بر امت خود فرو خواند (این عین تصویر عموم علمای پیشین است، به استثنای فیلسوفان که درکی فلسفی از وحی داشتند. بال‌زدن جبرئیل، و حرکت شتابان میان آسمان و زمین را هم صریحاً در کلماتشان آورده‌اند).

باری اینها دو مدل از وحی است: مدل من که با تجربه زندهٔ پیامبر و با مابعدالطبیعه حکیمان مسلمان و تأویل عارفان سازگارتر است و مدل شما که متعلق به جهانی اسطوره‌ای و مناسب با بینش اهل حدیث است. شما می‌گویید خدا همه کارها را به وساطت جبرئیل می‌کند. من می‌گویم همه کارها را به وساطت پیامبر می‌کند، پیامبری که جبرئیل هم جزئی از اوست. «تا که قبول افتد و چه در نظر آید».

استناد و استفاده‌ای که از قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بماده و مده» کرده بودم و وحی را نیز مسبوق و مقارن با شرایط مادی دانسته بودم و برین اساس، شرایط ذهنی و جسمی پیامبر را زمینه ساز نزول وحی شمرده بودم، مورد نقد و اعتراض قرار گرفته است. اما نقد وارد نیست هر چه تعلق به ماده یابد (صورت باشد یا روح یا وحی)، محکوم آن قاعده است و زمینه مادی شرط حصول و حضور آن است.

اکنون می‌افزایم که تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد. اینها حتی با مابعدالطبیعه فیلسوفان مسلمان هم نمی‌سازد (چنان‌که خواهم آورد). چنین تصویری همه زندگی پیامبر را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می‌کند که هر بازیگری نقش خود را چنان ایفا می‌کند که با فلان آیه از پیش آماده، همخوانی داشته باشد و باعث نزول آن آیه شود. و پیامبر هم بلندگو بدست در صحنه بچرخد و الفاظی را تکرار کند. پیامبر را خفیف‌تر از این نمی‌توان کرد.

لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، و پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌ای

آیه‌ای دریافت کردن و به زمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست. بلی با یک تصویر عامیانه از خدای سلطان‌وار و جبرئیلی بالدار، و آسمانی و زمینی بظلمیوسی سازگار است (و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ماقبل مدرن بدست داده‌اند).

نیز می‌افزایم که بنا بر حکمت اسلامی، افعال الاهی مسبوق و معلل به اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. این که گاه‌گاه اراده تازه‌ای بکند و آیه تازه‌ای را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است اما این اراده ورزی به شیوه انسانی نیست.

حل همه این معضلات بدین است که نفس نیرومند و مؤید پیامبر را فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم، نفسی که از فرط نیرومندی، خلیفه خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است. و قرآن معجزه اوست.

نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او چون مدیریت نفس است نسبت به بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هر دم، نفس اراده‌ای بکند.

## ● اشاره

هادی صادقی

مجموع گفتارها و نوشتارهایی که به واسطه انتشار مصاحبه آقای سروش با خبرنگار هلندی با عنوان «محمد آفریننده قرآن است» به رشته تحریر یا سخن درآمد، بیان‌گر اهمیت و حساسیت موضوع برای مسلمانان است. مقاله حاضر پاسخ دوم آقای سروش به نامه دوم حضرت آیت الله سبحانی است. پاسخ‌های زیادی به آن مصاحبه داده شد. ولی یک نکته جالب، تنوع پاسخ دهندگان است که شامل طیفی گسترده از عالمان کاملاً سنتی تا روشن‌فکران متجدد می‌شود.

بازتاب اندیشه ۸

۱۳

طوطی

و

زنبور

یک حسن این مقاله آن است که مقصود آقای سروش را بهتر تبیین می‌کند، همچنین توجه بیشتری به آثار حکما و عرفان مسلمان شده است. با این حال، مقاله «طوطی و زنبور» نمی‌تواند مشکلات نظریه آقای سروش را برطرف کند و همچنان از فقدان ادله کافی، تبیین‌های ناصواب، نقل قول‌های ناقص و دیگر مشکلات رنج می‌برد. اما مناسب است که پیش از آغاز بررسی مشکلات یاد شده، علت ارائه چنین تحلیل‌هایی از وحی را به اشاره باز گوئیم.

آنچه موجب شده است که وحی را این‌گونه تبیین نمایند، مسأله جمع میان سنت و مدرنیته است. در این موضوع افراد زیادی به بحث پرداخته‌اند و طیفی از پاسخ‌ها پدید آمده است. برخی سنت را اصل قرار داده‌اند و معتقدند هر چه از مدرنیته با سنت ناسازگار است باید دور ریخته شود. گروهی مدرنیته را درست می‌پذیرند و می‌گویند از سنت تنها می‌توان عناصری را پذیرفت که با دیدگاه‌ها و لوازم تفکر مدرن موافق باشد. آقای سروش در این گروه دوم قرار می‌گیرد. این‌که ایشان میان اجزای قرآن تفکیک می‌کنند و بخشی را مربوط به خدا و آخرت می‌کنند و آن را خطاناپذیر می‌شمرند و بخشی دیگر را مربوط به دنیا می‌دانند و خطاپذیر، برای آن است که مدرنیته عمدتاً با دنیا سروکار دارد و این بخش است که باید از زیر سلطه دین خارج شود. به اعتقاد گروه اول این کار به سکولاریسمی تمام عیار منتهی می‌شود و با پیام قرآن نیز ناسازگار است و شبیه گفته آن دسته از اهل کتاب است که در این آیه قرآن مورد عتاب قرار گرفته‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُقَرَّبُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا؛ کسانی که به خدا و پیامبران کفر می‌ورزند، و می‌خواهند میان خدا و پیامبران او جدایی اندازند، و می‌گویند: «ما به بعضی ایمان داریم و بعضی را انکار می‌کنیم.» و می‌خواهند میان این [دو] راهی برای خود اختیار کنند» (النساء: ۱۵۰). این کار آقای سروش مشمول این آیه قرآن است که: «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ \* فَوَرَّكَ لَئْسَلْتَهُمْ أَجْمَعِينَ؛ همانان که قرآن را جزء جزء کردند [به برخی از آن عمل کردند و بعضی را رها نمودند] پس سوگند به پروردگارت که از همه آنان خواهیم پرسید (الحجر: ۹۱-۹۲). البته میانه این دو سرطیف نیز گروه‌هایی واقع می‌شوند که تلاش دارند تا راه میانه‌ای بیابند. برخی می‌گویند همه پاره‌های سنت از ثابتات نیستند، بنابراین، می‌توان با حفظ ثابتات دین برای عناصر سازگار مدرنیته با این ثابتات راه باز کرد. برخی دیگر نیز اصالت بیشتری به مدرنیته می‌دهند.

آنچه می‌توان در بررسی این مقاله گفت بسیار است که ما تنها به برخی موارد مهم‌تر اشاره می‌کنیم. این موارد در چند محور دسته‌بندی می‌شود تا نتیجه‌گیری برای خوانندگان فرهیخته راحت‌تر صورت پذیرد.



## ۱. حقیقت کلام باری تعالی

۱.۱. راه حلی که آقای سروش برای مسأله تکلم الاهی پیشنهاد می‌کند، در واقع به جای حل مسأله، صورت مسأله را پاک می‌کند. قرار بود راهی برای فهم کلام الاهی پیدا کنیم، وی آن را به کلی نفی کرد و تنها نامی از آن باقی گذارد و بعد هم معترض شد که «چرا چنین به سهو یا به عمد، نفی کلام باری انگاشته می‌شود و قرآن سنتیزی خوانده می‌شود!» الاهی بودن دو معنا دارد: معنای عام و معنای خاص. در معنای اول همه عالم به دلیل آن که مخلوق خداست، الاهی است. هر حادثه‌ای که در این عالم اتفاق افتد، از آن رو که در سلسله طولی علی و معلولی سر انجام به خدا منتهی می‌گردد، الاهی است. به این معنا حتی وجود شیطان نیز الاهی است؛ زیرا شیطان نیز مخلوق و فعل خداست. اما در معنای دوم الاهی بودن باید چیزی بیش از مخلوق بودن وجود داشته باشد. به عبارت دیگر برای آن که چیزی را به معنای خاص الاهی بدانیم باید انتسابی قوی‌تر به خدا داشته باشد. مثلاً اوامر و نواهی خداوند در شریعت از این قسم به حساب می‌آیند؛ زیرا دستورات خاص خداوندند که به‌طور مستقیم، نه به واسطه مثلاً دستور مخلوقاتش یا قانون‌گذاری آنها، از مقام ربوبی صادر شده‌اند. به معنای عام، هر کلامی که در عالم گفته می‌شود، کلام الاهی است. اما مراد کسانی که از کلام الله سخن گفته‌اند این معنا نیست. به همین دلیل است که برخی، از جمله مرحوم ملاصدرا، بر معتزله ایراد گرفته‌اند که چرا کلام الله را به معنای خلق اصوات و حروف گرفته‌اند؛ زیرا بر این اساس هر کلامی کلام الله می‌شود. وی حتی مقید کردن آن به قصد خداوند نسبت به اعلام به دیگران از سوی خدا، یا قصد القای مطلب از جانب خودش را نیز کافی نمی‌داند و انتساب قوی‌تری را طلب می‌کند. البته قید «بی واسطه بودن» را کافی می‌داند، اما در این مورد خاص آن را غیرممکن می‌دانند.<sup>۱</sup> بنابراین، می‌توان گفت برای این که چیزی بتواند به معنای خاص الاهی باشد، قید «بی‌واسطه بودن» کافی است و می‌توان به سبب آن چیزی را، از جمله کلام را، به معنای خاص الاهی دانست.

۱.۲. نظریه آقای سروش در باب کلام باری تعالی حجیت آن را از میان برمی‌دارد و همین موضوع سرّ بسیاری از مخالفت‌ها با ایشان است. این نظریه مدعی وجود خطا در بسیاری آیات قرآن است. همین موضوع موجب می‌گردد که نسبت به آن قسمت باقی مانده نیز اطمینان برنخیزد؛ زیرا برخلاف گمان آقای سروش که فکر می‌کند چنین نمی‌شود، مردم خواهند گفت پیامبری که در مسائل پیش پا افتاده این جهانی خطا می‌کند، چگونه در مسائل دور از دسترس ماورای طبیعت خطا نکند. این با صرف نظر از دیدگاه ایشان در باب حقیقت وحی است که آن را از سنخ تجربه دینی به شمار آورده که امری خطاناپذیر است.

۱. ملاصدرا، اسرارالآیات، ص ۵۳

۱.۳. چنان که در بررسی گفت‌وگویی میشل هوبینگ با آقای سروش ذکر شد<sup>۱</sup>، نظر آقای سروش با خود قرآن ناسازگار است. تمام شواهد قرآنی علیه نظر ایشان است. آیات فراوانی که کلام را مستقیم به خدا نسبت می‌دهند، آیاتی که می‌گویند ای پیامبر ما خود قرآن را بر تو می‌خوانیم و در خواندن آن تعجیل نکن، آیاتی که می‌گویند اگر قرآن از پیش غیر خدا بود در آن اختلاف زیادی می‌دیدند (و این غیر خدا همان است که مشرکان می‌گفتند که تو ای محمد از خودت اینها را می‌بافی، شعر می‌گویی، بر خدا می‌بندی و مانند آن)، آیاتی که میان خدا و پیامبر گفت‌وگو انجام می‌پذیرد و خلاصه مجموعه قرآن که در همه جای آن گوینده خداست و شنونده پیامبر است،<sup>۲</sup> همه دلالت دارد بر اینکه قرآن کلام خداست و پیامبر تنها نقش قابلی دارد نه نقش فاعلی. آقای سروش می‌گویند این شواهد منافاتی با این ندارد که «همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤید و فوق العاده است». بله، با کشف چنین انسانی منافات ندارد، اما با «نفی کلام مستقیم خدا» منافات دارد و این آیات بر کلام مستقیم خدا دلالت دارند. نمی‌توان نظری را، هر چند بیرون متنی، درباره متنی پذیرفت که همه آن متن برخلاف آن نظر گواهی می‌دهد.

۱.۴. اما در باب حقیقت و مجاز سخن بسیار است. اول، «نزول» را می‌توان به معنای حقیقی گرفت و هیچ مشکل لاینحلی هم پدید نمی‌آید؛ زیرا نزول به معنای پایین آمدن است. در نسبت با هر چیز پایین آمدن شکل خاصی به خود می‌گیرد. در امور جسمانی پایین آمدن مکانی است و در امور معنوی، مانند علم و معرفت و وحی، پایین آمدن معنوی است. متعلق پایین آمدن متفاوت می‌شود، نه معنای آن. دوم، می‌توان کلام را نیز به معنای مجازی گرفت، اما نه به گونه‌ای که آقای سروش می‌گوید. کافی است ابزارهای مادی کلام انسانی را حذف کنیم تا به فهمی از کلام الهی برسیم. در این صورت مجاز صورت گرفته است، اما نه به این معنا که فاعل کلام را پیامبر معرفی کنیم، سپس مجازاً آن را به خدا نسبت دهیم. سوم، صرف این که در یک زوج مفهومی، مانند «نزول» و «کلام» مجبوریم یکی را به معنای مجازی حمل کنیم، دلیل و مجوزی بر آن نمی‌شود که دیگری را نیز بر معنای مجازی حمل کنیم. از آنجا که مجاز خلاف اصل است، تا دلیلی بر ضرورت حمل کلام بر معنای مجازی نباشد و نیز قرینه‌ای در میان نیاید، حق نداریم کلام را بر معنای مجازی حمل کنیم. اگر چنین کنیم، مرتکب بی‌روشی شده‌ایم. «کلام» مستلزم ایجاد صوت، یا به کارگیری ابزار مادی نیست تا گفته شود اینها از ساحت ربوبی به دور است و باید مرتکب

۱. در نشریه بازتاب اندیشه شماره ۹۶

۲. برخلاف ادعای آقای عبدالعلی بازرگان در مقاله «هوی یا هدی؟» که مخاطبان مختلفی برای قرآن فرض کرده‌اند، در همه آن موارد مخاطب خود رسول الله ﷺ است، حال یا به تنهایی یا همراه دیگران. مواردی که ایشان گمان کرده‌اند که مخاطب کسی دیگر است، نقل قول است و مخاطب اصلی در همه آنها پیامبر است.

مجاز شد. کلام چیزی است که با آن معنا را منتقل می‌کنند و در واقع کارکرد آن معنای حقیقی آن را می‌سازد. کارکرد کلام انتقال معناست، خواه از طریق صوت باشد، خواه از طریق کتاب، خواه از راه نشانه‌های دیگر، یا اگر ممکن باشد بدون هیچ واسطه‌ای که این درباره خداوند متعال صادق است. پس هیچ نیازی به ارتکاب مجاز نیست. اگر هم باشد، باید به حداقل ضرورت اکتفا کرد، نه آن‌که به کلی از همه بار معنایی آن دست برداریم.

۱.۵. «قل»های قرآن ۳۱۴ مورد است که در بیش از ۶۰ سوره، یعنی بیش از نیمی از قرآن تکرار شده است. توجیه آقای سروش در این زمینه این است که گوینده به خودش خطاب کرده است و این از فنون سخن گفتن است. اما این توجیه زمانی پذیرفته است که تعداد آنها این قدر زیاد نباشد. این‌گونه فنون سخن گفتن به دلیل آنکه از شیوه عادی گفتار خارج است، به اندازه نمک غذا کاربرد دارد و اگر زیادی استفاده شود، موجب بی‌استفاده شدن محصول و افتادن از حیز انتفاع می‌گردد. درست مانند مجاز که اگر همه موارد کاربرد یک واژه را به خود بگیرد، دیگر از حیز انتفاع می‌افتد. مثلاً اگر لفظ «شیر» همواره در معنای مجازی به کار برود، نه تنها لطف استعمال مجاز از میان می‌رود، که دیگر معنای اصلی مهجور می‌شود و معنای مجازی جای معنای حقیقی را می‌گیرد و خود تبدیل به حقیقت می‌شود. از این گذشته هنگامی که اندازه کاربرد چنین شیوه‌ای را در کلام بزرگان ادب پی‌می‌گیریم، متوجه می‌شویم که آنان از این‌گونه روش‌ها بسیار کم استفاده می‌کنند. از باب نمونه در تمام ۲۵۶۲۵ بیت مثنوی معنوی مولوی از ۱۱۸ مورد کاربرد کلمه «بگو» همان یک موردی که جناب سروش نقل کردند خطاب به خود شاعر است و بقیه موارد نقل قول از دیگران است که طبق روش متعارف و رایج کاربرد کلمه است. همچنین اگر شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی، استاد ممتاز به کارگیری شیوه‌های بلاغی و فنون سخنوری، را بنگریم، خواهیم دید که در ۴۹۵۹۴ بیت آن ۲۸ مورد خطاب «بگو» وجود دارد که تنها یک مورد خطاب به خود شاعر است، آن هم در دیباچه سخن در بیت ۳۰

حکیم چو کس نیست گفتن چه سود ازین پس بگو کافرینش چه بود

اگر یک مقایسه آماری بکنیم متوجه می‌شویم که میزان کاربرد این فن، البته بر اساس نظر آقای سروش، در قرآن به طرز نامعقولی زیاد است. نسبت به کارگیری این روش در شاهنامه ۰/۰۰۰۲/ و در مثنوی ۰/۰۰۰۴/ است، درحالی‌که این نسبت در قرآن ۰/۰۵۰/ است. یعنی در قرآن کریم ۲۵۰۰ برابر شاهنامه و ۱۲۵۰ برابر مثنوی از روش خطاب به خود استفاده شده است (این نسبت از تقسیم تعداد کاربرد خطاب به خود بر تعداد کل ابیات، و در قرآن بر تعداد کل آیات که ۶۲۲۶ آیه است، به دست می‌آید). حال آقای سروش باید پاسخ دهند که کدام ادیبی استفاده از چنین حجم عجیب و غریبی از یک روش بلاغی را تجویز

می‌کند.<sup>۱</sup> بدیهی است که آقای سروش نمی‌خواهد این نابهنجاری را نوعی معجزه به حساب آورد، چنان که هیچ کس دیگری چنین نمی‌کند.

۱.۶. افزون بر این باید توجه داشت که شاعری که چنین روشی را به کار می‌گیرد، در سایر اشعارش خود را به عنوان سراینده آن اشعار معرفی کرده است، تا مردم درباره گوینده دچار خلط و التباس نشوند. این در حالی است که در قرآن چنین اتفاقی نیافتاده است و در هیچ آیه‌ای پیامبر خودش را به عنوان گوینده معرفی نکرده است.

۱.۷. از اینها گذشته، چگونه می‌توان گفت که «قل»های قرآن خطاب پیامبر به خودش است، درحالی‌که خودش از آن خبر ندارد. چنان که از احوال پیامبر در تاریخ و از لابلا آیات قرآن و احادیث فراوان به دست می‌آید، پیامبر گمان نداشته که گوینده قرآن خودش است، نه خدا.

حال جای این سؤال هست که اگر خداوند بخواهد مستقیم با یکی از بندگانش سخن بگوید و مشابه کلام آدمی هم بگوید، از این کار عاجز است یا اینکه این کار از محالات منطقی است که ارتکاب آن به تناقض می‌انجامد. آقای سروش معتقد است که تکلم باری تعالی راهی جز آنچه وی گفته است ندارد. اما چرا؟ و به کدام دلیل؟ آیا ایجاد کلام مشابه کلام انسانی، بدون استفاده از واسطه انسانی برای خداوند محال است؟ چرا؟ آیا آن‌گاه که نه انسانی بود و نه زبان انسانی، خداوند نمی‌توانست به زبان عربی مبین، یا هر زبان دیگری، سخن بگوید؟ نظریه ایشان خداوند را تنها در ابتدای خلقت لازم دارد و در ادامه دیگر کاری به خدا ندارد و خدا را شبیه ساعت ساز لاهوتی عصر روشنگری اروپا می‌خواهد که ساعت جهان را کوک کرده است و خود دیگر بی‌کار شده و به مرخصی رفته تا بیاساید. جهان خودکفا به کار خود ادامه می‌دهد و نیازی به حضور خداوند ندارد. البته شاید لازم باشد که نخی به انگشت خود ببندد و ساعت را از آن آویزان کند تا نیافتد، همین و بس. این تصویر از خدا کجا و تصویری که قرآن ارائه می‌دهد و می‌گوید: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است از او درخواست می‌کند. هر زمان، او در کاری است» (الرحمن: ۲۹). به راستی باید دید بر اساس این دیدگاه می‌توان برای این پرسش «که اول مرغ بود یا تخم مرغ» پاسخی پیدا کرد و آیا می‌توان برای ابتدای آفرینش تبیینی طبیعی یافت.

۲. تبیین وحی

۲.۱. در تبیین هر چیزی باید از روش و ابزار متناسب با آن چیز استفاده کرد. چنان که در

۱. می‌خواستم از نمودار برای ترسیم تفاوت‌ها استفاده کنم، اما آن قدر تفاوت زیاد است که در نمودارها قابل رؤیت نیست.

اندازه‌گیری هر چیزی باید نوع و مقیاس مناسب آن چیز را انتخاب نمود. نمی‌توان با ترازو و مساحت زمینی را اندازه گرفت، چنان که نمی‌توان با متر وزن هندوانه را تعیین کرد. سخن جناب سروش ما را به یاد سخن آن جراح علم زده قرن نوزدهمی انداخت که می‌گفت «تا خدا را زیر چاقوی جراحی ام احساس نکنم، به وجود او ایمان نخواهم آورد». برای او مقیاس همه چیز چاقوی جراحی اش بود، غافل از آن که خدا جسم ندارد تا قابل جراحی باشد. آقای سروش نیز برای وحی که امری غیرمادی است، به دنبال تبیینی مادی است و همین امر او را به خطا کشانده است. وحی از سخن امور معنوی است و بنا بر برخی آراء، از سخن علم است. بنابراین، نباید برای وحی به دنبال تبیین مادی بود.

۲.۲. واقع شدن چیزی در طبیعت، آن را طبیعی نمی‌کند. معجزه در طبیعت رخ می‌دهد، درحالی که امری طبیعی نیست. خود آفرینش طبیعت امری طبیعی نیست. حضور و دخالت فرشتگان در طبیعت امری طبیعی نیست. پس نباید برای این امور به دنبال عللی طبیعی گشت. وحی هم طبق قاعده، نیازمند تبیینی ماورای طبیعی است.

۲.۳. استناد به قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة» چند اشکال دارد. اول، این قاعده کلیت ندارد، بلکه تنها به حادث‌های مادی اختصاص دارد و حادث‌های غیرمادی، اگر هم نیازی به مدت داشته باشند، اما نیازی به ماده ندارند. دوم، همان طور که در پاسخ به «محمد آفریننده قرآن است» ذکر شد، پیامبر به عنوان قابل وحی نقشی در وحی دارد (نه به عنوان فاعل آن). به دلیل همین نقش است که وحی مسبوق به ماده و مدت می‌گردد. یعنی آمدن وحی در عالم طبیعت، مستلزم آن است که محل آن که موجودی طبیعی است، وجود یافته باشد و آمادگی پذیرش وحی را یافته باشد. اما این مستلزم آن نیست که فاعل وحی نیز مسبوق به ماده و مدت شود.

۲.۴. تشبیه وحی به شعر نیز بر مشکلات افزوده است. گذشته از این که این تشبیه بی‌دلیل است، مطالب گفته شده در باب شعر هم چندان دقیق نیست. از جمله، این که گفته‌اند شاعر «در تسخیر شعر است، نه شعر در تسخیر او» چه معنایی می‌تواند داشته باشد. آیا شعر یک هویت و موجودیت مستقلی از شاعر دارد که می‌تواند وی را تسخیر کند؟ قطعاً مقصود ایشان این نبوده است. پس منظور چیست؟ شعر محصول اندیشه و احساس شاعر است؛ پس نمی‌تواند نقش علیت برای شاعر یا شعر سرایی وی را بازی کند. شاید مقصودشان از شعر همان احساس شاعر باشد. در این صورت شاعر با احساس خود است که می‌تواند معانی را تسخیر کند و به قالب شعر درآورد. پس در واقع شعر در تسخیر شاعر است. اگر بگویند مقصود آن عوامل بیرونی است که موجب جوشش احساسات شاعرانه می‌شود، در این صورت نهادن نام شعر بر آن عوامل بیرونی وجهی ندارد. باید به

دنبال افاضه کننده آن حالات باشید که می‌توانند عواملی همچون فرشتگان یا خداوند یا عوامل الهام بخش طبیعی و مانند آن باشند. هر چه باشند، شعر نیستند که شاعر را در تسخیر خود بگیرند.

۲.۵. نزول در معنای وحی وجود دارد، اما بشریت خیر. ممکن است وحی به موجودی غیر بشری صورت بگیرد، چنان که به زنبور نیز وحی می‌شود یا به فرشتگان وحی می‌شود. بله اگر وحی به انسان بشود، همان طور که گفته شد، از حیث پذیرش، وحی جنبه انسانی پیدا می‌کند، اما از حیث فاعل وحی، خیر. فاعل وحی کاملاً الهی است. اما آقای سروش فاعل را نیز انسانی می‌خواهد. استدلال ایشان به این آیه است: «وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَنْشِي فِي الْأَسْوَاقِ؛ این چه پیامبری است که [چون ما] غذا می‌خورد و در کوچه و بازار قدم می‌زند؟» (الفرقان: ۷). اما این آیه تنها بر بشر بودن پیامبر دلالت دارد، نه بر بشری بودن وحی. آقای سروش در اینجا مرتکب مغالطه شده است.

۲.۶. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر المیزان هم لفظ و هم معنا را نازل شده از سوی خدا می‌داند و می‌گوید بر اساس آیات قرآن نمی‌توان گفته‌ی کسانی را که معنا را از خدا می‌دانند و لفظ را از پیامبر پذیرفت و ضعیف‌تر از آن گفته‌ی کسانی است که می‌گویند لفظ و معنا هر دو از پیامبر است.<sup>۱</sup>

### ۳. نقش فرشتگان

۳.۱. آقای سروش درک فلسفی از وحی را چنین می‌داند که خلاقیت قوه خیال پیامبر به جبرئیل صورت می‌بخشیده، البته اگر اصلاً جبرئیلی در کار باشد. آن‌گاه ایشان این نظر را به همه فیلسوفان اسلامی نسبت می‌دهد و نقش معلمی جبرئیل را انکار می‌کند. این در حالی است که فیلسوفان مسلمان برخلاف این نظر داده‌اند. مرحوم صدرالدین شیرازی که در مقاله به نام او تصریح شده است، می‌گوید: «معلم اول خداست و معلم دوم جبرئیل است و معلم سوم پیامبر».<sup>۲</sup> در جای دیگر می‌گوید: «علوم برای ما حاصل نمی‌شوند مگر از طریق فرشتگان علمی که همان عقول فعاله‌اند»<sup>۳</sup> و نیز در جای دیگر: «هر چند خدای متعال فیاض مطلق وجود کننده به حق بر هر گیرنده فیض است، اما هر یک از انواع موجودات نیازمند واسطه‌ای متناسب با خود از میان صورت‌های مجرد و جواهر عقلی است که همان فرشتگان مقرب‌اند که پیشینیان به آنها ارباب انواع می‌گفتند و افلاطونیان آنها را مثل افلاطونی و صورت‌های الهی نام می‌نهادند... و سزاوارترین آنها برای تکمیل نفس‌های انسانی پدر مقدس و مثال عقلی آنهاست که در زبان شرع جبرئیل و روح القدس نام دارد و

بازتاب اندیشه ۹۸

طوطی  
و  
زنبور

۱. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۳۱۸-۳۱۹

۲. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۰۱

۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۹

در میان ملت پارسی روانبخش نامیده شده است و در بسیاری آیات قرآنی تصریح شده که این معارفی که در میان مردم و پیامبران وجود دارد، به واسطه تعلیم فرشته و الهام اوست.<sup>۱</sup> وی سپس آیات قرآنی مربوط به وساطت فرشته و نقش معلمی آنرا برای پیامبران بازمی‌گوید و پس از آن کیفیت ارتباط فرشته با قوه عقل و خیال و حس پیامبر را بیان می‌کند. به نظر ایشان، و تقریباً همه فیلسوفان اسلامی، در همه مراتب علوم عقلی، خیالی، وهمی و حسی نقش تعلیمی فرشتگان قابل انکار نیست. معلوم نیست آقای سروش با استناد به کدام فیلسوف نقش معلمی فرشتگان را انکار کرده و مدعی شده است که اعتقاد به وجود چنین نقشی از درک عامیانه است نه درک فیلسوفانه.

۲.۲. در عین حال که جبرئیل معلم پیامبر است و در معراج همه جای راهنمای وی بوده است، می‌توان تصور کرد که پیامبر مقامی برتر داشته باشد که از آن به بعد جبرئیل نیز نتواند با وی همراهی کند. چه بسیار معلمانی که شاگردانشان از آنان پیشی گرفتند و به مراتب عالی‌تری رسیدند. حتی ممکن است کسی در مرتبه‌ای عالی باشد، اما در پاره‌ای امور از دیگران (با مقام پایین‌تر) چیزهایی بیاموزد. براساس سنت‌های موجود، دست‌کم در میان شیعیان، همه به برتری پیامبر از همه مخلوقات قائلند.

۲.۳. صورت افکنی پیامبر بر حقایق بی‌صورت کاری ممکن است، اما دلیلی بر ترجیح این نظر بر دیدگاه رایج وجود ندارد. بلکه دلیل برخلاف آن هم فراوان است. آیات قرآنی به صراحت این موضوع را بیان می‌کنند که حتی صورت زبانی وحی نیز از سوی خداست و پیامبر باید از همان صورت زبانی که از آسمان نازل می‌شود تبعیت کند. از باب نمونه به این آیات توجه کنید: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهِ» \* «إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَةٌ وَ قُرْآنَةٌ» \* «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» \* «ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا نَبَإٌ» \* «زبان را [در هنگام وحی] زود بحرکت در نیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی به خرجی دهی. در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهد] ماست. پس چون آنرا برخواندیم [همان گونه] خواندن آنرا دنبال کن. سپس توضیح آن [نیز] بر عهد ماست!» (القیامة: ۱۶-۱۹). اینک توضیح موضوع از زبان علامه طباطبایی: «در الدر المنثور است که طیالسی، احمد، عبید بن حمید، بخاری، مسلم، ترمذی، نسایی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم، ابن انباری (در کتاب مصاحف)، طبرانی، ابن مردویه، ابو نعیم، و بیهقی (هر دو در کتاب دلائل خود) از ابن عباس روایت کرده‌اند که گفت: رسول خدا ﷺ هر بار که وحی بر او نازل می‌شد دچار ناراحتی می‌گشت، و لب و زبان خود را به وحی حرکت می‌داد، چون می‌ترسید در ذهنش نماند، و می‌خواست آنرا حفظ کند، لذا خدای تعالی این آیه را نازل فرمود: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَفْجَلَ بِهِ» \* «إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَةٌ وَ قُرْآنَةٌ». ابن عباس اضافه کرد خدای تعالی می‌فرماید: «این به عهد ما است که قرآن را در سینه تو جمع کنیم، و سپس

۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۴۳-۱۴۴

قرائت نماییم، «فَإِذَا قَرَأْتَهُ» پس همین که آن را بر تو نازل کردیم، «فَسَاتِعٌ قُرْآنَهُ»، یعنی آن را گوش بده و بشنو، «ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» بر ماست که آن را با زبان تو بیان کنیم. و در عبارتی دیگر آمده «بر ماست که آن را بر تو بخوانیم»، و لذا رسول خدا ﷺ از آن به بعد هر وقت جبرئیل می آمد، سر به زیر می انداخت. و در روایتی دیگر آمده: هر وقت جبرئیل می رفت طبق وعده‌ای که خدا داده بود شروع به خواندن می کرد.<sup>۱</sup>

#### ۴. چستی معجزه

۴.۱. آقای سروش معجزه بودن قرآن را صرفاً به تبع وجود پیامبر می داند و این سخنی بی دلیل است. افزون بر آن، اعجاز ادبی و محتوایی قرآن، مستقل از شخصیت پیامبر، قابل ملاحظه است و کتاب‌های فراوانی در بیان وجوه اعجاز قرآن نوشته شده است. کافی است تنها به تحدی قرآن توجه بشود.

۴.۲. نقل قول‌های صورت گرفته از سه تفسیر صافی، المیزان و مفاتیح الغیب دقیق نیستند. فخر رازی در مفاتیح الغیب می‌گوید «ضمیر در آیه «من مثله» به چه چیزی باز می‌گردد؟ دو احتمال دارد: یکی اینکه به «ما» در عبارت: «مما نزلنا علی عبدنا» باز گردد که معنا این می‌شود که سوره‌ای مانند سوره‌های قرآن در صفاتی مانند فصاحت و نظم عالمی آن بیاباورد. احتمال دوم آن است که بازگردد به «عبدنا» به معنای آن که از طرف کسی مانند پیامبر...<sup>۲</sup> وی سپس پنج دلیل بر ترجیح قول اول می‌آورد. فخر رازی در جای دیگر می‌گوید: «معارضه به دلیل آن است که قدرت بشر ناتوان از مقابله با قرآن است. در اینجا آشکار می‌شود که قرآن کار خداوند است، نه کار بشر. بدان که بر اساس آنچه گفته شد، تحدی رسول خدا به وسیله قرآن شش مرتبه دارد: اول، به کل قرآن تحدی کرده است: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ لَهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرٌ» (الاسراء: ۸۸). دوم، به ده سوره تحدی کرده است، چنان که فرمود: «فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» (هود: ۱۳). سوم، به یک سوره تحدی کرد و فرمود: «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (بقره: ۲۳). چهارم، تحدی به سخنی مانند قرآن کرد و گفت: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ» (الطور: ۲۴). پنجم، در مراتب گذشته از کسی مانند رسول خدا که درس نخوانده بود و تعلیم نیافته بود، طلب معارضه می‌شد، سپس در سوره یونس از آنان خواسته شد که از هر آدمی، درس خوانده یا درس نخوانده، یک سوره بیاورند. ششم، در مراتب قبلی با تک تک مردم تحدی می‌شد، اما در این مرتبه با همه آنها تحدی صورت گرفته است و اجازه داده شده که از یکدیگر در معارضه با قرآن یاری بگیرند، چنان که فرمود: «وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ

۱. علامه سید محمد حسین طباطبایی، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۱۸۵

۲. امام فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۳۵۰



علامه طباطبایی نیز این موضوع را تنها به عنوان یک احتمال مطرح کرده است و در جای دیگر به صراحت نسبت به معجزه بودن خود قرآن و این‌که از سوی خدا و به علم خدا نازل شده است تصریح می‌کند.<sup>۲</sup> فیض کاشانی نیز چنین روشی داشته است و در توضیح آیه ۲۸ سوره یونس تصریح می‌کند که اگر همه آدمیان جمع شوند تا مانند قرآن را بیاورند نخواهند توانست؛ زیرا چنین معجزه‌ای تنها از سوی خدا امکان‌پذیر است.<sup>۳</sup> بنابراین، و با توجه به آیات متعددی که معجزه بودن خود قرآن را مستقیم به خداوند مستند می‌کند و همه ابنای بشر را از آوردن مثل قرآن، بلکه سوره‌ای از قرآن، ناتوان به حساب می‌آورد و تحدی به معارضه نیز کرده است و با وجود انگیزه‌های ضد قرآنی، تاکنون کسی حتی یک سوره مانند قرآن نیاورده است، تردیدی باقی نمی‌ماند که قرآن معجزه‌ای است که مستقیم از مبدأ ربوبی نازل شده و حتی کلمات آن نیز از خداوند است و پیامبر نقشی در معنا و صورت بخشی به معنای قرآن ندارد. نقش پیامبر یک نقش قابل است و برخلاف برداشت آقای سروش، این نقش بسیار پر اهمیت است و در حد اعلاى طاقت بشری است. چه کسی جز رسول خدا می‌تواند مخاطب خدای جلیل باشد؟ کدامین آدمی می‌تواند عظمت و سطوت تجلی الاهی را در کلامش تحمل کند و از میان نرود؟ آیا جز شخصیت برجسته و فوق العاده پیامبر چنین آمادگی و طاقتی دارد؟ خیر.

۴.۳. البته خود پیامبر نیز یک معجزه الاهی است. اگر قرآن معجزه است، پیامبر نیز که بنا بر روایات اسلامی خَلَقش قرآن است، معجزه است. به همین ترتیب می‌توان گفت که همه اهل بیت علیهم السلام معجزه‌اند؛ زیرا بنا بر روایات اسلامی، هم خلقت آنان از نور رسول خداست و هم خداوند آنان را عدل قرآن قرار داده است. حدیث معروف ثقلین که میان همه فرقه‌های اسلامی به عنوان حدیثی صحیح شناخته می‌شود، می‌گوید که قرآن و اهل بیت پیامبر دو ثقلی هستند که تا قیامت از یکدیگر جدا نمی‌شوند. معنای این جدا نشدن آن است که بر هر دو احکام واحدی می‌شود. اما هر چه باشد، قرآن معجزه‌ای از سنخ دیگر است.

۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۵۵. البته در کلام فخر رازی اشکالاتی هست که اینجا محل بحث آنها نیست، از جمله مراتبی که ایشان می‌کند چندان دقیق نیست؛ زیرا دعوت به یاری گرفتن از دیگران در مرتبه سوم هم وجود داشته است و وی به ادامه آیه توجهی نکرده است. تمام آیه این است: «قُلْ فَاتُوا بَعْثُوا سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ اذْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ \* فَاَلَمْ يَسْتَجِيبُوْا لَكُمْ فَاَعْلَمُوْا اَنَّمَا اَنْزَلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ» (هود: ۱۳-۱۴).

۲. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین، المیزان فی التفسیر قرآن، ج ۱، ص ۷۰

۳. فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۴۰۳

## ۵. تفکر سنتی

۵.۱. در الگویی که برخی مفسران، متکلمان، حکما و عرفای سنتی عرضه کرده‌اند مدخلیت قلب پیامبر به صفر نمی‌رسد.<sup>۱</sup> فرشته نقش واسطه دارد، اما نه مانند پرندگان نامه رسان در عالم ماده، بلکه به مثابه معلم انبیا در عالم عقل و عالم مثال. میان باعث و مبعوث نیز بعد را نمی‌نشانند، بلکه بالاترین مراتب قرب را برای پیامبر قائل است به طوری که مقام قرب او از معلمش، جبرئیل، نیز برتر می‌رود و به جایی می‌رسد که اگر جبرئیل سرانگشتی جلوتر رود می‌سوزد. خداوند به خلقتش تشبیه نمی‌شود و در عین توصیف خداوند به اوصاف جمال و جلال، از شبیه دانستن اوصاف حضرت حق به اوصاف آدمیان برحذر داشته می‌شود.

۵.۲. در این الگو خداوند سلطان هستی است، اما سلطانی که بهترین دوست آدمی، مهربان‌تر از مادر، دلسوز و غم‌خوار آدمیان، دل‌نگران سعادت آدمی، کسی که رحمتش بر غضبش پیشی دارد، شنوای دعای بندگان و اجابت‌کننده آن، بینا و خبیر به احوال آدمیان، نزدیک‌تر از رگ گردن به آنان، چشم به راه بازگشت گناه‌کاران و پذیرای عذر‌پوزش خواهان، آن‌که دیر غضب می‌گیرد و زود رحمت می‌آورد، آن‌که بنده‌اش را در هیچ حال فراموش و رها نمی‌کند، مگر آن‌که خود بنده نخواهد، انیس تنهاییان و یار بی‌نویان، پناه دهنده به بی‌پناهان، گیرنده حق مظلوم از ظالم، شفاعت‌پذیر و بخشاینده است. چنین است خدای ما (کذلک الله ربنا). حال این سلطان را مقایسه کنید با سلطان‌های ظامی که خواننده سخن آقای سروش به‌طور ضمنی به آنها حواله می‌شود.<sup>۲</sup> سلطان‌هایی که همه چیز را برای خود می‌خواهند، قانون آنها بی‌پایه و اساس یا بر پایه منفعت حاکمان است، حق مظلوم از ظالم در ملک آنان ستانده نمی‌شود، مردم باید کار کنند و خراج بدهند تا سروسات دستگاه سلطنت بر پا شود، هیچ انس و قرابتی میان سلطان و رعیت نیست، نیاز و خواست رعیت به هیچ گرفته می‌شود، نظام طبقاتی حاکم است و ده‌ها تصویر منفی دیگر. این شیوه ارزیابی یک نظریه، روشی عالمانه و پسندیده نیست.

## ۶. تجدد ارادات

۶.۱. تجدد ارادات به این معنا که خداوند معرض حوادث قرار بگیرد و تغییر پیدا کند، امری محال است. تصمیم‌گیری به معنای تأمل کردن بر حوادث و سنجیدن و انتخاب موضع

۱. توضیح آن گذشت.

۲. زیرا در توضیح الگوی سنتی می‌گویند: «تصویری سلطان وار از خدا و رعیت وار از مردم دارد». تصویر سلطان و رعیتی در ذهن مردم ما همواره تصویری مملو از ظلم سلطان‌ها و بیچارگی و مظلومیت رعیت است.

کردن بر خداوند محال است؛ زیرا با غنای ذاتی و فعلیت مطلق حضرت حق سازگار نیست. اما این بدان معنا نیست که خداوند متناسب با هر حادثه‌ای اراده‌ای ندارد. ارادات خداوند در زمان واقع نمی‌شود، اما همراه زمانیات واقع می‌شود. این همراهی از نوع همراهی قیومیت است که در حکمت و کلام اسلامی مورد تأکید است. با هر حادثه‌ای اراده حضرت حق همراه و موجود است، اما این اراده انفعالی و محکوم زمان و حوادث زمانی نیست، بلکه فاعل آنهاست. اراده حضرت حق اراده‌ای ازلی است. ازلیت به معنای بی‌نهایت بودن زمان نیست، بلکه به معنای خارج از زمان بودن و همراهی قیومی با زمان داشتن است. گویا یک اراده منبسط وجود دارد که با هر جزء از زمانیات جزئی از آن انطباق دارد. البته این اراده بسیط است و جزء واقعی ندارد و صرفاً برای تقریب به ذهن از اجزای اراده سخن گفته شد. این قبل و بعد بودن‌ها از منظر انسانی و مخلوقانه ماست، برای خداوند همه زمان‌ها مانند زمان حال ماست. برای او گذشته و آینده و حال یک چیز است و همه در ازلیت حضور دارد. از حضرت حق حضور دارد و گویا تجدد ارادات رخ می‌دهد. اما در ذات حضرت حق، تبارک و تعالی، کثرتی وجود ندارد و همه چیز در اراده ازلی اوست. به همین دلیل است که دعا کردن و اجابت خداوند معنا پیدا می‌کند و در نسبت با ما چنان است که گویا خداوند هم اینک که دعای ما را شنید، اجابت می‌کند و پاسخ می‌دهد. از منظر الهی که نگاه کنیم، نیز همین دعای ما در ازلیت وجود دارد و پاسخ آن نیز در همان ازلیت است.

۶.۲ بنا بر این مانعی ندارد که متناسب با هر حادثه‌ای جبرئیل یک صحنه اراده خدا را ببیند و کلام خدا را بشنود و مأموریت ابلاغ آن به رسول خدا را پیدا کند. لازمه این امر آن نیست که خدا محل و موضوع حوادث واقع شود و تغییر کند.

۶.۳ اراده ازلی حضرت حق موجب پدید آمدن نوعی جبر نمی‌شود که «زندگی پیامبر [و هر موجود دیگری] را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می‌کند که هر بازیگری نقش خود را چنان ایفا می‌کند که با فلان آیه از پیش آماده، هم خوانی داشته باشد و باعث نزول آن آیه شود». اراده خدا در مواردی که اذن داده است، منطبق با اراده موجودات مختار است. یعنی خدا که از ازل می‌داند که موجود مختار در فلان حادثه چگونه انتخابی می‌کند، از همان ازل اراده‌اش به همان سمت تعلق می‌گیرد.<sup>۱</sup> پس در این کار هم اراده خدا هست و هم اراده موجود مختار و هیچ جبری در کار نیست.

۶.۴ این که گفته‌اند افعال الهی معلل به اغراض نیست، به این معناست که خدا نیازمند هیچ چیز نیست که از طریق فعلش بخواهد به آن چیز دست پیدا کند؛ زیرا او غنی بالذات و علی الاطلاق و واجد همه کمالات است و چیزی خارج از حیطه کمالات او باقی نمی‌ماند که

۱. البته این در مواردی است که در حکمت کلیه الهیه مانعی از تحقق اراده آن موجود مختار نباشد، وگرنه اجازه تحقق مرادش را نخواهد داد.

سزاوار او باشد و او آن را نداشته باشد و بخواهد از راه انجام کاری به آن برسد. اما این بدان معنا نیست که افعال خدا بی هدف و پوچ است. علت غایی برای فعل خدا وجود دارد، اما نه علتی که خارج از او باشد و او با فعلش بدان دست پیدا کند، بلکه علتی که خود آن از حکمتش ناشی شده و به معنای غایت‌گذاری برای مخلوقات است. پس خداوند می‌تواند برای رسیدن مخلوق به غایت و هدفی، مطابق مصالح او، آیه‌ای نازل کند و حلال یا حرامی را بیان دارد و هیچ محالی هم پدید نمی‌آید.

۶.۵. آن «نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات» که آقای سروش می‌گوید، مورد قبول بسیاری از اندیشمندان نیست؛ زیرا این چنین نظامی که با تکان دادن یک سنگ کل هستی کن فیکون و نابود می‌شود، نه تنها حسنی ندارد، که دست خدا را نیز به شدت می‌بندد و او را در زنجیر سلسله علی و معلولی اسیر می‌سازد. این اسارت تنها به مخلوقات ختم نمی‌شود و دامن خالق را نیز می‌گیرد و جبری تمام عیار را بر کل هستی حاکم می‌گرداند. در اندیشه دینی این تفکر به شدت مورد انکار و نفرین قرار گرفته است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ أَلْعَنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ؛ و یهود گفتند: «دست خدا بسته است.» دست‌های خودشان بسته باد. و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند. بلکه هر دو دست او گشاده است» (المائده: ۶۴). چنان که می‌دانید «دست» در این آیات نشانه قدرت خداست و هنگامی که گفته می‌شود که دو دست خدا باز است، مراد این است که قدرت او آزاد از هر قید و بندی است و هیچ محدودیتی بر سر راه او نیست.<sup>۱</sup>

## ۷. حصارهای پیامبر

۷.۱. شاید بتوان پذیرفت که پیامبر در حصارهای فرهنگ و زبان و صور و خیلی چیزهای دیگر که مربوط به محدودیت‌های بشری است، بودند. اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت پس وحی هم در همه این حصارهاست. اگر پیامبر در چنان حصارهایی قرار دارد، اما خدا چنین نیست. خدا نازل کننده وحی است و برای رساندن آن به فاهمه بشری به ناچار این نزول اتفاق می‌افتد. یعنی آن علمی که منشأ وحی است، هیچ گاه همان‌گونه که نزد خداست، به انسان نمی‌رسد. علم خدا را با علم بشر قیاس نتوان گرفت و ناچار از نازل شدن است. اما آیا در این تنزیل باید وحی در همه حصارهای طبیعی و مادی ما قرار گیرد؟ دلیلی بر این موضوع وجود ندارد. تنزیل به اندازه‌ای که ضرورت دارد اتفاق می‌افتد، نه بیشتر. مثلاً لازم نیست که وحی مقید به زمان شود؛ زیرا پیامبر نفسی مجرد دارد که می‌تواند تا حد عالم

۱. تنها یک قید را می‌توان پذیرفت که آن نیز در واقع قید نیست، و آن دایره محالات منطقی است. یعنی قدرت خدا تنها به محالات منطقی تعلق نمی‌گیرد.

مثال و عالم عقول و مجردات محضه (بنا بر اصطلاح حکما) یا عوالم نوریه ملکوت و جبروت و لاهوت (بنا بر اصطلاح عرفا) بالا رود. در این تصعید بخشی از محدودیت‌های پیامبر زائل می‌گردد. از جمله این‌که حصارهای مادی و زمانی رخت برمی‌بندد. پس نمی‌توان گفت وحی در تمام حصارهایی است که یک موجود مادی در آنها قرار دارد.

۷.۲. اگر بگوییم که پیامبر در همه حصارهای فرهنگی و عرفی زمان خود قرار دارد و نمی‌توان خارج از آنها بیندیشد و بگوید، فلسفه پیامبری از میان می‌رود و بعثت انبیا به حرکتی پوچ و بی‌معنا تبدیل می‌شود. در این فرض پیامبر نمی‌تواند تغییر زیادی در فرهنگ و اخلاق جامعه خود به وجود بیاورد و باید همان‌ها را امضا کند. درحالی‌که پیامبران برای تغییر همین چیزها آمده‌اند و باید بتوانند از این حصارها فراتر روند. به همین دلیل است که آنها با سنت‌های غلط رایج در زمان خود جنگیده‌اند و تلاش کرده‌اند که جامعه‌ای جدید با فرهنگ و اخلاقی جدید پدید آورند. پیامبر اسلام نیز چنین کردند. تحولاتی که پیامبر در جامعه عرب جاهلی ایجاد کردند به اندازه‌ای زیاد است که از آن به معجزه تعبیر شده است. اگر فرض آقای سروش درست بود، چنین تغییراتی نمی‌توانست رخ دهد.

۷.۳. اما آن بخش از سنت‌های عرب جاهلی که مورد امضای شارع مقدس قرار گرفته، نه به دلیلی است که نویسنده می‌گوید. پیامبر به دلیل محصور بودن در حصارهای فرهنگی و اخلاقی، آنها را امضا نکرده است، بلکه اولاً، آنها از جانب خداوند امضا شده‌اند و ثانیاً، امضای آنها به دلیل آن بوده است که آن سنت‌ها مربوط به دین حنیفی است که ابراهیم پایه‌گذاری کرد و سنت‌های آن در میان عرب جاهلی نیز باقی بود. علامه مجلسی روایتی را از کتاب الاحتجاج طبرسی نقل می‌کند که در آن یک زندیق از امام صادق ع پرسش‌هایی می‌کند و ایشان پاسخ می‌دهند. از جمله موضوعات مطرح شده در این گفت‌وگو تفاوت مجوس و عرب است. امام صادق می‌فرماید که عرب سنت‌هایی را از شریعت حنفی داشت که مجوس آنها را نداشت. از جمله این سنت‌ها: غسل جنابت، غسل میت، دفن اموات، حج بیت الله، حرمت ازدواج با نزدیکان و...، اما مجوس هیچ یک از این سنت‌ها را نداشت. از نظر امام صادق ع علت وجود این سنت‌ها در میان عرب، بهره‌مندی آنان از تعالیم انبیاست و علت نبود سنت‌ها در میان مجوس، دور افتادن آنها از آن تعالیم است.<sup>۱</sup> بنابراین، اگر بخشی از سنت‌های عربی در آیین اسلام محفوظ ماند، نه به دلیل عرف بودن آنهاست، بلکه به دلیل آن است که آنها جزئی از همان شریعتی هستند که خداوند نازل فرموده و پیش از آن هم بر انبیای گذشته نازل کرده است.

۷.۴. درباره حجم قرآن و ارتباط آن با طول عمر پیامبر نیز مسأله روشن است. بنابر دیدگاهی که وحی و شریعت را ساخته و پرداخته خود پیامبر می‌داند، حجم قرآن وابسته به

عمر پیامبر است. اما بنابر دیدگاهی که وحی را امری الهی می‌داند که کم و کیف آن را خود خدا تعیین می‌کند، نه پیامبر، حجم قرآن نیز وابسته به طول عمر پیامبر نخواهد شد، بلکه بر عکس، طول عمر پیامبر وابسته به حجم قرآن می‌شود. یعنی خداوند قادر متعال آن قدر به پیامبرش عمر می‌دهد که آنچه را که مقدر است، نازل کند و روزی که به پیامبر گفته می‌شود: «الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا؛ امروز کسانی که کافر شده‌اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده‌اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم» (المائده: ۳)، می‌فهمد که کارش را تمام کرده و به آخر عمر خود رسیده است. برخلاف نظر آقای سروش، این اکمال به معنای حداقلی نیست، بلکه اکمال چیزی است که لازم بوده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی