

وحی در خانه عنکبوت

(تحلیل ذاتی و عرضی دیدگاه دکتر سروش)

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

مفهوم وحی، از مفاهیم بنیادی اسلام است و آن گونه که در قرآن مطرح شده در کتاب‌های مقدس ادیان دیگر نیامده است. این پرسش در مورد وحی مطرح است که چگونه باید آن را تحلیل کرد؟ آیا وحی گونه‌ای تجربه دینی است؟ یا اینکه گونه‌ای ارتباط زبانی خدا با بشر است؟ این مقاله، به بررسی و نقد سخنان دکتر سروش در این زمینه پرداخته است. به نظر نگارنده، الگوی قابل قبول در زمینه وحی، باید دو ویژگی داشته باشد: اولاً باید از مبانی فلسفی دقیقی برخوردار باشد؛ ثانیاً، با داده‌های قرآنی هم‌خوان باشد. دیدگاه دکتر سروش در این زمینه، هیچ یک از این دو ویژگی را ندارد. **واژگان کلیدی:** وحی، تجربه دینی، شعور مرموز، هنر مرموز، غیب، نزول، انزال، الهام، معرفت‌شناسی، خلط مقولی.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۴ تأیید: ۸۷/۵/۷

وحی از مفاهیم بنیادی اسلام است و هیچ کتاب مقدسی مانند قرآن درباره آن سخن نگفته است. به بیان علامه طباطبایی، قرآن مجید بیشتر از هر کتاب مقدس دیگری مانند تورات و انجیل، از مسئله وحی و آورنده وحی یاد کرده و حتی از کیفیت وحی سخن گفته است. (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵: ص ۷۲) بنابر توجه خاص قرآن به وحی، دانشمندان اسلامی در طول تاریخ به تحلیل این مفهوم پرداخته و جنبه‌های گوناگون آن را بررسی کرده‌اند. در واقع، آن‌ها در صدد تبیین داده‌های قرآنی در این باره و تبیین پدیده وحی بوده‌اند. واژه‌ی «وحی» و مشتقات آن، بیش از هفتاد و هشت مورد در قرآن آمده است. اگر به مترادف‌های دیگری که قرآن در این زمینه به کار می‌برد نظر کنیم، این رقم بیشتر خواهد شد. دقت‌هایی که قرآن در این زمینه دارد و لطایفی که در تعبیر به کار می‌گیرد، در تحلیلی که از آن پیش می‌گیریم باید لحاظ شوند.

خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید که ما روحی از امر خود را بر تو وحی فرستادیم: *وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ*. (شوری (۴۲): ۵۲)

این گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟]، ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به با آن راه می‌نماییم، و به‌راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی.

به گفته رشید رضا، خداوند روح کریم آن حضرت را مانند آئینه‌ای شفاف قرار دارد که میان آن و تمام آنچه که در عالم تقلیدهای عقیدتی و اعمال ارثی و عادات زشت، پرده‌ای فاصله انداخته بود تا اینکه در آن (آئینه) وحی الهی با تمام معنایش و کامل‌ترین مبانی‌اش تجلی کرد. (رشیدرضا، ۲۰۰۵: ص ۹۱)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق گفته است این آیه بیان می‌کند که آنچه نزد آن حضرت بود و مردم را بدان فرا می‌خواند، همانا از نزد خداوند بوده است، نه از نزد خودش و بی‌گمان آنچه به آن حضرت داده شده بود، پس از نبوت به وی اعطا شده بود. پس مراد از ناآگاهی از کتاب، علم نداشتن آن حضرت به آموزه‌های اعتقادی و شرایع عملی مندرج در کتاب است؛ زیرا این علم، پس از نبوت و وحی به ایشان داده شد نیز مراد

از اینکه فرمود: «تو نمی‌دانستی ایمان چیست»، آن است که تو واجد ایمان و التزام تفصیلی به یک یک معارف حق و اعمال صالح نبودی. در نتیجه، معنای آیه چنین می‌شود: تو پیش از وحی روح، به کتاب و معارف و شرایی که در آن است آگاهی نداشتی و به این ایمان که پس از وحی دارا شدی متصف نبودی و به یک یک عقاید و اعمال دینی ایمان و التزام نداشتی. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ص ۷۵)

تبیین عقلانی پدیده وحی، یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران مسلمان در طول تاریخ اسلام بوده است. متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان، تحلیل‌های متفاوتی از این پدیده پیش کشیده‌اند. اکنون به بیان و بررسی آن‌ها نمی‌پردازم و تنها این نکته را بررسی می‌کنم که تحلیل مناسب از وحی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. اهمیت این نکته اساسی است؛ زیرا پیش از اینکه به نقد دیدگاه و یا مدل خاصی روی آوریم، باید روشن سازیم که دیدگاه و مدل مطلوب چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ وحی از پدیده‌هایی است که تنها در افراد معدودی در طول تاریخ رخ داده است. از این جهت، بسیاری از اطلاعات در این باره را باید از نصوص دینی و از کسانی که خودشان آن را داشته‌اند به دست آورد. در نتیجه، نخستین ویژگی الگوی مطلوب، هم‌خوانی آن با داده‌های نصوص دینی، بلکه مناسبت داشتن با آن‌ها است. هر تحلیلی که داده‌های نصوص دینی را در این زمینه نادیده بگیرد، به خیال بافی می‌ماند. این شرط در تحلیل وحی شرط لازم است، ولی ویژگی دیگری را هم باید لحاظ کرد؛ وحی مجهول مطلق نیست و از این رو، تحلیل فلسفی و عقلی مناسبی برای آن می‌توان یافت.

در ادامه به نقد دیدگاه دکتر سروش می‌پردازیم تا نادرستی تحلیل وی از پدیده وحی را روشن سازیم. می‌توانیم نکاتی را که وی در باب وحی گفته است به دو بخش تقسیم کنیم: (۱) بخشی که ذاتی دیدگاه اوست؛ (۲) بخشی دیگر که عرضی دیدگاه وی است. مراد از ذاتی نکاتی هستند که با آن دیدگاه در ارتباطند و عرضی مطالبی هستند که برای رونق دادن به بازار کلام و زیبا کردن سخن آمده‌اند. البته اگر به حجم سخنان سروش در این باب نگاه کنیم، عرضیات آن بر ذاتیاتش می‌چربد. بنابراین، نخست باید ادعای او را از میان آن‌ها بیابیم و مقومات آن را بررسی کنیم.

تقریر ادعا

از نظر منطقی، تقریر یک دیدگاه بر نقد آن تقدّم دارد. بنابراین، باید نخست ببینیم که سروش چه تقریری از دیدگاهش دارد. البته خود سروش در بند تقریر منطقی دیدگاهش نیست و مخاطب در همه آثار او با یک مشکل جدیّ روش شناختی روبه‌رو می‌شود؛ سخنان او در این زمینه‌ها، به پراکنده‌گویی‌هایی می‌ماند که در مقام جدل با دیگران و بیشتر از باب «الکلام یجرّ الکلام» آمده‌اند. از این گذشته، وقتی در مقام دفاع از سخنان خودش برمی‌آید، مدام تغییر موضع می‌دهد و از شاخه‌ای به شاخه‌ای دیگر می‌پرد. همین امر در ظاهر امر، تنوع نکات را پدید می‌آورد، ولی در باطن ایده اصلی را مخفی می‌سازد. به همین دلیل، پیش از هر چیز باید کوشید تا ادعای اصلی او روشن شود.

دکتر سروش، دست‌کم دو توصیف متفاوت را از وحی پیش می‌کشد: گاهی می‌گوید پیامبر در وحی موضوعیت داشت. این سخن بدین معنا است که وجود خود پیامبر بر وحی تأثیر داشت و حضرت تنها گیرنده محض نبود. به بیان دیگر، برابر این تعبیر، ذهنیات پیامبر هم در وحی تأثیر داشت. این بیان، چنان که در وحی و افعال گفتاری آورده‌ام، از تطبیق معرفت‌شناسی کانت بر پدیده وحی نتیجه گرفته شده است. خود سروش هم پیش‌تر در مواردی به این نکته تصریح کرده است.

توصیف دوّم او این است که نفس پیامبر الهی بود. نفس آن حضرت با دیگر نفوس تفاوت داشت. او می‌گوید:

وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هر چند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کند. ... شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند و چیزی دریافت کرده است. ... این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است. اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. (سروش، ۱۳۸۶)

درباره هر دو توصیف به نکاتی اشاره می‌کنم:

۱. این دو توصیف با هم تعارض دارند. اگر پیامبر در وحی موضوعیت داشت، هر آنچه می‌گفت از خدا نبود و اگر نفس آن حضرت الهی بود، هر آنچه خدا به وی می‌فرمود به مردم می‌گفت. در واقع، یکی از دو صورت باید راست باشد: به فرض که وجود محدودیت‌های

بشری را در وحی بپذیریم، یا این محدودیت‌ها از ناحیهٔ پیامبر بوده‌اند و یا از ناحیه خدا.

۲. اگر موضوعیت پیامبر در وحی، بدین نتیجه می‌انجامد که پیامبر آنچه را که از بالا بر او نازل می‌شد دریافت نمی‌کرد، بلکه در آن دست می‌برد، این سخن به ناخالص بودن سخن پیامبر می‌انجامد و دست بشر را از سخنان ناب خداوند کوتاه می‌کند. بی تردید، اگر این محدودیت‌ها از خداست از ناحیهٔ بشر نیست؛ یعنی خداوند خودش به هنگام وحی دریافته است که باید محدودیت‌های بشری را در کلامش لحاظ کند و یا اینکه محدودیت‌ها از ناحیهٔ خود پیامبر است و خداوند وحی را به‌طور مطلق فرستاده است، ولی پیامبر به خاطر بشر بودن، آن‌ها را به‌طور محدود دریافت کرده است.

۳. موضوعیت پیامبر در وحی به چه صورتی بود؟ آیا آن حضرت در همهٔ داده‌های وحیانی تصرف می‌کرد؟ (یعنی آیا تصرف او نظام‌مند بود؟) یا اینکه تنها در برخی از آن‌ها تصرف می‌کرد؟ هر دو صورت در اشکال پیشین مشترک‌اند و قابلیت اعتماد وحی را به‌طور کلی سلب می‌کنند، ولی اگر تصرف در برخی موارد باشد، بر اساس چه ملاکی است و چگونه می‌توان آن‌ها را از بقیه جدا کرد؟

۴. الهی بودن به معنایی که سروش اراده می‌کند، دچار مشکل است. این سخن هم این نتیجهٔ ناگوار را در بردارد که وقتی خداوند درگیر گفت‌وگو با بشر شد، خود را درگیر محدودیت‌های بشری کرد و به تعبیری، هم‌رنگ جماعت شد. با توجه به اینکه ضرورتی نداشت که خدا سراغ آن محدودیت‌ها برود. برای نمونه، چه ضرورتی بود که خداوند از رانده شدن شیاطین توسط شهاب‌سنگ‌ها سخن بگوید و...؟ خداوند بدون هیچ ضرورتی، خود درگیر این موارد و تابع محدودیت‌های بشری شد است.

وحی، به عنوان تجربهٔ دینی

سروش تعبیرهای مختلفی دربارهٔ تجربه بودن وحی دارد. اولاً وحی در این نگاه به یک تجربه دینی تقلیل و تحویل می‌یابد؛ ثانیاً، تجربهٔ پیامبر هم در ردیف تجربه‌های شاعران و هنرمندان قرار می‌گیرد.

در وحی و افعال گفتاری به تفصیل در این باب سخن گفته‌ام که چرا «تجربهٔ دینی» مفهومی مناسب برای تحلیل وحی نیست. این مفهوم در مسیحیت برای حلّ پاره‌ای از

مشکلات مطرح شد و با دین اسلام تناسب ندارد. گرایش مسیحی سرورش هم از این گونه تحلیل‌ها پیدا است؛ مفهومی که او از وحی پیش می‌کشد، نه در اسلام و فرقه‌های اسلامی و نه در اشعریت و نه در اعتزال خاستگاهی ندارد، بلکه زائیده نوعی تفکر التقاطی مسیحی - پروتستانی با چاشنی از اشعار مولوی است. در توضیح این نکته به بیان دو نکته بسنده می‌کنم:

۱. اسلام دین مبتنی بر کلمه است؛ نه دین مبتنی بر بانی. در این دین، کلام الهی محور است؛ نه حالات و تجربه‌های بانی این دین. تقسیم‌پذیرشناسختی ادیان فعلی به ادیان مبتنی بر بانی و ادیان مبتنی بر کلمه، در این زمینه سودمند است. در ادیان مبتنی بر بانی، حالات بانی و تجربه‌های او محوریت دارد، ولی در ادیان مبتنی بر کلمه (در قالب کتاب مقدس دین)، نه تجربه‌های بانی، بلکه کلمه و زبان اهمیت دارد. در این ادیان، شکل اولیه زبان و کتاب اهمیت دارد. مسیحیت امروزین، دینی مبتنی بر بانی است؛ همان گونه که آیین بودا مبتنی بر تجربه‌ها و حالت‌های شخصی بودا است. ولی، یهودیت و اسلام دین مبتنی بر کلمه هستند. از این رو، در این دو دین، شکل اولیه زبان (عبری در یهودیت و عربی در اسلام) اهمیت دارد. قرآن به زبان عربی، قرآن است. با توجه به این تقسیم‌پذیرشناسختی، مفهوم «تجربه دینی» با ادیان مبتنی بر بانی متناسب است. در مسیحیت، باید این مفهوم پیدا می‌شد؛ زیرا در این دین حالت‌ها و تجربه‌های حضرت مسیح، و نه کتاب مقدس، محوریت دارد. اما در اسلام، این مفهوم پیدا نشد و مفاهیمی همچون کشف و مکاشفه و غیره پیدا شدند که بیشتر بار معرفتی دارند و با مضامین اسلام تناسب دارند. «تجربه دینی» با تحلیل وحی در اسلام تناسب ندارد. به اصطلاح فیلسوفان تحلیلی، نوعی خلط مقولی (Category mistake) در این مورد صورت گرفته است. همان گونه که در «میز خواندنی است» خلط مقولی صورت گرفته است؛ زیرا میز از مقوله چیزهای خواندنی نیست. در عبارت «وحی پیامبر اسلام، تجربه دینی است» خلط مقولی در کار است؛ زیرا مفهوم «تجربه دینی» با ادیان مبتنی بر بانی متناسب است، نه ادیان مبتنی بر کلمه.

۲. باید حیثیت‌های مختلفی را در مورد وحی از هم جدا کرد. اگر پیامبر تجربه‌ای داشت، خود آن تجربه در وحی اصالت نداشت. آن حضرت به هنگام تجربه، کلام الهی را دریافت می‌کرد و آن کلام وحی بود. حیثیت کلام الهی با حیثیت تجربه پیامبر دو حیثیت مختلف است. اگرچه فرایند اخذ کلام الهی در ضمن تجربه صورت می‌گرفت، این دو با

هم تفاوت دارند و احکام آن‌ها متفاوت است. انتقال از آن کلام به این تجربه اشتباهی است که با مقولهٔ پیامبری و مضامین قرآن ناسازگار است. برای نمونه، در آیه‌ای که در مقدمه آوردیم، خداوند به این نکته اشاره می‌کند که روحی از امرش را بر پیامبر وحی کرد. در آیاتی از این دست که درباره فرایند وحی سخن گفته‌اند، وحی به امری که از جانب خدا می‌آید توصیف شده است؛ نه به تجربه‌ای که پیامبر داشته است. خلط این دو حیثیت، مرز اسلام (و نگاه قرآنی) و غیراسلام را تشکیل می‌دهد.

شعور مرموز، نه هنر مرموز

یکی از خلط‌های سروش در پاسخ مقایسه‌ای میان شعور و هنر است. وی برای فهم پدیدهٔ ناآشنای وحی به دامن شاعری و خلاقیت هنری متوسل می‌شود. همین نکته دلیل نادرستی فهم او از وحی است و با آنچه قرآن می‌گوید، بسیار فاصله دارد. او در این باره می‌گوید:

سخن من این است که برای درک پدیده ناآشنای وحی می‌توانیم از پدیده آشنا تر شاعری (و به طور کلی، خلاقیت هنری) مدد بجوییم و آن را بهتر فهم کنیم. این فقط در مقام تصوّر است؛ مگر غزالی نگفت برای درک پدیده وحی می‌توانید از پدیده وسوسه شیطانی مدد بگیرید؟ چرا که «انّ الشیاطین لیوحون الی اولیائهم». (سروش، ۱۳۸۶ ب)

او چند نکته را در ادامه می‌افزاید:

۱. این نکته فقط در مقام تصوّر است؛

۲. امروزه مفهوم شعر به منزلهٔ خلاقیت متعالی هنری به کار می‌رود؛

۳. علامه طباطبایی وحی را شعور مرموز می‌نامد، ولی هنر مرموز بهتر است.

واژهٔ وحی، از واژه‌های مشترک است که اشتراک لفظی آن همیشه رهن است. دست‌کم دو معنای وحی در اینجا اهمیت دارد: یکی وحی به معنای قوهٔ معرفتی ویژه‌ای که پیامبر آن را دارد و به واسطهٔ آن پیامی را از خداوند دریافت می‌کند؛ دیگری، خود آن پیام و درون مایه/ش/است. آنجا که علامه از وحی به عنوان شعور مرموز سخن می‌گوید، به ماهیت آن قوهٔ معرفتی نظر دارد؛ نه به خود پیام. این سخن علامه، سخنی بسیار وزین و متین است. می‌توانیم در تبیین آن این نکته را بیفزاییم که وحی دو بعد دارد: از سویی پدیده‌ای کاملاً مجهول نیست. اگر وحی مجهول مطلق باشد، دیگر هیچ سخنی درباره آن نمی‌توان گفت. از سوی دیگر، در تبیین این پدیده، وحی برای بشر کاملاً معلوم نیست. این دوگانگی در

سرشت وحی، موجب می‌گردد که نوعی شعور مرموز گردد. وحی بار معرفتی دارد، خلاقیت نیست و هیچ تناسبی با مقوله‌ی شاعری و هنر ندارد. شعور و معرفت ویژه است و جنبه‌ی مرموزی دارد.

اما وحی به کدام معنا هنر مرموز است؟ خود سروش بدین نکته تصریح می‌کند که وحی یک هنر و خلاقیت متعالی است. مفهوم شعر هم امروزه به معنای یک خلاقیت هنری متعالی به کار می‌رود. اولاً، از کجا امروزه شعر بدین معنا به کار می‌رود؟ ثانیاً، بر فرض که این سخن را بپذیریم، مشکل دو چندان می‌شود؛ مشکل اصلی متعالی بودن و یا نبودن خلاقیت نیست. مشکل اصلی به خلاقیت بر می‌گردد. وحی به هیچ معنایی با خلاقیت پیامبر ارتباط ندارد. این مشکل با قرآن و تفکر اسلامی هم‌خوان نیست. اگر مراد این است که آن قوه خلاقیت داشت، این سخن بدین معنا است که قوه خلاقیت پیامبر در تولید مضمون وحی دخالت می‌کرد. اگر هم آن پیام (وحی به معنای دوّم) را هنر مرموز و خلاقیت متعالی می‌دانید، باز این پیام با خلاقیت پیامبر ارتباط می‌یابد.

اصطلاح خلاقیت متعالی هنری، قافیه تفکر سروش است. مشکل اصلی کفار با پیامبر به خلاقیت بر می‌گشت. آن‌ها وحی را سخنان عجیب و غریبی می‌دانستند که محصول قوه خلاقیت است. این خلاقیت اگر هم متعالی بود، برای آن‌ها تفاوت نداشت؛ یعنی اگر می‌پذیرفتند که موجودی متعالی (مانند یکی از بت‌ها یا خدا) این خلاقیت را به پیامبر داده است، مشکل حل نمی‌شد. پیامبر در مقابل آن‌ها چه می‌کرد؟ دقیقاً تعبیری می‌آورد که این کلام خود خداست و با خلاقیت و یا حتی محدودیت و یا شخصیت آن حضرت ارتباطی ندارد:

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا؛ (مزمّل (۷۳): ۵)

در حقیقت، ما به زودی بر تو گفتاری گران‌بار القا می‌کنیم.

تمام آنچه پیامبر دریافت کرده، از خداست. قرآن، قول ثقیل است. این قول ساخته و پرداخته پیامبر نیست و قوه خیال او راهی بدان ندارد. تأکید قرآن بر حیثیت از اوایی بودن وحی است. مفهوم انزال و تنزیل که قرآن در مورد پدیده وحی به کار می‌برد، مفهومی بسیار غنی است. وحی، گونه‌ای ارتباط زبانی میان خدا و پیامبر بود. ارتباط زبانی آدمیان با یکدیگر، ارتباط عرضی است. اما ارتباط خداوند با پیامبر، ارتباط زبانی طولی بود. در وحی، خداوند با بشر سخن می‌گوید؛ موجودی عالی با مخلوق خود سخن می‌گوید. این

دو موجود هم‌تراز و هم‌رتبه نیستند. از این رو، انتقال کلام از خدا به بشر است؛ انزال است؛ پایین آمدن کلام از موجود بالاتر به موجود پایین‌تر است.

گفتنی است در نگاه جدید، هیچ کدام از مقوله هنر یا مقوله شاعری، بار معرفتی ندارند. کاربرد این گونه مفاهیم در مورد وحی، مشکلات دیگری را به بار می‌آورد. نکته‌ای مهم را نباید از نظر دور داشت که تحلیل‌های سروش را نقش بر آب می‌کند. وحی در نگاه قرآنی، گونه‌ای ارتباط با غیب است؛ آموزه‌هایی که پیامبر در وحی دریافت می‌کند، حقایق غیبی هستند که به اذن الهی برای آن حضرت مکشوف شده‌اند:

تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ؛ (هود(۱۱): ۴۹)

این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو. پس شکبیا باش که فرجام [نیک] از آن تقوایبندگان است.

آگاه ساختن از غیب، نه با قوه شاعری تناسب دارد و نه با مقوله هنر. پیامبر از عالم غیب آگاهی می‌یابد. این اطلاعات کاملاً بار معرفتی دارند که خداوند آن‌ها را از دیگران پنهان می‌دارد و تنها بر پیامبر، به سبب ویژگی شخصیتی‌اش، آشکار می‌سازد:

عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (جن(۷۲): ۲۶-۲۷)

دانای نهران است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند جز پیامبری را که از او خشنود باشد، که [در این صورت] برای او از پیش رو و از پشت سرش نگاهبانانی بر خواهد گماشت. پیامبر فرزند زمانه خویش و فرهنگش نیست تا اسیر مفاهیم زمانه و فرهنگش باشد، بلکه این توانایی را دارد که از محدودیت‌های زمان و فرهنگش فراتر رود و به غیب آگاهی یابد. قیاسی هم که سروش بین نظرش و سخن غزالی می‌کند عقیم است. خود قرآن ماده وحی را در مورد وسوسه شیطان به کار می‌برد و این هم بدان سبب است که نوعی اطلاعات مرموز را شیاطین به هنگام وسوسه به دیگران انتقال می‌دهند. این نکته نه تنها مجوزی برای سخن سروش نیست، بل خلاف آن را هم تأیید می‌کند.

آن سوی، نه این سوی متعالی

سروش برای اینکه شعر خود را با آن قافیه موزون نشان دهد، سراغ کلماتی از عرفا و امام خمینی (ره) می‌رود. او در توضیح می‌گوید کسی که با ولایت کلیه الهیه آشنا است و

قرب اولیای خدا با خدا را می‌داند و از تجربه اتحادی آنان با خبر است، چنین منکرانه سخن نمی‌گوید.

قرآن محمدی نیست، بلکه محمد قرآنی است؛ محمد قرآن ناطق است و میان این دو سخن از زمین تا آسمان فرق است. آن سخن با تفکر اسلامی و متن قرآن ناسازگار است و این عین آن. در کلام اول، اصالت با خود پیامبر است و شخصیتش. هر چند که نفس او الهی است، محدودیت‌های بشری در کلام الهی تأثیر می‌گذارد و صدها مشکل دیگر پیش می‌آید. در کلام دوم، پیامبر خودش آئینه کلام الهی می‌شود و آنچه خدا گفت می‌گوید. اصالت با خداست و پیامبر هم رسول خداست که سخن خدا را می‌گوید. قرآن، ثقل اکبر می‌شود و پیامبر تفسیر قرآن و مبین آن. قرآن تفسیر وجود پیامبر نیست، بلکه پیامبر تفسیر قرآن و بیان آن است.

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. (نحل (۱۶): ۴۴)

باز قرآن می‌فرماید:

أَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ. (نجم (۵۳): ۱۰)

نه تنها وحی به خدا اسناد داده می‌شود، بلکه تمام مضمون آن هم از خداست. به قول عالمان علم اصول، آیه عام است. این آیه، تمام آیات را دربر می‌گیرد و به آیه‌ای خاص، و یا حتی به مضمونی خاص اختصاص ندارد، بلکه همه مضامین قرآن را در بر می‌گیرد.

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. (تکویر (۸۱): ۱۹)

وحی کلام رسول کریم (فرشته وحی) است و شخصیت پیامبر هیچ دخالتی در آن ندارد. آیه رابطه این همانی میان مضمون وحی و آنچه که فرشته وحی القا کرده برقرار می‌کند. این گونه آیات، در تهافت و تناقض صریح با ادعای سروش است.

یکی از مشکلات جدی نگاه سروش مغالطه حذف سیاق است؛ اندیشه‌های گوناگونی که سروش به آن‌ها اشاره می‌کند و سخنان عارفان و دانشمندان بزرگ اسلامی که به آن‌ها توسل می‌جوید، در سیاق معارف دیگر آن‌ها معنا می‌یابد؛ کل تفکر آن‌ها سیاقی را برای معنادگی به سخنانشان پدید می‌آورد. وقتی جمله‌ای از این سیاق بیرون کشیده می‌شود و در سیاق دیگری قرار می‌گیرد، معنای دیگری می‌یابد. استنادهایی که سروش به سخنان دیگران می‌کند از این دست می‌باشد.

اول قرآن، بعد مولانا

تفکر مولانا، حافظ و دیگر شاعران بزرگی که در تمدن اسلامی بارور شدند، به قرآن برمی‌گردد. آنجا که اصل هست، چرا آن را فروگذاریم و دنبال فروع برویم. از این گذشته، در فهم متشابهات اشعار آنان نیز، باید به محکمت خود قرآن رجوع کنیم. اگر خود قرآن درباره پدیده وحی سخن نمی‌گفت، مولوی یا دیگران نمی‌توانستند گرهی از مفهوم فروبسته آن بگشایند. سروش، اشعار مولوی را در بستر تفسیر آیات قرآن به کار نمی‌گیرد؛ در صورتی که اشعار مولوی را هم در این بستر باید فهمید.

بر خلاف ادعای سروش، آشنایی او با قرآن به اندازه آشنایی اش با مثنوی نیست و قرآن‌شناسی او در حد آشنایی با اختلاف چند مفسر درباره تعدادی آیه محدود می‌شود. بررسی آثار وی این نکته را آشکار می‌سازد. اگر خواننده نگاهی به آن‌ها داشته باشد، در می‌یابد که تعداد بسیاری از آیات مورد بحث قرار گرفته‌اند. این نکته یکی از عیب‌های جدی آثار سروش است. نکته‌ای که در زمینه تحلیل وحی گوشزد کردیم هم، از این سخن مستثنا نیست. بدون توجه به داده‌های قرآنی، تحلیل وحی و مانند آن، تیری در تاریکی انداختن و خانه تفکری را در تور عنکبوت بنا نهادن است.

معرفت‌شناسی، نه متافیزیک

به گمان سروش، محل نزاع به متافیزیک بر می‌گردد. او میان متافیزیک بُعد و فراق و متافیزیک وصول فرق می‌گذارد:

به من اجازه بدهید که بگویم متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال. تصویری که از خدا و محمد در ذهن شما است، گویا تصویر خطیب و بلندگو (یا ضبط صوت) است. خطیب می‌گوید و بلندگو آن را پس می‌دهد؛ یعنی پیامبر (چون بلندگو) طریقت و ابزاریت محض دارد و این کجا و نزول قرآن بر قلب محمد کجا... (سروش، ۱۳۸۶ج)

سروش با لحنی تمسخرآمیز، ادعای خود را تکرار می‌کند. مگر قرآن غیر از این می‌گوید که

پیامبر هر چه خدا القا می‌کرد، به دیگران می‌گفت و سر سوزنی کم نمی‌کرد و نمی‌افزود:

تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. (الحاقة (۶۹): ۴۳-۴۵)

[پیام] فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان. و اگر [پیامبر] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم.

شان پیامبری و رسالت همین است که واسطه باشد. آری، نفس پیامبر معلّم به تعلیم الهی بود و استاد ازل این نفس شریف را به گونه‌ای تعلیم داده بود که هرگز خلاف سخن او نمی‌گفت و هر چه می‌گفت همان بود که خدا می‌گفت؛ نه اینکه این نفس به گونه‌ای باشد که هر چه خدا می‌خواست می‌گفت، بلکه بالاتر از این، هر آنچه خدا می‌گفت و او می‌شنید، می‌گفت و هرگز خلاف آن نمی‌گفت، نه کم و نه بیش. سخن نغز این خلدون اینجا سود می‌بخشد که خداوند هم معانی را بر قلب مبارک پیامبر القا کرد و هم بار دیگر، فرشته وحی بر او گوش او فروخواند. وحی همچون بانگی بود که با آن معانی بر قلب حضرت القا شد و بار دیگر، فرشته‌ای که به وی القا می‌کرد، به صورت مردی مجسم می‌شد و با او سخن می‌گفت. القای بر قلب هم، هیچ منافاتی با این سخن ندارد. خدا هر چه بر قلب آن حضرت القا می‌کرد، برای دیگران می‌خواند.

مشکل اساسی به معرفت‌شناسی سروش بر می‌گردد، نه به متافیزیک. در تبیین پدیده وحی، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که از نظر معرفت‌شناختی چه حادثه‌ای رخ داده است؟ آیا تنها القای معارف و اطلاعات بوده است؟ یا اینکه ارتباط زبانی رخ داده و اطلاعاتی در قالب عبارت‌هایی انتقال داده شده است؟ یا اینکه پیامبر حالتی در خود یافته و آن را تفسیر کرده است؟ وضعیت متافیزیکی پیامبر مقدمه‌ای برای این رخداد معرفت‌شناختی بوده است، نه خود آن. مقدمه را با ذی‌المقدمه نباید خلط کرد. متافیزیک، وصول مقدمه برای اخذ کلام الهی بود و اگر قربی در کار نبود، القای کلام الهی بر قلب هم صورت نمی‌گرفت.

در سخن سروش، خلط مقدمه با ذی‌المقدمه در استناد به سخن فیلسوفان هم صورت گرفته است. آنان گفته‌اند: «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و ...». سروش این نکته را بر وحی تطبیق می‌کند. حادثه وحی محمدی هم، در شرایط مادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط، در شکل دادن به آن مدخلیت تام داشته‌اند. (سروش، ۱۳۸۶ج)

تحقق پدیده وحی نوعی آمادگی و استعداد نفس مبارک پیامبر را می‌طلبد. اما همه این امور مقدمه بودند برای وحی و هرگز خود وحی نبودند. این امور در زمان تحقق پیدا می‌کردند و وحی در افقی فرا زمانی حاصل می‌شد.

مسئله تعارض علم با ظواهر قرآن

تأکید می‌کنم که استدلال‌هایی که سروش ترتیب می‌دهد عقیم‌اند و مبنای آن‌ها نوعی قیاس باطل است. اگر از تعبیرهای شعری و خیالی‌بافی‌های شاعرانه بگذریم، استدلالی هم که در این میان او به دامن آن پناه می‌برد، نتیجه‌ای را که در پی آن است به بار نمی‌آورد. او وحی را در باب دانش امروزی خطاپذیر می‌داند:

از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آن‌ها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران، اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چون پیامبر به سطح دانش مردم زمان خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آن‌ها سخن گفته است. اما من فکر می‌کنم او حقیقتاً به آنچه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است. (سروش، ۱۳۸۶)

خلاصه سخن سروش در چند محور چنین است. او مقدمات زیر را ترتیب می‌دهد:

۱. همه کسانی که به تأویل آیات دست برده‌اند، به ناسازگاری‌های پاره‌ای از ظواهر قرآن با علوم بشری اذعان دارند.
۲. در این گونه موارد امور بدیهی از بداهت می‌افتد و تأویل می‌پذیرد تا با علم بشری دیگر سازگار افتد. این قبض و بسطی تفسیری است که به سبب ناسازگاری با علوم در تفسیر می‌افتد. در این موارد، پیش از تأویل اذعان به ناسازگاری در کار است و آن ناسازگاری با حیل‌های رفع می‌شود.
۳. دفع این ناسازگاری، با شیوه‌های گوناگون صورت می‌پذیرد.
۴. پاسخ هر چه باشد این آیات از جنس عرضیات هستند که در رسالت پیامبر دخالت ندارند. درباره سخنان فوق اشاره به چند نکته را ضروری می‌دانم:
 ۱. مبنای استدلال آقای سروش، قیاس نادرستی است. در مواردی که تعارضی میان

ظاهر آیات و علوم به چشم می‌خورد، راه‌حل‌های متفاوت و تأویل‌های گوناگونی در کار است. اما همه آن‌ها در این نکته مشترک‌اند که کلام را کلام خداوند می‌دانند و ناشی از ذهنیات و شخصیت پیامبر نمی‌دانند. بنابراین، می‌کوشند به گونه‌ای آن‌ها را تأویل یا توجیه کنند. پاسخ سروش تفاوتی کلی با آن‌ها دارد و همین موجب می‌شود تلاش او در محدودهٔ اسلام جایگاهی نداشته باشد، ولی تلاش مفسران درون این محدوده صورت گیرد. پاسخ وی آن است که این آیات از جنس عرضیات است و در رسالت پیامبر دخالت ندارند. به بیان دیگر، آن‌ها را باید کنار گذاشت. مفسران هم نگفته‌اند که این آیات در رسالت دخیل‌اند، ولی بالاخره در کلام الهی آمده‌اند و باید پاسخی برای آن‌ها یافت. کلام حکیم، حکیم کلام است. اگر در آیه‌ای دربارهٔ رانده شدن شیاطین توسط شهاب‌ها سخن به میان آمده است، باید تأویل مناسبی داشته باشد. بنابراین، اختلاف سروش و مفسران مسلمان در این نیست که این گونه آیات در متن و گوهر رسالت دخیل نیستند و مفسری نداریم که بگوید آن‌ها اساس اسلام و رسالت را تشکیل می‌دهند. اختلاف در جای دیگری نهفته است. آن‌ها بر خلاف سروش، نمی‌گویند که این آیات به زمان و شرایط تاریخی فرهنگ عرب و یا محدودیت‌های عصر پیامبر و غیره می‌گردد. آن‌ها اعتراف می‌کنند که کلام الهی است و باید تأویل مناسبی داشته باشد. به بیان دقیق‌تر، به نظر مفسران این آیات به محدودیت‌های تاریخی بشری که در صدر اسلام مخاطب آن‌ها بود بر نمی‌گردد. خداوند از این نظر که در خور فهم آن‌ها سخن بگوید، سخنی نادرست به کار نبرده است، بلکه مطابق حکمت، خودش مطالبی گفته است که تأویل صحیحی باید داشته باشد. پاسخ سروش قیاس مع الفارق است. این گونه موارد، حتی اگر هزاران مورد دیگر را هم به آن‌ها ضمیمه کنیم، نه تنها دیدگاه او را تأیید نمی‌کنند، بلکه بر عکس نشان می‌دهند که او از تفکر اسلامی که همهٔ مفسران با اختلاف مذاهبشان بدان تعلق دارند، فرسنگ‌ها فاصله دارد. اگر او هم تأویلی هرچند کاملاً متفاوت از این آیات ارائه می‌داد، باز در محدودهٔ این تفکر قرار داشت.

۲. نکته‌ی دیگری که باید بدان پردازم این پرسش است که «عرضیات» به چه معنایی است و مراد از آن چیست؟ چنان که خواهم گفت، در این مورد مغالطهٔ اشتراک لفظی دامن‌گیر دیدگاه سروش است. عرضیات اموری هستند که در گوهر رسالت داخل نیستند، اما صرف این پاسخ مشکلی را حل نمی‌کند. چنان که گفتیم، باید سروش آن‌ها را عرضی

به معنای اتفاقی (یا قابل حذف) بگیرد. این گونه آیات را می‌توان حذف کرد و به آن‌ها اعتنایی نکرد. سروش به طور ضمنی از عرضی به معنای اول، به عرضی به معنای دوم می‌رسد؛ یعنی از اینکه آن‌ها در گوهر رسالت داخل نیستند، به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها را باید کنار گذاشت. بی‌تردید، از اینکه این گونه آیات در گوهر رسالت دخیل نیستند، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم آن‌ها قابل حذف‌اند و با باید کنار گذاشته شوند.

سرانجام به فرض که سخن سروش را بپذیریم و این گونه آیات را عرضی بدانیم، این پرسش مطرح می‌شود که آن‌ها راست‌اند یا دروغ یا تأویل‌پذیر؟ سروش در پاسخ، آن‌ها را به شخصیت پیامبر ارجاع می‌دهد و آن‌ها را جزو جنبه بشری وی بر می‌شمارد. به عبارت دیگر، آن‌ها را در حقیقت سخنانی دروغ می‌انگارد و درد سر تأویل آن‌ها را به خود نمی‌دهد. البته این موارد به دروغ‌هایی نظام‌مند تبدیل می‌شوند که پیامبر ناخواسته دچار آن‌ها می‌شود. با قطع نظر از اینکه این سخن با آیات قرآن ناسازگار است و عصمت پیامبر را نادیده می‌گیرد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا در جایی که می‌توان با تأویل صدق آیات را حفظ کرد، به دروغ دانستن آن‌ها روی آورده‌اید؟ بی‌تردید، اصل اولی در تفسیر سخنان هر کسی حفظ صدق است، مگر اینکه دلیلی قطعی کذب آن‌ها را اثبات کند. سروش در مقابل دو شق تأویل یا کذب، بدون هیچ دلیلی صورت اخیر را ترجیح می‌دهد و برای توجیه‌گزینش خود، دچار قافیه‌بافی‌های بسیار می‌شود.

در نقدهای فوق کوشیدم ارتباط سخنان سروش را با ادعایش در باره وحی نقد کنم؛ سروش در پایان می‌کوشد دیدگاهش را مخالف دیدگاه شیعه قرار دهد و در توجیه دیدگاهش به وجود فرقه‌های گوناگون اشاره می‌کند. او تأکید می‌کند اسلام را باید در کلیتش دید و نباید آن را به فرقه‌ای خاص محدود کرد. با نکاتی که مطرح کردم، این نکته روشن شد که ادعای سروش تنها در تقابل با تفکر شیعی نیست، بلکه با کلیت اسلام و قرآن ناسازگار است و هیچ مسلمان معتقدی نمی‌تواند این گونه ادعاها را در باب وحی و قرآن بپذیرد. به یقین، اگر به هر مذهبی از مذاهب اسلامی، سخنان سروش در باب وحی عرضه شود، آن را مخالف اسلام و قرآن خواهد یافت.

در تحلیل وحی، کمک گرفتن از فلسفه‌های جدید امری مطلوب است و بی‌تردید، متکلم می‌تواند از هر ابزار مفیدی سود برد، ولی الگویی که او عرضه می‌کند، باید با

داده‌های نصوص دینی هم‌خوان باشد. مشکل فلسفی دیدگاه سروش، استفاده از فلسفه جدید - بر این فرض که مبانی فلسفی اساسی در آن بیابیم - نیست، بلکه شتاب‌زدگی فلسفی و افراطی‌نگری در تحلیل وحی است. فلسفه جدید یک فلسفه نیست، بلکه مجموعه‌ای بسیار گسترده از فلسفه‌ها است و محقق می‌تواند با ارزیابی درست به گزینش دست زند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم
۲. حمّود الاعرجی، الدكتور ستار، ۲۰۰۱م/۱۴۲۱هـ، *الوحی و دلالاته فی القرآن الکریم و الفکر الاسلامی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳. رشید رضا، الشیخ محمد، ۲۰۰۵م، *الوحی المحمّدی*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴. سروش عبدالکریم، ۱۳۸۶، کلام محمد، گفت‌وگو با دکتر عبدالکریم سروش درباره قرآن (میشل هوبینگ، برگردان آصف نیکنام).
۵. _____، ۱۳۸۶، *بشر و بشیر*.
۶. _____، ۱۳۸۶، *قرآن کلام محمد*، روزنامه کارگزاران.
۷. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۵، *قرآن در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۸. _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف.