

باوردینے و داوردینے در شناخت وحے و نبوت

نقد و بررسی آرای شبستری، سروش و گنجی

حسن یوسفی اشکوری

تأملاتی در شناخت معارف و تاریخ اسلام - دفتر نخست

تأملاتی در شناخت معارف و تاریخ اسلام - دفتر نخست

باور دینی و داور دینی در شناخت وحی و نبوت

نقد و بررسی آرای شبستری، سروش و گنجی

حسن یوسفی اشکوری

زمستان ۱۴۰۱

فهرست مطالب

| | |
|---|-----|
| دبیاجه | ۹ |
| فصل اول - شرور در پرتو الهیات سلبی..... | ۱۱ |
| فصل دوم - دین اسلام در پویه تاریخ اسلام..... | ۳۹ |
| درآمد..... | ۳۹ |
| بخش نخست: مبانی نظری تمایز بین دین و تاریخ دین | ۴۰ |
| ۱- تنزیل..... | ۴۰ |
| ۲- تفسیر نبوی وحی..... | ۴۴ |
| ۳- تفسیر مؤمنان از وحی و نبوت..... | ۴۸ |
| یادآوری دو نکته مهم..... | ۵۱ |
| بخش دوم - پیامدهای ضروری تفکیک بین دین اسلام و تاریخ اسلام..... | ۵۲ |
| ۱- فهم و تحلیل وحی و دین و شریعت در عینیت تاریخ..... | ۵۲ |
| ۲- نقد پذیری دعاوی و منابع دینی | ۵۵ |
| بخش سوم - نقش مسلمانان در ساختمان نظری و عملی اسلام | ۵۸ |
| بخش چهارم - ذاتی و عرضی دین اسلام | ۶۹ |
| بخش پنجم - نقدپذیری و معیارهای نقد اسلام تاریخی | ۷۹ |
| بخش ششم - پاسخ به چند پرسش..... | ۹۳ |
| ۱- تفسیری متفاوت از تفسیر پیامبر مجاز است؟ | ۹۴ |
| ۲- بازگشت به اسلام چگونه و چرا؟..... | ۹۸ |
| ۳- «اسلام ناب»؟..... | ۱۰۴ |
| فصل سوم - ملاحظاتی در بعثت و پیامبری؛ ایمان دینی یک انتخاب است..... | ۱۱۱ |
| درآمد..... | ۱۱۱ |
| دین در آغاز یک دعوت بوده است | ۱۱۳ |

| | |
|---|-----|
| دعوت دینی آغازین پیامبران حول محور خدا و توحید (نزول وحی)..... | ۱۱۵ |
| پیام از بالا به پایین و یا از پایین به بالا؟..... | ۱۱۶ |
| چگونگی مواجهه مخاطبان با دعوت دینی پیامبران و راه‌های اقناع آنان (عقل و صدق نبی)..... | ۱۱۸ |
| تأملی در مفهوم هدایت الهی..... | ۱۲۹ |
| پس از عصر نبوت چگونه می‌توان مؤمن مسلمان بود؟..... | ۱۳۲ |
| واپسین نکته: ایمان دینی یک انتخاب است..... | ۱۳۳ |

فصل چهارم - قرآن کلام خدا..... ۱۳۷

| | |
|--|-----|
| نقدی بر محمد مجتهد شبستری..... | ۱۳۷ |
| درآمد..... | ۱۳۷ |
| مدعیات بنیادین شبستری..... | ۱۳۸ |
| بخش اول: قرآن کلام نبی است..... | ۱۳۸ |
| الف - طرح و سابقه مسأله..... | ۱۳۸ |
| ب - تحلیل شبستری از پدیده وحی..... | ۱۴۲ |
| ج - دلایل شبستری برای اثبات مدعا..... | ۱۴۳ |
| د - نقد و بررسی..... | ۱۴۶ |
| قسمت اول - بررسی شواهد تاریخی - قرآنی..... | ۱۴۹ |
| بخش دوم - قرآن دیدگاه تفسیری نبی است..... | ۱۶۱ |
| الف - محتوای تفسیری قرآن..... | ۱۶۲ |
| ب - نقد و بررسی..... | ۱۶۳ |
| ۱- عدم استدلال کافی برای اثبات مدعا..... | ۱۶۳ |
| ۲- تفاوت تفسیر پیامبر و دیگران..... | ۱۶۴ |
| ۳- گزاره‌های اخباری قرآن..... | ۱۶۵ |
| ۵- وثاقت تاریخی قرآن..... | ۱۷۰ |
| سخن آخر..... | ۱۷۳ |

فصل پنجم - تاریخ‌مندی وحی و نبوت..... ۱۷۵

| | |
|--|-----|
| قرآن به مثابه يك رخداد تاریخی..... | ۱۷۵ |
| درآمد..... | ۱۷۵ |
| ۱ - پدیده ویژه وحی و نبوت در تاریخ..... | ۱۷۵ |
| ۲ - دیدگاه‌های متفاوت در باب پیوند وحی با تاریخ..... | ۱۷۷ |

| | |
|---|-----|
| الف - ضرورت تنزیل از عالم خلق به عالم امر | ۱۸۰ |
| ب - ضرورت انسانی بودن زبان | ۱۸۲ |
| ج - ضرورت‌های نبوت و دین | ۱۸۳ |
| د - گواهی متن قرآن | ۱۸۴ |
| جمع‌بندی | ۱۸۷ |

فصل ششم - باور دینی و داور دینی در شناخت وحی و نبوت

نقدی بر آرای دکتر عبدالکریم سروش در باب وحی و نبوت

درآمد

الف - بخش نخست

۱- تحریر محل نزاع

۲- دعاوی و دلایل اصلی سروش

۳- نقد و بررسی

۳-۱- آیا می‌توان از هر متنی هر نظریه‌ای استخراج کرد؟

۳-۲- دآوری قرآن در باب وحی و نبوت

وحی

نازل کننده وحی

نزول و تنزیل

نبی و نبوت

قرآن

عربی مبین

اعجاز و تحدی

دعوی نبی بر پیروی از وحی

ب - بخش دوم

۱- سهم خدا و رسول در فرایند وحی

۳- تبرئه خداوند و متهم کردن پیامبر

۴ - اسباب‌النزول و تجدد اراده‌هایی الهی

فصل هفتم - طلب دلیل برای وحی ملفوظ

درآمد

احتجاج منتقدان وحی ملفوظ

| | |
|-----|--|
| ۲۶۲ | تأملی در دلیل خواهی برای اثبات کلام الهی بودن قرآن |
| ۲۶۹ | ربط وثاقت تاریخی قرآن با قرآن محمدی |
| ۲۷۱ | سخن گفتن خداوند |
| ۲۷۹ | چرایی طرح دعوی جدید و فرجام آن |

فصل هشتم - حاشیه‌ای بر یک مناظره؛ نقد فرضیه «رؤیاهای رسولانه»..... ۲۸۷

| | |
|-----|--|
| ۲۸۷ | درآمد |
| ۲۸۹ | چند نکته و پرسش در باب فرضیه «رؤیاهای رسولانه» |
| ۲۸۹ | نکته یکم |

فصل نهم - آیا در دین اسلام اصل و یا اصول ثابتی وجود دارد؟..... ۳۰۱

| | |
|-----|---|
| ۳۰۱ | درآمد |
| ۳۰۳ | تحریر محل نزاع |
| ۳۰۵ | آیا در دین اسلام اصل و یا اصول ثابتی وجود دارد؟ |
| ۳۱۰ | طرح چند ملاحظه |

فصل دهم - نقد دین یا نقد دینی..... ۳۱۷

| | |
|-----|---|
| ۳۱۷ | درآمد |
| ۳۱۷ | نقد چیست؟ |
| ۳۱۸ | مسئولیت اولی نواندیشی دینی نقد دینی است |
| ۳۲۲ | مستندات دین شناخت نواندیشانه |
| ۳۲۲ | در چیستی نقد دینی |
| ۳۲۳ | اما نقد دین |
| ۳۲۳ | آیا نواندیش دینی می‌تواند مفروضات بنیادین دین را نقد کند؟ |
| ۳۲۵ | یادآوری یک نکته مهم |

فصل یازدهم - طالقانی و «بازگشت به قرآن»..... ۳۲۷

| | |
|-----|---|
| ۳۲۷ | درآمد |
| ۳۲۸ | الف. تاریخچه شعار بازگشت به قرآن |
| ۳۲۹ | ب. کارنامه جنبش بازگشت به قرآن در روزگار ما |
| ۳۳۰ | ج. تأملی دوباره در موضوع بازگشت به قرآن |

د. آیا هنوز شعار بازگشت به قرآن معتبر است؟ ۳۳۵

فصل دوازدهم - آیا از قرآن یک «صدا» شنیده می‌شود؟ ۳۳۹

درآمد ۳۳۹

یکم. کارکرد قرآن ۳۳۹

دوم. چند صدایی بودن آیات قرآن ۳۴۲

فصل سیزدهم - چه انتظاری از دین؟ ۳۴۷

طرح موضوع ۳۴۷

تعریف دین و کارکردهای آن ۳۴۸

یک. تطهیر نفوس ۳۴۹

پاسخ به دو پرسش ۳۵۲

فصل چهاردهم - «تکفیر» در اندیشه کلامی و فقهی شیعی ۳۵۵

درآمد ۳۵۵

مبانی و ادله عقلی و نقلی تکفیر در اندیشه‌های کلامی و فقهی شیعی ۳۵۷

فصل پانزدهم - ماجرای تکفیر در جریان عام اصلاح دینی معاصر ۳۶۷

درآمد ۳۶۷

نقبی به دوران اسلام آغازین ۳۶۷

ماجرای تکفیر در جریان اصلاح دینی معاصر ۳۷۲

فصل شانزدهم - توبه و طلب به مثابه نو به نو شدن حیات آدمی ۳۷۷

درآمد ۳۷۷

۱ - حیات آدمی و ممیزات آن ۳۷۸

۲ - نو به نو شدن حیات آدمی ۳۸۰

۳ - توبه و طلب ۳۸۱

فصل هفدهم - تأملی در معنا و مفهوم «لیله القدر» ۳۸۷

| | |
|-----|--|
| ۳۸۷ | درآمد..... |
| ۳۸۸ | گزیده گزاره‌های قرآنی در موضوع قدر |
| ۳۸۹ | ابهام در سابقه شب قدر |
| ۳۸۹ | تأملی در معنا و مفهوم ليله القدر و نزول قرآن |
| ۳۹۳ | پیوست..... |

فصل هجدهم - دعا و نیایش را چگونه می‌توان فهم کرد؟..... ۳۹۷

| | |
|-----|--|
| ۳۹۷ | درآمد..... |
| ۳۹۷ | گزیده مدعا..... |
| ۴۰۱ | فقراتی از کتاب نیایش آلکسس کارل، ترجمه علی شریعتی..... |

فصل نوزدهم - رستاخیز در کجا رخ می‌دهد؟..... ۴۰۳

| | |
|-----|------------|
| ۴۰۳ | درآمد..... |
|-----|------------|

دیباچه

آنچه در این مجموعه می‌آید، مقالاتی است که در حدود بیست سال گذشته هر یک به مناسبتی نوشته و منتشر شده و اکنون در یک مجموعه نشر مجدد یافته‌اند. منابع انتشار نیز متنوع‌اند. برخی از آن‌ها در رسانه‌های کاغذی (از جمله ماهنامه آئین و فصلنامه چشم انداز ایران) در داخل انتشار یافته‌اند و غالب این مقالات در وبسایت‌های فارسی زبان خارج از کشور (از جمله در جرس، زمانه و زیتون) منتشر شده‌اند. در اینجا نیازی به ذکر منبع انتشار تک تک آن‌ها نیست. هرچند در برخی مقالات به مناسبت‌های تحریر مقاله و زمان آن‌ها اشاره شده است.

گفتنی است که عناوین این مقالات غالباً در جستجوی اینترنتی از جمله در وبسایت شخصی نویسنده قابل دسترسی‌اند.

نکته قابل ذکر دیگر آن است که گفتگوی اینجانب با وبسایت زیتون در باب مفهوم شر در الهیات اسلامی و در ادب دینی، در مجموعه‌ای دیگر با عنوان «هستی‌شناسی اقبال لاهوری» به مناسبت بازنشر شده است، با این حال در اینجا نیز به ضرورت آمده است تا از یک سو مبانی الهیاتی آرای من روشن‌تر باشد و از سوی دیگر این مجموعه از انسجام موضوعی بیشتری برخوردار شود.

گفتنی دیگر آن که این مقالات در مجموع همان‌اند که در آغاز تحریر شده و انتشار یافته‌اند ولی در این جا برخی ملاحظات مفید به تناسب در متن یا پانوست‌ها افزوده شده و شماری نکات نیز به مقتضای شرایط حذف شده‌اند. با این حال برخی مطالب در چند جا مضمونا تکرار شده‌اند و گریزی از آن نبوده است. چرا که حذف آن‌ها ساختار مقاله را، که در آغاز مستقل بوده و ضرورتاً می‌بایست کامل و وافی به مقصود باشد، به هم می‌ریخت. با این همه این نوع مطالب عیناً تکراری نیستند و کم و بیش حاوی نکات تازه هم هستند.

با این که هر نوشتاری به تناسب مقام تحریر شده است و از این رو مستقل از هم می‌باشند، ولی در این مجموعه ذیل عنوانی عام و شامل کنار هم قرار گرفته‌اند. مجموعه آن‌ها دیدگاه‌ها و آرای دین‌شناسانه و اسلام‌پژوهانه نویسنده را تا حدودی ذیل یک عنوان کلی بازتاب می‌دهند. در واقع، مخاطبان می‌توانند در این مجموعه آرای اسلامی صاحب این قلم را در موضوعات مهمی چون خدا، وحی، نبوت، دین، شریعت، فقه و شمار دیگری

از این مفاهیم و اصطلاحات خاص اسلامی و قرآنی ملاحظه کنند. این واقعیت به مخاطبان کمک می‌کند که حداقل اندیشه‌های محوری نویسنده را در یک مجموعه و یا در یک منظومه حداقلی مشاهده و ملاحظه نمایند.

قابل ذکر است که هر چند عناوین و موضوعات مطرح شده در این مجموعه متنوع‌اند ولی تمامی آن‌ها ذیل دیدگاه‌هایی در باب وحی و نبوت و دین اسلام که تعیین تاریخی آن دو به شمار می‌آیند، درخور توجه و تجمیع است. با این حال از آنجا که بخش اصلی این نوشتارها در نقد دیدگاه‌های دوستان گرامی جنابان مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش و اکبر گنجی در باره وحی و قرآن تحریر شده‌اند، از باب قاعده تغلیب عنوان فرعی این مجموعه نقد این دیدگاه انتخاب شده است.

نکته قابل ذکر دیگر آن است از آنجا که نویسنده به تاریخ‌نگری و تاریختی همه چیز از جمله وحی و نبوت و دیگر الزامات منطقی و عملی آن باور دارد و از این رو این مفاهیم انتزاعی را انضمامی و تاریخی می‌فهمد، ناگزیر این باور و روش‌شناسی در تمامی این مقولات کم و بیش ساری و جاری است.

گفتنی دیگر آن است که مقالات این مجموعه از صافی ویرایش ادبی نهایی عبور نکرده است. زیرا در عمل چنین امکانی وجود نداشت. از این رو به احتمال زیاد متن‌ها از جهت رسم الخط و دیگر ضوابط نگارشی متعارف و رایج کنونی دارای اشکالاتی هستند و حتی ممکن است اغلاط تایپی نیز وجود داشته باشد. با این همه می‌پندارم گریزی و گزیری جز انتشار این مجموعه در فرمت کنونی نبوده و نیست. امیدوارم اهل دقت و نظر غمض عین کنند و درگذرند. در واقع اگر محتوای مقالات برایشان اهمیت دارد، به همان قانع شوند. از قدیم گفته‌اند «علیکم بالمتون لا بالحواشی».

واپسین نکته آن که به دلیل حجم زیاد این مجموعه مقالات در چند دفتر منتشر می‌شوند. فعلا دو دفتر و شاید بعدها بیشتر شوند. طبعاً هر دفتر نیز عنوان خاص خود را خواهد داشت؛ عنوانی که حاوی بیشترین هماهنگی و انسجام موضوعی را داشته باشد.

دی ماه ۱۴۰۱ / ژانویه ۲۰۲۲

آلمان - بن

حسن یوسفی اشکوری

فصل اول

شروع در پرتو الهیات سلبی

طاها پارسا: جناب اشکوری! ضمن سپاس از وقتی که در اختیار ما قرار دادید، پاندمی کرونا (کوید ۱۹) در ایران از قم آغاز شد و به خاطر جایگاه دینی این شهر در نزد شیعیان، بحث‌های الهیاتی و دینی را نیز دامن زد. بسیاری از مردم، با ادبیات گوناگون، در شبکه‌های اجتماعی پرسیدند، خدا کجاست؟ این چه بلایی است که بر آنان نازل کرده و چرا در هنگامه‌ی این مصیبت به داد بندگانش نمی‌رسد؟ ظاهراً پاسخ‌های رایج منادیان دین سنتی دست‌کم در مسئله شر قانع‌کننده نبوده و کمتر مورد عنایت و پذیرش نسل امروزی قرار دارد. در گفت‌وگویی که با دکتر سروش در این باره داشتیم معتقد بود که در الهیات اسلامی، فیلسوفان در مسأله شرور خوب به میدان نیامدند و ماجرا را چنان که باید و شاید حل و فصل نکردند. آیا به‌راستی چنین است؟ از منظر تاریخی این سؤالات و برهان شر چه سابقه‌ای در اسلام دارد؟

اشکوری: اگر به تاریخ برگردیم گزاف نیست که بگوییم هیچ حادثه‌ی تازه‌ای رخ نداده است. تاریخ مکتوب نشان می‌دهد که آدمیزاد از روزهای نخستین ورود به تاریخ (حتی در پیشاتاریخ و در عصر غارنشینی و پارینه‌سنگی) به موجودی و یا به مفهومی به نام «خدا» به مثابه‌ی صانع و مدبر هستی باور داشته و به الزامات منطقی و گاه توهمی آن نیز ملتزم بوده است. مانند باور به فرشتگان و نیروهای غیبی و ماوراء طبیعی و در عین حال اثرگذار در نیک و بد این جهان و در خیر و شر زیست آدمی در پهنه گیتی.

بر این بنیاد آدمی خود را همواره در پناه امن خداوندی می‌دیده و از این رو انتظاراتی داشته است. یکی از این انتظارات، دوری از هر نوع بدی و شرّ بوده و در صورت وقوع شرّ انتظار داشته حداقل از مؤمن دفع شرّ و حمایت بشود.

اگر دین‌ها را به دو نوع چندخدایی (اصطلاحاً شرک) و تک‌خدایی (اصطلاحاً توحید) تقسیم کنیم، دو خواسته عدم وقوع شرّ در زیست جهان آدمی و نیز دفع شرّ از خلق خدا و یا خدایان، در هر دو جریان وجود داشته ولی چنین انتظاراتی در دین‌های توحیدی و یکتانگَر و یکتاپرست به مراتب بیشتر و جدّی‌تر است. به طور مشخص در یهودیت، مسیحیت و اسلام. زیرا در دین‌های چندخدایی توجیه دوگانه خیر و شرّ تا حدودی هموارتر است و می‌توان برای هر پدیده‌ای در جهان خدایی تصور کرد (مانند خدایان المپ) و سرشت و سرنوشت هر پدیده‌ای را در ارتباط با خدای ویژه‌اش تفسیر کرد و از این رو برای دوگانه بدی/خوبی و خیر/شرّ توجیهی و منشأیی در نظر گرفت اما در دینی که فقط یک خدا در هستی متصور است و تنها اوست که آفریدگار و مدیر و مدبّر عالم و آدم است و هیچ رقیب و به تعبیر قرآن «ند»ی ندارد (جمع انداد / بقره، ۲۲) و از همه مهم‌تر خیر مطلق و خیر خواه مطلق است و حکیم و علیم و عادل و رئوف بر بندگان، منطقی‌تر پاسخ دوگانه خیر و شرّ در زیست جهان انسان توجیه موحدانه می‌طلبد. به همین دلیل است که آدمیزاد در طول تاریخ هر بار که روند عادی زندگی‌اش آسیب دیده و غم و رنج و مصیبت طبیعی و غیرطبیعی به سراغش رفته، سر بر آسمان کرده و از خدایش یاری خواسته و اگر پاسخی نگرفته، پرسیده است: خدایا کجایی؟ آیا رنج و بلا و شرّ را تو آفریده‌ای؟ چرا دفع شرّ نمی‌کنی؟ اصولاً آیا این بلا را تو بر من نازل کرده‌ای؟ چرا به یاری بندگان نمی‌آیی؟ در این زمینه در مغرب زمین دو رویداد مهم به قدر کفایت شهره‌اند: زلزله بزرگ لیسبون به سال ۱۷۵۵ و فاجعه هولناک هولوکاست به دست نازی‌ها در آلمان قرن بیستم. برخی این نوع شرور را دلیلی بر عدم وجود خداوند در جهان دانسته‌اند (برهان شرّ علیه خداوند) و بعضی هم از تعابیری چون خسوف و غیبت خداوند یاد کرده‌اند.

حال با این مقدمه به گمانم ضروری، اگر بخواهم به پرسش اصلی‌تان بازگردم به کوتاهی و البته به عنوان درآمد مباحث بعدی، می‌توانم بگویم: به گمانم اشکال و یا نارسایی اصلی در الهیات و خداشناسی ماست و نه لزوماً وجود و عدم وجود خداوند در جهان. شرور در

عالم هیچ ربط معناداری با وجود و یا عدم وجود موجودی (البته اگر این تعبیر روا باشد) به نام خدا ندارد و طبعاً چنان انتظاراتی از خداوند داشتن نیز بلاموضوع خواهد بود.

در تبیین مسئله می‌توان گفت که عموم مؤمنان یهودی و مسیحی و مسلمان (احتمالاً تحت تأثیر ذهنیت‌های الهیاتی ملل دیگر) الهیاتی شکل دادند که در آن چهارچوب ارتباط عالم و آدم با خدایش به گونه‌ای تفسیر و تحلیل شد که هم تصور و تصویر مخدوشی از خالق به دست داده شد و هم مهم‌تر تبیینی از نوع ارتباط عالم و آدم با خداوند ارائه شد که در نهایت حکمت و عدالت الهی به چالش کشیده شد و پرسش‌هایی چون چگونگی و چرایی شرور در جهان و به ویژه پرسش از چرایی عدم حمایت او از بندگان مطرحت شد و این داستان همچنان ادامه دارد. از این رو من با طرح پرسش به گونه‌ای که رایج است موافق نیستم و معتقدم باید خداشناسی دیگری ارائه داد تا احیاناً راه مناسب دیگری گشوده شود. از این نظر به گمانم متکلمان و یا فیلسوفان مسلمان نیز به حل مسئله کمک فیصله‌بخشی نکرده‌اند. اگر لازم بود در ادامه می‌توانم نظرم را شفاف‌تر عرض کنم.

طاها پارسا: من از پاسخ شما چنین درمی‌یابم که مسئله‌ی شر در اسلام چندان اهمیتی نیافته و اتفاق خاصی هم نیفتاده تا نظر مسلمانان را به این موضوع جلب کند بلکه از اساس وجود شرور ارتباط یا دست‌کم ارتباط معناداری با خدای (اسلام) ندارد. اگر این برداشت درست است، به‌نظر می‌رسد پاندمی مرگبار کرونا که تا به امروز جان بیش از ۲۰۰ هزار نفر را گرفته، فرصتی برای طرح این موضوع فراهم کرده است. اجازه دهید یک مرحله عقب‌تر برویم و پیش از هر چیز بیرسم آیا اتفاقاتی طبیعی از جمله زلزله و سیل و بیماری‌های فراگیری چون کرونا را مصداق وجود «شر» (شر طبیعی) می‌دانید؟

اشکوری: نخست به بخش اول پرسش شما بپردازم.

اگر منابع ما در شناخت اسلام قرآن باشد و سنت و سیره و تاریخ آغازین، به روشنی می‌بینیم که دوگانه‌ای به نام «خیر/شر» و یا عنوان عام «شرور» یا به تعبیری «تئودیسه شر» وجود ندارد. اگر آیات متعدد قرآن در این مورد را بکاویم، می‌بینیم که از واژگان خیر و شر استفاده شده ولی کنتکس آیات و کاربرد کلمات و اصطلاحات نشان می‌دهد که این تعبیر

بیشتر برای بیان دو نوع رفتار و منش اخلاقی و دو نوع جهت‌گیری در زندگی آدمیان به کار رفته و از این رو مفهوم عام و تئولوژیک و ایدئولوژیک «شُرور» مطرح نبوده است.

به عبارت دیگر، آدمی دوگانه خوبی / بدی را ساخته و در قرآن نیز از همان مفاهیم و نشانه‌ها استفاده شده است. مثلاً گاه در قرآن شُرّ با پسوند به کار رفته (مانند شُرّالدوّاب در آیات ۲۲ و ۵۵ انفال) کسانی که تعقل نمی‌کنند و یا کافران نامؤمن‌اند. یا در جایی دیگر (آیه ۷۷ یوسف) از «شُرّ مکان» یاد شده است. در سنت و سیره نیز همین گونه است. از این رو موضوعی که اکنون تحت عنوان «شُرّ طبیعی» یاد می‌شود در قرآن و سنت دینی ما دیده نمی‌شود.

گزیده مدعا آن است که بر اساس اسناد موجود و مهم‌تر در قرآن، در قرن نخست نه مفهوم عام «شُرور» در ذهن و زبان مؤمنان به مثابه یک پدیده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وجود داشته و نه هنوز نظریه‌پردازی به نام متکلم و یا فیلسوف و مفسر پیدا شده بودند که در این باب نظریات جهان‌شناختی و فلسفی و دین‌شناسی معرفت‌محور تدارک ببینند و مثلاً برای پدیده شُرور در جهان و یا تعارض پدیده شر در زیست جهان آدمی با ایمان به علم و حکمت و رحمانیت و رحیمیت خداوند تفسیری ارائه دهند. شواهد چنین می‌نماید که مؤمنان بسیط و می‌توان گفت فطری آغازین از خیر و شرّ و یا دعوت به خیر و دوری از شرّ، همان را می‌فهمیدند که عرف زمانه می‌فهمید: دعوت به خوبی و دوری از بدی، همین!

روند تحولات تمدنی و فرهنگی مسلمانان نشان می‌دهد که این نوع پرسش‌ها زمانی رخ داد که پس از فتوحات و گسترش قلمرو خلافت عربی - اسلامی، افکار و اندیشه‌های ملل مغلوب وارد حوزه معرفتی و فکری مسلمانان شد و چالش‌هایی تازه و نوظهور پدید آمد. در این میان سه حوزه فکری بیشترین اثر را در تحولات فکری مسلمانان ایجاد کرد: ایران، یونان و هند.

نه مسلمانان پیش از قرن دوم با این افکار و اندیشه‌ها و سنت‌ها آشنایی جدی داشتند و نه عربان حجاز از این افکار چندان با خبر بودند. از این رو وقتی به ضرورت گسترش تمدنی پرسش‌های تازه پیدا شد، متفکران مسلمان تحت عنوان متکلم و یا مفسر و بعدتر فیلسوف ناگزیر به نظریه‌پردازی شدند و در میدان عمل در همان چهارچوب‌های معرفت‌شناسانه راه یافته در قلمرو اندیشه سنتی مسلمانان به ارائه نظر و تحلیل دست زدند. کلام اصولاً دو وظیفه بیشتر ندارد: دفاع استدلالی و معقول از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی

برای مؤمنان و دیگر پاسخ به پرسش‌ها و یا شبهات مطرح شده از سوی منکران و مخالفان و منتقدان.

متفکران مسلمان از قرن سوم به بعد به طور جدی وارد این کارزار شدند. در حد اطلاع من، عالمان اسلامی بیش از همه تحت تأثیر اندیشه‌های ایرانی و به تعبیر خودشان «قوم فرس» قرار داشتند. زیرا اولاً، از ادوار پیش از اسلام افکار و سنت‌های ایران بیش از جاهای دیگر در نقاط مختلف عربی و حجاز نفوذ پیدا کرده و افکار عربان را تحت تأثیر قرار داده بود؛ و ثانیاً، گستره ایران بزرگ‌تر از اقوام دیگر گشوده شد و کمتر از یک دهه از مرگ نبی اسلام نگذشته بود که تمامی ایران مرکزی جزئی از امپراتوری عربی - اسلامی شد. با توجه به این ملاحظات، عالمان دینی در مقام نظریه‌پردازی برای اسلام و اندیشه دینی، بیش از همه تحت تأثیر افکار ایرانی قرار گرفتند. به ویژه جریان اسلام شیعی از قرن اول پیش از همه از آموزه‌های ایرانی اثر پذیرفت. از این نوع اندیشه‌ها تحت عناوینی چون «حکمت خسروانی» و یا «حکمت خالده» یاد می‌شود. اندیشه شهاب‌الدین سهرودی نمونه‌ای از آن است.

می‌دانیم که اندیشه کانونی ایرانی حول دین زرتشت (حداقل از روزگار ساسانی) دوگانه‌ی خیر/شَر و یا نور/ظلمت بوده و این دوگانه با خدای دو بُنی اهورامزدا/اهریمن توجیه می‌شده و از قضا ایرانی/هندی نیز بوده است. البته گفته شده است دیدگاه زُرَوانی کوششی بوده است برای ایجاد وحدت بین دوگانه ذاتی‌انگار مزدا و اهریمن (هرچند در باب زورانیسم و مفهوم و نقش واقعی آن اختلاف کم نیست).

البته بگویم این که زرتشتیان به جد به دو خدای مستقل به عنوان آفریدگار باور داشته‌اند یا نه، محل اختلاف است و حداقل زرتشتیان متأخر (شاید به ضرورت سازگاری با فضای مسلمانی) خود را یکتاپرست می‌دانند و در نزد آنان «اهریمن»، مفهومی و حداکثر پدیده‌ای مانند «شیطان» در ادب قرآنی و اسلامی است و به گمانم نیز چنین است. حداقل در گاهان زرتشت یکتاپرستی کاملاً مشهود است. ولی هر چه هست، دوآلیزم زرتشتی عصر ساسانی بیش از همه اندیشه‌های مسلمانان را تحت تأثیر قرار داد. بی‌دلیل نبود وقتی که در قرون میانه پیرایشگران و یا بنیادگرایانی چون ابن‌تیمیه پیدا شدند، بیش از همه از خطر نفوذ افکار مجوس در متن اسلام و به طور خاص در جریان تشیع گفتند و تلاش کردند به زعم خود اسلام را از این انحراف نجات دهند.

نتیجه این گزارش تاریخی کوتاه آن است که در قرآن و سنت اصولاً نه خدا دوگانه و چندگانه بوده و نه پدیده‌ها چندگانه بودند و از این رو مفهومی به نام شَرّ و شُرور به مثابه پدیده‌ای متضاد و متعارض در آفرینش مطرح نبوده است. این مفاهیم تتولوژیک از اواخر قرن سوم جدی شده و در قالب آرای کلامی نحله‌های مختلف اسلامی (معتزله، اشاعره، فرقه‌های مختلف شیعی و...) بازسازی شد. با توجه به این روند تاریخی بوده است که اقبال و به تبع آن شریعتی از توحید هستی سخن گفته و اقبال تصریح کرد دوگانه یونانی مسلمانان را در فهم اسلام دچار بدفهمی کرد (نقل به مضمون).

اما این که گفتید اکنون کرونا فرصتی فراهم آورده تا این موضوع بیش از پیش مطرح شود، درست است. اما با دو توضیح. نخست این که اصل موضوع در گذشته‌های دورتر نیز مطرح بوده و در قرن اخیر به دلیل نفوذ و رسوخ فلسفه‌های غربی در جوامع اسلامی و از جمله در ایران، به مراتب جدی‌تر شده و به ویژه عمدتاً از سوی منتقدان رادیکال اسلام به عنوان معضلی در خداشناسی و الهیات اسلامی همواره بازگو می‌شود؛ و دوم این که، نمی‌دانم این رخداد تازه چه اندازه اثرگذار است و در واقع، چه اندازه در دگرذیسی اندیشه الهیاتی اسلامی و شیعی ما نقش می‌آفریند. بعید می‌دانم که تحولی ماندگار و جدی ایجاد کند. باید منتظر ماند و دید.

اما در مورد پرسش آخرین و شاید هم اصلی شما، پاسخ یک کلمه‌ای من خیر است. توضیح کوتاه آن است که اساساً خیر/شَرّ دوگانه‌ای است که آدمیان وفق «منطق موقعیت» به ضرورت برساخته‌اند تا پدیده‌ها را تفسیر کنند و بشناسند و این هیچ ربطی به خدا (با فرض وجود) ندارد. ما آدمیان افقی به جهان نگاه می‌کنیم و نه عمودی و از این رو جهان را در کل و به ویژه در اجزاء گونه‌گون می‌بینیم و تازه این گونگی نیز پیوسته در حال تغییر است. خداپاوران نیز خدای واحدی ندارند، اگر مبالغه نباشد، به تعداد خداپاوران خدا وجود دارد. این که شهرت یافته به عدد نفوس خلایق راهی به سوی خدا هست، دقیقاً به همین معناست. واقعیت این است که خدای مسلمان، مسلمان است؛ خدای مسیحی، مسیحی؛ خدای شیعه، شیعه؛ خدای پروتستان، پروتستان و هلم جزا. می‌توان پرسید: شرور (طبیعی و یا اخلاقی) در جهان با کدام تصور و تصویر از خدا سازگار نیست؟

اما اگر عمودی (از بام هستی) به هستی نگاه کنیم، شَرّی در هستی وجود ندارد. شَرّ یعنی چه؟ طبیعت بر اساس قواعدی کار می‌کند (خدا آن قواعد را لحاظ کرده یا هر نیروی

دیگری و یا تصادفا)؛ آنچه واقعیت دارد این است که در این نظام فعل و انفعالات، زلزله و سیل و ویروس کرونا و وبا و طاعون و... پدید می‌آیند و چرا شرّاند و برای کی شرّ اند؟ بله، برای آدمی شرّ است و جای انکار ندارد چرا که به او آسیب می‌زند و به همین دلیل شرّ و در مقابل آن خیر سود می‌رساند. اما این دو پدیده‌های انسانی‌اند و انسان چنین نامی به آنها داده است و هیچ ربطی به خالق و عالم خلق ندارد. سخن روشن آن است که خداوند نه خیر را در جهان آفریده و نه شرّ را؛ این دوگانه برساخته ذهن و زبان آدمیزاد است و به مقتضای اراده و قدرت انتخاب و اختیار آدمی است برای افاده مقاصد خاص. البته از منظر مؤمنان، خلقت اساسا خیر است ولی این دعوی از منظر استدلال عقلی محض به ویژه برای خدا ناباوران قابل اثبات نیست.

جالب است برخی «شیطان» را به «نیروی شرّ‌آفرین» ترجمه و یا تأویل کرده‌اند که به گمانم درست می‌نماید. به همین دلیل است که اگر خدا را از جهان برداریم، باز هرکسی که به دوگانه‌ی خیر/شرّ در زیست جهان انسان باور دارد، ناگزیر باید برای این وجود دوگانه تفسیری و تحلیلی ارائه دهد، از این رو اگر هم چالشی باشد، صرفا برای خدا باوران نیست و به ویژه اقامه برهان شرّ برای نفی خداوند به کلی بی‌وجه می‌نماید. این استدلال که چون شرّ هست، پس خدا نیست، بنیادی ندارد. زیرا از گزاره واقعیت شرّ، نمی‌توان نتیجه سلبی گرفت و گفت: پس خدا وجود ندارد.

وانگهی، معیار خیر و شرّ چیست؟ تشخیص دهنده کیست و کجاست و معیار اجماعی برای تمیز خیر و شرّ کدام است؟ اگر عمودی به جهان نگاه کنیم، ممکن است همان دعوی قرآن درست باشد که «و عسی ان تکرهوا شیئا فهو خیر لکم و عسی ان تُحبّوا شیئا فهو شرّ لکم» (بقره / ۲۱۶). داستان خضر و موسی در سوره کهف قرآن (البته از باب قصه مذهبی به قصد تنبه اخلاقی و نه رویدادی تاریخی) نیز مؤید همین دیدگاه است.

در همین جا بیفزاییم، پرسش از عدم سازگاری شرّ با عدالت خداوندی نیز مشمول همین قاعده است. دوگانه عدل و ظلم، برساخته ذهن و زبان انسان است و ربطی به خدا ندارد. مصادیق عینی و خارجی آن نیز صرفا در زیست جهان آدمیزاد معنای محصلی دارد و از این رو همواره تعریف و مصداق عدل و ظلم تغییر می‌کند؛ تا آنجا که ممکن است عملی در زمانی عدل باشد و در زمانی دیگر و حتی مکانی دیگر ظلم تلقی گردد. خیر و شرّ نیز مفهوما و مصداقا سیال است و همواره در حال دگردیسی.

حال برای توضیح این نظریه لازم است به نوع ارتباط و تعامل خداوند و انسان (مثلا خدای تنزیهی و یا تشبیهی) در چهارچوب نگرش قرآنی اشارتی بشود تا توضیح و تبیین کامل شود.

طاها پارسا: عنایت دارید که مسئله شر از این باب طرح شده است که عدم وجود خدا ناباوری را موجه کند. به همین سبب به برهان شرّ هم مشهور شده است. به عبارتی دیگر مدعیان برهان شرّ با بهره گیری از برساخته های ذهنی آدمیان می خواهند نشان دهند که باوری دارای ناسازگاری درونی است. در این وضعیت معلوم است که «شرّ» به وضعیتی اطلاق می شود که در آن درد و رنج و جنایت و ویرانی مشهود است (چنانچه خدا هم به خالق هستی گفته می شود). این درد و رنج به خودی خود اصالت دارد و خالق دارد و پدیده ای ذهنی نیست و البته اختصاص به آدمیان هم ندارد. مدعیان برهان شرّ می گویند این حجم از شرور نمی تواند محصول کار خداوندی خیرخواه و قادر و دانا باشد و با استناد به آن خدا ناباوری را موجه می کنند. آیا وجود چنین «شروری» در عالم را می شود انکار کرد یا نادیده گرفت و از خدای خیرخواه و دانای مطلق سخن گفت؟

اشکوری: وجود شرّ در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد و هدف نیز پاک کردن صورت مسئله نیست بلکه مسئله مهم و اختلاف نظر در تبیین و منشاء شرور در عالم است و این که ربطی به خدای قادر مطلق و حکیم و خیرخواه دارد یا نه، من مدعی ام که ما مغلوب گفتمانی شده ایم که به گمانم اساسا نادرست طرح شده است. در واقع صورت مسئله مخدوش می نماید.

حال اندکی در استدلال برهان شرّ تأمل کنیم. از منظر حاملان برهان شرّ می توان آن را چنین تقریر کرد:

الف. (وفق جهان بینی خدا باوران موحد) جهان را خالق باشد خدا نام.

ب. این خداوند یگانه حکیم است و علیم و عادل و خبیر و خیرخواه بشر و اصولاً آفرینش جهان خیر مطلق است.

ج. در این جهان هم شرّ طبیعی هست (مانند سیل و زلزله و بیماری و...) و هم شرّ اخلاقی و بشری (مانند فقر و جنگ و ظلم...).

نتیجه منطقی چنین مقدماتی این است که خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا اگر خدا با اوصاف و نقشی که برای او ادعا می‌شود هست، دیگر چنین شروری نمی‌بایست وجود داشته باشد و حتی اگر، به هر دلیلی، شرّی پدید آید، بر خداوند است که مانع شود و از عالم و آدم دفع شرّ کند؛ حال که چنین نیست، باید نتیجه گرفت که پس خدا نیست.

اما همان گونه که پیش از این گفتیم، مهم نقطه عزیمت مبحث خداشناسی و نوع الهیات ماست؛ در تعریف و تفسیر متعارف و به تعبیری تصور و تصویر عامیانه ما از خداوند، همین برهان معقول و منطقی می‌نماید ولی اگر تصویری دیگر از خداوند و اوصاف او داشته باشیم، چنین برهانی می‌تواند بی‌بنیاد باشد و ناپذیرفتنی. در کلام سنتی و تشبیهی رایج، البته برای گریز از معضل و دفاع از عقاید خداپاورانه، به استدلال‌هایی چون عدمی بودن شرّ و یا شرّ قلیل در ازای خیر کثیر و مانند آنها متوسل شده‌اند که به گمانم هیچ یک نه چندان معقول‌اند و حداقل با پرسش‌های زیادی مواجه‌اند و نه اصولاً ضرورتی دارد که به چنین ابزارهای سستی متمسک شویم. همین طور نیازی ندارد که از تعبیر نه چندان قابل دفاعی چون «هزینه دادن» برای نقض و نفی برهان شر کمک بگیریم (تعبیری که دوست عزیزمان آقایاسر میردامادی به کار برده‌اند).^۱

وفق الهیات من خداوند واجد صفاتی چون خیرخواهی و علم و حکمت و... هست (هرچند صفات متلائم با الهیات تنزیهی) ولی از نگاه عمودی (بخوانید نگاه الهی و ربوبی) اساساً مفهومی به نام شرّ در هستی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. تکرار می‌کنم این انکار پدیده‌ای به نام شر و شرور در زیست جهان نیست بلکه تبیین شرور است. زیرا دوگانه خیر / شرّ برآمده از ذهنیت دوگانه ساز آدمی است و آن هم محصول منطقی باور به آزادی، اراده، اختیار و قدرت انتخابگری انسان است. فرض کنید اساساً انسانی با

۱. برخی دوستان از جمله آقایان یاسر میردامادی و سروش دباغ در مواجهه با برهان شرّ مطرح، از عبارت «هزینه دادن» استفاده می‌کنند. این دوستان می‌گویند، برای این که بتوانیم از خداپاوری در برابر برهان شر ارائه شده از سوی خداپاوران دفاع کنیم، ناگزیر باید از برخی دعاوی خداپاوری مانند علم مطلق و قدرت مطلق چشم‌پوشیم و نام این اقدام و در واقع عقب‌نشینی را «هزینه دادن» می‌گذارند. مفهوم روشن‌تر این مدعا آن است که کمی عقب‌نشینی می‌کنیم تا همچنان از سنگر خداپاوری دفاع کنیم. این تاکتیک، افزون بر آن که لازم نیست، در متن خود حاوی قبول منطق طرف مقابل و پذیرش شکست است. سخن من آن است که، اگر منطق حاملان برهان شر درست و معقول و پذیرفتنی است، عقلاً و اخلاقاً موظف به قبول آن هستیم ولی اگر چنین نیست و در برابر نظریه رقیب استدلال داریم، دیگر تعبیر هزینه دادن تهی از محتواست و حاوی نوعی اعتراف به شکست البته همراه با تخفیف هم هست.

خصوصیاتی که می‌شناسیم در طبیعت وجود نداشت، باز دوگانه خیر و شر مطرح بود؟ هر دو گانه‌ای در گفتمان‌های مختلف ادب بشری، لزوماً برآمده از ذهن و زبان مختارانه آدمی است و گرنه چنین دوگانه‌هایی لغو و بلاموضوع خواهند بود.

اگر از این دوگانه پرمناقشه بگذریم و از دوگانه خوبی / بدی یاد کنیم؛ آیا منفک از انسان، خوبی و بدی معنای محصلی دارد و می‌توانست خلق شود؟ خیر و شر و یا نور و ظلمت (البته نه به معنای فیزیکی آن) و مفاهیمی از این دست، زیر مجموعه مفهوم عام خوبی و بدی هستند.

حال ممکن است کسی بگوید خداوند می‌توانست انسانی خلق کند که قادر به خلق شری نباشد و یکسره بر خیر عمل کند؛ این البته مدعای دیگری است ولی حداقل چیزی که می‌توان گفت آن است که در آن صورت، دیگر انسان ممتازی که اکنون می‌شناسیم و بدان افتخار می‌کنیم، وجود نمی‌داشت.

بدین ترتیب سه مقدمه برهان درست است و معقول و مقبول و نتیجه‌گیری آن در چهارچوب الهیات مرسوم نیز منطقی می‌نماید ولی در خداشناسی من نادرست است. چرا که در قلمرو شرّ طبیعی، صانع جهان و هستی را آفریده و آنچه او آفریده خیر است ولی از نگاه عمودی خداوند شری ذاتی و طبیعی وجود ندارد. این انسان است که هر چیزی که به او آسیب می‌زند و به طور کلی برای او نامطلوب است، شرّ می‌داند. در مورد شرور اخلاقی نیز صورت مسئله روشن‌تر است. زیرا چنین شروری کاملاً برآمده از اراده و قدرت انتخاب انسان است و کمترین ربطی به خالق ندارد. بی‌گمان فاجعه بارترین رخداد در زیست جهان جنگ است که متأسفانه در طول تاریخ همواره با انگیزه‌های مختلف رخ داده و می‌دهد. اما راستی این همه جنگ و خونریزی و ویرانی و فاجعه، چه ربطی به خدا دارد؟ مثلاً چرا باید در هولوکاست بگوییم خدا کجاست؟ امروز تخریب محیط زیست موضوع بسیار مهمی است. آیا خداوند مسئول آن است؟

در هر حال تکرار می‌کنم که این دوگانه سازی‌ها کاملاً مخلوق ذهنیت انسان است و بالضرورة تولید شده و برای تبیین رخدادها مورد استفاده است. یک بار دوستان جناب دکتر نیکفر پرسیده بود: مسئولیت این خدا با کیست؟ پاسخ من آن است که مسئولیت او با خود اوست ولی باید دید حوزه اراده و مشیت او کجاست تا پاسخ دانسته شود. آیا مفهوم «علی کل شیء قدیر» (که در قرآن پر بسامد است) به معنای نقض قواعد حاکم بر جهان

است؟ فتأمل! در هر حال در مقوله دوگانه‌ی خیر و شر هیچ مسئولیتی متوجه خداوند حکیم و علیم و قادر مطلق نیست. در شرور طبیعی اساساً اصطلاح شرّ بلاموضوع می‌نماید و چون به بشر آسیب می‌زند و یا از آن راضی نیست، برای او شرّ است و در قلمرو شرّ هنجاری و اخلاقی نیز یکسره با مسئولیت با مخلوق شرّ‌آفرین مختار یعنی انسان است.

همان گونه که گفته شد، مهم آن است که نوع رابطه خالق و مخلوق را تعریف و تبیین کنیم تا سستی برهان شرّ روشن‌تر شود. به دیگر سخن، بحث باید از تصور و تصویرمان از خداوند آغاز شود تا به تفسیر دقیق‌تر و سازگار با آن دست یافت.

طاها پارسا: جناب اشکوری! به نظر می‌رسد شما در حال تقریر متفاوتی از خداوند هستید تا متناسب با آن مفهوم شرّ را بازخوانی، حل یا بهتر بگوییم برهان شرّ را منحل کنید. به توضیحات شما در این پرسش باز خواهیم گشت، اما پیش از آن اجازه دهید یک بار تقریر شما را از خدا بشنویم. این خدا کدام است و چه نسبتی با خدای رایج در باور عامه‌ی مسلمانان و الهیات ایجابی و برآمده از کتاب مقدس دارد؟ منظور از «اراده» و «مشیت الهی» چیست و به کدام امور تعلق نمی‌گیرد؟

اشکوری: الهیات من اساساً سلبی است و نه ایجابی و در واقع بعد ایجابی فرع بر سلبی است و در حول آن تفسیر و تعلیل می‌شود. می‌کوشم در حد وافی به مقصود این دیدگاه را تقریر کنم.

می‌دانید که از گذشته در باب «تشبیه» و «تنزیه» خداوند بحث و جدال‌های سختی بوده و حول آن آرای مختلف و حتی نحله‌های کلامی گسترده‌ای پدید آمده است. متکلمان البته کوشیده‌اند به نوعی آن دو را با هم متلائم کنند و از این رو دو عنوان «صفات ثبوتیه» و «صفات سلبیه» بر ساخته‌اند. در سلبیه از صفاتی که خداوند ندارد، یاد می‌شود و در ثبوتیه از صفاتی که خداوند دارد سخن می‌رود. واقعیت این است که در قرآن از هر دو نوع بینش الهیاتی آیاتی دیده می‌شود. از این دو تحت عنوان «خدای متشخص» و «خدای غیرمتشخص» نیز یاد می‌شود و نیز «خدای بی‌صورت» و «خدای با صورت».

در خطبه اول نهج‌البلاغه نیز هر نوع صفات شخصانی و ثبوتی و یا ایجابی از ذات باری دور می‌شود و امام علی به درستی و به نحو منطقی استدلال می‌کند که هر نوع صفاتی و

توصیفی از خداوند، او را محدود می‌کند و خدای محدود، خدا نیست. علی می‌گوید خداوند از هستی خارج است اما نه آن گونه که از پدیده‌ها جدا باشد و با اشیاء است نه آن گونه که با آنها یکی و ممزوج باشد.^۲ چنین می‌نماید که اگر هر دو تعبیر را واقعی و عینی بدانیم، تناقض پیدا شده و طبعاً «جمع نقیضین را نشاید».

در این میان من بر این نظرم که خداوند اساساً با امور سلبی شناخته می‌شود یعنی ذات باری را نمی‌توان با هیچ قیدی محدود و مقید کرد و این همان الهیات تنزیهی است. شاید این مصراع مولانا گویا باشد: «آنچه در اندیشه ناید آن خداست!»! این بیت فردوسی هم به قدر کفایت روشنگر است:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم چهای هرچه هستی تویی

سالها پیش جمله‌ای در آغاز یکی از آثار مهندس جلال‌الدین آشتیانی دیدم که به خوبی ضمیر مرا بیان می‌کند: «به نام بی‌نام پر نشان». در این اندیشه تنها صفتی که برای ذات باری واقعی است همان نفی هر صفتی از اوست.

اگر چنین است، می‌توان پرسید در باره خدایی تصویر شده شخصانی و کمابیش انسان‌وار که قادر مطلق است و می‌شنود و می‌بیند و مهر می‌ورزد و خشم می‌گیرد و مجازات

۲. ملاحظه بخشی از متن بلند کلام امام علی خالی از لطف نیست: «... و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهاده کل صفة انّها غیر موصوف، و شهاده کل موصوف انه غیر الّصفه. فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه. و من ثناه فقد جزاء. و من جزاه فقد جهله. و من جهله اشار الیه، و من اشار الیه فقد حده، و من حده فقد عده. و من قال فیما فقد اخلی منه. کائن لاین حدث، و موجود لاین عدم. مع کل شیء لا بمقارنه، و غیر کل شیء لا بمزایله. فاعل لا بمعنی الحركات والآله. بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه. متوحد اذ لا سکن یستأنس به، و لا یستوحش لفقده...».

ترجمه: و کمال اخلاص عقیده برای او نفی صفات از اوست، به دلیل شهادت هر صفتی که غیر از موصوف است. و شهادت هر موصوفی که غیر از صفت است. پس، هر که خدای سبحان را وصف کند، برای او جفت [همتا] ساخته و هرکه برای او جفت ساخته، او را دو چیز انگاشته و هرکه او را دو چیز بینگارد، برای او جزء انگاشته و هرکه برای او جزء بینگارد، جاهل به اوست و کسی که جاهل به او باشد، به او اشاره کرده و هرکه به او اشاره کند، او را محدود ساخته و هرکه او را محدود بداند، او را شمردنی انگاشته و هرکه بگوید «در چیست؟» او را در مکان انگاشته و هرکه بگوید «بر چیست؟» مکانی را خالی انگاشته است. هست نه از حادث شدن [و] موجود است نه از عدم. با همه چیز هست نه به معنای جفت بودن و جز همه چیز است نه به معنای جدا بودن. فعال است نه به معنای [استفاده] از حرکت و ابزار. بیناست حتی زمانی که چیز قابل رؤیتی وجود نداشته باشد. تنهاست، چون همدمی که با او مأنوس شود و با فقدان او احساس وحشت کند برای او وجود ندارد...». (ترجمه ابراهیم منهج دشتی)

می‌کند و در امور عالم هر لحظه که بخواهد دخالت می‌کند و...، چه می‌توان گفت؟ این گونه آیات و به تعبیر دینی «نصوص» را چگونه می‌توان با تنزیه الهی جمع کرد؟ اگر این نوع صفات شخصانی و انتساب آنها به ذات باری واقعی باشد، با پرسش‌ها و چالش‌های پرشماری مواجه خواهیم شد که در نهایت راه‌گریزی نیست و دوگانه سلبیه و ثبوتیه ناساز خواهد ماند.

برای تبیین مدعای خود از بینش تحلیلی اقبال کمک می‌گیرم. تفصیل آن را باید در کتاب *بازسازی اندیشه دینی در اسلام* او دید.^۳ او پنج گزاره دارد که البته هر یک را در جایی و به مناسبتی گفته ولی من آنها را در یک منظومه معرفتی و الهیاتی تحلیل می‌کنم:

جهان خطی است در حال کشیده شدن
جهان فعل است و نه شیء
حیات خدا در تجلی اوست
تجلی خدا در طبیعت است
و طبیعت رفتار خداست

در این تلقی، هستی متعین آغازی دارد اما پایانی ندارد و اقبال تصریح می‌کند که حتی خداوند نیز از پایان این خط و نقطه فرجامین آن خبر ندارد (در این صورت حادث و قدیم معنایی متفاوت پیدا می‌کند). شاید مفهوم «صیروت» و «الی الله المصیر» (آیه ۲۸ سوره بقره) به معنای شدن به همین معنا باشد. اما اگر گزاره‌های بعدی را معقول و مقبول بشماریم، منطقی خداوند نه در خارج از جهان (مثلاً جایی در مکانی به نام عرش و یا فراز آسمان) چون پادشاهی خودمختار نشسته و هر گونه که بخواهد اعمال اراده می‌کند، بلکه، حیات الهی در تجلیات اوست و تجلیات او نیز در طبیعت است و لاجرم طبیعت یعنی قوانین حاکم بر طبیعت یعنی عالم و آدم همان مشیت و اراده و خواست و به عبارت دیگر صفات و افعال خداوند است. شاید این دیدگاه نوعی وحدت وجود و یا همه‌خدایی را تداعی کند اما با توجه به اندیشه‌های دیگر اقبال، چنین شبهه‌ای بلاموضوع خواهد بود.

۳. مستندات این گزاره‌ها و دیگر اقوال اقبال که در این گفتگو آمده است را در فصل سوم همین مجموعه ملاحظه کنید.

اقبال در جایی رابطه انسان با خداوند را رابطه صدف و دریا می‌داند و نه قطره و دریا. در تلقی وحدت وجودی (به ویژه از نوع افراطی و رادیکال آن)، رابطه عالم و عالم با خداوند رابطه ظل و ذی ظل (سایه و صاحب سایه) است یعنی ماسوی‌الله به واقع هیچ‌اند و موجودیتی عاریه‌ای و وهمی دارند و در واقع چون قطره از جنس آب و به محض پیوند با دریا کاملاً در آن مستهلک می‌شود و به اصطلاح به «فناء فی‌الله» می‌رسد. اما در تمثیل و استعاره صدف و دریا، هرچند صدف از دریاست و محصول فیضان الهی، اما در نهایت، دارای شخصیتی مستقل است. آزادی و اختیار نیز با این اندیشه ملازمه دارد.

بیفزایم اندیشه وحدت وجودی گرچه جذاب است و به ویژه در ذهن و عاطفه مؤمنان و موحدان عارف‌مسلک خوش می‌نشیند، ولی اگر به الزامات منطقی آن توجه کنیم، در فرجام اندیشه‌ای خطرناک است چرا که به انحلال انسانیت با تمام مؤلفه‌های آن خواهد انجامید. از جمله اراده آزاد، قدرت انتخاب، مسئولیت و آزادی به معنای دقیق و جامع آن منتفی خواهد بود. آزادی و اختیار چنان که در انسان‌شناسی اقبال (و البته شریعتی نیز) برجسته است که اصولاً انسانیت آدمی با «عصیان» در اسطوره آفرینش در قرآن (آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره) متعین می‌شود و دیگر مقام «احسن الخالقین» (آیه ۱۴ سوره مؤمنون) برای خداوند نیز بلاموضوع خواهد شد.

طاها پارسا: در این صورت این همه صفات ثبوتی چرا و به چه دلیل به خداوند نسبت داده می‌شود؟ ظاهراً متناقض می‌نماید. این تناقض چگونه رفع می‌شود؟

اشکوری: اما این که چرا صفات ثبوتی به خداوند نسبت داده شده است، می‌توان چنین تقریر کرد:

نخست باید مشخص کنیم که الهیات ما سلبی است و یا ایجابی؟ اگر این دو را ناسازه بدانیم، ناگزیر باید یکی را اصل و مینا بگیریم و دیگری را حول آن تفسیر کنیم. الهیات من سلبی است و از این رو گزاره‌های ایجابی یعنی آیات پرشمار قرآن که به روشنی از خدای متشخص یاد می‌کنند، اصالت ندارند و بالضروره برای تفهیم و مفاهمه ما آدمیان به این ادبیات نازل شده‌اند.

تحلیل و استدلال کافی در این مجال نمی‌گنجد ولی به اختصار می‌گوییم که اصولاً آدمیان امور انتزاعی محض را مطلقاً درک نمی‌کنند و از این رو همواره مفاهیم انتزاعی به شکل انضمامی به بشر القاء و تفهیم می‌شود. این قاعده مطلق است و تاریخ اندیشه و ادب بشری همواره چنین شکل گرفته و به فرهنگ‌سازی و تمدن‌سازی متحول شده و می‌شود. اساطیر و قصه‌های متنوع در تمام موضوعات انسانی در این روند و بالضروره پدید آمده‌اند. «یکی بود، یکی نبود، غیر از خدا، هیچ کس نبود» مطلع اغلب قصه‌های کهن است و این از سر تفنن گفته نشده است.

می‌توان این گونه نیز استدلال کرد که «عالم معقول» بدون «عالم محسوس» مطلقاً برای آدمیزاد نامفهوم است. از این رو همیشه برای فهم حسانی و شخصانی مفاهیم معقول و یا انتزاعی از بیان حسانی و قابل فهم و درک و تفسیر استفاده می‌کنیم. مثلاً عشق را چگونه می‌توان فهم‌پذیر کرد؟ خشم و کینه و نفرت و دوستی و دشمنی و عذاب و ثواب و عقاب و... نیز چنین‌اند. مجازات و تمثیل‌ها و استعاره‌ها، که جزئی جدایی‌ناپذیر از فلسفه و شعر و ادبیات و به نوعی در کل معارف بشری‌اند، برای پاسخ به چنین نیاز و ضرورتی پدید آمده‌اند. اما تمامی این رخدادهای زیرمجموعه انسان و تاریخ و فرهنگ آدمی شکل گرفته و می‌گیرد نه در ماورای آن.

دین و ادبیات دینی نیز کاملاً تابع این قاعده است. اگر الهیات خاص خداپاوران و یا دین‌داران را نادیده بگیریم و دین را صرفاً یک پدیده کاملاً مادی و تاریخی و جامعه‌شناختی بدانیم، باز ادبیات دینی تابع همین قاعده است.

اما اگر صرفاً به مهم‌ترین سند نقلی اسلام یعنی قرآن رجوع کنیم و از منظر خالص دینی به صفات ایجابی خداوند تکیه کنیم، باز صورت مسئله تغییر نمی‌کند. تنها تفاوت این است که در نگاه صرفاً تاریخی و مادی و جامعه‌شناختی، ادبیات دینی برآمده از الزامات زبانی (بازی‌های زبانی) است و هیچ منشاء دیگری ندارد ولی در بینش دینی و مذهبی این خداوند است که همان قاعده را جاری می‌کند و بالضروره پیام (وحی) خود را با استفاده از ادبیات انضمامی رایج بشری از طریق «القاء» پیام به شخصی به نام «نبی» آن را به بشر منتقل می‌کند تا فهم‌پذیر و حنی حسی شود.

سه کلیدواژه بنیادین و به هم پیوسته «القاء»، «وحی» و «نبوت» در دین‌های ابراهیمی، این گونه زاده شده و معنای مشخص و قابل فهم پیدا می‌کنند. حال این خدا چگونه پذیرفته

می‌شود و این که این خداوند چگونه پیغام خود را به نبی و او به دیگران منتقل می‌کند، صد البته داستان دیگری است و لاجرم باید در جایی دیگر به بحث گذاشت و در آن چون و چرا کرد.

هرچند مدعای ما در این گفتار و استدلال، اساساً عقلی و پیشادینی است ولی اگر بخواهیم به قرآن ارجاع دهیم و صرفاً ادله نقلی برای ما حجت باشد، می‌توان از دو نص استفاده کرد. یکی کلیدواژه «تنزیل» است و دیگر تنزیل به «لسان قوم».

واقعیت این است که وحی و نبوت و زبان قرآن و ادبیات اسلامی بدون اصطلاح و مفهوم بنیادین «تنزیل» قابل فهم نیست. تنزیل به کوتاهی عبارت است از تنزیل مکرر و چندلایه پیام برخاسته از اراده و مشیت الهی و انتقال آن در سطح مادی و زیرین به آدمیزاد. در این روند چند مرحله طی می‌شود: مشیت، القاء به قلب نبی، شکل‌گیری زبانی در زبان نبی و در فرجام القای آن بر آدمیان (قرائت وحی).

ما البته هنوز از مکانیسم طی مراحل مشیت و القای پیام به نبی چیزی معقول و علمی نمی‌دانیم (و به همین دلیل فعلاً در محدوده ایمانی اثبات‌ناپذیر می‌ماند) اما بر اساس قاعده مهم تنزیل، مطمئن هستیم که عالم معقول الهی از چند مرحله (بخوانید فیلتر) گذشته و بر زبان نبی جاری شده و به ماها منتقل شده است. زبان و ادبیات قرآن البته متنوع است (ادبی، فلسفی، حقوقی، علمی و...) ولی در تمامی موضوعات از زبان استعاری و ایجابی استفاده شده تا پیام یعنی «مقاصد الشریعه» برای ما آدمیان، که ناگزیر در تخته‌بند زبان و زمان و حتی مکان هستیم، معقول و مقبول باشد. جز این راهی برای افاده مقصود وجود نداشته و ندارد. احکام نیز به اعتبار «علل الشرایع» و «مقاصد الشریعه» معقول است و هیچ اصالت موضوعی ندارند.

کلیدواژه دیگر «لسان قوم» است که در آیه ۴ سوره ابراهیم بدان تصریح شده است. این سخن بدان معناست که زبان وحی به خودی خود اصالتی ندارد بلکه برای افاده مقصود بوده و هست. نبی اسلام در حجاز قرن هفتم میلادی عرب زبان می‌زیسته و وحی او نیز ناگزیر عربی بوده است. از این رو برخی (و البته عرب زبانان) نزول قرآن به زبان عربی را تقدیس کرده و آن را ذاتی وحی و اسلام می‌دانند که هیچ پایه و بنیادی ندارد. من سال‌ها

قبل در گفتار/نوشتاری با عنوان «تاریخ‌مندی وحی و نبوت - قرآن به مثابه یک رخداد تاریخی» در این باب سخن گفته‌ام.^۴

از مجموع این توضیحات چنین نتیجه می‌شود که وقتی خداوند از تعبیری چون دست و عرش و خشم و عذاب و قیامت و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم و دوری و نزدیکی و ده‌ها تعبیر مشابه و شخصانی سخن می‌گوید، صرفاً بدان معناست که مفاهیم انتزاعی به صورت انضمامی برای هاضمه ذهنی آدمیان در تخته‌بند زمان و مکان و زبان و فرهنگ مفهوم باشد و لاغیر. این تعبیر را نباید به معنای واقعی خود حمل کرد.

چون که با کودک سر و کارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد

از این منظر شاید بتوان با استفاده از تعبیر فلسفی مشهور «کثرت در عین وحدت و بالعکس» بین تنزیه و تشبیه جمع کرد. عموم متون دینی (به ویژه انجیل و بخش‌هایی از تورات و اوپانیساده‌ها و اوستا) همین گونه‌اند.

بدین ترتیب پاسخ پرسش از آیاتی که در قرآن و متون دینی مرسوم از خدای شخصانی و الهیات ایجابی (حداقل از منظر من) سخن می‌گوید، روشن می‌شود. از این منظر تمامی گزاره‌های ایجابی در باب مقام اولوهی مجاز است و استعاره و تمثیل و صرفاً برای افاده مقصود به کار رفته است. بودا جمله‌ای دارد که بسیار بلیغ است: با انگشت به ماه اشاره کن، ابلهان به جای آن که ماه را ببینند، انگشت تو را می‌بینند. فکر می‌کنم به همین دلیل بوده است که عارفان ما در قدیم برای اشاره به خداوند از کلمه «او» استفاده کرده‌اند. زیرا جز این هر چه که باشد، نارساتر از یک ضمیر اشاره است.

حال اگر برگردیم به موضوع محوری این گفتگو یعنی مسئله شرور در عالم، همان مدعای اصلی را تکرار می‌کنم که انتساب هر فعلی به خداوند به دلیل محدودیت زبانی و به مقتضای رعایت فرهنگ و ادب زمانه است و هیچ اعتبار ذاتی ندارد. در باب جبر و اختیار در قرآن دو صدای متفاوت شنیده می‌شود. در یک سلسله آیات از اراده آزاد و این که هر فرد انسان مسئول نیکی و بدی خود است (از جمله آیه ۷ سوره اسراء) و در آیات پرشمار دیگر همه امور و حتی اعمالی چون تیراندازی (آیه ۱۷ سوره انفال) را به خداوند نسبت می‌دهد.

۴. این نوشتار تحت همین عنوان در وب‌سایت شخصی‌ام قابل دسترس است.

ظاهرا این دو نوع آیات ناسازند ولی در چهارچوب الهیات سلبی، در واقع خداوند کسی را به هیچ فعلی مجبور نمی‌کند و اصولا نیکی و بدی و آزادی و اختیار برآمده از ذهنیت دوگانه‌ساز انسان است و بالضرورة خلق کرده و خداوند نیز چنین انسانی آفریده و بدان افتخار هم کرده است (آیه ۱۴ مؤمنون) و این هر دو مخلوق اراده و مشیت آدمیزاد در این طبیعت بی‌کرانه است. شاید نظریه «امر بین الامرین» چنین تفسیری داشته باشد. بدین ترتیب، شرور انسانی هیچ ربطی به خداوند ندارد. شرور طبیعی که از این هم روشن‌تر است. به تعبیر قرآن «عالم امر» بر «عالم خلق» قواعدی نهاده است و فعل و انفعالات جهان تابع همان قواعد است و «ولا تجد لسنة الله تبديلا» (آیه ۶۲ احزاب).

اگر جهان به قاعده است، پس راست است که «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها». در این دیدگاه، شری رخ نداده بلکه تطور اجزای عالم و اصل تکامل حیات چنین اقتضا کرده و می‌کند. اگر بپرسیم خداوند چرا جهان را به گونه‌ای نیافرید که مثلا زلزله نباشد و سیل نیاید و بیماری و... وجود نداشته باشد، پاسخی درخور ندارم. شاید بتوان گفت در آن صورت، عالم و آدم به گونه‌ای که الان می‌شناسیم و داریم در باره آن بحث و مناقشه می‌کنیم، وجود نمی‌داشت و در نتیجه پریشی از این دست مطرح نمی‌شد. به هر حال، هر چه هست، فعلا از موضوع بحث ما خارج است و جهان همین است که هست.

اما این که چرا خداوند این گونه امور را گاه به خود نسبت می‌دهد؟ به گمانم دو دلیل محتمل است. یکی این که (البته اگر برهان علیت را معتبر بدانیم) می‌توان گفت مراد یادآوری علت‌العلل هستی و بیان توانایی مطلق (علی کل شیئی قدیر) خالق است و این بدان معنا نیست که خداوند مثلا دست شما را می‌گیرد و تیراندازی تو از آن خداوند است. تمثیل است و مجاز و داستان، همان تمثیل ماه و انگشت بوداست. دلیل دیگر (که به گمانم مهم‌تر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید) آن است که او می‌خواهد به بشر هشدار دهد که درست است آدمی در محدوده قواعد جاری اختیاراتی دارد ولی در نهایت

خدای مبدع هرچ آن ترا به وهم و به حس محاط و مدرک و معلوم و مبصر است و مُشار

می‌دانیم که هدف غایی پیامبران در ادب قرآنی، «تعالی روحانی» و تحکیم و تثمیم «اخلاق حسنه» (فضایل اخلاقی در برابر رذائل اخلاقی) است و بر آن است که نفس سرکش (نفس اماره که همواره به بدی‌ها و شرور فرمان می‌دهد - آیه ۵۳ سوره یوسف) آدمی را کنترل و مهار کند و در این صورت اندازها و عذاب‌ها و وعده‌های بهشت و جهنم

جملگی بدین منظور است و نه لزوماً به معنای تحقق عینی آنها در جایی در فیزیک این جهان مادی و بدین جهت معاد جسمانی به کلی بلاموضوع است.

این که خداوند خلق شرّ را به خود نسبت می‌دهد (آیه ۲ سوره فلق) و یا می‌گوید ما آدمی را در رنج آفریدیم (آیه ۴ سوره بلد)، معنایی جز این ندارد و گرنه می‌دانیم که نه شرّ مخلوق الهی است و نه این که خداوند از رنج بردن بندگان خرسند خواهد بود. تمامی اینها بیان واقعیت‌هایی هستند که به دلایل گفته شده به خداوند نسبت داده شده‌اند تا مقام اولوهی از یاد و خاطر مؤمنان نرود.

در پایان برای تکمیل مبحث لازم است بیفزاییم که این همه بدان معنا نیست که خالق هستی منعزل است و عالم و به ویژه آدم را به حال خود وانهاده است (تفویض). وفق دیدگاه اقبال خدا جدای از طبیعت و هستی نیست (کی بوده‌ای نهران که پیدا کنم ترا - مضمونی که در دعای عرفه امام حسین به کار رفته است) خدای ساعت‌ساز هم نیست و حتی خدای فلاسفه هم نیست، او به تعبیر مولوی «جان جهان است» و «چشم بینای هستی» و هر لحظه در کار «خلق مدام» (آیه ۲۹ سوره الرحمان) و در واقع مناسب‌ترین بیان همان است که قرآن (آیه ۳ سوره حدید) می‌گوید: «هو الاول والاخر والظاهر والباطن». اگر چنین تصور شود، خداوند قانون‌گزار، خود بر قوانین خود ملتزم است و در این صورت، محدودیت علم و اراده و قدرت مقام اولوهی معقول و مقبول و حتی طبیعی می‌نماید.

طاها پارسا: جناب اشکوری! اکنون به پاسخ شما بر می‌گردیم. شما می‌گویید که «وجود شرّ در زیست جهان انسان واقعیت دارد و جای انکار ندارد». بر مبنای همین گزاره، در اینجا می‌شود از برهان/استدلالی سخن گفت که می‌کوشد دست کم خدا ناباوری را موجه سازد. یعنی چنانچه درستی استدلال (برهان شرّ) را از سوی انسان بپذیریم، خدا ناباوری او موجه می‌شود و دیگر سخن گفتن از خدا، اراده‌ی او نگاه او به شرّ و خیر منحل می‌شود. سؤال این است که شما برای فردی که با مشاهده‌ی شرور (نه لزوماً برای انسان بلکه حتی برای حیوانات)، خدا ناباور می‌شود، چه توضیحی دارید؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توانید او را قانع کنید که آنچه او «شرّ» می‌نامد، الزاماً شرّ نیست و یا استدلال در برهان شرّ نادرست است (و خدایی وجود دارد)؟

اشکوری: اگر توجه کرده باشید، من اصولاً در مقام دفاع از گزاره «خدا وجود دارد» و یا ارائه استدلال و اقامه برهان به سود خدا باوری نبوده و نیستم، بلکه در مقام تحریر محل نزاع هستم و می‌خواهم بگویم برهان معروف شرّ نمی‌تواند وجود خدا را حداقل به طور مطلق نقض و نفی کند. در نهایت حداکثر، برهان شرّ با نوعی از الهیات متناقض است و نه با هر نوع خدا باوری. مدافعان برهان شرّ حداکثر می‌بایست بین انواع خدا باوری تفکیک قائل شوند.

برای تدقیق بیشتر می‌توان چنین گفت که اثبات وقوع و وجود شرّ در جهان (به عنوان امری وجودی و ایجابی نه عدمی) با نوعی الهیات در تعارض است و در این صورت باید پذیرفت که تحقق عینی انواع شرّ (به ویژه شرّ طبیعی) ناقض خدای قادر علیم و حکیم و خیر خواه است و این تحلیل به سود خدا ناباوران خواهد بود و یک خدا باور ناگزیر باید یکی از دو سوی نقیضین را انتخاب کند. اما الهیات مختار من به گونه‌ای دیگر است. ناگزیر باید تکرار کنم که در هستی‌شناسی من شرور در عالم وجود دارند ولی دوگانه خیر/شرّ امری انسانی است و هیچ واقعیت ذاتی در خارج از انسان و انسانیت ندارد تا بتوان از آن برای نفی و نقض خدای خالق سود جست.

برای تقریب ذهن عرض می‌کنم، اگر مفهومی و یا وجودی به نام خدا (یهوه، اهورامزدا، الله و...) را مطلقاً از هستی برداریم (به گونه‌ای که منکران مدعی‌اند)، در آن صورت، شرّ وجود ندارد؟ اگر دارد (که قطعاً دارد)، چه تبیینی در چرایی این شرور داریم؟ به ویژه اگر به هر دلیل جهان و طبیعت را «معنادار» و «هدفدار» و «قاعده‌مند» بدانیم، چگونگی و چرایی شرور چه تفسیر و تبیینی خواهد داشت؟ در این صورت، باز برای پدیده شرّ می‌بایست تفسیر و تعلیلی ارائه شود.

می‌خواهم بگویم پرسش از تعیین منشاء شرّ در عالم، مختص خدا باوران نیست. در این میان، در مقام قیاس، شاید خدا باوری هم برای شرور در عالم (اعم از طبیعی و اخلاقی) توجیه موجه‌تری ارائه دهد و هم حداقل با تفاسیری از خدا و انسان و خیر و شرّ، رنج‌ها و آسیب‌ها را تحمل پذیرتر سازد. وجود شرور در عالم کر و کور و فاقد معنا، قاعدتاً کمتر قابل تحمل خواهد بود.

دیدگاه من همان است که پیش از این به تفصیل گفته شد.

طاها پارسا: در خصوص ذهنی بودن یا انسان‌ساز بودن مفهوم شرّ، اجازه دهید برای پرهیز از تشابه لفظی و سوءتفاهم احتمالی به جای آن از یکی از مصادیق شرّ یعنی «درد و رنج» کمک بگیریم که به خودی خود اصالت دارد و پدیده‌ای ذهنی نیست. اصلا پای انسان را بیرون بکشیم. حیوانی را در نظر بگیرید که کور و کر به دنیا می‌آید و نصیبش از بدو تولد تا پایانی کوتاه، فقط زمین خوردن و زخمی شدن و درد و رنج کشیدن است. اگر جهان را دارای خالقی دانا و خیرخواه و توانای مطلق بدانیم، به نظر می‌رسد چنین درد و رنجی برای این مخلوق نباید وجود داشته باشد و گرنه وجود چنین خالقی ممکن نیست (برهان شر).

اگر وجودی به نام خدا را از هستی برداریم- با مشاهده‌ی این حیوان- سخن گفتن از «خالق شرّ» بی‌معنی می‌شود و درد و رنجش صرفاً تبیینی علمی و طبیعی خواهد داشت. یعنی خدا ناباور مشکلی با تبیین پدیده شرّ و مواجهه با آن ندارد و شبکه‌ی باور و هستی‌شناسی‌اش خدشه‌دار نمی‌شود. مشکل جایی رخ می‌دهد که در شبکه‌ی باور فرد خدایی وجود دارد که به خاطر صفات سه‌گانه ویژه‌اش قابل پرستش می‌شود و این پدیده به این نظام هستی‌شناسی خدشه‌ی بنیادی وارد می‌کند. پس برهان شرّ صرفاً خدا را نشانه رفته است و خدا ناباوری را تقویت و موجه می‌کند و علیه آن نیست. یعنی فرد خدا ناباور با دیدن چنین پدیده‌ای، شاهده‌ی بر خدا ناباوری خود می‌یابد و فرد خدا ناباور با دیدن چنین پدیده‌ای در خدا باوری خود تردید/تناقض می‌یابد. آیا غیر از این است؟

اشکوری: حقیقت این است که من آنچه لازم بود و به ذهنم می‌رسید در مقام تبیین نظریه و برداشتم گفته‌ام و حال اگر قانع‌کننده نمی‌نماید، گریزی جز رها کردن بحث نیست. در واقع من همان مبانی را که پیش از این به چالش کشیده‌ام همان‌ها را بار دیگر مطرح می‌کنید. اکنون توپ در زمین رقیب است تا استدلال‌های ارائه شده را باطل کند. شاید به تکافوی ادله رسیده‌ایم.

حرف اساسی من این است که برهان مشهور شرّ نافعی خدا باوری نیست. حداکثر این است که این به اصطلاح برهان نوعی از خدا باوری را نقض می‌کند. از این رو اطلاق آن منصفانه و معقول نیست. یعنی گزاره «چون شر وجود دارد، پس خداوند وجود ندارد» اطلاق ندارد. باورمندان به برهان شرّ می‌توانند به صورت شرطی بگویند: خدایی که برخی ادعا می‌کنند، با وجود شرور در جهان، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصولاً دعوی بطلان

وجود خدا امروز دیگر جایی ندارد. به ویژه که از گذشته تا کنون متکلمان یهودی و مسیحی و مسلمان براهین مختلفی برای مدلل و موجه کردن گزاره «خدا وجود دارد» ارائه داده‌اند و البته طرف مقابل نیز به مواجعه برخاسته و ادله‌ای به ضرر رقیب اقامه کرده است. چنان که کارل پوپر به درستی گفته است، حداکثر باید ندانم‌انگار (لادری) بود. اگر وجود خداوند از نظر علمی قابل اثبات نیست، بطلان آن نیز قابل اثبات نیست.

اما این که می‌گویید آسیبی به خداناباوری نمی‌رسد، به گمانم چنین نیست. زیرا، اگر به حیات معقول قائل باشیم، خداناباوران نیز باید برای منشاء شرور طبیعی توجیهی معقول داشته باشند. در واقع، برهان شرّ شمشیر دو لبه است.

از آن گذشته، به رغم اذعان به واقعیتی به نام رنج و شرّ، چنین می‌پندارم که دوگانه‌هایی چون خیر/شر؛ حق/باطل؛ زشت/زیبا؛ نیکی/بدی؛ عدل/ظلم و... هیچ یک امری ذاتی نیست و خدا آنها را نیافریده بلکه امری اعتباری و برساخته ذهنیت آدمی هستند و معلول قاعده‌مندی جهان و نیز معلول اراده و قدرت آدمی. اگر هم در ادبیات دینی، هر امری به خداوند مستقیماً ارجاع داده می‌شود، به دلایلی است که قبلاً گفته‌ام. اشتباه نشود، رنج ذهنی نیست، بلکه عنوان و تبیین آن معلول زبان و بازی‌های زبانی بشر است. از این رو نه به خدا ربط پیدا می‌کند و نه به طبیعت و نه به هیچ منشاء بیرون از انسان.

بگذریم که اصولاً مفهوم «رنج» در ادیانی چون هندوئیسم و بودیسم، داستانی است پیچیده و دارای ابعاد و اضلاع فلسفی و تئولوژیک مهمی است. در تفکر عرفان اسلامی (که بی‌تردید تحت تأثیر اندیشه‌های مسیحی و هندی است، شعار «البلاء للولاء» اصلی شناخته شده و رایج است. ادعا می‌شود هر «گنج»ی برآمده از «رنج»ی است. در این دیدگاه، برای تحقق گنج، رنج الزامی است. یعنی رنج در عین سختی و نامطلوبی، منشاء خیر است و خیر از این طریق حاصل نمی‌شود. این همان است که مولوی می‌گوید:

عاشقم بر قهر و بر مهرش به جد ای عجب من عاشقم بر هر دو ضد

اما در باره تمثیل حیوان، فقط می‌توانم بگویم چنین می‌نماید که برهان شرّ بر پیش‌فرض بنیادین ذات ثابت برای عالم و آدم استوار شده است. اما به نظر می‌رسد که اساساً ذات‌گرایی ارسطویی دیری است که اعتبار خود را از دست داده است. در عالم فرض و تخیل برگردیم به میلیون‌ها سال قبل و در روزگار ماقبل ظهور انسان در زمین، در چنان

وضعیتی آیا می‌توان از مفهومی به نام شرّ، تصور و تصویری داشت؟ در آن زمان هم البته حیوانی که درد می‌کشد و یا در تمثیل دیگر در جنگل آتش گرفته می‌سوزد و نابود می‌شود، درد و رنج می‌کشد، اما آیا در آن زمان تعبیر شرّ و یا ظلم و مانند آنها برای آن حیوان وجود داشته و می‌توانست وجود داشته باشد؟ اگر رنج را همان شرّ بدانیم، شرّی که در باره حیوان مفروض لحاظ می‌کنیم، برساخته ذهن و زبان آدمیان است و خود حیوان مفهومی به نام شرّ نمی‌شناسد.

طاها پارسا: شما از خداباوری متفاوت خود سخن گفتید. اجازه دهید به این موضوع هم بپردازیم چون در رویکرد شما به مسئله شرّ مؤثر است. سؤال نخست این‌که: شما با استناد به نهج‌البلاغه می‌گویید «هر نوع صفت و توصیفی از خداوند او را محدود می‌کند»، آیا این خلاف مشی پیامبران و متن کتاب مقدس نیست؟ و سؤال دوم (و بنیادی‌تر): فرض کنید من در موضوعی با فرزندم اختلاف نظر داشته باشم و من به او بگویم باید «پدر شوی تا حرف‌های من را بفهمی»، فارغ از درستی یا نادرستی، در این‌جا من امکان استدلال را از او گرفته‌ام و این بستن راه استدلال، مغالطه‌ی شناخته شده‌ای در علم منطق است.

حال به‌نظر می‌رسد مؤمنانی مانند شما هرگاه به نقد مفهوم خدا می‌رسند، از تعبیری کمک می‌گیرند که راه استدلال را بر ناقد می‌بندد. مثلاً شما به نقل هم‌دلانه از مولوی می‌گویید «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»، به نظر شما این مدل خداباوری امکان مواجهه با برهان شرّ را دارد (که استدلالی کاملاً منطقی است) فارغ از درستی و نادرستی دارد؟

اشکوری: در مورد پرسش نخست شما ناگزیر به همان توضیحات قبلی ارجاع می‌دهم. گفتم باید نظریه مختار را در الهیات سلبی و ایجابی مشخص کنیم و هر نوعش را که انتخاب کردیم، ناگزیر باید به پرسش‌ها و ابهامات و احیاناً تناقضات مطرح از سوی مقابل پاسخ دهیم. نظریه مختار من اساساً خدای تنزیهی است و گرنه خداوند تشبیهی و انسان‌وار برایم قابل فهم و در نتیجه قابل قبول نیست. این را هم بگویم که صفات ثبوتیه و سلبیه و به طور کلی الهیات تنزیهی و یا سلبی را من ابداع نکرده‌ام و همین‌طور در الهیات مسیحی و

یهودی نیز همواره مطرح بوده و هست. ° گفتن ندارد که طرف مقابل نمی‌تواند مرا به التزام به نظریه‌ای مشخص و حتی مشهور بکند تا احیانا مدعیات خود را موجه نشان دهد.

اما در برابر انبوه آیاتی که در قرآن از خدای تشبیهی سخن می‌گوید، گفتم که چنین تصویری از خداوند از باب «تنزیل» و «لسان قوم» و محدودیت‌های زبانی بشری است. همان گونه که به ضرورت زبان اسطوره برای بیان حقایق بنیادین زیست جهان بشری خلق شده است. در واقع، همان جمله قرآنی «و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» (آیه ۴۳ سوره عنکبوت) درست است و گریزی از آن نبوده و نیست. البته باید در باره زبان قرآن بیندیشیم که آیا زبان علم است یا نه.

بگذارید شفاف بگویم اگر قرار بر باور به واقعیت علمی و عینی (ماوقع در عالم خارج) در قصص قرآن (مانند زاییدن عیسی از مادر باکره و یا سخن گفتن نوزاد در گاهواره و به ویژه این دعوی که «اتانی الكتاب و جعلنی نبیا» و... - داستانی در سوره مریم) باشد، حداقل چیزی که می‌توانم گفت این است که برای من قابل فهم نیست و هیچ توجیه علمی برای آنها نمی‌شناسم. توسل سنتی به معجزات نیز در بهترین حالت می‌تواند نوعی باور ایمانی باشد و از منظر عقلی و علمی گرهی نمی‌گشاید.

اما در مورد دوم. واقعیت این است که در نیافتم چرا مغالطه است. من راه استدلال را نبسته‌ام و فقط کوشیده‌ام در حدی سستی استدلال‌های طرف مقابل را عیان کنم و در مقابل موجهات خودم را برای نظریه مختارم ارائه دهم. فکر نمی‌کنم استدلال‌های من مصداق تمثیل شما و مغالطه باشد.

در هر حال چنان که گفته‌اند، هر نظریه‌ای منطقا باید شش ویژگی داشته باشد:

- ۱- مدعا و یا مدعیاتش روشن باشد،
- ۲- مبانی خود را بگوید،
- ۳- برای اثبات مدعیاتش ادله وافی به مقصود (عقلی و یا در صورت لزوم نقلی) ارائه کند (تناسب مدعا با دلیل)،
- ۴- دارای سازگاری و انسجام درونی باشد،

۵. در این مورد بنگرید به مقاله «فلسفه زبان دین از منظر متکلمان نوافلاطونی» به قلم احمد علوی در شماره دوم «فصلنامه نقد دینی» شماره تابستان ۱۳۹۹.

۵- ادله رقیب را به چالش بکشد و در صورت لزوم بطلان نشان را عیان کند.

۶- در آخر به پرسش‌ها و تناقضات احتمالی پاسخ دهد.

من (البته نه چندان منظم) کوشیده‌ام چنین کنم و حال بر منتقدان است که به تعبیر قدما خلل و فرج ادله و استدلال‌های مرا روشن کنند و بگویند کدام یک از این شش قاعده غایب و یا باطل است. بیفزایم مدعی نیستم که اندیشه‌هایم چون و چرا بر نمی‌دارند. به هرحال الهیات اسلامی (مانند الهیات دین‌های دیگر) بسیار پیچیده و مبهم است و کوشش‌های علمی و نظری بایسته‌ای لازم است و من فقط تمرین اندیشیدن می‌کنم. به ویژه آگاهم که در مقام اقامه دلیل و برهان برای دعاوی سلبی، ناگزیر گرفتار محدودیت‌های زبانی می‌شویم و در نهایت از چیزی که از آن می‌گریزیم یعنی ادبیات و تعابیر ایجابی استفاده می‌کنیم و این بر ابهامات می‌افزاید. خداوند اندر وهم و خیال آدمی در نمی‌آید و حتی در الفاظ نمی‌گنجد و از این رو در مقام مفهوم‌سازی ناچار خداوند در قالب الفاظ در می‌آید.

طاها پارسا: در نظریه شما پای الهیاتی سلبی و نسبتا رادیکال به میان می‌آید که به نظر دارای «ناسازگاری درونی» است. مثلا وقتی به نقل از مولوی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید آن خداست»، در حال طرح اندیشه‌ای درباره‌ی خدا هستید (و البته چون می‌گویید در اندیشه ناید، امکان استدلال را از مخاطب می‌گیرید) با این پارادوکس چه می‌شود کرد؟ علاوه بر این، با این الهیات چگونه در عبادت روزانه او را بارها رحمان، رحیم، صاحب روز قیامت، صاحب نعمت و صاحب غضب می‌خوانید؟ آیا این نوع عبادت و الفاظ نوعی فقدان «ناکارآمدی» نظریه شما را نشان نمی‌دهد؟ اصولا به خدایی که به شکل ایجابی نتوان از او سخن گفت، چه «امید» می‌توان بست؟

اشکوری: سه پرسش مطرح کرده‌اید. به هریک جداگانه پاسخ می‌دهم.

مشکل اساسی در همان مفهوم و یا معنای «الهیات سلبی» است. وقتی گفته می‌شود «آنچه در اندیشه ناید»، چگونه قابل توضیح و تبیین است؟ زیرا از نداشته‌ها صحبت می‌شود و نداشته‌ها منطقا و با الفاظ قابل تبیین نیستند. فرقی هم نمی‌کند در باره خدا

باشد و یا هر چیز دیگری. در واقع داستان «گنگِ خوابدیده» است. با این حال پارادوکس این است که همان نداشته‌ها وجود دارند لذا از همان‌ها با عنوان «صفات» یاد می‌شود. گفته شده تنها صفت واقعی در باره خداوند، همان عدم صفت است. این دعوی غیر از حرف قدماست که می‌گفتند شَرّ امری عدمی است پس وجود ندارد و فقط می‌توان گفت عدم خیر (از باب تمثیل کوری فقط عدم بینایی است و امر وجودی نیست). با این همه (همان گونه که گفته شد) ما در باره خداوند (مانند هر امر سلبی دیگر) با صفات و افعال ایجابی سخن می‌گوییم و خدای ایجابی و انتساب صفات ثبوتیه به خداوند از آن روست.

اما این که فرموده‌اید این نظریه امکان استدلال را از طرف می‌گیرد، باید دید مراد از استدلال چیست؟ می‌دانیم که انواعی از استدلال داریم و یکی از آنها «استدلال تمثیلی» است که عبارت است از اقامه استدلالی در برابر استدلال دیگر. حداقل آن است که من در برابر استدلال الهیات ایجابی با توسل به مبانی مشخص، استدلال دیگری به مثابه بدیل ارائه داده‌ام. در هر حال بر منتقدان است که جدای از قوت و ضعف استدلال‌های رقیب، مبانی و مقدمات و استنتاج‌های مرا نقد و رد کنند. البته اگر مبانی و استدلال‌های من مدافعان برهان شَرّ را دچار مشکل می‌کند، دیگر مشکل من نیست.

مهم‌ترین پرسش شما البته مسئله دعا و وحی و مانند آنهاست. در مباحث قبلی بدان‌ها پرداخته‌ام. اجمالاً می‌توان گفت: اگر در الهیات ما اصل خدای تنزیه‌ی باشد (اصلی که در قرآن نیز بر آن اصرار می‌رود)، منطقاً باید گزاره‌های تشبیهی بر آن قاعده تفسیر شوند و این قاعده‌ای است که در تمام امور انجام می‌دهیم. اگر چنین کنیم، ناگزیر (حداقل در فهم من) اتصاف صفاتی چون قادر و سمیع و علیم و خبیر و مانند آنها مجاز است و برای تقریب ذهن و معقول‌سازی و تبیین حسّانی امور انتزاعی است. فکر نمی‌کنم کسی منکر باشد که خداوند به نحو حسّی و واقعی سخن نمی‌گوید، نمی‌شنود، نمی‌بیند، عذاب نمی‌کند، و دارای جا و مکان نیست. در این صورت «علی العرش الاستوی» (آیه ۵ سوره طه) و «یدالله فوق ایدهم» (آیه ۱۱ سوره فتح) چه معنایی دارد؟ جز این است که این نسبت‌ها مجازی و استعاری است؟

بگذارید در همین جا بگویم قیامت به صورت عینی، که بدان معاد جسمانی گفته می‌شود (به رغم وجود نصوص قرآنی)، با ابهامات و پرسش‌های جدّی مواجه است و برای من تا این لحظه مفهوم و معقول نبوده و بر اساس قاعده‌ای که گفته شد، به پیروی از برخی

متفکران (از جمله اقبال و شریعتی)، قیامت را به معنای «حالت» در درون آدمی می‌دانم و نه در جایی در فیزیک این جهان و نه جسمانی و نه حتی روحانی. اجرای عدالت و جزای اعمال نیک و بد کاملاً درست است ولی در حالت ما رخ می‌دهد و نه در زمان و مکان دیگری. متر و معیار من هم همان حمل بیان استعاری ایجابی است بر الهیات سلبی.

با این حال خداوند را به نحو استعاری «جان جهان» و «چشم بیدار هستی» و «گوش شنوای عالم» می‌دانم و بر این گمانم که می‌بیند و می‌شنود؛ هرچند نه با چشم و گوش جسمانی و انسان‌وار. باور دارم که او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به تعبیر مجازی قرآن از رگ گردن به من نزدیکتر است (آیه ۱۶ سوره ق)، از این رو در عالم و طبیعت نقش دارد و در واقع طبیعت رفتار خداست. او «رفیق اعلی» است و هیچ لحظه از آدمی جدا نیست. تبیین آن نیز قبلاً در دیدگاه اقبال آمده است. به این نکته مهم نیز اشاره کنم که در جهان بینی توحیدی ما (شاید بهتر باشد بگوییم من) وحی و نبوت و حتی دعا مصداق «خلق مدام» و مصداق سخن صدرای شیرازی «لا تکرّر فی التجلّی» است و بنابراین تداوم گریزناپذیر پروژه خلقت حکیمانه است و نه دخالت در کار عالم و آدم.

به یک نکته دیگر هم اشاره کنم. دعا و نیایش، سخن گفتن انسانی است از پایین به بالا و محتوای چنین مکالمه‌ای به تعبیر درست شریعتی بهانه‌ای است برای «حرف زدن» و «حرف‌ها را زدن» و سیرورت و سیر روحانی به طرف «او». از این رو نباید تصویری عامیانه از دعا داشت. استجاب دعا و دیگر مفاهیم مرتبط نیز منطقی است و باید در این چهارچوب، تفسیری متناسب پیدا کند.

طاها پارسا: و اما سؤال آخر. در گفتگوهایی که پیشتر در این باره با آقایان سروش و کدیور و میردامادی داشتم، هریک از خدایی گفتند که در هنگامه‌ی وجود شرور طبیعی می‌شناسند. عبدالکریم سروش گفت انتظاری از خدایش ندارد و محسن کدیور از خدای قانونمندی می‌گفت که سنن الهی را نقض نمی‌کند. یاسر میردامادی هم به سکوت و غیبت خداوند اشاره کرد. با توجه به توضیحات و توصیفات شما لازم است سؤال را مصداقی‌تر بپرسم. آنگاه که کودک معلول مادرزادی دارد رنج می‌کشد و درد می‌برد و مادرش با دیدن این صحنه دارد خدانا باور می‌شود، خدای یوسفی اشکوری کجاست؟

اشکوری: من خدای خود را اجمالا معرفی کرده‌ام و شما می‌توانید عنوانی مناسب برای آن انتخاب کنید. چون، به شرحی که آمد، معتقدم هر حادثه‌ای در جهان معلول قواعد و قانونمندی خاص است من هرچند مضمونا با سخن دکتر سروش مخالفتی ندارم ولی تعبیرش را چندان مناسب نمی‌دانم^۶، سخن دکتر کدیور مناسب است و می‌توانم آن را تکرار کنم و بیفزایم انتظاری از خدا ندارم. اما با تعبیر دکتر میردامادی هیچ موافقتی ندارم

اما در باره آن کودک و مادر مفروض، فقط می‌توانم به آن مادر بگویم که آنچه می‌بینید و تجربه می‌کنید، بی‌تردید زحمت است ولی با تغییر منظر، با حذف یک نقطه، می‌توانید آن را تبدیل به رحمت کنید. الا انّ فی ایام دهرکم نفحات فتعرضوا لها.

ضمنا من سال‌هاست که در باره وجود و عدم وجود خدا با کسی بحث نمی‌کنم. چرا که معتقدم ادله خداپاوران (اعم از عالمان جدید و متکلمان قدیم) حداقل به طور مقلد نمی‌تواند خدا را اثبات کند. به گمانم خدا اثبات کردنی و اثبات شدنی نیست و درک و «ایمان» به او بیشتر دیدنی و شهودی است و نه لزوماً عقلی و علمی. گرچه عقل و علم و استدلال تا حدودی می‌توانند به تقویت ایمان مدد برسانند. خدای پیامبران با خدای عالمان و فقیهان و فیلسوفان و متکلمان یکی نیستند. به گفته فروغی بسطامی:

| | |
|----------------------------|-------------------------------|
| خدادان با خداخوان فرق دارد | که حیوان تا به انسان فرق دارد |
| مبر پیش لب او غنچه را نام | که خندان تا به خندان فرق دارد |

۶. در تیترو زیتون برای گفتگو با دکتر سروش این جمله انتخاب شده بود: «خدا به هر دردی نمی‌خورد».

فصل دوم

دین اسلام در پویه تاریخ اسلام

درآمد

در این دیباچه نکته قابل ذکر آن است که منظر و موضع من در ورود و خروج به این مبحث اساساً بیرون دینی و مورخانه است نه درون دینی و کلامی و اعتقادی و مؤمنانه. در واقع بحث من پدیدارشناسانه است و از روش عقلی-تجربی^۷ در تحلیل و تبیین «مسئله» بهره می‌برد و به حجیت منابع و مستندات نقلی و مبانی ایمانی متکی بر شهود عرفانی و وحیانی متکی و مستند نیست و، چنان که روشن خواهد شد، ارجاعات به اصول موضوعه دینی و استنادات به منابع نقلی صرفاً بر اساس باورهای مفروض مؤمنان است و در این مقام قصد ورود به صدق و کذب این مفروضات نیست.

در این گفتارها اگر از اصطلاحات و مفاهیم دینی و کلیدواژه‌هایی چون خدا، وحی، نبی، نبوت، قرآن، سنت و مانند آن‌ها استفاده می‌شود و تعاریفی برای آن‌ها لحاظ

۷. تجربی به اعتبار آنچه رخ داده (که البته در حیطه تاریخ، تجربه رخ دادهایی هستند که برای ما به طور غیرمستقیم و در واقع از طریق تواتر به اثبات رسیده‌اند) و عقلی به اعتبار استنتاج‌های عقلی و دلالت شناختی و یا برهان از همان رخ دادها.

می‌گردد، صرفاً برای بیان دیدگاه اجمالی و غالباً اجماعی عموم مسلمانان است و به عنوان امور مفروض در سنت کلامی و در سنت اندیشندگی مؤمنان به دین اسلام است و از این رو بار ارزشی مثبت و منفی ندارند. چنان که من به عنوان مسلمان می‌توانم با همین روش یعنی به استناد به مبانی مفروض کلامی ادیان دیگر (مانند مسیحیت و یا زرتشتیت) پدیدارشناسی آن دین‌ها را تقریر و تحریر کنم و البته محقق غیرمسلمان نیز می‌تواند دین اسلام و تاریخ آن را چنین تحلیل کند. چنان که بسیاری از اسلام‌شناسان غربی چنین کرده و می‌کنند.

از این رو می‌توان گفت در این مبحث تمام اصول و گزاره‌های کلامی و اعتقادی به نوعی در پراکنش نهاده شده و به لحاظ صدق و کذب در تعلیق قرار دارند. گرچه نویسنده هم به الزام مسلمانی با آموزه‌های قطعی و مبانی اجماعی و معتبر مسلمانی همراه و هم‌عقیده است، اما همین واقعیت نیز در جای خود در تعلیق است و تلاش شده که باورهای شخصی در استدلال و نظوروری عقلی و برهانی دخالت نداشته باشند و حداقل مخل مدعای اصلی نویسنده نباشند. البته اگر در جایی لازم بوده دیدگاه شخصی‌ام را عیان کنم در پاورقی تذکر داده‌ام.

این مبحث دارای شش بخش و عنوان است که از این قرارند:

بخش نخست: مبانی نظری تمایز بین دین و تاریخ دین

من بین دین اسلام و تاریخ اسلام تمایز قائلم. در این بخش سه مبنا را به عنوان مبانی نظری و استدلالی تمایز بین دین اسلام و تاریخ آن مورد تأمل و استناد قرار می‌دهم:

۱- تنزیل

استدلال نخست برای مدلل کردن مدعا این است که معنا و مفهوم نزول و تنزیل (فرود آمدن) وحی الهی نخستین گام در تمایز دین و تاریخ دین است. توضیح مختصر استدلال این است که وحی الهی، که در باور و اندیشه کلامی و ایمانی دین‌های ابراهیمی و به ویژه اسلام بنیاد و محور کانونی تأسیس دیانت و تشکیل شریعت است و در کتاب (قرآن) متجلی

و متعین است، از مقام ربوبی (عالم امر) «تنزل» یافته و در افق معنایی و مفهومی و مصداقی افکار شماری از آدمیان در یک زبان و فرهنگ خاص (زبان و فرهنگ عربی) و در یک مقطع معین و محدود تاریخی (قرن هفتم میلادی) و در عالم (خلق) آشکار شده و رسالت و نقش خود را، که همان انتقال «پیام» و القای «معنا» است، به شکل مشخص آشکار کرده و این دقیقاً به معنای انسانی و تاریخی بودن تجلی وحی (پیام و معنا و لفظ) است و در زبان و ادبیات قرآنی و اسلامی با اصطلاح عمیق «نزول» و به ویژه «تنزیل» مفهوم‌سازی و بیان شده است. معنای محصل این تحلیل و نظریه و مبنا این است که پیام دینی به اعتبار نزول و تنزیل در زبان و فرهنگ خاص تاریخی و بشری است و از این رو با تفسیر و تأویل و تعبیر آدمیزاد همراه است و از همین جا دین به اعتبار پیام و معنا از تاریخ دین به اعتبار زبان و بیان و نشانه‌شناسی‌ها و دلالت‌های انسانی و تاریخی و عینی در زمان و مکان خاص جدا می‌شود و این نخستین نقطه تاریخی شدن دین است. برای بیان روشن‌تر شدن مدعا شرحی تقدیم می‌کنم.

مفهوم «نزول»، «انزال» و یا «تنزیل»، که بارها در قرآن در مورد وحی نبوی و از جمله قرآن به کار رفته، در ارتباط با مبحث کنونی يك اصطلاح کلیدی و مهم است و توجه به آن می‌تواند به رازگشایی از مبحث تاریخ‌مندی وحی و نبوت کمک کند.

روشن است که از نظر لغوی و مفهومی، معنا و مفهوم «فرود آمدن» مضمون اصلی و کانونی هر سه واژه است. بنابراین با توجه به معنای لغوی وحی، معنای اصطلاحی وحی در فرهنگ ادیان سامی به ویژه اسلام عبارت است از پیام و یا کلام و یا سخنی که از مقام ربوبی از راه‌هایی (که حداقل تاکنون و به طور کامل بر ما آشکار نیست) به شکل اشاره و نجواگونه و شتابناک بر قلب یا ذهن و یا گوش و قدرت فاهمه فرو فرستاده شده^۸ و نبی آن را عیناً بر دیگران قرائت و یا تلاوت کرده و البته این فرایند به تأسیس دین و شریعت معین در يك مقطع تاریخی و در يك نقطه از مکان منتهی شده است. اکنون نقطه محوری استدلال همان مفهوم «نزول» و فرود آمدن است که به تعبیر دقیق و ادیبانه دکتر سروش از «مکانتی زبرین» به «مکانتی زیرین» است. نه از «مکانی فوقانی» به «مکانی تحتانی».

۸. در مورد واژه و اصطلاح «وحی» بنگرید به منابع لغت (از جمله ابن منظور در لسان العرب) و واژه‌نامه‌های قرآنی (از جمله مفردات راغب و قاموس قرآن).

در این فرایند سه عنصر کلیدی حضور غیرقابل انکار دارند: نازل کننده وحی (خداوند)، مخاطب یا گیرنده پیام و وحی (نبی) و خود وحی (معنا، مضمون، لفظ، گفتار، متن و...). در این مجموعه به هم بسته مفهومی، بالا و پایین مطرح است اما بدیهی است که منظور مکان نیست بلکه مکان و جایگاه است. مانند اصطلاح «نزول رحمت» که البته با اصطلاح «نزول باران» متفاوت است. در مورد نخست (نزول رحمت) مکان است و در مورد دوم (نزول باران) مکان، در مورد اول مجاز است و در مورد دوم حقیقت. کاربرد واژه‌ها در ساختار جمله و یا گزاره، مجازی و یا حقیقی بودن آنها را معین و مشخص می‌کند.

اندکی در مضمون «تنزیل» تأمل کنیم و به لوازم معنایی و عقلی و تجربی آن بیندیشیم. طبق پیش فرض‌های مؤمنان (روشن است که اکنون آن مفروضات پیشینی مورد بحث و مناقشه ما نیستند)، کلامی یا پیامی از مقام ربوبی به یک انسان، در یک مقطع از زمان، در یک نقطه از زمین، در میان یک قوم، به زبان معین و برای اهداف معین فرو فرستاده شده است.

تمام این ویژگی‌های شش‌گانه (انسان، زمان، زمین، قوم، زبان و هدف) محدودکننده و محصور به شرایط زمان و مکان و تاریخ و فرهنگ بشری یک قوم‌اند. یعنی این متن و کلام و پیام به شکل گریزناپذیری و به حکم عقل و تجربه، در تخته‌بند زمان و واقعیت و تاریخ قرار دارد و در یک کلام در قالب ذهن و زبان و فرهنگ زمانه قوم (در مورد قرآن قوم عرب) نازل شده و به اطلاع آدمیان رسیده و مردمان به پذیرفتن دعوت دینی ویژه پیامبر فراخوانده شده‌اند. این ملازمه عقلی و تجربی، به گونه‌ای است که به قول اهل منطق تصور آن موجب تصدیق آن خواهد شد. تأمل در زبان و ادبیات و تعابیر و گزاره‌های قرآنی در تمام موضوعات نیز این تاریخمندی را تأیید می‌کند. جز این هم نمی‌تواند باشد زیرا پیام الهی لزوماً باید در سطحی فرود بیاید که با مخاطبان هم افق باشد تا مفهوم و قابل درک و تفسیر و در نتیجه قابل عمل باشد و نوعی «امتزاج افق‌ها» پدید آید.

بیان قرآنی نزول وحی به «لسان قوم» به همین معناست. بنابراین وحی الهی بدون طبیعت و انسان و تاریخ یعنی زمان و نیز مکان اساساً قابل تصور نیست تا چه رسد به تصدیق و تحقق و تعیین. مگر ممکن است چیزی در خارج از طبیعت و زمان و مکان اتفاق بیفتد؟ مگر می‌توان تصور کرد که سخن و پیام خداوند برای هرکسی و برای هر هدفی و در هر سطحی جدای از انسان و زمان و مکان فعلیت پیدا کند؟ در این صورت، لاجرم باید پذیرفت

که پیام عالم غیب و عالم امر به عالم شهود و عالم خلق متناسب با همین زیست جهان آدم مادی و با تمام محدودیت‌های طبیعی آن است و لذا زمان مند و مکان مند است و این دقیقا به معنای تاریخمندی وحی و نبوت خواهد بود.^۹

صورت‌بندی این استدلال چنین می‌تواند باشد:

یکم. وحی (پیام الهی)، به هر معنا و تفسیر در اندیشه و باور مؤمنان، از طریق نزول و تنزیل زبانی و فرهنگی خاص و متعین بشری متعین و متحقق می‌شود (رابطه معنا و لفظ).

دوم. گزاره‌های تنزیلی گاه با اصل و حقیقت و مرادات نهایی پیام‌دهنده یکی نیست چرا که پیام مرادات معین و هدف و یا اهداف زمانی و مکانی ویژه‌ای را دنبال می‌کند و این می‌تواند با غایت القصوای پیام همواره یکی نباشد. در اینجا بین سه مرحله تنزیل تفاوت و فاصله نهاده شده است: «هدف غایی»، «هدف مرحله‌ای» و «لفظ». هدف غایی آن چیزی است که سیر و سیوروت به سوی آن است، هدف مرحله‌ای گریزناپذیر اما نسبی ولی گامی به سوی هدف غایی است، و در نهایت لفظ است که هدف غایی و مرحله‌ای را به مخاطبان پیام منتقل می‌کند.

از باب مثال می‌توان اشاره کرد که «رستگاری» (=فلاح) در دین مطرح می‌شود هدف غایی مطرح است و این با مشیت و مضمون اصلی پیام منطبق است اما وقتی که برخی شعائر و احکام از سوی شارع (خدا و رسول) مقرر و به عبارتی امضا می‌شود با آن هدف غایی یکی نیست از این رو عموما دارای ابعاد و آثار منفی نیز هستند و این البته به مقتضای قانونمندی تاریخ و جامعه است. تشریح جنگ و جهاد و یا قبول اجباری نظام بردگی و یا چند همسری هر چند با اعمال محدودیت از نمونه‌های این تفاوت‌ها و اضطراهاست.

می‌توان گفت بر اساس مستندات قرآنی و محکومات دینی هدف غایی رسالت تحقق صلح در روابط بشری است اما جنگ تحمیلی است؛ اصل در دین اسلام آزادی و برابری حقوقی آدمیان است و تن دادن به تبعیض انسانی از باب الزمات مرحله‌ای است؛ تک همسری و برابری حقوقی زن و مرد هدف غایی است اما تبعیض در این زمینه مرحله‌ای است. با توجه به این فاصله‌گذاری است که می‌گوییم تمام گزاره‌های وحیانی، صرفا به دلیل

۹. بحث تفصیلی‌تر را در مقاله «تاریخمندی وحی و نبوت» به قلم من در همین مجموعه ملاحظه کنید.

تنزیل، با هدف غایی تشریح یکی نیست و بی توجهی به آن هم موجب جزم اندیشی مؤمنان شده و هم منتقدان را به خطا دچار کرده و می‌کند. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت گزاره‌های وحیانی گاه اصلی و غایی و از این بابت فراتاریخی است و گاه فرعی و مرحله‌ای و نسبی و به این اعتبار تاریخی است. لفظ نیز همواره تاریخی و بشری است به ویژه اصل «هیچ تعبیری عین تجربه نیست» را از یاد نبریم.

شاید تمایزگذاری سنتی بین «قرآن در لوح محفوظ» و «مصحف موجود» و یا نظریه سنتی نزول یک جا در «لیلة القدر» و پس از آن به تدریج در بیست و سه سال اشارتی به همین تفاوت باشد. برخی گفته‌اند که «ذلک الکتاب» (با توجه به ذلک که اشاره به دوردست‌هاست) در آغاز سوره بقره اشاره به همان کتاب در لوح محفوظ است که به یک معنا نسخه مثالی و نمادین آن است.

سوم. بنابراین مفهوم انضمامی تنزیل وحی و وحی ملفوظ (قرآن) به معنای قبول نخستین گام در فاصله‌گذاری بین حقیقت و مفهوم عام وحی و نبوت و لاجرم دین است.

۲- تفسیر نبوی وحی

پیامبر به مثابه حامل پیام ملفوظ عملاً نخستین مفسر آن نیز بوده است. گرچه این مقام را مقامی (خداوند و یا مؤمنان) به محمد پیام آور نداده و نبخشیده است، اما او در عمل نخستین و مهم‌ترین مفسر و شارح متین متن پیام است. زیرا اولاً او حامل مستقیم پیام و مخاطب بی‌واسطه کلام الهی است و طبعاً بیش از هر کسی و پیش از هر مخاطبی با آن انس و آشنایی دارد (گرچه چنان که خواهیم گفت که نه تفاسیر او لزوماً بهترین تفسیر است و نه مؤمنان الزام عقلی و ایمانی دارند که در اصول دین مقلدوار از نبی خود پیروی کنند) و ثانیاً وی به صورت گریزناپذیری همواره در معرض پرسش انبوه مؤمنان و گاه مخالفان و منکران و چالش با محیط و در تعامل با شرایط زیستی و اجتماعی خود قرار دارد و ناگزیر در برابر آن همه واکنش نشان می‌دهد و دست به تعبیر و تفسیر و شرح و بسط گزاره‌های وحیانی و دین و شریعت می‌زند و این روند به فاصله گرفتن هر چه بیشتر منشاء دین با تاریخ و تعیینات خارجی دین‌ورزی در مقطع عصر بعثت منتهی می‌شود. این گام دومین گام در روند تمایزگذاری بین دین و تاریخ دین است.

برای تبیین بهتر از منظر دیگر نیز می‌توان سخن گفت. اگر منشاء اصلی دین را همان مرادات و مشیت‌های الهی حول ارسال رسول و انزال کتاب در قالب پیام ملفوظ بدانیم، در این صورت، وحی ملفوظ (و بعدها مکتوب-قرآن-) صرفاً به اعتبار منبع و منشاء دارای یک «حقیقت نفس الامری» است و یک «واقعیت خارجی» که اولی در «عالم امر» قرار دارد و دومی در «عالم خلق» و اولی در «عالم غیب» قابل تصور و تفسیر است و دومی در عالم «شهادت»^{۱۰} و از این رو دومی در عین ارتباط وثیق و علی و طولی با اولی با آن یکی نیست و (به دلایلی که گفته شد) نمی‌توان نسبت این همانی کامل بین آنها برقرار کرد. اما پس از نزول و پوشیدن جامه تعین وقتی یک انسان زمینی و محاط در تخته بند شرایط و زمانه و زمینه‌های شخصی و محیطی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی خاص یعنی پیامبر آن را تفسیر و شرح و تبیین می‌کند، گام دوم در جهات فاصله گرفتن از مبدا نخستین برداشته می‌شود و شکاف بین «حقیقت» نفس الامری دین و «واقعیت» تاریخی و عینی دین بازتر و آشکارتر می‌شود. به بیان دیگر می‌توان گفت نزول وحی از مُنْزِل تا مُنْزَل دو مرحله تفسیری را پیموده است: اول تفسیر الهی^{۱۱} عالم و آدم و برخی حوائج و مسائل انسانی در قالب الفاظ معین و دلالت‌های زبانی و فرهنگی مشخص است (آیات منزل و حیانی که امروز در

۱۰. در تفکر قرآنی و توحیدی جهان یک واحد است و در آن بالا و پایین، ماده و معنا، فیزیک و متافیزیک، مقدس و نامقدس و... وجود ندارد بلکه فقط از تعبیر «عالم غیب» و «عالم شهود» یاد شده که آن هم یک امر کاملاً اعتباری و نمادین است برای بیان یک سلسله مفاهیم انتزاعی و برای نشان دادن امور معقول در عالم محسوس جعل شده است. در اندیشه الهیاتی متفکران نواندیش معاصر چون اقبال و شریعتی این مدعا به روشنی تشریح و تبیین شده است. اقبال جهان را «یک من هستم بزرگ» می‌داند که در یک سوی آن الله قرار دارد که من مطلق است و در سوی دیگر ماده که من متکائف است و آدمی زاده «شجره طیبه» ای که پای در عالم ماده و شهود دارد و سر در آسمان و عالم غیب و می‌تواند با اراده و قدرت انتخاب و خلاقیت تا آستان خدایی شدن تعالی و تصعید پیدا کند. شرح بیشتر دیدگاه اقبال را در اثر دیگر اینجانب با عنوان «هستی‌شناسی اقبال لاهوری» که به صورت الکترونیکی منتشر شده ملاحظه کنید.

۱۱. مراد از تعبیر «تفسیر الهی» این است که بگوییم خداوند به مثابه عالم امر و غیب جهان (یا جهان غیب) عالم خلق (یا شهادت) را چگونه معرفی می‌کند و چه تفسیر و تصویری از هستی ارائه می‌دهد. گرچه رابطه خداوند با جهان، رابطه بی واسطه و وجودی است اما وقتی قرار می‌شود مقام ربوبی، پیامی برای بندگانش ارسال کند و آنها را به آرمان‌هایی دعوت کند ناگزیر و به ضرورت تنزیل خود و جهان را به گونه‌ای خاص و با بیانات و تعابیر ویژه به مقتضای زبان و ادبیات و فرهنگ واژگانی عرب قرن هفتم میلادی حجاز می‌شناساند و بدین گونه از مشیت خود رازگشایی می‌کند. بدین جهت این زبان و بیان و توصیف‌ها و توصیه‌های وحیانی هویت و کارکرد تفسیری پیدا می‌کند (البته قابل ذکر است معنای تفسیر به معنای هرمنوتیکی معرفت‌شناسانه است نه به معنای رایج در معارف اسلامی). بیفزاییم که از خداوند (به ویژه اگر او را غیرمتشخص بدانیم) با زبان محدود بشری سخن گفتن خالی از دشواری نیست و در نهایت به رغم توضیحات فراوان همواره ابهاماتی باقی می‌ماند. چنان که حتی در گزارش‌های قرآنی نیز چنین است.

کتاب قرآن متجلی و متعین است) و دوم تفسیر و تعبیر و تشریح بشری آن‌ها به دست شخصی که مخاطب مستقیم آن پیام و کلام و حامل و امانتدار آن است، یعنی پیامبر (سیره رفتاری و گفتاری نبی اسلام). با این تفاوت که تفسیر نخستین تفسیر الهی عالم و آدم است (تفسیر جهان و انسان و برخی امور از جمله برخی احکام عملی از منظر خداوند) و دومی تفسیر بشری (تفسیر از منظر یک انسان - پیامبر) اما در هر دو مرحله تفسیری و تعبیری ویژه از واقعیت‌های متعین در جهان از قلمرو شهادت^{۱۲} خلق و عرضه شده است.

با مفروض گرفتن باور عمومی مسلمانان در مورد وحی ملفوظ و کتاب (قرآن)، روشن است که کتاب تفسیر الهی جهان و انسان است و گفتارها و رفتارهای شخص پیامبر از آن کتاب، که امروز تحت عنوان «سنت» و «سیره» شناخته می‌شوند^{۱۳}، تفسیر نبوی جهان و انسان است در چهارچوب همان کتاب. این تفسیر دوم گرچه در تداوم همان تفسیر نخست است اما در واقع «تفسیر تفسیر» است. اما باید دانست که تفسیر نبوی از تمام امور و تمام موارد لزوماً با کتاب و وحی یکسان و منطبق نیست. دلیل روشن آن نیز امکان نظری و عملی خطاپذیری پیامبر است که در قرآن نه تنها به امکان آن اشاره شده بلکه بارها در مورد وقوع آن در زندگی پیامبر اسلام و اغلب پیامبران بزرگ ابراهیمی بدان تصریح شده است. «عصمت» به معنایی که اکنون در میان مسلمانان و به ویژه شیعیان رایج و مقبول است (عصمت مطلق - یعنی پیامبر نه گناه می‌کند و نه تخیل گناه دارد و نه خطا می‌کند و نه در خیال مرتکب خطا می‌شود) کاملاً با گزارش‌های مکرر قرآن در باره پیامبران در تعارض است.

در هر حال با فرض خطاپذیری پیامبر، که به نظر فرضی قطعی و استوار و مدلل است (عقلاً و نقلاً)، ادعا این است که تفسیر نبوی از کتاب و یا در خارج از قلمرو وحی ملفوظ،

۱۲. لازم به ذکر است جناب آقای مجتهد شیستری با قطعی گرفتن این گزاره که املا و انشای قرآن از آن محمد است و به دست و زبان او پدید آمده قرآن را نیز تفسیر نبوی جهان می‌شمارد و من البته با مردود دانستن آن پیش فرض و باور به وحی ملفوظ هر چند برای آن ماهیت تفسیری قائل هستم اما آن را «تفسیر الهی جهان» می‌دانم نه «تفسیر نبوی جهان».

۱۳. برای زدودن هر نوع شبهه‌ای لازم است بگویم مرادم از سنت و سیره به معنای حقیقی و نخستین آن است نه تأیید همه آنچه که اکنون تحت عنوان سنت و سیره در میان ماست و می‌دانم که این منابع، که جملگی با یک انقطاع حدود ۱۵۰ ساله نوشته شده‌اند، انباشته از خرافات و جعلیات است. در باب سنت و سیره بنگرید به جلد نخست از مجموعه تاریخ قرن نخست اسلام با عنوان «سیره نبوی و سیمای اسلام» اثر اینجانب.

بدان معناست که نه تنها این تفسیرها لزوماً با مرادات الهی یکی نیست و یا با تفسیر کتاب همسان و منطبق نیست بلکه آشکارا بدان معناست که می‌تواند نظراً و عملاً با تفسیر الهی متفاوت و گاه متعارض باشد. وقتی خداوند بارها پیامبران و از جمله پیامبر اسلام را در مورد خطاهایشان سرزنش می‌کند و آن‌ها را به توبه و استغفار و انابه می‌خواند و یا در مواردی آنان را از ارتکاب فلان تصمیم غلط و خلاف رضایت الهی باز می‌دارد^{۱۴}، گفتن ندارد که تفسیر و فهم و درک پیامبر لزوماً و در تمام موارد با مرادات الهی در مرحله حقیقت نفس الامری‌اش و یا در مرحله مضبوط در کتاب یکی نیست. به ویژه فراموش نکنیم طبق باور و عقیده عموم مسلمانان و به ویژه عالمان و فقیهان ادوار پسین اسلامی، بخش بیشتر احکام شرعی برآمده از تشخیص و مصلحت اندیشی شخص پیامبر است که در تداوم سنت جاهلی و البته با اصلاحات و تغییرات گاه مهم و اساسی جعل و تشریح شده (احکام امضایی) و بعدها به درست و یا غلط در شمار سنت جاودانه الهی - اسلامی و نبوی در آمده‌اند بدون این که در قرآن آمده باشند (مانند بخش عمده حدود و دیات - از جمله حکم ارتداد و سنگسار - و یا مقررات مربوط به جنسیت و زنان).

۱۴. به خوبی آگاهیم که در مورد عصمت پیامبران و به ویژه پیامبر اسلام معرکه‌ای از آرا پدید آمده و در منابع و افکار مؤمنان به اسلام در جریان است و می‌دانم که نظر عموم مسلمانان باور به عصمت مطلق پیامبران توحیدی مطرح در قرآن است و حتی شیعیان این عصمت را به امامان دوازده‌گانه‌شان نیز تسری می‌دهند، اما به گمانم چنین تلقی‌ای از عصمت و با بیان کنونی متکلمان و فقیهان مسلمان نه تنها از عقل و نقل (قرآن و سنت و سیره) استنباط نمی‌شود بلکه عقل و نقل در تمامیت خود به خلاف آن گواهی می‌دهند.

در این مورد به سه گزاره در قرآن توجه کنید: تأکید بر بشریت پیامبران، نفی علم غیب از پیامبران و انتساب اعمالی چون عصیان و ذنب و استغفار و... به انبیای الهی.

در مورد نخست به آیات ۳۳ سوره مؤمنون، ۱۱۰ کهف و ۹۳-۹۴ اسراء، و در مورد دوم به آیات ۲۰ و ۴۹ سوره یونس، ۶۲ و ۱۶۷ تا ۱۸۸ اعراف، ۳۰ و ۳۱ و ۴۹ هود و ۵۰ انعام. اسراء، ۵۲ حج، ۴۶ هود و ۶۷ انفال، ۴۳ توبه و ۱ تا ۴ نجم مراجعه شود.

اشاره کنم که در منابع تفسیری و کلامی تلاش‌های گسترده‌ای از دیرباز (به ویژه از قرن سوم به بعد) در توجیه و تفسیر این آیات انجام شده تا به هر قیمت، عصمت مطلق پیامبران را مدلل و موجه نشان دهند و برای آیات مورد اشاره توجیهاً عموماً ناموجهی ارائه شده که حداقل برای من به هیچ وجه قانع‌کننده نبوده و نیست. حداقل چیزی که می‌توان گفت از منظر مستندات نقلی این توجیهاً مطرح شده در چند قرن بعد توان مقابله با نصوص روشن و استوار قرآنی و سیره و سنت نبوی را ندارد. شرح تفصیلی در باب موضوع عصمت را در جلد نخست تاریخ قرن نخست هجری با عنوان «سیره نبوی و سیمای اسلام» اثر اینجانب ملاحظه کنید.

از آنجا که این گونه مباحث در گفتار کنونی فرعی‌اند و خارج از موضوع دعوی از آن‌ها در می‌گذرم و فقط به عنوان جمع‌بندی موقتی مدعا عرض می‌کنم که: اولاً- پیامبر نخستین مفسر کتاب است و ثانیاً تفسیر نبوی وی از کتاب و یا جز آن در امور دینی و احکام شریعت آشکارا بین حقیقت نفس الامری دین با هویت عینی و تاریخی دین نه تنها در ادوار بعدی تاریخ اسلام بلکه در همان عصر بعثت نیز تفاوت و تمایز ایجاد می‌کند.

۳- تفسیر مؤمنان از وحی و نبوت

گام سوم در فاصله گذاری و ایجاد تمایز بین حقیقت انتزاعی وحی و نبوت و شکل تعین یافته آن «دین» و به ویژه تاریخ دین، تفسیر مؤمنان از منابع و متون و مستندات دینی است. می‌توان گفت تفسیر و یا تفاسیر مؤمنان و باورمندان به وحی و نبوت در اسلام «تفسیر تفسیر تفسیر» است.

برای تبیین دقیق‌تر شرح و بیان بیشتری لازم است که اکنون تقدیم می‌کنم.

با نزول وحی و ظهور مفهومی به نام «کتاب» (قرآن)^{۱۵} و تفسیر و عینیت یافتن نسبی آن در زیست جهان مؤمنان عصر بعثت و تفاسیر پیاپی پیامبر از آیات و اوامر و نواهی آن، چیزی زاده شده و پای در حیات فکری و اجتماعی گروهی از آدمیان نهاده که تحت عنوان «دین اسلام»^{۱۶} شهرت یافته و پیروان آن با عنوان «مسلم» (مسلمان) شناخته شده و

۱۵. عنوان «کتاب» در قرآن فراوان و در معانی مختلف به کار رفته اما در برخی موارد مراد آیه و یا آیات وحی شده بر محمد یعنی قرآن است (به ویژه در آیاتی که خطاب به پیامبر می‌گوید «ما بر تو کتاب نازل کردیم» مانند آیات ۹۹ بقره و ۱۰۵ نساء و ۴۸ مائده) و از این رو در زبان ادبیات اسلامی کتاب مترادف با قرآن شمرده شده است.

۱۶. در مورد معنای لغوی و اصطلاحی «اسلام» و وجه تسمیه آن، آرا مختلف است. با توجه به این که ریشه لغوی این عنوان را از چه بدانیم، طبعاً معنا متفاوت می‌شود. اما دو معنا بیشتر جلب نظر می‌کند و موجه‌تر می‌نماید. یکی این که اسلام از سلیم یا سلم به معنای صلح و آشتی است و دیگر به معنای تسلیم در برابر خداوند و اطاعت محض از ذات باری. هر دو معنا با مضمون و محتوا و فلسفه دین اسلام سازگار است اما معنای دوم بیشتر رواج دارد و عموماً اسلام را به همین معنا می‌دانند. چنین می‌نماید که در آغاز (حتی در زمان پیامبر) نامی خاص نداشت و احتمالاً بعدها به این نام خوانده شده و شهرت یافته است. حداقل در متن قرآن به طور روشن اصطلاح و عنوان ترکیبی «دین اسلام» به کار نرفته است. گرچه در این مورد به برخی از آیات (از جمله آیات ۱۹ و ۸۵ آل عمران و ۳ مائده) استشهاد شده اما با توجه به آیات دیگری که در آنها واژه اسلام و مشتقات آن به کار رفته بعید است که در همین آیات نیز مراد فقط دین

می‌شوند. آموزه‌های خرد و کلان دین اسلام و آئین مسلمانی از دو منبع شکل گرفته و به تدریج در روزگار بعثت (کمتر از ۲۳ سال در مکه و مدینه) قوام و شکل نهایی یافته است. در مرحله نخست وحی و کتاب است و در وهله دوم آموزه‌های نبی است که، چنان که گفته شد، بعدها تحت عنوان سنت و سیره تدوین شده و شهرت یافته است. این که این آموزه‌های نبوی وحیانی بوده و یا شخصی و مستقل از وحی، آرا مختلف است اما هر چه باشد، در یک امر تردید نیست و آن این که در هر حال و در عمل آموزه‌های پیامبر در تمام قلمرو دین نوعی تفسیر از وحی و کتاب بوده و این یعنی اعتراف به ماهیت تفسیری سنت و سیره نبوی و در نتیجه انسانی و زمینی بودن این آموزه‌ها و در نهایت تاریخی بودن آنهاست.

اما تفسیر در همان حد باقی نمانده و نمی‌ماند. پس از تفسیر پیامبر از کتاب، مؤمنان نیز لاجرم پای در عرصه خطیر و در عین حال طبیعی و انسانی تفسیر نهاده‌اند که از همان زمان به بعد این تفاسیر و آموزه‌های مؤمنانه در شکل دهی و سازمان یافتن مجموعه اعتقادی و ایمانی و شرعی و فقهی دین اسلام و زیست جهان مسلمانان از آغاز تا کنون نقش مؤثر و فائده‌ای ایفا کرده است. این تفاسیر هم مستقیماً و بی‌واسطه از وحی و کتاب بوده و هم به طور گسترده و شایع از سنت و سیره نبوی در تمام عرصه‌ها از سنت و سیره پیروی کرده و یا از آن الهام گرفته است. در این مرحله تمایز بین دین (نفس الامری و یا

محمد باشد. در قرآن اسلام به عنوان اسم عام برای دین‌های ابراهیمی (توحیدی) به کار رفته (از جمله آیات ۲۰ آل عمران، ۱۲۲ بقره و ۱۲۵ نساء) و پیروان این ادیان «مسلمون» خوانده شده‌اند (از باب نمونه آیات ۸۴ آل عمران، عنکبوت، ۴۶ و ۱۳۶ بقره). با این همه در چهارچوب کاربرد واژگان اسلام در قرآن و معنای تأییدی و اثباتی آن بی‌گمان دین محمد نیز دین اسلام است. هر چند محل تأمل است که محمد خود مصمم به تأسیس دین جدید بوده است. می‌توان گفت همان گونه که در اندیشه اسلامی دو نوع نبوت داریم، نبوت عامه و نبوت خاصه، اسلام و مسلمانی نیز دو نوع و یا در دو سطح متداخل مطرح شده‌اند: اسلام و مسلمانی عام (مشترک با دیگر دین‌های توحیدی و سامی) و اسلام مسلمانی خاص (عنوان اختصاصی دین محمد). اما واقعیت این است که از همان آغاز اسلام علم و نام خاص شد برای دین و شریعت محمد و دیگر این نام برای دین‌های مشترک و هم‌پیوند تاریخی کاربرد ندارد و مورد استفاده نیست.

در این مورد بنگرید به مقاله «رحمت عام خداوند-قرآن و نفی انحصارگرایی اسلامی: چشم اندازی برای گفتگوی بینادینی»، حسن محدثی، ماهنامه پژوهشی اطلاعات-حکمت و معرفت، شماره ۵.

واقعی در قلمرو کتاب و سنت) کامل می‌شود و نوزاد دین تاریخی به کمال می‌رسد هر چند تاریخ دین اسلام همچنان ادامه دارد و در حال بسط و توسعه و احیانا تکامل است.

در بخش‌های بعدی این مدعاها شرح و بسط بیشتری می‌یابد و با مثال‌ها و نمونه‌های عینی و تاریخی مستندتر می‌شود و موضوع گفتار وضوح بیشتری پیدا می‌کند. اما برای آمادگی بیشتر برای ورود به بخش دوم گفتار، بار دیگر دعاوی اصلی و محوری این بخش مکرر و مدون می‌شود:

الف- بر بنیاد مفروض قطعی مسلمانان حقیقت نفس الامری و منشاء انتزاعی اسلام (مرادات و مشیت ذات باری و پیام نهفته در وحی)، نزد خداوند است و آدمیزاد را بر آن راهی نیست.^{۱۷}

ب- آن حقیقت نفس الامری و متعالی و فراتاریخی در قالب الفاظ مشخص نازل می‌شود و با این تنزیل وحی و پیام و مشیت الهی صورت انضمامی پیدا می‌کند و وارد تاریخ و جهان ماده و انسان می‌شود و در نتیجه ناگزیر خصلت تاریخی و انسانی پیدا می‌کند؛ هم در زبان و هم در مضامین و محتوا و گزاره‌های نظری و یا عملی. به بیان دیگر «معقول» تبدیل به «محسوس» می‌شود و در واقع عالم معقول با عالم محسوس رابطه برقرار می‌کند. بدین ترتیب تاریخ دین آغاز می‌شود. شاید بتوان گفت خداوند این گونه و به این وسیله در عالم و آدم آشکار می‌شود.

ج- با تنزیل و تدوین پیام برین، تفسیر نبوی از آن آغاز می‌شود و در این مقطع هم «دین اسلام» زاده می‌شود و هم تاریخت دین قوام می‌یابد.

۱۷. فکر می‌کنم مراد عبدالله النعیم، متفکر نواندیش مسلمان معاصر در آمریکا، در کتاب «اسلام و حکومت سکولار» (ترجمه فارسی صفحه ۴۸) از جملاتی که نقل می‌شود همین است. ایشان پس از طرح «اسلام آرمانی و انتزاعی» در برابر «اسلام آن گونه که توسط مسلمین درک می‌شود و به مرحله عمل درمی‌آید» می‌گوید: «بعدی از اسلام وجود دارد که همواره فراسوی ادراک و تجربه بشری است حداقل در معنای متعارف و عمومی ادراک و تجربه که به سازمان اجتماعی و سیاسی جوامع مربوط می‌شود. برای مثال، معنای ظاهری آیات ۳ و ۴ سوره زخرف را می‌توان این گونه ترجمه نمود: «ما (خداوند) قرآن را به زبان عربی برای شما (انسان‌ها) نازل نمودیم، اما قرآن (در ذات خود) همواره با ما (خداوند) است، که حکیم و بلند مرتبه است.»».

اما احتمالاً معنای آیه مشهور «انّ الدین عندالله الاسلام» (آل عمران/ ۱۹) نیز همین باشد. دین در نزد خداوند اسلام است یعنی پیام اصلی دیانت ابراهیمی در طول تاریخ و برآمده از اراده و مشیت خداوند یک چیز بیش نیست و آن «اسلام» است (اسلام به معنای صلح یا تسلیم در برابر مشیت الله و یا قوانین وجود و یا عدالت).

د- پس از آن و حتی همزمان مؤمنان وارد عرصه تفسیر کتاب و سنت می‌شوند و با این جنبش تاریخت دین تثبیت و تکمیل می‌گردد.

بادآوری دو نکته مهم

در پایان این قسمت ناگزیر به دو نکته مهم اشاره می‌شود. نکته‌ی نخست این است که گرچه در این تفسیر تاریخ دین از مقطع نزول وحی (یعنی تمامیت عینی آن) جامعه تاریخت می‌پوشد و از این رو بین دین و تاریخ دین در عینیت تاریخ ربط طولی برقرار می‌شود و بدین ترتیب می‌توان گفت که تاریخ دین عین دین است اما مراد در این مبحث از این دو اصطلاح تمایزگذاری بین دین اسلام متکی به کتاب و سنت، دینی که از مقطع تنزیل آغاز می‌شود و با نزول آخرین آیات و مرگ پیامبر به کمال می‌رسد^{۱۸}؛ و تاریخ این دین، که از لحظه مرگ نبی اسلام آغاز می‌شود همچنان ادامه دارد و در حال بسط کمی و کیفی است. در واقع دو تقسیم‌بندی بر اساس دو مفهوم‌سازی از دین و تاریخ دین وجود دارد، یکی به اعتبار دین نفس الامری و دین تنزیلی و متعین در کتاب و سنت پیامبر و دیگر مؤمنان، و دیگر، دین به اعتبار واقعیت عینی زمان پیامبر و دین تاریخی که پس از او با تکاپوهای فکری و کنش‌های عملی مسلمانان در بستر تحولات پیچیده سیاسی و اجتماعی قرون خلق شده که در بخش بعدی در این مورد به طور مستقل بحث خواهد شد. اما در این گفتار از این تقسیم‌بندی مفهومی و تاریخی دوم استفاده می‌کنیم.

نکته مهم دیگر این است که در این مبحث متعرض دیدگاه خاص شیعی و اهل تشیع (زیدی و اسماعیلی و امامی) نشده‌ایم که گرچه خود داستان دیگری است اما در عین حال مخل بنیاد نظریه ما نیست چرا که در هر حال تفاسیر امامان در مرحله سوم قرار می‌گیرد و در تداوم نظام فکری و عقیدتی پیامبر در متن اسلام تاریخی پس از رسول واقع می‌شود.^{۱۹}

۱۸. ملهم از آیه اکمال (مانده، ۳) در قرآن.

۱۹. تذکر این نکته بدان دلیل است که به واقع دیدگاه خاص کلام شیعی در باره دین اسلام و تاریخ آن به کلی با دیدگاه کلامی و دستگاه فکری و فلسفی و اخلاقی عموم مسلمانان متفاوت و در بنیادهای مهمی متعارض است. از این رو می‌توان از نوعی «پدیدارشناسی اسلامی - شیعی» نیز سخن گفت اما به هر تقدیر در مبحث کنونی این تمایزات هرچند بس مهم خللی در مدعای ما ایجاد نمی‌کند چرا که به هر حال دوران امامت امامان دوازده‌گانه امامیان (قرن

بخش دوم - پیامدهای ضروری تفکیک بین دین اسلام و تاریخ اسلام

اگر مبانی نظری و استدلالی پیشین مورد قبول باشد و بتوان بر آن اعتماد و استناد کرد، چنین می‌نماید که پیامدهای ضروری زیر قطعی و گریز ناپذیر باشد:

۱- فهم و تحلیل وحی و دین و شریعت در عینیت تاریخ

در مبحث پیشین بین «دین نفس الامری» و «دین تاریخی» مرز نهادیم و بین آن دو تفاوت و تمایز قائل شدیم. مراد از دین نفس الامری همان اراده و مشیت و حقیقت پیام الهی است و مراد از دین تاریخی همان الفاظ و مفاهیم و مضامین تنزیلی در قالب کتاب و وحی ملفوظ (قرآن). تفاوت اساسی بین آن دو این است که حقیقت نفس الامری در قلمرو «عالم امر» (غیب) است و واقعیت تعیین یافته آن در قلمرو «عالم خلق» (شهادت) و این بدان معناست که بین آن دو نسبت تساوی (این همانی) برقرار نیست. نکته آن است که در این حرکت طولی حادثه مهمی رخ داده و آن پیام و معنا و مراد نازل کننده وحی، به ضرورت گریزناپذیر، فاصله بسیاری طی کرده و در قالب الفاظ و زبان و ادبیات خاص (عربی مبین- نحل، ۱۰۳ و شعراء، ۱۹۵) و به «لسان قوم» (ابراهیم، ۴) و برای افاده منظوری ویژه و اهدافی معین در یک مقطع معین و برای مخاطبانی مشخص نازل شده و لباس تعیین و تشخیص مادی و انسانی بر تن کرده است. نزول و تنزیل معنایی جز این ندارد. گرچه این دو در یک روند طولی و نزولی (از بالا به پایین) قرار دارند و از این رو در طول هم‌اند نه در عرض هم، اما آشکارا نه تنها یکی نیستند بلکه در دو قلمرو جداگانه و متمایز قرار می‌گیرند و در نتیجه هر کدام حکم جداگانه‌ای خواهند داشت.

اگر چنین باشد باید نتیجه گرفت که دین اسلام در واقع با نزول نخستین آیات (آیات سوره علق و مدثر و مزمل) و ابلاغ رسالت متولد شده و پای در تاریخ نهاده و از آن پس این دین با تمام عرض و طولش به کمال و به تمام معنا تاریخی است و بالضروره در تخته بند قواعد و شرایط و ضوابط تعیینات مادی و انسانی و تاریخی قرار گرفته است. اما این که از مرحله پیشین آن به عنوان «دین نفس الامری» یاد کردیم، به ضرورت ایمان اجماعی

اول تا سوم) به لحاظ برش تاریخی در دوران پس از پیامبر یعنی دوران تشخیص تاریخی یافتن اسلام تاریخی به معنای اخص کلمه قرار می‌گیرد.

مسلمانان و مؤمنان از آغاز تا کنون است. از آنجا که ایمان دینی و اسلامی بر بنیاد باور به «الله» و خدای یکتا (توحید) و نزول وحی بر پیامبر و بعثت محمد است، لاجرم باید پذیرفت که ریشه و بنیاد دین و دیانت و شریعت اسلامی همان عالم امر و پیام و مشیت تشریحی الله است و از این رو به الزام منطقی بنیاد دین و دین‌ورزی را وحی دانسته و آن را با تسامح «دین نفس الامری» نامیدم. در این صورت در چهارچوب دستگاه اعتقادی و معرفتی مؤمنان به دین اسلام، می‌توان گفت وحی ملفوظ دریچه پیوند و ارتباط انسان با عالم غیب و مقام اولوهیت است. اما مدعا این است که «دین واقعا موجود» از لحظه تولد تا پایان عصر بعثت و پس از آن به تمام معنی تاریخی است و مرحله نخست به اعتبار مبداء و منشاء زایش (به تمثیل می‌توان گفت: دوران انعقاد نطفه) با عنوان دین نفس الامری معرفی شده است. این مرحله انتزاعی را به اعتبار این که در ورای عالم محسوس قرار دارد می‌توان «دین فراتاریخی» نامید اما دین واقعا موجود به تمامه تاریخی است چرا که از مقام نزول آیات وحی به صورت الفاظ معین به مثابه تفسیر نخستین (تفسیر الهی) تا سومین تفسیر (تفسیر مؤمنان) کاملا در متن عالم ماده و در طبیعت و در قلمرو انسان و جامعه و تاریخ رخ داده و شکل گرفته و قوام یافته و چنین پدیده‌ای با تاریختی ملازمه دارد.

با این مقدمات فرجامی جز این قابل تصور نیست که فهم و درک و تفسیر وحی به مثابه منشاء تأسیسی و منبع مشروعیت بخش دین در تمامیت آن جز در عینیت تاریخ و در بستر درک درست شرایط تاریخی و فهم مقتضیات فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی و تشخیص نیازها و ضرورتها و الزامات عصر بعثت در عربستان قرن هفتم ممکن نیست. این البته یک قاعده کلی است و نه اختصاص به اسلام دارد و نه حتی اختصاص به ادیان بلکه تمام فلسفه‌های اجتماعی و افکار و آموزه‌های مکتبی و مرامی و اجتماعی بانیان و مؤسسان آنها مشمول این قاعده و معیار هستند.

برای تبیین دقیق‌تر این مدعا می‌توان گفت که در درک و تحلیل و تفسیر دین تاریخی (مانند هر پدیده تاریخی دیگر) سه عنصر دخالت مستقیم دارند:

انسان،
زمان،
و جامعه.

انسان به عنوان عامل و فاعل تاریخ و محور درک و فهم (سوژه و فاعل شناسا) به تفسیر خود و جامعه و تاریخ و به طور کلی هستی (ابژه‌ها) اهتمام می‌کند و تمام مبانی و قواعد معیارهای نقد و فهم نیز استنتاج زمینی و انسانی و عقلی است و در صورت تشکیل برهان مقدمات استدلال یا برگرفته از علم و تجربه و واقعیت‌های مجرب است و یا به منابع نقلی و اصول موضوعه نقلی متکی و مستند است و در این صورت نیز (صورت استناد به منابع نقلی) استنتاج‌ها نیز به کلی تعقلی و شخصی و انسانی است.

این قاعده هم در مورد تفسیر و مفسر دوم (نبی) صادق است و هم در باره تفسیر و مفسر سوم (مؤمنان). با این تفاوت که نبی، به دلیل پیوند مستقیم با عالم غیب و اتصال با آسمان و منشاء دین و آشنایی عمیق‌تر با زبان تنزیل و فحوای گفتمانی پیام و نیز استعداد و ظرفیت گسترده‌تر شخصی برای فهم و درک پیام و دلالت‌های آیات، عملاً تکیه بیشتری بر وحی و بر مبانی نقلی و یا الهامی (الهامات شخصی شهودی و شخصی خارج از وحی ملفوظ - تجربه دینی - ۲۰) دارد و حداقل می‌تواند داشته باشد و از این رو خطاپذیری وی در تفاسیر کمتر است؛ اما در مقابل، مؤمنان عادی در مقام مفسر کاملاً از آسمان منقطع‌اند و صرفاً به پیش زمینه‌ها و تجارب و دانش و داده‌های فکری و انباشت ذهنی خود متکی هستند و در صورت تکیه و استناد به متن وحی ملفوظ و یا سنت و سیره (نقلیات) ناگزیر و بر اساس اصل اجماعی حرمت تقلید در اساس و اصول دین^{۲۱} آن‌ها را با استدلال پذیرفته و پس از اقتناع عقلی به آن اصول و لوازم منطقی آن ملتزم شده‌اند و روشن است که در هر حال همه چیز (از مقدمتین استدلال تا نتیجه) امر بشری و تعقلی خواهد بود. با این همه هر نوع

۲۰. اینجا تجربه دینی را به معنای تجربه شهودی و به تعبیر اقبال «تجربه باطنی» به کار می‌برم و آن را با تجربه وحیانی یکی نمی‌گیرم. تجربه دینی یا عرفانی، که عام است و اختصاص به نبی ندارد و شامل هر دینداری می‌شود، با تجربه وحیانی و به عبارت روشن‌تر دریافت وحی ملفوظ، که منشاء دین است، نه تنها یکی نیست بلکه کاملاً متمایز است. خلط بین این دو یعنی یکی گرفتن تجربه دینی و تجربه وحیانی و دریافت وحی رسالی و جعل نبوت بسی گمراه‌کننده است و می‌تواند منشاء بسیاری از بدفهمی‌ها و اشتباهات شود. بنابراین «بسط تجربه دینی» هم ممکن است و هم مطلوب اما «بسط تجربه نبوی» ممکن نیست چرا که اساساً امر نبوت در اختیار کسی نیست و صرفاً به تشخیص و مشیت ذات باری بستگی دارد. دعوی قرآن «اللّه اعلم یجعل رسالته» (انعام، ۲۴) اشارتی به این مدعاست.

۲۱. این گزاره که «تحقیق در اصول دین واجب است و تقلید حرام» یک اصل اجماعی اسلامی است و فقیهان و مجتهدان مسلمان و از جمله مراجع تقلید شیعی (که موقعیت و دعاوی متفاوتی در قیاس با فقیهان سنی دارند) بر آن گواهی داده و آن را در رساله‌های عملیه و منابع اجتهادی و فقهی خود آورده‌اند. پس از این شرح بیشتری خواهد آمد.

تفسیری، به مقتضای ماهیت و عمل تفسیر، بشری و تعقلی خواهد بود و در این مورد بین نبی و مؤمن به دین و معتقد به نبوت نبی تفاوت معنادار و تعیین کننده‌ای وجود ندارد.

با این مدعا این پرسش مطرح می‌شود که: آیا بر مؤمنان فرض و واجب شرعی است که از تفاسیر و آرای تفسیری نبی پیروی کنند و در واقع از او تقلید کنند؟ به دلیل اهمیت پرسش، در بخش طرح پرسش‌ها بدان خواهیم پرداخت.

۲- نقد پذیری دعاوی و منابع دینی

یکی از مباحث مهم و پر چالش پرسش از نقدپذیری و یا عدم نقدپذیری متون و منابع در سطح عام دعاوی و گزاره‌های دینی است. آیا می‌توان قرآن را به مثابه کلام الهی و پیام تنزیلی خداوند از علم غیب نقد کرد؟ همین طور افکار و آموزه‌های تفسیری و دینی نبی را به نقد و تحقیق و چالش و داوری کشید؟ با نوع پاسخ به پرسش نخست تا حدودی پاسخ سؤال دوم نیز روشن می‌شود.

با توجه با بحث‌های پیشین پاسخ من به این دو پرسش روشن است. کتاب وحیانی (قرآن)، به دلیل تاریخت و تاریخمندی آن، «متن» است^{۲۲} و از این رو قابل نقد و بررسی است و می‌توان در مورد مدعیات آن تحقیق و داوری کرد. این دعوی از الزامات عقلی و منطقی مقدمات پیشین است.

در مورد تاریخمندی قرآن سخن گفته‌ام و سخن مکرر نمی‌کنم اما در قلمرو مستندات نقلی و درون دینی این مدعا نیز نکات قابل توجهی وجود دارد که اکنون جای شرح و بسط آن نیست. فقط اشاره می‌کنم که وقتی قرآن خطابش به عقلا و علماست^{۲۳} و از آنها

۲۲. گرچه اخیراً مطرح شده که قرآن «گفتار» است و نه «متن» (بنگرید به مقالاتی از آقای مهدی خلجی و من و برخی دیگر در سایت بی‌بی‌سی و وب‌سایت جرس) اما در هر حال باید قرآن را، (چه گفتار باشد و چه متن) گفتار، فهم و تفسیر کرد و از این رو اختلاف نظر در باره گفتار بودن و یا متن بودن خللی در موضوع مورد بحث ما ایجاد نمی‌کند.

۲۳. توجه داشته باشید که مراد از اصطلاح «علما» معنای نخستین و قرآنی آن است که به معنای آگاهان و دانایان است نه متخصصان علمی خاص و با دانشی معین. آیه ۲۸ سوره فاطر (انما یخشی الله من عباده العلماء) یک نمونه از این آیات است.

در همین جا باید تأکید کرد که اصطلاحات و مفاهیم قرآنی عموماً اولاً با توجه به کاربرد واژگان و لغات زبان عربی در حجاز آن روزگار مفهوم و مصادیق خود را دارند و ثانیاً همان لغات و مصطلحات نیز غالباً در چهارچوب دستگاه ایمانی

می‌خواهد که در عالم و آدم و در آیات و کلام الهی (آیات تکوینی و یا تشریحی^{۲۴}) تعقل و تدبّر و تفکر و تفقّه کنند، آیا معنایی جز این دارد که مخاطبان حق دارند که در هر زمینه‌ای بیندیشند و تحقیق کنند و در نهایت با اراده آزاد و اختیار انتخاب کنند؟ و یا زمانی که کلام الهی از مخالفان و منکران می‌خواهد که برای اثبات مدعیاتشان «برهان» بیاورند (قل هاتوا برهانکم این کنتم صادقین - بقره، ۱۱۱)، آیا جز این است که هر مدعایی را می‌توان و باید با «بینه» و «برهان» قبول کرد؟ آیا می‌توان گفت که در این مورد کلام خود خداوند مستثناست و خطاب خداوند در مورد دعاوی دیگران و مخالفان و دگراندیشان است؟ اگر پاسخ مثبت است باید پرسید: چرا و به چه دلیل؟ بعید می‌دانم هیچ صاحب اندیشه و منطق

و اعتقادی و معرفتی ویژه آیات کاربرد غالباً متفاوت و چه بسا متعارضی با کاربرد آن لغات و تعبیر در روزگار قبل و بعد از خود را پیدا کرده‌اند. مثلاً واژگان و لغاتی چون عبد و مولا و تجارت (بیع و شری) و با علم و عقل و فقه و تفقّه و تفکر در قرآن به لحاظ مفهومی و مصداقی علی‌الاصول هم با مفاهیم زمان خود در زبان عربی حجاز متفاوت‌اند و هم با روزگاران بعدی در همان زبان عربی (مثلاً در سده‌های دوم و سوم و بعدتر) و از این رو معادل گذاری برای این نوع لغات و مصطلحات در زبان و فرهنگ واژگانی در ادوار دیگر و فرهنگ‌های دیگر بسیار دشوار است (چنان که ایزوتسو با استفاده از روش سمانتیک چنین تحقیقی در کارهای قرآنی خود - از جمله خدا و انسان در قرآن - ارائه کرده است). با توجه به این دشواری است که می‌توان گفت قرآن (مانند هر متن کهن دیگر) تقریباً ترجمه ناپذیر خواهد بود. با این همه چاره‌ای جز ترجمه به زبان روز و معادل گذاری و ترادف‌گویی نیست. به هر حال استفاده از معادل‌های فارسی کنونی، که از قضا غالباً همان لغت آشنای عربی و قرآنی‌اند، در این گفتار بر مبنای فهم متعارف و عمومی از این لغات و ترجمه‌های رایج قرآنی است و در نهایت با تسامح همراه است. مراد این است که لغاتی چون الله و وحی عقل و علم و فقه و فکر و مانند آنها در این گفتار بر اساس تفاسیر و ترجمه‌های متداول است با اعتراف به این نکته که در تأملات زبان‌شناسانه و دلالت‌های الفاظ و مفاهیم ای بسا این ترجمه‌ها با مرادات قرآنی یکی نباشد. در عین حال تلاش شده که (حداقل از منظر نگارنده) با توجه به ادبیات عربی عصر نزول معقول‌ترین و سازگارترین تعبیر در دستگاه مفهومی قرآن مورد استفاده قرار گیرند.

۲۴. قابل تأمل این که در قرآن جهان و طبیعت و انسان و کلام الهی در قالب الفاظ به شکل کلی و عام (هستی و طبیعت و کلام) و یا جزئی و موردی با عنوان «آیه» و «آیات» معرفی شده‌اند و طبعاً تمام آیات به صانع آن یعنی «الله» ارجاع داده می‌شوند و از این رو به «آیات الله» معنون می‌شوند. آیه یعنی نشانه و علامت که احتمالاً می‌تواند مترادف با «پدیده» (فونم) باشد و شامل هر دو قلمرو اعتباری حیات (عالم غیب و عالم شهادت) باشد. این «شناخت آیه ای» از طریق دالّ و یا دالّ و مدلول حاصل می‌شود. بنگرید به کاربرد آیات مختلف و پر شمار قرآن در مورد واژه «آیه» و «آیات» و مصادیق آن که تمام پدیده‌های طبیعی و انسانی و کلامی را در بر می‌گیرد. استفاده از عنوان آیه برای پیام خداوند در قالب کلام (قرآن) بسیار پرمعنا و عمیق است. این بدان معناست که این کلام و الفاظ نیز پاره‌ای از پیکر بی‌کران هستی و عالم خلق است. اگر این تعبیر هستی‌شناسانه اقبال را قبول کنیم که «حیات خدا در تجلی اوست» و «تجلی او در طبیعت است» و «طبیعت رفتار خداست»، باید نتیجه گرفت که خداوند در پدیده‌های طبیعی و در تمام اجزای هستی ظهور و تجلی دارد و یکی از این مظاهر سخن و کلام است و از این همه هم یک قطعه سنگ است و هم یک قطعه از سخن و کلام.

دانی بتواند از این اندیشه دفاع کند و ثابت کند که کلام و متن الهی و دینی مستثناست. در این صورت معضلات بزرگ و پرسش‌های ستبری پیش خواهد آمد که رفع و حل آنها آسان نیست. حداقل جای این پرسش باقی است که اگر قرار بوده که برهان و بینه و تعقل آزاد و نقد و نقادی شامل کلام قرآن نشود، پس چرا مردمان را به آن فراخوانده و خود خداوند از مخاطبان خواسته کلام و یا دعاوی خود را با قرآن قیاس کنند و در این مورد بیندیشند؟ اگر قرآن قیاس‌پذیر است پس باید در آن تحقیق و تأمل کرد و این دو به معنای آزادی عمل در التزام بدون اکراه به نتایج تحقیق و تعقل است و گرنه اصل دعوی عبث و لغو خواهد بود.^{۲۵}

به هر حال از این نظر فرق فارق‌ی بین کلام الهی و کلام بشری نیست. اگر دعاوی سقراط و ارسطو و گالیله و نیوتن و کانت و انشتین و هاوکینگ از طریق نقد و استدلال (در هر شکل مناسب با موضوع دعوی) مدلل و باورپذیر می‌شود، دعاوی خدا و نبی او نیز، که به ضرورت تنزیل در قالب کلام و گفتار انسانی است و در پهنه انسان و فرهنگ بشری و مقتضیات تاریخی تعیین یافته، همین گونه است و هیچ دلیلی مبنی بر مستثنا بودن آن نیست. اما نکته‌ای که هست این است که در قرآن مدعیات غالباً با اطمینان و حقانیت و قاطعیت پیامبرانه همراه است و به ویژه «تحدی» (دعوت از منکران به آوردن سوره‌ای چون قرآن - بقره، ۲۳) با استواری و یقین کامل آمیخته است. در این مورد چه می‌توان گفت؟ با چشم پوشی و مناقشه در باره معنا و مفهوم تحدی می‌توان گفت که این یقین و اعتماد به حقانیت و صدق مدعیات به معنای نقدناپذیری دعاوی نیست. چرا که در این صورت اصل تحدی و دعوی لغو و بیهوده می‌شود و هدف تحدی و دعوت به تعقل برآورده نمی‌گردد.^{۲۶} در کلام

۲۵. از اینجا روشن می‌شود که مجازات مرتد (کسی که از اسلام برگشته و به دین دیگر و یا بی‌دینی گرویده) و آن هم اشد مجازات یعنی مرگ تا چه اندازه بی‌بنیاد و خلاف عقل و شرع است.

۲۶. در این مورد طبعاً نسبت «عقل» و «وحی» مطرح می‌شود که مبحث پیچیده‌ای در دین‌شناسی است و اکنون نمی‌توان بدان حتی در حد مختصر پرداخت. اجمالاً می‌توان گفت که تمام گزاره‌ها و باورهای دینی (مانند بسیاری دیگر از امور جاری زندگی) خردپذیر (اثبات از طریق عقل نظری) نیستند (هرچند قابلیت معقول سازی را دارند) اما مجموعه دستگاه مسلمانی (اصول و مبانی) خردپذیر است و باید چنین باشد و «وجوب تحقیق در دین و حرمت تقلید» نیز به همین معناست. اما باید به تأکید گفت هیچ گزاره دینی نباید خردستیز باشد. با بدیهی شمردن این امتناع است که از دیرباز متفکران و حتی فقیهان سنتی نیز تصریح می‌کنند که اگر از طریق تفسیر نتوان تعارضات عقل مسلم و نقل قطعی را برطرف کرد، راهی جز تأویل مستندات نقلی به سود عقل نیست. فقیه بزرگ متأخر شیخ مرتضی انصاری در کتاب «فرائدالاصول، ص ۸» می‌گوید: «والذی یقتضیه النظر وفاقاً لا کثر اهل النظر، انه کما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز ان یعارضه دلیل نقلی و ان وجد ما ظاهراً لمعارضته فلا بد من تأویله ان لم یکن طرحه».

الهی متکلم به اعتبار علم مطلق خود مدعی است دعوی او کاملاً درست است و در آن تردیدی نیست (لاریب فیه)^{۲۷} اما در عین حال از مخاطبان خود به اعتبار این که انسانند و در چارچوب علم و دانش محدود خود حق تحقیق و در نهایت حق انتخاب دارند می‌خواهد آزادانه بیندیشند و به نتیجه تحقیق خود ملتزم باشند؛ هر چند در نهایت اشتباه کنند و به تعبیر قرآن «گمراه» شوند. گمراه شدن خود با مؤلفه‌های بنیادین انسانیت چون خرد و پرسشگری و تعقل و تفکر و حق آزادی انتخاب (که در دین و وحی نیز به رسمیت شناخته شده) ملازمه دارد و می‌توان گفت از حقوق انسان است.^{۲۸}

بخش سوم - نقش مسلمانان در ساختمان نظری و عملی اسلام

گرچه در بخش دوم به مناسبت از سهم و نقش مؤمنان به مثابه سومین مفسر دین و منابع دینی یاد شده است اما در این بخش به طور مستقل و با شرح بیشتر به آن خواهیم پرداخت تا روشن شود که داستان دین و تاریخ دین چیست و چه پیامدهای نظری و عملی در دین‌ورزی و به ویژه در زیست جهان مؤمنان داشته و دارد و خواهد داشت. واقعیت این است اسلامی که امروز می‌شناسیم و در میان مسلمانان رایج است و به طور سنتی و تقلیدی

۲۷. یکی از پرسش‌های بسیار مهم خطاپذیری دعاوی و کلام الهی است. آیا در سخن خداوند و در مدعیاتش خطا راه پیدا می‌کند؟ واقعیت این است که در چهارچوب باور ایمانی به الله و بر وفق «منطق ایمانیان» در باب ذات و افعال و صفات او نمی‌توان تصور کرد که خداوند با صفاتی که برای او متصور است دچار خطا و اشتباه در تصور و تصدیق گزاره‌ها بشود. از این رو از گذشته تا حال در مواردی که خطا در گزاره‌ها و گزارش‌های قرآنی (در قلمرو طبیعت و علم و تاریخ) مطرح شده مفسران و متفکران تلاش کرده و می‌کنند از طرق مختلف و با معیارها و متدهای معرفت‌شناسانه و اخیراً هرمنوتیکی موارد (آیات) مورد پرسش را به گونه‌ای تفسیر و در صورت لزوم تأویل کنند که خطایی تصدیق نشود. البته بر وفق نظریه جدید مربوط به وحی (از جمله دیدگاه جناب دکتر سروش) خطاپذیری قرآن معقول و مقبول می‌نماید و بدان تصریح می‌شود اما واقعیت این است که تحلیل ایشان از این نظریه در چرایی و چگونگی پیوند کلام محمدی قرآن با وحی و پیام الهی و به طور کلی خداوند، باز راهگشا نیست و در واقع پرسش را همچنان بر جای می‌گذارد. چرا که طبق نظر ایشان، قرآن گرچه کلام پیامبر است و از پائین ساخته شده و نه از بالا اما در نهایت مورد تأیید خداوند است و از این رو خطاپذیری سخن وی ناگزیر به خطاپذیری و جهل خداوند منجر می‌گردد. در مورد خودم به صراحت بگویم که تا کنون به رسوخ خطای اثبات شده‌ای در قرآن برخورد نکرده‌ام. مراد از خطا گزاره و یا گزارش کاذب یعنی نامنطبق با امر واقع است.

۲۸. در باب نقدپذیری قرآن بنگرید به نوشتاری ذیل همین عنوان در جلد نخست تاریخ اسلام در قرن اول با عنوان «سیره نبوی و سیمای اسلام».

پیروی می‌شود، بدون این که ارتباطش با اسلام تفسیری اول و دوم (اسلام کتاب و سنت در عصر بعثت) در تمام موارد گسسته باشد، عمدتاً بر ساخته‌ی تفاسیر مؤمنان از همان آغاز (عصر بعثت و به ویژه در قرن نخست هجری) تا کنون است و از همین مقطع است که اکنون آن را «تاریخ دین اسلام» می‌نامیم. هر چند عصر بعثت نیز بی‌گمان قطعه‌ای از تاریخ اسلام است. معیار اساسی این تمایزگذاری تحولات و تغییرات بنیادینی است که از لحظه رحلت نبی اسلام رخ داده است.

برای تبیین بیشتر می‌توان چنین تقریر کرد که دین اسلام جدای از مرحله عالم امر آن، که فعلاً به دلیل فرض ایمانی مؤمنان و انتزاعی بودن آن از موضوع بحث کنار رفته است، در عالم خلق با دو مؤلفه تکوین یافته است: «کتاب» و «سنت نبی». ۲۹ کتاب تفسیر الهی از عالم و آدم است و سنت تفسیر و برخی تصمیمات نبی از همان کتاب و الزامات نظری و عملی آن (هر چند همراه با خطاها). در این دو مرحله دین واقعاً موجود زاده می‌شود و رشد می‌کند و به کمال نظری (و نه لزوماً عملی) و عام خود می‌رسد. پس از آن نوبت به دینداران می‌رسد که برداشتها و تفسیرها و درک‌های خود را از دیانت و اصول و فروع آن عرضه می‌کنند و تعلیقات (به تعبیر رایج کامنت‌ها)ی خود را بر حاشیه میراث بجا مانده از کتاب و سنت می‌گذارند. این حاشیه نویسی و تعلیقه گذاری گرچه از همان آغاز برای مؤمنان آزاد بوده و از همان آغاز، به ویژه در مدینه، خود را نشان داده اما این پس از فقدان پیامبر اسلام بود که این مرحله به جد آغاز شد و ادامه یافت و هنوز هم ادامه دارد و این مرحله تا زمانی که دین اسلام حیات دارد و از پیروانی برخوردار است، ادامه خواهد داشت.

اما به استناد تاریخ اسلام ساختمان نظری و عملی دین اسلام، به گونه‌ای که می‌شناسیم، به طور کلی به دست همین مفسران گروه سوم شکل گرفته و سامان یافته است. در زمان پیامبر دو مؤلفه وحی و تفسیر و تشخیص نبی دستگاه دینی را شکل داد و تفاسیر و حاشیه‌های گاه و بیگاه مؤمنان نقش مهمی در این منظومه سازی عملی نداشته اما وقتی پیامبر از جمع مؤمنان غائب شد، عنصر سوم با تمام قدرت و ظرفیت خود به میدان آمد و بنای نو بنیاد اسلام را چنان شکل داد که به گمانم در طول سه قرن به کلی با نمای

۲۹. از آنجا که سنت گفتاری نبی، که فعلاً حدیث و روایت گفته می‌شود، عمدتاً متخذ از سیره نبوی است، با تسامح از آن چشم می‌پوشیم و به همان سنت بسنده می‌کنیم.

آغازین آن متفاوت و در مواردی متعارض شد.^{۳۰} به نقل ابن سعد در «الطبقات» از شخصی به نام محمدبن عبیده بن قیس (درگذشته به سال ۷۲ هجری) تفسیر آیه‌ای را پرسیدند. وی با بیان معناداری گفت: تقوا و نیکی پیشه کن، کسانی که می‌دانستند قرآن در باره‌ای چه چیز نازل شده، اکنون مرده‌اند.^{۳۱}

پوشیده نیست که اثبات و مدلل کردن این مدعا محتاج مروری تفصیلی و علمی بر تاریخ سه قرن نخست اسلام و بازسازی و بازخوانی آن با معیارهای نقد تاریخی مدرن است و در این مجال کوتاه، که صرفاً به انگیزه بیان نظری تمایز دین اسلام و تاریخ اسلام نگارش یافته، حتی امکان ارائه فهرست موضوعات مختلف و گاه پیچیده از تاریخ سه قرن اول اسلام نیست. با این همه به چند نکته اشارتی می‌کنم.

پس از پیامبر چند رخداد مهم اتفاق افتاد. از یک سو مسئولیت مستقیم مدیریت امت و مسلمانان بر عهده خود آنان افتاد و ناگزیر می‌بایست به خود سامان می‌دادند و در برابر تهدیدهای تازه، که از هر سو بر آورده بود، از خود دفاع می‌کردند و بقا می‌یافتند، و از سوی دیگر، مسائل تازه‌ای پیدا شده بود که تجارب گذشته و منابع نقلی (قرآن و سخنان و سنت نبی) در تمام موارد حلال مشکل نبود. نخستین موضوع تعیین جانشین برای مقام فرمانروایی پیامبر بود. موضوع بعدی ظهور شورش‌های پیاپی شماری از قبایل مهم عرب در نواحی مختلف دور و نزدیک بود که به جد موجودیت جامعه تازه تأسیس را به خطر انداخت و در پی آن جنگ‌های مشهور به «جنگ‌های رده» پیش آمد که در نهایت به سرکوب گسترده و خشن شورشیان (هرچند ناموجه) منتهی شد. موضوع مهم دیگر پس از فتح بخش‌هایی از قلمرو بیزانس در شامات و به ویژه فتح ایران و تأسیس یک امپراتوری غیر قابل تصور برای اعراب آن روزگار (امپراتوری عربی - اسلامی) مطرح شد و آن سر برآوردن انبوه مسائل و مشکلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و دینی و فرهنگی تازه بود که راه‌حل‌های مناسب و تازه می‌طلبید. از باب نمونه می‌بایست جنگ و جهاد قانونمند می‌شد و نظم و

۳۰. یکی از محققان مسلمان در حدود صد سال پیش، که خود رویکرد انتقادی نسبت به اسلام و پیامبر آن دارد، در کتاب خود بین محمد و آموزه‌های او و اندیشه‌های مسلمانان فرق می‌گذارد و اولی را «محمدیسم» و دومی را «اسلامیسم» می‌نامد.

منصور فهمی، وضعیت زن در سنت و در تحول اسلام، ترجمه از متن فرانسوی آن به قلم تراب حق‌شناس و حبیب ساعی، فرانکفورت، انتشارات پیکار و اندیشه، ۲۰۰۷، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۳۱. ابن سعد، الطبقات، جلد ۸، ص ۲۱۵.

نظام روشنی می‌یافت. می‌باید زمین‌های به دست آمده در جنگ و فتوحات و خراج و مالیات‌ها روشن می‌شد و نوع رابطه مسلمانان با اقوام و طوایف متفاوت فرهنگی و قومی و مذهبی (از اهل کتاب و جز آن) تنظیم می‌شد. می‌بایست جایگاه زنان تعیین می‌گردید. نظام دیوانی و مدیریت دستگاه کاملاً نوین و بی‌سابقه در میان اعراب ضرورت می‌یافت و می‌بایست قانونمند و منضبط می‌شد.

جان کلام این که ده‌ها و صدها «مسئله» پیدا شده بود که برای آن‌ها پاسخی در خور و متناسب در گذشته جاهلیت و یا اسلام عصر بعثت وجود نداشت. گرچه تلاش می‌شد از برخی آیات قرآن و یا سخنان بر جای مانده نبی برای گره‌گشایی از معضلات جاری استفاده شود و در صورت فقدان حدیث نبوی به جعل حدیث تمسک می‌شد^{۳۲} اما در نهایت برای تمام موارد کفایت نمی‌کرد. روشن است مسائل تازه (به تعبیر فقهی «مسائل مستحدثه») راه حل تازه می‌طلبند.

در این میان اعراب مسلمان چه کردند؟ به اجبار و در عین حال با هوشمندی و درایت از تمام تجارب قابل حصول در آن زمان، از تجارب گذشته عصر جاهلیت خود تا تجارب اقوام مغلوب در مصر و شام و ایران، سود بردند و برای سازماندهی خود از آنها به درستی و گاه هم به غلط استفاده کردند.^{۳۳}

۳۲. بگذریم که حتی خود احادیث نبوی و نقل و کتابت آن نیز در آن زمان به معضلی بزرگ تبدیل شده بود و حتی دستمایه‌ای شده بود برای سوء استفاده‌های قبیله‌ای و طبقاتی و کشمکش‌های سیاسی و فرقه‌ای و به همین دلیل نیز از سوی خلیفه اول و دوم نقل حدیث با اعمال محدودیت مواجه شد و کتابت آن ممنوع گردید و این ممنوعیت درست تا پایان قرن اول ادامه یافت و به دست خلیفه محبوب و اصلاح‌طلب اموی عمر بن عبدالعزیز رفع ممنوعیت شد. ۳۳. از باب نمونه انتخاب جانشین سیاسی محمد با الهام از سنت دیرین و شناخته شده قریش در عصر جاهلیت (سنت انتخاب رئیس به وسیله شورای قبایلی قریش در «دارالندوه») انجام شد چرا که پیامبر برای خود جانشین و رئیس (که بعدها خلیفه و امیرالمؤمنین نامیده شد) حداقل به تصریح و بی‌مناقشه تعیین نکرده بود. در عین حال زمانی که بر سر قدرت بین مهاجران و انصار جدالی سخت در گرفت و نزدیک بود کار به جنگ داخلی و شمشیر بکشد، ناگهان ابوبکر و به پیروی از او مهاجران ادعا کردند که پیامبر فرموده است «الانتم من قریش» و با تمسک به این سخن پیامبر جنگ قدرت را به سود خود پایان دادند و خلافت به دست قریش افتاد. گرچه در منابع روایی اهل سنت این روایت به صورت مختلف (هفت روایت) منعکس است و حتی برای آن ادعای تواتر شده است اما به گمانم این سخن جعلی است چرا که از جهات مختلف حداقل به لحاظ مضمون و محتوا آشکارا با آموزه‌های استوار و مسلم اسلامی مضبوط در قرآن و سیره ناسازگار است. گرچه شیعیان نیز به شکلی دیگر آن را پذیرفته‌اند. در واقع اختلاف در این است که عده‌ای می‌گویند امامت و زمامداری در قبایل دیگر قریش (بنی‌تیم و بنی‌عدی و بنی‌امیه) است و عده‌ای دیگر (شیعیان) مدعی‌اند این حق اختصاص دارد به بنی‌هاشم که شاخه‌ای دیگر از قریش است. بعدها در قرن دوم

معیار و مبنای نظری و دینی آنان برای نوآوری چه بود؟ تأسیس اصل «اجتهاد». خلفای اسلامی برای خود حق اجتهاد قائل شده و با همفکری و رأی زنی با بزرگان اصحاب نبی کوشیدند که با توسل به برخی از اسناد نقلی راهی برای حل معضلات تازه پیدا کنند و در این راه به تصمیمات خلاف شرع مسلم نیز دچار شدند و بدعت‌های تازه فراوان نهادند.^{۳۴} از زمان ابوبکر این نوع اجتهاد آغاز شد و در زمان عمر و عثمان و علی ادامه یافت و سرانجام در قرن دوم و سوم به تأسیس مکتب‌های رسمی اجتهادی (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، زیدی، جعفری و...) منتهی شد که گرچه این مکتب‌ها و سلسله فقیهان عموماً دارای مراتبی از استقلال بودند اما همواره در تعامل با دستگاه خلافت و ارباب سیاست بوده و به نوعی برای حل مسائل جاری حکومتی تلاش می‌کردند.

با این اشاره بسیار کوتاه می‌خواستم این مدعا را مطرح کنم که درست است که دستمایه نخستین مسلمانان به عنوان مفسران سوم منابع دینی عصر بعثت بوده اما در عمل اسلام در مدت نیم قرن (عصر خلفای راشدین) چندان با آن اسلام ساده و محدود نخستین فاصله گرفت و متفاوت شد که در نیمه دوم قرن نخست از جهات مختلف با اسلام صدر متعارض افتاد و می‌توان تصور کرد که در سده‌های دوم و سوم به کجا رسیده بود.

گفتم که برای مستند کردن این مدعای بزرگ به بازخوانی تاریخ این دوران نیاز هست که در اینجا مجال و مقال ممکن نیست. اما به اجمال می‌گویم که تمام معارف و معتقدات پسین اسلامی و یا منسوب به اسلام، درست یا غلط، از قرن اول به بعد به تدریج و به مقتضای شرایط و نیازهای توهمی و یا واقعی، پدید آمده و در سده پنجم و ششم تثبیت شده‌اند. به برخی از این عناوین و اصطلاحات اشاره می‌شود: خاتمیت، کمال دین، خلافت، امامت، ولایت، امیرالمؤمنین، اجتهاد و مجتهد، ارتداد، رده، سنت، سیره، اعجاز و معجزه، حدیث، علم فقه و فقیه، علم کلام و متکلم، علم تفسیر و مفسر، امت، امام، عرفان، تصوف، مرشد، قطب، خانقاه، حسینیه، تقلید، مرجع تقلید، عالم، عدالت، توحید، معاد، جبر و اختیار، تفویض، آخرت، شهادت، تقیه، اصول، فروع، حدود و دیات، و ده‌ها

بین بنی‌هاشم نیز اختلاف شد و شاخه‌ای دیگر یعنی فرزندان عباس مدعی حق اختصاصی خلافت شدند و شاخه بنی‌عباس را از بنی‌علی جدا کردند.

۳۴. حداقل در زمان دو خلیفه نخست ده‌ها مورد نقض آشکار آموزه‌های مقطوع و روشن قرآنی و نبوی قابل تشخیص و احصاست و می‌توان آنها را به صورت مستند بر شمرد. از اقدامات خلاف شرع در جریان جنگ‌های رده تا تصمیمات خشن و سختگیرانه عمر در برخی موارد و بیش از همه در مورد زنان و جایگاه و حقوق و نقش آنان.

اصطلاح دیگر. قابل توجه این که شماری از این اصطلاحات و مفاهیم برآمده و یا الهام گرفته از اخبار و روایات جعلی و فرقه‌ای و سیاسی در ادوار بعدی است و هیچ سابقه در متون معتبر دینی عصر بعثت ندارد.^{۳۵} برخی از اینها نهادند و برخی الفاظ و مفاهیم و بعضی از آنها ریشه قرآنی دارند اما تمام آنها در طول تاریخ تعاریف و تفاسیر مختلف و حتی متضاد یافته‌اند و شمار قابل توجهی از آنها کاملاً تازه‌اند و حتی متعارض با اسلام که غالباً تحت تأثیر اندیشه‌های الهیاتی و یا اجتماعی ادیان و فرهنگهای دیگر (مسیحیت، یهودیت، زرتشتیت، مانویت، مزدکیت، بودایی و...) جعل شده و به نام اسلام و فرهنگ و اصطلاحات دینی معرفی شده‌اند. از نظر کارکردی و پیامدها نیز برخی مثبت بوده و یا در مقاطعی کارکرد مثبت و مفید داشته و برخی منفی و مخرب بوده‌اند. با این همه آنچه مدعای ماست این است که تمام این‌ها در دوران پس از صدر (عصر بعثت) به وسیله مفسران گروه سوم یعنی مسلمانان با رهبری فکری و علمی رهبران دینی (محدثان، فقیهان و متکلمان، فیلسوفان، مفسران قرآن، مشایخ تصوف و عارفان) پدید آمده‌اند و البته مهم است که بدانیم سیاستمداران و اغراض خاص سیاسی نیز در ظهور و رشد و بالندگی و گسترش بخش قابل توجهی از این افکار و سنت‌ها و نهادها نقش و سهم گاه تعیین‌کننده داشته‌اند.

کار مهمی که در این دوران مؤمنان و مفسران درجه سوم (پس از کتاب و نبی) انجام دادند این بود که یک دستگاه و مجموعه کامل دینی ایجاد کردند که با تشخیص آنان هر چیزی سر جای خود قرار گیرد. برای این که چنین دستگاه سازی ممکن شود ناگزیر آموزه‌های دینی با تعاریف و مفهوم‌سازی مشخص و کم و بیش روشنی با اجماع نسبی اهل

۳۵. به این روایت توجه کنید: «بنی الاسلام علی خمس: علی الصلوات، والزکات، والصوم، والحج، والولایه». این روایت که از امام ششم جعفر الصادق (البته از طرق مختلف و با افزایش و کاهش‌هایی) در منابع شیعی آمده در تداوم فهرست فروع دین و احکام شریعت یعنی نماز و روزه و حج و زکات قرار گرفته و حتی در برخی از این متن‌ها تصریح شده که ولایت مهم‌تر از چهارتای دیگر است چرا که دیگر احکام از جهاتی متکی و فرع بر امر ولایت است. کافی، کلینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲، جلد ۲، ص ۱۹

با توجه به طرح مبحث «ولایت» و از جمله ولایت سیاسی در جدالهای کلامی فرق مختلف اسلامی در سده‌های سوم و چهارم و پس از آن، بسیار محتمل است که چنین روایتی از سوی برخی فرقه‌ها (از جمله یکی از فرق شیعی) جعل شده باشد. به ویژه جای این پرسش اساسی است که چرا در قرآن و سیره معتبر نبوی و نه حتی احتمالاً در قرن اول و شاید هم دوم از موضوعی چون ولایت و آن هم در کنار احکام شرعی که از طریق وحی جعل شده‌اند، نشانی نیست؟ رنگ زمان کاملاً از این طبقه‌بندی و مهم شمردن امر ولایت آشکار است. بنگرید به شرح بیشتر در باب این حدیث در ص ۳۳۴ کتاب «سیره نبوی و سیمای اسلام».

عرف کارشناسان طبقه‌بندی شد. مهم‌ترین طبقه‌بندی تقسیم‌بندی مجموعه دین اسلام به «اصول» و «فروع» است که گرچه این اقدام از قرن دوم به بعد است که مطرح شده^{۳۶} اما اگر مستندات نقلی این اصطلاحات را لحاظ کنیم روشن است که سند آن در روایات منقول از پیامبر است.

اصول دین عبارت است از باورهای نظری (توحید، نبوت و معاد) و فروع عبارت است از احکام عملی و شرعی (هفت فرع: نماز، روزه، حج، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر). این اصول و فروع گرچه از مستندات نقلی (کتاب و سنت) استنباط شده اما واقعیت این است که تماماً کاری است بشری و استنباطی که به وسیله شماری از متفکران و عالمان (بیشتر متکلمان و فقیهان) در یک روند و فرایند کاوش‌های فکری و عقلی برای معقول سازی و مفهوم سازی دیانت شکل گرفته و سامان یافته است.

گفتن ندارد که نه در قرآن چنین طبقه‌بندی و حتی اصطلاحات و تعاریفی وجود دارد و نه در گفتارهای پیامبر به وضوح از این رویکرد نشانی است. حتی در صحت برخی تعبیر چون اصول و فروع در برخی روایات رایج در سده‌های بعدی می‌توان تردید کرد چرا که احتمال دارد که پس از پدید آمدن این اصطلاحات در متون روایی (از اساس جعلی و یا تغییر یافته) نفوذ و رسوخ پیدا کرده باشند. از این رو باید به تأکید گفت که در زمان پیامبر و در قرآن و سنت نمی‌توان از اصطلاح «دستگاه اعتقادی اسلام» به معنایی دقیق و مصطلح آن سخن گفت و آنچه در آن‌ها وجود داشته و دارد عبارت است از یک سلسله اصطلاحات و اخبار و الفاظ حول شماری از موضوعات و حداقل تا قرن دوم هیچ طبقه‌بندی و مفهوم‌سازی ویژه‌ای از این اصطلاحات و مفاهیم دیده نمی‌شود.

از این رو همزمان و یا بعدها برخی نحله‌های دیگر برای بیان دستگاه اعتقادی و عملی اسلام کوشیده‌اند طبقه‌بندی دیگری ارائه دهند (مانند اهل تصوف که اسلام را در سه مرحله طبقه‌بندی کرده‌اند: شریعت، طریقت و حقیقت) و یا برای همان طبقه اصطلاحات و مفاهیم از تعاریف و معادل‌گذاری‌های جدید استفاده کرده‌اند (مانند شریعتی و مطهری که برای اصول معادل «جهان بینی» و «حکمت نظری» و برای فروع «ایدئولوژی» و «حکمت

۳۶. صدوق در جلد اول کتاب «علل الشرایع» باب ۱۸۲ را به عنوان «علل الشرایع و اصول الاسلام» اختصاص داده است.

عملی» معادل نهاده اند^{۳۷}) و یا بنای سنتی اصول و فروع را به کلی دگرگون کرده و بنای تازه ساخته‌اند (مانند شریعتی که از اصطلاح «طرح هندسی مکتب» سود جست و اصول دین را فقط در توحید شناخته و دیگر اجزای اسلام را در شمار فروع دانسته است^{۳۸}) و این راه همچنان باز است و مانند گذشته می‌توان از تقسیم‌بندی‌های متفاوت و یا متعارض فراوان استفاده کرد. آیا همین گزارش کوتاه برای اثبات مدلل کردن این مدعا که اسلام به مثابه یک دستگاه معرفتی و دارای احکام عملی معین و تعریف شده و به ویژه متصلب و جزمی، به گونه‌ای که اکنون می‌شناسیم، بر ساخته تمام عیار مفسران و شارحان سوم یعنی متفکران و نظریه پردازان پس از عصر بعثت است، کفایت نمی‌کند؟

جان کلام این است که مسلمانان در تعامل با محیط و شرایط و به اقتضای ضرورت‌های واقعی و یا توهمی و با انگیزه‌های سالم و یا فاسد پس از پیامبر بنایی از نظام فکری و اعتقادی و نهادهای سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بر آورده‌اند که کاملاً از آن خودشان است و معماران آن خودشان بوده‌اند هر چند که برخی مصالح آن را از قطعات لفظی و یا مفهومی پراکنده و غیر مضبوط برجا مانده از منابع نقلی اسلام و میراث بیست و ساله عصر بعثت بر گرفته‌اند. در کارگاه تاریخ قابل نشان دادن است که گرچه غالب قطعات و آجرهای بنا از خود معماران است اما مفهوم سازی‌ها و ترکیب‌های برگرفته و یا ملهم از پاره‌ای واژه‌های قرآنی و روایی صادق نیز به طور کامل با تلاش‌های فکری و رفتارها و سنت‌های عملی مسلمانان از فرقه‌های مختلف و نحله‌های متنوع و پیچیده اسلامی و زیسته در قلمرو پهناور تمدن و فرهنگ اسلامی انجام شده است. حال که از تمثیل «بنا» و «معماری» استفاده می‌شد، می‌توان به مثل گفت بنای اسلام تاریخی مانند مساجد اسلامی است که یکسره محصول فکر و سلیقه و فرهنگ و آداب مسلمانان است؛ محصولی که در عین حال از بناها و معابد پیشین در نواحی مختلف الهام گرفته و با آن‌ها در آمیخته است و به همین دلیل مساجد در عین یکسانی در سیمای کلی با معماری‌های تمدن‌های مختلف و متنوع دارای ویژگی‌های محلی نیز هست. مانند مساجد ایران. در این مساجد از

۳۷. این تقسیم‌بندی به دست شریعتی انجام شده اما کسانی چون مطهری آن را پذیرفته و امروز در جریان نواندیشی دینی در ایران کم و بیش مقبول افتاده است. قابل ذکر است که ایدئولوژی در آثار شریعتی گاه به معنای کل مکتب (منظومه دستگاه معرفتی و عملی دین) به کار رفته و گاه به معنای بخشی از این دستگاه یعنی همان نظام ارزش‌های برآمده از جهان بینی. در این طبقه‌بندی ایدئولوژی به معنای اخیر است.

۳۸. بنگرید به مجموعه آثار شماره ۱۶ درس اول و دوم اسلام‌شناسی.

آیات قرآن به عنوان الهام دینی و با شکلی از هنر بهره گرفته شده اما تمام بنا و معماری بر ساخته فکر و فرهنگ مسلمانان است.

گرچه دقیقاً روشن نیست مسجدالنبی زمان پیامبر و یا مسجدالحرام چگونه بوده و دارای چه نوع معماری بوده‌اند اما هرچه بوده برآمده از معماری و بناسازی عربان همان زمان مدینه و مکه بوده و بعدها همزمان با شکل‌گیری خلافت عربی - اسلامی تغییرات و تحولات بسیاری را تجربه کرده است. به ویژه که می‌دانیم که مسجدالنبی و مسجدالحرام در همان قرن نخست هجری حداقل چند بار بازسازی شده و توسعه یافته‌اند.

در هر حال همین تنوع‌ها در نهایت به ظهور و پیدایش انواع اسلام منتهی شده است. حتی در قرن نخست نیز اسلام مسلمانان زیسته در نواحی مختلف جهان اسلام (مانند مدینه و مصر و کوفه شام و فلسطین و ایران و...) متفاوت بوده است. در این مورد حتی می‌توان از نام اسلام و یا عنوان ترکیبی «دین اسلام» آغاز کرد و حداقل می‌توان پرسید که آیا واژه «اسلام» دقیقاً به چه معناست و آیا در قرآن و در زمان پیامبر اسلام به معنای دین و آئین معین بوده است؟^{۳۹} و آیا محمد به واقع در مقام تأسیس دینی جدید با شریعتی کاملاً متفاوت از ادیان پیشین (به ویژه دین‌های سامی و ابراهیمی) بوده است؟ و آیا دعوت دینی محمد جهانی بوده و یا به مردمان مکه و مدینه و حجاز و حداکثر اعراب جزیره‌العرب محدود بوده است؟ گرچه اکنون حتی طرح این پرسش‌ها نیز به کلی با اندیشه و باورهای کلامی و اعتقادی عموم مسلمانان متأخر متفاوت و حتی متعارض می‌نماید اما این گونه پرسش‌ها جدی و قابل تأمل‌اند و هر نوع پاسخ به آن‌ها به دین‌شناسی کاملاً متفاوتی منتهی خواهد شد. به ویژه تدوین درست و علمی تاریخ قرآن و به اصطلاح «باستان‌شناسی» این متن مهم دینی می‌تواند به کلی باورهای سنتی مسلمانان را دچار دگردیسی و تحول عمیق کند.

به هر حال بدین ترتیب جای این پرسش هست که اسلام اصیل و اولیه کدام است؟ چگونه می‌توان بین آنچه که به واقع در آغاز بوده با آنچه که بعدها رخ داده به طور شفاف

۳۹. در مورد معنای لغوی و اصطلاحی «اسلام» و وجه تسمیه آن پیش از این شرحی آمده است. آرا مختلف است.

تمایز نهاد؟ اصولاً می‌توان خطر کرد و پرسید که آیا از آن اسلام نخستین، جز برخی عناوین کلی در اصول و یا فروع، چه چیزی باقی مانده است؟

برای وضوح بیشتر و با تکیه بر داده‌های دو بخش پیشین می‌توان روند شکل‌گیری دین و تاریخیت آن را چنین طبق‌بندی کرد که:

الف- طبق دعوی بنیادین و اجماعی عموم مسلمانان منشاء پیدایش و مشروعیت پدیده‌ای به نام دین (اسلام) خداوند (الله) است که از طریق ارسال پیام در قالب وحی ملفوظ (قرآن) حاصل شده و این مرحله نخستین تأسیس دین در عالم امر است.

ب- مرحله دوم همان کتاب است که در واقع بنیاد و نخستین متن مشروعیت بخش دین و دعوت ایمانی و سلوک دینی و اقتدار مذهبی است.

ج- مرحله سوم تفاسیر نبوی از کتاب و اصول دینی و نیز جعل برخی احکام فرعی شرعی در قلمرو اخلاقیات و یا شعائر و مناسک دینی است که در طول کتاب نظام اعتقادی و اوامر و نواهی اسلامی را پدید می‌آورد و شکل می‌دهد.

د- مرحله چهارم تفاسیر مؤمنان است که در حاشیه تفاسیر مراحل پیشین و در طول آنها قرار دارد و به شکلی تدوام بخش آنها در اندام تاریخ سیال است و این تفاسیر و در این مرحله است که ساختمان اسلام تاریخی متأخر را پی افکنده است و البته هنوز هم ادامه دارد.

نکته مهم این است که دین در مرحله نخست خود کاملاً از دسترس آدمیان خارج است و هیچ کس (حتی نبی) نمی‌تواند ادعا کند که با آن یکی شده و به وحدت نظر و عمل رسیده است (عدم عصمت پیامبران گواه و سند روشن آن است). از این رو در مبحث «دین واقعاً موجود» دین واقعی همان دین تاریخی است یعنی دینی که پس از نزول وحی و تکوین کتاب در عالم خلق جامه عینیت و مادیت و تاریخیت پوشیده است. بنابراین به این اعتبار تمامیت دستگاه دینی تاریخی است و بالملازمه مشمول تمام قواعد تاریخیت (از جمله نقدپذیری) خواهد بود. گرچه، چنان که گفته شد، ما در این مبحث دین را همان دعوت دینی عصر رسالت تلقی می‌کنیم و تاریخ دین را همان سامانه نظام دینی برآمده از دوران پس از مرگ نبی اسلام به دست مؤمنان و مسلمانان می‌شماریم.

در همین جا می‌توان به دعوی مشهور «اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست»، نیز اشاره کرد و تبیینی از آن ارائه داد. این سخن نیاز به توضیح دارد و به طور مشخص باید دید که منظور از «ذات بی‌عیب اسلام» چیست. اگر مراد اسلام نفس الامری است و حقیقت مرادات کلان و آرمانی دین، قطعاً بر اساس مبانی خلل‌ناپذیر موحدان و مؤمنان ادیان ابراهیمی نمی‌توان در آن عیب و نقص یافت، اما اگر مراد اسلام تاریخی (در هر دو مرحله آن) است که جملگی بر تفسیر در تفسیر متکی است، بی‌گمان نمی‌توان آن را تهی از عیب و اشکال دانست و به همین دلیل تمام این تفاسیر خطاپذیرند و لاجرم نقدپذیر.

با توجه به این مبانی و پیش‌فرض‌هاست که نباید تمام انحرافات و اشکالات را در فکر و عمل بدخواهان و یا جاهلان صدر اسلام و پس از آن جستجو کرد. باید تحقیق کرد که فلان انحراف از کی و از کجا آغاز شده و چرا در جوامع مسلمانان ریشه دوانده و ماندگار شده است. آیا تمام رخدادهای ناگوار بعدی با صدر اسلام بی‌ارتباط بوده است؟ البته این سخن لزوماً به معنای عیب بودن فلان نقطه آغازین (اندیشه و عقیده و یا عمل) نیست اما ممکن است به گونه‌ای بوده که فلان برداشت (ولو سوء برداشت) از آن حاصل شده است. این رخداد منحصر به تاریخ اسلام هم نیست.

برخی صاحب‌نظران که تاریخ دین را عین دین می‌دانند، می‌گویند اگر جز این باشد، پس باید نتیجه گرفت که تاریخ اسلام محصول «سوء تفاهم» است (تعبیری که معمولاً جناب آقای دکتر نیکفر از آن استفاده می‌کنند)، اما باید گفت در تاریخ اسلام نیز، مانند دیگر تاریخ‌ها، قطعاً بخش مهمی محصول سوء تفاهم (بد فهمی و یا نفهمی) است و می‌توان به طور مستند آن را نشان داد ولی تمام تاریخ البته چنین نیست. در مقام نظر قابل قبول است که برخی عیب‌ها از خود اسلام متعین در تاریخ در همان آغاز نیز نشئت گرفته باشد.^{۴۰}

۴۰. مراد این است که برخی زمینه‌ها در کتاب و سنت موجب شده که زاویه‌هایی به سوی انحراف باز شود و به تدریج به کجی‌های بزرگ نیز تبدیل گردد. مثلاً قبول اصل برده‌داری (ولو به صورت گریزناپذیر و مرحله‌ای) و به ویژه قبول نابرابری‌های حقوقی بین زنان و مردان (از جمله مسئله ارث و مخصوصاً کنیزداری و تمایز بین کنیزان و زنان آزاد در برخی حقوق از جمله امر حجاب و یا قبول استثناهایی برای پیامبر در ارتباط با حقوق همسرانش) (ولو گریزناپذیر و مرحله‌ای) بعدها در تاریخ اسلام و در جوامع اسلامی به سهم خود به ایجاد و یا تقویت نظام نابرابر و طبقاتی سهمگینی

بخش چهارم - ذاتی و عرضی دین اسلام

حال به این پرسش مهم می‌رسیم که: آیا دین اسلام (دین پس از آغاز مرحله دوم) دارای ذاتی ثابت است؟ و به عبارت دیگر می‌توان از ذاتیات و عرضیات دین اسلام سخن گفت؟ پاسخ درست به این پرسش می‌تواند فصل فیصله بخش مبحث «اسلام و تاریخ اسلام» باشد.

با توجه به مجموعه مطالبی که در سه بخش پیشین گفته شد و نیز اشارتی مختصر در پیشگفتار این سلسله گفتار، پاسخ من به این پرسش تا حدودی روشن است، در عین حال برای تبیین آن شرحی خواهد آمد.

«ذات» و «عرض» دو اصطلاح در منطق و فلسفه است که هنوز هم کاربرد گسترده‌ای در ذهن و زبان عموم مردم و به ویژه روشنفکران و اهل اندیشه و فلسفه دارد. گویا ارسطو در طرح «منطق صوری» خود و برای مبارزه با سوفسطاییان و جدل‌های اغواگر و بی‌پایان آنان ناگزیر از طبقه‌بندی مفاهیم شد و برای آن‌ها تعاریفی در نظر گرفت و بر اساس آن‌ها یک نظام قاعده‌مند فکری برای درست اندیشیدن (روش درست به کار بردن عقل و فکر) و مصونیت از خطا در اندیشه و استدلال بنیاد نهاد که هنوز هم در قلمرو خود از اعتبار نسبی برخوردار است و به ویژه به عنوان متدولوژی فلسفه (حداقل فلسفه و تفلسف سنتی و

کمک کرده و به تداوم برده‌داری یاری رسانده و به پرده‌نشینی و حاشیه‌نشینی زنان و ستم و تبعیض جنسیتی مدد رسانده است. انحراف و ستمی که هنوز هم ادامه دارد. قابل توجه این که این هر دو سیر بر خلاف دو اصل بنیادین و آرمانی و ایدئولوژیک دعوت نبوی یعنی «اصل برابری ذاتی آدمیان به اعتبار انسانیت» و نیز «اصل‌رهایی نوع آدمی از هر نوع اقتدار و سلطه‌ای» رخ داده است. به عبارت دیگر برخی زمینه‌های عملی، به هر دلیل، راه را برای تفاسیر نادرست و یا مغرضانه و طبقاتی برای مسلمانان و به ویژه صاحبان اقتدار (علما و امرا - فقیهان و فرمانروایان) باز کرد و دینی بر بنیاد اتوریته و اقتدار شکل گرفت و در نهایت به نقض غرض منتهی گردید.

قابل تأمل این که دو محقق زن معاصر، یکی مسلمان و دیگر مسیحی (فاطمه مرینیسی مراکشی در کتاب «زنان پرده‌نشین و مردان جوشن‌پوش، ترجمه فارسی، چاپ ایران، و کارن آرمسترانگ انگلیسی در کتاب «محمد پیامبری برای زمان ما»، ترجمه فارسی، چاپ آلمان) هر دو بر این نظرند که پیامبر اسلام از آغاز رهایی زنان را در پیش گرفت و به تدریج راه برابری حقوقی زنان و مردان را گشود اما از سال چهارم هجرت به بعد، به دلیل شرایط جنگی خطرناک، که موجودیت جامعه نوبنیاد اسلامی مدینه را در معرض نابودی قرار داده بود و لاجرم ضرورت تعیین اولویت‌ها و نیز فشارهای روز افزون برخی اصحاب (از جمله عمر)، که به شدت از اندیشه و سیاست محمد در مورد زنان ناراضی بودند، این راه متوقف شد که آنان از این توقف به عقب‌نشینی گریزناپذیر تعبیر می‌کنند.

کلاسیک) معتبر شناخته می‌شود. در قرون میانه اسلامی (سوم تا ششم) علم اصول فقه، که به گفته مطهری تنها علمی است که مسلمانان بنیاد نهاده‌اند، بر بنیاد قواعد اندیشگی منطق ارسطو سازمان پیدا کرد. دوگانه‌های مشهوری در منطق (و غالباً در علم اصول فقه نیز) تعریف و تبیین شده است: عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، جنس و فصل، حقیقت و مجاز، جزء و کل، وجود و ماهیت و... و یکی از آنها ذات (جوهر) و عرض است.

ذات و عرض و یا امور ذاتی و عرضی نقیض یکدیگرند. گفته‌اند که «ذات هر محمولی که تمام اجزای آن ذات یا جزء داخل در حقیقت آن باشد» و «عرض در برابر ذات هر محمولی که از ذات و حقیقت خارج باشد». یا «ذات چیزی است که قائم به خود باشد و در مقابل آن عرض قرار دارد یعنی چیزی که قائم به خود نیست». به بیان دیگر امور ذاتی ثابت و پایدارند و تا زمانی که شیء (صاحب ذات) «هست» و به عنوان و نام خود خوانده می‌شود، صفات ذاتی‌اش بر جاست و محو و حتی متبدل نخواهد شد. جنس و فصل اساساً با همین ذاتیات تعریف و مشخص می‌شوند.

تقسیم‌بندی چهارگانه ارسطو از موجودات بر این اساس صورت گرفته است: جمادات، نباتات، حیوانات و انسان. هر یک از این پدیده‌های طبیعی و مادی با صفات ذاتی از دیگری متمایز می‌شود و به عبارتی جنس با فصل ممیز از دیگران متمایز می‌گردد. این سخن بدان معناست که فلان صفت ویژه نمی‌تواند از شیء منفک شود و اگر منفک شد، دیگر آن جنس وجود خارجی نخواهد داشت. مثلاً اگر طبق تعریف ارسطویی از انسان «نطق» (نطق به هر معنا) را فصل ممیز این نوع از موجود بدانیم، این فصل از او جداشدنی نیست یعنی تا زمانی که انسان انسان است این فصل هم با او هست.

به نظر می‌رسد این طبقه‌بندی‌ها و تعاریف از ذاتی و عرضی، هر چند با خوانش‌های متفاوت، در مجموع و فی‌الجمله معتبر است و حداقل در قلمرو طبیعیات همچنان مقبول. اما این که چه چیزی ذاتی فلان پدیده هست و چه چیز عرضی، محل تأمل است و در این زمینه است که اندیشه‌های علمی و فلسفی امروز با روزگار ارسطو و جهان ماقبل مدرن بسیار متفاوت شده و قطعاً امروز ذاتیات و عرضیات قبض و بسط عمیق پیدا کرده و مصادیق متفاوتی یافته است. مهم‌تر از آن، تعیین ذاتیات و عرضیات در امور انسانی (جامعه و تاریخ و مفاهیمی چون علم و فلسفه و اخلاق و دین) و حتی تصور و تصدیق آن در جهان مدرن و در نظام اندیشگی کنونی متفکران و فیلسوفان بیش از پیش محل پرسش و تردید قرار گرفته

است. فلسفه مدرن (به ویژه پست مدرنیسم) اصولا با ثبات و دوام سر سازگاری ندارد و بیشتر مشتاق تغییر و تحول است و جمله مشهور مارکس روح فلسفه مدرن است: «اگر تاکنون فلسفه در فکر تفسیر جهان بود اکنون باید در اندیشه تغییر جهان باشد».

با این مقدمه، اکنون دربارهٔ دین چه می‌توان گفت؟ اگر اصل اصطلاح و مفهوم و تعریف ذاتی و عرضی سنتی همچنان معتبر باشد، به نظر می‌رسد که نمی‌توان گفت یک پدیدهٔ انسانی و اجتماعی و تاریخی به طور کلی هیچ ذات ثابتی ندارد و گرنه قابل توصیف و تشخیص و تبیین نخواهد بود. اگر بخواهیم موجودی را بشناسیم چگونه می‌شناسیم؟ (مراد شناخت شکلی و حسی و عینی است). مثلا حیوان و انسان را چگونه تشخیص می‌دهیم؟ چرا و به چه دلیل به «آن» می‌گوییم «حیوان» و به «این» می‌گوییم «انسان»؟ روشن است که با مشخصات و ممیزات و صفاتشان. حال ممکن است برخی صفات (حداقل یک صفت) ذاتی باشد و ده‌ها صفت عرضی اما با ممیزات خاص قابل تشخیص‌اند. گفتن ندارد که این صفات و یا صفت ذاتی همیشگی است و به همین دلیل هنوز هم از همان اوصاف برای تعریف و تمایز بین حیوان و انسان استفاده می‌کنیم.

دین از غیر دین چگونه مشخص و متمایز می‌شود؟ بدیهی است یک «غیریت»ی در این میان وجود دارد که جنس و ماهیت و هویت «دین» و «غیر دین» را از غیر دین معین و مشخص می‌کند. درست است که واقعا تعریف ثابت و حتی عموما تعاریف قابل جمعی در مورد دین وجود ندارد اما منطقا باید حداقل یک صفت مشترک و در نتیجه یک تعریف اجماعی وجود داشته باشد تا دین تعریف و تبیین محصلی پیدا کند و از غیردین (هر آنچه که دین نیست) متمایز گردد. اگر جز این باشد قطعا واژهٔ دین در زبان‌های مختلف و در میان میلیاردها انسان کره زمین و در چهارگوشهٔ عالم قابل فهم نخواهد بود. امروز (مانند دیروز) وقتی هر انسانی در کره ارض اصطلاح دین را در هر زبانی می‌شنود، یقینا چیزی از آن می‌فهمد و آن را از غیر دین متمایز می‌کند و آن «چیز» همان معنای حداقلی مشترک اصطلاح و لغتی به نام دین است. گرچه می‌توان از منظرهای مختلف تخصصی و محدود (روانشناسی، جامعه‌شناسی، کلامی و درون دینی و...) تعاریف مختلف و حتی متضادی از پدیده‌ای به نام دین ارائه داد (که داده‌اند و می‌دهند) اما در نهایت در ذهن و زبان عموم آدمیان در فرهنگ‌ها و زبان‌های مختلف و متکثر فهم و معنای ثابتی وجود دارد که در نهایت فهم «بین‌الذہانی» مشترک و گسترده‌ای را در سطح بشریت ممکن می‌کند. احتمالا در

مورد این که آن معنا و آن «چیز» چیست، می‌توان اختلاف کرد اما این اختلاف نظری و انتزاعی واقعیت را تغییر نمی‌دهد. واقعیت انضمامی آشکار می‌کند که چیزی در واژه دین وجود دارد که امروز نه تنها تمام آدمیان را در فهم مفهوم حداقلی دین کمک می‌کند، بلکه ما را در فهم این واژه در عصر باستان نیز یاری می‌رساند. وقتی می‌گوییم مثلا در پنج هزار سال پیش در میان اقوام ساکن در بین‌النهرین دین (مذهب) وجود داشته و یا نداشته، به چه چیزی اشاره می‌کنیم که برای ما و دیگران در حال حاضر نیز مفهوم است؟

از نظر فلسفی نیز حداقل باید یک اصل ثابت وجود داشته باشد تا اصولا معنا و مفهوم تغییر خلق شود و تبدل معنای محصلی پیدا کند. هر اکلیت، که مبلغ و حتی پیامبر اصل تغییر در تاریخ فلسفه و اندیشه‌ورزی بشر است، می‌گوید هر چیزی در تغییر است جز اصل تغییر. زیرا اگر اصل تغییر هم تغییر کند، از یک سو شکاکیت مطلق در تمام عرصه‌های زندگی رخ خواهد داد (و یکی از پیامدهای آن نیهیلیسم است) و از سوی دیگر، اصل تغییر هم بدون معارض می‌ماند و دوگانه ثبات / تغییر لغو و بی‌معنا می‌شود. انکار آن مانند این است که بگوییم زیبایی بدون زشتی و سفیدی بدون سیاهی معنایی دارد. وقتی ثباتی وجود نداشته نباشد، لاجرم تغییر نیز بی‌معنا و لغو خواهد بود و در واقع وجود نخواهد داشت. در هر حال در موضوع دین این مسئله چنان مهم و به گمانم کتمان‌ناپذیر است که اگر هم ذاتی برای آن در واقع نباشد و یا قابل کشف نباشد، حداقل هر فردی بر اساس استقراء یا قیاس ناگزیر است معنای ثابتی برای دین تصور کند تا با تصدیق و در نهایت تعمیم آن راه مکالمه و مفاهمه با میلیاردهای انسان دیگر از گذشته تا حال ممکن سازد.

هر چند فعلا موضوع بحث ما تعیین ذات و یا تعریف مشترک برای ادیان نیست اما شاید بتوان روی این گزاره توافق کرد که دین عبارت است از افکار و آئین و سلوک ویژه‌ای که معطوف به امر قدسی (خدا و یا خدایان و یا هر نام دیگر) است و غایت‌القصوای آن «رستگاری» آدمی است. براین اساس می‌توان تمایز دین و غیر دین را نشان داد و به اصطلاح گفت جامع دین‌ها کدام است؛ گرچه قطعا مانع مؤلفه‌های دیگر نیست.

با این مقدمه تا حدودی تکلیف ذاتی و عرضی در دین اسلام نیز روشن می‌شود. سخن گفتن از ذاتی یا ذاتیات دین اسلام کار دشواری است و به ویژه این اهتمام همان اندازه که از منظر علم کلام و مفروضات اعتقادی پالایش نشده متکلمان مسلمان گذشته و حال آسان است برای مورخ و پژوهشگر بی‌طرف کار صعب و دشواری است. اما اگر قاعده فلسفی و

اصل منطقی ضرورت تصور و تصدیق امور و حداقل امر ذاتی در تمام پدیده‌ها از جمله پدیده‌های انسانی را معقول و مقبول بدانیم، ناگزیر به عنوان یک پیش فرض بدیهی منطقا باید در دین اسلام نیز چنین ذاتی وجود داشته باشد تا فصل ممیز جنس آن از دیگر پدیده‌ها و فلسفه‌ها و مکتب‌ها و به ویژه دین‌های دیگر در پهنه تاریخ از گذشته تا حال باشد. مثلاً می‌توان پرسید که آیا چه چیزی سه دین ابراهیمی یهودیت و مسیحیت و اسلام را از هم منفک و متمایز می‌کند؟ آیا بین این سه دین حداقل آن گونه که در تاریخ آن‌ها تعیین یافته و به ویژه در حال حاضر، تفاوتی وجود ندارد؟ چنان که در مورد تمام فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌های غیر دینی و یا ضد دینی نیز چنین است. از جمله مارکسیسم و کمونیسم و لیبرالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی و... چنین است. واقعا چه چیزی مارکسیسم را مارکسیسم می‌کند و آن را از تمام مکتب‌ها و اندیشه‌های غیر مارکسیستی جدا و متمایز می‌کند؟ قطعاً نمی‌توان از دموکراسی و یا هر مفهوم و اصطلاح دیگر تعریفی ارائه داد که در مورد هر مفهوم غیر دیگر نیز عیناً صادق باشد و مثلاً دموکراسی را با استبداد و یا دیکتاتوری مترادف بنماید. از این رو مکتب‌های مادی و الحادی را دین نامیدن سست و لغو است و فاقد معنا. می‌توان از اشتراکات و مشابهات دین و غیر دین سخن گفت اما منطقا هیچ چیز را با غیر و ضد آن نمی‌توان جمع کرد.^{۴۱}

اگر این اصل مورد قبول بین الاذهانی ما باشد که ذاتی آن است که محمول آن جزئی از خود او و داخل آن باشد و خروج آن محمول به نفی صاحب حمل منتهی می‌شود، در این صورت باید دید که در اسلام چنین چیزی وجود دارد یا نه. به گمان من دو اصل اساسی یا دو معیار بنیادین در دین اسلام است که در صورت خروج از آن به نفی پدیده‌ای به نام «دین اسلام» منجر می‌شود. یکی «اصل توحید» است و دیگر «اصل نبوت محمد».^{۴۲} در مقام

۴۱. این تأکید بدان دلیل است که در سالیان اخیر برخی بسیاری از افکار و یا ایدئولوژی‌ها و از جمله مارکسیسم را دین و یا نوعی دین تعریف و تعبیر کرده‌اند. یا حتی اصطلاح «الهیات بی خدا» بساخته شده است. می‌توان مانند راسل در کتاب «تاریخ فلسفه» از تأثیر پذیری ایدئولوژی مارکسیستی از مسیحیت یاد کرد اما هرگز نمی‌توان این اندیشه الحادی و ضد مذهب و ضد مسیحیت را دین نامید. الهیات بدون اله یعنی چه؟ معنای روشن آن چیست؟

۴۲. در اینجا نکته ظریفی وجود دارد و آن این که شاید بتوان گفت ذاتی خلل ناپذیر دین اسلام همان باور و ایمان به نبوت محمد بن عبدالله است چرا که توحید (نه اصل باور به وجود خداوند) با مفهوم و تصویر و تفسیر خاص قرآنی و اسلامی آن مورد نظر است و این تفسیر است که مفهوم و توحید و الهیات اسلامی را از الهیات مسیحی و یهودی و زرتشتی و ادیان دیگر متمایز می‌کند. از این رو توحید اسلامی فرع بر اصل نبوت پیامبر اسلام است و ناگزیر فرع بر

تمثیل می‌توان گفت ذاتیات اسلام پایه‌هایی در بنای آن هستند که در صورت برداشتن آن‌ها بنا فرو می‌ریزد و یا خلل در یکی از آن‌ها، بنا ناقص و احياناً غیر قابل استفاده می‌شود. بقیه اجزای اسلام ذاتی این دین نیست.

این بدان معنا نیست که در اسلام عقاید و باورهای دیگر و احکام و مناسک و شعائر وجود ندارد و یا آن‌ها از ملازمات دینداری نیست، بلکه در تعیین ذاتی و عرضی می‌توان گفت این شمار الزامات (تحت عنوان اصول و فروع و ضروری دین^{۴۳} و یا هر عنوان دیگر) ذاتیات دین اسلام نیست و به همین دلیل انکار آن‌ها و یا در عمل عدم تقید به آن‌ها موجب خروج از ایمان اسلامی و به اصطلاح ارتداد نمی‌شود.^{۴۴} از قضا این امر مورد اجماع مسلمانان و مورد اتفاق نظر فقیهان نیز هست. اجماعی است که ادای شهادتین (شهادت و گواهی به وجود خداوند یکتا و به نبوت محمد بن عبدالله) موجب خروج از هر نوع دین و یا بی‌دینی و الحاد و دخول در جرگه مسلمانان می‌شود ولی البته پس از آن هر مؤمن راست کیش و صادقی برای طی مراتب ایمان و اخلاص و در نهایت حصول رستگاری باید به آداب قطعی مذهبی و مناسک و شعائر مسلم و مشروع آن مقید و ملتزم باشد. وقتی اندیشه و یا عملی موجب ورود شخص به اندیشه و مکتب و یا جمعی می‌شود، منطقی نفی آن اندیشه و یا عمل موجب خروج همان شخص از آن خواهد شد. مانند قواعد ورود و خروج یک فرد در یک حزب و یا تشکل خاص. این دو با هم ملازمه دارند. با این معیار می‌توان گفت ذاتی

اصل نبوت شمرده خواهد شد. با این همه هم به دلیل اهمیت اصل توحید و هم تقدم منطقی باور به خداوند بر اصل نبوت و هم به دلیل اصل شهادتین اسلامی، توحید را نیز از ذاتیات دین اسلام دانستیم.

۴۳. گرچه اصطلاح «ضروری دین» نیز، به رغم بدیهی و حتی ضروری بودن، یک اصطلاح پسین است و بنیادی و حداقل سابقه‌ی در متون کهن ندارد. آیت الله سید عبدالکریم موسوی اردبیلی در کتاب «فقه الحدود والتعزیرات» (جلد ۴، ص ۶۵) گزارش می‌کند که اولاً- عنوان ضروری دین در هیچ روایتی استعمال نشده است. ثانیاً- در کلمات کثیری از قدمای اصحاب به کار نرفته است. بلکه قبل از یحیی بن سعید و محقق حلی در کلمات اصحاب دیده نشده است. به نقل از مقاله «نقد تاجر و خشونت» اثر محسن کدیور منتشر شده در سایت جرس.

۴۴. مثلاً در قرآن (از جمله بقره، ۱۷۷) به صراحت از ایمان به غیب و ایمان به فرشتگان سخن رفته و آن را از لوازم ایمان دانسته اما روشن است که عدم ایمان به آن‌ها و یا تردید در مورد آن‌ها موجب خروج از ایمان و دینداری (ارتداد) نیست. ممکن است که چنین خصیصه‌ای موجب کاستی و ضعف ایمان باشد اما در نهایت موجب خروج از ایمان و از جرگه مؤمنان نمی‌شود. به ویژه اصطلاح و مفهوم فرشتگان (ملائکه) در قرآن و اسلام نیز، مانند ادیان و اساطیر دیگر، چندان معنا و مفهوم روشنی ندارد و از این رو در فهم و درک و تفسیر و تحلیل آن همواره ممکن است پای ایمان سست و لغزان شود.

دین اسلام، همان دو اصل توحید و نبوت است و بقیه عقاید و مناسک و شعائر عرضی و به اصطلاح فروع دین خواهد بود.

برای وضوح بیشتر می‌گوییم که این بیان برای تعیین ذاتی و عرضی دین است نه تعیین اهمیت و فلسفه و کارکرد این ذاتیات و عرضیات. مراد این است که ایمان به توحید و نبوت خاص محمد مرز دین اسلام و غیر اسلام را مشخص می‌کند به گونه‌ای که انکار آن دو اصل موجب انکار و نفی اسلام خواهد بود اما بقیه فروع و یا حتی به اعتباری اصول (البته تا زمانی که به انکار ذاتی نینجامد) موجب خروج از دین نمی‌شود.^{۴۵}

باید افزود که می‌توان به خدا باور داشت اما به نبوت ایمان نداشت و متدین به هیچ دینی نبود اما نمی‌توان به دینی (بیشتر مراد من دین و تعریف دین در ادیان ابراهیمی و سامی است) معتقد بود اما به اصل نبوت (عامه و خاصه) باور نداشت. چرا که آورنده پیام و خبر بدون نازل‌کننده و فرستنده پیام و خبر محال و فاقد معناست. باور به نبی و نبوت با اصل باور به وجود خداوند ملازمه دارد اما عکس آن صادق نیست. در هر حال با اظهار و اعلام «شهادتین» هر انسانی در جامعه ایمانی و اسلامی «شهروند» شمرده می‌شود و طبعاً با نقض و پس گرفتن آن حق شهروندی و امتیازات حقوقی آن نیز پس گرفته می‌شود. چنان

۴۵. در این مورد به عنوان نمونه به نظر فقهی و اجتهادی دو تن از فقیهان نامدار معاصر آیات خمینی و منتظری اشاره می‌کنم. خمینی می‌گوید: «آنچه در حقیقت اسلام معتبر است و پذیرنده آن مسلمان محسوب می‌شود عبارت است از اصل وجود خدا و چگونگی او و احتمالاً اعتقاد به آخرت، بقیه قواعد عبارتند از احکام اسلام که دخالتی در اصل اعتقاد به اسلام ندارند. حتی اگر کسی به اصول فوق معتقد باشد ولی به خاطر شبهاتی به احکام اسلامی اعتقاد نداشته باشد، این فرد مسلمان است. به شرطی که عدم اعتقاد به احکام، منجر به انکار نشود. نمی‌شود کسی هیچ یک از احکام اسلامی را قبول نداشته باشد معذالک معتقد به نبوت باشد. پس اگر بدانیم کسی اصول دین را پذیرفته و احتمالاً قبول دارد که پیامبر احکامی داشته ولی در وجوب نماز یا حج تردید داشته باشد و گمان کند نماز و حج در اوایل اسلام واجب بوده ولی در زمان‌های اخیر واجب نیستند، اهل دین چنین فردی را نامسلمان نمی‌شمارند، بلکه دلایل کافی برای مسلمان بودن چنین شخصی وجود دارد که طبق مفاد آن دلایل هر کسی شهادتین بگوید مسلمان است.» (خمینی، کتاب الطهاره، جلد ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸)

آیت الله منتظری نیز اظهار نظر و فتوایی مشابه دارد. ایشان می‌نویسد: «... اگر برای کسی ضروری بودن بعضی از احکام ثابت نشده باشد و بر اساس وجود شبهه، آن را انکار نماید (به عنوان مثال وجوب نماز را منحصر به صدر اسلام بداند و یا حجاب را واجب نداند و بر همین اساس آن را انکار نماید) مرتد نمی‌شود و حکم مرتد در مورد او جاری نمی‌گردد.» (توضیح المسائل، چاپ بیستم، ذیل مسئله ۳۱۲۰)

خوشبختانه همین دو فقره و استدلال درست و معقول این دو فقیه ما را از هر نوع توضیح و تحلیل بیشتر بی‌نیاز می‌کند.

که در جهان امروز نیز چنین قاعده‌ای (البته با معیارهای دیگری) وجود دارد. کسی که مثلاً پاسپورت آلمانی دارد از تمام حقوق شهروند آلمانی (حداقل به طور رسمی و قانونی) بهره دارد و گرنه از برخی حقوق محروم می‌شود.^{۴۶}

اما این تعیین ذاتی و عرضی تمام داستان و در نتیجه سخن آخر نیست. دو نکته مهم در این زمینه قابل ذکر و محل تأمل است:

اولاً- همین طبقه‌بندی از متن و سند قرآن و یا سخن نبی اتخاذ سند نمی‌کند، بلکه صرفاً یک تفسیر و دیدگاه فکری و نظری است که از یک سلسله مقدمات و مفروضات عقلی در چهارچوب تحقیق در اسلام‌شناسی برآمده و ماهیت تفسیری دارد و از این رو می‌تواند محل مناقشه باشد و دینداران و غیر دینداران می‌توانند آن را قبول کنند و یا مردود بدانند. رد و اثبات آن خللی در ایمان هیچ مؤمنی ایجاد نمی‌کند چرا که این بحث نظری و در مقام نظریه پردازی است. هرچند در نهایت شخص مدعی خود ناگزیر باید بدیل خود را جانشین آن نماید. در هر حال تعیین همین ذاتیات و عرضیات و انکار آن هرگز مخل اصل مدعا یعنی الزام عقلی انکشاف ذاتی و یا ذاتیاتی در دین اسلام نیست.

ثانیاً- این نظریه تفسیری و تبیین دیگر ارکان دینی اسلام، هم از نظر طبقه‌بندی و هم از نظر تفسیری کاملاً ماهیت و موقعیت تفسیری دارند و تماماً به عقل و استدلال و منطق تعقلی متکی هستند و طرح و تبیین آن‌ها در خارج از حوزه عقلانیت نه قابل تصورند و نه قابل تصدیق. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت ایمان به الله (حداقل به گمان من) امر

۴۶. قابل ذکر است که اصطلاح «شهروند» تعبیر امروزی است و در گذشته چندان مصطلح نبود. در عین حال مفهوم آن با معیارها و مصادیق متنوع و چه بسا معارض با مفهوم و حقوق شهروندی امروزی وجود داشت. در گذشته که «ملیت» و «ملت» و «مرزهای ملی» وجود نداشت، عمدتاً دین معنابخش و هویت بخش هویت فردی و مدنی بود و از این رو با همین معیارها شهروند معنای محصلی می‌یافت و حقوق شهروندی معین و مشخص می‌شد. اگر در ادبیات اسلامی مفهوم و اصطلاح «امت» را، گرچه این عنوان در قرآن به معنای جمع خاص مسلمان (=امت اسلام) به کار نرفته، معادل ملت به معنای امروزی آن بدانیم، در جامعه دینی اسلام به ساده‌ترین وجه شهروندی حاصل می‌شود چرا که با گفتن یک جمله این حق پدید می‌آید و در پی آن بی چون و چرا فرد از حقوق برابر برخوردار می‌شود. در این نظام مدنی بسیار ساده‌تر از دنیای مدرن و جوامع دموکراتیک و حقوق بشری این روند طی می‌شود. اما برای رفع هر نوع سوء تفاهم باید بگویم که این توضیح در مقام بیان و تبیین یک مفهوم بود و گرنه روشن است که در چهارچوب نظام عرفی و دموکراتیک و حقوق بشری مدرن دیگر دین و هیچ عقیده‌ای و مرامی معیار شهروندی و استفاده از حقوق برابر شهروندان نیست؛ امروز اصل ملیت معیار و مبنای کار است نه چیز دیگری. طبعاً من خود به این نظام فکری-مدنی باور دارم و سمت خاص مذهبی عملاً کارکرد خود را از دست داده است.

وجودی است که با شهود و تجربه باطنی حاصل می‌شود و بدین اعتبار خارج از طور عقل نظری است (نه لزوماً خارج از عقلانیت) ولی پس از آن (بر اساس این اصل که هر «تجربه» بدون «تعبیر» قابل فهم و تحلیل نیست) این تجربه‌ها و فهم‌ها به اشکال و بیان‌های مختلف (و گاه در شکل شطحیات عارفانه) اظهار می‌شود تا به یک معرفت بین‌الذهانی تبدیل شود و این روند کاملاً یک امر انسانی و تفسیری است.

توحید نیز همین گونه است. تفسیر یکتاگرایانه از الله به الزام عقلی متخذ از «خدای یکتا» است (تفسیری خاص از توحید عددی) که البته مورد تأکید اسناد نقلی (قرآن و روایات پیامبر و سنت مسلمانان صدر) اسلام نیز هست. نبوت نیز همین گونه است. در هیچ سند نقلی نیامده است که ایمان به نبوت محمد از اصول و یا ذات اسلام است و انکار آن موجب ارتداد و کفر اما به الزام عقلی چنین اصلی قابل استنتاج است چرا که چگونه می‌توان تصور کرد که بدون باور به ارتباط محمد با خداوند و انزال وحی و ارسال پیام بر او (و حتی بالاتر انکار وجود تاریخی محمد^{۴۷}) «نبوت» (پیام آوری) وی معنای محصلی پیدا کند و معقول و مقبول نماید؟ این استنتاج عقلی و استدلالی هم از واژه‌شناسی وحی و نبوت^{۴۸} استنباط

۴۷. در چند سال اخیر گروهی از محققان آلمانی (و احیاناً غیر آلمانی) که خود را اناره» (روشنگر) نامیده‌اند و آثاری انتشار داده‌اند که شماری از آن‌ها به پارسی نیز ترجمه شده، به کلی وجود تاریخی محمد و در نتیجه دین منسوب به او را انکار کرده‌اند. من در کتابی مستقل با عنوان «محمد و جانشینانش در حدیث دیگران» به این دعوی پرداخته و در حد توان، سستی این دعوی را نشان داده‌ام. این کتاب در سال ۱۳۹۹ به وسیله «نشر آگاهی نو» در آلمان منتشر شده است.

۴۸. در قرآن ۴۳ بار «التَّبِيُّ» آمده که غالباً در مورد پیامبر اسلام است ۹ بار «نَبِيًّا» و ۲ بار «نَبِيَّهُمْ» و ۳ بار «النَّبِيِّينَ» و ۱۳ بار «النَّبِيِّينَ» و ۵ بار «الانبياء» و ۵ بار هم «التَّبَوَهُ» آمده است. به گفته ایزوتسو (خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ۲۳۳)، «از لحاظ منشاء کلمه عربی نبی، دانشمندان باختری يك کلام بر آنند که این کلمه از عبری نابهی به عاریت گرفته شده است. ریشه نبأ به زبان سامی قدیم به معنای «خبردادن» و اعلام کردن است.»

و اما نبی به معنای آورنده خبر است. نبأ خبر است و انباء خبر دادن است. در قرآن این لغت و مشتقات آن بارها به کار رفته است. از جمله: «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ/عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ» (نبأ ۱/ ۲) درباره پیامبران، روشن است که خبر آوردن همان دریافت و ابلاغ پیام و خبر الهی است به مردم. اما راغب اصفهانی در «مفردات» نبأ را به معنای خبر دادنی می‌داند که دارای سه ویژگی باشد: «خبر ذو فائده عظیمه» که به وسیله آن علم حاصل شود و یا بر ظن غلبه صورت گیرد. بعد می‌افزاید: «ولا يقال للخبر فی الاصل نبأ حتى يتضمن هذه الاشياء الثلاثة و حق الخبر الذی يقال فیه نبأ ان يتعری عن الكذب...» به نظر می‌رسد این تعاریف پر تکلف، ضمن اینکه درباره انبیاء و وحی آنان درست است، اما خارج از معنای نخستین و ساده قرآنی است.

می‌شود و هم با منظومهٔ ایمانی و دستگاه اعتقادی مسلمانی ملازمه دارد و از این رو ضروری می‌نماید. در واقع در این قلمرو چهار واژه و مفهوم کلیدی و ذاتی خلق می‌شود: الله، وحی، نبی و نبوت. فرستندهٔ پیام، خود پیام، گیرندهٔ پیام و دستاورد الزامی پیام. به الزام منطق و عقل این چهار رکن از هم جدایی ناپذیرند. تکلیف بقیه اصول و یا فروع دینی مانند فرائض و احکام و سنن و آداب نیز روشن است. تمام این‌ها، حداقل به صورتی که از قرون میانه تاکنون طبقه‌بندی شده و مورد عمل و حتی اجماع قاطبهٔ مسلمانان است، جملگی هم در طبقه‌بندی‌ها و هم در مفهوم‌سازی‌ها و تفسیرهای بسیار متکثر و متنوع و حتی متضاد برآمده از خرد و عقلانیت جمعی و تفاسیر تعاملی با محیط مسلمانان و بیشتر متفکران و نظریه پردازان مؤمن به کتاب و سنت است.^{۴۹}

از منظر دیگر هم می‌توان مقولهٔ ذاتی و عرضی دین اسلام را مطرح کرد و آن از طریق قرائت هرمنوتیکی قرآن حول «پیام مرکزی» این متن است. اگر این مقبول و اجماعی (محققان و مؤمنان) باشد که قرآن سند مهم و معتبر (و از جهاتی تنها سند معتبر و مقبول عموم مسلمانان) است، پیام مرکزی این متن چیست؟ ظاهراً تردید روا نیست که بگوییم پیام مرکزی قرآن ایمان خالصانه به الله با تفسیر یکتایی او (توحید) به انگیزهٔ رستگاری است. بی‌شمار آیات قرآن مؤید و در واقع سند این دعوی است که متن قرآن تمام جد و جهدش از یک سو تفسیر روحانی جهان (این تعبیر از اقبال لاهوری است) حول محور الله است و از سوی دیگر ایمان به او و یکتایی او و از جهت سوم سلوک دینی و انسانی بر بنیاد چنین تفسیر و چنین ایمانی است. در آموزه‌های قرآن همه چیز اوست و از اوست و در جهت تصعید به سوی او و انسان نیز لاجرم باید (البته «باید» تجویزی و ترجیحی نه دستوری و جبری) به سوی او حرکت و تلاش کند که با «قرب» به مقام ربوبی به رستگاری برسد.^{۵۰} از این منظر ذاتی دین اسلام (مانند دین‌های ابراهیمی دیگر) همین یک اصل است به

۴۹. گفتنی این که عنوان «مسیر پیامبری» در کتابی از سرکار خانم صدیقه وسمقی، جدای از ایرادهای فلسفی و منطقی پرشماری که بر آن دیدگاه وارد است، اساساً حاوی تناقض بنیادی است. در واقع اگر قرار بر استفاده از پیامبری باشد، لازم است کتاب لغت جدید نوشته شود و مفاهیمی چون وحی و نبی و نبوت از نو معنا شود و چنین کاری البته ممتنع است. فرهنگ لغات را تجارب مکرر آدمیان در گذر هزاران سال پدید می‌آورند و حتی تحولاتی که این لغات پیدا می‌کنند، نیز در گذر ایام قابل فهم و ردیابی است و در هر حال سلیقه‌های یک فرد و یا گروه فرهنگ و لغت و زبان را تولید نمی‌کند.

۵۰. مهندس بازرگان می‌گفت همان گونه که اثر فردوسی را به تناسب محتوای آن «شاهنامه» نامیده‌اند می‌توان به پیروی از این قاعده قرآن را نیز «خدای نامه» خواند.

گونه‌ای که اگر این پایه ویران شود دیگر چیزی به نام دین باقی نمی‌ماند. اما از آنجا که این پیام رستگاری از طریق نبی (آورندهٔ پیام) به بشریت اعلام و ابلاغ می‌شود، به الزام عقلی و تبعی مسئله نبی و نبوت نیز مطرح می‌شود و از این طریق باور و ایمان به نبوت نیز ذاتی دین شمرده می‌شود.

برای رفع هر نوع سوء تفاهم بار دیگر می‌گوییم که در این مبحث مراد از ذاتی و عرضی این نیست که جز توحید و نبوت بقیه امور قطعی در دین و سلوک دینی از دین خارج است و یا ضرورت ندارند و حتی تمام آموزه‌ها و آداب قابل تغییرند، بلکه مراد این است که ذاتی به این اعتبار است که در صورت نفی و انکار، دعوت دینی اسلام و مسلمانی به کلی بی‌معنا و منتفی خواهد بود. به عبارت دیگر در چهارچوب نظام اعتقادی و اندیشگی اسلامی، عرضی بودن با نفی و حتی موقت بودن ملازمه ندارد. شاید بتوان برای توضیح بیشتر از تفاوت «ایمان» و «اسلام» در یک آیه قرآنی استفاده کرد^۱ و گفت با شهادتین (توحید و نبوت) آدمی وارد حوزهٔ اسلام می‌شود اما طی مراحل متدرج ایمانی از آن پس آغاز می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

بخش پنجم - نقدپذیری و معیارهای نقد اسلام تاریخی

در بخش دوم به مناسبت گفته شد که گزاره‌ها و دعاوی دینی انعکاس یافته در متون و منابع به عنوان امر بشری و رخ داده در درون تاریخ (تنزیل) و به ضرورت تاریخمندی قابل نقدند و می‌توانند مورد واکاوی و بررسی قرار بگیرند و در نهایت مقبول واقع شوند یا نه. اکنون در این بخش برآنم تا این مدعا را با تفصیل بیشتر و در سطح گسترده‌تری به نقد و بررسی بنشینم.

قرآن مدعی است که «حق» است و به «عربی مبین» (نحل، ۱۰۳ و شعراء، ۱۹۵) نازل شده و دارای «بینّه» است و خود «برهان» است و مردمان را به تعقل و تفکر و تدبر در «آیات الله». برهان آوری دعوت می‌کند و از این رو پیوسته دیگران (مخالفان و منکران) را به هماوردی (تحدی) فرا می‌خواند و از آنان برای رد دعاوی (آیات بیّنات) قرآن و اثبات دعاوی

۵۱. «قالت الاعراب أمانا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا و لمّا يدخل الایمان فی قلوبکم...» (حجرات، آیه ۱۴).

خود برهان و بیّنه و دلیل بیاورند (بقره، ۲۳ و ۱۱۱؛ انعام، ۱۵۷؛ نساء، ۱۷۴؛ یونس، ۳۸). این نگرش و روش به روشنی از رویکرد قرآن به مبنا و محتوای دعوت دینی محمد (قرآن و رفتار پیامبر) و معیارهای حقانیت خود و چگونگی و چرایی اثبات این حقانیت و ابطال دعاوی معارض و منکران و نامؤمنان پرده بر می‌دارد. صورت ساده و عریان این مدعا این است که من سخن حق می‌گویم و برای درستی آن بیّنه و برهان و دلیل دارم و اگر شما (منکران) راست می‌گویید این مدعیات را رد کنید و در مقابل دعاوی خودتان را مبرهن و مدلل نمایید.

روشن است که در این مصاف و احتجاج فکری و استدلالی مقام مدعی (ولو خداوند) برای مخاطبان و منکران حجت نیست چرا که در این صورت مصادره به مطلوب است و اصولاً از کسانی که خدا را قبول ندارند و یا مدعی پیام آوری از جانب او را نمی‌پذیرند، چگونه می‌توان انتظار داشت که حقانیت کلام او را به صرف مقام او پیشاپیش بپذیرند و به آن تسلیم شوند؟ وانگهی، وقتی مدعی از مخاطب برهان می‌طلبد، لاجرم برای او حق مخالفت و انکار قائل است؛ در این صورت، صحت دعوی مدعی، هر که باشد، به صرف مقام و موقعیت او نیست، به قوت برهان و استدلال است. گرچه در مواردی حُجیت یک قول به اعتبار قائل آن است که تابع شرایط و قواعد خاص خود است و اکنون از حیطة بحث و مدعای ما خارج است.

اما معیار این نقد و وارسی دعاوی از دو سو کدام است؟ ظاهراً راهی جز تعقل و معیاری جز عقلانیت و شیوه‌ای جز استدلال نیست و از قضا قرآن هم خطابش به خردمندان و عقلاست و از آنان می‌خواهد در کلام و دعوت او و نیز دعاوی منکران این دعوت درنگ و تعقل و تدبّر کنند تا در پایان راه «رشد و غی» (بقره، ۲۴۶) و راه «شکر و کفر» (نمل، ۴ و انسان، ۳) بر آنان آشکار شود و در نهایت خود مختارانه و بدون اکراه (بقره، ۲۵۶) گزینۀ مطلوب و مدلل خود را انتخاب کنند. فکر می‌کنم این جمله کوتاه قرآنی مبنا و معیار و روش و رویکرد قرآن با منکران را به خوبی نشان می‌دهد: «هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق» (جاثیه، ۲۹). اگر مراد از «کتاب» در این کلام قرآن و وحی ملفوظ باشد، که ظاهراً چنین است، این کتاب ملتزم است به حقیقت و با حق با مردمان سخن می‌گوید یعنی با التزام به حقیقت و اختیار دیگران را هم از طریق تعقل و تشخیص حق و باطل به رد و یا اثبات دعاوی و در نهایت ایمان فرا می‌خواند.

اما مراد از تعقل و عقلانیت چیست؟ روشن است که تعریف واحد و اجماعی از عقل وجود ندارد (هرچند می‌توان از منظرهای مختلف عقل و عقلانیت را تعریف کرد که لزوماً با تعاریف دیگر در تعارض نباشد) اما شاید بتوان در این تعریف توافق کرد که عقل استعداد و قوهٔ درآگاه‌ای است در آدمی که خوب و بد و درست و نادرست و خیر و شر را تمیز می‌دهد و در نهایت خیر را بر شر و حق را بر باطل و صحیح را بر سقیم ترجیح می‌دهد و بدین ترتیب به سیستم ترجیحات انسان عاقل و خردمند یاری می‌رساند. جدای از مجادلات نظری و فلسفی فراوان در این باب، در افکار عمومی و در محاورات از عقل و خردمندی و عقلانیت همین برداشت می‌شود که گفته شد. اما این قوهٔ درآگاه همواره با استفاده از داده‌های بیرونی خود منطقی می‌سازد و طی یک روندی به استدلال می‌رسد و در نهایت دربارهٔ هر موضوعی به تناسب آن داوری می‌کند. گفته‌اند عقلانیت یا رفتار عقلانی عبارت است از تناسب دلیل و مدعا. یعنی برای اثبات هر مدعایی و مدلل کردن هر انتخابی موجه سازی لازم است. در این تلقی گسترده از عقلانیت، علم و فلسفه و حس (داده‌های شهودی)، هر کدام به تناسب موضوع و قلمرو خود، در حوزهٔ تعقل و عقلانیت قرار می‌گیرند.^{۵۲}

اما بیینه به چه معناست و کاربرد آن در کجاست؟ در قرآن از این اصطلاح با اشتقاقات متنوع بسیار استفاده شده است (۱۹ بار به صورت مفرد و ۵۲ بار به صورت جمع). بیان و بیینه به معنای آشکارگی و روشنی، نمایانی و یا دلیل و برهان واضح و آشکار است و در قلمرو فقه و حقوق نیز بیینه به معنای شاهد و گواه است. دلیل نیز به معنای اقامهٔ حجت و گواه بر درستی و یا نادرستی یک مدعاست که در حوزه‌های مختلف (علوم تجربی، فلسفی، تاریخ و...) این حجت‌ها متفاوت هستند. استدلال نیز در همین قلمرو مطرح و ساخته می‌شود: طلب دلیل و حجت برای هر مدعی و مدعایی. قاعدهٔ عقلایی «البینه علی المدعی» از همین جا برآمده است.

آنچه گفتم عمدتاً در حوزهٔ آموزه‌های دینی و قرآنی بود که البته با داده‌های نظری و علمی بشری امروز نیز بیش و کم هماهنگ است. با این مقدمات و با استفاده از کلیدواژه‌های قرآنی و اسلامی، می‌توان پرسید که قرآن و به طور کلی آموزه‌های دینی و از جمله دعاوی و حیانی نقدپریرند و می‌توان مدعیات دینی و دینداران را به چالش کشید؟

۵۲. گرچه بین عقل و عقلانیت تفاوت و تمایز است ولی با تسامح این دو را با هم و تا حدودی مرادف به کار می‌برم.

پاسخ من به این پرسش مثبت است و دلایل و منطق آن نیز در همان تعاریف و توضیحات پیشین نهفته است. اگر بتوان استدلال را در دو قلمرو عقلی و نقلی سامان داد می‌توان گفت در قلمرو عقلی بنیاد استدلال برای اثبات دعوی نقدپذیری قرآن تاریخت وحی تنزیلی است که پیش از این در این باب صحبت شده و تلاش کرده‌ام تا حدودی این مدعا را مدلل کنم. می‌افزایم وقتی پذیرفتیم قرآن در تاریخ و به زبان بشری و برای مردمان معین و برای بیان اهداف مشخص نازل شده است، ناگزیر پذیرفته‌ایم که امر تاریخی و انسانی و زمانمند و مکانمند فهم پذیر است و هر امر فهم پذیر لاجرم نقدپذیر هم خواهد بود. اما در قلمرو مستندات نقلی و الزامات گریزناپذیر آن، در خود قرآن نیز آیات فراوان به چشم می‌خورد. در آیات پرشمار قرآن و آموزه‌های مسلم اسلامی از این رویکرد نه تنها دفاع شده بلکه به آن دعوت نیز شده است. پیش از این به برخی گزاره‌ها چون ادعای برهان بودن و مدعی بینه داشتن و دعوت از مخالفان و منکران به استدلال و برهان آوری و تحدی، معنایی جز نقدپذیری ندارد. می‌توان به صورت استفهام انکاری پرسید: آیا جز این است که خطاب قرآن به خردمندان است؟ آیا جز این است که قرآن خود را در عین حق دانستن به داوری خردمندان و عالمان آزاداندیش وا می‌گذارد و خود برای اثبات حقانیت خویش ادعای بینه و دلیل و برهان دارد و از منکران نیز منطق و دلیل و برهان طلب می‌کند؟ آیا جز این است که اجماع مسلمانان است که تحقیق در دین واجب است و تقلید حرام؟ آیا جز این است که قرآن به صراحت اعلام می‌کند «ولا تقف ما لیس لک به علم» (اسراء، ۳۶) (از آنچه به آن آگاهی نداری پیروی مکن)^{۵۳} بدین ترتیب قطعی می‌نماید که تمام گزاره‌ها و دعاوی و متون و منابع نقلی اسلامی باید نقدپذیر باشند و در معرض نقد و بررسی و داوری آزاد قرار گیرند و گرنه مدعیاتی، ولو وحیانی و از منظر ایمانی مؤمنان مطلقاً صادق، به صرف ادعا اعتباری در نزد خردمندان نخواهند داشت بلکه با بنیادهای نظری و آموزه‌ها و توصیه‌های متن قرآن نیز در تعارض خواهد افتاد.

برای تبیین و تدقیق بیشتر شرح بیشتری خواهم داد.

از همان نخستین مدعا آغاز می‌کنم. گفتیم که ذاتی دین اسلام (مانند دیگر دین‌های توحیدی) باور به الله و خدای یکتاست. به گمانم در این مقوله باید بین باور به وجود خدا و تفسیر توحیدی آن فرق نهاد. در مورد اصل وجود خدا دو دیدگاه وجود دارد و موضع هر

۵۳. توجه داشته باشید که این نوع آیات در قرآن فراوان است و این چند مورد از باب نمونه است.

کدام در پاسخ به این پرسش متفاوت خواهد بود. دیدگاهی معتقد است که باور به وجود خداوند (صانع هستی) از طرق مختلف (علمی، فلسفی، عقلی و...) قابل اثبات است و دیدگاه دیگر بر این باور است که وجود خدا صرفاً و حداقل در مرحله نخست با شهود باطنی و قدرت حس قابل دریافت است و نه لزوماً اثبات و بر وفق ادعای اینان با هیچ منطق عقلی و علوم تجربی و یا براهین فلسفی نمی‌توان وجود خدا را ثابت و اثبات کرد. اینان در این مورد حتی اصطلاح «اثبات خدا» را گمراه‌کننده می‌دانند. پیامبران ابراهیمی نیز هرگز در مقام اثبات وجود و حضور صانع در هستی نبوده‌اند چرا که «او» را بدیهی می‌گرفتند و مردمان را فقط به سوی او «دعوت» می‌کردند. من گرچه خود به نظریه دوم متمایل هستم اما در مبحث کنونی جای تعیین تکلیف در این موضوع مهم نیست، آنچه حال مورد نظر است این است که اگر کسانی (مانند اغلب متکلمان و فیلسوفان مسلمان) مدعی‌اند که وجود ذات باری به عنوان صانع از طریق عقل نظری و براهین علمی و فلسفی قابل اثبات است، بر آنان است که دلایل خود را به استواری بیان کنند و رأی مختار خود را در معرض نقد و بررسی قرار دهند و در رقابت با رقیبان تن به داوری نهایی داوران بی‌نظر بدهند. آنان الزاماً اول باید خود با استدلال‌های عقلی و برهانی به وجود صانع مطمئن و قانع و مؤمن شده باشند و آنگاه بتوانند منکران را به اندیشه‌های خود متمایل و معتقد کنند. اما از این موضوع که بگذریم، بقیه مباحث و پرسش‌های مربوط به خداشناسی مانند توحید، نوع ارتباط خدای یکتا با هستی و طبیعت، چگونگی خلق، ذات و صفات و... در قلمرو تعقل و استدلال قرار می‌گیرند و مدعیان هر نظر و نظریه‌ای باید بتوانند از مواضع و نظریه مختار خود دفاع کنند و برتری استدلالی خود را بر رقیبان به قوت نشان دهند. به همین دلیل است که در این زمینه‌ها نظریات مختلف و متنوع و گاه متضادی از سوی یکتاگرایان مسلمان (و غیر مسلمان) پدید آمده و این معرکه آرا قطعاً همچنان ادامه خواهد یافت. در هر حال هرچه هست است، یک نکته مسلم است و آن این است که این معارف تماماً بشری‌اند و هیچ ارتباطی با ایمان و کفر ندارد و فقط باید با استدلال با نظریات مخالف و معارض بر خورد کرد و از این رو تکفیر در چهارچوب اندیشه‌ورزی لغو و بی‌معناست. فقط در یک صورت می‌توان از خروج از ایمان اسلامی سخن گفت و آن انکار صریح و مختارانه اصل وجود خداوند و یا نفی یکتایی اوست که البته در صورت دوم عملاً به شرک منتهی می‌شود نه کفر به معنای الحاد. گفتن ندارد که در این انتخاب نیز هیچ گونه مجازاتی برای هیچ ملحد و یا مشرکی مطرح نیست چرا که فکر و عقیده اساساً مجازات بردار نیست. اصولاً در

چهارچوب بحث کنونی ما در موضوع خدا و توحید و شرک و الحاد، فرجام تحقیق و پرسشگری، هر چه که باشد، اهمیت یکسانی دارد؛ زیرا که مقوله ارزشگذاری از مقولات دیگر است و از این رو ایمان و کفر والحاد واجد معنای مثبت و منفی نیستند، صرفاً توصیفی‌اند نه ارزشی.

اما در مورد نبوت چه می‌توان گفت؟ واقعیت این است که نبوت، گرچه از جهتی به صورت تبعی از ذاتیات دین اسلام است و لذا به خودی خود و به طور مجرد اهمیت و حتی موضوعیت ندارد، اما اهمیتش در این است که، به دلایلی که گفته شد، بدون باور به صدق نبی و تصدیق نبوت محمد بن عبدالله، منطقی و عملاً مفهومی و پدیده‌ای به نام «دین اسلام» لغو و مهمل می‌شود. اما در مقام تبیین رابطه نبوت با نقد و نقادی می‌توان چنین گفت: مدّعی اصلی وی مبنی بر وجود و حضور خداوند در هستی، به گواهی قرآن، رویکرد اثبات این وجود و موجود نیست تا در قلمرو نقد و منطق و استدلال عقل نظری و براهین علمی قرار بگیرد. آنچه از آیات قرآن استنباط می‌شود، عمدتاً دعوت نبی به حضور مستمّر و جدایی ناپذیر خداوند در هستی (هوالاول و الاخر و الظاهر و الباطن) (حدید، ۳) و توجه به او و «ذکر» اوست^{۵۴} و در نهایت عبودیت و پرستش وی. در مورد یکتایی او گاه استدلال‌هایی و یا شبه استدلال‌هایی دیده می‌شود که طبعاً در چهارچوب تعقل و استدلال (البته بر اساس قاعده تناسب دلیل و مدعا) قابل نقد و بررسی است. اما ادعای محمد مبنی بر نزول وحی و اعلام رسالت برای دعوت مردم به سوی الله، نیز از قلمرو منطق و استدلال خارج است؛ چرا که چنین ادعایی، از ناحیه هر کسی که باشد، در تور آزمون عقلی و تجربی و استدلال فلسفی نمی‌افتد (چنان که در مورد عرفان و دعاوی عارفانه نیز چنین است). آنان خود را «گنگ خوابدیده» می‌دانند که خود را ناتوان از بیانش می‌دانند و خلق را ناتوان از شنیدنش. در اینجا در مرحله نخست «اعتماد» به شخص و شخصیت نبی و ایمان بر «صدق گفتار نبی» است که عده‌ای را به قبول دعوت او می‌کشاند و عده‌ای را به دلیل عدم حصول چنین اعتماد و صدقی به انکار می‌خواند. در عین حال چنین اعتمادی به سادگی

۵۴ «ذکر» در قرآن در مصادیق مختلف به کار رفته اما عمدتاً به معنای یاد و یادآوری ذات حق است و به همین دلیل قرآن ذکر و پیامبران «مُذکّر» خوانده شده‌اند. (آل عمران، ۵۹ و غاشیه، ۲۱).

و در یک لحظه به دست نیامده بلکه در طول یک عمر زیست نبی با مردمان قبیله و کوچه و خیابان و محله‌اش حاصل شده است.^{۵۵}

افزون بر آن، همین افراد گاه با محمد به بحث و گفتگو و مجادله نشسته و در یک پرسه گفتگو قانع شده و ایمان آورده و یا انکار کرده و به مخالفت و حتی دشمنی برخاسته‌اند. قرآن از این گفتگوها (در مورد پیامبران گذشته نیز) گزارش‌هایی داده است. افزون بر آن خود مؤمنان، حتی صادق و مورد اعتماد، گاه به رفتار شخص نبی اعتراض کرده و نظر او را مورد انتقاد قرار داده و گاه نپذیرفته‌اند. از آن مهم‌تر و بنیادی‌تر، اصلاً به گزارش قرآن پیامبران همواره مورد نقد و خرده‌گیری‌های مکرر خداوند قرار گرفته‌اند (از آدم بگیرد تا شخص محمد پیامبر اسلام)، و احتمالاً نقادی‌ها و حتی تویخ‌های گاه تند و گزنده خداوند از پیامبران و پیامبر اسلام، مؤمنان صدر را به خرده‌گیری از پیامبرشان تشویق کرده باشد. در هر حال انتقاد به محمد در دوران بعثت امری طبیعی و عادی بود. وقتی که بتوان در کلام الهی چون و چرا کرد، در گفتار و رفتار نبی به طریق اولی می‌توان چنین کرد. در هر حال آنچه مسلم است این است که مخاطب دعوت نبی حق ندارد بدون اقناع (اقناع از هر طریق معقول) به دعوت او ایمان بیاورد و او را نبی بداند و به آموزه‌های وی تن دهد. یعنی اگر هم با عقل نظری امکان اقناع نبود، حداقل باید با معیارهای عقل عملی و به ویژه با اراده و اختیار و انتخاب خود به دعوت گردن نهد و گرنه ایمان جاهلانه و بدون حجت او نه تنها مقبول نیست بلکه حتی با دعوت و حیانی نیز مخالفت کرده است. معقول‌سازی

۵۵. باید افزود افزون بر مسئله صدق نبی، ایمان به پیامبری شخص معین، گرچه ممکن است عقلی (عقلی به معنای اثبات از طریق عقل نظری) نباشد اما در عین حال عقلانی باشد یعنی معقول و مقبول باشد. مثلاً کسانی که منافع انسانی و مادی خود را در دعوت دین جدید می‌دیدند (مانند آزادی و رهایی از بردگی و یا استیلای اشراف و فرادستان)، برای خود کاملاً دلیل و حجت داشتند و این حجت‌ها برای آنان از نظر عقلی و استدلالی موجه می‌نمود. چنان که در قرن بیستم پذیرش مکتب‌هایی چون مارکسیسم و کمونیسم و حتی دموکراسی و حقوق بشر نیز برای عموم چنین است. واقعا اثبات عقلی التزام به حقوق بشر برای چند درصد مدافعان حقوق بشر احراز شده است؟ اگر واقع بینانه داوری کنیم واقعیت این است که اکثر قریب به اتفاق انتخاب‌های ما در زندگی روزمره بر اساس نتایج و به عبارتی به استناد تشخیص منافع بر آمده از تجربه بوده و هست. مثلاً دریافته‌ایم که دموکراسی سودمندتر از استبداد و دیکتاتوری و رعایت و اجرای اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ مفیدتر از عدم التزام به آن است. آنچه اکنون موجب شده که اجماع بزرگ جهانی مبنی بر اجرای بی‌تنازل اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸ شده نه به قوت برهان فلسفی و اثبات نظری این متن است بلکه اثبات فایده مندی آن در عمل برای حفظ منافع مجموعه آدمیان در چهارگوشه عالم است.

گزاره‌ها غیر از اثبات عقلی و یا علمی آنهاست. مثلاً شمار قابل توجهی از مؤمنان نخستین در مکه با انگیزه‌های مادی و به امید زیست و زندگی بهتر و انسانی‌تر مسلمان می‌شدند نه به دلیل افتناع عقلی و اثبات دعاوی محمد در عالم نظر اما همین نوع انتخاب نیز کاملاً موجه و معقول است یعنی در مقام قیاس عقل چنین انتخابی را به سود او تشخیص داده است. وقتی فرودستان و بردگان به محمد ایمان می‌آوردند، قطعاً بیش از هر چیز بر اساس قاعده «جلب منفعت و دفع ضرر» بوده است. جالب است که برخی از متکلمان حتی برای معقول سازی قیامت و روز حشر از قاعده «دفع ضرر محتمل» استفاده می‌کنند. بنابراین ایمان مؤمنان به اسلام را، در هر صورت و به هر دلیل، نمی‌توان بی دلیل و حجت شمرد و آن را جاهلانه و نامعقول دانست. از این منظر حتی افراد بسیاری از اشراف و بزرگان قریش و یا بزرگان قبایل که بعدها، به ویژه پس از فتح مکه، مسلمان شدند، در پی منافع خود بودند و این نیز نوعی معقول سازی است.

اما از ایمان به محمد به عنوان نبی که بگذریم، موضوع مهم متن قرآن است که سند نبوت اوست. در این مورد تا آنجا که مدعا به منشاء وحی و عالم امر بر می‌گردد، طبعاً نمی‌تواند در چنگ عقل و استدلال عقلی و یا داده‌های تجربی و آزمایشگاهی بیفتد یعنی در مورد «دین نفس الامری» یا همان «مرادات نفس الامری» نمی‌توان بحث و مناقشه کرد چرا که از قلمرو درک و تجربه ما خارج است اما در مورد گزاره‌ها و گزارش‌های درون متنی قرآن می‌توان تحقیق کرد و به داوری عقلی نشست. در قرآن مطالب مختلفی در مورد طبیعت، انسان و تاریخ آمده و گفتن ندارد که این گونه امور بی استثنا در قلمرو عالم واقع و جهان مادی قرار گرفته و منطقاً آزمون پذیرند. چگونه و با چه منطقی می‌توان نشان داد که این گونه گزاره‌ها و گزارش‌ها تحقیق پذیر نیستند و یا کسی حق ندارد درباره آنها تحقیق کند و به نتایج تحقیق خود ملتزم باشد؟ داستان شگفتی است! مسلمانانی که مدعی دین عقلانی هستند و معقدند در دینداری از استوارترین منطقی و تعقل بهره دارند، بسیاری چرا از تحقیق و پژوهش آزاد بیم دارند و به جای مواجهه علمی و منطقی از چماق تکفیر و حذف پیروی می‌کنند؟ وقتی در قرآن از «احسن القصص» سخن می‌رود و حدود یک سوم قرآن به داستان‌ها و گزارش‌های تاریخی (البته اگر تاریخیت این قصص مفروض باشد) اختصاص دارد، آیا نمی‌توان در مورد این گزارش‌ها تحقیق علمی کرد و در نهایت در مورد صحت و سقم و حداقل معقولیت آنها داوری کرد و نظر داد؟ روشن است وقتی که مفسران و محققان مسلمان (به ویژه در دوران معاصر) هزاران صفحه مطلب نوشته‌اند تا ثابت کنند که مثلاً

داستان گذشتن موسی از رود نیل و یا بکرزایی مریم و یا اصحاب کهف با داده‌های تاریخی انطباق دارد و یا ذوالقرنین را با اسکندر و یا کوروش هخامنشی منطبق بدانند، این حق هم برای دیگران محفوظ است که با تحقیقات و مستندات تاریخی نشان دهند که چنین هست یا نه. در واقع رویکرد علمی و پژوهشگرانه در زمینه آیات قرآن و به طور کلی قرآن‌شناسی، به الزام منطقی هر نوع دگراندیشی و نقد نقادی را برای رقیبان فراهم می‌کند.^{۵۶} حداکثر این است که مؤمنان به منطق ایمانی خود وفادار بمانند و دیگران قانع نشوند و به راه خود بروند و این چه تعارضی با دینداری و منطق ایمانی و اسلامی دارد؟

داستان اسلام تاریخی پس از پیامبر نیز، که در واقع «اسلام واقعا موجود» کنونی است، روشن‌تر از آن است که جای بحث و مناقشه باشد. دستگاه دینی کنونی ما به طور کلی و اساسی بر ساخته دوران پس از پیامبر اسلام است که از همان لحظات درگذشت وی آغاز شده و همچنان ادامه دارد؛ هر چند که قطعا از برخی مصالح و آجرهای اسلام تفسیری نخست در بناهای جدید استفاده شده و می‌شود. اگر قلمرو تحقیق و نقد آزاد در مورد متن قرآن و آموزه‌های فکری و سنت و سیره نبوی مجاز و بلکه روا باشد، دیگر تحقیق و مناقشه در تاریخ اسلام متأخر (متأخر از صدر) نه تنها جایز که واجب است و به ویژه مؤمنانی که تحقیق در دین را واجب می‌شمارند و معتقدند که باید به توصیه خداوند وفادار بمانند که «ولا تقف ما لیس لک به علم» باید خود را به علم و تحقیق آزاد متعهد بدانند و به نتایج منطقی آن نیز ملتزم باشند.

اما معیارهای نقد دین و تاریخ دین چیست؟ در یک کلام می‌توان گفت دو معیار و یا به عبارتی دو منبع کلان برای فهم و درک و نقد و بررسی و در نهایت داوری در گزاره‌ها و دعاوی و متون و منابع اسلامی وجود دارد: عقل و نقل. بدین شرح:

مراد از عقل استعداد و قوه دراکه‌ای است در آدمی که قدرت تمیز دارد و در کار داوری خود از روش‌های مختلف تجربی و قیاسی (قیاس و استقراء) استفاده می‌کند و موضوع تحقیق را به چالش می‌گیرد و متناسب مدعا دلیل می‌طلبد و به تجرید و انتزاع، نظریه،

۵۶. گرچه در این میان دو تن از عقلگراترین عالمان دین ما یعنی طباطبایی و مطهری معتقدند که در اسلام آزادی فکر وجود دارد اما آزادی عقیده وجود ندارد. شگفت است که چگونه می‌توان آزادی فکر و اندیشه را پذیرفت اما آزادی التزام به نتایج تحقیق و اندیشگی را قبول نکرد؟ مطهری تصریح می‌کند که در تحقیق آزادید ولی در نهایت باید مثلا توحید را برگزینید!! چنین طرحی احتمالا برای گریز از نتایج مخالف نقدپذیری گزاره‌های دینی مطرح شده است.

ترجیح و احتمالاً قانون و در نهایت به داوری می‌رسد. عقل چیزی نیست که در جایی و مکانی باشد و از ذات متعینی برخوردار باشد بلکه یک استعداد و امکان بالقوه است که از حداقل آغاز می‌شود و در شرایط مساعد رشد می‌کند و در اشکال مختلف بروز و ظهور می‌یابد و فعال می‌شود. از آنجا که تعقل و عقلانیت از داده‌های بیرونی خود سود می‌جوید و از اطلاعات خاص مایه استدلال می‌سازد، ناگزیر تابع اطلاعات محدود و خاص زمانه است و از این رو می‌توان از «خرد عصر» و یا «عقل دورانی» یاد کرد. مراد از نقل نیز متون و منابع اسلامی است که امروز تحت عناوینی چون کتاب، سنت (حدیث)، تاریخ و مانند آن شناخته می‌شوند. از این روش می‌توان به «روش تحقیق تجربی - عقلی» یاد کرد. بدین معنا که داده‌ها مستندات تجربی‌اند که از تاریخ و نقلیات یعنی تجارب فشرده و مکتوب آدمی در گذشته هستند^{۵۷} و این داده‌ها در کارگاه عقل و علم محقق آنالیز و تجزیه و تحلیل می‌شود و سرانجام به انتزاع و نظریه پردازی و احیانا داوری منتهی می‌شود. در علوم اجتماعی و به ویژه در بررسی‌های تاریخی این قاعده عام حاکم است و از آن در تمام موضوعات تحقیق استفاده می‌شود.

یک پژوهشگر با این روش و در واقع با استفاده از روش‌های تعقلی مختلف (علوم تجربی، علوم انسانی و اجتماعی) به سراغ سوژه تحقیق یعنی اسلام و یا قلمرو معینی در این دین و تاریخ پرماجرایی آن می‌رود و، مانند موارد مشابه دیگر، این دین و شاکله‌های ریز و درشت آن را به زیر تیغ تیز تحقیق و نقد و بررسی می‌برد و در نهایت به داوری علم و تحقیق خود تن می‌دهد. تحقیق و تحلیل و داوری نیز تابع دلیل مناسب است و البته دلایل و

۵۷. لازم به یادآوری است که گرچه علوم انسانی را علم به معنای دقیق و خاص آن دانستن محل تأمل است اما در عین حال این شمار علوم را با توسع «علم» می‌دانند چرا که متکی و مستندات آن عینی و تجربی است و از قواعد و داده‌های معین و تعریف شده سود می‌برد و به هر حال روشمند است و قابل نقد و بررسی و داوری. اما در این میان تاریخ را علم دانستن از ابهام و دشواری بیشتری برخوردار است. چرا که تاریخ ظنی‌ترین دانش است. با این همه تاریخ را می‌توان به این اعتبار علم دانست که اسناد مکتوب همان «تجارب عینی فشرده» است که از گذشته باقی مانده و از این رو داده‌های آن البته در صورت صحت عینی و واقعی است و به این دلیل می‌توان آنها را مورد تحقیق و نقد و واکاوی قرار داد. گرچه پس از سالها و سده‌ها و قرن‌ها تحقیق صحیح و سقیم و تشخیص سره‌ها و ناسره‌های مکتوب گذشتگان کاری بس خطیر و دشوار است. راز عنوان ظنی‌ترین علم برای تاریخ در همین است. قاعده «تواتر» اگر به شکل تازه‌ای بازسازی شود در کار تاریخ و نقد تاریخی تا حدودی راهشگا خواهد بود. قابل ذکر است که در کنار تاریخ نقلی محض، اخیراً از باستان‌شناسی در شاخه‌های مختلف آن و نیز از زبان‌شناسی نیز برای درک تاریخ و نقد و تفسیر داده‌های تاریخی، استفاده می‌شود که بسی مفید است و تا حدود زیادی اطمینان آور.

چگونگی و مواد استدلال در حوزه‌های مختلف دانش متفاوت است و نیز می‌دانیم که داورى‌ها در هر حال با درجاتی از یقین همراه است و علم مطلق هرگز به دست نخواهد آمد.

اگر بخواهیم به طور سیستماتیک تحقیق را پیش ببریم و مجموعه «دین اسلام» (اسلام واقعا موجود) را مورد تحقیق و پژوهش قرار دهیم، به ترتیب باید از قرآن آغاز کرد و بعد به سیره و آنگاه به سنت پیامبر و در مراحل بعد به سنت‌های فکری و عملی صحابه و مؤمنان صدر تا نیم قرن نخست و سپس به بررسی دقیق تاریخ فکر و سیاست و اجتماع ادوار بعد رسید.

این که از دو معیار عقل و نقل یاد شد، بدان دلیل است که فهم و تحلیل و تفسیر و نظریه پردازی بر عهده عقل و علم است اما مواد تحقیق و مستندات به ضرورت از متون و منابع نقلی اسلام است که شامل قرآن و منابع پرشمار روایی و فقهی و کلامی و فلسفی و عرفانی و هنری و در پاره‌هایی شامل علوم دقیقه و تجربی (ریاضیات و نجوم و فیزیک و شیمی و پزشکی و ادبی و...) می‌شود. در عین حال منابع نقلی اساسی و ضروری را می‌توان به ترتیب اهمیت چنین دانست: قرآن، سیره و سنت پیامبر، سیره گفتاری و رفتاری اصحاب در نیم قرن اول (به طور خاص دوران خلافت خلفای راشدین). با افزایش این معیار که به لحاظ ارزشگذاری و ملاک داورى، یک روند طولی طی می‌شود. بدین معنا که سند اصلی در دین‌شناسی اسلامی بی‌گمان قرآن است؛ هم به دلیل وحیانی بودن آن (بنا به اجماع مسلمانان) و هم به دلیل قدمت تاریخی و وثاقت نسبی آن و هم به هر حال محترم و معتبر بودن این متن در نزد قاطبه مسلمانان از آغاز تا کنون. سیره و سنت نبوی گرچه جایگاه و نقش مهمی از همان آغاز در تکوین و بعد استقرار اسلام و تأسیس اندیشه و معارف و مناسک مذهبی فرقه‌های گوناگون اسلامی داشته اما در درجه دوم قرار دارد و به ویژه آنچه که از قرن سوم به بعد به نام سیره (سنت رفتاری) و سنت (سنت گفتاری محمد) نگاشته شده و به یادگار مانده از نظر سندیت اساسا قابل مقایسه با کتاب قرآن (باز هم به عنوان یک سند) نیست. سنت و سیره امروزی باید دقیقا با گزارش‌های قرآن سنجیده شود و با محکمت قرآن و اصول موضوعه مستخرج از آن محک بخورد و طبق قاعده عقلی و نقلی و شرعی مسلم هیچ روایتی و خبری در حوزه سنت و سیره نمی‌تواند در تعارض آشکار با قرآن باشد و در صورت مشاهده این شمار مستندات روایی و نقلی، که بسیار پرشمارند، باید قاطعانه دور ریخته شوند. اما سنت رفتاری و گفتاری صحابه رسول نیز در سلسله مستندات

نقلی اسلام‌شناسی و نقد تاریخ اسلام بی‌اهمیت نیست و نمی‌توان بدان بی‌اعتنا ماند. گرچه به لحاظ دینی افکار و رفتار اصحاب به خودی خود هیچ اهمیت و اعتباری ندارد اما به دلیل این که اینان هم عملاً در تکوین اسلام نقش مهمی ایفا کرده‌اند^{۵۸} و هم در هر حال از دست پروردگان مکتب و مدرسه دینی اسلام و پیامبر اسلام شمرده می‌شوند.^{۵۹} به اعتباری اینانند که بعدها به آن‌ها «سلف صالح» گفته شد. با توجه به چنین نقشی که برای اصحاب می‌توان تشخیص داد، به گمان من باید افکار و رفتار آنان را در شمار منابع و مستندات نقلی اسلام‌شناسی و نیز نقد و واکاوی تاریخ اسلام قرار داد اما نکته مهم آن است که گفتار و رفتار آنان باید با قرآن و سیره و سنت معتبر (تأکید می‌کنم: سیره انتقادی و معتبر) نبوی مورد ارزیابی قرار گیرد.

بنابراین می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که برای شناخت علمی و همه‌جانبه دین اسلام و سپس نقد و تحلیل و داوری درباره آن‌ها و یا درباره پاره‌هایی از دین و رخدادهای تاریخ آن به لحاظ منابع و مستندات، باید به منابع نقلی و موجود آن مراجعه کرد و در تمام این موارد به کمک عقل و علم زمانه و خرد عصر و با معیارهای پژوهشی ویژه در هر موضوع تحقیق کرد و طبعاً به نتایج تحقیق ملتزم بود. اما منبع اصلی در واقع همان قرآن است چراکه معیار درک و فهم و تحلیل و تفسیر پیامبر و اصحاب و نیز مسلمانان تا پایان عمر اسلام همان کتاب است.

باید به تأکید گفت که رعایت این قواعد یک روشمندی پژوهشی است که هر محققی و با هر مسلکی (از مسلمان و غیر مسلمان) ضرورتاً باید آن را رعایت کند و گرنه تحقیقی انجام نخواهد شد. به بیان دیگر استفاده از منابع نقلی اسلام در تحقیق برای یک محقق غیر

۵۸. تا آنجا که من اطلاع دارم در میان مسلمانان تحقیقات جامع و علمی و بی‌طرفانه و فارغ از گرایش‌های فرقه‌ای و یا سیاسی در مورد نقش صحابه در تاریخ نیم قرن نخست و توسعاً تا پایان قرن اول انجام نشده است. گرچه در مورد چند تن مشهور (مانند خلفای راشدین) تک‌نگاری‌های خوب و ارزنده‌ای (و آن هم غالباً از سوی غربیان) پدید آمده است اما اولاً شامل مجموع شمار فراوان صحابه نمی‌شود و ثانیاً در مورد خلفای راشدین عمدتاً به دلیل فرمانروا بودن به نقش‌های سیاسی و اجتماعی آنان پرداخته شده نه به دلیل صحابی بودن و به همین دلیل مواضع آنان از منظر تطابق و عدم تطابق با دو منبع قرآن و سنت معتبر چندان مورد توجه نبوده است.

۵۹. دکتر شریعتی یکی از راه‌های شناخت هر دین و مکتبی را دست پروردگان آن می‌دانست و از این رو در اسلام‌شناسی خود روی دست پروردگان اسلام نخستین تکیه می‌کرد اما وی از آنجا که شیعه علوی بود عمدتاً به علی و خاندان او تأکید داشت نه مجموعه صحابه و دست پروردگان.

مسلمان همان اندازه الزامی است که برای یک محقق مسلمان که ممکن است صرفاً به انگیزهٔ دینی و شناخت فردی دینش دست به تحقیق زده باشد.

آنچه گفته شد در مقام نظریه پردازی بود و به دست دادن روش و قواعد تحقیق در مورد شناخت اسلام و نقد و بررسی و داوری در مورد مجموعهٔ دین و یا اجزایی از آن در زمینه‌های گوناگون. اما اگر با این روش‌ها و قواعد به سراغ اسلام برویم و این دین و تاریخ هزار و چهارصد سالهٔ آن را به پرسش بگیریم، در مورد ذاتیات و عرضیات اسلام چه می‌توان گفت؟ در این دین واقعا و در عمل چه چیزهایی ذاتی است و چه چیزهایی عرضی؟ چه اموری در قلمرو اصول قرار می‌گیرند و چه اموری فروع؟ چه چیزهایی در این دین ثابت مانده و چه چیزهایی متحول شده و احياناً تغییر ماهیت و مضمون و هدف داده است؟ اصولاً تعیین امور ثابت مانده از بیست و سه سال عصر بعثت در منابع موجود اسلامی، که جملگی با یک گسست زمانی حدود دو قرن به کنابت در آمده‌اند، چه اندازه ممکن و معقول و مقبول است؟

پاسخ‌های مسئولانه و محققانه به این پرسش‌ها و پرسش‌های مشابه آسان نیست و اگر هم پاسخ‌هایی داده شود، طبعاً از منظر یک محقق است و آن هم با ضریب خطایی کم و بیش قابل توجه، اما من تا این لحظه چنین می‌پندارم می‌توان ادعا کرد که در حوزهٔ نظر و باور ایمانی دو عنصر توحید و نبوت به مقتضای ذاتی بودنش هنوز هم با اقتدار و اعتبار در افکار و عقاید و ایمانیات مؤمنان به دین اسلام باقی مانده و پس از آن در قلمرو ضروریات دینی شماری از احکام (به طور خاص نماز و روزه و حج) همچنان اعتبار خود را حفظ کرده و در نظر و عمل همچنان در نزد قاطبهٔ مسلمان معتبر و مورد عمل است. از همین شمار احکام (فروع) زکات و جهاد عملاً و موضوعاً یا منتفی شده (جهاد) و یا به حاشیه رانده شده است (زکات).^{۶۰} البته شمار محدودی از ارزش‌های اخلاقی و توصیه‌های معنوی مصرح در

۶۰. قابل ذکر این که من بر وفق طبقه بندی‌های رایج از این عناوین استفاده کردم و گرنه به گمان من جهاد حداقل به شکلی که در منابع فقهی آمده و آن را در شمار واجبات شرعی دینی شمرده‌اند، پس از عصر نبوت، دیگر موضوعیتی ندارد. به ویژه جهاد ابتدایی نظریه بس شگفتی است. اگر جهاد ابتدایی یا اسلام و یا شمشیر (و برای اهل کتاب با ارفاق جزیه) تعریف شود، نه با بنیاد دیانت و منابع نقلی اسلام (سنت و سیره) سازگار است، و نه می‌توان از آن دفاع عقلانی کرد، و نه در عمل شدنی است. بی دلیل نیست که پس از پیامبر و به ویژه پس از عصر خلفای راشدین جهاد و جزیه تا حدود زیادی عملاً متروک شدند. به ویژه با روایت شیعی از تاریخ اسلام جهاد پس از زمان کوتاه خلافت امام علی به کلی در عمل از دایره عمل و شریعت خارج شد و پس از عصر غیبت فقیهان آن را حرام شمردند. البته جهاد

قرآن و سنت نیز در شماری (نه لزوماً در همه) از مؤمنان مورد توجه و عمل است. اما جز این‌ها از اسلام نخستین چه باقی مانده است؟ اصولاً زیست جهان امروزین ما چه تناسبی و شباهتی با چند هزار پیش و زیست مؤمنان ساده عرب حجاز در سده هفتم میلادی دارد؟ از منظر تحولات تاریخی پس از درگذشت پیامبر اسلام، به تناسب گسترش قلمرو نفوذ مسلمانان عرب از طریق فتوحات برق آسا و غیر قابل انتظار و تأسیس زودهنگام امپراتوری عربی-اسلامی، با شتاب فوق العاده‌ای زندگی اعراب دگرگون شد و در فاصله یک قرن در اندیشه و عقاید و سنت‌های اسلامی و یا منسوب به اسلام اولیه چنان دگرذیسی عمیقی ایجاد شد که می‌توان گفت در همان قرن نخست اسلامی برساخته شد که تقریباً با اسلام عصر بعثت چندان شباهتی نداشت. برای رفع هر نوع شبهه بگویم در این گزارش در مقام ارزش-داوری نیستیم و نمی‌خواهیم بگویم این تحول خوب بوده و یا بد و یا در کجا مثبت و موافق مبانی و ارزش‌های قابل دفاع دینی بوده و در کجا منفی و در تعارض با اسلام نخستین و اصلاً چنین تحولی گریزپذیر بوده یا گریزناپذیر؛ گزارش من توصیفی است نه ارزشگذاری و داوری درون یا بیرون دینی.

در بخش پرسش‌ها به مناسبتی به این مبحث بازخواهم گشت.

جان کلام این که جز در موارد نظری و عملی یاد شده نمی‌توان از ذات اسلام سخن گفت. زیرا آنچه در عمل وجود داشته و دارد و مجموعه آن «اسلام واقعاً موجود» را تشکیل می‌دهد و مواد و مصالح و منظومه فکری و شاکله عملی آن را می‌سازد، عبارت است از: ۱- تفاسیر پیامبر از قرآن و دین، ۲- تفاسیر اصحاب از قرآن و سنت و سیره، ۳- تفاسیر مؤمنان پس از رسول تا اکنون و ۴- رفتار و عملکرد مؤمنان از همان آغاز و به طور خاص از زمان

دفاعی به عنوان دفاع مشروع از خود و یا خانواده و یا شهر و میهن خود امری عقلایی و عملی گریزناپذیر است ولی در این مورد نیازی به حکم شرع نیست و تازه اگر هم قرار است، به هر دلیل، پای شرع و فقه به میان بیاید، باید گفت جواز و حتی وجوب جهاد دفاعی ارشاد به حکم عقل است نه بیش از این. در مورد زکات هم داستان تا حدودی همین گونه است. زکات با تعریف و محدوده‌ای که در عصر نخست و قرون نخستین داشته دیری است که بلاموضوع شده و به همین دلیل بدون سر و صدا و بدون این که کسی از تعطیلی این واجب قرآنی شکوه کند، از قلمرو شریعت عملی مؤمنان خارج شده است. مخصوصاً در تشیع. اما جالب این که هنوز هم در کتاب‌های فقهی ما صدها صفحه در باب جهاد و انواع و قواعد آن و نیز زکات با دقت و موشکافی عالمانه بحث می‌شود و این همه در حوزه‌های علمیه در این ابواب تعلیم و تعلم صورت می‌گیرد. در این موارد بنگرید به کتاب «سیره نبوی و سیمای اسلام» به ویژه ذیل عنوان «اسلام؛ آغازی نو در تداوم سنت‌های کهن».

درگذشت پیامبر تا اکنون. این تفاسیر و عملکردها گاه تفاسیر صادقانه و درست از منابع نخست و اصیل بوده و یا (البته به گمانم غالباً عامدانه) تفاسیر منفی و منفعت طلبانه از همان منابع. اما موارد این مدعیات را تحقیقات گسترده تاریخی معین و آشکار می‌کند. بیفزایم این بدان معنا نیست که در همان منابع اصیل (از جمله قرآن) ظرفیت و استعداد واحدی برای فهم‌ها و تفسیرهای لزوماً مثبت (به ویژه از منظر اندیشه‌ها و سنت‌های حقوق بشری مدرن) وجود دارد و نمی‌توان آن‌ها را به گونه‌ای دیگر (مثلاً منفی) تفسیر کرد. اصولاً وقتی پای تفسیر به میان می‌آید دیگر در محدوده عمل تفسیر بحث مثبت و منفی بی‌معنا می‌شود و فقط با استفاده از معیارهای مشخص (مانند عقلانیت دورانی و اخلاق ویژه و مدنیت خاص) و با عنایت به نتایج تفسیر و عمل به آن‌ها می‌توان از مثبت و منفی و یا رحمانی و شیطانی بودن تفسیری خاص و رفتاری معین سخن گفت.

به هر حال در تاریخ دین اسلام هرچه هست تفسیر و تعبیر است که در عمل خوانش‌هایی مختلف و احياناً متناقض از همان گزاره‌ها و باورهای نخستین است. این خوانش‌ها نیز چنان متنوع و گاه متناقض می‌نمایند که به راستی باید گفت که مفاهیمی چون خدا و توحید و عبادت و دین و... عمدتاً یک مشترک لفظی بین عموم مسلمانان است. گاه این تعارض چندان جدی و عمیق است که جمع آن‌ها ذیل عنوان اسلام و مسلمانی دشوار می‌نماید.

بخش ششم - پاسخ به چند پرسش

فکر می‌کنم در بخش‌های پیشین تا حدودی توانسته‌ام چهارچوب نظری تاریخت دین اسلام را تحلیل و تبیین کنم اما به انگیزه تکمیل مبحث در واپسین بخش می‌کوشم به چند پرسش کم و بیش مهم و رایج و مرتبط با موضوع پاسخ دهم. گرچه این نوع پرسش محدود و منحصر به مواردی نیست که مطرح می‌کنم اما فعلاً برای احتراز از طولانی‌تر شدن این نوشتار به چند مورد مشخص و بیشتر مطرح می‌پردازم و تلاش می‌کنم با اختصار تمام برگزار شود. هر چند که پاسخ این پرسش‌ها غالباً در متن مباحث گذشته مستقیم و غیر مستقیم روشن شده است.

۱- تفسیری متفاوت از تفسیر پیامبر مجاز است؟

یکی از پرسش‌های مهم برای مؤمنان این است که مجازند از گزاره‌های دینی و از آیات قرآن تفاسیری متفاوت از نبی اسلام داشته باشند یا نه؟ مثلاً از خدا و ایمان به الله و اصل توحید فهمی و تفسیری ارائه دهند که با فهم و تفسیر پیامبر متفاوت و یا ناسازگار باشد؟

روشن است که در اندیشه کلامی و اعتقادی عموم عالمان و فقیهان و محدثان و نیز در باور ایمانی قاطبه مؤمنان پاسخ پرسش مطرح شده منفی است، چرا که دیری است که عموم مؤمنان با آموزش‌های فکری و اعتقادی پیشوایان دینی تصور و تصویری که از وحی و دین و نبی و نبوت پیدا کرده‌اند و به ویژه با تکیه بر اصل مشهور «عصمت پیامبران»، چنین می‌اندیشند که پیامبران و به طور خاص نبی اسلام نه مرتکب گناه کبیره و صغیره می‌شوند و نه خطا می‌کنند و حتی فکر گناه و خطا هم نمی‌کنند^{۶۱} و این خطاپذیری نه فقط در قلمرو اخذ وحی و ابلاغ وحی (که امر معقولی است) بلکه حتی در فهم و تفسیر گزاره‌های دینی و غیر دینی و درک متون و منابع مذهبی نیز خطا نمی‌کنند و بدین ترتیب خطاناپذیری را به حوزه اندیشه نیز تسری می‌دهند. اما با توجه به تحلیلی که در باب تاریخیت دین ارائه دادیم و با توجه به مبانی نظری‌ام در باب وحی و نبوت و تاریخ و به ویژه با توجه به نفی عصمت مطلق در قرآن، که پیش از این به مستندات قرآنی آن اشاره شد، طبعاً با چنین دیدگاهی موافق نیستیم. فهم و درک و تفسیر اصولاً و ماهیتاً نمی‌تواند سقف داشته و در نتیجه مطلق و پایان پذیر باشد، از این رو، پیامبر هم در مقام تفسیر هر آیه‌ای (تکوینی و یا تشریحی)

۶۱. از قرون نخست اسلامی این عقیده پیدا شده است که پیامبران گناه کبیره و صغیره نمی‌کنند، فکرگناه هم نمی‌کنند، اشتباه نمی‌کنند و فکر اشتباه هم نمی‌کنند و این اندیشه را ضروری دین می‌شمارند و طبعاً منکر آن را کافر و مرتد می‌دانند. صدوق در اعتقادات (صفحه ۹۹) می‌گوید: هرکس در هر حال عصمت را از انبیاء و امامان انکار کند آنان را به جهل متهم کرده و هرکس اینان را جاهل بشمارد کافر است. بعد می‌افزاید پیامبران و امامان معصوم‌اند و در عالی‌ترین مقام کمال و تمام قرار دارند و به تمام امور از آغاز تا پایان آگاهی دارند و در هیچ حالتی متصف به کاستی و گناه و جهل نخواهند بود.

شاید مهم‌ترین دلیل باور به این مفروض پیشینی باشد که در این کلام مطهری انعکاس یافته است: «کسی که خدا او را برای هدایت مردم فرستاده در حالیکه مردم به هدایت الهی نیاز داشته باشند، نمی‌تواند انسانی جایز‌الخطا یا جایز‌المعصیه باشد». با تکیه بر چنین استدلالی است که ایشان قاطعانه اعلام می‌کند: «در مورد عصمت پیغمبر هیچ کس شبهه نمی‌کند و امر بسیار واضحی است...». (مطهری، امامت و رهبری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم،

خطاپذیر خواهد بود و به همین دلیل دیگران و از جمله مؤمنان از همان زمان تا همیشه حق دارند و حتی «باید» به طور آزاد تفسیر خود را از هر چیزی داشته باشند و خوشبختانه در زمان شخص نبی اسلام چنین جوازی وجود داشته است و تصور عصمت مطلق^{۶۲} در چهارچوب اسلام تاریخی بر ساخته پسین است.

در هر حال اگر پیش فرض‌های مختار من درست و مقبول باشند، روشن است که نه تنها منعی وجود ندارد بلکه حق تفسیر و فهم مستقل از فهم‌ها و تفاسیر نبی در تمام قلمروهای معرفتی و از جمله در قلمرو دین (حداقل اصول و مبانی دین) برای هر مؤمنی مفروض و محرز است. چرا که:

اولاً- پیام در قالب وحی ملفوظ اولاً و بالذات برای تمام آدمیان نازل شده و نه شخص نبی و از این رو به ضرورت عقلی تمام مخاطبان، بدون هیچ نوع تبعیضی و تمایزی، حق دارند پیام را بشنوند و بفهمند و در آن تعمیق و تأمل کنند و در صورت اقناع و طلب با اراده آزاد و با اختیار قبول کنند و این روند جز با فهم و تفسیر مستقل و شخصی ممکن نخواهد شد. از این منظر بین نبی (مخاطب مستقیم وحی) و دیگر آدمیان (مخاطبان غیر مستقیم وحی) تفاوتی نیست. وانگهی زمانی که خداوند به عقلا و خردمندان و اهل تفقه و تدبیر خطاب می‌کند و از آن‌ها می‌خواهد در آفاق و انفس تعمق و تأمل کنند، به صورت گریزی ناپذیری مخاطبان را دعوت به فهم و درک مستقیم و بدون واسطه دعوت می‌کند و این پروسه بدون تفسیر و یا تأویل شخصی ممکن نمی‌شود.

ثانیاً- چنان که گفته شد، به اجماع مسلمانان و عالمان، تحقیق در دین واجب است و تحقیق حرام و این بالملازمه به معنای نه تنها جواز بلکه وجوب فرد فرد مؤمنان در فهم و درک دین است و این فهم و درک از طریق فهم شخصی و مستقیم و تفسیر حاصل می‌شود. این تفسیر و التزام به نتایج تحقیق به معنای نفی و رد هر نوع از تقلید از هر مقامی (از خدا تا پیامبر و امام و خلیفه و عالم دین) است. در واقع هر مؤمنی دین‌شناسی خاص خود را پدید خواهد آورد.

۶۲. این که از کلمه «عصمت مطلق» استفاده می‌کنم بدان دلیل است که از عصمت نسبی و محدود می‌توان دفاع کرد و برای آن استدلال کرد و موجه‌اش ساخت.

ثالثاً- باید به این پرسش سترگ و مهم پاسخ داد که آیا فهم‌ها و تفسیرهای نبی کامل و تمام است و لزوماً بهترین و درست‌ترین است؟ با این که عقیده رایج در میان مسلمانان این است که تمام افکار و اعمال نبی را لزوماً عین مشیت و سخن خداوند می‌دانند و حداقل سنت و سیره را به کمال با اراده و پیام و کلام الهی منطبق معرفی می‌کنند و بدین ترتیب برای او عصمت مطلق قائل اند، اما، با توجه به مطالبی که گفته شد (و برخی هنوز گفته نشده اند)، تفاسیر نبی به عنوان تفاسیر مرحله دوم از تفاسیر الهی در وحی کلامی (وحی ملفوظ) ماهیت انسانی و بشری دارد و از این رو محدود و نسبی و لاجرم خطاپذیر است و حتی در صورت صواب و صحت و استواری نیز تمام و لزوماً «درست‌ترین» نیست. اصولاً در این چهارچوب «درست‌ترین فهم» برای هر فهمی و از هر بشری مدعایی گزاف و کاذب خواهد بود. در واقع در چهارچوب اندیشه و فهم «ترین» بی‌معناست. مگر این که درست‌ترین را در قیاس با فهم‌های رقیب و در زمان معین و حتی در مبالغه‌آمیزترین ادعا تا کنون مراد کنیم که البته محتمل و ممکن الوقوع است.

رابعاً- اصل مسئولیت‌پذیری در اصول موضوعه دین اسلام ایجاب می‌کند که هر فرد مسلمانی مستقیماً مسئول افکار و اعمال خود باشد و این بدان معناست که حق فهم و درک و تفسیر آزاد و انتخاب مختارانه معتقدات و ایمانیات خود را به طور اساسی داشته باشد و گر نه مفاهیمی چون تعقل و تدبیر و تفقه و مسئولیت‌عبث و لغو خواهد بود. ایمان و دین‌ورزی بدون آزادی (آزادی در تمام ابعاد و اضلاع و مراتب آن: آزادی تحقیق، آزادی فکر و عقیده، آزادی بیان عقیده، آزادی رفتار و اعمال و...) پارادوکسیکال و متناقض است. کسی که به تعبد و تقلید در اصول و مبانی دین فتوا می‌دهد و مؤمنان را مقلد خدا و رسول و امام و مفتی و فقیه و حاکم می‌داند، در واقع، به ویرانی بنای بلند ایمان و دیانت اسلام فتوا می‌دهد و به اصطلاح نقض غرض می‌کند.^{۶۳}

۶۳. در آیات مختلف قرآن و با بیان‌ها و تعابیر مختلف و به مناسبت‌های گوناگون به تصریح و تلویح می‌آموزد که پیامبر و نبی وکیل و حفیظ و مسئول دین و ایمان مردم نیست و خود مردمانند که به اعتبار انسان بودن و عاقل بودن و مختار بودنشان به فراخوان دعوت عام خدا (غیر مستقیم) و رسول (مستقیم) گوش فرا می‌دهند و در آنها تعمق و تدبیر می‌کنند و در نهایت قبول می‌کنند و یا نمی‌کنند و در هر حالت خود مسئول ایمان و یا بی‌ایمانی خود هستند. وقتی گفته می‌شود «ولا تزر وازره وزر آخری» (انعام، ۱۶۴) (گناه دیگران بر تو نخواهند نوشت)، چگونه ممکن است با تقلید از پیامبر و یا از کس دیگر در باورهای دینی و یا تفاسیر مذهبی و غیر مذهبی مسلوب‌الاختیار شد و از خود سلب مسئولیت کرد؟

خامسا- باید پرسید که آیا تفسیر هر گزاره‌ای مسقف به سقف معنایی خاص و محدود به حدود مشخصی است؟ پاسخ آری به آن نه تنها مستند به دلایل عقلی و نظری نیست بلکه آشکارا در تعارض با عقل و نقل و تجربه است و به سادگی می‌توان خلاف آن را ثابت و مدلل کرد. پاسخ مثبت بدان دقیقا بدان معناست که کسی ادعا کند که مثلا تفسیر اصل توحید (یکتایی خداوند) محدود است و در نتیجه می‌توان به معنای برین و نهایی آن دست یافت. آیا چنین مدعایی قابل دفاع و معقول و مقبول است؟ اگر نیست، که نیست، باید پذیرفت که هیچ گزاره‌ای در قلمرو ذهن و زبان بشری وجود ندارد که فهم و تفسیر آن مسقف به سقفی و محدود به حدودی باشد. در این صورت هیچ مفسری نمی‌تواند ادعا کند که در فلان موضوع و یا فلان متن به فهمی و تفسیری دست یافته که نهایت است و دیگر فوق آن نه قابل تصور است و نه قابل تصدیق. چرا که فهم‌ها از یک متن و یا گزاره‌ای کف دارد اما سقف ندارد (بگذریم که از نظر برخی متفکران حتی کف هم وجود ندارد که البته به گمان من چنین نیست). در این میان اما فقط می‌توان ادعا کرد که فلان تفسیر از فلان گزاره و یا متن در قیاس با تفاسیر رقیب درست‌ترین است و برای آن حجت آورد و احتمالا به اقناع منکران دست یافت. این مدعا منطقا و نظرا قابل طرح است و در عالم واقع محتمل الوقوع. اما در این مورد چند نکته نباید فراموش شود. اول. ادعای فهم بهتر و یا درست‌تر الزاما همراه با منطقی و استدلال و سند و حجت (عقلی و یا نقلی) است و در واقع مدعی باید برای اثبات و مدلل کردن دعوی خود «بینه» (از هر قسمی که با نوع دعوی و متناسب با استدلال ملازمه داشته باشد) بیاورد و گرنه دعوی مسموع نخواهد بود. دوم. با فرض اثبات مدعا بی‌گمان چنین مدعایی مقید به زمان معین یعنی حداکثر تا زمان طرح دعوی معتبر است نه تا همیشه و یا تا پایان تاریخ. سوم. با این همه چنین مدعایی و احراز صحت و اعتبار آن، غالبا در قلمرو نخبگانی محدود مقبولیت و غلبه پیدا می‌کند و در واقع کمتر تفسیر برین و مقبولی در یک زمان به اجماع (به ویژه اجماع اهل فن) بدل می‌شود.

برای کمک به خوانندگان علاقه مند در این باب به آدرس این آیات اشاره می‌شود:

بقره، ۱۱۳ و ۲۲۶، هود، ۳۴ و ۵۷ و ۱۱۲، کهف، ۲۹، فاطر، ۳۹، زمر، ۱۸ و ۴۱، زخرف، ۲۲، انبیاء، ۵۳-۵۴، حج، ۳ و ۸، لقمان، ۲۰، نجم، ۲۸، ملک، ۱۰، سجده، ۱۲، اسراء، ۳۶ و ۵۴، یونس، ۹۹، قصص، ۵۶، احزاب، ۳۸، شوری، ۶ و ۴۸، انعام ۶۶ و ۱۰۴ و ۱۰۷، غاشیه، ۲۲-۲۱، ق، ۵۴، ص، ۸۶، نحل، ۳۵، عنکبوت، ۱۷. اگر همین آیه در قرآن بود که: «انلزموکمها و انتم کارهون» (هود، ۳۴) برای اثبات آزادی ایمان کفایت می‌کرد.

اگر گزارش بالا درست باشد، باید گفت در این مورد اصولاً هیچ انسانی مستثنا نیست و پیامبران حامل وحی نیز مشمول آنند. این مدعا نه تنها به الزام عقلی و نظری ثابت است، بلکه در تاریخ صدر اسلام و در عصر بعثت نیز ثابت و مدلل است. در اینجا نمی‌توان به مستندات نقلی آن حتی اشاره کرد اما به استناد کتاب و سنت و سیره به آسانی این دعوی قابل اثبات است. پیامبر خود به مردم آموخته بود که مؤمنان حق دارند با افکار و تصمیمات روزمره وی مخالفت کنند و از اصحاب نامدار تا مردمان فرودست و عادی بارها و بارها از این حق طبیعی و شرعی خود استفاده کرده و مخالفت خود را با برخی افکار و یا تصمیمات رسول اظهار و ابراز کرده‌اند. اگر جز این بود، اظهار نظر و به‌ویژه مخالفت مؤمنان در برابر افکار و یا تصمیمات نبی ممکن نبود و توجیهی معقول نداشت.

۲- بازگشت به اسلام چگونه و چرا؟

در سدهٔ اخیر ایدهٔ «بازگشت به اسلام» به عنوان یک ایده و شعار محوری از سوی تقریباً تمام مصلحان مسلمان معاصر مطرح شد و مورد توجه قرار گرفت. ظاهراً نخستین بار سید جمال‌الدین اسدآبادی آن را به شکلی مطرح کرد اما به زودی، با توجه به شهرت و نفوذ فکری و سیاسی او در جهان اسلام، این ایده مورد توجه قرار گرفت و در میان نواندیشان و مصلحان مسلمان در تمام اقطار جهان اسلام مقبولیت یافت. همزمان با آن و شاید اندکی بعدتر شعار «بازگشت به قرآن» نیز پیشنهاد شد و عمومیت یافت و پی گرفته شد. از جهات مختلف (از جمله زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و اهداف ...) می‌توان در این دو موضوع تحقیق کرد و سخن گفت اما به دلیل عدم مجال پرداختن به تمام آن‌ها، صرفاً در ارتباط با موضوع این گفتار و در حد ضرورت به شرحی کوتاه بسنده می‌کنم.

مراد از طرح بازگشت به اسلام و قرآن چیست؟ و مهم‌تر بازگشت به کدام اسلام؟ چنان که از این عناوین بر می‌آید معنای روشن این دو اصطلاح این بوده و هست که مسلمانان و مؤمنان به این دین و کتاب مقدس دینی شان^{۶۴} برای احیای مجد و عظمت گذشته پر

۶۴. لازم به ذکر است که اصطلاح «کتاب مقدس» برای «قرآن» اخیراً در ادبیات اسلامی رایج شده که بی‌گمان برگرفته از ادبیات مسیحی غربی است و با ادبیات اسلامی سازگار نیست چرا که مفهوم «تقدس»، حداقل به گونه‌ای که در الهیات مسیحی مطرح است، در اسلام و کلام اسلامی مطرح نیست. تا آنجا که به نصوص قرآنی مربوط است فقط به خداوند «قدوس» (حشر، ۲۳ و جمعه، ۱) گفته شده و هیچ چیز دیگری مقدس نیست. به هر حال اگر هم در اسلام

افتخارشان و به منظور خروج از بن بست عقب ماندگی (انحطاط) راهی جز احیای دین شان نیست و برای احیای دین بازگشت به قرآن ضروری است.

این گزارش به کوتاه‌ترین عبارت بیان شده اما برای اندکی توضیح ضروری می‌نماید گفته شود که در سده سیزدهم هجری / نوزدهم میلادی پس از مواجهه مسلمانان با پدیده استعمار غربی اینان عموماً خود را در برابر حریف ضعیف دیروز و قدرتمند امروز ناتوان یافته و ناگزیر دریافتند که باید برای توان افزایش خود کاری بکنند. در برابر درک چنین واقعیتی واکنش‌ها متفاوت بود و استراتژی‌ها مختلف و حتی متضاد اما همه در یک چیز اشتراک نظر داشتند و آن این که دینداری خالصانه نخستین در صدر (زمان پیامبر و روزگار خلفای راشدین) عامل اصلی عزت مؤمنان و موجب اقتدار مسلمانان و زمینه ساز تأسیس امپراتوری و خلافت عربی - اسلامی و نیز بستر ساز ایجاد تمدن و فرهنگ اسلامی در قرون میانه اسلامی (دوم تا ششم هجری) بوده است. اینان چنین پنداشتند که طلوع و افول عزت و شکوه و اقتدار و عزت همه جانبه مسلمانان با التزام و عدم التزام اخلاقی و مذهبی به دیانت اسلام ارتباط مستقیم و علی دارد. در نتیجه بر این گمان رفتند که برای خروج از ناتوانی کنونی و گشودن راهی برای تجدید حیات ایمانی و اخلاقی و تمدنی و سیاسی و علمی جز تجدید حیات دینی نیست و برای این منظور باید به قرآن بازگشت و قرآن را محور تفکر و بینش و حرکت اجتماعی قرار داد.^{۶۵} باید افزود گرچه در اصل این ایده تقریباً اجماع عمومی وجود داشت اما طراحان شعار بازگشت به اسلام و قرآن نواندیشان معاصر بوده و هستند و تفکر آنان در این زمینه‌ها با سنت‌گرایان و بنیادگرایان مسلمان به طور اساسی متفاوت است.

بتوان چیزی را مقدس دانست باید به گونه‌ای مطرح و تفسیر شود که با مبانی و آموزه‌های اصیل وحیانی در تعارض نباشد. در هر حال اگر تقدس به معنای تقدناپذیری باشد، در اسلام قطعاً جز خداوند همه چیز و همه کس نقدپذیر است.

۶۵. در حد اطلاع من هیچ متفکر و مصلح نوگرا و حتی متمایل به نوگرایی اسلامی معاصر نیست که مدافع شعار بازگشت به اسلام و قرآن نباشد. در این مورد می‌توان به آثار پرشمار آنان و به منابع متعددی که درباره آنان و اندیشه و آرای آنان پدید آمده مراجعه کرد. از جمله و به طور خاص می‌توان به افکار و آموزه‌های سلسله جنبان این سلسله سید جمال با عنوان «مقالات جمالیه» مراجعه کرد و با نوع استدلال و رویکرد جدلی وی آشنا شد. البته تا مقطع انقلاب اسلامی ایران چنین بود اما در سه دهه اخیر، به دلایلی کم و بیش قابل فهم، متفکران و روشنفکران دینی ایران و دیگر نقاط جهان اسلام، نظراً و عملاً از آن فاصله گرفته و حداقل آن را داخل پیرانتز نهاده و در باره آن سکوت کرده‌اند.

اما در ارتباط با موضوع گفتار کنونی و مدعیات مطرح در این سلسله مباحث، ایده‌هایی چون بازگشت به اسلام و قرآن چه معنا و مفهوم و جایگاهی پیدا می‌کند؟ و آیا اصولاً تحقق چنین آرمان‌هایی ممکن و شدنی و در صورت امکان مفید است؟ در این مقال، بدون این که وارد نقد و بررسی افکار و آثار طراحان و حاملان و حامیان این اندیشه و شعار بشوم، صرفاً ملاحظات خود را به اطلاع دوستان و خوانندگان می‌رسانم.

در این مورد باید تأمل کرد و به بازاندیشی و حداقل بازخوانی دعاوی پیشین نشست. تا آنجا که من اطلاع دارم، به رغم مقبولیت عام این دو شعار به ویژه در جمع تمام متفکران و مصلحان معاصر و گفتارها و نوشتارهای فراوان آنان در این زمینه، ابهامات قابل توجهی حول راهبرد بازگشت به اسلام و قرآن وجود دارد که نمی‌خواهم وارد آن بشوم. اما به اجمال می‌توان گفت که با تفسیری از مفهوم بازگشت به قرآن و اسلام می‌توان موافق بود و آن را هم ممکن یافت و هم مفید، اما در تفسیر دیگر نه ممکن دانست و نه مفید.

اگر مراد از بازگشت به اسلام و قرآن بازگشت به ایمان خالص‌تر آغازین و اصول موضوعه دین اسلام حول محور قرآن به گونه‌ای که در آغاز بود باشد، چنین بازگشتی هم ممکن است و هم مفید. گرچه با توجه به معضلات معرفتی و تاریخی و عملی انکشاف حقایق به گونه‌ای که در چهارده قرن پیش بودند، بس دشوار است (در مبحث بعدی به آن مستقلاً خواهیم پرداخت)، اما در هر حال چنین پروژه‌ای با استفاده از روش‌های علمی و پژوهشی معتبر به طور نسبی ممکن است و البته این کار به ضرورت درباره تمام پدیده‌های تاریخی (از جمله ادیان) انجام شده و می‌شود.^{۶۶} به همین دلیل است که منابع کهن‌تر در تحقیقات تاریخی از اهمیت و اعتبار بیشتری برخوردارند. اگر قرار باشد در باره اسلام تحقیق جامع بشود، چه سندی مهم‌تر و معتبر از قرآن؟^{۶۷} هیچ محققى در اسلام‌شناسی از استناد به منابع

۶۶. از باب نمونه می‌توان به مهم‌ترین جنبش دینی تاریخ مسیحیت یعنی جنبش لوتر و لوتری‌ها در آغاز سده شانزدهم میلادی اشاره کرد که با شعار بازگشت به مسیحیت اصیل و نخستین حول محور کتاب مقدس آغاز شد و با نقد دین رسمی و نفی کامل نهاد دینی حاکم در واتیکان و پاپیسم به انشعاب بزرگ تبدیل شد و به زودی با عنوان مذهب پروتستان شناخته شد. با توجه به این گذشته‌گرایی و متن محوری به اینان فاندامانتالیسم گفته شد. حتی جنبش ادبی - هنری - فلسفی و حقوقی جدید غربی نیز با شعار بازگشت به دوران طلایی یونان کهن و روم باستان آغاز شد و گسترش یافت و به همین دلیل ملقب به «رنسانس» شد.

۶۷. گرچه از روزگاران کهن درباره وثاقت تاریخی قرآن یعنی صحت انتساب متن کنونی به همین شکل و محتوا به پیامبر اسلام حرف و حدیث فراوان بوده و هست اما در هر حال این متن کهن‌ترین سند دینی است و از سده اول به

نخستین اسلامی و بیش از همه قرآن بی‌نیاز نیست تا با انکشاف نسبی حقایق و واقعیت‌های رخ داده در عصر بعثت و بعد از آن هم اسلام واقعا موجود آن دوران و انبوه رخدادهای ریز و درشت آن روزگار را به درستی بشناسد و هم با آن معیار تحولات و تغییرات روزگاران بعدتر را با آن مقایسه کند و در نهایت بتواند تحلیلی و تبیین واقع بینانه تری از دین اسلام و تاریخ اسلام ارائه دهد. این یعنی همان بازگشت به قرآن. اما برای مسلمانان انکشاف اسلام ساده و بی‌پیرایه نخستین و فهم درست و جامع‌تر قرآن هم از بعد تحقیقات دین‌شناسانه مهم است و هم از بعد ایمانی و زیست مؤمنانه درست و این عین فایده‌مندی است. اگر قرار بر استواری ایمان و حجیت یک متن برای دین شناخت مؤمنان به اسلام باشد، چه سندی معتبرتر و اطمینان بخش از قرآن که در اندیشه و ایمان مسلمانان لفظا و معنا کلام الهی است و از تحریف و دگرگونی مصون مانده است؟

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که بازگشت به اسلام نخستین و قرآن برای مسلمانان امروز و هر روزگار دیگر دارای چند هدف و سودمندی است:

یک. تکیه بر کهن‌ترین سند دینی و نیز تاریخی به منظور انکشاف مجدد ایمان و تأسیس دین شناخت نوین اسلامی.

بعد حداقل اجزایی از قرآن در موزه‌های مختلف جهان اسلام و جز آن وجود دارد. حتی در پاره‌های پراکنده قرآن مشهور صنعا (که در سال ۱۳۵۱/۱۹۷۲ در یکی از مساجد قدیمی صنعا در یمن کشف شده اند) نیز روشن شده است که این قرآن پاره‌های پراکنده و بازمانده از اواسط قرن اول در مجموع با قرآن موجود انطباق دارد. توضیح این مطلب را از زبان آقای بتمر (یکی از پژوهشگران آلمانی که در باره این قرآن‌ها تحقیق کرده است) بشنویم: «تا آنجا که این گروه نسخه [نسخه‌ای که قدمت آن به آغاز نیمه دوم قرن اول هجری می‌رسد] از گزند مصون مانده است با متن قرآن موجود کاملا منطبق است. هم سوره نخست (حمد) را در بردارد و هم سوره آخر (ناس) را. بدین ترتیب این نسخه این فرض را که گفته می‌شود تدوین نهایی قرآن در پایان قرن دوم یا حتی قرن سوم هجری صورت گرفته است، باطل می‌سازد».

بنگرید به مقاله «نگاهی به پوست نوشته‌های قرآنی صنعا» به قلم آقای دکتر سید محمد باقر تلغری‌زاده منتشر شده در سایت جرس و نیز در سایت ملی-مذهبی. شرح مفیدی در این مقاله با استفاده از گروه پژوهشگران آلمانی در مورد قرآن‌سهای معروف صنعا آمده است.

در مورد تاریخ قرآن (جمع و تدوین تا روزگار عثمان) بنگرید به مقاله‌ای به قلم من در سه قسمت با همین عنوان در سایت جرس (بهمن ۹۱). نیز بنگرید به فصل چهارم کتاب «محمد و جانشینانش در حدیث دیگران» اثر اینجانب که با استناد به شماری از پژوهشگران غربی تاریخ قرآن شرحی مستند در باب قرآن آمده است.

دو. خرافه زدایی از ساحت دین با استناد به قرآن و اسلام عصر بعثت و تا حدودی عصر خلفای نخستین.

سه. نقد اسلام تاریخی یعنی اسلامی که پس از روزگار بعثت ساخته و پرداخته شد^{۶۸} با معیارهای معتبری چون قرآن و سنت و سیره معتبر نبوی. البته با افزودن این نکته که سنت و سیره به خودی خود اصالت ندارد ولی به دلیل اهمیت کنونی آن در دین‌شناسی مسلمانان به آن در کنار قرآن تکیه شد.

اگر مراد از بازگشت به اسلام و قرآن چنین طرحی و هدفی باشد، طبعا هم ممکن است و هم مفید و اصولا جنبش اصلاحگری و احیاگری مسلمانان جز این راهی ندارد. اما با این کلیات ماجرا پایان یافته و پرونده آن مختومه نخواهد بود. هنوز پرسش‌ها و ابهاماتی برجاست. تردید نیست که مصلحان معاصر در پی تحقق اهداف و آرمان‌های یاد شده و مانند آن بوده‌اند اما واقعیت این است که جریان‌های دیگر اسلامی معاصر که کم و بیش از همین شعارها حمایت می‌کرده و می‌کنند، تلقی و هدف‌هایی متفاوتی از این طرح و شعارها داشته و دارند. سنت‌گرایان و بنیادگرایان عموماً برآنند که به زندگی صدر اسلام باز گردند. آنان از بازگشت به قرآن چنین می‌فهمند که باید تمام احکام قرآن و سنت و سیره نبوی عیناً و بی‌کم و کاست در این زمان و در تمام روزگاران عمل و اجرا گردد. البته در برخی از آموزه‌های شماری از مصلحان و نواندیشان مسلمان نیز ابهاماتی در این زمینه وجود دارد اما در هر حال اگر مراد از بازگشت به اسلام و قرآن اجرای تمام عیار شریعت در چهارچوب اندیشه و عمل عصر بعثت و یا عصر خلفای راشدین و به طور کلی صحابه باشد، چنین چیزی نه ممکن است و نه مفید و قاطعانه می‌توان گفت در صورت عمل نیز جز انحطاط بیشتر و عقب ماندگی عمیق حاصلی نخواهد داشت. می‌توان با احیای ایمان آگاهانه‌تر و

۶۸. قابل ذکر است که مراد از «اسلام تاریخی» در اینجا، همان اسلام برساخته پس از رحلت پیامبر اسلام است. در مقام توضیح می‌توان گفت گرچه، به دلایلی که در متن آمد، دین اسلام از همان لحظه نزول وحی جامه تاریخت پوشیده و از این منظر به تمامه تاریخی است اما در دوگانه دین و تاریخ دین، «دین اسلام» عبارت است از همان عصر ۲۳ ساله بعثت و «تاریخ اسلام» عبارت است از اسلامی که پس از آن تداوم یافته و ساخته و پرداخته شد. شاید بتوان گفت دوران نخست دوران تأسیس بود و دوران بعد دوران استقرار اما مهم آن است که بدانیم در دوران بعد، که هنوز هم ادامه دارد، «اسلام تاریخی» ساخته شده و این دوران به طور اساسی در دوران محدود نخستین تحول ایجاد کرده و سیمای آن دگرگون کرده است.

خالص‌تر و تجهیز به اندیشه توحیدی قرآنی نخستین و روش اندیشگی قرآنی^{۶۹} و با الهام از سنت‌های پالایش شده نبوی به بازسازی اندیشه دینی (البته با تجهیز به نوترین بینش‌ها و روش‌های معرفت‌شناسانه عصر) به یک تحول فکری و اخلاقی نوین و عصری دینی کمک کرد^{۷۰} و اما هرگز نمی‌توان به زندگی اعراب مسلمان در قرن هفتم بازگشت. گفتن ندارد جامه یک کودک ۵ ساله بر قامت همان کودک در سن ۲۵ راست نمی‌آید. از همین جاست که راه جریان‌های مختلف اسلامی حول شعار بازگشت به قرآن و اسلام از هم جدا می‌شود. نواندیشان قرآن را عمدتاً به عنوان منبع الهام بخش و حداکثر فلش راهنما می‌پندارند اما سنت‌گرایان و بنیادگرایان از آن بازگشت به زندگی صدر اسلام و عصر نزول قرآن و اجرای بی‌چون و چرای تمام احکام قرآنی و سنت نبوی در قلمرو جامعه و سیاست و حکومت و فرهنگ و اقتصاد مراد می‌کنند. برای گروه نخست قرآن و اسلام نقد شده و پالایش یافته نخستین منبع الهام و متن جهت بخش کلی در قلمرو ایمان با محوریت توحید است نه کتاب قانون و علم و فلسفه و حقوق و برنامه عملی زندگی اما برای گروه‌های دیگر قرآن کتاب قانون است و کامل و احکام شرعی آن جاودانه. از این رو می‌توان گفت نواندیشان به

۶۹. این که این «روش اندیشگی قرآنی» چیست، دقیقاً روشن نیست و حداقل آرای مختلفی در این باب وجود دارد. اما به طور مشخص می‌توان به رأی سه تن از نواندیشان مسلمان اشاره کرد که آنان بر این نظرند که روش قرآن در فهم و تبیین جهان و تاریخ و سنت «روش تجربی» (استقرایی) است نه انتزاعی و یا قیاسی. اقبال، شریعتی و بازگان مدافع این نظریه‌اند. شریعتی از روش دیالکتیکی نیز جانبداری کرده است. در مقابل غالب علما و فلاسفه اسلامی روش قیاسی ارسطویی را معقول و قرآنی یافته و از آن پیروی می‌کنند.

۷۰. در این که چگونه می‌توان از متن دینی کهن برای یک جنبش اصلاح طلبی مدرن الهام گرفت آموزه‌ها و روش‌های مختلفی عرضه شده است. در این باب می‌توان به آثار مصلحان مراجعه کرد. سید جمال هدف خود را از شعار بازگشت به اسلام از طریق بازگشت به قرآن در این حمله کوتاه خلاصه کرده بود: «تنویر عقول و تطهیر نفوس». می‌توان این دو را با این تعبیر بیان کرد: «جنبش روشنگری» و «جنبش اخلاقی». به گمان او از این طریق می‌توان مسلمانان خواب زده و تحت استیلای استبداد و استعمار و انواع انحطاط تمدنی را به بازخیزی جدید و دوران ساز فراخواند. اقبال شعار ضرورت در «تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی» را مطرح کرد که به گمان او با الهام از قرآن و اسلام اصیل چنین کاری ممکن می‌شود. اما در مجموع این مصلحان نواندیش در پی آن بودند با تمسک به قرآن و آموزه‌های آن به درونی کردن ایمان و اندیشه و متد معرفتی قرآنی اذهان و روان‌ها و اخلاقیات را در میان مسلمانان درونی کنند و با این تحول و انقلاب درونی به تحول بیرونی یاری رسانند. این چند بیت اقبال در باب نقش قرآن گویای این ایده است:

نقش قرآن تا که در عالم نشست / نقشه‌های پاپ و کاهن را شکست
راست گویم آنچه در دل مضمّن است / این کتابی نیست چیز دیگر است
تا که در جان شد جان دیگر شود / جان چو دیگر شد جهان دیگر شود

متن ارجاع می‌دهند و از آن الهام می‌گیرند^{۷۱} اما متن محور نیستند اما جریان‌های دیگر (از جمله سلفی‌ها) متن محورند و در متن محوری نیز عمدتاً متکی بر حجیت ظواهر الفاظند. شعار امروزی این جریان‌ها «الاسلام هو الحل» معنایی جز این ندارد.

در هر حال ایدآلیزه کردن اسلام نخستین و شعار بازگشت به اسلام و قرآن می‌تواند بسیار ویرانگر و بدآموز برای مسلمانان امروز و هر روز دیگر باشد. چنان که به گمان من یکی از عوامل نظری و عملی خشونت‌های ویرانگر بنیادگرایان و سلفی‌های مسلمان در روزگار ما همین تلقی از مفهوم اصالت صدر اسلام و همین تفسیر جزمی و شکلی و مغلوپ از مفهوم احیاء و بازگشت به اسلام و قرآن است. اینان می‌پندارند که همان جنگ‌ها و درگیری‌های صدر و عصر خلفای راشدین تحت عنوان «جهاد اسلامی» قابل پیروی است و باید از همان‌ها الگویی سیاسی و عملیاتی بر ساخت.^{۷۲}

۳- «اسلام ناب»؟

در دوران معاصر از عناوینی چون «اسلام ناب»، «اسلام راستین»، «اسلام اصیل» و «اسلام حقیقی» زیاد می‌شنویم و طبعاً مفاهیم معارض آن‌ها نیز در ذهن و زبان متبادر و مطرح می‌شود: «اسلام انحرافی»، «اسلام دروغین»، «اسلام غیر اصیل» و «اسلام جعلی» و مانند آن. گرچه این تمایزگذاری بین دین صدر اسلام و تحولات بعدی مسلمانان و جوامع اسلامی از همان آغاز مطرح و مورد توجه عموم مسلمانان به ویژه متفکران انتقادی و ژرف‌نگرتر بوده اما این دوگانه‌نگری و اصولاً توجه جدی بین «آنچه بوده» و «آنچه شده» است، بیشتر در سدهٔ اخیر مورد توجه واقع شده و در چهارچوب اندیشه بازگشت به اسلام و قرآن بر بنیاد آن تفاسیر و تحلیل‌های جریان‌های اسلامی شکل گرفت و در نهایت راه حل‌های گوناگونی برای حل معضل عقب ماندگی مسلمانان از آن استخراج و ارائه شده است.

۷۱. شریعتی از این طرح، البته با الهام از عنوان سیاسی و ملی‌گرایانهٔ قرن بیستم در جهان سوم، گاه تحت عنوان «بازگشت به خویش» یاد می‌کرد و کتاب مستقلی نیز با همین عنوان دارد (مجموعه آثار شماره ۴) اما، چنان که ایشان به تفصیل شرح داده است، هرگز در پی بازگشت به زندگی مسلمانان و تقلید از نوع تفکر و زیست فرهنگی و تمدنی ابتدایی آن دوران نبود

۷۲. در این باب دو مقاله به مناسبت‌های مخلف نوشته شده و پیش از این در وبسایت «زیتون» انتشار یافته‌اند و پس از این در این مجموعه خواهد آمد.

نواندیشان مسلمان بانی و نظریه پرداز این دوگانه سازی بوده اند. این دوگانه سازی در تمام آثار مکتوب نواندیشان مسلمان معاصر مشاهده می شود.

اما باید پرسید که اصولاً آیا تعبیری چون اسلام اصیل و ناب و راستین و در مقابل اسلام دروغین و مانند آن درست و معقول و مقبول است؟ اسلام ناب و راستین یعنی چه؟ و معیار و حد و مرز آن با اسلام دروغین و ناخالص کجاست؟ و مهم تر مرجع تشخیص آن کیست؟ در این مجال نمی توان به تفصیل و در حد وافی به مقصود سخن گفت اما به اجمال شرحی تقدیم می کنم.

پاسخ من در مطالب پیشین همین سلسله گفتار کم و بیش نهفته است اما در عین حال می توانم به صورت شفاف تر و به عنوان جمع بندی پاسخ خودم را عرضه کنم.

باید دید که منظور و مراد از این کلمات و دوگانه سازی ها چیست و این کار چه گرهی را می گشاید و احياناً چه گره هایی پدید می آورد. این تحلیل و دوگانه به گونه های مختلف قابل فهم و تفسیر است. با توجه به مبانی معرفتی و قواعدی که در مورد دین اسلام و به ویژه مفهوم تاریخت و نقدپذیری گزاره ها و منابع دینی گفته شد، مفهوم اسلام ناب، حداقل به معنایی که امروز عموماً مراد می کنند و حتی در آموزه های تفسیری غالب نواندیشان دینی کلاسیک ما (از گذشته تا حدود سی سال پیش) و احياناً اکنون نیز مشاهده می شود، نمی تواند معنایی دقیق و محصل داشته باشد و آرزوی چنین اسلام نابی بی فرجام است. به عبارت دیگر نابگرایی آرمانی در هر فکر و اندیشه و ایدئولوژی و مکتبی (دینی و غیر دینی و ضد دینی) عبث و بیهوده است و حتی پارادوکسیکال می نماید؛ زیرا این مدعا به معنای خروج اُبژه از قلمرو تاریخت و در نهایت نفی تاریختی است. در این حال، طبعاً دین اسلام نیز از دوران تأسیس تا استقرار دارای زمان و مکان است و از این رو تاریختی است و در هیچ وضعیتی نمی تواند از حوزه تاریخ و تاریختی آن خارج باشد. گفته شد که تمام اسلام به معنای هرمنوتیکی «تفسیر» است: از وحی ملفوظ گرفته تا تفسیر نبی و مسلمانان متفکر و یا عادی و غیر متخصص در دین شناسی و معارف رایج آن. تفسیر عبارت است از رمززدایی و رازگشایی از متن و از آنجا که این رازگشایی از آیات الهی (در قلمرو تکوین و یا تشریح) به وسیله آدمیزاد انجام می شود و آدمی نیز در هر حال و در هر شرایط و در هر مرتبه ای از آگاهی و دانش که باشد باز دارای محدودیت های فکری و علمی و ذهنی است،

لاجرم کاوش‌ها و فهم‌های او به هر تقدیر محدود خواهد بود و در نهایت این فهم‌ها مشحون از صحیح و خطاست و این امر طبیعی است و با معرفت و معارف بشری بشری ملازمه دارد.

اما در مورد اسلام به طور دقیق‌تر می‌توان داستان را چنین تقریر کرد:

در اسلام مفروض نفس الامری به دلیل این که خارج از محدوده تاریخ قرار دارد، نه می‌توان از تفسیر سخن گفت و نه طبعاً می‌توان از خطاپذیری آن یاد کرد. عالم امر در عین حقیقی بودن یک فرض در ایمان اسلامی است و طبعاً در ورای تعقل و داده‌های علمی و استقراء می‌نشیند.

اما در مورد کتاب و وحی ملفوظ، چنان که شرح آن آمد، گرچه این متن کلام الهی است و تفسیر اوست از عالم و آدم، اما هم نقدپذیر است و هم تفسیر پذیر و روشن است که این تفسیر به دست آدمیان (نبی و یا مردمان دیگر) انجام می‌شود و این تفاسیر کاملاً تابع قواعد تفسیر است و از این رو خطاپذیر خواهد بود. این سخن بدان معناست که این فهم‌ها آمیزه‌ای است از درست و نادرست و در هر حال «ناب» نیست و حداقل همیشه و در هر فهمی نابی وجود ندارد. شاید بتوان گفت این نوع فهم‌ها نیز در صحت و سقم نسبی است هر چند گاه و به طور موردی و یا تصادفی می‌تواند حقیقت محض و در نتیجه ناب باشد؛ گرچه اثبات آن و اقناع دیگران اگر محال نباشد به سادگی ممکن نیست. باید افزود که این که قرآن گزاره‌های خود را حق مطلق می‌داند (و مؤمنان می‌توانند به دلایل ایمانی خود بدان ملتزم باشند)، به این معنا نیست که این کتاب خود را نقدناپذیر می‌داند و خود را در معرض پرسش و نقد و داوری قرار نمی‌دهد. در این مورد شرحی آمد.

پس از قرآن تفسیر نبوی قرار دارد اما تفسیر وی از کتاب و یا هر چیز دیگر، به دلیل بشر بودن، ناگزیر نمی‌تواند مصون از خطا باشد و در این صورت فهم و تفسیر نبی نیز ناب نخواهد بود. ظاهراً در ادبیات نابگرایان مراد از ناب عدم خطا و خلوص معرفتی در تفسیر و فهم است. در این صورت، بی‌گمان، ادعای نابگرایی در اندیشه و فهم بشری مهمل است و در این مورد بین نبی و غیر نبی فرق فارق وجود ندارد. می‌توان مؤمنانه (و در تفسیری معقولانه) نبی را در اخذ وحی و نقل وحی برای دیگران مصون از خطا دانست (عصمت) اما با هیچ منطقی نمی‌توان از خطاناپذیری وی در قلمرو فهم و تفسیر همان وحی و به ویژه

امور فراوان عرفی خارج از وحی^{۷۳}، که اصولاً در قلمرو دین و وحی و مذهب قرار ندارند، دفاع کرد. قابل توجه این که قرآن و سنت و سیره خود گواه صادقی بر خطاپذیری انبیاء الهی است. در هر حال مخالفان این نظر می‌توانند از یک سو دلایل و مستندات عقلی و نقلی آن را نقد و رد کنند و از سوی دیگر از نظریهٔ مختار خود دفاع نمایند و آن را برای همگان باورپذیر کنند.

در مرحلهٔ سوم فهم و تفسیر مؤمنان از کتاب و سنت و به طور کلی باورها و عقاید دینی و متون و منابع گوناگون اسلامی قرار دارد. تکلیف این نوع فهم‌ها نیز روشن است. اصولاً اگر قرآن را نقدپذیر و تفسیرپذیر بدانیم و از این رو آن تفاسیر را خطاپذیر و ابطال‌پذیر بشماریم و در مورد نبی نیز همین طور باشد، دیگر در مورد معرفت‌ها و معارف بشری محض مؤمنان و یا عالمان و متخصصان معارف مذهبی جای بحث و گفتگو نیست.

اما باید افزود که دعوی من به معنای آنارشیسم فکری و هرج و مرج معرفتی نیست. گرچه امروز برخی از نحله‌های هرمنوتیکی و پست مدرنیستی با طرح نظریهٔ «مرگ مؤلف» حداقل راه یک نوع نیهلیسم فلسفی و معرفتی را باز کرده‌اند اما من مدافع چنین اندیشه و نظریه‌ای نیستم. اگر بخواهم خود را به یک نظریه پرداز هرمنوتیکی منتسب کنم می‌توانم بگویم مدافع نظریهٔ امیلیو بتی هستم و معتقدم مؤلف هر گز نمی‌میرد و معیار فهم درست حداقل در مرحله نخست همان مراد متکلم است و گرنه هرج و مرج است و شکاکیت مطلق و نیست‌انگاری محض. «نسبی‌انگاری» آری اما «نیست‌گرایی» نه معقول است و نه در عالم واقع جاری.

در اینجا مجال بحث در این مورد نیست^{۷۴} اما به اشاره می‌گویم: آیا در تفسیرها فهم درست و نادرست قابل طرح و تصور است؟ اگر پاسخ منفی است، پس اصولاً تفسیر برای چیست و در عمل به چه کار می‌آید؟ و یا معرفت بین الازدھانی چگونه حاصل می‌شود؟ و

۷۳. در منابع روایی اخبار فراوانی از نبی اسلام در دست است که در امور تاریخی (مردمان گذشته و یا اقوام و ملل و قبایل) و اقتصادی و سیاسی و اخلاقی و آداب و سنن اعراب و گاه غیر عرب سخن گفته است، آیا در این موارد نظریات و گزارش‌های ایشان لزوماً درست است و باید مؤمنان مقلدوار از آن‌ها پیروی کنند؟ اگر داده‌های تحقیقی نشان داد که فلان خبر منقول از پیامبر خلاف بوده است، چه باید کرد؟ کدام مقبول‌ترند؟ روایت نبوی یا گزارش مستند علمی و محققانه؟ در این مورد حکم عقل و منطق و علم چیست؟

۷۴. در این زمینه دیدگاهم را در کتاب «تأملات تنهایی - دیباچه‌ای بر هرمنوتیک» آورده‌ام؛ کتابچه‌ای که یادگار زندان انفرادی در تابستان ۱۳۸۰ است و در سال ۱۳۸۳ در تهران منتشر شده است.

اگر پاسخ مثبت است، لاجرم نظریه مؤلف مرده است نادرست و لغو خواهد بود. اما باید پرسید که چگونه می‌توان فهم درست و نادرست را باز شناخت و معیار آن چیست؟ نیز می‌توان پرسید آیا از هر متنی می‌توان هر تفسیری ارائه داد؟ اگر پاسخ پرسش دوم مثبت است، همان دو پرسش پیشین مطرح می‌شود که پس تفسیرها چه خاصیتی دارند و به منظوری انجام می‌شوند و یا چگونه معرفت بین الازدهانی شکل می‌گیرد؟ و اگر پاسخ منفی است، در این صورت، باید پذیرفت که مؤلف نمرده و در هر حال کلام خود را در شکل و محتوا با خود حمل می‌کند و بر مفسر تحمیل می‌نماید.

در هر حال بر این گمانم که هدف از تفسیر و تکاپوی مداوم آدمی (به ویژه متفکران و نظریه پردازان در رشته‌های مختلف معارف بشری) در نهایت فهم درست از متون در تمام اجزا و اشکالش است و این فهم‌ها (صحیح و سقیم) قابلیت تبدیل شدن به فهم و معرفت بین الازدهانی را دارد و این امر بدون روشمندی در اکتساب معرفت ممکن نیست و معیار فهم درست و نادرست بیش و پیش از همه مراد متکلم است و از هر متنی هر برداشتی و فهمی میسر نیست. اما این که مراد متکلم چگونه کشف می‌شود و این که اصولاً چنین حقیقتی قابل انکشاف هست یا نه، جای تأمل و گفتگو هست،

اما می‌توان گفت در عمل از طرق مختلف و با استفاده از روش‌های متناسب در هر حوزه معرفت و موضوع تحقیق و با استفاده از قواعد زبان‌شناسانه و مانند آن، می‌توان به چنین هدفی دست یافت اما در عین حال این نوع معرفت‌ها نسبی است و همواره درصدی از خطا در آن محتمل است. در واقع این روش‌ها قراردادی و اعتباری است و عرف اهل علم هر رشته علمی آنها را تعیین می‌کنند. از این رو هر محقق و صاحب نظری فقط می‌تواند مدعی شود که بر وفق فلان قاعده و یا دلایل و برهان فلان نتیجه قطعی است و در برابر آرای رقیب از نظریه مختارش دفاع کند. تا زمانی که دلایل ابطال نشده طبعاً نظریه برای صاحب و مدافع آن معتبر خواهد بود و قابل دفاع و در صورت عمل دارای حجت معقول می‌باشد.

با این اشارات اجمالی و شاید هم گنگ، می‌توان گفت که فهم‌ها و تفاسیر دینی نیز دقیقاً چنین‌اند و از همین قواعد پیروی می‌کنند. به دلایلی که گفته شد، این تفسیرها کاملاً بشری است و از این رو مفسر نه می‌تواند ادعای حقیقت مطلق بکند و نه می‌تواند نابگرای تمام عیار باشد (گرچه ممکن است که گاه به حقیقت نفس الامری و علم مطلق و ناب نیز راه یافته باشد). در دین اسلام ذاتیات و یا احکام و سنت‌ها و آدابی وجود دارد که

یا از طریق نقل معتبر ثابت شده و یا از طریق استنتاج‌ها و الزامات عقلی مستنبط از ذاتیات و مبانی، که تا زمانی که مفهومی به نام دین اسلام وجود دارد و یا آن الزامات عقلی برجاست، آن آداب و سنن نیز معتبر خواهد بود و لازم الاجرا، اما نکته آن است که گرچه همه تلاش‌ها معطوف به کشف مراد شارع (خدا و رسول) و «مقاصد الشریعه» و در نهایت تعالی و رستگاری است اما اولاً- این فهم‌ها از یک فهم مقطوع حداقلی آغاز می‌شود و تا بی‌نهایت ادامه دارد و ثانیاً- این فهم‌ها نسبی و محدودند و در همه حال خطاپذیر و از این رو نقدپذیر اما تا زمانی که معقول‌اند و در رقابت با فهم‌های رقیب اعتبار بیشتری دارند، قابل عمل و پیروی هستند.

با توجه به چنین زمینه‌ای فکری و فرهنگی بود که از همان آغاز در متن فرهنگ اسلامی انواع اندیشه و نحله‌های فکری و فرقه‌ای پدید آمد و تکثرگرایی و پلورالیسم معرفتی شکل گرفت و این وضعیت تا قرون میانه ادامه یافت و در پی وقوع انحطاط و زوال فرهنگی و تمدنی جهان اسلام کاستی گرفت و در قرن اخیر این روند دچار تحول شد و بار دیگر نوزایی فرهنگی و کثرت‌گرایی معرفتی آغاز شده است.

در هر حال سخن بر سر نابگرایی دینی و معرفتی در میان مسلمانان بود که توضیح دادم اسلام ناب امروز در اختیار و در انحصار هیچ فرد و یا گروه و فرقه‌ای نیست؛ آنچه درست می‌نماید و قابل دفاع این است که از منظر اسلامی هر کس که به توحید و نبوت باور دارد مسلمان است و در قلمرو علم و تفسیر دینی حق فهم و تفسیر خاص از گزاره‌ها و متون اسلامی را دارد و در حوزه تفکر و تفسیر، «تکفیر» دگراندیشان سخنی بی‌معنی و عملی ویرانگر و ضد قانونمندی اندیشه و خردورزی است. اگر بازگشت به اسلام و قرآن و یا بازگشت به «سنت سلف صالح» به معنای بازگشت به فهم‌ها و تفسیرهای اسلاف است، چنین چیزی نه ممکن است و نه مفید و نه مطلوب. آنان فرزندان زمان خود بودند و ما هم فرزندان زمان خود و آیندگان نیز فرزندان زمان خود خواهند بود. هر چند می‌توانیم از میراث آنان بسیار بیاموزیم و فهم‌های امروزی خود را در عین بهره‌گیری از معارف عصر بر بنیادهای معتبر برخی آموزه‌ها و معارف مدلل آنان استوار سازیم.

باید افزود همان گونه که بازگشت به اسلام و قرآن و احیای سنت نبوی و اجرای بی‌تنازل شریعت به گونه‌ای که در صدر (زمان سلف صالح) بود، به گونه‌ای که بنیادگران امروز تفسیر

و تعبیر می‌کنند و در پی تحقق آن هستند، دعوی اسلام ناب و نابگرایی دینی از هر نوع که باشد، از عوامل مهم خشونت‌ورزی‌های بنیادگرایان و سفلی‌های کنونی است.

فصل سوم

ملاحظات در بعثت و پیامبری؛ ایمان دینی یک انتخاب است

درآمد

کسانی که با تاریخ دین و به طور خاص با تاریخ اسلام آشنایی دارند می‌دانند که یکی از موضوعات مهم در کلام اسلامی پرسش از چگونگی و چیستی هستی وحی الهی است که به نحو پسینی و تاریخی در قالب قرآن تجسد و تعیین یافته است. چنان که گفته اند، اصولاً «علم کلام» در اسلام با تأمل و مناقشه حول معنا و مفهوم «کلام الهی» آغاز شده است. در این صورت می‌توان گفت که «تئولوژی» یا «الهیات» در مسیحیت با کلام در ادبیات اسلامی، متفاوت است.

اما سویه‌ی دیگر موضوع، پرسش از چگونگی و چرایی قبول دعوت دینی و وحیانی پیامبران مدعی دریافت پیام از خداوند به وسیله‌ی مؤمنان است. در واقع این پرسش همواره مطرح بوده و هست که چرا و به چه دلیل مثلاً شماری از مخاطبان نبی اسلام در نیمه‌ی نخست قرن هفتم میلادی در حجاز به دعوت وی پاسخ مثبت داده و به مدعیات و در واقع پیام برآمده از تجربه‌ی وحیانی ایمان آورده و بدان مؤمن و ملتزم شده اند؟ کمی عقب‌تر برویم و بپرسیم که آیا این مؤمنان خودِ خداوند نازل‌کننده‌ی پیام را دیده و یا تجربه کرده بودند؟ آیا اینان وجود خالق و صانع عالم را از طریق براهین عقلی (فلسفی، علمی) و یا با مواجهه وجودی و تجربه شهودی فردی اثبات و مدلل کرده و آنگاه به او و پیام او ایمان

آورده بودند؟ آیا مکانیزیم نزول وحی (پیام) و سیر تنزیل و روند تحول و تبدل پیام به کلام و سپس انتقال آن به آدمیان، برای آنان دقیقاً روشن بوده و از کمّ و کیف آن دقیقاً اطلاع داشته اند؟ از همه مهتر، پرسیدنی است که مؤمنان بعدی، که نه نبی را دیده و نه روزگار او را زیسته اند، چگونه و به چه دلیل به وحی و نبوت نبی اسلام ایمان آورده و همچنان پس از قرن‌ها خود را مسلمان مؤمن می‌دانند و به آموزه‌های نبی حول میراث و حیانی‌اش (قرآن) التزام دارند؟ وحی مدعی هدایت انسان است، این هدایت به چه معناست و آیا هدایت مورد ادعا انجام شده و در عمل همگی به هدایت رسیده اند؟

در هر حال پرسش اساسی آن است که آیا برای قبول اسلام به مثابه‌ی دینی و حیانی و آن هم پس از این همه سال و پس از گذر ایام، دلایل ایجابی عقلی و علمی و فلسفی قانع‌کننده‌ای وجود دارد و هدایت همچنان ساری و جاری است؟

روشن است که برای ارائه پاسخ روشن و مستدل به این نوع پرسش‌ها، نخست باید یک دستگاه معرفتی مشخص، که می‌توان آن را نوعی الهیات و حیانی نامید، تدارک دید که البته این خود یک منظومه معرفتی بشری است و بیرون دینی. چنین دستگاه معرفتی همان است که در چند دهه پیش از انقلاب با عنوان «جهان بینی اسلامی» و یا «ایدئولوژی اسلامی» شناخته می‌شد. لازم است به تأکید گفته شود که پسوندهای اسلامی در این عناوین، صرفاً به معنای استفاده از تفاسیری خاص از اصطلاحات و مفاهیم قرآنی و اسلامی متعارف و مقبول عموم مؤمنان است و نه انتساب مستقیم به خدا و رسول او. سپس باید جای و جایگاه هر موضوع را در این دستگاه مشخص کرد و در یک ارتباط ارگانیک و منظومه‌ای، به هر پرسشی پاسخی درخور و سازگار داد. به عبارت دیگر، هر پاسخی به هر پرسشی، صرفاً بر اساس یک سلسله مبانی و مفروضات پیشینی توافقی و در روند یک تسلسل منطقی طولی و علی، حاصل می‌شود. هیچ پاسخی بدون مبانی و مقدمات استدلالی مفروض و بدون پیوند طولی ارگانیک معقول و منطقی و در نتیجه مقبول نمی‌نماید. حال آن مفروضات و مبانی از کجا حاصل می‌شود، خود موضوع مهم دیگری است. اجمالاً این مبانی می‌تواند برآمده از داده‌های عقلانی (عمدتاً در قالب فلسفه و علم) باشد. این که حتی عموم فقیهان گفته‌اند قبول اصل و اصول دین عقلی و استدلالی است و نه تعبّدی، گواه این مدعاست. با این حال آنچه در عالم واقع رخ داده و در معارف اسلامی دیری است رایج است، مبادی و مبانی برآمده از روش تلفیقی عقل و نقل است. با این

توضیح که عقلانیت درون دینی مبتنی است بر عقلانیت بیرون دینی و از این رو در طول هم. به عبارت دیگر، ادله درون دینی در صورتی معتبر و پذیرفتنی است که همراه با استدلال‌های عقلی و حداقل در چهارچوب معقولیت باشد. در این صورت بین داده‌های عقلی و نقلی، لزوماً تعارض و تناقضی نخواهد بود و اگر تناقض غیر قابل حل رخ دهد، ناگزیر باید در چهارچوب نظام ترجیحی، یکی را البته همراه با استدلال برگزید. به همین دلیل دعوی تناقض تدین و تعبد به عنوان یک قاعده و یک اصل عام لغو و مهمل است.^{۷۵} در هر حال ماجرای عقل و نقل و نوع ارتباط و تعامل آن دو، داستان پیچیده و درازدامنی است که در این مختصر نمی‌گنجد و شاید هرگز پاسخ نهایی و اجماعی نیابد. جدال عقل و نقل چندان مهم و بنیادین است که می‌توان تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی را حول این دوگانه تفسیر و تحلیل کرد.

با این همه من اکنون در این نوشتار، برآنم که به پرسش محوری اخیر یعنی چرایی و چگونگی ایمان به دعوت دینی نبی و برخی موضوعات برجسته مانند مفهوم هدایت پاسخ بدهم و آن هم پاسخی سردستی و شخصی و نه پاسخی پژوهشگرانه و یا پس از بررسی آرای دیگران در این باب.^{۷۶}

دین در آغاز یک دعوت بوده است

ضرور می‌نماید که در طلوعه گفتار گفته شود که در آغاز دعوت پیامبران، دین (دین به مثابه یک دستگاه اعتقادی و دارای احکام شریعت) وجود خارجی نداشت؛ هر چه بود، «دعوت» بود و بس. به گواهی تاریخ، زرتشت و موسی و عیسی و محمد در آغاز در مقام «تأسیس دین جدید» نبوده‌اند. به همین دلیل است که نه زرتشت، زرتشتی (مجوسی) بوده و نه موسی، موسوی (یهودی) و نه عیسی، عیسوی (مسیحی). این را، هم تاریخ زندگی این پیامبران گواهی می‌دهد و هم از قضا از متون درون دینی شان استنباط می‌شود. به ویژه

۷۵. پس از این در این باب شرح تفصیلی خواهد آمد.

۷۶. گفتنی است که این نوشتار هر چند بدون ذکر نام نقدی است بر برخی از مدعیات خانم وسمقی در کتاب «مسیر پیامبری» که اخیراً به صورت مجازی در زیتون منتشر شده است. البته دیدگاه‌های نویسنده پر شمار است و متعدد ولی در اینجا به طور کلی به برخی دعاوی (که البته هیچ یک بی سابقه نیستند) پرداخته شده است.

قصص پیامبران در قرآن، که حداقل برای ما مسلمانان از حجیت دینی استوارتری برخوردار است، به روشنی گواه این مدعاست. به گواهی منابع مسیحی، حضرت عیسی تا پایان عمر، خود را یهودی می‌دانست و از این رو مسیح، مسیحی نبوده است. مسیحیت زاده تحولات پیاپی تمدنی پسین عمدتاً در قلمرو بیزانس است. تاریخ و متون دینی گواه است که هر مدعی پیامبری، خود را ادامه دهنده پیامبران پیشین و در واقع نوعی مصلح مذهبی معرفی می‌کرده است. در مورد نبی اسلام، البته تا حدودی ابهام وجود دارد. اگر واژه «اسلام» را در قرآن معیار بدانیم، اعم از این که به معنای صلح و سلامتی باشد و یا تسلیم در برابر خداوند، کاربرد این اصطلاح نشان می‌دهد که اولاً اصطلاح ترکیبی «دین اسلام» به معنای اسم خاص در قرآن استعمال نشده است و ثانیاً حداقل آن است که در عصر نبوی، اسلام به مثابه دینی خاص رواج نداشته است. حضرت محمد نیز بارها خود را «مُصَدِّق» و تداوم بخش پیامبران پیش از خود دانسته است (آیات متعدد از جمله آیه ۳ آل عمران). در هر حال چنین می‌نماید که اسلام در ادب قرآنی و در عصر نبوی، عنوانی عام بوده است برای تمامی دین‌های ابراهیمی و توحیدی (انّ الدین عندالله الاسلام - آل عمران / ۱۹) و حتی گاه به دستگاه اعتقادی کافران نیز دین اطلاق شده است (کافرون / ۶). این که چه شد پس از درگذشت نبی اسلام، «دین اسلام» علم و مصطلح شد و در ذهن و زبان مسلمانان خوش نشست، محتاج بررسی تاریخی دو قرن نخست اسلام و از جمله تکاپوهای سیاسی و تمدنی خلفا و امیران اموی (به طور خاص عبدالملک مروان و حجاج بن یوسف ثقفی) است. این که دین اسلام وفق روال معمول «محمدیت» نامیده نشده است، خود نکته قابل تأملی است.

به هر تقدیر این گونه موضوعات حسابی جداگانه دارند و باید در جای دیگر مورد بررسی قرار گیرند. آنچه اکنون مورد نظر است، این است که نبی اسلام در آغاز جز «دعوت» به خدا و تفسیر موخداانه عالم و آدم کاری نمی‌کرده است. حتی مفاهیمی چون قیامت و حساب و کتاب در ذیل آن و به الزام خدا و صفاتش بوده است. هر چند بعدتر در مدینه به تدریج حول این دعوت اوامر و نواهی محدودی نیز شکل گرفت و احکام حقوقی و قضایی متنوعی هم پدید آمد. اما می‌دانیم که بخش اجتماعیات (معاملات) اسلام متأخر به دلیل تصدّی فرمانروایی محمد و ضرورت مدیریت جامعه ابتدایی و قبایلی مدینه و پیرامون آن بوده و از این رو ربط کامل و مستقیمی به دعوت نخستین و اصلی نداشته است. این سخن بدان معناست که اگر حضرت محمد امیر مدینه نشده بود، باز پیامبر بوده و هیچ از شأن نبوتش

کم نمی‌شده است. در عین حال احکام شرعی، در اخلاقیات و عبادات و حتی اجتماعیات اصیل و نه برساخته‌های پر تکلف بعدی، اولاً و بالذات حول همان دعوت مرکزی برای تربیت و تعالی معنوی و آخرتی بوده است و ثانیاً و بالضروره برای ایجاد نوعی نظم و نظام اجتماعی متناسب زمانه در حجاز نیمه نخست قرن هفتم میلادی پدید آمده‌اند. به ویژه تشریح مقررات امضایی چون حج و زکات و جهاد کاربردی دوگانه داشته‌اند.

دعوت دینی آغازین پیامبران حول محور خدا و توحید (نزول وحی)

آن گونه که منابع درون دینی (از جمله قرآن) گواهی می‌دهد و از گزارش‌های تاریخی حول زندگی نامه پیامبران (اعم از ابراهیمی و جز آن) فهمیده می‌شود و صد البته منطق امور نیز ایجاب می‌کند، این است که فردی عادی و از طبقات معمولی و حداکثر از میانه حالان اجتماعی، در شرایطی خاص ناگهان برخاسته و دعوت تازه‌ای آغاز کرده و به زبان متعارف مردمان قومش (لسان قوم - ابراهیم / ۴) گروه مخاطب خود را به اصول و ارزش‌هایی مشخص دعوت کرده است.

وفق گزارش اقوال تاریخی، محور اصلی و نخستین پیام آوران توحیدی، یک چیز بیش نبوده و آن فراخوان به قبول اصل توحید و ایمان به صانع یگانه‌ی عالم و هستی بوده است. در ادب قرآنی، نقیض توحید شرک است. تک خدایی و پرستش او در برابر چند خدایی و پرستش آنان. البته در اینجا سخن از صانع واحد و یا چندگانه هستی است و نه لزوماً از خدایان متنوع و دخیل و یا مؤثر در کارگاه خلقت که از جمله می‌توان به فرشتگان اشاره کرد و قرآن از آن‌ها با عنوان «مُدبِرَاتِ امر» یاد می‌کند (نازعات / ۵) و نه البته خداوند. اگر از زبان قرآن استفاده کنیم، می‌توانیم از «الله» در برابر «اله‌ها» یاد کنیم. دوگانه توحید / شرک از این طریق مصطلح شده است.

البته در تداوم این دعوت، به دلیلی، اصول دیگری استخراج شده است که (درست یا نادرست) فعلاً از محدوده‌ی بحث ما خارج است. آنچه اکنون مطمح نظر است، دعوت فردی است که از میان قوم برخاسته و به لسان قوم دعوتی آغاز کرده که اصل اصیل آن ایمان به خداوند یگانه به عنوان صانع هستی و پرستش او و در مقابل احتراز از هر نوع شرک و شریکان در کارگاه خلقت و مدیریت آن است. افراد مدعی نبوت، دعوت خود را به فرمان

خداوند انجام داده و در واقع پیام محوری خود را عیناً و یا مضموناً از سوی خداوند دانسته و در نهایت ادعا کرده‌اند که پیغام مقام اولوهی را به خلق خدا رسانده و ابلاغ کرده‌اند از این رو به این افراد رسول نیز گفته شده است (و ما علی الرسول الا البلاغ - مائده / ۹۹). اما عنوان اصلی و تاریخی مشهور آن «نبی» (جمع: انبیاء) است که در ادب پارسی به «پیامبر» (جمع: پیامبران) شهره شده‌اند. این پیام در لغت و اصطلاح «وحی» گفته شده که از مقام ربوبی به نبی ارسال شده است. وحی در لغت (لسان العرب و مفردات راغب) به معنای خبر دادن و خبر آوردن و سخن زیرگوشی و نجواگونه و شتابناک است و می‌توان آن را نوعی آگاهی پنهانی و ویژه دانست. ایزوتسو می‌گوید: «از لحاظ منشأ کلمه عربی نبی، دانشمندان باختری يك کلام برآندند که این کلمه از عبری نابهی به عاریت گرفته شده است. ریشه نأ در آن سوی زبان عربی به زبان سامی قدیم به معنای «خبر دادن» و «اعلام کردن» باز می‌گردد. نبوت و پیامبری نیز محصول فلسفه و فرآیند وحی الهی است و محصول تمام این‌ها پدیده‌ای است به نام «دین و حیانی» که البته از جهات مختلف با ادیان غیرتوحیدی متفاوت است».^{۷۷}

در این صورت، پیام آور بی‌پیام و پیام بدون فرستنده لغو و در واقع پارادوکسیکال است. درست مانند آن است که از پدر و یا مادر بی‌فرزند یاد کنیم. وقتی لفظ پدر یا مادر استعمال می‌شود، به نحو الزام آوری، فرزند متصور و مفروض است و عکس آن نیز صادق است. مادر بی‌فرزند و یا فرزند بدون مادر، منطقی و عملاً ممتنع است. چنین مادری خدا هم نافرید.

پیام از بالا به پایین و یا از پایین به بالا؟

ظاهراً اصطلاح تولید وحی از پایین به بالا در بیست سال اخیر در ایران باب شده است. هرچند این مدعا محتاج بررسی تفصیلی است ولی اجمالاً می‌توان گفت که دعوی پیام از پایین به بالا لغو و میان تهی و بی‌معنی است و حداقل خلاف ادب و لغت است. در ادب

۷۷. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ص ۲۳۳
این کلمه در عبری - آرامی «اوحی Aohy» به معنای شتاب کردن و در حبشی «وحی Wahaya» به معنای شناختن و دور زدن آمده است. رامیار، تاریخ قرآن، ص ۷۹.

دینی، پیام یا همان وحی از مقامی بلند و بلندمرتبه به مقامی دون پایه‌تر است. پیام آور پیامی دریافت کرده و متعهد است آن را بی‌کم و کاست به گروه مخاطب ابلاغ کند و گرنه به تعهد اخلاقی و به الزام پیام‌آوری خود یعنی انتقال درست امانت عمل نکرده است. وانگهی ارسال پیام از پایین به بالا، دقیقا یعنی چه؟ آیا بدان معناست کسی که او را پیامبر می‌نامیم، به خداوند صانع پیغام می‌فرستد و او نیز آن را تأیید کرده و بعد همان را عینا به پیامبرش پس می‌فرستد؟ شبیه امضای یک متن که از مرئوس به رئیس فرستاده می‌شود و او نیز «باید» آن را تأیید کند! اگر چنین است، اصولا چه نیازی است که کسی دریافت‌ها و انکشاف‌های شخصی خود را از زبان دیگری و آن هم از زبان خدای زبان بسته آسمان بگوید؟ منطقی است که چنین فردی افکار و آموزه‌های خود را در قالب دعوتی مشخص و روشن (مانند دیگر مصلحان و آموزگاران بشری) به دیگران القاء و ابلاغ کند. به راستی در این میانه خداوند چه کاره است؟ در این تفسیر خداوند نقشی و وظیفه‌ای جز توشیح مدعایت مدعی پیامبری یک فرد ندارد. معقول و حتی اخلاقی نیست که اندیشه‌ها و احیانا توهمات خود را به نام خداوند و در واقع با برند آسمان به خورد بندگان خدا در زمین بدهیم. کم نبوده و نیستند در تاریخ بشر که ذیل عنوان پیام‌آوری و یا وحی و نبوت و یا الزامات دینی، افکار و آموزه‌های گاه شیطانی خود را به نام خدا و دین او به مردمان ساده دل و غالبا صادق القا کرده و می‌کنند. بنیادگرایان مسلمان معاصر از جمله طالبان و داعش و همتایانشان از مصادیق طرح چنین الزاماتی هستند. ظاهرا دیواری کوتاه‌تر از دیوار خداوند پیدا نمی‌شود! با توجه به این ملاحظات است که زمانی در جایی نوشته بودم: این ما هستیم که باید بر خداوند رحمت آوریم و نه خداوند بر ما!

اما این که پیامبر در تولید و انتقال پیام مقام عالی چه نقشی دارد و می‌تواند داشته باشد، البته بحث دیگری است که هرچند مهم است و باید بدان پرداخت ولی هرچه هست اکنون از موضوع بحث خارج است. آنچه به اشاره می‌توان گفت این است که پیام آور خلاق است و فعال و بدین ترتیب در کم و کیف پیام (وحی) نقش آفرین است و در واقع نوعی تعامل و همکنشی و داد و ستد در تولید پیام وجود دارد. «اسباب النزول» در ادب اسلامی،

معنایی جز همکنشی زمین و آسمان ندارد. انتساب تلقی پیامبر به مثابه‌ی بلندگو و یا ضبط صوت به تمامی مدافعان نزول و تنزیل وحی ملفوظ، کاملاً رهن و ناصواب است.^{۷۸}

چگونگی مواجهه مخاطبان با دعوت دینی پیامبران و راه‌های اقناع آنان (عقل و صدق نبی)

می‌رسیم به پرسش بنیادین و محوری و آن این که واکنش مخاطبان دعوت پیامبران در عصر بعثت چگونه بوده است؟ برای تدقیق صورت مسئله، می‌توان پرسید که آیا نبی برای تفهیم پیام و به انگیزه‌ی اقناع عقلی گروه مخاطب، از شیوه‌ی استدلال و برهان آوری استفاده می‌کرده است؟ در مقابل آیا مخاطبان، پس از ارائه‌ی براهین عقلی محض از سوی نبی و اقناع، به دعوت پیامبر ایمان می‌آورده و به اصطلاح مؤمن می‌شده‌اند؟ و یا از طرق دیگری هم برای اقناع مخاطبان استفاده می‌شده است؟

همان‌گونه که گفته شد به گواهی تاریخ، پیامبران توحیدی و نیز به گواهی متون دینی آنان از جمله قرآن و نیز به الزام منطق امور، می‌توان گفت دعوت پیام آور در آغاز صرفاً یک دعوت بوده و گروه مخاطبان متنوع را، بدون در نظر گرفتن سنت‌ها و وابستگی‌های خانوادگی و قبیله‌ای و طبقاتی، به اصل خدا و توحید و الزامات آن مانند اصول اخلاقی و یا قیامت فرا می‌خوانده است. در اینجا، به دلیل محوریت موضوع مورد بحث در این گفتار، مبحث را در چهارچوب قرآن به عنوان منبع اصیل و معتبر دین شناخت مسلمانان پیش می‌برم.^{۷۹}

۷۸. چنین می‌نماید که در ارتباط با برخی تفسیرها و تحلیل‌های خودشکنی که در بیست سال اخیر در باب خدا و انسان و وحی و نبوت و مانند آنها ارائه شده است، باید یک فرهنگ لغت کاملاً متفاوت و تازه‌ای تدوین و معرفی کرد و گرنه در چهارچوب ادبیات و فرهنگ‌های موجود عربی و فارسی و مانند آن‌ها این نوع تعابیر و تفاسیر قابل فهم و درک نیستند. مثلاً انزال وحی از پایین به بالا هیچ معنای محصلی ندارد و دقیقاً خلاف لغت و اصطلاح است.

۷۹. ممکن است گفته شود در این نوع موضوعات نباید به قرآن استناد کرد. اما چنین نیست. زیرا در هر حال می‌توان و باید در قلمرو دین شناخت مسلمانان به طور خاص از مهم‌ترین سند دینی شان یعنی قرآن اتخاذ سند کرد. چرا که هم از منظر ایمانی و دینی ارجاع به قرآن ضرور است و هم از منظر متن تاریخی و واقعا موجود ارجاع و استناد به این کتاب لازم است. مسئله فقط ایمان وحیانی به قرآن نیست که ارجاع به آن را معتبر و ضروری می‌کند. همان‌گونه که دین شناخت مسیحی و یهودی و زرتشتی بدون ارجاع و استناد به متون مذهبی و تاریخی شان ناقص و ابتر است. باور و یا عدم باور به دین و یا متون مقدس دینی در این ارتباط بی‌تأثیر است.

قرآن گواه است که خدا و نبی او از طرق مختلف برای ابطال مدعیات منکران و در مقابل مدلل کردن دعوی نبی در دعوت دینی اش و در نهایت اقناع عقلی منکران و منتقدان و استدلال کرده‌اند.^{۸۰} جز این هم نمی‌توانسته باشد. وقتی قرآن مدعی است که مخاطب کلام و دعوت او خردمندان و عاقلان اند، بدیهی است اهل خرد جز با استدلال قانع و مجاب نخواهند شد و نبی نیز راهی جز این ندارد. وقتی قرآن از منکران دلیل طلب می‌کند و می‌خواهد برای اثبات خود «برهان» بیاورند، لاجرم خود نیز باید همین گونه عمل کند. در آیه ۲۴ انبیاء (و نیز آیه ۱۱۱ بقره) خطاب به غیر موحدان می‌گوید «ام‌اتخذوا من دونه آلهه قل هاتوا برهانکم...» (آیا به جای او خدایانی برگزیده اند؟ بگو: دلیل خود را بیاورید).^{۸۱} از همین منظر است که راقم متن قرآن را نقدپذیر می‌داند و در واقع این نقادی وفق رهنمودهای قرآن است و منافاتی با ایمان به اصالت و اعتبار کلام الهی ندارد ولو این که نتیجه چنین رویکردی خروج از ایمان باشد.^{۸۲}

هر چند نبی در راستی سخن خداوند و طبعاً در حقانیت دعوت خود تردید نداشته ولی در آنجا که در مقام پاسخ به شبهات و ایرادهای منکران برآمده است، به الزامات عقلی و منطقی توسل جسته و کوشیده است با توسل به انواع استدلال حقانیت و درستی دعوی خود را نشان دهد. از این نوع آیات فراوانند. از جمله در باب توحید می‌توان به آیه ۲۲ سوره انبیاء اشاره کرد: «لوکان فیهما الهه الألهه لفسدتا...» (اگر در آن دو [زمین و آسمان] جز خدا خدایانی بود بی‌گمان به تباهی کشیده می‌شدند...). نمونه دیگر آیه ۴۳ سوره اسراء است: «قل لوکان مع الهه کما یقولون اذا لابتغوا الی ذی العرش سیبلا...» (بگو: اگر آن گونه که می‌گویند، با او خدایانی دیگر می‌بود، در آن صورت، به سوی صاحب عرش راهی می‌جستند).^{۸۳}

۸۰. استدلال همان گونه که از کلمه آن بر می‌آید عبارت است از دلیل و یا گواه آوری. استدلال البته انواعی دارد و در اشکال مختلف تولید و عرضه می‌شود که مشهورترین و رایج‌ترینش اقامه برهان با ترکیب دو مقدمه و یک نتیجه است. شاید بتوان گفت استدلال در هر شکلش عبارت است از تناسب مدعا و دلیل.

۸۱. گفتنی است که برهان در اینجا لزوماً به معنای مصطلح و فلسفی آن نیست بلکه مراد دلیل و استدلال است.

۸۲. در فصل دوم نیز به تفصیل در این باب شرحی آمد.

۸۳. هُوان کُل در کتاب «محمد پیامبر صلح در گرماگرم ستیز امپراتوری‌ها» (ترجمه صالح طباطبایی، ص ۷۲) پس از نقل آیه یاد شده می‌نویسد: «مسیحیان در ابطال کیش یونانی نیز به همین استدلال متوسل می‌شدند» و بعد در پانویس آن (ص ۲۶۳) نقل یکی از منابع را می‌آورد: «یکتاپرستان در اواخر عهد کهن بارها چنین حجتی را در رد وجود چند خدا اقامه کردند. اسقف آتاناسیوس اسکندرانی (درگذشته ۳۷۳ میلادی) نوشته بود: «زیرا چنان که گفتیم

در آیه ۲۵۱ بقره به مناسبتی چنین استدلال می‌کند: «... ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض...» (و اگر خدا بعضی از مردم را به وسیله‌ی بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، زمین تباه می‌شد...). افزون بر آن‌ها در قرآن گزارش شده است که ابراهیم برای اطمینان بیشتر در موضوع قیامت و چگونگی حشر مردگان به آزمایش عملی و به تعبیر امروزی علمی و تجربی دست بزند که می‌زند (بنگرید به آیه ۲۶۰ بقره).

در این زمینه می‌توان گفت از جنبه‌های جالب و جاذب قرآن، گزارش‌هایی است که از افکار و دعاوی مخالفان و منکران (به تعبیر متأخر دگراندیشان) عصر نزول آورده و مهم‌تر آن که گاه در مقام پاسخ نیز برآمده است. در نتیجه در این واکنش و واکنش نوعی گفتگو شکل گرفته است. بدین ترتیب به صورت گریزناپذیری نوعی استدلال نیز قوام یافته و جالب این که این استدلال‌ها کاملاً عقلی و بیرون دینی است که در سطور بالا به نمونه‌هایی از این جدال‌ها و استدلال‌ها اشاره و استناد شد.

با این حال رویکردهای استدلالی قرآن با مخاطبان و منکران، از شیوه‌های دیگر نیز دنبال شده است. در واقع واکنش قرآن در برابر منکران به تناسب مواجهه آنان بوده است. از باب نمونه در جایی (آیه ۱۰ سوره ابراهیم) منکران به پیامبران می‌گفتند شما بشری مانند ما هستید که می‌خواهید ما را از سنت پیشینیان مان بازدارید و بعد افزوده‌اند که «... فأتونا بسلطان مبین»؛ برای ما دلیل و حجتی روشن بیاورید که البته در همانجا پاسخی بدان داده شده است.

گفتنی است که نبی اسلام بارها در قرآن ضمن اذعان به بشر بودن خود برای دریافت وحی الهی و دعوت نبوی نیز استدلال کرده است. یا منکران استدلال معترض بودند که چرا قرآن بر یکی از بزرگان نازل نشده است که البته در آیات بعد پاسخ آن آمده است (آیات ۳۱ تا ۳۵ زخرف).

یکی از اشکال دلیل خواهی مخالفان درخواست معجزه از پیامبر بوده است. طلب اعجاز برای تأیید دعوی ارتباط با عالم غیب (غیب جهان - بخش ناپیدای هستی که هر چند

چندخدایی الحاد و بی‌خدایی است، پس نتیجه‌اش آن می‌شود که فرمانروایی چند خدا فرمانروایی هیچ یک نیست. زیرا در این صورت، هر کدام فرمانروایی دیگری را نقض می‌کرد و هیچ کس فرمانروا نمی‌ماند، بلکه همه جا را به آشوب و بی‌نظمی فرا می‌گرفت».

واقعیت دارد ولی قابل مشاهده مستقیم نیست) بوده است.^{۸۴} هرچند در قرآن پدیده‌های فوق‌عادتی (چون بکرزایی مریم و سخن گفتن فرزندش در گهواره که داستانش به تفصیل در سوره مریم بازتاب یافته است) به وفور یافته می‌شود ولی این نیز راست است که در همین متن بارها درخواست اعجاز رد شده است. هرچند برخی فقط نزول و تنزیل کتابی چون قرآن را تنها معجزه نبی اسلام دانسته‌اند. در هر حال سخن در این باب خارج از موضوع است و فقط می‌توان تأکید کرد که طلب اعجاز نوعی طلب دلیل و برهان از محمد نبی بوده است.

افزون بر آن‌ها قرآن مکرر به پدیده‌های خلقت و سرگذشت اقوام پیشین (قصص) و تأمل در آنها اشاره کرده و از این رویکرد به عنوان نوعی استدلال برای حقانیت و راستی دعوی خود و البته هدایت مردمان استفاده کرده است. آیات قرآن در این مورد پرشمار است. از جمله بنگرید به آیات ۳۲، ۳۳ و ۳۴ ابراهیم. لازم به ذکر است که بارها در قرآن از مثل‌ها (تمثیل) برای آگاهی و تنبّه و در نهایت اقناع مخاطبان استفاده کرده است که می‌تواند نوعی استدلال شمرده شود. از باب نمونه بنگرید به آیات ۲۴ و ۲۵ ابراهیم و به ویژه آیه ۱۷ رعد که در آن پس از ذکر پاره‌هایی از تغییرات و تحولات در طبیعت در پایان می‌گوید «... کذلک یضرب الله الامثال».

البته می‌دانیم که داستان عقل و نقل و نوع پیوند و یا تعامل آن دو داستان درازدامنی است که در تاریخ ادیان همواره مطرح بوده و هنوز هم مطرح است و شاید هم در نهایت هرگز به اجماع و توافق بین الادهانی مطلق نرسد (مانند دیگر مفاهیم محوری در اندیشه و ادب بشری). با این حال شرحی می‌آورم.

در دیباچه این مقال، نظرم را در باب تعامل و همکنشی عقل و نقل گفته‌ام و در اینجا برای ایضاح موضوع مورد به کوتاهی به نکته‌ای اشاره می‌کنم که مدعای همکنشی و پیوند ارگانیک عقل و نقل را تا حدودی روشن می‌کند. به استناد این اندیشه و باور که دو نوع پیامبر داریم؛ یکی «پیامبر ظاهر» که همان پیامبران مشخص و دارای نام و هویت و تاریخ معین هستند (وفق اصطلاح رایج از آدم تا خاتم) و دیگر «پیامبر باطن» که همان نیروی

۸۴. قرآن به جای استفاده از دوگانه‌هایی چون فیزیک / متافیزیک، از دوگانه عالم غیب / عالم شهود استفاده کرده است (به عنوان نمونه بنگرید به آیه ۷۳ انعام). این دوگانه نیز کاملاً اعتباری‌اند و در طبیعت هستی عینیت ندارند. از این رو غیب برای فردی در لحظاتی و یا برای همیشه غایب است و برای فردی دیگر شهود و در قلمرو عالم محسوس.

عقل و خرد آدمی است. در این صورت، منطقاً و عقلاً این دو پیامبر و نبی نمی‌توانند در تعارض و در تناقض باشند. هرچند در عمل و در اندیشه و فاهمه‌ی محدود بشری این دو همیشه و در همه حال هماهنگ و منطبق نبوده و نیستند و احتمالاً هرگز نخواهند بود. یکی از دلایل این عدم سازگاری احتمالی، تاریخی بودن نبوت و بعثت و نیز تاریخی بودن عقل و عقلانیت متعارف بشری است. عقل و تعقل در عالم واقع تعین واحد و ثابتی ندارد از این رو عقل کیهانی نداریم. گفتن ندارد که تاریخی بودن هر امری و هر پدیده‌ای، به معنای محدودیت و زمانی - مکانی بودن فهم و تفسیرها و عموم گزاره‌های تشریحی و حقوقی و در نتیجه نسبی بودن این امور است. دوگانه‌ی تشریح / تکوین نیز تعبیر مهم دیگری است در ادب اسلامی از پیامبر ظاهر و باطن. از این رو از قرآن به مثابه‌ی پیام کلامی و در زبان و لغت بشری به عنوان «کتاب تشریح» یاد می‌شود و طبیعت را «کتاب تکوین» گویند.^{۸۵} در این صورت، عقلاً و منطقاً نه تنها نباید بین آن دو تعارض بنیادین و غیر قابل حلّی وجود داشته باشد، بلکه این دو همواره در کنار هم و در تعامل با هم خواهند بود و باید باشند. حکم فقهی فقیهان مسلمان مبنی بر وجوب عقلی اصول دین و حرمت تقلید در این قلمرو و نیز قرار گرفتن عقل به عنوان یکی از ادله اجتهاد و استنباط احکام در اجتهاد شیعی (در اهل سنت نیز عقل در قالب قیاس و استحسان و مصالح مرسله و مقاصد الشریعه و... خود را آشکار کرده است) و نیز قبول «مستقلات عقلیه» دقیقاً برآمده از چنین مبانی و اصولی است.

با این حال به گمانم پاسخ مثبت مخاطبان به دعوت پیامبران و از جمله نبی اسلام، عمدتاً از طریق عامل دیگر یعنی «صدق نبی» بوده است و نه لزوماً اقامه براهین و توسل به استدلال‌های عقلی محض. بدین دلیل است که در متن وحیانی قرآن، هم در موارد پرشماری از نوعی استدلال‌های عقلی (استدلال بیرون دینی) برای اثبات دعوت نبی و نفی و نقض مدعیات مخالفان و منکران استفاده شده و هم از عامل اعتماد بخش دیگری که به

۸۵. البته می‌دانیم که اقبال لاهوری در کنار وحی (که از آن به تجربه درونی و یا باطنی تعبیر می‌کند) و طبیعت از تاریخ نیز یاد می‌کند که در همکنشی با هم از منابع معرفت انسانند. بنگرید به کتاب «احیای فکر دینی در اسلام»، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۷). یکی از آخرین آثار زنده یاد عزت الله سبحانی نیز کتابی است با عنوان «سه کتاب» که در آن از همین سه منبع معرفت بخش و یا سه کتاب و نقش هر یک سخن رفته است. احتمالاً سبحانی در این اثر تحت تأثیر اقبال بوده است.

«صدق نبی» شهرت دارد. صدق نبی البته، به شرحی که خواهد آمد، اساسا استدلال بیرون دینی است ولی در عین حال درون دینی هم هست.

صدق نبی عبارت است از «اعتماد» به «صداقت» و راستی مدعی نبوت. با این توضیح که، به گواهی تاریخ و وفق منطق امور، وقتی فردی دعوت نبوت می‌کرد مخاطبان در برابر آن چند نوع واکنش نشان می‌داده‌اند. در مرحله‌ی نخست عموماً انکار کرده و نپذیرفته‌اند و اندکی هم بی‌درنگ و یا با اندکی فاصله و تأمل دعوت را پذیرفته و به اصطلاح ایمان آورده‌اند. منابع تاریخی گواهی می‌دهند که منکران با توسل به انواع استدلال و یا بهانه‌ها به مصاف مدعی نبوت آمده و کوشیده‌اند مدعا و یا مدعیات پیام آور را انکار و یا ضعیف نشان دهند. اندکی پیش از این در همین مقال به شماری از این مجادله‌های گزارش شده در قرآن اشارت رفت. با این حال در گذر ایام، پرشمارانی از منکران با طیب خاطر به دعوت پاسخ مثبت داده و به جمع مؤمنان پیوسته‌اند.

حال مدعا این است که این شمار مؤمنان (مؤمنانی که با اراده و اختیار و آگاهی) دعوت نبی را پذیرفته‌اند یا به لحاظ عقلی و استدلالی قانع شده و حداقل مدعا و یا مدعیات نبی را معقول یافته‌اند^{۸۶} و بدان ملتزم شده‌اند و یا از طریق ایمان به صداقت و راستی و راستگویی مدعی نبوت قانع شده و مؤمن شده‌اند. هر چند قراین و شواهد نشان می‌دهد که اغلب مؤمنان با ترکیبی از این دو به باور ایمانی رسیده‌اند ولی اقلیتی بزرگ هم صرفاً و یا عمدتاً از طریق ایمان به صدق نبی به دعوت و یا آموزه‌های وحیانی او اعتماد کرده و ایمان آورده‌اند. البته ایمان بخش قابل توجهی از مؤمنان انگیزه‌ها و زمینه‌های روانشناختی و یا طبقاتی و به هر حال جلب منفعت و دفع ضرر داشته است. انگیزه‌هایی که با گذشت زمان و اقتدار و نفوذ معنوی و اجتماعی پیامبر بیشتر شده و افواج بیشتری از مردمان را به سمت دعوت دینی نبی کشانده است. به طور مشخص گرایش طبقات اشراف و فرادست جامعه و

۸۶. باید به این نکته مهم توجه داشت که بین «عقل»، «عقلانیت» و «معقولیت» تفاوت و تمایز است و البته هر یک نیز دارای مراحل و مراتبی‌اند. آنچه در زندگی روزمره به طور عینی و ملموس رخ داده و می‌دهد، عمدتاً معقولیت است و نه لزوماً استدلال‌های فلسفی و یا علمی محض. معقولیت ممکن است از طریق استدلال‌های فلسفی و برهانی اثبات و مدلل نشوند ولی دارای وجوهی از عقلانیت هستند که قبول آن‌ها را موجه و مقبول می‌نماید. در ادب دینی و قرآنی بخش اصلی گزاره‌های مذهبی معقول‌اند یعنی موجهاتی آن‌ها را باورپذیر و حتی ضروری در زیست جهان آدمی می‌کنند. قاعده «دفع ضرر محتمل» در باب قبول دعوت دینی و یا ایمان به قیامت و ثواب و عقاب، یک نمونه از این نوع معقولیت‌هاست.

در اسلام اشراف قریش و یا بزرگان قبایل از این شمار ایمان آوری بوده است. در هر حال این گروه غالباً نه به استناد به ادله عقلی مؤمن شده‌اند و نه به دلیل ایمان به صدق نبی به اسلام گرویده‌اند. به هر تقدیر این نوع گرایش هر چند مهم است ولی فعلاً از موضوع مبحث کنونی خارج است. فقط اشاره می‌کنم که یکی از دلایل اجتماعی انحرافات در دعوت دینی و در تاریخ ادیان وجود و حضور همین مؤمنان مصلحتی و یا منفعتی بوده است که دین را ابزار قدرت و نام و نان کرده و می‌کنند. تاریخ دین‌ها از جمله تاریخ اسلام را بدون نقش نظری و عملی این طبقات نمی‌توان فهم و تحلیل کرد.

اما آیا صدق نبی استدلال است و خاصیت اقناعی دارد؟ پاسخ من مثبت است. استناد من، هم به بعد معرفتی و معرفت بخشی صدق است و هم به واقعیت‌های عینی و تجارب قاطع تاریخی و از جمله تجارب زندگی روزمره. اندکی توضیح می‌دهم.

«صدق» یعنی دعوی منطبق با حقیقت یا امر واقع. نقیض آن «کذب» است. دوگانه آن به پارسی می‌شود: راست / دروغ.^{۸۷} در باب معرفت بخشی صدق و سخن صادقانه، فکر نمی‌کنم اختلافی باشد. حداقل به این دلیل روشن که سخن صدق و راست، الزاماً و منطقیاً معرفت بخش است و در مقابل، کذب خلاف و نقیض هر نوع معرفتی است. معرفت غیر صدق، متناقض است. مگر این که صدق واقعاً راست و منطبق با واقع نباشد که خلاف شمرده می‌شود.^{۸۸} در ارتباط با بعثت پیامبران می‌توان گفت هر کسی که در تاریخ دین‌های ابراهیمی دعوی نبوت داشته است، مدعی انکشاف حقیقت بوده و تجربه خود را ابلاغ

۸۷. گفتنی است که دروغ با خلاف فرق دارد. دروغ سخنی است که گوینده عمداً و آگاهانه خلاف واقع می‌گوید ولی خلاف سخنی است که گوینده تصور می‌کرده راست است. از باب مثال: اگر کسی می‌داندسته هوا آفتابی نیست ولی از آفتاب بیرون خبر دهد، دروغ گفته است. اما اگر همو اطلاع دقیق نداشته و تصور می‌کرده که هوا آفتابی است و خبر داده، خلاف گفته و نه دروغ. بدین ترتیب دروغ خلاف است ولی هر خلافی دروغ نیست. البته باید توجه داشت دروغ‌گویی به دلیل این که آگاهانه و ارادی است و عمدتاً دروغ‌زن منافع و اغراض خاص است، یک ردیلت اخلاقی است و راست‌گویی در هر حال یک فضیلت اخلاقی است. مگر این که با سعدی همراه شویم و بگوییم «دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز است» و آن هم صد البته اگر روا باشد، باز استثناست و نه قاعده.

۸۸. لازم به ذکر است که بین «صدق راوی» و «صدق روایت او» فرق است. ممکن است راوی صادق خبری دهد که در واقع راست نباشد که خلاف شمرده می‌شود. همان گونه که شریعتی در باره دعوی «انالحق» حلاج می‌گفت، او در احساس صادق بود ولی احساسش کاذب بود. اما دعوی ما در اینجا روایت و خبر منطبق با واقعیت و حاق حقیقت است و از این رو صدق روایت را معرفت بخش دانسته ایم.

می کرده است. در واقع او مدعی بوده است که حاق حقیقت را دریافته و دیگران را به قبول و تصدیق آن فرا می خوانده است. درست به همین دلیل بوده که تصدیق صدق نبی، با تصدیق صدق انبیا (اخبار) وی ملازمه داشته است. البته مراد اخبار و حیانی است و نه لزوماً اخبار شخصی و بشری و روزمزه نبی. نبی اسلام بارها بین اخبار و حیانی و نظرهای شخصی خود فرق قائل می شده و از این رو برای پیروان مؤمن حق ایراد و مخالفت قائل بوده است. منابع سیره و تاریخ گواه است که پیامبر اسلام بارها با مخالفت برخی مؤمنان با برخی تصمیمات خود مواجه شده و با فروتنی بدان گردن نهاده است. به همین دلیل است که پیامبر نیز بارها خود را «بشری مانند دیگران» (از جمله کهف / ۱۱۰) معرفی کرده و در نتیجه نقدپذیر بوده است. بگذریم که پیام و حیانی نیز وفق ادله‌ی ویژه نقدپذیر است.

همان گونه که گفته شد، هر پیامبری در مرحله‌ی نخست، مخاطبان خود را به اندیشه و تأمل و به تعبیر مکرر قرآن «تَعَقُّل»^{۸۹} و «تَفَكُّر»^{۹۰} و «تَدَبُّر»^{۹۱} و «تَفَقُّه»^{۹۲} دعوت می کرده تا از طرق مختلف بیندیشند و در صورت تصدیق صدق گفتار باور کنند و آزادانه و مختارانه بدان ایمان بیاورند. همان گونه که در آیات مذکور در باب این دعوت‌ها دیده می شود، در همه حال دعوت به ایمان همراه با فهمیدن و ژرف اندیشی و استدلال بوده است.

با این که به گمانم اغلب مؤمنان صادق نخستین و بعدی از طریق دو عنصر عقل و نقل به صدق نبی مؤمن شده و می شوند، با این همه، چنین می نماید که ایمان به صدق نبی

۸۹. در قرآن دعوت به تعقل و خردورزی مکرر است. از جمله در جایی (بقره / ۴۴) ملامتگرانه می گوید «افلا تعقلون»؟ و یا در جایی دیگر (بقره / ۷۳) مدعی است که این همه برای آن است که «لعلکم تعقلون». اصولاً دعوت انبیا از مکلفین است و تکلیف نیز بدون حداقل خردمندی و عقل و استدلال و آزادی لغو است و ناشدنی و از این رو نامعقول. اخلاق نیز این گونه است چرا که انسان سفیه و غیر عاقل نمی تواند به اخلاقیات و نیک و بد متعهد و ملتزم باشد.

۹۰. فکر و دعوت به تفکر نیز در قرآن مهم است و محوریت دارد و در اشتقاقات مختلف به کار رفته است. از باب نمونه می توان به آیه ۲۱۹ بقره اشاره کرد: «... کذالک یبین الله الایات لعلکم تتفکرون».... بدین گونه خدا آیات [پدیده‌ها، نشانه‌ها، خلقت] را برای شما بیان و روشن می کند، باشد که بیندیشید.

۹۱. تدبّر به معنای اندیشیدن و تفکر و تعقل عمیق و در واقع به معنای ژرف اندیشی است. دُبُر به معنای پشت است و از این رو تدبیر به معنای دیدن اعماق است. این واژه نیز در قرآن مکرر است. از جمله بنگرید به آیه ۸۲ نساء: «افلا یتدبرون القرآن ولو کان من غیر عندالله لوجدوا فیه اختلاف کثیرا». پس آیا در قرآن تدبّر نمی کنید؟ و اگر از نزد غیر خدا بود، اختلاف بسیاری در آن می یافتید.

۹۲. فقه به معنای فهم عمیق است و تفقه در دین نیز به معنای ژرف اندیشی در فهم و شناخت دین است. در قرآن لغت تفقه در چند جا در مقام دعوت به آن به کار رفته است. از جمله بنگرید به آیه ۷۸ نساء: «... فمال هاتولاء القوم لیکادون یفقهون».... پس این قوم را چه شده اسشت که نمی خواهند هیچ سخنی را بفهمند.

نقش مهم‌تر و تعیین‌کننده تری در گرایش‌ات ایمانی داشته و دارد. به عبارت دقیق‌تر، مؤمنان عصر پیامبران ابراهیمی و از جمله در عصر نبی اسلام در حجاز، نه اهل فلسفه و علم و تحقیق و پژوهش مستقل به معنای متأخر آن بوده‌اند و نه چنین انتظاری از آنان وجود داشته و دارد. آنان حداکثر در همان محدوده‌ای که دعوت به تعقل می‌شده‌اند و انتظار می‌رفت، می‌توانسته‌اند ببیندیشند و بفهمند و می‌دانیم که تعداد این افراد در همان زمان چندان زیاد نبوده است. از این رو اغلب مؤمنان یا با حداقلی از اندیشه و استدلال و معقولیت همراه با ایمان به صدق گفتار نبی مسلمان می‌شده‌اند و یا فقط از طریق باور به صدق نبی به ایمان توحیدی و قرآنی متمایل می‌شده‌اند. هر چند همان گونه که گفته آمد، ایمان به صدق و اعتماد، خود نوعی عقلانیت و شکلی از استدلال و خردورزی بوده و هست. به ویژه که پیام آوران نیز در منطقه و جامعه خود به نیکی و خیرخواهی و خردمندی و صلاح شناخته شده بوده و از این رو از زمینه و پشتوانه‌ی اجتماعی معقولیت بسیاری برخوردار بوده‌اند. نبی اسلام به گواهی تاریخ و سیره در چهل سال پیش از بعثت به صلاح و امانت و خیرخواهی و زیست انسانی و اخلاقی از جمله به راستگویی شناخته شده بوده است. به گونه‌ای که نه تنها از این منظر کسی به صداقت و راستگویی او ایرادی نگرفت بلکه در موارد زیادی مخالفان و منکران نبوتش نیز به این خصایل اذعان کرده‌اند. مؤمنان استوار و پایدار در عصر نبوی (به ویژه در مکه)، که حتی سخت‌ترین شکنجه‌ها و رنج‌ها را تحمل می‌کردند، بیش از همه به صدق نبی و صدق گفتار او ایمان و اعتماد داشته‌اند.

روایتی در دست است که می‌تواند ما را با این نوع استدلال تا حدودی آشنا کند. آورده‌اند علی و زبیر از سوی پیامبر به مأموریتی رفته بودند. در موردی بین آن دو اختلاف پیش آمد و زبیر در مورد انطباق نشانه‌ی پیامبر با امری دچار تردید شد. علی با اعتقاد و اعتماد کامل برای اقناع زبیر چنین استدلال کرد: زبیر! نه تا کنون خدای محمد به او دروغ گفته و نه محمد به ما دروغ گفته است. بعد افزود: نشانه‌ای که پیامبر داده است نیز کاملاً درست است. پس تردید برای چیست؟ اندکی بعد روشن شد که تشخیص علی درست بوده و زبیر نیز پذیرفت. جدای از وثاقت و اعتبار سندی روایت، مضمون آن به روشنی مراد از ایمان به صدق نبی را نشان می‌دهد. در این خبر از استدلال‌های فلسفی و علمی و برهانی رایج خبری نیست ولی مقدمات و نتیجه‌گیری، یک استدلال کامل است. درست است که کسی خدا را با استدلال‌های عقلی و فلسفی محض نپذیرفته و پیام را شخصاً نشنیده و

حتی از مکانیزیم تنزل و نزول پیام چندان چیزی نمی‌داند ولی وقتی صدق و صداقت تجربه شده راوی صادق محرز است و این خود معقولیت ایمان به پیام را موجه می‌کند.

برای تبیین بیشتر می‌افزایم که، جدای از اهمیت و نقش اصل ایمان به صدق نبی در دین باوری مؤمنانه در ادوار ماقبل مدرن، اصولاً در زیست جهان آدمی ایمان و اعتماد به صدق قائل و قول، خود بخش غالب زندگی ما را تشکیل می‌دهد و از این رو چنین روندی در زندگی ما قاعده است و نه استثنا. ما در زندگی روزمره خودمان دهها حرف می‌زنیم و دهها عمل انجام می‌دهیم، آیا چند تای آنها را مستقیماً و مستقلاً از طریق براهین فلسفی و یا به استناد داده‌های علمی (علم تجربی و آزمایشگاهی) قائم به خود به دست آورده و باور کرده و مورد عمل قرار می‌دهیم؟ شاید گزاف نباشد بگویم که تقریباً تمامی آداب و سنن و افکار و اعمال روزانه و معمول ما برآمده از ایمان به صدق اشخاص و یا منابع تاریخی و در نهایت اعتماد مطلق یا نسبی به آنهاست. اطلاعاتی که مستقیم و غیر مستقیم از دوست و آشنا و یا رسانه‌ها به دست می‌آوریم، غالباً مورد تأیید قرار می‌گیرند و ما بر اساس آنها تصمیم می‌گیریم و عمل می‌کنیم و گاه حتی برای جان فشانی نیز آماده می‌شویم. البته شرط اساسی همان صدق راوی و وثاقت و اعتماد به اوست. این که در تاریخ اسلام، برای بازشناسی اخبار صادق و کاذب علم الحدیث درست شده و راویان و روایات به گروه‌های متنوع طبقه‌بندی شده‌اند، دقیقاً به این دلیل بود که نشان دهند که به کدام راوی و یا روایت می‌توان اعتماد کرد. در هر حال اعتماد، که امروز به درستی به عنوان ستون استوار «سرمایه اجتماعی» شناخته می‌شود، برآمده از اعتقاد به صدق قائل و راوی است. به جز این، زیست اجتماعی ناممکن خواهد بود.

سخن به درازا کشید. فقط با ذکر یک مثال از این قسمت می‌گذرم. در هفتاد سال اخیر دموکراسی و اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸) چنان اهمیت یافته که تقریباً کسی در جهان حداقل به لحاظ نظری و رسمی مخالف آن دو نیست. هرچند در این دو مورد اما و اگر و شرط و شروط کم نیست. از آنجا که دموکراسی نیز در متن حقوق بشر نهفته است، فعلاً به همان اعلامیه اشاره می‌شود. می‌توان پرسید که مبانی و مبادی اعلامیه با کدامین دلایل فلسفی و عقلی محض و یا داده‌های علمی قرن بیستمی و چگونه و در کجا و به وسیله چه کسانی «ثابت» و مدلل شده است؟ در ماده نخست اعلامیه ادعا شده است که «تمام انسان‌ها آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق با هم برابرند. عقلانیت و وجدان به

آن‌ها ارزانی شده و لازم است تا با یکدیگر عادلانه و برادرانه رفتار کنند». چهار گزاره مهم انسان آزاد زاده شده، برابری در حرمت و حقوق، ارزانی عقلانیت و وجدان به همگان و لزوم رعایت برابری و عدالت بین نوع بشر، بر چه مبانی نظری فلسفی استوار شده اند؟ نویسندگان این متن از کجا و با استناد به کدامین اصل و قاعده چنین نتایج مهمی گرفته اند؟ هر چند با استناد به مفروضات الهیاتی و نقلی دین‌های توحیدی، می‌توان به چنین نتایجی دست یافت. از این رو گزارف نمی‌نماید که نویسندگان عموماً مذهبی تنظیم کنندگان متن اعلامیه تحت تأثیر مفروضات الهیاتی و انسان‌شناسی مذهبی چنین گفته‌اند. با این حال امروز حقوق بشر مقبولیت تام و عام یافته است و دیگر کسی از مبانی استدلالی آن نمی‌پرسد.

به هر حال دلیل مقبولیت حقوق بشر در سطح جهانی استدلال فلسفی و پیشینی آن و قدرت آن استدلال‌ها نیست بلکه زمینه‌های اجتماعی تدوین حقوق بشر و ضرورت‌های عینی و عملی وضعیت جهان عمدتاً غربی و فایده‌های محسوس و عملی در مقطع پس از جنگ دوم جهانی بوده که چنین اقتضا کرده است. به عبارت روشن‌تر، نیاز جوامع (به ویژه جهان سرمایه داری مغرب زمین) به صلح و امنیت و رفاه و مانند آن‌ها بوده است که شماری از عقلای قوم را به این نتیجه رساند که نهادی تحت عنوان «سازمان ملل متحد» درست کنند و برای تأمین صلح و امنیت در جهان و جلوگیری از جنگ و تخاصم متنی تدوین کنند تا حافظ و نگهبان این صلح و امنیت باشد. این که در قرون گذشته ایده‌ی حقوق بشر به عنوان یک متن جهان شمول حول انسانیت جهان شمول در اذهان خور نکرده بود، دلیلی جز تحولات تاریخی و پاسخ به نیاز عصر ندارد.

در هر حال هر چه هست امروز عموماً در جهان با گرایش‌های مختلف و عقاید متنوع و متضاد به ایده نویسندگان غالباً مذهبی اعلامیه جهانی حقوق بشر و صدق دعاوی شان اعتماد کرده و بدان ملتزم شده‌اند. چرا که همگی در تجارب عملی به این نتیجه رسیده‌اند که، به رغم کاستی‌های احتمالی و یا قطعی، این متن با مفروضات پیشینی مطرح شده در آن به طور نسبی برای جلوگیری از جنگ و تأمین صلح و امنیت عمومی مفید است و به تعبیر قدما آفاقه می‌کند. مقدمه کوتاه و مهم اعلامیه تا حدود زیادی زمینه‌ها و انگیزه‌های تدوین و تحریر اعلامیه را روشن و موجه می‌کند.

تأملی در مفهوم هدایت الهی

وفق دعوی دین‌های ابراهیمی و از جمله اسلام، پیامبران مدعی بوده‌اند که از طریق نزول و تنزیل پیام الهی (وحی) و انتقال آن به آدمیان (بعثت و نبوت)، هدایت بشر را رقم زده‌اند. حال در مقام نقد و نقض می‌توان پرسید این چگونه هدایتی است که اولاً شامل حال تمامی آدمیان در همه زمان‌ها و مکان‌ها نشده است؟ و ثانیاً چگونه است که از همان پیام ملفوظ هزاران تفسیر و تأویل و قرائت استنباط می‌شود و با این تفسیرها در باره جان و مال میلیون‌ها انسان تصمیم گرفته می‌شود؟ این در حالی است که مقتضای هدایت روشنی پیام است به گونه‌ای که همه و در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در همه احوال یک گونه فهمیده شود و همه یک گونه عمل کنند. در هر حال از این گونه دعاوی نتیجه گرفته می‌شود که هدایتی از آسمان در کار نبوده و نمی‌تواند باشد.

تمسک به چنین نگرشی بسی مایه شگفتی است. زیرا با بدیهیات زبان‌شناسی و انسان‌شناسی و تاریخت متون در تعارض است. مجال نقد و بررسی مفصل نیست فقط در مقام روشنگری و ایضاح مفهومی به چند نکته اشارتی می‌شود:

یکم. مراد از «هدایت» چیست؟ در ادب پارسی و در زبان محاوره‌ای شاید کلمه «راهنمایی» معادلی مناسب برای هدایت باشد. در این صورت، هدایت و راهنمایی مفهوماً و مصداقاً صرفاً نشان دادن راه است و ارشاد و یادآوری و بس. به تعبیر اهل منطق، هدایت «ارائه طریق» است و نه «ایصال به مطلوب». پیام‌آوران نیز جز این ادعا و نقشی نداشته‌اند. به تعبیر قرآن پیامبران در نقش پیامبری فقط «مبلّغ» (و ما علی الرسول الا البلاغ) (مائده / ۹۳۹۲) و «مُدکّر» (فدکّر انما مذکّر / لست علیهم بمصیطر - غاشیه / ۲۱ - ۲۲) بوده‌اند. در کنتکس مذهبی مراد از هدایت الهی، صرفاً دعوت آدمیزاد است و نه اجبار و الزام به ایمان به خداوند و یا نبوت و قیامت و مانند آن‌ها. بنگرید به ترجمه آیه ۲۰ آل عمران: «پس اگر با تو چون و چرا کردند بگو: من و هرآن کس که پیرو من است خود را تسلیم خدا کرده ایم. و به کسانی که کتاب به آنان داده شده است و به درس ناخواندگان بگو: آیا شما هم

۹۳. بر رسولان جز ابلاغ پیام نیست.

۹۴. پس یادآوری کن که تو فقط یادآورنده‌ای / و بر آنان مسلط نیستی.

تسلیم خدا می‌شوید؟ پس اگر تسلیم شوند، قطعاً هدایت یافته اند، و اگر روی بگردانند، فقط رساندن [پیام] بر عهده توست، و خدا بر بندگانش بیناست».^{۹۵}

در هر حال وفق همین قرآن به مثابه کتاب هدایت انسان آزاد و مختار مخاطب وحی و نبی است و اراده و اختیار و آزادی ایجاب می‌کند که آدمی خود راه خود را انتخاب کند و گزینه اختیار و مسئولیت لغو و مهمل خواهد بود. وحی جز این ادعا ندارد که «اَنَا هِدِيَانَه السَّبِيلِ اَمَّا شَاكِرًا وَاَمَّا كَفُورًا» (انسان / ۳). در قبول پیام نیز اجبار و اکراهی در کار نیست (بقره / ۲۵۶). مگر قرار بوده انسان روبات باشد که با فشردن یک دکمه روشن شود و حرکت کند و درست حرکت کند و به مقصد برسد؟

دوم. اما تفاسیر مختلف و حتی متضاد از یک پیام یا کلام و متن (اعم از وحیانی و غیر وحیانی) پدیده‌ای است کاملاً طبیعی و عادی و جز این نمی‌تواند باشد. مگر جز این است که هیچ متنی بدون نوعی تفسیر فهمیده نخواهد شد؟ به همین دلیل است که هر تفسیری همراه با ترجمه حداقلی است و هر ترجمه‌ای نیز مرتبه‌ای از تفسیر خواهد بود. وانگهی، هر متنی دارای ماهیت تاریخی است و تاریخیت خود مستلزم فهم‌ها و تفسیرهای متنوع و احیاناً متضاد در ادوار مختلف تاریخی است. پیام الهی نیز پس از تبدیل به لفظ و کلام بشری و انتقال آن (شفاهی یا مکتوب) به مخاطبان الزاماً جامه تعین و تاریخیت می‌پوشد.^{۹۶} به همین دلیل است متن وحی الهی، که برای هدایت آدمی است، تصریح می‌کند «يُضَلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدٰى بِهٖ كَثِيْرًا» (بقره / ۲۶). هادی بعضی و بعضی را مُضَلُّ. اگر هدایت جبری باشد، بی‌گمان نقیض آن یعنی ضلالت نیز لغو و مهمل خواهد بود.

سوم. نکته بس مهم‌تر آن است که هدایت الهی محدود و منحصر به پیام ملفوظ از طریق افرادی معین موسوم به پیامبر نبوده و نیست. ابزار هدایت الهی در زیست جهان آدمی متنوع و پرشمارند و جملگی در اختیار انسان است. یکی عقل و خرد آدمی است. همان

۹۵. فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله و من اتبعن و قل للذين اوتوا الكتاب و الاميين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا و ان تولوا فانما عليك البلاغ و الله بصير بالعباد»

۹۶. بنگرید به نوشتار راقم تحت عنوان «تاریخ‌مندی وحی و نبوت» منتشر شده در تاریخ ۲۶ دسامبر ۲۰۱۱ در وب سایت شخصی. این متن نیز در همین مجموعه خواهد آمد.

برخی مبهمات و یا پرسش‌هایی چون بازتاب علم و فرهنگ زمانه در قرآن و نیز طرح اضطراری و زماندار برخی احکام و مقررات اجتماعی و مدنی در قرآن، از طریق تاریخیت یعنی زمانی - مکانی بودن تنزیل پیام الهی تا حدودی قابل فهم و درک و تحلیل خواهد بود.

گونه که پیش از این گفته شد، در ادب دینی عقل آدمی نیز به عنوان «پیامبر باطن» یاد شده که پیوسته خردمندان و ژرفاندیشان را هدایت می‌کند. با این حال عقل و خرد هم آدمی را به جبر هدایت نمی‌کند و همگان را به زور به بهشت نمی‌برد. شاید نظریه‌ی مهم اقبال لاهوری در باب فلسفه ختم نبوت تا حدودی نقش عقل آدمی را در هدایت دایمی و ابدی آدمی تبیین می‌کند. اقبال می‌گوید: «چنان می‌نماید که پیغمبر اسلام میان جهان قدیم و جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد؛ و تا آنجا پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. ظهور و ولادت اسلام... ظهور عقل استقرایی است، رسالت با ظهور اسلام در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد. و این خود دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند».^{۹۷}

دوم کتاب «تکوین» در کنار کتاب «تشریح» است و هدایتگر است. سوم شهود باطنی است که عارفان مدعی آنند. در اندیشه عرفانی خداوند همواره در تجلی است و تجلی نیز نامکرر است. به تعبیر اقبال لاهوری حیات خدا در تجلی اوست و تجلی اولوهی نیز در طبیعت است و از این منظر طبیعت رفتار خداست. در هر حال «یار بی‌پرده از در و دیوار / در تجلی است یا اولی الابصار». از این نظرگاه، کل هستی محضر خداست و طبیعت و تاریخ و درون آدمی خصلت معرفت بخشی دارند و از این رو منبع هدایتند. به تعبیر بودا این جهان انگشت راهنمایی است که به سوی ماه (ذات باری) نشانه رفته است و حال کسانی هدایت می‌شوند و کسانی نیز نمی‌شوند و هیچ جبری در کار نیست. هدایت الهی در آشکارگی اوست که به طور اساسی در طبیعت و هستی است؛ البته گاه در کلام (وحی ملفوظ) و یا پیام بی‌لفظ (تجربه باطنی) نیز خود را عیان می‌کند. هر چند خدا و پدیده‌های هستی نیز کلمه شمرده شده‌اند.^{۹۸} به تعبیر قرآن «ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اسأتم فلها...»

۹۷. احیای فکر دینی، ص ۱۴۶.

۹۸. در آیات آغازین انجیل یوحنا آمده است: «در ابتدا، کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود». در قرآن نیز به عیسی «کلمه الله» گفته شده (آل عمران / ۴۵) و در جایی (توبه / ۴۰) گفته شده «کلمه الله هی العلیا». روشن است که در این زمینه کلمه در معنایی فراتر از لفظ شفاهی و کتبی به معنای متعارف آن استعمال شده است.

(اسراء / ۷). اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی کرده اید، و اگر بدی کنید، به خود کرده اید...

پس از عصر نبوت چگونه می توان مؤمن مسلمان بود؟

لازم است به این پرسش پاسخ داد که: در شرایطی که کسی معاصر حضرت محمد نیست و هیچ یک از مسلمانان او را ندیده و از نزدیک صدق او را تجربه نکرده است، چگونه و از چه طریقی به آن شخصیت به عنوان پیام آور الهی ایمان می آورد و خود را مسلمان می داند؟

پرسش مهمی است و درخور تأمل و تحقیق. اما پاسخ اجمالی من این است که دلیل و یا دلایل ایمان آوری افراد در اعصار پسین، کم و بیش همانهاست که در آغاز بوده است. شاید بتوان این ادله را چنین طبقه بندی کرد:

- ۱ - دلیل و یا دلایل عقلی،
- ۲ - معقولیت دعوت و آموزه های دینی،
- ۳ - تصدیق به صدق نبی و اعتماد معقول به آن و
- ۴ - فایده مندی اخلاقی و معنوی و مادی قبول ایمان به محمد.

تمامی این ادله به طور کلی در هر زمانی معتبرند و می توان به یکی و یا چند تا و یا تمامی آنها استناد و اعتماد کرد. اما در این میان تفاوت آن است که اولاً این ادله امروز، مانند دیگر اخبار و احوال شخصیت ها و یا داده های تاریخی، مع الواسطه و از طریق تواتر تاریخی مستند و مقبول شمرده می شوند؛ و ثانیاً، با توجه به تحولات تاریخی و تغییرات تمدنی ژرفی که تا کنون رخ داده است، تمامی این دلایل کم و بیش دچار تحول مفهومی و مصداقی شده و از این رو محتاج بازسازی و نوسازی اند. از مفهوم علم و عقل و استدلال عقلی گرفته تا مفهوم معقولیت و وجوه آن و تا چگونگی احراز صدق و اعتبار قول قائل و در نهایت فایده مندی ایمان (از جمله احساس امنیت و آرامش و رستگاری) به معنای مذهبی آن. البته گفتنی است که از منظرهای سه گانه اخلاق فضیلت گرا، وظیفه گرا و نتیجه گرا (فایده گرا) بند چهارم می تواند متفاوت ارزیابی شود. ایمان نوشونده می تواند ضمانت آن را

تضمین کند. این فهم‌های عصری را گذشتگان متفکر به تفاریق انجام داده‌اند و حدود یک قرن و نیم است که این مسئولیت بر عهده نواندیشان و مصلحان دینی معاصر مسلمان نهاده شده است. اینان در بعد رسالت نظری، کاری جز این ندارند و جز این نکرده و نمی‌کنند. در این مورد به ویژه باید از آغازگری فیلسوف مسلمان معاصر محمد اقبال لاهوری و کتاب دوران ساز وی «بازسازی اندیشه اسلامی» یاد کرد.^{۹۹}

واپسین نکته: ایمان دینی یک انتخاب است

با تمام این احوال به گمانم ایمان دینی، مانند دیگر انتخاب‌های روزمره ما در طول زندگی، حول خدا، وحی و نبوت یک انتخاب فردی است. ما در قلمرو زیست فردی و جمعی در محدوده‌ی استفاده از امکانات هر روز و هر ماه و هر سال دست به انتخاب می‌زنیم. واقعا و به جد، آیا برای تمامی این انتخاب‌ها دلیل عقلی و برهان فلسفی داریم؟ به گمانم اکثریت قریب به اتفاق انتخاب‌های ما به اصطلاح «علت» دارند و نه «دلیل». انتخاب دین و ایمان مذهبی خاص نیز یکی از همین انتخاب‌هاست و به علل و عوامل پیچیده و روانشناختی و جامعه‌شناختی مختلف و پرشمار باز می‌گردد. بگذریم که در عالم واقع، وراثت و خانواده و تاریخ و جغرافیا بیشترین نقش را در پیروی از مذهبی خاص و حتی بی‌مذهبی و تداوم آن دارد. در چنین وضعیتی، اصولا دلیل و تعقل و انتخاب غایب است. این که قرن‌هاست که جوامع یهودی و مسیحی و مسلمان و دیگر مذاهب، به رغم قبض و بسط‌هایی که داشته‌اند، کم و بیش بر همان وضعیت پیشین باقی مانده‌اند، دلیلی جز این ندارد.

با این حال اگر قرار بر گزینش و انتخاب باشد، هر فردی می‌تواند دینش را خود آگاهانه و مختارانه برگزیند. اگر چنین انتخابی واقعا انجام شود و انتخاب‌کننده در معرض پرسش قرار گیرد، منطقا باید حداقل یکی از چهار دلیل یاد شده را برای موجه کردن عقلانی و یا معقولیت گزینه‌اش ارائه کند؛ هر چند دینداران معمولا و به تفاریق از هر چهار قاعده و

۹۹. عنوان اصلی (انگلیسی) کتاب این است: The reconstruction of religious thought in Islam ۱۹۶۲. این کتاب در ایران سه بار به وسیله سه مترجم ذیل سه عنوان ترجمه شده است. نخست با عنوان «احیای فکر دینی در اسلام از احمد آرام؛ دومی از محمد بقایی (ماکان) با عنوان «بازسازی اندیشه» و سومی با عنوان «تجدید بنای ادیشه دینی در اسلام» به همت محمدمسعود نوروزی است که در ۱۳۹۰ در تهران منتشر شده است. این ترجمه دقیق‌ترین و کامل‌ترین است.

منطق برای معقولیت گزاره‌های دینی خود استفاده کرده و می‌کنند. اگر جامع نگر باشیم و عوامل متنوع نظری را در گزینه‌های مذهبی خود لحاظ کنیم، شبکه‌ای از عوامل در هم تنیده را ملاحظه خواهیم کرد. در این میان تصدیق صدق نبی و فایده‌های معنوی و اخلاقی و حتی برکات مادی دینداری در زیست جهان آدمیان برای دلیل آوری و موجه سازی لزوم دینداری سهم بیشتری دارند. به ویژه در عصر پیامبرانی چون موسی و عیسی و محمد، قبول دعوت دینی این پیامبران، با رهایی از نظام رایج بردگی و جباریت‌های طبقات فرادست همراه می‌شده است. از باب نمونه در قرون میانه یکی از عوامل نفوذ و گسترش اسلام در شبه قاره هند، رهایی هندوان از نظام ظالمانه کاستی بوده است. در زمان نزدیک به ما، پروتستان‌تیسیم مسیحی، به رغم خشک اندیشی‌های ارتجاعی آغازین، در نهایت زمینه‌های رهایی بخشی پیدا کرد و در خلق تمدن جدید نقش مثبتی ایفا کرد.^{۱۰۰} الهیات آزادی بخش در بخش‌هایی از جهان از جمله در آمریکای لاتین و یا اصلاح دینی در اسلام معاصر خصلت رهایی بخشی قابل توجهی داشته است. حال اگر کسی به چنین دینی و یا به چنان تفسیرهایی از الهیات مذهبی گروید، خود به قدر کفایت برای موجه سازی قانع کننده خواهد بود. گفتن ندارد در این میان، تلاش برای اقناع این و آن، غالباً بیهوده و ناشدنی است و گاه مضر. هرچند در الهیات دینی معمولاً فیلسوفان و متکلمان برای اثبات وجود صانع به ادله عقلی و فلسفی پرشماری (چون برهان علیت، برهان نظم، برهان صدیقین و...) متوسل می‌شوند ولی در نهایت ممکن است بری برخی اصولاً قانع کننده نباشند و برای برخی هم اقناع عقلی محض کفایت نکند.

البته از آنجا که محور دین‌های توحیدی خداست (مفهومی که به آن امر قدسی هم گفته می‌شود)، می‌توان به دلیل پنجم هم برای «ایمان به خدا» اشاره کرد و آن مواجهه وجودی است که عملاً و موضوعاً از چهار عامل و یا مبانی یاد شده جداست. در واقع می‌توان گفت مواجهه وجودی با خداوند و حتی طبیعت و هستی، طوری فراتر از اطوار دیگر است و خود دلیل مستقلی شمرده می‌شود.

اگر این تقریر درست و معقول و مقبول باشد، دیگر این همه جدل و جدال برای نقض و نفی این عقیده و آن عقیده، این دین و آن مذهب، لغو و بلاموضوع خواهد بود. آنچه مهم

۱۰۰. بنگرید به کتاب مهم ماکس وبر با عنوان «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری»، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.

است آن است که آدمیان بتوانند در زیست جهان پیر ماجرای خود و در قلمرو زندگی جمعی و اجتماعی خویش در هر زمان (به ویژه در زمانه پرآشوب و خطیر کنونی) به سلامت و با صلح و امنیت و آرامش زندگی کنند. این ممکن نمی‌شود مگر با محترم شمردن انتخاب‌های هر فرد و هر جامعه در هر سطحی و در هر نقطه‌ای از جهان. آدمی از نزاع‌های فرقه‌ای و مذهبی و عقیدتی خسته و آزرده و آسیب دیده است. البته اگر هر دینداری بتواند به نحو موجه و مستدل و مستند، خوانش‌رهایی بخشی از آموزه‌های دینی خود عرضه کند، بسی مفید تواند بود و هر خردمند صلح طلبی باید از آن استقبال کند.

هرچند تجارب مکرر نشان می‌دهد که مجادله‌های عقیدتی و فکری و حتی علمی و آکادمیک بین نحله‌های مختلف و به ویژه بین دینداران و بی‌دینان و به ویژه با دین ستیزان و نیز بین فرقه‌های مختلف و غالباً متعارض درونی ادیان، عملاً چندان تأثیری در اقلان و طرف‌های درگیر ندارد؛ با این همه، گفتگوهای روشنفکران و پژوهشگران طالب حقیقت و واقعاً منطقی و آرام و همراه با صمیمیت، همواره می‌تواند سازنده باشد و در نهایت ممکن است به انکشاف حقایق و گشودن افق‌های تازه و خلاق و مفید در زیست جهان آدمیزاد کمک کند؛ تلاشی که در جای خود مفید و سازنده خواهد بود.

فصل چهارم

قرآن کلام خدا

نقدی بر محمد مجتهد شبستری

درآمد

استاد محمد مجتهد شبستری در آخرین گفتارشان در حوزه دین‌شناسی و کلام جدید اسلامی، در باب وحی و قرآن، آرای برگزیده و بر آن پای فشرده‌اند که در عین بداعت آنها جای تأمل و تعمق بسیار دارد. (مجله مدرسه شماره ششم) از آنجا که هر سخن و رأی تازه و نامأنوس، ولو درست، به سادگی در اذهان جای نمی‌گیرد و با دانسته‌ها و باورهای مأنوس متلائم نمی‌افتد، علی‌القاعده آرای بدیع جناب شبستری نیز با واکنش‌های انتقادی و ای بسا تکفیری سنت‌گرایان روبه‌رو خواهد شد. اما به نظر می‌رسد که نواندیشان مسلمان (دست‌کم بخشی از آنها) نیز نمی‌توانند با تمام آرای ایشان در باب وحی و قرآن موافق باشند و حداقل در آنها جای چون و چرا بسیار می‌بینند. اینجانب به دعوت جناب استاد، که در پایان مصاحبه‌شان با مدرسه [نشریه مدرسه که در اواخر دهه هشتاد در تهران منتشر می‌شد] خواسته‌اند تا «اهل نظر برای غنا بخشیدن به این مباحث در فضای دین‌شناسی

وارد شوند و ملاحظات خویش را عنوان کنند»، پاسخ مثبت داده، در این نوشتار می‌کوشم تأملی درباره مدعیات حضرت ایشان در مورد وحی و قرآن داشته باشم و با طرح برخی ملاحظات و نقد پاره‌ای از آرای ایشان احتمالاً به بحث و گفت‌وگو پیرامون یکی از بنیادی‌ترین عقیده و اندیشه دینی مسلمانان و نیز یکی از تازه‌ترین آرا درباره وحی و قرآن کمک کنم. انگیزه راقم جز این نیست که از يك سو توضیحات بعدی جناب شبستری (و احتمالاً ورود دیگر صاحب‌نظران در این حوزه) راقم این سطور را فایده‌بخش، و از سوی دیگر، بر غنا و تعمیق بحث بیفزاید و پروژه نواندیشی دینی را گامی به پیش ببرد.

مدعیات بنیادین شبستری

به استناد گفته‌ها و نوشته‌های پیشین و آخرین شبستری (که البته در گفتار آخرین وضوح و شرح بیشتری می‌یابد)، مدعیات ایشان حول محور وحی و قرآن را می‌توان در دو اصل بنیادین خلاصه کرد:

۱- قرآن لفظ و معنای کلام نبی است.

۲- این کلام نبوی کاملاً تفسیری است و صرفاً حاوی نگاه و بینش محمد (ص) از جهان و برخی پدیده‌هاست.

اینک دو اصل محوری قرآن‌شناسی شبستری را به ترتیب در دو بخش مورد بحث و مذاقه قرار می‌دهم.

بخش اول: قرآن کلام نبی است

در این بخش گفتار ما ذیل عناوین زیر خواهد بود:

الف - طرح و سابقه مسأله

می‌دانیم که از قرون میانه اسلامی نظریه شادّی وجود داشته که طبق آن لفظ قرآن وحی نیست، خداوند معانی و مفاهیم را به گونه‌ای به نبی القا کرده و او با زبان و بیان شخصی و قومی (زبان عربی) و با توجه به فرهنگ زمانه و ادبیات و افکار عموم مردم

عرب‌زبان در سده هفتم میلادی در حجاز آن معانی و در واقع پیام را به مردمان آن عصر و زمان و مکان معین انتقال داده است. در این تلقی از وحیانی بودن قرآن، می‌توان گفت که خداوند مفاهیم را املا کرده و محمد (ص) با انشای خود آن را در قالب زبان و بیان ویژه و مفهوم به مخاطبانش ابلاغ کرده است. برخی از معتزله چنین نظریه‌ای ابراز کرده‌اند. در سده سوم معمربن‌عبادالسلمی معتزلی می‌گوید: «قرآن يك اثر ساخته انسان است، بدان معنا الهی است که پیامبری که آن را به وجود می‌آورد مخصوصاً از طرف خدا دارای این موهبت بوده است که قدرت ایجاد کردن آن را داشته باشد و نیز آن را چنان به وجود آورد که نماینده اراده و قصد خدا باشد. کلام خدا تنها به معنای قابلیت است که خدا به پیغمبر خود ارزانی داشته است تا اراده خدا را با الفاظ بیان کند.»^{۱۰۱} دلیل کلامی آن است که شماری از معتزله (از جمله معمر و پیروانش) قرآن را عرض و مخلوق می‌دانند.^{۱۰۲} این نظریه و امثال آن هیچ‌گاه در برابر نظریه غالب و اجتماعی متفکران مسلمان قدرت چیرگی و حتی خودنمایی جریان‌سازی پیدا نکرد و فراموش شد. البته در سالیان اخیر در جهان اسلام و در ایران این نظریه، البته با تبیین‌های امروزی، بار دیگر مطرح شده و برخی از متفکران نواندیش مسلمان (از جمله دکتر حسن حنفی،^{۱۰۳} دکتر حبیب‌الله پیمان) به آن گرویده و به طرح و ترویج آن اهتمام کرده‌اند. در مقابل نظریه مشهور و تقریباً اجتماعی مسلمانان قرار دارد که می‌گوید قرآن لفظاً و معنماً از سوی خداوند بر قلب پیامبر نازل شده و او آن را عیناً و بی‌کم و کاست به مردمان ابلاغ کرده و سپس وحی ملفوظ را به وحی مکتوب تبدیل

۱۰۱. زبان قرآن، مقصود فراستخواه، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش، صفحه ۳۰۵.

۱۰۲. مقالات الاسلامیین، علی بن اسماعیل اشعری، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش، صفحات ۹۹-۹۸.

۱۰۳. به روایت عبدالمجید شرفی در کتاب «اسلام و مدرنیته» (ترجمه مهدی مهریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۳، صفحه ۸۴) حسن حنفی معتقد است که: «قرآن وحی خداوند نیست، بلکه وحی از جانب انسان است و قرآن تجربه بشری پیامبر را باز می‌گوید که به هنگام پژوهش درباره حقیقت الهی این تجربه می‌توان به تجربه عمومی بشر به صورت عام دست یافت و این، چیزی است که تأویل آن را بر حسب نیازهای امروز امت اسلامی فراهمی می‌سازد».

کرده و بعدها در قالب کتاب مدون (بین‌الدفتین) تدوین شده و به عنوان سند دینی و وحیانی خالص مورد توجه و قبول عموم دینداران قرار گرفته و برای همیشه این کتاب مرجع ایمان و عقاید دینی و داور نهایی در منازعات فکری و تفسیری مسلمانان خواهد بود.

اما واقعیت این است که از همان آغاز (به ویژه از نیمه دوم سده دوم هجری که معارف دینی شکل می‌گیرد و عصر تدوین آغاز می‌شود)، یکی از معضلات پرچالش فکری بین متفکران و عالمان مسلمان پاسخ به پرسش بنیادین پیرامون مفاهیمی چون «وحی» بوده است. دلیل ظهور این چالش نیز این بود که پس از آشنایی مسلمانان با افکار و عقاید اقوام دیگر و پس از نفوذ و رسوخ اندیشه‌های فلسفی و کلامی یونانی و نوافلاطونی و ایرانی و سریانی و اسکندرانی در حوزه تفکر دینی، افکار اسلامی گستره و عمق بسیار پیدا کرده است و پرسش‌های تازه‌ای در افتاد که ناگزیر می‌بایست پاسخ‌های درخور می‌یافت. گرچه پاسخ‌ها متفاوت بود و از این‌رو دیدگاه‌های کلامی متنوعی در ذیل دو مکتب کلامی بزرگ معتزله و اشاعره پدید آمدند، اما متفکران عموماً بر آن بودند که پاسخ‌ها به گونه‌ای باشد که هم مستند به منابع متقن و اجماعی اسلامی باشد و هم خردپذیر و معقول و عاقلان و خردمندان با برهان و استدلال بر مستندات ایمانی و اسلامی مهر تأیید بزنند. در چنین روندی هر چند باور به «وحی ملفوظ» مورد قبول واقع شد و تقریباً تمام معارف دینی (فقه، کلام، تفسیر و حتی بعدها عرفان و فلسفه) بر بنیاد قرآن پدید آمدند و بالیدند، اما تحلیل مفهومی و عقلی و تجربی پدیده‌ای به نام وحی همچنان به مثابه يك «راز» باقی ماند و همچنان در ابهام مانده است. عارفان و فیلسوفان و متکلمان کوشش‌های بسیار کردند تا تبیین روشن و معقول و مفهومی از حقیقت وحی و قرآن ارائه دهند و سخنان مفید و روشنگر و معقولی نیز در این باب گفته شده است، ولی هنوز دقیقاً روشن نیست که وحی واقعاً چیست و چگونه کلماتی از جنس زبان و بیان بشری و آن هم به زبانی معین (عربی) از سوی خداوند به يك انسان امّی القا شده و او را مکلف کرده است که آن را عیناً به دیگران ابلاغ کند؟ آیا این کلمات مستقیم از ساحت الهی گفته شده است؟ چگونه؟ مگر ممکن است خداوندی که تعیین مادی و بشری ندارد بتواند کلماتی از جنس زبان آدمی‌زاد بگوید؟ پیامبر چگونه آن را شنیده و دریافت کرده است؟ به دل شنیده یا به گوش؟ در خواب یا بیداری؟ از فرشته وحی (جبرئیل) یاد شده که او کلام الهی را به پیامبر گفته است، اما فرشتگان کیستند و چیستند و چه ماهیتی دارند؟ روشن است تا زمانی که حقیقت فرشتگان (ملائکه) روشن نشود، سخن گفتن از جبرئیل یا از هر فرشته دیگر و انتقال و

القای وحی به انسان، آسان نیست. مشکل بنیادین در اینجا این است که چه تصور و تصویری از خداوند داریم، آیا او خدایی متشخص و باصورت است یا غیرمتشخص و بی صورت؟ اگر به تنزیه معتقد باشیم و خدای غیرمتشخص، آنگاه سخن گفتن او و آن هم به زبان بشری به چه معنا است و چگونه ممکن است و به هر حال در این حال مفهوم دقیق «کلام الهی» چیست؟ در گذشته در این مورد کم و بیش مطالبی مطرح شده و رازگشایی‌هایی شده است اما کلیات همچنان باقی است.

در دو قرن اخیر، به دلیل نفوذ افکار فلسفی و به ویژه نحله فکر پوزیتیویستی غربی در جهان اسلام، برخی کوشیدند از منظر علوم تجربی به این معضل پاسخ دهند و راز را بگشایند و مشکل را حل کنند. سیداحمد خان در شبه‌قاره هند و مهندس بازرگان در ایران دو نمونه بارز این رویکرد است. کتاب «مسأله وحی» بازرگان تلاشی است در این زمینه. حتی دکتر پیمان نیز به رغم اختلاف نظر جدی با رویکرد بازرگان، عمدتاً از منظر پوزیتیویستی به تبیین وحی اهتمام دارند. اقبال با رویکرد فلسفی - تجربی و طرح نظریه «تجربه باطنی» آرایبی در این باب اظهار کرده است. طباطبایی با دیدگاه فلسفی - کلامی و البته با چاشنی علم‌گرایی جدید گامی در این جهت برداشته است. کتاب «وحی یا شعور مرموز» ایشان مرجع قابل توجهی در این مورد است. افزون بر منشاء وحی و ماهیت زبانی - معرفتی آن، متن قرآن نیز در مقام تفسیر عمدتاً از منظر علم و تجربه علمی و حسی تفسیر و تحلیل می‌شود و متفکران تجربه‌گرا می‌کوشند آیات قرآن، به ویژه آیات و موضوعاتی که در حوزه علوم طبیعی و نیز تاریخ قرار می‌گیرند، را به گونه‌ای تفسیر کنند که یا با معیارها و داده‌های علوم روز سازگار و حتی عین آن و گاه پیشرفته‌تر از علوم مدرن بنماید یا حداقل در تعارض با نظریات علمی جدید نباشد. آثار و افکار کسانی چون طهطاوی، سیداحمد خان، طالقانی، حنیف‌نژاد و...، البته هر کدام در مرتبه‌ای، از چنین رویکردی پیروی می‌کنند. اما نمونه‌های عالی چنین رویکردی دو کتاب «دین ارکان طبیعت» و «هفت آسمان» است که در سالیان اول پس از انقلاب انتشار یافته‌اند.^{۱۰۴} گفتنی است که رویکرد علمی و تجربه‌گرایی (به عبارتی علم‌زدگی) از دوران مشروطه به بعد، به ویژه در دهه چهل و پنجاه،

۱۰۴. نام مؤلف این دو کتاب چاپی که در اختیار دارم، در پشت جلد کتاب دیده نمی‌شود. اما طبق اطلاع مؤلف دو کتاب شخصی است به نام «دکتر رهسپار». نیز شنیده شده است که ایشان از مجاهدین پیشین بوده و گویا کتاب‌ها را با همفکری دوستانش نگاشته است.

بر بسیاری از طلاب و روحانیان حوزه‌ها نیز سرایت کرده بود. عنوان اثر فلسفی مشترك طباطبایی و مطهری «اصول فلسفه و روش رئالیسم» یعنی رئالیستی دانستن فلسفه اسلامی شاهدهی بر این مدعا است.

اکنون آقای مجتهد شبستری در استمرار سنت فکری يك نحله فراموش شده قدیم و در حال احیای جدید، نظریه کلام نبی بودن قرآن را به میدان آورده است تا در پی آن با تفسیری دانستن محصول وحی یعنی قرآن راه جدیدی به سوی فهم این متن و مفهوم‌سازی گزاره‌های وحیانی بگشاید و فهم و تحلیل متن مقدس را به مثابه يك متن زبانی - تاریخی ممکن سازد. در واقع اصل نظریه و انگیزه شبستری در انتخاب این روش و بینش تازه نیست و تقریباً بازگویی همان نظریه فراموش شده قدیم است، آنچه جدید است تجربه‌گرایی تمام‌عیار ایشان در فهم قرآن و در نهایت دوری بیشتر کتاب مقدس مسلمانان، که عموماً آن را کلام الهی می‌دانند، از منشاء ماورایی و مبدأ قدسی آن است. در عین حال بدیهی است که تبیین‌های زبان‌شناسانه و هرمنوتیکی کم و بیش سیستماتیک ایشان در آخرین گفتار، بدیع و تازه است و از این نظر گامی به پیش شمرده می‌شود.

ب - تحلیل شبستری از پدیده وحی

اینک باید دید که جناب شبستری چه تحلیل و تفسیری از «وحی» به عنوان يك «پدیده الهی - انسانی» دارند و چگونه بین زمین و آسمان و انسان و خدا پیوند برقرار می‌کنند. در اینجا می‌کوشم با استفاده از چند جمله ایشان و ترکیب آن‌ها گزارشی مختصر اما روشن از نظریه وی ارائه دهم.^{۱۰۵} ایشان می‌گویند: «در قرآن، وحی همان اشاره و انگیختن است که فعل خداوند است. این اشاره و انگیختن تنها در مورد پیامبران به کار نرفته است، مثلاً حرکت غریزی زنبور عسل هم در قرآن «وحی خدا» نامیده شده است. (سوره ۱۶ آیه ۱۸) از طرف دیگر در آیه ۵۱ سوره ۴۲ آمده است: ما کان لبشر ان ینکلمه الله الا وحياً... در این آیه، وحی مستقیم یا وحی با رسول (فرشته) گونه‌ای فعل تکلم به شمار آمده که می‌توان به خدا نسبت داد. (چنان که در آیات دیگری خلق همه موجودات، تکلم خداوند به شمار آمده

۱۰۵. این یادآوری مفید تواند بود که تمام نقل قول‌های سخنان جناب شبستری از گفت و گو و مقاله ایشان در مجله مدرسه یاد شده است و از آثار دیگر وی استفاده نشده است.

است، سوره ۳۶ آیه ۸۲) با جمع میان مفاد این آیه و مباحث پیشین می‌توان گفت از نظر قرآن تکلم خدا با نبی اسلام است که سبب بعثت پیامبر و تکلم او یعنی خواندن آیات قرآن می‌شد. آیات قرآن محصول وحی هستند و نه خود وحی. دعوی او [نبی] این بوده که او يك انسان ویژه است که بنا به تجربه‌اش خداوند او را برگزیده، برانگیخته و او را از طریق وحی به گفتن این سخنان (تلاوت) قرآن توانا ساخته است. این تواناسازی به سخن گفتن در قرآن «وحی» نامیده می‌شود».

با توجه به این تحلیل از پدیده وحی، جناب شبستری به این اصل بنیادین می‌رسند که قرآن کلام نبی است نه خداوند. «آن نبی نمی‌گفته که این متن کلام من نیست. باید به این نکته توجه کرد که «کلام» انسان، تنها با «معانی» کلام نمی‌شود همان‌طور که تنها با «الفاظ» کلام به وجود نمی‌آید. کلام انسان عبارت است از «مجموعه معانی و الفاظ که در داخل يك «سیستم اظهارات» که زبان نامیده می‌شود به وجود می‌آید. وقتی پیامبر قبول داشته که کلام، کلام اوست قبول داشته که هم معانی و هم الفاظ به او انتساب دارد و او به صفت تکلم متصف است و متکلم است.» در عین حال ایشان همین کلام کاملاً انسانی و نبوی را به اعتباری الهی هم می‌داند: «گرچه کلام خود وی است ولی يك منشاء الهی دارد... اما دعوی او این بود که این‌طور نیست که خود وی به این تکلم تصمیم گرفته باشد. تجربه وی این بوده که او از سوی خداوند برگزیده (اصطفاء) و برانگیخته (مبعوث) شده و يك «امداد غیبی» به او می‌رسد که از آن به «وحی» تعبیر شده و بر اثر این امداد، قادر به این تکلم، یعنی اظهار جملات معنادار و مفهوم‌دار می‌شود و به این جهت آنچه در این تکلم قرائت می‌شود آیات (نمودهای) خداوند است چون از او نشأت گرفته‌اند و بر او دلالت می‌کنند و او را نشان می‌دهند.»

ج - دلایل شبستری برای اثبات مدعا

اما دلایل جناب شبستری برای اثبات این مدعا که قرآن کلام نبی است چیست؟ ایشان مدعی است که نه تنها نبی نمی‌گفته این کلام من نیست بلکه به صورت اثباتی هم می‌گفته که این کلام، کلام اوست و می‌افزایند که حتی قرآن نیز همین را می‌گوید و آنگاه از طرق مختلف برای مدلل کردن این مدعا اقدام می‌کند. این طریق را به طور کلی می‌توان در دو بخش خلاصه کرد: ۱ - زبان‌شناسی و ۲ - شواهد تاریخی - قرآنی.

در مورد اول ایشان شرح نسبتاً مبسوطی از زبان و ماهیت و ساختار آن ارائه می‌دهد. وی با این نکته که «تنها با داشتن معنا و مفهومی از زبان هست که می‌توانیم تصویری از کلام و گفت‌وگو و مفاهمه و مانند این‌ها داشته باشیم» آنگاه با نقل قول از یکی از زبان‌شناسان آلمانی چنین استدلال می‌کند: «زبان (به مثابه يك سیستم از شکل اظهارات) با پنج محور قوام پیدا می‌کند: محور گوینده که زبان از او نشأت می‌گیرد و محور شنونده یا آدرسی که زبان به او متوجه می‌شود، محور زمینه متن یا متن *kontext* که جایگاه زبان است، محور جماعت و اهل زبان که زبان در میان آنها يك وسیله تفاهم مشترك است و زبان همه آنهاست و محور «محتوا» که زبان آن را بیان می‌کند.» آنگاه خود نتیجه می‌گیرد: «این ملاحظات فلسفی درباره زبان که امروز بیشترین طرفداران را میان فیلسوفان زبان دارد روشن می‌کند که زبان يك پدیده انسانی جمعی و دارای ارکان و مقومات متعدد است و تنها در جایی تحقق پیدا می‌کند که همه آن ارکان و مقومات موجود باشند و با فقدان بعضی از آنها، زبان به کلی منتفی می‌شود.» سپس ایشان در ارتباط با مدعای وحی نبوی می‌گوید: «بنا به تعریف یادشده اگر شخصی بگوید الفاظ و معانی معین، به طور ویژه‌ای برای من به وسیله واسطه‌ای مثلاً فرشته قرائت می‌شود و سپس آن‌ها را برای مخاطبان بخواند و خود را صرفاً بلندگو معرفی کند و بگوید گوینده این جملات من نیستم، در چنین حادثه‌ای به اصطلاح علمای علم اصول «دلالت تصدیقیه» ای وجود نخواهد داشت. چون این کلام برای مخاطبان «گوینده» ندارد و هیچ اراده جدی (در اصطلاح علم اصول) در ورای این جملات دیده نمی‌شود. چنین جمله‌هایی را که نمی‌توان آن‌ها را جمله نامید، نمی‌توان بررسی و تفسیر و تحلیل کرد. هیچ‌گونه قرائتی از آن‌ها ممکن نیست. چنین جمله‌هایی نه تنها گوینده ندارد بلکه هیچ‌کدام از پنج محور تحقق زبان در آن‌ها موجود نیست و آن‌ها را نمی‌توان نمونه‌هایی از يك زبان، مثلاً عربی، به شمار آورد... مراد از گوینده کسی است که می‌توان سخن او را فهمید و می‌توان آن را به وی نسبت داد و گفت این سخن را فلان شخص می‌گوید».

و اما در مورد شواهد تاریخی - قرآنی جناب شبستری با این جمله «هر کس قرآن را به عنوان يك متن تاریخی مطالعه کند به وضوح می‌فهمد که میان پیامبر اسلام و قوم وی يك گفت‌وگوی جدی و قابل فهم از سوی دو طرف با سبک‌های مختلف درگرفته است»، به تفصیل توضیح می‌دهند که چگونه به استناد خود قرآن باید عقیده داشت قرآن کلام نبی

است و هرگز این متن به عنوان متن قابل فهم نمی‌تواند سخن گوینده‌ای به نام خدا باشد که هیچ‌کس از آن اطلاعی ندارد. به کوتاهی محورهای مهم استدلال ایشان را می‌آورم:

۱ - از آنجا که: ۱ - کلام پیامبر از دو سو (گوینده و مخاطب) مفهوم بوده است پس لزوماً بشری است، ۲ - این کلام تحول مهمی در مخاطبان و مردمان پدید آورد و نهایتاً به پیدایش يك تمدن انجامید و این خود دلیل روشنی است مبنی بر انسانی بودن این متن. «با توجه به این واقعیت‌های تاریخی این سوال پیش می‌آید که آیا می‌توان تصور کرد همه آن واقعیات از کلامی نشأت می‌گرفت که يك انسان آن را قرائت می‌کرد ولی آن کلام را از خود نمی‌دانست و الفاظ و معانی آن را به خود نسبت نمی‌داد؟».

۲ - استدلال می‌شود که اگر پیامبر کلام قرآن را از خداوند می‌دانست، ناگزیر باید پذیرفت وی از مخاطبانش توقع داشت که کلام و تفسیر آن را از او تعبداً بپذیرند و چنین چیزی نه قابل تصور است و نه قابل تصدیق. «در این صورت مدعی چنین حادثه‌ای، اگر این جملات را برای مخاطبان بخواند و از آن‌ها بخواهد که به آن توجه کنند و معانی آن را بفهمند در حقیقت از آن‌ها می‌خواهد آن جملات را صرفاً از روی تعبد و ایمان به وی معنادار و مفهوم‌دار به حساب آورند و معنا و مفهوم آن را همان بدانند که وی به صورت غیرعادی دریافت کرده است. در این صورت او باید برای مخاطبان درباره يك يك این جملات توضیح دهد که معنا و مفهوم آن‌ها در تجربه وی چه بوده است تا مخاطبان تعبداً و از روی ایمان قبول کنند که این جملات چنین معنایی دارد... آیا می‌شود این را پذیرفت که نبی اسلام از مردم می‌خواست آنچه را که در نظر آن‌ها لسان عربی نبود تعبداً و از روی ایمان لسان عربی به شمار آورند و آنچه را نمی‌فهمند بفهمند؟ آیا می‌توان پذیرفت که دعوت این قدر نامعقول بوده است؟».

۳ - «شاهد تاریخی - قرآنی دیگر این است که در قرآن آمده نبی اسلام «داعی به سوی خدا» با بصیرت درونی مبشر حیات اخروی و رحمت الهی،... هموارکننده راه قیام به قسط است، چگونه ممکن است این همه صفات و فعالیت را به کسی که جز يك کانال انتقال اصوات نیست، نسبت داد و برای وی این همه نقش سرنوشت‌ساز در زندگی انسان‌ها برشمرد... اگر قرآن کلام نبی نبوده و کار پیامبر چیزی جز بیش از وساطت در منتقل کردن يك رشته جمله به آنان نبود چگونه ممکن بود این همه نقش سرنوشت‌ساز به پیامبر نسبت داد».

۴- «نبوت او عین برانگیختگی [بعثت] او بود. اگر مدعی او این بود که وی کانال انتقال اصوات است، این کار هیچ نسبتی با انگیختگی نمی داشت. بلندگو انگیخته نیست».

۵- «شاهد تاریخی دیگر از قرآن این است که مخالفان اسلام می گفتند تو ساحر، شاعر، کاهن و مانند این‌ها هستی. این نسبت‌ها را وقتی به او می دادند که او با خواندن قرآن مخاطبان را به شدت تحت تأثیر قرار می داد و موجب ایمان آوردن آنان می شد. ساحر و شاعر و کاهن نامیدن او از این باب بود که این قبیل افراد با کارها و رفتارهای خودشان دیگران را تحت تأثیر قرار می دهند و او هم دیگران را متأثر می ساخت. اگر خواندن قرآن تنها به معنای منتقل کردن اصوات شنیده شده به مخاطبان می بود مفهوم و مقبول نبود که به پیامبر بگویند تو یکی از این‌ها هستی. چون ساحر یا کاهن یا شاعر به علت کارهایی که از آن‌ها صادر می شود و به خود آن‌ها منسوب است، با این نام‌ها نامیده می شوند. گرچه آنان خود را متصل به قوای غیبی می نامند. اگر خواندن قرآن سخن گفتن پیامبر نبود و کلام موثر در مخاطبان، کلام او و رفتار خود او نبود نمی شد گفت تو کاهن، ساحر یا شاعر هستی».

در پایان این قسمت شبستری نتیجه گرفته‌اند که: «تمام این شواهد نشان می دهد که پیامبر این دعوی را نداشته که آیات قرآن همان طور که در مصحف شریف دیده می شود با لفظ و معنا از سوی خدا به او می رسد و او صرفاً آن‌ها را برای مردم می خواند. هم الفاظ و هم معانی از خود او بوده است گرچه خدا را معلم خود تجربه می کرد که از آن به وحی تعبیر می کرد». بعد ایشان می افزاید: «به نظر من دلالت شواهد تاریخی - قرآنی مذکور بر مدعی این مکتوب آن چنان آشکار و قوی است که ما را ملزم می کند در هر کجای قرآن به تعبیری برخورد کنیم که ظاهراً با استناد قرآن به عنوان کلام پیامبر ناسازگار باشد باید آن را به گونه‌ای دیگر بفهمیم. نمی توانیم به صرف مواجهه با چنان تعبیراتی، از کلام نبی دانستن قرآن که تنها راه فهم قرآن است دست برداریم».

د - نقد و بررسی

اکنون باید دید که این دلایل چه اندازه موجه، معقول و مقبول است. در مورد دلایل زبان‌شناختی، پیش از هر چیز لازم است بگویم این بر عهده زبان‌شناسان است که با توجه

به بحث‌های مختلف و آرای متفاوتی که در این زمینه وجود دارد، در مورد مدعای مؤمنان (به ویژه مسلمانان) در مورد زبان خاص وحی یا همان وحی ملفوظ اظهار نظر کنند و بگویند کلام وحیانی مورد ادعای پیامبران و مخصوصاً قرآن چگونه کلام و زبان است. اما در این مجال صرفاً در ارتباط با رأی مختار جناب شبستری و سخنانی که گفته‌اند، مناقشاتی وجود دارد که مطرح می‌کنم.

در این تردید روا نیست که «کلام» و «زبان» و «بیان» به معنایی که اکنون مراد می‌کنیم و به گونه‌ای که در فرهنگ آدمیزاد مطرح است، یک پدیده انسانی است و مکالمه و مفاهمه بین آدمیان از این طریق صورت می‌گیرد. گرچه مفاهمه و انتقال پیام از طرق دیگر هم صورت می‌گیرد. فعلاً فرض را بر این می‌گذاریم که زبان به مثابه یک سیستم از شکل اظهارات با همان پنج محور یادشده قوام پیدا می‌کند. در این صورت جای این پرسش هست که چرا نمی‌توان «وحی ملفوظ» را کلام دانست و آن را فهم و قرائت کرد؟ گرچه ما هنوز شناخت و درک و تحلیل درست و علمی روشن و دقیقی از پدیده وحی نداریم و نمی‌دانیم خداوند چگونه و با چه ابزاری با پیامبران سخن می‌گوید، اما (دقت شود!) مدعا این است که کلام وحیانی در مقام تنزیل «به لسان قوم» است یعنی در قالب الفاظ و بیان معین در زبان معین (عربی حجاز در سده هفتم میلادی) بر نبی نازل شده و او آن را عیناً به دیگران ابلاغ کرده است. در این طرح کلمات نازل شده کاملاً انسانی است چرا که تمام قواعد زبان عربی عصر نزول در آن رعایت شده و همان پنج محور نیز در آن حضور دارد. گوینده خداوند است که پیام خود را در «زمینه» (kontaxt) فرهنگ و تاریخ قوم عرب در قالب کلمات معین و در زبان عربی قابل فهم از طریق یک انسان به عموم آدمیان با خطاب «یا ایها الناس» یا عموم مؤمنان «یا ایها الذین آمنوا» انتقال داده است. چهار محور دیگر حضور روشن دارند؛ شنونده: اعراب و در مرحله بعد تمام آدمیان، زمینه و متن: زبان و فرهنگ عرب، جماعت و اهل آن زبان: اعراب عصر نزول و محتوا: خدا و توحید و آگاهی و اخلاق و عدالت و تمام موضوعات دینی. بنابراین در تلقی سنتی و اجماعی مسلمانان از وحی ملفوظ نیز تمام ارکان مورد نظر زبان وجود دارد و از این رو، مانند هر کلام دیگری، قابل فهم و درک و تفسیر است، چنان‌که مخاطبان مستقیم آن کلمات با اعتقاد به کلام الهی بودن آن‌ها را می‌فهمیدند و پس از آن نیز در طول قرن‌ها مفسران (حتی مفسران غیرمسلمان) به فهم و قرائت قرآن اهتمام کرده و می‌کنند و در همین چارچوب و با تکیه بر همان باور متکلمان و فقیهان و عارفان و حتی فیلسوفان از آیات وحی اتخاذ سند می‌کنند.

در این زمینه تنها تفاوتی که وحی ملفوظ با کلمات بشری دارد، این است که در کلام بشری ما گوینده را می‌بینیم یا می‌توانیم ببینیم و کلام او را مستقیم یا با واسطه می‌شنویم و با ابزار تکلم او آشنا هستیم، اما در کلام خداوند گوینده را نمی‌بینیم و سخن او را از طریق يك انسان معتمد و مصدق (در صورت اثبات صدق) می‌شنویم و چون آن کلمات تمام ضوابط و قواعد زبان بشری (عربی) را رعایت کرده است، برای ما قابل فهم و درک است. در واقع در اینجا يك ابهام بزرگ وجود دارد و آن چگونگی تنزیل کلام از ساحت قدسی خدای منزّه و غیرمتشخص به آدمیزاد مادی و متشخص است. اما این ابهام هیچ از بشری و لاجرم مفهوم بودن وحی ملفوظ نمی‌کاهد و خللی در آن نمی‌افکند. قرآن به «عربی مبین» (نحل / ۱۰۳) و به «لسان قوم» (ابراهیم / ۴) نازل شده و در کنتکس زبانی و فرهنگ اعراب حجاز گفته شده است و لذا جای شگفتی است که جناب شبستری صریحاً اعلام می‌کند که هیچ کدام از پنج محور زبان در قرآن وجود ندارد. ایشان می‌فرماید: «با نظر دقیق معلوم می‌شود که در چنین موردی وضعیت از این قرار است که برای نبی بنابر تجربه‌اش، این جملات که او منتقل می‌کند يك گوینده دارد و آن خدا یا فرشته است... اما برای مخاطبان نبی این جملات گوینده ندارد. مخاطبان که نمی‌توانند بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد. آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ چه کسی با او سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟» می‌پرسم مگر یکی از شرایط تحقق کلام و زبان و کلام مفهوم آن است که گوینده دیده شود؟ مگر ما امروز پیامبر را می‌بینیم؟ در مورد پرسش‌های بعدی نیز البته ابهام هست، اما این ابهام مانع از آن نیست که کلام قرآن را مفهوم بدانیم و آن هم از منظر ایمانی با احراز صدق نبی قابل حل است. به ویژه که مسأله اعتقاد به خدا و توانایی مطلق او و نیز صدق نبی مقدم بر قبول وحی ملفوظ و پذیرفتن دعوت پیامبر و دعوی نبی است.

نکته مهم آن است که قرار بود در طرح و نظریه جدید شبستری معضل دیرین پدیده وحی مورد ادعای پیامبران حل شود و حداقل ابهامات برطرف شود و مسأله وضوح بیشتری بیابد، اما در نظریه پردازی ایشان نیز گره‌ها ناگشوده می‌ماند و در نهایت هیچ نمی‌دانیم که واقعاً وحی چیست و چگونه و با چه مکانیسمی پیامبر را به گفتن کلماتی معین و ویژه توانا می‌سازد. آشکارا باید گفت که اصلاً روشن نیست که توصیف شبستری از وحی مبتنی بر چه معیار لغت‌شناسی و واژه‌شناسی عربی است. چنان که تمام لغت‌دانان گفته‌اند وحی به معنای سخنی به اشاره و شتابناک و رمزآلود گفتن است و این هرگز قابل تقلیل و تحویل به «تواناسازی» و امداد غیبی و معلمی کردن خداوند نیست. ایشان توضیح نمی‌دهد که این

تواناسازی یعنی چه و چگونه صورت گرفته و امداد غیبی چگونه با يك آدمیزاده ارتباط برقرار کرده است. روشن نشده است که خداوند چگونه معلمی اش را اعمال کرده و به شاگردش چه آموخته است. اگر لفظ و معنای قرآن هر دو از محمد (ص) است، پس او از خداوند چه آموخته است؟ اصلاً دانسته نیست که این معلمی و امداد غیبی چه اهمیتی و نقشی در کلام نبی و نبوت و قرآن و رسالت و دین اسلام دارد.^{۱۰۶} بنابراین اگر بنا باشد به استناد ابهاماتی در چگونگی نزول وحی بر پیامبر، وحی ملفوظ را انکار کنیم و قرآن را کلام نبی بدانیم، در آرای شبستری ابهامات بیشتر است و لذا در مقام مقایسه باز همان نظریه سنتی معقول تر و مقبول تر می نماید.

و اما در مورد شواهد تاریخی - قرآنی مطالب بسیار می توان گفت. واقعیت این است که (حداقل از نظر راقم این سطور) هیچ يك از شواهد تاریخی - قرآنی مطرح شده، دلیلی بر اثبات مدعای کلام نبی بودن قرآن نیست و از این رو استدلال های ارائه شده قانع کننده به نظر نمی رسند. دقیق تر می توان گفت که این شواهد نه تاریخی اند و نه قرآنی زیرا بخش تاریخی مطرح شده، در واقع يك سلسله برداشت هایی است از بعضی از رخداد های تاریخ صدر اسلام یا تمدن اسلامی و جای چون و چرا ی بسیار دارد، و بخش قرآنی نیز چنین است و هیچ آیه ای در قرآن نه تنها دلیل که حتی موید مدعیات مطرح شده نیست و بلکه ماجرا عکس آن است. به عبارت دیگر مطالب این دو بخش بیش از حد استحسانی و متکلفانه است. اکنون به ترتیب مطرح شده، در دو قسمت ابتدا دلایل یا شواهد تاریخی - قرآنی را مورد نقد و پرسش قرار می دهیم و آنگاه به قرآن نظر می کنیم تا ببینیم کتاب تا چه اندازه مؤید نظر ایشان است.

قسمت اول - بررسی شواهد تاریخی - قرآنی

۱۰۶. طباطبایی در کتاب «قرآن در اسلام» (تهران، ۱۳۵۳ ش، چاپ دوم، دارالکتب الاسلامیه، صفحه ۱۱۰)؛ گویا با عنایت به نظریه آقای شبستری است که می گوید طبق يك نظریه: «این رشته افکار [قرآن] مانند افکار دیگرش از آن خودش و تراوش مغز خودش بود ولی این افکار ویژه برای اینکه پاک و مقدس بود به خدا نسبت داده شد. و بالاخره این افکار نسبت طبیعی به پیغمبر اکرم (ص) و از هر بشر دیگر به کلی نفی می کند». ظاهراً در نظریه آقای شبستری انتساب کلام نبی به خداوند، صرفاً يك نسبت تشریفی است نه واقعی.

۱- ارتباط مفهوم بودن قرآن و تحولات پدیدآمده در صدر اسلام و ظهور تمدن اسلامی. گفته شد که اعتقاد به وحی ملفوظ به معنای نفی ماهیت زبانی و بیان انسانی آیات قرآن نیست و لذا این متن برای تمام مخاطبان کم و بیش قابل فهم بوده و همین فهم‌ها به تغییرات مهم فکری و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و حتی اقتصادی^{۱۰۷} قابل ذکر در طول چهارده قرن منتهی شد. از این رو دلیلی ندارد برای توجیه و تحلیل این اثرگذاری‌های گسترده و عمیق قرآن، آن کلمات و آیات را لفظاً و معنأً نبوی و انسانی بدانیم و یکسره به بطلان وحی ملفوظ فتوا دهیم. روشن‌ترین دلیل بطلان ادعای جناب شبستری آن است که مسلمانان عملاً و تاریخاً با الهی دانستن الفاظ قرآن آن را فهم کردند و به آن تحولات دست یافتند. اگر بنا به استناد به شواهد تاریخی باشد، تاریخ اسلام و نحوه مواجهه مسلمانان با متن قرآن، مثبت این مدعا است که باور به کلام الهی مانع تفسیر و تحلیل آن کتاب مقدس نشد. مگر آنکه آقای شبستری بگویند که از صدر اسلام تاکنون هیچ فهمی از قرآن صورت نگرفته است که البته بعید است چنین ادعایی بشود. یا بفرمایند که مسلمانان نیز از همان آغاز آیات قرآن را لفظاً و معنأً کلام نبی می‌دانسته‌اند که این نیز خلاف شواهد و مستندات تاریخی است. در این صورت باید پرسید که مسلمانان چگونه و با چه مبنایی به تفسیر و فهم قرآن دست زدند؟ بنابراین ملازمه‌ای بین کلام نبی دانستن قرآن و فهم و قرائت آن و نیز تحول‌آفرینی این کتاب در گذشته یا حال وجود ندارد.

۲- ارتباط بین باور به کلام الهی قرآن و تعبد در برابر آن. واقعیت این است که چنین ملازمه و حتی ارتباطی بین آن دو چندان روشن نیست و معلوم نیست مبانی و دلایل آن چیست. بر اساس اعتقاد دیرین مسلمانان خداوند کلماتی را بر محمد (ص) از طریقی (یا طرقی) القا کرده و او همان‌ها را عیناً بدون دخل و تصرفی بر دیگران خوانده و چون این کلمات کاملاً به زبان بشری و عربی بوده برای همگان مفهوم بوده و آن‌ها را با معیارهای شناخته شده‌ای چون کشف مراد متکلم و دلالات الفاظ و حجیت ظواهر فهم کرده و به کار بسته‌اند.^{۱۰۸} در اینجا «تعبد» چه جایگاهی دارد و چرا می‌بایست مسلمانان آن را تعبداً

۱۰۷. در مورد تحولات اقتصادی مسلمانان در پرتو اسلام، مطالعه کتاب «اسلام و سرمایه‌داری» اثر رودنسون مفید تواند بود.

۱۰۸. جناب شبستری جملاتی از طباطبایی، صاحب‌المیزان، نقل کرده و ادعا کرده‌اند که ایشان نیز به وحی ملفوظ اعتقاد نداشته‌اند. اما با تأمل در آن گفته و گفته‌های دیگرش روشن می‌شود که طباطبایی نه تنها چنین باوری نداشته‌اند که بارها به وحیانی بودن الفاظ قرآن تصریح کرده‌اند. ایشان در کتاب «قرآن در اسلام» بحث مفصلی (از

بپذیرند؟ البته می‌توان نوعی تعبد را در مورد قبول دعوی پیامبر اسلام و هر پیامبری دید، چرا که پس از ایمان به خداوند یکتا و یقین به علم و حکمت او و اثبات و احراز صدق نبی در نبوتش، مؤمنان دعوی او را می‌پذیرند و به آموزه‌های وی گردن می‌نهند، هر چند که خود شخصاً به فلسفه تمام آموزه‌ها و «علل شرایع» و یا «مقاصد الشریعه» پی نبرده باشند. اما در این مورد دو نکته قابل تأمل است: اولاً این نوع تعبد خود بر بنیاد نوعی تعقل است چرا که بر مقدمات کاملاً عقلی و استدلالی بنا شده است (چنان که در زندگی عرفی آدمیان نیز چنین است)، ثانیاً این تعبد آشکارا ارتباطی با مسأله زبان و زبان‌شناسی قرآن ندارد و فی‌المثل کلام قرآن را خدایی یا انسانی دانستن ربطی به تعبد در برابر لفظ و زبان قرآن پیدا نمی‌کند. مسلمانان بر اساس «لا اکراه فی الدین» (بقره / ۲۵۶)، با ایمان و اختیار کامل و البته بر اساس مقدمات و مقوماتی مختارانه، کلام قرآن را می‌شنیدند و آن را عیناً و لفظاً کلام خدا می‌دانستند و بدان مؤمنانه گردن می‌نهادند و تلاش می‌کردند آن را بفهمند و عمل کنند تا به «فلاح» برسند، در این مقام مسأله تعبد جایی و مقامی ندارد که قابل طرح باشد.

۳- ارتباط بین برخی از اوصاف نبوی با نقش سرنوشت‌ساز و تحول‌آفرین وی. در مورد تبیینی که باز بین اوصاف پیامبر (مانند داعی به سوی خدا، مبشر حیات اخروی، بیم‌دهنده از عذاب الهی و...) و نقش‌آفرینی آن بزرگوار با کلام الهی دانستن قرآن افکنده شده است، پیش از این سخن گفتیم و روشن ساختیم که چنین تبیینی وجود ندارد و تاریخ اسلام و قرآن نیز گواه آن است. اما در مورد اوصاف و نقش‌آفرینی نبی اسلام، باید به دو نکته توجه کرد؛ یکی اینکه وحی بودن قرآن و عدم تصرف مبلغ وی در کلمات و معنای آن، به معنای ابزار صرف بودن او نیست، او انسانی بود خودانگیخته و سپس برانگیخته بوده و لذا او با صلاحیت بالای انسانی و معنوی و اخلاقی به مرحله بی‌همتای بعثت و رسالت و نبوت رسیده و بدین ترتیب نمی‌توان او را در مقام نبوت یک بلندگوی جامد و حتی منفعل دانست. دیگر این که پیامبر در عین تکیه بنیادین بر قرآن و آموزه‌های مستقیم وحیانی، دارای

صفحه ۱۱۰ تا ۱۵۳) در این مورد دارد که در مطلب نقل شده از ایشان در پاورقی شماره ۶ نیز اعتقاد به وحی ملفوظ آشکار است. در همان مطلب پاراگراف نقل شده به وسیله جناب شبستری این جمله آمده است: «نبی با شعور و وحی روابط مرموز آنها را درک کرده و در مقام تبیین با زبان خود ما سخن گفته و در روابط فکری ما استفاده می‌کند.» این سخن بازگویی همان نظریه رایج و همان مدعای ما است. کسی انکار نمی‌کند که قرآن در مقام تنزیل «با زبان خود ما سخن گفته» و به اصطلاح زبان انسانی و لذا عربی است.

اوصاف شخصی و انسانی متعددی (مانند شکیبایی، شجاعت، حسن خلق، عزت نفس، پایداری و...) بوده و آن اوصاف در اندام یک رهبر اخلاقی - سیاسی تمام‌عیار در تعامل با شرایط عینی و اجتماعی نقش‌آفرین شده و به تغییرات اساسی در اندیشه و عمل مسلمانان یاری رسانده است. بنابراین پیامبر اسلام به عنوان یک انسان متعالی و برکشیده شده، هم با تکیه بر کلام الهی در بعد دعوت دینی کامیاب بوده و هم با تکیه بر اوصاف انسانی و رهبری‌اش در بعد اجتماعی و اخلاقی و تربیتی سرنوشت‌ساز شده است و هیچ تعارضی بین آن دو وجود ندارد.

۴- ارتباط بین بعثت و انتقال اصوات. جناب شبستری، به شرحی که آمد، باز بین بعثت نبی و کانال انتقال اصوات بودن او نسبت تباین افکنده است. گفته شد که پیامبر اول خودانگیخته است و آنگاه برانگیخته و مبعوث به رسالت و لذا تقلیل این نقش به «بلندگو» یا «کانال انتقال اصوات» روا نیست، تمام سخن این است که او پیام و کلام القا شده الهی را بی‌کم و کاست ابلاغ کرده است. افزون بر آن، مسأله مورد بحث، مسأله ماهیت و نقش قرآن است نه موضوع بعثت، و این دو، در عین ارتباط با هم، دو موضوع جداگانه‌اند. در واقع بحث بر سر کلام الهی یا کلام نبی بودن قرآن است، نه بحث بعثت و چگونگی و ماهیت آن یا خصوصیات شخص نبی. اتفاقاً اگر اعتقاد به کلام الهی بودن قرآن را نفی کنیم و آن را به نبی نسبت دهیم، دیگر بعثت و برانگیختگی پیامبر برای ما مسلمانان پس از درگذشت وی چندان معنایی نخواهد داشت، چرا که امروز تنها میراث و حیانی محمد قرآن است که صرفاً به دلیل انتسابش به خداوند معتبر خواهد بود.

۵- ارتباط بین اتهام ساحری و شاعری به پیامبر با ادعای کلام نبی بودن قرآن. ادعا شده است: «اگر خواندن سخن گفتن پیامبر نبوده کلام موثر در مخاطبان، کلام او و رفتار خود او نبود، نمی‌شد گفت تو کاهن، ساحر یا شاعر هستی». در این مورد چند نکته قابل ذکر است؛ اولاً روشن نیست که منظور از خواندن قرآن چیست؟ مسلم است که خواندن و ابلاغ قرآن به وسیله شخص نبی بوده و مخاطبان کلمات قرآن را از زبان و لبان او شنیده‌اند و در این اختلافی نیست. باز بی‌گمان اثرگذاری بر مردمان نیز مستقیماً برآمده از کلام و تدبیر پیامبر بوده است.

ثانیاً اتهام ساحری و کاهنی و شاعری به پیامبر از سوی منکران، نه تنها به معنای نفی انتساب قرآن به خداوند نیست، بلکه برعکس، مثبت مدعای کلام الهی بودن این کتاب

است زیرا به شهادت قرآن، منکران برای نفی و حیانی بودن آیات خوانده شده به وسیله پیامبر و بی‌اثر کردن آن در اذهان و افکار مخاطبان، پیامبر را متهم به ساحر و کاهن و شاعر بودن می‌کردند و در مقابل خداوند به حمایت از پیامبرش و اصالت دادن و اعتبار بخشیدن به قرآن و دفع تهمت از وی اقدام کرده است. به گفته ایزوتسو اتهام شاعری به محمد از آن رو بوده است که در جاهلیت عقیده عمومی بر این بود که شاعران دارای جَنّی (همزادی) هستند که به آنان در سرایش شعر کمک می‌کند. اتهام مجنون به پیامبر نیز به این دلیل بوده است.^{۱۰۹} در واقع منکران می‌خواستند کلمات شگفت‌انگیز و و اثرات اعجاز‌گونه قرآن را به پدیده‌ای موهوم نسبت دهند و پیوند و منشاء الهی آن را انکار کنند اما خداوند به مقابله با آنان برخاسته و از مدعای پیامبر مبنی بر کلام الهی و استثنایی آن کلمات حمایت کرده است. برخلاف نظر آقای شبستری، اگر محمد مدعی بود این کلمات از اوست، دیگر اتهام کهنات و شاعری و ساحری مورد نداشت و در این صورت او واقعاً یک شاعر و ساحر بود و اعتراض کسی را هم بر نمی‌انگیخت. به هر حال حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که از اتهاماتی چون شاعری و ساحری به محمد، نمی‌توان نتیجه گرفت که کلام قرآن از خود او بوده است. چنین ملازمه‌ای وجود ندارد.

قسمت دوم - بررسی مدعا در قرآن

اما اینک ببینیم در یک بحث مستقل و ایجابی از خود قرآن کدام نظریه استنباط می‌شود؛ نظریه انتساب کلمات قرآن به خداوند یا نبی؟

پیش از ورود به بحث، ناچار باید به این نکته اشاره کرد که آیا متن کنونی قرآن قابل استناد است؟ و اگر پاسخ مثبت است معیار تشخیص صحت و سقم فهم‌ها و تفسیرها چیست؟ گرچه از برخی نظریات هرمنوتیکی جناب شبستری چنین استنباط می‌شود که نمی‌توان از متن قرآن برای اثبات یا رد نظریه و فهمی اتخاذ سند کرد و به ویژه ایشان مراد متکلم و حجیت ظواهر را قبول ندارد، اما از آنجا که من تابع آن نظریه نیستم و شبستری

۹.۱۰۹ - خدا و انسان در قرآن، ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۱، چاپ پنجم، صفحات ۲۲۰-۲۱۵. این که جناب شبستری فرموده‌اند: «به این جهت [به پیامبر] می‌گفتند مجنون که او دیوانه‌وار در این راه حرکت می‌کرد»، درست نیست. در این مقام مجنون به معنای دیوانگی نیست.

نیز، به هر دلیل، در مقاله‌شان به تفصیل از آیات متعدد قرآن برای اثبات مدعای خود استفاده کرده‌اند، در این مقام صرفاً به ظواهر قرآن و ساختار و اقتضای متن ارجاع می‌دهم و نشان می‌دهم که نظریه مختار آقای شبستری نه تنها از مجموعه آیات استنباط نمی‌شود بلکه همان نظریه رایج و کهن اسلامی در قرآن تأیید می‌شود. البته ایشان برای پاسخ به اشکال مقرر فرموده است: «ما در اینجا برای به دست آوردن این پرسش تاریخی که دعوی نبی اسلام درباره کلام قرآنی چه بوده، از این شواهد فقط استفاده تاریخی می‌کنیم.» روشن است که این پاسخ قانع‌کننده نیست اما به هر حال من نیز درست به همین دلیل برآنم که از همین قرآن اتخاذ سند کنم. بدیهی است که در این ارجاع جز روش سنتی و رایج کشف مراد متکلم و حجیت ظواهر روش دیگری نیست و آقای شبستری نیز از آن استفاده کرده‌اند. نقل انبوه آیات و ترجمه تحت‌اللفظی آنها در مقاله شبستری جز استفاده از همین روش نیست.

لازم است به این نکته مهم هم اشاره شود که سخن صریحی در قرآن یا احادیث مبنی بر وحیانی و الهی بودن الفاظ قرآن دیده نمی‌شود، و البته خلاف آن نیز گفته نشده است، از این رو نمی‌توان ادعای «نص» کرد و لذا هر نظریه‌ای در این باب اظهار شود، استنباطی است که از يك سلسله مفروضات عقلی و نقلی پدید می‌آید و در نهایت در چارچوب منطق زبان و قواعد تفسیر و آیات قرآن مدلل و مقبول می‌افتد و یا نمی‌افتد. به عبارت دیگر می‌خواهیم در این گفتار دو نظریه مورد بحث را به قرآن عرضه کنیم و ببینیم اقتضای گزاره‌ها و دلالات الفاظ و فهم عرفی و متعارف آیات چیست و کدام نظریه تأیید می‌شود.

در قرآن آیات متعدد مربوط به وحی وجود دارد که فهم و تفسیر آنها در يك مجموعه و در يك نظام تحلیلی عام به ما می‌آموزد که کلمات و آیات قرآن لفظاً و معنأً از خداوند بوده و پیامبر نیز جز این نمی‌گفته و مسلمانان نیز از همان زمان تا حال چنین عقیده‌ای داشته و دارند. اینک به برخی از این آیات اشاره می‌شود:

۱- تفاوت الفاظ یا معنا؟ در سوره آل عمران، آیه ۱۰۸، آمده است: «تلك آیات الله نتلوها عليك بالحق...». اگر منظور از «آیات» در این جمله آیات قرآن باشد و خواندن نیز به معنای متعارف آن باشد (که ظاهراً چنین است)، دلالت آیه این است که «ما» - خداوند - «آیات الهی» را بر «تو» - محمد - می‌خوانیم، و این دلالت معنایی جز تلاوت و خواندن لفظ ندارد، وگرنه تلاوت معنا نه مفهوماً درست است و نه اساساً القای معانی آیه و کلام شمرده می‌شود

(چنان‌که جناب شبستری نیز به درستی بدان اشاره کرده است). در واقع معنا و محتوا اساساً وجود خارجی ندارد تا مورد اشاره قرار گیرد.

۲- عدم تعجیل در خواندن قرآن. در سوره طه آیه ۱۱۴ گفته می‌شود: «ولا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه». دلالت و صراحت آیه روشن‌تر از آن است که محتاج تأویل و تفسیر باشد. خداوند به پیامبر می‌فرماید پیش از پایان گرفتن وحی در [خواندن] قرآن شتاب مکن. ظاهراً تردیدی نیست که منظور از قرآن همین آیات نازل شده بر پیامبر است، در این صورت خداوند محمد را از عدم تعجیل در خواندن کدام قرآن فرمان می‌دهد؟ مشاغل و متعلق فرمان خداوند همین قرآن محسوس وحی و حاضر است نه چیز ذهنی و موهوم دیگر. واژه «وحی» در آیه (و آیات بسیار دیگر) به معنای فروفرستادن پیام یا خواندن همین آیات قرآن است و لذا آشکارا در تعارض با معنای وحیی است که جناب شبستری گفته‌اند: «تواناسازی پیامبر به گفتن کلمات معین» که قرائت و گردآوری قرآن از خداوند است. چنین ادعایی با کاربرد وحی در این آیه سازگار نیست.

۳- در سوره قیامت آیات ۱۶ تا ۱۹ آمده است: «ولاتحرک به لسانک لتعجل به / و ان علینا جمعه و قرآنه / فاذا قرأناه فاتبع قرآنه / ثم انّ علینا بیان». ظاهراً موضوع این آیات خواندن آیات نازل شده قرآن به وسیله پیامبر بر دیگران و شأن نزول آن هشدار خداوند به پیامبر در مورد انتخاب روش درست و عدم شتابزدگی در قرائت وحی (موضوع آیه ۱۱۴ سوره طه) است. در این صورت معنا و دلالت آیات روشن است. خداوند به پیامبرش می‌گوید زبانت را هنگام دریافت یا خواندن وحی (قرآن) مجنبان / تا برای آن (احتمالاً فراگیری) شتاب کنی / گردآوری و خواندنش بر عهده ماست / و چون آن را قرائت کردیم، قرائتش را پیروی کن / آنگاه شرح و بیانش بر عهده ماست. در این گزارش چند نکته مورد تأکید است: ۱- گردآوری و نظم و تدوین قرآن بر عهده خداوند است؛ ۲- شرح و بیانش نیز بر عهده خداوند است؛ ۳- خواندن و قرائت قرآن بر پیامبر نیز به وسیله خداوند صورت می‌گیرد؛ ۴- به پیامبر هشدار داده می‌شود که پیش از آن که آیات وحی بر او قرائت و خوانده شود، او نباید در فراگیری و یا انتقال و ابلاغ شتاب کند؛ ۵- پیامبر صرفاً موظف به پیروی و فراگیری لفظ به لفظ و کامل همان کلمات نازل شده و قرائت شده است. این بیان صریح قرآن نیز کاملاً مؤید این نظر است که قرآن خود وحی است نه محصول وحی و پیامبر

کمترین نقشی در پردازش و ساختن آن کلمات ندارد و این در تعارض کامل با نظریه آقای شبستری است.

۴ - در قرآن بارها خداوند از خود با «نا» سخن گفته است. در مجموع کلمه انزلنا (ما نازل کردیم) (انزلنا، انزلناه و انزلناها) ۵۵ بار در قرآن آمده که متعددی است. اگر «نا» یا «ما»های قرآن را شماره کنیم، صدها مورد می‌شود. اگر صرفاً به قرآن به عنوان يك متن ادبی معمولی نگاه کنیم، قابل قبول نیست که محمد (ص) به عنوان گوینده این کلمات ضمیر «ما» را درباره خداوند به کار برده باشد و این خلاف فصاحت و بلاغت است که از جانب خداوند بگوید: ما بودیم که فلان قوم را هلاک کردیم. (در قرآن ۲۹ بار فعل هلاک کردن به خداوند نسبت داده شده است) در حالی که اگر این سخن تفسیری محمد بود می‌بایست گفته می‌شد: اوست که چنین و چنان می‌کند.

۵ - در قرآن بارها نزول قرآن به خداوند نسبت داده شده است. از جمله آیه اول سوره قدر و نیز آیات ۹۲ و ۱۵۵ سوره انعام و آیه اول سوره نور. در این آیات صریحاً گفته شده است که «این کتاب را ما نازل کردیم». اگر تردیدی در موضوع آیات یعنی قرآن نباشد، که نیست، بی‌گمان نزول و پردازش این کتاب به خداوند نسبت داده شده است و این سخن معنایی جز این ندارد که لفظ به لفظ این کتاب وحی نازل شده است و گرنه نه انزال و نزول معنایی خواهد داشت و نه انتساب آن کتاب به خداوند سخن درستی خواهد بود. اگر وحی تواناسازی است و قرآن کلام نبی است، نسبت نزول قرآن به خداوند لغو و نادرست خواهد بود. می‌بایست گفته می‌شد: محمد خود آن را به مدد الهی نازل کرده است.

البته جناب شبستری فرموده‌اند: «تعبیر انزال وحی» یا «انزال کتاب» و مانند این‌ها که در قرآن به کار رفته، انتساب این قرآن به عنوان کلام پیامبر را نفی نمی‌کند. مثلاً در قرآن آمده است: وانزلنا من السماء ماء طهوراً. (سوره ۲۵ آیه ۴۸) از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی انتساب ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب از سوی خداوند نیز بر این موضوع دلالت نمی‌کند که آیات قرآن به علت طبیعی آن که پیامبر است استناد ندارد و کلام او نیست».

اما در این مورد باید گفت که اولاً قیاس قیاس مع الفارق است چرا که موضوع قرآن کاملاً با پدیده‌های طبیعی متفاوت و متمایز است و اگر بخواهیم از مخلوقات و قرآن تحت عنوان وحی یاد کنیم، باید بگوییم هر دو به نوعی وحی الهی شمرده می‌شوند اما پدیده‌های

طبیعی و مادی در قلمرو «وحی تکوینی» هستند و قرآن در حوزه «وحی تشریحی» و این هر دو قلمرو در قرآن کاملاً تفکیک شده‌اند. نباید نزول باران یا وحی به زنبور عسل را با نزول قرآن و وحی به پیامبران یکی شمرد. ثانیاً این مدعا در صورتی معقول خواهد بود که کلام نبی بودن قرآن از طرق عقلی و نقلی دیگر ثابت شود، در آن صورت این مقایسه قابل قبول است زیرا جای انکار ندارد که به هر حال قرآن به علت طبیعی آن یعنی پیامبر منسوب است ولی خارج از موضوع بحث و مناقشه است.

۶ - «قل» های قرآن. در قرآن بارها به پیامبر خطاب شده است: «قل...»، «بگو...» واضح است که اگر این کلمات از پیامبر بود نه جایی برای چنین خطابی بود و نه اساساً در این مورد تعبیر کلمات تفسیر معنا دارد. اگر قرآن کلام نبی باشد و آن هم گزارشی از دیدگاه تفسیری او باشد، هیچ توجیهی برای حضور این خطاب‌ها و قل‌ها در قرآن وجود ندارد. آیا محمد خود به خود خطاب کرده و گفته است فلان حرف را بزن و فلان کار را بکن یا نکن؟ جای شگفتی است که جناب شبستری، که به این اشکال مقدّر آگاه است، تلویحاً تحریف افزایش قرآن را مطرح می‌کند و آن هم از قول آدمی چون معمر القذافی (رئیس جمهور مادام‌العمر لیبی) می‌گوید قل‌ها را بعداً افزوده‌اند.^{۱۱۰}

۷ - ملامت‌های پیامبر. در قرآن به کرات پیامبر مورد انتقاد و توبیخ قرار گرفته (مانند پیامبران پیشین). از جمله در آیات اول سوره عبس. به نظر می‌رسد که این بخش از آیات قرآن، کاملاً در تعارض با نظریه کلام نبی بودن قرآن است. اولاً چرا، با توجه به این که آدمیان معمولاً از انتقاد و توبیخ خرسند نمی‌شوند، پیامبر ناخرسندی خداوند نسبت به خود را روایت کرده است؟ ثانیاً این گزارش و انعکاس آن در قرآن، که کاملاً محصول ذهن و زبان محمد است، چه ارتباطی با مدعای تفسیری بودن آیات قرآن دارد؟ اساساً چرا باید چنین مطلبی در کلمات انشایی و ابداعی و تفسیری محمد بیاید؟

۸ - مسئولیت کلام قرآن بر عهده خداوند است. در آیات ۴۳ تا ۴۷ سوره الحاقه آمده است: «ولو تقول علينا بعض الاقاویل / لاخذنا منه بالیمین / ثم لقطعنا منه الوتین / فما منکم من احد عنہ حاجزین». با توجه به آیات پیشین آشکار است که موضوع مورد بحث قرآن و کلمات وحی است. در این آیات تهدیدآمیز به صراحت گفته شده است که اگر پیامبر

۱۱۰. خواننده آگاه است که این نوشتار در زمانی تحریر و منتشر شده که قذافی در مقام ریاست جمهوری با رهبری کشور لیبی بوده است.

سخنی را به حق به خداوند نسبت داد، خداوند دست راست و شاه‌رگش را قطع خواهد کرد، و در این صورت هیچ کسی نمی‌توانست مددکار او باشد. اگر کلمات قرآن لفظاً و معنأً از محمد بود، چگونه نسبت سخنی ناروا به خداوند موضوعیت پیدا می‌کرد؟ چرا که روشن است مسؤلیت گفتار محمد بر عهده خود او بود و خداوند در مضمون‌پردازی و استخدام کلمات و دلالت الفاظ قرآن مسؤلیتی و نقشی نداشت تا گوینده آن را مورد مواخذه و تهدید قرار دهد. این که خداوند محمد را در گفتن آن کلمات توانا ساخته است نیز حلال مشکل نیست زیرا، طبق تحلیل شبستری، قرآن مانند شعر و هنر خواهد بود که به قول حافظ: «بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود / این همه قول و غزل تعبیه در منقارش» (شبستری نیز همین شعر را آورده است). اما روشن است که به رغم الهامی بودن هنر و آثار هنری، انتساب هنر به خداوند درست نیست و حداقل خداوند مسؤلیتی در قبال خلق آثار هنری ندارد. این در حالی است که در آیات مورد اشاره آشکارا خداوند مسؤلیت کلام قرآن را به عهده گرفته و صحت آن را تضمین کرده است.

۹ - عربی بودن قرآن. چند بار اشاره شد که قرآن به زبان عربی است و در آیات قرآن نیز بارها به آن اشاره شده است. منظور قرآن از نزول قرآن به عربی چیست؟ اگر محمد خود این کلمات را سروده و گفته است، دیگر سخن گفتن از آن بی‌معنی و حتی می‌توان گفت خارج از بلاغت و لغو خواهد بود. مگر بنا بود که محمد عرب در میان قوم عرب‌زبان، که زبان دیگری نمی‌دانست، به غیر عربی مثلاً سریانی یا فارسی یا یونانی حرف بزند؟ لحن و زبان قرآن همراه با شواهد حالیه و مقالیه نشان می‌دهد که قرآن با تکیه بر عربیت زبان وحی به پدیده خارق‌العاده و معجزه‌آسای قرآن (حداقل در سطح يك متن ادبی) اشاره می‌کند و این امر با مدعای کلام نبی بودن سازگار نیست.

۱۰ - تضمین صحت قرآن. در آیات اول تا هجدهم سوره نجم درباره وحی و اوصافی از فرشته وحی سخن رفته است که مجموعه آن‌ها، با تمام ابهامی که از نظر تفسیری دارد، مؤید این نکته است که چیزهایی (کلماتی) بر محمد وحی شده و او آن‌ها را عیناً دریافت کرده و این دریافت‌ها (قرآن) خود وحی است نه محصول وحی. مثلاً گفته می‌شود: «وما ينطق عن الهوى / ان هو الا وحى يوحى». از سر هوای نفس سخن نمی‌گوید / جز آنچه به او وحی می‌شود. بدیهی است که در این گزارش دو نکته مطرح شده است. یکی، این که آنچه پیامبر می‌گوید همان وحی است (نه محصول وحی)، دیگر، این که گفته‌های وحیانی

محمد از سر هوای نفس نیست. چنین تأیید قاطعی از کلمات قرآن و تضمین صحت و اعتبار آن کتاب، با نظریه وحی ملفوظ سازگار است و آشکارا با نظریه کلام نبی بودن قرآن در تعارض است. مخصوصاً باید پرسید که در اینجا کیست که سخن می‌گوید؟ طبق دیدگاه شبستری الزاماً پیامبر است، اما در این صورت مدعا و دلیل یکی خواهد بود، چرا که شخص نمی‌تواند خود بر صحت گفتارش گواهی دهد و دیگران را قانع سازد که سخن او حق است و از هوای نفس به دور است. در آیه ۱۰ و ۱۱ نیز آمده است: «ما کذب الفؤاد ما رأی / فتمارونه علی یری». در اینجا سخن از «دیدن» است و این که دل او در آنچه دید تکذیب و ناراستی نکرد و این که شما با او در آنچه دیده است، مجادله می‌کنید؟ ما نمی‌دانیم که پیامبر چه دیده است اما آنچه مسلم است این است که چنین وصفی از حالات نفسانی و درونی و تجربی در ارتباط با نزول وحی (آیات) با نظریه کلام نبی دانستن کتاب سازگار نیست. به ویژه که گزارشگر آن پیامبر نیست بلکه خداوند است.

اکنون می‌توان به چند دلیل عقلی و منطقی مستقل نیز اشاره کرد و بر آن فهرست افزود.

۱۱- اجماع مسلمانان. گرچه ما دقیقاً نمی‌دانیم که مسلمانان عصر نزول قرآن و در روزگار پیامبر چه تلقی‌ای از ماهیت کلام قرآن و مفهوم وحی داشتند و به طور مشخص قرآن خوانده شده به وسیله نبی را عیناً و لفظاً کلام خداوند می‌شمرده‌اند یا نه، اما به استناد مجموعه آیات قرآن و اقتضای فضای فکری و کلامی و تفسیری قرآن مکتوب و با تکیه بر اسناد به جا مانده از آن روزگار یعنی سیره و تاریخ، می‌توانیم بگوییم شخص پیامبر کلام خود را عیناً وحی و کلام خداوند می‌دانسته و خود او جز ابلاغ کامل و لفظ به لفظ آن به مخاطبان نقشی نداشته و مسلمانان آن عصر نیز چنین عقیده‌ای داشته‌اند. حداقل از زمان درگذشت پیامبر به بعد اجماع مسلمانان بر چنین اندیشه و عقیده‌ای بوده و هست. هر چند چنین اجماعی صحت مطلق آن را تضمین نمی‌کند اما دست کم این اجماع هم با متن سازگارتر است و هم با عقل و منطق دینی و ایمانی وحی و هم با عقل پژوهشگر و استدلالی غیردینی و آزاد پذیرفتنی‌تر است. می‌توان قاطعانه گفت که این نظریه در برابر نظریات شاذ قدیم و جدید از قوت اقناعی بیشتری برخوردار است. هر چند این باور نیز با چالش‌ها و پرسش‌هایی مواجه است که قبلاً بدان اشارتی شد.

۱۲- تفاوت آشکار بین کلمات قرآن و سخنان پیامبر. امروز قرآن و احادیث نبوی در اختیار است و چه کسی است که نداند به لحاظ زبان و ساختار ادبی و فصاحت و بلاغت و مضامین بین قرآن و سخنان نبی تفاوت‌های فاحشی وجود دارد. این تفاوت‌ها برآمده از چیست؟ طبق نظریه متعارف منشأ این اختلافات روشن است اما در نظریه بدیع شبستری چه توجیهی برای این اختلاف وجود دارد؟ چرا باید پیامبر در حالتی آن کلمات را بگوید و در حالتی دیگر این سخنان را؟ آیا می‌توان ادعا کرد که پیامبر در حالت خاص به گفتن توانا بوده است؟ دلیل آن چیست؟ آن حالت کی بوده است؟

۱۳- خلط بین قرآن و حدیث. از همان زمان پیامبر مسلمانان بین قرآن و حدیث فرق می‌نهادند و برای هر کدام جایگاه و نقش خاصی قائل شده بودند و در واقع احادیث فرع بر وحی شمرده می‌شد (گرچه عنوان حدیث بعدها پیدا شد) و معیار اصیل و یگانه دین‌شناسی قرآن بود و سخنان نبی در حد شرح و بسط و بیان جزئیات احکام شرعی مورد توجه و استناد بوده است. فی‌المثل، طبق رهنمود شخص پیامبر، مسلمانان در برابر نزول و قرائت آیات قرآن تسلیم بودند و اعتراض نمی‌کردند اما در برابر سخنان یا رفتار پیامبر برای خود حق پرسش و اعتراض قائل بود (چنان‌که در جریان جنگ احزاب اعتراض کردند). اهتمام سرسختانه و مستمر پیامبر به ثبت و ضبط دقیق آیات وحی و کوشش در حفظ و اعتبار قرآن و عدم توجه به ضبط و حفظ سخنانش،^{۱۱۱} تفاوت آشکار بین قرآن و حدیث را نشان می‌دهد. معیار این فرق‌گذاری و میزان اعتبار آن دو در دیدگاه سنتی روشن است؛ اولی کلام خداست و دومی کلام نبی و یک انسان. اما در نظریه آقای شبستری بین این دو موضوع و دو سند خلط گمراه‌کننده‌ای صورت می‌گیرد و در نتیجه از نظر مبانی و معیار دین‌شناسی ما دچار آشفتگی خواهیم شد. این نکته مهمی است که یکی از پژوهشگران غربی نیز بدان توجه کرده است. ویلفرد کنتول اسمیت می‌گوید: «انجیل (the Bible) گزارش وحی است نه خود وحی. در حالی که قرآن کلام وحی است. اسمیت از اینجا نتیجه می‌گیرد که معادل انجیل در اسلام حدیث است. به عقیده وی اموری نظیر قرآن و پیامبر و حدیث در مسیحیت عبارتند از: مسیح و سنت پل (حواری به طور کلی)».^{۱۱۲}

۱۱۱. حتی گفته شده است که پیغمبر از کتابت حدیث منع کرد. اسلام و مدرنیته، شرفی، صفحه ۹۱.

۱۱۲. روزنامه ایران، ۶ مرداد ۸۳.

۱۴ - نفی تحدی و اعجاز قرآن. در آیات متعددی قرآن ادعای اعجاز و یکتایی کرده و معارضان را به رقابت و تحدی فراخوانده است. (از جمله بقره / ۲۳ و یونس / ۳۹) اکنون بحث و مناقشه بر سر اعجاز و یا معنای تحدی و هدف نیست، بحث حول محور تحدی قرآن است که جای انکار ندارد. ما هر نظر و تفسیری درباره اعجاز یا تحدی داشته باشیم، در يك چیز نمی‌توان تردید کرد و آن این که اعجاز و تحدی برای اثبات کلام الهی بودن قرآن است و این که این کلمات و مضامین نمی‌توانند از ذهن و زبان يك انسان امی برآمده باشد. در واقع در صورت رد و نفی وحیانی بودن الفاظ قرآن، دیگر جایی برای هر نوع اعجاز و محملی برای تحدی نمی‌ماند.

۱۵ - نفی حجیت ایمانی قرآن. گاه می‌توان از الزامات و نتایج عملی يك نظریه به بطلان قطعی آن حکم کرد. قرآن چه جایگاه و نقشی در ایمان دینی یا در معرفت و معارف اسلامی دارد؟ آیا این کتاب می‌تواند حجت و سند دینی و دین‌شناسی ما باشد؟ اگر ما قرآن را کلام نبی بدانیم و به ویژه تمام آرای جناب شبستری در این باب را قبول کنیم و به نتایج الزامی آن‌ها پایبند و ملتزم باشیم، ظاهراً دیگر اعتباری برای قرآن و حجیت آن باقی نمی‌ماند. در بهترین حالت، قرآن حامل پیام محمد بن عبدالله است نه پیام خداوند. حتی اگر بگوییم آن پیام حتماً مورد تأیید و تضمین خداوند است، کفایت نمی‌کند چرا که روشن است هیچ دلیلی و تضمینی برای آن نیست و همواره صحت و وثاقت گزارش تفسیری پیامبر از جهان مورد تردید است و حداکثر يك نگاه از میان صدها نگاه به عالم و آدم است که حتی به گفته آقای شبستری الزامی هم در اطاعت از آن‌ها وجود ندارد.

اگر بپذیریم که «تجربه» و «تعبیر» دو تاست و در بهترین حالت تعبیر عین تجربه نیست، باید قبول کنیم که قطعاً تجربه نبوی محمد با تعبیر لفظی و زبانی او یکی نیست و گاه می‌تواند متعارض هم باشد. این تردید قرآن را از اعتبار دینی و وثاقت معرفتی تهی می‌کند و به هر تقدیر چنین کتاب مقدسی نه مقدس خواهد بود و نه ایمان‌آور و نه معرفت‌بخش و نه عمل‌زا.

بخش دوم - قرآن دیدگاه تفسیری نبی است

گزاره دوم و بنیادین جناب شبستری این است که «قرآن دیدگاه تفسیری نبی است». البته این اصل در پی اصل اول مطرح شده و در واقع جانشین اصل نخست شده است. در مقام توضیح می‌توان گفت که قرآن، به ویژه بخش جهان‌شناسی و خداشناسی و انسان‌شناسی و تاریخ و قصص آن، شکلی از تفسیر است و ماهیت تفسیری دارد، قولی است که جملگی برآیند. اما در دیدگاه سنتی گفته می‌شود این تفسیرها از خداوند است که از طریق نزول وحی به آدمیان ابلاغ شده است، اما در دیدگاه شبستری این پیامبر است که به عنوان يك انسان، البته مؤید به امداد غیبی، این تفسیرها را در مورد پاره‌ای از امور عالم و آدم ارائه داده است. در این قسمت پس از بیان دیدگاه ایشان، به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

الف - محتوای تفسیری قرآن

جناب شبستری شرح مبسوطی درباره این مدعا که قرآن دارای محتوای تفسیری است و این تفسیر نیز تفسیر شخص نبی است ارائه کرده است که گزیده‌ای از آن را می‌آورم: «آنچه در این کتاب هست يك محتوای تفسیری است نه يك محتوای اخباری... یعنی این‌ها [پدیده‌ها] به تمامی به افعال خدا تفسیر می‌شوند نه این که از جایی، به صورت گزاره «يَحْتَمِلُ الصَّدَقَ وَالْكَذِبَ» خبر می‌دهد و نه این که چیزی به پیامبر داده می‌شود و او آن‌ها را تفسیر و تعبیر می‌کند، بلکه خود تفسیر به او داده می‌شود. خود این دید که من نامش را نوعی نگاه می‌گذارم و تعبیر آلمانی آن «بلیک» است، محتوای تجربه نبوی است. نبوت او تجربه این بلیک و رسالت او نتیجه بیان این بلیک است. او می‌گوید شما این بلیک را داشته باشید و از این منظر هم شما به عالم نگاه کنید. نه این که او نگاه می‌کند، بلکه این نگاه به او داده می‌شود. این نگاه به او داده می‌شود و همه چیز برایش روشن می‌شود. معرفت داده نمی‌شود «دید» داده می‌شود... اصلاً مسأله این نیست که گفته شود در این محتوای تجربه‌ای چه چیز در عالم وجود هست و چه چیز نیست. رسالت او این بوده است که آن کل اشیا را به خداوند ارجاع دهد و خداوند را مطرح کند». در واقع از نظر شبستری تمام موضوعات قرآن، از خدا و قیامت و فرشتگان گرفته تا انسان و طبیعت و جامعه و تاریخ و احکام، جملگی ماهیت تفسیری دارد و هیچ گزاره‌ای از امر واقع خارجی خبر نمی‌دهد و معرفت‌بخش نیز نیست. «...تجربه‌ای که در قرآن با آن مواجه هستیم این است که نبی اسلام يك نسبت فهمی - تفسیری - دینی با جهان پیدا کرده است. در تجربه او فهم جهان،

مقدم بر تفسیر جهان یا عین آن است. متن قرآن خبر می‌دهد که پیامبر با «چه چیز» سروکار دارد نه اینکه وی درباره «چیزهایی» به مخاطبان آگاهی می‌دهد. او خبر می‌دهد که جهان را چگونه می‌بیند، نه اینکه جهان چگونه است. او بینش خود را آشکار می‌کند. او جهان را قرائت می‌کند. قرآن (آیات موجود در مصحف شریف) قرائت (فهم تفسیری نبوی) از جهان است. آیات قرآن فعل‌گفتاری پیامبر است که یک «خبر» می‌آورد و شنوندگان را به گوش دادن آن خبر فرا می‌خواند و از آنان هماهنگی با آن خبر را طلب می‌کند. آن خبر این است که همه پدیده‌ها و حوادث، افعال خدا (آیات او) هستند. شبستری با چنین مقدمات و مقدماتی وارد متن قرآن می‌شود و با استناد به آیات بسیاری در حوزه طبیعت، انسان، تاریخ و احکام، می‌کوشد نگاه تفسیری نبی اسلام را نسبت به آن موضوعات بیان کند و به تعبیر خودشان قرائت‌شان را از قرائت پیامبر عرضه کنند.

ب - نقد و بررسی

گرچه بحث اصلی و محل مناقشه همان بحث اول یعنی کلام نبی یا کلام خدا بودن قرآن است و در آنجا باید تعیین تکلیف کرد (که من کرده‌ام و نظریه وحی ملفوظ را ترجیح داده‌ام) اما در عین حال نظریه تفسیر نبوی بودن قرآن نیز مهم است، از این رو در این باب نیز جداگانه به نقد و بررسی آرای جناب شبستری می‌پردازم. ملاحظات اساسی این‌ها ایند:

۱- عدم استدلال کافی برای اثبات مدعا

معمولاً هر نظریه ایجابی محتاج برهان و استدلال است اما شبستری در مقام تبیین آرای خویش در باب تفسیری بودن قرآن تقریباً هیچ دلیل روشن و مقنعی اقامه نکرده است. آنچه گفته شده است گزاره‌های استحسانی و ذوقی است و از منظر بیرون دینی (فلسفی و عقلی و برهانی) و درون دینی (نقلی و قرآنی) حتی مؤیداتی ندارد و حداقل مؤیدات گفته نشده است. در واقع مطالب این قسمت متکی و مستند به بخش اول است و در آنجا دلایل قرآنی و حتی عقلی به بطالن نظریه فتوا می‌دهند، در اینجا نیز مبانی استواری برای تحکیم نظریه دیده نمی‌شود.

۲- تفاوت تفسیر پیامبر و دیگران

يك پرسش اساسی در ذهن مخاطب شبستری جوانه می‌زند و آن این که بین تفسیر نبوی محمد و تفسیر دیگران از جهان چه فرقی است؟ آیا اساساً فرقی هست یا نه؟ تردیدی نیست که هر انسانی به مقتضای ناطق و عاقل و فکور بودن تفسیری از جهان و عالم پیرامون خود دارد و این تصویرها و تفسیرها پیوسته متحول می‌شوند و در این میان متفکران و فیلسوفان و شاعران و هنرمندان نیز فهم و درک آگاهانه‌تر و علمی‌تر و سیستماتیک‌تر از عالم و آدم دارند و آن را از طریق گفتار و نوشتار و یا آثاری هنری به دیگران منتقل می‌کنند. پیامبران نیز به مقتضای انسان بودن در شرایط اقلیمی و فرهنگی و زیست جهان خود تفسیری از امور و پدیده‌ها و باورها و آداب پیرامونشان داشته‌اند. به استناد گفته‌های شبستری پیامبران «تفسیر ویژه» از جهان داشتند و این ویژگی در سه اصل خلاصه می‌شود:

۱- تفسیر نبی به وسیله خداوند داده شده است ۲- محور و رسالت نگاه تفسیری اینان ارجاع همه چیز به خداوند و افعال او بوده است و ۳- این رویکرد تفسیری ویژه از جنس نگاه و بینش است و معرفت‌شناسانه و اخباری نیست. ظاهراً این خصوصیات تفسیر نبوی را از دیگران متمایز می‌کند.

اما به نظر می‌رسد که این تفاوت‌ها و تمایزها چندان مهم و تعیین‌کننده نباشند و نتوانند مسأله مهم وحی و نبوت را در يك چارچوب تحلیلی و ایمانی توجیه و تفسیر نمایند چرا که: اولاً هیچ استدلال و برهانی برای اصل امداد غیبی یا اعطای نگاه خدایی ویژه به محمد (ص) و تکوین و تدوین قرآن مبتنی بر آن نگاه ارائه نشده و معلوم نیست این نظریه از کجا آمده و مستند به کدام سند نقلی و عقلی است. در پاسخ این پرسش که «این تفسیر را آیا خود پیامبر القا می‌کند؟»، ایشان می‌گویند: «خیر از جانب خودش نبوده است». پرسیدنی است که نگاه مورد ادعا چگونه به پیامبر داده شده است؟ پیامبر چه چیز را از جانب خداوند دریافت کرده است؟ اساساً وقتی قرآن لفظاً و معنأً و تفسیراً از پیامبر است، دیگر از «جانب خودش نبوده است» چه معنا دارد؟ ثانیاً عارفان و اهل تجارب باطنی و شهودی نیز مدعی چنین نگاهی هستند، در این صورت هیچ معیار مشخص و روشنی برای تمایز تفسیر نبوی پیامبر و تفسیر عرفانی عارف وجود ندارد و حداقل نمی‌توان آن را اثبات کرد و نشان داد. ثالثاً اگر پیامبر در نگاه تفسیری‌اش همه چیز را به خدا و توحید ارجاع می‌دهد، بسیاری از

عارفان و صوفیان موحد نیز مردمان را به خدا و یگانه‌نگری و یگانه‌پرستی ارجاع می‌دهند و به آن دعوت می‌کنند، در این حال تفاوت محمد نبی و موحد و مفسر توحیدی با دیگران (فی‌المثل امیه بن ابی الصلت در جاهلیت عربستان) چیست؟

۳- گزاره‌های اخباری قرآن

از مباحث پرمنافشه بحث اخباری نبودن گزاره‌ها و گزارش‌های قرآن در نظریه جناب شبستری است. این نظریه از درون شماری از نظریات دیگر ایشان بیرون آمده است. در واقع مدعای بزرگ انسانی و تفسیری بودن کلام نبی (قرآن) موجب شده است که گفته شود قرآن نمی‌تواند از «امر واقع» بماهو واقع خبر بدهد. بنابراین نباید از قرآن انتظار داشت که هیچ گزاره‌ای را به عنوان امر واقع گزارش کند و یا حقیقتی را بیان نماید حتی مسأله محوری خدا که این همه مورد تأکید قرآن و پیامبر است و آقای شبستری نیز آن را موضوع رسالت پیامبر می‌داند، نیز تفسیر است و نباید از آن نتیجه گرفت که واقعاً خدا هست. به این جمله ایشان بنگرید: «در قرآن يك گزاره «خدا وجود دارد» پیدا نمی‌کنید. تماماً ارجاع است. اشاره به جایی است. مثل اینکه کسی اینجا نشسته و شما به هر جا اشاره می‌کنید می‌گوید به این مربوط است». جهان و طبیعت نیز چنین است. در این مورد چند نکته قابل توجه است:

اولاً شبستری می‌پذیرد که در قرآن «خبر»‌هایی به وسیله پیامبر اعلام می‌شود. چنان‌که می‌گوید: «آیات قرآن، فعل گفتاری پیامبر است که يك خبر می‌آورد». گرچه ایشان این اخبار را به وسیله پیامبر می‌داند، اما به هر حال او از خدایی یا قیامتی یا جایی خبر می‌دهد و خبر، از ناحیه هر کسی باشد، منطقاً محتمل الصدق و الکذب است و از این رو نفی اصل خبر یحتمل الصدق و الکذب در قرآن به وسیله شبستری مقبول و معقول نیست چرا که به هر تقدیر مخاطبان می‌توانند تفاسیر نبوی را صادق بدانند یا کاذب.

ثانیاً واقعاً در قرآن گزاره «خدا وجود دارد» پیدا نمی‌شود؟ شاید کلمه «الله وجود دارد» موجود نباشد اما تمام قرآن حول محور «خدا» و «خدا هست» و یکتایی او قوام یافته و سپس همه چیز به «او» ارجاع شده است. چگونه می‌توان گفت برای پیامبر اسلام (و تمام پیامبران سامی) خدا هست یا نیست مطرح نبوده یا اهمیت نداشته است؟ ایشان می‌فرمایند: «پس

از پیامبر مسأله اصلی مسلمانان «خدا» شد و این که با این خدا باید چه کار کرد؟ او هست، یا نیست...» سخن شگفتی است! مگر منطقاً و عقلاً ممکن است پیامبر مردمان را به خدایی دعوت کند که هست و نیست او فرق نمی‌کند و به این بسنده کند که در نگاه و تجربه او «گویی» خدایی باید باشد؟ البته احتمالاً سخن ایشان ناظر به این امر درست است که پیامبر در مقام اثبات خدا (اثبات صانع) به شکلی که بعدها متکلمان مطرح کردند نبوده و در قرآن نیز مسأله اثبات «گزاره خدا هست» دیده نمی‌شود یا پررنگ نیست، آنچه در قرآن و دعوت پیامبران دیده می‌شود، ارجاع همه چیز به خدایی است که «هست» و آفریدگار و ناظر و اول و آخر و ظاهر و باطن همه چیز است (حدید ۳/۳) و اصلاً خدا جدای از هستی نیست. به گفته اقبال «حیات خدا در تجلی اوست» و «تجلی او در طبیعت است» و «طبیعت رفتار خداست». به هر حال پیامبران سامی کمترین تردیدی در وجود و حضور بی رقیب خدای یکتا نداشته و خود را فرستاده او می‌دانستند و تمام دعوت و سخنان و آموزه‌ها و تربیت دینی خود و دینداران را حول آن هست و یقین مطلق بنا می‌کردند. درعین حال همین خدا زمانی که به صورت گزاره بیان می‌شود، یحتمل الصدق و الکذب خواهد بود.

ثالثاً اگر بتوان برخی آیات آنتولوژیک قرآن و شماری از قصص این کتاب را صرفاً تفسیری دانست و مسأله صدق و کذب منطقی و فلسفی را لحاظ نکرد، بعضی از اصول مسلم دینی را نمی‌توان تفسیری محض دانست و صدق و کذب و واقع‌نمایی را منتفی شمرد و حتی غیرمهم تلقی کرد. از اصل بنیادین خدا هست که بگذریم، مسأله «قیامت» یا بعضی از داستان‌های قرآن یا اوامر و نواهی شرعی و برخی اشارات قرآن را نمی‌توان به هیچ‌وجه تفسیری دانست. ایشان درباره قیامت می‌نویسند: «مهم‌ترین آیات مربوط به اصل حشر و نشر و قیامت انسان‌ها هم در قرآن بازگوکننده یک تجربه فهمی - تفسیری از سرانجام انسان هستند». ظاهراً این مدعا بدان معناست که قیامت به عنوان یک «واقع» محقق‌الوقوع نیست، صرفاً از نگاه تفسیری محمد به انسان و سرنوشت او چنین مفهومی و مفاهیمی وابسته به آن مانند عذاب و ثواب و بهشت و جهنم و حشر و نشر... مطرح شده تا آدمی را متوجه خدا کند و وی را به نیکوکاری و صلاح بخواند. فکر نمی‌کنم در چارچوب آیات مکرر و هشداردهنده قرآن بتوان در محقق‌الوقوع بودن قیامت و معاد تردید کرد و آن را خبر قطعی، نه تفسیری، ندانست. قرآن بارها به شکل اخباری و قاطع از وقوع چنان حادثه‌ای خبر می‌دهد و نشانه‌های آن واقعه را بیان می‌کند و این نمی‌تواند نگاه تفسیری - تجربی محمد نبی باشد. «خبر» است و قطعی و از نظر خدا و رسول و مؤمنان «صادق»، هر چند

که طبق قاعده برای مخاطبان محتمل الصدق و الکذب نیز شمرده می‌شود. تاکنون هیچ مسلمانی در محقق الوقوع بودن قیامت تردید نکرده است هر چند که در تفسیر و تحلیل آن آرای کاملاً متفاوت و گاه متعارض پدید آمده است. می‌توان درباره معاد جسمانی و روحانی بحث کرد و حتی آن واقعه را «حالت» دانست یا می‌توان تعبیر به کار رفته درباره قیامت و بهشت و جهنم و ثواب و عقاب و... را سمبلیک و از باب تمثیل و مجاز دانست اما این همه موجب انکار اصل قیامت و حساب و کتاب نیست.

و اما در قرآن داستان‌های پیامبران و برخی از اقوام یا اشارت‌هایی به پاره‌ای از حوادث تاریخی آمده است که حداقل نمی‌توان تمام آن‌ها را تفسیری و غیراخباری دانست. شاید بتوان گفت که ماجرای آدم (چنان‌که برخی مفسران گفته‌اند) استعاری بیان شده و گزارش از امر واقع و تاریخی نیست یا داستان‌هایی چون اصحاب کهف و عزیر و یونس و یوسف... نقل داستان‌های مطرح در میان اعراب یا در بین‌النهرین بوده و قرآن صرفاً به قصد هدایت و آگاهی مردمان آنها را روایت کرده است.^{۱۱۳} اما این که داستان‌های مربوط به نوح و ابراهیم و موسی و عیسی نیز آیا این‌گونه است؟ آیا انعکاس برخی از حوادث مربوط به نبی اسلام (مانند فتح مکه یا صلح حدیبیه یا زنان پیامبر) تفسیری است یا اخباری؟ فی‌المثل تولد فوق‌العاده عیسی و سخن گفتن او در گهواره و نبی دانستن خود، تفسیر شخصی محمد است؟ محل بحث و تأمل است و به سادگی نمی‌توان به تفسیر شخصی محمد نسبت داد. قطعاً اقوامی چون عاد و ثمود و تبع بوده‌اند و امروز کسانی با تحقیقات گسترده مدعی شده‌اند که تمام گزارش‌های قرآن از آن اقوام تاریخی بوده و حتی با شواهد باستان‌شناسی و تاریخی تأیید می‌شود.^{۱۱۴} در این میان با آیات اول سوره روم چه کنیم؟ این آیات از مغیبات و اعجاز قرآن شمرده شده و به نظر درست هم هست. در این گزارش آمده است: «روم شکست خورد / در نزدیک‌ترین سرزمین، و ایشان بعد از مغلوب شدنشان به زودی غالب خواهند شد / در عرض چند سال، چرا که امر در گذشته و آینده با خداوند است، و در چنین روزی مؤمنان شادمان شوند.» گفته شده است که این آیات در سال دوم هجری و روز

۱۱۳. چنانکه احمد خلف‌الله در کتاب «الفن القصص فی القرآن الکریم» چنین گفته است: بنگرید به کتاب «اسلام و مدرنیته» صفحات ۸۱-۸۳. نیز در نوشتاری کوتاه دیدگاه خود را در این باب آورده‌ام که در پی خواهد آمد.

۱۱۴. بنگرید به کتاب مهم «بررسی قصص تاریخی قرآن»، اثر محمد بیومی مهران، در چهار جلد، ترجمه آقایان سید محمد راستگو و مسعود انصاری، از انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

جنگ بدر یعنی سال ۶۲۲ میلادی نازل شده است. این سال خسرو پرویز توانست بیزانس را در آسیای صغیر شکست دهد و دیگری امیدی به نجات رومیان نبود.

با توجه به جهات مختلف حوادث، این پیشگویی قرآن شگفت‌انگیز و قابل تأمل است. چرا که در آن احوال آیات قرائت شده به وسیله محمد (ص) به طور قاطع از وارونه شدن اوضاع و شکست ایرانیان و پیروزی قریب‌الوقوع رومیان یاد می‌کند. گفتنی است که درست در همان سال ۶۲۲ هراکلیوس حمله بزرگ خود بر ضد ایرانیان را آغاز می‌کند و حدود هفت سال نکشید که نه‌تنها تمام قلمرو پیشین خود را پس گرفت بلکه ایران را درنوردید و تیسفون را محاصره کرد و سرانجام با سقوط خسرو پرویز ماجرا فیصله پیدا کرد. چگونه محمد در آن احوال، که با گرفتاری‌های مختلف دست و پنجه نرم می‌کند و اساساً حجاز برکنار از حوادث منطقه است، توانسته است از تحولات غیرقابل پیش‌بینی منطقه و نزاع دیرین دو قدرت جهانی آن روز آگاه شود؟ فکر نمی‌کنم بشود این یکی را نگاه تفسیری نبی دانست.

و اما اوامر و نواهی دین و احکام مسلم شرعی را چگونه می‌توان اخباری و واقعی دانست. جناب شبستری تمام احکام قرآن را نیز تفسیری دانسته است، با این بیان که: «قرائن نبوی از مردم حجاز می‌خواهد واقعیات اجتماعی - چه مربوط به عبادات و چه مربوط به معاملات - خود را تغییر دهند... قرائت نبوی این است که این ارتباطات و فرم‌ها از صورت غیراخلاقی به صورت اخلاقی، مثلاً از صورت ظالمانه به صورت عادلانه درآید، از اراده خداوند تبعیت شده است.»

در این مورد باید مشخص کنیم که اشعری هستیم یا معتزلی، اگر معتزلی و شیعی باشیم و به حسن و قبح ذاتی افعال و احکام ملتزم باشیم، نمی‌توان احکام را از اخبار و صدق و کذب جدا کرد و باید باور داشته باشیم که فی‌المثل عدل و ظلم فی‌نفسه ممدوح و مذموم‌اند و شرع فقط به آن‌ها ارجاع می‌دهد. به علاوه اوامر و نواهی دینی اگر الهی و صادق نباشد، دلیل شرعی و حتی عقلی موجهی برای اطاعت از آن‌ها وجود ندارد. این که قرآن از قول خداوند بارها گفته است که شما را مجازات می‌کنیم، آیا صرفاً تفسیر است؟ اگر اخبار از امر واقع نباشد پس مجازاتی هم نخواهد بود و حتی در این صورت اثر تربیتی نیز نخواهد داشت. قابل تأمل است که جناب شبستری گویا متوجه این نکته مهم و اشکال اساسی شده‌اند که گفته است: «احکام به این شکل بیان شده است که کسی امر کرده و مخاطب باید به آن عمل کند.» این سخن آیا بدان معناست که احکامی چون نماز و روزه و

حج و زکات... واجب نیستند و مؤمنان به انجام آن‌ها امر نشده و در نتیجه مؤمنان می‌توانند آن‌ها را انجام ندهند؟ در این صورت از دین اسلام و بعثت پیامبر اسلام فقط دعوت به خدا و توحید می‌ماند که آن هم نیازی به پیامبر، حداقل برای امروز و همیشه، نیست. جای این پرسش هم هست که جعل این احکام یا اوامر و نواهی از جانب خداوند بوده است یا از جانب شخص نبی؟ پاسخ شبستری این است که: «می‌گوییم این [جعل احکام شرعی] خود يك تفسیر است.» اما این رأی حداقل با آیات و مقتضای متن قرآن در تعارض است و با تلقی مسلمانان از الهی بودن این احکام از صدر تاکنون قابل جمع نیست. البته این که در میان احکام شرعی کدام همیشگی و جاودانه بوده و کدام موقت و تابع زمان و مکان، بحث دیگری است و با معیارهای دیگری قابل بحث و بررسی است و به هر حال از موضوع کنونی ما خارج است. به هر حال ماهیت اوامر و نواهی و احکام شرعی (و عرفی نیز) با تفسیری بودن قرآن و کلام نبی دانستن آن سازگار نیست و در صورت پذیرفتن آن نظریه و التزام به لوازم منطقی آرای شبستری عملاً شریعت به طور کامل، حداقل برای پس از پیامبر، ملغی و بی‌اعتبار خواهد بود.

۴ - معرفت بخشی وحی

آقای شبستری در دیدگاه ویژه خود برای قرآن و وحی خصلت معرفت بخشی نیز قائل نیست. البته این استنتاج و اصل به مقتضای دیدگاه‌های اصلی‌تر ایشان است که طبیعی و منطقی هم هست چرا که وحی چیزی جز تواناسازی پیامبر نیست و لذا منطقی از حوزه معرفت و معرفت بخشی خارج است و قرآن نیز به تمامی دیدگاه تفسیری نبی است و صدق و کذب بردار نیست، در این صورت نه معرفت بردار است و نه در حوزه عقل و استدلال قرار می‌گیرد و نه قابل رد و اثبات است، فقط می‌توان مدعیات نبی را شنید و در نهایت قبول کرد یا نکرد. در این مورد نیز دو نکته قابل توجه و تأمل است:

اولاً (حداقل در دیدگاه سنتی و قرآنی وحی)، وحی نوعی شهود و به تعبیر اقبال «تجربه باطنی» است، و شهود به شکلی که در عرفان نظری گفته شده و عارفان متفکری آن را صورت‌بندی معرفتی کرده‌اند، خود انکشاف حقیقت است و در این صورت قطعاً مرتبه‌ای از معرفت است و از قضا متعالی‌ترین و عمیق‌ترین مرحله معرفت (آگاهی - شناخت - فهم) خواهد بود. بنابراین قرآن (وحی ملفوظ) عین معرفت یا محصول شکلی متعالی از معرفت

است. حتی طبق نظریه شبستری مبنی بر نگاهی که خداوند به نبی داده و همه چیز برای او روشن است، باز آیات و گزاره‌های قرآن حاوی معرفت است. البته روشن است که، به گفته درست شبستری، این نوع معرفت از جنس علم و فلسفه و هنر و شعر نیست. اما اینکه این معرفت وحیانی نبی برای ما هم ارزش معرفتی دارد و برای ما هم معرفت شمرده می‌شود یا نه، باید گفت که: اولاً برای ما هم ارزش معرفتی دارد چرا که طبق دعوت قرآن ما آدمیان با اراده و اختیار و تعقل و تدبیر دعوت دینی نبی و قرآن را می‌پذیریم (حتی اگر برخی گزاره‌های دینی فی نفسه عقلی و استدلالی نباشند)، و ثانیاً با تجهیز به آن نوع معرفت و نگاه قادر خواهیم شد در افق پیامبرانه و شهود عارفانه و انکشاف حقیقت قرار بگیریم و به معرفت‌های عمیق‌تر نائل شویم. چنان که در طول تاریخ اسلام و عارفان سالکان بزرگی با تمسک به آن «حبل‌المتین» به آگاهی‌های عمیق دست یافته‌اند.

ثانیاً اگر ارزش معرفتی قرآن را نفی کنیم و صدق و کذب را در گزاره‌های وحیانی لحاظ نکنیم، «ایمان» چه معنا و مفهومی پیدا می‌کند؟ سراسر قرآن دعوت به ایمان است: ایمان به خدا، ایمان به غیب، ایمان به فرشتگان، ایمان به قیامت، ایمان به محمد (ص) و... متعلق ایمان چیست و من به چه چیز باید ایمان بیاورم؟ صرفاً ایمان به این که محمد با امداد غیبی توانسته چنین کلماتی بگوید؟ چنین تفسیری از ایمان هر چه باشد ایمان دینی و قرآنی نیست. ایشان از يك سو امری بودن احکام را نفی می‌کند و از سوی دیگر در تأیید آن می‌فرمایند: «اصلاً قضیه این نیست که از پیامبر تبعیت کنیم، تا شما بگویید اول صدقش را بر من روشن کن». حال آن که تمام قرآن دعوت به ایمان به خدا و رسول و اطاعت از خدا و پیامبر و وحی اوست. آیات اطاعت (به ویژه با اطیعوا الله و الرسول یا جداگانه) در قرآن کم نیست. اما آیه ۱۰۷ سوره یوسف گواه روشنی است: «قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصیره انا و من البتعی...». بگو این راه و رسم من است که به سوی خداوند دعوت می‌کنم؛ که من و هر کس که از من پیروی کند، برخوردار از بصیرتیم...

۵ - وثاقت تاریخی قرآن

در طرح جناب شبستری مسأله وثاقت تاریخی قرآن، یا منتفی است یا اهمیتی ندارد. بدیهی به نظر می‌رسد که ایمان و باور به وثاقت تاریخی متن مقدس مسلمانان (در مورد متن دینی دیگر با توجه به واقعیت‌های تاریخی و مدعای پیروانشان چنین الزامی وجود

ندارد)، مقدم بر پذیرش و استناد و اعتنا و مرجعیت آن است، چرا که اگر در يك پژوهش تاریخی ثابت بشود که این متن از خدا و حتی طبق تفسیر بشری از رسول نیست، دیگر دلیلی بر قبول کتاب و استناد به آن نیست. در این صورت حداکثر قرآن متنی است در کنار متون دیگر و می‌توان به عنوان يك سوژه و موضوع تحقیق بدان نگریست. اما کدام مسلمانی می‌تواند با نفی وثاقت قرآن و صحت و حتی تردید در انتساب آن به خدا و رسول باز آن را متن مرجع دینی خود بشناسد و به اوامر و نواهی آن تن دهد؟ به همین دلیل بوده است که مسأله تحریف و عدم تحریف قرآن همواره مورد توجه مسلمانان و قرآن‌پژوهان بوده و در نهایت پژوهشگران مسلمان با قاطعیت بر رأی معدود معتقدان به تحریف مهر بطلان نهاده‌اند. روشن است که اکنون بحث بر سر وثاقت یا عدم وثاقت تاریخی متن قرآن کنونی نیست و نمی‌گوییم که باب پژوهش در این باب بسته است، حرف این است که با بی‌اعتبار و حتی مخدوش کردن وثاقت تاریخی قرآن، آیا می‌توان آن را به عنوان يك متن مقدس و الهی دینی در دیدگاه اسلامی و مسلمانان دانست؟

۶- نسبت مسلمانان با متن تفسیری محمد

در واپسین بند این قسمت جای این پرسش اساسی است که در طرح جناب شبستری نسبت ما مسلمانان در حال حاضر (به طور کلی در عصر پس از پیامبر) با متن قرآن چیست؟ در طرح سنتی و متداول تکلیف کم و بیش روشن است، قرآن کلام خداوند است و پیامبرش به هر طریق آن را دریافت کرده و عیناً آن را به مخاطبان ابلاغ کرده و کسانی به آن ایمان آورده و پس از آن وظیفه خود دانسته با تفسیر یا تأویل پیام خداوند (مراد) را دریابند و صادقانه به آن عمل کنند تا رستگار شوند. اما در اندیشه و طرح قرآن‌شناسی شبستری موضوع شدیداً مبهم و تکلیف نامشخص است و روشن نیست که مؤمنان چگونه می‌توانند با قرآن رابطه برقرار کنند و این قرآن چه اعتبار دینی مؤثری دارد و بالاخره قرآن برای پیروانش به چه کار می‌آید. اگر قرآن صرفاً يك موضوع و متن تحقیق است و از نگاه کاملاً بیرون دینی و پژوهشی در کنار متون دیگری چون اوستا و اوپانیشادها قرار دارد، حرفی نیست و در این صورت اندیشه و تحلیل جناب شبستری به عنوان يك نظریه قابل بررسی و البته مهم است و می‌تواند مورد بحث و فحص قرار گیرد و به احتمال زیاد در مفهوم شدن کتاب و رازگشایی از متن مؤثر و مفید تواند بود. اما بحث اصلی این است که با توجه به متن

قرآن و اقتضائات متن (نصوص و حجیت ظواهر که شبستری هم عملاً بدان تن داده‌اند) و با توجه به نگاه مؤمنانه به قرآن، نظریه مورد بحث از نظر دینی چه جایگاه و نقشی دارد و نیز از نظر فکری و استدلالی چه اندازه دارای قوت و سازگاری درونی است.

ایشان در نهایت در پایان بحث به اینجا می‌رسند که: «مسأله ما این است که آیا می‌توانیم جهان را آن‌طور ببینیم که خدایی هست؟ اگر نمی‌توانیم ببینیم چه راه دیگری می‌توانیم به سوی خدا داشته باشیم؟ آیا خدایی که پیامبر اسلام مطرح کرد و در تاریخ آورد و از این طریق يك دین پدید آورد، این خدا امروز برای ما چه معنایی دارد؟ او کیست؟»

این که خدا محور و بنیاد ادیان توحیدی و به ویژه اسلام و قرآن است، جای تردید نیست و درباره آن هر چه بگوییم کم گفته‌ایم، اما در بحث کنونی موضوع مهم همان جمله‌ای است که ایشان با اشاره‌ای از کنار آن گذشته‌اند: «از این طریق يك دین پدید آورد». پرسش این است که وحی و قرآن‌شناسی آقای شبستری و نظریه مختارشان در ارتباط با «دین اسلام» چه می‌گوید و چه گرهی را می‌گشاید؟ خدا محور است اما باید گفت اولاً سخن فعلی موضوع وحی و قرآن است نه خدا و حتی توحید، ثانیاً اگر فقط خدا موضوع بحث و تحقیق است، دیگر از دین و اسلام و قرآن سخن گفتن چندان وجهی و ضرورتی نخواهد داشت، چرا که خدا منحصر به قرآن و اسلام نیست، ثالثاً فرضاً دانستیم که قرآن به مثابه محصول تجربه درونی و شخصی محمد درباره خدا و جهان چه می‌گوید، به چه کار من مسلمان امروزی می‌آید؟ آیا الزامی برای من ایجاد می‌کند که نگاه ویژه محمد به عالم و آدم و خدا را قبول کنم؟ مگر ممکن است نگاه يك انسان، آن هم در افق تاریخی و زیست‌جهان دیگر، با نگاه محمد یا هر کس دیگر یکی باشد؟ در اندیشه شبستری تکلیف احکام و عبادیات و اجتماعیات هم روشن است، هیچ‌گونه الزامی به انجام آن اوامر و نواهی نیست. پس مجموعه دین اسلام به چه کار من در این زمان می‌آید و چه نیازی است به وحی و قرآن و دین شخصی محمد بن عبدالله (ص) در چهارده قرن قبل؟

سخن آخر

۱ - استنباط اینجانب از مجموعه آرا و افکار استاد شبستری این است که طرح ایشان در مورد وحی و قرآن از نظر استدلالی و برهانی از قوت و سازگاری لازم برخوردار نیست. از نظر دینی نیز با پرسش‌ها و چالش‌های جدی مواجه است.

۲ - آنچه در مقام نقد و بررسی گفتم، پاسخ مثبت به دعوت استاد و صرفاً به انگیزه تعمیق و بالندگی معرفت و معارف دینی و به ویژه به قصد تدقیق و تکامل بیشتر آرای شبستری و ابهام‌زدایی از گفتارهای ایشان است.^{۱۱۵}

۱۱۵. گفتمنی است که آنچه در این نقدنوشته آمد معطوف بود به دیدگاه جناب شبستری در گذشته (حدود هجده سال قبل) است که در پی انتشار نظریه شان در نشریه «مدرسه» سلسله مقالاتی نیز تحت عنوان «تفسیر نبوی جهان» منتشر کرد ولی در چند سال قبل از جهاتی تا حدودی از آن نظر نیز عبور کرد و حداقل تردیدی روشن در باب وثاقت قرآن نشان داد و بدین ترتیب این نقدنوشته شاید چندان با دیدگاه متأخر ایشان چندان سازگار نباشد.

فصل پنجم

تاریخمندی وحی و نبوت

قرآن به مثابه یک رخداد تاریخی

درآمد

این نوشتار ذیل عنوان یاد شده متن مکتوب سخنرانی نویسنده است در دومین سمینار بعثت در روز نهم مرداد ۱۳۸۷ در تالار بزرگ حسینیه ارشاد تهران.

۱ - پدیده ویژه وحی و نبوت در تاریخ

اگر به نحو پسینی و تاریخی به پدیده نبوت و دعوی پیامبری نظر کنیم، به روشنی می‌بینیم که پیامبری و نبوت و لاجرم دین، یکی از چند پدیده مهم و نقش‌آفرین در تاریخ بشر و در تمام جوامع پیشین بوده و البته هنوز هم در اشکال مختلف و در سطوح متنوع کم و بیش مطرح است. به گواهی تاریخ، جوامع بشری از آغاز تشکیل خانواده و جامعه بدون نوعی دین و آداب و مناسک دینی نبوده و البته به نحو پیشینی یا پسینی دیانت و دین‌ورزی نیز بی‌ارتباط با نوعی نبوت به عنوان مؤسس دین خاص نبوده است. اما واقعیت این است

که پدیده نبوت در شرق و به طور خاص در ادیان سامی پدیده خاص بوده و با مبانی و لوازم و آثار انسانی و اجتماعی ویژه آشکار شده است.

در این اندیشه يك اصل بنيادین مطرح است و آن این که خداوند به شخصی معین از طریق ارسال پیام و گاه انزال کتب مأموریت داده است که مردمان را به شنیدن آن پیام و پذیرفتن آن و سلوک و تربیت بر اساس محتوا و اهداف آن پیام و در نهایت به رستگاری دعوت کند. گرچه اهداف و فلسفه وحی و نبوت در هردینی متفاوت و با زبان و بیان متنوع بیان شده است اما شاید بتوان عنصر «رستگاری» را عنصر مشترك همه ادیان سامی و توحیدی و غیر آن دانست. اما سه عنصر آگاهی (وعی)، رهایی (آزادی‌های مثبت و منفی) و اخلاق نیز در تمام ادیان به شکلی حضور دارند و البته در ادیان سامی و توحیدی عمده‌تر و برجسته‌ترند. به هر حال در ادیان سامی و توحیدی پنج عنصر مطرح‌اند و در کنار هم و در ارتباط مفهومی با هم قابل طرح و فهم و تحلیل‌اند: ۱- خداوند یکتا، ۲- وحی، ۳- نبی، ۴- نبوت و ۵- دین. آغاز و بنیاد همه چیز خداوند یکتا و یگانه است که بدون آن مفهوم و پدیده دین در ادیان توحیدی بی‌معنی و حتی بلاموضوع خواهد بود. چرا که اوست که آفریدگار هستی است و برای تحقق اهداف ویژه‌ای در مورد انسان کسانی را به پیامبری می‌فرستد و از طریق انزال پیام وحیانی هم پیامبری را بنا می‌نهد و هم دین را پدید می‌آورد. وحی نبوی نیز در ساده‌ترین تعبیر ارسال پیام خداوند است به نبی که به صورت‌های مختلف (در رؤیا یا دریافت قلبی و یا کلام از طریق فرشته وحی و یا طرق دیگر) انجام می‌گیرد. نبی نیز، همان گونه که از عنوان و واژه برمی‌آید، مخاطب پیام خداوند و دریافت‌کننده وحی و خبردهنده آن و مبلغ آن به آدمیان است. ایزوتسو می‌گوید: «از لحاظ منشأ کلمه عربی نبی، دانشمندان باختری يك کلام برآند که این کلمه از عبری نابهی به عاریت گرفته شده است. ریشه نبأ در آن سوی زبان عربی به زبان سامی قدیم به معنای «خبر دادن» و «اعلام کردن» باز می‌گردد. نبوت و پیامبری نیز محصول فلسفه و فرآیند وحی الهی است و محصول تمام این‌ها پدیده‌ای است به نام «دین وحیانی» که البته از جهات مختلف با ادیان غیرتوحیدی متفاوت است». ۱۱۶ جز سه دین بزرگ سامی و توحیدی یهودیت، مسیحیت و اسلام، دو دین مهم ایرانی - آریایی و غیرسامی آئین زرتشت و مانویت نیز در پنج محور یادشده کم و بیش با ادیان سامی همانندند.

۲- دیدگاه‌های متفاوت در باب پیوند وحی با تاریخ

پدیده و یا دعوی وحی نبوی، حداقل به گونه‌ای که پیامبران توحیدی (موسی، عیسی، محمد، زرتشت و مانی^{۱۱۷}) گفته‌اند و به ویژه غالب گزارش آن‌ها در قرآن آمده است، پدیده‌ای است مهم و پیچیده و ادعایی است بزرگ که همواره محل بحث و مناقشه بوده و مخصوصا در میان متفکران یهودی و متألهان مسیحی و متکلمان و فیلسوفان و عارفان مسلمان پرسش‌ها و جدال‌های فکری گسترده‌ای پدید آورده است که هنوز هم ادامه دارد. این که وحی الهی دقیقا چیست و ارسال پیام و یا انزال کتاب به چه معناست و چگونه و با چه ابزارها و در چه فرایندی هستی‌شناسانه و یا طبیعی از مقام الهی و خدای بی‌صورت و غیرمتشخص (و حتی متشخص) به انسانی مادی و متشخص صورت گرفته و وحی نفسی یا لفظی (وحی ملفوظ باور اجماعی مسلمانان در مورد وحی نبوی یعنی قرآن است) چگونه ممکن است و در نهایت دین و شریعت چیست و در پی تحقق چه هدف یا اهداف ویژه‌ای در زیست جهان آدمیزاد است و اگر فی‌المثل وحی و نبی و نبوت و دین نبود چه اتفاقی می‌افتاد، جملگی پرسش‌های ستبری است که همواره مطرح بوده و هست. اما، به رغم پاسخ‌های مکرر و بسیار به وسیله مؤمنان به این ادیان و یا پژوهشگران غیر دینی در شرق و غرب عالم از گذشته تا کنون، حکایت همچنان باقی است و جدال‌ها در سطوح مختلف همچنان ادامه دارد.

در واقع شاید بتوان گفت محور اساسی تحلیل مفهومی و انسانی وحی و نبوت، تحلیل و تبیین عالم قدس (به تعبیر قرآن «عالم امر») با عالم طبیعت و زیست جهان انسان (باز به تعبیر قرآن «عالم خلق») است. پاسخ به این پرسش و تحلیل آن، از دیرباز در ادیان توحیدی از منظرهای مختلف فلسفی، عرفانی، تاریخی، کلامی، زبانی و... و نیز برون‌دینی و درون‌دینی صورت گرفته و می‌گیرد. می‌توان با اندکی تسامح این موضوع را به مسأله «وحی و تاریخ» تحویل کرد و حداقل در این حوزه پرسش را عمده کرد و در آن اندیشید. اما آنچه که اکنون مورد نظر و موضوع بحث من است، ربط وحی و نبوت با تاریخ است. در واقع،

۱۱۷. گرچه ممکن است موحد دانستن زرتشت و به ویژه مانی محل تأمل باشد اما در حد اطلاع تاریخی ام تقریباً می‌توان یقین کرد که هر دو شخصیت و هر دو پیامبر ایرانی یکتاپرست بوده‌اند. بنگرید به جلد نخست کتاب دو جلدی «ایران در روزگاران پیش از اسلام» که به وسیله «نقد فرهنگ» در تهران منتشر شده است.

می‌خواهم به این پرسش پاسخ دهم که چه نسبتی است بین وحی و نبوت با «انسان» و «زمان» و یا بین وحی و نبوت با واقعیت‌های عینی عصر نزول وحی و نیازها و الزامات تاریخی و فرهنگی و مادی آن روزگار؟ آیا اساساً بین «عالم امر» و «عالم خلق» ارتباطی وجود دارد؟ آیا مقتضیات عینی و ضرورت‌های انسانی و فرهنگی ویژه عصر نزول در زبان و بیان و چگونگی و محتوا و مضامین و یا اهداف بلندمدت و کوتاه مدت گزاره‌های وحیانی دخیل بوده‌اند؟

در ارتباط با این پرسش دو دیدگاه کلان وجود دارد که البته یکی اصلی و رایج است و دیگری فرعی و بیشتر اخیراً مطرح شده است. دیدگاه مشهور و اصلی هیچ رابطه‌ای جدی و مهم بین وحی و نبوت با عالم واقع و تاریخ و به اصطلاح فرهنگ زمانه نمی‌بیند و هر نوع تأثیرپذیری و یا دخالت الزامات تاریخی و واقعی را در چگونگی فرایند نزول وحی و تأسیس نبوت انکار می‌کند. به عبارت دیگر، از این منظر، وحی تاریخمند نیست و امری است کاملاً قدسی و الهی و ماورای زمان و مکان و الزامات عصر. در مورد وحی و نبوت در اسلام (با تمرکز روی قرآن) حداکثر این موضوع پذیرفته می‌شود که وحی نبوی و اسلامی به زبان بشر و در قالب زبان عربی نازل شده و ضرورتاً به زبان قوم (به تعبیر قرآن «لسان قوم» - ابراهیم، آیه ۴۰) بوده است و این نیز به معنای نقش‌آفرینی امر بشری و یا فرهنگ زمانه و ضرورت‌های تاریخی قوم عرب در سده هفتم میلادی در چگونگی و فرآیند وحی و نبوت نیست. به همین دلیل است که حتی گاه به زبان عربی اصالت و اعتبار ذاتی قدسی داده شده است تا در نهایت همین اندازه پیوند بین زمین و آسمان و بین وحی و تاریخ گسسته شود. به هر حال این دیدگاه نزول وحی (به طور مشخص قرآن) را به عنوان يك امر کاملاً الهی می‌بیند که در لوح محفوظ بوده و احتمالاً بار اول به عنوان يك بسته يك جا بر پیامبر فرو فرستاده شده و آنگاه در طول بیست و سه سال عصر نبوت به تدریج و به مقتضای حال بر رسول اکرم قرائت شده است. یعنی طوماری که در عالم قدسی اولوهی در آغاز یک جا (چنان که در تفسیر گزارش قرآنی نزول قرآن در «لیله القدر» گفته شده است) بر قلب نبی اسلام نازل شده و آنگاه در طول دوران رسالت دارای شأن نزول شده و به تدریج در زمان‌های مختلف و مکان‌های متنوع بر وفق ضرورت‌های خاص پاره پاره فرو فرستاده شده و مجموعه این پاره‌ها شده است «مصحف شریف» یعنی «قرآن». در این دیدگاه، به ویژه زمان و مکان، در جعل احکام شرعی (فردی یا اجتماعی) نقشی ندارد و نمی‌توانند داشته باشند و از این رو فرازمانی و فرامکانی‌اند. یکی از مقدمات و مقومات نظری «جاودانه» بودن قرآن و احکام

شرعی و گزاره‌های وحیانی همین پیش فرض‌هاست که معمولاً نیز در مباحث کلامی و استدلالی برای اثبات جاودانگی شریعت به مثابه اصول موضوعه دینی مورد توجه و استناد قرار می‌گیرند. در این دیدگاه، حتی طول نبوت پیامبر اکرم نیز، هیچ تأثیری در نزول وحی و یا کم و زیاد شدن حجم قرآن نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. در این میان حتی برخی زبان عربی را تقدس بخشیده و گفته‌اند که خداوند این زبان را اختصاصاً برای نزول وحی خود پدید آورده است. در این صورت باید تصور کرد که حتی اگر محمد (ص) فی‌المثل در همان زمان (اوایل سده هفتم میلادی) در آتن و یا سغد و و بلخ و بخارا برانگیخته می‌شد، لاجرم به زبان عربی وحی را دریافت می‌کرد. این دیدگاه رایج و غالب است. حتی زنده‌یاد مهندس بازرگان در کتاب «مسأله وحی» صریحاً تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و تاریخ را مردود اعلام می‌کند.

دیدگاه دوم، وحی و قرآن و نبوت را یکسره زمینی، تاریخی و منطبق با پرسش‌ها و مقتضیات تاریخی- قومی عرب در سده هفتم میلادی می‌داند. این دیدگاه ابتدا به وسیله شماری از مستشرقان و سیره‌نویسان و اسلام‌شناسان غربی مطرح شد و اخیراً در جهان اسلام و ایران نیز حامیانی یافته است. این دیدگاه وحی و دین را کاملاً برآمده از انسان و پرسش‌ها و دغدغه‌های درونی شخص پیامبر و تاریخ و طبیعت‌های جاری می‌شمارد که به وسیله پیامبر در قرآن بازتاب یافته است. این دعوی که «نزول وحی از پایین است نه از بالا» محصول و مولود طبیعی و گریزناپذیر این فرضیه و تحلیل است. در این رویکرد به طور کلی چنین تحلیل می‌شود که محمد(ص) به عنوان يك انسان خیرخواه و مصلح و دردمند و البته دارای جان به خداپیوسته و عارف و پارسا شرایط جامعه و مردم و قوم خود را بحرانی می‌شمرد و در اندیشه بود و يك سلسله پرسش‌ها در برابر او قرار داشت، سرانجام در يك روند تحول درونی به تجاربی باطنی دست یافت و بر اساس آن پیام‌هایی از عالم امر دریافت کرد و آن پیام را به تشخیص خود و با توجه به شرایط و مقتضیات و زمان و مکان به الفاظ آراست و به صورت يك سلسله عقاید و یا اخلاقیات و یا احکام اجتماعی برای سلوك دینی مؤمنان و حل تضادهای اجتماعی و طبقاتی و گره‌گشایی از معضلات عصر صورت‌بندی و ارائه کرد. در این تحلیل، قرآن ماهیت تفسیری دارد یعنی قرآن تفسیر و تعبیر محمد از تجربه شخصی اوست از عالم و آدم. یا در يك تحلیل افراطی‌تر، تمام وحی و پیامبری برآمده و جوشیده از درون و ضمیر محمد بوده و خود او هم گوینده بوده و هم شنونده، هم شارع بوده است و هم واضع و تمامی گزاره‌های گردآمده در قرآن زبان و بیان و علم و تشخیص و

مصلحت‌اندیشی پیامبر برای انسان‌ها و یا مؤمنان عصر نزول بوده است، و البته تمام این گفتارها و رفتارهای پیامبر و یا آیات قرآن مورد تأیید و امضای مقام الوهی هم بوده است و یا خداوند او را به گفتن این کلمات توانا ساخته بود (در واقع این دو ویژگی عامل پیوند بین زمین و آسمان و وحی و تاریخ است).^{۱۱۸}

اما در برابر این دو دیدگاه، می‌توان از دیدگاه سومی هم یاد کرد که قابل توجه است و به شکلی جمع بین دو نظریه شمرده می‌شود. اگر بخواهیم این نظریه را در يك جمله بگوییم، می‌توانیم بگوییم که وحی و نبوت کاملاً رخدادی است تاریخی یعنی زمانمند و مکانمند است و از جهاتی متأثر از فرهنگ زمانه اما این کار را خدا می‌کند نه پیامبر.

می‌توان برای تاریخمند بودن وحی و دین و نبوت هر پیامبری (از جمله پیامبر مکرم اسلام) به دلایل مختلفی متوسل شد که فعلاً به چند نکته و یا دلیل مهم اشاره می‌کنم:

الف - ضرورت تنزیل از عالم خلق به عالم امر

مفهوم نزول، انزال و یا تنزیل، که بارها در قرآن در مورد وحی نبوی و از جمله قرآن به کار رفته در ارتباط با مبحث کنونی يك اصطلاح کلیدی و مهم است و توجه به آن می‌تواند به رازگشایی از مبحث تاریخمندی وحی و نبوت کمک کند. روشن است که از نظر لغوی و مفهومی، معنا و مفهوم «فرود آمدن» مضمون اصلی و کانونی هر سه واژه است. بنابراین با توجه به معنای لغوی وحی، معنای اصطلاحی وحی در فرهنگ ادیان سامی بویژه اسلام عبارت است از پیام و یا کلام و یا سخنی که از مقام ربوبی از طرفی (که حداقل تاکنون و به طور کامل بر ما آشکار نیست) به شکل اشاره و نجواگونه و شتابناک بر قلب یا ذهن و یا گوش و قدرت فاهمه فرو فرستاده شده^{۱۱۹} و نبی آن را عیناً بر دیگران قرائت و یا تلاوت کرده و

۱۱۸. در این گزارش به آرای متفکرانی چون دکتر پیمان، دکتر سروش و استاد مجتهد شبستری اشاره است. دیدگاه پیمان در نوشته‌های مختلف از جمله در کتاب «وحی، دانش دانش و رهایی» آمده و دیدگاه‌های دو متفکر اخیر پیش از این به تفصیل گزارش شد.

۱۱۹. در مورد واژه و اصطلاح «وحی» بنگرید به منابع لغت (از جمله ابن منظور در لسان العرب) و واژه ناه مه‌های قرآنی (از جمله مفردات راغب و قاموس قران).

البته این فرایند به تأسیس دین و شریعت معین در يك مقطع تاریخی و در يك نقطه از مکان منتهی شده است.^{۱۲۰}

اکنون نقطه محوری استدلال همان مفهوم «نزول» و «تنزیل» و فرود آمدن است که به تعبیر دقیق و ادیبانه دکتر سروش از «مکانتی زبرین» به «مکانتی زیرین» است. نه از «مکانی فوقانی» به «مکانی تحتانی». در این فرایند سه عنصر کلیدی حضور غیرقابل انکار دارند: نازل کننده وحی (خداوند)، مخاطب یا گیرنده پیام و وحی (نبی) و خود وحی (معنا، مضمون، لفظ، متن و...). در این مجموعه به هم بسته مفهومی، بالا و پایین مطرح است اما بدیهی است که منظور مکان نیست بلکه مکان و جایگاه است. مانند اصطلاح «نزول رحمت» که البته با اصطلاح «نزول باران» متفاوت است. در مورد نخست مکان است و در مورد دوم مکان، در مورد اول مجاز است و در مورد دوم حقیقت. کاربرد واژه‌ها در ساختار جمله و یا گزاره، مجازی و یا حقیقی بودن آن‌ها را معین می‌کند.

اندکی در مضمون «تنزیل» تأمل کنیم و به لوازم معنایی و عقلی و تجربی آن بیندیشیم. طبق پیش فرض‌ها (روشن است که آن‌ها اکنون مورد بحث و مناقشه ما نیستند)، کلامی یا پیامی از مقام ربوبی به يك انسان، در يك مقطع از زمان، در يك نقطه از زمین، در میان يك قوم، به زبان معین و برای اهداف معین فرو فرستاده شده است. تمام این ویژگی‌های ششگانه (انسان، زمان، زمین، قوم، زبان و هدف) محدودکننده و محصور به شرایط زمان و مکان و تاریخ و فرهنگ بشری يك قوم‌اند. یعنی این متن و کلام و پیام به شکل گریزناپذیری و به حکم عقل و تجربه، در تخته‌بند زمان و واقعیت و تاریخ قرار دارد و در يك کلام در قالب ذهن و زبان و فرهنگ زمانه قوم (در مورد قرآن قوم عرب) نازل شده و به اطلاع آدمیان رسیده و مردمان به پذیرفتن دعوت دینی ویژه پیامبر فراخوانده شده‌اند. این ملازمه عقلی و تجربی، به گونه‌ای است که به قول اهل منطق تصور آن موجب تصدیق آن خواهد شد. تأمل در زبان و ادبیات و تعابیر و گزاره‌های قرآنی در تمام موضوعات نیز این تاریخمندی را تأیید می‌کند. جز این هم نمی‌تواند باشد زیرا پیام الهی لزوماً باید در سطحی فرود بیاید که

۱۲۰. نواندیش نامدار تونسسی هشام جعیط به نکته مهم و ظریفی در باب وحی و تنزیل اشاره می‌کند. وی در کتاب خود «منش پیامبر - وحی، قرآن، نبوت» صفحه ۲۱ (ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۸۸) بین وحی و تنزیل اشاره می‌کند و می‌گوید واژه وحی در فضای این جهانی در نمی‌آید و حال آن که واژه تنزیل به فضای این جهانی از فراز تا فرود اشاره دارد.

با مخاطبان هم افق باشد تا مفهوم و قابل درک و تفسیر و در نتیجه قابل عمل باشد و نوعی «امتزاج افق‌ها» پدیدآید.

بنابراین وحی الهی بدون طبیعت و انسان و تاریخ یعنی زمان و نیز مکان اساساً قابل تصور نیست تا چه رسد به تصدیق و تحقق و تعیین. مگر ممکن است چیزی در خارج از طبیعت و زمان و مکان اتفاق بیفتد؟ مگر می‌توان تصور کرد که سخن و پیام خداوند برای هرکسی و برای هر هدفی و در هر سطحی جدای از انسان و زمان و مکان فعلیت پیدا کند؟ در این صورت، لاجرم باید پذیرفت که پیام عالم غیب و عالم امر به عالم شهود و عالم خلق متناسب با همین زیست جهان آدم مادی و با تمام محدودیت‌های طبیعی آن است و لذا زمانمند و مکانمند است و این دقیقاً به معنای تاریخمندی وحی و نبوت خواهد بود.

ب - ضرورت انسانی بودن زبان

به عنوان يك امر پسینی و تجربی، جای انکار ندارد که وحی پیامبر اسلام، قرآن، به زبان «عربی مبین» (نحل / ۱۰۳) و «لسان قوم» (ابراهیم / ۴) است و علی‌الاصول برای همگان (البته در صورت آشنایی حداقلی با زبان و ادبیات عرب) قابل درک و فهم است، از این رو زبان وحی و قرآن ضرورتاً زبان بشری است، و زبان بشری نیز ضرورتاً با محدودیت‌های زبانی، معنایی، فرهنگی، تاریخی، قومی، منطقه‌ای و... مواجه است؛ یعنی «زبان» به مثابه يك پدیده کاملاً انسانی در تخته‌بند زمان، مکان، فرهنگ زمانه و تاریخ است. می‌توانیم این دعاوی را چنین صورت‌بندی کنیم:

۱- زبان یا پیام ملفوظ امری بشری و انسانی است و از این رو گوینده و موضوع و هدف دارد و برای مخاطب مفهوم است. به عبارت دیگر، زبان به معنای متعارف آن که الزاماً بشری است، دارای چهار جزء است: گوینده، مخاطب، موضوع و هدف.

۲- هر امر بشری و انسانی ضرورتاً در تخته‌بند ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها و کوتکتس‌های ویژه تاریخی و فرهنگی مقطعی و زمانی- مکانی خاص است.

۳- وحی نبوی (قرآن) به زبان عربی مبین و لسان قوم است و لذا ضرورتاً بشری است.

۴ - نتیجه: اگر مقدمات و گزاره‌های یادشده را قبول کنیم (که ظاهراً منکر ندارد)، در این صورت روشن است که وحی ملفوظ در مرحله تنزیل و برای مفهوم شدن و نقش آفرینی در ذهن و زبان و زندگی فردی و اجتماعی آدمیان و در نهایت تحقق هدف رستگاری آدمی، کاملاً متأثر از فرهنگ و مقتضیات زمانه است. مگر جز این می‌تواند باشد؟ اگر کسانی غیر از این می‌اندیشند، باید استدلال کنند و نشان دهند که چگونه ممکن است زبان از فرهنگ زمانه جدا باشد.^{۱۲۱}

ج - ضرورت‌های نبوت و دین

جز خود پدیده وحی، توجه به الزامات و ضرورت‌های دین و نبوت نیز مهم است و می‌تواند دلیل مستقلی بر اثبات دعوی تاریخمند بودن وحی و نبوت باشد. تردید نیست که وحی در فرهنگ ادیان سامی منشأ تأسیس دین و فرهنگ است. هر تعریفی از دین و شریعت داشته باشیم، در واقعیت تاریخ ادیان، یک سلسله گزاره‌هایی تحت عنوان عقاید، اصول اخلاقی و احکام عملی دیده می‌شود که مجموعه دستگانه نظری و سلوک تربیتی و عملی دین را تشکیل می‌دهند. ممکن است که شماری از گزاره‌ها به لحاظ مضمون و معنا جاودانه و فراتاریخی باشند (مانند گزاره «خدا هست» و یا «جهان معنادار است» و...) و یا می‌توان بین دین و شریعت فرق گذاشت و یا حتی می‌توان برخی از احکام اجتماعی را متغیر و تابع مصالح و مفاسد و در تخته‌بند زمان و مکان دانست، اما به هر حال بیان و یا جعل هیچ کدام از این امور، خارج از محدوده انسان و تاریخ و زمان و مکان نیست و نمی‌تواند باشد. نکته مهم آن است که اگر دعوت دینی و اصلاح‌گری‌های پیامبران و احکام شرعی زمانمند و

۱۲۱. جناب استاد شبستری با استفاده از همین استدلال یا برهان، به این نتیجه می‌رسند که قرآن سخن بشر است نه کلام خدا یعنی محمد خود این کلام را انشاء و املا کرده‌اند نه این که خدا سخن گفته باشد که به لحاظ زبان‌شناسی محال است. اما به نظر می‌رسد از اثبات انسانی بودن زبان و از جمله زبان وحی نمی‌توان نتیجه گرفت که پس: قرآن کلام خداوند نیست. چرا که از یک سو هیچ مسلمانی ولو سنتی‌ترین شان یعنی کسانی که با دیدگاه‌های کاملاً سنتی نیز از کلام الهی بودن قرآن (وحی ملفوظ) دفاع می‌کنند نمی‌گویند این قرآن به زبان بشری نیست و از سوی دیگر هیچ الزام منطقی بین آن مقدمه و آن نتیجه وجود ندارد و آن برهان حداکثر چیزی که به حق ثابت می‌کند خصلت بشری هر نوع زبان انسانی و از جمله زبان وحیانی است نه بیشتر. بنابر این پس از اثبات آن برهان، مدافع هر نظریه‌ای در باب وحی ملفوظ یا غیر ملفوظ جداگانه باید بری اثبات نظریه مختارشان اقامه دلیل و برهان کنند. چنان که من نیز با پذیرفتن زبان بشری قرآن، به وحی ملفوظ نیز باور دارم.

مکانمند نباشند، هرگز نمی‌تواند موجب تغییرات اجتماعی و اصلاحات سطحی یا عمقی در باورها و اخلاقیات و روابط مدنی و انسانی آدمیان گردد. هم‌افقی و هم‌کنشی پیام و کلام وحیانی با ذهن و زبان و فاهمه آدمی موجب فهم و آگاهی و در نتیجه تحول درونی یا اجتماعی و اصلاحی خواهد شد.

به ویژه لازم است به این نکته اساسی نیز اشاره شود که به باور نواندیشان مسلمان دین برای انسان است نه انسان برای دین. اگر به این اصل و الزامات منطقی آن ملتزم باشیم، آشکار است که دین انسانی و عادلانه، در صورتی می‌تواند به تغییر احوال آدمی (تغییر فردی یا اجتماعی) کمک کند که واقعیت‌ها و ضرورت‌ها و مقتضیات انسان و زمانه را بشناسد و آنگاه با توجه به تمام شرایط و شروط و محدودیت‌ها به شکل مرحله‌ای برای خروج از بن‌بست‌های اخلاقی و معنوی و یا اجتماعی راه حل و یا برنامه قابل اجرا و تحقق ارائه کند. و این امور یعنی تاریخمند بودن وحی و نبوت.

البته مسأله مهم تجدید بعثت‌ها نیز خود دلیل دیگری است بر اثبات دعوی تاریخمندی وحی و نبوت. طبق روایت مشهور ۱۲۴ هزار پیامبر داشته‌ایم^{۱۲۲} و در این میان چند دین بزرگ تاریخی و نهادینه شده داریم که یکی از پی‌دیگری ظهور کرده و منشأ تغییرات و تحولات مهم شده‌اند. ارسال پیامی رسولان و ظهور ادیان مختلف و از جهاتی متفاوت، بیانگر این واقعیت است که ضرورت‌ها و مقتضیات هر عصر سبب شده است که نبوت‌ها و بعثت‌ها تجدید شوند و گرنه یکبار و برای همیشه همه چیز گفته می‌شد و همه برنامه‌ها عرضه می‌شد و در این صورت فقط یک پیامبر بود و یک شریعت و کار تمام بود. البته در این میان در مقام نقض این مدعا مسأله «ختم نبوت» قابل طرح است و می‌توان درباره آن صحبت کرد. انصافاً مسأله ختم نبوت، که مورد ادعای تمام ادیان سامی و ایرانی است، از غامض‌ترین مسائل است و باید جداگانه به آن پرداخت.

د - گواهی متن قرآن

۱۲۲. قابل ذکر است که این اشاره و عدد صرفاً اشارتی است به قول مشهور و گرنه نه اصراری بر صحت تاریخی آن است و نه اصولاً نقشی در سخن و دعوی و استدلال ما دارد.

برای اثبات مدعای تاریخ‌مند بودن وحی و نبوت چندان نیازی نیست که به دلایل عقلی و مستندات و شواهدی بیرون‌دینی استناد کنیم، متن قرآن گواه روشنی برای اثبات این دعوی است. با تحقیق و داوری دقیق زبان‌شناسانه و تاریخی درمی‌یابیم که هر آیه و یا گزاره قرآنی و وحیانی نازل شده بر محمد(ص) برآمده از ذهن و زبان و فرهنگ و آداب و ضرورت‌های زمانه است و لاجرم آیه آیه قرآن رخداد تاریخی شمرده می‌شوند. اثبات و توضیح این مدعای بزرگ نیازمند بحث‌های مفصل و تحقیق علمی گسترده و دقیق و ارائه شواهد متعدد است. اما در این مجال به عنوان نمونه به چند نکته مهم اشاره می‌کنم.

زبان و اصطلاحات قرآن. گفتیم که قرآن به زبان بشری و به زبان عربی سده هفتم میلادی در حجاز و به لسان قوم عرب در مقطعی از زمان و در نقطه‌ای از زمین نازل شده است و از این رو به «ضرورت تنزیل» (روی این اصل محوری تأکید دارم و لذا در خور توجه ویژه است) این متن در چهارچوب قواعد زبانی و فرهنگی ویژه آن مرحله و آن زبان پدید آمده و شکل گرفته است. اصطلاحات و تعبیرات به کار رفته در قرآن در تمامی امور روحانی و اخلاقی و تاریخی و طبیعی و عقیدتی و احکام شرعی برگرفته یا الهام پذیرفته از باورها و عقاید و ادبیات و فرهنگ اعراب آن دوران و احیانا فرهنگ منطقه‌ای و یا جهانی است. استعاره‌ها، تمثیل‌ها، مجازها در مقام بیان از خدا و توحید گرفته تا قیامت و طبیعت و قصص و انسان و حتی انتزاعی‌ترین گزاره‌ها عینا و یا متأثر از اندیشه‌ها و تصورات و ادبیات آن دوران (و البته بیشتر عرب حجاز) است که البته گاه از طریق قاعده «دالّ و مدلول» استفاده شده و گاه از طریق «دالّ و دالّ» افاده مقصود شده است. ظاهرا هیچ اصطلاحی و یا واژه‌ای را قرآن جعل و ابداع نکرده است (گرچه برخی چند واژه را در قرآن یافته‌اند که گویا پیش از آن در زبان عربی نبوده است). ساختمان واژگانی و ادبی قرآن «عربی» به معنای دقیق کلمه آن است، هر چند واژگان غیرعربی (دخیل) در آن کم نیست. در منابع مربوط به علوم قرآنی (از جمله در «الاتقان» سیوطی) واژگان سریانی و یونانی و ایرانی و آرامی و هندی و... احصا شده‌اند. اما کار بزرگی که وحی نبوی کرد، ایجاد يك تحول استثنایی و می‌توان گفت انقلاب بنیادین در مفهوم سازی نوین و نوع تفکر و جهان‌بینی اعراب آن روزگار بود که می‌توان آن را «معجزه قرآن» و در نهایت معجزه اسلام و پیامبر آن نامید، چرا که قطعا هیچ شخص و یا کلام دیگری نمی‌توانست چنین کند و نکرد. به نظر می‌رسد که اگر این کلام، کلام برساخته شخص محمد(ص) بود، چنین قدرتی و اثری نداشت. چنان که کلام غیر وحیانی او منشاء هیچ تحول اساسی در هیچ زمینه‌ای نبود. در

واقع اهمیت و اثرگذاری سخن خود پیامبر، که امروز در سنت و سیره انعکاس یافته و به میراث مانده است، به دلیل ارتباط و استناد به اساس وحی و نبوت اوست و به عبارت دیگر کلام نبوی در ذیل کلام وحیانی نقش آفرین شده است نه به صورت مستقل.

به هر حال ایزوتسو در کتاب مهم «خدا و انسان در قرآن»، به این مهم توجه کرده و محققانه در این زمینه سخن گفته و مراجعه به این اثر محققانه می‌تواند صحت دعوی یاد شده را نشان دهد. يك قطعه از گفتار ایشان را عینا نقل می‌کنم: «... اسلام آن‌ها [واژگان و دستگاه فکری-تصوری] را در کنار یکدیگر نهاد، و همه را در يك شبکه‌تصوری تازه که تا آن زمان شناخته نبود جای داد... همین جا به جا کردن تصورات و تغییر وضع اساسی و نظم تازه بخشیدن به ارزش‌های اخلاقی و دینی که از آن نتیجه شد، انقلابی ریشه‌دار در طرز نگرش و دریافت اعراب نسبت به جهان و وجود بشری پدید آورد». ۱۲۳

اسباب‌النزول. بخش قابل توجهی از آیات و یا سوره‌های قرآن دارای «شأن نزول» هستند یعنی پرسشی (مانند آیاتی که با یسئلونک... و یا یستفتنونک... آغاز شده) و یا در ارتباط با رخداد‌های معین (مانند سوره توبه و بسیاری از آیات جهاد و صلح و امور خانوادگی پیامبر و حجاب و...) و یا تهمت‌ها و افتراها و آزارهای کافران و مشرکان و منافقان و... علیه پیامبر و مسلمانان موجب شده است که آیاتی نازل شده و ابهامی را برطرف کرده و یا گرهی را گشوده است. به گونه‌ای که ما امروز با کمک همین اسباب‌النزول‌هاست که قادریم این شمار آیات را بفهمیم و آن‌ها را در بستر واقعیت‌ها و ضرورت‌های گریزناپذیر و زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن‌ها تفسیر کنیم. بنابراین اسباب‌النزول آیات گواه روشنی و دلیل قاطعی است برای اثبات این دعوی که وحی الهی و نبوت در ارتباط مستقیم و یا غیرمستقیم با واقعیت‌ها و الزامات زمانه و نیازها و مقتضیات خاص شکل گرفته است.

احکام امضایی. می‌دانیم که از گذشته احکام شرعی را به دو دسته «احکام تأسیسی» و «احکام تأییدی» یا احکام امضایی تقسیم کرده‌اند. یعنی احکامی که دین اسلام آن‌ها را ابداع کرد و در گذشته سابقه نداشت (به گفته بعضی‌ها مانند جهاد) و احکامی که قبلاً وجود داشت و قوم عرب به آن‌ها عمل می‌کرد، اما اسلام آن‌ها را عینا (مانند تحریم قتال در چهار ماه سال) و یا با اصلاحاتی در شکل پذیرفت (مانند حج و حدود و دیات و امر قضاوت

و مقررات خانواده) و یا زمانی تأیید کرد و آنگاه نفی کرد (مانند تغییر قبله در سال دوم هجری). اکثریت قریب به اتفاق احکام شرعی و به ویژه احکام اجتماعی و قوانین کیفری و جزایی و سیاسی و امور خانوادگی امضایی است. در عین حال این واقعیت بدان معنا نیست که اسلام بی هیچ معیاری تسلیم احکام و آداب و سنن زمانه بوده و از سر انفعال و تأخر فکری و ناتوانی عملی دست به تأیید زده است. نحوه مواجهه اسلام با آن سنن اجتماعی و یا فرهنگ زمانه در تمام امور نشان می دهد که اسلام و پیامبر آن کاملاً آگاهانه و هوشمندانه و در چهارچوب یک تفکر و جهان بینی و انسان شناسی منسجم و هماهنگ و اندیشیده شده با آداب و سنن عصر خود برخورد کرده است. اسلام نه راه انقلابی و تحولات شتابناک و دفعی و ناگهانی را پذیرفت و نه تسلیم فرهنگ زمانه شد، اسلام و خدا و پیامبرش راه اصلاح را انتخاب کرد ولی به تعبیر شریعتی «اصلاح انقلابی». یعنی برگرفتن قالبها اما تحول غالباً بنیادین در مضمون و محتوا و هدف و جهت گیری ها. از این رو می بینیم که اسلام به شکل آگاهانه و مدبرانه و فعال و خلاق با تمام پدیده ها و افکار و آداب و سنن حقوقی و خانوادگی و اخلاقی و سیاسی و اقتصادی ظالمانه و نادرست و ناسازگار با مجموعه تفکر و جهان بینی و غایت انگاری خود مبارزه کرد و موارد متعارض را قاطعانه مردود و محرم اعلام کرد. در واقع اسلام آن تحول انقلابی را که در زبان و ادبیات و مفاهیم کلیدی عربی آن روزگار ایجاد کرد، در احکام عملی نیز پدید آورد.

ناسخ و منسوخ. یکی از رخدادهای مهم در تاریخ وحی و قرآن و جعل احکام، پدیده نسخ برخی از آیات به وسیله بعضی از آیات بعدی است. البته این مسأله همچنان محل بحث است که آیا واقعا نسخی در کار بوده است یا نه، اما به نظر می رسد که حداقل در مواردی نسخ صورت گرفته و لذا ناسخ و منسوخ را در قرآن برشمرده اند. به هر حال فعلا با مفروض گرفتن پدیده ناسخ و منسوخ، استدلال می کنم که این رخداد به مثابه يك واقعیت تاریخی معنایی جز این ندارد که وحی و قرآن در کنش و واکنش با واقعیت های جاری و در تعامل و تأثیر و تأثر متقابل به امور جاری و روزمره شکل گرفته و قوام یافته است.

جمع بندی

جمع بندی و سخن نهایی این است که وحی و قرآن و نبوت و دین در تعامل و هم کنشی با حوادث و تحولات تاریخی و عینی و ضرورت های انسانی عصر نزول شکل گرفته و در پایان

عصر نبوت در قالب دین و شریعت اسلام درآمده و در قرآن بین الدفتین (کتاب جلد شده) و سیره نبوی خود را سامان داده است، اما تمام این فرایندها با مشیت و خواست و در برخی موارد اوامر و نواهی ذات باری است که در قالب انزال گزاره‌ها و احکام و حیانی خود را آشکار کرده و در عالم خلق تعین یافته است. این است که در دین در مرحله اول سخن و کلام الهی است که حجت است نه کلام مستقل محمد، هر چند که سنت نبوی نیز در طول کلام الهی حجت شرعی است. امروز ما مسلمانان به چه دلیل و با کدام حجت تعبد (به معنای عبادت خداوند نه بندگی به معنای رابطه خدایگان و بنده) می‌ورزیم و مثلاً نماز می‌خوانیم و روزه می‌گیریم و حج می‌رویم؟ اگر وحی قرآن به معنای پیام و کلام الهی را انکار کنیم و آن را به شخص پیامبر نسبت دهیم، دلیلی (مراد دلیل عقلی خارج از متن) بر این اطاعت داریم؟ چرا باید به گفته محمد (هر چند دارای جان به خدا پیوسته و عارف و پاک و اهل شهود عرفانی) ایمان باوریم و به اوامر و نواهی دینی و نبوی او گردن نهیم؟ مگر ما در مورد دیگر دعاوی عارفان اهل شهود و تجربه عارفانه چنین عمل می‌کنیم؟ به نظر می‌رسد که اگر وحی ملفوظ را انکار کنیم، هیچ دلیل معقولی برای پیروی از اوامر و نواهی دینی نداریم. البته این خود مبحث مهمی است که در جای دیگر باید به آن پرداخت. ۱۲۴

به این نکته هم اشاره کنم که تاریخمند دانستن وحی و دین، چیزی از اعتبار قدسی و الهی بودن آن نمی‌کاهد. بویژه که در نظریه سوم، که من از آن دفاع می‌کنم، وحی ملفوظ پذیرفته شده و طبق این نظریه ذات باری، به ضرورت تنزیل و دلایلی دیگری که گفته شد، پیام و کلام خود را بر انبیاء و از جمله نبی اسلام به زبان قوم یعنی تاریخمند و مکانمند فرو فرستاده است. بنابراین قرآن از نظر منشاء و منبع کاملاً قدسی است اما در عین حال از نظر بستر و زمینه و زمانه و زبان و بیان و مخاطب و دیگر خصوصیات انسانی زمینی است و در تخته بند انسان و تاریخ و جامعه.

بگذریم که اساساً در تفکر اقبال و شریعتی، تقسیم جهان و یا طبیعت به ماده و معنا، دنیا و آخرت، مقدس و نامقدس و... واقعی نیست و حداکثر برای تقریب ذهن است و ارزش

۱۲۴. بگذریم که جناب شبستری (احتمالاً برای گریز از این اشکال) اساساً به گزاره‌هایی چون «اوامر و نواهی» باور ندارند. البته ایشان تعبیر «آداب» را در این زمینه مناسب می‌داند. حال منظور از آداب چیست و چه تفاوت‌هایی بین اوامر و نواهی دینی با آداب وجود دارد و یا اساس مشروعیت این آداب چیست، ایشان باید پاسخ دهند و در این زمینه روشنگری کنند و تبیینی معقول ارائه دهند.

اعتباری دارند. اگر بحث تاریخمندی وحی و نبوت را در چهارچوب این نظریه مهم تحلیل کنیم، دعوی تاریخمندی وحی و نبوت وضوح و روشنایی بیشتری خواهد یافت.

فصل ششم

باور دینی و داور دینی در شناخت وحی و نبوت

نقدی بر آرای دکتر عبدالکریم سروش در باب وحی و نبوت

درآمد

در آغاز لازم است به چند نکته مهم و قابل ذکر اشاره شود:

۱- ظاهراً جای تردید نیست که بحث مهم و پرمناقشه‌ای چون «وحی» و «نبوت» و به طور خاص حقیقت و محتوای «قرآن»، جدی‌تر و اثرگذارتر از آن است که در رسانه‌های عمومی و در منظر ناآگاهان با این گونه مباحث عمیق کلامی و دینی و احتمالاً مغرضان و بهانه‌جویان مطرح شود و به ویژه بتوان در يك گفت و گوی کوتاه و در چند جمله و یا ادعا حق مطلب را ادا کرد و همه جانبه و در حد کفایت بحث و استدلال کرد. این نوع مباحث، به ویژه از نظر مسلمانان و در دین‌شناسی آنان، از اهمیت ویژه برخوردارند و لذا از يك سو باید کاملاً علمی و همه‌جانبه و عالمانه و در حد وافی به مقصود سخن گفت و نظریه‌پردازی کرد و از سویی دیگر برای طرح عمومی این موضوعات کلیدی و جدال‌برانگیز اولویت‌ها را در نظر گرفت و مؤمنان را گرفتار مباحث نابهنگام و غیرضروری نکرد. با توجه به این نکات به نظر می‌رسد که شایسته‌تر بود جناب دکتر سروش، حتی اگر طرح وحی و قرآن را برای عموم مفید می‌دانست و برای آن اولویت قائل بود، موضوع را به گونه‌ای

جدی‌تر و علمی‌تر و کامل‌تر و همراه با طرح مبانی و لوازم نظریه مختارش پی می‌گرفتند و فی‌المثل با نگارش کتابی و حداقل مقاله‌ای و آن هم در نشریات و حتی سایت‌های مشروع و داخلی آرای خود را با صاحب‌نظران در میان می‌گذاشتند که احتمالاً پیامدهای منفی کمتری پدید می‌آورد.

جناب دکتر سروش خوب می‌دانند که مباحث علمی و جدلی و نظریه‌پردازی در هر مقوله‌ای مبانی و قواعد و الزامات خاص خود را دارد و در صورت فقدان آن قواعد و ملاحظات غالباً بحث به بیراهه و کژراهه می‌رود و گاه جدال‌های بیهوده و حتی زیان‌آوری در پی می‌آورد و در نهایت دعاوی درست و رأی صائب و استوار متکلم را نیز تحت الشعاع جدال‌های لفظی و انحرافی قرار می‌دهد و گاه حقیقت در گرد و غبار برخاسته از جهل‌ها و غرض‌ورزی‌ها گم می‌شود. از اشکالات مهم و مستمر آقای دکتر سروش در گفتارها و نوشته‌هایشان، که گاه جدال‌های انحرافی و بی‌ثمری در پی می‌آورد، بی‌توجهی به این ضوابط و قواعد علمی و پژوهشی نقد و یا نظریه‌پردازی در حوزه دین‌شناسی است. یکی از این بی‌توجهی‌ها نپرداختن و یا کم‌پرداختن به مبانی یک نظریه و ارائه استدلال کافی و روشن و منظم برای اثبات دعاوی است. این در حالی است که ایشان در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» و برخی آثار دیگرش به درستی و با تأکید بر روی «فهم روشمند و مضبوط» تأکید کرده‌اند و بر ضرورت روش درست و استدلال پای فشرده‌اند. از بی‌توجهی‌های دیگر، بهره‌گرفتن فراوان و حتی غالباً غیرضروری از تمثیل و تشبیه و مجاز و استعاره و شعر و ادبیات برای جانداختن یک مدعا و یا اثبات یک دعوی است، به گونه‌ای که گاه احساس می‌شود تشبیه و تمثیل به جای استدلال می‌نشیند. شعر و ادبیات و استفاده از تمثیل و تشبیه و استعاره قطعاً برای ترویج و تبلیغ و اقناع عاطفی و تلقین در قالب خطابه مفید است اما در نظریه‌پردازی علمی و طرح مباحث جدی و برهانی و استدلالی استفاده از این ابزارها نه تنها مفید نیست که می‌تواند رهن و گمراه‌کننده هم باشد و اوقات مفیدی از مخاطب و گوینده را تلف کند.

البته باید افزود شعر و ادب فارسی از گذشته تاکنون بستر مهم تفکر و اندیشیدن ما بوده و به ویژه عرفان و تصوف ایرانی - اسلامی در قالب شعر و ادبیات (فارسی و عربی) تنفس کرده و به حیات خود ادامه داده است، اما به هر حال استفاده از شعر به جای استدلال و اقناع مخاطب با تکیه بر سخن و رأی بزرگان عرفان و فلسفه و ادب، در خور نظریه‌پردازی علمی و نظریه‌پردازی درست و معقول نیست. در گفتارها و مکتوبات اخیر جناب دکتر سروش در باب وحی و نبوت و قرآن بسیار از استعاره و تشبیهات و استعارات استفاده شده است که هم موجب ارائه آرا و سخنان چند پهلوی و کژتاب شده و هم این توهم را پدید آورده است که گویا آرای بزرگان علم و فلسفه و عرفان و تفسیر قدیم و جدید مؤید نظریه مختار ایشان هستند. شایسته‌تر بود که ایشان رأی خود را در قالب طرح و نظریه‌ای کامل و جامع و همراه با ارائه مبانی و استدلال کافی و بدون آمیختن با فلسفه و عرفان و شعر و ادب و بدون تعریض ناقص و مبهم به آرای بزرگان و شاعران و فیلسوفان و عارفان مدلل و روشن ارائه می‌کردند تا فهم رأی واقعی ایشان آسان‌تر و شبهات کمتر و در نهایت داوری سهل‌تر می‌بود. مخصوصاً باید اشاره کرد سخنان ادیبانه و عاطفی و ایمانی درباره وحی و پیامبر، گرچه از نظر ایمانی و عرفانی و شور مذهبی ممدوح و دلنشین است، اما کمکی به استدلال و قوت نظر و نظریه نمی‌کند.

۲- تردید نیست که آزاداندیشی و آزادی بحث و گفت‌وگو و تأمین آزادی بیان، هم فی‌نفسه یک ضرورت و یک ارزش دینی و اخلاقی و انسانی است و باید به هر قیمت محترم شمرده شود و هم برای رشد و تعمیق اندیشه دینی و پیدایی و تقویت فرهنگ و تمدن مسلمانی لازم است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. اگر اندکی تأمل کنیم و در تاریخ اندیشه و فرهنگ و تمدن بنگریم، تصدیق خواهیم کرد که حفظ و تقویت ایمان و استواری و استقرار دیانت بدون عقل‌ورزی و عقل‌ورزی بدون آزادی فکر و بیان و عقیده ممکن نیست. حال که مبحث مهم وحی و نبوت با صبغه و سائقه‌های جدید در جهان اسلام و اخیراً ایران مطرح شده و برخی متفکران آرای متفاوتی برگزیده‌اند، نباید تحمل و تأمل را از دست داد و بلکه باید از آن استقبال کرد و با ورود تمام متفکران و متألهان سنتی و نوگرا در عرصه بحث و گفت‌وگو برای طرح و طراحی الهیات جدید و احیای «کلام و الهیات افسرده اسلامی» کوشش کرد و شاید گامی به جلو برداشت. در این موارد واقعیت همان است که آقای دکتر سروش می‌گویند. دیری است که کلام، بیش از دیگر معارف اسلامی، در محاق فرو رفته و اساساً هیچ تحول مهمی را تجربه نکرده است. تمام علوم و معارف دینی ما به شکلی وابسته به

کلام است و تا زمانی که این علم به تناسب زمان و معارف جدید بازخوانی و بازسازی نشود و مدرن نگردد، نمی‌توان امیدی به تحول و پویایی معارف دیگر مانند فقه و حدیث و تفسیر و اخلاق داشت. با توجه به این واقعیت است که روشنفکران و نواندیشان سده اخیر جهان اسلام (از سیدجمال و عبده و اقبال تا شریعتی) از طراحی جهان‌بینی نوین اسلامی سخن گفته‌اند که البته گاه این جهان‌بینی با «ایدئولوژی اسلامی» مترادف دانسته شده است. در نیم‌قرن اخیر در ایران سخن از «کلام جدید» در میان بود و سالیانی جناب دکتر سروش و جناب مجتهد شبستری در دانشگاه درسی تحت همین عنوان داشته‌اند. به هر حال کلام جدید و تحول در کلام کهن و متروک و افسرده هم صلاحیت علمی کافی می‌طلبد و هم محتاج شجاعت است و هم صبر و تحمل وافر می‌خواهد. در این میان تکفیر و خشونت و نفی نه تنها گرهی نمی‌گشاید بلکه بر انحطاط و افسردگی و جهل مرکب ما می‌افزاید.

۳- در باب مبحث بسیار مهم و سرنوشت‌ساز و بنیادین «وحی نبوی»، حداقل آن گونه که در ادیان سامی و ابراهیمی و به ویژه در اسلام و قرآن مطرح شده است، از دیرباز بسیار سخن رفته و از منظرهای گوناگون (فلسفی و کلامی و عرفانی) بدان توجه شده و تلاش شده است تحلیلی معقول از پدیده وحی مورد ادعای پیامبران و پیامبر اسلام و مورد قبول مسلمانان ارائه شود. فیلسوفان عمدتاً با طرح عقول و به طور خاص «عقل فعال» (که غالباً با جبرئیل و روح الامین یکی دانسته شده است) و «نفوس فلکی» کوشیده‌اند جایگاه وحی و نبوت و مقام انبیا و نقش آنان را معین بکنند، و متکلمان (البته بسیار کم و محدود) هنگام بحث درباره صفات الهی و از جمله متکلم بودن خداوند و کلام‌الله تبیینی معقول از وحی و کلام قرآن ارائه کنند، و عارفان نیز با رویکرد کاملاً متفاوت و به طور خاص با مفهوم «تجلی» و طرح «وحدت وجود» یا همان ارتباط اتحادی و در مرتبه پایین‌تر اتصالی آدمی با ذات باری و حذف تمام اجزای وجود و موجود به نفع توحید (که التوحید اسقاط الاضافات^{۱۲۵})، بسیار کوشیده‌اند که وحی نبوی را به مثابه کلام الهی تبیین و تفسیر نمایند. مباحث مهمی چون «عقل و وحی» و یا «علم و دین» و «شرع و عرف» و یا بحث کلامی «حدوث و قدم قرآن» در ذیل مبحث کلی‌تر «وحی نبوی» طرح شده و در نحلله‌های سه گانه یادشده پاسخ‌های متفاوت و متناسب و سازگار با رویکرد ویژه و مبانی خاص خود یافته‌اند.

۱۲۵. تلمیحی است به این بیت از شیخ محمود شبستری در «گلشن راز»: نشانی داده اندت از خرابات / که التوحید اسقاط الاضافات

در انسان‌شناسی مبحث وحی ذیل عنوان مهم نوع ارتباط «انسان و خدا» و در هستی‌شناسی (جهان‌بینی) ذیل موضوع نوع ارتباط «جهان و خدا» موضوعیت پیدا می‌کند و قابل بررسی می‌شود. در واقع پدیده وحی یا به طور عام‌تر پدیده شهود و تجربه باطنی در پرتو تفسیر کلان هستی و تبیین نوع ارتباط خدا، طبیعت و انسان مطرح می‌شود و مورد تأمل و تحقیق قرار می‌گیرد و لذا هر تفسیر و رویکردی در تبیین و تحلیل نسبت این سه ضلع، مستقیماً در تحلیل مفهوم وحی و فهم رخداد درونی پیامبران و عارفان و اهل شهود و باطن اثر می‌گذارد و تحلیل‌ها را متفاوت و چه بسا متعارض می‌کند. فی‌المثل باور به خدای غیر متشخص و یا متشخص، طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی و دین‌شناسی و وحی‌شناسی ویژه و متفاوتی در پی می‌آورد. قطعاً بخش مهمی از اختلاف دیدگاه‌ها در این مبانی بنیادین است. در زمان ما با رسوخ و نفوذ مدرنیته و معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی و به ویژه زبان‌شناسی جدید هرمنوتیک فلسفی و مسائل مختلف انسانی در حوزه جامعه و سیاست و اخلاق و دین در اذهان برخی متفکران و نواندیشان مسلمان، باز هم پیچش و چرخش تازه‌ای در خداشناسی و انسان‌شناسی و دین‌شناسی و وحی‌شناسی و... پدید آمده و تبیین‌های تازه‌ای ارائه شده و یا در حال رخ دادن است. این متفکران عمدتاً یا مبانی فلسفی و عرفانی و کلامی و زبان‌شناسی قدیم در باب خدا و انسان و وحی را مقبول و قابل دفاع نمی‌دانند و یا تمام نمی‌شمارند و لذا می‌کوشند با توجه به مبانی فلسفی جدید کلام جدیدی^{۱۲۶} بنیاد نهند تا به صورت معقول و موجه از دین‌ورزی و وحی و نبوت نیز دفاع شود. مخصوصاً موضوعات جدی و تازه‌ای چون ارتباط دین و علم و یا دین و دموکراسی و حقوق

۱۲۶ - تا آنجا که من آگاهم نخستین بار شبلی نعمانی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ هجری)، پژوهشگر و مصلح مسلمان هندی و استاد زبان‌های اردو و فارسی و عربی در دانشگاه علیگر هند و از بنیادگذاران دارالعلوم وابسته به «ندوه العلماء» لکنهو، از عنوان «کلام جدید» استفاده کرده و کتابی تحت عنوان «تاریخ علم کلام جدید» نگاشته است. این کتاب به وسیله فخر داعی گیلانی ترجمه شده و در سال ۱۳۲۸ و ۲۹ شمسی در تهران چاپ شده است. که در این مورد مطالعه مقاله «ملاحظاتی پیرامون کلام جدید» به قلم اینجانب در گاهنامه «احیاء» شماره دوم، انتشار یافته در سال ۱۳۶۸، خالی از فایده نخواهد بود.

بشر و آزادی و... افکار سنتی را به چالش عمیق و عنیف کشیده و تعارض‌های بین آموزه‌های کهن و تجارب جدید پدید آمده و پاسخ‌های نو و در خور و قابل توجه می‌طلبد.

از حدود صد و پنجاه سال قبل متفکران و مصلحان مسلمان با مبانی مختلف و از منظرهای گوناگون کوشیده‌اند به نحو موجه و معقولی فهم عصری از دین و قرآن و وحی ارائه دهند تا دینی ماندن در جهان مدرن نیز ممکن گردد. اما در چند دهه اخیر بعضی از متفکران مسلمان پاسخ‌های نه تنها سنت‌گرایان را درست و حداقل وافی به مقصود نمی‌بینند بلکه آرا و پاسخ‌های نواندیشان معاصر مسلمان را هم ناموجه و یا دست‌کم ناکافی می‌دانند. این دیدگاه را می‌توان در دیدگاه‌های کسانی چون نصر حامد ابوزید، مجتهد شبستری و اخیراً دکتر سروش در باب خدا و قرآن و وحی به روشنی و به صراحت دید. ایشان در مکتوبات اخیرشان خطاب به آیت‌الله جعفر سبحانی چند بار به بن‌بست فکری کهن در حل معضلات جدید حول دین و تحولات عصر اشاره کرده است. وی در یک جا در مقام اشاره به ناتوانی اندیشه‌های سنتی و دفاع از نظریه کارآمد خود می‌گوید: «شما خود معنایی متقن و متین عرضه کنید و این مشکلات را از پیش پا بردارید و چشم‌ها را روشن و دل‌ها را قانع کنید و راه خروج از بن‌بست تعارض علم و قرآن را به دست دهید». ایشان در مکتوب دوم با عنوان «طوطی و زنبور» باز در مقام دفاع از رأی خود می‌نویسد: «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 سهم ناسوتی و بشری شخصیت محمد (ص) را (که این همه مورد تأکید قرآن و مورد غفلت ناقدان است) در فرایند وحی نه کم و نه بیش معین و مبین می‌کند...». در جای دیگر همین مکتوب آمده است: «این گونه نگرستن به اسلام و احکام قرآن، فهم «پدیده قرآن» را سهولت می‌بخشد و زحمت تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم را سبک می‌کند و قرآن را همچون متنی بشری - تاریخی در برابر ما می‌گشاید و پست و بلند جغرافیای آسمانی آن را به تبع پست و بلند جغرافیای زمینی تبیین می‌کند». در ادامه با توجه به تجربه روحانیان مسیحی و غفلت عالمان مسلمان هشدار می‌دهد که «دمی نمی‌اندیشند که بانیان نخستین دیری است که آن شیوه‌های سترون را ترک گفته‌اند»

و تن به قبض و بسط‌ها و پیچش و چرخش‌های عظیم و عظیم در فهم (هرمنوتیک) صحف مقدس داده‌اند. آن‌ها هم یک چند به سازگاری علم حقیقی و وحی حقیقی دل خوش کردند، یک چند علم را تخفیف کردند، یک چند سخن از درنیافتن مراد جدی متکلم گفتند، یک چند به تأویلات بعید دست بردند، اما با همه زیرکی ناکام ماندند، منصفانه تسلیم مشکل شدند، و راهی تازه در پیش گرفتند و در ساختار تتولوژی و دین‌شناسی طرحی نو درافکندند. درک خود از خدا، از وحی، از متن، از علم... را نو کردند، و از آن چالش مهیب، نیرومندتر بیرون جستند. حجم ادبیات و مکتوبات مربوط به تعارض علم و وحی، اکنون سر به فلک می‌ساید و من در عجبم از این که سهم ما از این خوان گسترده نواله‌ای چنین اندک است». در فراز دیگر می‌گویند: «اگر بر این باور اصرار کنید قرآن کلام غیرمخلوق جاودانی خداست که باید لفظ به لفظ به آن عمل شود، دچار مخمصه‌ای لاینحل می‌شوید».

این سخنان را با تمام تفصیل آن آوردم تا به طور دقیق و روشن انگیزه‌های صاحب‌نظرانی چون دکتر سروش (و البته دیگران) در فاصله گرفتن از آرای کلامی پیشینیان و طرح آرای جدید در باب قرآن و وحی و اسلام آشکار گردد و در نهایت هم فهم دغدغه‌های آنان ممکن گردد و هم امکان نقد و رد و اثبات آن آرا فراهم شود.

با توجه به تحلیل و گزارش یادشده، به نظر می‌رسد طرح مسائل تازه در الهیات اسلامی در استمرار آرای گذشتگان و یا در گسست از آن‌ها (استمرار و یا گسست از اهمیت آن نمی‌کاهد)، واقعا جدی است و تمام متفکران مسلمان و به ویژه نواندیشان و مصلحان نمی‌توانند از آن درگذرند و به جد با آن مواجه نشوند. از این رو باید اذعان کرد که سخن از وحی و نبوت و قرآن و نقش آن‌ها، نه تنها بیهوده نبوده و نیست و نه تنها پایان یافته و تمام نیست، بلکه می‌توان گفت جدال اصلی و عمیق آن تازه آغاز شده و احتمالا در آینده نه چندان دور تبدیل به میدان بزرگی از مجادله و معرکه آرا و پرسش و پاسخ خواهد شد. نظریات تازه و در برخی از ابعاد بدیعی که اخیرا در این زمینه در جهان اسلام و ایران اظهار شده است، طلیعه این جدال سهمگین و مهم است. از همین اکنون می‌توان گفت اگر نظریات اخیر و مخصوصا باور به «وحی غیرملفوظ» به هر دلیل به وسیله مسلمانان پذیرفته

شود، چنان تحولی در افکار و رفتار و زیست جهان مسلمانان پدید خواهد آورد که در واقع با سیمای کاملاً متفاوتی و چه بسا متعارضی با اسلام گذشته و حال مواجه خواهیم شد.

۴- با توجه به نکات یادشده، این نقدنوشته، نه از سر دفاع متعصبانه از سنت و میراث فکری و کلامی پیشینیان و باورهای رایج مسلمانی در باب وحی و نبوت است و نه با انگیزه مخالفت با نواندیشی تمام عیار در باب دین و مبانی و اصول و اجزا و تاریخ آن رقم می‌خورد. بلکه صرفاً به انگیزه تأمل و واکاوی دقیق عقلی و نقلی درباره یک نظریه و یک رأی تازه در قلمرو وحی و قرآن و لاجرم نبوت است. در واقع مسأله این نیست که چرا چنین نظری اظهار شده و یا رأیی برگزیده شده که در سنت فکر و عقاید اسلامی چندان سابقه ندارد و کاملاً تازه است و حتی با باورهای سنتی و رایج مسلمانان معارض می‌نماید، بلکه از نظر راقم این سطور تنها مسأله این است که، به دلایلی که خواهیم گفت، این رأی در مجموع از مبانی و استدلال کافی برخوردار نیست و از سازگاری و استواری لازم و قانع‌کننده تقریباً بی‌بهره است. من سالیانی است که به پروژه بازسازی محمد اقبال و کتاب او معتقدم و چون او باور عمیق دارم که «اکنون وقت آن رسیده است که در کل دستگاه مسلمانانی تجدید نظر کنیم» و تحقق این پروژه را، که طرح آن در ایران را بیش از همه مدیون دکتر شریعتی هستیم، تنها راه نوزایی فکری و معرفتی و احیای ایمانی مسلمانان و از نظر اجتماعی نیز استوارترین راه رهایی و آزادی جوامع اسلامی می‌دانم و لذا از هر گامی در جهت نقد رادیکال دستگاه معرفتی و کلامی مسلمانان استقبال می‌کنم، اما به حکم عقل و نقل و منطق و حتی طبق آموزه متفکر ارجمند جناب دکتر سروش، که خواهیم گفت، قطعاً هر نوع بازسازی و یا شالوده‌شکنی از ساختمان عقیدتی و دستگاه مسلمانی نیز لزوماً درست و معقول و مقبول نیست. بنابراین حرفی اگر هست، در صحت و سقم نظریه‌ها و استحکام لازم آن‌ها و میزان معقولیت و مقبولیت آن‌ها (از منظر برون دینی و درون دینی) است و لاغیر.

سخن آخر را در همین آغاز بگویم، تا آنجا که تا حال از سخنان و آرای دوستان ارجمند جناب مجتهد شبستری و دکتر سروش دریافته و درباره آن‌ها دقت و تأمل کرده‌ام، نظریه وحی غیرملفوظ آنان را، حداقل به گونه‌ای که مطرح شده است، مقبول نیافته‌ام، و در مقابل، همان نظریه رایج و اجماعی مسلمانان را، در مقام مقایسه قابل دفاع‌تر و سازگارتر می‌بینم. بدیهی است که آرای پیشینیان، اعم از متکلمان و فیلسوفان و عارفان و یا ادیبان

و مفسران نیز دارای اشکالات اساسی است و امروز شماری از آنها باطل و حداقل خلاف عقل و علم زمانه است و شماری دیگر ناتمام‌اند و طبعاً این آرا توان و ظرفیت آن را ندارند که به تمام پرسش‌های روزگار ما از دین و قرآن و دینداران پاسخ معقول بدهند. اما مهم است بدانیم که نظریه‌های بدیل اولاً تا چه اندازه از قوت استدلالی و نظری برخوردارند و به ویژه سازگاری آن‌ها با مسلمات دینی (یا به تعبیر سروش ذاتیات دین اسلام) چه اندازه است و ثانیاً میزان کارآمدی و گره‌گشایی آن‌ها از معضلات چگونه است. دعوی اینجانب این است که نظریه مورد بحث به برخی از معضلات پیشین و کنونی حول قرآن و پرسش‌های پرسشگران سنتی و مدرن پاسخ معقول می‌دهد و در واقع به طور کلی پرسش‌ها را بلاموضوع می‌کند اما پرسش‌ها و مشکلات مهم‌تری پدید می‌آورد که صاحبان نظریه باید پاسخ‌های درخور بدهند و در نهایت نظریه سازگار و استواری ارائه بدهند که هم اشکالات رقیب را نداشته باشد و هم در چهارچوب ذاتیات و مسلمات اسلام و سنت مسلمانی قابل دفاع و مقبول نماید و گرنه مانند برخی نظریات مشابه همین نظریه در گذشته فراموش و مطرود خواهد شد. گفتنی است که نظریه مختار اینجانب در عین مقبول یافتن اصل «وحی ملفوظ» با رأی مشهور و رایج سنتی متفاوت است که خواهیم گفت.

۵- از آنجا که مکتوبات جناب دکتر سروش از يك نظم منطقی و تدوینی برخوردار نیست، در واقع از آغاز تا پایان (چهار گفتار) در مقام دفاع از يك ایده کلی و مبهم و به انگیزه پاسخ به منتقدان اظهار شده است، نقد و بررسی و حتی فهم ساز و وار و منظم افکار و آرای ایشان دشوار و شاید ناممکن باشد، اما در این مکتوب، که بنا بر اختصار است، می‌کوشم در يك نظم منطقی و انتظام تدوینی، از يك سو امهات و آرای مهم و محوری ایشان را بیاورم و از سوی دیگر در مقام نقد و بررسی آرا دقیقاً بگویم محل نزاع کجاست و اختلاف بر سر چیست و نقد منتقد متوجه کدام رأی یا نظر است.

مطالب این نقد نوشته در دو بخش خواهد آمد. بخش نخست، در مورد دعوی اصلی راقم است، و بخش دوم برخی از آرای جناب دکتر سروش که در محور نخست قرار نمی‌گرفت، جداگانه مورد تأمل و نقد واقع شده‌اند. مدعای محور نخست تأمل در این مهم است که حتی طبق روش‌شناسی سروش، نظریه مختار اخیرشان آیا با متن کتاب قرآن

سازگار است یا نه و آیا پاسخ‌های ایشان به اشکالات مطرح شده در این باب قانع‌کننده هستند یا نه. گفتنی است که عنوان « باور دینی و داور دینی» نیز برگرفته از سخن و تعبیر جناب دکتر سروش است. ایشان طی گفتگویی با اینجانب از این تعبیر استفاده کرده‌اند و آن گفتگو تحت همین عنوان در شماره پنجم گاهنامه «احیا» در سال ۱۳۷۰ چاپ شده و بار دیگر در کتاب «فریه‌تر از ایدئولوژی»، مجموعه مقالات سروش، تجدید چاپ شده است. ایشان در آن گفتار دو چیز را شرط دینداری دانسته‌اند: یکی، داوری خواستن از دین و دیگر، تن دادن به دین. اکنون می‌خواهیم ببینیم داوری کتاب مقدس مسلمانان (قرآن) درباره نظریه مورد بحث سروش چیست و از آیات وحی چه فهمی و تفسیری در باب وحی و نبوت می‌توان داشت.

الف - بخش نخست

این بخش ذیل این عناوین عرضه می‌شوند:

۱- تحریر محل نزاع

پیش از این به مفهوم وحی و نبوت در تاریخ فکر و کلام اسلامی اشاره شد اما اکنون آنچه در مقام طرح موضوع بحث و به اصطلاح «تحریر محل نزاع» به کوتاهی می‌توان گفت این است که از حدود سده سوم هجری بحثی در گرفت که مفهوم «کلام الهی» چیست و چگونه است و چه ماهیتی دارد و چگونه می‌توان آن را فهم و تحلیل کرد و در نهایت چه ارتباطی بین وحی و کلام الهی و نبوت وجود دارد و نبی چگونه آدمی است و چه نسبتی بین او با خداوند و کلام او برقرار شده و او چگونه پیام و یا کلام الهی را اخذ کرده است. چنان که از گزارش‌های تاریخی برمی‌آید تا سده دوم و سوم مسلمانان و به ویژه عالمان و فقیهان و محدثان و مفسران و ادیبان و لغت‌شناسان تردیدی نداشتند که «کلام الهی» یعنی موضوع آیه ۵۱ سوره شوری (و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم) همان وحی نازل شده (وحی تنزیلی) بر پیامبران الهی است و صورت تحقق یافته و مکتوب خارجی آن تورات موسی، انجیل عیسی و قرآن محمد (ص) است. یعنی بین چهار مفهوم کلیدی وحی، کلام الله، کتاب الله و نبوت نسبت

و پیوندی ارگانیک برقرار بوده است. گرچه هر يك از این مفاهیم در عالم واقع به بعدی از ابعاد يك سیر و یا پروژه اشاره داشت، اما هر چهار مفهوم معرف يك منظومه در تفکر ادیان توحیدی بود. در این منظومه خداوند یکتا بر پیامبران (از آدم تا خاتم) وحی فرستاده (نازل کرده) و این وحی همان سخن گفتن خداوند با پیامبران بوده و این گفت و شنود (گفتن از خداوند و شنیدن به وسیله پیامبران) کلام یعنی لفظ بوده (چرا که کلام بدون لفظ معنای محصلی ندارد) و این لفظ و پیام شفاهی پس از ابلاغ به «ناس» به شکل مکتوب در آمده و عنوان «کتاب» یافته و در این پروسه و پروژه مفهومی به نام «نبی» و «نبوت» پدید آمده و نبی یعنی کسی که از جانب خداوند خبری آورده و به مردم خبرهایی داده^{۱۲۷} که مردمان را به يك سلسله آرمان‌ها و عقاید و ارزش‌ها و اوامر و نواهی معین و با اهداف و غایات مشخص (مهم‌تر از همه رستگاری) دعوت کرده و مردمان را نسبت به عدم ایمان و عدم قبول و دعوت نبوی انذار داده و ایمان آوردگان را بشارت داده است. بدین ترتیب مفهومی و پدیده‌ای به نام «دین» (البته دین در ادیان سامی و توحیدی به ویژه در قرآن) پدید آمده و تعیین یافته است.

با توجه به این نکات در يك سطح عام می‌توان از پنج کلیدواژه در سنت فکر اسلامی در حوزه وحی و نبوت یاد کرد که با هم ارتباط وثیق و شاید بتوان گفت رابطه علی دارند: خداوند یکتا (نه مطلق خدا یا خدایان)، وحی، کلام الهی، کتاب، نبوت و دین. در این سنت وحی یا همان پیام الهی به ضرورت تنزیل و تنزل پیدا کرده و در قالب کلام و الفاظ بشری در زبان عربی (عربی مبین در سده هفتم میلادی در جزیره العرب^{۱۲۸}) و «لسان قوم» (ابراهیم/۴) با تمام خصوصیات و محدودیت‌های يك زبان خاص در زمان و مکان

۱۲۷ - در قرآن ۴۳ بار «النبی» آمده که غالباً در مورد پیامبر اسلام است. ۹ بار «نبیا» و ۲ بار «نبیهم» و ۳ بار «النبیون» و ۱۳ بار «النبیین» و ۵ بار «الانبیاء» و ۵ بار «النبوه» آمده است. به گفته ایزوتسو (خدا و انسان در قرآن، ص ۲۳۳)، از لحاظ منشأ کلمه عربی نبی، دانشمندان باختری يك کلام بر آنند که این کلمه از عبری نابهی به عاریت گرفته شده است. ریشه عربی نبأ در آن سوی زبان عربی و به زبان سامی قدیم، به معنای «خبر دادن» و اعلام کردن است. در اصطلاح نیز نبی به معنای آورنده خبر است.

۱۲۸ - جواد علی در کتاب «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» (جلد اول، صفحه ۳۳) می‌گوید این که قرآن به «عربی مبین» نازل شده است، اشارتی است به لهجه‌های مختلف زبان عربی در سده هفتم میلادی در نواحی مختلف عربستان که بسیاری از آنها گنگ و نارسا بوده و با عربی قرآن تفاوت‌های زیادی دارند. جواد علی می‌افزاید آن لهجه‌ها و گویش‌های عربی به گونه‌ای بودند که اگر ما امروز آن‌ها را بخوانیم مفهوم نخواهند بود و ما اکنون نمی‌توانیم آنها را بفهمیم.

فرهنگ خاص بر يك انسان خاص و محدود به مرزهای ذهنی و زبانی و فرهنگی فردی و اجتماعی و تاریخی مشخص یعنی نبی تلاوت و قرائت شده (اقرء باسم ربك الذی خلق... آیه اول سوره علق) و او همان آموخته‌ها و تلاوت‌شده‌ها را عینا و بی‌کم‌وکاست به مردمان خوانده و محصول این خطابات در طول کمتر از بیست و سه سال به صورت دین و متن و محور دعوت دینی محمدبن عبدالله (ص) درآمده و به عنوان مجموعه‌ای از افکار و عقاید و بایدها و نبایدها و سنت‌ها و شعائر خود را آشکار کرده است. مؤمنان نیز پس از قبول صدق نبی و اعتماد بر وی، به دعوت دینی و توحید محور او پاسخ داده و حول آموزه‌های خدا و توحید محور وی با سیر و سلوک دینی و تربیت و تهذیب نفس در جهت روح و تصفیه اخلاق و تحقق کرامت آدمی و رسیدن به رهایی و رستگاری در دو جهان کوشیده‌اند.

در این سنت «قرآن» و در کنارش «سنت نبوی» منبع دین‌شناخت مسلمانان (البته منبع نقلی و درون‌دینی) شمرده شده و تثبیت شده است. بنابراین قرآن وحی ملفوظ و مصداق خارجی و واقعا موجود کلام‌الله و کتاب‌الله است و نبی نقشی جز قابلیت انتقال و ابلاغ کلام و حیانی به آدمیان ندارد و فاعلیت تمام از خداوند است و نبوت مستقیما برآمده از چنین تلقی و تفسیری بوده و معنای روشنی یافته است. در این دوران مستندات اصلی و محوری مسلمانان برای اثبات دعاوی‌شان، متن قرآن و نیز سنت و فهم و تفاسیر پیامبر و مسلمانان صدر اسلام بوده است که در متون روایی و حدیثی و تاریخی به یادگار مانده بود. در شیعه نیز افزون به آموزه‌ها و تفاسیر پیامبر، آموزه‌های امامان دوازده‌گانه به عنوان سند و حجت دینی و شرعی مورد استفاده بود. روش‌شناسی فهم متون نیز همان قاعده حجیت ظواهر نصوص و دلالات الفاظ و لغت‌شناسی و معناشناسی آن روزگار (سمانتیک آن عصر) و دیگر قواعد رایج در جهان عرب و اسلام بود. این روش در نهایت حول اصل کشف مراد متکلم شکل گرفته و فهم درست را باور داشت و فهم درست نیز عبارت بود از رازگشایی از متن و کشف مراد متکلم یعنی خدا و یا رسول و یا امام.

اما پس از آن که افکار و اندیشه‌های اقوام مغلوب امپراطوری اسلامی (مانند ایران و روم و یونان و سوریه و اسکندریه و...) چون جویبارهایی به درون خلافت عربی - اسلامی نفوذ کرد و به شط عظیم و مواج فرهنگ و تمدن اسلامی سده‌های میانه (دوم تا پنجم هجری) تبدیل شد، طبعاً پرسش‌ها و چالش‌های فکری جدیدی رخ داد و متفکران و عالمان مسلمان ناگزیر می‌بایست به آنها پاسخ‌های تازه و قانع‌کننده و معقولی می‌دادند.

به ویژه بحث حدوث و قدم قرآن در مقام بحث از صفات باری و طرح صفات ثبوتیه و سلویه و از جمله کلام به عنوان صفت و یا فعل گفتاری خداوند، جدال مهیبی در پی آورد و مخصوصاً انگیزه‌های سیاسی و مصالح حکومت‌گران و جدل‌های فرقه‌ای نیز به عمق و چالش افزود و «محنه» را خلق کرد و خشونت‌هایی را به همراه آورد. در این دوران است که متکلمان و فیلسوفان و بعدها عارفان هر کدام با عنایت به مبانی معرفتی و نظری خود، که البته غالباً بر گرفته و حداقل ملهم از فرهنگ‌ها و آموزه‌های یونانی و سریانی و اسکندرانی و ایرانی بود، به تحلیل مفهوم کلام باری پرداختند و هر کدام از منظری کوشیدند که تبیین معقولی از وحی و قرآن و نبوت ارائه کنند. به گونه‌ای که هم دینی و قرآنی باشد و با نقل سازگار باشد و هم خردپذیر باشد. در میان فیلسوفان نامدار آرای کسانی چون فارابی و ابن‌سینا و غزالی و بعدها خواجه‌نصیر و ملاصدرا در این زمینه قابل بررسی است. شاید در این میان ابن‌رشد، که فیلسوف ارسطویی تمام عیار است و حامل خرد یونانی، با تفکیک کامل میان عقل و وحی در کتاب مهم و «فصل المقال» خود یک استثنا باشد. در این میان قابل ذکر است که متکلمان عقل‌گرای معتزلی برای توجیه عقلانی وحی مفلوظ کوشش بسیار کردند. اما نکته مهم آن است که حداقل تا آنجا که راقم اطلاع دارد، هیچ کدام از فیلسوفان و عارفان مسلمان و زبان‌شناسان و لغت‌دانان و متکلمان عقل‌گرا وحی مفلوظ را نه تنها انکار نکردند بلکه غالباً آشکارا تأیید کردند. هر چند که در تبیین و تحلیل حقیقت وحی و مفهوم کلام الهی و چگونگی ارسال آن بر پیامبران و ابزارهای تنزیلی و نقش نبی در مقام مخاطب با خداوند و برخی از مسائل و پرسش‌های پیرامونی گاه تفاسیر و تحلیل‌های مختلفی ارائه کردند و چه بسا با پیشینیان و به ویژه برخی از متکلمان و طایفه ظاهرگرایان و محدثان جزم‌اندیش مخالفت کردند. از این رو باور به همان دیدگاه کلامی و ایمانی پیشین مبنی بر وحی مفلوظ یعنی این گزاره که قرآن لفظاً و معنا کلام الهی است و پیامبر در خلق آن نقشی نداشته است، باقی ماند و با قدرت بیشتر در ذهن و زبان عموم عالمان و مسلمانان تثبیت شد.

اما در بستر تحولات فکری و اجتماعی سده سوم بود که برخی از اهل نظر آرای متفاوتی در باب وحی و قرآن اظهار کردند و حتی به گواهی تاریخ این آرا، به هر دلیلی، هرگز جدی گرفته نشد و به زودی از حوزه ذهن و زبان عالمان مسلمان خارج شد و از یادها رفت. یکی از این افراد عبدالله ابن‌کُلاب است که اشعری مسلک است اما اشعری ماقبل بنیادگذار رسمی اشاعره ابوالحسن علی‌بن‌اسماعیل اشعری (درگذشته ۳۲۴ هجری)

است. گرچه از افکار و آرا و حتی زندگی و شخصیت ابن کلاب چیز زیادی دانسته نیست اما به روایت اشعری، که نخستین گزارشگر آرای ابن کلاب است، وی «در سده سوم مطلب تازه‌ای در این باب مطرح کرد که خصوصاً متکلمان عقل‌گرای معتزلی سخت با آن مخالف بودند. ابن کلاب در مورد حقیقت کلام خداوند و قرآن مجید از طرفی معتقد به مخلوق نبودن کلام خدا و مخالف معتزله بود و از طرف دیگر کلام خدا را يك حقیقت قدیم می‌دانست که نه عین ذات است و نه جدای از ذات و نیز قرآن، تورات و انجیل را تعبیرهای گوناگون عربی و عبری آن حقیقت می‌شمرد و نه عین آن حقیقت. این مطلب که قرآن تعبیری است عربی از کلام خداوند، در میان مسلمانان کاملاً تازه‌گی داشت و قبل از ابن کلاب کسی آن را مطرح نکرده بود... به عقیده ابن کلاب طی نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به وسیله پیامبر اسلام، يك پدیده «تعبیر» واقع شده است که دارای مشخصات زبان عربی است. به این جهت نمی‌توان گفت کلام خداوند با نزول بر پیامبر به صورت مصحف درآمده است و نمی‌توان گفت آنچه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند است». بدین ترتیب می‌بینیم که ابن کلاب در میان مسلمانان نخستین کسی است که لفظ قرآن را کلام الهی نمی‌داند و در واقع وحی ملفوظ را منکر است. این نظریه بدیع و خلاف نظر و عقیده اجماعی مسلمانان، هم به وسیله متکلمان اشعری (از جمله اسماعیل اشعری) و هم از سوی متکلمان معتزلی مانند قاضی عبدالجبار و بعدها ابن تیمیه حنبلی مورد نقد جدی قرار گرفت.^{۱۲۹} البته ابن کلاب پیروانی نیز پیدا کرد که آن را «کلابیه» می‌گفتند.

متکلم دیگری که الفاظ قرآن را عین کلام خداوند نمی‌دانست، مُعَمَّر بن عباد السُّلمی (درگذشته ۲۲۸ هجری) است. به گزارش پژوهشگران از نظر معمر سخن گفتن خدا با انسان به این صورت است که استعداد و قابلیت در او پدید می‌آورد و او از این راه شایستگی آن را پیدا می‌کند تا کلمه‌ای بسازد و آن کلمه اراده و قصد خدا را آشکار سازد. بنابراین از نظر معمر قرآن يك اثر ساخته انسان است. بدان معنی الهی است که پیامبری که آن را به وجود می‌آورد مخصوصاً از طرف خدا دارای این موهبت بوده است که قدرت

۱۲۹ - در مورد ابن کلاب مطالعه مقاله جناب آقای مجتهد شبستری در جلد چهارم دایره‌المعارف بزرگ اسلامی ذیل همین عنوان مفید خواهد بود. مطالب مربوط به آرای وی از همان مقاله نقل شده است. در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری برخی از آرای کلامی عبدالله بن کلاب آمده است.

ایجاد کردن آن را داشته باشد و نیز آن را چنان به وجود آورد که نماینده اراده و قصد خدا باشد. کلام خدا تنها به معنی قابلیت است که خدا به پیغمبر خدا ارزانی داشته است تا اراده خدا را با الفاظ بیان کند.^{۱۳۰}

در مجموع تاکنون سه نظریه کلان در باب کلام باری (وحی و قرآن) اظهار شده است:

۱- قرآن به عنوان وحی و سخن خداوند لفظاً و معناً از آن خداوند است. در این نظریه نبی نقشی جز قابلیت شنیدن کلام خداوند و ابلاغ و قرائت همان کلام مسموع در قالب کلام عربی ندارد.

۲- پیامبر معانی و مفاهیم و پیام را (احتمالاً در قالب دریافت نشانه‌ها) از خداوند دریافت کرده و خود آن‌ها را در قالب الفاظ و ادبیات خاص عربی و کلمات قرآن به مخاطبانش عرضه کرده است. وی به تشخیص خود و با توجه به دانش و فرهنگ رایج در میان اعراب قرن هفتم میلادی و نیازهای مخاطبان آن زمان و مکان متنی را پدید آورده تا بتواند پیام‌ها و آموزه‌های وحیانی مجرد و بی‌کلام را به شکلی قابل فهم و درک آدمیان آن روزگار ارائه دهد و به هدایت و رستگاری خلق یاری رساند. قرآن فقط بدان دلیل کلام الهی است که خداوند معانی و پیام را به نبی القا کرده است و یا خداوند پیامبر را چنان توانا ساخته است که کلام برساخته وی عیناً مراد و مقصود خداوند باشد.

۳- قرآن لفظاً و معناً مخلوق و ساخته ذهن و زبان محمد (ص) است و تابع محدودیت فکری و زبانی و فرهنگی و ادب عربی در سده هفتم میلادی است. همان گونه که هر کلام مکتوب و ملفوظی محصول ذهن و زبان صاحب کلام است. در این تفسیر دلیل انتساب متن قرآن برساخته پیامبر به خداوند تقریباً همان است که صاحبان نظریه دوم به آن اشاره کرده‌اند. قرآن به اعتبار این که خداوند گوینده اش را به آن کار توانا ساخته و یا او را به نگاه ویژه‌ای مجهز کرده و یا مورد تأیید اوست و در واقع کلام او شمرده می‌شود الهی است و به اعتبار این که متن قرآن از نظر زبان و بیان و دانش و احکام و اوامر و نواهی کاملاً نبوی و زمینی است انسانی و بشری می‌باشد.

۱۳۰ - فلسفه علم کلام، اثر ولفسون، ۲۶۰، به نقل از کتاب «زبان قرآن» اثر مقصود فراستخواه، ص ۳۰۵. ضمناً آرای کلامی معمر در باب مسائل مختلف در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری آمده است.

نظریه نخست نظریه غالب و تقریباً اجماعی مسلمانان از صدر اسلام تا کنون است. نظریه دوم قائلانی داشته و اکنون نیز دارد. از جمله ابن کلاب و معمر و سمرقندی از قدما و نصر حامد ابوزید^{۱۳۱} و دکتر حبیب‌الله پیمان^{۱۳۲} از معاصران. نظریه سوم از آن آقایان محمد مجتهد شبستری و دکتر عبدالکریم سروش است که اخیراً مطرح شده است. آنچه این دو متفکر اظهار کرده و روی آن اصرار می‌ورزند، این است که کلام قرآن یعنی «مصحف» عیناً و لفظاً از خداوند نیست و نمی‌توان متن مکتوب و بین‌الدفتین را مستقیماً به ذات باری نسبت داد^{۱۳۳} بلکه این کلام و متن کاملاً محصول ذهن و زبان محمد (ص) است، اما تحلیل و توجیه و مبانی این دو با هم متفاوت است و هر کدام از منظری کوشیده‌اند نظریه مختار خود را توضیح دهد و مدلل کند.

حال باید دید که محل نزاع و اختلاف چیست. «مسأله وحی» (عنوان رساله‌ای از مهندس بازرگان) و قرآن و لاجرم نبوت از مسائل عمده و پیچیده‌ای هستند که طرح آن‌ها و نظریه‌پردازی درباره آن‌ها به مبانی متعدد و مفاهیم گوناگون و در واقع شبکه‌ای از موضوعات و مفاهیم مربوط می‌شوند. در مرحله نخست اعتقاد و ایمان به خداوند و آنگاه تلقی ما از خداوند و صفات و افعال وی و به ویژه باور به خدای متشخص و یا غیرمتشخص و نوع ارتباط عالم خلق و عالم امر و... در نوع نگاه به وحی و نبوت و قرآن اثر مستقیم می‌گذارد. بعد، مسائلی همچون معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی و گرایش به کدام فلسفه زبانی و نحله هرمنوتیک قدیم و جدید، فلسفه دین، انسان‌شناسی و کثیری دیگر از مسائل و مبانی و پیش‌فرض‌ها در تحلیل و تفسیر ما از مقولاتی چون وحی و نبوت مؤثرند و نقش

۱۳۱ - آخرین نظر نصر حامد ابوزید را می‌توانید در گفت‌وگوی وی با محمد علی الاتاسی در دمشق و چاپ ترجمه فارسی آن در «خردنامه همشهری» شماره ۲۱، آذر ماه ۱۳۸۶، ببینید. وی می‌گوید «وحی نوعی ارتباط غیرزبانی است و وحی قرآن بر محمد(ص) از طریق نظام زبانی نبوده است. البته حسن حنفی، متفکر دیگر مصری، نیز معتقد است که: «قرآن وحی خداوند نیست، بلکه وحی از جانب انسان است و قرآن تجربه بشری پیامبر را باز می‌گوید که به هنگام پژوهش درباره حقیقت الهی این تجربه می‌تواند به تجربه عمومی بشر به صورت عام دست یافت و این چیزی است که تأویل آن را بر حسب نیازهای امروز امت اسلامی فراهم می‌سازد». اسلام و مدرنیته، عبدالمجید شرفی، ترجمه مهدی مهریزی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ص ۸۴.

۱۳۲ - آرای دکتر پیمان را می‌توانید به تفصیل در کتاب «وحی، دانش رهایی‌بخش»، تهران، انتشارات صمدیه، ۱۳۸۶، ببینید.

۱۳۳ - البته به روایت اشعری (مقالات الاسلامیین، صفحه ۹۵) گروهی از معتزله نیز صفت متکلم و تکلم را برای خداوند ممتنع می‌شمردند. آنان استدلال می‌کردند که اگر او را متکلم بدانیم، چنان است که او را منفعَل بپنداریم...

آن‌ها را می‌توان در انتخاب هر نظریه‌ای و رسیدن به هر نتیجه‌ای دید. نیز خلط وحی و نبوت و به طور کلی مفهوم دین در تاریخ و نزد اقوام مختلف باستانی و جدید از منظر جامعه‌شناسی و تاریخ و روان‌شناسی ادیان (مانند ادیان بدوی و یا زرتشتیت و مسیحیت و یهودیت و بودیسم) با مفهوم وحی و نبوت و شریعت در قرآن و اسلام و در تلقی مسلمانان از یک سو و خلط مفاهیمی چون شهود و تجربه دینی و یا تجربه باطنی و وحی به عنوان عام آن در قرآن با «وحی نبوی» یعنی وحی پدید آورنده دین و شریعت از سوی دیگر (اصطلاحاً وحی رسالی)، منشأ بدفهمی و کج‌فهمی و استنتاج‌های نادرست و مغالطه‌آمیز در باب قرآن و وحی و نبوت شده است.

بدیهی است در یک نظریه‌پردازی کامل درباره وحی و قرآن و ترسیم یک منظومه کامل نظری و معرفتی و یا کلامی و اعتقادی در این حوزه، طرح دقیق تمام این مسائل و آشکار کردن مبانی و مفروضات نظریه‌پرداز است و حداقل این ملاحظات باید از سوی گوینده و شنونده لحاظ شود و معلوم باشد. اما از آنجا که جناب دکتر سروش در مکتوبات و نظریه‌پردازی خود یا به طور کلی این ملاحظات را مطرح نکرده و یا در پاره‌ای موارد به اشاره‌ای گذشته‌اند، من نیز از آن درمی‌گذرم و در چهارچوب مطالب اظهار شده ایشان و البته با مبانی و مفروضات خود، که در برخی موارد با مفروضات ایشان متفاوت و یا متعارض است، می‌گویم در مرحله نخست به محور مهم محل نزاع پردازم و بگویم نظریه ایشان با متن قرآن به عنوان یک سند و متن دین‌شناسی سازگار نیست و پاسخ‌های کوتاه ایشان نیز به اشکالات قانع‌کننده نمی‌نماید. در فصل بعد به برخی از مسائل دیگر نیز اشاره خواهم کرد.

۲- دعاوی و دلایل اصلی سروش

آقای مجتهد شبستری عمدتاً از منظر زبان‌شناسانه و فلسفه زبان به تبیین و توجیه نظریه ویژه خویش (وحی غیرملفوظ و تفسیری بودن قرآن به مثابه بیانی از تجربه شخصی محمد (ص) از عالم و آدم) پرداخته و کوشیده‌اند رأی مختار خود را قابل فهم و درک و قبول کنند و البته در نهایت متن قرآن را نیز در خور فهم و تفسیر و قرائت نشان دهند. اما آقای سروش همان نظریه را عمدتاً با برخی آموزه‌های عرفانی و به طور خاص نوعی اندیشه وحدت وجودی مفهوم وحی اسلامی و قرآنی و شخصیت نبی اسلام را توضیح می‌دهند.

آنچه سرورش بدان تکیه می‌کند ارتباط اتحادی شخص نبی با خداوند است، در این مرحله از کمال و پیوند جان نبی با خداوند یکی می‌شود واز این رو ذهن و زبان و سلوک پیامبر چنان خدایی می‌شود که هر چه آن «خسرو» کند، «شیرین» بود و هر چه او می‌اندیشد و می‌گوید و می‌کند عینا همان است که خداوند می‌گوید و می‌خواهد و طلب می‌کند. البته در این تحلیل و مبنا یا به تعبیر خود ایشان در این متافیزیک دین و وحی‌شناسی، دیگر مرزهای متعارف و یا متصور عالم مادی و بشری فرو می‌ریزد و دیگر بالا و پایین لغو و بیهوده خواهد بود و دیگر خطیب و مخاطب و آمر و مأمور معنایی روشن نخواهد داشت و در نهایت فاعلیت تمام عیار آدمی، که البته بنیاد اومانیسیم و انسان‌شناسی مدرن است، از طریق فاعلیت تمام عیار نبی اثبات و محقق می‌شود. در عین حال ایشان هشدار می‌دهد که این اتحاد به معنای خدا شدن پیامبر نیست: «نفس» او با خدا یکی شده است. [اما] سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه بشریت است؛ نه به اندازه خدا». این جمله عارفانه و البته شاعرانه و دلنشین ایشان به خوبی رویکرد وحدت وجودی وی را آشکار می‌کند: «متافیزیک شما متافیزیک بُعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قُرب و وصال». این فقره نیز به روشنی منظر عرفانی جناب سرورش را نشان می‌دهد: «محمد رسول‌الله را می‌نگرم که چون عاشق هنرمندی در تجربه‌ای روحانی سینه‌اش گشاده و چشمان باطنش گشوده و جانش پر از خدا شده است و از آن پس هر چه می‌بیند و هر چه می‌گوید خدایی است. انسان و جهان را (هر چه که هست با هفت یا هفتاد آسمان، با چهار عنصر یا صد عنصر) آمیخته از او و روانه به سوی او می‌بیند و لبریز و شادمان از این کشف پیامبرانه، تجربه خود را با دیگران در میان می‌گذارد و مغناطیس‌وار جان‌های شیفته را به سوی خود می‌خواند و دریا صفت تیرگی‌هایشان را می‌شوید. من به این «بشر بشیر» مهر می‌ورزم و اگر عطر کلام الهی را از این کلام می‌شنوم برای آن است که با آن گل نشسته است... اولیا خدا چنان به خدا نزدیک و در او فانی اند که کلامشان عین کلام خدا و امر و نهی‌شان و حب و بغضشان عین امر و نهی و حب و بغض الهی است».

اما این پیامبر به عنوان حامل وحی و قرآن و بانی تأسیس دین چه نسبتی با خداوند دارد؟ سرورش توضیح می‌دهد که بین دو دعوی الهی بودن سخن نبی و یا به تعبیر ایشان محمدی بودن قرآن، تعارض وجود ندارد. «این که بگوییم «قرآن کلام محمد است»، درست

مانند این است که بگوییم «قرآن معجزه محمد است». هر دو به يك اندازه به محمد (ص) و به خدا انتساب دارند. و تأکید بر یکی به معنی نفی دیگری نیست. هر چه در عالم رخ می‌دهد به علم و اذن و اراده باری است. يك موحد در این شکی ندارد». در واقع، ایشان، از دو طریق خدایی بودن قرآن و در عین حال بشری و محمدی بودن این کتاب را توضیح می‌دهند. یکی از طریق ارتباط و اتحاد وجودی پیامبر با خداوند و فانی شدنش در باری و در نتیجه یکی شدن تمام افکار و رفتار و اوامر و نواهی او با خداوند، و دیگر، انتساب درست و واقعی همزمان هر پدیده‌ای در عالم به عوامل طبیعی و سلسله طولانی علل بعید و قریب خلق پدیده‌ها به خداوند از يك سو و انتساب تمام این‌ها به خداوند به عنوان علت‌العلل و یا مدبر و مدیر مطلق عالم و غایبی از سوی دیگر. چنان که خود ایشان از باب تمثیل گفته است «همه می‌گوییم آلبالو، میوه درخت آلبالوست، آیا باید بگوییم خدا میوه آلبالو می‌دهد تا موحد باشیم؟». به عبارت دیگر هر دو انتساب، منتهی هر کدام به دلیلی و از منظری، درست و معقول و واقعی است و يك انتساب صددرصد شمرده می‌شود.

در عین حال جای این پرسش باقی است که، جدای از این تمثیل‌ها و حداکثر دعوی‌ها، نقش واقعی خدا و پیامبر در خلق وحی و تکوین و تدوین قرآن چیست؟ جناب سرور می‌گوید: «آیا معقول‌تر و طبیعی‌تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضع و هم شارع؟ یعنی خداوند فقط «معلم» را فرستاده بود، بقیه دائرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. این معلم چنان مهیا و مجهز بود که نیک می‌دانست چه بکند و چه بگوید. با همه احوال بشری. گاه دروس عالی می‌داد و گاه اسیر شاگردان شیطان می‌شد. گاه بر سر وجد می‌آمد و گاه دچار ملال می‌شد. گاه سخن را پست می‌کرد و گاه اوج می‌گرفت. چون زنبوری از همه چیز تغذیه می‌کرد: از کشف‌های متعالی معنوی و از پرسش‌ها و واکنش‌های شیطنت‌آمیز و خصمانه مخاطبان و از معلومات خود. و البته سررشته نهایتاً به مبادی عالیه و از آن جا به مبدأالمبادی و غایه‌الغایات می‌رسید که برگی بی‌اذن او از درخت نمی‌افتد و زنبوری بی‌وحی او عسل نمی‌دهد». البته ایشان سخنان دیگری نیز در این باب دارند که پس از این در مقام نقد و بررسی خواهیم آورد.

تا این جا، البته بدون این که تفسیر روشنی از مفهوم وحی و نبوت ارائه شود، يك سلسله دعاوی در حوزه بحث مهم وحی و نبوت و حقیقت محتوایی و مضمونی قرآن اظهار شده

است اما حقیقتاً متوجه نشدم که دلایل و مستندات این دعاوی چیست؟ مثلاً چرا باید باور داشته باشیم محمد (ص) در مقام و منزلت نبی خداوند (آورنده خبر یا ابلاغ‌کننده پیام وحی) «همه‌کاره» بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضح و هم شارح؟». از آن سو، معلوم نیست چرا خداوند به عنوان مسبب‌الاسباب (و یا به تعبیر مولوی «سبب سوراخ‌کن») و قادر مطلق، که همه به او راجع است و هیچ برگی بی‌اذن او نمی‌افتد، نمی‌توانسته و یا نمی‌خواسته است با استفاده از ابزارهایی که او در اختیار دارد پیام خود را علاوه بر مضمون به صورت ملفوظ نیز بر نبی نازل کند و انتقال دهد؟ به نظر می‌رسد تکیه‌گاه و نقطه عزیمت آرای سرورش در دو مقوله وحی و نبوت، دو چیز است: یکی، مبده وحدت وجودی و یا به تعبیر ایشان ارتباط اتحادی نبی با خداوند، دیگر، سرزدن پرسش‌های پیاپی حول محور نظریه سنتی وحی لفظی و نوع ارتباط آمر و مأمور در تفکر سنتی مسلمانان و ناکارآمد بودن آن دیدگاه اسطوره‌ای مادون مدرن در پاسخ به پرسش‌های به ویژه جدید و برآمده از عقل و علم مدرن، اما، چنان که خواهیم آورد، این دو تکیه‌گاه به واقع استدلال عقلی و نقلی استواری برای دعاوی مطرح شده نیستند (و در واقع اساساً دلیل شمرده نمی‌شوند)، چرا که دیدگاه وحدت وجودی اولاً يك دیدگاه خاص، نه تنها در منظومه معارف اسلامی و یا منسوب به اسلام است بلکه دیدگاه ویژه دريك نحله در سلسله جلیله عارفان مسلمان است. ثانیاً خود این اندیشه بیشتر ذوقی و شاید بتوان گفت حسّی و شهودی است و از پشتوانه عقلی و برهانی و نیز مستندات قرآنی و نقلی دینی برخوردار نیست. حتی باید گفت که وحدت وجود از منظر کلامی و دینی دارای مشکلات جدی و ایرادات مهم و از نظر عملی دارای پیامدهای گاه مخرب است و از این رو گاه معتقدان وحدت وجود مورد انکار و حتی تکفیر قرار گرفته‌اند. با توجه به این دو نکته (و نکات دیگر)، اگر مسلمانی آن مبنا را در تفسیر خدا و هستی و انسان و وحی و نبوت قبول نداشت و با مبنای دیگر به تفسیر پرداخت، نباید چندان مورد ملامت قرار گیرد و به ویژه با چنان انتقادهای تند و گزنده‌ای مواجه شود. در مورد دوم نیز، روشن است که ناکارآمدی يك دیدگاه و یا اندیشه لزوماً به معنای درست بودن و یا کامل‌تر بودن نظریه رقیب و بدیل نیست و لذا اصلاً دلیل صحت يك نظریه نمی‌تواند باشد. می‌توان گفت که در نظریه‌پردازی‌های مورد بحث، مدعا با دلیل یکی گرفته شده‌اند و بدیهی است که این دو نمی‌توانند یکی باشند.

واقعیت این است که با توجه به عدم ارائه دلایل روشن از سوی جناب دکتر سروش برای مدلل کردن نظریه مختارشان، نقد و بررسی و داوری روشن درباره رأی نهایی وی درباب وحی و نبوت و قرآن کار آسانی نیست و در واقع کمتر می‌توان روی گزاره خاصی از دعاوی مطرح شده انگشت گذاشت و آن را به چالش کشید و در نهایت رد کرد یا پذیرفت. به ویژه که سنت مآلوف ایشان یعنی شاعرانه سخن گفتن و استفاده فراوان از تمثیل‌ها و تشبیه‌ها و تعابیر مبهم و ایهام‌دار و چندپهلوی برای ادای مقصود و بالاخره چیرگی ذوقیات و عرفانیات بر استدلالیات در گفتارهای اخیر ایشان در اغلب موارد، نیز به دشواری کار نقد و تحلیل و داوری می‌افزاید. از این رو، در این بخش به طرح پرسش‌سازگاری یا عدم سازگاری نظریه ایشان (وحی غیرملفوظ و کلام نبی بودن قرآن) با متن قرآن می‌پردازم و در بخش بعدی متعرض برخی سخنان تکمیلی ایشان خواهم شد.

باید افزود که پرسش از سازگاری، صرفاً يك بحث و دعوی دینی و به اصطلاح درون‌دینی و کلامی نیست، بلکه پرسش و موضوع برون‌دینی و علمی هم هست و حتی می‌تواند کاملاً از نظر تحقیقی و پژوهشی غیرمؤمنانه باشد. فی‌المثل پژوهشگر عالم و برجسته‌ای چون ایزوتسو نیز می‌تواند به این پرسش پاسخ دهد که نظریه وحی ملفوظ و یا غیرملفوظ با مبنای علم واژه‌شناسی و یا معناشناسی (سمانتیک) با متن قرآن سازگار است یا نه. چنان که وی در کتاب «خدا و انسان در قرآن» این کار را کرده است. بنابراین این يك پرسش جدی است و دوستان با چند جمله و گزاره شرطیه نمی‌توانند از آن بگذرند و به ویژه تمام منتقدان را به تعصب دینی و یا نگاه مؤمنانه (بخوانید غیرعلمی و غیرپژوهشی) متهم کنند.

۳-۱- آیا می‌توان از هر متنی هر نظریه‌ای استخراج کرد؟

گرچه برای ورود به این مبحث مهم به يك سلسله مباحث روش‌شناختی و معرفت‌شناختی مقدماتی نیازمندیم تا مبانی و مفروضات ما برای فهم متن و فهم درست متن (به تعبیر دکتر سروش «تفسیر متین متن») روشن باشد اما در این مجال امکان پرداختن به آن‌ها نیست (گرچه به برخی از آن‌ها در ضمن ادامه بحث اشاره خواهیم کرد).

اکنون با طرح يك پرسش و پاسخ به آن، بحث اصلی خود را پی می‌گیریم و آن عبارت است از این سؤال که: آیا می‌توان از هر متنی هر تفسیر و یا نظریه‌ای استخراج کرد؟

خوشبختانه جناب سروش به روشنی به این پرسش پاسخ داده و می‌توان به استناد آن به سازگاری و یا عدم سازگاری نظریه مختارشان در باب وحی و نبوت سخن گفت و به داوری نشست. ایشان می‌گویند: «معنای داشتن و موجه بودن قرائات مختلف این نیست که در عالم قرائت‌های دینی هرج و مرج است و هر قرائتی ممکن و موجه است. اگر بنا باشد که ما بتوانیم هر معنایی را از هر متنی بیرون آوریم، در این صورت تنها معنایی که این کار دارد این است که آن متن بی‌معناست. اما اگر متن محدوده‌ای معنایی دارد، ما باید در کشف آن محدوده بکوشیم. البته من به هیچ وجه معتقد نیستم که متن يك معنا دارد و یا معنا مساوی با مراد متکلم است. لیکن يك نکته را به قوت می‌توانم عرض کنم و تأکید کنم و آن این که هر قرائتی از هر متنی ممکن نیست. به گمان من هیچ کس نمی‌تواند روزی مدعی شود که از قرآن می‌توان شرك و چندخدایی را هم بیرون آورد. قرآن آنقدر در این قضیه صریح است و آنقدر تأکید و تکرار دارد که آن‌ها را نادیده گرفتن و زیر پا گذاشتن در حکم نابینایی است.»^{۱۳۴}

اکنون به برخی از پرسش‌های اساسی در مورد این که کلام یا متن يك معنا دارد و یا بیشتر و یا این که معنا مساوی با مراد متکلم است یا نه و این که محدوده معنایی متن چگونه و به وسیله چه کسی کشف می‌شود و یا این که می‌توان از فهم یا تفسیر و یا قرائت صحیح و سقیم سخن گفت و معیار داوری چیست و کیست...، نمی‌پردازیم^{۱۳۵}، آنچه اکنون مهم و مورد توجه و ادعای ما است این است که به گفته درست ایشان «هر قرائتی از هر متنی ممکن نیست». با توجه به این معیاری که ایشان در اختیار گذاشته‌اند، می‌توانیم با دوست دانشمندمان به بحث و گفت و گو بنشینیم و در حوزه صغرویات ببینیم قرآن با کدام يك از نظریات اظهارشده تاکنون سازگار و یا سازگارتر است.

به ویژه جناب دکتر سروش در کتاب «قبض و بسط» فهم درست و قرائت صحیح دینی را در گرو مراجعه مستمر به کتاب و سنت دانسته‌اند. از آنجا که پیش از این در مقاله «قرآن،

۱۳۴ - برگرفته از متن تایپ شده گفت و گوی سروش با تلویزیون هما در زمستان ۱۳۸۴.

۱۳۵ - من در کتاب «تأملات تنهایی - دیباچه‌ای بر هرمنوتیک» به این پرسش‌ها پاسخ داده‌ام و خوانندگان برای درک کامل‌تر آرا و استنتاج‌های اینجانب در مبحث حاضر می‌توانند به آن رساله مراجعه کنند.

کلام خداوند» در مقام نقد نظر جناب شبستری به تفصیل در این باب بحث کرده و به شماری از آیات قرآن استناد کرده و ادعا کرده‌ام که این آیات مفهوماً و منطوقاً مؤید نظریه وحی لفظی است و با دعوی کلام نبی بودن قرآن در تعارض است و آن مقاله نیز منتشر شده است (مجله آئین، ۱۱ و ۱۲)، اکنون ضمن اشاره و استناد به برخی از آیات مورد بحث، می‌کوشم از موضع تحلیلی‌تر به مفاهیمی چون وحی و نبوت و قرآن بپردازم و نشان دهم حداقل در چهارچوب مجموعه گزارش‌های قرآن و دلالات معناشناختی و لغت‌شناختی در این قلمرو دعوی اخیر قابل دفاع نیست.

۲-۳- داوری قرآن در باب وحی و نبوت

همه می‌دانیم که آیات متعددی در قرآن است که مستقیم و یا غیرمستقیم به موضوع وحی و نبوت و قرآن و دین و شریعت و واسطه وحی «شدیدالقیو» (نجم ۵) و «روح الامین» (شعراء/۱۹۳) اشاره دارد. به لحاظ روش‌شناسی و منطقی قطعاً نمی‌توان به یک و حتی چند آیه استناد کرد و معانی و افادات لفظی آنها را تمام و جامع و مانع شمرد (به ویژه آیاتی که ولو ظاهراً در قرآن معارض دارند) و لذا باید تمام آیات و نصوص مسلم و قطعی در باب وحی و نبوت (و البته هر موضوع دیگر) را در کنار هم قرار داد و در یک مجموعه و نظام فکری و تحلیلی و معنایی سازگار و سازوار و به هم پیوسته آن کلمات و واژه‌ها و تعابیر را فهم و تحلیل کرد و در نهایت به یک جمع‌بندی و داوری رسید. به ویژه باید «معارض»‌ها را در نظر گرفت و با قواعدی چون تعادل و تراجیح و عام و خاص و مطلق و مقید و مفصل و مجمل و... از متن رازگشایی کرد و گوهر مقصود و مراد متکلم را دریافت.^{۱۳۶} در این روش‌شناسی ظواهر و دلالات الفاظ معیار مهمی (هر چند نه تنها معیار) در تفسیر آیات و انکشاف مراد گوینده و رسیدن به فهم درست است و از آن‌گزیر و گریزی نیست. در عین حال باید موارد

۱۳۶ - گرچه جناب سروش مراد متکلم را نمی‌پذیرند اما (چنان که در کتاب دیباچه‌ای بر هرمنوتیک آورده‌ام)، اگر مراد متکلم را در فهم متون و کلام (شفاهی و مکتوب) به کلی حذف کنیم و به ویژه آن را معیار بنیادین «فهم درست» ندانیم، به همان هرج و مرجی دچار خواهیم شد که ایشان از آن احتراز کرده و هشدار داده‌اند. من اکنون گفتارهای آقای سروش را چگونه می‌فهمم و به ویژه چرا تفاسیرم را به ایشان نسبت می‌دهم و بر اساس آن در مورد آرای ایشان داوری می‌کنم؟ جز این است که مراد متکلم را معیار داوری قرار داده‌ام؟ به همین دلیل است که ایشان همواره منتقدان خود را به نفهمیدن دعاوی خود متهم می‌کند و می‌گوید فلانی سخن مرا درنیافته است.

ابهام و اجمال و تفسیر و تأویل را دقیق‌شناسایی کرد و اگر در لغت کلماتی بیش از يك معنا داشته باشد، منطقا و طبق قاعده باید معانی قریب و بعید و اصلی و فرعی را در نظر گرفت و در صورت لزوم برای حمل معانی به معانی بعید و غیرمتبادر استدلال کرد و به قاعده عقلی «قبیح ترجیح بلامرجح» وفادار ماند. به هر حال برای فهم مراد متکلم و یا به طور کلی تفسیر درست و معقول و قابل دفاع يك متن و استنباط نظریه و انتخاب يك رأی معین از متن و کلام متکلم، منطقا باید از تمام قواعد فهم و تفسیر (قواعد تفسیر قدیم یا معیارهای فهم هرمنوتیکی جدید) استفاده کرد تا به يك نظریه مطمئن و قابل دفاع رسید. درست است که قرائت‌های مختلف آزاد است و حتی فهم سقف ندارد (هر چند کف دارد)، اما به گفته درست سروش هر فهمی از هر متنی ممکن نیست و باید محدودیت هر متنی را از نظر محدوده و تفاسیر و فهم پذیرفت و بدان تن داد و این به معنای پذیرفتن «فهم روشمند» است که باز خوشبختانه سروش در سالیان پیش در «قبض و بسط» بر آن تأکید فراوان کرده است. (هر چند که آن «روش» را هرگز ارائه ندادند و به کلیات و اشارات بسنده کرده‌اند) در گفتاری در سال ۸۵ نیز به صراحت می‌گویند: «روش مثل جاده است، اگر شما از جاده غلط بروید به جای کعبه، از ترکستان سردرمی‌آورید». ۱۳۷ در واقع می‌توان گفت هر کسی آزاد است از هر متنی هر تفسیر و فهمی ارائه دهد اما آزاد نیست که سخن بی‌دلیل بگوید و دعوی غیرمدلل و غیرقابل دفاع داشته باشد و به عبارت دیگر هر دعوی خارج از متن را بر متن تحمیل کند و به ویژه سخنی بگوید که با مجموعه منطوقی و مفهومی متن (معنای مرکزی یا فرعی متن و به تعبیر نصر حامد ابوزید «فحوا»ی متن) ناسازگار نباشد و یا بالاتر با متن در تعارض باشد. احتمالا منظور پیشینیان از «تفسیر به رأی» همین نوع مواجهه با متن بوده که مذموم شمرده می‌شده است. این مدعا به حکم عقل و علم و منطق است و در مورد مواجهه با تمام متون (دینی و غیردینی) صادق است.

حال اگر در این کلیات (کبرا) اختلافاتی نیست، که نیست، باید بر مقدمه اول (صغرا) بپردازیم و ببینیم از منظر صغروی و در عالم واقع در چهارچوب رابطه «تفسیر» و «متن» و یا «نظریه» و «متن»، دعوی کلام نبی بودن قرآن چه نسبتی با متن قرآن (صرفا به عنوان يك سند نه لزوما کتاب مقدس دینی) برقرار می‌کند و حداقل از میان نسب اربعه کدام گزینه قابل تصور و یا قابل دفاع است. من بر این باورم که مجموعه فهم و تفسیر روشمند آیات قرآن

درباب وحی و نبوت و قرآن و دین در تعارض با این مدعاست که قرآن محصول وحی است نه خود وحی و قرآن لفظاً و معنا بر ساخته محمد (ص) است و برآمده از ذهن و زبان پیامبر و دانش زمانه اوست. مجال بحث مبسوط نیست اما به اجمال می‌توان گفت که چند کلیدواژه در قرآن هست که به نظر می‌رسد به هر معنایی که حمل شوند (قریب یا بعید)، در تعارض با کلام نبی بودن کلام و متن قرآن است. این واژه‌ها عبارتند از: وحی نبوی (نه مطلق وحی)، نا یا ما به عنوان نازل کننده آیات و کلام، نبی به معنای مخاطب و گیرنده وحی و ابلاغ کننده آن کلام، نزول یا تنزیل وحی، قرآن، عربی مبین، اعجاز و تحدی، تبعیت از وحی به وسیله نبی، کلام الله و کلیم الله، نطق وحی، روح الامین و... به عنوان واسطه وحی. داعی اینجانب (و دیگران نیز) این است که این واژه‌ها و مفاهیم، به صورت جدا و یا به ویژه در ارتباط با هم و در یک نظام مفهومی سیستمی، کاملاً در تعارض با نظریه بشری بودن و کلام نبی بودن متن قرآن است و حداقل با هیچ مبنا و توجیه و تفسیر و یا حتی تأویلی نمی‌توان آن‌ها را با نظریه مورد بحث سازگار کرد. خیلی کوتاه به هر کدام اشارتی می‌کنم:

وحی

وحی در لغت به معنای سخن نجاگونه (زیرگوشی)، تند و شتابناک، رازآلود، اشاره وار و پنهان است^{۱۳۸}. از کاربرد واژه وحی در آیات متعدد قرآن آشکارا می‌توان دید که وحی تقریباً در همه جا (به ویژه در مورد پیامبران) به همین معانی انضمامی است. در این معنا سه عنصر «کلام»، «متکلم» و «مخاطب» حضور مستقیم و قطعی دارند. یعنی در یک سو گوینده‌ای است که سخن و کلامی می‌گوید و پیامی می‌فرستد و در سوی دیگر مخاطبی است که آن را می‌شنود و پیام را دریافت می‌کند و البته آن را می‌فهمد و گاه آن را به دیگران ابلاغ می‌کند. از این رو ابن منظور در لسان العرب از گیرنده وحی به عنوان «غیر» یاد می‌کند. عین سخن وی این است: «الوحی: الاشارة و الكتابه و الرساله و الالهام و الکلام الخفی و کل ما القیته الی غیرک. یقال: وحیت الیه الکلام و اوحیت». این سخن به این معناست که گوینده وحی و گیرنده آن نمی‌تواند یکی باشد یعنی فی‌المثل کسی به خودش پیام بفرستد. در این

۱۳۸ - لسان العرب (۳۷۹/۱۵-۳۸۲)، مفردات راغب (صفحات ۵۱۵-۵۱۶) و دیگر منابع لغت و تفاسیر.

صورت این جمله جناب سروش در مورد وحی و نبوت نبی که او «هم گوینده است و هم شنونده»، هیچ معنایی ندارد و اساساً خارج از حوزه معنایی و مفهومی وحی در نزد لغت‌شناسان است و حتی در تعارض با آن است و لذا به هیچ وجه مسموع نیست. بدیهی است که باور به «متافیزیک قرب و وصال» نیز پاسخ این پرسش و یا باور نیست، چرا که اساساً ربطی به موضوع مورد بحث ندارد و حداقل در تعارض با مکالمه بین خدا و رسول و یا هر کس دیگر نیست. می‌توان به قرب و وصال باور داشت و در عین حال به نظریه وحی لفظی نیز معتقد بود. درست است که در قرآن واژه وحی در سطح گسترده به کار رفته و از وحی به زنبور عسل (نحل / ۶۸) و وحی به مادر موسی (قصص / ۷) و وحی به فرشتگان (انفال / ۱۲) یاد شده است ولی این کاربرد واژه وحی در مورد پدیده‌های طبیعی و انسانی عالم خارج از موضوع مورد بحث و مناقشه است و لذا گاه افراد غیر دقیق بین این معانی و مصادیق وحی فرق نمی‌گذارند و یا عمداً بین آنها خلط می‌کنند. می‌توان گفت واژه وحی در قرآن (مانند واژه‌های بسیار دیگر)، خنثی است و به خودی خود بار مثبت یا منفی ندارد، فقط با کاربرد و موارد استعمال آن می‌توان مثبت یا منفی بودن و یا لغوی و اصطلاحی بودن آن را دریافت. فی‌المثل در قرآن در ارتباط با پیام فرستادن شیاطین با هم از واژه وحی استفاده شده است (انعام / ۱۲۱) و روشن است که در اینجا معنای لغوی وحی مراد است نه معنای اصطلاحی و مثبت آن یعنی سخن گفتن خداوند با پیامبران. سخن و محل بحث ما در باره وحی به زنبور عسل و یا هر پدیده طبیعی دیگر و یا وحی به آدمیان عادی و غیرعادی (عارفان و اهل کشف و شهود باطنی) نیست، بلکه بحث بر سر واژه وحی در قرآن است که از سوی خداوند بر پیامبران، ولو رازآلود و خفی، فرستاده می‌شود و ماهیت و قلمرو و فلسفه و غایت این وحی و این که چنین وحی و پیامی منشأ نبوت و برانگیختگی نبی و مبنای تأسیس دین و شریعت شده و حاوی یک سلسله گزاره‌های هستی‌شناسانه و عقاید و ارزش‌های اخلاقی و احکام (بایدها و نبایدها) می‌باشد. این که جناب سروش با استفاده از دیدگاه و اندیشه ذوقی عارفانه و ادیبانه وحدت وجودی واژه وحی در قرآن و فرهنگ اسلامی را چنان گسترش داده که گویی هیچ تفاوت و تمایزی بین انواع وحی وجود ندارد و حداقل گویی وحی نبوی همان است که وحی به زنبور عسل و یا عارفان و صالحان، شگفت‌انگیز است چرا که به کلی خارج از استعمال وحی در قرآن درباره انبیاء است و دست کم خارج از محل نزاع است.

در هر حال ایشان باید توضیح دهند چرا وحی به زنبور عسل را با وحی بر پیامبران یکی گرفته و یا از يك جنس دانسته‌اند. اگر این خلط زدوده شود و تفکیک بین انواع وحی لغوی یا اصطلاحی صورت گیرد، دعاوی جناب سروش (و البته دیگر همفکران) در مورد وحی و نبوت و قرآن نه تنها مبنا و وجه قرآنی ندارد که کاملاً خلاف آن است. در اینجا از تعبیر بسیار زیبایی سروش استفاده می‌کنم که «کلمات عجب فتنه‌انگیزند» و نباید اشتراك لفظی وحی بر زنبور عسل یا هر پدیده طبیعی دیگری فتنه‌انگیزی کند و رهنز اندیشه و استدلال شود. پیشینیان لغت‌شناس و آگاه ما متوجه این خلط‌ها بوده‌اند که مفهوم و مصداق وحی در مورد پدیده‌های طبیعی و یا انسانی را متفاوت فهم کرده و برای جلوگیری از این اشتباه یکی را «وحی تکوینی» گفته‌اند و دیگری را «وحی تشریحی» و یا وحی به صالحان و عارفان را «الهام» گفته‌اند و وحی به انبیاء را «وحی». در سالیان اخیر اصطلاح «تجربه دینی» مطرح شده که باز به اشتباه آن را با «تجربه وحیانی» پیامبران یکی گرفته‌اند که سخت رهنز و مغالطه‌آمیز است. بنابراین داستان طوطی و زنبور را، که جناب سروش عنوان مکتوب اخیر خود قرار داده‌اند، به کلی با وحی و نبوت قرآن بی‌ارتباط می‌بینم و در بهترین حالت مثبت دعاوی ایشان نیست. در این مورد باز هم سخن خواهیم گفت.

به هر حال واقعیت این است که واژه وحی در سه ساحت مطرح شده است: ساحت طبیعت، ساحت انسان و ساحت انبیاء. آنچه کاربرد این واژه را در این سه قلمرو موجه می‌سازد، بیان انواع ارتباط «عالم خلق» با «عالم امر» است. می‌توان چنین گفت که وحی در ارتباط با جهان عبارت است از اعمال اراده و مشیت مقام اولوهی به مخلوقات و پدیده‌ها. این نظر مهندس بازرگان در رساله «مسأله وحی» است که به نظر درست و معقول و مقبول می‌رسد. استعمال آیات مربوط به وحی در این قلمرو، مؤید این تفسیر است. مثلاً در آیه ۱۲ سوره فصلت آمده است: «و اوحی فی کل سماء امرها» (و در هر آسمانی امرش را وحی کرد). یا در آیات ۴ و ۵ سوره زلزله آمده است: «یومئذ تحدث اخبارها / بان ربك اوحی لها» (در چنین روز رازهایش را بازگوید / از آنکه پروردگارت به او وحی فرستاده است). در این ساحت، اگر چه استعمال وحی عام است و معطوف به مجموعه عالم خلق می‌باشد، اما موارد آن عمدتاً در مورد عالم طبیعت و جهان جامدات و گیاهان و حیوانات است. در مورد حیوانات معمولاً وحی را مساوق و مترادف با غریزه می‌گیرند.^{۱۳۹}

۱۳۹ - رساله «مسأله وحی» بازرگان در جلد دوم مجموعه آثار ایشان تحت عنوان «بعثت ۱» نیز چاپ شده است.

با توجه به این کاربرد گسترده است که می‌توان گفت ارسال وحی به زنبور عسل دلیل خاصی ندارد و حداقل نمی‌توان آن را به وحی بر پیامبران مرتبط دانست و خصلت تولیدکنندگی و شیرین کاری آن را به نقش تولیدی پیامبران در تولید وحی و قرآن و شیرینی و حلاوت نبوت تعمیم داد. البته این تشبیه به قصد تقریب ذهن و سخنی استحسانی و اثرگذار در مخاطب مفید است اما انصافاً هیچ ربطی بین دو نوع وحی بر یک پرنده و وحی نبوی وجود ندارد. حداقل نمی‌توان ادعا و به ویژه اثبات کرد که مراد خداوند چنین بوده و می‌خواسته نقش تولیدی زنبور و نبی را بیان کند. بر این قیاس، این دعوی که به همین دلیل خداوند وحی را در مورد طوطی به کار نبرده است، نیز فاقد هر نوع وجهت و دلیل است. به گواهی کاربرد و استعمال آیات قرآن در مورد پدیده‌های طبیعی (با نام و یا کلی و عام)، می‌توان قاطعانه گفت وحی تکوینی، یعنی اعمال اراده و مشیت الهی، هم شامل طوطی است و هم زنبور عسل. حداقل سرش باید دلیل یا دلایل این تفکیک و ربط دادن وحی به زنبور عسل به وحی و نبوت را بگوید. اتفاقاً به گزارش ایشان مولوی نیز اطلاق وحی در مورد کرم ابریشم و... را روا دانسته است، و همین امر، مؤید این نظر است که فقط زنبور عسل شیرین کار و حلوا ساز نیست که وحی خداوند را دریافت می‌کند بلکه طوطی مقلد و گاو و خران باربردار نیز از نعمت وحی الهی برخوردارند. مفسران نیز همین اطلاق و عمومیت را فهم کرده‌اند.

اما وحی در مورد مادر موسی، که می‌توان آن را به صورت نمادین وحی به نوع انسان شمرد، از لحن دیگر است و قلمرو آن با قلمرو وحی به موجودات مادون انسان کاملاً متفاوت است. در این مبحث شاید بتوان گفت وحی عبارت است از ارسال پیام رازآلود و شتابناک و خفی و البته بی‌کلام (گرچه وحی کلامی نیز منتفی نیست). یعنی دریافت اشاراتی از درون و باطن و قلب از سوی خداوند در لحظات خاص در شرایط مساعد و به منظور درک و حل مسأله‌ای خاص (چنان که درباره مادر موسی رخ داد و یا به شکلی که برای ابن عربی در مورد نگارش فصوص الحکم در رؤیا اتفاق افتاد).

اما به گواهی آیات فراوان قرآن و جایگاه و کاربرد آنها، روشن است که وحی بر پیامبران یکسره با آن دو نوع وحی متفاوت است. حداقل می‌توان گفت در رتبه بسیار بالاتری مطرح است و سخن گفتن کلی درباره آن‌ها و به ویژه حکم واحد صادر کردن در باره هر سه نوع وحی، نه تنها مشکل‌گشا نیست که مشکل‌آفرین و رهنز نیز هست. از این شمار آیات چنین

برمی آید که وحی نبوی در اشکال مختلف، از رؤیا و اشاراتی درونی تا شنیدن پیام الهی در قالب زبان و کلام بشری در قلب و یا گوش و احتمالا دیدن واسطه وحی تجلی و تعین پیدا می کند و موضوع و فلسفه آن نیز ابلاغ آن پیام به آدمیان و تأسیس دین و جعل احکام شریعت است و البته غایت آن رستگاری انسان ها می باشد. شگفت است که جناب سروش (و نیز جناب شبستری) چندان عنایتی به فلسفه نزول وحی و رسالت قرآن و تأسیس دین ندارند، چنان سخن گفته می شود که گویی محمد (ص) عارف و شاعر شوریده و عاشقی بوده است که در یک ارتباط اتحادی به خداوند در او فانی شده و حال تجارب باطنی و شخصی خود را با شهیدایی بیان می کند و به اصطلاح عرفا «حال» می کند و قرآن وصف و محصول این عالم حال است. باید روشن شود که فرق بین زنبور عسل و مادر موسی و امیه بن ابی الصلت و فخرالدین عراقی و مولوی با محمد (ص) چیست؟ آیا اصولا تفاوتی و فرقی هست؟ به نظر می رسد که توجه به این ابعاد وحی و قرآن و نبوت، دیدگاه جناب سروش را دچار مشکل و حداقل ابهام می کند. به هر حال آنچه ما روی آن بحث داریم، وحی نبوی است نه انواع دیگر وحی. بازرگان در مقام تبیین وحی بر پیامبران از تعبیر «گریزه ناطق» استفاده می کند و بدین ترتیب می کوشد پیوند مفهومی و لغوی سه نوع وحی را حفظ کند. وی در این مورد می گوید: «وحی انبیاء نیز ممکن است احساس و استشعار کامل تر و بیان صحیح و صریح غرایز فطری انسانی و ظهوری از نوامیس جهانی باشد.»^{۱۴۰} البته گفتنی است که بازرگان قرآن را لفظا و معنا کلام الهی و وحی خداوندی تنزیل یافته می داند و لذا وی در همان رساله صریحا هر نوع دخالت و یا نقش شخصیت فردی و یا محیط اجتماعی عصر نزول در تنزیل وحی را مردود اعلام می کند. در واقع او بستر نزول وحی را درونی می داند و از این رو آن را «خودجوشی» و به نطق درآمدن غریزه می شمارد اما تصریح می کند که مبدأ و مقصد عالی آن خداوند است و وقتی درون کاملا صاف و خالص باشد، ندای درونی به صورت وحی درمی آید و کاشف اسرار و گویای احکام می شود.^{۱۴۱} شاید بتوان گفت بازرگان در مقام تحلیل چرایی و چگونگی تنزیل خود وحی است تا قرآن و الفاظ آن.

آیت‌الله طالقانی نیز سخنان نغزی در باب وحی و نبوت دارد که شنیدنی است. او می‌گوید: «بعد از رویدادهایی در خلق و حیات و بعد از آن که انسان راقی و مستعد را تاریکی اوهام و غرایز فرا می‌گیرد دچار فراموشی و سکون می‌گردد، عنایت پروردگار اشخاص نیرومند و اندیشنده‌ای را می‌پروراند که برتر از انگیزه‌ها و آثار نفسانی و زمان خود باشند و آنگاه که این گزیدگان به کمال و استعداد و قدرت روحی برسند، درست هنگامی که تقدیر نموده، روحشان درخشان و تسلیم و منجذب می‌شود و قوای نفسانی و حواس ظاهرشان یکسره بسته و خاموش می‌گردد. در آن شب آرام و دیجور، از آن دور و از مقام والای بیت‌المعمور آیات خداوند تجلی می‌نماید و اصول معارف و شریعت به صورت کلمات مشهود و مسموع بر آن‌ها نازل می‌شود و حدود و نظامات انسانی و مرزهای زندگی مشخص می‌گردد تا پس از آن بر افکار و نفوس انسان خفته پرتو افکند و از جایش برانگیزد و زندگی‌اش را سامان دهد و سایه بیت‌المعمور جهان بزرگ، در زمین کوچک گسترده شود.»

۱۴۲

اما این که این وحی کلامی بر پیامبران چگونه است و دارای چه ماهیتی است و چگونه می‌توان آن را فهم و تحلیل کرد، نمی‌توان در این مجال سخن گفت و آقای سروش نیز بدان نپرداخته است، شاید به این دلیل که در نظریه ایشان وحی ملفوظ و اصولاً چیزی از بالا و مقام الهی نازل شدن و به ویژه تنزیل لفظی بلاموضوع است. اما شاید بتوان گفت که پدیده وحی تا آنجا که مربوط به خداوند و مقام تنزیل و چگونگی و مراتب و یا ابزارهای انتقال پیام به پیامبر است، اسرار آمیز و تحلیل‌ناپذیر است. و البته این تحلیل‌ناپذیری طبیعی و معقول نیز هست، چرا که رخدادی یگانه و کاملاً فردی و درونی است و لذا حتی صاحبان چنان تجاربی نیز قادر نیستند آن را به روشنی برای دیگران بیان کنند. ایزوتسو نیز می‌گوید کلام تا آنجا که به خدا مربوط می‌شود امری است اسرارآمیز و تحلیل‌ناپذیر و وجه مشترکی با رفتار زبان‌شناختی بشر ندارد.^{۱۴۳} وی اما به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این که خداوند در یهودیت با تجلی در کوه طور و در مسیحیت در وجود مسیح و در اسلام با تجلی در «کلام» خود را آشکار کرده است.^{۱۴۴} سید محمدحسین طباطبایی نیز صریحاً می‌گوید «حقیقت

۱۴۲ - پرتوی از قرآن، قسمت ششم، صفحه ۲۷۰

۱۴۳ - خدا و انسان در قرآن، اثر ایزوتسو، ترجمه احمد آرام، صفحات ۱۹۶-۱۹۷

۱۴۴ - خدا و انسان در قرآن، صفحه ۱۹۳

وحی برای ما مجهول است».^{۱۴۵} ایشان در رساله‌ای جداگانه وحی را «شعور مرموز» می‌خواند. بازرگان نیز پس از بحث مبسوطی می‌گوید «اگر همین قدر قبول کرده باشیم که مسأله وحی قابل فهم و درک با وسایل و توجیه عادی نیست، عقل و علم ما خیلی کم به آن می‌رسد، وحی کار خداست، فقط دست او در کار است، خیلی پیش رفته‌ایم. البته وی روح در «یستلونک عن الروح» را همان وحی می‌داند که خداوند در پاسخ می‌گوید «قل الروح من امر ربی» (اسراء / ۸۵).^{۱۴۶}

نازل کننده وحی

واژه و مفهوم دیگر در ارتباط با وحی در قرآن نازل کننده آن که در قرآن بارها به صورت اول شخص جمع «انا» یعنی «ما» و یا اول شخص مفرد «انی» یا «من» آمده است (از جمله آیه اول سوره قدر: انا انزلناه فی لیل القدر، و یا آیه ۳ سوره یوسف: انا انزلناه قرآنا عربیا). درباره انزال کتب آسمانی و وحیانی دیگر نیز از همین ضمیر استفاده شده است (از جمله ۴۲ سوره مائده: انا انزلنا التوراه فیها هدی و نور). اصولا در قرآن، برخلاف دیگر متون مقدس، این خداوند است که به گفته پطروشفسکی غالبا با ضمیر جمع اول شخص و به شکل باشکوه‌تر با انسان و یا پیامبران سخن می‌گوید^{۱۴۷} و البته انسان و پیامبر نیز می‌تواند با خداوند سخن بگوید، چنان که گاه چنین نیز رخ داده است. چرا که در تفکر قرآن و اسلامی بین خداوند و آدمی (خالق و مخلوق) مکالمه و مفاهمه وجود دارد.

اگر تردید نکنیم، که ظاهرا جای تردید نیست، منظور از این «ما» و یا «من» در ارتباط با آیات مربوط به وحی، ذات باری است، در این صورت روشن است که نازل کننده وحی خداست که از این طریق پیامی و خبری را به شخصی تحت عنوان نبی نازل کرده است. اگر قرآن تماما (لفظا و معنا) محصول ذهن و زبان پیامبر و برآمده از تجربه درونی و شخصی او و نتیجه پیوند اتحادی نبی با خداوند باشد، انتساب نزول وحی و قرآن به خداوند نادرست

۱۴۵ - قرآن در اسلام، طباطبایی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳، صفحه ۱۴۸

۱۴۶ - مجموعه آثار ۲/ ۲۰۲-۲۰۳

۱۴۷ - پطروشفسکی در کتاب «اسلام در ایران»، صفحه ۱۰۹ و ۱۱۰ بحثی درباره سبک سخن گفتن خداوند می‌آورد و به این نوع ضماین اشاره دارد و سرانجام می‌گوید: «ولی در اغلب موارد خود خداوند به صورت اول شخص مفرد (من) و یا اول شخص جمع (ما) که پرشکوه‌تر است صحبت می‌دارد».

و ناموجه و اساساً لغو خواهد بود. چرا که طبق تحلیل سروش قرآن تماماً فرآورده درونی و زبانی و فرهنگی محمد و محصول تجربه و دانش زمانه اوست و ارتباطی (حداقل مستقیم) با عالم بیرون ندارد و کسی و یا مقامی تحت عنوان خداوند و یا هر کس دیگر از خارج چیزی را به او نگفته و حتی القا نکرده است. از این رو ایشان به استناد مبنا و تحلیل خویش از منشأ کلام قرآن، به درستی می‌گویند در متافیزیکشان رابطه پیامبر با خداوند رابطه خطیب و مخاطب نیست و نزول وحی از بالا یا پایین بی‌معناست. تنها چیزی که کلام نبوی قرآن را به خداوند منسوب می‌کند این است که این کلام برآمده از يك جان متحد شده با خداوند عین کلام و خواست حق است و لذا در این تحلیل چیزی و خبری از جایی نیامده است تا بالا و پایین و یا گوینده و شنونده داشته باشد. حتی در این صورت، به گفته ایشان، تعبیر نزول و حداقل صدور وحی از پایین به بالا درست‌تر و معقول‌تر می‌نماید. اما به نظر می‌رسد که چنین تفسیری به هیچ وجه با کاربرد فراوان «انّا» به عنوان نازل‌کننده وحی بر نبی در قرآن سازگار نیست. خداوند فعل نزول وحی را به خود نسبت داده و این روشن‌تر از آن است که محتاج تفسیر و تأویل و یا تکلف و کژتابی در قرائت باشد. در این مورد نه مبنای وحدت وجودی و در واقع پاك کردن صورت مسأله از طریق انکار بالا و پایین راهگشاست و نه توجیه هم‌مطراز قرار دادن پدیده وحی با پدیده‌های دیگر (مانند نزول باران که در قرآن به خداوند نسبت داده شده است) و هم‌زمان الهی - طبیعی دانستن هر دو، پاسخ معقول و قانع‌کننده‌ای است. چرا که موضوع وحی نبوی موضوعاً با دیگر امور طبیعی متفاوت است و لذا حکم دیگر دارد و در قرآن نیز چنین است. بگذریم که وحی نبوی نیز خارج از جهان طبیعت نیست و علل و اسباب طبیعی نیز در آن نقش دارد اما سخن ما این است که «نزول باران» با «نزول وحی بر انبیاء» که به صراحت قرآن با کلام است و منشأ دین و شریعت، موضوعاً و مصداقاً یکی نیستند و خلط بین آن‌ها رهنز است، همان گونه که خلط بین کاربرد وحی در مورد پدیده‌ها و پیامبران گمراه‌کننده است و به مغالطه بیشتر شباهت دارد. وانگهی، جای این پرسش هست که اگر به واقع فرقی نمی‌کند و بالا و پایین یکی است، چرا حتی يك بار نیز در قرآن محمد (ص) آیات آن را به خود منسوب نکرده است؟ در حالی که اگر قرآن کلام محمد بود و انتساب صدور و نزول آن به خداوند از باب انتساب همه امور به علت‌العلل و مسبب‌الاسباب است و یا از باب تشریف است، طبیعی و بلیغانه‌تر بود که به محمد نسبت داده شود. چنان که در تمام مکتوبات و گفتارها چنین است. فی‌المثل در گاهان این زرتشت است که با خداوند (اهورامزدا) سخن می‌گوید نه عکس آن. از آن

گذشته، اگر اناهای قرآن را نادیده بگیریم و کتاب قرآن را صرفاً محصول جان شیفته و قلب عارف محمد بدانیم، چه فرقی است بین نبی به عنوان مؤسس دین و آورنده قرآن با عارفان سالک و واصل و اهل شهود و تجربه باطنی یا شخصی چون محی‌الدین که کتاب فصوص‌الحکم خود را محصول شهود باطنی در خواب و سفارش پیامبر و در نهایت کلام خداوند می‌داند؟ اگر مدعای صاحب فصوص را قبول کنیم و البته تحلیل سروش را نیز بپذیریم، در این صورت، کتاب محی‌الدین از کتاب محمد الهی‌تر است.^{۱۴۸}

نزول و تنزیل

مفهوم دیگر نزول و تنزیل وحی است که در قرآن بارها و در اشکال مختلف آمده است (از جمله: شعراء / ۱۹۲، سجده / ۲، زمر / ۱، غافر / ۲، فصلت / ۲، جاثیه / ۲ و...). نزول و

۱۴۸ - محی‌الدین در دیباچه کتاب «فصوص‌الحکم» آورده است: «من رسول خدا را در رؤیایی بشارت آمیز به خواب دیدم - در دهه آخر از محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق - که به دست خود کتابی داشت. مرا فرمود: این کتاب فصوص‌الحکم است. بگیر و نزد مردمانش بر تا از آن بهره جویند. گفتم: شنیدم و فرمان خدای راست و رسول او را و صاحبان امر را از میان ما، چنان که ما را فرموده‌اند. پس خواست حضرت را به جای آوردم و نیت خالص گردانیدم و قصد و همت بر آن گماشتم که این کتاب را - چنان که رسول خدا فرمود - بی‌هیچ کم‌وزیاد آشکار کنم. و از خداوند خواستم که مرا در این کار - و البته در همه حال - از زمره بندگان قرار دهد که شیطان را بر آنان راه نیست و مرا در آنچه بر قلمم جاری می‌شود و بر زبانم و بر قلبم می‌گذرد با تأیید و حفظ خود به القاء رحمانی و دم قدسی در درون جانم مخصوص گرداند تا آنچه می‌گیریم ترجمان او باشیم نه آن که از خود بگوییم، مگر صاحب‌دلان از اهل‌الله، که بر آن واقف گردند. بدانند که این گفته‌ها از مقام پاکی است که منزله از اغراض نفسانی است و ابلیس را در آن راهی نیست، و امیدوار چنانم که حق تعالی چون دعای مرا بشنود ندایم را اجابت فرماید. من نمی‌گویم جز آنچه را که به من گفته می‌شود و در این نبشته نمی‌آورم جز آنچه از بالا بر من فرود می‌آید. من مدعی پیامبری و رسالت نیستم اما وارثم، و کشت‌وکار آخرت خوبش... و نخستین چیزی که خداوندگار (مالک) بر بنده خود القاء فرمود فص حکمت الهی در کلمه آدمی است. فصوص‌الحکم، ترجمه محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵، صفحات ۱۳۳-۱۳۵.

بد نیست که سخنان جناب سروش را هم درباره پیامبر و نقش وی در خلق کتابش بشنوید: «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 کتاب بود که خدا نوشت و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خواند قرآن می‌شد. و قرآن کتاب خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. یا «شخصیت نیرومند پیامبر همه‌کاره بود هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، هم شنونده، هم واضع و هم شارع...».

در این صورت آیا گراف است بگوییم که فصوص محی‌الدین از قرآن محمد خدایی‌تر است؟ چرا که محی‌الدین آشکارا می‌گوید «من نمی‌گویم جز آنچه را که به من گفته می‌شود و در این نبشته نمی‌آورم جز آنچه از بالا بر من فرود می‌آید.» اما در ادبیات سروش چنین نقشی برای خداوند منظور نشده است.

تنزیل وحی در چهارچوب تفسیر رایج وحی و نبوت، معنای روشنی دارد، اما واقعیت این است که در نزول و تنزیل وحی در متافیزیک و تحلیل و تفکر جناب سروش در باب وحی و نبوت (و البته شبستری نیز) نزول و تنزیل وحی معنای محصلی ندارد و حتی می‌توان گفت بی‌معناست و لغو و لذا آشکارا یا نفی می‌شود و یا تنزیل را از پیامبر به خداوند معقول و مقبول می‌شمارند. گفتن ندارد نزول با مفهومی به نام نازل کننده پیوند پیدا می‌کند و معنای روشنی می‌یابد و تنزیل نیز (با توجه به معنای لغوی آن) با مفهوم بالا به پایین ملازمه دارد و به ویژه با مدعای نزول وحی از پایین به بالا معارض می‌افتد. تنزیل وحی و کتاب یعنی فروکاستن معانی بلند و انتزاعی مورد اراده و مشیت الهی (عالم امر) در قالب کلمات و زبان و بیان قابل فهم و درک بشری و آن هم در قالب و ساختار زبان عربی قوم عرب و در محدوده زمانی - مکانی معین است و لذا قطعاً تنزیل و نزول در قلمرو فیزیک و عالم ماده قرار نمی‌گیرد که خلاف تنزیه دانسته شود و یا از رابطه پادشاه و رعیت و یا خطیب و بلندگو یاد شود.^{۱۴۹} انصافاً تعبیراتی چون در یک ارتباط اتحادی بین نبی و خداوند بالا و پایین و یا گوینده و شنونده معنا ندارد، بیشتر تعبیری شاعرانه و البته ذوقی و عارف‌پسند است و حداقل در چهارچوب اصطلاحات و مفاهیم و واژگان قرآنی عصر نزول در باب وحی و نبوت و قرآن قابل قبول نیست.

نبی و نبوت

اصطلاح دیگر «نبی» است که در قرآن و در ارتباط با وحی و نبوت و جمع آن «انبیاء» بارها تکرار شده و آقای دکتر سروش نیز از همین اصطلاح با دیده قبول استفاده می‌کنند.

۱۴۹ - شاید در تفکر عامیانه و یا به تعبیر دکتر سروش دینداری ارتدکس، مسأله بالا و پایین و یا ماده و غیرماده و به طور کلی ارتباط خدا و طبیعت و خدا و انسان و طبعاً خدا و نبی معنایی مبهم و حتی تفسیری نامعقول و نادرست پیدا کرده است، اما حداقل در تفکر اقبال (و نیز شریعتی) چنین تفسیری وجود ندارد. نظریه «من مطلق» اقبال و تفسیر جهان تحت عنوان «من هستم بزرگ» و تقسیم‌بندی اعتباری جهان «من متعال» و «من متکاتف» (یعنی خدا و ماده)، دیدگاه سنتی و عامیانه را نفی کرده است. در این تفکر «حیات خدا در تجلی اوست» و «تجلی او در طبیعت است» و «طبیعت رفتار خداست». بنابراین اگر در قرآن و یا در زبان دینی سخن از ماده و معنا، مقدس و نامقدس، فیزیک و متافیزیک، دنیا و آخرت، بالا و پایین، نزول و تنزیل و... گفته می‌شود، کاملاً اعتباری و نمادین و برای تقریب اذهان ساده است. به هر حال من در این مقال از منظر اقبال - شریعتی سخن می‌گویم نه از موضع اسلام و کلام ارتدوکس. در عین حال در همین اندیشه نیز برخی از دعاوی جناب سروش قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

به گفته تمام لغت‌شناسان و مفسران نبی به معنای آورنده «خبر» است و در ارتباط با نبوت و پیامبران توحیدی نبی کسی است که خبری و پیامی را از خداوند شنیده و یا دریافت کرده و آن را عینا و بی‌کم‌وکاست و بی‌نقص و تحریف به دیگران ابلاغ کرده و البته ابلاغ‌شده در تعیین خود همان دین است. اگر مدافعان نظریه کلام نبوی بودن قرآن این تعریف را قبول ندارند، بگویند در چهارچوب تفکر و قرائت آنان نبی و نبوت چه معنا و مفهوم و جایگاهی پیدا می‌کند؟ و اگر قبول دارند، ناگزیر باید در دعاوی خود تجدید نظر کنند، چرا که به نظر می‌رسد آرای آنان با مفاهیمی چون نازل‌کننده وحی، نزول و تنزیل وحی، گیرنده وحی، کلام الهی، قرآن به مثابه خود وحی نه محصول وحی و بالاخره نبوت در فرهنگ سامی و ابراهیمی و قرآنی در تعارض است و حداقل در آن چهارچوب قابل تبیین و تفسیر نیست. مدعیات مبهمی چون تواناسازی خداوند به گفتن این کلمات و یا اعطای نگاه ویژه از سوی خداوند به پیامبر و یا رضایت داشتن خداوند از انشای کلمات نبی (که البته روشن نیست که چگونه این تواناسازی و یا اعطای نگاه ویژه و یا رضایت خداوند اثبات و آشکار شده است)، نیز گره از کار نمی‌گشاید و مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا افزون بر ناسازگاری این تعابیر و دعاوی با مجموعه آیات قرآن و ذاتیات دین، باید گفت که در این صورت شاعران و هنرمندان و عارفان سالک و واصل (به ویژه صاحب فصوص) نیز مشمول وحی و نبوت خواهند بود و لابد محصولات فکری و آموزه‌های نظری و عملی آنان نیز نوعی دین و شریعت الهی شمرده خواهد شد.

در این زمینه یکی از محورهای سخن جناب سروش (و نیز شبستری)، طرح مسئله شاعری است، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد ایشان نوعی نسبت این همانی بین شاعری و نبوت برقرار می‌کنند و لذا آشکارا قرآن در کنار آفرینش‌های دیگر ادبی و هنری و یا متون مذهبی معمول دیگر قرار می‌گیرد. ایشان البته می‌گویند «سخن من این است که برای درک پدیده ناآشنای وحی، می‌توانیم از پدیده‌های آشنا تر شاعری و به طور کلی خلاقیت هنری مدد بجوییم و آن را بهتر فهم کنیم. این فقط در مقام تصور است. مگر غزالی نگفت برای درک پدیده وحی، می‌توانید از پدیده وسوسه شیطانی مدد بگیرید؟ چرا که ان‌الشیاطین لیوحون الی اولیائهم».^{۱۰} در مورد این دعوی باید گفت گرچه استفاده از تشبیه و تمثیل و

۱۰ - اگر غزالی به همین بیان گفته باشد، قطعاً در فهم مسأله دچار اشتباه شده است. زیرا، چنان که استعمال واژه وحی در موارد مختلف الموضوع در قرآن نشان می‌دهد، وحی از نظر لغت و کاربرد اولیه و عام معنایی خاص دارد و

امور دیگر برای تفهیم و تفهیم امری مجاز و حتی ممدوح است اما در مانحن فیه به نظر می‌رسد که مسأله فراتر از تقریب به ذهن است، چرا که تحلیلی که جناب سروش از وحی و نبوت و قرآن و نقش فائقه و تمام‌عیار پیامبر در تکوین قرآن ارائه می‌دهند و شخصیت او را «همه‌کاره» می‌شناسند و او را هم فاعل می‌بینند و هم قابل و قرآن را یکسره آینه ذهن محمد و فرآورده جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او می‌شمارند، علی‌القاعده محمد در قامت يك شاعر، حداکثر شاعر عارف، ظاهر خواهد شد و کتاب قرآن در شمار آفرینش‌های ادبی و هنری قرار خواهد گرفت. در واقع در این تحلیل محمد (ص) يك هنرمند و عارف شوریده بزرگ است که البته کلام او عین کلام خداوند است و مضامین کتاب او نیز مورد رضایت اوست نه بیشتر. اما نکته مهم‌تر آن است که محمد را شاعر دانستن و محصول وحی او را شعر و یا در حد شعر شمردن، نه تنها کمکی به تفهیم و تفهیم وحی و نبوت نمی‌کند، بلکه اشکال جدی ایجاد می‌کند و آن این که اولاً محمد را در حد شاعر تقلیل دادن است و ثانیاً این درست همان چیزی است که در عصر نزول قرآن نیز به وسیله منکران گفته می‌شد و قرآن آشکارا آن را نفی کرده است. درست است که امروز مسأله شعر و شاعری بسیار عمیق‌تر و حتی فلسفی‌تر از گذشته مطرح است و شعر و هنر در واقع جوشیده از ضمیر و باطن متعالی انسان متعالی است اما نبوت یکسره از جنس دیگر است و مبدأ و محتوا و موضوعیت ویژه دارد. در آغاز اسلام به گزارش قرآن به محمد (ص) گفتند شاعر است (صافات / ۳۶) و با این نسبت بر آن بودند تا منشأ آسمانی و الهی وحی و قرآن را انکار کنند اما به صراحت آیات قرآن خداوند پا به میدان منازعه می‌گذارد و تهمت شاعری را (به گفته اقبال^{۱۵۱}) از فرستاده‌اش می‌زداید و می‌گوید «و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مبین» (یس / ۶۹) (و ما به او [پیامبر] شعر نیاموخته‌ایم، و سزاوار نیست، این جز اندرز و قرآن مبین نیست). در کنار اتهام شاعری به پیامبر، او را کاهن (طور / ۲۹) و مجنون و یا شاعر مجنون (صافات) نیز می‌گفتند. ایزوتسو در این زمینه می‌گوید: «کاهن درست چنین مردی بود که هر لحظه امکان داشت در تصرف يك نیروی

حامل ارزشی مثبت و یا منفی نیست و لذا به عنوان يك لغت هم در باره زنبور عسل به کار برده شده است و هم درباره مادر موسی و هم درباره پیامبران و هم گاه به طور کلی درباره پدیده‌ها و هم در باره شیاطین. بنابراین نیازی ندارد وحی اصطلاحی را وسوسه بدانیم.

۱۵۱. اقبال در دفتر «گلشن راز جدید» می‌گوید:

نبی خبر از آن مرد فرودست / که بر من تهمت شعر و سخن بست

فوق طبیعی قرار بگیرد. و این شکل الهام شفاهی شناخته شده بر اعراب مشرک بود. شاعر نیز در اصل چنین بوده است... شاعر جنی داشت... محمد را از این رو متهم به شاعری مجنون می‌کردند».^{۱۵۲}

بنابراین نسبت شاعری و یا شاعر مجنون به پیامبر، صرفاً به خاطر شعر گفتن و یا دیوانگی نبوده است، بلکه امداد گرفتن از يك جن و یا همزاد و مددکار در امر خلق قرآن مطرح بوده است. توصیفی که جناب سروش از وحی و نبوت و شخصیت نیرومند و عارف محمد و نیز ماهیت شعر و شاعری می‌کند و قرآن را محصول کشف و جوشش درون شاعرانه محمد می‌داند، با همان سخنان منکران عصر نزول یکی می‌نماید. چرا که این همان نسبتی است که خداوند در قرآن پیامبرش را از آن مبرا می‌داند و صریحاً می‌گوید سخنان او از خود او یا جن و همزاد او نیست بلکه از خداوند است. حتی اگر قرآن را سخن خود محمد هم بدانیم، باز قرآن آشکارا نسبت شاعری را دعوی منکران می‌داند و او را از آن دور می‌شمارد.

به هر حال دکتر سروش باید توضیح دهد در چهارچوب نظریه‌شان نبی و نبوت و دین چه معنایی پیدا می‌کند و به ویژه تکلیف مسلمانان امروز با وحی نبوی و قرآن و یا نگاه صرفاً تفسیری محمد به جهان که در کلام او قرآن انعکاس یافته است،^{۱۵۳} چیست و چگونه می‌توان از آن تجربه شخصی و منحصر به فرد استفاده کرد و یا در آن تجربه شرکت جست. به ویژه باید روشن شود که امروز مسلمانان باید چه تلقی و انتظاری از قرآن و وحی و دین

۱۵۲ - خدا و انسان در قرآن، صفحات ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰.

۱۵۳ - گرچه جناب شبستری است که تأکید بسیاری روی ماهیت تفسیری بودن کلام نبی دارد (البته تفسیر در اینجا به معنای هرمنوتیکی جدید آن است نه تفسیر به معنای سنتی یعنی انکشاف معنا و کشف مراد متکلم) اما جناب سروش نیز همین دیدگاه را نمایندگی می‌کند و اصلاً از لوازم و تبعات دیدگاه ایشان همین است. به دو فراز از سخن ایشان توجه کنید: «محمد رسول الله را می‌نگرم که چون عاشق هنرمندی در تجربه‌ای روحانی سینه‌اش گشاده و چشمان باطنش گشوده و جانش پر از خدا شده است و از آن پس هر چه می‌بیند و هر چه می‌گوید خدایی است. انسان و جهان را (هر چه که هست با هفت یا هفتاد آسمان با چهار عنصر یا صد و چهار عنصر) آمیخته از او روانه به سوی او می‌بیند و لبریز و شادمان از این کشف پیامبرانه، تجربه خود را با دیگران در میان می‌گذارد و مغناطیس‌وار جان‌های شیفته را به سوی خود می‌خواند و دریا صفت تیرگی‌هایشان را می‌شوید». «... دستمایه اصلی او همان جان پاک و زندگی پر آزمون و دل دردمند و خیال هنرمند اوست که جبرئیل را هم (به زبان دینی) به آستانه عقل او می‌کشاند و او را به رؤیت حقایق واپسین و بازخوانی تجربه‌های زندگی موفق می‌کند. حکایت حیات و جهان را که در چشم او اینک چهره دیگری یافته‌اند، با مخاطبان در میان می‌گذارد و با بهجت و بلاغت تمام با آنان از کشف‌های تازه‌ای که نصیبش شده است سخن می‌گوید...».

داشته باشند، آیا قرآن را کلام و دعوت خدا بدانند که باید از آن پیروی کنند یا آن را کلام نبی که انعکاسی است از قبض و بسط احوال او و فرهنگ زمانه و دانش محدود (و احتمالا غلط و اساطیری عصر) آن روزگار؟ این در حالی است که آیات متعدد قرآن محمد (ص) را مخاطب وحی (طه/۱۱۴، عنکبوت/۴۵، شوری/۵۲ و آیات سوره نجم) و مؤمن به وحی (بقره/۲۸۵) و وفادار و عامل به وحی (زخرف/۴۳، اعراف/۲۰۳، احقاف/۹، الحاقه/۴۳-۴۷) معرفی می کند و در قرآن بارها پیامبر صریحا اعلام می کند من جز پیروی و تبعیت از وحی کاری نمی کنم. اگر وحی و قرآن از آن محمد است و از پایین به بالاست، پیامبر از چه چیزی تبعیت می کند؟ اصلا تبعیت در تحلیل سروش از وحی و قرآن چه معنایی دارد؟ حتی اگر کلمات و آیات قرآن را از محمد بدانیم، باز به صراحت آیات متعدد آن، پیامبر خود را وفادار و تابع وحی معرفی می کند.

در همین جا باید گفت که به نظر می رسد نظریه سروش با وحی و نبوت به گونه ای که قرآن از آن سخن می گوید، بسیار فاصله دارد و حتی با آن در تقابل است. طبق تحلیل عرفانی و تفسیر ویژه سروش، پیامبران می بایست طی سالیانی کم و بیش دراز و با جهد و ممارست بسیار و عبادت و پارسایی مستمر و طی یک پروسه تکاملی تربیتی و معنوی و رشد اخلاقی و ایمانی و انسانی به فاعلیت تمام برسند و با خداوند پیوند اتحادی پیدا کنند و در نهایت سخن و کلام آنان نیز با اراده و مشیت و کلام و مراد خداوند هم افق و یا یگانه شود. اما در قرآن نه تنها از این دیدگاه نشانی نیست بلکه برعکس پیامبران را انسان های برگزیده (مصطفی و مجتبی) می داند که مصداق این سخن و کلام مولوی اند: «زان ازلی نور که پرورده اند / در تو زیادت نظری کرده اند». از جمله مواردی که در قرآن بدان اشاره شده و می توان به آن استناد کرد، ماجرای شگفت انگیز بدون پدر زادن عیسی و پس از آن سخن گفتن وی در گهواره است (سوره مریم و از جمله آیات ۲۸ و ۲۹). در این گزارش صریحا از قول عیسی در گهواره گفته شده است: «اَئِیَّ عَبْدَ اللَّهِ أَنَا نِیَّ الْکِتَابِ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا...» چگونه ممکن است یک کودک (احتمالا چند روزه یا چند ماهه) بتواند در گهواره سخن بگوید و مهمتر از آن صریحا خود را پیامبری بداند که به وی کتاب داده شده است؟ آیا آن رشد و تعالی و اتحاد وجودی ناشی از مهارت و عبادت و تربیت و معنویت اکتسابی و مقام والای فاعلیت در یک نوزاد قابل تصور و مقبول است؟ این ماجرا و گزارش قرآن از عیسی حتی با نظریه مشهور قابلیت از نبی و فاعلیت از خداوند نیز سازگار نیست تا چه رسد به انتساب فاعلیت و قابلیت به پیامبر و این که پیامبر «همه کاره» است و همه چیز از درون او

می‌جوشد. البته شاید پاسخ این باشد که شریعت صامت است و معنا و مراد واقعی وجود ندارد^{۱۵۴} و بدین ترتیب هر تفسیری مجاز شمرده می‌شود و یا ممکن است گفته شود این گونه قصص اسطوره است و تاریخ نیست، اما به هر حال هرچه هست حداقل گزارش قرآن و دلالت‌شناسی الفاظ و مفهوم گزاره‌ها با نظریه مورد بحث قابل جمع نیست. مخصوصاً که سروش با طرح این مدعا که پیامبر اسلام به گزارش‌های خود در قرآنش باور داشته و آن‌ها را صادق و درست می‌شمرده است^{۱۵۵}، راه تأویل نیز بسته شده است. شاید معقول‌ترین پاسخ این باشد که ماجرای عیسی در شمار اعجاز است اما در این صورت باز مضمون و پیام آن این است که پیامبری امری بشری و برآمده از درون و محصول ممارست تربیتی نبی نیست بلکه لطیفه الهی و آسمانی است. افزون بر آن، این نظریه به نتیجه شگفتی می‌رسد و آن این که محمد خود از پیامبران گذشته و از جمله شخصیت و زندگی مسیح چنان اطلاع و درک اساطیری داشته و آن را راست و در واقع واقعیت تاریخ می‌دانسته است (همین طور دیگر قصص قرآن مشمول این تحلیل می‌شوند).

جای این پرسش هست چنین شخصیتی با این میزان اطلاعات و آگاهی چگونه می‌توانسته است هادی مردم باشد؟ (البته بدیهی است که اگر بگوییم خداوند و یا پیامبر آگاهانه از اساطیر آشنای قوم عرب در آن زمان استفاده کرده تا در بطن و متن آن‌ها حقایق مسلم تربیتی و اخلاقی مورد نظر را به مردم آموزش دهد، اشکال فوق وارد نخواهد بود). از سوی دیگر، اگر محمد، به مرحله‌ای رسیده است که هم‌افق ذات باری شده و کلام او عین

۱۵۴ - آرای دکتر سروش در این باب را می‌توانید در دو کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» و «صراط‌های مستقیم» ببینید. اما به عنوان نمونه به این چند جمله از صراط‌های مستقیم (صفحات ۱۹۲ و ۱۹۴) توجه کنید: «... نه این که به معنای واقعی برسید، چون معنای واقعی وجود ندارد... در عالم متن «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم... بله، یعنی خداوند می‌دانسته است که از چه ابزار و مرکبی استفاده می‌کند و می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا باید بگوییم همه آنها مراد باری است...». در مقام نقد این نظریه نیستیم اما فقط می‌توان گفت که اگر به دلیل معنایی مختلف و محتمل یک واژه و یا گزاره، تمام آن معانی مراد باری بوده است، پس در واقع باری (متکلم) هیچ معنایی را مراد نکرده است، در این صورت، حتی سخن گفتن از مراد باری نیز لغو و غلط خواهد بود. وانگهی، اگر قرار است مرادمتکلم معیار صحت و سقم فهم ما نباشد، چرا باید پای مراد باری را به وسط بکشیم و از آن سخن بگوییم؟

۱۵۵ - «من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد؛ در حالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. 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.»

کلام اوست و حتی حب و بغض او نیز حب و بغض خداست، چگونه می‌تواند علم او در سطح مردم عادی باشد و دانش او آمیخته با اشتباه و موهومات و اسطوره باشد؟ از این‌ها گذشته، حتی اگر دعوی جناب سروش را قبول کنیم و قرآن را کلام نبی بدانیم، باز جای ایراد باقی است که حتی تلقی پیامبر از پدیده وحی و نبوت با نظر ایشان ناسازگار است. چرا که وی طبق سند قرآن نبوت را کاملاً الهی می‌دانسته است و فاعلیت و حتی قابلیت اکتسابی را در امر نبوت و بعثت مؤثر نمی‌داند. نیز باید گفت که باور به پیامبری بودا^{۱۵۶} که جناب سروش بدان باور دارد، با تلقی خود ایشان از نبوت سازگار نیست چرا که به روایت مشهور بودایی که به خدا (حداقل به گونه‌ای که مسلمانان و موحدان می‌فهمند) اعتقاد نداشته است، چگونه می‌تواند به ارتباط اتحادی یا اتصالی با خداوند رسیده و پیامبر شده و یا به پیامبری برگزیده شده باشد؟ به ویژه جناب سروش در همین گفتار اخیرش در تفاوت پیامبران با دیگران فرموده است: «... 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». این که آقای سروش نبوت را خصلتی عام می‌داند، این توهم را ایجاد می‌کند که نبوت امری است عام و کاملاً انسانی و از پایین تعیین می‌شود و روشن است که چنین تلقی از نبوت یکسره با آموزه‌های قرآنی و اسلامی در تعارض است.

به هر حال چنان که از قرآن و تواریخ برمی‌آید، پیامبری لطیفه و عطیه‌ای است که يك طرفه است، یعنی به تعبیر قرآن «الله اعلم حیث یجعل رسالته» (انعام / ۱۲۴)، این خداوند است که در هر زمان و مکان هر کس را که خواست به پیامبری قوم یا بشریت مبعوث و مأمور می‌کند. در این میان نه آدمیان از معیار انتخاب خداوند آگاهند و نه خود پیامبران در اندیشه پیامبری بودند و سودای پیامبری داشته و نه نقشی در صدور فرامین و یا توصیه‌ها و نوع دعوت خدایی خود داشتند و نه حق دخالت برای آنان در امور وحیانی و اساس دیانت

۱۵۶ - دکتر سروش گفته‌اند: «... پیامبرانی داریم که می‌دانند پیامبر هستند و پیامبرانی داریم که نمی‌دانند پیامبرند... و من فکر می‌کنم بودا از زمره پیامبرانی بود که نمی‌دانست پیامبر است» (مجله مدرسه، شماره دوم، صفحه ۵۲). البته روشن نیست که چگونه ممکن است کسی پیامبر باشد اما خود نداند که پیامبر است. پیامبری با انگیزش و بعثت همراه است و حتی خود سروش می‌گوید «معلم» را خدا فرستاده است و این بعثت و فرستادن با مأموریت و آگاهی پیامبر از مأموریتش ملازمه دارد، در این صورت، چگونه ممکن است پیامبری نه از امر خود آگاه باشد و نه از مأموریت خود چیزی بداند و نه عملاً کاری بکند؟ شنیدنی‌تر این است که جناب سروش در گذشته (صراط‌های مستقیم، ص ۱۷۴) فرموده است که نام پیامبر برای بودا مناسب نیست بلکه باید او را مؤسس گفت.

لحاظ شده بود. اساساً تصویری که سرورش از شخصیت پیامبران ارائه می‌دهند چندان با واقعیت تاریخ سازگار نیست. ایشان پیامبران را عارف و شاعر و سخنور و انسان هنرمند پرشور و سودازده و شوریده می‌داند که دغدغه‌رهایی آدمیان داشتند. این سیمای يك عارف شاعر و شوریده حال و شیدا و اهل گفتن شطحیات است که در تاریخ کم‌نداشتیم، اما هیچ پیامبری به روایت قرآن و تاریخ چنین نبوده و به ویژه محمد (ص) ما چنین نبوده است. او «بشر بشیر» بود اما عاقل، آگاه، دانا، متعادل و... که در خطوط اصلی دعوتش مطیع فرامین وحی و خداوند بود در موارد حکمت عملی نیز به تشخیص عقلانی روزمره‌اش عمل می‌کرد و تصمیم می‌گرفت. از این رو پیامبران را نه در شمار فیلسوفان می‌آورند و نه در شمار روحانیان و نه در گروه عارفان. آنان انسان بودند و پیامبر با تمام خصوصیات که قرآن از آن سخن می‌گوید. اصولاً سیمای پیامبران و پیامبر اسلام در آموزه‌های سرورش، ریشه در واقعیت تاریخ ندارد بلکه بیشتر طراحی و ترسیم يك انسان عارف و شیدای مطلوب عرفا است که دوست دارند باشد و البته نیست. گفتنی است که منظور این نیست که پیامبران از عرفان و تجربه باطنی بی‌بهره‌اند، بلکه می‌خواهم بگویم که آنان از نظر تیپولوژی در گروه عارفان نیستند.

قرآن

عنوان دیگر «قرآن» است. گرچه در معنای لغوی آن، معنای بعیدی نیز گفته‌اند^{۱۵۷}، اما معنای قریب آن، که تقریباً مقبول افتاده است، این است که قرآن در اصل مصدر است به معنی «خواندن» و شاهد آن را آیات ۱۷ و ۱۸ سوره قیامت دانسته‌اند.^{۱۵۸} اما مهم این است که در لسان اهل تفسیر و به طور کلی مسلمانان «قرآن» علم است برای مجموعه بیش از شش هزار و ششصد آیه‌ای که در طول بیست و سه سال نبوت به حضرت رسول نازل شده و او بر دیگران قرائت کرده و سپس به فرمان وی کتابت شده و آنگاه پس از وی تدوین شده و به صورت کتاب (بین‌الدفتین) درآمده و اکنون به عنوان متن وحیانی و مقدس مسلمانان در اختیار آنان است و آن را «مصحف شریف» نیز گویند. در قرآن عناوین مختلفی به این

۱۵۷ - دانشنامه قرآن، ۲/ ۱۶۳۱.

۱۵۸ - قاموس قرآن، قریشی، ۵-۳۶۲/۷.

مجموعه و کتاب داده شده است.^{۱۵۹} مانند فرقان (فرقان / ۱)، تنزیل (شعراء/ ۱۹۲)، کتاب (شعراء/ ۲ و حجر/ ۱) و گاه با پسوند آمده است: «القرآن المجید» (ق/ ۲ و بروج/ ۲۱) و «القرآن العظیم» (حجر / ۷۸) و «القرآن الحکیم» (یس/ ۲) و «القرآن الکریم» (واقعہ/ ۷۷) و «قرآن مبین» (حجر/ ۱).

آنچه گفته شد گزارشی مختصر از مفهوم واژه قرآن و نظر اجماعی مسلمانان درباره این نام و این کتاب است و با آیات و مفاهیم دیگر در حوزه وحی و نبوت سازگار و هماهنگ است. فلسفه تنزیل وحی ملفوظ یعنی قرآن نیز با فلسفه دین متجانس است. شاید این آیه کوتاه تعریف جامعی از نقش و فلسفه وجودی کتاب الله باشد. «موعظه من ربکم و شفاء لما فی الصدور» (یونس/ ۵۷، اسراء / ۸۲). در جای دیگر (ابراهیم / ۱) گفته شده است: «کتاب انزلناه الیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور باذن ربهم الی صراط العزیز الحمید». و یا در جای دیگر (نحل / ۸۹): «و نزلنا علیک الکتب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمه و بشری للمسلمین». و در سوره فاطر / ۲۵ نیز قرآن «کتاب منیر» دانسته شده است. اگر این توصیه مولانا را قبول کنیم که «معنی قرآن ز قرآن پرس و بس»، اجمالاً معنای قرآن همان است که گفته شد. اما قرآن در رأی مختار مدافعان کلام نبوی بودن قرآن چه معنایی دارد و چگونه می‌توان آن را با آموزه‌های آشکار قرآن مبنی بر ترادف بین اصطلاح قرآن با مجموعه آیات نازل شده بر محمد (ص) و مفهوم «کلام‌الله» و کتابی که «فُضِّلَتْ آیاتُه و من لدن حکیم خبیر» (هود / ۱) سازگار کرد؟ مگر این که قرآن را صرفاً به معنای لغوی آن بدانیم که البته در این صورت با کاربرد متعدد این عنوان در آیات قرآن و با جملات و تعابیر پیشوند و پسوند آن در خود قرآن سازگار نیست و به هر حال با هیچ بهانه‌ای نمی‌توان از عنوان ثانوی و اصطلاحی دیگر (مانند دیگر عناوین) چشم پوشید. بنابراین باید معنای قرآن را ز قرآن پرسید نه از آرای ذوقی و یا به تعبیر درست‌تر «تذوّقات» (این تعبیر درست از جناب سروش است) گاه متعارض عارفان و فیلسوفان و یا شاعران.

عربی مبین

موضوع دیگر تعبیر انزال قرآن به «عربی» و یا «عربی مبین» است که بارها در قرآن آمده است (یوسف / ۲، طه / ۱۱۳، شوری / ۷، زخرف / ۳، نحل / ۱۰۳، شعراء / ۱۹۵). صریح آیات این است که خداوند قرآنش را به عربی و عربی مبین به پیامبرش فرستاده است. پیداست که نزول و ابلاغ یک پیام در قالب یک زبان شناخته شده در عصر نزول قرآن یعنی زبان مادری و بومی پیامبر عرب معنایی جز این ندارد که این پیام ملفوظ بوده و در ساختار و قالب کلمات و الفاظ بشری و قابل فهم برای همگان بوده است. نمی دانم که دوستان متفکر ما این تعابیر را چگونه تفسیر و حتی تأویل می کنند و چگونه این نصوص قرآنی را با رأی مختارشان سازگار می کنند. این دعوی قرآن نه تنها با این نظر که قرآن لفظاً و معنا از نبی است سازگار نیست بلکه حتی با آن نظریه میانه یعنی معنا و پیام و املاء از خداوند باشد و لفظ و انشاء از محمد (ص) نیز در تعارض است. ممکن است گفته شود قرآن به مثابه کلام نبی نیز عربی است، باید گفت در این صورت، معنای آیات این می شود که پیامبر خود گفته است که «کلام من عربی است»، و این ادعایی بی مورد و سخنی لغو خواهد بود و حداقل خارج از بلاغت سخن است، مگر پیامبر چند زبان می دانست که در مقام اهمیت و فوق العاده نشان دادن کلام و حیانی اش با افتخار ادعا کند که، بله! «کلام من به عربی مبین گفته شده است»؟ فکر نمی کنم این پاسخ احتمالی چندان معقول باشد.

اعجاز و تحدی

از موضوعات قابل بررسی در مقوله وحی و نبوت و قرآن، دعوی اعجاز و به ویژه تحدی قرآن است. این که معنا و مفهوم اعجاز قرآن و انگیزه و فلسفه و موضوع و هدف تحدی قرآن چیست، سخن دیگری است و از گذشته تا حال مباحث مختلفی در این باب مطرح شده و آرای مختلفی اظهار شده است ولی آن مباحث و آرا اکنون مورد نظر و بحث ما نیست و با مناقشات جاری ارتباط ندارد، آنچه مهم و قطعی است این است که به صراحت آیات قرآن (از جمله: اسراء / ۸۸، طور / ۳۳-۳۴، یونس / ۳۸، هود / ۱۳-۱۴، بقره / ۲۳-۲۴)؛ این کتاب و گوینده آن دعوی اعجاز دارد و از این رو پیوسته مخالفان را به چالش و هموردی می طلبد و از آنان می خواهد یک سوره مانند آن بیاورند. معمولاً آدمیان، ولو نابغه و دانشمند و سخندان و سخنور استثنایی، نمی توانند در علم و یا رأی و یا سخن و هنر خود مدعی اعجاز باشند و دیگران و مخالفان خود را به مصاف بخوانند، چرا که فراتر رفتن از علم و سخن

مدعی نه محال عقلی است و نه محال طبیعی، و اگر هم دعوی‌هایی از سنخ اعجاز و تحدی باشد یا از سر خودشیفتگی است و یا در مقام مبالغه و بیان اهمیت استثنایی يك کار و یا اثر گفته می‌شود. مانند این شعر حافظ:

ندیدم خوشتر از شعر تو حافظ به قرآنی که اندر سینه داری

در این مورد حتی رأی «صرفه» نیز مددکار و حداقل مؤید رأی دوستان نخواهد بود.^{۱۶۰} البته وجوه اعجاز متنوع و متکثر است. اما در این میان برخی مغیبات (از جمله آیات اول سوره روم و پیش‌گویی مهم فرجام جنگ‌های ایران و روم) و نیز آرای متفکران و قرآن‌پژوهان معاصر مانند رشاد خلیفه و مهندس بازرگان در «سیر تحول قرآن» قابل توجه است و نمی‌توان به سادگی از آنها چشم پوشید. به هر حال به نظر می‌رسد دوستان یا باید دعوی اعجاز و تحدی قرآن را انکار کنند (که نشدنی است) و یا از آن توجیه و تفسیری ارائه دهند که با نظریه‌شان در تعارض نباشد. البته جناب سروش پذیرفته‌اند که قرآن معجزه بود اما ایشان وجود و شخصیت محمد را معجزه خدا می‌داند و قرآن را معجزه محمد، اما باید گفت که: اولاً چنین سخنی با متن قرآن سازگار نیست و ثانیاً تکلیف تحدی را روشن نکرده‌اند. در این صورت، قاعدتاً می‌بایست در باب تربیت و به عرصه آمدن شخصیتی چون محمد تحدی شده باشد.

کلام‌الله

موضوع مهم و قابل توجه دیگر، اصطلاح «کلام‌الله» و «کلیم‌الله» در قرآن است. در آیه ۵۱ سوره شوری گفته شده است که خداوند جز از طریق وحی یا ورای حجاب سخن نمی‌گوید. با توجه به این که در این جا مستثنی متصل است نه منقطع، روشن است که وحی خداوند از جنس «کلام» است و کلام از جنس «لفظ» است و این مدعا به ویژه در ارتباط با وحی بر پیامبران صاحب کتاب چون عیسی و موسی و محمد نمی‌تواند از جنس لفظ نباشد. آیات متعدد قرآن درباره وحی و قرآن و برقراری نسبت متساوی بین آن دو در نبوت محمد، مؤید این مدعا است. از باب نمونه وقتی در آیه ۱۱۴ سوره طه به طور صریح

۱۶۰. صرفه چنان که در «ویکی فقه» آمده عبارت است از: صرفه، عاجز کردن و از قدرت انداختن مخالفان از آوردن مثل قرآن است به قنرت الهی، نه به سبب اعجاز ذاتی قرآن.

خداوند به پیامبری با قدرت و تأکید تمام می‌گوید پیش از آن که قرائت وحی بر پایان پذیرد، در خواندن آن شتاب نکن، و همین موضوع در آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت نیز بدین گونه بازتاب پیدا کرده است: «زیانت را به [بازخوانی وحی] مجنبن که درکار آن شتاب کنی / گردآوری و بازخوانی آن بر عهده ماست / و چون آن را برخوانیم، از آن پیروی کن / سپس شرح و بیان آن بر عهده ماست»؛ آشکار است که منظور از نزول وحی کلام معین است و این کلام لفظ است و لفظ قرآن است که از مقام قرب ربوبی به پیامبرش فرستاده و یا القا شده و او نیز به صراحت آیات موظف است آن را بی‌کم و کاست و شتاب نادرست به مردمان ابلاغ کند. ایزوتسو نیز بحث روشنگر و معناشناختی عمیق در این مورد دارد. وی به صراحت می‌گوید: «وحی، از جنبه تحلیلی معنی شناختی برابر با کلام‌الله است... اگر چنین نمی‌بود قرآن کلمه کلام‌الله را در توصیف وحی به کار نمی‌برد».^{۱۶۱}

بنابراین ارتباط وثیق واژه‌شناختی و معنی‌شناختی «کلام‌الله» و «وحی» در آیات مورد بحث در تعارضی آشکار با مدعای مدافعان نظر کلام نبی بودن قرآن است. اطلاق «کلیم‌الله» به حضرت موسی، پیامبر دیگر سامی و توحیدی مورد قبول قرآن، نیز مؤید همین دعوی است. گرچه کلیم‌الله بودن موسی با کلیم‌الله بودن محمد و یا دیگر پیامبران یکی نیست. قابل ذکر است که منظور منحصر کردن وحی الهی به عالم و آدم و حتی به پیامبران در قالب کلام و لفظ نیست، چنان که گفته شد، وحی الهی عام است و ممکن است در حد اشاره و همراه با دریافت باطنی لحظه‌ای باشد و یا در قالب ایماژها و نمادها به شخص انتقال پیدا کند، اما سخن ما فعلاً حول موضوع قرآن است که به گمان ما عین وحی تنزیلی ذات باری بر محمد (ص) است. در عین حال می‌توان حدس زد که حتی پیامبر در مواردی وحی‌هایی دریافت کرده که یا در قالب کلام و لفظ نبوده و یا در قرآن، به هر دلیل نیامده باشد.

اما جناب سروش راه خروج از این بن‌بست و گره‌گشایی را در مجازی دیدن کلام‌الله دیده است. ایشان می‌نویسد: «شگفت این است که در مورد کلام باری، «نزول» را به معنایی مجازی می‌گیرند که غرض، فرود آمدن از مکانی زبرین نیست (آن چنان که در مورد باران صادق است، بلکه فرود آمدن از مکانتی زبرین به مکانتی زیرین است (یعنی از ملکوت به ملک، یا از حقیقه به رقیقه)، اما «کلام» را معنایی مجازی نمی‌کنند و آن را به همان الفاظ

انسانی نمی‌گیرند، زهی ناسازگاری و بی‌روشی! این نیمه‌راهی و نیم‌کاری چرا؟ هم کلام و هم نزول را به معنای مجازی بگیری تا گره‌ها گشوده شود، یا هم کلام و هم نزول را به معنی حقیقی بگیری تا در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان بمانید.»

چنین استدلالی از دکتر سروش قدری شگفت می‌نماید! دو نکته در این مورد گفتنی است. یکی این که حمل واژه یا تعبیر و اصطلاح و به طور کلی کلمات به معانی حقیقی و یا مجازی و نیز به معانی قریب یا بعید تابع شرایط و شروط و قواعدی است و قطعاً دلبخواهی و سلیقه‌ای نیست. مثلاً با توجه به مبانی خداشناسی و توحیدنگری قرآن و محکمت‌گزاره‌های دینی در مورد ذات باری و تأکید بر تنزیه او از هر نوع شوائب مادی، وقتی می‌بینیم در قرآن سخن از «یدالله» می‌شود، ساختار کلمه و کلام روشن می‌کند که «ید» مجازی است نه واقعی، یا زمانی که سخن از نزول باران می‌رود، آشکار می‌گردد که نزول واقعی است نه مجازی. در مقابل، اگر صحبت از نزول رحمت در میان است، می‌دانیم که منظور نزول فیزیکی و از مکانی به مکانی نیست. مراد واقعی و عینی و یا مجازی و استعاری را قواعدی چون زمینه و زبان و ساختار کلام و مقام و احوال صدور کلام و وضعیت متکلم روشن و معین می‌کنند نه ذوق و سلیقه ما. به هر حال انتخاب معنای مکان یا مکانیت از نزول باران و یا کلام الهی در مورد قرآن و وحی با معیار کاربرد واژه‌ها در ساختار کلمات و گزاره‌ها صورت می‌گیرد. چنان که گفته شد و تحلیل زبان‌شناسانه کسانی چون ایزوتسو و نولدکه^{۱۶۲} و به طور کلی تمام زبان‌شناسان آشکار می‌کند، کلام‌الله در قرآن همان وحی نازل شده بر حضرت محمد است که ابتدا شفاهی بوده و به وسیله پیامبر تلاوت و قرائت شده و آنگاه مکتوب شده است.

اساساً نکته آن است که قیاس نزول باران با نزول قرآن وحی قیاس مع الفارق است، چرا که این دو از يك جنس نیستند و در واقع هیچ ربطی بین آن دو وجود ندارد. نباید استفاده از تعبیر نزول ما را به اشتباه بیندازد. اگر قرار باشد بی‌هیچ دلیل و قرینه‌ای کلمه‌ای را مجازی بدانیم، می‌توانیم کلمه و تعبیر بشر در مورد محمد را، که این همه مورد تأکید (البته درست) جناب سروش هم هست، مجازی بدانیم و معنایی غیرمتعارف و حداقل بعید و تأویل‌گرایانه را بر آن حمل کنیم. زیاده‌روی بلهوسانه‌ای که بسیاری از عارفان و باطنیان در

۱۶۲ - اسلام در ایران، پطروشفسکی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، پیام، ۱۳۵۴ شمسی، ۱۰۹. جمله نولدکه به گزارش پطروشفسکی این است: «به اعتقاد مسلمانان قرآن کلام خداست و از مفاد خود آن نیز چنین برمی‌آید.»

طول تاریخ اسلام درتأویل کرده‌اند. یکی از نمونه‌های آشنای آن کتاب «وجه دین» اثر ناصر خسرو قبادیانی است. اما این شیوه علمی و پسندیده نیست. نکته مهم دیگر این است که معنای حقیقی یا مجازی در مورد نزول باران یا قرآن، حقیقت نفس‌الامری نیست و لذا ادبی و اعتباری شمرده می‌شوند. در عالم و در زیست جهان طبیعی آدمی، در واقع و نفس‌الامر، بالا و پایین و چپ و راست وجود ندارد، این اصطلاحات نسبت به وضع و موقعیت آدمی جعل شده‌اند و نسبی‌اند و موقعیتی. مفاهیمی چون آسمان و زمین نیز چنین‌اند، در عین حال همین مفاهیم نسبی و موقعیتی به ما می‌گوید که نزول باران در موقعیت انسان در کره خاکی فرود آمدن باران از مکانی فوقانی به مکانی تحتانی است اما مفهوم نزول پیام و یا کلام الهی و وحی ذات‌باری به آدمیزاد و پیامبران از مکانی برین و زیرین به مکانی زیرین است.

این نیز افزودنی است که در نزول وحی ملفوظ نیز هرگز علل و اسباب طبیعی نفی نمی‌شود بلکه قطعاً اسباب در مقام تنزیل و تنازل وجود داشته است. به هر حال خروج مرادات و معانی از ظواهر الفاظ و نصوص، محتاج دلیل و حداقل قرینه حالیه و مقالیه است. جناب سروش باید دلایل مجازی دانستن کلام‌الله را بگویند. این که انتخاب و یا ترجیح معنایی در یک کلمه ما را در جای دیگری دچار مشکل می‌کند، دلیل قانع‌کننده‌ای بر اعمال نظر سلیقه‌ای و نامعقول و نامقبول نمی‌شود. بگذریم که مشکلات مورد نظر ایشان، به گونه‌های معقول‌تری قابل حل است، حتی اگر راه‌حل‌های سنتی و رایج کفایت نکنند.

ارتباط «نطق» و «وحی»

مفهوم دیگری که به شکلی با مفهوم کلام‌الله و اطلاق آن بر قرآن ارتباط دارد و مدعای پیشین را تقویت می‌کند، اطلاق «نطق» به «وحی» یعنی قرآن است. در آیات چهارم و پنجم سوره نجم آمده است: «و ما ینطق عن الهوی / ان هو الا وحی یوحی». روشن است در این آیات از وحی تعبیر به نطق شده و نطق به معنای سخن گفتن با کلام و لفظ است و ساختار کلام و پیام نهفته در آن نشان می‌دهد که موضوع دعوی نبی اسلام مبنی بر نزول وحی از جانب خداوند یعنی قرآن است و این با هیچ معنای احتمالی دیگر (مثلاً تحویل نطق به قدرت فاهمه) سازگار نیست. در آیه ادعا شده است که سخنان محمد (قرآن) از سر هواهای نفسانی و انگیزه‌های شخصی نیست، بلکه آنچه او می‌گوید (قرآن) سخن وحیانی و

فروفرستاده خداوند است. نسبت این همانی نطق و وحی در آیات مورد اشاره، نافی و ناقض نظریه سروش و دیگران است.

دعوی نبی بر پیروی از وحی

تعبیر دیگر در قرآن، که باز به نظر می‌رسد در تعارض با نظریه مورد بحث قرار دارد، دعوی حضرت رسول مبنی بر این که «من جز از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم» می‌باشد که پیش از این به مناسبتی به این موضوع و آیات مربوط اشاره شد. معنای روشن این دعوی آن است که وحی قرآنی از جانب خداوند است نه شخص نبی، چرا که دعوی اطاعت و تبعیت از آن برای پیامبر لغو و حداقل بی‌اهمیت خواهد بود. اگر بگوییم قرآن لفظاً و معنا و به تمامی محصول اندیشه و فرهنگ و زبان و انتخاب محمد (ص) است و به گفته سروش «همه‌کاره» خود اوست، دعوی تبعیت از آن، بدان معناست که او بگوید من از کلام و اندیشه و نظر خودم پیروی می‌کنم. این دعوی لغو و حتی هجو نیست؟ به ویژه ساختار آیات نشان می‌دهد که پیامبر هم در مقام اثبات عدم خودکامگی و اطاعت کامل خود از خداوند و اوامر و نواهی اوست و هم به پدیده نزول وحی به عنوان پدیده‌ای مستقل و جدا از خود و به عبارتی «هیچ‌کاره» بودن خود در این اوامر و نواهی اشاره دارد. وگرنه این تأکیدها و تصریح‌ها ضرورتی نداشت. به هر حال دعوی وحی غیرملفوظ نه با ساختار آیات و مضامین و شواهد حالیه و مقالیه موجود در آیات مورد بحث سازگار است و نه اصولاً دارای اهمیتی در خور است که به گفتن آن بیارزد. گفتن ندارد که هر کسی به طور معمول از نظر فکر و نظر خود تبعیت می‌کند. به هر حال این آیات اهمیت این تبعیت از وحی الهی را نشان می‌دهد.

«قُل» های قرآن

یکی از احتجاجات قرآنی در نقض دعوی کلام محمدی بودن قرآن قابل طرح است و همواره نیز بازگو شده است، استفاده از فرمان «قُل» که در قرآن بارها آمده و وفق آن به پیامبر فرمان داده «بگو».

اما سرش در مقام پاسخ به استشهاد منتقدان به وجود «قل»‌های زیاد در قرآن، می‌نویسد: «قل‌های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفتن است که گوینده گاه به خود خطاب می‌کند، در حالی که مخاطب او به واقع دیگرانند». ایشان پس از استشهاد به ابیاتی از مولوی در مثنوی و غزلیات شمس، می‌افزاید: «و این چه فرقی دارد با «قل هو الله احد» یا «قل تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم - آل عمران / ۶۴» و یا «قل ادعوا لله او ادعوا الرحمن - اسراء / ۱۱۰».

در این مورد و استدلال سرش دو نکته قابل توجه است. یکی این که قبول این دعوی در واقع معقول دانستن آن، فرع بر اثبات و پذیرفتن اصل مدعاست. یعنی اگر به هر دلیل قانع شدیم که قرآن کلام محمد است و املاء و انشاء و مضمون و فقط زبان و ادبیات این کتاب از پیامبر است، آنگاه شاید بتوان توجیه و تحلیل یادشده را به مثابه نوعی سخن گفتن بشری محمد پذیرفت، اما بدیهی است که ما هنوز در دعوی اصلی و دلایل آن حرف داریم و حداقل قانع نشده‌ایم که قرآن برساخته محمد است و بلکه دلایل قانع‌کننده خلاف آن است. بنابراین، حداقل تا تعیین تکلیف نهایی و اتخاذ نظریه‌ای روشن، می‌توان این موضوع را نادیده گرفت و مسکوت گذاشت.

نکته مهم دیگر آن است که اگر مجموعه آیات قرآن و خطابات و موضوعات آن خطابات را در نظر بگیریم، و همه را در یک شبکه ارتباطی و مفهومی فهم کنیم، توجیه و پاسخ جناب سرش مقبول نمی‌نماید. چرا که از نخستین خطاب (اقرء باسم ربك الذی خلق...، تا واپسین آیات، این گزاره قابل کشف و قابل قبول است که در این کتاب گوینده یکسره خداوند است و شنونده مستقیم یکسره محمد است و البته مع الواسطه مردمان و مؤمنان. هر چند به مناسبت‌هایی (به ویژه در «ربنا»‌ها و دعا‌های قرآن)، گاه آدمیان و پیامبران نیز با خدا سخن گفته‌اند اما سخن گفتن آن‌ها روایی است نه در تخاطب بین نبی و خداوند. در این چهارچوب و با تکیه بر این انسجام، قاطعانه می‌توان گفت این «قل»‌ها از نوع سخن گفتن شاعر و یا خطیب و یا به طور کلی زبان و بیان ادیبانه آدمیزاد نیست، فرمان خداوند است که، احتمالاً برای حفظ اصالت وحی و قرآن، در قرآن حفظ شده است. وانگهی، تمام قل‌های قرآن از نوع یادشده نیست که نوعی سخن گفتن در امور کلی و انتزاعی و یا شاعرانه باشد، موارد متعددی در قرآن از واژه «قل» در مقام بیان احکام و مقررات شرعی است (مانند یستلونک عن الالهه قل هی مواقیت للناس و الحج... - بقره / ۱۸۹. یستلونک عن الشهر

الحرام قتل فیه قل قتل فیه کبر... بقره/۲۱۸... و یا از حوادث تاریخی و اشخاص است (و یسئلونک عن ذی القرنین قل... - کهف / ۸۲). حداقل در این گونه موارد استفاده از چنان شیوه‌ای در افاده مقصود نامعقول و خارج از فنون ادبی است. حداقل در این موارد، که کاملاً حقوقی و در مقام تعیین و جعل احکام و یا پاسخ به پرسش است، استفاده از واژه «بگو» لغو و غیرمعارف است. فکر نمی‌کنم در هیچ متن و گفتار و نوشتار حقوقی چنین شیوه‌ای و چنین کلمه‌ای به کار رفته باشد. پیامبر خیلی روشن می‌توانست به مردم بگوید که حکم فلان مسأله این است، چنان که در موارد دیگر بدون این قل‌ها، در قرآن و یا حدیث، گفته است. آیات متعدد در قرآن وجود دارد که با فرمان «قل» به پیامبر توصیه شده است که «به مردم بگو از شما اجری نمی‌خواهم...» (بازده مورد). ساختار و مضمون آیات نشان می‌دهد که پیامبر به توصیه دیگری (خداوند) این خبر را به مردم می‌دهد و گرنه دلیلی بر ذکر این قل‌ها وجود نداشت. در واقع «قل»‌های قرآن، علی‌الغالب، در مواردی است که از چیزی «خبر» می‌دهد و گوینده خبر کس یا مقام دیگر است و لذا احتمال سخن گفتن وی با خود کاملاً دور از ذهن است. انصافاً این جملات و گزاره‌های اخباری، با توجه به ساختار جملات و موضوعات مطرح در آن‌ها، چه سنخیتی و نسبتی با شعر مولوی دارد که: «هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود»؟ ادیبان و لغت‌شناسان پیشین ما (و حتی قرآن‌پژوهان غیرمسلمان گذشته و حال) نیز به این نکات توجه داشته‌اند.

جبرئیل

و بالاخره عناوینی چون «روح‌الامین» و «شدیدالقوی» و یا «جبرائیل» در قرآن آمده است که به عنوان آورنده خبر از جانب خداوند به نبی و یا تعلیم‌دهنده و یا تلاوت‌کننده وحی از آن‌ها یاد شده است که لازم است جناب سرورش و همفکران تفسیری معقول و سازگار با نظریه مختارشان در این باب ارائه دهند. واقعیت این است که ما (حداقل تاکنون) نه از حقیقت هستی خبر علمی و عقلی و عینی قابل توجهی داریم و نه از مفاهیمی چون فرشتگان (که قرآن از آن به «مُدبّرات امر» (نازعات / ۵) یاد کرده است. البته در تمام اساطیر و ادیان سامی و غیرسامی به گونه‌های مختلف از آن‌ها از جمله به طور خاص جبرائیل و میکائیل و امثال آن‌ها سخن رفته است ولی تفسیر روشنی از این مفاهیم و عناوین نداریم و نمی‌دانیم که جبرائیل و روح‌الامین و شدیدالقوی کیست و چیست و چه نقشی در جهان

و به ویژه در پدیده وحی و ارتباط کلامی و یا غیرکلامی عالم امر با عالم خلق و یا خداوند با پیامبر اسلام دارد. با این حال این عناوین و نقش چنین رابطه‌ای در مقام ارسال و انزال وحی در قرآن آمده است و از این رو نمی‌توان آن را نادیده گرفت. البته ما تابع هر نظریه‌ای که در باب وحی و نبوت و قرآن باشیم، از توجیه و تفسیر و احیانا تأویل مفهوم فرشتگان و روح‌الامین چاره‌ای نداریم و سرورش و دیگران نیز ناگزیرند تفسیر سازگار و معقولی ارائه دهند. اساسا یکی از ابهامات و مشکلات در فهم و تحلیل حقیقت امر وحی، مبهم بودن مفهوم فرشتگان و از جمله نقش و حقیقت جبرئیل و روح‌الامین است. اما آنچه اکنون مورد تأکید و استدلال ماست، این است که طرح واسطه ارسال وحی، تحت هر عنوانی و با هر تفسیر و توجیهی، معارض نظریه سرورش و همفکران اوست؛ چرا که طبق آن نظریه، طرح و قبول واسطه و ارسال کننده و نازل کننده قرآن ذیل عنوان کلام نبی بلاموضوع خواهد بود. توضیح بیشتر آن است که وقتی محمد همه کاره است و او در حوزه وحی و قرآن هم گوینده است و هم شنونده و متن قرآن نیز املاء و انشاء محمد (ص) است، نه نازل کننده و فرستنده‌ای متصور است و نه واسطه‌ای و نه طبعا گیرنده و مخاطبی و نه حتی ابلاغ کننده‌ای موضوعیت خواهد داشت.

در عین حال جناب سرورش کوشیده است به شکلی وجود جبرئیل و نقش وی را در فرایند نزول وحی بر پیامبر بپذیرد و تفسیر و یا تأویل کند. چرا که طرح وجود و حضور جبرئیل در امر وحی در قرآن انکارناپذیر است. اما واقعیت این است که آرا و تفاسیر سرورش در این باب دقیقا روشن نیست. ایشان با استناد به آیه ۴۰ الحاقه «انه لقول رسول کریم» می‌گوید «و البته منافات با آن هم ندارد که قرآن قول جبرئیل است». او با تأکید بر بشر بودن محمد می‌گوید: «اما در عین حال این بشر چنان رنگ و وصف الهی گرفته بود، و واسطه‌ها و (حتی جبرئیل) چنان از میان او و خدا برخاسته بودند که هر چه می‌گفت هم کلام انسانی او بود و هم کلام وحیانی خدا، و این دو از هم جدا نبود». در ادامه افزوده‌اند: «در نظر عارفان، جبرئیل به خداوند از محمد (ص) نزدیک‌تر نیست، بل جبرئیل است که تابع پیامبر است. مگر در داستان معراج نیامده است که جبرئیل از همراهی با پیامبر بازمانده و از سوختن و پرش هراسید؟ معنی این حکایت چیست؟ مگر رهبر فقید انقلاب نگفت که: «... معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است... و به عبارت دیگر وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در این دنیا». آیا معنی این سخن این است که خدا جبرئیل را نفرستاده است؟».

به نظر می‌رسد این توضیحات سرانجام چیزی را روشن نمی‌کند و حتی می‌توان گفت بر ابهامات می‌افزاید. اساساً وقتی ما نمی‌دانیم فرشتگان و ملائک کیستند و چیستند و چه نقشی در عالم دارند و جبرئیل نیز چگونه پیام الهی را به نبی می‌رسانده است، این همه در مقامات و نقش او سخن گفتن مشکلی را حل نمی‌کند. به ویژه استفاده از ذوقیات عرفانی و عارفان شاعر در یک بحث نظری و کلامی و جدی دردی را دوا نمی‌کند. مردود اعلام کردن افکار و یا روایات عامیانه و حتی خرافی در مورد فرشتگان و یا جبرئیل و امثال آن‌ها نیز بر قوت نظریه بدیل و مدعی نمی‌افزاید. نکته آن است که دعاوی جناب سروش در باب جبرئیل و مقامات او و نسبت او به خداوند و محمد (ص)، درست یا نادرست، چندان ربطی به موضوع مورد بحث ندارد. سخن این است که اولاً به صراحت آیات مختلف قرآن در فرایند وحی موجودی یا مقامی یا نیرویی به عنوان واسطه ارسال و انزال وحی عمل می‌کند (و سروش نیز این مقام را می‌پذیرد) و ثانیاً دعوی منتقدان این است که این مقام و واسطه با دعوی وحی غیرملفوظ و گزاره‌هایی چون «محمد همه کاره است» و «محمد هم گوینده است و هم شنونده» در تعارض است. اگر قبول داریم که جبرئیل را خداوند فرستاده است و قرآن قول او هم هست، پس این گزاره که پیامبر از نظر مقام و مرتبت معنوی به جایی رسیده است که بین او و ذات باری واسطه‌ها به کلی برخاسته‌اند، دیگر چه سخنی است؟ به علاوه بحث بر سر مقامات معنوی و ارتباط اتحادی و یا اتصالی پیامبر با خدا نیست، بلکه سخن حول نقش جبرئیل در روند نزول وحی است و لذا سخن درست ایشان در مورد مقام عالی نبوی به کلی خارج از موضوع است. یا این که گفته می‌شود «جبرئیل هم تابع پیامبر بود»، معنای این دعوی واقعاً روشن نیست. بار دیگر می‌گوییم صحبت از مقام معنوی جبرئیل و یا محمد و میزان نزدیکی آن‌ها به خداوند نیست بلکه موضوع محل بحث نوع ارتباط جبرئیل و محمد در حوزه انزال وحی است. اگر او را خداوند فرستاده تا پیامی برای محمد بیاورد، پس محمد هم شنونده است و هم تابع آن پیام که البته به اعتبار کلام الهی بودن آن پیام. در مورد سخن آیت‌الله خمینی هم باید گفت کلام ایشان با دعوی سروش تفاوت بنیادی دارد و هرگز مؤید نظر و تحلیل ایشان نیست. او تصریح می‌کند که معنویت رسول خدا... جبرئیل امین را در این دنیا نازل کرده است. ظاهراً ایشان می‌خواهد بگوید که مقام معنوی و نبوی و ضرورت انزال وحی موجب شده است جبرئیل از جانب خداوند به «این دنیا» بیاید و به تعبیری نازل شود و این سخن با سخن سروش یکی نیست. اساساً باید

پرسید در اندیشه وحدت وجود واسطه‌ای به نام جبرئیل و یا هر چیز دیگر چه معنایی دارد؟
و نقش آن چیست؟

به هر حال جناب سروش در مورد جبرئیل و نقش وی در فرایند وحی، تقریباً هیچ سخن و تحلیل روشنگر و مفیدی نگفته است که حتی در چهارچوب نظریه مختارشان نیز راهگشا و قانع‌کننده باشد. باید افزود بعید است که عارفان مسلمان جملگی با این گزاره موافق باشند که «جبرئیل به خداوند از محمد (ص) نزدیک‌تر نیست، بلکه جبرئیل تابع محمد (ص) است».

آنچه در این بخش گفتیم برای اثبات این مدعا بود که اساس نظریه وحی غیرملفوظ با تحلیل و تفسیر سروش دارای مبانی فلسفی و عرفانی (البته از نوع اسلامی آن) روشن و استوار و قابل دفاعی نیست و حتی با برخی از آرای دین‌شناسانه و معرفت‌شناسانه خود ایشان نیز در تعارض است.^{۱۶۳} و مهمتر از آن با محکومات قرآن و آیات موجود در آن (اعم از این که قرآن را کلام الهی بدانیم یا کلام نبوی) درباب وحی و نبوت و قرآن در تعارض است. به گمان ما جمع نظریه سروش با مجموعه آیات قرآن جمع‌نقیضین است. حال یا باید ایشان و همفکران دعوی تعارض و تناقض را نپذیرند و توضیح دهند که چرا نمی‌پذیرند یا باید در صورت وفاداری به متن قرآن از نظریه خود دست بردارند. در هر حال اثبات عدم تناقض نیز کار آسانی نخواهد بود و توضیحات ارائه شده برای اثبات الهی - محمدی بودن

۱۶۳ - یکی از تعارضات نظریه متأخر جناب سروش با نظریه قبض و بسط تنویر شریعت است. ایشان در کتاب مشهورشان بین «دین» و «معرفت دینی» تفکیک قائل شده‌اند و اولی را معرفت درجه یک و دومی را معرفت درجه دوم دانسته و دین را عبارت دانسته‌اند از کتاب، سنت، تاریخ و آموزه‌های اولیای دین و این آموزه‌ها را یکسره کامل، مطلق، غیرقابل نقد، ثابت، مقدس، الهی،... دانسته و معرفت‌های بشری را یکسره ناقص، نسبی، قابل نقد، متحول و متکامل، نامقدس، بشری و... شمرده‌اند. نیز ایشان به تأکید گفته‌اند معیار صحت و سقم معارف بشری با ارجاع مستمر به کتاب و سنت است. حال با آرای جدید ایشان به نظر می‌رسد بنیاد نظریه قبض و بسط یکسره ویران شده و دیگر معتبر نخواهد بود. چرا که نه تنها سنت و حدیث و با تاریخ و آموزه‌های اولیای دین بشری است و نامقدس و نقدپذیر که حتی قرآن نیز کتابی است بشری و تابع فرهنگ زمانه و تاریخمند و برآیند آینه ذهن و شخصیت و فراز و فرود زندگی پر حادثه پیامبر است. و حتی برخی آموزه‌های آن از سطح دانش مردم عرب عصر جاهلی فراتر نرفته و لذا خطاپذیر است. آیا همچنان می‌توان ادعا کرد که دین و سند اصلی آن قرآن کامل، مقدس، ثابت، نقدناپذیر، مطلق، الهی و جاودانه است؟

وحی و قرآن و رفع تناقض کفایت نمی‌کند. البته بسیاری از مباحثی که دکتر سروش مطرح کرده‌اند (درست یا نادرست) خارج از محل نزاع است.^{۱۶۴}

واپسین کلام این که نقدهای اینجانب هرگز به معنای دفاع از تمام افکار و آرای متکلمان و فلیسوفان و به طور کلی مجموعه دستگاه فکری سنتی موجود نیست و نیز هرگز به معنای مخالفت یا نفی تمام آرای درست و مقبول جناب دکتر سروش نیست. برخی گفتارها و نوشتارهای انتشار یافته من نیز گواه است که چه نسبتی با تفکر دینی و شیعی رایج دارم و لذا محتاج بازگویی نیست.

ب - بخش دوم

در این بخش به چند نکته مهم به عنوان تکمله و یا حاشیه بر متن اشاره می‌کنیم:

۱۶۴ - جز آنچه از گفتارهای ایشان در متن مقاله آمده می‌توان به نمونه‌های دیگر نیز اشاره کرد. از جمله این گزاره که «این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است...». روشن است که موضوع بحث نفس الهی یا بشری پیامبر نیست، مسأله این است که قرآن کلام الهی است یا برساخته پیامبر است. یا خصلت دیالوگی قرآن، حداقل با تفسیری، خارج از موضوع وحی ملفوظ یا غیرملفوظ است. یا تأکید بسیار ایشان در مورد بشری بودن نبی و یا ولی بودن او، باز ربطی به موضوع مورد بحث ندارد. یا طرح مسأله خلق و عدم خلق قرآن و جاودانه یا غیر جاودانه بودن قرآن، باز ربطی به موضوع ندارد. یا ایشان می‌گویند: «گویا شما می‌پندارید قرآن بر زبان محمد نازل شده است نه بر دل او...»، که باز روشن است این دو گزاره متعارض نیستند، چرا که قرآن ابتدا بر قلب پیامبر نازل شده (و این را قرآن هم می‌گوید) و آنگاه بر زبان به صورت لفظ و کلام جاری شده است. یا به این جمله توجه کنید: «خدایی که موحدان راستین می‌شناسند، در بیرون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است و چه فرقی می‌کند که بگوییم وحی خدا از بیرون به او می‌رسد و یا درون و...». این دعوی نیز به مغالطه بیشتر شباهت دارد. مگر کسی جز این می‌گوید که خداوند در هر جا به یک اندازه حاضر است؟ اما این سخن درست و موحدانه چه ربطی به چگونگی نزول وحی و قرآن دارد؟ به علاوه اگر به واقع فرقی نمی‌کند، چرا شما به شدت وحی لفظی را انکار می‌کنید و آن را تحت عنوان متافیزیک سنتی و اساطیری مردود می‌شمارید؟ مگر اعتقاد به کلام الهی نه نبوی دانستن قرآن با توحید ناسازگار است؟ و یا پیامبر «بشری است مؤید مطهر... و از شجره طیبه او جز میوه طیبه برنخواهد خاست...». سخن حقی است اما ربطی به موضوع ندارد. نیز اشارت به قاعده کل حادث مسبوق به ماده و مده...، درست است و دیگران نیز علل و اسباب و ماده و مده را در فرایند نزول وحی انکار نمی‌کنند. چنان که در نقد نوشته آیت‌الله منتظری هم آمده است.

۱- سهم خدا و رسول در فرایند وحی

گرچه پیش از این به این مسئله اشاره شده است که خدا و رسول او چه سهم و نقشی در فرایند صدور و نزول و فرایند وحی و تکوین قرآن داشته‌اند ولی به رغم آرای جناب سروش در این باب و تلاش‌های وی برای توصیف و تشریح الهی - بشری بودن وحی هنوز سهم این دو سوی ماجرا در تفکر سروش دقیقاً روشن نیست و لذا جا دارد به عنوان تکمله‌ای در این باب بار دیگر به آن توجه شود.

جناب سروش در مقام توضیح نظریه‌اش و دفاع از آن می‌گوید: «نظریه‌ای که در پی گشودن و زدودن «کلام باری» است و شیوه‌ای خردپسند و دفاع‌پذیر را برای سخن گفتن خداوند به دست می‌دهد، و سهم ناسوتی و بشری شخصیت محمد را (که این همه مورد تأکید قرآن و مورد غفلت ناقدان است) در فرایند وحی نه کم و نه بیش معین و مبین می‌کند و خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان مسلمان را در پشت و پشتوانه خود دارد، در شگفتم که چرا چنین به سهو یا عمد، «نفی کلام باری» انگاشته می‌شود».

در این مجال درباره این دعاوی که این نظریه و شیوه تا چه اندازه «خردپسند و دفاع‌پذیر» است و این که تا چه حد توانسته از عهده آن برآید و این که «خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان مسلمان را در پشت و پشتوانه خود دارد یا نه»، سخنی نمی‌گویم. چرا که به نظر راقم این سطور نظریه مختار سروش نه چندان خردپذیر است و نه با متن قرآن (دست کم به عنوان استوارترین متن دین‌شناسی مسلمانان) سازگار است و نه ایشان توانسته است دفاع استوار و معقولی از نظریه‌شان بکند و نه به ویژه هیچ فیلسوف و عارف مسلمانی تاکنون چنین سخنی گفته است و در مباحث گذشته در حدامکان و لازم دلایل دعاوی خود را گفته‌ام، اما اکنون فقط به این نکته مهم می‌پردازم که آیا «سهم ناسوتی و بشری محمد شخصیت محمد (ص) در فرایند وحی نه کم و بیش معین و مبین شده است» یا نه. این که آرای متکلمان و فیلسوفان و عارفان و لغت‌شناسان پیشین و حال مسلمان درباره کلام باری دارای اشکالات و حداقل موارد خردگریز و حتی خردستیزی است و باید آن‌ها را زدود و جناب سروش در مقام زدودن این مشکلات و موانع است و این که باید سهم ناسوتی محمد و الهی را در فرایند وحی نه کم و نه بیش معین کرد، بحثی نیست، اما تمام بحث در همین است که سهم رسول به عنوان يك انسان و بشر در آن چه قدر است و سهم خداوند به عنوان نازل‌کننده و صاحب وحی چه قدر. در واقع ما در اینجا با دو پرسش مواجه

هستیم، یکی این که به واقع دو سوی فرستنده وحی و مخاطب و گیرنده پیام الهی چه سهم و نقشی در تکون و تکوین قرآن دارند و دیگر این که نظریه پردازی و توضیحات سرش چه اندازه توانسته سهم دو طرف را، نه کم و نه بیش، معین و مبین کند.

تا آنجا که من از سخنان چند مصاحبه و مکتوب ایشان دریافته‌ام، توضیحات ایشان نه تنها ابهامی و گرهی نگشوده، بلکه بر ابهامات و گره‌ها افزوده و از این نظر بدیل مناسبی نبوده و لذا در مجموع ناکام بوده است. یعنی پس از این همه توضیح و تأکید و استفاده سخاوتمندانه از اشعار شاعران و عارفان و آرای دیگران، بالاخره روشن نیست که خدا در فرایند وحی چه نقشی دارد و پیامبر چه سهمی. حتی به نظر می‌رسد که در این منظومه فکری ابهام و حتی تناقض هم وجود دارد. ایشان از يك سو به صراحت انتساب قرآن به خداوند را می‌پذیرد و حتی انتساب قرآن به جبرائیل را هم روا و معقول می‌یابد و نیز تصریح می‌کند که خداوند پیامبر را به عنوان «معلم» فرستاده است، و قرآن دارای پیام گوهری است که پیامبر پاسخ‌هایی را از فرشته وحی دریافت می‌کند و نیز می‌گویند «موضوع وحی را خداوند فرستاده است» («آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است»)، اما از سوی دیگر بارها و به زبان‌های مختلف و پرشور تمام نقش را در آغاز و اوج و پایان وحی و مضامین و معارف قرآن و املا و انشای آن به محمد (ص) می‌دهد به گونه‌ای که خداوند مانند پادشاه مشروطه و منفعل، نقشی جز تأیید و توشیح ملوکانه افکار و اقوال و رفتار این انسان متعالی و به خدا پیوسته ندارد و حتی حب و بغض او و بالاتر علم ناقص و غلط او را هم تأیید می‌کند. کلماتی که از ایشان نقل کردم بار دیگر بخوانید و بنگرید که آیا تصویری جز خدای مشروطه چیز دیگری به ذهن می‌آید؟ وقتی پیامبر در تمام فرایند وحی «همه‌کاره» است و «قرآن آینه ذهن پیامبر است» و «همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤید و فوق‌العاده است، و «پیامبر مانند يك شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است»، خداوند در این فرایند چه کاره است؟ به نظر می‌رسد گزاره‌هایی چون رضایت خداوند از افکار و اقوال پیامبر برای بیان نقش او و بالاتر تعیین سهم او کفایت نمی‌کند. یا وقتی گفته می‌شود پیامبر موضوع وحی را از خداوند دریافت می‌کند، یعنی چی؟ وقتی محمد(ص) همه‌کاره است و همه چیز از نفس او جوشیده و او هم گوینده است و هم شنونده و هم شارع است و هم واضع و هم فاعل است و هم قابل، دیگر چه چیزی مانده است که او از خداوند دریافت کند؟ اصولاً در این میان دعاوی چون مشیت، ارسال نبی، انزال کتاب، نبوت و... لغو خواهد بود و این دعاوی، اگر

نگوییم با تصویر شخصیت محمد به عنوان همه‌کاره بودن در تناقض است، حداقل می‌توان گفت معنای محصل و روشنی ندارد و به نظر می‌رسد بیشتر بازی با کلمات و یا استفاده از گزاره‌ها و اصطلاحات میان‌تهی است.

این که گفته‌اند «وحی صد در صد بشری و صد در صد الهی است یعنی ماورای طبیعی است و مقدر به اقدار طبیعت شده است و فراتاریخی است که تاریخمند شده است و امری متعالی است که نازل شده است»، سخن درستی است و دعوی ما نیز جز این نیست، اما سخن این است که الهی بودنش به چیست و چه اندازه است و بشری بودنش به چیست و قدر آن چه اندازه است؟ این که قرآن به کلام بشری و عربی است و در قالب زبان و ذهن و فرهنگ زمانه است و از آداب و سنن قوم استفاده کرده و آن را تعالی بخشیده و از اساطیر و قصص رایج در قوم عرب و حتی در بین‌النهرین و آسیای صغیر سود جسته تا پیام رسمی و اخلاقی خود را به مردم برساند و تفهیم کند، تردید نیست (حداقل از نظر من) و این نیز به ضرورت تنزیل است و طبق قاعده «چون که با کودک سروکارت فتاد / پس زبان کودکی باید گشاد»، اما دعوی جناب سروش یکسره چیز دیگری است که گفته آمد. بشر بودن پیامبران نیز کاملاً درست است. کسی نیز جز این نمی‌گوید. اما بشر بودن و حتی رابطه اتحادی و یا اتصالی او با خداوند^{۱۶۵} و یا ولی‌الله بودن وی، هرگز به معنای بشری بودن وحی و یا قرآن نیست. آیه آیه قرآن زمانمند و مکانمند است و دارای اسباب نزول و از این منظر وحی و قرآن رخداد تاریخی و تاریخمند است اما نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که این متن محصول تجربه و کشف محمد است و یا از حیث منشأ نزول بشری است و یا تمام آیات و موضوعات قرآن زمانمند است و هیچ گزاره فراتاریخی در آن یافت نمی‌شود.

به هر حال به نظر می‌رسد بحث جدید جناب سروش آغاز يك بحث بی‌حاصل و پرمناقشه پیرامون شخصیت الهی - بشری پیامبران و به ویژه پیامبر اسلام است، مشابه آنچه درباره حضرت مسیح در نزد مسیحیان قرون وسطی پدید آمد. برخی آموزه‌های عرفانی و شاعرانه دکتر سروش درباره پیامبر پیامبر را خدا و یا شبه خدا می‌نماید، گرچه ایشان تصریح کرده است که چنین نظری ندارد، ولی حداقل چنین می‌نماید که این محمد چنان

۱۶۵ - بین «رابطه اتحادی» و «رابطه اتصالی» آدمی با خداوند تفاوت اساسی وجود دارد اما روشن نیست که آقای دکتر سروش کدام را در رابطه پیامبر با خداوند در نظر دارد، چرا که از هر دو اصطلاح استفاده کرده‌اند. نیز گاه واژه «قرب» را به کار برده‌اند، در حالی که قرب و دیگر واژه‌ها مترادف نیستند و باید در به کار بردن آنها دقت کافی بشود.

بزرگ است و متعالی که خدا را در حاشیه قرار داده و در ارتباط با وحی خدا را منفعل کرده است. این در حالی است که به شهادت قرآن و تاریخ و سیره، محمد عبد صالح و مخاطب وحی و مؤمن به وحی و عامل به وحی بوده و وظیفه‌ای جز دریافت درست وحی و انتقال درست وحی به دیگران و عمل درست به وحی (مفهوم عصمت) نداشته است. شخصیت او در حد صلاحیت و قابلیت او در برگزیدگی او نقش داشته و حال و هوای شخصی و یا نیازها و یا شرایط اجتماعی و یا پرسش‌های وی و دغدغه‌هایش، در قلمرو اسباب نزول درست و منطقی و معقول است اما از این واقعیت‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که پس او وحی را نازل کرده و هم پرسش‌ها از درون او جوشیده و هم پاسخ‌ها و به هر حال نبی همه‌کاره است و لاجرم در فرجام کار، خدا هیچ‌کاره!

نکته ظریف آن است که با تکیه بر اصل فاعلیت انسان و تعمیم نبوت، به نظر می‌رسد دکتر سروش پیش از آن که ملهم از اسلام و سنت فکر توحیدی اسلامی باشد، تحت تأثیر اومانیزم و انسان‌محوری مدرن قرار دارد و از این رو فاعلیت انسان چنان شاخص و برجسته می‌شود که حتی خدا را تحت الشعاع قرار می‌دهد. این در حالی است که در اندیشه سنتی عرفانی وحدت وجودی این انسان است که محو و فانی در خداوند است و او هیچ است و ذات باری همه چیز و اصلاً جز او هیچ چیز نیست و واقعیت ندارد. «لا حول ولا قوه الا بالله» (که گویا ذکر نبی اسلام است)، جز این معنا ندارد.

۲- فقدان نگاه تاریخی

به نظر می‌رسد يك کاستی بزرگ در نظریه‌پردازی دکتر سروش (و البته دیگران نیز)، فقدان و یا حداقل بی‌توجهی به رویکرد تاریخی به تاریخ وحی و قرآن و مسلمانان است. ایشان به شیوه فیلسوفان و عارفان و به طور کلی علما، که عمدتاً رویکرد کلی و کل‌گرایانه و انتزاعی دارند، به تاریخ توجه نفرموده‌اند و در واقع از تاریخ نپرسیده‌اند که از آغاز پیامبر و مسلمانان چه تلقی و تفسیری از وحی و قرآن و کلام باری داشته‌اند و لذا یکسره با مفروض گرفتن يك سلسله پیش‌فرض‌های شخصی و یا برگرفته از آموزه‌های قرون میانه اسلامی و گفته‌ها و تفسیرهای برخی فیلسوفان و شاعران عارف به شکل انتزاعی به سراغ قرآن و وحی رفته و در نهایت نظریه‌ای را بر متن قرآن و عقاید اجماعی مسلمانان تحمیل و حداقل تطبیق کرده‌اند که قابل دفاع نیز نمی‌نماید. بدیهی است که منظور

نادرست بودن آراء و یا تمام آرای متفکران بزرگ مسلمان نیست، بلکه مراد این است که پیش از هر چیز با يك رویکرد كاملا علمی و پژوهشی و تاریخی نقبی به آغاز فرایند وحی و تکوین و تدوین قرآن بزنییم و بنگریم که در میلاد این پدیده چه رخ داده و مخاطب مستقیم وحی و مخاطبان مستقیم آورنده وحی چگونه می‌اندیشیدند و چه تلقی از وحی و قرآن و نبوت داشتند (روش درستی که بسیاری از اسلام‌شناسان غربی بدان توجه کرده و از آن استفاده کرده و می‌کنند).

نیز باید به تأکید گفت منظور این نیست که هر چه صحابه و مسلمانان آغازین (به اصطلاح سلف صالح) فهمیده‌اند الزاما درست است و حداقل ما باید از آنان تقلید کنیم و حق اجتهاد و فهم نو نداریم، اما دو نکته مهم در این مورد قابل توجه است، یکی این که باید روشن کنیم و قاطعانه بگوییم تلقی و تفسیر شخص محمد (ص) از پدیده وحی و قرآن و نبوت برای يك پژوهشگر (اعم از مسلمان و یا غیرمسلمان) به عنوان یک معیار مقبول و حجت است یا نه. دوم این که، فهم مسلمانان و مخصوصا مسلمانان نخستین و اصحاب معتبر و مقبول رسول الله، که به هر حال مخاطب مستقیم کلام الله ملفوظ بوده‌اند و كاملا شرایط و زمینه‌های فرایند وحی و دوران شفاهی و کتابت و تدوین آن را درك کرده و خود در متن حادثه بوده‌اند، از اعتبار نسبی و تاریخی قابل قبول برخوردار است یا نه. به نظر می‌رسد تردید نمی‌توان کرد که افزون بر متن قرآن و آیات فراوان آن در باب وحی و قرآن و نبوت، تلقی شخص پیامبر در تفسیر فرایند وحی و حقیقت کلام الهی برای هر پژوهشگری، به الزام عقلی تحقیق و معیار پژوهش، و به ویژه برای مسلمانان از منظر درون‌دینی و ایمانی حجت و معیار است، وگرنه شارع بودن محمد (که جناب سروش نیز آن را پذیرفته است) لغو و بی‌معنی خواهد بود.

حال اگر در رویکرد تاریخی و عینی و پژوهشی به سه معیار تجربی و واقعی توجه کنیم و در آن سه مورد کاوش کنیم، در باب وحی و قرآن و نبوت به چه نتیجه‌ای می‌رسیم؟ ای کاش جناب سروش (و همفکران) بیش از هر چیز تاریخ را می‌کاویند و پس از يك پژوهش تاریخی دقیق و جامع می‌گفتند که پیامبر خود و اصحاب او در این مقولات چگونه می‌اندیشیدند و چه می‌گفتند و یا گفته‌اند. و اما آن سه معیار قضاوت تاریخی و تجربی عبارتند از: متن قرآن به مثابه کهن‌ترین و در واقع یگانه سند بازمانده از عصر نزول و عصر نبوت و قرائت‌شده به وسیله نبی (در این نگاه الهی و یا نبوی بودن قرآن اهمیت و موضوعیت

ندارد)، تلقی پیامبر از وحی و نزول و محصول آن و به طور خاص قرآن مکتوب و ملفوظ و سوم تلقی و تشخیص و فکر مسلمانان نخستین و اصحاب. به نظر می‌رسد این سه معیار در يك چیز اشتراك فهم و نظر داشتند و آن این که این کتاب لفظاً و معنا القا شده و فرستاده شده (تنزیل کلام و مراد باری) به نبی است و نبی در انزال و تکوین و قبض و بسط و موضوعات و نهایی شدنش نقش (حداقل نقش فاعلی) نداشته است. از این رو از همان آغاز عقیده اجماعی مسلمانان و بعدها عالمان و متفکران مسلمان نیز چنین بوده است. هر چند هر کدام با توجه به مبانی فکری و تفسیری یا گرایش‌ها و سلیقه‌های خود کوشیده‌اند پدیده وحی و حقیقت قرآن و نبوت و یا نقش و رسالت و کارکردن آن را توجیه و تفسیر کنند. نظریات شاذی هم مطرح شده اما به زودی مطرود شدند و از یادها رفتند.

قابل تأمل است که در عصر جدید و به پیروی از روش‌های علمی و نقدی مدرن، پژوهشگران قرآن‌شناس و قرآن‌پژوه غرب و غیرمسلمان نیز، با رویکرد کاملاً بی‌طرفانه و تحقیقی و تاریخی خود همان نظریه اجماعی اسلامی را مورد تأیید قرار داده‌اند. نولدکه و ایزوتسو در حیطه اندیشه و کلام و ولفسون از چهره‌های شاخص در این مورد هستند. گرچه پژوهشگری چون ولفسون به تعامل و در واقع تأثیر و تأثر افکار یهودی و مسیحی و اسلامی در این مقولات اشاره کرده‌اند که مربوط به روزگار تدوین معارف است و به قرآن و اندیشه نبی و اصحاب باز نمی‌گردد.

به هر حال استفاده از آرای متفکران و عالمان پسین و غیرمسلمان تا زمانی معتبرند که با معیار متن قرآن و نصوص قطعی و الزامات منطقی پژوهش‌های تاریخی سازگار و منطبق باشد. وگرنه مولوی و غزالی و ابن عربی و فارابی و ابن رشد و ابن سینا و ملاصدرا و خواجه نصیر، با تمام اهمیت و نقش علمی و فکری‌شان در جهان اندیشه و اخلاق و ادب، معیار صحت و سقم هیچ نظریه‌ای در حوزه دین‌شناسی نیستند. به ویژه باید تأکید کرد که شمار قابل توجهی از افکار و اقوال این بزرگان یا امروز از منظر علمی و استدلالی به کلی بی‌اعتبار شده‌اند و یا ناقص و ابتر بوده‌اند و یا حتی بدآموزی داشته و موجب گمراهی و انحطاط اخلاقی و عملی مسلمانان شده‌اند. مثلاً عقول عشره و عقل فعال و نفوس فلکی و یا مفروضات سهروردی درباب جهان امروز چه اعتباری دارند؟ با يك تحقیق تاریخی می‌توان نشان داد که شمار قابل توجهی از آموزه‌های عرفا و اهل تصوف به زبان دین و دنیای مسلمانان بوده است. اصولاً اهل تصوف و خانقاه و به اصطلاح طریقت و به ویژه باطنیه یا

با تفاسیر و تأویلات ذوقی و نامعقول خود از برخی آموزه‌ها و یا آداب و احکام دینی گمراهی را دامن زدند و یا مستقیماً شخص پرستی و مرید و مرادی و قطب‌گرایی و خرافات به نام دین را گسترش دادند. این البته از مقام عارفان اصیل و برکات وجود و افکارشان نمی‌کاهد اما ابعاد دیگر ماجرا را به ویژه در حوزه تاریخ و واقعیت باید دید. کلی و به شکل مبالغه‌آمیز از عرفان و عارفان سخن گفتن و بدون هیچ معیار عقلی و نقلی روشن و استواری از گفته‌ها و آموزه‌های آنان اتخاذ سند کردن، موجه و معقول نیست. اکنون گاه از عارفان و از جمله مولوی چنان یاد می‌شود که گویا کلام خدا و رسول و بزرگان دین را باید با شخصیت و اقوال آنان سنجید. این همان داعیه‌ای است که فقیهان و متکلمان دارند و آنان نیز می‌گویند دیگران باید اسلام خود را از آنان اخذ کنند و یا دین را با معیارهای آنان تطبیق نمایند که البته دیگر اکنون کمتر کسی است که این دعاوی را از آنان بپذیرد.

۳- تبرئه خداوند و متهم کردن پیامبر

در این دیدگاه چنین به نظر می‌رسد که، ولو ناآگاهانه، قصد آن است که خداوند از برخی اتهامات تبرئه شود و در مقابل پیامبرش متهم گردد. بارها خواننده و شنیده‌ام که گفته می‌شود: «آخر! خدا که نمی‌تواند فلان حرف را زده باشد!» یا «این چگونه خدایی است که وارد مسائل جزئی - حتی مشکلات خانوادگی پیامبر - می‌شود!». استدلال‌هایی از این دست، از این گرایش پرده بر می‌دارد که مقام اولوهی ذات باری را پاك و منزّه حفظ کنیم و مطلقیت او را در علم و حکمت مخدوش نسازیم، اما در مقابل، برخی از کاستی‌ها و یا تاریخ‌مند بودن گزاره‌های دینی و آیات الاحکام و یا مخدوش بودن برخی گزاره‌های علمی در قلمرو علوم را به پیامبر نسبت دهیم که معقول‌تر و مقبول‌تر می‌نماید. نقطه عزیمت این تفکیک نیز انسان و بشر بودن پیامبر است با تمام مبادی و لوازمش.

در این مجال به اجمال می‌توان گفت که:

اولا - بشر بودن پیامبر قطعی است، جای انکار ندارد و به نظر می‌رسد به اقتضای بشر بودن وی علم و دانش او نیز محدود است و آگاهی‌های وحیانی او نیز در طول علم الهی

قرار دارد نه در عرض آن و عصمت مطلق نیز در پیامبران وجود ندارد.^{۱۶۶} اما چرا باید با تکیه درست بر بشر بودن نبی و یا محدودیت علم و آگاهی او، اصالت و حیانی قرآن را زیر سؤال ببریم و در واقع در مقام دفاع از خداوند قرآن را به پیامبر نسبت دهیم تا خطاپذیری محمد را طبیعی بدانیم. در حالی که اگر معتقدیم در قرآن تعارضاتی با علوم زمانه و خرد و عدالت عصر دیده می‌شود، راه حل‌های دیگری برای حل تعارض وجود دارد و یا می‌تواند وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد این کوشش اخیر، مصداق ضرب المثل معروف به جای درست کردن ابرو چشم را کور کردن است. یا اساساً پاک کردن صورت مسأله است. مثلاً اگر تنزیل وحی در هر مقطع تاریخی را در قالب فرهنگ زمانه و الزامات انتقال پیام و تشریح احکام به «لسان قوم» بدانیم، مشکل تعارضات در سطح کلان گشوده می‌شود و راه فهم عمومی دین از يك سو و انطباق هسته سخت دین با مقتضیات زمان به طور کلی هموار می‌گردد. در این زمینه حتی خصلت دیالوگی قرآن نیز به معنای نفی الهی بودن کلام قرآن نخواهد بود. در این تحلیل و رویکرد، دیگر پرسش از جهل و خطا در قلمرو وحی (نه البته ضرورتاً در بعد بشر بودن پیامبر) بلاموضوع می‌شود و در نهایت نه خداوند متهم به جهل و یا بی‌عدالتی می‌گردد و نه پیامبرش. گرچه جناب سروش تلاش می‌کند خطاپذیری پیامبر و به ویژه راه‌یافتن خطا در قرآن را طبیعی و ساده جلوه دهد و تبعات آن را نادیده بگیرد و آن را با موضوعاتی چون باور به نسخ در قرآن و یا محکم و متشابه مقایسه کنند (که قیاس مع الفارق است)، اما واقعیت این است که اگر پیامبر اسلام از نظر سطح آگاهی به ویژه در قلمرو قصص و اساطیر از سطح مردم زمانه‌اش فراتر نبوده و تمام داستان‌ها و یا شبه علوم را عین حقیقت می‌دانسته و این خطاها در متن و حیانی و کتاب مقدسش که آن همه در حفظ و عمل به آن اصرار می‌ورزیده است، راه یافته است دیگر اعتباری برای افکار و اقوال او باقی نمی‌ماند تا پیامبر و الگو و اسوه حسنه انسان‌ها و حداقل پیروانش تا قیامت باشد. به هر حال بی‌اعتباری او بی‌اعتباری مجموعه دین او و سنت او و در نهایت خدای او نیز خواهد بود.

۱۶۶ - عصمت به این معنا که پیامبران در اخذ وحی، ابلاغ وحی و عمل به وحی مرتکب خطا و گناه نمی‌شوند، درست و معقول است اما بیش از آن نه با عقل سازگار است و نه با نقل یعنی قرآن و نه با تاریخ و سیره و زندگی پیامبران و از جمله پیامبر گرامی اسلام.

ثانیا- به نظر می‌رسد نسبت خطاپذیری به پیامبر و به ویژه متن وحیانی او یعنی قرآن، با برخی مبادی تحلیل دیگر سروش نیز سازگار نیست و حتی با آن در تعارض است. ایشان از يك سو با مبنای ارتباط اتحادی و در واقع وحدت وجودی، پیامبر را تا آنجا بالا می‌کشد که همه چیز او خدایی یا با خدا یکی می‌شود، «سخن او سخن خداوند» و لذا علم او حتی حب و بغض او عین علم و حب و بغض خداوند است، از سویی دیگر، همین پیامبر از دانش واقعی در تمام موارد برخوردار نیست و در کلام و افکار او خطا راه می‌یابد و به هر حال علم و دانش او در حد مردم معمولی زمانه‌اش هست. در حالی که این ارتباط اتحادی و انطباقی، ایجاب می‌کند که علم او با علم خدا یکی باشد و بنابراین حتی از علم مطلق برخوردار باشد. بدین ترتیب باور به خطاپذیری پیامبر منطقا به معنای خطاپذیری خداوند هم هست. به نظر می‌رسد جناب سروش، در نهایت، در دام همان چیزی گرفتار شده‌اند که از آن می‌گریختند. ایشان می‌کوشید با برکشیدن پیامبر تا مرحله ارتباط اتحادی با خداوند و انطباق همه چیز او با خواست و رضایت خداوند، به کلام و رسالت او اعتبار اولوهی ببخشند اما در نهایت با خطاپذیری اقوال وحیانی او، هم خدا را در معرض جهل و خطا قرار داده‌اند و هم پیامبرش را و هم قرآنش را.

۴ - اسباب النزول و تجدد اراده‌های الهی

جناب سروش برای اثبات همه‌کاره بودن نبی در فرایند وحی و بشری بودن کلام قرآن به نکاتی اشاره کرده است که بسیار مهم‌اند و جای بحث و مناقشه دارند. ایشان می‌نویسد: «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، 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، مطلقا با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست. بلی با يك تصویر عامیانه از خدایی سلطان‌وار و جبرئیلی بالدار، و آسمان و زمینی بطلمیوسی سازگار است (و این تصویری است که عموم مفسران قرآن در دوران ماقبل مدرن به دست داده‌اند). نیز می‌افزایم که بنا بر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرض و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. این که گاهگاه اراده‌ای

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 اراده‌ورزی 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».

در اینجا مجال حل و فصل مبحث پیچیده و شاید غیرقابل حل نهایی مفهوم خداوند و یکتایی او و صفات سلبی و ثبوتی او و نقش او در هستی و نوع ارتباطش با طبیعت و انسان و به طور کلی خدای بی‌صورت و با صورت و دیگر مباحث ریز و درشت مهم این مقولات نیست، اما به کوتاهی به چند نکته اشاره می‌شود:

۱- ۴ - گرچه جناب سروش قاطع از نظریه خدای غیرمتشخص و به اصطلاح بی‌صورت جانبداری می‌کند و حول آن کثیری از آرای خداشناسانه و کلامی اخیرش را سامان می‌دهد و نظریه ویژه وحی و قرآنش نیز آشکارا از آن متأثر است، اما واقعیت این است که اگر ما باشیم آیات کثیر قرآن در باب ذات باری و تبیین پیوند و ارتباطش با هستی و عالم و آدم، به سادگی نمی‌توان گفت که خدای قرآن بی‌صورت است یا با صورت. شماری از آیات شدیداً و با صراحت انکارناپذیری به کلی از تنزیه «الله» سخن می‌گویند و مؤمنان را از هر نوع تشابهی بین خداوند و هر چیز دیگر در عالم خلق نهی می‌کنند^{۱۶۷} و در مقابل آیات زیادی نیز هست که از اوصاف و افعال سلبی یا ایجابی مشابه آدمی برای خداوند یاد می‌کند و فی‌المثل از دست و چشم و گوش و عرش و کرسی و خواب و چرت و حب و بغض و خشم و عذاب و ثواب و عقاب و مهر و کین و انتقام و اراده و... سخن می‌گویند. یعنی هم از تنزیه خداوند یاد شده و حتی بر آن تأکید شده و هم از تشبیه او. اما این که چگونه می‌توان بین این دو گروه آیات جمع کرد، بحث دیگری است و در این باب کوشش‌های فکری بسیاری شده و می‌توان به آن‌ها مراجعه کرد. در این باب آنچه به نظر می‌رسد این است که اولاً جمع این دو گروه آیات و لاجرم تنزیه و تشبیه در یک انسجام فکری و توحیدی ممکن است، ثانیاً اگر بنا شود در نهایت با حکم به تناقض یک نظر را معقول و مقبول بدانیم، ظاهراً خدای

۱۶۷ - در خطبه اول نهج‌البلاغه امام علی بن ابی طالب با هنرمندی و بلاغت تمام و با استدلال عقلی آشکار تنزیه خداوند را از تمام شوائب مادی بیان می‌کند.

متشخص در قرآن آشکارتر و پذیرفتنی‌تر می‌نماید، ثالثاً فکر نمی‌کنم مشکلات و ابهامات خدای بی‌صورت کمتر از مشکلات خدای باصورت باشد و به ویژه تبعات منطقی منفی آن در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و مقولاتی چون دین و شریعت و اخلاق... بسیار مهم و قابل توجه خواهد بود.

۴-۲- اگر به استناد این گزاره که «چون خداوند در معرض حوادث واقع نمی‌شود، نمی‌تواند هر دم اراده‌ای بکند و تصمیمی بگیرد»، پس نوع ارتباط خداوند با عالم و آدم و نقش فائده او و به ویژه فاعلیت و آمریت وی در تمام عالم چگونه تبیین و تفسیر می‌شود؟ حتی اگر خداوند را صانع و علت‌العلل هستی بدانیم و بگوییم او عالم را آفرید، و دیگر همه چیز را به حال خود نهاده (تفویض) و جهان چون یک ماشین و یا ساعت کار می‌کند، باز پرسش و اشکال در جای خود قابل طرح است. چرا که بالاخره عالم حادث (ولو حدوث زمانی) با اراده نخستین خداوند خلق شده است، اراده‌ای که خود نیز حادث شده و این با فرض سروش قابل جمع نیست. وانگهی در قلمرو آیات قرآن، مسأله «خلق مدام» (که فیلسوفان و به ویژه صدرایی‌ها و مدافعان حرکت جوهری بسیار روی آن تأکید دارند) و آیاتی چون «و کل یوم هو فی شأن» (الرحمان/۲۹) و «اذا قضی امرأ فانما یقول له کن فیکون» (بقره/۱۱۷) و «اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون» (یس/۸۲) و آیات فراوانی که به قهر و خشم و مهر و عذاب و ثواب و انذار و تبشیر اشاره دارند، نفی مطلق اعمال اراده خداوند در باره عالم و آدم چگونه تحلیل و تفسیر می‌شود؟

۴-۳- چنین به نظر می‌رسد که در گفتار جناب سروش تناقض وجود دارد. چرا که ایشان از یک طرف اعمال اراده الهی را در لحظات و آنات از اشد محالات می‌داند و از طرف دیگر اعمال اراده را می‌پذیرند و می‌گویند «گرچه هر چیز به اذن و علم و اراده باری است»، در این صورت، این علم و اراده و اذن باید مداوم و آن به آن باشد و گرنه علم و اراده و مشیت و اذن ساکن و ثابت و غیرفعال خداوند در ارتباط با عالم خلق تهی از معنی است و لذا لغو خواهد بود. نمی‌توان تصور کرد خداوند یکبار برای همیشه هستی را با اراده و علم و حکمت آفرید و پس از آن بازنشسته شد و جهان به صورت خودکار عمل می‌کند و به راه خود می‌رود. از قضا توحید و بیکتاپرستی ناب اقتضا می‌کند که خداوند را در خلق مدام و همراه تحول و درون طبیعت و حاضر و ناظر و فاعل و اثرگذار در تمام ارکان هستی و در تمام آنات بدانیم. خدای ساعت‌ساز و خدایی که طبق قانون علت‌العلل فقط در آغاز خلقت حضور دارد،

خدای پیامبران توحیدی و خدای اسلام و قرآن نیست. بله، نحوه و ابزار اعمال اراده الهی به شیوه بشری نیست، اما این گزاره به معنای نفی اعمال اراده مداوم و حتی لحظه به لحظه ذات باری نیست. این دو موضوع در تعارض با هم نیستند.

۴-۴- پیش از این آوردیم که دکتر سروش گرچه تحلیل و تفسیر روشنی از جبرئیل و نقش او در فرایند وحی نبوی ارائه نمی‌دهد و حتی گفتارش در این باب آشفته است اما به هر حال عنوانی و یا پدیده‌ای به نام جبرئیل را در وحی و نبوت می‌پذیرد، اما در فقره‌ای که نقل شد، به نظر می‌رسد که عنوانی به نام جبرئیل به کلی از فرایند نزول وحی حذف می‌شود. اکنون بحث بر سر تصویر و تفسیر عامیانه و یا عالمانه از جبرئیل نیست، بلکه اساساً بحث حول وجود واسطه‌ای به نام جبرئیل یا روح الامین و یا هر چیز دیگر در ترابط و تعامل دوطرفه خدا و نبی اوست. اگر این دعوی را قبول کنیم که «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 موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست»، دیگر نه تنها جبرئیل بلکه اصلاً اسباب‌النزول (که ظاهراً از نظر تاریخی از مسلمات تاریخ نزول تدریجی قرآن است) و حتی بعثت و نبوت پیامبر اسلام تهی از معنای مشخص خواهد بود. البته اگر ایشان به نظریه خودشان مبنی بر همه‌کاره بودن محمد در تکوین وحی و تشکیل قرآن ارجاع دهند، پاسخ موجهی نخواهد بود. زیرا در این حال می‌توان گفت متن قرآن و ذاتیات دین اسلام برای ما معیار سنجش و داوری بین‌الاذهانی خواهد بود نه نظریه خاص و حداقل مورد مناقشه مورد بحث. وانگهی، اگر نظریه ایشان پذیرفته شود، اصولاً بحث بر سر جبرئیل و واسط وحی زاید و لغو خواهد بود زیرا وجود او در این میان زاید و بی‌مورد جلوه می‌کند.

اما این که وجود جبرئیل «مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان موافقت ندارد»، فقط می‌توان گفت که اگر چنین بود، لاجرم همه به انکار وجود و حضور و نقش جبرئیل در فرایند وحی و قرآن می‌رسیدند و یا اسباب‌النزول را مطلقاً در تنزیل آیات متعدد در قرآن در مکه و مدینه نمی‌پذیرفتند. بار دیگر تأکید می‌کنم که حال سخن بر سر تفسیر و تأویل نام

و عنوان و نقش جبرئیل نیست، بلکه اصل چیزی به نام نقش روح الامین و جبرئیل مورد بحث است که ظاهراً در تحلیل جناب سروش جایی برای او و نقش او وجود ندارد.^{۱۶۸}

۴-۵- جناب سروش با تکیه بر متافیزیک مدرن خود ارادات متعالی خداوند و «افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض» را در تعارض با حکمت اسلامی می‌شمارند و می‌گوید «محال است باری تعالی برای رسیدن به غرض و هدفی کاری بکند»، در این مورد، باید متکلمان و فیلسوفان اظهار نظر بکنند، اما فعلاً و فی‌الجمله می‌توان پرسید که اگر چنین باشد، پس، نه تنها بعثت انبیاء و تجدید بعثت‌ها و فلسفه وجودی ادیان پیاپی و از جمله دین اسلام محال و غیرموجه خواهد بود که حتی آفرینش و صنع عالم نیز ممکن نمی‌شد و حال آن که هم پیامبران و شرایع مختلف الهی و توحیدی داریم (ادیان ابراهیمی و مورد قبول ما مسلمانان) و هم جهان و عالم مخلوق در برابر ماست؛ پس، لاجرم مفروضات مطرح شده نادرست است. می‌گویند «بهترین دلیل وجود شیئی وقوع آن است»، اسلام و مسیحیت و یهودیت و دیگر ادیان آسمانی و شرایع آن‌ها به وسیله خداوند تأسیس شده و تمام این‌ها البته به تناسب زمان و مکان و شرایط و نیازها بوده و جهان نیز با اراده و مشیت و علم و حکمت ذات باری ایجاد شده و خلق مدام نیز ساری و جاری است، پس اراده خداوند پیاپی و حتی لحظه‌به‌لحظه اعمال می‌شود و ادیان آسمانی نیز در یک حرکت طولی در درازای تاریخ شکل گرفته و اکنون حاضر و ناظرند.

واقعاً جناب سروش خلق مدام و آفرینش و بعثت‌های مکرر را چگونه تحلیل و توجیه می‌کند. اگر اراده خلاق و گشوده و لحظه‌به‌لحظه ذات باری در کار نبود، آیا خلقی و خلقتی داشتیم و پیامبران و حتی پیامبر اسلام در تاریخ ظاهر می‌شدند؟ وانگهی، مگر جز این است که خداوند پیاپی در قرآن اغراض خود را از عالم و آدم و ارسال رسل و انزال کتب مطرح کرده و پیوسته آدمیان را به آن‌ها توجه می‌دهد؟ اگر اغراض و اهداف را از عالم و آدم و ادیان و شرایع حذف کنیم، دیگر نمی‌توان از هدفداری و معناداری جهان و خلقت و به

۱۶۸ - قابل تأمل است که آقای دکتر سروش از یک سو می‌گوید وجود جبرئیل به عنوان واسطه و آورنده برنده پیام بین خدا و رسول مطلقاً با متافیزیک و متکلمان منافات دارد اما از سوی دیگر می‌گویند چنین تصویری از جبرئیل مورد قبول عموم مفسران قرآن در دوران ماقبل (و البته باید افزود در حال نیز) است. حال آن که شمار قابل توجهی مانند فیلسوفان و متکلمان مفسر بزرگ نیز بوده‌اند که از جمله می‌توان به صدرالدین شیرازی اشاره کرد.

ویژه دین و نبوت سخن گفت. در این صورت همه چیز در پیرامون آدمیزاد پوچ و بی‌معنی خواهد بود.

۴-۶- ایشان برای خروج از مشکلات فرضی و یا واقعی مطرح شده، به این راه حل متوسل می‌شود که «نفس نیرومند و مؤید پیامبر فاعل اراده‌ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام است». اما به نظر می‌رسد که افزون بر دلایل متعدد مبنی بر نادرست بودن آن، این راه حل نیز مشکل‌اشد محالات را رفع نمی‌کند، چرا که در این صورت نیز، نفس پیامبر «مؤید» خداوند است و دست او دست خداست و سخن او سخن خداست و حب و بغض و احکام و اوامر و نواهی او مورد رضایت خداوند است، پس، خداوند با خرسندی پیامبر خرسند و از آزرده‌گی او آزرده می‌شود و با تغییر احوال او در ذات باری نیز تغییر حال پدید می‌آید و حتی خداوند تابع احوال محمد است و قبض و بسط در ذات باری هم حادث می‌شود. اگر این تحلیل و تفسیر من از سخن سروش درست و منطقی است، دیگر نمی‌توان نظریه سروش را بدیع و حلال مشکلات کلامی و عقیدتی دانست.

فصل هفتم

طلب دلیل برای وحی ملفوظ

درآمد

گرچه نظریه «وحی غیرملفوظ»^{۱۶۹} در سالیان اخیر در جهان اسلام و در ایران مطرح شده اما تبار و ریشه و سابقه تاریخی آن به سده‌های سوم و چهارم هجری باز می‌گردد. به دلیل اهمیت این نظریه و پیامدهای نظری و عملی آن در اندیشه و عقاید و زندگی مسلمانان و طرح این موضوع بنیادین با محتوا و زبان و تحلیل و استدلال‌های فلسفی و عرفانی و زبان‌شناسانه جدید، طرح و انتشار آن با واکنش‌ها و پیامدهای مختلفی مواجه شده و پیرامون آن در محافل مختلف فکری مسلمانان سنتی و یا نوگرا معرکه‌ای از آرا پدید آمده است. این مبحث اساسی هنوز در آغاز راه است و برای طرح مباحث پیچیده الهیاتی و فلسفی و کلامی و فقهی و عرفانی ظرفیت و استعداد گسترده و شگرفی دارد. من در گذشته

۱۶۹. اصطلاح «وحی غی ملفوظ» در برابر «وحی ملفوظ» قرار دارد. وحی ملفوظ به معنای باور به وحیانی بودن ساختار معنایی و مضمونی و محتوایی متن قرآن و نیز ساختار زبانی و بیانی و لفظی این کتاب دینی مسلمانان است.

در مقام نقد نظریه وحی غیرملفوظ چند مقاله مبسوط منتشر کرده ام^{۱۷۰} و چند نوشته کنونی کوتاه نیز می‌تواند در طول همان نوشته‌های پیشین خوانده شود.

احتجاج متقدان وحی ملفوظ

در تحلیل و رد و اثبات هر نظریه‌ای معمولاً دو کار انجام می‌شود. یکی بررسی و نقد نظریه رقیب و مقابل و نشان دادن نقاط اشکال و ایراد و کاستی‌ها و در نهایت رد آن، و دیگر، اثبات و مدلل و موجه کردن نظریه مختار و در نهایت مقبول نمایاندن آن. کار نخست عمدتاً اقدامی است سلبی و دومی عملی است ایجابی و اثباتی. در مورد نظریه وحی ملفوظ و یا رقیب آن نیز همین قاعده ثابت است و همین عمل نیز کم و بیش انجام می‌شود.

گرچه در مواجهه با نظریه یا نظریات رقیب هر کسی در حد تخصص و یا احساس نیاز از راهی و ابزاری سود می‌جوید اما یکی از راه‌های شناخته شده و جدلی انگشت نهادن به نقاط ضعف استدلالی حریف و یا نادرست نشان دادن مبانی و لوازم گریزناپذیر رأی و یا آرای طرف مقابل و یا طلب دلیل کردن از حریف است. در واقع، یکی از راه‌های مدلل نشان دادن نظریه مختار، طلب دلیل کردن از حریف و یا غیرموجه نمودن نظریه مقابل است. گویی وقتی طرف بحث از نشان دادن دلیل و یا دلایل موجه برای اثبات مدعای خود، ناتوان شد، لزوماً نظریه خودی و مدلل و مقبول خواهد بود. حال آن که سست بودن و حتی ناموجه و نامعقول بودن نظریه رقیب، لزوماً به معنای اثبات و مستند و معقول و مقبول بودن دعوی خودی نمی‌شود.

اکنون در این مجال به عنوان یک نمونه از این هم‌وردی‌ها به احتجاج برخی مدافعان وحی غیرملفوظ یا همان «قرآن محمدی»^{۱۷۱} در مقام رد وحی ملفوظ در یک مورد اشاره

۱۷۰. مقاله‌ای با عنوان «قرآن کلام خداوند» در نقد نظریه و سخنان جناب مجتهد شبستری در ماهنامه «آئین» منتشر شد. نوشته‌ای مبسوط با عنوان «داور دینی و باور دینی در شناخت وحی و نبوت» در واکاوی و نقد و تحلیل آرای جناب دکتر عبدالکریم سروش در چهار قسمت در ماهنامه «چشم انداز ایران» انتشار یافت. مقاله «تاریخ‌مندی وحی و نبوت» اخیراً در ستون اندیشه جرس منتشر شده است. هر سه نوشته در وبسایت من قابل دستیابی است.

۱۷۱. گرچه عنوان «قرآن محمدی» برای نامگذاری نظریه وحی غیرملفوظ به گونه‌ای که آقایان شبستری و سروش بیان کرده‌اند عنوانی است درست و منطبق با واقع و بلیغ اما این عنوان را عمدتاً جناب آقای اکبر گنجی در مقام شارح و مبلغ پر شور این نظریه به کار برده و از آن برای نامگذاری سلسله مقالاتی طولانی در این باب استفاده کرده است.

می‌کنم و می‌کوشم در آن تأمل کرده و احیانا به آن پاسخ بگویم. تقریر این مدعی جدلی این است که: دلیل یا دلایل روشنی مبنی بر کلام الهی بودن قرآن وجود ندارد و در واقع از حامیان وحی ملفوظ طلب دلیل می‌کنند و با اصرار می‌خواهند حتی فقط یک دلیل برای اثبات کلام الهی بودن قرآن بیاورید. آقای گنجی در سلسله مقالات «قرآن محمدی» خود از این شیوه جدلی و احتجاجی به شکل آشکار و مستمری استفاده کرده است.

جناب گنجی در مقالات مبسوط و پرشورشان، همواره روی یک نکته تأکید داشته و آن این که هیچ دلیلی برای اثبات کلام الله بودن متن قرآن وجود ندارد و در نهایت قرآن وار مخالفان را به تحدی و هموردی خوانده و گفته‌اند که: اگر می‌توانید حتی یک دلیل برای اثبات مدعی خود بیاورید و البته نمی‌توانید و نخواهید توانست! در مقابل همین پرسش و طلب دلیل از خود و مدافعان نظریه «قرآن محمدی» می‌گویند که: برای اثبات محمدی بودن قرآن کافی است که «وثاقت تاریخی» قرآن ثابت شود، کار تمام است، دیگر ثابت خواهد شد که قرآن کلام محمد (ص) است نه خداوند!^{۱۷۲}

البته این که هر منتقدی و حتی مخاطبی از هر مدعی‌ای طلب دلیل و برهان کند، کاملاً درست و منطقی و معقول است؛ چرا که «البینه علی المدعی»، این یک قاعده است. اما همان گونه که دیگران از حامیان نظریه رایج مبنی بر کلام الهی بودن قرآن به درستی طلب دلیل می‌کنند، عکس آن نیز درست است و می‌توان از مدعیان نظریه محمدی بودن قرآن نیز طلب دلیل کرد. اما نکته آن است که مدعی رقیب ادعا می‌کند: شما نمی‌توانید دلیلی برای اثبات دعوی کلام الهی بودن قرآن اقامه کنید اما ما می‌توانیم و آن وثاقت تاریخی قرآن است. یعنی اگر ثابت شود و یا به هر دلیل قبول کنیم که این متن را محمد بر خوانده و مردم آن را عیناً از او شنیده و ضبط و ثبت کرده‌اند، کار تمام است؛ در آن صورت، ثابت می‌شود این کتاب کلام اوست نه کلام خداوند! بنا براین از نظر گنجی، مدافعان نظریه رقیب مدعی بلا دلیل‌اند و از مدعایی دفاع می‌کنند که هیچ دلیلی (حتی یک دلیل) مثبت آن نیست اما ایشان و حامیان جناح فکری ایشان، دلیل کافی و قانع‌کننده بر اثبات مدعی خود دارند.

۱۷۲. از آنجا که مقالات مورد اشاره در اختیار من نبود سخنان مدعی به صورت غیر مستقیم و نقل به مضمون نقل شد اما تقریباً با همین عبارات و مضامین بارها و بارها در نوشته‌های جناب گنجی تکرار شده است.

تأملی در دلیل خواهی برای اثبات کلام الهی بودن قرآن

بہتر است کمی در این دعوی بزرگ و درشت درنگ کنیم و تأمل کنیم و ببینیم کہ ماجرا از چہ قرار است. آیا واقعا چنین است؟ هیچ دلیلی (عقلی و نقلی) برای دفاع از نظریہ مشہور و تقریبا اجماعی وحی ملفوظ وجود ندارد؟ جای بحث فنی و دقیق پیرامون مفاهیمی چون «دلیل» و «سند» و «برهان» و «استدلال» و میزان واقع نمایی آن‌ها و تمایزاتشان نیست، اما در یک «ارزیابی شتابزده» می‌توان از مدعی پرسید منظور از دلیل و استدلال چیست؟ مراد برهان فلسفی است یا دلایل تجربی و عینی (مانند مشاہدات و داده‌های تاریخی و تواترها) و یا چیز دیگر؟ اگر مراد اولی باشد، قطعاً طلب دلیل یعنی برهان فلسفی برای اثبات و مدلل کردن گزارہ «قرآن کلام خداست» از بن نادرست و نشانه بی‌اطلاعی و حداقل بی‌توجهی مدعی با مفہوم و کارکرد برهان است. زیرا روشن است کہ «برهان» برای اثبات دعاوی و گزارہ‌های عام و شامل و کلی است و بہ همین دلیل نتایج آن عام و مطلق است و حتی یک مورد نقض اصل دعوی و استدلال را بی‌اعتبار می‌کند. بہ عنوان نمونہ از همان مثال طلبگی مان استفاده می‌کنیم و می‌گوییم: ۱ - عالم متغیر است، ۲ - ہر متغیری حادث است، پس ۳ - عالم حادث است. این صغری و کبری و نتیجہ، تمام عرصہ «عالم» (طبیعت) را شامل می‌شود و یک مورد استثنا ہم ندارد، و اگر بہ واقع چنین استثنایی پیدا شود، ناقض اساس دعوی و مبطل برهان خواهد بود. اما در این میان دیگر نمی‌توان برای اثبات حدوث اجزای بی‌پایان و متکثر عالم اقامہ برهان کرد و مثلاً برای اثبات حادث بودن یک سنگ یا یک تکہ چوب و یا یک شاخہ گیاه یا یک شخص و یا یک مورچہ برهان درست کرد و بہ آن استدلال کرد. از این رو حادث بودن یک مداد یا میز فقط در گرو اثبات حدوث «عالم» ممکن است و طریق خاص ندارد.

حال در مورد دعوی کلام الهی بودن قرآن طلب دلیل و برهان بہ چہ معناست و اقامہ آن چگونه ممکن است؟ رخداد وحی، بہ ہر معنا و بہ ہر صورت و سیرت، یکی از میلیاردها رخداد در عرض و طول این جہان کرانہ ناپیداست و طبعا نمی‌توان برای چگونگی و چرایی آن برهان و دلیل فلسفی اقامہ کرد. واقعیت این است کہ نہ اصل دعوی نزول وحی در اشکال و صور مختلف آن (بہ تعبیر قرآن از وحی بر زنبور عسل گرفته تا وحی بہ مادر موسی

و وحی به پیامبران به شکل کلام یا هر چیز دیگر^{۱۷۳}) و وقوع آن، که پدیده‌ای در متن عالم است، برهان پذیر است و نه طبعاً دعوی یک شخص می‌تواند از طریق برهان اثبات و مدلل شود. به عبارت دیگر نه شخص نبی (مدعی دریافت وحی و شنیدن سخنان و پیام خداوند) قادر است از طریق اقامه برهان دعوی خود را ثابت کند^{۱۷۴} و نه باورمند به این دعوی می‌تواند چنین کند و نه طبعاً مخالف و منکر وحی می‌تواند با برهان آن را انکار کند و مردود شمارد. روشن است که این ناتوانی از هر دو طرف است. یعنی این اصل اساسی در مورد دعوی گزاره «کلام نبی بودن قرآن» نیز صادق است. چرا که آن دعوی نیز امر جزئی و برهان ناپذیر است. از این رو به طالب دلیل و برهان در مورد اثبات کلام الهی بودن قرآن می‌گوییم: اگر شما توانستید با برهان یا براهین فلسفی کلام نبی بودن قرآن را ثابت و مدلل کنید، باورمندان به کلام الهی بودن این متن نیز می‌توانند چنین کنند، اما می‌دانیم که از هر دو سو این راه بسته است و در واقع هر دو مدعی با دیوار بلند و ستر «امتناع» روبرو هستند. بعید است که طالب دلیل و برهان برای اثبات دعوی وحی مفلوظ چنین امر روشن را نداند و یا از آن غافل باشد. بنابراین به نظر می‌رسد که تکرار این دعوی و آن هم با لحن و زبان تحدی و حیانی ماب بیشتر یک ژست فیلسوفانه و در واقع یک شگرد تبلیغاتی است تا یک بحث نظری و جدی.

اما اگر منظور از دلیل، دلیل یا دلایل عقلی-تجربی باشد، که روش مختار جناب گنجی هم هست^{۱۷۵}، می‌توان برای اثبات و مدلل کردن دعوی کلام الهی بودن قرآن یعنی وحی

۱۷۳. در این مورد در متن مقالات مورد اشاره نویسنده توضیح داده شده است.

۱۷۴. گفتن ندارد که رخداد درونی و تحولات روحی و به تعبیر اقبال «تجربه باطنی» هر انسانی، قابل توضیح برای دیگران و بویژه ناهلان نیست تا چه رسد به اثبات و اقامه برهان و یا مدلل کردن آن از طریق حس و تجربه. مثلاً در مورد خواب، که خود شکلی و یا راهی برای انتقال پیام باطنی است، چگونه می‌توان آن را برای دیگران حتی توصیف کرد. داستان «گنگ خواب دیده» برای بیان همین مشکل روشن است که مدعی از بیانش ناتوان است و «خلق از شنیدنش».

۱۷۵. قابل ذکر است که منظور از دلیل تجربی در این مبحث، تجربه در حیطه علوم انسانی و به ویژه تاریخ است، نه تجربه در حوزه علوم دقیقه و طبیعی. در این حوزه تاریخ عبارت است از «تجربه متراکم» که در اسناد مکتوب به یادگار مانده است. موضوع تاریخ ثبت رخدادها و تجارب آدمیان در عرصه گفتار و رفتار است و از این منظر انبان تجارب شمرده می‌شود، هر چند که خوانندگان این تجارب آن‌ها را مستقیماً مشاهده نکرده‌اند. از آنجا که تاریخ با عقل و خرد نقاد آدمی (مورخ) همواره بازخوانی و بازسازی می‌شود، به آن روش عقلی-تجربی گویند. یکی از این قواعد عقلی-تجربی تاریخی، قاعده «تواتر» است که هم در تاریخ و حجیت داده‌های تاریخی اهمیت دارد و هم در علم الحدیث و فقه و اجتهاد اسلامی مورد توجه و مقبول است.

ملفوظ از این روش سود جست و اقامه دلیل کرد. از قضا استفاده از این روش شناخت و تحلیل به روشنی مبطل نظریه «قرآن محمدی» یعنی انکار کلام الهی بودن قرآن است. اکنون در این اشاره نمی‌توان به تمام موارد آن اشاره کرد اما به اجمال می‌توان به چند دلیل عقلی-تجربی روشن و اثبات شده از نظر متن‌شناسی و ادبی و تاریخی ارجاع داد. یکی، متن خود قرآن است، و دیگری، نگاه و باور خود نبی به این متن، و سوم، نگاه و باور مؤمنان نخستین به قرآن است که جملگی به روشنی نشان می‌دهند که دعوی کلام الهی بودن قرآن به شکل استواری مدلل و مقنع است.

در مورد نخست. تردیدی نیست که آیات بسیار و متنوع قرآن این کلام و متن و حتی الفاظ را عینا و بی‌کم و کاست به خداوند نسبت می‌دهد. این آیات (که در مقالات انتقادی تمام منتقدان و از جمله نقدهای من آمده است) در دلالتشان چنان استوار و روشن‌اند که هر گز امکان انکار ندارد. از این رو مدافعان نظریه وحی غیر ملفوظ نیز سرانجام پس از مدتی توجیه و یا سکوت از سوی مدعیان قرآن محمدی آن را پذیرفته‌اند. در فرجام آقایان شبستری و سروش و گنجی قبول کرده‌اند که آیات متعدد مورد اشاره با دعوی قرآن محمدی و وحی غیرملفوظ در تعارض است. اما در برابر استدلال و اصرار منتقدان در مقام پاسخ به منتقدان سمح به تأویل آیات معارض متوسل شده‌اند. یعنی فرموده‌اند که آیات نافی و معارض با نظریه وحی غیرملفوظ، باید به گونه‌ای تأویل شوند که خللی در ارکان قرآن محمدی ایجاد نکند. البته این دوستان با رویکردهای مختلف و از جمله رویکرد ادبی این شمار آیات را یک نوع سبک ادبی و بازی زبانی دانسته‌اند که در قرآن مورد استفاده قرار گرفته است و به هر حال آیات واقع‌نما نیستند؛ همان گونه که در موارد دیگر (مانند صفات خداوند یا موضوعاتی چون جبر و اختیار و فرشتگان) چنین است.^{۱۷۶} گرچه این رویکرد در مورد آیات مربوط به وحی اساسا معقول و مقبول نیستند^{۱۷۷} و حداقل با تفاسیر خود پیامبر و مسلمانان نخستین ناسازگار است و به صورت ایجابی و اثباتی دلیلی هم برای مقبولیت آن نیست، اما فعلا آنچه مورد استدلال و استناد ماست، این است که امروز به اعتراف مدافعان

۱۷۶. پاسخ این بزرگواران در گفتارها و نوشتارهای مختلف شان آمده و از جمله در همان دو مقاله نقد نوشته مورد اشاره من برخی گفتارها نقل شده‌اند. [اشارتی است به نقد آقایان شبستری و سروش که پیش از این در این مجموعه آمده‌اند].

۱۷۷. دلایل نامعقول و در نتیجه نامقبول بودن چنین توجیهی به تفصیل در همان مقالات انتقادی من آمده است. از جمله قواعد ادبی و زبانی چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد.

هر دو نظریه متن قرآن با روش عقلی- تجربی مثبت مدعای وحی ملفوظ است نه مؤید مدعای قرآن محمدی.

اما نکته دوم این است که آیا شخص محمد (ص) از کلامی که به عنوان وحی الهی بر می خوانده و آن‌ها را به مردم تعلیم می داده و به فرمان وی کتابت می شده چه تلقی داشته و به هر حال آن را لفظاً و معنا کلام و سخن خداوند می دانسته یا سخن و بیان و کلام ساخته و پرداخته خود می شمرده است؟ این نکته مهمی است که باید در آن تأمل کرد. فکر نمی کنم منکران وحی ملفوظ این واقعیت تاریخی را منکر شوند که پیامبر متن قرآن را عیناً و بی کم و کاست از خداوند می دانسته و برای تمام آن اعتبار وحیانی و منشاء الهی کامل قائل بوده است. تمام شواهد و قراین تاریخی و به طور خاص تاریخ قرآن مؤید این نظر است که محمد خود قرآن را از خداوند می دانسته و آن را به ذات باری و خدای یگانه و خالق نسبت می داده است نه به خودش.^{۱۷۸} این دعوی چندان روشن و بدیهی است که منکران کلام الهی نیز بدان اذعان دارند و می گویند محمد سخنان خود یعنی قرآن را (به هر دلیل) به خداوند نسبت داده است. به هر حال این مدعا هم از گزارش های قرآن در زمینه انعکاس تلقی پیامبر از آیات نازل شده به روشنی استنباط می شود و هم از روایات منقول از آن حضرت چنین دانسته می شود و هم از رفتار وی در حفظ و حراست از وحی ملفوظ این مدعا آشکار می گردد.

می دانیم که پیامبر علاقه و حساسیت فوق العاده ای در جمع و حفظ و کتابت و آموزش قرآن داشت و بسیار می کوشید که در حفظ و کتابت آیات نازل شده و خوانده شده کمترین تغییر و تحریف صورت نگیرد و اگر در این زمینه اندک قصور یا تقصیری دیده می شد به شدت بر می آشفت و حتی شخص مغرض و مقصر را مستوجب مجازاتی سخت می دانست. داستان یکی از کاتبان وحی را که مرتد شد و به مکه رفت و در آنجا ادعا کرد که در کتابت وحی تصرف می کرده است و پیامبر چنان از این شخص خشمگین شد که در آستانه فتح

۱۷۸. دوستان باید توضیح دهند که چرا محمد کلام خود را به خداوند نسبت داده است؟ آیا می خواسته است که اثر سخن و دعوی خود را بیشتر و استوارتر کند؟ آیا مردم (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) این را می دانستند؟ اگر نمی دانستند، که قطعاً نمی دانستند، این کار به معنای فریب مردمان نبود؟ وانگهی چه دلیلی وجود داشت که پیامبر برخی از سخنانش را از خدا بداند و بخشی دیگر را از خودش؟ پاسخ این پرسش‌ها چیست؟ (طبق منابع سیره پیامبر بارها بین سخنان و یا آموزه های وحیانی و الهی با آموزه های شخصی فرق قائل بوده و به مردم نیز آن را آموزش می داده است).

مکه و اعلان عفو عمومی گفت که آن شخص را هرگز نخواهد بخشید، همه می‌دانیم. این گزارش‌های تاریخی آشکارا نشان می‌دهد که محمد (ص) آیات قرآن را عینا از خداوند می‌دانسته و خود را در املا و انشای آن بی‌نقش می‌دیده است.^{۱۷۹} از این رو او نه تنها کلام خود را عین وحی نمی‌دانسته که حتی کلام خود را در هر زمینه‌ای هرگز همتای کلام قرآن نمی‌شمرده است. این را تاریخ و سنت و سیره به روشنی گواهی می‌دهند. دوستانی که بر کلام نبی بودن قرآن اصرار دارند، چه پاسخی برای این واقعیت تاریخی دارند و آن را چگونه توجیه می‌کنند و توضیح می‌دهند؟

دلیل سوم تلقی مسلمانان نخستین از آیات قرائت شده از سوی نبی است. باز تمام شواهد و قرائن تاریخی حکایت از آن دارد که مؤمنان نخستین نیز آیات را عینا یعنی لفظا و معنا از خداوند می‌دانسته‌اند نه از نبی و بر خواننده آیات. این دعوی هم از برخی آیات قرآن استنباط می‌شود و هم از نوع رفتارشان با متن قرآن. همان گونه که شخص پیامبر از نظر منشاء و اعتبار بین کلام وحی و قرآن با کلام و سخن خود تفاوت بنیادی قائل بود، مؤمنان نیز چنین بودند و چنین می‌کردند. مثلا بر اساس آموزه پیامبر، مؤمنان نسبت به کلام خداوند تسلیم بودند و رد و یا انکار آن را مجاز نمی‌شمردند.^{۱۸۰} اما در برابر سخنان پیامبر (به ویژه در امور مربوط به خودشان- الامر- یعنی امور حکومتی و عرفی^{۱۸۱}) تابع و تسلیم محض نبودند و آن سخنان را به هر حال بشری می‌دانستند و از این رو حق انتقاد و اعتراض و انکار را برای خود در همه حال محفوظ می‌داشتند. در چنین مواردی پیامبر یا حق را به منتقدان و معترضان داده و یا به احترام افکار عمومی و اکثریت تسلیم می‌شده است (مانند ماجرای رای زنی در جنگ احد و نیز ماجرای بخشیدن بخشی از محصول خرمای مدینه به دشمنان و قریش در جریان جنگ احزاب و مخالفت مسلمانان با آن و تسلیم شدن پیامبر در برابر آن)^{۱۸۲}. بنابراین آشکار است که مؤمنان راست کردار نخستین هم قرآن را وحی و کلام و

۱۷۹. البته این سخن به معنای بلندگو و جعبه اصوات بودن پیامبر نیست؛ چنان که مدعیان در مقام تنقیص و نقد رقیب می‌گویند. قطعا شخصیت و واقعیت وجودی شخص شخیص محمد (ص) در شکل‌گیری مجموعه آیات منزل و در واقع بخشی از اسباب النزول مؤثر بوده است. اما مدعا این است که پیامبر در چگونگی نزول وحی و املا و انشای آن نقشی نداشته و هنگام بر خواندن آیات هیچ گونه دخل و تصرفی در آن آیات نمی‌کرده است.

۱۸۰. هر چند که مؤمنان برای پرسشگری و رفع ابهام مجاز بودند و گاه نیز حتی برخی همسران پیامبر در مقام ایراد و انتقاد از توصیه‌های خداوند بر می‌آمدند و البته کسی هم آنها را متهم به بی‌دینی و بد دینی نمی‌کرد.

۱۸۱. موضوع «مشورت» در دو آیه قرآن (شوری، ۳۸ و آل عمران، ۱۵۹) آمده است.

۱۸۲. نائینی در تبه الامه ۱۹ مورد از این گونه رای زنی‌ها را احصا کرده است.

سخن خداوند می‌دانستند و کلام نبوی را نیز کلام او و برای این دو اعتبار و وزن واحدی قائل نبودند. همین امر موجب شد که بعدها کتاب (قرآن) در یک سطح قرار گرفت و سنت (حدیث) در سطح دیگر که هنوز در سلسله منابع دین شناخت اسلامی این دو هم شأن نیستند و هرکدام اهمیت و نقش ویژه خود را دارند. البته مسأله حجیت شرعی سخن نبوی در امور خاص مذهبی امر درست و مقبولی است ولی آن دلایل خاص خود را دارد و به هر حال از موضوع بحث کنونی ما خارج است.

در این زمینه می‌توان افزود که حتی دشمنان و منکران اصل رسالت و نبوت نیز هرگز دعوی کلام الهی بودن قرآن از سوی نبی را انکار نمی‌کردند، آنان نیز همین برداشت پیامبر و مؤمنان را از این متن و منشاء الهی آن پذیرفته بودند؛ هرچند که اساس نبوت را انکار می‌کردند. لذا جایی گفته نشده است که اینان محمد (ص) را متهم کرده باشند که او سخنان خود را به خدا نسبت می‌دهد. اگر چنین بود و به واقع آنان می‌توانستند مردم را قانع سازند که محمد کلام خود را به خداوند نسبت می‌دهد، توانسته بودند فریبکاری او را ثابت کنند و در نهایت سندی محکم بر غیر اخلاقی بودن شخصیت پیامبر نشان دهند و او را از اعتبار بیندازند. اما چنین گزارشی در دست نیست. پس مؤمنان و منکران در مورد صحت دعوی انتساب آیات قرآن از سوی محمد به خداوند، اتفاق نظر داشتند.

به هر حال باید گفت که یکی از این دلایل عقلی-تجربی چگونگی و چرایی ایمان آوردن مؤمنان نخستین است. باید بر آن افزود که با توجه به دلایل روشن و مستند نقلی-تجربی-عقلی است که پس از درگذشت پیامبر اسلام نیز باور جدی به کلام الهی بودن متن قرآن (وحی ملفوظ) مقبولیت عام و تام یافت و همان اعتقاد نخستین برآمده از دلالت‌ای روشن آیات و دیدگاه شخص محمد (ص) و نیز مؤمنان نخستین و مخاطب مستقیم کلام الهی استوار شد و به صورت باور اجماعی مسلمانان در آمد و حتی برخی دیدگاه‌های کلامی پسین، که شبیه دیدگاه کنونی مورد بحث بود، هرگز نتوانست خدشه‌ای بر آن باور محکم وارد کند. البته اجماع مسلمانان را نمی‌توان به تنهایی دلیلی بر درست و صادق بودن آن دانست، از این رو آن را به عنوان مؤید و شاهد تلقی می‌کنیم نه دلیل.

بنابراین اگر بنا بر طلب دلیل باشد، باید گفت که طلب دلیل فلسفی در این مورد بلاموضوع است، و دلیل عقلی-تجربی نیز کاملاً مؤید نظریه وحی ملفوظ است نه دیدگاه قرآن محمدی. اما در مقابل، مدعیان و منکران وحی ملفوظ نه تنها هیچ دلیل تاریخی و

تجربی و عقلی برای اثبات دعوی خود ندارند، که تمام داده‌های تاریخی و متن قرآن (حداقل به عنوان یک سند تاریخی برجای مانده از صدر اسلام) خلاف آن را نشان می‌دهند. در واقع اینان از طریق طرح برخی اشکالات و یا شبهات بر نظریه رقیب، مدعی خود را مدلل و معتبر نشان می‌دهند. در حالی که اگر تمام اشکالات و ایرادات درست هم باشند، باز دلیلی بر صحت و صدق دعوی آنان نخواهد بود.

با این همه اما واقعیت این است که نه پیامبران برای اثبات دعوی دریافت سخن و پیام خداوند (با کلام یا بی کلام) به برهان و استدلال عام فلسفی و عقلی محض تکیه کرده‌اند و نه مؤمنان نخستین از طریق اقناع عقلی و برهانی انتزاعی در چهارچوب منطق صوری به دعوی پیامبران ایمان آورده‌اند. عقل و تجربه و تاریخ ادیان نشان می‌دهد که پیام آوران با تمام شور و اخلاص و ایمان استوار خود مدعی خود را در قاب دعوت با مردم در میان گذاشته و در حد توان و با استفاده از منطق گفتمانی ویژه هر زمان و مکان کوشیده‌اند آنان را به کلام و پیام آسمانی خود مؤمن گردانند و در نهایت شماری پذیرفته‌اند و شماری نیز تن زده و بی تفاوت از کنار آن گذشته و یا حتی به مخالفت و دشمن کیشی روی آورده و در مقام طرد و محو پیام و پیام آور برآمده‌اند.

گرچه ایمان آوردن و نیاوردن افراد به علل و عوامل شخصی یا اجتماعی پیچیده‌ای مربوط می‌شده است، اما در این میان، مهم‌ترین عامل در ایمان زایی عنصر «اعتماد» بوده و این مؤلفه در این گرایش نقش فائده‌ای داشته است. اعتماد حول باور به «صدق نبی» زمینه ساز و یا دلیل اصلی باور ایمانی به اصل نبوت و دیگر دعاوی بوده است. وقتی راستگوییان و درستکردارانی چون ابراهیم و موسی و عیسی و محمد مدعی می‌شدند سخن خدا را بر مردم می‌خوانند و پیام ذات باری را بر آنان تلاوت می‌کنند، مؤمنان به صدق و صداقت آن بزرگواران می‌پذیرفتند و دلیلی بر رد آن نمی‌دیدند. البته روشن است که توجه به امور برهانی و عقلی برای اقناع مردمان و توجیه خردمندان نیز مورد توجه بوده و در قرآن نیز بارها به آن اشاره شده است (گرچه برهان در قرآن لزوماً به معنای برهان فلسفی یونانی نیست). اساساً اعتماد و باور به صدق نبی، خود از عقل و تجربه مکرر برآمده از زیست اجتماعی و استقراء مقنع مردمان با نبی به دست می‌آمده است و از این رو کاملاً عقلی است اما عمدتاً عقل عملی و عقل جزئی و تجربی. اعتمادی که امروز تحت عنوان «سرمایه اجتماعی» از آن یاد می‌شود و به یک معنا زیست انسانی و مسالمت آمیز انسانی از طریق

همین اعتماد و سرمایه اجتماعی ممکن است. بنابراین اگر منظور از دلیل، دلیل تجربی است یا بهتر است بگوییم «عقلی-تجربی»، روشن است که ایمان آوردن مؤمنان و اعتراف به صدق نبی در دعوی کلام الهی بودن قرآن کاملاً مستند و مدلل است. جالب است که جناب گنجی بارها روش و متدولوژی مختار خود را «روش عقلی-تجربی» معرفی کرده اند، و در چهارچوب این منطق و روش، چنان که گفته شد، مدعای کلام الهی بودن قرآن برای مؤمنان نخستین و بعدی تا امروز مدلل است و از نظر عقلی و استدلالی هیچ مشکلی ندارد. در این صورت جای شگفتی است که ایشان مدعی اند که هیچ دلیلی برای اثبات وحی ملفوظ وجود ندارد و مدافعان آن نیز به گفته ایشان حتی یک دلیل برای مدلل کردن دعوی خود ارائه نکرده و هرگز هم نخواهند توانست.

ربط وثاقت تاریخی قرآن با قرآن محمدی

اما برگردیم به بخش دوم سخن جناب گنجی که گفت اگر بتوان وثاقت تاریخی قرآن را ثابت کرد، کار تمام است و دیگر قطعی خواهد شد که این متن از محمد است و در نتیجه واژه و اصطلاح «کلام الهی» در مورد قرآن بی معنا و لغو می شود.

این سخن نیز سخنی شگفت است. زیرا مگر کسی هست منکر این واقعیت باشد که متن را پیامبر بر مردم خوانده و مردمان این سخنان و الفاظ را از دلب نبی اسلام شنیده اند؟ وثاقت تاریخی این متن بدین معناست که بیش از ۶۶۶۶ آیه و مجموعه آیات گردآمده در مصحف شریف (بین الدفتین) مستقیماً از رسول شنیده شده و به مردم القا شده و به اصطلاح قرائت یا تلاوت شده و بعد تحت نظارت شخص نبی مکتوب شده است. بیش از این نیست. این هم یک واقعیت تاریخی است و کمتر مسلمانی در آن تردید دارد. بنابراین، اگر وثاقت تاریخی قرآن ثابت شود، کار تمام است و کلام نبی بودن قرآن مدلل شده است، یعنی چه و این مدعای روشن چه چیز را ثابت می کند؟

در واقع پرسش و محل نزاع در مرحله پس از اثبات وثاقت تاریخی این متن است نه پیش از آن. تمام داستان این است که آیا این کلامی که محمد بر مردم بر خوانده و آن را وحی الهی دانسته است، املا و انشا و به عبارتی ساخته و پرداخته خود اوست و به خدا نسبت داده یا کلام لفظاً و معنا القای خداوند بر محمد است و او نیز همان را عیناً و بی کم و کاست

و امانت دارانه بر مردمان تلاوت و قرائت کرده است. و گرنه اختلافی در قرائت این آیات به وسیله پیامبر و استماع آن از زبان آن حضرت نیست. اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان از گذشته تا حال می‌گویند این کلام لفظاً و معنا از جانب خداوند است و شماری اندک بر این باورند که خیر! همه قرآن به وسیله پیامبر ساخته و پرداخته شده است.^{۱۸۳} از این رو اثبات وثاقت تاریخی قرآن به خودی خود هیچ نظریه‌ای را ثابت و مدلل نمی‌کند، لازم است هر کدام ضمن نقد و بی‌اعتبار کردن نظریه رقیب، به صورت اثباتی به تحکیم و مدلل کردن نظریه خود اهتمام کند. در عین حال می‌توان افزود که اگر بنا شود از اثبات وثاقت تاریخی قرآن برای تحکیم یکی از این دو نظریه استفاده شود، باز این گزاره و گزارش به تحکیم نظریه وحی ملفوظ کمک می‌کند. زیرا زمانی که ثابت شود این آیات قرآن تماماً به وسیله پیامبر خوانده شده و هیچ دخل و تصرفی در آن رخ نداده و به اصطلاح دچار هیچ تحریفی (به زیادت یا نقصان) نشده است، روشن است که این واقعیت، با توجه به این گزاره مورد توافق هر دو طرف که متن آیات متعدد این کتاب به صراحت کلام را به خداوند نسبت داده است، این نظریه تقویت می‌شود که به واقع این متن جملگی از خداوند است نه شخص نبی. چرا که صدق نبی ایجاب می‌کند که کلام بر خوانده او را صادق بخوانیم. مگر این که به صدق نبی باور نداشته باشیم و در نتیجه شخصیت و سلامت اخلاقی او نیز زیر سؤال باشد. اما در این صورت، کسی نمی‌تواند مسلمان باشد. گفتن ندارد باور به غیر صادق بودن محمد در گفتار و رفتار، با هر قرائتی از وحی و نبوت، به هیچ وجه با ایمان به دعوت او و صدق و حق دین او، سازگار نیست (حتی اگر به پلورالیسم دینی - به معنای حقانیت مساوی ادیان - معتقد باشیم). مگر می‌شود کسی را خلافگو و ناصادق دانست اما در همان حال او را به عنوان شخصیتی صادق و امین و صالح برگزیده خداوند برای هدایت و فلاح آدمی قبول کرد؟ در هر حال این کلام از خداوند باشد و یا از شخص نبی، هیچ ملازمه و

۱۸۳. جالب است که حتی جناب گنجی (البته از قول دیگران) این دعوی را مطرح کرده است که محمد برخی از اشعار برخی از شاعران عرب عصر جاهلی را بدون ذکر مأخذ در برخی آیات قرآن یا همان کلام خود گنجانده است و این آشکارا به معنای عدم وثاقت تاریخی قرآن است. جناب شبستری هم در گفتگو با مجله مدرسه (شماره ششم) صریحاً (البته از قول قذافی) می‌گوید «قل» های قرآن را بعداً بر آیات قرآن افزوده‌اند. بنابراین، با چشم پوشی از نکات گفته شده، وثاقت تاریخی قرآن نیز چندان موثق نیست و نمی‌تواند تکیه‌گاه استواری برای اثبات نظریه قرآن محمدی باشد. یعنی اگر ثابت شود که قرآن موجود کلا و جزئاً از برساخته‌های بعدی است، روشن می‌شود که این متن نه تنها کلام خداوند نیست که حتی کلام محمد نیز نیست؛ در این صورت، دعوی «قرآن محمدی» نیز بی‌بهره است و در واقع در این حالت اساس بحث بلاموضوع می‌شود.

حتی ربط مشخصی با نظریه قرآن محمدی ندارد. قابل ذکر است که جز آقای گنجی دیگر متفکران مدافع نظریه وحی غیرملفوظ از طریق اثبات وثاقت متن قرآن به اثبات نظریه خود اهتمام نکرده‌اند. از این رو آنان ابایی ندارند که به عدم وثاقت تمام متن کنونی قرآن تصریح کنند.

سخن گفتن خداوند

موضوع مهم دیگر، مسأله سخن گفتن خداوند است که در حوزهٔ مبحث وحی بسیار مورد توجه و مناقشه واقع شده است. همین باور موجب شده است که مدافعان وحی غیرملفوظ و یا اساساً به یک معنا ناباوران به رخداد وحی از جانب خداوند به نبی، با مردود دانستن دعوی سخن گفتن خداوند، رخداد و یا گزاره‌ای تحت عنوان «خداوند با نبی سخن گفته است» را ممتنع بدانند و در نهایت آن را انکار کنند.

منکران وحی ملفوظ برای مردود شمردن دعوی سخن گفتن خداوند و از آن سو برای مدلل کردن مدعای خود، از چند نقطه آغاز می‌کنند اما شاید مهم‌ترین نقطهٔ عزیمت شان تکیه بر پیش فرض «محال بودن سخن گفتن خداوند» باشد. تقریر دعوی اینان این است که از یک سو می‌دانیم کلام و سخن پدیده‌ای است انسانی و از سوی دیگر روشن است که خداوند انسان نیست و از این رو نمی‌تواند سخن گفته باشد. در نتیجه این گزاره که «خداوند سخن می‌گوید» یا سخن گفته است، ثبوتاً و اثباتاً محال و ممتنع است. می‌توان این استدلال را چنین صورت‌بندی کرد:

الف- سخن و تأسیس کلام و الفاظ امری است انسانی و بشری،

ب- خداوند انسان نیست،

ج- پس خداوند نمی‌تواند سخن بگوید.

به عبارت دیگر «خدای سخنگو» پارادوکسیکال است. چون «دایرهٔ مربع»، با این الگوی تحلیلی، وحی ملفوظ محال است و قرآن نیز حداقل نمی‌تواند از نظر لفظ و انشاء سخن خداوند باشد. یعنی نه ممکن است خداوند با محمد سخن گفته باشد و نه ممکن است که الفاظ قرآن ساخته و کلام الهی باشد. یک دعوی مهم و بنیادینی هم وجود دارد که می‌گوید

اصلا با فرض کلام الهی بودن قرآن یعنی نسبت دادن این کلام به خداوند متن نامفهوم می‌گردد و از این رو برای فهم و تفسیر متن راهی جز کلام بشری دانستن آیات قرآن و در واقع قرآن محمدی دانستن این کتاب وجود ندارد.^{۱۸۴}

این مبحث به موضوع خدای متشخص و یا غیرمتشخص (خدای بی‌صورت و خدای با صورت) نیز به شکلی مرتبط شده و کسانی با دفاع از خدای غیرمتشخص به کلی امکان سخن گفتن خداوند را انکار کرده‌اند. در این صورت در چهارچوب دینداری یعنی از منظر کلامی و درون دینی (چرا که در این حال بحث دیگر از مقولات فلسفی و برهانی خارج می‌شود و صرفا به صورت یک مبحث درون دینی و کلامی در می‌آید^{۱۸۵}) نظریه وحی

۱۸۴. جناب شبستری بر این نظر اصرار دارند. ایشان اخیرا نیز در گفتاری که از ایشان در سایت جرس منتشر شد (مورخ ۳۰ آذر) بدان تصریح کرده و فرموده‌اند که برای فهم قرآن «اولین گام این است که متن قرآن یک متن بشری تلقی شود».

۱۸۵. گرچه جناب شبستری اصرار دارند که بگویند نه از منظر فلسفی به موضوع نگاه می‌کنند و نه از منظر کلامی و نه از منظر عرفانی، بلکه فقط از منظر ادبی و زبان‌شناسی برای اثبات دعوی خود اهتمام دارند. اما واقعیت این است که ایشان هر چند، به رغم جناب سروش که معمولا رویکرد آشکار فلسفی و عرفانی در این زمینه دارند، به فلسفه و عرفان توجه ندارند و از مبادی و مبانی آن‌ها برای مدلل کردن نظریه خود سود نمی‌جویند، اما مبحث و رویکرد ایشان اساسا کلامی است؛ گرچه از جهاتی کلام کاملا جدید و بدیع. چنان که سروش نیز در نهایت در چهارچوب کلام مبحث خود را سامان داده‌اند.

کلام دو ویژگی بنیادین دارد، یکی توضیح و توجیه یک سلسله باورها و عقاید دینی، و دوم، دفاع از آن عقاید در برابر منکران و پاسخ به مخالفان و شبهه افکنان. علم کلام یهودی و مسیحی و اسلامی همواره این دو کارکرد درهم تنیده را داشته است. اکنون مدافعان نظریه وحی غیرملفوظ نیز همین دو کار را انجام می‌دهند. هر چند از منظرهای کاملا متفاوت. این که این نواندیشان مسلمان تلاش دارند نشان دهند نظریه سنتی وحی و نبوت نادرست و ناکارآمد است و در مقابل نظریه مختارشان معقول و مقبول است، خود یک مبحث کاملا دینی و کلامی است و وفق ادعا به انگیزه دفاع از ساحت خداوند و پیامبر و دیانت و دینداری و دینداران، صورت می‌گیرد. چنان که این دوستان بارها خود در مقام استدلال و احتجاج با منتقدان به همین موضوع اشاره کرده و می‌کنند. بنابراین گرچه همواره سخن از بحث علمی و برهانی و فلسفی و ادبی در میان است، اما روشن است که موضوع و انگیزه و رویکرد کاملا دینی و کلامی است نه بحث آزاد و برهانی و فلسفی. در واقع تفاوت در این است که این متفکران فقط نظریات کلامی گذشتگان را در مورد وحی و نبوت و قرآن قابل قبول نمی‌دانند و خود در مقام تأسیس کلام جدید بر آمده‌اند. در گذشته نیز چنین بوده است. در گذشته بزرگانی با استخدام فلسفه و عرفان و ادبیات و دیگر معارف زمانه تلاش وافر داشتند که حقایق خداوند و وحی و نبوت انبیاء و برتری و حقانیت مطلق دین اسلام و پیامبرش و قرآنش را مدلل و ثابت کنند.

روشن است که نمی‌خواهم بگویم این رویکرد غلط است، بلکه می‌خواهم بگویم که دوستان نیز در نهایت دست اندرکار کلام و دفاع از ساحت دین و وحی و نبوت‌اند اما به گونه‌ای متفاوت و شاید هم در برخی موارد متعارض. از این رو نمی‌توانند مدعی بحث علمی محض و استدلال و برهان به معنای متعارف آن باشند. این مؤمنان اول به هر حال به

غیرملفوظ قابل دفاع شمرده شده است. به عبارت دیگر زمانی که امکان سخن گفتن خداوند و تشکیل گزاره «خداوند سخن می‌گوید» ممتنع می‌شود، برای اعلام تقید به دینداری و حفظ مفهوم وحی و نبوت و پاسداری از عقاید اسلامی، چاره‌ای نمی‌ماند جز این که گفته شود قرآن کلام محمد است، اما در عین حال نوعی ارتباط نیز با خداوند برقرار بوده است. زیرا اعتراف به نوعی ارتباط زمین و آسمان و ایجاد پیوند بین پیام خداوند و کلام قرآن لازمه ایمان و تدین است.

در این چهارچوب چند نظریه فرعی عرضه شده است. یکی این که معنا از خداوند است و لفظ از محمد (نظریه دکتر پیمان و تا حدودی نصر حامد ابوزید). دیگر این که هر چند لفظ و معنا هر دو از پیامبر است، اما در نهایت سخن او سخن خداوند است و او در واقع از جانب خداوند سخن می‌گوید (نظریه سروش^{۱۸۶}). دعوی دیگر این است که لفظ و معنا از پیامبر است، ولی خداوند گوینده آن را به این کار توانا کرده و این به معنای وحیانی بودن مصحف شریف است. در این تعبیر وحی همان توانا شدن و یا تواناسازی نبی برای گفتن چنین کلمات است و از این رو ایشان تصریح می‌کند «آیات قرآن محصول وحی هستند نه خود وحی». در این تحلیل قرآن منشاء الهی دارد و به این بیان هم الهی شمرده می‌شود که محمد خود تصمیم نگرفته این کلمات را بگوید (نظریه شبستری). نیز اعتراف شده است که پیامبر به هر حال دارای کشف و شهود بوده و از تجربه باطنی برخوردار بوده است (دیدگاه گنجی^{۱۸۷}). چنان که روشن است تمام این نویسندگان از آنجا که مسلمانند، با

یک سلسله ایمانیات معتقد شده‌اند و حداقل خود را به آنها ملتزم نشان می‌دهند و آنگاه تلاش دارند که به شکلی متفاوت ایمانیات خود را مدلل و مبرهن کنند. درست همین کار را حامیان نظریه رقیب نیز می‌کنند. به همین دلیل است که گاه دچار تناقض می‌شوند. به ویژه تناقض‌های فراوان گنجی ریشه در همین امر دارد. قبول اصل «تجربه وحیانی» محمد به وسیله ایشان و تکرار عنوان ایمانی «پیامبر گرامی اسلام» در گفتارها و مقالات ایشان به روشنی از این امر حکایت دارد. به هر حال اینان همواره بین صفای ایمان و مروه علم و فلسفه و عرفان و زبان‌شناسی و معرفت‌شناسی مدرن در هروله‌اند. گاه یک عقلگرای تمام عیار و گاه یک ایمانگرای پرشور و شوریده. گاه بوعلی و گاه بوسعید. گاه استدلالی محض و گاه پای استدلالیان چوبین. به هر حال گاه فونرباخ و گاه کیرکگور. به همین دلیل است که حتی دین ناباوران دین ستیز هم نظریه پردازهای مدرن و غیرسنتی این دوستان را جدی نمی‌گیرند.

۱۸۶. دکتر سروش می‌گوید «بهترین فرضیه برای تبیین سخن گفتن خداوند این است که بگوییم پیامبر به جای او سخن می‌گوید». گفتگو با حسین سخنور و بیژن مومیوند، منتشر شده در سایت «امروز»، فروردین ۱۳۸۸

۱۸۷. جناب گنجی بارها به تجارب شهودی محمد (ص) اشاره و اعتراف کرده است اما نگفته است چه دلیلی برای این دعوی وجود دارد؟ آیا ایشان، که از مدعیان کلام الهی بودن قرآن طلب دلیل می‌کند و می‌گوید اینان حتی یک دلیل برای اثبات دعوی خود ندارند، خود دلیلی برای تجربه وحیانی محمد و شهود پیامبر و وقوع آن دارند؟

پیش فرض ایمانی خود به تحلیل و نظریه پردازی در باب وحی و نبوت پرداخته و در نهایت به توجیه و تفسیر و دفاع همان ایمان مفروض اهتمام کرده‌اند و این عین کلام است. چاره‌ای هم نیست چرا که به هر حال باید نوعی ارتباط بین کلام محمد و عالم معنا و قدس و خداوند متصور و برقرار باشد وگرنه دیگر جایی برای مفهومی به نام وحی و حتی محلی برای مسلمانی باقی نمی‌ماند. در غیر این صورت پیوند نازک ایمانی نظریه جدید در مبحث قرآن و در نتیجه نبوت و نبی با عالم امر و ذات باری نیز خواهد گسست.

به هر حال در این مجال نمی‌توان به مبحث مهم خدا (در اصطلاح اسلامی «الله») و مفهوم و ذات و افعال و صفات آن پرداخت و به ویژه ورود به مقوله خدای متشخص و غیرمتشخص مجال فراخ می‌طلبد، اما در ارتباط با موضوع مورد پرسش کنونی حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که در هر دو تفسیر از خداوند و نوع ارتباطش با جهان و عالم و آدم، سخن گفتن خداوند «محال» نیست، بلکه کاملاً «ممکن» است. واقعیت این است که اگر ما باشیم و متن قرآن به عنوان یک متن مکتوب با مدلولات کلام بشری، هر دو تفسیر و نظر از این متن قابل استنباط است؛ هم می‌توان با استنباط شماری از آیات خدا را از تمام شوائب مادی و بشری منزه دانست و به خدای بی‌صورت و غیرمتشخص باور داشت (تنزیه) و هم می‌توان باز به استناد شماری دیگر از آیات به خدای با صورت و متشخص و انسانوار معتقد شد (تشبیه). به تعبیر جناب رضا غلیجانی در این مورد (مانند موارد بسیاری دیگر) متن دو صدایی است.^{۱۸۸} گرچه من بر این گمانم که خدای قرآن، در نهایت خدای غیرمتشخص است و آیات مرتبط با تشبیهات و تشخصات و انتساب برخی صفات انسانی به خداوند (به ویژه دو گانه‌هایی چون خوشحالی و ناخرسندی خداوند و قهر و مهر ذات باری)، به ضرورت «تنزیل»^{۱۸۹} است و از این رو برای تقریب ذهن و تفهیم مفاهیم تجربیدی به انسانها چنین تعبیری به کار گرفته شده است و به عبارتی برای هبوط عالم

نظریات تفصیلی صاحب نظران یاد شده را می‌توان در گفتارهای مکتوب و انتشار یافته آنان دید. گفتارهای فراوان جناب دکتر سروش عمدتاً در گفتگوی نخستین او با یک خبرنگار هلندی که در سایت رادیو زمانه منتشر شده و نامه‌های بعدی وی به آیت الله جعفر سبحانی و گفتارهای استاد شبستری در گفتگو با فصلنامه مدرسه (شماره ششم) و مقاله «تفسیر نبوی جهان» در همانجا و نیز مقالات متعدد و منتشر شده ایشان در سایت دایره المعارف بزرگ اسلامی و گفتارهای جناب گنجی با عنوان «قرآن محمدی» در سایت رادیو زمانه انتشار یافته‌اند.

۱۸۸. گرچه تعبیر دو صدایی چندان بلیغ نیست و حداقل در تمام موارد صادق نیست. سه صدایی هم قابل تصور است.

۱۸۹. در مقاله «تاریخ‌مندی وحی و نبوت» در این زمینه توضیح داده‌ام.

معقول به عالم محسوس و مشهود، گزیزی و گزیری جز این نبوده است. بنابراین، طبق قاعده ارجاع فروع به اصول و قاعده تفسیر متشابهات حول محکّمات، باید آیات تشبیهی را حول محور محکّمات تنزیهی تفسیر و تحلیل و درک و در صورت لزوم و البته با لحاظ کردن قواعد تأویل، تأویل کرد. با این همه در چهارچوب هر دو تفسیر و تبیین، خدای سخنگو پارادوکسیکال نیست و برعکس کاملاً ممکن و معقول است.^{۱۹۰}

به اشاره می‌توان گفت اگر به خدای متشخص معتقد باشیم، که ظاهراً باور رایج مسلمانان است، بر وفق مدعای ایمانی و منبع نقلی قرآن و الزمات عقلی خداوند از یک سو به هرکاری تواناست (علی کلّ شیئی قدیر) و این بدان معناست که هیچ کاری از ذات باری و «واهب الصور» غیر ممکن و نامحتمل نیست، و از سوی دیگر، براساس اصل بنیادین در الاهیات اسلامی «ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها»، خداوند هر کاری را از طریق خاص و مقرر خودش انجام می‌دهد. از این رو مشیت و اراده الهی زمانی که از عالم امر به عالم خلق میل می‌کند، در چهارچوب تعینات و الزامات عالم خلق عمل می‌کند و متحقق می‌گردد. در این صورت سخن گفتن خداوند، مانند دیگر افعال و اعمال الهی، از مجاری مادی و عینی خود به عرصه عمل و اجرا در می‌آید. درست است که خداوند مغز و زبان و لب و دهان ندارد و طبیعی است که نمی‌تواند مانند آدمیان سخن بگوید و کلمه و جمله و عبارت بسازد و سخنرانی بکند و مقاله و کتاب بنویسد، اما او از طریق نشانه‌ها (به تعبیر قرآن «آیات») پیام خود را به عالم و آدم منتقل می‌کند. دعوی قرآن و مؤمنان نیز جز این نیست. وحی تکوینی و وحی تشریحی نیز به همین معناست. با توجه به ناممکن بودن سخنگویی خداوند به معنای بشری یعنی سخنگویی مستقیم بر گونه بشری بوده است که در گذشته‌ها نیز متکلمین و فیلسوفان مسلمان نظریه‌های خاصی برای تحلیل مفهوم سخن گفتن خداوند با نبی و یا دیگران و ایجاد پلی بین عالم امر و عالم خلق بر ساخته‌اند. مانند نظریه ایجاد اصوات در گوش پیامبر^{۱۹۱} و یا طرح عقول عشره و عقل فعال و قدرت تخیل وسیله فیلسوفان مشائی و اشراقی (ابن سینا و فارابی و سهروردی) مطرح شده است.

۱۹۰. در گفتگو با سایت زیتون در این باب سخن گفته و گرایش خود را توضیح داده‌ام. متن آن در همین مجموعه آمده است.

۱۹۱. حدیث مشهور «صلصله الجرس» تا حدودی این مفهوم و پدیده را تبیین می‌کند و برای تقریب ذهن بسیار مفید و روشن‌گر است. ایزوتسو نیز در کتاب «خدا و انسان» از این حدیث برای تبیین و معقولیت وحی و کلام الهی به نیکویی سود جسته است.

حتی طرح پدیده‌ای چون جبرائیل (روح الامین) در این زمینه قابل تحلیل و تأویل است. منظور رد و یا اثبات این نظریات نیست، بلکه منظور این است که بگوییم هیچ کسی نگفته است خداوند خود شخصا مانند آدمیان کلمات وحی را عینا با الفاظ موجود زبر گوش نبی زمزمه کرده و او نیز چون یک ضبط صوت و یا بلندگو بازتاب داده است. این دیگر توضیح واضح است. آنچه مورد ادعاست این است که خداوند با استفاده از طرق مختلف، پیام خود را در قالب الفاظ معین بشری و در زبان معین عربی (عربی مبین) و با استفاده از المان‌های استعاری و زبانی یک فرهنگ مشخص (فرهنگ عرب قرن هفتم در حجاز) بر نبی بر خوانده و او همان‌ها را بدون دخل و تصرف بر مؤمنان بر خوانده است. البته گفتن ندارد که این طرق (حداقل تا کنون) بر ما ناشناخته است و ما نمی‌دانیم که چگونه و با چه ابزارهایی این کلمات متمثل شده است، اما این جهل ما به معنای ناممکن بودن سخنگویی خداوند نیست. در جهان پیرامون ما از وقوع بسیاری از امور آگاهیم و به آن‌ها ایمان داریم، اما از چگونگی وقوع و مکانیسم تحقق شان یا هیچ نمی‌دانیم و یا کم می‌دانیم. اساسا در این زمینه علم ما چندان اندک و آمیخته با اشتباهات است که ادعای علم داشتن خود از جهل مرکب حکایت می‌کند. در این احوال چگونه است که وقتی به رخداد پیچیده و رازآلودی چون وحی و سخنگویی خداوند می‌رسیم، یکباره در پی علم مطلقیم و از هر ابهامی برای انکار کلام الهی سود می‌جوییم؟

اما اگر به خدای غیرمتشخص معتقد باشیم، سخنگویی خداوند از این هم جدی‌تر و مقبول‌تر است. زیرا خدای غیرمتشخص و بی‌صورت همواره خود را در هستی و طبیعت و عالم خلق نمایان می‌سازد و وجود و حضور پر فروغ خویش را در پدیده‌ها و به تعبیر قرآن «آیات» و اطوار جهان نشان می‌دهد. این سخن بدان معناست که خدا در عین بی‌نامی پر نام و در عین بی‌نشانی پر نشان^{۱۹۲} است و مسمای نام و نشان خود را در خلقت و عالم آفرینش پیوسته و بی‌وقفه و «آن» به «آن» (خلق جدید^{۱۹۳}) آشکار می‌کند و این خلق در اشکال و اطوار متنوع و متکثر به صورت بی‌پایان ادامه دارد. پس خدا هیچ است اما در عین حال همه چیز است، بی‌مکان و بی‌زمان است اما همه مکان‌ها و زمان‌ها را پر کرده است،

۱۹۲. جلال الدین آشتیانی (مقیم آلمان) در مقدمه یکی از آثارش هنگام یاد از خداوند از این تعبیر عارفانه و زیبا و در عین حال عمیق استفاده کرده است: به نام بی نام پر نشان. جملات من الهام گرفته از آن است.
 ۱۹۳. تعبیر «خلق جدید» یا «خلق مدام» در قرآن بارها به کار رفته و در فلسفه اسلامی نیز مبحث مهمی است.

از طبیعت جدا نیست اما طبیعت نیست و خالق آن است، مقهور طبیعت و قوانین آن نیست اما طبق سنت خود پرداخته رفتار می‌کند و سنت و مشیت مطلق خود را پیش می‌برد. «او» یک علامت و جهت و غایت مفهومی (نه مکانی) است که همه جا هست و هیچ جا نیست. هر چه هست، هست اوست در آیات و نشانه‌ها و او پیوسته خود را در اشکال مختلف و بی‌پایان می‌نماید.

اقبال در اندیشه عرفانی - کلامی تجربه‌گرایانه‌اش این خدای «همه چیز» و «هیچ» را به روشنی تصویر کرده است. او چند جمله دارد که گرچه او آن‌ها را در جاهای مختلف و در زمینه‌های خاص بیان کرده است اما کنار هم نهادن آن‌ها تصویری تا حدودی روشن از خدای بی‌تشخص به دست می‌دهد. او می‌گوید: حیات خدا در تجلی اوست، و تجلی خدا در طبیعت است، و طبیعت رفتار خداست. طبق این تفسیر خدا جدای از طبیعت نیست و در واقع طبیعت و عالم خلق نشان و مجلای ذات باری است. اصولاً دیدگاه‌های فلسفی و الهیاتی و هستی‌شناسی اقبال از این ظرفیت برخوردار است که بستر مناسبی برای تفسیر نواندیشانه و در عین حال وفادارانه به مبادی ایمان اسلامی و محکّمات دینی باشد.

چنین دیدگاهی خدا را در تجلی و مجلاها می‌جوید. یکی از تجلی‌ها ظهور در کلام است، چنان که هر چیز دیگر تجلی و مجلای حضور اوست. کلام و سخن و الفاظ در شمار پدیده‌های عالم خلق‌اند و از این رو بی‌گفتگو و به صورت طبیعی و الزام آور نشان حضور اوست. شاید این دعوی که در گذشته برخی می‌گفتند زبان را خدا آفریده است، به همین حقیقت الهیاتی نظر داشتند. قابل توجه و تأمل است که خداوند هم «کلمه» دانسته شده و این عنوان به ویژه در اناجیل و الهیات مسیحی بسیار پرمغز و پرمعنا شمرده شده است. عیسی خود کلمه است و در عین حال وحی هم هست. «وحی» و «کلمه» یک چیزند نه دو چیز. در یهودیت خدا در کوه طور بر موسی تجلی کرده و پیام خود را آشکار کرده است. در اسلام خدا در سخن و الفاظ خود را نشان داده و بدین ترتیب پلی بین زمین و آسمان برقرار شده است.

به راستی اشکال کار در کجاست؟ وقتی در اندیشه خدای بی‌صورت، تجلی محور است و خداوند در همه چیز خود را آشکار می‌کند، چرا آشکارگی او در کلام و سخن بر پیامبران (و یا هر ذهن و جان مستعد دیگر)، امری غریب و ممتنع جلوه می‌کند؟ احتمالاً کاربرد واژه وحی در قرآن درباره تمام موجودات عالم خلق، به همین دلیل است. همه چیز وحی

خداوند است، چرا که همه چیز نماد تجلی اوست. بنابراین، وحی ملفوظ نه تنها امری غریب و ناممکن نیست، بلکه کاملاً ممکن و معقول است و به مقتضای اندیشه خدای بی‌صورت است. در این صورت چرا آیات قرآن مفهوم و برای آدمیان قابل فهم و درک و تفسیر نباشد؟ مگر کسی انکار کرده که این آیات با زبان بشر است؟ مگر در گذشته و تا کنون، که عموم مؤمنان و مفسران قرآن را تفسیر کرده و می‌کنند، با همان پیش فرض کلام الهی بودن قرآن، به فهم و تفسیر و تأویل آن دست زده اند؟ این الزام از کجا آمده است که فقط با نسبت دادن این متن به نبی و به یک انسان می‌توان آن را فهم کرد؟ به هر حال یا باید گوینده این سخن مدعی شود که تا کنون در طول هزار و چهارصد سال هیچ کس قرآن را نفهمیده و فهم آن ممتنع بوده و یا باید قبول کند که با پیش فرض وحی ملفوظ می‌توان متن را فهمید و مرادات متکلم را درک و تفسیر کرد.

البته در حاشیه این مبحث، سخن دیگری نیز گفته می‌شود که در جای خود قابل توجه و قابل بررسی است ولی ما اکنون نمی‌توانیم وارد آن موضوع بشویم. منکران وحی ملفوظ در مقام رد این نظریه و در مقابل تحکیم دعوی خود می‌گویند که، افزون بر این که خدا نمی‌تواند سخن گفته باشد، برخی از سخنانی که در قرآن هست را نیز، نمی‌تواند خدا گفته باشد. منظورشان برخی آیاتی است که تصور می‌شود با برخی از علوم و یا قوانین اجتماعی و یا حتی برخی امور اخلاقی امروز و احیاناً در عصر نزول در تعارض است. یا برخی آیات که طبق گزارشهای مربوط به اسباب النزول، دخالت خداوند در شماری از امور جزئی و کم اهمیت (مانند نزول آیات در مورد اختلافات خانوادگی پیامبر) شمرده شده و وجود این گونه آیات در قرآن را دلیلی و نشانه‌ای بر انکار دعوی وحی ملفوظ و انتساب متن قرآن به خدای حکیم دانسته‌اند.^{۱۹۴}

۱۹۴. به ویژه آقای گنجی در سلسله مقالات خود تحت عنوان «قرآن محمدی» به این نوع احتجاج جدلی بسیار توجه کرده و متأسفانه با بی‌پروایی تمام و غالباً بدون توجه به شیوه‌ها و قواعد تحقیق و بدون عنایت به زمینه‌ها و اسباب النزول آیات و حتی گاه تقطیع آیات و با استناد به ترجمه تحت اللفظی آیات گزینش شده، به نتایج اسفباری رسیده و در نهایت به بهانه نقد و نقادی و حتی نواندیشی ستمی بر یک متن (جدای از این که گوینده آن چه کسی است و حتی دینی است یا نه) روا داشته است که در تاریخ نقادی دین و قرآن کم سابقه است. جای شگفتی است که این نوع برخورد با این متن، نامش هم کار علمی و پژوهشی است و بر آمده از «ایمان شجاعانه» و مخالفان فکری ایشان نیز افرادی بی اعتقاد و حداقل بی توجه به اصول نقد و کار علمی و حتی متعصب و خام اندیش و غیر مدرن و البته دارای «ایمان بزدلانه». اساساً شیوه جناب گنجی در نقادی‌ها، گاه شیوه تقطیع و یا به عبارتی «بریدن» و «دوختن» است. ای کاش

واقعیت این است با تمام اهمیتی که این دعوی دارد، طرح این گونه سخنان در مقام احتجاج پیرامون شناخت وحی و انکشاف ماهیت و فهم چند و چون آن، چندان مهم و مؤثر نیست. در واقع چه کلام قرآن را سخن خدا بدانیم و چه انشای پیامبر، در هر حال، این نوع پرسش‌ها و یا اشکالات مطرح است و باید بدان‌ها پاسخ معقول و سازگار داد. وقتی می‌گوییم پیامبر این کلام را از سوی خداوند گفته و به هر تقدیر حداقل مضامین و محتوا و الفاظ مورد تأیید و امضای خداوند است، اشکالات مطرح شده (درست یا نادرست) بر جای می‌مانند و در نهایت با انتساب این کلام به پیامبر نمی‌توان از پاسخ‌گریخت و صورت مسئله را پاک شده دانست. البته رازگشایی از این پرسش‌ها، در حوزه‌های دیگر و با ابزارها و قواعد تفسیری خاص، ممکن است و باید بدان پرداخت. در اینجا فقط به اشاره می‌گوییم که این مدعیان دو نکته کلیدی را از یاد برده‌اند. یکی تاریخی بودن وحی ملفوظ است و دیگر معنای تنزیل و الزامات‌گیریناپذیر آن است. چنین می‌پندارم که اگر این دو مفهوم دقیق مورد مذاقه قرار گیرند، تا حدود زیادی (اگر نگوییم کاملاً) ابهام در این زمینه‌ها بر طرف خواهد شد.

چرایی طرح دعوی جدید و فرجام آن

غالباً این پرسش مطرح است که چرا این مباحث در فضای کنونی جهان اسلام و به ویژه ایران مطرح و مورد توجه قرار گرفته است؟ به دیگر سخن اساساً این دعوی جدید و نظریه بدیع به چه نیازی پاسخ می‌دهد و چه مشکلی را حل می‌کند؟

در پاسخ به پرسش نخست باید گفت که دو مسأله مهم موجب طرح و حداقل گسترش این تفکر و افکار مشابه در سطح جهان و جهان اسلام و به طور خاص ایران شده است. یکی تحولات جدید در عالم مدرن و فضای خاص مدرنیستی و پست مدرنی است که در حال

مجال بود نمونه‌هایی از این دست نقادی، که در کارهای ایشان کم نیست، نشان می‌دادم تا روشن شود که این نوع نقادی نه با روش تحقیق می‌خواند و نه با علم و انصاف سازگار است. در واقع آقای گنجی از شیوه ناپسندی که در نقادی تخریبی دکتر شریعتی استفاده کرده می‌کند، در مورد قرآن و پیامبر اسلام نیز استفاده کرده است. با این همه‌ای کاش در همان شریعتی می‌ماند و به شریعت و وحی و قرآن و پیامبر نمی‌پرداخت.

تسخیر افکار و اندیشه‌های جهان و از جمله جهان اسلام است که البته در جای خود گریز ناپذیر است و چندان هم جای ایراد و اشکال هم نیست. به هر حال تاریخ است و تحولات تاریخی در زیست جهان انسان که راه خود را باز می‌کند و جدای از این که موافق اندیشه و حتی مصالح این گروه و آن گروه باشد یا نباشد، به راه خود می‌رود و به پیامدهای خاص خود منتهی می‌شود. در این حوزه حتی مسلمانان و به ویژه نواندیشان دینی، لازم است از اندیشه‌های نو استقبال کنند و از آن بیشترین سود را ببرند و گر نه زیان خواهند دید. اما به هر حال از چند سده پیش آشنایی مسلمانان با جهان مدرن غربی و رسوخ و نفوذ و جوهری از این افکار و آموزه‌ها در افکار و اعمال و زیست جهان جوامع اسلامی، تغییرات و نوساناتی در سطوح مختلف فرهنگی و اجتماعی مسلمانان ایجاد کرده است. طرح بسیاری از پرسش‌ها و ابهام‌ها و حتی اشکالات در قلمرو ارتباط دین و دنیا و دین و تجدد، تحت تأثیر همین قبض و بسط‌های جهان مدرن و ناهمزمانی فرهنگ و آداب دینی با فرهنگ و تجارب نوین بوده است. موضوع دیگر، تحولات درونی جهان اسلام در سده اخیر و به طور خاص تجربه انقلاب اسلامی ایران و جمهوری اسلامی است که ضرورت بازنگری و نقادی‌تر ریشه‌ها و بنیادها را موجب شده است. این تجربه درونی چندان مهم و اثرگذار بوده که ایران و مسائل ایران را با دیگر جهان و کشورهای اسلامی تا حدودی متفاوت و متمایز کرده است. به گونه‌ای که اکنون برخی از حساسیت‌ها و گرایش‌ها در ایران با دیگر جهان اسلام و گرایش مسلمانان نقاط دیگر (به ویژه مسلمانان ساکن در اروپا و آمریکا) آشکارا متفاوت و گاه متعارض است.^{۱۹۵} کم نیستند مسائلی که در ایران منفی تلقی می‌شوند ولی در جاهای دیگر مثبت و قابل دفاع به نظر می‌رسند و حداقل کسانی از مؤمنان با افتخار از آن‌ها دفاع می‌کنند. در چنین فضا و شرایطی است که طرح برخی از نظریات رادیکال و بنیادبرانداز (به حق یا ناحق، مفید یا مضر) در مباحث متنوع دینی در ایران اسلامی اهمیت پیدا می‌کند و قابل فهم‌تر می‌شود.

اما در مورد پرسش دوم باید گفت، واقعیت این است که در ارتباط با پرسش اساسی زمانه ما یعنی نوع نسبت بین سنت و مدرنیته و مبحث زیر مجموعه آن سنت دینی و

۱۹۵. در تابستان امسال (۱۳۸۸) در لایدن هلند دیداری با جناب دکتر نصر حامد ابوزید داشتم و گفتگویی پیرامون برخی از موضوعات معرفتی و نیز مسائل جهان اسلام و عرب در میان آمد. هنگامی که من به تجربه مهم انقلاب ایران و جمهوری اسلامی اشاره کردم، او خندید و گفت: آری! ایرانیان میوه ممنوعه را خورده‌اند!

مدرنیت، در طول بیش از یک سده، پاسخ‌ها و راهکارهای مختلفی از سوی گرایش‌های گوناگون اسلامی (سنتی‌ها، سنتگراها، بنیادگراها و نوگراها) ارائه شده و شماری از آن‌ها نیز به محک تجربه و آزمون نهاده شده اما در نهایت چندان کامیاب نبوده‌اند. حتی نواندیشی و اصلاح فکر و عمل دینی، که تنها امید برای خروج مسلمانان از بحران فرهنگی و تمدنی و سیاسی کنونی است، به رغم موفقیت‌های نسبی، هنوز نتوانسته است معضل بزرگ عصر جهان اسلام یعنی معطل عقب ماندگی را حل کند. در این فضا و شرایط بحرانی و پرابهام، برخی از نواندیشان مسلمان به این نتیجه رسیده‌اند که برخی پاسخ‌های کهنه پاسخگوی مسائل تازه نیست و به هر حال پروژه اصلاح و نواندیشی ناتمام است و باید آن را به اتمام رساند و پرسش‌های بزرگ و بنیادین را به طور اساسی و یک بار برای همیشه پاسخ معقول و مقبول داد.

در این فضا و احوال، موضوع بنیادین وحی، اهمیت ویژه پیدا کرده و بیش از پیش مورد توجه این شمار نواندیشان قرار گرفته است. اینان بار دیگر به بازخوانی و بازسازی یک دیدگاه قدیمی اما متروک دربارهٔ وحی پرداخته و کوشیده‌اند آن را در فضای گفتمانی روزگار ما به گونه‌ای احیا کنند. در سده‌های سوم و چهارم برخی از متفکران متمایل اشعری و یا معتزلی، که از جهاتی در شرایطی شبیه شرایط کنونی قرار داشتند، بر این نظر متمایل شدند که الفاظ قرآن کلام الهی نیست و البته طبق گزارش مؤلف «مقالات الاسلامیین» (تألیف ابوالحسن اشعری) در درون این دیدگاه کلی دیدگاه‌های فرعی چندی نیز پیدا شدند. اینان تلاش می‌کردند که پدیدهٔ وحی را به گونه‌ای بازسازی کنند که معقول باشد و راه‌گیزی برای رهایی از برخی اشکالات و پرسش‌های نظریهٔ سنتی وحی مفلوظ پیدا کنند. این نظریهٔ اصلی و فروع آن به زودی فراموش شد. اما در سالیان اخیر همان دیدگاه به گونه‌ای در جهان اسلام مورد توجه گرفت که البته با الهام از برخی نظریات معرفت‌شناسانه و زبان‌شناسانه (هرمنوتیک) جدید سیما و ماهیت مدرن یافت. از این رو دیگر نمی‌توان آن را همان دیدگاه کهن دانست.

همان گونه که متفکران سده‌های نخست با توجه به برخی پرسش‌ها و اشکالات پیرامون معنا و مفهوم کلام الهی یعنی وحیانی بودن الفاظ قرآن، تلاش می‌کردند که برخی ابهامات کلامی و اجتماعی را برطرف کنند، شماری از نواندیشان مدرن مسلمان نیز با یأس از کامیابی دیدگاه سنتی در مورد وحی و نبوت، طرحی نو در انداخته و به این نتیجه رسیده‌اند

که اگر قرآن را کلام نبی بدانند از برخی اشکالات مهم زبانشاخی و معرفت شناختی پیرامون نظریه وحی مفلوظ رها شده و از نظر تفسیری و نیز تعیین نسبت بین دین و مؤلفه‌های جهان مدرن (مانند علم و آزادی و دموکراسی و حقوق بشر) و در نهایت گره گشایی از معضل عقب ماندگی تمدنی و فرهنگی جوامع اسلامی توفیق بیشتری خواهند داشت. این تحلیل و تشخیص در گفته و نوشته‌های تمام این نواندیشان به وفور و به وضوح دیده می‌شود.

بنابراین، انگیزه این رویکرد جدید به مقوله کلام الهی و وحی نبوت، احساس بن بست و حداقل عدم کفایت دیدگاه مشهور کهن در این زمینه بوده است. اما پرسش اساسی این است که آیا این نظریه مدرن در حل معضلات اندیشه سنتی و نیز هموار کردن راه آزادی و عدالت جدید و دموکراسی و حقوق بشر در چهار چوب گفتمان اصیل و مسلم دینی کامیاب بوده است؟ گرچه این نظریه، مانند هر نظریه دیگر، دارای نقاط قوت و ضعف خاص خود است، اما اگر به طور جامع و همه سویه به آن بنگریم و به پیامدهای عملی آن ملتزم باشیم، به نظر می‌رسد که در مجموع نه تنها اشکالات و تناقضات آن از نظریه سنتی رایج کمتر نیست بلکه به مراتب بیشتر است. در تحلیل‌ها و آرای ارائه شده به وسیله چند صاحب نظر معاصر چندان تناقض و بی‌انسجامی دیده می‌شود که شگفت انگیز است ولی به هر حال همین تناقض‌ها و پربشانی‌ها اصل نظریه را متزلزل و حتی تا حدود زیادی بی‌اعتبار کرده است. گرچه اگر اصل نظریه پذیرفته شود، دیگر پرسش‌هایی چون سازگاری و یا عدم سازگاری دین و مدرنیته و با دین و علم و دین و آزادی و دین و دموکراسی و مانند آن‌ها اساساً بلاموضوع می‌شوند و بدین ترتیب معضلات فکری و فرهنگی جوامع اسلامی یک بار و برای همیشه حل می‌شود، اما با توجه به برخی ملاحظات و از جمله غیرقابل بودن اصل نظریه، به نظر می‌رسد این کارکرد را می‌توان بیشتر پاک کردن صورت مسأله دانست و شاید بتوان گفت فرار از معضلات نه حل اصولی و منطقی مشکل.

در این میان قطعاً مهم‌ترین پرسش در برابر این نظریه، عدم سازگاری آشکار آن با متن قرآن و مسلمات دین اسلام و به ویژه الزامات خواسته و ناخواسته آن است که به نتایج نظری و عملی مخاطره آمیز و حتی وخیمی منتهی می‌شود.^{۱۹۶} این نظریه در این زمینه با

۱۹۶. مقالات «قرآن محمدی» یک نمونه از این وخامت تأسفبار است که حتی می‌توان گفت کار به ابتدال و هذل رسید. وحی و نبوت و پیامبر و قرآن و اسلامی که در این سلسله مقالات جدلی و تبلیغاتی به نمایش نهاده شد، بر ساخته

پرسش‌ها و چالش‌های بزرگی مواجه است و بعید است که در نهایت بتواند در چهارچوب گفتمان و محک‌های دینی از حل آن‌ها برآید. برخی توضیحات و پاسخگویی‌ها نیز حداقل تا کنون نه تنها گرهی نگشوده بلکه بر تناقضات و بی‌انسجامی‌ها افزوده است. از آنجا که بنا به مقتضای عنوان «نواندیشی دینی» (یا روشنفکری دینی)، توقع آن است که پسوند «دینی» معیار و چهارچوب پیشوند «نواندیشی» باشد، به نظر می‌رسد که این نظریه نواز چهارچوب مفروض و معهود بیرون می‌زند و مبانی و معیارها را به کلی نابود یا حداقل مخدوش می‌کند. در این صورت، نواندیشی دینی بلا موضوع خواهد شد.^{۱۹۷} اگر این نظریه در جامعیت خود به بار نشیند و تمام محتوا و آثارش را آشکار کند، تردید دارم که اساساً از دینی به نام اسلام اثری باقی بماند. باید دید و داوری نهایی کرد.

با توجه به این ملاحظات، چنین می‌نماید که این دیدگاه برخی معضلات فکری را گشوده اما از یک سو به مراتب بر معضلات و ابهام‌ها و پیریشانی‌ها افزوده است و از سوی دیگر در مقام مقایسه هنوز از نظر استحکام نظری و استواری منطق درون دینی و بیرون دینی و توان گره‌گشایی از مشکلات نظری و اجتماعی از نظریه وحی ملفوظ به مراتب سست‌تر و ناتوان‌تر است. به گمان من اگر همان نظریه پردازی‌های نواندیشان و مصلحان معاصر جهان اسلام حول نظریه وحی ملفوظ و تحقق شعار «بازگشت به قرآن»، هر چند با بازنگری و نقادی عالمانه جدید، هنوز هم کارآمدتر است و هم دینی‌تر؛ از این رو دلیلی ندارد که به بنایی پناه ببریم که چندان سست و لرزان است که ممکن است هر لحظه بر سر ساکنانش آوار شود. تردید ندارد که در این نظریه حجیت قرآن به عنوان معتبرترین و

کاریکاتور گونه‌ای بود که نه جایی در عقاید دینی و متون و منابع اسلامی داشت و نه جایی در تاریخ و سنت و سیره و نه وزنی در ترازوی علم و تحقیق و عدل و انصاف.

۱۹۷. توجه داشته باشید که نقد و دعوی ما در چهارچوب امر مفروضی به نام دین و اصول اساسی و موضوعه اسلامی است و از این رو «نواندیشی دینی» است نه نواندیشی مطلق که در آن صورت موضوع بحث به کلی چیز دیگری خواهد بود و آن از موضوع بحث، مناقشات کنونی خارج است. مثلاً اگر کسی می‌خواهد، به هر دلیل، بدون عنایت به متن و واقعیت‌های ایمانی و اصول اعتقادی اسلام، اسلام و محمد و قرآن را صرفاً نقد و جراحی و یا سلاخی کند و حتی اگر می‌خواهد مچ‌گیری کند، اشکالی و حرفی نیست و با او باید به گونه‌ای دیگر و با زبانی متفاوت و متناسب سخن گفت، اما اگر کسی تحت عنوان مسلمان و بالاتر نواندیش و مصلح دینی دست به چنین کاری بزند، این دیگر از «آن حرفها» است! به هر حال منطقاً هر پسوندی الزاماتی را در پی می‌آورد که گریزی از آن نیست. همین منطق درباره دیگر پسوندها نیز صادق و درست است. لازم به تذکر نیست که سخن من در اینجا نفی و اثبات هیچ چیز در قلمرو دین یا بی دینی نیست، بلکه فقط تذکری در باب منطق علم و تحقیق است.

اجماعی‌ترین سند دینی مسلمانان و استوارترین محور دینی و اجتماعی و هویتی مؤمنان چندان سست می‌شود که عملاً این متن مقدس بلا موضوع و حداقل کم اثر خواهد شد. انصاف را و علم را که «قرآن محمدی» چه اعتباری و حجتی برای اندیشه و زیست مؤمنانه مؤمنان دارد و چه نقشی می‌تواند برای ارتقای اخلاقی و تصعید معنویت و زیست اجتماعی مسلمانان ایفا کند؟ و اصلاً چرا و به دلیل می‌توان قرآن را کتاب هدایت و آزادی و عدالت و اخلاق دانست و از آن الهام گرفت و یا به آن ملتزم بود؟

ضمناً در حوزه عمل اجتماعی و سیاسی توسل به چنین نظریه نامتعارفی بر بنیادگرایی دینی دامن خواهد زد و بر خشم و خشونت و تفرقه مذهبی در تمام جوامع اسلامی خواهد افزود و در میدان پیکار اجتماعی و عرصه آزادیخواهی این زیان کمی نیست و باید به آن توجه خاص کرد. از طرف دیگر این نظریه بدیع جریان نواندیشی دینی و مصلحان مسلمان را از قرآن محروم و در نتیجه این افراد را در برابر جریان‌های ارتجاعی و سنتی جهان اسلام به کلی خلع سلاح خواهد کرد و حداقل زیان آن سود رساندن به همان جریان‌های ارتجاعی است.

با این همه با الهام از اقبال به هر نوع نواندیشی مخلصانه و مصلحانه خوش آمد می‌گوییم و رهایی مسلمانان را در گرو نقد و نقادی و گریز از تقلید در اصول و بازسازی اندیشه دینی می‌دانیم. ساختمان اندیشه دینی بی‌گمان با اندیشه‌ورزی و عنصر ارزشمند نقادی و نوگرایی بر افراشته و استوار خواهد شد و خواهد ماند. نظریه مورد نقد ما نیز در بوته آزمون است و باید در انتظار نشست و دید که چگونه و در چه مسیری رشد و توسعه پیدا می‌کند و سرانجام میزان کامیابی آن چه اندازه است. طبق منطق امر اگر این دیدگاه بتواند در چهارچوب محکمت اسلامی به انسجام و استحکام نظری لازم برسد، بی‌گمان مورد اقبال قرار خواهد گرفت و نقش دینی - اجتماعی خود را به درستی ایفا خواهد کرد و این صد البته مغتنم خواهد بود.

از خداوند بزرگ سرفرازی و بهروزی و کامیابی برای مسلمانان و جوامع اسلامی آرزو می‌کنم.

به الزام اخلاقی بر خود فرض می‌دانم که از دوست و برادرم جناب مهندس لطف الله میثمی و انتشارات صمدیه، که امکان انتشار این مقالات را فراهم آوردند، صمیمانه تشکر می‌کنم.

۱۹۸. از آنجا که وفق تاریخ گذاری پایان مقاله آذرماه ۱۳۸۸ است، می‌توان به یقین گفت انتشار سلسله مقالات «قرآن محمدی» جناب گنجی در سال قبل و همان سال بوده است. این نیز گفتنی است که دوست گرامی جناب گنجی اخیراً یعنی در سالیان اخیر از آن موضع عدول کرده‌اند. هرچند تا کنون در حد اطلاع این تغییر احوال را در جایی اعلام نکرده‌اند. اما نقدهای مفصل ایشان در بازکاوی «قرآن به مثابه خوابنامه محمد» به استاد سابق شان دکتر سروش در چند سال اخیر به روشنی نشان می‌دهد که گنجی دیگر پیوندی با دیدگاه ارائه شده در مقالات قرآن محمدی ندارد.

فصل هشتم

حاشیه‌ای بر یک مناظره؛ نقد فرضیه «رؤیاهای رسولانه»

درآمد

اخیرا در یک گفتگو (و می‌توان گفت مناظره) دو متفکر نامدار مسلمان آقایان مهندس عبدالعلی بازرگان و دکتر عبدالکریم سروش در برابر هم قرار گرفته و در باره مبحثی مهم از قرآن‌شناسی یعنی موضوع «وحی» سخن گفتند. این برنامه با عنوان «قرآن رؤیای پیامبر؟» به وسیله آقای داریوش کریمی مجری موفق برنامه فرهنگی «پرگار» تلویزیون بی‌بی‌سی اجرا و از این شبکه پر مخاطب جهانی پخش شد و مخاطبانی پرشمار یافت.

در حدود سه سال [البته زمان نگارش این مقاله] قبل جناب سروش این مبحث را، که با عناوینی چون «محمد (ص) رؤیاهای رسولانه» و یا «قرآن خوابنامه پیامبر» نیز شناخته شده است، در وبسایت جرس منتشر کرد و این مقالات و موضوع آن، که حاوی نظریات کاملا تازه و متفاوت نه تنها در باب وحی بلکه متفاوت با نظریه پیشین ایشان با عنوان «قرآن کلام محمد» بود، گرچه چندان جدی گرفته نشد ولی به هر حال در سطحی خواننده شد و مورد توجه قرار گرفت. در همان زمان چند نقد تقریبا جدی (و جدی‌ترین شان نقد محسن آرمین) بر این نظریه منتشر شد و البته چند مقاله نیز در حمایت نیز انتشار یافت.

گرچه گویا هنوز مبحث به لحاظ نوشتاری ادامه دارد و طبعا تا پایان آن داوری قطعی دشوار است ولی حال به مناسبت تجدید مطلع فرضیه جناب دکتر سروش، بدون ورود تفصیلی به این فرضیه و نقد و بررسی محتوایی آن، می‌کوشم به چند نکته اشاره کنم و بگذرم. چرا که بررسی همه جانبه فرضیه ارائه شده محتاج مجال بیشتر و کندکاو در جزء به جزء آن است.

دو مقدمه ضروری

مقدمه اول. تا کنون (حداقل در حد اطلاع من) فرضیه قرآن خوابنامه محمد از اقبال قابل توجهی برخوردار نبوده و در میان صاحب نظران شناخته شده در نحله‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی کمتر کسی را می‌توان یافت که آن را موجه و معقول دانسته و بر آن مهر تأیید زده باشد اما این واقعیت به خودی خود دلیلی بر نادرست بودن نظریه نیست و از میزان استقبال نمی‌توان نتیجه گرفت که فلان سخن و یا نظریه موجه و معقول است و یا نه. چرا که می‌دانیم غالبا هر سخن تازه و نامأنوسی غریب می‌نماید و از این رو با مخالفت‌ها و حتی دشمنی مواحه شده ولی پس از مدتی قریب می‌شود و موجه وای بسا مخالفان به موافقان تبدیل می‌شوند. این داستان در تاریخ علم و معرفت بارها رخ داده است. بدین ترتیب مخالفت من با این فرضیه تا این لحظه است و طبعا از آینده بی‌خبرم.

مقدمه دوم. هر نظریه‌ای منطقی باید دارای شش ویژگی باشد تا درخور عنوان «نظریه» باشد: ۱- ارائه پیش فرض‌های روشن و اثبات شده، ۲- برخوردار از مبانی روشن و مورد اتفاق نسبی عرف عالمان متخصص در حوزه معین، ۳- سازگاری درونی، ۴- استنتاج‌های معقول و قوت استدلال، ۵- قدرت پاسخ‌گویی به انتقادات و رفع تناقضات احتمالی و در نهایت ۶- اثبات برتری نسبی بر نظریات رقیب از طریق ظرفیت تبیین بیشتر و کارآمدی بیشتر. قاعدتا هیچ نظریه‌ای نمی‌تواند تمام این ویژگی‌ها را یک جا و در حد کمال (بگذریم که کمال مطلق ممکن نیست) داشته باشد ولی لازم است در عرف اهل فن پذیرفته شود که اولاً فلان دعوی درخور عنوان «نظریه» است و ثانیاً رجحان و برتری خود را ثبوتاً و اثباتاً بر نظریات رقیب مدلل کند.

با توجه به این مطلب، به گمانم دعوی جناب سروش مبنی بر خوابنامه بودن قرآن تا کنون واجد شرایط و شروط لازم برای احراز عنوان نظریه نیست و در نظر و عمل نیز توان رقابت با نظریه سنتی مورد اجماع مسلمانان از آغاز تا کنون را ندارد و حداقل تا این لحظه از این قوت محروم است. همان گونه که فرضیه پیشین ایشان (و نیز شماری دیگر از متفکران مسلمان قدیم و جدید) مبنی بر کلام محمد بودن متن (و یا گفتار) قرآن، به رغم قوت استدلالی بیشتر، نیز از این ظرفیت بی بهره بوده و هست. درست به همین دلیل است که تلاش‌های فکری و استدلال‌های فراوان حامیان نظریه پیشین تا کنون موفق نشده حامیان جدی و قابل توجهی حتی در میان نواندیشان مدرن اندیش معاصر پیدا کند و دعوی اخیر نیز به مراتب ناتوان‌تر می‌نماید. آینده را البته خدا می‌داند و بس.

حال البته بر عهده من است که برای اثبات دعوی‌ام استدلال کنم و نشان دهم که فرضیه رؤیابنداری آیات قرآن نادرست و غیر قابل قبول است و در مقام مقایسه ناتوان‌تر از آن است که با نظریه رقیب و مختار عموم مسلمانان رقابت کند اما اکنون مجال آن این بررسی تطبیقی نیست و باشد «شاید وقتی دیگر». در این مقام فقط به طرح چند نکته می‌پردازم تا از این پس در روند گفتگوهای بعدی با تحریر دقیق‌تر محل نزاع به پختگی بیشتر برسیم و حداقل روشن شود نقاط اشتراک و افتراق کجاست. می‌توان این نکات را دیباچه‌ای دانست برای مباحثه‌های جدی‌تر و تفصیلی‌تر.

چند نکته و پرسش در باب فرضیه «رؤیاهای رسولانه»

اینک نکات مورد نظر را عمدتاً در قالب پرسش تقدیم می‌کنم:

نکته یکم

نخستین نکته این است که بی‌تردید فرضیه پیشنهادی اخیر با دو فرضیه و یا نظریه پیشین جناب سروش در باب قرآن متفاوت و حداقل در پاره‌ای اجزا متعارض است؛ پرسش این است که اولاً آیا ایشان قبول دارد که این سه نظریه قابل جمع نیستند؟ و ثانیاً توضیح این تحول پارادایمی در طول این سه دهه چیست؟

برای روشن‌تر شدن مدعا به کوتاهی عرض می‌کنم که در اواخر دهه شصت نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت - تکامل معرفت دینی-» از سوی آقای سروش ارائه شد که موافقان و مخالفان فراوانی یافت و البته اثرگذار بود و به گمانم نقطه عطفی مهم در تحول معرفت و معارف دینی عمدتاً جامعه جوان دیندار ایرانی در پی آورد و حتی در حوزه‌های علمیه نیز اثر نهاد. در اواسط دهه هشتاد نظریه «قرآن کلام محمد» عرضه شد و در اوایل دهه نود ادعای خوابنامه بودن قرآن پیشنهاد شده است. ظاهراً جای تردید نیست که این سه نظر با هم سازگار نیستند و به طور اصولی نافی هم‌اند. چرا که در نظریه قبض و بسط ادعا این بود که دین و بنیادهای آن از جمله قرآن مطلق، مقدس، کامل، ثابت است ولی معرفت و معارف دینی یکسره محدود، نامقدس و ناقص است. وفق آن نظریه، قرآن و وحی یکسره حق است و الهی و آسمانی و کامل و بی‌نقص و تفهیم و تفسیر قرآن مجموعه‌ای است از فهیم‌های درست و نادرست و در هر حال یکسره تحول‌پذیر و زمینی و بشری. در نظر دوم، وحی عبارت بود از کلام محمد و از قضا از زمین به آسمان رفته و نه برعکس و خطاپذیر؛ چرکه که طبق تصریح سروش، محمد مطابق با علم بشری زمانه‌اش (علم مردمان بدوی حجاز و مکه و مدینه در سده هفتم میلادی) سخن گفته و چنین علم صد البته عاری از خطا و اشتباه نیست. وفق آن پرسش از تناقض احتمالی علم و دین این گونه حل می‌شود. اما در نظر اخیر متن قرآن جملگی برآمده از خواب‌های محمد است که بر صفحات مصحف شریف نقش بسته است. از نظر نخست در باب دین و وحی و قرآن که بگذریم، که یکسره سنتی است و حوزوی و به هر حال منطقتش روشن است، در نظر دوم، قرآن کلام محمد ساخته است و به هر حال از جنس کلمه و کلام و لذا برای فهیم کلمات به مفسر و مفسران نیاز هست ولی در نظر سوم، قرآن از جنس خواب است و به همین دلیل برای رمزگشایی از خوابنامه به خوابگزار احتیاج است و این دو به روشنی یکی نیستند. جناب سروش در مقالات رؤیاهای رسولانه پیوسته روش تفسیری را مردود اعلام می‌کند و شیوه خوابگزاری و تعبیر خواب را مناسب و معقول می‌شمارد و در برنامه‌پرگار نیز بر این امر تأکید کرد. به ویژه باید اشاره کرد که در تئوری رؤیابنداری قرآن، منطقی این خواب‌ها از رؤیاهای صادق بوده‌اند و طبعاً نمی‌توان گفت در گزاره‌های قرآن خللی و کذبی و خطایی راه یافته باشد و حال آن که سروش در نظریه دوم به راه یافتن خطا در قرآن اذعان کرده است.

حال جای پرسش است که چه اتفاق افتاده که جناب سروش تا این لحظه در ارائه تئوری برای فهیم قرآن و حل مشکلات تفهیمی آن، دچار چنین تحول بنیادینی شده‌اند؟ البته

تحول جزئی و کلی در بینش و فهم به خودی خود پدیده بدی نیست و در شرایطی مفید و ممدوح است اما از صاحب نظر انتظار می‌رود که چگونگی و چرایی چنین سیر و سیورورتی را برای مخاطبان (موافق یا مخالف) بگوید. به ویژه که من دوست دارم بدانم جناب سروش اکنون در باره تعریف قرآن در نظر اول و دوم چه می‌گوید؟ اگر غیر قابل جمع بودن سه نظر درست باشد و مقبول و قاعده نسخ نیز حاکم باشد، طبعا باید گفت نظر سوم نافی و ناسخ دو نظر پیشین است.

در برنامه پرگار متأسفانه هم از سوی مجری و هم از سوی دو مهمان برنامه نظر دوم و سوم خلط شد و تا پایان روشن نبود که رد و اثبات‌ها حول کدامین نظر است.

بیفزایم منطقا هر تغییر و تحول معرفتی برآمده از یک سلسله مطالعات و یا تجارب نظری و عملی است و هیچ تغییری نمی‌تواند بدون تغییر در مقدمات و به طور خاص در پیش فرض‌ها باشد و خوشبختانه در کتاب قبض و بسط این دقیقه به درستی و به صد زبان بیان و تشریح شده است. اگر دکتر سروش سیر تحول فکری خود را در باب وحی و قرآن ارائه دهد، قطعا در فهم اصل نظریات و نیز چگونگی و چرایی دگردیسی‌های شتابان ایشان مفید تواند بود.

نکته دوم

پرسش دیگر این است که آیا فرضیه خوابنامه محمد، یک تئوری عام معرفت‌شناسانه است و یا یک تئوری درون دینی و مختص مؤمنان به وحی و نبوت و آن هم وحی و نبوت به معنای خاص اسلامی و قرآنی آن؟ ظاهرا جناب سروش مدعی است این تئوری عام معرفت‌شناختی است و حداقل از گفتارهای اخیر در برنامه پرگار چنین استنباط می‌شود (البته تعبیر تئوری را با تسامح و بیشتر به دلیل دعوی ایشان به کار می‌برم و گرنه رأی اخیر ایشان حداکثر درخور عنوان فرضیه است). اگر چنین است، به الزام منطقی، این تئوری باید مستظهر به پیش فرض‌های اثبات شده و حداقل معقول و مدلل به دلایل عقلی و برهانی و یا فلسفی محکم باشد و اگر هم مؤیداتی در نقلیات (اعم از قرآن و حدیث و آرای فیلسوفان و عارفان و ادیبان) دارد باید در حد همان مؤیدات معتبر باشد و نه بیشتر. اما مبانی و ادله معرفت‌شناختی فلسفی تئوری رؤیاهای رسولانه کدام اند؟ تا آنجا که من دیده و به یاد

می‌آورم تا کنون ادله استوار و روشن معرفت شناختی منضبط و منظم و سازگار برای اثبات فرضیه یاد شده از سوی سروش و برخی شارحان و مدافعانش عرضه نشده است. حتی می‌توان گفت گاه مدعا و دلیل یکی می‌نماید. به ویژه اگر ادبیات و آرای برخی اهل فلسفه و عرفان و ادب و ذوقیات جذاب جناب سروش حذف شوند، از استدلال به معنای دقیق و ناب کلمه چندان چیزی باقی نمی‌ماند.

با این حال به نظر می‌رسد که فرضیه مورد بحث، کاملاً دینی و در چهارچوب مفروضات متافیزیکی خاص اسلامی و بیشتر عرفانی ارائه شده و می‌شود. چنان که سروش به درستی می‌گوید تفسیر وحی و نبوت کاملاً مرتبط است با تفاسیری که از مفهوم خدا و نوع ارتباطش با عالم و آدم داریم، در این صورت، یک تئوری عام فلسفی و علمی چگونه می‌تواند متکی به اصل ایمان به خداوند باشد تا صحبت از تفاسیر خاص و یا صادق و کاذب در میان باشد؟ نمونه دیگر. سروش در تبیین وحی نبوی و آیات قرآن (چه در نظر قبلی و چه در فرضیه اخیر)، مدعی است که هرچه پیامبر در کلامش (وفق نظر قبلی) گفته دقیقاً مورد تأیید خداوند است و به تعبیر ایشان «هرچه آن خسرو کند شیرین بود». استدلال ایشان نیز این است که «جان به خدا پیوسته محمد» به مرحله‌ای رسیده که با خدا یکی شده و به تعبیری در ذات باری مندمک شده است. این مدعیات در کجا ثابت شده است؟ آیا مستند به ادله برهانی و فلسفی است و یا حتی مستظهر به نقلیات قرآنی و یا روایی معتبر است؟ گفتن ندارد که این نگاه و این نوع اصطلاحات دقیقاً برآمده از ادبیات خاص عرفانی و نوعی تئولوژی بیرون متنی است که نه عقل متعارف فلسفی بیرون دینی آن‌ها را مبرهن و مدلل می‌شناسد و نه در آیات قرآن نشانی از چنین مبانی متافیزیکی دیده می‌شود.

برای رفع هر نوع بدفهمی بگویم من نه تنها مخالف عرفان نیستم بلکه عرفان و عارفان و ادبیات عرفانی، به رغم همه بدآموزی‌هایی که در ذهن و زبان دینی ما بر جای نهاده است^{۱۹۹}، میراث پر ارجی می‌دانم که می‌تواند در فهم وحی و نبوت و یا دیگر آموزه‌های دینی و اخلاقی به ما کمک کند اما این بدان معنا نیست که عرفان و ادبیات و به تعبیر

۱۹۹. عرفان زدگی از پیامدهای توسعه تصوف گاه افراطی است و همین «زدگی» از دیرباز موجب تفکرات جزمی و ضد عقلی فراوان در جامعه ایرانی شده است. و نیز بخش قابل توجهی از خرافات مذهبی و افکار غالبانه از درون خانقاه و مدرسه‌های صوفیانه در آمده است. امروز معمولاً برای فرار از مدرسه فقهی به مدرسه عرفانی پناه می‌برند اما واقعیت این است که فقه و فقاہت به مراتب کمتر از مدارس عرفانی و صوفیانه در پیدایش و گسترش خرافات نقش داشته و دارند.

دقیق‌تر ذوقیات را جانشین استدلال کنیم. مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی در خاطراتش گفته است که ما زمانی نزد آیت الله خمینی فلسفه می‌خواندیم اما فلسفه ایشان «فلسفه ذوقی» بود یعنی همان مشرب متعارف عرفا و به همین دلیل آقای خمینی خارج از متن درس می‌گفت. جناب سروش با چیره دستی ستودنی‌اش در ادبیات عرفانی (که بخش مهمی از ادبیات پارسی نیز هست) و با مدد از حافظه درخشانش، در اظهارنظرهایش (از جمله و به طور خاص در باب وحی و نبوت) عمدتاً از میراث ذوقی گشاده دستانه بهره می‌گیرد؛ بهره‌گرفتنی که هرچند برای جانداختن یا تبلیغ یک رأی می‌تواند معجزه کند اما در نهایت نمی‌تواند جای برهان و اقناع عقلی را بگیرد.

در هر حال تئوری رؤیاهای رسولانه، نه شرایط لازم یک تئوری عام فلسفی بیرون دینی را دارد و نه واجد استدلال‌های کافی درون دینی و درون متنی است و به همین دلیل نه بی‌دینان قادراند که از آن برای فهم قرآن و آیات مشکله آن استفاده کنند و نه برای مؤمنان به قدر کافی قانع‌کننده است؛ به ویژه مؤمنانی که می‌خواهند از ذوقیات فاصله بگیرند و در چهارچوب معقول سازی گزاره‌های دینی بندیشند و نظریه پردازی کنند.

نکته سوم

از ابهامات مهم تبیین پرسش از مکانیزم تبدیل «خواب» به «کلام» و «متن» است. البته اگر قرآن را یکسره خوابنامه ببینیم، طبعاً پای روانشناسان و روانکاوان و متخصصان تعبیر خواب به میان کشیده می‌شود و میدان فراخی برای نگاه تفسیری جدید در فهم قرآن باز خواهد شد و در این میدان ماها (و از جمله جناب سروش) صلاحیت لازم برای اظهارنظر نداریم اما اجمالاً می‌دانیم که خواب «دیده» می‌شود یعنی نمایشی است که در خواب رخ می‌دهد و این خواب صرفاً در درون بیننده خواب اتفاق می‌افتد و تا زمانی که این تجربه درونی به تعبیر در نیاید هیچ است و در واقع به صورت پدیده‌ای است ذهنی و منحصر به فرد و غیر قابل تکرار. از این رو وقتی ما از یک خواب آگاه می‌شویم، که کسی خوابش را برای دیگری تعریف کند. در این روند «تجربه» لحظه‌ای و روحانی خواب به «تعبیر» تبدیل می‌شود و تعبیر نیز همان کلام است اما روشن است که تعبیر عین تجربه نیست بلکه بیانی تنزل یافته از تجربه باطنی از یک عالم کاملاً ناشناخته در قلمرو عالم تجرد است.

حال جای این پرسش است که آیا محمد خواب‌هایش را برای اطرافیانش یعنی همان مؤمنان گفته و مثلاً اعلام کرده دیدم که «و اذالشمس کُورَت»؟ (سوره تکویر آیه اول) آیا

خود پیامبر گزارشی از رؤیاهایش ارائه داده است؟ آیا او به کاتبانش گفته بود خواب‌هایم را بنویسد؟ آیا مؤمنان مکه و مدینه چنین تلقی‌ای از وحی داشتند؟ وانگهی، با چه منطقی می‌توان گزارش‌های پیامبر از رؤیاهایش را عیناً همان خواب شمرد؟ آیا آنچه محمد در خواب دیده وحی بوده و یا گزارش‌های لفظی ارائه شده به وسیله او و بعد مکتوب شده به دست کاتبانش؟ در سخنان سروش پاسخ این پرسش‌ها روشن نیست و تا دقیقاً روشن نشود، داوری در باب وثاقت و اعتبار فرضیه و به ویژه سازگاری درونی آن دشوار است.

نکته چهارم

بالاخره می‌رسیم به مهم‌ترین پرسش. جناب سروش سالیانی پیش به درستی گفته بودند که از هر متنی هر فهمی و یا هر قرائتی در نمی‌آید و به روشنی می‌توان گفت همان گونه که نظریه قرآن کلام محمد با متن قرآن در تعارض است فرضیه پیشنهادی رؤیاهای رسولانه نیز به مراتب بیشتر در تعارض با این متن قرار می‌گیرد. ۲۰۰ در آغاز سخن ایشان را عیناً می‌آورم:

«معنای داشتن و موجه بودن قرائات مختلف این نیست که در عالم قرائت‌های دینی هر ج و مرج است و هر قرائتی ممکن و موجه است. اگر بنا باشد که ما بتوانیم هر معنایی را از هر متنی بیرون آوریم، در این صورت تنها معنایی که این کار دارد این است که آن متن بی‌معناست. اما اگر متن محدوده‌ای معنایی دارد، ما باید در کشف آن محدوده بکوشیم. البته من به هیچ وجه معتقد نیستم که متن يك معنا دارد و یا معنا مساوی با مراد متکلم است. لیکن يك نکته را به قوت می‌توانم عرض کنم و تأکید کنم و آن این است که هر قرائتی از هر متنی ممکن نیست. به گمان من هیچ کس نمی‌تواند روزی مدعی شود که از قرآن می‌توان شرك و چندخدایی را هم بیرون آورد. قرآن آنقدر در این قضیه صریح است و آنقدر تأکید و تکرار دارد که آن‌ها را نادیده گرفتن و زیر پا گذاشتن در حکم نابینایی است.» ۲۰۱

۲۰۰. این که در این مقال از عبارت «متن» استفاده می‌کنم تا حدودی با تسامح همراه است و در واقع فعلاً نظریه گفتاری بودن قرآن به گونه‌ای که اخیراً محمد ارکون و نصر حامد ابوزید گفته‌اند را نادیده می‌گیرم. هر چند به گمان من جمع این دو نظر ممکن است. زیرا قرآن در آغاز گفتار شفاهی بوده که زیر نظر پیامبر به کتابت درآمده و در نهایت لاجرم به متن تبدیل شده است.

۲۰۱ - برگرفته از متن تایپ شده گفت و گوی سروش با تلویزیون هما در زمستان ۱۳۸۴.

در تابستان سال ۱۳۸۷ مقاله بلندی با عنوان «باور دینی و داور دینی- نقدی بر آرای عبدالکریم سروش در باب وحی و نبوت» نوشتم^{۲۰۲} و در آن نوشتار همین سخن جناب سروش را نقطه عزیمت نقد و بررسی قرار دادم و اکنون نیز بدون هیچ شرح مبسوطی از همان سخن مهم سود می‌جویم و عرض می‌کنم که فرضیه رؤیاهای رسولانه نه تنها با مجموعه زبان و بیان و ادبیات و مضامین آیات و سور قرآن سازگار نیست بلکه آشکارا با آن در تعارض است.

روشن است که استناد ما به متن قرآن به عنوان یک استدلال و استناد دینی و مذهبی نیست بلکه به عنوان یک قاعده متن‌شناسی و رعایت ضوابط ادبی و بلاغی است. فرضا برای مدلل کردن فرضیه خوابنامه بودن قرآن ادله و حتی شواهد و قراین فلسفی و علمی و عقلی وجود داشته باشد ولی اگر در خود متنی که موضوع و سوژه تحقیق است نصوص فراوانی وجود داشته باشد که نظریه را نفی و نقض کند، به حکم نظریه معرفت‌شناسانه جناب سروش مردود است. درست مانند این است که من در باره شاهنامه حکیم فردوسی نظریه‌ای بدهم که تمام شاهنامه آن را تکذیب کند.

حال برای اثبات این نقد باید کتاب قرآن را بررسی کرد اما در اینجا چنین کاری ممکن نیست و خوشبختانه سخنان جناب بازرگان در همان برنامه پرگار و نیز مقاله بعدی شان با عنوان «ده نکته در نقد نظریه رؤیاهای رسولانه» (منتشر شده در سایت زیتون) به قدر کافی و وافی به مقصود مستندات قرآنی ارائه کرده است. البته جناب سروش در گفتارهای قبلی و نیز در همین برنامه اخیر پاسخی به برخی از این تناقضات و ایرادها داده است که به گمانم غالبا توجهیات ناموجه‌اند. بررسی همین پاسخ‌ها خود موضوع جالب و قابل تأملی است که لازم است مستقلا مورد نقد و بررسی قرار بگیرد. در واقع سروش برای گریز از نقدها و نقض‌های فراوان و مستند، به فرضیات دیگری متوسل می‌شود که از سویی درون دینی و از ایمانیات‌اند و از سوی دیگر در هیچ کجا اثبات نشده‌اند و اصولا غالبا استدلال ناپذیر و در نتیجه نقدناپذیراند. به همین دلیل مجموعه مدعیات و استدلال‌هایی که جناب سروش

۲۰۲. این مقاله در تیرماه ۸۷ به صورت یک جزوه حدود هشتاد صفحه‌ای تایپ و پیش از همه به طور شخصی برای آقای دکتر سروش فرستاده شد و بعد در سطح محدودی توزیع گردید و سال بعد در چهار قسمت در مجله «چشم انداز ایران» منتشر گردید. اخیرا آن را در وب سایت شخصی‌ام نیز بازنشر شده است. در این مجموعه نیز پیش از این آمده است.

تا کنون در مقام تحکیم و تثبیت اصل فرضیه و یا اقناع منتقدان ارائه کرده است، به کلاف سردرگمی بدل شده که به موازات رشد و گسترش پیچیده‌تر و نامفهوم‌تر می‌شود.

در هر حال آنچه از مجموعه آیات قرآن منطوقا و مفهوما فهمیده می‌شود این است که خداوند از طریق پیوندهای باطنی و درونی با کسی سخن می‌گوید و از این طریق پیام الهی به آدمیان ابلاغ می‌شود و عنوان پیام «وحی» و نام دریافت کنند مستقیم پیام «نبی» است و مجموعه پیام نامش «دین» و در پاره‌ای دیگر «شریعت» است.^{۲۰۳} آقای سروش برای موجه نشان دادن فرضیه خود معنای لغت را دگرگون می‌کند. معنای لغوی و اصطلاحی واژگانی چون وحی و نبی و نبوت و نزول و تنزیل روشن‌تر از آن است که بتوان آن‌ها را به گونه‌ای تفسیر و تعبیر کرد که با فرضیه نزول وحی از پایین به بالا و یا تولید وحی به وسیله پیامبر و در نهایت مؤلف قرآن بودن پیامبر سازگار باشد و یا با دیگر استنتاج‌های منطقی و غیر منطقی از رؤیاهای رسولانه سازگار درآید. واقعیت این است که اگر مدعیات صاحب فرضیه رؤیاهای رسولانه پذیرفته شود، ناگزیر باید قواعد زبان عربی را به کلی تغییر داد و کتب لغت جدیدی نوشت و تمام منابع تفاسیری و کلامی و فقهی را به کلی دگرگون کرد و حتی وارونه نوشت. وقتی وحی از پایین به بالا باشد و کار خداوند صرفاً توشیح سخنان صددرصد نبوی بازتاب یافته در قرآن و یا تأیید خواب‌های محمد باشد و به هر حال نبی مولد وحی و قرآن شمرده شود و خود به خودش فرمان می‌دهد، طبعاً تمام واژه‌ها و مفاهیم قرآنی و اعتقادی و دینی واژگون خواهند شد. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که دیگر نبی و نبوت

۲۰۳. گفتنی است که این اصطلاحات و عناوین در ادب دینی دین‌های سامی و ابراهیمی و به طور خاص قرآن و اسلام است و گر نه این اصطلاحات در دین‌های دیگر (مانند بودیسم که متن محور نیستند) یا وجود ندارند و یا به گونه‌های دیگر تفسیر می‌شوند.

نیز قابل ذکر است که واژه «وحی» در قرآن در ارتباط با پدیده‌های مختلف هستی به کار رفته است. معنای لغوی وحی عبارت است از پیام رمزآلود و شتابان و نجواگونه زیر گوشی. با توجه به این معنای اصلی، این پیام در موارد متنوعی ارسال می‌شود که البته در همه موارد به مقتضای دریافت‌کننده پیام و مضمون پیام معنای کاربردی متفاوت پیدا می‌کند. در یک مورد وحی به زنبور عسل (سوره نحل آیه ۶۸) است و در مورد دیگر به شیاطین (انعام آیه ۱۲۱) است که دقیقاً نمی‌دانیم چیستند و کیستند و در جای دیگر وحی به یک انسان است (مادر موسی در آیه ۷ سوره قصص) و در جای دیگر وحی به پیامبران است که از قضا کاربرد اصلی وحی در قرآن همین مورد سوم است و این موضوع در آیات پر شمار قرآن (از جمله آیه ۱۶۳ سوره نساء) بازتاب یافته و همین مطلب است که بدان بار معنایی مثبت بخشیده است. این نوع وحی را «وحی رسالی» گویند. متأسفانه این تنوع کاربردی کلمه وحی منشاء بدفهمی شده و انگیزه و مضمون وحی رسالی را با انواع دیگر آن یکی گرفته‌اند.

بلاموضوع می‌شود و احتمالاً محمد چیزی در حد بودا و یا یک عارف و یا شاعر خواهد بود. بگذریم که عارفی چون ابن عربی خود مدعی است هرچه در فصوص نوشته است عیناً املائی و حیانی و انشای اوست.^{۲۰۴}

از سوی دیگر در بهترین حالت ممکن است برخی از آیات قرآن (مثلاً آیات مربوط به آینده و یا به طور خاص قیامت) از جنس خواب باشند (هرچند انعکاس آن‌ها در متنی که اکنون به نام قرآن می‌شناسیم نمی‌تواند عیناً خواب باشد) ولی آیا اکثریت قریب به اتفاق محتویات قرآن را به لحاظ لغت و مفهوم و مضمون می‌توان از جنس خواب دانست؟ مثلاً چگونه ممکن است قصص قرآن در خواب دیده شده باشند؟ به ویژه که اکثر قصص قرآن در تورات و یا اساطیر عربی و بین‌النهرین وجود داشته (مانند قصه آفرینش با الگوی آدم و زوجه‌اش و یا توفان نوح)، در این صورت، می‌توان تصور کرد که محمد همان‌ها را ولو با اندک تغییری در رؤیا دیده و بعد هم آن‌ها را برای پیروانش بازگو کرده است؟ از آن‌ها مهم تر، بازتاب شمار قابل توجهی از رخداد‌های عصر رسالت در مکه و مدینه در قرآن است که چگونه می‌تواند در خواب باشد؟ مثلاً آیات مربوط به جنگ‌ها و یا به طور مشخص حادثه افک عایشه در خواب رخ داده و آیات مربوط به تبرئه این بانو در خواب واقع شده است؟ و یا مثلاً احکام (مانند نماز و روزه و حج و زکات و مجازات‌ها) در خواب تشریح شده اند؟ چگونه و مکانیزم این دیدن‌ها و جعل احکام چگونه بوده و چه توجیهی می‌توان برای آن ارائه داد؟ اصولاً مگر خواب حجت شرعی است و می‌توان گفت منشاء دیانت خواب (ولو صدر صد صادق) است؟ درست است که طبق عقیده اجماعی مسلمانان برخی پیامبران از طریق خواب نیز وحی دریافت می‌کرده‌اند و احتمالاً نبی اسلام نیز چنین باشد (و در قرآن نیز چند بار از واژه «رؤیای پیامبرانه» که از جنس «دیدن» است استفاده شده و پیامبرانی چون ابراهیم و یوسف در خواب از اموری آگاهی یافته‌اند)، اما در این مورد نباید فراموش کرد که اولاً، این گونه رخدادها استثناهایی هستند که قابلیت قاعده شدن ندارند و ثانیاً، هیچ حکمی در هیچ یک از سه دین ابراهیمی و بیشتر در اسلام از طریق خواب نبی جعل نشده و نمی‌توانسته بشود. چرا که جنس جعل حکم چنین اقتضایی ندارد. به عبارت دیگر

۲۰۴. از آنجا که سخن محی‌الدین در دیباچه کتاب «فصوص‌الحکم» پیش از این عیناً در جایی آمده است، در اینجا از نقل آن به مناسبت انتشارش در یک مجموعه خودداری می‌شود.

خواب گاه معرفت بخش است ولی هرگز منشاء تأسیس هیچ گزاره اعتقادی نیست و نیز مولد هیچ حکمی نبوده و نخواهد بود.

میزان کارآمدی فرضیه رؤیاهای رسولانه در قیاس با نظریه رقیب

ادعا می شود که این نظریه بدیع قادر است که مبهمات و مشکلات تفسیری قرآن را برای همیشه حل کند و ظاهرا انگیزه طرح چنین تئوری هایی نیز همین است. اما در برابر این مدعا چند نکته قابل ذکر است:

اولا- پیش از آن که به میزان کارآمدی یک نظریه بپردازیم، منطقا باید به میزان اعتبار علمی و استواری ادله توجه کنیم؛ چرا که روشن است که صرفا کارآمدی بیشتر و یا قدرت تبیینی فزون تر یک نظریه، مشروعیت بخش نیست و نمی تواند معقول و مقبول باشد.

ثانیا- می توان به نحو مدلل نشان داد که همان تئوری رایج و سنتی «وحی ملفوظ»، به رغم دشواری هایش (از جمله این که هنوز فهم درست و دقیقی از مکانیزم نزول و تنزیل نداریم)، به ویژه با مبانی نوگرایانه و مدرن و معقول تر، به مراتب راهگشاتر است و به ویژه که برخی مشکلاتی که گاه به زیادی مشکل نشان داده می شود، یا اساسا مشکل نیستند و یا حداقل در مقام مقایسه پاسخ های تفسیری پیشینیان و یا نواندیشان خیلی موجه تر و مقبول تر می نماید و نیازی به این همه تکلف در فرضیه های کلام محمد و یا رؤیاپنداری قرآن نیست.^{۲۰۵} مثلا اگر به تاریخت وحی و نبوت باور داشته باشیم و یا به عدم جاودانگی همان معدود آیات الاحکام قرآن معتقد باشیم و به لوازم منطقی آن ملتزم بمانیم، بخش قابل توجهی از معضلات قرآن و متقضیات زمان، به گونه ای که در کلام و فقه سنتی وجود دارد، حل و رفع خواهد شد. یا برخی خلط مفاهیم در برخی استدلال های کسانی چون سروش

۲۰۵. خلط دیگری که صورت گرفته این است که گویا نظریه سنتی ثابت است و تمام مدافعان آن مانند اسلاف کهنه اندیش فکر می کنند و حال آن که در این نحله بزرگ نواندیشانی چون دکتر آرش نراقی هم هستند که با مبانی بعضا متفاوت و بسی منطقی تر از وحی ملفوظ دفاع می کنند و یا فقه اندیشانی چون آیت الله غروی اصفهانی و خلف صالح ایشان دکتر سید علی اصغر غروی هستند که از طرق عمدتا قرآنی-عقلی به گره گشایی از برخی مبهمات کلامی و فقهی رایج در فقه و اجتهاد معمول حوزوی، همان ها که سروش و شبستری برای اثبات کارآمدی نظریه مختارشان به رخ می کشند، کامیاب می شوند. در هر حال در همان دیدگاه های سنتی نیز ظرفیت هایی وجود دارد که کارآمدتر از چنین فرضیات نامدلل و پر تکلف و تا حدودی گیج کننده، است.

و بیشتر شبستری، موجب شده است که دوستان در باره راهگشایی نظریات مختار خود مبالغه کنند. مثلاً پیوسته تأکید می‌شود که خدا نمی‌تواند سخن گفته باشد و این سخن شگفتی است. اولاً، مگر کسی گفته خدا دهان دارد و با دهانش کلمه و جمله ساخته و با صوت با پیامبرش سخن گفته است؟ حرف این است که خداوند به ضرورت تنزیل از عالم معقول با عالم محسوس رابطه برقرار کرده و با تولید کلمات در ساختار عربی مبین حجازی قرن هفتم میلادی در فاهمه محمدبن عبدالله (قلب و یا قدرت خیال و...) پیام خود را به او ابلاغ کرده و او نیز همان‌ها را بی‌کم و کاست به دیگران ابلاغ کرده است. وقتی خداوند غیر مادی می‌تواند تولید ماده کند چرا نتواند تولید کلام بکند؟ تازه این تولید کلام و پیام اختصاص به افراد خاص ذیل عنوان پیامبر ندارد، در باره عارفان و اهل شهود و باطن نیز چنین رخدادی کم نیست که به نمونه محی الدین اشاره شد. ثانیاً، فرضاً گزاره «خداوند نمی‌تواند سخن گفته باشد» درست باشد و صادق، منطقی نمی‌توان نتیجه گرفت که بدیل ارائه شده به وسیله این دو بزرگوار درست و قابل دفاع است. حداکثر باید ادله دو طرف را در ترازوی تحقیق توزین کرد و در نهایت به رجحان یکی بر دیگری فتوا داد.

سخن نهایی آن که، به رغم کاستی‌های باور سنتی در باب وحی ملفوظ، همچنان بر این نظرم که نظریه آقایان سروش و شبستری در مقام مقایسه از سنتی و ضعف بیشتری برخوردارند و در نهایت اگر هم برخی مبهمات و عویصات تفسیری را رفع کند در برابر ده‌ها مشکل دیگر پدید می‌آورد و گره‌هایی بر گره‌های قبلی می‌افزاید. مثلاً سروش تفسیر و مفسران را غیرکارآمد می‌داند و به جای آنها خوابگزاران را می‌نشانند اما روشن نیست این معبران خواب کجایند و دارای چه شرایطی باید باشند؟ تا کنون که نبوده و به اعتراف جناب سروش الان نیز وجود ندارند و حتی خود ایشان هم تا این لحظه خوابگزارانه قرآن را تعبیر و تفسیر نکرده است. وانگهی، همین خوابگزاران ذیل عنوان تعبیر خوابنامه قرآن، عملاً از طریق تأویل به رمزگشایی از آیات قرآن اهتمام می‌کنند و این نوع تأویل‌گری به مراتب بیشتر گرفتار اختلاف در فهم و تعبیر خواهند شد و حال آن که ایشان با تقلیل‌گرایی و نفی مجاز و تشبیه و استعاره می‌خواهد از اختلافات در فهم قرآن بکاهد. تازه تأویل سابقه‌ای دیرین در سنت فکر اسلامی دارد و پیشنهاد تازه‌ای نیست.

در هر حال شاید پس از این با تکاپوهای فکری و علمی این دوستان و شارحان و مدافعانشان، رجحان نظری و کارآمدی عملی این فرضیات روشن شود و به اقناع عقلی عموم اهل فن منتهی گردد. ۲۰۶

فصل نهم

آیا در دین اسلام اصل و یا اصول ثابتی وجود دارد؟

درآمد

در این دیباچه به دو نکته ضروری اشاره می‌شود.

نخست این که این گفتار نه دین‌شناسی است و نه اسلام‌شناسی و نه اصولاً موضوعی است دینی بلکه کاملاً مباحثی است در روش‌شناسی که می‌تواند در باب هر موضوع و مقوله‌ی دیگر (علم و فلسفه و هنر و حقوق و شاخه‌های متنوع آن‌ها) نیز صادق باشد و از این رو می‌توان آن را «گفتار در روش دانست». در واقع گفتاری است مقدماتی در شناخت و تحلیل هر پدیده و یا مفهومی در تاریخ تمدن و فرهنگ بشری از جمله پدیده‌ای به نام دین اسلام در پویه‌ی تاریخ اسلام. از این رو اگر به برخی داده‌های درون دینی از جمله قرآن و یا سیره و یا تاریخ اسلامی ارجاع داده می‌شود، صرفاً در مقام فهم و درک و تحلیل مدعیات و یا به عنوان مستند کردن دعاوی است و نه بیشتر.

دیگر این که پیش از این (دقیقاً ده سال پیش - ۱۳۹۱ -) همین موضوع را در قسمت چهارم از مقالات شش‌گانه «دین اسلام در پویه تاریخ اسلام» ذیل عنوان «ذاتی و عرضی دین اسلام» منتشر شده در وب‌سایت «راديو زمانه» مورد بحث و واکاوی قرار داده‌ام. در واقع آن نوشتار شش‌گانه واکنشی بود به دعوی یگانه‌پنداری دین اسلام و تاریخ اسلام که

در دهه هفتاد عمدتاً به وسیله متفکر نامدار و اثرگذار جناب دکتر عبدالکریم سروش آن زمان مطرح شده و تبلیغ می‌شد.^{۲۰۷} در این دیدگاه ادعا می‌شود که تاریخ دین و از جمله تاریخ اسلام عین اسلام است و یا هرچه در تاریخ اسلام رخ داده به مقتضای بسط تاریخی آن بوده است. تشیع و تسنن (و طبعاً دیگر مذاهب و فرقه‌های درونی اسلام) نیز این گونه است. نیز بارها و بارها تصریح شده است اسلام عبارت است از فهم مسلمانان از دین شان. بدین ترتیب تمایزاتی که پیش از آن به ویژه در دوران اصلاح دینی معاصر بین انواع اسلام و اسلام‌شناسی و شیعه‌شناسی مطرح بوده و ظاهراً مقبولیت عام پیدا کرده بود، به کلی بی‌اعتبار شمرده می‌شده است. این نظریه در گذشته تا حدودی بر دعوی «شریعت صامت» ایشان (که البته ظاهراً باید «دین صامت» درست باشد) استوار بوده و اخیراً با طرح پیامبر اقتدارگرا گویا به کمال رسیده است. این دعوی در واقع تداوم و توسعه همان دعوی پیشین است ولی عنصر بنیادین دیگری بر آن افزوده است که عبارت است از بسط تاریخی شخصیت محمد که اقتدارگرا بود و قدرت را دوست داشت و از مردمان اطاعت مطلق طلب می‌کرد و هیچ مخالفی را بر نمی‌تابید. وفق آن هرچه در تاریخ اسلام رخ داده از جمله جنگ‌های رده و فتوحات و بعد دعوی جهاد ابتدایی در فقه اسلام، جملگی به مقتضای چنان شخصیتی بوده که مؤسس بوده است. این تفسیر حتی معنای «اسلام» و مشتقاتش در قرآن را به معنای تسلیم مردمان در برابر اقتدار سیاسی و در عمل در برابر شمشیر تیز و قاطع محمد می‌داند؛ معنایی که با مفهوم اسلام در قرآن و تعیین مصادیق آن سازگار نیست.^{۲۰۸}

۲۰۷. این نوشتار بلند پیش از این در این مجموعه آمده است.

۲۰۸. کمتر از دو سال قبل پس از آن که که جناب سروش در گفتاری مجازی در «حلقه دیدگاه نو» نظرشان را در این باب مطرح کردند، از من نیز دعوت شد که در نشست مجازی در همان محفل (البته در کنار بزرگوارانی چون مهندس عبدالعلی بازرگان و دکتر یاسر میردامادی) نظر انتقادی خودم را بیان کنم. چنین شد. در آن گفتار من در آغاز محورهای مهم و بنیادین دعوی تعیین تاریخی اسلام وفق دیدگاه جناب سروش و نیز تجسد اندیشه و شخصیت نبی اسلام در تاریخ اسلام را ارائه دادم و از جناب سروش خواستم در باره آن گزارش گزیده نظر بدهند و اگر ایرادی و کاستی‌ای می‌بینند تذکر دهند. اما حضرت ایشان، که در جلسه حضور داشت و در پایان سخن گفت و به نقدهای نقادان از جمله من پاسخ داد، در این باب اظهار نظر نکرد و بدین ترتیب می‌توان آن را مورد تأیید ایشان دانست. مفید می‌نمود که آن متن در اینجا ارائه شود ولی از آنجا که حجم آن مطب با این مقدمه تناسب ندارد از آوردن آن خودداری می‌شود. امیدوارم در مجال دیگری در اختیار صاحب نظران قرار بگیرد.

البته من در این سال‌ها به تفاریق به نقد و واکاوی این مدعیات پرداخته و (از جمله در همان جلسه مورد اشاره) گفته‌ام که من به عنوان یک محقق تاریخ قرن نخست اسلام چنین پیامبری را نمی‌شناسم و به چنین پیامبری مؤمن نیستم و به گمانم چنین پیامبری تحت هر نامی نه تنها دوست داشتنی و پیروی کردنی نیست که حتی نفرت انگیز است. در این باب کتاب «دین و قدرت - گذری شتابان از فراز چهارده قرن -» از من در زمستان ۱۴۰۰ به صورت الکترونیکی منتشر شده و در آن چگونگی و چرایی پیوند دین و قدرت سیاسی (در قالب فرمانروایی محمد در مدینه و بعدها خلافت و سلطنت مسلمانان از آغاز تا کنون) سخن گفته‌ام. افزون بر آن، جلد نخست از دوره ی شش جلدی تاریخ قرن نخست هجری تحت عنوان «سیره نبوی و سیمای اسلام» به وسیله «نشر اندیشه‌های نو» در بهار ۱۴۰۱ در آلمان انتشار یافته و علاقه‌مندان می‌توانند مراجعه کنند.

تحریر محل نزاع

در آغاز باید دید محل اختلاف و به اصطلاح «محل نزاع» کجاست؟ شاید تحریر محل نزاع بررسی آن و در واقع جمع‌بندی حول «مسئله» را آسان‌تر کند.

در این که دین اسلام مانند هر دین دیگر و یا به طور کلی هر پدیده ی اجتماعی و انسانی دیگر دارای سیر و سیورورت و در واقع تاریخ متحولی بوده و هست، تردیدی نیست و فکر نمی‌کنم منکری داشته باشد. اما پرسش اصلی آن است که آیا این پدیده‌ها و به طور خاص پدیده ی اسلام دارای ذات و ماهیت ثابت و پایداری هم هست یا نه؟ ظاهراً تا چندی پیش در نحله‌های فکری مسلمانان از جمله در جریان اصلاح فکر دینی و یا نواندیشی و حتی روشنفکری اسلامی معاصر بدان پاسخ مثبت داده می‌شد و در این باب اختلاف وجود نداشت و به همین دلیل از عناوینی چون اسلام و مسلمان واقعی، اسلام راستین و منطقی اسلام غیر راستین، اسلام اصیل و غیر اصیل، اسلام ناب (اعم از نوع اسلام محمدی و جز آن مانند اسلام آمریکایی البته وفق قرائت آیت الله خمینی) یاد می‌شد و اخیراً نیز، به دلیل ظهور بنیادگرایی اسلامی در جهان اسلام و ظهور اشکال نمادین شان در گستره ی جهان، از عناوینی چون اسلام داعشی و اسلام طالبانی و مانند آن سخن می‌رود.

اما آنچه محل اختلاف بوده و هست، تعاریف و معیارهای تفسیرهای افراد (اعم از مسلمان و غیر مسلمان) از این دوگانه‌ها بوده است. این مقوله البته در تمامی دیدن‌ها کم و بیش مطرح بوده و از جمله در تاریخ اسلام از آغاز تا کنون در ذهن و زبان سخنگویان دین جریان داشته و از این رو مفهومی به نام کفر و تکفیر ذیل عناوین مختلف پدید آمده و کسانی خارج از دین معرفی شده‌اند و البته غالباً از این نوع تکفیرها به ویژه ذیل استیلای قدرت سیاسی (خلافت و سلطنت) با انگیزه‌های خاص سیاسی مورد استفاده (و در واقع سوء استفاده) قرار گرفته‌اند. اما در جریان اصلاح دینی معاصر در جهان اسلام، تکفیر عملاً یا بلاموضوع شد و یا چندان به حاشیه رفت که در عمل کارآیی تاریخی و مذهبی خود را از دست داده است. مصلحان مسلمان خود تکفیر شدند ولی وفق معیارهای مختارشان هرگز کسی را تکفیر نکردند. با این که این شمار مصلحان و نوگرایان مسلمان معاصر از دوگانه‌هایی چون اسلام واقعی و حقیقی و اسلام دروغین و یا اسلام اصیل و غیر اصیل و تحریف یافته به وفور استفاده کرده‌اند ولی معیارهای تفسیری و تحلیلی شان حتی با مستندات درون دینی محض (مانند آرای صرفاً مذهبی مهندس بازرگان) به گونه‌ای بوده و هست که موجب تکفیر مذهبی فردی و یا گروهی نمی‌شده است. اصولاً یکی از منابع مهم تکفیر در تاریخ اسلام، نگاهی مطلق‌اندیش و خودحق‌پنداری و در نتیجه جزمیت‌های معرفتی (به گونه‌ای که گویا تصور می‌شود تمامی حقیقت یکپارچه و در یک جا در اختیارشان قرار دارد)، بوده و هست و چنین نگرشی به طور میراثی در انحصار فقیهان و شریعت‌مدران سنتگراست و نه در اختیار نواندیشان و مصلحان. نواندیشان مسلمان متأخر عموماً صرف اذعان شخص به مسلمانی را (ولو به اکراه) برای قبول مسلمانی وی کافی می‌شمارند. افزون بر آن، نوعی پلورالیسم (حداقل در نوع کثرت‌گرایی معرفتی ذیل عنوان شمول‌گرایی) در قلمرو اندیشه دینی کنونی مقبولیت عام یافته است.

در تفاسیر مذهبی سروش نیز حداقل تا دوران انتشار مقالات و سپس کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت - تکامل معرفت دینی» چنین تفکیکی مطرح بوده و حتی در گفتار - نوشتار ذاتی و عرض دین از عنوان ذات اسلام نیز فی الجمله یاد شده است. ولی اخیراً پس از طرح دعوی بزرگ تاریخ اسلام عین اسلام است و به ویژه پس از ارائه دعوی پیامبر اقتدارگرا (حداقل با تفسیر و تحلیل جناب سروش) چنین می‌نماید که دوگانه اسلام / تاریخ اسلام به نحو بارزتری بی‌اعتبار شده است و به همین دلیل نیز بارها ایشان یادآوری کرده است که اسلام واقعی و مسلمان واقعی نداریم (البته جناب مجتهد شبستری و برخی

همفکران دیگر نیز همین دعوی را بیش و کم تکرار کرده اند). در این صورت گزارف نیست گفته شود که (البته به نحو وصفی و نه لزوماً ارزشی) این جریان فکری نه تنها از جریان عام اصلاحی فاصله گرفته بلکه حتی از افکار و آرای نه چندان دور خود نیز عبور کرده است. هر چند اینان در عمل و در تحلیل‌های عمومی شان کم و بیش از همان آموزه‌ها و حداقل ادبیات رایج و متعارف پیشین استفاده می‌کنند که البته تناسبی با مبانی و مفروضات دینی رسمی و اعلام شده شان در باب وحی و نبوت و دین اسلام ندارد.

آیا در دین اسلام اصل و یا اصول ثابتی وجود دارد؟

در این قسمت می‌کوشم دیدگاه و فهم شخصی خودم را بدون ادعای نمایندگی از فردی و یا جریانی و به ویژه از اسلام و نبی اسلام و منابع آن و صرفاً از منظر روش‌شناسی با مخاطبان و ارباب تفسیر و تحلیل وابسته به نحله‌های مختلف مذهبی و غیر مذهبی و طبعاً به دور از هر نوع مطلق‌اندیشی و جزمیت، به اشتراک بگذارم و انتظار دارم از نقد و نظرشان برای تصحیح و احیانا تکمیل و تعمیق آن استفاده کنم.

برای تدقیق بیشتر و تسهیل در فهم مراد و منظور راقم، به چند نکته به طور جدا و شفاف اشاره می‌شود:

یکم. در آغاز لازم است بر این نکته تأکید شود که اصولاً و به عنوان یک قاعده و یک حکم فلسفی «تغییر» بدون اصل «ثابت» معنای محصلی ندارد. در واقع دوگانه ثابت / متغیر بدون مفروض گرفتن یک طرف لغو و مهمل خواهد بود. همان گونه که دوگانه‌هایی دیگر در اندیشه و ادب انسانی چون حق / باطل؛ شب / روز؛ سیاه / سفید؛ زشت / زیبا؛ نور / ظلمت و... چنین‌اند. ظاهراً تردیدی وجود ندارد که جهان و پدیده‌ها مدام در حال تغییر و دگرگونی‌اند. التزام به منطق قدیم و جدید نیز در این هستی‌شناسی تغییری ایجاد نمی‌کند. در منطق ارسطویی برهان چنین بود: العالم متغیر؛ و کل متغیر حادث؛ فالعالم حادث. حدوث با تغییر به عنوان یک واقعیت بدیهی و یک اصل ضروری تبیین و اثبات شدنی است. در منطق دیالکتیک نیز هر چند با صورت‌بندی متفاوت همین گونه است. اگر در تز و آنتی تز ثبات و تغییر مفروض و مقطوع نباشد، استنتاج سنتز لغو و اصولاً ناممکن خواهد بود. گفته‌اند فیلسوف یونانی، که شاید تا حدودی افراطی روی اصل تغییر در

هستی تأکید داشت، مدعی بود: همه چیز در حال تغییر است، جز اصل تغییر. اگر به حرکت جوهری عالم و طبیعت باور داشته باشیم، مدعا روشن‌تر از آن است که محتاج بحث و استدلال باشد.

دوم. غیر قابل انکار است که بین اشیاء و پدیده‌ها تمایز یا تمایزاتی وجود دارد و به همین دلیل است که تفاوت وجود دارد و این تفاوت‌ها شناخت پدیده‌ها را ممکن می‌کند. دوگانه زمین / آسمان چگونه شناخته می‌شوند؟ حق و باطل و یا شب و روز و مانند آن‌ها چگونه تعریف می‌شوند؟ اگر فصل ممیزی وجود نداشته باشد، نسبت این همانی بین همه چیز برقرار خواهد بود و در نتیجه عناوین و نام‌ها لغو و بلاموضوع خواهد شد. اسامی با مسمی‌ها شناخته و تعریف می‌شوند. مسماها نیز با فرض تمایز و تفاوت شناخته می‌شوند. این را هم منطوق و برهان و به طور کلی عقل و استدلال عقلی نشان می‌دهد و هم در عالم واقع نیز تمایزها و تفاوت‌ها آشکارتر از آن است که جای انکار داشته باشد. قاعده «تُعرف الاشیاء باضدادها» مبین همین واقعیت است. گر شب نبود و تیرگی رازپوش او / هرگز سپیده این همه برق و جلا نداشت. در واقع آدمی کاری که کرده است، همان واقعیت‌ها را مفهوم‌سازی کرده و در یک دستگاه معرفتی تبیین و بیان کرده و می‌کند.

در موضوع دین و مذهب نیز چنین است. منطوقاً وجه تمایزی وجود دارد که یکی را زرتشتی و یا یهودی و یا مسیحی و یا... می‌گوییم و دیگری را مسلمان یا مندایی و یا هر نامی دیگر. آیا بدون حداقل یک وجه تمایز ثابت و قطعی، چنین تمایزاتی ممکن است؟ این قاعده در باره هر نوع گروه‌بندی درونی و فرقه‌ای دین‌ها نیز ساری و جاری است. چگونه و با چه معیاری گروهی را کاتولیک و گروهی دیگر را ارتدوکس و یا پروتستان می‌نامیم؟ با چه معیارهایی گروهی را سنی و گروه دیگر را شیعه یا در تشیع زیدی و یا اسماعیلی می‌خوانیم؟ درست است که اسامی و عناوین برساخته آدمی است و از این منظر دارای ذات ارسطویی نیستند ولی بالاخره آدمی (اعم از پیروان و یا غیر پیروان) نامی برای این نحله‌ها و جریان‌ها جعل کرده‌اند و معیارها و مؤلفه‌هایی را به عنوان فصل ممیز آن‌ها تعریف کرده‌اند و برای شناخت و معرفی آن‌ها مورد استفاده قرار داده و می‌دهند. از این رو هر چند محال عقلی و حتی طبیعی نیست که از این پس تعاریف و لاجرم اسامی متحول شوند و بیش و کم تغییر کنند ولی تجربه نشان می‌دهد که نام‌ها به هر دلیل سخت‌جانند و به سادگی تغییر نمی‌کنند. حداقل چند هزار سال است که نام‌های تاریخی دین‌های مهم تاریخی تغییر

نکرده است. هم پیروان خود را همچنان با همان نام‌ها معرفی می‌کنند و هم دیگران (از جمله تاریخ نگاران تمدن و دین) برای شناخت و معرفی پیروان زرتشت و بودا و موسی و عیسی و محمد از یک نام اصلی و احياناً از یک با دو نام فرعی البته با افزودن یای نسبت در پسوند عناوین استفاده می‌کنند. در این جا مبحث ذات و عرض و مانند آن در ادب سنتی عملاً بلا موضوع می‌نمایند. این قاعده به عنوان امری محقق و تاریخی در باره تمامی اسامی و مفاهیم از جمله اقوام و تمدن‌ها (کرد و ترک و عرب و فارس و بلوچ و سیاه و سفید و زرد و سرخ و...) صادق است.

سوم. حال می‌توان به بحث اصلی بازگشت و پرسید که آیا در اسلام اصل یا اصول ثابتی به عنوان معیار تعریف و تمیز اسلام از غیر اسلام و در نتیجه مسلمان از غیر مسلمان وجود دارد و یا می‌تواند وجود داشته باشد؟

اگر مخاطبان این نوشتار با محتوا و در واقع با مدعیات دو بند پیشین همراه و همدل باشند، پاسخ به این پرسش کم و بیش روشن خواهد بود و دیگر چندان نیازی به بحث و استدلال نیست. با این حال شرحی می‌آورم.

گفتن ندارد که در منابع اسلامی موجود از جمله قرآن و یا سیره نبوی به نحو پیشینی معیار و ملاک روشن و شفاف برای نشان دادن اصل و یا اصول ثابت و لایتغیر دینی مطرح نشده است. با استفاده از عناوین متعارف و رایج می‌توان گفت که در متون و منابع اسلامی کهن، هیچ معیار و قاعده‌ای استوار تحت عناوینی چون هسته سخت اسلام و یا ذات اسلام و یا اسلام راستین و اصیل و مانند آن ارائه نشده‌اند. هرچه هست، این است که عالمان و مسلمانان بعدی به ضرورت و در مقام فهم و تحلیل دین مختارشان معیارهایی برای تمیز بین اسلام و غیر اسلام و یا معرفی اسلام واقعی و غیر واقعی و یا اسلام اصیل و غیر اصیل انجام داده‌اند. مثلاً در یک طبقه‌بندی دستگاه معرفتی اسلام را به دو گروه «اصول» و «فروع» تقسیم کرده‌اند. یا در یک روایت از امام پنجم شیعی بنای اسلام بر پنج پایه معرفی شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت.^{۲۰۹} گفتن ندارد که این نوع تقسیم بندی‌ها با

۲۰۹. «بنی الاسلام علی خمس: علی الصلوات، والزکات، والصوم، والحج، والولایه». این روایت که از امام پنجم محمد باقر (البته از طرق مختلف و با افزایش و کاهش‌هایی) در منابع شیعی آمده در تداوم فهرست فروع دین و احکام شریعت یعنی نماز و روزه و حج و زکات قرار گرفته و حتی در بخش پایانی روایت کافی آمده است که ولایت مهم‌تر از

استناد به معیارهای متنوع و چه بسا متضاد، عملاً پرشمار است و منطقاً سقفی برای آن متصور نیست. در واقع در این باب هیچ حرفی سخن آخرین نتواند بود. به این دلیل است که در جریان نواندیشی دینی معاصر نظریه پردازی چون علی شریعتی این طبقه‌بندی سنتی را یکسره رها کرده و اصل توحید را بنیاد اساسی اسلام دانسته و بقیه را روبنا یا فروع انضمامی آن اصل تعریف کرده است.^{۲۱۰} طبعا چنین حقی برای دیگران نیز وجود دارد. آنچه به مثابه ی روش شناسی مهم و معیار قبول و یا عدم قبول است، صرفاً منطق و استدلال و حداقل معقولیت است.

در مقام تکمله بحث می‌توان گفت شاید یکی از دلایل عدم ارائه معیار در مرزبندی و فاصله گذاری بین مسلمانان (نه لزوماً مؤمنان) و نامسلمانان در آغاز آن بوده است که نبی اسلام در مقام تأسیس دین تازه و کاملاً متمایزی نبوده است. از آیات قرآن چنین استنباط می‌شود که نبی اسلام در مقام داعی و بشیر و نذیر بوده و انحرافات در دین‌های ابراهیمی رایج (به طور خاص یهودیت و مسیحیت) در شبه جزیره می‌دیده و در مقام اصلاح و ترمیم آن‌ها بوده و نه بیشتر. چنان که خود او نیز بارها و بارها خود را تداوم بخش راه پیامبران پیشین (ابراهیم و موسی و عیسی) معرفی کرده و خود را «مصدق» خوانده است.^{۲۱۱} به

همه است چرا که دیگر احکام از جهاتی متکی و فرع بر امر ولایت است ولی مردمان چهار اصل اول را برگرفته و اصل اصیل آخرین را رها کردند. کافی، کلینی، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۲، جلد ۲، ص ۱۹
با توجه به طرح مبحث «ولایت» و از جمله ولایت سیاسی در جدالهای کلامی فرق مختلف اسلامی در سده‌های سوم و چهارم و پس از آن، بسیار محتمل است که چنین روایتی از سوی برخی فرقه‌ها (از جمله یکی از فرق شیعی) جعل شده باشد. به ویژه جای این پرسش اساسی است که چرا در قرآن و سیره معتبر نبوی و نه حتی احتمالاً در قرن اول و شاید هم دوم از موضوعی چون ولایت و آن هم در کنار احکام شرعی که از طریق وحی جعل شده اند، نشانی نیست؟ چیزی که بر این تردید دامن می‌زند این است که در منابع سنی (صحیح بخاری و صحیح مسلم) همین حدیث با اندکی تفاوت چنین آمده است: «بنی الاسلام علی الخمس: شهاده ان لاله الاالله و ان محمدا رسول الله، و اقام الصلات، و ایتاء الزکات، و حج البيت، و صوم رمضان». صحیح بخاری، جلد ۱، ص ۸ و ابن کثیر، البدایه والنهایه، جلد ۶، ص ۳۴۳

در این مورد بنگرید به مبحث «مبانی اعتقادی اسلام» در فصل چهارم کتاب «سیره نبوی و سیمای اسلام» صفحات ۳۳۳ تا ۳۴۰، جلد نخست از مجموعه شش جلدی تاریخ ایران و اسلام، به قلم اینجانب.
۲۱۰. مجموعه آثار ۱۶، درس یک و دو اسلام‌شناسی (تهران) ذیل طرح هندسی مکتب.
۲۱۱. در قرآن و شمار محدودی نیز در منابع سیره حدود ۳۰ اسم و یا غالباً وصف از نبی اسلام ذکر شده است. در هیچ یک از آن‌ها حتی تلویحاً اشارتی به مؤسس دین تازه نشده است. اسامی و شرح کوتاه آن‌ها را در کتاب «سیره و سیمای اسلام» (صفحات ۲۱۹-۲۲۱) اثر اینجانب ببینید.

ویژه باید توجه کرد که عنوان «اسلام» و مشتقات آن در قرآن برای دینی خاص از جمله دینی متعین در عصر نبوی به کار نرفته است. اسلام با توجه به ریشه لغوی آن غالباً به معنای صلح و سازگاری و آشتی به کار رفته و در مواردی نیز به معنای تسلیم است ولی جملگی آن را به تسلیم در برابر اوامر و نواهی خداوند (و نه ضرورتاً در برابر حتی فرامین شخصی و حکومتی وی) دانسته‌اند.^{۲۱۲} اما با این حال در گذر ایام به ویژه در عصر خلافت راشدین و بیشتر در عصر امویان، زمانی که اتحادیه قبایل عرب شکل گرفت و در این زمان ضرورت یک دین یا ایدئولوژی متعین حکومتی احساس شد، پدیده‌ای به نام اسلام به مثابه ی دینی مستقل و حتی در تعارض با دین‌های دیگر شکل گرفت. البته این فرضیه فعلاً در حد یک احتمال است و محتاج دقت و بررسی دقیق‌تر و علمی است.

با این همه به استناد مطالب گفته شده در این نوشتار، به گمانم یک اصل بنیادین در اسلام وجود داشته و دارد که با تکیه بر آن مسلمان و نامسلمان (از هر نوع) متمایز می‌شود و آن اصل ایمان به «نبوت محمد بن عبدالله» است. در مقام توضیح این دعوی می‌توان گفت که به هر حال در طول بیست و سه سال عصر نبوت در مکه و در مدینه، کسانی که به دعوت دینی او پاسخ مثبت داده و عملاً از او پیروی می‌کرده‌اند، از پیامبرانشان تصویر و تصویری داشته و لاجرم عنوانی برای او قائل بوده‌اند. این عنوان چه می‌توانسته باشد؟ گرچه امروز نمی‌توان قاطعانه و نهایی اظهارنظر کرد ولی اگر قرآن را ملاک و سند بدانیم (که هست)، در انبوه عناوین نبوی در قرآن و یا در سیره، بیشتر از دو عنوان برای خطاب قرار دادن حضرت محمد از جانب خداوند و یا مؤمنان مورد استفاده بوده‌اند. یکی «نبی» (خبر دهنده و پیام آور از غیب عالم) و دیگر «رسول» (ابلاغ‌کننده همان پیام که نامش رسالت است). این خطابات در قالب «یاایهالنبی» و «یاایهالرسول» کاربرد یافته‌اند. این دعوی بدان معناست که مردمان باورمند به حضرت محمد در روزگار او، او را بیش از همه و پیش از هر چیز پیام آور و فرستاده ی خداوند می‌دانستند و خود او نیز عموماً از همین دو عنوان استفاده می‌کرده است. اگر نامه‌های ارسالی محمد به برخی سران عالم آن روزگار درست و مقبول باشد، در این نامه از «محمد رسول الله» استفاده شده است. چرا که بنیاد

۲۱۲. گفتنی این که رأی تفسیری سروش در این باب نادر و در حد اطلاع منحصر به فرد است که اسلام در قرآن را به معنای صرفاً تسلیم می‌داند و تازه آن هم تسلیم مطلق در برابر شمشیر پیامبر دانسته است. شرح معنا و مفهوم اسلام در کاربرد آیات قرآن را در نوشتار دیگر اینجانب ذیل عنوان «اسلام صلح یا تسلیم؟» منتشر شده در وب سایت زیتون مورخ و نیز بازنشر آن در کتاب «دین و قدرت» نشر الکترونیک ملاحظه کنید.

دعوت و در واقع بنیاد مشروعیت بخش وی همان نبوت و رسالت بوده است و نه چیز دیگری. حال نام و عنوان این قاعده و قائمه هر چه باشد فرقی نمی‌کند. می‌توان از عناوین مختلف استفاده کرد. از ذات‌گرایی حداقلی گرفته تا ضروری اسلام و یا معیار مسلمانی و یا اصل اصیل دین و یا هسته سخت و یا...^{۲۱۳} اصراری بر نامی خاص و انحصاری نیست.

طرح چند ملاحظه

اما در این ارتباط برخی پرسش‌ها و یا ملاحظات مطرح می‌شوند که ناگزیر و در حد مجال و ضرورت بدان‌ها اشارتی می‌شود.

اول. آیا ایمان به خداوند با خوانش توحیدی معیار ثابت مسلمانی نبوده و نیست؟ پاسخ قاطع آن است که، بله، هست. اما در این تبیین، به رغم اهمیت منحصر به فرد توحید در دستگاه مسلمانی، به دو دلیل از آوردنش در مقام تعریف مرزهای مسلمانی خودداری شد. اولاً، ایمان به وحی و نبوت محمد به نحو الزام‌آوری بر اساس قاعده‌ی «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» یکتانگری خداوند و حتی یگانه دیدن عالم و آدم را با خود دارد که از آن تحت عنوانی چون توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و افعالی یاد کرده‌اند. اصولاً اصل توحید چندان محوری و مهم است که بدون آن اسلام کالبد بدون روح خواهد بود. ثانیاً، اصل توحید مختص دعوت محمد و دین اسلام نیست؛ تمامی دین‌های ابراهیمی با بیان‌های مختلف حداقل در نظر مدعی ایمان به یگانگی و یکتایی ذات باری هستند.^{۲۱۴} در هر حال گفتن ندارد که توحید و ایمان به خدای یکتا (با هر تعریفی از یکتایی خداوند احد و واحد - از توحید عددی گرفته تا انواع تفسیر مفهومی یکتایی خداوند -) روح و گوهر اسلام و دعوت نبی اسلام است و از این رو مسلمان مؤمن نمی‌تواند به تعبیر قرآنی مشرک و یا کافر به ایمان به اصل توحید باشد. گرچه در سنت مسلمانی به گمانم تعریف حداقلی و اجماعی در باب مفهوم توحید وجود دارد ولی حتی اگر اختلاف برداشت‌ها در تفاسیر

۲۱۳. البته مبحثی مهم در پرسش از عنوان سیاسی نبی اسلام در دوران ده ساله فرمانروایی‌اش در مدینه است که چنان روشن نیست ولی هر چه هست فعلاً خارج از موضوع مبحث کنونی است.

۲۱۴. حتی در دین زرتشتی نیز تلاش شده که دوگانه اهورامزدا / اهریمن به گونه‌ای تفسیر شود که یکتاپرستی از آن مستفاد شود. در حد تحقیق من نیز چنین است. بنگرید به: کتاب سوم در جلد نخست «ایران در روزگاران پیش از اسلام».

بین موحدان در حد اشتراک لفظی هم باشد، باز ایمان به اصل توحید ولو در تعریف حداقلی یعنی توحید عددی ضرورت‌گریزناپذیر ایمان اسلامی و سنت معرفتی مسلمانی است. مثلاً مسلمانی نمی‌تواند بگوید هستی و وجود و موجود مصنوع دو یا چند خدای صانع موازی و یا طولی است. خدا باوری البته انواعی دارد و شاید تمامی آن‌ها و یا برخی از آن‌ها راهی برای فلاح و رستگاری باشند اما منطقی خارج از موضوع بحث کنونی است.

دوم. نکته قابل ذکر دیگر این است که از یک سو اذعان به مسلمانی برای مسلمان دانستن فردی کفایت می‌کند و هیچ مفتشی نه راهی به قلب و درون آدمی دارد تا متر بگذارد و ایمان فرد و یا میزان ایمانش را اندازه بگیرد و نه به استناد عقل و نقل هیچ فردی نه تنها چنین وظیفه‌ای ندارد بلکه کاملاً برعکس به استناد نصوص اسلامی از اقدام به چنین کاری نهی شده است. در اینجا همه چیز به تصمیم و انتخاب فرد بستگی دارد و از این رو مسئولیت افکار و اعمالش نیز در این جهان و آن جهان یکسره بر عهده ی خود اوست. به استناد آیات پرشمار قرآن و سنت و سیره نبوی، هیچ فردی و نهادی حتی پیامبر، در قلمرو دین و عقیده، حق تحمیل کوچکترین تحمیل و تکلیفی را بر مؤمنان ندارد و در نتیجه جز خود او کسی مسئول بهشت و جهنم وی نبوده و نیست.

سوم. تذکر این نکته نیز لازم است که گرچه ایمان به وحی و نبوت حضرت محمد و اعتقاد و التزام به دین اسلام حداقل به گونه‌ای که می‌شناسیم، الزامات و نتایجی منطقی دارد (از جمله ایمان به قیامت و یا سلسله‌ای از اوامر و نواهی قطعی و مستند و مستدل تحت عنوان شریعت و یا به ویژه به دلیل اهمیت فراوان به اخلاقیات انسانی و از این رو التزام به یک سلسله قواعد اخلاقی^{۲۱۵} و...). طبعاً هر مسلمان راست‌آئینی به نحو استدلالی بدان‌ها ملتزم است اما همو ملزم است که برای استنتاجش استدلال کند و از این رو حول

۲۱۵. هر چند دین و شریعت اسلام را نمی‌توان به اخلاق فروکاست ولی بی تردید موضوع اخلاق و ضرورت زیست اخلاقی در عین دینداری یکی از محوری‌ترین الزامات مسلمانی است. پیامبر این دین در قرآن با «خلق عظیم» و «حسن خلق» (سوره قلم، آیه ۴) معرفی شده و خود او تصریح کرده است که «بعثت للاثم مکارم الاخلاق» (بنگرید به: السنن الکبری، بیهقی، جلد ۱۰۱، ص ۲۲۳، الامالی، طوسی، مجلس هفدهم، ص ۴۷۳ و از همه مهمتر کتاب «مکارم الاخلاق اثر طبرسی که حول همین حدیث نبوی تألیف شده است) از این رو نمی‌توان به هیچ بهانه‌ای از آن چشم پوشید. لازم به ذکر است که گرچه عموم دینداران اخلاق و التزام اخلاقی را در پرتو دین صرف جستجو می‌کنند ولی حداقل در فضای کنونی غالب نواندیشان مسلمان اخلاق را (مانند عقلانیت و عدالت) از اصول ماتقدم و مستقل از دین می‌دانند.

سراندیشه دینی رقابت (احتمالا) بی‌پایان روایت‌ها و تفسیرها جریان خواهد داشت. ثانياً در نهایت در تفاسیر دینی نمی‌توان هیچ فرد دگراندیشی را از قلمرو دین و ایمان خارج دانست. در واقع برای اثبات ایمان دینی، همان اذعان شخصی و یا حداکثر به تعبیر فقهی «ادای شهادتین» کفایت می‌کند.

در هر حال جز ایمان به وحی و نبوت، دیگر مؤلفه‌های استنتاجی، هر چند مهم و معتبر و معقول و مقبول، از مؤلفه‌های فیصله بخش در مسلمانی و نامسلمانی نیست. یعنی جز همان اصل اساسی وحی و نبوت، که منطفاً و عقلاً انکارش منکر را نامسلمان می‌کند، بقیه امور تفسیری هیچ یک مرز ایمان و بی‌ایمانی نیست. مثلاً باور به خدای متشخص را نمی‌توان از مؤلفه‌های بنیادین مسلمانی دانست چرا که حداقل اگر وحی ملاک باشد، در آیات پرشمار قرآن هم خدای تشبیهی و انسان وار (ایجابی) معرفی شده و هم خدای یگانه تنزیه‌ی (سلبی) بارها تصریح شده است. چگونه می‌توان یکی را معیار قطعی اسلام دانست و دیگری را از مسلمانی خارج شمرد؟ حتی برخی فقیهان باور به قیامت را با آن همه نصوص قرآنی، از الزامات مسلمانی ندانسته‌اند.^{۲۱۶} نیز این گونه است موضوع وثاقت تاریخی قرآن موجود. گرچه وفق آنچه گفته شد، اصل ایمان به انزال و نزول و تنزیل پیام الهی به شخصی نبی و رسول، یک ضرورت منطقی و ایمانی است (چرا که بدون تنزیل پیام نبوت و پیامبری لغو و بلاموضوع خواهد بود)، اما این که کتاب و حیانی موجود واقعاً همان است که از مکتوبات عصر رسول تا کنون کمترین تغییری (به زیاده و کم) را تجربه نکرده است، جای تأمل دارد و به هر حال چنین باوری، هر چه هست، مخل مسلمانی کسی نمی‌شود. به ویژه

۲۱۶. در قرآن باور به قیامت یا به تعبیر پسین معاد پربسامد است و در کنار باور به خدا ذکر شده است. با این همه حداقل در این مبحث ایمان به آخرت و قیامت و میزان و عدالت و ثواب و عقاب از الزامات منطقی و متنی دینداران مسلمان است ولی در خارج از محدوده تعریف اصل بنیادین یاد شده قرار دارد. احتمالاً با توجه به این ملاحظه است که برخی از فقیهان معاصر در این که اعتقاد به قیامت در شمار قطعیات اسلام باشند با تردید سخن گفته‌اند. بنگرید به کتاب الطهاره (جلد ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸) اثر آیت الله خمینی. یا وفق دیدگاه آیت الله منتظری (توضیح المسائل، چاپ بیستم، ذیل مسئله شماره ۳۱۲۰) که تصریح می‌کند «... اگر برای کسی ضروری بودن بعضی از احکام ثابت نشده باشد و بر اساس وجود شبهه، آن را انکار نماید (به عنوان مثال وجوب نماز را منحصر به صدر اسلام بدانند و بر همین اساس آن را انکار نمایند) مرتد نمی‌شود و حکم مرتد در مورد او جاری نمی‌گردد».

اگر شخصی در مقام تحقیق و تردید باشد، هرگز نمی‌توان او را مخالف اساس تنزیل وحی دانست.^{۲۱۷}

چهارم. ممکن است پرسیده شود که: اگر اذعان به مسلمانی کفایت می‌کند، چرا و به چه دلیل می‌بایست فراتر از آن در اندیشه طرح اصول و یا معرفی اصل اصیل دینی باشیم و از این اصل و آن اصل تحت هر عنوانی سخن بگوییم؟ آیا با این رویکرد در هر حال به نوعی تکفیرگری معمول نمی‌رسیم؟

پاسخ اجمالی آن است که

اولا، طرح این موضوع دیرینه سال به ضرورت روش‌شناسی در پدیده‌هاست و از جمله آن‌ها پدیده‌ی دین است و از جمله اسلام به مثابه یک رخدادی تاریخی است و ضرورتاً نامی و عنوانی دارد و این نام بدون تعریف و فصل ممیز نمی‌تواند به تصور در بیاید و در نتیجه نمی‌تواند مورد بحث و تحقیق و شناخت قرار بگیرد. در اینجا مطلقاً سخنی از گزاره‌های درونی اسلام نیست و از این رو موضوعی روش‌شناختی پیشادینی است. اگر کسی مدعی است که دین اسلام از این قاعده مستثناست، منطقی‌اً باید دلیل اقامه کند. زیرا خروج از قاعده محتاج دلیل است. در واقع پرسش آن است که آیا دین به مثابه یک پدیده تاریخی قابل تحقیق و شناخت و داوری هست یا نه؟ اگر پاسخ مثبت است، که هست، اگر قابل تعریف و نامگذاری نباشد، چگونه می‌تواند مورد بررسی و شناخت و داوری قرار گیرد؟ در همین جا بگوییم که برخی افراد در مقام نقد و رد هر نوع مفروضات روش‌شناسی و یا اسلام‌شناسی، با رویکردهایی جامعه‌شناختی و یا تاریخی و از منظرهای پژوهشی متعارف دیگر استفاده کرده و می‌کنند و حال آن که مانحن فیه خارج از این منظرهاست.

ثانیا، نکته بس مهم آن است که آیا صرف ادعا در هر موردی از جمله دعوی دینداری و مسلمانی کفایت می‌کند؟ مثلاً آیا صرف دعوی دموکراسی و حتی دفاع پرشور و منطقی و

۲۱۷. البته برای رفع هر نوع ابهام بگوییم که خودم، در عین جستجو و تأمل در مدعیات پژوهشگران تاریخ قرآن معاصر و واری می‌زان اعتبار و مقبولیت نظریات مطرح شده، تا این لحظه قانع‌ام که متن قرآن کنونی، به رغم اما و اگرها، در مجموع، بدون تحریف به زیاده و کم باقی مانده است. به ویژه باید توجه داشت که اگر متن قرآن معتبر دانسته نشود، ارجاع دینی به آن نه تنها در فقه و اجتهاد و کلام بلکه در هر نوع اسلام‌شناسی نواندیشانه نیز سست و نامعتبر خواهد بود. در مورد وثاقت تاریخی قرآن حداقل در قرن اول هجری بنگرید به فصل چهارم کتاب «محمد و جانشینانش در حدیث دیگران» اثر اینجانب (منتشر شد در سال ۱۴۰۰ در آلمان).

معقول از مفهوم دموکراسی برای اثبات دموکرات بودن فرد کفایت می‌کند؟ از آن روشن‌تر دعوی حقوق بشری بودن فرد و یا افراد است. فکر نمی‌کنم کسی بتواند به این پرسش پاسخ مثبت بدهد. به هر تقدیر هر فردی اخلاقاً و منطقاً ملزم است که به مدعیاتش عمل کند و گرنه می‌شود عالم بی‌عمل و طبعاً می‌شود «چارپایی بر آن کتابی چند». به ویژه با استناد ده‌ها دلیل نقلی و عقلی، مسلمانی بدون ایمان و عمل صالح هیچ ارزشی ندارد و دینداری و بی‌دینی تفاوتی نمی‌کند و عملاً باد هواست. مگر آن که از این نظریه پیروی کنیم که «دین هواست و نه قبا».^{۲۱۸} در هر حال در دو مثال دموکراسی و حقوق بشر، تنها و تنها عمل و التزام عملی صادقانه است که میزان داوری است و گرنه اگر قرار بر صرف ادعا باشد چه بسا مستبدترین آدم خود را دموکرات‌ترین و یا ضد بشرترین فرد خود را مدافع پرشور اعلامیه جهانی حقوق بشر معرفی کند. در این صورت، نقض حقوق بشر لغو و بلاموضوع می‌شود. این نمونه‌ها در جهان کنونی متأسفانه پرشمارند.

اگر این استدلال معقول و معتبر است، معیار داوری در باره مدعیات و به ویژه کردار و رفتار مؤمنان مسلمان کدام است؟ اگر هیچ معیاری برای تعیین مرزهای اندیشه و عمل وجود نداشته باشد، چگونه می‌توان تشخیص داد که چه کسی مؤمن است و چه کسی غیر مؤمن؟ در این میان سخت شگفت می‌نماید که گفته می‌شود اسلام واقعی و غیر واقعی نداریم! یا داعش همان قدر مسلمان است که یک مسلمان لیبرال! البته اگر همدلانه در این باب سخن بگوییم، می‌توان چنین دعاوی را با این توضیح پذیرفت که به هر حال کسی که خود را مسلمان می‌داند و شهادتین می‌گوید و حتی فی الجمله مبادی آداب فرمالیستی متشرعانه است، مسلمان است و از این رو موضوع تکفیر فقهی کاملاً منتفی است و به همین دلیل بوده که امام علی نه تنها دشمنانی که در جمل و صفین و نهروان علیه خلافت مشروع او شمشیر کشیده بودند را خارج از اسلام ندانست بلکه به صراحت آنان را برادران خود شمرد که دچار خطا شده و بدین ترتیب از مسلمانی شان دفاع کرد. اما آیا این بدان معناست که بین علی و دشمنانش تفاوتی در دینداری و یا التزام عملی به آموزه‌های دینی

۲۱۸. سخنی که در گذشته جناب سروش از آن دفاع و تبلیغ می‌کرد. هر چند این دعوی (که البته صرفاً تمثیل بود و نه استدلال) در مقام نقد و رد ادعای دین‌ایدئولوژیک مطرح شده بود. در واقع در برابر اندیشه‌های تعلیمی شریعتی که می‌آموخت دین عمل است و تا زمانی که آموزه‌هایی چون عدالت و برابری و حقوق انسان مطرح در قرآن و متون معتبر دینی دیگر به قلمرو مسلمانی در نیاید، اعتباری ندارد. از این رو وی در نیایش خود نجوا می‌کرد که: خدایا! مرا از تمامی فضائلی که به کار مردم نیاید غافل ساز.

مصرح در قرآن و سنت تمایزی نبوده است؟ اگر تمایزاتی وجود داشته است، ناگزیر باید پذیرفت که مسلمان واقعی و غیر واقعی مفهوما و مصداقا وجود داشته و دارد. هر چند در باب ملاک‌ها و معیارها می‌توان اختلاف رأی داشت ولی بلاموضوع شمردن اصل موضوع بی‌دلیل است و گزاف و در نتیجه نسبیت مطلق حاکم خواهد شد و همه چیز بلاموضوع می‌شوند. در هر حال موضوع معیارها مبحثی است معرفتی و تفسیری که پس از اذعان به وجود حداقل یک معیار در شناخت پدیده‌ها به مثابه اصل اصیل روش‌شناسی، حول آن معیار مقبول مطرح می‌شود. در این صورت، تکفیر و تکفیرگری جایی ندارد.

ثالثا، با این حال برای رفع هر نوع شبهه‌ای و برای احتراز از هر نوع چالش مذهبی، بهتر است هر فردی در مقام فهم و تفسیرش از معیارها و مصادیق، از یک سو به طور فردی اظهار نظر کند و در حد امکان از تعیین مصادیق مشخص خودداری کند و از سوی دیگر از تعمیم ایده‌ها و برداشت‌های خود بپرهیزد. به سخن روشن تر، مناسب می‌نماید که به گونه‌ای سخن گفته شود که شبهه سخن گویی و تولی‌گری در امر دین و دینداری و نیز طرد و حذف پیش نیاید. در هر حال پیشبرد چنین اندیشه‌ای به ظرافت بیشتری نیاز دارد.

سخن به درازا کشید. می‌خواستم در باب برخی موضوعات مهم و مرتبط دیگر از جمله نقد دینی و نقد دین و نیز پروژه اصلاح دینی با محوریت نواندیشی دینی و الزامات آن سخنانی را با مخاطبان در میان بگذارم که فعلا از آن در می‌گذرم. فقط اشاره می‌کنم که در این باب چندی پیش نوشتاری از من تحت عنوان «نقد دین یا نقد دینی» در تاریخ در وب سایت زیتون منتشر شده تا حدودی دیدگاه راقم را بازگو می‌کند.^{۲۱۹}

جان کلام آن است که اقبال لاهوری از ضرورت تجدیدنظر در کل دستگاه مسلمانی سخن می‌گفت و منطق این تعبیر آن است که پروژه نواندیشی مسلمانی هر چند در «کل دستگاه مسلمانی» تجدیدنظر می‌کند اما به هر تقدیر زیر سقف اعتقاد و یا باور به پدیده‌ای به نام اسلام و سنت دینی و چنین پروژه‌ای نه مقابل اسلام است و نه همتای آن بلکه در طول آن و پس از ایمان به وحی و نبوت محمدبن عبدالله است.

فصل دهم

نقد دین یا نقد دینی

درآمد

بی گمان هر نوع نوگرایی و یا نواندیشی و به ویژه روشنفکری در دین، در هر سطحی با حدی از «نقد» و «نقادگی» در متون و معارف دینی و در اینجا اسلام، ملازمه دارد و گرنه دینداری نواندیشانه یا بازاندیشانه با دین‌ورزی سنتی و یا سنت‌گرایی مذهبی، فرق فارق‌ی نخواهد داشت. می‌توان گفت اسلام نواندیشانه، اسلام انتقادی است.

اما و هزار اما حول این دعوی، سخن بسیار است و پرسش‌ها انبوه که لازم است نواندیشان مسلمان بدان‌ها پاسخ‌هایی درخور دهند. در این مجال محدود برآنم که به چند پرسش پاسخ دهم: آیا مراد از این عنوان «نقد دین» است و یا «نقد دینی»؟ و یا هر دو؟ طبعا پیش از ورود به این موضوع لازم است پاسخ دهیم که مراد از «نقد» چیست؟ و ابزارها و معیارهای آن کدام است؟ اصولاً آیا ممکن است که نویسنده و یا نویسندگانی با التزام به مبانی مذهبی و الهیاتی به نقد دینی و حتی نقد دین دست بزنند؟ در این یادداشت تلاش می‌شود به این پرسش‌ها به کوتاهی و در حد مقدمه ورود به موضوع پاسخ داده شود.

نقد چیست؟

لغت «نقد» و مشتقات آن (مانند دیگر لغات) در کتب لغت (به تناسب ثلاثی و ترکیبات و پسوندهایی که پیدا می‌کند) در معانی مختلف و چه بسا ظاهراً بی‌ربط استعمال شده و به همین دلیل با عبارات مختلف و متنوع بیان می‌شود. آن گونه که در منابع لغت (از جمله در لسان العرب) آمده است عبارات معمول‌تر در شرح و بیان نقد چنین است: چون و چرا کردن، خرده گیری، واکاوی، وارسی، ارزیابی، سنجیدن و سنجشگری، سره را از ناسره جدا کردن (درهم تقلبی را از اصل جدا کردن)، شخم زدن و سوراخ کردن، خرد کردن (خرد کردن کاغذ با دندان)، ریزبینی و مناقشه در چیزی. چنان که ملاحظه می‌شود، این تعابیر ترکیبی و الفاظ عموماً مرادف‌اند و در نهایت یک حقیقت را بیان می‌کنند و آن عبارت است از به چالش کشیدن چیزی و تحقیق در امری و سنجشگری و در نهایت استنتاج و ارائه نوعی داوری. در یک گزاره کوتاه‌تر و ساده‌تر می‌توان گفت: نقد یعنی سبک و سنگین کردن چیزی و به همین دلیل غالباً در کنار نقد کلمه «نظر» و یا «بررسی» نیز می‌آید. در این سبک و سنگین کردن، سه عنصر، کلیدی و الزامی است: واکاوی (تحقیق)، سنجشگری (با معیارهایی مشخص) و در نهایت نتیجه گیری و داوری ضمنی و یا صریح و شفاف. واژه تحقیق نیز مهم است که متضمن انکشاف حقیقت (آن گونه که هست یا باید باشد) است.

مسئولیت اولی نواندیشی دینی نقد دینی است

در پاسخ به پرسش مطرح در عنوان این یادداشت، شاید کوتاه‌ترین پاسخ آن باشد که، نقش اصلی و مسئولیت اولی نواندیشی دینی (اسلامی)، نقد دینی است و نه نقد دین به نحو اولی و آغازین.

برای تبیین این دعوی شرحی لازم است. می‌توان چنین استدلال کرد که عنوان «نواندیشی دینی» مبتنی بر یک پیش فرض اساسی است و آن این که شخص موصوف به نواندیش، دیندار (در اینجا مسلمان) است و از این رو او می‌خواهد در چهارچوب مبادی و اصول موضوعه متعارف و مفروض دینی، تفاسیر تازه و نو و معقول و مقبول ارائه دهد و به عبارتی در مبانی و یا قواعد مرسوم نامعقول و مورد تردید و چالش بازنگری و بازاندیشی بکند. می‌توان گفت فرد مفروض، در مرحله نخست مسلمان مؤمن است و در مرحله بعد، مفسر است و منتقد با رویکرد انتقادی به سنت دینی رایج. پسوند «دینی» به مثابه یک قید یا صفت، خود گویای تقدم و تأخر منطقی عنوان ترکیبی نواندیشی دینی است و این بدان

معناست که وی به التزام مبانی مفروض، منطقی ملتزم است در زیر سقف مبانی و اصول موضوعه مفروض و مستندات معتبر دینی تفاسیر و تحلیل‌های خود را ارائه دهد. به دیگر سخن، یک نواندیش دیندار، تا آنجا می‌تواند و مجاز است در باب مبانی و مقولات دینی دست به تفسیر و حتی تأویل بزند که مبانی و یا مبنای قطعی و از پیش پذیرفته دینی خود را نقض نکند. زیرا منطقی نمی‌توان خودشکن بود و بر شاخ نشست و بُن برید. این البته یک مفروض دینی نیست بلکه یک قاعده روش شناختی است و در تمامی موارد صادق است. چرا که التزام به هر ایده و فکر و مکتبی، به طور معقول و منطقی، تفاسیر شخص ملتزم را به نحو پیشینی به شرط عدم نقض مبادی و یا اصل اساسی و مقبول آن ایده و یا مکتب مقید می‌کند. «اجتماع نقضین» اصلی بدیهی شمرده می‌شود. دایره مربع ممتنع است. به کچل نمی‌توان گفت زلفعلی.

از باب نمونه، اگر کسی خود را به دموکراسی باورمند معرفی کند، نظراً و عملاً نمی‌تواند ناقض اصول موضوعه دموکراسی باشد. هر چند دموکراسی می‌تواند دارای تعاریف مختلف و مصادیق متنوع باشد، ولی در نهایت، دموکراسی دارای مبانی و معیارهای حداقلی مشخص و اجماعی است و نمی‌توان با نقض تمامی آن‌ها و حداقل بنیادی ترینش، باز مدعی دموکراسی بود. اگر جز این باشد، عنوان دموکراسی مهمل است و برای هیچ کس در جهان نه قابل فهم خواهد بود و نه عملاً تمایزی بین دموکراسی و غیردموکراسی (از جمله استبداد) وجود خواهد داشت. اصولاً فهم بین‌الذهانی جز با توافق روی مبادی معین حاصل نمی‌شود. صرف ادعا کفایت نمی‌کند. نمونه دیگر، التزام به حقوق بشر است. اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸)، بر اصول و اهداف روشنی استوار شده که نقض حتی یکی از آنها به معنای بلاموضوع شدن اصل اعلامیه خواهد بود. می‌توان ماده اول اعلامیه را که تصریح می‌کند «تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند؛ همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه‌ای برادرانه رفتار کنند»، معیار بنیادین و اصیل حقوق بشر دانست؛ به گونه‌ای که نقض آن به هر شکل و به هر بهانه، نتیجه‌ای جز بلاموضوع شدن اهداف اعلامیه ندارد. مواد بیست و نه گانه بعدی اعلامیه، دقیقاً برآمده از ماده نخست آن است. اگر صرف ادعا باشد، گفتن ندارد که در جهان امروز عموم ناقضان دموکراسی و حقوق بشر، خود را در حرف باورمند و ملتزم به دموکراسی و حقوق بشر معرفی می‌کنند و حتی مدعی نقض این دو به وسیله منتقدان داخلی و جهانی خود هستند. اصولاً نهادهای حقوق بشری با چه

معیارهایی هر روز و هر لحظه دیگران را به نقض حقوق بشر متهم می‌کنند؟ جز این است که مبانی و اصول موضوعه و غیر قابل خدشه اعلامیه، معیار و ملاک بررسی و اعتراض است؟ جهانی بودن اعلامیه و اصول و قواعد آن دقیقاً به همین دلیل است. اگر بشریت و انسان بماهوانسان معیار حقوق نباشد، خودشکن خواهد بود. چرا که هر ناقض حقوق بشری در سراسر جهان می‌تواند با تمسک به معیارهای بومی و محلی و مذهبی و مانند آن مدعی حقوق بشر خاص بشود که شده‌اند و با این ترفند خود را از نقدهای منتقدان رها سازند. دعوی «حقوق بشر اسلامی» و یا هر عنوانی مشابه، بلاموضوع شدن اهداف و مواد سی‌گانه اعلامیه خواهد بود.

جز آن، در مقام استدلال فلسفی و معرفت‌شناسانه، نیز می‌توان گفت اصولاً این یک قاعده است که اصطلاحات و مفاهیم در صورتی برای عموم و حتی برای دو نفر قابل فهم خواهد بود که جنس و فصل ممیز آنها از پیش به صورت بین‌الذهانی شفاف و روشن و در نهایت پذیرفته شده باشد. اگر دو نفر از یک اصطلاح و یا مفهوم درک و تعریف ثابت و مفروضی نداشته باشند، هرگز مکالمه و مفاهمه ممکن نخواهد شد.

البته در اینجا بحث ذاتگرایی مطرح می‌شود که امروز عموماً آن را بر نمی‌تابند و آن را قابل دفاع نمی‌دانند. من نیز مانند بسیاری دیگر ذاتگرایی ارسطویی را، که می‌توان آن را ذات باوری صلب و حداکثری دانست، مردود می‌دانم و غیر قابل دفاع، اما این که برای تمایز بین اشیاء (مثلاً همان طبقه‌بندی معتبر ارسطویی: جمادات، نباتات، حیوانات و انسان) و یا مفاهیم، روی شروط و معیارهایی از پیش توافقی لازم است، تردیدی وجود ندارد و فکر نمی‌کنم قابل انکار باشد. هرچند باید اذعان کرد که چنین وجوه تمایزی، نه برآمده از ذات اشیاء و یا مفاهیم و یا مقرر شده در ورای مفهوم سازی‌های بشری است، بلکه معیارهای جنس و فصل و وجوه تمایزها، پسینی است و کاملاً در قلمرو اندیشه و ذهن و زبان بشری شکل می‌گیرد. در واقع تمامی این برساخت‌ها، معجزه زبان به مثابه «خانه هستی» است (اشارتی است به جمله هایدگر). اگر تعبیر ذات باوری روا باشد، می‌توان از تعبیر «ذاتگرایی حداقلی» یاد کرد. شاید بتوان از «ذات‌روایی» نیز استفاده کرد. البته ویتگنشتاین برای توجیه تمایزات از «شبهات خانوادگی» سخن می‌گوید که شاید چندان بلیغ و روا نباشد.

این تبیین ارائه شد تا گفته شود، عناوینی چون اصلاح دینی و یا اصلاح فکر دینی و یا نواندیشی دینی (که این آخری فعلا رواج بیشتری دارد)، به الزام منطقی و مفهومی، ملتزم است در چهارچوب مبانی و مبادی مفروض دین اسلام، برای تحقق اهداف مشخص و مقرر و اعلام شده خود، هر نوع تفسیر و تأویل مطلوب و البته روشمند و مستند و معتبر را ارائه دهد. در واقع فرض است که این نواندیشِ مصلح، مرحله نخست یعنی قبول اساس دیانت اسلام را به نحو معقول و مستدل پیموده و اکنون در مرحله دوم یعنی مرحله تفسیر و بازتفسیر چالشی و انتقادی همان اصول موضوعه پیشین است. در این مرحله، همان گونه که هیچ باورمند به دموکراسی و یا حقوق بشر منطقی مجاز نیست نظرا و عملا خودشکن باشد، هیچ نواندیش مسلمان نیز مجاز نیست نواندیشی را تا مرحله نقض بنیادهای از پیش پذیرفته شده و مفروض نقض کند و گرنه نواندیشی و یا روشنفکری دینی پارادوکسیکال خواهد بود. از این رو تصور آن به معنای عدم تصدیقش است.

البته گفتن ندارد که تعیین معیارهای تمایز بین دین و بی دینی و یا به طور مشخص مسلمان و غیر مسلمان، کار آسانی نیست و احتمالا نمی توان به معیارهای صددرصد اجماعی در این مورد دست یافت. با این همه، لازم است که به سه نکته اشاره شود. اولاً، منطقی باید معیار و یا معیارهایی در این باب وجود داشته باشد و گرنه طبق قاعده دوگانه مسلمانی و نامسلمانی، تعبیری مهمل و بلاموضوع خواهد بود؛ ثانیاً، در تعریف مسلمانی می توان روی یک اصل به شکل اجماعی توافق کرد و آن ایمان به نبوت محمد بن عبدالله به عنوان نبی و عملاً مؤسس اسلام است چراکه به هر دلیل نفی آشکار نبوت محمد تمامی دعوی مسلمانی را ویران می کند؛ ثالثاً، اگر هم توافق روی یک قاعده ممکن نباشد، حداقل می توان تعریف شخصی معین (یعنی شخص مدعی مسلمانی) را معیار داورى قرار داد و افکار و تفاسیر و آموزه های او را با همان معیار مشخص ارائه شده و مقبول سنجید. باز از عنوان دموکراسی استمداد بطلبیم. ممکن است فردی دموکرات هیچ یک از معیارهای رایج در تعریف دموکراسی را قبول نداشته باشد ولی منطقی خود باید تعریفی روشن از اصطلاح و مفهوم دموکراسی ارائه دهد و گرنه چگونه و چرا او خود را دموکرات می خواند و انتظار دارد دیگران نیز او را دموکرات بشناسند؟ در این صورت، گفتارها و رفتارهای مدعی یاد شده، با همان معیارهای مقبول و مفروض خود سنجیده می شود. در هر حال، بدون توافق روی یک یا چند اصل به عنوان معیار پیشینی، مفاهیم و عناوین و اصطلاحات مهمل و بلاموضوع خواهند بود. با این همه، بر این باورم که می توان روی یک یا چند اصل به عنوان معیار

ایمان یا اسلام توافق کرد همان گونه که در گذشته روی ادای شهادتین (اقرار به یکتایی خداوند و نبوت حضرت محمد) توافق شده و فکر می‌کنم هنوز نیز معتبر است. کلام آخر آن که در ساده‌ترین حالت، اذعان شخص به مسلمانی‌اش کفایت می‌کند. با این حال منطقی انتظار می‌رود که شخص تعریف خود از مسلمانی را با دیگران به اشتراک بگذارد تا ارزیابی معرفتی در باره افکار و اعمال وی ممکن شود.

مستندات دین شناخت نواندیشانه

اما مستندات دین شناخت نواندیشان دینی، هم می‌تواند درون دینی باشد و هم بیرون دینی. بی‌تردید قواعد عقلی و نقلی سنتی و بازمانده از میراث گذشتگان، اخیرا یا به کلی بی‌اعتبار شده‌اند و یا به بازسازی و نوسازی و ترمیم نیاز دارند. به همین دلیل است که دیری است از «کلام جدید» و یا «فقه پویا» و یا «الهیات مدرن» یاد می‌شود و بر طراحی و تحکیم آنها تأکید می‌شود. می‌توان به الهیات ایجابی و یا سلبی باور داشت و مثلا اسپینوزایی بود ولی منطقی نمی‌توان بدون تصویری از مفهوم «الله» یا «خدا» از مفهومی به نام الهیات سخن گفت. یک قرن است که (البته به اقتفای اقبال لاهوری) به درستی گفته می‌شود اول اجتهاد در اصول و بعد اجتهاد در فروع. این بدان معناست که نخست باید الهیاتی نو و معرفت‌شناسی و روش‌شناسی تازه‌ای پی افکند و آنگاه به نواندیشی و بازسازی دستگاه مسلمانی (باز به تعبیر اقبال) اهتمام کرد.

در چستی نقد دینی

با توجه به این ملاحظات در لغت و اصطلاح نقد و نقادی، می‌توان گفت نقد دینی عبارت است از بررسی گزاره‌ها و مدعیات درون دینی و در واقع واکاوی سنجشگرانه متون و منابع و معتقدات دینی با معیارهای متعارف در علوم انسانی و اجتماعی. زیرا معارف اسلامی رایج (کلام، فقه، تفسیر، علم الحدیث، تاریخ و...) به اعتبار معرفت و معرفت بخشی، با دیگر معارف متعارف در علوم انسانی تفاوتی ندارند و از این رو هر یک تابع روش‌شناسی ویژه خود است. همان گونه که از قدیم علوم را به اعتبار اهداف خاص طبقه‌بندی کرده‌اند، معارف اسلامی را نیز می‌توان با همین معیار طبقه‌بندی کرد. روشن

است که در معارف درون دینی، روش‌ها برگرفته از قواعد متعارف در نزد متخصصان هر علم است و البته اهداف متمایز است و همین طور بخشی از داده‌ها و مستندات برآمده از الزامات عقلی و نقلی مبانی دینی (به طور خاص قرآن و سنت و سیره معتبر) است. همان گونه که در باره معارف دیگر غیر دینی نیز دقیقاً همین گونه است. این معیارهاست که از باب مثال ریاضیات و تاریخ و فلسفه و هنر و جامعه‌شناسی و اقتصاد را از هم جدا می‌کند. هر علمی، ضمن التزام به روش‌شناسی عام علوم، از اسناد و داده‌های درونی و موضوعی خاص خود نیز استفاده می‌کند و استدلال‌ها نیز بر بنیاد همان اصول موضوعه ویژه خود انجام می‌شود و طبعاً نتایج نیز خاص و محدود خواهد بود. اگر جز این باشد، هیچ علمی و هیچ نظر و نظری، نقدپذیر و در واقع قابل راستی‌آزمایی نخواهد بود.

اما نقد دین

اما نقد دین. همان گونه که پیش از این گفته شد، جمله ترکیبی «نواندیشی دینی» نشان می‌دهد که شخص نواندیش، اول مسلمان است و بعد نواندیش و نواندیشی نیز بر بنیاد مبانی و مبادی مفروض و مقطوع دینی انجام می‌شود و طی روندی خاص و معتبر به سامان می‌رسد. بدین ترتیب پسوند دینی، شرط لازم نواندیشی در دین است و نه صد البته شرط کافی. از آنجا که، بر اساس قاعده اجماعی «حرمت تقلید و وجوب تحقیق در اصول دین»، قبول اصول و مبانی دینی یکسره عقلی و مبتنی بر استدلال برون دینی و در واقع پیشادینی است، فرض است که یک مسلمان نواندیش و آگاه و مختار اصول مذهبی خود را مستدلاً پذیرفته و از این رو وارد مرحله دوم مسئولیت خود شده و در این مرحله ایفای نقش می‌کند. در این مقام، نقد دین عملاً موضوعیت و حداقل ضرورت خود را از دست می‌دهد.

آیا نواندیش دینی می‌تواند مفروضات بنیادین دین را نقد کند؟

با این حال این بدان معنا نبوده و نیست که یک نواندیش در مقام روشنفکری و یا پژوهشگر نمی‌تواند و یا نمی‌باید به مرحله ماقبل بازگردد و در ریشه‌ها و مبادی تحقیق کند و دست به نقد و نقادی بنیادین بزند. گفتن ندارد که نواندیشی، به اعتبار وصف خود و به

ویژه ابزار خود یعنی عقل نقاد و استدلالی، نمی‌تواند هیچ معنی را در مقام تحقیق و نقادی قبول کند. اما در این باب دو نکته قابل ذکر است. نخست این که، به منظور جلوگیری از خلط مفاهیم و خلط نقش‌ها، بر شخص محقق فرض است که مقام خود را در نظریه پردازی مشخص کند و به طور شفاف بگوید در مرحله تحقیق در مبادی (کلام) و در جایگاه تأسیس دین است و یا در مرحله دوم و در مقام «بازسازی اندیشه دینی». روشن است که بین «دین» (بماهو دین) و «اندیشه دینی» تمایز آشکاری وجود دارد. این که اقبال از ضرورت «بازسازی اندیشه دینی» در اسلام سخن می‌گوید (The reconstruction thought in Islam)، اساس دیانت و حقانیت دین اسلام را مفروض گرفته و در پی آن از ضرورت بازسازی و نوسازی در قلمرو معارف و طرز فکر اسلامی سخن می‌گوید. این البته با دعوت به «تجدید نظر در کل دستگاه مسلمانی» او در تعارض نیست. زیرا این پیشنهاد، تجدید نظر در دستگاه مسلمانی است و نه در دستگاه بنیادین دیانت اسلام و خروج از دین و احیانا تأسیس دینی جدید. این که اقبال در تمامی فصول کتاب خود (که اخیراً ترجمه کاملی از آن با عنوان «تجدید بنای اندیشه دینی در اسلام») با همت مسعود نوروزی منتشر شده است) جز اندیشه‌ورزی حول مبانی و مبادی باورهای دینی و معارف فلسفی و عرفانی و کلامی و فقهی کاری نکرده است، گواه این مدعاست. نکته دوم آن است که نقد دین و نقد دینی، مانع‌الجمع نبوده و نیستند. می‌توان به گاه ضرورت، در هر یک از دو قلمرو متمایز، البته با اعلام موضع در موضوع نقد و نقادی، سخن گفت. از قضا می‌پندارم که یکی از آسیب‌شناسی‌های جریان نواندیشی و یا اصلاح دینی معاصر، آن است که اغلب نواندیشان بدون تحقیق کافی و تنقیح مناط در مبادی کلامی (از جمله در الهیات اسلامی و قرآنی)، وارد مرحله دوم شده و به تفسیر و تأویل دست زده‌اند. کاری که عموم سنتی‌ها و نوسنتی‌ها و حتی بنیادگراها هم می‌کنند. بی‌دلیل نیست که اخیراً برخی چهره‌های شاخص و اثرگذار نواندیشی نیز گاه وارد عرصه نقد دین شده و به بنیادها نیز می‌پردازند. هر چند که این نوع نقادی دین نیز غالباً برآمده از همان معتقدات و مبانی مفروض میراثی و سنتی است. در این صورت لازم است که نواندیشان، در هر زمان و در صوت نیاز، مواضع انتقادی خود در باب اصول و مبادی را بگویند تا تفاسیر درون دینی شان مفهوم‌تر و معقول‌تر بنماید. در هر حال مخالفت با نقد دین مطرح نیست بلکه تفکیک حوزه‌ها مد نظر است و این که نقاد دینی نواندیشانه، مدعی کدام ساحت است.

ضمناً نباید از یاد برد که کار نواندیشی و نقد دینی، صرفاً کار آکادمیک نیست بلکه افزون بر تفسیر، تغییر احوال مؤمنان نیز، مطمح نظر است. در ارتباط با این نقش، باید به تأکید گفت در صورت خروج از چهارچوب‌های متعارف و قطعی مبانی دینی، دیگر نه تنها مصلحان دینی نمی‌توانند ایفای نقش کنند و سودی برای مؤمنان برسانند، بلکه مخاطبان باورمند خود را نیز از دست داده و در نهایت در بهترین حالت منزوی شده و بی‌خاصیت و یا کم‌خاصیت خواهند شد. دین ناباوران و دین ستیزان نیز ممکن است در آغاز تشویق کنند ولی در نهایت مهره سوخته و بی‌اثر در جامعه به کارشان نیز نخواهد آمد.

بادآوری یک نکته مهم

در واپسین کلام، لازم است اشاره شود که اندیشه‌ورزی و نقد و نقادی مرز نمی‌شناسد و تا بی‌نهایت می‌توان نظر و نظریه تولید کرد ولی به حکم علم و عقل اخلاق، هر صاحب نظری به هر نتیجه‌ای که رسیده و بدان قانع شده است، باید صادقانه آن را با مخاطبان و علاقه‌مندان در میان بگذارد. وفق ضرب المثل مشهور «بین دو صندلی نمی‌توان نشست». این که گفته شود شرایط چنین است و فضا چنان، هر چند درست و قابل فهم است، اما توجیهی اخلاقی و انسانی و علمی برای عدم شفافیت نیست. مگر کم بوده‌اند در تاریخ بشر و از جمله در تاریخ اسلام، که به زعم خود اسرار هویدا کرده و بر دار رفته و حداقل چوب تکفیر خورده و عمری را در انزوا و رنج و محرومیت به سر برده ولی در دادگاه تاریخ و در عرصه وجدان‌ها جاودان شده‌اند؟ ممکن است فلان نظر را عموماً نپسندند و این موجب انزوای صاحب نظر شود، ولی وقتی پای صدق و راستی در میان باشد، صرف اندیشه‌ورزی و استواری و پایداری در اندیشه و علم و عقل و به یک معنا آزادگی، درخور احترام است. چرا که به گفته درست حکیم طوس: «دلیری سزایش ستودن بود».

فصل یازدهم

طالقانی و «بازگشت به قرآن»

درآمد

شهریور امسال (۱۳۹۸) چهلمین سالگشت درگذشت زنده یاد آیت‌الله سید محمود علایی طالقانی است. او در نوزدهم شهریور ۱۳۵۸ از این جهان فانی به جهان باقی رخت کشید. مرگ وی در سپیده دم پس از پیروزی انقلاب ایران و در آغاز شکل‌گیری نظام نوپای جمهوری اسلامی و تأسیس نهادهای آن، ضایعه بزرگ و جبران‌ناپذیری برای انقلاب و مردم ایران بود. زیرا، با توجه به مجموعه ویژگی‌های فردی و منش و روش کم و بیش آزموده طالقانی، اگر او چند سالی هم زنده می‌ماند، احتمالاً می‌توانست به سهم خود مسیر انقلاب و نظام برآمده از آن را در مسیری متفاوت راهنمایی کند و حداقل در سیر تحولات به گونه‌ای نقش ایفا کند که حوادث تلخ و زیانبار بعدی یا رخ ندهد و یا از شدت و حجم و میزان تخریب آنها کاسته شود.

با این همه، هرچه بود، آن بزرگمرد انقلابی آگاه و آزادیخواه و آزاده و ملی و مردم‌دوست، در روزهایی که بیش از همه به حضور او نیاز بود، رخت بر بست و مردمانش را در طوفان حوادث رها کرد و رفت و ما ماندیم و تجارب تلخ و سنگین پس از او و یک جهان دریغ و افسوس که صد البته فایده‌ای و ثمری نیز ندارد.

اینک در چهلمین سالگرد طالقانی و به مناسبت یاد و ذکر جمیل او، که فراوان می‌توان سخن گفت، بر این نظرم که در این وجیزه به یکی از وجوه شخصیت دینی و اجتماعی او پردازم و آن تأملی در معنا و مفهوم «بازگشت به قرآن» است. چرا که می‌دانیم نام و عنوان و هویت تاریخی طالقانی با این مفهوم چندان آمیخته است که یاد او و ذکر نام او یادآور «قرآن» و به طور خاص شعار «بازگشت به قرآن» است. برآنم که پس از چهل سال از رحلت طالقانی و در این نوشتار، در این باب تأملی دوباره بکنم و ببینم که این اندیشه چه بوده و چه دستاوردهای داشته و اکنون در چه مرحله‌ای هستیم و در نهایت آیا این شعار و حرکت همچنان مهم و برگرفتنی است و یا به تاریخ پیوسته و کارکرد خود را از دست داده است؟ آنچه با شما در میان خواهیم نهاد ذیل این عناوین سامان یافته است:

الف. تاریخچه شعار بازگشت به قرآن

گفتن ندارد که قرآن به عنوان مهم‌ترین و معتبرترین و از جهاتی تنها منبع دین شناخت عموم مسلمانان از آغاز تا کنون بوده و هست. اما در حدود صد و پنجاه سال اخیر در جریان جنبش اصلاح دینی، قرآن به مثابه منبع مهم و یا تنها منبع دین شناخت و خوانش رهایی بخش از اسلام و آموزه‌های اسلامی، اهمیتی ویژه و مضاعف یافته است. اساس اصلاح دینی، دین‌پیرایی بوده است یعنی پیرایش ساحت دین از خرافات و افکار و آموزه‌های غیر دینی؛ و به ویژه ضد دینی و در این نحله، قرآن محور بنیادین این پیرایشگری و اصلاحگری بوده و هست.

در یک طبقه‌بندی می‌توان گفت جنبش اصلاح دینی به دو نحله مشخص و متمایز تقسیم شده است. گروه نخست را می‌توان «نوگرایان سنتی» دانست و گروه دوم را «نواندیشان مدرن و اجتماعی» خواند. از آنجا که این هردو جریان به طور عام و کلی ایده اصلاح دینی را دنبال کرده و می‌کنند و هردو نیز بازگشت به قرآن را محور اصلاح طلبی خود قرار داده‌اند، می‌توان هر دو جریان را ذیل عنوان «ایده بازگشت به قرآن» معرفی کرد ولی تمایزات بنیادی نیز بین آن دو وجود دارد. می‌توان دقیق‌تر گفت محور هردو جریان «قرآن» است و «عقل» و «توحید» (و لاجرم زدودن شرک در تمام اشکال آن) و هدف نیز خروج از بن‌بست‌های خودساخته مسلمانان (انحطاط) و ورود به عرصه‌های پالایش یافته دینی و

خلوص اعتقادی است ولی تفاسیر این دو جریان از مؤلفه‌ای سه گانه یاد شده گاه به طور بنیادی متفاوت بوده و هست. به ویژه باید توجه داشت که اندیشه‌های اصلاحی جریان دوم، بیشتر معطوف است به اصلاح در تفکر و اخلاق و اندیشه و سیاست و دیگر در قلمروهای اجتماعی (از جمله رشد علوم و فنون و در یک تعبیر توسعه تمدنی) در وضعیت جدید مسلمانان هم در مواجهه با سنت و هم در مواجهه با جهان مدرن غربی و اروپایی جدید. انگیزه طرح شعار بازگشت به قرآن برای جریان نواندیشان مسلمان، عبارت بود از: خرافه زدایی از ساحت دین و دیگر کارآمد کردن دین و قرآن محوری در جهان مدرن.

جریان نخست را کسانی چون شیخ هادی نجم آبادی، شریعت سنگلجی، حیدرعلی قلمداران و اخیراً سید مصطفی حسینی طباطبایی و جریان دوم را شخصیت‌هایی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی، طالقانی، بازرگان، نخشب، شریعتی و... نمایندگی کرده و می‌کنند.

آنچه محور مشترک هر دو جریان است و حداقل در حد کلیات و آرمان اشتراک نظر وجود دارد، تمسک به قرآن و در واقع شعار بازگشت به قرآن بوده است. ظاهراً سید جمال‌الدین نخستین کسی بود که این اندیشه را مطرح کرد و بعدتر تمام مصلحان در تمام جهان اسلام از آن حمایت و دفاع کرده‌اند. سید احمدخان و اقبال لاهوری در شبه قاره هند، محمد عبده و شکیب ارسلان و بسیاری دیگر در خاورمیانه عربی و بن نبی و بن بادیس در شمال آفریقا از نامداران این جنبش‌اند.

ب. کارنامه جنبش بازگشت به قرآن در روزگار ما

اما اکنون پس از حدود یک قرن و نیم از آغاز طرح شعار بازگشت به قرآن، چه می‌توان گفت؟ آیا این اندیشه و رویکرد موفق بوده و به هدف و یا اهدافش رسیده است؟

واقعیت این است که داوری در این مورد کار دشواری است. زیرا هیچ تحقیق علمی و جامعه‌شناختی معتبری در اختیار نیست تا نشان دهد که مثلاً خرافات مذهبی (خرافات) که حداقل حامیان جنبش قرآنی از آن‌ها یاد می‌کردند مانند قبرپرستی، امام و امام زاده پرستی، انواع توسل و شفاعت به غیر خدا، روضه خوانی‌ها و عزاداری‌های نامشروع، نسبت دادن عصمت و علم غیب به غیر نبی، تقلیدگرایی در دین و به طور کلی قبول آموزه‌های

نامعقول در زیست مؤمنانه و...) و یا خدایگانی نهاد دینی (روحانیت) و گسترش انواع خرافات و ناعقلیگری به دست عالمان دین و یا خروج مسلمانان از معضل انحطاط و ورود به جهان مدرن و تأسیس تمدن نوین و متناسب با روزگار نو، کمتر و یا بیشتر شده است.

با این حال، شاید بتوان گفت که در قلمرو طبقات مدرن شهری و درس خواننده‌های مذهبی، خرافه زدایی به میزان زیادی حاصل شده و زمینه‌های ورود به اخذ علوم و فنون غربی و در نتیجه آمادگی نخبگان فرهنگی و دانشگاهی و نیز عموم سیاستمداران و دولتمردان در جوامع اسلامی برای خلق تمدنی تازه، در حد مطلوبی پدید آمده است ولی در قلمرو زیست اغلب مسلمانان، نه تنها خرافات منسوب به دین و ناعقلیگری و حتی ضدیت با تمدن و عقل و دانش مدرن کم نشده بلکه در زمینه‌هایی افزایش نیز یافته است. بنیادگرایی اسلامی و به ویژه انواع افراطی و جنایتکارانه آن (مانند القاعده و طالبان و داعش و...) به طور بی‌سابقه‌ای مطلقاً بر جهالت‌ها و خرافات و جزمیت‌ها افزوده است. البته در این میان گفتنی است که انقلاب اسلامی ایران، به رغم پیوند عمیقی که با جریان بنیادگرایی داشته و دارد ولی واقعیت این است که پیامدهای انقلاب و سیر تحولات در جمهوری اسلامی ایران تا کنون، هر دو قلمرو را افزایش داده است. از یک سو به گسترش دانشگاه‌ها و تألیف و ترجمه و رسانه‌ها و انتشار آگاهی‌ها و تقویت طبقات متوسط شهری افزوده و از سوی دیگر به انواع خرافه‌گرایی مذهبی و جزمیت‌ها و جهالت‌ها زیر پوشش دین نیز دامن زده است. متأسفانه جریان نواندیشی دینی، به رغم نفوذ و گسترش بیش از پیش خود در طبقات شهری و درس خواننده، اکنون در برابر نفوذ سیاسی و اقتصادی و نظامی جریان‌های بنیادگرا و حتی سنتی و سنت‌گرا، اقتدار چندانی ندارد تا نقشی روشنگرانه و فرهنگی و اجتماعی پیش برنده و یا حداقل بازدارنده‌ای ایفا کند.

با توجه به مجموعه این ملاحظات گزاف نیست که گفته شود، جنبش قرآنی و به طور کلی جنبش نوین اصلاح دینی در جهان اسلام و در ایران، به رغم موفقیت‌های نسبی در برخی حوزه‌ها، در مجموع کامیاب نبوده و به اهداف دینی و اجتماعی خود نرسیده است.

ج. تأملی دوباره در موضوع بازگشت به قرآن

این که جنبش قرآنی (و به طور عام جنبش اصلاح دینی) تا کنون چندان موفق نبوده و نتوانسته مسلمانان را حول دو محور پیرایشگری و تمدن سازی بسیج کند و به مرحله مطلوبی برساند، به علل و عوامل اجتماعی قریب و بعید و پیچیده‌ای باز می‌گردد که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست ولی، تا آنجا که به خود این جنبش و حامیان و حاملانش باز می‌گردد، می‌توان گفت برخی کاستی‌ها در این جریان و در نظریه پردازی‌های سخنگویان این جریان (در هردو نحله سنتی و مدرن) موجب ناکامی آن شده است. در این مجال محدود به برخی از آنها اشاره می‌کنم:

یک. نخستین نکته پرسش از «چه انتظاری از دین» و نیز «چه انتظاری از قرآن» است. بدیهی است تا برای مؤمنان روشن نشود که از دین (اسلام) و از قرآن به عنوان متن معتبر و اصلی دین شناخت مؤمنان چه انتظاری می‌توان و می‌باید داشت، منطقی نمی‌توان از عناوینی چون اصلاح دینی و روشنفکری و یا نواندیشی دینی حداقل در قلمرو اجتماعیات سخن گفت. مثلاً آیا از اسلام و از جمله اسلام قرآن محور می‌توان انتظار داشت که به تمام پرسش‌ها و آن هم در هر نسلی (از جمله امروز در اوایل قرن بیست و یک میلادی) پاسخ درخور دهد و یا با تمسک به قرآن می‌توان تمام نیازها را برآورده کرد و تمام مشکلات نو به نورا حل کرد؟ آیا قرار است دین و وحی و نبوت برآمده از شرایط خاص هزار و چهارصد قبل و در مقطعی خاص و برای جامعه‌ای ویژه، فقط به موضوعات خاص اخلاقی و معنوی و یا فردی پاسخ دهد و یا متکفل تمام امور مادی و اقتصادی و سیاسی و تمدنی هم هست؟

واقعیت این است که دو جریان قرآنی و اصلاح دینی معاصر، به رغم توجه به این موضوعات و به رغم تلاش‌هایی که برای ارائه پاسخ‌هایی برای این نوع پرسش‌ها و نظریه پردازی‌های مهم و مفیدی که انجام شده است، اما «حکایت همچنان باقی است» و هنوز «هزار می‌ناخورده در دل تاک است». این دو جریان در این بیش از یک قرن چنان سخن گفته‌اند و چنان انتظاری پدید آورده‌اند که گویی اسلام متکفل برآوردن تمام «حاجات» است (شعار مشهور اخوان المسلمین: الاسلا هو الحل) و قرآن کلیدی است که تمام قفل‌ها باز می‌کند (حدیث مشهور نبوی: فاذا التبت علیکم الفتن، فعلیکم بالقرآن). در این اندیشه، گویی چنین پنداشته شده که «اسلام به ذات خود ندارد عیبی / هر عیب که هست از مسلمانی ماست»! گفته شده و می‌شود که فاصله گرفتن از اسلام واقعی و قرآن، موجب بدبختی و عقب ماندگی و ذلت مسلمان شده است و در چنین تفکری قهرا راه حل‌ها نیز در

بازگشت به اسلام پاک و ناب و قرآن بدون اضافات دانسته می‌شود (توضیحات لازم اندکی بعد خواهد آمد).

چنین می‌نماید که یکی از عوامل مهم ناکامی جنبش قرآنی و جریان اصلاح دینی معاصر، آن است که انتظاری نامعقول و ناشدنی از اسلام و قرآن ایجاد شده است. به ویژه این ایراد به جریان نواندیشی مدرن بیشتر وارد است. کسانی چون بازرگان و طالقانی و بیشتر شریعتی به عنوان نواندیشان قرآنی، غالباً چنان از دین و تمسک به قرآن سخن گفته‌اند که گویی با دینداری خالصانه و کامل و با تمسک تمام عیار به قرآن، تمام گره‌ها گشوده و دین و دنیای ما آباد خواهد شد. نیز گفته می‌شد تمام قواعد مورد نیاز امروزین در قرآن و دیگر اسناد دینی چونان گنجی مخفی نهفته و فقط باید به درستی (از جمله با «اجتهاد» در اصول و فروع) کشفشان کرد. از این منظر، عموماً به فقیهان ایراد گرفته می‌شد و ادعا می‌شد که مجتهدان و فقیهان اسلامی و شیعی توان چنین استخراج و انکشافی را ندارند.

اما تجارب تاریخ معاصر و تجربه جنبش‌های اسلامی روزگار ما و از جمله جریانهای بنیادگرایی و به طور خاص تجربه انقلاب اسلامی و جمهوری اسلامی، نشان داد که اسلام کل‌گرا و تمامیت‌خواه با دعوی گزاف گره‌گشای امور دین و دنیا، در نهایت، عملاً جز فساد دین و دنیا نتیجه‌ای نخواهد داشت. فکر می‌کنم امروز باید بر عالم و عامی روشن شده باشد که اساس تصور «گنج مخفی» دور از واقعیت بوده و نه این که فقیهان توان انکشاف و به روز کردنشان را نداشته و ندارند (هرچند بی‌تردید بخشی از مشکل به همان عدم اجتهادهای درست و علمی و مدرن فقیهان و در واقع به عدم صلاحیت اینان برای چنین امر مهمی بر می‌گردد). در هر حال نباید بار زیادی بر دوش‌های محدود دین و قرآن گذاشت و انتظار زیادی ایجاد کرد؛ باری که در آغاز نبود و خدا و پیامبرش چنان ادعای گزافی نداشتند.

دو. چند صدایی بودن آیات قرآن. در گذشته‌های دور (و حتی اکنون نیز) به گونه‌ای از اکسیر بازگشت به قرآن به عنوان راه حل تمام مشکلات سخن گفته می‌شده که گویی از قرآن صدایی واحد شنیده می‌شود و آن هم صدای رهایی و آزادی و عدالت و برادری و برابری و خیر است. اما می‌دانیم که چنین نبوده و نیست. با مروری اجمالی به آیات قرآن، به سادگی می‌توان دریافت که در بسیاری از امور و موضوعات مهم انسانی و اجتماعی، حداقل دو صدای چه بسا متضاد شنیده می‌شود. مثلاً جبر / اختیار، آزادی / ضد آزادی،

برابری / نابرابری (تبعیض)... به ویژه در مورد جنسیت این دوگانه بسیار برجسته است. از این رو در گذشته‌های دور و هم اکنون تمام فرقه‌های اسلامی از آیات همین قرآن برای افکار و اعمالشان اتخاذ سند کرده و می‌کنند. «هادی بعضی و بعضی را مُصلِّ». در روزگار ما، به عیان می‌بینیم که دست بنیادگرایان عقل و علم و آزادی ستیز نیز برای توجیهات اعمال خود چندان خالی نیست. بنگرید به مستندات قرآنی طالبان و داعش و بوکوحرام و...

هرچند در گذشته نیز کم و بیش به این مهم توجه شده ولی نابگرایی و طرح شعار بازگشت به «اسلام ناب» (و یا خالص و یا اصیل) از طریق جنبش «بازگشت به قرآن» و تکیه افراطی و بدون توضیحات لازم در برخی موضوعات مهم، به اعتبار قرآن و لزوم تمسک بدان، امروز دست بنیادگرایان ستیزنده را برای رفتارهای به روشنی ضد انسانی گشاده است. در ادامه موضوع چه انتظاری از اسلام و قرآن، می‌بایست به این پرسش پاسخ داده شود که: آیا هرچه در قرآن آمده لزوماً و برای همیشه و در هر شرایطی قابل اجراست و باید عملی شود؟ مثلاً مقررات جزایی (حدود و دیات) قرآنی جاودانه اند؟ آیا اصولاً از همان آغاز قرار داده که مقررات اجتماعی در قلمرو حقوق و مجازات‌ها و امور اقتصادی و سیاسی و نظامی (مثلاً «جهاد») جاودانه باشند و تا پایان تاریخ به دست مؤمنان اجرا شوند؟ از باب نمونه، آیا مقررات مربوط به روابط زن و مرد و خانواده در قرآن، لزوماً برای همیشه معتبر است و می‌بایست به عنوان «شریعت اسلام» عملی گردد؟ به ویژه باید توجه کرد که در جهان امروز و پس از این همه تجربه شکست خورده، بازنگری در این موارد بسی ضروری و مهم است. نگاه تاریخی به اسلام و نزول قرآن، می‌تواند ابزار مهم و کارآمدی در فهم چگونگی و چرایی سیر تحول افکار و عقاید و احکام در قلمرو انتظار از دین و قرآن، به کار آید.

سه. ملاحظه سوم، باور عمیق و جدی به این گزاره که شعار بازگشت به قرآن، بدون باور به فهم عمیق و نو به نو از این متن ممکن نیست. جریان نواندیشی مدرن (به ویژه در آثار شریعتی و تا حدودی طالقانی) به این دقیقه توجه داشته و تا حدی نیز بدان وفادار بوده است ولی واقعیت این است که در گذشته منادیان شعار بازگشت به قرآن به این نکته توجه لازم را نکرده و یا در عمل خود چندان نواندیش «معاصر» نبوده‌اند. زیرا این «فهم عصری» است که شخص را «معاصر» می‌کند و البته عکس آن نیز صادق است. هرچند منصفانه باید ادعان کرد که چنین انتظاری از متفکرانی که در یک قرن و حتی در نیم قرن قبل و در شرمی زیسته اند، چندان معقول هم نیست. ولی، هر چه هست امروز، با توجه به رشد عمیق

علوم انسانی و آشنایی متفکران مسلمان و از جمله نواندیشان ایرانی با مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی‌های مدرن (از جمله انواع هرمنوتیک)، از تمام مدعیان نواندیشی و یا اصلاح دینی انتظار می‌رود که به ضرورت چنین رویکردی در دین‌شناسی و قرآن‌شناسی توجه بیشتر و بایسته‌تری داشته باشند و بیش از پیش به این ابزارهای کارآمد و گره‌گشای مدرن مجهز شوند.

چهارم. چهارمین ملاحظه، که به نوعی مکمل نکته سوم است، عنایت به این قاعده است که هر فهمی نسبی و سیال است و از این رو در بهترین حالت، حاوی پاره‌هایی از خطا خواهد بود و شاید دقیق‌تر آن است که گفته شود بهترین فهم نیز به هر تقدیر حامل صحیح و سقیم است و این گریزناپذیر می‌نماید.

اگر به چنین باور معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ملتزم باشیم، دین‌شناخت و قرآن‌شناخت ما متفاوت خواهد بود. حداقل آن است که هیچ متفکر و یا مفسر قرآنی در هر زمانی، فهم خود را اولاً مطلق نمی‌بیند و از این رو از جزمیت‌گرایی و خودمطلق‌بینی دست بر می‌دارد و ثانیاً همواره خود را نیازمند تصحیح و تکمیل می‌بیند و برای تحقق آن، همواره افقی گشوده به تمام فضاها، باز دیگر و دیگران (حتی غیر مذهبی‌ها) خواهد داشت. این دقیقه در جریان قرآن‌شناسی سنتی‌ها و یا نوگرایان سنتی و حتی در شخصیتی نوگراتر چون مرتضی مطهری چندان مورد توجه نبوده و حتی در اغلب موارد همراه با دگم‌اندیشی است ولی در جریان نواندیشی دینی نیم قرن اخیر (و بیشتر در شریعتی و تا حدودی طالقانی با تمسک به نوعی سمانتیک) برجسته‌تر است. با این حال، اگر قرار است اندیشه بازگشت به قرآن دنبال شود، توجه جدی‌تر و عمیق‌تر بدان الزامی‌تر است و بایسته‌تر.

پنجم. ملاحظه مهم دیگر باور به چند منبعی بودن در دین‌شناخت و قرآن‌شناخت است. در گذشته و حتی تا کنون در دین‌شناسی بنیادگراها و نوگرایان سنتی، نظراً و بیشتر عملاً شعار «کفی بنا کتاب الله» متحقق بوده و هست ولی در جریان نواندیشی، البته تا حدود زیادی، متفاوت است. نواندیشانی چون بازرگان و طالقانی و به ویژه شریعتی عملاً در دین‌شناخت و قرآن‌شناخت خود از منابع معرفتی دیگر (بازرگان عمدتاً از علوم دقیقه و تا حدودی طالقانی در تفسیر پرتوی از قرآن و شریعتی از علوم انسانی چون تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی و گاه فلسفه) استفاده کرده‌اند ولی واقعیت این است که این اندازه کفایت نمی‌کند. در واقع در زمان ما احساس نیاز به چند منبعی بودن دین‌شناخت و قرآن‌

شناخت، به مراتب بیشتر است و باید بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد. دیگر مراجعه به لغت عرب و یا آشنایی با اسباب النزول و یا استناد به انبوه روایات (تفاسیر مأثور) و حتی استناد به فلان نظریه علمی (مثلا برای اثبات وحیانی و یا علمی بودن قرآن) کفایت نمی‌کند. گزاف نیست گفته شود که علم‌گرایی نوع بازرگان و یا طالقانی در روزگار ما، تا حدودی اعتبار و کارکرد خود را از دست داده است.

د. آیا هنوز شعار بازگشت به قرآن معتبر است؟

واپسین کلام پاسخ به این پرسش است که آیا هنوز یعنی به طور مشخص چهل پس از طالقانی به عنوان نماد «پرتوی از قرآن» و یا «قرآن در صحنه»، اندیشه بازگشت به قرآن به عنوان یک راهبرد، همچنان معتبر است؟ پاسخ اجمالی من مثبت است اما به شرطها و شروطها. آنچه خواهیم گفت، شرحی کوتاه در بیان این شرایط و شروط است.

طرح این پرسش زمانی بیشتر اهمیت پیدا می‌کند که از مقطع انقلاب به بعد، اخلاف نواندیشان گذشته یعنی سخنگویان نواندیشی و اصلاح دینی، عملا شعار بازگشت به قرآن و تا حدودی ایده بازگشت به اسلام را فرونهاده و گویا از آن عبور کرده‌اند و حتی وارثان بزرگانی چون بازرگان و طالقانی و شریعتی نیز بر همین سبیل سلوک کرده و می‌کنند. چرا چنین شده است؟

در مقام واکاوی این مسئله، چنین می‌نماید که چنین چرخشی بیشتر علت دارد تا دلیل یعنی این گونه نبوده و نیست که نواندیشان متأخر یعنی کسانی چون سروش و شبستری و یا نحله نوشریعتی‌ها و یا پیمان در پی یک تحقیق و تحلیل به این نتیجه و جمع‌بندی رسیده باشند که مثلا دیگر ایده بازگشت به قرآن بی اعتبار شده و باید کاری دیگر کرد و بعد ارادی و انتخابی راهی متفاوت برگزیده‌اند. به گمانم وقوع غیر منتظره و طوفانی انقلاب ایران در بهمن سال ۵۷، که به زودی پسوند اسلامی نیز پیدا کرد، و تحولات نامنتظر پس از آن، عملا زمینه عبور از اندیشه‌هایی چون بازگشت به قرآن را فراهم کرد.

شرح تفصیلی و جامعه‌شناختی و تاریخی این تحول مهم مجال فراخی می‌طلبد ولی اجمال قضیه آن است که انتظارات طیف گسترده نوگرایان و نواندیشان در مقطع پس از انقلاب، نه تنها برآورده نشد، بلکه در اغلب موارد معکوس شد و ایده‌های دیرین و آرمانی

این مصلحان در طول بیش از یک قرن غالباً به ضد خود تبدیل شد. مصلحانی چون بازرگان و طالقانی و پیمان و سامی و هزارانی دیگر که در این طیف به انقلاب ۵۷ خوش آمد گفته و خود در انقلاب مشارکت کرده و در پیروزی آن سهم داشتند، از سپیده دم انقلاب دریافتند که خوابشان بد تعبیر شده است. مثلاً قرار بود که خرافات زایل شود ولی دامنه خرافات دینی افزون شد. انتظار بود که توحید در تمام ابعاد آن (بنگرید به «توحید عبادت» اثر شریعت سنگلجی و یا «توحید و شرک» شریعتی و یا «آفات توحید» بازرگان و حتی «توحید» حبیب‌الله آشوری) اما به زودی شرک در اشکال مختلف تجدید حیات کرد. به ویژه شرک سیاسی یعنی استبداد دینی بازگشت؛ پدیده‌ای که نائینی در عصر مشروطه آن را «کفر عملی» دانسته بود. قرار بود که دیانت و آموزه‌های قرآنی پشتوانه دینی آزادی و استقلال و جمهوریت و عدالت و امنیت و توسعه همه جانبه شود. قرار بود که روحانیون به امور اختصاصی دینی خود بازگردند و مدیریت عرفی را، در چهارچوب حق حاکمیت ملی و قانون اساسی، به نمایندگان مردم یعنی متخصصان و اهل سیاست و دانش مدرن بسپارند. و بسیاری از قرارهای دیگر که یا به کلی نقض شد و یا به طور ناقص و ابتر عملی گردید.

در دهه شصت از چرایی این تغییر احوال و یا به تعبیری از علل شکست پروژه اصلاح دینی و سیاسی بسیار سخن در میان بود. اما پاسخی که پیدا شد، جدای از بدعملی و بدعهدی رهبران روحانی انقلاب و در مرحله نخست آیت‌الله خمینی، اجمالاً این بود که اساساً نوع انتظار ما از دین و قرآن غیر واقعی و یا حداقل چندان منطقی و در حد ادعا برآوردنی نبوده است. در چنین بستری بود که بازماندگان جنبش قرآنی و نیز متفکران به عرصه آمده تازه (از جمله محمد مجتهد شبستری و دکتر عبدالکریم سروش)، عملاً از شعار بازگشت به اسلام و قرآن فاصله گرفته و بعد آن را به کناری نهادند. زیرا در فضای شکست و یأس دهه شصت و هفتاد، دیگر رویکردهای پیشین به دین و قرآن، چندان جذاب نبود و عملاً خریداری نداشت. هرچند این شخصیت‌ها نیز، از جهاتی، به تفریط گرویده و با راهبرد «دین حداقلی» بدون معیار و به ویژه با «ایدئولوژی» ستیزی نامعقول و افراطی، آسیب‌هایی دیگر بر جنبش اصلاح دینی و نسل پس از انقلاب وارد آوردند.

حال من به عنوان یکی از بستگان جریان نواندیشی دینی و قرآنی، بر این گمانم که شعار بازگشت به اسلام و قرآن می‌تواند معتبر باشد و هنوز هم به عنوان یک راهبرد می‌توان به قرآن به عنوان معتبرترین سند دین شناخت و یا منبع اصلی هر نوع نواندیشی و

اصلاحگری اسلامی، تکیه کرد اما نه صرفا با تکرار همان گذشتگان بلکه با توجه به ترمیم دستگاه معرفتی و تفسیری نوین و به متتضای اوضاع و احوال و نیازهای روزگار ما. به ویژه دو موضوع معرفت‌شناسی و روشن‌شناسی بسی مهم‌اند و غیر قابل چشم‌پوشی. همین‌طور تحقق پنج ملاحظه پیش‌گفته، از شروط تحقق طرح ایده بازگشت به قرآن‌اند.

قرآن بنیاد اساسی و منبع اصلی دین شناخت ماست و از آن‌گریزی نیست. البته در این میان لازم است که تکلیف خود را با سنت (تفسیر و کلام و فقه و حدیث و...) و به ویژه با حاملان سنت یعنی علما و نهاد علما برای همیشه روشن کنیم و این به گمانم راهبردی مهم در جریان اصلاح دینی و نواندیشی اسلامی مدرن است.

در هر حال تا آنجا که دانش و تجربه من اجازه می‌دهد، می‌توانم ادعا کنم که: اگر راه نجاتی برای مسلمانان در ایران و جهان اسلام قابل تصور و عملی باشد، منحصر از طریق اصلاح دینی (اصلاح اندیشه و عمل) است و حاملانش نیز جز باورمندان به این طریق و بیشتر کوشندگان جدی و نظریه‌پرداز این جریان نخواهند بود. البته این مدعا در بعد نظریه‌پردازی است و گونه تغییر احوال مسلمان به تحقق امور مهم دیگری در بعد مادی و عملی و تمدنی نیز بستگی دارد که پرداختن به آنها از مجال این گفتار خارج است.

فصل دوازدهم

آیا از قرآن یک «صدا» شنیده می‌شود؟

درآمد

چندی پیش نوشتاری از من با عنوان «طالقانی و «بازگشت به قرآن»» در زیتون منتشر شد. در پی آن برخی افراد صاحب نظر و آگاه به موضوع از جمله دوستان ارجمند آقایان مهندس عبدالعلی بازرگان و دکتر فرهاد بهبهانی و برخی کاربران در کامنت‌ها در این باب اظهار نظر کرده و پرسش‌ها و یا نقدهایی را پیرامون مدعیات آن نوشتار مطرح کردند. نقدنوشته جناب بهبهانی به طور مستقل در زیتون انتشار یافته و اکنون در دسترس است. اینک، به انگیزه پاسخ به برخی نقدنوشته‌ها، شرحی بیشتر پیرامون مدعیات اصلی نوشتار اولیه ام می‌آورم.

در این نوشتار از برخی ملاحظات مطرح شده، به دلیل توافق اصولی و یا به دلیل عدم اختلاف مهم، چشم می‌پوشم و فقط به دو موضوع اساسی‌تر می‌پردازم:

یکم. کارکرد قرآن

یکی از محورهای مهم نوشتارم پرسش از انتظار از قرآن و در واقع کارکردها و نقش قرآن در ذهن و زبان و زندگی ما مسلمانان است. نمی‌خواهم همان گفته‌ها را تکرار کنم ولی از آنجا که در برخی نقدها در این مورد نکاتی آمده که به نظر می‌رسد مراد هنوز ناروشن است، ناگزیر بدان اشارتی می‌شود.

بی‌گمان از هر منظر که نظر کنیم، قرآن کهن‌ترین و معتبرترین و اصیل‌ترین سند دین شناخت دین اسلام است و این اعتبار البته برای مسلمانان و مؤمنان به وحی به مرتب بیشتر و تعیین‌کننده‌تر است. در طول تاریخ، از آغاز تا کنون، همین اعتبار کم و بیش وجود داشته و دارد. حتی کسانی که قرآن را «کلام محمد» و یا «رؤیای رسولانه» می‌دانند، نیز اهمیت و سندیت و حجیت کلام قرآن را انکار نمی‌کنند و خود نیز بدان استناد و احتجاج می‌کنند.

اما و هزار اما، بحث بر سر این است که این قرآن به چه کار می‌آید و چگونه می‌توان قرآن «خواند» و این متن مقدس چه استفاده‌ای به ما می‌رساند و یا باید برساند. آنچه همواره به ویژه در روزگار ما چالش برانگیز شده، پاسخ به این نوع پرسش‌هاست. آنچه من یادآوری کرده و می‌کنم، این است که حامیان و مبلغان شعار «بازگشت به قرآن» از حدود صد سال پیش تا کنون، غالباً به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا اگر مسلمانان به «حبل‌المتین قرآن» بیاویزند و این متن و حیانی را در متن اندیشه و عمل خود قرار دهند، دیگر کار تمام است و مشکلات و معضلات مؤمنان حل خواهد شد. به یاد می‌آورم که در گذشته (احتمالاً هنوز هم چنین است) در سالن عمومی انجمن اسلامی مهندسين تهران (که از دهه شصت تا اواسط هشتاد من هم یکی از سخنرانان آن بودم) حدیث نبوی «اذا التبست علیکم الفتن کقطع المظلم فعلکیم بالقرآن» (کلینی، الکافی، جلد ۲، ص ۵۹۹) بر دیوار آویخته بود. مصلحان قرآن محور قرن حاضر همواره به درستی از این که مسلمانان از قرآن فاصله گرفته و یا آن را رها کرده‌اند، شکوه‌ها کرده و از این رو به مؤمنان وعده داده‌اند که از طریق تمسک و توسل به قرآن و عمل صادقانه به آن، از خرافات و عقب ماندگی‌ها و گرفتاری‌ها آزاد خواهند شد.

اما واقعیت این است که امروز باید در اطلاق این دعوی و مبانی و الزامات نظری و عملی آن تأمل بیشتر کرد. از جمله این که آیا قرآن به مثابه کتاب قانون و یا رساله عملیه مراجع تقلید است که باید به عنوان یک متن مرجع مورد عمل قرار گیرد و مثلاً آیات الاحکام آن

(که حدود پانصد آیه بیش نیست) به عنوان واجب شرعی باید مو به مو و عینا عملی شود؟ و یا آیا می‌توان که از متن قرآن امور سیاسی و حکومتی و قوانین کیفری و جزایی و مدنی و اقتصادی «استخراج» و یا حتی «استنباط» کرد؟ درست است که بزرگوارانی چون بازرگان و طالقانی و حتی جناب آقا مصطفی حسینی طباطبایی به تفاریق تذکر داده‌اند که نباید گره‌گشایی از تمام مشکلات مدنی و اجتماعی را از وحی و نبوت و قرآن انتظار داشت (به ویژه زنده یاد مرحوم مهندس بازرگان با مدل تفسیری «ناگفته‌های بعثت» قائل به محدودیت نقش وحی و نبوت بود و نیز در گفتار / نوشتاری با عنوان «خدا و آخرت برنامه بعثت انبیاء») ولی واقعیت این است که همین بزرگواران گاه مدعیاتی مطرح کرده‌اند که به نوعی با این گفته‌ها در تعارض قرار گرفته و یا چنان از اطلاق عام بازگشت به قرآن سخن گفته و موضوعات را از هم تفکیک نکرده‌اند که موجب تردیدهای جدی در این مقوله شده و می‌شود.

این را هم بگویم که این دغدغه برای من تجربی است و در زیست جهان من تجربه شده است. به یاد می‌آورم که در اواخر دهه شصت یک بار در انجمن اسلامی مهندسين به مناسبتی سخن می‌گفتم. به احتمال زیاد دوستان عزیز آقایان مهندس عبدالعلی و دکتر بهبهانی نیز حضور داشته‌اند. من در آن سخنرانی (البته با رعایت احتیاط لازم) موضوع تغییرپذیری احکام دینی را مطرح کردم و در حد ممکن برای نظریه مختارم استدلال کردم. هرچند غالب حاضران (که جملگی از چهره‌های شاخص قرآنی و در عین حال روشنفکر و نوگرا بودند) سکوت کردند ولی برخی از اینان با شدت تمام با گفته من مخالفت کرده و آن را مردود دانستند. یکی از این مهندسان محترم (که هرکجا هست خداوند به سلامت دارش) به صورت جدلی و تند پرسید: آقای اشکوری! شما فقیه‌تر هستید یا شیخ طوسی؟! خواست بگویند که چون فقیه متقدم و برجسته‌ای مانند شیخ طوسی چنین چیزی نگفته است، پس تو حق نداری چنین بگویی. مرحوم مهندس بازرگان، گرچه در آن روز طبق سنت حسنه شان از من تشکر کردند، ولی در این مورد خاص واکنشی نشان ندادند. اما چندی بعد در سخنرانی عمومی‌اش در سالن میرداماد، با اشاره به دعوی من مبنی بر تغییرپذیری احکام آن را رد کرده و اعلام کرد که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (بگویم که من در آن سخنرانی حضور نداشتم ولی گفته ایشان رامضمونا برایم نقل کردند). آنچه من دریافته‌ام آن است که این سلسله جلیله تا جایی که فقه و احکام فقهی حوزوی مطرح باشد، چندان مخالفتی ندارند و حتی موضع ضد فقه‌ای

می‌گیرند ولی وقتی پای قرآن و آیات الاحکام آن در میان بیاید، تغییرپذیری آن را بر نمی‌تابند. یک بار دیگر یکی دیگر از اعضای انجمن اسلامی مهندسی در سخنرانی اش (باز در واکنش به گفته‌های من) اعلام کرد: قبول می‌کنم که برخی احکام تغییرپذیرند ولی این حق فقط برای خدا و رسول است و بشر حق چنین تغییری را ندارد.

در هر حال باید روشن کرد که اولاً- آیا حکومت (هر حکومتی مذهبی و یا غیر مذهبی) مجری احکام شرعی است و یا باید باشد؟ ثانیاً- جدای از امر حکومت و وظایف آن، آیا آیات مربوط به حدود و دیات و زن و خانواده و اهل کتاب (مثلاً جزیه) و... عیناً و یا با تبصره‌هایی برای ابد لازم الاجرا هستند؟ مثلاً برای همیشه باید دست دزد را قطع کرد؟ (موضوع آیه ۳۴ مائده) و یا باید همیشه به زناکار را تازیانه زد؟ (موضوع آیه ۲ سوره نور) البته برخی از این بزرگواران در اوایل عمر جمهوری اسلامی، وقتی که این نوع موضوعات بحث روز بود، در عین دفاع از جاودانگی احکام قرآنی و اسلامی، با این استدلال که این مقررات در هر شرایطی لازم الاجرا نبوده و شروطی لازم است، عملاً تا اطلاع ثانوی این احکام را به حالت تعلیق در می‌آوردند. همان گونه که برخی فقیهان محتاط نیز از گذشته تا حال، شماری از احکام کیفری را تا زمان ظهور امام غایب معلق می‌کنند.

کوتاه سخن تا زمانی که مواضع با شفافیت اعلام نشود، صرف شعار بازگشت به قرآن گرهی نمی‌گشاید. اگر در صد سال و یا پنجاه سال پیش اهمیت این موضوع چندان روشن نبود و همه گرفتار ایده آلیزه کردن سنت دینی بودیم و سرخوش، امروز تجارب پر هزینه‌ای چون حکومت ولایی فقهی در ایران و ظهور داعش و داعشیسم در منطقه، باید ما را به ریشه‌ها برده و از غفلت احتمالی خارج کرده باشد.

در پایان بگویم جناب بهبهانی از قول آقای طباطبایی آورده‌اند که «ما نباید از صدر اسلام نسخه برداری کنیم، بلکه باید درس بیاموزیم»، اگر به راستی چنین است، اختلافی در میان نیست.

دوم. چند صدایی بودن آیات قرآن

ایراد دیگری که مطرح شده، این است که، من چرا از دو و یا چند صدایی بودن برخی آیات قرآن یاد کرده‌ام. دعوی مقابل آن است که چنین نیست، فهم درست و صحیح قرآن

حاوی پیام و معنای واحدی است و اگر اختلافی در میان است برآمده از فهم نادرست و نادقیق قرآن و یا اختلاف در تشخیص مصادیق است. از جمله گفته شده وقتی قرآن به «عربی میبین» (شعراء/ ۱۹۵) است و مدعی هدایت، چگونه می‌تواند دارای معانی مختلف و یا تفاسیر متضاد باشد؛ تفاسیری که موجب گمراهی و در نتیجه ناقض اصل هدایت است. در اینجا گزارش و استدلال جناب بهبهانی را عیناً می‌آورم تا محل نزاع روشن‌تر باشد:

«آقای حسینی طباطبایی در بحث «استنتاج معنا از آیات قرآن» بحث مبسوطی در این زمینه آورده و به طور خلاصه می‌گوید: ۱- قرآن که خود را کتاب هدایت و محور وحدت بین پیروانش معرّفی می‌کند، نمی‌شود به گونه‌ای سخن گوید که مفاهیم مختلف (و حتّی چنانکه بعضاً ادّعا شده است متضادّ) از آن به دست‌آید. ۲- چنانچه با قرآن عاری از افکار ازپیش ساخته برخورد شود و معانی لغات و ارتباط نحوی کلمات در آیه و سیاق آیات در نظر گرفته شود، بیش از یک معنا از آیات قرآنی به دست نمی‌آید و ۳- از همین‌رو مفسّران به طور کلی کمتر در زمینه‌ی معنا و مفهوم آیات به اختلاف اصولی رسیده‌اند و اختلافات معمولاً در مصادیق بوده که در این راستا همواره پیروان فرق و مکاتب مختلف، خواسته‌اند عقاید خود را از آیات قرآن نتیجه بگیرند. در مورد داعش و بوکوحرام خوشبختانه اعلامیه‌ای با بیش از یکصد امضاء از شخصیت‌های شناخته شده‌ی اسلامی در مردود شناختن فکر و راه و روش آنان توسط جامعه الأزهر مصر منتشر شده که به کلی حساب آنها را از اسلام جدا می‌داند.»

سخن در این باب بسیار است ولی پاسخ اجمالی من این است که: گرچه به تئوری «شریعت صامت» (حداقل به گونه‌ای که شهرت یافته است) باور ندارم ولی، به دلایل پیشینی و پسینی فراوان، بر این عقیده‌ام که که فهم کلمات و واژگان و مهمتر از آن جملات در هر زبانی، کف دارد ولی سقف ندارد (و من در کتاب «تأملات تنهایی - دیباچه‌ای بر منوتیک- انتشار یافته به سال ۱۳۸۲- در این باب به تفصیل سخن گفته‌ام). مثلاً می‌توان برای کلمه «توحید» یک معنای حداقلی و اجماعی (مثلاً نفی توحید عددی) را در نظر گرفت ولی آیا می‌توان گفت تفسیر توحید و یکتانگری ذات باری سقف دارد و مثلاً هر نوع فهم تازه ممنوع شده و پایان یافته است؟ نمی‌دانم پاسخ مدافعان تک صدایی یا تک فهمی قرآن چیست ولی گفتن ندارد که اگر برای فهم‌ها (دینی و یا غیر دینی) سقف قائل نباشیم، بالملازمه این فهم‌ها متفاوت و احیاناً متضاد خواهند بود. واقعا تضمینی هست که چنین

نشود؟ ظاهراً دوستان به مفهوم «تفسیر» و اقتضائات آن به ویژه هرمنوتیک جدید توجه ندارند.

اگر از این استدلال پیشینی و نظری بگذریم و در عالم واقع دنبال حقیقت بگردیم، جز این می‌بینیم که در طول این هزار و چهارصد سال ده‌ها و صدها و چه بسا هزاران فهم و تفسیر و تأویل از همین آیات قرآن ارائه شده که بسیاری از آنها با هم متباین و متعارض اند و بر این اساس تکفیرها برآمده و خشونت‌ها اعمال شده و خون‌های پرشماری به نام اسلام و قرآن و با شعار الله اکبر ریخته شده است؟ «جنگ هفتاد و دو ملت» از کجا برآمده است؟ چرا به تاریخ مراجعه کنیم، در همین زمان خودمان و در برابر چشمان نگرانمان، چه گذشته و می‌گذرد؟

منصفانه دآوری کنیم. آیا این تفاسیر متعارض و خونریز «صرفاً» برآمده از لغت ناشناسی و فهم ناصحیح از متون دینی و قرآنی و حتی «فقط» به دلیل بی‌دینی یا بددینی تکفیرگرایان و خشونت‌ورزان زیر سایه قرآن است؟ مگر قرآن خود اذعان ندارد که «هادی بعضی و بعضی را مُضِلُّ» (آیه ۲۶ سوره بقره)؟ نمی‌دانم چگونه می‌شود چنین مدعای گزافی را ثابت و مدلل کرد. چگونه می‌شود ابوبکر بغدادی و اسامه بن لادن و ملاعمر را جاهل به زبان عربی و قرآن و حدیث و نامسلمان و به معنای فقهی و شرعی آن کافر دانست و آنان را از جرگه مسلمانی خارج کرد؟ بله، می‌توان با استناد به قرآن و متون معتبر و مقبول دینی به نحو روشمند و استدلالی نشان داد که تفاسیر دینی و قرآنی اینان نادرست است و یا استنادات فرمالیستی آنان به قرآن و این حدیث و آن روایت، غلط و مخدوش است و یا به انگیزه‌های سیاسی خاص و جاه طلبانه چنان تفاسیری ارائه شده و می‌شود؛ ولی هرگز نمی‌توان مستندات نقلی آنان و الهام‌گیری شان را انکار و خیال خود را راحت کرد (من خود در مقاله «سه فعل حرام شرعی در اقدامات داعش - منتشر شده در تاریخ ۲۴ آبان ۱۳۹۴ در سایت بی‌سی» به این موضوع پرداخته‌ام). این که اغلب مسلمانان و اغلب قریب به اتفاق عالمان الازهر و حتی شیعی به درستی افکار و اعمال داعشی‌ها را مردود اعلام کرده اند، هرگز به معنای خروج شان از جرگه مسلمانی نبوده و نیست. اگر جز این باشد، همان علما نیز مشمول خروج از دین خواهند بود. چرا که اغلب آنان نیز در سطوحی دارای همان افکار و گاه اعمال داعشی بوده و هستند.

اصولا، کدام مفسری می‌تواند قاطعانه از اعتبار و وثاقت فهم خود از فلان آیه قرآن و یا حدیث، برای همیشه، دفاع کند؟ مگر فهمی یک بار و برای همیشه هم داریم؟

اگر از داعش‌یسم بگذریم، به گواهی تاریخ اسلام، در موضوعات مهم اعتقادی و کلامی و فقهی و عرفانی، نیز همین چند صدایی را به عیان می‌بینیم. از باب نمونه بنگرید به ماجرای جبر و اختیار. برخی آیات به صراحت حاوی جبرگرایی است و شماری دیگر به صراحت از اراده و اختیار و انتخاب و مسئولیت آدمی یاد می‌کنند و هریک از این صداها در چهارچوب اندیشه اسلامی قائلانی پر شمار داشته و دارد و البته کسانی نیز به نوعی بین آن دو سازش ایجاد کرده و صدای سومی بلند کرده و از «امر بین الامرین» دفاع کرده و می‌کنند. از این نمونه‌ها فراوان است و برای جلوگیری از «اطناب مُملّ» از ذکر آنها خودداری می‌شود.

با سپاس از دوستانی که با نقدها و تذکرات خود بر من منت نهاده و بانی تحریر این نوشتار شدند.

فصل سیزدهم

چه انتظاری از دین؟

طرح موضوع

پرسش «چه انتظاری از دین» و یا دقیق‌تر «از دین چه انتظاری می‌توان داشت؟»، پرسش از کارکرد دین و به عبارت دیگر پرسش از فایده و یا فواید دین برای آدمیزاد است. بالاخره هر پدیده‌ای از یک سو اگر فایده و کارکردی (فایده مادی و یا معنوی و یا هر دو) برای آدمی داشته باشد مورد توجه و اقبال قرار می‌گیرد؛ و از سوی دیگر، به میزانی که پدیده نقش ذاتی و یا قراردادی خود را ایفا می‌کند، در عرصه زندگی فردی و یا اجتماعی ماندگار و نقش آفرین می‌شود. طبعاً پدیده انسانی دین نیز از این قاعده مستثنی نیست.

می‌دانیم که دین به معنای عام جامعه‌شناختی آن، کهن‌ترین و دیرپاترین پدیده اجتماعی و انسانی تاریخ است. چنین می‌نماید که، جدای از میزان اعتبار معرفت‌شناختی و یا ایمانی هر دینی، ماندگاری دین‌ها و جان‌سختی‌های نهاد دین در جوامع مختلف بشری در اعصار گوناگون (از پیشاتاریخ تا روزگار مدرن)، به کارکردهای متنوع و پیچیده پدیده دین بر می‌گردد. از این رو، هر زمان دینی و یا وجهی از دین کارکرد خود را از دست بدهد، به طور طبیعی و قهری از عرصه حذف خواهد شد. چنان که تا کنون هزاران دین

پدید آمده و مدتی نقش ایفا کرده و بعد از میدان کنار رفته و چه بسا از آن حتی نامی نیز در خاطره‌ها و یا منابع تاریخی نمانده باشد. بیفزاییم ماندگاری یک دین لزوماً دلیل حقانیت آن نیست اما قطعاً به معنای کارکردهای آن است.

حال پرسش از دین چه انتظاری، هر چند در تاریخ ادیان و از جمله در تاریخ فکر و اندیشه اسلامی دیرینه سال است، اما در روزگار جدید با قوت بیشتر مطرح شده و می‌شود. یکی از عوامل آن البته به نقش و کارکردهای فردی و اجتماعی دیانت در جهان جدید است. در فضای کنونی جهان برای دین رقیبانی قدرتمند و اثرگذار و پر مدعا پیدا شده و از این رو هر روز بیشتر پرسش از دین به ویژه در میان دینداران و به طور اخص در میان مسلمانان بیش از گذشته جدی‌تر شده و طبعاً هر فرد دینداری باید بدان پاسخ دهد و در برابر مدعیان و رقیبان رنگارنگ و حتی برای خود به نحو استدلالی بگوید که دیانت او چه کارکردهای مفید و یا کارکرد یگانه‌ای دارد که از رقیبان بر نمی‌آید. اگر تعبیر «کلام جدید» درست باشد، متکلمان نواندیش و مدعی کلام و یا الهیات جدید باید بدان پاسخ دهند.

تعریف دین و کارکردهای آن

بی‌گمان بدون ارائه تعریفی، هر چند شخصی و حداقلی از عنوان «دین» و طبعاً دینداری، نمی‌توان افاده مقصود کرد. اما می‌دانیم که ارائه تعریفی واحد و جامع و مانع از لغت و اصطلاح دین ناممکن است ولی شاید بتوان حول کارکردهای دین اسلام اجمالاً روی این تعریف توافق کرد که: دین اسلام (البته بیشتر معطوف به ادب اسلامی و در عرف مؤمنان به اسلام) عبارت است از:

۱- مواجهه وجودی و استعلایی آدمی با امر قدسی (خداوند به مثابه جان جهان و صانع هستی) و نوعی تفسیر و فهم از جهان و هستی (به تعبیر آقای مجتهد شبستری «تفسیر نبوی جهان»). این مواجهه زیست‌هدفدار و معناداری آدمی را در این جهان کرانه‌ناپیدا ممکن می‌کند. طریق وصول به آن نیز بیش از هر چیز از طریق به تعبیر اقبال «تجربه دینی» و به تعبیر عارفان «شهود باطنی» حاصل می‌شود. البته بعد معرفت‌شناختی و استدلالی آن نیز در جای خود مهم و معتبر است.

۲- تأسیس یک سلسله ارزش‌های اخلاقی و هنجاری و «باید»ها و «نباید»های برآمده از جهان‌نگری خاص حول محور بنیادین توحید و یکتانگری در تمام ابعاد و اضلاع آن که از دستگاه معرفتی و ایمانی خاص اسلامی (مانند هر دین دیگری) حاصل می‌شود.

۳- مجموعه‌ای از احکام عملی و یا سنن و شعائر (فردی و اجتماعی) برای تحقق سلوک مؤمنانه و زیست انسانی و اخلاقی مؤمنان و برخی اصلاحات اجتماعی. هرچند اخلاق امر مستقلى است و می‌تواند بالاستقلال مطرح شود (که می‌شود) ولی از یک سو تفاسیر و فهم دینی مؤمنان باید به گونه‌ای باشد که با اصل ماتقدم اخلاق سازگار باشد و دست کم با محکّمات اخلاق در تعارض قرار نگیرد و از سوی دیگر آموزه‌های دینی و سلوک مؤمنانه خود از مقومات نوعی اخلاق باشد. سخن نبوی بعثت للاتمم مکارم الاخلاق سند نقلی مهم در این باب است.

کارکرد این اصول موضوعه در یک پیوند معرفتی و اعتقادی ارگانیک، منطقا و عملا باید به پیامدهایی منتهی شود که در این میان سه مؤلفه مهم‌ترین است:

یک. تطهیر نفوس

این تعبیر را از سید جمال وام گرفته‌ام. او از دوگانه «تنویر عقول» و «تطهیر نفوس» یاد می‌کند. تنویر عقول در این مقام از دایره بحث ما خارج است ولی تطهیر نفوس مناسب و روشنگر می‌نماید. مراد از تطهیر نفوس همان تعالی اخلاقی و طهارت روحانی آدمی است و همان است که ابن مسکویه روزگاری بدان «طهاره الاعراق» گفته بود. در هر حال دینداری لزوماً باید به طهارت نفس و پاکیزگی اخلاقی و روانی و معنوی مؤمنان کمک کند و به تحکیم جامعه‌ای اخلاقی و انسانی یاری رساند و گرنه دین بی‌اخلاق و به ویژه دین ضد اخلاق، مردود است و باید قاطعانه رد شود. شاید درست باشد که گفته شود چنین دینی موضوعاً دین نیست.

دو. عدالت

حتی اگر صرفاً به اسناد نقلی دین اسلام یعنی قرآن و سنت و سیره نبوی و صحابه مراجعه کنیم، به صورت آشکار و روشن عنصر عدل و عدالت از اهداف پیامبران الهی و مؤلفه‌ای مهم در فلسفه بعثت‌ها و از جمله بعثت نبی اسلام شمرده شده است. فکر نمی‌کنم که در این دعوی تردیدی روا باشد. در این صورت، دینی معقول و مقبول است که عادلانه و همواره حامی و مقوم عدالت محوری در زیست فردی و جمعی باشد. به ویژه معتزله و شیعه را از قدیم «عدلیه» (و البته عقلیه) گفته‌اند. در دوران فتوحات نیز مسلمانان آغازین همواره وعده‌ی عدل و اجرای عدالت در پرتو اسلام می‌داده‌اند.

با این همه، باید دانست که هم تعریف از عدل و عدالت همواره تحت تأثیر مستقیم و غیر مستقیم مفروضات پیشینی و معرفتی است و هم به ویژه با توجه به مقتضیات زمانه مصادیق دوگانه «عدل / ظلم» پیوسته تغییر می‌کند و نمودهای عینی متفاوت و چه بسا متعارض پیدا کند. یعنی قاعده و قانونی ممکن است در زمانی و در شرایطی عدل باشد و در زمانی دیگر و در شرایطی متفاوت ظلم شمرده شود. حقوق زنان از صدر اسلام تا کنون یکی از مصادیق چنین ادعایی است. در هر حال عدل و ظلم مانند دیگر مفاهیم، هم در تعریف نسبی است و هم در مصادیق. اما این ملاحظات در این بحث خللی ایجاد نمی‌کند. از آموزه‌های دینی و سلوک عملی مذهبی انتظار می‌رود که به تعمیق و تحکیم عنصر عدالت در تمام ابعاد زندگی آدمی کمک کند. آنچه اسلام و قرآن به ما می‌آموزد تأکید روی اصل عدالت است و گرنه عدالت مصداقاً در تخته بند زمان و مکان است. در این باب گفته مطهری درست است که دین باید عادلانه باشد و نه عدالت دینی.^{۲۲۰}

سه. کاهش رنج آدمی

اول بگویم که در اینجا مراد از «رنج» آسیب‌ها و گرفتاری‌های پیچیده و درهم تنیده آدمی در زندگی عادی و روزمره است. انسانی که گوشت و پوست و استخوان دارد، همواره و به مقتضای شرایط و امکانات زمان و زمانه و حتی مکان در چنبره انواع رنج‌های ریز و درشت فردی و جمعی است. مراد رنج‌های فلسفی نیست؛ آن گونه که عارفان گفته‌اند و یا آن گونه که شریعی از «رنج بودن» می‌گفت. او در ژانر نیاش خود

۲۲۰. دیدگاه مطهری در کتاب «مبانی اقتصاد اسلامی» آمده است. البته این کتاب به چاپ رسیده ولی هرگز به طرز رسمی منتشر نشده و نسخه‌های معدود و محدودی از آن موجود است.

گفته است: خدایا! مرا به ابتذال آرامش و خوشبختی مکشان، اضطرابهای بزرگ، غم‌های ارجمند و حیرت‌های عظیم را به روحم عطا کن. لذت‌ها را به بندگان حقیرت بخش». چنین نگاهی (درست و یا نادرست) از محدوده مبحث کنونی ما خارج است.

در هر حال از دیانت و دینداران انتظار می‌رود که از رنج‌های طبیعی و غیر طبیعی و روزمره آدمیزاد بکاهند و به آدمیان کمک کنند تا رنج‌ها را برطرف و در صورت گریزناپذیری حداقل تحمل کنند. ایمان و سلوک دینی هم باید شخص مؤمن را در مسیر کاهش رنج‌های مداوم یاری رساند و هم باید برای کاهش انواع رنج‌های مردمان پیرامون بکوشد. رنج‌هایی چون فقر، بیماری، جنگ، گرسنگی، بلایای طبیعی، مرگ و... همواره وجود دارند. در گذشته و تا حدودی در جهان مدرن، دین و نهادهای دینی و شماری از رهبران مذهبی غالباً مأمّن و پناهگاه فرودستان بوده و تیماردارشان بوده‌اند. دین اسلام را از همان آغاز (البته مخالفان به انگیزه خرده گیری و تخفیف) دین فرودستان گفته‌اند. دلیل آن نیز آن بوده که اسلام در قلمرو کارکردهای مدنی و اجتماعی‌اش بیش از هر چیز به سود فرودستان بوده و از رنج‌های پر شمارشان می‌کاسته است. راهبه‌های مسیحی در این زمینه نقش مهمی داشته و دارند. «مادر ترزا» از نمونه‌های آخرین آن است. در اسلام نیز سنت‌هایی چون وقف، اطعام فقیران، آزاد کردن برده‌ها، قرض الحسنه، هبه، دارالایتام، ابن السبیل و ده‌ها فریضه و حسنه دیگر (חסنات) وجود داشته و دارد که جهت گیری و کارکردهای شان اولاً و بالذات برای کاهش رنج آدمی است. نمونه آخر آن اطلاعیه دفتر آیت الله سیستانی در قم است که امروز (پنجشنبه ۱۵ اسفند ۹۸) انتشار یافته و در آن «اختصاص نصف سهم مبارک امام (ع) به تسکین آلام بیماران و پیشگیری از ابتلای مردم به ویروس کرونا را مجاز دانست».

اما در قلمرو جامعه و سیاست و مدیریت، به طور اساسی سه عنصر «عقل» و «علم» و «تجربه» نقش ذاتی و عام دارند. از آنجا که این سه عنصر مهم مطلق نبوده و نیستند، باید پسوند «زمانه» را افزود و از عقل و علم و تجربه زمانه یاد کرد. البته دین در عرصه جامعه و سیاست کاملاً منقطع و بی‌نقش نیست ولی نقش آن در سطح جهت گیری‌ها و الهام بخشی‌ها و در چهارچوب قواعد بازی دموکراسی مدرن ست. گفتن ندارد وقتی فردی دیندار و ملتزم به ارزش‌های دینی (مثلاً اسلام) در پارلمان است اندیشه‌ها و

ارزش‌های مقبول دینی‌اش در آرای او خواه ناخواه اثر می‌گذارد. اگر همان سه مؤلفه پیشین یعنی تطهیر نفوس، التزام به عدالت (در روزگار ما عدالت به مثابه برابری ذاتی و حقوقی آدمیان) و کاهش از رنج آدمی از مقومات دینداری یک مسلمان باشد، ناگزیر پارلمان‌تاریست مسلمان (چه به صورت فردی و چه در قالب تشکیلات حزبی) ناگزیر در سازگار با آنها رأی خواهد داد و یا تصمیم خواهد گرفت. چگونه ممکن است مؤمنی که دینداری را عاقلانه و عادلانه و اخلاقی می‌خواهد و به ویژه در قلمرو عدالت به برابری ذاتی و حقوقی تمام انسانها (موضوع ماده اول و دوم اعلامیه جهانی حقوق بشر) ملتزم است، در پارلمان و یا در دولت مدرن، به لوایح و یا قوانین تبعیض آلود و ستم بنیاد رأی بدهد؟ از این منظر، مؤمن صادق منطقی نمی‌تواند به حکومت دینی معتقد و ملتزم باشد. زیرا حکومت اسلامی، طبق تعریف، دو مؤلفه دارد و هر دو بر بنیاد تبعیض است. یکی به نحو پیشینی التزام به «حق ویژه حکمرانی» برای فرد و یا افرادی خاص (امام معصوم و یا فقیه در عصر غیبت) است و دیگر، مفروض گرفتن حق قانونگذاری ذاتی و اساسی برای شارع و نمایندگان شریعت در عصر غیبت (فقیهان) است و آن هم مقررات شرعی که بخش‌هایی از آنها در زمان ما مصداق روشن ظلم و تبعیض‌اند. در هر حال در حال حاضر دموکراسی ملتزم به اعلامیه جهانی بشر، به رغم تمام ایرادها و کاستی‌های محتمل، سازگارترین نظام سیاسی شمرده می‌شود.

پاسخ به دو پرسش

تا اینجا کوشیدم نشان دهم که از دین و به طور خاص از دین اسلام چه انتظاری می‌توان و می‌باید داشت تا بتواند در جهان کنونی ایفای نقش کند. اما لازم است به دو پرسش مقدر نیز پاسخ دهم:

اول این که آیا این کارکردها یگانه‌اند یعنی از رقیبان و مدعیان دیگر بر نمی‌آید؟ ان پرسش از این نظر مهم است که اگر به واقع دین نقش منحصر به خود و اختصاصی نداشته باشد، دلیلی وجود ندارد که مثلاً از اسلام پیروی کرد.

پاسخ من این است که اگر نقش اساسی دین را در همان مؤلفه‌های شش گانه (اصول موضوعه و سه مؤلفه به مثابه پیامدهای الزامی) به طور نظام‌مند بدانیم، به

گمانم هیچ اندیشه و یا عناصری و یا نهادی نمی‌تواند رقیب دین باشد یعنی عقل و علم و تجربه بشری به تنهایی نمی‌توانند چنان اهدافی را برآورده کنند. مثلاً کدام عقل و علم می‌تواند به نیکویی مواجهه وجودی آدمی را با امر مفروض قدسی محقق کند؟ بگذریم که برخی از وجوه مسئله از قلمرو و از صلاحیت علوم و فنون و تجربه روز مره آدمی خارج است. تا این لحظه دین و ایمان مذهبی بهتر توانسته از اخلاق پاسداری کند و برای تحکیم تحقق عدالت بکوشد. در کاهش رنج آدمی نیز دین و نهادهای دینی حداقل تا کنون نقش استواری در زندگی بشر ایفا کرده و می‌کنند. امروز حفظ محیط زیست جنبه حیاتی پیدا کرده است و دین و از جمله اسلام می‌تواند در جوامع مذهبی نقش مهمی در این جنبش جهانی بازی کند. انبان دین برای انگیزه بخشی به مؤمنان در حفظ محیط طبیعت غنی است. عنصر «نیت» عنصر مهمی در افکار و اعمال دینداران مسلمان است و هیچ جایگزینی ندارد. البته وجوه منفی کارکردهای دین از طریق نهادهای دینی را نباید نادیده گرفت. با این همه، به گمانم حسنات دین بیشتر از سیئات آن بوده که البته مسئولیت اصلی آن نیز بر عهده متولیان دینی است تا خود دین.

دوم. ممکن است گفته شود که پرسش از دین چه انتظاری در زمانی موجه است که ما بخواهیم دینی را انتخاب کنیم و حال آن که ماها (مسلمانان) دیری است که به طور سنتی و اجدادی دیندار و مثلاً در ایران شیعه هستیم. از این رو فقط می‌توانیم در تفاسیر دینی مان بحث و گفتگو کنیم و مثلاً خوانش بهتری از دین ارائه دهیم و نه بیشتر.

در این باره می‌گوییم که:

اولاً، مدعای دین سنتی در باره عموم مسلمانان درست است ولی در باره نحله روشنفکران و یا نواندیشان مسلمان درست نیست. زیرا مفروض است که فرد روشنفکر و ملتزم به آزادی و اختیار و انتخاب آدمی در تمامی امور، از جمله دین خود را باید با اراده و آگاهی و استدلال و نقد و پالایش انتخاب کند و گرنه چه فرقی است بین این نحله با نحله‌هایی چون سنتی‌ها، سنتگراها و یا بنیادگراها؟ می‌توان گفت قاعدتاً یک انسان آزاداندیش قرن بیست و یکمی، دینش را بار دیگر کشف می‌کند و در صورت پذیرفتنی بودن قبول می‌کند و بدان ملتزم می‌ماند وگرنه دلیلی ندارد دیندار باشد. در

این صورت، پرسش‌هایی چون میزان اعتبار معرفت شناختی دین و یا فواید و کارکردهای مثبت (و البته منفی) دین همواره مطرح بوده و هست.

ثانیا، حتی اگر ضرورت انکشاف و انتخاب چند باره اصل دیانت و پیامدهای آن برای روشنفکران را نادیده بگیریم، در چهارچوب همان دینداری آبا و اجدادی نیز لازم است پیوسته و مکرر از انتظارات مان از اصل دین و دین‌ورزی بپرسیم و مرتب سؤال کنیم: چه انتظاری از وحی و نبوت و نبی؟ چه انتظاری از قرآن؟ چه انتظاری از شریعت و فقه و احکام؟ و...

با توجه به این ملاحظات، پرسش از دین و یا از قرآن چه انتظاری، پرسش باطلی نیست و بلکه کاملا منطقی و ضروری است. اگر هر دو وجه دوگانه «بازسازی / بهسازی» پیشنهادی دکتر محمود صدری را روا و ضروری بدانیم، ناگزیر در هر دو وجه پرسش از چیستی و کارکرد دین موجه خواهد بود.

یادآوری: این متن صورت مکتوب یک سخنرانی در یک محفل مجازی با حضور شماری از دوستان اهل نظر است که در اسفند ماه سال گذشته ایراد شد.

فصل چهاردهم

«تکفیر» در اندیشه کلامی و فقهی شیعی

درآمد

این روزها بار دیگر ماجرای تلخ و فاجعه بار تفسیق و تکفیر در جریان است و این بار گریبان یک عالم و مجتهد شیعی را در حوزه قم گرفته است. هر چند آیت الله سید کمال حیدری با عنوان رسمی «آیت الله العظمی» و احراز مقام متعارف مرجعیت و احتمالاً حمایت‌هایی از سطح بالای قدرت سیاسی در جمهوری اسلامی، تا کنون از مصونیت نسبی برخوردار بوده و از این رو برای اظهار نظر و گسترش افکار و آموزه‌هایش می‌کوشیده است ولی ظاهراً کاسه صبر سنت‌گرایان تکفیری لبریز شده و در روزهای اخیر با تهاجم فیزیکی به دفتر او در قم مرحله تازه‌ای در برخورد جدی‌تر با این عالم و مجتهد حوزوی آغاز شده است.

من با افکار و آرای حیدری در چند سال اخیر آشنا شدم و برخی از سخنانش را به عربی و پارسی دیده و شنیده‌ام. هنوز اطلاعاتم برای داوری و تحلیل جامع آرای فقهی و کلامی و یا معرفت‌شناسانه حضرت ایشان کفایت نمی‌کند ولی در حدی که تا کنون دریافته‌ام، اولاً- آرای واقعا تازه حیدری در عالم اندیشه و کلام و الهیات اسلامی، چندان تازه نیست. به ویژه نواندیشان مسلمان جهان اسلام و بیشتر در ایران معاصر از سید جمال و شیخ هادی نجم‌آبادی تا شریعتی و بازرگان و شبستری و سروش، برخی از همان آرای تازه و تا حدودی

شالوده شکنانه را چه بسا در سطوح عمیق تر و دقیق تر گفته‌اند و ثانیاً- آرای حیدری به ویژه همان آرای که مورد خشم و انتقاد جزم اندیشان تکفیری قرار گرفته، عموماً درست و واقع بینانه و مستندند. با این حال، باید اذعان کرد که آرای انتقادی حیدری در مواجهه با مبانی اعتقادی و کلامی و فلسفی و به ویژه فقهی شیعی و آن هم در فضای پر اختناق حوزه علمیه قم، انصافاً شالوده شکنانه و اثرگذار بوده و هست و از این جهت بس مهم است و، اگر گراف نباشد، چنین آرای دلیرانه در فضای بسته و سیاست زده مذهبی کنونی و در فضای فقه محور جزم اندیش حوزه‌های علمی شیعی، می‌تواند منشأ تغییرات و تحولات فکری و دینی بشود. حیدری به هر سرنوشتی دچار شود، به گمانم برخی آموزه‌های نو و تابوشکنانه‌اش در فضای فکری و دینی ایران به میراث باقی خواهد ماند. همان گونه که از اسلاف باقی مانده است. حداقل آن است که در فضای کنونی شبکه‌های مجازی، چماق تکفیر دیگر بی‌تأثیر و یا کم‌تأثیر است. با توجه به مجموعه این وضعیت، بر هر آزاداندیشی لازم است از آزادی اندیشه و بیان عقیده وی دفاع کند و با تکفیرگرایان جزم اندیش آزادی کش، به مقابله برخیزد.

با توجه به این واقعیت است که از چند سال قبل مخالفت‌های علنی از سوی تقریباً اغلب مراجع و فقیهان سنتی حوزه قم بر ضد حیدری آغاز شد. در اطلاعیه‌های متنوعی که من تا کنون دیده‌ام، این فقیهان پاسدار سنت ستمبر شیعی بیش از هزار ساله، که گاه برای مقابله با دگراندیشان منتقد راهی جز چماق تکفیر و سرکوب نمی‌شناسند، وفق سنت مألوف خود، تلویحاً و گاه تصریحاً به گمراهی، بدعت گذاری، وهابیت، بی‌دینی، کفر و زندقه، فسق و... متهم کرده و حتی به اتهامات خود رنگ و بوی سیاسی غلیظ نیز داده و او را به عامل بیگانه و مزدوری صهیونیسم متهم کرده‌اند. اخیراً با بیابینه یکی از همین عالمان حوزوی و البته وابسته به قدرت (شیخ محسن اراکی)، فرمان آتش صادر شده و گماشتگان با حمله فیزیکی به دفتر کار جناب حیدری، گویا سوت پایان بازی را نواخته‌اند. در پی آن جامعه مدرسین حوزه علمیه قم هم به میدان آمده و، ضمن محکومیت شدید کمال حیدری و متهم کردنش به انواع اتهام، وی را «فتنه‌گر» و «پیرو شیطان» خوانده است. می‌دانیم که در ادبیات اسلامی و به ویژه از سال ۸۸ به بعد، اتهام فتنه‌گری، اسم رمز سرکوبی و اعمال انواع محدودیت و خشونت است.

اما طرفه آن است که محسن اراکی در تکفیرنامه‌اش به حیدری تاخته است که او چرا ادعا کرده علمای شیعی نیز سنیان و مخالفان امامان و امامت شیعی را کافر می‌دانند و منتقد در مقام پاسخگویی و تکذیب برآمده و بر آن است نشان دهد که شیعه و علمای شیعی چنین نبوده‌اند. شگفتا! گاهی گویا این حضرات به مضامین مدعیات خود نیز توجه ندارند و به نظر می‌رسد که از هول حلیم توی دیگ می‌افتند. مدعی با همین بیانیه تکفیری و نسبت‌هایی که به حیدری داده است، خود مدعای کمال حیدری را مدلل و مستند کرده است.

مقدمه طولانی شد. حال در این نوشتار می‌کوشم گزارشی مستند از داستان تکفیر جریان‌های مخالف و نامعتقد به امامت خاص شیعی امامی ارائه دهم؛ گزارشی که نشان می‌دهد کمال حیدری سخن گزاف نگفته است.

مبانی و ادله عقلی و نقلی تکفیر در اندیشه‌های کلامی و فقهی شیعی

این که دیدگاه کلامی و فقهی عموم شیعیان سنتی و سنت‌گرای متأخر (مراد شیعیان امامی پس از قرن دوم و حتی سوم به بعد است)، مستلزم کفر و بی‌دینی و یا بی‌ایمانی تمام کسانی است که منکر امامت منصوص و منصوص امام علی و یازده امام متعین بعدی (امامان یازده گانه از نسل علی و فاطمه) شده‌اند و یا هستند، تردیدی وجود ندارد و می‌توان گفت اجماعی است. در آغاز به مبنای بنیادین چنین رویکردی می‌پردازم و بعد به ادله نقلی و احیاناً عقلی این سراندیشه اشاره می‌کنم.

امامت منصوص و منصوب؛ مبانی و الزامات منطقی آن

دیری است که عموم شیعیان امامی بر این نظریه پای می‌فشرند که مقام امامت مانند اصل نبوت منصبی است الهی و آسمانی و مطلقاً در اختیار خداوند است که امام را معین و معرفی کند. این امام البته دارای علم خاص و مقام عصمت است و هرگز دچار گناه و خطا

و اشتباه نمی‌شود و حتی از خیال گناه هم مبرا است.^{۲۲۱} وفق این نظریه، هر امامی از طریق نص ثابت می‌شود؛ امامت علی بن ابی طالب از طریق نص و نصب وی به دست نبی اسلام است که البته به فرمان مستقیم خداوند (از جمله با استناد به آیه ۶۷ سوره مائده که به «آیه ابلاغ» و یا آیه ۳ سوره مائده که «به آیه اکمال» شهرت دارند) صورت گرفته است. در واقع، امامان بعدی، هر یک با نص امام قبلی، معین و مشخص شده‌اند.

از الزامات منطقی چنین سراندیشه‌ای حداقل شش قاعده و گزاره حاصل می‌شود:

یکم. نص الهی - نبوی، به مثابه یک حکم و یا فرمان دینی، فریضه است و مانند دیگر فرایض توقیفی و تعبدی است.

دوم. اطاعت از این فریضه، ضروری دین است.

سوم. تخلف از این فریضه، گناه و معصیت شرعی است.

چهارم. انکار این ضروری بنیادین، به مثابه عصیان بر خدا و رسول و در نتیجه خروج از قلمرو ایمان و یا دین است و از این رو مصداق کفر و ارتداد یا رده است.

پنجم. مصداق رده، وفق قواعد شرعی و فقهی، مستوجب مجازات در دنیا و آخرت است.

از این رو شیعیان بر سه اصل «اصول دین»، دو اصل دیگر نیز افزوده‌اند: اصل امامت و دیگری عدالت (که دومی از موضوع بحث کنونی بیرون است)

گفتنی است که «امام» در اینجا عنوانی عام است که شامل رهبری دینی و اجتماعی و سیاسی و اخلاقی است. در واقع امام، رهبر فرهمند و جامعی است که صلاحیت الهی و

۲۲۱. در باب علم و عصمت امام در منابع کلامی شیعی به تفصیل بحث شده و ادله لازم ارائه شده است که در اینجا به خاطر این که خارج از موضوع است از آن در می‌گذرم. فقط از باب نمونه به این استدلال صدوق در باب عصمت امام و نتایج منطقی آن توجه کنید:

«هرکس در هر حال عصمت را از انبیاء و امامان انکار کند آنان را به جهل متهم کرده و هرکس اینان را جاهل بشمارد کافر است». بعد می‌افزاید «پیامبران و امامان معصوم‌اند و در عالی‌ترین مقام کمال و تمام قرار دارند و به تمام امور از آغاز تا پایان آگاهی دارند و در هیچ حالتی متصف به کاستی و گناه و جهل نخواهند بود». صدوق، الاعتقادات فی دین الامامیه، ص ۹۶. هر چند صدوق در عین حال به «سهوالنبی» اعتقاد دارد و آن را در کتاب دیگری (من لایحضره الفقیه، جلد ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰) ابراز کرده و در آنجا به مفید که به شدت بر صدوق خرده گرفته پاسخ داده است.

دینی تمامی امور دین و دنیای مردمان را دارد. از این رو دارای علم لَدنی و الهی ویژه و نیز دارای مقام عصمت است. از این اصل، قاعده دیگری استنباط می‌شود و آن مشروعیت انحصاری قدرت سیاسی در قالب خلافت و یا سلطنت و یا امارت و یا هر عنوان دیگر است که می‌تواند به عنوان الزام منطقی ششم دانسته شود:

ششم. مشروعیت سیاسی انحصاری حکومت و تعیین خلافت در دوازده امام معین و متعین (پدیده‌هایی چون غیبت و انتظار و ظهور از پیامدهای منطقی چنین اندیشه‌ای است). از قضا همین اصل موجب افتراق گروه شیعه از اکثریت مسلمان در آغاز در سقیفه شده است.

البته شیعیان برای امامت منصوص و منصوب امام علی و فرزندانش، هم به دلایل عقلی استدلال می‌کنند^{۲۲۲} و هم به انبوه روایات نقلی. منابع قدیم و جدید در این باب فراوان اند. از جمله سه کتاب از علامه حلی در قرون میانه مهم‌اند و قابل ارجاع: کشف المراد، الفین و منهج الکرامه. از معاصران نیز می‌توان به اصل الشیعه و اصولها و المراجعات شرف الدین و نیز به عقائدنا الامامیه اثر محمدرضا مظفر مراجعه کرد. مظفر وفق دیدگاه سنتی شیعی بر این نظر است که امامت مانند توحید و نبوت اصلی است از اصول دین و ادله آن (از جمله وظیفه خداوند در ارسال پیامبران برای هدایت بشر و نیز لزوم قاعده لطف) نیز همان ادله اثبات نبوت است.^{۲۲۳} مظفر می‌گوید عقیده امامیه آن است که به الزام اصول دینی بودن امامت، در مرحله اول به اثبات عقلی نیاز دارد و البته ادله نقلی مؤید عقل است. مظفر بر این قیاس علم و عصمت را نیز ثابت می‌داند. وفق گزارش مظفر، امامت و آن هم متعین در دوازده تن، اصلی از اصول دین است مانند توحید و نبوت. به گفته او، ایمان بدون باور و التزام به امامت کامل نیست. به گفته این عالم شیعی معاصر، امامت استمرار نبوت است.^{۲۲۴}

۲۲۲. هر چند ادله عقلی نیز عمدتاً مبتنی بر یک سلسله باورهای ایمانی غیر استدلالی و مستندات نقلی است و از این رو نمی‌توان آن‌ها را به واقع دلایل عقلی دانست. در واقع استدلال‌های عقلی در این گونه موارد بر بنیادهای ایمانی مستند به نقلیات دینی است.

۲۲۳. داستان تعیین وظیفه برای خداوند و استنباط قاعده لطف از آن، داستان درازدانی است و درخور تحقیق و تأمل بسیار است. آیا چگونه و اصولاً چرا باید برای خداوند تعیین وظیفه و تکلیف کرد؟ ادله عقلی و حتی نقلی آن کدام اند؟ آیا چگونه و از چه طریقی می‌توان این وظیفه و لطف الهی را فهمید و مدلل کرد؟

۲۲۴. بنگرید به عقائدنا الامامیه، نجف، چاپ دوم، ۱۳۸۰ قمری، ص ۱۸، ۴۱-۴۲ و ۵۴-۵۵.

مفید می‌گوید چون امامت علی از طریق نص ثابت و قطعی است، پس انعقاد امامت از طریق رأی و شورا باطل است.^{۲۲۵} در این مورد حتی ادعا شده است که «ولایت علی در همه مصاحف پیامبران نوشته شده است و خداوند تعالی هیچ پیامبری را مبعوث نکرده مگر این که پیام نبوت محمد و وصیت او برای علی را ابلاغ کرد».^{۲۲۶}

این نکته نیز گفتنی است که سب و لعن اغلب صحابه و تابعین و به طور کلی منکران امامت، نیز از چنین دستگاه عقیدتی استخراج می‌شود.

حدیث ارتداد

همان گونه که گفته شد، یکی از الزامات منطقی چنین دستگاه به هم پیوسته اعتقادی، باور به ارتداد و کفر مذهبی تمامی کسانی است که چنین باوری ندارند و با آن رسماً و یا عملاً مخالف‌اند و به هر حال از امام شیعی پیروی نمی‌کنند. در این مورد، حدیث مشهور «ارتد الناس بعد الرسول الاثلاثه..» از شهرت کافی برخوردار است.

در حدیث شماره ۳۴۱ روضه کافی از قول امام باقر آمده است که پس از پیامبر عموم مسلمانان جز سه نفر مرتد شدند: مقداد، ابوذر و سلمان. این افراد پس از آن که امیرالمؤمنین علی با اکراه بیعت کرد، بیعت کردند. متن حدیث این است: «حَنَان، عَنِ ابِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: «كَانَ النَّاسُ أَهْلَ رَدِّهِ بَعْدَ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ الرَّسُولِ الْإِثْلَاثَةَ؟ فَقَالَ: الْمَقْدَادِيُّ وَالْأَبُوذَرِيُّ وَالسَّلْمَانُ الْفَارِسِيُّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَرَفَ أَنَسٌ بَعْدَ يَسِيرٍ وَقَالَ: هُوَ الَّذِي دَارَتْ عَلَيْهِمُ الرَّحَا وَابْوَا

۲۲۵. این در حالی است که امام علی از آغاز سقیفه تا پایان همواره بر اصل شورای مهاجر و انصار و بیعت در پی آن، تأکید داشته و احراز مقام خلافت را جز از طریق این دو اصل فاقد مشروعیت می‌دانست. از عالمان شیعی اخیر مرتضی مطهری نیز در کتاب «امامت و رهبری» (ص ۸۰) همان دعوی را تکرار کرده است: «مسئله امامت از جنبه زعامت و حکومت این است که حالا که بعد از پیغمبر مانند زمان ایشان معصوم وجود دارد و پیغمبر وصی برای خود معین کرده است که او در سطح افراد دیگر نیست و از نظر صلاحیت مثل خود پیغمبر استثنایی است، دیگر جای انتخاب و شورا و این حرفها نیست. همان طور که در زمان پیغمبر نمی‌گفتند که پیغمبر فقط پیام آور است و وحی به او نازل می‌شود، تکلیف حکومت با شورا است و مردم بیایند رأی بدهند که آیا خود پیغمبر را حاکم قرار دهند یا شخص دیگر... پیغمبر اوصیای دوازده گانه داشته است... با وجود چنین کسانی برای بیان احکام اسلامی، دیگر جای انتخاب و شورا و این حرفها نیست...».

۲۲۶. مفید، محمد، الجمل، قم، مکتبه الداوری، الطبعة الثانية، ص ۳۲. نیز بنگرید به الکافی، کلینی، جلد ۸، ص ۲۴۵. کلینی در همانجا روایاتی با همین مضمون آورده است.

ان یبایعوا حتی جائوا بامیر المؤمنین (علیه السلام) مکرها فبایع و ذلک قول الله تعالی: «و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضرب الله شیئا و سیجزی الشاکرین» (آیه ۱۴۴ آل عمران).^{۲۲۷} این حدیث در «الاختصاص» مفید نیز عینا آمده است.^{۲۲۸}

قابل تأمل این که در این حدیث نام عمار یاسر نیامده است. طوسی در «اختیار معرفه الرجال» خبری آورده که وفق آن امام صادق در پاسخ این پرسش که چرا از عمار نام نبردید؟ وی باز در باب آن سه تن سخن گفت.^{۲۲۹} از نوع بیان و تجلیل امام صادق، چنین فهمیده می‌شود که عمار نمی‌توانست همتای آن سه تن باشد.

تدابیر مهم شماری از فقیهان و مفتیان شیعی برای گریز از پیامدهای اجرایی و عملی فتوای ارتداد مذهبی منکران ولایت و امامت

با این که پیامدها و الزامات منطقی و حقوقی و فقهی چنان دیدگاهی در باب امامت شیعی کاملا روشن است و در عالم نظر و عمل گریزی از نتایج و عواقب آن نیست، ولی از قدیم فقیهان شیعی، که مسئول عواقب چنان اندیشه‌های بوده و هستند و نظریه پردازی‌هایشان ربطی به دیدگاههای بنیانگذاران تشیع در قرن اول یعنی سه امام اول شیعی ندارد، یا در باره عواقب عملی مبانی و لوازم امامت منصوص سکوت کرده و یا تلاش کرده‌اند راه‌هایی برای گریز از چنان عواقب ویرانگری که می‌توانست به خشونت‌های گسترده و جنگ‌های داخلی مستمر منتهی شود، پیدا کنند. نظریه کلان امامت و الزامات آن می‌تواند در قلمرو جامعه و سیاست و حقوق فردی و اجتماعی (مانند ازدواج و خانواده، ارث، دارالاسلام و دارالکفر و...) اثرگذار باشد.

در این مورد به چند نمونه اشارتی می‌کنم.

۲۲۷. کلینی، روضه کافی، به کوشش علی اکبر غفاری، ص ۲۳۹.
۲۲۸. مفید، الاختصاص، صححه و علقه علی اکبر الغفاری، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه فی قم المقدسه، ص ۶.

۲۲۹. طوسی، محمدبن حسن، اختیار معرفه الرجال المعروف بالرجال الکشی، تحقیق جواد القیومی الاصفهانی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه، ۱۴۱۵ قمری، جلد ۱، ص ۵۱.

از قداما یکی متکلم و فقیه معتبر و اثرگذار شیعی شیخ مفید در قرن چهارم و پنجم است. وی در «الجمال» خود، به مناسبت گزارش ماجرای جنگ جمل، بحث مفصلی در این باب دارد. او می‌نویسد شیعیان اجماع دارند تمام کسانی که با علی جنگیدند، کافرند. اما او می‌افزاید: البته اینان از حکم ملت اسلام خارج نیستند. کفر آنان از طریق دین حاصل شده نه از طریق ارتداد.^{۲۳۰} احتمالاً عالمی چون مفید متوجه بوده است که تکفیر و حکم ارتداد کسانی چون زبیر و طلحه و به ویژه المؤمنین عایشه، کار آسانی نخواهد بود و قاعدتا نمی‌توان از عهده تبیین عقلی و مذهبی و پیامدهای آن برآمد. با این همه، دقیق روشن نیست که تفاوت این دو مبنا در چیست؟

شخصیت دیگر علامه حلی است که در بخش «احکام المخالفین» کتاب «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» شرحی در باب احکام مخالفان و منکران امامت و شخص امام آورده که مهم است. او گفته است در این باب اختلاف نظر در طایفه امامیه وجود دارد. اجمال نظریه آن است که به گفته حلی به اجماع امامیه کسانی که با امام علی جنگیده اند، قطعاً کافرند. مستند این نظر روایتی از نبی اسلام است که فرمود «حربک یا علی حربی» و روشن است جنگیدن با رسول خدا کفر است.^{۲۳۱} اما حلی می‌افزاید در باب احکام منکران امامت و امام نظرها مختلف است. برخی تمام منکران را نیز کافر می‌دانند و بعضی نیز فاسق. البته حلی می‌گوید نظریه فسق منکران اقوی است. وی در ادامه تکلیف این گروهها را در عالم پس از مرگ نیز به تفکیک و با دقت روشن ساخته است.^{۲۳۲} هر چند واقعا دانسته نیست که چنان فرجام‌هایی برای منکران از کجا و از چه طریق معتبری به دست آمده است.

۲۳۰. مفید، الجمال، ص ۱۹-۴۰.

۲۳۱. گفتنی است که البته عالمان اهل سنت هم جنگیدن با علی در جمل و یا در نهروان را محکوم کرده و نامشروع می‌دانند. اما متخلفانی چون عایشه و زبیر و طلحه را گرفتار اشتباه دانسته و معتقدند اختلاف در اجتهاد در دو طرف منازعه بوده هر چند که طرف شورشی دچار اشتباه و خطا در اجتهاد شده است. تفاوت اساسی در دیدگاه شیعی و سنی در آن است که، اولاً- اهل سنت اختلاف را در اجتهاد و درک و تشخیص می‌دانند و ثانیاً- اهل سنت جنگیدن با هر خلیفه و امام مشروعی را نادرست و غیر مشروع می‌دانند و شیعیان عمدتاً و (حداقل در مرحله نخست) محاربه با امام معصوم و منصوب و البته لزوماً عادل را ناروا و گناه و معصیت می‌شمارند.

۲۳۲. حلی (علامه)، حسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابع لجماعه المدرسین بقم المقدسه، ۱۴۱۷ قمری.

مجلسی نیز در بحار الانوار صد روایت در باره امامت و ولایت علی و امامان شیعی می‌آورد و در پایان می‌گوید: اطلاق لفظ شرک و کفر بر کسی که اعتقاد به امامت امیرالمؤمنین و اولادش از امامان ندارد و دیگران را بر آنها ترجیح می‌دهد، دلالت می‌کند که مخالفان کافرانی هستند که برای همیشه در آتش می‌سوزند. به طور خاص کسانی که با علی جنگیدند (و البته با هر امامی بجنگند) کافرند.^{۲۳۳}

صاحب جواهر مشهور فقیه نامدار قرن دوازدهم و سیزدهم هجری در کتاب «جواهرالکلام» تکلیف را یکسره کرده و تمام مخالفان (مخالفان امامت و عقاید شیعی) را به مشرکان ملحق کرده و فتوای شرعی می‌دهد که چه بسا سب و لعن و دشنام و غیبت و هجو آنان علی رؤس الاشهاد (البته در شرایط غیر تقیه) افضل عبادات است. او این اندیشه را سنت اجماعی و ضروری شیعی اعم از خواص و عوام در تمام اعصار می‌داند. این فقیه بزرگ شیعی در ادامه، این مخالفان را مجوس امت و شریرتر از نصارا و نجس‌تر از سگ می‌شمارد.^{۲۳۴} (با پوزش از همگان).

البته وقتی که قبولی تمامی اعمال، پذیرفتن نظری و عملی ولایت امامان دوازده گانه و حتی دوستی آنان شرط باشد^{۲۳۵}، دیگر چنان نتایجی چندان غیر منتظره و غریب نمی‌نماید. در حالی که اساس امامت منصوب و منصوص در دوازده نفر، بنیادی در قرآن و شریعت ندارد، چنین دعاوی سنگین با پیامدهای حقوقی و مذهبی سخت آن، بسی شگفت است.

بالاخره آخرین این تدبیرگرایان آیت الله خمینی است. ایشان در «کتاب الطهاره» می‌گوید باور به امامت منصوص و مستند به وصایت امام علی از ضروریات اسلام بوده و از این رو کسانی از اهل حل و عقد (احتمالاً مراد همان اصحاب سقیفه است) که آن را آگاهانه انکار کردند، کافرند. اما نکته قابل تأمل آن است که ایشان می‌افزاید: نسل‌های بعد، به این

۲۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ بیروت (چاپ ۱۱۰ جلدی)، جلد ۲۳، ص ۳۵۰-۳۹۰.

۲۳۴. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر)، جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، به کوشش علی آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۱۳۶۸، جلد ۲۲، ص ۶۲.

۲۳۵. بنگرید به: طباطبایی بروجردی، جامع احادیث شیعه، جلد ۱، باب ۱۹ و سیرتنا و سنتنا اثر علامه امینی و تکرار آن در جلد دوم الغدیر، ص ۳۰۱-۳۰۵. به طور کلی، مسئله «حُبِّ علی و آل علی»، کلیدواژه مهمی در دستگاه مفهومی شیعی است و این معیاری است مهم در تمایز اهل ولایت و منکران و یا مخالفان ولایت. چنان که می‌بینیم، در نظام جمهوری اسلامی، حب ولی فقیه نیز در همان چهارچوب و در تداوم مفهوم سنتی آن بر ساخته و تبلیغ می‌شود.

دلیل که به آرای نسل اول اعتماد کرده و احتمال خلاف نمی‌داده اند، مشمول این حکم نمی‌شوند. وی به دو نکته دیگر نیز اشاره می‌کند. نخست این که، حکم ارتداد شامل دیگر مردم قلمرو اسلام (اعم از زیست در مدینه و یا دیگر نواحی) نمی‌شود؛ و دیگر این که، مراد ایمان کامل است که با انجام کامل فرائض ملازمه دارد و نه لزوماً اسلام که با ارتکاب معاصی و اجرای حدود متعارض نیست.^{۲۳۶} روشن است که این تفسیر، در جای خود بسیار مهم و راهگشاست و می‌تواند عقیده رایج ارتداد منکران امامت شیعی را عملاً بلا موضوع کند و از خشونت‌های مذهبی محتمل و از کینه‌های بی‌جای تاریخی و از اختلافات بی‌حاصل فرقه‌ای بکاهد. با این حال، تکفیر اصحاب سقیفه (هرچند مشروط به انکار آگاهانه و عمدی که البته روشن نیست چگونه احراز می‌شود)، برجاست و طبعاً پیامدهای خود را خواهد داشت. راستی تکفیر تقریباً اکثر اصحاب نامدار و معتبر پیامبر ولو مشروط به شرط غیر قابل اثبات، جسارت علمی و عملی بسیار می‌طلبد.

مؤخره؛ تذکر دو نکته ضروری

در این قسمت به دو نکته مهم و ضروری اشاره می‌کنم:

یکم. همان گونه که گفته شد، عموم فقیهان شیعی از گذشته تا کنون، به هر دلیل، به رغم فتوا به فسق و کفر و ارتداد جملگی منکران ولایت بلافصل امام علی بن ابی طالب و بعد امامان دوازده گانه منصوص، عملاً از این ابزار برای سرکوبی گسترده منکران و مسلمانان استفاده زیادی نکرده‌اند. هرچند در طول تاریخ خشونت‌های فیزیکی فرقه‌ای علیه سنیان (به ویژه در ایران عصر صفوی) کم نبوده است. ولی به هر تقدیر شیعیان امامی از اعمال قاعده ارتداد در حق سنیان غیر ولایی، که می‌توانست به قتل و غارت و اسیر گرفتن و در نهایت جنگ داخلی منتهی شود، خودداری کرده‌اند. این نکته بس مهمی است که نباید فراموش شود.

اما این که چرا چنین سیاستی در پیش گرفته شده؟ نمی‌توان برای این پرسش پاسخی نهایی و قاطع یافت. با این حال، بسیار محتمل است شیعیانی که همواره در اقلیت بوده و غالباً در درون جامعه بزرگ و مسلط سنی زیسته‌اند و از جمله خود غالباً قربانی مستقیم و غیر مستقیم تکفیر بوده‌اند، «تئوری بقا» وادارشان کرده که عملاً راه‌هایی برای امکان زیست و یا اجرای آداب خاص مذهبی خود پیدا کنند. زیرا روشن است اگر شیعیان امامی (مانند برخی گروه‌های تندرو و انقلابی دیگر) راه مخاصمه و شورش را در پیش می‌گرفتند، به احتمال زیاد نابود شده و شاید امروز وجود نداشته‌اند. گروه‌هایی چون اسماعیلیه و یا زیدیه، گرچه ماندند ولی چنان که اکنون می‌بینیم، تغییر هویت داده و به گونه‌ای کاملاً متفاوت تحول یافته‌اند. اصولاً استفاده از حربه تکفیر در طول تاریخ، مستظهر به مصالح حکومت‌ها و اعمال سیاست‌ها بوده است.

در همین جا بیفزاییم که البته تراژدی هولناک تکفیر و پیامدهای ویرانگر آن، همواره در جریان‌های مختلف شیعی نیز جاری بوده و همواره از آن برای اغراض سیاسی استفاده شده است. بسیاری از علمای نامدار شیعی که یا تکفیر کرده و یا تکفیر شده‌اند. نمونه بارز آن، تکفیر علمای دو جناح مدافع مشروطه و مخالف آن علیه یکدیگر.

دوم. نکته دیگر آن است که داستان تکفیر در جناح اهل سنت و جماعت نیز نه تنها محدودتر از شیعه نیست، بلکه، به دلیل استظهار به قدرت سیاسی در طول حدود چهارده قرن، به مراتب بیشتر از این حربه استفاده شده است. اصولاً اصطلاح «ردّه» و استفاده ابزاری از آن برای منکران و معترضان (معترضانی که غالباً به قدرت سیاسی و انحصاری خلافت در چند قبیله قریش معترض بوده‌اند)، در آغاز خلافت ابوبکر رخ داد و از آن برای سرکوبی قبایل مختلف معترض استفاده شد. بعدها نیز حربه تکفیر شخصیت‌های فلسفی و کلامی مختلف اسلامی (عمدتاً در فقه حنبلی و به دست کسانی چون ابن تیمیه حزانی) بی‌وقفه فعال بوده و قربانی می‌گرفته است. گروه‌های مختلف شیعی نیز ذیل عنوان «روافض» همواره مورد طرد و تکفیر بوده‌اند. در همین صد سال اخیر، جریان وهابیت دست ساز سلاطین سعودی و اخیراً اخلاف آن در قالب طالبان و القاعده و داعش، شیعه‌کشی را در متن رسالت دینی و سیاسی خود قرار داده و رسماً قتل و غارت روافض را از مهم‌ترین عبادات دینی اعلام می‌کنند. در هر حال حداقل آن است که شیعیان و فقیهان شیعی، به رغم دیدگاه‌های مشهور و کلامی شان در باب امامت منصوص و لوازم آن، در میدان عمل

به تدابیری متوسل شده‌اند که امکان زیست مسالمت آمیز و روادارانه تری در جوامع اسلامی و از جمله در روابط درون دینی دو گروه بزرگ اسلامی یعنی سنی و شیعی فراهم شود. فرضاً اگر نظریه بدیع آیت الله خمینی به مثابه ولی فقیه نظام حاکم بر ایران پذیرفته شود و ملاک عمل قرار گیرد، دیگر آشکارا نزاع فرقه‌ای پس از سقیفه بین سنیان و شیعیان بلاموضوع می‌شود. دیگر چه جایی برای تکفیر این و آن؟ در هر حال شوربختانه باید اذعان کرد که مرزهای عقیده خونین و فاجعه بار بوده و هست.

به امید زوال جزمیات مذهبی و نابودی جدال‌های فرقه‌ای ویرانگر و در آزوی تحقق صلح و سلامت و زیستن در جهانی با محوریت عقلانیت و عدالت و تهی از هر نوع تکفیر و جنگ‌های فرقه‌ای.

فصل پانزدهم

ماجرای تکفیر در جریان عام اصلاح دینی معاصر

درآمد

اخیرا بحثی درگرفته است حول عناوینی چون «هسته سخت اسلام» و یا این که «آیا اسلام ذاتی دارد یا نه». گرچه این عناوین جدید می‌نماید ولی محتوا و موضوع آن بسی قدیمی است اما آنچه اکنون مهم می‌نماید آن است که در جریان اصلاح دینی یا نواندیشی دینی معاصر، این موضوع به شکلی دارد تبدیل می‌شود به غیریت سازی و نوعی مرزبندی پرنرنگ و به یک معنا اسکولاستیک نوین مذهبی حتی در قالب تعابیر سنتی اسلام و کفر و مانند آن. در این نوشتار، ضمن اشارتی به ادبیات مذهبی مرسوم در این باب در تاریخ اسلام، می‌کوشم اهمیت و جایگاه موضوع مورد بحث در نحله اصلاح دینی معاصر را نشان دهم و نتیجه بگیرم که چنین مبحثی و عنوانی در متن و بطن اندیشه اسلامی کنونی لغو و بلاموضوع است.

نقبی به دوران اسلام آغازین

واقعیت این است که واژگانی چون ایمان، اسلام و کفر و مانند آن در قرآن به عنوان معتبرترین منبع دین شناخت مسلمانان، وجود دارد و از قضا پرسامد است. در ادوار بعد

با رونق گرفتن موضوعات الهیاتی و کلامی، این نوع واژگان در قالب دوگانه‌هایی چون ایمان و کفر یا اسلام و کفر، بروز و ظهور یافته است. در زمینه ی دیگر، دوگانه شرک و توحید نیز مطرح شده و در ادب اسلامی قوت و قدرت یافته و از جمله در جریان اصلاح دینی معاصر در ابعادی کاملاً جدید و اجتماعی (نه لزوماً ذهنی و انتزاعی) بازسازی و بازخوانی شده است. البته در قرآن به مصادیقی از این مفاهیم و عناوین نیز اشاره شده که تا حدودی فهم‌ها و تفاسیر مردمان مخاطب قرآن از این اصطلاحات را آشکار می‌کند.

هرچند در تعریف این اصطلاحات در قرآن و یا در سنت و سیره ی نبوی بین لغت دانان و ارباب تفاسیر و اهل کلام پسین همواره اختلاف نظر وجود داشته و دارد ولی تا آنجا که راقم تفحص کرده است، «کفر» در زمینه‌های ادبی و اجتماعی عصر نبوی، در بعد نظری و انتزاعی به معنای انکارکنندگان حق و مصداقش در آن زمان منکران دعوت دینی نبی اسلام، حول محور بنیادین توحید بوده و در بعد عملی و به صورت انضمامی، به گروهی کافر گفته می‌شد که در عمل به صورت سازمان یافته و جمعی در برابر دعوت نبی ایستاده و دست به مقابله و خشونت و احیاناً جنگ می‌زده‌اند. جمع «کافرون» و «کافرین» و «کفار» در قرآن عمدتاً به این جریان معاند و ستیزه جو و خشونت طلب اطلاق می‌شده است. بدین ترتیب در جدال‌های عصر نبوی، عنصر اعتقاد و به طریق اولی فکر یا اساساً مطرح نبوده و یا حداقل یکی از مؤلفه‌های آن بوده و نقشی تعیین‌کننده نداشته است. به عبارت دیگر، کافران و یا کفار صرفاً با معیار عقیده و اندیشه و نظر تعریف نمی‌شده‌اند. این که در عصر نبوی مخالفان متنوع مذهبی دعوت اسلامی، تا آنجا که به ایمان شخصی و اندیشه فردی و یا قبیله‌ای شان مربوط می‌شده است، آزاد بوده‌اند و مورد تعرض قرار نمی‌گرفته‌اند و حتی پیامبر اسلام در شرایط عادی و برقراری صلح با اغلب بزرگان بت پرست مکه ارتباط دوستانه و انسانی داشته است، نشانه ی آشکاری برای اثبات این مدعاست. با این که محمد با بت پرستی سازش ناپذیر می‌نمود و در نهایت نیز بت‌های کعبه را درهم شکست، با این حال از آغاز تا پایان کسی به صرف ایمان شخصی به بت پرستی مورد تعرض قرار نگرفت.

باید به یادداشت که در نظام عقیدتی و اجتماعی آن روزگار، بتان کعبه عمدتاً نماد اشرافیت و حاکمیت قوم قریش شمرده می‌شدند از این رو فروشکستن آن‌ها به معنای زوال اشرافیت قریش بوده است. این یک قاعده است که سیر تحولات جوامع و رخدادهای تاریخی را نمی‌توان در قلمرو اندیشه ی محض فهم و تفسیر و تحلیل کرد. اگر نگاهی جامع

به درگیری‌های کوچک و بزرگ نظامی عصر نبوی در مدینه بکنیم و زمینه‌ها و علل و انگیزه‌ها را بکاویم، روشن می‌شود که این برخوردها حداقل برای تحمیل فکر و عقیده نبوده است.

بدین ترتیب مبحث ایمان و یا اسلام و کفر و پیوندش با اندیشه و عقیده در قرآن و در نتیجه در عصر نبوی، حسابی جداگانه دارد و می‌باید جداگانه مورد تحقیق و واکاوی قرار گیرد.^{۲۳۷} اما چنان که منابع موجود اسلامی نشان می‌دهد، ماجرای کفر و تکفیر به ویژه جرم انگاری آن و در نتیجه لحاظ کردن مجازات دنیوی برای آن، یکسره برآمده از تغییرات و تحولات پرشتاب پس از درگذشت نبی اسلام و آغاز شکل‌گیری نهاد سیاسی خلافت عربی - اسلامی بعدی است. نقطه‌ی آغازین آن نیز به جنگ‌های مشهور «رَدّه» بر می‌گردد که در آغاز خلافت ابوبکر رخ داد. در آن زمان گروهی از مسلمانان در این جا و آن جا شورش کرده و سر از اطاعت دستگاه سیاسی جدید با محوریت قبایل قریش برتافته و به بهانه‌های مختلف پرچم استقلال برافراشته و با حاکمیت قریش مخالفت کردند. در این جریان، جز تنی چند که رسماً و علناً با دعوی نبوت (جنبشی که آشکارا برآمده از زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن دوران بود) خروج از اسلام را اعلام کرده بودند، بقیه در عین مسلمانی و به دلایل کم و بیش شناخته شده اجتماعی و سیاسی، با حاکمیت قریش در زیر پرچم اسلام و اسلام خواهی، به مخالفت برخاسته و راه استقلال را برگزیده بودند و به تعبیر یعقوبی^{۲۳۸} در نواحی ایرانی تاج بر سر نهاده بودند. هر چند تکلیف شورشیان مدعی پیامبری حداقل از منظر مذهبی تا حدودی روشن بود ولی در باره بقیه نافرمانان، که عمدتاً از دادن زکات به دستگاه خلافت خودداری کرده بودند، نظر واحدی وجود نداشت. ابوبکر و شماری از بزرگان بر جنگ در برابر شورشیان به طور کلی باور داشتند و البته بزرگانی نیز با آن مخالفت کرده و جنگ با مانعان زکات را نادرست و خلاف حق و سیره‌ی نبوی می‌دانستند. در آن مقطع این گروه برای اقناع خلیفه، به سخنی از پیامبر استناد کردند ولی خلیفه آن ا

۲۳۷. بنگرید به مبحث جهاد (جنگ و صلح) در جلد نخست کتاب «سیره نبوی و سیمای اسلام» اثر اینجانب

۲۳۸. تاریخ یعقوبی، جلد ۲، ص ۹.

نپذیرفت و در نهایت سلسله جنگ‌هایی رخ داد که در تاریخ به جنگ‌های رده شهرت یافته است. ۲۳۹

در این زمان با انگیزه‌های کاملاً سیاسی و اقتصادی، تکفیر مخالفان و معارضان پدید آمد و جنگی خونین در گرفت. از آنجا که این جنگ‌ها تحت عنوان سرکوبی مرتدین (از دین برگشتگان) انجام شد، اصطلاح «رده» و «اهل رده» برای نخستین بار در تاریخ اسلام جعل شد، بعدتر عنوان «ارتداد» باب شد و در فقه اسلامی از قرن دوم به بعد احکام مختلف مرتدین صفحات پرشمار منابع اجتهاد و فقه و فتوا و حکم شرعی را انباشت. بی دلیل نیست که از آن پس برای تعیین تکلیف خارج شدگان ادعایی یا واقعی از اسلام، عمدتاً از عنوان ارتداد و مرتد استفاده شده و می‌شود. در واقع برای تکفیر فقهی افرادی معین (و نه لزوماً کافران در ادب قرآنی) استفاده می‌شود. اکنون نیز همین گونه است. به ویژه که عنوان تکفیر بیش از حد مشمئزکننده می‌نماید و دافعه دارد. یک نمونه آن کیفرخواست من در دادگاه ویژه روحانیت تهران است. در آنجا چنین آمده است: «توهین به مقدسات اسلام و انکار ضروریات و مسلمات دین مبین اسلام و احکام جاودانه قرآن از طریق ایراد سخنرانی بر علیه حجاب اسلامی و قوانین جزائی اسلام و قرآن و همچنین مصاحبه با برخی رادیوهای بیگانه و انکار جاودانگی احکام اسلام و قرآن (موضوع مسئله اول القول فی

۲۳۹. متن این حدیث: «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ وَاسْتَخْلَفَ أَبُو بَكْرٍ بَعْدَهُ كَفَرَ مِنْ كَفَرٍ مِنَ الْعَرَبِ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ لَأَبِي بَكْرٍ كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ أَمْرُتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ وَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ مِنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ عَصِمَ مِنْبِي مَالِهِ وَ نَفْسِهِ إِلَّا بِحَقِّهِ وَ حَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ». این نقل در منابع روایی و فقهی بسیاری از اهل سنت البته با اندکی تفاوت آمده است.

ترجمه: زمانی که پیامبر درگذشت و ابوبکر جانشین وی شد [و خلیفه تصمیم گرفت با اهل رده بچنگد] عمر به ابوبکر گفت چگونه می‌خواهی با کسانی بچنگید [که لا اله الا الله می‌گویند] و حال آن که حضرت رسول فرمود: فرمان دارم با کسان بچنگم تا بگویند لا اله الا الله و کسی که چنین گوید جان و مالش از سوی من در امان خواهد بود و در این صورت حق و حساب او به خداوند است.

چنین حدیثی (حدائق به گونه‌ای که ظهور لفظی دارد)، افزون بر آن که ایرادهایی از منظر علم الحدیث بر آن وارد است، به لحاظ دلالت و مضمون با بسیاری از مبانی قطعی قرآنی و اسلامی در تعارض آشکار است از این رو بدیهی البطلان است. به استناد چنین حدیثی در عصر فتوحات و عمدتاً از قرن دوم به بعد بود که پدیده شومی با عنوان جهاد ابتدایی خلق شد و به دلایلی مورد اقبال عموم خلفا و فقیهان و طبعاً عموم مردم قرار گرفت. از آنجا که من در جاهای مختلف (از جمله در کتاب الکترونیکی «دین و قدرت - گذری شتابان از فراز چهارده قرن») با ذکر منابع بدان پرداخته‌ام، در اینجا از آن در می‌گذرم. البته در جلد دوم کتاب «ایران و اسلام» در فصل مربوط به ابوبکر نیز شرح مبسوطی در باره رده و این حدیث آمده و امیدوارم به زودی منتشر شود.

الارتداد تحریر الوسيله حضرت امام «رض» و ماده ۵۱۳۳ قانون تعزیرات). البته نویسنده و یا نویسندگان کیفرخواست در متن تلاش کرده‌اند تا موارد ارتداد ادعایی را به اقوال و آرای فقیهان معاصر مستند کنند.^{۲۴۰}

اما پس از رده، احتمالاً نخستین جریانی که به موضوع محوری ایمان و کفر توجه کرده است، گروه خوارج‌اند. وفق قول مشهور، خوارج بودند که امام علی به عنوان خلیفه وقت را به اتهام قبول حکمیت در جریان جنگ صفین تکفیر کرده و او را دعوت به توبه کرده و گرنه با او خواهند جنگید. چنین هم شد. هر چند این قول شایع است ولی چنین رخدادی به گمان من پذیرفتنی نی‌نماید. در هر حال خوارج با هیچ معیاری نمی‌توانند شخصیتی چون علی بن ابی طالب و آن هم در مقام و منصب خلیفه و امیرالمؤمنین حاکم را کافر دانسته و او را مرتد شمرده باشند. در هر حال در این باب باید محتاط بود. زیرا از یک سو از مقطع ظهور خوارج یعنی نیمه نخست قرن نخست هجری متنی مستقل و معتبر در اختیار نیست و از سوی دیگر می‌دانیم که اندیشه‌های خوارج و یا منسوب به این گروه، به تدریج شکل گرفته و در قرن دوم و سوم قوام و بسط یافته است، از این رو دقیقاً دانسته نیست که خوارج در چه زمانی و به چه انگیزه و در کدامین زمینه‌ای موزه‌های الهیاتی و کلامی خود را اظهار کرده و شکل داده‌اند. تازه خوارج نیز دارای شاخه‌ها و گروه‌های متنوع و چه بسا متعارض بوده‌اند. نمی‌توان در باره جملگی ذیل عنوان خوارج سخن گفت. این نیز مهم است بدانیم که تاریخ خوارج را عموماً مخالفانشان یعنی امویان و بعدها عباسیان و نیز شیعیان نوشته‌اند.

گفته شده است که برخی متکلمان خوارج (احتمالاً از قرن دوم به بعد)، نخستین کسانی هستند که از چگونگی ایمان و کفر و شرایط خروج از دین و مؤلفه‌های اسلام و کفر و پیامدهای آن به عنوان نوعی کیفر و مجازات، سخن گفته‌اند. مهم‌ترین موضوع نیز در این میان، «گناه» یا «معصیت» بوده و گویا دعوی آن بوده که ارتکاب گناه یعنی نقض مستقیم احکام الهی و شرعی، موجب خروج از ایمان و اسلام می‌شود و طبعاً مرتکب آن مستوجب عقوبت است. البته به تدریج حول چنین اندیشه‌ای، انواع پرسش‌ها پدید آمد و در نتیجه شاخه‌های فرعی پرشماری روئیدند. مانند آن که مراد از گناه یا معصیت چیست؟ آیا گناه

^{۲۴۰}. متن کامل کیفرخواست و دفاعیات را در جلد اول کتاب «از برلین تا اوین» فصل دادگاه به قلم من ملاحظه کنید. این کتاب در سال ۱۳۹۶ به وسیله نشر باران در استکهلم - سوئد - در دو جلد منتشر شده است.

کبیره مراد است و یا شامل صغیره نیز می‌شود؟ آیا عقاب در دنیا است و یا در عقبی و یا هر دو؟ با فرض عقوبت در آخرت و مجازات در جهنم، آیا گناهکار در جهنم مخلد خواهد بود یا موقت؟ البته در یک روند طبیعی و رو به گسترش، این مجادله در جریان‌های متنوع اسلامی از جمله در سه شاخه بزرگ اشعری و اعتزالی و شیعی نیز در اشکال مختلف مطرح شد و متکلمان و دین‌شناسان ادوار مختلف وابسته، پاسخ‌هایی بدان پرسش‌ها داده‌اند. در همین روند موضوع مرزهای اعتقادی و ایمانی در اسلام به مثابه یک دین ساختارمند مطرح شد و این که چه چیز اسلام است و با مسلمانی ملازمه دارد؟ قواعدی چون اصول و فروع و ضروری و غیر ضروری پدید آمد.

ماجرای تکفیر در جریان اصلاح دینی معاصر

اما در روزگار ما یعنی پس از ظهور جریان عام اصلاح دینی در جهان اسلام، این نوع موضوعات پرمناقشه و سنتی، تقریباً فراموش شد و کمتر کسی از آن استقبال کرده است. نواندیشان گاه خود به وسیله سنت‌گرایان و یا بنیادگرایان به نوعی تکفیر شده و حتی مجازات شده‌اند ولی خود تکفیر نکرده و حتی در حد توان راه این تقابل خطرناک و ضد دینی را بسته‌اند. دلیل آن نیز روشن است. اولاً در روزگار مصلحان، منابع سنتی کلامی و فقهی جوامع اسلامی، از چنین مباحث و مقولاتی اشباع بود و نیازی به تجدید مطلع چنان مباحثی وجود نداشت. ثانیاً، اهداف و آرمان‌های اعلام شده و اعلام نشده‌ی سخنگویان و پیشگامان و حاملان این جریان، به کلی دگر بود و آنان در پی اهداف اجتماعی و سیاسی و تمدنی دیگر بودند؛ از این رو، بازگویی و بزرگنمایی مباحث سنتی ایمان و کفر و مانند آن را ویرانگر و متعارض با این اهداف مشخص می‌دیدند. صد البته این سخنگویان نیز در اندیشه‌ی نو کردن ایمان و اعتلای آن بوده‌اند اما دنبال تکرار مکررات و به ویژه موضوعات پرمناقشه و غالباً سنتی متعارف و بی‌حاصل و حتی مضر نبوده‌اند. ایمان و دینداری آنان نوشونده بود و سازگار با آزادی و عدالت و توسعه و تجدد رهایی بخش. ثالثاً و از همه مهم تر، مصلحان مسلمان معاصر به طور اساسی در اندیشه «تقریب» و نزدیکی و وحدت دینی حداقل حول دین‌های ابراهیمی و توحیدی به طور عام و به طور خاص تقریب بین مذاهب کلامی و فقهی درونی مسلمانان بوده‌اند. بدین ترتیب گفتن ندارد که دامن زدن به موضوعات فرعی و اختلافی دیرین؛ موضوعاتی که قرن‌ها مسلمانان را از یک سو سرگرم

می‌کرد و از سوی دیگر زمینه‌های تکفیرگری را فراهم می‌آورد و حتی به دشمنی‌ها و حتی جنگ‌ها و کشتارهای تحت پوشش دین و مذهب و فرقه دامن می‌زد، نمی‌توانست مفید و ضروری دانسته شود. در هر حال چنین مناقشاتی مضر و مغایر با اهداف کوتاه مدت و بلندمدت پروژه ی اصلاح دینی می‌نمود.

با توجه به این ملاحظات بوده است که عموم مصلحان مسلمان از جریان‌های مختلف دینی و یا درون اسلام انواع شیعی و سنی به شدت از ورود به این نوع مباحث و موضوعات اختلاف افکن و مضر پرهیز داشته و دارند. شماری از عالمان نوگرای مسلمان حتی کوشیده‌اند با اجتهادهای تازه تفاسیر تازه و کم‌هزینه تری از عناوینی چون کفر و ارتداد و مانند آن‌ها ارائه کنند.^{۲۴۱} با این همه، چنین می‌نماید که اخیراً در تداوم عام جریان اصلاح و ذیل نحله نواندیشی یا روشنفکری دینی، موضوع پرمناقشه و ظاهراً بلاموضوع کفر و ایمان دارد جان می‌گیرد و به گونه‌ای دیگر بازسازی و نوسازی می‌شود. حتی صریحاً از عناوینی چون تکفیر و تکفیرگری این و آن سخن در میان است. چنین رخدادی، می‌تواند بسیار موجب نگرانی باشد. زیرا از یک سو طرح چنین عناوینی، مستعد احیای همان بحث‌های کهنه شده و فرقه‌ای و مخرب دیرین است و از سوی دیگر می‌تواند به واگرایی‌ها و اختلافات مغایر با اهداف و آرمان‌های جریان مفید و اثرگذار اصلاح دینی (اصلاح فکر و عمل دینی) دامن بزند و در نهایت نقض غرض شود. در فضایی که عموماً (حتی برخی سنت‌گرایان) از وحدت جوهری ادیان و نوعی پلورالیسم دینی سخن می‌گویند و در درون جبهه مسلمانی نواندیشانه دیگر فرقه‌گرایی و طبعاً شیعی و سنی و اسماعیلی و زیدی و حتی بابی مانند آنها رنگ باخته و اصولاً تکفیر و تکفیرگری در این نحله بلاموضوع شده است، چگونه می‌توان پذیرفت که چنین عناوین خطیری بار دیگر موضوعیت پیدا کند؟

چنین می‌نماید که رخداد نامبارک کنونی، عمدتاً برآمده از چند عامل است. نخست عدم گفتگوهای جدی بین جریان‌های مختلف نواندیشی اسلامی است. واقعیت تلخ آن است که همه از اهمیت و ضرورت مباحثه و گفتگو سخن می‌گویند ولی در عمل بسیاری از گفتگو ناتوانند و حتی از آن تن می‌زنند. دوم این که هر کسی که در باب نواندیشی و بداهه پردازی در قلمرو دین سخن می‌گوید و به ویژه آغازگر سخنان نامتعارف است، منطقی‌تر باید احساس مسئولیت کند و برای دفاع منطقی و معقول و در عین حال دینی از آرای شاذ

۲۴۱. آرای فقهی فقیهانی چون غروی اصفهانی، صالحی نجف آبادی و منتظری نمونه‌هایی از این اجتهادهاست.

خود و اقناع فکری منتقدان تلاش کند؛ تلاشی که عملاً به هر دلیل اندک است. سخنان شاعرانه و مبهم و چند پهللو و حداقل غیر منقح، بر ابهامات می‌افزاید. سومین عامل، برخی عناوین و یا اصطلاحاتی است که به ویژه برخی متهمان به تکفیرگری مورد استفاده قرار می‌دهند. برخی دعاوی و یا رفتارهای حذفی و غیریت ساز و حتی می‌توان گفت جزمیت‌های مدافعه‌گرایانه، بر این ویژگی افزوده است. تا آنجا که من اطلاع دارم در جریان عام اصلاح دینی و به طور خاص در نحله نواندیشی دینی پنج دهه اخیر ایران، این از بدیهیات است که اسلام متولی و سخنگو ندارد و به تعبیری نواندیشان مدرن متأخر حداقل از بازرگان و شریعتی تا کنون «منهائیون» هستند (این تعبیر را مطهری به طعن در باره شریعتی و تز «اسلام منهای روحانیت» او و طبعاً پیروان فکری او به کار می‌برد). بی‌تردید نباید اجازه داد هیچ فردی تحت هر عنوانی جریان نواندیشی و مصلحانه کنونی را ذیل «بعلاویون» درآورد. نواندیشان، البته در صورت احراز توانایی فکری و علمی در عمل، خودبسند اند و دین شان را خود تفسیر می‌کنند و قاعدتاً اجازه نخواهند داد به دوران متولی‌گری گذشته بازگردند.

در هر حال چنین می‌نماید که حداقل بخشی از عوامل اختلاف موجود برآمده از گفتارها و یا رفتارهای نامناسب و شبهه ناک اخیر باشد. واقعیت این است که با توجه به لغت و مفهوم کفر و تکفیر، تکفیری رخ نداده است و مکرر نیز تکذیب می‌شود ولی روشن نیست که چرا برخی بر وقوع آن اصرار دارند؟ حتی برخی ضمن اذعان به عدم وقوع تکفیر، از عبارات میان تهی و مهملی چون «شبه تکفیر» استفاده می‌کنند. می‌توان از تعبیر نادرست و مبهم و شبهه آفرین به حق انتقاد کرد و خواست که هر گوینده از چنان تعبیری پرهیز کند اما اصرار بر تکفیرگری هیچ وجهی ندارد.

با این همه، اگر قرار بر حرکت به جلو باشد، از همین جدال‌های پدید آمده می‌توان استفاده کرد و گامی در مسیر تعمیق اندیشه برداشت و دین‌شناسی را تقویت کرد. تاریخ اندیشه از جمله اندیشه‌های دینی و اسلامی همواره چنین جدال‌هایی را تجربه کرده و شاید در بهترین حالت نیز حذف کامل آن ممکن نباشد. مباحث اخیر گرچه موضوعاً و ماهیتاً جدید نیستند ولی واقعیت این است که، با توجه به آزادی شاذ و گاه بنیادبراندازی که اخیراً ذیل عنوان بازسازی و واسازی اسلام و یا اسلامی (حتی متأسفانه گاه ذیل نام‌های

بزرگانی چون اقبال و شریعتی انجام می‌شود)، نگران‌کننده است. نمی‌توان منتقدان را با چند جمله و یا ادعا قانع و یا خاموش کرد.

طبعاً فوراً پرسیده می‌شود کدام «بنیاد»؟ مگر اسلام بنیادی هم دارد؟ تمامی داستان همین است. چنین می‌نماید که ذیل ادعای واسازی دین و یا معرفت‌شناسی جدید، دارد یک هرج و مرج معرفتی و یک سیالیتی پدید می‌آید که گویا همه چیز مهمل و بی‌معنا و بی‌خاصیت است. غالباً دین به مثابه هوایی تفسیر و تصویر می‌شود که در آغاز هیچ تعینی نداشته و ندارد و تاریخ اسلام همان اسلام است و چیزی جز جنگ تفسیرها وجود ندارد. چنین می‌نماید که همه حق دارند دین را تفسیر کنند جز خود دین و یا پیام آور آن و یا کتاب آن. همه ذیل حق تفسیر اسلام حرفی برای گفتن دارند جز بنیادگذار و مؤسس آن. البته از قبل قابل پیش بینی بود که پیشنهاد «شریعت صامت» با شرح و بسطی که می‌یافت، به چنین فرجامی برسد. می‌توان پرسید که اگر قرار است حتی یک اصل ثابت در دین وجود نداشته باشد، اصولاً اصلاح دینی و یا نواندیشی چه معنایی خواهد داشت؟ چه چیزها را باید اصلاح کنیم و معیارهای درون دینی مصلحان کدام است؟ سر بی‌صاحب را تراشیدن شرط عقل نیست و اساساً ممتنع می‌نماید. در هر حال، مغالطات و مخالطاتی شگفتی‌گه رخ می‌دهد. دعاوی مهمی مطرح می‌شود که دور از انتظار است.

در هر حال بدون متهم کردن و یا متهم شدن، راه مباحثه و گفتگوهای علمی و فکری آن هم با شفافیت و صراحت لازم تنها راه تعمیق اندیشه است و بس. نمی‌توان انکار کرد که فعلاً شکافی رخ داده و هر طرف هم برای اثبات مدعیات خود مدعی استدلال است. در این میان، نه انکار آن افاقه می‌کند و نه متهم کردن و حتی تحقیر و تخفیف این و آن. فقط و فقط «دلایل قوی باید و معنوی» و منطقی همه باید قبول کنیم که: «نحن ابناء الدلیل».

فصل شانزدهم

توبه و طلب به مثابه نو به نو شدن حیات آدمی

درآمد

به مناسبت ماه رمضان و شب قدر موضوع سخنم را «توبه» قرار داده‌ام. چرا که روشن است در ذهن و زبان و ادبیات دینی ما ماه رمضان از قدر و منزلت بسیار برخوردار است. گرچه در اعراب جاهلی نیز رمضان وجود داشته و حتی به روایتی مفهوم قدر و وقوع آن در این ماه نیز مطرح بوده و در هر حال آداب و شعاعری کم و بیش مانند آنچه در میان مسلمانان اجرا می‌شود در آن زمان وجود داشته و جاری بوده است. به هر حال این ماه را ماه عبادت و طاعت و ماه برکت و رحمت و مغفرت وصف کرده‌اند.

در آغاز به عنوان تیمن و تبرک و حسن مطلع با براعت استهلال به آیه مبارک «ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمه انک انت الوهاب» (آل عمران، آیه ۸) سخنم را آغاز می‌کنم. سخنان من در واقع حول همین آیه و نوعی شرح و بسط آن است.

در عنوان گفتار من چهار کلیدواژه وجود دارد که تلاش می‌کنم با شرحی کوتاه در باره هر کدام از آنها تفسیر و تحلیل نهایی خودم را از مفهوم و جایگاه توبه تقدیم شما کنم.^{۲۴۲} این چهار کلیدواژه عبارتند از:

توبه، طلب، نو به شدن، حیات آدمی. اینک به دلیل ترتب منطقی از مفهوم آخر آغاز می‌کنم.

۱ - حیات آدمی و ممیزات آن

گفتن ندارد که محور و سوژه تمام اندیشه‌ها و فلسفه‌ها و ایدئولوژی‌ها «انسان» است و «حیات» وی در این کره خاکی. برای هر انسانی طبعاً پرسشهایی از این دست مطرح است که کیستم، چیستم و به تعبیر مشهور مولوی «از کجا آمده‌ام و آمدنم بهر چه بود / به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم». معناداری و معنایابی حیات آدمی از دغدغه‌های عمیق نخستین آدمی در کره خاک بوده و هنوز هم هست.

برای پاسخگویی به این پرسش‌ها پاسخ‌های مختلف و متنوعی از سوی فیلسوفان و متفکران بشری ارائه شده و از جمله ادیان در این زمینه بیشترین و جدی‌ترین پاسخ را ارائه داده‌اند. اصولاً در تمام ادیان دین و نبوت و بعثت برای آدمیان است (دین برای انسان نه انسان برای دین) و از این رو تمام خطابات ذات باری، که به آن وحی گفته می‌شود (ملفوظ و غیر ملفوظ)، به آدمیزاد است. اگر انسان و حیات و فلسفه زیستن او را حذف کنیم دیانت و هدایت و اخلاق و امور دیگری از این دست بی‌معنا و در واقع بلاموضوع خواهد شد.

طبعاً دین اسلام و محور کتاب دینی آن (قرآن) نیز انسان است و ارائه پاسخ‌هایی برای چگونگی و چرایی زیست انسانی در این جهان که اصطلاحاً به آن «دنیا» گفته می‌شود. محوریت انسان و انسان‌شناسی دینی چنان مهم مهم است و بنیادین که بدون معیار قرار دادن آن و بدون اتکای به آن نمی‌توان تفسیری معقول و سازگار از فلسفه دین و دین و دین‌ورزی و شریعت و آداب و سلوک دینی ارائه داد. گرچه روشن است که تفاسیر از انسان

۲۴۲. صورت مکتوب سخنرانی و گفتار شفاهی در مراسم شب قدر و احیای «جمعیت رحمان» (مسلمانان ایرانی پاریس و حومه) مورخ شنبه ۲۱ مرداد ۱۳۹۱ / آگوست ۲۰۱۲.

می‌تواند بی‌نهایت متنوع باشد اما در نهایت لاجرم هر دیندار مسلمانی باید اول انسان‌شناسی اسلامی و قرآنی خود را بگوید تا هم خود فلسفه دین‌ورزی و زیست انسانی خود را مشخص کرده باشد و هم بتواند تفاسیری سازگار از دیانت عرضه کند و بتواند به پرسشهای فراوان و نو به نو پاسخهایی در خور ارائه نماید.

اما در انسان‌شناسی قرآنی من انسان موجودی است که:

۱- دارای کرامت (شرافت) ذاتی است،

۲- خردمند و عاقل است،

۳- خودآگاه است،

۴- خلاق و آفریننده است،

۵- مختار و آزاد است.

البته روشن است که مراد بالفعل بودن این خصوصیات در آدمیان و یا در تمام آدمیان نیست. این ویژگی‌ها مانند دیگر امور ذاتی انسانی عمدتاً بالقوه است و در طول حیات و در شرایط مختلف تقویت و یا تضعیف می‌شوند. در هر حال به گمانم این خصوصیات پنجگانه گانه به شکل حداقلی در تمام انسانها وجود دارد و سیر آن می‌تواند به سوی حداکثری هر چه بیشتر باشد. اگر بخواهم پنج گزاره را در یک جمله بیان کنم می‌توانم بگویم انسان موجودی است شریف و دارای کرامت ذاتی و خردمند و می‌تواند با قدرت تعقل به آگاهی و خودآگاهی برسد و یا بر آنها بیفزاید و با خلاقیت و آفرینندگی خود اراده و اختیار و آزادی خود را محقق و متعین کند.^{۲۴۳}

۲۴۳. مستندات قرآنی در معیارهای چهارگانه فراوانند. آیه مشهور «و لقد کرّمنا بنی آدم...» (اسراء، آیه ۷۰) نمونه روشنی از این شمار آیات است. (سخنان امام علی در نامه‌اش به مالک اشتر نیز مؤید این تشریح نوعی آدمی است). در مورد تعقل و عقلانیت، که غالباً با عناوینی چون «افلا تعقلون» و یا «افلا تتفكرون» بیان می‌شوند، به عنوان نمونه آیات ۴۴، ۷۳ و ۷۶ بقره و آیه ۵۰ انعام. در مورد آگاهی و خودآگاهی از عناوینی چون «بصیرت» و «بصائر» و در برابر «عمی» و «اعمی» استفاده می‌شود و مثلاً خطاب می‌شود «افلا بیصرون». آیات مربوطه به نوان نمونه: بقره، آیه ۱۷ و ۱۰۴ انعام. در مورد اراده و اختیار نیز آیات کم نیستند. از جمله «انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا» (نساء، ۳) و یا «ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها» (اسراء، آیه ۷)

۲- نو به نو شدن حیات آدمی

کلیدواژه دوم «نو به نو» شدن حیات انسان است. در اینجا حوزه تفکر ایمانی و دینی روشن تر و فراخ تر است و حداقل برای مؤمنان از صراحت و شفافیت بیشتری برخوردار است. در اندیشه توحیدی و اسلامی فلسفه زیستن و چرایی وجودی و سیورورت حیاتی انسان در رابطه با خداوند معنا و تفسیر می شود. البته این نوع انسان نگری در متن و بطن نوع جهان نگری توحیدی و الهیاتی خاص تبیین می گردد. در این نگرش:

الف- جهان و هستی مخلوق خدای یگانه است،

ب- هستی عبث و بیهوده آفریده نشده واز این رو عالم خلق دارای معنا و هدف و غایت است^{۲۴۴}،

ج- لاجرم آدمی که موجودی شریف است نیز دارای هدف و غایت و یا غایات وجودی است.

اصول و مبادی سه گانه به الزام عقلی است که البته نقل نیز به حکم عقل ارشاد کرده است. اما این که هدف و یا اهداف و غایات خلقت و ظهور آدمی چیست، سخن قاطع و تمامی نمی توان گفت. گرچه در نقل قرآن آیه ای چون «ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (ذاریات، آیه ۵۶) آمده اما این نوع پاسخها در عین درست بودن پاسخ نهایی نیست چرا که هر یک از این گزاره ها و هدف گذاری ها پرسش دیگری پدید آورد مبنی بر این که فلان هدف (مثلا عبادت خداوند) برای چه؟ مثلا خداوند را عبادت کنیم (آن هم عبادت به معنا و شکل معمول و متعارف آن) که چه بشود؟ روشن است که شکل و فرم نمی تواند اصالت داشته باشد و هدف غایی تلقی شود.

واقعیت این است که فلسفه خلقت آدمی در پرتو انکشاف فلسفه آفرینش هستی قابل انکشاف و درک است و چون فلسفه خلقت در نهایت همچنان یک راز سر به مهر است و حداقل هیچ نظریه ای نظر نهایی و تمام نیست، طبعا در این مورد نیز حرف تمامی نمی توان زد و در هر حال هر نظریه و مدعایی در حد حدس و گمان است و فقط به صورت استحسانی

۲۴۴. «افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انتم الینا لاترجعون» (مؤمنون، آیه ۱۱۵).

می تواند معقولیت و مقبولیت پیدا می کنند. نقلیات و حیانی نیز حداقل تفسیرپذیرند و با مبانی و مفروضات پیشینی انواعی از تفاسیر چه بسا متضاد را پیشنهاد می کنند.

اما من به صورت انضمامی و تفسیری می توانم موضوع را چنین تقریر کنم که:

با استناد به مفهوم «تنزیل» (نزول تدریجی پیام الهی از عالم امر به عالم خلق) خداوند در مقام بیان غایت القصوای آفرینش عالم و آدم نبوده بلکه فقط برای بیان اهداف مرحله‌ای ضرورت و برای هدایت و در واقع گره گشایی زندگی آدمیان در همین جهان نقطه چینی‌هایی را مشخص کرده و بندگان مؤمنش را سفارش کرده که از طریق سلوک ایمانی به هدف و یا اهدافی مرحله‌ای در همین جهان برسند. بیش از این نمی توان سخنی گفت.

بر اساس چنین نظریه‌ای می توان موضوع را چنین صورت بندی کرد:

الف- توصیه‌های خداوند از هدفگذاری‌ها در باب فلسفه خلقت معطوف است به این جهان با تمام محدودیت‌ها و ظرفیت‌های آن نه بیان غایت القصوای آفرینش که نه به دلیل محدودیت‌های زبانی بیان آن ممکن است و نه بالضروره فهم و درک آن.

ب- در عین حال غایت القصوای این جهانی و قابل فهم برای ما تکامل و شاید بهتر است بگوییم تعالی روحی و تصعید اخلاقی آدمی است که این تصعید با اصطلاح «فلاح» (رستگاری) بیان شده است (آیه ما خلقت الجن و الانس و یا شعار اسلامی «لا اله الا الله تفلحوا») و یا سخن پیامبر «بعثت الاتمم مکارم الاخلاق» می توانند مستندات نقلی این اصل باشند).

ج- این تصعید با ایمان و پیوند و اتصال به تعبیر زیبایی مهندس بازرگان این «ذره بی انتها» با روح خلقت و خالق هستی حاصل می شود و نام این پیوند «عبادت» است (ذره صفت تا به چرخ رقص کنان می روم / گر دهم پرتوی مهر درخشان دوست).

د- از آنجا که این پیوند دائمی است و از خاک تا خدا ادامه دارد ناگزیر و به الزام منطقی تحول یابنده و همواره نوشونده است.

اگر تا اینجا توانسته باشم مبانی و فضای لازم را برای مفهوم «توبه» و «طلب» (به دلیل پیوند عمیق موضوعی این دو مفهوم و نیز به دلیل صرفه جویی در وقت آن دورا با هم مطرح می‌کنم) ایجاد کنم، مفهومی چون توبه در ذهن و زبان و ادب دینی تا حدودی معنای ویژه خود را پیدا می‌کند.

توبه در لغت به معنای «بازگشت» است و در ادب دینی به معنای «بازگشت به خدا» است که در یک افق معنایی گسترده‌تر و عمیق‌تر «رجعت به سوی الله» نیز گفته می‌شود. با این توضیح:

با عنایت به مبانی گفته شده در مورد هستی و غایت‌مندی آن و ایمان به وجود صانع عالم و نیز با توجه به تفسیر حیات آدمی در پیوند «خاک» و «خدا» و صیوررت از صفر تا بی‌نهایت، آدمی بالضرورة به اعتبار ویژگیهای ذاتی و انسانی‌اش (مانند داشتن اراده و اختیار و آزادی و نیز داشتن غرایز و شهوات گوناگون) همواره در معرض انواع کاستی‌ها و به تعبیر رایج دینی گناه و معصیت قرار دارد و همواره بیش و کم مرتکب این خطاها می‌شود و از این رو همواره محتاج بازنگری در گفتار و کردار و نیازمند بازگشت از خطاهاست و این همان جایگاه توبه در نظام فکری و معرفتی و اعتقادی مذهبی است. واژه کلیدی دیگر در قرآن و ادب دینی داریم عنوان «استغفار» است که به معنای طلب پوزش و آمرزش است که در این چهارچوب طبعاً پوزش خواهی از ذات باری است که رجعت همه چیز و همه کس و در هر حال به سوی اوست. چرا که در نهایت الله به مثابه فلش راهنمای وجودشناسانه مؤمنان است. (هو‌الاول و الاخر و الظاهر والباطن) (حدید، آیه ۳). در این منظومه فکری و واژگانی مفهوم و اصطلاح «طلب» هم مطرح است که به معنای خواستن مداوم و شدت در خواسته است و از این رو طلب (حتی در محاورات عمومی نیز) چیزی بیشتر از خواستن ساده است. در موضوع دعا و استجاب دعا نیز گفته می‌شود که سماجت و البته اخلاص در خواسته به استجاب منتهی خواهد شد.^{۲۴۵} در این منظومه معرفتی و ایمانی متعلق طلب خداوند است و طالب انسان مؤمن خطاکار که به خطاها آگاه و معترف شده و از خطاها نادم است و با اصرار آهنگ بازگشت به زیستی پاک و پالایش یافته را دارد. گرچه متعلق بازگشت و توبه الله است اما روشن است که در عمل الله به عنوان نمادی از چشم

۲۴۵. چنان که عیسی به کسی که به پای او افتاده بود و با سماجت و اشتیاق فراوان شفا می‌طلبید و سرانجام بدون این که عیسی کاری کرده باشد و آن کس شفا یافت گفت: برخیز که «ایمانت شفاقت داد».

بینا و گوش شنوا و وجدانی بیدار و مخاطب امین و رازدار است و بازگشت به او یعنی بازگشت و رجعت به خود و به زندگی پاک و شریف است.

اما چرا این توبه نو به نو شدن حیات آدمی است؟ برای این که با گسست از خطا و گناه و استغفار و بازگشت به حالت خالص‌تر و زندگی پاک‌تر روح و وجدان و اندیشه نیز ناب‌تر و پاک‌تر می‌شود. وقتی ایمان نوشونده است لاجرم بازگشت‌ها نیز به معنای نوشدگی ایمان هم هست. از این منظر معنای بازگشت صرفاً بیانی برای حالت و وضعیت آرمانی جدید است نه به معنای ارتجاع و بازگشت به نقطه پیشین. چرا که اصولاً بازگشت کامل به وضعیت گذشته در هیچ امری ممکن نیست. در واقع در طبیعت هیچ چیزی عیناً به حالت اول بر نمی‌گردد. احتمالاً گسست‌ها و پیوست‌ها و یا تغییرات حتی اگر تکاملی هم باشند باز دورانی و به صورت دایره‌های متداخل یا حرکت تحولی زیکزاک‌ی اما در طول یک حرکت عام خواهد بود.

نکته آخر این است که استغفار و توبه و طلب صرفاً در چهارچوب گناه شرعی متعارف مطرح نیست بلکه پیش از آن و بیش از آن یک موضوع و مفهوم وجودشاختی است و بیشتر در قلمرو انسان‌شناسی و اخلاق مطرح است تا شرع و ارتکاب نواهی خاص دینی و اعتراف به گناهایی که در حوزه احکام شرعی و یا اخلاق دینی با عنوان «اوامر و نواهی» شهرت یافته‌اند. در واقع می‌توان گفت موضوع خطاپذیری آدمی و ارتکاب آن اول یک موضوع و مسئله انسانی و اخلاقی است و آنگاه البته دین و شریعت نیز در ذیل آن تفسیر خاص و اوامر و نواهی ویژه و محدودتری نیز عرضه می‌کند. تبیین آن این است که سیر آدمی از خاک تا خدا طبعاً نسبی است چرا که محدود به سوی نامحدود و به سوی بی‌نهایت حرکت و هجرت می‌کند و این بدان معناست که این مهاجر در قیاس با معبود و به تعبیر عرفا معشوق مطلق به طور طبیعی و وجودی فقیر است و نیازمند و همواره تشنه و طالب جرعه‌آبی از چشمه زلال حقیقت و اندکی دانایی از دانای مطلق و بهره‌ای طهارت از پاکی بی‌زوال و از این رو طلب و توبه یک امر مستمر است و دائمی و این البته به مراتب فراتر از مفهوم استغفار و توبه و دعا به معنای محدود و تا حدودی عامیانه شرعی متعارف است. قرآن نیز آدمیان را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید «انتم فقراء الی الله» (فاطر، آیه ۱۵) در این زمینه البته عارفان ادبیات مفید و روشنگری به یادگار نهاده‌اند. جان کلام این است که «شرم» و «احساس شرم» از خصوصیات انسانهای آگاه و آزاد است و نشانه‌ای از اشتیاق به آزادی و

رهایی و تعالی اخلاقی. چنان که در داستان عصیان آدم و درک برهنگی زوج آدم و همسرش این مدعا به روشنی بیان شده است. (پاک و صافی شو و از چاه طبیعت به در آی / که صفایی ندهد آب تراب آلوده). شاید گزاره مشهور «حسنات الابرار سیئات المقربین» تا حدودی بیانگر این مدعا باشد. به ویژه در شرایطی که فرمالیسم مذهبی و شریعت محوری بی محتوا همه چیز را به ابتذال کشیده و تمام مفاهیم اصیل و سازنده را مسخ کرده توجه به این نکته ظریف مهم و قابل تأکید است. باید توجه داشته باشیم که توبه و طلب برای تصعید اخلاقی و روحی در انحصار دین و مذهب و اندیشه خاصی نیست، بیش از همه یک امر انسانی و وجودی است و نشانه‌ای از آگاهی و بصیرت آدمی در «فراسوی نیک و بد» مذهبی معین و اشکال ویژه تعریف شده در فرهنگها و سنت‌های اخلاقی و مذهبی محدود متعارف.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که:

اولاً- توبه در چهارچوب دستگاه و منظومه فکری و اعتقادی عام هستی‌شناسی و انسان‌شناسی توحیدی و قرآنی قابل درک و تحلیل و تفسیر است.

ثانیاً- توبه همراه با طلب و اشتیاق مداوم و بی‌پایان است و با جمع شرایط افاده مقصود و افافه هدف و مقصد می‌کند.

ثالثاً- توبه در مرحله نخست یک امر ضروری و طبیعی وجودشناسی است و در تبیین نوع رابطه آدمی با معبود و خود قابل فهم و موقعیت و کارکرد آن روشن و عیان می‌گردد و آنگاه توبه از منهیات متعارف شرعی.

حال فکر می‌کنم آیه براعت استهلال بیان روشن تری پیدا می‌کند: «ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا و هب لنا من لدنک رحمه انک انت الوهاب». زیغ در اینجا به معنای کج شدن است و با توجه به مفهوم هدایت که بعد آمده به معنای انحراف از مسیر درست حقیقت و صیروت الهی و توحیدی است. پس از دعای نخستین بی‌درنگ خطاب به ذات باری می‌خواهد که او را از رحمت خود نصیب دهد چرا که اوست بخشنده و صورت بخش همه پدیده‌ها (به تعبیر اهل فلسفه «واهب الصور») و مرجع تمام مراجعه کنندگان و اوست مطلوب تمام طالبان و اوست جهت بخش همه خواسته‌ها و غایات وجودی و ارزشی انسانی هر انسان.

شاید این ابیات فروغ فرخزاد تا حدودی بیانگر احساس و اندیشه من در این حالت باشد:

از عمق پر ز وحشت تاریکی / از منجلاب تیره این دنیا
بانگ پر از نیاز مرا بشنو / آه! ای خدای قادر بی همتا

دل نیست این دلی که به من دادی / در خون طپیده آه! رهایش کن!
یا خالی از هوا و هوس سازش / یا پایبند مهر و وفایش کن!

تنها تو آگهی و تو می دانی / اسرار آن خطای نخستین را
تنها تو قادری که ببخشایی / بر روح من صفای نخستین را

فصل هفدهم

تأملی در معنا و مفهوم «لیله القدر»

درآمد

در قرآن واژگان و اصطلاحات فراوانی وجود دارد که به راستی از متشابهات و از غوامض مصطلحات قرآنی و دینی است. داستان آدم (به عنوان نماد نوعیت آدمی)، فرشتگان (ملائکه)، معراج، وحی، حروف مقطعه قرآن، روح، قیامت، بهشت و جهنم و... و حتی مفهوم «الله» از این شمارند (گرچه این واژگان و مفاهیم غالباً در تمام ادیان توحیدی و به ویژه سامی نیز عیناً وجود دارد). با این که در طول تاریخ اسلام به طور مستمر متفکران و مفسران و شارحان در این موارد بحث و تحقیق کرده و هر یک به مقتضای مشرب فکری و دینی خود تلاش کرده‌اند تفسیری معقول و پذیرفتنی از این مفاهیم و اصطلاحات ارائه دهند اما روشن است که «حکایت همچنان باقی است» و همچنان شماری از این مفاهیم راز شمرده می‌شوند و شاید هم تا همیشه همچنان سر به مهر باقی بمانند. بی‌گمان یکی از این اصطلاحات و مفاهیم کلیدی مفهوم «قدر» و «لیله القدر» و «نزول قرآن» در این شب است. در طول هزار و چهارصد سال هزاران صفحه در تفسیر و شرح قدر و مختصات آن

سیاه شده اما دریغ از چند صفحه شرح معقول (نه لزوماً قابل اثبات با عقل نظری و برهانی) و روشمند و سازگار و در نهایت پذیرفتنی در این زمینه. به ویژه مفسران و شارحانی که مفاهیمی چون قدر و شب قدر را گزاره‌های واقع نما می‌دانند و برای آنها تعیین مادی در عالم خارج قائل اند، به راستی به کوچه زده‌اند و عموماً (البته بیشتر در تفاسیر مأثور با استناد به روایات) جز خرافات و اباطیل چیزی به میراث نگذاشته‌اند. من خود در این موضوع نظر و تفسیر خاصی ندارم و لذا انتظار نداشته باشید سخن تازه بگویم از این رو در گفتاری کوتاه فقط می‌کوشم از معنا و مفهوم قدر و شب قدر گزارشی مختصر ارائه دهم تا شاید بر آگاهی دینی مخاطبان بیفزاید.^{۲۴۶}

گزیده گزاره‌های قرآنی در موضوع قدر

با این که در قرآن به لحاظ کمی سخنان اندکی در موضوع قدر وجود دارد اما به لحاظ محتوا و مضمون این اصطلاح از کلیدی‌ترین واژگان و اصطلاحات دینی در افکار و ادب دینی مسلمانان است. بیشتر از این بابت که طبق قول مشهور در این آیات گفته شده که در شب قدر قرآن نازل شده است و روشن است که قرآن مهم‌ترین (و شاید بتوان گفت تنها) سند دین‌شناسی و ایمانی مؤمنان به این دین است و همواره مرکز و محور افکار و آداب و سلوک مؤمنان.

در قرآن مجموعاً هفت آیه (پنج آیه در سوره قدر و دو آیه در اوایل سوره دخان) به طور صریح و روشن به قدر و شب قدر و تنزیل کتاب در این شب اشاره دارد. برای تسهیل در آشنایی با آنها می‌توان آیات را بدین گونه فهرست کرد:

- ۱- قرآن در شب قدر نازل شد (اگر بتوان کتاب را همان قرآن دانست).
- ۲- این شب از هزار ماه برتر است.
- ۳- در این شب فرشتگان و روح برای هر کاری نازل می‌شوند.

- ۴- این شب (یا لحظات) سلام است (یا در سلامتی است) تا سپیدم دم.
- ۵- قدر شب مبارکی است (البته اگر مراد از «لیله مبارکه» در دخان همان لیله القدر باشد).
- ۶- در این شب هر کار استواری فیصله می‌یابد.

این مجموعه گزارش‌های توصیفی قرآن در این موضوع مهم است که در واقع ترجمه فارسی آیات هفت گانه است اما به لحاظ معنایی و تفسیری تمام این توصیفات در ابهام کامل است و به یک معنا جز همین فهم ترجمه‌ای و اجمالی و ساده چیز قابل ذکری، که حداقل اجماع نسبی را داشته باشد، از آنها نمی‌دانیم. این فهم ترجمه‌ای نیز چنان کم اهمیت است که دردی را دوا نمی‌کند و به واقع چیزی بر فهم و درک ما نمی‌افزاید.

ابهام در سابقه شب قدر

از مهم‌ترین ابهام‌ها سابقه و حتی بقای قدر و لیله القدر است. ظاهراً سه نظر در این مورد وجود دارد. برخی گفته‌اند که شب قدر فقط همان شب بود که در آن قرآن نازل شد و دیگر تکرار نشده و نخواهد شد. شماری دیگر براین گمانند که شب قدر تا زمان پیامبر اسلام بود ولی با نزول قرآن در آن تمام شد و استمرار ندارد. نظر سوم این که شب قدر همیشه بوده و هنوز هم هست و همواره خواهد بود و بدین ترتیب قدر و شب قدر بی‌زمان است و تکرار شونده. گفتن ندارد که فعلاً همین نظریه اخیر است که رایج است و دیری است که عموماً چنین می‌اندیشند. در عین حال گفته می‌شود که زمان دقیق لیله القدر روشن نیست اما غالباً می‌گویند که این شب در ماه رمضان متعین است و بیشتر شیعیان آن را در سه شب ۱۹ و ۲۱ و ۲۳ رمضان محدود کرده‌اند. در هر حال در این زمینه نیز هیچ سخن تمامی وجود ندارد. در منابع آمده که در دوران پیش از اسلام در میان اعراب ماه رمضان برای روزه وجود داشته و حتی قدر و شب قدر نیز مطرح بوده است.

تأملی در معنا و مفهوم لیله القدر و نزول قرآن

گرچه به دلیل اهمیت موضوع عموم مسلمانان صاحب نظر و یا مدعی در این زمینه و مباحث جانبی و مفاهیم انضمامی آن سخن گفته‌اند اما به نظر می‌رسد دو رویکرد تفسیری در این میان برجسته‌تر باشد؛ یکی، رویکرد مفسران سنتی و کلاسیک، و دیگر، مفسران عارف و حداقل دارای مشرب عرفانی و باطنی. می‌دانیم که مبنا و متد تفسیری این دو نحله نه تنها متفاوت بلکه از جهاتی متعارض است. مفسران رسمی در هر حال تابع یک سلسله قواعد و ضوابط ادبی و تفسیری اند و می‌کوشند در آن چهارچوب تفاسیر روشمند و سازگار و معقولی از آیات و یا اصطلاحات و مفاهیم ارائه دهند اما عارفان عموماً چندان اعتنایی به این قواعد شکلی ندارند و معیار آنها عمدتاً همان ذوقیات و حداکثر شهود عرفانی و تجربه باطنی آنان است و البته گاه نیز از معیارهای زبان‌شناسانه برای تحکیم مدعیات خود بهره می‌برند و چون این مبنا و معیار شخصی است از این رو تفاسیر اینان نیز چندان نقدپذیر و در نهایت قابل رد و اثبات نیستند. دستمایه این طایفه ذوق است و مفهوم سازهایی ذوقی و ادبی و غالباً شاعرانه و محصول آن نیز انبوهی از دعاوی کلان و متون ادبی زیبا و دل‌انگیز و احساس پرور و چه بسا آموزنده و بسیار مفید و پرورش دهنده عواطف و تقویت‌کننده اخلاق و رشد دهنده ایمان. در یک جمله می‌توان گفت کار اولی «تفسیر» است و کار دومی «تأویل». باید افزود که در متون تفسیری مربوط به موضوع قدر میراث عارفان و صوفیان به مراتب بیشتر است از تفاسیر کلامی و معمول و این امر البته بدان دلیل است که ابهامات مطلق حول مفاهیم کلیدی مرتبط با قدر و قرآن و مشخصات آن به میزانی که دست مفسران روشمند و قاعده‌پذیر را بسته و نظریه‌پردازیهایی آنان را محدود کرده دست عارفان و صاحبان ذوق شاعرانه و مدعی شهود عرفانی را برای طرح هر نظر و نظریه‌ای (ولو گاه بسیار غریب و بی‌ربط) گشاده است.

با این که اصطلاحات و مفاهیمی که در همان هفت آیه به کار رفته عموماً کلیدواژه‌اند اما فکر می‌کنم سه واژه کلیدی‌ترین باشند:

۱- شب

۲- قدر

۳- نزول کتاب

چنان که گفتیم ابهامات و در واقع کژتابیهای مصطلحات مرتبط به قدر و شب قدر بهانه مناسبی در اختیار تأویل‌گرایان نهاده تا با گشاده دستی در این زمینه داد سخن دهند و البته میراث مفیدی نیز به یادگار نهاده‌اند. از این رو اشارتی به برخی تفاسیر تأویلی این طایفه می‌کنم.

شب. می‌دانیم که در ادب و سنت عرفانی ما «شب» بسیار مهم و کلیدی است و از آن برای بیان بسیاری از مفاهیم انتزاعی و عارفانه و شاعرانه سود جسته‌اند. شب به طور مطلق و یا تقسیم شب به ثلث اول و دوم و سوم و به ویژه «سحر» یعنی ثلث آخر شب، که به سپیده و طلوع خورشید منتهی می‌شود، در اندیشه و ادب عرفانی جایگاه مهمی دارند. «چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی / که در آن ظلمت شب آب حیاتم دادند». اما شاید در ارتباط با لیلہ القدر و نزول قرآن یکی از خیال‌انگیزترین و لطیف‌ترین اثر ادبی/عرفانی را نظامی در داستان لیلی و مجنون خلق کرده باشد:

یکی گفتا به مجنون با صد الفت / که ای دلدادۀ بزم محبت
ترا در شب چرا شور و فغان است / که شب آسایش پیر و جوان است
کشید از سینه آهی سرد مجنون / جوابش گفت آن شیدای دلخون
محمد را به شب معراج دادند / دلش علم و سرش را تاج دادند
به شب قرآن فرود آمد به محمود / به شب حق جرم آدم را ببخشد
به شب بردند عیسی را به افلاک / به چرخ چارمین از مرکز خاک
مرا با تیره شب هست میلی / که دارد نسبتی با نام لیلی
از آن دارم اگر الفت به شبها / که در شب لیلیم آمد به دنیا

فراموش نکنیم که طبق آیه اول سوره اسراء پیامبر یک سفر یا سیر شبانه از مسجدالحرام به مسجد الاقصی نیز داشته که در اواخر عصر بعثت در مکه رخ داده و به آن معراج اطلاق شده است. به هر حال بر وفق ظاهر آیه محمد در سیر شبانه بوده که آیات الهی را دیده و یا شهود کرده است. معراج نیز در ادب عرفانی دستمایه خلق افکار و آموزه‌های اخلاقی و معنوی و تربیتی گسترده شده است. به ویژه اگر آیه نخست اسراء را با برخی آیات سوره

نجم مرتبط بدانیم مفهوم اسراء یا همان معراج وضوح بیشتری پیدا می‌کند (در این زمینه یکی از زیباترین و پذیرفتنی‌ترین تفاسیر از آن دکتر شریعتی است).

قدر. قدر یعنی چه؟ کاربرد لغت واژه قدر با توجه به ثلاثی آن متنوع است و مشتقات آن در ساختارهای زبانی بسیار متکثر و از این رو معنا و مفهوم اصطلاحی قدر در لیله القدر قرآنی دقیقاً روشن نیست و حتی به تقریب نیز آشکار نمی‌نماید. قدر از ثلاثی «قَدَر» به معنای بررسی کردن، سنجیدن، زیر و زبر کردن، توانایی، اندازه و مقدار، منزلت و... است. اشتقاقاتی چون قدرت، قادر، مقتدر، تقدیر، قَدَر از مصدر «قَدَر» پدید آمده که به نظر می‌رسد که (حداقل در زبان فارسی) بیشترین استعمال را در سه کلیدواژه توانایی، اندازه و منزلت دارد. اما کدام یک از این معنا با لیله القدر مطرح در قرآن سازگار است؟ قطعاً هر سه واژه با زبان الهیاتی و مفهوم سازی قرآنی منطبق است اما به نظر می‌رسد دو مفهوم «اندازه» و «منزلت» بیشترین تناسب را دارد. به گزاره‌های ششگانه پیش گفته قرآنی مراجعه کنید، این دو معنا دقیقاً در مجموعه آن هفت آیه آشکار است. طبق نصوص قرآنی شب قدر شب بسیار مهم و استثنایی است و مبارک است و از هزار ماه برتر است و در آن فرشتگان و روح نزول می‌کنند و در آن شب هر کار استواری فیصله می‌یابد و در نهایت برای مسلمانان به طور خاص امر مهم نزول قرآن حادث می‌شود.

اما مراد و فحوای دقیق این مفاهیم و گزاره‌ها چیست و قرآن از این شب و رخدادهایش چه منظوری دارد و کدامین پیام را به آدمیان و مؤمنان منتقل می‌کند؟ گفته شد که ناروشن است و به همین دلیل به تأویل گرایان میدان داده تا لگام اندیشه و ذهن خلاق خود را رها کنند و تا افقهای دوردست ذهن و قدرت بی‌انتهای تخیل برانند و از مفاهیم و پیامهای متنوع و گاه شگفت سخن بگویند؛ پیامهایی که به سادگی نه می‌توان پذیرفت و نه می‌توان قاطعانه مردودشان اعلام کرد. عارفان (به ویژه محی الدین) لیله القدر را عمدتاً با مفهوم «انسان کامل»، که البته آن نیز برساخته آنان است، ربط داده و قدر و لیله القدر را مرتبه‌ای از انسان کامل می‌دانند.

نزول کتاب. مفهوم کتاب و نزول کتاب نیز چندان روشن نیست. گرچه در آیات مورد اشاره به قرآن تصریح نشده اما شواهد و قراین حالییه و مقالیه نشان می‌دهد که مراد از کتاب وحی ملفوظ یعنی قرآن است. چنان که در آیه ۱۸۵ گفته شده که قرآن در ماه رمضان نازل شده است. اما مراد از نزول چیست؟ اگر معنای متعارف باشد نزول قرآن در ماه رمضان و

در شب معین با واقعیت‌های تاریخی سازگار نمی‌نماید. چرا که اولاً تردید نیست که آغاز نزول وحی در ماه رجب در حرا بوده و ثانیاً روشن است که قرآن به تدریج در طول بیست و سه سال بعثت نازل شده و در نهایت به صورت کتاب در آمده است. مفسران برای حل این مشکل تفاسیر مختلفی ارائه داده‌اند که یکی از آنها این است که قرآن در لیل القدر رمضان یکبار و یک جا بر قلب پیامبر نازل شده و آنگاه همان متن قلبی در طول بیست و سه سال چون طوماری باز شده (شبهه طومار تاریخ در فلسفه تاریخ هگل) و در سیمای الفاظ عربی در آمده و سرانجام به صورت «کتاب قرآن» (=مابین‌الدفین) مدون شده است. روشن است که پاسخی چنین خود نه تنها به دلایل عقلی و نقلی موجهی مستند نیست در نهایت نیز گرهی نمی‌گشاید وای بسا بر گرهها می‌افزاید.

در هر حال در این زمینه باز عارفان حرفی برای گفتن دارند. برخی از آنان سه مفهوم قدر و لیل و نزول را به هم ربط داده و گفته‌اند «حقیقت لیل القدر قلب پیامبر است که عرش رحمان است و قرآن بر آن نازل شده است». در این مورد به آیه ۱۹۳ سوره شعراء «نزل به روح الامین» نیز اشاره شده است.

پیوست

در زمان تحریر یادداشت کوتاه قبلی در باره قدر و لیل القدر از رأی مرحوم صالحی نجف آبادی در این مورد اطلاعی نداشتم ولی اخیراً از آن بت خبر شدم. مانند همیشه آن زنده یاد آرای تازه و مهم و در عین معقولی از این مفهوم قرآنی ارائه داده است. از آنجا که در آثار منتشر شده صالحی این تفسیر یافت نشد، گزیده آن را از وب سایت جناب محمدعلی کوشا (از احیاگران افکار و آثار صالحی که از جمله کتاب پژوهشهای قرآنی صالحی را تدوین و منتشر کرده است) در اینجا به عنوان پیوست می‌آورم:

«مرحوم آیت الله نعمت الله صالحی نجف آبادی ۱۲ نکته تفسیری درباره سوره قدر دارد که در ادامه آمده است.

۱. قدر به معنی شرف و فضیلت است نه تقدیر حوادث تا سال آینده.

۲. شرف و فضیلت شب قدر به علت نزول قرآن کریم حاصل شده است، بنابراین شرف آن بالعرض است نه بالذات.

۳. الف شهر (هزار ماه) کنایه از کثرت است یعنی خیلی زیاد، نه به معنای عددی آن که هشتادواندی سال می‌شود.

۴. در آن شب، نزول قرآن شروع شده است، نه اینکه همه قرآن در آن شب یکباره نازل شده باشد.

۵. تکرار شب قدر در هر سال به معنای تکرار سالگرد آغاز نزول قرآن است، نه اینکه هر سال در شب قدر امور تکوینی مقدر شود؛ درست مانند سالگرد مبعث یا روز ۲۲ بهمن در انقلاب اسلامی ایران.

۶. تعبیر «الف شهر» آمده و نفرموده «لیله القدر خیر من الف ليله» یا «الف اسبوع» یا «الف سنه» و آن هم به جهت رعایت وزن و سجع آیات در این سوره است که بیانگر توجه و عنایت خدای یکتا به فصاحت، بلاغت، ظرافت و زیبانگاری قرآن کریم است.

۷. کلمه «روح» در این سوره به معنی «وحی نبوت» است نه به معنی فرشته خاص یا جبرئیل؛ چنان که در سوره شوری آیه ۵۲ می‌فرماید: «وَكذٰلِكَ اَوْحٰینا الیکَ رُوحًا مِّنْ اٰمٰرِنَا و ما کنت تدری ما الکتٰبُ و لا الایمانُ و لکن جعلناه نورًا».

۸. کلمه «تنزل» به صیغه مضارع در اینجا لزوماً مفهوم استمرار ندارد بلکه بیان حکایت حال از گذشته است.

درست مثل اینکه در حال حاضر بگوییم: «در روز ۲۲ بهمن مردم به خیابان‌ها می‌ریزند! کلانتری‌ها را اشغال می‌کنند! و انقلاب را در پایتخت به پیروزی می‌رسانند!»

که جملات «می‌ریزند»، «می‌کنند» و «می‌رسانند» در این مقام نه به معنای زمان حال و استمرار آن، بلکه بیان حال از گذشته و زمان پیشین است

۹. تعبیر به «من کل امر» به جای «امره» یا «امرنا» برای رعایت وزن و سجع و تناسب آیات است.

۱۰. «امر» در اینجا به معنی «شیء: چیز» نیست بلکه به معنی دستور و فرمان است نه به معنی من کل شیء یا من کل حادثه.

۱۱. هدف از نزول سوره قدر، جلوه دادن نعمت و عظمت دین و فیض معنوی الهی در شب نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام و پیامبر خاتم است که با شروع نزول قرآن در آن شب، درهای رحمت وحی و نعمت هدایت الهی به روی مردم گشوده شد و نور وحی توانست سیاهی ظلم و تاریکی جهل و خشونت را بشکافد و تباهی‌ها را بزدايد.

بنابراین، نزول این سوره، به نوعی سبب تسلی و آرامش قلب پیامبر(ص) گردید. آری، رسول خدا(ص)، این گونه با نزول قرآن کریم در چنین شبی مشمول عنایات ویژه الهی گردید و درهای رحمت و معنویت به رویش گشوده گشت.

۱۲. ضمناً همه روایاتی که در اصول کافی درباره سوره قدر نقل گردیده از جهت سند ضعیف و غیر معتبر هستند؛ چون راوی همه آن ۹ روایت، حسن بن عباس بن حریش است که نزد رجالیین در نهایت ضعف و مطرود همه آنان است.»

فصل هجدهم

دعا و نیایش را چگونه می‌توان فهم کرد؟

درآمد

متن کوتاهی که در پی می‌آید، گزیده و در واقع سر فصلهای سخنرانی من است در مراسمی که در شبه شب جمعه ۳ مرداد ۱۳۹۳ (۲۵ جولای ۲۰۱۴) بیست و هفتم ماه رمضان ۱۳۴۵ هجری قمری در جمع شماری از دینداران ایرانی در پاریس که به همت «جمعیت رحمان» برگزار شده بود. به دلیل ضیق مجال و نیز به دلیل گسترده بودن بحث، بخشی از مبحث مورد نظر در سخنرانی مطرح شد و بقیه ناگفته ماند. هر چند این اختصار چندان وافی به مقصود نیست با این حال به تعبیر عامیانه ما «کاچی به از هیچی است» از این رو آن را در اینجا منتشر می‌کنم.

گفتمنی است در قسمت پایانی این یادداشت جملاتی مفید و قابل تأمل در باره نیایش از مقاله «نیایش» آکسس کارل، ترجمه دکتر علی شریعتی منتشر شده در مجموعه آثار (شماره ۸) نقل می‌شود.

گزیده مدعا

اول نظریه و فهم خود را به عنوان حرف آخر و جمع‌بندی بگوییم تا اگر مجال برای تفسیر و تحلیل کافی پیدا نشد سخن نهایی من گفته شده باشد.

دعا و نیایش بهانه‌ای است برای حرف زدن و حرفها را زدن و این بهانه‌ها برای تعالی اخلاقی و تصعید روحی و معنوی انسان است. در این نگاه اصل عاملیت انسان است و استجاب دعا نیز همین است یعنی وقتی آدمی به هستی مطلق و گوش شنوایی و چشم بینایی به «مکالمه» و «مفاهمه» می‌نشیند، تصعید اخلاقی صورت گرفته است و این یعنی همان تحقق «ادعونی استجب لکم».

در این تحلیل از نیایش دعا با مفهوم «عبادت» نیز هم‌خانه می‌شود. از قضا در همان آیه ادعونی استجب لکم این هم‌خانگی آمده است. آیه ۶۰ غافر: «قال ربکم ادعونی استجب لکم انّ الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین».

پیش فرض‌های دعا:

«دعا» به معنای خواندن است که در فارسی باستان «یَیزِش» است (یزدان) و فارسی کنونی «نیایش» گفته می‌شود. در دهخدا آمده است: دعای نیکو، آفرین. نیایش کنان: دعا کنان، در حال تعظیم کردن و نماز بردن.

در چهارچوب تحلیل مفهومی نیایش دو پیش فرض در آن نهفته است:

۱- کسی که سخن ما را می‌شنود و توان برآوردن طلب ما را دارد

۲- ما نیازهایی داریم که او می‌تواند برآورده کند

او «او» یعنی مخاطب کیست؟

هرچند در تلقی ما خداوند یکتای قادر و حکیم و علیم مطلق است ولی با توجه به کارکردهای عینی نیایش در پویه تاریخ، می‌توان مخاطب را ارواح، نیاکان، فرشتگان و یا بتان و یا هر چیز دیگری باشند.

اما نیازهای ما چیست و ما از او چه می‌خواهیم؟

نیازها و خواسته‌ها می‌توانند متفاوت و حتی متعارض باشند. گاه امور معنوی طلب می‌کنیم، گاه امور مادی، گاه نیایش برای صرفا ستایش است، گاه سپاسگذاری است و... اما به گمانم دعا و نیایش اصولا و بالذات باید برای برآوردن دغدغه‌های وجودی آدمی است و طرح نیازها و خواسته‌هایی که در نهایت به کمال انسان مدد می‌رساند.

اما به نظر می‌رسد که فهم ما از دعا و عبادت و خواسته‌ها و استجابات و استغفار و مانند آنها و در یک سطح عام تری از دین و کارکرد آنها به فهم و تلقی و تفسیر ما از خداوند بر می‌گردد. واقعا چه تصور و تصویری از خداوند داریم؟ او در جهان چه کاره است؟ ارتباط خداوند با جهان و به طور ویژه با انسان چگونه است و با چه ابزارهایی انجام می‌شود؟ ما در این عالم چه کاره ایم و غایت و یا غایات فلسفه وجودی ما در این دنیا کدام اند؟

هر دیدگاهی در این موارد داشته باشیم، فکر می‌کنم نقطه عزیمت این مباحث، پاسخ به پرسش خدای متشخص و غیر متشخص است.

اگر به ظواهر آیات قرآن و دلالات الفاظ نگاه کنیم، هر دو تفسیر از خداوند و الله مشاهده می‌شوند. هم آیات تنزیهی که خدا را از تمام پدیده‌ها فراتر می‌برد و در نهایت تصویر خدایی بی‌صورت و غیر متشخص به رخ می‌کشد و هم آیات تشبیهی که خدا را انسان وار می‌نماید و در نهایت خدایی متشخص و با صورت می‌نمایاند.

هرکدام از این دو نظریه محاسنی قابل دفاع دارند و البته معایبی غیر قابل دفاع، اما من به نظریه سومی تمایل دارم که بینابین است و در واقع جمع بین دو نوع آیات ظاهرا متضاد است. بدین صورت که خدای قرآن خدای منزله از تمام شوائب مادی و لاجرم غیر متشخص است اما به ضرورت تنزیل (لسان قوم) و نیز ایجاد پل و یا مفروض گرفتن ریسمانی برای بردن به بام آسمان و غیب، خدایی انسان وار تصویر شده که می‌شوند، جواب می‌دهد، خشم می‌گیرد، مهر می‌ورزد، ثواب دارد و عقاب، بهشت دارد و جهنم...

اگر این این مفاهیم را واقعی و عینی بشماریم، چگونه می‌توان بین خدایی تنزیهی و خدای تشبیهی جمع کرد؟ اصولا چگونه می‌توان به ابهامات و پرسشهای ستبری چون تغییر پذیری خداوند (در اراده و عمل)، و یا دوستی و دشمنی و یا مکار بودن و جبار بودن

و منتقم بودن و مانند آنها پاسخ داد؟ و یا استفاده از تعابیری چون عبد و مولا و حتی محب و محبوب برای بیان رابطه خلق و خالق چگونه تفسیری معقول و مقبول می‌یابد؟

در ارتباط به موضوع دعا و عبادت این فرضیه تا حدودی گره گشاست چرا که:

ضمن ایمان به این گزاره که «خدا هست» اما بین ما و ذات باری از صفر تا بی‌نهایت فاصله هست ولی از دو طریق این فاصله نه تنها برداشته می‌شود بلکه قطره به دریا می‌پیوندد (نه ظل و ذی ظل):

اول. حضور خداوند در دل هستی (با تفسیر اقبال: حیات خدا در تجلی اوست، و تجلی او در طبیعت است، و طبیعت رفتار خداست)،

دوم. تمثیلی دانستن صفات انسان وار برای خداوند (تصویر خدای متشخص) در زبان دینی و از جمله در قرآن.

در این دستگاه فکری و معرفتی، انسان عامل و خلاق است و گشوده به امر قدسی مطلق و بی‌نهایت و مظهر همه توانایی‌ها و نیکی‌ها و خیرها، چرا که او نیازمند است و اهل طلب و نیایش و ستایش و عبادت نیز تنها ریسمانی است برای عروج به معراج اخلاق و معنویت و این معراج نیز همان تحقق کمال آدمی است و کمال هم عبارت است از: بالفعل شدن استعدادهای نهفته در درون آدمی (گرایش به فضیلت و خیر و تعقل و...).

کلمات و یا آداب خاص در دعا و عبادت چیزی نیستند جز راهی و بهانه‌ای برای بیان دغدغه‌ها و آرزوها و آرمانهای فردی و اجتماعی و همین امر اگر با شرط همراه باشد اثر وضعی و گریزناپذیر دارد:

نیاز (مضطر، فقر، استغاثه، استغفار، و...)

طلب

شدت و استمرار

اخلاص

عشق

تحقق چنین دعایی، لزوماً همان اجابت است. هم دعا از تو اجابت هم ز تو. تمام حرف من همان جمله مولانا است که وقتی توفیق دعا پیدا کرده اید، یعنی دعایت مستجاب شده است. در این تحلیل اصولاً اجابت خواسته‌های مادی و غیر مرتبط داخل در موضوع دعا و استجابت نیست اما این بدان معنا نیست که دعا آثار و پیامدهای مادی و عینی ندارد ولی آن هم به تعبیر مسیح محصول همان ایمان و روح نیایش است نه امر دیگری.

اگر دعا را چنین بفهمیم، دیگر نباید انتظار داشته باشیم که هر خواسته مادی درست و نادرست برآورده و حداقل فوراً برآورده شود.

فقراتی از کتاب نیایش آلکسس کارل، ترجمه علی شریعتی

ما از دکارت پیروی می‌کنیم و پاسکال را رها کرده ایم

نیایش به جهان روح مرتبط است و روح غیر مادی است اما می‌توان تجلیات آن را از طریق آن را از طریق فیزیولوژی در جهان مادی دید.

نیایش کشش روح است به سوی کانون غیر مادی جهان

نیایش نمودار کوشش انسان است برای ارتباط با آن وجود نامرئی، خیر مطلق، پدر منجی هر یک از ما.

نیایش باید همچون گفتگوی طفلی باشد با پدرش یا خود را آن چنان بنماید که هست.

در اشکال نیایش: افروختن یک شعله شمع خود یک نوع نیایش است.

کاملاً مشروع است که برای کسب نیازمندیهای خود از خدا کمک بگیریم ولی در عین حال نامعقول است که از او بخواهیم تا به هوسهای ما جامه عمل بپوشاند و یا آنچه را به کوشش میسر است به دعا عطا کند.

خواهش اگر مداوم و سمج باشد و صورت یک نوع تهاجم را به خود بگیرد برآورده می‌شود.

در همه جا می‌توان نیایش کرد... اما بهتر است هر کس در اتاقها، در کوهستانها و جنگلها یا در خلوت اتاقش نیایش کند.

نیایش باید مداوم باشد. بیش از آنچه نفس می کشی به خدا بیندیش. صبح نیایش کردن و بقیه روز را همچون یک وحشی به سر بردن بیهوده است.

پاس خواهشهای ما و عشق ما معمولا به صورت بطئی، نامحسوس و تقریبا غیر مسموع داده می شود. این پاسخ که با زمزمه بسیار نرمی به اندرون ما پا می گذارد با قیل و قال جهان خارج به آسانی خفه می گردد.

مثلا کسی که دعا می کند تا خدا او را از یک بیماری عضوی شفا دهد، بیمار می ماند ولی در عوض یک تحول عمیق و تفسیر ناپذیر روحی و اخلاقی به وی دست می دهد.

فقدان نیایش در میان ملتی برابر است با سقوط قطعی آن ملت.

آثار نیایش واهی و خیالی نیست. نباید احساس عرفانی را تا سطح اضطراب یک انسان در برابر خطرات و مجهولات جهان پایین آورد. نباید نیایش به آسانی یک شربت مسکن و یک داروی ضد ترس-ترس از درد، بیماری و مرگ-تهیه کرد.^{۲۴۷}

۲۴۷. قابل ذکر است که موضوع دعا در ادب دینی و به طور خاص اسلامی پیچیده و پرچالش است و تبیین آن بستگی دارد به تصور و تصویر و تفسیر ما از خداوند (الله). اگر خدا را در هیئت خدای غیر متشخص تصویر کنیم البته چالش و ابهام بیشتر خواهد بود. در هر حال آنچه در این وجیزه آمده عمدتا در چهار چوب بیان مناسب در یک محفل مذهبی با مخاطبان خاص و مشخص است. از این رو بحث پایان یافته نیست.

فصل نوزدهم

رستاخیز در کجا رخ می‌دهد؟

درآمد

یکی از موضوعات پیچیده و مبهم و مهم در ادیان، باور به رستاخیز و یا قیامت و معاد است. این باور در اسلام نیز چندان جدی و مهم است که در نظام اعتقادات اسلامی یکی از سه اصل دین شمرده می‌شود. اما در تفسیر اصل قیامت و به تعبیر قرآن «یوم الفصل» و نیز در امور جزئی و فرعی آن بسی اختلاف دیدگاه و نظر است. با این که از ظواهر آیات قرآن معاد جسمانی استنباط می‌شود و عموماً نیز چنین باوری دارند، اما بسی ابهامات و پرسش‌های جدی در این باب وجود دارد که حداقل برای راقم این سطور بی‌پاسخ مانده‌اند و حداقل پاسخ قانع‌کننده‌ای وجود ندارد. نظریه مختار و راجح من (تا این لحظه) قیامت «حال»ی و کیفی در درون آدمی است و دستکم این نظریه قابل دفاع‌تر و معقول‌تر می‌نماید.

اخیراً دوستی جستجوگر در این باب پرسشی را با من در میان نهاد و من نیز به اختصار پاسخی دادم و در پی آن پرسشی دیگر مطرح کرد و بدان نیز پاسخی دادم. با این که این پرسش و پاسخ‌ها خصوصی بود و به ویژه طرح موضوع بسیار ناقص و ابتر است اما آن را در وب سایت شخصی‌ام منتشر کردم. به تأکید می‌گویم این توضیحات بسیار ناقص‌اند و در

واقع نوعی بلند، بلند، فکر کردن است. انتشار (و بازنشر) آن صرفاً جهت دعوت به بازاندیشی در باره قیامت و به انگیزه ایجاد انگیزه برای اندیشیدن و فهمیدن و به یک معنا معقول سازی گزاره دینی قیامت است و نه بیشتر. از این رو نه این توضیحات تمام‌اند و نه حتی می‌توان گفت این شرح کوتاه نظر نهایی من است و پایان نظریه پردازی.

پرسش: نظر شما راجع به جهنم و عذاب اخروی و بهشت چیست؟

پاسخ:

بگذریم از این که برخی از عالمان دین در این که باور به قیامت از اصول و ضروری دین است یا نه، تردید کرده‌اند (بنگرید به «کتاب الطهاره، آیت الله خمینی، جلد ۳، ص ۳۲۷-۳۲۸) ولی اجمالاً می‌توان گفت که باور به قیامت و روز حساب و کتاب و ثواب و عقاب و بهشت و جهنم عقیده‌ای است مسلم و این موضوع در آیات مختلف قرآن بازتاب یافته است و از این رو بعدها (از قرن سوم به بعد) زمانی که دین اسلام به دو گروه اصول دین و فروع دین طبقه‌بندی شد، باور به قیامت در شمار اصول دین تعریف شد.

اما در تفسیر و تعبیر از قیامت و نوع و کمیت و کیفیت ثواب و عقاب و به ویژه بهشت و جهنم و احوالات آن‌ها، جز اشاراتی کوتاه و غالباً مبهم، شرح قاطع و روشنی در قرآن وجود ندارد و به همین دلیل بعدها بین متکلمان و عالمان مسلمان اختلافات تفسیری گسترده‌ای پیدا شد. به ویژه روایات متفاوت و گاه متضاد و غالباً افسانه‌واری در باب قیامت و احوالات آن نقل شده که راه را برای تفاسیر مختلف گشوده است. شاید از نخستین پرسش‌هایی که مطرح شد، در باره جسمانی و یا روحانی بودن قیامت و یه به تعبیر بعدی «معاد» بود. هر چند از قرون اولیه تا کنون نظر عمومی همان معاد جسمانی است (یعنی این که آدمی با همین جسم مادی و این جهانی و واقعی‌اش برانگیخته و زنده خواهد شد) ولی شماری نیز معاد جسمانی را قابل دفاع ندانسته و از معاد روحانی حمایت کرده‌اند.

اما جدای از آرای بسیار متنوع و متکثری که در این باب اظهار شده و می‌شود، من خود معاد و قیامت را «حالت» می‌دانم که در همین جهان و در همین زندگی روزمره پیوسته رخ می‌دهد، نه در زمان و مکان و جسم و عینیت مادی در جهان خارج از «من» انسانی ما. البته این نظری است که برخی از عارفان نیز گفته‌اند و از جمله اقبال لاهوری و شریعتی دو

متفکر مسلمان معاصر نیز بر همین نظراند. به گمانم اگر قرار بر معقول سازی عقاید و آموزه‌های دینی باشد، باور به معاد جسمانی و حتی روحانی در عالم مادی، با پرسش‌هایی مواجه است که به سادگی پاسخ علمی و عقلانی قابل دفاعی نخواهند یافت و حداقل من تا کنون پاسخ‌های معقولی نیافته‌ام. مثلاً جهان پس از مرگ به لحاظ فیزیکی کجاست و در کجا واقع شده و یا واقع خواهد شد؟ در کره زمین؟ در کرات دیگر؟ وقتی قرآن تصریح می‌کند که پیش از قیامت کرات (احتمالاً منظومه شمسی ما) در هم پیچیده شده و مانند پشم حلاجی شده می‌شوند (آیه ۵ سوره قارعه)، چگونه می‌توان تصور کرد که در آن مقطع کرات دیگری وجود داشته باشد؟ چگونه می‌توان پذیرفت که جسم خاک شده هر فردی در میلیون‌ها و یا میلیارد‌ها سال قبل، تبدیل به جسم تازه‌ای تبدیل شود و زنده گردد؟ این جسم تازه تولد یافته، مربوط به تمام سالیان عمر (مثلاً نودساله) یک فرد است و یا مربوط به مقطع معین از عمر؟ افزون بر آن همه، میلیارد میلیارد و چه بسا بیلیارد بیلیارد انسان در کجا جمع می‌شوند و در چه مساحتی از عالم ماده؟ و ده‌ها سؤال دیگر در باره چگونگی رسیدگی به حساب و کتاب و کیفیت و کمیت عذاب و ثواب و خصوصیات بهشت و جهنم و این که بالاخره سرانجام افراد در بهشت و جهنم چه خواهد شد... در ذهن هر کسی خطور می‌کند. البته می‌توان همه چیز را با توسل به قدرت خداوند و اعجاز و حتی «نمی دانیم»، حل و فصل کرد و در واقع همه چیز را در پرائنز گذاشت ولی به یقین این نوع پاسخ‌ها، برای هیچ آدم عاقلی، عاقلی که می‌خواهد از دین عقلانی دفاع کند، قانع‌کننده نخواهد بود.

در هر حال تا این لحظه این نظریه را قابل دفاع‌تر می‌دانم که قیامت و حساب و کتاب حق است و می‌توان از آن دفاع عقلانی هم کرد (البته در چهارچوب یک سلسله بدیهیات عقلی و یا باورهای مفروض دینی) اما قیامت حالت و کیفیتی است که هر لحظه در درون من رخ می‌دهد. هیچ عملی از من بدون عکس‌العمل نیست، اما بازتاب اعمال و رفتار من، فوراً و یا به تدریج، در زندگی و حالات من عیان خواهد شد. این بازتاب‌ها می‌توانند در اشکال مختلف آشکار شوند. از رضایت و خوشی‌های قلبی و روحی گرفته تا عدم رضایت از زندگی و پریشانی و عذاب روحی. در هر حال نمی‌توان در مورد جزئیات این فرضیه صحبت کرد و یا دلایل عقلی و علمی محض برای اثبات آن عرضه کرد ولی در مجموع این نظریه از معاد جسمانی و روحانی به مراتب معقول‌تر و قابل دفاع‌تر است و حداقل با موانع نظری کمتری مواجه است. در عین حال هیچ مغایرتی نیز با اصل باور به قیامت و حساب و کتاب ندارد.

این را هم بگوییم که این نظریه مسبوق به یک امر مفروض معرفت شناختی در باب زبان دین و از جمله زبان قرآن است و آن این که زبان دین و قرآن در باب خلقت و هستی و طبیعت و از جمله قیامت زبان علم و فلسفه نیست، بلکه زبان ادبی و هنری است و لذا نمادین است و سمبلیک و از این رو آیاتی در قرآن که از آن‌ها معاد جسمانی فهمیده می‌شود را به منظور تقریب ذهن آدمیان می‌دانم یعنی معتقد به تأویل هستم و نه صرفاً تفسیر.

امیدوارم همین چند کلمه تا حدودی نظریه مورد قبولم را روشن کرده باشد. هر چند می‌دانم بیش از این به توضیح نیاز دارد و قطعاً باید به پرسش‌ها و ابهامات زیادی پاسخ داد. البته هم برخی ابهامها هرگز روشن نشوند.

سؤال: به عقل من هم همین که شما می‌گویید جور در می‌آید. ولی سئوالی که همیشه آزارم می‌دهد این است که اگر بهشت و جهنم همین دنیاست، پس تکلیف یکی مثل دکتر گلزاده غفوری، انسان به آن نیکی، با آن زندگی مشقت بار و بعد مثلاً آدم‌های فاسدی مثل قاچاقچیان مواد مخدر با آن زندگیهای افسانه‌ای و این که آب در دلشان تکان نمی‌خورد، چیست؟

پاسخ:

تذکر دو نکته مقدماتی ضروری است:

نکته نخست این است که (چنان که قبلاً نیز گفته ام)، باور به قیامت و حساب و کتاب و به یک معنا عمل و عکس العمل در زندگی آدمیان، در اسلام و به استناد آیات متعدد و پرشمار قرآن، قطعی است و می‌تواند با استدلال‌های عقلی (نه لزوماً علمی) تأیید و حمایت شود اما تفاسیر آن می‌تواند تا بی‌نهایت متنوع و گسترده باشد؛ چنان که در عالم واقع چنین است.

نکته دوم. به عنوان یک قاعده هر نظریه باید دارای چهار ویژگی عمده باشد:

یکم. مبانی نظریه روشن و استوار و قابل دفاع داشته باشد،

دوم. به لحاظ معقولیت و موجه سازی، اجزای استدلال، مستدل و به قدر کافی قانع کننده باشند،

سوم. قادر باشد به تناقضات و پرسش‌ها و ابهامات احتمالی پاسخی در خور بدهد، چهارم. در مجموع بتواند برتری خود را به نحو موجهی بر نظریات رقیب نشان دهد. در واقع معنای این سخن این است که هر تفسیری (نظریه‌ای) ممکن است از عهده دفاع کامل از نظریه بر نیاید و یا نتواند به تمام پرسش‌ها و ابهامات پاسخ قانع‌کننده بدهد اما در قیاس با دیگر نظریه‌های رقیب بهتر و قانع‌ترکننده باشد و همین امر موجب رجحان آن نظریه بر نظریات رقیب می‌شود.

حال در مورد نظریه مختار من، فکر می‌کنم چنین باشد؛ یعنی نظریه‌ای که می‌گوید قیامت و حساب و کتاب و بهشت و جهنم و صواب و عقاب و... «حالت» و «کیفیت» و «موقعیت» است و در همین دنیا و همزمان با زندگی روزمره ما رخ می‌دهد، در برابر نظریاتی چون معاد جسمانی و یا روحانی، هم از مبانی عقلی روشن تری برخوردار است و هم از منظر استدلالی و موجه سازی قانع‌کننده‌تر می‌نماید و هم از یک سو با ایرادها و تناقضات کمتری مواجه است و از سوی دیگر بیشتر می‌تواند از عهده پاسخ گویی از شبهات و اشکالات بر آید و بنابراین، شرط چهارم را نیز داراست.

حُب! اگر بخواهم با همان چهار معیار نظریه مختارم را به بحث بگذارم و از عهده دفاع آن به طور مستوفی برآیم، طبعاً نیازمند نه یک مقاله بلکه یک کتاب است و چنین امری فعلاً ناممکن است و طبعاً شما هم چنین انتظاری ندارید؛ از این رو، فعلاً به همان پرسش شما می‌پردازم و تلاش می‌کنم شرحی کوتاه بدهم. با این تذکر که پاسخ من صرفاً تلاشی است برای بیان «مسئله» نه در مقام پاسخ کامل و جامع و نهایی و حتی قانع‌کننده. شاید بتوان گفت کاری است در حد بلند، بلند، فکر کردن.

اگر اولاً، «عدالت» معیار داوری در قیامت و مبنای حساب و کتاب و پاداش اعمال باشد، و ثانیاً، به عنوان یک قاعده عقلایی «تناسب جرم و مجازات» یکی از شاخص‌های عدالت باشد؛ در این صورت، به الزام عقلی، باید بازتاب اعمال و چه بسا افکار ما در این جهان و در زندگی روزمره مان، عادلانه و متناسب با اشتباهات و خلاف‌ها و به تعبیر دینی گناهان ما باشد (البته این دو معیار در باره قیامت و معاد جسمانی در سرای دیگر نیز لازم و الزامی است و خداوند نیز نمی‌تواند از معیارهای عدالت عدول کند).

اما در این میان مشکل اساسی این است که معیار مشخص و روشنی برای داوری نداریم یعنی معیاری نداریم تا بر اساس آن بتوان گفت مثلاً در فلان مورد عدالت و یا تناسب جرم و مجازات رعایت شده و یا نه. البته در تفکر سنتی نیز همین مشکل و پرسش وجود دارد؛ هر چند مؤمنان اشعری مسلک می‌توانند همه چیز به اراده و تشخیص خداوند ارجاع دهند و از خود سلب مسئولیت کنند و بگویند هر چه او می‌کند همان عین عدالت است و می‌نمی‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی مستوجب مجازات و یا چه اندازه مجازات و یا در مقابل چه کسی سزاوار ثواب و پاداش نیکو است.

در هر حال به نظر می‌رسد در چهارچوب نظریه معاد حالتی و درونی در زندگی این جهانی آدمی، تنها معیار تشخیص و داوری در مورد اعمال و رفتار و ثواب و عقاب و تناسب جرم و مجازات، تشخیص و محاسبه خود شخص باشد نه کسی و یا چیزی از خارج از انسان. در ادبیات دینی ما اصطلاحی وجود دارد با عنوان «محاسبه نفس» یعنی هرکس خودش باید مرتب نفس (تشخص و من) خود را زیر نظر داشته باشد و به نیک و بد افکار و اعمال خود رسیدگی مستمر و بی‌وقفه داشته باشد و این می‌تواند به معنای قیامت مستمر درونی و لحظه به لحظه ما باشد. از باب مثال، اگر من دچار خطایی شوم و یا رفتار درست و نیکویی از من سرزند، بی‌درنگ آثار وضعی آن در حالت و منش من آشکار خواهد شد و فکر نمی‌کنم کسی بتواند منکر این واقعیت بشود. اصطلاح «تجسم اعمال» نیز می‌تواند به همین معنا باشد. اما چه کسی می‌تواند این حالت و کیفیت را درک کند و تشخیص دهد؟ جز من کسی دیگر نمی‌تواند چنین تشخیصی داشته باشد. بنابراین، محاسب نفس من هستم نه هیچ کس دیگر. به همین دلیل نه من قادرم حالات و کیفیات درونی و نوع محاسبه نفس خودم را برای دیگران توصیح بدهم و نه دیگران قادرند که از حالات درونی و شخصی من به درستی آگاه شوند. من شخصا با همین نگاه، آثار وضعی نیک و بد خود را در حالات خود به خوبی درک می‌کنم و تشخیص می‌دهم.

اگر این گزارش و تحلیل من درست باشد و مورد قبول، در مورد پرسش مشخص شما در مورد زنده یاد گلزاده غفوری و در مقابل جانیاں فراوان، ما نمی‌توانیم از بیرون هیچ نوع داوری داشته باشیم، فقط خود آنان می‌توانند درباره نفس خود محاسبه کنند و بگویند به اصطلاح اهل بهشت‌اند یا نه. قطعاً از نظر ما بهشتی و جهنمی بودن به ثروت و رفاه و نام و نان و مانند این نوع برخورداری‌ها نیست، بلکه تعالی روح و تصعید اخلاقی آدمی ملاک و

معیار است. اگر بتوان «وجدان» را معیار اصیل زیست آدمی دانست، می‌توان گفت سه اصل دیگر تعالی بخش وجدان خواهند بود: زیست اخلاقی، زیست عادلانه و زیست عقلانی. می‌گویند وجدان محکمه‌ای است که به قاضی و شاهد و هیچ چیز دیگر نیاز ندارد و فکر می‌کنم اگر کسی با معیارهای اخلاق و عدالت و تعقل زیست کند، اهل نجات و به تعبیری اهل بهشت است و گرنه اهل عذاب خواهد بود اما هر دو حالت و کیفیت در درون من رخ می‌دهد و من شخصا آثار آن را در خود در می‌یابم. «رستگاری»، که هدف غایی تمام ادیان است، یعنی همین. افزون بر آن‌ها، به گمان من، سه چیز از نشانه‌های بهشتی بودن است: احساس امنیت، احساس آرامش و احساس سعادت یا خوشبختی. هر چند ممکن است به دلایلی، کسی از سر جهل و یا توهم و یا به طور موقت و کاذب این سه احساس را همزمان و یا یکی از آن‌ها را داشته باشد، اما به زودی بر خود فرد به شکل شهودی و عملی میزان اصالت این نشانه‌ها آشکار خواهد شد. اگر چنین باشد، دیگر صرف دینداری و به ویژه صرف رعایت فرمالیسم مذهبی به معنای رستگاری و زیست اخلاقی و عادلانه و عقلایی نیست چرا که این سه بر دین مقدم‌اند یعنی دینی قابل قبول و ایجادکننده امنیت و آرامش و سعادت (تأمین بهشت و تحقق ثواب) است که با آن سه معیار سنجیده شود. من چنین می‌پندارم که از قضا اکثر اهل جهنم (در این جهان و یا چنان که عموماً متعقدند در سرای دیگر و در عالم پس از مرگ) دیندارانند.

تصور من این است که کسانی چون گلزاده غفوری، به رغم تمام رنج‌هایی که برده‌اند، زیست وجدانی داشته و با تعقل و اخلاق و عدالت زیسته‌اند و از این رو هم دارای امنیت بودند و هم آرامش و هم احساس سعادت. در این صورت، خلافکاران، از هیچ یک از اینها بهره‌ای نداشته و ندارند. این گونه نیست که خلافکاران و جانیان و فاسدان زیست انسانی توأم با امنیت و آرامش داشته باشند، بلکه آنان نیز با شهود اخلاقی و درک فطری و طبیعی انسانی خود، به خوبی در می‌یابند که خطاکارند و از این رو به تناسب جرم و خلاف خود دچار «عذاب وجدان» می‌شوند و رنج می‌برند و بدین ترتیب کیفر گناهان خود را می‌بینند. فکر می‌کنم تجربه‌های شخصی خودمان و نیز تحقیق در زندگی و احوالات آدمیان خلافکار و مجرم مؤید این مدعاست. می‌توان این واقعیت را در قصه‌های اساطیری و به ویژه در رمانهای مدرن و فیلم‌ها دید و از چند و چون ابعاد تلخ و شیرین زندگی افراد نیکوکار و یا بدکار آگاه شد. البته باید افزود که امور نسبی است ولی نسبت امنیت و آرامش و سعادت، بستگی دارد به میزان زیست وجدانی و عقلایی و اخلاقی و عادلانه ما. از آنجا که در واقعیت

زندگی ما زشتی و زیبایی و خطا و صواب و ظلم و عدل و... با هم عجین اند، در نتیجه در مواردی و یا زمانی به امنیت می‌رسیم و زمانی خیر، در مواقعی احساس آرامش می‌کنیم و در مواقعی احساس اضطراب و... در هر حال منطقی باید مطمئن باشیم که به تعبیر قرآن «کل نفس بما کسبت رهینه» (مدثر، ۳۸) و «...لیجزی کل نفس بما تسعی» (طه، ۱۵) و «ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها...» (اسراء، ۷). مگر نمی‌گوییم انسان فطری است و به طور شهودی خیر و شر و زشت و زیبا را تشخیص می‌دهد؟ هر چند که ممکن است در تعریف و تعیین مصداق خیر و شر و نیک و بد دچار اشتباه و لغزش شود. اگر کسی اشتباه کرد، طبق معیارهای دینی ما، یا «جاهل قاصر» است و یا «جاهل مقصر» و در صورت اول هیچ ایرادی بر او وارد نیست و در صورت دوم، به محض تشخیص، باید جبران کند. این معیار در مورد قیامت جسمانی (آن گونه که عموماً تصور می‌کنند) نیز صادق است. در هر حال این گونه نیست که خلافکاران و جانیان به تعبیر شما «آب در دلشان تکان نخورد». وقتی سعدی به درستی می‌گوید «حسود را چه کنم، کو خود به رنج در است»، یعنی همان تجسم اعمال در همین زندگی.

در هر حال سخن دراز شد ولی این مبحث پیچیده هم محتاج تأمل و تحقیق بیشتر است و هم محتاج تفصیل بسیار تا در نهایت بتواند به صورت نظریه‌ای منسجم و معتبر جا بیفتد. فقط اشاره می‌کنم که تمام واژگان و اصطلاحات و تعبیرهایی که در قرآن در موضوع قیامت مطرح شده و از جمله تعبیری که قیامت و رسیدگی به حساب و کتاب و ثواب و عقاب را به خداوند نسبت می‌دهد، به شکل معقول و نظام‌مند، نیازمند تفسیر و تأویل است.

لازم است به این نکته بس مهم نیز اشاره کنم که اساساً طرح قیامت و حساب و کتاب و وعده ثواب و عقاب و...، به منظور کنترل و تربیت نفس سرکش و هدایت آدمی به احتراز از بدی و شر و تخلق به اخلاقی الهی و تمسک به خیر و خوبی و نیکی است. البته این بدان معنا نیست که وعده وعیدها نادرست است و اصولاً حسابی در کار نیست. البته حساب و کتاب طبق فهم و تفسیر من، همان است که گفته شد.

تأملاتی در شناخت معارف و تاریخ اسلام - دفتر نخست

باور دینی و داور دینی در شناخت وحی و نبوت

نقد و بررسی آرای شبستری، سروش و گنجی



حسن یوسفی اشکوری نویسنده، محقق، دین‌پژوه و روزنامه‌نگار ملی - مذهبی است که در ۲۰ مرداد ۱۳۲۸ در اشکور از توابع شهرستان رودسر گیلان متولد شد. وی از چهره‌های شاخص اولین دوره مجلس شورای اسلامی در ایران بود که پس از سخنرانی در کنفرانس برلین که جنجال سیاسی و تبلیغاتی گسترده در ایران به دنبال داشت به همراه چند تن دیگر از سخنرانان ایرانی کنفرانس دستگیر و در دادگاه ویژه روحانیت تهران محاکمه و در دادگاه اول به اعدام محکوم شد ولی پس از نقض آن حکم در دادگاه دوم به هفت سال حبس و خلع لباس روحانیت محکوم شد. وی پس از گذراندن کمتر از پنج سال از دوران محکومیت در بهمن ماه سال ۱۳۸۳ از زندان آزاد شد. او هم‌اکنون ساکن آلمان است.