

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین‌شناسی عبدالکریم سروش^۱

ابوالقاسم فنائی*

DOI: 10.22096/RC.2021.244786

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۱]

چکیده

این جستار می‌کوشد برخی از آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش را در گذر زمان بررسی کند و نشان دهد که وی در صدد طبیعی کردن الاهیات، یا به تعبیر جامع‌تر، طبیعی کردن دین، دین‌شناسی و دینداری، به نحوی ناموجه و غیر قابل دفاع است. در آغاز طبیعی کردن الاهیات را تعریف، و آن را به دو نوع موجه و ناموجه تقسیم می‌کنیم؛ و سپس با مرور آراء سروش نشان می‌دهیم که اولاً چگونه می‌توان علی‌الاصول چنین ویژگی‌ای را به این آراء نسبت داد، و ثانیاً، به سود این ادعا استدلال خواهیم کرد که الاهیات طبیعی شده سروش هم ناموجه و ناپذیرفتنی است، و هم اهداف او را در طبیعی کردن الاهیات برآورده نمی‌کند. اما نادرستی الاهیات طبیعی شده سروش نه به معنای نفی ضرورت طبیعی کردن الاهیات است و نه به معنای نادرستی هر خوانشی از الاهیات طبیعی شده؛ بلکه صرفاً بدین معناست که خوانش حداکثری وی از الاهیات طبیعی شده و شیوه خاص او در طبیعی کردن الاهیات ناموجه است.

واژگان کلیدی: الاهیات طبیعی شده؛ متافیزیک سبک؛ فیزیک سنگین؛ دین‌شناسی سروش.



۱. درآمد

اینک قریب سی و اندی سال است که عبدالکریم سروش به جد دل‌مشغول اصلاح دین، دین‌شناسی و دینداری مسلمانان است و در این راستا کارنامه‌ی درازدامنی از خود برجای نهاده است. ارزیابی انتقادی این کارنامه از جنبه‌های گوناگون کار سترگی است که در این مختصر نمی‌توان به آن پرداخت.^۱ هدف من در اینجا ارزیابی اجمالی این کارنامه از یک زاویه و جنبه‌ی خاص است، و آن عبارتست از (۱) تشخیص سرشت «الاهیات سروش»،^۲ (۲) بررسی لوازم و پیامدهای این الاهیات و (۳) نقد اجمالی آن.

به گمان من «طبیعی کردن دین، دین‌شناسی و دینداری»، که از این پس به اختصار آن را «طبیعی کردن الاهیات» می‌نامم، مناسب‌ترین و دقیق‌ترین عنوانی است که برای توصیف پروژه‌ی سروش می‌توان به کار برد.^۳ البته به جای تعبیر «طبیعی کردن» می‌توان از تعبیرهای مشابهی همچون «دنیوی کردن»، «سکولار کردن»، «بشری کردن»، «علمی کردن»، «انسانی کردن» و «تاریخی کردن»

۱. برای نقد سه نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت، بسط تجربه‌ی نبوی و ذاتی و عرضی در دین بنگرید به (فنائی ۱۳۹۴: فصل‌های پنجم، ششم و هفتم).

۲. در سراسر این مقاله مقصود من از «الاهیات»، خصوصاً خداشناسی یا شناخت اصول دین نیست، بلکه دین‌شناسی به معنای عام کلمه است، که علاوه بر خداشناسی و شناخت اصول دین، شامل شناخت فروع دین و جنبه‌های عملی دین نیز می‌شود. من به عمد از تعبیر «الاهیات سروش» به جای «الاهیات روشن‌فکری دینی» یا «الاهیات روشن‌فکران دینی» یا «الاهیات نواندیشی دینی» برای اشاره به دیدگاه‌های سروش استفاده می‌کنم، زیرا این الاهیات مختص ایشان است و مورد پذیرش اکثریت روشن‌فکران و نواندیشان دینی نیست. استفاده از تعبیر «الاهیات روشن‌فکری دینی» یا «الاهیات نواندیشی دینی» یا «الاهیات روشن‌فکران و نواندیشان دینی» برای اشاره به آراء سروش تنها در دو صورت ممکن است: یکی اینکه دیگران نیز با او هم‌دل و موافق باشند، و دیگری اینکه روشن‌فکری و نواندیشی دینی را در ایشان منحصر کنیم و دیگران را روشن‌فکر دینی یا نواندیش دینی قلمداد نکنیم.

کسانی بر این گمانند که با افزودن قید «به روایت خویش» می‌توان آراء عبدالکریم سروش را «الاهیات روشن‌فکری دینی» نامید. اما این گمان باطل است. زیرا قید «خویش» در تعبیر «به روایت خویش» قید «راوی» است، نه قید «مروی / موضوع روایت / آنچه روایت می‌شود». البته میان آراء سروش و شبستری در خصوص وحی شباهت‌هایی وجود دارد، اما حتی اگر الاهیات این دو کاملاً یکسان بود، نیز کسی حق نداشت آراء این دو را به همه‌ی روشن‌فکران و نواندیشان دینی یا به مدرسه یا مکتب روشن‌فکری دینی و نواندیشی دینی نسبت دهد، و روایت خویش از الاهیات سروش را روایت خویش از الاهیات روشن‌فکری دینی قلمداد کند. روشن‌فکران و نواندیشان دینی نه سخنگو دارند و نه نماینده. نادیده‌گرفتن اختلاف‌نظر سایر روشن‌فکران و نواندیشان دینی با سروش و نسبت دادن آراء شاذ، مبهم و متناقض سروش به همه‌ی روشن‌فکران و نواندیشان دینی یا به عنوان مبهم روشن‌فکری و نواندیشی دینی، آنهم وقتی کسانی دیندار بودن را شرط ورود فرد به جرگه‌ی روشن‌فکری و نواندیشی دینی نمی‌دانند، هم تحریف حقیقت است و هم نوعی فریبکاری. یا باید پذیرفت که روشن‌فکران و نواندیشان دینداری که با الاهیات سروش مخالف‌اند روشن‌فکر دینی یا نواندیش دینی نیستند، یا باید از نسبت دادن رأی یک نفر از روشن‌فکران و نواندیشان دینی به همه‌ی آنان دست برداشت. نمی‌توان از یک‌سو ادعا کرد که روشن‌فکری دینی و نواندیشی دینی یک مکتب یا مدرسه یا جریان است و از سوی دیگر رأی یک نفر از آنان را به این مکتب یا مدرسه یا جریان نسبت داد.

۳. سروش صرفاً نمی‌کوشد «محتوای» الاهیات، یعنی مقولات الاهیاتی، مانند وحی و نبوت و کلام خدا، را طبیعی کند، بلکه علاوه بر آن، «علم» الاهیات (دین‌شناسی) و دینداری را نیز طبیعی می‌کند، و از مقولاتی، مانند دعا و نیایش، که در دین‌ورزی با آن سروکار داریم، نیز تبیینی یکسره طبیعی به دست می‌دهد. مقصود من از طبیعی کردن الاهیات در سراسر این مقاله ارائه‌ی تبیینی طبیعی از مقولاتی است که در سه قلمرو «دین»، «دین‌شناسی» و «دینداری» با آنها سروکار داریم.

نیز استفاده کرد، اما به دلایلی که در اینجا مجال طرح آنها وجود ندارد، تعبیر "طبیعی کردن" را ترجیح می‌دهم. با شواهد متقن می‌توان نشان داد که گوهر اصلی پروژه وی طبیعی کردن دین، دین‌شناسی و دینداری است که طی فرایندی تدریجی از رهگذر کاستن یا کم‌رنگ کردن یا مغفول نهادن یا حذف هرچه بیشتر سوویه یا سوویه‌های ماورایی، رازآلود، الاهی، و غیبی این سه مقوله و تلاش برای ارائه تبیینی بیش از حد طبیعی از آنها انجام می‌گیرد.

ناگفته پیداست که طبیعی کردن یک مقوله انواع و درجات گوناگونی دارد و از یک نظر به درست / موجه و نادرست / ناموجه تقسیم می‌شود. این نکته نیز مسلم به نظر می‌رسد که در خصوص ادیان ابراهیمی، ارائه تبیین طبیعی محض و خالص از مقولات دینی و الیهاتی با گوهر دیانت و دینداری منافات دارد و درواقع مصداقی از خداناباوری یا ندانم‌انگاری یا شکاکیت دینی است، زیرا ایمان به عالم غیب یا ماوراء طبیعت و موجودات فراطبیعی و نیز دخالت آنها در طبیعت از ذاتیات ادیان ابراهیمی است. مقصودم از تبیین طبیعی محض و خالص تبیینی است که هیچ سوویه / علت ماوراء طبیعی در آن وجود ندارد، و پدیده مورد بحث را صرفاً با ارجاع به علل طبیعی تبیین می‌کند. اینک اگر درجات گوناگون طبیعی کردن الاهیات را روی یک طیف در نظر بگیریم، چنانکه به زودی خواهیم دید، الاهیات سروش در نزدیکترین نقطه به سوویه حداکثری این طیف قرار می‌گیرد؛ بدین معنا که درجه بالاتر یا شدیدتر یا کامل‌تری از طبیعی کردن الاهیات نیز وجود دارد که آشکارا عین خداناباوری یا ندانم‌انگاری یا شکاکیت دینی است، و الاهیات سروش دیوار به دیوار آن است. تنها عنصری که در الاهیات سروش هنوز به طور کامل طبیعی نشده، «وجود» خدای خالق است - اوصاف دیگر خدا، غیر از وصف خالقیت، و نیز افعال او، از جمله سخن گفتن او، بیشتر توسط سروش طبیعی شده، یعنی توسط او تبیینی یکسره طبیعی از آنها به دست داده شده است. اما چنانکه بزودی خواهیم دید، اگر دلایلی که سروش به سود این درجه از طبیعی کردن الاهیات می‌آورد، پذیرفتنی باشد، با تکیه بر این دلایل می‌توان این گام آخر را نیز برداشت و الاهیات را به طور کامل طبیعی کرد.

طبیعی کردن الاهیات واکنشی است به ماوراء طبیعی کردن بیش از حد الاهیات در دوران‌های پیشین توسط دین‌شناسان سنتی. بنابراین، به گمان من درجه‌ای از طبیعی کردن الاهیات ضرورت دارد، و موجه و پذیرفتنی است، زیرا الیهاتی که صد در صد ماوراء طبیعی باشد، و سوویه‌های طبیعی مقولات الیهاتی، و نقش علل طبیعی در تحقق و تغییر (= حدوث و بقاء) این مقولات را نادیده بگیرد، ناموجه و ناپذیرفتنی است. اگر این فرض را بپذیریم که تبیین درست و قابل دفاع از مقولات الیهاتی، مانند دخالت خدا در طبیعت، از جمله در ارسال رسولان و انزال کتابهای

آسمانی، یعنی وحی و نبوت، و مانند آنها، تبیینی است که هم حق سویه‌های طبیعی این مقولات را ادا کند و هم حق سویه‌های ماوراء طبیعی این مقولات را، آنگاه می‌توان نشان داد که در برخی از خوانش‌های مطرح در الاهیات سنتی، که سروش در صدد طبیعی کردن آن است، حق سویه‌های طبیعی مقولات الاهیاتی به درستی ادا نشده است. برای مثال، در برخی از تبیین‌های متافیزیکی رایج در الاهیات سنتی جنبه بشری پیامبر و زمینه و زمانه و فرهنگ و زبان عصر او و نقش‌شان در شکل و محتوای دین و متون دینی نادیده گرفته شده، و به تبع آن، نقش معرفت‌شناختی این جنبه‌ها در معرفت‌شناسی دینی، و نیز نقش هرمنیوتیکی آنها در تفسیر متون دینی، بسیار نحیف و کم‌رنگ است.

بنابراین، اگر مقصود از طبیعی کردن الاهیات برگرداندن توازن مطلوب به تبیین مقولات الاهیاتی باشد، نگارنده نه تنها مخالفتی با آن ندارد که مدافع آن است. مشکل از جایی آغاز می‌شود که در طبیعی کردن الاهیات جانب افراط بی‌مائییم و الاهیات را بیش از حد لازم طبیعی کنیم، و مثلاً بجای به رسمیت شناختن نقش پیامبر در وحی، و تأکید بر پیامدها و لوازم متافیزیکی این نقش در شکل‌گیری محتوا و شکل دین، و پیامدها و لوازم معرفت‌شناسانه و هرمنیوتیکی آن در دین‌شناسی و روش تفسیر متون دینی، و نیز پیامدها و لوازم روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه، سیاسی و اقتصادی آن در دینداری فردی و جمعی، که در الاهیات سنتی نادیده گرفته می‌شود، پیامبر را خالق و آفریننده وحی بدانیم، و نقش خدا در وحی را به صرف آفرینش پیامبر فروبکاهیم.^۱ بنابراین، نقد من بر سروش ناظر به اصل و ضرورت طبیعی کردن الاهیاتی که بیش از حد ماوراء طبیعی شده، نیست، بلکه ناظر به میزان و درجه لازم برای طبیعی کردن این الاهیات است. نقد دیگر به شیوه طبیعی کردن الاهیات بر می‌گردد؛ چنانکه به زودی خواهیم دید، سروش می‌کوشد الاهیات را از رهگذر سبک کردن متافیزیک و سنگین کردن فیزیک طبیعی کند، اما از نظر عقلانی این خوانش از الاهیات طبیعی شده هیچ مزیتی بر الاهیات طبیعی نشده نخواهد داشت.

بر این اساس، یک پرسش مقدماتی که در اینجا شایسته طرح و نیازمند پاسخ‌گوئی است این است که «میزان و درجه لازم برای طبیعی کردن الاهیات چقدر است؟». به گمان من پاسخ درست

۱. برای نمونه، سروش (۱۳۹۷) می‌نویسد: «آیا معقول‌تر و طبیعی‌تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده و هم شنونده، هم واضح و هم شارع؟ یعنی خداوند فقط «معلم» را فرستاده بود. بقیه همه دایرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود.» (ص. ۷۴)؛ «یعنی خدا سخن نگفت و کتاب ننوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود.» (ص. ۸۶)؛ «خدا محمد را تألیف کرد و محمد قرآن را» (صص. ۲۱۱-۲۱۲)؛ و «محمد کتابی بود که خدا نوشت. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد، همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور» (ص. ۶۰).

به این پرسش این نیست که هر جا که فعلاً تبیینی طبیعی از موضوعی که نیازمند تبیین است در دست نیست به ناچار باید تن به تبیین ماوراء طبیعی بدهیم، و برای پرکردن خلأ فقدان تبیین طبیعی پای خدا و امور غیبی و رازآلود را به میان آوریم. بر این اساس، علوم تجربی میزان و درجه لازم برای طبیعی کردن الاهیات را تعیین می‌کنند؛ و با پیشرفت این علوم این مرز جابجا می‌شود، اما چیزی که عملاً در طی این روند اتفاق می‌افتد جایگزینی الاهیات با علوم تجربی است، و اگر روزی علم تجربی به کمال نهایی خود برسد و بتواند پدیده‌های طبیعی را به طور کامل تبیین کند، بیش از این نیازی به الاهیات و تبیین فراطبیعی نخواهد بود. این همان تلقی رایج در میان برخی از دانشمندان و متفکران اروپایی، همچون نیوتن، لاپلاس، لاگرانژ و دیگران، از خدا و نقش او در تبیین حوادث طبیعی در قرن هفدهم و هجدهم میلادی بود؛ خدایی که اینان بدان باور داشتند (خدای رخنه‌پوش) بود (Albright 2013; Newton 1999: 940).

در این تلقی از چگونگی دخالت خدا در طبیعت، وجود خدا همچون «فرضیه‌ای علمی» قلمداد می‌شود، و علیت خدا و علیت علل طبیعی در عرض یکدیگر دیده می‌شوند به گونه‌ای که وجود یکی از آنها در مقام تبیین پدیده مورد بحث ما را از دیگری بی‌نیاز می‌کند. نقل است که وقتی ناپلئون نسخه‌ای از کتاب لاپلاس را دریافت کرد به او گفت: «به من گفته‌اند که شما این کتاب بزرگ را درباره نظام عالم نوشته‌اید، و هرگز حتی نامی از خالق این نظام به میان نیاورده‌اید»، پاسخ شنید که «هیچ نیازی به آن فرضیه نداشتم»، و نیز گفته‌اند وقتی ناپلئون پاسخ لاپلاس را برای لاگرانژ نقل کرد، پاسخ شنید که «آه! این فرضیه زیبایی است و چیزهای بسیاری را تبیین می‌کند». (Shapiro 2006: 443).

در حالیکه تبیین طبیعی و تبیین ماوراء طبیعی رقیب و بدیل یکدیگر نیستند تا «مانعة الجمع» باشند و اگر در موردی اولی وجود داشت، جایی برای دومی نباشد، و بر عکس، یا یکی از آنها ما را از دیگری بی‌نیاز کند، هر چند امکان و چگونگی سازگاری این دو نوع تبیین یکی از مهم‌ترین و غامض‌ترین بحث‌های فلسفی و الهیاتی است. البته سروش قائل به خدای رخنه‌پوش نیست، اما، چنانکه خواهیم دید، به نظر می‌رسد که وی بر این باور است که هر جا بتوان تبیینی طبیعی از پدیده‌ای به دست داد، توسل به امور ماوراء طبیعی برای تبیین پدیده مورد بحث خلاف مقتضای عقلانیت نظری است، زیرا از نظر ایشان تبیین طبیعی، به خاطر ساده‌تر بودن و برخوردار بودن از پیش‌فرض‌های متافیزیکی کمتر (= متافیزیک سبک‌تر)، بهترین تبیین است (سروش ۱۳۹۷: ۳۲۸-۳۲۹).

الاهیات یعنی شناخت / تبیین حقایق الاهیاتی آنگونه که هست. اگر این تعریف از الاهیات را بپذیریم، بر اساس آن می‌توانیم میزان و درجه لازم برای طبیعی کردن الاهیات را مشخص کنیم. طبیعی کردن الاهیات به میزان و درجه‌ای لازم است که خود این حقایق طبیعی‌اند، نه بیشتر و نه کمتر. به تعبیر دقیق‌تر، طبیعی کردن الاهیات تا آنجا و به مقداری موجه است که علمی که در تحقق مقولات الاهیاتی نقش دارند طبیعی باشند. برای مثال، اگر علاوه بر خدا به عنوان مبدأ و منشأ وحی، بشریت پیامبر، و زمینه، زمانه، فرهنگ، زبان، تاریخ و جغرافیای او نیز در شکل و / یا محتوای وحی نقش داشته باشد، الاهیاتی که در تبیین وحی صرفاً به نقش خدا در شکل‌گیری وحی بسنده می‌کند، و نقش جنبه بشری پیامبر را در تحقق وحی و در شکل‌گیری آن نادیده می‌گیرد و مغفول می‌نهد، موجه و پذیرفتنی نخواهد بود؛ اما این الاهیات باید به مقداری طبیعی شود که این نقش را به درستی تبیین می‌کند، نه بیشتر از این. درجه بالاتری از طبیعی کردن الاهیات در این موضوع خاص، الاهیاتی است که نقش جنبه بشری پیامبر در وحی را چنان پررنگ می‌کند که نقش شایسته‌ای برای خدا در تبیین وحی، و تعیین شکل و محتوای آن، باقی نمی‌ماند.

بنابراین، اگر مقولات الاهیاتی صد در صد ماوراء طبیعی باشند، الاهیات موجه نیز الاهیاتی است که صد در صد ماوراء طبیعی باشد. به همین ترتیب، اگر این مقولات صد در صد طبیعی باشند، الاهیات موجه الاهیاتی است که صد در صد طبیعی باشد. اما اگر هم امور ماوراء طبیعی در تحقق مقولات الاهیاتی نقش داشته باشند و هم امور طبیعی؛ یعنی اگر این مقولات هم سویه و جنبه ماوراء طبیعی داشته باشند و هم سویه و جنبه طبیعی، تبیین درست این مقولات تبیینی است که بتواند هر یک از علل طبیعی و ماوراء طبیعی ذی مدخل در تحقق این مقولات را در جایگاه شایسته آنها بنشانند، و سهم هر یک را به درستی تعیین و ادا کند.

در این صورت نقد صاحب این قلم به پروژه سروش در اصل و ضرورت تلاش برای طبیعی کردن الاهیات نیست، بلکه در نوع یا میزان یا روش و شیوه طبیعی کردن الاهیات و استدلال و پیش‌فرض‌هایی است که وی در چارچوب آنها و بر اساس آنها می‌کوشد الاهیات را طبیعی کند. بر این باورم که جنبه ماوراء طبیعی مقولات الاهیاتی که در ادیان ابراهیمی با آنها سروکار داریم در صرف وجود خدای نامتشخص و بی‌صورت، و صرف آفرینش پیامبر توسط خدا خلاصه نمی‌شود، بلکه بسی بیش از این است. به عنوان یک مثال مشخص، سروش در مقام تبیین پدیده وحی می‌گوید که پیامبر، به عنوان یک انسان، هم فاعل و موجد وحی است و هم محل و قابل آن (سروش ۱۳۷۸: ۱۳)؛ وی نقش خدا در این رویداد، یعنی جنبه ماوراء طبیعی این رویداد، را در آفرینش پیامبر منحصر می‌کند، اما به گمان من، و به دلایلی که به تفصیل

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۲۱

خواهد آمد، نقش خدا در وحی بسی بیش از این است. همچنین وی در تبیینی که از چگونگی سخن گفتن خداوند به دست می‌دهد، در واقع سخن گفتن خدا را نفی می‌کند و اسناد سخن گفتن به خدا را مجازی می‌داند (سروش ۱۳۹۷: ۳۱۲-۳۱۳).

منطقاً سه نوع تبیین متفاوت از مقولات الاهیاتی می‌توان به دست داد:

(۱) تبیین ماوراء طبیعی محض / خالص (= تبیین اشعری)؛

(۲) تبیین طبیعی محض / خالص؛ (= تبیین خداناباورانه) و

(۳) تبیین ترکیبی، یعنی تبیینی که در آن هم مؤلفه‌های طبیعی حضور دارند و هم مؤلفه‌های ماوراء طبیعی (= تبیین اعتزالی).

در نگاه نخستین، و با عنایت به برخی از تعبیرات در سخنان سروش، شاید چنین به نظر برسد که تبیینی که وی از مقولات الاهیاتی، مانند وحی و کلام باری، به دست می‌دهد از نوع سوم است، اما مسئله این است که در تبیین نوع سوم با طیف گسترده‌ای از تبیین‌های مختلف سروکار داریم که تفاوت‌های معناداری با یکدیگر دارند؛ و سهم مؤلفه‌های ماوراء طبیعی در تبیین‌های پیشنهادی سروش چنان کم‌رنگ، فرعی و حاشیه‌ای است که حذف آنها تغییر معناداری در تبیین مورد بحث ایجاد نمی‌کند؛ یعنی در تبیین‌های پیشنهادی او، مؤلفه‌های ماوراء طبیعی نقش تزئینی دارند و زائد به نظر می‌رسند، و با حذف آنها هیچ خللی در تبیین پیشنهاد شده ایجاد نمی‌شود. خود سروش نیز گاهی چنان سخن می‌گوید که گوئی وجود و مدخلیت مؤلفه‌های ماوراء طبیعی را صرفاً به این دلیل مفروض می‌گیرد که این امور مفروض مؤمنان است (از جمله بنگرید به سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲؛ ۱۳۹۷: ۱۰۴ و ۲۸۳-۲۸۴)؛ و لذا خداناباوران و منکران وحی و نبوت نیز می‌توانند تبیین‌های او از مقولات الاهیاتی را بپذیرند، بدون اینکه ناگزیر باشند پیش‌فرض‌های مؤمنان را مفروض بگیرند؛ زیرا تبیین‌های طبیعی نسبت به باورهای دینی لاشرط و لا اقتضاست.

۲. سیر تحول آراء سروش در باب دین، دین‌شناسی و دینداری در گذر زمان

اگر از این منظر به سیر تحول آراء سروش در باب دین، دین‌شناسی و دینداری در گذر زمان بنگریم، خواهیم دید که در ورای همه آنها ایده طبیعی کردن حداکثری الاهیات (یا به تعبیر دقیق‌تر، طبیعی کردن دین، دین‌شناسی، و دینداری) نهفته است؛ ایده‌ای که به تدریج و در طی زمان شرح و بسط می‌یابد و سطوح و لایه‌های عمیق‌تری از دین، معرفت دینی و کنش دیندارانه را در برمی‌گیرد، و به

مرزهای دین و دینداری نزدیک می‌شود.^۱ سروش کار خود را از طبیعی کردن حداکثری دین‌شناسی در قبض و بسط تئوریک شریعت (سروش ۱۳۷۴) آغاز می‌کند،^۲ اما به مرور زمان در "بسط تجربه نبوی" (۱۳۷۸)؛ و سپس در کلام محمد، رؤیای محمد (۱۳۹۷) به طبیعی کردن حداکثری خود دین می‌پردازد و در برخی از سخنرانی‌های دیگر خود نیز می‌کوشد دینداری را به نحو حداکثری طبیعی کند.^۳

چنانکه اشاره شد، نگارنده هیچ مخالفتی با تأکید بر سویه‌های طبیعی، تاریخی و بشری مقولات الاهیاتی و نیز کوشش برای برقراری توازن مطلوب میان تبیین طبیعی این مقولات با تبیین فراطبیعی این مقولات ندارد، اما به جد بر این باور است که نادیده گرفتن یا کم‌رنگ کردن سویه‌های ماوراء طبیعی این مقولات، یا فروکاستن آنها به سویه‌های طبیعی شان، به همان مقدار و به همان دلیل ناموجه است که نادیده گرفتن سویه‌های طبیعی این مقولات و کم‌رنگ کردن آنها. به تعبیر دیگر، الاهیات، علی‌الخصوص الاهیات ادیان ابراهیمی، را نمی‌توان و نباید به اندازه‌ای و با استناد

۱. آراء دین‌شناسانه سروش تحولات زیاد و چشم‌گیری را از سر گذرانده است و لذا در نقد آنها نمی‌توان و نباید این نکته را نادیده گرفت. این آراء کلاً یا بعضاً با یکدیگر ناسازگار و غیر قابل جمع‌اند، تا آنجا که می‌توان گفت در اینجا با چند سروش سروکار داریم که یکی گرفتن آنها خطایی منطقی است. مروری گذرا بر سه تا از آثار اصلی منتشر شده سروش، یعنی قبض و بسط تئوریک شریعت، بسط تجربه نبوی و کلام محمد، رؤیای محمد نشان می‌دهد که مدعیات مطرح شده در این سه اثر بعضاً با یکدیگر ناسازگار است. به نمونه‌هایی از این ناسازگاری در متن مقاله اشاره کرده‌ام. البته صرف تحول فکری، مخصوصاً از نوع مثبت و تکاملی آن امری کاملاً طبیعی است و اگر مستند به دلیل باشد، در خور ستایش و تحسین نیز هست، اما مشکل از آنجا آغاز می‌شود که در پاسخ به نقدهای بر آراء سروش متأخر از سخنان سروش متقدم شاهد آورده شود. در نوشتار حاضر به اختصار این تحولات را از قبض و بسط تئوریک شریعت تا بسط تجربه نبوی و کلام محمد، رؤیای محمد پی می‌گیریم. خود سروش و شارحان او برای اشاره به آراء او از تعبیر "تئوری" یا "نظریه" یا "فرضیه" استفاده می‌کنند، اما در اینکه آیا می‌توان این آراء را به معنای دقیق و فلسفی کلمه "تئوری" یا "نظریه" یا حتی "فرضیه" نامید، شک و تردیدهای جدی وجود دارد. زیرا تئوری یا نظریه یا فرضیه ویژگی‌هایی دارد که این آراء فاقد آن است. برای مثال، نظریه صورت‌بندی مشخص، منقح، روشن، دقیق، واضح و خالی از تناقضی دارد. ارکان و مؤلفه‌ها و نیز پیش‌فرض‌های آن از سوی صاحب نظریه شرح و بسط داده شده، ربط و نسبت آن با ادبیات بحث مرور شده، و استدلال‌های له و علیه آن پیش از طرح آن در فضای عمومی بقدر طاقت بشری از سوی صاحب نظریه حدس زده شده و مورد بررسی قرار گرفته است. در حالیکه شیوه طرح این آراء از سوی سروش نشان می‌دهد که وی بیشتر در حال فکر کردن با صدای بلند است، تا طرح یک نظریه منسجم و یخته فلسفی و الاهیاتی.

برای مثال، وی می‌نویسد: "کلامی - سمعی" بودن قرآن، تا پیش از این، موضوع تأمل و تحقیق بود، اکنون (رؤیایی - بصری) بودنش چشمک و خنک میزد و به تفرج و تدبیر دعوت مینمود. در هر دو فرضیه، محمد (ص) فاعل بود نه منفعل؛" (سروش: ۱۳۹۷: ۲۱۳). به واژه‌های "چشمک زدن"، "خنک زدن" و "دعوت کردن به تفرج و تدبیر" بنگرید که همگی بر این امر دلالت دارند که خواننده در اینجا با حدس یا به قول خود نویسنده فرضیه‌ای سروکار دارد که چندی است به ذهن صاحب آن رسیده است و وی در حال اندیشیدن و تدبیر درباره آن است.

۲. به این نکته توجه داریم که قبض و بسط نظریه‌ای الاهیاتی نیست، بلکه دیدگاهی است در فلسفه علم الاهیات، اما این دیدگاه هم مفروضاتی الاهیاتی دارد و هم پیامدهایی الاهیاتی. در ادامه به برخی از این مفروضات اشاره خواهیم کرد. بعلاوه، روشن است که سروش در قبض و بسط می‌کوشد «دین‌شناسی» را طبیعی کند.

۳. از جمله در سخنرانی با عنوان "سلوک دیندارانه در جهان مدرن"، جلسه نوزدهم.

به دلایلی طبیعی کرد که مرز خدا باوری و خدا ناپاوری چنان کم رنگ شود که خدا ناپاوران به سهولت بتوانند با استناد به همان دلایل نشان دهند که درجه بالاتری از طبیعی کردن وجود دارد که در آن سوی مرز خدا باوری قرار دارد و پذیرش آن معقول تر است.

۳. الاهیات طبیعی شده چیست؟

«الاهیات طبیعی شده»^۱ غیر از «الاهیات طبیعی»^۲ و غیر از «الاهیات طبیعت»^۳ است. در این مقاله تعبیر «الاهیات طبیعی شده» را برای اشاره به رهیافتی در الاهیات به کار می‌برم که در آن تلاش می‌شود تبیینی «طبیعی»^۴ از خود دین، تجربه دینی، مفاهیم و آموزه‌های دینی، معرفت دینی، و بینش و کنش دینی به دست داده شود. از آنجا که طبیعی کردن الاهیات انواع و درجات گوناگونی دارد، نتیجه این فرایند، یعنی الاهیات طبیعی شده، نیز انواع و درجات گوناگونی خواهد داشت. الاهیات صد در صد طبیعی شده یا مفهومی متنافی الاجزاء و بلامصداق است، یا اگر بتوان مصداقی برای آن تصور کرد، از منظر ادیان ابراهیمی قابل دفاع و پذیرش نیست، زیرا «ایمان به غیب» و «دخالّت» امور غیبی در تحقق پدیده‌های مشهود و طبیعی رکن اصلی این ادیان و از ذاتیات آنها است؛ و امور غیبی به حسب تعریف تبیین طبیعی بر نمی‌دارند. اما درجات کمتری از طبیعی کردن الاهیات نیز قابل تصور است. در این درجات پائین‌تر، اصل وجود موجودات ماوراء طبیعی و نقش آنها در تبیین مقولات، مفاهیم و آموزه‌های دینی به رسمیت شناخته می‌شود، و بخشی از تبیین مطلوب را تشکیل می‌دهد، اما علاوه بر آن، نقش موجودات طبیعی در تبیین مقولات، مفاهیم و آموزه‌های دینی نیز به درجات متفاوتی جدی گرفته می‌شود.

کسانی که در صدد طبیعی کردن الاهیات ادیان ابراهیمی هستند، ناگزیرند به این نکته توجه کنند که مبادا در واکنش به ماوراء طبیعی کردن بیش از حد الاهیات این ادیان در دوران‌های پیشین، این الاهیات را بیش از حد لازم و موجه طبیعی کنند. روشن است که به دست دادن معیاری کمی برای تعیین حد لازم و مطلوب طبیعی کردن الاهیات ممکن نیست، در عین حال راه نقد مستدل

۱. (naturalised theology) این تعبیر را از «معرفت‌شناسی طبیعی شده» (naturalised epistemology) که اصطلاحی رایج در معرفت‌شناسی است الهام گرفته‌ام. معرفت‌شناسی طبیعی شده نام رویکردی در معرفت‌شناسی است که در آن مفاهیم هنجاری / ارزشی رایج در معرفت‌شناسی مانند «معرفت» و «توجیه» با ارجاع به مفاهیم یا روندهای کاملاً طبیعی تعریف می‌شوند. شکل افراطی معرفت‌شناسی طبیعی شده، معرفت‌شناسی را به روان‌شناسی تجربی فرومی‌کاهد (Quine 1969; Audi 1999).

2. natural theology

3. theology of nature

4. naturalistic

خوانش‌های گوناگون از الاهیات، از جمله خوانش‌های گوناگون از الاهیات طبیعی شده، نیز بسته نیست، و یکی از این نقدها می‌تواند این باشد که خوانش مورد بحث بیش از حد طبیعی است.

نقدهای اصلی من بر الاهیات سروش در اینجا به قرار زیر است:

(۱) این الاهیات بیش از حد طبیعی شده است.

(۲) دلایلی که سروش برای طبیعی کردن الاهیات می‌آورد، این درجه از طبیعی کردن الاهیات را پشتیبانی نمی‌کند.

(۳) اگر کسی این دلایل را بپذیرد با استناد به همین دلایل می‌تواند درجه بیشتری از طبیعی کردن الاهیات را توجیه کند که آشکارا عین خداناباوری است.

(۴) طبیعی کردن الاهیات به شیوه سروش از رهگذر سبک کردن متافیزیک مستلزم سنگین کردن فیزیک است، در حالی که متافیزیک سبکی که با فیزیک سنگینی همراه است، هیچ مزیتی بر متافیزیک سنگینی که با فیزیک سبکی همراه است ندارد.

اما «الاهیات طبیعی» یا «الاهیات مبتنی بر طبیعت» در برابر «الاهیات وحیانی / نقلی»^۱ قرار دارد، و رهیافتی در الاهیات است که می‌کوشد آموزه‌های الاهیاتی، مانند وجود خدا و اوصاف او را با تکیه بر قوای شناختی طبیعی مانند عقل و تجربه حسی، و با تکیه بر برهان‌هایی، اثبات یا توجیه کند که یا (۱) مانند برهان حرکت و برهان نظم (برخی از) مقدمات آن برهان‌ها از ویژگی‌های عام موجود در طبیعت، مانند نظم و حرکت، اخذ می‌شوند، یا (۲) مانند برهان صدیقین یا برهان وجوب و امکان، مقدمات آن به طور کامل از عقل و تحلیل متافیزیکی و پیشینی گرفته می‌شوند، برخلاف الاهیات وحیانی که مواد خام تحلیل‌ها و (برخی از) مقدمات استدلال‌های خود را از متون مقدس دینی برمی‌گیرد (Chignell and Pereboom 2020). در فرهنگ اسلامی این رویکرد در الاهیات را «الاهیات عقلی» در برابر «الاهیات نقلی» نیز نامیده‌اند.

به هر حال به این نکته باید توجه داشت که وصف «طبیعی» در «الاهیات طبیعی» معادل «مادی» یا «فیزیکی» نیست. در گفتمان فلسفی و الاهیاتی «طبیعت» و «طبیعی» معناهای متعددی دارد، و «طبیعت» و «طبیعی» به معنای عام کلمه شامل «عقل» و «عقلی» نیز می‌شود. تقسیم الاهیات به طبیعی و وحیانی اولاً و بالذات ناظر به رویکرد و روش توجیه باورهای الاهیاتی است، هر چند خدائی که وجود، اوصاف و افعال او با استفاده از این روش اثبات می‌شود، و

1. revealed theology

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۲۵

خوانشی از خدا باوری که از این رهگذر به دست می آید، با خدایی که متون وحیانی به ما معرفی می کند و خوانش مبتنی بر وحی از خدا باوری تفاوت های اصولی دارد. به همین دلیل در فرهنگ فلسفی و الاهیاتی غرب به اولی دئیزم (Deism) و به دومی تئیزم (Theism) می گویند. اما وصف "طبیعی" در "الاهیات طبیعی شده" معادل "مادی" یا "فیزیکال" است.

«الاهیات طبیعت» نیز رهیافتی در الاهیات است که می کوشد تصویری دینی و معنوی از طبیعت به دست دهد (Pannenberg 1993). بنابراین، «الاهیات طبیعی شده» غیر از «الاهیات طبیعی» و غیر از «الاهیات طبیعت» است.

۴. قبض و بسط تئوریک شریعت یا طبیعی کردن معرفت دینی

در قبض و بسط تئوریک شریعت، سروش صرفاً در صدد طبیعی کردن «معرفت دینی» بود، و سوبه ماوراء طبیعی خود «دین» و منشأ الاهی آن را مفروض و مسلم می گرفت، و لذا از ثبات دین و فراتاریخی بودن آن در عین تغییر معرفت دینی و تاریخی بودن این معرفت سخن می گفت (برای نمونه بنگرید به سروش ۱۳۷۴: ۵۱-۵۵)؛ و با تکیه بر تفکیک دین از معرفت دینی در صدد آشتی دادن ثبات و تغییر، یا ماوراء طبیعت با طبیعت، یا آسمان با زمین بود (همان). اما در آثار بعدی، یعنی بسط تجربه نبوی (سروش ۱۳۷۸) و کلام محمد، رؤیای محمد (سروش ۱۳۹۷)، هدف او «طبیعی کردن خود دین» با درجات گوناگونی از شدت و ضعف یا گستره است. وی در تفسیری که از حقیقت دعا و نیایش، طلب بخشایش از خدا، و مقولاتی از این دست به دست می دهد نیز می کوشد «دینداری» را از رهگذر به دست دادن تبیینی یکسره طبیعی از این مقولات^۱ طبیعی کند.

افزون بر این سروش در برخی از سخنرانی های خود به مخاطبان توصیه می کند که برای فهم و تفسیر درست آیاتی از قرآن که پدیده های طبیعی مانند باد و باران و سیل و ... را به خدا نسبت می دهد و فعل خدا می داند، خدا را حذف کنند. وی می گوید:

قرآن را هم این طور بخوانید که من می گویم. وقتی که خداوند می گوید: «بادها را می فرستیم»، بخوانید که بادها روان می شوند. اصلاً این فاعلیت خداوند را آنجا، لحظه ای رها کنید. به همین خود حادثه نگاه کنید. وقتی که می گوید: «ما سیلی را به سر فلان قوم فرستادیم»، اینجوری بخوانید: «سیلی روان شد و فلان قوم را آب برد».

۱. از جمله در سخنرانی با عنوان "سلوک دیندارانه در جهان مدرن"، جلسه نوزدهم.

این طوری بخوانید. آن وقت بهتر متوجه می شوید. الان ببینید این شعر مولانا را: "چون خدا خواهد که پرده کس درد / میلش اندر طعنه پاکان زند" [دفتر اول، بیت ۸۱۸]. این امر را به خداوند نسبت می دهد. وقتی خداوند می خواهد که آبروی کسی را ببرد، پرده کس درد، کاری می کند که او بنشیند و طعن در پاکان بزند. بیفتد در پوستین خلق. در پوستین پاکان، آنها را مسخره کند، آبروی آنها را ببرد. عیب بگیرد. خُب شما این شعر را اینجوری بخوانید: وقتی کسی طعنه در پاکان می زند، عاقبتش این است که آبروی خودش می رود. یعنی می توانید موقتاً خدا را از صحنه حذف کنید و یک رابطه علی و معلولی بین دو حادثه برقرار کنید. یک رابطه علی و معلولی بسیار مقبول و معقول. یعنی جهان چنین ساخته شده است که آدمی که پرده دیگران را می برد، پرده خودش ناچار دریده خواهد شد. آن مقدمه به این نتیجه می رسد. (به نقل از گنجی ۱۴۰۰: ۵۹؛ و نیز بنگرید به سروش ۱۳۹۷: ۲۶۵-۲۶۶).

چنانکه پیداست سروش در اینجا می کوشد روش تفسیر متون دینی را طبیعی کند، یعنی «طبیعی کردن تفسیر متون دینی» یا «طبیعی کردن هرمنیوتیک دینی» نیز بخشی از پروژه او و جزئی از رسالتی است که برای خود تعریف کرده است. در ورای همه این جد و جهدهای نظری، تعریف و تصویر خاصی از خدا و ربط و نسبت او با طبیعت نهفته است؛ تعریف و تصویری که در کانون «الاهیات طبیعی شده» سروش قرار دارد، و سروش با تعبیر خدای بی صورت یا غیرمتشخص به آن اشاره می کند. به گمان من این تعریف و تصویر از خدا خطاست، و سرچشمه بسیاری از خطاهای دیگری است که در الاهیات او می توان سراغ گرفت.

سروش (۱۳۷۴) در مقام دفاع از مدعای خود در قبض و بسط بر تفکیک «دین» از «معرفت دینی» پافشاری می کرد و با برشمردن «خواص»، «علائم»، «آثار» و «احکام» این دو مقوله می کوشید نشان دهد که اولی «ماوراء طبیعی» و دومی «طبیعی» است. در این راستا وی به چهار ویژگی اشاره می کرد که عبارت بودند از: (۱) «اختلاف و تناقض»، (۲) «بطلان»، (۳) «نقص» و (۴) «تغییر» (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۱-۵۰۴). از نظر او در زمان انتشار قبض و بسط، این ویژگی ها در خود دین وجود نداشت، اما در معرفت دینی وجود داشت.

در آن دوران وی به حسب ادعای خودش چنین می اندیشید و باور داشت که در دین اختلاف و تناقض وجود ندارد؛ تمام اجزای دین حق است و حرف باطلی در آن نیست؛ و دین کامل و ثابت است. اما معرفت دینی هیچ یک از این ویژگی ها را ندارد؛ یعنی هم در آن اختلاف و تناقض وجود دارد؛ هم مشتمل بر حق و باطل است؛ هم ناقص است و هم متغیر، زیرا دین بر ساخته خدا بود،

اما معرفت دینی برساختهٔ انسانها. البته سروش در مقام توصیف دین و برشمردن این ویژگیها، قید "به اعتقاد مؤمنان" را به توصیفات خود می‌افزود (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲). اما ظاهراً افزودن این قید در آن زمان به این معنا نبود که خود او به این ویژگیها باور ندارد (سروش ۱۳۹۷: ۲۸۴)، بلکه مقتضای منظر درجهٔ دوم در بحث از معرفت دینی بود؛ در قبض و بسط، سروش از منظر فلسفهٔ علم به موضوع می‌نگریست، و این منظر اقتضا می‌کرد که وی باورهای شخصی خود را در توصیف موضوع دخالت ندهد.

در عین حال، دست‌کم دو نکتهٔ مهم در اینجا هست که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت:

نکتهٔ اول. درست است که ویژگی‌هایی که سروش در زمان نگارش قبض و بسط به دین نسبت می‌داد، ویژگی‌های «خود» دین است، اما «باور» به این ویژگیها بخشی از معرفت دینی است، یعنی درست است که «باور»های ناظر به ویژگی‌های «معرفت دینی»، باورهای معرفت‌شناسانه و درجهٔ دوم‌اند و بخشی از معرفت دینی نیستند، اما باورهای ناظر به ویژگی‌های «خود دین»، باورهایی دینی و درجهٔ اول‌اند، و لذا بخشی از معرفت دینی‌اند. به بیان روشن‌تر، اعتقاد مؤمنان به اینکه خود دین این ویژگیها را دارد نیز جزئی از دین‌شناسی آنان است. در واقع هر توصیفی که مؤمنان از دین خود داشته باشند، بخشی از منظومهٔ باورهای دینی آنان را تشکیل می‌دهد، خواه آن توصیف ناظر به کل دین باشد، و خواه ناظر به بخش یا جزئی از آن. این باور که «دین اسلام سهل و آسان است» به همان مقدار یک باور دینی و جزئی از معرفت دینی است که باور به اینکه «در اسلام خدا واحد است یا حج واجب است».

بنابراین، اگر، همچون سروش در قبض و بسط، «همه» اجزای معرفت دینی را «یکسره» مشمول قبض و بسط و تابع معرفت بشری بدانیم، این بخش از معرفت دینی را هم نباید استثنا کنیم، زیرا استثناکردن یک باور از منظومهٔ باورهای دینی همان و دست برداشتن از کلیت و شمول قبض و بسط همان. سروش در مقام دفاع از قبض و بسط این ویژگی‌های چهارگانه را به خود دین نسبت می‌داد و از معرفت دینی سلب می‌کرد.

بنابراین، ادعای او در این خصوص از دو جزء تشکیل می‌شود: جزء نخست، توصیفی است از خود دین که مضمون باور یا باورهایی درجهٔ اول دربارهٔ (کل) دین است؛ و جزء دوم توصیفی است از معرفت دینی که مضمون باور یا باورهایی درجهٔ دوم دربارهٔ معرفت دینی است. روشن است که هر توصیفی از دین، هرچند موصوف آن کل دین باشد، بخشی از منظومهٔ باورهای دینی و معرفت دینی است، نه بخشی از منظومهٔ باورهای معرفت‌شناسانه یا فلسفهٔ علمی دربارهٔ معرفت دینی.

به بیان روشن‌تر، سروش در زمان نگارش قبض و بسط ادعا می‌کرد که، علاوه بر خود دین، دست‌کم چهار باور دینی وجود دارد که هم متضمن تناقض و اختلاف نیست؛ هم حق است؛ هم کامل است و هم ثابت. معنای این سخن این است که معرفت بشری به هر سو برود و هر تحول و تکاملی در سایر شاخه‌های معرفت رخ دهد، مؤمنان نمی‌توانند و نباید از این چهار باور دینی در مورد خود دین دست بردارند. در غیر این صورت از دایره ایمان خارج شده‌اند، و بیش از این نمی‌توان آنان را مؤمن قلمداد کرد. بنابراین، در اینجا چهار گزینه بیشتر نداریم:

(۱) اعتراف کنیم که سروش تناقض‌گویی کرده است، زیرا وی از یک سو ادعا می‌کند که کل معرفت دینی مشمول قبض و بسط واقع می‌شود، و از سوی دیگر، به شکلی غیر مستقیم (و ناخودآگاهانه) ادعا می‌کند که کل معرفت دینی مشمول قبض و بسط واقع نمی‌شود.

(۲) برای پرهیز از نسبت دادن تناقض‌گویی به او بپذیریم که این چهار باور دینی نیز مانند سایر باورهای دینی مشمول قبض و بسط واقع می‌شوند تا کلیت و شمول ادعای او در قبض و بسط آسیب نبیند. اما این گزینه به بن بست منتهی می‌شود، زیرا در این صورت معیار او برای تفکیک دین از معرفت دینی مخدوش می‌شود، و فرقی میان دین و معرفت دینی باقی نخواهد ماند، بدین معنا که این چهار ویژگی را نمی‌توان به کل دین نسبت داد و همزمان از کل معرفت دینی سلب کرد، بلکه باید به بخشی از هر دو نسبت داد. بنابراین، این ویژگی‌ها نمی‌تواند معیار یا نشانه درست و دقیقی برای تفکیک دین از معرفت دینی باشد.

(۳) ادعا کنیم که تحولات معرفتی در سایر شاخه‌های معرفت هیچگاه به سمت و سویی نخواهد رفت که مؤمنان را وادار کند از این چهار باور خاص درباره سرشت دین دست بردارند. اما مشکل این گزینه این است که آینده معرفت بشری را پیش‌بینی می‌کند و در واقع نوعی غیب‌گویی پیامبرانه است.

(۴) گزینه چهارم که سروش در پاسخ به نقد منتقدان قبض و بسط مطرح و از آن دفاع می‌کند، تفکیک دو نوع تغییر و تحول در معرفت دینی از یکدیگر است. وی نوع اول را «تحول تصدیقی» یا رفتن از سلب به ایجاب یا نفی به اثبات و بر عکس می‌نامد، و نوع دوم را «تحول تصویری» یا تحول در معنای واژه‌ها یا تحول در فهم می‌نامد (سروش ۱۳۷۴: ۱۳۶، ۲۷۸ و ۲۸۳). وی بر این باور است که تحولات معنایی یا تصویری با، به قول وی، تحول در فهم، عام است و همه باورهای دینی را در بر می‌گیرد، اما تحولات تصدیقی چنین نیست، بلکه خاص است. مثلاً، در اثر قبض بسط در شاخه‌های دیگر معرفت، معنا یا تعریف خدا و تعریف هستی ضرورتاً تغییر می‌کند، اما باور به اینکه «خدا هست»، ممکن است بر سر جای خود باقی بماند.

اینک ممکن است گمان رود که اگر گزینه چهارم را بپذیریم، می‌توانیم بدون ارتکاب تناقض از ادعای او در قبض و بسط درباره ویژگی‌های چهارگانه دین دفاع کنیم. اما به گمان نگارنده، این گزینه با دو مشکل اساسی روبروست: اولاً، تفکیک این دو نوع تحول در معرفت، «امکان» وقوع یک نوع از این دو نوع تحول در برخی از باورهای دینی را منتفی نمی‌کند. زیرا امکان هر دو نوع تحول فراگیر است و شامل همه باورهای دینی می‌شود. ثانیاً، میان این دو نوع تحول نوعی تلازم منطقی برقرار است. به این معنا که اگر، به عنوان مثال، تعریفی که مؤمنان تاکنون از خدا در ذهن داشتند (= خدای الف) عوض شود، و جای خود را به تعریفی دیگر از خدا (= خدای ب) بدهد، قضیه «خدا هست»، هنوز هم صادق است، اما قضیه «خدای الف هست»، بیش از این صادق نیست.

درواقع و به معنای دقیق کلمه، در اینجا با یک قضیه، یعنی قضیه «خدا هست»، سروکار نداریم، تا بتوان ادعا کرد که در اثر تحول معنای «خدا» این قضیه جای خود را به قضیه «خدا نیست» نداده است، بلکه با دو قضیه سروکار داریم: یکی قضیه «خدای الف هست» و دیگری قضیه «خدای ب هست». مؤمنانی که تاکنون به قضیه «خدای الف هست» و قضیه «خدای ب نیست» باور داشتند، بیش از این (یعنی پس از تغییر معنای خدا در اثر قبض و بسط) به وجود خدای الف و صدق این قضیه باور ندارند، بلکه به وجود خدای ب و صدق قضیه «خدای ب هست» باور دارند.

بنابراین، با فرض اینکه تعریف «خدای الف» غیر از تعریف «خدای ب» است، لاجرم با تغییر تعریف خدا در ذهن مؤمنان در اثر تحولاتی که در سایر شاخه‌های علوم رخ می‌دهد، قضیه «خدای الف هست» جای خود را به قضیه «خدای الف نیست»، و قضیه «خدای ب نیست»، جای خود را به قضیه «خدای ب هست» خواهد داد. بنابراین، هرگونه تحول در تعریف موضوع یا محمول قضیه یا محتوای باور مؤمنان به تحول از ایجاب به سلب یا بر عکس خواهد انجامید. بدین ترتیب، تفکیک این دو نوع تحول از یکدیگر صرفاً به لحاظ تئوریک امکان‌پذیر است، اما در مقام تحقق، تحول در معنا و تعریف موضوع یا محمول قضیه همواره با تحول سلبی و ایجابی در نسبت میان موضوع و محمول آن قضیه ملازم است.

نکته دوم. می‌توان حدس زد که سروش قید «به اعتقاد مؤمنان» را به ادعای خود درباره دین و تفاوت آن با معرفت دینی می‌افزاید تا دفع دخل مقدر کند (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲)، هرچند این قید نمی‌تواند آن عیب را رفو و آن دخل مقدر را دفع کند، زیرا مخاطب آراء سروش چه در قبض و بسط و چه در آراء و آثار متأخر او، مؤمنان و خداباوران‌اند، نه غیر مؤمنان و خدا ناباوران. سروش

به حسب فرض در صدد اصلاح دین، باورهای دینی و کنش‌های دینی است، نه در صدد جایگزین کردن دین با لادینی.

درواقع وی خطاب به مؤمنان می‌گوید: ای گروه مؤمنان! اوصاف و ویژگی‌های خود دین را به معرفت دینی نسبت ندهید. معنای این سخن این است که رأی او در باب دین، معرفت دینی / باور دینی و کنش دینی به ناچار باید ویژگی‌هایی داشته باشد که مؤمنان بدون دست برداشتن از ایمان خود و در عین التزام به لوازم ایمان خود و بدون اینکه از دایره دینداری خارج شوند، بتوانند آن را بپذیرند.

سروش در قبض و بسط به این نکته توجه دارد و لذا می‌کوشد نشان دهد رأی او درباره معرفت دینی با ویژگی‌هایی که مؤمنان برای خود دین قائل‌اند سازگار است. در اینجا اعتقاد مؤمنان درباره دین و ویژگی‌های چهارگانه یادشده به عنوان یکی از اصول موضوعه پذیرفته شده، و چنانکه از ظاهر سخنان او در قبض و بسط برمی‌آید، خود وی نیز به عنوان یک دیندار به این ویژگی‌ها باور دارد و آنها را از مقومات یا مؤلفه‌ها یا لوازم ایمان می‌داند. وی می‌نویسد:

خود دین، حق است. یعنی تمام اجزایش حق است. مگر می‌شود کسی، مؤمنی به یک مکتب اعتقاد بورزد و معتقد باشد که حرفهای باطلی هم در آن هست؟! وقتی به دینی ایمان می‌آوریم، یکی از ابعاد مهم آن دین را حقیقتش می‌دانیم. تمام اجزای دین حق است. (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲. تأکیدها افزوده نگارنده است.)

دین کامل است، اما معرفت دینی کامل نیست. (دین کامل است) یعنی چه؟ یعنی تمام آنچه که خداوند لازم می‌دیده است برای هدایت بشر فرستاده است، و از این حیث نقصی ندارد. اگر باز کسی به این معنا قائل نباشد در دینداریش، خلل است. (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲. تأکیدها افزوده نگارنده است.)

۵. بسط تجربه نبوی یا طبیعی کردن خود دین

بنابراین، سروش در زمان نگارش قبض و بسط نسبت دادن این ویژگی‌ها به خود دین را از لوازم ایمان یا عین ایمان می‌دانست، و نفی این ویژگی‌ها را خروج از دایره دین و دینداری قلمداد می‌کرد. اما بعداً در بسط تجربه نبوی (سروش ۱۳۷۸) تمام این ویژگی‌های چهارگانه را از خود دین نیز سلب می‌کند، بدون اینکه معیار یا معیارهای جدیدی برای تفکیک دین از معرفت دینی را جایگزین معیارهای پیشین کند، و بدین سان مرز قاطعی را که در قبض و بسط میان دین و معرفت دینی (و به تبع آن، میان کفر و ایمان) ترسیم کرده بود، بعداً پاک می‌کند. البته هنوز هم از نظر او معرفت

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۳۱

دینی غیر از خود دین است، اما روشن است که تفکیک دین از معرفت دینی (و نیز تفکیک کفر و ایمان) با تکیه بر این خواص، علائم، آثار و احکام^۱ بیش از این ممکن نیست.

جالب این است که سروش متأخر برای اینکه اثبات کند که دین برساخته پیامبر است، نه برساخته خدا، می‌کوشد نشان دهد که دین فاقد همین ویژگی‌هایی است که بیشتر در قبض و بسط آنها را به خود دین نسبت داده و اعتقاد به آنها را مقتضای ایمان دانسته بود. در آراء سروش متأخر، خود دین نیز از حیث نداشتن این ویژگی‌ها مانند معرفت دینی است؛ یعنی هم واجد اختلاف و تعارض است، هم مخلوطی از حق و باطل است، هم ناقص و در صراط تکامل است و هم متغیر، و وجود این ویژگی‌های جدید در خود دین است که وی را وامی‌دارد پیامبر را «فاعل» و «موجد» وحی قلمداد کند، زیرا از نظر او دینی را که چنین ویژگی‌هایی دارد نمی‌توان به خدای غیر مشخص و بی‌صورت نسبت داد.

برای مثال وی در پیشگفتار بسط تجربه نبوی می‌نویسد:

در قبض و بسط تتوریک شریعت سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه نبوی سخن از بشریت و تاریخت خود دین و تجربه دینی می‌رود. به عبارت دیگر، این کتاب رویه بشری و تاریخی و زمینی وحی و دیانت را، بدون تعرض به رویه فراتاریخی و فراطبیعی آن، و بل با قبول و تصدیق آن، می‌کاود و باز می‌نماید. (سروش ۱۳۷۸: هفت.)

چنانکه پیداست سروش در بسط تجربه نبوی بر این باور است که وحی و دیانت دو رویه دارد: یکی طبیعی (بشری، تاریخی، زمینی، نامقدس) و دیگری فراطبیعی (الاهی، فراتاریخی، فرازمینی، مقدس). اما این رویه یا سویه ماوراء طبیعی که در اینجا مسکوت و مجمل مانده است، در آثار متأخر او یعنی «قرآن: کلام محمد» و «محمد: راوی رؤیاهای رسولانه» (اینک در کلام محمد، رؤیای محمد (۱۳۹۷) شرح و بسط می‌یابد، و از بوتۀ ابهام و اجمال خارج می‌شود؛ و معلوم می‌شود که از نظر ایشان رویه یا سویه فراطبیعی وحی و دیانت چیزی نیست مگر «آفرینش پیامبر توسط خدای غیرمتشخص و بی‌صورت». همین و بس. یعنی بر این اساس، خدا هیچ دخالت دیگری در وحی و دیانت ندارد؛ نه در مکانیزم و فرایند وحی و نه در شکل‌گیری محتوای آن. مقایسه این دو مرحله از تحولات فکری سروش به روشنی نشان می‌دهد که وی اندک اندک از طبیعی کردن معرفت دینی فراتر رفته و به طبیعی کردن خود دین رسیده است.

بنابراین، در اینجا دست کم با دو یا سه سروش سروکار داریم، نه با یک سروش. زیرا برخی از پیش فرض‌های کلیدی سروش در قبض و بسط در باب خود دین در آثار بعدی او و توسط خود او مورد تجدیدنظر قرار گرفته و ابطال یا انکار شده است. فراموش نکنیم که هنگام نگارش قبض و بسط انکار و پذیرش این پیش فرض‌ها از نظر سروش معیار کفر و ایمان بود. بنابراین، ناسازگاری این آراء با یکدیگر بنادر یا توهم یا بدفهمی منتقدان نیست. زیرا:

(۱) سروش متقدم خود دین را خالی از تعارض و تناقض می‌داندست، در حالیکه سروش متأخر بر این باور است که خود دین نیز، و نه فقط معرفت دینی، پر از تعارض و تناقض است، و لذا نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان آن را به خدای غیر متشخص و بی‌صورت نسبت داد، بلکه باید آن را به پیامبری نسبت داد که بشری است تخته‌بند فرهنگ زمانه، تاریخ و جغرافیا.

(۲) سروش متقدم می‌گفت دین یکسره حق است، و هیچ باطلی در آن نیست، اما سروش متأخر می‌گوید: دین مخلوطی از حق و باطل است.

(۳) سروش متقدم می‌گفت: دین کامل است، بدین معنا که «تمام آنچه که خداوند لازم می‌دیده است برای هدایت بشر فرستاده است و از این حیث نقصی ندارد. اگر باز کسی به این معنا قائل نباشد در دینداریش، خلل است» (سروش ۱۳۷۴: ۵۰۲)، در حالی که سروش متأخر خود دین را نیز مقوله‌ای تاریخی و تخته‌بند زمان و مکان و فرهنگ و در صراط تکامل می‌داند؛ و دقیقاً بر اساس همین پیش فرض است که مؤمنان را به بسط تجربه نبوی دعوت می‌کند (سروش ۱۳۷۸: ۲۲).^۱

(۴) سروش متقدم می‌گفت: خود دین ثابت است، هر چند معرفت دینی متغیر است، در حالی که سروش متأخر می‌گوید: خود دین نیز متغیر است.

در یک کلام، سروش متقدم می‌گفت: خود دین برساخته خداست، هر چند معرفت دینی برساخته انسانهاست، اما سروش متأخر می‌گوید: خود دین نیز برساخته قوه تخیل خلاق پیامبر به عنوان یک انسان است، و این برساخته انسانی می‌تواند از طریق بسط تجربه نبوی توسط مؤمنان و افزودن برساخته‌های پیروان پیامبر به برساخته پیامبر، کامل‌تر نیز بشود. البته سروش ادعای دیگری هم دارد و آن این است که چون پیامبر را خدا خلق کرده است، پس برساخته پیامبر را به خدا نیز می‌توان نسبت داد، یعنی می‌گوید: من ادعا نمی‌کنم که دین برساخته خدا نیست، بلکه

۱. البته سروش در اینجا به جای "نقص" و "کمال" دین، از "کمال حداقلی" و "کمال حداکثری" دین سخن می‌گوید (سروش ۱۳۷۸: ۲۲). در عین حال، دینی که فاقد کمال حداکثری است، از این نظر که فاقد کمال حداکثری است، ناقص است، هر چند به خاطر داشتن کمال حداقلی، از منظری دیگر، کامل باشد.

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۳۳

می‌گوییم اگر خدا بخواهد دینی بسازد، راهش این است که پیامبری بیافریند و آن پیامبر دینی بسازد و آن دین برساخته خدا قلمداد شود، دقیقاً مانند اینکه اگر خدا بخواهد آلبالو بیافریند، راهش این نیست که مستقیماً آلبالو خلق کند، بلکه این است که درخت آلبالویی بیافریند و آن درخت آلبالو بدهد و میوه آن درخت به خدا نسبت داده شود (سروش ۱۳۹۷: ۲۵).

باز به عبارت ساده‌تر، نمی‌گوییم خدا میوه نمی‌دهد، می‌گوییم برای اینکه خدا میوه بدهد راهش این است که درختی بیافریند و آن درخت میوه بدهد. نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، بلکه می‌گوییم برای اینکه خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود. (سروش ۱۳۹۷: ۳۲)

اما روشن است که این دلیل از دو جهت اعم از مدعاست. اولاً، بر اساس این تحلیل نسبت خدا با وحی عین نسبتی است که میان خدا با هر پدیده طبیعی دیگری وجود دارد، و لذا بر اساس این تمثیل یا تشبیه نمی‌توان تفاوت و تمایز سخن خدا از سخن غیر خدا را توضیح داد. به بیان دیگر، در این چارچوب، سخن هر سخن‌گویی، از جمله سخن کافران و مشرکان و منکران خدا، سخن خداست، و سخنان عادی و روزمره پیامبر نیز سخن خداست، همانگونه که همه پدیده‌های طبیعی آفریده خدا هستند، زیرا از این منظر که بنگریم، نسبت خدا با همه این پدیده‌های طبیعی یکسان است؛ و این پدیده‌ها از آن نظر که طبیعی‌اند، به علتی طبیعی نیاز دارند، هرچند بر اساس خداآوری، به علتی ماوراء طبیعی نیز نیاز دارند.

بعلاوه، چنانکه به زودی خواهیم دید، از اینکه وحی به عنوان پدیده‌ای طبیعی نیازمند علتی طبیعی نیز هست، نمی‌توان نتیجه گرفت که آن علت طبیعی حتماً و ضرورتاً انسانی به نام پیامبر است. معنای اینکه همه موجودات تسبیح خدا می‌گویند این است که همه آنها زبان دارند و سخن می‌گویند. پس خدا از طریق موجودات دیگر نیز می‌تواند با انسانها، و از جمله با پیامبران، سخن بگوید و گفته است.

۶. ربط و نسبت الاهیات سروش با الاهیات اعتزالی و الاهیات اشعری

این بحث یادآور نزاع اشاعره و معتزله بر سر دایره شمول قانون علیت نسبت به اسباب و علل طبیعی است. اشاعره منکر وجود ضرورت علی و معلولی در میان موجودات و پدیده‌های طبیعی بودند، زیرا چنین ضرورتی را مستلزم بسته شدن دست خداوند و محدود شدن اراده و قدرت او می‌دانستند، و امکان وقوع معجزات را از این طریق توجیه می‌کردند، اما معتزله چنین ضرورتی را می‌پذیرفتند و به

لوازم آن نیز پای‌بند بودند.^۱ اشاعره آفرینش موجودات طبیعی به واسطه‌ی علل طبیعی را «عادت خداوند» می‌دانستند؛ عادت‌ی که اگر خدا بر خلاف آن اراده می‌کرد، می‌توانست آن را ترک کند و برخلاف آن عمل کند. از نظر آنان، اگر خدا اراده می‌کرد، می‌توانست موجودات طبیعی را مستقیماً و بدون وساطت علل طبیعی و بدون تکیه بر آنها نیز خلق کند، یا علل طبیعی را از کار بیندازد. اما معتزله بر این باور بودند که میان پدیده‌های طبیعی رابطه‌ای ضروری وجود دارد.

سروش در این نزاع و در اینجا جانب معتزله را می‌گیرد، و می‌نویسد:

نمی‌دانم ناقدان در باب پدیده‌هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جانها را می‌ستاند «الله یتوفی الانفس حین موتها» یا فرشته مرگ، قبض ارواح می‌کند «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم» یا فرشتگان جان مردم را می‌گیرند «توفته رسلنا». با این همه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان‌ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را خدا نمی‌فرستد و «انزال» نمی‌کند «وانزلنا من المعصرات ماء ثجاجا» و مگر بنا بر روایات با هر قطره باران فرشته‌یی نازل نمی‌شود. حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد؟ و او را از صحن طبیعت بیرون می‌کند؟ و اسناد باریدن باران به خداوند را بی‌معنا می‌سازد؟ مگر معنایش این نیست که او مبدء المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز به اذن و تدبیر او واقع می‌شود؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن نسبت آن را با خداوند منقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی‌معنا سازد؟ مگر هرچه در طبیعت رخ می‌دهد علل طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی‌واسطه‌ی طبیعت به ماوراء طبیعت مستند گردد؟ (سروش ۱۳۹۷: ۵۴-۵۳).

اما خطایی که در این تحلیل وجود دارد این است که سروش بدون هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای تعیین مصداق می‌کند، زیرا از این مقدمه که خدا نمی‌تواند مستقیماً و بدون وساطت امری طبیعی با کسی سخن بگوید، نمی‌توان نتیجه گرفت که «یگانه» راه سخن گفتن خدا این است که پیامبری بیافریند و آن پیامبر با مردم سخن بگوید و سخن او سخن خدا قلمداد شود. فرضیه‌ها و احتمالات دیگری نیز در اینجا وجود دارد که نمی‌توان میان آنها به گزینش گزافی دست زد. یکی از این احتمالات این است که خدا بوته‌ای بیافریند و از طریق آن بوته با پیامبر سخن بگوید، یعنی از این اصل عام که سخن گفتن

۱. برای آشنائی بیشتر با دیدگاه معتزله و اشاعره در باب علیت بنگرید به:

(Koca 2020: chapters 1, 3 & 8; Courtenay 1973; and López-Farjeat 2015).

خداوند با انسان در گرو وساطت و دخالت علل طبیعی است، نمی‌توان این نتیجه خاص را گرفت که هیچ علت طبیعی دیگری به جز پیامبر در این میان نمی‌تواند دخالت داشته باشد، یا دخالت ندارد.

در مورد نحوه آفریدن آلبالو یا پدیده‌های طبیعی دیگر، همچون باران یا مرگ، تجارب حسی و استقراء در تعیین مصداق و انحصار علت طبیعی در یک یا چند چیز خاص به ما کمک می‌کند، آنهم نه به نحو قطعی و تردید ناپذیر، بلکه تا اطلاع ثانوی و به نحوی ابطال‌پذیر. مثلاً، ما نمی‌دانیم که آیا خدا از راه دیگری غیر از آفریدن درخت آلبالو نیز می‌تواند آلبالو بیافریند یا نه. کاملاً معقول است که در اثر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی دانشمندان بتوانند با تکیه بر علل طبیعی دیگری، غیر از درخت آلبالو، در آزمایشگاه نیز آلبالو تولید کنند، و آن آلبالو نیز آفریده خداست.

اما در مورد وحی چنین تجربه‌ای که علت طبیعی ذی مدخل در وحی را در انسانی به نام پیامبر منحصر کند، وجود ندارد، بلکه برعکس در آنجا علی‌الاصول محتمل است که خدا بتواند از راه‌های گوناگون با انسانها، از جمله با پیامبر، سخن بگوید. مگر خدا وقتی به زنبور وحی می‌کند از طریق انسانی به نام پیامبر به او وحی می‌کند؟ به تعبیر دیگر، همانگونه که ممکن است خدا از طریق پیامبر با مردم سخن بگوید، از طریق موجودی دیگر، مانند جبرئیل هم می‌تواند با خود پیامبر سخن بگوید. حداکثر شرایطی که بر اساس پذیرش تبیین معتزلی در تحقق این امر لازم است، تمثیل جبرئیل به صورت یک موجود طبیعی برای پیامبر است. اما اگر جبرئیل، که به حسب فرض موجودی فراطبیعی است، می‌تواند به صورت موجودی طبیعی متمثل شود و با پیامبر سخن بگوید، چرا خود خدا نتواند به صورت موجودی طبیعی، مثلاً بوته‌ای، تجلی کند و با پیامبر سخن بگوید؟ سروش هیچ دلیلی اقامه نمی‌کند که نشان دهد سخن گفتن خداوند با خود پیامبر از طریق واسطه‌ای غیر از خود پیامبر محال و ممتنع است. بنابراین، دلیل او، به فرض صحت، اعم از مدعاست. همین نکته تفاوت مهم الاهیات سروش را با الاهیات اعتزالی نشان می‌دهد؛ برخلاف سروش، معتزله دخالت خدا در وحی را به آفرینش پیامبر، و سخن خدا را به سخن پیامبر، فرو نمی‌کاهند، بلکه سخن خدا را از سخن پیامبر تفکیک می‌کنند.

۷. کلام محمد، رؤیای محمد یا طبیعی کردن وحی

در کلام محمد، رؤیای محمد (۱۳۹۷) نیز سروش از دو جهت می‌کوشد وحی را طبیعی کند: یکی با فروکاستن وحی یا کلام خدا به کلام محمد و دیگری با فروکاستن آن به گزارش رؤیای محمد. سروش در یکی از توضیحات خود در باب فرضیه قرآن: کلام محمد (ص) پس از برشمردن پنج معضل کلامی و تفسیری که این فرضیه به تبیین آنها کمک می‌کند، می‌نویسد:

[...] مادامی که دست خداوند را در قرآن مستقیماً در کار ببینیم و محمد (ص) را در تجربه وحی منفعل محض بشماریم و قرآن را محصول علم بی‌کران باری تعالی بدانیم، این معضلات هیچ‌گاه حل نخواهند شد. کافی است ورق را برگردانیم و انسانی الهی را فاعل و خالق این اثر سترگ ببینیم که با همه «انسانیت» اش در قرآن نشسته است و هرچه می‌گوید و می‌بیند، تجربه‌ای در افق دید او و در خورد ظرفیت خرد و خیال او، و با فاعلیت تام و تمام او است؛ آن‌گاه مسأله «کلام الهی» حل و منحل خواهد شد و کلام محمد به جای کلام خدا خواهد نشست. (سروش ۱۳۷۹: ۲۱۱)

فروکاستن وحی به کلام پیامبر را پیشتر به اجمال بررسی و نقد کردیم و در ادامه نیز به آن خواهیم پرداخت، و چنانکه خواهیم دید، این فروکاهش درحقیقت فروکاهش نیست، بلکه دقیقاً بدین معناست که اصولاً خدا سخن نمی‌گوید، و اسناد سخن گفتن به او اسنادی مجازی است (سروش ۱۳۹۷: ۳۱۴-۳۱۲ و ۲۴۰). اما خوب است در اینجا اندکی درباب فرضیه وحی همچون رؤیا سخن بگوییم.

اولین نکته‌ای که لازم است به آن توجه کنیم این است که سروش ادعا می‌کند که این فرضیه حاصل نگاه پدیدارشناسانه به وحی است (سروش ۱۳۹۷: ۳۰۵). اما اگر خواهیم از منظر پدیدارشناسانه نگاه کنیم، پدیداری که در اینجا با آن مواجهیم خود وحی نیست، بلکه این است که فردی آمده که ادعا می‌کند من پیامبرم و سخن خدا را شنیده‌ام، و خدا به من چنین و چنان گفته است و سپس سخن خدا را برای ما تلاوت (= نقل قول) می‌کند. یعنی به حسب فرض ما با نقل سخن خدا توسط شخصی که مدعی پیامبری است روبرو هستیم، و روش پدیدارشناسانه اقتضا می‌کند که فارغ از صدق و کذب ادعای او، بکوشیم این پدیدار را بفهمیم و توضیح دهیم. یعنی پدیدار مورد بحث برای ما خود وحی نیست، بلکه نقل قول پیامبر از وحی‌ای است که پیشتر دریافت کرده است.

مفروض این است که پیامبر وقتی قرآن را بر مردم تلاوت می‌کند، چه تصریح کند و چه نکند، سخنی که بر زبان او جاری می‌شود، بر حسب ادعای خود او سخنی است که پیشتر با واسطه یا بلاواسطه از خدا شنیده است. اما موضوعی که سروش به زعم خود می‌کوشد آن را پدیدارشناسی کند، این نیست؛ زیرا سروش ادعای پیامبر را مبنی بر اینکه او پیامی از خدا دریافت کرده و اینک آن را برای ما نقل می‌کند، به کلی نادیده می‌گیرد، و فقط بخشی از پدیدار مورد نظر را تحلیل می‌کند که تلاوت آیات قرآن توسط پیامبر است، و این یعنی تحریف پدیداری که ما با آن مواجه هستیم.

نکته بعدی این است که سروش در این فرضیه از یک سو می‌کوشد وحی را با فروکاستن آن به همان خواب یا رؤیایی تبیین کند که در دسترس همه انسانها هست و همگان از آن برخوردارند و کمابیش آن را در زندگی خود یا اطرافیان خود تجربه کرده‌اند و لذا برای آنان معلوم است (۱۳۹۷: ۹۳ و ۲۱۳)، یعنی تبیینی کاملاً طبیعی از وحی به دست دهد تا به متافیزیک حداقلی و خوانش حداکثری از الاهیات طبیعی شده وفادار بماند. اما از سوی دیگر، می‌کوشد با به میان آوردن باور مؤمنان به اینکه، برخلاف رؤیاهای پیش پا افتاده دیگران، رؤیای پیامبر حجیت معرفت‌شناختی دارد و کاشف از واقعیتی غیبی در ورای خود است، و تمسک به تعبیراتی همچون «زهی مراتب خوابی که به زبیداری است» (سروش ۱۳۹۷: ۲۰۹-۲۳۷)، نشان دهد که این رؤیای خاص با رؤیاهای دیگران فرق دارد، یعنی غیر عادی / فراطبیعی / رازآلود است، و از جنس رؤیاهای دیگر نیست.

اولین نقدی که در اینجا به سروش می‌توان وارد کرد این است که تبیین او از خوابهای محمد اعم از مدعاست، یعنی نقشی که او در خوابها و رؤیاهای محمد برای خدا قائل است با نقشی که در این چارچوب برای خوابها و رؤیاهای عادی و پیش پا افتاده دیگران می‌توان قائل شد هیچ تفاوتی ندارد؛ در هر دو مورد خدا موجودی را خلق کرده که خواب می‌بیند. همین و بس. به تعبیر دیگر، از این منظر که بنگریم، اگر صرفاً آفرینش محمد توسط خدا برای اینکه کلام محمد را کلام خدا قلمداد کنیم کفایت می‌کند، و نیز اگر صرفاً آفرینش محمد توسط خدا برای اینکه خواب او را دارای منشأ و سرچشمه‌ای الهی بدانیم کفایت می‌کند، پس صرفاً آفرینش سایر کسانی که خواب می‌بینند توسط خدا نیز برای انتساب محتوای خواب آنها به خدا باید کفایت کند.

به تعبیر دیگر، با تمسک به اینکه خدا علت العلل و مبدء المبادی است نمی‌توان منزلت ویژه و اختصاصی کلام محمد و رؤیای محمد از حیث ارتباط خاص آنها با خدا و عالم غیب را تبیین کرد. به نظر می‌رسد تنها راه پاسخ به این نقد این است که جنبه طبیعی وجود پیامبر (جسم پیامبر) را از جنبه معنوی وجود او (روح پیامبر) تفکیک کنیم و بگوییم، هر چند از نظر جسمی پیامبر با دیگران تفاوت ندارد؛ و جسم او مانند سایر اجسام محکوم قوانین طبیعی است، و نسبت جسم او با خدا عین نسبت سایر اجسام با خداست، نسبت روح او با خدا نسبتی اختصاصی و غیر قابل تعمیم به سایر موجودات طبیعی است.

اما روشن است که پذیرش این پیش‌فرض شخص را از قلمرو تبیین طبیعی وحی خارج می‌کند. زیرا تبیین طبیعی تبیینی است که خدانا باوران نیز می‌توانند آن را بپذیرند، یعنی در

چارچوب چنین تبیینی، پیامبر هیچ فرقی با انسانهای دیگر ندارد؛ و کلام و رؤیای او نیز نه از حیث مکانیزم تحقق آن و نه از حیث اعتبار معرفت‌شناختی و واقع‌نمایی آن هیچ تفاوتی با کلام و رؤیای دیگران نخواهد داشت. به بیان روشن‌تر، تبیین طبیعی تبیینی است که در آن خدا و دخالت خدا در آفرینش پدیده مورد تبیین در پرده یا پراتز قرار داده می‌شود. مقصود سروش از «پدیدارشناسی وحی» ارائه چنین تبیینی از وحی است (سروش ۱۳۹۷: ۲۰۵)؛ وی نخست می‌کوشد بدون به میان آوردن وجود خدا و دخالت او در وحی چنین تبیینی از وحی به دست دهد، و سپس خدا را از پرده یا پراتز بیرون بیاورد و او را به عنوان علت العلل و مبدء المبادی و خالق موجودی طبیعی به نام پیامبر به تبیین طبیعی خود اضافه کند، در حالیکه نسبتی که خدا به عنوان خالق موجودات با پیامبر به عنوان موجودی طبیعی دارد با نسبت خدا با موجودات طبیعی دیگر مساوی است.

سروش در پاسخ به نقدی مشابه این نقد می‌گوید فرق محمد با دیگران فرق طلا و مس است؛ هر دو آفریده خدا هستند، اما این کجا و آن کجا (سروش ۱۳۹۷: ۳۲۳). اما این پاسخ قانع‌کننده نیست، زیرا اولاً تفاوت مس و طلا را با تبیینی کاملاً طبیعی می‌توان توضیح داد، در حالیکه تفاوت محمد با دیگران را نمی‌توان با تبیینی طبیعی توضیح داد؛ و ثانیاً تفاوت مس و طلا از حیث ارزشی تفاوتی اعتباری است که ناشی از ندرت طلا و وفور مس در طبیعت است، نه از حیث انتساب بیشتر طلا و قرب آن به خداوند. طلا و مس از حیث انتساب‌شان به خداوند یکسان‌اند، در حالیکه قرآن و سایر کتابها از حیث انتساب‌شان به خداوند یکسان نیستند.

سروش برای بیان تفاوت فرضیه خود با فرضیه سنتی در باب سرشت وحی از استعاره طوطی و زنبور نیز استفاده کرده است (سروش ۱۳۹۷: ۴۵-۸۲). اما در این مورد نیز می‌توان گفت که نسبت خدای خالق با طوطی و زنبور مساوی است؛ زیرا تفاوت طوطی و زنبور به ساختار فیزیولوژیک این دو برمی‌گردد، نه به نزدیکی زنبور به خدا و دوری طوطی از خدا؛ و تفاوت این دو در ساختار فیزیولوژیک‌شان از تفاوت در علل طبیعی این دو ناشی می‌شود، نه از تفاوت نسبت آنها با مبدء المبادی و علت العلل. اینکه چرا طوطی مُقَلِّد است و زنبور مُوَلِّد، تبیینی کاملاً طبیعی دارد، و برای توضیح این تفاوت نیازی به ارجاع به فعل یا اراده خدا نیست. به همین ترتیب، اگر وحی را سخن محمد یا رؤیای محمد به عنوان موجودی طبیعی بدانیم، با ارجاع به خالقیت خداوند نمی‌توانیم تفاوت سخن محمد یا رؤیای او را با سخن یا رؤیای دیگر انسانها توضیح دهیم.

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۳۹

معنای این سخن این است که تبیین پذیرفتنی از وحی تبیینی است که بتواند ارتباط ویژه پیامبر با خدا را نشان دهد؛ ارتباطی که میان خدا و سایر مخلوقات وجود ندارد، و این یعنی چنین تبیینی ناگزیر است از خدا همچون خالق یا همچون علت العلیل یا مبدء المبادی فراتر رود.

باز هم به تعبیر دیگر، دو جور وحی داریم: یکی وحی عام که معادل همان خلقت است، و بدین معنا خدا هر موجودی را که خلق کرده است، به آن موجود وحی کرده و با او، و از طریق او، با انسانها سخن گفته است، چه زنبور و چه طوطی. این وحی عام را می‌توان همزمان با ارجاع به خالقیت خدا «تبیین دینی» و با ارجاع به علل طبیعی «تبیین طبیعی» کرد (درحقیقت وحی به این معنا همان خلق است، نه چیزی غیر از آن)؛ و دیگری وحی خاص، که مختص پیامبران است، و با ارجاع به خالقیت خدا قابل تبیین دینی نیست، هرچند با ارجاع به علل طبیعی قابل تبیین طبیعی باشد. وقتی از وحی خاص سخن می‌گوییم، سخن غیر پیامبران و نیز سخنان عادی خود پیامبران را وحی نمی‌دانیم، با اینکه این سخنان نیز سرانجام به خدا به عنوان علت العلیل و مبدء المبادی بازمی‌گردد و از خالقیت او سرچشمه می‌گیرد.

سروش به سود ادعای خود در باب رؤیا بودن وحی دلایل متعددی اقامه کرده است. یکی از مهم‌ترین آن دلایل پرهیز از، به قول ایشان، متافیزیک سنگین، سهمگین، دشوار و هولناکی است که در تبیین وحی در عرفان کلاسیک وجود دارد (سروش ۱۳۹۷: ۲۱۳ و ۳۳۱). اما نباید فراموش کرد که این تبیین کلاسیک همان تبیینی است که سروش تاکنون در دفاع از اینکه سخن پیامبر سخن خداست تحت عنوان «متافیزیک وصال»، «قرب حق با عبد» و «اندکاک ممکن در واجب» به آن اشاره می‌کرد (سروش ۱۳۹۷: ۲۷) و ادعا می‌کرد که خیل کثیری از عارفان و متفکران مسلمان در این باره با او هم‌نظرند (سروش ۱۳۹۷: ۵۳ و ۷۴).

برای مثال، وی می‌نویسد:

ملاحظه می‌کنید که «محمدی» بودن قرآن، (محمدی که کاملاً بشر بود) سخنی است کاملاً معقول و مبرهن که خیل عظیمی از عارفان و متفکران مسلمان پشتوانه آن‌اند (سروش ۱۳۹۷: ۲۶).

اما به گمان من دیدگاه سروش هرچند از برخی جهات به ظاهر شباهت‌هایی با دیدگاه‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان دارد، به شرحی که در بند بعدی خواهد آمد با دیدگاه عارفان مسلمان ناسازگار است.

۸. تبیین عرفانی از وحی و سخن گفتن خدا

در تبیین عرفانی از سرشت خداوند، خدا وجود مطلق لایشرط مقسمی است. به تعبیر دیگر، از نظر عرفا خدا موجود نیست، بلکه عین وجود است، و چون عین وجود است از هر قیدی رهاست، حتی قید وجوب و اطلاق. چنین وجودی به خاطر اینکه از هر قیدی رهاست، می‌تواند با هر قیدی جمع شود، یعنی از مقام غیب الغیوبی خود که در آن هیچ قیدی ندارد تنزل کند، و هر قید و تعینی، از جمله قیود و تعینات مادی و طبیعی، بر او عارض شود. معنای این سخن این است که خدا در ذات خود فراسورت و فراتشخص است، نه بی‌صورت و غیر متشخص؛ و چون در ذات خود فراسورت و فراتشخص است، در مراتب مادون ذات می‌تواند هر صورت و تشخصی، از جمله صورت‌ها و تشخصات امکانی و طبیعی، را پذیرا شود، بی‌آنکه گردی بر دامن کبر یائی او بنشیند. به همین دلیل عارفان می‌کوشند، تشبیه را با تنزیه جمع کنند، در حالی که خدای سرورش خدای تنزیهی است.

از نظر فیلسوفان و متکلمان، خدا واجب الوجود است، یعنی مطلق لایشرط قسمی است، و وجوب و اطلاق «قید» اوست؛ قیدی که با آن قید تشخص می‌یابد و از ممکنات متمایز می‌شود. بر این اساس می‌توان گفت که تنزیه عرفانی غیر از تنزیه فلسفی و کلامی است؛ تنزیه فلسفی و کلامی یعنی تنزیه خداوند از قیود امکانی، یعنی قیودی که با قید اطلاق و وجوب وجود منافات دارد، اما تنزیه عرفانی یعنی تنزیه خداوند از محدودیت به صورتی خاص و تعینی خاص، و این تنزیه با تشبیه قابل جمع است.

اوصاف خدا، که در ادبیات عرفانی از آنها تحت عنوان اسماء الهی یاد می‌شود، از جمله وصف «متکلم»، وصف حقیقی خود خدا هستند، که در اثر تنزل و تجلی ذات در مراتب مادون ذات حقیقتاً بر خدا عارض می‌شوند؛ این اوصاف، صورت‌هایی نیستند که ما در خیال خود بسازیم و بر او بیفکنیم، یا اوصاف حقیقی موجودات دیگری نیستند که مجازاً به خدا نسبت داده شوند، آنگونه که سروش می‌گوید (سروش: ۱۳۹۷: ۲۴۳). فرق است میان تجلی خدا در قالب یک صورت بر کسی (که عرفا می‌گویند) و برساختن و فرافکندن یک صورت از سوی موجودی دیگر بر خدا (که سروش می‌گوید). در حالت نخست، آن صورت وصف (یا اسم) حقیقی خود خداست که به نحوی حقیقی به خود خدا در مرتبه‌ای مادون ذات نسبت داده می‌شود؛ در حالی که در حالت دوم، آن صورت برساخته قوه خیال یا قوه واهمه انسانهاست که مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود. فرق این دو، فرق حقیقت با پندار و اعتبار و مجاز است.

از سوی دیگر، در معرفت‌شناسی عرفانی، وجود حسی به نام «حس باطنی» یا «حس دینی» به رسمیت شناخته می‌شود؛ حسی که به قول مولانا، «نردبان آن جهان است»، همانگونه که حس ظاهری، «نردبان این جهان» است. پیامبران انسانهایی هستند که حس باطنی آنان شکوفاشده و فعال است. این حس باطنی مبدء تجربه خاصی است که عرفا به آن کشف و شهود می‌گویند. شناخت امور غیبی و ماوراء طبیعی، از جمله کشف تجلیات اوصاف خدا و افعال او در طبیعت و ماوراء طبیعت، و نیز شنیدن سخن او، صرفاً از طریق این حس باطنی ممکن است. در این دیدگاه، امور غیبی و ماوراء طبیعی مستقل از تجربه دینی یا عرفانی و در ورای این تجربه وجود دارد و صاحب این تجارب از طریق تجربه آن حقایق را کشف می‌کند.

اگرچه فعالیت حواس ظاهری و اشتغال آدمی به محسوسات، برای کسانی که به مقام جمع الجمع نرسیده‌اند، مُخِلّ فعالیت حس باطنی است، فعالیت این حس متوقف بر خواب و دیدن رؤیا نیست، بلکه این حس در بیداری هم می‌تواند فعال باشد. برخلاف حواس پنجگانه ظاهری که متکثرند و هر یک از آنها قادر به درک نوع خاصی از محسوسات است، حس باطنی متکثر نیست، بلکه در واقع یک حس باطنی بیشتر نداریم که هم می‌بیند، هم می‌شنود، هم می‌بوید، هم می‌چشد و هم لمس می‌کند. بر این اساس کسی که حقیقتی غیبی و ماورائی را به حس باطنی خود می‌بیند، در مقام گزارش از شناخت حقیقتی که آن را دیده است، می‌تواند بگوید: شنیدم، یا چشیدم یا بوئیدم یا لمس کردم، و هکذا. بدین ترتیب ممکن است خدا از طریق نشان دادن چیزی به کسی در خواب یا بیداری با او سخن بگوید، چنانکه در قصه ابراهیم و اسماعیل چنین بود. در این قصه ابراهیم به فرزند خود می‌گوید من در خواب می‌بینم که تو را قربانی می‌کنم. نظر تو چیست؟ و اسماعیل در پاسخ او می‌گوید: پدرم! به فرمانی که به تو داده‌اند عمل کن... (قرآن ۳۷:۱۰۲). می‌دانیم که فرمان دادن نوعی فعل گفتاری است. اما در این قصه خدا این فعل گفتاری را از طریق نشان دادن نتیجه تبعیت از این فعل گفتاری به ابراهیم انجام داده است. یعنی از طریق نشان دادن چیزی به ابراهیم با او سخن گفته است.

خلاصه اینکه در عرفان کلاسیک اسلامی، وحی حقیقتاً سخن خود خداست که پیامبر از طریق حس باطنی این سخن را درک و دریافت می‌کند. اما خدا برای اینکه با کسی سخن بگوید، ناگزیر نیست بدن داشته باشد و از زبان استفاده کند، بلکه می‌تواند صحنه‌ای را به او نشان دهد و از این طریق با او سخن بگوید. بنابراین، پیام خدا را می‌توان از طریق دیدن یا شنیدن یا بوئیدن یا چشیدن یا لمس کردن دریافت کرد، همانگونه که خدا می‌تواند به صورت موجودی که سخن می‌گوید بر کسی تجلی کند و با او سخن بگوید. اما وقتی خدا به صورت یک گوینده بر کسی

تجلی می‌کند، این صورت برساخته‌ی قوه‌ی خیال آن شخص نیست که بر خدای بی‌صورت افکنده باشد، بلکه خود خداست که به آن صورت بر آن شخص تجلی کرده است.

اگر عرفا این صورت را خیالی نامیده‌اند، مقصودشان این است که قوه‌ای که این صورت را درک و مشاهده می‌کند قوه‌ی خیال است، نه اینکه این صورت برساخته‌ی قوه‌ی خیال و حاصل فرافکنی شخص بر حقیقتی باشد که فاقد آن صورت است. از این نظر قوه‌ی خیال تفاوتی با قوای حسی ندارد، زیرا قوای حسی نیز صورت‌های حسی را درک و مشاهده می‌کنند. به بیان دیگر، همانگونه که ما با حواس ظاهری خود با عالم محسوسات، که تجلیات حسی خداست، ارتباط برقرار می‌کنیم و حقایق این عالم را کشف می‌کنیم، با قوه‌ی خیال خود (= خیال متصل) نیز با عالم خیال (منفصل)، که تجلیات خدا و حقایق غیبی در عالم خیال (منفصل) است، ارتباط برقرار می‌کنیم و حقایق این عالم را کشف می‌کنیم.

در این صورت، زبانی که از این کشفیات خبر می‌دهد، ناظر به حکایت از حقایق / صورتهای موجود در عالم خیال منفصل است؛ یعنی در این زبان نه با استعاره سروکار داریم و نه با مجاز؛ این زبان ممکن است نیازمند تفسیر باشد، اما نیازمند تعبیر و تأویل نیست. بله، اگر کسی بخواهد بداند که تجلی صورتی که در عالم خیال منفصل دیده است در عالم محسوسات چگونه است، آنگاه نیازمند تعبیر و تأویل خواهد بود. سروش به خاطر اینکه به عالم خیال منفصل باور ندارد، این صورت‌ها را برساخته‌ی خود شخص در خیال متصل می‌داند؛ برساخته‌هایی که یا بر امر بی‌صورت فرافکنی شده یا بر امور محسوس، و لذا زبان حاکی از این صورت‌ها را حاکی از عالم خیال منفصل نمی‌داند، بلکه آن را یا حاکی از عالم محسوسات می‌داند یا حاکی از امر بی‌صورت، و لذا نتیجه می‌گیرد که گزارش تجارب دینی و عرفانی را باید تعبیر و تأویل کرد و تفسیر این گزارشها نادرست است.

این نکته را هم بیفزایم که در چارچوب دیدگاه عرفانی، در عالم غیب و ماوراء طبیعت و امور معنوی تفکیک درون از بیرون بی‌معنا و سالبه به انتفاء موضوع است. تفکیک بیرون از درون صرفاً در عالم طبیعت و در رابطه با موجودات مادی و فیزیکی معنا دارد، و لذا، چنانکه مولی علی فرموده است، خدا، هم داخل اشیاء است و هم خارج آنها و نه داخل آنهاست و نه خارج آنها (ابن بابویه ۱۳۹۸ق: ۳۰۶ و صدرالدین شیرازی ۱۳۸۳: ۴۴۶). اما اگر چنین است، در این صورت این ادعای سروش مبنی بر اینکه پیامبر وحی را از درون خود دریافت می‌کرد (سروش ۱۳۹۷: ۲۵۰)، به همان مقدار و به همان دلیل ناموجه و ناپذیرفتنی است که ادعای رقیب که می‌گوید: پیامبر وحی را از بیرون وجود خود دریافت می‌کرد.

به گمان من سروش با این متافیزیک و معرفت‌شناسی عرفانی مشکل دارد، هرچند پیوسته می‌کوشد دیدگاه خود در باب خدا، و وحی و دیانت را در راستای تلقی عرفانی از این مقولات تعریف کند، و شواهدی از سخنان عارفان بزرگی چون ابن عربی و مولانا به سود مدعیات خود بیاورد. مشکل او با متافیزیک عرفانی این است که اولاً، آن را سنگین، سهمگین، دشوار و هولناک می‌داند، و ثانیاً خدای عرفان را با خدای فلسفه و کلام خلط می‌کند. اما مشکل او با معرفت‌شناسی عرفانی این است که حس باطنی یا عرفانی را کاشف از صورت‌هایی که تجلیات خدا در عالم خیال منفصل اند و شخص آنها را از طریق این حس باطنی شهود می‌کند، نمی‌داند، زیرا اگر آن را کاشف از این صورت‌ها بداند، ناچار خواهد شد برای این صورت‌ها واقعیتی ورای حس باطنی مفروض بگیرد، و این همان متافیزیک سنگین، سهمگین، دشوار و هولناکی است که عارفان در عرفان نظری بدان باور دارند، اما سروش قادر به پذیرش آن نیست.

۹. الاهیات سروش؛ متافیزیک سبک / حداقلی و فیزیک سنگین / حداکثری

چنانکه پیشتر اشاره شد، یکی از دلایل سروش برای رؤیا دانستن وحی پرهیز از به قول او، متافیزیک سنگین، سهمگین، دشوار و هولناکی است که در ورای تبیین کلاسیک عرفانی از پدیده وحی نهفته است. در این بخش می‌کوشم نشان دهم که چرا تلاش سروش برای سبک کردن این متافیزیک ناکام و ناموجه است. دلیل اصلی من در اینجا این است که سروش می‌کوشد این متافیزیک سنگین را به قیمت سنگین کردن فیزیک سبک کند، یعنی خواص و آثار و اوصاف و افعال و کارکردهایی را که عارفان به موجودات ماوراء طبیعی نسبت می‌دهند، به موجودات طبیعی نسبت دهد. در حالیکه از منظر عقلانی، فیزیک سنگین با متافیزیک سنگین هیچ تفاوتی ندارد، بدین معنا که اگر یکی از آنها ناموجه و ناپذیرفتنی باشد، دیگری نیز به همان دلیل و معیار ناموجه و ناپذیرفتنی است. بنابراین، اگر سبک کردن متافیزیک از طریق سنگین کردن فیزیک انجام شود، هیچ پیشرفت یا مزیتی حاصل نخواهد شد؛ و این کاری است که سروش در کلام محمد و رؤیای محمد می‌کند. وی می‌کوشد متافیزیک وحی و دیانت را سبک کند، اما این کار را از طریق سنگین کردن فیزیک انجام می‌دهد.

اگر رؤیای رسولانه از جنس و سنخ همان رؤیاهای عادی و در دسترس همگان باشد، سروش متافیزیک خود را سبک کرده، اما در این فرض تفکیک رؤیای رسولانه از رؤیاهای دیگر، و منزلتی برتر برای آن قائل شدن، و آن را کاشف از حقایق ملکوتی و ماورائی دانستن، بی‌معنا و

ناموجه خواهد بود، مگر اینکه تمام وزن سنگین آن متافیزیک را به فیزیک منتقل کنیم، و این، چنانکه بزودی خواهیم دید، چیزی است که در پروژه سروش اتفاق می افتد.

اما اگر وی بخواهد این رؤیا را از رؤیاهای دیگر تفکیک کند، و برای آن شأن و منزلتی استثنائی و منحصر به فرد، و حجیت معرفت‌شناختی ویژه‌ای، قائل شود، ادعای او، هم عین مفروض گرفتن متافیزیکی سنگین است، و هم مصداقی از بازی با الفاظ (جایگزین کردن واژه وحی با واژه رؤیا)، و هم فاقد قدرت تبیینی مورد ادعای او. زیرا در این صورت وی رویدادی رازآلود، یعنی وحی، را با ارجاع به رویداد رازآلودی دیگر، یعنی رؤیای رسولانه، تبیین کرده است، نه با ارجاع آن به رؤیای غیر رسولانه که کمتر رازآلود و بیشتر در دسترس همگان است. در حالیکه هدف او این بود که رویداد رازآلود وحی را با ارجاع آن به رویدادی رازدائی شده، یعنی رؤیای غیر رسولانه، توضیح دهد.

برای مثال سروش می نویسد:

به گواهی تاریخ، او [پیامبر] وقتی به حالت ناهشیاری و بی‌خویشتنی و استغراق میرفت (که من آن را رؤیا نامیده‌ام، برای پرهیز از متافیزیک سنگین و دشواری که در دل واژه‌هایی چون مکاشفه و خیال منفصل و ملکوت اعلی و اسفل نشسته است، و برای این که مجهول را با مجهول تبیین نکنم، بلکه وحی مجهول را با رؤیای معلوم معنا کنم)... (سروش ۱۳۹۷: ۲۱۳).

وی در اینجا به صراحت اعلام می کند که نظریه او نه فقط هیچ ربطی به کشف و شهودی که عارفان مسلمان از آن سخن می گویند، یا عالم خیال منفصلی که عارفان و فیلسوفان مسلمان در مقام تبیین وحی، دیدن فرشته وحی و معراج از آن سخن می گویند، ندارد، بلکه رقیب و جایگزین آن نظریه هاست، و در واقع وی برای پرهیز از متافیزیک سنگین و دشواری که در ورای آن نظریه‌ها نهفته است، وحی را رؤیا به معنای عرفی و همگانی کلمه می نامد. چنانکه پیداست در اینجا وی ادعا می کند که در صدد معنا کردن، یا تعریف کردن امری مجهول (وحی) به امری معلوم (رؤیا) است، نه در صدد نشان دادن واژه "رؤیا" بجای واژه‌هایی مانند "کشف" و "شهود" و غیره، که از نظر او معنای آنها مجهول و رازآلود و متضمن متافیزیکی سنگین و دشوار است.

اما وی از سوی دیگر می گوید:

خواننده می تواند به جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنان که

کرده‌اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آنها، واژه رؤیا را به عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست و پاگیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناک‌شان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربه پیامبرانه محمد (ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمر خود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه کس با رجوع به رؤیاهای خود می‌تواند چیزیکی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت و مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن گلستان مستور ببرد. (سروش ۱۳۹۷: ۹۳. تأکیدها افزوده نگارنده است).

سخنان سروش در اینجا نیز تناقض‌گویی آشکار است. زیرا:

(۱) اگر کار وی به جابجایی «واژه‌ها» محدود می‌شود و ایشان از واژه «رؤیا» صرفاً برای تشبیه و تقریب به ذهن استفاده می‌کند، و در واقع رأی وی به لحاظ معنایی و محتوایی هیچ فرقی با نظریه عرفا در باب سرشت وحی ندارد، و وی با دیدگاه عرفا در این باب مخالف نیست، پس دیدگاه وی نیز همان متافیزیک کهن، و به قول او سنگین و هولناکی را مفروض می‌گیرد که وی می‌کوشد از آن فرار کند. در این فرض، حداکثر چیزی که سروش می‌تواند بر این اساس ادعا کند این است که وحی چیزی «شبهه» رؤیاست، نه «عین» آن. یعنی معنای سخن ایشان این می‌شود که همانگونه که همه آدمیان ممکن است از طریق رؤیا حقیقتی را کشف کنند، پیامبران نیز از طریق وحی یا کشف و شهود حقایقی را کشف می‌کنند.

اما از این تشبیه، یعنی تشبیه وحی و کشف و شهود دینی و عرفانی به رؤیا، فقط برای تقریب به ذهن می‌توان استفاده کرد، نه برای به‌دست دادن تعریف / معنا / تبیین جدیدی از سرشت وحی به منظور پرهیز از آن متافیزیک به زعم ایشان سنگین و هولناک، و نه برای اثبات این ادعا که پس همانگونه که رؤیا نیازمند تعبیر است، و تفسیر آن خطاست، وحی نیز نیازمند تعبیر است و تفسیر آن خطاست. زیرا شباهت وحی به رؤیا از بعضی جهات مستلزم شباهت این دو از جمیع جهات نیست. وحی و رؤیا می‌توانند از بعضی جهات شبیه یکدیگر باشند، اما فهم اولی در گرو تفسیر و فهم دیگری در گرو تعبیر باشد.

(۲) اما اگر کار سروش در اینجا از جابجا کردن واژه‌ها فراتر می‌رود و شامل جابجا کردن مفاهیم نیز می‌شود - و این موضوعی است که عمده کوشش ایشان در سلسله گفتگوها و مقالاتی که در این زمینه منتشر کرده صرف اثبات آن شده است (سروش ۱۳۹۷: ۸۵-۴۳۱)، - در این

صورت «مفهوم» و «معنای» رؤیا، و نه واژه آن، در توجیه مدعای ایشان موضوعیت و مدخلیت تام دارد و کارکرد آن صرفاً به تشبیه وحی به رؤیا به قصد تقریب به ذهن محدود نخواهد شد، بلکه به جایگزینی نظریه‌ای کهن با متافیزیکی به زعم وی سنگین و هولناک با رأی جدیدی خواهد انجامید که به زعم وی فاقد آن متافیزیک است، یعنی «طبیعی‌شده» است. در این فرض، ادعای سروش این نخواهد بود که وحی شبیه رؤیاست، بلکه این است که وحی عین رؤیاست.

در این صورت می‌توان سروش را به ارتکاب مغالطه اشتراک لفظی نیز متهم کرد، زیرا وی از یک سو واژه «رویا» را مترادف / هم‌معنای واژه‌هایی چون «مکاشفه»، «واقع»، «خیال متصل و منفصل»، «اقلیم هشتم» و غیره می‌گیرد و این واژه را در همان معنا بکار می‌برد - معنایی که به باور ایشان متضمن متافیزیک سنگین و هولناکی است - و از سوی دیگر، آن را در معنایی کاملاً طبیعی و متفاوت بکار می‌برد که متضمن آن متافیزیک نیست. خلاصه اینکه سروش از یک سو ادعا می‌کند که «وحی شبیه رؤیاست» و از سوی دیگر ادعا می‌کند که «وحی عین رؤیاست، و چیزی غیر از رؤیا نیست».

یک پرسش دیگر نیز در اینجا شایسته طرح است که در سخنان سروش نمی‌توان پاسخی قانع کننده برای آن پیدا کرد. آن پرسش این است که چگونه متافیزیک نهفته در ورای رؤیای رسولانه، خصوصاً با توجه به باور مؤمنان به حجیت معرفت‌شناختی وحی و کاشفیت آن از عالم غیب و امور غیبی، سبک‌تر از متافیزیک نهفته در ورای مکاشفه و واقعه و مثال و خیال متصل و منفصل و غیره است، و چگونه آن متافیزیک هولناک است، اما متافیزیک پیشنهادی ایشان هولناک نیست؟

بلی این متافیزیک سبک‌تر خواهد بود و به قول سروش هولناک نخواهد بود به شرط اینکه شخص به کلی دست از اعتقاد به عالم غیب و امور غیبی بردارد، و رؤیا را کاشف از این امور نداند. اما در این حالت، پرسش دیگری در ذهن خواهد روئید و آن این است که چرا باید در این حد توقف کنیم و جلوتر نرویم و دست از باور به وجود خدا، که هسته اصلی آن متافیزیک سنگین و به قول ایشان هولناک، است، نیز برنداریم، و چرا باید پس از فراغت از تبیین طبیعی وحی در قالب رؤیا، با به میان آوردن خدای خالق آن را به نحوی تکلف‌آمیز به موجودی ماوراء طبیعی و رازآلود نسبت دهیم؛ و چرا رؤیای رسولانه را با ارجاع به فعل و انفعالات شیمیایی مغز پیامبر یا ویژگی‌های شخصیتی او تبیین نکنیم.^۱

۱. به اشاره بگویم که این گام بعدی سروش در طبیعی کردن دین است که در سخنرانیهای اخیر خود در باب دین و قدرت برمی‌دارد.

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۴۷

به تعبیر روشن تر، مدعای سروش در باب وحی را در این جمله می توان خلاصه کرد:

(۱) «تبیین طبیعی وحی» + (۲) «تبیین ماوراء طبیعی وجود پیامبر».

در این صورت می توان پرسید که چرا از وجود پیامبر نیز تبیینی طبیعی به دست ندهیم و متافیزیک خود را سبک تر نکنیم؟ چرا، چنانکه سروش در مقام تبیین وحی می گوید، در مقام تبیین وجود پیامبر نیز نگوئیم: خدا برای اینکه پیامبری را بیافریند راهش این نیست که او را مستقیماً بیافریند، بلکه راهش این است که پدر و مادر او را بیافریند و آن پدر و مادر فرزندی بیآورند و آن فرزند به خدا نسبت داده شود؟

سازواری اقتضا می کند که سروش بگوید: پدر و مادر پیامبر در خدا فانی شده اند (متافیزیک وصال) و لذا فاعل و قابل و محل و موجد پیامبرند. اما حتی در این فرض نیز مشکل حل نمی شود، زیرا وجود پدر و مادر پیامبر و نیاکان و اجداد او نیز نیازمند تبیین طبیعی است و این سلسله تا آغاز خلقت هستی، اگر برای آن آغازی فرض کنیم، امتداد خواهد داشت.

بنابراین، تبیین سروش از جنبه ماورائی و الاهی وحی، یعنی دخالت خدا در آن، اگر به کل عالم هستی، یا دست کم کل عالم طبیعت، تسری داده شود، که برای حفظ سازواری باید داده شود، منطقیاً به این نتیجه منتهی خواهد شد که نقش خدا در طبیعت محدود می شود به آفرینش موجودی در آغاز خلقت که فاعل و قابل و محل و موجد موجودات و حوادث پس از خود است. چنین متافیزیکی هر چه باشد، شایسته نام متافیزیک وصال نیست.

به تعبیر فنی تر، در اینجا ما با دو پدیده سروکار داریم: یکی وجود پیامبر و دیگری وجود وحی، که هر دو «حادث» اند. این دو پدیده نیازمند تبیین اند، و آنها را به شیوه های گوناگون می توان تبیین کرد: یکی تبیین طبیعی محض، دیگری تبیین ماوراء طبیعی محض و سومی ترکیبی از تبیین طبیعی و تبیین ماوراء طبیعی. سازواری منطقی اقتضا می کند که شخص از هر دو پدیده تبیین یکسانی ارائه دهد: یعنی در هر دو مورد یکی از این سه نوع تبیین را پذیرد. اما سروش می کوشد اتصال پدیده دوم (وحی) به ماوراء طبیعت را از رهگذر تبیین ماوراء طبیعی پدیده اول (وجود پیامبر) تأمین کند. در حالیکه این دو پدیده از حیث طبیعی بودن یا ماوراء طبیعی بودن و از حیث برخوردار بودن از یک یا هر دو جنبه طبیعی و ماوراء طبیعی و از حیث ارتباطشان با خدا و دخالت خدا در پیدایش آنها یکسانند.

اما اگر کسی از آغاز بر این باور باشد که عالم هستی «رازآلود» است، در واقع پذیرفته است که

عالم هستی بزرگتر از عالم طبیعت است،^۱ و علل ماوراء طبیعی از جمله خدا در عالم طبیعت نیز حقیقتاً حضور، و در پیدایش حوادث این عالم نقش، دارند، و این یعنی خدا به معنای مورد نظر سروش بی صورت و غیر متشخص نیست، بلکه در عین اینکه در مقام غیب الغیوبی فراصورت و فراتشخص است، در مراتب مادون ذات حقیقتاً تشخص و صورت دارد، و نقش او نیز به آفرینش اولیه عالم و رها کردن آن به حال خود محدود نمی شود. بر اساس این مبنا می توان گفت که الاهیات طبیعی شده سروش نادرست است، زیرا در چارچوب این الاهیات، تبیین حوادث عالم طبیعت با ارجاع صرف به علل طبیعی آنها، و سپس افزودن خدا به عنوان مبدء المبادی، اگر ممکن باشد، کامل نیست؛ یعنی چنین تبیینی، همواره ناقص است و چیزی کم دارد، و هیچگاه پدیده مورد نظر را به طور کامل تبیین نمی کند، بلکه همواره متضمن نوعی فروکاهش ناموجه و مبتنی بر نادیده گرفتن سویه ها و جنبه های رازآلود و ماوراء طبیعی پدیده مورد نظر است.

در این صورت می توان ادعا کرد که دین، دین شناسی و دینداری هم سویه طبیعی و غیر رازآلود دارد و هم سویه فراطبیعی و رازآلود. فی المثل، وحی هم سویه طبیعی دارد و هم سویه فراطبیعی، و سویه فراطبیعی آن را نمی توان صرفاً از رهگذر تمسک به خالقیت خدا و آفرینش پیامبر از سوی او تبیین کرد، زیرا چنین نسبتی میان خدا و سایر انسانها و سایر پدیده های طبیعی نیز وجود دارد، یعنی آنان نیز مخلوق همان خدا هستند، پس سخن آنان نیز باید به همین معیار و میزان وحی قلمداد شود، در حالیکه چنین نیست. استجابات دعا و سایر کنش های دینی و دین دارانه نیز هم سویه طبیعی دارند و هم سویه ماوراء طبیعی. جنبه طبیعی

۱. در اینجا ضرورت دارد دو معنای راز را از یکدیگر تفکیک کنیم. طبیعت گرایان منکر وجود راز در این عالم نیستند، بلکه آن را ناشی از محدودیت قوای ادراکی انسانها می دانند. اما رازی که اینان وجودش را به رسمیت می شناسند امری یا پدیده ای (طبیعی) است که انسانها، به خاطر محدودیت ساختاری قوای ادراکی شان، هیچگاه نمی توانند تبیین طبیعی آن از به دست دهند، نه اینکه تبیین طبیعی آن منطقاً و علی الاصول محال است (این نوع راز را راز به معنای اول کلمه می نامیم). این سخن بدین معناست که اگر موجودی باشد که محدودیت ساختاری قوای ادراکی انسان را نداشته باشد، قادر خواهد بود «تبیین طبیعی» از امر یا پدیده مورد بحث به دست دهد.

مقصود من از رازآلود بودن، رازآلود بودن به این معنا نیست، بلکه رازآلود بودن به معنای پری کلمه است، که تقریباً معادل «فراطبیعی بودن» است. راز در این معنا امر یا پدیده ای ماوراء طبیعی است که تبیین طبیعی آن به نحو کامل منطقاً و علی الاصول ممکن نیست (این نوع راز را راز به معنای دوم کلمه می نامیم). به همین دلیل ارائه تبیین طبیعی از چنین امر رازآلودی عین رازدانی از آن است. در جهان مدرن و در اثر سیطره جهان بینی طبیعت گرا و علمی بر اذهان و عقول آدمیان بسیاری به این باور رسیده اند که هیچ رازی به معنای دوم کلمه در این عالم وجود ندارد، یعنی همه امور رازآلود علی الاصول تبیینی طبیعی دارند، حتی اگر آدمیان به خاطر محدودیت ساختاری قوای ادراکی خود هرگز قادر به کشف چنین تبیینی نباشند، و حتی اگر برخی از امور رازآلود الی الابد به معنای اول کلمه رازآلود باقی بماند. اصولاً، انکار وجود راز به معنای دوم کلمه بخشی از تعریف یا عین تعریف طبیعت گرایی است. دقیقاً به خاطر سیطره این نگرش طبیعت گروانه یا علمی بر اذهان و عقول انسانهای مدرن است که وبر جهان مدرن را جهان رازدانی شده می نامد. از دوست عزیزم، دکتر محمد خوش زبان که با طرح یک پرسش و نقد مرا به نگارش این باورقی و رفع این ابهام تشویق کرد صمیمانه سپاسگزارم.

این پدیده‌ها را با توسل به تبیین‌های طبیعی می‌توان توضیح داد، اما توضیح جنبه‌های رازآلود و ماوراء طبیعی آنها نیازمند تبیینی ماوراء طبیعی / دینی / قدسی است؛ تبیینی که صرفاً با توسل و ارجاع به علل ماوراء طبیعی، از جمله دخالت خدا و کنش و واکنش او، امکان‌پذیر است. بنابراین، از این منظر که بنگریم، تبیین کامل و غیر فروکاهشی مقولات الاهیاتی، از جمله وجود پیامبر، وحی، دین، دین‌شناسی و دینداری، صرفاً از رهگذر ترکیبی موزون از تبیین طبیعی و تبیین ماوراء طبیعی امکان خواهد داشت.

در الاهیات کلاسیک^۱ جنبه طبیعی، بشری و تاریخی وحی، دین، معرفت دینی و کنش دینی یا به کلی نادیده گرفته می‌شود یا به صورتی کمرنگ و حاشیه‌ای مطرح، و پیامدهای معرفت‌شناسانه آن در دین‌شناسی و نیز پیامدهای هرمنیوتیکی آن در تفسیر متون مقدس نیز نادیده گرفته می‌شود. سروش می‌کوشد این نقیصه را جبران یا این خطا را اصلاح کند، اما ظاهراً به این نکته توجه ندارد که فرضیه بدیلی که پیشنهاد و از آن دفاع می‌کند سر از کجا درخواهد آورد. در پروژه سروش تبیین طبیعی نقشی حداکثری دارد، و اگر تا نهایت منطقی آن پی گرفته شود، هیچ جایی برای تبیین دینی و ماوراء طبیعی باقی نمی‌گذارد، درست بر عکس الاهیات کلاسیک که در آن تبیین ماوراء طبیعی نقش پررنگی دارد و تبیین طبیعی جایگاه شایسته خود را ندارد.^۱ به میان آوردن پای خداوند در نظریه سروش و نسبت دادن وحی به خدا صرفاً متکی به باور مؤمنان به خداست، اما روشن است که این باور با باور به تبیین طبیعی حداکثری از حوادث عالم طبیعت ناسازگار است.

به تعبیر دیگر نمی‌توان تبیین طبیعی حداکثری از مقولات دینی ارائه کرد و آنگاه در پاسخ منتقدان گفت که وجود خدا و دخالت او در پیدایش مقولات مورد بحث «مفروغ عنه» است (سروش ۱۳۷۸: هفت). اگر کسی مفروض می‌گیرد که وحی کلام خداست، منطقاً ناگزیر است یا از این پیش‌فرض دست بردارد و یا تبیینی از چگونگی سخن گفتن خدا به دست دهد که با این پیش‌فرض سازگار باشد. در چارچوب چنین پیش‌فرضی نمی‌توان گفت که محمد فاعل و موجد وحی است، و وحی حاصل فاعلیت تام و تمام اوست (از جمله بنگرید به سروش ۱۳۹۷: ۲۱۱)، و نقش خدا در این میان صرفاً در آفریدن پیامبر خلاصه می‌شود، زیرا این سخن در واقع به این معناست که وحی کلام خدا نیست.

۱. البته این تبیین را فقط به گروه خاصی از متکلمان سنتی می‌توان نسبت داد، نه به همه آنها و نه به همه فیلسوفان و عارفان و متکلمان. تبیین خالص ماوراء طبیعی از مقولات دینی مختص اشاعره است. زیرا فقط این گروهند که وجود روابط علی و معلولی میان پدیده‌های طبیعی را انکار می‌کنند.

از منظر منطقی که بنگریم ناگزیریم میان سه گزینه زیر دست به انتخاب بزنیم:

(۱) پذیرش تبیین طبیعی حداکثری سروش از پدیده وحی به منظور پرهیز از به قول او متافیزیک کهن، سنگین، سهمگین، دشوار و هولناکی که در ورای تبیین سنتی و ماوراء طبیعی از وحی نهفته است. در این صورت هیچ منعی برای برداشتن یک گام دیگر وجود ندارد؛ گامی که شخص را از قلمرو خدا باوری خارج و به قلمرو خدا نا باوری وارد می کند و با برداشتن این گام شخص به این نتیجه می رسد که وجود خدا نیز یکی از برساخته های محمد و محصول تخیل خلاق اوست. اگر، چنانکه سروش می گوید، وحی کلام محمد یا گزارش رؤیاهای او، و دین برساخته اوست، چرا اندیشه خدا برساخته او نباشد، و وقتی می توان از رهگذر به دست دادن تبیینی طبیعی از وحی و رؤیا، متافیزیک خود را سبک کرد، چرا با انکار وجود خدا یا به دست دادن تبیینی طبیعی از چگونگی پیدایش ایده خدا و باور به وجود او در ذهن و ضمیر پیامبر و پیروان او، آن را سبک تر نکنیم؟

(۲) به دست دادن تبیین ماوراء طبیعی خالصی از پدیده وحی و سایر مقولات دینی و الاهیاتی، که علل طبیعی هیچ جایی در آن ندارند؛ تبیینی که هیچ نقشی برای شخصیت پیامبر به عنوان یک انسان (بشر) و مخاطبان وحی، و بافت تاریخی و فرهنگی عصر نزول در شکل گیری مضمون و محتوای وحی و مکانیزم آن در نظر نمی گیرد.

(۳) انکار همزمان تبیین طبیعی حداکثری راززدائی شده سروش از وحی، و تبیین ماوراء طبیعی خالص و سراسر راز آلود از وحی، و پذیرش تبیینی ترکیبی و متوازن از این رویداد؛ تبیینی که هم حق سوئیة طبیعی این رویداد را ادا می کند و هم حق سوئیة ماوراء طبیعی آن را.

به باور نگارنده گزینه موجه و قابل دفاع گزینه سوم است. البته این گزینه نیز همچون دو گزینه دیگر پیش فرض های خاص خود را دارد، که در جای دیگری باید مورد بحث و بررسی قرار بگیرند. پیش تر در بخش (۸) به اجمال درباره این گزینه سخن گفتم و در بخش (۱۱) به آن برمی گردم، و بیشتر در مورد آن سخن خواهم گفت.

چنانکه پیشتر دیدیم، در تبیین سروش از پدیده وحی، پیامبر هم فاعل و موجد وحی است و هم قابل و محل آن. در تبیین یکسره ماوراء طبیعی از وحی، پیامبر نه فاعل و موجد وحی است و نه قابل و محل آن، یا اگر قابل و محل وحی است، این قابلیت و محلیت یکسره انفعالی است، و پیامبر هیچ نقش فعالی در شکل گیری مضمون و محتوای وحی بازی نمی کند. اما در تبیین ترکیبی از وحی، خدا فاعل و موجد وحی است و پیامبر مُدرک آن؛ مُدرکی که مانند هر مدرک دیگری در مقام شناختِ فعال است، با تمام شخصیت و هویت خود در صحنه حضور دارد، و در شکل گیری

مضمون و محتوای وحی نقشی حذف‌ناشدنی بازی می‌کند. اصولاً شناخت چه از جنس دیدن باشد و چه از جنس شنیدن یا اندیشیدن و غیره، هیچگاه انفعالی محض نیست، بلکه همواره با نوعی فاعلیت فاعل شناسنده همراه است، زیرا فاعل شناسنده با تمام شخصیت و هویت خویش در مقام شناخت حضور دارد. این تبیین می‌تواند مبنا و چارچوب معقولی برای هرمنیوتیک مناسب برای تفسیر متن مقدس فراهم کند، و این هرمنیوتیک به ما امکان می‌دهد که تعارض معنای ظاهری برخی از آیات موجود در متن مقدس با علم و اخلاق را به نحوی شایسته حل کنیم.

در الاهیات طبیعی شده سروش، خدا موجودی فراطبیعی و فراتاریخی است و خودش در طبیعت و تاریخ وجود و حضور ندارد، بلکه فقط «خالق» موجودات طبیعی و تاریخی است (متافیزیک سبک / حداقلی)، در حالیکه پیامبر، که موجودی طبیعی، خاکی، تاریخی و بشری است، همه کاره است (فیزیک سنگین / حداکثری). در حالیکه در متافیزیک عرفانی، خدا تجلیات طبیعی و تاریخی نیز دارد، و خودش در طبیعت و تاریخ هم وجود و هم حضور دارد.

البته سروش همزمان از «متافیزیک وصال» و فانی بودن یا فانی شدن پیامبر در خدا هم سخن می‌گوید (از جمله بنگرید به سروش ۱۳۹۷: ۲۴۹؛ و ۳۴۴-۳۴۶)، اما روشن نمی‌کند که فانی شدن یا فانی بودن در خدای «بی‌صورت» و «غیر متشخص»^۱ به چه معناست، و اساساً چنین چیزی چگونه ممکن است، خصوصاً بدون پذیرش متافیزیک عرفانی؟ اگر این فانی بودن یا فانی شدن به معنای این است که شخصی که در خدا فانی می‌شود در اثر فانی شدن در او، صورت و تشخیص و اراده و اوصاف بشری خود را از دست می‌دهد، در این صورت سخن گفتن از انسانی به نام محمد (ص) که هم فانی در خداست و هم در عین حال متشخص و واجد صورت و اراده و اوصاف بشری، و او را «فاعل و قابل و محل و موجد وحی» دانستن پاک بی‌معنا می‌شود، و در واقع نوعی تناقض‌گویی آشکار، و عین مفروض گرفتن کثرت حقیقی در وجود و عین توسل جستن به «متافیزیک فراق» خواهد بود.

متافیزیک وصال (یا وحدت وجود عرفانی) اقتضا می‌کند که ما خدا را فاعل و موجد و محل و قابل وحی قلمداد کنیم، نه پیامبر را. در چارچوب نظریه وحدت وجود یا متافیزیک وصال، خدا همه کاره است و چیزهای دیگر اساساً وجود ندارند، تا چه رسد به اینکه فاعلیت و موجدیت یا حتی

۱. خاطرنشان کردن این نکته ضرورت دارد که اصطلاحاتی مانند «خدای بی‌صورت» و «خدای غیر متشخص» در زبان سروش معنای ویژه‌ای دارد که مختص خود اوست؛ معنایی که به گمان من ناشی از خلط سه نوع نگرش یا گفتمان متفاوت خداشناسی عرفانی، خداشناسی فلسفی اسلامی و خداشناسی فلسفی غربی است. من به تفاوت‌های معنای رایج این اصطلاحات در عرفان، فلسفه اسلامی و فلسفه دین غربی توجه دارم، و خلط کردن این سه گفتمان را نادرست می‌دانم، اما در اینجا و در مقام توضیح دیدگاه‌های سروش این اصطلاحات را از این رو به کار می‌برم که در سخنان خود او به کرات آمده است.

محلیت و قابلیت داشته باشند؛ در این نگرش چیزهای دیگر صرفاً تجلی و مظهر خدا هستند. در یک کلام، متافیزیک وصال جائی برای فیزیک باقی نمی‌گذارد، درحالی که سروش می‌کوشد فیزیک سنگین خود را در دل یا در ذیل این متافیزیک سبک بگنجانند. بنابراین، بر اساس وحدت وجود عرفانی، وحی حقیقتاً سخن خداست، و اگر به پیامبر نسبت داده شود، انتساب آن به پیامبر مجازی است نه حقیقی، همانگونه که نسبت دادن وجود به پیامبر مجازی است، نه حقیقی؛ در حالی که بر اساس رأی سروش، وحی حقیقتاً سخن پیامبر است و انتساب آن به خدا مجازی است.

به تعبیر دیگر، در چارچوب مفروضات سروش می‌توان گفت که دو گزینه پیشاروی ما وجود دارد: یا (۱) پیامبر در هنگام دریافت وحی در خدا فانی شده است (متافیزیک وصال)؛ یا (۲) در خدا فانی نشده است (متافیزیک فراق). در حالت اول، فقط خدا وجود دارد، و قرآن به معنای حقیقی کلمه سخن خدا خواهد بود، نه سخن پیامبر، و نه سخن خدا و سخن پیامبر هر دو، زیرا در این حالت اساساً پیامبری در میانه نیست تا بتوان قرآن را به او نسبت داد و سپس سخن او را سخن خداوند قلمداد کرد، و گفت تنها راه سخن گفتن خدا این است که پیامبری بیافریند و سپس آن پیامبر با مردم سخن بگوید و سخن او سخن خدا قلمداد شود.^۱ بگذریم از اینکه در این فرض اساساً از «خالقیت خداوند» و «آفرینش» پیامبر توسط خدا نیز نمی‌توان سخن گفت.

اما در حالت دوم، سخن خدا سخن خداست نه سخن پیامبر، و سخن پیامبر نیز سخن پیامبر است، نه سخن خدا؛ در این فرض نسبت سخن پیامبر با سخن خدا همان نسبتی خواهد بود که میان سخن هر شخص دیگری با سخن خدا برقرار است، زیرا فقط پیامبر آفریده خدا نیست، و خدا فقط پیامبر را نیافریده است، بلکه همه موجودات آفریده همان خدایی هستند که پیامبر را آفریده است، و با همان تبیینی که سروش از سخن گفتن خدا از طریق آفرینش پیامبر به دست می‌دهد می‌توان گفت که خدا از طریق آفرینش موجودات سخنگوی دیگر نیز سخن گفته و می‌گوید.^۲ بنابراین، اگر صرف آفرینش پیامبر از سوی خدا برای توجیه انتساب

۱. متافیزیکی که در آن خدا از طریق پیامبر با مردم سخن می‌گوید به هیچ وجه سبک‌تر و رازدانی‌شده‌تر از متافیزیکی نیست که در آن خدا از طریق فرشته وحی با پیامبر سخن می‌گوید. زیرا سبکی و سنگینی متافیزیک در این جا به وجود و عدم وجود خدای سخنگو / متکلم بستگی دارد، نه به نحوه سخن گفتن او با انسان‌ها. به تعبیر دیگر، متافیزیکی که در آن انسانی همزمان هم انسان است و هم فرشته، و مرتبه‌ای از وجود او با مرتبه‌ای دیگر از وجود او سخن می‌گوید، به لحاظ سبکی و سنگینی فرقی با متافیزیکی ندارد که در آن هم انسان وجود دارد و هم فرشته.

۲. البته دیگران می‌توانند بگویند: قرآن سخن / پیام خداوند است و پیامبر شنونده آن سخن یا گیرنده آن پیام. اما سروش پیشاپیش چنین گزینه‌ای را غیر ممکن قلمداد کرده است. همچنین دیگران می‌توانند بگویند خدا از طریق همه موجودات با همه انسان‌ها، از جمله با پیامبر سخن گفته و می‌گوید. به قول حکیم سبزواری، «موسی ای نیست که دعوی أنا الحق شنود / ورنه این زمزمه اندر شجره نیست که نیست» (سبزواری ۱۳۷۲: غزل ۴۱). اما سروش راه سخن گفتن خدا با انسان را در سخن گفتن انسانی با انسانی دیگر منحصر و محدود می‌کند.

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۵۳

سخن پیامبر به خدا کافی باشد، برای توجیه انتساب سخن هر انسان دیگری به خدا نیز کافی خواهد بود.

در اینجا ممکن است سروش ادعا کند که فرق پیامبر با دیگران این است که پیامبر در خدا فانی شده، اما دیگران در خدا فانی نشده‌اند. اما این ادعا، که به یک معنا درست است، در اینجا حلال مشکل نیست. زیرا فنا در ادبیات عرفانی دو معنا دارد: یکی «متافیزیکی» و دیگری «معرفت‌شناختی». فنای متافیزیکی بدین معناست که همه موجودات چه بخواهند و چه نخواهند و چه بدانند و چه ندانند به واقع فانی در خدایند؛ به این معنا که فقط یک موجود حقیقی وجود دارد که عین وجود است، و چیزهای دیگری که ما آنها را موجود می‌پنداریم، در حقیقت وجود ندارند، بلکه مظاهر و تجلیات آن وجود یگانه‌اند، که ما به خاطر دویینی آنها را موجوداتی در عرض یا طول خدا می‌پنداریم، و از این نظر میان پیامبر و دیگران فرقی نیست؛ فرقی اگر هست در مراتب تجلی در قوس نزول است، نه در اصل فانی بودن در خدا (= وحدت وجود).

اما از منظر معرفت‌شناسی عرفانی که بنگریم، مظاهر و تجلیات خدا به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی مظاهر و تجلیاتی که در اثر سیر و سلوک^۱ از پندار دویینی و کثرت خلاص می‌شوند و فانی بودن خود و دیگر مظاهر و تجلیات در خدا را با حس باطنی مشاهده می‌کنند (= وحدت شهود یا مشهود)، و دیگری مظاهر و تجلیاتی که فانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود نمی‌کنند، بلکه برای خود و دیگران در طول یا عرض خدا وجودی قائل‌اند (= کثرت شهود یا مشهود، که در حقیقت پنداری است که از نظر عارفان ناشی از دویینی است).

اینک می‌توان گفت که اگر مقصود سروش از «فنا» معنای متافیزیکی کلمه باشد، از این نظر فرقی میان پیامبر و دیگران نیست، زیرا همه به این معنا فانی در خدایند، و چون همه فانی در خدایند، فعل آنان و سخن آنان، به معنای حقیقی کلمه فعل و سخن خداست، زیرا از این منظر موجودی غیر از خدا اساساً وجود ندارد، تا چه رسد به اینکه بخواهد فاعل یا متکلم باشد. اما اگر مقصود سروش «فنا» به معنای معرفت‌شناختی کلمه باشد، معنای این نوع فنا این است که پیامبر در اثر طی کردن مراحل سیر و سلوک عرفانی^۲ فانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود می‌کند، اما دیگران از چنین شهودی برخوردار نیستند. اما اینکه پیامبر فانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود می‌کند، دلیل خوبی نیست برای اینکه ما سخن او را سخن خدا قلمداد کنیم و سخن دیگران را سخن خودشان. مخصوصاً با توجه به اینکه ما وقتی از سخن دو نفر، یعنی سخن خدا و سخن پیامبر سخن می‌گوییم، در واقع کثرت وجود را مفروض گرفته‌ایم؛ یعنی تفکیک سخن خدا از سخن پیامبر به این معناست که فانی بودن

پیامبر در خدا را نمی بینیم، زیرا اگر فانی بودن پیامبر در خدا را شهود کرده بودیم، فقط خدا را می دیدیم و فقط سخن او را می شنیدیم.

به هر تقدیر، در فرض دوم، این کاملاً بستگی به وضعیت معرفت شناختی ما دارد، نه وضعیت متافیزیکی یا معرفت شناختی پیامبر؛ اگر ما پیامبر را فانی در خدا ببینیم، سخن مورد بحث را سخن خدا خواهیم دانست، نه سخن پیامبر و نه سخن خدا و پیامبر، و اگر او را در خدا فانی نبینیم، سخن پیامبر را سخن پیامبر، سخن خدا را سخن خدا، و سخن خدا از قول پیامبر را نقل قول سخن خدا توسط پیامبر خواهیم دید. عین همین سه حالت را در مورد دیگران نیز می توان فرض کرد؛ بدین معنا که اگر ما دیگران را فانی در خدا ببینیم، سخن آنان را سخن خدا خواهیم دید، نه سخن موجودی که مخلوق خداست، و نه سخن خدا و یکی از مخلوقات خدا. اما اگر دیگران را فانی در خدا نبینیم، سخن آنان را سخن خدا نخواهیم دید، و اگر آنان از قول خدا نقل قول کنند، برای پذیرش آن نقل قول مطالبه دلیل خواهیم کرد.

البته سروش ممکن است ادعا کند که پیامبر موجودی کاملاً طبیعی نیست، بلکه وجود او نیز دو بُعدی است، یعنی هم سویه طبیعی دارد و هم سویه معنوی و ماوراء طبیعی. این سخن حق است، اما مشکل سروش را حل نمی کند، زیرا اگر سروش بکوشد با به میان آوردن سویه ماوراء طبیعی وجود پیامبر وحی را تبیین کند، کاری که کرده است، (به تعبیر خود وی) این خواهد بود که امری رازآلود را با ارجاع به امر رازآلودی دیگر تبیین کرده است، و این همان چیزی است که سروش در اصل برای اجتناب از آن فرضیه قرآن محمدی و رؤیای رسولانه را مطرح کرده است (سروش ۱۳۹۷). اما اگر بکوشد وحی را با ارجاع آن به فعل و انفعالاتی که در سویه طبیعی وجود پیامبر (مثلاً مغز پیامبر) رخ می دهد تبیین کند، با مشکل فروکاهش روبرو خواهد شد. به نظر می رسد که سروش میان این دو نوع تبیین در نوسان است. زیرا از یک سو ادعا می کند که رؤیایی که او از آن سخن می گوید همان خواب و رؤیای غیر رازآلودی است که همه انسانها کمابیش تجربه ای از آن دارند (سروش ۱۳۹۷: ۹۳ و ۲۱۳)، و از سوی دیگر، ادعا می کند که خواب و رؤیای رسولانه با خواب و رؤیاهای دیگر فرق دارد (سروش ۱۳۹۷: ۲۰۹-۲۳۷).

در حقیقت ریشه بسیاری از ابهامات و اشکالاتی که در اظهارات سروش وجود دارد این است که ایشان الاهیات عرفانی را با الاهیات فلسفی کلاسیک و الاهیات فلسفی مدرن خلط می کند. در حالیکه این سه رهیافت یا رویکرد یا طرزتلفی در الاهیات تفاوت های اصولی و عمیقی با یکدیگر دارند و ترکیب و تلفیق آنها مجموعه ای ناهمگون و متناقض از باورهای الاهیاتی را در پی خواهد داشت.

سروش ادعا می‌کند که متافیزیک او متافیزیک وصال است، و هواداران تلقی سنتی از وحی را متهم می‌کند به اینکه متافیزیک‌شان متافیزیک فراق است، در حالیکه به روشنی می‌توان نشان داد که وی در نظریه خود دائماً میان متافیزیک وصال و متافیزیک فراق در نوسان و رفت و آمد است. وی از یک سو به زعم خود برای حل مشکلات کلامی و تفسیری می‌کوشد نقش پیامبر در آفرینش متن قرآن را پررنگ و نقش خدا در آن را کم‌رنگ جلوه دهد یا به کلی محو کند، یعنی برای حل این مشکلات به متافیزیک فراق پناه می‌برد و کثرت حقیقی وجود، و تمایز حقیقی میان خدا و پیامبر، و خالق بودن خدا و مخلوق بودن پیامبر و علت العلل بودن خدا را مفروض می‌گیرد، تا در این چارچوب بتواند از مخلوقی به نام محمد، به عنوان موجودی متشخص، فانی نشده در خدا و جدای از خدا، و دور از خدا سخن بگوید، و میان پیامبر و خدا سلسله بلندی از علل طبیعی را مفروض بگیرد، تا بر این اساس بتواند آیات به ظاهر ناسازگار با عقل و علم و اخلاق موجود در قرآن را به پیامبر به عنوان بشری خاکی و تاریخی و تخته‌بند زمان و مکان و فرهنگ و جغرافیا نسبت دهد، و ساحت خدای بی‌صورت را از این خطاها تنزیه کند. در این متافیزیک خدا «خالق» و پیامبر «مخلوق» اوست (= متافیزیک فراق یا کثرت حقیقی در وجود).

برای مثال سروش در مقدمه کلام محمد، رؤیای محمد (سروش ۱۳۹۷: ۱۰) می‌نویسد:

این متن [قرآن] چنان باید خوانده شود که حقاً کلام محمد و از دهان او و محصول عقل و خیال اوست. چنین خواندن قرآن معنای تازه‌ای بدان می‌بخشد و بسیاری از مجازات را حقیقت می‌کند و کثیری از ابهامات و شبهات را بی‌تکلف از آن می‌زداید، که کم‌ترین آنها شبهه‌ی جبر و اختیار است.

اما از سوی دیگر، پس از رسیدن به این نتیجه و توجیه آن، که مبتنی بر متافیزیک فراق است، برای بازکردن جایی برای خدا در ادعای خود و ربط دادن قرآن به خداوند ناگهان به آغوش متافیزیک وصال پناه می‌برد و از قرب پیامبر به خدا و فانی بودن یا فانی شدن او در خدا یا «پر شدن او از خدا» سخن می‌گوید (متافیزیک وصال)؛ و وحدت حقیقی وجود را مفروض می‌گیرد، تا بتواند سخن پیامبر را عین سخن خداوند قلمداد کند. در حالیکه در متافیزیک وصال فقط خداست که وجود دارد، و پیامبر در او فانی شده است، یعنی در این متافیزیک نه خالق وجود دارد و نه مخلوقی، و نه پیامبری. در متافیزیک وصال هرچه هست خداست و تجلیات او.

بگذریم از اینکه نسبت دادن «وصف» خالقیت و «فعل» آفرینش به خدای بی‌صورت یا غیر متشخص و او را خالق دانستن با بی‌صورتی و غیر متشخص بودن او ناسازگار است، تا چه رسد به نسبت دادن آفرینش موجود متشخصی چون محمد (ص) به او. در ادبیات خداشناسی، خدای غیر متشخص نام دیگری است برای اشاره به کل هستی / مجموعه موجودات، نه نامی برای موجود خاصی به نام واجب الوجود که در طول یا عرض موجودات دیگر قرار دارد و مرتبه خاصی از عالم هستی را اشغال کرده و موجود یا موجودات دیگر را در مراتب دیگر این عالم می‌آفریند یا آفریده است. خالقیت نوعی «صورت» و «تشخص حقیقی» است که وجوب وجود، عالمیت، قادریت، فاعلیت، مختار بودن و مُرید بودن خدا و بسیاری از صورت‌ها و تشخص‌های حقیقی دیگر را مفروض می‌گیرد؛ یعنی خدای خالق فقط خالق نیست، بلکه واجب الوجود، عالم، قادر، فاعل، مختار، مُرید (صاحب اراده)، و... نیز هست.

اگر خدا به معنای حقیقی کلمه خالق است، پس دست‌کم یک صورت و یک تشخص از صورت‌ها و تشخصاتی که به او نسبت داده می‌شود، «حقیقی» و از آن خود اوست، نه «مجازی» و «پنداری» یا «برساخته» انسانها و «اسطوره»، و در این صورت نمی‌توان او را بی‌صورت و غیر متشخص دانست، و همچون سروش گفت که «همه» صورت‌هایی که ما آدمیان به او نسبت می‌دهیم برساخته ذهن و خیال و فرهنگ ما و محصول فرافکنی قوای ادراکی ما بر اوست (سروش ۱۳۹۷: ۲۲۳؛ ۲۳۶ و ۲۴۳).

همچنین بگذریم از اینکه وصال خدا و فانی شدن پیامبر در او اگر موجب کاهش خطاهای معرفتی و اخلاقی پیامبر در مقایسه با انسانهای دیگر نشود، متضمن هیچ ارزش و فضیلت و امتیاز و کمالی برای پیامبر در مقایسه با سایر انسانها نخواهد بود، و بجای اینکه مشکل مورد نظر سروش را حل کند، آن را پیچیده‌تر خواهد کرد. فراموش نکنیم که دست‌کم بخشی از تأکید سروش بر جنبه تاریخی، خاکی، بشری و زمینی پیامبر و بخشی از انگیزه وی در به‌دست دادن تبیین طبیعی حداکثری از وحی این است که دامن خداوند را از نزول بخش‌هایی از متون دینی که به ظاهر متضمن خطاهای معرفتی و اخلاقی‌اند تنزیه کند، و این خطاها را مقتضای بشریت و تاریخت پیامبر و طبیعی بودن و زمینی بودن او قلمداد کند. اما می‌دانیم که یکی از مقومات فانی شدن در خدا یا یکی از پیامدهای مستقیم آن این است که فعل انجام شده به معنای حقیقی کلمه فعل خداوند محسوب شود، نه فعل کسی که در خدا فانی شده. بنابراین، نتیجه‌ای که سروش با تأکید بر جنبه خاکی و بشری پیامبر و جنبه طبیعی وحی (و در یک کلام، متافیزیک کثرت و فراق) می‌کوشد به زحمت به‌دست آورد، با به میان آوردن مفهوم فنا، که از ارکان متافیزیک وحدت و وصال است، پاک از دست خواهد رفت.

۱۰. فرجام طبیعی کردن الاهیات به شیوه سروش

به گمان من نهایت طبیعی و منطقی پروژه طبیعی کردن الاهیات به شیوه سروش «خداناواری»^۱ است. الاهیات طبیعی شده سروش دیوار به دیوار «الاهیات مرگ خدا» یا «الاهیات بدون خدا» است. زیرا اگر بتوان تبیین طبیعی خالص و کاملی از دین، معرفت دینی و کنش دینی به دست داد، که در فرایند آن تبیین هیچ نیازی به ارجاع و توسل به موجودات رازآلود ماوراء طبیعی، از جمله خدا و فرشتگان، و دخالت آنها نباشد، در این صورت چه نیازی به فرض وجود خدا و خالقیت او خواهیم داشت، که خود راز رازها و سرچشمه همه رازهاست.

اگر، چنانکه سروش ادعا می کند، سبک کردن متافیزیک یا حداقلی کردن آن به مدد تیغ اوکام^۲ فضیلتی معرفتی است که معیاری معرفت شناسانه برای تشخیص بهترین تبیین و برگزیدن یک تبیین از میان تبیین های رقیب به دست می دهد (سروش ۱۳۹۷: ۳۲۹)، چه لزومی دارد در این حد توقف کنیم و از آن جلوتر نرویم، و چرا باید همچنان از خدایی سخن بگوییم که نفس وجود او سنگین ترین مقوله در متافیزیک است؛ آنهم خدای بی صورت و غیر متشخصی که بدون فرض وجود و دخالت او می توان از هر چیزی از جمله وحی تبیینی طبیعی به دست داد. هم چنین چرا باید از پیامبری سخن بگوییم که به حسب فرض رؤیاهای او منبع معرفت و شناخت حقایق غیبی و ماورائی است. بنابراین، از الاهیات طبیعی شده سروش تا خداناواری گامی بیش نمانده است؛ گامی که در چارچوب مفروضات سروش بر نداشتن آن غیر منطقی است.

همچنین می توان پرسید که اگر سبک کردن متافیزیک به قیمت سنگین کردن و فربه کردن فیزیک به دست آید، این دست آورد چه ارزش و رجحان معرفتی یا غیر معرفتی خواهد داشت. آیا توصیه حکیمانه اوکام مبنی بر نیفزودن بی سبب به عدد موجودات، فقط موجودات ماوراء طبیعی را در بر می گیرد یا شامل موجودات طبیعی نیز می شود؟ و نیز آیا این توصیه فقط شامل اصل وجود موجودات (توسعاً وجود جواهر) می شود یا شامل افزودن بر کارکرد موجودات طبیعی (توسعاً وجود اعراض) نیز می شود؟ مغالطه عجیبی که در سخنان سروش به وفور دیده می شود، یکسان گرفتن «سبک بودن متافیزیک» با «هنجار عقلانی مورد نظر اوکام» از یک سو، و یکسان گرفتن «سادگی» تبیین با «طبیعی بودن» تبیین از سوی دیگر است.^۳

1. Atheism

۲. برای دانستن بیشتر درباره تیغ اوکام بنگرید به (Spade 1999; Sober 2015 and Gernert 2009).

۳. ظاهراً این مغالطه از نادیده گرفتن تفاوت میان دو معنای «متافیزیک» سرچشمه می گیرد.

در حالیکه نسبت تیغ اوکام با فیزیک و متافیزیک مساوی است، یعنی از نظر اوکام عقلانیت از ما می‌خواهد بدون ضرورت به عدد موجودات نیفزاییم، و از این نظر میان موجودات طبیعی و موجودات ماوراء طبیعی فرقی نیست. سنگین کردن فیزیک به همان مقدار و به همان دلیل نامطلوب و نادرست و خلاف مقتضای عقلانیت است که سنگین کردن متافیزیک. از منظر عقلانیت، افزودن غیر ضروری به عدد موجودات طبیعی به همان مقدار ناپذیرفتنی است که افزودن غیر ضروری به عدد موجودات ماوراء طبیعی. نسبت دادن کارکردهای ویژه / منحصر به فرد به بعضی از افراد یک نوع طبیعی، مانند انسان یا رُیا، نیز عین افزودن به عدد موجودات طبیعی و عین سنگین کردن فیزیک است، اگر نگوییم که نسبت دادن کارکردهای ویژه به افراد یک نوع در واقع قول به وجود نوع جدیدی از انواع است.

به بیان دیگر، تیغ اوکام توصیه‌ای است به کاستن از «تعهد وجودشناسانه»^۱، نه توصیه‌ای به کاستن از «تعهد ماوراء طبیعی‌گروانه»^۲ در مقایسه با «تعهد طبیعت‌گروانه»^۳. تیغ اوکام از ما نمی‌خواهد از تعهدات ماوراء طبیعی‌گروانه خود به قیمت افزودن بر تعهدات طبیعت‌گروانه خود کم کنیم؛ بلکه از ما می‌خواهد به طور کلی و تا آنجا که لازم است از تعهدات وجودشناسانه خود کم کنیم، و چنانکه پیداست نسبت تعهدات وجودشناسانه به تعهدات طبیعت‌گروانه و تعهدات ماوراء طبیعی‌گروانه مساوی است. مهم این است که شخص بدون دلیل موجه به عدد «موجودات» می‌افزاید یا نه، نه اینکه بدون دلیل به عدد «موجودات ماوراء طبیعی» می‌افزاید یا نه.

از نظر اوکام، افزودن به عدد موجودات طبیعی بدون دلیل موجه به همان مقدار ناموجه و خلاف عقلانیت است که افزودن بدون دلیل به عدد موجودات ماوراء طبیعی. به همین سبب اگر کسی از عدد موجودات ماوراء طبیعی بکاهد، اما در عوض به عدد موجودات طبیعی بیفزاید، نمی‌تواند کار خود را با تمسک به تیغ اوکام توجیه کند. بله اگر کسی «طبیعت‌گرائی» را مفروض بگیرد، در واقع ادعایش این است که اساساً تبیین ماوراء طبیعی تبیینی عقلانی نیست، بلکه اسطوره یا خرافه است. اما مفروض گرفتن طبیعت‌گرائی یک چیز است، و مزیت تعهد وجودشناسانه کمتر چیزی به کلی دیگر. رد کردن تبیین ماوراء طبیعی با مفروض گرفتن طبیعت‌گرائی مصادره به مطلوب است، و ترجیح تبیین طبیعی بر تبیین ماوراء طبیعی به صرف طبیعی بودن اولی و ماوراء طبیعی بودن دومی همان قول به خدای رخنه‌پوش در لباسی دیگر است.

1. ontological commitment
2. super-naturalistic commitment
3. naturalistic commitment

از سوی دیگر، «طبیعی بودن» تبیین یک چیز است، و «ساده‌تر بودن» آن چیزی دیگر. تبیین ماوراء طبیعی اشاعره و مالبرانش که در آن خدا علت مستقیم و بلاواسطه همه چیز است، بسیار ساده‌تر از تمام تبیین‌های طبیعی و ماوراء طبیعی دیگر است، زیرا مفروضات کمتری دارد (درواقع یک فرض بیشتر ندارد و آن عبارتست از وجود خدای قادر مطلق العنان که خالق مستقیم همه چیز است)، و لذا هم فیزیک و هم متافیزیک آنان سبک‌تر از فیزیک‌ها و متافیزیک‌های رقیب است. هیچ دلیلی به سود این ادعا وجود ندارد که از نظر عقلانی و معرفت‌شناسانه متافیزیک سبکی که مستلزم یا همراه با فیزیک سنگینی است، بر متافیزیک سنگینی که مستلزم یا همراه با فیزیک سبکی است رجحان دارد.

بنابراین، برای مثال، کار سروش در حذف فرشته وحی و در عین حال نسبت دادن کارکرد این فرشته به مرتبه‌ای از مراتب وجود پیامبر، و ادعای بی‌صورت بودن خدا و در عین حال نسبت دادن کار / فعل او به پیامبر، متضمن جهانی خلوت‌تر و تبیینی ساده‌تر، بهتر و پذیرفتنی‌تر از رویداد وحی و پدیده‌های مشابه نیست. چنین تبیینی از رویداد وحی، طبیعی یا طبیعی‌تر از تبیین‌های سنتی رقیب هست، اما برخلاف ادعای سروش، نه ساده‌تر از آنهاست و نه متضمن مفروض گرفتن موجوداتی کمتر، و نه از منظر معرفت‌شناختی با ارزش‌تر و پذیرفتنی‌تر. بگذریم از اینکه تبیین‌های طبیعی دیگری از مقوله وحی نیز در دست است یا می‌توان از این مقوله به‌دست داد که ساده‌تر از تبیین مورد قبول سروش است، و مفروضات کمتری دارد؛ مانند تبیین فرویدی از وحی و رؤیا یا تبیین عصب‌شناسانه از تجربه دینی.

به تعبیر دیگر، کاستن از عدد موجودات ماوراء طبیعی یا کارکرد آنها از طریق نسبت دادن کارکرد آن موجودات به موجودات طبیعی عین افزودن به عدد موجودات طبیعی است. بهترین / ساده‌ترین تبیین ممکن را نباید معادل طبیعی‌ترین تبیین ممکن گرفت. بله برای طبیعت‌گرایان یعنی کسانی که وجود طبیعت را می‌پذیرند اما به کلی منکر ماوراء طبیعت هستند یا در وجود آن شک دارند، تبیین طبیعی از هر پدیده‌ای یگانه تبیین معقول و موجه از آن پدیده قلمداد می‌شود، و تبیین ماوراء طبیعی از پدیده‌ها به کلی نامعقول و خرافه قلمداد می‌شود، هرچند دومی ساده‌تر از اولی باشد.

نقطه عزیمت سروش در بسط تجربه نبوی برقراری توازن میان سویه زمینی / خاکی / طبیعی / بشری وحی و نبوت با سویه آسمانی / افلاکی / ماوراء طبیعی / الاهی آن است. اما روش، مبانی و پیش‌فرض‌هایی که برای رسیدن به این مقصود از آنها بهره می‌گیرد و نتیجه برآمده از دل این روش و مفروضات چنان کفه سویه اول را سنگین می‌کند که سهم سویه دوم در این میان به آفرینش پیامبر توسط خدای بی‌صورت و غیر متشخص فروکاسته می‌شود، آنهم به گونه‌ای که سویه دوم عملاً

هیچ نقشی در تبیین وحی بازی نمی‌کند و زائد و قابل حذف است؛ یعنی بدون فرض وجود چنین خدایی و بدون فرض اینکه پیامبر مخلوق اوست نیز می‌توان تبیین طبیعی سروش از وحی و تجربه نبوی را صورت‌بندی کرد. در چارچوب این نظریه، پیامبر می‌تواند همچنان فاعل و قابل و محل و موجد وحی باشد، و خدا هم او را نیافریده باشد. سروش می‌گوید: (۱) وحی مخلوق / برساخته پیامبر است و (۲) پیامبر مخلوق / برساخته خداست، اما روشن است که میان این دو تر هیچ ارتباط ضروری‌ای برقرار نیست، یعنی کسی می‌تواند دومی را انکار کند و اولی را بپذیرد، بدون اینکه به اولی آسیبی برسد یا انکار دومی متضمن فروکاهشی در اولی شود.^۱

بعلاوه، چنانکه قرآن گزارش کرده است، منکران نبوت پیامبر و اصالت وحی در صدر اسلام نیز در عین اعتراف به اینکه خدایی وجود دارد و پیامبر مخلوق خداست، فاعلیت و موجدیت خدا در وحی را انکار می‌کردند. اینان می‌گفتند: برخلاف ادعای پیامبر، که خدا را فاعل و موجد وحی و خود را مدرک آن می‌داند، خدا فاعل و موجد وحی نیست، هر چند او مدرک آن است، بلکه یا شیطان فاعل و موجد وحی است، یا خود پیامبر، یا دیگری که این سخنان را به او آموزش داده‌اند (قرآن ۵/۲۱؛ ۳۶/۳۷؛ ۳۰/۵۲؛ ۱۰۳/۱۶؛ ۳۸/۱۰؛ ۴/۲۵). اگر صرف آفرینش پیامبر به‌دست خدا برای انتساب وحی به خدا کفایت کند، تبیین مؤمنانه از وحی^۲ فرقی با تبیین کافرانه و مشرکانه از آن نخواهد داشت، همانگونه که فرقی میان سخنان روزمره پیامبر با وحی و نیز میان سخن پیامبر با سخن دیگران باقی نخواهد ماند.

ممکن است کسی بگوید: تفاوت وحی با سخن دیگران در این است که پیامبر وقتی این سخنان را بر زبان آورده که فانی در خدا بوده است. بنابراین، سخن او را می‌توان سخن خدا دانست، اما سخن دیگران را نمی‌توان سخن خدا دانست. اما تناقض نهفته در این ادعا آشکار است، زیرا فانی شدن الف در ب معنایی جز این ندارد که الف پس از فناشدن در ب یا در حال فناشدن در ب اساساً وجود ندارد، تا چه رسد به اینکه سخن بگوید، و سخن او سخن ب شمرده شود.

به تعبیر روشن‌تر، وقتی الف در ب فانی شد، هر سخنی که ج می‌شنود سخن ب است، نه سخن الف، و نه سخن الف و ب، و نه سخن ب از دهان الف. فانی شدن الف در ب عین تجلی و ظهور ب به صورت الف برای ج و عین سخن گفتن ب با ج است. اما اگر ب می‌تواند به صورت الف برج تجلی کند / ظاهر شود و با او سخن بگوید، چرا نتواند به صورت‌های دیگر بر خود الف

۱. جالب این است که سروش تر (۲) را به مؤمنان نسبت می‌دهد، یعنی می‌گوید مؤمنان بر این باورند یا این امر را مفروض می‌گیرند. اما اگر قرار است در این بحث به باور مؤمنان تکیه یا استناد کنیم، آنان تر (۱) را قبول ندارند، یعنی وحی را هم برساخته خدا می‌دانند.

الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد... / فنائی ۶۱

نیز تجلی کند / ظاهر شود و با او سخن بگوید؟ چه دلیلی در دست داریم که راه سخن گفتن خدا با انسان را به ظهور خدا به صورت پیامبر منحصر کنیم، و سخن گفتن خدا با پیامبر از طریق تجلی خدا به صورت موجودات دیگر، از جمله فرشته وحی، بر او را انکار کنیم؟

سروش در مقام دفاع از رأی خود گاهی به برخی از قواعد پذیرفته شده در فلسفه اسلامی نیز تمسک می‌کند، هر چند نتیجه‌ای که از تطبیق این قواعد بر ما نحن فیه می‌گیرد، دلالتی بر مدعای او ندارد. یکی از این قواعد، قاعده‌ای است که می‌گوید: «كُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٌ بِمَادَةٍ وَ مُدَّةٍ»، یعنی «هر امر حادثی از ماده خاصی ساخته شده و در زمان خاصی هم پدید آمده است / هم ماده دارد و هم زمان / تاریخ». سروش (۱۳۹۷: ۳۴) می‌کوشد با تطبیق این قاعده بر پدیده وحی، نتیجه بگیرد که پیامبر «فاعل و قابل و محل و موجد وحی است»، در حالیکه این قاعده در مورد عدلت «مادی» امور حادث / پدیده‌های طبیعی است، نه در مورد عدلت «فاعلی» و «موجد» آنها.

از این قاعده نمی‌توان نتیجه گرفت که علت فاعلی هر امر حادثی، نیز مادی / طبیعی است، تا بر اساس آن بتوان ادعا کرد که پیامبر فاعل و موجد وحی است، بلکه می‌توان نتیجه گرفت که پیامبر صرفاً قابل و محل وحی است و این یعنی استدلال سروش در اینجا اخص از مدعای اوست، اگر نگوئیم هیچ ربطی به مدعای او ندارد، زیرا هواداران نظریه سنتی در مورد وحی نیز می‌پذیرند یا می‌توانند بپذیرند که پیامبر محل و قابل وحی است. محل نزاع این است که آیا پیامبر، علاوه بر اینکه محل و قابل وحی است، فاعل و موجد وحی نیز هست یا نه.^۱

به بیان دیگر، محل و قابل بودن پیامبر برای وحی اقتضای قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مدة» را استیفا می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت که وحی امر حادثی است که مسبوق به ماده و مدت است، هر چند فاعل و موجد آن خداست، مانند هر امر حادث دیگری که از منظر توحیدی فاعل و موجد آن خداست. وجود طبیعی خود پیامبر نیز که به اعتراف سروش آفریده خداست، امر حادثی است که مسبوق به ماده و مدت است، و حادث بودن و مسبوق بودن آن به ماده و مدت مستلزم این نیست که خدا به معنای حقیقی کلمه فاعل و موجد / خالق او نباشد. در این صورت می‌توان پرسید که چرا وحی چنین نباشد؟

۱. در این رابطه سروش می‌نویسد: «مادامی که دست خداوند را در قرآن مستقیماً در کار ببینیم و محمد (ص) را در تجربه وحی، منفعل محض بشماریم و قرآن را محصول علم بیکران باری تعالی بدانیم، این معضلات هیچگاه حل نخواهند شد. کافی است که ورق را برگردانیم و انسانی الهی را فاعل و خالق این اثر سترگ ببینیم که با همه «انسانیت» اش در قرآن نشسته است و هرچه می‌گوید و میبیند، تجربه‌ای از افق دید او و در خور ظرفیت خرد و خیال او، و با فاعلیت تام و تمام اوست؛ آنگاه مسئله «کلام الهی» حل و منحل خواهد شد و کلام محمد (ص) به جای کلام خدا خواهد نشست...» (سروش ۱۳۹۷: ۲۱۱).

این قاعده فلسفی نمی‌گوید که خدا فاعل و موجد وحی نیست، و پیامبر فاعل و موجد وحی است، بلکه می‌گوید فاعلیت و موجدیت خداوند در تحقق وحی کافی نیست / خدا در عین اینکه فاعل و موجد وحی است، علتِ تأمُّه وحی نیست، و وحی علاوه بر علت فاعلی، که همان خداست، به علت مادی نیز نیازمند است. به تعبیر دیگر، این قاعده مؤید نظریه سنتی است که در آن پیامبر قابل و محل وحی است، نه مؤید نظریه سروش که در آن پیامبر علاوه بر قابل و محل بودن برای وحی فاعل و موجد وحی نیز هست.

۱۱. تبیین دینی و تبیین طبیعی

نگارنده بر این باور است که از حوادث و پدیده‌هایی که در طبیعت رخ می‌دهند، از جمله وحی، دو نوع تبیین می‌توان به دست داد: یکی «تبیین دینی» و دیگری «تبیین طبیعی». این دو نوع تبیین با یکدیگر سازگارند، زیرا هر یک از آنها محصول نگریستن از «منظر»ی خاص به پدیده مورد تبیین‌اند. تبیین دینی و تبیین طبیعی بدیل و جایگزین یکدیگر نیستند. تبیین دینی انواعی دارد، و یکی از انواع آن «تبیین توحیدی» است، که در آن پدیده‌های طبیعی با ارجاع آنها به وصف، اراده یا فعل خدای یگانه، تبیین می‌شوند. تبیین توحیدی به نوبه خود خوانش‌های گوناگونی دارد. این خوانش‌ها از یک نظر به دو نوع تقسیم می‌شوند: نوع اول خوانش مبتنی بر وحدت وجود است و نوع دوم خوانش مبتنی بر کثرت وجود. اختلاف این دو نوع خوانش به اختلاف «منظر» بر می‌گردد. در قرآن ما با هر دو منظر روبرو هستیم. برای مثال، در قرآن بسیاری از پدیده‌های طبیعی گاهی با ارجاع مستقیم به وصف یا اراده یا فعل خدا تبیین شده است، و گاهی با ارجاع به علل و اسباب طبیعی و غیر طبیعی دیگر و گاهی با ارجاع به هر دو.

به هر تقدیر، تبیین توحیدی گوهر ادیان ابراهیمی و مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آموزه این ادیان است، چنانکه گویی پیامبران اصولاً برای آموزش چنین تبیینی، یا به تعبیر دقیق‌تر، رفع غفلت آدمیان از چنین تبیینی، و برای جایگزینی آن بجای تبیین دینی «مشرکانه» و «خداناباورانه»، مبعوث شده‌اند. تبیین توحیدی رقیب و جایگزین تبیین طبیعی نیست، بلکه رقیب و جایگزین تبیین مشرکانه و خداناباورانه است. پیامبران نیامده‌اند تا تبیین دینی را جایگزین تبیین طبیعی کنند، بلکه آمده‌اند تا اولاً به مخاطبان خود بگویند که به تبیین طبیعی بسنده نکنید و ثانیاً تبیین دینی توحیدی را جایگزین تبیین دینی مشرکانه و خداناباورانه کنید. ارائه تبیین طبیعی شأن علوم تجربی و عالمان علوم تجربی است، اما ارائه تبیین دینی شأن پیامبران و امامان است.

پیامبران آمده‌اند که به آدمیان پیام‌زنند که اوصاف خدا و فاعلیت خدا را در طبیعت ببینند و از پدیده‌های طبیعی تبیین توحیدی داشته باشند، و در عالم بیداری بر اساس این تبیین زندگی کنند، اما سروش به صراحت مؤمنان را دعوت می‌کند که اگر می‌خواهند درک و تفسیر درستی از آیات بیانگر تبیین دینی داشته باشند، آنها را گزارشی از عالم خواب قلمداد کنند، و در مقام تعبیر این خواب، و تطبیق آن بر عالم بیداری، خدا را نادیده بگیرند و از صحنه حذف کنند، و در بهترین حالت جایی در آغاز آفرینش عالم برای او در نظر بگیرند. وی می‌گوید:

قرآن را هم این طور بخوانید که من می‌گویم. وقتی که خداوند می‌گوید: «بادها را می‌فرستیم»، بخوانید که بادها روان می‌شوند. اصلاً این فاعلیت خداوند را آنجا، لحظه‌ای رها کنید. به همین خود حادثه نگاه کنید. وقتی که می‌گوید: «ما سیلی را به سر فلان قوم فرستادیم»، اینجوری بخوانید: «سیلی روان شد و فلان قوم را آب بُرد».

این طوری بخوانید. آن وقت بهتر متوجه می‌شوید. (سروش ۱۳۹۷: ۴۶۰)

۱. اینک حدود پنج سال از آغاز نگارش این مقاله می‌گذرد. نگارنده بر خود فرض می‌داند از کلیه عزیزی که در طی این مدت طولانی مشوق او بوده‌اند و نیز عزیزی که با خواندن نسخه‌های پیش‌نویس این مقاله و نقدها و پیشنهادهای سازنده خود بر دقت و غنای آن افزوده‌اند تشکر کند. دکتر آرش نراقی، دکتر جواد حیدری، دکتر محمد خوش‌زبان، امید کشمیری، محمدرضا جلائی‌پور، و دکتر سید امیرحسین حسینی در تصحیح خطاها و تدقیق مدعیات و استدلالهای این مقاله به نگارنده کمک کرده‌اند. دوست عزیزم آقای اکبر گنجی با صرف وقت فراوان در یافتن پاره‌ای از منابع غیر مکتوب بنده را رهین منت خود ساخته‌اند. ناگفته پیداست که مسئولیت خطاهای محتمل بر دوش صاحب این قلم است. یکی از نسخه‌های پیشین این مقاله در دو جلسه در اردیبهشت ۱۳۹۸ در دانشگاه مفید ارائه و مورد بررسی و نقد داوران قرار گرفت. از برگزارکنندگان این جلسات، مخصوصاً دوست عزیزم جناب آقای دکتر حامد شیواپور، ناقدان محترم، آقایان دکتر میر سعید موسوی کریمی و دکتر وحید سهرابی فر، که با نقدها و ملاحظات خود بر عمق و غنای بحث افزودند و به پیراسته شدن مدعیات مقاله کمک کردند صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم. هم‌چنین از شرکت‌کنندگانی که با پرسش‌ها و نقدهای خود مجال بازاندیشی و بازنویسی و بسط بخش‌هایی از مقاله را فراهم کردند، از جمله آقای دکتر خلیل قنبری، تشکر می‌کنم.

فهرست منابع

- ابن باویه، م. (۱۳۹۸ق.) التوحید (قم: انتشارات جامعه مدرسین).
- سبزواری، ه. (۱۳۷۲) دیوان اسرار: کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری (لندن: چاپخانه پکا).
- سروش، ع. (۱۳۹۷) کلام محمد رؤیای محمد (انتشارات صقراط).
- _____ (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط).
- _____ (۱۳۷۴) قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط).
- صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۳) شرح اصول کافی (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی)، ج. ۳.
- فنائی، الف. (۱۳۹۴) اخلاق دین‌شناسی: پژوهشی در باب مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه (تهران: انتشارات صراط).
- گنجی، الف. (۱۴۰۰) "جایگاه منطق در دین‌شناسی عبدالکریم سروش". قابل دسترسی در تارنمای: <https://www.radiozamaneh.com/664696>
- Albright J. R. (2013) "God of the Gaps", in Runehov, A.L.C., and Oviedo L. (eds) *Encyclopedia of Sciences and Religions* (Springer).
- Chignell, A. and Pereboom, D. (2020) "Natural Theology and Natural Religion", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Courtenay, W. (1973). "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism". *Harvard Theological Review*, 66(1), 77-94.
- Gernert, D. (2009) "Ockham's razor and its improper use", *Cognitive Systems*, 7(2), 133-138.
- Koca, Ö (2020) *Islam, Causality, and Freedom: From the Medieval to the Modern Era* (Cambridge University Press).
- López-Farjeat, L. X. (2015) "Causality in Islamic Philosophy", in Taylor, R. C., & López-Farjeat, L. X. (Eds.) *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, pp. 131-140
- Newton, I. (1999) *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, (Trans. Cohen, I. B. and Whitman, A.) (University of California Press).
- Quine, W. V. (1969) "Epistemology Naturalized", in his *Ontological Relativity and Other Essays*, (Columbia University Press), pp. 69-90.
- Sober, E. (2015) *Ockham's Razors A User's Manual* (Cambridge University Press)
- Spade, P. (1999) "Ockhams' Nominalist Metaphysics: Some Main Themes". In P. Spade (Ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, pp. 100-117.