

پاسخ‌های حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر سید محمود نبویان

بر جدیدترین ادعاهای عبدالکریم سروش

روشنفکران و انکار قرآن کریم، انکار
عصمت انبیاء و ائمه (ع) و انکار ختم نبوت

فهرست مطالب

۲	مقدمه
۳	نکته اول: تجربه دینی
۴	تجربه
۵	۲- دینی بودن
۷	نکته دوم: تاریخیت دین
۳۱	ختم عصمت
۳۵	نقد اول
۳۶	نقد دوم
۳۸	نقد سوم
۳۸	۲- تجربه دینی
۳۹	۱- تجربه دینی هیچ ارزش معرفتی ندارد.
۴۵	۲- دوری بودن تئوری تجربه دینی
۴۶	۳- لغویت هدف از ارسال انبیا
۴۹	۱- قرآن حقیقتی ماورایی است نه الفاظی بشری (دیدگاهی برون دینی)
۶۳	۲- قرآن حقیقتی ماورایی است نه الفاظی بشری (دیدگاهی درون دینی)
۷۷	انعکاس فرهنگ عرب در قرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

روشنفکران و انکار قرآن کریم، انکار عصمت انبیاء و ائمه (ع) و انکار ختم نبوت

دین یکی از تأثیر گذارترین واقعیت در زندگی بشر در طول تاریخ بوده است. خدای متعال برای هدایت بشریت در مسیر درست انسانی، ادیان مختلف توحیدی را از راه وحی به انبیاء علیهم السلام فرستاده است. در مقابل، ابلیس براساس سوگندی که برای گمراهی بشر خورده است، در مقابل دین صف آرای کرده و به همراه شیاطین انس و جن در صدد نفی و تحریف دین و گمراهی مردم برآمده‌اند. از این رو، ادیان توحیدی دچار تحریف شده‌اند و امروزه کتب مقدس ادیان توحیدی سابق به همان صورتی که بر پیامبران توحیدی وحی شده است، وجود ندارد.

اما تنها دینی که خداوند آن را از تحریف دشمنان حفظ کرده است، دین مبین «اسلام» است: «أنا نحن نزلنا الذکر و أنا له لحافظون»^۱.

متأسفانه عده‌ای در داخل کشور ما تحت عنوان «روشنفکری» به مبارزه با دین اسلام برخاسته و از اساس منکر حقانیت قرآن کریم، عصمت پیامبر اسلام و ائمه هدی علیهم السلام و نیز منکر ختم نبوت شده و به صورت صریح مدعی پیامبر بودن و دریافت وحی شده‌اند؛ و جالب تر اینکه همه این ادعاها را تحت عنوان «روشنفکری دینی» مطرح ساخته‌اند.

بررسی ادعاهای ضد دینی روشنفکران به اصطلاح دینی نیازمند نقل آرای آنها و سپس نقد ادعاهای باطل آنها است. از این رو، در این مقام تذکر دو نکته ضروری است:

۱. حجر/۹: ما قرآن را نازل کردیم و ما آن را حفاظت می‌کنیم.

۱- با عنایت به اینکه نقل سخنان مخالف قرآن روشنفکران، ممکن است تأثیر منفی در باورهای مومنین جامعه دینی ایران داشته باشد، از خوانندگان عزیز عاجزانه درخواست می شود که پس از نقل مجموعه شبهات، حتما نقد آنها را که در پایان نقل سخنان آنها خواهد آمد، مطالعه نمایند، تا بی اساس بودن و غیربرهانی بودن آن شبهات و ادعاها واضح شود.

۲- به دلیل اینکه این مقال گنجایش نقل و بررسی همه ادعاهای مطرح شده از سوی روشنفکران را ندارد، در این نوشتار به بیان آرای دکتر عبدالکریم سروش می پردازیم؛ و در صورت توفیق در نوشتاری دیگر به بیان آرای روشنفکران دیگر و نقد آنها خواهیم پرداخت.

برای روشن شدن ریشه اندیشه و ادعاهای مخالف قرآن آقای عبدالکریم سروش باید مقدمه ای را بیان کنیم.

مقدمه

از اعتقادات مسلم و مقبول نزد مسلمانان، اعتقاد و باور به حقانیت قرآن کریم است. به اعتقاد مسلمانان که مستند به براهین مختلف است، مفاهیم و نیز الفاظ قرآن مستقیماً از ناحیه خدای متعال - با واسطه یا بی واسطه - به صورت وحی بیان شده است، و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله هیچ دخالتی در آن نداشته و نمی توانست داشته باشد. وجود مقدس پیامبر صلی الله علیه و آله با تأیید خدای متعال، وحی خداوند و قرآن را دریافت و تلقی نموده و بدون هیچگونه تصرفی در آن، به مردم ابلاغ کرده است، به طوری که هم در مرحله دریافت و هم در مرحله ابلاغ، معصوم بوده اند.

علاوه بر این، بر اساس ادله گوناگون عقلی و نقلی، مسلمانان بر این باور هستند که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، نبوت ختم شده است و به هیچ فرد دیگری وحی نرسیده است، زیرا معارف قرآن، منحصر به زمان و عصر پیامبر صلی الله علیه و آله نبوده بلکه تا روز قیامت حجیت داشته و دارای ارزش می باشد، و خدای متعال نیز، هر آنچه که برای سعادت بشریت تا روز قیامت لازم بوده است، در قرآن بیان فرموده است.

۱. در موارد نادر به ذکر ادعای برخی دیگر از روشنفکران نیز خواهیم پرداخت.

علاوه بر اعتقادات فوق، شیعیان معتقدند که بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله، وجود مقدس ائمه هدی علیهم السلام مسئولیت هدایت انسانها را بر عهده گرفته و با برخورداری از عصمت، دین اسلام را برای مردم به درستی تبیین نموده‌اند و چنانکه در حدیث ثقلین آمده است، آنها ثقل دیگر در کنار قرآن کریم می‌باشند.

اما متأسفانه باید اذعان کرد که در این زمان، اعتقادات و باورهای فوق که مستند به ادله مختلف عقلانی و نیز آیات و روایات بسیار زیاد است، مورد هجوم و انکار برخی از روشنفکران وطنی واقع شده است.

بر اساس آنچه که در این نوشتار نقل خواهیم کرد، آقای عبدالکریم سروش با تردید و انکار باورهای فوق، معتقد است که قرآن، الفاظی است که خود پیامبر بیان کرده است نه اینکه خداوند آن را مستقیم و یا از طریق جبرئیل به پیامبر وحی کرده باشد؛ و احکامی که در قرآن و شریعت اسلام آمده است، مربوط به عصر پیامبر بوده و امروز قابل اجرا نیست، زیرا پیامبر با تأثیر پذیری کامل از فرهنگ مردم عرب، قرآن را پدید آورده است، و بدیهی است که فرهنگ مردم عرب و اعتقادات و شیوه‌های رفتاری آنها نمی‌تواند دستورالعملی برای زندگی این عصر باشد. از این رو، دین و قرآن باید «اصلاح» شود.

بعلاوه بعد از پیامبر، سخن هیچ کس حجت نبوده و اگر سخنی مقرون به استدلال قانع کننده باشد، آن را می‌پذیریم و در غیر این صورت آن را نمی‌پذیریم، چه اینکه صاحب سخن علی علیه السلام باشد یا دیگری.

موارد فوق و نیز امور دیگر از مسایلی است که در این نوشتار به نقل از آقای سروش پی خواهیم گرفت. اما برای وضوح بیشتر مسأله لازم است که در مقدمه، دو نکته از اساسی‌ترین باورهای آقای سروش که با تبعیت کامل از متفکرین غربی آنها را پذیرفته است و موجب شده است که تمام باورهای ضروری دین مقدس اسلام را منکر شود، ذکر کنیم.

نکته اول: تجربه دینی^۱

یکی از باورهای اساسی آقای سروش که منشأ ادعاهای ضد دینی ایشان شده است، مسأله «تجربه دینی» است. ایشان تصریح می‌کند که وحی همان تجربه دینی است: «... پس مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها

۱. Religious Experince.

سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است.^۱ از این رو، برای تبیین بحث لازم است اندکی به تبیین این مسأله پردازیم.

مفهوم تجربه دینی برای اولین بار در اواخر سده هیجدهم توسط «شلایر ماخر» مطرح شده و در قرن نوزدهم مورد توجه جدی متفکران غربی واقع گردید.^۲

با قطع نظر از زمینه‌های تاریخی، دینی، فلسفی و اجتماعی طرح این تئوری از سوی شلایر ماخر، برای روشن شدن این تئوری لازم است که دو مفهوم «تجربه» و «دینی بودن تجربه» را توضیح دهیم.

تجربه^۳

واژه تجربه از جمله واژه‌هایی است که تغییرات عمده‌ای از جهت معنا در آن رخ داده است. این واژه اکنون به صورت گسترده در رشته‌های گوناگونی مانند علوم طبیعی، هرمنوتیک و فلسفه دین به کار می‌رود، و در حقیقت بار معنایی ویژه‌ای در این زمینه‌ها دارد.

در فرهنگ غرب واژه تجربه دو کاربرد متفاوت دارد:

۱- از دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی واژه تجربه، بیشتر معنای «کنشی»^۴ داشته است. این واژه در اصل از واژه لاتینی «experiri» مشتق شده است که به معنای «آزمودن» و یا «در معرض آزمایش قرار دادن» است. به عنوان مثال، اگر کسی به شخص دیگری می‌گفت «وفاداری مرا تجربه کن» دقیقاً به این معنا بود که وفاداری مرا بیازمای. تجربه در این مورد، کنشی و فعلی بود و مراد این بود که امتحان کن، دلیل بیاور و با محک آزمایش، بیازمای.^۵ یا وقتی که گفته می‌شود برای فهم مولکول‌ها و عناصر موجود در آب، آن را تجربه کن،

۱. عبدالکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، چاپ دوم، صراط، ۱۳۷۸، ص ۳.

۲. Schelier Macher (1834-1768).

۳. ر.ک: وین پرآودفوت، *تجربه دینی*، عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۷۷، ص ۹ و ۲۴۹.

۴. Experience.

۵. Active Meaning.

۶. ر.ک: علیرضا قائمی نیا، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۲۲.

در این کلام از شخص مخاطب طلب فعل شده است، یعنی شخص مخاطب باید کارهایی را انجام دهد و برای نمونه، با عبور جریان الکتریسیته از دل آب آن را تجزیه کرده و به عناصر درون آن دست یابد.

۲- از قرن هفدهم میلادی به بعد، تحول خاصی در معنای این واژه رخ داد و در حقیقت این تحول خاص، سرلوحه اصطلاحاتی مانند تجربه دینی، تجربه عرفانی و نظایر آن گردید.

در دوره مدرن «تجربه» بیشتر معنای «کنش پذیری و انفعالی» به خود گرفته است. تجارب به این معنا در مقابل اعمال و کنشها قرار می‌گیرند. تجارب، تمام چیزهایی هستند که برای ما رخ می‌دهند، نه آن چیزهایی که انجام می‌دهیم. در این معنای اخیر، آنچه من تجربه می‌کنم، چیزی است که من احساس یا مشاهده می‌کنم، لذتهایی که می‌برم، دردهایی که می‌کشم، عواطف و انفعالات درونی که دارم، همه در مقوله تجارب من می‌گنجد، تجارب من حالات درونی من هستند که خودشان را بر حیات درونی من تحمیل کرده‌اند، و بر خاطرات درونی من افزوده شده‌اند.^۲

مراد از واژه تجربه در این بحث معنای دوم است. یعنی به تمام انفعالات و احساساتی که در ما رخ می‌دهد، تجربه گفته می‌شود. احساس درد، شادی، غم، غصه، عظمت، حقارت، و ... تجربه خواهند بود. برای نمونه، وقتی که در حال راه رفتن، میخی به پای کسی فرو می‌رود، احساس دردی که به این شخص دست می‌دهد، تجربه می‌باشد.

۲- دینی بودن

روشن است که در اعتقاد قائلین به تئوری تجربه دینی، به هر احساسی که به انسان دست دهد، تجربه دینی اطلاق نمی‌شود، بلکه تجربه دینی آن است که به نحوی از انحاء با خداوند (یا واقعیت مطلق و غایی) و مظاهر و تجلیات او در ارتباط باشد؛ حال چه این که خداوند یا مظاهر او «علت» آن احساس باشند، و یا این که

۶ Passive Meaning.

۱. Passive Meaning.

«متعلق» آن احساس باشند. چنان که شلایر ماخر معتقد است که تجربه دینی، تجربه ای است که خداوند علت آن تجربه باشد؛ و به عبارت دیگر، انسان آن را نتیجه کار خدا بداند. او می گوید:

احساس شما تا آنجا که نتیجه کار خدا توسط کار هستی در شماست، دینداری است. خلاصه دین، این احساس (این احساس در بالاترین وحدت آن) است که محرک احساس یک چیز است و فقط از طریق این وحدت، می توان چیزی را به طور منفرد و خاص احساس کرد، یعنی احساس کنیم که وجود حیات ما، حیات و وجودی در خدا و توسط خداست.^۱

عده ای دیگر نیز ارتباط و تعلق احساس به خداوند یا مظاهر او را شرط دینی بودن تجربه دینی می دانند:

تجربه دینی را غیر از تجربه ها متعارف می دانند، یعنی شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری ما فوق طبیعی می داند (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل) یا آن را موجودی می انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است (مثل تجلی خداوند یا شخصیتی نظیر مریم عذرا) و یا آن را حقیقتی غایی می پندارد، حقیقتی که توصیف ناپذیر است (مثل امر مطلق غیر ثنوی [برهمن] یا نیروانا).^۲

با توجه به نکات فوق بدست می آید که اولاً: مراد از تجربه احساساتی است که به انسان دست می دهد، و ثانیاً: وقتی یک تجربه و احساس، دینی است که علت پدید آمدن آن احساس و یا متعلق آن احساس، خداوند یا مظاهر خداوند مانند عیسی علیه السلام و یا مریم مقدس و یا ... باشد.

نکته مهم در بحث تجربه دینی آن است که به همراه پدید آمدن یک احساس، حداقل دو امر دیگر نیز در انسان به وجود می آید که در نهایت سه امر محقق خواهد شد. برای نمونه، انسانی را در نظر بگیرید که پس از مسافرت یک ماه به خانه خودش بر می گردد، اما علیرغم اینکه با خانواده خودش تماس گرفته و خبر آمدن خود را داده بود، لکن وقتی که وارد خانه اش می شود، مشاهده می کند که هیچ کس در خانه نیست و صرفاً با نامه ای مواجه می شود که در آن نوشته شده است: «ما به خانه فلانی رفتیم و تو هم اگر می خواهی به آنجا بیا.»

۱. وین پرودفت، تجربه دینی، ص ۳۳.

۲. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۳۷.

در همین حال خستگی و ناراحتی، معده او نیز شروع به درد آمدن می کند، در اینجا سه امر در کنار هم رخ می دهد:

۱- احساس درد معده که برای او به وجود آمده است.

۲- وقتی که معده او درد می کند و نیز وقتی که احساس خستگی زیاد و تنهایی در آن خانه می کند از دیگران ناراحت شده و مثلاً در ذهن خودش و با خودش می گوید: «اعضای خانواده من هیچ وقت من را دوست نداشته اند و همیشه به فکر برادر من بوده اند، همسر من نیز از همان ابتدا به من علاقه نداشته است و ...». روشن است که در این حالت، او با کسی صحبت نمی کند، بلکه صرفاً در درون خودش این گزاره ها و جملات را می اندیشد.

۳- در همین حالت ناراحتی، دوستش درب منزل را زده و به دیدار او می آید. اما ملاحظه می کند که او به شدت ناراحت و عصبانی است. از او می پرسد که چه چیزی پیش آمده است؟ او در مقام جواب از الفاظ استفاده کرده و شروع به صحبت کردن می کند و می گوید: معده من درد می کند و خانواده من نیز من را تنها گذاشته اند. یعنی آن احساس خود را بیان و تعبیر می کند.

با اندک دقتی روشن می شود که مرحله لفظ فقط مرحله سوم است نه مرحله اول و نه مرحله دوم، چنانکه مرحله اول نیز احساس صرف است.

بر این اساس، برای نمونه، سخنرانی ها و کتاب ها چون از الفاظ تشکیل شده اند، مربوط به مرحله سوم خواهند بود. حال اگر کسی -مانند آقای سروش- وحی را همان تجربه دینی بداند، به معنای آن است که وحی همان احساس صرفی است که به پیامبر دست می دهد، اما قرآن کریم که از الفاظ تشکیل شده است، وحی خداوند نیست. بلکه تعبیری است که پیامبر از احساسات خودش بیان کرده است.

نکته دوم: تاریخیت دین

نکته دوم اساسی در اندیشه آقای عبدالکریم سروش، باور به «تاریخیت معرفت» است. ایشان کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» خود را براساس همین اندیشه که از متفکرین غربی مانند «گادامر» گرفته است، سامان

داده است. از این رو، لازم است که مراد از تاریخت معرفت و انطباق این نظریه بر دین را به صورت اجمالی توضیح دهیم. لازمه تاریخت یک معرفت امور زیر است:

۱- معرفت یک انسان برخاسته از شرایط بیرونی و فرهنگ زمانه صاحب آن معرفت است. برای نمونه، وقتی کسی می گوید: «زمین کروی است، خداوند موجود است، معاد موجود است، و...»؛ همه این معرفت‌ها برآمده از فرهنگ عصر آن شخص است، یعنی شرائط فرهنگی و علوم زمانه مانند فلسفه، عرفان و علوم تجربی سبب شده‌اند که معرفت‌های مذکور به وجود آید. «لئو اشتراوس» در توضیح تاریخ‌گرایی می گوید: «هر اندیشه بشری تابع وضعیت تاریخی خاصی است.» بنابراین، ادعای اینکه معرفت‌هایی از ناحیه خدای متعال و از طریق وحی و فرشته‌ای مانند جبرئیل به یک انسان - یعنی پیامبر - ارائه شده است، ادعای نادرستی است.

۲- وقتی که معرفت‌ها برخاسته از شرایط فرهنگی و علمی عصر صاحب معرفت است، بدست می آید که تمام معرفت‌های بشری ریشه در عصر و زمانه و به دیگر سخن، ریشه این دنیایی دارند، و نمی توان گفت که معرفتی برخاسته از ماورای طبیعت است. در حقیقت باید هر گونه ادعایی که می گوید فلان معرفت برخاسته از ماورای طبیعت است، را باید باطل شمرد: «تاریخ‌گرایی را می توان به عنوان شکل حادثری از فلسفه این جهانی معرفی کرد.» از این رو، ادعای پیامبران الهی که می گویند ما معارفی را از جبرئیل امین - یعنی از ماورای طبیعت - اخذ کرده‌ایم، سخن نادرست و باطلی است.

۳- معرفت‌ها چون تابع و برآمده از شرائط فرهنگی و علمی متعدد عصر صاحب معرفت است، یک امر نسبی است. یعنی با تغییر آن شرائط، معرفت ناشی از آن نیز تغییر خواهد کرد، از این رو، هیچ گاه نمی توان ادعا کرد که معرفتی ثابت و نیز مطلق است و در هر زمانی می تواند صادق باشد: «... اندیشه بشری اندیشه‌ای تاریخی است و از این لحاظ به هیچ وجه قادر به ادراک امر جاودانه نیست.»^۳ برای نمونه، می توان در یک زمان قائل بود که خدا موجود است، اما این باور صرفاً متعلق به یک عصر خاص است؛ و اگر پیامبر اسلام

۱. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، باقر پرهام، آگه، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۰.

۲. همان، ص ۳۳.

۳. همان، ص ۳۰.

گفته است که خدا موجود است، نماز واجب است، حجاب واجب است و...؛ این معرفت‌ها صرفاً متعلق به عصر ایشان بوده و نمی‌توان آنها را در عصر حاضر نیز درست دانست.

۴- از سوی دیگر، چون شرائط فرهنگی و علمی زمانه صاحب معرفت، اموری نیستند که در اختیار او باشد، بلکه به یک معنا بر او تحمیل می‌شود، از این‌رو، باید گفت که معرفت‌ها هیچ ثباتی نداشته و به دیگر سخن، هیچ اصل ثابتی نداریم و معرفت‌ها در حال تغییر بوده و برآمده از شرائطی است که خارج از اختیار صاحب معرفت و پیش‌بینی نشده هستند:

هر اندیشه بشری تابع وضعیت تاریخی خاصی است که خود آن میراث‌دار وضعیت‌های کم و بیش متفاوت است و بر آمدنش از وضعیت‌های پیشین را نمی‌توان پیش‌بینی کرد: اندیشه بشری بر تجارب و تصمیم‌های پیش‌بینی نشدنی نهاده است. این اندیشه که در شرائط تاریخی معینی جا دارد، با از بین رفتن همان شرائط محکوم به نابودی است و باید اندیشه‌های دیگری که آن‌ها هم پیش‌بینی نشدنی‌اند جایش را بگیرند.^۱

نظر اصلی تاریخ‌گرایی اگر بخواهد اعتبار و استحکامی داشته باشد، نباید روی تاریخ بلکه بر تحلیل فلسفی متکی باشد که ثابت کند هر اندیشه فلسفی در تحلیل نهایی از تصادفی کور و در نوسان بر می‌خیزد و در هیچ موردی هیچ اصل هویدایی که بشر با همه ویژگی‌های بشری خویش به آن دسترسی داشته باشد در کار نیست.^۲

بنابراین، هیچ اصل ثابتی نداریم.

۵- با عنایت به اینکه شرائطی که سبب پدید آمدن یک معرفت می‌شود، اموری ناقص هستند، طبیعی است که معرفت ناشی از آن نیز ناقص است.

۱. همان، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸.

۶- از سوی دیگر، به سبب نقص شرائط و نیز نقص معرفت ناشی از آن، هیچ معرفتی مصون از اشکال نبوده و قابل نقد و ابطال است؛ به دیگر سخن، هیچ معرفت قطعی نداریم:

هیچ بینشی از کل و به ویژه از کلیت زندگی بشری نیست که بتواند مدعی شود بینشی قطعی یا برای همگان معتبر است. هر مسلک و آموزه‌ای که خیال کنیم قطعی است دیر یا زود جای خود را به مسلک و آموزه‌ای دیگر خواهد سپرد.^۱

۷- با توجه به اینکه عوامل بیرونی که سبب به وجود آمدن معرفت شده‌اند، در حال تغییر و تکامل‌اند- به عنوان نمونه، فرهنگ‌ها و علوم زمانه مانند علوم تجربی و ... در حال تغییر است- معرفت ناشی از آن نیز در حال تغییر و عوض شدن و تکامل است، از این رو، ادعای خاتمه یافتن رشد و تحول یک معرفت و عدم بسط و تکامل آن، ادعایی گزاف و باطل است.

حال با توجه به لوازم فوق در صورتی که کسی معتقد باشد که دین -یعنی کتاب و سنت و به تعبیر دیگر، قرآن و روایات- یک امر تاریخی است، لازمه‌اش آن است که:

اولاً) قرآن که معارفی را ارائه می‌دهد امری است که پیامبر از فرهنگ زمانه خودش گرفته است، نه اینکه از سوی خداوند و به واسطه جبرئیل به پیامبر وحی شده باشد. به عبارت دیگر، قرآن کریم پرورده فرهنگ عرب است.

ثانیا) چون فرهنگ عرب مختص به زمان خودش است، قرآن کریم نیز که از آن فرهنگ پدید آمده است، اختصاص به همان زمان و همان فرهنگ دارد؛ و برای فرهنگ‌های دیگر و زمان‌های دیگر اعتبار ندارد. به سخن دیگر، قرآن امری نسبی است نه مطلق.

ثالثا) چون فرهنگ عرب و علوم رایج آن عصر، ناقص بوده‌اند، قرآن نیز به تبع آن ناقص است.

رابعا) چون در فرهنگ عرب تناقض و اشکال وجود دارد، در قرآن نیز تناقض و اشکال موجود است.

خامسا) با عنایت به اینکه معارف بیرونی یعنی فرهنگ عرب و علوم آن عصر که قرآن را پدید آورده‌اند به آخر خود نرسیده‌اند، قرآن و دین نیز به ختم خودش نرسیده است، و از این رو، قابل بسط و تکامل است و عده‌ای کار پیامبر را حقیقتا و نه مجازا ادامه می‌دهند، یعنی به آنها هم وحی شده و این عده بر دین (نه معرفت دینی) می‌افزایند.

پس از ذکر مقدمات فوق با تأسف فراوان باید گفت که برخی از افراد روشنفکر کشور ما مانند آقای عبدالکریم سروش، دقیقا همه این لوازم را نسبت به قرآن و روایات پذیرفته‌اند؛ به عنوان مثال، آقای سروش تصریح می‌کند که وحی همان تجربه دینی است، و تجربه دینی نیز نوع خاصی از احساسات است که به انسان دست می‌دهد، یعنی اگر احساسی به انسان دست دهد که علت آن یا متعلق آن خدا یا مظاهر خدا باشد، این امر، تجربه دینی است، و روشن است که در احساس، لفظ و مفهوم وجود ندارد و این انسان است که با تأثیر پذیری از فرهنگ و علوم زمانه خود آن احساس را در قالب مفاهیم و الفاظی ارایه می‌کند و بر فرض که بتوان ثابت کرد که آن احساس واقعا از ناحیه خداست و یا به او تعلق گرفته است، ولی این نکته به قوت خود باقی است که تعبیر و الفاظ از ناحیه خود شخص صاحب احساس است. از این رو، آقای سروش معتقد است که احساساتی به پیامبر اسلام دست داده است و پیامبر با تأثیرپذیری کامل از فرهنگ مردم عرب، آن احساسات را تعبیر نموده است و همین تعبیر و الفاظ مجعول خود پیامبر و بیان شده از سوی او است که قرآن را تشکیل داده است، و بدین جهت نمی‌توان گفت که قرآن از ناحیه خداوند است.

به دیگر سخن، قرآن همان وحی الهی نیست (چون وحی همان احساسی است که به پیامبر دست داده است) بلکه تعبیراتی است که خود پیامبر از حالات درونی خودش و احساسات خود بیان نموده است و پیامبر نیز این تعبیرات خود را از فرهنگ عصر خود کسب کرده است، به گونه‌ای که قرآن با تأثیری که از فرهنگ عصر خود گرفته است، منعکس کننده فرهنگ عصر جاهلیت است.

با عنایت به نکات فوق، اینک سخنان آقای عبدالکریم سروش را نقل می‌کنیم، و البته تاکید می‌کنیم که خوانندگان عزیز نقد این گفتار که در پایان آن خواهد آمد را نیز مطالعه کنند تا بی‌پایه بودن این سخنان و وضوح بیشتری یابد.

اما اعتقادات آقای عبدالکریم سروش:

(۱) - وحی همان تجربه دینی است:

پس مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است.^۱

(۲) - وحی همان احساسات پیامبر و تابع پیامبر است و خود پیامبر آن را به وجود می آورد.

پیامبر است که وحی را به وجود می آورد و از این رو، وحی - که همان احساسات شخص پیامبر است - تابع پیامبر است، نه اینکه پیامبر تابع وحی باشد؛ زیرا همیشه احساسات شخصی یک انسان تابع او است:

شاعر با شاعری، شاعرتر می شود و سخنران با سخنرانی، سخنران تر. و این امر در هر تجربه ای جاری است بدون اینکه گوهر آن تجربه دست بخورد، یا حقیقت آن لطمه ای ببیند یا در اعتبار آن خللی بیفتد، در اثر استمرار قطعاً کمال می یابد، تجربه درونی پیامبر دستخوش چنین بسط و تکاملی می شد و او روز به روز با منزلت خود، با رسالت خود و با غایت کار خود آشناتر و بصیرتر و در انجام وظیفه خود مصمم تر و مقاوم تر و برای تحقق اهداف خود مجهزتر و مسلح تر و در کار خود مؤیدتر و موفق تر و به توفیق خود خوشبین تر و مطمئن تر می شد. به سیر جدولی دیالکتیکی آزمون و آزمون گر بنگرید، این دو در هم اثر می کنند، فی المثل در عابد و عبادت، هر چه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می شود و هر چه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف تر و روحانی تر می شود. پیامبر (ص) نیز که همه سرمایه اش شخصیتش بود، این شخصیت محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود. و بسطی که در شخصیت او می افتاد، به بسط تجربه و (بالعکس) منتهی می شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هر چه آن خسرو می کرد شیرین بود.^۲

(۳) - قرآن می توانست چند جلد باشد.

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه دینی، چاپ دوم، صراط، تهران، ۱۳۷۸، ص ۳.

۲. همان، ص ۱۳.

آقای سروش معتقد است که چون وحی تابع پیامبر و در واقع همان احساسات پیامبر است، بدیهی است که اگر پیامبر عمر بیشتری می کرد حجم قرآن بیش از این مقداری که هست می بود، زیرا قرآن صرفاً تعبیرهای پیامبر از احساسات خود و نیز برگرفته از فرهنگ مردم عرب عصر پیامبر می باشد، و اینطور نیست که حجم قرآن و دین و نیز کیفیت محتوای آن از قبل تعیین شده باشد، بلکه قرآن کریم تابع شرایط درونی و نفسانی و نیز شرایط بیرونی پیامبر است و بدین جهت، با تغییر شرایط نفسانی و بیرونی پیامبر، محتویات قرآن و دین نیز کاملاً دگرگون می شد و اگر پیامبر عمر بیشتری می کردند، حجم قرآن بیشتر می گشت. آقای سروش در این مورد تصریح می کند:

شما ملاحظه کنید، پیامبر کسی بود که جنگ می کرد، صلح می کرد، حوادث زیادی برای ایشان اتفاق می افتاد. در محیطی زندگی می کرد که عده‌ای با ایشان مخالفت می کردند، عده‌ای موافقت می کردند، کسانی به ایشان دشنام می دادند، کسانی به ایشان تهمت‌ها می زدند، همه اینها در قرآن آمده است، ولی شما فکر می کنید که این اتفاقات نمی افتاد و یک اتفاقات دیگری می افتاد آنها در قرآن می آمد، قرآن یک چیزی نبود که پیشاپیش نوشته شده باشد و در بسته به پیغمبر نازل شده باشد، قرآن پا به پای حوادثی که در حیات پیغمبر انجام می گرفت شکل می گرفت. ...

من در یک جایی گفته بودم که اگر پیامبر بیشتر عمر می کردند شاید این قرآن یک جلدی دو جلد می شد و کسی از من پرسیده بود این چه حرفی است؟ گفتم حرف عادی روشنی است، یک چیز بدیهی است. برای اینکه چندتا جنگ دیگر واقع می شد. اگر حوادث دیگری اگر نسبت‌های تازه‌ای به پیامبر می دادند خوب اینها دوباره شرحش در قرآن می آمد. خوب بیشتر از این می شد، یک چیز عجیبی نیست، برای اینکه قرآن که از پیش نوشته شده نبود که ما بگوئیم یک جلد قرآن تألیف شده بود و بعد این را دادند دست پیامبر، نه، قرآن ناسخ دارد، منسوخ دارد، اول یک چیزی گفته پا به پای حوادث که پیش رفته آن حکم را نسخ کرده به جایش یک حکم دیگری آورده؛ اینها همه حکایت از این می کند که نحوه تدوین قرآن یک نحوه کاملاً بشری و طبیعی است نه یک کتاب تألیف شده از پیش. خیلی مثل کتاب مثنوی می ماند، کتاب مثنوی که من هم در نوشته‌هایم

گاهی اشاره کردم، کتاب الهامی است واقعا اینطوری است، کتاب الهامی یعنی خودرو یعنی وحشی یعنی بدون برنامه قبلی، یعنی مقتضای طبع مولف، در همان وقتی که این تألیف را انجام می داده است. مولوی وقتی که می آمد و می نشست هیچ برنامه ای در ذهنش نبود، آنچه که در ضمیر او می جوشید به زبان می آورد و دیگران هم به روی کاغذ می نوشتند.^۱

ملاحظه می شود که آقای سروش تصریح به بشری بودن قرآن کرده و معتقد است که قرآن از قبل، تعیین شده از ناحیه خدای متعال نبوده است.

ایشان در جای دیگر می گوید:

اسلام یک کتاب یا مجموعه ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است، بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر در اینجا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می تند و می چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی است که پیامبر از سر می گذراند. و هر چه آن خسرو می کند شیرین است و چون سخن از سر هوی نمی گوید، پس سخنش عین هدایت است. بدین قرار دین، تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست و از آنجا که این تجارب گزاف نیست و پشتوانه شخصیت الهی و مؤید پیامبر را با خود دارد، برای همه پیروان و شخص پیامبر نیز متبّع و الزام آور است. قرآن با حفظ روح و امّهات و محکّماتش تدریجی النزول و تدریجی الحصول شد، یعنی تکوّن تاریخی پیدا کرد. کسی می آمد و از پیامبر سؤال می کرد، کسی تهمتی به همسر پیامبر می زد، کسی آتش جنگی برمی افروخت، یهودیان کاری می کردند، نصرانیان کار دیگری، تهمت جنون به پیامبر می زدند، در باره ازدواج پیامبر با همسر زید شایعه می ساختند، ماه های حرام را از نقد به نسیه بدل می کردند، پسران و دختران خود را زنده و

۱. متن سخنرانی عبدالکریم سروش، دین مقوله ای است انسانی، ۱۹۹۶، ص ۱۰-۱۲.

از ترس فقر می‌کشتند، دو خواهر را با هم به زنی می‌گرفتند، بحیره و سائبه و وصیله و حام دانستند (شترها و گوسفندانی که مقدس شمرده می‌شووند و از شیر و گوشتشان استفاده نمی‌کردند و کشتنشان را جائز نمی‌دانستند) و ... و اینها در قرآن و سخنان پیامبر منعکس می‌شد. و اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنی آنکه قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست.^۱

در موضع دیگر نیز به تصریح آورده است:

... و این نشان می‌دهد که فربه‌شدن تدریجی دین و کنار هم نشستن پاره‌های گوناگون آن، در گروه چه عرضیات و تصادفاتی بوده است و چه‌ها می‌شد که در دین باشد و اینک نیست و چه‌ها می‌شد که در دین نباشد و اینک هست.^۲

(۴) - قرآن کریم الفاظی بشری است نه اینکه از سوی خداوند فرستاده شده باشد.

در امر اول روشن شد که وحی همان تجربه دینی - یعنی احساس خاصی در پیامبر - است، و کیفیت و چگونگی آن نیز کاملاً تابع پیامبر است. ولی همانطوری که بیان شده است، تجربه دینی یک احساس صرف است و از مقوله مفاهیم و الفاظ نمی‌باشد، از این رو، قرآن - که از مقوله لفظ است - همان وحی نیست، بلکه وحی، صرفاً همان احساسات پیامبر است (یعنی تجربه دینی). در واقع، قرآن کریم تعبیراتی است که خود پیامبر بیان داشته است. به عبارت دیگر، نباید فکر کرد که الفاظ و تعابیر قرآن، از طرف فرشته‌ای بر قلب مقدس پیامبر نازل شده است و پیامبر همانند ضبط صوتی آنها را بدون کم و کاست دریافت نموده و به مردم ابلاغ کرده است، بلکه الفاظ قرآن، کاملاً بشری و الفاظ و تعابیر خود پیامبر است، به طوری که این سخنان و الفاظ قرآن، از درون خود پیامبر جوشیده است.

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه دینی، ص ۱۹-۲۰.

۲. همان، ص ۷۰.

آقای سروش در این مورد آورده است:

از قضا یکی از دوستان بسیار عزیز ما در باره مقاله اخیر من «ذاتی و عرضی» و همچنین مقالات قبل از آن خصوصا «بسط تجربه نبوی» با من وارد مباحثه شد، یکی از سخنان ایشان هم همین بود که این چنین سخن گفتن وحی را به تعبیر شما نفسی می‌کند و از حالت قدسی بودن بیرون می‌آورد و آنرا بدل می‌کند به یک تجربه بشری که جزو احساسات یک انسان است و لذا از دینیت و ماورائیت و قدسیت در آن خبری نیست. من به ایشان همین را عرض کردم، گفتم که ما باید متافیزیکمان را در اینجا مورد بحث قرار دهیم، یک متافیزیکی که به نظر من یک متافیزیک مکانیکی است در نظر بیاورید که ملکی مثل پرنده‌ای بر پیامبری نازل شود و در گوش او یا در دل او حرفی می‌خواند و او هم یاد می‌گیرد و به دیگران درسی می‌دهد، من چنین تلقی ندارم.

یادم هست که به ایشان عرض کرد که شما می‌گوئید که پیامبر این سخنان را خودش نگفته و خودش نیافریده و از وجود او نجوشیده بلکه یک ملکی از بیرون به او القا کرده من می‌توانم از شما بپرسم که آن ملک آن سخن را از کجا آورده؟ یک ملک دیگری به آن ملک گفته یا اینکه او خودش یافته؟^۱

(۵) - دین یک امر بشری است.

با پذیرفتن این امر که قرآن، الفاظ شخص پیامبر است که در طول زمان و برحسب شرائط، بیان داشته است نه اینکه خداوند یا یک فرشته، آن را بیان کرده باشد، طبیعی است که در این صورت باید پذیرفت که دین یک امر بشری است نه اینکه دین و قرآن، امری آسمانی و خدایی و قدسی باشد.

۱. عبدالکریم سروش، "زبان قرآن: گفتگویی با دکتر عبدالکریم سروش"، در مجله: فصلنامه پژوهشی و قرآنی فراراه، سال اول، شماره اول، ۱۳۷۷، ص ۲۰. جالب آنکه این مسأله که آقای سروش قرآن را الفاظ بشری دانسته است، چنان امری روشن و بدیهی است که حتی برخی از طرفداران ایشان نیز این دیدگاه را برنرفته و در مقاله‌ای به نقد او پرداخته‌اند. (ر.ک: عبدالعلی بازرگان، "وحی محرکی ماورایی یا فرآیندی تاریخی و تجربی"، در: کیان، سال نهم، مهر و آذر ۱۳۷۸، شماره ۴۹، ص ۱۶-۲۳).

آقای عبدالکریم سروش در دهه شصت، قایل بوده است که دین (یعنی قرآن و روایات) یک امر قدسی، آسمانی و کامل و ... است، و صرفاً فهم و معرفت ما از دین یک امر بشری و ناقص و در حال تغییر است، چنانکه در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» آورده است:

دین ناقص نیست اما فهم آدمیان از آن ناقص است. دین قدسی و آسمانی است اما معرفت دینی زمینی و انسانی است. آنکه ثابت می‌ماند دین است اما آنکه تغییر می‌کند معرفت دینی است..... دین محتاج بازسازی و تکمیل نیست، معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص، محتاج بازسازی است.^۱

لکن پس از مدتی معتقد شدند که علاوه بر اینکه فهم و معرفت ما از دین، امری بشری است، خود دین نیز اولاً: یک امر بشری است نه آسمانی و قدسی، و ثانیاً: ناقص است، و ثالثاً: در حال تحول و غیر ثابت است. برای نمونه، آورده است:

در قبض و بسط تئوریک 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.^۲

چنانکه قبلاً بیان شده است، مراد آقای سروش از تجربه دینی همان وحی است، از این‌رو، براساس جمله فوق، آقای سروش معتقدند که هم دین یک امر بشری است و هم وحی.

در موضع دیگر در مورد تغییرات و بسط در خود دین آورده است:

اسلام در طول تاریخ با این افزوده‌ها پرورده‌تر و فربه‌تر شده است و مادامی که این تکون و تکمیل تدریجی ادامه پیدا کند، حیات دین تضمین شده است.^۱

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: همراه با سه مقاله نقدی و توضیحی تازه، چاپ دوم، صراط، تهران، ۱۳۷۱، ص بیست و سه.

۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، پیش‌گفتار.

(۶) - قرآن براساس فرهنگ مردم عرب عصر پیامبر پدید آمده و منعکس کننده آن است.

پس از آنکه آقای سروش این امر را بیان کرده است که دین و قرآن یک امر بشری بوده و قرآن تعابیر و الفاظ شخص پیامبر است؛ بر این امر تاکید می کند که پیامبر این الفاظ و تعابیر را از فرهنگ مردم عرب گرفته و با تاثیرپذیری کامل از آن، بیان داشته است. از این رو، چون پیامبر اسلام، شخصی عرب بوده است، اولاً: قرآن، نیز عربی است، و ثانياً: چون دین یک امر تاریخی است، به همین جهت، پیامبر این سخنانش (یعنی قرآن) را از فرهنگ مردم عصر خود گرفته است و در نتیجه، فرهنگ مردم عرب آن زمان، در قرآن انعکاس یافته و آن را پدید آورده است.

آقای سروش در این مورد آورده است:

نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است. و لذا نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عَرَضی است. بدین معنا (نظراً نه عملاً) می توانست به گونه دیگری باشد. کمترین و آشکارترین جلوه این عربیت، زبان عربی است، لکن اوج و عمقی فراتر از این دارد، اوچش در استفاده از مفاهیم و تصوراتی است که فرزند فرهنگ و پرورده جهان بینی اعراب است. در این میان جهان مألوف و محسوس و سنن و عادات اعراب نیز جای خود دارد. اینکه قرآن نشان از حوران سیه چشم (نه زنان چشم آبی) در بهشت می دهد، و اینکه آنان را در خیمه ها ساکن می بیند (حور مقصورات فی الخیام) و اینکه به ناظران توصیه می کند تا به شتر و خلقت آن بنگرند (افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت) و اینکه از میوه های گرمسیری مورد شناخت اعراب سخن می گوید: موز (طلح منضود)؛ خرما و انار (فیهما فاکهه و نخل و رمان)؛ انگور (و عنبا و قضا)؛ زیتون (و زیتونا و نخلا)؛ انجیر (و التین و الزیتون)؛ ...

۱. همان، ص ۲۷.

۲. سوره رحمن، آیه ۷۲.

۳. سوره غاشیه، آیه ۱۷.

۴. سوره واقعه، آیه ۲۹.

۵. سوره رحمن، آیه ۶۸.

۶. سوره عبس، آیه ۲۸.

اینکه پشم و پنبه و کافور و زنجبیل و زنجیر هفتاد ذرعی و فلز گداخته و ... را که اشیاء و ابزارهای متعارف و معروف عرب بودند، مطرح می‌کند، و بسی بیش از اینها که با تتبع در قرآن و سنت نبی گرامی به دست می‌آید، همه نشان می‌دهد که چگونه رنگ و بوی ذوق و ظرافت و خلق و خشونت و رسم و عادت و محیط و معیشت عربی، هسته مرکزی اندیشه اسلامی را چون قشری ستبر فراگرفته است. تردید نیست که بعثت پیامبر عزیز و عظیم اسلام در محیطی دیگر، دفتر وحی و قانون شفای او را پاک رنگی دیگر می‌زد. و بدون آنکه ذره‌ای از فروغ و فخامت پیام آن بکاهد، او از اشاره کردن به ستوران و حوران و زنده به گوران و قریش و ابولهب و ... بی‌نیاز می‌کرد. ...

همچنین است واژه‌های غیر عربی (عبری، حبشی، فارسی، یونانی، سریانی و ...) که در قرآن کریم آمده است، و عددشان از دویست تجاوز می‌کند، و برگرفته از زبان و لهجه‌های فرهیخته و نافرهیخته قبایل و جماعات دینی و غیر دینی محیط آن روز عربستان‌اند. ... دادوستد و رفت و آمد و مناسبات سیاسی و جنگی و دینی قوم عرب با دیگر اقوام، عامل عمده ورود این واژه‌ها در زبان عربی و از آنجا در زبان وحی بوده است.^۳

(۷) - چون قرآن بیان‌کننده فرهنگ مردم عرب است، نباید به آن ملتزم بود.

وقتی که به اعتقاد آقای عبدالکریم سروش، دین یک امر بشری است و قرآن کریم الفاظ و تعابیر شخص پیامبر است، و پیامبر نیز این تعابیر و احکام موجود در قرآن را از فرهنگ مردم عرب گرفته است، به طوری که، فرهنگ زمان پیامبر، افکار و تعابیر پیامبر را شکل داده و در آن جلوه گر شده است؛ ایشان در ادامه تحلیل‌های خود، نتیجه می‌گیرد که امروز نباید ملتزم به قرآن (حداقل در بخش احکام و معاملات و حدود) شد، زیرا محتوای قرآن ثمره و جلوه‌گاه فرهنگ مردم عرب عصر پیامبر است و نمی‌توان پذیرفت که فرهنگ آن عصر از فرهنگ ما در این زمان بالاتر است، و لذا نباید به احکام موجود در قرآن که در این زمان، خلاف

۱. سوره عبس، آیه ۲۹.

۲. سوره تین، آیه ۱.

۳. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۵۵-۵۷.

آن رایج و معمول است، ملتزم و معتقد بود؛ و اگر کسی بگوید که در این زمان نیز باید به همان احکام موجود در قرآن که مربوط به فرهنگ هزار و چهارصد سال پیش است، ملتزم و معتقد بود، سخن باطلی را بیان داشته است و در واقع «دبّه» در آورده است.

آقای سروش در این مورد آورده است:

پیامبر بر همان آدابی که در جامعه عربی جاری بوده، صحنه گذاشته و بدانها مشروعیت بخشیده و با تغییرات و تعدیلاتی به درون شرع اسلام آورده است، از تجارت گرفته تا رهن و اجاره و نکاح و طلاق و ... و به قول شاه ولی الله دهلوی، رحمت الله البالغه، پیامبر یک قوم را تربیت کرد و به دیگران گفت آنان را الگوی خود بگیرید، و لذا به راحتی می توان گمان زد که اگر پیامبر در عصر ما ظهور می کرد، بدون دست زدن به کثیری از اشکال زندگی امروزی، محور و کانون معنوی جدیدی برای زندگی می آورد، یعنی نه یک نظریه علمی-فلسفی جدیدی عرضه می کرد و نه یک نظام تکنولوژیک-صنعتی تازه ای، بلکه با قبول عرف عصر از مردم می خواست تا حیاتشان را به کانون معنوی دین معطوف کنند.

اصلاح دینی هم در عصر جدید معنایی غیر از این ندارد و به جای اینکه به ترمیم فقه و حقوق همت دریندد، به احیا و بسط تجربه نبوی اهتمام ورزد. حقوقدانان و فقیهان محترمند، اما جای اولیای الهی خالی است، مصلحان دوباره باید از گوهر دین آغاز کنند و صدفهای عصر را در خدمت آن بنهند.

باری چه دلیل در دست است که نشان دهد نحوه معیشت و آداب و عرف اجتماعی زمان پیامبر بهترین عرف و آداب ممکن بوده است؟ آن نحوه معیشت، یک نحوه معیشت ممکن بوده و پیامبر هم آن را کما بیش امضا کرده است. همچنان که زبان عربی و تقویم قمری هم یک زبان و تقویم ممکن بوده و در دسترس پیامبر بوده و ایشان از آن استفاده کرده است و هیچ دلیلی در دست نیست که نشان دهد زبان عربی و تقویم قمری بهترین زبانها و تقویم های ممکن و متصورند! بر این قیاس بگیرید نابرابری حقوق مرد و زن، حقوق ارباب و برده و ... و امضا شدنشان را. آیا این امضا به خودی خود نشان می دهد که نظام برده داری

باید تا ابد برقرار بماند؟ مگر جمهوری اسلامی ایران میثاق بین‌المللی حقوق بشر را امضا نکرده و تعهد نسپرده است که برده‌گیری نکند؟ بلی پیامبر اسلام نظام برده‌داری را ملغی نکردند و صرفاً به امیرالجیش اختیار دادند به جای برده فدیه بگیرد (فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، محمد/۴) و در قرن هیجدهم بود که تحت فشار اندیشه‌های لیبرالی نظام برده‌داری ملغی اعلام شده، آیا باز هم باید دَبّه در آوریم و بساط برده‌گیری را پهن کنیم؟

این است که می‌گویم این نابرابری‌ها جزء عرضیات اسلامند و منبعث از شرایطی هستند که پیامبر در دل آنها مبعوث شدند و به هیچ وجه جزء ارزش‌های مطلق و متعالی انسانی محسوب نمی‌شوند و به همین سبب می‌توانند مشمول اجتهادات عصری واقع شوند و جای خود را به عرفیات و آداب و ارزش‌های دیگر بدهند و همچنان حافظ مقاصد شارع باشند.^۱

در جای دیگر از کلامش تصریح می‌کند:

به هیچ چیز کهنه نباید رضایت داد، حتی به ایمان کهنه، حتی به هدایت کهنه و حتی به خدای کهنه، آنها را هم باید مورد بازبینی و بازنگری قرار داد و درک جدیدی از آنها برگرفت.^۲

(۸) - التزام و حتی اعتقاد به احکام اسلامی که در قرآن آمده است، شرط مسلمانی نیست.

آقای سروش، جمیع تصورات و تصدیقات و مفاهیم قرآنی (یعنی کل قرآن کریم) - که به اعتقاد او الفاظ شخص پیامبر و برگرفته از فرهنگ مردم عرب هزار و چهارصدسال پیش است - و نیز کل احکام شرعی را «عَرَضِي» دین دانسته و پایبندی و التزام عملی و حتی اعتقاد به آنها را شرط مسلمان بودن نمی‌داند؛ به عبارت

۱. عبدالکریم سروش، "رهایی از یقین و یقین به رهایی"، در: کیان، شماره ۴۸، سال نهم، مرداد و شهریور ۱۳۷۸، ص ۶-۷.

۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲.

دیگر، اگر کسی در عین صحت و سلامت و داشتن شرائط، نماز نخواند، روزه نگیرد، حج نرود و ... و بلکه حتی اگر معتقد به وجوب و ضرورت این امور نیز نباشد، هیچ ضرری به مسلمان بودن این شخص وارد نمی‌شود، چون این امور، عرضی دین اسلام هستند و پیامبر اسلام این امور را با تأثیرپذیری از فرهنگ مردم عرب، وارد دین اسلام کرده است. به همین جهت، التزام و اعتقاد به آنها در مسلمان بودن هیچ دخالتی ندارد و تارک عمدی نماز، روزه و ... و حتی منکر آنها نیز مسلمان است.

آقای سروش در ابتدای مقاله ذاتی و عرضی به صورت کلی مواردی را به عنوان عرضی دین برمی‌شمارد و می‌گوید:

اولین شأن عرضی دین اسلام، زبان عربی است که می‌توانست زبان دیگری جای آن را بگیرد. دومین عرضی فرهنگ اعراب است. سومین عرضی، تصورات و تصدیقات و تئوری‌ها و مفاهیمی هستند که مورد استفاده شارع قرار گرفته‌اند. چهارمین عرضی، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت هستند. پنجمین عرضی، پرسش‌های مومنان و مخالفان و پاسخ‌های وارده بر آنهاست. ششمین عرضی، احکام فقه و شرایع دینی است. هفتمین عرضی، جعل‌ها و وضع‌ها و تحریفاتی است که مخالفان در دین کرده‌اند. هشتمین عرضی، توانایی و وسع مخاطبان دین است. در پایان به نتیجه‌گیری از بحث پرداخته شده و بطور خلاصه بیان شده است که اسلام (و کذا هر دین دیگری) به ذاتیاتش اسلام است، نه به عرضیاتش. و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به ذاتیات است.^۱

ملاحظه می‌شود که آقای سروش در سومین عرضی، تمام تصورات و تصدیقات و تئوری‌هایی که مورد استفاده شارع قرار گرفته است -مراد از شارع در نظر ایشان، پیامبر است نه خداوند^۲- را نام می‌برد، و روشن

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۹-۳۰.

۲. ایشان در مورد بسط تجربه دینی پیامبر اسلام آورده است: «و آیا بسط تجربه‌های زیستی و ذهنی و زبانی اقوام بعدی مرکب رام‌تری در اختیار راکب دیانت قرار نمی‌دهد و به بسط تجربه دینی صاحب شریعت کمک نمی‌کند؟» (همان، ص ۶۴). روشن است که مراد از صاحب شریعت، پیامبر اسلام است نه خداوند، زیرا خداوند که دارای تجربه دینی نیست، چون بیان شده است که تجربه دینی، احساسات خاصی است که به شخص دست می‌دهد، و روشن است که خداوند دارای احساسات نیست.

است که شارع، این تصورات و تصدیقات و تئوری‌ها را در شریعت و دین اسلام بکار رده است، و لازمه کلام آقای سروش این است که تمام تئوری‌ها و تصدیقاتی که در قرآن آمده است - یعنی کل قرآن - عرضی دین می‌باشند.

از سوی دیگر، در بند ششم، نه تنها احکام فقه، بلکه شرائع دینی را نیز عرضی دانسته‌اند. به سخن دیگر، بر اساس دیدگاه ایشان، کل احکام دینی مانند نماز، روزه، حجاب، حج و ... عرضی دین هستند.

جالب‌تر اینکه ایشان پس از برشمردن موارد هشتگانه عرضیات، ادعا می‌کند که التزام و پای‌بندی عملی و نیز اعتقاد به این امور ضرورتی نداشته و مسلمانی در گرو التزام و اعتقاد به آنها نیست. یعنی اعتقاد به قرآن، وجوب نماز و ... ربطی به مسلمان بودن ندارد.

آقای سروش در توضیح عرضی بودن زبان عربی و نیز فرهنگ عربی برای دین و تأثیر عمیق آن، می‌گوید که هیچ دلیلی برای برتری زبان عربی نیست، و اسلام می‌توانست به زبان دیگری بیاید ولی این امر را باید توجه کرد که زبان عربی و فرهنگ اعراب تا عمق دین نفوذ کرده و لذا اگر اسلام در محیط دیگر پدید می‌آمد، اسلام دیگری بدست ما می‌رسید. در این مورد آورده است:

کدام دلیل تجربی و عقلی، پسینی و پیشینی قائم شده است که فی‌المثل زبان عربی غنی‌ترین واژگان و رساترین تصویرها و تعبیرها را برای افاده عالی‌ترین مفاهیم و لطیف‌ترین تجارب در اختیار گوینده می‌گذارد یا عادات و عرفیات اعراب، بهترین مثالها و سمبل‌ها و

همچنین در مورد زبان عربی که مورد استفاده پیامبر اسلام واقع شده است، تصریح می‌کند که: «و آیا اگر زبان و فرهنگ دیگری در دسترس شارع اسلام قرار می‌گرفت مذهب و مناجش، شاکله و رایحه دیگر نمی‌یافت؟ ... شک نیست که اسلام اگر به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، ... و فی‌المثل اندیشه نیرومند فلسفی یونان، ابزارهایی زبانی و مفهومی و دستگاه واژگانی ویژه‌ای در اختیار پیامبر اسلام قرار می‌داد، گفتمان او را عوض می‌کرد.» (همان). ملاحظه می‌شود که آقای سروش صریحاً شارع اسلام را بر پیامبر اسلام تطبیق می‌کند، کما اینکه در عبارتی که از ایشان در متن نقل کرده‌ایم، ایشان در مورد استفاه از زبان، مفاهیم و تئوری‌ها تصریح کرده‌اند که این امور مورد استفاده شارع قرار گرفته‌است.

همچنین برای اطلاع بیشتر در این مورد، مراجعه کنید به: عبدالکریم سروش، "ایمان و امید"، در: کیان، شماره ۵۲، سال دهم، خرداد و تیر ۱۳۷۹، ص ۵۷-۵۸.

ضرب‌المثل‌ها را برای بیان باریک‌ترین اندیشه‌ها به خدمت می‌گمارد یا تجربه‌های زیستی و ذهنی (حسی و عقلی و خیالی) اعراب، جامع‌ترین پرده‌برداری را از وسیع‌ترین عرصه‌های واقعیت به عمل آورده و برای آنها بهترین قالب‌های مفهومی و لفظی ساخته است، یا زبانشان در همه حوزه‌های بیان (شعری، علمی، فلسفه، ...) به یک اندازه رشد و تکامل یافته است؟ و آیا رشد نامتوازن زبان عربی، و اشباع شدگی‌اش از تجربه‌های معیشتی و معرفتی اعراب، و ذخیره محدود واژگانی و مفهومی و کدورت و شفافیت پاره‌های گونه‌گونش، کدورت و شفافیت و تشنگی و فراخی جاودانه و اجتناب‌ناپذیری را در تصورات و تصدیقات دینی نمی‌افکند؟ و آیا فقر و غنا و لف و نشر آن تصدیقات را مسبوق و مصبوغ به فقر و غنای و لف و نشر آن تصورات نمی‌کند؟ و آیا بسط تجربه‌های زیستی و ذهنی و زبانی اقوام بعدی مرکب رام‌تری در اختیار راکب دیانت قرار نمی‌دهد و به بسط تجربه دینی صاحب شریعت کمک نمی‌کند؟ و آیا اگر زبان و فرهنگ دیگری در دسترس شارع اسلام قرار می‌گرفت، مذهب و منهاجش، شاکله و رایحه دیگری نمی‌یافت؟ و آیا می‌توان ثابت کرد که جهان و جهان‌بینی اعراب ماده بهتری برای صورت دین بوده است تا جهان و جهان‌بینی یونانیان و رومیان و هندیان؟

شک نیست که اسلام اگر به جای حجاز، در یونان و هند و روم ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و هندی، عرضیاتشان که تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته مرکزی پیش می‌روند با اسلام عربی تفاوت می‌کرد و فی‌المثل اندیشه نیرومند فلسفی یونان، ابزارهایی زبانی و مفهومی و دستگاه واژگانی ویژه‌ای در اختیار پیامبر اسلام قرار می‌داد که گفتمان او را عوض می‌کرد.^۱

در موضع دیگر با تمسک به آراء دهلوی بیان می‌کند که جمیع احکام شرعی حتی نماز، از عرضیات دین بوده و مناسب با آن شرایط وضع شده‌اند:

داوری مشروح در باب آراء دهلوی در خور مقام دیگری است. آنچه از آراء وی به وضوح مستفاد می‌شود این است که احکام فقهی و آداب شرعی و اشکال و صور آئین‌های عبادی و غیر عبادی و مقررات فردی و اجتماعی (نه مقاصد شارع و غایات و مصالح شرایع که جزء ذاتیات دین‌اند) در اصل تشریعیشان مشروط به امور و احوال شرائط روحی و اجتماعی و جغرافیائی و تاریخی قومی معین بوده‌اند؛ بطوری که اگر آن شرائط به گونه دیگری بودند، آن آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگر می‌گرفتند. و چنان نبوده است که فقط مصالح و مفسدات نفس‌الامریه بدون ملاحظه شرائط تاریخی در وضع احکام دخیل باشند، یعنی بنابر رأی ولی‌الله دهلوی، اگر پیامبر در میان قومی دیگر با عادات و آداب و عرفیات دیگر ظهور می‌کرد، در عین حفظ مقاصد شریعتش (یعنی حفظ دین و عقل و جان و نسل و مال) صورت کثیری از احکامش عوض می‌شد، و فی‌المثل احکام قصاص و دیات و نکاح و طلاق و طهارت و نجاست و پوشش مرد و زن و بطور کلی حقوق مرد و زن و برده و آزاد و مسلمان و غیر مسلمان و ... همه به شکل دیگری در می‌آمد و باز هم اسلام همان اسلام بود.

اینکه از این فلسفه فقه چه فقهی زاده خواهد شد موضوع سخن صاحب این قلم نیست، اما اینکه اکثر احکام فقهی و حتی ضروریات آن عرضی بوده‌اند و هستند، مدلولی است که جای شبهه ندارد، حتی نماز و روزه هم با طاقت متوسط آدمیان تناسب یافته‌اند، اگر طاقتشان افزون‌تر بود بسا که واجباتشان هم افزون‌تر می‌شد.^۱

تا اینجا روشن شد که براساس نظر آقای سروش، اعتقاد به احکام شریعت و نیز اعتقاد به قرآن (یعنی مجموعه تصورات و تصدیقات و ثنوری‌هایی که مورد استفاده پیامبر در قرآن شده است) ربطی به مسلمان بودن ندارد و معیار مسلمان بودن صرفاً اعتقاد به ذاتیات دینی می‌باشد، اما ذاتی دین در ناحیه اصول دین، عمدتاً این نیست که خدا یکی است و یا اینکه پیامبر و ائمه علیهم‌السلام معصوم بوده‌اند و یا ... بلکه فقط یک امر است و آن امر این است که: بنده بداند که خدا نیست، و در ناحیه احکام دین، این است که بنده معتقد

باشد که حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان، مهم ترین غرض شارع است و در بخش اخلاقی این است که شخص معتقد به اهمیت سعادت اخروی باشد.

ایشان در این مورد می گوید:

به توفیق خدا در مقال دیگر به شرح ذاتیات دین اسلام خواهیم پرداخت: این ذاتیات عمدتاً عبارتند از: ۱- آدمی خدا نیست، بلکه بنده خدا است (اعتقاد)، ۲- سعادت اخروی مهم ترین هدف زندگی آدمی و مهم ترین غایت اخلاقی دینی است (اخلاق)، ۳- حفظ دین و عقل و انسان و مال و جان مهم ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه).^۱

(۹)- ختم نبوت باطل است و پیامبری ادامه دارد.

نکته مهم تر اینکه آقای سروش مدعی است که وحی (یعنی همان تجربه دینی و احساسات خاص یک شخص) و نیز دین، یک امر تاریخی است و روشن است که لازمه تاریخی بودن وحی این است که وحی و دین به ختم خودش نرسیده است و بدین جهت، ایشان معتقد است که ختم نبوت باطل است و هر کس می تواند صاحب تجربه دینی (وحی) شود و بر اصل دین بیافزاید. (توجه شود که بحث در فهم ما از دین و قرآن نیست بلکه سخن در خود دین و وحی و قرآن است)؛ و باید گمان کرد که افرادی مانند مولوی و حافظ فقط شارحان سخنان یا تجربه های پیامبر (یعنی همان وحی) هستند، بلکه خودشان دارای تجربه های دینی (یعنی وحی) بوده اند و بر غنای اصل دین افزوده اند، و اصلاً دین یک ماهیت قابل بسط و تکامل دارد.

آقا سروش در این مورد می گوید:

فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه دینی و متفکران ما بر درک و کشف دینی چیزی افزوده اند. نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرار کننده تجربه های نخستین بوده اند. غزالی کشف های دینی تازه داشته است، مولوی و

محیی‌الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخررازی و دیگران همین‌طور. و اصلاً این دین به همین نحو تکامل و رشد کرده است.^۱

ویژگی داشتن وحی و افزودن به اصل دین، اختصاصی به عالمان نداشته بلکه هر مسلمانی می‌تواند بر دین بیافزاید:

مسلمانان با فتوحاتشان، با آشناسدندشان با فرهنگ‌های دیگر، با بسط فقه، کلام و اخلاق، به حقیقت خود دین را فربه‌تر کردند و آن را از اجمال به تفصیل در آوردند و تا وقتی باب این تجارب باز باشد، دین در فربهی و تکامل است.^۲

آقای سروش در موضع دیگر با حالت تأسف می‌گوید که مشکل امروز بشر این است که پیامبر کم می‌آید یعنی صاحبان تجربه دینی (یعنی وحی) کم پدید می‌آیند.

ایشان می‌گوید:

من در یکی از نوشته‌هایم پیشنهاد کرده بودم که در جهان جدید باید راه انبیا را ادامه داد. یعنی باید تجربه‌های دینی را مجدداً زنده کرد و راه کشف‌های دینی را بر مردم گشود تا بر روی آن، کلام دینی جدیدی متناسب با عصری که در آن زندگی می‌کنیم بنا شود و آن تجربه‌های برهنه، جامه‌ای از زبان عصر بر اندام خود بیوشانند، اگر شور تجربه‌گری دینی فرو بخسبد ثنوری پردازی‌ها توانایی چندانی برای ایجاد و احیای ایمان دینی نخواهند داشت، مولانا می‌گفت: «قفل‌گر گه قفل سازد گه کلید»، و امروزه گویا قفل‌سازی در کمال رونق است و به همین سبب امکان تجربه‌های دینی کاهش بسیار یافته است. البته دشواری وقوع تجربه‌های دینی یک نکته را مسلم‌تر کرده است و آن اینکه ادعای نبوت در جهان جدید بسیار کمتر و باورنکردنی‌تر شده و لذا بر خاتمیت اسلام مهر تصویب محکم‌تری

۱. همان، ص ۲۶-۲۷.

۲. همان، ص ۲۵.

خورده است، یعنی فضای تاریخ، دیگر پیامبر پرور نیست و به تعبیری که در مقاله «خاتمیت» آورده بودم جهان چنان اسطوره‌زدایی شده است که اساساً امکان حصول تجربه‌های بسیار غنی پیامبران مشکل‌تر شده است.^۱

(۱۰) - بهتر از قرآن نیز می‌توان آورد.

بیان شد که آقای سروش معتقد است که قرآن همان الفاظ پیامبر و تعبیرات ایشان از احساسات درونی‌شان (یعنی تجربه دینی که عین وحی است) می‌باشد و بنابراین، الفاظ و تعبیرات و مفاهیمی که در قرآن آورده است از فرهنگ عرب اخذ کرده و فرهنگ عرب در قرآن منعکس شده است؛ از سوی دیگر، چون فرهنگ عرب نیز بهترین فرهنگ نمی‌باشد، آقای سروش نتیجه می‌گیرد که بهتر از قرآن نیز می‌توان آورد، چون ما نیز

۱. عبدالکریم سروش، "ایمان و امید"، در: کیان، ش ۵۲، ص ۵۵. متأسفانه به تبع آقای سروش و تحت تاثیر ایشان، برخی افراد دیگر نیز تصریح کرده که در قرآن تناقض وجود داشته و می‌توان قرآن را نقد کرد و نیز پیامبری ختم نشده و ما روشنفکران دینی ادعای پیامبری و افزودن به دین داریم. آقای اکبر گنجی در مصاحبه با آقای ملکیان - (آقای ملکیان در سخنان خود اولاً: اسلام را سه نوع دانسته است؛ اسلام یک = کتاب و سنت، اسلام دو = تفسیرها و شرح‌های نوشته شده بر آن، و اسلام سه = عمل پیروان آن؛ و ثانیاً: در مورد معنای مقدس بودن قرآن بیان داشته است که مراد از تقدس قرآن چهار امر است: از ناحیه خدا آمدن، کامل بودن، بی‌چون و چرا بودن و نقض‌ناپذیر بودن) تصریح می‌کند که نه تنها اسلام شماره دو مقدس نیست، بلکه اسلام شماره یک نیز مقدس نیست، یعنی قرآن کریم از ناحیه خدا نبوده، کامل نیست، بی‌چون و چرا نیست و در نهایت قابل رد و نقض کردن است.

آقای اکبر گنجی در مصاحبه با آقای ملکیان می‌گوید: «... در سالهای اخیر به نظر من این «توجه» دارد حاصل می‌شود، یعنی روحانیت ما از بیرون که به رویکرد روشنفکران دینی نگاه می‌کند، می‌بیند که طرح روشنفکری دینی که یکی از لوازم نگاه تاریخی به دین است، به هر چهار معنایی که فرمودید، از دین تقدس‌زدایی می‌کند. به عبارت دیگر، طبق تفکیک شما از اسلام، آنها می‌بینند که نه تنها تاریخی دیدن از اسلام دو قداست‌زدایی می‌کند، بلکه از اسلام یک نیز قداست‌زدایی خواهد کرد، چرا که از نظر روشنفکر دینی اصل دین هویت تاریخی دارد و به مرور بسط و تکامل تاریخی پیدا می‌کند، معلوم نیست دین خاتمیت داشته باشد و احیاگران بعدی کارشان فقط فهم و شرح دین نیست. بلکه آنها تجربیات دینی داشته‌اند که بر دین افزوده و آن را متکامل‌تر کرده‌اند. مولوی، ابن عربی و حافظ فقط شارحان دینی نبوده‌اند، آنها تجربیات خود را بر دین افزوده‌اند. از طرف دیگر، روشنفکری دینی به دلیل اینکه تعیین مصداق را وظیفه نبی نمی‌داند کل تاریخ دین را بلاموضوع کرده و از حیطة دین خارج می‌کند. بدین ترتیب، در این نوع دین‌پژوهی ختم نبوت اصلاً معنا نخواهد داشت. چنین تاریخ‌نگری در باره دین، منتهی به قداست‌زدایی از دین به هر چهار معنا می‌شود. روشنفکری دینی نه تنها از دین قداست‌زدایی می‌کند بلکه با ادعای افزودن به دین، به نوعی ادعای پیامبری می‌کند، این خطری است که روحانیت در حال حاضر، در مواجهه با روشنفکران دینی احساس می‌کند. (نشریه راه نو، شماره ۱۳، ۲۷ تیرماه ۱۳۷۷، ص ۲۲-۲۳).

می‌توانیم دارای آن احساس (یعنی تجربه دینی که همان وحی است) باشیم و ما هم می‌توانیم تعبیراتی بهتر از تعبیرات پیامبر از احساسات خودمان ارائه دهیم (چون تعبیرات ما برخاسته از فرهنگ معاصر است و بدیهی است که فرهنگ معاصر برتر از فرهنگ عرب جاهلیت است) و لذا می‌توان کتاب مقدس (مانند قرآن) بهتری آورد.

آقای سروش پس از تبیین این امر که تجربه دینی امر بی‌لباسی است که تعابیر صاحب تجربه دینی مانند صورت و لباس و جامه‌ای بر اندام بی‌صورت و عریان آن پوشانده می‌شود، در جواب کسی که می‌گوید متن کتب مقدس (مانند قرآن) که همان تبیین‌های صاحب تجربه دینی (یعنی پیامبر) از تجربه و احساسات خودش است، بهترین تبیین نبوده و می‌توان تبیین بهتری نیز آورد، چنین امری را کاملاً می‌پذیرد، یعنی می‌پذیرد که بهتر از هر کتاب مقدسی می‌توان آورد:

سؤال:

جنابعالی بین صورت و بی‌صورت یا به تعبیری بین متن و تجربه‌ای که در متن بیان شده تفکیک قایل شدید، به نظر می‌رسد فرد مؤمن به شرطی می‌تواند کماکان به یک «صورت» متعهد و پایبند بماند که معتقد باشد آن صورت در طول تاریخ بهترین لباس بر تن بی‌صورت یا بهترین تبیین (best explanation) برای آن تجربه بوده و خواهد بود، اما با توجه به «تئوری قبض و بسط» به نظر می‌آید نمی‌توان به این فرضیه پایبند ماند، چه بسا امر بی‌صورت بعدها تبیینها و صورتهای بهتری پیدا کند.

جواب:

دقیقا همین‌طور است.^۱

همچنین در پاسخ به این پرسش که آیا ما باید متعهد و پایبند به اعتقادات دینی که همان صورت‌بندی‌های پیامبر از تجربه خودش است، باشیم یا نه؟ آقای سروش می‌گوید عقلا این حق برای هر فرد صاحب تجربه

دینی (یعنی همان وحی) ثابت است که تعهدی به صورت بندی دیگران نداشته و خودش نیز صورت بندی جدیدی انجام دهد:

سؤال:

شما در پاسخ به سؤالات قبل گفتید که اعتقادات دینی صورت هایی هستند که بر بی صورت افکنده شده اند، حال سؤال من این است که آیا می توان خود متون مقدس را، که از رهگذر تجربه نبوی پدید آمده اند، صورتی دانست که بر آن امر بی صورت افکنده شده یا جامه ای دانست که بر آن پیکر دوخته شده است؟ اگر پاسخ مثبت باشد آیا ما باید به این صورت متعهد باشیم یا به آن صورت؟

جواب:

متونی که در ادیان، خصوصا در اسلام، پدید آمده است دو بخش دارد. یک بخش صورتهایی اسطوره ای است که بر حقیقت افکنده اند. بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریعات است که خداوند در آنجا در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده است، بلکه آمر و ناهی و شارع در واقع خود پیامبر است و خدا بر تشریعات او صحنه گذاشته است. در هر حال گزاره هایی که مربوط به احکام و مقررات فقهی و حقوقی است اصلا از جنس صورت افکندن بر امر بی صورت نیست و حکمش روشن است. اما بخش اول یعنی گزاره هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و ... بحث می کند همه صورت بندی اسطوره ای تجربه بی صورت است، و ادیان مختلف صورت بندی های مختلف آن امر بی صورت هستند، یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح و ... همه صورت ها نسبتشان با آن امر مطلق بی صورت یکی است. ...

اما در پاسخ این پرسش که آیا می توان از این صورت ها در گذشت یا نه، باید گفت این حق عقلا برای افراد محفوظ است که به تجربه بی صورت خود صورت جدیدی ببخشند، اما اولاً کثیری از مردم تجربه بی صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند لذا باید خریدار مغازه انبیا و ممنون آنان باشند. ثانيا کسانی که خودشان واجد تجربه بی صورت هستند یعنی

عرفا، هر چند که حق دارند صورت جدیدی به تجربه‌شان ببخشند باید به دو نکته توجه داشته باشند: یکی اینکه از حیث اجتماعی تا در درون جامعه دینداران مصلحت‌اندیش زندگی می‌کنند باید مماشات کنند و دم از این صورت‌های جدید نزنند، به قول شیخ محمود شبستری:

ولی تا با خودی زنهار، زنهار عبارات شریعت را نگهدار

پیامبران خصوصاً پیامبر اسلام، سخنان این بود که ما جامعه و تمدنی را بر بنیاد اسطوره‌ها و صورت‌بندی‌هایی از حقیقت ایجاد کرده‌ایم و اجازه نمی‌دهیم کسی آن را بر هم‌زند، دیگر اینکه از جهت فردی، نباید فراموش کرد که خود این صورت‌بندی‌ها تاریخی و سستی دارد و بهتر است فرد خود را از این سنت نبرد و آنگیز خود را به دریا متصل کند، یعنی نباید به صورت‌بندی‌های پیشروان و پیشکسوتان بی‌اعتنا باشد، بالاخره آنها هم همین راه را رفته‌اند. بسا که پخته‌تر و کارکشته‌تر هم بوده‌اند.^۱

(۱۱) - ختم عصمت

از نکات سابق بدست آمد که آقای سروش قائل به ختم نبوت نیست، و وحی را امری مستمر می‌داند، اما نکته قابل توجه این است که ایشان فقط به دو معنا ختم نبوت را می‌پذیرد:

۱- (ختم مأموریت)

پیامبر اسلام دو وظیفه بر عهده داشتند: یکی دریافت وحی و دیگری ابلاغ وحی به مردم. به اعتقاد آقای سروش آنچه که در این زمان با رفتن پیامبر اسلام ختم شده است، صرفاً امر دوم است، نه امر اول. یعنی هر کس می‌تواند صاحب تجربه دینی (یعنی وحی) شود- و به همین جهت است که می‌تواند بر دین بیافزاید و حتی بهتر از قرآن بیاورد و به تبع آن هیچ التزامی به دین اسلام نداشته باشد- و لکن مأموریت برای ابلاغ آن به دیگران ندارد.

ایشان در این مورد آورده است:

باری در پیامبری مفهومی و عنصری از مأموریت مندرج است و همین است آنکه در تجربه‌های عارفان وجود ندارد. در خاتمیت این مأموریت رخت برمی‌بندد، لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند.^۱

امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است.^۲

۲- (ختم عصمت)

آقای سروش معتقدند که بعد از پیامبر اسلام سخن هیچ کس حجت نیست و با رفتن ایشان، حجیت سخن نیز ختم شده و از بین رفته است.^۳

ایشان آورده است:

امروز سخن هیچ کس برای ما حجت تعبدی دینی نیست، چون حجیت و ولایت دینی از آن پیامبر اسلام (ص) است و بس. با بسته شدن دفتر نبوت به مهر خاتمیت، شخصیت هیچ کس پشتوانه سخن او نیست. از همه حجت می‌خواهند جز از پیامبر (ص) که خود حجت است.^۴

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۶.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. البته با ادعایی که ایشان در مورد خود قرآن کریم - که آن را سخنان پیامبر می‌داند - بیان داشته است و معتقد است که کثیری از آیات قرآن برخاسته از فرهنگ مردم عرب بوده و صرفاً آن آداب را امضاء کرده است، از این رو، نباید «دبّه» در آورد و به آنها ملتزم بود، بدست می‌آید که ایشان حتی خود پیامبر اسلام را نیز معصوم نمی‌دانند. زیرا حتی اگر بپذیریم که آیات قرآن سخنان شخص پیامبر است نه خداوند، ولی پیامبر را معصوم بدانیم، لازمه‌اش آن است که قرآن را صددرصد درست بدانیم و عقلاً به آن ملتزم باشیم. در حالی که وقتی آقای سروش معتقدند که نباید به کثیری از آیات قرآن ملتزم بود، بدست می‌آید که قرآن - یعنی سخنان پیامبر به اعتقاد آقای سروش - نیز غیر قابل اعتماد و باطل است، یعنی پیامبر اسلام نیز معصوم نیستند.

۴. همان.

در موضع دیگر، با ذکر نام علی علیه السلام می گوید که ما به سخن او نگاه می کنیم، اگر سخن او دلیل داشته و علاوه بر این، ما با دلیل او قانع شده ایم، کلام او را می پذیریم، ولی اگر قانع نشدیم آن سخن را نمی پذیریم:

حال سخن ما این است که وقتی در کلام دلیل می آید، رابطه کلام با شخص و شخصیت گوینده قطع می شود. ما می مانیم و دلیلی که برای سخن آمده است. اگر دلیل قانع کننده باشد، مدعا را می پذیریم و اگر نباشد، نمی پذیریم. دیگر مهم نیست که استدلال کننده علی(ع) باشد، یا دیگری. از این پس، دلیل پشتوانه سخن است نه گوینده صاحب کرامت آن.^۱

نتیجه مهم

سخنان دکتر عبدالکریم سروش را در یازده بند توضیح دادیم. و بدست آمد که ایشان، نه به قرآن کریم اعتقاد دارد و آن را حق می داند و نه به عصمت معصومین یعنی پیامبر اسلا و ائمه هدی علیهم السلام معتقد است.

یعنی آقای عبدالکریم سروش معتقد است که:

۱- الفاظ قرآن کریم ربطی به خداوند ندارد و صرفاً سخنان و الفاظ پیامبر می باشد.

۲- معارفی که در قرآن کریم بیان شده است، انعکاس و بیان کننده فرهنگ مردم عرب است، و لذا هیچ ارزشی برای ما ندارد، و باید قرآن را اصلاح کنیم. یعنی «دبّه» در نیاوریم و ملتزم به آن آیات نباشیم.^۲

۱. همان، ص ۱۳۵.

۲. جالب است که خود آقای سروش، معتقد است که کسی که منکر حقانیت قرآن شود، کافر است: «بلی معتقداتی که دین بودن دین متقوم به آنها و معرفت دینی هم مسبوق بدانها و مستفاد از آنهاست، یعنی اعتقاد به وجود باری و شارع بودن او، نبوت و دعوت نبی و حقانیت کتاب و سنت، در هر حال باید محفوظ بمانند نه به دلیل اینکه منکر آنها کافر است (که هست: نگاه درجه اول) بلکه به

۳- بهتر از قرآن نیز می توان آورد.

۴- پیامبری ختم نشده است، و باور به ختم نبوت باطل است.

۵- هیچ یک از ائمه علیهم السلام و نیز پیامبر صلی الله علیه و اله معصوم نیستند.

بنابر این، نه قرآن کریم حق است و نه ختم نبوت درست است و نه معصومین علیهم السلام از عصمت برخوردار هستند.

روشن است که دین اسلام نیز بیش از قرآن و عترت پیامبر، چیز دیگری نیست. وجود مقدس پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در حدیث متواتر فرموده است که: «إِنِّي تَارِكٌ فَيْكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ مَا إِنَّ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا فَلَنْ تَضَلُّوا»^۱

دو چیز گرانبها در میان شما گذاشته ام: کتاب خداوند (قرآن کریم) و عترت من، تا مادامی که به هردوی آنها چنگ زنید گمراه نخواهید شد.

حال سوال ما از آقای سروش این است که وقتی شما: ۱- قرآن را قبول ندارید، ۲- از سوی دیگر، عترت پیامبر اسلام را نیز قبول ندارید و آنها را معصوم نمی دانید، چگونه خود را روشنفکر «دینی» می دانید؟ وقتی دین اسلام جز قرآن و عترت نیست، با رد او انکار آن، دینی بودن روشنفکری شما به چه معناست؟ مراد شما کدام دین است؟ قضاوت در این مورد را به خوانندگان عزیز می سپاریم.

دلیل اینکه انکارشان جایی برای معرفت دینی باقی نمی گذارد.» (عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت: همراه با سه مقاله نقادی و توضیحی تازه، چاپ دوم، موسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۷۰)

۱. طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ۴۸۶؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۶. البته کتب بسیار متعددی از اهل سنت و شیعیان این حدیث را نقل کرده اند. یعنی این حدیث مورد قبول اندیشمندان شیعه و سنی است.

نقد و بررسی

در مقام نقد تفکر و ادعاهای آقای سروش که کاملاً در تضاد با دین اسلام و حقانیت قرآن کریم است، در حد گنجایش این مقام مباحثی را بیان می‌کنیم.

در ابتدا لازم است که دو مبنای فکری آقای سروش که از متفکرین غربی گرفته است، یعنی: تاریخی گرایی و مسأله تجربه دینی را مورد بررسی و نقد قرار دهیم و سپس به مهم‌ترین ادعاهای آقای سروش در مورد قرآن کریم و مسأله وحی پردازیم.

نقد مبانی فکری آقای سروش

چنانکه بیان گردید، آقای دکتر عبدالکریم سروش، ادعاهای خود را در مورد انکار قرآن و حقانیت دین اسلام، براساس دو مسأله برگرفته از نویسندگان غربی تنظیم و بیان کرده است. از این‌رو، آن دو مبنا را به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- تاریخت معرفت

در توضیح این اندیشه بیان شده است که برخی از اندیشمندان غربی بر این باورند که تمام معرفت‌های بشر اموری تاریخی هستند. یعنی هر معرفتی برخاسته از شرایط علمی و فرهنگی عصر صاحب معرفت است، و به تبع آن، ناقص و نیز نسبی و غیر مطلق است، و با تغییر شرایط در زمان بعد، آن معرفت نیز تغییر خواهد کرد. از این‌رو، هیچ معرفت مطلق و فراتاریخی نداریم، کما اینکه نمی‌توان به ثابت بودن یک معرفت در زمان‌های گوناگون معتقد بود.

این اندیشه گرفتار نقدهای بسیار متعدد است، که در این مجال صرفاً به سه نقد مهم آن اشاره می‌کنیم:

نقد اول

این باور گرفتار اشکال مهم «خود متناقض بودن» است. یعنی باور به این اندیشه، خود این باور را نقض و نفی می‌کند. زیرا اگر هر معرفتی وابسته به شرایط موجود عصر صاحب معرفت است و با تغییر آن شرایط، آن

معرفت نیز تغییر خواهد کرد، در این صورت، خود ادعای تاریخ گرایان که: «هر معرفتی تاریخی است، و ما معرفت ثابت و مطلق نداریم» نیز یک معرفت تاریخی خواهد بود. یعنی این ادعا صرفاً برخاسته از شرائط عصر معتقدین به این نظریه بوده است و در عصر ما که شرائط تغییر کرده است، ادعای تاریخت معرفت‌ها که یک معرفت است، نیز هیچ ارزش و اعتباری نداشته و باید تغییر کند.

به دیگر سخن، براساس ادعای تاریخ گرایان، اعتبار یک معرفت، صرفاً محدود به شرائط عصری است که این معرفت از آن برخاسته و ناشی شده است، یعنی تمام معرفت‌ها نسبی هستند. در این صورت، ادعای تاریخ گرایان که «تمام معرفت‌ها تاریخی هستند»، نیز امری نسبی است و صرفاً برای زمان و عصر معتقدین به آن، اعتبار دارد، و در این عصر با تغییر شرائط، هیچ اعتباری ندارد. بنابراین، اعتقاد به باور تاریخت معرفت، مستلزم بی‌اعتباری آن و نفی آن است.

نقد دوم

نقد دیگر نسبت به تئوری تاریخ گرایی این است که شرائطی که شما مدعی هستید که معرفت‌ها براساس آنها پدید می‌آیند، کدامند؟ آیا آن شرائط و زمینه‌های پدید آورنده معرفت‌ها، معرفت‌های دیگر -مانند علوم تجربی، فلسفه و عرفان- هستند، یا امور غیر معرفتی موجب پدید آمدن معرفت می‌شوند؟

(الف) - در صورتی که معرفت‌های دیگر - که نام آن را معرفت شماره ۲ می‌گذاریم - زمینه پدید آمدن معرفت مورد نظر - که نام آن را معرفت شماره ۱ می‌گذاریم - باشند، سخن خود را نسبت به معرفت‌های شماره ۲ مطرح می‌کنیم، و با دقت معلوم می‌شود که آن معرفت‌ها -مانند علوم تجربی، فلسفه و عرفان- نیز چون معرفت هستند، باید تاریخی بوده و برخاسته از شرائط معرفتی دیگر - یعنی معرفت شماره ۳ - باشند؛ زیرا مدعای تاریخ گرایان این است که «هر معرفتی امری تاریخی است». بنابراین، هیچ معرفتی نداریم که تاریخی نباشد.

حال اگر آن معرفت‌هایی - یعنی معرفت‌های شماره ۲ - که معرفت شماره ۱ را پدید آورده‌اند، خودشان تاریخی باشند، باید پذیرفت که آنها نیز بر اساس معرفت‌های دیگری - یعنی معرفت‌های شماره ۳ - پدید آمده‌اند، و معرفت‌های شماره ۳ نیز به دلیل اینکه از سنخ معرفت هستند، براساس ادعای تاریخ گرایان - که هر معرفتی برخاسته از معرفت دیگر است - باید برخاسته از معرفت شماره ۴ باشند، و معرفت‌های شماره ۴

برخاسته از معرفت‌های شماره ۵ و ... این سلسله تا بی‌نهایت پیش می‌رود، در حالی که روشن است که ریشه معرفتی بشر امری نیست که تا بی‌نهایت پیش رفته باشد. زیرا اگر مراد از معرفت‌های بی‌نهایت، معرفت‌های مربوط به یک عصر باشد، نمی‌توان ادعا کرد که در یک عصر، بشر دارای بی‌نهایت معرفت است؛ و اگر مراد از معرفت‌های بی‌نهایت، معرفت‌های مختلف در طول زمان‌های مختلف باشد، این سخن نیز باطل است، زیرا چه اینکه بشر را از نسل میمون بدانند و یا اینکه بشر را از نسل حضرت آدم علیه‌السلام بدانیم، عمر بشر، محدود است و نمی‌توان ادعای بی‌نهایت سابقه معرفتی داشتن را نسبت به او مطرح کرد.

(ب) - اما اگر مراد از شرائطی که سبب پدید آمدن معرفت‌ها می‌شوند، امور غیر معرفتی باشند، این سخن گرفتار ابهام و مشکل دیگر است، زیرا می‌توان پرسید که آیا آن شرائط غیر معرفتی، اموری هستند که به انسان مربوط می‌شوند، یا اموری هستند که خارج از اختیار انسان هستند؟

اما اگر مراد از آن شرائط، رفتارهای اختیار انسان باشند، روشن است که رفتارهای اختیار بشر مسبوق به دو امر است: معرفت به کار و رفتاری که می‌خواهد انجام دهد؛ و انگیزه لازم برای انجام کار. برای نمونه، وقتی کسی برای تحصیل به دانشگاه می‌رود، اولاً: می‌داند که به چه مکانی برای تحصیل رفته است (حداقل به صورت اجمالی می‌داند که به دانشگاه رفته است نه جای دیگر)، و ثانیاً: با انگیزه خاصی برای تحصیل به دانشگاه رفته است.

بر این اساس، رفتار اختیاری انسان نیز براساس یک «معرفت» پدید می‌آید، و اگر هر معرفتی برخاسته از شرائط موجود در زمان صاحب معرفت - که مراد از آن در این فرض همان رفتار اختیاری است - باشد، لازمه‌اش آن است که رفتار اختیاری شماره ۱ برخاسته از رفتار اختیاری شماره ۲ و آن نیز برخاسته از رفتار اختیاری شماره ۳ و ... باشد. امری که محال بودن آن برای همه واضح است، یعنی نمی‌توان فرض کرد که یک کار اختیاری بشر متوقف بر بی‌نهایت کار و رفتار اختیاری او باشد.

اما اگر مراد از آن شرائط، امور و حوادثی باشند که خارج از اختیار انسان هستند، باید پذیرفت که انسان در معرفت‌های خودش هیچ‌گونه اختیاری ندارد، و حوادث خارج از اختیار انسان هستند که به رفتار انسان شکل می‌دهند. گویا انسان مجبور محض است و باید منتظر بماند تا حوادث خارج از اختیار انسان شکل بگیرد، و پس از آن و بدون اختیار و خواست او نیز معرفتی برای انسان شکل گیرد.

نقد سوم

تاریخ‌گرایان معتقدند که هیچ معرفتی «فرا تاریخی» نیست، و صرفاً همه معرفت‌ها تاریخی هستند و منحصر به یک زمان خاص. اما این ادعا گرفتار تناقض درونی دیگر است، زیرا همین ادعا که «تمام معرفت‌های بشر، تاریخی بوده و منحصر به زمان خاص است»، یک معرفت و ادعای «فرا تاریخی» است. زیرا این ادعا شامل تمام زمان‌ها می‌شود، یعنی این ادعا می‌گوید: معرفت‌های حضرت آدم علیه‌السلام تاریخی و منحصر به زمان اوست، معرفت‌های هر پیامبری تاریخی و منحصر به زمان اوست، معرفت‌های بوعلی سینا تاریخی و منحصر به زمان اوست، معرفت‌های نیوتن تاریخی و منحصر به زمان اوست، و ... روشن است که ادعای تاریخ‌گرایان، شامل تمام معرفت‌ها در تمام زمان‌ها می‌شود، به عبارت دیگر، یک ادعا و معرفت فراتاریخی است، که منحصر به زمان خاصی نیست.

از این رو، وقتی که ادعای اصلی تاریخ‌گرایان امری غیر تاریخی بوده و فراتاریخی و مطلق است، ادعای آن‌ها که همه معرفت‌ها اموری تاریخی و نسبی و غیر مطلق هستند، باطل می‌شود. در واقع، با ادعای خودشان، با صدای رسا بطلان ادعای خود را اعلام می‌کنند.

۲- تجربه دینی

در ابتدای این نوشتار بیان شده است که مراد از تجربه، احساسی است که به انسان دست می‌دهد و وقتی یک تجربه، دینی خواهد بود که علت آن احساس و انفعال، خداوند یا مظاهر خداوند بوده یا متعلق آن احساس، خداوند یا مظاهر خداوند باشد. بدیهی است که اگر علت احساس یا متعلق احساس، خدا یا مظاهر خداوند نباشد، آن احساس و تجربه دینی نخواهد بود. وقتی یک تجربه، تجربه دینی خواهد بود که یقین داشته باشیم علت یا متعلق آن، خداوند یا مظاهر خداوند می‌باشند.

نیز ذکر شده است که این تئوری را اولین بار یک کشیش آلمانی به نام «شلایر ماخر» در قرن نوزدهم مطرح ساخته است. او چون مواجه با مشکلات اخلاقی و علمی موجود در کتاب مقدس مسیحیت و نیز متزلزل شدن اعتبار ادله اثبات خداوند توسط هیوم و در نهایت بی‌اعتباری عقل توسط آموزه‌های کانت شده بود، ناچار شد که تئوری تجربه دینی را مطرح سازد.

اما این تئوری گرفتار اشکالات بسیار زیادی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- تجربه دینی هیچ ارزش معرفتی ندارد.

اشکال اساسی وارد بر تجربه دینی آن است که: تجربه دینی دارای هیچ گونه ارزش معرفتی نیست. زیرا ممکن است در هر تجربه دینی، تجربه گر، نفس خود را تجربه کند نه موجود متعالی را، ولی به خطا گمان کند که موجود متعالی را تجربه کرده است. بنا براین، به لحاظ برون دینی، سخن او - از آن جهت که صرفاً از تجربه‌اش گزارش می‌دهد - قابل اعتماد نیست. به عبارت دیگر، صرف این که شخص تجربه گر، ادعا کند که خدا یا ملائکه و یا مقربان درگاه خدا سبب شده‌اند تا این احساس در او پدید آید، یا این که بگوید من احساس می‌کنم که خداوند یا اولیای خداوند در این احساس خاص دخالت داشته‌اند، این ادعای او هیچ گونه ارزش معرفتی نخواهد داشت، زیرا به چه دلیلی باید اعتماد کرد که سخن او در این ادعا، درست است؟ و به چه دلیلی امور دیگر سبب پیدایش آن احساس در او نگردیده‌اند؟

به دیگر سخن، گر چه تجربه دینی، نوعی احساس و علم حضوری بوده و در علم حضوری خطا راه ندارد، ولی نکته مهم این است که ذهن همواره مانند دستگاه خود کاری از یافته‌های حضوری، عکس برداری می‌کند و صورتها یا مفاهیم خاصی را از آنها گرفته سپس به تجزیه و تحلیلها و تعبیر و تفسیرهایی در باره آنها می‌پردازد.

مثلاً هنگامی که دچار ترس می‌شویم، ذهن ما از حالت ترس، عکس می‌گیرد که بعد از رفع شدن آن حالت می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. همچنین مفهوم کلی آن را درک می‌کند و با ضمیمه کردن مفاهیم دیگری آن را به صورت جمله: «من می‌ترسم» یا «من ترس دارم» یا «ترس در من وجود دارد» منعکس می‌سازد. نیز با سرعت عجیبی پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته‌های پیشین، تفسیر می‌کند و علت پیدایش آن را تشخیص می‌دهد.

همه این فعل و انفعالات ذهنی که سریعاً انجام می‌گیرد، غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است؛ ولی مقارنت و همزمانی آنها با علم حضوری در بسیاری از اوقات، موجب اشتباه می‌شود و شخص می‌پندارد همانگونه که خود ترس را با علم حضوری یافته است، علت آن را هم با علم حضوری شناخته است؛ در صورتی که آنچه با علم حضوری درک شده است، یک امر بسیط و عاری از هرگونه صورت و

مفهوم و همچنین خالی از هرگونه تعبیر و تفسیر بوده و به همین جهت، احتمال خطایی در آن وجود ندارد، در صورتی که تفسیر مقارن آن از قبیل ادراکات حصولی بوده که خود به خود، ضمانتی برای صحت و مطابقت با واقع ندارند.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا و چگونه در مورد پاره‌ای از علوم حضوری، خطاهایی رخ می‌دهد. مثلاً گاهی انسان، احساس گرسنگی می‌کند و می‌پندارد که نیاز به غذا دارد، در صورتی که اشتهای او اشتهای کاذبی است و در آن حال نیازی به غذا ندارد. سرّ مطلب این است که آنچه با علم حضوری خطا ناپذیر درک شده همان احساس خاص بوده است، ولی همراه آن احساس، تفسیری به وسیله ذهن بر اساس مقایسه آن با سایر احساسهای قبلی، انجام گرفته که علت این احساس، نیاز به غذا است، اما این مقایسه صحیح نبوده و بدین وسیله خطایی در تشخیص علت و تفسیر ذهنی، پدید آمده است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می‌آید نیز از همین قبیل است. بنا براین، لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کنیم و آن را از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم.^۱

در واقع، در فرایند حصول یک احساس مانند احساس درد در درون انسان (که تجربه دینی نیز یک احساس است) سه مرحله نزدیک به هم رخ می‌دهد:

۱- مرحله اول همان احساس بسیط درد است. این مرحله همان علم حضوری است که خطا در آن راه ندارد، یعنی شخص در این که احساس درد می‌کند، خطایی انجام نمی‌دهد، و در واقع در این مرحله، اصلاً خطا قابل تصور نیست.

۲- در مرحله دوم، ذهن انسان از آن محسوس درونی مفهوم و صورتی برداشته و در قالب یک قضیه آن را بیان می‌کند و می‌گوید: «من درد دارم». این قضیه نیز که در منطق به آن، «وجدانیات» می‌گویند، از قضایای صادق و بدیهی است؛ یعنی هیچ‌گاه شخص صاحب درد در صدق آن قضیه‌ای که در ذهن او نقش بسته است، دچار تردید نمی‌گردد.

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۳- در مرحله سوم که مربوط به تفسیر است، شخص درد خود را تحلیل و تفسیر کرده و به استناد دلایل مختلفی، امری را به عنوان علت درد بیان می‌کند و مثلاً می‌گوید: زخم معده من علت درد است. ولی وقتی که به پزشک مراجعه می‌کند، پزشک به او می‌گوید که معده شما سالم است و ناراحتی شما و دردتان معلول فشار و ناراحتی عصبی شما است.

همان طوری که ملاحظه می‌شود فقط مرحله اول، علم حضوری است ولی مرحله دوم و سوم، علم حصولی است، و بدین جهت احتمال خطا در آن دو قابل تصور است. گرچه با توجه به این که در مرحله دوم، حاکی و محکی نزد عالم حاضر است، صدق آن بدیهی می‌باشد؛ ولی مرحله سوم به دلیل این که نه علم حضوری است و نه مانند مرحله دوم، حاکی و محکی در آن، نزد عالم حاضر است، صدق آن مشکوک بوده و خطا در آن قابل تصور خواهد بود.

در مورد تجربه دینی نیز می‌گوییم، گرچه تجربه دینی یک نوع احساس بوده و به علم حضوری برای صاحب تجربه دینی معلوم است؛ و در مرحله احساس صرف و بسیط او خطا وجود ندارد، و همچنین اگر از این احساس خود بخواهد خبر بدهد و بگوید احساسی به من دست داده است، در این مرحله نیز خطایی وجود ندارد؛ (یعنی این خبر او که احساسی به او دست داده و برای او حاصل شده است، نیز درست و مطابق با واقع می‌باشد) ولی اگر بخواهد نزد خود تحلیل و تفسیر کرده و بگوید خداوند این احساس را در من پدید آورده است؛ و به عبارت دیگر، خداوند علت این احساس می‌باشد، و یا فرشته یا پیامبر و یا شخصیت دیگری علت این احساس بوده و آن را در من به وجود آورده است، چنین ادعایی از صحت و درستی یقینی برخوردار نیست، بلکه ادعایی است مشکوک. یعنی معلوم نیست که تحلیل او درست بوده و واقعا نیز خداوند یا یکی از اولیای او علت پدید آمدن آن احساس در او باشند، بلکه ممکن است عوامل دیگری مانند اختلالات روانی یا بیماری شدید، علت حصول آن احساس باشند.

بنا بر این، به لحاظ منطقی و از دیدگاه برون دینی، صاحب تجربه دینی نمی‌تواند صرفاً بر اساس احساس خاصی که به او دست داده است، ادعایی را نسبت به بیرون از خودش - که صدق و درستی آن یقینی باشد - بیان کند، بلکه فقط می‌تواند نسبت به احساسات خودش خبر دهد. و بدین جهت، ادعاهای صاحب تجربه دینی نسبت به بیرون از خودش، هیچ ارزش معرفتی ندارد. و بدیهی است که اگر تئوری تجربه دینی برای این امر ارائه شده است که صدق ادعاهای صاحب تجربه را نسبت به درون خودش تصحیح کند، در این صورت

گر چه ادعای شخص نسبت به درون خودش، از وجدانیات منطقی بوده و صدق آن بدیهی است، ولی روشن است که تصحیح آن ادعا، نیازی به ارائه تئوری تجربه دینی نداشته و به سبب این که آن ادعا از وجدانیات ما است، صدق آن محرز می باشد.

اما اگر تئوری تجربه دینی در صدد توجیه درستی و صدق گرایش شخص به دین خاص و ادعاهای دینی او باشد، باید گفت که این تئوری از چنین هدفی عاجز بوده و همان طوری که بیان شد، تجربه دینی هیچ ارزش معرفتی ندارد. یعنی صرف این که برای صاحب تجربه دینی، احساسی رخ داده است دلیل بر این نیست که تحلیل و قضاوت او نسبت به علت آن احساس نیز درست باشد. بنابراین، به هیچ وجه براساس نظریه شلایر مآخر نمی توان ادعای حتی یک تجربه دینی کرد.

اندک توجهی به انواع تجربه دینی که در منابع فلسفه دین آمده است، مدعای ما (یعنی عدم ارزش معرفتی تجربه دینی به لحاظ برون دینی) را ثابت می کند. به عنوان مثال، «ریچارد سویین برن» با ادعای این که دسته بندی و طبقه بندی وی، جامع و مانع است، تجربه دینی را به پنج قسم زیر تقسیم می کند:

الف) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیء محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است. برای مثال، ممکن است شخص، خداوند را در تمثال شخصیتی مقدس، غروب خورشید یا اقیانوس ببیند. تمثال یک شخص یا غروب خورشید، خدا نیستند اما شخص در قالب این امور یا از طریق آنها با خداوند یا امر ما فوق طبیعی مواجهه می یابد.

ب) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیء محسوس، نامتعارف و مشاع. برای مثال ممکن است شخص، امر مافوق طبیعی را از طریق باکره لورد یا در بوته ای که مشتعل است اما نمی سوزد، تجربه کند.

ج) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است. برای مثال ممکن است شخصی خداوند را در رؤیا یا مکاشفه، تجربه کند، مانند رؤیای پطرس. مکاشفه ها، رؤیاها، نداهای غیبی و نظایر آنها، اگر چه در قالب زبان حسی بیان می شوند، اما فقط برای شخص واحد قابل حصولند.

د) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست. در اینجا، شخص چیزی را احساس می‌کند یا می‌بیند اما آن چیز به مثابه امری توصیف ناپذیر به تجربه او در می‌آید.

ه) تجربه خداوند یا حقیقت غایی بدون واسطه هر گونه امر حسی. در این حالت، شخص به نحو شهودی و بی واسطه از خداوند یا آن یگانه مطلق آگاه می‌شود.^۱

دقت در موارد فوق روشن می‌سازد که آنچه تجربه دینی نامیده می‌شود به لحاظ برون دینی، واجد هیچ گونه ارزش معرفتی نیست. یعنی صرف این که کسی خواب دیده و مدعی مواجهه با امر مطلق و ماورای طبیعی شده است، دلیل صدق رؤیا و خواب او نیست. به چه دلیلی احساس درونی شخصی که مدعی درک موجود ماورای طبیعی است را باید قبول کرده و دلیل صدق گفتارش دانست؟ (یعنی در واقع هم، موجود ماورای طبیعی علت پدید آمدن این احساس در او شده باشد؟) به چه دلیلی او نفس خودش را مورد تجربه قرار نمی‌دهد؟ بدیهی است که به لحاظ برون دینی، ادعای مواجهه با امر مطلق از طرف یک شخص، هیچ گونه دلیلی بر صدق و درستی کلام و یا تجربه او نیست. همچنان که تحلیل آقای «پراود فوت» از تجربه دینی نیز مؤید گفتار ما است، ایشان می‌گوید:

توصیف ما از تجربه دینی باید چندان جامع باشد که اولاً بتوانیم دیگران را هم صاحب تجربه‌های دینی بدانیم (تجربه‌هایی که به اعتقاد صاحبانشان حاکی از امر مافوق طبیعی هستند)، و ثانیاً ملزم نباشیم متعلقات مافوق طبیعی این تجربه‌ها را تصدیق کنیم. بنا براین، تجربه دینی تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه آن را دینی تلقی کند. دینی دانستن یک تجربه بدان معناست که شخص تجربه‌گر معتقد است تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی نارسا و غیر کافی است و آن تجربه را فقط بر مبنای آموزه‌های دینی می‌توان تبیین کرد ... اما این امر که صاحبان تجربه، تجربه خود را بر مبنای وجود موجودی مافوق

۱. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، ص ۳۸-۴۰.

طبیعی درک می‌کنند، بدان معنا نیست که آنها واقعا موجودی مافوق طبیعی را تجربه می‌نمایند، یا هیچ تبیین طبیعی مُقنع و با کفایتی برای تجربه آنها وجود ندارد.^۱

نتیجه آن که، تجربه دینی که یک احساس صرف است، هیچ ادعایی نسبت به بیرون از شخص تجربه گر را نمی‌تواند اثبات کند، و چون هیچ گونه ارزش معرفتی ندارد در مباحث بیرون دینی نمی‌توان از آن استفاده کرد.

با این تحلیل، نکته بسیار مهم دیگری نیز ثابت می‌شود و آن این است که بر اساس اعتقاد شلایر ماخر که تمسک به ادله و براهین عقلانی را در اثبات خدا و آموزه‌های دینی ناکافی و باطل دانسته و اشکالات و نقادیهای هیوم و کانت را نسبت به این مسأله وارد می‌دانسته است، تحقق و وجود هیچ تجربه دینی قابل اثبات نیست. یعنی اصلاً نمی‌توان به طور یقینی ادعا کرد که تجربه دینی‌ای وجود دارد. زیرا روشن است که در اعتقاد قائلین به تئوری تجربه دینی، به هر احساسی که به انسان دست دهد، تجربه دینی اطلاق نمی‌شود، بلکه تجربه دینی آن است که به نحوی از انحاء با خداوند (یا واقعیت مطلق و غایی) و مظاهر و تجلیات او در ارتباط باشد؛ حال چه این که خداوند یا مظاهر او «علت» آن احساس باشند و یا این که «متعلق» آن احساس باشند. چنان که شلایر ماخر معتقد است که تجربه دینی، تجربه‌ای است که خداوند علت آن تجربه باشد؛ و به عبادت دیگر، انسان آن را نتیجه کار خدا بداند. او می‌گوید:

احساس شما تا آنجا که نتیجه کار خدا توسط کار هستی در شماست، دینداری است. خلاصه دین، این احساس (این احساس در بالاترین وحدت آن) است که محرک احساس یک چیز است و فقط از طریق این وحدت، می‌توان چیزی را به طور منفرد و خاص احساس کرد، یعنی احساس کنیم که وجود حیات ما، حیات و وجودی در خدا و توسط خداست.^۲

عده‌ای دیگر نیز ارتباط و تعلق احساس به خداوند یا مظاهر او را شرط دینی بودن تجربه دینی می‌دانند:

۱. همان، ص ۴۹-۵۱.

۲. وین پرودفت، تجربه دینی، ص ۳۳.

تجربه دینی را غیر از تجربه‌ها متعارف می‌دانند، یعنی شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری ما فوق طبیعی می‌داند (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل). یا آن را موجودی می‌انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است (مثل تجلی خداوند یا شخصیتی نظیر مریم عذرا) و یا آن را حقیقتی غایبی می‌پندارد، حقیقتی که توصیف ناپذیر است (مثل امر مطلق غیر ثنوی [برهمن] یا نیروانا).^۱

با توجه به آنچه که بیان گردید، اثبات این که متعلق احساس یا علت آن، فلان شیء معین است، از طریق آن احساس قابل اثبات نیست. یعنی نمی‌توان ادعا کرد که چون من احساس می‌کنم که خداوند علت احساس من است، پس در واقع نیز خداوند علت احساس من می‌باشد. و از آنجا که چنین امری قابل اثبات از طریق آن احساس نیست، دینی بودن تجربه، قابل اثبات نخواهد بود. زیرا مقوم دینی بودن تجربه، ارتباط آن با خداوند (یا واقعیت غایی) یا مظاهر اوست؛ و همانگونه که بیان شد، چنین امری قابل اثبات نیست. بدین جهت، می‌توان ادعا کرد که چون دینی بودن تجربه به صورت واقعی و قطعی، قابل اثبات نیست، طرح این تئوری در مباحث دین پژوهی لغو و بی اساس است.

البته روشن است که با توجه به عدم کارایی عقل و براهین عقلانی نزد قائلین به تئوری تجربه دینی، توسل به استدلال عقلانی برای اثبات دینی بودن این تجربه یعنی ارتباط آن با خداوند (یا واقعیت غایی) و مظاهر او، تلاش باطلی است. زیرا اگر کسی براهین عقلانی را صحیح و قابل تمسک بداند و از آن‌ها در این مقام بهره جوید، دیگر نیازی به تئوری تجربه دینی در مباحث دین پژوهی باقی نخواهد ماند، و چنین بحثی از ریشه لغو خواهد بود. زیرا چنین تئوری‌ای صرفاً در وضعیتی ارائه شده است که هر گونه تلاش عقلانی برای اثبات خداوند و آموزه‌های دینی باطل تلقی شده است.

۲- دوری بودن تئوری تجربه دینی

اشکال دیگر نسبت به تئوری تجربه دینی آن است که در صورتی که کسی بخواهد اعتقادات دینی را براساس تجربه دینی ثابت کند، حداقل در برخی از موارد آن، گرفتار «دور فلسفی محال» خواهد بود. زیرا قبول یک تجربه دینی متوقف بر آن است که علت یا متعلق آن، خدا یا مظاهر خداوند باشد، یعنی قبل از اینکه

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۷.

یک تجربه دینی را بپذیریم، باید وجود خداوند و مظاهر او را بپذیریم. زیرا دینی بودن یک تجربه و احساس، متوقف بر آن است که خداوند و یا مظاهر او علت یا متعلق آن احساس و تجربه باشند.

از سوی دیگر، اگر بخواهیم برای نمونه، وجود خداوند و یا مظاهر او را براساس تجربه دینی اثبات کنیم، مستلزم دور محال است. یعنی از یک سو، پذیرش وجود تجربه دینی متوقف بر آن است که قبلا وجود خداوند را پذیرفته باشیم؛ و از سوی دیگر، پذیرش وجود خداوند نیز متوقف بر آن است که ما تجربه دینی را پذیرفته و به واسطه آن، وجود خداوند را ثابت کنیم.

به دیگر سخن، وجود تجربه دینی در خارج، متوقف بر وجود خداوند است، و وجود خداوند نیز متوقف بر قبول تجربه دینی است.

بنابراین، اگر کسی بخواهد به وسیله تئوری تجربه دینی، اعتقادات دینی را اثبات کند، گرفتار دور محال فلسفی خواهد شد.

۳- لغویت هدف از ارسال انبیا

ایراد اساسی دیگر تجربه دینی و انطباق آن بر وحی آن است که هدف از ارسال انبیا، هدایت بشر به سوی سعادت و کمال است، و زمانی این هدف خداوند، محقق می شود که احتمال خطا در گفتار و هدایتگری پیامبران موجود نباشد. زیرا در فرض احتمال خطا، هیچ دلیلی وجود ندارد تا روشن کند که آیا پیامبران، بشر را به سوی ضلالت و شقاوت پیش می برند یا سعادت؟ و در این صورت، هدف خداوند حکیم از ارسال انبیا، محقق نگردیده بلکه غرض او نقض می شود. و در نتیجه، اصل ارسال رسل لغو خواهد بود. در حالی که فرض صدور کار بیهوده از خدای متعال، محال است.

حال اگر، وحی که تنها راه ارتباط پیامبران با خداوند است، همان تجربه دینی باشد، مستلزم آن است که وحی، قابل اعتماد نباشد. زیرا همانطوری که سابقا ملاحظه شد، تجربه دینی هیچ گونه ارزش معرفتی ندارد؛ و در نتیجه، به سخنان پیامبران نیز نمی توان اعتماد کرد؛ زیرا به اعتقاد صاحبان تئوری تجربه دینی، سخنان صاحب تجربه، همان تعبیر و تفسیر آن تجربه است.

بنا براین، هدف خداوند از ارسال انبیا وقتی تأمین می‌شود که در هدایت‌گری انبیا احتمال خطا وجود نداشته باشد. زیرا احتمال خطا کافی است تا بشر به طور طبیعی به کلام آنها اعتماد نکرده و هدایت نیابد. و به همین جهت است که در مباحث برون دینی نبوت، عصمت را برای پیامبران اثبات می‌کنند.

از سوی دیگر، تجربه دینی، از این سوئی و اکتسابی است و به دو قسم رحمانی و شیطانی قابل انقسام است، در حالی که وحی به انبیا از آن سوئی و غیر اکتسابی بوده و خطا در آن قابل تصور نیست. زیرا در صورت احتمال خطا در آن، از حجیت و اعتبار ساقط شده و غیر قابل اعتماد خواهد بود. بدیهی است که با فرض عدم اعتماد به آن، هدایت بشریت از طریق وحی حاصل نگردیده و در نتیجه، هدف از ارسال انبیا از ناحیه خدای متعال تأمین نخواهد شد.

در حالی که نقض غرض و عدم رسیدن به هدف، در خداوند قابل تصور نیست، زیرا وقتی یک فاعل به هدف از فعل خود نمی‌رسد که: ۱- علم کافی نداشته و نتواند به درستی فعل خود را تنظیم کند تا بتواند به هدف از آن فعل برسد، و ۲- یا اینکه با موانعی مواجه شده است که قادر به از بین بردن آنها نبوده و لذا نتوانسته است که به هدف خود برسد. اما روشن است که هیچ‌یک از دو امر بیان شده در مورد خداوند قابل تصور نیست، یعنی امر اول مستلزم جهل است و امر دوم مستلزم عجز، در حالی که خداوند نه جاهل است و نه عاجز. از این رو، خداوند به هدف و غرض خود از ارسال انبیاء - یعنی هدایت‌گری بشر - خواهد رسید، و این امر، وقتی قابل تصور است که هدایت‌گری انبیاء قابل اعتماد باشد، و وقتی قابل اعتماد خواهد بود که وحی همان تجربه دینی نباشد، زیرا چنانکه بیان شده است، تجربه دینی به هیچ‌وجه ارزش معرفتی نداشته و قابل اعتماد نمی‌باشد، و اگر وحی همان تجربه دینی باشد، غیر قابل اعتماد خواهد بود. و با عدم اعتماد، هدایت‌گری انبیاء محقق نخواهد شد.

بنابر این، انطباق وحی بر تجربه دینی درست نیست.

پس از ذکر اشکالات تئوری تجربه دینی و با بطلان آن، بطلان دیدگاه آقای عبدالکریم سروش در مورد دین اسلام نیز روشن می‌شود، زیرا ایشان ادعاهای خود را براساس قبول این تئوری مطرح ساخته است، اما در عین حال، به نقد مهم‌ترین ادعاهای ایشان می‌پردازیم.

قرآن کریم حقیقی ماورایی است نه الفاظی بشری

مهم ترین نتیجه ای که آقای سروش براساس تاریخت معرفت ها و نیز تئوری تجربه دینی گرفته است، آن است که وحی، احساسی است که به پیامبر دست داده است، و قرآن کریم الفاظ و تعبیرهای شخص پیامبر از آن احساسات او است. یعنی بخشی از قرآن کریم -یعنی معاملات قرآن- امضا و پذیرش فرهنگ عرب از سوی پیامبر اسلام است که به درون قرآن از سوی ایشان آورده شده است، و بخش دیگر قرآن، تفسیرهای شخص پیامبر از احساسات و تجربه های خودش است.

روشن است که در این صورت، اولاً: باید پذیرفت که قرآن ربطی به خداوند ندارد، یعنی خداوند از طریق فرشته ای مانند جبرئیل بر قلب پیامبر نازل نکرده است، و ثانیاً: قابل اعتماد نیست، و می توان آن را نقض و ابطال کرد.

از این رو، باید این ادعای ایشان را هم از منظر برون دینی و هم از منظر درون دینی مورد بحث قرار دهیم.

۱- قرآن حقیقتی ماورایی است نه الفاظی بشری (دیدگاهی برون دینی)

در تاریخ اندیشه بشری، همواره ادیان و کتب مقدس، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. معارفی که ادیان به بشریت عرضه داشته‌اند، موجب شکل‌دهی افکار و اعتقادات خاصی برای بشر بوده و تمدن خاصی را برای انسان به ارمغان آورده‌اند. از این رو، بشر همواره آموزه‌های ادیان و معارفی را که پیامبران خداوند در قالب کتب مقدس به بشریت ارزانی داشته‌اند، وجهه همت قرار داده و آن را مورد بررسی و تحلیل خویش قرار داده است.

یکی از انواع بررسیهای انجام شده، این است که آیا الفاظ کتب مقدس:

الف) وحی مستقیم خداوند است (یعنی الفاظ مستقیم خداوند بوده و پیامبر صلی الله علیه و آله بدون هیچ واسطه‌ای این الفاظ را از خداوند دریافت کرده است)، یا الفاظ خداوند است اما از طریق جسمی مانند درخت به پیامبر اعطا می‌شود (به طوری که آن جسم، معبر و مظهر کلام و الفاظ خداوند است، نه مصدر آن کلام) و یا الفاظ خداوند بوده که از طریق فرشته‌ای به پیامبر داده می‌شود؟

ب) یا این که هیچ یک از سه صورت فوق، صحیح نبوده و الفاظ کتب مقدس، الفاظ شخص پیامبر و یا انسانهای دیگر است، و خداوند صرفاً قابلیت را به پیامبر یا اشخاص دیگر، اعطا کرده است و آنها می‌توانند به واسطه آن استعداد و قابلیت خاص خویش، الفاظی را از ناحیه خودشان و نیز تحت تأثیر فرهنگ عصر خویش، بیان نمایند و همین الفاظ آنها، کتب مقدس را تشکیل می‌دهند.

تمام متفکران اسلامی، براساس ادله مختلف عقلانی و نیز مطابق با آموزه خود قرآن و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه هدی علیهم السلام قائلند که قرآن، الفاظ خداوند بوده که به سه صورت مذکور بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و پیامبر در آن هیچ نقشی نداشته است. اما عده بسیار اندکی صاحب گرایش دوم بوده و قائلند که قرآن، الفاظ خداوند نمی‌باشد.

از میان قدما به معمر بن عباد السلمی (فوت ۲۲۸ق.) که در میان متکلمان معتزلی، صاحب تفکرات خاصی بوده است، نسبت داده شده است که او با اعتقاد به این که کلام و سخن، عرض بوده و خداوند خالق عرض نمی‌باشد، معتقد است که وحی الهی اگر از یک درختی مثلاً ظاهر شود، درخت خالق آن است، و یا اگر از

یک انسانی مانند پیامبر صلی الله علیه و آله ابراز گردد، پیامبر خالق و به وجود آورنده آن الفاظ می باشد. آسمانی و وحیانی بودن قرآن، مغایر با آن نیست که پیامبر در آن نقش داشته باشد. در واقع، خداوند در پیامبر صلی الله علیه و آله استعدادی به ودیعت نهاده است که او می تواند هدایت باطنی خداوند را در قالب کلماتی از ناحیه خودش (که همان آیات قرآنی است) به زبان آورد.^۱

در میان متأخرین و معاصرین، حسن حنفی (متولد ۱۹۳۵) و نصر حامد ابو زید (متولد ۱۹۴۳) از کشور مصر^۲ و عبد الکریم سروش نیز معتقدند که قرآن، الفاظ پیامبر و متأثر از فرهنگ عرب است.

بر اساس این دیدگاه، در واقع رسول خدا، تجربه روحی خود را در دستگاه مفهومی عربی و متناسب با آن شرایط تاریخی، جغرافیایی، اجتماعی و فرهنگی بیان و تعبیر کرده است، و مثلاً بهشت را به صورت «جَنّات» و زنان آن را سیاه چشم و نه چشم آبی توصیف کرده است.^۳

در ناحیه دیگر، در دنیای غرب، اکثر متفکران غربی - برخلاف متفکران اسلامی - معتقدند که کتب مقدس مسیحیت (یعنی تورات و انجیل) الفاظ خداوند نبوده و حتی الفاظ پیامبران خداوند یعنی حضرت موسی و حضرت عیسی علیه السلام نیز نمی باشند. در واقع، پیروان این دو پیامبر، کتب مقدس را نوشته اند.

«توماس میشل» در این مورد می گوید:

مسیحیان معتقدند که خداوند کتابهای مقدس را بوسیله مؤلفانی بشری نوشته است... مؤلفان بشری کتاب مقدس، هر یک در عصری خاص می زیسته و به رنگ زمان خود در آمده بوده اند. همچنین این مؤلفان، مانند دیگر انسانها با محدودیتهای زبان و تنگناهای علمی دست به گریبان بوده اند - اصولاً مسیحیان نمی گویند که خدا کتابهای مقدس را بر مؤلفان بشری املا کرده، بلکه معتقدند که او به ایشان برای بیان پیام الهی به شیوه خاص خودشان و

۱. ر.ک: هری اوستین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۹۸-۳۰۲.

۲. ر.ک: مقصود فراستخواه، "حسن حنفی و رویکرد انسان گرایانه به قرآن"، در *فصلنامه پژوهش قرآنی فراراه*، ش ۱، سال اول، زمستان ۱۳۷۷، ص ۹-۲۱.

۳. ر.ک: عبد الکریم سروش، *بسط تجربه نبوی*، ص ۵۵-۵۷.

همراه با نگارش مخصوص و سبک نویسندگی ویژه هر یک توفیق داده است. اقلیتی بسیار ناچیز از مسیحیان گمان می‌کنند کتابهای مقدس با همین الفاظ الهام شده‌اند و خدا پیام خود را کلمه به کلمه به کاتب بشری منتقل کرده و وی چیزهایی را که خدا املا نموده، با امانت ثبت کرده است.^۱

اعتقاد «میشل» مختص به ایشان نبوده و اکثر متفکران غربی به این امر اذعان دارند. به عنوان مثال، «جان.بی.ناس» این دیدگاه را در کتاب خود مطرح نموده است.^۲

«دان کیوپیت» این اعتقاد را به صاحبان طرز فکر علمی نسبت می‌دهد.^۳

«ویلیام هوردِرِن» چهار انجیل را چهار شرح حال زندگی عیسی مسیح علیه‌السلام از ناحیه نویسندگان آنها می‌داند.^۴

متفکران غربی، مسأله فوق یعنی اعتقاد به این امر که کتب مقدس، الفاظی بشری می‌باشند را بر اساس تحقیقات جدید در زمینه دین‌پژوهی و کتب مقدس یعنی مباحث «نقد تاریخی کتاب مقدس» مورد بررسی قرار داده‌اند.

روش نقد تاریخی، مبتنی بر یک جهان‌بینی است که دارای سه اصل مهم است، و کسانی می‌توانند از این روش بهره جویند که به آن اصول معتقد باشند. آن سه اصل عبارتند از:

۱- تنها حوادثی که دارای موجودات مشابه در جهان هستند، ممکن الوقوع می‌باشند. ما چگونه حادثه‌ای را می‌توانیم ممکن الوقوع بشناسیم؟ برای معین کردن این مطلب، راهی جز مراجعه به حوادث مشابه که انسان آنها را می‌شناسد، نیست.

۱. توماس میشل، کلام مسیحی، حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۷۷، ص ۲۶.

۲. ر.ک: جان.بی.ناس، تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷، ص ۶۲۳-۶۲۷.

۳. ر.ک: دان کیوپیت، دریای ایمان، حسن کامشاد، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹-۱۱۰.

۴. ر.ک: ویلیام هوردِرِن، راهنمای الهیات پروتستان، طاووس میکائیلان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۸.

بر پایه این نظریه، مقصود از ممکن الوقوع بودن، امکان عقلی صرف نیست، بلکه مراد این است که مشابه آن در عالم خارج واقع شده باشد. به عبارت دیگر، چون عالم عینی، عالم تزامم است، شرایط ویژه وقوع یک حادثه، شرایط وقوع حادثه دیگر را نفی می کند و ظرف زمانی و مکانی پاره‌ای حوادث میدان را از پاره‌ای حوادث دیگر می گیرد. بدین سبب، ممکن است بسیاری از حوادث، در ذهن، امکان وجود داشته باشند، اما در عالم خارج، موجود نگردند.

به اصل فوق، «مقایسه و مشابهت» اطلاق می شود، یعنی این که حوادث جهان قابل مقایسه با یکدیگرند.

۲- اصل دوم جهان‌بینی مورد نظر این است که کلیه حوادث جهان با یکدیگر، یک ارتباط ناگسستگی دارند؛ همه حوادث با هم مربوط هستند و وقوع یک حادثه، تغییراتی را در حوادث دیگر به وجود می آورد، و حذف یک حادثه نیز در حوادث دیگر مؤثر است.

اگر کسی وقوع حادثه‌ای را ادعا کند که هیچ گونه ربط عینی و خارجی با حوادث دیگر نداشته است، ادعای وی را نمی توان قبول کرد. هر حادثه‌ای باید با حوادث دیگر مرتبط باشد. وقوع هر حادثه‌ای به معنای وقوع حوادث دیگری است که اگر آن حوادث دیگر واقع نشوند، حادثه مورد نظر نیز به وجود نمی آید. معنای این اصل آن است که در میان حوادث جهان، رابطه علیت وجود دارد.

۳- اصل سوم جهان‌بینی مورد بحث این است که نظام این جهان، یک نظام بسته و خودکفایی است. عاملی از خارج این جهان به صورت مکمل یا رخنه‌پوش در این جهان عمل نمی کند. هر حادثه‌ای که در جهان، اتفاق می افتد با حوادث دیگر خود این جهان، قابل تبیین و تفسیر است، و نمی توان وقوع حادثه‌ای را ادعا کرد که واقعا با حوادث این جهان قابل تفسیر نباشد تا آن را به عامل یا عواملی خارج از این جهان نسبت داد.

نتیجه اعتقاد به اصول فوق این است که مطابق اصل اول، کتاب مقدس یک سند تاریخی مانند سایر اسناد تاریخی است، و وحی بودن الفاظ و محتوای آن بی معنی است. وقتی همه حوادث تاریخی قابل مقایسه با یکدیگر و معلول یکدیگر باشند و عامل غیر تاریخی قابل پذیرش نباشد، هیچ پدیده‌ای نمی تواند تافته جدا بافته باشد. معنای القا به وسیله روح القدس، مداخله عامل غیر تاریخی در این جهان و بریده شدن سلسله‌های علل و ایجاد حفره در حوادث است که مطابق اصل اول جهان‌بینی نقد تاریخی، قابل قبول نیست.

بر پایه اصل دوم، معجزات به عنوان پدیده‌های بی‌قانون، نادرست بوده و دیگر نمی‌توان از معجزات به معنای پدیده‌های بدون قانون صحبت کرد. بدین سبب، ادعای کتاب مقدس در مورد معجزات مختلف - که پدیده‌های غیر عادی می‌باشند - باطل است. و در نهایت، مطابق اصل سوم، دین مسیحیت که بر اساس اصل ورود خداوند در تاریخ و ظهور عیسی برای نجات انسان مبتنی است، نقض می‌گردد. زیرا بنا بر این اصل، مجموعه عالم هیچ‌گاه پاره نمی‌شود و هیچ چیز از خارج این مجموعه در داخل این مجموعه وارد نمی‌شود.

بدین ترتیب، با پذیرفتن سه اصل جهان‌بینی نقد تاریخی، سه مسأله مهم در عقاید مسیحیت مورد تهدید و انکار قرار گرفت: ۱- وحی بودن الفاظ و محتوای کتاب مقدس، ۲- معنای سنتی معجزه و ۳- ورود خداوند در عالم تاریخ برای نجات انسان.^۱

۱. در مورد تبیین اصول سه‌گانه ر. ک: محمد مجتهد شبستری، *هرمنوتیک کتاب و سنت*، چاپ دوم، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰-۱۶۷.

نقد و بررسی

مباحث بیان شده را از منظر برون دینی مورد تحلیل و بررسی قرار می دهیم، و بررسی درون دینی را بعدا بیان خواهیم کرد.

از دیدگاه برون دینی، چند مسأله را یادآور می شویم:

۱- صرف پذیرفتن این امر که کتب مقدس مسیحیت، الفاظی بشری است مستلزم آن نیست که کتب مقدس همه ادیان، الفاظی بشری باشند. به دیگر سخن، وجود چند کتاب مقدس مانند تورات و انجیل که الفاظی بشری هستند، موجب آن نمی شود که مغالطه «کل و جزء» صورت گرفته و با تعمیم نابجا و مغالطه آمیز، نتیجه گرفته شود که هر کتاب مقدسی، الفاظی بشری است. در حقیقت، کتاب آسمانی تمام پیامبران اولوالعزم و از جمله حضرت موسی علیه السلام و عیسی علیه السلام از طریق وحی و الفاظ الهی بوده است، و پس از ایشان است که این کتب و شریعتشان مورد تحریف قرار گرفته اند.

شخصیتهای متعددی سبب تحریف در دین مسیحیت شده اند. یکی از شخصیتهای برجسته مسیحیت که حتی به اعتراف نویسندگان مسیحی سبب تحریف دین مسیحیت شده است، «پولس» است.

«ویلز» مورخ انگلیسی در این مورد می گوید:

همان وقت معلّم بزرگ دیگری پدیدار شد که بسیاری از چهره های مورد اعتماد معاصر، او را مؤسس حقیقی مسیحیت می شمارند، یعنی شاول طرسولی یا پولس. او یهودی زاده بود، هر چند برخی نویسندگان یهود آن را انکار می کنند، ولی شکّی نیست که او نزد استادان یهودی درس خوانده بود، جز آن که او در الهیات هلنیتی اسکندریه متبحّر بود و متأثر از شیوه های تعبیر فلسفی از مکاتب هلنیتی و شیوه های بحث رواقیان و دارای دیدگاه دینی بود و مدتها پیش از آن که نامی از یسوع ناصری شنیده شود، به تعلیم مردم پرداخته بود.^۱

۱. عبدالعزیز توفیق جاوید، *معالم تاریخ الانسانیة*، لجنة التالیف و الترجمة و النشر، قاهره، بی تا، ج ۳، ص ۷۰۵، به نقل از محمد قطب، *سکولارها چه می گویند؟*، جواد محدثی، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، بی جا، ۱۳۷۹، ص ۱۴-۱۵.

«رنان» نیز در این مورد می گوید:

برای فهم تعالیم حقیقی حضرت عیسی علیه السلام همانگونه که او می فهمید، سزاوار است در آن تفسیرها شرحهای دروغی که چهره تعالیم مسیح را زشت ساخته و آن را زیر پرده ضخیمی از تیرگی پوشانده است، بحث و بررسی کنیم. بررسی ما به دوران پولس برمی گردد که تعالیم مسیح را نفهمید، بلکه آن را بر محمل دیگری حمل کرد، سپس آن را با بسیاری از سنت های فریسیان و تعالیم «عهد عتیق» به هم آمیخت. از عهد پولس بود که «تلمود» آشکار شد که به تعالیم کنیسه ها معروف بود، ولی تعالیم اصلی و حقیقی مسیح، صفت الهی و کمال خود را از دست داد... و آن شارحان و مفسران، مسیح را خدا می خوانند، بی آن که برای آن دلیلی بیاورند و در ادعای خود به سخنانی در پنج سفر استناد می کنند، با این که آن سخنان کمترین دلالتی بر این که مسیح، همان خداست، ندارد.^۱

بنابراین، وجود تحریف در دین مسیحیت و نیز اعتراف اکثریت متفکران مسیحی و حتی اعتراف خود کتاب مقدس به این امر که این کتب بعد از ظهور حضرت عیسی علیه السلام توسط انسانهای عادی به رشته تحریر در آمده است، امری مسلم و مورد قبول می باشد.

لکن پذیرش چنین امری مستلزم آن نیست که با تعمیم نابجا و مغالطه آمیز، همه ادیان - و از جمله اسلام - را تحریف شده و یا همه کتب مقدس - و از جمله قرآن کریم - را الفاظی بشری بدانیم. سخنی که هیچ گونه دلیلی ندارد و بلکه ادله متعدد در رد آن موجود است.

علاوه بر این، کافی است که انسان، نظری به قرآن بیافکند تا غیر بشری بودن آن را به راحتی و به صورت آشکار دریابد. معارف عظیم موجود در آیات قرآن، تصریحات بسیار متعدد آیات قرآن در رد و انکار بشری بودن آن و به ویژه آیات متعدد تحدی، شاهی قوی بر الهی بودن معارف و الفاظ آن می باشد. (این موضوع در مباحث درون دینی بسط بیشتری خواهد یافت).

۲- اصول جهان بینی نقد تاریخی، مورد قبول نبوده و باطل هستند؛ زیرا:

۱. محمد ابو زهره، *محاضرات فی النصرانیة*، ص ۲۱۵، به نقل از محمد قطب، *سکولارها چه می گویند؟*، ص ۱۷-۱۸.

الف) این که تنها حادثه‌ای واقع می‌شود که نظیر آن در جهان موجود باشد، و لذا نمی‌توان یک حادثه و رویداد منحصر به فرد در جهان فرض کرد، ادعایی غیر مستند به دلیل است. به چه دلیلی فقط پدیده‌ای موجود شدنی و ممکن الوقوع است که شبیه آن در جهان یافت شود؟ چنین ادعایی صحیح نیست؛ زیرا برای تحقق یک پدیده در جهان مادی دو عامل شرط است:

۱- فاعلیت فاعل تام و کامل باشد، و ۲- قابلیت قابل تام باشد. در صورتی که فاعل نقص داشته یا شرایط پدیدآمدن یک موجود، فراهم نباشد (و به اصطلاح قابل، تام نباشد) پدیده مورد نظر موجود نخواهد شد. به عنوان مثال، برای این که آهنی ذوب شود، حرارت ناشی از آتش یک چوب کبریت نمی‌تواند فاعل و علت ذوب آن باشد. در اینجا عدم تحقق و پدیدآمدن ذوب آهن، نقصی است که در فاعل وجود دارد. اما اگر بخواهیم کاغذ مرطوبی را آتش بزیم، گرچه حرارت ناشی از آتش چوب کبریت، برای پدیدآمدن آتش در کاغذ کافی است، و لکن به سبب رطوبت موجود در کاغذ، پدیده آتش در کاغذ به وجود نمی‌آید. روشن است که در اینجا، قابلیت قابل نقص دارد و نه فاعلیت فاعل.

بنابراین، پدیدآمدن یک شیء در عالم ماده، مشروط به عدم نقص در فاعل و قابل است و در صورتی که فاعل، تام و کامل بوده و شرایط پدیدآمدن یک پدیده نیز فراهم باشد، ضرورتاً آن پدیده موجود می‌شود؛ زیرا وقتی علت تامه، موجود گردد، معلول نیز بالضروره پدید خواهد آمد، حال خواه این معلول، مشابه و نظیری در عالم داشته باشد و خواه آن معلول، منحصر به فرد باشد. عقل انسان، مشابه داشتن را شرط سومی (در کنار دو شرط مذکور) برای تحقق و پدیدآمدن یک موجود، لازم نمی‌داند. به عبارت دیگر، وجود و عدم یک پدیده، تابع شرایط و علل تحقق آن است؛ اما این که یک پدیده دارای نظیر و مشابهی در جهان هستی باشد، هیچ دخالتی در وجود یا عدم آن پدیده ندارد.

در نتیجه، وجود یک پدیده منحصر به فرد، کاملاً معقول و قابل قبول است. و در حقیقت، اشتراط وجود مشابه یک پدیده در تحقق و پدیدآمدن آن پدیده، شرط کردن امری است که هیچ دخالتی در وجود و تحقق آن پدیده ندارد. بلکه بر عکس، بر اساس ادله فلسفی می‌توان اثبات کرد که وجود برخی از موجودات عالم هستی مانند عقول مجرد، مشابهی نداشته و منحصر به فرد می‌باشد (تفصیل این مطلب را باید در موضع خودش دنبال کرد). بنابراین، کتاب مقدس، مانند سایر اسناد تاریخی نبوده بلکه وحی الهی است، و مداخله عامل غیر تاریخی در این جهان و در نتیجه تحقق و پدیدآمدن یک پدیده منحصر به فرد، هیچ محذور و

اشکال عقلانی ندارد.

ب) اصل دوم جهان‌بینی مورد نظر که قائل است حوادث جهان با یکدیگر، ارتباط ناگسستگی دارند و در میان حوادث جهان، سلسله علیت حکمفرماست، هیچ منافاتی با پذیرش وحی ندارد.

پدیده وحی، که به صورت مستقیم و یا به صورت غیر مستقیم از طریق فرشتگان یا وسایط دیگر از ناحیه خداوند القاء می‌شود، پدیده‌ای است که در سلسله علیت جای دارد؛ و قائلین به وحی - حد اقل در میان متفکران اسلامی به ویژه شیعیان - آن را یک پدیده بدون علت نمی‌دانند.

به عبارت دیگر، مدعای اصل دوم این است که معجزات به عنوان پدیده‌های بی‌قانون، باطل هستند. ولی این ادعا، ربطی به مسأله پذیرش وحی به عنوان یک معجزه (و نیز پذیرفتن معجزات دیگر) ندارد؛ زیرا هیچ یک از متفکران اسلامی، معجزه را یک پدیده بدون علت و قانون فرض نمی‌کنند.

ولی تمام سخن در این نکته است که علت پدید آمدن یک موجود، منحصر به علل طبیعی و مادی نیست. جهان‌بینی مدرن، که در رویکرد معرفت‌شناسی خود، آمپریست (تجربی مسلک) و در دیدگاه هستی‌شناختی خود، ماتریالیست است، معتقد است که وجود و هستی منحصر در ماده است و موجود غیر مادی، فرض غیر معقولی بوده و موجود نمی‌باشد. ^۱ و لکن این مسأله در جای خودش به اثبات رسیده است که هم نظریه معرفت‌شناختی مذکور باطل بوده و در نتیجه معرفت‌های انسانی منحصر به معرفت‌های حسی و تجربی نمی‌باشد، و هم دیدگاه هستی‌شناسانه مذکور که موجودات را منحصر در موجودات مادی می‌داند، باطل است. در واقع، موجودات عالم وجود، به دو دسته موجودات مادی و موجودات مجرد تقسیم می‌شوند، و حظ و بهره موجودات مجرد از کمالات هستی بیش از بهره موجودات مادی است، به طوری که موجودات مجرد در رتبه‌ای مقدم بر موجودات مادی و علت وجودی آنها می‌باشند.

البته این سخن بدین معنا نیست که ما کتب مقدس موجود مسیحیت را نیز وحی الهی بدانیم، بلکه مقصود از

۱. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: سید محمود نبویان، "پارادکس اسلام مدرن" در: *جستارهایی در باب دین و دنیای مدرن*، چاپ دوم،

پرتو ولایت، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۳۷.

بیان فوق این است که اصول مذکور جهان‌بینی روش نقد تاریخی، باطل است، و فرض وجود معجزات و نیز پذیرش وحی الهی، مقرون به هیچ اشکال منطقی و عقلانی نیست.

ج) اصل سوم مدعی است که جهان یک نظام بسته‌ای است که وقوع هر پدیده‌ای در آن به وسیله پدیده‌های دیگر از همین جهان تبیین و تفسیر می‌شود؛ و هیچ عاملی از خارج از این جهان در تحقق و پدید آمدن یک پدیده در این جهان، دخالت نمی‌کند. و بر این اساس، نتیجه گرفته شده است که ورود خداوند در تاریخ برای نجات انسان، باطل است.

این اصل نیز باطل است و ما بدون این که آموزه مسیحیت در مورد ورود خداوند در عالم تاریخ برای نجات انسان را بپذیریم و در صدد توجیه آن باشیم، این اصل را غیر قابل قبول می‌دانیم. زیرا گمان شده است که موجودات مجرد و نیز خداوند در عرض پدیده‌های مادی و تأثیرات آنها نیز در عرض تأثیرات پدیده‌های مادی است، و به همین دلیل نتیجه گرفته شده است که وقتی یک پدیده بر اساس علل و شرایط مادی و طبیعی قابل تبیین و توجیه باشد، دیگر نمی‌توان آن را به موجودات مجرد که خارج از این جهان هستند، مستند ساخت. در حالی که:

اولاً) موجودات مجرد، در خارج از این جهان نیستند، بلکه در کنار و در دل هر پدیده مادی حضور داشته و محیط بر آنها می‌باشند.

ثانیا) موجودات مجرد در عرض پدیده‌های مادی نیستند تا این که اگر یک پدیده به وسیله یک موجود مادی تبیین و تفسیر گردید، دیگر نتواند به موجود دیگری که مجرد است، مستند گردد؛ و به اصطلاح، یک پدیده یا مستند به موجود مادی باشد و یا مستند به موجود مجرد. این توهم، پندار باطلی است و در جای خودش به اثبات رسیده است که با عنایت به این که موجودات مجرد، علت موجودات مادی می‌باشند، در طول آنها قرار داشته و در نتیجه وقوع یک پدیده مادی، علاوه بر این که مستند به یک موجود مادی است، در رتبه مقدم بر آن و بالضروره، مستند به یک موجود مجرد نیز خواهد بود. در نتیجه اصل سوم جهان‌بینی مذکور نیز باطل است.

چنان که ذکر شد، نقد اصول جهان‌بینی مذکور به معنای پذیرش حقانیت و وحیانی بودن کتب مقدس موجود مسیحیت نیست.

در این نوشتار، در صدد اثبات این امر هستیم که با تمسک به اصول مزبور نمی‌توان وجود وحی الهی و کتاب مقدسی همچون قرآن که معجزه بوده و الفاظی الهی و غیر بشری است را نفی کرد. بدین جهت، اعتقاد ما این است که قرآن وحی الهی و الفاظی ماورایی است و چنین اعتقادی، از طریق توسل به اصول جهان‌بینی مذکور، قابل نقد نیست.

۳- ادعای معمر بن عباد السلمی معتزلی نیز از اتقان کافی برخوردار نیست. او بنا بر نقل ابوالحسن اشعری، قرآن را عَرَض دانسته و قائل است که قرآن نمی‌تواند فعل خداوند باشد؛ زیرا صدور عَرَض از خداوند به اعتقاد او و طرفدارانش محال است.^۱

معمر در این باره می‌گوید:

خدا هیچ یک از اعراض را نیافریده است؛ یعنی خدا چیزی جز اجسام را نیافریده است. و اما اعراض، از اختراعات اجسام است خواه بنا بر طبع بوده باشد، چنان که سوختن از آتش به وجود می‌آید و گرما از خورشید و رنگ از ماه، و خواه بنا بر اختیار، همچون حرکت و سکون و ترکیب شدن و جدا شدن که به توسط موجودات زنده صورت می‌گیرد.

خداوند تنها نسبت به جواهر، قادر، توصیف می‌شود و اما برای اعراض، روا نیست که خدا به قادر بودن بر آنها توصیف شود، و خدا زندگی و مرگ و تندرستی و بیماری و توانایی و ناتوانی و رنگ و مزه و بو را نیافریده بلکه همه اینها فعل جوهرها بنا بر طبایع آنها است. هر عرض در یک جسم از فعل آن جسم بنا بر طبع آن تولید می‌شود.^۲

بنا بر نظر معمر، خدا که اتم‌ها و اجسام عالم را آفرید و نیز در آنها یک طبیعت یا معنی خلق کرد که اصل قوانین علیت در این جهان است. این قوانین علیت را به حال خود وا گذاشته و بر آنها رواداشته است که بدون هیچ دخالتی از جانب خودش کار کنند. معمر البته از این تعلیم قرآنی که خدا همه چیز را می‌داند و همه جا

۱. ر.ک: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید، مکتبه النهضة المصریه، القاہرہ، ۱۳۶۹ق، ج ۲-۱، الجزء الاول، ص ۲۴۶.

۲. هری اوستین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۶۰۱-۶۰۲.

حضور دارد، آگاه بوده ولی معتقد است که خدا بدان معنی در همه جا حاضر است که خود قوانین علیت را که بنا بر آنها همه چیز در این عالم صورت می گیرد قرار داده، و نیز بدین معنی که خدا با وجود دخالت نکردن در عمل این قوانین، از همه آنچه با عملی شدن آن قوانین در این جهان صورت می گیرد، آگاه است.^۲

کلام معمر، درست نیست، و در اینجا به بعضی از اشکالات آن به صورت اختصار اشاره می شود:

۱- این سخن معمر، مبتنی بر اعتقاد اساسی معتزله به مسأله تفویض است. این ادعا که خداوند متعال موجودات را خلق کرده و این موجودات پس از خلق، مستقلاً افعال خود را انجام می دهند، مستلزم آن است که معلول، در بقای خودش محتاج به علت ایجاد خود نبوده و در تأثیرات خودش نیازی به علت ایجاد خود نداشته باشد. در حالی که چنین کلامی نادرست است و معلول همانطوری که در حدوث خودش محتاج به علت است، در بقای خودش و نیز در تمام شؤون خودش محتاج به علت ایجاد خود است. زیرا:

الف) بنا بر این که معیار نیازمندی یک موجود (معلول) به موجود دیگر (علت)، امکان ماهوی آن باشد، بدیهی است چون معلول در بقای خودش نیز - مانند حالت حدوث - دارای ماهیت است، و امکان از او قابل سلب نیست، در بقای خود مانند حدوث خود، محتاج به علت است.

ب) اگر معیار نیازمندی یک موجود به موجود دیگر را امکان وجودی و فقر ذاتی آن وجود بدانیم، در این صورت، معلول عین ربط و ارتباط و نیازمندی به علت ایجاد خود است؛ به طوری که عین فقر و نیازمند بودن، ذاتی معلول است. روشن است چنین وجودی که نیازمندی عین ذات او بوده و هیچگاه از او قابل سلب نیست، معنا ندارد که در بقای خودش بی نیاز از علت باشد.

از این رو، ادعای این که موجودات جهان، پس از خلق شدن به طور مستقل و بی نیاز از خداوند، افعالشان را ایجاد می کنند، ادعایی نادرست است.

در حقیقت ادعای معتزله (و نیز ادعای معمر) بر بی نیازی معلول در بقای خودش از علت، بر این مبنا استوار

۱. مجادله / ۸

۲. ر.ک: هری اوستین ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۶۱۷.

است که ملاک نیازمندی معلول به علت، حدوث زمانی است. ولی بر این مبنا اشکالات زیادی وارد است که به جهت عدم اطلاع از ذکر آن صرف نظر می‌شود.^۱

۲- از طرف دیگر لازمه چنین قولی پذیرش وجود واجب الوجودهای متعدد است؛ زیرا معمر معتقد است که موجودات پس از خلق در تأثیر خودشان مستقل بوده و خداوند در آن موجودات و تأثیراتشان دخالت و تأثیری ندارد؛ و به سبب استقلال طبیعت در تأثیر خود است که طبیعت، هیچ‌گاه با اراده خداوند تغییر نمی‌کند. همانطوری که ذکر گردید معمر، اعراضی مانند رنگ، مزه، بو، گرمی، سردی و افعال طبیعی از قبیل حرکت، سکون، اجتماع، افتراق، بیماری، زندگی و مرگ را فعل غیر خدای متعال می‌داند و معتقد است که این افعال از شیئی که زنده و توانا و عالم است، صادر نگردیده بلکه از موجودی صادر می‌شود که نه علم دارد نه قدرت و نه حیات.^۲

بنابراین، ادعای معمر مقتضی آن است که موجوداتی در عالم بدون نیاز به خدای متعال، افعالی را پدید بیاورند؛ یعنی علاوه بر خداوند، موجودات دیگر فرض شوند که به طور مستقل قدرت ایجاد موجوداتی را داشته باشند؛ و لازمه چنین ادعایی فرض وجود واجب الوجودهای متعدد و در نتیجه، شرک است. در حالی که فرض وجود واجب الوجودهای متعدد بر اساس ادله متعدد عقلانی باطل بوده و با عنایت به این که خدای متعال یک موجود نامحدود است، عقل انسان، فرض وجود واجب الوجود دیگر را محال می‌شمارد. بدین جهت، نمی‌توان فرض کرد که طبایع عالم ماده در تأثیر خود مستقلند و خدای متعال در آن دخالتی ندارد.

۳- علاوه بر این، طبایع (صور نوعیه) عالم ماده در آثاری که از آن انواع، بروز و ظهور می‌کنند، مؤثر هستند. یعنی سرّ این که مثلاً از درخت سیب، میوه سیب بدست می‌آید و از درخت انار، میوه انار و از سنگ، آثار سنگ و... بدست می‌آید، این است که چنان که فلاسفه اسلامی نیز معتقدند صورت نوعیه درخت سیب، در پدید آمدن میوه سیب از درخت سیب، مؤثر است و صورت نوعیه درخت انار، در ظهور میوه انار و صورت

۱. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، ۱۳۶۲، ص ۶۱-۶۵.

۲. ر.ک: هری اوستین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۶۱۴.

نوعیه سنگ در ظهور آثار سنگ از آن و...^۱.

ولی باید به این نکته اساسی توجه داشت که گر چه طبیعت و صورت نوعیه در هر نوع، سبب پدید آمدن آثار آن نوع می باشد، و لکن علیت طبیعت و صورت نوعیه برای آن آثار، علیت اعدادی است نه علیت ایجاد و هستی بخش.

در میان موجودات عالم ماده، هیچ موجود مادی دارای تأثیر و علیت ایجاد نیست و صرفا دارای علیت اعدادی و غیر هستی بخش است. به عبارت دیگر، صورت نوعیه و طبیعت اجسام، فاعل طبیعی است نه فاعل هستی بخش و ایجاد. در نتیجه، ایجاد کننده آثار هر نوعی در عالم، خدای متعال است نه طبایع اجسام.

در واقع، در کلام معمر، میان علت ایجاد و علت اعدادی و یا فاعل طبیعی و فاعل هستی بخش خلط شده است.

از بررسی مختصر ریشه کلام معمر بدست آمد که ادعای او بر این مسأله که خداوند، علت اعراض نبوده و بدین جهت الفاظ و عبارات قرآن، (که عَرَض می باشند) معلول خداوند نیستند، سخنی است باطل و غیر قابل قبول.

خدای متعال همانطوری که علت جواهر است، می تواند علت اعراض نیز باشد. و استناد الفاظ و عبارات قرآن به خداوند، متضمن هیچ اشکالی نخواهد بود. به همین جهت است که قرآن کریم، ورود و احتمال هرگونه اشتباه را در قرآن به صورت کلی و مطلق رد کرده و مدعی صحت آن تا قیامت است. قرآن می فرماید:

ان الذین کفروا بالذکر لَمَّا جَاءَهُمْ وَ اَنَّهُ لَکتاب عزیز لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا خلفه تنزیل من حکیم حمید.^۲

۱. ر.ک: محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۱۰۷.

۲. فصلت/۴۱-۴۲: کسانی را که موقع نزول قرآن به انکار آن برخاستند مجازات خواهیم کرد، به راستی قرآن کتابی ارجمند و عزیز است. باطل هرگز به آن راه ندارد نه از پیش رویش و نه از پشت سرش، و این کتاب از جانب خدای حکیم و ستوده نازل شده است.

این آیه ورود بطلان در قرآن را با صراحت، نفی می کند و روشن است که ورود بطلان در قرآن به چند صورت قابل تصور است:

۱- تحریف آیات قرآن، ۲- احکام آن به وسیله کتاب دیگر نسخ و باطل گردد، و ۳- حوادثی که قرآن از آن خبر داده است، مطابق با واقع نباشد و بطلان آن برای مردم روشن شود.

مطابق آیه فوق، هیچ کدام از این موارد - و نیز موارد قابل تصور دیگر - در قرآن مجید راه ندارد و این کتاب حق، تا روز قیامت حجت می باشد.

از بررسی های فوق بدست آمد که ادله بیان شده بر این ادعا که الفاظ قرآن نمی تواند از ناحیه خدای متعال باشد، از اتقان کافی برخوردار نیست. بنابراین، هیچ مانع برون دینی در پذیرش ادعای این که قرآن، الفاظ الهی بوده و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و یا دیگر انسانها در تکوین آن الفاظ هیچ دخالتی نداشته اند، وجود ندارد. بلکه فقط همین ادعا قابل قبول و صحیح است. بهترین شاهد بر این که قرآن و الفاظ آن از ناحیه خداوند است نه از ناحیه پیامبر و یا ملائکه، مراجعه به شخص پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و نیز متن قرآن است. مسأله ای که در بخش بعدی - یعنی نگاه درون دینی به بحث - بدان خواهیم پرداخت. اما در اینجا به صورت بسیار اجمالی این نکته را متذکر می شویم که: تفاوت الفاظ و عبارات قرآن با کلمات شخص پیامبر (صلوات الله علیه و آله) دلیل بر این است که قرآن همان الفاظ و تعابیر شخص پیامبر نیست. روایات زیادی از شخص پیامبر (صلوات الله علیه و آله) بر جای مانده است که در مقایسه با قرآن تفاوت محسوس در سبک و نحوه بیان، آهنگ کلمات، ترکیب جملات و محتوای جامع و دقیق میان آن دو مشاهده می شود.

حال چه تبیینی برای این تفاوت محسوس می تواند وجود داشته باشد، جز این که قرآن کریم، کلمات خداوند است نه کلمات پیامبر.

۲- قرآن حقیقتی ماورایی است نه الفاظی بشری (دیدگاهی درون دینی)

در بخش قبل ادله کسانی که قائل هستند قرآن الفاظ خداوند نیست، بلکه الفاظ شخص پیامبر اسلام است، را مورد بررسی عقلانی و برون دینی قرار داده ایم. در این بخش از نگاه درون دینی - یعنی از منظر کتاب و

سنت- نیز این مسأله را مورد بررسی قرار خواهیم داد، و اثبات خواهیم کرد، که قرآن نمی تواند الفاظی بشری باشد، بلکه وحی خداوند و الفاظ خداوند است.

قرآن و روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز ائمه هدی علیهم السلام به صورت صریح و آشکار، بشری بودن قرآن را با تأکیدهای بسیار و نیز به صورت های گوناگون نفی کرده و مدعی اند که قرآن وحی الهی و الفاظی غیر بشری است.

صرف نظر از روایات، آیاتی که بر الهی بودن قرآن، دلالت دارند، به اندازه ای زیاد هستند که ذکر همه آنها به صورت جداگانه و توضیح آنها - هر چند به صورت مختصر - به یک کتاب مستقل با حجم بسیار، نیازمند است. به همین سبب، در اینجا تنها به بعضی از آیاتی که بر موضوع بحث تصریح دارند - ذیل دسته ها و عناوین کلی - اشاره می کنیم:

الف) آیات تحدی

خداوند در آیات متعدد، منکران الهی بودن و از جانب خدا بودن قرآن را به مبارزه دعوت می کند. یعنی از آنها می خواهد اگر این قرآن را از ناحیه بشر می دانند، آنان نیز چنین قرآنی و دست کم یک سوره مانند سوره های قرآن را بیاورند، ولی خداوند می فرماید: اگر تمام انسانها و جنیان را جمع کرده و آنها را به یاری طلبند، نمی توانند حتی یک سوره مانند قرآن بیاورند. در حقیقت، از این طریق، غیر بشری بودن قرآن را ثابت می کند. آیات تحدی (تحدی به معنای مبارز طلبیدن است) بر معجزه جاوید بودن قرآن، دلالت دارد. به عبارت دیگر، قرآن از این طریق، معجزه بودن خویش را نیز اثبات می کند؛ و با عنایت به این که معجزه،

۱. احمد سیاح، فرهنگ بزرگ جامع نوین به ضمیمه رجال نامی شیعه، چاپ نهم، بازارشیرازی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲. ر.ک: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، الطبعه الثالثه، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۳ق، ج ۱، صص ۹۰-۵۸.

امری خارق عادت است و انجام آن برای هیچ انسانی ممکن نیست، بر غیر بشری بودن خود تأکید می‌ورزد. «جوادی آملی» در مورد عمومیت تحدی آورده است:

تحدی اختصاصی به اعجاز قرآن کریم ندارد، بلکه معجزات پیامبران گذشته نیز همواره همراه تحدی بوده است و آن رسولان الهی همیشه به مردم زمان خود می‌گفتند که هر کس در حقانیت این معجزه تردید دارد و آن را کاری بشری می‌داند - نه از سوی خداوند - اگر می‌تواند شبیه آن را بیاورد.^۲

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، *راه و راهنماشناسی: معارف قرآن*، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۷۶، ج ۴ و ۵، ص ۵۸-۶۱؛ جعفر سبحانی، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چاپ ششم، موسسه النشر الامام الصادق، قم، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱۵.

۲. عبدالله جوادی آملی، *قرآن در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸، ص ۱۲۸.

در مورد برهانی بودن و استدلالی بودن آیات تحدّی آورده‌اند: «لو كان هذا الكتاب من عند غير الله لا يمكن الاتيان بمثله، لكن التالي باطل، فالمقدّم مثله»^۱

اگر این کتاب، کلام الله نباشد پس کلامی بشری است و اگر بشری باشد، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید مثل آن را بیاورید، اگر شما نتوانستید مثل آن را بیاورید، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که ادعای نبوت و رسالت آورنده آن را اثبات می‌کند.

قیاس استثنایی در تحدّی، مشتمل بر قاعده «تمائل» است، وقتی که دو نفر از یک «نوع» باشند و اوصاف مشترکی داشته باشند، آن دو نفر را «مثالان» می‌گویند و حکم عقلی در باره «مثالان» این است که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد»؛ یعنی اگر کاری را یک انسان توانست انجام دهد، دیگر هموعان او نیز می‌توانند ممانثل آن را انجام دهند، و اگر این کتاب (قرآن) را بشر آورده است، پس شما هم که بشر هستید باید بتوانید کتابی مانند آن و معجزه‌ای مانند آن بیاورید.

خدای سبحان پس از اقامه برهان در تحدّی خود، به شرح اوصاف و ویژگیهای قرآن کریم می‌پردازد تا آوردن مثل قرآن را برای مبارزه کنندگان با آن، آسانتر سازد و با این امر نیز حجّت قویتری را بر آنها تمام کند.

در مورد تحدّی قرآن، نمی‌توان مدعی شد که «مثل نداشتن» صفت مجموعه قرآن است نه صفت سوره‌ای از آن؛ زیرا اگر تحدّی خدای متعال در آیات نورانی قرآن، منحصر به خود قرآن می‌بود، این سخن که مجموعه قرآن بی‌نظیر است، تا اندازه‌ای قابل قبول بود. ولی در خود آیات تحدّی، علاوه بر مجموعه قرآن کریم، به ده سوره، و حتی یک سوره از قرآن نیز تحدّی شده است.

در سوره مبارکه اسراء، به مجموعه قرآن تحدّی شده و می‌فرماید:

قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهیرا.^۱

این آیه کریمه، علاوه بر این که مبارزه کنندگان با قرآن، و تمام موجودات مکلف را از آوردن مثل قرآن، عاجز می‌داند، اخبار غیبی را نیز در بر دارد و می‌فرماید در آینده نیز کسی نمی‌تواند مثل قرآن را بیاورد. پس در این آیه کریمه تحدی‌ی خدای سبحان با اعجاز اخبار غیبی مؤکد شده است؛ زیرا تاکنون که قرن‌ها از زمان تحدی‌ی یادشده، می‌گذرد با همه مشارکتها و همکاریهای کافران ستیزه جو و منافقان لجوج، هیچ گونه نشانه‌ای از کامیابی آنان در آوردن مثل قرآن یا مثل سوره‌ای از آن به چشم نمی‌خورد.

در سوره مبارکه هود، تحدی‌ی به ده سوره از سوره‌های قرآن شده و می‌فرماید:

أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون اللّٰه ان كنتم صادقین.^۲

در سوره مبارکه «یونس» تحدی‌ی به یک سوره از قرآن شده و می‌فرماید:

أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فأتوا بسورةٍ مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقین.^۳

همچنین در سوره مبارکه بقره می‌فرماید:

و ان كنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتوا بسورةٍ مثله و ادعوا شهداءكم من دون اللّٰه ان كنتم صادقین - فان لم تفعلوا و لن تفعلوا فأتقوا النار الّتی وقودها الناس و الحجارة أعدت للكافرین.^۱

۱. اسراء/۸۸: بگو اگر انسانها و پریان (جن و انس) اتفاق کنند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد، هرچند یکدیگر را (در این کار) کمک کنند.

۲. هود/۱۳: آیا می‌گویند او به دروغ این (قرآن) را (به خدا) نسبت داده (و ساختگی است)؟ بگو: اگر راست می‌گویید، شما هم ده سوره ساختگی همانند این قرآن بیاورید، و تمام کسانی را که می‌توانید - غیر از خدا - (برای این کار) دعوت کنید.

۳. یونس/۳۸: آیا آنها می‌گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو: اگر راست می‌گویید، یک سوره همانند آن بیاورید و غیر از خدا، هر کس را می‌توانید (به یاری) طلبید.

بنابراین، تحدی قرآن منحصر به کل قرآن نیست.^۲

علاوه بر این، قرآن مجید در تحدی خویش از عناصر مختلفی بهره برده است تا برای همه کسانی که دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و تحدی قرآن را می شنوند، به ویژه مخاطبان آن حضرت در زمان نزول قرآن، بیشترین انگیزه را به شکلهای مختلف و در بالاترین حد، ایجاد کرده و آنها را با انگیزه های گوناگون به صحنه معارضه بکشاند، و زمینه این شبهه یا تردید را که شاید سرّ این که همانند قرآن ساخته نشده، آن باشد که کسی در صدد معارضه با قرآن بر نیامده است، به کلی از بین ببرد.

برخی ویژگیهای زیر را در تحدی قرآن مطرح کرده اند:

۱- تحدی از اشدّ به أخفّ

قرآن مجید در اعلام درخواست همانند آوری از مخالفین، ابتدا آوردن کل قرآن و بعد ده سوره و سپس یک سوره مثل قرآن را مطرح می سازد. چنانکه در سوره اسراء تحدی به کل قرآن، و در سوره هود به ده آیه و در سوره یونس و بقره تحدی به یک سوره مطرح شده است. این امر موجب می شود که نیروهای معارض قرآن سه بار در صدد همانند آوری بر آیند.

۲- سعادت یا شقاوت جاودانه

قرآن صریحا اعلام می کند که در زمینه حقانیت قرآن و آورنده آن کاوش کنند و اگر معتقدند که این قرآن را پیامبر از ناحیه خودش آورده است، آنها نیز حد اقل به اندازه یک سوره آن بیاورند تا ادعای پیامبر صلی الله علیه و آله در این که می گوید این سوره های قرآنی از جانب خداوند می باشد، روشن شود؛ زیرا روشن شدن این مسأله و حقانیت سخن پیامبر صلی الله علیه و آله با سرنوشت ابدی انسان در ارتباط است. به طوری که، فرض صحّت سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و عدم پذیرش قرآن مستلزم عقاب و شقاوت ابدی خواهد بود

۱. بقره/۲۳-۲۴: و اگر در باره آنچه بر بنده خود (پیامبر) نازل کردیم شک و تردید دارید، (دست کم) یک سوره همانند آن بیاورید، و گواهان خود را - غیر خدا - (برای این کار) فرا خوانید اگر راست می گوئید - پس اگر چنین نکنید - که هرگز نخواهید کرد - از آتشی بترسید که هیزم آن، (بدنهای) مردم (گنجهکار) و سنگها است، و برای کافران آماده شده است.

۲. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، قرآن در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم، ص ۱۲۸-۱۳۱.

(چنانکه در سوره بقره آیه‌های ۲۴ و ۲۵ آمده است). در حقیقت این شکل از بیان قرآن، نوعی تحریک برای مبارزه و آوردن مثل قرآن یا مثل ده یا یک سوره از قرآن است.

۳- بهره‌گیری از همه نیروهای قادر مختار

قرآن کریم جهت تحریک بیشتر مخاطبان در آیات تحدی این امر را چندین بار یادآور می‌شود که در همانندآوری قرآن، از هر نیرویی به جز خدا کمک نخواهید و همگان به یاری یکدیگر بشتابید و چنان که نتوانستید همانند و مثل قرآن بیاورید، بدانید که این کتاب از سوی خداست. چنانکه در سوره اسراء/۸۸ و سوره یونس/۳۸ و بقره/۲۳-۲۴ و نیز در سوره هود/۱۳-۱۴ آمده است.

۴- دروغگو خواندن مخالفان

برای تحریک بیشتر، در چند آیه تحدی می‌فرماید: اگر مخالفان راست می‌گویند در این که این کتاب ساخته دست بشر است، همانند آن را بیاورند و چنانچه نمی‌توانند، نشانه دروغگو بودنشان می‌باشد. همچنان که در سوره بقره/۲۳، سوره طور/۴۴، سوره هود/۱۳ و سوره یونس/۳۸ آمده است.^۱

در موارد دیگر نیز به صورت آشکار اعلام می‌دارد که قرآن کلام خداست؛ یعنی با همین الفاظ از مقام ربوبی صادر شده و پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز با همین الفاظ تلقی کرده است. و سرّ عدم پذیرش این امر را از ناحیه مخاطبان، مؤمن نبودن آنها است:

أم یقولون تقوله بل لا یؤمنون فلیأتوا بحدیث مثله ان كانوا صادقین.^۲

غیر از آیات یاد شده، تحدی و جهات گوناگون مذکور در آن، در آیات دیگر قرآن نیز موجود است که مراجعه به آنها را به خوانندگان محترم واگذار می‌کنیم.

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، مدرسه علمیه معصومیه، قم، بی‌تا، ص ۸۵-۸۷؛ سید محمد حسین طباطبایی، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۲-۱۳ و ص ۷۱، ۷۱-۷۲.

۲. طور/۳۴-۳۳: یا می‌گویند پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله، خودش قرآن را ساخته و به خدا نسبت داده است بلکه اینان ایمان نمی‌آورند، پس اگر راست می‌گویند سخنی همانند آن بیاورند (بسازند).

ب) عدم دخالت پیامبر در قرآن

در آیات متعدد قرآن بر این نکته تأکید شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در تکوین قرآن و الفاظ آن هیچ دخالتی نداشته است. بعضی از این آیات عبارتند از:

۱- خدای متعال برای اثبات این امر که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در تکوین قرآن هیچ دخالتی نداشته و الفاظ قرآن، الهی است، به سابقه پیامبر صلی الله علیه و آله و شخصیت آن حضرت در میان مردم همان عصر اشاره می کند و می فرماید: تو نوشتن و نیز خواندن را نمی دانستی، پس چگونه می توانستی این آیات را بیاوری؟! و بدین طریق قرآن را از جانب خداوند دانسته و سخنان کسانی را که مدعی اند پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را از خودش ساخته است (ام یقولون افتراه آیا می گویند او به دروغ این قرآن را به خدا نسبت داده است؟) به روشنی باطل می سازد:

و ما کنت تتلوا من قبله من کتابٍ ولا تحطه بيمينک اذا لارتاب المبطلون.^۲

در آیه دیگر، خدای متعال به پیامبر صلی الله علیه و آله دستور می فرماید: به آنان که منکر الهی بودن قرآن هستند بگویند: اگر این سخنان از ناحیه من است و من به دروغ آن را به خدا نسبت می دهم، چرا پیش از این در میان شما چنین سخنانی را نمی گفته ام؟

قل لو شاء الله ما تلوته علیکم و لا ادریکم به فقد لبثت فیکم عمرا من قبله أفلاتتعقلون.^۳

۲- خدای متعال در دسته دیگری از آیات، وحی و قرآن را مستقل از تجربه و تلاش و حتی اراده رسول خدا معرفی کرده و به خودش مستند می سازد:

۱. هود/۱۳ و یونس/۳۸.

۲. عنکبوت/۴۸: تو هرگز پیش از این کتابی نمی خواندی و با دست خود چیزی نمی نوشتی، تا مبادا - بعد از نزول وحی بر تو - کسانی که در صدد (تکذیب و) ابطال سخنان تو هستند، شک و تردید نموده و قرآن را از جانب خود تو بدانند.
۳. یونس/۱۶: بگو اگر خدا (جز این) خواسته بود من قرآن را بر شما تلاوت نمی کردم و (خدا) از آن آگاهتان نمی ساخت، عمری در میان شما به سر بردم (و چیزی از این قبیل سخنان از من نشنیده اید) چرا اندیشه نمی کنید؟

لا تحرک به لسانک لتعجل به انّ علینا جمعه و قرآنه، فاذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم انّ علینا
بیانه.^۱

فتعالی الله الملك الحقّ و لا تعجل بالقرآن من قبل ان یقضی الیک وحیه و قل ربّ زدنی
علماً.^۲

اگر محتوای قرآن، محصول تراوشهای فکری و تجربه و تلاشهای سیاسی - اجتماعی پیامبر بود، آیا توصیه در آیات فوق معنی می داد؟ آیا پیامبر به خودش می گوید قبل از این که قرآن تمام شود (خواندن تمام شود) زبانت را حرکت مده و قبل از این که وحی قرآن تمام شود عجله نکن؟ روشن است که صریح آیات فوق، چنین برداشتی را باطل می شمارد.

۳- خدای متعال پس از تأکید بر این که قرآن قول و لفظ فرشته است (نه پیامبر) و از طرف خدای متعال بر او نازل شده است، می فرماید: اگر پیامبر کلمه ای بر آنچه که ما گفته ایم کم یا زیاد کند و به ما نسبت دروغ دهد، به شدت با او برخورد کرده و رگ قلب او را قطع می کنیم (با این که پیامبر صلی الله علیه و آله عزیزترین بنده خدای متعال است):

انّه لقول رسول کریم و ما هو بقول شاعر قلیلاً ما تؤمنون و لا بقول کاهن قلیلاً ما تذکرون
تنزیل من ربّ العالمین و لو تقول علینا بعض الأقاویل لأخذنا منه بالیمین ثمّ لقطعنا منه
الوتین فما منکم من أحدٍ عنہ حاجزین.^۳

۱. قیامت/۱۹-۱۶: (ای رسول به هنگام دریافت وحی) زبان خویش را حرکت مده تا بر (خواندن) آن شتاب کنی، جمع کردن آن و خواندنش بر ما است، پس از آن که ما خواندیم، تو خواندن آن را دنبال (تکرار) کن، سپس بیان آن نیز بر عهده ما است.
۲. طه/۱۱۴: پس خداوند حاکم، حق و برتر و بالاتر است و تو به خواندن (آنچه بر تو وحی می شود) قبل از اتمام آن شتاب مکن و بگو پروردگارا، بر علم من بیفزا.
۳. الحاقه/۴۷-۴۰: همانا این قرآن گفتار رسول بزرگواری است و گفته شاعر نیست، اما کمتر ایمان می آورید و نه گفته کاهنی، هر چند کمتر متذکر می شوید، کلامی است که از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است اگر او سخنی دروغ بر ما می بست ما او را با قدرت می گرفتیم سپس رگ قلبش را قطع می کردیم و هیچ کس از شما نمی توانست از (مجازات) او مانع شود.

۴- در آیات دیگری، قرآن را نازل شده از جانب خداوند دانسته و به پیامبر تأکید می کند: اگر فضل خدای متعال در انزال کتاب و حکمت در آن بر تو نبود، تو خودت نمی توانستی به حکمتها و معرفتهای موجود در آن دانا گردی:

...و أنزل الله عليك الكتاب والحكمة و علمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً.^۱

نظیر این آیه، در آیه ای دیگر به همه مؤمنان خطاب می فرماید: «اگر خداوند به شما تعلیم نمی داد شما به این معارف آگاه نمی شدید».^۲

سرّ مسأله این است که قرآن یک معجزه است -چنانکه در توضیح آیات تحدی گذشت-؛ از این رو، هیچ انسانی از جانب خودش و یا به کمک انسانها و یا جن ها نمی تواند چنین قرآنی را بیاورد. و به عبارت دیگر، هیچ کس صاحب این معارف عظیم نمی باشد و تنها با تعلیم خداوند می توان به آن حقایق و معارف دست یافت.

به همین جهت، قرآن کریم با کسانی که مدعی بشری بودن الفاظ قرآن هستند، با شدت و تندی بسیار برخورد کرده و در کنار هم دو بار می فرماید: «مرگ بر او باد». همچنین جایگاه چنین افرادی را در جهنم و در «سقر» می داند:

أَنَّهُ فَكَّرَ وَ قَدَّرَ فُقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ثُمَّ نَظَرَ ثُمَّ عَبَسَ وَ بَسَرَ ثُمَّ أَدْبَرَ وَ اسْتَكْبَرَ فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ سَأُصَلِّيه سَقْرًا وَ مَا أَدْرِيكَ مَا سَقْرٌ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذَرُ لَوْ أَحَدٌ لِّلْبَشَرِ عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ.^۳

۱. نساء/۱۱۳: ... و خداوند، کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آنچه را که نمی دانستی به تو آموخت، و فضل خدا بر تو (همواره) بزرگ بوده است.

۲. بقره/۲۳۹.

۳. مدثر/۳۰-۱۸: او (برای مبارزه با قرآن) اندیشه کرد و مطلب را آماده ساخت، مرگ بر او باد که چگونه (برای مبارزه با حق) مطلب را آماده کرد؟ باز هم مرگ بر او باد که چگونه مطلب و نقشه شیطانی خود را آماده نمود؟ سپس نگاهی افکند، بعد چهره در هم

با توجه به برخورد تندی که قرآن کریم نسبت به کسانی که معتقدند قرآن قول بشر است، داشته است، و خواستار مرگ آنان شده است، آیا می‌توان پذیرفت کسی خود را مسلمان بداند ولی در عین حال، معتقد باشد که قرآن کریم، قول بشر -مانند پیامبر- است؟

ج) نزول قرآن از جانب خدا و توسط فرشتگان

آیات شریفه قرآن را با توجه به نازل کننده آن، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: آیاتی هستند که نسبت به نازل کننده قرآن متعرض نشده، از این جهت، ساکت می‌باشند.^۱

دسته دوم: آیاتی هستند که نازل کننده قرآن را خداوند متعال معرفی می‌کنند؛ مانند آیه ۸۷ سوره حجر و آیه ۳ سوره یوسف:

اللّٰهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِي تَشْجُرٍ مَنْهٍ جَلُودٍ أَلْدِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكُمْ هُدًى مِنَ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلْ فَما لَهُ مِنْ هَادٍ.^۲

کشید و عجولانه دست به کار شد، سپس پشت (به حق) کرد و تکبر ورزید و سرانجام گفت: این (قرآن) چیزی جز افسون و سحری همچون سحرهای پیشینیان نیست، این فقط سخن انسان است (نه گفتار خدا، اما) بزودی او را وارد سقر (دوزخ) می‌کنم، و تو چه می‌دانی که سقر چیست؟ (آتشی است که) نه چیزی را باقی می‌گذارد و نه چیزی را رها می‌سازد، پوست تن را به کلی دگرگون می‌کند، نوزده نفر (از فرشتگان عذاب) بر آن گمارده شده‌اند.

۱. مانند: بقره/۱۸۵.

۲. زمر/۲۳: خداوند بهترین سخن را نازل کرده، کتابی که آیاتش (در لطف و زیبایی و عمق و محتوا) همانند یکدیگر است آیاتی مکرر دارد (با تکراری شوق‌انگیز) که از شنیدن آیاتش لرزه بر اندام کسانی که از پروردگارشان می‌ترسند می‌افتد، سپس برون و درونشان نرم و متوجه ذکر خدا می‌شود، این هدایت الهی است که هر کس را بخواهد با آن راهنمایی می‌کند، و هر کس را خداوند گمراه سازد راهنمایی برای او نخواهد بود.

دسته سوم: آیات شریفه‌ای که از نقش جمعی از فرشتگان در نزول قرآن سخن گفته و به ویژه حضرت جبرئیل را نازل کننده قرآن می‌دانند؛ مانند:

نزل به الرّوح الأمين علی قلبک لتکون من المنذرين.^۱

قل نزله روح القدس من ربک بالحق لیثبت الذین آمنوا و هدی و بشری للمسلمین.^۲

قرآن در این دسته از آیات - که بسیار متعدد می‌باشند - تأکید می‌ورزد که آیات قرآن از جانب جبرئیل و سایر فرشتگان - که موجودات عینی و خارجی هستند - نازل شده و قرآن آنها را واسطه ابلاغ وحی به پیامبر می‌داند؛ و از این طریق استناد قرآن را به شخص پیامبر نفی می‌کند.^۳

علامه طباطبایی در مورد آیه:

قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله.^۴

معتقد است که این آیه پاسخ یهودیانی است که از پیامبر اکرم پرسیدند: این قرآن را چه کسی بر تو نازل می‌کند؟ فرمود: جبرئیل، گفتند: ما با جبرئیل دشمن هستیم؛ زیرا بر بنی اسرائیل، محدودیتهایی را نازل کرده است. و چون دشمن او هستیم به کتابی که آورده ایمان نمی‌آوریم. خدای متعال در این آیه به سخن آنها پاسخ می‌دهد که جبرئیل قرآن را به اذن خداوند بر قلب پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل کرده است نه از پیش خود. و بدین جهت، قرآن سخن خداست نه سخن جبرئیل، از این رو باید به آن ایمان آورد.^۵

۱. شعراء/۱۹۴-۱۹۳: روح الأمين آن را نازل کرده است بر قلبت، تا از اندازکنندگان باشی.

۲. نحل/۱۰۲: بگو روح القدس آن را از جانب پروردگارت بحق نازل کرده است تا افراد با ایمان را ثابت قدم گرداند و هدایت و بشارتی باشد برای همه مسلمانان.

۳. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ص ۵۶.

۴. بقره/۹۷: به کسی که دشمن جبرئیل است بگو: او قرآن را به اذن خدا بر دل تو نازل کرده است (نه بی‌اذن او و از پیش خود).

۵. ر.ک: محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۲۹.

روشن است یهودیان با یک موجود آسمانی خارجی که متصدی رساندن وحی الهی به حضرت محمد صلی الله علیه و آله بوده دشمنی داشتند، نه با روان و نفس پیامبر صلی الله علیه و آله.

قرآن در آیه دیگر نیز نازل کردن قرآن را بر قلب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به روح الامین یا روح القدس نسبت می دهد. او از این آیات بدست می آید که مراد از روح الامین و روح القدس، همان جبرئیل است.

از مجموعه آیات ذکر شده در مورد ملائکه و جبرئیل - و نیز آیات دیگر - به روشنی ثابت می شود که ملائکه و جبرئیل موجودات خارجی و دارای شعور و اراده هستند، و دشمنی با آنها در کنار دشمنی با خدای متعال قرار دارد. بنابراین، نمی توان گفت که قرآن، سخنان و الفاظ شخص پیامبر بوده و نزول ملک یک حرف سمبلیک است و در واقع یک مرتبه از روان و نفس پیامبر با وجود ایشان صحبت می کند، و پیامبر از این مرتبه از نفس و وجود خودش تعبیر به جبرئیل و نزول آن کرده است. چنین سخنی، انکار صریح آیات خدای متعال است و آیات فوق به روشنی آن را رد می کند.

در جایی دیگر از قرآن می فرماید، برای رسولان وحی، نگهبانانی قرار داده شده اند:

عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحدا الا من ارتضى من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدا لیعلم أن قد ابلاغوا رسالات ربهم و احاط بما لديهم و أحصى کل شیء عددا.^۱

در آیه دیگر، می فرماید: وقتی ما آیه ای را به جای آیه دیگر می آوریم دشمنان می گویند: پیامبر به خداوند افترا بسته است و این آیه جدید، کلام خدا نیست، بلکه کلام خود پیامبر است:

و اذا بدلنا آیه مکان آیه و الله اعلم بما ینزل قالوا انما أنت مفتر بل اکثرهم لا یعلمون قل نزله روح القدس من ربک بالحق لیثبت الذین آمنوا و هدی و بشری للمسلمین.^۱

۱. شعراء/ ۱۹۴ و نحل/ ۱۰۲.

۲. جن/ ۲۶-۲۸: دانای غیب اوست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبینی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می دهد، تا بدانند پیامبرانش رسالتهای پروردگارش را ابلاغ کرده اند و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است.

و در نهایت این که: ادعای این امر که قرآن، سخنان پیامبر بوده و از طرف خداوند نازل نشده است ناشی از عدم شناخت نسبت به خداوند می باشد، خداوند می فرماید:

و ما قدروا الله حقّ قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسی نورا و هدی للناس تجعلونه قراطیس تبدونها و تخفون کثیرا و علمتم ما لم تعلموا انتم و لا آباءکم قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون.^۲

خدای متعال به پیامبر در آیه دیگر می فرماید که ما قرآن را برای تو می خوانیم تا فراموش نکنی:

سنقرئک فلا تنسی.^۳

از طرف دیگر، خدای متعال تأکید می فرماید: عربی بودن قرآن هم مستند به ما است و ما قرآن را به صورت عربی نازل کردیم:

انا انزلناه قرآنا عربیاً لعلکم تعقلون.^۴

نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین.^۵

انا جعلناه قرآنا عربیاً لعلکم تعقلون.^۱

۱. نحل/۱۰۲-۱۰۱: و هنگامی که آیه ای را به آیه دیگر مبدل کنیم (=حکمی را نسخ نماییم) - و خدا بهتر می داند چه حکمی را نازل کند - آنها می گویند: تو افترا می بندی، اما بیشترشان (حقیقت) را نمی دانند، بگو روح القدس آن را از جانب پروردگارت بحق نازل کرده تا افراد با ایمان را ثابت قدم گرداند، و هدایت و بشارتی باشد برای عموم مسلمانان.

۲. انعام/۹۱: آنها خدا را درست نشناختند که گفتند: خدا، هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است، بگو: چه کسی کتابی را که موسی آورد، نازل کرد؟ کتابی که برای مردم، نور و هدایت بود (اما شما) آن را به صورت پراکنده قرار می دهید، قسمتی را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می دارید، و مطالبی به شما تعلیم داده شده که نه شما و نه پدرانان، از آن با خبر نبودید، بگو: خدا - نازل کرده است - سپس آنها را در گفتگوهای لجباجت آمیزشان رها کن تا در بازیهای (کودکانه) فرو روند.

۳. اعلیٰ/۶: ما بزودی (قرآن را) بر تو می خوانیم و هرگز فراموش نخواهی کرد.

۴. یوسف/۲: ما قرآن را عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیاندیشید).

۵. شعراء/۱۹۵-۱۹۳: روح الامین آن را به زبان عربی آشکار، بر قلب (پاک) تو نازل کرده است تا از اندازکنندگان باشی.

آیات مربوط به نزول قرآن از جانب خداوند و ملائکه او، فراتر از حد این مقاله است؛ بدین جهت، در این مختصر از ذکر آنها و همچنین آیات بسیار متعدد دیگری که بر الهی بودن و غیر بشری بودن قرآن دلالت صریح و آشکار دارد، صرف نظر می کنیم.

از مجموع آیات یاد شده در این مقاله بدست آمد که قرآن، استناد خودش را به خداوند و ملائکه او، امری مسلم دانسته و این ادعا را که قرآن مستند به پیامبر یا انسان دیگر است، به صورت کامل مردود می داند.

انعکاس فرهنگ عرب در قرآن

روشن شد که هم از جهت برون دینی و هم از دیدگاه درون دینی، قرآن کریم الفاظ خدای متعال است نه الفاظ بشری. اما یکی از نکات مهمی که آقای سروش در سخنان و ادعاهای خود داشته است، انعکاس فرهنگ عرب در قرآن کریم است. مانند اینکه از میوه های گرمسیری صحبت می کند و یا از زنان سیه چشم (حورالعین) یاد می کند نه زنان چشم آبی.

در انتهای بحث لازم است که این اشکال را نیز به صورت اجمالی و مختصر و با توجه به نکات زیر پاسخ دهیم:

(الف) - اینکه در برخی از موارد در قرآن کریم اشاره ای به فرهنگ مردم عرب شده است، به سبب دو علت زیر است:

۱- روشن است که قرآن کریم برای هدایت مردم به صورت وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، و اولین مردمی که مخاطب هدایتگری قرآن کریم هستند، مردم عرب هستند. بدیهی است که با مردم عرب نمی توان، براساس فرهنگ مردم ژاپن، چین و ... صحبت کرد. باید به وسیله اموری با مردم عرب

۱. زخرف/۳: ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما آن را درک کنید. همچنین رک.: نحل/۱۰۳، رعد/۳۷، طه/۱۱۳، زمر/۲۸ و فصلت/۳.

صحبت کرد که آنها به آن امور آشنا باشند، و الا اولین گروه مخاطبین قرآن کریم، بهره‌ای از هدایت قرآن کریم نخواهند داشت.

۲- اما نکته مهم و اصلی در این مورد، آن است اگرچه در برخی از موارد، خدای متعال در قرآن کریم با استفاده از فرهنگ آشنای نزد مردم عرب پیام خود را ابلاغ می‌کند، ولی فرهنگ مردم عرب **ظرف** معارف الهی است نه **قید** آن، تا اینکه ادعا شود که آن آیات، مناسب فرهنگ‌های دیگر نبوده و برای آنها مفید و هدایتگر نمی‌باشد. برای توضیح بیشتر تمایز میان ظرف یک چیز و قید آن، به مثال زیر توجه می‌کنیم:

آب آشامیدنی که مرکب از دو مولکول هیدروژن و یک مولکول اکسیژن است، در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله در ظرفی ریخته می‌شده است که در زمان ما از آن ظرف‌ها استفاده نمی‌شود.

اما روشن است که با تغییر ظرف آب، معنا و ماهیت اصلی آب هیچ تغییری نکرده است، یعنی ماهیت آب، در زمان رسول الله مرکب از نیدروژن و اکسیژن بوده است، و در زمان ما نیز مرکب از نیدروژن و اکسیژن است. دو عنصر نیدروژن و اکسیژن «قیده‌های» ماهیت آب هستند، و برای همین امر است که با تغییر این دو عنصر، ماهیت آب نیز عوض می‌شود، در حالی که ظرف‌هایی که آب در آن ریخته می‌شود، هیچ‌گونه دخالتی در حقیقت آب نداشته و تغییر آن، موجب تغییر حقیقت آب نخواهد شد.

با توجه به مثال فوق، می‌گوئیم که فرهنگ مردم عرب، ظرف معارف الهی است نه قید آن، از این رو، تغییر ظرف یعنی عوض شدن فرهنگ، موجب هیچ تغییری در ماهیت و حقیقت معارف الهی بیان شده در قرآن کریم، نخواهد شد. بنابراین، همان‌طوری که احکام و معارف الهی ذکر شده در قرآن کریم، برای مردم عرب هدایتگر است، برای مردم عصر ما و تا قیامت نیز هدایتگر خواهد بود.

پس وجود فرهنگ مردم عرب در قرآن کریم، مضر به ابدی بودن قرآن کریم نخواهد بود، و به همین جهت است که ما معتقد به خاتمیت دین اسلام و هدایتگری و معجزه بودن قرآن تا قیامت هستیم.

(ب) - آقای عبدالکریم سروش ادعا کرده است که شاهد این امر که قرآن کریم الفاظ پیامبر است نه الفاظ خداوند، آن است که قرآن از زنان سیه‌چشم (حور) نام می‌برد.

این سخن کاملاً به دور از انصاف علمی است. زیرا:

اولاً) لفظ «حور» افعال وصفی و جمع بوده و مذکر و مؤنث در آن یکسان است، و برای همین جهت است که بعد از سلام و اتمام نماز، مستحب است که هم مردان و هم زنان بعد از فرستادن صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله بگویند: «و زوجنا من الحورالعین».

ثانیاً) با قطع نظر از نکته فوق، و پذیرش این امر که مراد از واژه «حور» در قرآن کریم، زنان سیه چشم می‌باشند، اما اندک مراجعه‌ای به قرآن کریم روشن می‌سازد که در قرآن کریم، صرفاً در چهارآیه - دخان/۵۴، طور/۲۰، رحمن/۷۲ و واقعه/۲۲- واژه حور آمده است، اما در مقابل، ۵۷ بار واژه «زوج» به معنای «همسر» آمده است، و روشن است که این واژه هیچ اختصاصی به فرهنگ مردم عرب ندارد.

واقعاً جای تعجب است که چگونه آقای عبدالکریم سروش، وجود ۴ آیه را شاهی بر دخالت فرهنگ مردم عرب دانسته است، اما وجود ۵۷ مورد را دلیلی بر مفید بودن قرآن برای تمام فرهنگ‌ها و عدم دخالت فرهنگ مردم عرب ندانسته است. آیا آقای عبدالکریم سروش، آن ۵۷ مورد را ندیده است یا نخواسته است ببیند؟ خوب است که در مباحث علمی اندکی انصاف داشته باشیم.

(ج)- اما اینکه آقای عبدالکریم سروش ادعا کرده است که در قرآن کریم از میوه‌های گرمسیری یاد شده است، و این امر را شاهی بر مدعای خودش - یعنی اینکه قرآن کریم الفاظ پیامبر اسلام است نه الفاظ خداوند- دانسته است؛ چنین ادعایی نیز باطل است، زیرا:

۱. برای نمونه: آل عمران/۱۵، نساء/۵۷، احزاب/۵۲، زمر/۶ و ... این امر با قطع نظر از این مسأله است که واژه زوج و مشتقات آن به صورت فعلی و اسمی، ۸۱ بار در قرآن بکار رفته است. و این مسأله به خوبی می‌رساند که ادعای آقای سروش تا چه اندازه به دور از انصاف علمی است!

اولاً) در قرآن کریم ۶ مورد از میوه‌های گرمسیری یاد شده است: موز، خرما و انار، انگور، زیتون^۴ و انجیر.^۵ در حالی که ۱۴ مورد واژه «فاکهه» (به صورت مفرد و جمع) که به معنای «میوه» است، بکار رفته است.^۶

لفظ میوه، هیچ اختصاصی به فرهنگ مردم عرب ندارد، و متأسفانه آقای عبدالکریم سروش، در این مورد نیز انصاف علمی نداشته و وجود ۶ مورد از میوه‌های گرمسیری در قرآن کریم را دلیل بر تأییدپذیری قرآن از فرهنگ مردم عرب دانسته است، اما وجود ۱۴ مورد از واژه «فاکهه» که مشترک میان تمام فرهنگ‌ها است، را دلیل بر عدم اختصاص قرآن کریم به فرهنگ خاص و مفید بودن قرآن برای تمام فرهنگ‌ها نگرفته است.

قضاوت در این مورد را به خوانندگان عزیز واگذار می‌کنیم.

ثانیاً) درست است که قرآن کریم ۶ مورد از میوه‌هایی یاد کرده است که برای مردم عرب، آشنا بوده و به قول آقای سروش از میوه‌های گرمسیری است. اما اندکی دقت در آن میوه‌ها روشن می‌سازد که آنها هیچ اختصاصی به مردم عرب ندارند. آیا میوه موز، انار، انگور، زیتون صرفاً میوه‌هایی هستند که به مردم عرب اختصاص دارند، و انسان‌های دیگر با فرهنگ‌های دیگر از آن میوه استفاده نمی‌کنند؟ آیا در همان زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله این میوه‌ها در کشورهای دیگر یافت نمی‌شده است؟ آیا در این زمان، مردم ما از انگور، خرما، موز، زیتون استفاده نمی‌کنند؟

ذکر این میوه‌ها در قرآن کریم، حکمت دیگری دارد. وجود فائده‌های بسیار زیاد در این میوه‌ها یکی از اسبابی است که خداوند از آنها در قرآن کریم یاد کرده است.

۱. واقعه/۲۹.

۲. رحمن/۶۸.

۳. عبس/۲۸.

۴. عبس/۲۹.

۵. تین/۱.

۶. برای نمونه: «لهم فیها فاکهه و لهم ما یدعون» یس/۵۷، «یدعون فیها بفاکهه کثیره و شراب» ص/۵۱، و زخرف/۷۳، مومنون/۱۹،

رحمن/۱۱، ۵۲، ۶۸، دخان/۵۵، طور/۲۲، واقعه/۲۰، عبس/۳۱، صافات/۴۲، مرسلات/۴۲.

بنابراین: هیچ دلیلی در دست نیست تا ثابت کند که در قرآن کریم، فرهنگ مردم عرب منعکس شده است، و بر فرض ثبوت آن، فرهنگ مردم عرب، ظرف معارف الهی است نه قید. بنابراین، قرآن کریم برای تمام فرهنگ‌ها هدایتگر و مفید می‌باشد.

در مورد سخنان آقای سروش نکات دیگری را نیز می‌توان بیان کرد که برای عدم طولانی شدن بحث، از ذکر آن صرفنظر می‌کنیم.

نتیجه آنکه آقای عبدالکریم سروش معتقد است که:

- ۱- الفاظ قرآن کریم ربطی به خداوند ندارد و صرفاً سخنان و الفاظ پیامبر می‌باشد.
 - ۲- معارفی که در قرآن کریم بیان شده است، انعکاس و بیان‌کننده فرهنگ مردم عرب است، و لذا هیچ ارزشی برای ما ندارد، و باید قرآن را اصلاح کنیم. یعنی «دبّه» در نیاوریم و ملتزم به آن آیات نباشیم.
 - ۳- بهتر از قرآن نیز می‌توان آورد.
 - ۴- پیامبری ختم نشده است، و باور به ختم نبوت باطل است.
 - ۵- هیچ یک از ائمه علیهم‌السلام و نیز پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و‌آله‌معصوم نیستند.
- بنابر این، نه قرآن کریم حق است و نه ختم نبوت درست است و نه معصومین علیهم‌السلام از عصمت برخوردار هستند...

در پاسخ‌هایی که به آقای سروش داده شده است، بدست آمد که:

- ۱- اعتقادات آقای عبدالکریم سروش کاملاً ضد قرآن و دین اسلام است، و ایشان هیچ باوری به اسلام و قرآن و ائمه هدی علیهم‌السلام ندارد.
- ۲- بیان گردید که هم به لحاظ برون دینی و هم به لحاظ درون دینی، قرآن کریم صرفاً الفاظ خداوند است، و ربطی به پیامبر اسلام ندارد.

۳- وجود فرهنگ مردم عرب در قرآن مورد تردید است، و بر فرض ثبوت، فرهنگ مردم عرب ظرف معارف الهی هستند نه قید آن. از این رو، معارف قرآن کریم، برای همه فرهنگها در همه زمانها تا قیامت هدایتگر و مفید است.

انشالله همه ما از هدایت قرآن کریم بهره‌مند باشیم و از وسوسه‌ها و شبهات شیاطین انس و جن در امان بمانیم.