

بازخوانی نظریه ی سروش درباره ی تجربه ی نبوی و بسط آن

(۱)

۱. مقاله ی "بسط تجربه ی نبوی" ^۱ سروش متضمن دو آموزه ی مهم درباره ی "وحی" است: *آموزه نخست* : "وحی" یا "تجربه ی نبوی" قابل بسط و تکامل است. ^۲
آموزه دوم : "وحی" تابع شخصیت نبی است، و نه برعکس. ^۳
ظاهراً از نظر سروش، به توضیحی که خواهد آمد، آموزه ی دوم را می توان از آموزه ی نخست نتیجه گرفت.

در این نوشتار مایلیم استدلالهای سروش را درباره ی این دو مدعا، آنچنان که در مقاله ی "بسط تجربه ی نبوی" آمده است، مورد ارزیابی قرار دهیم.

(۲)

آموزه ی نخست : «وحی یا تجربه ی نبوی قابل بسط و تکامل است.»

۲. درباره این آموزه باید به دو پرسش مهم پاسخ دهیم:
اولاً- معنای این ادعا چیست؟

ثانیاً- چه دلیلی برای پذیرش این ادعا وجود دارد؟

من بحث خود را از پرسش دوم آغاز می کنم، و در ضمن آن بحث خواهم کوشید که پاسخی نیز برای پرسش نخست پیشنهاد کنم.

چرا باید آموزه ی نخست را بپذیریم؟ به نظرم می توانیم استدلالی را که سروش برای تحکیم آموزه ی نخست پیشنهاد کرده است به نحو زیر صورت بندی کنیم:

(۱) "وحی" نوعی "تجربه ی دینی" است.

(۲) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند.

بنابراین؛

(۳) "وحی" قابل بسط و تکامل است.

(بگذارید از این پس این برهان را "برهان اول" بنامیم.) برهان اول به لحاظ صوری معتبر است،

یعنی نتیجه (گزاره ی (۳)) منطقاً از مقدمات (گزاره های (۱) و (۲)) حاصل می شود. بنابراین،

صدق نتیجه ی این برهان در گرو صدق مقدمات آن است. آیا گزاره های (۱) و (۲) صادقند؟

بررسی مقدمه ی اول:

۳. خوبست که نخست ببینیم مقصود سروش از گزاره ی (۱) چیست.

سروش در همان ابتدای مقاله، "وحی" را نوعی "تجربه ی دینی" می داند. ^۴ اما بدقت روشن نمی کند که مقصود او از "تجربه ی دینی" چیست. اما چه بسا بر مبنای پاره از قرائن بتوان رأی او را در این

خصوص اجمالاً گمان زد. او پاره ای از مصادیق تجربه ی دینی را برای ما برمی شمارد: تجربه ی

پیامبر(ص) مبنی بر اینکه گویی کسی سخنی را با وی در میان می نهد؛ دریافت پیامی در خواب (تجربه ی

ابراهیم(ع))، دیدن ملائک و آنچه در پس پرده ی عالم شهادت می گذرد، و غیره. از نظر او «پایین ترین

مراتب تجربه های دینی "رؤیاهای صالح" است و مراتب بالاتر ادواق و مواجهید و مکاشفات عارفانه.» ^۵

این مصادیق تاحدی روشنگرند، اما بدقت رأی سروش را درباره ی ماهیت این گونه تجربه ها آشکار

نمی کنند. از پاره ای اشارات وی چه بسا بتوان گمان زد که وی "تجربه های دینی" را نوعی "ادراک

(perception) می داند. او پیامبری را که صاحب "تجربه ی دینی" یا "تجربه ی وحیانی" است، کسی می

داند که «می تواند از مجاری ویژه ای به مدرکات ویژه ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها

ناتوان و ناکام اند.» ^۶ اما این اشاره زیاده مبهم است. آیا این بدان معناست که تجربه های دینی نوعی ادراک

هستند؟ به فرض که چنین باشد، آن تعریف ابهامات دیگری نیز دارد:

اولاً- آن مجاری "ویژه" کدامند؟ اگر مصادیقی را که وی پیشتر برشمرده است مبنا قرار دهیم،

مجاری دست یافتن به آن مدرکات، دست کم بر حسب ظاهر، هیچ ویژگی خاصی ندارند. در مورد نخست،

مجرای آن ادراکات، دست کم بر حسب ظاهر، دستگاه شنوایی فرد صاحب تجربه بوده است، در تجربه ی

^۱ تمام ارجاعات این نوشتار به مقاله ی "بسط تجربه ی نبوی" در کتاب زیر است:

بسط تجربه ی نبوی، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ دوم، تابستان ۱۳۷۸، صص ۲۸-۱.

^۲ ص ۱۳

^۳ ص ۱۳

^۴ ص ۳

^۵ ص ۷

^۶ ص ۳

دوم، آن مدرکات در خواب بر فرد تجربه گر دست داده اند، در مورد سوم اگر فعل "دیدن" را به معنای تحت اللفظی آن تلقی کنیم، مجرای دریافت آن ادراکات دستگاه بینایی صاحبان تجربه بوده است. ظاهراً در تمام این موارد، مجرای ادراک آن مدرکات (دستگاه شنوایی، خواب، و دستگاه بینایی) هیچ خصوصیت ویژه ای ندارد.

ثانیاً- شاید آن "ویژگی" بیشتر ناشی از ویژگی متعلق آن ادراکات باشد. این سخن تا حد زیادی درست می نماید. متعلق تجربه های دینی در غالب موارد کاملاً "ویژه" هستند، یعنی این نوع تجربه ها نوعاً ناظر به خداوند و یا موجودات ماوراء طبیعی نظیر فرشتگان تلقی شده اند. اما دشوار بتوان یکی از ویژگیهای آن مدرکات را، آنچنان که سروش ادعا می کند، این دانست که غیر پیامبران "از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام اند." زیرا سروش خود تصریح می کند که انسانهای غیر نبی (برای مثال، عارفان) هم از این نوع تجربه ها بهره مند هستند. به بیان دیگر، از منظر وی، تجربه های دینی منحصر به پیامبران نیست. سروش خود از مریم به عنوان شاهد این مدعا یاد می کند.⁷

احتمالاً این ابهامات را می توان با اندکی جرح و تعدیل، تا حدی که برای پیشبرد بحث لازم است، زدود. اگر تجربه های دینی را نوعی "تجربه ی ادراکی" بدانیم، دلیلی نداریم که آنها را در نوع ادراکات حسی محدود کنیم. بنابر این، می توانیم آن ادراکات را یا از طریق مجاری حسی حاصل کنیم، یا تحت شرایطی از ادراکاتی سخن بگوییم که بدون واسطه ی اندامهای حسی و لذا از "مجربایی ویژه" دست می دهند. البته می توان درباره ی نحوه ی این "ادراکات ویژه" در جای خود سخن گفت، ولی به گمانم در محدوده ی این بحث سروش به چیزی بیش از گشودگی نسبت به امکان چنان ادراکاتی حاجت ندارد. از سوی دیگر، می توان این قول صریح و مکرر سروش را که غیر پیامبران هم می توانند صاحب تجربه های دینی شوند، مینا قرار دهیم و آن قول دیگر وی را که غیر پیامبران از دست یافتن به چنان مدرکات ویژه ای ناتوان اند، به این ادعای کم دامنه تر تعبیر کنیم که سطحی از تجربه های دینی وجود دارد که منحصر به پیامبران است.

(۲) سروش گاه "تجربه ی دینی"، "تجربه ی وحیانی" و "تجربه ی پیامبرانه" را به جای یکدیگر به کار می برد. اما گاهی نیز به صراحت برای "تجربه ی دینی" یا "تجربه ی وحیانی" انواعی قائل می شود، و "تجربه ی دینی پیامبرانه" را نوع خاصی از آن می انگارد. بنابر این، می توان پرسید که تفاوت "تجربه ی دینی پیامبرانه" از سایر تجربه های دینی، خصوصاً "تجربه های عرفانی" (یا تجربه های دینی عارفان)، چیست؟

احتمالاً سروش تجربه های دینی شخص نبی را ماهیتاً متفاوت از تجربه های دینی عارف غیر نبی نمی داند. اگر تفاوتی در میان این دو نوع تجربه وجود داشته باشد، وی آن تفاوت را احیاناً در دو موضع دیگر سراغ می دهد:

اولاً- تفاوت میان تجربه های دینی نبی و عارف در نوع نیست در درجه است. همانطور که پیشتر هم اشاره کردم، به احتمال زیاد سروش مایل است سطحی از تجربه های دینی را به پیامبران منحصر کند. هر چند بدرستی روشن نیست که آن سطح کدام است، و وجه فارق آن از سطح تجربه هایی که عارف غیر نبی می آزماید چیست. یعنی روشن نیست که حد تجربه های دینی عارف غیر نبی تا کجاست، و از کجا به بعد است که سمند روح عارف از رفتن بازمی ماند و توسن روح نبی گنبدی می کند و از آن گردون در می گذرد. ثانیاً- مهمترین معیاری که سروش برای تمایز تجربه ی پیامبرانه از تجربه ی عارفانه به معنای خاص (یعنی تجربه ی دینی عارف غیر نبی، یا آنچه سروش گاه "تجربه ی صوفیانه" می خواند) به دست داده است ناظر به نسبت خاصی است که فرد صاحب تجربه ی دینی با محتوای تجربه ی خود پیدا می کند. شخص نبی خود را ملزم و مأمور به ابلاغ و گسترش آن محتوا یا مضمون می یابد، اما عارف چنان تکلیفی را بر عهده ی خود نمی بیند. او تصریح می کند که «تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه [دینی] در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه ی شخصی باقی نمی مانند و با آن دل خوش نمی دارند و عمر خود را در ذوق ها و مواجید درونی سپری نمی کنند، بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می کنند و انسان تازه ای می شوند و این انسان تازه، عالم تازه و آدم تازه ای بنا می کند.»⁸

اما این معیار به تنهایی نمی تواند وجه فارق تجربه ی دینی نبی و عارف غیر نبی قرار گیرد. اگر مقصود از "مأموریت" همان است که در این عبارات به آن اشاره می شود، یعنی "انسان تازه شدن و عالم و آدم تازه ای بنا کردن"، در این صورت بسیاری از بزرگان عرفان را نیز که به تعبیر مولانا "تبدیل مزاج" یافته اند، و در مقام ابلاغ محتوای تجربه های لطیف عرفانی خود و نیز دستگیری از سالکان طریق برآمده اند، می باید واعد شأن نبوی بدانیم. به نظر می رسد که دامنه ی نفوذ و میزان توفیق آن پیامبران در انجام مأموریتشان ربطی به پیامبرانه دانستن یا ندانستن آن تجربه ها نداشته باشد. احتمالاً سروش خود نیز به این

⁷ صص ۶-۵

⁸ ص ۴، تأکید از من است.

نکته توجه داشته است که معیار "احساس مأموریت" را نمی توان معیار شایسته ای برای تفکیک تجربه ی دینی پیامبرانه از غیر آن دانست، زیرا برخلاف آنکه ادعای او در این خصوص در نگاه نخست بسیار قاطع و قوی می نماید، ولی در واقع او در مقام بیان این معیار جانب احتیاط را از کف نداده است و می گوید: «[...] در پیامبری مفهومی و عنصری از مأموریت مندرج است و همین است آنکه در تجربه های متعارف عارفان وجود ندارد.»^۹ احتمالاً سروش قید احتیاط آمیز "متعارف" را از آن رو افزوده است که به نظر او هم دست کم در پاره ای موارد (تجربه های نا متعارف عارفان؟)، تجربه های دینی عارفان غیر نبی واجد "مفهوم و عنصر" مأموریت است. بنابراین، اگر این عنصر وجه مشترک تجربه های دینی پیامبرانه و تجربه های دینی عارفانه به معنای خاص باشد، به چه معنا می توان آن را معیار تفکیک این دو نوع تجربه دانست؟ در حدی که من در می یابم، تمایز سروش میان آن دو نوع تجربه ی دینی را نباید چندان جدی تلقی کرد. به احتمال زیاد سروش در این خصوص از مشرب مولانا پیروی کرده و از برای "روپوش عامه" پای چنان تفکیکی را در میان آورده باشد. بنابراین، در این نوشتار من آن تمایز را نادیده می گیرم. حاصل آنکه، شاید بتوان گزاره ی (۱) را نهایتاً به صورت زیر تفسیر کرد:

(۱^۰) "وحی" نوعی تجربه ی ادراکی از خداوند یا موجودات ماوراء طبیعی، نظیر فرشتگان است.

چه بسا در ضمن پاره ای از این تجربه ها موضوع ادراک از جمله، پیام زبانی ای باشد که از جانب خداوند یا موجود قدسی دیگری به فرد صاحب تجربه القاء می شود. به بیان دیگر، تلقی وحی به مثابه ی تجربه ای ادراکی کاملاً با تجربه ی وحی زبانی قابل جمع است. البته آنچنان که گذشت، مقاله ی سروش تقریباً درباره ی ماهیت "تجربه های دینی" خاموش است، و تقریباً هیچ استدلالی برای پذیرش مقدمه ی نخست (گزاره ی (۱)) بدست نمی دهد. بنابراین، کاملاً ممکن است که گزاره (۱^۰) تفسیری زیاده بلند پروازانه و به دور از متن تلقی شود. اما اگر گزاره ی (۱) را به صورت گزاره ی (۱^۰) تفسیر کنیم، در آن صورت چه بسا بتوانیم بر مبنای سنت موجهی در فلسفه ی معاصر از آن مقدمه فهم قابل دفاعی بدست دهیم.^{۱۰} بنابراین، بگذارید مقدمه ی اول را در برهان سروش به صورت گزاره ی (۱^۰) تفسیر کنیم، و برای پیشبرد بحث آن مقدمه را در این صورت جدیدش ادعایی صادق بینگاریم (یا دست کم ادعای صدق آن را کمابیش موجه و قابل دفاع عقلی تلقی کنیم)، و با این فرض برهان وی را مورد ارزیابی قرار دهیم.

اما درباره ی مقدمه ی دوم "برهان اول" چه می توان گفت؟

بررسی مقدمه ی دوم:

۴. همانطور که به یاد دارید، مقدمه ی دوم به قرار زیر بود:
(۲) تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند.

این مقدمه را باید ستون فقرات برهان سروش برای تحکیم آموزه ی نخست دانست. ظاهراً سروش معتقد است که صرف تصدیق گزاره ی (۱) پذیرش گزاره ی (۲) را نیز موجه و معقول می سازد. گویی بسط پذیری و تکامل یابندگی از اوصاف ذاتی "تجربه" است. لب استدلال یا ادعای وی را می توان در این عبارات یافت: «... این لازمه ی هر تجربه ای است که رفته رفته پخته تر شود. هر جا سخن از تجربه می رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب تر شدن هم رواست.»^{۱۱} و به طور کلی «هر تجربه گری می تواند آزموده تر و مجرب تر شود»^{۱۲}. وی سپس مواردی از تجربه را برمی شمارد که در آن شخص تجربه گر بواسطه ی تکرار تجربه در آن تجربه ورزیده تر می شود: «شاعر با شاعری، شاعر تر می شود و سخنران با سخنرانی، سخنران تر.»^{۱۳} و در جای دیگر سه نمونه ی دیگر نیز به این مجموعه می افزاید: «هنرمند، هنرمندتر و عارف، عارف تر و مدیر، مدیر تر می شود.»^{۱۴}

۵. درباره ی گزاره ی (۲) باید به دو پرسش زیر پاسخ داد:

پرسش نخست: این گزاره دقیقاً به چه معناست؟ گزاره ی (۲) از دو حیث مهم مبهم به نظر می

رسد:

^۹ ص ۶، تأکید از من است.

^{۱۰} به عنوان یک نمونه ی خوب از مباحث معرفت شناسانه ی جدیدی که تجربه های دینی را بر مبنای مدل ادراکی تفسیر کرده است، نگا.

William P. Alston, *Perceiving God (The Epistemology of Religious Experience)*, Cornell University Press, 1991.

^{۱۱} ص ۱۳

^{۱۲} ص ۱۳

^{۱۳} ص ۱۳

^{۱۴} ص ۱۰

اول آنکه، بدرستی معلوم نیست که در اینجا (و نیز در سراسر این برهان) سروش دقیقاً چه معنایی را از "تجربه" مراد می‌کند. در سراسر مقاله ی سروش هیچ توضیحی درباره ی معنای مورد نظر وی از "تجربه" نمی‌توان یافت. ظاهراً در اینجا سروش به درک متعارف مخاطبان خود بسنده کرده است، و معنایی بسیار فراخ از "تجربه" را مفروض گرفته است. به نظر می‌رسد که مطابق این تلقی بسیار عام، مفهوم "تجربه" را می‌توان علی‌السواء بر طیف بسیار متنوعی از حالات عاطفی (مثل اندوهناکی یا شگفت زدگی)، فعالیت‌های ذهنی (مثل اندیشیدن یا به یاد آوردن)، و فعالیت‌های عملی (مثل شنا کردن یا رانندگی کردن) اطلاق کرد. به بیان دیگر، گویی آنچه سروش "تجربه" می‌خواند انواع "تجربه‌های عاطفی"، "تجربه‌های ادراکی-شناختاری"، و نیز "تجربه‌های عملی" را علی‌السواء دربرمی‌گیرد. اما دقیقاً روشن نیست که کدام ویژگی یا ویژگی‌ها این مجموعه ی متنوع را زیر چتر واحد مفهوم "تجربه" درمی‌آورد، یا دست کم کدام ویژگی یا ویژگی‌های مشترک میان این انواع متنوع (به فرض آنکه اساساً چنان ویژگی یا ویژگی‌هایی در کار باشد) مورد نظر سروش و مبنای برهان او بوده است. به گمان من این تلقی بسیار عام از مفهوم "تجربه" زیاده مبهم می‌نماید، و آنچنان که خواهیم دید، این ابهام محل است، و برهان سروش را بسیار آسیب پذیر می‌کند.

از آنجا که بار اصلی نظریه ی سروش درباره ی "وحی" تاحد بسیار چشمگیری بر دوش مفهوم "تجربه" نهاده شده است، به گمانم لازم است که مفهوم دقیق‌تر و روشن‌تری از "تجربه" را مبنای بحث قرار دهیم. در اینجا من مایل‌م معنای کم دامنه تر اما کمابیش دقیق‌تری را از "تجربه" پیشنهاد کنم. اما نباید از یاد ببریم که مبنای برهان سروش آن تلقی بسیار عام از "تجربه" بوده است، نه تلقی کم دامنه تری که من پیشنهاد خواهم کرد. بنابراین، من در مقام ارزیابی برهان سروش "تجربه" را به همان معنای مبهم و بسیار عامی که مورد استفاده ی او بوده تلقی خواهم کرد، اما در مقام بازسازی برهان وی تلقی کم دامنه ی پیشنهادی خود را از "تجربه" مبنا قرار خواهم داد.

تلقی کم دامنه از مفهوم "تجربه" را می‌توان به قرار زیر بیان کرد:

"تجربه به معنای کم دامنه"ی آن عبارتست از رخدادی ذهنی که کمابیش در محدوده ی زمانی معینی بر یک شخص دست می‌دهد، و آن شخص دست کم تاحدی نسبت به آن آگاهی دارد.^{۱۵}

دوم آنکه، دقیقاً روشن نیست که مقصود سروش از "بسط و تکامل" در گزاره فوق چیست. آیا وقتی می‌گوییم "تجربه" ای بسط و تکامل یافته، مقصودمان این است که فرد تجربه گر در انجام تجربه مهارت بیشتری یافته است؟ یعنی آیا "بسط و تکامل" از جنس ارتقای سطح "مهارت‌های عملی" است؟ آیا مقصودمان این است که محتوای تجربه (مثلاً دقت، وسعت و عمق دانشی که در نتیجه ی تجربه حاصل می‌شود) بسط و تکامل یافته است؟ یعنی آیا "بسط و تکامل" از جنس "غنای نظری" و افزودن بر محتوای صدق و کاستن از محتوای کذب گنجینه ی معرفتی فرد تجربه گر است؟ آیا مقصود از "بسط و تکامل"، "شکوفایی شخصیت فرد تجربه گر" به واسطه ی تجربه است؟ (همانطور که پیشتر گفتم، من در اینجا "تجربه" را به همان معنای بسیار عامی به کار می‌برم که مورد نظر خود سروش بوده است.)

به نظر می‌رسد که مقصود سروش از "بسط و تکامل تجربه" همه ی این وجوه را دربرمی‌گیرد:

«به سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر بنگرید، این دو در هم اثر می‌کنند. فی‌المثل در عابد و عبادت، هر چه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می‌شود و هر چه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف تر و روحانی تر می‌شود.»^{۱۶}

اما آیا "ارتقای مهارت‌های عملی تجربه گر در انجام تجربه"، و "دقت، وسعت، و عمق معارف حاصل از تجربه"، و "شکوفایی شخصیت تجربه گر"، هر یک به تنهایی شرط لازم، و در کنار هم شرط کافی "بسط و تکامل تجربه" اند؟ به بیان دیگر، آیا فقط وقتی که هر سه شرط با هم تحقق می‌یابند می‌توان گفت که تجربه "بسط و تکامل" یافته است، یا تحقق دست کم یکی از این شروط سه گانه کافی است تا تجربه ای را بسط یافته بدانیم؟ رأی سروش در این باره چندان روشن نیست. اما بر مبنای مصادیقی که وی از بسط و تکامل تجربه بدست می‌دهد (خصوصاً بر مبنای توضیحاتی که وی درباره ی بسط و تکامل تجربه ی وحیانی نبی بیان می‌دارد)، می‌توان گمان زد که به احتمال زیاد از نظر وی بسط و تکامل یک تجربه متضمن تحقق هر سه شرط است.

پرسش دوم: آیا گزاره ی (۲) صادق است؟

در حدی که من درمی‌یابم، دشوار بتوان گزاره ی (۲) را صادق دانست. به نظر می‌رسد که برای این گزاره موارد نقض متعددی می‌توان یافت.

برای مثال، تمام تجربه‌هایی را که در نتیجه ی آن فرد تجربه گر از میان می‌رود، می‌باید ناقض ادعای کلی گزاره ی (۲) دانست. تجربه ی خودکشی یک نمونه ی ساده از این نوع تجربه هاست. فردی که

^{۱۵} درباره ی این تلقی از "تجربه" می‌باید توضیحات بیشتری داد. اما در اینجا من در مقام بیان و دفاع از نظریه ی مختار خود درباره "تجربه ی دینی" نیستم. بنابراین، به نظرم اجمال این تعریف محلّ نخواهد بود.

تجربه ی خوردن آرسنیک را می آزماید، در نتیجه ی این تجربه از میان می رود، و لذا تجربه گری باقی نمی ماند که مهارتهای عملی بیشتری (در خوردن آرسنیک؟!) بیابد، و در نتیجه ی آن صاحب شخصیت شکوفاتری شود. همچنین بعید است که تجربه ی خوردن آرسنیک، به فرض تکرار پذیر بودن، چیزی بر محتوای معرفتی آن تجربه (به فرض آنکه چنان محتوایی در کار باشد) بیفزاید. بنابراین، ظاهراً در این نوع تجربه ها هیچ یک از آن شروط سه گانه تحقق نمی پذیرد، و لذا یا باید بگوییم که این نوع تجربه ها بسط پذیر و تکامل یابنده نیست، یا آنکه ادعا کنیم صفت "بسط پذیری و تکامل یابندگی" و نیز اوصاف خلاف آن (یعنی بسط ناپذیری و تکامل نایابندگی)، هیچ یک، بر این نوع تجربه ها قابل اطلاق نیست. در هر حال، ما با تجربه ای روبرو هستیم که از دایره ی شمول حکم مقدمه ی دوم (گزاره ی (۲)) بیرون است.

همچنین من بدرستی در نمی یابم که چرا نمی توان تجربه هایی را فرض کرد که در نتیجه ی تکرار آن، تجربه و تجربه گر دچار افول و زوال شوند. به نظر می رسد که پاره ای از تجربه ها چنان اند که در نتیجه ی تکرار آنها نه فقط تجربه و فرد تجربه گر "بسط و تکاملی" نمی یابند، بلکه دقیقاً به علت تکرار تجربه، هم تجربه و هم تجربه گر زوال می پذیرد. برای مثال درباره ی تجربه ی اعتیاد چه می توان گفت؟ آیا این تجربه هم بسط پذیر و تکامل یابنده است؟ آیا این تجربه از آن نوع تجربه هایی نیست که تکرار آن مایه زوال و افول کیفیت تجربه و شخصیت تجربه گر می شود؟

در عین حال، به گمانم می توان تجربه های بسیاری را یافت که گرچه تکرار آنها تا مدتی مایه تکامل و بهبود کیفیت تجربه و ارتقای مهارت تجربه گر است، اما از جایی به بعد سیر صعودی آن متوقف می شود، و رفته رفته منحنی تحول آن به صورت خطی موازی با محور افقی در می آید (اگر نگوییم که سیر آن نزولی می شود). برای مثال، تمرین رانندگی یا شناگری و امثال آن، در غالب موارد ما را در این مهارتها ورزیده تر و زنده تر می کند، اما در بسیاری موارد پس از مدتی پیشرفت فرد متوقف می شود، و کیفیت تجربه و سطح مهارت او در حدّ معینی متوقف می ماند. البته چه بسا بتوان گفت در این موارد، اگرچه تجربه بالفعل بسط و تکاملی نمی یابد، اما تجربه علی الاصول بسط و تکامل پذیر است. در این صورت آنچه مبنای داوری است، بسط و تکامل بالفعل تجربه نیست، بلکه قابلیت آن در بسط و تکامل است، ولو آنکه آن قابلیت هرگز در عالم واقع صورت تحقق نپذیرد. اما در هر حال به نظر می آید که حدّ تکامل و بسط تجربه های بشری همواره محدود به حدود توانایی های بشری است. اگرچه تعیین این حدود بغایت دشوار و در بسیاری موارد ناممکن است، اما اگر اصل چنان حدّی را بپذیریم، لاجرم باید تصدیق کنیم که تجربه های بشری از حدّی به بعد حتی قابلیت بسط و تکامل بیشتر نخواهند داشت. به بیان دیگر، در جمیع جهانهای ممکن که در آنها قوانین طبیعی عالم واقع حاکم است، حدّی برای بسط و تکامل (دست کم پاره ای از) تجربه های بشری وجود دارد که از آن نمی توان درگذشت. و لذا اگر بنا به فرض تجربه ای به آن آستانه برسد، از دایره ی شمول حکم مقدمه ی دوم (گزاره ی (۲)) بیرون خواهد رفت.

احتمالاً بر فهرست مواردی که ناقض حکم کلی مقدمه ی دوم به نظر می رسند، بسی بیش از اینها می توان افزود.

به گمان من مقدمه ی دوم متضمن ادعایی بسیار کلان است، و سور کلی آن دفاع از آن را بغایت دشوار می کند، و آن را در برابر موارد مبطل بسیار آسیب پذیر می سازد. بنابراین، شاید احتیاط آمیزتر آن باشد که آن ادعای کلان را به مدعایی کم دامنه تر فروبکاهیم، و آن را در قالب گزاره ای با سور جزئی بیان کنیم:

گزاره (۲): بعضی از تجربه ها قابلیت بسط و تکامل دارند.

به گمانم دفاع از این ادعای کم دامنه تر به مراتب آسانتر است. اما اگر این ادعا را به جای مقدمه ی دوم برهان قرار دهیم، برهان به لحاظ منطقی معتبر نخواهد بود، یعنی نتیجه برهان (گزاره ی (۳)) از مقدمات آن (گزاره ی (۱)) و (۲) منطقاً بدست نخواهد آمد.

۶. اما آیا "برهان اول" قرائت امینی از استدلال فروش بوده است؟ به گمانم استدلالی را که فروش در تحکیم آموزه ی نخست پیشنهاد می کند، می توان به نحو دیگری نیز فهمید. "برهان اول" نوعی برهان قیاسی بود. اما شاید بتوان برهان فروش را نوعی استدلال مبتنی بر تمثیل دانست. استدلال مبتنی بر تمثیل تحت شرایط معینی می تواند ارزش استدلالی و روشنگرانه داشته باشد. در این نوع براهین، غالباً به نحو زیر استدلال می شود:

یک) الف از حیث معینی شبیه ب است.

دوم) ب از آن حیث معین واجد صفت ج است.

بنابراین؛

سوم) الف واجد صفت ج است.

بر این مبناء، استدلال فروش را می توان به قرار زیر صورت بندی کرد:

(۱) "وحی" یا تجربه ی پیامبرانه نوعی تجربه ی ادراکی از خداوند یا موجودات ماوراء طبیعی، نظیر فرشتگان است.

(a) وحی یا تجربه ی پیامبرانه از حیث معینی شبیه به تجربه ی شاعرانه است.

(b) تجربه ی شاعرانه از آن حیث معین واجد صفت بسط پذیری و تکامل یابندگی است. بنابراین؛

(۳) وحی یا تجربه ی پیامبرانه واجد صفت بسط پذیری و تکامل یابندگی است.

(بگذارید از این پس این برهان را "برهان دوم" بنامیم.)

اما پرسش دشوار این است که آن "حیث معین" چیست؟ "تجربه ی پیامبرانه" از کدام حیث شبیه به "تجربه ی شاعرانه" است؟ به نظر می رسد پاسخ سروش این باشد: "از حیث تجربه بودن". یعنی تجربه ی شاعرانه از آن حیث که تجربه ی شاعرانه است هیچ اهمیت ویژه ای ندارد، بلکه صرفاً از آن حیث که تجربه است، مورد توجه و استناد سروش است. به بیان دیگر، به نظر می رسد که تجربه ی شاعرانه، یا تجربه ی سخنوری، یا تجربه ی مدیریت، هیچ یک ویژگی یا امتیاز خاصی ندارد که طرف مقایسه ی تجربه ی پیامبرانه واقع شود. هر تجربه ای به صرف آنکه تجربه است، می تواند در برهان فوق طرف مقایسه ی تجربه ی پیامبرانه واقع شود. و این نکته البته با فحوای کلام سروش نیز سازگار است. او خود تصریح می کند که خصلت بسط پذیری و تکامل یابندگی «[...] در هر تجربه ای جاری است [...]»^{۱۷}

همانطور که دیدیم این ادعا که "همه ی تجربه ها قابل بسط و تکامل اند" قابل دفاع به نظر نمی رسد. یعنی گزاره ی (۲) کاذب است. در اینجا حداکثر می توان ادعا کرد که "بعضی تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند". یعنی در بهترین حالت گزاره ی (۲) را می توان صادق دانست. اما در این صورت مجموعه ی تجربه ها را می باید به دو گروه کلان تقسیم کنیم: تجربه هایی که قابل بسط و تکامل هستند؛ و تجربه هایی که قابل بسط و تکامل نیستند.

اگر ما پیشاپیش می دانستیم که تجربه های پیامبرانه به کدام گروه تعلق دارند، به برهان دوم حاجتی نداشتیم. در واقع برهان دوم می کوشد از طریق نوعی استدلال تمثیلی نشان دهد که تجربه های پیامبرانه به گروه اول (یعنی تجربه های بسط پذیر و تکامل یابنده) متعلق اند، نه گروه دوم. و در اینجا است که شباهت و مماثلت تجربه های پیامبرانه و شاعرانه اهمیت پیدا می کند. بنابراین، در اینجا کافی نیست که بگوییم تجربه های پیامبرانه و شاعرانه از آن حیث که تجربه اند به هم شبیه اند. زیرا تجربه های پیامبرانه از این حیث به تجربه های گروه دوم نیز شبیه اند. اگر برهان دوم بناسد که بسط پذیری تجربه های پیامبرانه را اثبات کند، در آن صورت باید (اولاً) نشان دهد که آن کدام ویژگی است که اگر تجربه ای واجد آن باشد بسط پذیر می شود، و اگر تجربه ای فاقد آن باشد قابل بسط و تکامل نخواهد بود؛ (ثانیاً) نشان دهد که تجربه ی شاعرانه واجد آن ویژگی است؛ (ثالثاً) نشان دهد که تجربه ی پیامبرانه از آن حیث به تجربه ی شاعرانه شبیه است. به بیان دیگر، وجه شبه تجربه ی پیامبرانه و شاعرانه را باید در چیزی بیش از صرف "تجربه بودن" جست. اما اگر بتوانیم آن ویژگی را که وجه فارق تجربه های بسط پذیر از تجربه های بسط ناپذیر است، کشف و معین کنیم، آیا در آن صورت "برهان دوم" زائد و غیر لازم نخواهد بود؟ به نظر می رسد که اگر آن ویژگی بر ما معلوم شود، می توانیم مستقیماً به سراغ تجربه های پیامبرانه برویم و ببینیم که آیا آن تجربه ها از آن ویژگی برخوردارند یا نه.

۷. چه بسا بتوانیم بر مبنای ملاحظات که درباره ی "برهان اول" و "برهان دوم" بیان کردیم، قرائت دیگری از برهان سروش بدست دهیم. در حدی که من در می یابم احتمالاً بهترین قرائتی که می توان از برهان سروش به دست داد، به قرار زیر است:

(۱) "وحی" نوعی تجربه ی ادراکی از خداوند یا موجودات ماوراء طبیعی، نظیر فرشتگان است.

(a) اگر تجربه ای واجد صفت Y باشد، این تجربه قابل بسط و تکامل است. (این گزاره را می

توان صورت دقیقتری از گزاره ی (۲) تلقی کرد.)

(b) تجربه ی وحیانی واجد صفت Y است.

بنابراین؛

(۳) تجربه ی وحیانی قابل بسط و تکامل است.

(پیشنهاد من این است که در سراسر این برهان "تجربه" را به "معنای کم دامنه" ی آن تلقی کنیم.

بگذارید این قرائت را "برهان سوم" بنامیم.)

"برهان سوم" منطقاً معتبر است، یعنی نتیجه ی آن منطقاً از مقدمات آن حاصل می شود، اما این

برهان نیز دو کاستی مهم دارد: نخست آنکه باید توضیح دهیم که صفت یا ویژگی Y چیست؛ و دوم آنکه باید نشان دهیم که مقدمه ی (b) صادق است.

برای من روشن نیست که صفت یا ویژگی Y چیست یا احیاناً چه می تواند باشد. از این رو نمی دانم که آیا تجربه های وحیانی واجد آن صفت هستند یا نه.

(۳)

آموزه دوم: «"وحی" تابع شخصیت نبی است، و نه برعکس»

۸. درباره ی این آموزه هم باید به دو پرسش مهم پاسخ دهیم:

اولاً- معنای این ادعا چیست؟

ثانیاً- چرا باید این ادعا را پذیرفت؟

من در اینجا هم بحث خود را از پرسش دوم آغاز می کنم، و در ضمن آن خواهم کوشید پاسخی برای پرسش نخست نیز پیشنهاد کنم.

چرا باید آموزه ی دوم را بپذیریم؟

سروش خود مدعی است که تصدیق آموزه ی اول ما را به پذیرش آموزه ی دوم الزام می کند. یعنی اگر معنای بسط پذیری تجربه ی نبوی بدرستی فهمیده شود، آنگاه به آسانی خواهیم پذیرفت که تجربه ی وحیانی تابع شخصیت نبی است، و نه برعکس: « [...] پیامبر (ص) نیز که همه ی 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.^{۱۸} و در جای دیگر می نویسد: « دین [اسلام] حول این شخصیت [یعنی شخصیت پیامبر اسلام] می تند و می چرخد و همانا تجربه ی درونی و برونی است که پیامبر از سر می گذراند. [...] بدین قرار دین تجربه ی روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست [...]»^{۱۹}

برای من روشن نیست که چگونه می توان از این ادعا که بسط شخصیت نبی به بسط تجربه ی وحیانی می انجامد، مستقیماً به این نتیجه برسیم که پس وحی تابع شخصیت نبی است، و نه برعکس. فرض کنیم که ادعای نخست صادق است، یعنی به واقع بسط شخصیت نبی به بسط تجربه ی وحیانی می انجامد. اما سروش خود پیشتر تصریح کرده بود که رابطه ی میان تجربه و تجربه گر رابطه ای "جدلی و دیالکتیکی" است، و این هر دو در هم اثر می کنند. مثالهایی که سروش برای توضیح این رابطه ی دوسویه بدست می دهد، روشنگر است، از جمله: « [...] هرچه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می شود، و هرچه عابد شکوفاتر شود، عبادتش ژرف تر و روحانی تر می شود.»^{۲۰} اگر رابطه ی تجربه و تجربه گر را مطابق رأی سروش رابطه ای دوسویه و دیالکتیکی بینگاریم، در آن صورت باید تأثیر و تأثر تجربه و تجربه گر را فرآیندی دوسویه بدانیم، و اگر در این میانه نوعی رابطه "تابعیت" هم در کار باشد، ظاهراً دست کم باید تجربه و تجربه گر هر دو را تابع و متبوع یکدیگر بدانیم، نه یکی را یکسره تابع دیگری. مطابق تصویر سروش، البته تحول و بسط شخصیت نبی از جمله به بسط و غنای محتوای تجربه ی وحیانی می انجامد، اما این محتوا (که مطابق تفسیر رنالیستی از محتوای تجربه های دینی، مستقل از شخص نبی است) به نوبه ی خود مایه ی بسط و تکامل شخصیت نبی می شود. بنابراین، در اینجا به همان معنا که تجربه ی وحیانی تابع شخصیت نبی است، شخصیت نبی را نیز می باید تابع محتوای وحی بدانیم.

اما شاید بتوان در بیانات سروش نوعی استدلال استقرایی برای تحکیم آموزه ی دوم یافت. سروش با تفصیلی نسبی می کوشد با نقل پاره ای شواهدی قرآنی و نیز قرائن تاریخی تابعیت وحی نسبت به شخصیت نبی را دست کم استقراء تأیید کند. او دست کم به چهار قرینه ی مهم برای تحکیم مدعای خود متوسل می شود. به بیان دیگر، وی می کوشد نشان دهد که وحی دست کم از چهار حیث "تابع" شخصیت نبی بوده است. این چهار مورد را می توان قرائنی تلقی کرد که سروش برای تأیید آموزه ی دوم به استخدام می گیرد:

نخست آنکه، طول مدت تجربه ی وحیانی و به تبع آن طول آیاتی که بر پیامبر نازل می شد، تابع آستانه ی تحمل شخص پیامبر بود. سروش در این مورد به قول ابن خلدون استشهاد می کند که مدعی بود تکرار تجربه ی وحیانی آستانه ی تحمل پیامبر را بالا برد، و در نتیجه پیامبر می توانست تجربه وحی را مدت بیشتری تاب آورد و آیات بلندتری را دریافت کند. سروش به پیروی از ابن خلدون معتقد است که به همین دلیل است که سوره های مکی برخلاف سوره های مدنی کوتاه هستند. بنابراین، دست کم بلندی و کوتاهی آیات قرآنی تابع آستانه ی تاب و توان جسمی و روحی پیامبر بوده است. به همان نسبت که پیامبر در تلقی وحی ورزیدگی بیشتر یافت، و با این پدیده ی نامتعارف بیشتر خو گرفت، آیات قرآنی هم طولانی تر شد.^{۲۱} دوم آنکه، محتوای وحی، خصوصاً بخش شریعت آن هم از خوی و منش شخصی پیامبر متأثر بوده است. در اینجا، برخلاف مورد قبل، سخن در قابلیت نبی در مقام تلقی وحی نیست، بلکه ادعا این است که نوع

۱۸ ص ۱۳، تأکید از من است.

۱۹ ص ۱۹، تأکید از من است.

۲۰ ص ۱۳

۲۱ صص ۱۳- ۱۱

شریعتی که پیامبر آورده، بازتابنده‌ی شخصیت و خوی و منش شخصی او بوده است. سروش در این زمینه به قول سلطان ولد، فرزند مولانا، استشهاد می‌کند که مدعی بود که اختلاف شرایع ناشی از اختلاف خصایص پیامبران است. به بیان دیگر، شریعت هر دین آینه‌ی خوی و خصلت پیامبری است که آن شریعت را آورده است. برای مثال، «چون محمد را علیه السلام خصلتش محبت زنان و طهارت و نظافت بود دین او این شد...»^{۲۲}

سوم آنکه، محتوای وحی کاملاً پایه‌ی پای رخدادهای زندگی شخصی نبی و به تناسب و در پاسخ و همکنشی با آنها شکل پذیرفته است. سروش با تفصیل نسبی می‌کوشد نشان دهد که محتوای وحی در "دیالوگ و دادوستد" با رخدادهای زندگی شخصی پیامبر تعین پذیرفته است: «قرآن با حفظ روح و امهات و محکاماتش تدریجی النزول و تدریجی الحصول شد، یعنی تکون تاریخی پیدا کرد. کسی می‌آمد و از پیامبر سؤالی می‌کرد، کسی تهمتی به همسر پیامبر می‌زد، کسی آتش جنگی برمی‌افروخت، یهودیان کاری می‌کردند، نصرانیان کار دیگری، تهمت جنون به پیامبر می‌زدند، درباره‌ی ازدواج پیامبر با همسر زید شایعه می‌ساختند، [...] و اینها همه در قرآن و در 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.»^{۲۳}

چهارم آنکه، محتوای وحی به وجه بسیار عمیقتری نه از شخص پیامبر، بلکه از سطح دانش و معیشت روزگار پیامبر نیز متأثر بوده است. سروش در مقاله‌ی مانحن‌فیه به بیان نمونه‌ی "برده‌داری" بسنده می‌کند^{۲۴}، اما در جای دیگر در این باره به تفصیل سخن گفته است.^{۲۵}

من در اینجا در خصوص اعتبار یا عدم اعتبار قرائن چهارگانه‌ی فوق بحث نخواهم کرد، و بنا را بر آن می‌گذارم که آن قرائن دقیق و معتبرند، و مهمتر آنکه تفسیر سروش از آن قرائن نیز صادق است. ظاهراً از منظر سروش این قرائن را می‌توان مؤید نظریه‌ی زیر دانست:

وحی "تابع" شخصیت نبی است، به این معنا که شخص نبی، یا به تعبیر دقیقتر، شخصیت نبی است که یکسره محتوای وحی را تعیین می‌کند. (بگذارید این نظریه را "قرائن حداکثری از مفهوم تابعیت" یا به اختصار "قرائن حداکثری" بخوانیم.)

اما "قرائن حداکثری" دقیقاً به چه معناست؟ به گمانم لبّ قرائن حداکثری را می‌توان در این عبارت سروش یافت: *کلام پیامبر عین کلام باری است*.^{۲۶} یعنی هرچه این خسرو گوید همانا آن شیرین گفته است.

سروش برای توضیح این رأی خود به نظریه‌ی "ولایت معنوی" در سنت عرفانی متوسل می‌شود. او در مقاله‌ی مانحن‌فیه درباره‌ی این نظریه به اشاره‌ای بسنده می‌کند. اما در جای دیگر تفسیر خود را از آن نظریه با تفصیلی نسبی بیان می‌دارد.^{۲۷} البته سروش به هیچ وجه نمی‌کوشد تا تفسیری فلسفی از نظریه‌ی ولایت معنوی ولی الهی بدست دهد. بیان او از حدّ زبان شاعرانه، تمثیلی، و غالباً معماگونه و راز آلود عارفان چندان فراتر نمی‌رود. بنیان‌نقلی آن نظریه را حدیثی قدسی دانسته‌اند که مطابق آن بنده‌ی مؤمن از طریق انجام نوافل به چنان مقام قربی برمی‌آید که خداوند گوش و چشم و دست و پای او می‌شود. به تعبیر مولانا، مانند آهنی می‌شود که آن را در آتش می‌نهند و در اثر مجاورت با آتش صفات آتش را می‌یابد، یعنی سرخ و گداخته و گداخته می‌شود. به بیان دیگر، بنده‌ی مؤمن در مقام قرب نوافلی از صفات بشری فانی و به صفات الهی باقی می‌شود، به نحوی که می‌توان او را مظهر خداوند در این عالم بشمار آورد. در این مرتبه است که آنچه از او سر می‌زند درواقع آن سری است.

احیاناً این بیانات تمثیلی را می‌توان به نحوی فهمید که لزوماً با فحوای "قرائن حداکثری" یکی نباشد. ولی من در اینجا باز هم مایلیم بنا را بر آن بگذارم که نظریه‌ی "ولایت معنوی عارفانه" با "قرائن حداکثری" سازگار و حتی مستلزم آن است.

اما به گمان من آن قرائن چهارگانه با نظریه‌ی دیگری هم که با نظریه‌ی مختار سروش متفاوت است، سازگارند. این نظریه‌ی دوم در واقع مبتنی بر تفسیر متفاوتی از مفهوم "تابعیت" است. بگذارید این نظریه را "قرائن حداقلی از مفهوم تابعیت" یا به اختصار "قرائن حداقلی" بنامیم.

مطابق "قرائن حداقلی"، وحی "تابع" شخصیت نبی است به این معنا که خداوند در مقام تنزیل وحی حدّ طاقت آدمیان از جمله شخص پیامبر را رعایت کرده است. یعنی پیام خود را به تناسب مجموعه‌ی

^{۲۲} ص ۱۹، پانویشت

^{۲۳} ص ۲۰

^{۲۴} ص ۲۲

^{۲۵} نگا. مقاله‌ی "ذاتی و عرضی در دین"، بسط تجربه‌ی نبوی، صص ۸۲-۲۹

^{۲۶} ص ۱۴

^{۲۷} نگا. مقاله‌ی "ولایت باطنی و ولایت سیاسی"، بسط تجربه‌ی نبوی، صص ۲۸۱-۲۴۳، خصوصاً صص ۲۴۷-۲۴۸.

ظرفیتهای ذهنی و عینی شخص نبی و امت وی فرو فرستاده است. در اینجا نحوه ی ارسال وحی و سطح محتوای آن "تابع" (یعنی متناسب و در حد طاقت) شخصیت پیامبر و ظرفیتهای معرفتی و معیشتی امت در عصر تنزیل وحی بوده است.

برای آنکه تفاوت میان قرائت حداکثری و قرائت حداقلی روشنتر شود، بگذارید مثالی بزنم: فرض کنید که در یک شرکت تجاری مشکلی پیش آمده و لازم است که کارکنان آن شرکت از نکته ای آگاه شوند. این آگاهی به چندین شیوه مختلف می تواند حاصل شود. شیوه ی اول این است که مدیر عامل شرکت شخصاً با کارکنان شرکت مستقیماً وارد گفت و گو شود، و پیام مربوطه را مستقیماً به ایشان ابلاغ کند. شیوه ی دوم این است که منشی کارکشته و باسابقه ی خود را بخواهد و متن بخشنامه ای را دقیقاً به او دیکته کند تا او عیناً به کارکنان شرکت اعلان نماید. راه سوم این است که به منشی خود بگوید که چه اندیشه ای در سر دارد، و تنظیم بخشنامه و عبارت بندی آن را برعهده ی منشی قابل اعتماد و کارآزموده ی خود بنهد. شیوه ی چهارم هم این است که مدیر عامل شرکت مطلقاً اقدامی نکند و کار را یکسره به تدبیر منشی خود وابندد، زیرا نیک می داند که منشی محبوب و با تجربه ی او به سابقه ی مصاحبت و همکاری طولانی ای که با وی داشته است به نیکی از زیر و بم دیدگاههای او آگاه است، و می تواند مشکل را بدون دخالت او دقیقاً به همان نحوی که مطلوب اوست مرتفع کند. در این حالت آخر وقتی که کارکنان شرکت برای کسب نظر مدیر عامل به دفتر وی مراجعه می کنند، منشی وی بدون آنکه با رئیس خود سخنی بگوید، بر مبنای شناخت دقیقی که از زیر و بم دیدگاههای وی دارد، دستورالعملهای لازم را به کارکنان ابلاغ می کند.

در واقع موارد فوق، هر یک متناظر است با یک مدل یا تلقی خاص از "وحی". شیوه ی نخست با آنچه تجربه ی مستقیم خداوند دانسته می شود، متناظر است. شیوه ی دوم در واقع متناظر با مدلی است که مسلمانان سنتاً بر وفق آن وحی قرآنی را تلقی می کرده اند ("قرائن حداقلی" بر مبنای این مدل پیشنهاد شده است). شیوه ی سوم احیاناً با درکی که پاره ای از مسلمانان از "احادیث قدسی" دارند، نزدیک باشد. و شیوه ی چهارم، بیشتر با مدل مورد نظر سروش (یعنی "قرائن حداکثری") متناظر می نماید.

البته به آسانی می توان دید که مطابق شیوه ی چهارم (که با مدل سروش از وحی متناظر می نماید) پیامی که از جانب منشی به کارکنان می رسد، به معانی چهارگانه ای که سروش برمی شمارد، "تابع" شخصیت منشی و محیط کار اوست. اما در شیوه ی دوم هم (که با مدل سنتی از وحی متناسبتر است) می توان فرض کرد که پیام مدیر عامل، به همان معانی چهارگانه، "تابع" شخصیت منشی و محیط کار اوباشد: طبیعی است که منشی در آغاز کارش مهارت و تسلط امروزی را نداشته است، برای مثال، سرعت تند نویسی یا تایپ او کمتر بوده است، و رئیس او در مقام املاء نامه ها لاجرم شمرده تر و آهسته تر سخن می گفته است؛ در عین حال، چه بسا امروز هم که مدیر عامل پیام مورد نظر خود را به او القاء می کند، بکوشد، بدون آنکه به اصل مطلب مورد نظر خود لطمه ای بزند، ذوق و پسند طبع لطیف منشی محبوب خود را در تقریر مطلب ملحوظ بدارد، و لذا ما در محتوای بخشنامه ی او چیزی از ذوق و خوی و منش شخص منشی را بیابیم؛ و البته در تمام موارد مدیر عامل مطلب خود را در حد طاقت کارکنان خود، یعنی به تناسب سطح دانش و تواناییهای ایشان القاء می کند. یعنی همانطور که گفتم، به نظر می رسد که مدل دوم هم می تواند بخوبی مدل چهارم با قرائن چهارگانه سازگار باشد.

در واقع به گمان من آنچه در نظریه ی سروش توجه انگیز (و حتی حساسیت برانگیز) است، این است که وی می کوشد مدل سنتی و مقبول عامه از "وحی" را (که در تمثیل ما با شیوه ی دوم متناظر است) با مدل دیگری عوض کند که در بهترین حالت صرفاً در حلقه ی خواصی از مسلمانان مقبولیت داشته است (این مدل بدیل، همانطور که گفتم، با شیوه ی چهارم در تمثیل ما شبیه تر می نماید). در حدی که من در می یابم، مدل بدیل سروش لزوماً هیچ پیامد خلاف دینی ندارد، و لذا این جابجایی مطلقاً حرکتی نیست که مایه ی اندیشناکی دین ورزان یا تزلزل در ارکان ایمان باشد.

اما به گمان من حرکت از مدل سنتی به مدل پیشنهادی سروش، اولاً- ناموجه می نماید؛ ثانیاً- غیر ضروری است.

اما چرا این حرکت غیر موجه به نظر می رسد؟

همانطور که پیشتر اشاره کردم، تا آنجا که من در می یابم، شواهدی که سروش برای تأیید "قرائن حداکثری" پیشنهاد می کند، کاملاً با "قرائن حداقلی" نیز سازگار است. وقتی قرینه ی (الف) دو نظریه ی رقیب (ب) و (ج) را به نحو یکسان تأیید می کند، یا با هر دو آن نظریات به یک اندازه سازگار است، دیگر نمی توان بر مبنای آن قرینه یکی از آن دو نظریه را بر دیگری برتری بخشید. به بیان دیگر، در این حالت، قرینه ی (الف) به همان اندازه که مؤید نظریه (ب) است، می تواند مؤید نظریه ی (ج) نیز باشد. در این شرایط (و تا آنجا که به ترجیح یک نظریه بر نظریه ی رقیب آن مربوط است)، شأن قرینگی (الف) از دست می رود. در مورد ما نحن فیه نیز به نظر می رسد که قرائن چهارگانه ی سروش با هر دو نظریه ی حداکثری و حداقلی نسبت یکسان دارد، در این صورت نمی توانیم با استناد به آن قرائن آموزه ی دوم را در

قرائت حداکثری آن موجه سازیم، مگر آنکه قرینه‌ی مستقل دیگری را در کار آوریم و به استناد آن قرینه‌ی تازه قرائت حداکثری را بر قرائت حداقلی برتری نهمیم.

اما تبدیل مدل سنتی از "وحی" به مدل پیشنهادی سروش غیر ضروری هم به نظر می‌رسد. سروش تنها در یک موضع به اشاره گفته است که چرا این حرکت را ضروری می‌داند. به اعتقاد وی «کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن، بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است»^{۲۸} سروش البته به همین اشاره بسنده می‌کند، و توضیح نمی‌دهد که آن اشکالات کدامند، و چرا از نظر وی نمی‌توان بر آنها جز از طریق تغییر مدل سنتی فائق آمد. از قضا در حدّی که من در می‌یابم، مدل سنتی از وحی را به نیکی می‌توان بر مبنای خردپسندی بازسازی کرد. دست کم، من هیچ دلیلی نمی‌بینم که پیشاپیش سرنوشت مدل سنتی را بدتر از مدل‌های بدیل بدانیم. در عین حال، هیچ معلوم نیست که مشکلات فلسفی نظریه‌ی "ولایت باطنی" کمتر از نظریه‌ی "تکلم باری" باشد. این نظریه آنچنان که در نوشته‌های اهل نظر، از جمله خود سروش، آمده، زیاده مبهم و غیر دقیق است، و بازسازی تازه‌ای را می‌طلبد، و تازه به هیچ وجه معلوم نیست که بیش از نظریه‌ی سنتی تکلم باری روشنگر و گره‌گشا از کار درآید.

(۴)

۹. اگر نتایج بحث و بررسی‌های این نوشتار درست باشد، لاجرم باید بپذیریم که دو آموزه‌ی محوری سروش درباره‌ی وحی نبوی بر بنیان استدلالی استواری بنا نشده است. اما این بدان معنا نیست که آن آموزه‌ها کاذبند. نقض استدلال‌هایی که برای تحکیم یک مدعا مطرح شده است، به تنهایی برای نشان دادن کذب آن مدعا کافی نیست. چه بسا بتوان برای آن آموزه‌ها استدلال‌های تازه‌ای فراهم آورد، یا استدلال‌های پیشین را بازسازی و تقویت کرد.

آرش نراقی
کالیفرنیا- سانتا باربارا