

نگرشی انتقادی بر نظریه بسط تجربه نبوی

حجت الاسلام والمسلمین حبیب‌الله طاهری *

چکیده

وحی در اسلام از جایگاه خاصی برخوردار است؛ زیرا اساس نبوت و زیربنای اعتقادات مسلمانان و محور اصلی آموزه‌های دینی و معارف بلند آسمانی است. لذا هر نوع تفسیر و توجیه غلط و برخلاف واقع از وحی، سبب انحراف افکار و عقاید مسلمانان و باعث تزلزل در مبانی اسلام است، و متأسفانه در طول تاریخ، وحی همواره مورد تهاجم ناهلان و تفسیرها و توجیه‌های غلط و نادرست بوده است. در همین جهت، اخیراً کتابی به نام "بسط تجربه نبوی" منتشر شده و در آن، وحی امری بشری و زمینی و برخاسته از درون پیامبر (نه نازل شده از عالم بالا) معرفی شده است. با مطالعه دقیق آن کتاب و آگاهی به مضمون آن، ایرادهایی به ذهن آمد که برخی از آنها در مقاله‌ای تحت عنوان "بسط تجربه نبوی در بوته نقد" و بعضی دیگر در این مقاله مطرح شده است.

واژگان کلیدی: وحی، بسط، تجربه نبوی، رسالت، نبوت، وحی نفسی، تجربه وحیانی، دین

بشری و دین الهی.

* دانشیار پردیس قم، دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت: ۸۴/۴/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۸۴/۵/۱۵.

مقدمه

۱. بحث درباره وحی از آن جهت حائز اهمیت است که پایه و شناخت کلام خدا به شمار می‌رود. قرآن که بیان‌کننده سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به وسیله وحی نازل شده است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان ماده فرود آمده است، "واته لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین" (شعراء، ۱۹۵ - ۱۹۱)

"ذالک ممّا اوحی الیک ربّک من الحکمه" (اسراء، ۲۹)

بنابراین، وحی در واقع نوعی برقراری رابطه میان ملا اعلی و عالم ماده است و به تعبیر دیگر وحی از جهان غیب و از عالم بالا برای هدایت بشر از طریق امین وحی بر قلب پیامبر نازل شده تا آن حضرت بدین وسیله مردم را ارشاد و هدایت نماید.

۲. پدیده وحی از همان ابتدا مورد تفسیر و توجیه نامناسب بود: اعراب جاهلی آن را با بیانات مختلف سخن بشری دانسته که جن زده و یا ساحر است که سخن خود را به دروغ به خدا نسبت می‌دهد. "ان هذا الا سحرٌ یؤثر ان هذا الا قول البشر" (مدثر، ۲۵ - ۲۴)

"قالوا ساحرٌ او مجنون" (ذاریات، ۵۲) و گاهی آن را سخن یک شاعر خیال پرداز قوی می‌خواندند و پیامبر را شاعری که شعر می‌گوید معرفی می‌کردند "بل هو شاعرٌ" (انبیاء، ۵).

روشنفکران مادی عصر روشنگری در تفسیر و توجیه وحی می‌گویند: آنچه پیامبران به نام وحی عرضه کرده‌اند، انعکاس افکار درونی آنان است. پیامبران مردانی خیراندیش و اصلاح طلب بوده‌اند که خیراندیشی درونشان به صورت وحی گاه به صورت ملک تجسم یافته و گمان برده‌اند که از جایگاه دیگر به آن‌ها الهام شده است (وجدی، محمدفرید، ج ۱۰، ص ۷۱۵).

در این دیدگاه نیز وحی امری نیست که از عالم بالا و ملکوت بوده و بر پیامبر نازل شده باشد، بلکه وحی خیالات درونی پیامبر است که او گمان می‌کند از عالم بالاست. پس ماهیت سخن روشنفکران، همان ماهیت سخن اعراب جاهلی است که وحی، سخن بشری است که به خدا نسبت داده شده است.

در غرب طرفداران دین مسیح برای حفظ دین و کیان دینی خود، به عللی که مهم‌ترین آن نقد کتاب مقدس بود، به تجربه دینی روی آورده‌اند و وحی را تجربه پیامبر معرفی کرده‌اند و از زمان شلایر

ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) در الهیات پروتستان، وحی به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده باشد، بلکه پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته و از این مواجهه تفسیری دارد. وحی در واقع، همان تفسیر پیامبر و ترجمان او از آن مواجهه و تجربه‌اش می‌باشد. کلامی بین خدا و پیامبر رد و بدل نشد، زیرا تجربه فارغ از زبان است، بنابراین وحی کلام پیامبر است و تفسیری است از تجربه و مواجهه او با خدا، نه آن که کلام خدا باشد. البته در غرب دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد مانند دیدگاه گزاره‌ای و افعال گفتاری.

در دیدگاه تجربه دینی نیز وحی کلام بشر است نه کلام خدا از این نظر با نظر مادیین و اعراب جاهلی مشترک است.

اخیراً کتابی به نام "بسط تجربه نبوی" از آقای عبدالکریم سروش منتشر شده است که در آن کتاب، نظریه تجربه دینی، غرب پذیرفته شده و با توجیهاتی در صدد اثبات، بشری بودن وحی برآمده است و او نیز معتقد است که وحی کلام نفسی و حدیث درونی پیامبر است نه آن که از طرف پروردگار عالم ملکی برای پیامبر، وحی آورده باشد: "در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند..." (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳).

نیز می‌گوید: "پیامبر (ص) نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود... و لذا وحی تابع او بود نه او تابع وحی، او نه تابع جبرئیل که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد." (همان، ص ۱۴-۱۳) و باز می‌گوید: "این که ملکی مثل پرنده‌ای بر پیامبر نازل شود و در گوش یا در دل او حرفی می‌خواند و او هم یاد می‌گیرد و به دیگران درس می‌دهد، من چنین تلقی ندارم..." (همان و فصل نامه فرا راه، ص ۲۰).

همچنین می‌گوید: "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" (سروش، ۱۳۷۹، ص ۷). این‌ها و ده‌ها عبارت دیگر که دلالت صریح دارند بر این که وحی کلام پیامبر است نه خدا و جنبه بشری دارد، نه الهی، برخاسته از نفس پیامبر است، نه فرود آمده از عالم بالا و ملأ اعلی. تفسیر و توجیه پیامبر از مواجهه او با خداست نه کلام الهی. بلی پیامبر می‌پنداشت که ملکی نزد او آمده است (گویی کسی نزد او می‌آید) وگرنه ملکی نازل

نمی‌شد.

ما در مقاله قبلی (بسط تجربه نبوی در بوته نقد) در شماره اول در توضیح و تبیین این نظر بیش‌تر سخن گفته‌ایم.

۳. بر اهل فن پوشیده نیست که ارائه این تفسیر از وحی و جایگاه پیامبران الهی، در واقع انکار نبوت است و گویای این است که ارائه‌کنندگان این تفاسیر، یا پیامبران را افرادی ساده لوح فرض کرده‌اند که واقعیت را از تخیلات تشخیص نداده‌اند؛ یا آنان را حيله‌گر، شیاد و دروغگو پنداشته‌اند که برای تثبیت موقعیت اجتماعی خویش یافته‌های خیالی خود را به خدا نسبت داده، و نام آن را وحی می‌گذاشتند، در حالی که درستی و صداقت، بزرگی و جلالت شأن انبیا بر همگان روشن است و عصمت آنان حتی از اشتباه و خطا در جای خود با دلایل محکم ثابت و مبرهن است.

به هر حال پس از مطالعه آن کتاب و دقت در عبارات و مضامین آن، با توجه به عقیده مسلمانان درباره وحی و رسالت و با توجه به این‌که چنین تفسیری از وحی، تفسیری خطا و باعث انحراف افکار و عقاید مسلمین است، ایرادهایی به نظر رسید که پس از دسته‌بندی آن‌ها برخی از آن‌ها را در مقاله‌ای تحت عنوان "بسط تجربه نبوی در بوته نقد" آورده‌ام و بعضی دیگر را در این مقاله می‌آورم.

آن‌چه در مقاله قبلی آمده است، شش امر تحت عناوین ذیل است:

۱. تجربه نبوی یا انکار وحی و رسالت؛
۲. وحی در نگاه اندیشمندان غربی؛
۳. جایگاه تجربه دینی، مسیحیت یا اسلام؛
۴. تجربه نبوی یا مخالفت صریح با قرآن؛
۵. بسط تجربه نبوی یا بطلان ختم نبوت؛
۶. تکامل تجربه نبوی یا پذیرش نقص دین.

دیدن مطالب فوق قبل از مطالب این مقاله لازم است (به شماره اول این مجله، مقاله دوم مراجعه کنید) آن‌چه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، عناوین ذیل است:

۱. حقیقت پیامبری یا نفی تجربه دینی

در بررسی تجربه نبوی، آگاهی از گوهر و حقیقت پیامبری امری ضروری و لازم است؛ زیرا

پیامبران بی تردید تأثیرات عمیقی بر جوامع خود و فرهنگ بشر داشته‌اند؛ ولی برخی از شخصیت‌ها و صاحبان مکاتب نیز چنین بوده‌اند و تحولی در جامعه ایجاد کرده‌اند. اینک جای این سؤال است که قوام و حقیقت پیامبری به چیست و چه ارکان و مقرراتی دارد که در بین این تأثیرگذاران یکی به نام پیامبر الهی شناخته می‌شود و دیگری به عنوان یک نابغه و یا یک حاکم عدالت گستر و یا ستم پیشه. صاحب نظریه تجربه نبوی در پاسخ این سوال چنین می‌گوید:

"به همین سبب بزرگان ما بر تجربه دینی و وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آن‌ها ناتوان و ناکامند. پس مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آن‌ها وحی یا به اصطلاح امروزه "تجربه دینی" است (همان، ص ۳).

بررسی

از این که پیامبری پیامبر به وحی است و پیامبر کسی است که ارتباط ویژه‌ای با خدا دارد و از طریق این ارتباط، حقایقی را از او می‌گیرد و در اختیار امت قرار می‌دهد، و همچنین گرفتن وحی از راه‌های ویژه‌ای است که در دسترس همگان نیست، سخنی صحیح و به صواب است؛ اما در عبارت فوق خلط‌هایی صورت گرفته که باید به آن‌ها اشاره شود و آن‌ها عبارتند از (قائمی نیا، ۱۳۸۱، صص ۲۰۵ - ۲۰۸):

الف: این که گفته‌اند بزرگان ما بر تجربه دینی و وحیانی تکیه کرده‌اند، کدام یک از بزرگان ما بر تجربه دینی تکیه کرده است؟، تجربه دینی یا وحیانی دو اصطلاح خاصی هستند که برای خود امروزه بار خاصی دارند و در دوره مدرن بین متکلمان مسیحی مطرح شده‌اند، در بین اندیشمندان اسلامی تنها اقبال لاهوری در کتاب احیای فکر دینی در برخی موارد، از تجربه دینی سخن گفته است، آن هم در مقام تفاوت پیامبر و عارف از تجارب پیامبر سخن می‌گوید و درصدد یکی دانستن وحی با تجربه دینی نیست و تأکید بر تجارب دینی پیامبر در مقام گوهر پیامبری ندارد. پس تأکید بر تجارب دینی و وحیانی را به بزرگان اسلام نسبت دادن کار درستی نبوده است؛ زیرا آن‌چه بزرگان در بحث ویژگی‌های پیامبر و تفاوت او با دیگران گفته‌اند، به جنبه معرفتی مربوط است و این که وحی از راه ویژه‌ای اخذ می‌شود و دریافت آن برای همگان میسر نیست، با تأکید بر تجارب وحیانی و دینی تفاوت دارد و نباید

این دو را با هم خلط کرد.

ب: چنان که گفته‌ایم در باب سرشت وحی، سه دیدگاه وجود دارد: گزاره‌ای، افعال گفتاری و تجربه دینی. طبق دیدگاه گزاره‌ای، حقیقت نبوت و پیامبری دریافت مجموعه‌ای از گزاره‌ها از خداوند است و پیامبر کسی است که با خدا ارتباط برقرار و گزاره‌هایی را از این طریق دریافت می‌کند و طبق دیدگاه افعال گفتاری مقوم نبوت، داشتن ارتباط زبانی با خداست به گونه‌ای که خدا در این ارتباط، افعال گفتاری را انجام داد و بنابر دیدگاه تجربه دینی، مقوم پیامبری، داشتن تجربه وحیانی است، یعنی پیامبر کسی است که خدا را تجربه می‌کند و این تجربه معرفت زاست، حقایقی که با عنوان حقایق وحیانی، مشهورند در واقع تفاسیر تجربه پیامبرند.

اگر ما در بین این سه دیدگاه به دیدگاه گزاره‌ای و یا افعال گفتاری در باب وحی معتقد باشیم، رابطه تجربی وحیانی با وحی، رابطه لازم و ملزوم خواهد بود، یعنی همراه با اخذ گزاره‌های وحیانی و یا همراه با ارتباط زبانی، پیامبر تجربه‌ای از جانب خدا دارد که همان تجربه وحیانی است. بنابراین خلط وحی با تجربه وحیانی و یکی دانستن آن‌ها باعث غلط‌اندازی‌های فراوانی می‌شود، یعنی همان کاری که صاحب مقاله "بسط تجربه نبوی" دچار آن شده است.

ج: در اسلام زبان وحی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به صورت کتاب تجلی یافته است؛ پیامبر هم اگر تجربه وحیانی داشته است، این تجربه وحی نخواهد بود، بلکه وحی همان کتاب است: "اَنَا انزلناه قرآناً عربياً" (یوسف، ۲).

"و کذلک اوحینا الیک قرآناً عربیاً" (شوری، ۷). نه تنها قرآن عربی است، بلکه وحی قرآن عربی است، قرآن که کتاب الهی و وحی است عربی است. بنابراین وحی تنها تجربه پیامبر نیست، بلکه القای حقایقی است به پیامبر و از دین بالاتر خدا جملاتی معنادار از زبان عربی را به پیامبر اظهار کرده است و با این جملات مضامین خاصی را به او انتقال داده است.

در اسلام، وحی نه تنها با "زبان وحی" گره خورده، بلکه سخن از القا، انزال و تنزیل کتاب در میان است؛ ولی در دیدگاه تجربه دینی وحی رو به رو شدن پیامبر با خداست و زبان وحی برخاسته از این تجربه است، آن چه میان خدا و پیامبر گذشته، صرفاً تجربه‌ای وحیانی بوده است، یعنی پیامبر چنان دیده است که گویی کسی نزد او آمده و پیام‌هایی را به او داده و سخنان را به او گفته است؛ اما در واقع افعال گفتاری صورت نگرفته است، پیامبر تنها تجربه‌ای را از سر گذرانده است و حقایقی را که از این

میان یافته است به زبان عربی بیان می‌کند. این سخن معنایش این نیست که خدا به زبان عربی با پیامبر سخن گفته است بلکه زبان عربی که زبان وحی است، متأخر و برخاسته از وحی است، ولی در اسلام زبان وحی که در کتاب تجلی یافته است در متن خود وحی است، پس این که گفته بود: «... و تنها سرمایه آن‌ها همان وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی است» سخن صحیحی نیست زیرا تجربه غیر از وحی است و زبان وحی با تجربه فرق دارد.

د: تجربه بودن وحی با مسیحیت فعلی سازگار است نه با اسلام، زیرا در اسلام "زبان وحی" و کتاب در وحی محوریت دارد ولی در مسیحیت کتاب و زبان وحی محوریت ندارد، براساس دیدگاه تجربه بودن وحی، باید گفت خدا برای مسیحیان در حضرت عیسی تجلی کرد و برای مسلمانان در قرآن^(۱) از این رو، در اسلام کتاب و در مسیحیت شخص محور است، وحی خدا در اسلام با القای حقایق و انجام افعال گفتاری از جانب خدا همراه است و در مسیحیت وحی به معنای تجربه خدا از جانب عیسی مسیح (ع) است، اگر هم در مسیحیت گاهی از سخن گفتن خدا با بشر صحبتی به میان آمده، چنان چشمگیر و برجسته نیست و اگر در اسلام احیاناً از حالات و تجارب و حیانی پیامبر سخن به میان آمده است به اندازه‌ای محوریت ندارد که وحی اسلامی را تحت الشعاع خود قرار دهد، بنابراین وقتی در اسلام محوریت را به تجارب و حیانی می‌دهیم گویا به جای اسلام از مسیحیت سخن می‌گوئیم چرا که:

در اسلام وحی خدا، سخن گفتن او یا پیامبر است: وکلم الله موسی تکلیماً (نساء، ۱۶۴) وحی به معنای تکلیم، سخن گفتن و انجام افعال گفتاری است، تجربه‌ای را که پیامبر هنگام این نوع سخن گفتن دارد (تجربه و حیانی) در متن وحی نیست بلکه در حاشیه آن است، پس نباید گفت: "وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی" چون این دو باهم فرق دارند. (قائمی نیا، ۱۳۸۱، صص ۲۱۲ - ۲۱۱)

ه: چنان که در ابتدای بحث اشاره شد، در تاریخ بشر، تاریخ سازان بزرگی ظهور کرده‌اند که بسیاری از آن‌ها پیامبران الهی و برخی مصلحان بزرگ و بعضی هم جنایتکاران بزرگ و معماران تباهی بودند، برای تشخیص این که کدام یک از این تاریخ‌سازان پیامبر و کدام یک مصلح و چه کسی

۱- علی (ع) فرمود: «خدا برای بشر در کتابش تجلی کرد»: فتجلی لهم سبحانه فی کتابه (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷)

مفسد است، علامت‌ها و معیارهایی را برای تفاوت آنان گفته‌اند که در رأس همه آن‌ها ارتباط وحیانی با خدا قرار دارد که اگر این معیار نباشد تشخیص پیامبر از سایر مصلحان کار مشکلی خواهد بود زیرا غیر از ارتباط وحیانی با خدا سایر ملاک‌ها می‌تواند در مصلحان بزرگ هم وجود داشته باشد ولو به صورت کم‌رنگ‌تر، به هر حال آن ملاک‌های تفاوت عبارتند از: ۱- برقراری رابطه وحیانی با خدا، ۲- حق‌گرایی، ۳- عدل‌گرایی، ۴- مردم‌گرایی، ۵- اخلاق‌گرایی، ۶- از خودگذشتگی برای تکامل انسان‌ها، و ...

این‌ها صفات برجسته انبیا است و غیر از ملاک اولی را، در مصلحان بزرگ هم می‌توان یافت؛ ولی تاریخ‌سازان ستم‌پیشه، نه تنها به این اصول پایبند نبودند، بلکه بعضی مانند: فرعون، نمرود، چنگیز، هیتلر و ... جز برای خود اصلاتی قایل نبودند و تنها در محور خود می‌چرخیدند. به هر حال تنها ملاک و معیار اختصاصی که حتی در مصلحان هم یافت نمی‌شود، همان اخذ وحی و کلام الهی به صورت کتاب آسمانی است. حال اگر این هم مورد تردید قرار گیرد و کلام خدا همان کلام پیامبر و ساخته و پرداخته پیامبر باشد، شناخت انبیا از سایر مصلحان دیگر ممکن نخواهد بود.

۲. دین بشری یا دین الهی

صاحب مقاله بسط تجربه نبوی، در مقدمه کتابش می‌گوید: "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." (سروش، ۱۳۷۹، پیش‌گفتار ص ۷).

بررسی

وقتی این جمله را خواندم به یاد داستانی در صدر اسلام افتادم که وقتی پیامبر (ص) رسالتش را علنی نموده و رسماً قرآن را در مسجد الحرام و همه جا برای مردم می‌خواند، مشرکین مکه، نزد شخصی به نام "ولیدبن مغیره مخزومی" که بزرگ و صاحب علم و مال و عشیره فراوان بود، جمع شدند و از او نظر خواستند که درباره قرآن و شخص پیامبر (ص) نظر دهد به گونه‌ای که همه بعداً طبق آن نظر با پیامبر برخورد کنند، او نیز فکرش را به کار گرفته طرح‌هایش را مطرح کرده و از مردم نیز نظرخواهی کرده است، نظر شاعر بودن، کاهن بودن، مجنون بودن را نپذیرفت، گفت: آثار هیچ یک از

شاعر، کاهن و مجنون بودن در پیامبر نیست، ولی خود سرانجام نظر داد که قرآن کلام بشر است نه خدا و وحی، ولی کلام معمولی و عادی نیست، بلکه کلامی است سحرآمیز که در قلب‌ها مؤثر واقع می‌شود. بنابراین پیامبر ساحر است و سحرش هم مؤثر است و این کلمات را خود می‌سازد و آن را به نام وحی آسمانی به خورد مردم می‌دهد. لذا مشرکین مکه بعد از این یک صدا پیامبر را ساحر می‌خواندند این داستان در سوره مدثر از آیه ۱۸ به بعد به تفصیل آمده و خداوند دوبار "مرگ بر ولید" را تکرار کرده به خاطر این فکر غلط و باطلش: «انّه فکر و قدر فقتل کیف قدر، ثمّ نظر، ثمّ عبس و بسر، ثمّ ادبر واستکبر، فقال ان هذا الا سحر یؤثر، ان هذا الا قول البشر.» «او (ولیدین مغیره) برای مبارزه با قرآن اندیشه کرد و مطلب را آماده ساخت، مرگ بر او باد! چگونه برای مبارزه با حق مطلب را آماده کرد، باز هم مرگ بر او! چگونه مطلب (و نقشه‌های شیطانی خود را آماده نمود، سپس نگاهی افکند، بعد چهره درهم کشید و عجولانه دست به کار شد، سپس پشت (به حق) کرد و تکبر ورزید، و سرانجام گفت این (قرآن) چیزی جز یک سحر جالب همچون سحر پیشینیان نیست، این (قرآن) جز سخن انسان نیست.»

تمامی مفسران شیعه و سنی وقتی به تفسیر این آیات رسیدند به این شأن نزول و داستان اشاره کرده‌اند، منظورم از نقل این داستان و اشاره به این آیات این است که صاحب بسط تجربه نبوی، اصرار دارد که قرآن کلام و تجربه پیامبر است و این که می‌گویند کلام الله به خاطر آن است که کلام باری عین کلام پیامبر است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۴). آیا اگر دقت شود این سخن انکار وحی و کلام خدا بودن قرآن نیست؟ و آیا این همان سخن ولیدین مغیره نیست؟ که گفت: ان هذا الا قول البشر" وقتی که دین بشری شد، نه الهی و منظور از کلام باری هم همان کلام پیامبر، دیگر جایی برای وحی آسمانی باقی نخواهد ماند.

۳. نقد رابطه دیالوگی

صاحب مقاله بسط تجربه نبوی، می‌گوید: "پیامبر به خلوت اکتفا نکرد و در گوشه‌ای انزوا نگزید، بلکه به میان مردم آمد و مواجهه با مسایل روزگار خود را فریضه دانست، دشمنی‌ها و دوستی‌های فراوان بر او باریدند و تجربه بیرونی او را شکوفاتر و پخته‌تر کردند، یعنی به بسط و فربهی آیین او مدد رساندند، به عبارت دیگر داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او در بسط تجربه

پیامبرانه او تأثیر داشت... ورود پیامبر به صحنه اجتماع را می‌توان مانند ورود یک معلم به صحنه درس دانست، من این رابطه را رابطه "دیالوگی" یا داد و ستدی نام می‌دهم. استادی که پا به کلاس درس می‌گذارد، اجمالاً می‌داند چه نکاتی و مطالبی را می‌خواهد به شاگردان القا کند، این حد از مسأله برای استاد قابل ضبط و تهیه و پیش‌بینی است؛ اما از این مرحله به بعد همه چیز از جنس امکان است نه ضرورت، و لذا غیرقابل پیش‌بینی و در عین حال مؤثر در تعلیم و تعلم، استاد دقیقاً نمی‌داند که در کلاس چه پیش خواهد آمد. شاگردان چه سؤالاتی مطرح خواهند کرد، چه کج‌فهمی‌هایی صورت خواهد گرفت، چه عذرهایی برای کم‌کاری خود خواهند تراشید... رابطه معلم و شاگردان در کلاس یک رابطه القایی یک سویه محض نیست بلکه معلم بدون این که پیام اولیه و اصلی خود را فراموش کند با شاگردان وارد داد و ستد می‌شود و این داد و ستد و گفت و شنود است که کلاس او را شکل و سامان می‌دهد...، پیامبر اسلام هم در میان امت خود چنین وضعی داشت وقتی می‌گوییم دین امری بشری است منظورمان نفی روح قدسی آن نیست، منظور این است که پیامبر (ص) به میان آدمیان می‌آید، پا به پای آن‌ها حرکت می‌کند، گاهی به این سو و گاهی به آن سو می‌رود... و دین مجموعه برخوردها و موضع‌گیریهای تدریجی و تاریخی پیامبر است... (سروش، ۱۳۷۹، صص ۱۷-۱۹)

بررسی

می‌دانیم اسلام مانند هر دین دیگری به صحنه اجتماع وارد شد و پیامبر آن، مانند انسان‌های دیگر پا به این اجتماع گذاشت، برای همین گاه جنگ می‌کرد و گاه صلح، در اجتماع انسانی با بروز شرایط تازه، حادثه‌های جدیدی هم به وجود می‌آمد و در نتیجه پیامبر (ص) موضع‌گیریهای خاصی در برابر آن‌ها اتخاذ می‌کرد. حال جا دارد سوال شود که رابطه اسلام با شرایط اجتماعی خویش چگونه بود و موضع‌گیری‌های پیامبر (ص) چه نسبتی با شرایط اجتماعی نوظهور داشت؟ به عبارت دیگر آیا اسلام و پیامبر (ص) با شرایط اجتماعی، رابطه دادوستدی داشت یا نوع دیگری از روابط میان آن‌ها برقرار بود؟ منظور از رابطه دادوستدی یا دیالوگی این است که بگوییم اسلام چیزی به این شرایط می‌داد و چیزی هم از آن می‌گرفت، نتیجه چنین دیدگاهی این است که بگوییم: اسلام محتوای ثابتی نداشت و شرایط اجتماعی در تعیین محتوای آن نقش داشت؟

او می‌گوید: اسلام و موضع‌گیریها و تجارب پیامبر (ص) رابطه دیالوگی با شرایط اجتماعی

داشت، یعنی ورود پیامبر عالم به غیب، به اجتماع، همانند ورود یک استاد و معلم عادی به صحنه درس است، استادی که به کلاس وارد می شود به صورت اجمال می داند چه نکات و مطالبی را باید به شاگردان بگوید و این مقدار از مسأله برای او قابل ضبط و تهیه و پیش بینی است، اما از این مرحله که بگذریم، همه چیز از جنس امکان است، نه ضرورت؛ لذا استاد به طور دقیق نمی داند در سر کلاس چه پیش خواهد آمد و وضعیت آینده برای او قابل پیش بینی نیست و در عین حال مؤثر در تعلیم و تربیت است.

رابطه دیالوگی حقیقی و غیرحقیقی

ما قبل از آن که به نقد آن نظریه بپردازیم باید رابطه دیالوگی را به طور دقیق روشن کنیم که چیست. برای این منظور ما نیز از همان مثال استاد و شاگردان استفاده می کنیم تا رابطه دیالوگی روشن شود که مقصود چیست؟ رابطه استاد و شاگرد به دو صورت قابل تصویر است:

۱- فرض کنید استاد به کلاس وارد می شود و مسأله ریاضی را طرح می کند، آن گاه برخی از شاگردان پرسش هایی درباره مسأله مطرح شده دارند و او پاسخ می دهد، در ادامه شاگردان از کاربردهای آن مسأله نیز جويا می شوند و او هم مواردی را ذکر می کند.

۲- باز فرض کنید استاد ریاضی به کلاس می آید و نظریه ای جدید پیرامون ریاضیات ارائه می دهد، اما برخی از دانشجویان نظریه او را رد می کنند و استاد در مقام دفاع، قیدهایی به نظریه اش اضافه می کند؛ مثلاً متغیرهایی به آن می افزاید این بحث هم چنان ادامه می یابد تا جایی که استاد شکل منطقی به نظریه اش می دهد، پس او هم زمان با بحث، متغیرها و ثابت هایی را که برای فرمول بندی نظریه اش لازم بود، تهیه و در آن لحاظ می کند.

گرچه در هر دو صورت، به ظاهر رابطه دیالوگی وجود دارد؛ اما با تامل در آن متوجه تفاوت عمده ای می شویم، در صورت اول، استاد با مسائل ثابت که مضمونی ثابت دارد به کلاس درس می رود و در طول درس این مضمون، ثابت می ماند، مباحثی هم که در این مدت مطرح می شود، پیرامون شرح، تفسیر، بیان مسأله، و یافتن کاربردهای آن است، به تعبیر دیگر در این صورت حرکت تدریجی صورت نمی گیرد، چون در طول درس و گفت و گو، مضمون ثابتی در میان است.

در صورت دوم، گرچه استاد ابتدا با نظریه ای که مضمون ثابت دارد وارد کلاس می شود؛ همین

که آن را در کلاس بیان می‌کند، در اثر ایرادات دانشجویان، وادار می‌شود که متغیرها یا ثابت‌هایی را بر نظریه‌اش بیفزاید تا به آن شکل نهایی بدهد. پس در صورت دوم مضمونی ثابت در طول درس وجود ندارد و واقعا حرکت تدریجی در این مضمون مشاهده می‌شود.

حال با استفاده از تفاوت این دو صورت می‌گوییم: صورت اول گویای رابطه دیالوگی حقیقی نیست؛ ولی در صورت دوم گویای رابطه دیالوگی حقیقی است؛ چون در رابطه دیالوگی حقیقی مضمون ثابتی در کار نیست، بلکه آن چه در واقع صورت می‌گیرد، داد و ستد است. در این نوع از دیالوگ شرایط به مضمون جهت خاص می‌دهند و آن را به صورت معینی در می‌آورند؛ ولی در رابطه "دیالوگی غیرحقیقی" شرایط محتوی را تعیین نمی‌کنند و به آن جهت خاصی نمی‌دهند، بلکه تنها موارد تفسیری و کاربردی برای آن فراهم می‌آورند.

حال پس از طی این مقدمه و روشن شدن معنای دیالوگ حقیقی و غیرحقیقی جای این پرسش است که آیا اسلام و تجارب پیامبر (ص) با شرایط تاریخی و اجتماعی، رابطه دیالوگی حقیقی داشت یا ارتباط آن‌ها غیرحقیقی بود؟

اسلام پیامی خاص برای جامعه داشت که رسالت پیامبر (ص) حاصل آن بود، مضمون پیام هم از پیش تعیین شده بود و شرایط اجتماعی و تاریخی نمی‌توانست محتوی و مضمون آن پیام را تغییر دهد بلکه شرایط، تنها مواردی را پیش می‌آورد که پیامبر با استفاده از آن، پیام اسلام را بهتر تفسیر و تبیین می‌کرد چون کار پیامبر تبیین و تفسیر وحی و ما انزل الله بود: "لَتُبَيِّنَ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ" (نحل، ۴۴). برای مثال حوادث تاریخی و موضع‌گیری‌های پیامبر (ص) در واقع تنها تبیین، تشریح، تفسیر و کاربردهای آن پیام را نشان می‌داد.

سیره پیامبر چیزی در عرض آیات الهی و پیام خداوند نبود، بلکه نتیجه آن تبیین و تطبیق پیام بر موارد جدید و بیان کیفیت تطبیق‌ها بود، البته در برخی موارد حوادث حاشیه‌ای هم بروز می‌کرد؛ ولی تأثیری در تفسیر و تبیین آن پیام نداشت مثلاً مسأله اتهام به یکی از زن‌های پیامبر، تأثیری در محتوای پیام اسلام نداشت و صرفاً یک حادثه حاشیه‌ای بود.

بنابراین صورت اول شباهت بیش‌تری به رابطه اسلام و تجارب پیامبر با شرایط تاریخی و اجتماعی دارد تا صورت دوم که دیالوگ حقیقی است.

به علاوه پیامبر یک استاد معمولی نیست که بتوان عملکرد او را در اجتماع عین عمل یک استاد

در سرکلاس دانست و این نکته به نوع نگرش و شناخت شیعه نسبت به پیامبر برمی‌گردد، رسول خدا به خاطر علم غیبی که داشت منافقان را از مؤمنان، دشمنان را از دوستان کاملاً می‌شناخت و دارای شخصیت ملکوتی و فراطبیعی بود، هرچند که مانند آدمیان می‌زیست، اما ریشه در جای دیگر داشت و با حقیقت مطلق عالم مرتبط بود، آری، او گرچه به گونه‌ای رفتار می‌کرد که توجه دیگران به جنبه غیرعادی او از غیب کم‌تر جلب شود ولی در موارد لزوم به حقایق غیبی هم تکیه می‌زد و این گونه، مسیر شرایط جدید را به نفع اسلام تغییر می‌داد، پس نمی‌توان تجارب پیامبر را با شرایط اجتماعی آن عصر، رابطه دیالوگی حقیقی دانست، (قائمی نیا، ۱۳۸۱، صص ۲۳۰ - ۲۲۵). همه این سخنها از آن جا ناشی است که شناخت پیامبر به گونه شناخت اهل سنت است نه تشیع که پیامبر همانند یک معلم و استاد عادی است نه عالم به غیب.

۴. اسلام مجموعه‌ای منسجم یا حرکت تاریخی مجسم

صاحب مقاله بسط تجربه نبوی می‌گوید: "... دین مجموعه برخوردها و موضع‌گیریهای تدریجی و تاریخی پیامبر است... اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک ماموریت است، بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است، شخصیت پیامبر در این جا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی است که پیامبر از سر می‌گذراند." (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۹)

بررسی

اهل اطلاع می‌دانند که همخوانی این نظریه با مسیحیت بیش‌تر است تا به اسلام، مایه مسیحی این اندیشه بسیار برجسته‌تر از مایه اسلامی آن است زیرا در مسیحیت شخصیت حضرت عیسی مسیح محور است و همه چیز دور او می‌چرخد، آن‌چه برای مسیحیت باارزش است، تجارب حضرت مسیح (ع) است؛ لذا در آن دین، از محوریت کلام الهی خبری نیست.

اما در اسلام برخلاف مسیحیت همه چیز دور کلام الهی و قرآن می‌چرخد. پیامبر، رسول، واسطه وحی، بشیر، نذیر، شاهد و ... است این اوصاف دلیل‌اند بر این‌که پیامبر واسطه وحی است،

گرچه آقای سروش ادعا می‌کند بحث او تنها یک بحث برون دینی است؛ حقیقت این است که مباحث برون دینی او بشدت متأثر از مسیحیت است. لذا او تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید: دین مجموعه‌ای از اقوال نیست؛ بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک ماموریت است. آری اسلام در متن شرایط اجتماعی و دادوستدهای تاریخی به دنیا آمد و کتابی از پیش تالیف شده همانند مقررات در اختیار مردم قرار نداده است؛ اما اسلام پیامی داشت که دارای مضمونی ثابت بود و حوادث و شرایط تاریخی، تنها زمینه‌های لازم برای تفسیر، تبیین و تطبیق آن را فراهم می‌آورد، در واقع این نظریه مرز رابطه "دیالوگی حقیقی" با رابطه "دیالوگی غیرحقیقی" را برهم زده است.

۵. قرآن کلام الهی یا متن تاریخی

وقتی در این نظریه مجموعه اسلام، به عنوان یک حرکت تاریخی یا تجسم تاریخ مطرح شد، قرآن نیز به عنوان کتابی که پیدایش تدریجی داشته و در اثر دیالوگ و ارتباط با شرایط و ظروف تاریخی، شکل گرفته کتابی تاریخی معرفی می‌شود، و صاحب این نظریه در اثر خلط رابطه دیالوگ حقیقی با غیرحقیقی، در رابطه با قرآن سخنی دارد و آن این که "اگر پیامبر عمر پیش‌تر داشت و حوادث پیش‌تری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه و مقابله‌های ایشان هم پیش‌تر می‌شد و این است معنای آن که قرآن می‌توانست بسی بیش‌تر از این باشد که هست..." (همان، ص ۲۰).

بررسی

باید دید منظور از تاریخی بودن متن قرآن چیست؟ اگر منظور این است که قرآن در پهنه زمان و در مدت ۲۰ یا ۲۳ سال برای مسلمانان نازل شده است، یعنی علاوه بر نزول دفعی بر قلب پیامبر نزول تدریجی و تاریخی داشت، سخن درستی است که قابل انکار نیست؛ لکن منظور صاحب نظریه این معنای از تاریخی بودن نیست؛ زیرا چنان‌که در مباحث پیشین گذشت، ایشان به خاطر خلط دیالوگ حقیقی با غیرحقیقی، معتقد است که منظور از تاریخی بودن متن، به این است که متن قرآن در ارتباط با شرایط و ظروف تاریخی شکل گرفته است؛ یعنی قرآن در شرایط اجتماعی در هر واقعه‌ای متناسب با آن سخن پیش می‌کشید و با آن داد و ستد داشت؛ لذا خود قرآن تاریخی است و چون امروز آن شرایط و ظروف تحقق ندارد و قهراً تاریخ مصرف آیاتی هم که متناسب با آن ظروف و شرایط بوده

تمام شده است، صاحب این نظریه علاوه بر مقاله بسط تجربه نبوی، مقاله دیگری دارد به نام "ذاتی و عرضی در ادیان" (همان، صص ۸۲-۲۹)، که در آن جا شؤون دین را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم نموده است، و منظورش از عرضی ها، آن هایی هستند که می توانستند به گونه ای دیگر باشند. در طول آن مقاله بسیاری از آیات قرآن را عرضی می داند و در پایان مقاله می گوید: تنها شخصیت پیامبر ذاتی است که باید مورد اعتقاد باشد و سایر شخصیت ها خواه خلفا و خواه ائمه معصومین (ع) جزء عرضیات دین هستند و بعد اضافه می کند که ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می گیرد نه اسلام تاریخی. حاصل آن که در اسلام و قرآن بعضی چیزها وجود دارد که اعتقاد به آن ها لازم است و بسیاری از آن ها تاریخی اند که اعتقاد به آن ها لازم نیست؛ چون در واقع تاریخ مصرفشان گذشته و اساساً آن ها می توانستند به گونه ای دیگر باشند، و جالب این جا است که ذاتی دین اسلام را سه چیز می داند:

- ۱- آدمی خدا نیست، بلکه بنده خداست (اعتقاد). ۲- سعادت اخروی مهم ترین هدف زندگی آدمی و مهم ترین غایت اخلاق دینی است (اخلاق). ۳- حفظ دین و عقل و نسل و مال و جان، مهم ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است (فقه) (همان، ص ۸۰).

در آخرین سطور این مقاله می گوید: اسلام عقیدتی عین ذاتیات و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات است (همان، ص ۸۲) طبق این بیان اکثر آیات قرآن و احکام اسلامی جزء عرضیاتند امروزه شرط مسلمان بودن معتقد به آن ها بودن نیست؛ بلکه شرط مسلمان بودن، تنها معتقد بودن به آن سه امر ذاتی است که در بالا مطرح شد، غیر از این سه امر همه از عرضیات و خارج از محدوده اعتقادات است و قهراً چیزی که اعتقاد قلبی به آن ها لازم نبود، التزام عملی هم لازم نخواهد داشت. لذا در مقاله بسط تجربه نبوی گفته است: اگر عمر پیامبر بیش تر بود قهراً قرآن حجیم تر می شد و اگر حوادث تاریخی بیش تری رخ می داد، چه بسا آیات دیگری هم نازل می شد. این ها همه از عرضیاتند نه ذاتیات اسلام. این است معنای تاریخی بودن متن قرآن، و تاریخی بودن به این معنا، مساوی است با ساقط شدن از درجه اعتبار در عصر کنونی چون این عرضیات متناسب با شرایط و ظروف صدر اسلام شکل گرفته و امروزه اساساً موضوع ندارند تا اعتقاد به آن ها لازم باشد.

ولی چنان که در مباحث پیشین گفته شد، این نوع اظهارنظرها براساس شرطیه های خلاف واقع (که اگر چنین بود آن چنان می شد و اگر آن حادثه طور دیگر واقع می شد آیه قران هم به گونه

دیگر نازل می‌شد و اگر و اگر... و براساس خلط دیالوگ حقیقی با غیرحقیقی، داده شده، و گفته ایم این حوادث تاریخی هرگز نمی‌توانست پیام اصلی قرآن را عوض کند و یا تغییر دهد؛ زیرا متن قرآن دیالوگی حقیقی با ظرف و شرایط تاریخی و اجتماعی نداشته است تا تغییر آن‌ها مستلزم تغییر در محتوای قرآن باشد هرچند که حواشی آن را تغییر می‌داد.

۶. تبعیت از اهل بیت عصمت یا علمای اهل سنت (اشکال بر روش تحقیق)
صاحب مقاله "بسط تجربه نبوی" در مقاله خود چنین می‌گوید: "حتی پیامبر اسلام (ص) در بدایت امر و پس از نزول اولین آیات سوره علق چنان‌که طبری می‌آورد هراسناک شده بود و بدرستی ماهیت اتفاقی را که برایش افتاده بود نمی‌شناخت؛ لکن به سرعت با آن خو گرفت." (همان، ص ۱۱-۱۲)

همچنین در عبارتی دیگر می‌گوید: "ابن خلدون در باب وحی و تجربه پیامبرانه سخنان بسیار نیکو و شنیدنی دارد، می‌گوید: پیامبر (ص) به تدریج تحمل بیش‌تری نسبت به وحی پیدا کرد. ابتدا وقتی آیات قرآن بر او نازل می‌شد، بسرعت تحملش به پایان می‌رسید. به همین سبب سوره‌ها و آیه‌های مکی کوتاه‌اند، اما آیه‌ها و سوره‌های مدنی بلندترند..." (همان، صص ۱۸-۱۷).

در جای دیگر این مقاله با تشبیه پیامبر (ص) معصوم عالم به غیب به یک معلم و استاد عادی سرکلاس می‌گوید: "... من این رابطه را دیالوگی، یا داد و ستدی نام می‌دهم، استادی که پا به کلاس می‌گذارد، اجمالاً می‌داند چه نکاتی و مطالبی را می‌خواهد به شاگردان القا کند، این حد از مسأله برای استاد قابل ضبط و تهیه و پیش‌بینی است؛ اما از این مرحله به بعد همه چیز از جنس امکان است نه ضرورت و لذا غیرقابل پیش‌بینی و در عین حال مؤثر در تعلیم و تعلم. پیغمبر بزرگوار اسلام هم در میان امت خود چنین وضعی داشت. و در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان" می‌گوید: حوادثی که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده‌اند، چه در عصر پیشوایان دین و چه پس از آن، همه از عرضیاتند و می‌توانستند اتفاق نیفتند و چون چنین‌اند نمی‌توانند جزء اصول اعتقادات قرار گیرند و به طور کلی نقش شخصیت‌ها در دین (به جز شخصیت پیامبر که ذاتی دین است) تماماً عرضی است و به تصادفات تاریخی بسیار بستگی دارد..." (همان، ص ۷۹).

عباراتی از این قبیل که روح سنی‌گری بر آن‌ها حاکم است نه روح مکتب تشیع بسیار است، البته من دوری از مکتب اهل بیت و تبعیت از نظر علمای اهل سنت در تحقیقات او را از جمله اشتباهات او در

مقام بحث می‌دانم، نه آن که او را متهم به سنی بودن نمایم.

بررسی

آنان که با مقالات و نوشته های سروش آشنایی دارند می‌دانند که ایشان معمولاً در مقالات جنجال برانگیزشان مستندات مدعاهایش اغلب کلمات و آرای علمای اهل سنت است یا از مولوی می‌گوید و یا از غزالی، یا از طبری می‌نویسد و یا از اقبال لاهوری. کم‌تر دیده می‌شود که ایشان به کلمات ائمه اطهار که در حدیث ثقلین مامور به تبعیت از آنها شدیم، استشهاد نمایند و یا دیدگاه علمای شیعه را مستند مدعای خود قرار دهد، و اگر هم در جایی استناد کردند برداشت‌ها براساس مکتب تشیع نیست، در حالی که اهل فن می‌دانند در معارف دینی و اعتقادی بینش علمای شیعه با علمای اهل سنت تفاوت بسیار دارد. نمونه آن را در همین چند عبارتی که در ابتدای بحث از ایشان نقل کرده‌ایم مشاهده می‌کنید که نگرش اهل سنت هیچ همخوانی با بینش و نگرش علمای شیعه ندارد.

حال به توضیح عبارات فوق می‌پردازیم:

اما عبارت طبری، که ایشان به اختصار به آن اشاره کرده و به معنا و مفهوم آن اعلام رضا نموده است این است که طبری می‌نویسد: وقتی پیامبر برای اولین بار با جبرئیل مواجه شد و او خطاب به پیامبر گفته: *إِنَّكَ لِرَسُولِ اللَّهِ*، چنان وحشت و ترس بر او غالب شده که خواست خود را از بالای کوه حرا پرت کند و خودکشی کند که جبرئیل مانع شد. و سپس پیامبر به خانه خدیجه آمد و گفت: نمی‌دانم چه اتفاقی رخ داد آیا کاهن شدم و با خود فکر می‌کردم که آن چه را دیده خطا کرده است؛ ولی خدیجه به او دلداری داده و نزد پسرعمویش ورقه بن نوفل رفته و قضایا را برای او شرح داده، که ورقه به خدیجه بشارت نبوت پیامبر را داده است و گفته همان ناموس بزرگ که برای موسی کلیم آمد بر او هم نازل شده است. طبق نقل دیگر ورقه این سخن را در مسجدالحرام به خود پیامبر گفته است و پیامبر بعد از شنیدن سخن ورقه بن نوفل، اطمینان به نبوت خود پیدا کرد و تا آن زمان نمی‌دانست چه اتفاقی رخ داده است! (طبری، ۱۳۵۸، ج ۲ ص ۴۷). آقای سروش در عبارتی که به اجمال گفته است: «پیامبر هراسناک شده بود و بدرستی ماهیت اتفاقی را که برایش افتاده بود نمی‌شناخت» ناظر به این بخش از کلمات طبری است، این نوع سخنان، در کلمات علمای شیعه دیده نمی‌شود و این‌ها از اسرائیلیاتند که وارد کتب تاریخی اهل سنت شده‌اند. آیا شما برای هیچ پیامبری شنیده‌اید؟ (حتی برای موسی

کلیم در آن شب تاریک در کوه طور) که پس از ابلاغ نبوت در اثر وحشت و اضطراب اقدام به خودکشی نماید؟ که پیامبر اسلام که سید المرسلین است چنین کنند، و آیا هیچ پیامبری در نبوت خود تردید نموده که خاتم الانبیا تردید کرده باشد؟ حال چه لزومی دارد که ما نخست این سخنان واهی و بی پایه را بپذیریم و سپس بر این مبنا بنایی را بنا کنیم و گوییم پیامبری پیامبر رو به تکامل و پیامبر را به یک شاعر و مدیر یک اداره و یا یک سخنور معمولی تشبیه کنیم و بگوییم پیامبر هم پیامبرتر می شود، و مستند این ادعا را هم آن سخن غلط طبری و امثال او قرار دهیم.

اما عبارت ابن خلدون، ناظر به تکامل تجربه پیامبری است که بحثش گذشت و گفتیم آن مستلزم نقص در دین و برتری آیات و سور پایان عمر پیامبر (ص) از آیات و سور آغاز بعثت است که هرگز قابل پذیرش نیست.

عبارت مربوط به تشبیه پیامبر به یک معلم و استاد عادی در سرکلاس نیز بحثش گذشت و گفتیم رابطه دیالوگی حقیق بین پیامبر و جامعه نبوده است.

عبارات مربوط به مقاله "ذاتی و عرضی در ادیان" این عبارت حاوی دو مطلب است که جزء معتقدات اهل سنت است و در مکتب تشیع برای آن دو مطلب جایگاهی نیست: مطلب اول این است که اهل سنت در عالم اسلام تنها به یک معصوم معتقدند و آن پیامبر است و سایر افراد از خلفا و ائمه اطهار شیعه هیچ کس را معصوم نمی دانند؛ لذا تنها شخصیت پیامبر است که برای آنان قابل پذیرش بی چون و چراست و سایرین واجد چنین شخصیتی نیستند. صاحب این مقاله به جای تعبیر معصوم و غیر معصوم، تعبیر ذاتی و عرضی را به کار گرفته است و لذا می گوید: "و به طور کلی نقش شخصیت‌ها در دین (بجز شخصیت پیامبر که ذاتی دین است) تماماً عرضی است" تعبیر ذاتی و عرضی ناظر به همان عصمت و غیرعصمت است و لذا اعتقاد و عطف نظر نسبت به سایر رجال و شخصیت‌های دینی لازم نیست؛ چون آن‌ها عرضی‌اند و به تصادفات تاریخی بسیار بستگی دارند.

مطلب دومی که ایشان بر ذاتی و عرضی مبتنی کرده است این است که شرط ایمان تنها اعتقاد به ذاتیات است نه عرضیات. بنابراین اعتقاد به شخصیت پیامبر که ذاتی دین است، امری لازم و جزء اصول دین است؛ لکن اعتقاد به شخصیت سایر شخصیت‌ها لازم نیست. طبق این مبنا اعتقاد به امام و امامت که در مکتب تشیع جزء اصول دین به حساب آمده است، لازم نیست؛ زیرا که شخصیت امیرالمؤمنین و سایر ائمه (ع) جزء عرضیات دینند: «و عرضیات می‌توانستند اتفاق نیفتند و چون

چنینند نمی‌توانند جز اصول اعتقادات قرار گیرند...»

به هر حال مطلب دوم ایشان ناظر به بحث امامت است که در طول تاریخ تشیع و تسنن بین این دو گروه مطرح بوده و هست، شیعه امامت را همانند نبوت به نصب دانسته و آن را جزء اصول اعتقادی خود می‌داند و معیار شیعه یا سنی بودن را همین مسأله می‌داند؛ چون شیعه کسی است که امام امیرالمؤمنین (ع) و سایر ائمه را منصوب از طرف خدا می‌داند و نقش مردم را تنها در بیعت با آنها و پذیرش امامت آنها می‌داند، ولی اهل سنت مسأله نصب امام را منکرند و معتقدند که بعد از پیامبر بر مردم (به صورت حکم تکلیفی) عقلاً یا شرعاً واجب است که برای خود تعیین امام و پیشوا نمایند و آن هم به صورت انتخاب، و لذا امامت را از اصول دین که لازم الاعتقاد باشد نمی‌دانند بلکه آن را جزء فروع دین و در ردیف سایر تکالیف شرعی می‌دانند.

غزالی می‌گوید: "بررسی مسأله امامت چندان مهم نیست و از مسایل عقلی به شمار نمی‌رود بلکه یک مسأله فقهی است که تعصبهایی را برانگیخته است و اگر کسی از آن اعراض کند سالم‌تر از کسی است که در آن فرو رود." (غزالی، الاقتصاد، ص ۲۳۴).

آمدی می‌گوید: "سخن درباره امامت از اصول دین نیست، بلکه از مسایل لازم نیز به شمار نمی‌رود، به گونه‌ای که مکلف نتواند از آن اعراض کند یا به آن علم پیدا نکند، بلکه اعراض از آن بهتر است از پرداختن به آن" (آمدی، غایه المرام، ص ۳۶۳).

میر سید شریف در شرح مواقف می‌گوید: مباحث امامت از اصول دین و عقاید نیست، بلکه از فروع دین است که مربوط به افعال مکلفین است... (میرسید شریف، شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۴ به بعد)

چنان‌که ملاحظه کردید اهل سنت مسأله امامت را از جمله اصول اعتقادی نمی‌دانند، بلکه آن را از فروع دین که مربوط به افعال مکلفین است می‌دانند. آقای سروش به صورت سربسته تحت عنوان ذاتی و عرضی، این مسأله را جزء عرضیات در دین دانسته و اعتقاد به آن را لازم نمی‌داند، و این نیست مگر این که ایشان تحت تأثیر برخی از شخصیت‌های اهل سنت قرار دارد، و چنان‌که در این دو مقاله مشاهده می‌کنید و عباراتش در صدر مبحث آورده شد، ایشان عمدتاً به کلمات بزرگان اهل سنت تمسک می‌کند. البته یک محقق می‌تواند حتی به کلمات یک انسان ملحد هم استشهاد کند چه رسد به مسلم؛ لکن این استشهادها نباید به قیمت از دست دادن اعتقادات خود انسان باشد. برای من

تعجب آور است که چگونه یک انسان شیعه، این گونه تحت تأثیر اندیشه سنی‌ها قرار گیرد که حاضر شود عقاید مخالف عقاید شیعه را، به نام عقاید شیعه بنویسد و بعد هم پایش تا هر جا که بکشد بایستد و نظر و تذکر دلسوختگان را هم حمل بر غرض و مرض نماید، من دیگر سخنی ندارم جر آن که بگویم: نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ اَنْفُسِنَا وَ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا.

نتیجه

- ۱- در مقدمه حاصل نظریه تجربه نبوی و این که مقصود از آن چیست تبیین شد.
- ۲- در پاسخ اول از این نظریه گفته شد که با دقت در حقیقت پیامبری بطلان تجربه نبوی آشکار می گردد زیرا حقیقت نبوت درگرفتن وحی از خداست و صرف مواجهه با خدا نبوت نیست.
- ۳- در پاسخ دوم، بشری بودن دین مورد نقد و بررسی قرار گرفت.
- ۴- در پاسخ سوم رابطه دیالوگی که در آن، پیامبر به یک معلم معمولی در کلاس تشبیه شده، نقد گردید و رابطه دیالوگی این چنینی باطل دانسته شد.
- ۵- در پاسخ چهارم، اسلام به عنوان یک حرکت تاریخی مجسم (نه مجموعه ای منسجم) مورد نقد و بررسی قرار گرفت.
- ۶- در پاسخ پنجم، قرآن به عنوان یک متن تاریخی مورد نقد قرار گرفت.
- ۷- در مطلب ششم گفته شد که ایراد اصلی صاحب این نظریه علاوه بر تبعیت و تقلید از غربی ها، تقلید عالمان اهل سنت است، ایشان که یک مسلمان شیعی است قاعدتاً در طرح انظار باید از ائمه اهل بیت (ع) و علمای شیعی پیروی کند ولی معمولاً نظر امثال غزالی، طبری، مولوی و اقبال مورد توجه اوست و می دانیم که آنان در طریق مخالف اهل بیت و ائمه اطهار سیر می کنند، و این تقلید نابجا اغلب باعث انحراف و جنجال می شود که متأسفانه در این مقاله نیز همان راه را پیمود و در رابطه با وحی و پیامبر راه طبری را طی کرد.

فهرست منابع

۱. سبحانی، جعفر، مدخل مسایل جدید در علم کلام، ج ۲، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵ش.
۲. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ش.
۳. سروش، عبدالکریم، فصل نامه فرا راه (مجله)، سال اول، شماره اول.
۴. شیخ حر عاملی، محمدبن الحسن، وسایل الشیعه، ج ۱۸، تهران، مکتبه اسلامی، ۱۳۸۸ ق.
۵. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۱، چاپ اسلامی، تهران، ۱۳۵۴ش.
۶. طبری، تاریخ، ج ۲، قاهره، طبع استقامت، ۱۳۵۸ ق.
۷. قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، چاپ اول، قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۱ش.
۸. قرآن کریم.
۹. کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، ج ۱، تهران مکتبه اسلامی، ۱۳۸۸ ق.
۱۰. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۱۱. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، چاپ اول، قم، موسسه انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ش.
۱۲. نهج البلاغه، سید رضی.
۱۳. وجدی، محمد فرید، دائرةالمعارف، ج ۱۰.