

سروش و خدایی که جز نام نیست

اکبر گنجی

نشر اول رادیو زمانه، ۱۹ مرداد ۱۴۰۱، ۱۰ اگوست ۲۰۲۲

چکیده: در سال‌های اخیر عبدالکریم سروش اهتمام خاصی به خداشناسی نشان داده است، و داعیه بازاندیشی رادیکال درباره تصور ما از خدا، و نسبت خدا با انسان و طبیعت را مطرح کرده است. در مجموع می‌توان سه مولفه اصلی را در خداشناسی او تشخیص داد:

الف- وحدت وجود: عالم به مثابه افکار و خیالاتی در ذهن خدا هستند، و به تعبیری دیگر، خدا عین عالم است و ذره‌ای جدایی میان آنها نیست.

ب- الاهیات به شدت تنزیهی (خدای بی‌صورت): هیچ یک از واژگان زبان ما و مفاهیم دستگاه ادراکی ما بر او صدق نمی‌کنند. به ویژه، اوصافی که از خصوصیات «شخص» انسانی است به معنای حقیقی بر خداوند قابل حمل نیست. خدا به معنای حقیقی کلمه نه می‌داند، نه اراده می‌کند، نه خلق می‌کند، نه مهر می‌ورزد، نه پیامبری فرومی‌فرستد، نه با انسان سخن می‌گوید، نه دعای انسان را می‌شنود و نه به دعای او پاسخ می‌دهد.

ج- طبیعت‌گرایی: کل جهان طبیعت (که عالم انسانی از جمله پدیده نبوت را نیز در بر می‌گیرد) یک سیستم بسته و خودسامان است، و هر چه در عالم طبیعت روی می‌دهد علل مادی و طبیعی دارد. خدای مجزا از طبیعت هیچ فعل و دخالتی در طبیعت ندارد، از فرستادن باران و خلقت اشیاء گرفته تا ارسال پیامبران یا انجام معجزات.

آنچه سروش عرضه می‌دارد مجموعه‌ای به شدت مشوش از آرای پراکنده‌ای است که از منابع متفاوت تغذیه می‌کنند، و حتی از انسجام درونی نیز بی‌بهره‌اند. او خود تفاسیر متفاوتی از سه مولفه بالا ارائه می‌دهد، که گاه با

هم هماهنگ نیز نیستند. خود این مولفه‌ها نیز (دست کم مطابق برخی تعابیر) با یکدیگر ناسازگار هستند. همچنین، دلایلی که برای این مولفه‌ها ارائه می‌دهد معمولاً ناستوارند و گاه به تشویشی عمیق دچارند.

از جمله نتایجی که سروش بر آرای الهیاتی خود مترتب می‌کند تفسیر آیات قرآن بر حسب صیغه مجهول است که به «خدازدایی از قرآن» می‌انجامد. خدایی که اینگونه سروش معرفی می‌کند عملاً نه هیچ نقشی در حیات معنوی انسان دارد و نه در عالم طبیعت. خدای سروش چیزی فراتر از یک نام نیست، و از این رو آن را «خدای نومی‌نالیستی سروش» می‌توان نامید.^۱

۱- مقدمه

در سال‌های اخیر عبدالکریم سروش در نوشته‌ها و سخنرانی‌های مختلف اهتمام خاصی به مسئله تصور ما از خدا نشان داده است، و با تعابیر گوناگون، بر اهمیت این مطلب پای فشرده است. همچنین، او معمولاً عقاید خداپاورانه‌ی عموم دینداران درباره‌ی خدای متون مقدس ادیان ابراهیمی را باطل، عوامانه، چوپانی، و غیر قابل دفاع می‌انگارد، و در قبال آن تلاش دارد تصور دیگری از خدا، نسبت او با انسان و با عالم طبیعت ارائه دهد. با این حال، آنچه او در آثار گوناگون در این باره مطرح کرده است به شدت آشفته، مشوش، نامدلل، و از همه مهم‌تر دچار تناقض‌های درونی بسیاری است. همین موجب می‌شود به دست دادن گزارش منسجم و روشنی از خداشناسی سروش ناممکن باشد. با این حال، نوشتار پیش‌رو تلاش دارد اجزای مختلف خداشناسی او را (تا جایی که حدود این نوشتار اجازه می‌دهد) گزارش، واکاوی و بررسی کند.

با بررسی طیف گسترده‌ای از سخنان سروش، در مجموع می‌توان سه مولفه اصلی را در خداشناسی او تشخیص داد، که البته به صورت درهم‌تنیده‌ای در گفتارهای او مطرح شده‌اند (هرچند او خود هیچ‌گاه این جمع‌بندی را به این شکل ارائه نکرده است):

الف- وحدت وجود

ب- الاهیات به شدت تنزیهی (خدای بی‌صورت)

ج- طبیعت‌گرایی

چنانکه خواهیم دید، سروش خود تعبیر و تفاسیر متفاوتی از مولفه‌های یادشده ارائه می‌دهد، که گاه با هم هماهنگ نیز نیستند. خود این مولفه‌ها نیز (دست کم مطابق برخی تعبیر) با یکدیگر ناسازگار هستند. همچنین، دلایلی که گاه به اشاره و گاه با تفصیل بیشتر برای این مولفه‌ها ارائه می‌دهد نوعاً ناستوارند و گاه ریشه در مبانی مختلف دارند، و مایه شگفتی است که چگونه قرار است در یک منظومه هم‌نشین یکدیگر باشند. همچنین، نتایجی که سروش بر خداشناسی خود مترتب می‌کند (یا به نظر می‌رسد بر آن مترتب می‌شود) خود داستانی علیحده دارد.

تفصیل این موارد در بخش‌های آینده ارائه خواهد شد. در اینجا برای آغاز صرفاً یک تصویر بسیار کلی از خداشناسی سروش به دست می‌دهم. سروش به شدت مدافع وحدت شخصی وجود است. او متافیزیک مبتنی بر وحدت وجود را «متافیزیک وصال» نام می‌نهد و در برابر «متافیزیک فراق» قرار می‌دهد. به زعم او، متافیزیک فراق منشا بسیاری از معضلات در خداشناسی است که تنها راه حل آنها در گرو پذیرش وحدت وجود است. خدای سروش، در همه اشیاء حضور دارد و همه عالم را پر کرده است. بلکه بالاتر از این، خدا عین عالم است، نه اینکه دو چیز داشته باشیم که یکی دیگری را پر کرده باشد. به زعم او، فرض ذره‌ای جدایی و تمایز میان خدا و عالم خروج از حقیقت توحید است.

از سوی دیگر، خدای سروش یک خدای مطلقاً بی‌صورت است. او هیچ صفتی ندارد، و واژگان زبان ما و مفاهیم دستگاه ادراکی ما از فراچنگ آوردن او ناتوان هستند. اطلاق هر واژه یا مفهومی بر خدا به معنای افکندن صورتی بر او است، حال آنکه او بی‌صورت محض است. به ویژه، اوصافی که از خصوصیات «شخص» انسانی است (مانند: علم، اراده، خواست، قصد، تکلم، دوست داشتن، رحمت، شنیدن، غضب، فعل قصدمندانه و...) به معنای حقیقی بر خداوند قابل حمل نیست. بر این اساس، سروش به شدت ایده خدای شخص‌وار و خدای انسان‌وار را رد می‌کند^۲، و آنها را باطل و عوامانه می‌انگارد. نتیجه اینکه خدای سروش به معنای حقیقی کلمه نه می‌داند، نه اراده می‌کند، نه خلق می‌کند، نه مهر می‌ورزد، نه پیامبری فرومی‌فرستد، نه با انسان سخن می‌گوید، نه دعای انسان را می‌شنود و نه به دعای او پاسخ می‌دهد.

همچنین در نگاه سروش، کل جهان طبیعت (که عالم انسانی را نیز در بر می‌گیرد) یک سیستم بسته و خودسامان است، و هر چه در عالم طبیعت روی می‌دهد علل مادی و طبیعی دارد. از پاره‌ای سخنان سروش چنین بر می‌آید که و هیچ چیز بیرون از عالم طبیعت تاثیری در رویدادهای آن نمی‌تواند داشت. بر همین اساس، یک خدای مجزا

از طبیعت هیچ فعل و دخالتی در طبیعت ندارد، از فرستادن باران و خلقت اشیاء گرفته تا ارسال پیامبران یا انجام معجزات. از این رو، سروش گاه پیشنهاد می‌کند که آیات قرآن را باید بر حسب صیغه مجهول تفسیر کرد. اگر برای مثال، در قرآن می‌خوانیم خدا باران را نازل می‌کند، باید آن آیه را با حذف «خدا» تعبیر کرد و این گونه فهمید که «باران می‌بارد». فرضیه خوانش به صیغه مجهول را به درستی می‌توان *خدا/زدایی از قرآن* نامید، که لازمه اجتناب‌ناپذیر برخی آرای الهیاتی سروش است. اما خدایی که اینگونه سروش معرفی می‌کند عملاً نه هیچ نقشی در حیات معنوی انسان دارد و نه در عالم طبیعت. حتی هیچ یک از کارکردهای مصلحت‌جویانه ایمان نیز بر پذیرش چنین خدایی مترتب نیست. بنابراین خدای سروش چیزی فراتر از یک نام نیست، و از این رو آن را «خدای نومی‌نالیستی سروش» می‌خوانم.

این مقاله دارای پنج بخش است. بخش‌های دوم تا چهارم به گزارش و بررسی سه مولفه اصلی خدانشناسی سروش (یعنی: وحدت وجود^۲، الاهیات به شدت تنزیهی^۳، و طبیعت‌گرایی) اختصاص دارد. چنانکه اشاره شد، سروش برای هر یک از این مولفه‌ها، تقریرها متفاوتی ارائه می‌دهد که گاه با هم ناسازگارند. در بخش‌های دوم تا چهارم، دلایل سروش برای هر یک از این تقریرها را بررسی کرده، به پاره‌ای از نتایج مترتب بر آنها خواهم پرداخت. بخش پنجم نیز نتیجه‌گیری و جمع‌بندی مطالب است. در یک کلام، گرچه سروش داعیه بازاندیشی بنیادین درباره تصور ما از خدا و نسبت او با عالم و آدم را دارد، اما آنچه عرضه کرده‌است مجموعه‌ای به شدت مشوش و آشفته از آرای پراکنده‌ای است که حتی از انسجام درونی نیز بی‌بهره‌اند.

متن مقاله بدون پینوشت‌ها ۸۷ صفحه است و خواننده می‌تواند صرفاً همان را بخواند. اما اگر افرادی طالب شواهد و قرائن و مستندات متن باشند، می‌توانند متن مقاله را همراه با پینوشت‌های آن مطالعه کنند که در مجموع ۲۶۲ صفحه است. در پینوشت‌ها نکات مهم و فراوانی آمده که نه تنها مثبت مدعیات مقاله است، بلکه فی نفسه مهم بوده و برای نگارش مقاله‌های زیادی به کار اهل فن و ناقدان می‌آید.^۴ وقت بسیاری صرف شنیدن صدها ساعت سخنرانی و درس گفتار سروش شده و سپس نکات مورد نیاز پیاده شده است. قطعات پیاده شده نیز بارها و بارها مطالعه شده‌اند تا بتوان از خلال آنها مولفه‌های خدانشناسی سروش استخراج شود و ساختاری به سخنان پراکنده او القاء شود. مقاله پیش‌رو از حد معمول طولانی‌تر شده است، ولی برای ارائه گزارشی نسبتاً جامع از خدانشناسی سروش و بررسی مختصر آن گریزی از این تطویل نبود. در عین حال، از ذکر بسیاری از نکات دیگر که در این زمینه قابل طرح است، خودداری

کرده‌ام، و در مقام ارزیابی دیدگاه‌های سروش نیز نوعاً تلاش داشته‌ام جانب اختصار را رعایت کنم و خواننده را به منابع دیگر ارجاع دهم.

۲- مولفه نخست: خدای وحدت وجودی

۲-۱- درآمد

چنانکه اشاره شد، خداشناسی سروش سه مولفه اصلی دارد: وحدت وجود، الاهیات کاملاً تنزیهی، و طبیعت‌گرایی. گرچه این مولفه‌ها در سخنان سروش به هم درآمیخته است، ولی (دست کم در بادی نظر) می‌توانند از هم مستقل باشند، و از این رو لازم است هر یک را به صورت جداگانه بررسیید. این بخش، به گزارش و بررسی مولفه نخست اختصاص دارد. در بخش حاضر، ابتدا تعابیر متفاوت سروش از وحدت وجود ارائه می‌شود، و سپس به دلایلی که او برای این فرضیه مطرح کرده است خواهیم پرداخت.

سروش به صراحت خود را وحدت وجودی می‌انگارد، و در این باره به آرای کسانی چون مولوی، ابن عربی و ملاصدرا استناد می‌جوید. او بر مبنای وحدت شخصی وجود از «متافیزیک وصال» دفاع می‌کند، و «متافیزیک فراق» را ریشه معضلات مهمی در الاهیات قلمداد می‌کند. اصل این ایده که موجودات عالم از خدا جدا نیستند و پیوستگی عمیقی میان آنها و خدا برقرار است، به اشکال گوناگون در سخنان عارفان و فیلسوفان مسلمان و جز آنها مطرح شده است. اما مسئله مهمی که همیشه درباره ایده وحدت وجود مطرح بوده این است که چگونه باید آن را تفسیر کرد، و چه صورت‌بندی‌ای از آن می‌توان به دست داد. در سنت فلسفه و عرفان مسلمانان تعابیر متفاوتی از وحدت وجود مطرح شده است که معادل یکدیگر نیستند و گاه با هم ناسازگارند، و همین خود بحث درازدانی را پدید آورده است. عجیب اینجا است که در سخنان سروش برخی از همین تعابیر (با همه تفاوت‌ها و تضادهایی که دارند) تکرار می‌شوند، بدون اینکه او کمترین تلاشی برای سازگار کردن آنها و یا دست کم ایضاح نسبت میان آنها صورت دهد. مهمترین تعابیری که سروش از وحدت وجود به دست داده به اختصار از این قرار است:

وحدت ۱: همه اشیاء عین خداوند هستند. اشیاء مشهود و متعارف (مانند انسان‌ها، درختان، و ...) وجود دارند، ولی همگی اینهمان با ذات الهی هستند.

وحدت ۲: تنها یک موجود حقیقی در عالم هست، دیگر اشیاء عالم وجود مجازی دارند.

وحدت ۳: نسبت خدا با اشیاء عالم نسبت کل به اجزاء است.

وحدت ۴: همه اشیاء عالم عین وابستگی به خدا هستند، و جدای از خدا نیستند.

در ادامه، این تفاسیر چهارگانه با تفصیل بیشتر معرفی می‌شوند.

۲-۲- تفسیر اول از وحدت وجود (وحدت ۱): همه اشیاء عالم عین خداوند هستند، و در نتیجه فقط یک شیء در عالم وجود دارد. در این تفسیر، موجود بودن اشیاء مشهود و متعارف (مانند انسان‌ها، درختان، و ...) تصدیق می‌شود، ولی آنها اینهمان با خداوند تلقی می‌شوند. بر این اساس، کثرت و دوئیت در عالم توهمی بیش نیست. سروش «یکی بودن خدا با مخلوقات خودش» را از آن مفاهیم نابی می‌انگارد که فیلسوفان و عارفان کشف کردند و در اختیار ما گذاشتند.^۶ همچنین، او تصریح می‌کند: «تمام مطلب این است که ما در اینجا دو تا نداریم. یکی بیشتر نداریم. یعنی آدمی در واقع خدایی است اما به خدایی بودن خودش دیر پی می‌برد».^۷ به گفته او، «اصلاً شما ذره‌ای فاصله بین خودتان و خدا فکر نکنید اصلاً از وادی توحید بیرون افتادید. آن شرک است. چون فکر کردید که در جهان جز خدا موجودات دیگری هم هستند. در حالی که حقیقت توحید این است که جز خدا هیچ موجود دیگری وجود ندارد. نه اینکه خدا یکی است، [بلکه] موجود یکی است. این معنای توحید است».^۸ دقیقاً بر اساس همین رویکرد است که می‌گوید: «حسین و شمر هم یکی هستند. هابیل و قابیل هم یکی هستند. موسی و فرعون هم یکی هستند. محمد و ابوجهل هم یکی هستند. همه شان یکی هستند».^۹ روشن است چرا وحدت ۱ به این معنا می‌انجامد؛ وقتی هابیل همان خدا باشد و خدا نیز همان قابیل باشد، بر اساس متعدی بودن اینهمانی باید گفت هابیل همان قابیل است!

این تفسیر از وحدت وجود صریح‌ترین سنخ وحدت را، که همان عینیت و اینهمانی است میان همه موجودات عالم برقرار می‌کند؛ و به همین دلیل به وضوح باطل و ناپذیرفتنی است. توضیح بیشتر اینکه اگر ما دو دسته از اصول زیر را (که از قدرت شهودی و درجه بداهت بسیار بالایی برخوردارند) بپذیریم، دیگر جایی برای وحدت ۱ باقی نمی‌ماند:

دسته نخست پاره‌ای از اصول منطق کلاسیک است، که شامل موارد زیر است:

الف- اصل دو ارزشی بودن، و اینکه اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است.

ب- تلقی کلاسیک از اینهمانی؛ مطابق این تلقی، اینهمانی دارای سه ویژگی است:

۱- تقارن، به این معنا که اگر الف همان ب است، آنگاه ب هم همان الف است.

۲- تعدی، یعنی اگر الف همان ب باشد، و ب همان ج باشد، آنگاه الف همان ج است.

۳- اصل لایب‌نیس: اگر الف همان ب باشد، آنگاه همه اوصاف آنها مشترک است، و به تعبیر دیگر، هر محمولی که بر الف صادق باشد بر ب نیز صادق خواهد بود.

دسته دوم نیز پاره‌ای از داده‌های بسیار آشکار و شهودی است؛ از این قبیل که من وجود دارم، دیگر آدمیان وجود دارند، موجودات دیگری همچون سنگ‌ها و درختان و ... نیز در این عالم وجود دارند. من متمایز (نااینهمان) با شما و سنگ‌ها و درخت‌ها و ... هستم. من قادر مطلق، عالم مطلق، خیر مطلق، ازلی و ابدی، و ... نیستم؛ شما و سنگ‌ها و درخت‌ها و ... نیز اینگونه نیستید.

نیازی به گفتن نیست که اگر این دو دسته اصل صحیح باشند، وحدت ۱ مسلماً نادرست است. مطابق دسته دوم هم من وجود دارم و هم این حبه قند. اما طبق وحدت ۱ من اینهمان با خدا هستم و خدا نیز اینهمان با این حبه قند است. از این رو، بر اساس متعدی بودن رابطه اینهمانی، من عین این حبه قند خواهم بود! و یا به تعبیر خود سروش، باید گفت هابیل همان قابیل است و محمد نیز همان ابوجهل است. همچنین، اگر من اینهمان با خدا باشم باید همه صفات خداوند را داشته باشم، یعنی ازلی و ابدی و عالم و قادر مطلق باشم؛ یا از آن سوی خدا باید همه اوصاف من را داشته باشم، از جمله اینکه در هفتم بهمن سال ۱۳۳۸ متولد شده باشم! همه این لوازم بدهتا باطل هستند.

طبیعتاً کسی که می‌خواهد بر وحدت ۱ اصرار ورزد، برای گریز از این مشکلات دو راه پیش رو دارد:

راه گریز اول این است که تمامی اصول دسته اول (اصول منطق کلاسیک) را بپذیرد، ولی پاره‌ای از اصول دسته دوم را انکار کند؛ مثلاً به این صورت که وجود همه اشیاء متعارف و مشهود به جز خداوند (از قبیل انسان‌ها، درخت‌ها، سنگ‌ها، و ...) را رد کند. بر این اساس، نتیجه این خواهد بود که وجود داشتن این اشیاء توهم محض است. چنانکه اشاره خواهد شد، این همان مسیری است که ظاهراً تفسیر دوم از وحدت وجود (وحدت ۲) می‌پیماید.

راه گریز دوم انکار پاره‌ای از تزه‌ای منطق کلاسیک است. به این ترتیب، طرفدار وحدت ۱ وجود حقیقی موجودات غیر خدا را انکار نمی‌کند؛ اما برخی اصول منطق کلاسیک را رد کرده، به منطق‌های غیرکلاسیک توسل

می‌جوید. برای مثال، طرفدار وحدت ۱ شاید بخواهد به فرم‌هایی از منطق فراسازگار (paraconsistent logic) پناه ببرد. مطابق این منطق‌ها، تناقض (صدق دو نقیض) در مواردی ممکن است. بدین ترتیب طرفدار وحدت ۱ می‌تواند بگوید «من اینهمان با خدا هستم» و از این رو، «همانطور که من مادی هستم، خدا هم مادی است»، و در عین حال قائل شود که «خدا مادی نیست». به تعبیر دیگر، ملتزم شود که خدا هم مادی و هم غیر مادی است، هم عالم و هم جاهل است، و همین‌طور دیگر تناقضات. همچنین، طرفدار وحدت ۱ شاید بخش دیگری از منطق کلاسیک، یعنی اصل لایب‌نیس را کنار بگذارد. به این ترتیب او می‌تواند بگوید گرچه هر سه گزاره «من وجود دارم»، «خدا وجود دارد» و «من عین خدا هستم» صادق هستند، از این مقدمات به این نتیجه نمی‌رسیم که هر صفتی که خدا دارد من هم دارم، و هر صفتی که من دارم خدا هم دارد. همچنین، طرفدار وحدت ۱ با رد اصل لایب‌نیس، می‌تواند اصل تعدی را هم رد کند و بگوید گرچه «من اینهمان با خدا هستم» و «خدا اینهمان با این حبه قند است» صادق هستند، ولی از آنها نتیجه نمی‌شود که «من اینهمان با این حبه قند هستم».

بر این اساس، طرفداران وحدت ۱ می‌توانند موضع خود را با انکار دست کم یکی از دو دسته اصول شهودی یادشده حفظ کنند. ولی مسئله مهم این است که هر دو دسته از قدرت شهودی و بدهت بسیار بالایی برخوردارند. و از این رو تنها با داشتن دلایل بسیار قوی به نفع وحدت ۱ می‌توان از آنها دست برداشت. در ادامه همین بخش، دلایل پیشنهادی سروش برای وحدت وجود را خواهیم دید. هیچ یک از آنها حتی کسر کوچکی از قدرت شهودی آن دو دسته اصول را دارا نیست. همچنین، اگر سروش در صدد است از رهگذر تغییر منطق (چه از طریق التزام به منطق فراسازگار و چه به واسطه انکار اصل لایب‌نیس) به وحدت ۱ پایبند بماند، لازم است مبانی منطقی خود را روشن کند، کاری که حتی مقدمات آن در کارهای سروش مشاهده نمی‌شود.

به هر روی، به دلیل نتایج خلاف شهود وحدت ۱، طرفداران وحدت وجود معمولاً آن تفسیر را نمی‌پذیرند و به سراغ دیگر تفاسیر از وحدت وجود می‌روند.

۲-۳- تفسیر دوم از وحدت وجود (وحدت ۲): تنها یک چیز در عالم به معنای حقیقی وجود دارد، که همان خداوند است؛ اما اشیاء مشهود و متعارف (مانند انسان‌ها، درختان، و ...) صرفاً به معنای مجازی وجود دارند. از پاره‌ای گفته‌های سروش همین معنا برداشت می‌شود: «آنچه که حقیقتاً وجود دارد خداوند است، بقیه وجودات همه وجودات مجازی هستند»^۱. تفسیر وحدت ۲ اشتراکی اساسی با وحدت ۱ دارد، و آن اینکه مطابق هر دو تنها یک موجود حقیقی در عالم

وجود دارد که همان خداوند است. با این حال، این دو تفسیر با هم تفاوت دارند: در وحدت ۱ وجود حقیقی از انسان‌ها (برای مثال) سلب نمی‌شود، ولی انسان‌ها اینهمان با خدا تلقی می‌شوند. اما طبق وحدت ۲، انسان‌ها صرفاً وجود مجازی دارند، و از این رو نمی‌توانند عین خدا باشند؛ چرا که یک موجود حقیقی نمی‌تواند با یک موجود مجازی اینهمانی داشته باشد.

وحدت ۲ نیز همانند وحدت ۱ با مشکلی اساسی مواجه است. وقتی در این تفسیر گفته می‌شود که انسان‌ها و درخت‌ها و سنگ‌ها به صورت مجازی وجود دارند، لاجرم به این معنا خواهد بود که دارای وجود حقیقی نیستند. و این به نوبه خود (مادام که در فضای منطق کلاسیک هستیم) به معنای معدوم بودن حقیقی انسان‌ها و درخت‌ها و سنگ‌ها خواهد بود. بر این اساس، در حقیقت وحدت ۲ توانسته است اصول دسته اول را که در بالا اشاره شد (اصول منطق کلاسیک) حفظ کند، ولی به قیمت دست برداشتن از اصول دسته دوم، و به ویژه این حقیقت شهودی که انسان‌ها، درخت‌ها، سنگ‌ها و ... واقعا وجود دارند.

ابهام بنیادین دیگر وحدت ۲ این است که گویا این تفسیر در پی ارائه یک تقسیم‌بندی سه‌گانه است: آنچه به معنای حقیقی وجود دارد (خدا)، آنچه به معنای مجازی وجود دارد (انسان‌ها، درخت‌ها، و...)، آنچه نه به معنای حقیقی وجود دارد و نه به معنای مجازی (کوه طلا، دریای جیوه، ...). همان‌گونه که اشاره شد، از آنجا که در تلقی منطق کلاسیک - واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست، قسم دوم در نهایت ملحق به معدومات هستند. در این صورت، طرفدار وحدت ۲ باید توضیح دهد تفاوت قسم دوم و سوم در چیست؟ وقتی گفته می‌شود اطلاق واژه «موجود» بر انسان‌ها و درخت‌ها کاربردی مجازی است، این مجاز قرار است از چه واقعیتی حکایت کند؟ به دیگر سخن، آن چه واقعیتی است که بیان مجازی آن به شکل جمله «انسان وجود دارد» است، و اگر بخواهیم به شیوه‌ای غیرمجازی همان واقعیت را بیان کنیم، چه باید گفت؟ تا پاسخ روشنی به این سوالات نداشته باشیم وحدت ۲ در حد یک بیان شعری باقی می‌ماند.

به هر ترتیب، قدر جامع وحدت ۱ و وحدت ۲ این است که در عالم تنها یک موجود وجود دارد که همان خداوند است. این سخن چیزی جز فرضیه وحدت شخصی وجود نیست، که مورد انتقاد بسیاری از نویسندگان قرار گرفته است. مرتضی مطهری فرضیه وحدت شخصی وجود را "انکار بدیهیات"، "تکذیب عقل و حس"، "سفسطه"، "نفی کثرت عالم"، "نفی حرکت عالم" و "نفی ماده" به شمار می‌آورد که «قابل توجیه فلسفی نیست و یک فیلسوف به عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود».^{۱۱}

۲-۴- تفسیر سوم از وحدت وجود (وحدت ۳): همه ما سوی الله «جزئی از خدا» یا «درون خدا» و یا «غوطه‌ور در خدا» هستند. بر این اساس، نسبت خدا و اشیاء عالم نسبت کل و جزءهای سره‌اش خواهد بود.^{۱۲} به صورت کلی، درباره نسبت انتولوژیک یک کل با اجزاء آن دو دیدگاه مطرح شده است. مطابق دیدگاه رایج، اجزاء تقدم وجودی بر کل دارند، و به تعبیری کل را می‌سازند. اما بر حسب نظریه دیگر، این کل است که تقدم وجودشناختی بر اجزاء دارد. بر این اساس، تفسیر وحدت ۳ خود دو تقریر متفاوت پیدا می‌کند:

الف) نسبت خدا به اشیاء عالم نسبت کل به اجزائی است که تقدم وجودی بر کل دارند.

ب) نسبت خدا به اشیاء عالم نسبت کل به اجزائی است که تاخر وجودی از کل دارند.

با توجه به زمینه بحث سروش و دیگر آرای او، ب تقریر مناسب‌تری از وحدت ۳ است.

به هر روی، روشن است وحدت ۳ ناسازگار با وحدت ۱ است. اگر هر یک از اشیاء عالم جزء سره خدا باشد، دیگر نمی‌تواند اینهمان با او باشد؛ زیرا ممکن نیست یک کل اینهمان با جزء سره‌اش باشد. همچنین، طبیعی‌ترین خوانش از وحدت ۳ این است که اشیاء عالم حقیقتاً (و نه مجازاً) موجود هستند، و از این رو وحدت ۳ با وحدت ۲ نیز متفاوت است.

نیازی به گفتن نیست که وحدت ۳ (در هر دو تقریر آن) مستلزم آن است که خدا موجودی مرکب است، و از این رو وحدت ۳ با آموزه بساطت خداوند ناسازگار است. بسیاری از فلاسفه، عارفان و متکلمان مسلمان (و غیر از آنها) قائل به بساطت خدا هستند^{۱۳}، و جالب اینکه سروش خود به صراحت از بساطت الهی دفاع می‌کند، و چنانکه خواهیم دید، برای نفی خدای شخص‌وار به آموزه بساطت الهی توسل می‌جوید.^{۱۴}

۲-۵- تفسیر چهارم از وحدت وجود (وحدت ۴): سروش در گفتارهای متفاوت تمثیل‌های گوناگونی را از ایده وحدت وجود مطرح می‌کند، و در برخی موارد تصریح می‌کند آنها برای تقریب به ذهن هستند. این تعبیر بعضاً در متون فلسفی و عرفانی نیز بیان شده‌اند. گاه می‌گوید نسبت خداوند به عالم همانند نسبت دریا به موج، یا نور به سایه، یا آب به اشکالی که در ظروف مختلف پیدا می‌کند، یا نور به شیشه‌های رنگی‌ای است که با نور روشن شده‌اند.^{۱۵} در تعبیری نزدیک به این، نسبت خدا به جهان را به مثابه نسبت نغمه‌خوان به نغمه قلمداد کرده است.^{۱۶} گاهی نیز سروش تلاش می‌کند این تعبیر استعاری را، با بیانی فلسفی‌تر توضیح دهد. در این راستا، او عالم را به مثابه افکار خدا یا خیالاتی در

ذات خدا معرفی می‌کند. افکار هر متفکری هم کاملاً وابسته به او است و هم جدایی و انفصال از او ندارد. به همین ترتیب، عالم هم عین وابستگی به خداوند است، و هم جدای از خداوند نیست.^{۱۷} بیان فلسفی دیگر از همین ایده مطلبی است که از قول ملاصدرا گزارش می‌کند و آن اینکه ما سوی الله نعت‌ها و شان‌های خداوند هستند.^{۱۸} در عبارتی دیگر که سروش نقل می‌کند، ملاصدرا رابطه علیت میان خدا و جهان را به «تطور خدا به طور و تحیت او به حیث» بازمی‌گرداند، که البته این تطوّر و تحیت نیز جدای از خدا نیست.^{۱۹}

همه این تعبیر کمابیش نزدیک به هم هستند، و لذا می‌توان آنها را به مثابه تفسیر چهارم از وحدت وجود تلقی کرد. به صورت خلاصه تفسیر وحدت ۴ دو رکن اصلی دارد: نخست اینکه ماسوی الله عین ربط و وابستگی و تعلق به خدا هستند، و دوم اینکه ماسوی الله جدای از خداوند نیستند. اما اینکه دو رکن یادشده را چگونه باید فهمید، خود مسئله‌ای دشوار است که در بخش ۲-۵-۲ به آن باز خواهیم گشت.

باید توجه داشت این تفسیر با هر سه تفسیر پیشین متفاوت است. ناسازگاری وحدت ۴ با وحدت ۱ آشکار است. مطابق وحدت ۱، همه اشیاء عالم اینهمان با خداوند هستند. ولی بر حسب وحدت ۴، اشیاء عالم افکار خدا، شان‌های خدا یا نعت‌های خدا هستند، که نسبت آنها با خدا همانند نسبت موج با دریا است. هیچگاه نمی‌توان گفت یک موج اینهمان با دریا است؛ چرا که موج و دریا ویژگی‌های متفاوتی دارند. دریا میلیون‌ها تن وزن دارد ولی موج اینگونه نیست، دریا میلیون‌ها سال عمر دارد ولی موج اینگونه نیست. پس به هیچ وجه نمی‌توان گفت موج همان دریا است؛ بلکه میان موج و دریا رابطه بسیار نزدیک و وثیقی برقرار است، اما این رابطه هرچه باشد رابطه عینیت و اینهمانی نیست. به همین ترتیب، یک متفکر اینهمان با فکر خود نیست. یک فکر دقایقی می‌پاید، ولی متفکر ممکن است هفتاد سال عمر کند. اگر بیان ملاصدرا را نیز مد نظر قرار دهیم، نتیجه همین است: خدا مستقل است ولی ماسوی الله در ذات خود غیر مستقل است، و از این رو ممکن نیست رابطه اینهمانی میان آنها برقرار باشد. بنابراین، وقتی در تفسیر وحدت ۴ گفته می‌شود عالم از خداوند جدا نیست، این جدا نبودن را نمی‌توان به معنای اینهمانی و عینیت در نظر گرفت.^{۲۰}

تفسیر وحدت ۴ با وحدت ۲ نیز متفاوت است. در وحدت ۴ نیازی نیست و بلکه نباید موجود بودن ماسوی الله را مجازی بینگاریم. مجازی بودن وجود انسان‌ها به معنای معدوم بودن آنها است. در این صورت به چه معنا می‌توان گفت وجود انسان‌ها تشانی از وجود خدا و عین ربط به وجود خدا است؟ به بیانی دیگر، از گزاره «زید تشانی از خداوند است» این گزاره نتیجه می‌شود که «زید وجود دارد».^{۲۱} همچنین، نمی‌توان گفت افکار یک متفکر به معنای مجازی وجود

دارند، و فی الواقع ناموجود هستند. بله، افکار یک متفکر با آنکه حقیقتاً وجود دارند عین وابستگی و تعلق به متفکر هستند.^{۲۲}

تفسیر وحدت ۴ با وحدت ۳ نیز متفاوت است. مطابق وحدت ۳ نسبت اشیاء عالم با خداوند نسبت اجزاء با کل است. این دیدگاه لاجرم به مرکب بودن خدا می‌انجامد، حال آنکه وحدت ۴ چنین لازمه‌ای را در بر ندارد. گذشته از این، تقریر نخست از وحدت ۳ به روشنی با وحدت ۴ ناسازگار است. چراکه مطابق تقریر یادشده، اجزاء (اشیاء عالم) تقدم وجودی بر کل (خدا) دارند، حال آنکه بر حسب وحدت ۴ اشیاء عالم عین ربط و وابستگی به خدا هستند.

کوتاه سخن اینکه دست کم می‌توان چهار تفسیر متفاوت از وحدت وجود را از سخنرانی‌های سروش برداشت کرد^{۲۳}، که از میان آنها دو تفسیر نخست دچار مشکلات درونی اساسی هستند، و تفسیر سوم نیز با مقبولات خود سروش در تعارض است. همان‌گونه که دیدیم، این چهار تفسیر کاملاً از یکدیگر متمایزند، و برخی از آنها نیز با هم ناسازگار هستند. اما عجیب اینجا است که سروش همه آنها را به تفاریق در سخنان خود مطرح می‌کند، و گاه می‌بینیم در یک سخنرانی دو یا چند مورد از آنها را در کنار هم ارائه می‌دهد، بدون اینکه کمترین اشاره‌ای به تفاوت آنها داشته باشد، تا چه رسد به اینکه تلاشی برای ایضاح یا سازگار کردن آنها صورت دهد. در نهایت نیز روشن نیست با کدام تفسیر هم‌دل‌تر است.

۶-۲- دلایل سروش برای وحدت وجود

سروش در لابلای سخنان خود دلایلی را نیز به نفع وحدت وجود (گاه به تفصیل و گاه به اشاره) بیان می‌کند: (۱) استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند؛ (۲) استدلال از طریق تحلیل مفهوم علیت (استدلال ملاصدرا)؛ (۳) استدلال بر اساس این ادعا که فرض وحدت وجود بهترین راه حل برای پاره‌ای از مسائل الهیاتی است، و بیشترین سازگاری را با دیدگاه علمی دارد. این استدلال را می‌توان «استدلال از طریق توانایی تبیینی» نامید. همان‌گونه که سروش میان تفاسیر مختلف وحدت وجود تفکیک نمی‌کند، طبیعتاً نمی‌توان انتظار داشت توضیح دهد این دلایل را به نفع کدامیک از آن تفاسیرها مطرح کرده است. به هر روی، در ادامه این استدلال‌ها به اختصار تحلیل و بررسی می‌شوند.

۲-۶-۱- استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند

این استدلال که بسیار در دوران اخیر تداول هم یافته است به اختصار چنین است. خداوند بی‌نهایت و نامحدود است. اما اگر شیئی وجود داشته باشد که متمایز یا مجزا از خدا است، آنگاه بی‌نهایت بودن خدا مخدوش خواهد شد، چرا که در این صورت خدا در قلمرو وجودی آن شیء حضور نخواهد داشت، که این به معنای وجود یک حد یا نهایت برای خداوند است. به دیگر بیان، یک موجود بی‌نهایت باید در متن ذات همه اشیاء حضور داشته باشد، و گرنه بی‌نهایت نخواهد بود: «غیرتش غیر در جهان نگذاشت/ لاجرم عین کل اشیا شد».^{۲۴}

در نخستین گام برای بررسی این استدلال، باید مشخص شود که کدام یک از تفسیرهای چهارگانه وحدت وجود قرار است از رهگذر استدلال یادشده تحکیم شود. دست کم از برخی سخنان سروش بر می‌آید که او از این استدلال چنین نتیجه می‌گیرد که خدا تنها موجود است و چیزی غیر از خدا در عالم هستی نیست.^{۲۵} این نتیجه در حقیقت قدر جامع وحدت ۱ و وحدت ۲ است. از این رو، ما نیز به اختصار قوت این استدلال را برای اثبات همین نتیجه ادعایی بررسی می‌کنیم، هرچند نکات پیش‌رو درباره دو تفسیر وحدت ۳ و وحدت ۴ نیز جریان دارند. به یاد داریم که وحدت ۱ و وحدت ۲ با پاره‌ای از بنیادی‌ترین شهودهای ما در تعارض هستند. از این رو، تنها استدلالی بسیار نیرومند می‌تواند پذیرش وحدت ۱ یا وحدت ۲ را موجه کند. اما خواهیم دید که استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خدا ناموفق است، و حتی از تایید اولیه مدعا (انحصار وجود در خدا) ناتوان است.

پرسش مهم این است که بی‌نهایت بودن خداوند را چگونه باید فهمید. گاه ما از بی‌نهایت بودن تعداد اعضاء یک مجموعه سخن می‌گوییم؛ مثلاً می‌گوییم مجموعه اعداد طبیعی بی‌نهایت عضو دارد. روشن است وقتی بی‌نهایت بودن را به خدا نسبت می‌دهیم چنین مفهومی مد نظر نیست؛ چرا که خدا (دست کم مطابق تلقی توحیدی) مجموعه‌ای از اشیاء نیست تا بتوان گفت تعداد اعضاء این مجموعه بی‌نهایت است. گذشته از اینکه بی‌نهایت بودن به این معنا هیچ منافاتی با وجود غیر ندارد. مجموعه اعداد طبیعی دارای بی‌نهایت عضو است، ولی به جز این مجموعه اشیاء دیگری هم در عالم وجود دارد.

همچنین، می‌توان از بی‌نهایت بودن صفات خداوند (همچون علم، قدرت و رحمت خداوند) سخن گفت. در این کاربرد، بی‌نهایت بودن به صفات الهی اسناد داده می‌شود، نه اینکه خود صفت علیحده‌ای برای خداوند باشد. از

رهگذر این مفهوم از عدم تناهی نیز نمی‌توان به مدعای مورد نظر (انحصار وجود در خدا) رسید. برای مثال، علم خداوند نامتناهی است. اما این معنایی ندارد جز اینکه خداوند به همه حقایق آگاه است. ولی روشن است اینکه موجودی به همه حقایق عالم باشد هیچ دلالتی بر این مطلب ندارد که آن موجود تنها موجود عالم است. به همین ترتیب، نامتناهی بودن قدرت خدا به این معنا است که قدرت او به همه وضعیت‌های ممکن تعلق می‌گیرد، اما چه استلزامی میان مطلق بودن قدرت خدا با نفی وجود از غیر خدا هست؟

به نظر می‌رسد سروش در این استدلال تلاش دارد به مفهوم دیگری از عدم تناهی الهی استناد کند، یعنی آن عدم تناهی‌ای که مستقیماً به ذات خداوند اسناد داده می‌شود، و نه آن عدم تناهی‌ای که قید صفاتی چون علم و قدرت است. بر این اساس گفته می‌شود «ذات خداوند نامتناهی است» یا «وجود خداوند نامتناهی است». اما این را چگونه باید فهمید؟ یک گزینه این است که «نامتناهی بودن وجود خداوند» را بر حسب چارچوب تشکیک در وجود تفسیر کنیم: وجود مراتب متفاوتی دارد، و خداوند شدیدترین مرتبه وجود را (که شدت آن بی‌نهایت است) دارا است. بر فرض که پیش‌فرض‌های متافیزیکی این چارچوب را بپذیریم (که البته خود بسیار مناقشه‌آمیز است)، آیا از بی‌نهایت بودن شدت وجود خداوند می‌توان به نفی وجود غیر خدا رسید؟ به هیچ روی روشن نیست. این را مقایسه کنید با مثال متعارف بحث تشکیک، که همانا درجات نور است. فرض کنید نوری دارای شدیدترین درجه ممکن است و در اساس درجه شدت آن نامتناهی است. آیا از این نتیجه می‌شود که به جز آن هیچ نور دیگری وجود ندارد؟ برای تقریب به ذهن مثالی دیگر را در نظر بگیرید. فرض کنید ویژگی گرما را بتوان در چارچوب تشکیک قرار داد، و نیز فرض کنید درجه گرمای شیئی بی‌نهایت باشد. آیا از این نتیجه می‌شود هیچ شیئی دیگری بهره‌ای از گرما ندارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ این سوالات منفی است (دست کم بر حسب فهم طبیعی از تشکیک اینگونه است). بنابراین، اینکه رتبه وجودی یک شیئی بینهایت است مستلزم آن نیست که هیچ شیئی دیگری در عالم بهره‌ای از وجود ندارد.

در نهایت، شاید سروش و یا دیگر طرفداران استدلال حاضر بخواهند به مفهوم دیگری از نامتناهی بودن خداوند استناد کنند، و آن اینکه «نامتناهی بودن» را به معنای «طارد غیر بودن» بگیرند. آشکار است که بر حسب این معنا، این جمله شرطی را خواهیم داشت که اگر خدا نامتناهی باشد، آنگاه هیچ موجودی غیر از خدا وجود ندارد. ولی این جمله شرطی چیزی فراتر از یک توتولوژی نیست؛ وقتی «نامتناهی» در مقدم را به معنای طارد غیر بگیریم، بدیهی است که

تالی به لحاظ مفهومی معادل با مقدم خواهد بود. بنابراین، باز همان پرسش اولیه به شکل دیگری مطرح می‌شود، و آن اینکه در اساس چرا باید بپذیریم که خدا نامتناهی به معنای طارد غیر است؟

شاید در این مرحله، طرفداران استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند بگویند که طارد غیر بودن، خود از جمله کمالات به شمار می‌رود، و از آنجا که خدا واجد همه کمالات در بالاترین درجه ممکن است، باید گفت خداوند طارد غیر نیز هست. بررسی دقیق این شیوه استدلال نیازمند تشریح مفهوم کمال است که معمولاً در الهیات موجود کامل (perfect being theology) مورد بحث قرار می‌گیرد. برای پرهیز از تطویل، در اینجا صرفاً یک ارزیابی کوتاه و اولیه از این مسیر استدلال ارائه می‌دهم. ما به صورت شهودی فکر می‌کنیم علم نامتناهی، قدرت نامتناهی، رحمت نامتناهی و امثال آن کمال هستند. بر فرض پذیرش تشکیک در وجود نیز داشتن شدیدترین رتبه وجود کمال است. ولی آیا بر حسب دریافت شهودی‌ای که از کمال داریم، نفی وجود اغیار (یعنی اینکه هیچ شیئی به جز شیئی مورد نظر وجود نداشته باشد) به خودی خود کمالی برای شیئی محسوب می‌شود؟ برای بررسی بهتر این پرسش، دو وضعیت زیر را در نظر بگیرید. در وضعیت نخست، شیئی مانند الف وجود دارد که علم و قدرت و رحمت بی‌نهایت دارد، و شدت وجود آن نیز بی‌نهایت است. همچنین، هیچ شیئی به جز الف در عالم نیست. در وضعیت دوم، شیئی مانند ب در جهان هست، که از هر جهت همانند ب است؛ یعنی دارای علم، قدرت، رحمت و شدت وجود نامتناهی است. تنها تفاوت این دو وضعیت آن است که در وضعیت دوم، به جز ب اشیاء دیگری نیز وجود دارند. بنابراین، الف (در وضعیت نخست) طارد غیر است، ولی ب (در وضعیت دوم) طارد غیر نیست. آیا به صرف این تفاوت می‌توان گفت الف کامل‌تر از ب است؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. تنها بودن در وجود به خودی خود الف را در مرتبه کمالی یا ارزشی بالاتری قرار نمی‌دهد. برای ایضاح بهتر این موضوع، فرض کنید در وضعیت دوم برخی از اشیائی که به جز ب وجود دارند، دارای مقداری از علم هستند. این به خودی خود موجب نمی‌شود خللی در کمال علمی ب (کمال ب از حیث علم) پدید آید. به همین ترتیب، اینکه اشیائی به جز ب وجود دارند نقصی در کمال ب از حیث وجود پدید نمی‌آورد. به نظر می‌رسد کمال یک شیئی یا مستقیماً وابسته به ویژگی‌های درونی آن شیئی است و یا در نهایت به ویژگی‌های درونی آن ارتباط دارد. از این رو باید گفت الف کامل‌تر از ب نیست، و یا دست کم ما شهود روشنی نسبت به این امر نداریم.^{۲۶}

بر این اساس، استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند توفیقی در حمایت از وحدت ۱ یا وحدت ۲ کسب نمی‌کند. به همین ترتیب، مباحث گذشته نشان می‌دهد که استدلال یادشده از تایید وحدت ۳ و وحدت ۴ نیز ناتوان است،

که البته برای رعایت اختصار از تکرار آنها می‌پرهیزم. گرچه استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند در نگاه نخست خالی از وجهت نیست، ولی به نظر می‌رسد این امر ناشی از تمثیلی است که در دل استدلال نهفته است. اگر فرض کنیم یک شیئی مادی از حیث مکانی کاملاً بی‌نهایت است، این بدان معنا خواهد بود که همه فضای سه بعدی را اشغال کرده است. در این صورت هیچ شیئی مکان‌مندی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه یا اینهمان با شیئی نخست باشد و یا درون آن باشد. گویا در استدلال از طریق بی‌نهایت بودن خداوند، عدم تناهی از حیث وجود مشابه با عدم تناهی از حیث مکان فرض شده است. و جالب است که در بیان این استدلال در سخنان سروش، به کرات از مفاهیم مکانی (مانند «کنار»، «درون»، «بیرون»، «منطقه»، «پر کردن» و «مرز») استفاده شده است.^{۲۷} اما با توجه به آنچه گذشت، چنین تنظیمی (میان «عدم تناهی از حیث مکان» و «عدم تناهی از حیث وجود») خود اول کلام است. گفتنی است حکم متناظری درباره عدم تناهی از حیث زمان برقرار نیست. از اینکه شیئی از حیث زمان نامتناهی است (یعنی ازلی و ابدی است) نمی‌توان نتیجه گرفت که هر شیئی زمانمند دیگری یا اینهمان با شیئی اول است و یا درون آن قرار دارد. حال چرا عدم تناهی از حیث وجود (هر معنایی که داشته باشد) را باید مشابه عدم تناهی از حیث مکان تلقی کنیم، و نه همچون عدم تناهی از حیث زمان؟

۲-۶-۲- استدلال از طریق تحلیل مفهوم علیت (استدلال ملاصدرا)

سروش در موارد بسیاری به آراء و استدلال‌های ملاصدرا در باب وحدت وجود اشاره می‌کند. البته او هیچ‌گاه تقریری از استدلال ملاصدرا برای وحدت وجود ارائه نداده است، بلکه صرفاً بخش‌هایی از مدعیات او را تکرار می‌کند.^{۲۸} استدلال ملاصدرا بر وحدت وجود عمدتاً در بخش‌های پایانی مبحث علت و معلول (اواخر جلد دوم اسفار) مطرح شده است. او سعی می‌کند از طریق تحلیل رابطه علیت، نظریه وحدت شخصی وجود را تحکیم کند. البته ساختار استدلال ملاصدرا در اساس دچار ابهام و اغلاق است؛ نه مدعای او کاملاً مشخص است و نه روشن است چگونه قرار است به آن مدعا دست یافت. در اینجا صرفاً به گزارش بسیار مختصری از ایده ملاصدرا بسنده می‌کنم. به زعم ملاصدرا، وقتی شیئی معلول باشد، نمی‌توان دو حیثیت برای آن در نظر گرفت: یکی ذات شیئی، و دیگری معلول بودن یا وابستگی آن شیئی به علت، به گونه‌ای که وابستگی عارض بر ذات آن شیئی شده باشد. حتی به حسب تحلیل عقلی نیز تفکیک دو حیثیت یادشده (یعنی: ذات معلول، و وابستگی معلول به علت) امکان‌پذیر نیست. بلکه ذات و حقیقت معلول چیزی جز وابستگی به علت نیست. معلول عین وابستگی به علت است، نه اینکه ذاتی باشد که دارای وابستگی به علت است. از

سوی دیگر، سلسله همه معلول‌ها به ذاتی بسیط و واجب الوجود (خداوند) ختم می‌شود. پس همه معلول‌ها عین وابستگی به خداوند هستند. در اینجا بلافاصله ملاصدرا مدعیات زیر را نتیجه می‌گیرد:

«همه موجودات اصل یا سنخ یگانه‌ای دارند، که آن [تنها] اصل است، و مابقی اطوار و شئون او هستند، و او [تنها] موجود است و به جز او جهت‌ها و حیثیت‌های او هستند. کسی از این عبارات گمان نبرد که نسبت ممکنات با ذات قیوم الهی نسبت حلول است [به این صورت که خدا در ممکنات حلول کرده باشد]. چرا که حالّ بودن و محلّ بودن نیازمند دوگانگی در وجود میان حالّ و محلّ است، ... ولی اینجا مشخص شد برای وجود واحد احد حق، دومی‌ای نیست.... و مشخص شد هر آنچه نام وجود بر آن اطلاق می‌شود، چیزی نیست جز شانی از شئون خدای واحد قیوم، و نعتی از نعت‌های او و پرتوی از پرتوهای صفات او. پس آنچه ما پیش از این مقرر کردیم که در عالم وجود علت و معلولی هست، بر حسب نظر جلیل بود. اما مطلب به حسب سلوک عرفانی به این ختم شد که علت امری حقیقی است و معلول جهتی از جهات آن است؛ و علت بودن علت و تاثیر آن در معلول به تطوّر علت و تحيُّث آن بازگشت، و نه به انفصال چیزی مباین از علت»^{۲۹}

در این عبارت که سروش بارها به آن اشاره کرده است، ملاصدرا میان دو ادعا نوسان می‌کند:

الف) آنچه غیر خدا است، شان‌ها، نعت‌ها، و اطوار خدا است (وحدت ۴).

ب) تنها یک موجود وجود دارد (قدر جامع وحدت ۱ و وحدت ۲).

با توجه به آنچه پیش از این گفته شد، این دو مطلب با هم ناسازگار هستند. مطابق الف، این حبه قند شانی از شئون خدا است، و اگر اینگونه است موجودی از موجودات عالم است (با توجه به قاعده فرعیت). ولی مطابق ب، هیچ موجودی به جز خداوند وجود ندارد. از این رو یا باید گفت حبه قند به معنای حقیقی وجود ندارد، که این با فرض شان بودن آن برای خدا منافات دارد، و یا باید گفت این حبه قند اینهمان با خدا است. اما اینهمانی این حبه با خدا مستلزم آن است که ویژگی‌های یکسانی داشته باشند (با توجه به قاعده لایب‌نیّتس)، که به وضوح اینگونه نیست. در اساس، شان و ذی‌شان نمی‌توانند عین هم باشند؛ چراکه شان امری وابسته و ذی‌شان امری مستقل است. به هر روی، این تهافت در عبارت بالا، در دیگر بخش‌های اسفار نیز به چشم می‌خورد، و اختلاف تفاسیر از ملاصدرا را موجب شده است. همین ناسازگاری به سخنان سروش نیز سرایت کرده است.

از ناسازگاری میان الف و ب است که بگذریم، پرسش این است استدلال ملاصدرا در فرض موفقیت موید کدام یک از این دو است؟ سخن اصلی ملاصدرا این بود که معلول عین وابستگی به علت است، نه اینکه ذاتی باشد که دارای وابستگی به علت است. این سخن خود دچار معضلات مفهومی است که باید در جایی دیگر به آن پرداخت. اما بر فرض که آن را بپذیریم، در بهترین حالت نتیجه‌ای همانند الف از آن به دست می‌آید، ولی به هیچ روی دلالتی بر این مطلب ندارد که تنها یک موجود وجود دارد.

کوتاه سخن اینکه استدلال ملاصدرا بر وحدت وجود که بر اساس تحلیل خاصی از مفهوم علیت بنا شده است، در فرض موفقیت حداکثر می‌تواند استدلالی برای وحدت^۴ باشد، و نه دیگر تفاسیری که سروش از وحدت وجود ارائه کرده است.

۲-۶-۳- استدلال از طریق توانایی تبیینی

از جمله دلایلی که در سخنان سروش برای تایید وحدت وجود مطرح شده این است که وحدت وجود می‌تواند پاره‌ای از مسائل دشوار از جمله چگونگی رابطه خدا با جهان و مسئله جبر و اختیار را حل، و بلکه منحل کند. در ادامه با تفصیل بیشتری این دعاوی را می‌کاویم.

نخست به این ادعای سروش می‌پردازیم که وحدت وجود می‌تواند مسئله رابطه خدا با جهان را منحل کند. به زعم سروش، این قصه همیشگی در تاریخ فلسفه بوده است که نخست دوتایی‌هایی چون روح و بدن را بر می‌ساخته‌اند، و سپس در بیان نسبت و همکاری وثیق این دو درمی‌ماندند. در حالی که اگر جدایی و دوگانه‌انگاری میان روح و بدن را کنار بگذاریم، مسأله ارتباط میان آنها منحل می‌شود. دوتایی خدا و جهان هم یک برساخته دیگری است که در تبیین رابطه خدا با عالم دچار تعب و تکلف می‌شود. اما چنانچه متافیزیک فراق به متافیزیک وصال گذر کنیم، دیگر با چنین دشواری‌هایی مواجه نخواهیم بود.^{۳۰}

اما دشواری‌های آنچه سروش "متافیزیک فراق" می‌نامد واقعا کدام است که پرهیز از آنها پذیرش وحدت وجود را موجه می‌سازد؟ شاید با ملاحظه دوتایی دیگری که سروش مطرح کرده است، یعنی دوتایی نفس و بدن، بتوان حدس زد نگرانی سروش درباره "متافیزیک فراق" چیست. یکی از مشکلات ادعایی برای دیدگاه دوگانه‌انگاری جوهری درباره رابطه نفس و بدن این است که اگر نفس یک امر غیر مادی و خارج از زمان و مکان باشد، آنگاه تعامل علی آن با

بدن مکانی-زمانی امکان‌پذیر نخواهد بود. پیش‌فرض این سخن آن است که موجود غیر مادی و غیر زمانی-مکانی نمی‌تواند هیچ تعامل علی با موجودات مادی و زمانی-مکانی داشته باشد. پیش‌فرض یادشده در واقع بیانی از تزی است که با عنوان «بستار علی»^{۳۱} شناخته می‌شود. البته از این تز صورت‌بندی‌های متفاوتی ارائه شده است. مطابق صورت‌بندی قوی از تز بستار علی، هر رویداد طبیعی (یا فیزیکی) دارای یک علت کافی طبیعی (یا فیزیکی) است و هیچ علت غیرطبیعی (غیرفیزیکی) ندارد. اگر فرم قوی از تز بستار علی پذیرفته شود، دیگر تاثیر علی نفس مجرد در بدن امکان‌پذیر نخواهد بود. می‌توان حدس زد مشکل سروش با "متافیزیک فراق" از همین قبیل است. گویا سروش فرم قوی از تز بستار علی را پیش‌فرض گرفته است؛ و روشن است که در این صورت هیچ امر ماوراء طبیعی تاثیر علی در طبیعت نخواهد داشت.

شاهد دیگر برای اینکه سروش چیزی همانند فرم قوی از تز بستار علی را فرض گرفته است و با اتکای به آن درصدد است از وحدت وجود دفاع کند، ادعایی است که سروش در جای دیگری مطرح کرده است. او می‌گوید خداشناسی غیروحدت وجودی با علم در تعارض می‌افتد، ولی خداشناسی وحدت وجودی با علم سازگار است.^{۳۲} البته سروش توضیح نمی‌دهد این تعارض مزعوم با علم چیست، و چرا خداشناسی وحدت وجودی از این تعارض در امان است. در اینجا احتمالاً منظور سروش چنین چیزی است: «خدای غیروحدت وجودی مفارق از طبیعت است. اما دخالت و تاثیر هر امر مفارق با طبیعتی در طبیعت، با علم در تعارض است. ولی اگر فرض کنیم خدا درون طبیعت است، دیگر تاثیر آن در طبیعت خلاف علم نخواهد بود». به نظر می‌رسد در اینجا نیز سروش شکل قوی اصل بستار را مسلم انگاشته است. البته باید توجه داشت این سخن اخیر سروش دچار خلط آشکاری است. آنچه در تعارض با خداشناسی غیروحدت وجودی قرار می‌گیرد (اگر در اساس چنین تعارضی وجود داشته باشد) فرم قوی اصل بستار است، و نه علم تجربی. همانگونه که گروهی از فیلسوفان تصریح کرده‌اند، اصل بستار خود یک نظریه علمی نیست، بلکه یک نظریه فلسفی طبیعت‌گرایانه است که البته مجادلات بسیاری درباره آن مطرح شده است. سروش در این سخن اخیر به اشتباه تعارض با اصل بستار را همان تعارض با علم تجربی قلمداد کرده است، و بر آن پایه به "متافیزیک فراق" اشکال می‌کند.

پس ادعای سروش مبنی بر اینکه خداشناسی غیروحدت وجودی نمی‌تواند رابطه خدا با جهان را تبیین کند و با علم تجربی نیز تعارض دارد، در نهایت مبتنی بر پذیرش تقریر قوی از اصل بستار است. در اینجا دو نکته قابل ذکر است. نخست اینکه همانگونه که اشاره شد، اصل بستار نه یک نظریه علمی، بلکه یک تز فلسفی مناقشه بر انگیز است.

در بخش ۴-۳ با تفصیل بیشتری به مشکلات اصل بستر اشاره خواهد شد. دوم اینکه بر فرض که فرم قوی اصل بستر پذیرفته شود، چه نتیجه‌ای از آن در بحث حاضر به دست می‌آید؟ سروش در بحث حاضر دخالت خدا در طبیعت را نیز پذیرفته است، و سخنش این است که خداشناسی غیروحدت وجودی در تنش با آن قرار دارد. اما اگر هم فرم قوی اصل بستر پذیرفته شود و هم دخالت خدا در طبیعت، نتیجه این خواهد بود که خدا موجودی طبیعی است. یعنی فرم قوی اصل بستر علی مستلزم هیچ یک از تفاسیر پیش گفته از وحدت وجود نیست.^{۳۳}

در اینجا می‌خواهم به نکته‌ای اساسی‌تر اشاره کنم، که خود بیانگر یکی از ابعاد تشویش و تهافت در خداشناسی سروش است. در اساس، ایده عرفانی وحدت وجود (هر گونه که تعبیر و تفسیر شود) در جهتی متضاد با اصل بستر علی و زمینه فیزیکالیستی آن قرار دارد. در بسیاری سخنان خود سروش، لب لباب وحدت وجود اینگونه معرفی می‌شود که *عالم طبیعت درون خدا است* (مثلاً: *عالم طبیعت فکری از افکار خدا است*، یا *در خدا غوطه‌ور است*)، اما لازمه فرم قوی اصل بستر علی این است که *خدا درون طبیعت است*. به زبانی غیر دقیق، در ایده وحدت وجود خدا اصل و محور هستی معرفی می‌شود، و دیگر امور ناشی از او و تابع او و عین وابستگی به او قلمداد می‌شوند. اما بن‌مایه اصل بستر علی این است که طبیعت اصالت و استقلال دارد، و هر آنچه قرار است تاثیری در طبیعت داشته باشد باید جزئی از طبیعت باشد و تابع قوانین آن. مایه شگفتی است که چگونه سروش این دو نگره متضاد را کنار هم می‌نهد، و بلکه می‌خواهد از یکی به نفع دیگری استدلال کند!

حال برویم سراغ ادعای دیگر سروش، و آن اینکه از جمله مزایای فرضیه وحدت وجود این است که مسئله جبر و اختیار را منحل می‌کند.^{۳۴} در اینجا صراحتاً سروش نمی‌گوید از «مسئله جبر و اختیار» که قرار است با فرضیه وحدت وجود منحل شود، کدام مسئله را مراد کرده است. اما با توجه به زمینه بحث گویا این مسئله مد نظر او است: از سویی ما بدهتا می‌یابیم که اختیار داریم، و از سویی دیگر، خود ما و افعال ما معلول و مخلوق خدا است که این به جبر می‌انجامد. به زعم سروش، با پذیرش وحدت وجود، شق دوم (یعنی اینکه خود ما و افعال ما مخلوق خدا است) در اساس منتفی است. جبر، و به تعبیر سروش، زور وقتی پدید می‌آید که دو موجود داشته باشیم که یکی دیگری را اجبار کند. اما اگر فقط یک موجود باشد، دیگر جبری رخ نخواهد داد؛ چراکه «یک نفر که خودش به خودش که نمی‌تواند زور بگوید»^{۳۵}.

بله، باید تصدیق کرد برخی تفسیرهای وحدت شخصی وجود مسئله جبر و اختیار را منحل می‌کنند؛ ولی پرسش مهم این است که با چه هزینه‌ای؟ چرا در اساس در پی آن بودیم که مسئله جبر و اختیار را حل کنیم؟ غرض این بود که بتوانیم حتی الامکان پاره‌ای از شهودهای خود را حفظ کنیم و با هم سازگار سازیم (مانند این شهود که ما انسان‌ها موجودات مختار هستیم). ولی اگر قرار باشد برای منحل کردن مسئله جبر و اختیار فرضیاتی را بپذیریم که طیف وسیعی از شهودهای بسیار پایه‌ای‌تر را منکر می‌شوند، چنین شیوه‌ای برای حل مسئله جبر و اختیار ناموجه است. پیشنهاد سروش دقیقا همین وضعیت را دارد. وحدت ۲ مسئله جبر و اختیار را منحل می‌کند به این صورت که موضوع آن مسئله، یعنی وجود انسان‌ها را انکار می‌کند. وقتی در اساس من و شما وجود نداریم، این پرسش نیز بلاموضوع است که آیا مختار هستیم یا مجبور. وحدت ۱ نیز به وجهی دیگر مسئله را حل می‌کند: من اینهمان با خدا هستم، و از این رو دوگانگی و تمایزی در کار نیست تا جبری رخ دهد (یا: من اینهمان با خدا هستم، و چون خدا مختار است من نیز مختار هستم). اما گذشت که وحدت ۱ با مبنایی‌ترین شهودهای ما در تعارض است. این شیوه منحل کردن مسئله هیچ مزیت تبیینی به ارمغان نمی‌آورد.

آیا تفسیر معقول‌تر از وحدت وجود، یعنی وحدت ۴، مزیتی بر نظریات غیروحدت وجودی در حل مسئله جبر و اختیار دارد؟ وحدت ۴ دست کم به آن شیوه‌ای که سروش مطرح کرده است، یعنی نفی دوگانگی میان خدا و انسان، نمی‌تواند مسئله جبر و اختیار را حل کند؛ چرا که وحدت ۴ نه تنها نافی دوگانگی نیست، بلکه مستلزم آن است. اما این پرسش که از میان وحدت ۴ و خداشناسی غیر وحدت وجودی در نهایت کدام یک توفیق بیشتری در حل مسئله جبر و اختیار دارند، باید در مجالی دیگر بررسی شود. حتی شاید گفته شود حل مسئله جبر و اختیار در چارچوب وحدت ۴ دشوارتر است. وقتی همه ماسوی الله عین ربط به خدا باشند، یا نسبت آنها با خدا نسبت فکر به متفکر باشد، چگونه می‌توان اختیاری برای آنها قائل شد؟ حتی با فرض اینکه ما مختار هستیم، هیچ گاه اختیار را به افکار خود نسبت نمی‌دهیم.

کوتاه سخن اینکه سومین دلیلی که از سخنان سروش برای وحدت وجود قابل استخراج است نیز از اندک توفیقی برای تثبیت آن بی‌بهره است.

در این بخش دیدیم علی‌رغم اینکه سروش بسیار بر وحدت وجود تاکید دارد، صورت‌بندی مشخصی از آن ارائه نمی‌دهد، بلکه دست کم چهار تفسیر متفاوت از وحدت وجود از سخنان او می‌توان برداشت کرد، که بعضا با هم

ناسازگار هم هستند. دو تفسیر نخست در تعارض بنیادی با عمیق‌ترین شهودهای ما قرار دارند و تفسیر سوم با آموزه بساطت خدا که مقبول خود سروش است منافات دارد. سپس سه استدلال سروش برای وحدت شخصی وجود را گزارش و بررسی کردیم. استدلال‌های اول و سوم هیچ یک از تفاسیر چهارگانه را حمایت نمی‌کنند، و استدلال دوم در بهترین حالت حداکثر می‌تواند به نفع تفسیر چهارم باشد.

۳- مولفه دوم: الاهیات کاملاً تنزیهی و خدای بی‌صورت

۳-۱- درآمد

دومین مولفه اصلی خداشناسی سروش، گونه‌ای الاهیات به شدت تنزیهی است که سروش به کرات و با تعبیر متفاوت آن را مطرح کرده است. ایده خدای بی‌صورت محض که پیش از این در سلسله مقالاتی در دهه ۱۳۷۰ به آن پرداخته بود نیز بیان دیگری از همین رویکرد است.^{۳۶} در تاریخ الهیات ادیان ابراهیمی، همیشه این یک مسئله اساسی بوده است که کدام یک از واژگان و مفاهیمی که بر انسان‌ها قابل حمل است، بر خداوند نیز صدق می‌کند. و البته در زمینه گسترده‌تری نیز این پرسش قابل طرح است که اصولاً کدام یک از واژگان زبان و مفاهیم دستگاه ادراکی انسان به درستی بر خدا قابل اطلاق است. در این باره طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها مطرح شده است. در یک سر طیف، دیدگاه‌های تشبیهی قرار دارند که قائلند گروه قابل توجهی از واژگان و مفاهیمی که بر انسان‌ها صدق می‌کنند، بر خداوند نیز صادق هستند. در سوی دیگر طیف آراء تنزیهی جای می‌گیرند که رویکرد سخت‌گیرانه‌ای در باب اطلاق واژگان و مفاهیم ما بر خداوند اتخاذ می‌کنند. تنزیه مطلق در منتهی‌الیه طیف تنزیه قرار دارد، و بر آن است که هیچ یک از مفاهیمی که ما در اختیار داریم، حتی مفهوم «شیئی» و «موجود» و مفاهیم سلبی مانند «غیر مادی» به صورت حقیقی بر خدا صادق نیست.

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مسلمان موضعی کمابیش میانه اتخاذ کرده‌اند. به باور آنها، واژگان و مفاهیمی که به وجهی مستلزم نقص، امکان یا وابستگی باشند، بر خدا حمل نمی‌شوند. ولی واژگان و مفاهیمی که مبرا از این امور باشند و صرفاً بر ویژگی‌های کمالی دلالت کنند بر خداوند صادق هستند. برای مثال، گرچه واژه «حی» در وهله نخست بر انسان‌ها حمل می‌شود، ولی پس از حذف جهات نقصی و امکانی از معنای این واژه (اگر چنین جهاتی در معنای آن مندرج باشد)، می‌توان آن را بر خداوند نیز حمل کرد. و از همین قبیل است واژگانی همچون «قادر»، «عالم»، «حکیم»، «متکلم»، «رئوف»، «رحیم»، و البته واژگان متفاوت از این جهت که چه مقدار باید در معنای آنها دست‌برد و فرایند

تجربید را در آنها اعمال کرد تا قابل حمل بر خداوند شوند، با هم تفاوت دارند. به باور بیشتر فیلسوفان و متکلمان مسلمان، واژگانی همچون «موجود»، «شیئی» و «واجب الوجود بالذات» بدون هیچ تصرف معنایی بر خداوند صدق می‌کنند. ولی محمول‌هایی چون «منتقم» یا «غضب‌کننده» باید متحمل تصرفات معنایی مهمی بشوند تا بتوانند بر خدا حمل شوند؛ چرا که در معنای اولیه آنها جهاتی مندرج است که با کمال مطلق الهی منافات دارد.

آنچه گفته شد، تصویری بسیار کلی و اجمالی از رویکرد غالب در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان بود. نظیر این دیدگاه در میان الاهی‌دانان و فیلسوفان دین مسیحی نیز طرفداران زیادی دارد. به ویژه اینکه در دهه‌های اخیر، تقریرهای مهم و جالب توجهی از چنین دیدگاهی ارائه شده است.^{۳۷} البته باید توجه داشت در ذیل این دیدگاه کلی، تفصیل و جزئیاتی مطرح است که اختلافات بسیاری پیرامون آن وجود دارد. دسته‌ای از این مسائل سمانتیکی هستند، به این معنا که درباره پاره‌ای از محمولات چه بسا اختلاف وجود داشته باشد که چه میزان تجرید و از چه جهت باید در معنای آن واژگان اعمال شود تا قابل حمل بر خداوند باشند. ولی پاره‌ای از مناقشات ماهیت متافیزیکی دارند.

در اینجا تنها به یک مورد از این دست مسائل متافیزیکی که برای مباحث آتی اهمیت دارد اشاره می‌کنم. فرض کنید پذیرفته‌ایم واژه «عالم مطلق» به معنای حقیقی بر خداوند اطلاق می‌شود. حال این مسئله قابل طرح است که شان متافیزیکی "ویژگی علم مطلق" و نسبت آن با ذات الهی چیست. در این باره سه دیدگاه اصلی مطرح شده است. دیدگاه نخست رویکرد نومینالیستی است، که مطابق آن گرچه جمله «خدا عالم مطلق است» صادق است، در اساس شیئی در عالم به مثابه ویژگی علم مطلق که خدا به آن متصف است وجود ندارد. دیدگاه دوم این است که ویژگی علم مطلق وجود دارد، ولی عین خدا است (دیدگاه عینیت ذات با صفات). دیدگاه سوم نیز این است که ویژگی علم مطلق وجود دارد و متمایز از خداوند است.^{۳۸} گرچه این سه دیدگاه به لحاظ متافیزیکی با هم اختلاف دارند، ولی به لحاظ سمانتیکی هر سه اطلاق واژه «عالم مطلق» (یا صدق مفهوم عالم مطلق) را بر خداوند می‌پذیرند.

در ارتباط با همین بحث که چه محمولاتی بر خداوند قابل صدق است، دو اصطلاحی که گاه به کار می‌رود یکی «خدای شخص‌وار» (personal God) است و دیگری «خدای انسان‌وار» (anthropomorphic God). به صورت کلی، نظریه شخص‌وار بودن خداوند می‌گوید دست کم برخی از محمولاتی که دال بر خصوصیات شخص انسانی هستند (مانند «عالم»، «حکیم»، «مرید»، «فاعل قصدمند»، «رحیم»، «عطوف»، «متکلم»، «محب» و ...) به همان معنای اولیه‌ای که دارند، و یا معنایی نزدیک به معنای اولیه، بر خداوند نیز صدق می‌کنند. این رویکرد خود طیفی از دیدگاه‌های

متفاوت را شامل می‌شود، بسته به اینکه کدام یک از محمولات شخص‌وار را بر خدا صادق تلقی می‌کنند. همچنین، انسان‌وارگرایی (Anthropomorphism) اجمالا آن تصور از خدا است که او را دارای ویژگی‌های انسانی (از قبیل عواطف، خصلت‌ها و رفتارهای انسانی) قلمداد می‌کند. در واقع، مرز دقیقی میان دو رویکرد شخص‌وار بودن خدا و انسان‌وار بودن خدا وجود ندارد، ولی معمولاً اصطلاح «انسان‌وارگرایی» به دیدگاه‌هایی اشاره دارد که جنبه تشبیه در آنها قوی‌تر و پررنگ‌تر است. به این ترتیب، می‌توان گفت انسان‌وارگرایی مستلزم شخص‌وارگرایی است، ولی عکس آن برقرار نیست.

با توجه به این اصطلاحات، باید گفت بسیاری از متالهان مسیحی و مسلمان قائل به خدای شخص‌وار هستند، چرا که از دیدگاه آنان واژگانی همچون «عالم»، «حکیم»، «مرید»، «رحیم»، «رئوف»، به همان معنای اولیه و یا معنایی نزدیک به آن بر خدا صادق می‌کنند. البته همان‌گونه که اشاره شد، این رویکرد خود طیفی کلی را تشکیل می‌دهد که درون آن نظریه‌های متعددی مطرح شده است، که هم از حیث سمانتیکی و هم از جهت متافیزیکی با هم اختلاف دارند.

به هر روی، انگیزه‌های نیرومندی برای پذیرش تلقی شخص‌وار از خداوند وجود دارد. نخست اینکه متون مقدس ادیان ابراهیمی آکنده از اطلاق واژگان شخص‌وار به خداوند است. دیگر اینکه تصور ما از خداوند به مثابه کمال مطلق (یا: آنچه دارای بالاترین کمال ممکن است) طبیعتاً به این می‌انجامد که او را واجد برخی از ویژگی‌های شخص‌وار بدانیم، چرا که برخی از صفات شخص‌وار (همچون علم، حکمت و اختیار) به روشنی از زمره کمالات هستند. گذشته از این جهات نظری، حیات دینیِ خدا‌باورانه قائم به مولفه‌هایی چون توکل، رضا، عشق به خدا، پرستشِ او، خشیت از او، نیایش با خدا و... است. اما چنانچه کسی نپذیرد خدا عالم و حکیم و رحیم و ... است، این شیوه زیست دینی برای او نامعقول و بلکه چه بسا ناممکن خواهد بود.

به هر ترتیب، همان‌گونه که اشاره شد، سروش در این نزاع به سمت تنزیه مطلق متمایل است و خدای شخص‌وار را به صراحت و به کرات نفی می‌کند. البته تعابیر او در این باره متفاوت است، و بر درجات مختلفی از تنزیه دلالت دارد. اما شگفت این است که گاه سخنانی نیز دارد که کاملاً موید تلقی شخص‌وار از خدا است. عجیب‌تر اینکه چنان که خواهیم دید، برخی از دعاوی تنزیهیِ سروش در تنش با مولفه نخست خداشناسیِ او، یعنی وحدت وجود قرار دارد. اینجا نیز سروش پروای سازگاری و انسجام را ندارد. در ادامه، نخست سه رویکرد تنزیهی متفاوتی که از سخنان

سروش برداشت می‌شود دسته‌بندی و گزارش خواهم کرد. سپس به برخی از ناسازگاری‌ها در آرای او اشاره خواهم کرد. پس از آن نتایج این رویکردهای تنزیهی و دلایل ادعایی سروش برای آنها گزارش و بررسی خواهد شد.

۳-۲- دعاوی متفاوت تنزیهی در سخنان سروش

از سخنان سروش سه فرضیه متفاوت تنزیهی قابل برداشت است که در ادامه به آن اشاره می‌کنم. این ترها از ضعیف به قوی مرتب شده‌اند:

تنزیه ۱:^{۳۹} هیچ محمول شخص‌واری بر خداوند به صورت حقیقی قابل اطلاق نیست. روشن است که با نفی شخص‌وارگی خداوند، انسان‌وارگی او نیز انکار خواهد شد؛ زیرا چنانکه گفته شد، انسان‌وارگرایی تزی قوی‌تر از شخص‌وارگرایی است. بسیاری از سخنان سروش به صراحت بر تنزیه ۱ دلالت دارند.^{۴۰} به گفته او، خدای شخص‌وار درکی شبانانه از خداوند است.^{۴۱} حال آنکه به زعم سروش، خدا فاقد قصد و اراده^{۴۲}، اختیار^{۴۳}، رحمت و دلسوزی^{۴۴}، سمع (شنیدن) و بصر (دیدن)^{۴۵} و هر صفت انسانی دیگر است. او سخن نمی‌گوید^{۴۶} و ماموران و فرستادگانی هم ندارد که سخن او را به مردم ابلاغ کنند.^{۴۷} او به دعا و نیایش انسان‌ها پاسخ نمی‌دهد^{۴۸}؛ نه چیزی خلق می‌کند، نه زنده می‌کند، نه می‌میراند^{۴۹}، و اصولاً هیچ فعلی را نیز نمی‌توان به خدا نسبت داد.^{۵۰}

تنزیه ۲: گاه سروش مطلب بالاتری می‌گوید، و آن اینکه هیچ یک از محمولاتی که بر انسان‌ها یا یکی از مخلوقات حمل می‌شود، به معنای حقیقی قابل اطلاق بر خداوند نیست. به دیگر سخن، هیچ محمولی نداریم که به اشتراک معنوی هم بر خدا حمل شود و هم بر غیر خدا.^{۵۱} روشن است که تنزیه ۲ قوی‌تر تنزیه ۱ است؛ چراکه فی‌المثل «موجود» و «علت برای چیزی» از محمولاتی هستند که بر غیر خدا نیز اطلاق می‌شوند، ولی از زمره محمولات شخص‌وار نیستند. تنزیه ۲ صدق حقیقی این محمولات را بر خدا نفی می‌کند، ولی تنزیه ۱ اصولاً راجع به چنین محمولاتی نیست.

تنزیه ۳: در نهایت، سروش گاه از تنزیه مطلق دفاع می‌کند: هیچ یک از محمولات زبان انسانی، و مفاهیم دستگاه ادراکی انسان بر خدا صدق نمی‌کند.^{۵۲} به زعم سروش مقتضای بی‌صورتی مطلق خداوند این است که هیچ یک از صورت‌های ذهنی ما (اعم از خیالی و عقلی) بر او منطبق نشود. هیچ نامی بر خدا نمی‌توان نهاد^{۵۳}، و هر تصویری که از خدا داشته باشیم خدا غیر آن است.^{۵۴}

از آنجا که این سه تن ناسازگار با یکدیگر نیستند، بلکه به ترتیب دعاوی قوی‌تری را پیش می‌نهند، تا اینجا باید گفت سروش به هر سه التزام دارد. در بخش‌های ۳-۳ تا ۵-۳ به تفکیک این سه تن، و مشکلات و دلایل ادعایی آنها بررسی خواهند شد. مسئله‌ای که بلافاصله برای هر سه تن مطرح می‌شود این است که این همه کاربرد صفات شخص‌وار و به جز آن برای خدا در متون دینی و در زبان دینداران را چگونه باید توضیح داد. سروش همه این کاربردها را مجازی تلقی می‌کند. پیشنهاد سروش در این باره را کمی جلوتر (از جمله در بخش ۳-۳-۲) بررسی خواهیم کرد.

پیش از بررسی تزیهای سه‌گانه تنزیهی، مناسب است نسبت میان رویکرد تنزیهی سروش را با ایده وحدت وجود (که رکن دیگر خداشناسی سروش است) بسنجیم. به راحتی می‌توان دید وحدت ۱ مستلزم آن است که همه اوصاف انسانی بر خداوند نیز صادق باشد، که این با هر سه رویکرد تنزیهی منافات دارد.^{۵۵} مهم‌تر اینکه تنزیه ۳ با همه تفاسیر چهارگانه وحدت وجود ناسازگار است. در همه این تفاسیر، محمولاتی بر خداوند حمل می‌شود، مثلاً «خدا متحد با جهان است» (وحدت ۱)، یا «خدا تنها موجود عالم است» (وحدت ۱ و وحدت ۲)، یا «خدا به مثابه کل دربردارنده و شامل جهان است» (وحدت ۳)، یا «خدا ذی‌شانی است که ماسوی‌الله تشانات و نعوت او و عین وابستگی به او هستند» (وحدت ۴)، یا «خدا ذهنی است که جهان فکر او است» (وحدت ۴)، و همین‌طور... اما طبق تنزیه ۳، هیچ محمولی در زبان انسانی قابل حمل بر خدا نیست! بر این اساس، دو مولفه اول و دوم خداشناسی سروش در تنش اساسی با یکدیگر هستند.

سروش چگونه می‌تواند این ناسازگاری را در میان دو رکن اصلی خداشناسی خود برطرف کند؟ سروش خود به این پرسش نپرداخته است. یک راه محتمل برای رفع تنش میان تنزیه ۳ و تفاسیرهای چهارگانه وحدت وجود این است سروش دوباره به حمل بر مجاز متوسل شود. سروش می‌گوید اگر در متون دینی می‌خوانیم خدا ماکر است یا متکلم است، واژگان «ماکر» و «متکلم» را باید به صورت مجازی فهمید.^{۵۶} چه بسا اینجا نیز قائل شود وقتی مطابق ایده وحدت وجود می‌گوییم خدا متحد با جهان است (وحدت ۱)، یا تنها موجود عالم است (وحدت ۱ و وحدت ۲)، یا موجود مستقلی است که ماسوی‌الله عین وابستگی به او هستند (وحدت ۴)، همه این اوصافی که بر خدا حمل می‌شود مجازی است. ولی این پاسخ به دو دلیل ناکارآمد است:

نخست اینکه حمل جملات بالا بر مجاز در اساس یا به کنار نهادن ایده وحدت وجود (با هر تفسیر آن) می‌انجامد و یا آن را تهی و نامفهوم می‌کند. وقتی برخی متکلمان قائل می‌شوند واژه «ماکر» درباره خدا به صورت

مجازی به کار رفته است، این را نیز بیان می‌کنند که آن معنای مجازی چیست (مثلاً: اینکه خدا بر ظالمان غلبه و برتری دارد). اصولاً ادعای مجاز بدون مشخص کردن محتوای مجازی، ادعایی نیمه‌تمام است. حال، اگر قرار باشد معمولاتی که در تفاسیر وحدت وجود به کار می‌روند به صورت مجازی بر خدا صادق باشند، آن معنای مجازی کدام است؟ پاسخ سرراستی به این پرسش نمی‌توان ارائه داد. برای مثال، این جمله را در نظر بگیرید: «خدا تنها موجود عالم است». اگر بگوییم «موجود» در اینجا به صورت مجازی به کار رفته است، هیچ ایده روشنی وجود ندارد که آن معنای مجازی چیست. وانگهی، مجازی بودن وجود خدا دقیقاً برخلاف وحدت ۲ است؛ چرا که طبق وحدت ۲ قرار بود خدا به صورت حقیقی موجود باشد و عالم به صورت مجازی، و نه بر عکس.

حال فرض کنید از اشکال بالا صرف نظر کنیم؛ یعنی فرض کنید توانستیم معنای مجازی مناسبی برای دعاوی وحدت وجودی دست‌وپا کنیم. برای مثال، توانستیم مفهومی همچون الف را بیابیم که می‌تواند معنای مجازی برای محمول «تنها موجود عالم» تلقی شود. حال اگر سروش قائل شود که محمول «تنها موجود عالم» به صورت مجازی بر خدا صادق می‌کند، لاجرم باید بپذیرد مفهوم الف واقعاً بر خدا صادق است. اما مطابق تنزیه ۳ هیچ یک از مفاهیم دستگاه ادراکی ما بر خدا صادق نیست. بنابراین، حمل دعاوی وحدت وجودی بر مجاز نمی‌تواند تنش میان تنزیه ۳ و وحدت وجود را بر طرف کند. در اساس، تنزیه ۳ با هر گونه حمل واژگان بر خدا (چه به صورت حقیقی و چه به صورت مجازی) منافات دارد. این نکته‌ای مهم است که در ادامه به آن بازخواهم گشت.

بنابراین، به نظر می‌رسد تعارضی که میان مولفه اول خداشناسی سروش (ایده وحدت وجود) و مولفه دوم (در قالب تنزیه ۳) وجود دارد، قابل رفع نیست. شاید تنها راه سروش برای التزام به هر دو مولفه این باشد که علیرغم سخنان صریحش در دفاع از تنزیه ۳، مولفه دوم را در قالب تز ضعیف‌تر تنزیه ۱ بپذیرد و نه تنزیه ۳. تنزیه ۱ (نفی خدای شخص‌وار) دست کم در نگاه نخست با وحدت ۲، وحدت ۳ و وحدت ۴ سازگار است. از سوی دیگر، چنان‌که پیش از این گفته شد، از این میان وحدت ۴ معقول‌تر از دیگر تفاسیر است. نتیجه این است که اگر صرفاً بر اساس انسجام درونی قضاوت کنیم، بهترین مسیری که پیش روی سروش است ترکیب تنزیه ۱ با وحدت ۴ است (البته باید توجه داشت که با صرف تنزیه ۱، برخی از نتایجی که سروش در صدد است از الهیات تنزیهی اتخاذ کند، مانند خوانش مجهول از آیاتی که فعلی را به خداوند اسناد می‌دهد، امکان‌پذیر نخواهد بود. در بخش‌های بعدی به این مطلب باز خواهم گشت).

با همه این اوصاف، پاره‌ای از سخنان سروش حتی با تنزیه ۱ نیز در تعارض است. در اینجا صرفاً می‌خواهم به یک مورد اشاره کنم. همان‌گونه که دیدیم، سروش به صراحت می‌گوید محمول‌های شخص‌وار به معنای حقیقی بر خدا حمل نمی‌شود، و به دیگر تعبیر، خدا واجد هیچ صفت شخص‌وار نیست. اما سروش در جایی دیگر می‌گوید که خدا دارای صفاتی ذاتی، از جمله علم، قدرت، حیات، وحدت و وجوب است، و به صراحت اعلام می‌کند بی‌صورتی خدا با داشتن این صفات ذاتی سازگار است. به زعم او، برای رفع ناسازگاری میان بی‌صورتی و داشتن صفات ذاتی، کافی است بگوییم صفات ذاتی عین ذات هستند و نه زائد بر ذات. همین که صفات یادشده عین ذات تلقی شدند، از انسان‌واری فاصله می‌گیریم.^{۵۷} این سخن سروش در تقابل روشن با دیگر گفته‌هایش قرار دارد. دیدگاه شخص‌وار بودن خداوند صرفاً بیان می‌دارد برخی از محمولات شخص‌وار بر خداوند حمل می‌شود. اما همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، این دیدگاه نسبت به اینکه به لحاظ متافیزیکی، "ویژگی‌های خدا" چه شانی دارند و چه نسبتی با ذات او پیدا می‌کنند، خنثی است. در ذیل رویکرد شخص‌وارگرایی هم نظریه‌های نومی‌نالیستی می‌توانند جای گیرند، هم دیدگاه‌هایی که صفات خدا را عین ذات الهی تلقی می‌کنند، و هم دیدگاه‌هایی که قائل به تمایز ذات از صفات هستند. وقتی سروش در این سخن اخیر می‌پذیرد خدا دارای علم و قدرت و حیات است، در حقیقت به اصل ایده شخص‌وارگی خدا ملتزم شده و ایده خدای بی‌صورت را کنار نهاده است؛ و این در تعارض آشکار با دیگر سخنان سروش است.

به هر روی، سروش در سخنان متعددی به روشنی از دعاوی تنزیه ۱، تنزیه ۲ و تنزیه ۳ دفاع می‌کند. در ادامه، با تفصیل بیشتری به هر یک از این ترها می‌پردازیم، و نتایج و دلایل ادعایی هر یک بررسی می‌کنیم.

۳-۳- نتایج، مشکلات و دلایل تنزیه ۱ (نفی خدای شخص‌وار)

۳-۳-۱- برخی نتایج تنزیه ۱

نفی خدای شخص‌وار نتایج رادیکالی در خداشناسی و دین‌شناسی بر جای می‌گذارد. پاره‌ای از لوازم این دیدگاه که سروش نیز خود بیان کرده و به آن اذعان داشته است، نفی همه این موارد از خداوند است: علم^{۵۸}، سمع و بصر^{۵۹}، عدالت^{۶۰}، رحمت^{۶۱}، اختیار^{۶۲}، قصد و اراده^{۶۳}، فعل غرض‌مند^{۶۴}، تکلم^{۶۵}، امر و نهی^{۶۶}. در ادامه، برخی از دیگر نتایج تنزیه ۱ را که بسیار مورد توجه سروش است مرور می‌کنیم:

الف- نفی خالق بودن خدا: پیش فرض منطقی خالق بودن (در معنای کلاسیک آن) داشتن ویژگی‌هایی همچون علم، اختیار، قصد و فعل غرض‌مند است. وقتی سروش همه این اوصاف را از خداوند سلب می‌کند، لاجرم خالقیت خدا را نیز باید رد کند، که البته به کرات و با بیان‌های متفاوت هم خالق بودن خدا به صورت کلی را رد می‌کند^{۶۷}، و هم اشکال خاص خالقیت خدا همچون زنده کردن و میراندن^{۶۸} و رزق دادن^{۶۹}.

ب- نفی وحی و نبوت: در تلقی متعارف از وحی و نبوت، خدا سخن گفته است و فرستادگانی را برای ابلاغ پیامش به مردم مبعوث کرده است. اما خدای ناشخص‌وار نه سخن می‌گوید، و نه کسی را برای رساندن بر می‌انگیزاند؛ چرا که هم تکلم و هم ارسال فرستادگان افعالی قصدمندانه هستند، که از موجود ناشخص‌وار صادر نمی‌شود. به همین دلیل است که سروش به صراحت و به دفعات، وحی و نبوت و ارسال پیامبران در معنای متعارف آن را رد می‌کند^{۷۰}. در اساس، یکی از انگیزه‌ای اصلی سروش برای نفی خدای شخص‌وار دقیقاً کنار نهادن این تلقی کلاسیک، و ارائه تصویر بدیلی از وحی و نبوت است. در این تصویر بدیل، قرآن در واقع خواب‌های محمد است که او در بیداری گزارش کرده است و نه کلام خدا. همچنین، به زعم سروش اینگونه نبوده است که خداوند خواب‌های محمد را ایجاد کرده است تا پیام‌هایی را به او منتقل کند و یا اینکه آن خواب‌ها را به مثابه محمل یا وسیله‌ای برای سخن گفتن استخدام کند (بدان گونه که در تفسیر کلاسیک گفته می‌شود خدا از طریق خواب پیام خود را به حضرت ابراهیم منتقل کرد)؛ چراکه خدای ناشخص‌وار در اساس نه می‌تواند کلامی داشته باشد و نه پیامی منتقل کند. خواب‌های پیامبر، مانند خواب‌های دیگر انسان‌ها، معلول نفس خود پیامبر است و هیچ علت فراطبیعی مانند خدا یا فرشتگان ندارد، و به این ترتیب سروش تصویری کاملاً طبیعت‌گرایانه از وحی و نبوت ارائه می‌دهد. از همین جا مشخص می‌شود تفاوت دیدگاه سروش با آموزه کلاسیک وحی صرفاً این نیست که سروش مکانیزم دیگری (یعنی خواب‌دیدن) برای فرایند وحی پیشنهاد کرده است؛ بلکه تفاوت بسی عمیق‌تر است: از دید سروش، اصولاً خدای ناشخص‌وار پیامی را به انسان‌ها نمی‌فرستد، چه از طریق خواب و چه غیر آن.^{۷۱}

پ- نفی معجزه: معجزه فعلی است که خدا در طبیعت صورت می‌دهد یا بر دست پیامبر جاری می‌سازد، به این غرض که حجتی بر پیامبری او باشد. ولی روشن است خدای فاقد علم و اختیار، معجزه نیز پدید نخواهد آورد.^{۷۲}

ت- نفی استجاب دعا و پذیرش توبه: از دیگر نتایج خدای ناشخص‌وار که سروش چند بار به آن اشاره کرده است، نفی استجاب دعا و پذیرش توبه از سوی خداوند است. در برداشت سنتی از دعا، خدا دعای ما را می‌شنود و گاه به

مقتضای رحمت خود آن را اجابت می‌کند. او به توبه و استغفار انسان‌ها آگاه است و به واسطه حکمت و رحمت خود آنها را می‌بخشاید. توبه، دعا و نیایش به درگاه الهی در مرکز شیوه زیست دینی قرار دارد، و به کلیت حیات مومنان معنا می‌بخشد. اما اجابت دعا و پذیرش توبه مستلزم علم، رحمت و فعل قصدمندانه خداوند است، که خدای نا شخص‌وار هیچ یک را دارا نیست. از این رو سروش استجابت دعا و پذیرش توبه را رد می‌کند.^{۷۳} طبق تلقی نا شخص‌وار از خدا، باید گفت در اساس دعا کردن و توبه اعمالی نامعقول و پوچ است؛ چرا که نه خدایی آن را می‌شنود و نه پاسخی به آن داده می‌شود.^{۷۴} همچنین، نماز خواندن که گفت‌وگوی من-تویی مومنان با خداوند است، عملی کاملاً نامعقول و بیهوده و خرافی خواهد بود.

ث- **نفی معاد ادیان ابراهیمی:** با خدای نا شخص‌وار، حیات شخصی پس از مرگ (آنگونه که در ادیان ابراهیمی و به خصوص قرآن تصویر شده است) نفی و منحل می‌شود. مهمترین پایه آموزه معاد این است که خداوند به مقتضای عدالت و رحمت خود، برای اعطای پاداش نیک به نیکوکاران و مجازات بدکاران جهان آخرت را برپا می‌سازد. اما وقتی خدای شخص‌وار نفی شود، آموزه معاد نیز فرومی‌ریزد. به همین دلیل است که سروش بارها به صراحت گفته است که کل آیات قرآن درباره وجود حیات پس از مرگ، تصاویری است که محمد در خواب دیده است؛^{۷۵} تصاویری که در خواب توسط خود او ساخته شده‌اند.^{۷۶} این خواب‌ها باید تعبیر شوند، و وقتی تعبیر شوند، چیز دیگری از کار در خواهند آمد. به زعم سروش، تعبیر هیچ بخشی از روایا، جز اعداد، لزومی ندارد همان چیزی باشد که در خواب دیده شده است.^{۷۷}

این نکته مرتبط نیز قابل توجه است که سروش بارها و بارها با لحنی تاییدآمیز گفته است که مطابق نظر فیلسوفان مسلمان، حیات پس از مرگ نیازمند نفس ناطقه‌ی درک‌کننده کلیات است، و این را نیز افزوده است که به عقیده فیلسوفان مسلمان، فقط افراد بسیار قلیلی به مرتبه درک کلیات نائل آمده‌اند. به گفته سروش، لازمه این آراء فیلسوفان مسلمان آن است که بیشتر انسان‌ها فاقد حیات پس از مرگ هستند و با مرگ هستی آنها پایان می‌یابد، و لذا رستاخیزی هم نخواهند داشت.^{۷۸} سروش همین دیدگاه را به مولوی نیز نسبت می‌دهد.^{۷۹} این نسبت‌های تاییدآمیز به حکمای مسلمان و مولوی در هماهنگی با نفی معاد به مفهوم قرآنی آن است.^{۸۰}

ج- **تاویل رادیکال متون دینی و خدازدایی از قرآن:** یکی دیگر از پیامدهای بسیار رادیکال خدای غیرشخص‌وار این است که لازم است بسیاری از آیات قرآن و دیگر متون دینی را به صورتی بنیادین تاویل کرد؛ چرا که این متون مشحون

از اسناد صفات یا افعالِ شخص‌وار به خداوند است. درباره این مطلب، در بخش بعد بیشتر سخن خواهم گفت. چنانکه خواهیم دید، پیشنهاد اصلیِ سروش برای تاویل آیات قرآن در نهایت- به اذعان خودش- به «خدازدایی از قرآن» می‌انجامد.

۳-۲- تنزیه ۱ و اسناد محمولات شخص‌وار به خدا در متون دینی

پیش از آنکه به دلایل ادعاییِ سروش برای نفی خدای شخص‌وار بپردازم، در این بخش به یک مشکل اساسی که پیش‌رویِ ایده خدای ناشخص‌وار قرار دارد اشاره می‌کنم، و آن اینکه قرآن و دیگر متون دینی آکنده از اسناد محمولات شخص‌وار به خداوند است. سروش نمی‌خواهد این اسنادها را در اساس باطل تلقی کند. از این رو تنها راهی که برای او باقی می‌ماند این است که همه این موارد را تاویل کند. از سخنان او سه شیوه برای تاویل این دست از اسنادها برداشت می‌شود، که شیوه سوم با هر یک از دو شیوه نخست نیز قابل جمع است. باز هم مانند موارد مشابه در نهایت دقیقاً مشخص نیست مختار سروش کدام یک از این شیوه‌ها است. در ادامه به اختصار این شیوه‌ها معرفی و بررسی می‌شوند.

شیوه نخست تاویل: حمل واژگان شخص‌وار بر مجاز

سروش در چند موضع می‌گوید همه صفات و افعال انسانی را که به خدا نسبت داده می‌شود، باید به صورت مجازی فهمید.^{۸۱} سروش یادآور می‌شود بسیاری از مفسران پاره‌ای از صفات انسانی را که در قرآن به خدا نسبت داده شده است (مانند غضب کردن یا راضی شدن) بر مجاز حمل کرده‌اند. اما پیشنهاد سروش چنین است که این شیوه تفسیر منحصر به صفاتی چون غضب نیست، بلکه باید آن را به همه محمولات شخص‌وار سرایت داد (همان‌گونه که در بخش‌های بعدی خواهد آمد، مطابق تنزیه ۲ و تنزیه ۳ دایره حمل بر مجاز از واژگان شخص‌وار هم فراتر است).

گاه سروش همین ایده را به بیان دیگری مطرح می‌کند: وقتی گفته می‌شود خدا خلاق است یا مختار است، معنایش این است که خدا گویا خلاق است، و گویا مختار است. یعنی هرگاه محمولی شخص‌وار به خدا نسبت داده شود، یک قید "گویا" در آن مستتر است.^{۸۲} این پیشنهاد در حقیقت به همان حمل بر مجاز باز می‌گردد؛ چرا که اگر از جمله «خدا مختار است» این معنا اراده شود که خدا گویا مختار است، آن جمله به صورت مجازی به کار رفته است. گاه نیز سروش از استعاره زبان حال کمک می‌گیرد. به زعم او، وقتی در قرآن می‌خوانیم که خدا چنین و چنان گفت، این را

باید بر حسب زبان حال فهمید؛ همانگونه که وقتی می‌گوییم بلبل به گل چنین و چنان گفت منظور این است که زبان حال بلبل چنین و چنان است.^{۸۳} تفسیر بر حسب زبان حال نیز گونه‌ای حمل بر کاربرد مجازی است.

به هر روی، اگر قرار باشد سروش شیوه نخست تاویل را در پیش گیرد، لازم است به ازای هر واژه شخص‌واری که در قرآن به خدا نسبت داده می‌شود، مفهومی را بیابد که اولاً شخص‌وار نباشد، و ثانیاً بر خدا صدق کند، و ثالثاً تناسب معقولی با معنای حقیقی آن واژه داشته باشد، به گونه‌ای که کاربرد آن واژه در مفهوم یادشده یک کاربرد مجازی صحیح و قابل قبول باشد. در مورد پاره‌ای از واژگان شخص‌وار، چه بسا بتوان مفهوم مورد نظر را یافت و آن واژه را بر یک معنای مجازی غیر شخص‌وار حمل کرد. اما آیا واقعا به ازای همه واژگان شخص‌واری که بر خدا اطلاق می‌شوند می‌توان چنان مفهوم غیر شخص‌واری را یافت؟ سروش هیچ گاه نشان نداده است که این فرایند تاویلی درباره همه محمولات شخص‌وار امکان‌پذیر است. برای مثال، واژه «عالم» را در نظر بگیرید. چه معنای ناشخص‌واری را می‌توان یافت که هم بر خدا صادق باشد و هم ممکن باشد که «عالم» را به صورت مجازی در آن معنا به کار برد؟ هیچ گزینه‌ای به ذهن خطور نمی‌کند، و سروش نیز سخنی در این باب نگفته است.

حتی در مواردی که گروهی از مفسران صفتی منسوب به خدا را حمل بر معنای مجازی کرده‌اند (مانند همان غضب و رضایت که سروش یاد کرده است، و یا مکر و انتقام و امثال آن)، به هیچ روی روشن نیست معنای مجازی پیشنهادی کاملاً معنایی غیر شخصی است. باز برای مثال صفت اراده را در نظر بگیرید. همانگونه که سروش یادآور شده است، گروهی از فیلسوفان مسلمان اراده الهی را به علم به اصلح باز گردانده‌اند. یک برداشت از این سخن آن است که وقتی واژه «اراده» بر خداوند اطلاق می‌شود، این واژه به صورت مجازی در معنای علم به اصلح به کار رفته است. اما این معنای مجاز باز خود معنایی شخص‌وار است. کوتاه سخن اینکه گذر از خدای شخص‌وار با توسل به مانور حمل بر کاربرد مجازی، به هیچ روی امکان‌پذیر نیست. شاید به دلیل همین تنگناها بوده است که سروش به سراغ شیوه دیگری از تاویل رفته است، که به مراتب سست‌تر از حمل بر مجاز است.

شیوه دوم تاویل: اسناد صفت به مخلوقات (خوانش به صیغه مجهول)

شیوه دیگری که سروش برای تاویل اسناد صفات و افعال شخص‌وار به خدا مطرح می‌کند، این است آن صفت یا فعل را به جای خدا به مخلوقات عالم نسبت دهیم یا اینکه آن آیات را به صورت مجهول تفسیر کنیم. سروش از این شیوه

فهم متون مقدس گاه با عنوان «خوانش به صیغه مجهول» یاد می‌کند^{۸۴}، و در واقع می‌توان آن را *خدا/زدایی از قرآن* تلقی کرد. البته سخنان پراکنده سروش در این باره بسیار مشوش است و تصویر روشنی را نمی‌توان از آنها برداشت کرد. برخی از مثال‌های سروش (با توضیحات من) از این قرار است:

(۱) ما در قرآن می‌خوانیم که «خلق السماوات و الارض بالحق». از سوی دیگر به زعم سروش "خلقت به حق" را که نمی‌توان به خدای غیر شخص‌وار نسبت داد. پس آیه را باید اینگونه فهمید که آسمان‌ها و زمین به حق پدید آمده‌اند، و به حق بودن آنها نیز به این معنا است که نظام عالم نظام مقسطی است که ترازووار کار می‌کند^{۸۵}. در این تاویل دو تصرف معنایی صورت گرفته است. از یک سوی، با اینکه در آیه خلقت به خدا نسبت داده شده است، در تاویل آن خدا حذف می‌شود و صرفاً از پیدایش آسمان‌ها و زمین سخن می‌رود. تصرف دوم این است که در آیه، «حق بودن» قید خلقت خداوند مرعوم را است. ولی در تاویل سروش، حق بودن صفت خود عالم تلقی می‌شود.

(۲) در همان عبارتی که در بالا به آن ارجاع شد، سروش تلویحاً اسناد پاداش دادن و کیفر دادن به خداوند را اینگونه تاویل می‌کند که سازو کار عالم به گونه‌ای است که کار نیک به سرانجام نیک منتهی می‌شود، و کار بد به سرانجام بد.

(۳) سروش می‌گوید چون فعل خداوند دارای غرض نیست، آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» را باید به صیغه مجهول فهمید: آدمیان پدید آمده‌اند و برخی اختیاراً خدا را عبادت خواهند کرد. همچنین، هرچا به خدا خلق نسبت داده شده است، باید به همین سبک یعنی به صیغه مجهول فهمیده شود، تا در دام انسان‌وارگرایی نیفتیم.^{۸۶}

(۴) در جایی دیگر، سروش می‌گوید وقتی به خدا اسناد داده می‌شود که به پیامبر امر کرد، معنایش این است که پیامبر فهمید چه کاری باید بکند.^{۸۷} در اینجا نیز خدا کاملاً از معنای تاویلی حذف می‌شود، و دلیلی که سروش نیز برای چنین تاویلی بیان می‌کند اجتناب از تلقی انسان‌وار از خدا است.

(۵) به زعم سروش، فرستادن و برانگیختن انبیا را نیز باید به همین سبک فهمید. به تصریح او، «وقتی که می‌گوییم کسی را خدا برانگیخت، در واقع معنایش این است که کسی برخاست. برخاستن او را ما به برانگیختن خدا تعبیر می‌کنیم»^{۸۸}. او در جایی دیگر می‌گوید: «[تعبیر قرآن از این قبیل که] "ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم" یعنی آیاتی در آن شب در ضمیر پیامبر جوشید با اسباب و شروطش. "ما پیامبران را فرستادیم"، یعنی پیامبران آمدند به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی و طبیعی دوران».^{۸۹}

(۶) سروش به دفعات یک قاعده کلی مطرح می‌کند. هر جا در قرآن، فعلی به خدا اسناد داده شده است، ما باید آن را به صورت مجهول بخوانیم. پس اگر در قرآن آمده است خدا جان کسی را گرفت، یا باد را فرستاد، یا باران را فرستاد، یا سیلی را به سر فلان قوم فرستاد و آنها را هلاک کرد، باید اینگونه بفهمیم: فلان کس مرد، باد می‌وزد، باران می‌بارد، سیلی روان شد و فلان قوم را آب بُرد.^{۹۰}

می‌توان گفت شیوه دوم برای تاویل نیز در اساس به حمل بر مجاز باز می‌گردد. متنها تفاوت آن با شیوه نخست در این است که ادعای تجوز نسبت به موضوع جمله مطرح می‌شود و نه نسبت به محمول آن. مثلاً جمله «خدا عالم را خلق کرد» را که در نظر بگیریم، در شیوه نخست محمول جمله، یعنی «خلق کردن عالم» به صورت مجازی تعبیر می‌شود، و بر یک معنای غیر شخص‌وار (مثلاً: علت بودن برای پیدایش عالم) حمل می‌گردد. اما جمله همچنان درباره خدا است. اما در شیوه دوم، در موضوع جمله تصرف می‌شود، و معنای تاویلی پیشنهادی در اساس چیزی را به خدا اسناد نمی‌دهد. از این رو شیوه دوم متضمن تاویل رادیکال‌تری است.

به هر روی، شیوه دوم تاویل نیز به دلایل زیر به هیچ روی پذیرفتنی نیست.

نخست: این شیوه را در اساس در مورد برخی از محمولات شخص‌وار که به خدا اسناد داده می‌شود نمی‌توان به کار گرفت. مثال‌هایی که سروش می‌زند عمدتاً ناظر به افعال منسوب به خدا است. ولی ابداع مشخص نیست درباره پاره‌ای از صفات شخص‌وار چگونه خوانش به صیغه خوانش مجهول امکان‌پذیر است. مثلاً اگر قرار باشد جمله «خدا عالم است» را به صیغه مجهول بخوانیم، معنای آن چه خواهد بود؟ از برخی سخنان سروش شاید کسی برداشت کند ما می‌توانیم شعور را به جای خدا، به عالم طبیعت نسبت دهیم. بر این اساس، شاید ادعا شود تاویل «خدا عالم است» این خواهد بود که «طبیعت ذی‌شعور است». در این بحث سروش برای تایید اسناد شعور به طبیعت از ایده همه‌روان‌انگاری (panpsychism) نیگل کمک می‌گیرد.^{۹۱} ولی باید توجه داشت که مدعای همه‌روان‌انگاری نیگل، به تقریب فراوان، این است که ذرات بنیادین مادی، دارای درجاتی از آگاهی پدیداری (phenomenal consciousness) یا ویژگی‌های پایه آگاهی پدیداری هستند. اما ویژگی آگاهی پدیداری متفاوت از ویژگی علم است که به انسان‌ها، و در خدا باوری کلاسیک، به خداوند نسبت داده می‌شود. خود نیگل هم هیچگاه نگفته است همه ذرات طبیعت دارای علم هستند. بالاتر از این، درباره جمله «خدا عالم به همه حقایق است» چه می‌توان گفت؟ حتی اگر همه‌روان‌انگاری نیگل را بپذیریم، نه می‌توان گفت و نه نیگل گفته است که طبیعت به همه حقایق علم دارد.

دوم: اگر دلیل خوانش به صیغه مجهول اجتناب از تلقی شخص وار از خداوند است، در برخی از موارد این حد از تصرف در معنا ضرورتی ندارد. مثلاً یک طرفدار خدای ناشخص وار می تواند آیاتی را که از خلقت خدا صحبت می کنند، بر حسب علیت خدا نسبت به جهان (که مفهومی غیر شخص وار است) تفسیر کند، بدون اینکه خدا را به کلی از معنای آن آیات حذف کند. باری، به همان اندازه که نیاز است می توان در معنای متون دینی تصرف کرد و نه بیش از آن.

سوم: از همه اینها گذشته، معنای تاویلی باید تناسب مرتبگی با معنای حقیقی جمله مورد نظر داشته باشد، تا حمل آن جمله بر معنای تاویلی امکان پذیر باشد. اما حمل «خدا باران فرستاد» بر این معنا که باران بارید به کلی دلبخواهی است و نمونه مشابهی در شیوه های محاوره ندارد. فرض کنید کسی بگوید «من باران را فروفرستادم». واکنش ما به این اظهار نظر آن است که گوینده یا دچار توهم شده است، یا شوخی می کند و یا فارسی نمی داند. ولی به هیچ روی نمی گوییم که گوینده فرد حکیمی است و منظورش صرفاً این بوده است که باران بارید! تفسیر آیات قرآن به صیغه مجهول نیز همین حکم را دارد. اگر واقعاً خدا هیچ فعلی را انجام نمی دهد (چه با واسطه و چه مستقیماً)، و راهی برای شیوه نخست تاویل (یعنی حمل بخش محمولی جمله بر مجاز) وجود ندارد، جمله «خدا باران را فروفرستاد» را باید جمله ای غلط تلقی کرد که گوینده آن یا باور به شدت خطایی دارد و یا شوخی می کند.^{۹۲} وانگهی، چه حکمتی در این نهفته است که مولف قرآن (چه خدا باشد و چه پیامبر) واقعیات پیش پا افتاده ای را مانند بارش باران، وزش بادهای و مردن انسان ها به کرات گزارش کند، آن هم با جملاتی که به غلط آنها را به فعل خدا نسبت می دهد؟^{۹۳}

شیوه سوم: رؤیایی دانستن تصویر شخص وار از خداوند

دو شیوه قبلی بر حسب پاره ای از مفروضات کلاسیک درباره متن قرآن و تفسیر آن ارائه شده اند. تقریباً همه مفسران و متکلمان می پذیرند که مراد مولف قرآن از برخی آیات همان ظاهر آنها نیست، و لذا لازم است آن آیات را بر خلاف ظاهر حمل کرد. حال در دو شیوه نخست که پیش از این گذشت، سروش می گوید همین فرایند را باید در مورد همه آیاتی که صفات شخص وار به خدا نسبت می دهد اعمال کرد. مطابق شیوه نخست، این تصرف در ناحیه محمولات شخص واری اعمال می شود که در قرآن به خدا اسناد داده شده است، و مطابق شیوه دوم تصرف در ناحیه موضوع صورت می گیرد.

اما شیوه سومی که از پاره‌ای سخنان سروش استفاده می‌شود، به کلی از دیدگاه کلاسیک درباره قرآن و تفسیر آن فاصله می‌گیرد و مبتنی بر فرضیه سروش درباره رویایی بودن وحی است. سروش در جایی می‌گوید «خدای شخصی محصول رویاهای پیامبر اسلام بوده و لذا آنها را باید تأویل کرد».^{۹۴} یعنی پیامبر اسلام در رویا خواب دیده است که خدا عالم و بینا و شنوا و مرید و مهربان است، و جهان را خلق کرده است و پیامبران را فرستاده است، و با آنها سخن گفته است، و دعای انسان‌ها را می‌شنود و آنها را اجابت می‌کند و.... خلاصه اینکه هر توصیف شخص‌واری از خداوند که در قرآن آمده است، گزارش خوابی است که پیامبر دیده است. اما به زعم سروش، نباید به ظاهر رویاهای پیامبر استناد کرد، بلکه لازم است آنها را به گونه‌ای تعبیر کرد که مستلزم اسناد هیچ صفت شخص‌واری به خداوند نباشد. حال آن تعبیر کدام است؟ در اینجا سروش به صراحت چیزی نمی‌گوید، ولی شاید منظورش این باشد که همان تاویلاتی که در دو شیوه قبلی مطرح شد، این بار به عنوان تعبیر خواب پیامبر مطرح می‌شود. برای مثال، پیامبر خواب دیده است که خدا باران را فروفرستاده است، و تعبیر آن این است که باران فرو می‌آید.

در شبه ادعای رویای رسولانه، فرایند «تفسیر متن» در حقیقت به «خوابگزاری و تعبیر رویا» تبدیل می‌شود و گویا به زعم سروش، به این ترتیب دیگر آن قیودی که معمولاً برای تفسیر معقول متن مطرح می‌شود (مانند تناسب میان تفسیر پیشنهادی با معنای ظاهری آیه و امثال آن) محدودیتی برای خوابگزار پدید نمی‌آورد. به نظر می‌رسد که یکی از انگیزه‌های سروش برای پذیرش فرضیه رویای رسولانه دقیقاً همین آزادسازی مفسر است، که اینک در قامت معبر ظاهر می‌شود. باری، فرضیه رویای رسولانه دچار مشکلاتی اساسی است که طرح آن در این نوشتار میسر نیست و دیگران نیز درباره آن بسیار نوشته‌اند.^{۹۵} در اینجا تنها به سه نکته مرتبط با بحث حاضر اشاره می‌کنم.

نکته نخست: رویا عمدتاً دارای پدیدارشناسی حسی یا شبه حسی است؛ ما معمولاً در رویا چیزهایی را «می‌بینیم»، «می‌شنویم»، «می‌بویم» و مثال‌های سروش در توضیح شبه ادعای رویای رسولانه نیز به همین سبک و سیاق است. اما روشن نیست چگونه می‌توان محتوای بسیاری از آیاتی را که درباره خداوند است در رویا «دید» (یا «شنید» یا «بوید»...). مثلاً، در قرآن می‌خوانیم «و عنده مفاتح الغیب لایعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ماتسقط من ورقه الا یعلمها». بخشی از مفاد آیه سلبی است: اینکه به جز خدا کسی از کلیدهای غیب آگاه نیست. اما چگونه این امر سلبی (آگاه نبودن دیگران) را می‌توان در خواب دید؟ همچنین، بخشی از مفاد آیه دارای سور کلی است: خدا به هر برگگی که می‌افتد علم دارد. اما هیچ گاه محتوای یک تجربه بینایی (چه در خواب و چه در بیداری) یک گزاره با سور کلی نیست،

بگذریم از اینکه اصولاً روشن نیست چگونه می‌توان عالم بودن کسی را در خواب دید. به صورت عام‌تر، محتوا و فرم بسیاری از جملات قرآن (مانند جملات شرطی، سلبی، مسوره و غیر آن) بسی پیچیده‌تر از آن است که بتوان گفت گزارش رویا هستند.^{۹۶}

نکته دوم: این نکته به سطح کلان‌تری از مسئله ارتباط دارد. اصولاً چرا سروش این دغدغه را دارد که به نحوی تنزیه^۱ را با متون مقدس و به ویژه قرآن سازگار کند و برای این هدف، به تاویل آیات قرآن روی می‌آورد؟ طبیعتاً به این دلیل است که گویا می‌خواهد به حجیت معرفت‌شناختی وحی به وجهی ملتزم باقی بماند. اگر سروش در اساس بخواهد اعتبار وحی را کنار نهد، دیگر نباید پروای سازگاری نظریاتش با قرآن را داشته باشد. ولی شبه ادعای رویایی بودن وحی عملاً به این می‌انجامد که وحی نمی‌تواند منبعی برای شناخت یا باور موجه برای ما باشد.

توضیح اینکه در شبه ادعای رویای رسولانه، اهمیت و اعتبار معرفت‌شناختی وحی که در حقیقت چیزی جز خواب‌های محمد نیست، در این ریشه دارد که این رویاها می‌توانند دریچه‌ای به سوی حقایق عالم باشند. ولی نکته مهم این است که این خواب‌ها به ظاهر اولیه خود مطابق با واقع نیستند، بلکه «تعبیر» مناسب آنها است که ما را به واقع رهنمون می‌شود، و می‌تواند پایه‌ای باشد که بر اساس آن باوری موجه را شکل دهیم. اما در هیچ جای شبه ادعای رویای رسولانه مشخص نشده است (تا چه رسد به این که مدلل شود) که قواعد حاکم بر تعبیر مناسب کدام است. بالاتر از این، در اساس مشخص نیست که چنین قواعدی را چگونه می‌توان تدوین کرد. سروش خود تعبیر معتبر رویاهای پیامبر را در گرو آگاهی از «علم تعبیر خواب» می‌انگارد، که به هیچ روی مشخص نیست ماهیت و روش‌شناسی این «علم» چیست و اصلاً کجا باید آن را سراغ گرفت! نتیجه آن است که ما گزارش‌های پیامبر از خواب‌هایش را در اختیار داریم، ولی هیچ طریقی برای رمزگشایی از آنها در دسترس ما نیست. به این ترتیب، وحی به لحاظ معرفت‌شناختی کاملاً زائد و بی‌ثمر خواهد بود، چرا که نمی‌تواند هیچ نقشی در توجیه باورهای ما ایفا کند.

البته شاید سروش از این نتیجه استقبال کند. یک مشکل اساسی در برابر فرضیه تنزیه^۱ این است که با ظاهر آیات قرآن (که صفات شخص‌وار را به خداوند نسبت می‌دهند) ناسازگار است. اکنون شبه ادعای رویای رسولانه از سویی می‌گوید ظواهر آیات اعتباری ندارند، بلکه تعبیر مناسب آنها است که حجیت دارد، و از سوی دیگر، هیچ راهی در برابر ما نمی‌گشاید که دریابیم تعبیر معتبر از متن قرآن کدام است. به این ترتیب، از متن قرآن هیچ شاهدی له یا علیه هیچ فرضیه‌ای نمی‌توان فراهم آورد. در نتیجه، چالشی که در برابر تنزیه^۱ قرار داشت خود به خود خنثی می‌شود. بله، با

صرف نظر از همه اشکالات شبه ادعای رویای رسولانه، در اینجا این فرضیه به کمک تنزیه^{۹۷} می‌آید، ولی باید توجه داشت این کمک به چه هزینه‌ای رخ می‌دهد: به این هزینه که ارزش معرفت‌شناختی قرآن یکسره منتفی شود.

در اینجا اشاره به نکته دیگری بجا است. اگر فی الواقع پیشنهاد سروش برای تعبیر رویاهای پیامبر درباره خداوند، تعبیر بر حسب صیغه مجهول است- همانگونه که از کلیت سخنان او چنین برداشت می‌شود- آنگاه سوال دیگری نیز در برابر سروش مطرح می‌شود. چنانچه اشاره شد، به زعم سروش تعبیر خواب خود قواعدی دارد و در گرو آگاهی از «علم تعبیر خواب» است. حال پرسش این است که بر حسب چه معیار و قاعده‌ای سروش آیات یادشده را به شکل مجهول و نه به شیوه‌ای دیگر تعبیر می‌کند؟ از سخنان سروش هیچ پاسخی برای این سوال به دست نمی‌آید.

نکته سوم: به زعم سروش، گرچه ظاهر بسیار از آیات تصویری شخص‌وار از خدا ترسیم می‌کنند، اما چون قرآن گزارش خواب‌های پیامبر است، ظواهر آیات قرآن حجیت ندارد، بلکه تعبیر آن آیات است که دارای اعتبار است.^{۹۷} اما اگر چنین است چرا خود سروش در همین بحث به ظاهر آیاتی چون «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» [صفات، ۱۵۹] و «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [شوری، ۱۱] برای دفاع از رویکرد تنزیهی تمسک بسته است؟ این نیز نشانه دیگری از تشویش و ناسازگاری درونی در آرای سروش است.

حاصل سخن اینکه سروش سه شیوه برای تاویل آیاتی از قرآن که صفات شخص‌وار به خداوند نسبت می‌دهد پیشنهاد کرده است، که هر سه دچار مشکلاتی اساسی هستند. ایده خدای کاملاً ناشخص‌وار را به دشواری می‌توان با متون دینیِ ادیان ابراهیمی و پراکتیس دینیِ باورمندان به آن ادیان سازگار کرد.^{۹۸}

۳-۳-۳- دلایل سروش برای تنزیه ۱

باری، سروش دیدگاه تنزیهی و نفی خدای شخص‌وار را به فیلسوفان و عارفان مسلمان نسبت می‌دهد.^{۹۹} ولی این مطلب به هیچ وجه صحیح نیست. همان‌گونه که پیش از این نیز گذشت، بسیاری از فیلسوفان و عارفان مسلمان برخی از محمولات شخص‌وار (همانند «عالم»، «حکیم»، «رحیم» و امثال آن) را یا به همان معنای اولیه و یا با تغییرات معنایی نه چندان رادیکال بر خدا صادق می‌دانند. بالاتر از این، برخی همچون ابن عربی دقیقاً مسیر عکس را می‌پیمایند؛ یعنی تمامی صفات انسانوار را حقیقتاً از آن خدا و مجازاً از آن آدمیان به شمار می‌آورند. بله، شخص‌وارگرایی خود شامل طیفی از دیدگاه‌های ممکن می‌شود، و آن دسته از نظریات شخص‌وارگرایانه که جنبه تشبیه در آنها غلیظ است، مقبول

فیلسوفان مسلمان نیست. آنها قائل هستند محمولات شخص‌واری که مستلزم تغییر، انفعال و یا نقص هستند (همچون «ماکر»، «متمم» و «غضب کننده») صرفاً به صورت مجازی می‌توانند بر خداوند حمل شوند. اما روشن است نفی اطلاق این موارد بر خداوند به هیچ روی بدان معنا نیست که هیچ محمول شخص‌واری به معنای حقیقی قابل اطلاق بر خدا نیست، و فیلسوفان مسلمان نیز به چنین چیزی قائل نیستند.

همچنین، سروش در مقام روایت دیدگاه‌های رقیب، مرتکب مغالطه پهلوان پنبه می‌شود. ایده خدای شخص‌وار خود شامل طیف گسترده‌ای می‌شود. سروش تصاویر شخص‌وارگرایانه‌ای را که سویه‌های تشبیه در آن غلیظ است برمی‌گیرد، و آنها را "عوامانه"^{۱۰۰}، "چوپانانه"^{۱۰۱}، متضمن "درک بسیار ناقصی و گمراه کننده و راهزنی از خداوند"^{۱۰۲}، و "راه ناصوابی که ما را به ترکستان می‌برد"^{۱۰۳} تلقی می‌کند. اما دیدگاه‌های شخص‌وارگرایانه معتدلی را که از سوی ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، و کثیری از فیلسوفان معاصر دین همچون پلانتینگا، آلستون، زگربسکی، ادمز، سویین‌برن، کریگ و ولترستورف پیشنهاد شده است را که نمی‌توان با همان چوب راند و مشمول همان قضاوت‌ها قرار داد.^{۱۰۴} سروش به کلی چشم خود را بر این دست از دیدگاه‌های دقیق می‌بندد؛ و دوراهی کاذبی را ترسیم می‌کند میان رویکرد انسان‌وارگرایانه نامعقول و تنزیه مطلق^{۱۰۵}، حال آنکه تعداد بزرگی از دیدگاه‌ها میان این دو سر طیف قرار دارند.

پس از این مقدمه، به سراغ دلایلی می‌رویم که سروش برای خدای ناشخص‌وار مطرح کرده است. از مجموع سخنان سروش نه دلیل برای نفی خدای شخص‌وار قابل استفاده است. البته دامنه این استدلال‌ها متفاوت است. برخی برای نفی یک صفت شخص‌وار خاص اقامه شده‌اند، و پاره‌ای از آنها اثبات مدعای بیشتری را هدف گرفته‌اند. از این دلایل می‌توان با عناوین زیر یاد کرد:

۱- استدلال از طریق بی‌نیازی خدا برای نفی اراده و قصد در خداوند و غرض‌مندی افعال او.^{۱۰۶}

۲- استدلال از طریق اصل بستار علی برای نفی فعل خدا در طبیعت.^{۱۰۷}

۳- استدلال از طریق مسئله شر برای نفی رحمت خداوند.^{۱۰۸}

۴- استدلال از طریق تغییرناپذیری و تاثیرناپذیری خدا برای نفی شخص‌وارگی خدا.^{۱۰۹}

۵- استدلال بر اساس آیه «لیس کمثله شیئ» برای نفی هر گونه اشتراک در مفهوم و محمول میان خدا و غیر خدا.

۶- استدلال از طریق بی‌کرانگی خداوند برای تنزیه مطلق.^{۱۱۰}

۷- استدلال از طریق بساطت خداوند برای تنزیه مطلق.^{۱۱۱}

۸- استدلال از طریق تعریف‌ناپذیر بودن وجود برای تنزیه مطلق.^{۱۱۲}

۹- استدلال به ادله نقلی برای تنزیه مطلق.^{۱۱۳}

از میان اینها، دلایل ۱، ۲ و ۳ صرفاً برخی از محمولات شخص‌وار را از خدا نفی می‌کنند. مدعای دلیل ۴ نفی شخص‌وارگی از خداوند است. دلیل ۵ در پی نفی هر محمول و مفهوم مشترک میان خدا و غیر خدا است (تنزیه ۲). دلایل ۶ تا ۹ نیز اثبات تنزیه مطلق (تنزیه ۳) را هدف گرفته‌اند. از آنجا که در بخش حاضر بر تنزیه ۱ متمرکز هستیم، در این بخش صرفاً دلایل ۱ تا ۴ را به اختصار گزارش و بررسی خواهیم کرد. دیگر دلایل در بخش‌های آینده ارزیابی خواهند شد.

۳-۳-۱- استدلال از طریق بی‌نیازی خدا برای نفی اراده، قصد و غرض در افعال الهی

به زعم سروش، خداوند در آفرینش خود، فاقد عزم، اراده، قصد، نقشه، برنامه، غرض و هدف است؛ بلکه آفرینش او همانند آفرینش هنرمندانه از سنخ جوشش است: گنج مخفی بود ز پری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد. دلیلی که سروش برای این ادعا می‌آورد مطلبی است که گروهی از فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند، و آن اینکه اگر افعال خدا غرضی داشته باشد، خداوند نیازمند خواهد بود. ولی از آنجا که خدا بی‌نیاز است، افعال او معلل به اغراض نیست.^{۱۱۴} بر این اساس، سروش این رای را برمی‌گزیند که خدا فاعل بالقصد و الاراده نیست.^{۱۱۵} همچنین، به همین دلیل سروش می‌گوید اگر هدفی به افعال الهی نسبت داده شود، مانند «ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون»، لازم است به صیغه مجهول فهمیده شود، یعنی: آدمیان پدید آمده‌اند و عبادت خواهند کرد، اختیاراً و بعضاً. سروش از این قدمی پیش‌تر می‌نهد و می‌گوید در اساس هر گونه اسناد خلقت به خدا را باید به صیغه مجهول فهمید.^{۱۱۶}

مسئله اختیار، اراده و قصد الهی، و اینکه فعل او از چه سنخی است جزئیات و پیچیدگی‌های فراوانی دارد، و به تفصیل در هر دو سنت اسلامی و مسیحی محل بحث و مناقشه بوده و هست. طبیعی است که حتی به کلیات آن در این

نوشتار نمی‌توان پرداخت. در اینجا، صرفاً چند مطلب بسیار کوتاه درباره سیر استدلال سروش و نتایجی که او اتخاذ کرده است بیان خواهد شد.

نخست:

گویا سروش چند ادعا را با هم می‌آورد، و تفکیکی میان آنها نمی‌نهد: الف - خدا فاقد قصد و اراده است، ب - افعال خدا غرض ندارند، ج - خدا پیش از خلق، آگاهی تفصیلی ندارد قرار است چه چیزی از او صادر شود. ادعای سوم را البته سروش به صراحت مطرح نکرده است، ولی چه بسا از فحوای کلام او قابل برداشت باشد؛ به ویژه اینکه آفرینش خدا را همانند آفرینش هنری تلقی می‌کند، و از جمله خصوصیات آفرینش هنری این را بر می‌شمارد که هنرمند دقیقاً از پیش نمی‌داند چه چیزی را خواهد آفرید.^{۱۱۷} تفاوت میان ادعای ج با دو ادعای الف و ب روشن است. اما دو ادعای الف و ب نیز با هم تفاوت دارند. وقتی می‌گوییم فعل شخصی دارای غرض است، معنایش این است که شخص آن فعل را برای رسیدن به هدفی خاص (که امری متمایز از خود فعل است) انجام می‌دهد، مانند شخصی که غذا می‌خورد تا سیر شود. می‌توان گفت هر گاه فعلی غرض‌مند باشد، حتماً قصدمند نیز هست. ولی عکس آن برقرار نیست؛ ممکن است فعلی قصدمند باشد (به این معنا که فاعل با قصد انجام آن فعل، آن را صورت داده باشد) ولی غرض‌مند نباشد، یعنی فاعل هدفی و رای خود آن فعل نداشته باشد. پس الف در حقیقت ادعای قوی‌تری از ب است.

اما استدلالی که سروش در عبارات فوق‌الذکر آورده است، صرفاً این است که غرض‌مند بودن یک فعل مستلزم آن است که فاعل نیازمند باشد. سروش توضیح نداده است که چرا اینگونه است. در مواردی که غرض از فعل انتفاعی است که قرار است نصیب خود فاعل شود، نیازمند بودن فاعل روشن است. اما اگر غرض از فعل نفع دیگران باشد، چرا باید گفت غرض‌مندی فعل مستلزم نیازمندی فاعل است؟ پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان تلاش کرده‌اند دلایلی اقامه کنند برای این مدعا که هر گونه غرض‌مندی فعل با بی‌نیازی فاعل ناسازگار است، حتی در صورتی که غرض از فعل انتفاع دیگران باشد. گزارش و بررسی این دلایل فراتر از نوشتار حاضر است.^{۱۱۸} در اینجا تنها به روشن‌ترین دلیلی که شاید بختی برای موفقیت داشته باشد اشاره می‌کنم. استدلال به صورت خلاصه این است: اگر فاعلی فعل فاء را برای رسیدن به هدف هاء انجام دهد، معنایش این است که گونه‌ای نقص یا ناتوانی در فاعل وجود دارد، چرا که برای رسیدن به هدف هاء از وسیله‌ای کمک گرفته است، که همانا انجام فعل فاء است. اگر فاعل از هر جهت قادر و بی‌نیاز باشد، باید

بتواند هدف هاء را مستقيماً و بدون توسل جستن به وسائط به انجام رساند. بنابراین، خدا که غنی و قادر مطلق است، هیچ غرضی در هیچ یک از افعالش ندارد.^{۱۱۹}

درباره این استدلال دو نکته قابل ذکر است. نخست اینکه استدلال یادشده در بهترین حالت می‌تواند غرض را از افعال الهی نفی کند (ادعای ب)، ولی در اساس نشان نمی‌دهد خدا فاعل بالقصد و الاراده نیست (ادعای الف). همان‌گونه که گفته شد، ممکن است فعلی غرض‌مند نباشد، و در عین حال قصدمند باشد. نکته دوم اینکه استدلال بالا این را نیز نمی‌تواند نشان دهد که همه افعال قادر مطلق بدون غرض است. حالتی را در نظر بگیرید که پیدایش هدف هاء بدون انجام فعل فاء به لحاظ متافیزیکی محال باشد. از سوی دیگر، قدرتِ قادر مطلق به محالات تعلق نمی‌گیرد. بر این اساس، اینکه قادر مطلق به غرض پیدایش هدف هاء، فعل فاء را انجام دهد به معنای نقصانی در او نیست؛ چون نقصان تنها در صورتی لازم می‌آید که ایجاد هاء به صورت مستقیم و بدون واسطه ممکن می‌بود. پس در این گونه موارد، اینکه قادر مطلق برای رسیدن به هدف هاء فعل فاء را انجام دهد منافات با قدرت مطلق او ندارد. گفتنی است آیه «ماخلقت الجن و الانس الا ليعبدون» که سروش به آن اشاره کرده است، دقیقاً از همین قبیل است. این محال متافیزیکی است که عبادت جن و انس بدون پیدایش خود جن و انس محقق شود. از این رو، اینکه خدا به غرض عبادت جن و انس آنها را خلق کند، دلالتی بر نقص الهی ندارد (دست کم استدلالی که در بالا اشاره شد چنین دلالتی ندارد). بر این اساس، اگر ما باشیم و استدلال یاد شده، هیچ توجیهی برای خوانش مجهول از این آیه وجود ندارد.

دوم:

دیدیم استدلالی که سروش در عبارت فوق‌الذکر تلویحاً به آن اشاره کرده است، در بهترین حالت مرتبط است با نفی غرض از افعال الهی، و نه نفی قصد و اراده از خداوند. اما آیا استدلالی برای این مدعای دوم، یعنی نفی قصد و اراده از خداوند در دست است؟ سروش در عبارت دیگری تلویحاً و به اختصار به گونه‌ای استدلال در این راستا اشاره می‌کند، و آن اینکه: اگر خداوند اراده داشته باشد، ممکن خواهد بود که در اراده‌های او تغییری پدید آید. اما ذات خدا تغییرناپذیر است. پس خدا هیچ اراده‌ای ندارد.^{۱۲۰} در بخش ۳-۳-۳-۴ درباره تغییرناپذیری خداوند و ارتباط آن با داشتن ویژگی‌های شخص‌وار با اندکی تفصیل سخن خواهم گفت. چنانکه خواهیم دید، این استدلال سروش برای نفی اراده الهی از جهات گوناگونی ناتمام است.

شاید برای نفی اراده از خداوند گفته شود فرض وجود اراده برای خدا، مستلزم ترکیب در ذات الهی است. این سخن نیز به وضوح ناتمام است. هر رایی درباره شان متافیزیکی دیگر صفات خدا اتخاذ کنیم، می‌توانیم درباره اراده نیز بپذیریم. در صورتی که اراده یکی از صفات الهی باشد، یا از صفات فعل است و یا از صفات ذات. اگر از صفات فعل باشد، تمایز آن از خداوند موجب ترکیب ذات نیست. اما اگر صفات ذات باشد، هر آنچه درباره دیگر صفات ذات قائل هستیم درباره اراده نیز می‌توانیم بگوییم. چنانچه به عینیت ذات و صفات ذاتی قائل باشیم، می‌توانیم بگوییم خدا دارای اراده است ولی اراده او عین ذات او است و نه زائد بر ذاتش؛ دقیقاً به همان سبکی که بسیاری از فیلسوفان مسلمان، دیگر صفات الهی همچون علم و قدرت را عین ذات خدا تلقی می‌کنند. همچنین، ممکن است که ما رویکردی نومی‌نالیستی درباره صفات خدا اتخاذ کنیم، و در نتیجه بگوییم صدق جملاتی چون «خدا مرید است» و «خدا عالم است» مستلزم آن نیست که هویتی به مثابه ویژگی اراده یا علم وجود داشته باشد که خدا دارای آن است. در نتیجه همانگونه که در نزد قاطبه فیلسوفان مسلمان، بساطت الهی مانع اسناد علم به خدا نیست، مانع اسناد اراده به خدا نیز نخواهد بود.^{۱۲۱}

سوم:

نکته قابل توجه دیگر این است که دلایلی که در بالا برای نفی قصد، اراده و غرض از خدا گزارش شد، خود مبتنی بر پذیرش پاره‌ای صفات برای خداوند است: اینکه خدا قادر و غنی مطلق، تغییرناپذیر، و بسیط است. اما اسناد این صفات به خداوند در تضاد کامل با تنزیه^۳ است. این هم یک نمونه از ناسازگاری‌های گسترده‌ای است که در سخنان سروش وجود دارد.

چهارم:

در مطالب اول و دوم دیدیم که سروش هیچ استدلال قانع‌کننده‌ای برای نفی قصد و اراده از خداوند مطرح نکرده است. استدلالی هم که برای نفی غرض از افعال الهی یاد کرده است، برد محدودی دارد. البته در اینجا صرفاً به دلایلی نظر داریم که سروش در خصوص اراده، قصد و غرض در افعال الهی پیشنهاد کرده است. دلایلی که در صدد نفی هر گونه اشتراک میان خدا و مخلوقات هستند، و یا اطلاق هر محمولی بر خدا را رد می‌کنند، در بخش‌های آینده بررسی خواهند شد.

اکنون فرض کنید که با پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان همراه شویم و بپذیریم خدا فاعل بالقصد و الاراده نیست، و افعال او نیز معلل به اغراض نیستند. اما باید توجه داشت که این دست از فیلسوفان گرچه قصد و اراده و غرض را از خدا نفی کرده‌اند (به این گمان که امور یادشده مستلزم نیازمندی و نقصی در خداوند است)، ولی هیچ یک از آنها منکر نشده‌اند که خدا فاعل مختار است. و در اساس نفی فاعلیت مختارانه خدا با چارچوب الهیاتی آنها ناسازگار است، چرا که فاعلیت بالاختر خود یکی از کمالات است و از این رو خدا بالاترین درجه ممکن آن را دارا است.^{۱۲۲} سخن این فیلسوفان آن است که مختار بودن خداوند را نباید اینگونه فهمید که او فاعل بالقصد است. از این رو، این دست از فیلسوفان تبیین‌های دیگری از فاعلیت الهی به دست داده‌اند. برای مثال، گروهی از آنها (عمدتاً فیلسوفان مشائی) فاعلیت خدا را اینگونه ترسیم کرده‌اند که خدا علم به نظام اصلح دارد، و همین خود موجب افاضه نظام اصلح می‌شود. سروش نیز با لحنی تأیید آمیز اشاره می‌کند که گروهی از فیلسوفان مسلمان اراده خدا را به علم به اصلح بازگردانده‌اند^{۱۲۳}، و گاه به صراحت همین رای را پذیرفته است.^{۱۲۴} حتی مطابق چنین دیدگاهی نیز هیچ توجیهی برای خوانش به صیغه مجهول وجود ندارد. حداکثر این است که هر گاه در قرآن و متون دینی خلقت شیئی به خدا نسبت داده می‌شود، لازم است چنین فهمیده شود که خدا علم دارد پیدایش آن شیئی مطابق نظام اصلح است و همین موجب شده است که خدا آن شیئی را ایجاد کند.^{۱۲۵} سروش نخست به آرای فیلسوفان مسلمان مبنی بر اینکه خدا فاعل بالقصد نیست توسل می‌جوید، و سپس مستقیماً خوانش به صیغه مجهول را بر آن دیدگاه مترتب می‌کند^{۱۲۶}؛ با اینکه شکافی عظیم میان آن دو مدعا است، که تنها با سهل‌انگاریِ سروش‌وار می‌توان از آن گذر کرد.

خلاصه کلام اینکه سروش هیچ استدلالی برای این مدعا که خدا فاعل بالقصد و الاراده نیست ارائه نداده است. او صرفاً کلام برخی فیلسوفان مسلمان را تکرار کرده است، بدون اینکه بررسی کند دلیل آن فیلسوفان چیست، و آیا پذیرفتنی است یا خیر. به نظر می‌رسد استدلال‌هایی که فیلسوفان مسلمان در این زمینه ارائه داده‌اند در بهترین حالت می‌تواند غرض (و نه مطلق قصد و اراده) را از خداوند نفی کند، آن هم صرفاً در پاره‌ای از موارد. همچنین، با فرض اینکه بپذیریم خدا فاعل بالقصد و الاراده نیست، هنوز دلیلی برای خوانش مجهول از متون دینی وجود ندارد.

۳-۳-۲- استدلال از طریق علم تجربی (یا اصل بستار علی) برای نفی فعل خدا در طبیعت

سروش به استناد علوم تجربی استدلالی را مطرح می‌کند و بر اساس آن فعل خداوند (و یا فعل مستقیم خداوند) در طبیعت را نفی می‌کند. از آنجا که افعال قصدمندانه از زمره خصوصیات شخص‌وار به شمار می‌آیند، این استدلال سروش

نیز در راستای تایید ایده خدای ناشخص وار قرار دارد. مانند بسیاری از موارد دیگر، استدلال سروش در اینجا نیز ابهام دارد. از این رو مناسب است بخشی از یکی از سخنان او را در این باره مرور کنیم:

«قرآن خُب خیلی آشکار ظاهراً از خدایی سخن می گوید که گویی "خدای رخنه پوش" است. یعنی مستقیماً می آید در طبیعت و کار طبیعت را می کند. یک جایی می گوید جان ها را من می گیرم. "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا: خداوند است که جان ها را می گیرد [زمر، ۴۲]. خیلی صریح. یک جای دیگر می گوید که خداوند باران را می باراند. "أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً: ما از آسمان آب می باریم [مومنون، ۱۸]. یک جای دیگر می گوید باد ها را ما به حرکت در می آوریم: "يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ...اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ۚ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ: [روم، ۴۶ و ۴۸]. بادهای ما فرستادیم. در جای دیگر می گوید گیاهان را ما می رویانیم. ["أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ: آیا شما آن تخم را می رویانید یا ما رویاننده ایم؟ واقعه،]. اینها برای بعضی ها از متکلمین مسلمان این وهم را پدید آورده بود که پس اینها را خدا می کند. نیروهای طبیعت هیچ کاره اند. در واقع جهان را مستقیماً خدا می گرداند. خُب با یک چنین چیزی، چنین درکی از نسبت جهان با خداوند البته ما با علم مشکلاتی پیدا می کنیم. من می خواهم اینجا به شما یک قاعده بگویم[....] ما وقتی که قرآن را می خوانیم، می خواهم یک فرمول به شما بدهم، هر جا که می گوید خدا این کار را کرد شما این را به صیغه مجهول بخوانید. خداوند جان کسی را گرفت، شما اینجوری بخوانید: "فلانی مُرد" [....] خدا باد را فرستاد. شما اینجوری بخوانید: "باد می آید". خداوند باران را فرستاد، شما اینجوری بخوانید: "باران می بارد..."»^{۱۲۷}

سخن سروش از جهات متفاوتی دچار ابهام است. در وهله نخست، مشخص نیست آیا سروش می خواهد صرفاً **فعل** مستقیم خدا در طبیعت را نفی کند، و یا **مطلق فعل خدا** در طبیعت را انکار کند (گرچه او در نهایت خوانش مجهول از قرآن را به مثابه نتیجه ملاحظات خود مطرح می کند). بر این اساس، دو خوانش متفاوت از سخنان سروش در این بخش امکان پذیر است، که در ادامه به آن می پردازیم.^{۱۲۸}

خوانش اول از استدلال سروش: در تصویر قرآنی (دست کم بر حسب ظاهر آیات قرآن) خدا مستقیماً در عالم طبیعت دخالت می کند: می میراند، باران فرو می فرستد، بادهای را به حرکت در می آورد و.... ولی دخالت مستقیم خدا در این پدیده ها مستلزم این است که عوامل طبیعی هیچ نقش علی در پیدایش آنها نداشته باشند. از سوی دیگر، علوم تجربی به

روشنی پدیده‌های یادشده را معلول عوامل طبیعی معرفی می‌کند. بر این اساس، ظاهر این دست آیات با علوم تجربی منافات دارد. از این رو باید این آیات را تاویل کرد، به این صورت که آنها را به صورت مجهول بفهمیم. وقتی در قرآن می‌خوانیم که خداوند جان‌ها را می‌گیرد، آن را باید اینگونه بفهمیم که انسان‌ها می‌میرند، و به همین ترتیب دیگر مواردی که فعل در طبیعت به خدا اسناد داده می‌شود.

این سیر استدلالی از جهات گوناگونی در معرض اشکال است. نخست اینکه به هیچ روی روشن نیست ظاهر این دست از آیات قرآن دخالت مستقیم خدا در طبیعت باشد. در قرآن می‌خوانیم «**أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً**». اما روشن نیست ظاهر اولیه آیه این باشد که خداوند مستقیماً و بدون توسیط و سائط باران را فرو می‌فرستد. اگر آیه صرفاً اصل دخالت خدا را بیان کند، بدون اینکه بگوید این دخالت مستقیم است یا غیر مستقیم، هیچ منافاتی با علوم تجربی نخواهد داشت. چراکه علوم تجربی صرفاً علت‌های مادی بارش باران را معین می‌کنند. اما تاثیر این علت‌های مادی کاملاً سازگار است با اینکه کل سلسله علت‌های مادی به همراه قوانین حاکم بر آنها معلول جعل الهی باشد، و به این اعتبار، فروفرستادن باران نیز به صورت غیر مستقیم مستند به خداوند باشد. در این صورت، تاویل این آیات به شیوه‌ای که سروش می‌گوید مطلقاً ناموجه خواهد بود.

حتی اگر بپذیریم آیات یادشده ظهوری اولیه در این معنا دارند که خدا مستقیماً در طبیعت دخالت می‌کند، باز هم سخن سروش ناتمام است. البته این پذیرفتنی است که دخالت مستقیم خدا در ایجاد پدیده‌های یادشده (به این صورت که علل طبیعی بی‌تاثیر باشند) با پاره‌ای از تلقی‌های رایج در متافیزیک علم منافات دارد؛ در نتیجه، محملی برای تاویل آیاتی که (علی‌الادعا) ظهور در دخالت مستقیم خدا و نفی اسباب طبیعی دارند، قابل فرض است.^{۱۲۹} ولی مسئله این است که تاویل نیز قواعد و ضوابطی دارد. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، تاویل پیشنهادی سروش (خوانش به صیغه مجهول) مطلقاً دلخواهی است و نسبتی با قواعد محاوره ندارد. تاویل بسیار طبیعی و سراسر از آیات یادشده این است که خدا نه مستقیماً، بلکه با خلق واسطه‌هایی (کل نظام طبیعت و قوانین آن) جان‌ها را می‌ستاند و باران را فرومی‌فرستد و چرا باید در اساس خدا را از تاویل آیه حذف کنیم؟

خوانش دوم از استدلال سروش: سخن سروش در اینجا چه بسا پذیرای خوانشی دیگر نیز هست، و آن اینکه سروش در صدد است مطلق دخالت خدا در طبیعت را (چه با واسطه و چه بی‌واسطه) انکار کند. روشن است که علم تجربی به خودی خود منافاتی با دخالت غیرمستقیم خدا در طبیعت ندارد. بنابراین، آنچه در پس این ادعا قرار دارد اصل بستر

قوی است، که پیش از این به آن اشاره شد. مطابق این اصل، هر رویداد یا پدیده فیزیکی یک علت فیزیکی کافی دارد، و دارای هیچ علت غیرفیزیکی نیست. بدیهی است که مطابق این اصل، هیچ گونه فعل یا تاثیر الهی در طبیعت هر چند به صورت غیر مستقیم امکان پذیر نیست. از این رو، چنانچه اصل بستار قوی پذیرفته شود، حمل آیاتی همچون «انزلنا من السماء ماء» بر دخالت غیر مستقیم خدا کافی نیست، بلکه باید تاویل رادیکال تری را در مورد این آیات اعمال کرد. اینجا است که سروش خوانش مجهول را پیشنهاد می دهد.

درباره این مسیر استدلالی دو نکته قابل ذکر است. نخست اینکه اصل بستار علی قوی خود بخشی از علوم تجربی نیست؛ بلکه تزی فلسفی است که بسیار مورد مناقشه قرار گرفته است. ابدا نمی توان به نام علوم تجربی آن اصل را مقبول انگاشت. در بخش ۴-۳ به این مطلب باز خواهم گشت. نکته دیگر این است که اگر کسی به هر دلیل اصل بستار علی قوی را بپذیرد، نمی تواند به استناد آن آیات قرآن را بر حسب صیغه مجهول تاویل کند. چنانکه بارها اشاره شد، تاویل دارای ضوابطی است، و حمل به صیغه مجهول به کلی بی ضابطه و دلبخواهانه است. برای کسی که اصل بستار قوی را پذیرفته است، سراسر تر این است که آیات دال بر دخالت خداوند در طبیعت را تکذیب کند، تا اینکه آنها را بر حسب صیغه مجهول تاویل کند.^{۱۳۰}

کوتاه سخن اینکه استدلال سروش برای نفی فعل الهی در طبیعت، یا صرفا دخالت مستقیم خدا را نفی می کند (مطابق خوانش اول از استدلال)، که این مقدار مجوزی برای خوانش مجهول از متون دینی نیست؛ و یا اینکه اصل بستار علی قوی را پیش فرض می گیرد (مطابق خوانش دوم از استدلال)، که این اصل نیز بسیار مناقشه آمیز است.

۳-۳-۳-۳- استدلال از طریق مسئله شر برای نفی رحمت از خداوند

در فلسفه دین معاصر، مسئله شر گاه به عنوان یکی از ادله برای نفی موجودی که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق است مطرح شده است. ایده محوری استدلال معروف است: اگر خدای عالم مطلق و قادر مطلق و خیر محض وجود داشته باشد، نباید در عالم شری وجود داشته باشد. زیرا، موجودی که خیر محض است، اگر مطلع شود قرار است شری پدید آید و توانایی بر جلوگیری از پیدایش آن شر نیز داشته باشد، از پیدایش آن ممانعت خواهد کرد. پس اگر این موجود افزون بر اینکه خیر محض است، از جهت علم و قدرت نیز محدودیتی نداشته باشد، لاجرم از پیدایش هر گونه شری در عالم جلوگیری خواهد کرد. از سوی دیگر، مسلما شروری در عالم وجود دارد. بنابراین، خدایی که سه وصف

علم مطلق، قدرت مطلق و خیربودن مطلق را با هم داشته باشد وجود ندارد. تا کنون تقریرهای بسیار متنوعی از برهان شر ارائه شده است، و از آن سوی فیلسوفان خداپاور نیز پاسخ‌های قابل توجهی برای آن ارائه کرده‌اند. محور اصلی بسیاری از پاسخ‌ها این است که چه بسا شرور عالم لوازم ضروری پیدایش خیرات بزرگتر (یا لوازم ضروری جلوگیری از شرور بزرگتر) باشد، و در این صورت، اینکه خداوند اجازه دهد چنین شروری پدید آید با علم، قدرت و خیربودن مطلق او منافاتی نخواهد داشت (البته این بیانی ساده‌سازی شده از مسئله شر و دسته‌ای از پاسخ‌های آن بود). به هر روی، ادبیات بسیار عظیمی پیرامون مسئله شر در فلسفه دین معاصر پدید آمده است. طبیعتاً نوشتار حاضر گنجایش مروری هر چند کوتاه بر این پاسخ‌ها را ندارد، و خوانندگان می‌توانند به منابع مرتبط مراجعه کنند.^{۱۳۱}

از برخی سخنان سروش استفاده می‌شود که مسئله شر خود دلیلی است برای نفی رحمت خداوند.^{۱۳۲} سروش استدلال را باز نکرده است، ولی طبیعتاً لب استدلال همان است که در بالا اشاره شد، فقط به جای صفت خیربودن مطلق، صفت رحمت مطلق جایگزین می‌شود: اگر خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق و رحیم مطلق است وجود داشته باشد آنگاه شری در عالم وجود نخواهد داشت. اما مسلم است که در عالم شروری وجود دارند. پس، موجودی که هر صفت علم مطلق، قدرت مطلق و رحمت مطلق را داشته باشد وجود ندارد.

نخستین مطلبی که درباره توسل سروش به مسئله شر برای نفی رحمت خدا مطرح می‌شود این است که بر فرض تمام بودن استدلال بالا، در نهایت این نتیجه به دست می‌آید که خدا همزمان نمی‌تواند هر سه ویژگی علم مطلق، قدرت مطلق و رحمت مطلق را با هم داشته باشد. از این رو مشخص نیست که چرا از میان این سه صفت، رحمت الهی باید حذف شود؟^{۱۳۳} اما نکته مهم‌تر این است که استدلال مورد نظر سروش در حقیقت تقریری از استدلال شر است، و از این رو همه پاسخ‌هایی که به برهان شر ارائه شده است درباره استدلال سروش برای نفی رحمت الهی نیز قابل طرح است. چه بسا شرور عالم از لوازم ضروری پیدایش خیرات بزرگتر باشد، که اگر اینگونه باشد، پیدایش این شرور هیچ منافاتی با رحمت مطلق خداوند نخواهد داشت. برای تقریب به ذهن، وقتی پدر و مادر یک طفل، درد واکسن زدن را به دلیل مصلحتی برتر برای آن طفل روا می‌دارند، ما نمی‌گوییم آنها فاقد رحمت و مهربانی نسبت به فرزند خود هستند، و بلکه برعکس، واکسن زدن را مقتضای مهربانی آنها به شمار می‌آوریم. به همین ترتیب، اگر شرور عالم لازمه قهری خیرات بزرگتری باشند، کاملاً با رحمت مطلق خداوند سازگار خواهند بود.

نکته جالب توجه این است که سروش خود در جایی دیگر اذعان می‌کند که پاسخ‌های آلوین پلانتینگا و ریچارد سویین‌برن به مسئله شر «خیلی خوب جا افتاده است» و آرای آنها «یک قول رقیب نیرومندی» محسوب می‌شود.^{۱۳۴} جالب‌تر اینکه سروش نظر شخصی‌اش درباره مسئله شر را اینگونه بیان می‌کند که با آموزه زندگی پس از مرگ و قیامت، مسأله نیمه حل شده شر، کاملاً حل می‌شود. زیرا در قیامت خداوند میان انسان‌ها داوری خواهد کرد و ظالمان تقاص پس خواهند داد، و مظلومان و نیز کسانی که دچار رنج و کاستی در این عالم شده‌اند جبران خواهند دید. حال اگر به باور سروش چنین راه‌هایی برای حل مسئله شر وجود دارد، دیگر وجهی باقی نمی‌ماند که به واسطه این مسئله رحمت مطلق خداوند انکار شود.^{۱۳۵}

۳-۳-۴- استدلال از طریق تغییرناپذیری خدا برای نفی شخص‌وارگی خدا

سروش بر این مطلب تاکید دارد که خدا تغییرناپذیر است، و این مطلب را از اولین تعلیماتی قلمداد می‌کند که فیلسوفان و متکلمان مسلمان به ما عرضه داشتند.^{۱۳۶} از دید سروش، لازمه تغییرناپذیری خدا، نفی اراده الهی است.^{۱۳۷} همچنین، گویا به زعم سروش، تغییرناپذیری خدا این نتیجه را در بر دارد که خدا نه سخن می‌گوید، نه پیامبری را می‌فرستد، نه دعای انسان‌های را برآورده می‌کند، نه گناهان را در پی استغفار می‌آمرزد، نه رحمت می‌ورزد و نه غضب، نه دارای شفقت است و نه رضایت، و نه هیچ یک از عواطف دیگر.^{۱۳۸} و در یک کلام، به نظر می‌رسد به عقیده سروش، تغییرناپذیری خداوند مستلزم نفی شخص‌وارگی از او است.^{۱۳۹}

بر این اساس، استدلال سروش (که می‌توان آن را /استدلال/ از طریق تغییرناپذیری نامید) بدین ترتیب خواهد بود:

مقدمه نخست: خدا تغییرناپذیر است.

مقدمه دوم: هر آنچه تغییر ناپذیر است شخص‌وار نیست.

نتیجه: خدا شخص‌وار نیست.

سخنان سروش در اینجا بسیار مجمل و اشاره‌وار است. دلایلی که سروش برای این دو مقدمه می‌آورد از حد یک یا دو جمله فراتر نمی‌رود، که در ادامه اشاره خواهد شد. و عجیب اینجا است که گرچه سروش برای تغییرناپذیری خدا (مقدمه اول) به آرای متکلمان و فیلسوفان مسلمان استناد می‌کند، به کلی از این مطلب تغافل می‌کند که همان متکلمان و

فیلسوفان عمدتاً تغییرناپذیری را مستلزم نفی شخص‌وارگی نیافته‌اند؛ یعنی مقدمه دوم را نپذیرفته‌اند. این خود شاهد دیگری است که مواجهه سروش با سنت فلسفه و کلام اسلامی عمدتاً گزینشی و دلبخواهانه است.

نکته دیگر اینکه مقدمه نخست استدلال بالا، در تناقض با برخی از دیگر آرای او قرار دارد. مطابق با وحدت^۱، خدا عین عالم طبیعت است. اما می‌دانیم که عالم طبیعت متغیر است، و بالاتر از آن، بر اساس فرضیه ملاصدرا که سروش نیز می‌پذیرد، دارای حرکت جوهری است. پس باید گفت خدا نیز متغیر و دارای حرکت جوهری است. از سوی دیگر، مطابق تنزیه^۳ صفتی چون تغییرناپذیری و ثبات را نیز نمی‌توان به خدا نسبت داد.

به هر روی، در این بخش به اختصار بسیار به این سیر استدلال سروش علیه شخص‌وارگی خدا می‌پردازم. البته مسئله تغییرناپذیری خداوند تا حد زیادی وابسته به مباحث متافیزیکی درباره ماهیت تغییر و زمان است، و گفتگو درباره این مباحث خود نوشتار مستقلاً را می‌طلبد. بر این اساس، تفصیل مطالب را باید در فرصتی دیگر پی‌گرفت، و در اینجا از اشاره به کلیات بحث فراتر نخواهم رفت. در وهله نخست، لازم است به تفکیکی مهم در بحث تغییر اشاره کنم که تاثیر بسزایی در مسئله تغییرناپذیری یا تغییرپذیری خداوند بر جای می‌نهد، و آن تفکیک میان تغییر درونی^۴ و تغییر بیرونی^۵ است. تعریف دقیق این دو قسم البته خود موضوع مناقشاتی در متافیزیک معاصر است که فعلاً نیازی به پرداختن به آن نیست، چرا که ایده شهودی این تقسیم را می‌توان به کمک چند مثال بیان کرد. فرض کنید احمد شنبه برادری نداشته است، ولی یک شنبه برادرش به دنیا می‌آید، بدون اینکه او با خبر باشد. به این ترتیب، او از وضعیت بدون برادر بودن به وضعیت برادر داشتن منتقل می‌شود. ولی این انتقال متضمن هیچ تغییری در چگونگی خود احمد نیست. به چنین تبدل وضعیتی «تغییر بیرونی» گفته می‌شود، و گاه با تعابیر «تغییر بیرونی محض»، «تغییر غیر حقیقی» و «تغییر در نسبت و اضافه» نیز از آن یاد می‌شود. به عنوان مثالی دیگر از همین گونه تغییر، فرض کنید احمد در روز شنبه محبوب حسین نبوده است، ولی روز یکشنبه محبوب حسین می‌شود. در اینجا وضعیت او از محبوب حسین نبودن به محبوب حسین بودن تبدل می‌یابد، بدون اینکه تغییری در کیفیت خود احمد پدید آید. این نیز موردی از تغییر بیرونی است.

این دو مثال را مقایسه کنید با تغییر حالت احمد از نشسته به ایستاده، یا از داشتن درد دندان به رهایی از درد. در این دو مثال، واقعاً تغییری در چگونگی خود احمد (و نه صرفاً در روابط احمد با دیگر امور عالم) رخ می‌دهد. این گونه تبدل را «تغییر درونی» می‌نامند، و با اصطلاحات «تغییر حقیقی» و «تغییر در ذات» نیز از آن یاد می‌شود. باری، نزاع

بر سر تغییرپذیری یا تغییرناپذیری خداوند صرفا درباره امکان یا امتناع تغییر درونی در خداوند است، و گر نه حتی قائلان به تغییرناپذیری خداوند نیز می‌توانند بپذیرند (و عملا می‌پذیرند) که تغییر بیرونی درباره خداوند ممکن است. برای مثال، اگر زید روز شنبه خدا را عبادت نکند ولی یکشنبه او را عبادت کند، به تعبیری می‌توان گفت خدا نخست معبود زید نبود و سپس معبود زید شد. روشن است که چنین تغییری امکان‌پذیر است. در ادامه این نوشتار، هرگاه از تغییرپذیری یا تغییرناپذیری خداوند صحبت می‌کنیم و اصولا هرگاه واژه «تغییر» را درباره خداوند به کار می‌بریم، منظور صرفا تغییر درونی است، مگر اینکه به خلاف آن تصریح شود.

مطلب دیگری که باید توجه داشت این است که دو تصویر متفاوت از ایده تغییرناپذیری خداوند می‌توان ارائه داد. تصویر نخست این است که خدا در اساس فرازمانی و غیرزمانمند است، و از این رو هیچ تغییری در او راه ندارد. تصویر دوم این است گرچه خدا در زمان است (و یا اینکه به محض خلقت عالم مادی زمانمند شده است^{۴۲})، ولی وجود و صفات درونی همیشگی است و به این اعتبار، تغییری درونی در او رخ نمی‌دهد. تفاوت میان این دو تصویر، در حقیقت تفاوت میان فرازمان بودن و همیشگی بودن است^{۴۳}، ولی هر دو تصویر مستلزم تغییرناپذیری خداوند هستند. طرفداران تغییرناپذیری خداوند عمدتا تصویر اول را پذیرفته‌اند، ولی در ادامه هرگاه از تز تغییرناپذیری خداوند صحبت می‌کنم، معمولا هر دو تصویر مد نظر خواهد بود، مگر اینکه به خلاف آن تصریح شود.

اکنون به اختصار فراوان، دو مقدمه استدلال از طریق تغییرناپذیری را بررسی خواهیم کرد. چنانکه خواهیم دید، هر دو مقدمه (به ویژه مقدمه دوم) در معرض مناقشات جدی قرار دارند.

۳-۳-۴-۱- بررسی مقدمه اول: آیا دلائل معتبری برای تغییرناپذیری خدا در دست است؟

تغییرناپذیری خدا آموزه‌ای بسیار رایج هم در فلسفه و کلام اسلامی و هم در سنت الهیات مسیحی بوده است، و دلایل بسیار متنوعی نیز برای این آموزه ارائه شده است.^{۴۴} نکته قابل توجه اما این است که گروهی از فیلسوفان دین معاصر در عالم مسیحیت (همچون ویلیام کریگ و ریچارد سویین‌برن)، از آموزه تغییرناپذیری خدا دست کشیده‌اند و به سود تغییرپذیری خداوند استدلال کرده‌اند؛ و جالب اینجا است که مهمترین دلیل آنها برای تغییرپذیری خداوند این است که پاره‌ای صفات شخص‌وار (مانند علم به رویدادهای زمان حاضر، و داشتن اراده آزاد به معنای اکید آن) مستلزم تغییرپذیری است، و از آنجا که دلایل خوبی داریم که خداوند دارای چنین صفاتی است، لاجرم باید بپذیریم خداوند

تغییرپذیر است. به باور این گروه از فیلسوفان، این شیوه تغییر نه تنها موجب نقص خداوند نیست، بلکه از لوازم کمال الهی است.^{۱۴۵}

به هر روی، بررسی دلایل له و علیه آموزه تغییرناپذیری بسیار فراتر از مجال نوشتار حاضر است، و به تالیفی مستقل نیاز دارد. نکته‌ای که می‌خواهم بر آن تاکید کنم این است که عمده دلایلی که در فلسفه و کلام اسلامی به نفع آموزه تغییرناپذیری الهی اقامه شده‌اند مخدوش هستند و یا دست کم چندان قانع کننده نمی‌نمایند. برای مثال، در ادامه تنها به دو مورد از مهمترین این دلایل اشاره خواهم کرد.

استدلال نخست:

اولین دلیلی که در اینجا بررسی می‌کنیم، بر پایه کمال مطلق الهی بنا شده است. این استدلال را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱- خدا دارای بالاترین درجه کمال ممکن است.

۲- هر موجودی که تغییر می‌کند، از دو شق خارج نیست: یا به سوی کمال می‌رود و یا به سوی نقص.

۳- شق اول (سیر به سوی کمال) برای خدا ممکن نیست؛ زیرا خدا بالفعل همه کمالات ممکن را واجد است، و از این رو ناممکن است کمال بیشتری کسب کند.

۴- شق دوم (سیر به سوی نقص) نیز در حق خدا ممتنع است؛ زیرا محال است نقصی بر خداوند عارض شود.

۵- پس تغییر خداوند ناممکن است.^{۱۴۶}

اما این استدلال به خدشه‌ای آشکار دچار است. در مقدمه دوم فرض شده است که هر گونه تغییر، یا از نقص به کمال است و یا از کمال به نقص. ولی شق سوم نیز قابل فرض است، و آن اینکه تغییر از کمال به کمال باشد. به دیگر سخن، این درست است که خداوند دارای بالاترین درجه کمال ممکن است؛ ولی چرا نتوان دو وضعیت متمایز به مثابه مصداق بالاترین کمال ممکن در نظر گرفت، به گونه‌ای که خدا ابتدا در وضعیت نخست باشد، و سپس به وضعیت دوم منتقل شود؟ اگر این گونه باشد، خدا از یک وضعیت به وضعیت دیگر تغییر یافته است، و در عین حال همچنان واجد بالاترین درجه کمال ممکن باقی مانده است. البته پیش فرض شق سوم آن است که بالاترین کمال ممکن تنها در یک

وضعیت متعین تحقق نمی‌یابد، بلکه وضعیت‌های متمایز (و البته جمع‌ناپذیری) قابل فرض هستند که هر یک مصداقی از برترین کمال ممکن به شمار می‌آیند. ولی در استدلال یادشده برای تغییرناپذیری خداوند، دلیلی علیه این پیش‌فرض ارائه نشده است.

برای توضیح بیشتر شق سوم می‌توان مثالی را مطرح کرد. این مثال برگرفته از ایده‌ای است که برخی طرفداران تغییرپذیری خداوند پیش نهاده‌اند. مطابق یک نظریه مطرح درباره ماهیت زمان (که معمولاً از آن با عنوان «نظریه A» یاد می‌شود)، ویژگی کنونی بودن یا در حال حاضر بودن^{۱۴۷} یک ویژگی پایه است که قابل تحویل به دیگر ویژگی‌ها و روابط زمانی نیست. فرض کنید در ساعت ۸ امروز باران می‌بارد و در ساعت ۱۰ باران قطع می‌شود. بر این اساس، در ساعت ۸ رویداد بارش باران متصف به ویژگی کنونی بودن می‌شود، و دو ساعت پس از آن، رویداد قطع باران ویژگی کنونی بودن را به دست می‌آورد. به دیگر سخن، ما با دو واقعیت زمانی (tensed fact) سروکار داریم: کنونی بودن بارش باران، که در ساعت ۸ تحقق دارد؛ و کنونی بودن قطع باران، که در ساعت ۱۰ پدید می‌آید.

از سوی دیگر، روشن است که علم به واقعیات، خود صفتی کمالی است. از این رو، موجودی که دارای بالاترین درجه کمال ممکن است به همه واقعیات عالم در هر زمانی آگاهی دارد. پس کامل مطلق در ساعت ۸ به این واقعیت علم دارد که اکنون باران می‌بارد، و در ساعت ۱۰ نیز به این واقعیت علم دارد که اکنون باران قطع می‌شود. نکته مهم این است که علم کامل مطلق در این دو زمان به واقعیات‌های متفاوتی تعلق یافته است؛ چرا که او در ساعت ۸ به واقعیت دوم (یعنی اکنون باران قطع می‌شود) علم ندارد، زیرا این واقعیت اساساً در ساعت ۸ تقرر ندارد.^{۱۴۸} همچنین، او در ساعت ۱۰ به واقعیت اول (یعنی اکنون باران می‌بارد) علم ندارد، زیرا واقعیت اول در ساعت ۱۰ دیگر محقق نیست. پس باید گفت کامل مطلق دچار تغییر شده است: نخست به واقعیتی علم داشته است، و سپس آن علم زائل شده، و علم به واقعیتی دیگر پدید آمده است. حال آیا این تغییر، تغییری از نقص به کمال است یا از کمال به نقص؟ هیچ کدام. بلکه تغییری از کمال به کمال است. مقتضای کمال تام این است که او در ساعت ۸ به واقعیت اول علم داشته باشد، و در ساعت ۱۰ نیز به واقعیت دوم علم داشته باشد. به دیگر سخن، تغییری که در اینجا هست نه از جهل به علم است و نه از علم به جهل، بلکه از علم به علم است. نه تنها این تغییر علم منافاتی با کمال مطلق او ندارد، بلکه برعکس، لازمه کمال مطلق این است که علم او بر حسب تغییر واقعیات تغییر کند؛ چرا که در غیر این صورت او بازنمایی کاملی از واقعیات عالم نخواهد داشت.^{۱۴۹}

در اینجا در صدد نیستیم از نظریه A درباره زمان، و دیدگاه بالا درباره تغییر علم الهی دفاع کنیم. این خود بحث مفصلی را می‌طلبد.^{۱۵۰} بلکه آنچه بیان شد، صرفاً مثالی بود برای تقریب این مطلب به ذهن که تغییر می‌تواند از کمال به کمال نیز باشد. مثال‌های دیگری هم در این باره قابل طرح هستند که برای رعایت اختصار از بیان آن صرف نظر می‌کنم. در حقیقت لب اعتراضی که به استدلال بالا طرح کردیم این است هنوز دلیلی بر امتناع شق سوم تغییر (تغییر از کمال به کمال) ارائه نشده است، و مادام که چنین دلیلی در دست نباشد استدلال از طریق کمال مطلق برای تغییرناپذیری خدا ناتمام خواهد بود. روشن است که این اعتراض مبتنی بر پذیرش نظریه A درباره زمان نیست.

استدلال دوم:

استدلال دیگری که برای تغییرناپذیری خدا ارائه شده است، بر اساس قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» پیش می‌رود. مطابق این قاعده، اگر امری در زمانی خاص پدید آید، حتماً نیازمند ماده است. از این رو، هر حادثی یا خود جسمانی است و یا متعلق به جسم است. از سوی دیگر، تغییر خداوند از یک حالت به حالتی دیگر، بدان معنا است که حالت دوم امری حادث باشد. پس طبق قاعده یاد شده، لازم می‌آید خدا یا جسمانی باشد و یا متعلق به جسم باشد، که اینگونه نیست. پس خداوند تغییرناپذیر است.^{۱۵۱} اما این استدلال نیز ناتمام است؛ چرا که قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» خود دچار مشکلاتی جدی است، که برای رعایت اختصار از بیان آن در این نوشتار صرف نظر می‌کنم.^{۱۵۲}

بررسی دیگر استدلال‌ها برای مقدمه اول را به مجال دیگری واگذار می‌کنم، و در ادامه به سراغ مقدمه دوم

می‌روم.^{۱۵۳}

۳-۳-۴-۲- بررسی مقدمه دوم: آیا تغییرناپذیری خدا مستلزم نفی صفات شخص‌وار از خداوند است؟

در بخش پیش گفته شد که اصل وجود دلیلی معتبر بر تغییرناپذیری خدا خود محل کلام است، و البته قضاوت در این باره به فرصتی دیگر موکول شد. در این بخش به مطلبی مهم‌تر می‌پردازم. فرض کنید در مقام تنزل بپذیریم که دلیلی بر تغییرناپذیری خداوند در دست داریم که واجد اعتباری اولیه است. اما آیا تغییرناپذیری خداوند مستلزم نفی صفات شخص‌وار از او است؟ دیدیم پاسخ سروش مثبت است. به ادعای او، اگر خدا تغییرناپذیر باشد، دیگر نمی‌توان اراده، تکلم، فرستادن پیامبران، خلق امور زمانی، استجابات دعاها، بخشش گناهان، رحمت و غضب و دیگر عواطف را به او نسبت داد. در این بخش این موارد را به اختصار بررسی می‌کنم. چنانکه خواهیم دید، به نظر می‌رسد می‌توان تصویری

معقول ارائه داد از اینکه خداوند فرازمان و در نتیجه تغییرناپذیر است، و در عین حال صفات شخص‌وار یادشده را دارا است.^{۱۵۴ و ۱۵۵} بنابراین، کماکان مقدمه دوم استدلال از طریق تغییرناپذیری برای نفی شخص‌وارگی خداوند نامدلل است.

از صفت اراده شروع می‌کنیم. چرا سروش ادعا می‌کند تغییرناپذیری خدا مستلزم نفی اراده از او است؟ سروش در جایی گونه‌ای استدلال در این باره دارد، و آن اینکه: اگر خداوند اراده داشته باشد، ممکن خواهد بود که در اراده‌های او تغییری پدید آید. اما ذات خدا تغییرناپذیر است. پس خدا هیچ اراده‌ای ندارد.^{۱۵۶} این استدلال بسیار عجیب است. سروش فرض گرفته است تحقق اراده در یک موجود مستلزم امکان تغییر اراده است. ولی این فرض نامدلل و ناموجه است. نه در مفهوم اراده، امکان تغییر نهفته است و نه دلیلی داریم که در هر اراده‌ای لزوماً تغییر راه دارد. پس چرا نتوان گفت خدا اراده دارد، ولی اراده او درباره همه افعالش ازلی و فرازمان، و در نتیجه تغییرناپذیر است؟

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که فرازمان بودن اراده الهی به هیچ وجه مستلزم آن نیست که اراده خداوند نمی‌تواند به پیدایش یک شیئی در زمانی خاص تعلق گیرد. برای مثال، ممکن است خدا به نحوی فرازمان اراده کرده باشد که شیئی الف در زمان t پدید آید. مطابق این تصویر، زمان t قید خود اراده خدا نیست، بلکه قید متعلق اراده خدا است. اراده خدا از ازل (به صورت فرازمانی) به پیدایش الف-در- t تعلق گرفته است. به تعبیر فنی‌تر، اراده یک رابطه دو موضعی است که میان خدا و وضعیت امور پیدایش الف-در- t برقرار می‌شود، نه اینکه یک رابطه سه موضعی میان خدا، پیدایش الف و زمان t باشد.^{۱۵۷} همچنین، اینکه در ساختار یک طرف این رابطه (یعنی وضعیت امور پیدایش الف-در- t) زمان حضور دارد، نه مستلزم این است که طرف دیگر رابطه (یعنی خدا) موجودی زمانمند باشد، و نه مستلزم آن است که این مصداق خاص اراده در زمان رخ دهد. برای روشن‌تر شدن مسئله، اراده الهی را با علم الهی مقایسه کنید. فرض کنید الف در زمان t پدید می‌آید. از آنجا که خدا به همه واقعیات علم دارد، از ازل (به صورت فرازمانی) می‌داند که الف در t پدید می‌آید. این علم خدا هیچ گاه تغییر نمی‌کند؛ چرا که t نه قید خود علم، بلکه قید متعلق علم است. به همین ترتیب در مورد اراده نیز می‌توان گفت زمان خاص قید متعلق آن است و نه قید خود اراده.

بر این اساس، ممکن است اراده فرازمان و نامتغیر خدا به پیدایش شیئی در زمانی خاص تعلق گیرد. همه اینها با پذیرش این پیش‌فرض بود که تغییر در اراده خدا مستلزم تغییر درونی در خدا است. دیدیم حتی اگر چنین پیش‌فرضی را مسلم بگیریم، باز هم ممکن است اراده خدا به امور زمانمند تعلق گیرد، بدون اینکه تغییری درونی در خدا رخ دهد؛ چرا تعلق اراده الهی به امری متغیر به معنای متغیر بودن خود اراده نیست. گروهی از فیلسوفان اما قدمی فراتر نهاده‌اند و

این ادعا را مطرح کرده‌اند که اراده (در مورد خداوند) یک ویژگی بیرونی محض است، و لذا تغییر در اراده خدا مستلزم تغییر درونی خدا نیست.^{۱۵۸} اگر چنین ادعایی را قبول کنیم کار به مراتب ساده‌تر خواهد شد؛ زیرا حتی اگر بگوییم اراده خدا تغییر می‌کند (یعنی زمان خاص قید خود اراده است و نه قید متعلق آن)، چنین تغییری صرفاً تغییری بیرونی است، و با تز تغییرناپذیری خدا منافاتی ندارد.

هر آنچه درباره اراده خدا گفته شد، درباره صفت خلق الهی نیز تکرار می‌شود. درباره خلق نیز دو گزینه وجود دارد: نخست اینکه خلق یک ویژگی بیرونی محض است و لذا تغییر از حیث خلق (مثلاً اینکه در زمان t_1 خدا الف را خلق نکند، و در زمان t_2 آن را خلق کند) موجب تغییری درونی در خدا نمی‌شود. گزینه دوم نیز این است که تغییر از حیث خلق مستلزم تغییری درونی است. اگر گزینه اول را بپذیریم، آنگاه اینکه خداوند در زمانی الف را خلق نکند و سپس به خلق الف دست یازد مستلزم تغییری درونی در خداوند نخواهد بود. اما حتی اگر گزینه دوم را بپذیریم، باز هم خلقت خدا می‌تواند به امور حادث و زمانمند تعلق گیرد؛ چرا که می‌توان گفت زمان مربوطه قید متعلق خلق است و نه قید خود خلق. مطابق این تصویر، خلقت خدا مر الف-در- t را (و نیز وابستگی الف-در- t به خداوند) امری نیست که در زمان رخ دهد، بلکه صرفاً در ساختار طرف این رابطه (یعنی: الف-در- t) زمان حضور دارد. بر این اساس، تعلق خلق به امری زمانمند به معنای زمانمند بودن خود خلق، و در نتیجه تغییر درونی خدا نیست.^{۱۵۹}

تا اینجا دیدیم که فرازمان بودن خداوند منافاتی با این ندارد که اراده و خلق الهی به امور زمانمند تعلق گیرد. از همین جا کمابیش مشخص می‌شود فرازمان بودن خدا به هیچ روی با سخن گفتن خدا نیز ناسازگار نیست. البته در فلسفه زبان معاصر نظریات متفاوتی درباره ماهیت تکلم مطرح شده است، ولی به نظر می‌رسد بر مبنای همه این نظریات اسناد تکلم به خدای فرازمان و نامتغیر امکان‌پذیر است. برای مثال، مطابق نظریه پال گرایس، در صورتی شخص سخنی می‌گوید (و به اصطلاح گرایس، می‌توان معنای متکلم^{۱۶۰} را به او اسناد داد) که او اصوات یا نشانه‌هایی را با قصدهای خاصی تولید کند. گرایس و دیگر فیلسوفانی که پروژه او را پی گرفته‌اند مباحث گسترده‌ای را در این باره طرح کرده‌اند که محتوای این قصدها باید چگونه باشد تا بتوان تکلم را به شخص اسناد داد. این دست مباحث برای غرض فعلی ما اهمیتی ندارند. مهم این است که هر رایی را درباره صورت‌بندی نهایی دیدگاه گرایس بپذیریم، به نظر می‌رسد مطابق آن صورت‌بندی می‌توان تکلم را به خدای فرازمان نیز نسبت داد. برای این کار لازم است دو مطلب احراز شود: نخست اینکه ممکن باشد خلق خدا به پیدایش نشانه‌هایی در زمان خاص تعلق گیرد، و دوم اینکه بتوان قصد را به خداوند

نسبت داد. و تا اینجا دیدیم که به نظر می‌رسد هر دوی این مطالب برقرار است. هم ممکن است که خلق الهی از ازل (به صورت فرازمان) به پیدایش نشانه‌هایی خاص در زمانی به خصوص تعلق گیرد، و هم (در بخش ۳-۳-۱) گذشت که دلیلی برای امتناع قصدمندی خدا (به صورت مطلق) در دست نیست. بنابراین، به نظر می‌رسد اسناد معنای متکلم به خدای تغییرناپذیر امکان‌پذیر است.^{۱۶۱} البته آنچه گفته شد بیانی بسیار اجمالی بود و تفصیل مطلب را باید در جایی دیگر پی گرفت.^{۱۶۲}

نتیجه دیگری که به زعم سروش بر تغییرناپذیری خدا بار می‌شود این است که ممکن نیست خدا دعای انسان را برآورده سازد. گویا سروش چنین تصور می‌کند که انسان لاجرم در زمان خاصی دعا می‌کند. حال اگر قرار باشد خدا به دعای انسان پاسخ گوید و آن را مستجاب کند، معنایش این است که پس از دعای انسان اراده‌ای در خدا (برای استجابت خواسته انسان) شکل بگیرد. و این به معنای تغییر خدا است: پیش از دعای انسان خدا آن اراده را نداشت، و پس از آن چنان اراده‌ای پدید آمد. ولی چون خدا تغییرناپذیر است، استجابت دعا نیز ناممکن است.

با توجه به آنچه گذشت سستی این استدلال روشن می‌شود. اولاً، اگر اراده خدا از صفات بیرونی محض باشد، تغییر خدا از حیث اراده (اینکه پیش از دعا خدا اراده مورد نظر را نداشت و سپس دارا شد) به معنای تغییر درونی خدا نیست، و لذا با تز تغییرناپذیری خدا سازگار است. ثانیاً، اگر تغییر خدا از حیث اراده مستلزم تغییر درونی خدا باشد، ضرورتی ندارد فرض کنیم استجابت دعا مستلزم تغییر خدا از حیث اراده است. خدا به صورت فرازمانی می‌داند که شخص در فلان زمان دعا می‌کند، و لذا اراده او به صورت فرازمانی به این تعلق می‌گیرد که دعای او را مستجاب کند. به این ترتیب، برآوردن دعا به معنای تغییر در اراده خدا نیست.

البته شاید گمان شود استجابت دعا مشکل دیگری به جز راه دادن به تغییر در خدا دارد، و آن این است که مستلزم تاثیرپذیری خدا است. حتی اگر فرض کنیم اراده استجابت دعا به صورت ازلی و فرازمانی شکل می‌گیرد، این اراده به واسطه دعای انسان است که حاصل می‌شود، حال آنکه ممتنع است خدا از موجودات دیگر متأثر شود. دو تز تغییرناپذیری و تاثیرناپذیری خدا معمولاً دوشادوش یکدیگر و با انگیزه‌های مشابهی مقبول کثیری از متالهان مسلمان و مسیحی بوده‌اند.

مسئله تاثیرناپذیری الهی خود نیازمند بحثی درخور است، و در اینجا صرفاً به نکته‌ای کوتاه در این باره اشاره می‌کنم. معمولاً تصور می‌شود تاثیرناپذیری خدا لازمه لاینفک کمال و غنای مطلق الهی است: هر گونه تاثیر یافتن خدا از

شیئی دیگر از هر جهتی، مستلزم گونه‌ای نقصان یا نیاز در خداوند است، حال آنکه او منزّه از این امور است. ولی به نظر می‌رسد اتفاقاً گاه برعکس است؛ گاه کمال مطلق الهی اقتضا دارد که صفت یا فعلی از خداوند تابع (یا متأثر از) شیئی متمایز از خداوند باشد. برای مثال، در مسئله معروف نسبت میان علم پیشین الهی و اختیار انسان با چنین موردی مواجه هستیم. اشکالی که در آن مسئله مطرح بوده این است که اگر خدا علم پیشین به افعال انسان داشته باشد، همین علم موجب تعیین یافتن ضروری افعال انسان خواهد شد، و در نتیجه دیگر آن افعال نمی‌توانند اختیاری باشند. پاسخی که قائلان به اختیار معمولاً ارائه می‌دهند این است که علم خداوند تابع افعال اختیاری انسان است، نه اینکه علت آن افعال باشد.^{۱۶۳} تابع بودن علم خدا نیز دقیقاً به این معنا است که علم الهی متأثر از فعل اختیاری انسان است. این تاثیرپذیری نه تنها منافاتی با کمال الهی ندارد، بلکه بر عکس، لازمه کمال الهی است. توضیح اینکه در رابطه با علم الهی به فعل اختیاری انسان سه گزینه قابل فرض است: (۱) خدا علم به فعل اختیاری دارد، و علم او تابع فعل است. (۲) خدا علم به فعل اختیاری دارد و علم او علت تعیین‌بخش آن فعل است. (۳) خدا اصولاً به فعل اختیاری علم ندارد. روشن است که گزینه سوم با کمال مطلق الهی ناسازگار است. اما گزینه دوم نیز در اساس ممتنع است؛ مطابق برداشت آزادی‌گرایانه^{۱۶۴} از اختیار، تعیین پیشینی در اساس ناسازگار با اختیار است. لاجرم گزینه نخست باقی می‌ماند. نکته بسیار مهم این است که خدا دارای بالاترین درجه کمال ممکن است. گزینه دوم گرچه امری کمالی است، ولی تحقق آن در اساس ممکن نیست.

بر این اساس، می‌توان دید مقتضای کمال الهی این است که صفت علم او متأثر از افعال اختیاری بندگان باشد. به نظر می‌رسد این مطلب را می‌توان به برخی از دیگر صفات و افعال الهی نیز تسری داد. می‌توان گفت دقیقاً لازمه کمال الهی این است که اراده او در پاسخ به درخواست انسان (که فعلی مختارانه است) شکل گیرد، البته در صورتی که "شرایط استجاب دعا" برقرار باشد. بلکه اگر خدا هیچ عکس‌العملی به دعای انسان نشان ندهد خللی در کمال و خیرخواهی مطلق خدا حاصل خواهد شد. البته، این پاسخگویی به دعای انسان مستلزم تغییرپذیری خداوند نیست، چرا که با توجه به علم ازلی خدا به دعای انسان، اراده الهی به استجاب دعا نیز به صورت ازلی (فرازمایی) تحقق دارد. کوتاه سخن اینکه بر مبنای الهیات موجود کامل، تاثیرناپذیری مطلق و همه‌جانبه خدا قابل دفاع نیست. به این ترتیب، نه از جانب تز تغییرناپذیری و نه از جانب تز تاثیرناپذیری اشکالی متوجه ایده استجاب دعاها از سوی خداوند پدید نمی‌آید.^{۱۶۵} درباره ایده بخشایش گناهان از سوی خداوند نیز کمابیش همان ملاحظات قابل طرح است که درباره استجاب دعا وجود دارد، که نیازی به تکرار نیست.

در نهایت، ادعای دیگر سروش این بود که تغییرناپذیری خدا با اسناد عواطف انسانی چون رحمت، غضب، رضایت و ... به خدا ناسازگار است. از آنجا که سروش بارها این ادعا را درباره صفت رحمت مطرح کرده است در اینجا به کوتاهی به آن می‌پردازم. در مجموع به نظر می‌رسد سه مانع احتمالی برای اسناد رحمت به خداوند قابل فرض است. مانع نخست این است که رحیم بودن خداوند مستلزم تغییرپذیری او است؛ چرا که اگر قرار باشد خدا واجد صفت رحمت باشد لازم است که او به تناسب حوادثی که در طول زمان برای مخلوقات پدید می‌آید افعالی را صورت دهد، و این به معنای تغییرپذیری خدا است. مانع دوم این است که رحیم بودن خداوند مستلزم تاثیرپذیری او است؛ زیرا رحمت مقتضی آن است که خدا در عکس‌العمل به شرایطی که مخلوقات در آن گرفتارند و خواسته‌هایی که از او دارند، افعال خاصی را انجام دهد. مانع سوم این است که صفت رحمت در انسان‌ها معمولاً همراه با گونه‌هایی از کیفیات نفسانی است، از قبیل حس دلسوزی، حس محبت و تعلق خاطر، و یا حس رنجش و ناراحتی‌ای که انسان‌های مهربان در برخورد با وضعیت ناگوار دیگران تجربه می‌کنند. اما خداوند به کلی منزّه از کیفیات نفسانی است.

از مطالب گذشته مشخص می‌شود دو مانع ادعایی نخست مشکلی برای اسناد رحمت به خداوند پدید نمی‌آورد، و نیازی به تکرار نیست. درباره مانع سوم نیز دو نکته وجود دارد. نخست اینکه حتی اگر بپذیریم در مفهوم «رحمت» مفهوم گونه‌هایی از کیفیات نفسانی نهفته است، و خدا نیز به کلی مبرا از کیفیات نفسانی است، آنگاه نتیجه نهایتاً این خواهد بود که محمول «رحمت» را نمی‌توان دقیقاً با همان معنای متعارف بر خداوند حمل کرد. ولی هنوز می‌توان گفت با اندکی تجرید و تصرف در معنا (یعنی با حذف مولفه کیفیات نفسانی) کماکان «رحمت» قابل اسناد به خداوند است. در بخش ۳-۱ نیز گذشت که حمل بسیاری از صفات شخص‌وار بر خداوند تنها پس از تجرید آن از جهات نقصی امکان‌پذیر است. نکته مهم این است که مفهومی که پس از تجرید به دست می‌آید اشتراک معنایی قابل ملاحظه‌ای با مفهوم اولیه «رحمت» دارد، و به صورت خاص، در این مفهوم تجرید شده کماکان مولفه «خیرخواهی برای دیگران و انجام آنچه به مصلحت آنان است» مندرج است.

نکته دوم این است که در اساس مشخص نیست چرا باید بپذیریم خداوند مطلقاً فاقد کیفیات نفسانی است؟ جالب است که فلاسفه مسلمان خود امتناعی از اسناد برخی کیفیات نفسانی (همچون «ابتهاج») به خداوند ندارند.^{۱۶۶} اگر اینگونه است، چرا نگوییم آن کیفیاتی که علی‌الادعا از مولفه‌های مفهوم رحمت هستند، در خداوند نیز تحقق دارند؟

باید دقت داشت که اتصاف خداوند به کیفیات نفسانی یادشده لزوماً به معنای تغییرپذیری خداوند نیست؛ چرا که می‌توان گفت خداوند از ازل (به صورت فرازمانی) بدان کیفیات متصف است.

در این بخش دیدیم که یکی از مهمترین دلایل سروش برای نفی خدای شخص‌وار این بود که خداوند تغییرناپذیر است، و از همین رو نمی‌توان صفات شخص‌وار را به او نسبت داد. اما گذشت که تز تغییرناپذیری خداوند بسیار محل مناقشه است و چه بسا در نهایت قابل دفاع نباشد. و مهمتر اینکه حتی اگر تز تغییرناپذیری خداوند را بپذیریم، این تز با شخص‌وار بودن خداوند کاملاً سازگار است.^{۱۶۷}

۳-۴- نتایج، مشکلات و دلایل تنزیه ۲ (نفی اشتراک معنوی میان خدا و غیر خدا)

مطابق تنزیه ۲، هیچ واژه‌ای نیست که به معنای حقیقی هم بر خداوند قابل حمل باشد و هم بر غیر خداوند. پیش از اینکه جلوتر رویم، شایسته است تاملی مقدماتی درباره این ادعا داشته باشیم. روشن است که ادعای یادشده نمی‌تواند در اطلاق خود درست باشد. برای مثال، واژگان سلبی و فصلی زیر را در نظر بگیرید: «آنچه عدد نیست»، «آنچه اورانیوم نیست»، «آنچه یا خدا است یا انسان است»، «آنچه خدا است یا حیوان است» و امثال آن. این واژگان به معنای حقیقی هم بر خدا صدق می‌کنند و هم بر انسان‌ها. به نظر می‌رسد ایده‌ای که در پس تنزیه ۲ قرار دارد نمی‌خواهد حمل این دست از محمولات را بر خدا و غیر خدا انکار کند. از این رو، باید صورت‌بندی دقیق‌تری از ایده اصلی تنزیه ۲ ارائه داد.

یک پیشنهاد برای فراهم آوردن صورت‌بندی مورد نظر استفاده از مفهوم «محمولات طبیعی»^{۱۶۸} است که در متافیزیک معاصر از سوی فیلسوفانی چون دیوید آرمسترانگ و دیوید لوئیس مطرح شده است. به تقریب فراوان، محمول طبیعی محمولی است که میان مصادیق آن (از آن حیث که مصادیق آن محمول قرار گرفته‌اند) شباهت واقعی وجود دارد. محمولات سلبی و فصلی معمولاً طبیعی نیستند. برای مثال، گرچه هم عدد ۲ و هم برج ایفل تحت محمول سلبی «ناقرمز» قرار دارند، این امر از شباهتی عینی میان عدد ۲ و برج ایفل خبر نمی‌دهد. همچنین، هم عدد ۲ و هم برج ایفل از مصادیق محمول فصلی «عدد یا برج» هستند. ولی نمی‌توان گفت: شباهتی عینی میان عدد ۲ و برج ایفل وجود دارد، از این حیث که هر دو عدد یا برج هستند. اگر اینگونه محمولات از شباهتی واقعی خبر می‌دادند، میان هر دو شیء دلخواه می‌توانستیم بی‌نهایت جهت شباهت سراغ بگیریم. حال، به کمک مفهوم «محمولات طبیعی»، می‌توان تنزیه ۲ را

اینگونه صورت‌بندی کرد: هیچ محمول طبیعی‌ای وجود ندارد که به معنای حقیقی هم بر خدا صادق باشد و هم بر دیگر موجودات.

به هر ترتیب، تنزیه ۲ موضع قوی‌تری از تنزیه ۱ است، و به همان نسبت هم نتایج رادیکال‌تری بر آن مترتب است، و هم دچار مشکلات بیشتری است. همه لوازم و مشکلاتی که در بخش‌های ۱-۳-۳ و ۲-۳-۳ درباره تنزیه ۱ بیان شد، در مورد تنزیه ۲ نیز برقرار است، که تکرار آن ضرورتی ندارد. همچنین مطابق تنزیه ۲، نه تنها محمولات شخص‌وار، بلکه محمولات غیر شخص‌واری که بر غیر خدا حمل می‌شوند (مانند محمول «علت چیزی بودن») به معنای حقیقی بر خدا صدق نمی‌کند. به همین دلیل، افزون بر آنچه پیش از این گذشت، لازمه تنزیه ۲ این است که خدا هیچ گونه تاثیر علی بر هیچ شیئی در عالم نمی‌گذارد.

اما دلایل سروش برای پذیرش تنزیه ۲ چیست؟ در بخش ۳-۳-۳ به نه دلیل اشاره شد که از لابلای سخنان سروش برای الهیات تنزیهی می‌توان برداشت کرد. از میان این دلایل، استدلال پنجم یعنی استدلال بر اساس آیه «لیس کمثله شیء» (در صورت موفقیت) می‌تواند تنزیه ۲ را به اثبات رساند.^{۱۶۹} دلایل اول تا چهارم که در بخش‌های قبل بررسی شدند مدعایی محدودتر از تنزیه ۲ را هدف گرفته بودند، و دلایل ششم تا نهم ناظر به مدعایی فراتر از تنزیه ۲ هستند. از این رو، دلیل پنجم را به اختصار در این بخش بررسی می‌کنم، و در بخش ۳-۵-۳ به دلایل باقی‌مانده خواهم پرداخت.

وجه استدلال به آیه «لیس کمثله شیء» کمابیش روشن است، و می‌توان آن را این گونه بیان کرد: آیه می‌گوید خداوند هیچ مثل و شبیهی ندارد. اما شباهت (یا عدم شباهت) میان دو چیز همیشه نسبت به جهت و حیثیتی است. آیه هیچ قیدی بر روی جهت و حیثیت شباهت قرار نداده است. از این رو می‌توان از ذکر نشدن قید، استفاده اطلاق کرد. نتیجه این است که هیچ شیئی از هیچ جهتی مشابه خداوند نیست. حال اگر محمول طبیعی‌ای داشته باشیم که به معنای حقیقی هم برخدا و هم برشیئی دیگری صدق کند، آن شیئی از جهتی (یعنی از همان جهتی که محمول بیان می‌دارد) شبیه خداوند خواهد بود. ولی این با مفاد آیه منافات دارد. پس هیچ محمول طبیعی به معنای حقیقی مشترک میان خدا و غیر خدا نیست.

این استدلال به خودی خود موجه است، و بهترین استدلالی است که تا این نقطه از نوشتار حاضر از سروش گزارش شده است. در عین حال، به نظر می‌رسد دلیل یادشده در نهایت ناتمام است. مسئله مهم این است که این

استدلال از سنخ استدلال نقلی است و با اتکاء به اطلاق آیه صورت گرفته است. اگر صرفاً ما بودیم و همین آیه، چه بسا می‌توانستیم به تنزیه^۲ ملتزم شویم؛ ولی لازم است دیگر ادله نقلی و عقلی را نیز در نظر بگیریم. حتی اگر بخواهیم صرفاً تصویری را که در قرآن (به مثابه یک متن) از خداوند ترسیم شده ارائه دهیم، و دیگر ملاحظات عقلی و نقلی را به میان نیاوریم، لازم است دیگر آیات قرآن را نیز در نظر داشته باشیم و در پرتو کلیت آیات، آنها را بفهمیم. درست است که در این آیه هر مثلی از خداوند نفی شده است، ولی در صدها آیه دیگر صفاتی چون علم، قدرت، حکمت، حیات، تکلم، رزق، رحمت، و... به خدا نسبت داده شده است، و روشن است که غیر خدا نیز (به درجاتی محدود) به چنین ویژگی‌هایی متصف هستند. همچنین، بسیاری از تعالیم قرآنی (مانند توبه، استغفار، توکل، خشیت و...) مستلزم وجود صفاتی همچون علم و قدرت و رحمت در خداوند است، صفاتی که به درجات پایین در غیر خدا یافت می‌شود. بنابراین، اطلاق آیه «لیس کمثله شیء» با دلالت روشن تعداد بسیاری از آیات قرآن ناسازگار است. و جالب اینجا است که در همین آیه، بلافاصله پس از «لیس کمثله شیء» آمده است «و هو السميع البصیر»؛ یعنی صفاتی را به خداوند نسبت داده است که آدمیان نیز دارا هستند.

بنابراین، اگر بخواهیم تصویر قرآنی از خداوند را به دست دهیم، چاره‌ای نیست جز آنکه از اطلاق «لیس کمثله شیء» دست برداریم. چنانچه بر اطلاق این آیه اصرار ورزیم، لاجرم لازم است همه آن آیات دیگر را به گونه‌ای تاویل کنیم؛ ولی همانگونه که در بخش ۳-۳-۲ گذشت، در اکثر قریب به اتفاق موارد، تاویلی که سازگار با تنزیه^۲ باشد امکان‌پذیر نیست. برای مثال، جمله «خداوند عالم است» را در نظر بگیرید. اگر قرار باشد این جمله را به گونه‌ای تاویل کنیم که با تنزیه^۲ سازگار بیفتند، دو راه پیش روی ما است: یا باید در موضوع جمله تصرف کنیم، یعنی جمله را مثلاً اینگونه بفهمیم که جهان عالم است، به جای اینکه خدا عالم باشد (خوانش به صیغه مجهول)، و یا باید در محمول جمله تصرف کنیم، یعنی «عالم» را بر معنایی حمل کنیم که مشترک میان خدا و غیر خدا نباشد. ولی هر دو راه مسدود است. خوانش به صیغه مجهول که در اساس تاویلی من عندی و بی‌پایه است. معنای مجازی متناسبی که بتوان «عالم» را بر آن حمل کرد نیز در دسترس نیست. اما چنانچه از اطلاق «لیس کمثله شیء» دست برداریم، همه این مشکلات بر طرف می‌شود. باری، دلالت اطلاق دلالت نسبتاً ضعیفی است، و دست برداشتن از اطلاق بسی ساده‌تر و طبیعی‌تر از تاویلات سست و بی‌پایه‌ای چون خوانش به صیغه مجهول است. همین که از اطلاق آیه «لیس کمثله شیء» دست برداریم، استدلال به آن برای تنزیه^۲ بی‌اثر می‌شود. البته هنوز این سوال باقی می‌ماند که در این صورت چگونه باید آیه «لیس کمثله شیء» را فهمید. بررسی این مطلب فراتر از اهداف نوشتار حاضر است، و باید در جای دیگر به آن پرداخت.^{۱۷۰}

۳-۵- نتایج، مشکلات و دلایل تنزیه ۳ (نفی همه محمولات زبان از خداوند)

۳-۵-۱- معضلات منطقی-مفهومی تنزیه ۳

مطابق تنزیه ۳، هیچ یک از مفاهیم دستگاه ادراکی ما و هیچ یک از محمولات زبان‌های طبیعی بر خداوند صدق نمی‌کند. خدا به کلی فراتر از درک مفهومی انسان‌ها است. البته سروش این را می‌افزاید که نحوه‌ای ادراک حضوری و غیر مفهومی از خداوند امکان‌پذیر است، که البته در چارچوب زبان نمی‌گنجد. باری، تنزیه ۳ رادیکال‌ترین رویکرد تنزیهی است، و ادعایی سترگ‌تر از تنزیه ۱ و تنزیه ۲ را مطرح می‌سازد. از این رو، تنزیه ۳ قاعدتا در معرض همان مشکلاتی است که پیش از این در مورد تنزیه ۱ و تنزیه ۲ بیان شد. گذشته از این، تنزیه ۳ به دلیل مدعای بسیار رادیکالی که پیش می‌نهد دچار پاره‌ای از اشکالات مفهومی و منطقی است، که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

الف- یکی از مشکلات معروف تنزیه مطلق این است که این دیدگاه خودمتناقض است. مطابق تنزیه ۳، خدا فراتر از آن است که مفاهیم و واژگان انسان بتوانند بر او اطلاق شوند. اما در همین ادعا، محمولی بر خدا اطلاق شده است؛ یعنی «فراتر بودن از اطلاق مفاهیم و واژگان انسان». مشابه همین اشکال را می‌توان به این شیوه نیز بیان کرد: مدعای تنزیه ۳ این است که خداوند فراتر از دسترسی واژگان زبان است. لازمه این مطلب آن است که هیچ یک از واژگان زبان ما به خداوند ارجاع نمی‌دهند. ولی در همین جمله‌ای که بیان شد، واژه «خداوند» به کار رفته است که به خداوند ارجاع می‌دهد.

ب- پاره‌ای محمولات منطقی به گونه‌ای هستند که بر همه اشیاء عالم ضرورتاً صدق می‌کنند. برای مثال، محمول «اینهمان با خود» (self identical) را در نظر بگیرید. چنانچه هر واژه ارجاعی غیرتهی را موضوع جمله قرار دهیم و «اینهمان با خود» را محمول، جمله حاصله صدق منطقی دارد. برای مثال، «سقراط اینهمان با خود است» از زمره صدق‌های منطقی به شمار می‌آید. به همین ترتیب باید گفت «خدا اینهمان با خود است» نیز جمله‌ای صادق است. ولی مطابق تنزیه ۳، هیچ محمولی (از جمله «اینهمان با خود») بر خداوند صدق نمی‌کند.

بله، شاید یک راه برای گریز از التزام به صدق جمله «خدا اینهمان با خود است» وجود داشته باشد، و آن اینکه گفته شود «خدا» یک واژه تهی و بدون مرجع است. مطابق برخی دیدگاه‌ها درباره نام‌های تهی، اگر «الف» نامی تهی

باشد جمله «الف اینهمان با خود است» صادق نیست. اما روشن است که تهی تلقی کردن واژه «خدا» صراحتاً بیان دیگری از خداناباوری است.

ج- هر واژه ارجاعی غیر تهی مانند «الف» را که در نظر بگیریم، جمله «الف مرجع واژه «الف» است» صادق است (و بلکه بالاتر، اکسیومی است که معنای واژه «الف» را معین می‌سازد). به همین ترتیب باید گفت جمله «خدا مرجع واژه «خدا» است» نیز جمله‌ای صادق است؛ یعنی محمول «مرجع واژه «خدا»» بر خدا صدق می‌کند. این نیز مثال نقض روشنی برای تنزیه ۳ است. در اینجا نیز تنها مسیر برای ملتزم نشدن به صدق جمله «خدا مرجع واژه «خدا» است» این است که بگوییم واژه «خدا» تهی است؛ که به خداناباوری می‌انجامد.

د- به نظر می‌رسد تنزیه ۳ با اصل محالیت ارتفاع نقیضین نیز درمی‌افتد. مطابق تنزیه ۳، به ازای هر محمولی مانند «میم»، هم جمله «خدا میم است» کاذب خواهد بود و هم جمله «خدا نامیم است»، که این به معنای ارتفاع نقیضین است.^{۱۷۱}

به صورت کلی، طرفداران ایده تنزیه ۳ دو راه محتمل برای رهایی از اشکالات بالا دارند. یک راه این است که از منطق کلاسیک دست بردارند، و سیستمی منطقی را بپذیرند که برخی از پارادوکس‌ها روا بشمارد (برای برطرف کردن مشکل الف) و ارتفاع نقیضین را همیشه محال تلقی نکند (برای برطرف کردن مشکل د)، و امثال آن. اما حتی اگر بتوان چنین سیستم منطقی‌ای را طراحی کرد، پرسش مهم این است که در اساس چه انگیزه‌ای برای رفع ید از منطق کلاسیک (که بسیار شهودی است) و پذیرش منطق بدیل وجود دارد؟ اگر دلایل بسیار قوی‌ای به نفع تنزیه ۳ وجود داشته باشد، تغییر منطق می‌تواند موجه باشد. اما چنانکه در بخش بعد خواهیم دید، دلایل ادعایی سروش حتی فاقد توانی اولیه برای تایید تنزیه ۳ هستند.

راه محتمل دیگر برای طرفداران اصل ایده ۳ این است که منطق کلاسیک را حفظ کنند، ولی تقریر ضعیف‌تری از تنزیه ۳ را مطرح سازند. این گزینه دوم مسیری است که معدودی از فیلسوفان دین معاصر پیشنهاد کرده‌اند. گفتنی است گرچه تنزیه مطلق در سنت الهیات مسیحی و اسلامی طرفدارانی داشته است، ولی به دلیل این دست از معضلات منطقی و مفهومی که اشاره شد، تنزیه مطلق همیشه در معرض چالش بوده است، و به ویژه در فلسفه دین معاصر (در سنت تحلیلی) به هیچ روی جدی گرفته نمی‌شود. کسانی نیز که با رویکرد تنزیهی همدلی دارند تلاش دارند صورت‌های ضعیف‌تری را از آن مطرح سازند، به گونه‌ای که از مشکلات بالا (به ویژه مشکل خودمتناقض بودن که در الف بیان شد) در امان باشند. در تقریرهای ضعیف‌تر رویکرد تنزیهی، ادعا صرفاً این است که دسته معتنابهی از محمولات و مفاهیم، و

نه همه آنها، بر خداوند اطلاق ناپذیر هستند. برای مثال، یک رویکرد این است که هیچ محمول ایجابی (positive) بر خداوند اطلاق نمی‌شود، ولی محمولات سلبی (negative) می‌توانند بر خدا صادق باشند.^{۱۷۲} در ادامه، از این رویکرد با عنوان تنزیه ۴ یاد می‌کنیم، که می‌توان آن را تقریری اصلاح‌شده از تنزیه ۳ به شمار آورد. در ایده‌ای دیگر که از سوی جان هیک مطرح شده است میان محمولات فرمال و غیرفرمال (یا substantive) تفکیک می‌شود، و آنگاه ادعا می‌شود محمول‌های غیر فرمال بر خدا صادق نیستند، هرچند ممکن است محمول فرمالی چون «مرجع واژه «خدا» بودن» بر خدا اطلاق شود.^{۱۷۳}

بررسی پیشنهاد‌های بالا موضوع نوشتار حاضر نیست. نکته قابل توجه اما این است که سروش در اساس به مشکلات منطقی معروف و آشکار تنزیه مطلق هیچ توجهی ندارد، و از این رو به هیچ یک از دو راه حل محتمل بالا نیز اشاره‌ای نمی‌کند.

۳-۵-۲- تنزیه ۳ و سخن گفتن درباره خدا در متون دینی

از مشکلات منطقی و مفهومی تنزیه ۳ که بگذریم، مسئله بسیار اساسی دیگری که پیش‌اروی این فرضیه وجود دارد این است که متون دینی آکنده از جملاتی درباره خدا است، که صفات و افعال گوناگونی را به خدا نسبت می‌دهد. با این متون چه باید کرد؟ پیشنهاد سروش طبیعتاً تاویل این متون است. همانگونه که پیش از این اشاره شد، سروش در موارد مشابه دو گونه تاویل یا حمل بر مجاز را مطرح می‌کند. در برخی موارد او محمول جمله را تاویل می‌کند، ولی گاه می‌گوید باید در موضوع جمله تصرف کرد و جمله را به صیغه مجهول فهمید. نکته مهم این است که با فرض پذیرش تنزیه ۳، تاویل در ناحیه محمول در اساس امکان‌پذیر نیست. برای مثال، جمله «خدا عالم است» را در نظر بگیرید. چنانچه ادعا شود در اینجا «عالم» در معنایی مجازی به کار رفته است، باز هم در نهایت جمله یادشده آن معنای مجازی را به خداوند اسناد خواهد داد، حال آنکه طبق تنزیه ۳ هیچ یک از مفاهیم و معانی‌ای که در دسترس بشر است بر خداوند صدق نمی‌کند، چه آن مفهوم مدلول حقیقی واژه باشد و چه مدلول مجازی آن. بنابراین، در چارچوبی که سروش چیده است، تنزیه ۳ مقتضی آن است که در هر جمله‌ای در متون دینی که واژه «الله» و امثال آن به کار رفته است، آن جمله به صیغه مجهول تفسیر شود.

البته طبیعی است که تنزیه ۳ چنین نتیجه‌ای را در بر داشته باشد. مطابق تنزیه ۳، نه هیچ واژه‌ای می‌تواند به خدا ارجاع دهد و نه هیچ محمولی بر خدا صدق می‌کند. پس به هیچ وجهی نمی‌توان درباره خدا سخن گفت. از این رو، اگر در عبارتی ظاهراً سخنی درباره خدا رفته است، این فقط فرم ظاهری آن جمله است. در فرم منطقی و بنیادین جمله، هیچ ارجاعی به خداوند وجود ندارد (فعلاً از این مطلب بگذریم که در همین جمله پیشین به خداوند ارجاع داده شده است!). در یک کلام، در چارچوب سروش تنزیه ۳ به حذف مطلق خدا از ذهن و زبان می‌انجامد. سروش خود گاه به همین نتیجه تصریح می‌کند: «مواجهه با چنین خدایی مانند مواجهه با هیچ چیز است. اتفاقاً نکته همین است. خدا به این معنا هیچ چیز است، عدم است»^{۱۷۴}. و واقعاً مشخص نیست چه تفاوت معناداری میان این رویکرد و خداناباوری وجود دارد.

تا اینجا دیدیم تنزیه ۳ هیچ امکانی برای سخن گفتن از خدا باقی نمی‌گذارد. آیا تقریرهای ضعیف‌تر تنزیه ۳ می‌توانند تبیین رضایت‌بخشی از اطلاعات محمولات بر خداوند در متون دینی به دست دهند؟ به نظر می‌رسد دست کم در مورد تنزیه ۴ پاسخ منفی است. مطابق تنزیه ۴، هیچ محمول ایجابی‌ای بر خداوند صادق نیست. ولی در متون دینی به کرات محمولات ایجابی همچون «عالم»، «قادر»، «متکلم»، «حکیم» و... به خداوند اسناد داده شده است. افزون بر آن، محمول‌های دال بر فعل (همچون رزق، خلق، ...) به دفعات بر خداوند اطلاق شده است. روشن است که به ازای بسیاری این محمول‌ها، معنای مجازی متناسبی یافت نمی‌شود که در عین حال سلبی نیز باشد تا بتوان محمول مربوطه را بر آن معنای مجازی حمل کرد. خوانش بر حسب صیغه مجهول نیز که در اساس ناپذیرفتنی است.

۳-۵-۳- بررسی دلایل سروش برای تنزیه ۳

از سخنان سروش در مجموع چهار استدلال به نفع تنزیه ۳ قابل برداشت است. البته با توجه به اینکه این فرضیه در اساس پارادوکسیکال است، وجهی برای بررسی این استدلال‌ها باقی نمی‌ماند. با این حال، فرض کنید به یکی از دو شیوه‌ای که در بالا اشاره شد (یعنی تغییر منطق یا تضعیف مدعای تنزیه ۳) توانستیم از مشکلات منطقی-مفهومی یادشده رها شویم. پرسش بعدی این است که آیا در اساس دلیل ایجابی برای پذیرش تنزیه ۳ یا تقریرهای ضعیف‌شده آن در دست است؟ به نظر می‌رسد استدلال‌های سروش از تایید تنزیه ۳ و تقریرهای ضعیف‌تر آن ناتوان هستند. در ادامه به بررسی کوتاه استدلال‌های چهارگانه سروش می‌پردازم. برای ساده‌تر شدن روند بحث، صرفاً بر یک تقریر ضعیف از

تنزیه ۳ متمرکز خواهم بود، یعنی همان تنزیه ۴ که می‌گوید هیچ محمول یا مفهوم ایجابی بر خداوند صدق نمی‌کند. طبیعتاً اگر استدلال‌های سروش تنزیه ۴ را تایید نکنند، تنزیه ۳ را نیز حمایت نخواهند کرد.^{۱۷۵}

دلیل نخست: استدلال از طریق بی‌کرانگی

سروش می‌گوید خدا بی‌کران و نامحدود است، و لازمه این بی‌کرانگی، بی‌صورتی است:

«سر این بی‌صورتی و بی‌صفتی، بیکرانگی است، و سر صفت‌دار شدن و صورت‌دار شدن، محدود شدن است. و این محدود شدن می‌تواند موجودات را مستعد ادراک بکند، یعنی بتوانند ماهیتاً در ذهن ما درآیند، اما وجود چون نامحدود و بی‌رنگ و بی‌صفت است، در ذهن هم در نمی‌آید».^{۱۷۶}

چنانکه در بخش ۲-۶-۱ گذشت، بی‌کرانگی خداوند را می‌توان به گونه‌های متفاوتی تفسیر کرد. ولی هر تفسیری را که بپذیریم، واقعا چرا بیکرانگی یک موجود مستلزم آن است که هیچ یک از مفاهیم ایجابی بر آن صدق نکند؟ سروش هیچ توضیحی در این باره نداده است، بلکه به نظر می‌رسد بر عکس، بیکرانگی مستلزم صدق پاره‌ای مفاهیم ایجابی است. برای مثال اگر بی‌کرانگی را به معنای اشتداد بی‌نهایت وجود بگیریم، آنگاه لازمه بیکرانگی این خواهد بود که مفهوم «آنچه دارای شدیدترین درجه وجود است» و مفهوم «موجود مستقل» بر خداوند صدق کند.

بله، شاید بتوان گفت بیکرانگی یک موجود مستلزم آن است که نتوان به کنه ذات آن موجود پی‌برد، یا کنه ذات او را تصور کرد. ولی این مطلب که از ابتدا محل نزاع نبود؛ تقریباً همه خداباوران می‌پذیرند کنه ذات خدا تصورناپذیر است. بلکه مسئله این بود که آیا مفهومی (ایجابی) در اختیار داریم که بر خدا صدق کند، هرچند کنه ذات او را نمایان نسازد. و به نظر می‌رسد بیکرانگی خدا نافی این مطلب نیست.

دلیل دوم: استدلال از طریق بساطت خداوند

سروش در ذیل این عبارت معروف نهج البلاغه «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»، می‌گوید:

«همین که موصوف و صفت را در میان آوردید دوگانگی حاصل می‌شود. برای این که توحید کامل و بساطت

کامل را نفی و نقض نکرده باشید باید این دوگانگی صفت و موصوف را از میان بردارید و فقط موصوف را

ببینید بدون صفت. در نهایت بساطت، در نهایت عریانی، در نهایت انکشاف و شفافیت و بدون این که هیچ جامه ای بر تن او باشد و بدون این که هیچ محدودیتی برای او قائل بشوید. این را می گویند خداشناسی تنزیهی، که توحید کامل است».^{۱۷۷}

گویا از دید سروش، بساطت کامل الهی مستلزم تنزیه مطلق است. ولی این مطلب بسیار محل مناقشه بوده و هست. بسیاری از متالهان مسلمان و مسیحی در عین حال که به بساطت مطلق خداوند قائل بوده‌اند، محمولات ایجابی متعددی را بر خداوند صادق تلقی می‌کرده‌اند. در طول تاریخ الهیات تلاش‌های متعدد و قابل توجهی برای نشان دادن سازگاری میان بساطت الهی و صدق محمولات ایجابی متعدد بر خداوند صورت گرفته است. در ادامه، به سه نمونه از این تلاش‌ها به اختصار اشاره می‌کنم.

رویکرد نخست: مطابق نومی‌نالیزم، صدق محمولاتی چون «حکیم»، «عالم»، «قادر»، «حی» بر خداوند مستلزم آن نیست که ویژگی‌هایی به مثابه علم، قدرت و حیات در عالم وجود داشته باشد به گونه‌ای که خدا دارای آن ویژگی‌ها است. بر این اساس، صدق این محمولات بر خداوند هیچ گونه تکثر و ترکیبی را در ذات الهی پدید نمی‌آورد.^{۱۷۸} پس با فرض نومی‌نالیزم، مسیر استدلال از بساطت الهی به تنزیه مسدود است. و عجیب این است که سروش با اینکه در مواضع دیگر تمایل خود را به نومی‌نالیزم ابراز کرده،^{۱۷۹} در اینجا از این نکته روشن غفلت ورزیده است.

رویکرد دوم: بسیاری از فیلسوفان مسلمان و مسیحی با اینکه نومی‌نالیست نبوده‌اند، کماکان بساطت الهی را با صدق محمولات ایجابی متعدد سازگار می‌دانسته‌اند. مطابق این دیدگاه، صدق جملاتی همچون «خدا حکیم است»، «خدا حی است» و ... مستلزم آن است که ویژگی حکمت، حیات، و ... وجود داشته باشد و خدا دارای آن ویژگی‌ها باشد. ولی در این رویکرد، ویژگی‌های یادشده اینهمان با خدا (عین ذات خدا) تلقی می‌شود. به این ترتیب، باز هم تکثری در ناحیه ذات الهی پدید نمی‌آید. این رویکرد، شیوه کمابیش رایج در تبیین بساطت الهی در مسیحیت و اسلام بوده است. گفتنی است سروش در برخی از سخنان خود دقیقاً از همین تصویر مشهور دفاع می‌کند!^{۱۸۰} روشن است که مطابق این رویکرد نیز نمی‌توان از بساطت به تنزیه رسید.

رویکرد سوم: در سال‌های اخیر پیشنهاد دیگری برای تبیین بساطت الهی مطرح شده است که مبتنی بر ایده صادق‌سازی است. توضیح این رویکرد در مقاله حاضر میسر نیست. ولی به اجمال، این رویکرد گونه‌ای نومی‌نالیزم محدود را در

خصوص جملاتی همچون «خدا حکیم است»، «خدا حی است» و ... را پیشنهاد می‌کند، و به این ترتیب تلاش دارد سازگاریِ بساطت الهی را با صدق جملات یادشده نشان دهد.^{۱۸۱}

تنها در صورتی می‌توان بر مبنای بساطت به نفع تنزیه ۳ یا تنزیه ۴ استدلال کرد که ناموفق بودن هر سه رویکرد بالا نشان داده شود. سروش نه تنها کمترین تلاشی در این جهت صورت نداده است، بلکه در دیگر سخنان خود از رویکرد دوم دفاع کرده است، و مبنای رویکرد نخست (یعنی نومینالیزم) را پذیرفته است.

حتی اگر فرض کنیم دو آموزه (۱) بساطت الهی و (۲) صدق محمولات ایجابی متعدد بر خداوند، با هم ناسازگار هستند، تازه سوال دیگری مطرح می‌شود، و آن اینکه کدام یک از این دو آموزه را باید بر گرفت و کدام را کنار نهاد؟ هر دو آموزه انگیزه‌های قابل توجهی دارند، و به هیچ روی بدیهی نیست که آموزه (۱) بر (۲) باید مقدم شود. بلکه بر عکس، گروهی از متالهان در سنت مسیحی و اسلامی آموزه (۲) را بر (۱) ترجیح داده‌اند، و در نهایت بساطت الهی را منکر شده‌اند. از این گروه می‌توان به اشاعره و فیلسوفان دین معاصر همچون پلانتینگا، و ناینواگن، و طرفداران دیدگاه موسوم به اصالت فعالیت خدا باورانه (theistic activism) اشاره کرد.^{۱۸۲} برای گذر از آموزه بساطت به تنزیه ۳ یا تنزیه ۴ لازم است علیه این دیدگاه‌های رقیب نیز استدلال شود، ولی چنین استدلالی به صورت مستقل در کلام سروش مشاهده نمی‌شود. باری، درباره استناد سروش به عبارت منقول از خطبه اول نهج البلاغه و دیگر ادله نقلی، کمی جلوتر نکاتی خواهد آمد.

دلیل سوم: استدلال از طریق تعریف‌ناپذیر بودن وجود

دلیل دیگری که از لابلائی سخنان سروش استفاده می‌شود، از دو مقدمه ترکیب یافته است. مقدمه نخست این است که خداوند نفس وجود است، و نه یکی از موجودات در عرض دیگر موجودات عالم. مقدمه دوم نیز این است که وجود تعریف‌ناپذیر است، همانگونه که گروهی از فیلسوفان همچون ملاصدار و هایدگر گفته‌اند. نتیجه این است که خداوند تعریف‌ناپذیر است.^{۱۸۳} حتی اگر مقدمات این استدلال هم پذیرفته شود، نتیجه آن صرفاً این است که خدا تعریف‌ناپذیر است. روشن است که تعریف‌ناپذیر بودن یک شیء سازگار است با اینکه مفاهیم ایجابی‌ای بر آن شیء صدق کنند، هرچند این مفاهیم تعریفی برای آن فراهم نمی‌آورند.

دلیل چهارم: استدلال‌های نقلی

سروش برای تایید تنزیه ۳ به دلایل نقلی زیر نیز تمسک می‌کند:

(۱) آیه شریفه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» [صافات، ۱۵۹]^{۱۸۴}

(۲) آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» [شوری، ۱۱]^{۱۸۵}

(۳) فرازی از خطبه اول نهج البلاغه: «كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»^{۱۸۶}

(۴) روایت «كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَأَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يُصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى»: هر آنچه که شما آن را در اوهام خودتان در دقیق‌ترین معانی‌اش بازشناسی می‌کنید، مخلوق و مصنوعی است مثل خودتان که به خودتان باز می‌گردد. (تصویر تنزیهی کامل) چه بسا مورچه ریز، خیال می‌کند که همانا برای خداوند متعال نیز دو تا شاخک است، چراکه شاخک داشتن کمال خودش است و خیال می‌کند که شاخک نداشتن نقصان است برای آن‌که شاخک ندارد. حال عقلاء نیز در توصیف خداوند متعال همین‌گونه است».^{۱۸۷}

بحث تفصیلی درباره این دلایل نقلی بسیار به طول می‌انجامد. در اینجا فقط به نکته‌ای اشاره می‌کنم که در بخش ۳-۴ گذشت. طبیعی است که هر پاره‌ای از متون دینی را باید در پرتو کلیت متن فهمید و تفسیر کرد. در متون دینی اسلامی صدها مورد از اسناد محمولات ایجابی به خداوند وجود دارد که حمل بسیاری از آنها بر معنایی سلبی نیز امکان‌پذیر نیست. بر این اساس چاره‌ای نیست جز اینکه چهار مورد بالا و دیگر موارد مشابه را به گونه‌ای بفهمیم که با امکان اطلاق محمولات ایجابی بر خداوند سازگار باشد. برای مثال، گاه گفته می‌شود فراز منقول در نهج البلاغه صفات متباین با ذات را نفی می‌کند، و نه صفاتی که عین ذات هستند.^{۱۸۸} مطلب در آیه «سبحان الله عما يصفون» روشن‌تر است؛ چرا که در اساس سیاق آیه درباره مشرکانی است که مدعی بودند میان خداوند و جن خویشاوندی وجود دارد، و آیه نیز در مقام تنزیه خداوند از این گونه توصیفات است، و نه تنزیه مطلق.^{۱۸۹}

در بخش سوم مقاله دیدیم که سروش درجات متفاوتی از رویکرد تنزیهی را در سخنان خود مطرح می‌کند: نفی صفات شخص‌وار از خداوند (تنزیه ۱)، نفی هر محمولی که به اشتراک معنوی بر خدا و غیر خدا حمل شود (تنزیه ۲)، نفی هر گونه محمولی از خداوند (تنزیه ۳). گذشت که تنزیه ۳ نه تنها پارادوکسیکال است، بلکه هم با مولفه نخست خداشناسی سروش (یعنی وحدت وجود) ناسازگار است و هم با متون دینی. گذشته از این، تنزیه ۳ با حذف کامل خدا از زبان و ذهن آدمی می‌انجامد. گذشته از این، هیچ یک از دلایل متنوعی که سروش برای مراتب مختلف تنزیه ارائه کرده است قرین توفیق نیست. و جالب اینکه او گاه سخنانی دارد که در تناقض صریح با رویکرد تنزیهی او است.

۴- مولفه سوم: طبیعت‌گرایی

سومین مولفه خداشناسی سروش، گرایش کلی‌ای است که می‌توان از آن با نام «طبیعت‌گرایی» یاد کرد. این گرایش در فضای بسیاری از آراء دین‌شناسانه سروش حضوری تعیین‌کننده دارد و به صورتی آگاهانه یا ناخودآگاه به آنها شکل می‌دهد، هرچند به خلاف دو مولفه قبلی (یعنی وحدت وجود و الهیات تنزیهی) سروش به صراحت آن را برجسته نمی‌کند و صورت‌بندی‌ای نیز از آن به دست نمی‌دهد. به همین دلیل، ترسیم جایگاه این مولفه در خداشناسی سروش و بیان چگونگی تعامل آن با دیگر آراء او دشوارتر است. تفاوت دیگر این مولفه با دو مولفه قبلی این است که آن دو، رویکردهایی هستند که در سنت فلسفه، کلام و عرفان اسلامی نیز مطرح بوده‌اند، ولی طبیعت‌گرایی رویکردی است که عمدتاً در دوران مدرن شکوفا شده است، و بعضاً از آبشخورهای خداناباورانه تغذیه می‌کند. به هر روی، سروش تلاش دارد این عناصر ناهمگون را کنار هم بنشانند. در این بخش، نخست پاره‌ای از مواضع متفاوت طبیعت‌گرایانه را صورت‌بندی خواهم کرد، و نسبت آنها را با دو مولفه دیگر خداشناسی سروش (یعنی وحدت وجود و الهیات تنزیهی) به اختصار برخواهم رسید. سپس اشاره‌ای خواهم داشت به نقش و جایگاه این مواضع در خداشناسی سروش. بعد از آن به بررسی دلایل و انگیزه‌های سروش برای طبیعت‌گرایی خواهم پرداخت. در نهایت نیز نسبت میان طبیعت‌گرایی سروش و ایده خوانش به صیغه مجهول را بررسی خواهم کرد.

۴-۱- سه موضع طبیعت‌گرایانه

به تقریب می‌توان چند موضع طبیعت‌گرایانه را (با عطف توجه به نسبت طبیعت با خدا) از هم بازشناخت:^{۱۹۰}

طبیعت‌گرایی ۱: هیچ هویت فراطبیعی وجود ندارد، خدا نیز هویتی طبیعی است.

طبیعت‌گرایی ۲: خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، ولی هیچ نقش علی در پیدایش و بقاء عالم طبیعت ایفا نمی‌کند.

طبیعت‌گرایی ۳: خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، ولی هیچ نقش علی در عالم طبیعت فراتر از آنچه مقتضای قوانین طبیعت است، ایفا نمی‌کند.

برای تقریر روشن‌تر طبیعت‌گرایی ۳ و ایضاح تفاوت آن با طبیعت‌گرایی ۲، مناسب است به تفکیک مهمی که در فلسفه دین معاصر مطرح شده است اشاره‌ای داشته باشم، و آن تفکیک میان فعل کلی خدا در طبیعت (general divine act) و فعل خاص خدا در طبیعت (special divine act) است. فعل کلی خدا در طبیعت همان فعل ایجاد و حفظ کلیت عالم طبیعت و قوانین خاص آن است. چنانچه بپذیریم خدا فعل کلی به این شیوه دارد، آنگاه می‌توان گفت هر آنچه در عالم طبیعت رخ می‌دهد به وجهی مستند به فعل کلی خداوند است؛ زیرا طبق این فرض، کلیت عالم طبیعت و قوانین آن در حدوث و بقا وابسته به خدا است، و در نتیجه رویدادهایی که بر اساس این قوانین حادث می‌شوند نیز در نهایت منتهی به خداوند خواهند شد. اما مسئله مهمی که در دهه‌های اخیر بسیار محل بحث بوده این است که آیا امکان پذیر است که به جز این فعل کلی، خدا فعل خاص و موردی نیز در عالم طبیعت داشته باشد یا خیر؟ منظور از فعل خاص الهی، دخالت و تصرفی است که خدا فراتر از مقتضای قوانین طبیعت انجام می‌دهد. قائلان به امکان فعل خاص خدا در طبیعت، معمولاً معجزات و اجابت دعاها را به عنوان نمونه‌هایی از این گونه فعل الهی مطرح می‌کنند.

به هر روی، با توجه به تفکیک میان فعل کلی و فعل خاص الهی، طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ را می‌توان این‌گونه نیز ترسیم کرد: مطابق طبیعت‌گرایی ۲ خدا هیچ نقش علی در عالم طبیعت (نه در قالب فعل کلی، نه در قالب فعل خاص، نه وبه هیچ شیوه دیگری) در طبیعت ندارد. اما طبیعت‌گرایی ۳، صرفاً فعل خاص خدا در طبیعت را نفی می‌کند، ولی نسبت به فعل کلی الهی و دیگر انحاء نقش علی خدا در طبیعت ساکت است. بر این اساس، طبیعت‌گرایی ۲ قوی‌تر از طبیعت‌گرایی ۳ است.^{۱۹۱}

روشن است که طبیعت‌گرایی ۱ هم با طبیعت‌گرایی ۲ و هم با طبیعت‌گرایی ۳ ناسازگار است، و همانگونه که گفته شد، طبیعت‌گرایی ۲ مستلزم طبیعت‌گرایی ۳ است. از سوی دیگر، خصلت طبیعت‌گرایانه از طبیعت‌گرایی ۱ تا طبیعت‌گرایی ۳ تضعیف می‌شود، و البته هر یک از این مراتب، انگیزه‌های خود را دارند. خداباوری کلاسیک در ادیان

ابراهیمی در تقابل با طبیعت‌گرایی ۱ و طبیعت‌گرایی ۲ قرار دارد. در خصوص طبیعت‌گرایی ۳ اما در فلسفه دین و الهیات مسیحی معاصر بحث‌های فراوانی در گرفته است. چنانکه به کوتاهی خواهیم دید، مهمترین انگیزه یا یکی از مهمترین انگیزه‌هایی که برای انکار فعل خاص خدا در طبیعت مطرح شده است، فرضیه بستار علی است؛ اینکه عالم طبیعت به لحاظ علی بسته است، و هیچ رویداد طبیعی معلول رویدادی خارج از عالم طبیعت نیست.

نکته عجیب این است که علیرغم ناسازگار بودن طبیعت‌گرایی ۱ با طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳، از سخنان مختلف سروش هر سه موضع یادشده قابل برداشت است. به این موارد در بخش بعد اشاره خواهد شد. در اینجا به اختصار نکاتی درباره نسبت میان سه موضع طبیعت‌گرایانه یادشده با دو مولفه دیگر خداشناسی سروش (یعنی وحدت وجود و الهیات تنزیهی) بیان خواهیم کرد.

نسبت طبیعت‌گرایی ۱ با وحدت وجود و الهیات تنزیهی

مدعای طبیعت‌گرایی ۱ این است که خدا موجودی طبیعی است. روشن است که طبیعت‌گرایی ۱ از نتایج وحدت ۱ است. مطابق وحدت ۱، اشیاء مشهود و متعارف عالم طبیعت (مانند انسان‌ها، درختان، و ...) وجود دارند، ولی همگی اینهمان با ذات الهی هستند. روشن است که مطابق وحدت ۱، خدا عین طبیعت و اجزاء طبیعت، و در نتیجه هویتی طبیعی خواهد بود. پس وحدت ۱ مستلزم طبیعت‌گرایی ۱ است. اما پیش از این دیدیم که وحدت ۱ سست‌ترین تقریر از وحدت وجود است. ولی اگر به سراغ معقول‌ترین تقریر از وحدت وجود (یعنی وحدت ۴) برویم، خواهیم دید آن تقریر با طبیعت‌گرایی ۱ ناسازگار است. مطابق وحدت ۴، همه ماسوی‌الله و از جمله عالم طبیعت عین تعلق به خدا هستند. اما در این صورت باید گفت خدا امری و رای طبیعت است.

اما نسبت طبیعت‌گرایی ۱ با تقریرهای متفاوت سروش از الهیات تنزیهی چیست؟ چنانکه گذشت، سروش سه تقریر متفاوت از تنزیه مطرح می‌کند:

تنزیه ۱: هیچ محمول شخص‌وار بر خدا قابل حمل نیست.

تنزیه ۲: هیچ محمولی به اشتراک معنوی بر خدا و غیر خدا قابل حمل نیست.

تنزیه ۳: هیچ محمولی بر خدا قابل حمل نیست (تنزیه ۴ را نیز می‌توان ورژن معتدل‌تری از تنزیه ۳ در نظر گرفت: هیچ محمول ایجابی بر خدا قابل حمل نیست).

روشن است که طبیعت‌گرایی ۱ با تنزیه ۱ سازگار است، زیرا «طبیعی» یک محمول شخص‌وار نیست. اما طبیعت‌گرایی ۱ با تنزیه ۲، تنزیه ۳ و تنزیه ۴ در تعارض قرار دارد.

نسبت طبیعت‌گرایی ۲ با وحدت وجود و الهیات تنزیهی

حال به سراغ طبیعت‌گرایی ۲ می‌رویم: اینکه خدا موجودی فراطبیعی است که هیچ نقش علی در عالم طبیعت (چه در قالب فعل کلی و چه در قالب فعل خاص و چه غیر آن) ایفا نمی‌کند. این تز در تقابل صریح با معقول‌ترین تقریر از وحدت وجود (وحدت ۴) قرار دارد. مطابق وحدت ۴، کل عالم طبیعت عین وابستگی و آویختگی به خدا است. از این رو معنا ندارد که خدا هیچ نقش علی در عالم طبیعت نداشته باشد.

طبیعت‌گرایی ۲ در تلائم با رویکردهای تنزیهی قرار دارد. زیرا در طبیعت‌گرایی ۲ نیز ویژگی خاصی (نقش علی خدا در عالم طبیعت) از خداوند نفی می‌شود. بالاتر از این، رویکردهای تنزیهی مستلزم طبیعت‌گرایی ۲ یا دست‌کم بخشی از محتوای طبیعت‌گرایی ۲ هستند. برای مثال، اگر تنزیه ۱ پذیرفته شود، نتیجه این خواهد بود که خدا هیچ فعلی ارادی، یا مختارانه، یا آگاهانه (چه در قالب فعل کلی یا فعل خاص) در طبیعت نخواهد داشت؛ چرا که اینگونه افعال از امور شخص‌وار محسوب می‌شوند. به همین ترتیب، تنزیه ۲، تنزیه ۴ و تنزیه ۳ که ادعاهای بالاتری دارند، فعل الهی در طبیعت را با گستردگی بیشتری نفی می‌کنند. مثلاً مطابق تنزیه ۴، خدا هیچ فعل اختیاری یا غیراختیاری، کلی یا خاص، در عالم طبیعت صورت نمی‌دهد.

نسبت طبیعت‌گرایی ۳ با وحدت وجود و الهیات تنزیهی

مطابق طبیعت‌گرایی ۳، خدا هیچ فعل خاص در عالم طبیعت صورت نمی‌دهد. به نظر می‌رسد وحدت ۴ به خودی خود با این تز سازگار است. بر اساس وحدت ۴، کل عالم طبیعت عین وابستگی به خدا است. اما این سازگار است با اینکه تصرف خدا در طبیعت صرفاً از همان مجرای قوانین طبیعت صورت گیرد و نه فراتر از آن. بر این اساس، طبیعت‌گرایی ۳ (بر خلاف طبیعت‌گرایی ۲) با معقول‌ترین تقریر سروش از وحدت وجود سازگار است. هر آنچه درباره نسبت

طبیعت‌گرایی ۲ با مولفه الهیات تنزیهی و تقریرهای مختلف آن بیان شد، در مورد نسبت میان طبیعت‌گرایی ۳ نیز جریان دارد، که تکرار آن ضرورتی ندارد.

کوتاه سخن اینکه وحدت ۴ با طبیعت‌گرایی ۱ و ۲ ناسازگار است، ولی با طبیعت‌گرایی ۳ منافاتی ندارد. همچنین رویکردهای تنزیهی نوعاً هماهنگ با طبیعت‌گرایی ۲ و ۳ هستند.

۴-۲- مواضع سه‌گانه طبیعت‌گرایانه نزد سروش

با اینکه طبیعت‌گرایی ۱ هم با طبیعت‌گرایی ۲ و هم طبیعت‌گرایی ۳ در تنش قرار دارد، از سخنان مختلف سروش هر سه موضع یادشده قابل برداشت است. نخست از طبیعت‌گرایی ۱ آغاز می‌کنیم. سروش در برخی سخنان خود کاملاً به طبیعت‌گرایی ۱ التزام دارد، و البته همان‌گونه که اشاره شد، طبیعت‌گرایی ۱ نتایج وحدت ۱ است. سروش تصریح می‌کند که «خدا از جهان جدا نیست»^{۱۹۲} به گفته او، درست است که برهان نظم وجود شعوری را در عالم نشان می‌دهد، اما حامل این شعور موجودی گسسته از طبیعت نیست، بلکه شعوری است که در خود طبیعت نشسته است. در اینجا سروش به آرای نیگل استناد می‌کند که قائل است همه اشیاء عالم طبیعت دارای شعور هستند. و سروش این را می‌افزاید که این شعور، همان شعوری است که برهان نظم نیز برای خدا به اثبات می‌رساند.^{۱۹۳} پس از دید سروش، خدا نیز چیزی مجزا از همین اجزاء طبیعت نیست، و علم خدا نیز چیزی جز همان شعور مکمون در طبیعت نیست. همچنین، او با لحنی تایید آمیز این گفته اقبال را گزارش می‌کند که: خدا در طبیعت است و طبیعت در خداست.^{۱۹۴}

اما عجیب است که سروش گاه موضعی دقیقاً بر خلاف طبیعت‌گرایی ۱ اتخاذ می‌کند. برای مثال، سروش تصریح می‌کند: «خداوند نه مثل طبیعت است، نه مثل انسان است، و نه مثل هیچ چیز دیگری است. واقعاً لیس کمثله شیء».^{۱۹۵} در جایی دیگر می‌گوید: «باری قصه صورت و بی صورتی چنان که گفتم در اصل همین است. یعنی یک وجود بی صورت ما داریم، وقتی هم می‌گوئیم بی صورت منظور اینجا شکل و قیافه ظاهری نیست، منظور صفت است، هر صفتی. ما وجودی داریم که این وجود بی صفت است. یعنی هیچ صفتی از اوصافی را که ما در عالم طبیعت، در عالم انسانی می‌شناسیم به او نمی‌توانیم نسبت بدهیم».^{۱۹۶} به صورت کلی، هر گاه سروش بر اساس وحدت ۱ سخن می‌گوید، به طبیعت‌گرایی ۱ نزدیک می‌شود. اما آنگاه که مطابق رویکرد تنزیهی می‌اندیشد، از طبیعت‌گرایی ۱ دور می‌شود.

در واقع، تنشی که از همان ابتدا میان دو مولفه وحدت وجود و الهیات تنزیهی وجود داشت، در خصوص موضع سروش درباره طبیعت‌گرایی^۱ نیز خود را نشان می‌دهد.

حال به سراغ طبیعت‌گرایی^۲ برویم. از بعضی سخنان سروش نیز نفی فعل کلی و خاص خدا در طبیعت برداشت می‌شود، که این به روشنی در راستای طبیعت‌گرایی^۲ است. برای مثال، سروش ضمن ارائه تفسیری کاملاً طبیعت‌گرایانه از بعثت انبیا، چنین می‌گوید:

«بنابراین معنای این که خداوند از میان امیین کسی را برانگیخت این است که در علم ازلی خدا رفته بود که از میان امیین کسی بر خواهد خاست[.....] حالا این کسی که بر خواهد خاست[.....] کیست؟ این کسی است که صفت او این است که رسول است[.....] معنای لغوی[.....] رسول یعنی پیک، یعنی فرستاده. باز اگر ما بخواهیم تصور انسانوار از رفتار خداوند داشته باشیم، چنین تصور می‌کنیم که کسی را صدا زده اند، مأموریتی به دوش او نهاده اند، و او را روانه کرده اند به سوی قومی و گفته اند برو در آنجا چنین بگو و چنان بکن. این را پیک می‌شماریم. رسول می‌شماریم[.....] خوب الان با توضیحی که من دادم که در علم ازلی الهی رفته بود که کسی بر خواهد خاست، در اینجا دیگر معنای فرستادن، به معنای پیک نیست، به معنای این که کسی از جایی روانه شده باشد، یا به گوش او سخنی گفته باشند و به او مأموریت ویژه ای داده باشند، نیست. بلکه معنایش این است که خود او واجد اوصافی است که او را متمایز از دیگران می‌کند. و به دلیل متمایز بودن، مردم چنین می‌فهمند که گویی رسالتی به دوش او نهاده اند و خود او هم چنین می‌فهمد. و این معنای وحی است. و خود او هم چنین می‌فهمد که گویی رسالتی به دوش او هست. این معنای فرستاده شدن رسول است».^{۱۹۷}

در اینجا، سروش نقش خدا در برانگیخته شدن پیامبر را صرفاً این معرفی می‌کند که خدا علم ازلی داشته است که شخصی با اوصاف متمایزی برخواهد خاست. خدا صرفاً این رویداد را از ازل می‌دانست، ولی هیچ نقش دیگری، نه در قالب فعل کلی نه در قالب فعل خاص، برای ایجاد آن رویداد ایفا نمی‌کند.^{۱۹۸} سروش در جایی دیگر، با لحنی تأیید آمیز این دیدگاه را گزارش می‌کند که جهان ماده خودکفا است، که می‌تواند اشعار به طبیعت‌گرایی^۲ داشته باشد.^{۱۹۹} همچنین،

اصرارِ سروش برای خوانش مجهول از هر آیه‌ای که فعلی را به خدا نسبت می‌دهد، می‌تواند ریشه در التزام او به طبیعت‌گرایی ۲ داشته باشد. البته باز سروش سخنانی دارد که نافی طبیعت‌گرایی ۲ است.^{۲۰۰}

همچنین، سروش در مواضع متعددی طبیعت‌گرایی ۳ را تایید می‌کند. او به صراحت می‌گوید:

«خداوند دست در تاریخ دراز نمی‌کند تا مسیر علل تاریخی اجتماعی طبیعی را عوض بکند، یا بر هم بزند، یا سلسله علل را در هم بشکند، یا زنجیر علیت را پاره کند، و نیروهایی را که در عرض نیروهای طبیعت نیستند به میدان بفرستد تا کاری را صورت بدهند. هر جا که ما سخن از این داریم که خدا فلان کار را کرد، در واقع معنایش این است که سیر حوادث چنان بود که به آن نقطه انجامید.»^{۲۰۱}

سروش این حکم را در همه آنچه در عالم طبیعت و عالم انسانی رخ می‌دهد جاری می‌داند، و حتی بعثت پیامبران را نیز مشمول همین حکم تلقی می‌کند.^{۲۰۲} به عقیده سروش، هر حادثه‌ای که در جهان طبیعت رخ می‌دهد علتی طبیعی دارد.^{۲۰۳} او این ایده را که خداوند فراتر از قوانین طبیعت مداخله و تصرفی در طبیعت صورت می‌دهد، ایده "خدای رخنه‌پوش" (God of gaps) تلقی می‌کند و آن را مردود می‌شمارد.^{۲۰۴} البته سروش اذعان دارد که ظاهر آیات قرآن همین خدای رخنه‌پوش است، ولی او می‌گوید باید این آیات را به گونه‌ای دیگر فهمید. در ادامه به این مطلب باز خواهیم گشت.

حاصل کلام اینکه از سخنان سروش هم عباراتی در تایید طبیعت‌گرایی ۱ قابل برداشت است، و هم عباراتی در جهت نفی آن. در مورد طبیعت‌گرایی ۲ نیز مطلب از همین قرار است (هر چند شاید عبارات حاکی از رد طبیعت‌گرایی ۲ در مجموع روشن‌تر باشد). و از همه آشکارتر سروش همیشه از طبیعت‌گرایی ۳ دفاع کرده است.

۴-۳- دلایل سروش برای طبیعت‌گرایی و بررسی آنها

در این بخش به دلایل و انگیزه‌های (احتمالی) سروش برای پذیرش مواضع طبیعت‌گرایانه و بررسی آنها می‌پردازیم. یک انگیزه روشن برای طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ رویکردهای تنزیهی است. همان‌گونه که در بخش پیش گذشت، تزه‌ای تنزیهی سروش مستلزم دست کم بخشی از محتوای طبیعت‌گرایی ۲ و ۳ هستند. اما در بخش ۳ به تفصیل دیدیم هر سه تقریر سروش از الهیات تنزیهی با مشکلات متنوعی مواجه هستند.

گذشته از این، انگیزه پررنگ دیگری در پس طبیعت‌گرایی^۲ و طبیعت‌گرایی^۳ قرار دارد، و آن همانا تز بستر علی است. از این تز تقریرهای متفاوتی ارائه شده است. گاهی میان تقریر قوی و تقریر ضعیف از اصل بستر به شیوه زیر تفکیک می‌شود. مطابق تقریر قوی از اصل بستر (یا به اختصار: اصل بستر قوی)، هر رویداد فیزیکی اولاً دارای یک علت فیزیکی کافی است، و ثانياً دارای هیچ علت غیر فیزیکی نیست. اما تقریر ضعیف (یا اصل بستر ضعیف) می‌گوید هر رویداد فیزیکی دارای یک علت فیزیکی کافی است. در حقیقت، اصل بستر ضعیف این را نفی نمی‌کند که یک رویداد فیزیکی، افزون بر علت فیزیکی کافی، دارای علت غیر فیزیکی نیز باشد.^{۲۰۰} این ترها را می‌توان با استفاده از واژه «طبیعی» به جای «فیزیکی» بازنویسی کرد، بدون اینکه تغییر چندانی در محتوای آنها پدید آید.

به هر روی، اگر این گزاره که خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، با اصل بستر قوی ترکیب شود این نتیجه به دست می‌آید که خدا هیچ نقش علی در رویدادهای عالم طبیعت نخواهد داشت (طبیعت‌گرایی^۲). زیرا اگر خدا چنین نقشی را ایفا کند بدان معنا خواهد بود که یک رویداد طبیعی علتی فراطبیعی داشته باشد، که این خلاف اصل بستر قوی است.

همچنین، پذیرش وجود خدا به مثابه هویتی فراطبیعی، به ضمیمه اصل بستر ضعیف به طبیعت‌گرایی^۳ خواهد انجامید. این مطلب را می‌توان به صورت استدلال خلف در طی گام‌های زیر نشان داد:

۱- خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد (مقدمه).

۲- هر رویداد طبیعی علتی طبیعی دارد (اصل بستر علی ضعیف).

۳- علیت میان رویدادهای طبیعی در چارچوب قوانین طبیعت رخ می‌دهد. به بیان دیگر، اگر الف و ب دو رویداد طبیعی باشند و الف علت ب باشد، این علیت در چارچوب یک قانون طبیعی است (فرض مقبول).

۴- فرض کنید طبیعت‌گرایی^۳ نادرست باشد، یعنی خدا رویدادی طبیعی مانند ج فراتر از قوانین طبیعت پدید آورد (فرض خلف).

۵- از آنجا که ج در قالب قوانین طبیعت پدید نیامده است، فاقد علت طبیعی است (از ۳ و ۴).

۶- اما اینکه ج فاقد علتی طبیعی است، با ۲ ناسازگار است. پس فرض خلف را باید کنار نهاد.

بنابراین، دو اصل بستر قوی و ضعیف، به ترتیب به طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ می‌انجامند (البته با مفروض انگاشتن وجود خدا به مثابه موجودی فراطبیعی). سروش در مواضع متعددی اصل بستر علی را (به تصریح یا به تلویح) می‌پذیرد، گرچه چندان روشن نیست کدام یک از دو تقریر این اصل را مد نظر دارد^{۲۰۶}. همچنین، به نظر می‌رسد سروش با استناد به اصل بستر در صدد دفاع از طبیعت‌گرایی ۲ یا دست‌کم طبیعت‌گرایی ۳ است.^{۲۰۷}

خلاصه کلام اینکه سروش دو انگیزه متمایز برای طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ دارد. نخست، رویکرد تنزیهی سروش به الهیات است، و دیگری اصل بستر. به صورت کلی، برای تثبیت دخالت خدا در طبیعت، باید از دو جهت راه هموار شود: هم از جانب طبیعت، و هم از جانب خداوند. کسی که اصل بستر را می‌پذیرد، راه دخالت خدا در طبیعت را از جانب اول سد می‌کند، و کسی که به دلیل الهیات تنزیهی علیت یا خالقیت خدا را نفی می‌کند، از جانب دوم راه را سد می‌کند. و ظاهراً سروش در سخنان مختلف، برای نفی دخالت خدا در طبیعت (دست‌کم تا حدودی) هر دو مسیر را طی می‌کند.

تا اینجا سخن درباره دلایل و انگیزه‌های سروش برای طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ بود. اما انگیزه‌های او برای طبیعت‌گرایی ۱ چیست؟ همان گونه که گذشت، یک انگیزه مهم سروش وحدت ۱ است. وحدت ۱ مستقیماً طبیعت‌گرایی ۱ را نتیجه می‌دهد. انگیزه دیگری که احتمالاً سروش برای طبیعت‌گرایی ۱ دارد باز اصل بستر قوی است. اگر اصل بستر قوی به این فرض ضمیمه شود که خدا در طبیعت تاثیر علی دارد، لاجرم این نتیجه به دست خواهد آمد که خدا نیز هویتی طبیعی است.^{۲۰۸}

یک نکته قابل توجه این است که در بحث حاضر، ممکن است از اصل بستر قوی (با انضمام فرض‌های متفاوت) برای تایید دو دیدگاه متضاد استفاده شود. از یک سوی، اگر اصل بستر قوی با این فرض همراه شود که خدا در طبیعت تاثیر علی دارد، نتیجه این خواهد بود که خدا نیز هویتی طبیعی است (طبیعت‌گرایی ۱). از سوی دیگر، چنانچه اصل بستر قوی به این فرض ضمیمه شود که خدا هویتی فراطبیعی است، این نتیجه به دست خواهد آمد که خدا تاثیری علی در عالم طبیعت ندارد (طبیعت‌گرایی ۲). و همان‌گونه که اشاره شد، از سخنان سروش می‌توان هر دو شیوه استناد اصل بستر را برداشت کرد.^{۲۰۹}

اما واقعا چه دلیلی برای پذیرش اصل بستر قوی یا ضعیف وجود دارد؟ نیازی به گفتن نیست که ادبیات بسیار عظیمی درباره اصل بستر و دلایل و لوازم آن در فلسفه ذهن، فلسفه دین و فلسفه علم شکل گرفته است، که به هیچ

روی در این نوشتار نمی‌توان به آن پرداخت. در اینجا صرفاً به شمه‌ای بسیار مختصر از پاره‌ای از مباحث اشاره می‌کنم. همین مقدار مختصر نشان می‌دهد استناد سروش به اصل بستار چه اندازه خام‌دستانه است. برای پیگیری مطالب، علاقمندان می‌توانند به منابعی که در پی‌نوشت‌ها آمده است مراجعه کنند. در قدم نخست باید توجه داشت اصل بستار (نه در شکل قوی آن و نه به تقریر ضعیف) یک فرضیه علمی نیست؛ و از این رو اعتباری را که با نام علوم تجربی همراه شده است به هیچ روی نمی‌توان به اصل بستار تسری داد. اصل بستار یک فرض فلسفی است که بسیار مورد مناقشه قرار گرفته است، و معمولاً (به ویژه در تقریر قوی آن) با گرایش‌های مادی‌گرایانه و خداناباورانه همسو است. در اساس مشخص نیست کسی که خداباوری را به مثابه رای مختار پذیرفته است، دیگر چه انگیزه‌ای می‌تواند برای پذیرش اصل بستار قوی (که به روشنی از پایگاهی مادی‌گرایانه و خداناباورانه تغذیه می‌کند) داشته باشد؟ همچنین، نباید اصل بستار را با یک تز روش‌شناختی موسوم به «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی» (methodological naturalism) خلط کرد. تز اخیر که در فضای علوم تجربی مقبولیت کامل دارد، صرفاً توصیه‌ای روش‌شناختی برای علوم تجربی مطرح می‌کند مبنی بر اینکه همیشه در علم باید به دنبال علل طبیعی برای حوادث طبیعی بود. اما تز یادشده به هیچ وجه این ادعای متافیزیکی را مطرح نمی‌کند که رویدادهای طبیعی همیشه علل طبیعی دارند (و یا اینکه بالاتر، فاقد علل فراطبیعی هستند). به مجرد اینکه پای این ادعای متافیزیکی گشوده شود، دیگر نه با یک اصل روش‌شناختی مقبول، بلکه با یک تز فلسفی مناقشه‌آمیز روبرو خواهیم بود.

حتی اصل بستار ضعیف که ادعایی متواضعانه‌تر پیش می‌نهد، در معرض چالش‌های مهمی قرار دارد که در ادامه به سه مورد آن اشاره خواهم کرد. نکته مهم این است که هر سه این چالش‌ها مستقل از ملاحظات الهیاتی هستند. مطابق اصل بستار ضعیف، هر رویداد فیزیکی (یا طبیعی) دارای علت کافی فیزیکی (یا طبیعی) است. و علت کافی فیزیکی نیز رویدادی است که به معلول ضرورت قانونی (nomological necessity) می‌بخشد. نخستین موردی که با این اصل منافات دارد افعال اختیاری انسان است، البته با فرض پذیرش رویکرد آزادی‌گرایانه (libertarian) درباره اختیار. مطابق این رویکرد، افعال اختیاری انسان به واسطه رویدادهای فیزیکی متعین نمی‌شوند، و لذا فاقد علت فیزیکی کافی هستند.

مورد دیگر، رویداد انفجار اولیه است، که در نظریه مهبانگ نقطه آغاز عالم فیزیکی تلقی می‌شود. این رویداد خود رویدادی فیزیکی است و لذا مطابق اصل بستار ضعیف باید علتی فیزیکی داشته باشد. حال در چارچوب نظریه مهبانگ، ظاهراً علتی فیزیکی برای این رویداد نمی‌توان در نظر گرفت.

مورد سوم، رویدادهای زیر اتمی است که مطابق تفسیر رایج از مکانیک کوانتوم، تعیین علی درباره آنها بر قرار نیست. بر اساس این تفسیر، برخی از رویدادهای زیر اتمی فاقد علتی فیزیکی هستند که پیدایش آن رویدادها را به لحاظ قانونی (nomological) ضروری کند. بنابراین، این دست از رویدادها نیز چالشی اساسی برای اصل بستر ضعیف پدید می‌آورند.^{۲۱۰}

حال اگر اصل بستر ضعیف کنار گذاشته شود، راه برای انکار طبیعت‌گرایی^۳ گشوده می‌شود.^{۲۱۱} گروهی از فیلسوفان دین معاصر نیز دقیقاً از همین طریق فعل خاص خداوند در طبیعت را تصویر کرده‌اند. برای مثال، بسیاری استدلال کرده‌اند که دخالت خاص خدا در فضای زیر اتمی امکان‌پذیر است. ایده این است که در فضای زیر اتمی گویا "رخنه‌ای متافیزیکی" در روابط علی-معلولی وجود دارد؛ چرا که رویدادهای فیزیکی نمی‌توانند رویداد فیزیکی بعدی را متعین سازند. از این رو اگر عاملی فراطبیعی (مانند خدا یا نفس انسانی) از مجرای آن رخنه دخالت کند و یک رویداد فیزیکی خاص را متعین سازد، نقضی در قوانین طبیعت رخ نخواهد داد.^{۲۱۲} پس دخالت عوامل فراطبیعی در فضای زیر اتمی ناقض قوانین طبیعت نیست، و لذا اصطلاحاً/مکان قانونی (nomological possibility) دارد. نکته بسیار قابل توجه این است برخی فیلسوفان از این هم فراتر رفته‌اند، و بر این عقیده‌اند که حتی اگر قوانین طبیعت همگی تعین‌بخش (deterministic) باشد، باز هم می‌توان از امکان فعل خاص الهی دفاع کرد.^{۲۱۳}

باری، اگر اصل بستر ضعیف دچار مشکل باشد، به طریق اولی اصل بستر قوی نیز سست‌بنیان خواهد بود. به هر روی، از آنجا که وحدت ۱ دچار مشکلات اساسی است، با نفی اصل بستر قوی انگیزه‌ای برای طبیعت‌گرایی ۱ نیز نخواهیم داشت. همچنین، با توجه به اینکه رویکردهای تنزیهی سرورش نیز همگی دچار مشکل بودند، دلیلی برای طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، هم می‌توان فعل کلی خدا به مثابه موجودی فراطبیعی را در طبیعت پذیرفت (به این صورت که خدا اصل عالم طبیعت و قوانین آن را خلق کرده است، و به این ترتیب هر آنچه مطابق قوانین طبیعت در عالم رخ می‌دهد مستند به فعل خدا است)، و هم فعل خاص الهی در طبیعت را (به این شیوه که خدا فراتر از آنچه مقتضای قوانین طبیعت است، مستقیماً در طبیعت دخالت کند و رویدادهای خاصی را متعین سازد). در این چارچوب، وحی، فرستادن پیامبران، معجزه و اجابت دعاها نیز معنای معقولی می‌یابند.

گفتنی است ممکن است یک خدا باور در اینجا موضعی میانه اتخاذ کند، به این صورت که طبیعت‌گرایی ۲ را رد کند ولی طبیعت‌گرایی ۳ را بپذیرد (به دیگر سخن، اصل بستر قوی را رد کند ولی اصل بستر ضعیف را بپذیرد). مطابق

چنین رویکردی، هر رویداد طبیعی علل طبیعی خود را دارد که پیدایش آن رویداد را متعین می‌سازد. همچنین، خدا فراتر از آنچه مقتضای قوانین طبیعت است و یا بر خلاف این قوانین فعلی در طبیعت صورت نمی‌دهد. با این حال، کلیت عالم طبیعت و قوانین طبیعت در حدوث و بقاء وابسته به خداوند هستند. رویکرد فیلسوفان مسلمان نیز نوعاً از جهاتی مشابه این دیدگاه است.^{۲۱۴} اما باید توجه داشت مطابق این تصویر نیز می‌توان همه رویدادهای عالم طبیعت را به خدا نسبت داد. به این ترتیب، سخن گفتن از اینکه خدا زنده می‌کند، می‌میراند، باران و باد را می‌فرستد، گیاهان را می‌رویاند، و ... به معنای حقیقی کلمه می‌تواند صحیح باشد. حتی بالاتر از این، چنانچه اسناد فعل اختیاری و ارادی به خدا ممکن باشد که به نظر می‌رسد این‌گونه است، بر اساس تصویر یادشده می‌توان گفت همه رویدادهای عالم طبیعت فعل اختیاری یا ارادی خداوند هستند.^{۲۱۵}

۴-۴- طبیعت‌گرایی، خوانش به صیغه مجهول و خدازدایی از قرآن

از جمله مطالبی که سروش به کرات و به شیوه‌های متفاوت بیان کرده است، خوانش آیات قرآن به صورت مجهول یا به صورت لازم است، که در نهایت به خدازدایی از قرآن می‌انجامد. علی‌رغم تاکید سروش بر این ادعا، به دشواری می‌توان حدود و ثغور و مبانی آن را از سخنان سروش استخراج کرد. در اینجا نیز مانند دیگر موارد، با ابهام و تشویش آزاردهنده‌ای در سخنان سروش مواجه هستیم. در بخش‌های گذشته درباره این پیشنهاد مطالبی گفته شد (به ویژه بنگرید به بخش ۳-۳-۲). به صورت کلی، ایده خوانش مجهول ارتباط نزدیکی با تزه‌ای طبیعت‌گرایانه سروش دارد، که در ادامه به اختصار اشاره خواهد شد.

به نظر می‌رسد در برخی مواضع، مبنای سروش برای طرح خوانش مجهول طبیعت‌گرایی ۱ یا چیزی مانند آن است: اینکه طبیعت و خدا در هم تنیده‌اند و خدا چیزی متمایز از عالم طبیعت نیست (نفی متافیزیک فراق). مطابق این تصویر، این گفته که خدا باران را فروفرستاد هم‌ارز است با اینکه طبیعت باران را فروفرستاد. گویا ایده خوانش مجهول (در این مواضع خاص) قرار است بیان دیگری از همین هم‌ارزی باشد.^{۲۱۶} چنانکه به تفصیل گذشت، طبیعت‌گرایی ۱ دیدگاهی تناقض‌آمیز است، و از این رو وجهی برای این شیوه خوانش وجود ندارد. گذشته از این، حتی اگر کسی طبیعت‌گرایی ۱ را بپذیرد، لازمه آن این نیست که ظاهر آیه قرآن که می‌گوید خدا باران را فرو فرستاد نادرست است و از این رو باید این گونه تاویل شود که طبیعت باران را فروفرستاد. بلکه مطابق طبیعت‌گرایی ۱ هم این جمله حقیقتاً صادق

است که «خدا باران را فرو فرستاد» و هم این جمله که «طبیعت باران را فرو فرستاد». به دیگر سخن، در اینجا خوانش مجهول را نباید به معنای رفع ید از معنای ظاهری آیه تلقی کرد.

اما به نظر می‌رسد گاه مبنای سروش برای خوانش به صیغه مجهول طبیعت‌گرایی^۲ است؛ اینکه خدا هیچ نقش علی در عالم طبیعت نمی‌تواند داشته باشد. در این صورت، ظاهر آیاتی که زنده کردن، میراندن، فرستادن باران، و ... را به خدا نسبت می‌دهد نمی‌تواند درست باشد. طبیعتاً این آیات باید تاویل شوند، و تاویل پیشنهادی سروش نیز خوانش به صیغه مجهول است.^{۲۱۷} ولی همان‌گونه که گذشت، اولاً طبیعت‌گرایی^۲ دچار مشکلات اساسی است؛ ثانیاً، تاویل بر حسب صیغه مجهول به کلی دلبخواهانه و خلاف قواعد محاوره است.

مطلب بعدی این است که آیا طبیعت‌گرایی^۳ به تنهایی می‌تواند انگیزه‌ای برای خوانش مجهول باشد؟ همان‌گونه که انتهای بخش قبل گفته شد، ترکیب طبیعت‌گرایی^۳ با نفی طبیعت‌گرایی^۲ به این تصویر می‌انجامد که کلیت عالم طبیعت و قوانین طبیعت در حدوث و بقاء وابسته به خداوند هستند، ولی خدا دخالت خاص در طبیعت صورت نمی‌دهد، بلکه دخالت خدا صرفاً از مجرای همان قوانین طبیعی است. بر اساس این تصویر نیز اسناد افعالی چون زنده کردن، میراندن، فروفرستادن باران، و ... به خداوند صحیح است، زیرا رویدادهای یادشده فعل باواسطه خداوند هستند. عجیب اینجا است با اینکه گاهی تصویر بالا (ترکیب طبیعت‌گرایی^۳ با نفی طبیعت‌گرایی^۲) از سخنان سروش قابل استفاده است^{۲۱۸}، او همچنان گاه استیحا ش دارد که افعال یادشده را به خدا اسناد دهد، و باز هم خوانش مجهول را درباره آیاتی چون «انزلنا من السماء ماء» مطرح می‌کند.^{۲۱۹} دلیل سروش برای این امر می‌تواند یکی از دو مطلب زیر باشد:

الف- ظاهر آیاتی چون «انزلنا من السماء ماء» دخالت مستقیم خدا در فروفرستادن باران است؛ اما طبق ترکیب طبیعت‌گرایی^۳ و نفی طبیعت‌گرایی^۲، خدا دخالت مستقیم در طبیعت ندارد، از این رو آیات یادشده باید به صورت مجهول تاویل شوند.^{۲۲۰}

ب- ظاهر آیات یاد شده این است که انزال باران، برای مثال، فعل اختیاری و ارادی خدا است. اما از آنجا که خدا موجودی ناشخص‌وار است، لازم است این آیات بر خلاف ظاهر، و بر حسب صیغه مجهول تفسیر شوند.

اما روشن است که با مفروض گرفتن ترکیب طبیعت‌گرایی^۳ با نفی طبیعت‌گرایی^۲، هیچ یک از الف و ب دلیل کافی برای خوانش مجهول فراهم نمی‌آورند. به خلاف مدعای الف، در اساس آیاتی چون «انزلنا من السماء ماء» دلالتی بر دخالت مستقیم خدا ندارند؛ این آیات صرفاً افعال یادشده را به خدا اسناد می‌دهند، و سازگار هستند با اینکه خداوند با واسطه آن افعال را صورت داده باشد. حتی با فرض اینکه آیات ظهور در دخالت مستقیم الهی داشته باشند، تنها لازم است بر فعل غیرمستقیم خدا حمل شوند، نه اینکه بر حسب صیغه مجهول تفسیر شوند. مورد ب نیز ناتمام است. اولاً، به تفصیل گذشت که دلیل قانع‌کننده‌ای بر نفی اختیار از خداوند در دست نیست. ثانیاً، بر فرض که چنین دلیلی در دست باشد، مقتضای آن صرفاً این است که «انزال باران» بر گونه‌ای علیت غیر اختیاری و غیر ارادی خداوند حمل شود، نه اینکه کلاً خدا را از صحنه حذف کنیم و بر حسب صیغه مجهول آیه را تفسیر کنیم.^{۲۲۱ و ۲۲۲}

۵- تلخیص و نتیجه

به این ترتیب، سیر طولانی این نوشتار برای صورت‌بندی و ارزیابی خداشناسی سروش بر مبنای گفتارهای متعدد او به پایان می‌رسد. خداشناسی سروش سه مولفه اصلی دارد، که در ذیل هر یک تقریرهای متنوعی از سخنان سروش قابل استفاده است. فهرست این تقریرها از قرار ذیل است.

تقریرهای مولفه وحدت وجود:

وحدت ۱: همه اشیاء عین خداوند هستند. اشیاء مشهود و متعارف (مانند انسان‌ها، درختان، و ...) وجود دارند، ولی همگی اینهمان با ذات الهی هستند.

وحدت ۲: تنها یک موجود حقیقی در عالم هست، دیگر اشیاء عالم وجود مجازی دارند.

وحدت ۳: نسبت خدا با اشیاء عالم نسبت کل به اجزاء است.

وحدت ۴: همه اشیاء عالم عین وابستگی به خدا هستند، و جدای از خدا نیستند.

تقریرهای مولفه الهیات تنزیهی:

تنزیه ۱: هیچ محمول شخص‌واری بر خداوند به صورت حقیقی قابل اطلاق نیست.

تنزیه ۲: محمولی وجود ندارد که به اشتراک معنوی بر خدا و غیر خدا اطلاق شود.

تنزیه ۳: هیچ یک از محمول‌های زبان انسان بر خدا صدق نمی‌کند.

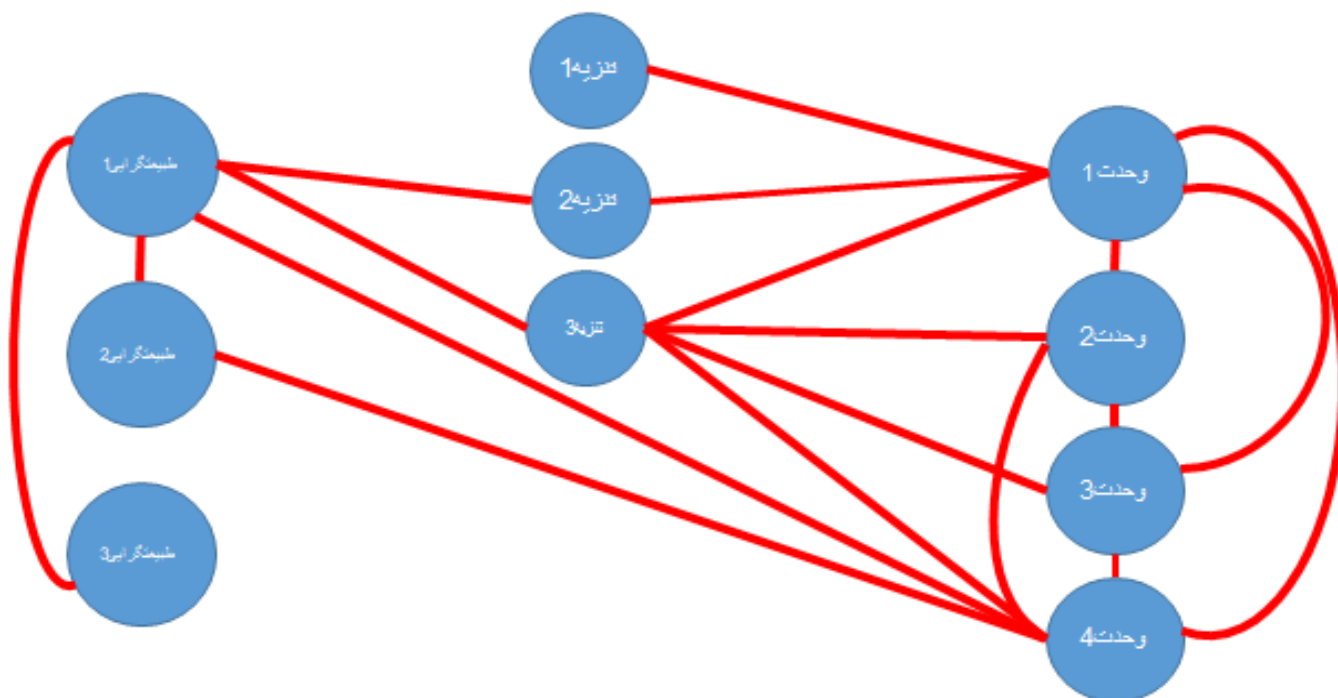
تقریرهای مولفه طبیعت‌گرایی:

طبیعت‌گرایی ۱: هیچ هویت فراطبیعی، و از جمله خدا به مثابه امری فراطبیعی، وجود ندارد.

طبیعت‌گرایی ۲: خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، ولی هیچ نقش علی در پیدایش و بقاء عالم طبیعت ایفا نمی‌کند.

طبیعت‌گرایی ۳: خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، ولی هیچ نقش علی در عالم طبیعت فراتر از آنچه مقتضای قوانین طبیعت است، ایفا نمی‌کند.

در بخش‌های گذشته دیدیم که برخی از این تزاها یا دچار مشکلات منطقی-مفهومی هستند و یا با دسته‌ای از بدیهی‌ترین دریافت‌های ما در تعارض هستند، مانند وحدت ۱، وحدت ۲ و تنزیه ۳. گذشته از این، بسیاری از این تزاها با هم ناسازگار هستند (برخی از موارد ناسازگاری در نمودار زیر درج شده است). گذشته از این، دلایلی که سروش برای این تزاها آورده است در اکثر قریب به اتفاق موارد ضعیف و گاه مطلقاً بی‌ربط است. نتیجه‌ای که سروش بر پاره‌ای از این مبادی مترتب می‌کند خدایی است که نه می‌داند، نه اراده می‌کند، نه خلق می‌کند، نه مهر می‌ورزد، نه پیامبری فرومی‌فرستد، نه با انسان سخن می‌گوید، نه دعای انسان را می‌شنود و نه به دعای او پاسخ می‌دهد؛ خدایی که عملاً نه هیچ نقشی در حیات معنوی انسان دارد و نه در عالم طبیعت، و در یک کلام، خدایی که فراتر از یک نام نیست.



در این نمودار، خطوط قرمز نشانگر ناسازگاری است

سروش داعیه بازانديشی راديکال درباره تصور ما از خدا، از نسبت خدا با عالم، از پیامبری، و از بسیاری از دیگر مقولات بنیادی را در سر می‌پرورد،^{۲۲۳} اما آنچه عرضه می‌دارد مجموعه‌ای به شدت مشوش از آرای پراکنده‌ای است که از آبشخوهای متفاوت تغذیه می‌کنند، و حتی از انسجام درونی نیز بی‌بهره‌اند. سروش معمولاً پروای سازگاری را ندارد، و گویا در چشم او منطق و انسجام دو پرنده‌ای هستند که باید از قفس آزادشان کرد. او نه توجه عمیقی به سنت فکری جهان اسلام دارد، و نه عنایتی به مباحثی که در الهیات و فلسفه دین معاصر در مغرب‌زمین در جریان است. لغزش‌های سروش در گزارش آرای اندیشمندان این سنت‌های فکری، و درگیر نشدن او با ظرائف این آراء شاهد روشنی برای این مدعا است. درباره بسیاری از مباحثی که در این نوشتار مطرح شد، حجم سترگی از مکتوبات در فلسفه دین معاصر در دست است، که او مطلقاً به آنها بی‌توجه است. با عدم تتبع و تحقیق تخصصی در فلسفه و کلام مسلمانان و فلسفه دین معاصر، و گفتارهای ذوقی ناسازگار و کاملاً مشوش، به جای بیان دقیق مدعیات- همراه با ایضاح مفهومی و ذکر ادله- داعیه بازانديشی در مقولات محوری دین، سخنی بر بنیادهای سُست و ریزان بیش نیست.^{۲۲۴}

نتیجه نهایی اینکه، گفته‌های ذوقی سروش علیه خدای شخص‌وارِ ادیانِ ابراهیمی و قرآن سست‌تر از آنند که بتوان آنها را جدی گرفت. باری، سخن این نیست که بررسی انتقادی عقاید دینی ممنوع و مذموم است. سخن این است که دعاوی سروش فاقد حداقل معیارهای یک بحث انتقادی قابل اعتنا است. البته بحث درباره شخص‌وارگی خداوند فراتر از حدود این مقاله است، ولی دست کم می‌توان گفت دلائلی که سروش مطرح ساخته است (بر اساس تغییرناپذیری خدا، غنای الهی، بساطت الهی، بی‌کرانگی الهی، مسئله وجود شرور در عالم، و...) معقولیت باور به خدای شخص‌وار قرآنی را متفی نمی‌سازند.

^۱ - دوست بسیار عزیز فیلسوف‌ام این مقاله را چند بار خواندند و در نگارش شکل نهایی آن کمک‌های بسیاری کردند. به پیشنهاد آن عزیز، بخش عللی که سروش را به سوی گذار از خدای شخص‌وار به طبیعت‌گرایی سوق داده حذف شد تا به صورت مقاله مستقل منتشر شود. بخش پیامدهای خداشناسی سروش و همچنین ناسازگاری‌های آرای او در این موارد نیز به شدت فشرده شد.

^۲ - «من البته به خدای غیر متشخص قائل هستم، به خدای غیر شخصی البته. به همین دلیل هم معتقدم خدای شخصی محصول رویاهای پیامبر اسلام بوده و لذا آنها را باید تأویل کرد.» (سروش، «[خلاف و وفاق علم و دین](#)»، [جلسه نهم، ۲۰ فوریه ۲۰۲۲](#)، دقیقه ۹۸:۱۲ تا ۹۸:۲۶).

^۳ - «من اگر بخواهم موضع خودم را با تعبیر فیلسوفان خودمان بگویم، باید بگویم من وحدت وجودی هستم.» (سروش، «[بوی خدا- پرسش و پاسخ](#)»، [۶ می ۲۰۱۶](#)، دقیقه ۹۹:۵۵ تا ۱۰۰:۲۹).

^۴ - «نه من راجع به خدا بحث مبسوطی نکرده‌ام، ۴ جلسه‌ای که شما می‌گوئید من نمی‌دانم چه بوده؟ من گاهی سؤالاتی از من شده پس از سخنرانی‌ها ممکن است جوابی داده باشم. اما بالاستقلال نه. حالا هر چه باشد. ببینید من در این مسائل دائماً فکر می‌کنم و همان طوری که شاید هم در نوبت قبل عرض کردم که خدا را باید نو کرد. و "بیزارم از آن کهنه خدایی که تو داری". به قول آن شاعر. من خیلی درباره اش فکر می‌کنم. برای این که من این خدا را می‌پرستم. و بنابراین دائماً می‌اندیشم که من دارم کی را دارم می‌پرستم؟ و این را تو یک طاقچه‌ای یا یک صندوقچه‌ای نگذاشته‌ام که درش را ببندم و بگویم تکلیف من روشن است، خدا آنجاست و من اون را می‌بندم. این طوری نیست. هر روز شست و شو می‌کنم، گردگیری می‌کنم، بر می‌دارم، نگاهش می‌کنم، دوباره سر جاش می‌گذارم، سوال می‌کنم ازش، حرف می‌زنم، نکته‌ها می‌آموزم، به آثار دیگران هم مراجعه می‌کنم، از آنها هم چیزهایی می‌آموزم. در همین آثار عرفا خصوصاً تأمل و مذاقه می‌کنم بینم آنها روابط خودشان را با خدا چه جوری تعریف کردند، در کلمات پیامبران

خصوصاً، تصویرها و استعاره‌هایی که از خدا دادند، اینها چگونه است، خدا بر آنها چگونه تجلی کرده، چون حقیقتش این تجلیات خداست که دیگر آنها را باید دریافت. بله اینها هست. ولی اگر حالا بخواهم برای شما یک به یک و یک و دو و سه بگویم کجا چه چیزی عوض شده؟ کم شده، زیاد شده؟ ولی این قدر می‌توان بگویم که **خدای من خیلی تنزیهی تر شده**، اگر قبلاً تشبیهی تر بود، الان از این تشبیه خیلی دورتر شده، یعنی همان سخنی که موسی با شبان گفت و مولانا هم از او می‌آید و می‌گوید خود موسی هم یک شبان دیگر بود. با این تفاوت که خُب پیچیده تر از شبان بود. ولی در هر مرتبه‌ای که باشیم باز هم ما یک شبانی هستیم که محتاجیم که یک موسایی بیاید و ما را تکان بدهد و بگوید اینجای راه را هم غلط رفتی، اینجا را هم درست نفهمیدی، تا آنها را هم تحذیر و تطهیر بکنیم.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه دوم، ۹ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۷۸:۳۰ تا ۸۰:۵۶).

^۵- در بخش‌های مختلف مقاله بارها به سخنان سروش استناد شده است. برای این که سوء تفاهمی در مورد گزینش و خارج کردن یک سخن از زمینه و حذف نکات مهم پیش نیاید، هر یک از شواهد در پینوشت‌ها یک بار به صورت طولانی و کامل ذکر شده است و در باقی موارد، یا به همان پینوشت ارجاع داده شده و یا بخشی از همان پینوشت به صورت کوتاه با ذکر دقیق زمان نقل شده است.

^۶- «این خدا [خدای شخص وار، خدای انسانوار] را به نظر من اگر کسی [ریچارد داوکینز] رد کند، به حق رد کرده است. یعنی ما اصلاً نگران رد و نفی وجود چنین خدایی نیستیم، نباید هم باشیم. اگر خدا باوران اعتقاد به خدایی دارند، آن خدا از این جهان جدا نیست. آن خدا یک شخص نیست، **Anthropomorphic** نیست، مثل آدمیان نیست، و چنان نیست که در یک روزی از روزها ناگهان این جهان را آفریده باشد. اصلاً این‌طوری‌ها نیست. بله، من می‌دانم که در اعتقاد عامه خدا این چنین است. یک موجودی است که نشسته است و مثل ما آدمیان گاهی دلش می‌سوزد، گاهی به فکر ماست، گاهی ما به درگاهش تضرع می‌کنیم، گریه می‌کنیم دلش به رحم می‌آید، دعای ما را اجابت می‌کند، گاهی هم به ما بی‌اعتنایی می‌کند، محل نمی‌گذارد. در این جهان بی‌رحمی‌ها و ظلم‌های بسیار رخ می‌دهد، اصلاً ککش نمی‌گزد، اصلاً اهمیتی نمی‌دهد، اما گاهی هم ممکن است. خدایی که ما شیعیان را از همه بیشتر دوست دارد، یا مسیحی‌ها فکر می‌کنند خدایی که ما مسیحی‌ها را بیشتر از همه دوست دارد. بله این خدایی که این نویسندگان در پی نفی‌اش هستند یک چنین خدایی است. این خدا اگر نفی بشود، نباید اسباب نگرانی ما باشد، نباید ما تصور کنیم که چیز گرانبهایی را از دست ما ربودند. چنان خدایی اصلاً وجود نداشته که ما بخواهیم امروز بر سر وجود و عدمش نزاع بکنیم. بله در پندار کسانی وجود داشته و جناب آقای داوکینز هم اشتباه نمی‌کند که آن را پندار خدا می‌نامد. ولی باید به او گفت که فقط یک پندار است، ولی متأسفانه این پندار نزد خود آقای داوکینز هم وجود دارد. او تصور می‌کند که تنها تلقی، تنها درک از خدا همین است. یعنی یک درک عامیانه را از خدا گرفته است و آن درک

عامیانه را نفی می‌کند. و این کار عجیبی نیست. برهان نظم را ایشان نفی می‌کند. بله برهان نظم اگر هم چیزی را اثبات بکند بیش از اثبات یک شعور نیست. که به نظر من اثبات می‌کند. اما این که این شعور کجاست، دقیقاً این مصداق خیلی مهم است. این شعور آیا در یک خدای گسسته و جدا از این عالم است یا در خود همین جهان، یعنی در خود همین طبیعت نشسته است؟ آن گونه که تامس نیگل در **ذهن و کیهان** به عنوان راه سوم توضیح داده و من (سروش) هم قبول دارم؟ شعوری که طبیعت را هم شعورمند کرده است؟ این نفی یک شعور جدا از عالم، نفی شعور پیوسته ی در عالم را نمی‌کند. یک خدای شخص وار را نفی می‌کند، خدایی که همیشه حکیمان گفته اند نباید چنان خدایی را معتقد بود و چنان خدایی را پرستید. اگر خدایی هست یک خدای بی نهایت است، یک خدایی است که با مخلوقات خودش فاصله ندارد. یک خدایی است که مثل یک فاعل در فعل خودش دائماً ریزش دارد. یک خدایی که فاصله زمانی با مخلوق خودش ندارد. یک خدایی که فاصله مکانی با مخلوقات خودش ندارد، درک چنین خدایی، و تلقی درست از چنین خدایی قدری پیچیده است، ذهن را باید آماده کرد برای این. این که گذشتگان ما گاهی مثال می‌زدند یا پاره ای از عارفان که خدا چون عشق، خدا چون سکوت، تعبیراتی که من هم در آثار خودم آورده ام، برای همین بود که شما خدا را یک شخص، یک شیء، یک موجودی از موجودات تصور نکنید. بگوئید ما یک طرف او هم یک طرف، حالا با هم داد و ستد کنیم، ببینیم که چه ارتباطی برقرار می‌کنیم. خدا چون عشق، خدا چون سکوت، خدا چون زمان و امثال اینها فقط برای نزدیک کردن این مفهوم به ذهن ما بود. این که می‌گفتند خدا مثل زمان می‌ماند، نه اینکه همان زمان است، ولی شما ملاحظه کنید این مثال برای تقریب به ذهن خیلی خوب است دیگر. زمان وجود دارد. ما نمی‌توانیم در وجود داشتنش هیچ تردید بکنیم. بهترین علامتش هم این است که ما پیر می‌شویم از جوانی سن مان بالا می‌رود، پیر می‌شویم، همه موجودات فرسوده می‌شوند، از میان می‌روند. گذشته داریم، حال داریم، آینده داریم. خُب این معنای زمان است دیگر. اما این زمان نه بو دارد، نه رنگ دارد، نه طعم دارد، نه دست دارد، نه پا دارد، هیچی ندارد. اما هست. و در عین حال در همه زمان‌ها هم هست. این حرف عجیبی به نظر می‌آید. یعنی هیچ زمانی نیست که زمان نبوده باشد. اصلاً این پارادوکس است، این تناقض است. زمان، یعنی همیشه زمان هست. همه جا هم هست، یعنی این زمان نه فقط روی کره زمین هست، در آسمان‌ها و در کرات بالا و در ته چاه‌ها و در اعماق دریاها و در تک تک سلول های ما، همه اینها زمان وجود دارد. در عین حال ما این زمان را که ما نمی‌بینیم، اما حضور همه جایی دارد، نقشش را می‌بینیم، نقشش را می‌بینیم. تأثیر کلی ش را در همه جا می‌گذارد. تمام کائنات عمری دارند، یعنی زمان بر آنها گذشته است. ما هم عمری داریم، همه چی. خدا نفوذش در عالم و حضورش در عالم یک چنین نحوی است. اصلاً نباید تصور ما این باشد که حضور خدا در عالم مثل یک کسی است که آن بالا نشسته، مثلاً دوربینی، تلسکوپی، میکروسکوپی انداخته ماها را دارد می‌بیند، و از راه دور مثلاً ما را می‌پاید. این حضور درونی خداوند در این عالم، یکی بودنش با مخلوقات خودش، از

آن مفاهیم نابی است که فیلسوفان و عارفان کشف کردند و در اختیار ما گذاشتند و دقیقاً در مقابل آن درک **Anthropomorphic** انسان انگارانه از خدا قرار می‌گیرد. خدا یک انسان بزرگ مقتدر همه دان همه توانی است که یک جایی قرار دارد ولی از راه دور همه چیز را کنترل می‌کند، و چنان که گفتم یک روزی از روزها هم ما را آفرید و خودش هم کنار نشست. اصلاً کنار ننشسته. اصلاً موجودات در او قرار دارند. نه این که او در جهان قرار دارد. جهان در او قرار دارد، همان طور که جهان در زمان قرار دارد. نه این که زمان در جهان قرار دارد. یک چنین وضعیتی است.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۴۵:۴۸ تا ۵۵:۴۵).

۷- «در عین این که فانی اند آدمیان در خداوند. همه موجودات در او فانی هستند. شما کلمه فانی را حتما شنیده اید. من گاهی در نوشته‌ها و گفته‌های بعضی‌ها که نگاه می‌کنم بخوبی این معنا را گویا هضم نکردند. می‌گویند عارفان می‌روند و در خدا فانی می‌شوند. بعد می‌پرسند چی شد فانی می‌شوند؟ یعنی می‌میرند؟ یعنی پودر می‌شوند؟ دود می‌شوند؟ نه اینها هیچ کدام از اینها نیست. همه موجودات در خداوند فانی هستند. عارف می‌فهمد که فانی است. همین. اصلاً این حجاب آگاهی بین او و بین امر برداشته می‌شود. بعد از این که فنا پیدا می‌کند، باز همان آدمی است، هیچ فرقی نمی‌کند. گوشتش، پوستش، چشمش، دستش، پاش، همان است. جانش، ذهنش، ما فانی در خداوند هستیم. یعنی او احاطه ای بر ما دارد که گویی ما اصلاً نیستیم. همه جا اوست به جای ما. اما این فنا را کمتر کسی می‌یابد. ما خودمان را مستقل می‌دانیم. ما خیلی وقت‌ها اصلاً از خداوند غافل هستیم. یک وقت‌ها هم که ما را به یاد خداوند می‌اندازند، ما به یاد مفهوم خدا می‌افتیم. نه این که خود خدا و حضور او را چنان احساس کنیم که خودمان از یادمان برویم. این است معنای فنا. حجاب بین ما و خداوند یک حجاب علمی است. یعنی حجابی است از جنس آگاهی. وقتی که این دریده شود و ما خودمان را غرق در آن دریا ببینیم، دیگر آن وقت خودمان را نمی‌بینیم. مثال خیلی خوب مولانا همانی است که در دفتر سوم دارد که "پیش شیری آهوئی مدهوش شد/ هست او در هستی اش روپوش شد." وقتی که فنا دست می‌دهد به یک صوفی، مثل یک آهوئی است که در مقابل یک شیر قرار می‌گیرد. "در کف شیر نر خونخواره ای/ غیر تسلیم و رضا کو چاره ای" چنان مرعوب این شیر می‌شود که خودش را فراموش می‌کند. شیر و تصور شیر تمام وجود او را پر می‌کند. یعنی همین. والا آهو همچنان سر جاش است. ولی پشت بهش می‌زند. وجود خودش از یادش می‌رود. همه شیر است. همه شیر است. ذهن او را هم شیر پُر می‌کند. آهو بودن فراموشش می‌شود. این آن مقام فناست. نه این که مقام فنا یعنی واقعاً کسی نابود می‌شود در اینجا. اینها درک های ناصوابی است که من دیدم و گاهی هم موجب مشاجرات بی حاصلی هم شده است. باری، مولوی موضع خودش را حالا دارد توضیح می‌دهد. می‌گوید این که من گفتم "این معیت با حقست این جبر نیست/ این تجلی مه است این ابر نیست. و بود این جبر جبر عامه نیست/ جبر آن اماره خودکامه نیست." ما یک مفهومی داریم در قرآن، مفهوم معیت. یکی از آیات خیلی مهم قرآنی

که فلاسفه هم خیلی آن را به کار گرفته اند این است: « مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ » [مجادله، ۷] هر وقت سه نفر نشسته اند خدا چهارمی آنهاست. پنج نفر که نشسته اند خداوند ششمی آنهاست. کمتر و بیشتر از سه تا و چهار تا و پنج تا و شش تا خدا همه جا با آنهاست. این همان مفهوم معیت است. هو معهم. خدا با سه نفر است و چهارمی آنهاست. با پنج نفر است و ششمی آنهاست. از این تعبیر با بودن، در عربی مع، یک مصدر جعلی ساخته اند عربها معیت، یعنی با هم بودن. معیت قیومیه به قول فیلسوفان. یعنی خداوند با ماست، با مایی که اگر این او نبود ما هم نبودیم. او ما را سر پا نگه می‌دارد. خُب این معیت با حق نباید با مفهوم جبر اشتباه بشود. برای این که معیت به معنای این نیست که یکی به دیگری زور می‌گوید. تمام مطلب این است که ما در اینجا دو تا نداریم. یکی بیشتر نداریم. یعنی آدمی در واقع خدایی است اما به خدایی بودن خودش دیر پی می‌برد. ما عمق هستی خودمان را که حفاری کنیم در آن ته به خدا می‌رسیم. همه جاش را خدا فرا گرفته است. باید بدانیم که یک چنین ارتباط خیلی وثیقی در اینجا وجود دارد. ما حتی وقتی بحث از اختیار هم می‌کنیم، این اختیار هم قائم به خداوند است. یعنی او چون مختار است ما را هم مختار کرده است. این از نکته هایی است که خیلی‌ها فراموش می‌کنند. فکر می‌کنند که خدا بیاید کنار ما بنشیند به ما زور می‌گوید. نه اتفاقاً چون خداوند مختار است و ما پرتویی از وجود او هستیم، معیت با او داریم، اختیارش هم به ما سرایت می‌کند. این نکته شنیدنی است، این را باید توجه کرد. وقتی که می‌گوید "معیت با حق است این جبر نیست" یعنی ما با او وحدت پیدا کرده ایم، معیت پیدا کرده ایم. صفات او در ما می‌ریزد. به این معناست که هر چه او می‌خواهد اراده می‌کند، ما جلوه گاه اراده او می‌شویم. هر چه او اختیار می‌کند ما جلوه گاه اختیار او می‌شویم. « (سروش، [شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۱](#))»، ۲۶ می ۲۰۱۹، دقیقه ۱۷:۴۰ تا ۲۳:۳۴).

^۸ - «نسبت آدمی را با خداوند ببینید. نسبت آدمی آگاه را با خداوند. یک جمله ای دارد محی الدین عربی، خیلی جالب است. می‌گوید فاصله ما با خداوند، فاصله آگاهی است، فاصله علمی است. یعنی ما نمی‌دانیم به خدا وصل هستیم، والا وصل هستیم. همین. فاصله ما با او، فاصله ای است از جنس دانستن و ندانستن. بدانیم و ندانیم ما اوئیم و او ماست و ما با هم متحد هستیم. در یکدیگر در تنیده ایم، این است. اما یک عده این را می‌دانند و یک عده ای نمی‌دانند. ولی بدانیم یا ندانیم قصه این است. فاصله ما با او لذا یک پرده ای است از جنس جهل یا علم. از این که این قصه را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم. منتهی این علمی هم که در اینجا او می‌گوید و همه این بزرگان می‌گویند، منظور علم ذهنی نیست، یعنی این نیست که یک کسی بیاید و به ما بیاموزد. مثل همین کلماتی که بنده همین جا گفتم، یا عباراتی که محی الدین در کتابش نوشته. نه، این کافی نیست که آن پرده برداشته بشود. گرچه یک هشدار، یک تنبیه بسیار عالی است. یک تکان دانی است که عجب ما تو دریا هستیم و نمی‌دانیم تو دریا هستیم. خلاصه حرف محی الدین این است. ما

داریم اکسیژن تنفس می‌کنیم و نمی‌دانیم داریم اکسیژن تنفس می‌کنیم. ما تحت جاذبه زمین هستیم و نمی‌دانیم تحت جاذبه زمین هستیم. ما فشار نزدیک یک کیلو بر سانتی متر مربع روی بدن و شانه‌های ما هست اما نمی‌دانیم یک همچین فشاری، هوایی روی شانه‌های ما هست. بسیار چیزهایی هست که ما در او غوطه وریم واقعاً، غوطه وریم، اما نمی‌دانیم غوطه وریم. و این غوطه وری هم چنان است که اصلاً رگ و ریشه حیات ما آنجاست. یعنی ما اگر تنفس نکنیم، یک دو سه دقیقه دیگر رفتیم. تمام است. و بنابراین می‌شود که قصه این طوری باشد که آدمی از یک امر بسیار حیاتی که وجود او و عدم او در گرو اوست غافل باشد. حالا جناب محی الدین و مولوی و خیلی‌های دیگر معتقدند نسبت ما با خداوند یک چنین نسبتی است. ما در او غوطه وریم. غوطه وریم، نه مجازاً، حقیقتاً. اصلاً شما ذره‌ای فاصله بین خودتان و خدا فکر نکنید اصلاً از وادی توحید بیرون افتادید. آن شرک است. چون فکر کردید که در جهان جز خدا موجودات دیگری هم هستند. در حالی که حقیقت توحید این است که جز خدا هیچ موجود دیگری وجود ندارد. نه اینکه خدا یکی است، موجود یکی است. این معنای توحید است. نه این که خدا یکی است، موجود یکی است. یک موجود بیشتر نداریم. این سخنانی است که ملاصدرا خیلی به صراحت می‌گوید، محی الدین و همه عرفای ما. تجربه وحدت این است. تجربه می‌کنند این که یک موجود در عالم بیشتر نیست. به قول ملاصدرا والباقی شئونه و نعوته، بقیه هم صفات او، افعال او، شئون و نعوت او هستند، الی آخر.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲](#)»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۳۳:۵۰ تا ۳۷:۱۴).

۹- «"چونک بی رنگی اسیر رنگ شد/ موسی با موسی در جنگ شد. چون به بی رنگی رسی کان داشتی/ موسی و فرعون دارند آشتی." دوباره اگر این رنگ را از میان بر داریم، دوباره به بی رنگی برسیم، خواهید دید نزاعی نیست. پشت پرده نزاعی نیست. روی پرده نزاع است. خُب چرا اینها آمده روی پرده تا با هم نزاع بکنند؟ کی این جهان را ساخت؟ این تئاتر را به وجود آورد، این نقش‌ها را به اینها داد؟ ما هم که تماشا کنان هستیم. ما هم که تماشا کنان این بازی هستیم. ما چی بگوئیم؟ ما چه تصمیمی بگیریم و داوری کنیم. خُب تا وقتی که این راز فاش نشده بود، ما مشکلی نداشتیم، می‌گفتیم این موسی آن فرعون، آن هابیل آن قابیل، این حق آن باطل، ما هم بالاخره باید طرف حق برویم و با باطل باید بجنگیم. به قول ماکیاولی گفت تاریخ از قتل هابیل به دست قابیل آغاز شد. تا بدانی که تاریخ با برادر کشی آغاز شده و تا آخرش هم همین خواهد بود. ماهیت تاریخ بشری همین است. و خوب فهمیده بود. خُب اگر این طور است، خُب آدمی بالاخره به اندازه ارزش‌ها و وظایف خودش طرف هابیل را می‌گیرد. اما مولانا اینجا می‌گوید هابیل و قابیل دو تا بازیگر روی صحنه بودند، گول نخورید اینها یکی هستند. جلوی ما دارند برای سرگرمی ما، برای مصالحی که آن کارگردان می‌داند، اینها را به جان هم انداخته. حسین و شمر هم یکی هستند. هابیل و قابیل هم یکی هستند. موسی و فرعون هم یکی هستند. محمد و ابوجهل هم یکی هستند. همه شان یکی هستند. این سخن مولوی را اگر

شما پوست کنده و شکافته بخواهید بفهمید به نظر من هیچی غیر از این نیست و تأویل هم نباید بشود، به قول خودش "هیچ به تأویل آن را در پذیر / تا در آید در گلو چون شهد و شیر" این از بالا دیدن است. من باز هم دارم می‌گویم، تا وقتی که کسی دارد از بام آفرینش، از جایگاه خدایی در این عالم نظر می‌کند، غیر از این نمی‌تواند ببیند. آخر مگر می‌شود گفت فرعون را خدا نیاورده، موسی را خدا نیاورده، نظامی که خدا به این عالم داده نهایتاً چنان پیش آمده که یک جا منتهی به موسی شده، یک جا منتهی به فرعون شده. و نهایتاً هم این کفرها در خدمت خداوند است. شیطان هم در خدمت خداوند است. کارگزار اوست. به طوری که در قرآن داریم: **"وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ"** فکر نکنند کافران که از ما جلو می‌زنند، نه، ما از آنها جلوتریم [انفال، ۵۹]. فکر می‌کنند که چوب لای چرخ ما می‌گذارند، این طورها نیست، در خدمت ما هستند. جای دیگر مولانا می‌گوید: "قلعه سلطان عمارت می‌کند / لیک دعوی امارت می‌کند" دارد خانه ما را خشت می‌چیند و آباد می‌کند، اما آب به بینی اش انداخته که من سلطانم. باشد، بگوید، هر چه می‌خواهد بگوید. ولی "قلعه سلطان عمارت می‌کند / لیک دعوی امارت می‌کند". خیلی وقت‌ها این طوری است. این جهان خدعه سراسر است. ما گول می‌خوریم، این بازی‌ها را حقیقی می‌پنداریم. بعداً مولانا دقیقاً همین را می‌گوید. "یا نه اینست و نه آن این حیرانیست / گنج باید جست در ویرانیست. یا نه جنگست این برای حکمتست / همچو جنگ خر فروشان صنعتست" [دفتر اول، ابیات: ۲۴۷۸ و ۲۴۷۹] جنگ زرگری است. دو تا زرگر، یا دوتا خر فروش، وقتی با هم دعوا می‌کنند، دعوی واقعی نمی‌کنند، تو دعوی خودشان نرخ را بالا می‌برند، تا آن سومی که آنجا ایستاده و دارد دعوی اینها را تماشا می‌کند، فکر کند که نرخ خر در حدود همانی است که آنها می‌گویند. سر یک خری که ۲۰ تومان نمی‌ارزد، اینها روی هزار تومان با هم دعوا می‌کنند. آن بی خبر بیچاره ساده لوح هم فکر می‌کند که خُب حدود هزار تومان است حالا می‌رویم چانه می‌زنیم مثلاً ۹۰۰ تومان می‌خریم؛ همچو جنگ خر فروشان صنعتست" صنعت یعنی بازی کردن با دیگران، یعنی سر کار گذاشتن به اصطلاح امروز. (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)، جلسه ۹۹»، ۲۷ سپتامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۶۳:۴۵ تا ۶۸:۲۷).

همچنین به شواهد زیر بنگرید (البته برخی از این قطعات شامل جملاتی هستند که مشعر به دیگر تعبیر از وحدت وجود نیز می‌توانند باشند):

الف- «مطلب این است که ما در اینجا دو تا نداریم. یکی بیشتر نداریم. یعنی آدمی در واقع خدایی است اما به خدایی بودن خودش دیر پی می‌برد. ما عمق هستی خودمان را که حفاری کنیم در آن ته به خدا می‌رسیم. همه جاش را خدا فرا گرفته است. باید بدانیم که یک چنین ارتباط خیلی وثیقی در اینجا وجود دارد.» (سروش «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)، جلسه ۷۱»، ۲۶ می ۲۰۱۹، دقیقه ۲۲:۱۲ تا ۲۳:۳۴).

ب- «خلاصه اش به تو بگویم که ما همه مان یک چیز بودیم. بودیم در اینجا زمان ندارد، یعنی یک چیز هستیم. نباید پنداشت که یک روزی ما یک چیز بودیم الان چند تا چیز شدیم. نه در معانی زمان هم نیست. همان طور که بر قدرت زمان نمی‌گذرد. بر عدالت زمان نمی‌گذرد. بر اعداد زمان نمی‌گذرد. چون اینها معانی هستند. بر مصادیق شان زمان می‌گذرد. بر من و شما که اینجا ۳۰ نفر مثلاً نشسته ایم زمان می‌گذرد. پیر می‌شویم و یک روزی هم بالاخره به جایی هم که باید برویم می‌رویم، ولی اما بر عدد، بر عدد ۳۰ زمان نمی‌گذرد. بر معانی زمان نمی‌گذرد. این که می‌گوئیم بر وجود زمان نمی‌گذرد، تازه زمان خودش یکی از توابع وجود است. یعنی وقتی که وجود مادی می‌شود زمان پیدا می‌شود. معنی ندارد ما بگوییم بر وجود زمان می‌گذرد. و بسی از این چیزها که این قوه واهمه ما راهزنی می‌کند و ما را به خطا می‌افکند. "منبسط بودیم" یعنی منبسط هستیم. ما یک جوهر همه. همه یک گوهریم، یک جوهریم، یک حقیقت ایم، "بی سر بی پا بودیم، آن سر همه" آن طرف، در آن عالم، در عالم وحدت و در عالم بی صورتی ما نه سر داشتیم، نه پا داشتیم، نه زید بودیم، نه عمرو بودیم، نه این بودیم، نه آن بودیم، هیچی. "یک گوهر بودیم همچون آفتاب/ بی گره بودیم و صافی همچون آب". این دو تا تمثیل است، من یک بحث مفصلی دارم چاپ شده تحت عنوان تمثیل هایی که مولانا از وجود کرده، یکی ش تمثیل به آفتاب و به نور است، یکی ش تمثیل به آب است. برای این که وحدت اینها خیلی خوب دیده می‌شود. و آب و آفتاب یا خورشید یا نور اینها از پُر بسامدترین کلمات در مثنوی و در دیوان شمس هستند ولی البته از همه بالاتر کلمه جان که قبلاً برای شما گفته ام. حتی از کلمه عشق هم آن کلمه در مثنوی بیشتر به کار رفته. اما آفتاب چرا بهترین مثال برای وجود مطلق است و وجود واحد است؟ برای این که بی رنگ است و بعد به رنگ های مختلف در می‌آید. این یک مثال خیلی محسوس به ما می‌دهد که چگونه وجود واحد می‌تواند صورتها و رنگهای مختلف بگیرد. یکی هم آب است. آبی که بی موج باشد، آب صافی، آب زلال، در او کثرت دیده نمی‌شود. به هر جاش که نگاه کنید گویی که به جای دیگری نگاه کرده اید. هیچ فرقی بین شان نیست. اما همین آب وقتی که در جویهای مختلف روان شود، در ظروف مختلف ریخته بشود، آن وقت تنوع و تکرر پیدا می‌کند. به رنگ آن ظرف و به شکل آن ظرف در می‌آید و تنوع پیدا می‌کند. یکی از رباعیات مشهوری که در این زمینه گفته شده این است که "اعیان همه شیشه های گوناگون بود/ کفتاد در آن پرتو خورشید وجود. هر شیشه که زرد بود یا سرخ و کبود/ خورشید در آن به آنچه بود نمود" و این که از مثال های باز رایج بود بین عارفان و شاعران که ماها موج دریای وجود هستیم. یعنی گویی که وجود یک دریا بیش نیست، ما جدا از او نیستیم. معنا ندارد که ما از دریای وجود جدا بشیم. ما خودمان هم وجودات هستیم، موجودات هستیم. مثل این که این دریا وقتی که موج می‌زند موجودات پیدا می‌شوند و کثرت پیدا می‌شود. اما در بُن او وحدت خوابیده است. "یک گوهر بودیم همچون آفتاب/ بی گره بودیم و صافی همچو آب. چون به صورت آمد آن نور سره" یعنی آن نور خالص، وقتی که به صورت آمد وارد عالم صور شد، "شد عدد چون سایه های کنگره" مثل خورشیدی که از پشت کنگره می‌تابد این دندانها آن وقت روی دیوار ظاهر می‌شود. والا این

خورشید مادامی که از پشت کنگره نتابیده دانه ای هم ظاهر نمی‌شود، یعنی کثرتی آشکار نمی‌شود. "چون به صورت آمد آن نور سره/ شد عدد چون سایه های کنگره. کنگره ویران کنید از منجنیق/ تا رود فرق از میان این فریق." کنگره را ویران کنید، یعنی نبینید، کنگره همین ما هستیم. ما همان دندانان هایی هستیم که ظاهر شدیم و این نور که در ما می‌تابد دندانان دندانان شدیم. این کنگره‌ها را بردارید. و آن گاه می‌بینید که نور خالص است، سره است. در آن شعر مولانا که "چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم/ نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم. به صفت چو آفتابم به خرابه‌ها بتابم" آفتاب وقتی به خرابه‌ها می‌تابد نور خالص او ظاهر می‌شود. دندانان دندانان نمی‌شود. کثرت بر نمی‌دارد. "بگریزم از عمارت صفت خراب گویم" عمارت یعنی همان ماهیات. همان ساختارها که جلوی او قد علم می‌کند. نور خورشید را متکثر می‌کند. یکی به این سو، یکی به آن سو. اما این "کنگره ویران کنید از منجنیق" منجنیقی بر دارید از خودشناسی، از خلوت و بکوشید تا اینها را نبینید و فرو افکنید، آن موقع این نور خالص می‌تابد و شما وحدت نشسته پشت کثرت را تجربه خواهید کرد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۴](#)»، ۲۴ جون ۲۰۱۸، دقیقه ۴۹:۵۵ تا ۵۵:۵۹).

پ - «خدا را در این توتالیتی باید شناخت، هیچ وقت فکر نکنید هیچ نقطه ای از این جهان وجود دارد که خدا آنجا نیست. خالی از خداست. این بینش توحیدی نیست. همه جا پُر از خداوند است و به یک اندازه هم پُر از خداوند است. این طور نیست که یک جاهایی وجود او رقیق باشد، یک جاهایی غلیظ باشد، یک جا پُرتر باشد، یک جا خالی باشد. ابداً این طور نیست. به یک نسبت همه عالم هستی را پُر کرده، بلکه اصلاً عالم هستی آن است. عالمی نیست که او پُر کرده باشد، او خود این عالم است. دو چیز نیست در اینجا، که بگوئیم یکی در دیگری رفته، نه حلولی اینجا وجود دارد، نه اتحادی وجود دارد. یک چیز است.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۰](#)»، ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۲۶:۳۴ تا ۲۷:۲۰).

ت - «چیست توحید خدا آموختن/ خویشتن را پیش واحد سوختن". "پیش واحد سوختن" یعنی چی؟ یعنی تعدد را از میان برداشتن. اگر خدا هست، خدای واحد هست ما کیستیم؟ این تنوع‌ها و تعددها چیست؟ همه اینها را با چشمانی که سرمه توحید به او کشیده شده، باید به دیده یگانه بین دید. و خود را پیش واحد یا پیش وحدت باید سوخت. نه تنها خود را، بلکه کثرت را پیش وحدت باید سوخت. این توحید آموختن است. توحید یعنی این. توحید نه یعنی این که یک خدا هست و در کنار یک خدا هزاران هزار موجود دیگر هم هستند. این نشد توحید. این توحید عامیان است. توحید عامه است. توحید خواص این است، یک موجود بیشتر نداریم، آن هم خداست. تمام شد. نه این که یک موجود خداست، و هزاران و میلیون‌ها موجود دیگر هم در کنار او و علاوه بر او وجود دارد. این نشد توحید. این می‌شود توحید عددی به اصطلاح. یعنی یک دو سه چهار. ولی توحید واقعی همین است که مولانا می‌گوید خویشتن را و همه چیز را پیش واحد سوختن. یعنی یک موجود بیشتر نداریم. والباقی شئونه و نعوته، و بقیه اوصاف او و افعال او

هستند. ببینید مثلاً بنده می‌بینم، بنده می‌شنوم، نمی‌شود گفت که اینجا چند نفر وجود دارند. یکی که می‌بیند، یکی که می‌شنود، یکی خود شخص است، یکی دیدن اوست، یکی شنیدن اوست، یکی دست تکان دادن اوست. نه اینها همه یک نفر است و این همه کارها را می‌کند. این عالم هم یک موجود واحد بیشتر در او نیست، والباقی شئونه و نعوته الی آخر،» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)»، جلسه ۱۱۵، ۲۴ ژانویه ۲۰۲۱، دقیقه ۴۱:۰۵ تا ۴۳:۰۳).

البته در جملات پایانی این نقل قول، سروش به تعبیر وحدت ۴ که در ادامه خواهد آمد نزدیک می‌شود.

ث - «بدانیم و ندانیم ما اوئیم و او ماست و ما با هم متحد هستیم[....] اصلاً شما ذره ای فاصله بین خودتان و خدا فکر نکنید اصلاً از وادی توحید بیرون افتادید. آن شرک است. چون فکر کردید که در جهان جز خدا موجودات دیگری هم هستند. در حالی که حقیقت توحید این است که جز خدا هیچ موجود دیگری وجود ندارد. نه اینکه خدا یکی است، موجود یکی است. این معنای توحید است. نه این که خدا یکی است، موجود یکی است. یک موجود بیشتر نداریم. این سخنانی است که ملاصدرا خیلی به صراحت می‌گوید، محی الدین و همه عرفای ما. تجربه وحدت این است. تجربه می‌کنند این که یک موجود در عالم بیش نیست.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)، جلسه ۴۲»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۲۴:۳۴ تا ۲۵:۳۷).

ج - «چونک بی رنگی اسیر رنگ شد/ موسیقی با موسیقی در جنگ شد. چون به بی رنگی رسی کان داشتی/ موسی و فرعون دارند آشتی." دوباره اگر این رنگ را از میان بر داریم، دوباره به بی رنگی برسیم، خواهید دید نزاعی نیست. پشت پرده نزاعی نیست[.....] حسین و شمر هم یکی هستند. هایل و قایل هم یکی هستند. موسی و فرعون هم یکی هستند. محمد و ابوجهل هم یکی هستند. همه شان یکی هستند. این سخن مولوی را اگر شما پوست کنده و شکافته بخواهید بفهمید و به نظر من هیچی غیر از این نیست و تأویل هم نباید بشود، به قول خودش "هیچ به تأویل آن را در پذیر / تا در آید در گلو چون شهد و شیر" این از بالا دیدن است. من باز هم دارم می‌گویم، تا وقتی که کسی دارد از بام آفرینش، از جایگاه خدایی در این عالم نظر می‌کند، غیر از این نمی‌تواند ببیند.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)، جلسه ۹۹»، ۲۷ سپتامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۶۳:۴۲ تا ۶۳:۶۶).

چ - «هزار بار مولوی جار می‌زند در مثنوی، فریاد می‌زند که عاشق و معشوق یکی هستند، دو تا نیستند [.....] آدمی باید بمیرد، یعنی تولد تازه ای باید پیدا کند تا آن نوع وحدت را درک بکند. ما از اتحاد، اتحادهای معمولی را می‌شناسیم. اما اتحادی که حقیقتاً دو موجود را یک موجود بکند، مثل مجنونی که وقتی نیش به لیلی می‌زدند به او هم نیش می‌خورد، و می‌گفت ما دو تا یکی هستیم، درد او و زخم او را هم من درک می‌کنم [.....] اینجا دو تایی نداریم. جبر و اختیار وقتی پیدا می‌شود که دو نفر داشته باشیم. که یکی به دیگری زور می‌گوید. یک نفر که

خودش به خودش که نمی‌تواند زور بگوید. همه آن قصه مال آن ثنویت است، مال آن دوئیت است. آن دو گانگی است. وقتی یگانگی برقرار شد، کثیری از این مسائل محو می‌شوند. یعنی مسأله حل نمی‌شود، منحل می‌شود. مسأله منحل می‌شود، صورت مسأله پاک می‌شود.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۲](#)»، ۲۶ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۳۶:۳۴ تا ۴۹:۴۱).

ح- «یک موجود در جهان نداریم بیشتر و آن عبارت است از خداوند. خیلی این ایده اقبال به اندیشه های صوفیان ما بسیار نزدیک است، که لا اله الا الله را در حقیقت به همین معنا می‌گرفتند که نه تنها خدایی جز خدا نیست، بلکه موجودی جز خدا وجود ندارد. اقبال از داستان های بایزید بسطامی هم کمک می‌گیرد که می‌گوید که یکی از شاگردان بایزید در محضر او گفت که "کان الله و لم یکن معه شیء": وقتی بود که خدا بود و هیچ چیز نبود. و بایزید سخن او را تکمیل کرد، گفت والان کماکان: اکنون هم همان طور است. اکنون هم خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست. بنابراین سرتاپای عالم را خدا پُر کرده، و بلکه سرتاپای عالم همان خداست، نه این که خدا آن را پُر کرده [.....] مسأله خدا و عالم، نه مسأله حلول است، نه مسأله اتحاد است، نه این که خدا با عالم یکی شده، نه این که خدا در عالم فرو رفته و حلول کرده، هیچ کدام اینها نیست. ملاصدرا اشاره می‌کند، می‌گوید حلول و اتحاد، اینها وقتی است که ما دو چیز داشته باشیم که یکی با دیگری متحد شود، یکی در دیگر حلول کند، ولی در مورد خداوند اینها صادق نیست، چون اینجا دو چیز نداریم، یک چیز بیشتر نیست و آن هم خداوند است.» (سروش، «[بازسازی فکر دینی در اسلام، جلسه ششم](#)»، ۲۷ نوامبر، دقیقه ۴۰:۱۵ تا ۴۶:۱۷).

خ- «من اگر بخواهم موضع خودم را با تعبیر فیلسوفان خودمان بگویم، باید بگویم من وحدت وجودی هستم... و این وحدت وجود هم یک پیشینه خیلی ستبر و محکمی در عرفان و فلسفه ما دارد. مخصوصاً به دست ملاصدرا که در این جا خصوصاً عرفان و فلسفه خیلی به هم گره می‌خورند و ملاصدرا می‌کوشد تا سخنان و دریافت های عارفان را برهانی بکند، به تعبیر خودش. آره من این جوری فکر می‌کنم، یعنی بین خدا و خلق هیچ جدایی نیست، هر جا پای وجود باز می‌شود، آنجا پای خدا هم باز می‌شود. یعنی اگر من می‌گویم این آب وجود دارد، یعنی خدا در این آب هست، چون کلمه وجود را در این جا من به کار بردم. برای این که آن چه که حقیقتاً وجود دارد خداوند است، بقیه وجودات همه وجودات مجازی هستند.» (سروش، «[بوی خدا- پرسش و پاسخ](#)»، ۶ می ۲۰۱۶، دقیقه ۹۹:۵۵ تا ۱۰۰:۵۷).

د- «بحث مقوم است. چه چیزی ما را برپا می‌دارد؟ فرض کنید شما اختیار دارید، چه کسی به اختیار شما وجود می‌بخشد؟ خُب اختیار خودش یک موجودیتی است دیگر، یک حقیقتی است، یک صفتی است، هرچی می‌خواهید بگویید. آن وجودبخشی کار خداوند است. ببینید به ابر هم خدا وجود می‌بخشد، به باران هم وجود می‌بخشد، به جاذبه

هم وجود می‌بخشد. به این معناست که خدا در همه اینها حاضر است. من یک بار تو یکی از درس هام گفتم، گفتم هر جا کلمه وجود می‌آید شما بگذارید مساوی است با خدا. وقتی که می‌گوییم الف هست، یعنی خدا اینجا به صورت الف در آمده است. یا خدا پشت الف است. یک همچنین چیزی. اصلاً وجود ما یک وجود بیشتر نداریم. خداوند است که بسط پیدا می‌کند، و پشتوانه همه موجودات یا ماهیات می‌شود. به این معنا همه جا حاضر است.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی» جلسه ۱۱۴، ۱۷ ژانویه ۲۰۲۱، دقیقه ۶۹:۵۴ تا ۷۰:۵۷).

ذ- «هر جا که صفت هستی به یک چیزی نسبت می‌دهیم، یعنی به خدا چسبیده. چون هستی فقط هستی مطلق و اصیل از آن اوست. وقتی من می‌گویم این میز هست، یعنی این میز چسبیده به خداست. در خداست، چون هستی فقط هستی الهی است. ما بیرون از هستی الهی نداریم. در مورد هر چیزی ادعای هستی می‌کنیم، این هستی نسبت او را با خدا نشان می‌دهد. نسبت او را با خدا نشان می‌دهد. این که من عرض می‌کنم یک بیان ساده ای است از مسأله، نزدیک به مکتب مرحوم ملا جلال دوانی که قبل از ملاصدرا بود، و یک مشربی داشت در حکمت به نام مکتب ذوق و تعلق، و معنایش همین بود که هستی نسبت به خداوند است. من دقیقاً به آن معنا به کار نمی‌برم، اگر کسانی از دوستان با مکتب مرحوم ملا جلال دوانی آشنا هستند، ظاهر سخن من آن است. ملاصدرا هم یک مدتی بر مکتب ملا جلال دوانی بود ولی بعداً رأی ش را عوض کرد. در واقع یک هستی بیشتر نداریم، نه اینکه نسبت با هستی است، اصلاً خود هستی خداوند است. هر کجا هستی پیدا شده خدا پیدا شده. خلاصه اش. هر جا که هستی پیدا شده خدا پیدا شده، ما غیر از خدا چیزی نداریم که در این جهان که ابراز وجود بکند، اظهار وجود بکند. هر جا دیدید هستی هست همان خداست. خدا آنجاست.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۵۳:۴۶ تا ۵۵:۲۰).

ر- «به نظر من مولوی یک جور وحدت وجودی از آن خودش دارد. یعنی حقیقتاً فکر می‌کند که این دنیا و این اسباب و عللی که در این عالم هستند، اینها دستکش هایی هستند بر دست خداوند. یعنی تو همه اینها Invisible hands دست نامرئی خداوند حضور دارد. و غفلتی در این عالم پدید آمده است و این غفلت و پرده غفلت را خود خداوند آویخته که ما او را نبینیم. یعنی همه عارف نشوند به اصطلاح، همه در غفلت باشند. اما فردا، فردای قیامت که پرده را برداشتند "چند گویی چون غطا برداشتند/ کین نبودست آنک می‌پنداشتند" می‌گوید وقتی پرده را بر داشتند، بعد می‌گوید ای عجب پس این یک چیز دیگری بود. ما چیز دیگری می‌پنداشتیم. آن موقع تازه چشمتان باز می‌شود. "فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ" [ق، ۲۲]. همان که در قرآن هست. روز قیامت ما غطا را، یعنی پرده را، و آن پوشش را از پیش چشم تو بر می‌داریم، چشمت تیز می‌شود. "فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ" یعنی اعماق را می‌بینی، اینجا نمی‌بینی. به این معنا مولانا وحدت وجودی است. یعنی همه دار هستی را خداوند پُر کرده، "و ليس في الوجود الا الله" در سراسر عالم

وجود یک موجود بیشتر نیست و آن خداست. بقیه همه شئون و نعوت و اطوار و انوار او هستند. حالا شواهد از کلام مولانا در این باب بسیار زیاد است، که او خلاصه حرفش این است که ما درون خدا هستیم نه بیرون خدا. این یک چیزی است که خیلی‌ها اشتباه می‌کنند. فکر می‌کنند وقتی که خدا، یا به قول ملاصدرا کلاً علت وقتی چیزی را به وجود می‌آورد از خودش چیزی را می‌کند و می‌گذارد کنار و جدا می‌کند. ما مثل خیالاتی تو ذات خدا هستیم. به این معنا وحدت وجود است. یک موجود است. بنده اگر اینجا بنشینم هزار فکر هم بکنم، من چند نفر نمی‌شوم، همین یک نفرم. ولو این که صدها فکر مختلف تو ذهن من عبور بکند. به این دلیل است که مولانا می‌گوید که با آفریدن این جهان بر خدا چیزی افزوده نشد: "حق ز ایجاد جهان افزون نشد / آنچه اول آن نبود اکنون نشد" توجه می‌کنید، به همین صراحت. کما اینکه وقتی شما فکری می‌کنید، این فکر از درون شما می‌جوشد، یعنی مخلوق شماست. معلول شماست. افزون نمی‌شوید شما، شما همان هستید که بودید و یک چرخ می‌زند این درون شما، و تجلیات تازه به صورت اندیشه‌های تازه پیدا می‌کنید. این خلاصه رأی مولانا است در باب خلقت و نسبت مخلوقات با خالق که در حکم افکاری در ذهن او یا خیالاتی در نزد او هستند. و جای دیگر هم، می‌گم نمونه خیلی زیاد است. اوائل دفتر دوم می‌گوید "این جهان نسبت بایشان فکرتست" نسبت به موجودات روحانی عالم بالا این دنیا مثل فکر آنها می‌ماند. "ورنه خود نسبت بدوران رویتست" کسانی که دورند این را دور می‌بینند. یعنی فکر می‌کنند بیرون از آنهاست که باید بنشینند نگاهش کنند. اما نسبت به علل و روحانیان عالم بالا فکرت است. "این جهان یک فکرتست از عقل کل / عقل چون روح است و صورت‌ها رسل". از این بهتر نمی‌شود گفت حقیقتاً نسبت بین خالق و مخلوق را. نسبت جهان- همه جهان را- و ما آدمیان را نسبت به خداوند. "این جهان یک فکرتست از عقل کل" خداوند یک عقل کل است، فکر می‌کند، یعنی خلق کردنش، اگر می‌خواهید خوب بفهمید اجمالاً، والا "کار بی چون را که کیفیت دهد" به قول مولانا، ولی تقریبی، تمثیلی اگر بخواهیم بکنیم، به قول خود مولوی "لیک تمثیلی و تصویری کنند/ تا که دریابد فقیری عشقمند" این تصویر و تمثیل برای ماها که دوریم اما عشمندیم، یعنی عاشق فهمیدن این معنا هستیم، بهترین تصویر و تمثیل است که بگوئیم خدا فکر می‌کند و ما همان افکار او هستیم. این افکار نسبت به او بیرونی نیستند، درونی اند، یعنی درون ذهن خداوندند. همه اینها البته کلماتی هستند که با مرتبه ربوبی نامناسب است، ما ذهن و این جور چیزها آنجا به کار نمی‌بریم. فکر هم حتی درست نیست، چون خداوند متفکر نیست، چون فکر یعنی از مجهولی به معلومی رسیدن. اما ناچاریم، برای این که یک کم بهتر بفهمیم این را بگوئیم. مولوی هم همین تعبیر را به کار برده، اما خیلی روشن می‌کند. روشن تر، ما را اقلأً از آن تصویر بسیار ناروا و ناصواب که خدا چیزی را می‌آفریند، از خودش جدا می‌کند، در بیرون می‌گذارد، ما یک طرف، او یک طرف. بعد تا حالا بیائیم رابطه خدا را، مثلاً دستی دراز کند به این عالم برسد، امثال اینها. اینها خُب رها می‌کند دیگه. آن فکرها را کنار می‌گذاریم. یعنی درون خدا می‌رویم ما. و کل این جهان را خداوند و همان یک موجود پُر کرده، به همین دلیل هم است که عرفا می‌گفتند عیب ندارد که بگوئید "لا اله الا الله" ولی "لا موجودا

الا الله". خدایی جز خدا نیست. این که به جای خود. موجودی به جز خدا نیست. خدا هست و افکارش.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه سیزدهم، ۴ دسامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۸۹:۰۶ تا ۹۴:۵۴).

^{۱۰}- برای نمونه بنگرید به دو مورد زیر:

الف- «من اگر بخواهم موضع خودم را با تعبیر فیلسوفان خودمان بگویم، باید بگویم من وحدت وجودی هستم... و این وحدت وجود هم یک پیشینه خیلی ستر و محکمی در عرفان و فلسفه ما دارد. مخصوصاً به دست ملاصدرا که در این جا خصوصاً عرفان و فلسفه خیلی به هم گره می‌خورند و ملاصدرا می‌کوشد تا سخنان و دریافت های عارفان را برهانی بکند، به تعبیر خودش. آره من این جوری فکر می‌کنم، یعنی بین خدا و خلق هیچ جدایی نیست، هر جا پای وجود باز می‌شود، آنجا پای خدا هم باز می‌شود. یعنی اگر من می‌گویم این آب وجود دارد، یعنی خدا در این آب هست، چون کلمه وجود را در این جا من به کار بردم. برای این که آن چه که حقیقتاً وجود دارد خداوند است، بقیه وجودات همه وجودات مجازی هستند.» (سروش، «بوی خدا- پرسش و پاسخ»، ۶ می ۲۰۱۶، دقیقه ۹۹:۵۵ تا ۱۰۰:۵۷).

ب- «به تعبیر مولانا ما همیشه صورت‌ها را دوست داریم. به بی صورت چگونه می‌توانیم عشق بورزیم؟ یک موجودی که هیچ شکلی، هیچ قیافه ای، هیچ رنگی، هیچ بویی، هیچ صورتی، هیچی ندارد. ما بالاخره یا گل دوست داریم یا انسان دیگه دوست داریم یا طبیعت دوست داریم یا دریا دوست داریم، آخر این‌ها همه اش یک جوری اند که یک صورت خیالی از آنها نزد ما حاصل می‌شود. موجودی که هیچ صورت خیالی از او نداریم، حتی اگر بخواهیم خیلی فرا برویم، بالاتر از عقل ما هم می‌نشیند. بالاتر از حوزه ادراکات ما هم می‌نشیند، ما چطوری می‌توانیم به او دوستی بورزیم و بگوئیم ما عاشق او هستیم و این عشق را نثار او کنیم، آن هم بی غرض و بی مرض و بی غایت؟ [...] درست شبیه مفهوم وجود می‌ماند، که فیلسوفان می‌گویند که کلمه وجود در معنای واقعی اش فقط به خداوند اطلاق می‌شود. چون وجود واجب، وجود از خودش است. بقیه وجود نیستند اصلاً، وجود متکی به غیرند. یعنی اگر به خودشان وانهاده شوند فانی می‌شوند. یکی دیگه آنها را سر پا نگه داشته. لذا اگر کلمه وجود را به معنای واقعی بخواهیم به کار ببریم فقط در مورد خداوند صادق است.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت غزالی»، جلسه بیست و دوم، ۶ مارس ۲۰۲۱، دقیقه ۶۰:۲۵ تا ۶۲:۲۲).

^{۱۱}- مرتضی مطهری گاهی وحدت شخصی وجود را به طور ضمنی تأیید کرده است. اما وی در مقاله هفتم اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد:

«امکان ندارد که واقعیت خارج واحد محض باشد و ذهن به گزاف ماهیات کثیره از آن واحد حقیقی انتزاع نماید و اگر وجود- که تنها حقیقت عینی است- واحد محض بود تصورات مختلف حسی و عقلی ما گزاف و بلاجهت بود. پس قبول وحدت وجود مستلزم تکذیب عقل و حس و انکار یکی از بدیهی ترین بدیهیات است.» (مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، صص ۵۱۶-۵۱۲).

مرتضی مطهری در آخرین نظریات خود- در شرح مبسوط منظومه که از سال ۱۳۵۴ به بعد برای تعدادی از اساتید فلسفه غرب دانشگاه تهران تدریس می‌کرد- نظریه وحدت شخصی وجود را رد می‌کند. او می‌گوید:

«نظریه دیگر در باب وحدت وجود همان نظریه عرفاست. عرفا قائل به وحدت وجود هستند بدون اینکه هیچ کثرتی در حقیقت وجود قائل باشند؛ یعنی می‌گویند وجود یک واحد محض است بدون اینکه هیچ کثرتی در آن راه یافته باشد که این قهراً مساوی است با وجوب بالذات؛ زیرا حقیقت وجود مساوی است یا وجوب ذاتی ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق، پس به تمام معنی "لیس فی الدار غیره دیار" است. این است که اگر خیلی ارفاق کنند عالم را به عنوان یک مظهر و یک چیزی که حقیقت حق در او ظهور دارد می‌دانند، نه ذاتی که بتواند ظاهر باشد، که این حرفها دیگر از محیی الدین به این طرف است با آن صراحت که می‌گوید: "العالم غائب ما ظهر قط" والله تعالی ظاهر ما غاب قط" آنچه غیبت است مربوط به عالم است و آنچه ظهور است مربوط به ذات حق است. البته یک فیلسوف با عقل فلسفی هرگز زیر بار این حرف نمی‌رود، یعنی نمی‌تواند کثرات محسوس را بکلی نفی کند و بگوید اساساً چنین کثرتی وجود ندارد، و بعد هم قهراً باید بگوید ماده وجود ندارد، حرکت وجود ندارد، این کثرتها وجود ندارند و در تمام اینها فقط ظهور ذات حق را بخواهد ببیند؛ یعنی این نظریه به یک معنا و به این شکل قابل توجیه فلسفی نیست.» (مرتضی مطهری، مجموعه آثار ۹، شرح مبسوط منظومه (۱)، انتشارات صدرا، چاپ اول: ۱۳۷۴، ص ۱۸۴).

^{۱۲}- در هفت قطعه زیر سروش به وحدت ۳ اشاره دارد:

الف- «اما جزء و کل. ملاحظه کنید، ما اصلاً به کل پیوسته ایم. من عرض کردم ما جدا نیستیم که شما بگوئید جزء چگونه می‌تواند عاشق کل بشود؟ ما کافی است این کل را بشناسیم، ما تو شناختمان نقصان داریم. یعنی فاصله ما و حاجب میان ما، که جزئیم با کل، یک ناآگاهی است. یک ناآشنایی است. اگر این ناآشنایی برخیزد و جزء از کل مطلع بشود، و از اتحاد خودش با کل مطلع بشود، عاشقی رخ می‌دهد. چون عشق اصلاً وحدت است. عدم عشق افتراق است. و جدایی است. "آفرین بر عشق کل اوستاد/ صد هزاران ذره را داد اتحاد". یک عاشق متحد است با معشوق خودش. اصلاً اگر این اتحاد نباشد عشقی نیست. آنگاه جدایی است، انفصال است. تمام خدمتی که عشق به عاشق می‌کند این است که او را با معشوق خودش یکی می‌کند. متحد می‌کند. حالا من و شما اگر به این اتحاد پی ببریم،

بعد مثل این می ماند که عاشق خودمان می شویم. خودمان با کل یکی هستیم. کل با ما یکی است. و آدمی خودش را دوست دارد. کل را هم دوست دارد. جزء را هم دوست دارد. اینها همه با هم در آن واحد با هم اتفاق می افتد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۰، ۲۰ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۳۰:۹۵ تا ۳۱:۵۴).

ب- «اصلاً موجودات در او قرار دارند. نه این که او در جهان قرار دارد. جهان در او قرار دارد، همان طور که جهان در زمان قرار دارد» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۵۵:۲۹ تا ۵۵:۴۰).

پ- «این چه بلبل این نهنگ آتشبست / جمله ناخوشها ز عشق او را خوشبست.» این وجود معمولی نیست، نهنگی است، آن هم نهنگ آتش خوار. همه ناخوشی ها برای او خوشی است. "عاشق کل است و خود کُست او / عاشق خویشست و عشق خویش جو". از آن ابیاتی است که خیلی ها را معطل کرده، بیت مشکلی است. در این داستان ابیات مشکله کم نیست. آنجایی که مولوی در واقع از تجربه های اتحادی سخن می گوید و بعداً حالا می رسیم به ابیات "جسم جسمانه تواند دیدنت / در خیال آرد غم و خندیدنت. این من و ما بهر آن بر ساختی / تا تو با خود نرد خدمت باختی." ماها را درست کردی که خودت سرگرم بازی با خودت بشوی. ببینید یک چنین تعبیراتی در نسبت با خداوند به کار می برد که از آن حرف های خیلی غریب مولاناست. اینجا هم همین طور است. این بلبل نه بلکه این نهنگ آتش خوار را، که خار و گل را با هم می خورد، همه گلستان را می بلعد و باکی ندارد، می گوید این "عاشق کل است و خود کُست او" نه فقط عاشق این کل است - کل در اینجا یعنی مجموعه اضداد، خار و گل با هم، شیرینی و تلخی با هم - "عاشق کل است و خود کُست او" اصلاً عاشق کل نیست، خودش کل است. در واقع معنایش این است: گلستان را نمی خورد، خودش گلستان است. معنای این حرف این است. نمی رود از گل و خار تغذیه کند، همه این ها تو وجود خودش است. خودش همه این ها است. خودش خار است، خودش گل است، خودش گلستان است. نه این که یک بلبلی است بیرون گلستان یا درون گلستان، این ها ابتدا برای تسهیل فهم و تقریب ذهن گفته می شود. ولی یکمرتبه قدم آخر را بر می دارد: "عاشق کل است و خود کُست او" عاشق همه چیز، از خار و گل، از تلخ و شیرین است. بلکه خودش مجموعه همه این ها است. "عاشق خویشست و عشق خویش جو" در حقیقت، این مهمترین صفتی است که برای معشوق بیان می شود و معشوق کل که خداوند باشد، تقریباً من می توانم بگویم حافظ آن غزل خیلی لطیف خودش را "سحرگاهان که مخمور شبانه / گرفتم باده با چنگ و چغانه... وجود ما معماییست حافظ / که تحقیقش فسون است و فسانه" آن وقت یک بیت زیبا دارد "که بندد طرف وصل از حسن شاهی / که با خود عشق بازد جاودانه". خدا عاشق خودش است، معشوق خودش هم هست. چون بیرون از او دیگر هیچی نیست. این همان حرف مولاناست، بلکه آن سخن حافظ از این جا بر گرفته شده است. "عاشق کُست و خود کُست او / عاشق خویشست و عشق خویش جو" چرا؟ به همین دلیل است که خدا عاشق همه چیز است. برای این که خودش همه

چیز است. خدا از خودش نفرت که ندارد، بنابر این از هیچ چیزی نفرت ندارد. ما صفت عشق را برای خدا به کار می‌بریم اما صفت نفرت را به کار نمی‌بریم، برای این که یک چنین چیزی در حق او صادق و جاری نیست. برای این که یک کلی از خودش که نمی‌تواند نفرت داشته باشد. آن وقت باید یک بخشی از خودش را بیرون بپندازد. بیرونی از وجود خدا وجود ندارد. ولی می‌تواند عاشق خودش و عاشق کل خودش و جامع همه موجودات باشد. پس "عاشق کلت و خود کلت او/ عاشق خویشست و عشق خویش جو". "که بندد طرف وصل از حسن شاهی/ که با خود عشق ورزد جاودانه." (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۷۵، ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۹، دقیقه ۴۹:۳۰ تا ۵۴:۲۱).

ت- «من دیده ام خیلی‌ها وقتی که من بحث می‌کردم از وحی و از خداوند در مورد پیامبر، می‌گفتند خدا از بیرون به پیامبر وحی می‌کند. من می‌گفتم که خدا که بیرون و درون ندارد. یکسان در بیرون و در درون پیامبر است. شما یک جا را به ما نشان بدهید که خدا آنجا نباشد. برای او زمان نیست، مکان نیست، داخل و خارج نیست، و در محبت یک چنین اتفاقی می‌افتد. در آنجا که یک موجود مُندک و مُنحل در دیگری است. این اتحاد اندکاک‌کی البته همیشه هست. یعنی هم اکنون که من و شما نشسته ایم، هم مُنحل در خداوندیم. شکی نیست. هیچ وقت ما استقلال از او نداریم. اما و هزار اما، یک وقت این انحلال و اندکاک در ذات الهی به سطح آگاهی ما می‌رسد، و گاهی نمی‌رسد. یعنی ما غافل هستیم. درست مثل یک ماهی که نمی‌داند در دریا غرق است. درست مثل این که، چنان که قبلاً گفته بودم، ما هم اکنون که در این جهانیم در آن جهان دیگر هم هستیم، که بعداً به آنجا خواهیم رفت. وقتی آنجا رفتیم می‌فهمیم که قبلاً هم در آنجا بودیم. فقط این پرده ای است که جلوی چشم ماست و نمی‌گذارد ببینیم. مثال هم همان که از مولانا گفتیم. کودکی که در شکم مادر است، در همین دنیا است، اما نمی‌داند که در همین دنیا است. فردا که متولد شد و بزرگ شد می‌فهمد قبلاً هم که در رحم مادر بوده در همین دنیا بوده است. اما ما الان درک نمی‌کنیم. خیلی چیزها هست که آدمی واجد آن است، درون آن است، و محفوف در آن است، یعنی از همه جهت در پیچیده است، اما احساس نمی‌کند. یعنی به مرحله آگاهی او نمی‌رسد. اکنون چون همه ما زیر فشار هوا بزرگ شده ایم این فشار هوا را روی شانه های خودمان حس نمی‌کنیم. ولی این نامحسوس به معنای ناموجود نیست. حالا این مثال در حس است به قول مولانا "لیک این نبود باشد مثل باشد مثال". در مورد اینکه آدمیان در نسبت با خداوند چنین فناایی و چنین اندکاک‌کی دارند هیچ شکی نیست. همواره همین طور است. ولی در اثر ریاضت، در اثر تمرکز، در اثر دقت در این معنا، و پی بردن به عمق عدم استغنا و استقلال خویشتن می‌توان به اینجا رسید که آدمی حس کند که در یک وجود بزرگتری قرار دارد. محاصره شده است در آن موجود بزرگتر. حتی مثال قطره و دریا هم در این جا آنچنان که باید رسا نیست، اما می‌تواند ذهن را راهنمایی کند و تقریب کند.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۶، ۳۱ ژانویه ۲۰۲۱، دقیقه ۱۱:۰۴ تا ۱۴:۲۶).

ث- «گرچه یک هشدار، یک تنبیه بسیار عالی است. یک تکان دانی است که عجب ما تو دریا هستیم و نمی‌دانیم تو دریا هستیم.[....] بسیار چیزهایی هست که ما در او غوطه وریم واقعاً، غوطه وریم، اما نمی‌دانیم غوطه وریم. و این غوطه وری هم چنان است که اصلاً رگ و ریشه حیات ما آنجاست[.....] حالا جناب محی الدین و مولوی و خیلی های دیگر معتقدند نسبت ما با خداوند یک چنین نسبتی است. ما در او غوطه وریم. غوطه وریم، نه مجازاً، حقیقتاً.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۰۸:۳۵ تا ۲۳:۳۶).

البته برخی جملات در این قطعه به وحدت ۱ و وحدت ۴ هم نزدیک می‌شود.

ج- «خداوند هیچ چیزی را تولید نکرده است که از خود او به بیرون آمده باشد، لذا همه تولیدات او، مخلوقات او، در خود او هستند. در جای دیگری در همین فصل او اشاره می‌کند، می‌گوید ما مثل مرواریدهایی هستیم که در دریای وجودیم. و این دریای وجود البته خداوند است. بارها اقبال [لاهوری] به این نکته تأکید می‌کند که مخلوقات خدا غیر خدا نیستند. به منزله یک غیر، غیر مستقل در مقابل او نایستادند و می‌گویند این عین محدودیت است. اگر شما بگوئید خداوند تا جایی است و مرزی دارد و از آن مرز که عبور کنید نوبت دیگران فرا می‌رسد. دیگرانی در مقابل خداوند نداریم. یک موجود در جهان نداریم بیشتر و آن عبارت است از خداوند. خیلی این ایده اقبال به اندیشه های صوفیان ما بسیار نزدیک است، که لا اله الا الله را در حقیقت به همین معنا می‌گرفتند که نه تنها خدایی جز خدا نیست، بلکه موجودی جز خدا وجود ندارد. اقبال از داستان های بایزید بسطامی هم کمک می‌گیرد که می‌گوید که یکی از شاگردان بایزید در محضر او گفت که "کان الله و لم یکنْ مَعه شیء": وقتی بود که خدا بود و هیچ چیز نبود. و بایزید سخن او را تکمیل کرد، گفت والان کماکان: اکنون هم همان طور است. اکنون هم خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست. بنابراین سرتاپای عالم را خدا پُر کرده، و بلکه سرتاپای عالم همان خداست، نه این که خدا آن را پُر کرده. و لذا یک حضور نامحدود حتمی قطعی پُر صلابتی در سرتاپای جهان دارد. هیچ مخلوقی بیرون از او نمی‌ایستد، به این معنا خداوند **production** نمی‌کند. تولید نمی‌کند چیزی را بیرون از خودش نمی‌گذارد. اینکه می‌گفتم ای کاش اقبال با اندیشه های ملاصدرای شیرازی آشناتر بود، در پاره ای از عباراتی که صدرالدین شیرازی در اسفار دارد بسیار به این معنا نزدیک می‌شود. البته با برهان هایی که ویژه فلسفه اوست. اما پس از این که توضیح می‌دهد که مسأله خدا و عالم، نه مسأله حلول است، نه مسأله اتحاد است، نه این که خدا با عالم یکی شده، نه این که خدا در عالم فرو رفته و حلول کرده، هیچ کدام اینها نیست. ملاصدرا اشاره می‌کند، می‌گوید حلول و اتحاد، اینها وقتی است که ما دو چیز داشته باشیم که یکی با دیگری متحد شود، یکی در دیگر حلول کند، ولی در مورد خداوند اینها صادق نیست، چون اینجا دو چیز نداریم، یک چیز بیشتر نیست و آن هم خداوند است. "و رجعت علیهِ المسمی بالعلّه و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیه بحیثیه لا انفصال شیء مابین عنّه" می‌گوید که خلاصه تحقیقات ما و تحلیل های ما به این جا رسید که این که

خداوند علت این عالم است معنایش این نیست که یک چیز مابین باخودش را از خودش جدا می‌کند و در بیرون می‌نهد، در مقابل خود. اصلاً معنایش این نیست. بلکه خود علت حیثیت دیگری پیدا می‌کند، شأن دیگری پیدا می‌کند، لذا معلول از شئون علت است، نه یک غیری در مقابل او. این لُب کلام اقبال لاهوری هم هست، که این را بر تجربه های متعالی دینی مبتنی می‌کند، و البته از آن ادله فلسفی که نمی‌پسندد و یونانی می‌شمار هم بهره ای نمی‌جوید. اما به این نکته تصریح می‌کند. سرتاپای فلسفه اقبال لاهوری و خداشناسی او خلاصه این است که این جهان یکپارچه حیات است، یکپارچه اراده است، یکپارچه علم است، یکپارچه حضور خداوند است، ما دو چیز نداریم که یکی دیگری را اُفریده باشد. یکی خالق باشد، یکی مخلوق باشد، هر چه هم رخ می‌دهد در درون خداوند رخ می‌دهد. این نکته وقتی آشکارتر می‌شود که اقبال به مسأله علم باری تعالی می‌پردازد. به چند صفت خداوند در این فصل اقبال اشاره می‌کند و یکی یکی آنها را تحلیل می‌کند. یکیش مسأله علم خداوند است، یکیش هم مسأله خالقیت خداوند، یکیش هم مسأله قدم و ازلی بودن خداوند است. می‌کوشد تا اینها را در پرتو اندیشه های خود تحلیل بکند، و چنان که گفتم تصویر تازه ای از آنها به دست بدهد. وقتی که به علم خدا می‌رسد در آنجاست که این فکر او نمود خیلی بارزتری و برجسته تری پیدا می‌کند. آنجا هم می‌گوید این تصور بسیار ناصواب است که ما گمان کنیم که موجوداتی هستند بیرون از خداوند و خداوند به آنها علم پیدا می‌کند، همان طور که یک عالمی به موجودات بیرون از خود علم پیدا می‌کند. یک چنین علم انعکاسی، یعنی آن موجودات بیرونی منعکس می‌شوند در ذات خداوند و از طریق این صورت های علمیه خداوند آنها را می‌داند و می‌شناسد. یا به تعبیر فیلسوفان ما، از طریق علم حصولی علم به مخلوقات خود پیدا می‌کند. می‌گوید محال تر از این حرفی نیست و البته بسیار هم درست می‌گوید. چیزی در مقابل خداوند وجود ندارد تا صورتی در صفحه ضمیر او بیفکند، اینها همه Anthropomorphism است، همه قیاس به انسان است. و همه تصویرهای از بُن غلط و گمراه کننده است. خُب پس علم خدا چیست؟ خدا به چه چیزی علم پیدا می‌کند؟ حقیقتش این است که هیچ معنایی ندارد جز این که خداوند به خودش علم پیدا می‌کند. و این علم به خود در حقیقت علم به همه چیز است. وقتی که شما آن unique ی، آن وحدت را و آن من برتر را که یک واحد و یک فرد هم بیشتر نیست در نظر می‌گیرید، آنگاه علم او را هم جز این نمی‌توانید تصور بکنید.» (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام، جلسه ششم»، ۲۶ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۱۴:۵۴ تا ۲۱:۲۱).

چ- «ببینید این هم تعبیر خیلی خوبی است. فکر کنید خداوند یک کلی است که ما اجزای او هستیم. این اجزا باید به این کل پیوندند. اصلاً اگر جدا بشوند محو می‌شوند. یک کلی است، ما جزو او هستیم. یک دریایی است، ما قطرات او هستیم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۴۷»، ۲۲ جولای ۲۰۱۸، دقیقه ۳۳:۲۹ تا ۳۳:۴۸).

^{۱۳} - عمده فیلسوفان مسلمان و متکلمان معتزلی و شیعه بساطت الهی را می‌پذیرند. در این میان، معمولاً به اشاعره چنین نسبت داده می‌شود که صفات ذاتی خدا را متمایز از او تلقی می‌کنند، و به این ترتیب از آموزه بساطت فاصله می‌گیرند. با این حال، اشاعره نیز اشیاء عالم مادی را جزء خدا تلقی نمی‌کنند.

^{۱۴} - سروش در دو قطعه زیر بر بساطت الهی تأکید می‌کند:

الف - «اما یک دسته صفاتی هستند که به اصطلاح اینها را صفات ذاتی می‌گویند. یعنی اینها ربطی ندارد به این که ما آدمیان باشیم و احوال خودمان را در میان بیاوریم و با خدا قیاس کنیم یا نباشیم. خداوند فی نفسه، فی ذاته، این اوصاف را دارد. درباره آنها چه باید بگوئیم؟ یعنی ما می‌گوئیم خداوند عالم است، به معنای ذاتی کلمه، یا خداوند قادر است، یا خداوند حی است. متکلمین پنج شش تا صفت این چنینی برای خدا بر شمرده اند. که اینها صفات ذاتی خداوند است و نباید آنها را به معنای انسانوارشان دید. یکیش صفت علم است، یکیش صفت حیات است، یکیش صفت قدرت است و یکی هم صفت وحدت است. خُب درباره اینها چه باید بگوئیم؟ به گمان من باز هم فیلسوفان در اینجاها البته به کمک ما آمده اند، و قدرشان را باید دانست. تقریباً تمام فیلسوفان بزرگ مسلمان، چون می‌دانید یکی از مهمترین نزاع هایی که بین اشاعره و معتزله برقرار بود، همین بود که خدا صفتی دارد یا ندارد؟ و یکی از مشکلات این بود که اگر خداوند صفتی داشته باشد از بساطت خارج می‌شود. چون خدا نمی‌تواند مرکب باشد، باید بسیط باشد. اما اگر فرض کنیم که چند تا صفت دارد، آن وقت مرکب از این اوصاف می‌شود. یعنی وصف بساطت او از بین می‌رود. ما چه کار کنیم در مورد صفات خدا؟ بالاخره به این نتیجه رسیدند که بعضی از صفات هست که عین ذات خداوند است، یعنی اصلاً صفت زائد بر ذات نیست. یعنی عین ذات خداوند است. عالم بودن همان خدا بودن است. یعنی دو تا چیز نیست، نه اینکه خدا یک چیز است، عالم صفتی است که بر او اضافه شده. یا خدا یک چیز است قادر صفتی است که بر او اضافه شده. در مورد بنده و شما این طور نیست. ما می‌توانیم باشیم و بی سواد باشیم، می‌توانیم باشیم و با سواد باشیم. می‌توانیم باشیم و ناتوان باشیم یا توانا باشیم. این اوصاف می‌توانند در ما باشند یا در ما نباشند. تازه در ما هم که باشند و بر ما افزوده بشوند به اصطلاح عین ذات ما نیستند. خُب فاصله دارند و ما چیزی هستیم، اوصاف چیز دیگری هستند. اما اینها آمدند و گفتند در مورد خداوند پاره ای صفات هست که عین ذات اوست. یعنی اصلاً با ذات دو تا نیست، خدا همون قدرت است، همان علم است، همان اراده است، به قول بعضی ها. خُب نکته ای بود، البته بر سرش اختلاف هم بود. بعدها یک بزرگی به نام صدرالدین شیرازی آمد و یک حرف خیلی خوبی زد که فقط همان را من می‌خواهم اینجا عرض بکنم، و آن این بود که اینها صفات وجود است اصلاً، صفات وجود است، وجود عین علم است، این خیلی حرف مهمی است، ما یک

وقتی هم اینجا قبلاً به یک مناسبت دیگری این را می‌گفتیم. وجود عین حیات است، یعنی همه موجودات از حیات برخوردارند. و همه موجودات از یک درجه ای از علم برخوردارند. و همه موجودات از یک قدرتی برخوردارند. و این از مراحل بسیار کم، یعنی نزدیک به صفر آغاز می‌شود تا به عالی ترین مرتبه که مرتبه بی نهایت می‌شود. لذا صفات خداوند- صفات ذاتیش- همان صفات ذاتی وجود است. وجوب صفت وجود است. ما خداوند را واجب الوجود می‌گوئیم، ولی تمام وجودات واجب الوجود هستند. همه شان. منتهی ما دو جور واجب داریم: واجب نفسی و واجب غیری داریم. این واجب‌ها به آن واجب تکیه می‌کند. به قول حکیمان وجوب شأن وجود است، ما وجودی که واجب نباشد نداریم اصلاً. لذا وقتی که می‌گوئیم خداوند واجب الوجود است، صفتی از وجود را داریم به او نسبت می‌دهیم که در حد اعلا دارای اوست.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۰](#)»، ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۴۰:۴۷ تا ۱۷:۵۲).

ب- «این که وجود بی صورت است و بی صفت است، این را اگر عقب تر ببریم، یعنی همین امر را درباره خداوند هم بیان کنیم، آن گاه باید بگوئیم که خداوند هم صفت ندارد و صورت ندارد. بی صورت است. حُب این را می‌گویند خداشناسی تنزیهی. یعنی خدا را از هر صفت و صورت و ماهیت و قید و حدی تنزیه کردن و برتر نشان دادن. مفهوم تسبیح را هم همین گفته اند دیگر. این که در قرآن هست: "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ" [صافات، ۱۵۹]: تسبیح می‌کنیم خدا را از همه اوصاف. "سبحان الله عما يصفون". خدا برتر است از هر وصفی. این کمال توحید است. در نهج البلاغه آمده است، از امام علی (ع)، که "كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ" [خطبه اول نهج البلاغه] کمال توحید، یعنی توحید کامل، وقتی است که تمام صفات را از او نفی کنید. بگوئید هیچ صفتی ندارد. "لِلشَّهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَهْهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ" برای این که صفت غیر از موصوف است، موصوف غیر از صفت است، و همین که موصوف و صفت را در میان آوردید دوگانگی حاصل می‌شود. برای این که توحید کامل و بساطت کامل را نفی و نقض نکرده باشید باید این دوگانگی صفت و موصوف را از میان بردارید و فقط موصوف را ببینید بدون صفت. در نهایت بساطت، در نهایت عریانی، در نهایت انکشاف و شفافیت و بدون این که هیچ جامه ای بر تن او باشد و بدون این که هیچ محدودیتی برای او قائل بشوید. این را می‌گویند خداشناسی تنزیهی، که توحید کامل است.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۹](#)»، ۲۱ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۱۶:۳۷ تا ۴۲:۱۸).

^{۱۵}- «یک گوهر بودیم همچون آفتاب/ بی گره بودیم و صافی همچون آب». این دو تا تمثیل است، من یک بحث مفصلی دارم چاپ شده تحت عنوان تمثیل هایی که مولانا از وجود کرده، یکی ش تمثیل به آفتاب و به نور است، یکی ش تمثیل به آب است. برای این که وحدت این‌ها خیلی خوب دیده می‌شود. و آب و آفتاب یا خورشید یا نور اینها از

پُر بسامدترین کلمات در مثنوی و در دیوان شمس هستند ولی البته از همه بالاتر کلمه جان که قبلاً برای شما گفته ام. حتی از کلمه عشق هم آن کلمه در مثنوی بیشتر به کار رفته. اما آفتاب چرا بهترین مثال برای وجود مطلق است و وجود واحد است؟ برای این که بی رنگ است و بعد به رنگ های مختلف در می آید. این یک مثال خیلی محسوس به ما می دهد که چگونه وجود واحد می تواند صورتها و رنگهای مختلف بگیرد. یکی هم آب است. آبی که بی موج باشد، آب صافی، آب زلال، در او کثرت دیده نمی شود. به هر جاش که نگاه کنید گویی که به جای دیگری نگاه کرده اید. هیچ فرقی بین شان نیست. اما همین آب وقتی که در جوهای مختلف روان شود، در ظروف مختلف ریخته بشود، آن وقت تنوع و تکثر پیدا می کند. به رنگ آن ظرف و به شکل آن ظرف در می آید و تنوع پیدا می کند. یکی از رباعیات مشهوری که در این زمینه گفته شده این است که "اعیان همه شیشه های گوناگون بود/ کفتاد در آن پرتو خورشید وجود. هر شیشه که زرد بود یا سرخ و کبود/ خورشید در آن به آنچه او بود نمود" و این که از مثال های باز رایج بود بین عارفان و شاعران که ماها موج دریای وجود هستیم. یعنی گویی که وجود یک دریا بیش نیست، ما جدا از او نیستیم. معنا ندارد که ما از دریای وجود جدا بشیم. ما خودمان هم وجودات هستیم، موجودات هستیم. مثل این که این دریا وقتی که موج می زند موجودات پیدا می شوند و کثرت پیدا می شود. اما در بُن او وحدت خوابیده است. "یک گوهر بودیم همچون آفتاب/ بی گره بودیم و صافی همچو آب. چون به صورت آمد آن نور سره" یعنی آن نور خالص، وقتی که به صورت آمد وارد عالم صور شد، "شد عدد چون سایه های کنگره" مثل خورشیدی که از پشت کنگره می تابد، این دندانها آن وقت روی دیوار ظاهر می شود. والا این خورشید مادامی که از پشت کنگره نتابیده دانه ای هم ظاهر نمی شود، یعنی کثرتی آشکار نمی شود. "چون به صورت آمد آن نور سره/ شد عدد چون سایه های کنگره. کنگره ویران کنید از منجنيق/ تا رود فرق از میان این فریق." کنگره را ویران کنید، یعنی نبینید، کنگره همین ما هستیم. ما همان دندانها هایی هستیم که ظاهر شدیم و این نور که در ما می تابد دندان دندان شدیم. این کنگره ها را بردارید. و آن گاه می بینید که نور خالص است، سره است. در آن شعر مولانا که "چو غلام آفتابم هم از آفتاب گویم/ نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم. به صفت چو آفتابم به خرابه ها بتابم" آفتاب وقتی به خرابه ها می تابد نور خالص او ظاهر می شود. دندان دندان نمی شود. کثرت بر نمی دارد. "بگریزم از عمارت صفت خراب گویم" عمارت یعنی همان ماهیات. همان ساختارها که جلوی او قد علم می کند. نور خورشید را متکثر می کند. یکی به این سو، یکی به آن سو. اما این "کنگره ویران کنید از منجنيق" منجنيقی بر دارید از خودشناسی، از خلوت و بکوشید تا اینها را نبینید و فرو افکنید، آن موقع این نور خالص می تابد و شما وحدت نشسته پشت کثرت را تجربه خواهید کرد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۴»، ۲۴ جون ۲۰۱۸، دقیقه ۵۱:۲۳ تا ۵۵:۵۹).

۱۶- «ما معمولاً خدا را به منزله یک خالق می‌شناسیم، اشکالی هم ندارد، درست است. ولی بیائید تصویرتان را عوض کنید. خدا را یک آوازه خوان، یک سخنگو بشمرید. این جوری ببینید، که نشسته و هی هی دارد می‌خواند برای خودش، با این خواندن و چه چه زدن برای خودش این دنیا پدید می‌آید. این جوری هم می‌شود تصور کرد. این هم یک تصویر از خداوند است، یک تصویر هنرمندانه از خداوند است. ببینید این تصویر خدای صانع یا خدای خالق یک تفسیر یونانی/ارسطویی است. دمیورژ در نزد افلاطون خدای صانع است. خدایی که جهان را ساخته. یا حالا جهان به او متکی است. یک شعری هست که ملاصدرا این را چند بار در اسفار خودش، کتاب مهم فلسفی اش، نقل می‌کند که خیلی جالب است. می‌گوید: "همه عالم صدای نغمه اوست/ که شنید این چنین صدای دراز." خداوند شروع کرده به نغمه خواندن. و از این نغمه های او همین طور این عالم پدید آمده، و همین طور هم دارد ادامه می‌دهد. یعنی خواندنش قطع نشده است. پس در ابتدا کلمه بود، یعنی آواز خواندن خدا بود. یعنی لوگوس بود، یعنی منطقی بود، منطبق عقلانی بود. بگوئید که قوانین بود، حالا من خوش ندارم این تعبیرات را به کار ببرم، ولی چیزی از این قبیل. نه این که کلمه بود یعنی یک حرفی بود، یک لفظی بود در وسط آسمان و زمین. این که خُب خیلی سخن سخیفی است. پاره ای از مفسران ما، مفسران مسلمان را عرض می‌کنم، اینها برای این که این را معنا کنند یا مفهوم سازی بکنند، متوسل شده اند به آن آیاتی در قرآن که "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (یس ۸۲). خداوند کارش این طوری است. وقتی اراده می‌کند به وجود آوردن چیزی را به او می‌گوید کن، یعنی: باش، یعنی بشو، و او هم می‌شود. پس با یک کلمه بشو، باش این اشیا موجود می‌شوند. دقیقاً همان طور که در سفر پیدایش در تورات هم داریم. Let the Rabbi: چند جا این آیه تکرار شده، خداوند گفت Let the Rabbi، آسمان باشد، یعنی به وجود بیاید، همان دقیقاً کن. دریا باشد. در قرآن کلمه کن آمده است، خداوند یک کن می‌گوید یعنی بشو، یعنی باش، و اشیا می‌شوند. پدید می‌آیند. پس همه چیز با یک کلمه به وجود می‌آید. کلمه کن. منتهی مسأله این است، این قصه به این سادگی نیست. اگر کسی بگوید خود این کلمه "کن" چه جوری به وجود می‌آید؟ به آن هم می‌گویند کن. آنوقت یک تسلسلی اینجا پدید می‌آید که راه فرار ندارد. به آن کن باید بگویند کن، به آن یکی هم باید بگویند کن. پس این اصلاً کلمه ای نیست در اینجا. این بیان، بیان تمثیلی است. به قول غزالی زبان حال است. یعنی گویی چنین است. تعبیر غزالی خیلی تعبیر خوبی است. زبان حال است. یعنی گویی که خداوند می‌گوید باش و آنها می‌شوند. نه این که بر زبان یک کلمه کُن را جاری بکنند تا اشیا پدید بیایند تا شما این سوال را بکنید که خُب پس این کن خودش یک کن دیگر می‌خواهد آن هم یک کن دیگر، آن وقت ما تو یک تسلسل بی پایانی گرفتار می‌آئیم که راه فراری ندارد. نه، این در واقع ابراز و تجلی اراده خداوند است. که اسمش کلمه نامیده می‌شود. ولی ببینید این خیلی مهم است که ما خداوند را سخنگو بدانیم. آوازه خوان بدانیم. و جهان را به منزله صدای او و کلمات او بشناسیم. در آغاز سوره رحمن می‌گوید: "عَلَّمَهُ الْاَلْبَيَانَ" بیان را یاد آدمیان داد. این زبان تعلیم الهی است. تعلیم الهی است و اگر او نبود ما زبان یاد نمی‌گرفتیم. ولی قصه زبان خداوند یک چیز دیگری است. ما

تازه اینجا داریم از زبان آدمیان سخن می‌گوئیم.» (سروش، «[قرآن و انجیل ، جلسه دوازدهم](#)» ، ۶ مارس ۲۰۲۰ ، دقیقه ۴۲:۱۰ تا ۴۷).

^{۱۷} - این مطلب را می‌توان در سه قطعه زیر یافت:

الف- «اگر از مولانا پرسید می‌گوید ما کی هستیم؟ ما فکریهایی در ذهن خداوندیم. این دومی اقوای از اولی است و خیلی مهم است. من اگر در طول این مدت این دروس مثنوی که اینجا به شما دادم همین یک نکته را توانسته باشم در ذهن شما بنشانم برای من کافی است. نسبت ما با خدا مثل نسبت فکری است به متفکری. نه نسبت مخلوقی است به خالق، نه نسبت مصنوعی است به صانع، نه نسبت میزی است به نجاری، نه بنایی است به بنایی، و نه حتی طفلی است در رحم مادری. بلکه بالاتر از او، قوی تر از او، نزدیکتر از او، و معقول تر از او، نسبت فکری است به متفکری. این در آن واحد به شما نشان می‌دهد که چگونه خدا به شما احاطه دارد. درست مثل یک متفکری که به افکار خودش احاطه دارد. سوار آنهاست و همه ماهیت و حقیقت و درون خودشان را به متفکر نشان می‌دهند. شفاف هستند نزد او. هیچ چیزی شون پوشیده از او متفکر نیست. دوم این که در وجود او هستند، نه بیرون از وجود او. این تلقی فوق العاده زیانبار- اصلاً زهرآگین- که ما خودمان را از خدا جدا بدانیم، این راهزن است. بسیار راهزن است. ما آن قدر به خدا نزدیکیم که گویی فکری هستیم در ذهن او. وقتی یک چنین تلقی ای شما از نسبت خودتان با خداوند داشته باشید الهیات تان عوض می‌شود. کاملاً عوض می‌شود. خداشناسی تان عوض می‌شود، خودشناسی تان عوض می‌شود، فهم تان از معارف دینی عوض می‌شود، قرآن را که می‌خوانید یک جور دیگر می‌فهمید. بیشتر آن چه که ما در فهمش گیر می‌کنیم و گرفتار می‌آییم و مسائلی که برای ما گره ایجاد می‌کند، از این نسبت جدایی است که بین خودمان و خدا برقرار می‌کنیم. که او یک طرف ما یک طرف، بعد گاهی به ما زور می‌گوید، گاهی ما را ول می‌کند زور نمی‌گوید، بعد مسأله جبر پیش می‌آید، و بسی چیزهای دیگر. مولانا که خودش این را به ما آموخته ، می‌گوید "این جهان یک فکرت است از عقل کل / عقل چون شاه است و صورتها رسل" این حرف را ما از او یاد گرفتیم. این جهان مثل یک فکر است که از عقل کل صادر شده و در عقل کل است. خودش گاهی یادش می‌رود. و خودش گاهی در سخن گفتنش و تحریر مطالب فراموش می‌کند که در جای دیگری این نکته را گفته تا بر این مبنا داوری های خودش را استوار بکند. گاهی درست آدم به نظرش می‌آید که گویی مثل یک عامی، مثل یک انسان عادی که نسبت خیلی ساده ای، مثل نسبت فرزند به پدر، نسبت بنا و بنا، برقرار می‌کند، همان نسبت را بین خودش و خدا می‌بیند و حتی نسبت عاشقی را هم فراموش می‌کند. هزار بار مولوی جار می‌زند در مثنوی، فریاد می‌زند که عاشق و معشوق یکی هستند، دو تا نیستند. داستان‌ها برای ما نقل می‌کند. می‌گوید این معجزه عالم خلقت است که یک چیزی خدا آفریده به نام عشق، که دو موجود یا صد موجود را یکی می‌کند. "آفرین بر عشق کل استاد/ صد هزاران ذره را داد

اتحاد" این را می‌گوید برای ما، بارها هم می‌گوید. حتی یک جایی اشاره می‌کند و آن جایی که راجع به نماز خواندن عاشقانه، عبادت عاشقانه سخن می‌گوید، که معلوم است که احوال ویژه ای هم دارد. آن شوریدگی هم پیدا کرده "پنج وقت آمد نماز و رهنمون/ عاشقان را فی صلاه دائمون. نه پنج آرام گیرد آن خُمار/ که در آن سرهاست نی پانصد هزار. آب این دریا که هایل بُقعہ ایست/ با خمارماهیان خود جرعه ایست. نیست زُرغبا وظیفه عاشقان/ سخت مُستسقیست جان صادقان. هیچ کس با خویش زُرغبا نمود/ هیچ کس با خود بنوبت یار بود." در می‌یابید دیگر معنایی را. زُرغبا- گفته بودم براتان- یعنی پیامبر به ابوهریره گفت یک روز در میان بیا به دیدن من، هر روز نیا. این دیدار و زیارت آن وقت عادی می‌شود. یک روز در میان بیا، فاصله بینداز، تا هر بار تازگی داشته باشد. زُرغبا یعنی یک روز در میان. مولانا این را گرفته ولی می‌گوید میان عاشقان ما زرغبا نداریم. یک روز در میان بیا چیه؟ یک ثانیه در میان هم نمی‌شود. "نیست زُرغبا وظیفه عاشقان/ سخت مستسقیست جان صادقان" و بعد می‌گوید "هیچ کس با خویش زُرغبا نمود/ هیچ کس با خود به نوبت یار بود." می‌شود شما بگویید من یک روز در میان به دیدن خودم می‌روم؟ ما همیشه نزد خودمان حاضریم. عاشق با معشوق زُرغبا نمی‌کند، یک روز در میان و یک ساعت در میان ندارند. یکی هستند، پیوسته اند. و بعد غرض من این است، به دنبال این می‌گوید: "آن یکی نه که عقلش فهم کرد/ فهم آن موقوف شد بر مرگ مرد" می‌گوید ولی این یگانگی که من از او دم می‌زنم، یگانگی نیست که بتوان آن را با عقل درک کرد. فهمش موقوف شد بر مرگ مرد. آدمی باید بمیرد، یعنی تولد تازه ای باید پیدا کند تا آن نوع وحدت را درک بکند. ما از اتحاد، اتحادهای معمولی را می‌شناسیم. اما اتحادی که حقیقتاً دو موجود را یک موجود بکند، مثل مجنونی که وقتی نیش به لیلی می‌زدند به او هم نیش می‌خورد، و می‌گفت ما دو تا یکی هستیم، درد او و زخم او را هم من درک می‌کنم، مولوی می‌گوید "آن یکی نه که عقلش فهم کرد/ فهم آن موقوف شد بر مرگ مرد. با چنان رحمت که دارد شاه هُش/ بی ضرورت چون بگوید نفس کُش". خدای رحیم که این همه رحمت دارد به آدمیان بی جهت نمی‌گوید نفس تان را بکشید. معلوم است ضرورتی دارد برای فهم این نوع از اتحاد. "فهم این نه از عقل کارافزا شود/ بندگی کن تا ترا پیدا شود". حُب این بزرگوار که چنین درس های فاخری به ما داده است، چنین کشف هایی در عالم سلوک و در نسبت بین آدمی و خدا کرده، گاهی گویا غفلتی هم عارضش می‌شود و از این مسأله دور می‌شود. اما شما عزیزان که پای درس مولانا نشسته اید و کتاب او را می‌خوانید، این درس را از او یادتان باشد که "این جهان یک فکرت است از عقل کل". تمام خلقت یک فکری است تو ذهن خداوند. منجمله بنده و شما. و این قدر ما به او نزدیک هستیم. این قدر تحت احاطه و اشراف او قرار داریم. این همه نسبت به او شفاف هستیم. یعنی ما هیچ چیز نهان کردنی نداریم. در واقع وقتی که آدمی جزو یک کسی است نمی‌تواند بگوید او به من زور می‌گوید، به کی زور می‌گوید؟ اینجا دو تایی نداریم. جبر و اختیار وقتی پیدا می‌شود که دو نفر داشته باشیم. که یکی به دیگری زور می‌گوید. یک نفر که خودش به خودش که نمی‌تواند زور بگوید. همه آن قصه مال آن ثنویت است، مال آن دوئیت است. آن دو گانگی

است. وقتی یگانگی برقرار شد، کثیری از این مسائل محو می‌شوند. یعنی مسأله حل نمی‌شود، منحل می‌شود. مسأله منحل می‌شود، صورت مسأله پاک می‌شود. برای این که آن مسأله متعلق به جهان فراق بود. شما وقتی وارد عالم وصال می‌شوید این چیزها از میان می‌رود. بی خود نبود که می‌گفت "آنکه برد بحث را عشق است و بس" درست می‌گفت. چون عشق اتحاد می‌آورد. و عشقی که اتحاد می‌آورد، وصال می‌آورد و فراق را از میان بر می‌دارد، جدایی را محو می‌کند، البته که بحث جبر و اختیار را هم محو می‌کند. از میان بر می‌دارد. آن وقت توکل و بسی چیزهای دیگر هم عوض می‌شود معنائش. توکل یعنی چی؟ آدمی خودش به خودش که، این مال وقتی است که دو تا داشته باشید، دو موجود، یکی به دیگری توکل می‌کند، یا تکیه می‌کند. البته که عموم مردم این چنین فکر می‌کنند. اما شما اگر به سطوح بالاتر توکل برسید، آن موقع به توحید می‌رسید. بی خود نیست که غزالی یک کتاب نوشته به نام توحید و توکل، و توکل را در ذیل توحید آورده، برای این که وقتی پای وحدت و توحید میان می‌آید، آن وقت توکل معنای تازه پیدا می‌کند.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۲»، ۲۶ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۳۳:۱۶ تا ۴۲:۵۴).

ب- «من این را قبلاً هم گفته بودم که چه شکر چه شکایت، وقتی است که دوگانگی و اثنت است. من و شما دو نفر هستیم، من یک بار از شما شکایت می‌کنم، یک بار هم سپاسگزاری می‌کنم. به خاطر نعمتی که در اختیار من گذاشتید. اما وقتی که من خودم خودم هستم، دیگر از خودم چه شکایتی؟ از خودم چه تشکری؟ به قول معروف برای خودم پیسی باز کنم. این دیگر معنی ندارد. ببینید اینجا مولوی، تا اینجا بحث می‌کرد که گله و شکایت، و بعد گفت که من که اصلاً اهل شکایت نیستم، من دارم روایت می‌کنم، الان یک قدم بالاتر می‌گذارد. می‌گوید اصلاً این چیزها موضوعیت ندارد، امکان ندارد، چرا؟ چون اینجا دوتایی نیست، که یکی از دیگری شکایت بکند. حالا بشنوید سخن مولانا را. "راستی کن ای تو فخر راستان/ ای تو صدر و من درت را آستان" بیا در عالم دوستی با من صداقت کن، راستی کن. ای فخر راستان، ای افتخار همه صادقان. ای کسی که تو صدری، بر صدر نشستی، من در آستانه. در کفش کن نشسته‌ام. یعنی اینجور نسبت ما نسبت پست و بلند است. ولی بعد یکمرتبه این را تصحیح می‌کند. می‌گوید: "آستان و صدر در معنی کجاست/ ما و من کو آن طرف کو یار ماست" من الان در مقامی دارم سخن می‌گویم آستانه و صدر نداریم ما. بالا و پائین نداریم، دور و نزدیک. همه اش یکی است. توجه می‌کنید. من ظاهراً بنده ام تو خدایی. اینجا دیگر بندگی و خدایی نداریم. در آن ابیات دیگر در دفتر سوم که می‌گوید "بندگی و سلطنت معلوم شد/ زین دو پرده عاشقی مکتوم شد". در عالم عاشقی یکی شدن است. یکی شدن است. بنده و مولا که دو تا هستند، یکی عابد است، یکی معبود است، یکی شاکر است، یکی شاکی است، همه اینها، ولی اینجا دیگر این حرفها کنار می‌رود. "آستان و صدر در معنی کجاست/ ما و من کو آن طرف کو یار ماست" گفتم اینجا یکمرتبه چنان شور اتحادی جان مولانا را در خود غرقه می‌کند که به صراحت می‌گوید آنجا ما و من وجود ندارد، من و تویی وجود ندارد. "ای رهیده جان تو از ما و من/ ای

لطیفه روح اندر مرد و زن. مرد و زن چون یک شوند آن یک تویی / چونک یک‌ها محو شد آنک تویی "دیگر چه جوری بگوید؟ و بعد بیت بعدی ش می‌گوید: "این و ما بهر ما برساختی / تا تو با خود نرد خدمت باختی". ماها را ساختی، ما را به جان هم انداختی، خودت داری بازی می‌کنی. یعنی ما مثل عروسک‌هایی هستیم که تو دستت را در آستین ما کرده ای. "این من و ما بهر آن برساختی" این تفاوت‌ها و اختلافات را به وجود آوردی، گویی که خودت با خودت حرف می‌زنی. خودت با خودت نزاع می‌کنی. خودت با خودت آشتی می‌کنی. خودت از خودت شکایت می‌کنی. خودت از خودت شکرگزاری می‌کنی. همه اش خودت هستی. دیگری اینجا وجود ندارد. "آستان و صدر در معنی کجاست". یک تجربه وحدت شناسانه ای است، از آن یک کسی که معتقد است که به رویت رسیده است و همه جهان را خدا می‌بیند، هیچ چیز دیگری را نمی‌بیند. بنابراین ماها همه مثل افکاری در ذهن خدا. این مثال را یکدفعه دیگر زده بودم. یا مثل جنین‌هایی در رحم خداوند. یعنی بیرون از او چیزی نیست. و این حقیقتاً همین طور است، اگر کسی فکر کند بیرون از خدا موجودی وجود دارد، خدا را محدود کرده. برای اینکه می‌گوید تا اینجا خدا بعد از این ان موجود. اما خداوند بیکرانگی ش دیگر اجازه نمی‌دهد. "غیرتش غیر در جهان نگذاشت / لاجرم عین کل اشیا شد". حالا اگر ما مثل افکاری در ذهن خدا هستیم، حالا این افکار گاهی با هم برخورد می‌کنند، گاهی این آن را رد می‌کند، گاهی آن را قبول می‌کند، همه اینها خودش دارد با خودش بازی می‌کند. "تا با خود نرد خدمت باختی". "تا من و توها همه یک جان شوند / عاقبت مستغرق جانان شوند" یعنی این برخوردها آنقدر ادامه پیدا می‌کند، تا اینکه همه به این نکته می‌رسند که همه ماها یکی هستیم. یک جانیم و مستغرق جانانیم. منتهی در بیت بعدی مولانا می‌گوید بله این طور است، ولی همه که به آن درجه نمی‌رسند، تو باید بیایی و ما را هل بدهی تا ما به رویت این وحدت برسیم. "این همه هست و بیا ای امر کن / ای منزله از بیا و از سخن" تو بیا. کن، یعنی همان امر الهی برای ایجاد. بله این طور است، من و ماها یکی هستند. آستانه و صدر هم نداریم، ولی مردم که آستانه و صدر می‌بینند. مردم که من و ما می‌بینند. به جای وحدت کثرت نشسته است. تو بیا و این کثرتها را زایل کن. این همه هست و، قبول است، در واقع این وحدت هست، ولی "این همه هست و بیا ای امر کن / ای منزله از بیان و از سخن" وقتی هم که به تو می‌گوئیم بیا، تو که از جنس سخن نیستی، تو که مورد خطاب واقع نمی‌شوی که به تو بگوئیم بیا. اینها را هم همه را ما داریم مجازی بکار می‌بریم. یعنی اصلاً نمی‌دانیم چی بگوئیم اینجا؟ دلمان می‌خواهد یک اتفاقی بیفتد. (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۸۳»، ۱۵ مارس ۲۰۲۰، دقیقه ۴۵:۴۶ تا ۵۱:۳۷).

پ- رجوع شود به بند «ر» پینوشت ۹.

^{۱۸} - سروش در دو قطعه زیر به این مطلب اشاره کرده است:

الف- «چيست توحيد خدا آموختن/ خويشتن را پيش واحد سوختن». "پيش واحد سوختن" يعنى چي؟ يعنى تعدد را از ميان برداشتن. اگر خدا هست، خدای واحد هست ما کيستيم؟ اين تنوع‌ها و تعددها چيست؟ همه اينها را با چشمانی که سرمه توحيد به او کشيده شده، بايد به دیده يگانه بين دید. و خود را پيش واحد يا پيش وحدت بايد سوخت. نه تنها خود را، بلکه کثرت را پيش وحدت بايد سوخت. اين توحيد آموختن است. توحيد يعنى اين. توحيد نه يعنى اين که یک خدا هست و در کنار یک خدا هزاران هزار موجود ديگر هم هستند. اين نشد توحيد. اين توحيد عاميان است. توحيد عامه است. توحيد خواص اين است، یک موجود بيشتر نداريم، آن هم خداست. تمام شد. نه اين که یک موجود خداست، و هزاران و ميليونها موجود ديگر هم در کنار او و علاوه بر او وجود دارد. اين نشد توحيد. اين می‌شود توحيد عددی به اصطلاح. يعنى یک دو سه چهار. ولی توحيد واقعی همينى است که مولانا می‌گويد خويشتن را و همه چيز را پيش واحد سوختن. يعنى یک موجود بيشتر نداريم. والباقي شئونه و نعوته، و بقيه اوصاف او و افعال او هستند. ببينيد مثلاً بنده می‌بينم، بنده می‌شنوم، نمی‌شود گفت که اينجا چند نفر وجود دارند. یکی که می‌بيند، یکی که می‌شنود، یکی خود شخص است، یکی دیدن اوست، یکی شنیدن اوست، یکی دست تکان دادن اوست. نه اينها همه يکفر است و اين همه کارها را می‌کند. اين عالم هم یک موجود واحد بيشتر در او نيست، والباقي شئونه و نعوته الی آخر،» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۵، ۲۴ ژانويه ۲۰۲۱، دقيقه ۴۱:۰۵ تا ۴۳:۰۳).

ب- رجوع شود به پينوشت ۸.

۱۹- «اينکه می‌گفتم ای کاش اقبال با اندیشه های ملاصدرای شیرازی آشناتر بود، در پاره ای از عباراتی که صدرالدین شیرازی در اسفار دارد بسيار به اين معنا نزديک می‌شود. البته با برهان هایی که ويژه فلسفه اوست. اما پس از اين که توضيح می‌دهد که مسأله خدا و عالم، نه مسأله حلول است، نه مسأله اتحاد است، نه اين که خدا با عالم یکی شده، نه اين که خدا در عالم فرو رفته و حلول کرده، هيچ کدام اينها نيست. ملاصدرا اشاره می‌کند، می‌گويد حلول و اتحاد، اينها وقتی است که ما دو چيز داشته باشيم که یکی با ديگری متحد شود، یکی در ديگر حلول کند، ولی در مورد خداوند اينها صادق نيست، چون اينجا دو چيز نداريم، یک چيز بيشتر نيست و آن هم خداوند است. "و رجعت علیہ المسمی بالعلّه و تأثيره للمعلول الی تطوره بطور و تحيته بحيثه لا انفصال شییء مباین عنه" می‌گويد که خلاصه تحقیقات ما و تحليل های ما به اين جا رسيد که اين که خداوند علت اين عالم است معنایش اين نيست که یک چيز مباین باخودش را از خودش جدا می‌کند و در بيرون می‌نهد، در مقابل خود. اصلاً معنایش اين نيست. بلکه خود علت حثيت ديگری پيدا می‌کند، شأن ديگری پيدا می‌کند، لذا معلول از شئون علت است، نه یک غیری در مقابل او.» (سروش، «بازسازی فکر دينی در اسلام، جلسه ششم»، ۲۷ نوامبر، دقيقه ۵۵:۱۶ تا ۵۹:۱۸).

^{۲۰}- ممکن است کسی دو تفسیر وحدت ۴ و وحدت ۱ را با هم ترکیب کند، به این صورت که از یک سوی بگوید اشیاء عالم عین وابستگی به خدا هستند (وحدت ۴)، و از سوی دیگر اشیاء عالم را اینهمان با خدا بینگارد. اتفاقاً از برخی عبارت‌های ملاصدرا در بحث علت و معلول اسفار ممکن است چنین مطلبی برداشت شود (برای نمونه بنگرید به: *الاسفار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹، ج ۲ ص ۳۰۰). اما این دیدگاه ترکیبی هزینه‌ای بس سنگین دارد، و آن کنار نهادن پاره‌ای از مبانی بسیار شهودی منطق کلاسیک است؛ چرا که برای مثال، لازمه آن این است که شیئی واحد هم مستقل باشد و هم عین وابستگی. دیدگاه ترکیبی یادشده در حقیقت همه مشکلات وحدت ۱ را به همراه دارد. از آنجا که ما در پی تشخیص معقول‌ترین تفسیر از تز وحدت وجود هستیم، وقتی در این نوشتار از تفسیر وحدت ۴ صحبت می‌کنیم، منظور ما آن تفسیری است که در چارچوب منطق کلاسیک قرار می‌گیرد، و لذا دیدگاه ترکیبی یادشده را خارج از وحدت ۴ تلقی می‌کنیم.

^{۲۱}- این مطلب، در حقیقت مستند به قاعده ای است که از آن با عنوان «قاعده فرعیت» یاد می‌شود، و به صورت خلاصه بیان می‌دارد که: «ثبوت شیئی لشیئی فرع ثبوت المثبت له». بیان دقیق‌تر قاعده می‌تواند به این شکل باشد: هر گاه جمله ایجابی موضوعی-محمولی صادق به فرم «الف ب است» داشته باشیم، و «الف» یک واژه ارجاعی (مانند نام خاص یا نام اشاره) باشد، آنگاه الف وجود دارد. این قاعده بسیار شهودی است، و تاحدودی مشابه قاعده تعهد وجودشناختی کواین است. بر این اساس، اگر جمله «زید تشانی از خدا است» صادق باشد باید گفت زید وجود دارد.

^{۲۲}- ممکن است کسی دو تفسیر وحدت ۴ و وحدت ۲ را در هم ادغام کند، به این صورت که از یک سوی بگوید اشیاء عالم عین وابستگی به خدا هستند (وحدت ۴)، و از سوی دیگر وجود حقیقی را از اشیاء عالم نفی کند (وحدت ۲). این دیدگاه ترکیبی دو مشکل عمده دارد: نخست اینکه وارث همه مشکلات وحدت ۲ است، و دیگر اینکه با قاعده فرعیت منافات دارد (بنگرید به پی‌نوشت قبلی). به هر روی، تفسیر وحدت ۴ (آنگونه که در این نوشتار مد نظر است) شامل دیدگاه ترکیبی یادشده نیست.

^{۲۳}- البته سخنان سروش گاه به تفاسیر دیگری نیز اشاره دارد. برای مثال، در مواردی سروش نسبت خدا به عالم را همانند نسبت روح یا جان به بدن می‌انگارد:

«او چو جان است» یعنی خداوند. «او چو جان است و جهان چون کالبد» کالبد یعنی غالب. همین بدن. "کالبد از جان پذیرد نیک و بد". این یکی از تصویرها و تمثیل‌ها در باب نسبت خداوند با این جهان است. که خدا جان این جهان است. جان جهان در تعبیرات مولانا. "جان جهان دوش کجا بوده ای" یا جانان وقتی که می‌گویند مبتنی بر این تمثیل است که گویی- البته این بهترین تمثیل نیست ها- ولی خوب است، برای نزدیک کردن موضوع به ذهن خوب است. گویی که تمام عالم، نه جهان مادی، همه مخلوقات، همه ماسوی الله در حکم بدن اند و خداوند مثل روحی

و جانی در این بدن است، به طوری که اگر او نباشد این بدن مُرده است. یعنی هیچ است. در واقع این جا مُردن به معنای معدوم بودن است. منظور مولوی این است، می‌گوید بدن صفات روح را به خودش می‌گیرد. و لذا اگر خداوند غیور است، یا رحیم است یا هر چیز دیگر، در بدنه این عالم هم همه این صفات پیدا می‌شود.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۸۳](#)»، ۱۵ مارس ۲۰۲۰، دقیقه ۱۹:۳۷ تا ۲۰:۴۶).

ولی این تفسیر به خودی خود چندان گویا نیست، زیرا چگونگی نسبت نفس با بدن خود یکی از معضلات فلسفی است؛ مگر آنکه این تفسیر را به یکی از تفاسیر پیشین بازگردانیم.

^{۲۴} - سروش در چهار قطعه زیر به این استدلال استناد کرده است:

الف- «اصلاً ما کی هستیم که بگوئیم یکی تو، یکی من، در کنار تو ما هم باشیم. مگر می‌شود چنین چیزی؟ وقتی که تو هستی، موجود بی نهایت بی نهایت است دیگر. اگر در کنار او یک موجود دیگری باشد، معنی اش این است که او بی نهایت نیست. با نهایت است، نه؟ یعنی دایره وجودش تا آنجایی است که آن دیگری را مخدوش نکند. اما وقتی بی نهایت شد، بی نهایت همه چیز را فرا می‌گیرد در خودش. و هیچ جایی برای یک موجودی بیرون از خودش نمی‌گذارد. چنان که گفتم آن منافات با بی نهایت بودن دارد. و اگر ما در مورد خداوند، همان طور که همه فیلسوفان و متکلمان قائلند، قائل به لاتناهی باشیم، یعنی نامتناهی بودن، در آن صورت باید غیر را نفی بکنیم. غیر خدا موجودی نمی‌تواند باشد. چون منافای بی نهایت بودن اوست. این یک استدلال خیلی روشن هم هست.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲](#)»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۵۱:۴۰ تا ۵۲:۴۱).

ب- «بینش توحیدی به ما می‌گوید، بینش موحدانه به ما می‌گوید که هیچ جای عالم از حضور خدا خالی نیست. هیچ جا. در زشتی‌ها همانقدر حاضر است که در زیبایی‌ها، در ناپاکی‌ها همانقدر حاضر است که در پاکی‌ها، و نمی‌توان منطقه ای و حوزه ای از این عالم را خالی از وجود خدا دانست. آنوقت در آن صورت بیکرانگی خدا لطمه می‌خورد. موجودی که بیکران است، همه جا هست. وجودش همه جا را پُر کرده. شما نمی‌توانید بگوئید یک حوزه ای داریم به نام زشتی‌ها که خدا آنجا نیست، آن وقت این نقصان می‌شود، این محدودیت در وجود او پدید می‌آورد. نه، بیکرانگی و بی نهایت بودن وجود خداوند اقتضا می‌کند که در ذره ذره موجودات - آنهایی که ذره دارند، آنهایی هم که مادی نیستند و ذره ندارند در عمق هستی شان خداوند حضور دارد. خواه شیطان باشد، خواه ملک باشد، خواه دیو باشد، فرشته باشد، پاک باشد یا ناپاک باشد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۱](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۳۰:۹ تا ۳۰:۴۰).

پ- «خداوند هیچ چیزی را تولید نکرده است که از خود او به بیرون آمده باشد، لذا همه تولیدات او، مخلوقات او، در خود او هستند. در جای دیگری در همین فصل او [اقبال لاهوری] اشاره می‌کند، می‌گوید ما مثل مرواریدهایی هستیم که در دریای وجودیم. و این دریای وجود البته خداوند است. بارها اقبال[لاهوری] به این نکته تأکید می‌کند که مخلوقات خدا غیر خدا نیستند. به منزله یک غیر، غیر مستقل در مقابل او نایستادند و می‌گویند این عین محدودیت است. اگر شما بگوئید که خداوند تا جایی است و مرزی دارد و از آن مرز که عبور کنید نوبت دیگران فرا می‌رسد. دیگرانی در مقابل خداوند نداریم. یک موجود در جهان نداریم بیشتر و آن عبارت است از خداوند.» (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام، جلسه ششم»، ۲۷ نوامبر، دقیقه ۱۴:۵۴ تا ۱۵:۴۷).

ت- «بنابراین ماها همه مثل افکاری در ذهن خدا. این مثال را یکدفعه دیگر زده بودم. یا مثل جنین هایی در رحم خداوند. یعنی بیرون از او چیزی نیست. و این حقیقتاً همین طور است، اگر کسی فکر کند بیرون از خدا موجودی وجود دارد، خدا را محدود کرده. برای اینکه می‌گوید تا اینجا خدا بعد از این ان موجود. اما خداوند بیکرانگی اش دیگر اجازه نمی‌دهد. "غیرتش غیر در جهان نگذاشت/ لاجرم عین کل اشیا شد".» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۸۳، ۱۵ مارس ۲۰۲۰، دقیقه ۱۲:۴۹ تا ۱۳:۴۴).

^{۲۵}- به ویژه به شاهد زیر بنگرید:

«اصلاً ما کی هستیم که بگوئیم یکی تو، یکی من، در کنار تو ما هم باشیم. مگر می‌شود چنین چیزی؟ وقتی که تو هستی، موجود بی نهایت بی نهایت است دیگر. اگر در کنار او یک موجود دیگری باشد، معنی اش این است که او بی نهایت نیست. با نهایت است، نه؟ یعنی دایره وجودش تا آنجایی است که آن دیگری را مخدوش نکند. اما وقتی بی نهایت شد، بی نهایت همه چیز را فرا می‌گیرد در خودش. و هیچ جایی برای یک موجودی بیرون از خودش نمی‌گذارد. چنان که گفتم آن منافات با بی نهایت بودن دارد. و اگر ما در مورد خداوند، همان طور که همه فیلسوفان و متکلمان قائلند، قائل به لاتناهی باشیم، یعنی نامتناهی بودن، در آن صورت باید غیر را نفی بکنیم. غیر خدا موجودی نمی‌تواند باشد. چون منافای بی نهایت بودن اوست. این یک استدلال خیلی روشن هم هست.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۵۱:۴۰ تا ۵۲:۴۱).

^{۲۶}- حتی اگر بر فرض تنزل بپذیریم که نفی اغیار به خودی خود کمال محسوب می‌شود، باز هم نمی‌توان بر مبنای آن دلیلی برای انحصار وجود در خداوند اقامه کرد. توضیح اینکه در وضعیت دوم که در متن ترسیم شد، مشخص نشده بود که اشیائی که به جز ب وجود دارند چه نسبتی با ب دارند. حال وضعیت سوم را در نظر می‌گیریم که در آن شیئی مانند ج وجود دارد که همانند ب دارای علم، قدرت، رحمت و شدت وجود نامتناهی است. همچنین، فرض می‌کنیم در

این وضعیت اشیائی به جز ج نیز وجود دارند که همگی مخلوق ج هستند، و یا به آن تعبیری که در وحدت ۴ گذشت، همگی عین تعلق و وابستگی به ج هستند. بنابراین، الف (در وضعیت نخست) متصف به وحدت ۲ است، ولی ج (در وضعیت سوم) دارای وحدت ۴ است. چنانکه دیدیم وحدت ۲ و وحدت ۴ با هم ناسازگار هستند؛ هیچ شیئی نمی‌تواند دارای هر دو سنخ وحدت باشد. حال، از میان الف و ج کدام یک کامل‌تر است؟ درست است که طبق فرض، ب دارای کمال طرد اغیار است، ولی در عوض ج دارای کمال دیگری است که همانا خلق و افاضه است. پس هنوز دلیلی نداریم که الف کامل‌تر از ج است. بر این اساس، از این فرض که طرد اغیار خود یک کمال است، و خدا نیز دارای بالاترین کمال ممکن است، هنوز نمی‌توان به این نتیجه رسید که خدا تنها موجود عالم است.

^{۲۷} - به چهار شاهد زیر بنگرید:

الف- «اصلاً ما کی هستیم که بگوئیم یکی تو، یکی من، در کنار تو ما هم باشیم. مگر می‌شود چنین چیزی؟ وقتی که تو هستی، موجود بی نهایت بی نهایت است دیگر. در کنار او یک موجود دیگری باشد، معنی اش این است که او بی نهایت نیست. با نهایت است، نه؟ یعنی دایره وجودش تا آنجایی است که آن دیگری را مخدوش نکند. اما وقتی بی نهایت شد، بی نهایت همه چیز را فرا می‌گیرد در خودش. و هیچ جایی برای یک موجودی بیرون از خودش نمی‌گذارد. چنان که گفتیم آن منافات با بی نهایت بودن دارد. و اگر ما در مورد خداوند، همان طور که همه فیلسوفان و متکلمان قائلند، قائل به لاتناهی باشیم، یعنی نامتناهی بودن، در آن صورت باید غیر را نفی بکنیم. غیر خدا موجودی نمی‌تواند باشد. چون منافای بی نهایت بودن اوست. این یک استدلال خیلی روشن هم هست.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲](#)»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۴۰:۵۱ تا ۵۲:۴۱).

ب- «قبلاً در نوبت پیشین اشاره کردم که در فصل دوم اقبال ادله خداشناسی را- چنان که فیلسوفان اقامه کرده اند- می‌آورد و به اختصار آنها را رد می‌کند و به اصطلاح فیلسوفان را سر جای خودشان می‌نشانند و در همه آن ادله یک نقطه تاریکی می‌بیند و آن نقطه تاریک از نظر او این است که خدا از جهان و علت از معلول جداست و فیلسوفان کوشیده اند یک خدایی را اثبات کنند که این خدا دیگری است، جای دیگری است، اما البته یک ارتباطی هم با مخلوق خودش دارد که عالم باشد. به علاوه که فیلسوفان آن چنان که باید در مفهوم ماده و مفهوم زمان از نظر او تأمل نکرده اند و ماده را همچنان که علم می‌شناسد، یک موجود Passive، انفعالی، بی حال و بی اثر دانسته اند که باید گاهی حیات به او آمیخته شود و گاهی هم صنع و نظم الهی دست او را بگیرد تا منتظم شود، و البته خلق الهی و علیت هم باید در میان بیاید تا ماده موجود شود و یا صور گوناگون بپذیرد. این نکته اصلی است که برای اقبال همیشه محل اشکال بوده است که چرا باید خدا را این چنین از جهان جدا کرد و آن گاه در پی آن بر آمد که دوباره رابطه برقرار کند، یا رابطه او را با جهان برقرار کنیم و در این برقرار کردن رابطه هم به تعب بیفتم و تکلف بورزیم. همیشه البته در فلسفه این یک قصه

همیشگی است. فیلسوفان دائماً تقسیم بندی می‌کنند و بعد وقتی که انقسام صورت گرفت به مشکل می‌افتند که آن چیزهایی را که از هم جدا کردند چه جوری دوباره به هم بپیوندند؟ یک معضل دائمی است. شما ببینید قصه روح و بدن خُب فیلسوفان سعی می‌کنند از طریق این که بگویند که روح با بدن بسیار متفاوت است و لذا عین بدن نیست و کارهایی می‌کند که بدن نمی‌کند. بدن کارهایی می‌کند که روح نمی‌کند. مشخصاتی دارد روح که بدن ندارد و بالعکس. به تعبیر دکارت روح فکر دارد و بُعد ندارد و بدن بُعد دارد و فکر ندارد. یعنی یک چنین تفاوت رادیکال و اساسی و گوهری بین این دو تا می‌افکند. غافل از این که وقتی این تفاوت بسیار جدی را بین اینها افکندند، مثل دو موجودی که کاملاً با هم قهر هستند و هیچ رابطه ندارند، فردا باید بین این دو تا رابطه برقرار کنند. باید بگویند این روحی که اینقدر با بدن متفاوت است حالا چه جوری با هم دوست شدند؟ چه طور این روح در بدن نشسته؟ چطور این بدن در کنار روح قرار گرفته؟ همکاری می‌کنند، یک چنین همکاری نزدیک؟ چگونه است که این بدن نمی‌خواهد بمیرد؟ اگر فکر کند که یک وقتی این روح پرواز خواهد کرد این فکر از خود مرگ برای او تلخ تر است. در مورد خدا و جهان هم قصه همین طور است و بسیاری از انقسامات دیگر که شما در فلسفه می‌بینید. این است که اقبال با هوشمندی تمام از همان ابتدا این فاصله گذاری را، و این متافیزیک بُعد و فراق را نمی‌پسندد. این تعبیر را به کار نمی‌برد و باز هم باید بگویم که جهد او و همت او معطوف به این است که خدایی را معرفی کند، عالمی را، طبیعتی را به ما معرفی کند که این دو تا بسیار هم عنان اند، بسیار در هم پیچیده و در هم تنیده اند، به طوری که باید آنها را یکی محسوب کرد. آن قدر اقبال در این راه پیش می‌رود که در آدمی گمان حلول را زنده می‌کند. که نکند که اقبال معتقد است که خداوند در عالم حلول کرده است. در این زمینه کلمات او گاهی موهم این معنا هم هست. یا اتحاد با عالم پیدا کرده است، آن چنان که در اندیشه های هگل می‌بینیم و اقبال هم کم آشنا با هگل نبود. از طریق استاد خودش مک تگارت در دانشگاه کمبریج انگلستان.» (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام»، جلسه پنجم، ۲۵ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۱۰:۲۶ تا ۱۴:۴۱).

پ- «خداوند هیچ چیزی را تولید نکرده است که از خود او به بیرون آمده باشد، لذا همه تولیدات او، مخلوقات او، در خود او هستند[....] اگر شما بگوئید خداوند تا جایی است و مرزی دارد و از آن مرز که عبور کنید نوبت دیگران فرا می‌رسد[....] سرتاپای عالم را خدا پُر کرده، و بلکه سرتاپای عالم همان خداست، نه این که خدا آن را پُر کرده [....] چیزی را بیرون از خودش نمی‌گذارد[....] معنایش این نیست که یک چیز مباین باخودش را از خودش جدا می‌کند و در بیرون می‌نهد، در مقابل خود[....] در درون خداوند رخ می‌دهد[.....] ما گمان کنیم که موجوداتی هستند بیرون از خداوند و خداوند به آنها علم پیدا می‌کند، همان طور که یک عالمی به موجودات بیرون از خود علم پیدا می‌کند.» (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام، جلسه ششم»، ۲۷ نوامبر، دقیقه ۱۴:۵۴ تا ۲۰:۱۳).

ت- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۱۷.

^{۲۸} - به عنوان نمونه، از میان ده‌ها بار استناد به صدر در این مورد، سروش در سه پاره زیر از استدلال ملاصدرا یاد می‌کند:

الف- «سروش می‌گوید: «من اگر بخواهم موضع خودم را با تعابیر فیلسوفان خودمان بگویم، باید بگویم من وحدت وجودی هستم... و این وحدت وجود هم یک پیشینه خیلی ستر و محکمی در عرفان و فلسفه ما دارد. مخصوصاً به دست ملاصدرا که در این جا خصوصاً عرفان و فلسفه خیلی به هم گره می‌خورند و ملاصدرا می‌کوشد تا سخنان و دریافت های عارفان را برهانی بکند، به تعبیر خودش. آره من این جوری فکر می‌کنم، یعنی بین خدا و خلق هیچ جدایی نیست، هر جا پای وجود باز می‌شود، آنجا پای خدا هم باز می‌شود. یعنی اگر من می‌گویم این آب وجود دارد، یعنی خدا در این آب هست، چون کلمه وجود را در این جا من به کار بردم. برای این که آن چه که حقیقتاً وجود دارد خداوند است، بقیه وجودات همه وجودات مجازی هستند.» (سروش، «بوی خدا- پرسش و پاسخ»، ۶ می ۲۰۱۶، دقیقه ۹۹:۵۵ تا ۱۰۰:۵۷).

ب- «مخلوقات خدا غیر خدا نیستند. به منزله یک غیر، غیر مستقل در مقابل او نایستادند و می‌گویند این عین محدودیت است.» [.....] یک موجود در جهان نداریم بیشتر و آن عبارت است از خداوند. [.....] نه تنها خدایی جز خدا نیست، بلکه موجودی جز خدا وجود ندارد [.....] اکنون هم خدا هست و هیچ چیز دیگری نیست. بنابراین سرتاپای عالم را خدا پُر کرده، و بلکه سرتاپای عالم همان خداست، نه این که خدا آن را پُر کرده. [.....] اینکه می‌گفتم ای کاش اقبال با اندیشه های ملاصدرا شیرازی آشناتر بود، در پاره ای از عباراتی که صدرالدین شیرازی در اسفار دارد بسیار به این معنا نزدیک می‌شود. البته با برهان هایی که ویژه فلسفه اوست. اما پس از این که توضیح می‌دهد که مسأله خدا و عالم، نه مسأله حلول است، نه مسأله اتحاد است، نه این که خدا با عالم یکی شده، نه این که خدا در عالم فرو رفته و حلول کرده، هیچ کدام اینها نیست. ملاصدرا اشاره می‌کند، می‌گوید حلول و اتحاد، اینها وقتی است که ما دو چیز داشته باشیم که یکی با دیگری متحد شود، یکی در دیگر حلول کند، ولی در مورد خداوند اینها صادق نیست، چون اینجا دو چیز نداریم، یک چیز بیشتر نیست و آن هم خداوند است. "و رجعت علیّه المسمی بالعلّه و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحیه بحیثیه لا انفصال شیء مباین عنه" می‌گوید که خلاصه تحقیقات ما و تحلیل های ما به این جا رسید که این که خداوند علت این عالم است معنایش این نیست که یک چیز مباین باخودش را از خودش جدا می‌کند و در بیرون می‌نهد، در مقابل خود. اصلاً معنایش این نیست. بلکه خود علت حیثیت دیگری پیدا می‌کند، شأن دیگری پیدا می‌کند، لذا معلول از شئون علت است، نه یک غیری در مقابل او. (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام، جلسه ششم»، ۲۷ نوامبر، دقیقه ۱۸:۱۵ تا ۱۸:۲۹).

پ- «نسبت ما با خداوند یک چنین نسبتی است. ما در او غوطه وریم. غوطه وریم، نه مجازاً، حقیقتاً. اصلاً شما ذره ای فاصله بین خودتان و خدا فکر نکنید اصلاً از وادی توحید بیرون افتادید. آن شرک است. چون فکر کردید که در جهان جز خدا موجودات دیگری هم هستند. در حالی که حقیقت توحید این است که جز خدا هیچ موجود دیگری وجود ندارد. نه اینکه خدا یکی است، موجود یکی است. این معنای توحید است. نه این که خدا یکی است، موجود یکی است. یک موجود بیشتر نداریم. این سخنانی است که ملاصدرا خیلی به صراحت می‌گوید، محی الدین و همه عرفای ما. تجربه وحدت این است. تجربه می‌کنند این که یک موجود در عالم بیشتر نیست. به قول ملاصدرا والباقی شئونه و نعوته، بقیه هم صفات او، افعال او، شئون و نعوت او هستند، الی آخر.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۲»، ۸ آوریل ۲۰۱۸، دقیقه ۱۵:۳۶ تا ۱۴:۳۷).

^{۲۹}-/الاسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹، ج ۲ صص ۳۰۰-۳۰۱.

^{۳۰}- «این نکته اصلی است که برای اقبال همیشه محل اشکال بوده است که چرا باید خدا را این چنین از جهان جدا کرد و آن گاه در پی آن بر آمد که دوباره رابطه برقرار کند، یا رابطه او را با جهان برقرار کنیم و در این برقرار کردن رابطه هم به تعبیر بیهوشیم و تکلف بورزیم. همیشه البته در فلسفه این یک قصه همیشگی است. فیلسوفان دائماً تقسیم بندی می‌کنند و بعد وقتی که انقسام صورت گرفت به مشکل می‌افتند که آن چیزهایی را که از هم جدا کردند چه جوری دوباره به هم پیوندند؟ یک معضل دائمی است. شما ببینید قصه روح و بدن خُب فیلسوفان سعی می‌کنند از طریق این که بگویند که روح با بدن بسیار متفاوت است و لذا عین بدن نیست و کارهایی می‌کند که بدن نمی‌کند. بدن کارهایی می‌کند که روح نمی‌کند. مشخصاتی دارد روح که بدن ندارد و بالعکس. به تعبیر دکارت روح فکر دارد و بُعد ندارد و بدن بُعد دارد و فکر ندارد. یعنی یک چنین تفاوت رادیکال و اساسی و گوهری بین این دو تا می‌افکند. غافل از این که وقتی این تفاوت بسیار جدی را بین اینها افکندند، مثل دو موجودی که کاملاً با هم قهر هستند و هیچ رابطه ندارند، فردا باید بین این دو تا رابطه برقرار کنند. باید بگویند این روحی که اینقدر با بدن متفاوت است حالا چه جوری با هم دوست شدند؟ چه طور این روح در بدن نشسته؟ چطور این بدن در کنار روح قرار گرفته؟ همکاری می‌کنند، یک چنین همکاری نزدیک؟ چگونه است که این بدن نمی‌خواهد بمیرد؟ اگر فکر کند که یک وقتی این روح پرواز خواهد کرد این فکر از خود مرگ برای او تلخ تر است. در مورد خدا و جهان هم قصه همین طور است و بسیاری از انقسامات دیگر که شما در فلسفه می‌بینید. این است که اقبال با هوشمندی تمام از همان ابتدای این فاصله گذاری را، و این متافیزیک بُعد و فراق را نمی‌پسندد. این تعبیر را به کار نمی‌برد و باز هم باید بگویم که جهد او و همت او معطوف به این است که خدایی را معرفی کند،

عالمی را، طبیعتی را به ما معرفی کند که این دو تا بسیار هم عنان اند، بسیار در هم پیچیده و در هم تنیده اند، به طوری که باید آنها را یکی محسوب کرد. آن قدر اقبال در این راه پیش می‌رود که در آدمی گمان حلول را زنده می‌کند. که نکند که اقبال معتقد است که خداوند در عالم حلول کرده است. در این زمینه کلمات او گاهی موهم این معنا هم هست. یا اتحاد با عالم پیدا کرده است، آن چنان که در اندیشه های هگل می‌بینیم و اقبال هم کم آشنا با هگل نبود. از طریق استاد خودش مک تگارت در دانشگاه کمبریج انگلستان.» (سروش، «بازسازی فکر دینی در اسلام»، جلسه پنجم، ۲۵ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۴۰:۱۱ تا ۴۱:۱۴).

³¹ causal closure

۳۲- به دو شاهد زیر بنگرید:

الف- «یک جور خداشناسی هست که با علم در تعارض می‌افتد. گفتم اما یک خداشناسی منقح البته چنین تعارضی ندارد. ما یک درکی از خدا داریم که شما نامش را می‌توانید وحدت وجود بگذارید. درکی که خدا هم هست در عالم و هم نیست. همانکه گفتم: هم حاضر است و هم غائب است. از چشمان ما غائب است، از مفهوم سازی ذهنی ما غائب است. اما در عین حال همه جا حاضر است. و این جهان تجلی اوست، ظهور اوست. یعنی خداوند اگر می‌خواست ظاهر بشود همین جوری ظاهر می‌شد که اکنون ظاهر شده است. بنابراین به خدا می‌خواهید نگاه کنید، به هر چیزی نگاه کنید خدا را در همان جا می‌بینید. در این گل می‌بینید، در این نور می‌بینید، در شیطان هم می‌بینید، در پیامبران هم می‌بینید. همه شان. یعنی از آن حیث که اینها مظهر خداوند هستند یکسان هستند. عرفا در اینجا بیشترین خدمت را به ما کردند که این خدا را معرفی کردند.» (سروش، «علم و دین»، جلسه دوم، ۲۳ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۷۰:۰۵ تا ۷۱:۰۹).

گفتار سروش در قطعه زیر نیز تا حدودی در این راستا است؛ هرچند ابهاماتی در این سخن سروش هست که در بخش‌های بعدی به آن اشاره خواهد شد.

ب- «قرآن خُب خیلی آشکاراً از خدایی سخن می‌گوید که گویی "خدای رخنه پوش" است. یعنی مستقیماً می‌آید در طبیعت و کار طبیعت را می‌کند. یک جایی می‌گوید جان‌ها را من می‌گیرم. "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا: خَدَاوَنَد است که جان‌ها را می‌گیرد [زمر، ۴۲]. خیلی صریح. یک جای دیگر می‌گوید که خداوند باران را می‌باراند. "أَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً: ما از آسمان آب می‌باریم [مومنون، ۱۸]. یک جای دیگر می‌گوید باده‌ها را ما به حرکت در می‌آوریم: "يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ...اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ ۚ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ: [روم، ۴۶ و ۴۸]. باده‌ها را ما فرستادیم. در جای دیگر

می‌گوید گیاهان را ما می‌رویانیم. ["أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ: آیا شما آن تخم را می‌رویانید یا ما رویاننده ایم؟ واقعه،]. اینها برای بعضی‌ها از متکلمین مسلمان این وهم را پدید آورده بود که پس اینها را خدا می‌کند. نیروهای طبیعت هیچ کاره اند. در واقع جهان را مستقیماً خدا می‌گرداند. خُب با یک چنین چیزی، چنین درکی از نسبت جهان با خداوند البته ما با علم مشکلاتی پیدا می‌کنیم. من می‌خواهم اینجا به شما یک قاعده بگویم. ببینید این مسأله خیلی مهمی است. نسبتی که متن مقدس با ما پیدا می‌کند فرق دارد با نسبتی که با پیامبر پیدا می‌کند. قرآن با پیامبر یک نسبت داشت، یعنی با آن کسی که صاحب وحی بود و با ما که مخاطب وحی هستیم. پیامبر همه چیز این عالم را از خدا می‌دید. اصلاً جور دیگری نمی‌توانست ببیند. یک چشمی برای او باز شده بود- و این فوق العاده مهم است و این همان چشم توحیدی است، همان سرمه توحید است که بر چشم او کشیده بودند. خب. مولانا می‌گوید "عارفان را سرمه ای هست آن بجوی/تا که دریا گردد این چشم چو جوی" سرمه توحید بر چشم او بود. واقعاً نمی‌توانست چیزها را از دست خدا نبیند. اصلاً این دنیا را خدا پُر کرده، همه کار را خدا می‌کرد، این درختی که در می‌آمد، این بارانی که می‌بارید، تو قطره قطره باران خدا نشسته بود، تو برگ برگ گیاهان خدا نشسته بود. بهار می‌آمد، خزان می‌آمد، کسی می‌مُرد، کسی به دنیا می‌آمد، اصلاً خدا پُر کرده بود این عالم را. او نمی‌توانست غیر از این سخن بگوید. اصلاً حرف که می‌زد مثل یک عاشقی که چنان از عشق پُر است، مولانا می‌گوید دیگر، می‌گوید زلیخا عاشق یوسف بود "آن زلیخا از سپندان تا به عود/نام جمله چیز یوسف کرده بود". اسم همه چیز را گذاشته بود یوسف. در همه چیز یوسف را می‌دید. این چشم عاشق او غیر یوسف نمی‌دید. خُب منی که زلیخا نیستم، منی که عاشق یوسف نیستم، البته آن نسبت را ندارم دیگر. این او بود که این چنین می‌دید و این چنین سخن می‌گفت. و واقعاً کسی که مجذوب است، غرقه است، محو است، غیر از این هم از او انتظار نمی‌رود. به این دلیل است که ما می‌گوئیم توحید اصلی ترین پیام پیامبر و اصلی ترین تجربه پیامبر است. این تجربه را من بیشتر تأکید می‌کنم. اصلاً این دنیا را یک چیز می‌دید. تجربه پیامبر این اصلی ترینش بود. همه چیز، به قول سعدی آنجا می‌گوید "دیگران را تلخ می‌آید شراب جور عشق/ما زدست دوست می‌گیریم و شکر می‌شویم" همه چیز را از دست دوست می‌گرفت، از دست چیز دیگری نمی‌گرفت. طبیعت، نیروهای طبیعت در آنجا محو بود. دیده نمی‌شد، نه این که انکار می‌شد، دیده نمی‌شد. خدا گویی که همه چیز را پُر کرده بود. و این فقط تجربه پیامبر نبود، همه عارفان این تجربه را داشتند واقعاً. و همیشه هم به ما گفته اند راز آلود بود. نمی‌توانیم بگوئیم چی بود؟ ولی چنان این عالم پُر از خداست که همه چیزهای دیگر در شعاع او چهره و رنگ می‌بازند و از آنها چیزی دیده نمی‌شود. اما وقتی که آدم به خود بیاید، یعنی از آن تجربه بیرون بیاید، هر چیزی سر جای خودش هست. و هر موجودی قانون خودش را دارد، رنگ خودش را دارد، سائز خودش را دارد، ما نسبت مان آن است. ما وقتی که قرآن را می‌خوانیم، می‌خواهم یک فرمول به شما بدهم، هر جا که می‌گوید خدا این کار را کرد شما این را به صیغه مجهول بخوانید. خداوند جان کسی را گرفت، شما اینجوری بخوانید: "فلانی مُرد". آن پیغمبر بود که می‌گفت خدا جانش را

گرفت، چون او می‌دید خدا دارد جان این را می‌گیرد. خدا باد را فرستاد. شما اینجوری بخوانید: "باد می‌آید". خداوند باران را فرستاد، شما اینجوری بخوانید: "باران می‌بارد". هر دو تاش درست است. آن کسی که همه این جهان را در قبضه تسخیر الهی می‌دید، او همه جا پای خدا را می‌کشید وسط. بلا استثنا، نه در جایی که نقصان علمی او به او حکم می‌کرد. همه جا او پای خدا را می‌کشید وسط. در مرگ، در حیات، در شر، در خیر، صریحاً در قرآن هست: شر و خیر هر دو از خداست. نفی شر از خدا نمی‌کند، "قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ [نساء، ۷۸]. بدی‌ها از خداست، ظلم‌ها از خداست، عدل‌ها از خداست، "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ [فلق، ۱ و ۲]. انکار نمی‌کند، شروری که خدا خلق کرده، من به همان خدا پناه می‌برم. "هم در تو گریزم از گریزم" سطح اعلای توحید است این. آن فقط رسول بود که اینجوری می‌دید. توجه می‌کنید. و این نسبت اتحادی را برقرار می‌کرد، بین عالم و او. نسبت رازآلود اتحادی. ولی برای من و شما اگر آن چشم باز شد که خوشا، خُرما. اما اگر باز نشد آن وقت ما در خواندن متن مقدس باید بدانیم که آن را چگونه می‌خوانیم. وقتی که همه جا خدا را می‌بینیم، بله این دیده می‌شود، پیامبر این را می‌دیده. تسبیح موجودات را می‌شنیده، وقتی که می‌گوید: "يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ [جمعه، ۱] یعنی من دارم می‌شنوم که اینها دارند تسبیح می‌گویند. به قول مولانا "فاش تسبیح جمادات آیدت/ وسوسه تأویل‌ها نروایت" اصلاً تأویل نخواهی کرد. می‌گوید که واقعاً اشیاء تسبیح خداوند را می‌کنند. "فلسفی کو منکر حنانه است/ از حواس انبیاء بیگانه است" او یک حواسی داشت که صدای این اشیا را می‌شنید. نسبت اینها با خدا را می‌دید. تجربه می‌کرد. و این کتاب پُر از این نسبت است و رفتن به روح این کتاب و دل این کتاب آدم را این چنین با حقیقت عالم یگانگی می‌بخشد. چشم پیامبرانه به آدم می‌دهد. چشم عارفانه. با آن سرمه توحید را به چشم می‌کشد. ولی من و شما وقتی که می‌خوانیم نباید اشتباه کنیم. و مولانا در أوائل دفتر دوم می‌گوید که: "نامصور یا مصور گفتنت/ باطل آمد بی ز صورت رفتنت" می‌گوید بعضی‌ها با هم نزاع می‌کنند که خداوند صورت دارد یا صورت ندارد؟ می‌گوید آن که می‌خواهد بگوید صورت ندارد باید خودش از صورت بیرون رفته باشد تا این را بگوید. مادامی که ما در عالم صوریم، همیشه از صورتهای سخن می‌گوئیم. حتی اگر ظاهراً هم از بی صورتی خدا سخن بگوئیم معنای واقعی اش بر ما مکشوف نیست. باطل آمد بی ز صورت رفتنت. "ای بسا کس را که صورت راه زد/ قصد صورت کرد و بر الله زد. ای بسا کس را که گندم راه زد/ قصد گندم کرد و پس بر کاه زد". (سروش، «علم و دین»، جلسه دوم، ۲۳ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۷۳:۲۵ تا ۵۳:۸۱).

۳۳- بله، شاید کسی با همین خرسند باشد که تقریر قوی اصل بستر علی بخشی از مدعیات وحدت ۱ را تایید می‌کند، چرا که طبق وحدت ۱ خدا اینهمان با اشیاء طبیعی عالم است و از این رو خود هویتی طبیعی است. و البته نیازی به ذکر نیست که بخش دیگری از مدعای وحدت ۱ این است که خدا غیرطبیعی است. تایید بخش‌هایی از یک فرضیه نامنسجم مانند وحدت ۱ را به دشواری می‌توان دستاوردی قابل اعتنا به شمار آورد.

^{۳۴} - سروش در سه قطعه زیر به این مطلب اشاره می‌کند (البته سخن او در قطعه سوم چندان روشن نیست):

الف- «اگر از مولانا بپرسید می‌گوید ما کی هستیم؟ ما فکریایی در ذهن خداوندیم. این دومی اقوای از اولی است و خیلی مهم است. من اگر در طول این مدت این دروس مثنوی که اینجا به شما دادم همین یک نکته را توانسته باشم در ذهن شما بنشانم برای من کافی است. نسبت ما با خدا مثل نسبت فکری است به متفکری. نه نسبت مخلوقی است به خالق، نه نسبت مصنوعی است به صانع، نه نسبت میزی است به نجاری، نه بنایی است به بنایی، و نه حتی طفلی است در رحم مادری. بلکه بالاتر از او، قوی تر از او، نزدیکتر از او، و معقول تر از او، نسبت فکری است به متفکری. این در آن واحد به شما نشان می‌دهد که چگونه خدا به شما احاطه دارد. درست مثل یک متفکری که به افکار خودش احاطه دارد. سوار آنهاست و همه ماهیت و حقیقت و درون خودشان را به متفکر نشان می‌دهند. شفاف هستند نزد او. هیچ چیزی شون پوشیده از او متفکر نیست. دوم این که در وجود او هستند، نه بیرون از وجود او. این تلقی فوق العاده زیانبار- اصلاً زهرآگین- که ما خودمان را از خدا جدا بدانیم، این راهزن است. بسیار راهزن است. ما آن قدر به خدا نزدیکیم که گویی فکری هستیم در ذهن او. وقتی یک چنین تلقی ای شما از نسبت خودتان با خداوند داشته باشید الهیات تان عوض می‌شود. کاملاً عوض می‌شود. خداشناسی تان عوض می‌شود، خودشناسی تان عوض می‌شود، فهم تان از معارف دینی عوض می‌شود، قرآن را که می‌خوانید یک جور دیگر می‌فهمید. بیشتر آن چه که ما در فهمش گیر می‌کنیم و گرفتار می‌آییم و مسائلی که برای ما گره ایجاد می‌کند، از این نسبت جدایی است که بین خودمان و خدا برقرار می‌کنیم. که او یک طرف ما یک طرف، بعد گاهی به ما زور می‌گوید، گاهی ما را ول می‌کند زور نمی‌گوید، بعد مسأله جبر پیش می‌آید، و بسی چیزهای دیگر[....] اما شما عزیزان که پای درس مولانا نشسته اید و کتاب او را می‌خوانید، این درس را از او یادتان باشد که "این جهان یک فکرت است از عقل کل". تمام خلقت یک فکری است تو ذهن خداوند. منجمله بنده و شما. و این قدر ما به او نزدیک هستیم. این قدر تحت احاطه و اشراف او قرار داریم. این همه نسبت به او شفاف هستیم. یعنی ما هیچ چیز نهان کردنی نداریم. در واقع وقتی که آدمی جزو یک کسی است نمی‌تواند بگوید او به من زور می‌گوید، به کی زور می‌گوید؟ اینجا دو تایی نداریم. جبر و اختیار وقتی پیدا می‌شود که دو نفر داشته باشیم. که یکی به دیگری زور می‌گوید. یک نفر که خودش به خودش که نمی‌تواند زور بگوید. همه آن قصه مال آن ثنویت است، مال آن دوئیت است. آن دو گانگی است. وقتی یگانگی برقرار شد، کثیری از این مسائل محو می‌شوند. یعنی مسأله حل نمی‌شود، منحل می‌شود. مسأله منحل می‌شود، صورت مسأله پاک می‌شود. برای این که آن مسأله متعلق به جهان فراق بود. شما وقتی وارد عالم وصال می‌شوید این چیزها از میان می‌رود. بی خود نبود که می‌گفت "آنکه برد بحث را عشق است و بس" درست می‌گفت. چون عشق اتحاد می‌آورد. و عشقی که اتحاد می‌آورد، وصال می‌آورد و فراق را از میان بر می‌دارد،

جدایی را محو می‌کند، البته که بحث جبر و اختیار را هم محو می‌کند. از میان بر می‌دارد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۲](#)»، ۲۶ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۳۳:۱۶ تا ۴۲:۵۴).

ب- «باری، مولوی موضع خودش را حالا دارد توضیح می‌دهد. می‌گوید این که من گفتم "این معیت با حقست این جبر نیست/ این تجلی مه است این ابر نیست. و بود این جبر جبر عامه نیست/ جبر آن اماره خودکامه نیست." ما یک مفهومی داریم در قرآن، مفهوم معیت. یکی از آیات خیلی مهم قرآنی که فلاسفه هم خیلی آن را به کار گرفته اند این است: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ» [مجادله، ۷] هر وقت سه نفر نشسته اند خدا چهارمی آنهاست. پنج نفر که نشسته اند خداوند ششمی آنهاست. کمتر و بیشتر از سه تا و چهار تا و پنج تا و شش تا خدا همه جا با آنهاست. این همان مفهوم معیت است. هو معهم. خدا با سه نفر است و چهارمی آنهاست. با پنج نفر است و ششمی آنهاست. از این تعبیر با بودن، در عربی مع، یک مصدر جعلی ساخته اند عربها معیت، یعنی با هم بودن. معیت قیومیه به قول فیلسوفان. یعنی خداوند با ماست، با مایی که اگر این او نبود ما هم نبودیم. او ما را سر پا نگه می‌دارد. خُب این معیت با حق نباید با مفهوم جبر اشتباه بشود. برای این که معیت به معنای این نیست که یکی به دیگری زور می‌گوید. تمام مطلب این است که ما در اینجا دو تا نداریم. یکی بیشتر نداریم. یعنی آدمی در واقع خدایی است اما به خدایی بودن خودش دیر پی می‌برد. ما عمق هستی خودمان را که حفاری کنیم در آن ته به خدا می‌رسیم. همه جاش را خدا فرا گرفته است. باید بدانیم که یک چنین ارتباط خیلی وثیقی در اینجا وجود دارد. ما حتی وقتی بحث از اختیار هم می‌کنیم، این اختیار هم قائم به خداوند است. یعنی او چون مختار است ما را هم مختار کرده است. این از نکته هایی است که خیلی‌ها فراموش می‌کنند. فکر می‌کنند که خدا بیاید کنار ما بنشیند به ما زور می‌گوید. نه اتفاقاً چون خداوند مختار است و ما پرتویی از وجود او هستیم، معیت با او داریم، اختیارش هم به ما سرایت می‌کند. این نکته شنیدنی است، این را باید توجه کرد. وقتی که می‌گوید "معیت با حق است این جبر نیست" یعنی ما با او وحدت پیدا کرده ایم، معیت پیدا کرده ایم. صفات او در ما می‌ریزد. به این معناست که هر چه او می‌خواهد اراده می‌کند، ما جلوه گاه اراده او می‌شویم. هر چه او اختیار می‌کند ما جلوه گاه اختیار او می‌شویم.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۱](#)»، ۲۶ می ۲۰۱۹، دقیقه ۲۲:۲۰ تا ۲۳:۳۴).

پ- سروش می‌گوید غیبت و عدم حضور خدا در حوادثی نظیر هولوکاست غلط است. برای این که «مثل این که خدا یکطرف است و جهان یک طرف است. آن وقت گاهی خداوند وارد جهان می‌شود، کاری می‌کند، گاهی هم پشتش را به این عالم می‌کند، نگاهی را به آن طرف می‌کند، و کاری نمی‌کند، خودش را به ندیدن می‌زند. نه خدا هم آنجا بود

اتفاقاً. خدا وسط آن معرکه آتش بود. خدا آن کنار هم نایستاده بود. یعنی هیچ کاری در این عالم نمی‌شود که خدا بی طرف باشد. تماشاچی باشد، و بی نظر باشد نسبت به آن. فقط هم نظر و طرف بودن و نبودن نیست، اصلاً فاعلیت تام دارد در آن کار. یعنی همه امر به دست او و به دستور او و به نیروی او و به خواست او و به اراده او و به تقدیر او انجام می‌شود. سر سوزنی هم تخلف ندارد. اما این خُب البته نفی نمی‌کند بودن اسباب و وسائل را در این میان. یعنی نفی نمی‌کند که کسانی با اختیار و با نیت سوء با خبث طینت گرفتند و بی گناهی را به آتش سپردند. و نفی نمی‌کند این که آن افراد ظالم مستوجب عقابند، مستوجب عقوبتند. اینها را نفی نمی‌کند. فقط دو جور نگاه است بر این جهان، در این میان که باید انسان توانایی جمع این دو تا را با هم داشته باشد. یعنی در همان حال که همه چیز را از خداوند می‌بیند، در همان حال فاعلان مختار را هم ببیند که به اختیار این کار را می‌کنند. این جزو یکی از همان رازهای عالم است. یعنی حفظ این دو تا با هم، این دو دید را با هم داشتن بدون این که یکی نفی دیگری بکند. کار مشکلی است و به همین دلیل هم هست که جمعی به این سو می‌غلطند، جمعی به آن سو می‌غلطند. و این مشکل جبر و اختیار و غیره پدید می‌آید. در مثنوی هم خیلی وقت‌ها تأویل هایی که مولانا می‌کند، وهم انگیز است. به این معنا کانهو خداوند بیرون قرار دارد. و بعد یک فرمانی از بیرون عالم تحمیل بر عالم می‌کند. این را که من نامش را "متافیزیک فراق" نهاده‌ام، بسیار راهزن است. خداوند بیرون عالم قرار ندارد، خداوند در عالم قرار دارد. بلکه عالم در خدا قرار دارد. فاصله ای اینجاها نیست، عرض کردم اینها را با هم و در کنار هم باید دید، آن گاه آدمی می‌تواند به یک توازنی برسد. باری این طوری بخوانید. قرآن را هم این طور بخوانید که من می‌گویم. وقتی که خداوند می‌گوید بادها را می‌فرستیم، بخوانید که بادها روان می‌شوند. اصلاً این فاعلیت خداوند را آنجا، در لحظه ای رها کنید. به همین خود حادثه نگاه کنید. وقتی که می‌گوید ما سیلی را به سر فلان قوم فرستادیم، اینجوری بخوانید: سیلی روان شد و فلان قوم را آب بُرد. این طوری بخوانید. آن وقت بهتر متوجه می‌شوید. الان ببینید این شعر مولانا را: "چون خدا خواهد که پرده کس درد/ میلش اندر طعنه پاکان زند" [دفتر اول، بیت ۸۱۸] این امر را به خداوند نسبت می‌دهد. وقتی که خداوند می‌خواهد که آبروی کسی را ببرد، پرده کس درد، کاری می‌کند که او بنشیند و طعن در پاکان بزند. بیفتد در پوستین خلق. در پوستین پاکان، آنها را مسخره کند، آبروی آنها را ببرد. عیب بگیرد. خُب شما این شعر را اینجوری بخوانید: وقتی کسی طعنه در پاکان می‌زند، عاقبتش این است که آبروی خودش می‌رود. یعنی می‌توانید موقتاً خدا را از صحنه حذف کنید و یک رابطه علی و معلولی بین دو حادثه برقرار کنید. یک رابطه علی و معلولی بسیار مقبول و معقول. یعنی جهان چنین ساخته شده است که آدمی که پرده دیگران را می‌برد، پرده خودش ناچار دریده خواهد شد. آن مقدمه به این نتیجه می‌رسد. (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۹»، ۵ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۶:۰۷ تا ۱۰:۴۴).

^{۳۵} - رجوع شود به بند «الف» پینوشت ۱۷.

^{۳۶} - عبدالکریم سروش، *خدا/ چون عشق*، انتشارات صقراط، تابستان ۱۳۹۸، صص ۲۵۹ - ۱۶۹.

^{۳۷} - در اینجا مناسب است یاد کنم از نظریه‌ای که ویلیام آلستون با بهره‌گیری از رویکرد کارکردگرایی در فلسفه ذهن مطرح کرده است. مطابق کارکردگرایی، بسیاری از واژگان دال بر امور ذهنی (همچون باور، خواست، قصد، اراده، و...) واژگان کارکردی هستند و یا دست کم، عناصر کارکردی مهمی در معنای آنها نهفته است. برای صدق این واژگان بر یک شیء، همین کافی است که آن شیء کارکردهای مورد نظر را تحقق بخشد؛ اما اینکه ساختار درونی آن شیء چیست و چگونه این کارکردها را تحقق می‌بخشد، اهمیتی ندارد. با استناد به این رویکرد، آلستون استدلال می‌کند که واژگان ذهنی یادشده می‌تواند (با معنایی کمابیش نزدیک به معنای متعارف خود) بر خدا نیز صدق کنند. بنگرید به:

Alston, 1989, *Divine Nature and Human Language*, ch. 3 and ch. 4.

از دیگر فیلسوفان معاصری که قائلند واژگان دال بر کمال (هر چند واژگانی شخص‌وار باشند) به معنای حقیقی بر خدا صدق می‌کنند، از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

Swinburne, R. (1993) *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press, chs. 4 and 5.

Scott, M. (2013) *Religious Language*, London: Palgrave Macmillan, chs. 12 and 13.

Plantinga, A. (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, ch. 2.

Leftow, B. (2012) *God and Necessity*, Oxford: Oxford University Press, pp. 243-242.

^{۳۸} - برای توضیحات بیشتر بنگرید به دلیل دوم از بخش ۳-۵-۳.

^{۳۹} - گفتنی است واژه «تنزیه» در سنت کلامی معمولاً مستبطن ایده‌ای مقبول است، که آن همانا پیراستن خداوند از جهات نقص و کاستی است. ولی عناوین سه گانه «تنزیه ۱»، «تنزیه ۲» و «تنزیه ۳» که در اینجا ذکر می‌شوند، صرفاً اصطلاحاتی هستند که برای اشاره به مدعیات سروش (به همان ترتیبی که در ادامه می‌آید) قرارداد شده‌اند. چنان که به تفصیل خواهیم دید، دیدگاه‌های سروش از تنزیه به معنای مقبول آن (پیراستن خداوند از نقص) بسی فراتر می‌روند، و عملاً به وادی تعطیل در می‌غلطند.

^{۴۰} - برای نمونه، سروش در نه قطعه زیر خدای شخص‌وار را نفی می‌کند. البته در بسیاری از عبارات دیگر که در ادامه مقاله گزارش خواهد شد (به ویژه در پاره‌های یادشده در پینوشت‌های ۵۱ و ۵۲) نیز سروش به همین مطلب تصریح می‌کند.

الف- «البته من به درستی می‌دانستم که در این تئوری [روایه‌های رسولانه] من نه تنها یک پیامبر جدیدی معرفی می‌شود، بلکه یک خدای جدیدی هم معرفی می‌شود. یعنی پیامبر کیلومترها فاصله دارد با پیامبری که در دامنه

سنت ما معرفی شده است[.....] خدایی که این کار[ارسال رسول] را می‌کند یک خدای مشخصی است که عزم دارد، اراده دارد، حرف می‌زند، واسطه بین او و بشر هست به نام فرشتگان، و این وسائط را به کار می‌گیرد، خُب این خدایی است که شما در جهان سنت می‌شناسید، آن هم پیامبر است، ۹۵ درصد، ۹۹ درصد قاطبه مسلمین همین جوری فکر می‌کنند، در عرصه یهودیت هم کمابیش همین طور است. حالا به مسیحیت کاری نداریم که عیسی پیامبر نیست اصلاً، بلکه یک پاره ای از خداوند است که به روی زمین آمده است، بلکه خود خداوند است که روی زمین آمده است. همین که همیشه در کلیساها می‌گویند: خود خداست که از خدا آمده است....اما در دیدگاه اسلامی که پیامبر پیامبر است، پاره ای از خدا هم نیست، و **أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ** هم می‌گفت، من یک آدمی زاده ای مثل شما هستم، مومنان تصورشان این بود که این آدمی زاده ناگهان شاهزاده می‌شود، ناگهان آقا زاده می‌شود، و ناگهان همای بخت بر سر او می‌نشیند، فرشتگان گرداگرد او جمع می‌آیند، دور سر او پرواز می‌کنند، و پیام خداوند را در قلب او، و در گوش او می‌خوانند. و او قدسیتی و قداستی و رفعت مرتبه ای پیدا می‌کند که همگان در مقابل او باید به تعظیم بنشینند. یا خم شوند. و بعد کلام او از اصالتی و معصومیتی و عصمتی برخوردار است که گویی کلام خداوند است. و چنانکه در قرآن است از پس و از پیش هم هیچ خطایی در آن راه پیدا نمی‌کند. اما آنچه که من می‌گفتم آشکارا با این فرق داشت. من می‌گفتم پیامبر در تولید وحی دخالت دارد، نه تنها دخالت دارد، اصلاً وحی صد در صد از آن اوست. مداخلیت ندارد، تقسیم کاری بین خدا و پیغمبر صورت نگرفته که بخشی اش را خدا انجام بدهد و بخشی اش را پیغمبر انجام بدهد. همه امر مفوض و محول به پیامبر شده است. گویی که خداوند پیامبری را آفریده و به او گفته هر کاری که تو بکنی و هر چی که تو بگی مقبول من است[.....] از آن طرف خدا هم یک خدایی نیست که به طور سستی مردم می‌پرستند. خدایی که هر دم اراده ای بکند، فیلسوفان ما هم این خدا را قبول نداشتند. فیلسوفان می‌گفتند تغییر در ذات خدا روا نیست، اگر خدا مثل آدمیان اراده بکند، اراده خودش را تغییر بدهد، اراده مجدد و متجددی در او پدید بیاید، این موجب تغییر در ذات است و تغییر در ذات هم مستوجب محو شدن وجوب وجود و زوال اوصاف الهی و از بین رفتن خداوند. بنابراین خداوند یک موجود ثابتی است و این ارادات متجدد که بعضی‌ها برای او قائل اند در آنجا راه ندارد. و بعلاوه شخصیت ندارد. مثل انسان، یک شخص انسانی نیست. خدایی که اغلب دینداران می‌پرستند، مسیحیت که جای خودش، اصلاً عیسی یک شخص انسانی شده، ولی چه در یهودیت و چه در اسلام، عوام مردم و منظور من عامه مردم، ۹۹ درصد مسلمانان خدایی را می‌پرستند که مثل یک انسان است. منتهی مثل یک انسان خیلی بزرگ، یک انسان خیلی مقتدر، خیلی عظیم، خیلی عالم، و همه کاره، اما یک دل رحیمی دارد، گاهی دلش به رحم می‌آید، گاهی غضب می‌کند، به خشم می‌آید، گاهی از کسی راضی می‌شود، گاهی نا راضی می‌شود، گاهی پیامبر می‌فرستد، گاهی حتی با پیامبرش قهر می‌کند، مدتی مثلاً به او وحی نمی‌فرستد. به تورات شما مراجعه کنید،

می‌بینید که خداوند چه اوصافی را از خودش بروز می‌دهد. یا به قرآن هم مراجعه کنید. خُب مومنان ما دعا می‌کنند به درگاه خداوند، بعضی هاشون فکر می‌کنند با تضرعی که می‌کنند، دل خداوند را نرم می‌کنند. دل او را به رحم می‌آورند. که او گناهانشان را بیامرزد. بر آنها ترحم کند. در حالی که اصول ثابتۀ فلسفۀ اسلامی به ما می‌گوید که خداوند رحم ندارد، خداوند شفقت ندارد، خداوند مثل آدمیان نیست. خداوند اراده اش تغییر نمی‌کند. خداوند اصلاً تحت تأثیر کسی و چیزی قرار نمی‌گیرد. اگر قرار باشد تحت تأثیر قرار بگیرد، یک موجودی مثل سایر موجودات است. فوق علت و معلول های مادی است که در این جهانند. و بنابراین او تأثیر می‌گذارد، اما تأثیر نمی‌پذیرد. خُب ما یک چنین خدایی را اگر تصور بکنیم، و در واقع خدایی که تصورناپذیر هم هست، خدایی که بی صورت است، یک چنین خدایی با یک چنان پیامبری، تماس می‌گیرد و بین اینها یک اتفاقاتی رخ می‌دهد. گفت "میان عاشق و معشوق سری است/ چه داند آن که اشتر می‌چراند" ماها تماشاچیان و تماشاگران بیرونیم، کما هو حقّه نمی‌دانیم که اینجا چه می‌گذرد. اما آثارش را البته می‌بینیم. که کسی به نام پیامبر می‌آید و ابراز می‌کند و ادعای پیامبری می‌کند و یک محصولاتی از وحی خودش را هم نشان می‌دهد. برای این که دیدگاه درستی داشته باشیم، هم دیدمان را از خدا باید عوض کنیم، هم دیدمان را از پیامبری باید عوض کنیم، و هم از نسبت خدا با عالم، از نسبت ماوراء طبیعت با طبیعت، همه اینها را البته باید تغییر رادیکال بدهیم.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۱۷:۵۰ تا ۲۵).

ب- «این سئوالی است که امروزه خیلی مطرحه: مگر خدا شخص است؟ شخصیتی دارد؟ یک نفر موجودی است، اصلاً می‌شود در مورد او چنین تصور کرد که گویی یک نفر است، یک موجودی است، شخصیتی داره و این بوده و برای همیشه خواهد بود و با ما طرف است و ما با او طرفیم؟ با او حرف می‌زنیم، او با ما حرف می‌زنه؟ ما دعا می‌کنیم، ما تضرع می‌کنیم. او جواب می‌دهد. او با پیامبران صحبت می‌کند. او خلق می‌کند، او می‌میراند، او زنده می‌کند. آیا یک شخصی است که این کار را می‌کند. ما از خدا چه تصویری باید داشته باشیم. تصور یک انسان؟ یک شخص؟ یک شخص خیلی عظیم و مقتدر؟ از سئوالات خیلی پیچیده ای که امروز مطرح هست همین تصور شخصی از خداوند است. **personal** خیلی از متکلمان هستند که خدا رو **impersonal** می‌دانند. یعنی اصلاً شخصیتی به معنایی که ما در جهان انسانی قائلیم، برای او قائل نیستند. شما می‌توانید برای این حتی حجتی و قرینه ای از قرآن هم بیاورید. در قرآن ما یه آیه مهم داریم، البته چند تا آیه داریم، ولی یکیش از همه برجسته تر و صریحتر است که می‌گوید: "أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ؟" هیچ چیزی مثل خدا نیست [شوری، ۱۱]. لذا اگر شما خدا رو مثل هر چیزی تصور کنید، شما خطا رفته اید. "فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ" [نحل، ۷۴] برای خدا مثل و مثال قائل نشوید. از روی مثل و مثال خدا رو نمی‌توان شناخت. لذا هر اندک شباهتی که برای خداوند، با آدمیان و غیر آدمیان قائل بشیم، باید بدونیم که خطا کرده ایم و غیر قرآنی است. لذا

این "مَا خَلَقْتُ" این که من نیافریدم، این من یعنی چی؟ این من در این جا چه معنایی پیدا می‌کند؟ خب یک مفسر عقلی می‌یاد به شما می‌گوید این دیگه تو خود قرآن معنی نشده. شما حالا باید این جا تصمیم بگیرید ، باید دانش های دیگر رو در میان بیاورید که آیا من را اینجا خداوند مجازاً گفته یا حقیقتاً؟ "شما این را می‌دانید، خیلی چیزها در قرآن هست که مجازی است. خدا می‌گوید من خشم می‌گیرم، می‌گوید من خوشم می‌یاد، راضی می‌شم. آیا حقیقی است اینها؟ آیا خداوند غضبناک می‌شود؟ خوب خیلی از مفسران گفته اند که نه اینها مجازی است. اگر پای مجاز در قرآن باز می‌شه، که باز یک معلومی است که ما داریم از بیرون قرآن به قرآن تحمیل می‌کنیم، خود قرآن نگفته که من مجاز می‌گم یا حقیقت می‌گم. ما باید از بیرون قرآن تکلیفمان را با این مسأله معلوم کنیم. شاید هم که خدا می‌گوید من، که مفهوم شخص درش نهفته است، مجازاً می‌گوید» (سروش، «سیر تاریخی تحول فهم قرآن»، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۶ تا ۴۹:۱۴).

پ- «من از کسانی هستم که مسلماً رأیم همین است که خداوند نه مثل طبیعت است، نه مثل انسان است، و نه مثل هیچ چیز دیگری است. واقعاً لیس کمثله شیء ، همان طور که در قرآن داریم، او را با هیچ چیزی نمی‌شود قیاس کرد. من اکنون در چارچوب متن مقدس داشتم سخن می‌گفتم. شما می‌دانید که در چارچوب متن مقدس چه در انجیل، که در انجیل شدیداً و قرآن، خداوند خیلی به طور شخصی و نسبتاً انسانوار معرفی شده است. به ما گفته می‌شود که او را انسانوار نبینید، و ندانید: و لیس کمثله شیء ، اما ذهن عامه مردم، عامه مومنان که در حوزه خیال کار می‌کند، نه در حوزه عقلانیت محض، تصویری از خدای غیر شخصی غیر انسانی ندارد. برایشان خیلی دشوار است. و لذا تلقی شان این است که خداوندی هست و مالک است و به امور بندگان رسیدگی می‌کند و انتظار دارند که به عدالت رفتار بکند. اینها در چارچوب متن مقدس است. عیسی مخصوصاً وقتی که می‌گفت پدر، من نزد پدر می‌روم، دیگر خیلی این استعاره قوی تر بود در شخصی کردن خداوند. بله اگر ما فراتر برویم، یعنی مثل عارفان خداوند را ببینیم، یعنی همان طوری که هست واقعاً ، یعنی این لباس هایی را که دوختیم به تنش، اینها را در بیاوریم و واقعاً او را بی صورت کنیم، به طور کافی آن وقت تلقی مان از همه این چیزها عوض می‌شود. از عدالت، از رحمت، من همیشه تذکر می‌دهم، که می‌گوئیم رحمت، اما رحمت انسانی نیست. عدالت می‌گوئیم اما انسانی نیست. سمیع و بصیر می‌گوئیم اما انسانی نیست. منتهی پس چه جور است؟ این اش خُب خیلی مشکل است. بخشی اش بر می‌گردد به این که اصلاً ذات خداوند به طور کامل تصور نکردنی و نفهمیدنی است. و فوق عقول و اذهان ما قرار دارد، بخشی اش هم که اصلاً ذهن ماست. این طوری است. ذهن ما با صورت‌ها کار می‌کند، با بی صورت نمی‌تواند. دچار حیرت می‌شود. اما در آنجا هم، حالا فرض کنید که خداوند را بی صورت بگیریم و غیر شخصی و غیر انسانوار که باید هم همین کار را بکنیم، آن وقت در این صورت باز بیان ما ، یعنی لب مطلب ما عوض نمی‌شود. صورت بیان ما عوض می‌شود. در آن صورت

می‌گوئیم، همان طوری که اتفاقاً در قرآن هم هست که این جهان به حق آفریده شده است. یعنی همه این اوصاف را می‌بریم به گویی مخلوقات عالم، این جهان به حق آفریده شده است. این نظام مقسط است، یعنی ترازو وار کار می‌کند. به جای این که اینها را به خداوند نسبت بدهیم، یعنی به یک شخص، یک ترازو داری، می‌گوئیم این ترازو تو خود این عالم کار گذاشته شده، این ترازو سر خود است به اصطلاح. و دین هم به ما می‌گوید که شما آدمیان هم این چنین باشید. همان که گذشتگان Natural Law، یعنی قانون طبیعت آن را می‌نامیدند، شما هم از او تبعیت بکنید. یعنی در آنجا هم لب و مفاد سخن ما عوض نمی‌شود. فقط به این جهان جاندار آن را نسبت می‌دهیم. خدا که جان جهان است، و بدون او این جهان مرده است، و لذا در این جهان، آن وقت نیکی و بدی را تشخیص نمی‌دهد، آنگاه پاداش و وعده و وعید هم معنا ندارد، این که کار نیک به سرانجام نیک منتهی می‌شود، کار بد به سرانجام بد منتهی می‌شود. در یک جهان مُرده مطرح نیست. اما در یک جهان زنده که جان آن جهان خداوند است، همه اینها آن وقت معنی دار می‌شود و لذا نتیجه همان است. الا این که در یک سطح بالاتری مسأله مطرح می‌شود که برای دینداری تجربت اندیش بسیار نیکوست. اما در دینداری معیشت اندیش و همچنین دینداری معرفت اندیش ما در عالم صوریم، و لذا زبانمان آن چنان می‌گردد. و آن چنان کار می‌کند.» (سروش، «قرآن و انجیل، جلسه هجدهم»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۷:۲۴ تا ۸۱:۵۶).

ت- «[روای رسولانه] یک تئوری است که برای جهانی ساخته شده و در خور جهانی است که خدا در آن جهان impersonal است. یعنی شخص نیست... من البته قبول دارم که اگر به خود متن باز مراجعه کنیم شاید که این نظر] خدای غیر شخصی] در آنجا یافت نشود... باز اگر به متن مراجعه کنیم... خدا کسی را فرستاده، پیغمبری دارد، پیام آور اوست... این درک شبانانانه از خداوند است... همه چوپان هستند... ما خداوند را به عنوان یک شخص که حالا یک جایی هم نشسته، در عرش یا، ذهنی هم دارد مثلاً، و ذهن او کار می‌کند، فکر می‌کند، فهمی دارد، ما دعا می‌کنیم، در اثر دعای ما مثلاً تصمیمی می‌گیرد، یا اجابت می‌کند، یا اجابت نمی‌کند، رد می‌کند، قبول می‌کند، نظرش عوض می‌شود فی المثل، و یک روز خوش است، یک روز ناخوش است، و امثال اینها. خوب این احوال را نمی‌شود برای خداوند قائل بود، به همان دلیلی که حتی کلام سنتی هم می‌گوید که وجود خدا بیکران و بی نهایت است و ثبات هم در ذات او هست، بسیاری از این احوال را به او نسبت نمی‌شود داد، حتی دعا کردن هم به این شکل متعارفی که ما داریم، به هر حال یک صورتی و کاریکاتوری از دعا است. یعنی اگر قائل به یک خدایی بشویم که تغییر اراده و نظر نمی‌دهد، آن وقت باید در همه اینها یک نظر مجددی بکنیم. به هر حال، پیش فرض این مقالات یک خدای غیر شخصی است، یک خدای impersonal است، که می‌توانیم از او به صورت یک شعور کیهانی، یا بگوئیم یک روح بیکران که در همه کالبد جهان جاری است. یک شعوری که همه چیز را در بر گرفته، چنین می‌توانیم تعبیر بکنیم. به قول مولانا جان جهان است... متافیزیک ما متافیزیک وصال است، نه متافیزیک فراق. یعنی به هیچ عنوان، از هیچ جهت، و به هیچ معنا خداوند

از مخلوقش جدایی ندارد. و این وصال، وصال تام و تمام است. نه یک وصال مجازی، یک وصال نیمه کاره، این چنین نیست.» (سروش، «روش تعبیر رویای رسولانه»، دسامبر ۲۰۱۴. بخش اول، [دقیقه ۲۵-۱۵](#)).

ث- «تکلم، سخن گفتن، خدا سخن نمی‌گوید، از مشخصات انسانی است...خودش [خدا] حرف بزند، نه. و لذا هر دانه از این صفت‌ها [ی انسانی] که به خداوند نسبت داده شود مجازی است.» (سروش، «پرستش خدای بی صورت»، [۱۱ سپتامبر ۲۰۱۵](#)، دقیقه ۴۰:۴۷ تا ۰۱:۴۸).

ج- «حتی اگر شما بگوئید خدا رحیم است، یعنی رحم دارد، یک مفهوم انسانی را به کار گرفته اید. رحم چیزی است که در آدمیان صاحب عاطفه است. خدا عاطفه به معنای انسانی کلمه ندارد. لذا رحم هم ندارد. اگر بگوئید خدا خشم هم می‌گیرد، باز یک مفهوم انسانی به کار برده اید، خشم مال ماست. و این را به خدا نسبت دادن نارواست. سمع دارد، می‌شنود، شنیدن یک امر انسانی است. دیدن یک امر انسانی است و هر چیزی از این قبیل. چون اساساً ما زبانمان را برای معرفی خدا یا خدایان نساخته ایم. آدمیان زبان را برای زندگی خودشان ساخته اند. برای آن چه که در اطرافشان می‌گذرد. همه مفاهیم از این طبیعت یا از این انسان برگرفته شده.» (سروش، «دین شناسی مولانا، جلسه دوازدهم، دقیقه ۴۲-۴۴»).

چ- «من قبلاً هم برای شما گفته بودم که بسیاری از اوصافی که ما از بشریت خودمان اخذ کردیم و بر خدا افکنده ایم، این اوصاف واقعاً معلول بشریت ماست. و نباید به آن معنای انسانوارش در خداوند ببینیم و به او نسبت بدهیم. مثل فرض کنید صفت رحیم. رحیم یعنی آدم دل سوز، آدم با رحم. ما خداوند را به این معنا نمی‌توانیم رحیم بدانیم. دل سوز نیست، دل ندارد اصلاً. و منتقم، در قرآن هم هست. خداوند انتقام می‌گیرد، و گرفته از یک عده ای، غضب ناک می‌شود، شاد می‌شود، این تعبیرات در قرآن هم هست، در تورات هم هست. ولی این صفات را مجازاً ما به خدا نسبت می‌دهیم. اصلاً به معنای حقیقی این کلمات نمی‌توان این صفات را در خداوند جست، خداوند نه شاد می‌شود، نه غمگین می‌شود، نه غضب می‌کند، نه دلسوزی دارد برای کسی، هیچ کدام، تمام این صفت‌هایی که ما از عالم انسانی بر گرفتیم و به خداوند نسبت دادیم در آنجا معنای مجازی پیدا می‌کند. معنای حقیقی ندارد. خُب این نکته را قبلاً می‌دانستیم، بیشتر این‌ها هم صفات فعل خداوند است، یعنی در مقام فاعلیت ما به خداوند نسبت می‌دهیم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۰»، ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۱۲:۴۶ تا ۳۹:۴۷).

ح- «این خدا [خدای شخص وار، خدای انسانوار] را به نظر من اگر کسی [ریچارد داوکینز] رد کند، به حق رد کرده است. یعنی ما اصلاً نگران رد و نفی وجود چنین خدایی نیستیم، نباید هم باشیم. اگر خدا باوران اعتقاد به خدایی دارند، آن خدا از این جهان جدا نیست. آن خدا یک شخص نیست، **Anthropomorphic** نیست، مثل آدمیان

نیست، و چنان نیست که در یک روزی از روزها ناگهان این جهان را آفریده باشد. اصلاً این طوری‌ها نیست. بله، من می‌دانم که در اعتقاد عامه خدا این چنین است. یک موجودی است که نشسته است و مثل ما آدمیان گاهی دلش می‌سوزد، گاهی به فکر ماست، گاهی ما به درگاهش تضرع می‌کنیم، گریه می‌کنیم دلش به رحم می‌آید، دعای ما را اجابت می‌کند، گاهی هم به ما بی‌اعتنایی می‌کند، محل نمی‌گذارد. در این جهان بی‌رحمی‌ها و ظلم‌های بسیار رخ می‌دهد، اصلاً ککش نمی‌گزد، اصلاً اهمیتی نمی‌دهد، اما گاهی هم ممکن است. خدایی که ما شیعیان را از همه بیشتر دوست دارد، یا مسیحی‌ها فکر می‌کنند خدایی که ما مسیحی‌ها را بیشتر از همه دوست دارد. بله این خدایی که این نویسندگان در پی نفی‌اش هستند یک چنین خدایی است. این خدا اگر نفی بشود، نباید اسباب نگرانی ما باشد، نباید ما تصور کنیم که چیز گرانبهایی را از دست ما ربوده‌اند. چنان خدایی اصلاً وجود نداشته که ما بخواهیم امروز بر سر وجود و عدمش نزاع بکنیم[....] یک خدای شخص‌وار را نفی می‌کند، خدایی که همیشه حکیمان گفته‌اند نباید چنان خدایی را معتقد بود و چنان خدایی را پرستید.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۴۵:۴۸ تا ۵۵:۵۱).

خ- «ما آن قدر خدا را انسانی کردیم که اگر یک کسی آمد و به ما گفت خدا انسان نیست، می‌گوئیم پس دیگه چه خدایی شد؟ واقعاً این جور شده. خوب عزیزان من از اول نباید این طوری می‌بود. ما آن قدر آمدیم برای خدا دل درست کردیم، عاطفه درست کردیم، احساس درست کردیم، به همین معنای بشری، که بعد حالا اگر یک کسی به ما بگوید که والله این طوری نیست. نه این که یک کسی به ما بگوید. حتی بزرگان دین هم این را گفته‌اند که ما یادمان رفته. که این طورها نیست. خداوند تغییر احوال نمی‌دهد. این جزو اولین تعلیماتی است که فیلسوفان و متکلمان به ما دادند که خداوند معرض احوال نیست، یعنی تغییر حالت پیدا نمی‌کند. از حالتی به حال دیگر نمی‌رود... خداست که عوض نمی‌شود و احتیاج به تفریح ندارد، نه غم دارد، نه شادی دارد، نه غصه می‌خورد، نه خنده می‌کند، نه گریه می‌کند، هیچ کدام. ولی ما آدمیان البته معروض این احوال هستیم... اما در مورد خداوند این حرف‌ها را نمی‌شود زد... خدا ورای اینهاست... خداوند احساسات بشری ندارد، عواطف ندارد، و به معنایی که ما مواجه می‌شویم با خواهش‌ها و دعاها و حوادث، او مواجه نمی‌شود. اما شما فکر نکنید که تنها نوع دانستن و تنها نوع مواجهه با امور، مواجهه انسانی است... ما خدا را می‌خوانیم و خداوند هم علم به احوال ما دارد، از یک ارتفاع خیلی بالایی، بدون این که اسیر احوال ما بشود، چون وقتی که اسیر احوال بشری بشود، آن وقت عکس‌العمل‌های او، عکس‌العمل‌های خیلی ناصوابی خواهد بود. یک وقتی عصبانی بشود، یک وقتی دلش خوش‌تر باشد، یک وقتی خسته باشد، یک وقتی سر حال باشد... اتفاقاً باید فکر کنید مثل یک دریای آرام است، آن جوری عدالتش بهتر حفظ می‌شود. دچار احساساتی شدن همه چیز را از

بین می‌برد. به هر حال احوال انسانی را ما نمی‌توانیم، حق نداریم به خداوند نسبت بدهیم.» (سروش، «بوی خدا- پرسش و پاسخ»، ۶ می ۲۰۱۶، دقیقه ۶۷:۴۵ تا ۷۲:۳۰).

۴۱- «[روایای رسولانه] یک تئوری است که برای جهانی ساخته شده و در خور جهانی است که خدا در آن جهان impersonal است. یعنی شخص نیست [...] من البته قبول دارم که اگر به خود متن باز مراجعه کنیم شاید که این نظر] خدای غیر شخصی] در آنجا یافت نشود [...] باز اگر به متن مراجعه کنیم [...] خدا کسی را فرستاده، پیغمبری دارد، پیام آور اوست [...] این درک شبانانانه از خداوند است... همه چوپان هستند.» (سروش، «روش تعبیر روایای رسولانه»، دسامبر ۲۰۱۴، بخش اول، دقیقه ۲۵-۱۵).

۴۲- سروش در بند «ت» پینوشت ۴۰ و نیز سه قطعه زیر قصد و اراده را از خدا نفی می‌کند:

الف- «خداوند جهان را چگونه می‌آفریند؟ گفتیم که در حکم یک هنرمند خداوند این هنر را خلق می‌کند. و این هنر از او می‌ریزد، بدون این که او قصدی داشته باشد. گفتیم این مفهوم و کلمه خالق یک رازی را می‌پوشاند. از چشم ما دور می‌دارد، چون خالق یعنی آفریننده، یعنی سازنده. وقتی که می‌گوییم آفریننده و سازنده ذهن ما را می‌برد به سوی سازنده‌ها و آفریننده‌های معمولی. می‌گوییم یک کسی هم این بنا را ساخته مثلاً. آن ماشین را ساخته، این میز را ساخته. و این ساختن عبارت است از این که اولاً اجزای مختلف را که از پیش وجود داشتند، در کنار هم می‌نهد و اندازه می‌دهد و با هم تألیف و ترکیب می‌کند. دوم این که قصدی دارد. اینش خیلی مهم است. می‌خواهد خانه‌ای بسازد که محل سکنی باشد، در آن بتوان زندگی کرد. میزی بسازد، مبلی بسازد، و هر چیز دیگری. پس اولاً در خالق و سازنده یکی اجزایی که وجود دارد و شخص سازنده آنها را با هم ترکیب و تألیف می‌کند هست. دوم این که عزمی و قصدی و نقشه‌ای و برنامه‌ای هست و آن سازنده می‌داند چکار دارد می‌کند و برای چه؟ اما هنرمند این طوری نیست. خلاقیت هنرمندی را منظور دارم که آن کجاست؟ اولاً هیچ اجزایی وجود ندارد. اصلاً هنرمند همه آن که را می‌آفریند، می‌آفریند. از پیش چیزی وجود ندارد، و مهمتر از او عزمی و پلنی هم در کار نیست. یعنی عین ریزش و عین جوشش است. همین طور می‌جوشد از ذهن یک هنرمند. از قلم او، از دست او. این آن خلاقیت هنرمندانه است. اگر هم کلمه خالق را در مورد خداوند به کار می‌بریم، همیشه باید یادمان باشد که هنرمندانه است این خلاقیت. خلاقیت هنرمندانه. لذا تعبیر مولانا چه بود؟ می‌گفت: "گنج مخفی بود ز پری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد" او می‌گوید که مثل یک گنج، مثل یک چشمه خدا جوشید. گنجی یا چشمه‌ای که خدا جوشید این بیرون ریخت آن چه را که در درون خودش هست. یا فی المثل مثل یک آتشفشان که این آتشفشانی که قصدی ندارد، عزمی ندارد. پلنی ندارد و ناگهان درون مایه

خودش را بیرون می‌ریزد. این مثال نیکویی است برای خلقت. مخصوصاً برای این که بگوییم هیچ برنامه ای وجود نداشته. این برنامه و هدف نداشتن یک وقتی نقصان شمرده نشود، در کار هنرمند اتفاقاً این عین کمال هنرمندی است. این در موارد دیگر است که پلن داشتن و هدف داشتن شرط امر است، در هنرمندی این چنین نیست[.....]

هنر برای هنر است. هنر هنر است، چون آزاد است. بله شمای هنرمند وقتی که ساختار وجودی خاصی داشته باشید هنرتان رنگ شما را می‌گیرد. به این معنا هنر رنگ دارد. بو دارد. اما نه به معنای این که شما این رنگ و بو را به او دادید. خودش دارد چون از چشمه وجود شما بیرون می‌ریزد. در مورد خداوند هم همین طور است. ببینید عزمی و نقشه ای در کار نیست در خلقت. بارها من این را خدمت شما گفتم. حکیمان ما، عارفان ما، فیلسوفان ما، همه شان معتقدند که خلقت هیچ هدفی ندارد. و افعال الله معلل به اغراض نیست. و خداوند برای رسیدن به هدف این عالم را خلق نکرده، چون خداوند نیازمند نیست. پس چرا خلق کرده؟ این چرا، چرا غایی نیست. یعنی به چه منظوری. منظوری ندارد او، ولی چرای فاعلی است. چرا؟ چون از او فرو ریخته. از او جوشیده. و بیرون آمده، و چنان که مقتضای ذات اوست بیرون آمده. لذا هر چیزی که در جهان هست الهی است. پاکیزه است. آن چیزهایی هم که به ظاهر الهی نیست، اولاً باطناً الهی است. ثانیاً به قول حکما می‌گفتند شرور مقتضای وجودند. یعنی لازمه خیرات اند. حالا وارد آن بحث نمی‌شویم. به هر حال این یک تئوری بود در باب خلقت الهی، که خالقیت هنرمندانه است و جوشش و ریزش است. ببینید مثال خیلی جالبش همین شعرهای دیوان شمس مولاناست که محض ریزش است. یعنی کاملاً معلوم است که بیت دوم بر مولوی معلوم نبوده، وقتی بیت اول را می‌گفته. دومی هم می‌آمده، سومی هم می‌آمده. همین طوری می‌آمده. و یک حالت تعلیقی هم در شعرهای مولانا هست. این را من براتان گفتم. یعنی شما هم که می‌خوانید نمی‌دانید بیت دومش برای شما چه می‌خواهد بگوید. این از اینجا به کجا می‌خواهد برود. خودش هم نمی‌دانسته است. خودش هم نمی‌دانسته. همین طور کوچه پس کوچه می‌پیچیده، برای این که هنر است و هنر همین است. اما مثنوی تا حدودی این چنین نیست، چون مولانا در دیوان شمس یک عاشق شاعر است، ولی در مثنوی یک معلم شاعر است. و اقتضای معلمی این است که مراعات حال شاگرد را بکند و به تناسب ذهن او و به وقف وقت آنچنان سخن بگوید. همین طور هم هست نگاه می‌کرد می‌دید دارند چرت می‌زنند یک چیزی می‌گفت، می‌دید که خسته اند یک چیز دیگری می‌گفت، یک قصه می‌گفت. می‌دید این دفعه افرادی پای سخنش هستند که - ببخشید - نزدیک به لات و لوت‌ها هستند قصه های رکیک می‌گفت برای آنها. اینها همه تو مثنوی هست. همه ملاحظه احوال آنهاست. در دفتر پنج خیلی این طوری است و به قول یکی از مثنوی شناسان احتمالاً مستمع در دفتر پنجم عوض شده و کسانی پای صحبت مولانا می‌نشستند که از جنس و لون دیگری بودند. ملاحظه حال آنها را می‌کرد و از آن جور قصه‌ها می‌گفت. جای دیگری هم جور دیگری. اما در غزل هاش اصلاً ملاحظه حال کسی را نمی‌کرد. اصلاً کسی نبود

آن موقع در دنیای او. خودش بود، ملاحظه حال کسی نبود. خودش می‌دید و خودش می‌گفت. حالا شاعران دیگر هم همین طورند. خُب این یک مثال بود از خلقت و آفرینش الهی، که آفرینش جوششی و چشمه ساری است. به قول مولوی گنجی است که از فرط پُری چاک می‌کند. می‌شکافد و درون مایه خودش را بیرون می‌ریزد. می‌توانست از آتشفشان مثال بیاورد که نیاورد. **تصویر دوم این است که خدا نفس می‌کشد و خلقت نفس الهی است.** این هم یک تصویر است. باز هم نفس کشیدن ناگزیر است، یعنی برای یک موجود حی، یک موجود زنده، این نفس از چه طریقی بر می‌آید از طریق فشاری که این هستی و حیات به شما می‌آورد. یعنی اگر شما نفس نکشیدید، نفس تان را نگه دارید، آن حیات به شما می‌گوید من می‌خواهم بمانم. اجازه نمی‌دهم که مرا خفه کنی. و لذا بر اثر نیروی آن حیات شما آن نفس را بیرون می‌دهید. این دَم همان است که تصویر خوبی است از خلقت و از آفرینش. لذا خدا نَفَس می‌کشد. ما نَفَس خداوندیم. ببینید وقتی هم که در مورد عیسی گفته اند عیسی روح الله است، این روح یعنی همان نَفَس الهی است. و این که گفته اند عیسی می‌دمید و مُرده زنده می‌کرد، این دمیدن یک مطلبی است. یک رازی است که گفتم بعضی از این یوگایی‌ها این را اجمالاً گرفتند که در اینجا چیزی نهفته است و نفس کشیدن چیزی بیش از فرو بردن اکسیژن است. این فرو بردن اکسیژن دیگر نازل ترین تعبیر از نفس کشیدن است. با روح و حیات ما به اصطلاح نسبت دیگری دارد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۰](#)»، ۲۵ فوریه ۲۰۱۸، دقیقه ۲۱:۵۸ تا ۳۱:۲۹).

ب- «اینکه در خداوند اراده تقدم دارد یا علم؟ خیلی این نکته مهمی است و توی الهیات مسیحی مطرح بوده، در الهیات اسلامی هم همین طور. می‌دانید خیلی‌ها هستند از فیلسوفان ما، منجمله ابن سینا و دیگران، اینها معتقدند مثلاً خدا اراده ندارد. اراده خدا همان علم به اصلح است. اصلاً اراده را کنار می‌گذارند. یعنی تقلیل می‌دهند، ردیوش می‌کنند به علم. می‌گویند خداوند علم است. اراده هم اگر یاد می‌شود و به کار می‌رود، اراده یعنی علم به اصلح. مرحوم ملاصدرا بحث های مفصل و پیچیده ای دارد راجع به این که اراده باری را توضیح بدهد. چون خُب اراده را اگر ما قائل بشویم بعد ممکن است در آن تغییر پدید بیاید، در ذات خدا هم که تغییر نداریم، خیلی بحث های دشواری است.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۰](#)»، ۱۲ می ۲۰۱۹، دقیقه ۳۷:۱۸ تا ۳۸:۱۷).

پ- «"گنج مخفی بود ز پُری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پُری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد". یک روایتی را صوفیان نقل می‌کنند که اهل حدیث گفته اند که این روایت مجعول است. اما خُب در میان اهل تصوف مشهور است. مضمونش همین است که خداوند، در حدیث قدسی، یعنی در کلمات بیرون قرآنی، به پیامبر الهام کرد که "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكى أعرف: من یک گنج پنهان بودم، می‌خواستم شناخته شوم، آدمیان را خلق کردم تا مرا بشناسند". این آن روایت است. اولاً که گفته اند این روایت سند معتبری ندارد و متصل به پیامبر و دوران ایشان نمی‌شود، از میان راه‌ها و قرن‌ها بعد ساخته شده است، دست ساز

صوفیان است، موافق اعتقادات خودشان چنین چیزی ساخته اند و پُر بعید نیست، یعنی کاملاً ممکن است. باری ما به همه روایات مشکوک هستیم مگر اینکه به صحت آنها اطمینان پیدا کنیم. حالا اگر یقین هم پیدا نکنیم یک اطمینانی اجمالاً پیدا کنیم. یک روایتی که به اصطلاح خبر واحد است و پشتوانه محکمی ندارد، خُب اعتباری هم ندارد. اما خُب این تو ادبیات صوفیان شایع و رایج است و خیلی حرفها را بر او بنا کرده اند. و گنج مخفی هم که اینجا مولوی می گوید همان است. گنج مخفی بود. حالا یکی از نکته های جالب این است که کلمه مخفی - حالا ما نحوی را اینجا گفت "مرد نحوی را از آن در دوختیم/ تا شما نحو محو آموختیم" ولی حالا خودمان گرفتار صرف و نحو شده ایم. این نکته صرفی است، نحوی نیست - مخفی خُب در عربی غلط است دیگر. برای این که خفی فعل لازم است، و لازم مفعول نمی گیرد. وقتی فعل متعدی شد مفعول می گیرد. مخفی به معنای نهان در عربی خفی است، همان خفی، مخفی نداریم در عربی. لذا "کنت کنزاً مخفياً" اصلاً ایراد دارد و احتمالاً یک عربی ندان، مثل یک فارسی زبان، کسی این را ساخته و سر زبانها انداخته و رایج و شایع شده. ببینید ما تو فارسی کلمه مخفی را به کار می بریم، مثل خیلی کلمه های عربی دیگر که ما به غلط به کار می بریم، اما تو فارسی جا افتاده. این اشکال ندارد، اما وقتی که در خود سیاق عربی به کار می رود البته اشکال دارد. آنجا دیگر باید صورت صحیح اش به کار رود. این که عرفا می گفتند این جهان زاده عشق است، یا به قول حافظ "طفیل عشق" است، بر همین روایت یا روایت نما یا حدیث نما مبتنی بود. چرا؟ برای اینکه تو این حدیث یا حدیث نما گفته شده است: من گنج مخفی بودم "احببت" دوست داشتم که شناخته بشوم. بنابراین دوست داشتن خداوند بود که موجب خلقت شد. موجب پدید آمدن آدمیان شد. این است همان حرفی که حافظ می زند: "طفیل هستی عشقند آدمی و پری/ ارادتی بنما تا سعادت بیبری"، طفیل هستی عشقند، یعنی زاده عشقند، یک دوست داشتن اند. آن کدام دوست داشتن بوده؟ دوست داشتن ازلی خداوند که می خواسته شناخته بشود. و برای اینکه شناخته بشود آدمیان را خلق کرده است. و ما را موفق کرده یا شناختن او را برای ما میسر کرده. حالا شناختن ناقص، نه شناختن کامل. خیلی خُب. این نکته اول که مربوط می شود به گنج مخفی و آن روایت کذایی. اما نکته دوم. نکته دوم فیلسوفانه تر است. و آن این است که یک سوال این است که خداوند چرا خلق کرد؟ ما به آن چرا کاری نداریم، یعنی منظور هدفش چه بود؟ اصلاً بحث هدف را در میان نداریم، هدفی وجود نداشته. یعنی چیزی هدفی بیرون از خدا نیست که خدا با رسیدن به او نیاز خود را برآورده کند. اینها در عالم ربوبی و در آن کمال و استغنائی که خداوند دارد جا ندارد و معنا ندارد. خُب پس برای چی این جهان را خلق کرد؟ یعنی چطور شد که این جهان را خلق کرد؟ خُب اراده کرد که این جهان را که خلق کند، این جاست که سخنان زیادی پیش آمده. فلاسفه ما آمده اند و گفته که خداوند فاعل بالقصد یا بالاراده نیست. خلقت معلول اراده و قصد خداوندی نیست. چون قصد و اراده همان هایی هستند که. اولاً: اراده زائد بر ذات الهی ما نداریم. خداوند است و خداوند. یک اراده علاوه بر وجود، یعنی تا امروز خدا نشسته، حالا امروز اراده کند که من جهان را بیافرینم. نه، این اصلاً غلط است. ما اراده حادث در ذات خدا یا اراده زائد بر ذات خدا یا به قول متکلمین ما اراده

جزافیه، اینها ما نداریم. نمی‌شود، محال است، با واجب الوجود نمی‌سازد. خُب پس چی شده؟ اگر اراده ای نبوده، قصد و عنایتی هم نبوده، هدفی هم نبوده، برای چیزی هم نبوده، خُب پس چی بوده؟ هیچی، خداوند همین طور مثل یک دریا موج زده، اصلاً به خودی خود، به اقتضای ذات، نه به خاطر چیزی، نه به هدف و غرضی. یادتان است از مولانا می‌خواندیم که: "بی غرض نبود بگردش در جهان/ غیر جسم و غیر جان عاشقان" اگر یک نمونه حرکت یا فعل مانند فعل الهی در این عالم داشته باشیم فعل عاشقانه است. سخنی بود که از مولانا شنیدیم. چرا؟ چون در فعل عاشقانه طمع و غرضی وجود ندارد. عاشقی می‌کند که عاشقی کرده باشد. همین، نه اینکه عاشقی می‌کند برای اینکه به فلان مقصد برسد. نه اینطوری نیست. خُب، اگر این چنین است، خداوند که در صدر همه خالقان است، احسن الخالقین است، در فعل او هم طمع و غرض و هدف و غیره وجود ندارد. پس چگونه خلق کرده؟ مثل یک گنجی که از فرط پُری چاک می‌کند، یعنی شکاف پیدا می‌کند. مثل یک گنجی که از فرط پُری جوش می‌کند. ببینید اینها را شما لیترا لنگیرید ها، یعنی تحت الفظی معنی نکنید. به قول مولوی: "پس مثال ناقصی دست آورم/ تا ز حیرانی خرد را وا خرم". برای اینکه قدری رفع حیرت بشود، قدری نزدیک بشود، درست مثل اینکه شما مولانا می‌گویید "گل خندان که نخندد چه کند/ قلم از مهر نبندد چه کند". گل می‌خندد که بخندد، اصلاً خنده اش ذاتی اش هست. نمی‌خندد برای این که من و شما خوش بشویم. خُب حالا من و شما هم خوش می‌شویم، ولی او خنده اش برای من و شما نیست. خنده اش به اقتضای ذات است. اصلاً خندان است، همین. خندان است تمام شد و رفت. دریا جوشان است. این گنج می‌شکافد. خود به خود می‌شکافد. این خود به خود هم نه یعنی بی اختیار، خداوند محض اختیار است. یعنی این وجوب وجود او، خلاقیت او، کرم او، بخشش او، این چنین است که می‌بخشد، یعنی همه عالم را پدید می‌آورد، بدون اینکه نیتی و غرضی و هدفی داشته باشد. بهترین مثال برایش همین است که اینجا مولانا آورده. این مثال‌ها و اشباح این در واقع نسب می‌برد به مکتب افلوطین. افلاطون نه ها، افلوطین. که او خیلی در این زمینه‌ها سخنان مهمی دارد و عارفان ما و صوفیان ما در واقع خوشه چینان خرمن او هستند. نکات بسیاری را از او آموختند، و یکی از مهمترینشان جناب مولانا که خُب به بهترین بیان هم اینجا آورده. گاهی هم گفته می‌شود خداوند فاعل بالتجلی است. این سخن فیلسوفان ماست و عارفان ما. همین شبیه همین حرف افلوطین و همین شکاف کردن گنج مخفی است. یعنی خدا تجلی می‌کند. مثل خورشید که می‌تابد. این جوری است، نه اینکه برای چیزی می‌تابد یا قصد می‌کند که بتابد، اصلاً وجودش عین تابش است. اصلاً تابیدن است. اگر نتابد خورشید نیست. مرده. حالا به قول مولانا که می‌گوید: "لا تماری الشمس فی توضیحها" خورشید در نورفشانی اش دچار تردید هم نمی‌شود. اگر تردید کند که بتابم یا نتابم، بدرخشم یا ندرخشم، تمام شده است. اما شده است، خُب. خداوند این چنین است، بی جهت نبود که خُب یکی از مثال‌ها درباره خداوند همین شمس بود و خورشید بود. پس ببینید در توضیح اینکه خلقت چگونه صورت می‌گیرد؟ وقتی که ما بحث غرض را و قصد را کنار گذاشتیم، توضیحش این بود که خداوند یک خورشید نورپاش است و این نورپاشی عین

وجود اوست. خداوند که ماهیت ندارد. در مورد خداوند ما کلمه ماهیت را به کار نمی‌بریم، کلمه ذات را به کار می‌بریم. خُب، بیانش همین است که از مولوی می‌شنویم. "گنج مخفی بود ز پُری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پُری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد". یک جای دیگر هم در دفتر سوم، در همان داستان صدر بخارا، در پایانش مولانا یک مثالی شبیه همین می‌زند، "چون بيفزايد می توفيق را/ قوت می بشکند ابريق را". این خلاصه درونی است، نه بیرونی. به ملاحظه، یعنی سنگی از بیرون به ابريق یا به آن سبو نمی‌خورد تا بشکند، از درون این ابريق می‌شکافد و می‌شکند. حالا بلا تشبیه شما فرض کنید که ذات باری مثل خورشید، مثل یک گنج مخفی است که به اقتضای خود چاک می‌کند و بیرون می‌ریزد. پخش می‌کند این جواهرات را و زر و سیم را در عالم و خاک را سلطان اطلس پوش می‌کند." (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۱)، ۲۲ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۴۸:۰۹ تا ۵۹:۱۵).

^{۴۳} - «بینید، اینها با هم منافات ندارد. خداوند یک اوصاف اختصاصی دارد، که آره وقتی من از آن تخلق به اخلاق الله انتقاد می‌کردم نظرم به آن بود. پاره ای اوصاف اوصاف اختصاصی خداوند است و ما نباید پایمان را آنجا بگذاریم و از آن حیث به اصطلاح هوس الوهیت بکنیم. مثلاً یکی ش همین پرستش است. خُب این همان چیزی است که مولوی هم خیلی روش انگشت می‌گذارد. می‌گوید که "طالب حیرانی خلقان شدیم/ دست طمع اندر الوهیت زدیم" می‌گوید هر کس کاری می‌کند که مایل است آدمیان در او حیران بشوند، مفتون بشوند و بعد به سجده بیفتند و یا در حکم سجده کردن، این در حکم دست طمع در الوهیت زده، فقط خداوند است که می‌تواند آدمیان را به پرستش خودش به عبادت خودش بخواند، و نه هیچ کس دیگری. یا نقشه‌های بزرگ برای مدیریت جهان کشیدن. دست طمع در الوهیت زدن است. برای این که ما آمدیم در این دنیا باغچه خودمان را بیل بزیم. همه کسانی که به قول آن فیلسوف [کارل پوپر] آمدند که این دنیا را بهشت کنند، تبدیل به جهنم کردند. یعنی یک نقشه‌های خیلی بلند و طویل و عریض که هیچ احاطه ای هم نمی‌شود به او پیدا کرد، و بنابراین از دست در می‌رود و عواقب ناخواسته ناگوار بسیار پدید می‌آورد و نتیجه اش این می‌شود که جهنم به جای بهشت می‌نشیند و امثال این‌ها. یعنی مصادیق این‌ها را زیاد می‌شود پیدا کرد که انسان دست طمع در الوهیت ببرد، یعنی آن جور صفات ویژه خداوندی را در خودش یا در جامعه پیاده کند، نا صواب است. اما صفات دیگری هست که ما خداوند را به آنها می‌خوانیم. این صفات را درست است به معنای بشری در او نمی‌خوانیم، اما در اصل از بشریت گرفته شده، یعنی چه ما بگوئیم خداوند سمیع است، چه بگوئیم بصیر است، چه بگوئیم کریم است، هر چه از این اوصاف، اینها در واقع از زبانی گرفته می‌شود که این زبان را آدمیان ساخته اند و آدمیان هم برای خودشان ساخته اند نه برای خدا، اما از، یعنی از تنگنای واژگانی که ما داریم، مجبوریم این کلمات را و صفات را برای خداوند هم استفاده کنیم، در عین حال باید یادمان باشد این صفات در واقع انسانی اند که ما به خدا

نسبت می‌دهیم، نه این که خدایی اند که ما به خودمان نسبت می‌دهیم. یعنی خاستگاه شان اینجاست، نه آنجا. پس ببینید، ما خلاق هستیم، یعنی باید باشیم، ما باید مختار باشیم، چون این چیزها را هم در خدا قبول داریم. یعنی از خاستگاه بشری به او نسبت می‌دهیم، اما وقتی به خدا نسبت می‌دهیم، معنایش است که **گویا خلاق است**. که **گویا مختار است**. این را قبلاً هم عرض کردم. تناقضی پدید نمی‌آید. (سروش، «[سلوک دیندارانه در جهان مدرن](#)، جلسه ۳۰»، ۲۴ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۶۹:۱۷ تا ۷۲:۱۲).

۴۴- به عنوان نمونه به موارد زیر بنگرید:

الف- «خداوند شخصیت ندارد. مثل انسان، یک شخص انسانی نیست. خدایی که اغلب دینداران می‌پرستند، مسیحیت که جای خودش، اصلاً عیسی یک شخص انسانی شده، ولی چه در یهودیت و چه در اسلام، عوام مردم و منظور من عامه مردم، ۹۹ درصد مسلمانان خدایی را می‌پرستند که مثل یک انسان است. منتهی مثل یک انسان خیلی بزرگ، یک انسان خیلی مقتدر، خیلی عظیم، خیلی عالم، و همه کاره، اما یک دل رحیمی دارد، گاهی دلش به رحم می‌آید، گاهی غضب می‌کند، به خشم می‌آید، گاهی از کسی راضی می‌شود، گاهی ناراضی می‌شود، گاهی پیامبر می‌فرستد، گاهی حتی با پیامبرش قهر می‌کند، مدتی مثلاً به او وحی نمی‌فرستد. به تورات شما مراجعه کنید، می‌بینید که خداوند چه اوصافی را از خودش بروز می‌دهد. یا به قرآن هم مراجعه کنید. خُب مومنان ما دعا می‌کنند به درگاه خداوند، بعضی هاشون فکر می‌کنند با تضرعی که می‌کنند، دل خداوند را نرم می‌کنند. دل او را به رحم می‌آورند. که او گناهانشان را بیامرزد. بر آنها ترحم کند.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۱۳:۲۲ تا ۲۳:۲۵).

ب- «اگر ما فراتر برویم، یعنی مثل عارفان خداوند را ببینیم، یعنی همان طوری که هست واقعاً، یعنی این لباس هایی را که دوختیم به تنش، اینها را در بیاوریم و واقعاً او را بی صورت کنیم، به طور کافی، آن وقت تلقی مان از همه این چیزها عوض می‌شود. از عدالت، از رحمت، من همیشه تذکر می‌دهم، که می‌گوئیم رحمت، اما رحمت انسانی نیست. عدالت می‌گوئیم اما انسانی نیست. سمیع و بصیر می‌گوئیم اما انسانی نیست.» (سروش، «[قرآن و انجیل](#)، جلسه هجدهم»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۵۵:۷۸ تا ۷۹:۲۷).

پ- «تنزیه به همان می‌گویند، یعنی خدا را پاک کردن از اینها. حتی صفتی برای خداوند بیان نکردن. آنهایی که قائل به تنزیه اند، می‌گند حتی اگر شما بگوئید خدا رحیم است، یعنی رحم دارد، یک مفهوم انسانی را به کار گرفته اید. رحم چیزی است که در آدمیان صاحب عاطفه است. خدا عاطفه به معنای انسانی کلمه ندارد. لذا رحم هم ندارد. اگر بگوئید خدا خشم هم می‌گیرد، باز یک مفهوم انسانی به کار برده اید، خشم مال ماست. و این را به خدا نسبت دادن نارواست. سمع دارد، می‌شنود، شنیدن یک امر انسانی است. دیدن یک امر انسانی است و هر چیزی از این قبیل. چون

اساساً ما زبانمان را برای معرفی خدا یا خدایان که نساخته ایم. آدمیان زبان را برای زندگی خودشان ساخته اند. برای آن چه که در اطرافشان می‌گذرد. همه مفاهیم از این طبیعت یا از این انسان برگرفته شده.» (سروش، «[دین شناسی مولانا، جلسه دوازدهم](#)، دقیقه ۴۲:۰۸ تا ۴۳:۱۴).

ت- بند «چ» پینوشت ۴۰.

ث- «ما آن قدر آمدم برای خدا دل درست کردیم، عاطفه درست کردیم، احساس درست کردیم، به همین معنای بشری، که بعد حالا اگر یک کسی به ما بگوید که والله این طوری نیست[.....] خداوند احساسات بشری ندارد، عواطف ندارد، و به معنایی که ما مواجه می‌شویم با خواهش‌ها و دعاها و حوادث، او مواجه نمی‌شود.» (سروش، «[بوی خدا- پرسش و پاسخ](#)»، ۶ می ۲۰۱۶، دقیقه ۶۸:۰۰ تا ۷۰:۰۸).

۴۵- «این را به خدا نسبت دادن نارواست. سمع دارد، می‌شنود، شنیدن یک امر انسانی است. دیدن یک امر انسانی است و هر چیزی از این قبیل.» (سروش، «[دین شناسی مولانا](#)»، جلسه دوازدهم، ۱۲ ژوئن ۲۰۱۵، دقیقه ۴۲:۴۴ تا ۴۲:۵۶).

۴۶- به عنوان نمونه به وارد زیر بنگرید:

الف- «فرشتگان گرداگرد او[پیامبر] جمع می‌آیند، دور سر او پرواز می‌کنند، و پیام خداوند را در قلب او، و در گوش او می‌خوانند. و او قدسیتی و قداستی و رفعت مرتبه ای پیدا می‌کند که همگان در مقابل او باید به تعظیم بنشینند. یا خم شوند. و بعد کلام او از اصالتی و معصومیتی و عصمتی برخوردار است که گویی کلام خداوند است. و چنانکه در قرآن است از پس و از پیش هم هیچ خطایی در آن راه پیدا نمی‌کند. اما آنچه که من می‌گفتم آشکارا با این فرق داشت. من می‌گفتم پیامبر در تولید وحی دخالت دارد، نه تنها دخالت دارد، اصلاً وحی صد در صد از آن اوست. مداخلیت ندارد، تقسیم کاری بین خدا و پیغمبر صورت نگرفته که بخشی اش را خدا انجام بدهد و بخشی اش را پیغمبر انجام بدهد.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۵۱:۱۹ تا ۵۲:۵۵).

ب- «این سئوالی است که امروزه خیلی مطرحه: مگر خدا شخص است؟ شخصیتی دارد؟ یک نفر موجودی است، اصلاً می‌شود در مورد او چنین تصور کرد که گویی یک نفر است، یک موجودی است، شخصیتی دارد و این بوده و برای همیشه خواهد بود و با ما طرف است و ما با او طرفیم؟ با او حرف می‌زنیم، او با ما حرف می‌زنه؟ ما دعا می‌کنیم، ما تضرع می‌کنیم. او جواب می‌دهد. او با پیامبران صحبت می‌کند[همه اینها مجازی است.]» (سروش، «[سیر تاریخی تحول فهم قرآن](#)»، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۶:۴۰ - ۴۶:۰۱).

پ- «تکلم، سخن گفتن، خدا سخن نمی‌گوید، از مشخصات انسانی است...خودش [خدا] حرف بزند، نه. و لذا هر دانه از این صفت‌ها [ی انسانی] که به خداوند نسبت داده شود مجازی است.» (سروش، «پرستش خدای بی صورت»، ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۵، دقیقه ۴۷:۴۰ تا ۴۸:۰۱).

ت- «من در قبض و بسط پیش فرض جامعه مومنان را لحاظ کرده‌ام و آن این است که قرآن کلام خداست. بارها در قبض و بسط عبارت "در نگاه مومنان" را آورده‌ام. و البته تا آن موقع خودم هم قائل به همین پیش فرض بودم [...] الان من دیگر به این مطالب قائل نیستم [...] پس برخی پیش فرض‌هایی که در قبض و بسط آگاهانه یا ناآگاهانه به کار برده‌ام و با کلام خدا بودن قرآن ارتباط پیدا می‌کند اکنون فرو می‌ریزد.» (عبدالکریم سروش، *کلام محمد، روای محمد*، انتشارات صقراط، پائیز ۱۳۹۷، صص ۲۸۳-۲۸۴).

ث- سروش پروژه نامتکلم کردن خداوند از سوی خودش را انقلابی‌ترین و رادیکال‌ترین طرح الهیاتی نامیده و می‌گوید: «طرح این که قرآن کلام محمد است نه کلام خداوند، به نظر من یکی از رادیکال‌ترین و انقلابی‌ترین سخنانی است که در این زمینه می‌توان گفت.» (سروش، *کلام محمد، روای محمد*، صص ۳۱۱-۳۱۲).

ج- سروش به نامتکلم کردن خداوند افتخار هم کرده و می‌گوید: «در کتاب *بسط تجربه نبوی* آوردم که اصلاً کلام باری نداریم و تعبیر کلام خدا مجازی است. هرچه هست کلام محمد است. مگر اوصاف دیگری درباره خداوند در قرآن نداریم که مجازاً به خدا نسبت داده می‌شوند، مثل این که خدا منتقم است یا خدا دست و سمع و بصر دارد. خب من نمی‌دانم چرا به کلام باری که می‌رسد این قصه فراموش می‌شود؟ علتش شاید این باشد که آیات قرآن را گفته‌اند که عین کلام خداست و لذا مانع از این شده است که بگوییم درست است که کلام خداست، اما نه به معنای حقیقی، بلکه به معنای مجازی. و به هر دلیل، این تطفن صورت نگرفته است. همین که بگوییم این کلام محمد است و مجازاً به خدا نسبت داده می‌شود، آن مسائل از جمله این که کلام خدا حادث است یا قدیم، کلام خدا مخلوق است یا غیر مخلوق، همگی از میان برداشته می‌شود و راه حل معضل کلام خدا به خوبی گشوده می‌شود. من در واقع به این مطلب مفتخرم.» (سروش، *کلام محمد، روای محمد*، صص ۳۱۲-۳۱۳).

^{۴۷}- برای مثال به دو شاهد زیر بنگرید:

الف- «خدایی که این کار [ارسال رسول] را می‌کند یک خدای مشخصی است که عزم دارد، اراده دارد، حرف می‌زند، واسطه بین او و بشر هست به نام فرشتگان، و این وسائط را به کار می‌گیرد، خب این خدایی است که شما در جهان سنت می‌شناسید [...] فرشتگان گرداگرد او جمع می‌آیند، دور سر او پرواز می‌کنند، و پیام خداوند را در

قلب او، و در گوش او می‌خوانند[.....] همه اینها را البته باید تغییر رادیکال بدهیم.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۱۷:۵۰ تا ۲۵).

ب- «بارها و بارها من این را گفته‌ام، یعنی نسبت خدا با جهان و خودمان را یک نسبت انسانی تلقی می‌کنیم. که یک انسان خیلی مقتدری به نام خدا نشسته است، همان طور که یک پادشاهی به زیر دستانش امر و نهی می‌کند، او هم امر و نهی می‌کند، گیرم که لابد در خفی، در پشت سر، ما نمی‌شنویم، یا مأموری را می‌فرستد، و از این تصوراتی که خُب داریم.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۰](#)»، ۱۲ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۵۱:۱۶ تا ۱۸:۱۷).

۴۸- به عنوان نمونه به شواهد زیر بنگرید:

الف- «به قرآن هم مراجعه کنید. خُب مومنان ما دعا می‌کنند به درگاه خداوند، بعضی هاشون فکر می‌کنند با تضرعی که می‌کنند، دل خداوند را نرم می‌کنند. دل او را به رحم می‌آورند. که او گناهانشان را ببامرزد. بر آنها ترحم کند. در حالی که اصول ثابتۀ فلسفۀ اسلامی به ما می‌گوید که خداوند رحم ندارد، خداوند شفقت ندارد، خداوند مثل آدمیان نیست. خداوند اراده اش تغییر نمی‌کند. خداوند اصلاً تحت تأثیر کسی و چیزی قرار نمی‌گیرد. اگر قرار باشد تحت تأثیر قرار بگیرد، یک موجودی مثل سایر موجودات است. فوق علت و معلول های مادی است که در این جهانند. و بنابراین او تأثیر می‌گذارد، اما تأثیر نمی‌پذیرد.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۲۳:۰۹ تا ۲۳:۵۸).

ب- «این سئوالی است که امروزه خیلی مطرحه: مگر خدا شخص است؟ شخصیتی دارد؟ یک نفر موجودی است، اصلاً می‌شود در مورد او چنین تصور کرد که گویی یک نفر است، یک موجودی است، شخصیتی داره و این بوده و برای همیشه خواهد بود و با ما طرف است و ما با او طرفیم؟ با او حرف می‌زنیم، او با ما حرف می‌زنه؟ ما دعا می‌کنیم، ما تضرع می‌کنیم. او جواب می‌دهد. او با پیامبران صحبت می‌کند[همه اینها مجازی است].» (سروش، «[سیر تاریخی تحول فهم قرآن](#)»، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۶:۴۰ - ۴۶:۰۱).

پ- «ما خداوند را به عنوان یک شخص که حالا یک جایی هم نشسته، در عرش یا، ذهنی هم دارد مثلاً، و ذهن او کار می‌کند، فکر می‌کند، فهمی دارد، ما دعا می‌کنیم، در اثر دعای ما مثلاً تصمیمی می‌گیرد، یا اجابت می‌کند، یا اجابت نمی‌کند، رد می‌کند، قبول می‌کند، نظرش عوض می‌شود فی‌المثل، و یک روز خوش است، یک روز ناخوش است، و امثال اینها. خوب این احوال را نمی‌شود برای خداوند قائل بود، به همان دلیلی که حتی کلام سنتی هم می‌گوید که وجود خدا بیکران و بی‌نهایت است و ثبات هم در ذات او هست، بسیاری از این احوال را به او نسبت

نمی‌شود داد، حتی دعا کردن هم به این شکل متعارفی که ما داریم، به هر حال یک صورتی و کاریکاتوری از دعاست. یعنی اگر قائل به یک خدایی بشویم که تغییر اراده و نظر نمی‌دهد، آن وقت باید در همه اینها یک نظر مجددی بکنیم.» (سروش، «روش تعبیر رویای رسولانه»، دسامبر ۲۰۱۴. بخش اول، [دقیقه ۲۵-۱۵](#)).

ت- به زعم سروش دعا فاقد توجیه عقلی و فلسفی است و صد دلیل فلسفی وجود دارد که دعا هیچ توجیهی ندارد: «حقیقت این است که حقیقت دعا بر ما مکشوف نیست. من اگر شخصاً، پیامبر اسلام دعا نکرده بود، اگر عیسی دعا نکرده بود، اگر موسی، اگر عارفان بزرگ دعا نکرده بودند، من هم دعا نمی‌کردم. برای این که هیچ توجیه عقلی و فلسفی برای این کار نیست. ولی معنایش این نیست که اگر عقل من به چیزی نرسید، اون دیگر باطل است، این دیگر تهی از معناست. خوب نه، ممکن است یک معنایی داشته باشد، علی‌الخصوص وقتی که بزرگان این فن، پیشوایان و راهنمایان، به این امر دست برده اند، آدمی می‌تواند احتمال بدهد که یک چیزی هست که بر من نامشکل و نا مکشوف است. ببینید شما اگر از لحاظ فلسفی بخواهید بروید همانی خواهد بود که کانت می‌گفت. کانت بالاخره جزو اعقل عقلای عالم بود. می‌گفت دعا معنی ندارد. راست می‌گفت. توی یک نظام فلسفی اصلاً معنا ندارد. وقتی که شما خدا را قادر مقتدر می‌گیرید، معلول هیچ تأثیری در علت ندارد. علت هیچ عاطفه و دل ندارد. یعنی چی ما یک چنین کسی را بخوانیم و بخواهیم در او تأثیر بگذاریم و او رأی اش را عوض کند و مطابق میل ما عملی را انجام بدهد؟ بنابر این واقعا اگر ادیان نبودند- خلاصه کلام است- ما از دعا خبری نداشتیم و دلیلی هم برایش نداشتیم. این که مولانا می‌گوید: "هم دعا از تو، اجابت هم ز تو" معنایش دقیقاً همین است. این را تو یاد ما دادی، ما بلد نبودیم دعا بکنیم. عقلای ما، فیلسوفان ما بلد نبودند. برای این که راه عقلانی برای توجیه این امر وجود ندارد. حالا این فقط کانت نیست که این را می‌گوید. من اینجا دیگر اطلاع کلام نمی‌کنم. شما حرف های بوعلی و ملاصدرا را ببینید. این بزرگان قوم هیچ توجیهی برای دعا ندارند.... به لحاظ فلسفی هیچ توجیهی برای این کار نداریم، بلکه صدتا دلیل علیه ش داریم و فلاسفه ما در این زمینه کاملاً زمین خورده اند.» (سروش، [جلسه دوم از گفتارهای «خدا و جهان»](#)، [رمضان ۱۳۹۴](#)، دقیقه ۶۲:۲۳ تا ۶۵:۱۲).

ث- سروش در سخنرانی «راز دعا» ابتدا مفصل توضیح می‌دهد که خداوند اجابت کننده دعاها نبوده و نیست و دخالتی در جهان ندارد، سپس رازی را با حاضران در میان می‌گذارد و می‌گوید بیش از این نمی‌تواند افشای راز کند. می‌گوید دعاها را ولی خدا اجابت می‌کند. همه امور به دست ولی خداست:

«بگذارید این جا من یک رازی را برای شما بگشایم : خداوند هیچ کاری در این عالم نمی‌کند مگر از طریق دل و روح آدمیان. این آدمیانی را که آفریده، اگر قرار است اثری تو این عالم، در عالم فیزیکی خارج ظاهر بشود، از طریق نفس یک انسان صادر خواهد شد. یعنی یک آدمی برانگیخته می‌شود تا از سر درد یک دعایی بکند، نفرینی بکند، بانگی بر آورد، دست خدا در این عالم از طریق ارواح اولیا او گشوده می‌شود[.....]خداوند در این عالم دستش از طریق روح های

آدمیان گشاده است، مستقیماً نمی‌آید این وسط، مستقیماً می‌آید چون ما را خلق کرده، اما اگر بخواهید مجازی علی و معلولی امر را شما کاوش کنید و به دست بیاورید این چنین است. همان طور که ملائکه در این عالم کارگزارند، برتر از ملائکه نفوس اولیا خداوند هستند. اولیایی که زنده اند یا اولیایی که از دنیا رفته اند، که باز هم زنده اند، آنها همتی می‌کنند و در این جهان تغییری پیدا می‌شود. در این دنیا همه چیز از مسیر نفوس ما، روح ما و قلب ما و اینها حاصل می‌شود. در درجه اول نسبت به خود ما و در درجه دوم اگر صاحب یک نفس قوی باشیم ممکن است در بیرون از ما هم این تأثیر را بگذارد. بنابراین نتیجه بعدی و شاید هم آخری که می‌گیرم، دیگر برتر از این، خانم میزبان، بنده مجاز نیستم بگم، من در واقع قبلاً یک چیزهایی را گفتم که شاید هم نباید می‌گفتم. ولی فراتر از این دیگر نمی‌شود رفت. خودتان برید دیگر، پیدا بکنید.» (سروش، «راز دعا»، رمضان ۱۳۹۵، دقیقه ۴۹:۳۰ تا ۵۱:۳۵).

۴۹- «او خلق می‌کند، او می‌میراند، او زنده می‌کند. آیا یک شخصی است که این کار را می‌کند. ما از خدا چه تصویری باید داشته باشیم. تصور یک انسان؟ یک شخص؟ یک شخص خیلی عظیم و مقتدر؟ از سئوالات خیلی پیچیده ای که امروز مطرح هست همین تصور شخصی از خداوند است. **personal** خیلی از متکلمان هستند که خدا رو **impersonal** می‌دانند. یعنی اصلاً شخصیتی به معنایی که ما در جهان انسانی قائلیم، برای او قائل نیستند. شما می‌توانید برای این حتی حجتی و قرینه ای از قرآن هم بیاورید.» (سروش، «سیر تاریخی تحول فهم قرآن»، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۷:۲۴ - ۴۶:۴۰).

۵۰- «خُب اینها مجازی است دیگر. ما تمام این رفتارها و افعالی که به خداوند نسبت می‌دهیم مجازی است.» (سروش، «شرح مثنوی - دفتر نخست - جلسه دهم»، ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۲۲:۱۹ - ۲۲:۱۰).

۵۱- سروش در چهار قطعه زیر از تنزیه ۲ دفاع می‌کند:

الف- «هر صفتی را که ما آدمیان داریم و به خدا نسبت می‌دهیم مجازی است، جنبه حقیقی ندارد. هر صفتی از اوصافی که ما هم داریم و آن گاه می‌گوئیم خداوند هم دارد... ما مجازاً و کنایتاً آن را در مورد خدا به کار می‌بریم، اگر حقیقتاً به کار ببریم، مشکلات الهیاتی فراوانی به وجود خواهد آورد که از عهده آن بر نمی‌آئیم.» (سروش، «تعبیر معاد در تئوری رویاهای رسولانه»، ۹ اگوست ۲۰۱۵، دقیقه ۱۲:۲۰ تا ۱۲:۵۹).

ب- «صفات دیگری هست که ما خداوند را به آنها می‌خوانیم. این صفات را درست است به معنای بشری در او نمی‌خوانیم، اما در اصل از بشریت گرفته شده، یعنی چه ما بگوئیم خداوند سمیع است، چه بگوئیم بصیر است، چه بگوئیم کریم است، هر چه از این اوصاف، اینها در واقع از زبانی گرفته می‌شود که این زبان را آدمیان ساخته اند و آدمیان هم برای خودشان ساخته اند نه برای خدا، اما از، یعنی از تنگنای واژگانی که ما داریم، مجبوریم این کلمات را و

صفات را برای خداوند هم استفاده کنیم، در عین حال باید یادمان باشد این صفات در واقع انسانی اند که ما به خدا نسبت می‌دهیم، نه این که خدایی اند که ما به خودمان نسبت می‌دهیم. یعنی خاستگاه شان اینجاست، نه آنجا. پس ببینید، ما خلاق هستیم، یعنی باید باشیم، ما باید مختار باشیم، چون این چیزها را هم در خدا قبول داریم. یعنی از خاستگاه بشری به او نسبت می‌دهیم، اما وقتی به خدا نسبت می‌دهیم، معنایش است که گویا خلاق است. که گویا مختار است.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن، جلسه ۳۰»، ۲۴ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۰۹:۷۱ تا ۷۲:۱۴).

پ- «در قرآن ما یه آیه مهم داریم، البته چند تا آیه داریم، ولی یکیش از همه برجسته تر و صریحتر است که می‌گوید: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: هیچ چیزی مثل خدا نیست [شوری، ۱۱]. لذا اگر شما خدا رو مثل هر چیزی تصور کنید، شما خطا رفته اید." فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ [نحل، ۷۴] برای خدا مثل و مثال قائل نشوید. از روی مثل و مثال خدا رو نمی‌توان شناخت. لذا هر اندک شباهتی که برای خداوند، با آدمیان و غیر آدمیان قائل بشیم، باید بدونیم که خطا کرده ایم و غیر قرآنی است.» (سروش، "سیر تاریخی تحول فهم قرآن"، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۸:۰۶ - ۴۷:۲۳).

ت- «درست همان که می‌گوئیم خداوند را با آدمیان قیاس نکنید Anthropomorphism یعنی انسان انگاری نکنید، وقتی می‌گوئیم دست خدا، چشم خدا، خدا دست و پای ندارد، و تا بالاتر، وقتی می‌گوئیم رحم خدا، خدا رحم انسانی ندارد. علم خدا مثل ما نیست علمش که صورت هایی در ذهن داشته باشد، کتاب خوانده باشد، معلم دیده باشد، یا تجربه کرده باشد، اینها هیچ کدام، یا فکر کرده باشد. هیچ کدام. این صفت، یعنی این اصل در کل عالم ارواح هم جاری است. حالا خداوند در صدر موجودات مجرد است. هیچ یک از این اوصافی که ما برای این عالم که در او زندگی می‌کنیم بر می‌شماریم، در آنجا جاری و صادق نیست.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۵»، ۱۵ سپتامبر ۲۰۱۹، دقیقه ۲۱:۲۴ تا ۲۵:۱۲).

۵۲- در قطعات زیر (و البته موارد دیگر) سروش از تنزیه مطلق دفاع می‌کند. همچنین بنگرید به پینوشته‌های ۵۳ و ۵۴.

الف- «بی صورت مطلق خداوند است.» (سروش، "شرح مثنوی - دفتر نخست - جلسه نهم"، ۲۸ آگوست ۲۰۱۶، دقیقه ۰۹:۸۸ تا ۸۸:۱۲).

ب- «باری قصه صورت و بی صورتی چنان که گفتم در اصل همین است. یعنی یک وجود بی صورت ما داریم، وقتی هم می‌گوئیم بی صورت منظور اینجا شکل و قیافه ظاهری نیست، منظور صفت است، هر صفتی. ما وجودی داریم که این وجود بی صفت است. یعنی هیچ صفتی از اوصافی را که ما در عالم طبیعت، در عالم انسانی می‌شناسیم به او نمی‌توانیم نسبت بدهیم چون همه اینها برخاسته از دریافت های محدود ماست و وجود فراتر از این‌ها می‌نشیند. همه تان می‌دانید، فلاسفه هم گفته اند که وجود قابل تعریف نیست. شاید هر چیزی را بتوان تعریف کرد، اما وجود را

نمی‌شود تعریف کرد، و از بزرگانی که بر این امر پا فشرده اند و تأکید کرده اند، شخص شخیص ملاصدرا است و در عصر ما جناب مارتین هایدگر که در این زمینه‌ها سخنان بسیار مشابه ملاصدرا دارد، که ما موجودات را تعریف می‌کنیم، موجود را، نه وجود را. وجود، موجودات گویی که روی وجود نشسته اند. یا به تعبیر دیگری، وجود همین صورت‌های مختلف پیدا می‌کند و لذا موجودات و ماهیات پدید می‌آیند و ماهیات قابل تعریف اند، نه خود وجود. چون حکیمان ما هم می‌گفتند که "التعریف بالماهیه و للماهیه"، ما تعریف را براساس ماهیت می‌کنیم. وجود تعریف بر نمی‌دارد. یک امری است که نه جنس دارد، نه فصل دارد، نه عام است، نه خاص است، نه جزئی است، نه کلی است، هیچ کدام اینها نیست. و رای همه این انقساماتی است که ما داریم. نه جوهر است، نه عرض است، هیچ کدام اینها نیست. اما با جوهر جوهر است، با عرض عرض است، با جزئی جزئی است، با کلی کلی است. یعنی در هر کدام اینها که درآمد رنگ آنها را می‌گیرد و جامه آنها را می‌پوشاند. بحث خیلی مفصلی است که در عالم فلسفه هم می‌کنند. مولانا البته چندان دلی به فلسفه نمی‌دهد، دلی به متافیزیک نمی‌دهد، چنان که می‌دانیم و این سخنانی که می‌گوید محض تجربه صریح و شهودی اوست بدون این که اینها را از کتاب فیلسوفی برداشت کرده باشد و زبان آنها شده باشد. این طور نیست. این که این جهان صورت‌هایی است که بی صورت به خود می‌گیرد، صفت‌هایی است که آن بی صفت به خود می‌گیرد. یا جامه‌هایی است که آن وجود عریان به خود می‌پوشد. چنین چیزی [...] و تمام این صورت‌ها از بی صورتی بیرون آمده اند. یعنی موجودی که خودش در اصل صورتی و صفتی ندارد اما اینها را می‌زاید. به دلیل این که محدود می‌شود. آن امری که بی صورت است، نا محدود است و لذا هیچ جامه‌ای بر تن او نمی‌رود، اما همین که محدودیت پیدا می‌کند آنگاه می‌توان برای او جامه دوخت. و رنگی و صورتی به او داد. پس سر این بی صورتی و بی صفتی، بیکرانگی است، و سر صفت دار شدن و صورت دار شدن، محدود شدن است. و این محدود شدن می‌تواند موجودات را مستعد ادراک بکند، یعنی بتوانند ماهیتاً در ذهن ما در آیند، اما وجود چون ناحدود و بی رنگ و بی صفت است، در ذهن هم در نمی‌آید. لذا ما وجود را آنچنان که فیلسوفان هم گفته اند از طریق ذهن نمی‌شناسیم. ذهن همیشه به صورت‌ها تعلق می‌گیرد. وجود بی صورت شناخت ذهنی، ادراک خیالی و عقلی ندارد. بلکه محض اتصال وجودی است. یعنی ما به وجود متصل می‌شویم و وجود را درک می‌کنیم. ولی البته درک ما هم درک غیر مفهومی است. و لذا غیر قابل تعریف است. بهترین راه شناختن وجود یا بگوئیم رسیدن به وجود، تأمل در خویشتن خویش است. تنها موجودی که می‌فهمد که موجود است، ما هستیم. موجودات دیگر موجودند، اما نمی‌دانند که موجودند. یعنی درکی از وجود داشتن ندارند. ما موجوداتی هستیم که موجودیم و درک می‌کنیم که موجودیم و لذا از موجودیت و از وجودیت یک ادراکی داریم. نزدیکترین موجود به ما خود ماییم و لذا برای این که وجود را درک کنیم به خودمان باید مراجعه بکنیم. و این مراجعه کردن به خویشتن از سطحی ترین مراتب آغاز می‌شود،

تا اعماقی که ما را به همان وجود بی صورت خودمان برساند. پاره ای از عرفا گفته اند که آن روایتی که منقول است یا منسوب است به پیامبر یا به امام علی، "من عرف نفسه فقد عرف ربه": هر کس خودش را بشناسد خدا را شناخته است، معنایش این است که هر کس بخودش رجوع کند و وجود خودش را در آن بی صورتی درک کند، آن گاه به معرفت خداوند هم نزدیک می‌شود. معرفت غیر مفهومی. معرفتی که ورای ذهن است و از میان زبان و مفاهیم عبور نمی‌کند. بلکه از یک راه دیگری خودش را به خداوند می‌رساند. این که وجود بی صورت است و بی صفت است، این را اگر عقب تر ببریم، یعنی همین امر را درباره خداوند هم بیان کنیم، آن گاه باید بگوئیم که خداوند هم صفت ندارد و صورت ندارد. بی صورت است. خُب این را می‌گویند خداشناسی تنزیهی. یعنی خدا را از هر صفت و صورت و ماهیت و قید و حدی تنزیه کردن و برتر نشانیدن. مفهوم تسبیح را هم همین گفته اند دیگر. این که در قرآن هست: "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ" [صافات، ۱۵۹]: تسبیح می‌کنیم خدا را از همه اوصاف. "سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ". خدا برتر است از هر وصفی. این کمال توحید است. در نهج البلاغه آمده است، از امام علی (ع)، که "كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ" [خطبه اول نهج البلاغه] کمال توحید، یعنی توحید کامل، وقتی است که تمام صفات را از او نفی کنید. بگوئید هیچ صفتی ندارد. "لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ" برای این که صفت غیر از موصوف است، موصوف غیر از صفت است، و همین که موصوف و صفت را در میان آوردید دوگانگی حاصل می‌شود. برای این که توحید کامل و بساطت کامل را نفی و نقض نکرده باشید باید این دوگانگی صفت و موصوف را از میان بردارید و فقط موصوف را ببینید بدون صفت. در نهایت بساطت، در نهایت عریانی، در نهایت انکشاف و شفافیت و بدون این که هیچ جامه ای بر تن او باشد و بدون این که هیچ محدودیتی برای او قائل بشوید. این را می‌گویند خداشناسی تنزیهی، که توحید کامل است. و فاصله بسیار دارد با خداشناسی متعارفی که ما داریم، یعنی عامه دینداران دارند، نه فقط دینداران مسلمان، دینداران مسیحیت و یهودیت و غیره، که عمدتاً خداشناسی تشبیهی است. یعنی در میان ما و آن چنان که خدا را می‌شناسیم پُر از صفات گوناگون است. و بسیاری از این صفات را هم صفات انسانی است. همین صفاتی است که ما در میان آدمیان می‌بینیم، در خودمان می‌شناسیم و اینها را هم، به راحتی، بی مطالعه، بی مذاقه به خداوند نسبت می‌دهیم. به طوری که خداوند یک انسان بسیار بزرگ شده ای است که در جایی نشسته است و بر جهان فرمان می‌راند. رفتار او را، اوصاف او را، کردار او را، اراده او را، علم او را، همه اینها را چیزی شبیه آدمیان می‌دانیم، البته با یک ابعاد خیلی بزرگتر. موجودی که قدرتش از همه ما بیشتر است، علمش از علم ما بیشتر است، اراده اش بر همه چیز فائق و قاهر است، اما در بُن و باطن آدمی است. آدمی وار است [.....] موحدان و دینداران همواره باید حرکتی از تشبیه به تنزیه را آغاز کنند. اولین خدایی را که به ما می‌شناسانند [...] یک خدای کاملاً انسانوار است. خدای با صورت و پُر

صورت و کثیرالوجوه است. و هنگام دعا کردن به درگاه او دعا می‌کنیم، وقت ترسیدن از او می‌ترسیم، وقت امیدوار شدن به او امیدوار هستیم، خداوندی این چنین. و کمتر می‌شود که کسی دست ما را بگیرد و عبورمان بدهد. یعنی بگوید که از تشبیه باید عبور کرد و رو به تنزیه باید رفت. این جاده توحید است. رفته رفته این لباس های زائدی را که ما بر تن خداوند کرده ایم، باید از تن او بیرون بیاوریم. یا به تعبیر دیگر، این حجاب هایی را که ما بر چشم خودمان افکنده ایم، رفته رفته باید این حجاب ها را پس بزنیم. ما خدا را از پس این حجاب ها می‌بینیم، و لذا بسیار درک و شناخت ناقصی و گمراه کننده و راهزنی از خداوند داریم. به همین دلیل، خدا را اول در بی صورتی باید شناخت، بعداً اگر ضرورتی قائم شد یک لباسی، چیزی بر تن او کرد. در حالی که ما ابتدا او را در پوشیدگی می‌شناسیم و کمتر هم فرصت می‌کنیم که این جامه هایی را که به گزاف بر تن او کرده ایم از تن او بیرون بیاوریم و لذا خدای نکرده تا پایان عمر یک خدایی را می‌پرستیم که خدا نیست واقعاً. یک چیز دیگری است، و نامش را ما خدا نهاده ایم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۹»، ۲۱ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۱۰:۳۵ تا ۲۲:۴۹).

پ- «شما چند بار تعبیر خدای فیلسوفان را به کار بردید. اتفاقاً نه این خدای عارفان است. من بارها گفته ام که از نظر مولانا خدا بی صورت است و این بی صورت بودن یک کشف عارفانه است. اما خوب معنای دقیق اش را باید دانست که منظورشان چیست؟ ببینید خداوند که بی صفت نیست. یعنی هیچ موجودی بی صفت نیست. خداوند ذاتی دارد و اوصافی و این اوصاف البته عین ذاتش هستند، ولی به هر حال یک اوصافی دارد. اما مسأله این است که این اوصاف در بیان های ما و در زبان های ما نمی‌گنجد. ما همه اوصافی را که برای خدا ذکر می‌کنیم، از عالم انسانی بر گرفته ایم. حالا رحیم و سمیع و هر چه که شما گفتید. ما از عالم انسانی بر گرفته ایم. اگر ما این ها را تجرید نکنیم، که تجرید کردنش هم خیلی سخت است، و همان درک انسانواری که از اینها داریم به خدا نسبت بدهیم البته نادرست است. ما باید اینها را از ذهنمان پاک کنیم. یعنی رحم به معنای انسانی، عدل به معنای انسانی، علم به معنای انسانی، و هر صفت دیگری که شما فکر کنید- که ما البته از جهان انسانی بر گرفتیم، راه دیگری هم نداشتیم- این ها را اگر به همین معانی ساده به خداوند اطلاق کنیم راه غلطی رفته ایم. یعنی یک خدای انسانوار درست کردیم، که در واقع یک خدایی است که ساختیم. و بعد داریم می‌پرستیم ش. و این راه ناصوابی است و ما را به ترکستان می‌برد. بنابراین خداوند در ذات خودش اوصافی دارد، یعنی ما نمی‌گوئیم خدا عالم نیست، یا حالا هر چی، ذات و صفاتی دارد که این صفات عین ذاتش هم هست، ولی ما از همه صفات انسانی او را منسلخ می‌کنیم. یعنی این پوسته صفات انسانی، این جامه را از تن او در می‌آوریم و همه صفات انسانی هستند. بنابراین یک خدایی را باید تصور کنیم کاملاً غیر انسانی. منظور از تنزیه این است. نه این که غیر خدایی، نه این که هیچی. هیچی در کار نیست. کاملاً غیر انسانی. بعد چون ما واقعاً با عالم انسانی همواره تماس داریم، نزدیکترین چیزی که ما می‌شناسیم و به ما نزدیک است، خودمان هستیم که انسانیم، خیلی سخت

است برای ما که خدای کاملاً غیر انسانی را بتوانیم تصور کنیم. واقعش این است که تصور نمی‌شود کرد. یعنی در مقام تصور همان طور که شما می‌گوئید مثل این که تبدیل به یک چیز محوی می‌شود. تبدیل به یک هیچ می‌شود. خُب این چیزی که تبدیل به یک چیز محوی شده و هیچ شده و صورتی از او نداریم، که نباید هم داشته باشم، و کمال شناخت خدا هم این است که او را در بی صورتی ش بفهمیم و بشناسیم ما فقط در کجا می‌توانیم او را بشناسیم؟ از طریق اتحاد وجودی. نه اتحاد ذهنی. چون ببینید صورت سازی عمل ذهن است. هر مفهومی که بسازید، هر صورتی که بسازید، از این اگر رهایی پیدا بکنید، درست مثل عاشق و معشوق. این همه که این بزرگان راجع به عاشق و معشوق سخن می‌گویند همین است دیگر. ببینید عاشق، عاشق صورتی از معشوق خودش نیست. عاشق خود معشوق است. خیلی این مطلب مهم است. یعنی به مجنون اگر بگویند که تو یک صورتی از لیلی که نزد خودت داری، خُب برو با او عشق بورز. می‌گوید من با صورت لیلی چیکار دارم؟ خود لیلی وجود مرا پُر کرده، "لیک از لیلی وجود من پر است/ این صدف پر از صفات آن در است". این مثال عاشق و معشوق و اتحادی که بین شان هست و شناختی که بین شان هست، این مهمترین مثال است برای شناختی که آدمی می‌تواند از خدا پیدا بکند. این که مولوی به شمس تبریزی می‌گفت "شمس تبریز ترا عشق شناسد نه خرد" به همین دلیل می‌گفت دیگر. یعنی به همین معنا. یعنی می‌گفت که من از طریق عشق تو را شناختم. نه از طریق صورت های ذهنی که مثلاً بگویم این آقا قدش اینقدر است، سنش اینقدر است، یا فرض کنید که فلان مطالب را بلد است یا بلد نیست. این‌ها می‌شود صور ذهنی. من یک جوری با خود تو ارتباط پیدا کردم. نه با این آثار، نه با این صفات. یک همچین چیزی است. آیا این در مورد خداوند میسر می‌شود؟ البته که میسر می‌شود، منتهی گام های بلندی لازم دارد. ما ابتدا مثل بچه که دستش را می‌گیرند و خورده خورده، "دستم بگرفت و پا به پا برد/ تا شیوه راه رفتن آموخت"، ما شیوه راه رفتن را باید بیاموزیم. خیلی‌ها تو همان راه رفتن بچگانه باقی می‌مانند. یعنی فراتر نمی‌آیند، قدم های بلندتر بر نمی‌دارند، کس دیگری نمی‌آید که دستشان را بگیرد، آنها را بالاتر ببرد، اما خُب بخواهیم برویم بالاتر همین است. دائماً این پوسته صفات را ما باید بکنیم. و این که می‌گوئید نمی‌شود ارتباط برقرار کرد، اتفاقاً رابطه عاشقانه و اتحادی درست همان جا صورت می‌گیرد که شما با صورت ارتباط پیدا نکنید. با خود ذات ارتباط پیدا بکنید که بی صورت است. این را فقط توی تجربه های عاشقانه و صوفیانه یا عارفانه می‌توان دریافت. دعوت این بزرگان همین است. مادون این می‌شود همان دریافت های فیلسوفانه و حکیمانه و عالمانه. همش در جای خودش خوب است، مشکلی نیست. بیشتر هم در همان جا هستند. بلکه می‌شود گفت گاهی آنها نردبان این مراتب بالاترند. اگر حجاب واقع نشوند، و هر کسی هم در این عالم نصیبی و رزقی دارد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۰۸، ۶ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۸۸:۰۴ تا ۹۴).

ت- «من از کسانی هستم که مسلماً رأیم همین است که خداوند نه مثل طبیعت است، نه مثل انسان است، و نه مثل هیچ چیز دیگری است. واقعاً لیس کمثله شیء، همان طور که در قرآن داریم، او را با هیچ چیزی نمی‌شود قیاس کرد[.....] بلکه اگر ما فراتر برویم، یعنی مثل عارفان خداوند را ببینیم، یعنی همان طوری که هست واقعاً، یعنی این لباس‌هایی را که دوختیم به تنش، اینها را در بیاوریم و واقعاً او را بی صورت کنیم، به طور کافی آن وقت تلقی مان از همه این چیزها عوض می‌شود[.....] بخشی‌اش بر می‌گردد به این که اصلاً ذات خداوند به طور کامل تصور نکردنی و نفهمیدنی است. و فوق عقول و اذهان ما قرار دارد، بخشی‌اش هم که اصلاً ذهن ماست. این طوری است. ذهن ما با صورت‌ها کار می‌کند، با بی صورت نمی‌تواند. دچار حیرت می‌شود.» (سروش، «[قرآن و انجیل، جلسه هجدهم](#)»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۷:۲۴ تا ۷۹:۵۲).

ث- سروش می‌گوید: «در قرآن اتفاقاً خدای شخص وار غلبه دارد. ما دو تا سه تا تصویر از خدا در قرآن می‌بینیم که این هر سه تا می‌شود گفت که مکاشفات پیامبر است. یکی خدایی که حالت سلطان دارد و این خُب در قرآن خیلی ساری و جاری است. حتی تعبیر ملک در مورد خداوند به کار رفته است. "هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ" [حشر، ۲۳]. یک پادشاهی که پاک است البته. یعنی به ظلم و غیره آلوده نیست، اما صفت پادشاهی برایش به کار رفته. که خُب این یک تصویر خیلی دم دستی است و همگان می‌توانستند این را درک کنند. کلمه رَب هم در قرآن به کار رفته، رَب کلاً یعنی صاحبخانه و صاحب ملک که باز این ارباب بودن خداوند هم از او می‌آید. تصویر دیگر خداوند خُب خالق است که همان مفهوم صانع را با خودش می‌آورد. این هم یک تصویر دیگری است که احسن الخالقین است. که در همه اینها شما شخصی بودن خدا را می‌بینید که گویی که خدا یک شخص است. یک موجود است، مثل سلطانی بر تخت نشسته، که خُب اصلاً رسماً هم در قرآن هست که "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" [طه، ۵] خدا بر روی تخت نشسته است. و قرن‌ها این آیه مورد بحث مفسرین بود که به چه معنا خدا رو تخت نشسته؟ اصلاً تخت چیه؟ نشستن خدا چگونه است؟ که مفصلاً در این زمینه بحث شده. اما اینها همه اش گویی که شخصی، ملکی، سلطانی، اربابی، خالقی، صانعی، چیزی را در چشمان ما می‌آورد. اما یک تصویر دیگری هم در قرآن هست که آن تصویر نور است. که "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" [نور، ۳۵]. این تصویر از خداوند، این استعاره از خدا، دیگر شخصی نیست. تبدیلی می‌کند به نور، که گویی موجودات این جهان حباب‌هایی هستند که روی این چراغ نهاده شده‌اند و هر کدام به اندازه خودشان نور می‌گیرند و نور را پخش می‌کنند. یک خورشیدی است که گویی خداوند که نه شرقی است و نه غربی،

اصلاً خورشید نه شرقی است و نه غربی، تنها موجودی که نه شرقی و نه غربی است خود خورشید است، چون شرق و غرب از او فرو می‌ریزند، نه اینکه خود او مشمول و مقید به شرق و غرب باشد. نور خداوند نه شرقی است و نه غربی، آن چراغ نه شرقی است و نه غربی، و خداوند مثل این است که در چراغدانی نهاده شده است و روی او حبابی است و زجاجه ای است و همین طور نور را پخش می‌کند. این تصویر از خدا تصویری است که خُب خیلی عارفانه است به اصطلاح. و **Anthropomorphic** هم نیست. شخص وار هم نیست، انسانوار هم نیست. و جناب غزالی اگر بدانید یک کتاب مهم دارد به نام مشکاه الانوار که تمام کتاب در تفسیر همین آیه است. همین یک آیه الله و نور السموات را تفسیر کرده، خدای نور وار را، غیر شخصی را آنجا توضیح داده. او توضیح مفصل و خیلی خوبی درباره حقیقت نور چیست؟ چرا خدا نور است؟ و غیره. می‌دانید که فلسفه شیخ شهاب الدین سهروردی - فیلسوف ایرانی بسیار مهم و بزرگ و مشهور ما - هم فلسفه نور است، فلسفه اشراق است. که او هم تأثیر از غزالی و از مشکاه الانوار پذیرفته و اصلاً یک اسم تازه برای خدا پدید آورده به نام نور الانوار. فیلسوفان قبل از شیخ اشراق خداوند را واجب الوجود یا علت العلل و امثال اینها می‌خواندند که خُب مقتضای فلسفه ورزی آنها بود. اما فلسفه اشراق جناب سهروردی، نام نور الانوار را هم برای خداوند به همراه آورده. خُب اینها تصاویر مختلفی است که شما از خداوند در قرآن می‌بینید. تعبیر مثلاً **God Is Love** که صریحاً در انجیل است، خدا عشق است، این استعاره برای خدا در قرآن دیده نمی‌شود. ولی عارفان ما این استعاره را آورده اند. غزل خیلی مشهور مولانا که گمانم همه شما شنیده باشید، که "من غلام قمرم غیر قمر هیچ مگو/پیش من جز سخن شمع و شکر هیچ مگو. سخن رنج مگو جز سخن گنج مگو/ و از این بی‌خبری رنج مبر هیچ مگو. دوش دیوانه شدم عشق مرا دید و بگفت/ آمدم نعره مزین جامه مدر هیچ مگو. گفتم ای عشق من از چیز دگر می‌ترسم/ گفت آن چیز دگر نیست دگر هیچ مگو. من به گوش تو سخن‌های نهان خواهم گفت/ سر بجنبان که بلی جز که به سر هیچ مگو. قمری جان صفتی در ره دل پیدا شد/ در ره دل چه لطیف است سفر هیچ مگو. گفتم ای دل چه مه‌ست این دل اشارت می‌کرد/ که نه اندازه توست این بگذر هیچ مگو. گفتم این روی فرشته‌ست عجب یا بشر است/ گفت این غیر فرشته‌ست و بشر هیچ مگو. گفتم این چیست بگو زیر و زبر خواهم شد/ گفت می‌باش چنین زیر و زبر هیچ مگو. ای نشسته تو در این خانه پرنقش و خیال/ خیز از این خانه برو رخت ببر هیچ مگو. گفتم ای دل پدری کن نه که این وصف خداست/ گفت این هست ولی جان پدر هیچ مگو". این که عشق وصف خداست، یعنی **God Is Love** این کشف عارفان ما بود. که اینها دیگر غیر شخصی است. اینها کاملاً غیر شخصی است. و بنابراین در ادبیات اسلامی و ادبیات عرفانی اسلامی هم خدای شخصی داریم - عموم مردم یعنی دینداران معیشت اندیش خدای شخصی را می‌پرستند. الان شما یک آمار بگیرید، بروید و پرسید، درکشان معمولاً از خدا این است. و ملامتی هم نیست، چون فهم خدای غیر شخصی قدری مشکل است. درست مثل مثلاً ریاضیات سطح عالی است. حالا آدمی که جمع و تفریق بلد است، لزوماً آن درجات عالی ریاضیات را ندارد، نمی‌داند. این است که خدا همان را هم قبول دارد، اشکالی ندارد. ولی

اگر بخواهیم ارتقاء بدهیم، ارتفاع بدهیم به درکمان باید برسیم به آن سطح خدای غیر شخصی که مثل عشق است، مثل سکوت است، مثل خاموشی است. این جور چیزها که اصلاً شخصی نیستند. یا به تعبیر مولانا خدای بی صورت. عموم مردم خدای با صورت، یک صورتی به او می‌دهند. در حالی که او فوق صورت هاست. "صورت از بی صورتی آمد برون/ باز شد که انا الیه راجعون". این صورت‌ها از آن بی صورت آمدند و دوباره هم به سوی آن بی صورت باز می‌گردند. خدای بی صورت فهمش، پرستش قدری مشکل است، ولی خُب جهد باید کرد و خود را باید با او آشنا کرد. قرآن در هر دوی این دو سطح سخن گفته، منتهی آن سخن قطعی نهایی قرآن همان است که می‌گوید "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" [شوری، ۱۱]. هیچ چیزی مثل خدا نیست، لذا هر تصویری شما از خدا بکنید باید تسبیح بکنید، تنزیه بکنید. بگوئید بالاتر از این است، غیر از این است. یک روایتی است از یکی از امامان شیعه که می‌گوید: "كَلَّمَا مَيِّزْتُموهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَأَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى: هر آنچه که شما آن را در اوهام خودتان در دقیق‌ترین معانی‌اش بازشناسی می‌کنید، مخلوق و مصنوعی است مثل خودتان که به خودتان باز می‌گردد. چه بسا مورچه ریز، خیال می‌کند که همانا برای خداوند متعال نیز دو تا شاخک است، چراکه شاخک داشتن کمال خودش است و خیال می‌کند که شاخک نداشتن نقصان است برای آن‌که شاخک ندارد. حال عقلاء نیز در توصیف خداوند متعال همین‌گونه است" [مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳]. ما اصلاً خدا را از روی خودمان می‌سازیم دیگر، یعنی مثل مورچه‌هایی که می‌گویند خدا دو تا شاخک دارد، ما هم می‌گوئیم خدا دست دارد، پا دارد، چشم دارد، گوش دارد، منتهی یک جور دیگری. در حالی که اینها را باید فراتر از اینها بُرد، خُب این فراتر بردن یک Abstraction ی نیاز دارد، یک نیروی انتزاع و تجریدی لازم دارد که در مبادی امر ممکن نیست، منتهی می‌توان به او رسید. [فیلسوفان و عارفان هر دو می‌کوشند برای نزدیک شدن به این خدای انتزاعی]. یعنی فیلسوف اصلاً خدای شخصی ندارد. نخیر عارف هم همین طور. و سر این که پاره‌ای از سخنان آنها خُب درک نمی‌شود برای همین است که ما فکر می‌کنیم تو این قالب‌ها سخن می‌گویند. البته گاهی هم احتیاط کرده اند خیلی تصریح نکرده اند به این. بله. این خدای غیر شخصی خُب به یک نحوی خدای اسپینوزا هم هست. خدای ارسطو هم هست. حالا با تفاوت اوصافشان، چون ما بعضی صفات که برای این خدای غیر شخصی بر می‌شماریم، صفات خبری هستند. یعنی از دین گرفته شده اند. دیگر فلسفه به آنها راه ندارد.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۱۱۰:۰۱ تا ۱۱۹:۵۱).

ج- «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ، پاک است خداوند از هر وصفی. یعنی ما بهترین، کاملترین اوصاف را که به گمان خودمان برای خداوند بر می‌شماریم، همیشه باید بگوئیم سبحان الله. یعنی خداوند منزّه است. برتر است. و تکبیر گفتن، الله اکبر گفتن معنایش همین است. الله اکبر نه "اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ". خداوند برتر از آن است که وصف شود یا به وصف در

آید. نه این که خدا از جهان بزرگتر است، از تاریخ بزرگتر است. نه این‌ها معنا ندارد. از توصیف بزرگتر است. یعنی همان ورای وصف است، ورای صورت هاست، ما جهدی می‌کنیم، دست و پاهایی می‌زنیم، به قدر ذهن و عقل و وهم خودمان از او صورت برداری و صورت سازی می‌کنیم، تا چون بدون صورت، بدون وصف ما چیزی را نمی‌توانیم بشناسیم، او را شناختنی می‌کنیم. و ناچاریم که چنین کنیم. اما باید بدانیم که او در ذات خود برتر از این اوصاف است و علی‌الخصوص از انسانواره کردن خداوند باید پرهیز کرد. هر چه در باب خدا می‌اندیشیم باید نگران باشیم که مبادا یک انسان بزرگ قوی کامل را تصور کرده باشیم و او را به جای خداوند بشناسیم. چه در مورد شنیدن، گفتن، اراده کردن، همه اینها. باید بدانیم که این واژه‌ها را و مفاهیم را گرچه به کار می‌بریم، و بر خداوند اطلاق می‌کنیم، اما همواره باید از آنها انسان زدایی و طبیعت زدایی بکنیم، چون ما این واژه‌ها را برای عالم ربوبی ایجاد نکرده ایم. آن پدران ما، اجداد دور دور ما، چه در زبان فارسی و چه در هر زبان دیگری این الفاظ را برای زندگی کردن ساخته اند و در خور ذهنیت خودشان ساخته اند. به اندازه ای که جهان را می‌فهمیدند و می‌شناختند، یا آدمیان را می‌شناختند. آنگاه وقتی که نوبت به ادیان رسید، زبان‌ها پیشاپیش ساخته و پرداخته شده بود. ادیان نمی‌توانستند زبان تازه ای بسازند و به مردم عرضه کنند. حتی اگر هم می‌ساختند باز باید آن زبان را ترجمه می‌کردند به همین زبانی که مردم می‌فهمیدند، یعنی دوباره در همین دام می‌افتادند. لذا از همین زبان موجود جاری استفاده کردند، همان الفاظ و مفاهیم را به کار گرفتند، همان الفاظ و مفاهیمی که ذهن آدمی به طبیعت اولی خودش حمل بر مصادیق ویژه ای در اطراف خود می‌کند. سخت است تجرید کردن و انتزاع کردن و یک مفهوم را از تمام ملا بسات، یعنی از لباس های خودش در آوردن و عریان و برهنه کردن، فوق العاده مشکل است. از مردم عادی هم خواسته نشده است که با آن دقت و لطافت حکیمانه و عارفانه خداوند را بشناسند. در همان حد خودشان هم که بشناسند کافی است، چون بیش از آن‌ها خواستن ورای طاقت آنهاست و تکلیف فوق طاقت می‌شود. با همه این احوال همیشه سبحان الله را باید بگوئیم. تسبیح کنند، تنزیه کنند، بگویند چنین گفتیم و چنین فهمیدیم و چنین خیال کردیم، اما تو برتری. و در مرتبه رفیع دیگری نشسته ای که دست هیچ فردی و فهمی و وهمی به دامن تو نمی‌رسد. این تنزیه باری تعالی، یعنی از تشبیه بیرون آمدن، شرط موحد بودن و شرط مسیح بودن است و شرط شناختن خداوند است. خُب چنان که گفتیم ما سخت با بی صورت می‌توانیم روبرو بشویم. ما همیشه برای این که به چیزی روبرو بشویم، یک صورتی، یک شکلی، چیزی باید از او بسازیم که بدانیم با کی طرفیم؟ ولی ما اینجا باید حواسمان باشد که دقیقاً ما با همان کسی طرفیم که کس نیست، یعنی کسی مثل ما نیست. با همان چیزی طرفیم که صورت ندارد، صفت ندارد و خودمان را آماده کنیم برای چنین چیزی. یعنی دائماً در اثر عبادات خودمان را بر کشیم، بالا بیاریم و بتوانیم بهتر و دقیق تر خدا را بشناسیم و همچنان که در داستان موسی و چوپان به یاد دارید، به قول مولانا ما همه مان چوپانیم، تا وقتی که به موسایی نرسیده ایم. وقتی به

موسایی رسیدیم و به ما نهیب زد و گفت آن چه که تو می‌گویی یک درک چوپانانه و ابتدایی و سطحی از خداوند است، آن گاه موسی هم در حد خود باز یک چوپان است. وقتی که به موسی تر از خود برسد. و به این ترتیب به قول مولانا همه ما در واقع چوپانیم. "هان و هان گر حمد گویی ور سپاس / همچو نافرجام آن چوپان شناس". و چنان که من هم در بعضی از منظومه های خودم آورده بودم، "موسیا چوپان چوپان توئیم / ما هم از فرعون کوبان توئیم. در خطابت صد عنایت مضممر است / تلخی ای کن کز شکر شیرین تر است". آن تلخی موسی با چوپان از شکر شیرین تر بود، برای این که او را ارتقا بخشید، ارتفاع بخشید و بعد که دوباره موسی به سراغ او رفت "گفت موسی من از آن بگذشته ام / من کنون در خون دل آغشته ام. تازیانه بر زدی اسپم بگشت / گنبدی کرد و ز گردون برگذشت. محرم ناسوت ما لاهوت باد / آفرین بر دست و بر بازوت باد. حال من اکنون فزون از گفتنست / اینچ می‌گویم نه احوال منست" یعنی در اثر آن عتاب پُر عنایت موسوی ناگهان اسپ چوپان گنبدی کرد و خیز برداشت و بالا رفت و روح او بر ارتفاعی پیدا کرد و گفت "حال من اکنون فزون از گفتنست" دیگه غیر قابل توضیح است. خُب می‌توان به درجات بالاتری و بالاتری همچنان از خداوند رسید، اما تسبیح خداوند شرط است. و همان که می‌دانیم و در قرآن خوانده ایم پیامبر به گوش خود می‌شنید که "يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ" [جمعه، ۱. تغابن، ۱] همه موجودات تسبیح خداوند می‌گویند، همه می‌گویند که او برتر است، او را با ما قیاس نکنید، در این ظرف های مألوف و معتاد نریزید و خداوند را از طریق ما و از طریق تشبیه با ما نشناسید، هر چه هم که شناختید باز فراتر بروید و فراتر بروید. این معنای تنزیه الهی است که بسیار مهم است. ما در عرفان خودمان هم جنبه های تشبیهی داریم، هم جنبه های تنزیهی، که اینها را هم باید از همدیگر باز شناخت. زبان قرآن البته بیشتر زبان تشبیهی است، به خاطر مخاطبانی که در مقابل خود داشته است. خداوند نور است، خداوند ملک است، و تعبیراتی از این قبیل، اما همه باید بدانیم اینها مجازی است، اینها استعاری است، اینها کنایی است، اینها رویایی است، و هیچ کدام را به معانی عادی خودشان نباید حمل بکنیم. (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت»، جلسه سیزدهم، ۲ می ۲۰۲۰، دقیقه ۶:۴۷ تا ۱۵:۰۷).

چ- «چون اساسا ما زبانمان را برای معرفی خدا یا خدایان نساخته ایم. آدمیان زبان را برای زندگی خودشان ساخته اند. برای آن چه که در اطرافشان می‌گذرد. همه مفاهیم از این طبیعت یا از این انسان برگرفته شده.» (سروش، «دین شناسی مولانا، جلسه دوازدهم، دقیقه ۴۲:۵۵ تا ۴۳:۱۴).

ح- «بنده حقیر از وقتی که با این مسئله [سخن گفتن خداوند] آشنا شدم و به این مسئله می‌اندیشیدم که به ۳۰ سال پیش بر می‌گردد، خُب با این نزاع تاریخی در فرهنگ اسلامی آشنا بودم و بیشتر درباره اش فکر کردم و به هر حال به این نتیجه رسیدم و آن را برای اولین بار در کتاب *بسط تجربه نبوی* آوردم و بعداً همین بسط دادم تا به کتاب *کلام محمد و روای محمد* رسید و در آنجا من به صراحت اظهار کردم که مسئله کلام باری راه حلی ندارد، مگر این که

ما قصه متکلم بودن را از خداوند بگیریم و کلام را از آن آدمیان بدانیم. و در اینجا منظورم خصوصاً پیامبران است، یعنی وقتی که موسی سخن می‌گوید، وقتی که پیامبر اسلام سخن می‌گوید، سخن خود آنهاست. این کلام را به خدا نسبت ندهیم، نگوئیم او سخن گفته است. سخن همین بندگان خداوند است، به تمام معنا کلمه، یعنی همان طور که الان بنده خدمت شما سخن می‌گویم. اما سخن پیامبران که از یک مخزن قدسی، از یک روح پاک بر می‌خاست، آن قدر طاهر بود، آن قدر عالی بود، آن قدر متکی به مخزن های غیبی بود که کلام الهی شمرده می‌شد. من از کسی مثل غزالی تعجب می‌کنم، غزالی خودش در جاهای دیگر به صراحت می‌گوید که هر صفتی را ما به خدا نسبت می‌دهیم مجازی است، مجازی نه این که خدا صفتی ندارد، به این معنا که مفاهیمی که ما می‌سازیم و به او نسبت می‌دهیم، مفاهیمی است در خور ما آدمیان، و لذا اسناد او به خداوند، اسناد مجازی است. ما از رحمت یک چیزی می‌فهمیم، از علم یک چیزی می‌فهمیم، از غضب یک چیزی می‌فهمیم، و بسی چیزهای دیگر. و همه اینها را هم از عالم انسانی بر گرفتیم. به قول مولانا "زانک این الفاظ و اسما مجید/از گلابه ی آدمی آمد پدید". از آب و گل ما اینها روئیده اند. و ما اینها را با زبانی که خودمان آدمیان وضع کردیم برای جهان انسانی به کار می‌بریم. معانیش هم خوب می‌فهمیم. ما از جهان الهی چه اطلاعی داریم؟ و این زبان اساساً مگر برای آن عالم، و آن مرتبه رفیع از وجود وضع شده؟ نه این چنین نیست. برای همین مسائل دَم دستی ماست. لذا درست می‌گوید او که هر صفتی را که ما به خدا نسبت می‌دهیم، صفتی است که پایه و ریشه انسانی دارد، اسنادش به خداوند مجازی است. خُب این خیلی حرف معقول و مقبول و صد در صد استوار[ی است]. و من نمی‌دانم که این بزرگواران وقتی که به کلام می‌رسند اینقدر دچار پیش و تکلف می‌شوند، که می‌یابند و برای خداوند واقعاً می‌خواهند صفت تکلم اثبات بکنند و چنین گیرهایی را پیدا می‌کنند. خُب متکلم بودن خداوند هم مجازی است. مثل رحیم بودن او، مثل عالم بودن، یعنی چطور در آن جاهای دیگر راحت می‌گوئیم که ما اینها را از جهان انسانی بر گرفتیم و مجازاً به خداوند نسبت می‌دهیم، اما در مورد کلام ما این قدر استواری و بلکه دندان گردی می‌کنیم؟ یعنی نمی‌خواهیم کوتاه بیائیم؟ من فکر می‌کنم کلام را چه صفت خدا بدانیم، چه فعل خدا بدانیم، از آن نزاع‌ها عبور کنیم، هر چه هست اسناد مجازی است، و حرف زدن، متکلم بودن، همه متعلق به عالم انسانی است، حتی وقتی که در قرآن داریم که "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا" [نساء، ۱۶۴]: خداوند با موسی سخن گفت، سخن گفتنی، تکلم کرد، تکلم کردنی، ما نباید این را به معنای متعارف کلمه به کار ببریم. حالا که این آیه را خواندم - دور نشویم از مراد خودمان - بد نیست این را اشاره کنم. در قرآن نسبت به همه انبیا گفته شده است که به آنها وحی می‌شده است، فقط در مورد موسی گفته شده است که خداوند با او تکلم کرد، یعنی سخن گفت. عین این ماجرا در تورات است، صریحاً در تورات آمده است که خداوند می‌گوید که من با همه انبیا در رویا سخن می‌گویم، فقط با موسی است که حضوراً سخن می‌گویم. موسی اهل بیت من است، عضو خانواده من است. از موسی یک سوگلی

می‌سازد، کسی که خیلی دوستش دارد، و می‌گوید من با او حرف می‌زنم رویاروی، اما با همه انبیای دیگر در رویا سخن می‌گفت. این خودش خیلی سخن شنیدنی است. می‌گم قرآن هم تلویحاً بر ای صحنه می‌گذارد، "إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ [نساء، ۱۶۳] ما به تو وحی کردیم به انبیای دیگر، وحی کردیم، همه اینها را می‌گوید، بعد آخر آیه می‌گوید و "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى ۖ تَكْلِيمًا" [نساء، ۱۶۴] اما با موسی سخن گفتیم. این آیه دوتا وجه دارد، یکی این که تمام وحی انبیا وحی بوده، یعنی کلام رویارو نبوده، دستکم تا قبل از پیامبر اسلام این وحی هم رویایی بوده. حالا بنده جرات کردم گفتم که وحی پیامبر اسلام هم رویایی بوده، اما تکلیم نبوده، خود قرآن هم تکلیم را که ما نمی‌دانیم چگونگی‌اش را، فقط در مورد موسی به کار برده، خود قرآن. و تورات هم چنین. اما هرچه که هست این تکلیم را هم ما باید معنای مجازی بکنیم. برای این که هر صفتی دیگری را هم که به او نسبت می‌دهیم، چون از مفاهیم زبان انسانی بر می‌گیریم، جز مجازی نمی‌تواند باشد. خُب اینها نکته‌هایی بود که در اینجا گفتنی بود. قصه بعدی که اینجا غزالی برای ما می‌گوید، خُب البته که این معانی و رای اینهاست و اگر آشکار شود هفت آسمان و هفت زمین طاقت تجلی آن را ندارد، اینها باز کلام الهی شناسی الهیات کلام خداوندی است که من الان دیگر در مقام بیان او نیستم، ولی غزالی در کتاب *جواهرالقرآن* اش هم، آنجا هم می‌گوید که هر حرفی از حروف قرآن مثل کوه قاف می‌ماند. به این بزرگی. و او تنزل کرده تا به اینجا رسیده. مرحوم نصر ابو زید در این باب سخنی دارد، خود شخص حقیر بنده هم، که نه قرآن تنزلی نکرده، کوه قافی در عرش و در لوح و اینها نبوده. اگر هم تنزل کرده و جاری شده از ذهن و زبان پیامبر جاری شده و اصلاً قرآن را کتاب الهی دانستن به معنای این که یک ماورایی دارد که آن ماوراء بسی عظیم تر از این است، حرف درستی نیست. این کتاب همینی است که اکنون در اختیار ماست، و این را باید بخوانیم و معانی‌اش را در یابیم و آن را آن طور دور از دسترس آدمی نکنیم. ما می‌دانیم که قرآن در دیالوگ بین پیامبر و جامعه خودش صورت گرفت، کوه قاف بوده و در جای دیگر بوده، عقل بنده نمی‌رسد. این که حادثه‌ای رخ می‌داد، پیامبر واکنشی نشان می‌داد. من همیشه این را گفته‌ام که حکم و مثال پیامبر در جامعه خودش مثال یک معلمی بود که سر کلاس می‌رفت. معلم ابتدا آماده می‌کند که با شاگردان چه بگوید. اما در طول کلاس اتفاقاتی می‌افتد که برای معلم قابل پیش بینی نیست و در همانجا باید تکلیف خودش را روشن کند. پاسخ شاگردان را بگوید. خُب عین این اتفاق در جامعه پیامبر می‌افتاد. می‌آمدند از ایشان سوالاتی می‌کردند، این سوالات پیش بینی شده نبود، و پیامبر باید جواب می‌داد، اگر آن سوالات را نمی‌کردند، پاره‌ای از آیات در قرآن ظاهر نمی‌شد. آمدند به عایشه تهمت زدند، خُب همان قصه افک عایشه، تهمت رابطه‌نا مشروع، خُب اگر این تهمت را نزده بودند، پاره‌ای از آیات تو قرآن نمی‌آمد، و هکذا و هکذا. جنگ‌هایی که پیامبر کردند، اگر این جنگ‌ها را نمی‌کردند، آیات مربوط به آنها نمی‌آمد. این که ما بگوئیم از قبل این آیه‌ها آماده شده بود، یک جایی ساخته و پرداخته شده بود، که درست به موقع این‌ها را نازل بکنند، سخن معقولی به نظر نمی‌رسد و رابطه قرآن را با واقعیت

می‌برد. قرآن ارتباط با واقعیت داشت، یعنی پا به پای جامعه پیش می‌رفت و نسبت به اتفاقات عکس العمل نشان می‌داد، عکس العمل مثبت، عکس العمل منفی، و این که ما فکر کنیم قرآن یک پاره ای از آسمان است که روی زمین است، نه این طورها نیست. و این آسمانی که روی زمین بود خود شخص شخیص پیامبر بود، آن هم آسمانی بود، نه به معنای این که واقعاً آسمانی بود، خودش که می‌گفت "أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ" [کَهِف، ۱۱۰]، برخلاف مسیحیان که دائماً می‌گفتند عیسی خداست، پیغمبر اسلام خیلی اصرار داشت که من بشرم، من انسانم، من مثل خودتان هستم، و خُب البته یک توانایی ویژه ای هم دارم که وحی را دریافت می‌کنم، یعنی یک شناخت های برای من حاصل می‌شود که برای شما حاصل نمی‌شود. این جوری ما مسائل را ببینیم، خیلی مفهوم تر است، خیلی معقول تر و بی حاشیه تر است، و بسیاری از سوالات نا مربوط را هم از ذهن می‌زداید.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت غزالی»، جلسه چهاردهم، ۶ ژوئن ۲۰۲۰، دقیقه ۲۷:۵۲ تا ۳۸:۱۳).

خ- بند «ب» پینوشت ۱۰.

^{۵۳}- سروش می‌نویسد: «هیچ نامی بر خدا نمی‌توان نهاد و هیچ تعریفی از او نمی‌توان کرد.» (عبدالکریم سروش، *خدا چون عشق*، انتشارات صقراط، چاپ اول تابستان ۱۳۹۸، ص ۹۴). «امر بی چون و بی صورت که قابل توصیف نیست» (پیشین، ص ۹۰). «خداوند هیچ صورت و صفتی ندارد.» (پیشین، ص ۹۶). «این سکوت نه تنها یک انتخاب برای عارف نیست، بلکه به او تحمیل می‌شود. او نمی‌تواند از زبان استفاده کند. پس زبان متعلق به مرحله ی عاقلی است. وقتی عاشقی آمد و عارفی آمد، آن زبان‌ها جمله حیران می‌شوند و وقتی حیرت آمد زبان از کاربرد می‌افتد و غیر قابل استفاده می‌شود و سکوت جایگزین گفتار می‌شود.» (پیشین، ص ۹۳). «مواجهه با چنین خدایی مانند مواجهه با هیچ چیز است. اتفاقاً نکته همین است. خدا به این معنا هیچ چیز است، عدم است.» (پیشین، ص ۹۶). «پس اگر در این دنیا دنبال یک پدیده ای می‌گردید که شبیه خدا باشد، آن پدیده سکوت است. لذا هر قدر ما سکوت را تجربه کنیم، خدا را تجربه کرده ایم و به خدا نزدیک تر شده ایم. اگر توجه کنیم، می‌بینیم سکوت نه هیچ صورتی دارد، نه صدا دارد و نه رنگ و بو. سکوت در واقع هیچ چیزی نیست. به معنای واقعی کلمه، بی شکل، بی صورت و بی رنگ است، اما وجود دارد.» (پیشین، ص ۹۷).

^{۵۴}- رجوع شود به بند «ث» پینوشت ۵۲.

^{۵۵}- از جمله نمونه‌های این ناسازگاری آن است که مطابق وحدت ۱، خدا عین عالم طبیعت است. از سوی دیگر، طبیعت متغیر و در حال حرکت است؛ پس باید گفت خدا نیز متغیر است (بالتر از این، مطابق فرضیه حرکت جوهری که سروش می‌پذیرد، جوهر عالم طبیعت در حال سیلان و تغییر است، پس باید پذیرفت خدا نیز دارای حرکت جوهری

است). اما متغیر بودن خدا صراحتاً در تناقض با تنزیه ۲ و تنزیه ۳ قرار دارد. افزون بر این، متغیر بودن خدا با یکی از مهمترین دلایلِ سروش برای تنزیه ۱ (یعنی استدلال از طریق تغییرناپذیری خدا) نیز ناسازگار است.

^{۵۶} - رجوع شود به بند «چ» پینوشت ۴۰ و کل پینوشت ۴۶.

^{۵۷} - «اما یک دسته صفاتی هستند که به اصطلاح اینها را صفات ذاتی می‌گویند. یعنی اینها ربطی ندارد به این که ما آدمیان باشیم و احوال خودمان را در میان بیاوریم و با خدا قیاس کنیم یا نباشیم. خداوند فی نفسه، فی ذاته، این اوصاف را دارد. درباره آنها چه باید بگوئیم؟ یعنی ما می‌گوئیم خداوند **عالم** است، به معنای ذاتی کلمه، یا خداوند **قادر** است، یا خداوند **حی** است. متکلمین پنج شش تا صفت این چنینی برای خدا بر شمرده اند. که **اینها صفات ذاتی خداوند است و نباید آنها را به معنای انسانوارشان دید.** یکیش صفت **علم** است، یکیش صفت **حیات** است، یکیش صفت **قدرت** است و یکی هم صفت **وحدت** است. خُب درباره اینها چه باید بگوئیم؟ به گمان من باز هم فیلسوفان در اینجاها البته به کمک ما آمده اند، و قدرشان را باید دانست. تقریباً تمام فیلسوفان بزرگ مسلمان، چون می‌دانید یکی از مهمترین نزاع‌هایی که بین اشاعره و معتزله برقرار بود، همین بود که خدا صفتی دارد یا ندارد؟ و یکی از مشکلات این بود که اگر خداوند صفتی داشته باشد از بساطت خارج می‌شود. چون خدا نمی‌تواند مرکب باشد، باید بسیط باشد. اما اگر فرض کنیم که چند تا صفت دارد، آن وقت مرکب از این اوصاف می‌شود. یعنی وصف بساطت او از بین می‌رود. ما چه کار کنیم در مورد صفات خدا؟ بالاخره به این نتیجه رسیدند که بعضی صفات هست که عین ذات خداوند است، یعنی اصلاً صفت زائد بر ذات نیست. یعنی عین ذات خداوند است. عالم بودن همان خدا بودن است. یعنی دو تا چیز نیست، نه اینکه خدا یک چیز است، عالم صفتی است که بر او اضافه شده. یا خدا یک چیز است قادر صفتی است که بر او اضافه شده. در مورد بنده و شما این طور نیست. ما می‌توانیم باشیم و بی سواد باشیم، می‌توانیم باشیم و با سواد باشیم. می‌توانیم باشیم و ناتوان باشیم یا توانا باشیم. این اوصاف در ما باشند یا در ما نباشند. تازه در ما هم که باشند و بر ما افزوده بشوند به اصطلاح عین ذات ما نیستند. خُب فاصله دارند و ما چیزی هستیم، اوصاف چیز دیگری هستند. اما اینها آمدند و گفتند در مورد خداوند پاره ای صفات هست که عین ذات اوست. یعنی اصلاً با ذات دو تا نیست، خدا همون قدرت است، همان علم است، همان اراده است، به قول بعضی‌ها. خُب نکته ای بود، البته بر سرش اختلاف هم بود. بعدها یک بزرگی به نام صدرالدین شیرازی آمد و یک حرف خیلی خوبی زد که فقط همان را من می‌خواهم اینجا عرض بکنم، و آن این بود که اینها صفات وجود است اصلاً، صفات وجود است، وجود عین علم است، این خیلی حرف مهمی است، ما یک وقتی هم اینجا قبلاً به یک مناسبت دیگری اینجا می‌گفتیم. وجود عین حیات است، یعنی همه موجودات از حیات برخوردارند. و همه موجودات از یک درجه ای از علم برخوردارند. و همه موجودات از یک قدرتی برخوردارند. و این از مراحل بسیار کم، یعنی نزدیک به صفر آغاز می‌شود تا به عالی ترین مرتبه که

مرتبه بی نهایت می شود. لذا صفات خداوند- صفات ذاتیش- همان صفات ذاتی وجود است. وجوب صفت وجود است. ما خداوند را واجب الوجود می گوئیم، ولی تمام وجودات واجب الوجود هستند. همه شان. منتهی ما دو جور واجب داریم: واجب نفسی و واجب غیری داریم. این واجب ها به آن واجب تکیه می کند. به قول حکیمان وجوب شأن وجود است، ما وجودی که واجب نباشد نداریم اصلاً. لذا وقتی که می گوئیم خداوند واجب الوجود است، صفتی از وجود را داریم به او نسبت می دهیم که در حد اعلا دارای اوست. اگر یادتان باشد یک بحثی می کردیم در باب اینکه این نظامی که در این عالم پدید آمده، و تئوری Evolution داروینی از طریق همین random، این جور چیزها سعی می کند این را توضیح بدهد، و بعد هم گفتیم که یک فیلسوف هارواردی [تاماس نیگل در کتاب ذهن و کیهان] گفت که نه، نظم این عالم را naturalistic، یعنی با تکیه کردن بر فلسفه Naturalism نمی توان توضیح داد. اما به کجا رسید آن استدلال او و استنتاج او؟ این که خدا را هم نمی شود اینجا مستقیم پاش را، پای ماورای طبیعت را در طبیعت باز کرد. لذا به کجا رسید؟ به اینجا که خود این طبیعت شعور دارد. خود این طبیعت شعور دارد. یعنی این فرض ما که فکر می کردیم عالم ماده بی شعور است، و هیچی نمی فهمد، و فقط ما گل های سر سبد عالمیم که یک مرتبه شعله تفکر و شعور در ما روشن شده، یعنی این طوری نیست. شعور درجات دارد. و شعور ماده را می خواهید ببینید، از نظامی که پدید آمده، از همین گیاهان، از همین موجودات زنده، از مغز که در بشر پدید آمده، و از جنس ما، از روی این بفهمید، ماده شعور دارد که توانسته مغز را پدید بیاورد، البته اون استدلال می کند بر این موضوع ها، یعنی یک راه میانه ای را گرفته، این راه میانه این است که این جهان بی شعور نمی تواند نظم را پدید بیاورد و توضیح داروینی کافی نیست. از آن ور خدا را مستقیماً وارد طبیعت کردن هم به لحاظ فلسفی توجیه درستی ندارد، و به نظر من هم این حرف درست است، خداوند از یک افق بالاتری در این عالم دخالت می کند، نه در عرض نیروهای طبیعت. پس چه کار بکنیم؟ این نظم، انتظام، این همه زیبایی، این همه پیچیدگی حیرت آور، از کجا پدید شده؟ از شعور. اما این شعور در ماده است. ماده شعور دارد، یک درجه ای از شعور برخوردار است. این خیلی حرف مهمی است. ملاصدرا وقتی که می گفت این ماده شعور دارد، او به این چیزها وقوف نداشت. از این راه هم نمی گفت. از ادله پیشینی، یعنی از دلایل فلسفی/متافیزیکی کمک می گرفت. و می گفت وجود یک اوصافی دارد که هر جا پاش باز شود، آن هم پاش آن جا باز می شود. یعنی کرم هم شعور دارد، اتم هم شعور دارد، ماده بی شعور هم شعور دارد، گیاهان دارند، آدمیان هم دارند، اصلاً گسستی در این طبیعت نیست. که ما فکر کنیم ماده بی جان داریم یکدفعه جهش می کنیم به انسان که ماده با جان و با شعور است. درجاتی داشتیم از همان ابتدا که رفته رفته و اندک اندک طی شده و به بالا آمده تا در ما ناگهان هویدا شده. در ما ظهور پیدا کرده. یکی از صفاتی که در خود وجود هست، ظهور است. اصلاً وجود ظاهر است. ما وجود مخفی نداریم، نه این که بر ما ظاهر است ها، خودش ظاهر است [...] این که ما می گوئیم خدا ظاهر است، برای این که وجود ظاهر است. اینها جزو اوصاف وجود است. این که می گوئیم خدا واجب است، برای این که وجود واجب است، این که می گوئیم خدا واحد است، برای این

که وجود واحد است. اینها همه صفاتی است که، و همچنین عالم بودن و قادر بودن. اینها صفاتی است که عین وجود است و عین ذات خداوند است. لذا در عین بی صورتی این چیزها را با خودش دارد، چون اینها بر او افزوده نمی‌شود. اینها عین موجودیت او و حضور او در همه عالم است. اگر این چنین خدا را بشناسید، حل خیلی از مسائل برایتان راحت خواهد شد. البته Mystery همیشه باقی است. "جز که حیرانی نباشد کار دین" همیشه یک جنبه‌های رازآلودی در اینجاها وجود دارد، اما به اندازه‌ای که بتوان توضیح داد، و گفت که این بی صورتی چگونه با صورت یا با صفت، اوصاف ذاتی در خداوند جمع می‌شود، و فیلسوفان چگونه این مسأله را حل کردند، آنها از طریق صفات ذاتی حل کردند، صفات ذاتی که نهایتاً به صفات ذاتی وجود بر می‌گردد. (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۰»، ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۴۰:۴۷ تا ۵۷:۲۸).

^{۵۸} - بنگرید به بند «پ» پینوشت ۵۲ و بند «ح» پینوشت ۵۲.

^{۵۹} - به سه شاهد زیر بنگرید:

الف - «من همیشه تذکر می‌دهم، که می‌گوئیم رحمت، اما رحمت انسانی نیست. عدالت می‌گوئیم اما انسانی نیست. سمیع و بصیر می‌گوئیم، سمع و بصر انسانی نیست.» (سروش، «قرآن و انجیل، جلسه هجدهم»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۹:۱۸ تا ۷۹:۷۹).

ب - «این را به خدا نسبت دادن نارواست. سمع دارد، می‌شنود، شنیدن یک امر انسانی است. دیدن یک امر انسانی است و هر چیزی از این قبیل.» (سروش، «دین شناسی مولانا»، جلسه دوازدهم، ۱۲ جون ۲۰۱۵، دقیقه ۴۴:۴۲ تا ۵۶:۴۲).

پ - «هر چه در باب خدا می‌اندیشیم باید نگران باشیم که مبدا یک انسان بزرگ قوی کامل را تصور کرده باشیم و او را به جای خداوند بنشانیم. چه در مورد شنیدن، گفتن، اراده کردن، همه اینها.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت»، جلسه سیزدهم، ۲ می ۲۰۲۰، دقیقه ۴:۸۰ تا ۲۲:۸).

^{۶۰} - به دو شاهد زیر بنگرید:

الف - «اگر ما فراتر برویم، یعنی مثل عارفان خداوند را ببینیم، یعنی همان طوری که هست واقعاً، یعنی این لباس‌هایی را که دوختیم به تنش، اینها را در بیاوریم و واقعاً او را بی صورت کنیم، به طور کافی آن وقت تلقی مان از همه این چیزها عوض می‌شود. از عدالت، از رحمت، من همیشه تذکر می‌دهم، که می‌گوئیم رحمت، اما رحمت انسانی نیست. عدالت می‌گوئیم، عدالت انسانی نیست [.....] به جای این که اینها را به خداوند نسبت بدهیم، یعنی به یک شخص، یک ترازو داری، می‌گوئیم این ترازو تو خود این عالم کار گذاشته شده، این ترازو سر خود است به اصطلاح. و دین

هم به ما می‌گوید که شما آدمیان هم این چنین باشید. همان که گذشتگان Natural Law ، یعنی قانون طبیعت آن را می‌نامیدند، شما هم از او تبعیت بکنید.» (سروش، «[قرآن و انجیل، جلسه هجدهم](#)»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰ ، ۷۸:۵۵ تا ۵۴:۸۰).

ب- «اگر ما این‌ها را تجرید نکنیم، که تجرید کردنش هم خیلی سخت است، و همان درک انسانواری که از اینها داریم به خدا نسبت بدهیم البته نادرست است. ما باید اینها را از ذهنمان پاک کنیم. یعنی رحم به معنای انسانی، عدل به معنای انسانی، علم به معنای انسانی، و هر صفت دیگری که شما فکر کنید- که ما البته از جهان انسانی بر گرفتیم، راه دیگری هم نداشتیم- این‌ها را اگر به همین معانی ساده به خداوند اطلاق کنیم راه غلطی رفته ایم. یعنی یک خدای انسانوار درست کردیم، که در واقع یک خدایی است که ساختیم. و بعد داریم می‌پرستیم ش. و این راه ناصوابی است و ما را به ترکستان می‌برد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی](#)»، [جلسه ۱۰۸](#)»، ۶ دسامبر ۲۰۲۰ ، دقیقه ۸۸:۵۸ تا ۸۹:۴۳).

^{۶۱}- به شواهد زیر بنگرید:

الف- «چه در یهودیت و چه در اسلام، عوام مردم و منظور من عامه مردم، ۹۹ درصد مسلمانان خدایی را می‌پرستند که مثل یک انسان است. منتهی مثل یک انسان خیلی بزرگ، یک انسان خیلی مقتدر، خیلی عظیم، خیلی عالم، و همه کاره، اما یک دل رحیمی دارد، گاهی دلش به رحم می‌آید، گاهی غضب می‌کند، به خشم می‌آید، گاهی از کسی راضی می‌شود، گاهی نا راضی می‌شود، گاهی پیامبر می‌فرستد، گاهی حتی با پیامبرش حتی قهر می‌کند، مدتی مثلاً به او وحی نمی‌فرستد. به تورات شما مراجعه کنید، می‌بینید که خداوند چه اوصافی را از خودش بروز می‌دهد. یا به قرآن هم مراجعه کنید. خُب مومنان ما دعا می‌کنند به درگاه خداوند، بعضی هاشون فکر می‌کنند با تضرعی که می‌کنند، دل خداوند را نرم می‌کنند. دل او را به رحم می‌آورند. که او گناهانشان را بیامرزد. بر آنها ترحم کند. در حالی که اصول ثابتۀ فلسفۀ اسلامی به ما می‌گوید که خداوند رحم ندارد، خداوند شفقت ندارد، خداوند مثل آدمیان نیست. خداوند اراده اش تغییر نمی‌کند. خداوند اصلاً تحت تأثیر کسی و چیزی قرار نمی‌گیرد.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶ ، دقیقه ۲۲:۲۵ تا ۲۳:۴۳).

ب- «آن وقت تلقی مان از همه این چیزها عوض می‌شود. از عدالت، از رحمت، من همیشه تذکر می‌دهم، که می‌گوئیم رحمت، اما رحمت انسانی نیست.» (سروش، «[قرآن و انجیل، جلسه هجدهم](#)»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰ ، ۷۹:۱۳ تا ۷۹:۲۳).

پ- «حتی اگر شما بگوئید خدا رحیم است، یعنی رحم دارد، یک مفهوم انسانی را به کار گرفته اید. رحم چیزی است که در آدمیان صاحب عاطفه است. خدا عاطفه به معنای انسانی کلمه ندارد. لذا رحم هم ندارد.» (سروش، «دین شناسی مولانا»، جلسه دوازدهم، ۱۲ ژوئن ۲۰۱۵، دقیقه ۴۲:۱۹ تا ۴۲:۳۸).

ت- «این اوصاف واقعاً معلول بشریت ماست. و نباید به آن معنای انسانوارش در خداوند ببینیم و به او نسبت بدهیم. مثل فرض کنید صفت رحیم. رحیم یعنی آدم دل سوز، آدم با رحم. ما خداوند را به این معنا نمی‌توانیم رحیم بدانیم. دل سوز نیست، دل ندارد اصلاً.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۰»، ۲۸ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۴۶:۲۱ تا ۴۶:۴۶).

ث- «ما همه اوصافی را که برای خدا ذکر می‌کنیم، از عالم انسانی بر گرفته ایم. حالا رحیم و سمیع و هر چه که شما گفتید. ما از عالم انسانی بر گرفته ایم. اگر ما این‌ها را تجرید نکنیم، که تجرید کردنش هم خیلی سخت است، و همان درک انسانواری که از اینها داریم به خدا نسبت بدهیم البته نادرست است. ما باید اینها را از ذهنمان پاک کنیم. یعنی رحم به معنای انسانی، عدل به معنای انسانی، علم به معنای انسانی، و هر صفت دیگری که شما فکر کنید.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۰۸، ۶ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۸۸:۴۶ تا ۸۹:۲۰).

ج- «نگوئید خدا رحیم است، رحمت دارد، خُب این رحمت اش از آن رحمت هایی است که وقتی تو این جهان نگاه می‌کنی می‌بینی که چقدر مادرها بی‌فرزند می‌شوند، چقدر فرزندان بی‌مادر می‌شوند، بی‌پدر می‌شوند، یتیم می‌شوند. خُب اگر بگوئید رحمت خدا کو؟ شما خُب رحمت خدا را خوب نفهمیدید. ببینید عمده مشکل در شناخت خداوند این است که ما او را یک انسان تصور کنیم، با همین اوصاف انسانی. دلش می‌سوزد، رحم دارد، شفقت دارد، مثل یک پدر می‌ماند، مثل یک مادر می‌ماند. خُب نمی‌ماند. در این موارد خداوند مثل طبیعت می‌ماند. ببینید: طبیعت را می‌بینید هیچ رحمی ندارد؟ چقدر عبوس است؟ اصلاً اعتنا ندارد به این که شما کی هستید، دانشمند اید، عالم اید، نمی‌دانم کی. هیچ فرقی برایش نمی‌کند. آتش بگیرد کتابخانه شما را هم می‌سوزاند. خود شما را هم می‌سوزاند. فرق نمی‌کند که شما ۱۰۰ سال، ۵۰ سال زحمت کشیدید و فلان کتاب را نوشتید. یا فلان کس را فلان کس دیگر دوست می‌دارد، یا نمی‌دارد. اصلاً چشم و گوشش بسته است. و شناختن خدا خیلی سخت است، خلاصه اش.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت غزالی»، جلسه نهم، ۹ جولای ۲۰۲۱، دقیقه ۵۵:۶۱ تا ۵۸:۶۳).

چ- «مفاهیمی که ما می‌سازیم و به او نسبت می‌دهیم، مفاهیمی است در خور ما آدمیان، و لذا اسناد او به خداوند، اسناد مجازی است. ما از رحمت یک چیزی می‌فهمیم، از علم یک چیزی می‌فهمیم، از غضب یک چیزی می‌فهمیم، و بسی

چیزهای دیگر. و همه اینها را هم از عالم انسانی بر گرفتیم.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت غزالی»، جلسه چهاردهم، ۶ ژوئن ۲۰۲۰، دقیقه ۲۹:۳۵ تا ۲۹:۵۹).

ح- «حالا جاش اینجا نیست که آدم بخواهد مسأله شر را مطرح بکند. نکته اول این که ببینید بله خداوند بی رحم است. به این معنا که رحم به معنای انسانی ندارد. ما نباید این را اشتباه کنیم. یعنی فکر کنیم که خداوند رحیم است به معنای آدمی. این می‌شود: **Anthropomorphism** یعنی قیاس کردن خدا به انسان. نه رحم خدا مثل رحم ماست، نه علم او مثل علم ماست، نه دیگر صفاتش. هر، نه وحدتش. مثلاً ما می‌گوئیم خدا واحد است، ما اصلاً از آن نوع وحدت‌ها ما تو این عالم پیدا نمی‌کنیم، و الی غیر ذالک. ببینید همان طوری که شما هم گفتید و من هم گفتم: خداوند در بهشت همان قدر حضور دارد که در جهنم. یعنی جهنم یک جایی نیست که خدا نیست، بیشتر تو بهشت است. پیش بهشتی‌ها نشسته. نه، همان قدر که بهشت آفریده خداست، جهنم هم آفریده خداست. همان قدر که خداوند با بهشتیان رحمت دارد، به جهنمی‌ها هم رحمت دارد. یعنی آنجا رحمتش را تعطیل نکرده. خدای همه است. و این خدا دوتا نمی‌شود که یک روز این جوری باشد، یک روز آن جور دیگری باشد. این‌ها که در مورد خداوند صادق نیست. پس ببینید ما یک درک دیگری از این قصه حضور خدا، از رحم خدا و امثال اینها باید پیدا کنیم. عمده مشکل از این قیاس به انسان است که اگر خداوند یک رحمی دارد، خُب بله یک مادر نمی‌تواند ببیند مثلاً فرزندش دارد دست و پا می‌زند تو آتش، بعد هم بگیرد کنار تماشا بکند و هیچ طوری ش نشود. امکان ندارد. اتفاقاً آن رحم خداست که این رحم را در دل مادر نهاده. یعنی به مادر این مهربانی را بخشیده که فرزندش را رها نکند، تنها نگذارد و مراقبت و پرستاری بکند. اما ببینید این جهان- این را ما بارها گفته ایم- جهان اضداد است. یعنی قوانینی دارد و این قوانین بالاخره کار خودشان را می‌کنند. یعنی یک بچه ای که فرض کنید از یک مادر سفلیسی به دنیا آمده، یک نقصان‌هایی دارد، یک بیماری‌هایی دارد، ما چه کار بکنیم؟ یعنی چه قضاوتی اینجا می‌کنیم؟ چه جور رأیی صادر می‌کنیم؟ می‌گوئیم که این بیماری سفلیس اثر نگذارد در جنین. خُب این یعنی چی؟ مگر به حکم ماست؟ مگر به میل ماست؟ بالاخره وقتی یک علتی هست خُب معلولش هم می‌شود دیگر. معلولش می‌شود این فرزند. و امثال اینها. یعنی حالا وقتی غذا به کسی نرسد، ویتامین‌های خاصی نرسد، خُب بدیهی است این سلامت بدنش را از دست می‌دهد. این هم یک قانون است، یعنی علت و معلول است اینجا. و هکذا مثال لازم ندارد. ما دلمان می‌خواهد که این طبیعت از اعمال قوانینش باز ایستد. یعنی یک جا اثر بکند، یک جا اثر نکند. آتش یکجا بسوزاند یک جا نسوزاند. خُب نمی‌شود که.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۶، ۳۱ ژانویه ۲۰۲۱، دقیقه ۱۰۴:۲۵ تا ۱۰۷:۲۴).

خ- «حتی اگر شما بگوئید خدا رحیم است، یعنی رحم دارد، یک مفهوم انسانی را به کار گرفته اید. رحم چیزی است که در آدمیان صاحب عاطفه است. خدا عاطفه به معنای انسانی کلمه ندارد. لذا رحم هم ندارد. اگر بگوئید خدا خشم

هم می‌گیرد، باز یک مفهوم انسانی به کار برده اید، خشم مال ماست. و این را به خدا نسبت دادن نارواست. سمع دارد، می‌شنود، شنیدن یک امر انسانی است. دیدن یک امر انسانی است و هر چیزی از این قبیل. چون اساساً ما زبانمان را برای معرفی خدا یا خدایان نساخته ایم. آدمیان زبان را برای زندگی خودشان ساخته اند. برای آن چه که در اطرافشان می‌گذرد. همه مفاهیم از این طبیعت یا از این انسان برگرفته شده.» (سروش، «دین شناسی مولانا»، جلسه دوازدهم، ۱۲ ژوئن ۲۰۱۵، دقیقه ۴۲:۲۳ تا ۴۳:۱۴).

برخی تعبیرهای بالا شاید موهم آن باشد که از دید سروش، خدا به معنای انسانی کلمه دارای رحم نیست، ولی معنای غیرانسان‌واری از رحمت و علم هست که مشمول معنای حقیقی واژگان «رحمت» و «علم» هستند، و آن معانی بر خدا حمل می‌شوند. اما دیگر سخنان سروش این احتمال را نفی می‌کند، مانند قطعه زیر:

د- «رحم به معنای انسانی، عدل به معنای انسانی، علم به معنای انسانی، و هر صفت دیگری که شما فکر کنید- که ما البته از جهان انسانی بر گرفتیم، راه دیگری هم نداشتیم- این‌ها را اگر به همین معانی ساده به خداوند اطلاق کنیم راه غلطی رفته ایم. یعنی یک خدای انسان‌وار درست کردیم[.....] بنابراین یک خدایی را باید تصور کنیم کاملاً غیر انسانی. منظور از تنزیه این است[.....] بعد چون ما واقعاً با عالم انسانی همواره تماس داریم، نزدیکترین چیزی که ما می‌شناسیم و به ما نزدیک است، خودمان هستیم که انسانیم، خیلی سخت است برای ما که خدای کاملاً غیر انسانی را بتوانیم تصور کنیم. واقعش این است که تصور نمی‌شود کرد. یعنی در مقام تصور همان طور که شما می‌گوئید مثل این که تبدیل به یک چیز محوی می‌شود. تبدیل به یک هیچ می‌شود. حُب این چیزی که تبدیل به یک چیز محوی شده و هیچ شده و صورتی از او نداریم، که نباید هم داشته باشیم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۰۸، ۶ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۸۹:۱۳ تا ۹۱:۰۱).

۶۲- «پس ببینید، ما خلاق هستیم، یعنی باید باشیم، ما باید مختار باشیم، چون این چیزها را هم در خدا قبول داریم. یعنی از خاستگاه بشری به او نسبت می‌دهیم، اما وقتی به خدا نسبت می‌دهیم، معنایش است که گویا خلاق است. که گویا مختار است.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن، جلسه ۳۰»، ۲۴ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۵۵:۷۱ تا ۷۲:۱۳).

۶۳- به شواهد زیر بنگرید:

الف- «خدایی که این کار[ارسال رسول] را می‌کند یک خدای مشخصی است که عزم دارد، اراده دارد، حرف می‌زند، واسطه بین او و بشر هست به نام فرشتگان، و این وسائط را به کار می‌گیرد، حُب این خدایی است که شما در جهان سنت می‌شناسید، آن هم پیامبر است، ۹۵ درصد، ۹۹ درصد قاطبه مسلمین همین جوری فکر می‌کنند، در عرصه یهودیت هم کمابیش همین طور است[....] از آن طرف خدا هم یک خدایی نیست که به طور سنتی مردم می‌پرستند.

خدایی که هر دم اراده ای بکند، فیلسوفان ما هم این خدا را قبول نداشتند. فیلسوفان می‌گفتند تغییر در ذات خدا روا نیست، اگر خدا مثل آدمیان اراده بکند، اراده خودش را تغییر بدهد، اراده مجدد و متجددی در او پدید بیاید، این موجب تغییر در ذات است و تغییر در ذات هم مستوجب محو شدن وجوب وجود و زوال اوصاف الهی و از بین رفتن خداوند. بنابراین خداوند یک موجود ثابتی است و این ارادات متجدد که بعضی‌ها برای او قائل اند در آنجا راه ندارد.» (سروش، «روایات رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۳۳:۱۸ تا ۲۲:۱۱).

ب- «خداوند جهان را چگونه می‌آفریند؟ گفتیم که در حکم یک هنرمند خداوند این هنر را خلق می‌کند. و این هنر از او می‌ریزد، بدون این که او قصدی داشته باشد. گفتیم این مفهوم و کلمه خالق یک رازی را می‌پوشاند. از چشم ما دور می‌دارد، چون خالق یعنی آفریننده، یعنی سازنده. وقتی که می‌گوییم آفریننده و سازنده ذهن ما را می‌برد به سوی سازنده‌ها و آفریننده‌های معمولی. می‌گوییم یک کسی هم این بنا را ساخته مثلاً. آن ماشین را ساخته، این میز را ساخته. و این ساختن عبارت است از این که اولاً اجزای مختلف را که از پیش وجود داشتند، در کنار هم می‌نهد و اندازه می‌دهد و با هم تألیف و ترکیب می‌کند. دوم این که قصدی دارد. اینش خیلی مهم است. می‌خواهد خانه‌ای بسازد که محل سکنی باشد، در آن بتوان زندگی کرد. میزی بسازد، مبلی بسازد، و هر چیز دیگری. پس اولاً در خالق و سازنده یکی اجزایی که وجود دارد و شخص سازنده آنها را با هم ترکیب و تألیف می‌کند هست. دوم این که عزمی و قصدی و نقشه‌ای و برنامه‌ای هست و آن سازنده می‌داند چکار دارد می‌کند و برای چه؟ اما هنرمند این طوری نیست. خلاقیت هنرمندی را منظور دارم که آن کجاست؟ اولاً هیچ اجزایی وجود ندارد. اصلاً هنرمند همه آن که را می‌آفریند، می‌آفریند. از پیش چیزی وجود ندارد، و مهمتر از او عزمی و پلنی هم در کار نیست. یعنی عین ریزش و عین جوشش است. همین طور می‌جوشد از ذهن یک هنرمند. از قلم او، از دست او. این آن خلاقیت هنرمندانه است. اگر هم کلمه خالق را در مورد خداوند به کار می‌بریم، همیشه باید یادمان باشد که هنرمندانه است این خالقیت. خلاقیت هنرمندانه. لذا تعبیر مولانا چه بود؟ می‌گفت: "گنج مخفی بود ز پری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد" او می‌گوید که مثل یک گنج، مثل یک چشمه خدا جوشید. گنجی یا چشمه‌ای که خدا جوشید این بیرون ریخت آن چه را که در درون خودش هست. یا فی المثل مثل یک آتشفشان که این آتشفشانی که قصدی ندارد، عزمی ندارد. پلنی ندارد و ناگهان درون مایه خودش را بیرون می‌ریزد. این مثال نیکویی است برای خلقت. مخصوصاً برای این که بگوییم هیچ برنامه‌ای وجود نداشته. این برنامه و هدف نداشتن یک وقتی نقصان شمرده نشود، در کار هنرمند اتفاقاً این عین کمال هنرمندی است. این در موارد دیگر است که پلن داشتن و هدف داشتن شرط امر است، در هنرمندی این چنین نیست [.....] هنر برای هنر است. هنر هنر است، چون آزاد است. بله شمای هنرمند وقتی که ساختار وجودی خاصی داشته باشید هنرتان رنگ شما

را می‌گیرد. به این معنا هنر رنگ دارد. بو دارد. اما نه به معنای این که شما این رنگ و بو را به او دادید. خودش دارد چون از چشمه وجود شما بیرون می‌ریزد. در مورد خداوند هم همین طور است. ببینید عزمی و نقشه ای در کار نیست در خلقت. بارها من این را خدمت شما گفتم. حکیمان ما، عارفان ما، فیلسوفان ما، همه شان معتقدند که خلقت هیچ هدفی ندارد. و افعال الله معلل به اغراض نیست. و خداوند برای رسیدن به هدف این عالم را خلق نکرده، چون خداوند نیازمند نیست. پس چرا خلق کرده؟ این چرا، چرا غایی نیست. یعنی به چه منظوری. منظوری ندارد او، ولی چرای فاعلی است. چرا؟ چون از او فرو ریخته. از او جوشیده. و بیرون آمده، و چنان که مقتضای ذات اوست بیرون آمده.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۰](#)»، ۲۵ فوریه ۲۰۱۸، دقیقه ۲۱:۵۸ تا ۲۶:۵۲).

پ- «خداوند چرا خلق کرد؟ ما به آن چرا کاری نداریم، یعنی منظور هدفش چه بود؟ اصلاً بحث هدف را در میان نداریم، هدفی وجود نداشته. یعنی چیزی هدفی بیرون از خدا نیست که خدا با رسیدن به او نیاز خود را برآورده کند. اینها در عالم ربوبی و در آن کمال و استغنایی که خداوند دارد جا ندارد و معنا ندارد. خُب پس برای چی این جهان را خلق کرد؟ یعنی چطور شد که این جهان را خلق کرد؟ خُب اراده کرد که این جهان را که خلق کند، این جاست که سخنان زیادی پیش آمده. فلاسفه ما آمده اند و گفته که خداوند فاعل بالقصد یا بالاراده نیست. خلقت معلول اراده و قصد خداوندی نیست. چون قصد و اراده همان هایی هستند که. اولاً: اراده زائد بر ذات الهی ما نداریم. خداوند است و خداوند. یک اراده علاوه بر وجود، یعنی تا امروز خدا نشسته، حالا امروز اراده کند که من جهان را بیافرینم. نه، این اصلاً غلط است. ما اراده حادث در ذات خدا یا اراده زائد بر ذات خدا یا به قول متکلمین ما اراده جزافیه، اینها ما نداریم. نمی‌شود، محال است، با واجب الوجود نمی‌سازد. خُب پس چی شده؟ اگر اراده ای نبوده، قصد و عنایتی هم نبوده، هدفی هم نبوده، برای چیزی هم نبوده، خُب پس چی بوده؟ هیچی، خداوند همین طور مثل یک دریا موج زده، اصلاً به خودی خود، به اقتضای ذات، نه به خاطر چیزی، نه به هدف و غرضی. یادتان است از مولانا می‌خواندیم که: "بی غرض نبود بگردش در جهان/ غیر جسم و غیر جان عاشقان" اگر یک نمونه حرکت یا فعل مانند فعل الهی در این عالم داشته باشیم فعل عاشقانه است. سخنی بود که از مولانا شنیدیم. چرا؟ چون در فعل عاشقانه طمع و غرضی وجود ندارد. عاشقی می‌کند که عاشقی کرده باشد. همین، نه اینکه عاشقی می‌کند برای اینکه به فلان مقصد برسد. نه اینطوری نیست. خُب، اگر این چنین است، خداوند که در صدر همه خالقان است، احسن الخالقین است، در فعل او هم طمع و غرض و هدف و غیره وجود ندارد. پس چگونه خلق کرده؟ مثل یک گنجی که از فرط پُری چاک می‌کند، یعنی شکاف پیدا می‌کند. مثل یک گنجی که از فرط پُری جوش می‌کند. ببینید اینها را شما لیترا لیترا نگیرید ها، یعنی تحت اللفظی معنی نکنید. به قول مولوی: "پس مثال ناقصی دست آورم/ تا ز حیرانی خرد را وا خرم". برای اینکه قدری رفع حیرت بشود، قدری نزدیک بشود، درست مثل اینکه شما مولانا می‌گویید "گل خندان که نخندد چه

کند/ قلم از مهر نبندد چه کند". گل می‌خندد که بخندد، اصلاً خنده اش ذاتی اش هست. نمی‌خندد برای این که من و شما خوش بشویم. خُب حالا من و شما هم خوش می‌شویم، ولی او خنده اش برای من و شما نیست. خنده اش به اقتضای ذات است. اصلاً خندان است، همین. خندان است تمام شد و رفت. دریا جوشان است. این گنج می‌شکافد. خود به خود می‌شکافد. این خود به خود هم نه یعنی بی اختیار، خداوند محض اختیار است. یعنی این وجوب وجود او، خلاقیت او، کرم او، بخشش او، این چنین است که می‌بخشد، یعنی همه عالم را پدید می‌آورد، بدون اینکه نیتی و غرضی و هدفی داشته باشد. بهترین مثال برایش همین است که اینجا مولانا آورده. این مثال‌ها و اشباح این در واقع نسب می‌برد به مکتب افلوطین. افلاطون نه‌ها، افلوطین. که او خیلی در این زمینه‌ها سخنان مهمی دارد و عارفان ما و صوفیان ما در واقع خوشه چینان خرمن او هستند. نکات بسیاری را از او آموختند، و یکی از مهمترینشان جناب مولانا که خُب به بهترین بیان هم اینجا آورده. گاهی هم گفته می‌شود خداوند فاعل بالتجلی است. این سخن فیلسوفان ماست و عارفان ما. همین شبیه همین حرف افلوطین و همین شکاف کردن گنج مخفی است. یعنی خدا تجلی می‌کند. مثل خورشید که می‌تابد. این جوری است، نه اینکه برای چیزی می‌تابد یا قصد می‌کند که بتابد، اصلاً وجودش عین تابش است. اصلاً تابیدن است. اگر نتابد خورشید نیست. مرده. حالا به قول مولانا که می‌گوید: "لا تماری الشمس فی توضیحها" خورشید در نورفشانی اش دچار تردید هم نمی‌شود. اگر تردید کند که بتابم یا نتابم، بدرخشم یا ندرخشم، تمام شده است. اما شده است، خُب. خداوند این چنین است، بی جهت نبود که خُب یکی از مثال‌ها درباره خداوند همین شمس بود و خورشید بود. پس ببینید در توضیح اینکه خلقت چگونه صورت می‌گیرد؟ وقتی که ما بحث غرض را و قصد را کنار گذاشتیم، توضیحش این بود که خداوند یک خورشید نورپاش است و این نورپاشی عین وجود اوست. خداوند که ماهیت ندارد. در مورد خداوند ما کلمه ماهیت را به کار نمی‌بریم، کلمه ذات را به کار می‌بریم. خُب، بیانش همین است که از مولوی می‌شنویم. "گنج مخفی بود ز پُری چاک کرد/ خاک را تابان تر از افلاک کرد. گنج مخفی بود ز پُری جوش کرد/ خاک را سلطان اطلس پوش کرد". یک جای دیگر هم در دفتر سوم، در همان داستان صدر بخارا، در پایانش مولانا یک مثالی شبیه همین می‌زند، "چون بيفزايد می‌توفیق را/ قوت می‌بشکند ابریق را". این خلاصه درونی است، نه بیرونی. به ملاحظه، یعنی سنگی از بیرون به ابریق یا به آن سبو نمی‌خورد تا بشکند، از درون این ابریق می‌شکافد و می‌شکند. حالا بلا تشبیه شما فرض کنید که ذات باری مثل خورشید، مثل یک گنج مخفی است که به اقتضای خود چاک می‌کند و بیرون می‌ریزد. پخش می‌کند این جواهرات را و زر و سیم را در عالم و خاک را سلطان اطلس پوش می‌کند." (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۱، ۲۲ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۵۲:۳۰ تا ۵۹:۱۵).

ت- رجوع شود به بند «ج» پینوشت ۵۲.

الف- بند «پ» پینوشت ۴۲.

ب- «خداوند افعالش معلل به اغراض نیست. یعنی غرض در کار او نیست»[.....] خداوند مثل یک چشمه جوشیده، به قول مولانا مثل یک گنج از فرط پُری چاک کرده، یکدفعه یک شکاف در او افتاده و آنچه که در دلش بوده ریخته بیرون. این ظاهراً بی فکر است، ظاهراً بی حساب و بی برنامه ریزی است. ولی اشکالی ندارد این جور بی فکری و بی برنامه ریزی. برنامه ریزی و تفکر و هدفداری مال عقول ناقص است که باید قدم قدم حوادث را دنبال بکنند تا به نتیجه برسانند و دوم این که اساساً زاینده‌گی ندارند. وقتی که زاینده‌گی و جوشش حاکم می‌شود مجال آن برنامه ریزی‌ها را از شما می‌گیرد. یعنی آن حادثه گویی بر شما پیشی می‌گیرد[.....] تازه در این جا من دارم یک نوع تشبیهی به آدمی می‌کنم. خداوند را به هیچ چیزی نمی‌شود تشبیه کرد. فقط از باب این است که آدم یک کمی بتواند بفهمد که چه جوری می‌شود که یک حادثه ای قبلاً برنامه ریزی نشده باشد ولی بسیار هم خوب از آب در بیاید. عالی باشد. و این که آیا در آدمی چنین چیزی هست بله، آدمیان همه شان فیلسوف نیستند و خداوند هم فیلسوف نیست. متفکر هم خداوند نیست. یکی از اسم های خداوند فکور نیست. عاقل هم نیست، هیچ کدام از اینها اسم الهی نیست. برای این که اینها اوصاف انسان محدود است. ما فکر می‌کنیم، چون جهل داریم، و با فکر کردن و مقدمه چینی می‌خواهیم آن مجهول را معلوم کنیم. بر کسی که همه اینها معلوم است، تفکر معنا ندارد. لذا اینها جزو اسمای الهی نیست. ولی حکیم جزو اسمای الهی است و البته خالق. خُب این خالق همین است، یعنی خالقیت خداوند از جنس جوشندگی است[.....] آن وقت این هنرمندی که فکر نمی‌کند، یعنی فکر مفهومی اش حاضر نیست هنگام هنر آفرینی اش، هر چه هنرمندتر باشد کارش و اثری که از او زاده می‌شود عالی تر است. نه این که او می‌خواهد عالی تر باشد، چون معلول اوست عالی است. چون علت اینجا خیلی عالی است، هنرمند در یک سطح رفیعی قرار دارد، کارش هم خود به خود این بیرون می‌آید[.....] در مورد خداوند همه چیز منوط به فاعلیت است، یعنی همه خوبی‌ها و همه پاکی‌ها، این‌ها از آن جاست. لذا اینها در فعلش جاری می‌شوند. یعنی فعلش خوب است، نه این که بی هدف است، البته به این معنای انسانی کلمه بی هدف است. اما چون از او زاده می‌شود، سر تا پا عالی و الهی است، بدون هیچ مشکلی. خُب خداوند هدف ندارد، خُب ندارد. این را به همین توضیحی که گفتم، چون هدف همیشه چیزی است بیرون از شما و فوق شما. و شما باید آن را بگیرید و کارتان را منطبق بر او بکنید. خداوند چه هدفی بیرون از او وجود دارد؟ چه چیزی بیرون از او هست که فعل خودش را با او منطبق بکند؟ مگر این که بگوئید فعل خودش را با خودش منطبق بکند. خُب این می‌شود همان که من گفتم. یعنی هدفداری که عین فاعلیت الهی است. تقریباً همه فلاسفه موافق هستند، منهای معتزله که خداوند فعلش غایت ندارد. هدف ندارد[.....] خداوند غرض زائد بر ذات نداشته، نه خود به خود هر چه از او بیرون

می‌آید عالی است. غرض که می‌گوئیم نداشته، یعنی غرض زائد بر ذات. خودش تأمین کننده اوصافی است که در آفریده های او و مخلوقات او پدید می‌آید[.... فیلسوفان مسلمان] به یک معنای اشعری از خدا سلب هدف می‌کنند، اما به یک معنای دقیق تر و رفیع تر هدف را بر می‌گردانند. منتهی می‌گوین هدف خود خداست. همه این افعال غایتش اوست و به او بر می‌گردد[.....] آیه "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: من جن و انس را آفریدم تا مرا عبادت کنند"[ذاریات، ۵۶] یک عده ای آمده اند و یک نکته به این آیه اضافه کرده اند. خُب ظاهر آیه نیست، ولی گفته اند این را به آن بیفزائیم تا معنای معقول تر پیدا کند: "من جن و انس را نیافریدم مگر برای این که مرا به اختیار عبادت کنند." یعنی اگر دلشان خواست، مختارانه. نیافریدم تا همه مجبورانه عبادت بکنند. خُب پس اگر من آفریدم که اینها مختارانه مرا عبادت بکنند، خُب پس یک عده ای می‌کنند دیگر. یک عده ای هم نمی‌کنند و تا اینجا خداوند از دور ماندن از غرض دور می‌ماند. یعنی تبرئه می‌شود. که خُب این تا حدودی منظورش برآورده شده[.....] خُب حالا اگر یک کسی بپرسد اگر خداوند بندگان را نیافریده بود، و اصلاً این سود و این جود هم به آنها نمی‌رسید، آن وقت چطور می‌شد؟ هیچ طوری نمی‌شد. چون همیشه وقتی ما می‌گوئیم یک چیزی را برای یک غایتی می‌آفرینیم، این غایت باید ادامه داشته باشد. خُب حالا اگر آدمیان فریده نشده بودند، و عبادت هم نمی‌کردند که خیلی هاشون هم نمی‌کنند و سودی هم به آنها نمی‌رسید یا می‌رسید، اگر این مجموعه نبود چه اتفاقی می‌افتاد؟ یعنی چه چیزی کسر می‌شد در این عالم. از خداوند چه چیزی کسر می‌شد؟ خُب قاعدتاً اتفاقی نمی‌افتاد. چیزی کسر نمی‌شد، چون همیشه چیزی کسر می‌شود که شما به خاطر او دارید یک مسیری را طی می‌کنید و می‌پیمائید. اما از طرف دیگر، بالاخره وقتی که بحث این است که آفریده ام تا چنین بشود. تا چنین بشود. معنی اش این است که خداوند غرضی دارد دیگر. حالا اختیاراً یا غیر اختیاری. آفریده ام تا مرا عبادت بکنند. این غرض را ما چکارش بکنیم؟ یعنی با خداوند و با غرض نداشتن او در فعلش چه ارتباطی پیدا می‌کند؟ خلاصه حرف این بزرگوران این است که نه این را به خدا نمی‌شود نسبت داد. یعنی در واقع آقای طباطبایی حرفش این است. می‌گوید من اینها را آفریده ام کارشان نهایتاً به عبادت - آن هم اختیاراً، آن هم بعضی ها - منتهی خواهد شد. نه این که به من چیزی برسد یا من هدفی داشته باشم. گویی که من این ماشین را روان کردم به یک جایی می‌رسد. در واقع این طوری است. من یک ماشینی راه انداخته ام، روشن کرده ام، می‌رود به یک جایی می‌رسد. همین. چیزی بیش از این نیست. نه این که من برای اینکه به جایی برسد این ماشین را روشن کردم. خود به خود این ماشین روشن از من زاده شده است. پدید آمده است و می‌رود می‌رود خودش با همان انرژی درونی که دارد به یک جایی می‌رسد. لذا ببینید، این آیه را باید این جوری خواند از نظر این بزرگان. یعنی به صیغه مجهول باید خواند: به جای این که بگوئیم "من آدمیان را آفریدم تا عبادت کنند" باید بگوئیم "آدمیان پدید آمده اند و عبادت خواهند کرد، اختیاراً و بعضاً." و همچنین است هر جای دیگری که از این بحث‌ها پیش می‌آید. یعنی شبیه این. یعنی به صیغه مجهول باید بخوانیم. چون حتی وقتی که می‌گوئیم که خداوند می‌گوید من خلق کردم، در اینجا هم این را باید اینجوری فهمید که "اینها

خلق شدند" یعنی چشمه جوشید. چشمه جوشید و چیزهایی بیرون ریخت که نهایتاً بعضی هاشون اختیاراً یک وجودی پیدا می‌کنند که آن وجود را ما وجود عابد می‌نامیم. این خلاصه سخن مرحوم آقای طباطبایی است. که خواسته است جمع کند بین این آیه قرآن و بین آن موضع فلسفی[.....] کلی مشکل برای مفسیرین ایجاد کرده که چگونه هم این آیات را با هم جمع کنند، هم از Anthropomorphism رهایی پیدا کنند، یعنی خدا را مثل آدمی ندانند، هم آن اصل فلسفی را که خداوند غایتی بیرون از خودش ندارد را حفظ کنند، و هم این آیات را که بالاخره آدمی برای چیزی خلق شده و هدفی از خلقت هست، و این که مثلاً گفته می‌شود جانوران را، زمین و آسمان را خدا برای ما خلق کرده پس اینها چه معنا دارد؟ به هدف رسیدن یا به هدف نرسیدن خداوند به چه معناست؟ این‌ها آن وقت دیگر مشکلاتی است که همه در هم تنیده است. و با این اندک پاسخی که جناب مولانا به ما می‌دهد، جواب این سوال خیلی فربه و فخم داده نمی‌شود. آنهایی که از نظر شرعی و متنی و نصی دنبال این می‌روند ظواهر آیات قرآن دلالت بر نوعی هدفداری انسانی [خداوند] دارد. آنهایی که به لحاظ فلسفی دنبال این امر می‌روند، خُب ادله فلسفی تقریباً می‌توانم بگویم که دستکم در حدی که من باور می‌کنم و به نظر من محکم و قوی است این است که خداوند افعالش معلل به اغراض نیست. برای او هدفی و غرضی نمی‌توان قائل شد. بنا بر این وقتی که این چنین است این آیات قرآن را در مواردی باید تأویل کرد. باید جور دیگری معنا کرد، جور دیگری فهمید که با این اندیشه انسان گرایانه ی Anthropomorphism موافق نیستند. (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۳](#)»، ۴ آگوست ۲۰۱۹، دقیقه ۴۰:۳۸ تا ۶۳:۳۵).

^{۶۵}- به شواهد زیر بنگرید:

الف- «تکلم، سخن گفتن، خدا سخن نمی‌گوید، از مشخصات انسانی است...خودش [خدا] حرف بزند، نه. و لذا هر دانه از این صفت‌ها [ی انسانی] که به خداوند نسبت داده شود مجازی است.» (سروش، «[پرستش خدای بی صورت](#)»، ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۵، دقیقه ۴۷:۴۰ تا ۴۸:۰۱).

ب- «من در این نوشته هایم در باب وحی این را آورده ام. ما یادمان رفته، این را بزرگان ما، گذشتگان هم گفته اند، خیلی از جاهایی که [در قرآن] خدا می‌گوید این را ما گفتیم، نه این که ما این را گفتیم، به زبان حال است. همانطور که می‌گویم بلبل با گل چه گفت. گل با بلبل چه گفت؟ مکالمه ای وجود ندارد. به زبان حال است، یعنی ما به آنها شخصیت می‌بخشیم، به یک معدوم شخصیت می‌بخشیم و بعد با او حرف می‌زنیم. می‌گوئیم حالا برو در عالم وجود. این طوری است دیگر.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۰](#)»، ۱۵ می ۲۰۲۰، دقیقه ۵۱:۵۸ تا ۵۲:۲۹).

پ- بند «ج» پینوشت ۵۲.

ت- بند «ح» پینوشت ۵۲.

۶۶- «وقتی که می‌گوئیم خداوند به پیغمبر امر کرد، یعنی پیغمبر فهمید که چه کار باید بکند. ما معمولاً نسبت خدا، یعنی بارها و بارها گفته‌ام، نسبت خدا با جهان و خودمان را یک نسبت انسانی تلقی می‌کنیم. که یک انسان خیلی مقتدری به نام خدا نشسته است، همان طور که یک پادشاهی به زیر دستانش امر و نهی می‌کند، او هم امر و نهی می‌کند، گیرم که لابد در خفی، در پشت سر، ما نمی‌دانیم، ما نمی‌شناسیم. لابد مأموری را می‌فرستد، و از این تصوراتی که خُب داریم. هیچ وقت فکر نمی‌کنیم که فهمیدن، یعنی دریافتن این که خدا از ما چه می‌خواهد همان امر الهی است. همان نهی الهی است. در اتفاقی که در روح و قلوب الهی می‌افتاد یک چنین چیزی است. از مولانا بپرسی به شما همین را می‌گوید. می‌گوید باد می‌فهمد که خدا چه می‌خواهد از او، آتش می‌فهمد، چه طور آدمیان نفهمند؟ چطور پیامبران در نیابند؟ و امثال اینها. اینها درک این که خداوند چگونه سخن می‌گوید، چگونه امر می‌کند، چگونه دین می‌فرستد را برای ما آسانتر می‌کند. معقول تر می‌کند. منطقی تر می‌کند. تا این که تکلف بورزیم و فکر کنیم که یک دستگاهی هست آنجاها و [خدا] یک زبانی دارد و با یک زبان عربی یا غیر عربی سخن می‌گوید و بعد برویم دنبال این مطلب که چرا خداوند قرآن را به عربی نازل کرده و بعدش هم بگوئیم عربی کاملترین زبان هاست و که دیگر واقعاً وارد مسیر یاوه گویی می‌شود. اینها دیگر غیر قابل قبول است. نه، راحت تر از اینها می‌شود قصه را فهمید. وقتی که آدم آن سر رشته به دستش بیاید.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۰»، ۱۲ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۱۶:۴۵ تا ۱۸:۳۸).

۶۷- به شواهد زیر بنگرید:

الف- «این "مَا خَلَقْتُ" این که من نیافریدم، این من یعنی چی؟ این من در این جا چه معنایی پیدا می‌کند؟ خب یک مفسر عقلی می‌یاد به شما می‌گوید این دیگه تو خود قرآن معنی نشده. شما حالا باید این جا تصمیم بگیرید، باید دانش های دیگر رو در میان بیاورید که آیا من را اینجا خداوند مجازاً گفته یا حقیقتاً؟ "شما این را می‌دانید، خیلی چیزها در قرآن هست که مجازی است. خدا می‌گوید من خشم می‌گیرم، می‌گوید من خوشم می‌یاد، راضی می‌شم. آیا حقیقی است اینها؟ آیا خداوند غضبناک می‌شود؟ خوب خیلی از مفسران گفته اند که نه اینها مجازی است. اگر پای مجاز در قرآن باز می‌شه، که باز یک معلومی است که ما داریم از بیرون قرآن به قرآن تحمیل می‌کنیم، خود قرآن نگفته که من مجاز می‌گم یا حقیقت می‌گم. ما باید از بیرون قرآن تکلیفمان را با این مسأله معلوم کنیم. شاید هم که خدا می‌گوید من، که مفهوم شخص درش نهفته است، شاید مجازاً می‌گوید» (سروش، «سیر تاریخی تحول فهم قرآن»،

۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۹:۱۴ - ۴۸:۰۱).

ب- پینوشت ۶.

پ- بند «الف» پینوشت ۴۲.

ت- بند «پ» پینوشت ۴۲.

ث- پینوشت ۴۳.

^{۶۸} - «او می‌میراند، او زنده می‌کند. آیا یک شخصی است که این کار را می‌کند؟ ما از خدا چه تصویری باید داشته باشیم. تصور یک انسان؟ یک شخص؟ یک شخص خیلی عظیم و مقتدر؟ [...] خوب خیلی از مفسران گفته اند که نه اینها مجازی است.» (سروش، «سیر تاریخی تحول فهم قرآن»، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۸:۵۰ - ۴۶:۳۷).

^{۶۹} - «اگر می‌خواهید ببینید خدا که رزاق است، رزاق بودنش یعنی چی؟ یعنی همین که یک عده هم ضمناً گرسنه هستند. این با رزاق بودن خدا درست در می‌آید، سازگار است. فکر نکنید رزاق بودن خدا یعنی هیچ کس شب سر گرسنه بر بالین نمی‌نهد. نه این طوری نیست. پس رزاق را یک جوری معنا کنید با گرسنگی با قحطی هم سازگار بیفتد. دیگر تکلیف شماس است ولی خداوند یک چنین رزاقیتی دارد [...] در این موارد خداوند مثل طبیعت می‌ماند. ببینید: طبیعت را می‌بینید هیچ رحمی ندارد؟ چقدر عبوس است؟ اصلاً اعتنا ندارد به این که شما کی هستید.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت غزالی»، جلسه نهم، ۹ جولای ۲۰۲۱، دقیقه ۲۵:۶۱ تا ۴۲:۶۲).

^{۷۰} - گفتنی است سروش در سخنان مختلف خود برای نفی وحی و نبوت به معنای متعارف آن در ادیان ابراهیمی، دو مسیر مستقل را می‌پیماید. یک مسیر همان است که در متن اشاره شد، یعنی نفی اراده، قصد و هدفمندی در افعال الهی. روشن است که انکار اراده و قصد الهی به نفی سخن گفتن خداوند و نفی ارسال پیامبران می‌انجامد. مسیر دوم بر اساس اصل بستار علی است، یعنی این ادعا که هر پدیده‌ای در عالم طبیعت و عالم انسانی از جمله پدیده پیامبری، دارای علل طبیعی و مادی است، و هیچ امر فراطبیعی نمی‌تواند دخالتی در رویدادهای عالم طبیعت داشته باشد (گرچه سروش خود اصطلاح «اصل بستار علی» را به کار نمی‌برد). سروش برای نفی معجزه و نفی استجاب دعاها نیز همین دو مسیر را طی می‌کند. این دو مسیر را در حقیقت می‌توان به مثابه دو دلیل مستقل برای تنزیه^۱ در نظر گرفت، که در ادامه مقاله (در بخش بررسی دلایل سروش برای تنزیه^۱) بررسی خواهند شد. برای دیدن پاره‌ای از سخنان سروش در راستای نفی وحی و نبوت در تلقی متعارف آن به موارد زیر مراجعه کنید:

الف- بند «الف» پینوشت ۴۰.

ب- بند «ب» پینوشت ۴۰.

ث- «من در اینجا خصوصاً سعی می‌کنم که از نظر پاره ای بزرگان- دو تا حکیم بزرگ مسلمان، یکی فارابی و دیگری ملاصدرای شیرازی هم در شرح این مسائل [تفسیر آیه دوم و سوم جمعه و آیه ۱۶۴ آل عمران] کمک بگیرم تا هر چه محکمتر و استوارتر گردد. خُب پیامبر به چه کسی گفته می‌شود؟ در میان امیین- یعنی غیر اهل کتاب، کسانی که شریعت ندیده بودند- رسولی برانگیخته شد. دو تا سخن در اینجا هست. یکی این که خداوند برانگیخت. یعنی گویی که در تاریخ دست دراز کرد، کسی را بر گرفت و بالا آورد، درست شبیه این که ما مثلاً در یک میدان مسابقه قهرمانی دست کسی را می‌گیریم و بالا می‌بریم و اعلام می‌کنیم که او را نگاه کنید، او را ببینید و بدانید که او بالاتر از شماست و حائز رتبه نخست شده است. خداوند گویی که چنین کرد. یعنی پیامبری را از میان افراد بسیار دستش را گرفت و بالا بُرد و مورد نمایش قرار داد و از دیگران خواست که او را بشناسند و به رسالت بشناسند و تابع او بشوند. خُب در اینجا ما با یک مفهوم خیلی خیلی بغرنج و مهم و پیچیده و غامض فلسفی کلامی روبرو هستیم و آن این که این بعث، یعنی این برانگیختن، انتخاب کردن توسط خداوند چگونه صورت می‌گیرد؟ ما انتخاب کردن و برانگیختن را در میان آدمیان می‌شناسیم. اشاره کردم که چگونه است، یا کسی، رئیسی تصمیم می‌گیرد کسی را انتخاب کند، یا مردم جمع می‌شوند و رأی می‌دهند و کسی را انتخاب می‌کنند، علی‌ایحال انتخاب کننده ای هست، انتخاب شونده ای هست، دیگرانی هستند که آن شخص منتخب از میان آن‌ها برانگیخته می‌شود. حتماً مصالحی هم در کار هست. گاهی البته این انتخاب، انتخاب صحیح است، گاهی هم در انتخاب ما ممکن است خطا کنیم. کسی را به کاری برگزینیم که آن کاره نیست مثلاً. خُب در مورد خداوند چگونه است؟ آیا خداوند کسی را از میان آدمیان دیگر، که با آنها مساوی بوده، یا کمی فرق داشته، یا از ابتدا نظارتی بر او کرده تا تفاوتی و امتیازی پیدا کند، او را بر گرفته و برآورده، و انتخاب کرده و به مردم معرفی کرده است. آیا این چنین است؟ و نه فقط این فعل بعث کردن و برانگیختن، بلکه هر کار دیگری که خدا در تاریخ می‌کند. خُب این یک کار بزرگ تاریخی بود، یعنی کسی را برانگیخت که تاریخ را عوض کرد، تمدن ساخت، و طرح خیلی عظیمی در مسیر بشریت در افکند. اما کارهای بسیار دیگری هم خداوند می‌کند که ما آنها را هم به او نسبت می‌دهیم. آیا این کارها مستقیماً صورت می‌گیرد؟ یعنی واقعاً بدون علل و اسباب طبیعی، ناگهان خداوند اراده می‌کند که یک کسی را انتخاب بکند؟ ما در قرآن نمونه‌های این را بسیار داریم، که مثلاً فرض کنید که به فلان پیامبر ما صنعت زره بافی را یاد دادیم، مثلاً به داود. ما سلیمان را بر تخت نشاندیم و به او نیروهای عظیم دادیم و جن و انس را تابع و مطیع او کردیم. ما پیامبر را در فلان جنگ پیروز گردانیدیم. از این قبیل که ما کم نداریم که همه جا شما دست خداوند را در کار و در عمل می‌بینید. ما اینها را چگونه باید تفسیر بکنیم؟ گویی این که یک اتفاق

استثنایی خارج از نظام علت و معلولی طبیعی رخ داده و موجودی از طریق یک عوامل ناشناخته ای، ناگهان برکشیده شده و در جای خاصی نشسته است، یا نه، نوع دیگری در این باره باید ببیندیشیم. من می‌خوام در اینجا عرض بکنم که نه، خداوند دست در تاریخ دراز نمی‌کند تا مسیر علل تاریخی اجتماعی طبیعی را عوض بکند، یا بر هم بزند، یا سلسله علل را در هم بشکند، یا زنجیر علیت را پاره کند، و نیروهایی را که در عرض نیروهای طبیعت نیستند به میدان بفرستد تا کاری را صورت بدهند. هر جا که ما سخن از این داریم که خدا فلان کار را کرد، در واقع معنایش این است که سیر حوادث چنان بود که به آن نقطه انجامید. سیر حوادث. خداوند سیلی را فرستاد، زلزله ای را فرستاد. شما ممکن است به من بگوئید که پس چرا خدا اینها را به خودش نسبت می‌دهد؟ اگر سیل علل ویژه طبیعی دارد، اگر زلزله، حتی اگر، اگر بعثت پیامبر، یعنی نوع پرورش او، نوع بینش و نگرش او، اینها اگر همین علل طبیعی دارد، وراثت به او کمک کرده و بسی چیزهایی که ما نمی‌دانیم، پس چرا ما می‌گوییم که اینها را خدا کرده؟ خُب این دید توحیدی ماست، سمره توحید بر چشمان ماست، یعنی بر چشمان پیامبر بود. همه اینها را از چشم خدا می‌دید. همه اینها را از چشم خدا می‌دید، حتی معصیت معصیت کاران را از چشم خدا می‌دید. توجه می‌کنید، در قرآن هست که هر کاری شما می‌کنید خدا آنجا حاضر است. هر کار، فقط کارهای نیک نیست، هر کاری است که آدمیان می‌کنند. در همه جنگ‌ها حاضر است، در همه صلح‌ها حاضر است، در همه معاصی حاضر است، در همه طاعات حاضر است، هر کاری که هر کسی می‌کند، و خداوند هیچ جایی را خالی ننهاده است. هیچ جایی، زمانی و مکانی تهی از حضور او نیست. و تهی از نفوذ او نیست. و تهی از تأثیر اراده او نیست. اما این را باید به دقت فهمید که یعنی چی؟ به همین سبب من دیده‌ام که بعضی‌ها مخالفت می‌کنند با تحلیل تاریخی سیاسی اجتماعی ظهور پیامبر اسلام. می‌گند اینها را نگید، معنی‌ش این است که پس پیامبر الهی نبوده، پس یک عواملی، یک قرانات میمونی با یکدیگر جمع شدند، یک حوادثی قرین یکدیگر شدند که البته این مقارنت نادری است. اما همین مقارنت‌های نادر منتهی شده است به ظهور و انبعاث یک کسی مثل محمد یا عیسی یا هر بزرگی از بزرگان دیگر. راجع به بوعلی هم همین را می‌توانید بگویید، راجع به افلاطون هم، راجع به نیوتن هم، راجع به صدرالدین شیرازی هم، فرق نمی‌کند. اینها نوادر تاریخنند. تاریخ که پُر از نیوتن‌ها نیست، پُر از بوعلی‌ها نیست، یک نیوتن داریم، یک گالیله داریم، خُب ما در مورد آنها همیشه قائلیم، یعنی می‌گوئیم که بله گرچه ما نمی‌دانیم که و شاید هم هرگز ندانیم چون آنها حوادث نادرند و چون تکرار نمی‌شوند، چنگال علم در پیکر آنها فرو نمی‌رود، استقراء و تجربه مکرر در مورد آنها صورت نمی‌پذیرد، ما شاید هرگز ندانیم چرا یک نفر ناگهان نیوتن شد؟ ناگهان بوعلی سینا شد، ولی حتماً قبول می‌کنیم که عواملی بالاخره بوده، حالا این عوامل از اتفاق چنان نیک‌بختانه در کنار یکدیگر جمع شدند که یک بوعلی پدید آمده است. یا یک نیوتن، یا یک ابوریحان بیرونی یا یک ملا صدرای شیرازی، یا یک کسی. اما همین که به پیامبران می‌رسیم، مثل اینکه این نظم را می‌خواهیم به هم بزنیم

[.....] با این علل طبیعی آن را تحلیل نکنید. یعنی این الهی بودن گویی یک چیزی می‌افزاید بر حادثه، که فراتر از علل طبیعی است. این چنین نیست. یعنی چنین چیزی را می‌گویند God of Gaps، خدای رخنه‌ها، خدای خلاء‌ها. یعنی ما تا آنجایی که علل طبیعی خود را به ما نشان می‌دهند، ما از آنها دم می‌زنیم، آنجایی که نمی‌دانیم چه شده می‌گوییم پس اینجا خدا بوده. خدا را در خلاءها و در تاریکی‌ها جست و جو می‌کنیم. نه، ما باید همین را ادامه بدیم و همه جا را بتوانیم با همین علل طبیعی پوشش بدیم. البته "وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ" [بروج، ۲۰]، خداوند پشت همه این چیزها ایستاده است. یعنی درست شبیه به اینکه - حالا این مثال مثال خوبی نیست شاید، یعنی وافی به مقصود نیست، بد نیست در نظر داشته باشیم - که وقتی که ما کار می‌کنیم، هر کاری می‌کنیم، چه فکر نیک می‌کنیم، چه فکر بد می‌کنیم، چه عمل خوب، چه عمل بد، چه افسرده ایم، چه راه می‌رویم، چه نشسته ایم، همه این کارها را به یک معنا اکسیژن می‌کند. یعنی اگر اکسیژنی نبود و هوایی نبود، ما هم می‌افتادیم، مُرده و هیچ حرکتی، هیچ فکری از ما سر نمی‌زد. ما البته هیچ چیزی را می‌دانیم در back ground چنین چیزی است و بدون آن هیچ عمل انسانی ممکن و مسیر نیست. در عالم، خداوند اکسیژن این عالم است، حیات این عالم است، جان این عالم است، روح این عالم است، همه چیز را او می‌کند، اما این مانع نمی‌شود از این که ما علل ثانویه را نبینیم و آنها را در مقام تحلیل به دست نگیریم و از آنها استفاده نکنیم. پس ببینید وقتی که می‌گوییم کسی را خدا برانگیخت، در واقع معنایش این است که کسی برخاست. برخاست. برخاستن او را ما به برانگیختن خدا تعبیر می‌کنیم. یعنی می‌گوئیم خدا دست او را گرفت و بلند کرد. من همیشه گفته‌ام شما وقتی که قرآن را می‌خوانید آن جایی را که فعلی را به خدا نسبت می‌دهد، آن را از صورت معلوم به صورت مجهول در بیاورید. معلوم این است که بگوییم خدا او را برانگیخت، اما صورت مجهولش یا صورت لازم و غیر متعدی اش این است که بگوییم کسی برخاست. این نعمت الهی بود که کسی از میان امین - یعنی غیر اهل کتاب - برخاست. خب این نکته اول که برخاست. پس ما یک برخاستنی، یک خیزشی، رستاخیز تاریخی داریم، که خداوند این را به خودش نسبت می‌دهد که معنای روشنی هم دارد. البته اراده خدا پشت سر همه اینها هست و همان طور که حکیمان به ما گفته‌اند، اراده خدا یعنی علم به اصلح. اراده خداوند یعنی علم او به بهترین اتفاقی که باید بیفتد. بنابراین معنای این که خداوند از میان امین کسی را برانگیخت این است که در علم ازلی خدا رفته بود که از میان امین کسی بر خواهد خواست. وقتی که این آیه را می‌کنیم و تشریح می‌کنیم، اینجوری می‌شود. در علم ازلی الهی رفته بود که از میان غیر اهل کتاب در صحرای عربستان کسی بر خواهد خواست. بسیار خُب. حالا این کسی که بر خواهد خواست، که نعمت عظیمی شمرده می‌شود، چون خداوند به خاطر او منت می‌نهد بر مردم، این کیست؟ این کسی است که صفت او این است که رسول است. خُب باز ما رسول را به منزله پیامبر می‌شناسیم. که درست هم هست. یعنی معنای لغویش این است، رسول یعنی پیک، یعنی فرستاده، باز اگر ما بخواهیم تصور انسانوار از

رفتار خداوند داشته باشیم، چنین تصور می‌کنیم که کسی را صدا زده اند، مأموریتی به دوش او نهاده اند، و او را روانه کرده اند به سوی قومی و گفته اند برو در آنجا و چنین بگو و چنان بکن. این را پیک می‌شماریم. رسول می‌شماریم. مثل این که از جای دیگری آمده، نشان‌هایی را با خودش آورده، و از ما می‌خواهد که به آن نشان‌ها دقت کنیم تا مطمئن شویم و یقین کنیم که این یک فرستاده واقعی است و دروغ به ما نمی‌گوید. **خُب الان با توضیحی که من دادم که در علم ازلی الهی رفته بود که کسی بر خواهد خاست، در اینجا دیگر معنای فرستادن، به معنای پیک نیست، به معنای این که کسی از جایی روانه شده باشد، یا به گوش او سخنی گفته باشند و به او مأموریت ویژه ای داده باشند، نیست.** بلکه معنایش این است که خود او واجد اوصافی است که او را متمایز از دیگران می‌کند. و به دلیل متمایز بودن، مردم چنین می‌فهمند که گویی رسالتی به دوش او نهاده اند و خود او هم چنین می‌فهمد. و این معنای وحی است. و خود او هم چنین می‌فهمد که گویی رسالتی به دوش او هست. این معنای فرستاده شدن رسول است. چرا؟ معنایش این است و چه اوصافی در این رسول باید باشد که ما او را رسول بشماریم؟ من در اینجا می‌خواهم سخنان مرحوم ملاصدرای شیرازی را برایتان بخوانم، در تفسیر آیه سوره جمعه که الان گفتم. ملاصدرای شیرازی که همه تان می‌شناسید و به هر حال محتاج به تعریف و معرفی نیست، حکیم بزرگ، بلکه آخرین حکیم بزرگ عالم اسلام و ایران است، که چهار قرن قبل در شیراز می‌زیست، و کتاب‌های او الان کتاب‌های کلاسیک و درسی همه حوزه‌های علمیه است در ایران و او را خاتم الحکما می‌شمارند. ایشان بر پاره‌ای از آیات و سوره‌های قرآن تفسیر نوشته. منجمله بر همین سوره جمعه و من تفسیر او را بر این آیه می‌خوانم. بعد اینجاست که او اینجوری می‌گوید. می‌گوید که چنین رسولی که می‌آید، این **"اوصاف شریفه کثیره و نعوت کریمه"** دارد، که این سه صفت مهمترین آنهاست **"متعلقه بروحه و نفسه و حسّه"** این سه صفت که هم مال روح او و حس اوست. اولی که اشرف همه این خصائص است **"و هی اشرف الجميع - فکونه مطلقا علی العلوم الالهیه، عالما بحقایق الاشیاء کما هی، من المبدأ الاعلی و ملکوته العلوی و السفلی و حقیقه النفس بکلا جزئیها العلمی و العملی، و کلتا نشأتیها الاخره و الاولى، و أحوال الخلائق فی تلك الدار"** اولش این است که علم دارد، علم یقینی و حقیقی و غیر متضمن خطا دارد به حقایق اشیا که عبارت است از مبدأ اعلی و حقیقت نفس، اینکه نفس آدمی چیست؟ از جهت علمی و عملی، و این که نشئات این نفس، یعنی عوالمی که این نفس در او واقع می‌شود کدامند؟ که نشئه دنیا و آخرت باشد، و احوال خلائق در آخرت، و این که روزی ما **"رجوع الكل الى الواحد القهار"** همه به سوی خدا باز می‌گردند **"علما مستفادا من الهام الله بطریق الكشف الروحی و الالتقاء السبوحی لا بوسيله التعلم البشري و التعمّل الفکری"** به همه اینها علم دارد، این علم از طریق الهام الهی و کشف روحی صورت می‌گیرد، نه از طریق تعلیم و تعلّم عادی بشری و عرفی. این خصلت اول که اشرف خصلت یک پیامبر است. اما خصلت دومش چیه که او را رسول می‌کند؟ این است که **"فکونه ذا قوه باطنیه بها يتمثل"**

الحقائق بكسوه الاشباح المثاليه في العالم المتوسط بين العالمين" رسول صاحب یک قوه باطنی است، قوه خیال باطنی است که حقایق را برای او ممتثل و مصور می‌کند. حقایق بی صورت را صورت می‌بخشد. دوباره می‌خوانم این صفت و خصیصه دوم رسولان است "کونه" یعنی بودن پیامبر است "ذا قوه باطنیه" صاحب بودن پیامبر است نسبت به یک قوه باطنی، که "بها" به وسیله آن قوه باطنی "یتمثل الحقائق" حقایق ممتثل می‌شوند "بکسوه الاشباح المثاليه" در جامه صورت های مثالی. در عالم متوسط. "بل تسرى قوته الى الحس الظاهر، فهي تشبّح له في هذا العالم، فيشاهد الملك الملقى عياناً" بلکه این تمثّل می‌یاد و حواس ظاهری او هم رعایت می‌کند چنان که با چشم خودش می‌بیند که آن فرشته در مقابل او ممتثل شده است. ممتثل شده است "و يسمع كلام الله منه كفاحاً" در عالم خیال می‌بیند که و می‌شنود که کلام ملک را "بعبارات انيقه و الفاظ فصيحہ دقيقه المعاني في غايه الفصاحه و السلاسه و النفاسه، و يطلع بتعليمه و القائه على المغيبات الجزئيه و يخبر عن الحوادث الماضيه و الآتيه" و از این طریق می‌تواند خبر بدهد از حوادث گذشته و حوادث آینده. به هر حال، صفت یا خصیصه دوم پیامبر این است که واجد یک قوه باطنی است که حقایق بی صورت را برای او صورت مند می‌کند. جامه شبّی و مادی بر آن‌ها می‌پوشاند. به طوری که پیامبر گویی که آنها را می‌بیند یا می‌شنود. و سومین خصیصه پیامبر این است که "فكونه ذا قوه قويّه و بسطه شديدہ بها يقهر على المعاندين و المنكرين، و يتسلط على أعداء الله و اوليائه الشياطين" سومی این است که قوه قهریه ای دارد که معاندین و منکرین و دشمنان خدا و اولیا شیاطین را سرکوب می‌کند. اینها مجموع و "هذه الثلاثه من خاصيه الرساله" ملاصدرا می‌گوید، این سه تا خاصیت رسالتند، "فاما آحاد هذا الخواص فقد في غير الانبياء بوجه" اما تک تک اینها ممکن است که در دیگران پیدا بشوند. اما اجتماع این سه تا دیگر خاص انبیا الهی است. از نظر ملاصدرا "فانّ الاولى" یعنی این که آدمی حقایق را ببیند "ممّا يتحقّق الاولياء و الحكماء" پاره ای از حکما هم دارند، پاره ای اولیا هم آیند که حقایق را در می‌یابند، اما ممکن است صاحب آن قواری و قوه باطنی که صورت بخش بی صورت هاست نداشته باشند، یا آن قوت قهریه ای را برای دفع معاندان و منکران نداشته باشند و دومی که عبارت است از این که بی صورت‌ها صورتمند بشوند، می‌گوید نزد کی هاست؟ می‌گوید "ضرب من الخاصيه الثانيه يوجد في اهل الكهانه و الرهبانيه" در نزد بعضی رهبان و اهل کهنات و اهل ریاضت هم همچین چیزی پیدا می‌شود. بعضی‌ها هم هستند که قوه چالاک خیال دارند و پاره ای از حقایق را به صورت مصور شده و ممتثل شده درک می‌کنند. و سومی که همان قوه قهریه باشد در "الملوک الشديده البأس و الهمه" پیدا می‌شود، پادشاهانی که خیلی مقتدر و اقتدارگرا هستند. اما اجتماع اینها در رسولان است. خُب. این توضیحات مرحوم ملاصدراى شیرازی است که بسیار شنیدنی است. من اینها را مخصوصاً نقل کردم، برای این که بدانید که تعریفی که از پیامبر بزرگان ما می‌کردند چه تعریفی بود و چه صورتی و درک اینها از پیامبری داشتند و این چنین نیست که حالا اگر کسی بگوید که مثلاً قوه خیال پیامبر کار می‌کرده، یا صورت بخش بی صورت‌ها بوده و أمثال اینها،

لزوماً از دایره اسلامیت بیرون رفته باشد یا سخن یاهو بگوید یا بدعت ناروایی نهاده باشد. اصلاً و ابداً این چنین نیست. خُب، مخصوصاً مسئله قوه قهریه، برای این که اینها نگاه می‌کردند، یعنی الگوی پیامبری شان پیامبر اسلام بود. احتمالاً اگر به حضرت عیسی نگاه می‌کردند، چنین الگویی برای پیامبری نمی‌دادند. خُب الگوی نخستینش، یعنی آن صفت نخستین که درک حقایق باشد، بله. آن صفت دومی که تصویر بخشیدن به بی صورت‌ها باشد، بله. ولی قوه قهریه کجاست؟ خُب به موسی نگاه کنید دارد. به پیامبر اسلام نگاه کنید دارد، و عیسی بر حسب آنچه تواریخ مسیحیت نشان می‌دهند و می‌گویند، نداشته است. علی ای حال این که آدمی قائل باشد که اقتدارگرایی و قدرت دوستی و قدرت شناسی جزو خصائص انبیا بوده است که در جای خود آن را به کار بگیرند و لزوماً به طرف قدرت رفتن و خواستار قدرت بودن به معنای مذموم و ناپسند نیست، این چیزی است که خُب ما در کلمات بزرگان خودمان می‌بینیم. من تکمیل می‌کنم این سخن را به سخن مرحوم أبو نصر فارابی، اولین یا دومین فیلسوف بزرگ اسلامی، و معلم دوم چنان که او را نامیده اند، در کتابی که درباره سیاست مدینه فاضله آورده است، تقریباً شبیه این را او هم می‌گوید و به احتمال قوی جناب ملاصدرا این مطالب را از او اخذ کرده است. یک مفهومی هست به نام مفهوم محاکات، mimesis در یونانی، که این را ارسطو درباره هنر به کار برده، این مورد توجه حکیمان مسلمان قرار گرفته، و خصوصاً جناب فارابی که بسیار آشنا بود با افکار ارسطو و افکار افلاطون و حتی یک کتابی نوشته برای جمع کردن و سازگار کردن اندیشه های این دو فیلسوف بزرگ، از مفهوم محاکات بسیار استفاده می‌کند. در حقیقت می‌گوید که پیامبران کسانی بودند که حقایق عالیه را محاکات می‌کردند. یعنی کپی برداری می‌کردند، نسخه برداری می‌کردند، رونویس می‌کردند. و این رونویس‌ها همیشه و لزوماً شبیه آن اصل نبود، بلکه برای این که آن را در خور فهم عامه بکنند، گویی که ترجمه به زبان دیگری می‌کردند. آن را به شکل دیگری در می‌آوردند. یا از غلظت و حدت آن می‌کاستند. رقیق می‌کردند، یا اصلاً برای صورت بخشیدن به حقایق بی صورت عالی از صورت های دم دست خودشان استفاده می‌کردند. یعنی از صورت های فرهنگ زمانه. و از صورت های قوم. و به همین سبب اگر پیامبری در قومی مبعوث می‌شد، به حقایق عالیه صورت هایی می‌بخشید که اگر همان پیامبر در میان قوم دیگری مبعوث می‌شد صورت های دیگری می‌بخشید. این سخنان را خیلی واضح جناب فارابی بیان می‌کند. می‌گوید که مبادی موجودات و مراتب و سعادت و ریاست مدون فاضله گاهی که آدمی به آنها می‌رسد، اینجا البته نامش را می‌گذارد تعقل، و گاهی آنها را تخیل می‌کند. یعنی یا به خدا می‌رسد و خدا را چنان که هست می‌یابد، سعادت را چنان که هست می‌فهمد و می‌شناسد، این را تعقل سعادت یا تعقل مبدأ اعلی یا وجود خدا می‌گوید. گاهی هم "تخیلها"، او را خیال می‌کند. بعد مثال هم می‌زند. می‌گوید گویی که یک وقت شما خود آدمی را می‌بینید، گاهی هم این آدمی را در آینه می‌بینید، گاهی این آدمی را در آب می‌بینید. آنها صورت های آن آدمی هستند. بعضی از این صور نزدیکتر به اصلند، بعضی‌ها دورترند. اینها را بیان می‌کند. بعد می‌گوید "اکثر الناس لا قدره لهم اما بالفطره و اما بالعاده علی تفهم و تلک تصورها" بیشتر مردم

نمی‌توانند به تعقل حقیقت برسند، به خودش نمی‌رسند، "فاولثک" برای اینها "ینبغی ان تخیل الیهم" برای اینها خوب است ما صورت خیالی را مطرح کنیم. "تخیل الیهم مبادئ الموجودات و مراتبها و العقل الفعال و الرئاسة الاولى کیف تکنون باشیاء تحاکیها" با یک چیزهایی که محاکات از آنها می‌کنند، حکایت از آنها می‌کنند و این چیزها متنوع اند. یعنی دیگه شما به بی صورتی می‌خواهید صورت ببخشید، این صورت معین نشده است که کدام است. بستگی دارد که چه ابزاری و چه اشیایی در اختیار شما باشد. می‌گوید که معانی آن حقایق عوض نمی‌شود ولی "ما تحاکی بها فاشیاء کثیره مختلفه بعضها اقرب الی المحاکاه و بعضها ابعده". اینها را می‌گوید و بعد می‌گوید که "فتحاکی هذه الاشیاء لکل طائفه و امه بالاشیاء الی هی اعرف عندهم" یعنی این اشیا نزد هر امتی با چیزهایی که برای آنها بهتر شناخته شده است حکایت می‌شود. صورت بخشی می‌شود. بگذارید مثال ساده اش را بزنم. اینجا برای شما نقل کردم که ما در اسلام جهنم داریم، آتش سوزان داریم، در زرتشتی جهنم سوزان، آتش سوزان نداریم. به جاش چی داریم؟ زمهریر داریم. یعنی یخبندان. جایی که یخ می‌کند. آن هم عذاب است. آن صورتی است که بر عذاب برای آن قوم و توسط پیامبرشان آمده است، و این صورتی است که توسط این پیامبر آمده است. هیچ کدام از این صور جدی نیستند، یک حقایقی پشت سر اینهاست که ما نمی‌دانیم، اما برای این که به ما بگویند آنها را صورت خیالین بخشیده اند "و کذلک المبادئ الی سیلها ان تتقبل و یقتدی بها و تعظم و تجل انما یتقبلها اکثر الناس و هی متخیله عندهم" [ابونصر فارابی، *السیاسه المدنیه*، تحقیق الدكتور فوزی متری نجار، بیروت، افست دانشگاه الزهراء، ۱۳۶۶ صص ۸۵-۸۶]. همه آن حقایق عالیه، مردم نمی‌فهمند و نمی‌پذیرند، مگر این که متخیل بشود نزد آنها. دیگه بقیه اش را براتون نمی‌خوانم. پس ما در واقع رسول را هم اینجا از زبان، یا به قول فارابی رئیس مدینه فاضله را، از زبان فارابی و ملاصدرا شناختیم که صاحب سه خصیصه یا سه قوه هستند: یکی این که خودشان حقیقت را می‌گیرند، دوم این که خیال چالاک و خلاق دارند که این حقایق را که خودشان بی صورت گرفته اند، صورتمند می‌کنند. یعنی صورتگراند در واقع، و این قوه صورتگری آنها را پیامبر کرده و سوم این که قوه قهریه دارند، برای غلبه بر خصم و برای بسط دعوت خود. پس تا اینجا معنای آیه این شد که نعمت بزرگی است که در علم سابق و ازلی خداوند گذشته است که از میان امی‌ها - یعنی غیر اهل کتاب - مردی بر خواهد خاست که هم تعقل می‌کند حقایق عالیه را، هم تخیل می‌کند حقایق عالیه را، هم دست به قوه قهریه و قدرت می‌برد برای بسط دعوت و تمکین دیگران. "إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ" [آل عمران، ۱۶۴] این پیامبر از جنس خود مردم است. یعنی ملک نیست، در جای دیگری هم او را نپرورده اند، مادر ویژه ای نداشته، پدر ویژه ای نداشته، مثل همه مردم پدری، مادری، محیطی، زمانه ای، فرهنگی، خاکی، کشوری، تغذیه ای، و آموزش و پرورش، اگر فی المثل بوده، و چنین و چنان. همین بوده. همه مثل دیگران بوده، در میان دیگران هم برخاسته، و نشست و برخاست کرده، هیچ تفاوتی در او نمی‌دیدند، تا اینکه خورده خورده استعدادات او به کمال

رسیده، و قوه گیرنده او عمد کرده و آن کشف بزرگ روحی برای او حاصل شده، و چنان از آن لبریز شده که آن را با دیگران در میان نهاده، در عین حال صوفی هم نبوده، یعنی از قدرت فرار نمی کرده، گوشه گیر هم نبوده، مایل به بسط دعوت خود بوده، مایل بوده که دیگران در مقابل او تمکین کنند، در مقابل مخالفان هم ساکت و آرام نمی نشست، و اگر می خواستند که اخلاقی در کار او پدید بیاورند، با قوت و قدرت با آنها برخورد می کرده و از جنس خود مردم بوده است.» (سروش، «بعثت و میزان»، ۱۵ اسفند ۱۴۰۰، دقیقه ۱۹:۴۵ تا ۵۳:۵۵). «خدا منت می گذارد، یعنی چنان که گفتم در علم ازلی الهی رفته بود که چنین نعمت بزرگی به مردم، به مومنین داده خواهد شد و از میان امیین شخصی به پا خواهد خاست با فلان و فلان و فلان خصائص که مهمترین کار او، ویژه ترین مأموریت او این است که تعلیم کتاب و حکمت کند و حکمت عدالت است. بنابراین شکر نعمت یعنی به کار بردن بهینه نعمت. نعمت را به بهترین شکلی مصرف کردن، که این عین شکر عملی است، و البته شکر زبانی هم می تواند همراه او باشد.» (سروش، «بعثت و میزان»، ۱۵ اسفند ۱۴۰۰، دقیقه ۷۲:۰۱ تا ۷۲:۴۹).

ج- بند «ح» پینوشت ۵۲.

چ- «یکی از راه های فهم بهتر اثر این است که ما موثر را بهتر بشناسیم. یکی از راه های فهم بهتر تألیف این است که ما مولف را بهتر بشناسیم. در مورد قرآن ما دو تا مولف داریم در طول هم. یعنی مولف بعید به اصطلاح خداوند است، و مولف قریب پیامبر اسلام است. یعنی کلام، کلام پیامبر است. شما پیامبر را که یک انسان است و خودش هم گفت "أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ" [کَهف، ۱۱۰]. این انسان البته انسان والا، نه یک انسان معمولی، یک انسان فوق العاده، یک انسان بسیار برخوردار از کمالات و مواهب معنوی فراوان، نابغه، فوق نابغه. یک چنین انسانی را وقتی که شما بهتر بشناسید، هر چه بیشتر به روحیات و حالات و اندیشه او جهان بینی او و وضع او و محیط او بیشتر پی ببرید، اثرش را، کلامش را، تألیفش را بهتر خواهید شناخت. هیچ شکی در این نیست. به همین سبب فهمیدن قرآن، فهمیدن فقط رفتن سراغ لغات قرآن نیست و سراغ یاد گرفتن زبان عربی. این کمترین بخشش است. پیامبر شناسی و خداشناسی جزو شروط لازم قرآن شناسی و قرآن فهمی است.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۹۰»، ۲۱ جون ۲۰۲۰، دقیقه ۷۳:۳۵ تا ۷۵:۰۸).

ح- «ببینید باز یکی از سوالات خیلی مهم در عرصه تاریخ این است که آیا دست خدا در تاریخ دیده می شود یا دیده نمی شود؟ آیا خداوند - این البته از منظر خداشناسان است - آیا خداوند در تاریخ دخالت می کند یا نمی کند؟ خیلی سوال مهمی است. عین این سوال را ما در عالم طبیعت هم داریم و داشته ایم که امروزه تقریباً در آن عالم، یعنی عالم علوم طبیعی-تجربی این سوال منسوخ شده، منقرض شده. یعنی تکلیفش روشن شده. کمتر دانشمندی را شما پیدا می کنید که معتقد باشد که فلان حادثه طبیعی که رخ داد، مثلاً فلان کسوف یا فلان بارش باران یا سونامی یا سیل یا زلزله

یا فلان بیماری یا فلان ویروس یا فلان همه‌گیری و پاندمیک، اینها را خدا فرستاده. شاید یک روزی این حرف‌ها را می‌زدند و اعتقادی هم داشتند، ولی خوب پیشرفت علوم طبیعی یک نکته را مسلم کرده است برای دانشمندان، و عقلانیت علمی این را می‌گوید که علل حوادث طبیعی را در خود طبیعت باید جست. و این فوق العاده مهم است. خیلی بشریت زد و خورد کرده، تقلا و تلاش کرده، تا به اینجا رسیده است، به این نکته که من به شما عرض می‌کنم، که علل حوادث طبیعی را در خود طبیعت باید جست نه در بیرون از طبیعت. بیرون از طبیعت هرچه می‌خواهد باشد، خدا باشد، جن باشد، غول باشد، پریان باشند، دیوان باشند، اهریمنان باشند، هرچه می‌خواهند باشند. چه حوادث نیکو و چه حوادث بد و رنج آور برای ما، اینها علل طبیعی دارند. و اگر برای اینها شما یک علل غیرطبیعی ارائه کنید انگار که یک ایده دارید که به او چه می‌گویند؟ می‌گویند "خدای رخنه‌پوش" یا "خدای خلاءها". یعنی دست خدا را در مجهولات جست‌وجو می‌کنید، یا اینکه علت طبیعی‌شان را نمی‌دانید می‌گویید: هان! اینجا خدا آن کار را کرده. این God of gaps که ما در بحث‌های فلسفه علوم طبیعی آن را بیان کردیم و پشت سر نهادیم، امروز تقریباً برای عموم دانشمندان - چه با دین و چه بی دین - روشن شده است که تمسک به آن نارواست. و چنان که گفتم به صورت یک principle، یک اصل در آمده است. بله علل حوادث طبیعی را در خود طبیعت باید جست و جو کرد. هر چه می‌خواهد باشد؛ یعنی انسانی و طبیعی و غیره. اما در تاریخ این نکته هم چنان محل سوال است. یکی از سوالات فربه و کلان است. مخصوصاً وقتی که شما از دیدگاه دینی به تاریخ نظر می‌کنید. ولی لزوماً این چنین نیست که [این سوال تنها] از دیدگاه دینی [قابل طرح باشد، بلکه] همه کسانی که قائلند که تاریخ یک هویتی برای خود دارد، و فقط محصول رفتار آدمیان نیست، و گویی که یک متحرکی است که حرکت می‌کند، جاده‌ای دارد، مسیری دارد، مقصدی دارد، نیتی دارد، راهنمایی دارد، پیشتازی دارد، محرکاتی دارد. برای کسانی که چنین می‌اندیشند، هم این نکته مطرح است که آن نیرو، آن موجود، آن هرچه که نامش را بگذارید، آیا در تاریخ دخالت می‌کند یا نمی‌کند؟ خُب ما در اینجا هم باید تکلیف خودمان را روشن کنیم، چون فوق العاده مهم است. به مسئله معجزات بر می‌خوریم، به مسئله بعثت انبیا بر می‌خوریم، و خیلی چیزهای دیگر. آیا ما یک اصلی داریم شبیه آن اصلی که در طبیعت گفتیم که علل حوادث طبیعی را در خود طبیعت باید جست‌وجو کرد؟ آیا اصلی شبیه این داریم که علل حوادث تاریخی را در خود تاریخ باید جست‌وجو کرد. خود تاریخ هم چنان که گفتیم یعنی خود رفتار آدمیان؛ رفتارها و تصمیمات آدمیان، نیک یا بد. خُب گویی که چنان که گفتم در عالم علوم طبیعی این اصل جا افتاده، ولی در تاریخ جا نیفتاده، و اصلاً جا نیفتاده. آشکار و نهان، بسیاری کسانی که می‌گویند که حوادث تاریخی چنین نیست که همیشه عللشان را در تاریخ بتوان جست‌وجو کرد. بسیاری از حوادث تاریخی از بالا وارد تاریخ می‌شوند و علت تاریخی ندارند، علت ماورای تاریخی دارند. این خیلی نکته مهمی است و هر چه من در اهمیتش بگویم کم است، هم به لحاظ فلسفی، هم به لحاظ الهیاتی. [...] حالا بیایم وارد عرصه دین بشویم که موضوع تحقیق ماست. وحی چه جور چیزی است؟ نبوت چه جور چیزی است؟ آمدن انبیا چه جور چیزی است؟ آیا می‌شود پدیده

وحی را که یک حادثه تاریخی است و در دل تاریخ رخ داده، با علل تاریخی صرف توضیح داد و تبیین کرد یا باید متوسل به ماورای تاریخ شد؟ باید گفت گویی از بیرون تاریخ یک حادثه‌ای وارد شده؟ درست مثل این که ما می‌گوییم روی زمین که هستیم، باران از بیرون زمین می‌بارد و بر روی زمین می‌ریزد. عیناً این وضع را در باب حوادث ماورای تاریخی می‌گویند. معجزات چگونه؟ خود نبوت؟ آیا خداوند نظارتی بر تاریخ دارد؟ و این نظارت از بیرون تاریخ اعمال می‌شود؟ به طوری که لازم می‌آورد که در فلان نقطه پیامبری را مبعوث کند؟ یا در فلان نقطه به داد موسی برسد، مثلاً که گرفتار فرعون نشود و پیام خداوند را برساند و دینی را پایه‌گذاری بکند؟ یا این که، مثلاً در قرآن داریم، مثال می‌زنم، اینها مثال‌های درون دینی است، فقط برای تبیین مسئله. در قرآن داریم که "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" [حجر، ۹] قرآن را ما نازل کردیم و ما حافظ قرآنیم. یعنی او را حفاظت می‌کنیم و نمی‌گذاریم که دست‌های ناپاک به او برسد یا تحریفی در او رخ بدهد، یا تغییری. ما این را کاملاً سالم نگه می‌داریم. بسیاری از مسلمانان اصلاً به همین آیه قرآن استناد می‌کنند که قرآن تغییر نکرده، دست نخورده، تحریف نشده، چون خداوند تضمین کرده است که او را ما حفظ می‌کنیم. خُب حالا فرض کنیم این معنی از آیه که گفته‌اند، همین درست باشد. فعلاً من مناقشه تفسیری نمی‌کنم. خُب لازمه این سخن چیست؟ لازمه اش این است که مثل این که از بیرون تاریخ یک نیرویی، یک نظارتی وجود دارد که اگر شما بخواهید این قرآن را دست ببرید، تغییر بدهید، تحریف کنید و چیزی‌اش را کم کنید و زیاد کنید، جلوی دست شما را می‌گیرد. یک نیروی فراتاریخی و ماورای تاریخی که وارد کار می‌شود. یا [...] در خود قرآن هم البته اینها فراوان است، که مثلاً در فلان جنگ که پیامبر با مشرکین داشت [...] دو هزار ملک به مدد پیامبر آمدند. این دو هزار ملک از ماورای تاریخ آمده‌اند، از بیرون عالم طبیعت آمده‌اند. [...] دیگر لازم نیست که من همین طور مثال بزنم که مثال‌ها فراوان است، الی ماشاء الله. کلاً ادیان یک چنین سخنی دارند و گویی که به آن principle که علل حوادث تاریخی را باید در خود تاریخ جست، معتقد نیستند. حتی پیروان ادیان، حالا به خود ادیان نسبت ندهیم، پیروان ادیان که در طبیعت هم همین را قبول دارند. از گذشته‌های دور، خیلی‌ها معتقد بودند که باران را خدا می‌فرستد، مرگ را خدا می‌فرستد، جان را خدا می‌دهد، جان را خدا می‌گیرد. اما خُب بعداً با تدقیقات فلسفی، مفسران فیلسوف‌منش، من جمله آقای طباطبایی توانستند نشان بدهند که نه، آن علل الهی در طول علل طبیعی‌اند، نه در عرض آنها. اما در تاریخ مثل اینکه این قصه چندان مسلم نیست. یکی از روحانیان که اخیراً نقدی بر تئوری رویایی وحی بنده نوشته، دقیقاً از همین دریچه وارد شده است. به من می‌گوید که "تو راه ورود ماورای طبیعت به طبیعت را بسته‌ای، و می‌گویی حوادث تاریخی با حوادث تاریخی تبیین می‌شوند و لذا وحی را کرده‌ای یک پدیده طبیعی، نبوت را کرده‌ای یک پدیده طبیعی، یا بگوییم آنها را کرده‌ای پدیده‌های تاریخی، پس جای خدا کجاست اینجا؟" درست شبیه همان که مثلاً یک عامی می‌تواند به شما بگوید شما که می‌گویید باران آمدن علل طبیعی دارد پس خدا کجاست؟ ببینید این سوال منتهی در عرصه تاریخ سوالی است که هنوز راهزنی می‌کند. هنوز چشمک می‌زند. و به ما می‌گوید که به من توجه کنید، این

ماجر را حل کنید که خدا این وسط چه کاره است در عرصه دین؟ وقتی که نوبت به شکست و پیروزی انبیا می‌رسد؟ فقط این نیست، در عرصه ادیان موعود آخر زمان هم داریم که باز یک ماجرای تاریخی است. این قصه در همه ادیان ابراهیمی هست، من به ادیان غیر ابراهیمی کاری ندارم، یعنی به بودیزم و اینها کاری نداریم، اما از ابراهیم که ابوالانبیاء است بگیرید بیایید پایین، و همین ادیان ابراهیمی، یعنی سه دین عیسوی و موسوی و محمدی، همه اینها یک موعود دارد. همه‌شان می‌گویند تاریخ به جایی منتهی خواهد شد. شما هر کاری می‌خواهید بکنید بکنید، هر شرارتی می‌خواهی بکن، ولی نمی‌توانی تاریخ را از راه خودش منحرف کنی. و این نهایتاً به جایی می‌رسد که یک موعود الهی، که از تبار پیامبران است و ارتباط با عالم ماورا دارد ظهور خواهد کرد. و پس از ظهور او جهان، بالمره جهان دیگری خواهد شد. الان یهودیان در انتظار او هستند، مسیحیان در انتظار او هستند، مسلمانان هم هستند. هر کدام البته نامی نهاده‌اند بر او. یهودیان منتظر مسیح واقعی هستند، معتقدند آن مسیحی که ظهور کرد، مسیح دروغین بود. او antichrist بود یعنی دجال بود، ضد مسیح بود، به همین دلیل هم البته گرفتند و مسیح را کشتند، به دار آویختند. یهودیان منتظر مسیح واقعی هستند. مسیحیان منتظر مسیح خودشان هستند که او را مسیح واقعی می‌پنداشتند، و او وعده داد که من دوباره باز خواهم گشت. لذا در انتظار رجعت آن مسیح اند. مسلمان‌ها همه، اعم از شیعه و سنی، معتقدند که یک مهدی در پایان تاریخ ظهور خواهد کرد. و با ظهور مهدی عیسی هم خواهد آمد. شیعیان آن مهدی را معین می‌کنند که کیست، حسب و نسب اش را، نزد اهل سنت نه. ولی اینکه پیامبر گفته است و از ایشان منقول است، حدیث متواتری است که اهل سنت و شیعه آورده‌اند که "الْمَهْدِيُّ مِنْ وَلَدِي" [کمال الدین و تمام النعمه، ابن بابویه، محمد بن علی، انتشارات اسلامیه، تهران، ۱۳۹۵ هـ. ق، چاپ دوم، ج ۲، ص ۳۳۸]. یک مهدی از تبار من، از اولاد من، از سلاله من ظهور خواهد کرد. همه اینها یک موعودی دارند دیگر، و این موعود گویی به تاریخ تحمیل می‌شود. یعنی ما بخواهیم و نخواهیم او خواهد آمد. رفتارهای ما آدمیان، هزار بمب هم بسازیم، هزار بار جنگ راه بیندازیم، هر فسادی هم بکنیم، جلوگیری نمی‌کند و تاریخ را به پایان نمی‌رساند. اوست که باید بیاید و تاریخ را به پایان برساند. یعنی البته بیاید و برای روزگار بلندی در خوشبختی را به روی مردم بگشاید، تا بعد دیگر خداوند چه بخواهد و چه تقدیر کند. ببینید این وعده دادن در تاریخ، موعود معین کردن، پایانی برای تاریخ اندیشیدن، اینها خاص اندیشه‌های دینی است [هگل و مارکسیسم هم از اندیشه دینی الگو گرفته‌اند]. اندیشه دینی هم می‌گوید که تاریخ احاطه شده است در یک تدبیری، و در قبضه تدبیر یک فرمانروایی قرار دارد که او را هدایت می‌کند تا به سر منزل نهایی برسد. از نظر مقصودی که ما دنبال می‌کنیم همه اینها می‌گویند که حوادث تاریخی را با علل تاریخی تنها نمی‌توان تبیین کرد، بلکه باید در تبیین حوادث تاریخی به علل ماورای تاریخی هم توسل و تمسک جست.» (سروش، «خلاف و وفاق علم و دین»، جلسه سیزدهم، ۱ می ۲۰۲۲، دقیقه ۴۶:۲۴ تا ۶۷:۴۲).

سپس سروش به سراغ زندگی اخروی رفته و آن را هم امری تاریخی به شمار می‌آورد که در پایان تاریخ رخ می‌دهد، لذا دوباره می‌توان پرسید آیا خداوند در تاریخ دخالت کرده و قیامتی ترتیب می‌دهد؟ البته پاسخ او منفی است. می‌گوید: «خودِ عدل الهی هم یکی از مقولات تاریخی است که آیا عدل الهی در تاریخ چگونه متجلی می‌شود؟ و خودِ قیامت هم که بالاخره که پس از این جهان می‌آید و قرار است که عدالت الهی آنجا نشان داده بشود، آن هم گویی پاره‌ای از تاریخ است و لذا در آنجا هم باید این نکته را کاوید.» (سروش، «خلاف و وفاق علم و دین»، جلسه سیزدهم، ۱ می ۲۰۲۲، دقیقه ۸۱:۱۶ تا ۸۱:۳۹).

یکی از حاضران هوشمند که به خوبی پروژه‌ی سروش را دریافته، می‌پرسد آیا شما خوانش پاره‌ای از آیات قرآن به صیغه مجهول را برای حل معضل دخالت خداوند در طبیعت و تاریخ و نفی آن طرح کرده‌اید، که سروش پاسخ مثبت می‌دهد:

«پرسش: "سلام. استاد این که شما فرمودید قرآن را آنجا که خداوند را فاعل حوادث طبیعی و تاریخی می‌داند، باید با فعل مجهول بخوانیم، برای پاسخ به همین سوالی است که در پایان جلسه مطرح کردید؛ یعنی معضل گشودن دست خدا در حوادث طبیعی و تاریخی؟". سروش: "اینجا باید بگویم که درست است [...] منتها من چون اینجا تفسیری بحث نمی‌کردم، از دیدگاه فلسفه تاریخ آن را گفتم. اما اگر بخواهیم الهیاتی و درون دینی جوابش را بدهیم، همان بود که دوست عزیزمان گفتند و من هم در گفتارهای قبلی‌ام آوردم."» (سروش، «خلاف و وفاق علم و دین»، جلسه سیزدهم، ۱ می ۲۰۲۲، دقیقه ۹۵:۴۵ تا ۹۶:۳۲).

درباره خوانش به صیغه مجهول در ادامه مقاله به تفصیل سخن خواهد رفت. بنگرید به بخش‌های ۳-۳-۲ و ۴-۴.

^{۷۱} - به موارد زیر بنگرید:

الف - بند «چ» پینوشت ۷۰.

ب - بند «ح» پاورقی ۵۲.

پ - عبدالکریم سروش، *کلام محمد، رویای محمد*.

گفتنی است نظریه خواب سروش که مبنای «روایهای رسولانه» است، همان نظریه خواب مولوی است: همچو آن وقتی که خواب اندر روی / تو ز پیش خود به پیش خود شوی. بشنوی از خویش و پنداری فلان / با تو اندر خواب گفتست آن نهان. سروش بارها در طول بحث‌های «روایهای رسولانه» بر این نکته انگشت نهاده و می‌گوید هیچ زنده یا مرده‌ای، یا روح و ملائکه و خدا و پیامبر به خواب کس دیگری نمی‌تواند برود. وقتی شخصی، خدا یا فرشتگان یا انبیاء یا هر چیز

دیگری را در خواب می بیند و در خواب از آنها چیزهایی می شنود، در حقیقت این خود شخص است که به اشکال و صور متفاوت در می آید و با خودش وارد گفتگو می شود. به عنوان مثال، سروش می گوید داستان های ابراهیم و جبرئیل در قرآن، نه تنها گزارش خواب های محمد هستند، بلکه محمد خود در خواب به شکل ابراهیم و جبرئیل درآمد و آن تصویرها را ساخت و آن سخنان را با خود گفت. برای نمونه بنگرید به موارد زیر، و به ویژه بندهای خ و د:

ت- «می بینید که روح القدس را از مراتب وجود صدتوی آدمی می شناسد و می شناساند و آدمی را چون دریایی عمیق می بیند که لایه ها دارد، و لایه یی در گوش لایه دیگر راز می گوید و این را عین رازگویی روح القدس می شمارد. و حتی گفتگو با دیگری در خواب را سخن گفتن خود با خود می داند و از این راه پنجره ای به روی درک مکانیزم وحی و الهام می گشاید. گویی در تلقی وحی تلاطمی و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می گوید.» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۹).

ث- «پیامبر به زبان حال در رویا به خود می گوید که ای جامه به خود پیچیده برخیز و تکبیر خداگویی و جامه را پاکیزه کن و از آلودگی کناره کن، الخ[.....] در عالم رویا و ناهوشیاری که آدمی از پیش خود به پیش خود می رود و نقش ها می بازد و صورت ها می پذیرد، و گاه از دوست چیزی می شنود و گاه از دشمن و "دو هزاران من و ما" پیدا می کند و به حقیقت همه، همو هستند و جز او نیستند.» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۵۵).

ج- «می گویند من پدر مرحومم را در خواب دیدم. اولاً: پدر مرحوم خود شما هستید که به شکل پدر مرحوم در می آید و خودت خودت را می بینی. پدر مرحوم که جایی نیست که توی خواب بنده و شما بیاید، "آن تویی" به قول مولانا، آدمی وقتی که خواب می بیند خودش نزد خودش می رود. ما وجودمان چند لایه است یک لایه از وجودمان نزد لایه دیگری از وجودمان می رود: "تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریایی عمیق. تو به آن وقتی خواب اندر روی/ تو ز پیش خود به پیش خود شوی". از پیش خودت به پیش خودت می روی، خودت در گوش خود چیزی می گویی، خودت به صورت دیگری در می آیی. به صورت دوستت، مادرت، پدرت، و با خودت سخن می گویی و فردا فکر می کنی آنها آمدند و با تو سخن گفتند.» (سروش، «تعبیر معاد در تئوری رویاهای رسولانه»، ۹ اگوست ۲۰۱۵، دقیقه ۱۸:۳۰ تا ۱۹:۳۳).

چ- «شما با هر کی دعواتان می شود تو خواب بدانید با خودتان دارید دعوا می کنید. توجه می کنید؟ آن خود شما چهره کس دیگری را گرفته، و شما با او دارید دست و پنجه نرم می کنید. این خوبه اتفاقاً، این خواب ها را منتهی باید درست تأویل کرد. باید درست فهمید. در اغلب موارد کس دیگری را که شما تو خواب می بینید، من این را تعمیم کلی کلی نمی دهم، ولی می توانم بگویم ۹۹ درصد موارد، هر کسی را در خواب می بینید، خودتانید. آدمی

این روحش یا ذهنش یا فکرش، هر چی نامش را می‌گذارید، استعداد این را دارد که به هر شکل ممکن در آید[....] آن جنی که می‌گفتند به هر شکلی در می‌آید خود ما هستیم[....] نه این که در خواب ما رهاییم و موقتاً آن کنترل‌هایی که روی به اصطلاح ایگوی ما هست، از ناحیه سوپرایگو به اصطلاح، اینها آزاد می‌شود، ما یک احساس آزادی می‌کنیم، در آنجا راحت خودمان را به خودمان نشان می‌دهیم. خُب بی خود نبود که فروید خواب‌ها را تعبیر می‌کرد، برای خودشناسی بود دیگه. برای این که آن بیمار را بشناسد. می‌گفت خواب هاتو به من بگو.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۶»، ۳ مارس ۲۰۱۹، دقیقه ۳۱:۵۷ تا ۳۳:۵۷).

خ- «وقتی محمد، ابراهیم را در خواب می‌بیند که از خدا طلب یقین و اطمینان می‌کند و می‌خواهد کیفیت رستاخیز مردگان را ببیند و خدا او را به سربریدن چهار مرغ و نهادن اجزای شان بر سر چهار کوه فرمان می‌دهد تا ابراهیم آن‌ها را فراخواند و زنده شدن شان را به چشم ببیند(بقره، ۲۵۹-۲۶۰)، گویی خود محمد است که به صورت ابراهیم بر خود ظاهر می‌شود و خواسته ی خود را از زبان او می‌گوید و پاسخ می‌گیرد.» (کلام محمد، رویای محمد، صص ۱۱۸-۱۱۷).

د- «جبرئیل همان عقل محمد بود که در رویای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. غفلت از زبان رویا و مغالطه ی خواب گزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح الامین را، تعبیر ناکرده، واسطه ای بپندارند که قرآن را به قلب محمد می‌رساند: (روح الامین این قرآن را به زبان عربی بر قلب تو نازل کرده است. شعراء: ۱۹۲-۱۹۴)، اما توجه به سرشت رویا و زبان قرآن، آشکار می‌کند که این جا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است که از پیش خود به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید، وگرنه جبرئیل را با عربی سخن گفتن چه کار؟ همچنان که وقتی شیطان به آدمی می‌گوید کفر بورز، شیطان نیست که می‌گوید، بل خود آدمی است که حدیث نفس می‌کند و وسوسه می‌شود، اما خواب نامه ی قرآن این را به صورت مکالمه ی انسان و شیطان نقل می‌کند(حشر، ۱۶).» (کلام محمد، رویای محمد، صص ۱۱۹-۱۲۰).

^{۷۲}- سروش به اقتضای برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان مانند غزالی معجزات را معلول قدرت روحی پیامبران تلقی می‌کند:

الف- «در قرآن قصه عذاب در مورد اقوام بسیار آمده است و همچنین معجزات بسیار آمده است. فقط هم در قرآن نیست، در تورات هم داریم عذاب و معجزات. در انجیل هم داریم عذاب و معجزات. در قرآن هم داریم و این قصه، قصه ای است که ما در همه ادیان ابراهیمی داریم. حالا گاه دعای پیامبری بوده، نفرین پیامبری بوده، یا قدرت نمایی پیامبری بوده، هر چه که بوده شکل معجزات می‌گرفته یا شکل عذاب می‌گرفته، اگر نفرین پیامبری بوده. حالا صحبت

من این است که خُب اینها با عقلانیت روزگار ما چنان که باید چفت و جفت نمی‌شود. برای اینکه خُب عقلانیت مردم روزگار ما یک عقلانیت علمی است. دنبال علل طبیعی حوادث می‌گردند، و می‌گویند اگر در یک جایی بلایی آمده، عذابی آمده، مثلاً فرض کنید آتش سوزی شده شبیه آتش سوزی که چند هفته پیش اینجا به نحو قوی و شدید و مرگ باری ما در کالیفرنیا داشتیم، یا در جایی سیلی می‌آید یا سونامی می‌آید، یا زلزله ای می‌آید. ما چرا اینها را عذاب های الهی محسوب بکنیم؟ اینها علل طبیعی دارند. اگر در گذشته ناشناخته بود، امروز که شناخته شده است. چرا اینها را مستند و منسوب به گناهان افراد بکنیم؟ گناهکاران مگر فقط در گذشته بودند؟ امروز مگر گناه نمی‌کنند با استانداردهای دینی کدامیک از جوامع بی گناه هستند؟ یا جوامع غربی که در راحت و رفاه نسبی زندگی می‌کنند چرا عذاب به سر اینها امروزه نازل نمی‌شود؟ ماجرا چیست خلاصه؟ می‌بیند خُب سوالات سنگین و فربه ای است. در باب معجزات هم شبیه همین‌ها هست. البته من قبلاً در باب معجزات بیشتر سخن گفتم. و قبلاً هم یکی از دوستان - از مستعمران ما - پرسید که چرا امروزه معجزه ای صورت نمی‌گیرد؟ البته من به اختصار خدمت آن دوستان عرض کردم: معجزاتی که انبیا می‌کردند، انبیا می‌کردند فقط. امروز پیامبری نیست و معجزه ای هم رخ نمی‌دهد. و معجزه را هم برای مخالفانشان می‌کردند. امروز مخالفان ادیان هستند، اما پیامبری نیست که ما بگوئیم که معجزه می‌کند یا باید معجزه بکند و از او انتظار چنین چیزی را داشته باشیم. البته کسانی که صاحب قدرتهای روحی هستند و کارهای نسبتاً خارق العاده ای می‌کنند، همیشه بوده اند، امروزه هم هستند، و جای انکار هم ندارد. و اگر کسی انکار بکند، خُب یک حقیقت بدیهی را انکار کرده است. و این کرامات یا این کارهای خارق العاده را فقط دینداران نمی‌کنند، کسانی که به حسب ظاهر دیندار نیستند، پیرو امتی از امم نیستند، خدا پرست نیستند، آنها هم می‌توانند بکنند. یعنی گویا که از آدمی چنین کاری ساخته است. آدمی که واجد پاره ای ظرفیت‌ها و توانایی‌ها باشد، و همیشه هم این امور بوده است. معجزات انبیا چنان که در کتب کلامی نوشته اند، همیشه همراه و مقرون به تحدی بوده. تحدی یعنی دعوتی که می‌کردند خلق را و آن گاه می‌آمدند و از اینها معجزه می‌خواستند. اگر هم که نمی‌خواستند، نمی‌خواستند. قبلاً هم خدمت شما گفته بودم که مولوی با روشن بینی بسیار به ما می‌گوید که: "موجب ایمان نباشد معجزات/ بوی جنسیت کند جذب صفات. معجزات از بهر قهر دشمنست/ بوی جنسیت پی دل بردن است." می‌گوید که معجزه موجب ایمان نمی‌شود، معجزه یک چیزی است از جنس زور، از جنس قهر. شما ممکن است با معجزه دهن یک کسی را ببندید. با زور دهن یک کسی را ببندید. بگوئید دیگر چی دارید بگوئید؟ ولی معلوم نیست که دل او را خاضع کنید. بنابراین مثل ما. فرض کنید امروزه ما که زندگی می‌کنیم و پیامبری نیست که به ما معجزه ای نشان بدهد. آنچه را هم که شنیدیم، خُب شنیدیم. حالا کدامش راست است، کدامش راست نیست؟ امروز باید خود سخن، خود دعوت، خود پیام ما را جذب بکند. در آن باید یک جاذبه ای باشد. نه اینکه یک روزی یک کسی فی المثل آیا معجزه ای کرده یا نکرده؟ این که مولوی می‌گوید که: "بوی جنسیت پی دل بردن است." "در دل هر امتی کز حق مزه ست/ روی آواز پیمبر معجزه ست" این خیلی حرف مهمی

است. برای این که گیرم همروزگاران پیامبر با معجزه ساکت شدند، یا قانع شدند. دیگران چی؟ در حرف آن پیامبر باید چیزی باشد، جاذبه ای باشد، جوهری باشد که بتواند دل‌ها را بکشد به طرف خودش. به قول مولوی بوی جنسیت از او بشنویم. یعنی بگوئیم که این یک پیام آشناست. سخنی است که به دل ما می‌نشیند. باید سخن این جوری باشد تا آدمی بپذیرد. در هر عصر و زمانی که باشد. اما وقتی گریزاننده و رماننده باشد، نامعقول باشد، دل‌نشین نباشد، البته با هزار تا معجزه هم شما نمی‌توانید آن را جا بیندازید. به قول غزالی می‌گفت که اگر کسی در حضور من معجزه کند، فی‌المثل عصایی را اژدها کند، مثال خود غزالی است در کتاب **المنقذ من الضلال**، در حضور من معجزه کند و بعد بگوید معجزه را دیدی؟ می‌گویم بله. می‌گوید حالا از من بپذیر که عدد ۳ بزرگتر از عدد ۱۰ است. من به او خواهم گفت هرگز نمی‌پذیرم. اما این که تو توانستی چنین معجزه ای را بکنی یک مسأله فکری است برای من، راجع به آن فکر خواهم کرد که این توانایی را تو از کجا آورده‌ای؟ اما این که به این سبب یا به این دلیل من باور کنم که ۳ بزرگتر از ۱۰ است، از من نخواه. هرگز و هیچ وقت. خُب این خیلی حرف خوبی است. خیلی حرف حکیمانه ای است دیگر. یعنی اقلش این است که یک سخنی که پیامبر می‌آورد پذیرفتنی باشد. دل بپذیرد، عقل بپذیرد. "معجزات از بهر قهر دشمن است" اگر دشمنانی بودند که پیامبری لازم دید، آنها را قهر می‌کند. قهر می‌کند یعنی سرکوب می‌کند از طریق زوری که معجزه دارد. [دقیقه ۵۷] من خدمت شما گفتم که فیلسوفان معمولاً وقتی معجزه را تبیین عقلی می‌کردند، تبیین علمی-تجربی که نداشت، تا امروز هم ندارد. وقتی که تبیین عقلی می‌کردند می‌گفتند که این از قدرت نفس پیامبر است. موسی قدرتی داشته که عصا را اژدها کند. قدرتی داشت که آب دریا را بشکافد و دو طرف نگاه دارد و خودش و پیروانش از میان آب‌ها عبور کنند. یا اگر فرضاً معجزه شق القمر را قبول داشته باشیم که خب خیلی‌ها ندارند، خیلی‌ها هم دارند، پیامبر قدرتی داشت که ماه را به دو نیم بشکافد. عقلانیت دینی معجزاتی غیر سکولار غیر علمی گذشتگان این حوادث را راحت می‌پذیرفت. می‌پذیرفت، کما این که خیلی از حوادث دیگر را هم که علتش را نمی‌دانستند همین جوری می‌پذیرفتند. فقط معجزات نبود. لذا پیامبران یا اقوامی که تحت تعلیم پیامبران بودند یا نسل‌هایی که به دنبال نسل‌های آغازین آمدند، تا همین صد سال و دویست سال پیش، هیچ مشکلی با پذیرفتن این معجزات نداشتند. و حقیقتاً می‌گفتند بله ما نمی‌توانیم، اما محال هم که نیست و شاید هم یک بار این اتفاق افتاده باشد. امروزه خُب عقلانیت ما اینها را پس می‌زند. ببینید اینجا حرف خیلی زیاد است که من نمی‌دانم چقدر اینها را می‌توانم توضیح بدهم. نگاه کنید دوستان گرامی، در مورد معجزات یک مسأله مسأله نقل است. یعنی آن مقولات مطمئن. خیلی چیزها نقل شده، که ما خیلی راحت باید اینها را غربال کنیم و اره کنیم و بتراشیم و بگذاریم کنار. اگر معجزه ای خ داده باید برویم سراغ آن چیزهایی که برای ما قطعی‌الصدور است که اینها تعدادشان خیلی اندک است. یکیش مثلاً معجزه موسی است و یکیش همین به دنیا آمدن عیسی است و یکیش همین قصه بیرون آمدن شتر از دل کوه است و کما بیش همین هاست. ما تقریباً معجزه دیگری که خیلی نمایان باشد نداریم. اگر شق القمر را هم به آن اضافه کنید کردید. قرآن را هم اگر اضافه

کنید، قرآن حالا در اختیار ماست. این معجزه ای نیست که بگوئیم از قبل نقل شده، در مورد او باید تصمیم بگیریم که آیا واقعاً حالت اعجازی دارد یا ندارد؟ کلمه اعجاز را هم چون کلمه ای است که متکلمین ساخته اند، بهتر است که ما به کار نبریم تا گره ذهنی ایجاد نکند. کار خارق العاده، یعنی کاری که عادتاً صورت نمی گیرد، بسیار نادر است. کار نادری است. این دیگر، آن چه که روح معجزه را و کرامات را تشکیل می دهد. کارهایی که کمتر رخ می دهد. کمتر شنیده ایم که رخ بدهند. یا حتی گاهی فکر می کنیم هیچ گاه نمی توانند رخ بدهند. من سر همین ش دارم بحث می کنم که آیا هیچ گاه نمی توانند رخ بدهند؟ ببینید این یک اعتقاد عامیانه است. یک اعتقاد عامیانه ای است که برخاسته از یک عادت است. و به میزانی که ما می توانیم به عادت های خودمان تکیه کنیم، به آن اعتقاد عامیانه هم می توانیم تکیه کنیم. به عادت های ذهنی نمی توان تکیه کرد، لذا به آن اعتقادات هم نمی توان تکیه کرد. ملاحظه کنید، علم جدید، من از همین علم آغاز می کنم، علم جدید را اگر شما از فیلسوفان علم بپرسید و این قصه مال امروز نیست، از زمان هیوم به این طرف سه چهار قرن است که ماجرا این طوری است. حقیقتش این است که هر لحظه در هر حادثه ای که رخ می دهد یک معجزه ای رخ می دهد. به چه معنا؟ به معنای این که هیچ عاملی، هیچ حادثه ای نه شرط لازم و نه شرط کافی است برای حادثه ای که بعد از او رخ می دهد. یعنی هیچ چیزی که ما در ظرف قوانین طبیعت آنها را علت می شماریم و آنچه را که معلول می شماریم و گمان می کنیم که این علت ضرورتاً معلول را به دنبال می آورد، هیچ فیلسوفی این حرف را نمی زند. این فقط یک عادت ذهنی شده است برای ما. چون بسیار دیده ایم، فکر می کنیم این پس باید این طور بشود. بایستی وجود ندارد. این باید همان ضرورت علی و معلولی یا ضرورت منطقی است. دیری است که فیلسوفان به این امر پی برده اند. و دیری است که باور کرده اند که استقراء پایه علم نیست. حتی اگر استقراء را پایه علم بدانیم، همه فیلسوفان و منطق دانان گفته اند استقراء مفید علم نیست. یعنی مفید یقین نیست. صد هزار بار شما آزمایش بکنید که الف منتهی به ب می شود، نتیجه نمی دهد که همیشه منتهی خواهد شد. همیشه منتهی خواهد شد وقتی است که الف ضرورتاً ب را تولید کند. اما اگر ضرورتاً ب را تولید نکند، فقط در شرایطی که الف حاضر است ب هم از قضا حاضر بشود، ما آنجا یک قانون داریم، اما قانونی که در دل آن ضرورتی نهفته نیست. این حرف یک وقتی قعر سمع نکند به شما، ما نظم عالم را انکار نمی کنیم. اتفاقاً این عالم نظم دارد، اما نظم ضروری نیست. تمام حرف این است. قوانین علمی از نظم عالم پرده برداری می کنند. اما این نظم در دلش ضرورتی نهفته نیست. یعنی یک نظم امکانی است. خیلی طول کشیده تا فلسفه به اینجا رسیده. بنابر این آن چه که معجزه نامیده می شود، یا خارق العاده نامیده می شود، چیزی است که نظم را بر هم زده. یعنی یک حادثه نادری است، ضرورتی را بر هم زده. ضرورت را بر هم زده. نظم را بر هم زده. و نظم چون امکانی است نه ضروری، قابل بر هم خوردن است. حالا کی می تواند این نظم را بر هم بزند، کی نمی تواند یک بحث دیگری است. من فقط امکان عقلی آن را دارم خدمت شما عرض می کنم. حالا از فیلسوفان بیائیم بیرون، بیائیم سراغ مولانا که ما در مکتب او می خواهیم این مسأله را مطرح بکنیم، دیگه برای مولانا

طرح و حل این مسأله مثل آب خوردن است. واقعاً او هم همین عقیده را دارد. که این جهان یک نظمی دارد، اسمش را هم می‌گذارد عادت. یعنی خیلی هم این تعبیر خوب است. البته مال مولانا نیست، مال عموم اشاعره است. عادت‌ی دارد طبیعت که وقتی پنبه را کنار آتش می‌گذاریم، پنبه را می‌سوزاند. عادت‌ی دارد. درست مثل این که یک شخصی عادت دارد که سیگار بکشد. او ممکن است یک روز عادتش را ترک بکند. ممکن است. ببینید این خیلی مهم است. این کلمه عادت. عادت‌ی دارد طبیعت که مثلاً فرض کنید که ما می‌گوئیم که خورشید زمین را به سوی خودش جذب بکند. ممکن است یک روز این عادت را کنار بگذارد. البته این عادت را تا حالا کنار نگذاشته، درست مثل این که یک سیگاری ممکن است تا آخر عمرش هم سیگار بکشد. اما از جنس عادت است، نه از جنس ضرورت. اگر ما این جوری فکر بکنیم آن گاه خُب اتفاقاتی می‌تواند بیفتد که ما انتظارش را نداشتیم، اما نباید بگوئیم که نا معقول است. و مولانا هم دقیقاً همین را می‌گوید. می‌گوید آن چه که مردم علیت می‌نامند، اولاً: عادت طبیعت است. ثانیاً: عادت ذهن است. یعنی ما عادت کردیم اینها را علت و معلول بنامیم. حالا مولوی که پاشو بالاتر از اینجا می‌گذارد. بالاتر می‌گذارد و می‌گوید که: "نیست اسباب و مسبب ای پدر" در جهان همچین چیزی نیست، بلکه "از مسبب می‌رسد هر خیر و شر/ نیست اسباب و وسایط ای پدر. جز خیالی منعقد بر شاه راه/ تا بماند دور غفلت چند گاه". می‌گوید این نیک و بدی که در این عالم هست، اینها اسباب و وسایط طبیعی ندارد. ولی عادت‌ی، صورت حجابی در مقابل چشمان ما را گرفته که این موجب غفلت ما باشد در این عالم و دست خداوند را در طبیعت نبینیم و حوادث را به علل طبیعی نسبت بدهیم. پس نگاه کنید، ما چه از چشم الهی نگاه کنیم، چه از چشم یک عارفی مثل مولانا نگاه کنیم که دست خدا را در همه چیز می‌دانست، چه از چشم دینی نگاه کنیم، چه از چشم فلسفی - فلسفه های روز - نگاه کنیم، واقعاً همه چیز گویا که معجزه است. یعنی می‌شد اتفاق نیفتد. و می‌شد آن چه که ما رشته علل و معلولی می‌نامیم ش ناگهان قطع بشود و ادامه پیدا نکند. این اتفاقات را هم ما در این عالم زیاد می‌بینیم. اینقدر نقشه‌ها ریخته ایم و تدبیرها کرده ایم، یک مرتبه رشته این تدبیرها گسسته می‌شود. حالا در علم جدید که حتی پذیرفتن این ماجرا که دیگر راحت تر شده. بالاخره علم جدید، فیزیک جدید در جهان ساب اتمیک - زیر اتمی - که اصلاً زیر علت و معلول زده اند. اصلاً به طور کلی همان قانون هایی هم که در ماکرو - در جهان بزرگ - داشتند که در عالم زیرین آن را هم که ندارند. یک پارچه قائل به احتمالات هستند. احتمالاً یعنی چی؟ یعنی عادت. دقیقاً یعنی همان عادت. یعنی یک چیزی از جنس اختیار. من این را یک وقتی انشاء الله در یک مقاله ای مفصلاً خواهم نوشت که علم به مفهوم اختیار در طبیعت نزدیک شده است. اسمش را احتمال گذاشته. ما الان اختیار که داریم یعنی چی؟ یعنی دقیقاً فلاسفه وقتی اختیار را تعریف می‌کردند، یا نفس را تعریف می‌کردند، می‌گفتند کسی که صاحب اختیار است. صاحب نفس است، فعلش لا علی و تیره واحده یعنی فعلش یکنواخت نیست. می‌تواند فعلش را عوض کند. شما که واجد اختیارید واقعاً می‌توانید سیگار کشیدن را ترک بکنید. می‌توانید، مثلاً اگر کسی الكل می‌خورد ترکش کند. کسی که دروغ می‌گوید می‌تواند با یک تدبیرهایی و با عزمی و

تصمیمی این را ترک نکند. فعلش لا علی و تیره واحده است. یعنی می شکند. رشته عمل او این چنین نیست اش که شما هر وقت از سنگ یک اثری ببینید همیشه همین است. سنگ اراده ای و تصمیمی و اختیاری ندارد و همیشه یک اثر از او ظاهر می شود. از فلان ماده شیمیایی همیشه همان اثر ظاهر می شود. به قول مولانا "کس ز کوه و سنگ عقل و دل نجست/ فهم و ضبط نکته مشکل نجست". آن وقت می گفتند طبیعت فعلش علی و تیره واحده است. یعنی همین که الان گفتیم. فلان مولکول شیمیایی همیشه یکسان عمل می کند. اما امروز درست دارند می گویند که فعل طبیعت در دل جهان زیر اتمی لا علی و تیره واحده، یعنی یکنواخت نیست. حالا این که چطور شده که یکنواخت نیست، آنجا آزمایشگر و آزمایش شونده در هم می روند و خیلی چیزهای دیگر، اما یک جور گویی اختیار تو این عالم دارد راه پیدا می کند. لذا آن حرفی که اقبال لاهوری می زد و می گفت: "از دل خاک جهان مجبور/ خودگری خود شکنی خود نگری ظاهر شد" گویی که خاک هم چندان مجبور نیست. یک نمی از اختیار آن جا هم هست. بحث جالبی است. وقتی هم که می گوئیم اختیار یعنی نظمی که شما فکر کنید نظم قاطع و آهنین است، وجود ندارد. و هر رشته ای می تواند در جایی و به نحوی پاره بشود. و جهان یکمرتبه چهره نویی از خودش نشان بدهد. من همه اینها را گفتم برای این که بگویم بروز حوادث خارق العاده محال نیست. با همه این احوال بعضی ها کمتر خارق العاده هستند و بعضی ها خیلی بیشتر. این را هم ما قبول داریم. ببینید یک مثال خیلی ساده اش همین ظهور پیامبر اسلام است و قرآن در جزیره العرب. ببینید این کتاب خُب ماندگار شد. بی جهت هم ماندگار نشد. و به قول نصر ابوزید این کتاب خودش معلول یک فرهنگ بود و بعد فرهنگ ساز هم بود. فرهنگ هایی را هم ساخت. این درست است و شما اگر نگاه کنید به عربستان آن روز و افرادی که آنجا بودند با سوادهای اندکی که بودند و بی سوادها و اوضاع شرایط اجتماعی و قبائلی آن جا، واقعاً برآمدن یک کسی مثل پیامبر اسلام محمد بن عبدالله مثل روئیدن یک گل بود در یک کویر. دقیقاً یه همین دلیل هم روئیدن یک گل در یک کویر محال مطلق نیست. ولی خیلی خارق العاده است. حالا ما اگر گل در کویر را ندیدم اما او را دیدم. یک انسانی که به قول سعدی "یتیمی که ناکرده قرآن درست/ کتب خانه هفت ملت بشست" معجزه یعنی همین، چیز راه دور نرویم. یعنی یک چیز خیلی خارق العاده آن جا اتفاق افتاده. خیلی خارق العاده. ببینید حافظ گرچه که خیلی عالی است، اما خارق العاده نیست. می دانید چرا؟ برای این که حافظ یک غولی بود که پاش را روی شانه غول های دیگر نهاده بود. حافظ قبل از او کی آمده بود؟ مولوی آمده بود، قبل از او سعدی آمده بود، قبل از او نظامی آمده بود، خاقانی آمده بود و حافظ وامدار اینهاست. بسیار هم وامدار اینهاست. اصلاً معنایش این نیست که حافظ ابتکاری نداشت. اگر نداشت که حافظ نمی شد. می شد یک شاگردی از شاگردان آن بزرگان. نخیر، غولی بود، اما بر شانه غول های دیگر ایستاده بود. شما به پیغمبر اسلام نظر کنید، واقعاً اصلاً وجودش، ظهورش، انبعاثش در آن فضا، حرف هایی که زد، سخنانی که گفت، کتابی که از مجموعه سخنان او جمع شد، یک حادثه کم نظیر است. کم نظیر است، یعنی این اتفاق خیلی کم می افتد توی عالم. بسیار کم می افتد. شما ممکن است به من بگوئید ارسطو افلاطون، نه ارسطو افلاطون قبل از

آنها فلاسفه بسیاری بودند. و اینها باز روی دوش آنها نشسته بودند. البته آنها هم انسان های عظیمی بودند. ما هیچ انکار نمی کنیم. ولی هرگز فضای فلسفی و فرهنگ یونان مثل فضای فرهنگی جزیره العرب نبود. اصلاً و ابداً قابل قیاس نیستند اینها با هم. اما از ارسطو و افلاطون و غیرهم، بعداً البته به کمک رومیان و دیگران و با آمدن مسیحیت البته تمدن بزرگی آفریده شد که همین تمدن غربی مسیحی یونانی است. خُب اسلام هم وقتی که آمد، بعد البته آمیخت با تمدن ایرانی و تمدن هندی، و بعد هم اقتباساتی از تمدن یونانی، بالاخره یک تمدن خیلی بزرگی آفریده شد و الی زمانها هذا. این حادثه می خواهم بگویم برای فهم معجزه، راه دوری ما نباید برویم. ما واقعاً با یک حادثه خارق العاده تاریخی روبرو هستیم. این که شما می بینید یک عده ای نشسته اند و این قرآن را تنها محمد نیاورده، یک گروهی کمک کردند، یک عده ای اینجا چنین کردند، آن جا چنین کردند، برای همین که عجیب است یک نفر این کار را کرده باشد. این عجیب بودنش را اینها دریافته اند. و لذا می خواهند از عجب بودن او بکاهند. خُب ما حالا منتظر تحقیقات تاریخی هستیم و من هیچ دشمنی با این پژوهش های علمی ندارم. ولی می خواهم بگویم قصه این چنین است، عجیب است، بسیار عجیب است. عجیب یعنی آن چیزی که نظم موجود جهان، نظم که ذهن ما عادت کرده، نظم که طبیعت گویی اختیار کرده، در این نظم گاهی یک شکست نادری اتفاق می افتد. این معنای معجزه است. ممکن است در آینده هم اتفاق بیفتد، ما هیچ کدامان نمی دانیم. اگر از مولانا پرسید، اگر از فیلسوفان علم پرسید، اینها می گویند هر روز دارد این اتفاق می افتد. برای این که هیچ حادثه قبلی ایجاب نمی کند حادثه بعدی را، و می تواند کاملاً به دنبال هر حادثه ای آشنا یک معلول نا آشنا پدید بیاید. ولی در عمل این نظم می تواند که کارساز باشد به این معنا که ما می توانیم زندگی مان را بر آنها بنا کنیم. بگوئیم چون می دانیم همیشه این چنین می شود، لذا مثلاً خانه مان را چنان بسازیم که دچار زلزله نشود. چون اگر فلان نیرو، فلان نیرو، فلان نیرو وارد بشود ممکن است سقف فرو بریزد. اینها را پیشگیری بکنیم و امثال اینها. اما می تواند کار همیشه به نحو دیگری که ما نمی شناختیم رخ بدهد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۱۰۲»، ۱۸ اکتبر ۲۰۲۰، دقیقه ۵۰:۳۰ تا ۷۶:۲۶).

ب- «و این پوشیده نیست که تصرف دل در تن روان است و تن مسخر دل است» تا اینجا را تحکیم کرد و تصدیق ما را گرفت که این طور است. "لکن باید دانست که روا بود که بعضی از دل ها که شریف تر و قوی تر بوند و به جواهر ملائکه نزدیکتر و مانده تر بود اجسام دیگر بیرون از وی مطیع وی گردد." اینجا می دانید چی دارد می گوید؟ می گوید پس ببینید دل، دل من، فرمانروای بدن من است. اما اگر دل من خیلی قوی تر شد، می تواند فرمانروای یک بدن دیگری هم بشود. فرمانروای یک جسم دیگری هم بشود. دارد راه تصدیق این امر را تسهیل می کند. آسان می کند برای ما که قبول کنیم که چگونه یک انسانی می تواند تصرف در عالم خارج، در طبیعت بکند. به یک سنگی نگاه کند، یا دستور بدهد که حرکت کن مثلاً. یا حتی بالاتر از این ها یک مُرده ای را زنده کند. می گوید تمامش مسأله

این است شما از اینجا شروع کنید که ما بدنی داریم و یک روحی داریم که این روح ما تصرف در بدن ما می‌کند. اگر روح می‌تواند این کار را بکند، در قدم بعد می‌تواند تصرف در دیگری بکند. و چه در انسان دیگری، چه در حیوان دیگری، و چه در اجسام. و چیزهایی را در تصرف خود بگیرد که ظاهراً آدمیان نمی‌توانند. این همان قدرت دل است. این‌ها یادتان است، شرف دل از روی قدرت، دل یک نحوه‌ی از شرافتش این است که اقتدار ویژه‌ای می‌تواند حاصل کند، تصرف در اجسام بکند، در طبیعت بکند. اولین تصرف در طبیعت این است که در طبیعت من، یعنی در جسم خودم تصرف می‌کنم. غزالی به من می‌گوید تو اگر خودت را تقویت کنی، یعنی دل را تقویت کنی، به همان شیوه‌هایی که قبلاً گفتم، می‌توانی عیناً در بدن‌های دیگر تصرف کنی، یا چیزهایی را به منزله بدن خودت برگیری و آنها را مورد اقتدار و تسخیر خودت قرار بدهی. "پس بعضی از دل‌ها که شریفتر و قوی‌تر بوند، و به جواهر ملائکه نزدیک‌تر و مانده‌تر بود" شبیه‌تر به آنها باشد، "روا بود که اجسام دیگر بیرون از وی مطیع وی گردند. تا هیبت وی مثلاً بر شیری افتد زبون و مطیع وی گردد." این‌ها از قصه‌هایی است که از صوفیان بسیار نقل شده، می‌خواهد امکان آنها را برای ما تفهیم کند که چه طور این اتفاق ممکن است بیفتد؟ این یک چیز قریبی نیست. ما در بدن خودمان داریم این کار را می‌کنیم، همیشه داریم تصرف می‌کنیم در بدنمان، فراتر برویم این کار را می‌توانیم بکنیم. "یا چون همت در بیماری بندد بهتر شود" یعنی برود بر سر یک بیمار، همت در او بندد. همت یعنی اراده. اراده کند که این، اهتمام بورزد که این بیمار بهبود پیدا بکند. "و وهم در تندرستی افکند بیمار شود" همچنان می‌تواند آدمی یک کسی را آن قدر با تلقین و وهم زیر تأثیر بگیرد که او مریض بشود. حالا بعضی از این‌ها را ما تا حدودی دیدیم. مثلاً می‌گوئیم با تلقین می‌شود یک کاری را کرد. شما با تلقین می‌توانید یک کسی را بهبود ببخشید. مخصوصاً در امور روانی، با تلقین می‌توانید یک کسی را بیمار کنید[.....] خُب حالا غزالی باز همین سوال را می‌کند که من با سخنم، با یک حرکاتی، با یک الفاظی که نهایتاً یک امواجی است در هوا، می‌آیم و می‌روم تو مغز شما یک خیالاتی را بر می‌انگیزم، این خیالات شما را راست راستی مریض می‌کند. یعنی بعضی از اندام‌های شما بد کار می‌کند. مثلاً قلبتان زیاد می‌زند، ممکن است که فرض کنید که تب کنید. یک کارهایی بکنید که تب هم بکنید[.....] در واقع همین عالم خیال خیلی مهم است و این یکی از آن ابزارهایی است که این بزرگان در دست داشتند. چون خیال ظاهراً مادی که نیست، امروزی‌ها البته همه این‌ها را تفسیر شیمیایی و Electromagnetic و چه می‌کنند. ولی گذشتگان می‌گفتند این خیال بالاخره یک چیز نامریی است، ولی می‌آید و شما را عوض می‌کند. یعنی جسم شما را تغییر می‌دهد. اصلاً لاغرتان می‌کند. دیدید بعضی‌ها که زیر استرس هستند، یا یک غمی دارند، غصه‌ای دارند، بعد از چند روز می‌بینید تراشیده شدند. آب می‌شوند به اصطلاح[.....] این‌ها به دنبال یک خیال، یک خیالی[....] این خیال شما را شاد می‌کند، یک امیدی دارید که یک اتفاق خوبی در آینده برایتان بیفتد. اصلاً این فربه می‌کند شما را، درست است؟ از آن طرف یک خیالی دارید یا خبر بدی به شما دادند، که اتفاق ناگواری خواهد افتاد، شما را لاغر می‌کند، پیشاپیش. قبل از این که آن حادثه رخ داده باشد. خیلی

چیز مهمی است این عالم روح از نظر گذشتگان که این جور تصرفات در بدن آدمی می‌کند. مریض اش می‌کند، تندرست اش می‌کند، چاقش می‌کند، لاغرش می‌کند، خوشحالش می‌کند، بد حالش می‌کند، بله. "آدمی را فربهی هست از خیال/ در خیالاتش بود صاحب جمال." مولانا می‌گوید. مولانا یکی از تم‌های خیلی مهم توی مثنوی همین عنصر خیال است. خیلی در باب خیال سخن گفته و او را جزو لشکریان خداوند می‌داند. می‌گوید گاهی برای این که خداوند کسی را مسخر کند یا اذیتش کند یک لشکر از خیال سراغش می‌فرستد. خیالاتی که احاطه اش می‌کند. مثل زنبورها، همین طور وز وز می‌کنند دور روح این. می‌گزندش، خلاصی ندارد از دست این‌ها، دقیقاً‌ها. بعد آن وقت می‌گوید یک چیزی داریم به نام آب، سرت را بکن زیر آب دیگر زنبورها کارت ندارند. آن آب ذکر خداوند است. حرف‌های زیادی دارد مولانا. باری این که دل یا روح آدمی چگونه در جسم آدمی تأثیر می‌گذارد یک حدیث شناخته شده‌ای است. حرفی که این جا غزالی دارد می‌گوید به بیرون از دل هم می‌تواند بکشد. شما می‌توانید یکی دیگر را هم شاد کنید. همین با یک نگاهت. با یک همنشینی‌ات. خُب این هست دیگر: "می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها/ از ره باطن صلاح و کینه‌ها" مولانا می‌گوید. یک آدمی که خودش آرام است، نمی‌داند دیده‌اید یا نه؟ گاهی به شما آرامش را تلقین می‌کند. در کنارش می‌نشیند حس می‌کنید سبک شدید. موقتاً از یک غم و غصه‌هایی رهایی پیدا کردید. یکی آدمی که خدای ناکرده خبیث است واقعاً تیرگی را به شما انتقال می‌دهد. تیرگی‌ش را. یک مدتی با این‌ها باشید شما هم تیره می‌شوید. اصلاً یک فکرهای دیگر تو کله تان پیدا می‌شود، یک هوس‌های دیگری. مثل این که آدم را از پوست انسانیت بیرون می‌کشند. رفیق بد فقط این نیست که شما را به راه‌های بد می‌کشد، اصلاً روح شما را تیره می‌کند. وجود شما را مسخ می‌کند. قلب می‌کند. خُب "و چون همت در بیماری بندد بهتر شود و وهم در تندرستی افکند بیمار شود و اندیشه در کسی بندد تا به نزدیک وی آید حرکتی در باطن آن کس پدید آید" می‌گوید گاهی دلش می‌خواهد شما بروید پیشش، نشستید اندیشه در او می‌بندید، یعنی تمرکز می‌کنید روی او و می‌خواهید که او بیاید به طرف شما. یکمرتبه او احساس می‌کند که دلش می‌خواهد بیاید خانه شما. بعد هم می‌آید و در می‌زند. یعنی از راه دور شما در او تأثیر می‌گذارد. توجه می‌کنید. از راه دور در او تأثیر [می‌گذارید]، این متعلق به مبادلاتی است که در عالم ارواح رخ می‌دهد. نمونه هاش را ما دیدیم، شما هم دیدید یا شنیدید. "و همت در آن بندد که باران آید بیاید" این هم هست حتی که یک کسی همت می‌بندد، یعنی این جا در واقع امر به طبیعت می‌کند، امر به ابرها می‌کند که باران بیاید، باران خواهد آمد. می‌بینید دارد ما را نزدیک می‌کند که می‌شود که یک کسی روحش آن قدر بزرگ باشد که طبیعت جسم اوست. طبیعت اندام‌ها و اعضای او هستند. فرمان می‌دهد به ، به ابر می‌گوید باران بیا، به دریا می‌گوید موج بزن، و به آدمیان دیگری به نحو خفی و نهان دستور می‌دهد که به طرف من بیا یا از من دور شو، اصلاً طرف من نیا. مولانا می‌گوید این که فرعون از موسی می‌گریخت، فرعون از موسی نمی‌گریخت، موسی او را می‌گریزند "نعلهای بازگونه ست ای سلیم/ نفرت فرعون می‌دان از کلیم" این جهان نقش وارونه می‌زند. یعنی ظاهری دارد و باطنی. ظاهرش این بود که فرعون از موسی بدش

می‌آمد، ولی باطن امر این بود که موسی از فرعون بدش می‌آمد. و لذا نفرتی در او افکنده بود و او از موسی خوشش نمی‌آمد و به طرف او نمی‌آمد. "نعلهای بازگونه ست ای سلیم/ نفرت فرعون می‌دان از کلیم" این که فرعون از موسی نفرت داشت این را تو از موسی ببین. او این چنین می‌کرد. اصلاً این جهان خیلی کارها توش وارونه است و یکی از کشف‌های عارفان این بوده است. ببینید، عارفان به ما می‌گفتند که آدم رفت گندم را خورد، ولی این طور نبود گندم آدم را خورد. یعنی شما از آن ور باید ببینید این قصه‌ها را. خیلی از قصه‌ها تو این عالم این چنین است. یک ظاهری دارد یک باطنی دارد. در ظاهر الف علت ب است، در باطن ب علت الف است. چون آن است این اتفاق می‌افتد، نه چون این است آن اتفاق می‌افتد. و این قصه خیلی طولانی است. باری، "این همه ممکن است" همه اینهایی که گفتیم امکان دارد "به برهان عقلی و معلوم است به تجربت." هم در تجربه دیده شده و هم می‌توان برای آن‌ها برهان آورد. حالا مثال‌های حسی و ظاهرش را می‌گوید "و آن که او را چشم زدگی گویند و سحر گویند هم از این نوع است و از جمله تأثیر نفس آدمی است در اجسام دیگر" وقتی شما چشم می‌زنید کسی را از سر حسادت، نفس شما اگر در او حسادتی باشد و خباثتی باشد و نفس تان قوی باشد، در آن جا هم یک قوتی شرط است، می‌تواند تأثیر بگذارد، "تا نفسی که خبیث و حسود باشد مثلاً سطوری بیند نیکو" یک اسب خیلی خوشگل و زیبا را ببیند، "به حکم حسد هلاک وی توهم کند" یعنی حسودانه خواستار هلاک این اسب زیبا بشود. چون خودش ندارد و دیگری دارد حسادت بورزد و بگوید که کاش از دست او هم بیرون برود. "آن سطور در وقت هلاک شود" همین که چشم می‌زند، نظر می‌زند و چنین حسادتی را بر آن اسب بی‌نوا تحمیل می‌کند، در وقت، یعنی همان وقت هلاک گردد. "چنان که در خبر است" حالا این‌ها روایاتی است که نقل شده است. "الْعَيْنُ حَقٌّ" در نهج البلاغه هم هست. العین یعنی چشم زدن حق است. "العین حق، تَدْخُلُ الْجَمَلَ الْقَدْرَ، وَالرَّجُلَ الْقَبْرَ" چشم زدن می‌تواند آدمی را وارد قبر کند و شتر را وارد دیگ کند. قدر یعنی دیگ. یعنی شتر بمیرد و کشته شود به طوری که گوشتش را بپزند. پس چشم زدن می‌تواند آدمی را بکشد و بمیراند، چنان که آدمی وارد قبر شود و شتر را بکشد و بمیراند چنان که شتر وارد دیگ شود و گوشت او را بپزند برای خوراک. "پس این نیز از عجایب قدرت‌های دل است." حالا به دنبالش توجه کنید. تا این جا می‌گفت که به طور کلی این قدرت‌ها وجود دارد و غیر قابل انکار است و به قول ایشان هم ممکن است به برهان عقلی هم معلوم است به تجربت. ساحران هم همچنین اند. در واقع حرف مهمی می‌زند این جا غزالی. می‌گوید ساحر یک قدرت نفسانی دارد، به اصطلاح امروزه یک انرژی روحی خاصی دارد. ابزار و وسیله‌ای در کار نیست، البته لابد ریاضتی کشیده و کارهایی کرده، اما فی الحال واجد یک قدرت ویژه‌ای است که در عالم خارج تصرف کند. (سروش، [«گزینش و شرح کیمیای سعادت»](#)، جلسه پنجم، ۱۱ جون ۲۰۲۱، دقیقه ۳۶ تا ۵۲:۳۰).

پ- «و این چنین خاصیت چون کسی را پدید آید اگر داعی خلق باشد معجزه گویند و اگر نباشد کرامات گویند و اگر در کارهای خیر باشد آن کس را نبی گویند یا ولی و اگر در کار شر باشد آن کس را ساحر گویند و سحر و کرامات و

معجزه همه از خواص قدرت دل آدمی است اگر چه میان این‌ها فرق بسیار است که این کتاب اهتمام آن نکند" یعنی تحمل آن نکند. ببینید خیلی حرف‌های مهمی دارد اینجا غزالی دارد می‌زند. اول این که معجزه هم خاصیت دل پیامبر است. یعنی قدرت روحی او است. خاصیت دل یعنی قدرت روحی. یعنی پیامبران که معجزه می‌کردند، خودشان واجد یک قدرتی بودند. عیسی خُب شما دیدید در انجیل بارها وقتی که آن معجزات منقول انجام می‌دهد، مثلاً یک صرعی را شفا می‌دهد، یک دیوانه را شفا می‌دهد، یک کور را بینا می‌کند، شاگرداش و پیروانش می‌گویند آقا این کارها را چه جوری می‌کنی؟ می‌گوید شما ایمان داشته باشید می‌توانید همین کارها را بکنید. خُب این ایمان یعنی چی؟ این به زبان غزالی یعنی همان قدرت روحی. قدرت دل به قول او که می‌شود این کارها را کرد. و به قول حافظ "فیض روح القدوس از باز مدد فرماید/ دگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد" آن فیض روح القدوس چیست؟ همان قدرت روحانی است. همان نیروی درونی است. همان انرژی است. همین ایمان به قول مسیح که خیلی تعبیر درستی است. این ایمان یعنی قدرتی که شما دارید با چنان اعتمادی فرمان به طبیعت می‌دهید، از شما پیروی می‌کند، عمل می‌کند، یعنی نمی‌تواند نکند. خُب سحر را هم همین طور. کرامات را هم همین طور. می‌گوید این‌ها همه از یک جنس هستند. همه از یک جنس اند، هیچ فرقی نمی‌کند، فقط بستگی به آدمش دارد، اگر آدم خبیث باشد سحر می‌کند، اگر آدم پاک و پارسایی باشد معجزه می‌کند. یا کرامت می‌کند. کارهای نیک، کرامات همین‌هایی است که شما از اولیا حق، از صوفیان، از عارفان شنیده‌اید. که مثلاً فرض کنید همین بیماری را شفا می‌دادند یا غیره. اینها کرامت است. "از عجایب قدرت‌های دل است و این چنین خاصیت آن کسی را پدید آید" اگر کسی چنین قدرتی داشته باشد، "اگر داعی خلق باشد"، یعنی اگر مأموریتی داشته باشد برای دعوت خلق و هدایت خلق، معجزه می‌گویند. یعنی اگر از دست پیامبران صادر بشود نامش معجزه است. این‌ها جنس شان و ماهیت شان یکی است. تا از کی صادر بشود. همه این‌ها از قدرت دل است. "اگر نباشد" یعنی داعی خلق که مأموریت هدایت نداشته باشد، رسول نباشد، آن گاه می‌گویند کرامت کرد. "اگر در کارهای خیر باشد آن کس را نبی گویند" چون می‌دانید معجزه برای اثبات دعوت است، اما نبی کسی را دعوت نمی‌کند. خودش با خبر است از احوال عالم غیب. "اگر کار خیر کرد به او نبی می‌گوئیم و ولی و اگر در کار شر باشد آن کس را ساحر گویند" همه این‌ها از قدرت‌های روحی بر می‌خیزد. به همین دلیل سحر خُب حرام است دیگر. سحر کردن کار حرام است. "و سحر و کرامات و معجزه همه از خواص قدرت دل آدمی است. اگر چه میان ایشان فرق‌ها بسیار است و این کتاب اهتمام آن نکند." یعنی جا نیست، مجال برای توضیح این نیست. البته معجزه و سحر و غیره اینها فرق‌های زیادی با هم دارند می‌گویند من نمی‌خواهم وارد آن‌ها بشوم، اما منشأ و منبع شان یکی است. حالا این جا من یک استفاده‌ای بکنم. و آن استفاده این است که می‌خواهیم یک حرفی را گردن آقای غزالی بگذاریم. یعنی بگوئیم حالا که این را گفتی شما به مدلولات و پیامدهاش هم توجه کن دیگر. و اگر خود شما آن مدلول‌ها را استنتاج نکردید ما می‌کنیم. چون شما مقدمات را گفتید، دیگر نتایج بالضروره از آن جاری می‌شوند. خُب اگر

معجزات از خواص قدرت دل آدمی است، قرآن که معجزه پیامبر است از خواص قدرت دل ایشان است. یعنی چی؟ یعنی پدید آمده و فرآورده قدرت روحی پیامبر است. غیر از این است؟ چطور عصا که مار می‌شود قدرت روحی پیامبر است، چطور فی المثل مسیح که مُرده زنده می‌کند قدرت روحی اوست؟ خُب عیناً همان طوری قرآن هم باید قدرت روحی پیامبر باشد. او باید تولیدش بکند، روح او، دل اوست که این معجزه را انجام می‌دهد. این معجزه را انجام می‌دهد. این معجزه به دست او صورت می‌گیرد و از روح مقتدر او صادر می‌شود. خُب حالا این را داشته باشید دیگر. این که بسیاری از، گاهی باستان شناسان صحبت از این می‌کنند که دین و سحر از یک جنس هستند و ساحران پیشین پیامبران پسین شدند، در میان قبیله های نخستین، پیشینیان ساحران فرمان می‌راندند، و دل مردم را می‌بردند و کارهای خارق العاده و شگفت انگیز می‌کردند و بعداً رفته رفته پیامبران جای آن‌ها را گرفتند، یک دلیلش - این سخن سخن درستی نیست، چون به محصول کار باید نگاه کرد، ساحران هیچ وقت مکتبی نیاوردند، هیچ وقت هدایتی برای بشر نیاوردند، هیچ وقت یک ایدئولوژی تولید نکردند، هیچ وقت یک تمدن نیافریدند، یک کارهایی می‌کردند، یک نقطه های محدودی و، و برای اغراض خاصی. بیشتر هم بالاخره قصه ارتزاق داشتند و غیره. **ولی ماهیت سحر و ماهیت معجزه و ماهیت کرامات که همه منبعث از قدرت روحی است، این یکی است.** یعنی آنهایی که این را گفتند نظر به این مطلب داشتند. از این حیث بله اینها یکی ادامه دیگری است. این جهت شان. و این که این قدرت منحصر در انبیا نیست، کسان دیگر هم می‌توانند این قدرت را داشته باشند. این را هم اضافه کنم که این جا غزالی در امکان این‌ها دارد سخن می‌گوید، مبدا فردا هر کس از این ادعاها کرد شما باور کنید. فقط می‌گوید انکار نکنید. ابن سینا هم در فصلی در کتاب اشارات اش می‌گوید اگر شنیدی عارفی چنین می‌کند، چنان می‌کند، انکار نکن. همین. نگو این قطعاً محال است. به این راحتی فتوا به محال بودن نده. اگر می‌گویند کسی آمد نفسی دارد، دعایی خواند، تصرفی کرد، مثلاً بیماری که هیچ کسی نمی‌توانست او را بهبود ببخشد به دست او ناگهان بهبود یافت، تعجب نکن. انکار نکن. این شدنی است.» (سروش، [«گزینش و شرح کیمیای سعادت»](#)، جلسه پنجم، ۱۱ جون ۲۰۲۱، دقیقه ۵۲:۳۰ تا ۵۹:۵۲).

اما تفاوت سروش با امثال غزالی این است که سروش معجزه را تماماً مستند به پیامبر می‌انگارد.

۷۳- در مورد دیدگاه سروش درباره دعا بنگرید به:

الف- «به قرآن هم مراجعه کنید. خُب مومنان ما دعا می‌کنند به درگاه خداوند، بعضی هاشون فکر می‌کنند با تضرعی که می‌کنند، دل خداوند را نرم می‌کنند. دل او را به رحم می‌آورند. که او گناهانشان را ببامرزد. بر آنها ترحم کند. در حالی که اصول ثابتة فلسفه اسلامی به ما می‌گوید که خداوند رحم ندارد، خداوند شفقت ندارد، خداوند مثل آدمیان نیست. خداوند اراده اش تغییر نمی‌کند. خداوند اصلاً تحت تأثیر کسی و چیزی قرار نمی‌گیرد.» (سروش، [«روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی»](#)، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، ۲۳:۰۸ تا ۲۳:۴۳).

ب- «این سئوالی است که امروزه خیلی مطرحه که مگر خدا شخص است؟ شخصیتی دارد؟ یک نفر موجودی است، اصلاً می‌شود در مورد او چنین تصور کرد که گویی یک نفر است، یک موجودی است، شخصیتی داره و این بوده و برای همیشه خواهد بود و با ما طرف است و ما با او طرفیم؟ با او حرف می‌زنیم، او با ما حرف می‌زنه؟ ما دعا می‌کنیم، ما تضرع می‌کنیم. او جواب می‌دهد.» (سروش، ["سیر تاریخی تحول فهم قرآن"، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶](#)، دقیقه ۴۶:۳۴-۴۶:۰۱).

پ- «ما دعا می‌کنیم، در اثر دعای ما مثلاً تصمیمی می‌گیرد، یا اجابت می‌کند، یا اجابت نمی‌کند، رد می‌کند، قبول می‌کند، نظرش عوض می‌شود فی‌المثل، و یک روز خوش است، یک روز ناخوش است، و امثال اینها. خوب این احوال را نمی‌شود برای خداوند قائل بود.» (سروش، «روش تعبیر رویای رسولانه»، دسامبر ۲۰۱۴، بخش اول، دقیقه ۲۵-۱۵).

ت- «در اعتقاد عامه خدا این چنین است. یک موجودی است که نشسته است و مثل ما آدمیان گاهی دلش می‌سوزد، گاهی به فکر ماست، گاهی ما به درگاهش تضرع می‌کنیم، گریه می‌کنیم دلش به رحم می‌آید، دعای ما را اجابت می‌کند، گاهی هم به ما بی‌اعتنایی می‌کند، محل نمی‌گذارد. در این جهان بی‌رحمی‌ها و ظلم‌های بسیار رخ می‌دهد، اصلاً ککش نمی‌گردد، اصلاً اهمیتی نمی‌دهد، اما گاهی هم ممکن است [...] این خدا اگر نفی بشود، نباید اسباب نگرانی ما باشد، نباید ما تصور کنیم که چیز گرانبهایی را از دست ما ربودند. چنان‌که خدای اصلاً وجود نداشته که ما بخواهیم امروز بر سر وجود و عدمش نزاع بکنیم.» (سروش، [«پندار پندار خدا»، جلسه اول](#)، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۴۹:۲۲ تا ۵۰:۲۸).

در قطعه زیر نیز ادعای مشابهی درباره پذیرش توبه مطرح می‌کند:

ث- «توبه، سعدی توضیحی نمی‌دهد و فقط توبه را به معنای تضرع و استغفار می‌گیرد. طلب آمرزش از خداوند. در حقیقت نوعی ادبی که ما در مقابل سلطانان داریم. وقتی که سلطانی فرمانی می‌دهد و شما در علن فرمان او را می‌شکنید، هیبت او را فرو می‌ریزید، باید از او عذرخواهی کنید. استغفار کنید، آمرزش بطلبید و بخواهید که شما را عفو بکند. این معنای خیلی ساده توبه است. گویی که آن پادشاه ناراحت شده است و شما با توبه کردن خودتان، با عذرخواهی تان آن ناراحتی را بر طرف می‌کنید. در ذهن عوام مردم هم تقریباً همین می‌گذرد، از توبه چنین می‌فهمند. خدا از یک کاری بدش آمده، و حالا ما او را به سر رضایت می‌آوریم. دلش را خوش می‌کنیم. و از او می‌خواهیم که اگر از ما بدش آمده، از یک کاری بدش آمده، هم از ما بگذرد و هم آن کار را قلم عفو بکشد و بپوشاند و به اصطلاح فراموش کند. خُب این معنای **Anthropomorphic** است. انسان مدارانه از خداوند است. یعنی درکی که آدمی خدا را مثل یک انسان

بینند. که وقتی شما نافرمانی اش کردید، علی الخصوص سلاطین جبار که به کمترین چیزی برآشفته و غضبناک می شدند، وقتی نافرمانی کردی بر شما خشم می گیرد، و بعد شما یا خودت از او تقاضای عفو می کنی، یا کسی را که به او نزدیک است می فرستی تا برای شما شفاعت کند و تقاضای عفو کند، تا او هم به سر رحم بیاید، و رضایت بدهد و از گناه شما بگذرد و به مأموران خودش بگوید که فلانی را مجازات نکنید. ما او را عفو کردیم. این درکی است که عامه مردم از دستگاه الهی دارند. خدایی که مثل یک سلطانی بر تخت نشسته و چنین رفتار می کند که گفتیم. ولی خُب این درک نه تنها عوامانه است، اصلاً درست نیست. خیلی خیلی نادرست است. یک خداشناسی بسیار باطلی در دل یک چنین درکی نهفته است. [...] خداوند احوالش که تغییر پیدا نمی کند. خداوند که حالی به حالی نمی شود. "خدای است آن که ذات بی مثالش / نگردد هرگز از حالی به حالی" اینها احوال ما آدمیان است. ما آدمیان ضعیف. خداوند مشمول هیچ یک از این احکام و احوال نمی شود. پس همه اینها را ما باید بیاوریم پائین، باید بیاوریم رو خودمان پیاده کنیم.» (سروش، «شرح بوستان سعدی، جلسه ۱۷»، ۱۸ آگوست ۲۰۱۹، دقیقه ۴۴:۵۳ تا ۴۸:۲۸).

^{۷۴} - عجیب است که سروش گاه مفهوم توبه را کمابیش به همان معنای متعارف آن می پذیرد، و بالاتر از آن، یکی از دلایل نیاز ما به خدا را این اعلام می کند که انسان نیازمند آن است که موجودی که مالک و صاحب اختیار همگان است گناه انسان را ببخشد. بنگرید به:

«ما یک خدایی برای توبه کردن لازم داریم. این سخن خیلی عجیب به نظر شما نیاید. خیلی چیز مهمی است این مطلب. انسان را خیلی تعریف ها کردند ازش. گفتند: انسان حیوان ناطق است، یعنی حیوانی است که سخن می گوید. حیوان متفکر است، حیوانی است که فکر می کند، چون در حیوانات دیگر فکر کردن و سخن گفتن نیست. حیوان ابزارساز است، چون حیوان های دیگر ابزار نمی سازند. حیوان خندان است، چون حیوان های دیگر نمی خندند. حیوان شرمگین است، چون شرم در حیوان های دیگر وجود ندارد یا اخلاق. و حیوان تائب است. یعنی توبه کردن، پشیمانی از خطا و از لغزش آن هم در حیوانات وجود ندارد. لذا ما ده ها تعریف از انسان داریم. هر کدامشان هم وجهی از وجوه آدمی را فرا می گیرند. برخلاف آن هم که گفته اند هیچ کدام اینها هم البته ذات و گوهر آدمی را نشان نمی دهند. دلیلی نداریم، آدمی یک کثیرالاضلاعی است که همه این اوصاف در او جمع است. ببینید ما خطا می کنیم در طول عمرمان. من فعلاً اسم گناه نمی آورم، چون گناه یک ترم دینی است. یعنی فقط کسی که به دینی از ادیان معتقد است واژه گناه را استعمال می کند. والا در بیرون از او خطا داریم. خطاهای اخلاقی داریم، خطاهای فکری معرفتی هم داریم. من الان به خطاهای معرفتی کاری ندارم. به خطاهای رفتاری و اخلاقی کار دارم. خُب ما همه مان می لغزیم، لغزش ها متفاوت است. یک وقت است که شما یک لغزش در زندگی فردی تان می کنید، یک وقتی یک لغزشی می کنید که خون چندین نفر در گرو اوست. و جان آنها را ممکن است خدای ناکرده به خطر بیندازد. بستاند. ممکن است شما یک سیاستمدار

باشید، یک حکومتگری باشید، با خطای خودتان فاجعه بیافرینید. و امثال اینها. خُب ما. حافظ همان طوری که می‌دانید پیامبر گناه شناسی بود. هیچ کسی مثل حافظ به اهمیت گناه در زندگی انسان پی نبرده بود. البته نه از این دیدگاهی که من می‌گویم. ولی به هر حال مورد توجه او بود و همیشه به ما یادآوری می‌کرد که از این که گناه می‌کنید و خطا می‌کنید خیلی هم نرنجید. آدمی یکی از تعاریفش این است که حیوان گناهکار است. حیوانات دیگر گناه نمی‌کنند، جرم نمی‌کنند، لغزش نمی‌کنند، این جزو ذات آدمی است. "جایی که برق عصیان بر آدم صفی زد/ ما را چگونه زبید دعوی بی گناهی". وقتی که پدر ما آدم ابوالبشر گناه کرد ما دیگر نمی‌توانیم ادعای بی گناهی بکنیم. ما هم می‌لغزیم. خُب تا اینجاش امیدوارم که خلاfi نباشد. مگر این که کسی بگوید نه همه آدمیان معصوم هستند، خُب باشد آن هم یک تئوری است، ولی در این جمع شاید کسی قائل به آن تئوری نباشد. خُب حالا که ما خطا کردیم، مخصوصاً خطاهای بزرگ، باید چیکار بکنیم؟ مسأله خیلی مهمی است و گذشتن یا توبه کردن از گناه امر ساده ای نیست. جبران کردن خطایی که آدمی کرده کار ساده ای نیست. ما از این قصه هم فکر می‌کنم که قدری با شتاب عبور کرده ایم. بیش از اینها باید مورد توجه و تحلیلش قرارش بدهیم. اولاً این را من عرض بکنم، اصلاً خطا کردن و به دیگران لطمه زدن، خودش متوقف بر آن بحث اولی است. یعنی کرامت آدمی. اگر آدمی مکرم نباشد و Dignity نداشته باشد، گشتنش هم گناه نیست. از میان بردنش هم اشکالی ندارد. فقط وقتی گناه محسوب می‌شود و به این دلیل محسوب می‌شود که آدمی محترم است، مکرم است، ستاندن جان او جایز نیست. والا می‌شود مثل سایر حیوانات. می‌شود مثل درختان. شما اره را بندازید و درختان را بئیرید. شاید خیلی هم احساس گناه نکنید. ولی خیلی فرق دارد با این که انسانی را از میان ببرید. مادری را از فرزندش محروم کنید. فرزندى را از مادرش محروم کنید. این‌ها تمامش به دلیل این است که آدمی مکرم است، جان او محترم است، ارزش دارد. اگر آن نباشد، این دومی هم نیست، گناه هم تو این عالم وجود نخواهد داشت. خطا و جرم هم وجود نخواهد داشت. شما چرا اگر از چراغ قرمز عبور کنید جرم است، برای این که احتمالاً ممکن است کسی را زیر بگیرید، پای کسی را بشکنید، جان کسی را در خطر بیندازید. چرا جان کسی را در خطر بیندازید جرم است؟ برای این که جانش محترم است. والا از روی سنگ اگر شما عبور کنید، یا از روی تنه درخت، کسی به شما ایرادی نمی‌گیرد. جان آدمی محترمه، لذا این مطلب دوم که ما در این جهان جرم داریم، گناه داریم، لغزش داریم، مجازات داریم، قوه قضائیه داریم، همه اینها مبتنی بر این است که آدمی محترم است. لذا جانش محترم است، مالش محترم است، شما اگر مال او را بدزدید کار خطایی کردید، مستحق مجازات هستید، و هر چه که از این قبیل است. پس آن اولی است که به این دومی منتهی می‌شود. منتها این دومی هم برای خودش استقلال دارد. گرچه مبتنی و متوقف بر آن اولی است. خُب بنده حالا خطایی کرده ام، فرض کنید کاری کرده ام که یک نفری را از حیات محروم کردم، یک کسی به دست من به خطا کشته شده، یا به عمد کشته شد. هر دو تاش گناه است، هر دو تاش

خطاست. من می‌خواهم وجدانم را راحت کنم. بله برای یک آدمی که باز یا به وجدان اعتقاد ندارد یا خودش وجدان ندارد، اینها باز مطرح نیست. ما دوباره در جهانی و فضایی بحث می‌کنیم که وجدان شرمگین اخلاقی حضور دارد و آدمی گریبان خودش را می‌گیرد. و می‌خواهد به هر حال از این عذاب وجدان رهایی پیدا بکند. کار خلافی کرده، باید یک جوری خودش را راحت کند. یا می‌تواند خودش را به آن راه بزند، و بکوشد که فراموش بکند، ما این عمل را انسانی نمی‌دانیم. و معتقدیم که وجدان بیدار نمی‌گذارد که انسان این چنین آسوده خاطر باشد و به مال و جان دیگران بی‌اعتنا باشد. یک موارد کوچکی هست شما می‌توانید از طرف مقابله عذرخواهی بکنی. مثلاً مال کسی به دست شما تلف شده، تضییع شده، می‌توانید از او عذرخواهی بکنید. و وجدان خودتان را تا حدودی آسوده بکنید. آره، ولی همیشه خطاها در این حدهای کوچک نیست، گاهی خیلی بزرگتر از اینهاست. فرض کنید شما یک معلمی بودید خوب با بچه‌ها رفتار نکردید، یک پدری بودید خوب با فرزندان رفتار نکردید، یا یک مادری. بچه بزرگ شده، شاگردان شما بزرگ شدند، و لطمه دیده اند واقعاً. لطمه دیدند و دیگر هم قابل جبران نیست. این بچه ای که عمرش را زیر دست شما سپری کرده، یا مادرش بودید، یا معلمش بودید، یا پدرش یا هر چی، این آن چهار پنج سالی را که زیر دست شما بود می‌توانست چهار پنج سالی باشد که این به یک قله بلندی برسد. ولی به دلیل بد رفتاری شما، به دلیل سهل انگاری شما، به دلیل خودخواهی های شما، و هر چی، اصلاً ضایع کردید. یک دانه ای را که می‌توانست تو خاک بکارید یک درخت تناور بشود، سوزانید اصلاً. از کی می‌خواهید عذرخواهی بکنید؟ چیکار باید بکنید؟ چه جوری شما باید این را حلش بکنید برای خودتان؟ بیایید فریاد بزنید آی مردم بندهخ یک همچین خطایی کردم، خُب ولو هم که کرده باشید، حالا چی می‌شود مثلاً؟ ببینید پیغمبران، آن چنان که قرآن به ما می‌گوید اولین کاری را که می‌کردند می‌آمدند به مردم می‌گفتند ای مردم شما به درگاه خداوند استغفار بکنید. اولین حرفشان این بود. حرف خیلی مهمی است. آدم برای این که استغفار کند و توبه کند یک خدایی را لازم دارد. آدمی نمی‌تواند همه گناهان را خودش به خودش ببخشد. اصلاً امکان ندارد. این عین خود خواهی است. بنده بیایم خودم را ببخشم؟ بگویم این کارها را کردم خودم را ببخیدم؟ من چه حقی دارم خودم را ببخشم؟ من چه حقی دارم این تضییعی که نسبت به دیگران مرتکب شدم همین طوری قلم بطلان روش بکشم؟ من چه کاره ام؟ یک کسی می‌تواند ببخشد و حقیقتاً ببخشد، یعنی وجدان شما را آسوده کند، یعنی در پناه او شما بتوانید اطمینان حاصل کنید که جبرانی نسبت به این امر صورت خواهد گرفت. و فقط در آن صورت است که شما احساس پاکی می‌توانید بکنید. احساس راحتی می‌توانید بکنید. احساس شست و شو و زلالی می‌توانید بکنید. وجدانان می‌تواند دوباره پرواز بکند. پر و بال باز کند. که اولاً برتر از خودتان باشد، برتر از همه چیز و همه کس باشد، و مالک و صاحب اختیار همه باشد و او اجازه بخشیدن داشته باشد. والا شخص بنده یا یک کسی مثل بنده بیاید اینها را ببخشد هیچ تغییری در ماهیت امر پیدا نخواهد کرد. خلاصه حرف بنده این است که ما به

دو دلیل به خداوند در زندگی خودمان احتیاج داریم. یکی این که به ما کرامت ببخشد، و وجود ما را یک وجود محترم بکند، که بدون اتصال به او احترام به ما انتقال پیدا نخواهد کرد، و دومی این که به ما رخصت بدهد که وقتی که وجدان ما تیره شده است، سنگین بار از لغزش و گناه هان شده است، یکبار دیگر به ما فرصت بدهد که ما شست و شو و زنگار زادی انجام بدهیم. و بتوانیم دوباره با آرامش خاطر به کارمان برگردیم و بتوانیم با اعتماد به نفس و با احساس آرامش از اینکه ما جامه چرکین پیشین را به در آورده ایم و جامه نو به تن کرده ایم، دوباره زندگی مان را شرافتمندانه پی بگیریم. در غیر این صورت برای انسان های با وجدان لکه ای که بر شرافت شان وارد می شود حقیقتاً پاک کردنی نیست و زندگی آنها را برای ابد دچار مالیخولیای درمان ناپذیری خواهد کرد. این که خیلی وقت ها روحانیان، روحانیان، بیشتر از روانکاوان و روانشناسان می توانستند پاره ای از بیماران روانی نجات بدهند و درمان بکنند، آنهایی که دچار این عذاب های وجدان بودند و این عذاب ها آنها را به Depression های خیلی شدید برده بود، دقیقاً به همین دلیل بود که آنها را متوجه یک نقطه ای می کردند یک نقطه روشنی و یک دریای زلالی که می توانست آن آلودگی ها را از آنها بشوید. اما فقط گناه نیست، فقط گناه نیست. زندگی ما نه تنها با گناه آمیخته است، با باخت هم آمیخته است. کدام آدمی است تو این دنیا که نباخته باشد؟ ببینید انواع بلاهایی که به سر ما می آید، انواع دشواری هایی که ما داریم، مقدار زیادی از اینها اگر انسان مادی باشد، معنایش این است که خُب باخته دیگر، دیگر بهش نرسیدیم. شما اگر تو جوانی تان فی المثل یک معلم خوبی نداشتید، اگر یک پدر خوبی نداشتید، اگر یک مادر خوبی نداشتید، اگر یک دفعه یک بلایی آمد مثلاً فرض کنید که نمی دانم یک دستتان از دست رفت، چطور شد و چطور شده. انواع این چیزها، آدم یک دفعه باخته دیگر. تمام شد. یک مادری که بچه اش را از دست می دهد، یک باخت است، اینها هیچ کدام جبران نمی شوند. یعنی امکان ندارد که آدم بتواند تفسیری برای این مطلب پیدا کند. یعنی خودش را راضی کند که آنی که نباخته من چطور به او حسرت نبرم. اینها همه اش به دلیل این است که انسان دنیا را حول محور وجود خودش ببیند و فکر بکند که تمام دنیا همین است که خودش دارد، اما واقعاً در یک سطح خیلی کلان تری وقتی که به این مسائل نگاه بکند، آن موقع خواهد دید که همه دنیا مثل یک سیستم بسته ای است که اگر چیزی این جا کم است، جای دیگری وجود دارد. و در نگاه آن ناظر آرمانی که همه این عالم را نظر می کند، هیچ باختی در کار نیست. و همه چیز می تواند جبران پذیر باشد. این که می گویند مسأله شرور در این عالم غیر قابل حل است، راست می گویند. در یک نگاه مادی گرایانه واقعاً غیر قابل حل است. یک زلزله می یاد یهو ۳۰ هزار نفر جانشان را از دست می دهند، هیچ دلیلی وجود ندارد. بالاخره این ۳۰ هزار نفر باختند و رفتند دیگر. اینها می توانستند بمانند، جوان ها بمانند، زندگی کامرانه ای بکنند، پیران بمانند و از احترام برخوردار باشند، ولی همه شان باختند و رفتند. این باخت ها سراسر زندگی بشر را پُر کرده است. یعنی یک تفسیر بی خدا از این عالم به ما می گوید این عالم باختن در باختن است،

بُردهای این عالم نباختن هاست. والا اگر آدمی بنا باشد که حساب بُرد و باخت خودش را بکند می‌بیند که بیش از این که ببرد، تو این دنیا می‌بازد. برای این که شما دنیاتان را و زندگی تان را از این باخت‌ها خالی بکنید یک سرچشمه ثروتی لازم دارید، که بگویید اگر من هم تهی دستم آنجا فقیر نیست و غنی است. و از این طریق بتوانید کمبودهای خودتان را جبران بکنید. ببینید آدمیانی که با خدا زیسته اند اهمیت این نکات را کمتر در می‌یابند، آدم باید یک مدتی بی خدا زیسته باشد تا پاره ای از این نکات را خیلی به عمق درک کرده باشد. یعنی مُردن خدا را تجربه کرده باشد در درون خودش، یک وقتی تهی شده باشد تا آن ظلمتی را که حاصل می‌شود خوب تجربه کند و آنگاه قدر آن نوری که، آن اندک نوری که به دست او می‌رسد بداند.» («سروش - خداشناسی و انسان نوین ۲-۲» ، ۹ جون ۲۰۱۷ ، دقیقه ۷۳ تا ۸۸:۴۵).

^{۷۵}- به عنوان مثال به سه شاهد زیر بنگرید:

الف- «شما اشاره کردید به آن آیات سوره قیامت که **بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ** [قیامت، ۴] ما می‌توانیم سر انگشتانشان را هم دوباره از نو بسازیم، این همین اثر انگشت که اختصاصی هر شخص است[.....] از بنده اگر می‌پرسید اینها رویاهای پیامبر است. و این رویاهای نبوی اصلاً معنایش این نیست که اینها عملاً، یعنی در خارج و به طور مادی این اتفاق می‌افتد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۵](#)»، ۸ جولای ۲۰۱۸ ، دقیقه ۷۴:۳۷ تا ۷۵:۱۲).

ب- «حالا از من اگر می‌پرسید بنده رأیی ندارم. می‌خواهم بگویم که گفت "پس بگفتی شان که من زین یک درم/ آرزوی جمله تان را می‌خرم". من می‌توانم یک سخنی بگم که شاید جمع کند اینها] آرای فیلسوفان و عارفان و متکلمان در باب معاد] را. خُب بنده که معتقدم که این قصه معاد را پیامبر در رویا دیده. بنابراین اصلاً ایشان بنای رویای خودش را کرده. نه گفته معاد جسم است، نه گفته جسم نیست. گفته من در رویا دیدم که جهنمی هست، بهشتی هست، خورشید آنجا غروب می‌کند، وحوش محشور می‌شوند. حالا ما باید اینها را تفسیر کنیم. یک تفسیرش اینه که شما اینها را تفسیر جسمانی مادی بکنید، یک تفسیرش اینه که جور دیگری بکنید. لذا به هیچ کدام شما را الزام نکرده اند. بستگی به تأویل شما از این خواب دارد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۳۳](#)»، ۶ دسامبر ۲۰۱۸ ، دقیقه ۸۲:۴۳ تا ۸۳:۳۶).

پ- «قرآن بیش از این نمی‌گوید که پیامبر در رویا دیده است که مردگان از خاک بر می‌خیزند؛ و دیدن جسم در رویا لزوماً به معنی بدن در بیداری نیست و باید تعبیر شود.» (سروش، **کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۱۶**).

^{۷۶}- رجوع شود به بند های «ت» و «ث» و «ج» پینوشت ۷۱.

^{۷۷} - «قرآن را باید مثل یک خواب تعبیر کرد. در تعبیر خواب هم اعداد ثابت می‌ماند. این درست است. لذا سوال شما این که اگر ما بخواهیم ۷ آسمان را تعبیر کنیم چه باید بگوئیم؟ وقتی کسی تأویلش را پیدا کرد آن هفت تا را می‌تواند بگوید چیه. من تعبیر هفت آسمان را نمی‌دانم. ولی اگر کسی پیدا کرد تعبیرش را بعد معلوم می‌شود که هفت تا چیه. ۷ باقی می‌ماند. به شرط این که ما این را علامت کثرت ندانیم، چون گاهی می‌گوئیم هفت تا، یعنی بسیار. مثل هفت دریا، هفت آسمان، هفت زمین، هفت اقلیم، هفت سیاره، یک هفتی وجود داشته در گذشته که به خیلی چیزها نسبت می‌دادند، که لزوماً واقعیت هم نداشته. از سومری‌ها و بابلی‌های قدیم این عدد و کلمه هفت رایج شده و بر بسیاری چیزها مهر خودش را زده. اگر اون نباشد، آن وقت در آن صورت بله، مثل همان تعداد گاوهای در خواب دید، تعداد ستاره‌هایی که یوسف در خواب دید و غیره و غیره. این اعداد باید ثابت بماند. منتهی متعلقش، یعنی معدودش چیست، آن معبرین انشاء الله در آینده پیدا خواهند کرد.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۵](#)»، ۶ ژانویه ۲۰۱۹، دقیقه ۴۵:۷۰ تا ۷۲:۲۲).

^{۷۸} - به عنوان نمونه به سه شاهد زیر بنگرید:

الف - «ابن سینا استدلال دارد رسماً و می‌گوید حیوانات قوه خیال دارند و ما هم داریم و اینها شدند مادی، و با از بین رفتن بدن از بین می‌روند، هیچی از آنها باقی نمی‌ماند. تنها چیزی که از نظر ابن سینا مجرد است و غیر مادی است، روح ناطقه است، نفس ناطقه انسانی است که از قوه عاقله برخوردار است، آن هم به شرطی که از قوه عاقله برخوردار باشد. چون مطابق نظر خیلی از عارفان و حتی فیلسوفان بیشتر مردم عقلشان در حد خیال است. یعنی من یک بار اینجا اشاره کردم، مطابق فلسفه آنها این آدمیان که بیشتر آدمیان هم هستند، اگر بمیرند خاک می‌شوند و پاک می‌شوند و تمام می‌شوند. برای این که روحی از آنها باقی نمی‌ماند. بنابراین معادی برای آنها متصور نیست، چون نفس ناطقه ندارند. حُب این سخن اینها البته با ظواهر دینی منافات دارد که برای همه آدمیان قائل به حشر و رستاخیز است. اما آن داستان دیگری است. اما اگر بنا بر نظر ابن سینا حتی قائل به روح مجرد هم باشید برای آدمیان است که نفس ناطقه و قوه عاقله دارند.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۳۳](#)»، ۶ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۳۲:۸ تا ۳۳:۲۷).

ب - «آن قول بعضی از فلاسفه بود. من نگفتم که آن قول، قول ادیان است، یا قول اسلام است. گفتم از لوازم سخن پاره ای از فلاسفه که در اثبات نفس ناطقه می‌کوشند این است که کثیری از مردم نفس ناطقه ندارند. و چون قیامت را مبتنی می‌کنند بر بقای نفس، آنگاه دیگر قیامتی مطرح نخواهد بود، برای آنهايي که نفس ناطقه ندارند. کما این که حیوانات هم نفس ناطقه ندارند، قیامت و حشر و رستاخیز هم ندارند. ولی شما می‌دانید، اولاً در میان متکلمان مسلمان کسانی بودند که معتقد به نفس نبودند، می‌گفتند آدمی روح ندارد، می‌میرد اما خدا دوباره می‌سازدش. نه این که

این روحش هم باقی می ماند تا یک بار دیگر در قیامت ظاهر بشود. نه اصلاً نیست می شود، معدوم می شود. دوباره خداوند او را بر می انگیزد. یعنی مبتنی کردن رستاخیز بر بقای نفس یک امر صد در صد نیست. یک قول است، البته قول مشهور و رایج است در میان فیلسوفان و متکلمین که ادله خودشان را هم دارند. اما آن ادله شان اتفاقاً اقتضای ش همین است که بسیاری از مردم نفس ناطقه نداشته باشند. یعنی یک لباسی دوخته اند که به تن همه نمی رود. اکثریت عربان می مانند. این فقط از یک جهت، جهت فقط فلسفی ش. اما اگر شما به جهت ظواهر دینی بیائید مراجعه کنید، نه، می گوید که همه رستاخیز دارند. و آن اقتضای قول فلاسفه اینجا خودشان باید یک فکری بکنند برای حرفی که زده اند.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۳۸](#)»، ۲۸ ژانویه ۲۰۱۷، دقیقه ۷۳:۰۷ تا ۷۴:۵۲).

پ- «آنها [فیلسوفان] معتقد بودند، یعنی در مقام بیان ادله اثباتی نفس ناطقه آدمی، می گفتند که نفس ناطقه وجود دارد به دلیل این که ما درک کلیات داریم. یعنی این نوع از آگاهی را آنها مهم می دانستند، نه هر نوع آگاهی را. و بنابراین نتیجه سخنشان این است که اگر کسانی قدرت درک کلیات را نداشته باشند، آگاهی لازم را برای اینکه نفس ناطقه داشته باشند ندارند. این مفاد و مدلول سخنان آن حکیمان است. البته خودشان دیگر از این نتیجه نگرفتند که پس معاد ندارند، پس رستاخیز ندارند، اما خُب نتیجه منطقی سخنشان این است.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۸۳](#)»، ۱۵ مارس ۲۰۲۰، دقیقه ۵۷:۲۰ تا ۵۸:۰۷).

^{۷۹}- «"نغمه های اندرون اولیا/ اولاً گوید که ای اجزای لا. هین زلای نفی ها سرها بر زنید/ این خیال و وهم یک سو افکنید. ای همه پوسیده در کون و فساد/ جان باقیتان نروید و نژاد. گر بگویم شمه ای زان نغمه ها/ جانها سر بر زنند از دخمه ها. گوش را نزدیک کن کان دور نیست/ لیک نقل آن به تو دستور نیست." انبیا حرف اصلی شون چیه؟ نغمه های درونی، به ما می گویند ای اجزای لا، ای معدومان، ای کسانی که از عدم به این عالم آمده اید، ای کسانی که هم اکنون هم در حکم عدم هستید، یعنی خودتان را هنوز نساختین و روی خودتان کار نکردید و جانتان در قعر ظلمت عدم قرار دارد. "هین زلای نفی ها سرها بر زنید" لا در عربی برای نفی به کار می رود دیگر، Not، از لای نفی بیایید بیرون، به الا پیوندید، یعنی به جانب اثبات بروید. "این خیال و وهم یک سو افکنید" شما خیال می کنید زنده اید، خیال می کنید هستید، این هستی و زنده بودن رحمی بیش نیست، اگر زندگان را ببینید. اگر ببینید کی ها واقعاً زنده اند، آن موقع معنای این حیات را درک می کنید اصلاً زنده بودن یعنی چی؟ "ای همه پوسیده در کون و فساد/ جان باقیتان نروید و نژاد"، ای پوسیدگان در عالم کون و فساد، عالم کون و فساد، کون یعنی به وجود آمدن، فساد یعنی تجزیه شدن، متلاشی شدن، و از بین رفتن. همان Composition and decomposition، این عالم، عالم تجزیه و ترکیب است. یک دسته اشیا و اجزا با هم ترکیب می شوند، می شوند یک موجود زنده ای مثل ما و شما و جانداران دیگر، و بعد هم تجزیه می شوند دوباره به خاک. اصلاً کلاً این جهان، جهان کون و فساد است. می گوید تا در حال کون و فساد، یعنی این حکم طبیعت

بر شما جاری است، شما اصلاً هنوز حیات ندارید. "جان باقی‌تان نروید و نژاد"، هنوز اصلاً به شما نمی‌شود گفت آدم زنده. چون آن جانی که باقی می‌ماند بعد از این کون و فساد هنوز در شما نیامده. ببینید این سخن مولانا گفتم به اشاره می‌خواهد بگوید خیلی از آدمیان، یعنی جانوران دو پا، اینها واقعاً آدمی نیستند، انسان نیستند، برای این که جان باقی ندارند. یک حیوانی بیش نیستند، این حرف البته ممکن است ظاهرش اهانت آمیز باشد، ولی حُب وقتی که یک کسی نظرش این است، دیگه این نظر را چگونه بیان کند؟ می‌گوید بسیاری از مردم زنده به حیات معنوی نیستند، و لذا می‌آیند مثل یک گیاه، مثل یک جانور، تو این دنیا زندگی می‌کنند، مشمول حکم طبیعت اند، مشمول کون و فسادند، حُب مریض می‌شوند، سالم می‌شوند، جوانند، پیر می‌شوند، کم می‌شوند، زیاد می‌شوند، آخرش هم می‌روند و می‌پوسند و خاک می‌شوند، تمام می‌شود می‌رود. جان باقی ندارند، تا این که این جان باقی پس فردا محشور بشود. پس فردا اسرافیل بیاید در او بدمد، یعنی این خاکستر را دوباره زنده کند و این آتش دوباره به پا بشود. حُب این با مضمون حرف بعضی از حکما هم صادق است، یعنی مطابق است. که آنها هم می‌گفتند که انسان هایی که نفس ناطقه ندارند، اینها در حکم حیوانات اند، و حشر و نشری هم ندارند. عموم خطابات شرعی، خطابات قرآنی تفکیکی میان آدمیان نمی‌کند، نمی‌گوید که بعضی از آدم‌ها آدم نیستند، بعضی از آدم‌ها آدم اند. چنین تفکیکی را نمی‌کند. و می‌گوید که همه تان زنده خواهید شد و همه شما هم حساب پس خواهید داد. ولی البته آنهایی که جاهلند، آنهایی که حرف حق به گوششان نرسیده، آنهایی که محروم بودند از رسیدن به حقایق و یک حیات بسیار ساده ای را تو این زندگی سپری کردند، آنها معذورند، آنها معقوند، آنها مورد مواخذه و محاکمه قرار نخواهند گرفت. اینجوری می‌گند. ولی از مولانا اگر بشنویم و این لای سطور را اگر بخوانیم در واقع انبیا می‌گند ای کسانی که پیام ما به شما نرسیده، نفس ما به شما نخورده، شما اصلاً زنده نیستید. شما مُرده اید و خیال می‌کنید زنده اید. آن وقت آنها آمدند که به ما بگویند که زنده بشویم. "هین زلای نفی‌ها سرها بر زنید/ این خیال و وهم یک سو افکنید. ای همه پوسیده در کون و فساد/ جان باقی‌تان نروید و نژاد." یعنی نه تا هنوز نفس ما به شما نخورده، جان باقی ندارید.» (سروش، [شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۸۷](#)، ۱۰ می ۲۰۲۰، دقیقه ۴۰:۲۵ تا ۴۵:۳۳).

^{۸۰} - گفتنی است سروش گاه سخنانی کاملاً در جهت مقابل دارد، و از آموزه معاد به معنای کلاسیک آن که مبتنی بر وجود خدای شخص‌وار است دفاع می‌کند. این هم از موارد تهافت در آرای سروش است. برای نمونه بنگرید به مورد زیر:

«من نظر مبارک خودم را هم عرض کنم خدمت شما و این بحث [مسأله شر] را تمام کنیم. من خیلی معتقد به قیامت هستم، و معتقدم بحث شر، هر چه که باشد، بدون در میان آوردن مسأله قیامت - نمی‌گویم لاینحل است - نیمه حل شده باقی می‌ماند. ببینید یکی از اشکالاتی که در قصه شر هست این است که ما جهان را محدود به همین جهان خودمان

گرفته ایم. یا عمر آدمیان را به همین ۷۰ الی ۸۰ سالی که توی کره زمین زندگی می‌کنند. اگر ما قبول کنیم، باور داشته باشیم، که عمر ما بسی بیش از این است، بی نهایت هم نگیریم، بگوئیم ۵۰۰ میلیون سال، این یک قطعه خیلی کوچکی از عمر ماست که در این جهانیم، که رنج می‌بریم، شادی می‌بینیم، عزت می‌بینیم، ذلت می‌بینیم، کم داریم، زیاد داریم، ولی تمام نمی‌شود آدمی با از دنیا رفتن. تمام مطلب این است که گویی ما تمام می‌شویم. اگر ما قبول کنیم، همان طور که ادیان به ما باورانده اند که، اتفاقاً قیامت آنجا تجلی گاه عدل الهی است، و آن هم پاره ای از عمر ما و زندگی ماست، پاره ای از عمر حقیقی ما، بلکه از نظر بعضی‌ها حقیقی تر همان است. این جهان که ما در خواهیم: **الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا**: مردم تو این دنیا خوابند، یعنی حقیقت اشیا را چنان که هست نمی‌بینند، وقتی می‌میرند تازه بیدار می‌شوند. بیداری ما از این خواب وقتی است که ما می‌میریم. به قول مولانا: "تو مکن تهدید از گشتن که من / تشنه زارم به مرگ خویشتن. آزمودم مرگ من در زندگیست / چون رهم زین زندگی پایندگیست." من تو این دنیا، تو این زندگی در واقع مُرده ام. وقتی که بمیرم تازه زنده می‌شوم. حالا آدمی اگر یک چنین تلقی و تصویری داشته باشد و عمرش را بی پایان بداند و دایره هستی و حیات را بی پایان بداند، دیگر نمی‌آید تمام محاسباتش را محدود و منحصر کند به این چند صباحی که آدمیان تو این دنیا هستند. به این چند صباحی که هر تک آدمی تو این دنیا زندگی می‌کند و به رنج و شادی که می‌برد و می‌بیند. چون دایره خیلی وسیعتر است. بنابراین عدالت الهی را که ما ازش سوال می‌کنیم، خُب این را باید در کل پهنه بیکران هستی - مخصوصاً در نسبت با زندگی آدمیان مورد سوال قرار بدهیم. نه فقط در این محدوده بسیار کوتاه و تنگ زندگی دنیایی. این را البته من عرض بکنم، در ادبیات دینی بیشترین تأکیدی که رفته است بر این است که ظلم‌ها روز قیامت و معصیت‌ها مورد داوری قرار می‌گیرند و عدالت نسبت به آنها اجرا می‌شود. در مورد رنج‌ها، کاستی‌ها، کمتر بحث شده است که روز قیامت آیا اگر آدمی تو این زندگی کاستی داشت، رنجی بُرد، آنها هم جبران می‌شود یا نمی‌شود؟ تو قرآن چنین چیزی نیست. در قرآن عدالت الهی روز قیامت در باب معاصی است. آنجا ظالمان، گناه کاران جزا می‌بینند و نیکوکاران به بهشت می‌روند. این که اگر شما کمبودی در این عالم داشتید و رنج بیهوده ای بردید به شما هم بابت این رنج پاداش می‌دهند، تو قرآن نیست. در روایات هست که رنج‌ها پاداش هم دارد. در واقع یک جور تعدیلی است و جبرانی است. اما در قرآن این نیامده است که این هم حالا نکته ای است که چون من بحث قیامت را مطرح کردم باید می‌گفتم که دایره عدالت ورزی خداوند آنچنان که در قرآن به ما آموخته شده است، این چنین است.»

(سروش، «[سلوک دیندارانه در جهان مدرن](#)»، جلسه ۲۲، ۲۳ سپتامبر ۲۰۲۱، دقیقه ۶۸:۵۸ تا ۷۳:۰۹).

^{۸۱} - به عنوان نمونه به شواهد زیر بنگرید:

الف - «هر صفتی را که در آدمیان هست و ما به خداوند نسبت می‌دهیم مجازی است، جنبه حقیقی ندارد. هر صفتی از اوصافی که ما هم داریم و آن گاه می‌گوئیم خداوند هم دارد، دروغ نمی‌گوئیم، اما معنای دقیق اش را باید دریابیم. ما

مجازاً و کنایه آن را در مورد خدا به کار می‌بریم، اگر حقیقتاً به کار ببریم، مشکلات الهیاتی فراوانی به بار خواهد آورد که از عهده پاسخ گفتن آن‌ها بر نخواهیم آمد.» (سروش، «تعبیر معاد در تئوری رویاهای رسولانه»، ۹ اگوست ۲۰۱۵، دقیقه ۱۲:۱۹ تا ۱۲:۵۸).

ب- «تکلم، سخن گفتن، خدا سخن نمی‌گوید، از مشخصات انسانی است...خودش [خدا] حرف بزند، نه. و لذا هر دانه از این صفت‌ها [ی انسانی] که به خداوند نسبت داده شود مجازی است.» (سروش، «پرستش خدای بی صورت»، ۱۱ سپتامبر ۲۰۱۵، دقیقه ۴۰:۴۷ تا ۴۸:۰۱).

پ- «در قرآن داریم که "نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" [حجر، ۲۹]: من خدا، از روح خود در او دمیدم. که همین مایه بحث‌های زیاد شده که مگر خدا روح داره؟ چه معنا داره که از روح خودش در آدمی بدمد؟ مگر خدا جسم داره؟ روح داره، بدن داره؟ چه داره؟ چه نداره؟ حرف‌های زیادی گفته شده است که به نظر من موردی نداره. ببینید در قرآن خداوند هم نفس داره، هم روح داره. هر دو تعبیر برای خداوند به کار رفته است. هم در قرآن گفته شده است که "كتب ربكم على نفسه الرحمة" [انعام، ۵۴] خداوند بر نفس خود رحمت را واجب کرده است. "علی نفسه" بر نفس خود، این‌جا هم می‌گوید که من در آدمی روح خود رو دمیدم. حالا آیا ما باید چنین گمان کنیم، چنین برداشت کنیم که خداوند نفس دارد یا روح دارد؟ هیچ کدوم. نفس و روح در این‌جا به یک معنا هستند، یعنی خود. خود خدا. من اگر بگم که هزار نفر نفوس در این‌جا نشسته‌اند، معنایش این نیست که حالا نفوس یعنی ارواح این‌جا نشسته‌اند، یعنی هزار انسان. نفس یعنی خود دیگه. من از خود در او دمیدم. نه از روح خود یا نفس خود. و روح حیات رو در او دمیدم. معنایش این است که آدمی به جنبه الهی هم دارد. غیر از جنبه natural و غیر از جنبه طبیعی. گرچه جنبه natural و طبیعی هم جنبه الهی است. ما هیچ چیزی در این عالم نداریم که غیر الهی باشد. از دیدگاه توحیدی همه چیز مخلوق خداوند است، معلول اوست. اما بعضی از موجودات با بعضی دیگر از موجودات فرق دارند. فرق‌شان این است که الهی‌ترند. توجه می‌کنید. بعضی از موجودات نسبت به بعضی دیگر از موجودات تفاوت‌شان این است که الهی‌ترند. یعنی حظ‌شان، بهره‌شان از خداوند، و از خداوند صفت بودن بیشتر است. والا اگر به نگاه توحیدی نزدیک‌تر کنیم، خداوند در همه موجودات نشسته است و همه موجودات پر از خداوندند. الا این که بعضی‌ها پرت‌ترند. بعضی‌ها بهره بیشتر دارند. شما ببینید در همین قرآن وقتی که مراحل تکون و تکامل جنین را مطرح می‌کنه، تا اون‌جا که "فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا" ما بر روی استخوان‌ها پوست و گوشت رویانیدم و پوشانیدم، بعد می‌گوید که "ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ" سپس او را انشا تازه‌ای کردیم. یعنی از نو دوباره افریدیم. یعنی گویی که تا آن موقع به موجودی بود، پس از او خلقت تازه‌ای یافت. نشأت تازه‌ای یافت، در نشئه تازه‌ای وارد شد. پس گویی که خلق آدمی دو مرحله داره، به مرحله‌ای که می‌رود تا همین پایان رشد جنینی، تا وقت و جای خاصی، بعد از او به تحول جدی در وجود آدمی پدید می‌یاد که این تحول شایسته آن

است که گفته شود که موجود تازه ای آفریدیم. و چنان این موجود قبلی عوض شد و چنان این نفخه ای، این دمی که در او دمیدیم او رو تغییر داد و متحول کرد، که می توان گفت که وارد جهان تازه ای شد و مخلوق تازه ای از آب در آمد...آموزه های دینی به ما می گویند که ما حامل نفخه الهی هستیم، خداوند در ما دمیده است...ما تمامی افعالی که به خداوند نسبت می دهیم مجازی است.» (سروش، «شرح مثنوی - دفتر نخست - جلسه دهم»، ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۱۷-۲۲).

ت- بند «ج» پینوشت ۴۰.

ث- بند «ب» پینوشت ۴۰.

^{۸۲}- به عنوان مثال به شاهد زیر بنگرید:

«این صفات در واقع انسانی اند که ما به خدا نسبت می دهیم، نه این که خدایی اند که ما به خودمان نسبت می دهیم. یعنی خاستگاه شان اینجاست، نه آنجا. پس ببینید، ما خلاق هستیم، یعنی باید باشیم، ما باید مختار باشیم، چون این چیزها را هم در خدا قبول داریم. یعنی از خاستگاه بشری به او نسبت می دهیم، اما وقتی به خدا نسبت می دهیم، معنایش است که گویا خلاق است. که گویا مختار است.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن، جلسه ۳۰»، ۲۴ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۴۵:۷۱ تا ۷۲:۱۴).

^{۸۳}- به شواهد زیر بنگرید:

الف- بند «ب» پینوشت ۶۵.

ب- «همه از جنس زبان حال اند، نه قال. یعنی گفتارهایی که به زبان نیامده اند، اما اگر بازیگران آن داستان ها زبان داشتند و لب به سخن می گشودند، همان را می گفتند که در قصه آمده است [...] یکی از آن ها گفت و گوهایی ساکنان بهشت و جهنم است. بهشت و جهنمی که گویا هنوز برپا نشده [...] مدثر، ۴۳-۴۵] اگر این گفت و گوها را زبان حال آن تیره روزان ندانیم، چه بدانیم؟» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، صص ۲۵۹-۲۶۰).

پ- «باری در قرآن می خوانیم که: "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ": وقتی می خواهیم چیزی را خلق کنیم به او می گوییم موجود شو و او موجود می شود" (یس، ۸۲)، مسلماً امر خدا را نمی توانیم امر واقعی بدانیم و جائز، بل واجب است که آن را از جنس استعاره و زبان حال بشکاریم. گویی این زبان حال خداست که به معدومات امر می کند تا موجود شوند. اگر چنین است چرا قول خدا را به ملائکه برای سجده بر آدم و...چنین ندانیم؟ در این جا زبان حال

جانوری و جمادی در کار نیست، بل زبان حال موقعیت است. یعنی گویی در صحنه ای رویایی و نمایشی خداوند چنین گفته و ملائک و شیطان چنان کرده اند!؟» (سروش، **کلام محمد، رویای محمد، صص ۲۶۱-۲۶۲**).

^{۸۴}- تعبیر «خوانش به صیغه مجهول» عنوان مناسبی برای همه مواردی که سروش مد نظر دارد نیست. در برخی از مواردی که سروش خوانش ادعایی خود را مطرح می‌کند، فعل یا صفتی که در متن مقدس به خدا نسبت داده شده است باید (بر حسب پیشنهاد سروش) به مثابه فعل یا صفت انسان، طبیعت، برخی امور طبیعی، و... تفسیر شود، بدون اینکه تفسیر پیشنهادی لزوماً به صیغه مجهول بیان شود. ولی برای سادگی بیشتر، ما از همان عنوان «خوانش به صیغه مجهول» یا «خوانش مجهول» برای همه این موارد استفاده می‌کنیم.

^{۸۵}- «من از کسانی هستم که مسلماً رأیم همین است که خداوند نه مثل طبیعت است، نه مثل انسان است، و نه مثل هیچ چیز دیگری است [...] آن وقت در این صورت باز بیان ما، یعنی لب مطلب ما عوض نمی‌شود. صورت بیان ما عوض می‌شود. در آن صورت می‌گوئیم، همان طوری که اتفاقاً در قرآن هم هست که این جهان به حق آفریده شده است. یعنی همه این اوصاف را می‌بریم به گویی مخلوقات عالم، این جهان به حق آفریده شده است. این نظام مقسط است، یعنی ترازو وار کار می‌کند. به جای این که اینها را به خداوند نسبت بدهیم، یعنی به یک شخص، یک ترازو داری، می‌گوئیم این ترازو تو خود این عالم کار گذاشته شده، این ترازو سر خود است به اصطلاح. و دین هم به ما می‌گوید که شما آدمیان هم این چنین باشید. همان که گذشتگان Natural Law، یعنی قانون طبیعت آن را می‌نامیدند، شما هم از او تبعیت بکنید. یعنی در آنجا هم لب و مفاد سخن ما عوض نمی‌شود. فقط به این جهان جاندار آن را نسبت می‌دهیم. خدا که جان جهان است، و بدون او این جهان مرده است، و لذا در این جهان، آن وقت نیکی و بدی را تشخیص نمی‌دهد، آنگاه پاداش و وعده و وعید هم معنا ندارد، این که کار نیک به سرانجام نیک منتهی می‌شود، کار بد به سرانجام بد منتهی می‌شود. در یک جهان مُرده مطرح نیست. اما در یک جهان زنده که جان آن جهان خداوند است، همه اینها آن وقت معنی دار می‌شود و لذا نتیجه همان است.» (سروش، **«قرآن و انجیل، جلسه هجدهم»**، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۷:۲۴ تا ۸۱:۳۳).

^{۸۶}- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۶۴. سروش در این قطعه می‌گوید علامه طباطبایی نیز آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» را به صیغه مجهول تفسیر می‌کند. این سخن سروش کاملاً خلاف واقع است. علامه طباطبایی به هیچ وجه آیه را به صورت مجهول تفسیر نمی‌کند. علامه دو نکته درباره تفسیر این آیه بیان می‌کند. یکی اینکه فعل خدا دارای غرض است (چون در غیر این صورت فعل خدا سفهی خواهد شد)، ولی غرض آن ذات خدا است و نه چیزی

بیرون از ذات. و دیگر اینکه الف و لام در «الجن و الانس» الف و لام جنس است و نه استغراق؛ زیرا اینگونه نیست که همه جن و انسان خدا را عبادت کنند. بنگرید به: *تفسیر المیزان*، ج ۱۸، صص ۳۸۸-۳۸۶.

^{۸۷}- رجوع شود به پینوشت ۶۶.

^{۸۸}- رجوع شود به بند «ث» پاورقی ۷۰.

^{۸۹}- پاراگراف کامل سخن سروش بدین قرار است:

«معبر دانا و بینا وقتی در سوره سبا می‌خواند: "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلِ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ: بر آنان سیل فرستادیم و دو باغ سبزشان را به دو باغ خشک بدل کردیم" (سبا، ۱۷)، شتاب زده نتیجه نمی‌گیرد که سیلی ناگهان و بدون فرمان برداری از قوانین طبیعت جاری شده و بلای جان قوم سبا شده است. او این آیه را چنین می‌خواند و می‌فهمد: سیلی جاری شد و باغ‌های آباد را ویران کرد (بر اثر علل طبیعی، گرچه در روای بی سبب می‌نماید). همچنین است: "فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ: فرعونیان را در دریا غرق کردیم" (اعراف، ۱۳۶)، که آن را چنین می‌خواند: فرعونیان در دریا غرق شدند. یا: "فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً: آبی را از آسمان نازل کردیم" (حجر، ۲۲) که آن را نیز چنین می‌خواند: باران از آسمان فرو ریخت، و هکذا و هلم جراً، یعنی هم قوانین طبیعت را می‌بیند، هم پیوستگی بی گسست حوادث را. لذا قاعده کلی آن است که هر جا در آیه ای پدیده ای مستقیماً به خدا نسبت می‌یابد، مثل انزلنا (نازل کردیم)، اغرقنا (غرق کردیم)، النّا (نرم کردیم)، اهلکنا (هلاک کردیم)، احیننا (زنده کردیم)، قلنا (گفتم)، آن را باید به صیغه مجهول چنین معنی کنیم: نازل شد، غرق شد، نرم شد، هلاک شد، زنده شد، گفته شد..... و دنبال اسباب و علل آنها بگردیم و دست خدا را به قول فیلسوفان، در طول علل طبیعی ببینیم، نه در عرض آنها].....[نپنداریم کسی بی سبب و مستقیماً به دست خدا هلاک می‌شود یا سخنی مستقیماً از دهان خدا بیرون می‌آید. انزال کتب و ارسال رسل هم از این قبیل اند، یعنی آنها را نباید فعل مستقیم و بی واسطه خداوند بشماریم. "ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم" یعنی آیاتی در آن شب در ضمیر پیامبر جوشید با اسباب و شروطش. "ما پیامبران را فرستادیم"، یعنی پیامبران آمدند به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی و طبیعی دوران. حال که جاری شدن سیل و باریدن باران معلول علل طبیعی است، و روای آن را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد، پدیدار شدن آیات در ضمیر پیامبر هم معلول علل بسیار است و شخص شخیص پیامبر علت قریب آنها است و همین است معنای فاعلیت نبی در پدیدار پیچیده و روایی وحی.» (سروش، *کلام محمد*، *روای محمد*، صص ۲۶۶-۲۶۵).

^{۹۰}- برای نمونه به چهار شاهد زیر بنگرید:

الف- بند «ب» پینوشت ۳۲.

پ- «بینید این بی خودی شرط است. یعنی از این خود موجود فراتر رفتن و بلکه بیرون رفتن و یک Transformation ی در وجود پیدا کردن و خود را عوض کردن، و به جهان قرآن، یعنی به جهان پیامبر نزدیک شدن تا دنیا را چنان دیدن که او می‌دید. من باز حالا برای این که مثالی بزنم، قبلاً هم خدمت شما گفته بودم که مفهومی است که من گاهی به کار می‌برم که ممکن است که این مفهوم در بادی نظر رماننده باشد، اما معنای نیکویی دارد و آن عبارت بود از خدازدایی از قرآن. خدازدایی از قرآن به این معناست- نه این که خدا را حذف کنیم از قرآن، که معنا ندارد، سخن معقولی نیست- نه معنایش این است که به جهان پیامبر نزدیک بشویم. در جهان پیامبر خدا اصلاً در میان جهان نشسته است، در همه جای جهان نشسته، در این گل‌ها، در این برگ‌ها، در این نوری که می‌تابد، در این سقفی که اکنون بر سر من است، در آن نسیمی که در بیرون می‌وزد، و هر جا و هر جای دنیا. بدون خدا اصلاً جهان دیده نمی‌شود. جهانی وجود ندارد و این غیر از جهان ماست. ما همه چیز را می‌بینیم غیر از خدا، همه چیز برای ما حجاب خداوند است. در حالی که برای پیامبر همه چیز شفاف بود، خدا را در آنها می‌دید. قرآن از آن دید پدید آمده است. جهانی که خدا در او بدیهی است، بلکه همه جا را اشغال کرده، جایی برای چیز دیگری نگذاشته، به قول آن شاعر ایرانی گفت: "غیرتش غیر در جهان نگذاشت/ لاجرم عین کل اشیا شد" خُب، "و سبحان الذی خلق الاشياء و هو عینها" ["الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ اَظْهَرَ الْاَشْیَاءَ وَهُوَ عَیْنُهَا" محی الدین عربی، دیباچه فصوص الحکم]. بینید اگر شما از آن دید نگاه کنید، خُب خیلی راحت‌تر دیگر، وقتی که می‌گویید خداوند است که این باد را می‌فرستد، خداست که باران را می‌فرستد، خداست که مرده‌ها را زنده می‌کند، خداست که جان‌ها را می‌گیرد، برای کسی که خدا را در میان نمی‌بیند، می‌گوید نه باعث مُردن این آدم آن میکرب شد یا آن مرض شد یا آن تصادف شد یا آن زهر شد یا غیره یا غیره. و وزیدن باد هم که خُب علل طبیعی دارد، گرمی و سردی و غیره. و اینها هم درست است. ملاحظه بکنید، برای کسی که خدا را می‌بیند، جهان را از چشم و از دست او می‌بیند، اینها دیده نمی‌شوند اتفاقاً و فقط او دیده می‌شود. این قرآن از دیدگاه پیامبر است. ما امروز عالمانه یا فیلسوفانه وقتی این آیات را می‌خواهیم معنا بکنیم می‌گوییم چی؟ می‌گوییم خُب بله این که باد را خدا می‌فرستد یعنی علت اصلی خداست، خداوند جهان را خلق کرده، هوا را خلق کرده، اکسیژن را خلق کرده، ازت را خلق کرده، قوانین طبیعت را نهاده، چنین، چنان، و این بالاخره باعث می‌شود که امروز در فلان نقطه با فلان سرعت بادی بوزد و این هم غلط نیست. اما آن که این سخن را گفته در قرآن که "وَهُوَ الَّذِیْ یُرْسِلُ الرِّیَّاحَ" [اعراف، ۵۷]، خداست که باده‌ها را می‌فرستد، خداست که ابرها را آبستن می‌کند، برای این که باران ببارد، و خداست که در رحم جنین را صورت‌نگاری می‌کند "هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَاءُ" [آل عمران، ۶]، به هر ترتیبی که او می‌خواهد این را صورت‌نگاری می‌کند، او آنجوری می‌دیده اصلاً، نه این که به او گفته باشند، واقعاً خدا را دیگر با آن چشم پیامبرانه که ما نمی‌دانیم چه

جوری است در حال صورت نگاری در رحم می‌دیده. و همین را که می‌دیده و همین را بیان می‌کرده. اما برای بنده که از آن جهان دورم. اما حالا برای این که من قرآن را بفهمم آیا حق این است که قرآن را عوض کنم؟ معنایش را تغییر بدهم؟ نه، مولانا می‌گوید خودت را عوض کن تا آن جهان برای تو بدیهی بنماید. شبیه این مسائل دیگر هم هست، پیامبر تو این جهان ملائک را می‌دیده، بنده که نمی‌بینم، قیامت را می‌دیده، عالم حساب و کتاب را می‌دیده، این که مردم برخاستند، این که نامه بعضی‌ها را به دست راستشان دادند، به دیگران به دست چپ شان دادند، یک قومی در جحیم اند، یک قومی در نعیم اند، همان طور که از زید خواندیم یا حارثه که "گفت خلقان چون ببینند آسمان/ من ببینم عرش را با عرشیان"، گفت من دارم همه آن عوالم پشت پرده را می‌بینم، وقتی کسی این طوری است یک جور حرف می‌زند، وقتی که اینطوری نیست خُب طور دیگری حرف می‌زند، مولانا حق دارد که به ما بگوید که "خویش را تأویل کن نی ذکر را" خودت را عوض کن، آن گاه این کلمات برای تو همه مستقیم خواهد آمد. همه اینها را آن چنان که هستند خواهی دید. اکنون چون تو واژگون هستی، آنها واژگون دیده می‌شوند. این نکته خیلی اساسی است که در باب تأویل باید گفت. اما این که کسی آیا نشانه آن چیست که به اینجا می‌رسد؟ آن دیگر خُب نکته ای که دیگه باید درباره آن کاوش بیشتر کرد و عارفان ما معتقدند که بالاخره با ریاضت‌ها، با همان نور حق خوردن، با بی خودی، با فراتر رفتن از خویشستن رفتن، با نزدیکتر کردن خویشستن به شخصیت نبوی، و بر جهان او زیستن، این امر برای ما صورت پذیر خواهد بود. در آن احوال است که شما تاریخ را هم آن طوری می‌بینید. یعنی پیامبر اسلام بالاخره انبیا دیگر را آن چنان می‌دیده که در قرآن آمده است. که مثلاً نوح آن مقدار عمر کرد یا فلان پیامبر دچار فلان مصائب شد، و یا یهودیان مثلاً در اثر مخالفت با پیامبرشان فی المثل تبدیل به بوزینه شدند، و چیزهای دیگری که حالا وقتی که شما به تاریخ مراجعه می‌کنید ممکن است آنها را این چنین نبینید و نیابید، ولی در نزد پیامبر اینها سخنان صادقی بود، چون عین رویت او بود و ما هم اگر پیامبرانه به جهان نظر کنیم احتمالاً قصه‌ها را همان طوری خواهیم دید. من می‌دانم پاره ای از شنوندگان فاضل ما حتماً در ذهن شان این نکته عبور خواهد کرد که این با آن نظریه مرگ مولف خیلی فاصله دارد، بلکه در نقطه مقابل او قرار می‌گیرد. همین طور هم است. آن مرگ مولف به شما می‌گوید اصلاً مولف را فراموش کن، بگو من هستم و این متن، و من از او چه می‌فهمم؟ اما این تئوری مولانا اتفاقاً می‌گوید نه بگو همه چیز مولف است و نیت او و دریافت های او و ادراکات او و احوال او و این که او خودش را چگونه در این کلمات به بدیعت نهاده است؟ مولانا این حرف را می‌گفت. می‌گفت "ما چو خود را در سخن آغشته ایم/ کز حکایت ما حکایت گشته ایم. این حکایت نیست پیش مرد کار/ وصف حالست و حضور یار غار" می‌گوید که حرف های من حکایت نیست نزد اهل کار، عین احوال من است. من خودم را در حکایت‌ها و در کلمات خودم نهاده‌ام. و با نزدیک شدن به من در خواهید یافت که در این کلمات چه چیزی نشسته است. در خواندن شعر به نظر من و کلماتی که متعلق اند به عالم خیال این نکته به نظر من شرط است. والا ما شعر را یک جوری می‌خوانیم که گویی یک فیلسوفی گفته، گویی یک عالمی گفته، شعر واقعی را می‌گوییم ها، نه

نه نه. باید شعر را شاعر گفته باشد. من هم باید شاعرانه به شعر نزدیک بشوم و این دیگر حظ من است که در این زمینه چقدر پیش رفته باشم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۳۱، ۳۰ می ۲۰۲۱، دقیقه ۳۴:۱۲ تا ۴۲:۴۷).

درباره این سخن سروش که در بالا گزارش شد، نکته‌ای قابل ذکر است. با توجه به دیگر گفته‌های سروش، وقتی او در اینجا می‌گوید حضرت محمد خدا را در همه چیز می‌دید، خدا را در حال صورت‌گری در رحم می‌دید، ملائکه و قیامت و بهشت و جهنم را می‌دید، جریانات انبیاء را می‌دید، و هر آنچه را می‌دید گزارش می‌کرد، منظور سروش در همه این موارد دیدن در خواب است.

ت- «در آن سوره مکی داریم که: "لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ. إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ" [تین: ۴-۵] ما آدمی را در بهترین تقویم، در بهترین ترکیب، در معتدل ترین صورت، موزون ترین هیئت آفریدیم، اما او را فرو افکندیم به پائین ترین مراتب و درجات [...] قبلاً هم گفته ام که ظواهر این آیات، مخصوصاً آنجا که فعلی را نسبت به خدا می‌دهد نباید شما را بفریبد. این یکی از نکاتی است که البته بنده معتقدم که قرآن را که می‌خوانیم باید آن را در نظر داشته باشیم. هر جا که خدا می‌گوید ما چنین کردیم، چنان کردیم، یعنی چنان شد، چنان می‌شود. اما از دیدگاه پیامبر که دیدگاه خدا مرکزی است، خدا محوری بود، همه چیز به خدا نسبت داده می‌شود. این که ما آدمی را در بهترین صورت و بهترین هیئت آفریدیم، و آن گاه او را به پایین ترین مراتب افکندیم، این را باید اینجوری خواند: آدمی در بهترین صورت و در بهترین حالت آفریده شد و آنگاه به پایین نزول کرد. یعنی دچار این حادثه شد، نه این که ما آنچنان آفریدیم، بعد عمداً او را پرتاب اش کردیم به پایین، چنان که بعضی‌ها پنداشته اند. یعنی آدمی بین این دو مرتبه همیشه در رفت و آمد است. حتی اگر او را در بهترین صورت هم بیافرینند، گاهی انتخاب می‌کند و سقوط را بر می‌گزیند و می‌باد به پایین ترین مراتب، و لذا آدمی را می‌شود بین صفر و صد جا داد.» (سروش، «شرح دفتر ششم مثنوی، جلسه نخست، ۲۵ جولای ۲۰۲۱، دقیقه ۲۶:۴۷ تا ۲۹:۳۷).

ث- بند «ح» پینوشت ۷۰.

گفتنی است به نظر می‌رسد انگیزه سروش برای خوانش به صیغه مجهول، صرفاً التزام به رویکرد تنزیهی نیست. از برخی سخنان او، به ویژه سه مورد الف، ب و پ که در بالا گزارش شد، چنین بر می‌آید که او خوانش مجهول را به وحدت ۱ یا طبیعت‌گرایی ۱ (که در بخش ۴-۱ معرفی خواهد شد) مرتبط می‌انگارد. همچنین، گاه انگیزه سروش برای خوانش به صیغه مجهول، در پذیرش اصل بستار علی ریشه دارد است. برای نمونه، بند «ح» پینوشت ۷۰ به چنین مطلبی اشاره دارد. در بخش ۴-۴ توضیحاتی در این باره ارائه خواهد شد.

۹۱- «او [داو کینز] تصور می‌کند که تنها تلقی، تنها درک از خدا همین [تلقی انسان‌وار] است. یعنی یک درک عامیانه را از خدا گرفته است و آن درک عامیانه را نفی می‌کند. و این کار عجیبی نیست. برهان نظم را ایشان نفی می‌کند. بله برهان نظم اگر هم چیزی را اثبات بکند بیش از اثبات یک شعور نیست. که به نظر من اثبات می‌کند. اما این که این شعور کجاست، دقیقاً این مصداق خیلی مهم است. این شعور آیا در یک خدای گسسته و جدا از این عالم است یا در خود همین جهان، یعنی در خود همین طبیعت نشسته است [آن گونه که تامس نیگل در **ذهن و کیهان** به عنوان راه سوم توضیح داده و من (سروش) هم قبول دارم]؟ شعوری که طبیعت را هم شعورمند کرده است؟ این نفی یک شعور جدا از عالم، نفی شعور پیوسته ی در عالم را نمی‌کند. یک خدای شخص وار را نفی می‌کند، خدایی که همیشه حکیمان گفته اند نباید چنان خدایی را معتقد بود و چنان خدایی را پرستید.» (سروش، **«پندار پندار خدا»**، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۵۰:۴۵ تا ۵۱:۵۵).

۹۲- با توجه به پینوشت ۹۸، این قضاوت طبق برخی از مفروضات (یعنی: پذیرش ناشناخت‌گرایی در زبان دین، و یا التزام به اینکه جملات راجع به خدا مجاز غیر قابل تحویل هستند) ناتمام است؛ ولی از آنجا آن مفروضات در اساس مورد توجه سروش نیستند، در اینجا آنها را نادیده گرفته‌ام.

۹۳- سروش در برخی سخنان خود میان «تفسیر» و «تاویل» فرق می‌نهد. به گفته او، تفسیر معیارهایی عینی دارد از قبیل نحو زبان و فهم عموم اهل زبان. ولی در تاویل، تاویل‌گر از این معیارها بسی فراتر می‌رود و در اساس، هیچ قاعده یا معیاری برای تاویل وجود ندارد (بنگرید به سه مورد الف، ب و پ در انتهای همین پینوشت). گاه نیز می‌گوید تنها معیاری که برای تاویل می‌توان در نظر گرفت پذیرش دیگران است (بنگرید به مورد الف در انتهای همین پینوشت). باری، شاید کسی با توسل به این تفکیک ادعایی میان تفسیر و تاویل، در صدد برآید که از تاویل برحسب صیغه مجهول دفاع کند. یکی از اشکال‌هایی که بر این تاویل در متن مطرح شد این بود که خوانش به صیغه مجهول به هیچ روی با قواعد محاوره سازگار نیست. حال شاید ادعا شود این خوانش به مثابه یک تاویل مطرح شده است و نه یک تفسیر، و از این رو نیازی نیست که با قواعد محاوره سازگار باشد.

اما این دفاع ناکارآمد است، و به صورت کلی با وضع اصطلاح برای «تفسیر» و «تاویل» نمی‌توان از اشکال یادشده رهایی یافت. دوباره بازگردیم و ببینیم مشکلی که در برابر تنزیه ۱ قرار داشت چه بود. اشکال این بود که در قرآن و دیگر متون دینی به کرات صفات شخص‌وار به خدا نسبت داده شده است. اما روشن است که این اشکال تنها در صورتی مطرح می‌شود که ما گونه‌ای اعتبار معرفتی برای متون دینی قائل باشیم. اعتبار قائل شدن برای متون دینی در اینجا نیز به این معنا است که متون یادشده بتوانند نقش دلیل یا شاهد (به مفهوم معرفت‌شناختی آن) له یا علیه یک ادعا را بازی کنند. اما بر اساس چه مکانیزمی متن دینی می‌تواند نقش شاهد یا دلیل را بازی کند؟ تصویر معقول این است که بگوییم از یک

سوی، آورنده متن (که فعلا فرض می‌گیریم پیامبر است) باورهای صادقی درباره موضوعات دینی دارد، و از سوی دیگر ظاهر متن شاهد خوبی به دست می‌دهد برای آگاهی به آنچه پیامبر باور دارد. لذا در نهایت متن دینی می‌تواند نقش دلیل معرفتی برای رد یا اثبات یک فرضیه را ایفا کند. در این صورت است که اشکال مطرح می‌شود، و آن اینکه به نظر می‌رسد متن قرآن شاهی علیه تنزیه^۱ است، چرا که در ظواهر قرآن صفات شخص‌وار به خداوند نسبت داده شده است (البته روشن است شاهی که ظاهر متن برای تعیین باورهای صاحب متن فراهم می‌کند معمولا یک شاهد ابطال‌پذیر (defeasible) است. ممکن است دلایل و شواهد دیگری به دست آوریم که دلالت ظاهر متن را خنثی کنند. ولی مادام که شواهدی بر خلاف در دسترس نیست، ظاهر متن شاهد خوبی برای محتوای باورهای صاحب متن تلقی می‌شود؛ و ریشه اصل عقلایی حجیت ظهور نیز همین مطلب است).

حال، طرفدار تنزیه^۱ به چند صورت ممکن است در برابر این اشکال مقاومت کند. مثلا، او شاید به کلی استناد متن به پیامبر یا شان معرفتی پیامبر را انکار کند. در این صورت اشکال بر طرف می‌شود، اما ظاهرا سروش نمی‌خواهد این مسیر را طی کند. راه دیگر برای طرفدار تنزیه^۱ این است که شان معرفتی پیامبر را بپذیرد، ولی انکار کند که در اساس ظواهر قرآن دلیلی (هرچند ابطال‌پذیر) برای اکتشاف باورهای پیامبر فراهم می‌آورد. اما دلالت (ابطال‌پذیر) ظاهر یک سخن بر مراد سخنگو اصلی بسیار شهودی است که همه فهم‌ها زبانی و گفتگوهای انسانی بر آن مبتنا دارد. بر چه اساس می‌توان متن قرآن را از این اصل مستثنی دانست؟ راه دیگر برای طرفدار تنزیه^۱ است که اصل حجیت ظهور را بپذیرد، ولی ادعا کند منظور پیامبر از این آیات مورد بحث مطلبی دیگر بوده است، یعنی آن آیات را بر خلاف ظاهر حمل کند. حمل بر خلاف ظاهر شیوه‌ای است که در کلام و تفسیر بسیار شایع است، ولی همان گونه که گفته شد، این امر باید چارچوب قواعد عام و عقلایی محاوره صورت گیرد، چرا که در نهایت قرار است از طریق آن شواهدی هر چند ظنی برای تشخیص مراد واقعی گوینده به دست آوریم. اما دیدیم تفسیر بر حسب خوانش مجهول خارج از چارچوب‌های شناخته شده زبان است (گذشته از اینکه حمل بر خلاف ظاهر نیازمند دلیل معتبر است، و در بخش‌های آینده خواهیم دید دلایل سروش برای نفی شخص‌وارگی خدا همگی مخدوش هستند).

این مسیرهای متفاوتی است که ممکن است یک طرفدار تنزیه^۱ طی کند، و به نظر می‌رسد به جز اینها راه دیگری برای خنثی کردن اشکال یادشده بر خوانش به صیغه مجهول در دست نیست. اما این ادعا که «خوانش به صیغه مجهول به مثابه یک تاویل مطرح شده است و نه یک تفسیر، و از این رو نیازی نیست که با قواعد محاوره سازگار باشد»، راه به جایی نمی‌برد و در اساس بی‌ارتباط به اشکال است. به صورت کلی، در فرایند تاویل که معنایی باطنی از کلام استخراج می‌شود، آیا قرار است این معنای باطنی به گوینده سخن نیز نسبت داده شود یا خیر؟ اگر قرار نیست معنای باطنی به گوینده اسناد داده شود، و صرفا می‌خواهیم آن را به مثابه معنایی که تناسبی با کلام دارد ذکر کنیم، آنگاه از طریق تاویل

(به این مفهوم خاص) نمی‌توان به تقابل با ظاهر کلام رفت و اسناد معنای ظاهری به گوینده را به چالش کشید. اما اگر قرار است معنای باطنی را به گوینده اسناد دهیم، دیگر نمی‌توانیم به این بهانه که در مقام تأویل هستیم و نه تفسیر، قواعد عقلایی محاوره را به کلی نادیده بگیریم.

الف- «تأویل معنای ساده اش گرداندن معنای یک جمله است از حالت تحت اللفظی به معنای بعیده. که کشف این معنای بعیده هم چندان معیار و میزانی ندارد. به زیرکی، به فطانت، و به تجربه و مهارت و عمق معلومات مفسر و یا تأویل گر بستگی دارد. که چگونه در دل یک لفظ یا جمله افق‌های دورتری را ببیند و این جمله ای را که پیش چشم دارد پنجره ای کند به سوی آن افق‌های دورتر تا آنها را کشف کند، صید کند، به چنگ بیاورد، و با دیگران در میان بگذارد. برخلاف تفسیر که معیارهای عینی دارد- گرچه در آن هم اختلاف نظر رخ می‌دهد- معیارهای عینی عبارت است از نحو زبان، عبارت است از کتاب لغت، عبارت است از فهم عامه، عقلا و زبان دانان از یک متن، که بسیار فراتر رفتن از آنها، یا سرپیچی کردن از نحو و گرامر زبان، خُب مورد اعتراض قرار خواهد گرفت. در تأویل چنان که تا امروز بوده است و در میان تأویل گران جاری بوده، چنین قواعدی یافت نمی‌شود. اصلاً قواعدی یافت نمی‌شود. اما وقتی که کسی با شهود خود- فی الجملة و فی المثل- به چیزی می‌رسد و آن را می‌آورد و با دیگران در میان می‌گذارد، تنها معیارش پذیرش دیگران است. که احساس کنند که دریافت جا افتاده ای است و پذیرفتنی است و عقل و حس و شهود آن را پس نمی‌زند. آن هم در میان جامعه و Community محدودی، والا هیچ گاه تأویل گران در میان سواد اعظم مسلمین جایگاه بلندی نداشتند و هیچ گاه از اکثریت برخوردار نبودند. و سخنانشان نزد پاره ای از احباب و اصحابشان مقبول می‌افتاد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۳۱، ۳۰ می ۲۰۲۱، دقیقه ۴۷:۳ تا ۰۹:۶).

ب- «متون دینی حقیقتاً چنانند که به ظواهرشان همیشه نمی‌شود اتکا کرد و ناچار چیزی به نام تأویل را هم با خود به همراه می‌آورد. یعنی این که عده ای دست به تأویل زدند به دلیل این که منحرف بودند، یا بدعت گذار بودند یا راهزن بودند، به این دلایل نبود، الزامی پدید می‌آمد که مجبور بودند که آنها را تأویل بکنند. یعنی به تعبیر خودشان به نیت باطنی مولف پی ببرند. خُب ما که حالا کسی مثل حافظ را داریم، مولوی را داریم، چندان با تأویل بیگانه نیستیم. شما می‌دانید دیگر حافظ هست و حافظ خوانان که ما باشیم معانی مختلف ما از او استخراج می‌کنیم. و در مواردی خُب ممکن است تند برویم، بی راهه برویم، اما معمولاً چنین است که از غزل‌های حافظ یک معنا استنباط نمی‌شود، دو تا معنا، پنج تا معنا، یعنی راه تأویل در دیوان حافظ گشوده است و احیاناً خود ما هم مرتکب می‌شویم. یعنی این تأویل را برای چی می‌کنیم؟ برای معقول کردن. حالا من سر این معقول کردن خدمت شما سخنانی عرض می‌کنم، برای این که توضیح بدهم که چرا تأویل ناچار الزام آور می‌شود و در مواردی شما به ظواهر نمی‌توانید اکتفا کنید. اول به منزله تعریف فقط اینجا عرض بکنم. تأویل خیلی معنی دارد، ولی آن چه که ما الان اینجا بکار می‌بریم، و معنایی که منظور

داریم، خلاف معنای ظاهری را گرفتن است. منظور ما این است. یعنی اگر کسی به شما گفت آب بخور، یک معنای ظاهری دارد، خُب آب بخور. ولی ممکن است کسی این را تأویل کند بگوید منظور از آب این نبود. منظور از خوردن آن نبود. یک معنای دیگری که به اصطلاح بواطن اینهاست از او استخراج بکند یا وقتی که حافظ می‌گوید مثلاً می‌میخورم یا فلان، می‌گوید منظور از می‌این می‌نبود، آن می‌است، می‌زمینی نیست می‌آسمانی است. همین. تأویل دقیقاً همین است. برخلاف تفسیر که گفته اند تفسیر همان معانی تحت الفظی Literal ظاهری که همگان می‌فهمند، بدون این که شما این سو و آن سو بروید و تکلف کنید. اما تأویل یعنی گرداندن لفظ از ظاهر معنا به معنای دیگر. خُب شما از همین جا متوجه می‌شوید که خُب آیا قاعده ای دارد؟ آیا حدی دارد؟ یعنی معنی ظاهری روشن است، اهل زبان می‌دانند، تو کتاب های لغت هم نوشته، بحثی نداریم. اما وقتی که شما از معنای ظاهر می‌خواهید تجاوز کنید، خُب این معنای دوم و سوم و چهارم را شما از کجا می‌آورید؟ مطابق کدام قاعده؟ حقیقت این است که قاعده ای وجود ندارد که ندارد. ندارد، مطلقاً وجود ندارد. و به همین سبب یک دری باز می‌شود که آن سرش جهنم است. اول هاش ممکن است که بهشت بنماید، گلستان بنماید، ولی همین طور که شما وارد این دروازه بشوید و پیش برید و پیش برید و بی باکی بر بی باکی بیفزایید، جرئت هم شما را براند و کسانی هم داشته باشید که به به و چه چه به شما بگویند عجب شما ذهن وقادی دارید و چه معانی عالی استخراج از متن می‌کنید، خُب آدم پیش می‌رود. پیش می‌رود. و بنابر این حدی برای خودش نمی‌شناسد. همین هم بوده آنچه که در مورد تأویل بعضی‌ها تا اندازه ای پیش می‌آمدند اما می‌گفتند بیش از این دیگر روا نیست. اما خُب این اندازه کجاست؟ و چه کسی به فرمان بنده یا شما عمل می‌کند که به او بگوییم که ۱۰ متر، ۵۰ متر برو، اما بالاتر از او نرو. چرا؟ کی این حد را معین می‌کند؟ حقیقت این است که حدی وجود ندارد. هم به انصاف شما بستگی دارد، هم به مخاطبان شما که تا چه حد بتوانند این را از شما بپذیرند. گاهی واقعاً تأویلاتی صورت می‌گیرد و صورت گرفته که انسان کیف می‌کند، یعنی بسیار عالی به نظر می‌یاد، یعنی از همان معنای ظاهری خیلی عالی تر است. آدم در دلش هم می‌گوید ای کاش مولف هم منظورش همین بود. ولی خُب نبوده دیگه، منظورش نبوده، شما دارید به گردنش می‌گذارید.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۶۴»، ۹ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه از ۱۴:۵۷ تا ۱۹:۴۵).

پ- «تأویل، لغتاً یا اصطلاحاً به معنای این است که شما از معنای ظاهری یک قول عبور کنید و به سوی یک معنای باطنی بروید. بر معنای ظاهری ادبیات حکومت می‌کند. یعنی شما وقتی که گرامر زبان را بدانید و لغت را بدانید و کاربردها را، آن گاه می‌توانید معنای ظاهری بیت را دریابید. البته وقتی می‌گوئیم معنای ظاهری، منظورمان معنای سطحی نیست ها، ممکن است یک کسی سخن کاملاً عمیقی بگوید و شما همچنان برای دریافت عمق کلام او تأمل کنید، تفکر کنید، از لغت و از دیگر ابزارها هم کمک بگیرید تا اعماق کلام او بر شما آشکار بشود. ولی این همچنان تأویل نیست.

این باز هم ظاهر کلام است، تأویل یعنی اساساً آن الفاظ را حمل به معانی دیگری بکنیم و یک معانی کاملاً نویی را، و ناشناخته ای را بیرون بکشید. ببینید نمونه که ده ها و صدها می توان داد. یکیش همینی است که اینجا مولوی عمل کرده. می گوید وقتی پیامبر گفتند بهار، منظور نفس اولیای خداوند است. وقتی که گفتند خزان، منظور نفس دیوصفتان است. از اینها بر حذر باشید و به آنها رو بیاورید. خُب این دیگر تو معنای کلمه بهار و کلمه خزان نهفته نیست. به هیچ کتاب لغتی شما نمی توانید مراجعه کنید و چنین معنایی را در یابید. دوم این که تأویل ظاهراً قاعده ندارد. در مورد کشف معنای ظاهری یک جمله، خُب قواعدی حاکم است. خود لغت، خود دستور زبان، چنان که گفتیم، و اهل زبان می توانند قضاوت کنند و به شما بگویند معنای این جمله، این شعر، این آیه، این حکمت را درست فهمیدی یا نه؟ اهل زبان داورند، اما در مورد تأویل، یعنی آن معانی نهفته باطنی هیچ قاعده ای نیست. قاعده ای نمی تواند باشد. برای این که اگر خود گوینده گفته باشد که منظور من از این کلام آن معنای باطنی است، این که قاعده نیست. این باز مراد گوینده است. مهم این است که شما یک مرادی را از این کلام بیرون بکشید که گوینده ظاهراً به آن تصریح نکرده است و حتی ما نمی توانیم مطمئن باشیم که مراد گوینده چنین بوده است. بعد هم این تأویل ها به تعداد تأویل گران متفاوت خواهد شد. من امروز اگر اهل عرفان و تصوف ام، از کلام مولانا چنین می فهمم، یا مولانا به من چنین آموزش می دهد که این چنین بفهمم. منظور از بهار این است؟ منظور از خزان آن است، اما ممکن است یک کس دیگری اهل یک حرفه دیگری باشد، یا یک مرام دیگری را معتقد باشد و او برای خودش چیزهای دیگری را از این روایت بیرون بکشد. قصه تأویل قصه دراز دامنی است. همه ادیان هم تأویل را دارند، یعنی هیچ گاه هیچ دینی را نداریم - حتی ادیان غیر الهی، مثلاً آنهایی که به گفته های بودا مراجعه می کنند، که اینها فقط ظاهر کلام را در نظر بگیرند. همیشه پیروان دنبال معانی باطنی می گردند. معانی ای که تصریح نشده و نمی توان برای آنها هم دلیلی ذکر کرد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۹۰»، ۲۱ جون ۲۰۲۰، دقیقه ۲۱:۵۸ تا ۲۵:۵۷).

۹۴- برای نمونه بنگرید به سه مورد زیر:

الف- «من البته به خدای غیر متشخص قائل هستم، به خدای غیر شخصی البته. به همین دلیل هم معتقدم خدای شخصی محصول رویاهای پیامبر اسلام بوده و لذا آنها را باید تأویل کرد.» (سروش، «خلاف و وفاق علم و دین»، جلسه نهم، ۲۰ فوریه ۲۰۲۲، دقیقه ۹۸:۱۲ تا ۹۸:۲۶).

ب- «زبان قرآن البته بیشتر زبان تشبیهی است، به خاطر مخاطبانی که در مقابل خود داشته است. خداوند نور است، خداوند ملک است، و تعبیراتی از این قبیل، اما همه باید بدانیم اینها مجازی است، اینها استعاری است، اینها کنایی است، اینها رویایی است، و هیچ کدام را به معانی عادی خودشان نباید حمل بکنیم.» (سروش، «گزینش و شرح کیمیای سعادت»، جلسه سیزدهم، ۲ می ۲۰۲۰، دقیقه ۱۴:۳۵ تا ۱۵:۰۷).

پ- «صفات مستعاری چون رحیم و سمیع و بصیر و... در باب خداوند که جای خود دارند و معنایشان این است که پیامبر خداوند را در رویاهای خود چنین دیده است، یا خدا بر او چنان تجلی کرده است. رحیم رویا را به معنی رحیم بیداری گرفتن و از آن رحم متعارف انسانی داشتن را فهمیدن، قطعاً نارواست و شبهه‌ی شر را تقویت می‌کند.» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۲۳).

^{۹۵}- در مقاله‌های زیر «شبه ادعای رویای رسولانه» سروش را نقد کرده‌ام:

«سروش - تفسیر سخنان خداوند یا تعبیر خواب‌های محمد»، رادیو زمانه، ۳۱ خرداد ۱۳۹۵.

«ممتازبودگی مشرکان در فرضیه "خواب‌های محمد" سروش»، رادیو زمانه، ۱۴ تیر ۱۳۹۵.

«قرآن سروش: خوابنامه پریشان محمد»، رادیو زمانه، ۳ مرداد ۱۳۹۵.

«سروش: خوف نامه جهادی/بردگی قرآن و "عشق نامه غیر جهادی مثنوی"»، رادیو زمانه، ۱۲ مرداد ۱۳۹۵.

«ادعای پیامبری سروش و وعده عالم گیر شدن "فرقه سروشیه"»، رادیو زمانه، ۲۴ مرداد ۱۳۹۵.

«قبض و بسط تنوریک عبدالکریم سروش»، رادیو زمانه، ۱۵ مهر ۱۳۹۵.

«مادر ترزا: انسان مقدس دزد و متجاوز جنسی»، گویانیوز، ۱۴ جون ۲۰۲۱.

«محمد پیامبر نیست»، گویانیوز، ۲۳ فوریه ۲۰۲۱.

«جایگاه منطق در دین شناسی عبدالکریم سروش»، رادیو زمانه، ۲۶ فروردین ۱۴۰۰.

در اینجا تذکر نکته‌ای بایسته است و آن اینکه سروش به تکرار شبه ادعای رویای رسولانه را در امتداد دیدگاه فیلسوفان مسلمان (همچون فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا) قلمداد می‌کند، و گاه برای تایید دیدگاه خود به پاره‌ای از عبارات ایشان استناد می‌کند (برای مثال، بنگرید به بند «ث» پینوشت ۷۰). این نیز از موارد استناد کاملاً ناموجه و گزینشی سروش به آرای فیلسوفان مسلمان است. چنانکه در پینوشت ۷۱ گذشت، به زعم سروش، قرآن صرفاً گزارش خواب‌های محمد است. افزون بر این، اینگونه نیست که هویتی فراطبیعی چون خدا یا ملائکه خواب‌هایی را برای محمد پدید آورده باشند تا از آن طریق پیامی را به او منتقل کنند یا با او سخن بگویند. همچنین به باور سروش، وقتی پیامبر در خواب جبرئیل یا روح الامین را می‌بیند اینگونه نیست که واقعا با موجودی فراطبیعی ارتباط برقرار کرده باشد و پیامی را از او دریافت کرده باشد. بلکه محمد در خواب‌های خود به اشکال گوناگون (چون جبرئیل و...) در می‌آید و با خود مخاطبه می‌کند، و به تعبیری خواب‌های محمد (همانند خواب دیگر انسان‌ها) امری "خودساخته" است. این تصویر از اساس با نظریه فیلسوفان مسلمان تفاوت دارد. درست است که فارابی و ابن‌سینا رویایی و فعالیت قوه متخیله نبی را بخشی از

فرایند وحی محسوب کرده‌اند، ولی از دید آنها، به هیچ روی رویای پیامبران امری خودساخته نیست. بلکه از دید آنها، پیامبر با اتصال به عقل فعال (و یا وصول به مرتبه عقل فعال) حقایق و حیانی را در مرتبه عقل دریافت می‌دارد، و سپس قوه متخیله او همین حقایق را به شکل تصاویر یا اصواتی محاکات می‌کند یا متمثل می‌سازد. این فرایند محاکات می‌تواند در بیداری یا خواب رخ دهد. بر این اساس، رویایی که پیامبر می‌بیند در حقایقی ریشه دارد که او از عقل فعال دریافت کرده است. ملاصدرا از این فراتر می‌رود و قائل است آنچه نبی در قالب صورت‌های متخیله می‌بیند، حقایقی در عالم مثال است و نه اموری خودساخته. سروش در جایی دیگر متافیزیکی پیش‌فرض این دیدگاه‌ها (عالم عقول منفصل، عالم مثال، مراتب نفس، و...) را نمی‌پذیرد و آن را «فرو ریخته» قلمداد می‌کند. به عنوان نمونه می‌گوید:

«من آن را رویا نامیده‌ام، برای پرهیز از متافیزیک سنگین و دشواری که در دل واژه‌هایی چون مکاشفه و خیال منفصل و ملکوت اعلی و اسفل نشسته است.» (کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۱۳).

همچنین، سروش به صراحت می‌گوید که مقولاتی چون «روح» و «نفس» را از شبه ادعای «روایهای رسولانه» حذف کرده است، چون دارای بار سنگین متافیزیکی بوده و نمی‌توان آنها را اثبات کرد. در اینجا سخن بر سر صدق یا کذب مدعیات متافیزیکی فیلسوفان مسلمان و نظریه آنها درباره وحی نیست، بلکه سخن این است که دیدگاه آنها با دیدگاه سروش تفاوت بنیادی دارد. با این حال، سروش به طور کاملاً گزینشی هر جا نکته‌ای از همان «متافیزیک فروپاشیده» را به سود خود ببیند، بدان استناد می‌کند، متافیزیکی یکسره خدامحور که جای خود را به طبیعت‌گرایی سروش سپرده است.

در ادامه، برخی از سخنان فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا را گزارش می‌کنم تا این شکاف آشکار شود. فارابی در *السیاسة المدنیة* می‌نویسد:

«این امر [حصول علوم و معارف بالفعل بدون نیاز به ارشاد انسانی دیگر] تنها در صاحبان سرشت‌های بزرگ و برتر پدید می‌آید، وقتی نفس آنها به عقل فعال متصل می‌شود. و شخص تنها در صورتی به این مرتبه می‌رسد که ابتدا عقل منفعل در او پدید آید، و سپس عقلی که «مستفاد» نامیده می‌شود برایش حاصل شود. پس با حاصل شدن عقل مستفاد، اتصال به عقل فعال رخ می‌دهد [...] در مورد چنین انسانی درست است که بگوییم به او وحی شده است. پس تنها هنگامی به انسان وحی می‌شود که به این مرتبه برسد، مرتبه‌ای که بین او و عقل فعال واسطه‌ای در میان نباشد [...] در این هنگام [...] از عقل فعال به عقل منفعل او افزوده می‌گردد. این افزوده از عقل فعال به عقل منفعل [...] همانا وحی است، و از آنجا که عقل فعال خود فیض‌اش را از سبب اول [خداوند] دریافت کرده است، پس می‌توان گفت: وحی کننده‌ی به چنین انسانی همان سبب اول به توسط عقل فعال است.» (ابونصر فارابی، *السیاسة المدنیة*، تحقیق الدكتور

فوزی متری نجار، بیروت، افست دانشگاه الزهراء، ۱۳۶۶ صص ۷۹-۸۰. همچنین برای بیانی مشابه بنگرید به: ابونصر فارابی، *آراء اهل المدنیة الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶. صص ۱۲۳-۱۲۶).

به نظر فارابی، فرایند وحی در این مرحله متوقف نمی‌ماند، بلکه قوه متخیله نبی از آنجا که همانند عقل او از کمال قوت برخوردار است، معقولاتی را که از عقل فعال به عقل نبی افاضه شده است دریافت کرده، آنها را در قالب صوری خیالی محاکات می‌کند. (بنگرید به: ابونصر فارابی، *آراء اهل المدنیة الفاضله*، تحقیق البیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶. صص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۱۴-۱۱۶). همچنین، به نظر فارابی افاضات عقل فعال در امور جزئی و محسوسات را قوه متخیله مستقیماً از عقل فعال دریافت می‌کند. فارابی به صراحت می‌گوید نبی شخصی است که عقل فعال در «هر دو جزء قوه‌ی ناطقه‌ی او، یعنی عقل نظری و عقل عملی و سپس در متخیله او حلول کرده باشد.» (ابونصر فارابی، *فصول منتزعه*، تحقیق الکتور فوزی متری نجار، بیروت، افست دانشگاه الزهراء، ص ۱۲۵).

بدین ترتیب، اولاً: از دیدگاه فارابی کل فرایند وحی را نمی‌توان به صور خیالی یا رویا فروکاست، بلکه بخش اصلی وحی همانا افاضه معقولات از سوی عقل فعال به عقل نبی است. ثانیاً: همان صور خیالی که حاصل فعالیت قوه متخیله پیامبر است، در اساس ریشه در افاضات عقل فعال دارد، نه اینکه خواب‌های خودساخته پیامبر باشد. چنان که فارابی می‌نویسد وحی عبارت است از: «افاضه‌ی معارف از عقل فعال به عقل مستفاد.» (فارابی، *السیاسة المدنیة*، صص ۷۹-۸۰).

ابن سینا هم در این مورد با فارابی هم‌نظر است. او وحی را لقاء معارف از امر عقلی (یعنی عقول منفصل) به نفوس مستعد بشری به اذن خداوند می‌داند (ابن‌سینا، *مجموعه رسائل*، به کوشش محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، بی‌تا، ص ۲۲۳). همچنین ابن‌سینا به نقش اساسی عقل فعال در فعالیت قوه متخیله (هم در رویاهای صادقه و هم در فرایند وحی) تصریح می‌کند. در نزد ابن‌سینا، رویاهای صادقه را خود شخص نمی‌سازد، بلکه منشا آنها افاضه عقل فعال به عقل انسان است، که در مرحله بعد این افاضه توسط قوه متخیله دریافت می‌شود و در قالب صورت‌های خیالی متمثل می‌گردد:

«وقتی ما چیزی را در خواب می‌بینیم، اینگونه است که نخست آن را تعقل می‌کنیم و سپس [در خواب] آن را تخیل می‌کنیم. و سبب آن این است که عقل فعال آن معقول را نخست به عقل ما و سپس به تخیل ما افاضه می‌کند» (ابن‌سینا، *التعلیقات*، حقه‌الدکتور احمد فواد الاهوانی، داراحیاء الکتب العربیة، بیروت، ۱۹۵۲، ص ۸۳).

به باور ابن‌سینا، انسان‌هایی که هم نفس آنها و هم قوه متخیله آنها قوی باشد، در بیداری قوه متخیله ایشان افاضات را از عقل فعال دریافت می‌کند، و چنین می‌شود که آنها آنچه دیگران در خواب می‌بینند در بیداری رویت می‌کنند، و این فرایند خود جنبه‌ای از نبوت است:

«گاهی برای برخی مردم چنین اتفاق می افتد که قوه متخیله در آنها بسیار قوی است... و نفس نیز قوی است... پس برای ایشان در بیداری همان چیزی رخ می دهد که برای دیگران در خواب رخ می دهد، ... و این همان نبوتی است که ویژه قوه متخیله است» (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، قم، ص ۲۴۰، همچنین بنگرید به: پیشین، صص ۳۳۸-۳۴۰؛ ابن سینا، شرح الاشارات و التنبهات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۹۳، ج ۳، ۴۰۸-۴۱۱)

ملاصدرا نیز در بسیاری از امور با فارابی و ابن سینا هم نظر است. البته ملاصدرا دو مطلب مهم را به آرای فارابی و ابن سینا می افزاید. نخست اینکه او قائل به عالم مثال منفصل به مثابه عالمی میان عالم عقول و عالم مادی است. به عقیده او، آنچه در وحی یا رویاهای صادقه در قالب صورت های خیالی مشاهده می شود به این عالم تعلق دارد. دوم اینکه ملاصدرا مرحله برتری را برای وحی قائل است که در آن پیامبر معارف و حیانی را نه به وساطت جبرئیل (یا روح القدس یا عقل فعال)، بلکه مستقیماً از خدا دریافت می کند. برای مثال، او در تفسیر خود بر سوره بقره توضیح می دهد که پیامبر به سه صورت مهبط وحی قرار گرفته است:

اول- دیدن صورت مثالی جبرئیل (به دیگر تعبیر، مشاهده جبرئیل در مرتبه مثالی آن).

دوم- مشاهده روح القدس نه صرفاً در مرتبه مثالی آن، بلکه در مرتبه تجرد تامه و صورت قدسی آن، و استفاده علوم و معارف از روح القدس:

«و گاهی صیقل یافتن نفس نبوی کامل تر است، و تجرد آن در برخی زمان ها قوی تر است... پس هنگام رویگردانی نفس از عالم حس و اتصال به روح القدس، انس نفس به جوهر ذات مجرد روح القدس بیشتر از [انس نفس به] صورت مثالی روح القدس است، پس نفس با چشم ذات عاقل خود، که تبدیل به عقل بالفعل شده است، معلم قدسی خود را می بیند... و علوم و احوال را از روح القدس، در صورت قدسی آن، دریافت می کند (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۰۱).

سوم- دریافت مستقیم وحی از خداوند. صدرا در توضیح این مقام می نویسد:

«و گاه پیامبر به مقامی دست یافت که بالاتر از آن بود که چیزی میان او و مبدأ اول و مفیض بر کل وساطت کند. در این حالت او بدون واسطه، گفتار خداوند را می شنید، چنان که خداوند فرموده است: "ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى. فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ" (نجم، آیات ۱۰-۸).» (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۳۰۱).

همچنین، ملاصدرا در ضمن تفسیر سوره واقعه می نویسد:

«هرگاه ارواح پیامبران به عالیشان- یعنی عالم وحی الهی- متصل شود، کلام الهی را می‌شنوند و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق با **مکالمه حقیقی** میان روح نبوی خداوند است؛ زیرا این روح در مقام قرب و جایگاه صدق قرار گرفته است، و **وحی نیز کلام حقیقی الهی است**. و بدین طریق پیامبر با آن فرشتگان همنشین شده و با آنان به گفت و گو می‌پردازد و صدای قلم آنان را می‌شنود..... سپس آنگاه که روح پیامبر به عرصه ی ملکوت آسمانی نزول می‌کند صورت آنچه در لوح نفس خود در عالم ارواح دیده بود، برایش تمثیل پیدا می‌کند؛ سپس اثر آن در ظاهر آشکار می‌گردد و در این هنگام برای حواس ظاهری حالی شبیه خواب و اغما دست می‌دهد..... پس کسی که به او وحی شده است با باطن و روح خود به فرشته اتصال می‌یابد، و پیامبر با روح قدسی خود از رهگذر فرشته معارف الهیه را دریافت و آیات الهی را مشاهده می‌کند، و **کلام حقیقی عقلی خداوند را از فرشته‌ای که روح اعظم است می‌شنود**. آنگاه آن فرشته به صورت محسوس برایش تمثیل می‌یابد، و گفتار فرشته به صورت اصوات و حروف منظم و مسموع متمثل می‌شود، و فعل و کتابت فرشته به صورت رقمها و شماره‌های قابل رویت تمثیل می‌یابد. پس هر یک از وحی و فرشته برای مشاعر و قوای مدرک پیامبر قابل دسترسی می‌شود.» (صدرالدین شیرازی، **تفسیر القرآن الکریم**، ج ۷، صص ۱۱۵-۱۱۷).

در **اسرار الآیات** نیز ملاصدرا قائل است که انبیا و العزم در بالاترین مرتبه، وحی را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کنند:

«پس گوئیم تعلیم و آموزش بر سه گونه است: تعلیم بشری، تعلیم فرشتگان و تعلیم الهی. اولی مانند آموختن تمام مردمان. دومی مانند تعلیم فرشتگان سایر پیغمبران را که بر آنان نازل شده و کتاب آسمانی را به آنان تعلیم می‌دادند و سومی تعلیم الهی است مانند تعلیم برگزیدگان از پیغمبران و العزم و بزرگان از اولیاء در حالت معراج معنوی خود که به سوی حق تعالی صعود می‌نمایند.» (صدرالمتألهین، **اسرارالایات**، ترجمه محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳. ص ۴۳).

غرض این که وقتی آرای یک متفکر توضیح داده می‌شود، باید گزارشی کامل از آرای او ارائه گردد، نه این که کل متافیزیک‌اش را انکار کرده و یک رأی مطابق میل مان را- آن هم به صورت تحریف شده- به نام دیدگاه او ارائه کنیم.

^{۹۶}- حمید وحید دستجردی به این مشکل اساسی در مقاله «**برخی پیامدهای احتمالی نظریه «رؤیاهای رسولانه» عبدالکریم سروش**» اشاره می‌کند.

^{۹۷}- رجوع شود به پینوشت ۹۴.

^{۹۸}- البته دو راه محتمل برای سازگار کردن خدای نا شخص‌وار با متون دینی در سنت ابراهیمی وجود دارد که سروش هیچ اشاره‌ای به آنها نکرده است، و هر دو از پیشنهادهای ناپخته سروش دست کم ظاهری موجه‌تر دارند.

نخست: راه نخست این است که همه گفتارها درباره خدا به صورت غیرشناختاری (non-cognivist) تلقی شود. مطابق این ایده، اظهاراتی که در متون دینی یا در کلام دین‌ورزان درباره خدا بیان می‌شوند اخباری (assertive) نیستند، بلکه کارکرد دیگری را ایفا می‌کنند، مانند ابراز یا برانگیختن احساسات، ابراز تعهد یا توصیه به شیوه خاصی از زندگی، و این رویکرد کلی در قرن بیستم طرفدارانی در مغرب زمین داشت، و البته به شکل‌های متفاوت و متنوعی عرضه شده است. برای دیدن نمونه‌هایی از این رویکرد بنگرید به:

Braithwaite, R. B. 1955. *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Cupitt, D., 1984. *The Sea of Faith*. London: BBC Books.

(این کتاب با مشخصات ذیل به فارسی ترجمه شده است: دان کیوپیت، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، طرح نو).

Kaufman, Gordon. 1993. *In Face of Mystery: A Constructive Theology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Santayana, George. 1905. *Reason in Religion*. New York: Charles Scribner's Sons.

رویکرد غیرشناختاری در نهایت به تفسیر خاصی از تنزیه مطلق (تنزیه ۳) می‌انجامد؛ زیرا مطابق رویکرد غیرشناختاری، اظهار هر جمله‌ای با فرم «خدا الف است» یا در اساس اخبار نیست، و یا اگر اخبار است اخبار صادقی به شمار نمی‌آید. این بدان معنا است که هیچ واژه‌ای به شیوه اخباری (یعنی با assertoric force) قابل حمل بر خدا نیست.

دوم: راه دوم برای سازگار کردن خدای ناشخص‌وار با متون دینی تمسک به ایده مجاز غیر قابل تحویل (irreducible metaphor) است، به این صورت که بگوییم تنها جملات اخباری‌ای که مطلب صادقی را درباره خدا بیان می‌کنند، جملاتی هستند که معنای مجازی آنها یک ویژگی ناشخص‌وار را به خدا اسناد می‌دهد، و آن مطلب صادق نیز همین معنای مجازی جملات است و نه معنای حقیقی آنها. اما آن مطلب صادق را نمی‌توان با هیچ جمله دیگری به صورت حقیقی و تحت اللفظی (چه با به کار گیری محمولات شخص‌وار و یا غیر آن) بیان کرد.

از جمله مدافعان ایده مجاز غیر قابل تحویل، می‌توان از آثار زیر نام برد:

Kenney, A., 2005. *The Unknown God: Agnostic Essays*. London: Continuum.

McFague, Sallie. 1982. *Metaphorical Theology*. Philadelphia: Fortress Press.

بررسی این دو راه بسیار فراتر از حدود این نوشتار است. تنها به این مطلب اکتفا می‌کنم که انتقادات نیرومندی علیه هر دو مطرح شده است. برای مثال بنگرید به:

Scott, Michael (2013) *Religious Language*, Palgrave Macmillan

Alston, 1989, *Divine Nature and Human Language*, ch. 1.

Swinburne R (1993) *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press, chs. 4-5.

^{۹۹}- برای نمونه سروش می‌گوید: «فیلسوف اصلاً خدای شخصی ندارد. نخیر، عارف هم همین طور» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۱۱۹:۱۴ تا ۱۱۹:۱۸). همچنین به شواهد زیر بنگرید:

الف- بند «الف» پینوشت ۴۰.

ب- پینوشت ۶.

پ- بند «ب» پینوشت ۵۲.

ت- بند «الف» پینوشت ۴۲.

^{۱۰۰}- به عنوان مثال به شواهد زیر بنگرید:

الف- «عوام مردم و منظور من عامه مردم، ۹۹ درصد مسلمانان خدایی را می‌پرستند که مثل یک انسان است.» (سروش، «روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۲۲:۲۸ تا ۲۲:۳۶).

ب- «یک درک عامیانه را از خدا گرفته است و آن درک عامیانه را نفی می‌کند. و این کار عجیبی نیست.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۵۰:۵۰ تا ۵۱).

پ- «ذهن عامه مردم، عامه مومنان که در حوزه خیال کار می‌کند، نه در حوزه عقلانیت محض، تصویری از خدای غیر شخصی غیر انسانی ندارد. برایشان خیلی دشوار است. و لذا تلقی شان این است که خداوندی هست و مالک است و به امور بندگان رسیدگی می‌کند و انتظار دارند که به عدالت رفتار بکند.» (سروش، «قرآن و انجیل، جلسه هجدهم»، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۸:۱۰ تا ۷۸:۴۱).

^{۱۰۱}- «[روای رسولانه] یک تئوری است که برای جهانی ساخته شده و در خور جهانی است که خدا در آن جهان impersonal است. یعنی شخص نیست... من البته قبول دارم که اگر به خود متن باز مراجعه کنیم شاید که این نظر [خدای غیر شخصی] در آنجا یافت نشود... باز اگر به متن مراجعه کنیم... خدا کسی را فرستاده، پیغمبری دارد، پیام آور اوست... این درک شبانانانه از خداوند است... همه چوپان هستند.» (سروش، «روش تعبیر روای رسولانه»، دسامبر ۲۰۱۴، بخش اول، دقیقه ۲۵-۱۵).

^{۱۰۲}- «موحدان و دینداران همواره باید حرکتی از تشبیه به تنزیه را آغاز کنند. اولین خدایی را که به ما می‌شناساند [...] یک خدای کاملاً انسانوار است. خدای با صورت و پُر صورت و کثیرالوجه است. و هنگام دعا کردن به درگاه او دعا می‌کنیم، وقت ترسیدن از او می‌ترسیم، وقت امیدوار شدن به او امیدوار هستیم، خداوندی این چنین. و کمتر می‌شود که کسی دست ما را بگیرد و عبورمان بدهد. یعنی بگوید که از تشبیه باید عبور کرد و رو به تنزیه باید

رفت. این جاده توحید است. رفته رفته این لباس های زائدی را که ما بر تن خداوند کرده ایم، باید از تن او بیرون بیاوریم. یا به تعبیر دیگر، این حجاب هایی را که ما بر چشم خودمان افکنده ایم، رفته رفته باید این حجاب ها را پس بزنیم. ما خدا را از پس این حجاب ها می بینیم، و لذا بسیار درک و شناخت ناقصی و گمراه کننده و راهزنی از خداوند داریم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۹»، ۲۱ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۲۰:۴۹ تا ۲۲:۰۹).

۱۰۳- «یک خدای انسانوار درست کردیم، که در واقع یک خدایی است که ساختیم. و بعد داریم می پرستیم اش. و این راه ناصوابی است و ما را به ترکستان می برد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۰۸، ۶ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۸۹:۳۰ تا ۸۹:۴۲).

۱۰۴- به پاره ای از آرای این فیلسوفان درباره شخص وارگی خداوند در ادامه اشاره خواهد شد.

۱۰۵- برای نمونه به پینوشت ۵۴ بنگرید.

۱۰۶- به عنوان نمونه به سه شواهد زیر بنگرید:

الف- بند «الف» پینوشت ۴۲.

ب- بند «پ» پینوشت ۴۲.

پ- بند «ب» پینوشت ۶۴.

۱۰۷- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۳۲.

۱۰۸- برای نمونه، رجوع شود به بند «ج» پینوشت ۹۴: «صفات مستعاری چون رحیم و سمیع و بصیر و... در باب خداوند که جای خود دارند و معنایشان این است که پیامبر خداوند را در رویاهای خود چنین دیده است، یا خدا بر او چنان تجلی کرده است. رحیم رویا را به معنی رحیم بیداری گرفتن و از آن رحم متعارف انسانی داشتن را فهمیدن، قطعاً نارواست و شبهه ی شر را تقویت می کند.» (کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۲۳).

۱۰۹- برای نمونه به شواهد زیر بنگرید:

الف- بند «پ» پینوشت ۴۰.

ب- بند «ت» پینوشت ۴۰.

پ- بند «الف» پینوشت ۴۰.

ت- بند «خ» پینوشت ۴۰.

ث- بند «ث» پینوشت ۷۳.

۱۱۰- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲.

۱۱۱- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲.

۱۱۲- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲.

۱۱۳- برای نمونه بنگرید به پینوشت ۵۴ و بند «ب» پینوشت ۵۲.

۱۱۴- برای نمونه به سه شاهد زیر بنگرید:

الف- «بارها من این را خدمت شما گفتم. حکیمان ما، عارفان ما، فیلسوفان ما، همه شان معتقدند که خلقت هیچ هدفی ندارد. و افعال الله معلل به اغراض نیست. و خداوند برای رسیدن به هدف این عالم را خلق نکرده، چون خداوند نیازمند نیست.» (سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۰](#)»، ۲۵ فوریه ۲۰۱۸، دقیقه ۲۶:۱۵ تا ۲۶:۳۲).

ب- بند «پ» پینوشت ۴۲.

پ- بند «ب» پینوشت ۶۴.

۱۱۵- رجوع شود به بند «پ» پینوشت ۴۲.

۱۱۶- «آیه "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ: من جن و انس را آفریدم تا مرا عبادت کنند" [ذاریات، ۵۶] یک عده ای آمده اند و یک نکته به این آیه اضافه کرده اند. خُب ظاهر آیه نیست، ولی گفته اند این را به آن بیفزائیم تا معنای معقول تری پیدا کند: "من جن و انس را نیافریدم مگر برای این که مرا به اختیار عبادت کنند." یعنی اگر دلشان خواست، مختارانه. نیافریدم تا همه مجبورانه عبادت بکنند. خُب پس اگر من آفریدم که اینها مختارانه مرا عبادت بکنند، خُب پس یک عده ای می کنند دیگر. یک عده ای هم نمی کنند و تا اینجا خداوند از دور ماندن از غرض دور می ماند. یعنی تبرئه می شود. که خُب این تا حدودی منظورش برآورده شده [.....] خُب حالا اگر یک کسی بپرسد اگر خداوند بندگان را نیافریده بود، و اصلاً این سود و این جود هم به آنها نمی رسید، آن وقت چطور می شد؟ هیچ طوری نمی شد. چون همیشه وقتی ما می گوئیم یک چیزی را برای یک غایتی می آفرینیم، این غایت باید ادامه داشته باشد. خُب حالا اگر آدمیان آفریده نشده بودند، و عبادت هم نمی کردند که خیلی هاشون هم نمی کنند و سودی هم به آنها نمی رسید یا می رسید، اگر این مجموعه نبود چه اتفاقی می افتاد؟ یعنی چه چیزی کسر می شد در این عالم. از خداوند چه چیزی کسر می شد؟ خُب قاعداً اتفاقی نمی افتاد. چیزی کسر نمی شد، چون همیشه چیزی کسر می شود که شما به خاطر او دارید یک مسیری را طی می کنید و می پیمائید. اما از طرف دیگر، بالاخره وقتی که بحث این است که آفریده ام تا چنین بشود.

تا چنین بشود. معنی اش این است که خداوند غرضی دارد دیگر. حالا اختیاریاً یا غیر اختیاری. آفریده ام تا مرا عبادت بکنند. این غرض را ما چکارش بکنیم؟ یعنی با خداوند و با غرض نداشتن او در فعلش چه ارتباطی پیدا می‌کند؟ خلاصه حرف این بزرگوران این است که نه این را به خدا نمی‌شود نسبت داد. یعنی در واقع آقای طباطبایی حرفش این است. می‌گوید من اینها را آفریده ام کارشان نهایتاً به عبادت- آن هم اختیاریاً، آن هم بعضی‌ها- منتهی خواهد شد. نه این که به من چیزی برسد یا من هدفی داشته باشم. گویی که من این ماشین را روان کردم به یک جایی می‌رسد. در واقع این طوری است. من یک ماشینی راه انداخته ام، روشن کرده ام، می‌رود به یک جایی می‌رسد. همین. چیزی بیش از این نیست. نه این که من برای اینکه به جایی برسد این ماشین را روشن کردم. خود به خود این ماشین روشن از من زاده شده است. پدید آمده است و می‌رود می‌رود خودش با همان انرژی درونی که دارد به یک جایی می‌رسد. لذا ببینید، این آیه را باید این جوری خواند از نظر این بزرگان. یعنی به صیغه مجهول باید خواند: به جای این که بگوئیم "من آدمیان را آفریدم تا عبادت کنند" باید بگوئیم "آدمیان پدید آمده اند و عبادت خواهند کرد، اختیاریاً و بعضاً." و همچنین است هر جای دیگری که از این بحث‌ها پیش می‌آید. یعنی شبیه این. یعنی خلاصه به صیغه مجهول باید بخوانیم. چون حتی وقتی که می‌گوئیم که خداوند می‌گوید من خلق کردم، در اینجا هم این را باید اینجوری فهمید که "اینها خلق شدند" یعنی این چشمه جوشید. (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۳»، ۴ آگوست ۲۰۱۹، دقیقه ۵۵:۴۵ تا ۶۰:۲۵).

^{۱۱۷} - «به هر حال این یک تئوری بود در باب خلقت الهی، که خالقیت هنرمندانه است و جوشش و ریزش است. ببینید مثال خیلی جالبش همین شعرهای دیوان شمس مولاناست که محض ریزش است. یعنی کاملاً معلوم است که بیت دوم بر مولوی معلوم نبوده، وقتی بیت اول را می‌گفته. دومی هم می‌آمده، سومی هم می‌آمده. همین طوری می‌آمده. و یک حالت تعلیقی هم در شعرهای مولانا هست. این را من براتان گفتم. یعنی شما هم که می‌خوانید نمی‌دانید بیت دومش برای شما چه می‌خواهد بگوید. این از اینجا به کجا می‌خواهد برود. خودش هم نمی‌دانسته است. خودش هم نمی‌دانسته. همین طور کوچه پس کوچه می‌پیچیده، برای این که هنر است و هنر همین است.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۰»، ۲۵ فوریه ۲۰۱۸، دقیقه ۲۷:۱۵ تا ۲۸:۰۱).

^{۱۱۸} - این بحث در سنت فلسفه اسلامی عمدتاً متأثر از آرای ابن‌سینا در *الاشارات و التنبيهات و التعليقات* است. البته آرای ابن‌سینا در این دو کتاب تفاوت‌هایی با هم نیز دارند (بنگرید به: *شرح الاشارات و التنبيهات*، نشر البلاغه، قم، ۱۳۹۳، ج ۳، صص ۱۳۸-۱۵۳) و *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الدار الاسلامیه، بیروت، بی‌تا، صص ۱۶-۱۹).

^{۱۱۹} - خواجه نصیر الدین طوسی این استدلال را در شرح اشارات آورده است (*شرح الاشارات و التنبيهات*، نشر البلاغه، قم، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۱۴۴). گفتنی است، یک استدلال معروف برای نفی قصد و ارادی (و به تبع آن غرض) از خداوند،

مبتنی بر این قاعده است که «کل فاعل بالقصد مستکمل بفعله». ولی این قاعده خود به جد محل تامل است، چرا که نه از مفهوم قصد و اراده چنین مطلبی بر می‌آید، و نه استدلالی بر قاعده یادشده اقامه شده است.

^{۱۲۰} - «چون خُب اراده را اگر ما قائل بشویم بعد ممکن است در آن تغییر پدید بیاید، در ذات خدا هم که تغییر نداریم» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۰»، ۱۲ می ۲۰۱۹، دقیقه ۰۵:۳۸ تا ۱۵:۳۸).

^{۱۲۱} - گفتنی است برخی از فیلسوفان مسلمان قائل هستند خدا دارای اراده‌ای است که عین ذات او است (برای مثال، بنگرید به: *الاسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹، ج ۶، صص ۳۳۹-۳۵۴*). اتفاقاً سروش نیز در برخی از سخنان خود اراده زائد بر ذات را از خداوند نفی می‌کند، و نه مطلق اراده را. او می‌گوید: «اراده زائد بر ذات الهی ما نداریم. خداوند است و خداوند. یک اراده علاوه بر وجود، یعنی تا امروز خدا نشسته، حالا امروز اراده کند که من جهان را بیافرینم. نه، این اصلاً غلط است» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۱۱، ۲۲ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۵۳:۲۳ تا ۵۳:۳۵). به هر روی، اگر کسی اراده الهی را بپذیرد، ولی عین ذات خدا تلقی کند، همچنان محمول شخص‌وار «مرید» را بر خدا حقیقتاً صادق می‌داند. مطلب دیگر اینکه شاید کسی ادعا کند در اساس بساطت خداوند مانع از اطلاق هر محمولی (اعم از «عالم»، «مرید» و ...) بر خداوند است. این ادعا را که گاه سروش نیز به آن اشارتی دارد در بخش ۳-۵-۳ بررسی خواهیم کرد.

^{۱۲۲} - جالب است که سروش نیز گاه به روشنی خدا را فاعل مختار تلقی می‌کند، که این نیز از موارد ناسازگاری در آرای سروش است. برای نمونه بنگرید به:

الف - «ما عمق هستی خودمان را که حفاری کنیم در آن ته به خدا می‌رسیم. همه جاش را خدا فرا گرفته است. باید بدانیم که یک چنین ارتباط خیلی وثیقی در اینجا وجود دارد. ما حتی وقتی بحث از اختیار هم می‌کنیم، این اختیار هم قائم به خداوند است. یعنی او چون مختار است ما را هم مختار کرده است. این از نکته‌هایی است که خیلی‌ها فراموش می‌کنند. فکر می‌کنند که خدا بیاید کنار ما بنشیند به ما زور می‌گوید. نه اتفاقاً چون خداوند مختار است و ما پرتویی از وجود او هستیم، معیت با او داریم، اختیارش هم به ما سرایت می‌کند. این نکته شنیدنی است، این را باید توجه کرد. وقتی که می‌گوید "معیت با حق است این جبر نیست" یعنی ما با او وحدت پیدا کرده ایم، معیت پیدا کرده ایم. صفات او در ما می‌ریزد. به این معناست که هر چه او می‌خواهد اراده می‌کند، ما جلوه گاه اراده او می‌شویم. هر چه او اختیار می‌کند ما جلوه گاه اختیار او می‌شویم.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۱»، ۲۶ می ۲۰۱۹، دقیقه ۲۲:۲۲ تا ۲۳:۳۴).

ب- «دریا جوشان است. این گنج می شکافد. خود به خود می شکافد. این خود به خود هم نه یعنی بی اختیار، خداوند محض اختیار است. یعنی این وجوب وجود او، خلاقیت او، کرم او، بخشش او، این چنین است که می بخشد، یعنی همه عالم را پدید می آورد، بدون اینکه نیتی و غرضی و هدفی داشته باشد.» (سروش، [«شرح دفتر نخست مثنوی»](#)، جلسه ۱۱۱، ۲۲ دسامبر ۲۰۲۰، دقیقه ۵۵:۴۶ تا ۵۶:۱۵).

۱۲۳- «اینکه در خداوند اراده تقدم دارد یا علم؟ خیلی این نکته مهمی است و توی الهیات مسیحی مطرح بوده، در الهیات اسلامی هم همین طور. می دانید خیلی ها هستند از فیلسوفان ما، منجمله ابن سینا و دیگران، اینها معتقدند مثلاً خدا اراده ندارد. اراده خدا همان علم به اصلح است. اصلاً اراده را کنار می گذارند. یعنی تقلیل می دهند، ردیوش می کنند به علم. می گویند خداوند علم است. اراده هم اگر یاد می شود و به کار می رود، اراده یعنی علم به اصلح. مرحوم ملاصدرا بحث های مفصل و پیچیده ای دارد راجع به این که اراده باری را توضیح بدهد. چون خُب اراده را اگر ما قائل بشویم بعد ممکن است در آن تغییر پدید بیاید، در ذات خدا هم که تغییر نداریم، خیلی بحث های دشواری است.» (سروش، [«شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۰»](#)، ۱۲ می ۲۰۱۹، دقیقه ۳۷:۱۸ تا ۳۸:۱۷).

۱۲۴- رجوع شود به بند «ث» پینوشت ۷۰.

۱۲۵- در فرض پذیرش دیگر دیدگاه های مطرح در فلسفه اسلامی درباره فاعلیت خداوند نیز قضیه از همین قرار است. برای مثال، در حکمت متعالیه خدا فاعل بالتجلی قلمداد می شود (برخی از سخنان سروش در بند «پ» پینوشت ۴۲ نیز بر چنین دیدگاهی دلالت دارند). حال اگر این دیدگاه پذیرفته شود، خلقت خدا مر دنیا را باید اینگونه فهمید که خدا تجلی کرد و تجلی او همین دنیا است. در این چارچوب نیز هیچ جایی برای خوانش به صیغه مجهول و حذف خدا باقی نمی ماند.

۱۲۶- رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۶۴.

۱۲۷- سروش، [«علم و دین»](#)، جلسه دوم، ۲۳ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۷۳:۲۵ تا ۷۸:۳۷. برای متن کامل: رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۳۲. همچنین بنگرید بندهای «ث» و «ح» پینوشت ۷۰.

۱۲۸- البته ابهام و پیچیدگی دیگری در سخن سروش وجود دارد، و آن اینکه سروش خوانش به صیغه مجهول را صرفاً برای کسانی تجویز می کند که دیده وحدت بین آنها گشوده نشده باشد. در اینجا برای رعایت سادگی، از این تبصره در کلام سروش صرف نظر می کنیم. در پینوشت ۲۲۱ به بررسی این تبصره خواهیم پرداخت.

۱۲۹- در این جا اشاره به نکته ای مناسب است. اینکه بارش باران در همه یا نوع موارد به واسطه دخالت مستقیم خدا است و عوامل طبیعی نقشی در آن ندارند، البته با برداشت رایج از علوم تجربی سازگار نیست. با این حال، هنوز

پرسشی باقی می‌ماند، و آیا اینکه آیا دخالت مستقیم خداوند به صورت موردی با چارچوب علوم تجربی مدرن همخوانی دارد یا خیر؟ برخی فیلسوفان به این پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. به باور آنها، عدم تعین علی در حوزه زیر اتمی راه را بر دخالت مستقیم خداوند در آن حوزه می‌گشاید. حتی گروهی از فیلسوفان، دخالت موردی خدا در حوزه‌هایی که قوانین تعین‌بخش دارند نیز امکان‌پذیر تلقی می‌کنند. در بخش ۴-۳ و ۴-۴ دوباره به این مطلب باز خواهیم گشت.

^{۱۳۰} - البته همانگونه که در پینوشت ۹۸ اشاره شد، دو مسیر دیگر نیز پیش روی چنین شخصی هست. ولی به هر روی، خوانش مجهول هیچ محلی از اعراب ندارد.

^{۱۳۱} - برای دیدن تنها چند نمونه از کتاب‌ها و مجموعه مقالات تاثیرگذار، بنگرید به:

Dougherty, T. and Justin McBrayer (eds.) (2014) *Skeptical Theism: New Essays*, Oxford: Oxford University Press.

Howard-Snyder, Daniel (ed.) (1996) *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

Plantinga, Alvin (1974). *God, Freedom, and Evil*, New York: Harper and Row.

Swinburne, Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.

van Inwagen, Peter (2006) *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press.

همچنین، آرش نراقی در ۱۲ جلسه با عنوان «درآمدی بر مسأله شر» در این خصوص سخن گفته است. لینک جلسه دوازدهم:

https://www.youtube.com/watch?v=AoZhr_SkpgQ

^{۱۳۲} - سروش می‌نویسد: «صفات مستعاری چون رحیم و سمیع و بصیر و... در باب خداوند که جای خود دارند و معنایشان این است که پیامبر خداوند را در رویاهای خود چنین دیده است، یا خدا بر او چنان تجلی کرده است. رحیم رویا را به معنی رحیم بیداری گرفتن و از آن رحم متعارف انسانی داشتن را فهمیدن، قطعاً نارواست و شبهه‌ی شر را تقویت می‌کند.» (سروش، *کلام محمد، رویای محمد*، ص ۲۲۳).

شاید از این عبارت چنین برداشت شود که سروش صرفاً در صدد است «رحم متعارف انسانی» را از خداوند نفی کند. اگر منظور از «رحم متعارف انسانی» آن سنخ از رحم است که همراه با نقائص و ضعف‌های انسانی است، مسلماً چنین رحمی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. اما نکته این است که عمده فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز چنین رحمی را به خدا نسبت نمی‌دهند، و اصولاً این سنخ رحمت از محل گفتگوی فعلی خارج است. بلکه سخن در این است که آیا می‌توان ویژگی رحمت را، پس از تجرید آن از همه جهات نقص و ضعف، به خداوند اسناد داد یا خیر. همانگونه که در

متن خواهد آمد، با داشتن پاسخ‌های مقبول به برهان شر، دیگر نمی‌توان به استناد مسئله شر، ویژگی رحمت مجرد از جنبه‌های نقص را از خداوند سلب کرد.

^{۱۳۳} - در پاسخ به این سوال، شاید ادعا شود به دلایلی مستقل نمی‌توان رحمت را به خداوند نسبت داد (مثلاً به این دلیل که رحیم بودن خدا مستلزم تغییرپذیر بودن و تاثیرپذیر بودن خداوند است)، و لذا مسئله شر را می‌توان به عنوان مویدی کمکی (و نه دلیلی مستقل) برای نفی رحمت از خداوند در نظر گرفت. اما در مباحث بخش آینده خواهیم دید که این ادعا صحیح نیست؛ چرا که نمی‌توان بر اساس این ملاحظه که خدا تغییرناپذیر و تاثیرناپذیر است ویژگی رحمت را از او سلب کرد. لذا همچنان این سوال مطرح است که حتی اگر وجود شرور با اجتماع سه صفت علم مطلق، قدرت مطلق و رحمت مطلق ناسازگار باشد، چرا از این میان باید از صفت رحمت دست برداشت و نه دو صفت دیگر.

^{۱۳۴} - «دستکم دو تا از فیلسوفان بزرگ غربی - یکی به نام آقای پلنتینگا، یکی هم به نام آقای سوئین برن، یکی انگلیسی و دیگری آمریکایی است - اینها خیلی جدی دنبال پروژه عدالت الهی اند. مخصوصاً سوئین برن، و اینها کوشیده اند که مسأله شر را در نسبت با عدالت خداوند جواب مقنعی بهش بدهند. و در حدی که من می‌دانم در فلسفه آنالیتیک - که این هر دو فیلسوف آنالیتیک اند - حرفهایشان خیلی خوب جا افتاده. خیلی خوب جا افتاده. یعنی یک قول رقیب نیرومندی پدید آورده اند. پس از این که برای مدت طولانی مسأله خاتمه یافته تلقی می‌شد. یعنی اصلاً از یک فیلسوف، آن هم یک فیلسوف آنالیتیک توی عصر مدرن پذیرفته نبود اصلاً پای خدا را به بحث های فلسفی بکشاند. پلنتینگا این کار را کرد، اخیراً هم یک جایزه خوبی، جایزه تمپلتون را به ایشان دادند که بیش از جایزه نوبل است. و یک بحثی را تو فلسفه آنالیتیک مطرح کرد تحت عنوان گزاره های پایه (Basic propositions) که گزاره های بدیهی اند، بدیهی که نه، گزاره هایی که احتیاج به دلیل ندارند. و گفت که خداشناسی جزو گزاره های پایه است. خیلی هم خوب و به قوت بر آن استدلال کرد. ۵۰ سال تو این فن کار کرده. همچنین است آقای سوئین برن. یعنی خواستم این را هم عرض بکنم که شما فکر نکنید که متکلمان جدید، فیلسوفان دوران مدرن اینها بی سلاح و بی پناه مانده اند در مقابل حملاتی که از ناحیه مسأله شر به وجود خدا یا به عدالت خدا شده است. اما ورود در بحث های آنها دیگر وقت دیگری را می‌خواهد.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن»، جلسه ۲۲، ۲۳ سپتامبر ۲۰۲۱، دقیقه ۶۷:۱۳ تا ۶۸:۵۸).

^{۱۳۵} - رجوع شود به پینوشت ۸۰.

^{۱۳۶} - رجوع شود به بند «خ» پینوشت ۴۰.

^{۱۳۷} - رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۴۲.

^{۱۳۸} - سروش در بندهای الف، ت و چ از پینوشت ۴۰ و نیز در بند «ث» از پینوشت ۷۳، به تصریح یا به تلویح از تغییرناپذیری خدا نفی پاره‌ای از صفات شخص‌وار را که در متن اشاره شد نتیجه می‌گیرد.

^{۱۳۹} - به عنوان نمونه بنگرید به بندهای «الف» و «ت» از پینوشت ۴۰.

¹⁴⁰ intrinsic change

¹⁴¹ extrinsic change

^{۱۴۲} - این ایده که خدا بدون خلق عالم فرازمانی بوده است، ولی با خلق عالم زمانمند شده است، از سوی ویلیام کرگ مطرح شده است. برای نمونه بنگرید به:

Craig, William L., 2001, *God, Time and Eternity*, Dordrecht: Kluwer. Part II.

^{۱۴۳} - در فلسفه دین نیز معمولاً دو تفسیر از ویژگی ازلی بودن (eternity) مطرح می‌شود: غیرزمانمند بودن (timelessness یا atemporality) و همیشگی بودن (omnitemporality).

^{۱۴۴} - برای مثال، برایان لفتو در اثر زیر شانزده دلیل برای غیرزمانمند بودن خداوند ارائه می‌کند، و همانگونه که اشاره شد، غیرزمانمند بودن خداوند مستلزم تغییرناپذیری او است.

Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ch. 12.

^{۱۴۵} - بنگرید به:

Craig, William L., 2001, *God, Time and Eternity*, Dordrecht: Kluwer.

Swinburne, Richard, 1993, *The Coherence of Theism*, rev. ed., Oxford: Oxford University Press, ch. 12.

^{۱۴۶} - برای مثال، ملاصدرا در الشواهد الربوبیه به استدلالی اشاره دارد که در راستای استدلال مذکور در متن است: «اگر واجب الوجود تغییر کند، چه تغییر آن زمانی باشد و چه ذاتی باشد، تغییر او از بهتر به بدتر خواهد بود؛ زیرا هر رتبه‌ای غیر از رتبه واجب الوجود پایین‌تر از رتبه واجب الوجود است. ولی این امر [تغییر واجب الوجود از خیر به شر] عقلاً محال است؛ زیرا اشیاء به لحاظ طبع انتقال و دگرگونی نمی‌یابند مگر به حالتی که برای آنها بهتر باشد» (الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۰، ص ۱۳۸).

¹⁴⁷ being present

^{۱۴۸} - البته عالم مطلق در ساعت ۸ به اینکه باران قطع خواهد شد، علم دارد. ولی باید توجه داشت اینکه اکنون باران قطع می‌شود و اینکه باران قطع خواهد شد دو گزاره مجزا هستند. عالم مطلق در ساعت ۸ به دومی علم دارد نه به اولی.

^{۱۴۹} - این شیوه استدلال برای تغییرپذیری خداوند به گونه‌ای در تهافت الفلاسفه غزالی نیز مطرح شده است (بنگرید به: *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف، طبع هشتم، صص ۲۰۷-۲۱۷). در فلسفه دین معاصر نیز گروهی از فیلسوفان دین استدلالی کمابیش در همین راستا برای تغییرپذیری خداوند، و یا دست کم زمانمندی خداوند ارائه کرده‌اند. برای نمونه بنگرید به:

Kretzmann, Norman, 1966, "Omniscience and Immutability," *Journal of Philosophy*, 63: 409-421.

Craig, William L., 2001, *God, Time and Eternity*, Dordrecht: Kluwer.

^{۱۵۰} - در فلسفه دین معاصر این استدلال و مسائل مرتبط با آن بسیار مورد بحث قرار گرفته است. برای دو دیدگاه انتقادی درباره این استدلال بنگرید به:

Wierenga, Edward, 1989, *The Nature of God*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 175-90.

Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ch. 12.

^{۱۵۱} - برای نمونه بنگرید به اشاره کوتاه ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه*، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۶۰، ص ۱۳۸.

^{۱۵۲} - برای پاره‌ای از انتقادات به این قاعده یا ادله ادعایی برای آن بنگرید به: مصباح یزدی، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، مطبعه سلمان فارسی، قم، ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۲۸۳-۲۸۴ و ص ۱۳۹-۱۴۵.

^{۱۵۳} - سروش در یک جمله کوتاه تغییر در خداوند را اینگونه رد می‌کند: «تغییر در ذات مستوجب محو شدن وجوب وجود و زوال اوصاف الهی و از بین رفتن خداوند [است]» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۲۱:۵۴ تا ۲۲:۳۰). دقیقاً روشن نیست سروش در اینجا به چه استدلالی اشاره دارد. با این حال، نوعی استدلال به نفع تغییرناپذیری خدا به اشکال گوناگون در سنت الهیات اسلامی رواج داشته است، که شاید سروش چنان استدلالی را در ذهن داشته است. در اینجا مناسب است به اختصار تمام به گزارش و بررسی آن بپردازم. استدلال یادشده را می‌توان به این صورت بیان کرد:

تغییر خداوند از حیث صفتی درونی مانند F به این معنا است که خدا در زمانی مانند t_1 به F متصف باشد، ولی در زمان دیگری مانند t_2 فاقد F باشد. اما این فرض که خدا در t_1 به F متصف است از دو حال خارج نیست: یا این صفت به اقتضای ذات خداوند برای خدا ثابت است، و یا اتصاف خدا به آن علتی به جز خود خدا دارد. شق دوم ناممکن است؛ چرا که لازمه آن این است که خداوند در اتصاف به ویژگی‌ای درونی نیازمند به غیر خود باشد، و این امر با غنای مطلق الهی منافات دارد. پس ناگزیر شق اول برقرار است، یعنی اتصاف خداوند به F در t_1 بنا به اقتضای ذات الهی است. اما در این صورت باید F به صورت ازلی برای خداوند صادق باشد، زیرا

ذات الهی ازلی است و هر آنچه مقتضای ذات باشد نیز ازلی خواهد بود. بنابراین، دیگر امکان ندارد خدا در t_2 متصف به F نباشد. این ترتیب تغییر از حیث صفت F ناممکن خواهد شد.

این همان استدلالی است که برای قواعدی همچون «واجب الوجود بالذات لیس له حاله منتظره» و «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» نیز اقامه می‌شود (برای نمونه ابن‌سینا، *النجاه*، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۵۳؛ الرازی، *فخرالدین، شرح عیون الحکمه*، ج ۳، تهران موسسه الصادق، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵؛ نصیرالدین طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳، ص ۲۹۴).

درباره این استدلال نیز دو نکته وجود دارد. نخست اینکه شق دومی که در استدلال ذکر شد چه بسا امکان‌پذیر باشد. همانگونه که در بخش بعدی (۳-۳-۳-۴-۲) اشاره خواهد شد، دلیلی بر اینکه واجب الوجود مطلقا تاثیرناپذیر از غیر است در اختیار نداریم. بله، تاثیرپذیری از غیر به معنای مقهوریت خداوند در برابر شیئی دیگر ناممکن است. ولی چنانچه خداوند بر اساس رحمت و حکمت خود پاسخی به رویدادهای عالم صورت دهد نه تنها با کمال خدا منافاتی ندارد، بلکه برعکس لازمه کمال او است. بر این اساس، ممکن است اتصاف خداوند به F در t_1 صرفا به اقتضای ذات الهی نباشد، و شیئی دیگری نیز در این اتصاف تاثیر داشته باشد. بر این اساس، این امکان وجود خواهد داشت که خدا در یک زمان متصف به F باشد و در زمانی دیگر نباشد.

نکته دوم این است که حتی اگر از نکته اول صرف نظر کنیم، و بپذیریم که خداوند در اتصاف به صفات درونی به هیچ شیئی غیر خود از هیچ جهتی وابستگی ندارد، باز هم مطابق برخی مبانی درباره ماهیت تغییر، استدلال یادشده ناتمام است. برای توضیح این نکته، ناچار هستم اشاره مختصری داشته باشم به دیدگاه موسوم به پایدارگرایی (endurantism) و تصویری که برخی از طرفداران این دیدگاه از تغییر ارائه می‌دهند. برای مثال، فرض کنید شمع الف درباره زمانی t_1 تا t_2 بقاء دارد. مطابق دیدگاه پایدارگرایی (endurantism) بقاء الف در این بازه به این گونه است که کل الف بتمامه در t_1 حضور دارد، و سپس کل الف در آن‌های بعدی حضور دارد، و همین‌طور تا برسیم به زمان t_2 . بر این اساس، مطابق پایدارگرایی آنچه در زمان t_1 حضور دارد، دقیقا همان چیزی است که در زمان t_2 حضور دارد، که همانا خود شمع الف است. در اینجا مشکلی پدید می‌آید، و آن اینکه ممکن است شمع الف در زمان t_1 ایستاده باشد ولی در زمان t_2 خمیده باشد. حال، اگر آن شمعی که در t_1 حضور دارد همان شمعی باشد که در t_2 حاضر است، معنایش این خواهد بود که شیئی واحد هم ایستاده باشد و هم خمیده، حال آنکه ایستادگی و خمیدگی صفاتی متضاد هستند. راه حلی که گروهی از پایدارگرایان ارائه کرده‌اند این است که زمان را درون خود صفت منرج می‌کنند. ویژگی‌ای که الف دارد صرف «ایستادگی» نیست، بلکه «ایستادگی-در- t_1 » است، و به همین ترتیب، الف دارای ویژگی خمیدگی-در- t_2 است. و روشن

است که تضادی میان دو ویژگی ایستادگی-در- t_1 و خمیدگی-در- t_2 وجود ندارد. و در اساس، تغییر شمع از ایستادگی به خمیدگی چیزی جز اتصاف آن به دو ویژگیِ ایستادگی-در- t_1 و خمیدگی-در- t_2 نیست.

حال، با در نظر داشتن این تصویر پایدارگرایانه، به بحث خود بازگردیم. گفته شد تغییر خداوند از حیث F به این معنا است که خدا در زمانی مانند t_1 به F متصف باشد، ولی در زمان دیگری مانند t_2 فاقد F باشد. اما این فرض که خدا در t_1 به F متصف است از دو حال خارج نیست: یا این صفت به اقتضای ذات خداوند برای خدا ثابت است، و یا اتصاف خدا به آن علتی به جز خود خدا دارد. سپس ادعا شد شق اول (یعنی اینکه اتصاف خداوند به F در t_1 بنا به اقتضای ذات الهی است) مستلزم ازلی بودن اتصاف خداوند به F است. اکنون می‌توان دید مطابق نظریه پایدارگرایانه‌ای که بیان شد، این ادعا ناتمام است. می‌توان گفت صفتی که خداوند دارا است ویژگی « F -بودن-در- t_1 » است (نه صرف ویژگی F بودن بدون قید). حال اگر این صفت مقتضای ذات الهی باشد، نتیجه‌اش این خواهد بود که به صورت ازلی خداوند ویژگی F -بودن-در- t_1 را داشته باشد. ولی این منافاتی ندارد که خدا فاقد ویژگی F -بودن-در- t_2 باشد. برای تغییر خداوند از حیث F همین کافی است که خدا ویژگی F -بودن-در- t_1 را داشته باشد ولی فاقد ویژگی F -بودن-در- t_2 باشد.

^{۱۵۴} - همانگونه که اشاره شد تغییرناپذیری خداوند را می‌توان هم اینگونه فهمید که خدا فرازمان است، و هم چنین تفسیر کرد که خدا در زمان ولی بدون تغییر درونی است. در این بخش، برای رعایت سادگی صرفاً به این مطلب می‌پردازم که فرازمان بودن خداوند با شخص‌وارگی او سازگار است. به نظر می‌رسد این مدعا در مورد تفسیر دوم از تز تغییرناپذیری نیز به وجهی برقرار است.

^{۱۵۵} - برخی از فیلسوفان دین معاصر همچون برایان لفتو به تفصیل به نفع سازگاری میان فرازمان بودن خداوند و شخص‌وارگی او استدلال کرده‌اند. بنگرید به:

Leftow, Brian, 1991, *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University Press, ch. 13.

ویلیام کریگ نیز بحثی مفصل در این باره دارد. به عقیده او، اگر ویژگی‌های شخص‌وار، به جز ویژگی‌هایی که مستلزم تعامل با جهان زمانمند هستند را در نظر بگیریم، دلیلی برای ناسازگاری میان آنها و فرازمان بودن خداوند در دست نیست. افزون بر این، مطابق برخی از نظریات درباره ماهیت زمان (یعنی دیدگاه موسوم به نظریه B)، خدای فرازمان می‌تواند جهان زمانمند را خلق کند و با آن ارتباط داشته باشد. لذا مطابق نظریه B ، می‌توان گفت فرازمان بودن خداوند با اتصاف او با همه ویژگی‌های شخص‌وار مورد نظر (از جمله خلقت جهان زمانمند) سازگار است. بنگرید به:

Craig, William L., 2001, *God, Time and Eternity*, Dordrecht: Kluwer, chs. 2 and 3.

^{۱۵۶} - «چون خُب اراده را اگر ما قائل بشویم بعد ممکن است در آن تغییر پدید بیاید، در ذات خدا هم که تغییر نداریم» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۷۰»، ۱۲ می ۲۰۱۹، دقیقه ۳۸:۰۶ تا ۳۸:۱۵).

^{۱۵۷} - چنانچه اراده رابطه‌ای سه موضعی میان خدا، پیدایش الف و زمان باشد باشد، لاجرم امکان تغییر از حیث اراده پدید می‌آید، زیرا در این صورت راه برای این امر گشوده می‌شود که برای مثال خدا در زمان t1 اراده برای پیدایش الف نداشته باشد، ولی در زمان t2 اراده کند پیدایش الف را. البته همانگونه که در ادامه گفته خواهد شد، طبق برخی از دیدگاه‌ها، اراده الهی یک ویژگی بیرونی محض است، ولذا تغییر خدا از حیث اراده با تز تغییرناپذیری خدا منافاتی ندارد. مطلب دیگری که توجه به آن لازم است این است که در تصویر پیشنهادی، تعبیر متافیزیکی متفاوتی از متعلق اراده خدا می‌توان به دست داد. در متن، متعلق اراده خدا یک وضعیت امور (state of affairs) معرفی شده است: وضعیت امور پیدایش-الف-در-t. گزینه دیگر این است که متعلق اراده را یک واقعیت یا امر واقع (fact) به اصطلاح متافیزیکی خاص در نظر بگیریم: واقعیت پیدایش-الف-در-t. مطابق هر دو تعبیر، گرچه در ساختار متعلق اراده زمان حضور دارد، ولی خود متعلق اراده (چه آن را وضعیت امور بگیریم و چه واقعیت)، امری زمانمند محسوب نمی‌شود. در حقیقت، این الف است که در زمان t حضور دارد، ولی پیدایش-الف-در-t دوباره خود هویتی نیست که در زمان t حضور داشته باشد. پس به معنای دقیق کلمه، متعلق اراده الهی در این مثال، که همانا پیدایش-الف-در-t است، هویتی زمانمند و حادث نیست. بله، از باب تسامح و توسع می‌توان گفت الف متعلق اراده الهی است، که در این صورت می‌توان (باز هم از روی تسامح و توسع) متعلق اراده الهی را زمانمند و حادث محسوب کرد. در ادامه، وقتی در متن از تعلق اراده یا خلقت الهی به امور حادث و زمانمند صحبت می‌شود، همین کاربرد تسامحی مد نظر است.

^{۱۵۸} - برای مثال، جفری بروور در بحثی دیگر، اراده خدا را یک ویژگی بیرونی محض محسوب می‌کند. بنگرید به:

Brower J (2008) Making sense of divine simplicity. *Faith and Philosophy* 25, 3-30

^{۱۵۹} - برای بحث تفصیلی درباره چگونگی رابطه علی میان خدای فرازمان و موجودات زمانمند به منابع یادشده در پینوشت ۱۵۵ مراجعه کنید.

¹⁶⁰ speaker meaning

^{۱۶۱} - در این تصویر از تکلم الهی، نشانه‌هایی که خدا به مثابه محمل تکلم ایجاد می‌کند می‌توانند از سنخ‌های گوناگونی باشند. برای مثال خدا می‌تواند صوتی فیزیکی را (بدون واسطه یا با واسطه) ایجاد کند و از آن طریق با پیامبر سخن بگوید. امکان دیگر این است که محمل تکلم خداوند نه یک صوت فیزیکی بیرونی، بلکه "اصواتی" باشد که پیامبر از درون خود در بیداری یا خواب "می‌شنود". مطابق این تصویر، وقتی پیامبر در خواب اصوات وحیانی را می‌شنود، این اصوات واقعا وسیله تکلم خدا با پیامبر هستند، نه اینکه صرفا معلول نفس پیامبر باشند. به این ترتیب، در این تصویر از تکلم الهی شأن رویا کاملا متفاوت با شأنی است که سروش برای رویاهای پیامبر در شبه ادعای رویای رسولانه در نظر

می‌گیرد (برای دیدن پاره‌ای از سخنان سروش در این باره بنگرید به پینوشت‌های ۷۰ و ۷۱). در تصویر حاضر، رویاها را خدا ایجاد می‌کند تا بدان وسیله با پیامبر به معنای واقعی کلمه سخن بگوید.

^{۱۶۲} - برای بحثی مفصل درباره امکان سخن گفتن خداوند بر مبنای نظریات اخیر در فلسفه زبان بنگرید به:

Wolterstorff, Nicholas (1995) *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, New York: Cambridge University Press.

^{۱۶۳} - برای مثال بنگرید به: نصیرالدین طوسی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳، ص ۳۰۷-۳۰۸.

¹⁶⁴ libertarian conception

^{۱۶۵} - البته چالش‌های دیگری درباره ایده استجاب دعا مطرح شده است، که در فلسفه دین معاصر پاسخ‌هایی درخور به آنها ارائه شده است. برای دیدن بحثی در این باره برای نمونه بنگرید به:

Davison, Scott A., "Petitionary Prayer", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/petitionary-prayer/>.

Peterson, M. and VanArragon, R. (2004) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing Ltd, Ch. 9.

^{۱۶۶} - برای مثال، ابن سینا خداوند را برترین مبتهج محسوب می‌کند (*شرح الاشارات و التنبهات*، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۵۹). امثال این تعبیرات به وفور در عبارات فیلسوفان و عارفان مسلمان به کار رفته است.

^{۱۶۷} - آرش نراقی در دو سخنرانی زیر ضمن بحثی فلسفی از تغییرپذیری و تأثیرپذیری خداوند دفاع کرده است:

«تأملاتی فلسفی درباره مفهوم اجابت دعا» و «تأملاتی درباره خدایی که تأثیر می‌پذیرد»

¹⁶⁸ natural predicates

^{۱۶۹} - سروش در دو موضع به آیه «لیس کمثله شیء» برای تایید الهیات تنزیهی استناد می‌جوید. البته در یکی از این مواضع (مورد دوم)، او برای تثبیت تنزیه^۳ به این آیه استناد می‌کند، حال آنکه روشن است این آیه حداکثر می‌تواند تنزیه^۲ را به اثبات رساند.

الف - «اصلاً شخصیتی به معنایی که ما در جهان انسانی قائلیم، برای او [خدا] قائل نیستند. شما می‌توانید برای این حتی حجتی و قرینه‌ای از قرآن هم بیاورید. در قرآن ما به آیه مهم داریم، البته چند تا آیه داریم، ولی یکیش از همه برجسته تر و صریحتر است که می‌گوید که "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ". هیچ چیزی مثل خدا نیست [شوری، ۱۱]. لذا اگر شما خدا رو مثل هر چیزی تصور کنید، شما خطا رفته اید. "فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ" [نحل، ۷۴] برای خدا مثل و مثال قائل نشوید. از

روی مثل و مثال خدا رو نمی‌توان شناخت. لذا هر اندک شباهتی که برای خداوند، با آدمیان و غیر آدمیان قائل بشیم، باید بدونیم که خطا کرده ایم و غیر قرآنی است.» (سروش، "سیر تاریخی تحول فهم قرآن"، ۱۷ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۴۸:۰۱ - ۴۷:۰۵).

ب- «آن سخن قطعی نهایی قرآن همان است که می‌گوید "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" [شوری، ۱۱]. هیچ چیزی مثل خدا نیست، لذا هر تصویری شما از خدا بکنید باید تسبیح بکنید، تنزیه بکنید. بگوئید بالاتر از این است، غیر از این است. یک روایتی است از یکی از امامان شیعه که می‌گوید: "كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَلَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ لِلَّهِ تَعَالَى زَبَانَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَأَنَّ عَدَمَهُمَا نُقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَنْصِفُ بِهِمَا وَهَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى: هر آنچه که شما آن را در اوهام خودتان در دقیق‌ترین معانی‌اش بازشناسی می‌کنید، مخلوق و مصنوعی است مثل خودتان که به خودتان باز می‌گردد. چه بسا مورچه ریز، خیال می‌کند که همانا برای خداوند متعال نیز دو تا شاخک است، چراکه شاخک داشتن کمال خودش است و خیال می‌کند که شاخک نداشته نقصان است برای آن‌که شاخک ندارد. حال عقلاء نیز در توصیف خداوند متعال همین‌گونه است" [مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳]. ما اصلاً خدا را از روی خودمان می‌سازیم دیگر، یعنی مثل مورچه‌هایی که می‌گویند خدا دو تا شاخک دارد، ما هم می‌گوئیم خدا دست دارد، پا دارد، چشم دارد، گوش دارد، منتهی یک جور دیگری. در حالی که اینها را باید فراتر از اینها بُرد، خُب این فراتر بردن یک Abstraction ی نیاز دارد، یک نیروی انتزاع و تجربیدی لازم دارد که در مبادی امر ممکن نیست، منتهی می‌توان به او رسید.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۱۱۷:۴۹ تا ۱۱۹:۰۳).

^{۱۷۰}- شاید بتوان گفت آیه «لیس کمثله شیء» را نباید به مثابه یک بیان دقّی فلسفی همراه با دو سور کلی نامقید (unrestricted) بر روی اشیاء و جهات (به شکل «به ازای هر شیء x و به ازای هر جهت F اینگونه نیست که خدا از جهت F شبیه x باشد») تلقی کرد. بلکه مانند اکثر قریب به اتفاق جملات زبان طبیعی، سورهای به کار رفته در این آیه نیز مقید هستند. برای تقریب به ذهن، وقتی می‌گوییم «حافظ نظیری ندارد» منظور ما این نیست که هر گونه مشابهت با حافظ (حتی از جهت انسان بودن، یا مرد بودن، یا حیوان بودن) را نفی کنیم. حتی منظور این نیست که بگوییم از حیث اصل شاعر بودن حافظ فاقد نظیر است؛ مسلماً شعرایی به جز حافظ نیز وجود دارند. بلکه منظور صرفاً این است که از جهت کمال هنر شعر، هیچ شخصی مانند حافظ نیست. به همین ترتیب، آیه شریفه «لیس کمثله شیء» نیز نباید چنین فهمیده شود که به مطلق‌ترین وجه هر گونه شباهت میان خدا و غیر خدا نفی شود. محتمل است مفاد آیه (یا بخشی از مفاد آن) این باشد که هیچ شیئی همانند خدا عالم و قادر و حکیم و ... نیست؛ چرا که قدرت و علم و حکمت خدا

نامتناهی، ضروری، و عین ذات خدا است، ولی قدرت و علم و حکمت برای غیر خدا، محدود، امکانی و زائد بر ذات است. در این صورت، اصل اشتراک خدا و غیر خدا در محمول‌هایی چون «عالم» نفی نمی‌شود.

^{۱۷۱} - در اینجا نیز یک راه احتمالی برای نقض نکردن اصل محالیت ارتفاع نقیضین این است که گفته شود واژه «خدا» تهی است. مطابق پاره‌ای از دیدگاه‌ها درباره نام‌های تهی، اگر «الف» نامی تهی باشد، هر دو جمله «الف میم است» و «الف نا-میم است» کاذب خواهند بود. روشن است که این گزینه معادل خداناباوری است.

^{۱۷۲} - این رویکرد ممکن است از برخی تعبیر طرفداران الهیات تنزیهی (یا apophatic theology) استفاده شود. بنگرید به:

Scott, Michael and Gabriel Citron (2016) 'What is Apophaticism? Ways of Talking About an Ineffable God', *European Journal for Philosophy of Religion*, 8 (4):23-49.

^{۱۷۳} - بنگرید به

Hick, John (1989) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillan, p. 239.

Hick, John (2000) 'Ineffability', *Religious Studies*, 36, pp. 35-46.

پیشنهاد دیگر که از سوی یاکوب مطرح شده این است که هیچ محمول بنیادی (fundamental) بر خدا صدق نمی‌کند. بنگرید به:

Jacobs, Jonathan D. (2015) 'The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology', in Jonathan Kvanvig (ed.) *Oxford Studies in Philosophy of Religion vol.6*, Oxford University Press.

^{۱۷۴} - عبدالکریم سروش، *خدا چون عشق*، انتشارات صقراط، چاپ اول تابستان ۱۳۹۸، ص ۹۶.

^{۱۷۵} - نیازی به ذکر نیست که اگر دلایل سروش از تایید تنزیه ۳ ناتوان باشند، آنگاه این دلایل نمی‌توانند انگیزه‌ای برای تغییر منطق (به هدف التزام به تنزیه ۳) نیز فراهم آورند.

^{۱۷۶} - سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۹](#)»، ۲۱ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۱۴:۰۶ تا ۱۴:۳۴.

^{۱۷۷} - سروش، «[شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۵۹](#)»، ۲۱ اکتبر ۲۰۱۸، دقیقه ۱۸:۰۱ تا ۱۸:۴۲.

^{۱۷۸} - رویکرد نخست را گروهی از فیلسوفان متاخر قرون وسطی (همچون اکام) پذیرفته‌اند، و رای منسوب به معتزله (نیابت ذات از صفات) نیز از جهاتی مشابه آن است. همچنین، ویلیام کرگ در اثر زیر، با توجه به ملاحظات الهیاتی یک دیدگاه نومیالیستی تمام عیار را پذیرفته است، که لازمه آن آموزه بساطت الهی نیز هست:

Craig, William Lane, 2016, *God Over All: Divine Aseity and the Challenge of Platonism*, Oxford: Oxford University Press

^{۱۷۹} - سروش می‌گوید از اوائل دهه ۱۳۶۰ روی مسأله رئالیسم و نومینالیسم کار کرده و به این نتیجه رسیده که این نزاع یکی از مصادیق قضایای جدلی الطرفین است. او می‌افزاید که در نهایت «نومینالیسم برای من خوشایندتر بود ضمن اینکه نومینالیسم تكثر عالم را هم بهتر توضیح می‌دهد.» (مصاحبه سروش در سال ۱۳۸۲: <http://www.drseroush.com/Persian/Interviews/F-INT-13821016-5.htm>)

البته توصیفی که سروش از نومینالیزم ارائه می‌دهد بسیار سطحی و سست است، و نسبت مشخصی با موضع موسوم به نومینالیزم ندارد (در پایان همین پینوشت سخنان سروش در این باره گزارش خواهد شد). نومینالیزم موضعی متافیزیکی است که در برابر رئالیزم در بحث کلیات (universals) قرار می‌گیرد. رئالیزم دو مولفه اصلی دارد. نخست اینکه در عالم واقعا هویتاتی به مثابه ویژگی‌ها وجود دارند که مستقل از ذهن و زبان آدمی هستند، مانند ویژگیِ فلان مقدار جرم داشتن، یا ویژگیِ کروی بودن، یا ویژگیِ بار الکتریکی منفی داشتن، و... مولفه دوم رئالیزم این است که ویژگی‌ها کلی (universal) هستند، به این معنا که ویژگیِ عدداً واحدی می‌تواند نمونه‌های (instances) متعددی داشته باشد. برای مثال، مطابق رئالیزم، تنها یک هویت در عالم به مثابه ویژگیِ کروی بودن وجود دارد، و هر شیئی کروی در عالم نمونه (یا فرد یا مصادقی) از همین ویژگیِ واحد است، و اینگونه نیست که به ازای هر شیئی کروی، ویژگیِ کرویت مجزایی در عالم وجود داشته باشد. هر دیدگاهی که این دو مولفه رئالیزم یا یکی از آنها را نپذیرد، ذیل عنوان نومینالیزم طبقه‌بندی می‌شود. در بسیاری از تالیفات اخیر درباره متافیزیک می‌توان توضیحاتی را که بیان شد یا مشابه آن را یافت. برای نمونه بنگرید به:

Michael Loux (2006), *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, Routledge, Chapters 1 and 2.

اکنون برای اینکه مشخص شود رسوخ سروش در فلسفه مغرب زمین در چه پایه‌ای است، در ادامه سخنان او را می‌آورم. سروش در متن زیر، نخست نومینالیزم را معادل تجربه‌گرایی تلقی کرده است، که کاملاً خطا است؛ چراکه مخالفان نومینالیزم (یعنی رئالیست‌ها) نیز می‌توانند تجربه‌گرا باشند. سپس، سروش تفسیر دیگری از نومینالیزم ارائه می‌دهد: «نامینالیزم یعنی این که انسان‌ها نه زیر یک کل می‌روند، نه زیر یک کلی». اصولاً معلوم نیست یعنی چه که انسان‌ها زیر یک کل نمی‌روند، و سروش نیز توضیحی درباره آن ارائه نمی‌دهد. اما سروش تلاش می‌کند توضیح دهد «کلی» به چه معنا است، تا از رهگذر آن موضع نومینالیزم نیز مشخص شود. ولی در نهایت هیچ معنای محصلی از گفته‌های او در توضیح «کلی» به دست نمی‌آید: «ببینید کلی یعنی چی؟ یعنی همین تعبیر کلی. مثلاً می‌گوئیم انسان، همین کلمه انسان. کلی است دیگر ... موجودات دو پایی را با یک مشخصاتی... همین که شما می‌گویید فلانی انسان است، یک قالب درست کردید و این موجود را بردید تو این قالب. برای این که این انسان که یک کلمه تهی که نیست،

کلمه بی طرف که نیست، با گفتن انسان ده‌ها مقوله به ذهن شما می‌آید. که چون انسان است پس این جوری هم هست. پس آن جوری هم هست. کلی همین است دیگر معنایش». خوانندگان مطلع را دعوت می‌کنم متن سخنان سروش که در ادامه می‌آید مطالعه کنند و خود به قضاوت بنشینند:

«نقطه اشتراک [لاک و هابز] این بود که هر دو تجربه گرای نومی‌نالیست بودند. حاجتی نیست که من راجع به Nominalism اینجا زیاد سخن بگویم چون قبلاً گفته‌ام. در بحث سلوک دیندارانه این که نومی‌نالیسم یکی از مکاتب فلسفی فکری مهمی بود که در قرون وسطی در اروپا پدید آمد و چرخش عظیمی در فکر و فلسفه اسکولاستیک پدید آورد، و حتی نگاه دینی را عوض کرد، و نگاه سیاسی را. در اینجا شما آثارش را می‌بینید. یعنی ما تا حالا می‌گفتیم که قائل بودن به نیک سرشت بودن و بد سرشت بودن تأثیر می‌گذارد در تئوری پردازی سیاسی شما، از دل یکی کم و بیش یک حکومت لیبرال دموکراسی می‌آید بیرون، از دل دیگری یک حکومت دیکتاتوری می‌آید بیرون که مهمترین شأش و شغلش سرکوب کردن و درندگان را از هم جدا کردن است، دیگری آدمیان را به مشورت و به قرارداد فرا خواندن است. اما عقب تر برویم. این هر دو نفر نومی‌نالیست بودند و تجربه گرا. این تجربه گرایی خیلی مهم است. اشاره کردم، گفتم هر دوی این‌ها برای این که ببینند انسان کیست و چیست به تاریخ مراجعه می‌کردند. یعنی به تجربه تاریخی. می‌رفتند ببینند که آدمی خودش را در متن واقع و در جریان تاریخ چگونه نشان داده؟ قانع نبودند به این که فیلسوفان در باب آدمی چه می‌گویند؟ قانع نبودند به این که ادیان در باب آدمی چه می‌گویند؟ این حرف معنانش این نیست که پشت به فلسفه یا به دین کرده بودند. معنی اش این است که اصلاً یک راه دیگری را انتخاب کرده بودند. تجربه گرایی - ملاحظه کنید - یک امری است که احکامش پسینی است، یعنی شما پس از تجربه به نتیجه می‌رسید. می‌گوئید من رفتم observations، بررسی، غیره انجام دادم، آن هم بررسی نسبتاً کامل، تا هر جا که بتوانید، به این نتیجه رسیدم که آدمیان چنین‌اند. اما این همیشه نیمه راه است. یعنی ممکن است کس دیگری بعد از شما بیاید، این تجربه‌ها را، این بررسی‌ها را ادامه بدهد و یک نتیجه متفاوتی با شما بگیرد. اصلاً نامینالیزم همین است. به همین دلیل هم استقراء تاریخی، استقراء تجربی هیچ وقت جواب قطعی به شما نمی‌دهد. نامینالیزم یعنی این که انسان‌ها نه زیر یک کل می‌روند، نه زیر یک کلی. این را حالا من توضیح می‌دهم براتون، چون در نتیجه گیری‌های ما خیلی تأثیر دارد. ببینید کلی یعنی چی؟ یعنی همین تعبیر کلی. مثلاً می‌گوئیم انسان، همین کلمه انسان. کلی است دیگر. "حد انسان به مذهب عامه/ حیوانیست مستوی القامه. پهن ناخن برهنه پوست ز موی / به دو پا رهسپر به خانه و کوی. هر که را بنگرند کینسان است/ می‌برندش گمان که انسان است." یک موجودات دو پای را با یک مشخصاتی، به قول بعضی‌ها میمون برهنه را ما می‌بینیم می‌گوئیم این‌ها انسانند. همین که شما می‌گوئید فلانی انسان است، یک قالب درست کردید و این موجود را بردید تو این قالب. برای این که این انسان که یک کلمه تهی که نیست، کلمه بی طرف که نیست، با گفتن انسان ده‌ها مقوله به ذهن شما می‌آید. که چون انسان است پس این جوری هم هست. پس آن جوری هم هست. کلی همین است

دیگر معنایش. وقتی که می‌گوئید فلان چیز اسید سولفوریک است، همین که می‌گوئید اسید سولفوریک یعنی یک قفس ساختید، یک خانه ساختید برایش. تمام مشخصاتش را می‌برید زیر این **کلی**. چون اسید سولفوریک است پس این خاصیت را دارد، این چنین است، آن چنان است. **خُب** این را بهش می‌گویند **کلی**. با **کلی سازی** ما Categories می‌کنیم. یعنی طبقه بندی می‌کنیم. این انسان است، آن حیوان است، آن اسب است، آن گرگ است، آن گربه است الی آخر. و در واقع به یک معنا داریم آخر خط را نشان می‌دهیم. می‌گوئیم این دیگر رسیده به یک جایی که الان انسان است دیگر. الان دیگر مشخصاتش این است. این یکی به یک جایی رسیده که گربه است. و امثال این‌ها. اما اگر شما قائل به **کلی** نباشید، کما این که نامینالیست‌ها نبودند و نیستند، یعنی می‌گفتند یک چنین قالبی اصلاً وجود ندارد. وقتی می‌گوئیم انسان یعنی انسان‌ها. خیلی فرق دارد با این که بگوئیم انسان یک مفهومی است که بنده در آن جا می‌گیرم، شما هم در او جا می‌گیرید، همه مان را با یک اندازه‌ها و ابعاد مختلفی سر و ته مان را می‌زنند تا تو آن جا بگیریم. توجه می‌کنید. به همین دلیل هم یک کسی را مثلاً می‌گوئیم انسان نیست. توجه می‌کنید، برای این که می‌گوئیم با آن تعریفی که ما از انسان داریم این نمی‌خورد. اما اگر شما از این **مفهوم کلی** بیائید بیرون، بگوئید که ما انسان‌ها داریم، آدمیان داریم، و هر انسان و آدمی حکم خودش را دارد. ممکن است با من اختلاف داشته باشد، ممکن است نداشته باشد. به تعداد آدمیان انسانیت داریم. این همان مفهوم نومینالیستی است. لذا هیچ کسی را ما نمی‌توانید بگوئیم از انسانیت بیرون است. توجه می‌کنید، چون به تعریف من نمی‌خورد. **خُب** تعریف شما برای خودتان خوب است. و با نومینالیزم شما چکار می‌کنید؟ تمام تنوع‌ها را در نظر می‌گیرید، در حالی که وقتی که شما قالب سازی می‌کنید تحت یک مفهوم کلی، تنوع‌ها را بیرون می‌ریزید. همه را در یک حدی. یعنی مثلاً فرض کنید که می‌گوئید فلانی که انسان است، شهریتش دخالت دارد، می‌گوئیم نه هیچ ربطی ندارد کدام شهر باشد. قدش دخالت دارد، می‌گوئیم نه ما که نمی‌گوئیم انسان آنی است که قدش مثلاً یک و نیم متر باشد، هر چقدر باشد. رنگ پوستش دخالت دارد، می‌گوئیم نه. میزان عقلش دخالت دارد، می‌گوئیم نه. علمش دخالت دارد، نه، ممکن است یک انسانی باشد جاهل باشد یا عالم باشد. یکی اهل این کشور، یکی اهل آن کشور. یکی سیاه باشد، یکی سفید باشد. یکی آدم خوبی باشد، یکی آدم بدی باشد. نه، نه، نه. ما یک مینیمومی را، یک مشترکی را، که این مشترک مبهم هم هست، گرفتیم می‌گوئیم آن انسانیت است. همه این‌ها در آن انسانیت مشترک هستند. اما رنگشان ممکن است فرق داشته باشد، قدشان، فکرشان، ایده شان، مذهبشان، علمشان، طبایع شان، خصائل شان، همه اینها. شما وقتی که با انسان- به معنای کلی فلسفی که گفتیم صحبت می‌کنید ها- با انسان‌های واقعی صحبت نمی‌کنید. با آن انسانی که **کُر** مشترک است صحبت می‌کنید. در حالی که پاتون را که به عالم خارج می‌گذارید، انسان‌ها به تعداد آدمیانی که وجود دارند متنوع هستند. به تعداد آدمیانی که هستند متنوع هستند. نامینالیزم این است. می‌گویند انسان کلمه‌ای نیست که برای او **کُر** مشترک وضع شده. بلکه ما اصلاً انسان نداریم.

انسان‌ها داریم و انسان‌ها هم این همه با هم تفاوت دارند و حالا شما که می‌خواهید حکومت بکنید باید بر انسان‌ها حکومت بکنید. نه بر آن انسانی که تو تعریف خودت او را مفروض گرفته‌ای. و می‌گویی اون آدم است و بقیه هم آدم نیستند. یا اگر لازم باشد آن‌ها را هم آن قدر می‌فشاریم تا بیايند تبدیل بشوند به آن تعریفی از آدمیت و انسانیت که ما گرفتیم. امیدوارم روشن باشد این مطلب. این را ببینید، اصلاً به رسمیت شناختن تنوع یک امر خیلی جدی است در جهان جدید و این محصول تجربه‌گرایی است. این محصول تجربه‌گرایی است. چون که در تجربه این تنوع‌ها خودش را نشان می‌دهد. نه فقط تجربه امروز، تجربه‌ای که حتی به دیروز هم می‌کشد. بروید در دل تاریخ، بروید تا چند هزار سال پیش. دائماً می‌بینید این آدم‌ها متفاوت اند، متنوع اند، همین طور نوع به نوع از راه می‌رسند. با تفاوت‌های بسیار[.....] امروز به این مطلب خیلی نزدیک شده‌اند. شما اگر با تئوری‌های پست مدرن آشنا باشید، به شما می‌گویند ما مدرنیته نداریم، مدرنیته‌ها داریم. توجه می‌کنید؟ عقلانیت نداریم، عقلانیت‌ها داریم. این یکی از تفتن‌های خیلی خوبی است که حاصل شده. حالا البته افراط هم می‌کند در این باب. ولی این نکته‌ای است. ببینید ما تا می‌گوئیم جهان مدرن فکر می‌کنیم یک مفهوم کلی را آوردیم و این مفهوم کلی گویای همه آن چیزی است که در مدرنیته وجود دارد. نه لزوماً. این مدرنیته می‌تواند صور مختلف به خودش بگیرد[.....] تجربه‌گرایی که پیوند وثیقی با نومی‌نالیزم دارد، همیشه به شما می‌گوید که همه چیز را عجلتاً در نظر بگیرید. ادعای رسیدن به عمق ماهیات اشیا را نداشته باشید. چه این ماهیات ساده‌ای مثل ماهیت آب و سنگ و این‌ها باشد، چه یک موجود پیچیده‌ای مثل انسان. در مورد انسان که بسی مشکل‌تر است ما بخواهیم چنین ادعایی بکنیم. بگوئیم که ما حقیقت وجود این موجود پیچیده را در یافتیم. فیلسوفان معمولاً این جوری بودند. یعنی فلسفه متافیزیکال این طوری بود. از اشیاء یک تعریفی می‌دادند و می‌گفتند این تعریف دیگر همه آن ماهیت را به قول خودشان Capture می‌کند. یعنی فرا می‌گیرد. شما با داشتن این تعریف دیگر آن شیء را می‌شناسید. بقیه چیزها عوارض است. یعنی حالا رنگش مثلاً سیاه است یا سفید است، قدش کوتاه است یا بلند است، این‌ها عوارض است، این‌ها خیلی اهمیتی ندارد. ماهیت آدمی وقتی شناخته شد، شما دیگر خیالتان راحت می‌شود. وقتی که این ماهیت را شناختید، آن وقت حکومت بر او را هم تعریف می‌کنید. روابط گرفتن با او را هم تعریف می‌کنید. صلاح و خیر و شرش را تعریف می‌کنید. سعادتش را تعریف می‌کنید. برای این که خودش را دیگر فهمیدید چیست؟ این بقیه هم جزو احکام و شروطی است که برای او می‌توانید صادر کنید. اما اگر من گفتم که نه من این را نمی‌شناسم، نه این که هیچ نمی‌شناسم، خیلی کم می‌شناسم، میان راه‌ام، عجلتاً یک اطلاعاتی دارم، من چه جوری می‌توانم بگویم این همیشه باید یک چنین حکومتی داشته باشد. همیشه باید یک چنین دینی داشته باشد[.....] آدم یعنی آدمیان، این بسیار مهم است. این آن قلب نامینالیزم است. آدم یعنی آدمیان. با همه تفاوت‌هایی که دارند.» (سروش، «دین و قدرت»، جلسه هشتم، ۳۰ ژوئن ۲۰۱۹، دقیقه ۳۶:۴۵ تا ۵۶:۵۱).

^{۱۸۰} - رجوع شود به پینوشت ۱۷۹.

^{۱۸۱} - بنگرید به:

Bergman M. and Brower J (2006) 'A theistic argument against platonism (and in support of truthmakers and divine simplicity)'. In Zimmerman D (ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, pp. 357–386.

Brower J (2008) 'Making sense of divine simplicity'. *Faith and Philosophy* 25, 3–30.

Brower J (2009) 'Simplicity and aseity'. In Flint T and Rea M (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 105–228.

Pruss A (2008) 'On two problems of divine simplicity'. In Kvanvig J (ed.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol.1. Oxford: Oxford University Press, pp. 150–167.

^{۱۸۲} - برای نمونه بنگرید به:

Plantinga A (1980) *Does God Have a Nature?* Milwaukee, WI: Marquette University Press.

Morris, Thomas V. and Christopher Menzel, 1986, "Absolute Creation", *American Philosophical Quarterly*, 23(4): 353–362.

van Inwagen, Peter, 2009, "God and Other Uncreated Things", in Timpe, Kevin (ed.) *Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump* (Routledge Studies in the Philosophy of Religion 7), London/New York: Routledge, ch. 1, pp. 3–21.

^{۱۸۳} - رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲.

^{۱۸۴} - به عنوان مثال بنگرید به بندهای «ب» و «ج» از پینوشت ۵۲.

^{۱۸۵} - رجوع شود به پینوشت ۵۴.

^{۱۸۶} - رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲.

^{۱۸۷} - مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳. رجوع شود به پینوشت ۵۴.

^{۱۸۸} - برای نمونه بنگرید به: /الاسفار، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۹، ج ۶، ص ۱۴۰.

^{۱۸۹} - گفتنی است تردیدهای جدی‌ای درباره اصالت درباره روایت «کلمه میزتموه...» وجود دارد. برای نمونه بنگرید به:

<https://alasar.blog.ir/1396/04/19/hadisebateni>

این نکته را هم باید در نظر گرفت که قاعده‌ی کلی سروش در روایات، باطل بودن همه احادیث است، مگر آنکه به طور استثنایی در موردی عکسش اثبات شود. منتهی سروش در هر موردی که روایتی را با مدعیات خود سازگار بباید، به آن توسل می‌جوید و مطلقاً پروای انسجام در رویکردش را ندارد. برای شواهد این مدعا رجوع شود به مقاله «[جایگاه](#)

[منطق در دین شناسی عبدالکریم سروش](#)»، رادیو زمانه، ۲۶ فروردین ۱۴۰۰.

^{۱۹۰} - گفتنی است در فلسفه معاصر تقریرهای مختلفی از «طبیعت‌گرایی» (naturalism) مطرح شده است. در اینجا در صدد قضاوت میان این تقریرها نیستم. بلکه صرفاً چند موضع را که می‌توان "مواضعی طبیعت‌گرایانه" تلقی کرد، معرفی خواهم کرد. با استفاد از چارچوبی که این مواضع در اختیار ما می‌نهند، به شیوه بهتری می‌توان سخنان سروش در این زمینه را تحلیل کرد.

^{۱۹۱} - میان طبیعت‌گرایی ۲ و طبیعت‌گرایی ۳ نیز موضع دیگری هست که طرفدارانی داشته است: خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد، ولی نقش علی او منحصر است در خلق / اولیه عالم طبیعت و تاسیس قوانین آن، یعنی نقش او صرفاً در مرحله حدوث است و نه بقا. پس از این آفرینش اولیه، گویا خدا عقب می‌نشیند و عالم طبیعت به صورتی خودبسنده و مطابق قوانینی که دارد راه خود را می‌رود (تقریری از خدای دئیستی). برای سادگی سیر بحث، این موضع را مدنظر قرار نداده‌ایم.

^{۱۹۲} - سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه اول، ۸ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۴۹:۰۱ تا ۴۹:۰۴.

^{۱۹۳} - رجوع شود به پینوشت ۶.

^{۱۹۴} - «اقبال در واقع با این سخنان خودش دیگر فاصله ای بین خالق و مخلوق نمی‌افکند. و به یک اعتبار می‌گوید که خدا در طبیعت است، طبیعت در خداست. و بعد هم اشاره می‌کند که خُب این تحولی که من در طبیعت به آن اشاره می‌کنم آیا می‌شود گفت که در خدا هم هست؟ چون وقتی که این همه ما این‌ها را به هم نزدیک کردیم خالق و مخلوق را، لابد صفت یکی هم به دیگری سرایت پیدا می‌کند. در اینجا از ابن حزم یکی از دانشمندان اسلامی نقل می‌کند که شاید به همین دلایل بود که او می‌گفت ما نمی‌توانیم بگوئیم خدا زنده است. برای این که زنده یعنی حرکت. زندگی. اما چون قرآن گفته خدا زنده است ما هم این را به کار می‌بریم، اما ما بودیم و فلسفه بود و این استنجاجات و ادله فلسفی اطلاق مفهوم حی بر خداوند بسیار دشوار بود. اقبال می‌گوید خُب درک او از حیات این بوده و فکر می‌کرده که تغییر همیشه تغییر مکانیکی است. همیشه تغییر به معنای رفتن از نقص به کمال است. بعد هم می‌پنداشته که در مورد خداوند اگر چنین رأیی را صادر کنیم آن وقت معنایش این است که خداوند کامل نیست، از نقص به کمال می‌رود. ولی اقبال معتقد است که نه، ما یک جور حرکت و یک جور نو شوندگی را، یک مفهومی را که خلاصه ضد رکود است، و عین حیات است، یک موجود زنده ای که با نشاط است، کار می‌کند، ما این را باید برای خدا قائل باشیم. این هم که در قرآن آمده و اقبال هم اشاره می‌کند «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» [رحمن، ۲۹] هر روز خداوند مشغول یک کاری است، می‌گوید ما برای این باید یک جا باز کنیم. نمی‌توانیم بگوئیم که خداوند محبوس در وجوب وجود خودش نشسته، دست به سیاه و سفید نمی‌زند، یک ذره تکان نمی‌خورد مبادا ذاتش عوض بشود، یک چنین خدایی را ما چه جوری می‌توانیم نسبت بدهیم با یک عالمی که، طبیعتی و واقعیتهای که عین حیات است و عین نو شوندگی است؟ این نو شدن از کجا می‌آید؟

اگر حقیقتاً خلق مدام داریم، ما باید یک نوعی از حرکت، تحول، حیات، هر چه اسمش را می‌گذارید برای خدا هم باید قائل باشیم. اقبال خیلی دقیق است در اینجا و مواظب است که سخنی نگوید که به هر حال با اصول و مسلمات اندیشه دینی و اسلامی منافات داشته باشد. اما به گمان من از راه خوبی وارد شده، می‌گوید ما بالاخره مفهوم حیات را باید بکاویم. ما آیا مجازاً می‌گوئیم خداوند زنده است یا حقیقتاً برای او زندگی قائل هستیم و این زنده بودن آیا با نوعی نو شدن و کار کردن و نشاط همراه هست یا نیست؟ هر جوری که فکر می‌کنیم باید چنان فکر کنیم که این‌ها کنار نرود و ستم به این اوصاف نشود و حیات الهی در کنار دیگر اوصاف او محفوظ بماند و لطمه ای نخورد.» (سروش، [«بازسازی فکر دینی در اسلام»](#)، جلسه پنجم، ۲۵ نوامبر ۲۰۱۷، دقیقه ۴۹:۱۰ تا ۵۲:۲۷).

همچنین سروش می‌گوید: «ما از سکوت محروم شده ایم. گذشتگان از این امر بسیار برخوردار بوده اند. همه جا سکوت بوده است و در این سکوت صدای طبیعت و صدای وجود را می‌شنیدند. شنیدن صدای طبیعت، شنیدن صدای وجود و شنیدن صدای ضمیر خویش به سکوت احتیاج دارد» (عبدالکریم سروش، *خدا چون عشق*، انتشارات صفراط، چاپ اول تابستان ۱۳۹۸، ص ۸۱). این تعبیر موهم یکی گرفتن خدا و طبیعت است.

^{۱۹۵} - «من از کسانی هستم که مسلماً رأیم همین است که خداوند نه مثل طبیعت است، نه مثل انسان است، و نه مثل هیچ چیز دیگری است. واقعاً لیس کمثله شیء، همان طور که در قرآن داریم، او را با هیچ چیزی نمی‌شود قیاس کرد.» (سروش، [«قرآن و انجیل، جلسه هجدهم»](#)، ۱۸ سپتامبر ۲۰۲۰، ۷۷:۲۴ تا ۷۷:۴۴).

^{۱۹۶} - رجوع شود به بند «ب» پینوشت ۵۲. همچنین سروش می‌گوید: «مواجهه با چنین خدایی مانند مواجهه با هیچ چیز است. اتفاقاً نکته همین است. خدا به این معنا هیچ چیز است، عدم است.» (عبدالکریم سروش، *خدا چون عشق*، ص ۹۶). «پس اگر در این دنیا دنبال یک پدیده ای می‌گردید که شبیه خدا باشد، آن پدیده سکوت است. لذا هر قدر ما سکوت را تجربه کنیم، خدا را تجربه کرده ایم و به خدا نزدیک تر شده ایم. اگر توجه کنیم، می‌بینیم سکوت نه هیچ صورتی دارد، نه صدا دارد و نه رنگ و بو. سکوت در واقع هیچ چیزی نیست. به معنای واقعی کلمه، بی شکل، بی صورت و بی رنگ است، اما وجود دارد.» (پیشین، ص ۹۷).

^{۱۹۷} - سروش، [«بعثت و میزان»](#)، ۱۵ اسفند ۱۴۰۰، دقیقه ۳۲:۳۱ تا ۳۵:۲۲.

^{۱۹۸} - البته سروش در همین سخنرانی، از اراده ازلی خدا هم صحبت می‌کند: «البته اراده خدا پشت سر همه اینها هست و همان طور که حکیمان به ما گفته اند، اراده خدا یعنی علم به اصلح. اراده خداوند یعنی علم او به بهترین اتفاقی که باید بیفتد.» (سروش، [«بعثت و میزان»](#)، ۱۵ اسفند ۱۴۰۰، دقیقه ۳۲:۱۶ تا ۳۲:۳۱). درست است که برخی حکما اراده خدا را به علم او به اصلح تفسیر کرده‌اند، ولی نکته بسیار مهم این است که از دید این حکما، علم خدا به اصلح علت پیدایش

اصلاح است. ولی این نکته تماما از سخن سروش غایب است. اگر علم خدا به برخاستن پیامبر علت برخاستن پیامبر باشد، آنگاه برخاستن پیامبر حقیقتا فعل خدا خواهد بود، و بدون هیچ تجویزی می‌توان گفت خدا پیامبر را برانگیخت. بنگرید به بخش ۳-۳-۳-۱

۱۹۹- عبارت سروش از این قرار است:

«واقع‌اش این است که فیلسوفان ما، فیلسوفان فیلسوفان مسلمان، من چندتاشون را برای شما اسم ببرم؟ از ابن سینا آغاز کنید، ملاصدرا، شیخ شهاب الدین سهروردی، ملا هادی سبزواری، عبدالرزاق لاهیجی، اینها همه شان در واقع حرفشان این است که جهان ماده خود کفاست و هر حادثه‌ای که در جهان رخ می‌دهد علت مادی دارد. هر حادثه‌ای که رخ می‌دهد. هر چه در عالم طبیعت رخ می‌دهد علت طبیعی دارد. این را فیلسوفان الهی دارند می‌گویند، یک قاعده خیلی مهم که کل حادث مسبوق بماده و مده: هر حادثه‌ای در زمانی و در شرایط مادی خاصی رخ می‌دهد. و بدون آن شرایط مادی و بدون اینکه در زمان مناسب خودش باشد رخ نمی‌دهد. بنابراین علم به لحاظ روشی ماتریالیست است. و این ماتریالیزم روش شناسانه مورد قبول فیلسوفان الهی هم هست. یعنی علم دنبال علت‌های مادی می‌گردد. و تا این علت‌های مادی را پیدا نکند نباید از پا بنشیند. نباید بگوید تا اینجا را یافتیم، بقیه‌اش یافت شدنی نیست، بنابراین بقیه‌اش را خدا انجام می‌دهد. این خیلی متدولوژی غلط و بدی است. متدولوژی یا روش شناسی علم، روش شناسی‌اش ماتریالیستیک است، یعنی جست و جو در علل مادی و طبیعی می‌کند. و معنایش این است که تا هر جا که تیغش می‌برد باید پیش برود و علل مادی را کشف کند. و نمی‌تواند در جایی بنشیند و بگوید علل طبیعی تمام شد حالا نوبت علت غیر طبیعی است یا خدا است، که او را در میان بیاوریم تا تبیین پدیده کامل بشود. چنین چیزی همان روش ناصوابی است که عرض کردم.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن»، جلسه نوزدهم، ۵ می ۲۰۱۷، دقیقه ۳۸:۱۰ تا ۴۰:۰۶).

گفتنی است سخن سروش در اینجا که «خودکفایی عالم ماده» را به فیلسوفان مسلمان نسبت می‌دهد نادرست یا دست‌کم نادقیق است. هیچ یک از فیلسوفان مسلمان، جهان ماده را به لحاظ وجودی خود کفا تلقی نمی‌کنند. درست است که آنها معمولا قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» را قبول دارند، ولی ماده سابق را صرفا علت مادی شیئی حادث تلقی می‌کنند، اما علت فاعلی آن را هویتی مجرد و فراطبیعی می‌انگارند.

البته خود قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» نیز دلیل استواری ندارد، و انتقادات مهمی به آن ایراد شده است (برای نمونه بنگرید به: مصباح یزدی، *تعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*، مطبعه سلمان فارسی، قم، ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۲۸۳-۲۸۴ و ص ۱۳۹-۱۴۵). گذشته از این، قاعده یادشده با نظریه مهبانگ (Big Bang) ناسازگار است.

۲۰۰- برای مثال به موارد زیر بنگرید:

الف- «بینید خداوندی اگر هست که به اعتقاد خداپرستان هست، خدایی نیست که مستقیماً در هیچ امری دخالت کند. این نکته را من اینجا خیلی به صراحت عرض می‌کنم. آن خدای عامیان است. خداوند حیات این جهان است، جهان نه کره زمین. کل هستی، کل مخلوقات. حیات این مجموعه است. و این حیات نهانی همه کاره است، یعنی این مجموعه را سرپا نگه می‌دارد. سرپا هم یعنی قائم به وجود اوست. یعنی اگر او نباشد و این مجموعه متکی به او نباشد فرو می‌ریزد[.....] ایشان [داوکیدز] درست می‌گویند، ما نه حاجت به تصادف داریم، نه حاجت به خدایی که مستقیماً دخیل در عالم باشد. ایشان درست می‌گویند. ولی این همه گزینه‌ها را از روی میز حذف نمی‌کند. خدایی که مثل جان در عالم حضور دارد، مثل شعور در آدمی حضور دارد، همه کارها را صورت می‌دهد اما دیده نمی‌شود و غیر مستقیم بر همه امور نظارت دارد. و البته خالق عالم هم هست.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه دوم، ۹ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۲۹:۴۶ تا ۳۳:۳۹).

ب- «هیچ کاری در این عالم نمی‌شود که خدا بی طرف باشد. تماشاچی باشد، و بی نظر باشد نسبت به آن. فقط هم نظر و طرف بودن و نبودن نیست، اصلاً فاعلیت تام دارد در آن کار. یعنی همه امر به دست او و به دستور او و به نیروی او و به خواست او و به اراده او و به تقدیر او انجام می‌شود. سر سوزنی هم تخلف ندارد. اما این خُب البته نفی نمی‌کند بودن اسباب و وسائط را در این میان.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی، جلسه ۴۹»، ۵ آگوست ۲۰۱۸، دقیقه ۳۱:۶ تا ۷:۰۸).

پ- «...و دست خدا را به قول فیلسوفان، در طول علل طبیعی بینیم، نه در عرض آنها» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، ص ۲۶۶).

۲۰۱- سروش، «بعثت و میزان»، ۱۵ اسفند ۱۴۰۰، دقیقه ۲۴:۲۵ تا ۷۲:۴۹۲۵:۰۸.

۲۰۲- برای نمونه به موارد زیر بنگرید:

الف- بندهای «ث» و «ح» در پینوشت ۷۰.

ب- سروش در قطعه زیر اذعان می‌کند که این رویکرد به پدیده پیامبری طبیعت‌گرایانه است:

«قرن‌ها باید بگذرد تا یک پیغمبری بیاد. آن پیغمبری که مثلاً در هزار، در دو هزار سال پیش آمد، نمی‌توانست جلوتر از او بیاد. این دهر، این چرخ، طبیعت، خداوند، پرورش می‌دهد تا این میوه سر وقتش بر درخت ظاهر بشود. به تعبیر دیگر، هر پیامبری یا هر ولی ای در خور قومی است که در میان آنها ظهور می‌کند، نه جلوتر و نه عقب تر. هیچ کدام

نمی‌تواند ظهور بکند. و با آنها تناسب ویژه ای پیدا می‌کند. چون این مسئله در مورد ادیان، در مورد پیامبران، خیلی بحث است. این که پیامبران به تدریج پخته می‌شدند و در چرخ و دوران حیات خودشان پخته و پرورده می‌شدند، این نکته خیلی مهمی است. این چنین نبود که یکمرتبه مثل یک چتر باز از بالا وارد بشوند. نه، زمان اینها را می‌پروراند و می‌پخت تا در وقت خودشان اینها ظاهر بشوند. قدری هم به نظر طبیعت گرایانه می‌آید، اما حرف بسیار مهمی است. یعنی همان که گفتم. مثال، مثال درخت است. بنابر این اگر می‌بینید که پیامبر اسلام در فلان زمان آمده، طبیعت یا دست خداوند، چیزی را آماده می‌کرده است به تدریج. تا آن موقع ظاهر بشود بر درخت طبیعت. بر شاخسار طبیعت. قبل از او میوه‌های دیگری داد این درخت. بعد از پیامبر اسلام هم دیگر میوه ای نداد. یعنی این درخت دیگر عقیم شد.» (سروش، «شرح دفتر نخست مثنوی»، جلسه ۱۰۳، ۲۵ اکتبر ۲۰۲۰، دقیقه ۴۰:۵۴ تا ۴۲:۵۰).

پ- پینوشت ۸۹

ت- سروش در پاسخ به اعتراض جعفر سبحانی در استفاده از قاعده «کل حادث مسبوق بماده و مده» برای طبیعی کردن وحی چنین می‌نویسد:

«به تصریح صدرالدین شیرازی (مرحله هفتم، فصل شانزدهم، ج سوم اسفار اربعه ص ۵۵)، چنان نیست که این قاعده فقط در صور جسمیه و حادثات مادی جاری باشد (چنان که شما پنداشته اید)، بلکه هم در صور جسمیه و هم در نفوس انسانیه جاری و صادق است و فقط مفارقات محضه اند که از شمول آن خارج اند. همچنین یادآوری می‌کنم که استاد شما، مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه برین موضع از اسفار، می‌آورند که این قاعده حتی بنابر قول مشائیین که نفوس را از آغاز مجرد می‌دانند، در نفوس هم جاری است. و گرنه بنا بر نظر صدرالمتالیهین که نفوس را جسمانیه، الحدوث و روحانیه، البقا می‌داند، این امر واضح تر است. به زبان ساده تر هر چه تعلق به ماده یابد (صورت باشد یا روح یا وحی)، محکوم آن قاعده است و زمینه مادی شرط حصول و حضور آن است. و البته ماده، هیچ گاه علت فاعلی ندارد، چنان که در فلسفه اولی مبرهن شده است.» (سروش، کلام محمد، رویای محمد، ص ۷۵).

۲۰۳- «واقع اش این است که فیلسوفان ما، فیلسوفان فیلسوفان مسلمان، من چندتاشون را برای شما اسم ببرم؟ از ابن سینا آغاز کنید، ملاصدرا، شیخ شهاب الدین سهروردی، ملا هادی سبزواری، عبدالرزاق لاهیجی، اینها همه شان در واقع حرفشان این است که جهان ماده خود کفاست و هر حادثه ای که در جهان رخ می‌دهد علت مادی دارد. هر حادثه ای که رخ می‌دهد. هر چه در عالم طبیعت رخ می‌دهد علت طبیعی دارد. این را فیلسوفان الهی دارند می‌گویند، یک قاعده خیلی مهم که کل حادث مسبوق بماده و مده: هر حادثه ای در زمانی و در شرایط مادی خاصی رخ می‌دهد. و

بدون آن شرایط مادی و بدون اینکه در زمان مناسب خودش باشد رخ نمی‌دهد. بنابراین علم به لحاظ روشی ماتریالیست است. و این ماتریالیزم روش شناسانه مورد قبول فیلسوفان الهی هم هست. یعنی علم دنبال علت های مادی می‌گردد. و تا این علت های مادی را پیدا نکند نباید از پا بنشیند. نباید بگوید تا اینجا را یافتیم، بقیه اش یافت شدنی نیست، بنابراین بقیه اش را خدا انجام می‌دهد. این خیلی متدولوژی غلط و بدی است. متدولوژی یا روش شناسی علم، روش شناسی اش ماتریالیستیک است، یعنی جست و جو در علل مادی و طبیعی می‌کند. و معنایش این است که تا هر جا که تیغش می‌برد باید پیش برود و علل مادی را کشف کند. و نمی‌تواند در جایی بنشیند و بگوید علل طبیعی تمام شد حالا نوبت علت غیر طبیعی است یا خدا است، که او را در میان بیاوریم تا تبیین پدیده کامل بشود. چنین چیزی همان روش ناصوابی است که عرض کردم.» (سروش، «سلوک دیندارانه در جهان مدرن»، جلسه نوزدهم، ۵ می ۲۰۱۷، دقیقه ۳۸:۱۰ تا ۴۰:۰۶).

۲۰۴- به عنوان مثال بنگرید به: بند «ب» پینوشت ۳۲ و بندهای «ث» و «ح» پینوشت ۷۰.

۲۰۵- اینکه یک رویداد فیزیکی هم علت فیزیکی کافی داشته باشد و هم علت غیر فیزیکی، به شیوه‌های مختلفی قابل تصویر است. مثلاً، ممکن است اجتماع علت فیزیکی و غیر فیزیکی به شکل تعین مضاعف (overdetermination) باشد، یعنی هر دو علت در عرض هم در تحقق معلول نقش داشته باشند، هرچند یک علت به تنهایی نیز برای پیدایش معلول کافی است. همچنین، اجتماع دو علت می‌تواند طولی باشد، به این صورت که فی المثل علت فیزیکی، خود معلول علت غیز فیزیکی باشد.

۲۰۶- برای نمونه به شواهد زیر بنگرید:

الف- پینوشت ۱۹۹.

ب- «ببینید خداوندی اگر هست که به اعتقاد خداپرستان هست، خدایی نیست که مستقیماً در هیچ امری دخالت کند. این نکته را من اینجا خیلی به صراحت عرض می‌کنم. آن خدای عامیان است. خداوند حیات این جهان است، جهان نه کره زمین. کل هستی، کل مخلوقات. حیات این مجموعه است. و این حیات نهانی همه کاره است، یعنی این مجموعه را سرپا نگه می‌دارد. سرپا هم یعنی قائم به وجود اوست. یعنی اگر او نباشد و این مجموعه متکی به او نباشد فرو می‌ریزد. اما به این معنا که در عرض عوامل طبیعی باشد، یعنی این عوامل باشند و او هم یکی از آنها باشد، البته این چنین نیست، هیچ کس هم چنین نیندیشیده، اگر هم چنین اندیشیده باشد اندیشه عامیانه ای است و حاجت به رد کردن ندارد. پس ما در مقابل آن سه گانه، که داوکینز گفت یا خداوند مستقیماً دخالت کننده یا تصادف یا انتخاب طبیعی، می‌توانیم بگوئیم که نه این طوری نیست. یا تصادف که ردش می‌کنیم، یا خدایی که مستقیم دخالت نمی‌کند و انتخاب

طبیعی را هم او سامان می‌دهد و یکی از تدبیرات اوست. کاملاً آن سه گانه شکسته می‌شود و ما می‌توانیم راه درستی را در این مجموعه در پیش بگیریم و ضمناً باز هم تکرار می‌کنم، نوبت قبل هم گفتم، خدایی که این بزرگوار در نظر دارد یک خدای عامیانه ای است متأسفانه، گر چه که گاهی بعضی از کلمات شاید بعضی از روحانیون - ولی حکیمان نه فیلسوفان نه- دیده بشوند. ملامت هم نمی‌توان کرد او را. در جهان جدید خیلی‌ها با توسل به جهل علمی و با توسل به پدیده‌هایی که تبیین شان هنوز آشکار نشده می‌خواهند دست خدا را در طبیعت نشان بدهند که ناشدنی است. خُب من فراتر از این نمی‌روم، ایشان برای این که بگویند انتخاب طبیعی نقش عظیمی دارد و ما بسیاری از پدیده‌ها را با آن می‌توانیم تبیین بکنیم، خُب متخصص است و سخنانش در این زمینه سخنان شنیدنی است، اصلاً بنا بر رد آنها نداریم، اگر هم مردود باشد باید ساینیتیست‌ها، دانشمندان درباره آنها فکر بکنند، ما در باب استنباط فلسفی از اینهاست که داریم سخن می‌گوئیم. نه خود پدیدارها یا قوانینی که علم آنها را بیان می‌کند. خُب این نکته را پشت سر بگذاریم که تقریباً می‌توانم بگویم قوام فصل چهارم کتاب به همین سه گانه ای بود که ایشان می‌اندیشد و معتقد است که چون انتخاب طبیعی می‌تواند پدید آمدن پیچیدگی‌ها را توضیح بدهد، لذا ما نه حاجت به خدا داریم، نه حاجت به تصادف داریم. داوکینز درست می‌گوید، ما نه حاجت به تصادف داریم، نه حاجت به خدایی که مستقیماً دخیل در عالم باشد. ایشان درست می‌گوید. ولی این همه گزینه‌ها را از روی میز حذف نمی‌کند. خدایی که مثل جان در عالم حضور دارد، مثل شعور در آدمی حضور دارد، همه کارها را صورت می‌دهد اما دیده نمی‌شود و غیر مستقیم بر همه امور نظارت دارد. و البته خالق عالم هم هست.» (سروش، «پندار پندار خدا»، جلسه دوم، ۹ آبان ۱۴۰۰، دقیقه ۲۹:۴۶ تا ۳۳:۳۹).

پ- بند «ب» پینوشت ۳۲.

ت- بندهای «ث» و «ح» پینوشت ۷۰.

ث- پینوشت ۸۹.

همانگونه که پیش از این گذشت، به نظر می‌رسد ادعای سروش مبنی بر اینکه متافیزیک وصال بر خلاف متافیزیک فراق می‌تواند رابطه خدا و عالم را به خوبی توضیح دهد (بند «ب» پینوشت ۲۷) و نیز این ادعای سروش در متن زیر که خداشناسی وحدت وجودی "با علم تعارضی ندارد"، اصل بستار علی قوی را پیش فرض می‌گیرد.

ج- «یک جور خداشناسی هست که با علم در تعارض می‌افتد. گفتم اما یک خداشناسی منقح البته چنین تعارضی ندارد. ما یک درکی از خدا داریم که شما نامش را می‌توانید وحدت وجود بگذارید. درکی که خدا هم هست در عالم و هم نیست. همانکه گفتم: هم حاضر است و هم غائب است. از چشمان ما غائب است، از مفهوم سازی ذهنی ما غائب است. اما در عین حال همه جا حاضر است. و این جهان تجلی اوست، ظهور اوست. یعنی خداوند اگر

می‌خواست ظاهر بشود همین جوری ظاهر می‌شد که اکنون ظاهر شده است. بنابراین به خدا می‌خواهید نگاه کنید، به هر چیزی نگاه کنید خدا را در همان جا می‌بینید. در این گل می‌بینید، در این نور می‌بینید، در شیطان هم می‌بینید، در پیامبران هم می‌بینید. همه شان. یعنی از آن حیث که اینها مظهر خداوند هستند یکسان هستند. عرفا در اینجا بیشترین خدمت را به ما کردند که این خدا را معرفی کردند.» (سروش، «علم و دین»، جلسه دوم، ۲۳ دسامبر ۲۰۱۸، دقیقه ۷۰:۰۵ تا ۷۱:۰۹).

^{۲۰۷} - برای نمونه بنگرید به بند «ب» پینوشت ۳۲ و بندهای «ث» و «ح» پینوشت ۷۰.

^{۲۰۸} - همانگونه که در بخش ۲-۶-۳ گذشت، به نظر می‌رسد سروش در بند «ب» پینوشت ۲۷ و بند «ج» پینوشت ۲۰۶ در صدد است به همین شیوه به نفع طبیعت‌گرایی ۱ استدلال کند. بند «پ» پینوشت ۳۴ هم کمابیش در همین راستا است.

^{۲۰۹} - می‌توان گفت سروش در بند «ب» پینوشت ۲۷ و بند «ج» پینوشت ۲۰۶، به شیوه نخست به اصل بستار قوی تمسک جسته است، و آن را برای تایید طبیعت‌گرایی ۱ به کار گرفته است؛ ولی در بند «ث» پینوشت ۷۰ گویا در جهت عکس، اصل بستار را برای نفی تاثیر خدا در طبیعت (طبیعت‌گرایی ۲) استخدام کرده است.

^{۲۱۰} - برای ارزیابی اصل انتقادی بستار، از جمله بنگرید به:

Polkinghorne, John C. (2006) 'Christianity and Science', in Philip Clayton and Zachary Simpson (eds), *The Oxford Handbook of Religion and Science* (Oxford: Oxford University Press), pp. 57-70

Gocke, Benedikt Paul (2015) 'The Many Problems of Special Divine Action', *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4, pp. 23-36.

Buhler, Keith (2020) 'No Good Arguments for Causal Closure', *Metaphysica* 21(2): 223-236.

Koperski, Jeffrey (2020) *Divine Action, Determinism, and the Laws of Nature*, New York: Routledge. Ch. 6.5.

^{۲۱۱} - البته برای این منظور باید موانع الهیاتی دخالت خدا در طبیعت، یعنی رویکردهای تنزیهی افراطی نیز بر طرف شود.

^{۲۱۲} - رخنه‌ای که مطابق این دیدگاه فرض می‌شود، یک رخنه متافیزیکی است و نه یک رخنه معرفتی: واقعا رویداد فیزیکی مورد نظر به واسطه رویدادهای فیزیکی دیگر تعین علی نیافته است، نه اینکه روابط علی تعین‌بخشی وجود دارد و ما از آن بی‌خبر هستیم. بنابراین، این فرض که خدا در حوزه این رخنه‌های متافیزیکی دخالت می‌کند دچار مشکلات سنتی ایده خدای رخنه‌پوش نیست. در اینجا برای پوشاندن جهل خود به خدا متوسل نشده‌ایم. بنابراین، به خلاف تصور سروش در بند «ب» پینوشت ۳۲ و بند «ث» پینوشت ۷۰، فرض دخالت خاص خدا در طبیعت لزوماً معادل با ایده سنتی خدای رخنه‌پوش نیست.

^{۲۱۳} - ادبیات بسیار گسترده‌ای در دهه‌های اخیر در دفاع از امکان فعل خاص خدا در طبیعت شکل گرفته است. در این بحث هم فیلسوفان دین مشارکت داشته‌اند و هم گروهی از فیزیکدانان، و البته پیشنهادها و مدل‌های متنوعی برای فعل خاص الهی مطرح کرده‌اند. در اینجا صرفاً به چند اثر زیر ارجاع می‌دهم. برخی از این نویسندگان (همچون پلانتینگا، تریسی، مورفی، و راسل) در صدد بوده‌اند از جمله با استناد به عدم تعین کوانتمی نشان دهند فعل خاص الهی در طبیعت ممکن است. اما همان‌گونه که در متن اشاره شد، گروهی دیگر (مانند آلستون، کوپرسکی، و...) بر این باورند که حتی اگر قوانین طبیعت همگی تعین‌بخش باشند، باز هم فعل خاص الهی امکان‌پذیر است.

Alston, William P. 1994. "Divine Action: Shadow or Substance?" In *The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations*, edited by Thomas F. Tracy, 41–62. University Park: Pennsylvania State University Press.

Ellis, George F. R. 1995. "Ordinary and Extraordinary Divine Action." In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert J. Russell, 359–95. Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

Gocke, Benedikt Paul (2015) 'The Many Problems of Special Divine Action', *European Journal for Philosophy of Religion* 7/4, pp. 23-36.

Koperski, Jeffrey (2020) *Divine Action, Determinism, and the Laws of Nature*, New York: Routledge

Larmer, Robert. 2008. "Miracles, Physicalism, and the Laws of Nature." *Religious Studies* 44 (2): 149–59.

———. 2014. *The Legitimacy of Miracle*. Lanham: Lexington Books.

Murphy, Nancey. 1995. "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat." In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by Robert J. Russell, Nancey Murphy, and Arthur R. Peacocke, 325–57. Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

Plantinga, Alvin. 2008. "What Is 'Intervention'?" *Theology and Science* 6 (4): 369–401.

———. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.

Russell, Robert J. 2009. "Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment." In *Philosophy, Science and Divine Action*, edited by F. LeRon Shults, Nancey C. Murphy, and Robert J. Russell, 351–403. Leiden: Brill.

Tracy, Thomas F. 1995. "Particular Providence and the God of the Gaps." In *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, edited by R. J. Russell, N. Murphy, and A. R. Peacocke, 291–324. Berkeley, CA: Center for Theology and the Natural Sciences.

_____. 2009. "Creation, Providence and Quantum Chance." In *Philosophy, Science and Divine Action*, edited by F. LeRon Shults, Nancey C. Murphy, and Robert J. Russell, 227–61. Philosophical Studies in Science and Religion. Leiden: Brill.

^{۲۱۴} - سروش نیز به دیدگاه فیلسوفان مسلمان در پینوشت ۱۹۹ اشاره می‌کند.

^{۲۱۵} - در باب گذار سروش به طبیعت‌گرایی در خداشناسی و کل دین، آرش نراقی و ابوالقاسم فنایی در دو منبع زیر از منظر دیگری - متفاوت از رویکرد مقاله حاضر - سخن گفته‌اند.

ابوالقاسم فنایی، «الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین‌شناسی عبدالکریم سروش»، *دوفصلنامه دین و دنیای معاصر*، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره ۱۴، صص ۷-۵۶.

آرش نراقی، «معجزه: پنجره‌ای به جهان ماورا»، ۵ تیر ۱۴۰۰.

آرش نراقی به صراحت می‌گوید که سروش به «طبیعت‌گرایی متافیزیکی» گذر کرده است. او همچنین ضمن دفاع از مفهوم سنتی معجزه، پاره‌ای از آرای فیلسوفان معاصر در تبیین امکان دخالت مستقیم خداوند در طبیعت را گزارش می‌کند.

^{۲۱۶} - برای مثال، به نظر می‌رسد سروش در بند «پ» پینوشت ۳۴ از طبیعت‌گرایی ۱ و نفی متافیزیک فراق به ایده خوانش مجهول می‌رسد. بند «ب» پینوشت ۳۲ نیز از جهاتی مشابه همین رویکرد به خوانش مجهول است.

^{۲۱۷} - برای مثال، شاید بتوان گفت سروش در بند «ب» پینوشت ۶۴ و بند «پ» پینوشت ۴۰ بر اساس چنین مسیری خوانش مجهول را مطرح می‌کند. بند «ب» پینوشت ۳۲ و بند «ث» پینوشت ۷۰ نیز تا حدودی در همین راستا هستند، هر چند سخنان سروش در این دو قطعه اخیر به شدت مضطرب است.

^{۲۱۸} - برای مثال، از بند «ب» پینوشت ۲۰۶ می‌توان ترکیب طبیعت‌گرایی ۳ و نفی طبیعت‌گرایی ۲ را برداشت کرد.

^{۲۱۹} - برای مثال به شواهد زیر بنگرید:

الف - بند «ب» پینوشت ۳۲.

ب - بند «ب» پینوشت ۶۴.

پ - پینوشت ۶۶.

ت - بندهای «ث» و «ح» پینوشت ۷۰.

^{۲۲۰} - این دلیل به ویژه از بند «ت» پینوشت ۹۰ و بند «ب» پینوشت ۳۲ قابل برداشت است.

^{۲۲۱} - مطلب دیگری که گاه سروش مطرح می‌کند و به سادگی قابل فهم نیست این است که خوانش مجهول صرفاً برای کسانی است که دید توحیدی آنها باز نشده است. به گفته سروش، نسبتی که متن مقدس با پیامبر برقرار می‌کند با نسبتی که با ما انسان‌های معمولی پیدا می‌کند متفاوت است. پیامبر همه عالم را پر از خدا و متحد با خدا می‌دید. به تعبیر صریح سروش، پیامبر «اصلاً دنیا را یک چیز می‌دید». از این رو بود که او (به مثابه مولف قرآن) همه رویدادهای عالم از جمله بارش باران را به خدا نسبت می‌داد. عارفانی که سرمه توحید بر چشمان خود کشیده‌اند و تجربه وحدت را چشیده‌اند نیز همین گونه عالم را می‌بینند، و همین نسبت را با متن مقدس برقرار می‌کنند. ولی ما که از تجربه یکی دیدن همه چیز با خدا محروم هستیم، نسبتی دیگر با متن مقدس داریم، و لازم است چنین آیاتی را به صیغه مجهول بفهمیم. (بنگرید به بند «ب» پینوشت ۳۲. سروش در بند «پ» پینوشت ۹۰ نیز تفکیک میان صاحبان تجربه وحدت و غیر آنها را در مقام فهم آیات مربوطه مطرح می‌کند. همچنین بنگرید به بند «ت» پینوشت ۹۰).

این سخن سروش از جهات متفاوتی دچار ابهام است، و معلوم نیست بر چه پیش‌فرض‌هایی مبتنی است. یک پرسش اولیه این است که آیا این دو نحوه تفسیر یا خوانش متن مقدس که سروش یاد کرده است (یعنی: خوانش به صیغه معلوم برای پیامبر و عرفا، و خوانش به صیغه مجهول برای دیگران) در مقام توصیف است، یا در مقام توصیه؟ آیا سروش می‌گوید دو گروه یاد شده، عملاً این دو خوانش را دارند، یا می‌خواهد بگوید باید چنین خوانشی داشته باشند؟ اگر منظور سروش توصیف باشد که وضوحاً توصیف خلاف واقعی است. بسیاری از انسان‌های معمولی آیات یاد شده را بر حسب صیغه مجهول تفسیر نمی‌کنند. از این رو به نظر می‌رسد ادعای سروش سخنی در مقام توصیه است؛ یعنی به زعم او، تفسیر مناسب یا صحیح برای صاحبان تجربه توحیدی، فهم بر حسب صیغه معلوم است، و برای انسان‌های معمولی فهم بر حسب صیغه مجهول. عبارات او نیز موید توصیه‌ای بودن ادعای سروش است.

اما دلیل این تفکیک میان دو گروه یاد شده چیست؟ برای بررسی این موضوع، نخست لازم است دوباره ملاحظه کنیم انگیزه سروش برای پیشنهاد خوانش به صیغه مجهول چه بوده است. همان‌گونه که دیدیم، از سخنان سروش دو مبنای ادعایی متفاوت برای خوانش به صیغه مجهول استفاده می‌شود، که نتایج کاملاً متفاوتی دارند. یک مبنا همان طبیعت‌گرایی ۱ (یا وحدت ۱) است، که مطابق آن خدا هویتی طبیعی است. روشن است چنانچه خوانش به صیغه مجهول بر پایه چنین فرضی پیشنهاد شده باشد، این خوانش مستلزم آن نیست که از معنا ظاهری آیه (مثلاً: «خدا باران را فرو فرستاد») دست برداریم، بلکه هم معنای ظاهری صحیح خواهد بود و هم اینکه طبیعت باران را فرو فرستاد؛ چرا که طبق طبیعت‌گرایی ۱ خدا عین طبیعت است. مبنای دیگر سروش برای خوانش به صیغه مجهول طبیعت‌گرایی ۲ (یا رویکردهای تنزیهی) است. مطابق طبیعت‌گرایی ۲، ظواهر دال بر دخالت و فعل خدا در طبیعت نمی‌توانند درست باشند، و لذا سروش خوانش به صیغه مجهول را به مثابه تاویل این آیات، یا تعبیر رویاهایی که پیامبر دیده است، پیشنهاد می‌کند.

اکنون در ادامه، به بررسی این موضوع می‌پردازیم که بر اساس این دو مبنا، تفکیک میان صاحبان تجربه وحدت و غیر آنها در مقام فهم آیات قرآن چه وجهی می‌تواند داشته باشد.

نخست با این فرض آغاز می‌کنیم که تز طبیعت‌گرایی ۱ (یا وحدت ۱) مبنای خوانش به صیغه مجهول است. اما اگر این تز صادق باشد برای همگان صادق است، و هر که باور موجه به آن داشته باشد، چه واجد تجربه وحدت باشد و چه نباشد، می‌تواند آن را در مقام فهم آیات قرآن به کار گیرد. از این رو تفکیک سروش میان واجدان تجربه وحدت و غیر آن وجهی ندارد. شاید منظور سروش چیزی مشابه مطلب زیر است:

کسانی که وحدت عالم را خود تجربه نکرده‌اند، نه می‌توانند در مقام تصور، فهمی از وحدت ۱ داشته باشند و نه می‌توانند در مقام تصدیق، باور موجه به آن کسب کنند. از رو چنین اشخاصی نمی‌توانند و نباید وحدت ۱ را در فهم آیات به کار گیرند. حال، وقتی این اشخاص هیچ دسترسی معرفتی به وحدت ۱ ندارند، عقیده موجه و معقول برای آنها این است که خدا را موجودی فراطبیعی تلقی کنند. از سوی دیگر، مطابق اصل بستار قوی هویات فراطبیعی هیچ تاثیر علی در عالم طبیعت نمی‌تواند داشته باشند. پس ظاهر آیات مورد نظر (از دید چنین انسان‌هایی) نمی‌تواند درست باشد، و ناچار به تاویل آنها خواهند بود. تاویل مناسب نیز این است که آیات را بر حسب صیغه مجهول بفهمند. این در مورد کسانی است که فاقد تجربه وحدت باشند. اما واجدان تجربه توحیدی دریافته‌اند که خدا عین طبیعت است. از این رو، حتی با فرض اصل بستار قوی، ظاهر آیات مشکلی ندارد. لذا اینان باید آیات یادشده را بر حسب صیغه معلوم تفسیر کنند.

به نظر می‌رسد این نهایت توجیهی است که از کلام سروش می‌توان برای تفکیک میان صاحبان تجربه وحدت و فاقدان آن در مقام تفسیر متن (با مفروض گرفتن وحدت ۱ و طبیعت‌گرایی ۱) فراهم آورد. اما این توجیه نیز به دو مشکل اساسی دچار است.

نخست: در بیان بالا، صدق وحدت ۱ و طبیعت‌گرایی ۱ مفروض انگاشته شده است، و در عین حال چنین ادعا شده است که فاقدان تجربه وحدت نه می‌توانند فهمی از این دو تز داشته باشند و نه باور موجه به آنها را کسب کنند. اما این ادعا با رویکرد خود سروش در تناقض است. سروش به کرات و با تعبیر متفاوت سعی دارد تصویری از وحدت ۱ ارائه دهد و حتی استدلال‌هایی به نفع آن مطرح کرده است. اصولاً پیش‌فرض استدلال‌آوری این است که مخاطب قابلیت فهم و تصدیق مدعا را دارا است. اگر فاقدان تجربه وحدت هیچ فهمی از وحدت ۱ نمی‌توانند داشته باشند، این حجم از سخنان سروش در توضیح وحدت ۱ چه وجهی دارد؟ البته کسب باور موجه به یک حقیقت با "دیدن" آن حقیقت در تجربه‌ای عرفانی کاملاً تفاوت دارد. اما علیرغم این تفاوت، با داشتن باور موجه به یک فرضیه می‌توان آن را در مقام تفسیر متن به کار گرفت، هر چند شخص محتوای آن فرضیه را نتواند در تجربه‌ای عرفانی مشاهده کند.

دوم: بیان بالا اصل بستار قوی را مفروض گرفته است. چنان که دیدیم، این اصل بسیار محل مناقشه است. با کنار نهادن این اصل دیگر فاقدان تجربه وحدت ملزم به خوانش مجهول از متن مقدس نیستند، حتی اگر بپذیریم آنان نمی‌توانند باور موجه به وحدت ۱ و طبیعت‌گرایی ۱ داشته باشند.

حال فرض کنیم مبنای سروش برای خوانش به صیغه مجهول طبیعت‌گرایی ۲ باشد (چنانکه گفته شد، طبیعت‌گرایی ۲ هم از اصل بستار قوی نتیجه می‌شود و هم از برخی رویکردهای تنزیهی). در این صورت تفکیک میان واجدان تجربه وحدت و فاقدان آن در مقام فهم آیات مورد نظر چه وجهی دارد؟ بر فرض صحت طبیعت‌گرایی ۲، ظاهر آیات مورد بحث نمی‌تواند صحیح باشد، و از این رو، هر کسی باور موجه به طبیعت‌گرایی ۲ داشته باشد لازم است آن آیات را حمل بر خلاف ظاهر کند، اعم از اینکه دارای تجربه وحدت باشد و چه نباشد. از این رو باز هم دلیلی میان تفکیک ادعایی سروش باقی نمی‌ماند.

نکته دیگری که با بحث حاضر ارتباط دارد این است که که با فرض طبیعت‌گرایی ۲، در اساس تجربه وحدت چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ پیش از این دیدیم که طبیعت‌گرایی ۲ (اینکه خدا به مثابه هویتی فراطبیعی وجود دارد ولی هیچ نقش علی در پیدایش و بقاء عالم طبیعت ایفا نمی‌کند) با وحدت ۱ (اینکه خدا عین همه اشیاء و عین طبیعت است) ناسازگار است. بنابراین، با فرض صحت طبیعت‌گرایی ۲، تجربه وحدت ۱ نمی‌تواند تجربه‌ای باشد که از هر حیث واقع‌نما (veridical) است. برای مثال، فرض کنید کسی در تجربه عرفانی خود چنین می‌بیند که خدا عین همه اشیاء است و خدا است که باران را فرو می‌فرستد و گیاهان را می‌رویاند، و اگر طبیعت‌گرایی ۲ صحیح باشد، باید گفت این تجربه (دست کم از جهتی) نامطابق با واقع است. اتفاقاً برخی از مواضع سروش را می‌توان در راستای همین مطلب فهمید. از برخی سخنان سروش چه بسا برداشت می‌شود تجربه وحدت یک تجربه رویایی است: در رویا است که پیامبر می‌بیند خدا باران را فرو می‌فرستد، گیاهان را می‌رویاند، تیر را رها می‌کند، و... (بنگرید به بند «پ» پینوشت ۹۰). اما مقتضای رویکرد سروش (با مفروض گرفتن طبیعت‌گرایی ۲) این است که گفته شود ظاهر اولیه چنین رویاهایی نامطابق با واقع است؛ این رویاها را باید تعبیر کرد، و تعبیر صحیح آنها نیز خوانش به صیغه مجهول است. نتیجه این مسیر آن است که تجربه وحدت که همیشه سروش با تجلیل از آن یاد می‌کند، به لحاظ معرفت‌شناسی گمراه‌کننده و در بهترین حالت بی‌اهمیت است: ظاهر آن خلاف واقع است، و تعبیر آن امری پیش‌پاافتاده است (اینکه باران می‌بارد، یا نیروهای طبیعی باران را فرومی‌فرستند)، که برای دانستن آن نیازی به تجربه عرفانی نیست!

۲۲۲- در یک سخنرانی اخیر (بند «پ» پینوشت ۹۰)، سروش اذعان می‌کند که پیشنهاد او برای خوانش به صیغه مجهول خدازدایی از قرآن است، و در بادی نظر نیز رمانده است. در عین حال، او تلاش می‌کند معنای معقول و قابل دفاعی از این پیشنهاد به دست دهد. خلاصه سخن او این است که پیامبر با دید پیامبرانه واقعا می‌دید که خدا بادها را می‌فرستد،

جنین‌ها را صورت‌نگاری می‌کند و...، و همین اموری را که می‌دیده است برای ما در قالب قرآن بیان کرده است: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ»، «هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ». اما حال که ما با این آیات مواجه می‌شویم، لازم است به قول مولوی خود را تاویل کنیم و نه قرآن را (خویش را تاویل کن نی ذکر را)؛ یعنی باید تلاش کنیم آن چشم پیامبرانه را پیدا کنیم، و در نتیجه همان را که پیامبر می‌دید ببینیم. توضیحات سروش در همین نقطه به پایان می‌رسد. اما مسئله‌ای که سروش از آن طفره رفته این است که به جز نوادری از انسان‌ها، کسی به آن دیده وحدت‌بین دست نمی‌یابد. حال، همین انسان‌های عادی چگونه باید قرآن را بفهمند؟ سروش در این سخنرانی چیزی در این باره نمی‌گوید، ولی مطابق دیگر سخنان او، آنها باز باید به صیغه مجهول آیات قرآن را بفهمند. بر این اساس، کماکان سروش پایبند به خدازدایی از قرآن نسبت به اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها است، و همچنان پیشنهاد او نه تنها رمانده است، بلکه به اشکالاتی که به تفصیل بیان شد دچار است.

^{۲۲۳} - «برای این که دیدگاه درستی داشته باشیم، هم دیدمان را از خدا باید عوض کنیم، هم دیدمان را از پیامبری باید عوض کنیم، و هم از نسبت خدا با عالم، از نسبت ماوراء طبیعت با طبیعت، همه اینها را البته باید تغییر رادیکال بدهیم.» (سروش، «[روایهای رسولانه در جغرافیای روشنفکری دینی](#)»، ۴ نوامبر ۲۰۱۶، دقیقه ۲۴:۴۸ تا ۲۴:۵۹).

^{۲۲۴} - برای آسیب‌شناسی جریان روشن‌فکری دینی از همین منظر، بنگرید به: مقاله حمید وحید دستجردی با عنوان «[ملاحظات روش شناختی درباره جریان‌های فکر دینی در ایران \(اقبال، شریعتی و سروش\)](#)».