

غیب‌زدایی از جهان یا صورت‌زدایی از خدا

نقدِ نقدِ فنایی بر دین‌شناسی عبدالکریم سروش

اعظم پویا

ابوالقاسم فنایی در مقاله‌ای با عنوان «الهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین‌شناسی عبدالکریم سروش»^۱ (از این پس الهیات طبیعی شده) به نقد الهیات سروش می‌پردازد که بنا به توضیح وی شامل آراء سروش در باب دین، دین‌شناسی و دینداری است (الهیات طبیعی شده، ۷). او این الهیات را «الهیات طبیعی شده» می‌نامد. به نظر او مناسب‌ترین و دقیق‌ترین عنوان برای توصیف پروژه سروش «طبیعی کردن الهیات» است. (همان، ۸) اما وصف «طبیعی شده» در «الهیات طبیعی شده» به چه معناست؟ او این وصف را معادل «مادی» و «فیزیکی» به کار برده است. (همان، ۱۷) یعنی سروش در پروژه خود درصدد «مادی کردن» الهیات بوده است. البته او می‌افزاید که می‌توان از تعبیرهای مشابهی همچون دنیوی کردن، بشری کردن، علمی کردن، انسانی کردن و تاریخی کردن هم برای «طبیعی کردن» استفاده کرد. (همان، ۸) اما فنایی می‌نویسد «به دلایلی که در این جا مجال طرح آن‌ها وجود ندارد تعبیر «طبیعی کردن» را ترجیح می‌دهم» (همان، ۹). بنابراین، فنایی دلایل استفاده از مهم‌ترین اصطلاح به کار رفته در این مقاله را که بار همه نوشته‌اش بر دوش آن است به خواننده ارائه نمی‌دهد و آن را مبهم می‌گذارد. البته در ادامه به تدریج معنای این اصطلاح (نه دلایل ترجیح آن) بر خواننده بیشتر آشکار می‌شود و در می‌یابد که این اصطلاح در برابر «ماورای طبیعی کردن» و «الهیات ماورای طبیعی شده» قرار می‌گیرد. و بالاخره در یک توضیح دیگر فنایی «الهیات طبیعی شده» را الهیاتی می‌داند که در تبیین پدیده‌های الهیاتی سوئیة ماورایی و غیبی را کم‌رنگ یا حذف کرده است. (همان، ۹) چنان‌که او خود می‌گوید هدفش در مقاله مذکور آن است که نشان دهد «گوهر اصلی پروژه وی [سروش] طبیعی کردن دین، دین‌شناسی و دینداری است که طی فرایندی تدریجی از رهگذر کاستن یا کم‌رنگ کردن یا مغفول نهادن یا حذف کردن هر چه بیشتر سوئیة یا سوئیة‌های ماورایی، رازالود، الهی، و غیبی این سه مقوله و تلاش برای ارائه تبیینی بیش از حد طبیعی از آن‌ها انجام گرفته است». (همان، ۹) فنایی بیان می‌کند که با طبیعی کردن الهیات مخالف نیست، بلکه آن را ضروری می‌داند، اما به قدر لازم. او برای طبیعی کردن الهیات درجات و انواع قایل است (همان، ۹)؛ ماورای طبیعی کردن محض، طبیعی کردن محض و تبیینی ترکیبی از آن دو (همان، ۱۳). به نظر فنایی عده‌ای الهیات را ماورای طبیعی محض کرده‌اند و در مقابل و در واکنش به آن‌ها، سروش الهیات را نزدیک به طبیعی محض کرده است و بنابراین الهیات او در سوئیة حداکثری «طبیعی کردن» قرار دارد. او معتقد است باید توازن مطلوب به تبیین مقولات الهیاتی بازگردد و بنابراین، به یک الهیات طبیعی شده متوازن معتقد

^۱ چاپ شده در مجله دین و دنیای معاصر، سال هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷-۵۶

است. (همان، ۱۰) پس نقد فنایی چنان که تصریح می کند ناظر به حد لازم طبیعی کردن است نه خود طبیعی کردن « مشکل از آن جا آغاز می شود که در طبیعی کردن الهیات جانب افراط بپیماییم و الهیات را بیش از حد لازم طبیعی کنیم». (همان، ۱۰)

فنایی آن گاه وارد بحث از الهیات سروش می شود و درصدد است نشان دهد که او الهیات را طبیعی کرده است، آن هم بیش از حد لازم. فنایی در این نوشته گاه به به مباحثی در آرای سروش می پردازد که ربط مستقیمی با موضوع مقاله ندارد، و اگر چنین نبود، مقاله او می توانست کوتاه تر باشد.^۲ اما من می گویم در چارچوب همین موضوع «طبیعی کردن و حد لازم آن»، که مدعای اصلی فنایی است، بمانم و نشان دهم که این مدعا در باره پروژه سروش قابل دفاع نیست. این بحث به ویژه از این جهت اهمیت دارد که نقد فنایی و رویکرد او فقط دامنگیر نظریه سروش نیست، بلکه به نظر می رسد این تبیین نافی هر نوع تبیین عقلی و فلسفی از دین است که از ظاهرگرایی عبور کند و تصویری غیرمتشخص و نانسانوار از خداوند عرضه دارد مانند تبیین فیلسوفان مسلمان.

بحث مورد نظر در چند بخش سامان یافته است: مفهوم حد لازم طبیعی کردن، طبیعی کردن معرفت دینی: قبض و بسط تئوریک شریعت، طبیعی کردن دین: بسط تجربه نبوی، طبیعی کردن وحی: کلام محمد، رویای محمد(ص). بخش چهارم از بخش های دیگر مفصل تر است و دارای زیربخش هایی است؛ طبیعی کردن سخن گفتن خداوند، نقش خدا در وحی، وحدت وجود یا متافیزیک وصال و اعتبار رویای پیامبر.

مفهوم حد لازم طبیعی کردن

توضیح فنایی از مفهوم «حد لازم طبیعی کردن» که معیار اصلی نقد و بررسی او است کافی نیست و قابل نقد است؛ اولاً، واژه های مبهم و کش دار حد لازم، بیش از حد لازم، متوازن و افراط در طبیعی کردن توضیح روشن خود را در مقاله پیدا نمی کند و معیار درستی به خواننده عرضه نمی شود تا با آن بتواند تشخیص دهد چه مقدار از طبیعی کردن «حد لازم» است و چه مقدار «حد افراط». ثانیاً، معلوم نیست با چه مشخصاتی می توان یک الهیات طبیعی شده متوازن داشت؟ فنایی توضیح نمی دهد که این «حد لازم، بیش از حد لازم، متوازن و افراط» بر اساس کدام منظر تعریف و تفسیر می شوند؟ آیا معیاری عینی، و نه منظرمند، برای این حد لازم وجود دارد؟ البته فنایی با ذکر این نکته که نمی توان یک معیار کمی برای حد لازم طبیعی کردن ارائه داد(همان، ۱۵) به نحوی به مشکل دست یابی به معیاری عینی اذعان دارد. اما معتقد است بر اساس تعریف «الهیات» می توان این حد لازم را مشخص کرد(همان، ۱۲) و الهیات را چنین تعریف می کند «شناخت /تبیین حقایق الهیاتی آن گونه که هست»(همان) و بر اساس این تعریف «طبیعی کردن الهیات به میزان و درجه ای لازم است که خود این حقایق طبیعی اند، نه بیشتر و نه کمتر»(همان) یعنی

برای نمونه در بخش مربوط به قبض و بسط تئوریک شریعت مباحث مربوط به تفکیک دین از معرفت دینی، ثبات و تغییر، تحول معرفت دینی و تناقضی که به زعم نگارنده صاحب قبض و بسط گرفتار آن شده است. طبیعی کردن معرفت دینی بدون پرداختن تفصیلی به این مباحث نیز قابل طرح بود. همین طور بحث پدیدارشناسی در بخش کلام محمد رویای محمد. علاوه بر آن، برخی از پاورقی ها از جمله پاورقی صفحه ۸ مقاله، آن جا که نویسنده در باره نواندیشی و روشنفکری دینی و تفاوت آن ها سخن می گوید و مخاطبان را برحذر می دارد از این که مبدا آرای شاذ، مبهم و متناقض سروش را به همه نواندیشان دینی نسبت دهند.

حقایق الهیاتی دو جنبه دارند؛ جنبه ماورای طبیعی (غیبی) و جنبه طبیعی. جنبه ماورایی را باید تبیین ماورایی و جنبه طبیعی را باید تبیین طبیعی کرد. اما به نظر می‌رسد بر اساس این تعریف از الهیات هم به راحتی نمی‌توان معیار مشخصی برای حد لازم طبیعی کردن به دست داد. اولاً، مرز طبیعی بودن و ماورای طبیعی بودن در الهیات کجاست؟ و چه چیز تعیین‌کننده آن است؟ آیا ظاهر کتاب (قرآن) آن را تعیین می‌کند؟ گیریم مادی و طبیعی نبودن خدا مورد وفاق باشد، در مورد اوصاف خدا چه می‌توان گفت؟ و البته هر پاسخی به دومی داده شود به اولی هم سرایت خواهد کرد. در مسیحیت خدا لباس جسم می‌پوشد و وارد طبیعت می‌شود و تمام قد در طبیعت مداخله می‌کند. برخی فرقه‌های مسلمان بر اساس آیه «الی ربها ناظره» قایل به رویت خداوندند. و بر عکس، بسیاری از مسلمانان معتقدند خدا دست ندارد، حال آن که در قرآن آمده است که «یدالله فوق ایدیهم» و اکثریت مسلمانان معتقد به تجسیم نیستند، حال آن که در قرآن آمده است که «الرحمن علی العرش استوی»؟ فنایی مجازی دانستن تکلم خدا را بر نمی‌تابد و معتقد است مجازی دانستن چگونگی سخن گفتن خداوند به معنای طبیعی کردن ناموجه آن است، البته از آن جهت که دخالت خدا در طبیعت را محدود می‌کند. (همان، ۹) حال آن که ظاهراً مجازی دانستن نشستن خدا بر عرش را تبیین درستی می‌داند. در صورتی که در هر دو مورد خدا موجودی ماورایی و غیبی است و در هر دو مورد می‌توان گفت خدا در طبیعت دخالت کرده است، یکی به صورت سخن گفتن و دیگری به صورت نشستن بر تخت فرمانروایی. یعنی اگر در این جا خود متون دینی معیارند، پیشاپیش با یک مساله مهم و جدی روبرویم و آن این که زبان این متون را چه زبانی باید دانست و آن‌ها را چگونه باید تفسیر کرد. اگر یکسره ظاهرگرا باشیم، تکلیف روشن تر است و ظاهراً به نوعی تجسیم و تشبیه منجر می‌شود. و اگر قایل باشیم به این که در متن مجاز رخ داده و بنابراین، با بیان‌های غیرحقیقی روبرویم، ظاهراً نیاز به معیاری فرامتنی داریم تا این دو را از هم متمایز کند و مثلاً نشان دهد که چرا بر تخت نشستن خدا مجاز است ولی تکلم خدا مجاز نیست. کسی که بر تخت نشستن خدا را تفسیر غیرظاهری می‌کند به گمان خود از متن عدول نمی‌کند، بلکه معنای درست متن را نشان می‌دهد. بنابراین، از دیدگاه او خدا در «الهیات» موجودی بر تخت نشسته نیست. کسی هم که تکلم خدا را مجازی می‌داند، می‌تواند همین تفسیر را از متن داشته باشد و معتقد باشد که از متن و تبیین الهیاتی خارج نشده است.

به عنوان مثالی برای حد افراط طبیعی کردن، فنایی در مورد وحی می‌گوید اگر در تبیین وحی فقط به نقش خدا در شکل‌گیری وحی بسنده شود و جنبه بشری پیامبر و زمینه و زمانه وحی و فرهنگ وحی ... نادیده گرفته شود این تبیین موجه نیست، اما اگر در تبیین وحی جنبه بشری پیامبر چنان پررنگ شود که نقش شایسته‌ای برای خدا در تبیین وحی و تعیین شکل و محتوای آن باقی نماند، باز هم این تبیین ناموجه است (همان، ۱۲)، زیرا ایمان به غیب یا ماورای طبیعت و موجودات فراطبیعی و نیز دخالت آن‌ها در طبیعت از ذاتیات ادیان ابراهیمی است. (همان، ۹) می‌بینیم که باز ابهام در «حد لازم طبیعی کردن» و «مرز طبیعی بودن و ماورای طبیعی بودن» در مقولات الهیاتی فنایی را در این توضیح دچار مشکل می‌کند و او را به دام واژه‌های مبهم دیگری می‌اندازد؛ «پر رنگ شدن جنبه بشری پیامبر»، «باقی نگذاشتن نقش شایسته برای خدا»، «پر رنگ شدن» و «نقش شایسته» ابهامش کمتر از «حد لازم» نیست. اگر جنبه بشری پیامبر چگونه باشد پر رنگ است یا نقش خدا چگونه باشد شایسته است؟ و مبهم‌تر تفسیر است که وی برای این گفته خود می‌آورد «زیرا ایمان به غیب یا ماورای طبیعت و موجودات فراطبیعی ... از ذاتیات ادیان ابراهیمی است». یعنی اگر جنبه بشری پیامبر یک درجه پر رنگ شود، ایمان به غیب از دست می‌رود؟ آن درجه را چه کسی یا چه

چیزی تعیین می کند؟ یا آیا دخالت ماورای طبیعت در طبیعت حتما باید به شکل اخلال در کار طبیعت و در شکستن قوانین آن باشد یا می توان آن را به گونه های دیگری هم تبیین کرد و حتی قانونمندی خود طبیعت را عین تاثیر ماورای طبیعت در طبیعت دانست، مانند الهیدانانی که قوانین طبیعت و نظم آن را عین تدبیر خدا می دانند. در کدام یک از این تفسیرها از حد لازم طبیعی کردن خارج شده ایم؟ و چرا؟ و خود «الهیات» در این حوزه به ما چه می تواند بگوید؟ در توضیح فنایی نکات مبهم دیگری هم هست که در این جا محل بحث آن ها نیست، از جمله ذاتیات ادیان ابراهیمی، که باید گفت آیا اصلا می توان برای ادیان ابراهیمی ذات قایل بود یا نه و اصلا چرا موارد ذکر شده از سوی وی را باید ذاتیات ادیان ابراهیمی دانست؟ و نکات دیگری از این دست.

چنان که آمد فنایی معیاری روشن و غیر قابل مناقشه برای تشخیص طبیعی از ماورای طبیعی و هم برای حد لازم طبیعی کردن در اختیار ما قرار نمی دهد، اما وی مصادیقی را برای طبیعی کردن بیش از حد لازم / ناموجه جنبه ماورایی مقولات الهیاتی در دین شناسی سروش معرفی می کند و بر همین مبنا الهیات او را طبیعی شده می داند. از جمله این مصادیق اعتقاد به صرف وجود خدای نامتشخص و بی صورت، خلاصه کردن نقش خدا در وحی به آفرینش پیامبر، سلب سخن گفتن از خدا در تبیین چگونگی سخن گفتن خدا و طبیعی کردن تفسیر دین و معرفت دینی است: «بر این باورم که جنبه ماوراء طبیعی مقولات الاهیاتی که در ادیان ابراهیمی با آنها سروکار داریم در صرف وجود خدای نامتشخص و بی صورت، و صرف آفرینش پیامبر توسط خدا خلاصه نمی شود، بلکه بسی بیش از این است» (همان، ۱۲)، «همچنین وی [سروش] در تبیینی که از چگونگی سخن گفتن خداوند به دست می دهد، در واقع سخن گفتن خدا را نفی می کند و اسناد سخن گفتن به خدا را مجازی می داند» (همان، ۱۳)، «چنانکه پیداست سروش در این جا می کوشد روش تفسیر متون دینی را طبیعی کند» (همان، ۱۸)، «تنها عنصری که در الاهیات سروش هنوز به طور کامل طبیعی نشده خدای خالق است» (همان، ص ۹) بنابراین، به نظر فنایی تمامی این ویژگی های طبیعی کردن بیش از حد لازم در پروژه سروش حضور دارد و در نتیجه پروژه او را دیوار به دیوار خداناباوری، شکاکیت و ندانم انگاری قرار داده است» به گمان من نهایت طبیعی و منطقی پروژه طبیعی کردن الاهیات به شیوه سروش خداناباوری است. الاهیات طبیعی شده سروش دیوار به دیوار الهیات مرگ خدا یا الهیات بدون خداست» (همان، ۴۹؛ همین طور بنگرید به صص ۹، ۱۵، ۱۶، ۴۲) خلاصه آن که، از نظر فنایی سروش هم خدا هم وحی و هم روش تفسیر متن دینی (قرآن) را بیش از حد لازم طبیعی کرده است. و حاصل این نهایی کردن غیبزدایی از جهان است. او می کوشد نشان دهد در پروژه سروش از قبض و بسط تئوریک شریعت، بسط تجربه نبوی تا کلام محمد رویای محمد به تدریج این مشخصه های «طبیعی کردن بیش از حد لازم الهیات» پررنگ و پررنگ تر شده است. به نوبت به نقد این دعاوی می پردازم.

طبیعی کردن معرفت دینی: قبض و بسط تئوریک شریعت

آن چه فنایی در بخش نقد قبض و بسط تئوریک شریعت آورده است از انسجام و ارتباط موضوعی برخوردار نیست، همچون بخش های دیگری از این مقاله. برای نمونه، نقد معیار تفکیک دین از معرفت دینی در قبض و بسط و نشان دادن (به زعم خود) تعارض و تناقض در آن اساسا به طبیعی سازی ربطی ندارد یا طرح موضوع «طبیعی کردن هرمنوتیک دینی یا تفسیر دینی» به قبض و بسط ارتباطی ندارد و حتی نقل قول خود فنایی هم در این بخش از سلوک دیندارانه (سخنرانی های مکتوب نشده) و کلام

محمد رویای محمد است، آن هم نقل قولی بریده از زمینه آن. به هر حال، وی می گوید سرورش در تفسیر آیاتی از قرآن که پدیده های طبیعی مانند باد و باران و سیل و... را به خدا نسبت می دهند و فعل خدا می دانند، خدا را حذف کرده است و به این نقل قول استناد می کند:

قرآن را هم این طور بخوانید که من می گویم. وقتی که خداوند می گوید: بادها را می فرستم، بخوانید که بادها روان می شوند. اصلا این فاعلیت خداوند را آن جا لحظه ای رها کنید. به همین خود حادثه نگاه کنید. وقتی که می گوید ما سیلی را به سر فلان قوم فرستادیم این جوری بخوانید «سیلی روان شد و فلان قوم را آب برد»... یعنی می توانید موقتا خدا را حذف کنید و یک رابطه علی و معلولی بین دو حادثه برقرار کنید. یک رابطه علی و معلولی بسیار معقول و مقبول».

اولا فنایی به این سخن اکتفا می کند که سرورش در تفسیر این آیات خدا را حذف کرده است. گویی به عبارات « فاعلیت خداوند را لحظه ای رها کنید» و « موقتا خدا را حذف کنید» توجهی نکرده است. افزون بر آن، از زمینه بحث غفلت کرده است. با رجوع به کلام محمد رویای محمد می بینیم که این موضوع در زمینه زبان رویا و فهم و تعبیر آن قرار دارد. بنگریم به عبارات آن کتاب:

... دو نسبت را باید از یکدیگر فرق نهاد، یکی نسبت ما با قرآن و دیگری نسبت رسول با قرآن.
در تجربه نبوی همه چیز بی واسطه و بی سبب از سرچشمه الوهیت جاری می شود: بادها را خدا می فرستد، باران را او می ریزد، فرعون را او در دریا غرق می کند... پیامبر علیه السلام سرمه توحید بر چشم، در تجربه خویش دستان نقش آفرین خدا را در این حوادث بی پرده و بی واسطه می بیند و از آن خبر می دهد. اما ما که جام وحی را نه از ساقی ازل، بل از ساقی دوران، یعنی محمد مصطفی می گیریم، نسبت مان با آن پدیدارها لونی دیگر دارد. او امیر بود و ما اسیران اسباب و وسایطیم، آن چه را « دیده سبب سوراخ کن» محمد(ص) بی حجاب می دید ما از ورای اسباب و حجب می بینیم... زبان رویا زبان تجربه بی واسطه نبوی است، اما در فهم و تعبیر رویا، وسایط و وسایل به میان می آیند... اگر روییدن درختان و باریدن باران در رویا، فعل مستقیم باری است، در عالم بیداری و در مقام تعبیر همان فعل باری از مجاری علل و اسباب عبور می کند تا به معلولات برسد.
معبر دانا و بینا وقتی سوره سبا را می خواند: « فارسلنا علیهم سیل العرم...» ... شتاب زده نتیجه نمی گیرد که سیلی ناگهان و بدون فرمان برداری از قوانین طبیعت جاری شده و بالای جان قوم سبا شده است. او این آیه را چنین

می خواند و می فهمد: سیلی جاری شد و باغ های آباد را ویران کرد...» (۲۶۳ - ۲۶۵).

می بینیم که در این جا نقش خدا حذف نشده، بلکه در طول علل طبیعی قرار گرفته است و صرفاً توضیح داده شده که آن را در عرض قوانین طبیعت نباید دید، توضیحی که مفسران عقلگرای قرآن نیز پیش از این داده بودند. فنایی توضیح نمی دهد که این هرمنوتیک طبیعی شده چه روشی است. و آیا روش تفسیری شناخته شده ای است؟ تبارش کجاست؟ و این وصف طبیعی شده برای روش تفسیر متن دینی به چه معناست؟ و اصلاً مگر روش طبیعی و ماورای طبیعی دارد؟ پیداست که این اصطلاح ساخته خود فنایی است و از آن جا که سروش می گوید در آیات مربوط به پدیده های طبیعی که مستقیماً به خدا نسبت داده شده اند، لحظه ای خدا را حذف کنید و آیه را به صیغه مجهول بخوانید، فنایی نسبت ندادن مستقیم پدیده های طبیعی به خدا را حذف عوامل ماورایی و غیبی در تبیین پدیده های طبیعی در نظر می گیرد و این شیوه فهم آیه را طبیعی می داند. اما آیا فنایی خود قایل است به این که خدا باران را مستقیم می فرستد یا با اسباب و علل؟ سروش تصریح می کند که این شیوه فهم موجب می شود دست خدا را در طول علل طبیعی ببینیم نه در عرض آن. آیا دیدن خدا در طول علل طبیعی یعنی حذف خدا و کنار گذاشتن غیب؟

نکته دیگری که فنایی در این بخش مطرح کرده، و البته با قبض و بسط و مدعای فنایی در این مقاله ارتباط دارد اما معنای روشنی ندارد، آن است که سروش معرفت دینی را هم طبیعی کرده است. اما معلوم نیست معرفت دینی طبیعی شده چه معنایی دارد و این که آیا اصلاً معرفت دینی طبیعی نشده هم داریم؟ و این که آیا سروش در قبض و بسط معرفت دینی را بیش از اندازه طبیعی کرده یا به اندازه؟ اگر قرار بود آن را طبیعی کند اما به اندازه، چگونه تفسیر می کرد؟ در نوشته فنایی هیچ یک از این پرسش ها پاسخ خود را نمی گیرند. آن چه را هم که وی در بحث ثبات و تغییر می آورد ربطی به این مباحث ندارد. خود این ابهامات نشان می دهد که استفاده از تعبیر طبیعی کردن الهیات برای کل پروژه سروش از آن جا که همه اجزای الهیات او را پوشش نمی دهد استفاده ای نادرست است.

طبیعی کردن دین: بسط تجربه نبوی

فنایی بسیار کوتاه به بسط تجربه نبوی می پردازد. او صرفاً می خواهد نقطه اتصال میان بسط تجربه نبوی و کلام محمد رویای محمد را نشان دهد و این که با این کتاب است که **طبیعی کردن خود دین** آغاز می شود، به این صورت که ویژگی های چهار گانه ای که در قبض و بسط به دین نسبت داده شده بود مانند حق بودن، ثابت بودن، بی خطا بودن و کامل بودن در بسط تجربه نبوی از دین سلب می شود. (همان، ۲۲) او علت سلب این ویژگی ها را این می داند که سروش می خواهد بگوید دین برساخته پیامبر است نه خدا « سروش متاخر برای این که اثبات کند که دین برساخته پیامبر است نه برساخته خدا، می کوشد نشان دهد که دین فاقد همین ویژگی هایی است که پیشتر در قبض و بسط آن ها را به خود دین نسبت داده بود...». (همان، ۲۳) فنایی معنای این تعبیر را که سروش دین را برساخته پیامبر می داند نه خدا، چنین توضیح می دهد که او دین را برساخته قوه تخیل خلاق پیامبر به عنوان یک انسان می داند. (همان، ۲۵) اما فنایی به فرایند دخالت قوه تخیل خلاق پیامبر در پدید آمدن وحی اشاره نمی کند و نشان نمی دهد که چگونه نقش این قوه در شکل گیری دین نقش خداوند را به کلی کنار می گذارد یا در حد آفرینش پیامبر تقلیل می دهد و بالاخره دین را بیش از حد لازم طبیعی می کند. می دانیم که سابقه استفاده از قوه تخیل نبی برای تبیین تکلم خدا به فیلسوفان مسلمان باز می گردد. آیا از دیدگاه فنایی همه این گونه تبیین ها دین را بیش از حد لازم طبیعی می کنند. اگر بلی، چرا؟ و

اگر خیر، تفاوت دیدگاه سروش با آن‌ها در چیست؟ (برای اطلاع از آرای فیلسوفان مسلمان در این باره، بنگرید به کتاب رویاء، استعاره، زبان دین از امیر مازیار)

نکته قابل ذکر دیگر در این جا این است که فنایی در نقل قولی که از سروش در این رابطه آورده است « من ادعا نمی‌کنم که دین برساخته خدا نیست، بلکه می‌گویم اگر خدا بخواهد دینی بسازد، راهش این است که پیامبری بیافریند و آن پیامبر دینی بسازد و آن دین برساخته خدا قلمداد شود، دقیقا مانند اینکه اگر خدا بخواهد آلبالو بیافریند راهش این نیست که مستقیما آلبالو خلق کند...» (همان، ۲۵). فنایی، از سویی واژه « راهش» در عبارت « راهش این است که پیامبری بیافریند» را جدی نگرفته و آن عبارت را به این معنا تقلیل داده که سروش تنها نقش خدا در پدید آمدن دین را خلق پیامبر می‌داند، چیزی که مطالعه دقیق کلام محمد رویایی محمد آن را رد می‌کند و در بخش بررسی کلام محمد رویایی محمد به آن خواهیم پرداخت. اما از سویی دیگر، آن را بیش از حد لازم جدی گرفته است، چنان که آن را « یگانه راهش» خوانده است. فنایی (در فضای بحث از امکان تکلم خداوند) به فقره دیگری از سخنان سروش اشاره می‌کند: « نمی‌دانم ناقدان در باب پدیده‌هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند... آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد؟ ... مگر معنایش این نیست که او مبدء المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز به اذن و تدبیر او واقع می‌شود؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن نسبت آن را با خداوند منقطع می‌کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی‌معنا می‌سازد؟ مگر هر چه در طبیعت رخ می‌دهد علل طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی‌واسطه طبیعت به ماورای طبیعت مستند گردد؟ (به نقل از ص ۲۶ مقاله فنایی) وی در نقد این عبارت می‌گوید در این تحلیل سروش خطایی وجود دارد و آن این که او بدون هیچ دلیلی تعیین مصداق کرده است (همان، ۲۶) « زیرا از این مقدمه که خدا نمی‌تواند مستقیما بدون وساطت امری طبیعی با کسی سخن بگوید، نمی‌توان نتیجه گرفت که « یگانه» راه سخن گفتن خدا این است که پیامبری بیافریند و آن پیامبر با مردم سخن بگوید و سخن خدا قلمداد شود. فرضیه‌ها و احتمالات دیگری نیز در این جا وجود دارد که نمی‌توان میان آن‌ها به گزینش گزافی دست زد». (همان)

البته دیدیم که در کلام سروش عبارت «یگانه راه» نیامده بود، اما پر واضح است که روشن‌ترین، قابل فهم‌ترین و معقول‌ترین راهی که فعلا در اختیار داریم همان است. بنگرید به راه پیش‌نهادۀ فنایی که یکی از احتمالات و فرضیه‌های مورد نظر اوست؛ خلق بوته‌ای و سخن گفتن خدا با آن و سخن گفتن آن با پیامبر. فنایی در نقد سخن سروش چنین می‌گوید: « یکی از این احتمالات این است که خدا بوته‌ای بیافریند و از طریق آن بوته با پیامبر سخن بگوید، یعنی از این اصل عام که سخن گفتن خداوند با انسان در گرو وساطت و دخالت علل طبیعی است، نمی‌توان این نتیجه را گرفت که هیچ علت طبیعی دیگری به جز پیامبر در این میان نمی‌تواند دخالت داشته باشد یا دخالت ندارد». (همان، ۲۷) نسبت دادن خطای مذکور به تحلیل سروش، فنایی را دچار خطای بزرگ تری می‌کند، چنان که از بُن مسأله اصلی فراموش می‌شود. مسأله این بود که آیا می‌توان تکلم را که فعلی انسانی و پدیده‌ای طبیعی است به خداوند که موجودی غیر انسانی و موجودی مجرد است مستقیما و بدون وساطت امری طبیعی نسبت داد؟ اگر قرار باشد خدا با بوته‌ای سخن بگوید و سپس بوته با پیامبر سخن بگوید، چنان که فنایی می‌گوید، ابتدا باید ثابت کرد که بوته می‌تواند سخن بگوید. و بوته از دستگاه ذهن و دستگاه صوتی برخوردار است. و بوته می‌تواند سخن خداوند را، که مشابه سخن گفتن انسان است، بشنود و بفهمد. مگر سخن گفتن بوته یک فرایند طبیعی است؟ افزون بر آن، آن کس که اعا می‌کند خدا با او سخن گفته پیامبر است نه بوته. اگر بوته ادعا کرده بود که خدا با او سخن گفته و او را به سوی بوته‌های قومش

فرستاده تا سخن او را با آنان در میان بگذارد، بحث وحی روی بوته می رفت. پس سروش به گزاف تعیین مصداق نکرده است، بلکه در اصل، بحث بر سر مصداق موجود و شیوه توضیح آن بوده است.

طبیعی کردن وحی: کلام محمد، رویای محمد

فناپی در این بخش در صدد نشان دهد که سروش پس از طبیعی کردن معرفت دینی، هرمنوتیک دینی و خود دین، وحی و خدا را هم طبیعی کرده است. وحی را از این طریق طبیعی کرده است که آن را به رویا فروکاسته و آن را برساخته پیامبر دانسته و نسبتش با خدا را قطع کرده و تنها نسبتی که برای آن با خدا قایل است آن است که پیامبر آفریده خداوند است، همین و بس. خدا را هم از طریق طبیعی کردن اوصافش طبیعی کرده است و تنها وصف خالق را برای او نگه داشته که برای تبیینی که سروش از وحی ارایه می دهد نیازی به آن نیست و به راحتی می توان آن را حذف کرد « بنابراین، از الهیات طبیعی شده سروش تا خداناباوری گامی بیش نمانده است؛ گامی که در چارچوب مفروضات سروش برنداشتن آن غیر منطقی است». (همان، ۴۹)

وصفی که فناپی در مقاله اش بر روی طبیعی شدن آن در پروژه سروش سرمایه گذاری بیشتری می کند وصف متکلم بودن خداست که به نظر او هم در طبیعی کردن وحی و هم در طبیعی کردن خدا نقش مهمی ایفا می کند.

طبیعی کردن سخن گفتن خداوند

فناپی معتقد است « ارائه تبیین طبیعی محض و خالص از مقولات دینی و الاهیاتی با گوهردیانت و دینداری منافات دارد و درواقع مصداقی از خداناباوری یا ندانم انگاری یا شکاکیت دینی است، زیرا ایمان به عالم غیب یا ماوراء طبیعت و موجودات فراطبیعی و نیز دخالت آنها در طبیعت از ذاتیات ادیان ابراهیمی است» (همان، ۹) و در ادامه همین عبارات می گوید « تنها عنصری که در الاهیات سروش هنوز به طور کامل طبیعی نشده خدای خالق است اوصاف دیگر خدا، غیر از وصف خالقیت، و نیز افعال او، از جمله سخن گفتن او، پیشتر توسط سروش طبیعی شده، یعنی توسط او تبیینی یکسره طبیعی از آنها به دست داده شده است» (همان). و در جای دیگر این شیوه طبیعی کردن را با مجازی دانستن یکی می گیرد. « وی [سروش] در تبیینی که از چگونگی سخن گفتن خدا به دست می دهد، در واقع سخن گفتن خدا را نفی می کند و اسناد سخن گفتن به خدا را مجازی می داند» (همان، ۲۸)، « فرو کاستن وحی به کلام پیامبر... چنان که خواهیم دید، این فروکاهش درحقیقت فروکاهش نیست، بلکه دقیقاً بدین معناست که اصولاً خدا سخن نمی گوید، و اسناد سخن گفتن به او اسنادی مجازی است». (همان، ۲۸) فناپی در واقع با این سخن درصدد است بگوید سروش وصف تکلم خداوند را با سلب آن از خدا طبیعی کرده و بنابراین، خدا را بیش از حد لازم طبیعی کرده است. مشکلی که در این جا وجود دارد آن است که روشن نیست چرا فناپی این وصف خداوند را از اوصاف دیگر او همچون خدایی که روی عرش می نشیند (طه: ۵) خدایی که تختش را هشت فرشته حمل می کنند(حاقه: ۱۷) خدایی که می بیند و می شنود (شوری: ۱۱) خدایی که انتقام می گیرد (ابراهیم: ۴۷) خدایی که مکر می کند (ال عمران: ۵۴) خدایی که غضب می کند(ممتحنه: ۱۳ و ...) خدایی که دستش بالای دست هاست (فتح: ۱۰) و اوصاف بشری دیگر خداوند متمایز کرده است. چرا همه اوصاف بشری خداوند (اوصافی که مانند اوصاف بشر است) مجازی دانسته می شوند، جز سخن گفتن او؟ چرا از این که خدا را

مانند انسان دارای جسم بدانیم تا او بتواند بر تخت بنشیند می‌گیریم، اما از این که او را دارای جسمی مجهز به امکان ایجاد صوت بدانیم تا بتواند سخن بگوید نمی‌هراسیم؟ افزون بر آن، فنایی مشکل فلسفی تکلم حقیقی خداوند را حل نکرده است. خدایی که مجرد تام است و لوازم مادی سخن گفتن را ندارد چگونه می‌تواند سخن بگوید؟ فیلسوفان مسلمان برای نسبت دادن مستقیم کلام ملفوظ به خداوند با مشکلات متافیزیکی ای روبرو بودند که از آن جمله است این که خداوند وجودی مجرد و غیر مادی است و بنابراین فاقد اعضا و جوارح مادی، خداوند فعلیت تام دارد و تغییری در او رخ نمی‌دهد، حال آن که تکلم مستلزم تغییر است و مشکلات دیگری از این دست. (برای تفصیل این مشکلات متافیزیکی به کتاب *رویا، استعاره و زبان دین امیر مازیار* صص ۱۵-۱۸ مراجعه کنید). سوالی که فنایی باید به آن پاسخ گوید این است که چرا تبیین طبیعی سخن گفتن خدا را تبیین عقلانی ننامیم تا گرفتار این مشکل نشویم که از سویهٔ ماورایی تبیین اوصاف خدا کم شده و یا آن سویه حذف شده و در نتیجه دچار مشکل معیار تشخیص حدلازم طبیعی کردن شویم.

فنایی در این بخش از مقالهٔ خود نقدی به نگاه پدیدارشناسانه سروش به وحی مطرح می‌کند و معتقد است سروش در پدیدار مورد بحث تحریف کرده است « ... و فقط بخشی از پدیدار مورد نظر را تحلیل می‌کند که تلاوت آیات قرآن توسط پیامبر است و این یعنی تحریف پدیداری که ما با آن مواجه هستیم» (ص ۲۸). تحلیل او عبارت است از این که « سروش ادعای پیامبر را مبنی بر این که او پیامی از خدا دریافت کرده و اینک آن را برای ما نقل می‌کند، به کلی نادیده می‌گیرد». (همان) نقد فنایی چندان روشن نیست ولی به نظر می‌آید منظورش این است که سروش بخشی از وحی را پدیدارشناسی کرده و آن سخنان پیامبر است و بخشی دیگر را که ادعای پیامبر مبنی بر این که پیامی از خدا دریافت کرده و برای مردم اعلام کرده نادیده گرفته است. در پاسخ به فنایی باید گفت هر وجهی از ماجرای وحی به پیامبر را می‌توان پدیدارشناسی کرد. مساله این است که سروش چه وجهی از این ماجرا را پدیدارشناسی کرده است و چه نتیجه‌ای از آن گرفته و آیا بین آن وجه و آن نتیجه تناسب و تعادل بوده است یا نه. سروش متن وحیانی را پدیده مورد بحث خود می‌داند. وی می‌گوید اگر انواع بحث‌ها درباره چگونگی پدیدآمدن وحی را در پراکنش بگذاریم یا تعلیق پدیدارشناسانه کنیم و پدیده مورد توجه ما صرفاً خود متن و چگونگی زبان و بیان آن باشد، به این نتیجه می‌رسیم که زبان این متن رویایی است. مدعای دریافت وحی از خدا در این متن، از آن کنار گذاشته نشده و نتیجه‌ای هم درباره آن از این منظر گرفته نشده، چون سروش تاکید می‌کند که من در این تحلیل نمی‌خواهم وجه هستی‌شناسانهٔ وحی، یعنی چگونگی روی دادن وحی، را توضیح دهم. سروش درصدد بررسی پدیدارشناسانه چیزی است که پیامبر مدعی است به او وحی شده است. پیامبر گفته اند « و اوحی الیّ هذاالقران» (انعام: ۱۹) این قرآن به من وحی شده است. پدیدار اصلی در این جا قرآن و زبان آن است. قرآن است که حاصل وحی به پیامبر است و نظریه رویای رسولانه نظریه‌ای است در باره زبان قرآن، که زبانش زبان خواب یا رویاست. اگر این نظریه گاه به بحث‌های دیگری هم پرداخته، فرعی و تبعی و برای فهم بهتر این نظریهٔ زبانی است « نظریه سمعی - بصری قرآن و رویایی بودن تجربه رسول پیش فرض تازه‌ای را در باره زبان قرآن پیش می‌نهد که برای فهم قرآن فریضه است» (کلام محمد رویای محمد، ۲۳۱) بنابراین، در آن بحث پدیدارشناسانه ادعای رویای رسولانه بررسی ادعای پیامبر مبنی بر دریافت سخنانی از سوی خدا نیست. بحث مربوط به تبیین چگونگی دریافت وحی دلایل مستقل خود را در متن مقالات رویای رسولانه و بحث کلام محمد دارد و ربطی به این بحث پدیدارشناسانه ندارد.

فناپی در نقدی دیگر که محور اصلی اش این برداشت او است که سروش تنها نقشی که برای خدا در وحی قایل است آفرینش پیامبر است، می گوید تبیین سروش از خواب های محمد اعم از مدعاست (الهیات طبیعی شده، ۲۹) و توضیح می دهد که « اگر صرف آفرینش محمد توسط خدا برای این که کلام محمد را کلام خدا قلمداد کنیم کفایت می کند، و نیز اگر صرف آفرینش محمد توسط خدا برای این که خواب او را دارای منشاء و سرچشمه ای الهی بدانیم کفایت می کند، پس صرف آفرینش سایر کسانی که خواب می بینند توسط خدا نیز برای انتساب محتوای خواب آن ها به خدا باید کفایت کند» (همان) و نتیجه می گیرد که در نظریه سروش تفاوتی میان رویای پیامبر و رویاهای عادی و پیش پا افتاده دیگران نمی توان قایل شد (همان). فناپی معتقد است سروش برای حل این مشکل، یعنی فرق نهادن میان رویای پیامبر و دیگران، برای وحی حجیت معرفت شناختی قایل می شود و آن را کاشف از غیب می داند، حال آن که او نمی تواند مشکل را به این شکل حل کند، زیرا اولاً در هر دو رویا خدا خالق رویابین است و رویاهای آن ها به یکسان به مبدء المبادی می رسند (همان، ۲۹) و ثانیاً، اگر سروش رویای پیامبر را کاشف از غیب بداند پای خدا را به میان آورده و این دیگر نه تبیین طبیعی است و نه تبیین پدیدارشناسانه از وحی. « به بیان روشن تر تبیین طبیعی تبیینی است که در آن خدا و دخالت خدا در آفرینش پدیده مورد تبیین در پرده یا پرانتز قرار داده می شود. مقصود سروش از پدیدار شناسی وحی ارائه چنین تبیینی از وحی است. » (همان، ۳۰) فناپی در ادامه نقد خود در باره عدم تفاوت میان رویاهای پیامبر و دیگران به یکی از پاسخ های سروش به نقدی مشابه که فرق محمد با دیگران فرق طلا و مس است، اشاره می کند و آن پاسخ را مورد نقد قرار می دهد و می گوید « تفاوت مس و طلا را با تبیینی کاملاً طبیعی می توان توضیح داد ولی تفاوت محمد با دیگران را نمی توان با تبیین طبیعی توضیح داد، ثانیاً، تفاوت مس و طلا از حیث ارزشی تفاوتی اعتباری است که ناشی از ندرت طلا و وفور مس در طبیعت است، نه از حیث انتساب بیشتر طلا و قرب آن به خداوند، طلا و مس از حیث انتسابشان به خداوند یکسان اند در حالی که قرآن و سایر کتاب ها از حیث انتسابشان به خداوند یکسان نیستند. » (ص ۳۰) ۳

ضعف و خلل بسیاری در این عبارات به چشم می خورد، اما نقد فناپی بر دو مطلب اصلی بنا شده است، و من نیز بر آن متمرکز می شوم؛ یکی آن که سروش تنها نقشی که برای خدا در وحی قایل است آفرینش پیامبر است و دیگری عدم حجیت معرفت شناختی یا اعتبار رویای نبی است.

و اما نقش خدا در وحی

اولاً فناپی توجه نکرده است که رسالت مقالات رویای رسولانه تعیین نقش خدا در وحی نیست، بلکه تبیین زبان وحی است و در این مقالات البته خدا غایب نیست، چنان که سروش می گوید « به او نگفته اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را

3

ارجاعات فناپی گاه چندان دقیق نیست، برای مثال در همین نقد مطلب بسیار کوتاهی را به ۲۷ صفحه از کلام محمد رویای محمد ارجاع می دهد (سروش ۱۳۹۷: ۲۰۹-۲۳۷) که تنها یک عبارت « زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است» در صفحه ۹ آشکارا به چشم می خورد و بقیه را ظاهراً باید برداشت او تلقی کرد. حتی اگر این برداشت درست هم باشد، خواننده را در راستی آزمایشی ارجاعات مقاله با دشواری روبرو می کند. همین طور ارجاع او در باره در پرانتز قرار دادن خدا و دخالت او که به صفحه ۲۰۵ کلام محمد رویای محمد ارجاع داده است، حال آن که در آن جا اشاره است به در پرده گذاشتن متافیزیک مورد نظر محمد حسین طباطبایی در باره معراج، که حتی اگر نتیجه در نهایت یکی باشد چنین بحثی آن جا صورت نگرفته است

به صفت وحدت خود شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می گوید، « ... تو گویی الوهیت در پوست بشر [پیامبر] رفت و بشری شد، و ماورای طبیعت جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد» (کلام محمد رویای محمد، ۸۶) « نه تنها خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می اندیشید اندیشه او بود و این جز به آن سبب نیست که خدای موحدان بی فاصله و بی حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان الهی است و این مهم ترین کشف محمد(ص) بود که باها را در فرمان او می دید... گویی خداست که می وزد» (همان، ۱۱۰) و با اشاره به نظر صدرالمتالهین در تایید سخن خود در باره رابطه طبیعت و ماورای طبیعت می گوید « حلول مستلزم دوگانگی است، اما در وحدت جایی برای دوگانگی نیست» (همان، ۱۱۱). این شواهد و شواهد بسیاری دیگر در رویای رسولانه نشان می دهد که از نظر سروش برای وحیانی بودن تجربه محمد(ص) فقط وجود محمد کافی نیست، بلکه وحدت محمد و خدا هم لازم است. به نظر می رسد فنایی، که خود از این بحث وحدت و اهمیت آن در نظریه سروش غافل نیست، گاه کاملاً آن را نادیده می گیرد و گاه بیان می کند که نظریه سروش در این باب نادرست یا ناکافی است. روشن است که وافی به مقصود نبودن جزئی از یک نظریه (به فرض صحت دلایل متقدم) دلیلی نیست برای آن که بتوان آن را در اندیشه صاحب نظریه حذف یا کمرنگ کرد. نظریه سروش با وجود آن فرض است که از اتهام خالی کردن جهان از خدا و غیب یا طبیعی کردن بیش از حد مبرا می شود. حال این بحث که آن فرض قوت دارد یا خیر بحث متفاوتی است. ظاهراً فنایی گمان می کند برای حضور خدا در وحی، قطعاً باید خدا بیرون از محمد باشد و با الفاظ با او سخن بگوید، در حالی که به نظر سروش برای حضور خدا در وحی محمد باید با خدا متحد باشد. آن وقت است که کلام محمد کلام خدا است و البته همین خدا آفریننده همین محمد است. به این شکل سروش به نحوی خرد پسند طبیعت و ماورای طبیعت را متوازن در کنار هم می نشاند. از نظر فنایی کم رنگ کردن سویه ماورایی وحی به معنای کم رنگ کردن یا حذف دخالت خدا در وحی است، اما می بینیم که در نظر سروش سویه ماورای طبیعی به جد در وحی حاضر است، حتی بیش از تبیین سنتی از وحی که خدا را فقط گوینده وحی می داند، آن هم با فاصله و خارج از محمد. نباید فراموش کرد که در نظریه سروش، پیامبر در اثر اتصال با خدا و ماورا این نوع مشاهدات و مکاشفات را داشته است و رویای او از منظر سروش توهم محض نیست.

به راستی چرا باید تصور کرد که فقط وقتی خداوند سخنی را به شکل مادی و خارجی به پیامبر بگوید در طبیعت دخالت کرده است و یا نقش گسترده ای در وحی داشته است؟ و آیا خود این تصویر مادی کردن و طبیعی کردن خدا نیست؟ غیب به تمامی در تبیین سروش حضور دارد و البته حضورش از جنس سخن گفتن یا اموری مادی و جسمانی نیست.

وحدت وجود و متافیزیک وصال

چنانکه گفتیم فنایی گاه خود به این بحث وحدت و متافیزیک وصال اشاره می کند، اما آن را ناقص و غیر موجه می داند. فنایی چند اشکال را در این زمینه مطرح می کند: نخست اینکه مطابق وحدت وجود کلام محمد را باید کلام خدا دانست و نه بالعکس. دوم اینکه نظریه وحدت وجود برای ایجاد تفاوت بین کلام و رویای محمد و کلام و رویای دیگران کفایت نمی کند و سوم اینکه توسل به خود متافیزیک وصال و وحدت وجود قول به یک متافیزیک هولناک و سنگین است و با پروژه سروش تعارض دارد.

اول، فنایی می‌نویسد :

در تبیین عرفانی خدا وجود لابلشروط مقسمی است. از نظر عرفا خدا موجود نیست بلکه عین وجود است. و چون عین وجود است از هر قیدی رهاست حتی قید وجود و اطلاق. چنین وجودی به خاطر این که از هر قیدی رهاست می‌تواند با هر قیدی جمع شود یعنی از مقام غیب الغیوبی خود که در آن هیچ قیدی ندارد تنزل کند و هر قید و تعیینی از جمله قیود و تعینات مادی و طبیعی بر او عارض شود..... (الهیات طبیعی شده، ۳۲)

حاصل سخن فنایی این است که مطابق تبیین عرفانی انتساب کلام به محمد مجازی است و در واقع کلام حقیقتا کلام خدا است (همان، ۴۴). این سخن اتفاقا اصل همان مدعای سروش است. سروش می‌گوید انتساب کلام به محمد آن را از انتساب به خداوند باز نمی‌دارد، چرا که مطابق تبیین عرفانی سخن محمد سخن خدا است. اما مساله دقیقا در فهم درست همین نکته است. در این تبیین کلام محمد با همان قیود و مشخصات محمدی بودنش کلام خدا است، یعنی الوهیت مطابق همان سخن فنایی که نقل شد این جا این قید را می‌پذیرد و این امر هیچ منافاتی با الوهیت بودن ندارد. در دیدگاه رایج این سخن نفی تکلم از خدا و انتساب آن به محمد است، حال آن که از دیدگاه عارف چنین چیزی به هیچ وجه نفی انتساب آن به خدا نیست. این کلام در عین اینکه تماما محمدی است تماما الهی است. اگر مشکل فنایی با تغییر عبارت حل می‌شود، می‌توان این بحث را این گونه نوشت: سخن گفتن خدا به این شکل که این سخن، سخن محمد باشد با همان قیود بشری و تاریخی و زبانی، از منظر عرفانی انتسابی حقیقی است و نه مجازی. طبیعتا از دیدگاهی غیر عرفانی همین تبیین انتساب مجازی تکلم به خداست. موضوع اصلی این است که تکلم خدا چگونه تبیین شود. تمام سخن سروش هم همین است که محمدی دانستن وحی نسبت «حقیقی» آن را با خدا قطع نمی‌کند و برای این نسبت لازم نیست خدا را مادی کنیم تا تکلم کند.

دوم، فنایی می‌گوید نظریه وحدت وجود و مطابق آن وحدت و اتحاد محمد با خدا نمی‌تواند تمایز کلام محمد از دیگر انسانها را تبیین کند، چون در آن نظریه همه انسانها با خدا متحدند

«و حتی اگر سروش بگوید که فرق پیامبر با دیگران در این است که پیامبر در خدا فانی شده اما دیگران نه، که به یک معنا سخن درستی

است، این سخن در این جا حلال مشکل نیست. زیرا فنا در ادبیات عرفانی دو معنا دارد؛ یکی متافیزیکی و دیگری معرفت شناختی. در

معنای متافیزیکی همه در خدا فانی اند. فرقی اگر هست در مراتب تجلی در قوس نزول است، نه در اصل فانی بودن در خدا (= وحدت وجود). اما از منظر معرفت شناختی مظاهر و تجلیات خدا به دو دسته تقسیم می‌شوند: یکی مظاهر و تجلیاتی که در اثر سیر و سلوک از پندار

دوبینی و کثرت خلاص می‌شوند و فانی بودن خود و دیگر مظاهر و تجلیات در خدا را با حس باطنی مشاهده می‌کنند

(= وحدت شهود یا مشهود) و دیگری مظاهر و تجلیاتی که فانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود نمی‌کنند، بلکه برای خود و

دیگران در طول یا عرض خدا وجودی قائل اند (= کثرت شهود یا مشهود، که در حقیقت پنداری است که از نظر عارفان ناشی از دویینی است). اما اگر مقصود سروش "فنا" به معنای معرفت شناختی کلمه باشد، معنای این نوع فنا این است که پیامبر در اثر طی کردن مراحل سیر و سلوک عرفانی فانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود می کند، اما دیگران از چنین شهودی برخوردار نیستند. اما اینکه پیامبرانی بودن خود و دیگران در خدا را شهود می کند، دلیل خوبی نیست برای اینکه ما سخن او را سخن خدا قلمداد کنیم و سخن دیگران را سخن خودشان. مخصوصاً با توجه به اینکه ما وقتی از سخن دو نفر، یعنی سخن خدا و سخن پیامبر سخن میگوییم، در واقع کثرت وجود را مفروض گرفته ایم؛ یعنی تفکیک سخن خدا از سخن پیامبر به این معناست که فانی بودن پیامبر در خدا را نمی بینیم، زیرا اگر فانی بودن پیامبر در خدا را شهود کرده بودیم، فقط خدا را می دیدیم و فقط سخن او را می شنیدیم» (همان، صص ۴۴-۴۵)

سخن فنایی در این جا دقیق و روشن نیست. معنای فنای پیامبر در خدا این است که پیامبر در اثر سیر وجودی در قوس صعود بالا رفته و وجودا و شهودا مرتبتی دیگر پیدا کرده است. همه به مراتبی فانی در خدایند، اما علم حقیقی به این فنا حاصل سیر در وجود و تقرب به حق است. پس مرتبه وجودی پیامبر مطابق تبیین عرفانی همان مرتبه وجودی باقی انسانها نیست. (در این باره بنگرید به بحث «نوع انسان و انسان کامل» در *عرفان نظری*، یدالله یزدان پناه، ۵۷۹-۵۹۱) تمایز مرتبه معرفتی پیامبر هم همین گونه حاصل می شود. درک حقیقت از منظر وجودی پیامبر متفاوت از درک حقیقت از مناظر وجودی دیگر است. آنکه به حق نزدیکتر، و مطابق سخن عرفا، در قوس صعود بالا رفته است سخنش و فعلش حقانی تر و الهی تر است. همه اقوال و افعال به معنایی قول و فعل خدای اند، اما این سخن تشکیک پذیر و مراتب پذیر است. ممکن است انسانی در این سیر به جایی برسد که فعل و قولش چنان الهی تر شود که همان فعل و قول خدا باشد. مبنای اینکه فعل و قول پیامبر در دین مبنای عمل مومنان است همین است و گرنه در افعال و اقوال معمول پیامبر که «وحي» اتفاق نمی افتد. پیامبر در اثر سیر عرفانی و وحدت پیدا کردن با خدا شانی متفاوت از دیگران پیدا کرده بود، شانی که قول و فعل او را از دیگران متفاوت می کرد و البته میان خود اقوال او هم تفاوت بود، برخی وحیانی و برخی غیر وحیانی. اگر به این شان متفاوت وجودی پیامبر در اثر وحدت و فنای در حق قایل نباشیم باید الگو بودن فعل و قول پیامبر را همیشه ناشی از دخالتی بیرونی ببینیم، یعنی گویی همواره چیزی از بیرون به پیامبر می گوید چه بگو و چه بکن. گویی که پیامبر خود تفاوتی با دیگران نداشت و این امر خارجی و صوت خارجی و فرشته بیرونی او را پیامبر می کرد. اما پیامبر همانند همه انسانها نیست، چون او در موقف وجودی و شهودی متفاوتی است. وقتی از موقف وجودی صحبت می کنیم حاصل آن در یک واژه منفرد یعنی «فنا» یا مشاهده فنا خلاصه نمی شود، بلکه در کل وجود پیامبر سریان می یابد و همه وجود او را الهی و فانی می کند و سخن و فعل او را از دیگران جدا می کند. این در واقع شرح همان تبیین است که در آن وجود پیامبر طلا خوانده شده و گفته شده هر آنچه از او می جوشید طلاوش بود، نه این که پیامبر انسانی بود هم مرتبه همه انسانها و گاهی پیامی به او می رسید یا نبوت امری عرضی و خارجی بود که از بیرون بر او وارد می شد. تصور فنایی از وحدت وجود هم مانند تصورش از خدا و الهیات و وحی بسیار بسیط و مادی شده می نماید.

سوم، فنایی می‌گوید متافیزیک وصال خود امری سهمگین است. بلی در این باب باید گفت متافیزیک وصال که همان قول به وحدت وجود در تقریری تقریباً صدرایی است نظریه‌ای متافیزیکی است و حتماً دشواری‌های خاص خود را دارد، اما همه سخن در این است که به گمان سروش متافیزیک وصال بسی سبک‌تر و قابل هضم‌تر و سازگارتر است تا متافیزیک فراق. در متافیزیک فراق و در تبیین‌های غیر وحدت وجودی باید بسی موجودات غیر مادی و مکانیسم‌های پیچیده برای ارتباط طبیعی و غیر طبیعی وضع کرد و بر انواع و اقسام مشکلات حاصل از دوگانه انگاری، بلکه چندگانه انگاری‌های بنیادین فایق آمد. اما در متافیزیک وصال همه این‌ها در قول به الوهیتی متحد با جهان سازگارتر و سبک‌تر و آسان‌تر در کنار هم می‌نشینند.

«آنچه همیشه مورد توجه من بوده ارائه یک متافیزیک مینیمال بود، زیرا ما در دورانی پساکانتی زندگی می‌کنیم که متافیزیک به معنای پیشین آن بسیار بی‌اعتبار شده است و از مواضع متافیزیک پیشینیان به‌سختی می‌توان دفاع کرد. ... متافیزیک مینیمال مورد نظر من عبارت بود از این‌که رابطه خدا با جهان، رابطه‌ای اندک‌اکی است، رابطه‌ای است که معلول در علت منحل شده است. ممکن واقعاً بر از واجب است. همه ممکنات از خداوند پر شده‌اند، اما پیامبر پرت‌تر شده است و این همان مفهوم کمال قرب است. ... تصور خدایی جدای از طبیعت، در ذهن من نمی‌گنجد» (کلام محمد، روایای محمد: ۳۴۴).

قول به متافیزیک وصال در نظریه سروش مانع و نافی اصلی کل مدعای فنایی است، یعنی اگر فنایی مدعی است سروش الهیات را چنان طبیعی می‌کند که جایی برای غیب و خدا نمی‌ماند، متافیزیک وصال نفی کامل این قول است. متافیزیک وصال نفی ماوراء طبیعت در برابر طبیعت نیست، بلکه سازگار کردن و همنشین کردن کامل این دو است. این که خود این نظریه تا چه حد قوت دارد و مثلاً بر نظرات ملاصدرا و دیگران چه مشکلاتی می‌توان وارد آورد، که فنایی در مقاله خود به آنها نیز پرداخته، بحثی است متفاوت و البته خارج از مدعای فنایی در باره طبیعی کردن و طبیعی کردن غیر لازم الهیات در اندیشه سروش.

و اما اعتبار روایای پیامبر

فنایی در نقد خود به روایای رسولانه معتقد است در نظریه سروش فرقی میان روایای پیامبر و روایای انسان‌های عادی باقی نمی‌ماند و بنابراین، روایای پیامبر از اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی برخوردار نیست، چون در هر دو خدا خالق رویابین است و سروش هم تنها نقش خدا در وحی را آفرینش پیامبر می‌داند. اما این سخن فنایی از چند جهت قابل نقد است. اولاً، اساساً موضوع بحث سروش چنان که خودش بیان می‌کند تبیین حجیت معرفت‌شناختی وحی نیست، اما اگر منظور این است که با رویا خواندن وحی، وحی از اعتبار ساقط می‌شود، باید گفت چنین نیست. سروش رویاهای پیامبر را فاقد اعتبار نمی‌داند، همان‌طور که مومنان آن را معتبر می‌دانند، از جمله خود او «مومنانی که پیامبر (ص) را پیامبر می‌دانند (چون صاحب این قلم) البته مکاشفات رمزآلود و رویایی وی را عزیز و شریف می‌شمارند» (کلام محمد، روایای محمد، ۲۰۴) «بلی، خواب‌های پریشان داریم، همچنان که شعرهای سست و تهی داریم. ولی خواب‌های متعالی هم داریم و رویاهای رسولانه از این جنس اند» (همان، ۱۱۴) این رویا و رویت گرچه سراپا قدسی بود، ملون به الوان طبیعت و ... است» (همان، ۱۱۳). چگونگی تبیین این اعتبار بحث دیگری است که کلام محمد، روایای محمد آن را بر عهده ندارد. اگر نقد فنایی را این‌گونه تفریر کنیم که اگر وحی رویا باشد، لزوماً رویایی است مانند روایای همه انسانها و هیچ فرقی میان روایای وحیانی و دیگر رویاها نخواهد بود باز هم این سخن فنایی، سخن

استواری نیست، چرا که می توان وحی را رویا دانست و بین رویاها تفاوت و مدارج و انواع قایل بود. می توان بر اساس این که شخص رویابین کیست و عمل رویابینی در چه وضعیتی رخ داده است - در انسان الهی یا غیر الهی یا در نسبت با غیب یا بی نسبت با آن - تفاوت قایل شد. تفاوت در محتوای رویاها و ساختار آنهاست. فنایی به جای متمرکز شدن بر این محتوا، که محور اصلی رویاهای رسولانه است، در جستجوی اعتبار در انتساب یا عدم انتساب رویاها به خداست. به همین دلیل هم تمثیل طلا و مس سرش در باره تفاوت رویای پیامبر با رویای دیگران را از راه انتساب شان به خدا به نقد می کشد. از قضا همان جا که تمثیل مس و طلا آمده است پاسخ نقد فنایی موجود است « خود قرآن باید نشان دهد که طلای الهی است نه مس الهی». (کلام محمد رویای محمد، ۳۲۳) « خدا آدمیانی آفریده که به منزله طلا یا با قابلیت طلا هستند و آدمیانی هم به منزله مس. و لذا محصولات شان متفاوت است» (همان) و تاکید می کند « این که هر فعلی فعل خداست باعث نمی شود همه فعل ها مساوی باشند و ارزش و محتوای یکسان داشته باشند». (همان) او در ادامه می گوید « وقتی می گویم قرآن تالیف پیامبر است و مثنوی هم تالیف مولاناست و هر دو تالیف خداوندند، باعث نمی شود مثنوی همانند قرآن باشد» (همان). و از همه مهم تر این که در بحث حجیت معرفت شناختی تفاوتی بین رویایی خواندن وحی یا غیر رویایی دانستن آن نیست. آیا اگر وحی رویا نباشد ذاتا حجیت و اعتبار خواهد داشت؟ سخن سرش در این جا دقیق است: « گفته اند خواب حجت نیست، و لازمه رویا پنداری وحی نفی حجیت تعالیم و آموزه های پیامبر و بالاتر از آن، امتناع رسالت است، بسیار خوب، اما مگر ادعای وحی حجت است؟ مومنان به هر دلیل که وحی نبوی را حجت می دانند خواب نبی را هم که عین وحی اوست باید معتبر بشمارند». (همان، ۱۶۲)

چنان که در نقد پیشین آمد این سخن که تنها نقش خدا در وحی آفرینش پیامبر است صحیح نیست. عبارت « خدا آفریننده محمد است و محمد آفریننده قرآن» و عبارات دیگری با این مضمون در کلام محمد رویای محمد با توضیحاتی که در نقد پیشین آمد دلالت واقعی خودش را پیدا می کند، خدا آفریننده محمدی است که الهی شده است و با او متحد است. خدا آفریننده انسان های دیگر هم هست، اما آفریننده انسان هایی است که الهی نشده اند یا به اندازه محمد الهی نشده اند. و این مسیر الهی شدن یا سیر در الوهیت خود عین حضور الوهیت در جهان و قاعده و قانون الهی جهان است.

نکته ای هم در باره خدای خالق لازم به ذکر است. فنایی می گوید خدای سرش فقط خدای خالق است و او تمامی اوصاف دیگر خدا را طبیعی کرده و حذف کرده است و خدا در واقع در جهان حضور ندارد. به نظر می رسد مشکل بزرگ فنایی در فهم سرش همین جاست. فنایی خدای سرش را با خدای صانع دییست ها یکی گرفته است. در حالی که خدای سرش خدای صانع نیست. اساسا اعتقاد به خدای وحدت وجودی که جهان را پر کرده و نیز اعتقاد به متافیزیک وصال دقیقا نفی دییسم است. شواهد متعددی که در این نوشتار آمد نشان می دهد که خدای سرش جهان را پر کرده و در همه جا حضور دارد و بطن جهان است، نه خدای خالقی که در گوشه ای نشسته و از جهان کناره گرفته است.

فنایی در تبیین ترکیبی پیشنهادی اش از وحی که نه یکسره طبیعی کردن است و نه یکسره ماورایی کردن می گوید « اما در تبیین ترکیبی از وحی، خدا فاعل و موجد وحی است و پیامبر مُدرک آن؛ مُدرکی که مانند هر مدرک دیگری در مقام شناخت فعال است، با تمام شخصیت و هویت خود در صحنه حضور دارد، و در شکل گیری مضمون و محتوای وحی نقشی حذف ناشدنی بازی می

کند... این تبیین می تواند مبنا و چارچوب معقولی برای هرمنیوتیک مناسب برای تفسیر متن مقدس فراهم کند» (الهیات طبیعی شده، ۴۳). بسیار عالی، اما چگونه؟ و با چه مکانیزمی؟ همه بحث بر سر تبیین مکانیزم وحی است، وگرنه این که گفته شود نه افراط نه تفریط، بلکه راه میانه، مشکلی را حل نمی کند. در این راه میانه خدا چگونه سخن می گوید؟ پیامبر چگونه دریافت می کند؟ و چگونه ابلاغ می کند؟ و حاصل این گفت و شنود (قرآن) چه ویژگی هایی دارد؟ و زبانش چه زبانی است؟ اوصاف دیگر خداوند غیر از خالقیت در این تبیین میانه چگونه در کارند؟ پس از پاسخ به این سوالات است که معلوم می شود چنین راهی ممکن است یا نه و آیا واقعا میانه است یا نه و آیا دیگر راهها بیش از اندازه وحی را طبیعی کرده اند یا خیر .

در پایان، خلاصه سخن آن که می توان قایل بود به این که جنبه هایی از طبیعی کردن در الهیات سروش رخ داده است، اما این که این طبیعی کردن بیش از حد لازم بوده ادعایی است بدون دلیل روشن و اگر سخن این است که نقش خدا و غیب حذف شده یا به نقشی بی اهمیت تقلیل یافته، چنان که گفته شد و با شواهدی که نشان داده شد، نادرست است. در نهایت این که خدای سروش طبیعی نشده و جهان هم از او خالی نشده، بلکه بر عکس، با جهان متحد شده و حضوری فراگیر در جهان یافته است. هر چیزی در عالم وجهی طبیعی و وجهی الهی دارد و این دو نه در رقابت با هم، بلکه در کنار هم و همراه هم اند . وحی هم الهی است و هم بشری؛ بشری است چون کلام محمد و مشاهدات او است و الهی است چون محمد با خدا متحد است و در نسبت با غیب است و مشاهدات و رویاهای او که همه خیالین اند بر اثر این وحدت و ارتباط شکل گرفته اند. از قضا به نظر می رسد خدا و جبرئیل و وحی ای که فنایی در جستجوی آن است همان خدای طبیعی شده و جسمانیت یافته است که آن را توصیف صحیح الهیات و متن مقدس می داند. خدا و فرشته و وحی ای که معلوم نیست چگونه می توان آن ها را به نحوی معقول پذیرفت و در نظریه منسجمی درباره خدا و دین و جهان گرد آورد و گرفتار تشبیه و تجسیم نشد. غیر انسان وار و غیر جسمانی کردن خدا ، خارج کردن او از جهان و کوتاه کردن دست او از تاریخ نیست، بلکه فهم متفاوت نسبت خدا و جهان است. زدودن تصور انسانی و جسمانی از خدا را نمی توان و نباید غیب زدایی از جهان خواند.

کتابنامه

الهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین شناسی عبدالکریم سروش، «دین و دنیای معاصر»، سال هشتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷-۵۶

کلام محمد، رویای محمد، عبدالکریم سروش، انتشارات صقراط، ۱۳۹۷

رویا، استعاره و زبان دین؛ متن دینی چون متن هنری، امیر مازیار، نشر کرگدن، ۱۴۰۰

مبانی و اصول عرفان نظری، یدالله یزدان پناه، انتشارات موسسه امام خمینی، ۱۳۹۱

