

سنجش گری هم‌دلانه و ناهم‌دلی سنجش‌گرانه: داوری بین سروش و فنائی، از قبض و بسط تا رؤیاهای رسولانه

میرسعید موسوی کریمی *

DOI: 10.22096/rc.2021.244801

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲]

چکیده

عبدالکریم سروش در قبض و بسط، هرچند فهم ما از دین را متغیر و خطاپذیر دانسته، خود دین را کامل، ثابت و بدون خطا فرض کرده است. اما در رؤیاهای رسولانه وی ابتدا تلاش کرده است، به زعم خود، مواردی از وجود نقص، خطا، و تناقض را در قرآن نشان دهد، سپس، از منظری پدیدارشناسانه راه حل طبیعی‌گرایانه‌ای را پیش نهد که بنا بر آن، پدیدار وحی و پدید آمدن قرآن، فرایندی طبیعی معرفی می‌شود. ابوالقاسم فنائی (۱۴۰۰) در نقد خود، تلاش کرده است نشان دهد لوازم کلامی ناشی از این راه حل با پیش‌فرض‌های به ویژه هستی‌شناسانه آن در تعارض است. هرچند نگارنده این سطور با اصل مدعای فنائی در مورد اشکالات فرضیه‌های قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه، موافق است، اما با برخی از دلایل و نقدهای او چندان همراه نیست. در بخش اول این مقاله، با بررسی نقدهای فنائی به قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه نشان می‌دهیم با تغییر برخی از پیش‌فرض‌ها، می‌توان روایت قانع‌کننده‌تری از این دو نوشته ارائه داد و اعتراضات فنائی را پاسخ گفت. اما در همین بخش نشان داده می‌شود این تغییر پیش‌فرض‌ها با دیدگاه خود سروش سازگار نیست، و بنابراین، اعتراض‌های فنائی وارد است. در بخش دوم مقاله نیز نشان می‌دهیم قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه با مشکلات اساسی روش‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی مواجه‌اند و لذا هر دو، ناپذیرفتنی و نادرست‌اند. در پایان مقاله هم اشاره‌ای خواهیم داشت به این که چرا چنین ادعاهای مشکل‌آفرینی، در فضای فکری و فرهنگی ایران، بازتابی خارج از معمول می‌یابند.

واژگان کلیدی: سروش؛ فنائی؛ قبض و بسط؛ رؤیاهای رسولانه؛ روشنفکری دینی.

مقدمه

عبدالکریم سروش در فرضیه‌ای موسوم به رؤیاهای رسولانه، توضیحی طبیعی‌گرایانه^۱ از سازوکار وحی و چگونگی پدید آمدن قرآن ارائه داده است. در ارائه چنین سازوکار طبیعی، پیش‌فرض هستی‌شناسانه و الهیاتی وی، پذیرش وجود خدای ادیان ابراهیمی (با قرائت ویژه‌ای از آن، مبتنی بر نظریه وحدت وجود) است. از دیدگاه معرفت‌شناسانه، وی تلاش کرده است با ارائه نمونه‌هایی، به زعم خود، مواردی از وجود نقص، خطا، تناقض و ... را در قرآن نشان دهد. سپس برای توضیح و توجیه مواردی این چنین، از منظر پدیدارشناسانه راه حل طبیعی‌گرایانه‌ای را پیش می‌نهد که بنا بر آن، پدیدار وحی و پدید آمدن قرآن، فرایندی طبیعی معرفی می‌شود. نتیجه‌گریزناپذیر این رویکرد نیز طبیعی کردن و راززدایی، به مفهوم متافیزیکی آن، از دین، دین‌شناسی و دین‌داری است.

تاکنون مقالات و نقدهای متعددی درباره دیدگاه‌های الهیاتی سروش نوشته و منتشر شده است.^۲ در این میان، ابوالقاسم فنائی (۱۴۰۰) توضیح نمی‌دهد نقد ایشان چه تفاوتی با دیگر نقدها دارد، اما تردیدی نیست رویکرد ایشان با سایر منتقدان متفاوت است. وی در مقاله نقادانه خود، تحت عنوان "الاهیات طبیعی‌شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین‌شناسی عبدالکریم سروش" نکات جدید و قابل تأملی را طرح کرده است. فنائی در نقد خود چندان به بررسی و نقد سازوکار و راه حل طبیعی‌گرایانه سروش نپرداخته، بلکه بیشتر تلاش کرده است نشان دهد نتایج و لوازم متافیزیکی و کلامی ناشی از این راه حل با مبانی و پیش‌فرض‌های به ویژه هستی‌شناسانه آن در تعارض است. برای رسیدن به این هدف، وی ابتدا به بررسی فرضیه قبض و بسط، و سپس به ارزیابی و نقد دیدگاه‌های سروش در بسط تجربه نبوی و رؤیاهای رسولانه می‌پردازد.

نگارنده این سطور با اصل مدعا و نگاه فنائی در مورد اشکالات فرضیه قبض و بسط، و هم‌چنین رد دیدگاه سروش در مورد سازوکار وحی در فرضیه رؤیاهای رسولانه، و این که هر دو فرضیه به نتایج نادرست متافیزیکی، معرفت‌شناسانه و کلامی منجر می‌شوند، موافق است. اما با برخی از دلایل و نقدهای او چندان همراه نیست. در این مقاله، برخلاف نوشته فنائی، قصد آن نیست که به سیر تحول فکری سروش بپردازیم، یا این که لوازم کلامی و فلسفی فرضیه‌های او را بررسی و ارزیابی کنیم. بلکه هدف این است که نشان دهیم دو فرضیه قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه، که به زعم سروش تکامل یافته بسط تجربه نبوی است، از چنان مشکلات حاد مبنایی رنج می‌برند که اصولاً نمی‌توان آن‌ها را فرضیه‌هایی قابل اعتنا دانست.

1. Naturalistic Explanation

۲. بسیاری از این نوشته‌ها در فضای مجازی در دسترس است.

براین مبنا، مقاله پیش‌رو در دو بخش تنظیم شده است: در بخش اول، نقدهای فنائی به فرضیه‌های قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه بررسی و نقد می‌شود. نشان می‌دهیم با تغییر برخی از پیش‌فرض‌ها، می‌توان روایت قانع‌کننده‌تری از هر دو فرضیه سروش ارائه داد و اعتراضات فنائی را پاسخ گفت. اما در همین بخش نشان داده می‌شود این تغییر پیش‌فرض‌ها با رویکرد خود سروش در دو فرضیه وی سازگار نیست، و بنابراین، اعتراض‌های فنائی وارد است. بر همین مبنا، در بخش دوم مقاله نشان می‌دهیم فرضیه‌های قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه با مشکلات اساسی روش‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و پدیدارشناختی مواجه هستند و لذا هر دو فرضیه سروش، ناپذیرفتنی و نادرست‌اند. در پایان مقاله هم اشاره‌ای خواهیم داشت به این که چرا چنین فرضیه‌هایی با این همه مشکلات اساسی، در فضای فکری و فرهنگی ایران بازتابی خارج از معمول می‌یابند.

بخش اول: سنجش‌گری هم‌دلانه

الف) سنجش نقدهای وارد شده به رویکرد نخست سروش

فنائی (۱۴۰۰: ۲۳) برای توضیح رویکرد سروش از اصطلاح "الهیات طبیعی‌شده" استفاده می‌کند. شایان ذکر است که این اصطلاح، پیش‌تر نیز کاربرد داشته است. به عنوان مثال، استیفن گوک‌راجر^۲ (2016) در کتاب خود، موسوم به طبیعی و انسانی: علم و شکل‌گیری مدرنیته، ۱۸۴۱-۱۷۳۹^۳، فصلی را به طبیعی‌کردن دین^۴ اختصاص داده و در آن، دو علت برای طبیعی‌کردن مسیحیت را ذکر کرده است: شکست متافیزیک سنتی در فراهم آوردن مبنایی برای علوم جدید در دوران روشنگری، و ناتوانی مسیحیت در پاسخ‌گویی به پرسش‌های برخاسته از تحولات علمی و تاریخی و نقد کتاب مقدس. شاید بتوان تشابه این علل با آن چه را که سروش برای توجیه علت رویکرد خاص خود آورده است، مبنایی قانع‌کننده برای استفاده از چنین اصطلاحی دانست. در هر حال، فنائی مقاله خود را با ارزیابی و نقد دیدگاه سروش در قبض و بسط تئوریک شریعت، که به ادعای وی نوعی طبیعی‌کردن دین‌شناسی بود، آغاز می‌کند.

1. Naturalized Theology

2. Stephen Gaukroger

3. The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity, 1739-1841.

4. Naturalization of Religion

سنجش اول نقد نخست فنائی: تعارض در تفکیک دین از معرفت دینی؟
فنائی (۱۴۰۰: ۲۷-۲۹) در مقاله خود در اعتراض به رویکرد سروش در تفکیک دین از معرفت دینی، استدلال می‌کند که این تفکیک کارساز نیست؛ زیرا باور به این که دین، امری حق، کامل، ثابت و فاقد تناقض است، خود، نوعی باور دینی است؛ و اگر همه باورهای دینی حاوی اختلاف، تناقض، بطلان، نقص و تغییر باشند، نمی‌شود دین را فاقد این ویژگی‌ها دانست. بنابراین، یا باید بپذیریم که سروش تناقض‌گویی کرده است، یا این که تفکیک وی کارساز نیست. استدلال فنائی را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:

مقدمه اول: باورهای دینی، ناقص، متغیر، حاوی بطلان و تناقض هستند.

مقدمه دوم: در مقابل، دین، کامل، ثابت، حق، و فاقد تناقض است.

مقدمه سوم: باور به مقدمه دوم، خود، نوعی باور دینی است.

نتیجه ۱: پس، باور به این که دین، امری کامل، ثابت، حق، و فاقد تناقض است، خود، باوری ناقص، متغیر، حاوی بطلان و تناقض است.

نتیجه ۲: پس، نمی‌توان ادعا کرد که دین، کامل، ثابت، حق، و فاقد تناقض است.

نتیجه ۳: پس، برخلاف ادعای سروش، تفکیک دین از معرفت دینی، کارساز نیست.

فنائی (۱۴۰۰: ۲۷-۲۹) برای رهایی از این نتایج، دو راه حل دیگر پیش پای سروش می‌نهد، اما نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این راه‌ها نمی‌تواند توجیه درستی برای رویکرد سروش فراهم کند.

اما به نظر می‌رسد راه حل پنجمی پیش پای سروش وجود دارد که هرچند نه خود وی و نه فنائی به آن اشاره نکرده‌اند، شاید بتواند توجیه‌گر تفکیک بین ویژگی‌های دین از ویژگی‌های معرفت دینی باشد. در واقع، می‌توان نشان داد استدلال فنائی عقیم است. به عبارت دیگر، از مقدمات استدلال وی، نمی‌توان نتایج یک، دو و سه را استنتاج کرد، مگر این که مقدمه دیگری به عنوان مقدمه چهارم، به این شرح به آن اضافه کنیم:

مقدمه چهارم: همه باورهای دینی از یک سنخ هستند و ماهیت یکسانی دارند.

اما، این مقدمه، نادرست است، زیرا باورهای دینی به دلیل تمایز در متعلق‌شان با یکدیگر متفاوتند و یکسان نیستند. به عبارت دیگر،

سنجش گری هم‌دلانه و ناهم‌دلی سنجش‌گرا نه... / موسوی کریمی ۱۱

۱. متعلق باور ما به این که «باور دینی امری ناقص، متغیر، حاوی بطلان و تناقض است» مقوله‌ای معرفت‌شناسانه است؛

۲. اما متعلق باور ما به این که «دین، کامل، ثابت، حق، و فاقد تناقض است» مقوله‌ای هستی‌شناسانه / پدیدارشناسانه است.

بنا بر این، باور به ماهیت دین از سنخ باور به ماهیت معرفت دینی نیست، هر چند هر دو، نوعی باورند. مشابه چنین تمایزی را می‌توان در نوعی تمایز کانتی بین «باور به وجود عالم خارج» و «باور به شناخت آن» برقرار کرد. از دیدگاه کانتی، باور نخست، باوری رئالیستی و باور دوم، باوری ایده‌آلیستی است. در دیدگاه نخست، به نظر می‌رسد بین این دو باور، نوعی تعارض وجود دارد. به عبارت دیگر، می‌توان به کانت اعتراض کرد که اگر او بر این باور است که نمی‌توان عالم خارج را شناخت، پس چگونه در عین حال، می‌توان به وجود آن باور داشت؟ کانت می‌تواند چنین پاسخ دهد که در اینجا تعارضی وجود ندارد؛ زیرا متعلق باور نخست، مقوله‌ای هستی‌شناسانه، و متعلق باور دوم، مقوله‌ای معرفت‌شناسانه است.

مثال دیگر را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

باور ۱: همه قوانین حاکم بر عالم، ثابت، کامل و عاری از تناقض است.

باور ۲: همه معرفت‌های ما به قوانین حاکم بر عالم، متغیر، ناقص و حاوی تناقض است.

بین این دو نوع باور، تعارض و تناقضی وجود ندارد. زیرا می‌توان هم‌زمان ادعا کرد:

۱. همه باورهای ما که متعلق آن‌ها، ثابت، کمال و عاری از تناقض بودن خود قوانین حاکم بر عالم است، صادقند.

۲. همه باورهای ما که متعلق آن‌ها، تغییر، نقص، و متناقض بودن معرفت‌های ما به قوانین حاکم بر عالم است، صادقند.

به عبارت دیگر، می‌توان گفت: «همه باورهای ما که متعلق آن‌ها تغییر، نقص، و متناقض بودن باورهای ما به ثبوت، کمال و عاری از تناقض بودن قوانین حاکم بر عالم است، صادقند.»^۱

۱. از همین سنخ است تفکیکی که تارسکی بین زبان مرتبه اول و زبان مرتبه دوم (فرازبان) برای حل پارادوکس دروغ‌گو پیشنهاد می‌کند. بنا بر این تفکیک، اگر کسی بیان کند «صادق است که همه جملات این زبان، کاذب هستند» دچار تناقض نشده است، زیرا متعلق یک گزاره در همان زبان، و متعلق گزاره دیگر در فرازبان بیان شده است. برای مطالعه بیشتر، نک: Beall, Glanzberg, and Ripley (2019)

بر همین مناسبت که نمی‌توان ادعا کرد با تغییر معرفت ما، خود جهان نیز تغییر می‌کند.^۱ بنا بر این، همان‌گونه که می‌توان باور داشت عالم، موجودی عاری از تناقض، کامل، ثابت و مستقل از ماست، اما معرفت ما به آن، حاوی تناقض، ناقص و متغیر است، می‌توان باور داشت که دین، امری حق، کامل، ثابت و فاقد تناقض است، اما باور دینی امری ناقص، متغیر، حاوی بطلان و تناقض است.

فنائی برای ابطال این ادعا باید نشان دهد که متعلق منظر هستی‌شناسی/پدیدارشناسی با متعلق منظر معرفت‌شناسی به ناچار و همواره همسان و مشابه است؛ از این رو، به عنوان مثال، نمی‌توان از منظر هستی‌شناسی، رئالیست بود، اما از منظر معرفت‌شناسی، آنتی‌رئالیست. اما چنین تلازمی بین این دو منظر در مقاله ایشان اثبات نشده و مفروض گرفته شده است. البته باید اعتراف کرد چون سروش، خود به نوعی این تلازم را پذیرفته است (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۰)، این راه حل برای او کارساز نیست و اعتراض فنائی به او وارد است.

سنجش دوم نقد نخست فنائی: تفکیک بین باورهای دینی؛ توصیفی یا توصیه‌ای؟ علاوه بر راه حل پیش‌گفته، به نظر می‌رسد راه حل دیگری نیز پیش پای سروش وجود دارد که هرچند نه خود وی و نه فنائی به آن اشاره نکرده‌اند، اما باز هم شاید بتواند تعارض ادعا شده را رفع کند و توجیه‌گر تفکیک بین ویژگی‌های دین از ویژگی‌های معرفت دینی باشد. برای توضیح این راه حل، ابتدا باید روشن کرد هنگام سخن گفتن درباره تغییر معرفت دینی و باورهای مربوط به آن، آیا در حال توصیف و توضیح هستیم یا تجویز؟ به عبارت دیگر، می‌توان پرسید آیا نظر سروش این است که معارف، لاجرم به هم پیوسته‌اند و چه بخواهیم و چه نخواهیم، بر یکدیگر اثرگذارند و با تغییر هر باور، باورهای دیگر نیز به ناچار تغییر می‌کنند؛ یا این که تغییر باورها امری ارادی و در اختیار شخص است و بنابراین، می‌توان شخص را به آن توصیه نمود یا از آن منع کرد؟

برای پاسخ به این پرسش، باید به تقسیم‌بندی دیگری در زمینه محتوای باورها اشاره کرد و آن، تقسیم سه‌گانه کل‌گرایی،^۲ مولکول‌گرایی^۳ و اتم‌گرایی^۴ است. بر مبنای کل‌گرایی، که تحت تأثیر کارهای ویتگنشتاین متأخر و کواین وارد حیطه فلسفه تحلیلی شد، محتوای یک باور/معرفت،

۱. این در واقع ادعایی بود که تامس کوهن به نوعی آن را در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی (Kuhn, 1970a [1962]: 111) طرح کرده بود، ولی پس از انتقادهای شدید، خود وی نیز به نوعی از آن عقب‌نشینی کرد. (Kuhn, 1970a [1962]: 192-193)

2. Holism

3. Molecularism

4. Atomism

وابسته به محتوای کل شبکه باورهای/معرفت هر فرد است، و چپستی آن باور/معرفت بر اساس جایگاه آن در شبکه باورها/معرفت تعیین می‌شود. اما در رویکرد مولکول‌گرایی، صرفاً بخش‌هایی از شبکه باورها/معرفت در تعیین محتوای یک باور/معرفت دخالت دارند. بر مبنای اتم‌گرایی نیز اصولاً محتوای هر باور/معرفت مستقل از روابطی است که با سایر باورها/معرفت‌ها برقرار می‌کند. (Block, 2000: 360)

آشکار است که هر کدام از این سه دیدگاه، لوازم و نتایج خاص خود را به بار می‌آورد و دلایلی نیز له یا علیه هر کدام از آنها ارائه شده است.^۱ اما، در مقام مقایسه، دیدگاه کل‌گرایانه، یعنی ارتباط و اثرگذاری همه باورها به یکدیگر، لوازم به وضوح غیر قابل قبول بیشتری به بار می‌آورد. با توجه به این که رویکرد سروش در قبض و بسط و همین‌طور رؤیاهای رسولانه کل‌گرایانه است، در بخش بعد با تفصیل بیشتری به این اشکالات خواهیم پرداخت. در این جا همین قدر اشاره می‌کنیم که اشکالات کل‌گرایی، زمانی خود را بیشتر نشان می‌دهند که فرض کنیم تغییر باورها امری غیر ارادی است و نمی‌توان در مورد آن، توصیه یا تجویز نمود. اما اگر دیدگاه تجویزی را بپذیریم، در این صورت، فرض این است که تغییر شبکه باورها امری ارادی و در اختیار افراد است. در این حالت، فرد می‌تواند با اراده خود، باوری را بدون تغییر معنا حفظ کند و از اشکالات کل‌گرایی رهایی یابد.

اینک، پرسش پیش‌رو این است: کدام رویکرد درست‌تر است، توصیفی یا تجویزی؟ به نظر می‌رسد رویکرد تجویزی از اعتبار و وثاقت بیشتری برخوردار است. در واقع، دقت در عملکرد نه تنها متفکران و دانشمندان، بلکه افراد عادی نیز نشان می‌دهد که انسان‌ها در بسیاری موارد با اراده خود، باورهایشان را تغییر می‌دهند یا آنها را حفظ می‌کنند. به عنوان مثال، زمانی که دانشمندان مشاهده کردند مسیر حرکت سیاره زحل با مسیر پیش‌بینی شده توسط قوانین نیوتون سازگار نیست، دو راه پیش پای خود داشتند: یا باور خود به درستی قوانین نیوتن را تغییر دهند؛ یا این که فرض کنند سیاره دیگری است که موجب چنین اختلالی شده است. آنها راه دوم را پیش گرفتند و همین، منجر به کشف سیاره اورانوس شد.

حال با ارائه قرائت دیگری از سخنان سروش، می‌توان نگاه او را تجویزی و توصیه‌ای دانست نه توصیفی. در واقع، اگر دیدگاه تغییر معرفت‌های دینی، ناظر به توصیف چنین تغییری باشد، دیگر جایی برای بحث و جدل باقی نخواهد ماند، چرا که خارج از اراده ما چنین تغییری رخ می‌دهد. بنا بر این، بهتر است فرض کنیم دیدگاه سروش، نوعی تجویز و توصیه در تغییر معرفت‌های دینی

۱. برای آگاهی بیشتر در این مورد نگاه کنید به: (Schwitzgebel (2019) و (Weir (1985).

است. فنائی نیز به نظر می‌رسد با این تفسیر همدلی داشته باشد، زیرا در مقاله چنین نوشته است که: «سروش در صدد اصلاح دین، باورهای دینی و کنش‌های دینی است، نه در صدد جایگزین کردن دین با لادینی. در واقع وی خطاب به مؤمنان می‌گوید: ای گروه مؤمنان! اوصاف و ویژگی‌های دین را به معرفت دینی نسبت ندهید.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۲۲)

حاصل چنین قرائتی آن است که با کسب معارف جدید، معارف دینی خود را تغییر بده و اصلاح کن، اما باور به چهار ویژگی گفته شده در مورد دین را تغییر نده؛ به گفته مولوی: خویش را تاویل کن نی ذکر را. نتیجه این که هر جا تغییر در معرفت دینی منجر به تغییر در باور به ویژگی‌های خود دین شود، برای جلوگیری از تعارض، لازم است دست از تغییر در باور دینی برداریم. در این صورت می‌توان گفت هیچ‌گونه تعارضی بین باور به ویژگی‌های دین و باور به ویژگی‌های معرفت دینی وجود ندارد.

اما و هزار اما، مشکل این است که سروش به صراحت، اولاً هوادار دیدگاه کل‌گرایی است، و ثانیاً، هوادار رویکرد توصیفی و نه توصیه‌ای: «سخن بر سر این است که اینها [معارف مختلف] همه در ترابط اند و قیام و قعودشان و فراز و فرودشان، جمعی و متلازم است. نمی‌گوییم باید چنین کرد، می‌گوییم چنین می‌شود. یعنی، این یک توصیف است نه یک تکلیف.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۷۰) در این صورت، علاوه بر این که سروش دیگر نمی‌تواند از این طریق راهی برای پاسخ به اشکال فنائی بیابد، رویکرد کل‌گرایانه او به نتایج کاملاً غیر قابل قبولی منجر می‌شود که در بخش بعد، به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

سنجش نقد دوم فنائی: تلازم منطقی بین دو نوع تغییر و تحول در معرفت دینی؟
به گفته فنائی (۱۴۰۰: ۲۸-۲۹)، برای حل مشکل تناقض پیش‌گفته در تفکیک ویژگی‌های «دین» (صدق، کمال، ثبات و فقدان تناقض) از ویژگی‌های «معرفت دینی» (بطلان، نقص، تغییر و تناقض)، سروش بین دو نوع تغییر و تحول در معرفت دینی تفکیک قائل شده است: نوع اول، تحول تصدیقی یا رفتن/تحول از سلب به ایجاب یا نفی به اثبات و برعکس، و نوع دوم، تحول تصویری یا تحول در معنای واژه‌ها یا تحول در فهم. سروش بر این باور است که هرچند تحول مشکل‌آفرین، تحول نوع اول است، اما این تحول، برخلاف نوع دوم، عام نیست و محدود به موارد خاصی است. به عنوان مثال، هرچند ممکن است معنا یا تعریف خدا و هستی او تغییر کند، اما باور به این که خدایی هست، هم‌چنان بر سر جای خود باقی خواهد ماند.

اعتراض فنائی این است که این گزینه با دو مشکل اساسی روبروست؛ بنا به مشکل دوم که اساسی‌تر است، میان این دو نوع تحول، نوعی تلازم منطقی وجود دارد. زیرا، به عنوان مثال، اگر

معنایی که مؤمنان تاکنون از خدا در ذهن داشتند عوض شد، گزاره «خدا هست»، به معنای دقیق کلمه جای خود را به دو گزاره «خدای الف هست» و «خدای ب هست» می‌دهد. بنابراین، مؤمنانی که تاکنون به گزاره «خدای الف هست» باور داشتند، بیش از این دیگر به وجود خدای الف و صدق این گزاره باور ندارند، بلکه به وجود خدای ب و صدق گزاره «خدای ب هست» باور دارند. با فرض این که معنای «خدای الف» غیر از معنای «خدای ب» است، لاجرم با تغییر معنای واژه «خدا» در ذهن مؤمنان، گزاره «خدای الف هست» جای خود را به گزاره «خدای الف نیست»، و گزاره «خدای ب نیست»، جای خود را به «خدای ب هست» خواهد داد. بنابراین، هرگونه تحول معنایی در موضوع یا محمول قضیه یا محتوای باور مؤمنان، به تحول از ایجاب به سلب یا برعکس خواهد انجامید.

هرچند فنائی در این جا از اصطلاح «تغییر معنای واژه» استفاده کرده است، اما توضیح نمی‌دهد کدام نظریه از نظریه‌های معناداری را پذیرفته و مقصود وی از تغییر در معنای یک واژه چیست. اما از مثال ارائه شده، معلوم می‌شود مقصود وی از تغییر معنای واژه، انتساب صفات و ویژگی‌های نو به مصداق یک واژه است. از این رو، وی از اصطلاح «خدای الف» و «خدای ب» استفاده می‌کند.

به نظر می‌رسد پیش فرض فنائی در چنین رویکردی مبتنی بر نظریه توصیفی اسامی خاص^۱ فرگه-راسل^۲ است. بر مبنای این نظریه، معنا یا محتوای معنایی یک اسم خاص، با وصف‌های نسبت داده شده به آن، این همان است و مصداق اسم نیز موجودی است که واجد این اوصاف باشد.

(Frege, 1892/[1952]; Russell, 1911; Kripke, 1980: 27) فرگه و راسل اسم خاص را علامتی اختصاری برای اوصاف شیء مورد نظر می‌دانستند. به عبارت دیگر، هر نام خاصی، وقتی به درستی به کار رود، صرفاً وصف خاص خلاصه شده یا تغییر شکل یافته است. فرگه مشخصاً گفته است که چنین وصفی معنای^۳ نام را نیز به دست می‌دهد. (Kripke, 1980: 27) یعنی، معنای یک اسم عبارت است از اوصافی که برای آن، اسم وضع شده است. به عبارت دیگر، اوصاف به نوعی در معنای جسم اشراب شده‌اند، و معنای اسم چیزی جز وصف‌ها نیست.

به عنوان مثال، معنای واژه «خورشید» یعنی سیاره‌ای سوزان، با دمای چند میلیون درجه، که زمین به دور او می‌گردد، و... بنا بر این نظریه، می‌توان به جای نام یک شیء در یک عبارت، اوصاف مربوط به آن را گذاشت. البته باید در نظر داشت که مقصود این نیست که نام‌ها، همان

1. Descriptive Theory of Proper Names

2. Frege-Russell

3. Sense

وصف‌های خاص هستند، بلکه به این معناست که وقتی از نام‌ها استفاده می‌کنیم، بی‌درنگ یک توصیف می‌سازیم. برای مثال، واژه "فردوسی"، در ذهن ما با توصیف "سراینده شاهنامه" پیوند دارد.^۱ بر همین اساس، می‌توان اسامی خاص را از جمله حذف کرد و به جای آن، اوصاف قرار داد. به عنوان مثال، بنابراین رویکرد، می‌توان واژه "فردوسی" را از گزاره «فردوسی، شاعر بزرگ طوس بود» حذف کرد و به جای آن، به عنوان مثال، "سراینده شاهنامه" را قرار داد.^۲

اما باید دانست که دیدگاه فرگه-راسل پس از انتقادهای بنیان‌شکن کریپکی مقبولیت خود را از دست داد. کریپکی در کتاب مشهور خود، تسمیه و ضرورت^۳، نشان داد که نظریه فرگه-راسل دست کم با سه اشکال، مواجه، و لذا نادرست است (Kripke, 1980).^۴ در بخش دوم مقاله به این مطلب بازخواهیم گشت. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که از نظر کریپکی، اسامی خاص، دال ثابت^۵ هستند (Kripke, 1980: 48) و نمی‌توان آن‌ها را از جمله حذف کرد و به جای آن‌ها اوصاف قرارداد. ^۶ پاتم نظریه کریپکی را به اسامی انواع طبیعی و اجناس نیز تعمیم داد. (Putnam, 1975: 229-235; 1985: 70-75) لازمه دیدگاه کریپکی-پاتم این است که می‌توان اوصاف متفاوت و حتی متناقضی را به مصداق واحدی نسبت داد. به عنوان مثال، هم ستاره‌شناس بطلمیوسی و هم ستاره‌شناس کوپرنیکی می‌توانند ویژگی‌های متفاوتی را به همان کره زمین واحد نسبت دهند.

ممکن است اشکال شود که در مورد زمین، چون قابل اشاره حسی است، دیدگاه کریپکی-پاتم قابل قبول است؛ چون هر دو ستاره‌شناس می‌توانند به زمین، اشاره کنند و بپذیرند هر دو درباره یک مصداق واحد در حال صحبت هستند. اما در مورد واژه‌ها و عبارات‌های مورد استفاده در دین، واژه‌هایی چون "خدا" و "ملائکه"، چون چنین امکانی وجود ندارد، نمی‌شود ادعا کرد که افراد با دیدگاه‌های متفاوت و باورهای گوناگون در مورد یک چیز واحد صحبت می‌کنند.

۱. البته باید توجه داشت که بین آراء فرگه و راسل، به خصوص در مورد نحوه ارجاع وصف‌ها، تفاوت‌هایی وجود دارد. اما برای پرهیز از اطاله کلام، از پرداختن به آن خودداری می‌کنیم.

۲. برای بحث بیشتر در این باره، نک به: Michaelson and Reimer (2019) و Ludlow (2018)

3. Naming and Necessity

۴. دویت و استرلنی (Devitt and Sterelny 1999: 48-59) این سه اشکال را "ضرورت ناخواسته" ("Unwanted Necessity")، "فقدان صلبیت" ("Lost Rigidity")، و "جهل و خطا" ("Ignorance and Error") نامیده‌اند.

5 Rigid Designator

۶. البته کریپکی انکار نمی‌کند که برای تعیین مصداق یک واژه می‌توان از اوصاف کمک گرفت، اما آن چه بر آن تأکید می‌کند این است که اوصاف و تئوری‌ها در معنای یک اسم خاص، و همین طور اسم جنس، آن گونه که فرگه-راسل بیان کرده‌اند، مندرج نیست.

اما دیدگاه کریپکی - پاتم را می‌توان به موجودات مشاهده‌ناپذیر نیز تعمیم داد. به عنوان مثال، موجودی چون الکترون را در نظر بگیرید که اساساً مشاهده‌ناپذیر است. از زمان پیدایش نظریه کوانتوم مکانیک و فرض وجود ذره الکترون، فیزیکدانان اوصاف و ویژگی‌های متفاوت و گاه متناقضی را به الکترون نسبت داده‌اند، اما همه آن‌ها بر این باورند که از نیلز بور تاکنون، همه فیزیکدانان به یک موجود اشاره کرده‌اند.^۱

اینک اجازه دهید به مثال فنائی برگردیم. ادعای ایشان این است که با تغییر باور و انتساب صفات و ویژگی‌های جدید به خداوند، گزاره «خدا هست» به گزاره «خدای الف هست» و گزاره «خدای ب هست» تغییر می‌کنند. بنابراین، به زعم ایشان، خدایی که مؤمنان به وجود آن باور داشتند، دیگر نیست و خدای دیگری جای آن نشسته است. اما همان‌گونه که توضیح دادیم، بنا به رویکرد پذیرفته شده کریپکی - پاتم، هر دوی این گزاره‌ها به مصداق یکسان، یعنی همان خدای واحد اشاره می‌کنند. بنابراین، چنین نیست که هرگونه تحول معنایی در موضوع یا محمول قضیه یا محتوای باور مؤمنان، به نفی مصداق گزاره و تحول از ایجاب به سلب یا برعکس بینجامد.

اما، همان‌گونه که در بخش بعد نشان خواهیم داد، مشکل اساسی این است که یکی از دو ایده اصلی فرضیه قبض و بسط، یعنی تغییر معانی واژه‌ها و عبارات بر اثر تغییر تئوری‌ها، مبتنی بر اقتباس ناپخته‌ای از نظریه توصیفی فرگه-راسل است. بنابراین، با رد این نظریه، تمامی ادعای قبض و بسط نیز فرو خواهد ریخت. از این رو، پاسخی که در این جا به اشکال فنائی بر مبنای نظریه کریپکی داده شد، نمی‌تواند مورد استفاده سروش قرار گیرد، و لذا اعتراض فنائی به سروش در این مورد نیز وارد است.

ب) سنجش نقدهای وارد شده به رویکرد دوم سروش

فنائی (۱۶۰۰) پس از ارائه توضیح خوب و مناسبی از دیدگاه‌های سروش و تغییر این دیدگاه‌ها در طول زمان، تلاش می‌کند نشان دهد الهیات سروش در دوره دوم که حکم به عدم تفکیک ویژگی‌های دین از ویژگی‌های معرفت دینی می‌دهد و هر دو را حاوی اختلاف، تناقض، بطلان و نقص می‌داند، بیش از حد، طبیعی شده است، به طوری که دلایل وی به الهیاتی منجر می‌شود که آشکارا عین خدا ناباوری است. در ادامه، ابتدا چند نقد فرعی و کوتاه به برخی از مطالب فنائی ارائه می‌شود و پس از آن، بررسی می‌کنیم که آیا، همان‌گونه که فنائی ادعا کرده است، الهیات سروش لاجرم به خدا ناباوری منجر می‌شود یا خیر.

۱. برای بحث تفصیلی در این مورد، نگاه کنید به رساله دکتری نگارنده (Mousavi Karimi, 2009)، تحت عنوان: *Scientific Realism and the Fundamentality of Existence*

سنجش یکم: عدم تمایز بین صورت مندی و تشخص

فنائی تقریباً در همه جای مقاله، صورت و تشخص^۱، و همین‌طور بی‌صورتی^۲ و فقدان تشخص را به گونه‌ای معادل و مترادف هم در نظر گرفته، یا این که دست‌کم به تفاوت آن‌ها اشاره نکرده است: «در صرف وجود خدای نامتشخص و بی‌صورت...» (۲۰: ۱۴۰۰) «بگذریم از این که نسبت دادن وصف خالقیت و فعل آفرینش به خدای بی‌صورت یا غیرمتشخص...» (۵۶: ۱۴۰۰)

اما باید دانست که چنین ترادفی بین این دو مفهوم وجود ندارد. غالب فلاسفه و حکمای مشاء و اشراق،^۳ صورت را از ویژگی‌های ماهیت می‌دانند و حتی ملاصدرا نیز، علیرغم مشرب اصالت وجودی خود، به این نکته تصریح کرده است: «استتم قولهم صوره الشیء هی ماهیته الّتی بها هو ما هو.» (۱۹۸۱: ۳۲/۲)^۴ از طرف دیگر، به نظر بسیاری از فلاسفه و هم‌چنین ملاصدرا تشخص هر موجودی، عین وجود خاص آن موجود است: «و الحق أن تشخص الشیء... إنما یكون بأمر زائد علی الماهیة... لا یكون بالحقیقة إلا نفس وجود ذلك الشیء كما ذهب إليه المعلم الثانی.» (۱۰/۲: ۱۹۸۱).

بنابراین، صورت و تشخص به دو حوزه متفاوت وجود و ماهیت تعلق دارند و مترادف نیستند. البته باید توجه داشت این اشکال به خود سروش هم وارد است. وی در متافیزیک وصال خود چنان تصویری از خداوند و رابطه او با مخلوقات ترسیم می‌کند که هرگونه صورت و همین‌طور تشخص را از خداوند نفی می‌نماید. بنابراین، به نظر می‌رسد او نیز بی‌صورتی و عدم تشخص را مترادف و معادل گرفته است.

سنجش دوم: فرض صورت مندی برای خداوند

فنائی در نقد دیدگاه سروش تأکید می‌کند که: «خدا... در عین این که در مقام غیب الغیوبی فراصورت و فراتشخص است، در مراتب مادون ذات حقیقتاً تشخص و صورت دارد...» (۱۴۰۰: ۴۸) و «نمی‌توان او [خدا] را بی‌صورت و غیرمتشخص دانست، و همچون سروش گفت که «همه» صورت‌هایی که ما آدمیان به او نسبت می‌دهیم برساخته ذهن و خیال و فرهنگ ما و محصول فرافکنی قوای ادراکی ما بر اوست.» (۵۶: ۱۴۰۰)

1. Individuality

2. Formless

۳. در مورد دیدگاه حکمای مشاء، به عنوان مثال، نگاه کنید به بخش "طبیعیات" کتاب الشفای ابن‌سینا (۱۴۰۵ ه.ق.، ص ۳۴). هواداران مکتب اشراق نیز بنا بر اعتباریت وجود و اصالت ماهیت، همه ویژگی‌ها را از آن ماهیت می‌دانستند. در این مورد، به عنوان مثال، نگاه کنید به حکمه الاشراف سهروردی (۱۸۶: ۶۷-۶۴: ۱۳۵۵).

۴. این که آیا دیدگاه ملاصدرا با رویکرد اصالت وجودی او سازگار است یا خیر، موضوع بحث ما نیست و باید اعتراف کرد که صدرا در ارائه دیدگاه خود درباره صورت، چندان شفاف عمل نکرده است، زیرا وی گاهی صورت را به حوزه ماهیت نسبت می‌دهد و گاهی به حوزه وجود.

اما این ادعا به نظر غریب می‌رسد. اولاً، همان‌گونه که گفتیم، صورت و تشخیص یک چیز نیستند، بلکه دو چیزند. ثانیاً، بنا به نظر غالب فلاسفه و حکمای مسلمان و مسیحی و همین‌طور دیدگاه حکمای شرقِ دور، خداوند، موجودی بی‌صورت است. در واقع، خداوند چون ماهیت ندارد، بالطبع نمی‌تواند واجد صورت باشد، و به دلیل همین بی‌صورتی است که خداوند، قابل تصور^۱ نیست. بنابراین، این ادعا درست است که همهٔ صورت‌هایی که آدمیان به او نسبت می‌دهند برساختهٔ ذهن و خیال و فرهنگ و محصول فرافکنی قوای ادراکی آن‌ها بر اوست.

اما باز هم به اعتقاد بسیاری از حکما، خداوند، موجودی متشخص است. در واقع، چون خداوند، عین و محض وجود است، و وجود نیز عین تشخیص است، پس، خداوند، عین تشخیص^۲، و در عین حال، بی‌صورت است. واضح است که تشخیص خداوند به معنای حد و حدود داشتن وی نیست، بلکه او تشخیص نامتناهی^۳ دارد.

سنجش سوم: فرض ملازمه بین داشتن صورت و داشتن صفات برای خداوند به ادعای فنائی، اگر خدا به معنای حقیقی کلمه خالق است، پس دست‌کم یک صورت و یک تشخیص از صورت‌ها و تشخیص‌هایی که به او نسبت داده می‌شود، حقیقی و از آن خود اوست، نه مجازی و پنداری یا برساختهٔ انسان‌ها و اسطوره. بعلاوه، به گفتهٔ وی، «خالقیت نوعی «صورت» و «تشخیص حقیقی» است که عالمیت، قادریت، فاعلیت، مختار بودن و مرید بودن خدا و صورت‌ها و تشخیص‌های حقیقی بسیار دیگری را مفروض می‌گیرد...» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۶) از طرف دیگر، فنائی مدعی است که «نسبت دادن «وصف» خالقیت و «فعل» آفرینش به خدای بی‌صورت یا غیرمتشخص و او را خالق دانستن، با بی‌صورتی و غیرمتشخص بودن او ناسازگار است، تا چه رسد به نسبت دادن آفرینش موجود متشخصی چون محمد(ص) به او.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۶)

اما وی توضیح نمی‌دهد دلیل این ناسازگاری با «بی‌صورتی» خداوند چیست؟ در واقع، این درست است که چون این صفات ذاتی یا فعلی، همگی عین وجود یا لازمهٔ وجودی خداوند هستند، «تشخیص» خداوند را مفروض گرفته‌اند، اما این نیز درست است که ملازمه‌ای با «صورت داشتن» خداوند ندارند.

1. Imaginable

۲. برای آشنایی با دیدگاه فلاسفهٔ مسلمان درباره این موضوعات، به‌عنوان نمونه، نگاه کنید به: ابن‌سینا (۳۷۹:۵۳-۶۴)، سهروردی (۱۳۵۴:۳۶۲)، صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱: ۴۱۳: ۴۰۹: ۲۸۴: ۱۱۲-۹۷: ج ۱) و (۱۹۸۱: ۱۸۱: ۱۰۱: ۹۵: ۵)

3. Infinite Individuality

سنجش چهارم: فرض عدم رجحان معرفتی سازوکار سروش در تبیین وحی سروش (۱۳۹۷: ۹-۳۲۸) مدعی است که سازوکار او در تبیین وحی، برتر از سازوکارهای سنتی است. زیرا سازوکار وی، متافیزیک سبک‌تر و موجودات کمتری دارد، و بنا بر این، و بنا بر قاعده تیغ اوکام، بر رویکرد سنتی برتری معرفت‌شناسی دارد. اعتراض فنائی (۱۴۰۰: ۵۷) به چنین ادعایی این است که: «اگر سبک کردن متافیزیک به قیمت سنگین کردن و فریه کردن فیزیک بدست آید، این دست‌آورد چه ارزش و رجحان معرفتی یا غیر معرفتی خواهد داشت؟» همین‌طور، «هیچ دلیلی به سود این ادعا وجود ندارد که از نظر عقلانی و معرفت‌شناسانه متافیزیک سبکی که مستلزم یا همراه با فیزیک سنگینی است، بر متافیزیک سنگینی که مستلزم یا همراه با فیزیک سبکی است رجحان دارد.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۹). بنابراین، به گفته فنائی (۱۴۰۰: ۵۹)، تبیین سروش «از پدیده وحی، طبیعی یا طبیعی‌تر از تبیین‌های سنتی رقیب هست، اما برخلاف ادعای سروش، نه ساده‌تر از آن‌هاست و نه متضمن مفروض گرفتن موجوداتی کمتر، و نه از منظر معرفت‌شناختی با ارزش‌تر و پذیرفتنی‌تر.»

اما می‌توان از طرف سروش چنین پاسخی داد که تبیین طبیعی و فیزیکی وحی بر تبیین‌های سنتی و متافیزیکی آن برتری دارد، زیرا اولی برخلاف دومی، سازوکاری قابل توضیح توسط فیزیک را دارد. به‌عنوان موردی مشابه، می‌توان اختلاف دیدگاه دوگانه‌انگاران^۱ و فیزیکالیست‌ها^۲ را در مشکل دیرینه و هم‌چنان پابرجای رابطه نفس (ذهن) و بدن^۳ مثال زد. باید اعتراف کرد که دلایل له و علیه این دو دیدگاه هم‌چنان مناقشه‌برانگیزند و نمی‌توان حکمی قاطع به نفع یکی از دو طرف صادر کرد. اما واقعیت این است که تا مدتی طولانی برتری از آن دیدگاه دوگانه‌انگاری بود، زیرا فرض وجود نفس یا ذهنی مادی برای غالب فلاسفه غیرقابل پذیرش بود. اما امروزه دیدگاه فیزیکالیسم غالب است، زیرا اینک در عالمی زندگی می‌کنیم که فرهنگ غالب آن، دیدگاه ماده‌گرایانه و فیزیکالیستی است. (Stoljar, 2017) از این رو، اینک، درست یا نادرست، بیشتر از دوگانه‌انگار انتظار می‌رود که دلایل توجیه‌کننده دیدگاه خود را ارائه دهد. بر همین قیاس، سروش می‌تواند مدعی شود چون سازوکار طرح شده توسط وی قابلیت پذیرش بیشتری در دنیای معاصر دارد، پس عقلانی‌تر^۴ و بنا بر این، موجه‌تر^۵ است، و در نتیجه، برتری معرفت‌شناسانه بر سازوکارهای رقیب سنتی دارد.

1. Dualists
2. Physicalists
3. The Mind-Body Problem
4. More Rational
5. More Justified

البته در بخش بعد نشان خواهیم داد که برخلاف ادعای سروش، متافیزیک مورد نظر او از نظر سنتبری و سهم‌گینی به هیچ وجه دست کمی از متافیزیک سنتی ندارد، و بنابراین، رویکرد او از این جهت ترجیحی بر رویکرد سنتی ندارد.

اینک اجازه دهید به اشکالی بپردازیم که به نظر می‌رسد مهم‌ترین اعتراض فنائی به رویکرد دوم سروش است. فنائی مدعی است رویکرد دوم سروش اصولاً حاوی تناقضی است که آن را غیرقابل قبول می‌سازد. در ادامه، ابتدا اعتراض فنائی به این رویکرد را بیان می‌کنیم، و سپس، پاسخ‌هایی را که می‌توان به این اعتراض داد، ارائه می‌دهیم.

سنجش پنجم: تناقض در رویکرد دوم سروش

به گفته فنائی (۱۴۰۰: ۵۱)، «سروش همزمان از «متافیزیک وصال» و فانی بودن یا فانی شدن پیامبر[ص] در خدا هم سخن می‌گوید... اگر این فانی بودن یا فانی شدن به معنای این است که شخصی که در خدا فانی می‌شود در اثر فانی شدن در او، صورت و تشخص و اراده خود را از دست می‌دهد، در این صورت سخن گفتن از انسانی به نام محمد(ص) که هم فانی در خداست و هم در عین حال، متشخص و واجد صورت و اراده، و او را «فاعل و قابل و محل و موجد وحی» دانستن پاک بی‌معنا می‌شود، و در واقع نوعی تناقض‌گویی آشکار، و عین مفروض گرفتن کثرت حقیقی در وجود و عین توسل جستن به «متافیزیک فراق» خواهد بود.»

پاسخ یکم: تمام وزن اعتراض فنائی در این جا بر چنین پیش‌فرضی تکیه دارد که فنا مقوله‌ای هستی‌شناسانه است؛ حال آن که فنای اصطلاحی، یعنی در اصطلاح عرفا، بیش از آن که اصطلاحی هستی‌شناسانه باشد، اصطلاحی معرفت‌شناسانه است. به عبارت دیگر، فنا عبارت است از این که در برابر خداوند، نه فقط ویژگی‌ها، بلکه حتی ذات و وجود خود را ندیدن و نیافتن. بر این مبنا، منظور سروش می‌تواند این باشد که پیامبر(ص) در مقام بیان وحی، دیگر خود را نمی‌بیند و گویا از جانب خدا سخن می‌گوید؛ بنا بر این، تناقض مورد ادعای فنائی هم وجود نخواهد داشت.

اما باز هم باید گفت این پاسخ به اعتراض فنائی وارد نیست. چون همان گونه که در بخش بعدی توضیح خواهیم داد، خود سروش نیز فنا را به معنای هستی‌شناسانه آن در نظر گرفته است.

پاسخ دوم: صرف نظر از پاسخ پیشین، حتی اگر فنا را به معنای هستی‌شناسانه آن در نظر بگیریم، باز سروش می‌تواند مدعی شود که تعارضی در اینجا وجود ندارد، و همان پاسخی را ارائه دهد که هواداران نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت برای رفع تعارض ظاهری دیدگاه خود ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر، سروش می‌تواند مدعی شود دیدگاه مورد قبول او نه

صرفاً متافیزیک فراق و نه صرفاً متافیزیک وصال است؛ بلکه متافیزیک او، متافیزیک فراق در عین وصال و وصال در عین فراق است. در برابر اعتراض به پارادوکسیکال بودن این دیدگاه، او می‌تواند همان پاسخی را ارائه دهد که طرفداران نظریه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت ارائه می‌دهند. به این نکته در ادامه باز خواهیم گشت.

پاسخ سوم: دیگر پیش فرض مناقشه برانگیز فنائی در صورت بندی اعتراض خود مبنی بر فرض وجود تناقض در رویکرد دوم سروش، تعریفی است که وی از متافیزیک وصال به دست می‌دهد. بنا به نظر فنائی (۱۴۰۰: ۵۲): «در چارچوب مفروضات سروش می‌توان گفت که دو گزینه پیش‌روی ما وجود دارد: (۱) یا پیامبر [ص] در هنگام دریافت وحی در خدا فانی شده است (متافیزیک وصال)؛ (۲) یا در خدا فانی نشده است (متافیزیک فراق).»

از نظر فنائی (۱۴۰۰: ۵۲) هر دوی این گزینه‌ها مشکل دارند، زیرا: «در حالت دوم [متافیزیک فراق]، سخن خدا سخن خداست نه سخن پیامبر، و سخن پیامبر نیز سخن پیامبر است، نه سخن خدا...» اما فرض کنید ما گزینه اول، یعنی متافیزیک وصال، را انتخاب کنیم. در این حالت، «قرآن به معنای حقیقی کلمه سخن خدا خواهد بود، نه سخن پیامبر، و نه سخن خدا و سخن پیامبر هر دو، زیرا در این حالت اساساً پیامبری در میان نیست تا بتوان قرآن را به او نسبت داد...»

اما یکی از تعریف‌های فنائی (۱۴۰۰: ۵۵) از متافیزیک وصال چنین است: «در متافیزیک وصال فقط خداست که وجود دارد، و پیامبر [ص] در او فانی شده است، یعنی در این متافیزیک نه خالق وجود دارد و نه مخلوقی، و نه پیامبری...» همین‌طور، «در چارچوب نظریه وحدت وجود یا متافیزیک وصال، خدا همه‌کاره است و چیزهای دیگر اساساً وجود ندارند، تا چه رسد به این که فاعلیت و موجدیت یا حتی محلیت و قابلیت داشته باشند؛ در این نگرش چیزهای دیگر صرفاً تجلی و مظهر خدا هستند. در یک کلام، متافیزیک وصال جائی برای فیزیک باقی نمی‌گذارد، درحالی که سروش می‌کوشد فیزیک سنگین خود را در دل یا در ذیل این متافیزیک سبک بگنجاند.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۲-۵۱)

اما به نظر می‌رسد در این جا وحدت وجود با وحدت موجود یکی انگاشته شده است. توضیح این که در باب وجود و موجود، و وحدت و کثرت آن‌ها، دیدگاه‌های متفاوتی در فلسفه و عرفان اسلامی طرح شده است. می‌توان گفت بنا به نظر فیلسوفان مشاء، هرچند مفهوم وجود در همه موجودات مشترک است، اما در متن واقع، مصادیق وجود و موجودات، کثیر، و به تمام ذات از یکدیگر متباین هستند (طوسی، ۱۴۰۳: ۳/۴-۳۳) بر همین مبنا، وجود واجب به طور ذاتی متباین از وجود ممکن، و همین‌طور وجود جوهر به تمام ذات، متفاوت از وجود عرض است.

در مقابل، صدرالمتألهین هرچند واقعی بودن کثرت موجودات در خارج را می‌پذیرد، وحدت وجودات خارجی را نیز واقعی به شمار می‌آورد. وی بر مبنای این همانی مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک وجودات خارجی، وحدت را در کثرت جاری و ساری می‌داند؛ وحدتی که نه تنها در مقابل کثرت نیست، بلکه کثرت را در خود می‌پذیرد.^۱ به گفته حکیم سبزواری در حاشیه اسفار (۱۹۸۱: ۲۲/۶)، «إن الكثرة... لا تنافي الوحدة الحقة بل تؤكدها، فإنها كاشفة عن الأشمالية والأوسعية.»

از دیدگاه بیشتر عارفان مسلمان، مصداق بالذات و اصیل وجود، یکی بیش نیست و آن، ذات حق تعالی است. به گفته قیصری (آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۴۸) در "مقدمه" شرح فصوص، «وهو [الوجود] حقيقة واحدة لا تكثر فيها، وكثرة ظهوراتها و صورها لا تندح في وحدة ذاتها.» از طرف دیگر، کثرتی که در عالم مشاهده می‌شوند، مظاهر و شئون آن ذات واحد هستند: «اعلم ان الحق تعالی، او الوجود الذي ثبت اطلاقه و بدهته و وجوبه و وحدته عقلا و نقلا و كشافا، له ظهور و بروز من البطون و الكمون و نزول و كثره من العلو و الوحدة، اعني له ظهور و بروز في صور الاسماء و الافعال، من غير انقطاع و انتهاء، و له نزول و كثره في صور المظاهر و المجالی من غير تكرار فيها صورة و معنى.» (آملی، ۱۹۷۵/۱۳۵۳: ۴۴۵)

همان‌گونه که دیده می‌شود، همه دیدگاه‌های منسوب به مشاء، حکمت متعالیه و عرفان در این نکته اتفاق نظر دارند که در عالم، کثرت موجودات و مصادیق، امری واقعی است، هرچند در تفسیر خود از میزان شدت و ضعف تحقق این امور واقعی با یک‌دیگر اختلاف دارند. بنا بر این، حتی از دیدگاه عارفان نیز با آن که کثرت موجودات به حد مظاهر و شئون حضرت حق تقلیل می‌یابند، چنین نیست که آن‌ها معدوم و هیچ و پوچ باشند. در واقع، ملاصدرا (۱۹۸۱: ۲/۳۴۵) چنین دیدگاهی را که بنا بر آن، جز ذات حق، وجودی نیست و اشیاء، جز خیال محض و سراب نیستند، به جهله صوفیه نسبت می‌دهد و از آن‌ها برائت می‌جوید.^۲ بنابراین، در چارچوب متافیزیک وصال، موجودات دیگر، هم وجود، و هم فاعلیت و موجدیت دارند. اما، همان‌گونه که در بخش بعد نشان خواهیم داد، تعریف نه چندان روشن خود سروش از متافیزیک وصال نیز ملازم با وحدت موجود است نه وحدت وجود؛ از این رو، در این جا نیز اعتراض فنانی به سروش وارد است.

۱. البته، برخی از نوشته‌های صدرالمتألهین (به عنوان مثال، در همان ابتدای جلد اول الاسفار الاربعه، ۱۹۸۱، ص ۴۷ و ۶۹) نشان می‌دهد که وی نظریه وحدت وجود عرفانی را به عنوان دیدگاه نهایی خود پذیرفته است.

۲. «بعضی جهله از صوفیه مقلد... گمان برده‌اند که... ذات احدیت، که در زبان عارفان به مقام احدیت و غیب هویت و غیب الغیوب موسوم است، تحقق بالفعلی جدای از مظاهر و جلوه‌ها ندارد، بلکه آن چه واقعیت دارد همان صورت و قوای روحانی و حسی است و خداوند چیزی جز ظاهر مجموع آن‌ها نیست... و چنان باوری کفری واضح و الحادی محض است که هر کس بهره اندکی هم از علم داشته باشد بدان تفوه نمی‌کند...»

پاسخ چهارم: پیش‌تر گفته شد که فنائی در این اعتراض، تقابل کاملی بین متافیزیک وصال و متافیزیک فراق ایجاد کرده است و هیچ‌کدام از دو رویکرد را وافی به مقصود سروش نمی‌داند. (فنائی، ۱۴۰۰: ۴-۵۲) مشکل دیگر حالت نخست، یعنی متافیزیک وصال، این است که سروش ناچار است «آیات به ظاهر ناسازگار با عقل و علم و اخلاق موجود در قرآن» را نه «به پیامبر [ص]» به عنوان بشری خاکی و تاریخی و تخته‌بند زمان و مکان و فرهنگ و جغرافیا، (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۵) بلکه به خداوند نسبت دهد؛ که البته نتیجه‌ای غیرقابل قبول است.

اما در حالت دوم، یعنی، متافیزیک فراق، «سخن خدا سخن خداست نه سخن پیامبر، و سخن پیامبر نیز سخن پیامبر است، نه سخن خدا؛ در این فرض نسبت سخن پیامبر با سخن خدا همان نسبتی خواهد بود که میان سخن هر شخص دیگری با سخن خدا برقرار است، زیرا فقط پیامبر آفریده خدا نیست، و خدا فقط پیامبر را نیافریده است، بلکه همه موجودات آفریده همان خدایی هستند که پیامبر را آفریده است، و با همان تبیینی که سروش از سخن گفتن خدا از طریق آفرینش پیامبر به دست می‌دهد می‌توان گفت که خدا از طریق آفرینش موجودات سخنگوی دیگر نیز سخن گفته و می‌گوید.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۲) بنابراین، در این حالت، اصولاً چرا باید شخصی را به عنوان پیامبر (ص) پذیرفت، یا برای او ارزش، کمال و فضیلت خاصی در نظر گرفت؟

به دلیل همین مشکلات، در حالی که «سروش ادعا می‌کند که متافیزیک او متافیزیک وصال است... به روشنی می‌توان نشان داد که وی در نظریه خود دائماً میان متافیزیک وصال و متافیزیک فراق در نوسان و رفت و آمد است.» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۵) نتیجه این که «اگر بتوان تبیین طبیعی خالص و کاملی از دین، معرفت دینی و کنش دینی به دست داد... در این صورت چه نیازی به فرض وجود خدا و خالقیت او خواهیم داشت...» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۷) و «اگر، چنانکه سروش می‌گوید، وحی، کلام محمد [ص] یا گزارش رؤیاهای او، و دین برساخته اوست، چرا اندیشه خدا برساخته او نباشد...» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۰)

اما اجازه دهید ببینیم آیا می‌توان راه حل دیگر و تعبیر مقبول‌تری از رویکرد سروش پیدا کرد یا خیر. به نظر می‌رسد راه حل سوم برای توجیه نقص، تغییر، و خطای احتمالی در وحی نبوی و بری بودن ساحت الهی از آن را می‌توان در همان نظریه وحدت وجود عرفا و لازمه آن، یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت (وصال در عین فراق و فراق در عین وصال)، یافت. این راه حل را می‌توان به شرح زیر صورت‌بندی کرد:

۱. بنا به نظریه وحدت وجود، وجود حقیقی در عالم صرفاً از آن خداوند است.
۲. این وجود، کامل، ثابت، حق و مطلق است.
۳. وحی نیز در این مرتبه، موسوم به "وحی ربوبی"، کامل، ثابت، حق و مطلق است.
۴. وجود مطلق حق، منشاء مظاهر و تجلیات در عالم است.
۵. پس، در عالم، در عین وحدت، کثرت وجودات نیز داریم (وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت).
۶. وجود پیامبر، یکی از این مظاهر و تجلیات است.
۷. وحی ربوبی نیز در عالم، واجد مظهر و تجلی است.
۸. وحی نبوی، جاری شده بر زبان پیامبر، تجلی وحی ربوبی است.
۹. پس، وحی، هم سخن خداوند و هم سخن پیامبر است.
۱۰. از طرف دیگر، تجلی وجود مطلق با تنزل وجودی همراه است؛ در نتیجه، در هر مرتبه، وجودی خاص پدید می‌آید.
۱۱. حدّ خاص در هر موجودی نیز منشاء علمی محدود است.
۱۲. در برابر وجود نامتناهی و علم مطلق حق، پیامبر، موجودی متناهی با دانشی محدود است.
۱۳. پس، در حالی که وحی ربوبی، کامل، ثابت، حق و مطلق است، وحی نبوی می‌تواند ناقص، متغیر، واجد خطا و نسبی باشد.

پرسش این است که چرا نمی‌توان این صورت‌بندی را تفسیر درست‌تری از دیدگاه سروش دانست؟ پاسخ البته این است که سروش تأکید می‌کند متافیزیک وی، متافیزیک وصال است، نه متافیزیک فراق در عین وصال و وصال در عین فراق: «به من حق بدهید که بگویم متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱) بنا بر این، یا باید سروش رویکرد خود را اصلاح کند یا این که اعتراض فنائی، وارد و موجه خواهد بود.

در قسمت بعد نشان خواهیم داد متافیزیک وصالی که سروش تصویر می‌کند تفاوت چندانی با وحدت موجود ندارد. بنابراین، باید اعتراف کرد هیچ کدام از پاسخ‌هایی که در اینجا به اعتراضات فنائی داده شد، کارساز نیستند و گرهی از مشکلات فرضیه‌های سروش باز نمی‌کنند. راه پیش

روی سروش این است که مبانی پدیدارشناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود را تغییر دهد، که البته در این صورت، دیگر نشانی از فرضیه‌های قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه باقی نخواهد ماند. اما چنانچه وی هم‌چنان پایبند مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و پدیدارشناختی خود باشد، علاوه بر اشکالات فنائی، ایرادات متعدد دیگری به فرضیه‌های وی وارد است که در بخش دوم به برخی از آن‌ها می‌پردازیم.

بخش دوم - ناهمدلی سنجش‌گرانه

یک جستجوی ساده نشان می‌دهد که به فرضیه‌های قبض و بسط و رؤیاهای رسولانه نقدهای فراوانی وارد شده است که بسیاری از آن‌ها نیز بدون پاسخ مانده‌اند. در این جا قصد ندارم نقدهای جدیدی بر این دو فرضیه وارد کنم، بلکه هدف این بخش، طرح و بررسی برخی مشکلات اساسی و زیربنایی است که نوشته‌های عبدالکریم سروش، از قبض و بسط گرفته تا رؤیاهای رسولانه، با آن‌ها مواجه است. این مشکلات ذیل سه عنوان "روش‌شناختی"، "هستی‌شناختی/ معرفت‌شناختی" و "پدیدارشناختی"، طرح و بررسی می‌شوند.

الف) مشکلات روش‌شناختی

یکم: زبان دوپهلوی، و پراز ابهام و ابهام

در تعیین چیستی فلسفه تحلیلی رویکردهای مختلفی وجود داشته و بر مبنای آن‌ها تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. به عنوان مثال، برخی آن را نوعی سنت فلسفی و گروهی دیگر، دیدگاه‌ها و نظریه‌های فلسفی خاص دانسته‌اند. (Glock, 2008: 204-230) اما بر مبنای یکی از شایع‌ترین و بهترین تعریف‌ها، فلسفه تحلیلی، یک مکتب فلسفی نیست، بلکه باید آن را بیشتر به عنوان یک روش، باید شناخت و تعریف کرد. مهم‌ترین ویژگی‌های چنین روشی را می‌توان تکیه بر استدلال برای حل و فصل مسائل فلسفی، اعتنا به دستاوردهای ریاضیات و علوم تجربی، توجه زیاد به منطق صوری، و استفاده از زبان روشن و واضح برای بیان مطالب و مسائل فلسفی دانست. (Glock, 2008: 151-178)

در مقابل، بسیاری از فلاسفه‌ای که ذیل سنت فلسفه قاره‌ای قرار گرفته‌اند، چندان در بند وضوح و روشنی نوشته‌های خود نبوده و نیستند. به عنوان شاهد مثال، می‌توانید نوشته‌های افرادی چون هگل، نیچه، هایدگر و دریدا را با نوشته‌های فلاسفه‌ای چون فرگه، مور، راسل و کریکی مقایسه کنید. جان سرل، فیلسوف پراوازه معاصر، در گفتگویی، ادعا می‌کند میشل

فوکو و پیر بوردیو^۱، که وی هر دوی آن‌ها را متفکرانی قابل اعتناء می‌داند، به او گفته‌اند یکی از علل در پیش گرفتن چنین روشی توسط آن‌ها این است که اگر واضح و روشن بنویسند، در آن صورت از طرف مردم فرانسه جدی گرفته نمی‌شوند و نوشته‌هایشان کودکانه و ناپخته جلوه می‌کند! (Searle, 2012)

از نویسنده‌ای چون سروش که در سنت فلسفه تحلیلی آموزش دیده است، انتظار می‌رود با پیروی از آموزه‌های نیکوی این سنت، واضح و روشن بنویسد. البته انصاف باید داد که قلم او به راستی چنان جذاب و شیرین است که خواننده را بی‌اختیار به دنبال خود می‌کشد. اما همین نثر شعرگونه او چون سرکنگبینی که صفا فزاید، باعث شده است نوشته‌هایش علاوه بر تکرار بیش از حد، حاوی عبارت‌های دوپهلوی بسیاری باشد که هم ابهام و هم ابهام دارند. در پیش گرفتن چنین رویکردی باعث می‌شود مقصود واقعی او در بسیاری موارد ناروشن و پنهان باقی بماند. ابوالقاسم فنائی (۱۴۰۰: ۶۷) در نوشته خود به درستی به یکی از نتایج چنین رویکردی اشاره کرده است، آن‌جا که می‌نویسد: «سروش... از یک سو واژه "رؤیا" را مترادف/هم‌معنای واژه‌هایی چون "مکاشفه"، "واقع"، "خیال متصل و منفصل"، "اقلیم هشتم" و غیره می‌گیرد و این واژه را در همان معنا بکار می‌برد - معنایی که به باور ایشان متضمن متافیزیک سنگین و هولناکی است - و از سوی دیگر، آن را در معنایی کاملاً طبیعی و متفاوت بکار می‌برد که متضمن آن متافیزیک نیست.»^۲

آن چه به نظر عجیب می‌رسد این است که اگر به نوشته‌های اولیه سروش، به خصوص نوشته‌های او که در موضوع‌های تخصصی نوشته شده، مراجعه کنید این اشکال کمتر دیده می‌شود؛ یعنی او تلاش کرده است در نوشته‌های نخستین خود، مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته را با دقت و وضوح نسبتاً خوبی توضیح دهد. اما هر چه جلوتر می‌آییم، دوپهلویی و ابهام در نوشته‌های او بیشتر خود را نشان می‌دهد. به عنوان مثال، می‌توان گفت در بخشی یا حتی صفحه‌ای از کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت نیست که در آن، از تغییر و تحول معانی سخن نرفته باشد، اما دریغ از ارائه حتی یک معنا یا تعریف از "معناداری"! البته گاهی جملاتی دوپهلوی و مبهم، مثل این که «واژه‌ها برده معناها و معناها پرورده دنیاها هستند» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۸۹)، در کتاب آمده است، اما خواننده تا انتهای کتاب چندصد صفحه‌ای قبض و بسط متوجه نمی‌شود که سروش دقیقاً چه

1. Pierre Bourdieu

۲. دقت کنید این ابهام در کلیدی‌ترین واژه نوشته‌های سروش درباره رویاهای رسولانه است؛ یعنی واژه "رویا". تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل!

مقصودی از معناداری دارد و از بین نظریه‌های بسیار متنوع معناداری،^۱ کدام را انتخاب کرده، یا این که آیا نظریه خاص خودش را ساخته و پرداخته کرده است یا خیر. از این رو، هرچند وی بارها در مورد تغییر معنای مفاهیم و عبارات سخن می‌گوید، اما معلوم نیست ادعاهای وی بر کدام مبنا و چارچوب تعریفی و مفهومی از معناداری استوار است.

همین طور، مثال‌هایی که سروش برای توضیح دیدگاه خود می‌زند، چندان مناسب نیستند. وی از دیدگاه طرفداران رویکرد سنتی به سازوکار وحی، پیامبر (ص) را به میکروفون تشبیه می‌کند: «دوستان می‌خواهند در واقع بگویند پیامبر [ص] در وحی منفعل بوده است. یکی از پایه‌های اصلی کار من این است که پیامبر [ص] منفعل نبوده است... و گویی اگر به جای پیامبر [ص] کسی دیگر هم بود این وحی رخ می‌داد. البته به این صراحت نمی‌گویند، و وقتی با آن سؤال روبرو شوند با پیچشی در کلام می‌گویند خداوند به پیامبر [ص] نظر داشته و ایشان عبد خاص او بوده است. اما باید توضیح دهند که خدا به ایشان نظر داشته و ایشان عبد خاص او بوده چه مدلول عملی و طبیعی دارد؟ بالأخره در این جا تأثیری داشته یا فقط یک شرافت و اعتبار افتخاری است که ما به پیامبر [ص] می‌دهیم... مگر این که بگویند پیامبر [ص] هیچ نقشی نداشته و فقط یک میکروفون بوده است. و در واقع همین را هم می‌گویند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۷-۳۲۸)

مَثَل یا مثال از مقوله مجاز و تشبیه و استعاره است و آشکار است که در ارائه مثال انتظار نمی‌رود همه وجوه مثال با ممثل یکی شود، و در واقع اگر چنین شود، گمراه‌کننده است. اما از طرف دیگر، انتظار می‌رود وجه مشابهت آن دو به گونه‌ای باشد که مخاطب را گمراه نکند. میکروفون نه سخن‌گوینده را درک می‌کند و نه آگاهانه آن را انعکاس می‌دهد. اما وقتی گفته می‌شود پیامبر (ص) قابل وحی است، چنین نیست که او هیچ توانی غیر از انعکاس سخن خداوند ندارد. در واقع، در اینجا قابلیت به معنای فعلیت محض است؛ یعنی، پیامبر (ص) به آن چنان مقامی در بین میلیاردها انسان رسیده که توان ارتباط مستقیم یا از طریق جبرئیل با خداوند، و دریافت، ادراک، و ابلاغ آگاهانه و مؤمنانه پیام او را دارد، و این مقامی است که هیچ بشری در طول تاریخ، غیر از گروهی بسیار اندک، توان رسیدن به آن را نداشته است.

به بیان دیگر، خطای استفاده از تشبیهاتی این چنین، برخاسته از نوعی نگاه کارکردگرایانه^۲ به پیامبر (ص) است. در مورد مثال میکروفون، بر مبنای این نگاه، وجود میکروفون به ما هو

۱. برای مروری فشرده و در عین حال جامع به نظریه‌های متنوع معناداری، نگاه کنید به: (Speaks 2019).

میکروفون اهمیتی ندارد. بلکه آن چه به یک هستومند^۱، هویت میکروفون می‌دهد، صرفاً نقش و کارکرد آن است.^۲ از این رو، میکروفون می‌تواند از هر چیزی و به اشکال و مدل‌های گوناگون ساخته شود. اما، بر مبنای نگاه سنتی و برخلاف ادعای سروش، در مورد پیامبر (ص) چنین نیست؛ بلکه وجود شخص پیامبر (ص)، و فقط همین شخص خاص، شأن ویژه‌ای دارد. به عبارت دیگر، سعه^۳ وجودی شخص پیامبر (ص) چنان جایگاه و موقعیتی ویژه در عالم خلقت به او داده است که امکان نداشت فرد دیگری چنین نقشی را به عهده گیرد.

مدلول عملی و طبیعی این دیدگاه این است که نزول وحی بر شخص دیگر امتناع فیزیکی/وقوعی دارد، و می‌خواهم جرأت کرده و بگویم حتی امتناع متافیزیکی دارد؛ یعنی از دیدگاه سنتی، مقام پیامبر (ص) در سلسله مراتب وجود از چنان رفعتی منحصر به فرد برخوردار است که نه تنها در عالم واقع ما، بلکه در هیچ جهان ممکنه هیچ شخصی نمی‌تواند جای او را بگیرد.^۳ در واقع، همان‌گونه که فنائی در مقاله خود به درستی نشان داده، و در ادامه این بخش نیز به شکلی دیگر طرح خواهد شد، این رویکرد خود سروش است که با بسط تجربه نبوی و طبیعی کردن وحی، جایگاه پیامبر (ص) را تا حد انسان‌های عادی تنزل داده و امکان این را پذیرفته که هر شخص دیگری بتواند شبیه او، واجد رؤیاهایی رسولانه باشد. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۰۵)

اما پرسش اصلی این است که علت استفاده از چنین روشی چیست؟ به این پرسش می‌توان پاسخ‌های گوناگون داد. اما دست کم، یک مزیت استفاده از زبان گنگ و دوپهلوی این است که نویسنده و گوینده می‌تواند، برای فرار از پاسخ‌گویی به اشکالات، همواره از مفهومی به مفهومی دیگر پناه ببرد، و خواننده را به نفهمیدن مقصود واقعی خود متهم کند؛ و البته این، مزیت کمی نیست! بد نیست در اینجا دوباره مطلبی را از میشل فوکو نقل کنیم. وی در گفتگویی با جان سرل، درباره نوشته‌های ژاک دریدا چنین گفته است: «او [دریدا] چنان مبهم و گنگ می‌نویسد که شما نمی‌توانید بگویید دقیقاً چه می‌گوید، این بخش مبهم‌گویی [او] است، و هنگامی که شما او را نقد می‌کنید، او همواره می‌تواند پاسخ دهد، «شما مرا درک نکردید؛ شما یک احمق هستید.» این بخش تروریستی [او] است.»^۴ (Lawlor, 2014:263)

1. Entity

۲. در فلسفه ذهن، بر مبنای نظریه کارکردگرایی (Functionalism)، آن چه هویتی را یک حالت نفسانی یا ذهنی می‌کند، عناصر مقوم سازنده آن نیست، بلکه کارکرد آن یا نقشی است که بر عهده دارد. از این رو، فرض وجود ذهن یا مغز به عنوان هستومندی با ماهیتی ویژه، اهمیتی ندارد. (Levin, 2018)

۳. البته شاید بتوان گفت، به عنوان مثال، حافظ نیز تاکنون بی‌نظیر باقی مانده است، اما هیچ امتناع وقوعی، تا چه رسد متافیزیکی، ندارد که در هر زمان، شاعری چون او یا برتر از او پدید آید.

۴. طنز ماجرا اینجاست در حالی که میشل فوکو هم‌زبان و هم‌فرهنگ و هم‌مسلك با دریدا به صراحت اعتراف می‌کند سخنان او قابل فهم نیست، در وطن ما گروهی به ترجمه و شرح و تفسیر و تدریس نوشته‌های دریدا مشغولند! دنیایی است!

دوم: فقدان بسیاری از آراء اثرگذار طرح شده در ادبیات فلسفی معاصر یکی از ویژگی‌های بارز سروش در نوشته‌هایش، به ویژه قبض و بسط و پس از آن، بهره نبردن از بسیاری از آراء، نظریه‌ها و دستاوردهای فلاسفه معاصر، به خصوص باریک‌بینی‌های فلاسفه تحلیلی است. البته تردیدی نیست که سروش تحت تاثیر آراء فلاسفه غربی به ویژه فلاسفه تحلیلی است. در واقع اغراق نخواهد بود چنان که گفته شود بسیاری از مطالبی که سروش بیان می‌کند پیش‌تر در سخنان فلاسفه غربی البته به شکلی منظم‌تر و منقح‌تر بیان شده است. به عنوان مثال، کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت به شدت وام‌دار دیدگاه‌های کواین، پاپر و تامس کوهن است. سروش، تفکیک مقام گردآوری از مقام داوری^۱ و مسبوقیت مشاهده به نظریه^۲ را از رایشناخ و پاپر اخذ کرده است. اما اثرگذاری کواین و تامس کوهن از لحن دیگری است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت تمامی قبض و بسط تئوریک شریعت (سروش، ۱۳۷۳) بازنویسی خام و ناتمامی از دیدگاه‌های این دو البته با زبانی به مراتب جذاب‌تر و شیرین‌تر و با استناد به شواهد تاریخی فرهنگ و تمدن اسلامی است.

دو رکن و ادعای اصلی قبض و بسط، که تقریباً بارها و در همه صفحات کتاب آمده‌اند^۳، عبارتند از: (۱) ارتباط و اثرگذاری فهم‌ها و معرفت‌ها با و برهم‌دیگر، و (۲) عصری و نسبی بودن معرفت‌ها و وابستگی آن‌ها به سایر پیش‌فرض‌ها و تئوری‌ها. نخستین رکن را فیلسوف مشهور آمریکایی، کواین، در دهه پنجاه میلادی با انتشار مقاله بسیار مشهور خود، "دو حکم جزمی تجربه‌گرایی"^۴، با ارائه نظریه کل‌گرایی خود، صورت‌بندی کرد.^۵ (Quine, 1951)

در این مقاله، وی به شکلی آکادمیک، ارتباط باورها و معرفت‌ها به یک‌دیگر و تشکیل شبکه‌ای از باورها را معرفی می‌کند. سپس، وی، در نوشته‌های دیگر خود، روایت‌های دقیق‌تری از این نظریه را ارائه کرد و نشان داد نحوه ارتباط و تغییر این باورهای بافته شده در یک شبکه، چگونه است.

رکن دوم نیز همان آراء طرح شده در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی تامس کوهن است که چاپ نخست آن در دهه ۶۰ میلادی منتشر شد. (Kuhn, 1970a [1962]) اصلی‌ترین و مهم‌ترین

۱. به عنوان مثال، نگاه کنید به صفحات: ۹۶-۹۳ و ۲۶۲.

۲. به عنوان مثال، نگاه کنید به صفحات: ۲۶۰-۲۵۳، ۳۰۲-۳۰۱ و ۲۸۵.

۳. به عنوان مثال، نگاه کنید به صفحات: ۷۹، ۸۶، ۹۰، ۱۶۵-۱۴۹، ۲۵۳-۳۰۰، ۳۸۳-۳۷۰، ۳۹۵-۴۰۰، ۴۸۵-۴۴۷ و ۵۰۵. مابقی صفحات کتاب هم شواهد تاریخی و کلامی این دو رکن است.

4. "Two Dogmas of Empiricism"

۵. البته پیش از کواین، این نظریه با کمی تفاوت توسط فیلسوف فرانسوی، پیر دوهم (Pierre Duhem, 1861-1916) نیز ارائه شده بود.

موضوع این کتاب، معرفی هویتی به نام "پارادایم" است که بر مبنای آن، تامس کوهن تلاش کرده است نشان دهد معارف چگونه در هر عصری وابسته به پیش‌فرض‌ها، اصول و نظریه‌های پذیرفته شده در آن عصر هستند و با تغییر عصر و پارادایم، این معرفت‌ها نیز تغییر می‌کنند. در مواضع مختلف کتاب کلام محمد، رؤیای محمد، نیز می‌توان تأثیر آرای فلاسفه غربی متقدم را به شکل اجمالی و مبهم مشاهده کرد.^۱

البته صرف اثرپذیری از آرای متفکران دیگر نه تنها به خودی خود اشکالی ندارد، بلکه اصولاً نویسنده‌ای را نمی‌توان یافت که تحت تأثیر دیگری قرار نگرفته باشد.^۲ اما در مورد نوشته‌های سروش مشکل این جاست که وی، اولاً، دیدگاه‌های اخذ شده از دیگران را غالباً به صورت خام و ناتمام بازنویسی می‌کند بدون آن که چارچوب‌ها و مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه آن‌ها را در نظر بگیرد، یا این که لوازم و نتایج آن‌ها را به دقت بررسی کند.^۳ به عنوان مثال، این عبارت را از کتاب ساختار کوهن در نظر بگیرید (که وی تلاش می‌کند نشان دهد معانی واژه‌ها چنان درهم‌تنیده هستند که تغییر در معنای یک واژه، منجر به تغییر در تمام واژه‌ها می‌شود): «با انتقال به عالم اینشتینی، کل شبکه مفاهیم که پایه‌های آن فضا، زمان، ماده،

۱. تأثیر برخی از این آراء در این مقاله بررسی شده است: اسکندریلو (۱۳۸۷)

۲. البته این اشکال اخلاقی به سروش وارد است که چرا علیرغم این همه استفاده مستقیم و غیرمستقیم از آرای این فلاسفه، در هیچ جای کتاب چندصد صفحه‌ای قبض و بسط هیچ اشاره‌ای به اسامی آن‌ها و استناد به نوشته‌های ایشان نشده است؛ در یکی دو جا هم که نام تامس کوهن آمده است، موضوع طرح شده چندان ربطی به مطالب اصلی کتاب ندارد. البته سروش در پاسخ به این که آراء او برگرفته از آرای گادامر، شلایرماخر، لاکاتوش، کواین، پاپر و کانت است، تأکید می‌کند آثار گادامر و شلایرماخر را تا پیش از نوشتن کتاب قبض و بسط نخوانده بود، هرچند آرای لاکاتوش را به تفصیل بیشتر مطالعه کرده بود. در مورد کواین نیز وی تأکید می‌کند هر چند با آراء او آشنا بوده، اما نوشته‌هایش را نخوانده بود. (سروش، ۱۳۹۷: ۲۷۲-۲۷۶) نخواندن آراء گادامر و شلایرماخر کاملاً طبیعی است، زیرا در سنت فلسفه تحلیلی آراء این دو به ندرت بررسی می‌شود. با این حال وی نوشته است که: «این معنا که همه دانسته‌های ما با رشته‌های خفی و نامریی به هم پیوسته‌اند و انحای روابط منطقی و معرفت‌شناختی و تصویری و تصدیقی میان‌شان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت‌شناسی جدید است.» (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۱) این نکته را هم باید یادآور شد که مقاله کواین که به آن اشاره شد، از مشهورترین و پرارجاع‌ترین مقاله‌های فلسفه تحلیلی است و تقریباً همه دانشجویان فلسفه آن را می‌خوانند. با این حال، حتی اگر کسی نوشته‌های کواین را نخوانده باشد، می‌شود بدون اغراق گفت همه فلاسفه تحلیلی بعد از کواین به نوعی تحت تأثیر او هستند. به نظر می‌رسد که نظریه برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش نیز تحت تأثیر نظریه شبکه باورهای کواین صورت‌بندی شده است. در این مصاحبه، سروش در مورد کوهن چیزی نمی‌گوید، اما باید دانست عناصر اصلی نظریه پارادایم کوهن تحت تأثیر آراء کواین نوشته شده، و خود او نیز به این اثرپذیری اعتراف می‌کند. (Kuhn, 1970a [1962]: 202; 1970b: 268) کتاب ساختار کوهن سال‌های متعددی پرفروش‌ترین کتاب در زمینه فلسفه علم بود، و تقریباً هیچ دانشجوی مقطع کارشناسی فلسفه در کشورهای انگلیسی‌زبان نیست که این کتاب را ندیده باشد.

۳. وحید نیز که شباهت‌های انکارناپذیر بین مطالب قبض و بسط با آراء جان هیک و دان کیوییت را گوشزد می‌کند، شبیه این اعتراض را به سروش وارد کرده است. (Vahid, 2005: 52; 54)

نیرو و نظایر آن هستند، تغییر می‌کند» (Kuhn, 1970a [1962]: 149)؛ و مقایسه کنید با: «هر نکته جدیدالورود، جمیع معارف دیگر را دعوت می‌کند تا دربارهٔ او داوری کنند و نسبت خود را به او باز گویند.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶۵) در جای دیگر، خواننده می‌تواند به خوبی ردپای برداشت خامی ازدیدگاه تامس کوهن را در این جمله ببیند: «امروز ما در دنیای دیگری زندگی می‌کنیم و علت آن هم این است که دنیای امروز ما، فرد و مصداق کلی‌های دیگری غیر از کلی‌های گذشته است...» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۰)^۱

با التزام به پیش‌فرض تغییر معانی واژه‌های درهم‌تپیده با تغییر پارادایم، تامس کوهن لوازمی چون قیاس‌ناپذیری^۲ پارادایم‌ها، ترجمه‌ناپذیری^۳، فقدان معیارهای عینی برای ارزیابی تئوری‌های رقیب، انکار رشد و پیشرفت در علم علیرغم تحول در پارادایم، رد واقع‌گرایی علمی^۴ و نظایر آن را نتیجه می‌گیرد. اما سروش نه تنها چنین تحقیقی را انجام نمی‌دهد، بلکه، با توجه به تعارضی که به زعم خود بین علم و دین قائل است، لاجرم خود را یک رئالیست علمی می‌داند و بعلاوه، معتقد به پیشرفت علم است (سروش، ۱۳۷۳: ۴۹۰؛ ۴۴۶؛ ۴۳۷-۴۳۶؛ ۳۷۴-۳۷۳)؛ و البته معلوم نیست چگونه می‌توان از چنان مقدماتی به چنین نتایجی رسید!

اما مشکل دوم و مهم‌تر در نوشته‌های سروش این است که وی از دیدگاه‌های رقیب و اشکالات وارد شده به نظریه‌های امثال کواپن و کوهن یا بی‌اطلاع است یا به آن‌ها اعتنا نمی‌کند. این در حالی است که این دو فیلسوف به دنبال اعتراضات و اشکالات جدی که به دیدگاه‌هایشان وارد شد، در آراء نخستین خود تجدیدنظر کرده و آن‌ها را اصلاح کردند، اما هیچ اثری از این اشکالات و اصلاحات به عمل آمده در نوشته‌های سروش دیده نمی‌شود. در ادامه چند نمونه از این موارد را به عنوان شاهد ارائه خواهیم داد. اما پیش از آن، بهتر است نکته دیگری را هم در این جا اضافه کنیم.

حتی در مواردی که سروش با وضوح و روشنی بیشتر به دیدگاه‌ها و دستاوردهای فلاسفه معاصر ارجاع می‌دهد، استفاده مناسبی از آن‌ها نمی‌کند. مثال بارز این ادعا، استفاده نامناسب وی از پارادوکس تأیید/همپل است. همان‌گونه که وحید دستجردی در ضمیمه کتاب قبض و

۱. چنین برداشتی به این دلیل خام است که معلوم نیست مقصود از "دنیای دیگر"، دنیای معرفت‌شناختی دیگر است یا هستی‌شناختی دیگر، یا این که کلی چیست و نظایر آن. در پاورقی شماره ۸ نیز به اشکال دیدگاه تامس کوهن در مورد تغییر عالم بر اثر تغییر پارادایم و تغییر دیدگاه وی در این مورد اشاره کردیم.

2. Incommensurability

3. Untranslatability

4. Scientific Realism

بسط به درستی تأکید کرده، «پارادوکس به نتیجه غیرقابل قبولی اطلاق می‌شود که از مقدمات و قواعد استنتاج حاصل آمده باشد. به همین دلیل نیز، برای حل پارادوکس، سعی می‌شود یا در سطح مقدمات و یا در اعتبار قواعد استنتاج خدشه وارد کرده و یا اینکه نتیجه را پذیرفته و تنها توضیح داده شود که چرا غیرقابل [قبول] جلوه می‌کند. پارادوکس تأیید نیز از جمله این موارد است.» (وحید دستجردی، ۱۳۷۳: ۶۲۶)

بنابراین، نتیجه پارادوکس تأیید، یعنی تأیید گزاره‌های بی‌ربط توسط یک‌دیگر، نتیجه‌ای خلاف شهود و غیر قابل قبول است، و باید راهی را برای پرهیز از آن، و حل پارادوکس پیدا کرد. بر همین مبنا نیز وحید دستجردی برخی از راه‌حلهایی را که فلاسفه برای گریز از این نتیجه نامقبول ارائه داده‌اند، در همان ضمیمه، بررسی و بحث کرده است؛ یکی از این راه‌ها هم از آن خود همپل است. در واقع، زمانی که همپل این پارادوکس را کشف کرد، آن را مشکلی برای نظریه تأیید دید که باید حل شود. خود وی نیز تلاش کرد راه حلی برای آن ارائه کند و نشان دهد که چرا چنین نتیجه‌ای به نظر ما پارادوکس می‌رسد. (Hempel, 1945). خلاصه این که پارادوکس، مشکلی است که باید حل شود نه این که به عنوان مؤید اخذ شود. اما نکته غریب این است که سروش از این پارادوکس و نتیجه غیر قابل قبول آن به عنوان مؤید دیدگاه خود استفاده می‌کند! (سروش، ۱۳۷۳: ۳۸۴؛ ۲۱۴-۲۱۳)

۱. بر همین منوال است ارجاع سروش به پارادوکس گودمن/گرو. استفاده سروش از این پارادوکس چنین است: «جهان اگر مانند سال ذوفصول باشد و اگر ما تاکنون در فصلی از جهان زیسته باشیم و اوصاف فصول دیگر را ندانیم، با ورود به فصول بعدی همه احکام پیشینمان را پس خواهیم گرفت. اگر فصل تابستان قرن‌ها دوام یابد و قرن‌ها سبزه‌ها سبز و آب‌ها مایع باشند حکم به آب مایع است و سبزه سبز است طبیعی و صادق می‌نماید. اما رفتن از تابستان به زمستان، خواب ما را برمی‌شوراند تا مفهوم کلی دیگری را بر سبزه و آب تطبیق کنیم. یعنی در زمستان خواهیم فهمید که باید ساختمان جهان را و معرفت تجربی را فصلی دانست.» (سروش، ۱۳۷۳: ۲۱۴) و «معلوم نیست که امروز یک برگ سبز مؤید این نظریه است که همه برگ‌ها سبزند یا مؤید این نظریه که همه برگ‌ها امروز سبز و فردا زردند.» (سروش، ۱۳۷۳: ۳۱۱) علاوه بر اشکال پیش‌گفته مبنی بر استفاده نادرست از یک پارادوکس، تصویر سروش از پارادوکس گودمن چندان دقیق نیست. در واقع، به گودمن اعتراض شد که دخالت عنصر زمان در محمول یک گزاره، آن را تبدیل به محمولی مصنوعی و ناموجه می‌سازد، و چنین محمولاتی با گزاره‌های کاربردی واقعی در علم تفاوت دارد. از این رو، وی صورت‌بندی خود از پارادوکس را تغییر داد و آن را با محمول‌های غیرزمانمند مجدداً صورت‌بندی کرد. بنابراین، استفاده‌ای که سروش از این پارادوکس برای توجیه عصری و زمانمند بودن معرفت می‌کند نادرست است. بعلاوه، نتیجه پارادوکس گودمن این نیست که آن چه را که مثلاً، پیشتر سبز می‌نامیدیم، بعد از این باید زرد بدانیم. بلکه اشکال پارادوکس این است که به عنوان مثال، نمونه‌های زرد سبز مشاهده شده که مؤید این گزاره هستند که «همه زمردهای مشاهده شده سبزند»، می‌توانند مؤید این گزاره باشند که «زمردهای مشاهده شده بعدی، آبی یا هم سبز و هم آبی هستند»، و این، نتیجه‌ای نادرست و مهمل است. این پارادوکس آشکار می‌سازد که استقراء شمارشی (Enumerative Induction) و تأیید بر مبنای نمونه‌های مؤید، به وضوح به نتایج نادرست می‌انجامد. از این رو، رویکرد نحوشناختی به استقرا و تأیید، رویکرد درستی نیست. برای مطالعه بیشتر در مورد پارادوکس گودمن به زبانی غیر فنی نگاه کنید به: (Cohnitz & Rossberg (2006)

در هر حال، بی‌بهره‌گی نوشته‌های سروش از بسیاری از آرا، نظریه‌ها و دستاوردهای فلاسفه معاصر، اعم از این که ناشی از بی‌اعتنایی یا بی‌اطلاعی باشد، باعث شده است دیدگاه‌های وی نقاط ضعف فراوانی داشته و به واقع نادرست باشند.^۱ در اینجا فقط چند نمونه که ارتباط بیشتری با مقاله فنائی و مطالب این نوشتار دارد، ارائه می‌شود.

نمونه یکم: اتکا به نظریه توصیفی فرگه-راسل در برابر نظریه دال ثابت کرییکی یکی از ارکان و دلایل اصلی و پشتیبانی‌کننده فرضیه قبض و بسط، به گفته خود مؤلف^۲، تحول معنایی مفردات و واژه‌ها در طول زمان است.^۳ به زعم سروش، به دلیل تغییر در نظریه‌های علمی، تاریخی، فرهنگی و نظایر آن در طول زمان، معنای واژه‌هایی چون "خورشید" تغییر کرده است. بنابراین، معرفت ما هم به آیاتی که در آن، چنین واژه‌هایی به کار رفته، باید تغییر کند، یا لاجرم تغییر می‌کند. بنابراین، آنچه ما از آیات مربوط به این واژه درک می‌کنیم، اساساً با معنای مورد نظر مخاطبان این واژه در زمان نزول، متفاوت است؛ و این، همان معنای قبض و بسط معرفت دینی به پیروی از تغییر در سایر معارف بشری است.

این نگاه، هم در دیدگاه سروش فرضیه قبض و بسط و هم در دیدگاه سروش فرضیه رؤیاهای رسولانه، به اشتراک وجود دارد. به گفته وی در قبض و بسط: «شما امروز وقتی می‌گویید خورشید، منظورتان یک کره گردنده به دور زمین است یا منظورتان کره ثابتی است که زمین به دور آن می‌گردد، کدام یک؟ گذشتگان چگونه؟ آنها به کره‌ای نگاه می‌کردند که به دور زمین می‌گردید و ما به کره‌ای نگاه می‌کنیم که زمین به گرد آن می‌گردد، در عین حال کلمه خورشید در هر دو زمان یکی است.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱-۱۳۰) بر همین قیاس، «من می‌پرسم: وقتی خداوند در قرآن

۱. البته انصاف باید داد که سروش در نوشته‌های خود تلاش می‌کند شواهد تاریخی فراوانی را به عنوان مؤید دیدگاه‌های خود ارائه دهد. اما، مشکل استناد به چنین شواهدی در نوشته‌های وی، فقدان ارجاع آن‌ها به شکل استاندارد به منابع معتبر است. نیازی به گفتن نیست که ارزش یک نوشته به محتوای آن است، نه به تعداد ارجاعات؛ روشی که امروزه و با کمال تأسف در نوشته‌های وطنی رایج شده است. اما از طرف دیگر، واضح است که برای بررسی صحت و سقم شواهد مورد استناد، آن هم شواهد تاریخی که تفاسیر گوناگونی را برمی‌تابند، ضروری است منابع اصلی آن در اختیار مخاطب قرار گیرد تا وی بتواند خود نیز در مورد آن‌ها به داوری و قضاوت بنشیند.

۲. به عنوان نمونه، نگاه کنید به صفحات ۱۳۱-۱۳۰، ۲۹۵-۲۹۴، ۳۰۲، ۳۶۱-۳۵۰، و ۳۹۶ از کتاب قبض و بسط توریک شریعت (سروش، ۱۳۷۳).

۳. وحید صورت‌بندی دقیق‌تری از استدلال اصلی سروش ارائه داده است. (Vahid, 2005) مقدمه دوم این استدلال چنین است که معانی (تفاسیر) نظریه - بار هستند. همان گونه که وحیددستجردی به درستی توضیح می‌دهد، چنین ادعایی در واقع معنای چندان روشن و محصلی ندارد. در هر حال، در این قسمت تلاش می‌کنیم دست‌کم ادعای سروش را بر مبنای ادبیات رایج در فلسفه تحلیلی صورت‌بندی کنیم و سپس اشکالات آن را نشان دهیم.

قسم به خورشید می‌خورد ... واقعاً به چه قسم می‌خورد؟ به یک توده گاز مرکب از هیدروژن و هلیوم که زمین به دور آن می‌گردد یا به کره‌ای که چشمه گداخته‌ای است و زمین به گرد آن می‌گردد؟» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۱)

در مقالات رؤیاهای رسولانه نیز ادعایی مشابه آمده است: «مثلاً کلمه "خورشید" در قرآن، چون خداوند آن را گفته پس همه مدلولاتش که در علم الهی هست در معنای آن هم لحاظ می‌شود، مثل این که کره‌ای است از گازها و ... خب الان من دیگر به این مطالب قائل نیستم. اینک می‌گویم خورشید در قرآن، خورشید رؤیای محمد (ص) است و اصلاً ممکن است معنایش خورشید بیرونی نباشد.» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۸۴) در حالت اول، به زعم سروش قبض و بسط، انسان‌های هر عصری چون به چنان مدلولاتی در علم الهی، دسترسی ندارند، واژه "خورشید" را مطابق سایر نظریه‌ها و معارف خود معنا می‌کنند. در حالت دوم، حتی اگر کلمه "خورشید" به معنای رؤیایی آن ارجاع دهد، چون پیامبر(ص) در هر حال «محکوم فرهنگ زمانه خود بوده است» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۶۸) مفاهیم و نظریه‌های پذیرفته شده توسط پیامبر(ص) ارتباط وثیقی با دیدن رؤیا و بیان آن دارد، و لذا می‌توان گفت چنان نظریه‌هایی در معنای واژه "خورشید" ولو به معنای رؤیایی آن اشرا ب شده است.

در واقع، سروش در رویکرد اول خود، دلیل وجود نقص و خطا در معرفت دینی و در رویکرد دوم خود، نقص و خطا در خود دین را بر این ادعا مبتنی می‌سازد که معانی و مفاهیم نظریه‌های عصر نزول در واژه‌های مستعمل در متون دینی لحاظ شده بودند و با کشف نقص و خطا در چنین نظریه‌هایی، معلوم می‌شود در خود معرفت دینی یا در خود دین نیز نقص و خطا وجود دارد.

اما همان‌گونه که پیش‌تر و در بخش قبل توضیح داده شد، این دیدگاه، آگاهانه یا ناآگاهانه، به شکلی خام بر نظریه رد شده توصیفی فرگه-راسل مبتنی است. پیش‌تر گفتیم که کریکی نشان داد نظریه فرگه-راسل دست کم با سه اشکال، مواجه، و لذا نادرست است. بنا بر یکی از این سه اشکال، اگر به جای اسم خاص، صفت قرار دهیم، جملات ترکیبی^۱ خبری که ممکن‌الصدق‌اند، به جملات تحلیلی^۲ و همان‌گویانه^۳ که ضرورتاً صادق هستند، تبدیل می‌شوند. به عنوان مثال، اگر واژه "فردوسی" را که اسم خاص است، از جمله «فردوسی، سراینده شاهنامه بود» حذف کنیم و به جای آن، وصف "سراینده شاهنامه" را قرار دهیم، جمله ترکیبی فوق به جمله همان‌گویانه

۱. بنا به تعریف، گزاره ترکیبی گزاره‌ای است که معنای محمول آن در معنای موضوع آن گنجانیده نشده باشد.

۲. بنا به تعریف، گزاره تحلیلی گزاره‌ای است که معنای محمول آن در معنای موضوع آن گنجانیده شده باشد.

«سراینده شاهنامه، سراینده شاهنامه بود» تبدیل می‌شود. این نوع گزاره، فاقد محتوای خبری است و چیزی درباره جهان واقع بیان نمی‌کند، و در عین حال، ضرورتاً صادق است. اما، روشن است که گزاره «فردوسی، سراینده شاهنامه بود»، چیزی درباره جهان واقع بیان می‌کند، که آزمون صحت آن نیاز به شواهد تاریخی دارد، و حتی ممکن بود خلاف آن اتفاق بیفتد (Searle, 1958: 166): یعنی، امکان داشت فردوسی هیچ‌گاه شعر نمی‌سرود. نتیجه این که نظریه فرگه - راسل، جملات ترکیبی ممکن‌الصدق را به جملات همان‌گویانه بالضروره صادق تبدیل می‌کند که نتیجه‌ای آشکارا نادرست است.^۱

اما بنا بر دیدگاه جایگزین و شایع کرییکی-پاتتم، چون اسامی خاص و هم‌چنین اسامی انواع طبیعی و اجناس، دال ثابت هستند، نمی‌توان آن‌ها را از جمله حذف کرد و به جای آن‌ها اوصاف قرارداد. لازمه دیدگاه کرییکی-پاتتم این است که افراد مختلف می‌توانند اوصاف متفاوت و حتی متناقضی را به مصداق واحدی نسبت دهند. به عنوان مثال، دو گزاره زیر را در نظر بگیرید:

گزاره ۱: «خورشید، کره‌ای نسبتاً کوچک، با دمای کمی بیش از حد متعارف، و در حال سوختن است که به دور زمین می‌چرخد.» (ستاره‌شناس بطلمیوسی)

گزاره ۲: «خورشید، کره‌ای بسیار بزرگ، با دمای بسیار زیاد، با واکنش‌های هسته‌ای است که زمین به دور آن می‌چرخد.» (ستاره‌شناس کوپرنیکی)

این افراد هر دو با واژه "خورشید" به مصداق واحد، یعنی همان خورشید، اشاره می‌کنند، هرچند اوصاف متفاوت و حتی متناقضی را به همان مصداق واحد نسبت می‌دهند. بنابراین، در پاسخ این پرسش که: «بلی، [خداوند] قسم به واقعیت خورشید خورده ولی واقعیت خورشید کدام است؟» (سروش ۱۳۷۳: ۲-۱۳۱) پاسخ کرییکی-پاتتم که امروزه مقبولیت عام بین فلاسفه تحلیلی دارد، این است: واژه "خورشید" دال ثابت است، و هیچ کدام از اوصاف در این واژه مندرج نیستند. بنا بر این، اصولاً اهمیتی ندارد واقعیت خورشید کدام باشد؛ بلکه خداوند به خورشید خارجی قسم خورده که بین انسان‌های همه زمان‌ها و مکان‌ها، با دیدگاه‌های متفاوت، مشترک و یکسان است.^۲

جالب‌تر از این، ادعایی است که سروش، احتمالاً تحت تأثیر بحث تامس کوهن (Kuhn, 1990) و باز هم بدون نام بردن از وی، در مورد واژه "آب" و مصداق آن می‌کند: «ما و گذشتگان از یک

۱. برای بحث تفصیلی در این باره، نک: موسوی کریمی، ۱۴۰۰: ۵۲-۶۲.

۲. صادق لاریجانی نیز در مکتوبات خود به این اشکال پرداخته است؛ به عنوان نمونه نک به: لاریجانی، ۱۳۷۵: ۳۸-۴۱

آب صحبت نمی‌کنیم. ما از دو آب سخن می‌گوییم. اشاره ما به آب خارجی نباید ما را گول بزند و فکر کنیم که هردو از یک آب سخن می‌گوییم. تمام سخن همین است که این تئوری‌های ماست که به ما می‌گوید که ما چه می‌خوریم و چه می‌بینیم و چه می‌شنویم.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۰)

آزمایش فکری جفت-زمین پاتنم^۱ دقیقاً با همین هدف به کار رفته است که نشان دهد هر چیزی در تعیین مصداق آب دخالت داشته باشد، از نوع معرفت علمی مورد نظر تامس کوهن نیست. (Putnam, 1975: 215-271) پاتنم فرض می‌کند سیاره‌ای فرضی به نام جفت-زمین وجود دارد که همه موجودات، ساکنان و اشیای آن، شبیه زمین ما هستند. به علاوه، در این سیاره، سیالی وجود دارد که همه خواص ظاهری آن از قبیل بارش، سیالیت، مزه، رنگ، بو و نظایر آن، شبیه آب و مایه حیات است، فقط با این تفاوت که فرمول شیمیایی آن به جای H_2O ، XYZ است. ساکنان هر دو سیاره نیز با واژه "آب" (یا "water" و نظایر آن) به سیال موجود در سیاره خودشان اشاره می‌کنند. اما واضح است که واژه "آب" در زمین به H_2O ، و واژه "آب" در جفت-زمین به XYZ ارجاع می‌دهند؛ بنابراین، این واژه در دو سیاره، دو مصداق متفاوت دارد.

حال پاتنم از ما می‌خواهد به سال ۱۷۵۰ برگردیم. در این سال، هم ساکنان زمین و هم ساکنان جفت-زمین، بی‌اطلاع از شیمی پیشرفته، اصولاً از فرمول شیمیایی آب و سیال شبیه آن بی‌خبر بودند. بنابراین، تئوری‌های آن‌ها صرفاً ناشی از خواص ظاهری این دو سیال بود، که بنا به پیش‌فرض، دقیقاً مثل هم هستند. حال نکته اصلی این است: در سال ۱۷۵۰ بنا به نظر سروش، برگرفته از دیدگاه تامس کوهن، چون تئوری‌ها هستند که مصداق واژه‌ها را تعیین می‌کنند، و به ما می‌گویند که «ما چه می‌خوریم و چه می‌بینیم و چه می‌شنویم»، لازم می‌آید که واژه "آب" در هر دو سیاره به یک چیز ارجاع دهد؛ حال آن که به وضوح این ادعا باطل است، و در همان سال ۱۷۵۰ هم، واژه "آب" در سیاره زمین به H_2O ، و واژه "آب" در سیاره جفت-زمین به XYZ ارجاع می‌دادند.^۲ بنابراین، برخلاف دیدگاه سروش، این تئوری‌های ما نیستند که مصادیق واژه‌ها را تعیین می‌کنند؛ بلکه، آن چیزی که این وظیفه را به عهده دارد، بنابر نظر بیشتر فلاسفه، زنجیره علی ارجاع^۳ است. از همین رو، واژه "آب" (یا معادل آن در زبان‌های دیگر)، از همان زمانی که وضع

1. Putnam's Twin-Earth Thought Experiment

۲. پاتنم (Putnam, 1975: 227) خلاصه دیدگاه خود را در جمله‌ای بیان کرده که بسیار مشهور شده است: «معانی واقعاً در سر [بخوانید تئوری‌های ما] نیستند.» ("meanings' just ain't in the head.") البته به این برهان پاتنم نقدهایی نیز وارد شده است که پرداختن به آن‌ها خارج از گنجایش این مقاله است. برای بحث مختصر در مورد مهم‌ترین این نقدها نک به: Lau & Deutsch, 2019

3. Causal Theory of Reference

شد، در چنین زنجیره‌ای قرار گرفته و تا به امروز، به همان مصداق مشترک ارجاع می‌دهد و تغییر تئوری‌ها باعث تغییر در ارجاع این واژه به مصادیق خود نمی‌شود.^۱ نتیجه این که یکی از دلایل اصلی پشتیبان هر دو فرضیه قبض و بسط و همچنین رؤیاهای رسولانه، نادرست است.

نمونه دوم: استفاده نادرست از استدلال مبتنی بر استنتاج بهترین توضیح

یکی از انواع استدلال‌های پذیرفته شده در حوزه معرفت‌های بشری، استنتاج بهترین توضیح^۲ است. هرچند ریشه وضع نخست این گونه استنتاج به فیلسوف آمریکایی، چارلز پرس^۳ برمی‌گردد،^۴ (Douven, 2017) اما گیلبرت هارمن (Harman, 1965) در تغییر نام این نوع استنتاج و گسترش استفاده از آن نقشی اساسی داشت. به گفته وی، «درچنین استنتاجی، شخص از این واقعیت که فرضیه خاصی شاهدهی را توضیح می‌دهد، صدق فرضیه را نتیجه می‌گیرد. به طور کلی، می‌توان چند فرضیه داشت که احتمالاً شاهدهی را توضیح می‌دهند؛ بنابراین، شخص پیش از آن که به استنتاج خود اطمینان داشته باشد، باید بتواند همه فرضیه‌های جایگزین را رد کند. بنابراین، شخص از این مقدمات که یک فرضیه داده شده از هر فرضیه رقیب دیگر توضیح بهتری برای شاهد ارائه می‌دهد، این نتیجه را می‌گیرد که فرضیه داده شده صادق است.» (Harman, 1965: 89)

در این نوع استنتاج، بیشترین معیارهای مورد استفاده، موسوم به "مزیت‌های تبیین‌گر"،^۵ برای مقایسه نظریه‌های رقیب، عبارتند از: انسجام،^۶ سادگی،^۷ وحدت‌بخشی،^۸ عدم اصلاح موضعی،^۹ باروری^{۱۰} و ژرفا^{۱۱}. بنا بر این، در استنتاج بهترین توضیح تلاش می‌شود بر مبنای چنین معیارهایی نظریه‌های رقیب را با یکدیگر مقایسه کنند و هر نظریه را که درجات بالاتری از این ملاک‌ها داشته باشد، به عنوان نظریه بهتر انتخاب کنند.

۱. به زنجیره علی ارجاع نیز نقدهایی نیز وارد، و نظریه‌های دیگری چون نظریه علی-توصیفی ارجاع (Causal-Descriptive Theory of Reference) صورت‌بندی شده‌اند که این مقاله گنجایش پرداختن به آن‌ها را ندارد.

2. Inference to the Best Explanation (IBE)

3. Charles S. Peirce, 1893-1914

۴. البته پرس به جای IBE از اصطلاح Abduction (در مقابل Induction و Deduction) استفاده کرد؛ بین این دو نیز تفاوت‌های ظریفی وجود دارد که این مقاله، گنجایش پرداختن به آن‌ها را ندارد.

5. Explanatory Virtues

6. Coherence

7. Simplicity

8. Unification

9. Non-ad hocness

10. Fertility

11. Depth

اما مشکل اصلی این نوع استنتاج که توسط بسیاری از فلاسفه بعدی نشان داده شد، این است که نمی‌توان به سادگی از آن به صدق پل زد.^۱ موجه‌سازهایی چون سادگی، انسجام، وحدت‌بخشی، باروری و نظایر آن حداکثر می‌توانند دلیل ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر باشند، و نه دلیل صدق آن. به عبارت دیگر، نمی‌توان از چنین موجهاتی، صدق یک نظریه را نتیجه گرفت. حداکثر نقشی که این استنتاج می‌تواند به عهده بگیرد، موجه و عقلانی ساختن پذیرش یک نظریه در قیاس با نظریه‌های رقیب است. به بیان دیگر، نظریه‌ای که از یک پدیده، توضیح بهتری می‌دهد، لزوماً صادق نیست، بلکه پذیرش آن در قیاس با نظریه‌های رقیب، در نهایت موجه‌تر و معقول‌تر است. ای بسا، همه نظریه‌هایی که رقیب یک‌دیگر هستند، کاذب باشند و با این حال، نظریه پذیرفته شده در بین آن‌ها بهترین باشد.^۲ به گفته فیلسوف مشهور معاصر، ون فراسن، استنتاج بهترین توضیح «از میان فرضیه‌های موجود، بهترین را برمی‌گزیند... [با این حال] چه بسا گزینش ما بهترین از میان یک گروه بد [فرضیه‌های تبیین‌گر کاذب] باشد... از نگاه من، این که بهترین نظریه از مجموعه‌ی X محتمل‌تر است که صادق باشد تا کاذب، مستلزم این باور پیشینی است که از پیش، احتمال یافتن صدق [یعنی فرضیه‌ی تبیین‌گر صادق] در X از نیافتن آن بیش‌تر است.» (van Fraassen, 1989: 142-143)

سروش ظاهراً از این اشکال اساسی این‌گونه استنتاج بی‌خبر است. وی، در پاسخ محسن کدیور (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۰) که اعتراض می‌کند «با فرض پذیرفتن نظریه شما مشکل کلام الهی حل نشده بلکه صورت مساله پاک شده است»، ابتدا ادعا می‌کند فرضیه او بسیار ساده‌تر از نظریه‌های رقیب است: «این نقصی در این تئوری نیست، بلکه کمال قوت اوست که نشان می‌دهد بسیاری از آن بحث‌های فوق‌العاده پیچیده اصلاً ضرورت نداشته است و با عوض کردن متکلم و نشانیدن پیامبر [ص] به جای خداوند، و او را مؤلف و صاحب قرآن دانستن، کثیری از آن بحث‌ها بی‌زمینه می‌شود و موضوعیت خود را از دست می‌دهد... اصلاً خدا سخن نمی‌گوید تا پیرسیم چگونه سخن می‌گوید.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۳) سپس، وی مدعی می‌شود فرضیه وی، علاوه بر سادگی، مزیت‌های تبیینی دیگری نیز دارد: «قدرت تبیینی این نظریه و (پوشش دادن) اش به داده‌های قرآنی چندان است که آن را از فرضیات رقیب، محتمل‌تر و موفق‌تر می‌نماید.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۴)

۱. شایان ذکر است در ادبیات فلسفی، دست‌کم در رویکرد فلسفه تحلیلی، صدق همواره به معنای مطابقت با واقع است، مگر آن که به خلاف آن تصریح شود.

۲. برای بحث‌های تفصیلی در این باره، نک به: اعتمادالاسلامی بختیاری، ۱۳۹۵ و موسوی کریمی و اعتمادالاسلامی بختیاری، ۱۳۹۸؛ ۱۳۹۶؛ ۱۳۹۴؛ الف.

فرض کنیم به راستی چنین باشد (که البته ادعایی به شدت مناقشه‌برانگیز است)، و مزیت‌های تبیین‌گر فرضیه‌ی او از فرضیه‌های رقیب، بیشتر باشد. اما مشکل اساسی اینجاست که وی از این مقدمات، چنین نتیجه‌ای می‌گیرد: «همین فراگیری داده‌هاست که عین دلیل بر صحت یا تأیید فرضیه است و ناقدانی که طلب دلیل می‌کنند، در این داده‌ها بنگرند و توفیق فرضیه‌های دیگر را برای پوشش دادن به آنها ارزیابی کنند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۴) و این، همان خطای مهلک اوست؛ سادگی و قدرت تبیین بیشتر، دلیل صدق یک فرضیه نیست.

البته سروش زمانی که با اعتراض منتقدین مواجه می‌شود که چرا دلیلی به نفع فرضیه‌ی خود اقامه نکرده است، دیگر ادعا نمی‌کند فرضیه‌اش صادق است. وی می‌پذیرد که فرضیه‌ی او صرفاً می‌تواند استوارتر و قابل قبول‌تر از نظریه‌های رقیب باشد. به عبارت دیگر، وی مدعی است چون قرائن و شواهد کافی به نفع فرضیه‌ی رؤیاهای رسولانه وجود دارد، و این فرضیه می‌تواند پدیده‌های بیشتری را توضیح دهد و زیر پوشش خود بگیرد، بنابراین، قابل قبول‌تر و قانع‌کننده‌تر از نظریه‌های رقیب است. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۶-۳۲۵)

اما باز هم مشکل اینجاست که همه‌ی نظریه‌های رقیب می‌توانند کاذب و در نتیجه، ناموجه باشند. برای توضیح بیشتر، فرضیه‌های رقیب زیر را در نظر بگیرید: (الف) فرضیه‌ی مستشرقین: قرآن از روی متون یهودی و مسیحی رونوشت‌برداری شده است. (ب) فرضیه‌ی خدانا باوران: خدا (و در نتیجه، کتب آسمانی) بزرگترین اختراع انسان‌هاست. (ج) فرضیه‌ی یزید: «لَعِبَتْ هَاشِمٌ بِالْمَلِكِ فَلَا خَيْرَ جَاءَ وَلَا وَحْيَ نَزَّلَ». (د) فرضیه‌ی منسوب به زکریای رازی: «قرآن مالا مال از تناقض، اساطیر الاولین و خرافات است» (بدوی، ۱۹۸۰: ۱۷۷)، و بنا بر این نمی‌تواند از طرف خداوند باشد. همه‌ی این فرضیه‌های رقیب، پیش‌فرض‌های کمتر از فرضیه‌ی سروش دارند، و لذا ساده‌ترند، و علاوه بر آن، قدرت بیشتری برای حل و منحل کردن همه‌ی مسائل قدیمی کلامی دارند. بنا بر این، همه‌ی این فرضیه‌ها، بر مبنای نگاه سروش به استنتاج بهترین توضیح، باید صادق‌تر یا دست‌کم قابل اعتمادتر از فرضیه‌ی او باشند. اما، همان‌گونه که توضیح آن پیش‌تر گذشت، همه این فرضیه‌ها ممکن است کاذب باشند، و در واقع، دست‌کم به باور خود سروش، کاذبند، و بنا بر این، همگی ناموجه و غیر قابل قبول هستند.

ممکن است سروش ادعا کند که این فرضیه‌های رقیب، برون‌دینی هستند، نه درون‌دینی؛ حال آن که رقابت باید بین نظریه‌های درون‌دینی، یعنی فرضیه‌هایی که همگی وجود خداوند و پدیده‌ی وحی را پیشاپیش پذیرفته‌اند، صورت پذیرد. در چنین حالتی، فرضیه‌ی رؤیاهای رسولانه ساده‌ترین و بهترین در بین نظریه‌های رقیب خواهد بود.

اما این ادعا نمی‌تواند گریزگاه خوبی برای حل مشکل سروش فراهم کند. نخست این که باید پدیده‌ای را به یاد آوریم که فرضیه‌ی رویاهای رسولانه برای توضیح آن پیشنهاد شده است. سروش چنین فرض کرده است که در اصل دین، خطا، نقص و تعارض وجود دارد و برای حل آن، فرضیه‌ی رویایی بودن وحی را پیشنهاد داده است. در این صورت، چه تفاوتی می‌کند که برای توضیح این پدیده، فرضیه‌ای در درون دین عرضه شود یا برون آن؛ در واقع، ترجیح نظریه‌های درون دینی به برون دینی در چنین مواردی، به مثابه این است که ویژگی درون دینی را یکی از مزیت‌های تبیین‌گر به شمار آوریم؛ ادعایی که بسیار غریب است.

برای این که غرابت چنین وضعیتی آشکار شود، اجازه دهید مثالی را از تاریخ علم بزنیم. در سال ۱۸۸۷ مایکلسون و مورلی آزمایشی را ترتیب دادند تا بر مبنای آن بتوانند سرعت نور را در جهات متفاوت حرکت زمین اندازه بگیرند. پیش فرض آن‌ها این بود که به دلیل فرض وجود ماده‌ای به نام "اتر"^۱ که سراسر کیهان را پوشانده است، اگر دو باریکه نور، یکی به موازات حرکت زمین و دیگری در راستای عمود بر آن، مسافت‌های یکسانی را طی کنند، زمان‌های یکسانی برای پیمودن مسیر رفت و برگشت سپری نخواهد شد. اما نتایج آزمایش، خلاف این را نشان داد و معلوم شد که سرعت نور در همه جهات یکسان است. برای توضیح این پدیده راه حل‌های مختلفی پیشنهاد شد؛ از جمله کشیده شدن اتر در مجاورت زمین، انتشار نور بر مبنای نظریه گسیل والتر ریتز،^۲ انقباض اشیا متحرک در مسیر حرکت نسبت به اتر مطابق با نظریه انقباض فیتزجرالد - لورنتز^۳، و بالأخره نظریه نسبیت خاص اینشتین. ویژگی نظریه نسبیت خاص اینشتین این بود که اصولاً فرض موجودی به نام "اتر" را کنار گذاشت؛ و این از مزایای این نظریه در قیاس با نظریه‌های رقیب بود. در نهایت نیز نظریه نسبیت خاص به عنوان نظریه موجه‌تر پذیرفته شد.

حال فرض کنید بخواهیم مشابه با تقسیم‌بندی سروش، بین نظریه‌های فوق‌الذکر، مقایسه، و بهترین را انتخاب کنیم. بر این مبنای، لابد باید نظریه‌های فوق را به صورت نظریه‌های درون-اتری و برون-اتری تقسیم کنیم و آنگاه از مخاطب بخواهیم که صرفاً می‌تواند بین نظریه‌های درون-اتری، نظریه موجه را انتخاب کند. چرا چنین تقسیم‌بندی به نظر نامناسب و حتی مضحک می‌آید؟ یک دلیل این است که اگر هدف از ارائه یک فرضیه، توضیح یک پدیده است، چارچوب‌ها و مزیت‌هایی

1. Ether

2. Walther Ritz's Emission Theory

3. FitzGerald-Lorentz Contraction Hypothesis

که برای گزینش فرضیه در نظر گرفته می‌شوند، خود باید موجه و معقول باشند.^۱ اگر دین همچون سایر پدیده‌های بشری، به زعم سروش، واجد تعارض، نقص و خطاست، چرا اصولاً باید دغدغه تقسیم درون‌دینی و برون‌دینی داشته باشیم؟ چه مزیتی این گونه تقسیم‌بندی را توجیه می‌کند؟ در واقع، چنین تقسیم‌بندی نه تنها مزیتی تبیین‌گر نیست، بلکه به دلیل فرض نوعی اصلاح موضعی^۲ و من‌درآوردی، نقش خلاف و ضد مزیت را بازی می‌کند.

علاوه بر مورد فوق، توجه به آنچه فنائی در مقاله خود به درستی آورده، بی‌وجه بودن تفکیک درون‌دینی/برون‌دینی در موضوع مورد بحث را به خوبی نشان می‌دهد: «الاهیات طبیعی شده سروش دیوار به دیوار «الاهیات مرگ خدا» یا «الاهیات بدون خدا» است... اگر، چنانکه سروش ادعا می‌کند، سبک کردن متافیزیک یا حداقلی کردن آن به مدد تیغ اوکام فضیلتی معرفتی است که معیاری معرفت‌شناسانه برای تشخیص بهترین تبیین و برگزیدن یک تبیین از میان تبیین‌های رقیب به‌دست می‌دهد... چه لزومی دارد در این حد توقف کنیم و از آن جلوتر نرویم، و چرا باید همچنان از خدایی سخن بگوییم که نفس وجود او سنگین‌ترین مقوله در متافیزیک است...» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۷) و «اگر، چنانکه سروش می‌گوید، وحی، کلام محمد یا گزارش رؤیاهای او، و دین برساخته اوست، چرا اندیشه خدا برساخته او نباشد، و وقتی می‌توان از رهگذر به‌دست دادن تبیینی طبیعی از وحی و رؤیا، متافیزیک خود را سبک کرد، چرا با انکار وجود خدا یا به‌دست دادن تبیینی طبیعی از چگونگی پیدایش ایده خدا و باور به وجود او در ذهن و ضمیر پیامبر و پیروان او، آن را سبک‌تر نکنیم؟» (فنائی، ۱۴۰۰: ۵۰)

عطف به نکات فوق، دلیلی که در واقع به نفع موضع فنائی و علیه دیدگاه سروش عمل می‌کند، رابطه بین روش‌شناسی طبیعی‌گرایانه^۳ و هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه^۴ است. هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه معطوف به محتوای هستی‌شناسانه عالم است، و بنا بر آن، هیچ موجود فراطبیعی یا ماوراءطبیعی در عالم، وجود ندارد و هر آنچه هست، فیزیکی و طبیعی است. اما روش‌شناسی طبیعی‌گرایانه معطوف است به روش و نحوه تحقیق در مورد واقعیت‌های عالم، و بنا بر آن، تنها روش

۱. به عنوان مثال، در آزمایش مایکلسون-مورلی می‌توان تقسیم‌بندی برون‌علمی/درون‌علمی، آزمون‌پذیر/آزمون‌ناپذیر یا ابطال‌پذیر/ابطال‌ناپذیر را پذیرفت، زیرا فرضیه‌های علمی آزمون‌پذیر و ابطال‌پذیر در قیاس با فرضیه‌هایی که علمی نیستند یا آزمون‌ناپذیر و ابطال‌ناپذیرند، مزیت آشکار تبیین‌گرانه دارند. بر این مبنا، نظریه درون-علمی نسبت خاص انیشتین بر نظریه برون-علمی «خداوند چنین اراده کرده است که نور در همه جهات، یکسان انتشار یابد»، مزیت تبیینی آشکاری دارد.

2. ad hocness

3. Methodological Naturalism

4. Ontological Naturalism

مورد اعتماد برای تحقیق در مورد واقعیت‌های عالم خارج، روش علمی است. (Papineau, 2016) رابطه بین این دو عنصر مقوم رویکرد طبیعی‌گرایانه، چندان سراسر است و ساده نیست؛ بحث درباره این مسئله نیز از موضوع این مقاله خارج است.^۱ اما می‌توان با اطمینان بالایی نشان داد که در پیش گرفتن روش‌شناسی طبیعی‌گرایانه لاجرم منجر به هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه می‌شود.^۲

بنابراین، اگر برای بررسی رابطه پیامبر (ص) با خداوند در پدیدار وحی از روش‌شناسی طبیعی‌گرایانه استفاده شود، نتیجه، همان‌گونه که فنائی نیز تأکید کرده است، لاجرم هستی‌شناسی طبیعی‌گرایانه و حذف نیاز به خداوند در پدیدار نبوت و وحی خواهد بود. در نتیجه، تقسیم درون‌دینی/برون‌دینی در این جا کارساز نیست و فرضیه‌های مستشرقین، خداناباوران و یزید با فرضیه سروش در یک ساحت قرار دارند و می‌توانند رقیب یک‌دیگر محسوب شوند، و چون از مزیت‌های تبیین‌گر بیشتری برخوردارند، بر فرضیه سروش ترجیح دارند.

این نکات نشان می‌دهند اعتراض سروش به نظریه سنتی در این زمینه وارد نیست. وی مدعی است رویکرد سنتی به وحی نیز دلیل قانع‌کننده‌ای بیش از توضیح پدیده‌ها ندارد. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۶) بنابراین، این نظریه نیز، هم‌چون فرضیه رؤیاهای رسولانه، باید با فرضیه‌های مستشرقین، خداناباوران، و یزید، شانه به شانه رقابت کند، و به دلیل داشتن مزایای تبیین‌گر کمتر کنار گذاشته شود. اما نکته اینجاست که در رویکرد سنتی، پدیدار وحی و نبوت، اموری طبیعی لحاظ نمی‌شوند، بلکه ماورایی و فوق طبیعی هستند. بنا بر این، تقسیم درون‌دینی و برون‌دینی در اینجا کاملاً کارساز است، و چون فرضیه‌های مستشرقین، خداناباوران، یزید و سروش به دلیل رویکرد طبیعی‌گرایانه خود برون‌دینی محسوب می‌شوند، پیشاپیش از صحنه رقابت با نظریه سنتی کنار می‌روند. در این حالت، صرفاً نظریه‌هایی که زبان وحی را زبان بیداری و واقع‌نما و هم‌چنین پدیدار وحی و نبوت را اموری فوق طبیعی می‌دانند، با یک‌دیگر به رقابت برمی‌خیزند. در این بین، نظریه‌ای که بیشترین مزیت تبیین‌گر را داشته باشد به عنوان نظریه موجه و قابل قبول انتخاب خواهد شد.

نمونه سوم: کل‌گرایی افراطی

پیش‌تر اشاره کردیم که یکی از نظریه‌هایی که در ادبیات فلسفی معاصر، به ویژه در شاخه‌های فلسفه زبان و فلسفه علم از آن سخن رفته است، کل‌گرایی است. کل‌گرایی البته انواع گوناگونی

۱. برای بحث بیشتر در این باره، نک به: Forrest, 2000

۲. برای بحث بیشتر در این باره، به عنوان مثال، نک به: Zargar & Azadegan & Nabavi, 2019

دارد؛^۱ اما آن چه اینجا مورد نظر است، کل‌گرایی معرفت‌شناسانه یا کل‌گرایی دربارهٔ باورها^۲ است. بر مبنای این نظریه، به تعبیر کواين (Quine, 1951; Quine & Ullian, 1970)، باورهای افراد، شبکه‌ای را تشکیل می‌دهند که بخش‌های مختلف آن بر یک‌دیگر اثرگذارند. بعلاوه، همهٔ بخش‌های این شبکه باور، حتی سخت‌ترین لایه‌های آن، قابل تغییرند. به عنوان مثال، باورها به قواعد منطقی نیز در معرض تغییرند، هرچند چون در مرکز چنین شبکه باوری قرار دارند، تغییر در آن‌ها به سختی و کندی رخ می‌دهد.^۳

آشکار است که در این مورد هم، سروش تحت تأثیر دیدگاه‌های فلسفی معاصر است و خود نیز به این اثرپذیری اعتراف می‌کند: «این معنا که همهٔ دانسته‌های ما با رشته‌های خفی و نامرئی به هم پیوسته‌اند و انحصار روابط منطقی و معرفت‌شناختی و تصویری و تصدیقی میان‌شان برقرار است، از دقایق اکتشافات معرفت‌شناسی جدید است.» (سروش، ۱۳۷۳: ۳۷۱) اما با این که وی بارها از آراء دیگران استفاده می‌کند بدون این که نامی از آنها ببرد، چون از اصطلاحات رایج در ادبیات فلسفی معاصر استفاده نمی‌کند، نوشته‌هایش هم چنان مبهم و دوپهلوی باقی می‌ماند و معلوم نمی‌شود که منظور او از "ارتباط بین معارف" دقیقاً چیست.

به عنوان مثال، او در جایی چنین می‌گوید: «پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند... یعنی حقیقتی بسیط و بدیع که در گوشه‌ای متولد می‌شود، دلیرانه و متواضعانه به آهستگی چنان پیش می‌رود که کل جغرافیای معرفت را دگرگون کند و چنان جای باز می‌کند که همهٔ معارف دیگر را از جای خود بجنبانند... هر نکتهٔ جدیدالورود، جمیع معارف دیگر را دعوت می‌کند تا دربارهٔ او داوری کنند و نسبت خود را به او باز گویند.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶۵) ظاهر این سخنان مطابق با کل‌گرایی مصطلح است که بر مبنای آن، محتوای هر باور، وابسته به محتوای کل شبکهٔ باورهاست. اما او در جایی دیگر ادعا می‌کند که ادعای اصلی او این است که شاخه‌های بزرگ و کوچک معارف با یکدیگر مربوطند و نه هر قضیه با قضیهٔ دیگر. (سروش، ۱۳۷۳: ۴۴۸)

۱. شاید بتوان گفت مهم‌ترین انواع کل‌گرایی در حیطهٔ فلسفه، یکی کل‌گرایی معنایی (Meaning/Semantic Holism) است، و مقصود از آن، وابستگی معنایی همهٔ واژه‌های/جمله‌های یک زبان به یک‌دیگر است، و دیگری کل‌گرایی تأیید (Confirmation Holism) است که بر مبنای آن، هیچ جملهٔ منفردی در علم با آزمون تجربی تأیید یا رد نمی‌شود، بلکه تنها مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا کل یک نظریه، تأیید یا رد می‌شود. (Quine, 1963: 41)

2. Epistemological Holism or Mental Holism or Holism about Beliefs

۳. از طرف دیگر، بنا بر دو رویکرد دیگر، یعنی، مولکول‌گرایی و اتم‌گرایی، یا بخش‌های کوچکی از شبکهٔ باورها/معرفت در تعیین محتوای یک باور/معرفت دخالت دارند، یا اصولاً محتوای هر باور/معرفت مستقل از روابطی است که با سایر باورها/معرفت‌ها برقرار می‌کند.

با این حال، در پاسخ به این اشکال که چگونه می‌شود دو ادعای به ظاهر کاملاً بی‌ربط مثل «تولد سعدی در قرن هفتم» و «حقانیت قرآن» به هم مربوط شوند، پاسخ می‌دهد گزاره‌های بیان‌کننده این دو ادعا به هم مربوطند چون برای ارزیابی حقانیت آن‌ها از روش‌شناسی واحدی استفاده می‌کنیم (سروش، ۱۳۷۳: ۳۸۱-۳۷۹) این پاسخ درست به این می‌ماند که کسی ادعا کند همه گزاره‌های بیان شده در یک زبان با یکدیگر ارتباط دارند چون لاجرم از دستور زبان واحدی برای بیان آن‌ها استفاده می‌شود و حتی می‌توان گفت چون از الفبای واحدی استفاده می‌کنند! نگارنده هیچ نوشته‌ای را سراغ ندارد که علت ترابط بین معارف بشری را تا این حد پیش‌پا افتاده و سهل‌انگارانه بیان کرده باشد.

بر همین منوال، سروش در جایی ادعا می‌کند فرضیه‌ی وی ابطال‌پذیر است و کافی است کسی فقط یک نمونه از کتاب و سنت ارائه دهد که غیرمستند و مبتنی بر معلومات بیرونی باشد تا در آن صورت، فرضیه‌ی او باطل شود (سروش، ۱۳۷۳: ۵۱۵) اما مشکل اینجاست که انواع روابطی که او بین معارف برقرار می‌کند، اعم از روابط روش‌شناختی، معرفت‌شناختی، منطقی، تولیدی، مصرفی، دیالوگی، استقرایی و نظایر آن، چنان گسترده است که اصولاً موردی از دایره‌ی روابط بیرون باقی نمی‌ماند تا بتواند مبطل این فرضیه باشد. بر سبیل قیاس، می‌توان قضا و قدر الهی را مثال زد که چیزی بیرون از آن نیست تا بتواند مبطل آن باشد.

اشکال دیگر در دیدگاه سروش این است که اصولاً به اشکالات و نقدهایی که در ادبیات رایج فلسفی به کل‌گرایی در محتوای باورها/معرفت‌ها وارد شده است، اعتنایی نمی‌کند یا از آن‌ها بی‌خبر است. در واقع، کل‌گرایی با مشکلات و مسائل حل‌ناشده‌ی جدی مواجه است. به عنوان مثال، با توجه به این که بسیار بعید به نظر می‌رسد حتی دو نفر یافت شوند که شبکه‌ی باورهای کاملاً یکسان داشته باشند، و این که بر مبنای کل‌گرایی، معنای واژه‌ها و محتوای هر باور بر مبنای معنا/محتوای سایر باورها تعیین می‌شود، این نظریه نمی‌تواند مشکل امکان تفهیم و تفاهم بین افراد را حل کند. زیرا نمی‌تواند توضیح دهد چگونه دو نفری که دقیقاً گزاره‌ی یکسانی را بیان می‌کنند، می‌توانند باور همسانی درباره‌ی آن داشته باشند. از طرف دیگر، اگر محتوای باور دو فرد یکسان باشد، هرچند تفهیم و تفاهم بین آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود، اما ارتباط معرفتی آن‌ها کاملاً بی‌فایده خواهد بود. (Jackman, 2017)

بعلاوه، این نظریه حتی استدلال به روش معقول را غیرممکن می‌سازد. اگر شخصی گزاره‌ی "الف" را بپذیرد، بعد آن را رد کند، چون این پذیرش و رد کردن در شبکه‌ی باورهای وی مؤثر است، آن چه که پذیرفته با آن چه که رد می‌کند، کاملاً متفاوت خواهد بود. بنابراین، معلوم نیست اگر وی

گزاره "الف" را پذیرفت، سپس آن را رد کرد، آیا در حال رد کردن همان گزاره "الف" است، یا گزاره دیگری چون "ب"؛ و این به وضوح با شهود ما ناسازگار است. (Block, 2000: 360)

سروش دیدگاه کل‌گرایی را چنان افراطی ارائه می‌دهد که حتی بنیانگذاران آن نیز چنین دیدگاه افراطی به کل‌گرایی ندارند. به عنوان مثال، وی می‌نویسد: «همین که ضلعی از کثیرالاضلاع دانش بشری برگردد یا برآید، هندسه تمام آن شکل عوض می‌شود.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۰) همین‌طور: «پاره‌های مختلف معرفت، اعم از علوم انسانی و طبیعی و فلسفی و دینی و عرفانی، همه با هم در ترابط و تفاهم‌اند، و دائماً رو به هم سطحی می‌روند و هر جا فزونی رخ دهد، بر بقیه سرریز می‌کند، و هر جا تغییری حادث گردد سایرین را هم به تحول وادار خواهد کرد.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۸۷)

کواپن که خود از مبدعین و هواداران اصلی کل‌گرایی است، چنین نگاه افراطی به کل‌گرایی را حتی در حیطه علوم تجربی نیز نمی‌پذیرد، چه رسد به آن که آن را به کل معارف بشری تعمیم دهد. وی که در دهه پنجاه میلادی، ضمن معرفی مفهوم شبکه باور چنین نوشته بود: «گزاره‌های ما درباره عالم خارج نه به انفراد بلکه صرفاً به صورت یک پیکر به هم پیوسته با داوری تجربه مواجه می‌شود... کل آن چه موسوم به معرفت ما یا باورهای ماست، از سطحی‌ترین موضوع‌های جغرافیا و تاریخ تا عمیق‌ترین مبانی فیزیک اتمی حتی ریاضیات خالص و منطق، یک بافته مصنوع آدمی است که صرفاً در کرانه‌ها با تجربه در تماس است» (Quine, 1951: 38-39). اما بعدها با عدول از موضع نخستین خود، چنین نوشت: «می‌توانیم درک کنیم... چقدر غیرواقعی خواهد بود چنانچه کل‌گرایی دوهمی^۱ به کل علم تجربی تعمیم داده شود، این که همه علوم تجربی به مثابه یک واحد در نظر گرفته شود که مسبب و متصدی یک مشاهده است.» (Quine, 1975: 314) همین‌طور: «این قانون‌گرایی افراطی ناگیرایی است... که سیستم علمی خود از عالم را به شکل یک پارچه مندرج و تبیده شده در هر محمول در نظر بگیریم.» (Quine, 1981: 71) و البته، سروش بی‌اعتنا به یا بی‌خبر از همه این اشکال‌ها و هشدارها، همچنان اصرار می‌ورزد که: «تلاطمی اندک در گوشه‌ای از اقیانوس معرفت بشری، تا همه آن را متلاطم نکند از موج نخواهد نشست.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶۸)

ب) مشکلات هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی

از لوازم مبهم‌نویسی و دوپهلویی سروش، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی مبهم و نامشخص وی است. گاه این ابهام تا جایی پیش می‌رود که منجر به عدم انسجام در مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وی و حتی درهم‌ریختگی آن‌ها می‌شود. در این قسمت نیز به ذکر چهار مورد اکتفا می‌کنیم.

یکم: درهم‌ریختگی هویات معرفت‌شناختی با هستی‌شناختی

به این عبارت‌های سروش دقت فرمایید که در پاسخ این پرسش بیان شده که آیا موجوداتی چون خداوند، حاصل کشف پیامبر (ص) است یا مخلوق او: «وقتی متفکری فکر می‌کند و بر اثر آن چیزهایی را کشف می‌کند، در اینجا شما چه می‌گویید؟ می‌گویید آن حقایق متعالی وجود داشت و این شخص با فکر خود آنها را پیدا کرد... یا می‌گویید در اثر فکر، آن حقایق متعالی را خلق کرد؟... هر کدام را بگویید درست است. چون ماهیت کشف و خلق خیلی پیچیده و درهم‌تیده است... این سینا... با فکر و با زبانش [کذا!] در واقعیت برش می‌زده است و لذا فلسفه‌اش هم کشف اوست و هم خلق او. عین همین مطلب را درباره پیامبر [ص] هم می‌توان گفت. خدای پیامبر [ص] هم کشف اوست هم تراشیده و مخلوق ذهن و رؤیای او... او هم در واقعیت برش می‌زده و لذا در واقعیت‌آفرینی سهیم بوده است.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۳۴)

به سختی می‌توان در متنی با موضوع کلام و فلسفه چنین عبارت‌هایی مغشوش و درهم‌ریخته پیدا کرد! نخست این که معلوم نیست از منظر هستی‌شناسانه، منظور از "چیزهایی"، "حقایق متعالی" و "واقعیت" اشاره به چه نوع هویتی است؛ هویتی متعلق به عالم ذهن یک فرد (یا به قول پاپر، جهان ۲)، یا هویتی متعلق به معرفت‌عینی و بین‌الذهانی (به قول پاپر، جهان ۳)، یا هستی‌مندهایی متعلق به عالم خارج و مستقل از ذهن (به قول پاپر، جهان ۱)؟ (Popper, 1979: 106-153) واژه‌هایی چون "فکر"، "ذهن" و "رؤیا" نشان می‌دهند متن درباره هویات جهان ۲ است. اما، واژه‌های دیگری چون "زبان" و "فلسفه" اشاره به هویتی از سنخ هویات جهان ۳ هستند. در مقابل، واژه‌های "حقایق متعالی"، "واقعیت"، و "خدا" حاکی از موجودات خارجی هستند که مستقل از ذهن وجود دارند. البته هویات این عوالم با یک‌دیگر در اندرکنش هستند، و با تغییراتی، به عنوان مثال با آموزش یا ارائه نظریه، یک هویت می‌تواند از جهان ۲ به جهان ۳ منتقل شود. اما در متن مورد نظر، در عبارت‌هایی که پشت سر هم ردیف شده‌اند، تمام این عوالم به گونه‌ای آشفته‌وار، در هم ریخته شده و معلوم نیست سروش در اینجا در مورد چه نوع هویتی صحبت می‌کند.

از طرف دیگر، واژه "واقعیت‌آفرینی" نیز کاملاً مبهم است، و بدون تعیین موضع هستی‌شناختی، نمی‌توان تعریف روشنی از آن به دست داد. معنای این واژه از دیدگاه یک رئالیست کاملاً متفاوت با معنای آن از دیدگاه یک ایده‌آلیست است. یک ایده‌آلیست هستی‌شناسانه می‌تواند هستی را

-
1. World 2: The World of Mental Processes
 2. World 3: The World of Objective Knowledge
 3. World 1: The World of Physical Objects and Events

منحصر به آفریده‌های وابسته به ذهن خود بداند. اما ظاهراً سروش، رئالیست است. در این صورت، بنابر تعریف رئالیسم هستی‌شناسانه، موجودات عالم خارج، مستقل از این که کسی آن‌ها را کشف کند، به آن‌ها فکر کند، یا اصولاً کسی وجود داشته باشد که آن‌ها را با فکر و با زبانش برش بزند (!)، وجود دارند.

بر همین قیاس، بدون تعیین موضع هستی‌شناسانه نمی‌توان کاربرد روشنی را برای واژه‌های "کشف" و "خلق" تعیین کرد. به عنوان مثال، این که ریاضی‌دانان هویات ریاضی را کشف یا خلق می‌کنند، وابسته به این است که کدام دیدگاه در فلسفه ریاضیات انتخاب شود. از دیدگاه افلاطونی‌ها،^۱ هویات ریاضی، مستقل از اذهان آدمیان در عالم افلاطونی وجود دارند؛ پس، صرفاً می‌توان آن‌ها را کشف کرد، نه خلق. حال آن که در منطق‌گرایی،^۲ ریاضیات به منطق تحویل می‌شود، و از نظر شهودگرایان،^۳ هویات ریاضی، مخلوق فعالیت‌های ذهنی هستند.

(Horsten, 2019) همین طور، در حالی که ضدواقع‌گرایان^۴ منکر وجود هویاتی در عالم به نام "قوانین علمی" هستند، واقع‌گرایان، قوانین علمی را هویاتی موجود می‌دانند که توسط دانشمندان کشف می‌شوند. (Carroll, 2016) در هر حال، چنین نیست که بتوان هر اصطلاحی را با اصطلاح دیگری در هم آمیخت، و ساده‌انگارانه گمان برد که می‌توان برای معضلاتی اندیشه‌سوز چون چیستی خداوند، نحوه ارتباط با او، ماهیت زبان قرآن و وحی، شعبده‌بازانه و به آسانی راه حلی رضایت‌بخش ارائه داد.

از طرف دیگر، کشف، بیشتر متعلق به حیطه معرفت‌شناسی و خلق، متعلق به حیطه هستی‌شناسی است. سروش این دو حیطه را نیز با یک‌دیگر خلط کرده است. در قسمت بعد، با ارائه شواهدی از نوشته‌های وی، این مشکل را با جزئیاتی بیشتر نشان می‌دهیم.

دوم: خلط مقام هستی‌شناسانه با معرفت‌شناسانه-۱

سروش در پاسخ به این اشکال که «لازمه رؤیابنداری وحی، نفی حجیت تعالیم و آموزه‌های پیامبر [ص] و بالاتر از آن، امتناع رسالت است» چنین پاسخ می‌دهد: «اما مگر ادعای وحی حجیت است؟ مؤمنان به هر دلیل که وحی نبوی را حجیت می‌دانند، خواب نبی را هم که عین وحی اوست، باید معتبر بشمارند.» سپس در پاسخ به این اعتراض که «اگر ابو جهل به پیامبر [ص] بگوید من رؤیاهایی

1. Platonists

2. Logicism

3. Intuitionists

4. Scientific Realists

می‌بینم... آیا در این صحنه به ابوجهل حق نمی‌دهیم که نه تنها دعوت پیامبر [ص] را نپذیرد، بلکه او را به پذیرش رؤیاهای خود دعوت کند؟» چنین می‌گوید: «اگر دلایلی خردپسند برای ادعای ابوجهل در دست است، البته او را تصدیق باید کرد. از ادعا هیچ ساخته نیست، چه ادعای خواب چه ادعای وحی. آنچه فیصله‌بخش نزاع است، برهان است و بس. مگر مسلمانان معرفت‌اندیش به صرف ادعای محمد (ص) او را به پیامبری پذیرفته‌اند؟» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۶۲-۱۶۳)

نکتهٔ غریب در این پاسخ، ارتکاب اشتباهی است که سروش دیگران را از ابتلاء به آن برحذر می‌دارد؛ یعنی خلط مقام ثبوت با اثبات، یا مقام هستی‌شناسانه با معرفت‌شناسانه، یا مقام علت با دلیل، یا حتی به تعبیری، مقام گردآوری با مقام داوری. اعتراض، ناظر به مقام اول است، اما پاسخ، ناظر به مقام دوم. در واقع، سخن معترض، که ناظر به ویژگی مدعی ثبوت است، این است که در مقام ثبوت، حجیت وحی ناشی از منبع الهی آن است، اعم از این که برای آن اقامه برهان بشود یا نشود، یا چه آن را کشف کنیم و چه کشف نکنیم. به عبارت دیگر، چون در مقام ثبوت و از منظر هستی‌شناسانه، بنا بر رویکرد سنتی، خداوند، منشاء صدور وحی و پیامبر، گیرندهٔ آن است، بنابراین، حجیت الهی وحی پیشاپیش تأمین شده است. باز هم به بیان دیگر، بنابر دیدگاه سنتی، حجیت وحی به این علت است که خداوند، موجد آن است، و چنین علتی در موجودات دیگر وجود ندارد. اما اگر منبع وحی و تشریح، رؤیاهای خود پیامبر (ص) باشد (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۶؛ ۳۶۵؛ ۲۴۰؛ ۱۹۲؛ ۱۸۴؛ ۷۶) و علاوه بر آن، پیامبر (ص) نیز همچون انسان‌های عادی دچار خطا باشد، در این صورت در مقام ثبوت و از جهت منشاء حجیت، وحی او تفاوتی با رؤیای مدعی چون ابوجهل نخواهد داشت.

اما سروش به جای پاسخ به این اشکال بر مبنای ویژگی‌های مدعیان ثبوت و مقایسهٔ منبع وحی و منبع رؤیا در مقام ثبوت، به سراغ مقام اثبات، ارزیابی و داوری مخاطبان رفته و به جای بررسی علت، به دنبال بررسی دلیل است. در موضوع مورد بحث، ارائه برهان در مقام اثبات، منشاء مشروعیت‌بخش نیست، بلکه احتمالاً و صرفاً می‌تواند کاشف از مشروعیت باشد.^۱ بر همین مبنای ارائه معجزه از طرف انبیاء، منشاء مشروعیت‌بخشی به ادعاهای آن‌ها نیست، بلکه صرفاً کاشف از مشروعیت ادعای آنان است. در نتیجه، اگر در مقام ثبوت، مدعیان، هم‌سان باشند، یعنی آن گونه که سروش مدعی است، رؤیای پیامبر (ص) مخلوق خود او و رؤیای ابوجهل نیز مخلوق

۱. شبیه این نکته در ارزیابی نظریه‌های علمی نیز وجود دارد. به عنوان مثال، مقاومت در برابر ابطال یا کسب شواهد مؤید، علت صدق یک نظریه نیست، بلکه می‌تواند صرفاً کاشف از صدق احتمالی یک نظریه باشد. علت صدق، مطابقت نظریه با واقع است (البته بر مبنای نظریهٔ "تعریف صدق به مثابه مطابقت با واقع").

خودش باشد، سخنان پیامبر (ص) و سخنان ابوجهل در مقام ثبوت و از جهت منشاء گردآوری و مشروعیت ناشی از آن، هم‌ارزیک‌دیگر خواهند بود. در این صورت، دیگر هیچ کدام حجیت الهی ندارند و برای ترجیح یکی بر دیگری باید به سراغ معیارهای دیگری رفت. بنا بر این، در اینجا، برخلاف تصور سروش (۱۳۹۷: ۱۶۴)، مسئله صرفاً شناخت پدیده وحی و ادله حامی آن نیست، بلکه مسئله مهم‌تر، مشروعیت رسالت پیامبر (ص) و عدم مشروعیت ادعای ابوجهل، آن‌هم نه در مقام اثبات، بلکه در مقام ثبوت است.

سروش خلط بین مقام گردآوری و مقام ارزیابی را در جای دیگر کتاب نیز مرتکب شده است. به گفته وی: «همین [یعنی تحقیقات و کارهای فلاسفه‌ای چون ویتگنشتاین و تامس کوهن] بود که علم تجربی را از غرور نخستین و «عینیت» سخت پیشین تهی کرد و دانشمندان را متواضع و قانع نمود، تا همیشه دم از «علم در دل پارادایم» بزنند، نه از علمی مطلق در همه جهان‌های متصور و ممکن؛ و بدانند که تجربه همیشه مصبوغ و مسبوق به تئوری و پیش‌فرض‌ها و پارادایم است نه فارغ از آنها (برخلاف تصور پوزیتیویست‌ها)». (سروش، ۱۳۹۷: ۱۷۱)

ضمن تذکر لازم این نکته که تفکیک روشن بین مقام گردآوری و مقام داوری ابتدا توسط رایشنباخ که خود یک پوزیتیویست بود، انجام شد،^۱ (Reichenbach, 1938: 6-7)، باید دانست برخلاف ادعای سروش، هیچ پوزیتیویستی چنین ادعایی نداشت که در مقام گردآوری، با ذهنی خالی و فارغ از نظریه به سراغ مشاهده می‌رویم. بنا بر این، آن‌ها هم، تجربه در مقام گردآوری را مصبوغ و مسبوق به تئوری و پیش‌فرض‌ها می‌دانستند، نه فارغ از آن‌ها. اما، ادعای هم پوزیتیویست‌ها و هم پاپر و هم کثیری از فلاسفه علم این بود و است که در مقام ارزیابی، معرفت علمی، عینی است؛ یعنی، می‌توان صدق و کذب ادعاهای علمی را با معیارهایی فارغ و مستقل از پارادایم هر دانشمند، سنجید.^۲

در پاسخ به اعتراض دیگر، باز هم سروش چنین خلطی را مرتکب شده است. اعتراض این است که بنا به آیات قرآن، زمانی که اعراب از پیامبر (ص) خواستند قرآن دیگری برایشان بیاورد، ایشان پاسخ داد «من از سوی خویش نمی‌توانم آن را تبدیل کنم. من فقط از آنچه به من وحی می‌شود، تبعیت می‌کنم.» بنا بر این، کلام الهی از کلام پیامبر (ص)، مستقل و جداست. سروش پاسخ می‌دهد انبیا که جای خود دارند، حتی علما نیز در مقام نظریه‌پردازی چنین نمی‌کنند؛ همان

۱. البته پیش از رایشنباخ، فرگه و کارنپ نیز، با انگیزه جدا کردن معرفت‌شناسی از روان‌شناسی، چنین تفکیکی را طرح و بحث کرده بودند.

۲. البته تامس کوهن، هم با چنین عینیتی مخالف بود و هم با تفکیک عینی بین دو مقام ارزیابی و داوری.

گونه که عالم، تابع برهان است و نمی‌تواند بوالهوسانه از برهان، سرپیچی کند، پیامبر(ص) نیز تابع کشف خویش است و از آن سرپیچی نمی‌کند. (سروش، ۱۳۹۷: ۲۵۱)

واضح است که در این جا باز اعتراض، ناظر به مقام ثبوت/گردآوری است، اما پاسخ، ناظر به مقام اثبات/ارزیابی. در واقع، مبنای اعتراض این است که در مقام ثبوت/گردآوری، پیامبر(ص) به صراحت اعتراف می‌کند منشاء ایجاد و صدور آیات قرآن، موجود دیگری است و چون این منبع از دسترس و اختیار من خارج است، من نمی‌توانم آیات را تغییر دهم. شبیه این وضعیت، برای یک دانشمند نیز در مقام کشف، حاکم است. مقام کشف یک نظریه توسط دانشمند، اصولاً تابع برهان نیست و اتفاقاً می‌تواند کاملاً بوالهوسانه و تابع خواب و خیال یا الهام یا هر چیز دیگری باشد.

اما این که دانشمند، تابع برهان باشد و از آن سرپیچی نکند، به این معنا نیست که ادعا کند، مثلاً، جهان، خارج از دسترس اوست، و لذا نمی‌تواند تغییری در آن بدهد. بلکه منظور این است که در مقام اثبات/ارزیابی، براهین و معیارهای معرفت‌شناسانه، قواعدی بوالهوسانه و من‌درآوردی نیستند، و او ناچار است مطابق با آن‌ها و براساس چنان معیارهایی، نظریه‌های علمی خود را اصلاح کند. به عبارت دیگر، هرچند مقام کشف یک نظریه توسط دانشمند اصولاً تابع برهان نیست، اما مقام ارزیابی، چنین است. آن چه در مقام کشف به پیامبر(ص) عطا می‌شود، اگر چنین چیزی واقعیت داشته باشد، مقوله‌ای هستی‌شناسانه است، اما پیروی دانشمند از برهان، قاعده‌ای معرفت‌شناسانه است. خلط این دو حیطة با یک‌دیگر در نوشته‌های سروش، نتایج به وضوح نادرستی را به وفور رقم زده است.

از اینها گذشته، چگونگی توصیف سروش از کشف پیامبر(ص) در عالم رؤیا، و محصول آن یعنی قرآن، نشان می‌دهد مقایسه او بین پیامبر(ص) و دانشمندان از جهتی دیگر نیز مغالطه است. البته درست است که «اگر نظریه جاذبه، کشف بشری نیوتن است، لازمه‌اش این نیست که ... آن نظریه را هر گونه که دلخواه اوست صورت‌بندی کند یا به نام کشف هرچه دلش خواست بگوید.» (سروش، ۱۳۹۷: ۵۶) در واقع هیچ دانشمندی همان را که در مقام کشف ابتدا به ذهنش می‌رسد، به روی کاغذ نمی‌آورد. ککوله^۱ که به دنبال توصیف فرمول بنزن بود، در عالم رؤیا ماری را دید که دم خود را به دندان گرفته و به شکل حلقه درآمده است. اما وی هیچ گاه عین همین رؤیای خود را به عنوان کشف علمی عرضه نکرد؛ بلکه این رؤیا صرفاً مایه الهام وی به فرمول شیمیایی بنزن به صورت حلقوی بود. اما مغالطه‌ای که سروش در قیاس پیامبر

1. Friedrich August Kekulé (1829-1896)

(ص) با دانشمند مرتکب شده این است که وی مدعی است پیامبر (ص) دقیقاً هر چه را که در عالم رؤیا دیده است، بدون این که آن را تعبیر کند و بدون تبدیل به زبان بیداری، برای مردم بیان کرده است (سروش، ۱۳۹۷: ۱۷۰-۱۶۸؛ ۹۸-۹۵)

حال، در مقام مقایسه، فرض کنید ککوله در مقاله خود، به جای صورت‌بندی علمی فرمول شیمیایی بنزن، رؤیای خود را چاپ و منتشر می‌کرد. در این صورت، آیا چیزی غیر از تمسخر و انکار نصیص می‌شد؟ پس، چرا درباره پیامبری که صرفاً رؤیاهایش را نقل کرده است، بدون این که آن را تعبیر کند و صورت زبان بیداری بدان بدهد، نباید چنین رویه‌ای را پیش گرفت؟ آیا این عمل او مایه تمسخر و انکار نیست؟ به علاوه، اگر همان گونه که گفته شد، مقام کشف، تابع هیچ برهان و منطقی نیست، محصول تغییرنا یافته و تعبیرناشده آن نیز تابع هیچ منطقی نخواهد بود. پس، چرا محصول رؤیایی پیامبر (ص) یعنی قرآن را نباید امری بوالهوسانه و گراف دانست؟

سوم: خلط مقام هستی‌شناسانه با معرفت‌شناسانه-۲

پیش‌تر گفتیم که فنای اصطلاحی، یعنی در اصطلاح عرفا، بیش از آن که اصطلاحی هستی‌شناسانه باشد، اصطلاحی معرفت‌شناسانه است. به عبارت دیگر، فنا عبارت است از این که در برابر خداوند، نه فقط ویژگی‌ها، بلکه حتی ذات و وجود خود را ندیدن و نیافتن؛ یعنی، عارف در ساحت پروردگار، خود را هیچ می‌بیند و فقط به خدا می‌اندیشد. حتی بالاترین مقام فنا، یعنی فنای ذاتی، به این معناست که سالک دیگر نه تنها ذات خود، بلکه حتی فنای ذات خود را نیز نمی‌بیند؛ یعنی، این نیز مقامی معرفت‌شناسانه است.

شواهد این ادعا، هم در ادبیات دینی و هم در ادبیات عرفانی، فراوان است. به عنوان مثال، در "مناجات شعبانیه" چنین آمده است: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْأَنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْزِلْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ التُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعُظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بَعْرِ قُدْسِيكَ». هم چنین در حدیث "قرب فرائض و نوافل" می‌فرماید: «كُنْتُ سَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ...»

ابوسعید خرازی، نخستین کسی که "فنا" را جزء اصطلاحات عرفانی قرارداد، آن را چنین تعریف کرده است: "فنا، فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقای بنده باشد به شاهد الهی." (هجویری، ۱۳۵۸: ۳۱۶) قشیری (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱۰۸) نیز چنین گوید: «هر کی سلطان حقیقت بر وی غالب گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و بحق باقی شد.» هجویری هم در کشف‌المحجوب (۱۳۵۸: ۷-۳۱۶) همین معنا را مراد

کرده است: ^۱ «فنا مر بنده را از هستی خود با رؤیت جلال حق و کشف عظمت وی بود تا اندر غلبه‌ی جلال او دنیا و عقبی فراموش کند و احوال و مقام اندر نظر همتش حقیر نماید، از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود اندر عین آن فنا زبانش به حق ناطق شود.» از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۱: ۲۱۶)، فنا سه درجه دارد که هر سه آن‌ها معرفت‌شناسانه است: «الدرجه الاولى فناء المعرفة فی المعروف... الدرجه الثانيه: فناء شهود الطلب لاسقاطه و فناء شهود المعرفة لاسقاطها و فناء شهود العیان لاسقاطه... الدرجه الثالثه: الفناء عن شهود الفناء»^۲

بنابر این، فرموده حافظ که «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» به این معنا نیست که حافظ، وجود خود را معدوم کند و دیگر، در هستی، از او اثری باقی نماند. معلوم است که تحقق چنین آرزویی ممکن نیست. بلکه آرزوی برآورده شدنی حافظ این است که از نظر معرفت‌شناسانه، خود را در برابر هستی نامتناهی الهی، موجودی مستقل و جدا نبیند. از طرف دیگر، باید دانست مقولاتی چون اندکاک معلول در علت، عدمی بودن ممکنات، وحدت وجود و نظایر آن‌ها تماماً هستی‌شناسانه‌اند. یعنی، این مقولات به حیظه‌ای متفاوت از حیظه مقوله فنا تعلق دارند.

از اصول بدیهی و اولیه هر بحث فلسفی و کلامی، تفکیک دو ساحت هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، و نیامیختن این دو با یک‌دیگر است. اما این همان اصلی است که سروش در بحث از منشاء وجودی قرآن آن را به دفعات نقض می‌کند. وی قرآن را محصول رؤیای شخص پیامبر (ص) می‌داند و رویکردی طبیعی‌گرایانه نیز برای توضیح پدیدار وحی در پیش گرفته است. از این رو، برای جدا کردن مسیر خود از مسیر خداناباوران، ناچار است به گونه‌ای نقش خداوند را در آفرینش قرآن بپذیرد. بنابراین، پرسش این است: از منظر هستی‌شناسانه، چگونه می‌توان هم پیامبر (ص) و هم خداوند را هم‌زمان منشاء وجودی قرآن دانست؟

برای پاسخ، سروش به سراغ مقولاتی چون اندکاک معلول در علت، عدمی بودن ممکنات، حضور خداوند در جمیع ممکنات و کائنات، وحدت وجود و نظایر آن می‌رود، (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۴؛ ۳۱۹ - ۳۱۸؛ ۱۱۰)، که همگی مقولاتی هستی‌شناسانه‌اند. اما واضح است که چنین مقولاتی نمی‌توانند منشاء الهی ویژه‌ای برای قرآن بیافرینند، زیرا همه موجودات در کنار هم مشمول چنین مقولاتی هستند، و به گفته خود او: «خداوند هم در فرآیند وحی حضور تام دارد. همانطور که در هر پدیده‌ای حضور تام دارد.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۶، تأکید از من است.)

۱. همو (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۳)، در جای دیگر: «آنک حقیقت یافت روی از موجودات برتافت و بفناء کل اندر رؤیت کل بقاء کل بشتافت.»

۲. برای شواهد بیشتر، مراجعه کنید به العجم (۱۹۹۹: ۷۳۰-۷۳۹).

بنابراین، برای ایجاد تمایز بین پدیدار وحی و سایر پدیده‌ها، وی، با خلط مقام هستی‌شناسانه با معرفت‌شناسانه، و با استشهاد به حدیث "قرب نوافل و فرائض"، پای مقولاتی چون پر شدن پیامبر (ص) از خداوند، خداگونه شدن چشم و گوش او، و نظایر آن را پیش می‌کشد. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۴؛ ۱۲۱-۱۲۰) اما همان‌گونه که گفتیم، این‌ها مقولاتی معرفت‌شناسانه هستند؛ این که از منظر معرفت‌شناسانه، پیامبر (ص) به چنان مقامی از معرفت رسیده است که دست خدا را در هر چیز می‌بیند، چنین لازمی به دنبال نمی‌آورد که از منظر هستی‌شناسانه ارتباط خداوند با مخلوقات، می‌توان انتساب قرآن به خداوند را مثلاً متمایزتر و ویژه‌تر از انتساب دیوان حافظ به خداوند دانست.

برای استفاده از ویژگی‌های معرفت‌شناسانه جهت ایجاد تفاوت هستی‌شناسانه، سروش ناچار است مقولاتی چون سلسله مراتب تشکیکی وجود، و وحدت در کثرت در عین کثرت در وحدت را به میان آورد. اما در این صورت، با مشکلات بیشتری مواجه می‌شود که در قسمت بعد به آن می‌پردازیم.

چهارم: مشکلات هستی‌شناختی

هستی‌شناسی و متافیزیک سروش از جمله مبهم‌ترین عناصر و مبانی فرضیه رؤیاهای رسولانه اوست. پیش از پرداختن به مشکلات برخاسته ناشی از این ابهام، بهتر است ببینیم یک متافیزیک مطلوب از دیدگاه سروش چه ویژگی‌هایی دارد. نخستین ویژگی که سروش آن را بارها در نوشته‌های خود تکرار می‌کند، این است که متافیزیک مطلوب، یک متافیزیک سبک است. در واقع، سروش مدعی است علت انتخاب واژه "رؤیا" به جای واژه‌هایی مانند "مکاشفه" و "واقعۀ" و "مثال" و "خیال منفصل و متصل" و نظایر آن، پرهیز از متافیزیک هولناک و سنگین گذشته است. (سروش، ۱۳۹۷: ۹۳) دومین ویژگی مطلوب متافیزیک مورد نظر سروش، معطوف به چگونگی انتساب هم‌زمان وحی به خداوند و پیامبر (ص) است. او به دنبال آن است تا متافیزیکی را انتخاب کند که در عین پذیرش وحی به عنوان فراورده رؤیاهای پیامبر، بتواند حضور تام خداوند را هم در فرآیند وحی تضمین کند. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۶)

وی چنین ویژگی‌هایی را در متافیزیکی موسوم به "متافیزیک قرب و وصال" یافته است: «متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱) وی متافیزیک وصال را جسته و گریخته چنین توضیح می‌دهد: «پیامبر [ص]، چون همه موجودات امکانی، مندک و مستحیل در وجود واجب است و فاصله‌ای میان پیامبر [ص] و خدا نیست.» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۴۰) و این که پیامبران «بیک‌هایی در معیت حق و ذوب شده در او» هستند ... و «آدمیان به اندازه فاعلیت و کمالی که دارند، از الوهیت برخوردارند؛ و پیامبر ... از معیت بیشتری برخوردار است.» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۴۹)

حال، آیا چنین متافیزیکی می‌تواند اهداف و مطلوبیت‌های مورد نظر سروش را تأمین کند؟ اجازه دهید ابتدا به مطلوبیت نخست، یعنی سبکی یک متافیزیک پردازیم. اولین نکته مهم در ارزش‌گذاری سبکی یا سنگینی یک متافیزیک این است که این ویژگی به خودی خود اهمیتی ندارد، بلکه باید دید در خدمت چه هدفی قرار دارد. بر همین اساس، با وجود مغضوب شدن متافیزیک در دوران پساکانتی، دستگاه متافیزیکی برخی از فلاسفه نام‌آور معاصر بسی سنگین‌تر از متافیزیک پیشینیان است. به عنوان مثال، دیوید لوئیس بر این باور است بی‌شمار جهان‌های ممکن، هویاتی صرفاً مفروض نیستند، بلکه همگی هم‌زمان وجود دارند. در واقع، هر جهان ممکن از نظر ساکنان خود، واقعی، و از دید ساکنان جهان‌های دیگر است که ممکن است. (Lewis, 1986) در حیطه فلسفه ریاضی، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، افلاطونی‌ها معتقدند عالمی مثالی وجود دارد که ساکنان آن، هویات ریاضی هستند. از نگاه هستی‌شناسانه بسیاری از فلاسفه معاصر، علاوه بر جزیی‌ها، کلی‌ها نیز مستقل از آن‌ها و در عالم واقع وجود دارند؛ کلیاتی مثل بالاتر بودن، جنوب بودن، برادر بودن و نظایر آن. متافیزیک که جای خود دارد، امروزه نظریه وجود بی‌شمار جهان‌های متعدد و موازی^۱ از نظریه‌های رایج و مقبول نزد بسیاری از فیزیکدانان مشهور است.

بنابراین، باید از سروش پرسید، در قیاس با چنان متافیزیک‌های ستبر و سنگینی که در نظریه‌های فلسفی و فیزیکی معاصر جاخوش کرده‌اند، آیا به راستی مشکل، فقط فرض وجود عوالم خیال متصل و منفصل است؟ پاسخ احتمالی او می‌تواند چنین باشد: فرضیه رؤیاهای رسولانه می‌تواند بهتر یا دست‌کم به اندازه نظریه سنتی، معضلات و مشکلات فلسفی زبان قرآن را حل کند، و به آن ترجیح دارد چون در قیاس با آن، متافیزیک سبک‌تری دارد. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۸؛ ۲۱۳)

چنین پاسخی از نویسنده کتاب قبض و بسط سخت‌ناپذیرفتنی می‌نماید. از کسی که به ترابط همه علوم و تلاطم همه معارف با ورود حتی یک نکته جدید باور دارد، باید پرسید چگونه می‌شود صرفاً با آوردن نام "متافیزیک وصال" مسئله را حل شده و تمام شده بیانگارید، و در همان حال اصطلاحات خاصی را در متافیزیک خود به کار بگیرید؛ اصطلاحاتی چون "اندکاک موجودات امکانی در وجود واجب"، "معیت حق"، و "برخورداری آدمیان از الوهیت" و نظایر آن، و در عین حال، مدعی یک متافیزیک سبک باشید؟ پذیرش این مقولات متافیزیکی آثار انکارناپذیری در بسیاری از مبانی روش‌شناسی، هستی‌شناسی، و معرفت‌شناسی دارد.

از این گذشته، همین که چنین مقولاتی در متافیزیک پذیرفته شد، به همراه خود انبوهی از دیگر عناصر متافیزیکی را نیز وارد می‌کند. در واقع می‌شود گفت تمام عناصر اساسی متافیزیک

ملاصدرا در اینجا تمام قد و با همه ستبری و سهمگینی خود حاضرند؛ عناصری چون اصالت وجود، وحدت وجود یا موجود، سلسله مراتب تشکیکی وجود، قوس صعودی و نزولی هستی، نظریه‌ای خاص درباره علیت، امکان فقری، عدمی بودن ممکنات، و بسیاری دیگر. پس باید دوباره پرسید: تفاوت متافیزیک سروش مثلاً با متافیزیک، مرحوم طباطبایی در المیزان چیست، که اولی، به زعم وی، سبک و دومی سنگین است؟

جالب این است که سروش به معترضی هشدار می‌دهد که: «گوندۀ محترم شاید اگر به مشکلات فلسفی اصل علیت و قوف داشت، چنین بی‌باکانه فتوا به درج آن در قرآن نمی‌داد.» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۸۹) اما خود، بی‌مهابا چنین می‌نویسد: «معلول شأنی از شئون علت است ... ممکنات، عدمی و توخالی‌اند و خداوند آنها را پر می‌کند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۹-۳۱۸) و «رابطه خدا با جهان رابطه‌ای اندکاکی است، رابطه‌ای که معلول در علت منحل می‌شود.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۴) البته اگر خود سروش هم به مشکلات فلسفی اصل علیت و قوف داشت، چنین بی‌باکانه فتوا به درج آن در متافیزیک خود، هم‌چون زیربنایی برای رویکرد پدیدارشناختی خود نمی‌داد.

جالب‌تر این است که سروش مدعی است در دوران پساکانتی، متافیزیک، دیگر بسیار بی‌اعتبار شده است و «از مواضع متافیزیکی پیشینیان به سختی می‌توان دفاع کرد.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۴) این در حالی است که تقریباً همه مقولات و هویاتی که وی در متافیزیک وصال خود به خدمت گرفته، از نگاه بسیاری از فلاسفه پساکانتی، به ویژه در سنت تحلیلی آن، مردودند؛ به عنوان مثال، در این سنت، اصولاً، وجود، محمول واقعی نیست که بتوان آن را به موجودات نسبت داد و در گزاره‌ها نیز سور قضیه واقع می‌شود؛^۱ وجوب و امکان، وصف گزاره هستند، نه موجودات؛^۲ به علاوه، می‌شود گفت دیدگاه فلاسفه پساکانتی به علیت در تبیین کامل با نگاه صدرایی است.

اما در مورد دومین ویژگی مطلوب متافیزیک وصال، به زعم سروش، یعنی نقش هم‌زمان خداوند و پیامبر (ص) در فرایند وحی، چه می‌توان گفت؟ یکی از اشکالات سروش به رویکرد سنتی به وحی این است که نقش پیامبر (ص) انفعالی است، به طوری که در نهایت، نقش خداوند صددرصد می‌شود و نقش پیامبر (ص) به صفر می‌رسد. به گفته وی، «نمی‌توان قبول کرد که ماورای طبیعت می‌آید تا طبیعت را از صحنه حذف کند و نقش آن را به صفر برساند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۲)

۱. هرچند این تفسیر از دیدگاه کانت در بین فلاسفه تحلیلی، بسیار رایج است، اما از نظر نگارنده این مقاله، چنین تفسیری از رویکرد کانت نادرست است. برای مطالعه بیشتر، نگاه کنید به: موسوی کریمی (۱۳۹۲ الف؛ ۱۳۹۲؛ ۱۳۸۹) و Mousavi Karimi (2018)

۲. البته چنین دیدگاهی تا دهه ۶۰ میلادی در بین فلاسفه تحلیلی بسیار رایج بود و از این رو، منطبق موجهات نیز جایگاه چندان در فلسفه تحلیلی نداشت. اما پس از کارهای سول کرییکی و افراد دیگر، این رویکرد تا حد زیادی تغییر کرده است.

اما چه می‌شود گفت وقتی که خود وی پذیرفته است در رویکرد اوست که نقش خداوند، صددرصد و نقش مابقی موجودات صفر است: «[در نسبت ممکن و واجب]، واجب می‌آید و در ممکن می‌نشیند. گرچه ممکن صفت امکانی‌اش را از دست نمی‌دهد و همچنان ممکن‌الوجود است، یعنی ممکن مندک در واجب می‌شود و با این اندکاک چیزی از او نمی‌ماند...» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۸-۳۱۹، تأکید از من است)

در واقع، این تفسیر از متافیزیک وصال که با نظریه وحدت وجود عرفا، یعنی وحدت شخصی وجود، پهلو می‌زند،^۱ اصولاً جایی برای موجودات دیگر باقی نمی‌گذارد. این در حالی است که بسیاری از مفسران در رویکرد سنتی با نظریه وحدت وجود کاملاً مخالفند، و با پذیرش کثرت در عالم، شأنی از وجود را برای سایر موجودات عالم نیز قائلند. این که کدام رویکرد درست است، موضوع بحث این مقاله نیست. بلکه هدف ما در این بخش صرفاً این است که نشان دهیم اولاً، متافیزیک سروش قادر نیست چارچوبی مناسب برای فرضیه رؤیاهای رسولانه فراهم کند، و ثانیاً، ادعاهای وی علیه رویکرد سنتی از اعتبار و درستی برخوردار نیست. البته سروش می‌تواند همچنان نظریه وحدت وجود را حفظ کند تا به متافیزیک وصال پای‌بند بماند. اما، برای آن که نقشی به پیامبر (ص) بدهد چاره‌ای نخواهد داشت جز این که خداوند را از صحنه حذف کند و همه چیز را به طبیعت واگذار کند. به این مشکل، در قسمت بعد بیشتر می‌پردازیم.

ج) مشکلات پدیدارشناختی

سروش تأکید می‌کند «آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بلکه پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست و این است آنچه قلب این مقال است.» (سروش، ۱۳۹۷: ۹۵) در این بخش قصد داریم نشان دهیم پدیدارشناسی وی، یعنی قلب فرضیه رؤیاهای رسولانه، نیز با اشکالات اساسی مواجه است.

یکم: تبیین بهتر قرآن از راه زبان رؤیا در مقایسه با زبان بیداری؟

فرض کنیم همراه با سروش می‌پذیریم که زبان بیداری نمی‌تواند مشکلات تفسیر آیات متشابه قرآن را حل کند، اما زبان رؤیا می‌تواند. این ادعا را می‌توان به شکل برهان زیر صورت‌بندی کرد:

۱. «خدای موحدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمع ممکنات و کائنات هم در اوست... یک فاعل در جهان بیش نیست و همه کارها عین فعل اوست.» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۱۰) سروش دباغ (۱۳۹۲) نیز در مقاله خود که عبدالکریم سروش (۱۳۹۷: ۲۱۴) آن را هم از جهت تقریر و هم، تأیید کرده، در تبیین سوبه وجودشناختی فرضیه روایه‌های رسولانه، متافیزیک وصال را بسیار نزدیک به وحدت وجود عرفانی دانسته است.

مقدمه اول: در آیات قرآن ادعاهای مشکل‌آفرینی چون نفی علیت، زمان‌پریشی و در هم‌رفتن گذشته و آینده، انتساب صفات انسانی به خداوند، تعارض با علم، نظم پریشان، پارادوکسیکال بودن ادعاها (آب آتش گرفته، گلستان در جهنم و نظایر آن)، تناقض‌ها (مثل، هم، مجبور و هم، مختار بودن انسان)، پدیده‌های خارق نظم قوانین و طبیعت مثل معراج، سخن گفتن خداوند با انسان و پیامبران و نظایر این‌ها وجود دارد. (سروش، ۱۳۹۷: ۲۲۶-۲۱۴؛ ۱۶۰-۱۲۱)

مقدمه دوم: برای حل مشکلات مندرج در مقدمه اول، باید پدیدار وحی، و در نتیجه، زبان قرآن را بازشناسی و بازتعریف کرد. (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۵)

مقدمه سوم: از نظر پدیدارشناختی، زبان قرآن یا زبان رؤیاست یا زبان بیداری (به عبارت دیگر، چنین نیست که بخشی از آن، زبان بیداری و بخشی، زبان رؤیا باشد). (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۳؛ ۱۰۹)

مقدمه چهارم: اگر زبان قرآن را زبان بیداری در نظر بگیریم، هیچ کدام از مشکلات مندرج در مقدمه اول، راه حل قابل قبولی پیدا نمی‌کند.

مقدمه پنجم: بنابراین، برای حل مشکلات، باید زبان قرآن را زبانی رؤیایی در نظر بگیریم. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۷-۳۷۴؛ ۳۷۰؛ ۱۰۹؛ ۹۶-۹۵)

مقدمه ششم: بنابراین، تمام عبارتهای قرآن، روایت پیامبر(ص) از رؤیاهای خود است، و باید آن‌ها را حمل بر معانی حقیقی و ظاهری آن‌ها در رؤیا حمل کرد. (سروش، ۱۳۹۷: ۲۴۰؛ ۱۶۴؛ ۱۰۳؛ ۱۰۰؛ ۹۸-۹۷)

مقدمه هفتم: زبانی که در عالم رؤیا، حقیقی و ظاهری است، وقتی به زبان بیداری بیان شود، تبدیل به مجاز می‌شود. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۶۶)

مقدمه هشتم: بنابراین، برای فهم قرآن، دیگران، آن هم از جنس خوابگزاران و نه مفسران، باید آیات و عبارات قرآن را تعبیر خوابگزارانه کنند. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۵۹؛ ۲۴۰؛ ۱۶۴؛ ۹۸-۹۷)

مقدمه نهم: تعبیر خوابگزارانه قرآن کاری بسیار مشکل است و در ۱۴۰۰ سال گذشته نیز انجام نشده است. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۶۹؛ ۳۵۷-۳۵۶)

از این مقدمات پذیرفته شده نزد سروش، دست کم دو نتیجه به دست می‌آید:

نتیجه اول: در حالی که بنا بر پدیدارشناسی سنتی، تنها فهم برخی از آیات قرآن مشکل‌آفرین و نیازمند تأویل است، در پدیدارشناسی سروش، فهم تمام آیات قرآن مشکل و نیازمند تعبیر است.

نتیجه دوم: در ۱۴۰۰ سال گذشته، و همین‌طور تا زمان تعبیر خوابگزارانه، مهم‌ترین دستاورد پیامبر (ص)، یعنی قرآن، برخلاف ادعای خود، نتوانسته و نمی‌تواند پیام هدایت‌بخش خود را انتقال دهد.

در این صورت، باید پرسید چرا اصلاً پیامبری آمده، و قرآنی برای مردم آورده است؟! سروش تأکید می‌کند «شخصیت نیرومند پیامبر [ص] همه‌کاره بود، هم کاشف بود، هم مدرس، هم گوینده، و شنونده، هم واضح و هم شاعر» (سروش، ۱۳۹۷: ۷۴)؛ همین‌طور وی، در جایی دیگر، «نفس نیرومند و مؤید پیامبر [ص] را فاعل اراده‌ها و صاحب ابراز و خالق آیات و جاعل احکام» (سروش، ۱۳۹۷: ۷۶) می‌داند. اما همین پیامبر (ص)، مهم‌ترین نقش خود را که باید خوابگزاری رؤیاهایش باشد، انجام نداده و آن را به دیگران واگذاشته است. بنابراین، حتی اگر مسلم بگیریم که سروش «حجیت معرفت‌شناختی دعاوی و حیانی را مفروض گرفته» (دباغ، ۱۳۹۲)، چنین حجیتی هیچ مدلول علمی و عملی نخواهد داشت.

سروش به رویکرد سنتی اعتراض می‌کند که «آخر اگر مراد جدی متکلم پس از هزار و چهارصد سال هنوز معلوم نشده پس این مراد جدی برای که و کجاست؟» (سروش، ۱۳۹۷: ۷۸) در پاسخ باید به او گفت اگر مراد جدی متکلم بنا بر رویکرد سنتی، صرفاً برای برخی از آیات مبهم و نامعلوم است، در رویکرد شما این مشکل برای کل آیات خود را نشان می‌دهد و ظاهر می‌شود. در این صورت، این شما هستید که باید پاسخ دهید اگر مراد جدی متکلم برای کل قرآن پس از هزار و چهارصد سال هنوز معلوم نشده، پس این مراد جدی برای که و کجاست؟

و بالأخره این که سروش بیان می‌کند هر قدر پدیده‌هایی که یک فرضیه توضیح می‌دهد و تحت پوشش قرار می‌دهد، بیشتر باشد، آن فرضیه، استوارتر و قابل اعتمادتر است. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۵) به عبارت دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، مزیت وحدت‌بخشی به پدیده‌ها در یک فرضیه، یکی از معیارهای ترجیح آن فرضیه بر فرضیه‌های رقیب است. بنا بر این، و بر همین مبنا، باید پذیرفت پدیدارشناسی سنتی استوارتر و قابل اعتمادتر از پدیدارشناسی سروش است، زیرا آیات بسیار بیشتری را از نظر فهم مراد جدی متکلم و در نتیجه، فراهم آوردن زمینه برای حجیت معرفت‌شناختی آن، تحت پوشش قرار می‌دهد.

ممکن است اعتراض شود که سازگاری درونی^۱ یک نظریه، مقدم بر مزیت‌های تبیین‌گراست. به عبارت دیگر، سازگاری درونی میان گزاره‌های فرضیه‌ای که داده‌هایی را توضیح می‌دهد، مقدم بر هر مزیت تبیین‌گر، از جمله مزیت وحدت‌بخشی به داده‌ها در آن فرضیه است. در پدیدارشناسی

سنتی، مفسر ناچار است زبان وحی را در برخی آیات، حقیقی و در برخی دیگر مجازی، یا استعاری، یا مشترک لفظی با زبان عرف یا ... در نظر بگیرد. بنابراین، در این رویکرد، چون شرط سازگاری درونی فرضیه برآورده نمی‌شود، اصولاً نوبت به مزیت وحدت‌بخشی برای ترجیح این فرضیه به فرضیه‌های رقیب نمی‌رسد. این در حالی است که در پدیدارشناسی سروش، سازگاری درونی فرضیه وی پیشاپیش تأمین شده است؛ زیرا تمامی زبان قرآن، زبانی رؤیایی و بیان حقیقی و مستقیم پیامبر (ص) از رؤیاهایش فرض شده است.

اما این ادعا، گمانی نادرست بیش نیست. با آن که در فرضیه سنتی، از ویژگی‌های مختلف زبان برای توضیح و تفسیر آیات قرآن استفاده می‌شود. اما این فرضیه دست‌کم این مزیت بزرگ را دارد که تمامی زبان قرآن را زبان بیداری می‌داند، و بنا بر این، سازگاری درونی دارد. استفاده از ویژگی‌های مختلف زبان نیز منجر به ناسازگاری درونی نمی‌شود. این در حالی است که، همان‌گونه که در بخش بعد نشان می‌دهیم، سروش ناچار می‌شود، برخلاف ادعای اولیه خود، زبان قرآن را بخشی رؤیایی و بخشی غیر رؤیایی بداند. به عبارت دیگر، فرضیه سروش، از منظر پدیدارشناسی، ناسازگاری درونی دارد، و بنابراین، آشکارا، نادرست است.

دوم: رؤیایی بودن همه آیات قرآن یا برخی از آن‌ها؟

سروش به وضوح تأکید می‌کند «زبان قرآن یک زبان است نه چند زبان. یا تماماً زبان رؤیاست یا تماماً زبان بیداری.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۳) بعلاوه، از نظر وی، تمام آیات قرآن روایت مستقیم و حقیقی پیامبر (ص) از رؤیاهایش هستند و نه تعبیر آن‌ها: «به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیاست.» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۹) از شواهد و مثال‌هایی که وی بارها به آن ارجاع می‌دهد، آیات مربوط به معاد است. (سروش، ۱۳۹۷: ۱۵۴ - ۱۵۱؛ ۱۳۴؛ ۹۳ - ۹۰) وی احکام فقهی قرآن را نیز در زمره خواب‌های سطحی پیامبر (ص) می‌پندارد که نیازمند تعبیرند. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۸۱) یعنی، مخاطبان باید زبان همه آیات را در مقام بیداری، مجازی در نظر بگیرند و نه تنها آیات مربوط به چستی صفات خداوند و کیفیت معاد، بلکه آیات مربوط به اصل وجود خداوند و معاد و احکام فقهی قرآن را نیز خواب‌گزاری کنند.

اما مشکل این است که هیچ تضمینی وجود ندارد که از تعبیر خواب‌گزارانه آیات، اصل وجود معاد یا توحید نیز استخراج شود؛ بلکه آن‌ها صرفاً می‌توانند مخلوق رؤیای پیامبر (ص) قلمداد شوند. یعنی، برخلاف ادعای سروش (۱۳۹۷: ۲۴۸)، لازمه این تعبیر می‌تواند این باشد که این مطالب را پیامبر (ص) خود، بر ساخته است. بر همین قیاس، نمی‌توان از ظاهر آیات قرآن، احکام فقهی مثل وجوب نماز، روزه، حج، زکات و نظایر آن را نتیجه گرفت.

اما چون چنین نتایجی غیرقابل قبول است، سروش، ناگهان با چرخشی شگفت‌انگیز بیان می‌کند: «احکام فقهی قرآن رؤیای پیامبر و تعبیر آن‌اند» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۷۹)؛ و این که عمل پیامبر (ص) به احکام شرع حاکی از این است که «آن احکام دیگر تعبیر لازم ندارند، بلکه خود تعبیراتی از حقایق برترند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۸۱)؛ یعنی باید همان ظاهر آیات احکام را حقیقی و تعبیر شده، و نه مجازی و نیازمند تعبیر خواب‌گزارانه در نظر گرفت. بنا بر این، بعضی از آیات قرآن بیان رؤیا هستند، در حالی که بعضی دیگر از آن‌ها تعبیر خواب‌گزارانه شده‌اند. در مورد اصل معاد نیز وی ناچار می‌شود اعتراف کند که «اینقدر هست که بانگ جرسی می‌آید و اجمالاً رستاخیزی در راه است و نه بیشتر.» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۴۳) یعنی، باز هم وی با عدول از اصل اولیة خود، آیات مربوط به اصل وجود معاد را تعبیر شده و به زبان بیداری در نظر گرفته است. علاوه، وی می‌پذیرد که پیامبر (ص) بخشی از رؤیای خود را نیز چنین تعبیر کرده است که مأموریتی دارد و باید آن را به مردم ابلاغ کند. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۵۴)

همه این‌ها در حالی است که سروش به وضوح تأکید می‌کند «انقسام متن قرآنی به دو یا چند زبان مشکلات عدیده‌ای پدید می‌آورد که قابل حل نیستند.» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۳) علاوه، می‌توان پرسید معیار تفکیک و تشخیص آیات، به تعبیر شده و تعبیر نشده چیست؟ علاوه بر آن، اگر چنین است، رویکرد سروش چه تفاوتی با رویکرد سنتی و بیداری بودن زبان قرآن دارد که در آن، آیات به دو بخش محکم بی‌نیاز از تأویل، و متشابه نیازمند به تأویل تقسیم شده‌اند؟ گذشته از همه این‌ها، اگر پیامبر (ص)، به زعم سروش، انسانی خطاکار با علمی ناقص و... و منشاء اشکالات موجود در قرآن است، چرا نتوان فرض کرد که نه تنها آیات گفته شده، بلکه همه آیات قرآن تعبیر خواب‌گزاری شده رؤیاهای پیامبر (ص) به زبان بیداری، توسط خود او، و متناسب با علم زمانه‌اش است؟

البته واقعیت این است که موضوع چنان برای خود سروش نیز مبهم و در هم ریخته است که نمی‌تواند صورت منسجم و درستی به آن بدهد. کافی است خواننده، صفحات ۴۰۶ تا ۴۱۰ کتاب کلام محمد رؤیای محمد (سروش، ۱۳۹۷) را مطالعه کند تا به صحت این ادعا پی ببرد. پرسش‌گر که در برابر مواضع متعارض سروش سردرگم شده است، می‌پرسد که به نظر می‌رسد تفکیکی بین بیان پیامبر (ص) در رؤیاهای خود وجود دارد؛ برخی را عیناً بیان کرده و برخی دیگر را تفسیر کرده است. وی پاسخ می‌دهد، بله «دقیقاً همین‌طور است.» (سروش، ۱۳۹۷: ۴۰۸) یعنی، برخلاف ادعاهای مکرر سروش، کل زبان قرآن بیان مستقیم رؤیا نیست. پرسش بعدی این است: در مورد تجربه‌هایی که پیامبر (ص) چیزی را ندیده و نشنیده تا عین آن را بیان کند، چگونه می‌شود میان

معنای حقیقی الفاظ قرآن و تأویل آن جمع کرد، مگر آن که قائل به تفکیک زبان آیات به دو شکل معنای حقیقی و مجازی یا زبان بیداری و رؤیایی شویم. سروش در واقع پاسخی نمی‌دهد و مسئله را حل‌ناشده رها می‌کند. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۷۳)

حسین پورفرج (۱۳۹۵) در جایی نوشته است فرضیه رؤیای رسولانه هم‌چون ماهی، لیز است. بر خواننده است که قضاوت کند آیا به راستی در طول مطالعات خود تاکنون ماهی از این لیزتر و لغزنده‌تر مشاهده کرده است؟!

سوم: فقدان تفاوت پدیدارشناسانه وحی و پیامبر با دیگر انسان‌ها و رؤیاهایشان محسن کدیور به سروش اعتراض کرده است که دیدگاه وی، خود دین و نه معرفت دینی را بشری کرده است. گفتن این که خداوند، محمد (ص) را خلق کرد و محمد (ص)، قرآن را، کافی نیست؛ چون همه چیز مخلوق خداست. از این رو، مثنوی یا کیمیای سعادت فرقی با قرآن پیدا نمی‌کنند، چون نویسنده آن‌ها هم مخلوق خداست. (سروش، ۱۳۹۷: ۳۲۲-۳۲۳)

سروش (۱۳۹۷: ۳۲۴-۳۲۳) در پاسخ می‌گوید: «این اشکال وارد نیست. بله دین بشری می‌شود ... خوب بله، همه چیز الهی است. حرف‌هایی هم که بنده می‌زنم الهی است. مثنوی و کیمیای سعادت هم الهی است ... اما و هزار اما ... این که همه چیز الهی است هم باعث نمی‌شود همه چیز یکسان باشد ... لذا وقتی می‌گوییم قرآن تألیف پیامبر است و مثنوی هم تألیف مولاناست و هر دو تألیف خداوندند، باعث نمی‌شود مثنوی همانند قرآن باشد و اگر ادعای مسلمانان صادق باشد، یکی در حکم طلا است و دیگری در حکم نقره. بنابراین هیچ مشکلی این جا پدید نمی‌آید.»

بله، البته! کاغذ هم مثل سنگ نیست، و هیچ کدام مثل یک بوته گوجه‌فرنگی نیستند! اصولاً در عالم، هیچ دو چیزی از تمام جهات مثل هم نیستند، چون بنابر اصل این همانی تمایزناپذیرهای لایب‌نیتز و مبدل آن، یعنی تمایزناپذیری این همان‌ها،^۲ اگر دو چیز عین هم بودند که در واقع یک چیز بودند، نه دو چیز. اما پرسش اصلی در واقع این است که تفاوت قرآن با سایر کتب که مخلوق آدمیان هستند، چیست؟ وگرنه بر همین قیاس می‌توان گفت شعرهای حافظ در حد طلا و شعرهای مثلاً شهریار در حد نقره است، و هر دو هم در عین حال، الهی هستند.

برای توضیح بیشتر، اجازه دهید مثالی تاریخی را ارائه کنم. امانوئل سویدنبرگ^۳ یک الهی‌دان

-
1. Identity of Indiscernibles
 2. Indiscernibility of Identicals
 3. Emanuel Swedenborg (1688-1772)

سنجش‌گری هم‌دلانه و ناهم‌دلی سنجش‌گرا... / موسوی کریمی ۶۳

لوتری، دانشمند، فیلسوف، و عارف سوئدی بود که به گفته خود، در ۵۳ سالگی دچار تحول روحی شد، و مدعی شد از ۵۶ سالگی شروع به دیدن رؤیاهایی کرده است. طی این رؤیاهای، وی با دریافت وحی از طریق خداوند (عیسی مسیح)، انتخاب شد تا کتاب آموزه آسمانی^۱ را برای اصلاح مسیحیت بنویسد. بر مبنای آن چه در این کتاب آمده، خداوند چشمان درونی وی را گشود به طوری که توانست پس از آن، بهشت و جهنم و وقایع آخرت را به‌عینه مشاهده کند و با فرشتگان و شیاطین و سایر ارواح گفتگو نماید.^۲ او ادعا کرد در این رؤیاهای با انبیاء کتاب مقدس، رسولان، ارسطو، سقراط، سزار و همین‌طور با تعداد بی‌شماری از دوستان درگذشته و آشنایان، و هم‌چنین با ارواح سایر سیارات ملاقات و گفتگو کرده است.

سویدنبرگ در طول ۲۸ سال، ۱۸ رساله نوشت که منتشر شدند و بسیاری دیگر که هنوز انتشار نیافته‌اند. وی پیروان فراوانی یافت و گفته می‌شود نوشته‌های او افرادی چون گوته، کارلائل، لینکلن، بالزاک، امرسون، هنری جیمز، هلن کلر و بسیاری دیگر را تحت تأثیر قرار داده است.^۳ کلیسای جدید^۴، که یک نهضت دینی جدید تشکیل شده از چندین فرقه تاریخی مسیحی است، برای نوشته‌های سویدنبرگ، هم‌چون وحی، اعتبار و احترام قائل است.^۵

از منظر پدیدارشناسانه، ویژگی‌های نقل شده برای پیامبر اسلام (ص) و ادعا شده برای سویدنبرگ شباهت‌های غیرقابل انکاری با یک‌دیگر دارند؛ ویژگی‌هایی چون دریافت وحی، معراج، دیدن عوالم دیگر و نظایر آن. اینک می‌توان از سروش پرسید: از منظر پدیدارشناسانه وی، چه تفاوتی بین پیامبر (ص) و رؤیاهایش، از یک طرف، و سویدنبرگ و رؤیاهای او، از طرف دیگر، وجود دارد؟ طبق دیدگاه او، خداوند، هم‌چون فرآیند وحی، در هر پدیده دیگری نیز حضور تام دارد، (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴۶)؛ یعنی از منظر پدیدارشناختی، فرقی بین پدیده وحی و سایر پدیده‌های طبیعی وجود ندارد، و به ویژه این که رؤیای پیامبر (ص) تفاوت ماهوی با رؤیای سایر آدمیان ندارد (سروش، ۱۳۹۷: ۳۰۴؛ ۳۰۱) در این صورت، در مقام ثبوت، با چه معیاری رؤیاهای پیامبر (ص) بر رؤیاهای سویدنبرگ ترجیح دارد؟

1. The Heavenly Doctrine

۲. جالب است در حالی که سروش (۱۳۹۷: ۲۱۵؛ ۹۲) استفاده از صیغه ماضی در قرآن برای توضیح وقایع آخرت را دلیلی بر رؤیایی بودن آن می‌داند، سویدنبرگ نیز ادعا می‌کند روز آخرت چنان به او نشان داده شده که وقایع آن پیشتر رخ داده است.

۳. البته کانت در تمسخر وی، کتاب رؤیاهای یک روح بین (Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics) را نوشت؛ هرچند هواداران سویدنبرگ بر این باورند این کتاب نشان‌دهنده دیدگاه واقعی کانت درباره وی نیست.

4. The New Church

۵. برای مطالعه‌ای نسبتاً جدید در مورد زندگی سویدنبرگ، نگاه کنید به: (Crompton, 2004)

از طرف دیگر، اگر «پیامبر[ص]» یا عارفان دیگر، می‌توانند قصه مبدا و معاد و اسطوره‌ی آغاز و انجام آفرینش را به گونه‌ای دیگر تخیل و تصور کنند» و «تفاوت پیامبران به تفاوت رؤیاهای آنها و تفاوت تصویرگری و کشف و هنری آنان است» (سروش، ۱۳۹۷: ۲۴۱)، و این که دیگران هم می‌توانند رؤیاهای نبوی داشته باشند (سروش، ۱۳۹۷: ۳۰۵)، پس، باز هم در مقام ثبوت، تفاوت پیامبر (ص) با مدعی‌ای چون سویدنبرگ چیست؟ اگر پیامبر اسلام (ص) بشری چون بشرهای دیگر است، همان‌گونه که خداوند در قرآن چنین فرموده است، و علاوه بر آن، مهم‌ترین ویژگی متمایزکننده او از دیگران، یعنی، وحی نیز، پدیداری طبیعی است، و پیامبر (ص) حتی در تعبیر خواب خود نیز می‌تواند خطا کند (سروش، ۱۳۹۷: ۳۰۶). چرا باید او را فردی ویژه به شمار آوریم و به جای او، سویدنبرگ را به عنوان پیامبر انتخاب نکنیم؟

باید دانست گمانی کاملاً باطل خواهد بود که تصور کنیم با تقسیم درون‌دینی / برون‌دینی، می‌توانیم گریزگاهی در برابر این اشکال بیابیم. زیرا علاوه بر اشکالاتی که در قسمت‌های قبل گفته شد، کارکرد این تقسیم‌بندی در این جا به آن ماند که به عنوان مثال، شخصی با تأویل‌های عجیب و غریب قرآن، تمام ویژگی‌های الهی را با ویژگی‌های لات و عزی یک‌سان سازد، سپس در پاسخ به این که پس، الله، همان لات و عزی است، بگوید خیر، چنین نیست؛ زیرا ما پیشاپیش وجود الله را به عنوان خداوند خود پذیرفته‌ایم، و بنابراین ویژگی‌هایی که به او نسبت می‌دهیم همه، درون‌دینی است. اما لات و عزی موجوداتی متعلق به کفار هستند و بنابراین، برون‌دینی‌اند! به علاوه، اگر سروش در این جا مدعی شود برای مقایسه بین پیامبر (ص) و دیگران باید به سراغ ادله و برهان رفت، باید به او پیشاپیش هشدار داد، همان‌گونه که پیش تر توضیح آن گذشت، باید به او پیشاپیش هشدار داد که این هم، باز خلط بین مقام ثبوت و اثبات خواهد بود.^۱

بنابراین، اگر چنین باشد که «اصلاً کلام باری نداریم و تعبیر کلام خدا مجازی است. هرچه هست کلام محمد [ص] است» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۱۳: ۳۱۲)، و این که «خدا سخن نگفت و کتاب ننوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود.» (سروش، ۱۳۹۷: ۸۶) در این صورت، آیا بهتر نیست که به سویدنبرگ اروپایی (!) ایمان بیاوریم؟ باید انصاف داد ویژگی‌هایی که او به خود نسبت می‌دهد، اگر از ویژگی‌های پیامبر (ص) برتر و بهتر نباشد، کمتر و پست‌تر نیست. بعلاوه، وی برخلاف پیامبر توصیف شده توسط سروش، دست‌کم در ادعای خود صادق بوده و به عیان گفته که همه آموزه‌هایش را در رؤیا دریافت کرده است!

۱. البته نوع مقایسه سروش بین پیامبر (ص) و ابوجهل، که شرح آن پیش‌تر گذشت، می‌تواند حاکی از این نیز باشد که او در واقع به هیچ‌گونه تمایز ماهوی بین حجیت رؤیاهای پیامبر (ص) و رؤیاهای ابوجهل در مقام ثبوت قائل نیست. بنابراین، او نمی‌تواند از این جهت قوت دیدگاه خود را با قوت دیدگاه سنتی مقایسه کند.

نتیجه و خاتمه کلام: هیاهوی بسیار برای هیچ؟

تا اینجا مقاله، ادله فنائی علیه سروش بررسی و نقد شدند. در ادامه تلاش کردیم نشان دهیم نوشته‌های عبدالکریم سروش، از قبض و بسط گرفته تا رؤیاهای رسولانه، از مبانی روش‌شناسی نامطلوب، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی و متافیزیکی مغشوش و مبهم، و راهکار پدیدارشناسانه نامربوط و نادرست رنج می‌برند. فرضیه خاص رؤیاهای رسولانه نیز فاقد حداقل اصول لازم یک نظریه است، و نه بر مبنای رویکرد درون‌دینی قابل توجیه است و نه از نگاه برون‌دینی.

اما در خاتمه از خواننده اجازه می‌خواهم به جای دلیل‌یابی کمی به علت‌یابی بپردازم. پرسش این است: به چه علت چنین فرضیه‌هایی که نه مبانی هستی‌شناسانه منقح، نه اصول معرفت‌شناسانه قانع‌کننده، و نه چارچوب پدیدارشناسانه درست دارند،^۱ در فضای فکری ایران جنجال می‌آفرینند و موج ایجاد می‌کنند؟ چرا چنین دیدگاه‌هایی که ایده‌های درستش، جدید نیستند و ایده‌های جدیدش، درست نیستند،^۲ چنان انعکاس گسترده‌ای در ایران پیدا می‌کنند؟ علت این به راستی هیاهوی بسیار برای هیچ چیست؟

تردیدی نیست که بخشی از این موج‌آفرینی‌ها معلول عواملی چون شهرت نویسنده، فقر نظریه‌پردازی و تولیدات فکری در ایران، بازی‌های قدرت و سیاست^۳ و نظایر آن است.^۴ اما می‌خواهم به اختصار تام، علت دیگری را در این جا در معرض قضاوت خوانندگان قرار دهم. بهتر است بیان این علت را از زبان فیلسوف علم مشهور معاصر، یان هکینگ بشنویم. وی با اظهار شگفتی

۱. با خواندن بعضی از نوشته‌ها، خواننده به یاد این تعبیر از جمله مشهور نقل شده از سیسرو می‌افتد: هیچ سخن مهملی نیست که فیلسوفی پیشتر آن را نگفته باشد. البته در کاربرد اصطلاح "فیلسوف" باید دقیق بود. فیلسوف یعنی کسی که صاحب مکتب و حرف‌های بدیع یا راه حل‌های نو برای مسائل و مشکلات کهن است. اما اگر کسی آن چه را که دیگران پیش‌تر، و به مراتب بهتر و منظم‌تر، گفته و نوشته‌اند، مجدداً طرح، و به نام خود، آن‌ها را به زبان فارسی منتشر کند، بدون آن که اشاره‌ای به پیشینیان کرده باشد، فیلسوف نیست. همین‌طور، آن که صرفاً بر مثلاً، اسفار و منظومه حاشیه می‌زند و شرح می‌نویسد، فیلسوف نیست. حداکثر چیزی که می‌توان در مورد این افراد گفت این است که فلسفه‌خوانده هستند.

۲. مشهور است که گیلبرت رایل (Gilbert Ryle, 1900-1976) فیلسوف پرآوازه معاصر، که سال‌ها سردبیر مجله *Mind* بود، به نویسنده‌ای که مقاله‌اش برای انتشار در مجله رد شده بود، چنین می‌گفت: ایده‌های درست شما جدید نیستند و ایده‌های جدید شما درست نیستند.

۳. دعوای به راستی مضحک پاپری-هایدگری یک نمونه از همین عمدتاً بازی‌های قدرت-سیاست است که مدتی پیش در ایران به راه افتاد، و هنوز هم کم و بیش ادامه دارد. جنبه مضحک‌تر دعوایی این چنین، تقابل بین کسانی است که به جای اندیشیدن مستقل، تبدیل به میدان سردمداران این منازعات شده‌اند. جالب است در حالی که روشنفکران، روحانیون را متهم به مرید و مرادبازی می‌کنند، خود در مقام عمل دست کمی از روحانیون ندارند. آن‌ها ابتدا آتش نزاع مضحکی را روشن می‌کنند، سپس، صدور انواع اتهامات و توهین‌ها به میدان واگذار می‌شود. هرکدام از این سردمداران نیز به عادت مألوف ایرانیان، خود مرید یک متفکر مشهور غربی است. جالب است که یکی از این اساتید، از بین پیامبران، جرجیس را انتخاب کرده و مرید تامس کوهن شده است!

۴. البته پخش برنامه مناظرات مربوط به رؤیاهای رسولانه در تلویزیون فارسی بی‌بی‌سی نقش بی‌بدیلی در گسترش آن داشت.

از این که فیلسوف علمی چون پاپر بیش از حد و اندازه واقعی خودش در کشوری چون ایران پرآوازه شده است، در تحلیل چرایی این واقعه می‌نویسد: «در سال‌های اخیر پاپر نفوذ غیرمعمولی در کشورهای با نظام‌های تمامیت‌خواه داشته است؛ کشورهایی چون چین و ایران: چون او یک فیلسوف علم است، اجازه داده می‌شود تا به مقدار گسترده‌ای آثارش خوانده شود، اما این دیدگاه‌های لیبرال اوست که او را به قهرمانی برای متفکران ضد حاکمیت تبدیل کرده است.» (Hacking, 2001: 255)

بر همین قیاس، می‌توان گفت شاید یکی از عوامل مهم و اثرگذار در انعکاس نامتعارف فرضیه‌هایی چون رؤیاهای رسولانه کارکردی است که به زعم برخی می‌تواند در مقابله با نظریه توجیه کننده حاکمیت مطلق فقها داشته باشد. برخی، جاهلانه گمان کرده‌اند برای حمایت از حاکمیت دینی، لازم است ویژگی‌های فقیهان را که انسان‌هایی کاملاً عادی هستند، تا حد ویژگی‌های خاص پیامبر (ص) و ائمه علیهم‌السلام بالا ببرند. در مقابل و در واکنش به این رویکرد، کسانی نیز به این اندیشیده‌اند که ویژگی‌های خاص پیامبر (ص) و ائمه علیهم‌السلام را انکار کنند. یکی از علل اقبال به فرضیه رؤیاهای رسولانه را می‌توان در کارکرد خاص آن برای رسیدن به این هدف جست.

پیش‌فرض این فرضیه، نفی عصمت از پیامبر (ص) و انکار علم خاص برای او، و رویکرد آن، ارائه مدلی فیزیکی و این جهانی از پدیدار وحی در چارچوبی طبیعی‌گرایانه است. برون‌شد ناگزیر این فرضیه نیز کاستن جایگاه پیامبر (ص) تا حد انسان‌های عادی است. بنا بر این، جایگاه افرادی که خود را نماینده و قائم‌مقام او می‌دانند، در همان حد افراد عادی خواهد بود و هیچ امتیاز ویژه‌ای نخواهند داشت.

اما، هم به آنانی که مقام افرادی عادی را تا مقام معصومین علیهم‌السلام بالا می‌برند و هم به کسانی که مقام پیامبر (ص) را تا حد انسان عادی پایین می‌آورند، باید گفت که سرنا را از سر گشادش می‌نوازند.^۱ در ظاهر، این دو گروه در تقابل با یکدیگرند، اما واقعیت این است که چون دو تیغه یک قیچی، کارکردی جز از بین بردن اساس دین و دینداری ندارند. با این حال، این جو‌فروشان گندم‌نمای، عرض خود می‌برند و زحمت دیگران می‌دارند. اگر آنان، آن‌گونه که مدعی‌اند، به راستی درد دین دارند، پس باید این گفته پیامبر اکرم (ص) را که در منابع فریقین به شکل‌های مختلف آمده، همواره نصب‌العین خود قرار دهند: "نحن أهل بیت لا یقاس بنا أحد."

۱. در اینجا شنیدن این ماجرای واقعی خالی از لطف نیست. بزرگی از مرحوم سیدکاظم شریعتمداری نقل می‌کرد زمانی که ایشان در قم تدریس می‌کرد، سیداحمد کسروی نیز در کسوت روحانیت، یکی از مدرسان حوزه بود، و طلبه‌ای نیز شاگرد مشترک این دو مدرس بود. روزی مرحوم سیدکاظم شریعتمداری از این طلبه، احوال سیداحمد کسروی را جو یا می‌شود. طلبه پاسخ می‌دهد که سیداحمد کسروی روزی ادعای نبوت خواهد کرد. سپس وقتی با شگفتی مرحوم شریعتمداری مواجه می‌شود، پاسخ می‌دهد سید احمد هر روز یک فضیلت از فضائل پیامبر اسلام (ص) را کم، و به فضایل خود اضافه می‌کند؛ این دو بالاخره روزی در جایی به هم خواهند رسید! حال، حکایت روزگار ماست و پیامبر اسلام (ص) و ادعاهای برخی از روحانیون و برخی از روشنفکران و... الخ. فاعتبروا یا اولی الابصار.

کتاب‌نامه

الف- کتب و مقالات

الف-۱: فارسی

آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۵)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

آملی، شیخ سیدحیدر (۱۳۵۳ / ۱۹۷۵)، کتاب نص‌النصوص فی شرح فصوص الحکم لمحیی‌الدین عربی، جلد یکم، با تصحیحات و دو مقدمه و فهرست‌ها توسط هنری کوربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی.

ابن‌سینا (۱۴۰۵ ه.ق)، الشفاء، "الطبیعیات"، تصدیق و مراجعه: الدكتور ابراهیم مدکور، قم: منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطبیعه، تهران: دفتر نشر کتاب.

اسکندرلو، محمد جواد (۱۳۸۷)، «تأثیرپذیری عبدالکریم سروش از مستشرقان»، مجله قرآن‌پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، پیاپی ۴ (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، صص ۱۴۵-۱۵۸.

اعتمادالاسلامی بختیاری، محمدمهدی (۱۳۹۵)، واکاوی توجیه معرفت‌شناختی استنتاج بهترین تبیین، پایان‌نامه دکتری به شماره ۴۸۴۷، اساتید راهنما: میرسعید موسوی کریمی و ابراهیم آزادگان. تهران: دانشگاه صنعتی شریف، دانشکده فلسفه علم، قابل دسترس در:

<http://library.sharif.ir/parvan/resource/433803/>

العجم، رفیق (۱۹۹۹)، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامیه، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۶۱)، منازل السائرین، تهران: انتشارات مولی.

بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۰)، من تاریخ الالحاد فی الاسلام، بیروت: الموسسه العربیه للدراسات و النشر. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، چاپ سوم، تهران: موسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۹۷)، کلام محمد رؤیای محمد، انتشارات صقراط.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۴)، المشارع و المطارحات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد یکم، به تصحیح و مقدمه هنری کوربین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۵)، حکمه الاشراق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هنری کوربین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

پورفرج، حسین (۱۳۹۵)، «دو نقد فربه بر نظریه "محمد راوی رؤیاهای رسولانه"»؛ قابل دسترسی در:

https://3danet.ir/hossein-purfaraj-farbeh/#_ftnref8.

دباغ، سروش (۱۳۹۲)، «از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه»، قابل دسترسی در:

<http://www.begin.soroushshdabagh.com/pdf/233.pdf>

دباغ، سروش (۱۳۹۵)، «جلسه سوم و چهارم گفت و گوی سروش دباغ و احمد واعظی در درس

گفتگوی «بازخوانی جریان روشنفکری دینی»، قابل دسترسی در:

mehrnews.com/news/3795600.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ۹ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳ ق)، *شرح الإشارات و التنبیہات ابن سینا*، ۳ جلد، تهران: دفتر نشر کتاب.

فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۶۱)، *ترجمه رساله قشیریه*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

فنائی، ابوالقاسم (۱۴۰۰)، «الاهیات طبیعی شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد

دین‌شناسی عبدالکریم سروش»، *دوفصلنامه دین و دنیای معاصر*، سال هشتم، شماره ۱، بهار و

تابستان ۱۴۰۰، شماره پیاپی ۱۴، صص ۷-۵۶.

لاریجانی، صادق (۱۳۷۵)، *فلسفه تحلیلی ۳: دلالت و ضرورت*، قم: نشر مرصاد.

موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۸۹)، «برون شدن از نتایج مشکل‌آفرین رویکرد کانت به مسئله وجود در

پرتو حکمت سینوی»، *متافیزیک*، سال چهل و ششم - دوره جدید، سال دوم، شماره پنجم و ششم،

بهار و تابستان ۱۳۸۹، صص ۳-۵۸.

موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۹۲)، «مسئله وجود، دیدگاه مشکل‌آفرین کانت و ناکامی رویکرد

فرگه‌ای»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، سال چهاردهم، شماره ۳-۴، پیاپی ۵۵ و ۵۶، بهار و

تابستان ۱۳۹۲، صص ۲۷۷-۳۰۲.

موسوی کریمی، میرسعید (۱۳۹۲ الف)، «دیدگاه مشکل‌آفرین کانت درباره وجود و ناکامی رویکرد

منطقی در حل آن»، *دو فصلنامه علمی - پژوهشی شناخت*، شماره ۹، پیاپی ۱ / ۶۸، (بهار و

تابستان ۱۳۹۲)، صص ۱۰۹-۱۳۲.

موسوی کریمی، میرسعید (۱۴۰۰)، *درآمدی بر فلسفه زبان و زبان دین*. قم: انتشارات دانشگاه مفید.

موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۴ الف)، «ارتباط مزیت‌های

تبیین‌گر با یکدیگر و محدودیت ایراد هانگرفورد»، *نشریه علمی-پژوهشی ذهن*، دوره ۱۶، شماره

۶۳، پاییز ۱۳۹۴، صص ۱۳۱-۱۶۴.

موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۴ ب)، «استنتاج بهترین تبیین و ایراد

گروه بد»، *نشریه علمی-پژوهشی هستی و شناخت*، جلد ۲، شماره ۲ (۱۳۹۴)، صص ۱۱۱-۱۳۱.

سنجش‌گری هم‌دلانه و ناهم‌دلی سنجش‌گرانه... / موسوی کریمی ۶۹

موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۶)، «واکاوِ ملاک‌های احتمالاتی در استنتاج بهترین تبیین»، نشریه علمی-پژوهشی دو فصلنامه منطق‌پژوهی، دوره ۸، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صص ۲۵-۴۸.

موسوی کریمی، میرسعید و سیدمحمد مهدی اعتمادالاسلامی (۱۳۹۸)، «ناتوانی احتمال‌گرایی در پاسخ به "ایراد وُلتر"»، نشریه علمی-پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، دوره ۲۵، شماره ۹۸، بهار ۱۳۹۸، صص ۱۳-۱۵۰.

وحید دستجردی، حمید (۱۳۷۳)، «بازآموزی پارادوکس تایید، فکر دینی و جدال با مدعی»، در سروش (۱۳۷۳)، صص ۶۲۳-۶۷۴.

الف-۲: لاتین

- Beall, Jc, Michael Glanzberg & David Ripley (2019). "Liar Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL :<<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liar-paradox/>>.
- Block, Ned (2000). "Holism, mental and semantic", In: Craig, E (ed.) *Concise Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, London and New York: Routledge.
- Carroll, John W. (2016). "Laws of Nature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL : <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/laws-of-nature/>>.
- Cohnitz, Daniel & Marcus Rossberg (2006). *Nelson Goodman*, Chesham: Acumen Publishing Limited.
- Crompton, Samuel Willard (2004). *Emanuel Swedenborg (Spiritual Leaders and Thinkers)*, Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Devitt, Micheal & Kim Sterelny (1999). *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language*, 2nd edn (1st edn 1987), Oxford: Blackwell Publishers.
- Douven, Igor (2017). "Abduction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL : <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/abduction/>>.
- Forrest, B (2000). "Methodological naturalism and philosophical naturalism: Clarifying the connection", *Philo*, Fall-Winter 2000, Vol. 3, No. 2, pp. 7-29.
- Frege, Gottlob (1892/ [1952]). "On Sense and Reference", in: P. Geach and M. Black (eds.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford: Blackwell.
- Gaukroger, Stephen (2016). *The Natural and the Human: Science and the Shaping of Modernity*, pp. 1739-1841, Oxford: OUP.

- Glock, Hans-Johann (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, Ian (2001). *An Introduction to Probability and Inductive Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harman, G. (1965). "The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review*, Vol. 74, pp. 88–95.
- Hempel, C. G. (1945) "Studies in the Logic of Confirmation I", *Mind*, 54 (13), pp. 1–26.
- Hempel, C. G. (1945) "Studies in the Logic of Confirmation II", *Mind*, 54 (214), pp. 97–121.
- Horsten, Leon (2019). "Philosophy of Mathematics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/philosophy-mathematics/>>.
- Jackman, Henry (2017). "Meaning Holism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/meaning-holism/>>.
- Kant, Immanuel (1766). *Dreams of a Spirit-Seer: Dreams; Of Metaphysics*, Available at: https://archive.org/stream/dreamsofspiritse00kant/dreamsofspiritse00kant_djvu.txt
- Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kuhn, Thomas S. (1970a [1962]). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press (1970, 2nd edition, with postscript).
- Kuhn, Thomas S. (1970b). "Reflections on my Critics", *In Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), London: Cambridge University Press, pp. 78-213.
- Kuhn, Thomas S. (1990). "Dubbing and Redubbing: The Vulnerability of Rigid Designation", in: Savage, C. W. (ed.) *Scientific Theories*, Minnesota Studies in Philosophy of Science 14. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 298–318.
- Lau, Joe & Deutsch, Max (2019). "Externalism About Mental Content", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/content-externalism/>>.
- Lawlor, Leonard (Ed.) (2014). *Phenomenology: Responses and Developments*, London & New York: Routledge.
- Leiter, Brian (2017). "The most important Western philosophers of all time?" *Leiter Reports: A Philosophy Blog*, Available At: <https://leiterreports.typepad.com/blog/2017/04/the-most-important-western-philosophers-of-all-time.html>.

- Levin, Janet (2018). "Functionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/functionalism/>.
- Lewis, David (1986). *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Basil Blackwell.
- Ludlow, Peter (2018). "Descriptions", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/descriptions/>.
- Michaelson, Eliot and Marga Reimer (2019). "Reference", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/reference/>.
- Mousavi Karimi, Mirsaeid (2009). *Scientific Realism and the Fundamentality of Existence*; PhD Thesis, submitted in the University of Bristol, Avail. At: <https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.503882>.
- Mousavi Karimi, Mirsaeid (2018). "Ibn-Sina's Solution to Kant's Challenging View of Existence", *Philosophy East and West*, Vol. 68, No. 1, January 2018, pp. 112-139.
- Papineau, David (2016). "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>.
- Popper, Karl R. (1979). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Revised edition, Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, H. (1975). *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1985). *Realism and Reason: Philosophical Papers*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quine, W.V.O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, Vol. 60, pp. 20-43.
- Quine, W.V.O. (1963). *From a Logical Point of View*, London: Harper and Row.
- Quine, W.V.O. (1975). *Erkenntnis*, Vol. 9, No. 3, (Nov. 1975), pp. 313-328.
- Quine, W.V.O. (1981). *Theories and Things*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Quine, W. V. & Joseph Ullian (1970). *The Web of Belief*, New York: Random House.
- Reichenbach, Hans (1938). *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago: The University of Chicago Press.

- Russell, Bertrand (1911). "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 11, pp. 108–128.
- Schwitzgebel, Eric (2019). "Belief", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/belief/>>.
- Searle, John R. (1958). "Proper Names," *Mind*, New Series, Vol. 67, No. 266 (Apr., 1958), pp. 166-173.
- Searle, John (2012). "Foucault and Bourdieu on continental obscurantism", Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=yvwhEIhv3N0>.
- Speaks, Jeff, (2019). "Theories of Meaning", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/meaning/>>.
- Stoljar, Daniel (2017). "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>>.
- Vahid, Hamid (2005). "Islamic Humanism: From Silence to Extinction: A Brief Analysis of Abdulkarim Soroush's Thesis of Evolution and Devolution of Religious Knowledge", *Islam & Science*, Vol. 3 (Summer 2005), No. 1, pp. 43-56.
- Van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and Symmetry*, New York: Oxford University Press.
- Weir, Alan (1985). "Against Holism", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 140 (Jul., 1985), pp. 225-244.
- Zargar, Zahra; Ebrahim Azadegan & Lotfollah Nabavi (2019). Should Methodological Naturalists Commit to Metaphysical Naturalism? *Journal for General Philosophy of Science*. 10.1007/s10838-019-09464-8.