

## نقدی بر " باز خوانی انتقادی نظریه بسط تجربه نبوی سروش "

### اعظم پویا

در تاریخ نهم خرداد در روزنامه ایران مقاله ای تحت عنوان " باز خوانی انتقادی نظریه بسط تجربه نبوی سروش " به قلم دوست گرامی آقای آرش نراقی منتشر شد. چندی بعد همان مقاله در مجله "مدرسه " نیز به چاپ رسید. مطالعه این مقاله بار دیگر مرا به تامل در آن نظریه سوق داد که حاصلش پاره ای نکات است که اینک در معرض نقد نویسنده و خوانندگان محترم قرار می گیرد. لازم به ذکر است که این نوشته را مجله "مدرسه" با عنوان " پاسخی به یک منتقد: دوقرائت از وحی " به چاپ رسانده است که البته عنوان چندان مناسبی نیست.

نراقی در مقاله "بازخوانی انتقادی نظریه بسط تجربه نبوی سروش" به حق روی دو آموزه مهم انگشت می نهد و می کوشد آن دو را مورد نقد و بررسی قرار دهد.

آموزه نخست: وحی یا "تجربه نبوی" قابل بسط و تکامل است.

آموزه دوم: وحی تابع شخصیت نبی است و نه بر عکس

آنگاه در برابر هر یک از آموزه ها دو پرسش قرار می دهد؛ یکی آنکه معنای آن آموزه چیست؟ و دیگر اینکه چه دلیلی برای پذیرش آن وجود دارد؟

وی بحث خود را از پرسش دوم در باره آموزه نخست آغاز می کند: چرا باید پذیرفت که " وحی یا تجربه نبوی " قابل بسط و تکامل است؟ آنگاه برای پاسخ به این پرسش استدلال سروش را صورت بندی می کند و پس از آنکه اعتبار صوری برهان او را می پذیرد به بررسی صدق مقدمات آن می پردازد. اما برای بررسی صدق مقدمه اول لازم می بیند تا مقصود سروش را از "تجربه دینی" دریابد. لکن گویی این راه را درشتناک یافته و می گوید: « سروش به دقت روشن نمی کند که مقصود از تجربه دینی چیست»<sup>۱</sup>. لذاست که می کوشد تا بر اساس پاره ای از قرائن در نوشته سروش همچون « دریافت پیامی در خواب (تجربه ابراهیم) و ... رای او را در این باب " اجمالاً گمان " ۲ زند. وی این مصادیق را تا حدی روشنتر می یابد، اما معتقد است آنها « به دقت رای سروش را در باره ماهیت این گونه تجربه ها آشکار نمی کنند»<sup>۳</sup> لذا از اشارات سروش در این باب استمداد می جوید و رای او را بدین نحو گمان می زند که « چه بسا سروش تجربه های دینی را نوعی "ادراک" می داند»<sup>۴</sup>

اشاره مورد نظر نویسنده این عبارت سروش در باره صاحب تجربه دینی است که او «می تواند از مجاری ویژه ای به مدرکات ویژه ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آن ناتوان و ناکام اند»<sup>۵</sup> اما نویسنده باز در این گمانه نیز تردید روا می دارد و می گوید این « اشاره زیاده مبهم است»<sup>۶</sup> و مجدداً آن پرسش را مطرح می کند که « آیا این بدان معناست که تجربه های دینی نوعی ادراک هستند»<sup>۷</sup>

حال پرسش من در این جا این است که گیریم قرائنی چون دریافت پیامی در خواب، دیدن ملانک، شنیدن سخنی... در نوشته سروش وجود نداشت، آیا همین یک اشارت در نوشته او که " می تواند از مجاری ویژه ای به مدرکات ویژه ای دست یابد..." برای دریافت ادراک بودن تجربه دینی از منظر سروش کفایت نمی کرد؟ واژه "مدرکات" به معنای " به ادراک درآمده ها"ست و لذا خود واژه "مدرک" دال بر "ادراک" و "ادراک کننده" است. گر چه آن قرائن خود نیز به استقلال و بی نیاز از این اشارات "ادراک بودن" تجربه دینی را باز می تابانند؛ واژه دریافتن، دیدن و شنیدن همگی در نگاه نخست از ادراک حکایت می کنند، همانطور که نویسنده نیز بر مبنای دریافت در نگاه نخست خویش از این واژه ها « دستگاه شنوایی، خواب و دستگاه بینایی»<sup>۸</sup> را که بی تردید دستگاه های ادراکی اند، مجرای آن ادراکات دانسته است.

از این ها که بگذریم از سویی تصریحات سروش در جای جای نوشته هایش مبنی بر " ادراک ویژه" دانستن تجربه دینی به وضوح حکایت از ادراک بودن آن دارد. به این یک نمونه بنگریم: « وحی هم چیزی جز نوعی ادراک ویژه نیست»<sup>۹</sup> و از سوی دیگر، واژه های دیگری غیر از ادراک هم که وی در بحث از تجربه دینی به کرات از آنها بهره می جوید، همچون « مکانیسم انکشاف واقع»<sup>۱۰</sup> ادراک بودن تجربه دینی را به وضوح نشان می دهد.

نویسنده در گام بعدی خود در صدد وضوح بخشیدن به مرز میان تجربه های دینی نبی و عارف برمی آید. او می کوشد معیار سروش را برای تمایز این دو نوع تجربه دریابد و در این راه به این عبارت سروش استناد می کند که « تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه [دینی] در این است که آنان در حیطة و حصار تجربه شخصی باقی نمی مانند و با ان دل خوش نمی دارند و عمر خود را در ذوق ها و مواجید درونی سپری نمی کنند، بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه ماموریت جدیدی احساس می کنند و انسان تازه ای می شوند و این انسان تازه، عالم تازه و آدم تازه های بنا می کند»<sup>۱۱</sup>

اما به نظر نویسنده این معیار؛ یعنی "ماموریت" به تنهایی نمی تواند وجه فارق تجربه دینی نبی و عارف غیر نبی قرار گیرد. زیرا به زعم او اگر مقصود از ماموریت "انسان تازه شدن و عالم تازه ای بنا کردن" است، در این صورت بسیاری از بزرگان عرفان نیز به تعبیر مولانا "تبدیل مزاج" یافته اند و در مقام ابلاغ محتوای تجربه های عرفانی خود برآمده اند و عالم تازه و آدم تازه ای بنا کرده اند. وی قید "متعارف" را در عبارات سروش که «... در پیامبری مفهومی و عنصری از ماموریت مندرج است و همین است آنکه در تجربه های متعارف عارفان وجود ندارد»<sup>۱۲</sup> ادال بر آن می داند که سروش خود متوجه این نکته هست که «... دست کم در پاره ای موارد (تجربه های نامتعارف عارفان؟) تجربه های دینی عارفان غیر نبی واجد "مفهوم و عنصر" ماموریت است»<sup>۱۳</sup> و لذا عنصر ماموریت نمی تواند وجه فارق نبی و عارف غیر نبی باشد.

در نتیجه نویسنده بر اساس عبارت مذکور سروش تجربه های عارفان را به متعارف و غیر متعارف تقسیم می کند. اما به نظر من هیچ قرینه ای وجود ندارد تا بر اساس آن بتوان عبارت "تجربه های متعارف عارفان" را در برابر "تجربه های نامتعارف عارفان" قرار داد و به این نتیجه رسید که سروش به دو سطح تجربه برای عارفان معتقد است. به خوبی می توان عبارت "تجربه های متعارف عارفان" را در برابر تجربه های پیامبران قرار داد که به دلیل عنصر ماموریت نسبت به تجربه های عارفان نامتعارف است.

اما پرسش من در این جا این است که آیا از تبدیل مزاج عارفان و تاثیر آنان در تحول پاره ای آدمیان و در نهایت تاثیر در عالم می توان نتیجه گرفت که در تجربه آنان عنصر ماموریت وجود دارد؟ احتمالاً همه ما کسانی را می شناسیم که واجد عقاید خاصی اند و به صراحت می گویند ما هیچ احساس رسالتی برای تبلیغ عقاید خود نمی کنیم، اما تاثیر آنان بر اطرافیانشان به خوبی آشکار است. آنان پرسش اطرافیان و دوستانشان را پاسخ می دهند و نیز با همفکرانشان به گفتگو می پردازند. گاه برخی تحت تاثیر آنان قرار می گیرند و گاه حتی این تاثیر تاریخی می شود. اینکه عارفان از پاره ای مریدان خود در خفا دستگیری می کنند و اینکه گاه بر سر حال و ذوق سخنان ماندگار می گویند کجا و آنکه پیامبران به میدان می آیند و رسالت خود را به بانگ بلند فریاد می زنند، دعوت عام سر می دهند و می کوشند تا عالمی دیگر و آدمی دیگر بسازند کجا! عارفان الفاظ جوشش و لبریز شدن معارف را به کرات برای بیان احوالات خویش بکار می برند و سخنی از ماموریت و رسالت بر زبان نمی آورند.

به این عبارت سروش بنگریم؛ « در تفاوت کسی که در عرصه تجربه خود می ماند... با کس دیگری که واجد شخصیت تازه ای می شود و عزم بر ساختن جهان نوینی می کند»<sup>۱۴</sup> تاکید بر واژه عزم برای ساختن جهان نوین موید مطلب فوق است. خوب است به این عبارت او نیز بنگریم؛ « در پیامبری مفهومی و عنصری از ماموریت مندرج است... و در خاتمیت این ماموریت رخت برمی بندد، لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می ماند»<sup>۱۵</sup>. این ماموریت، هر چه هست از نظر سروش چیزی است که در خاتمیت رخت برمی بندد؛ یعنی با ختم پیامبری خاتمه می یابد و آنچه می ماند اصل تجربه و مکاشفه است.

حال پرسش من در این جا این است که با توجه به قید "در خاتمیت این ماموریت رخت برمی بندد" در سخن سروش، چگونه می توان از واژه "متعارف" به نتیجه مذکور رسید.

در مرحله بعد نویسنده به بررسی مقدمه دوم می پردازد؛ "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" و در برابر این مقدمه نیز ابتدا پرسش نخست را قرار می دهد: این گزاره دقیقاً به چه معناست؟ وی این گزاره را از دو حیث مهم می داند:

اول آنکه، مراد سروش از معنای تجربه دقیقاً روشن نیست و در مقاله وی « هیچ توضیحی در باره معنای مورد نظر وی از "تجربه" نمی توان یافت»<sup>۱۶</sup>. اما به تشخیص نویسنده، سروش « به درک متعارف مخاطبان خود بسنده کرده است و معنایی فراخ از "تجربه" را مفروض گرفته است»<sup>۱۷</sup> وی این معنای فراخ را شامل حالات عاطفی، فعالیت های ذهنی و فعالیت های عملی می داند؛ یعنی تجربه های عاطفی، ادراکی- شناختاری و تجربه های عملی.

نراقی این تلقی بسیار عام از مفهوم تجربه را مبهم دانسته و معتقد است که آن برهان سروش را آسیب پذیر می کند. آنگاه خود معنای کم دامنه تری از تجربه را پیش می نهد: «رخدادی ذهنی که کمابیش در محدوده زمانی معینی بر یک شخص دست می دهد و آن شخص دست کم تا حدی نسبت به آن آگاهی دارد» ۱۸

اما به نظر می رسد که معنای عام مذکور از تجربه، طبیعتاً تجربه های حیوانات را نیز در برمی گیرد. تجربه های عملی، عاطفی و ادراکی چیزی نیست که در حیوانات سراغ نداشته باشیم (البته پیداست که بحث بر سر سادگی و پیچیدگی این تجربه ها نیست). پس اگر از سخنان سروش مفهوم عام تجربه استفاده می شود باید گفت او تجربه های حیوانات را هم در نظر داشته است. اما نویسنده آن را به انسانها اختصاص داده و روشن نکرده است که جواز این اختصاص چیست. گر چه می توان با وی همراهی کرد و گفت چون بحث بر سر تجربه دینی است و قرائن تاریخی نیز نشان می دهند که این تجربه به انسان اختصاص دارد، لذا می توان گفت که مراد سروش در این جا انسان است.

و اما پرسش من در این جا به تعریف کم دامنه نویسنده از تجربه باز می گردد. در این تعریف واژه ذهن ابهام زیادی دارد: آری «تجربه یک رخداد ذهنی است»، اما مراد از ذهن چیست؟ حکمای ما ذهن را محل و مرکز مدرکات حصولی (به تمایز از مدرکات حضوری مانند شادی، غم، درد و ...) می دانند و در این صورت از قضا تجربه های نبوی و عارفانه رخداد های ذهنی نیستند؛ یعنی آنها ادراک اند، اما حضوری اند نه حصولی. و اگر در این جا مراد از ذهن را چیزی بدانیم که هر دو دسته ادراکات را شامل می شود؛ در آن صورت این تلقی کم دامنه نیز بر دامنه خواهد شد.

در هر حال مفهوم "رخداد ذهنی" در این تعریف پر ابهام است و حتی قید "شخص دست کم تا حدی نسبت به آن آگاهی دارد نیز" نوری بر تاریکی آن نمی افکند. زیرا معلوم نیست که این آگاهی از جنس کدام دسته از آگاهی هاست؛ حضوری یا حصولی؟

پرسش دومی که نویسنده در برابر گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" قرار می دهد این است که مقصود سروش از "بسط و تکامل" در گزاره فوق چیست؟ وی در این جا هم معتقد است مقصود سروش از "بسط و تکامل" روشن نیست. اما سر انجام وی از این عبارت سروش که «به سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر بنگرید، این دو در هم اثر می کنند، فی المثل در عابد و عبادت، هر چه عبادت افزون تر شود، عابد شکوفاتر می شود و هر چه عابد شکوفاتر شود عبادتش ژرف تر و روحانی تر می شود.» ۱۹ به این نتیجه می رسد که مقصود سروش از "بسط و تکامل تجربه" شامل «ارتقای مهارت های عملی تجربه گر در انجام تجربه؛ دقت، وسعت و عمق معارف حاصل از تجربه و نیز شکوفایی شخصیت تجربه گر است» ۲۰ اما نویسنده به دنبال این مطلب پرسش دیگری را نیز طرح می کند و آن اینکه «آیا فقط وقتی که هر سه شرط با هم تحقق می یابند، می توان گفت تجربه "بسط و تکامل" یافته است یا تحقق دست کم یکی از آن شروط سه گانه کافی است تا تجربه ای را بسط یافته بدانیم» ۲۱ نراقی معتقد است رای سروش در این باره چندان روشن نیست. و لذا وی گمان می زند که بر مبنای پاره ای قرائن سروش هر سه شرط را لازم می داند.

اما پرسش دیگر من در اینجا این است که آیا این بحث در این مرحله به چنین واشکافی ای حاجت دارد؟ آیا به واقع و به دقت می توان میان این سه مولفه تفکیک کرد تا نوبت به این پرسش برسد که آیا هر سه برای بسط و تکامل لازم اند یا هر یک به تنهایی؟ خود این تفکیک واجد ابهام است. برای مثال، به راستی چه تفاوتی هست میان ارتقای مهارت های عملی تجربه گر و شکوفایی شخصیت او؟ به نظر می رسد یک نگاه اجمالی به عبارات سروش در این باب ما را از این واشکافی بی نیاز می کند. به این عبارت بنگریم: «پیامبر تدریجاً عالم تر می شود، متیقن تر، هم ثابت قدم تر، هم شکفته تر، هم مجرب تر و در یک کلام پیامبر تر» ۲۲ و نیز سخنان دیگر او در همان مقاله که «شاعر با شاعری، شاعرتر می شود و سخنران، سخنران تر» ۲۳

آیا این عبارات کافی نیستند تا بتوان از آنها نتیجه گرفت که بسط و تکامل هر تجربه ای در گروه همه ویژگی هایی است که آن تجربه را شکل می دهند؟ مولفه هایی که یک شاعر را شاعر می کنند، همان مولفه ها او را شاعرتر می کنند، به شرط تکرار و استمرار آن مولفه ها. مگویید صرف تکرار و استمرار موجب تکامل چیزی نمی گردد، پیداست که در این جا اراده تجربه گر نیز یکی از مولفه هاست.

اما پرسش دومی که نویسنده مطرح می کند عبارت است از اینکه: آیا این گزاره صادق است؟ یعنی آیا همه تجربه ها بسط و تکامل می یابند؟ و البته وی این گزاره را صادق نمی داند و می کوشد با آوردن سه مورد نقض کذب آن را نشان دهد.

به گمان من این مرحله از بحث در نوشته ناقد اهمیت ویژه ای دارد.

### مورد نقص اول: خودکشی

نراقی تجربه "خودکشی" را یک نمونه ساده از تجربه هایی می داند که ناقض ادعای کلی گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" می باشد. وی به دو دلیل خودکشی را ناقض آن می داند.

۱) در خودکشی تجربه گر از میان می رود و لذا بسط و تکاملی در کار نخواهد بود. یعنی امکان تکرار تجربه به صفر می رسد.  
۲) به فرض هم که این تجربه تکرارپذیر باشد، چیزی بر محتوای معرفتی آن تجربه [ یعنی همان سه شرط مذکور ] نمی افزاید.

حال پرسش من این است که آیا خودکشی به واقع ناقص این گزاره کلی است؟ بگذارید تجربه خودکشی را واشکافیم. خودکشی چیست؟ ظاهراً اینکه شخص در شرایط خاصی اندیشه پایان بخشیدن حیات خویش به ذهنش خطور می کند، که البته مسبوق به عللی است، آنگاه تصمیم می گیرد بر وفق آن اندیشه عمل کند، پس داروی آرسنیک (در مثال نویسنده) را می یابد و در محدوده زمانی خاص آن را می خورد. شخص آرام آرام (بستگی به قوت دارو دارد) حالت های خاصی در خود احساس می کند و سرانجام می میرد.

آیا نام خودکشی یا مفهوم آن، به همه این مراحل اطلاق می شود یا پاره ای از آنها و یا فقط آخرین مرحله؛ یعنی قطع حیات؟ مسلماً اگر آخرین مرحله رخ ندهد و شخص نمیرد، مثلاً پیش از بلع کامل آن را بالا بیاورد، یا او را نجات دهند، او در واقع خودکشی نکرده است، اما دست به خودکشی زده است. در عین حال او نمی تواند بمیرد بی آنکه مراحل پیشین را از سر بگذراند. پس تجربه خودکشی از تصمیم به خودکشی آغاز می شود و با قطع حیات پایان می پذیرد. پیداست که هر یک از مراحل پیش از قطع حیات قابل بسط و تکامل اند؛ به این معنا که هم تکرارپذیرند و هم امکان مجرب تر شدن که همان بسط و تکامل است در آنها وجود دارد. فرض کنید در این لحظات شخص را نجات دهند، اما بار دیگر و زمانی دیگر اقدام به خودکشی کند، این بار او بهتر می داند چه دارویی و چه مقدار مصرف کند، چه تدابیری بیندیشد تا دیگران نتوانند او را نجات دهند و نیز به حالتهای درونی ناشی از مصرف دارو هم آگاه تر است. این دقیقاً به معنای مجرب تر شدن است. اما در مورد آخرین مرحله؛ یعنی قطع حیات چه می توان گفت؟ آیا آن یکی از مولفه های خودکشی است یا نتیجه آن؟ و آیا به راستی آن یک تجربه است؟

مطابق تعریف کم دامنه نراقی از تجربه، که تجربه را رخدادی ذهنی دانسته که شخص تا حدی به آن آگاهی دارد، آیا لحظه قطع حیات یک رخداد ذهنی است؟ و آیا شخص به آن آگاهی دارد؟ به نظر می رسد که در این باره فقط بتوان سکوت کرد، زیرا آنکه رفته است باز نامده است. قطع حیات یعنی نبود تجربه گر، و هر گاه تجربه گری در کار نباشد سخن از تجربه نمی توان گفت. لذاست که در هر تعریفی از تجربه باید وجود تجربه گر لحاظ گردد، وگرنه بی معنا خواهد بود.

اما نکته مهم دیگری نیز در تحلیل نراقی مغفول مانده است و آن واژه "قابل" در گزاره کلی سروش است؛ "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند". بحث بر سر قابلیت بسط و تکامل است و این به آن معنا نیست که تجربه لزوماً و در هر شرایطی بسط و تکامل می یابد، مسلماً اگر این قابلیت را از دست بدهد بسطی در کار نخواهد بود، و نابودی تجربه گر قابلیت بسط و تکامل خودکشی را می ستاند.

حال به سراغ نکته دوم نویسنده می رویم که «تجربه خوردن آرسنیک به فرض تکرار پذیر بودن چیزی بر محتوای معرفتی آن تجربه نمی افزاید» ۲۴  
پرسش من در این جا این است که چرا نمی افزاید؟ همانطور که پیشتر گفتم آگاهی شخص در مورد دارو، میزان مصرف... افزایش می یابد. و این همان افزایش محتوای معرفتی تجربه است.

### مورد نقض دوم: اعتیاد

نویسنده اعتیاد را ناقص گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" می داند و این بار به این دلیل که در اعتیاد «تجربه و تجربه گر دچار افول و زوال می شوند» ۲۵  
وی دو پرسش مهم را در اینجا مطرح می کند:  
۱) آیا این تجربه بسط پذیر و تکامل یابنده است؟  
۲) آیا این تجربه از آن نوع تجربه هایی نیست که تکرار آن مایه زوال و افول کیفیت تجربه و شخصیت تجربه گر شود؟

و اما پرسش من در این جا این است که چرا اعتیاد بسط پذیر و تکامل یابنده نیست؟ شخص معتاد با مصرف بیشتر مواد مخدر معتادتر می شود. این امر بسیار بدیهی است. همانطور که راننده، راننده تر و مدیر، مدیرتر، اصلاً معنای بالا رفتن میزان اعتیاد، معتادتر شدن است. شخص معتاد مجرب تر می شود. او در شیوه های مصرف، میزان مصرف، احوالات تازه در برابر مصارف بالاتر و نیز انواع جدید مواد مخدر... پخته تر می شود. کمال اعتیاد و معتاد به آن است که هر چه بیشتر مراحل بالای مصرف اعتیاد را پشت سر بگذارد. پیداست که برای سنجش کمال تمامی تجربه ها یک معیار واحد وجود ندارد، بلکه هر تجربه ای کمال خاص خود را دارد.

و اما در مورد پرسش دوم، پرسش من این است که چرا نویسنده در برابر کمال و تکامل واژه زوال و فوول را برای اعتیاد به کار می برد و زوال و افول را نقطه مقابل کمال می داند؟ اگر سروش واژه کمال را در معنای ارزشی آن بکار برده بود، استفاده از واژه "افول و زوال" در برابر آن مجاز می نمود. اما همانطور که در عبارت سروش دیدیم، او کمال را به معنای بسط به کار می برد؛ "مدیر مدیرتر، شاعر شاعرتر و پیامبر پیامبر تر

می شود". این "تر" ها در نوشته سروش به معنای کمال است. به نظر می رسد نزاقی معنای ارزشی کمال را پیشفرض بازخوانی این بخش قرار داده است، که بحثی است در حوزه علم و فلسفه اخلاق.

### مورد نقض سوم: رانندگی و شنا (به عنوان نمونه)

تجربه هایی که « گر چه تکرار آنها تا مدتی مایه تکامل و بهبود کیفیت تجربه و ارتقای مهارت تجربه گر است ، اما از جایی به بعد سیر صعودی آنها متوقف می شود » ۲۶ نویسنده رانندگی و شنا را به عنوان نمونه ذکر می کند و به توضیح آنها می پردازد.

ابتدا خوب است بینیم رانندگی چیست؟ظاهرا به صورت خیلی ساده می توان گفت: مهارت راندن ماشین که در آن دقت،آگاهی،اطلاعات و مهارت عملی راننده وجود دارد.

حال پرسش من این است که توقف این مجموعه به چه معناست؟شاید یک ناظر بیرونی گمان کند که تجربه رانندگی از جایی به بعد دیگر بسط و تکامل نمی یابد،اما باید از یک راننده حرفه ای پرسید که آیا دقت،مهارت و اطلاعات او تا مثلا پنج سال پیش بسطی نیافته است؟یک راننده هر لحظه ممکن است با حادثه جدیدی روبرو شود که نحوه غلبه تازه ای بر آن را می طلبد. آینده باز است و همیشه امکان دارد حادثه ای نو در راه باشد. آری شاید بسط و تکامل پاره ای از تجربه ها کندتر و پاره ای دیگر تندتر باشد، اما این به آن معنا نیست که بسطی صورت نمی گیرد. گذشته از اینها ، یادمان هست که در گزاره سروش واژه مهم "قابل" ذکر شده بود" تجربه قابل بسط و تکامل است" ، نه قطعاً تکامل می پذیرد. اگر سیر صعودی تجربه راننده یا شناگری متوقف شود ، معنایش آن است که آن قابلیت به فعلیت در نیامده است و از قضا این نه تنها مورد نقضی برای آن گزاره نیست ، بلکه موید آن می باشد.

البته نزاقی خود به این امر واقف است که واژه " قابل " چه بسا مورد نقض او را بشکند و لذاست که در ادامه از آن عبور کرده و آن را به مورد نقض دیگری بدل می کند که همان محدودیت قابلیت های بشری علی العموم است. به گفته وی « حد تکامل و بسط تجربه های بشری همواره محدود به حدود توانایی های بشر است» ۲۷ ، و مراد او این است که قابلیت بسط و تکامل تجربه نامحدود نیست،و لذا حد توانایی های بشری ناقص گزاره کلی سروش است. پس وی می گوید « اگر اصل چنان حدی را بپذیریم لاجرم باید تصدیق کنیم که تجربه های بشری از حدی به بعد حتی قابلیت بسط و تکامل بیشتر را هم نخواهند داشت» ۲۸

در واقع سخن نویسنده این است که نه تنها سور کلی گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" کلی نیست، بلکه یک دوام ابدی در مفهوم "قابلیت" موجود در آن گزاره خوابیده است که محدودیت توانایی های بشری ، که همان آدمیت اوست، ناقض آن دوام خواهد بود.

اما پرسش من در اینجا این است که چگونه می توان از گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل اند" این نتیجه سهمگین را گرفت که مراد سروش آن است که تجربه های بشری می توانند مرزها و حدود توانایی های بشری را در هم شکنند و از جایی به بعد مثلا فرشته ،جن و یا موجودی دیگر شوند. کدام واژه ها در این عبارت جواز چنین استنباطی را می دهد؟ این امری بدیهی است که هر کس از انسان سخن می گوید ، از انسان سخن می گوید نه موجودی دیگر. این نیز روشن است که توانایی های آدمی محدود به آدمیت اوست. این پیشفرض سخن همه کسانی است که در عالم انسانی سخن می گویند ، چه رسد به سروش که در بسیاری از نوشته ها و گفته هایش تعبیر "به قدر طاقت بشر" هم دیده می شود، و کوشش او برای نشان دادن حتی "دین انسانی" به معنای دین محدود به حدود انسانی برای همه ما آشکار است.

با توجه به نکات فوق دست کم من دلیلی نمی بینم که سور کلی گزاره "تمام تجربه ها قابل بسط و تکامل هستند" به سور جزئی تحویل یابد، مگر آنکه دلایل دیگری برای این کار فراهم آوریم.

در مرحله بعد نویسنده به آموزه دوم سروش می پردازد؛ وحی تابع شخصیت نبی است و نه بر عکس . وی به روال گذشته دو پرسش را در مورد این دو آموزه مطرح می کند.

(۱) معنای ان ادعا چیست؟

(۲) چرا باید ان ادعا را پذیرفت؟

و باز از پرسش دوم آغاز می کند .

نکته تردیدآمیز برای نزاقی در پذیرش ادعای دوم تعارضی است که وی در گفته های سروش می یابد؛ سروش در جایی می گوید رابطه تجربه و تجربه گر رابطه دیالکتیکی و دو سویه است اما در این گزاره وحی را

تابع شخصیت نبی می داند نه بر عکس؛ یعنی گویی در این جا به یک رابطه یک سویه قائل است. بر همین اساس است که نویسنده می گوید: «دست کم باید تجربه و تجربه گر هر دو را تابع و متبوع یکدیگر بدانیم» ۲۹ ظاهر نراقی رابطه تابع و متبوعی را با رابطه تاثیر و تاثیر به یک معنا تلقی کرده است، حال آنکه میان آن دو تفاوت هست. البته من این جا در این باره مناقشه نمی کنم، و از اشکافی این دو مفهوم می گذرم. باری، اگر به تمام سخنان سروش در این باب توجه کنیم و تنها یکی از عبارات او را بریده از دیگر گفته ها ملاک ارزیابی و استنباط قرار ندهیم، تعارض مذکور به چشم نمی خورد.

به این عبارت سروش بنگریم «دانشمندی که استدلال می کند از یک جهت او تابع دلیل است و از جهت دیگر دلیل تابع اوست. دانشمند با تامل و پژوهش دلیلی اقامه می کند لذا اوست که دلیل می آورد و به این معنا دلیل تابع او و اطلاعات و توانایی های اوست. اما از سوی دیگر، او نه می تواند برای هر امری دلیل بیاورد و نه هر دلیلی را قانع کننده و پذیرفتنی می یابد و نه می تواند از محتوای برهان قاطع سرپیچی کند، لذا به این معنا او تابع دلیل است. بر همین قیاس می توان گفت که هم پیامبر تابع وحی بود، هم وحی تابع پیامبر.» ۳۰

اینک اگر تجربه وحیانی را و اشکافیم، خواهیم دید که آن دارای سه مولفه است:

- (۱) وحی، که مقصود همان چیزی است که از عالم بالا می آید و وارد پروسه وحیانی می شود.
- (۲) پروسه وحیانی، که همان درگیر شدن شخصیت تجربه گر با وحی در طول دوران تجربه است.
- (۳) محصول پروسه وحیانی که همان دین خداوند است. فی المثل قرآن محصول پروسه وحیانی پیامبر است

وحی به معنای دوم و سوم تابع شخصیت نبی است. سروش خود عبارت «وحی تابع پیامبر است» را توضیح می دهد: «وحی تابع پیامبر است معنایش این است که پروسه وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی آن اتفاقاتی که می افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست. درست مثل اینکه بگوئیم دیدنی ها تابع چشمند.» ۳۱ و او باز در عباراتی دیگر می گوید: «در مورد پیامبر نیز مکانیسم انکشاف و دامنه آن، کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت اوست. به این معنا وحی تابع پیامبر است.» ۳۲

سروش نه تنها رابطه تابعیت وحی نسبت به نبی را توضیح می دهد، بلکه حتی حد این تابعیت را نیز نشان می دهد؛ از راه همان چهار حیثی که نراقی هم به آنها اشاره می کند.

«طول مدت تجربه وحیانی و به تبع آن طول آیاتی که بر پیامبر نازل می شد تابع آستاته تحمل شخص پیامبر بود...» ۳۳

«محتوای وحی، خصوصاً بخش شریعت آن هم از خوی و منش شخصی پیامبر متأثر بود...» ۳۴

«محتوای وحی کاملاً پایه پای رخدادهای زندگی شخص نبی و به تناسب و در پاسخ و همکنشی با آنها شکل پذیرفته بود...» ۳۵

«محتوای وحی به وجه بسیار عمیقتری نه از شخص پیامبر، که از سطح دانش و معیشت روزگار پیامبر نیز متأثر است...» ۳۶

اما پرسش من در این جا این است که چگونه نویسنده از این سخنان این نتیجه سهمگین را می گیرد که از نظر سروش «وحی تابع شخصیت نبی است، به این معنا که شخص نبی، یا به تعبیر دقیقتر، شخصیت نبی است که یکسره محتوای وحی را تعیین می کند» ۳۷

نراقی با این سخن در واقع در صدد نشان دهد که سروش هیچ محتوای مستقلی برای وحی قائل نیست و برای این منظور به این سخن سروش استناد می کند که «کلام پیامبر عین کلام باری است» ۳۸. وی پیشتر نیز دغدغه خود را نسبت به تفسیر رئالیستی از محتوای تجربه های دینی نشان می دهد. آن جا که می گوید «اما این محتوا [وحیانی] که مطابق تفسیر رئالیستی از محتوای تجربه های دینی، مستقل از شخص نبی است به نوبه خود مایه بسط و تکامل شخصیت نبی می شود.» ۳۹. وی از طریق تمثیل مدیر عامل شرکت و منشی نیز، که برای نشان دادن رابطه خداوند و پیامبر از آن بهره می جوید، می کوشد فقدان نظریه سروش را از یک محتوای مستقل برای تجربه دینی نشان دهد. به همین دلیل است که رای سروش را منطبق بر شیوه چهارم دانسته است؛ شیوه ای که در آن مدیر عامل هیچ کاره است و پای هیچ پیامی هم در کار نیست.

اما پرسش من در این جا این است که آیا به واقع از این عبارت سروش که «کلام پیامبر عین کلام باری است» می توان نتیجه گرفت که پای کلام باری در میان نیست و هر چه هست کلام پیامبر است؟ پس در این صورت هر کس می تواند پیامبر باشد و کلامش کلام خدا. چه چیز کلام پیامبر را کلام خدا می کند؟ نویسنده خود می داند که این ها بحثهای نا آشنایی در عرفان و کلام ما نیست و لذا بهتر است از آنها عبور کنیم.

از سوی دیگر به این سخنان سرروش بنگریم؛ «مکانیسم انکشاف و دامنه آن...» ۴۰، «پروسه مکانیسم انکشاف واقع تابع پیامبر بود، اما خود واقع البته تابع او نبود» ۴۱، «پیامبر نیز که همه سرمایه اش شخصیتش بود، این شخصیت محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیانی بود» ۴۲ و نیز اینکه «وحی دو جنبه دارد: قابل و فاعلی. کافی است که جنبه قابل مدتی مهیا نباشد و لذا وحی منقطع می شود.» ۴۳ و اینکه «پیامبر واجد قابلیت‌هایی بود که به او توانایی پرده برداری از اسرار نهان را می بخشید» ۴۴ و همینطور این عبارت که «آری پیامبری نوعی تجربه و کشف بود» ۴۵ و نیز این که «قرآن... در عین حفظ روح و پیام، در پاسخ به حوادث شکل می گرفت.» ۴۵ واژه هایی که در این عبارات برجسته کرده ام، همگی حکایت از وجود امری واقع دارند؛ تا بتوان آن را کشف کرد، پرده از آن برداشت، از نیاز به قابل و محل در باب آن سخن گفت، و بتوان لفظ روح و پیام را بر آن اطلاق کرد، و دم از انقطاع آن زد.

آنگاه نویسنده در ادامه به نظریه ولایت معنوی در سنت عرفانی اشاره می کند و می گوید سرروش برای توضیح رای خود به این نظریه متوسل می شود اما «به هیچ وجه نمی گوشت تا تفسیری فلسفی از نظریه ولایت معنوی ولی معنوی الا هی به دست دهد» ۴۶ و «بیان او از حد زبان شاعرانه، تمثیلی و معماگونه و راز آلود عارفان چندان فراتر نمی رود» ۴۷

و باز هم پرسش من در این جا این است که چرا نویسنده انتظار یک تفسیر فلسفی از یک نظریه عرفانی دارد؟ اولاً مگر سرروش در نظریه بسط تجربه نبوی ادعای یک بحث فلسفی داشته است تا بگوییم چرا در این جا، در مورد نظریه ولایت معنوی، تفسیر فلسفی ارائه نداده است؟ و ثانیاً مگر تنها تفسیر مقبول و ممکن در عالم معرفت تفسیر فلسفی است و تفسیرهای دیگر شایسته تخفیف اند؟ و مگر هر سخن غیر فلسفی سخنی «شاعرانه، تمثیلی و غالباً معماگونه و راز آلود عارفانه» ۴۸ است؟ از سوی دیگر ظاهراً نویسنده میان سخن شاعرانه، تمثیلی و راز آلود عارفان تمایزی قائل نیست. سخنان عارفان، عارفانه است نه شاعرانه، گر چه در غالب شعر بیان شود. نویسنده بهتر از من می داند که مولانا از قافیه و بالاتر از آن از تنگنای زبان می نالد.

به فقره دیگری از سخن نویسنده می پردازیم؛ نراقی قرائت سرروش را از تابعیت قرائت حداکثری می خواند و خود یک قرائت حداقلی از آن ارائه می دهد: «وحی تابع شخصیت نبی است به آن معنا که خداوند در مقام تنزیل وحی حد طاقت آدمیان از جمله شخص پیامبر را رعایت کرده است. یعنی پیام خود را به تناسب مجموعه ظرفیت های ذهنی و عینی شخص نبی و امت وی فرو فرستاده است. در اینجا نحوه ارسال وحی و سطح محتوای آن "تابع" (یعنی متناسب و در حد طاقت) پیامبر و ظرفیتهای معرفتی و معیشتی امت در عصر تنزیل وحی بوده است» ۴۸

دست کم من به درستی نمی فهمم که چه تفاوتی میان قرائت حداقلی نراقی و حداکثری سرروش هست. حتی در ظاهر عبارات نراقی هم جز واژه "تنزیل" و "ارسال وحی" که نشان از دغدغه اوست نسبت به محتوای رئالیستی وحی، و من پیشتر در مورد آن سخن گفتم، تفاوت دیگری به چشم نمی خورد. و البته همین واژه تنزیل و ارسال وحی واجد ابهام اند و مشکلات تازه ای می آفرینند. مراد از "تنزیل" و "ارسال وحی" چیست؟ آیا مقصود این است که وحی پیش از نزول در لوح محفوظ به تمامی وجود داشته و آنگاه خداوند آن لوح را برای پیامبر خویش خوانده و از او خواسته است آنها را عیناً به مردم اعلام کند؟ یعنی همان قرائت سنتی از وحی، که البته خود نویسنده نیز دغدغه آن را دارد و نزدیک بودن قرائت حداقلی را به آن یک امتیاز تلقی می کند، «شیوه دوم در واقع متناظر با مدلی است که مسلمانان سنتاً بر وفق آن وحی قرآنی را تلقی کرده اند (قرائت حداقلی بر مبنای این مدل پیشنهاد شده است)» ۴۹. یعنی همان قرائتی که به گفته نویسنده «مقبول عامه» ۵۰ است و نه «خواص از مسلمانان» ۵۱؟ که ظاهراً مراد از خواص نیز متفکران و یا عارفان است.

در هر حال نویسنده خود توجه دارد که دریافتن تفاوت میان قرائت حداقلی و حداکثری کاری است به غایت دشوار و لذا با توسل به مثالی می گوشت آن را روشن کند. مثال او ناظر به شیوه های ابلاغ یک پیام از سوی مدیر عامل یک شرکت به کارمندان با واسطه منشی خود می باشد. شیوه دوم و چهارم مورد نظر نویسنده است. در شیوه دوم مدیر عامل منشی کارگشته و با سابقه خود را فرا می خواند و متن بخشنامه را دقیقاً به او دیکته می کند تا او عیناً به کارکنان شرکت اعلان کند. و در شیوه چهارم مدیر عامل مطلقاً اقدامی نمی کند و کار را یکسره به تدبیر منشی خود وا می نهد، زیرا نیک می داند که منشی محبوب و با تجربه او به سابقه مصاحبت و همکاری طولانی ای که با وی داشته است به نیکی از زیر و بم دیدگاهی او آگاه است و می تواند مشکل را بدون دخالت او حل دقیقاً به همان نحوی که مطلوب اوست مرتفع کند. نراقی شیوه دوم را با قرائت حداقلی خود و شیوه چهارم را با قرائت حداکثری سرروش متناظر می داند.

اولا به نظر می رسد استفاده از چنین نمثلی به واقع ساده کردن و ساده دیدن بیش از حد حادثه وحی و رابطه خداوند و پیامبر در این عالم است. رابطه خدا و جهان در ادیان توحیدی یگانه تر از آن است که با این مثال بتوان آن را حتی تقریب به ذهن کرد. و گذشته از آن، این مثال با اشکالات جدی روبرو است که من به پارهای از آن ها اشاره می کنم:

در هر دو مورد مدیر با یک منشی کارکننده و با تجربه روبه رو است. و البته این نشان می دهد که گویی نویسنده تنها به آخرین مراحل وحی نظر دارد؛ یعنی زمانی که پیامبر پخته تر شده است. وگرنه در ابتدای وحی پیامبر کارکنندگی و سوابق و تجربه دریافت وحی را از کجا کسب کرده بود؟ و چه مصاحبت و همکاری طولانی با خداوند داشت؟ و می دانیم که وحی از آخرین مراحل شروع نمی شود. و اما در شیوه دوم، اگر کار منشی تنها تایپ بخشنامه است و مدیر عامل هم قرار است عینا آن را دیکته کند، چه نیازی به کارکنندگی و سوابق منشی وجود دارد؟ منشی تنها به یک وصف نیاز دارد و آن هم امانتداری است، تا آنچه مدیر می گوید عینا تایپ کند و نیز عینا آن را برای کارمندان بخواند.

اما در شیوه چهارم مدیر عامل هیچکاره است و منشی همه کاره. مدیر عامل اصلا وارد صحنه نمی شود و تنها یک اذن به منشی می دهد.

به گمانم نویسنده می توانست شق پنجمی را نیز در نظر بگیرد و آن اینکه مدیر عامل چونان روحی در تن منشی رود و آن دو یکی گردند؛ همان رابطه میان محب و محبوب، و لذا در آن صورت هر چه منشی بگوید گویی مدیر عامل گفته است. به نظر می رسد این شق با تقریر سروش نزدیکتر است. به قول مولانا

چون پری غالب شود بر آدمی	گم شود از مرد وصف مردمی
هر که او گوید پری گفته بود	زان سری نه زین سری گفته بود
اوی او رفته پری خود او شده	ترک بی الهام تازی گو شده
گر چه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق نگفت او کافر است

و به راستی من در نیافتم که چگونه مدیر عامل در شیوه دوم «بدون آنکه به اصل مطلب مورد نظر خود لطمه ای بزند، ذوق و پسند طبع لطیف منشی محبوب خود را در تقریر مطلب ملحوظ بدارد و لذا ما در محتوای بخشنامه او چیزی از ذوق و خوی و منش شخصی منشی را بیابیم»<sup>۵۲</sup> زیرا قرار بود مدیر عامل فقط عینا بخشنامه را دیکته کند و منشی هم عینا آن را به کارکنان ابلاغ کند. پس تاثیر ذوق و پسند طبع لطیف منشی محبوب در کجاست؟ و اصلا مراد از ذوق و پسند و طبع لطیف چیست؟ آیا مقصود از این سخن این است که اگر منشی چیزی را نپسندد مدیر عامل آن را دیکته نمی کند؟ و یا اگر نکته ای با خوی و منش او سازگار نباشد آن را بر زبان نمی راند؟ این منش شخص منشی چه رنگی بر آن بخشنامه میزند و چگونه با وجود این رنگ بخشنامه عینا دیکته و سپس عینا ابلاغ می گردد؟ عبارت " ذوق و پسند طبع لطیف منشی محبوب" قدری شاعرانه به نظر می رسد و گر چه به زیبایی متن مدد می رساند اما خواننده را در دهلیز پر پیچ و خمی گرفتار می آورد که ابزار تحلیل او را می شکند.

آری با توجه به نکات پیشگفته به نظر می رسد بازخوانی انتقادی نویسنده چندان قابل دفاع نیست، گر چه انکار نمی توان کرد که شاید بتوان قرائتی تازه از نظریه مذکور فراهم آورد.

## ارجاعات

\* همه جا مرادم از نویسنده و ناقد آرش نراقی است.

\* وازه های مورب را به منظور تاکید آورده ام.

۱ تا ۴- مقاله بازخوانی انتقادی بسط تجربه نبوی، آرش نراقی، مجله مدرسه، شماره اول. بهار ۸۴ (از این پس با عنوان بازخوانی می آید)

۵- بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، ص ۳ انتشارات صراط، چاپ چهارم، اسفند ۱۳۸۲ (از این پس آن را با عنوان بسط می آورم)

۶ تا ۸- بازخوانی

۹ تا ۱۰- بسط بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، ص ۹، مجله کیان، شماره ۴۷ (از این پس آن را با عنوان بسط بسط می آورم)

- ۱۱- بسط، ص ۴  
 ۱۲- همان، ص ۶  
 ۱۳- بازخوانی  
 ۱۴- بسط، ص ۵  
 ۱۶- بازخوانی  
 ۱۷- همان  
 ۱۸- همان  
 ۱۹- بسط، ص ۱۳  
 ۲۰- بازخوانی  
 ۲۱- همان  
 ۲۲- بسط، ص ۱۱  
 ۲۳- همان، ص ۱۳  
 ۲۴ تا ۲۹- بازخوانی
- ۳۰- بسط بسط، ص ۸  
 ۳۱ همان، ص ۸  
 ۳۲ همان، ص ۸ و ۹  
 ۳۳ و ۳۴ و ۳۵ و ۳۶- بسط، ص ۱۱ تا ۱۳  
 ۳۷ تا ۳۹- بازخوانی  
 ۴۰- بسط بسط، ص ۹
- ۴۱- همان  
 ۴۲- بسط، ص ۱۳
- ۴۳- بسط بسط، ص ۹  
 ۴۴- همان  
 ۴۵- بسط، ۱۰  
 ۴۶- همان، ص ۲۱
- ۴۷ تا ۵۲- بازخوانی،