

افغانستان آزاد – آزاد افغانستان

AA-AA

چو کشور نباشد تن من مباد
همه سر به سر تن به کشتن دهیم

بدین بوم و بر زنده یک تن مباد
از آن به که کشور به دشمن دهیم

www.afgazad.com

afgazad@gmail.com

Ideological

مسائل ایدئولوژیک

محمد جعفری
۲۰ اپریل ۲۰۱۷

در نقد "رؤیاهای رسولانه" عبدالکریم سروش

(بخش ششم)



۶- لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین یعنی چه؟

سه مقاله پیشین روشن کردند که قرآن بنا را بر استقلال و آزادی انسان می‌گذارد. نقد نظر معتزله و اشاعره نیز به این نتیجه رسید که نسبت دادن عمل‌ها که حق هستند و آنها که حق نیستند، به خداوند، متعین کردن خدا، بنابراین انکار او و قطع کردن رابطه با خدا، تصدیق تعین و محروم کردن خویش از استقلال و آزادی است. بنابراین، معتزله نیز، بسا ناخودآگاه، به جبر قائل بوده‌اند. آنها و هنوز بسیاری کسانی که می‌پندارند عمل به ناحق کردن و زور به کاربردن از اختیار است. حال این‌که عمل به ناحق، گویای به بندگی قدرت درآمدن و از دست دادن اختیار است. چنان‌که عصبانی شونده و زورگوینده، آزاد نیست. خود نیز می‌گوید عصبانی بودم نفهمیدم چه گفتم و چه کردم.

بدین‌سان، استقلال و آزادی نزدیک به مطلق و، نه مطلق، را کسی دارد که بتواند با هستی محض هوهویه گردد. امر بین‌الامرین، منزلگاهی که، در آن، حق قرارداد، همین است. آنچه آقای سروش می‌پندارد و در سر بسیاریان نیز هست، این است که امر بین‌الامرین، آمیخته‌ای از جبر و تفویض است. اما این دو، دو روی یک سکه، سکه جبر هستند و آمیخته آنها، آمیخته‌ای از جبر با جبر است. وگرنه آزادی با جبر آمیختنی نیست. در عمل، اینهمانی کامل با هستی حاصل نمی‌شود. انسانی که ما هستیم، وقتی به حق عمل می‌کنیم، در معیت هستی محض که خدا است می‌شویم. به سخن دیگر، در آن منزلگاه، حق را یافته و بدان عمل می‌کنیم. اما همواره چنین نمی‌کنیم. یعنی از خدا، بنابراین از خودانگیختگی خویش، غافل می‌شویم و به ناحق عمل می‌کنیم. اینست که، در عمل، آزادی مطلق - که همراه است با استقلال - حاصل نمی‌شود.

حاصل این‌که آدمی در اعمال خود مختار و به خاطر آنچه می‌کند، مسؤول است. پس، بر او است که عمل به علم کند. عمل خالی از علم ناشدنی است. از این‌رو، هرکس مسؤول است که مطمئن شود، در عمل خویش، علم و نه ناعلمی که

علم می‌پندارد، به کار می‌برد. علم به حقوق ذاتی حیات، به او امکان می‌دهد، عمل به علم کند. باز به او امکان می‌دهد از آنچه بدان علم ندارد پیروی نکند. اهمیت دین نیز در این است که انسان را از حقوق خویش و اثر بود و نبود رابطه با خداوند، در مستقل و آزاد بودنش، آگاه می‌کند و راهنمای او در علم جستن و علم بر علم افزودن، می‌شود. به او می‌آموزد از آنچه بدان علم ندارد، پیروی نکند. در لاعلم توقف نکند و به او هشدار می‌دهد یکایک اعضای او مسؤول اند:

و لا تفق ما لیس لك به علم ان السَّمع و البصر و الفؤاد کل اولئك کان عنه مسولا (اسری/ ۳۶)

اینک که دانستیم امر بین‌الامرین یا منزلگاهی که حق در آن است، چه می‌تواند باشد، نقد مدعای آقای سروش بر ما و خود او آسان می‌شود:

*** نقد قول آقای دکتر سروش: «در شیعه هم که گفته‌اند: لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین استخوان لای زخم گذاشته اند»:**

در مقام بسط آنچه در باره لاجبر و لا تفویض گفته‌آمد، یادآور شویم که تفویض در لغت یعنی انجام امر و یا اموری را به کسی سپردن و یا واگذاشتن. اما بنابر نظر فیلسوفان جانبدار تفویض، معنی کلمه این است: خداوند هستی را خلق کرده‌است و دیگر کاری به کار آن ندارد. خود را از دخالت در کار آفریده خویش معاف کرده و «اختیار کامل» را به انسان داده‌است. کسانی از معتزله گفته‌اند: اگر خداوند خود را نیست می‌کرد، اثری بر گردش کار هستی آفریده او نداشت. چرا که جهان به حسب طبع خود گردش و جریانی دارد و حوادثی که به تدریج پدید می‌آیند، مقتضای طبع خود جهان است. در این جهان، آدمی مختار مطلق است و تصدی امور هر چه هست به او واگذار شده‌است. **نقد این نظر ما را به این نتیجه رساند که صاحبان آن غافل بوده‌اند که محروم کردن خود از خداوند هدایت کننده، گرفتارکردن خویش به تعین و جبر آن است.**

انسان مطلقاً خودکامه است، در جا، یعنی انسان متعین و بیشتر از آن، بنده قدرت است. توضیح این که خودکامگی وقتی شکل عمل به ناحق را پیدا می‌کند، دیگر عمل آزاد نیست. پس، مجبورکننده‌ای باید وجود پیدا کرده باشد که او را به عمل کردن به ناحق مجبور کرده‌باشد. اما مجبورکننده‌ای جز قدرتی که از رابطه قواء پدید می‌آید، نه تصور کردنی و نه وجود یافتنی است. بدین ترتیب، خلاء خدا نیست یا خداوند دیگر کاره‌ای نیست را قدرت پر می‌کند. در نتیجه، انسان هم متعین و هم گرفتار جبر قدرت می‌شود. لذا، فرقی میان اشاعره و معتزله و مادیون در جبر باوری نیست. الا این که معتزله، بسا ناآگاهانه، معنایی به تفویض می‌دهند که جبر مضاعف می‌شود. یکی جبر تعین و دیگری جبر اطاعت از قدرت. این دو تمایل گرفتار جبر باوری نمی‌شدند اگر منطق صوری را روش نمی‌کردند. در این مورد، منطق صوری غافل کننده عقل از هستی محض، خدا، است و این کار را با متعین کردن او می‌کند. این روش مانع از آن می‌شود که صاحبان سه نظر دریابند که تفاوتی میان آنها نیست. یکی می‌گوید خدا هست فعل من از او است و دیگری می‌گوید خدا هست اما کاری به کار هستی آفریده خود ندارد و من در فعل از او بی‌نیازم و سومی هم می‌گوید: خدا نیست. و بن‌مایه هر سه نظر، تعین و جبر است.

نقد سه نظر ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند استقلال و آزادی مطلق و حق است. و از حق جز حق صادر نمی‌شود. پس انسان که آفریده اوست مستقل و آزاد و حقوق‌نداست. انسان برخوردار از استقلال و آزادی، انسان در اتصال با آزادی مطلق است که خداوند است. نبود خدا، تصور آزادی را نیز ناممکن می‌کند چه رسد به برخورداری از آن، در زندگی. حق نیز بدون حق مطلق نه به تصور می‌آید و نه انسان از آن برخوردار می‌شود. برای مثال، بسا باشند کسانی که بپندارند زیبایی بدون زیبایی مطلق، تصورکردنی است. اما اگر نیک تأمل کنند، در می‌یابند که هرگاه

بخواهند تعریفی از زیبایی بیابند که بن‌مایه‌ای از زور نداشته باشد، نیازمند قائل شدن به زیبایی مطلق می‌شوند: زیبایی صفت حق است. حق مطلق زیبایی مطلق است. آزادی حق است و آزادی مطلق زیبایی مطلق است. در عمل، بنابر این که جبر مدار عقل را می‌بندد و او را از هستی و امکان‌های بی‌شمارش محروم می‌کند، ضد رشد انسان است. جبر آدمی را به موجودی بدل می‌کند که در جا تسلیم امر و نهی قدرت می‌شود. این انسان استقلال و آزادی، در نتیجه خلاقیت خود را از دست می‌دهد. بسا از ماشینی که فرمانش در اختیار به کاربرنده او است، پست‌تر می‌شود.

* امر بین الامرین؟:

یکبار دیگر یادآور می‌شوم که مسأله جبر و اختیار و تفویض از زمانی که فلسفه پیدا شده، موضوع فلسفه بوده است. نقد ما را رهنمون شد به این نتیجه که دو دیدگاه فلسفی بازگشتی جز به تعیین و جبر نمی‌توانند داشته باشند. و نقد ما را دلالت کرد بر این اندریافت که لاجبر و لاتفویض نمی‌تواند آمیخته‌ای از آزادی و جبر باشد. بلکه منزلگاهی می‌تواند باشد که حق در آن است.

باز یادآور می‌شوم که، اول بار، جبر را معاویه وارد اسلام کرد. دستگاه اموی فلسفه قدرت را از یونان اخذ و برای جا انداختنش، فقهای حکومتی را بر آن داشت که بدین لباس اسلامی جبر بپوشانند. عباسیان همان نیاز را داشتند و بر همان رویه عمل کردند و به فلسفه قدرت میدانی هرچه وسیع‌تر بخشیدند. زیرا از خود بیگانه کردن فکر راهنما و قبولاندن جبر، کار آمدترین روش قبولاندن مقدر بودن حکومت‌های جبار به مردم است.

اگر چه جمله لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین از قول امام جعفر صادق (ع) مشهور شده است، اما برای اولین بار در دوران امام علی (ع) و بعد از قضیه حکمیت مطرح شد:

«مردی شامی [پس از بازگشت از صفین] پرسید: آیا رفتن ما به [جنگ اهل] شام به قضا و قدر (در اصطلاح دینی قدر به جبر و تفویض هر دو اطلاق می‌شود). از جانب خدا بود؟ امام فرمود: وای بر تو شاید تو قضا و قدر حتمی را گمان کردی، اگر چنین بود، پاداش و کیفر باطل بود و وعده و وعید باطل. خداوند سبحان، بندگان را امر کرده با اختیار و نهی فرموده با بیم و ترس. و تکالیف آسانی بر دوش آنان نهاده و هرگز تکلیف سنگینی (به کسی) نکرده. در برابر (اطاعت اندک) پاداش کثیری قرار داده، و هرگز کسی از روی اجبار، او را معصیت نکرده، و از روی اکراه اطاعت ننموده است. خدا پیامبران را بیهوده نفرستاده و کتب آسمانی را برای بندگان عیب نازل نکرده، و آسمان‌ها و زمین و آنچه در میان آنهاست باطل و بی‌هدف نیافریده است. این گمان کافران است. وای بر کافران از آتش دوزخ!» (۴۲)

سپس آن مرد از امام پرسید: پس آن قضا و قدری که ما جز بدان حرکت نکردیم چیست؟ امام فرمود: دستور و حکم خداوند است. و سپس این آیت را خواند و قضی رَبِّكَ الا تعبدوا الا اياه پروردگار تو مقرر کرد که جز او را نپرستید. (اسری/ ۲۳) (۴۳)

امام در پاسخ به آن مرد شامی بطلان جبر و تفویض را آشکار ساخته، و فرموده‌اند که نه این است و نه آن، بلکه بین الامرین است.

روشن است که خداوند با داشتن اختیار و آزادی، بدون اکراه و اجبار امر فرموده که به حق بایستیم و بر آن عمل کنیم. اما اگر ما به خلاف آن عمل کنیم، باز هم، خود با غفلت از آزادی خویش، به ناحق عمل کرده‌ایم. در نتیجه عواقب خلاف حق عمل کردن ما را گرفتار خود می‌کند و در خود می‌پیچد. سنت الهی چنین است.

بنا بر روایت، از امام صادق(ع) در باره جبر و تفویض چندین بار پرسش شده است. از جمله: حضرت فرمود: نه جبر است و نه تفویض بلکه منزلی است میان آن دو که حق آنجاست و آن منزل را نداند جز عالم یا کسی که عالم آن را به وی آموخته باشد. (۴۴) و یا، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «نه جبر درست است و نه تفویض بلکه امری است میان این دو امر. راوی گوید: گفتیم میان دو امر چیست؟ فرمود مثلش این است که مردی را مشغول گناه بینی و او را نهی کنی و او نپذیرد و تو او را رها کنی و او آن گناه را انجام دهد، پس چون او از تو نپذیرفته و تو او را رها کرده ای نباید گفت تو او را به گناه دستور داده ای.» (۴۵)

در هر چه انسان شک کند، در این امر شک ندارد که به دنیا آمدنش با اختیار و تصمیم او نبوده، و همچنین ادامه حیاتش در عرصه این دنیا نیز به خواست و اذن او نیست. آیا خود این دو امر مشخص نمی‌سازد که انسان مختار و آزاد مطلق نیست؟ همچنین است بسیاری از اموری که در طبیعت رخ می‌دهد، به خواست و اختیار مطلق انسان نیست. پس مشخص است که مسأله به تعبیر سروش «استخوان لای زخم» گذاشتن نیست، بلکه حقیقت زندگی در این عالم است. گرچه به ظاهر چنین است که در بالا آمد، اما امروز می‌دانیم که انعقاد نطفه نیز خودانگیخته است. ما انسان‌ها عادت کرده‌ایم بگوئیم در آمدن به این دنیا اختیار نداشته‌ایم. توجه نداریم که به امر و نهی ما، نطفه منعقد نشده است. غافلیم از این واقعیت که حیات یافتن جبری نیست. از زوجیت خود انگیزه است. کم و کیف زندگی نیز موکول است به عمل کردن و یا نکردن به حقوق ذاتی حیات. بنابراین فلسفه قدرت که جبر را القاء می‌کند، زندگی موجود زنده موقت و مرگ دائمی است. اما بنابر بیان آزادی، مرگ موقت و زندگی پایدار است.

مولوی هم این خود انگیزگی را در غزلی دل نشین و شیوا چنین می‌سراید:

دروازه هستی را جز ذوق مدان ای جان // این نکته شیرین را در جان بنشان ای جان
زیرا عرض و جوهر از ذوق برآرد سر // ذوق پدر و مادر کردت مهمان ای جان
هر حس به محسوسی جفت است یکی گشته // هر عقلی به معقولی جفت و نگران ای جان
هر جا که بود ذوقی ز آسیب دو جفت آید // زان یک شدن دو تن ذوقست نشان ای جان
گر جفت شوی ای حس با آنک حسست کرد او // وز غیر بپرهیزی، باشی سلطان ای جان
ذوقی که ز خلق آید زو هستی تن زاید // ذوقی که ز حق آید زاید دل و جان ای جان
کو چشم که تا ببندد هر گوشه تنق بسته // هر ذره بپیوسته با جفت نهان ای جان
آمیخته با شاهد هم عاشق و هم زاهد // و ذوق نمی‌گنجد در کون و مکان ای جان...
خنبک زده هر ذره بر معجب بی بهره // کاب حیوان را کی داند حیوان ای جان؟
اندر دل هر ذره تابان شده خورشیدی // در باطن هر قطره صد جوی روان ای جان

این بیان به علم و رشد در علم نیز معنا و در کامل کردن کم و کیف زندگی کاربرد می‌دهد. باوجود این که مرگ موقت است، اما وجودش نفی می‌کند تفویض را و تصدیق می‌کند آزادی را: خودکامگی با زندگی سازگار نیست. آزادی با زندگی خوانائی کامل دارد. حیات طبیعت نیز نافی هم جبر و هم تفویض است. به محیط زیست که بنگریم، می‌بینیم آلودگی اش حاصل خودکامگی انسان و تخریب طبیعت توسط انسان است. پس زندگی طبیعت نیز نافی جبر و هم نافی تفویض و مصدق خودانگیختگی است. بنابراین، این درک که نه جبر و نه تفویض، بلکه امری میان این دو «استخوان لای زخم» گذاشتن است، ساخته ذهنی خود را به واقعیت (در اینجا قول امام صادق) نسبت دادن است. نیک که تأمل کنیم می‌بینیم که هر دو تمایل به جبر و تفویض، بنابر طبیعی باوراندن زور و به کاربردن آن و ایجاد روحیه و رویه

تسلیم به قدرت در انسان‌ها دارند. کسانی هم امر بین الامرین را آمیخته‌ای از جبر و تفویض گمان می‌برند، بر روش آن دو گروه هستند.

اینک که سخن به اینجا رسید، بی‌مناسبت نیست به «وجود معلول مُنذک در وجود علت» است و نیز ثنویت و تثلیث به طور مختصر بپردازیم:

* وجود معلول مندک در وجود علت است؟*

دکتر سروش چنان در تخیلات و عشق به «علم» خود غرق شده که تضاد و تناقضهای گفتار و نوشته‌های خود را هم نمی‌بیند. در قول او، یکجا، قرآن حاصل رؤیای پیامبر می‌شود و گفتاری مغشوش و نامنسجم و نا به هنجار می‌گردد. و در جای دیگر، «محصول مهم است» یعنی محصول خواب پیامبر، قرآن مهم است. بعد می‌گوید پیامبر به آن خواب «نظمی می‌بخشد که وقتی ما آن‌ها را نظر می‌کنیم می‌بینیم چقدر پر مغز و پر معنی است». باز، این سخن را از یاد می‌برد و می‌نویسد:

«نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتی در آیه واحد خود را مینمایاند، وضع انسانی را نشان میدهد که به مناظر مختلف مینگرد و در این نگرستن، گاهی از اینجا می‌گوید و گاهی از آنجا! گوئی هجوم معانی و مشاهد راه را بر گفتار منسجم می‌بندند، و دیده‌ها و شنیده‌ها، به هنجار و نابه هنجار در کلامش می‌نشینند.»

اما او چرا خویشتن را گرفتار ضد و نقیض گوئی می‌کند؟ چرا توجه نمی‌کند که از خواب پریشان، بدین‌خاطر که بیشترین بخش آن مجاز و وهم پراکنده و پر از ضد و نقیض است، ممکن نیست «محصول» هم‌آهنگ و سنجیده ساخت. به خصوص که به گاه بیداری، قسمت‌هایی از صحنه‌ها و پدیده‌ها از مجازی و غیر آن، فراموش می‌شوند؟ چرا از خود نمی‌پرسد: وقتی می‌گویم: پیامبر در بیداری دچار اشتباه و خطا می‌شد و نادر شاه هم – بگذریم از نادرستی سخن نادر به لحاظ این‌که پیامبر دست به جنگ ابتدائی و تعرضی هیچ‌گاه نزد و راه‌برد و کاربرد جنگهای تدافعی او بی‌نقص بودند زیرا هیچ‌گاه شکست به خود ندیدند به استثنای جنگ احد که ناشی از ترک یک موضع ستراتیژیک بود - به او و تاکتیک‌هایش در جنگ‌ها ایراد می‌گرفت، چگونه ممکن است خواب او محصول پر مغز و پر معنا بدهد؟ چرا از خود نمی‌پرسد: چرا تناقض میان دو نوع خواب که به پیامبر نسبت می‌دهم را نمی‌بینم؟

اگر این پرسشها را از خود می‌کرد، در می‌یافت که در ذهن خود، یک محور ساخته‌است (به قول خودش پیش فرض) و آن، محصول خواب پیامبر گرداندن قرآن است. برای تثبیت این محور، چاره ای جز منطبق کردن واقعیت و انکار حق، نداشته‌است. و این روش او را گرفتار ضد و نقیض‌گوئی‌های فاحش کرده‌است.

از این‌رو، وقتی او می‌گوید این پیامبر است که وحی را تولید می‌کند و این جایگاه کاملاً متفاوتی به پیامبر می‌دهد، متفاوت از آنچه که تا به حال پنداشته می‌شد و ادعا می‌کند: «نه تنها خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه او می‌اندیشید، اندیشه او بود»، سخنی بس مشوش و متناقض می‌گوید. زیرا، نه معلوم که پیامبر کار خود را می‌کند و یا خدا در پیامبر می‌اندیشد؟ و این‌چگونه خدائی است که در پیامبر می‌اندیشد؟ طرفه این‌که وقتی مجری برنامه به او یادآور می‌شود که سخن او «ممکن است یک زنگی از ثنویت داشته باشد؟»، آقای سروش پاسخ می‌دهد: «عکسش است، چرا ثنویت؟»

● مجری می‌گوید: «مگر غیر از این است که مسیحیان می‌گویند که خدا و فرزندش از یک جنس بودند و شما می‌گوئید: پیامبر در خدا بود و خدا در پیامبر بود. این برای من فوق‌العاده...»

* سروش پاسخ می‌دهد: «این را همه فیلسوفان می‌گویند. ببینید من تمام مطلب با بحثی که با آقای جعفر سبحانی می‌کردیم و دیگران، گفتم: مگر که تو فلسفه‌ای که خودتان می‌خوانید و تدریس کرده‌اید و کتابها که نوشته‌اید نمی‌گویند: وجود معلول مُذْک در وجود علت است؟ شما فراموش کرده‌اید که {وجود معلول} مستحیل در وجود علت است یا به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی اینها دو مستقلند به یک استقلال. گفتم: چرا به اینجاها که می‌رسید، شما این را فراموش می‌کنید. ما معلول و مخلوق خداوندیم اما نه دو چیز متباین از هم. ما در وجود او منحلیم. به همین دلیل هم هست که من همیشه تکرار می‌کردم، می‌گفتم که می‌گویند: وحی از خدا، از بیرون به پیغمبر می‌رسید. گفتم: خدا بیرون پیغمبر نیست، درون پیامبر است.» (۴۶)

* نقد قولی که بازتاب فلسفه ساخته شده بر یک محور فعال و یک محور فعل‌پذیر است:

مجری که خوب مسأله را درک کرده و شاید قصدش این بوده‌است که مچ خالی او را باز کند و یا حقیقت را باز یابد، به سروش می‌گوید: گفته شما «خدا در پیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه او می‌اندیشید، اندیشه او بود» این ثنویت است. و سروش می‌گوید: «عکسش است، چرا ثنویت؟» «مجری در جا می‌گوید: «مگر غیر از این است که مسیحیان می‌گویند: خدا و فرزندش از یک جنس بودند و شما می‌گویند: پیامبر در خدا بود و خدا در پیامبر بود.» در این گفت و شنود که تأمل کنیم، می‌بینیم، هر دو قرآن را به حال خود گذاشته‌اند و به سراغ فلسفه رفته‌اند. به سراغ فلسفه‌ای رفته‌اند که بر ثنویت بنا شده‌است. از پاسخ سروش معلوم می‌شود که او ثنویتی که در آن، یک محور فعال و محور دیگر فعل‌پذیر است را، ثنویت نمی‌داند.

افزون بر این، موضوع بحث قرآن بود. آیا قرآن بیان‌گر ثنویت هست؟ یا این یا آن نوع ثنویت را تصدیق و یا رد می‌کند؟ اگر رد می‌کند، متن با توحید می‌خواند یا نمی‌خواند؟ به جای پرداختن به این پرسش‌ها، رابطه علت و معلول در فلسفه، به رابطه خدا و پیامبر و قرآن تحمیل می‌شود. طرف بحث نیز نمی‌پرسد: مگر حرف فیلسوفان، حرف اول و آخر است؟ به نظر فیلسوفان هم کمی بعد می‌پردازیم. در این‌جا خاطر نشان می‌کنیم قرآن ترجمان توحید است و با صراحتی بی‌خدشه، ثنویت و تثلیث را باطل می‌شناسد. فرعونیت را که بیانگر ثنویت است (یک محور فعال که فرعون است و محور فعل‌پذیر که مردم تحت جباریت او هستند) مطرود می‌داند. ثنویت خدا و پسرش مسیح را مردود می‌داند و تثلیث پسر، پدر و روح القدس را هم باطل می‌شناسد:

حد اقل ما مسلمانها و به ویژه دوستاناران و علاقه مندان به مولانا، این تجربه سترگ عرفانی را از او بیاموزیم که

بیش مزن دم ز دوی، دو دو مگو چون ثنوی // اصل سبب را بطلب، بس شد از آثار مرا

موحد باش و دم از ثنویت و یا تثلیث مزن، در ورای امور و آن سوی تمام سببها و علتها، حق را ببین

* مسیح و پسر خدا و تثلیث:

لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي و ربكم انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة و ماويه النار و ما للظالمين من انصار (مائده/۷۲)

آنان که گفتند: خداوند همان مسیح پسر مريم است، مسلماً کافر شدند.

لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من اله الا اله واحد و ان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم (مائده/۷۳)

براستی آنان که گفتند: خداوند یک از سه اقنوم است، کافر شدند.

تثلیث: اعتقاد به سه گانگی خدا در عین واحد بودن است. اقنوم جمع اقانیم = اصل اقنوم ثلاثه = سه اصل و یا سه ذات و عبارتند از: پدر (خدا)، پسر (مسیح) و روح القدس یعنی جبرئیل.

* اعلان ابطال تثلیث و غلو در دین:

یا اهل الكتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه فامنوا بالله و رسله و لا تقولوا ثلاثة انتهوا خیرا لکم انما الله واحد سبحانه ان یکون له ولد له ما فی السموات و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا (نساء/ ۱۷۱) « عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه... » « عیسی مسیح پسر مریم و کلمه او و روح او است که به مریم القاء کرد... » « و لا تقولوا ثلاثة انتهوا » و مگوئید که [خدا] سه گانه است. از این باز ایستید که برای شما بهتر است.

در این جا مناسبت دارد، گذرا اشاره شود که چگونه تثلیث اصل راهنمای مسیحیت گردید. وقتی قسطنطین در اوایل قرن سوم میلادی خواست با کمک کلیسا امپراتوری مطلقه‌ای را به وجود آورد، ابتداء خود مسیحی شد و سپس تمام مذاهب دیگر را باطل اعلام کرد. و چون بحث بر سر ماهیت مسیح در گرفته بود و به میان مردم رفته و بشدت رواج پیدا کرده بود، امپراتور که از تضعیف قدرتش احساس خطر کرده بود، به کشیشان نامه نوشت که از اختلاف صرف نظر کنند. فایده نبخشید. همه اسقفها را دعوت به شورا کرد و فرمان داد که همه باید، به تثلیث گردن بگذارند. اسقفها، از آن جمله، آریوس که می‌گفتند: « مسیح با آفریننده یکی نیست، بلکه «لوگوس» یعنی نخستین و عالیقدرترین همه مخلوقات است. » (۴۷) وی نظر خود را مبنی بر این که مسیح موجودی آفریده است و نا برابر با پدر، و «فقط مشارکت، الهی بود» تکرار کرد (۴۸). اما بشدت مورد حمله قرار گرفت. «اسقف الکساندر، به عنوان شمشیر الهیات خود، آتاناسیوس، سر کشیش فصیح و پر خاشگر را به همراه آورده بود. و او « نشان داد که اگر مسیح و روح القدس با پدر همذات نبودند، شرک و اعتقاد به خدایان پیروز می‌شد. او اذعان کرد که، در نظر، مجسم ساختن سه شخص متمایز در وجود یک خدا اشکال دارد، ولی چنین دفاع کرد که عقل بایستی در برابر تثلیث سر تعظیم فرود آورد.» (۴۹) در پایان کار، شورا به صوابدید امپراتور بیانیه (۵۰) ذیل را منتشر ساخت:

« ما به خدای یگانه معتقدیم، به پدر قادر مطلق، آفریننده همه چیزهای آشکار و نهان. و به یک خداوندگار، به عیسی مسیح پسر خدا، به وجود آمده... نه آفریده شده، همذات با پدر... که به خاطر ما برخاسته و به خاطر نجات ما فرود آمده، مجسم شده، بشر گشته، رنج دیده، روز سوم از میان مردگان برخاسته، به آسمان صعود کرده است و برای داوری زندگان و مردگان خواهد آمد.» (۵۱)

فقط پنج اسقف با آن مخالفت کردند و سر انجام دو تن، از امضای این بیانیه خود داری کردند. این دو همراه با آریوس تکفیر و توسط امپراتور تبعید شدند. فرمان امپراتوری مقرر کرد که همه کتابهای آریوس سوزانده شوند و مجازات پنهان نگاهداشتن آنها اعدام باشد. (۵۲) در پایان کار، قسطنطین « شورا را با ضیافتی و جشنی شاهانه که همه اسقفها در آن حضور داشتند، به پایان رساند. به آنان متذکر شد که دیگر به جان یکدیگر نیفتند. سپس آنان را مرخص کرد.» (۵۳)

و اینچنین قسطنطین تثلیث را به منظور قدرت امپراتوری مطلقه خودش اصل راهنمای مسیحیت کرد. (۵۴) با توجه به گفته دیگر سروش در مورد قرآن که «بخشی هم احقاق و اجرا و انصاف دادن در مقام حق گذاری است. این چیزی است که نسبتاً مغفول بوده در گذشته برای همه مغفول بوده. یعنی شما در قرآن این را نمی بینید، در تورات نمی بینید، در انجیل نمی بینید، هیچ جا نمی بینید.» (۵۵)

شاید علت چنین گفته هائی این باشد که آقای سروش قرآن را همسنگ و برابر با تورات و انجیل گرفته اند و قادر نبوده و یا نخواستند که تفاوت بین این سه کتاب آسمانی را که در دسترس و موجود است، درک کنند.

* وجود معلول منک در وجود علت است:

۱. اما این قول سروش با قول دیگری که به دنبال آن اظهار می‌کند، در تناقض بهت‌آوری است: سروش می‌گوید: پیامبر از خداوند پر بوده‌است. اما کسی می‌تواند از خداوند «پر» باشد که عقلی مستقل و آزاد، نزدیک به مطلق، مستقل و آزاد، رها از هر آنچه رنگ تعلق پذیرد داشته باشد. هشیاری او کامل باید باشد. یعنی ضد حالت خواب، خصوص خواب پریشان. سخن دقیق این‌است: چون اصل راهنمای عقل موازنهٔ عدمی بگردد، عقل می‌تواند با هستی محض، این همانی بجوید. به یمن این‌همانی با هستی خلاق است که عقل خودانگیخته می‌تواند پیام او را بی‌کم و کاست دریافت کند و باز بگوید.

بدین‌قرار، ممکن نبود پیامبر (ص) «از خدا پر باشد» و در همان حال خواب پریشان ببیند و قرآن حاصل به نظم در آوردن آن خواب پریشان باشد. تناقض گوئی چنین بهت‌آوری گویای پریشان بینی و گوئی است. اما تناقض‌گوئی ادامه دارد. او می‌گوید: «ورود خدا در طبیعت غیر از این راهی ندارد». وقتی اصل راهنمای عقل، ثنویت تک محوری می‌شود، او را بر آن می‌دارد سخنی بر زبان بیاورد که شباهتی به قول هگل دارد: «ورود خدا در طبیعت»، طبیعت (در این‌جا پیامبر) را فعال و خدا را فعل‌پذیر می‌کند. پیامبر از خدا پر می‌شود و این او است که قرآن را می‌آفریند. شگفت‌آور نیست؟ عقلی بر اصل ثنویت تک محوری، راه و تنها یک راه برای «ورود» خدا به طبیعت تصور می‌کند. اما آیا گوینده متوجه است خدائی که پیامبر از او پر می‌شود، متعین است و خدا نیست؟ قول او می‌گوید: نه. سروش می‌گوید: «با اینکه ورودش در طبیعت یعنی فرشته‌ای می‌فرستد، من آن‌ها را درک نمی‌کنم». حال این‌که هستی محض و خلاق با آفریدهٔ خود، از طریق ورود در آن ارتباط نمی‌گیرد. آفریده از طریق رهاشدن عقل خود از متعین‌گردان‌ها و در ارتباط قراردادن عقل خودانگیخته و خلاق خود با خلاق علی‌اطلاقی که خدا است، به دریافت پیام خدا توانا می‌شود. کسی که ملک را به عنوان رابط درک نمی‌کند، دربارهٔ آنچه و آن‌کس که درک نمی‌کند باید حدس بزند یا نزند. نه این‌که چون درک نمی‌کند، خداوند را متعین بگرداند و پیامبر را از او پر کند. و تازه مگر هرچه در هستی هست باید من و آقای سروش درک کنیم و اگر نکنیم بگوئیم نادرست است؟ مگر ما به علم مطلق رسیده ایم؟ که اگر چنین تصویری دست دهد، خود را جانشین خدا گردانیده‌ایم. **داستان همان لطفیه‌ای است که روزی در بازار تهران شخصی روحانی به من گفت: شما روحانیت را نمی‌شناسید. ما روحانیون قبل از انقلاب نماینده خدا در روی زمین بودیم و حالا بعد از انقلاب خدا نماینده ما در آسمانهاست. و در روی زمین دیگر او کاره‌ای نیست!**

۲. اما آیا پرشدن پیامبر (ص) از خداوند ابطال‌پذیر است؟ آنچه امروز سروش دربارهٔ پرشدن پیامبر از خدا و خواب پریشان بودن قرآن می‌گوید، با آنچه او در گذشته (نوشتهٔ او در مکتب مبارز) دربارهٔ ابطال‌پذیری نوشته‌است، نمی‌خواند (این امر موضوع مطالعهٔ دیگری شده‌است). اما ابطال‌پذیری پویا روش است و سروش حق دارد نظر خود را دربارهٔ آن تغییر بدهد. باوجود این، وقتی علوم اجتماعی و انسانی را از قلمرو ابطال‌پذیری خارج می‌کند، باید تعریف جدید خود از ابطال‌پذیری را بکند و بگوید از چه راه مدعای او ابطال‌پذیر است و آن‌گاه با به کاربردن روش، ابطال شونده‌ها را بجوید. این واقعیت که او روش خویش را تعریف نمی‌کند و این روش را در مدعی خود به کار نمی‌برد، گویای گرفتار شدن عقل به آشفتگی ناشی از تناقض‌هائی است که گوینده توانا به حل آنها نیست.

۳. طرفه این‌که، درجا، سخنی وارونه پرشدن پیامبر از خدا می‌گوید: «وجود معلول مُنذک در وجود علت است، شما فراموش کرده‌اید که وجود معلول مستحیل در وجود علت است یا به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی اینها دو مستقلند به یک استقلال». غیر از این‌که پر شدن انسان از خدا، مستحیل شدن انسان در خدا نیست، از آن دید، رابطه علت با معلول وابستگی معلول به علت در وجود است. اما وجود علت و همراهی معلول با علت در وجود، در آنچه به خداوند و انسان مربوط می‌شود، جبر را ایجاب نمی‌کند. چراکه خداوند استقلال و آزادی مطلق است. بنابراین که از حق جز حق صادر نمی‌شود، انسان آفریده خدا، مستقل و آزاد است. این خودانگیختگی انسان است که بدون وجود خودانگیختگی مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد. از این‌رو است که بدون اتصال خودانگیختگی انسان به خودانگیختگی مطلق که خدا است (موازنه عدمی همین است)، انسان توانا به دریافت پیام خالق نمی‌شود. باوجود این اتصال، هنوز باید عقل در حالت خلق باشد تا بتواند با خلاق علی‌الاطلاق رابطه برقرار کند. چرا که پیامی که دریافت می‌کند به زبان آزادی، زبانی است که در خلق به کار می‌رود.

«وجود معلول یک وجود وابسته می‌شود که منک در وجود علت است» به استناد به نظریه وحدت وجود می‌ماند. و انحلال معلول (انسان) در علت (خدا)، غیر از «یگانه ساختن خویش برای حق و استغراق در او» (قول عطار) است. اما صاحب المیزان. طباطبائی نیز به انحلال معلول در علت قائل نبود. چراکه، از این منظر، اشتراک در وجود، اشتراک در تعین نیست و متعین قابل انحلال در نامتعین محض نیست. باوجود این، فرض می‌کنیم پیامبر در خدا منحل شده باشد، هرگاه چنین شده‌باشد، آیا او می‌تواند جز زبانی باشد که از آن کلام خدا جاری می‌شود؟ چرا گوینده این چنان تناقض مدعای خویش را با «معلول منک در وجود علت است»، نمی‌بیند؟

به یمن نقدهای پیشین، حال می‌توانیم به رویا/خواب و کم و کیف آن بپردازیم.

محمد جعفری ۲۵/ بهمن [دلو] / ۱۳۹۵

یادداشت و نمایه:

۴۲- نهج البلاغه فیض حکمت ۷۵؛ و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید حکمت ۷۶.
لِلسَّائِلِ الشَّامِي لَمَّا سَأَلَهُ: أ كَانَ مَسِيرُنَا إِلَى الشَّامِ بِقَضَاءِ مَنْ أَلَّهِ وَقَدَّرَ؟ بَعْدَ كَلَامِ طَوِيلٍ هَذَا مُخْتَارُهُ: وَيَحْكُ! لَعَلَّكَ ظَنَنْتَ قَضَاءً لَزِمًا، وَقَدَّرًا حَاتِمًا! لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْتِيرًا، وَنَهَاهُمْ تَحْذِيرًا، وَكَأَفَ بَسِيرًا، وَلَمْ يَكْفِ عَسِيرًا، وَأَعْطَى عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيرًا؛ وَلَمْ يَعْصِ مَغْلُوبًا، وَلَمْ يَطْعُ مُكْرَهًا، وَلَمْ يَرْسِلِ الْأَنْبِيَاءَ لِعِبَاءٍ، وَلَمْ يَنْزِلِ الْكُتُبَ لِلْعِبَادِ عَبَثًا، وَلَا خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا: «ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ».

۴۳- همان سند.

۴۴- اصول کافی، ج ۱ ص ۲۲۲، باب الجبر والقدر والامر، ح ۱۰، قال: سنل عن الجبر والقدر فقال: لا جبر ولا قدر ولاكن منزله بينهما، فيها الحق التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها آياه العالم.

۴۵- اصول کافی، ج ۱ ص ۲۲۴، باب الجبر والقدر والامر، ح ۱۳؛ لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين. قال: قلت: و ما امر بين امرين؟ قال: مثل ذالك رجل رأيتة معصية فلم ينته فتركتة ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركتة كنت انت الذي أمرته بالمعصية.

۴۶- بخش دوم گفتگوی سروش با بازرگان در برنامه پرگار:

<https://www.youtube.com/watch?v=PJZupxATAb8&feature=youtu.be>

۴۷- تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم ترجمه، چاپ سوم ۱۳۷۰، ص ۷۶۸.

۴۸- همان سند، ص ۷۷۰.

۴۹- همان سند.

۵۰- این بیانیه با «اعتقاد نامه نیقیه» که هم اکنون مورد استفاده است و به سال ۳۶۲ میلادی تجدید نظر شده است تفاوت دارد.

۵۱- تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم ترجمه، چاپ سوم ۱۳۷۰، ص ۷۷۰.

۵۲- همان سند، ص ۷۷۱.

۵۳- همان سند.

۵۴- برای اطلاع بیشتر به کتاب «ولایت فقیه، بدعت و فرعونیت»، فصل اول و یا تاریخ تمدن، (قیصر و مسیح)، ویل دورانت، جلد سوم مراجعه کنید.

۵۵- مصاحبه با صدای امریکا در برنامه افق که در تاریخ ۱۳۹۳/۹/۲۱ منتشر شد

<http://ir.voanews.com/media/video/iran-rumi-soroush/2556640.html?z=0&zp=1>