

کشف مغالطات در پردازش ایده بی صورتی وحی

کلیه فائزه برزگر تبریزی / کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبایی

BarzegarTF@gmail.com

حمیدرضا آیت‌اللهی / استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

hamidayat@gmail.com

دریافت: ۹۴/۵/۱۴ - پذیرش: ۹۴/۱۰/۱۸

چکیده

درک مغالطات و کشف آنها از میان یک متن از موضوعاتی است که آموزش آنها از طریق نظری و صرفاً ارائه تعریف، بسیار سخت و حتی ناممکن به نظر می‌رسد. از نظر نگارنده در چنین مواردی روشی عملی باید در پیش گرفته شود و آنچه پیش‌روی است نمونه‌ای از این رویکرد برای آشنایی خواننده با انواع مغالطات و روش کشف آنهاست. به دلیل جذابیت مباحث مربوط به «تجربه دینی» به‌ویژه برای علاقه‌مندان به «فلسفه دین»، اثر عبدالکریم سروش با عنوان «کلام محمد» به‌عنوان متن مورد بررسی انتخاب، و اصل مقاله به دو بخش تقسیم شده است. در بخش اول سعی بر آن است که مغالطات هر بخش به طور جداگانه شناسایی و بررسی شوند و در بخش دوم مغالطاتی که در کل متن به‌عنوان یک استدلال یک‌پارچه به نظر می‌رسند مطرح می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: مغالطه، پیامبر ﷺ، الهام، وحی، مضمون وحی، صورت وحی، اتحاد با خدا.

مقدمه

با رجوع به منابع و کتب منطقی، شاید بتوان بهترین و فراگیرترین تعریف را برای مغالطه به این صورت بیان کرد: مغالطه یعنی خطا در تفکر (استدلال، تعریف، دفاع و نقد) (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۵) و در اهمیت آن همین بس که منطق نیز خود بر همین اساس تعریف شده است: منطق ابزاری علمی است که به‌کارگیری آن ذهن انسان را از خطا در تفکر بازمی‌دارد. پس بر همین اساس می‌توان قدمت مغالطه را به آغاز تاریخ تفکر بشر رساند؛ چراکه وقتی تفکر در جایی حضور داشته باشد، زمینه بروز خطا نیز در آن خواهد بود. با این حال، آنچه در تاریخ به‌عنوان مقطع برجسته پرداختن به مغالطه مطرح می‌شود، پنج قرن پیش از میلاد، یعنی زمان اوج مشرب سופسطایی است، که ادامه این روند سرانجام منجر به ظهور ارسطو و تدوین منطق و بررسی مغالطات برای نخستین بار شد. جریان کشف و بررسی تفکر مغالطی از آن پس، در دو سنت اسلامی و غربی با رویکردهای مختلف دنبال می‌شود.

مدعای متن مورد بررسی نیز مبنی بر اینکه قرآن کاملاً یا تا حدی محصول تفکرات پیامبر و به نوعی کلام ایشان است تازگی ندارد. این همان واکنشی است که کفار و مشرکان زمان پیامبر در نخستین مواجهه با دعوی نبوت ایشان و ارائه قرآن کریم به‌عنوان کلام خدا از خود نشان دادند؛ با این تفاوت که روش مخالفان متقدم، ساحر، شاعر و جادوگر خواندن پیامبر، در جهت حفظ منافع و ماندن بر کیش پدران و مواردی از این دست بوده است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد آنچه در متن مورد بررسی مبنای نظریه پردازش قرار گرفته، مدرن شدن جهان و بی‌معنایی امور سنتی، وجود خطا در کتاب آسمانی و در یک کلام عصری بودن قرآن است؛ علاوه بر اینکه مباحث عرفانی مانند یکی شدن انسان با خداوند نیز امروزه مخاطبان خاص خود را دارد.

شاید نخستین و ساده‌ترین پاسخ به این مدعا (که روش قرآن کریم هم بوده است) (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۸) برجسته کردن مغالطاتی باشد که در مبانی و جهت‌گیری‌های آن نهفته‌اند. کشف مغالطات مندرج در روند یک استدلال، یکی از راه‌هایی است که می‌توان بر اساس آن میزان درستی آن استدلال را محک زد. علاوه بر این، استفاده کاربردی از منطق و تلاش برای تطبیق تعریف مغالطات بر موارد عینی آن در مبحثی چالش‌انگیز (نظیر این بحث) انگیزه اصلی نگارش این مقاله به‌شمار می‌رود.

قسمت اول: بخش اول

پرسش: چگونه می‌توان چیزی همچون وحی را در جهان مدرن و راززدایی‌شده امروز با معنا دید؟

پاسخ: وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر این را در سطح

بالاتری تجربه می‌کنند. در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعارۀ شعر می‌فهمیم؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجهٔ شعر است. شعر ابزاری معرفتی است که کارکردی متفاوت با علم و فلسفه دارد. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند؛ و چیزی دریافت کرده است. و شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است: شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی مردم بگشاید؛ شاعر می‌تواند جهان را از منظری دیگر به آنها بنمایاند (سروش، ۱۳۸۶).

۱. نخستین مطلب درخور تأمل، ساختار پرسشی است که این بخش با آن آغاز شده است. به نظر می‌رسد این پرسش با این پیش‌فرض مطرح شده که وحی فقط در گذشته معنا دار بوده و در جهان امروز آن هم به دلیل «مدرن و راززدایی شده بودن» باید طور دیگری تعریف شود تا با معنا محسوب شود. پاسخی هم که به این پرسش داده شده یعنی اینکه «در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعارۀ شعر می‌فهمیم»، تأیید این مطلب را به طور تلویحی به همراه دارد.

با نگاهی به تعریف مغالطۀ سنت‌گزیزی، به نظر می‌رسد این مغالطه در اینجا هم در پرسش و هم در پاسخ رخ داده است:

«این مطلب قدیمی است پس نادرست و نامقبول است». این جمله خلاصه و اساس اندیشۀ نادرستی است که نام مغالطۀ سنت‌گزیزی را بر آن نهاده‌ایم... مقتضای تفکر عقلی و منطقی این است که برای قضاوت دربارهٔ هر مدعایی به محتوای آن مدعا و دلایل و براهین آن توجه کنیم و امور جانبی و غیرمرتبط، مانند شخص گوینده یا زمان ابراز سخن را در اعتبار آن دخیل ندانیم. بنابراین برای نشان دادن خطای یک اندیشه و مدعا باید مستدلانه سخن گفت و نمی‌توان صرفاً به دلیل قدمت، اندیشه‌ای را نادرست خواند (خندان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۰).

به نظر می‌رسد در دل عبارت «راززدایی شده» مغالطه دیگری نیز نهفته است. ظاهراً مراد پرسش آغازین از این عبارت، پیشرفت‌های علمی‌ای است که در طول تاریخ پس از نزول قرآن صورت گرفته‌اند و اینکه پس از این پیشرفت‌ها بشر دیگر نیازی به وحی برای دستیابی به حقایق ندارد؛ درحالی‌که با توجه به اقرار خود صاحب‌نظران دنیای علم، بسیاری از رازهای عالم هنوز برای بشر مکشوف نشده‌اند و علاوه بر این حقایقی در وحی نهفته است که علم هرگز به آنها دست نخواهد یافت؛

۲. این جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است، وحی بالاترین درجهٔ شعر است». با توجه به استفاده از عبارت «یکی از فیلسوفان مسلمان»، بدون اشاره به نام این فیلسوف، مغالطۀ توسل به مرجع کاذب (Appeal to authority) در جملهٔ مزبور قابل شناسایی است:

توسل به قول صاحب‌نظران بدون ذکر نام آنها ارتکاب مغالطه است. چنین توسل و استنادهایی چیزی جز یک ادعای مبهم نیست. در این حالات همواره سعی می‌شود که آن شخصیت بی‌نام و نشان با ذکر برخی از اوصاف بسیار مهم نشان داده شود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

می‌توان گفت در اینجا اوصاف فیلسوف و مسلمان، به نشانهٔ صاحب‌نظر بودن و خودی بودن، از مصادیق «اوصاف ذکرشده برای بسیار مهم نشان دادن شخص» است که در تعریف این مغالطه بیان شد؛ ۳. با نگاهی کلی به این بخش می‌توان آن را به دو بخش تقسیم کرد. در قسمت اول سعی شده وحی بر اساس سابقۀ ذهنی ما از شعر تعریف شود: «وحی الهام است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند. در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعارۀ شعر می‌فهمیم؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجهٔ شعر است».

در قسمت دوم و در قالب جملهٔ «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» جای شعر و وحی عوض شده؛ به‌طوری‌که گوینده با استفاده از عبارت «درست مانند وحی» می‌خواهد با استفاده از سابقۀ ذهنی مخاطب نسبت به وحی، شاعری را تعریف کند. با این توضیحات به نظر می‌رسد گوینده در اینجا دچار مغالطۀ تعریف دوری شده است:

تعریف دوری در جایی است که برای معنا کردن یک واژه از واژه دیگری استفاده شود؛ درحالی‌که در معنای واژهٔ دوم نیازمند دانستن معنا و مفهوم واژهٔ اول هستیم؛ ... تعریف دوری نوعی بیان مبهم است؛ از این‌رو جزء تبیین‌های مغالطی طبقه‌بندی شده است. جنبۀ مغالطه‌آمیز تعریف دوری این است که مخاطب در فهم یک امر مبهم به امر مبهم دیگری احاله داده می‌شود، درحالی‌که برای فهم امر دوم نیازمند شناخت امر اول است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۶).

شاید بهتر باشد برای اینکه این مغالطه واضح‌تر دیده شود، محتوای قسمت اول را با عبارت اختصاری « شعر ← وحی» و محتوای قست دوم را با عبارت اختصاری «وحی ← شعر» نشان دهیم.

ممکن است در اینجا این مطلب به نظر بیاید که اگرچه در جملهٔ «وحی بالاترین درجهٔ شعر است»، برای تعریف وحی از شعر استفاده شده، ولی در جملهٔ «شاعری درست مانند وحی یک استعداد و قریحه است»، «شاعری» است که بر اساس وحی تعریف شده و نه «شعر»؛ لذا مغالطه‌ای رخ نداده است. در پاسخ باید گفت برای رفع این شبهه کافی است به جای کلمۀ شاعری کلمۀ شعر گفتن را جای‌گزین کنیم؛ چراکه حتی اگر نتوان شعر گفتن را مساوی شاعری قرار داد، اما می‌توان آن را زیرمجموعۀ شاعری دانست. شعر هم حاصل و نتیجۀ شعر گفتن است. این مطلب را می‌توان به‌اختصار به این صورت نشان داد: شاعری ← شعر گفتن ← شعر

در اینجا مغالطۀ تمثیل و تشبیه نیز رخ داده است؛ به این معنا که صرف الهام یک سلسله معانی به شاعر سبب نمی‌شود که وحی را در همهٔ جهات شبیه شعر بدانیم و شعر را شبیه وحی! وحی اگر هم از

نوع الهام باشد، الهام خاص لفظ و معنا از سوی خداوند متعال به جان و قلب نبی است. پس حکم شعر را نمی‌توان به صورت کامل به وحی نسبت داد.

بخش دوم

پرسش: به نظر شما، قرآن را باید محصول زمان خودش دید. آیا این سخن متضمن این نیز هست که شخص پیامبر نقشی فعال و حتی تعیین‌کننده در تولید این متن داشته است؟
پاسخ: بنا به روایات سستی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد؛ اما به نظر من، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است. استعارۀ شعر به توضیح این نکته کمک می‌کند. پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است؛ اما در واقع - یا حتی بالاتر از آن: در همان حال - شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولیدکننده. بحث درباره‌ی اینکه آیا این الهام از درون است یا از بیرون حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد، چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و برون نیست.

این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه‌ی بشریت است؛ نه به اندازه‌ی خدا.

جلال‌الدین مولوی، شاعر عارف، این تناقض‌نما را با ابیاتی به این مضمون بیان کرده است که «اتحاد پیامبر با خدا، همچون ریختن بحر در کوزه است» (سروش، ۱۳۸۶).

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده‌ی وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفۀ شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند. شخصیت او نیز نقشی مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او: پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح؛ درحالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبۀ کاملاً بشری وحی است (سروش، ۱۳۸۶).

۱. این جمله از نقل قول فوق را در نظر بگیرید: جلال‌الدین مولوی، شاعر عارف، این تناقض‌نما را با ابیاتی به این مضمون بیان کرده است که: «اتحاد پیامبر با خدا، همچون ریختن بحر در کوزه است» (همان).

به نظر می‌رسد صاحب متن در اینجا دچار مغالطۀ توسل به سخنان بزرگان شده باشد؛ چراکه استناد به فرد صاحب‌نظری چون مولانا در روند استدلال برای یک مدعا آن را به صورت یک مرحله از استنتاج در نظر مخاطب جلوه می‌دهد؛ به‌ویژه اینکه ایشان برای اثبات اتحاد نفس پیامبر با خدا (اتحادی که منجر به تولید وحی شود) و این اتحاد به اندازه‌ی بشریت است، برهانی جز اشاره به بیانات مولوی اقامه نمی‌کند:

این مغالطه در موردی رخ می‌دهد که شخص به جای اینکه بر مدعای خود استدلال و برهان اقامه کند، برای تأثیر در مخاطب و القای مدعای خود به او، در تأیید کلام خویش به سخنان بزرگان و دانشمندان تمسک جوید. بدیهی است که سخنان هیچ‌کس بدون ارائه‌ی استدلال حجت و قابل قبول نیست (مگر معصومین علیهم‌السلام که عصمت آنها نیز با ادله‌ی عقلانی به اثبات رسیده است) و صرف اینکه کسی از غیر معصومین ادعایی را بیان نموده باشد، دلیلی بر درستی آن ادعا نیست؛ بنابراین تا استدلالی بر مدعایی اقامه نگردیده باشد، آن مدعا ثابت نمی‌شود، و تمسک به کلام بزرگان و دانشمندان به جای استدلال بر مدعا، جز مغالطه امر دیگری نیست (نبویان، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵)؛

۲. آنچه از مراجعه به دیگر اشعار مولانا به دست می‌آید، مغایر با مدعای آفریده شدن قرآن توسط پیامبر در نتیجۀ اتحاد وی با خداوند است. مولانا با اینکه معتقد به اتحاد نوری و نه حلولی انبیا با خداوند است، همچنان به اینکه وحی از جانب خداوند و قرآن کلام خداست پایبند می‌ماند:

پس بدان کآب مبارک زآسمان	وحی دل‌ها باشد و صدق بیان (۳.۴۳۱۷)
گفت پیغمبر که آواز خدا	می رسد در گوش من همچون صدا
مهر در گوش شما بنهاد حق	تا به آواز خدا نارد سبق

نک صریح آواز حق می‌آیدم	همچو صاف از درد می‌پالایدم (۴.۲۸۸۰-۸۲)
مطلق آن آواز، خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود

گفته او را من، زبان و چشم تو	من حواس و من رضا و خشم تو (۱.۱۹۳۶-۷)
گرچه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق نگفت او کافر است (۴.۲۱۲۲)
او بفرمودستمان این بن‌دگی	نیست ما را از خود این گون‌دگی (۳.۲۹۲۸)

بنابراین به نظر می‌رسد مصاحبه‌شونده در اینجا مرتکب مغالطۀ نقل قول ناقص شده است:

اگر شخص ناقل از سخنان مرجع مورد استناد خود عباراتی را برگزیند که محتوای آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد و یا اگر از متن مرجع عبارت یا عباراتی هرچند کامل نقل شود، اما محتوای

سخن نقل‌شده با مجموع آرا و نظریات مطرح‌شده در متن مرجع مغایر باشد، مرتکب مغالطۀ نقل قول ناقص شده است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

در اینجا نیز ذکر یک جمله از مولانا، آن هم به صورتی که تنها یک بخش مدعای مصاحبه‌شونده (یعنی اتحاد پیامبر با خدا) را تأیید می‌کند (آن هم نه دقیقاً همان اتحادی که در این مصاحبه موردنظر است)، و عدم اشاره به اشعاری از قبیل اشعار مزبور که بخش دیگر مدعای مزبور (نقش آفرینندگی پیامبر در تولید قرآن) را رد می‌کند، می‌تواند منجر به پذیرش این مطلب از سوی مخاطب شود که مولانا نیز با مدعای مطرح‌شده در متن مورد بررسی موافق است؛

۳. مغالطۀ بعدی، مغالطۀ خلط علت و دلیل (Confusing cause) نام دارد:

مغالطۀ خلط علت و دلیل هنگامی رخ می‌دهد که هریک از این دو به جای دیگری به کار گرفته شود. در این مغالطه منظور این نیست که چیزی را که علت است دلیل بنامیم یا برعکس؛ بلکه منظور این است که اگر در جایی در مقام بحث از پدیده‌های خارجی هستیم (مقام نبوت) و در واقع باید به تبیین روابط علی و معلولی آنها بپردازیم در عوض به جنبۀ ذهنی و بحث از چگونگی حصول عقیده ای خاص مشغول شویم؛ همچنین اگر در جایی در مقام بحث از دلیل و استدلال برای یک مدعا (مقام اثبات) هستیم، یعنی می‌خواهیم تبیین کنیم که اعتقاد به گزاره‌ای خاص چگونه و با چه مقدماتی برای ما حاصل شده در اینجا نیز پرداختن به جنبۀ خارجی و بیان روابط علی و معلولی مغالطه خواهد بود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴-۲۱۵).

برای پی بردن به چگونگی رخداد این مغالطه، سه بندی را که در این بخش نقش استدلالی عمده‌ای بر عهده دارند در نظر می‌گیریم:

این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه بشریت است؛ نه به اندازه خدا.

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفرینندۀ وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفۀ شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند.

شخصیت او نیز نقشی مهم در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او: پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر

گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، درحالی‌که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبۀ کاملاً بشری وحی است (سروش، ۱۳۸۶).

با توجه به اینکه عبدالکریم سروش در ضمن این بخش به دنبال پاسخ‌گویی (پاسخ مثبت) به این پرسش است که آیا پیامبر نقشی تعیین‌کننده در تولید قرآن داشته است، انتظار می‌رود آنچه ارائه می‌کند استدلالی در جهت اثبات این مدعا باشد؛ اما به نظر می‌رسد از سه بند یادشده، فقط در بند سوم ادله‌ای در این جهت ارائه شده (از قبیل تأثیر شخصیت، تاریخ زندگی و احوالات روحی پیامبر در متن قرآن)، و دو بند اول به بیان سازوکار و فرایند علی و معلولی موجود در ایجاد و صورت‌بندی وحی می‌پردازند؛ به این ترتیب که پیامبر قوه‌ی الهی شدن نفسش را به فعلیت رسانده است و یکی شدن نفس او با خداوند منجر به دریافت الهام از این نفس خدایی می‌شود و از سوی دیگر به سبب قابل فهم کردن آن برای مردم ناگزیر از صورت‌بندی آن است. به عبارت دیگر درحالی‌که مقام این بخش مقام اثبات است، در آن به جنبه‌های خارجی و روابط علی و معلولی حاکم بر وحی پرداخته شده است.

بخش سوم

پرسش: پس قرآن جنبه‌ای انسانی و بشری دارد؛ این یعنی قرآن خطاپذیر است؟

پاسخ: از دیدگاه سستی، در وحی خطا راه ندارد؛ اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آنچه قرآن درباره‌ی وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چوی پیامبر به سطح دانش زمان خویش «فرود آمده است» و «به زبان زمان خویش» با آنها سخن گفته است.

من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد، درحالی‌که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقتاً به آنچه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره‌ی زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که امروز ما در اختیار داریم نداشته است و این نکته خدشه‌ای هم به نبوت او وارد نمی‌کند؛ چون او پیامبر بود نه دانشمند یا مورخ (سروش، ۱۳۸۶).

(جمله‌ی آخر این نقل قول درخور نقد است؛ به این ترتیب که پیامبر کسی است که پیام خداوند را به انسان‌ها می‌رساند پس علم او و آنچه را در اختیار انسان‌ها قرار می‌دهد دارای منشائی الهی است؛ لذا

استناد خطا به پیامبر استناد خطا به خداوند و فعل او یعنی ابلاغ وحی است و البته واضح است که خداوند خطا نمی‌کند).

در این بخش استفاده از عبارت «مفسران بیشتر و بیشتری» برای اشاره به افرادی که قایل به خطاپذیری قرآن هستند، ما را با امکان وقوع سه مغالطه از سه منظر روبه‌رو می‌کند:

در حالت اول، به نظر می‌رسد گوینده به دلیل عدم ذکر نام این مفسران دچار مغالطۀ توسل به مرجع کاذب شده باشد:

توسل به قول صاحب‌نظران بدون ذکر نام آنها ارتکاب مغالطه است. چنین توسل و استنادهایی چیزی جز یک ادعای مبهم نیست. در این حالات همواره سعی می‌شود که آن شخصیت بی‌نام و نشان با ذکر برخی از اوصاف بسیار مهم نشان داده شود (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۷۴).

در حالت دوم، استفاده از واژه «بیشتر و بیشتری» امکان وقوع مغالطۀ سورهای کلی‌نما (Half-concealed quantification) را مطرح می‌کند:

در اینجا از سوری استفاده شده که مبهم است و ابهام آن به این معناست که یک حالت محدود و غیرکلی را بیان کند؛ اما طرز بیان و ساختار گزاره طوری است که یک حالت کلی و ادعای عام و فراگیر را به ذهن متبادر می‌سازد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

در حالت سوم، با توجه به تکیه بر شمار فراوان مفسرانِ قایل به خطاپذیری قرآن، مغالطۀ توسل به اکثریت (Appeal to number) قابل شناسایی است:

این مغالطه وقتی صورت می‌گیرد که تعداد زیاد طرفداران یک مطلب را دلیل بر درستی و صحت آن مطلب بدانیم؛ درحالی که حکم عقل و مطالعه تاریخ نشان می‌دهد هرگز اعتقاد اکثریت مردم نشانه درستی یک اعتقاد نبوده و نیست (خندان، ۱۳۸۶، ص ۳۰۷).

بخش چهارم

پرسش: شما به فیلسوفان و عارفان سده‌های میانه همچون مولوی اشاره می‌کنید. دیدگاه‌های شما درباره قرآن تا چه اندازه ریشه در سنت اسلامی دارد؟

پاسخ: بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه سده‌های میانی اسلام دارد. این سخن که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، هم در اسلام شیعی و هم نزد عارفان وجود دارد. متکلم بزرگ شیعی، شیخ مفید، امامان شیعه را پیامبر نمی‌داند، اما تمام ویژگی‌هایی را که پیامبران دارا هستند، به آنها نسبت می‌دهد. همچنین عارفان نیز عمدتاً معتقدند که تجربه آنها از جنس تجربه‌های پیامبران است، باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر مخلوق بودن قرآن به طور تلویحی آمده است.

اندیشمندان سده‌های میانه غالباً این نظرها را به شیوه‌ای روشن و مدون بیان نمی‌کردند و ترجیح می‌دادند

آنها را در خلال سخنانی پراکنده یا در لفافه بیان کنند. آنها نمی‌خواستند برای مردمی که توانایی هضم این اندیشه‌ها را نداشتند، ایجاد تشویش و سردرگمی کنند. به‌عنوان مثال، مولوی جایی می‌گوید که قرآن، آینه‌های ذهن پیامبر است. آنچه در دل سخن مولوی مندرج است این است، که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او، همه در قرآن منعکس هستند.

پسر مولوی حتی از این هم فراتر می‌رود. او در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید که چندهمسری به این دلیل در قرآن مجاز دانسته شده است که پیامبران زنان را دوست می‌داشت؛ به این دلیل بود که به پیروانش اجازه اختیار کردن چهار زن را داده بود! (سروش، ۱۳۸۶).

۱. از مراجعه به منابع اسلامی چنین برمی‌آید که اشاعره قرآن را کلام نفسی و قائم به ذات الهی و لذا امری قدیم و ازلی می‌دانستند، اما معتزله کلام الهی را از صفات فعلیه خداوند و امری حادث به‌شمار می‌آوردند. از نظر معتزله، کلام خداوند مانند کلام انسان و به صورت الفاظ و اصوات است؛ یعنی خداوند هنگام تکلم اصوات و الفاظ معنادار را ایجاد می‌کند و پیامبر نیز با گوش خود آن را می‌شنود. این اصوات و الفاظ مسموع همان کلام الهی هستند؛ اما اشاعره معتقدند که اصل کلام خداوند از جنس اصوات و الفاظ نیست تا حادث شود، بلکه کلام الهی صفتی قدیم است و این نظریه آنها به «کلام نفسی» مشهور شده است. شاید از این دو نظریه نتایج بسیاری بتوان گرفت، اما از هیچ‌یک نتیجه نمی‌شود که قرآن کلامی بشری است. به عبارت دیگر، در نقل قول مورد بررسی به عقیده معتزله مبنی بر مخلوق و حادث بودن قرآن (در مقابل نظر اشاعره مبنی بر قدیم بودن قرآن) به‌درستی اشاره شده است؛ اما تفسیری که از آن ارائه شده، یعنی بشری بودن و بالقوه خطاپذیر بودن قرآن درست به نظر نمی‌رسد (یکی از دلایلی که چنین تفسیری را نه از عقاید معتزله و نه از عقاید هیچ‌یک از اندیشمندان و متکلمان اسلامی نمی‌توان داشت، این است که طبق نظریه‌پردازی دکتر سروش واسطه‌گری جبرئیل در نزول وحی حذف می‌شود و همین امر اصلی‌ترین دلیل خطاپذیری وحی به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که واسطه بودن جبرئیل در نزول وحی امری است ثابت‌شده که همواره مورد تأیید متفکران اسلامی بوده است). به عبارت دیگر نظر معتزله در این زمینه به صورتی تفسیر شده است که مؤید مدعای گوینده باشد و همین امر مغالطۀ تفسیر نادرست را شکل داده است:

این مغالطه نیز مربوط به نقل و بازگو کردن گفتار، نوشتار یا رفتار دیگران است؛ اما با این تفاوت که در اینجا هیچ تغییر و دخل و تصرفی صورت نمی‌گیرد و همه مطالب مطابق با واقع بازگو می‌شود؛ ولی جنبه مغالطه‌آمیز این نقل و بازگو کردن در توجیه و تفسیر گفتار و رفتار دیگران است که مغایر با منظور اصلی خود آنهاست (خندان، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷)؛

۲. در تمام منابع اسلامی که مبحث نبوت عام مطرح شده، بر این نکته تأکید شده است که وحی

تشریحی آن حقیقتی است که نبی را از امام متمایز می‌کند؛ اگرچه ویژگی‌های دیگر بین آنها مشترک است؛ اما این قسمت از نقل قول مزبور را در نظر بگیرید: «این سخن که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، هم در اسلام شیعی و هم نزد عارفان وجود دارد. متکلم بزرگ شیعی، شیخ مفید، امامان شیعه را پیامبر نمی‌داند، اما تمام ویژگی‌هایی را که پیامبران دارا هستند، به آنها نسبت می‌دهد» (سروش، ۱۳۸۶).

در این بیان تلاش شده با تأکید بر اشتراکات نبی و امام و بیان نکردن جنبۀ تمایز آنها این مطلب بدیهی به نظر برسد که دیگران هم می‌توانند مانند پیامبر وحی دریافت کنند و اصلاً تجارب دینی عرفا هم همان وحی است و به‌علاوه این مطلب مورد تأیید بزرگان دین هم هست. به‌این ترتیب مغالطۀ نقل قول ناقص بار دیگر در اینجا تکرار شده است.

اگر شخص ناقل از سخنان مرجع مورد استناد خود عباراتی را برگزیند که محتوای آنها مغایر با نظر اصلی و واقعی آن مرجع باشد و یا اگر از متن مرجع عبارت یا عباراتی هرچند کامل نقل شود، اما محتوای سخن نقل شده با مجموع آرا و نظریات مطرح شده در متن مرجع مغایر باشد، ناقل مرتکب مغالطۀ نقل قول ناقص شده است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۹۵).

گفتنی است که مغالطه تمثیل هم در اینجا قابل شناسایی است؛ چراکه به دلیل اشتراک امامان با پیامبر در یک سلسله از ویژگی‌ها نمی‌توان تمام احکام نبوت و نبی را به امامان نیز نسبت داد.

بخش پنجم

پرسش: آیا سنت شیعی به شما اجازه می‌دهد که اندیشه‌هایتان را دربارهٔ بشری بودن قرآن مدون کرده و توسعه دهید؟

پاسخ: مشهور است که در اسلام سنی، مکتب عقل‌گرای اعتزالی در برابر اشعریان و عقیدۀ آنها دال بر جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن شکست سختی خورد؛ اما در اسلام شیعی، معتزلیان به نحوی ادامهٔ حیات دادند و زمینی حاصلخیز را برای رشد یک سنت فلسفی غنی فراهم کردند. اعتقاد معتزلیان دال بر مخلوق بودن قرآن در میان متکلمان شیعی، تقریباً اعتقادی است بلا‌منازع.

امروز می‌بینید که اصلاحگران سنی به موضع شیعیان نزدیک‌تر می‌شوند و اعتقاد مخلوق بودن قرآن را می‌پذیرند؛ اما روحانیون ایران در استفاده از منابع فلسفی سنت شیعی برای گشودن افق‌هایی تازه به روی فهم دینی ما مردد هستند. آنها قدرتشان را بر پایهٔ فهمی محافظه‌کارانه از دین مستحکم کرده‌اند و هراس دارند که مبادا با گشودن باب بحث دربارهٔ مسائلی از قبیل ماهیت نبوت، همه چیزشان از دست برود (سروش، ۱۳۸۶).

(نقدی که در بند یک بخش چهارم آمده است، به این مطلب هم وارد است. برای آشنایی بیشتر با مباحث مرتبط با حدوث و قدم قرآن کریم، ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۹؛ حلی، ۱۳۷۴).

اگر شواهد تاریخی هم دال بر وجود چنین رخدادهایی حول عقیدۀ مخلوق بودن قرآن باشند، باز نمی‌توان از آنها، مدعای مطرح شده، یعنی نقش آفرینندگی پیامبر در ایجاد قرآن را نتیجه گرفت؛ اما نحوهٔ استفاده از این بحث تاریخی؛ در جهت تأیید مدعای فوق است. لذا به نظر می‌رسد گوینده در اینجا دچار مغالطۀ توریه (Economy with truth) شده است:

یکی از ترفندهایی که در مغالطۀ توریه مورد استفاده قرار می‌گیرد بیان جملات صادقی است که موجب می‌شود مخاطب از آن جمله، جملهٔ نادرستی را که در واقع همان منظور گوینده است استنباط کند... نتیجهٔ توریه با دروغ یکی است و موجب فریب مخاطب می‌شود، البته با این تفاوت که چون در توریه ظاهر سخن دروغ نیست، بعدها در صورت روشن شدن حقیقت امکان دفاع و توجیه آن برای گوینده وجود دارد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۹۲).

بخش ششم

پرسش: پیامدهای دیدگاه‌های شما برای مسلمانان معاصر و نحوهٔ استفادهٔ آنها از قرآن به منزلهٔ یک راهنمای اخلاقی چیست؟

پاسخ: تلقی بشری از قرآن تفاوت نهادن میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را میسر می‌کند. بعضی از جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند. همین امر، به‌عنوان مثال، دربارهٔ مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، صادق است. اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند.

وظیفۀ مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به گذشت زمان ترجمه کنند. این کار درست مانند ترجمۀ یک ضرب‌المثل از یک زبان به زبان دیگری است. ضرب‌المثل را تحت‌اللفظی ترجمه نمی‌کنید. ضرب‌المثل دیگری پیدا می‌کنید که همان روح و معنا را داشته باشد، همان مضمون را داشته باشد، ولی شاید همان الفاظ را نداشته باشد.

در عربی می‌گویند که فلانی خرما به بصره برده است. اگر قرار باشد این را به انگلیسی ترجمه کنید، می‌گویید فلانی زغال سنگ به نیوکاسل برده است. درک تاریخی و بشری از قرآن به ما اجازهٔ این کار را می‌دهد. اگر بر این باور اصرار کنید که قرآن کلام غیرمخلوق و جاودانی خداست که باید لفظ‌به‌لفظ به آن عمل شود، دچار مخمصه‌ای لا ینحل می‌شوید (سروش، ۱۳۸۶).

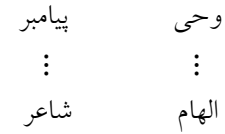
قسمت دوم

قسمت دوم بحث از همین جا و با مروری دوباره بر مصاحبه آغاز می‌شود.

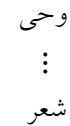
اول:

الف) این سه جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «وحی، الهام است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هر چند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند» (سروش، ۱۳۸۶).

به نظر می‌رسد از این سه جمله می‌توان نتیجه گرفت که وحی به لحاظ نوع، همان الهام است؛ یعنی همان تجربه شاعران و عارفان؛ اما از آنجاکه پیامبر آن را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند، هم رتبه آن از الهام بالاتر است و هم رتبه پیامبر از شاعران و عارفان (به دلیل تأکید دکتر سروش بر شاعران، ما هم در ادامه بحث بر آنها متمرکز می‌شویم). این نتیجه را می‌توان به اختصار به این صورت نشان داد:



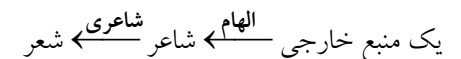
ب) این دو جمله را از بخش اول در نظر بگیرید: «در روزگار مدرن ما وحی را با استفاده از استعاره شعر می‌فهمیم. چنانچه یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه شعر است» (همان). به نظر می‌رسد به راحتی از این دو جمله می‌توان نتیجه گرفت که وحی به لحاظ نوع همان شعر است، اما اگر شعر را قابل تعریف در یک طیف بدانیم، وحی در بالاترین سطح آن قرار می‌گیرد. این نتیجه را نیز می‌توان به اختصار به صورت زیر نشان داد:



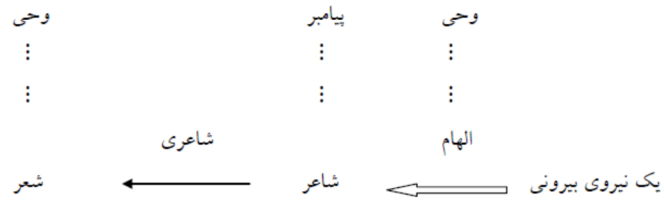
ج) «شاعر احساس می‌کند منبعی خارجی به او الهام می‌کند» (همان). این جمله را می‌توان به اختصار به این صورت نشان داد: $\text{الهام} \leftarrow \text{یک منبع خارجی} \leftarrow \text{شاعر}$ (د) «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» (همان).

با توجه به جمله فوق و اینکه گوینده به عبارت «شاعری» اشاره کرده است، به نظر می‌رسد باید در تحلیل خود، این عبارت و جایگاه آن را هم در نظر بگیریم. اگر «شاعری» را به معنای گفتن شعر بگیریم (و حتی اگر از روی احتیاط و برای اینکه احیاناً مخالف با نظر گوینده نباشد آن را به صورت «شاعری = گفتن شعر + X» در نظر بگیریم) می‌توانیم بگوییم که «شاعری» راهبردی است که طی اتخاذ آن، شاعر شعر خود را ایجاد می‌کند.

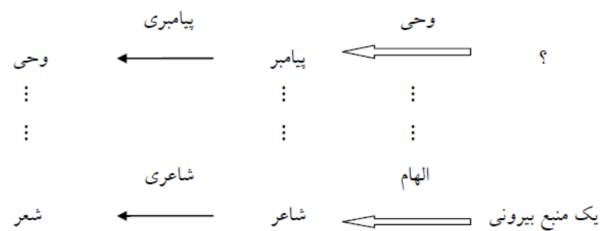
نتیجه بندهای ج و د را می‌توان به این صورت نشان داد:



از کنار هم قرار دادن نتیجه فوق و نتایج بندهای الف و ب می‌توان به جمع‌بندی زیر رسید:



حال با توجه به سیر بحث و تشابهی که دکتر سروش بین پیامبر و شاعر قایل است و با توجه به جمله «پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است»، در بخش دوم، به نظر می‌رسد بتوان جمع‌بندی یادشده را به این صورت کامل کرد:

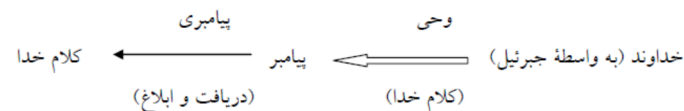


طبق جمع‌بندی فوق، شاعری در جایگاهی قرار می‌گیرد که قابل قیاس با پیامبری است نه وحی. به این ترتیب به نظر می‌رسد گوینده در ضمن جمله «شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است» مرتکب مغالطه «سیر نادرست بحث» (نبویان، ۱۳۸۵) شده است؛ به این ترتیب که در این جمله مدعایی را مطرح کرده است که با آنچه از سطرهای قبل از آن به دست می‌آید هماهنگ نیست.

دوم:

جمله زیر را در نظر بگیرید:

«بنا به روایات سنتی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد؛ اما به نظر من، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است (سروش، ۱۳۸۶). با توجه به اشاره گوینده به روایات سنتی درباره سازوکار وحی، ارائه این سازوکار در قالب الگوی زیر مناسب به نظر می‌رسد:



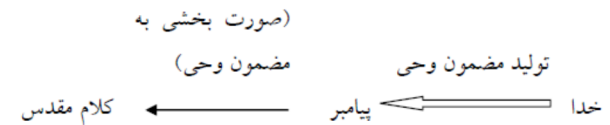
دو بند زیر را در نظر بگیرید:

استعاره شعر به توضیح این نکته کمک می‌کند. پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است؛ اما در واقع - یا حتی بالاتر از آن: در همان حال - شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولیدکننده. بحث درباره اینکه آیا این الهام از درون است یا از بیرون حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد؛ چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و بیرون نیست. این الهام از «نفس» پیامبر می‌آید و «نفس» هر فردی الهی است؛ اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا اینجا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه بشریت است؛ نه به اندازه خدا.

اما پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند (همان).

ماحصل دو نقل قول اخیر را آن‌طور که در این بحث به کار آید، می‌توان به صورت زیر نشان داد:

نفس با خدا یکی شده پیامبر که محدود است ← الهام ← پیامبر

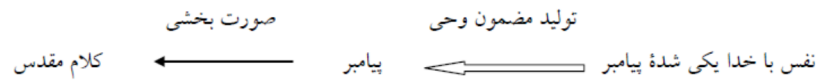


تناقض آشکاری که در اینجا به چشم می‌خورد، عبارت است از نسبت دادن تولید وحی، یک بار به نفس با خدا یکی شده پیامبر و یک بار هم به خود خداوند. به بیان دیگر، این پذیرفتنی نیست که آنچه نفس با خدا یکی شده پیامبر تولید می‌کند با توجه به اینکه این اتحاد به اندازه بشریت است، با آنچه از خداوند به عنوان کمال مطلق صادر می‌شود یکی باشد (زیرا در غیر این صورت این اشکال پیش می‌آید که طبق سطور قبلی متن مورد بررسی به دلیل دانشمند نبودن پیامبر و احتمال ورود خطا در افکار و آرای وی در صورت اتحاد نفس او با خداوند چاره‌ای نداریم جز اینکه بپذیریم این محدودیت و خطاپذیری در خداوند هم راه دارد). لذا به نظر می‌رسد که مغالطه «سیر نادرست بحث» بار دیگر در

اینجا رخ داده است. از سوی دیگر مفهوم نفس با خدا یکی شده پیامبر مفهوم مبهمی است و صاحب متن با به کارگیری آن دچار مغالطه «توسل به واژه‌های مبهم» شده است:

وجود الفاظ مبهم در یک گزاره سبب می‌شود که صدق و کذب آن گزاره، تعریف نشده باقی بماند. همین ویژگی زمینه‌ساز مغالطه توسل به واژه‌های مبهم است؛ زیرا شخص مغالطه‌کننده می‌تواند با سوءاستفاده از ویژگی مزبور مدعی شود که شرایط محقق شده خارجی با مدعای اولیه منافات ندارد و با تفسیر و توجیه درباره مصادیق واژه‌های استعمال شده آن مدعا را کماکان صادق و درست جلوه دهد (خندان، ۱۳۸۶، ص ۲۴۰).

برای پیش بردن بحث و با مسامحه، می‌توان از دو الگوی مذکور، الگوی زیر را نتیجه گرفت:



سوم

وقتی به سراغ متن مورد بررسی می‌رویم، می‌بینیم در همان آغاز تلاش شده است تا به خواننده القا شود وحی همان الهام است، و پیامبر هم مثل شاعر است که این الهام را دریافت می‌کند و آن را با زبان خود به مردم می‌رساند. اگرچه این سازوکار برای به‌روز کردن وحی پیشنهاد شده است، با بررسی بیشتر این متن به نظر می‌رسد که در آن با استدلالی شبیه استدلال زیر مواجه هستیم:

الف) شواهدی وجود دارند که نشان می‌دهند قرآن دارای جنبه بشری است و پیامبر در ایجاد آن (صورت‌دهی به آن) نقش داشته است:

۱. تأثیر شخصیت، تاریخ زندگی، احوالات روحی و فرهنگ زمان پیامبر در متن قرآن؛
۲. وجود خطا در قرآن؛

ب) پس باید قرآن به شکلی بی صورت در اختیار پیامبر قرار گرفته باشد تا موارد مزبور از طریق صورت‌دهی پیامبر به مضمون وحی، وارد متن قرآن شده باشند («بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است»);

ج) نفس پیامبر با خدا یکی می‌شود و به این ترتیب مضمون وحی در اختیار پیامبر قرار می‌گیرد.

با دقت در بند ج به نظر می‌رسد آنچه در اینجا رخ داده است، حذف واسطه‌ای به نام جبرئیل برای دریافت وحی و رساندن آن به پیامبر است و در عوض، نفس یکی شده پیامبر با خدا، این خلأ را پر می‌کند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است: چه اشکالی پیش می‌آید اگر وساطت جبرئیل در نزول وحی حذف نمی‌شد و صورت‌دهی پیامبر به وحی نیز به قوت خود باقی می‌ماند؟! به‌ویژه اینکه

وساطت جبرئیل در نزول وحی مطلبی است که هم خود پیامبر آن را گزارش کرده است و هم همه اندیشمندان مسلمان بر آن اتفاق نظر دارند و هم اینکه صاحب متن برای رد آن برهانی اقامه نمی‌کند.

به نظر می‌رسد این حذف و جای‌گزینی بر اساس مغالطۀ کنه و وجه (Misplaced concreteness) یا «چیزی نیست به جز» رخ داده است:

نام کنه و وجه برای این مغالطه از آن‌روست که چنان‌که ملاحظه شد شخص دانشمند یا هر فرد دیگری، هنگام مواجهه با یک صفت از اوصاف پدیده‌موردنظر - هرچند که آن صفت بسیار مهم باشد - گمان می‌کند که ذات و کنه وجود پدیده‌موردنظر چیزی نیست جز همان صفت. بنابراین در این مغالطه خطای اصلی این است که صفت شیء که وجهی از وجوه آن است، به جای ذات و کنه آن در نظر گرفته شده؛ به عبارت دیگر، کنه یک پدیده در وجهی از آن خلاصه شده است.

از آنجاکه این مغالطه معمولاً با عبارت «پدیده‌الف چیزی نیست جز صفت ب» بیان می‌شود، نام دیگری که برای این مغالطه در نظر گرفته شده و در برخی کتاب‌های منطق کاربردی و مغالطات شاهد آنیم عبارت است از مغالطۀ «هیچ نیست به جز» که اشاره به همان مطلب مذکور است (خندان، ۱۳۸۶، ص ۶۹).

در منابع اسلامی هم تأکید شده است که وحی دارای ماهیت تشریحی که مخاطب خود را به مقام نبوت تشریحی و رسالت می‌رساند خاص، انحصاری و غیرمکتسب است. در نتیجه بشر هیچ راهی برای درک وحی ندارد.

در متن مورد بررسی نیز به سبب عدم ذکر جنبۀ تشریحی و انحصاری وحی، آنچه در نظر مخاطب جلوه می‌کند این است: برای آنکه کسی وحی را دریافت کند کافی است فرایندی مانند سرودن شعر را تجربه کند یا به عبارت دیگر دریافت وحی چیزی جز وقوع نوعی کشف و الهام نیست و این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند. پس نیازی هم به وساطت شخصی چون جبرئیل وجود ندارد؛ زیرا در این حالت الهام موردنظر می‌تواند از طریق یکی شدن شخص با خدا ایجاد شود.

نتیجه‌گیری

آشکار است که مدعای متن مورد بررسی، مدعای جدیدی نیست. در طول قرون که از زمان ظهور اسلام می‌گذرد، اتهام بشری بودن قرآن کریم هم در صورت و هم در مضمون بارها و بارها به این مصحف شریف وارد شده است. در متن یادشده نیز تلاش شده با استفاده از انواع مغالطات، مخاطبان مجاب شوند که صورت قرآن، همان کلام حضرت محمد ﷺ است و آنچه از طریق وحی به ایشان رسیده، چیزی جز مضمون وحی نبوده که البته آن هم به دلیل محدودیت‌های بشری وی خطاپذیر است.

در نقدی که در این مقاله بر مدعای مذکور و بر مبنای مغالطه‌یابی انجام شد، طیف متنوعی از مغالطات آشکارسازی شد؛ اما به نظر می‌رسد واپسین مغالطۀ مورد اشاره یعنی مغالطۀ «کنه و وجه» نقطۀ ثقل متن مورد بررسی باشد. علاوه بر این و در راستای همین مغالطه به نظر می‌رسد روند استدلال صورت‌گرفته در متن مزبور را می‌توان در چنین فرایندی ملاحظه کرد:

این برهان با مطرح کردن مدعا در قالب عنوان «کلام محمد» آغاز می‌شود. محور استدلال در سه بخش اول تبیین می‌شود. بخش چهارم و پنجم به شواهد تاریخی اختصاص می‌یابد و در بخش ششم هم با گرفتن این نتیجه که پس به دلیل گذر زمان و پیشرفت علم و برای جلوگیری از بروز مشکل باید قرآن را به‌روز معنا کرد پایان می‌یابد.

به نظر نگارنده اثر تخریبی متن مورد بررسی بر اعتقاد مسلمانان، ذیل این چهار عنوان آشکار می‌شود:

۱. پیامبران با شاعران و عارفان تفاوتی ندارند؛

۲. وحی با الهام و شعر تفاوتی ندارد؛

۳. قرآن خطاپذیر است و لزومی ندارد به همه دستوره‌های آن عمل شود؛

۴. قرآن باید به‌روز بازخوانی و تفسیر شود.

بدیهی است تازمانی که مغالطات مندرج در متن مزبور اصلاح نشوند، گرفتن چنین نتایجی به تعویق خواهد افتاد.

منابع

- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۶، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- عبدالکریم، سروش، ۱۳۸۶، کلام محمد: www.Drsoroush.com/Persian.htm
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۴، *باب حادی عشر*، ترجمه حاج میرزا محمد علی حسینی شهرستانی، تصحیح محمود افتخارزاده، قم، دفتر نشر معارف اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۹، *علم الیقین*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران، حکمت.
- نبویان، سید محمود، ۱۳۸۵، «مغالطات»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۱، ص ۱۰۹-۱۵۶.
- نبویان، سیدمحمود، ۱۳۸۲، *شمولگرایی*، قم، همای غدیر.
- منابع مرتبط جهت مطالعه بیشتر**
- اتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۶، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فعالی، محمد تقی، ۱۳۸۵، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *وحی و نبوت*، تهران، صدرا.

میشل، توماس، ۱۳۸۱، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.