

۱۴ شهریور ۱۳۹۵

گزارش اختصاصی زیتون از یک میزگرد؛

رؤیا در مقام متن

زیتون-هانا شهیدی: سه سال و چند ماه پیش، عبدالکریم سروش با انتشار مقاله‌ای در سایت «جرس» با عنوان «محمد (ص)؛ راوی رؤیاهای رسولانه» (<http://www.rahesabz.net/story/71738>) نظریه‌ای را در خصوص مکانیزم نزول وحی مطرح کرد. بر اساس این نظریه، «زبان قرآن، زبان خواب و رؤیاست و فهمش مستلزم یک شیفت پارادایمی و گذر از تفسیر متن به تعبیر رؤیا».

اگرچه سروش، نظریه‌ی پدیدارشناسانه‌ی خود را طی پنج مقاله در سایت جرس پی گرفت و در همان زمان نیز با نقدهایی از سوی صاحب‌نظران نیز مواجهه شد، اما اردیبهشت‌ماه امسال، برگزاری یک نشست در برنامه‌ی «پرگار» در شبکه بی‌بی‌سی (http://zeitoons.com/7727) با مشارکت صاحب نظریه و عبدالعلی بازرگان، آن را بیش از پیش به عرصه‌ی عمومی کشاند و واکنش‌های وسیعی را در میان علاقه‌مندان و صاحب‌نظران دامن زد.

در این میان، کوچه‌ی ناییی در منتهی‌الیه خیابان وصال شیرازی تهران، از اواخر تیرماه تا هفته‌ی اول شهریور، دوشنبه‌ی هر هفته، شاهد برگزار سلسله‌ای از سخنرانی‌ها بود که به ابتکار «باشگاه اندیشه» در تحلیل و نقد و بررسی نظریه‌ی «رؤیاهای رسولانه» برگزار می‌شد.



در نخستین جلسه از این نشست‌ها، اردشیر منصوری، دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی علم و مدرس دانشگاه، در سخنانی با عنوان «درآمدی معرفت‌شناختی بر نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه»؛ به تشریح مفاهیم پایه و مبادی معرفت‌شناختی این نظریه پرداخت و بسیاری از نقدهای وارد بر آن را «قابل پاسخگویی و رفع» دانست و البته پذیرفت که وجوهی از مبانی نظریه همچنان مستلزم مذاقه و بسط و تفصیل بیشتر است.

در دومین نشست، حسین واله، عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی در رشته فلسفه، به «پیامدهای تئوریک نظریه رؤیاهای رسولانه» پرداخته و ترم «رؤیا» به مثابه‌ی

«استعاره» و رؤیا در «معنای عرفی» آن را، دو مبنای متفاوت برای دو خوانش متفاوت از این فرضیه دانست و اگرچه عمده‌ی نقدها را بر خوانش عرفی از رؤیا وارد دانست اما معتقد بود که در نظر صاحب نظریه، شواهد به سود خوانش یکم بیشتر است.

سومین سخنران در سومین دوشنبه؛ خلیل قنبری، استاد ادیان شرق در دانشگاه ادیان و مذاهب بود که با عنوان «از قبض و بسط تئوریک شریعت تا رؤیاهای رسولانه» سخنرانی کرد و با اشاره به اینکه خوانش دیگری از این نظریه دارد تأکید کرد که سروش در «قبض و بسط» به علمای دین پیشنهاد می‌دهد که با عصری کردن معرفت به بازسازی معارف دینی روی آورند و در «بسط تجربی نبوی» پیشنهاد «بازسازی» می‌دهد و در نظریه رؤیاهای رسولانه به جای بازسازی، «ساخت» علوم دینی تازه‌ای را تجویز می‌کند.

چهارمین نشست، به محسن آرمین دکتری علوم قرآن و حدیث، اختصاص داشت تا به «نظریه رؤیاهای رسولانه و مساله اعتبار و معنای متن» بپردازد. آرمین که پیش از این نیز نقدهایی را در سایت جرس بر نظریه‌ی سروش نوشته بود این بار گفت «در

رؤیاهای رسولانه سه مبحث مطرح است؛ اولین مبحث این است که نظریه رؤیای رسولانه متن دینی را به متن نامعتبر تبدیل کرده است در واقع در نظریه رؤیای رسولانه اعتبار متن خود به یک رؤیا تبدیل شده است، اما بحث دوم این است که در این نظریه فهم متن ناممکن می‌شود و سوم این است که رؤیای رسولانه برخلاف ادعای خود فهم قرآن را پیچیده‌تر کرده است. آرمین در شرح انتقادات خود به این نظریه، به دشواری‌های تعبیر و وجود مغالطه‌ای احتمالی در آن اشاره کرد.

سخنران پنجمین نشست امیر مازیار، عضو هیات علمی دانشگاه هنر در رشته‌ی فلسفه هنر بود که عنوان سخنان خود را «**منزلت متن در نظریه رؤیاهای رسولانه**» انتخاب کرده بود و در شرح آن گفت «نظریه رؤیاهای رسولانه سه ضلع یا سه بعد اصلی دارد: رؤیا در مقام منشأ متن؛ کلام رؤیایی در مقام سرشت متن و رؤیایی یا خواب‌گزاری در مقام شیوه مواجهه با متن». مازیار در ادامه نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه را در هر سه بعد مخالف آموزه‌های الهیات معمول و رایج درباره متن مقدس دانست و البته افزود «در نظریه رؤیاهای رسولانه، زبان رؤیایی زبانی متفاوت از زبان عقل و حتی برتر از آن است. کلام رؤیایی پیامبر کاری را انجام می‌دهد که کلام فلسفی و علمی انجام نمی‌دهد. در نهایت باید گفت ما همان قدر به زبان بیداری نیاز داریم که به زبان خواب و همان قدر به علم که به دین و این هر دو راه‌های مکملی‌اند برای درک حقیقت و وصول به آن. وحی و انزال کتاب و سرشت متن مقدس تاکنون در پرتو علم و متافیزیک درک شده‌اند اما اکنون می‌توان از دریچه فلسفه شعر و فلسفه هنر نیز آن‌ها را تبیین و توجیه کرد».

در ششمین جلسه‌ی این سلسله نشست‌ها، بیژن عبدالکریمی عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، «**تأملاتی انتقادی بر نظریه رؤیاهای رسولانه از منظر پدیدارشناسی**» را ارائه کرد. عبدالکریمی که بخشی از انتقادات خود را در سایت «زیتون» با همین عنوان مکتوب کرده بود، پس از آنکه به «لزوم مبانی متافیزیکی شایسته‌ای برای وحی» اشاره کرد، افزود «برخلاف اصحاب تفکر تئولوژیک، دکتر سروش به درستی دریافته‌اند که دیگر نمی‌توان بر اساس نظام‌های متافیزیکی، تئولوژیک و زبانی گذشتگان به دفاع از مقوله وحی پرداخت». عبدالکریمی سپس با طرح دیدگاه سروش در ۱۰ محور، تصریح کرد که «در اندیشه سروش وحی به تمامی انسانی و تاریخی می‌شود» و سپس با اشاره به «یک خطای هرمنوتیکی در این آرا» پرسید «آیا خواننده به طور عام و دکتر سروش به طور خاص حق دارد که با مقولات تاریخی روزگار خودش به فهم متن مقدسی بپردازند که متعلق به تاریخ دیگری است؟»

و سرانجام هشتم شهریورماه ۹۵، در هفتمین و آخرین نشست؛ به همت «باشگاه اندیشه» همه سخنرانان گرد هم آمدند تا در یک میزگرد ۴ ساعته، در فضایی صمیمی و علمی، ضمن رفع پاره‌ای از ابهامات موجود در سخنانشان، به نقد آرا یکدیگر نیز بپردازند. این میزگرد، به شکل اقتراحی از پرسش‌های مشترک برگزار شد و سخنرانان به گفتگو درباره‌ی آن‌ها پرداختند و در مواردی به هم نیز پاسخ دادند.

آنچه در ادامه می‌آید گزارش مشروح «زیتون» از این نشست آخر است. از حواشی این نشست می‌توان به حضور حبیب‌الله پیمان در میان میهمانان اشاره کرد که در پایان جلسه در جمع سخنرانان حاضر شد و نظرات خود را در خصوص نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه مطرح کرد.



مشروح گزارش میزگرد «تحلیل نظریه: محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه»

دوشنبه، ۸ شهریور، ۱۳۹۵، مکان: تهران، خیابان وصال شیرازی، کوچه نایی، باشگاه اندیشه

شرکت کنندگان در میزگرد: اردشیر منصوری (دانش آموخته فلسفه علم)، حسین واله (عضو هیات علمی دانشگاه شهید بهشتی، فلسفه غرب)، محسن آرمین (عضو هیات علمی بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی، علوم قرآن و حدیث)، خلیل قنبری (عضو هیات علمی دانشگاه ادیان و مذاهب، ادیان شرقی)، امیر مازیار (عضو هیات علمی دانشگاه هنر) و بیژن عبدالکریمی (عضو هیات علمی دانشگاه آزاد، فلسفه غرب)

پرسش اول: به نظر شما مساله نظریه رویاهای رسولانه چه بوده است و این نظریه در صدد حل چه مشکلی بوده است؟

اردشیر منصوری:

مسئله چيستی «وحی» و «فهم قرآن» به مثابه سخن وحیانی، از همان زمان عصر نزول وجود داشت و مسئله جدیدی نیست. همروزگاران پیامبر نیز در این باره سؤال داشتند. چنانکه خوانندگان تاریخ قرآن و حوادث صدر اسلام می‌دانند، برخی یهودیان و یا اعراب مخالف بعثت پیامبر با مشاهده وضعیت پیامبر هنگام دریافت وحی، و یا شنیدن آیات قرآن، حالت پیامبر را نزدیک به صرع یا جنون می‌یافتند و سخن ایشان را گاه شعر می‌پنداشتند، چنانکه در خود قرآن نیز برای تمییز وحی از این حالات اشاراتی آمده است. پس ابهام در مکانیزم دریافت وحی و نیز ابهام در بسیاری آیات و مسئله معنای مضامین قرآن، گم شده‌ای از همان آغاز نزول بوده است. در پاسخ به این نیاز در طول هزار و اندی سال اخیر، انواع نظریه‌ها از جمله نگرش‌های تفسیری ظهور کردند و ماجرای فهم تفسیری همچنان ادامه دارد و به پایان نرسیده است. اما جز آن ابهام‌های پیشین ناشی از زبان قرآن، با بر آمدن علوم مدرن و مسائلی مانند حقوق بشر جدید، چالشی بیرونی هم در برابر مؤمنان به حقانیت قرآن قرار گرفت. براستی ابهام‌های قرآن، از ابهام زبانی ناشی از جا افتادگی‌های مفهومی، تا آیاتی مانند اوصاف قیامت یا داستان‌های امم و انسان‌های پیشین که بسیاری از آنها با مقتضیات عقل عرفی و فهم عمومی ناسازگار است، چگونه باید فهمیده شوند تا در

ایمان به متن خللی وارد نیاید. فهرست ابهامات مورد نظر به تفصیل در مقالات شش گانه نظریه رؤیاهای رسولانه، به قلم خود آقای دکتر سروش آمده است و امیدوارم مخاطبان محترم آنها را خوانده باشند. نظریه رؤیاهای رسولانه بدین منظور اظهار شد تا توضیحی باشد بر این مسائل به ویژه برای انسان امروز که گزارش از تجربه وحی را از پس هزاره‌ها دریافت می‌کند، می‌پرسد وحی چگونه چیزی است؟ پاسخ از منظر نظریه رؤیای رسولانه این است که: وحی مکاشفه‌ای و الهاماتی از آن گونه است که در تجربه آشنای رؤیا دیدن در خواب برای همگان رخ می‌دهد، منتها با این تفاوت که رؤیاهای رسولانه در وضعیت اتصال و اتحاد جان محمد بن عبدالله (ص) با خدای بی‌صورت حاصل شده است. با نگاهی پدیدارشناسانه در می‌یابیم که متن متخذ از وحی، عاری از ابهام و نوعی پراکندگی نیست، و این البته برای مضامین رؤیایی امری طبیعی است.

دکتر عبدالکریم سروش حدود سه دهه پیش، برای زدودن دامن اصل دین از مشکلات فقه و کلام سنتی، به تفکیکی بین «معرفت دینی» از اصل «دین» دست زده بود. در گامی دوم به نظریه بسط تجربه نبوی روی آورد تا از رهگذر بسط جان‌مایه جوهری دین، محملی برای جبران محدودیت‌های آموزه‌های نخستین پدید آورد. سپس در مصاحبه‌ای از بشری بودن زبان قرآن سخن گفت و در این گام آخر، این زبان بشری را محصول رؤیا دانست. راهی که دکتر سروش با رؤیا دانستن وحی در پیش می‌گیرد، در خدمت حفظ ایمان در وضعیتی تاریخی و معرفتی است که عموم مخاطبان متن، از نوعی خوش‌بینی ادوار ماضی فراتر آمده‌اند و اگر تبیینی برای متن حاوی ابهام نیابند، ممکن است اصل متن را به‌تمامی به کناری نهند

خلیل قنبری:

درون مایه محمد راوی روایات رسولانه را در چهار محور می‌توان صورت بندی کرد. محورهای چهارگانه در روایات رسولانه از این قرار است: (۱) طرح مسائل (۲) طرح پرسش‌هایی درباره مسائل (۳) پیشنهاد دو نظریه در پاسخ به پرسش‌ها و (۴) ماهیت معرفت دینی. در نشست حاضر به محور اول و از بین مسائل دوگانه به یک مساله می‌پردازم.

مسائل؛ دو مساله در روایات رسولانه مطرح شده است و من به یکی از آنها اشاره می‌کنم. مساله این است که مدلول پاره‌ای از آیات دارای نشانه‌های تناقض، متناقض نما، پاشان و پریشان، گسست زمان و مکان و مانند آنهاست. این نشانه‌ها دارای چهار ویژگی (۱) شکلی، (۲) فراتاریخی، (۳) زبان شناختی و (۴) درجه دوم اند اما عموم مخالفان و موافقان از مساله روایات رسولانه خوانش دیگری دارند

مساله محمد راوی روایات رسولانه از این قرار نیست:

- مساله محتوایی نیست و این در حالی است که گفته شده است مساله عبارت است از نسبت وحی و سوپراکتویسم یا مساله عبارت است از نسبت خدای نامتشخص با وحی و یا مساله عبارت است از نسبت خدای نامتناهی با وحی و ...
- مساله تاریخی نیست و این در حالی است که گفته شده است مساله ای که دینداران در دوران مدرن با آن روبرو اند عبارت است از نسبت وحی و سوپراکتویسم مدرن یا مساله عبارت است از نسبت خدای نامتشخص با وحی در دوران مدرن یا مساله عبارت است از نسبت خدای نامتناهی و تکلم خداوند در کلام پیشامدرن و مساله عبارت است از حقوق بشر و وحی...
- مساله متافیزیکی، الاهیاتی و هرمنوتیکی و حقوق بشری نیست و این در حالی است که گفته شده است که مساله هرمنوتیکی است یا مساله الاهیاتی است
- مساله درجه اول نیست و این در حالی است که انگاشته شده است که مساله روایات رسولانه درجه اول است.

مساله محمد راوی رویاهای رسولانه از این قرار است:

- مساله منطقی و شکلی است: زیرا مساله این است که در مدلول پاره ای از آیات نشانه های تناقض، متناقض نما، پاشان و پریشان و مانند آن دیده می شود.
- مساله فراتاریخی است: زیرا نشانه های مذکور در هر دوره تاریخی و در هر ظرف زمانی در پاره ای آیات دیده می شود.
- مساله زبان شناختی است: زیرا نشانه هایی مانند پاشانی و پریشانی و مانند آن نشانه های زبان شناختی اند.
- مساله درجه دوم است: زیرا تنها با نگاه غیرمستقیم و از پشت شیشه علوم دینی سنتی، علوم دینی مدرن و علوم دینی پسامدرن نشانه های مذکور در مدلول آیات دیده می شوند نه با نگاه مستقیم و بدون پیشفرض.

به نظر دکتر قنبری سروش در رویاهای رسولانه یک فیلسوف علوم دینی است نه یک الهیدان، گرچه در برخی دیگر از نوشته هایش یک الهیدان مدرن است که الهیات مدرن خود را سامان می دهد. او به مثابه یک فیلسوف علوم دینی در پیش فرض زبانشناختی علوم دینی پیش از خود تردید جدی می کند و با تغییر آن هسته برنامه پژوهشی گذشته را تغییر می دهد و برنامه پژوهشی جدیدی را ارایه می کند.

بیژن عبدالکریمی:

مساله این نظریه مساله جدیدی نیست بلکه همان مساله ای است که در دو قرن اخیر برای همه متدینان مطرح شده است. از زمانی که عقلانیت جدید گسترش پیدا کرده مساله این بوده که چطور می توان در چنین شرایطی از دین دفاع کرد. مساله این است که دیگر نمی توان با زبان سنت تاریخی و مبنای آن از دین دفاع کرد. لذا لازم است مقولات سنت تاریخی را با زبانی که برای عقل مدرن قابل فهم است ترجمه کنیم. پس مساله اصلی ترجمه موضوع بنیادی ای چون وحی است که در سنت تاریخی ما بوده و امروز می خواهیم آن را به زبان قابل فهم برای عقل مدرن ترجمه کنیم. صاحب نظریه خود مدعی است نیاز به یک شیفت پارادایمی رویاهای رسولانه را پدید آورده است و این به همان معنای نیاز به ترجمه زبان سنت تاریخی است وی گفت من هم نیاز به شیفت پارادایمی را قبول دارم و معتقدم رفتن به راه سنت و با همان زبان و مقولات از دین دفاع کردن محکوم به شکست است اما معتقدم نحوه این شیفت پارادایمی در نظریه سروش به مرگ سنت و روح آن منجر می شود وی گفت بر خلاف قنبری که نظریه سروش را ناظر به منطق و صورت می داند نه محتوا، من معتقدم ما صورت محض و منطق محض نداریم و تقسیم محتوا - صورت همان تقسیم بندی سوژه و ابژه دکارتی و نومن و فنومن کانتی است. و باز بر خلاف او که مساله سروش را فراتاریخی می داند معتقدم سروش فهم ناقصی از تاریخت دارد، به این معنا که اگر بی تردید محمد(ص) یک شخصیت تاریخی است، اما خود سروش هم یک شخصیت تاریخی است. یعنی نمی توان عقلانیت سنتی را تاریخی و عقلانیت مدرن را فراتاریخی تلقی کنیم. یعنی نمی توان متن را تاریخی دانست اما خوانش مدرن از آن را فراتاریخی. پس نحوه رویکرد سروش به هیچ وجه فراتاریخی نیست. وی گفت مفهوم فراتاریخی مطرح از سوی قنبری روشن نیست و باید در باره آن به توافق برسیم.

او گفت سخن قنبری را مبنی بر این که مساله سروش هرمنوتیکی نیست نمی پذیرم. هرگونه مواجهه با پدیدار مواجهه هرمنوتیکی است. ظاهراً دکتر قنبری همچنان در چارچوب هرمنوتیک سنتی شلایر ماخری تنفس می کنند. حال آنکه بر اساس هرمنوتیک های دیگری اساساً بشر ساختار هرمنوتیکی دارد. او با درجه دوم بودن نظریه رویاها هم مخالفت کرد و گفت این نظر دکتر قنبری ادامه همان دوگانه انگاری سوژه - ابژه دکارتی است. هیچ نگاه درجه دومی مستقل از نگاه درجه اول نیست.

پرسش دوم: آیا رویاهای رسولانه یک نظریه کلامی-فلسفی است - چنانچه آقای منصوری معتقدند- یا نظریه ای در حوزه علوم درجه دوم است - چنانکه آقای قنبری به آن قائلند؟

اردشیر منصوری:

به نظر نمی‌توان در این باره به یک تقسیم‌بندی قاطع دو گانه قائل شد. رؤیای رسولانه نظریه‌ای است که در مرز کلام و فلسفه دین پیش می‌رود. اگر چه مؤلف این سلسله مقالات در همان شماره‌های اول و دوم از سلسله مقالات رؤیاهای رسولانه می‌گوید در صدد اثبات خدا و نبوت و ماهیت‌شناسی وحی نیست و بدین سان به ارائه آراء کلامی نمی‌پردازد، اما رؤیای رسولانه عملاً در مرز علم کلام و فلسفه دین پیش می‌رود. رؤیابنداری «وحی» به هر روی خبر از چیستی وحی می‌دهد و تصریح به «خدای نانسوار» بحثی با نتایج خاص خداشناسی و کلامی است. همچنین به دست دادن روایتی از کلام مقدس که به رغم وجود ابهام، آن را درخور قبول و ایمان خواهد کرد، نتایجی دینی و الهیاتی در بر دارد. اما از سوی دیگر، از آنجا که رویای رسولانه اولاً به پیش فهم‌های نظریه‌های تفسیری متقدم می‌پردازد و در نقد آنها می‌کوشد و خبر از ضرورت تغییر پیش فهم‌ها می‌دهد، به حوزه فلسفه دین و فلسفه زبان دینی نزدیک می‌شود. من حیث‌المجموع قاطعیت این نوع مرزگذاری را نه چندان قابل دفاع و نه چندان سودمند می‌دانم.

خلیل قنبری:

(در باره سخن منصوری مبنی بر این که نظریه رویاها در مرز کلام و فلسفه دین است) ما با سه نوع مساله روبرویم: مسایل درون دینی که الهیات نقلی با آن سرو کار دارد و مسایل بیرون دینی که الهیات عقلی به آن می‌پردازد. اما مسایل الهیاتی محدود و محصور به این دو نیست. اگر بود حق با آقای منصوری بود. و می‌توانستیم بگوییم نظریه ای در مرز این دو قرار می‌گیرد. اما ما مسایل از نوع سوم هم داریم که نه درون دینی اند و نه بیرون دینی. من آن را این گونه نام گذاری می‌کنم «مسایل بیرون از حوزه علوم دینی». دو تای اول ویژگی و اوصاف علوم دینی اند که یا درون دینی یا بیرون دینی اند. اما خود علوم دینی بر یک سری مسائلی مبتنی اند که فیلسوفان علم آنها را پیشفرض می‌دانند. یعنی علوم دینی مبتنی بر یک سری پیشفرض‌هایی هستند که علوم دینی با آنها کار می‌کند. این پیشفرض‌ها نه درون دینی اند نه بیرون دینی، بلکه بیرون از علوم دینی اند. اگر کسی به مسایل درون دینی و یا بیرون دینی بپردازد کار درجه اول می‌کند اما اگر به مسایل بیرون از علوم دینی بپردازد کار درجه دوم می‌کند و بنابراین نه الهیات نقلی و نه الهیات عقلی را بنا می‌کند بلکه فیلسوف علوم دینی است. با بازخوانی مقالات رویاهای رسولانه در می‌یابیم که سروش به مسایل درون دینی یا بیرون دینی نمی‌پردازد بلکه به پیشفرض‌های عالمان علوم دینی می‌پردازد. او در مقاله ششم با صراحت می‌گوید من به پیشفرض‌های علوم دینی نظر می‌کنم. یکی از آن پیشفرض‌ها پیشفرض زبان شناختی است. پیشفرض زبان‌شناختی عالمان علوم دینی این بود که زبان وحی زبان بیداری است و روش می‌گوید به جای آن پیشنهاد می‌دهد که پیشفرض را باید زبان بیداری قرار داد.

او در نقد عبدالکریمی گفت ما باید میان دو مطلب تفکیک کنیم: این که آیا ساختار انسانها هرمنوتیکی است یا نه و این که آیا صاحب این نظریه مساله اش هرمنوتیکی بوده یا نه. این که آیا نگاه درجه دوم مستقل از نگاه درجه اول داشت یا نه مساله قابل بحث و مهمی است اما سوال ما این است که با نگاه به مقالات رویاها آیا این نظریه درجه اول است یا دوم. پس این تفکیک جدی است.

محسن آرمین:

به نظر من جنس این نظریه از جنس نظریه درجه دوم است. گرچه با آقای واله موافقم که سروش رعایت این دیسپلین ها را نکرده اند و گاه در این مقالات متکلم اند و گاه فیلسوف. اما خود این نظریه پیشفرض های جدیدی را برای نحوه تعامل با متن ارائه می کند. و این فرض ها قبل از ورد به متن است. در باره نظر آقای منصوری که این نظریه ناظر به حل مسایل حقوق بشری نیست. بلکه ممکن است مثلا کسی از این نظریه استفاده کند و بگوید این نظریه نگاهی به ما می دهد که از متن انتظار حل مسایل حقوق بشری را نداشته باشیم. می توان چنین نتایجی گرفت ولی باید دید خود صاحب نظریه چه انگیزه ای داشته است. در این شش مقاله سروش بارها به دستاوردهای این نظریه اشاره می کند، خصوصا در مقاله آخر، و در هیچکدام از آنها به حل مساله حقوق بشر یا مسائل زنان به عنوان دستاورد اشاره ای نمی کنند.

حسین واله:

به نظر من بحث آقای سروش نه الهیاتی و کلامی است و نه درون دینی است، بلکه برون دینی است. پیشفرض ها در فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره ای خیلی با هم تفاوت دارند. طوری که ممکن است در باره یک موضوعی یک فیلسوف تحلیلی موضع یک فیلسوف قاره ای را کاملا چرت بداند. در فلسفه تحلیلی تقسیم بندی ها خیلی مهم است. این که موضوعی برای مثال در فلسفه است یا در فلسفه فلسفه خیلی فرق می کند. لذا مهم است که بگوییم بحث سروش مثلا در فلسفه دین است یا کلام. چون هر کدام را گفتیم جملات او کلا جور دیگری معنا می شود. اگر این طور نگاه کنیم دیگر نمی توانیم بگوییم چیزی در مرز این دو قرار دارد. مرز میان این دو یعنی اغتشاش. اما در فلسفه کانتیننتال مرزبندی های دقیق به این صورت نیست. با سخن آقای قنبری هم مخالف نیستم. اما باید بگوییم ما سخن سروش را تبیین می کنیم نه تفسیر. البته در بحث آقای سروش گاه عباراتی هست که نشان می دهد ایشان از مرز علوم درجه دوم خارج می شوند. ایشان گاه از مباحث درجه دومشان خیلی صریح نتایج درجه اول هم می گیرند. مثلا از بشری بودن کلام پیامبر و تجربه نبوی بلافاصله در حوزه فقه نتیجه گیری می کنند که مثلا گناه اخلاقی داریم و گناه شرعی. این تقسیم بندی گناه به دو نوع بحث درجه اول است. پس می توان میان دو نظر آقای منصوری و قنبری آشتی ای داد.

امیر مازیار:

گرچه به نظرم این مرزبندی های میان الهیات عقلی و الهیات نقلی و درجه اول یا دوم بودن مسایل چندان مفید نیست و باید هر کس تعریف خودش از آنها را ارایه دهد اما قبول دارم که نظریه رویاها ناظر به زبان متن و زبان دین است. یعنی بحث درجه دوم است و بحثی است در حوزه زبان دین. و می خواهد مفروضات الهیات قدیم را مورد تردید قرار دهد و الهیات جدیدی را بنا گذارد. و من تا این جا با آقای قنبری موافقم.

پرسش سوم:

صاحب نظریه رویاها معتقد است زبان بیان رویا زبان حقیقی است نه استعاری، اما آقای مازیار رویا را استعاره دانستند و این را به نظریه رویاها هم نسبت داده اند. این نیاز به توضیح و ارایه شواهد از درون نظریه دارد؟ ضمنا آقای واله معتقد بودند در یکی از تقریرها از نظریه رویاها به ناشناختاری بودن آن می رسیدیم و این سخن می تواند با بحث استعاری دانستن رویاها مرتبط باشد.

امیر مازیار:

در این باره که من گفتم بحث اصلی در نظریه رویاها استعاره‌ی بودن کلام است باید توضیح دهم که آیا صاحب نظریه خود این مطلب را گفته است یا این تفسیر من از صحبت‌های ایشان است. پاسخ این است که خود صاحب نظریه آن را بیان کرده است. به مقاله چهارم که پاسخ به منتقدان بود و همینطور مقاله ششم سرش بنگرید. او می‌گوید ما یک تقسیم‌بندی‌ای داریم: یک استعاره زنده داریم و یک استعاره مرده. یا یک استعاره راستین و یک استعاره معمول داریم. او از استعاره خلاق هم سخن می‌گوید. ایشان برای فهم نظریه خودشان در این رابطه به فیلسوفانی هم ارجاع داده‌اند مثل دیویدسون که مقاله مهمی در فلسفه تحلیلی در باره استعاره نوشته و نیچه - که اصلاً جوهر زبان را استعاره می‌داند. پس منظور ایشان از این که می‌گوید زبان وحی استعاره نیست چیست؟ با یک ساده‌سازی می‌توان گفت ما دو نوع استعاره داریم: یکی همان که در دیدگاه کلاسیک است و از ارسطو ریشه می‌گیرد و وارد جهان اسلام هم شده است. طبق این معنا، استعاره نوعی آرایه ادبی است که در آن لفظی را از حوزه‌ای به عاریت می‌گیریم برای یک حوزه دیگر و در نهایت این کار به خاطر تزیین کلام و جذاب کردن کلام انجام می‌شود. و مفسری که با این نوع استعاره مواجه است کارش این است که کلام را به حالت اولیه و بدون تزیینش برگرداند. مثلاً شاعر تشبیه و مجاز و .. را به کار برده و ما آن را به زبان دیگر ترجمه می‌کنیم یا به زبان دیگری به تحویل می‌بریم. عموم فیلسوفان و ادیبان ما وقتی می‌گفتند زبان دین پر از استعاره است منظورشان این بود که قابل ترجمه به زبان دقیق‌تر و صریح‌تر است. مثلاً بر این گمان بودند که توصیفات بهشت و جهنم به صورت موجود در قرآن برای جذب مردم بوده و گرنه در آن جا که جهان مادی نیست. در واقع قرآن حقایقی را به زبان استعاره‌ی بیان کرده است. جایی که می‌دیدند ظاهر قرآن قابل دفاع نیست می‌گفتند از ظاهر باید عبور کرد و به معنایی حقیقی پشت آن رسید. معنایش این است که آنها قابل ترجمه‌اند. این که سرش زبان قرآن را حقیقی می‌داند و تاکید می‌کند که قابل تاویل نیست، در برابر این سخنان است. معنای دیگر استعاره این است که استعاره خودش یک نوع کاربرد مستقل زبان است که قابل ترجمه به زبان دیگر نیست. در فلسفه معاصر مبسوط در باره این نوع استعاره صحبت شده و تاکید شده است که زبان اساطیر و هنر و شعر و زبان متون مقدس از این جنس‌اند و قابل ترجمه نیستند. ظاهرش را باید جدی گرفت. این که سرش تاکید دارد که اینها حقیقت دارند معنایش این نیست که زبان اخبار از عالم واقع است. اگر می‌خواست اینها را بگوید نیاز به این همه مقدمات نداشت و نیاز به بحث خواب نبود. بحث این است که در عین حقیقی بودن، این زبان استعاره‌ی و مجازی است، البته نه به معنای اول. در داستان همه چیز حقیقی است جز کل داستان. پیامبر عرش را دید و یا با خدا سخن گفت و ... همه اینها حقیقی است، در عین حال کل داستان استعاره است. چون زیستن در زبان استعاره است. به قول هایدگر در هنر شما عالمی را برپا می‌کنید. در این عالم شما زندگی می‌کنید و به حقیقت همین عالم می‌رسید. متون دینی هم برای ما عالمی را برپا می‌کنند؛ عالمی که در آن بهشت و جهنم و ... هست. در این عالم شما زندگی می‌کنید. عالمی از امید و عشق و شور پیدا شده است. به این معنا یک عالم استعاره‌ی ترجمه‌ناپذیر است. در این باره بسیار بحث شده که حقیقت در زبان علم و تجربه منحصر نمی‌شود، عالم استعاره (دین و هنر و ادبیات و ..) عالم حقیقت است، ما را به حقیقت خاص خودش می‌رساند. و بنابراین زبان استعاره زبان شناختاری است اما البته که زبان علم تجربی نیست.

خلیل قنبری:

در تقسیم‌بندی آقای مازیار تردیدی نیست، اما نکته‌ای وجود دارد که جای تامل جدی است. تقسیم استعاره به دونوع زنده و غیر زنده کاملاً قابل دفاع است. اما با این نتیجه‌گیری که این استعاره زنده قابل ترجمه نیست، موافق نیستیم. ما می‌دانیم که دغدغه آقای سرش این است که در واقع می‌خواهد توضیح دهد که معرفت دینی چه سنخ معرفتی است. یعنی فقط نمی‌

خواهد بگوید متن دینی چگونه متنی است. بعد از آن باید توضیح دهد آیا از این متن دینی می توان معرفت دینی داشت یا نه. اگر به اصطلاح آقای مازیار بخواهم برگردم باید بگویم وقتی ما ناظر به متن دینی هستیم خوابگردیم، اما وقتی ناظر به معرفت دینی هستیم خوابگزاریم. یعنی خوابگرد متن را در اختیار ما قرار می دهد و ما در مقام فهم متن خوابگزاریم. لذا استعاره را باید جوری تعریف کنیم که با هدف اصلی سروش در تعارض قرار نگیرد. ما در فهم متن دینی یک پیشفرض داریم و آن این است که متن شناختاری است و قابل ترجمه است. حال این سوال مطرح می شود که اگر این متن قابل ترجمه است پس چرا نمی توان آن را ترجمه کرد؟ آیا این متن می تواند بین الذهانی باشد؟ به نظر من بله. در این جا با آقای دکتر واله کمی فاصله می گیرم. این متن ترجمه پذیر است و بین الذهانی است، علی رغم این که رویایی است. یک قلمرو وسیعی را در نظر بگیرید به نام قلمرو زبان شناختاری. بخشی از آن را زبان رویایی پر کرده و بخش دیگرش را زبان بیداری. سروش معتقد است زبان دین زبان شناختاری است و بنابراین زبان رویایی در زبان شناختاری خانه کرده است. در این صورت ما می توانیم بین الذهانی بودنشان را فرض بگیریم و زبان رویا را به زبان شناختاری ترجمه کنیم چطور؟ ویژگی های زبان رویا عبارت است از حقیقی بودن، درون زا بودن، صدق و کذب بردار نبودن. این یکی از کارهایی است که دکتر سروش می خواهد در این متن بکند. برخلاف بسط تجربه نبوی که در آن متن خطا پذیر نبود، این جا متن می تواند خطا پذیر باشد. چون به جهان واقع ناظر نیست. پس خورشید در رویا ناظر به خورشید در عالم واقع نیست و بنابراین صدق و کذب بر نمی دارد. پس شما می توانید متن درون زا را در مقام ترجمه به متن برون زا تبدیل کنید و متن حقیقی را به متن استعاری (به معنای اول آن) و گزاره های صدق و کذب بردار را به گزاره های صدق و کذب بردار. اگر این کار ناشدنی باشد شما معرفت دینی نخواهید داشت و متن خواهد بود و عده ای خوابگرد. و ما که هیچ تجربه رویایی نداریم هیچ ارتباطی با متن نمی توانیم برقرار کنیم. در حالی که همه هدف دکتر سروش این است که بتواند یک مبنای معرفتی و تئوریک برای یک معرفت دینی ای درست کند که آن معرفت دینی عبارت است از زبان بیداری. یعنی زبان دینی را از متن شیفت می دهد به زبان بیداری. حال متن زبان رویاست و معرفت دینی زبان بیداری و هر دو زبان شناختاری اند. و چون زبان رویا زبان شناختاری است قابل صدق و کذب هم هست. حال این جا باید قاعده ای داشته باشیم و به نظر من سروش قاعده داده است. در نگاه نخست مثلا خورشید در رویا ناظر به عالم واقع نیست، چون رویایی است. ولی وقتی می خواهیم با آن تعامل معرفتی بکنیم باید با قواعدی آن را تبدیل به زبان بیداری کنیم. چطور؟ ما می توانیم با قواعد زبان شناختاری ای که در اختیار داریم آن را تبدیل کنیم. یکی از قواعد این است که آیا می توان علی رغم این که این آیات اولاً و بالذات زبانش رویایی است، می توان تفسیری از آن کرد که ناظر به عالم واقع باشد. در نگاه نخست می گوییم ممکن است بتوان و ممکن است نتوان. باید دید قواعد تن می دهند یا نه. سروش این جا می گوید ببینید اگر قواعد عالم بیداری با این ریداکشن نقض نشد اشکالی ندارد. گزاره هایی که می گویند خدا هم ظاهر است هم باطن، علی الفرض زبانشان رویایی است. این قابل ترجمه به زبان بیداری نیست. چون اگر آن را به زبان بیداری متعارف ترجمه کنیم قاعده محال بودن اجتماع نقیضین را نقض می کند. پس چه بکنیم؟ خب فقط در این موارد است که سروش ما را به آنترپولوژی دعوت می کند نه همه موارد. در همه آیات قرآن نیاز به آنترپولوژی نیست تا بگوییم کسی این کار را نکرده و باید یک عمر منتظر بمانیم تا انسان شناسان از راه برسند و صدر اسلام را شناسایی کنند. فقط و فقط در مواردی که قواعد بیداری نقض می شود مجاز به ترجمه به زبان متعارف نیستیم. جای دیگری که به آنترپولوژی نیاز هست جایی است که اگر زبان رویا را تبدیل کنید به معرفت دینی، پیشفرضی که علوم دینی را می خواستیم بر آن مبتنی کنیم پیشفرض این بود که زبان دینی زبان رویاست. مثل داستان جبریل و محمد (ص) که سروش خودش گفته است. در غیر این موارد شما مجازید همانطور متن دینی را بفهمید که

مفسران می فهمیدند. چنین نیست که سروش با طرح این نظریه علوم دینی ۱۴۰۰ را زیر و زبر کرده باشد. یعنی روش تعبیر و روش تفسیر در نقاطی به هم می رسند.

حسین واله:

من در سخنرانی خودم خواستم تاکید کنم که رویا در نظریه رویاها را به معنای معمول خواب که در لسان فقه به معنای این است که گوش دیگر نشنود نباید در نظر گرفت. در چنین خوابی انواع ادراکات عاطفی و وهمی و ... هست. نظر من این بود که سروش رویا را در نظریه خودش استعاری به کار برده. برای تقریب به ذهن واژه رویا را به کار برده. نمی خواهد بگوید اجمالا یک اتفاقی می افتد که یک درجه خفیف خواب است که برای همه تجربه شده است. با توصیفات که برای رویا کرده معلوم می شود که برای آن یک نحو انکشاف حقیقت قایل است. انکشافی که حسی، خیالی و عقلی نیست. این سه اصطلاح متعلق به سنت سینوی است. سروش می خواهد به شکلی آن را به سنت وصل کند، سنت ملاصدرايي. این منافاتی ندارد با این که کلمات قرآن در معنای حقیقی شان به کار رفته اند. او می تواند این حرف را بزند چون جای دیگری در سیستم خود یک مفهومی را وارد کرده است. می گوید کل قرآن مشاهداتی است که در سطحی دیگر اتفاق افتاده است. پس اگر در قرآن آمده است که دریا آتش گرفته نباید در همین عالم به دنبال آن باشید بلکه باید جای دیگری به دنبالش بروید. می گوید نمادهایی در قرآن به کار رفته است. که ناظر به واقعیت این عالم واقع نیست. اگر سروش یک قدم جلوتر بیاید به ناشناختاری می رسیم. سطح آن آگاهی در رویا با این سطح از آگاهی در عالم واقع متفاوت است. اگر از نظریه بازی های زبانی استفاده کنیم می توانیم بگوییم که زبان دین زبانی است که در آن صدق و کذب خاص خودش است و حتی حقیقتش خاص خودش است. یعنی حقیقت هم فرا بازی زبانی نیست.

محسن آرمین:

ابتدا نکته ای را می خواهم متذکر شوم که در این گفتگوها تاثیر دارد و آن این که ما دور هم جمع شده ایم بینیم نظریه رویاها به چه معناست؟ و صاحب نظریه چه چیزی را در این نظریه مراد کرده است؟ ما نباید حرف در دهان صاحب نظریه بگذاریم باید حرف از او بشنویم. صاحب نظریه به صراحت می گوید این متن روایت پیامبر از رویاهای خویش است. به صراحت می گوید منظور من از رویا همین خوابی است که همه ما تجربه کرده ایم. به صراحت می گوید ما نیازمند مفسر نیستیم و باید به دنبال خوابگزار باشیم. می گوید مفسران چون زبان این متن را زبان بیداری می دانستند دچار خیلی مشکلات شدند و اگر ما زبانش را زبان رویا بدانیم این مشکلات حل می شوند. به صراحت می گوید گزاره های فقهی و اخلاقی قرآن تعبیر رویاهای پیامبرند نه رویای پیامبر. ما جمع شده ایم منظور دکتر سروش را از این سخنان بفهمیم. آقای مازیار در واقع نظر خودشان را می گویند نه نظر دکتر سروش را. این که زبان استعاری قابل ترجمه نیست و آن را نباید ترجمه کرد. در اسطوره ها و شعر و .. باید زیست و نباید سراغ این رفت که منظور از نمادها چیست .. بلکه با اینها باید زندگی کرد. و باید خوابگردی کرد نه خوابگزاری. خب این یک نظریه است. اما نظر صاحب نظریه نیست. این که گفته شد به اسطوره ها باید بیفزاییم، خب این کار را ابوهریره ها کرده اند و به قصه ها افزوده اند. ما می خواهیم بفهمیم آیا راهی که دکتر سروش برای فهم متن مطرح کرده وافی به مقصود هست یا نه.

دکتر سروش به صراحت می گوید اگر پیامبر می گوید اذالشمس کورت، واقعا پیامبر در خواب دیده که خورشید تاریک شده. دکتر سروش خودش عمرش را گذاشته برای تفسیر مثنوی. حرف ایشان این نیست که با قرآن باید حال کرد. سخن من این بود که راهی که دکتر سروش ارایه داده است برای تعبیر قرآن مشکلات را بیشتر می کند و راه را پیچیده تر.

دکتر سروش خودش می گوید احکام تعبیر پیامبر است. وحی به هر شکل که تحقق پیدا کند ، چه تجربه دینی باشد ، چه خواب باشد ، چه پیامبر چشیده باشد و ... در هر حال وقتی می خواهد آنها را نقل کند از همین زبان استفاده می کند. از تمثیل و مجاز و استعاره و ... استفاده می کند. برای فهم این که پیامبر در خواب چه دیده ما نیاز به تفسیر داریم. پس برخلاف نظر صاحب نظریه ما علاوه بر تعبیر به تفسیر هم نیاز داریم و این کار فهم متن را مشکل تر می کند.

اردشیر منصوری:

(در پاسخ به نقد آرمین) ما اگر چیزی بیش از نظریه رویاها گفتیم برای فهم رویاها گفتیم.

امیر مازیار:

(در پاسخ به نقد آرمین) در پاسخ دوستان باید بگویم سخنان من نظر خودم نبود. بحث استعاره زنده و مرده را خود دکتر سروش گفته است. دکتر آرمین چه پاسخی به آن دارند؟ بحث ترجمه ناپذیری شعر را دکتر سروش گفته است. این که متن نیازمند تاویل نیست را دکتر سروش گفته است. دیویدسون و نیچه را هم ایشان خودش در مقاله چهارم به آنها ارجاع داده است. و این دقیقاً حرف دیویدسون است که استعاره ها ترجمه پذیر نیستند. لازم است کمی بیشتر به مقالات و ارجاعات دکتر سروش مراجعه کنیم. و باید مقاله دیویدسون را بخوانیم و نظر نیچه در باره استعاره را بخوانیم. اتفاقاً چون دکتر سروش با زبان شعر محشور بوده اند و این نظر شخصی من است که ایشان عمیقاً شعر را درک می کنند. شما تفسیر مثنوی علامه جعفری را با تفسیر مثنوی سروش مقایسه کنید ، واقعا از دو سنخ متفاوتند. خودشان در نوشته هایشان تصریح می کنند که ما حق نداریم استعاره های حافظ را برگردانیم. مگر غیر از این است که اهمیت حافظ در همین زبان شعری اوست. یا پیکاسو بودن پیکاسو مگر در هنرش نیست. اگر می توان به راحتی پیکاسو را به زبان متعارف ترجمه کرد ، پس پیکاسو چه می کرد ، یک اضافه کاری در این عالم کرده است؟ آیا او فقط یک تصویر کشید تا بعضی آن خطوط را بهتر ببینند؟ آیا فیلم را می سازند چون مردم با تصویر راحت تر ارتباط برقرار می کنند. پس اینها حرفهای من نیست. بله با استفاده از سخنان فیلسوفان می توان سخنان دکتر سروش را بهتر فهمید و حتی آن ها را بسط داد و حتی نتایج جدید گرفت. این مدخلی است که دکتر سروش باز کرده و می توان آن را بیشتر بسط داد.

در جواب آقای قنبری هم باید بگویم که دقیقاً فرق همین است که ترجمه ناپذیری استعاره به معنای خارج کردن استعاره از معرفت و شناخت نیست. و اصلاً تمام حرف مقاله دیویدسون هم همین است. اینها می گویند مثلاً حافظ را در پوسته حافظ درک کنید. همه راز استعاره این است که در چنین بیانی است که ما فقط می توانستیم نسبت خودمان را با حقیقت بیان کنیم. در هیچ بیان دیگری نمی توانستیم. امثال گادامر و اینها از این راه وارد شدند که بگویند حقیقتی اگر بر ما وارد می شود از طریق زبان شعر است. شعر مقدس بوده است. حافظ برای ما مقدس است. آن را در طاقچه می گذاریم و هدیه می دهیم و ... و بر چه نکته دقیقی دکتر سروش انگشت گذاشته است. اینها را باید باز کرد و مجلی این جا نیست. طبیعیات ارسطو از بین رفته ولی هملت را همچنان اجرا می کنیم. چرا؟ چون رابطه ما را با حقیقت همچنان حفظ می کند.

پرسش چهارم: آقای عبدالکریمی بیان کردند که در نظریه رویاها جایی برای امر قدسی و فراتاریخی وجود ندارد و این نظریه به سکولاریسم و نیهیلیسم خواهد انجامید. وی همچنین اندیشه سروش را به مراحل تقسیم کرد و پیش بینی کرد که سروش مرحله بعد خواهد گفت که وحی توهم پیامبر است. نظر دوستان دیگر چیست؟

بیژن عبدالکریمی: (در توضیح نظر خود) دکتر سروش با بسیاری از مفروضات سنتی در می افتد، من با این موافقم. اما این که آن مفروضات نادرستند معنایش این است که ضرورتاً باید رویاهای رسولانه را پذیرفت؟ یعنی امر دایر است بین این که من باید دیدگاه های آقای مکارم یا آقای سبحانی یا غزالی را بپذیرم و اگر اینها در برابر عقل مدرن تاب مقاومت ندارند، ضرورتاً باید به رویاهای رسولانه تن دهم؟ حرف من این است که محمد یک موجود تاریخی است اما ارسطو هم یک موجود تاریخی است. سروش هم یک موجود تاریخی است و همه ما. حال اگر این هیستروسیتی را جدی بگیریم. حرف من این است که وحی یک هسته مرکزی در یک نظام اپیستمیکی است که در آن مقولات بعثت، رسالت، تکلیف، ندای خدا، قرب الهی وجود دارند. این نظام کاملاً با یک نظام اپیستمیکی که در آن سخن از ابجکتیویتی، روش، آزمون، ... هست متفاوت است. دو زیست جهان کاملاً متفاوت است. گفتیم اگر کسی دغدغه دینی داشته باشد باید این مقولات را بازخوانی کند. و این انگیزه در دکتر سروش هم هست. تا این جا موافقم. اما سوال من این است. آیا تفکر علمی یگانه الگوی معرفتی است و آیا ما حق داریم هر الگوی معرفتی که از علم فاصله می گیرد را بی معنا بدانیم. من فکر می کنم این مفروض بزرگ سیانتیست است که امروز فرو ریخته است. حال با یک نگاه پلورالیستی در دوره های مختلف تاریخی نظام های اپیستمیک خاصی وجود داشته که در هر یک روش ها و مقولات خاصی وجود دارد. معنای حقیقت در آنها مشترک نیست. حال سوال این است که نظام های دینی متعلق به سنت خاصی هستند و احکام این بازی با احکام بازی های دیگر (به تعبیر دکتر واله) متفاوت است. و ترجمه هر یک از این نظام ها به نظام اپیستمیک دیگر موجب خلط مطالب می شود و اصلاً مطلب از بین می رود. در واقع اشتباهی که دکتر سروش مرتکب می شود همان اشتباهی است که کسانی در باره ایده علوم انسانی اسلامی می کنند. جامعه شناسی اسلامی نه علم است نه دین. مقوله رویا یک مقوله سایکولوژیک است که در عالم جدید شکل گرفته است. در سنت چنین فهم نمی شده است. شما به قصه ابراهیم بندیشید. او خواست اسماعیل را قربانی کند. این را جز در چارچوب دینی نمی توان فهمید. و اگر این را به هر مقوله دیگری ترجمه کنید خواهید نتیجه گرفت که ابراهیم یک مجنون بوده است و یک کودک آزار. و به تناقض منجر می شود. این به لحاظ پدیدارشناسی قابل قبول نیست.

برای اینکه بتوانیم به این سوال جواب دهیم که اساساً قدسیت متن قدسی به چیست؟ آیا متنی است که ما مسلمانها مقدس می دانیم؟ یعنی معیار، معیار فرهنگی است؟ امروزه اعتقاد به وحی به اسطوره ها پیوسته است. یعنی در زیست جهان ما این مقوله جای ندارد. سنت گرایان ما قادر به دفاع از آن نیستند. حرف من این است که دکتر سروش مبانی انتولوژیک لازم برای تبیین وحی را ندارد. مقوله رویا مقوله ای سایکولوژیک است. در سنت تاریخی ما رویا به کار می رفت اما غیر از این معنایی بود که امروز برای رویا در نظر گرفته می شود. مقوله رویا برای عقل مدرن معنایی دارد که وقتی مقوله وحی را شما می خواهید با مقوله رویا تبیین کنید دچار یک ریداکشن شده اید. بر اساس این تقلیل شما نمی توانید از قدسی بودن متن قدسی صحبت کنید. این یک تعارف است. اگر دکتر سروش جرات برداشتن گام بعدی را ندارد به خاطر سایکولوژی ایشان و تربیت ایشان و ... است. برای این که من از متن قدسی صحبت کنم نیازمند آن است که بپذیرم نظام های اپیستمولوژیک مدرن تنها نظام های اپیستمولوژیک نیستند. اگر ما قدرت فاصله گرفتن از اپیستمولوژی جدید را داشته باشیم آنگاه می توان زمینه را فراهم کرد برای صحبت از امر قدسی.

تمام بحث هایی که این جا شد و تمام بحث هایی که در فلسفه های جدید می شود گزاره محورند. اما قدسیت متن را در یک امر وجودی و حضوری می توان فهم کرد. و این در تفکر دکتر سروش غایب است و اساساً در تفکر ایشان نمی تواند شکل گیرد و بنابراین امر قدسی در تفکر ایشان حضور ندارد.

اردشیر منصوری:

در پاسخ به منتقدانی که مدعی بودند، نظریهٔ رؤیای رسولانه، به دلیل اتکا به نوع نگاه تحلیلی-پزیتیویستی، رویکردی فراتاریخی، عقلانیت مدرن و به اصطلاح سوپژکتیویسم دکارتی-کانتی، کفایت لازم را برای فهم امر قدسی ندارد و نتیجهٔ آن سکولاریزم و نیهیلیسم است، توضیح داد:

این نوع نقد، خود بر نوعی سوپژکتیویسم مضاعف و تمامیت‌خواهی معرفتی تکیه دارد که راه را بر هر نوع گفتگو می‌بندد. در این نوع نگاه اولاً، نوعی تقلیل‌گرایی وجود دارد و فلسفه تحلیلی را به یک نوع از تجربه‌گرایی منطقی سدهٔ نوزده و اوایل سدهٔ بیست تقلیل می‌دهد، در حالی که در میان طیف فلسفه‌های تحلیلی منظرهایی مغتنم برای فهم زبان متون ادبی و مقدس و اموری مانند «معنای زندگی»، امروزه به خوبی قابل مشاهده است. ثانیاً تقلیل دیگر، فروکاهش پیام دین، به چیزی موسوم به «سنت» است که امکان فهم و قرائت مدرن از دین را منتفی می‌کند و از قضا این نوع شکاف افکندن بین دین و مدرنیته موجب نیهیلیسم است. گویی انسان امروز مجبور است بین دو گانه مدرنیتهٔ سکولار، یا دین‌داری سنتی یکی را انتخاب کند. در حالی که با نگاهی دقیق‌تر اولاً این نوع دیوار کشیدن بین سنت و مدرنیته قابل دفاع نیست. ثانیاً سنت ۱ امروز فرمان داد که جهان را ماقبل کوپرنیکی و ماقبل کانتی فهم کند، اما می‌توان تبیینی از دین برای او عرضه کرد که تعارض ایمان و عقلانیت را قابل حل سازد. نظریهٔ رؤیای رسولانه می‌کوشد راه حلی برای نتایج نامطلوب این استدلال قیاسی فراهم سازد:

- ۱- مقدمهٔ اول (صغرای قیاس): متن مقدس واجد ابهام، اجمال، زمان‌پریشی، تناقض و آموزه‌های عقل‌گریز است
 - ۲- مقدمهٔ دوم (کبرای قیاس): بنا بر فهم عمومی و عقلانیت عرفی (common sense) زمان‌پریشی و تناقض و امر عقل‌گریز ضروری الاجتتاب و فرو نهادنی است.
- نتیجه: متن مقدس فرو نهادنی است.

اگر کسی نتیجهٔ این استدلال را بر نمی‌تابد، لاجرم یا باید در صغری تجدید نظر کند، یا در کبری. تأمل در مقالات پنج‌گانهٔ رؤیای رسولانه، و گواهی بسیاری انسان‌های اهل مذاقه در قرآن، گواه آن است که مدعیات صغری براحتی قابل رد و طرد نیست. می‌ماند دست بردن در کبری. در نگاه سریع می‌توان دریافت کبری با شهود عمومی سازگار است و قابل رفع نیست. پس چه باید کرد؟ تلاش مفسران سنتی تأویل آیات بوده است، یعنی دست بردن در صغری، به گونه‌ای که اثری از تناقض و ابهام در میان نباشد. اما تجربهٔ هزار سالهٔ تفسیر نشان داده است این حيله مددکار نبوده است. اینک چاره‌ای که صاحب نظریهٔ رؤیاها اندیشیده این است که بگوید در امور بیداری تناقض و نفی قوانین علیّی ضد عقل اند، در خواب عبور از پاره‌ای علیت‌گرایی و به اصطلاح زمان‌پریشی طبیعی است. این نوع تبیین برای متن، بستری برای جمع عقلانیت و ایمان و زمینه برای دیالوگ سنت و مدرنیته فراهم می‌آورند و لذا تبیینی قابل دفاع و تأمل است.

ممکن است این نظریه همچنان نیاز به ترمیم و تکمیل داشته باشد، اما برای آنان که دغدغهٔ حفظ ایمان در دوران عقلانیت مدرن دارند، نظریه‌ای درخور توجه و تأمل است.

اشتراک‌گذاری این مطلب:

<http://zeitoons.com/17104?share=facebook&nb=1> فیسبوک

<http://zeitoons.com/17104?share=twitter&nb=1> توییتر

<http://zeitoons.com/17104#print> چاپ

<http://zeitoons.com/17104?share=email&nb=1> رایانه