



**تکمیل چرخش اشعری گرانه؛
نقدی بر آراء عبدالکریم
سروش در باب دعا و اختیار**

علیرضا معزی^۱

مقدمه استاد ارجمند دکتر عبدالکریم سروش بر کتاب دفتر پاریسی نیایش و سخنرانی او در کلاب‌هاوس در این مورد، موضوع نوشتار حاضر است. در بخش اول این نوشتار، ابتدا محورهای اصلی دیدگاه سروش را گردآوری خواهیم کرد، و در بخش دوم ملاحظاتی انتقادی را در میان خواهیم نهاد.

در ادامه برای ارجاع به مقدمه کتاب دفتر پاریسی نیایش، از عبارت «مقدمه»، و برای ارجاع به سخنرانی سروش در کلاب‌هاوس در تاریخ ۳۱ تیرماه ۱۴۰۲، از عنوان «سخنرانی» استفاده خواهیم کرد و ابتدا و انتهای زمان بیان جملات سخنرانی را نیز در پاورقی خواهیم آورد.

۱. بیان مسئله

ایده مرکزی سروش معطوف به حل مشکلهٔ چاره‌ناپذیری است که به گمان او فلسفه اسلامی در هر سه صورت مشائی، اشراقی و صدرایی خود با آن روبروست: «دو چیز [هست که] در نظام مشائی-ارسطویی، یا به طور کلی فلسفه اسلامی... جای درستی ندارند و مهمان‌های ناخوانده‌ای هستند که اگر آن سیستم بتواند، مایل است آنها را بیرون کند و روی خوشی به آنها نشان ندهد؛ یکی از آنها دعاست و دیگری اختیار.»^۱ لذا او «خواستار و خواهان متافیزیک یا نظام الهیاتی دیگری» شده تا «جا... بر این دو مهمان فربه» گشوده شود.^۲ ادعای اصلی سروش در همین عبارات خلاصه می‌شود و مابقی مقدمه و سخنرانی او در خدمت توضیح و تشریح همین ایده مرکزی است. در ادامه، فهرستی از مهمترین آنها خواهد آمد تا جوانب و ابعاد رأی او آشکار شود.

۱-۱. اصل علیت

از نظر سروش، «اصل علیت در اینجا مسؤل‌ترین مسؤل‌هاست، چون همین اصل علیت یا دترمینیسم سخت است که از دلش واجب و ممکن بیرون می‌آید، خداوند علت‌العلل می‌شود، واجب‌الوجود می‌شود، وجوب و ضرورت جا

را بر اختیار تنگ می‌کند، دست خداوند را می‌بندد و اجازه اجابت دعا و تصرف در عالم را به او نمی‌دهد.»^۴ چرا؟ به گفته او:

در بحث‌های فیلسوفان ما و علی‌الخصوص صدرای شیرازی... معلول از شئون علت است و همه چیزش را از علت اخذ و کسب می‌کند و کمترین استقلالی از خود ندارد... وقتی که کسی، معلولی، هیچ چیزی از خودش ندارد... و همه، صد درصد افزایه از علت است، آن وقت... چگونه معلول می‌تواند در علت خودش اثر بگذارد؟ چون نهایتاً از ناحیه دعاخوان و حاجت‌خواه، باید تأثیری در علت رخ بدهد... و پس از شنیدن دعا لابد دست به تصرفی بگشاید و آنگاه حاجت آن حاجت‌خواه را برآورد... خدایی که بساطت دارد و مرکب نیست و تغییرپذیر نیست، و این از اوصاف ذاتی اوست... به همه اینها وقتی نگاه می‌کنید می‌بینید که گویی دست خداوند بسته است. پس دعا چیست؟ این خدایی که «یدالله مغلوله»؛ که دست‌اش بسته است و محبوس زندان وجوب وجود است، چگونه دعای ما را می‌شنود و چگونه دعای ما را اجابت می‌کند؟^۵

و نیز:

مطابق اشکالاتی که اشاعره... بر معتزلیان یا بر فلاسفه می‌گرفتند... اگر خداوند واجب‌الوجود و علت تامه است، در این زندان وجوب وجود خودش چنان محبوس است، و چنان اثر از او ظاهر می‌شود که خویش‌داری نمی‌تواند بکند. این شبهه‌ای بود که اشاعره مطرح می‌کردند، و به همین دلیل هم خداوند را علت و علت‌العلل نمی‌خواندند، بلکه او را فاعل می‌خواندند... آن هم فاعل مختار که «ان شاء فَعَلَ وان شاء تَرَک»؛ اگر بخواهد کاری را می‌کند و اگر نخواهد هم نمی‌کند؛ در حالی که در مورد علت تامه، بنا به نظر فیلسوفان... [اصلاً] «ان شاء» نداریم... اراده نداریم... و ثانیاً خداوندی که ترکب در ذات ندارد، تغییر هم نمی‌پذیرد، و هیچ تضرعی و هیچ التماسی نمی‌تواند اراده او را برگرداند... [در نتیجه] ما در چنبره

۲. سخنرانی «معمای نیایش»، ۳۱ تیر ۱۴۰۲ ش،

<https://t.me/Didgahenochannel/849>، از ۰۵:۳۹ تا ۰۶:۰۶.

۳. همان، از ۰۶:۱۶ تا ۰۶:۲۸.

۴. همان، از ۲۹:۱۳ تا ۲۹:۴۵.

۵. همان، از ۱۳:۳۴ تا ۱۷:۵۴.

۴-۱. خدای مختار و انسان مختار

تلقى علیت محور از خدا و جهان، به نظر سروش، علاوه بر دعا، درباره اختیار نیز مسئله ساز است و به موجب این، او از دستگاه فلسفی جدیدی سراغ می‌گیرد که در آن خدا «محبوس و محصور... در علم سابق ازلی و وجوب بی‌اختیار ذاتی و تنزیه مطلق و فرض اعیان ثابت و صور جبروتیه و قضای قطعی و جبری ولایت‌تغیر الهی»^{۱۳} نباشد، لذا:

اگر می‌خواهیم متافیزیکی بسازیم یا الهیات نوینی بسازیم، باید الهیاتی را بسازیم که اختیار در او محور باشد، نه اینکه علیت محور باشد و اختیار در حاشیه

جهان تصرف کنند... به قول فیلسوفان ما، [طبیعت] طبایع دارد، و ماهیاتی دارد که لوازم ضروری ذات دارند و اینها غیرقابل تغییرند. یک مَلِک وقتی که می‌خواهد در این عالم تصرف کند چه می‌خواهد بکند؟ می‌خواهد قوانین این عالم را برهم بزند؟^{۱۲}

شکسته‌نشدن قوانین طبیعت یک چیز است و تبیین طبیعی از امور ماورای طبیعی چیزی دیگر، و این دو لزوماً مترادف یا مساوق نیستند. سروش اما این دو را یکی می‌بیند و می‌خواهد، و احترام به قوانین طبیعت را مستلزم آن می‌داند که ماورای طبیعت نه فقط در تغایر و تخالف با طبیعت نباشد، که کاملاً طبیعی رفتار کند!

۱۳. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۴.

۱۲. سخنرانی، از ۲۴:۴۷ تا ۲۵:۴۱.



سروش احترام به قوانین طبیعت را مستلزم آن می‌داند که ماورای طبیعت کاملاً طبیعی رفتار کند.

ما حاجت به اثباتش نداریم... [اختیار] را به منزله primitive (اصل اولیه) باید پذیرفت. بقیه سیستم‌مان را ما باید با اختیار تنظیم کنیم؛ یک خدای مختار، یک انسان مختار.^{۱۴}

از آنجا که علیت و بی‌علیتی، از نظر او، نه متناقض، بلکه متضادند،^{۱۵} خواستار آن است که «مقوله سومی را بیاوریم؛ این مقوله اختیار است.»^{۱۶}

۲. ارزیابی انتقادی

در این بخش، و پس از بیان مختصر رئوس و امتهات نکاتی که سروش برای تقویم و تثبیت ادعای اصلی خود (سرگردانی و غربت و غرابت دعا و اختیار در منظومه فکری فیلسوفان مسلمان) مطرح کرده، برخی نکات انتقادی را در میان می‌نهم.

۱-۲. اشعری‌گری؛ با دست پس بزن و با پا پیش بکش!

در فقراتی از مقدمه و سخنرانی، سروش راه اشاعره را نامقبول، و متافیزیک و الهیات نوین مطلوب خود را متفاوت از آنها معرفی می‌کند. در مقدمه آورده که «پاره کردن زنجیر علیت به شیوه اشعریان و نومیالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها... معضل را اگر فربه‌تر نکند فروتر نخواهد کاست.»^{۱۷} در سخنرانی‌اش نیز ضمن اینکه اختیار مدنظر خود را غیر از «لاابالی‌گری» اشاعره معرفی می‌کند،^{۱۸} می‌گوید «من اینجا دنبال این نبودم که آن نظام بی‌نظم عارفان^{۱۹} را جانشین و آلترناتیو نظام فیلسوفان کنم»^{۲۰}،

۱۴. سخنرانی، از ۳۲:۳۵ تا ۳۳:۱۵.

۱۵. همان، از ۱:۵۵:۵۴ تا ۱:۵۶:۰۳.

۱۶. همان، از ۱:۵۶:۰۵ تا ۱:۵۶:۰۸.

۱۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۱۶.

۱۸. سخنرانی، از ۱:۵۵:۲۸ تا ۱:۵۵:۳۰.

۱۹. که در آن هیچ «مقوله‌ای از مقولات عقلی بر... فعل [باری] قابل انطباق» نیست. همان، از ۱:۰۶:۴۲ تا ۱:۰۶:۴۵.

ولی ابعاد متعددی از آراء او حاکی از قرابت، و بلکه انطباق با دیدگاه اشاعره است که در ادامه به برخی از آنها خواهیم پرداخت.

۱-۱-۲. علیت؛ زنجیر یا نظم؟

زبان سروش در بحث از علیت، با عبارت‌پردازی ویژه‌ای همراه است که این عبارت‌پردازی، به‌طور طبیعی، خنثی نیست و سوبه‌های فلسفی پس پشت‌اش را عیان می‌سازد. او علیت را «زنجیر»^{۲۱} و بلکه «زنجیر پولادین»^{۲۲} معرفی می‌کند که «همه چیز را... دست بسته و پاشکسته بود»^{۲۳} و «دستان باز خداوند را هم شکسته است»^{۲۴}، و او را «محصور»^{۲۵} و «محبوس زندان وجود وجود»^{۲۶} کرده و موجب «عجز الوهیت»^{۲۷} شده؛ چنانکه گویی «یدالله مغلوله»^{۲۸}!

پرسش این است که چرا علیت با چنین تعبیری، که بار منفی فلسفی-الهیاتی دارد، معرفی می‌شود. به تعبیر دیگر، چرا علیت به منزله «حصر» و «حبس» خدا تصویر می‌شود. رفع این حصر و گشودن باب این محبس قرار است چه قدرتی به خدا عطا کند؟ و این انگاره از قدرت در چه دستگاه فکری‌ای قرار می‌گیرد؟

توضیح سروش درباره اشکال اشاعره بر اعتزالیون و فلاسفه به‌روشنی نشانگر هم‌زبانی و هم‌جهتی او با اشعریان است:

اگر خداوند واجب‌الوجود است و علت تامه است، در این زندان وجود وجود خودش چنان محبوس است، و چنان اثر از او ظاهر می‌شود، که خویشتن‌داری نمی‌تواند بکند. این شبهه‌ای بود که اشاعره مطرح می‌کردند، و به همین دلیل هم خداوند را علت و علت‌العلل نمی‌خواندند، بلکه او را فاعل می‌خواندند... لذا فاعلیت را به خدا نسبت می‌دادند، آن هم فاعل مختار، که ان شاء فَعَلَ وان شاء تَرَک؛ اگر بخواهد کاری را می‌کند و اگر نخواهد هم نمی‌کند. در حالی که در مورد علت تامه، بنا به نظر

۲۰. همان، از ۱:۰۷:۳۶ تا ۱:۰۷:۵۰.

۲۱. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۱.

۲۲. همان، ص ۲۶.

۲۳. همان، ص ۲۶.

۲۴. همان، ص ۲۵.

۲۵. همان، ص ۲۴.

۲۶. سخنرانی، از ۱۷:۴۵ تا ۱۷:۴۹.

۲۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۱۸.

۲۸. سخنرانی، از ۱۷:۴۲ تا ۱۷:۴۳.

فیلسوفان، «ان شاء فَعَلَ وان شاء تَرَكَ» نداریم. اصلاً «ان شاء» نداریم، مشیت نداریم، اراده نداریم.^{۲۹}

در تاریخ فلسفه والهیات، نقش اصل علیت آن بوده که تصویری سامان‌مند و به‌قاعده از خدا و جهان به‌دست می‌داده، در برابر تصویری بی‌قاعده، آشوب‌ناک و صُدفه‌آلود. وجود یا عدم وجود نظم و سامان، هم واجد اهمیت شناختی است و هم واجد اهمیت عملی؛ اگر کسب معرفت از جهان متوقف بر مقوله‌بندی و دسته‌بندی امور و رخ داده‌ها باشد، وجود نظام‌مندی در جهان پیش‌شرطی لازم است برای کسب معرفت، که در نبود آن تا دره شکاکیت راهی نیست. و نیز، رابطه اخلاق با مسئولیت منوط به آن است که قاعده و نظامی بر خدا و جهان حاکم باشد. وگرنه خدایی که دست‌هایی «گشوده» برای اجر و عذاب داشته باشد، و ثواب و عقاب را تنها بر مبنای «اراده» و «اختیار» خود نصیب آدمیان کند، بیش و پیش از هر چیزی اخلاق را به محاق و مسلخ می‌برد. جالب است که در تقابل اشاعره و معتزله در سنت ما، وجه برجسته‌تر و شناخته‌شده‌تر منازعه، آن دوراهه‌ای است که یک سوی آن عدالت و اخلاق نشسته، و در سویی دیگر قدرت و اختیار و اراده مطلقه. انگاره اشعری از خداوند بر این تکیه‌گاه استوار است که قدرت مطلقه او را هیچ بند و بستی نشاید، و اطلاق قدرت و اختیار او، و تعالی او از جهان نظر و عمل، اقتضای آن دارد که برتر باشد از هر آنچه که منطق و اخلاق ایجاب می‌کند، زیرا قواعد منطق و اخلاق، نسبت به خداوند «بیرونی» اند. چنین خدای «قادر» و «مرید» البته اصل عدم تناقض را نیز در برابر خود نمی‌بیند و می‌تواند کوهی بیافریند فاقد دَرّه، و همین خداست که لطف او ضابطه‌ای بر نمی‌دارد و عمل تلاش‌گرانه انسان را تابع نیست (چرا که تابعیت و ضابطه‌مندی نقصی برای اوست و منافی با قدرت و اختیار مطلق‌اش). بقا و دوام نسبت میان وسایل و اهداف، فرع بر وجود قاعده در جهان است، و در فقدان قاعده، هیچ راهی لزوماً به مقصد متناسب نمی‌رسد، چون راه و مقصد در پیوند «ضروری» نیستند. حاصل از دست رفتن پیوند میان وسیله و هدف آن است که از هر فعلی هر پیامدی حاصل شود. درهم‌رفتن خیر و شر محصول طبیعی این جهان آشوب‌زده است. این تصویر «قدرت»-ممد و «مقتدر» از خدا، انسان‌نواز

۲۹. همان، از ۳۹:۱۹ تا ۴۵:۲۰.

است یا انسان سوز؟

نه هر قیدی بر ضعف و فقدان قدرت و اراده دلالت دارد و نه هر گشاده‌دستی‌ای حاکی از قدرت است و مقبول و نیکو. و این قاعده درباره خدا و انسان به یکسان صادق است. قاعده‌مندی خدا در ترابط با انسان و جهان، نه تنها مخل قدرت او نیست که برآمده از کمال ذاتی او و مقتضی آن است؛ مثلاً اینکه خداوند نمی‌تواند خلف کند، یا نمی‌تواند به بندگانش ظلم کند، نه ناشی از محبوس و محدود بودن او (به‌عنوان نقص) که محصول کمال اوست.

تلقی علیت محور از خدا و جهان، به‌نظر سروش، علاوه بر دعا، درباره اختیار نیز مسئله‌ساز است.

در نتیجه، می‌بینیم که با تغییر دست‌گاه فلسفی، همه آن «زنجیر» و «حبس» و «عجز»‌ها رنگ می‌بازد و به قامت کمال و سامان و انتظام درمی‌آید. البته باید تأکید کرد که آنچه از آن به‌مثابه «تغییر دست‌گاه فلسفی» یاد شد، انتخابی دلبخواهی نیست که بسته به میل یا سلیقه صورت گیرد، بلکه چنانکه ذکر آن رفت، تلقی اشعری، از جهان (که فاقد نظم علی است) و از قدرت و اراده الهی، هم زیر پای معرفت را جارو می‌کند و هم حقوق و اخلاق را منتفی. اگر بخواهیم به ترمینولوژی سروش وفادار بمانیم، باید این‌گونه گفت که انسان و اراده‌اش تنها در صورتی محترم است که دستان خدای اشعری بسته باشد!

ممکن است گفته شود همان‌طور که سروش گفته، مراد از اختیار بی‌علیتی نیست، بلکه او علیت و بی‌علیتی را نه متناقض که متضاد می‌داند و اختیار را بین این دو می‌نشانند. اجمال سخنان سروش در این مورد، و وعده او برای توضیحات تفصیلی در آینده، موجب می‌شود که ادعای عدم تناقض میان علیت و بی‌علیتی را فعلاً در پرانتز بگذاریم. اما عطف نظر به تعبیر منفی‌ای که او در مورد تبعیت خداوند از اصل علیت می‌آورد و آن را مجبور بودن خدا می‌شمرد، نشان می‌دهد که او در پی نشان دادن خدا در ورای علیت، و گشودن دست و پای اوست تا «ان

ابعاد متعددی از آراء سروش حاکی از قربت، و بلکه انطباق دیدگاه او با اشاعره است.

شاء فَعَلَ وان شاء تَرَكَ»، بدون هیچ مانع و رادع منطقی یا اخلاقی. اگر خدا و رای علیت باشد و به اختیار دست تصرف در جهان بگشاید، چرا این تصرف بی قاعده اغلی و اکثری نباشد؟ یا در بهترین حالت، چرا علیت، به زبان اشاعره، «عادت» خدا نباشد که هر گاه «اختیار» کند آن را ترک کند؟ و دیگر چه جای سخن گفتن از «قاعده» و «اصل» علیت؟ به حاشیه بردن علیت همان و برکشیدن خدای بوالهوس اشعری همان!

ناگفته نماند که سروش در جایی از سخنرانی اشاره می‌کند به اینکه:

ارسطو... می‌گوید فلسفه از جایی شروع شد که ما خدایان را با خواست‌های هوس‌ناکانه‌شان کنار گذاشتیم؛ یعنی در واقع خواستیم نظمی به عقل [و] به جهان ببخشیم و... قید و مهاری هم بر دست و رفتار خدا بگذاریم که هر کاری که می‌خواهد نکند و این بعداً هم ادامه پیدا کرد و خلاصه، نظم عقلانی‌ای که فیلسوفان به جهان دادند بر خداوند هم غلبه و تسلط یافت و آن خدای خودکامه و مطلق‌العنان و لابلایی را به کنار زد. البته می‌دانیم که اشاعره ما -بلاخره- آن خدا را دوباره به میدان آوردند.^{۳۰}

اما با نظر به جهت‌گیری کلی مقدمه و سخنرانی او، خواهیم دید که این اشاره استطرادی و حاشیه‌ای است و هرگز از حاشیه وارد متن نمی‌شود، و آنچه در کلام او بازیگر اصلی است، همان تصور اشعری از خداوند است.

۲-۱-۲. دستانی باز برای مداخله «مستقیم» در جهان

چنانکه در بند ۱-۲ ذکر آن رفت، ایراد دیگر سروش به قاطبه فلاسفه مسلمان آن است که چرا در رابطه خدا و جهان، و از جمله در فرایند شنیدن و استجابیت دعا، به واسطه‌هایی قائل شده‌اند و خدا را از دخالت «مستقیم» در جهان دور داشته‌اند.

۳۰. همان، از ۴۷:۵۳ تا ۳۴:۵۴:۱.

خدای مورد نظر سروش خدایی است که بدین معنا نیز دست گشوده‌ای در جهان دارد و بی‌واسطه در آن دخالت کرده و اوضاع و امور را وفق اراده خود رقم می‌زند. این تلقی از خدا عوارضی پدید می‌آورد که رفع و رجوع نمی‌توان کرد:

اول: نقد سروش به فلسفه‌های علیت‌محور، و مشخصاً فلسفه صدرایی، آن است که اولاً «معلول از شئون علت است... و همه چیزش را از علت اخذ و کسب می‌کند، [و] کمترین چیزی، هویتی، استقلالی از خود ندارد»^{۳۱}، ثانیاً خدا «بساطت دارد و مرکب نیست و تغییرپذیر نیست... گویی دست خداوند بسته است»^{۳۲}، ثالثاً در این فلسفه، بر خلاف نگاه اشاعره، «فاعلیت مختار» خدا جایی نداشته^{۳۳} و خدا «اراده ندارد، و اختیار هم ندارد، و علت تامه است و افعال از او بالضرورة صادر می‌شود».^{۳۴}

درباره معنای «بسته‌بودن» دست خدا به خاطر اصل علیت، در بند ۱-۱-۲ سخن گفته شد که از تکرار آن می‌پرهیزم. در اینجا به «فاعلیت مختار» خداوند، مطابق رأی سروش می‌پردازم که به تصریح خود او همان معنای اشعری است و مطابق آن، دستان خداوند باید از «زنجیر» علیت باز باشد تا او قادر باشد که در جهان «مختارانه» (نه بر حسب ضرورت علی) مداخله کند، آن هم نه به واسطه واسطه‌ها، که «مستقیم».

در بند ۱-۱-۲ گفته شد که تصور قابل دفاع از خداوند، چه به لحاظ نظری و چه به لحاظ عملی، آن است که هم او مطابق نظم و قاعده عمل کند و هم جهان نظام‌مند باشد. در این صورت، جهان واجد سلسله‌مراتب رتبی بوده و فهم آن نیازمند پابندی به مقوله‌بندی خواهد بود: خدا در مقام «واجب‌الوجود» یا «علت‌العلل»^{۳۵} به لحاظ رتبی و مقوله‌ای، یعنی به لحاظ

۳۱. همان، از ۴۰:۱۳ تا ۰۱:۱۴.

۳۲. همان، از ۴۸:۱۶ تا ۳۹:۱۷.

۳۳. همان، از ۵۳:۱۹ تا ۲۴:۲۰.

۳۴. همان، از ۵۳:۲۰ تا ۰۱:۲۱.

۳۵. این دو تعبیر از خدا لزوماً مترادف نیستند و در دستگاه‌های فلسفی مختلف (چه در سنت اسلامی و چه در سنت‌های فلسفی غربی)، بسته به آنکه «وجوب» و «ضرورت» چگونه تعریف شود، نسبت متفاوتی با یکدیگر خواهند داشت؛ به عنوان مثالی مرتبط با بحث حاضر، سروش معتقد است که در فلسفه‌های مشائی و صدرایی، خدا محدود به ضرورت علی است، در حالی که در فلسفه مشائی خدا واجب‌الوجود است نه علت‌العلل. چون در فلسفه مشائی فاصله‌ای نازدودنی میان ماهیات برقرار است و این فلسفه بر تباین میان ماهیات استوار است، اصولاً علیت قابل طرح نبوده و ماهیات—

منطقی، از سایر موجودات (ممکن الوجودها و علل ناقصه) متفاوت است. لذا دخالت «مستقیم» خدا در جهان بدان معناست که علت العلل تا سطح علل ناقصه تنزل کند و رابطه طولی قیومیت را واگذارد و «هم‌عرض» علل ناقصه شود؛ یکی از آنها و یکی در کنار آنها! این درهم‌رفتن مقولاتی که رابطه طولی دارند، به زبان فلسفه تحلیلی، خطای مقولاتی^{۳۶} و منطقی است، و در اثر آن، خدا در عداد علل طبیعی قرار گرفته، تعالی او از جهان، به‌تمامی، از میان برداشته شده، و به همان «خدای رخنه‌پوش» مبدل می‌گردد که سروش از آن احتراز دارد.^{۳۷}

ایراد سروش به قاعده الواحد آن است که «موجب فرض وسائط بسیار می‌شود و... بین خالق و مخلوق فاصله بیشتر می‌افکند».^{۳۸} برداشتن «این» فاصله (و «گشودن» دست خدا برای دخالت «مستقیم» در جهان) همان و تنزل خدا تا سطح علل طبیعی همان. جدای از اینکه مصداق این واسطه‌ها چه باشد و چه توضیح فلسفی‌ای درباره چیستی آنها و چگونگی عملکردشان در «نظام» جهان داده شود، اصل وجود این واسطه‌ها (که به قواعدی همچون قاعده الواحد استوار است) موجب می‌شود تا ضمن حفظ فاصله «مقوله‌ای»^{۳۹} خدا و جهان، هم التزام منطقی به نظام رُبنی جهان مراعات شود و تعالی او پاس داشته شود، هم خداوند به ابتدای زمانی جهان، یا به رخنه‌های فعلاً رفونشده در جهان تبعید نشده، و مهمتر از همه، فعل او دلخواهی و گزاف‌کارانه نباشد.

دوم: نظری به صورت‌بندی سروش از رابطه طبیعت و ماورای طبیعت، آشکار خواهد ساخت که او این دو را در یک سطح قرار می‌دهد و هم‌عرض می‌کند. به این جملات او دقت کنید:

[تأثیر دعا] در طبیعت همیشه و به‌نحو مطلق روان و روا نیست و گاه با مشکلاتی روبه‌روست. طبیعت برای خود

امکان تأثیرگذاری بر یکدیگر ندارند. این بدان معنا نیست که هیچ فیلسوف مشائی از علیت سخن نگفته، بلکه مراد آن است که در فلسفه مشائی، عندالتحلیل، علیت بی‌جا و آواره است. این را بیفزایم که ذکر این نکته، برای خرده‌گیری به سروش نیست، چرا که او در مقام توصیف و تشریح آراء مشائیان بوده، نه اینکه بخواهد اعتبار استفاده آنها از اصل علیت را ارزیابی کند.

۳۶. Category Mistake

۳۷. سروش، دفتر پارسی‌نمایش، ص ۲۳.

۳۸. همان، ص ۲۴.

۳۹. بر خلاف لحن و شیوه عبارت‌پردازی سروش، مگر فاصله «مقوله‌ای» منجر به دوری یا جدایی خدا از انسان و جهان می‌شود!؟

قوانینی دارد و شکستن آنها (بر وفق همان قاعده علیت) ناکامی و سرشکستگی می‌آورد. مبادی عالی که به فرض، موجب صحت و مرض در اشخاص‌اند، چگونه می‌توانند بدون شکستن قانون‌های فراگیر بقای انرژی و ماده و قانون ازدیاد آنتروپی، بیمار را شفا بخشند. هر گونه تصرفی و جابه‌جا کردن در بدن بیمار مقتضی ایراد نیرویی و ایجاد جنبشی و نقصان و زیادت ماده‌ای یا شکستن مولکولی یا پیوستن ذراتی یا جستن الکتروبیسته‌ای یا ترشح هورمونی، یا تغییر غلظتی و قلیائیتی یا... است و همه اینها انرژی خواه و انرژی‌سوزند. انرژی هم موجودی مادی و طبیعی است و از همین طبیعت باید برآید و در آن فرو نشیند. مبادی عالی آن انرژی را از کجا می‌آورند و خرج بدن بیمار می‌کنند، بدون آنکه انرژی کل طبیعت فزونی یا کاستی گیرد؟^{۴۰}

مثال جالب‌تر و جاندارتر شکافتن کره ماه است. اینکه اعجازی رخ دهد و به دعای نیک‌مردی یا تصرف پارسیابی ماه به دو نیم شود (شق القمر) به خودی خود محال نیست؛ به شرط اینکه علتی موافق قوانین علمی عمل کند.^{۴۱}

تعارض و تراحم میان دو امر آنگاه رخ می‌دهد که این دو امر «هم‌عرض» باشند. اگر مدیری بالادست، مطابق قانونی بالادست، دستورات قانونی مدیر میانی را لغو کند، کسی مدعی «شکستن» قانون نمی‌شود. بر همین منوال، ماورای طبیعت (اراده الهی) آنگاه در تعارض با طبیعت قرار می‌گیرد و قوانینش را «می‌شکند» که در مقامی «هم‌رتبه» با طبیعت نشسته باشد. و بر همین قیاس، «محال» آن است که دو عنصر «هم‌عرض» و «هم‌رتبه» در تناقض قرار گیرند. چنین فرضی است که سروش را بدین جاکشاند تا خواستار تبیینی از ماورای طبیعت شود که موجب «شکستن» قوانین طبیعت نشود. در بالا، در همین فرض اشعری مآب تردید و تشکیک کردم و خطاها و تبعات نهفته در آن را برشمردم. اگر طبیعت و ماورای آن در رابطه‌ای طولی قرار گیرند، دخالت ماورای طبیعت در طبیعت موجب «شکستن» قوانین طبیعت نمی‌شود، و البته به تبیینی طبیعی از ماورای طبیعت نیز حاجت نیست.

کلام سروش، در تشریح مسأله ارتباط طبیعت با ماورای طبیعت

۴۰. همان، ص ۲۲. تأکید از من است.

۴۱. همان، ص ۲۲.

نقش اصل علیت اراده‌ی تصویری سامان‌مند و به‌قاعده از خدا و جهان بوده است.

نمازهای روزانه می‌خوانند و مثلاً «ایاک نعبد و ایتاک نستعین» و «اهدنا الصراط المستقیم» می‌گویند، آیا می‌دانند که نفوس فلکی یا عقول قاهره باید آنها را بشنوند تا شفقت‌شان بجنید و دل‌شان بسوزد و از اعلا به اسفل نظر کنند و التماس‌شان را پاسخ مثبت دهند و هدایت‌شان کنند یا نه؟^{۴۶}

در حالی که الزامی بر فیلسوفان نیست که نظریه‌ای بیاورند که مطابق النعل بالنعل هر آنچه که عقل و فهم عرفی ایجاب می‌کند را تصویب و تأیید کند؛ و چه بسا نظریه‌های فلسفی که در کار اصلاح فهم عرفی‌اند. اگر تبیین فیلسوفانه دعا چنان باشد که «هیچ» ارتباطی با خدا نداشته و یک‌سره از او مستقل باشد، حق با سرورش است، اما در دستگاه فلاسفه مسلمانی که سرورش از آنها یاد کرده، و به‌طور خاص ملاصدرا، نظام جهان و منظومه اداره آن، تماماً متکی و منضم به خداوند است و هموست که چنین سامانی را اراده کرده و در کار آورده است. سرورش وابستگی این‌گونه به خدا را دست‌کم می‌شمرد، چون تنها دخالت «مستقیم» خداوند است که او را راضی می‌سازد.

در انتهای این قسمت، این را نیز به‌کوتاهی بیفزایم که حکم تاریخ درباره خدای قدرت‌مدار و اقتدارگرای اشعری پوشیده نیست. بسا ایده‌ها در فلسفه سیاسی (نظیر آنچه کارل اشمیت عرضه کرد) ظهور کردند که در آنها خدا مطلق‌العنان و جهان‌رازمیز معرفی شد، و هم‌آغوش خدایی شدند که در «وضعیت استثنایی» معجزه می‌کند و امور و اوضاع جهان را دفعتاً و بی‌قاعده برهم می‌زند. همین ایده مبنایی شد برای «حاکم مقتدر» زمینی که او نیز در سایه چنان خدایی، در «وضعیت استثنایی» رأساً تصمیم بگیرد که امور بر چه منوال باید باشد. استبداد پشت در اشعری‌گری دق‌الباب می‌کند!

۲-۲. دوگانگی‌ها و تعارضات

در این بخش به برخی از تعارضات درونی‌ای می‌پردازم که در مقدمه و سخنرانی سرورش به چشم می‌آید.

۱. ذکر آن رفت که فلسفه‌های مشائی و صدرایی موردقبول سرورش نبوده و او آنها را از متافیزیک و الهیات مطلوب خود دور می‌بیند. ولی در عین حال، عنداللزوم مفاهیم این فلسفه‌ها را

خالی از تهافت نیست؛ گرچه او در جایی طبیعت و ماورای طبیعت را «دو امر غیرمتجانس» می‌خواند^{۴۲} که تبیین تأثیر و تأثرشان «لاینحل است»^{۴۳}، ولی در عین حال در جستجوی «متافیزیک دیگر» است تا همین مسئله «لاینحل» و حل‌نشده را حل کند!

اگرچه سرورش آرامش و آسایش جسم و جان را در «ساکن و مقیم طبیعتی روحانی یا روحانیتی طبیعی شدن»^{۴۴} می‌جوید، اما مطابق تحلیل گفته‌شده، نتیجه «متافیزیک دیگر» او، نه شق اول (روحانی شدن طبیعت) که شق دوم (طبیعی شدن امر روحانی) است. از اینجا تا طبیعی‌گرایی^{۴۵} چقدر فاصله است؟ و آیا او برای پذیرش پیامدهای آن آماده است؟

سوم: ناگفته پیداست که چنین خدایی، رها از «زنجیر پولادین» علیت، بر حسب «اراده و اختیار» در جهان مداخله «مستقیم» می‌کند، و محکوم است به دلخواهی و گزافی رفتار کردن، به بی‌قاعدگی و لاابالی‌گری اشعری‌وار، و در نتیجه مسئله شر، و مشخصاً شرور بی‌وجه و گزاف در اکیدترین صورت خود ظهور خواهد کرد و لاینحل خواهد بود.

چهارم: مطابق قولی که در بند ۲-۱ از سرورش نقل شد، یکی از استدلال‌های او برای زیر سؤال بردن حضور واسطه‌ها در تمشیت جهان و برآوردن حاجات دعاکنندگان، بر اساس اصالتی است که او به فهم عرفی می‌دهد. از دید او، اگر کار استجاب دعا به واسطه‌ها تفویض شود، این با تصور مؤمنان از دعا منطبق نیست، چرا که آنها خدا را می‌خوانند و حاجت به درگاه او می‌برند و برآوردنش را از او طلب می‌کنند، نه از واسطه‌های فیض:

نمی‌دانم مؤمنان وقتی دعاهای صحیفه سجادیه یا

۴۲. سخنرانی، ۲۴:۳۰.

۴۳. همان، ۲۴:۴۶.

۴۴. سرورش، دفتر پارسی نیایش، ص ۲۶.

۴۶. همان، ص ۲۱.



▲ عبدالکریم سروش در کنار فاطمه مرینسی و صادق العظم پیش از دریافت جایزه Laureate Erasmus، ۲۰۰۴

اگر طبیعت و ماورای آن در رابطه‌ای طولی قرار گیرند، دخالت ماورای طبیعت در طبیعت موجب «شکستن» قوانین طبیعت نمی‌شود.

به کار می‌گیرد؛ آن هم نه مفاهیم حاشیه‌ای، که مفاهیم اصلی و بنیادین؛ مثلاً در نقد اراده «آزاد» انسان، می‌گوید این مفهوم پذیرفتنی نیست، زیرا انسان «خود» و «شخصیت»ی دارد که بر اراده او سایه می‌اندازد. همچنین، در نقد برخی دیدگاه‌های مجبورانگارانه درباره انسان می‌گوید:

این آقایی که در علوم شناختی و نوروساینس و غیره کار می‌کنند، ظاهراً برای آدمی «خود» قائل نیستند و همه چیز را معلول عوامل دیگر [می‌دانند]؛ نمی‌گویند که این عوامل بر چه اثر می‌گذارد؛ [بالاخره] بر یک «خود»ی، بر یک «فاعل»ی اثر می‌گذارند، و آن فاعل «لَوْ حُلِّيَ وطبعه»، اگر به خودش باشد، فعلی خواهد داشت.^{۴۷}

در حالی که مفاهیمی مثل «خود»، «شخصیت» و «طبع» را نمی‌توان بدون توسل به اصالت ماهیت یا اصالت وجود توضیح داد. از سوی دیگر، سروش در مقدمه و در سخنرانی، مؤلفه‌های اصلی این فلسفه‌ها را نقد و رد کرده است و طبیعتاً نمی‌تواند بدان‌ها متوسل شود.

یا به عنوان نمونه‌ای دیگر، او در سخنرانی، در توضیح رابطه طبیعت و ماورای طبیعت، و نیز مفهوم تعالی الهی، می‌گوید:

ما چند جور روحانی کردن طبیعت داریم؛ یک جور خیلی ساده و -در عین حال- مهمش این است که طبیعت و ماورای طبیعت، در واقع، سرهم‌اند، دوگانه‌ای که... ذاتاً با هم متفاوت باشند نیستند. اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفه خودمان کمک بگیریم، [همان] مسئله اشتداد وجود است. طبیعت بخش تنگ وجود است، یعنی آن جاهایی که وجود ضعف دارد، و فراتر

۴۷. سخنرانی، از ۳:۱۲:۵۳ تا ۳:۱۳:۱۷.

که می‌روید این وجود بسط بیشتری پیدا می‌کند.^{۴۸}

آن وقت تعالی خداوند، در منطق این چینی، همان می‌شود که سرحلقه وجود و سرچشمه وجود است؛ یعنی بقیه همه ممکنات‌اند و فقط درباره حضرت حق است که واجب است، واجب بالذات است، و [معنای] تعالی‌اش این است.^{۴۹}

در حالی که مفهوم «اشتداد» فقط در چارچوب اصالت وجود، و رابطه مشکک میان خدا و سایر مخلوقات، و ربط علی آنها به یکدیگر (دقیقاً با همان تبیینی از علت و معلول که ذکر آن رفت و سروش اکیداً مخالف آن بود) قابل صورت‌بندی است. اگر این تلقی از رابطه طبیعت و ماورای طبیعت مبنا قرار گیرد، اکثر انتقادات سروش به فلسفه‌های اسلامی درباره این رابطه، از درجه اعتبار ساقط و غیرقابل صورت‌بندی خواهد بود؛ همچنان که «نامتجانس» دانستن طبیعت و ماورای طبیعت را نیز باید رها کند، زیرا در رابطه اشتدادی، چنین عدم‌تجانسی برقرار نیست.

۲. سروش به دفعات این نکته را تکرار می‌کند که اعتبار و احترام علم نباید مخدوش شود و رابطه ماورای طبیعت با طبیعت باید به نحوی تبیین شود که با قوانین علمی در تعارض نیفتد. ولی همزمان، اصل علیت را به چشم مزاحمی می‌بیند که برای گشودن دست خدا باید مهارش کرد. لازم به یادآوری نیست که بدون اصل علیت، قوام و شیرازه علم فرومی‌پاشد.

۳. سخنان سروش درباره معنای اختیار نیز دوگانه و متعارض است: در جایی آن را امر «رازآلود... که... واقعاً غیرقابل تعریف است»^{۵۰} دانسته، و از آن «به منزله یک مفهوم اولی، یک تصور بدیهی و غیرقابل reduction [تحویل] به مفاهیم دیگر، و مستقل»^{۵۱} یاد می‌کند، ولی در جایی دیگر، اختیار را چنین تعریف می‌کند: «موجود مختار موجودی است که فعل او، یعنی شخصیت او، مقهور یک قاهر بیرونی نباشد... به همین دلیل خداوند مختار است، چون که شخصیتش مقهور قاهر بیرون از خودش نیست، ولو اینکه واجب‌الوجود است.»^{۵۲} اگر اختیار

۴۸. همان، از ۳:۱۴:۱۶ تا ۳:۱۴:۵۲.

۴۹. همان، از ۳:۱۸:۵۶ تا ۳:۱۹:۱۷.

۵۰. همان، از ۱:۵۶:۵۳ تا ۱:۵۶:۵۹.

۵۱. همان، از ۱:۵۷:۳۶ تا ۱:۵۷:۵۰.

۵۲. همان، از ۳:۰۹:۴۸ تا ۳:۱۰:۰۵.



اما در مقدمه، به ابیاتی از مولانا استشهد تأیید آمیز می‌کند که کاملاً منطبق بر همین رابطه میان خدا و بنده است:

این دعا هم بخشش و تعلیم توست / ورنه در گلخن گلستان از چه رُست؟^{۵۴}

هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش^{۵۵}

آن دعای بیخودان خود دیگرست / آن دعا زو نیست گفت داورست^{۵۶}

سخن پایانی اینکه دهه‌ها گذشته است از گفتارهایی که سروش در آنها خود را «نومعتزلی» می‌خواند و بر ضرورت «تجدید تجربه اعتزال» صحه می‌گذاشت. علیرغم اینکه آثار و آراء او خالی از نوسان میان اشعری‌گری و اعتزالی‌گری نبوده، اما نظریه «پیامبر اقتدارگرا»ی او در سال ۱۳۹۹، آغازی است بر چرخشی تمام‌عیار به سوی اشعری‌گری، و مباحث اخیر او درباره دعا و نیایش، قدم دیگری است برای تکمیل این پازل. اگر وجه اصلی نظریه «پیامبر اقتدارگرا» نزدیک شدن به اشعری‌گری در حکمت عملی بود، انگاره او درباره دعا گامی است به سوی اشعری‌گری در حکمت نظری. آیا سروش از «تجدید تجربه اعتزال» انصراف داده است؟! ●

امری رازآلود و غیرقابل تعریف است، چرا او به تعریف آن مبادرت ورزیده است؟!

۴. یکی از اشکالات فلسفه صدرایی، به نظر سروش، آن است که:

معلول از شئون علت است... و همه چیزش را از علت اخذ و کسب می‌کند... وقتی... معلولی هیچ چیزی از خودش ندارد، هیچ جنبشی، حرکتی، فکری، نیتی، تقاضایی، حاجتی ندارد و همه، صددرصد، افاضه از علت است... معلول حتی خودش هم دعا نمی‌کند. این دعا هم معلول آن علت است، یعنی آن علت این دعا را در دل و در جان معلول یا بنده خودش می‌افکند. در این صورت نه اجابت دعا معنی پیدا می‌کند، نه خود دعا معنا پیدا می‌کند.^{۵۳}



۵۴. سروش، دفتر پارسی نیایش، ص ۲۶.

۵۵. همان، ص ۲۹.

۵۶. همان، ص ۲۹.

۵۳. همان، از ۴۰:۱۳ تا ۳۶:۱۵.