

ارزیابی تئوری "رؤیای رسولانه" از

منظر فلسفه سیاسی

احمد رضا یزدانی مقدم^۱

چکیده

این مقاله تصویری کلی از تئوری رؤیای ارائه نموده و آن را از منظر فلسفه سیاسی اسلامی ارزیابی کرده و با دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی مقایسه می‌کند. مدعای مقاله آن است که تئوری رؤیای خارج از سنت فلسفه سیاسی اسلامی است. تئوری رؤیای در صدد است از نظر خود؛ با ارائه تحلیلی از موضوع وحی، مشکل احکام قرآن - که آنها را با دنیای جدید متعارض می‌بیند - را حل کند. اما نمی‌تواند تحلیلی از چگونگی احکام و منطق قانون‌گذاری در اسلام ارائه نماید. در نتیجه در حل مشکلی که در پاسخ به آن پدید آمده، ناتوان است. روش این مقاله، تحلیلی و مقایسه‌ای است و به مقایسه تئوری رؤیای با سنت فلسفه سیاسی اسلامی می‌پردازد. نتیجه مقاله نیز بیانگر آن است که تئوری رؤیای خارج از سنت فلسفه سیاسی اسلامی است و این تئوری در نیل به هدف خود موفق نبوده است. فلسفه سیاسی اسلامی به‌نوبه خود به موضوع وحی پرداخته و تحلیل قابل قبول‌تری از موضوع وحی ارائه کرده است. به علاوه فلسفه سیاسی اسلامی توانسته است تحلیلی از چگونگی و فلسفه احکام شرع ارائه کند که دچار تعارض درونی نیست و به حل مشکلات سیاسی اجتماعی یاری می‌رساند.

واژگان کلیدی: فلسفه سیاسی، تئوری "رؤیای رسولانه"، احکام قرآن، منطق قانون‌گذاری در اسلام.

مقدمه

بنا بر تعریف، فلسفه سیاسی «فلسفیدن» در حوزه سیاست و درباره موضوعات سیاسی است (اشتراوس، ۱۳۸۱، ص ۲؛ فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۸۰ و ۸۱؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۴؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۲۲-۵). بنابراین فلسفه سیاسی فلسفه‌ورزی درباره یک موضوع خاص، یعنی سیاست است (سویفت، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۲؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۴). سیاست چیست؟ بنا بر یک دیدگاه، "امر سیاسی" با حکومت ارتباط دارد. بنابراین برخی پرسش‌های فلسفه سیاسی عبارتند از: حکومت چگونه باید عمل کند؟ کدام اصول اخلاقی باید بر شیوه رفتار حکومت با شهروندان حکم فرما باشد؟ حکومت باید در پی ایجاد چه نوع نظم سیاسی باشد؟

بدین ترتیب، فلسفه سیاسی به موجه‌سازی حکومت می‌پردازد. یعنی تبیین می‌کند که حکومت چه کارهایی را باید بکند یا چه کارهایی را نباید بکند (سویفت، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۲). فلسفه سیاسی شکل آرمانی حکومت سیاسی و قلمرو و ماهیت آنچه حکومت باید انجام دهد را مورد پژوهش قرار می‌دهد. اصول فلسفی انتزاعی مورد بحث در فلسفه سیاسی، معیاری فراهم می‌آورد تا بتوانیم درباره نهادهای سیاسی داوری کنیم. آنها را نقد نموده و در صورت لزوم، آنها را اصلاح یا جایگزین کنیم (جیکویز، ۱۳۸۶، ص ۲۲-۲۳). فلسفه سیاسی در صدد تحلیل مفاهیم سیاسی است (پلامناتس، ۱۳۷۱، ص ۴۸) و فیلسوف سیاسی باید از سطح توصیف صرف فراتر رفته و درگیر تحلیل مفهومی و نظریه‌پردازی شود تا بتواند پاسخ‌های ممکن را به دست آورد و ارائه کند (همپتن، ۱۳۸۰، ص ۱۲). دو مفهوم اصلی و مرکزی در فلسفه سیاسی عبارتند از دولت و قانون (کوئینتن، ۱۳۷۱، ص ۱۶). آسان‌ترین و قابل قبول‌ترین راه تعریف فلسفه سیاسی آن است که بگوییم فلسفه سیاسی همان چیزی است که در متن‌های مشهور فلسفه سیاسی محور بحث و بررسی قرار گرفته است (همان، ص ۱۱). بدین ترتیب ما یک فلسفه واقعی و تاریخی داریم که الگوی ما در تشخیص چیزی است که می‌توان آن را فلسفه سیاسی خواند. کتاب مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة از منابع اصلی فلسفه سیاسی

اسلامی است. بیش از ۲۰ فصل این کتاب درباره خداشناسی و جهان‌شناسی است. فارابی پس از خداشناسی و جهان‌شناسی به انسان‌شناسی می‌رسد و در پایان انسان‌شناسی به موضوع وحی و تبیین آن می‌پردازد. وی سپس موضوع اجتماع را پیش می‌کشد و در ضمن اجتماع‌شناسی، موضوع پیامبری را مطرح کرده و در همین ارتباط «حکومت» و «قانون» را بررسی و تحلیل می‌کند. فارابی در ضمن این مباحث، چگونگی وحی و دریافت و ارائه آن و چگونگی تفسیر وحی در حوزه حکومت و قانون‌گذاری را بررسی می‌کند. از همین سیر اجمالی مبادی آراء اهل المدینه الفاضلة می‌توان دریافت که فارابی خداشناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و اجتماع‌شناسی را مقدمه برای وحی و پیامبری قرار داده و بر پایه وحی و پیامبری، حکومت و قانون را پردازش کرده است (فارابی، ۱۹۹۱م، ص ۱۱۴-۱۱۶، ۱۲۰-۱۲۶؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۳۱، ۳۶، ۵۹، ۱۲۰ و ۳۹۹). بدین ترتیب، بنا بر نظم و ترتیب کتاب مبادی آراء اهل المدینه الفاضلة - که از منابع اصلی فلسفه سیاسی اسلامی است - می‌توان گفت که وحی و پیامبری در قلب فلسفه سیاسی اسلامی قرار دارد و دیگر مباحث فلسفه سیاسی یا مقدمه برای آن هستند و یا استنتاج از آن. بنابراین موضوع وحی و پرداختن به وحی یعنی پرداختن به یکی از مهم‌ترین موضوعات فلسفه سیاسی.

گفتمان فلسفه سیاسی اسلامی معاصر ایران نیز چنین است. دو موضوع اصلی گفتمان فلسفه سیاسی اسلامی معاصر ایران هم عبارتند از حکومت و قانون. از جمله پرسش‌ها این دو موضوع عبارتند از: حکومت از آن کیست؟ حاکم چه کسی است؟ حکومت چگونه باید باشد؟ آیا ما مسلمانان مجازیم که قانون بنویسیم یا اینکه قانون ما همان قرآن است (نوری، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹-۲۶۰ و ۲۶۴-۲۶۵)؟ آیا حوزه سیاست از آن قرآن و دین است یا فلسفه سیاسی نیز در آن نقشی دارد؟ در همین رابطه، در یک‌صد سال اخیر این موضوع مطرح شده که: نسبت وحی با عقل و فلسفه سیاسی چگونه است؟ آیا می‌توان وحی را در سازگاری با فلسفه سیاسی دانست یا اینکه این دو مربوط به دو حوزه جداگانه هستند؟ بدین ترتیب کماکان وحی در قلب مسائل فلسفه سیاسی معاصر ایران قرار دارد. در این رابطه در سال‌های اخیر، مباحث مرتبط با وحی قابل توجه است؛ مباحثی مانند قبض و بسط معرفت دینی، بسط وحی و تجربه دینی، کثرت‌گرایی دینی مبتنی بر نسبیت وحی یا تجربه دینی، به مثابه «طوطی یا زنبور» بودن پیامبر در دریافت و ارائه وحی، به مثابه راوی بودن پیامبر رؤیاهای وحیانی ...

نتیجه این مباحث در فلسفه سیاسی روشن است. اینکه: حکومت نمی‌تواند ناشی از وحی باشد. قانون‌گذاری نیز نمی‌تواند مبتنی بر وحی باشد. بدین ترتیب، مباحث گفتمان فلسفه سیاسی

معاصر هم همان مباحث فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی است. با این تفاوت که در فلسفه سیاسی معاصر، همان الگوی فلسفه سیاسی کلاسیک به طور معکوس طی می‌شود. بدین ترتیب پرسش از جایگاه وحی در فلسفه سیاسی معاصر، پرداختن به بنیادی‌ترین چالش نظری و عملی در فلسفه سیاسی معاصر بوده و ناظر به عرصه واقعی سیاست روز هم هست. در ادامه، نخست تئوری رؤیایها درباره وحی و احکام شرعی را توضیح داده و سپس آن را از منظر فلسفه سیاسی اسلامی بررسی می‌کنیم.

گفتنی است که بخش نخست این مقاله، هم زمینه لازم برای نقد و ارزیابی را فراهم می‌کند و هم به موارد زیر می‌پردازد:

الف) دگرگونی نظری دکتر سروش را نشان می‌دهد. خود وی در مواردی خواسته است دگرگونی نظری خود را بیان کند، اما به هر دلیل تنها به یکی یا دو مورد اشاره کرده است.

ب) سیر مباحث دکتر سروش و تطوّر آن در ارتباط با موضوع وحی را نشان می‌دهد.

ج) از بیرون، نگاهی به کلیت نظریه و اهداف آن می‌اندازد.

د) با استناد به نوشتار خود دکتر سروش، کارویژه سیاسی نظریه‌پردازی وی را نشان می‌دهد.

ه) در بخش نخست، تبعات نظریه دکتر سروش در فقه را نشان می‌دهد؛ چیزی که خود او در بیان آن موفق نبوده است.

و) به علاوه، بخش نخست مقاله نشان می‌دهد که نظریه وی از سنت فلسفه اسلامی سرچشمه نگرفته است و در مقابل فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی قرار دارد.

نظریه رؤیا دارای رویکرد الهیاتی و فلسفی است و نتایج آن فقهی می‌باشد. بنابراین رویکرد نظریه رؤیا فقهی نیست. رویکرد این مقاله، فلسفه سیاسی است. بنابراین نظریه رؤیایها را از منظر فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار می‌دهیم، هرچند نظریه رؤیایها یک نظریه فلسفه سیاسی نباشد؛ زیرا از جهت علمی و فنی ما مجاز هستیم که از منظر فلسفه سیاسی به موضوعات و دانش‌های خارج از فلسفه سیاسی نگاه کنیم و آنها را مورد بررسی و تحلیل و ارزیابی قرار دهیم (کارل و گامز، ۱۳۸۹، ص ۷-۵).

تطوّر تئوریک

تئوری «رؤیایها» خیر از تطوّر تئوریک دارد؛ از جمله:

الف) سخن قبض و بسط این بود که دین غیر از معرفت دینی است (سروش، ۱۳۷۰، ص ۵-۱۲ و ۱۵۵-۱۸۰ و ۳۶۵-۳۹۴). دین هم آن چیزی بود که در متون دینی یا کتاب و سنت آمده است. اکنون

تئوری رؤیایا ایده جدید اظهار می‌دارد و آن اینکه دین چیزی نیست جز تفسیرهایی که تاکنون از اسلام شده است (همو، ۱۳۹۷، ص ۸۰ و ۲۱۴ و ۳۹۱ - ۳۹۲). با این ایده جدید، دیگر نباید از نظر دکتر سروش فرقی میان دین و معرفت دینی قائل شد. از این نظر، وی از قبض و بسط عبور کرده است.^۱

ب) سروش در راستای همان ایده اولیه قبض و بسط، در «فربه‌تر از ایدئولوژی» میان تجربه نبوی و تفسیر آن تفاوت قائل شده و بیان می‌دارد که تجربه نبوی به‌طور تفسیر نشده در اختیار ماست. وی همین را دلیل خاتمیت هم گرفته است (همو، ۱۳۷۲، ص ۷۶ - ۷۷. مقایسه کنید با: همو، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸ - ۲۸۷ - ۲۸۸). حال، از نظر وی دسترسی به تجربه نبوی نداریم و آنچه داریم فقط تفسیر یا گزارش آن تجربه از زبان پیامبر است (همو، ۱۳۹۷، ص ۶ - ۷ و ۲۰۹ - ۲۱۰ و ۳۱۱ - ۳۱۴ و ۳۷۶ و ۴۰۸). اکنون با این دیدگاه اخیر درباره وحی، ناگزیر از نظر قبلی خود عدول کرده است.

ج) از جمله نتایج صراط‌های مستقیم این بود که حقیقت برای پیامبر این‌گونه جلوه کرده است و ممکن است حقیقت برای دیگر پیامبران طور دیگری جلوه کرده باشد (همو، ۱۳۷۸، ص ۷ - ۲۴). همین ایده به ایده «صورت بی‌صورتی» و «رنگ بی‌رنگی» منتهی شد (همو، ۱۳۸۰/الف؛ همو، ۱۳۸۰/ب؛ همو، ۱۳۸۰/ج؛ همو، ۱۳۸۰/د؛ همو، ۱۳۸۰/ه).

د) در بسط تجربه نبوی چندان سخنی از تحلیل تجربه نبوی نبود. بلکه سخن این بود که آنچه در اسلام آمده است می‌توانست در شرایط و فرهنگ و تمدن دیگر به‌گونه دیگری بیاید (همو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۱). حال تئوری رؤیایا تعریف جدیدی از بسط مورد نظر ارائه می‌کند (همو، ۱۳۹۷، ص ۲۲۸ و ۲۸۸ - ۲۸۷).

ه) در انتقال از این چند ایده اخیر به ایده «طوطی و زنبور» هم نظریه‌پردازی چندان دیده نمی‌شود. در ایده «طوطی و زنبور» فقط اظهار می‌شود که قرآن کلام محمد ﷺ است (ر.ک به: همان، ص ۶ - ۷ و ۲۰۹ - ۲۱۰ و ۳۱۴ - ۳۱۱ و ۳۷۶ و ۴۰۸). یعنی مرز میان قرآن و حدیث قدسی برداشته شده یا انکار می‌شود و تحدی قرآن هم مسکوت می‌ماند و از تحلیل آن خودداری می‌شود.

و) در تئوری رؤیایا که بعد از آن با ایده «طوطی و زنبور» جمع می‌شود (همان، ص ۲۲۸)، گفته می‌شود که قرآن بیان رؤیایای پیامبر است که با کلام پیامبر صورت زبانی به خود می‌گیرد (همان). در این تئوری به اظهار کلیاتی درباره رؤیا بسنده می‌شود و چندان به چستی رؤیا پرداخته نمی‌شود. به‌علاوه، نظریه‌پرداز تئوری خود را ابطال‌ناپذیر معرفی می‌کند (همان، ص ۱۸۵ - ۱۸۶). وی بیان تئوری و عمومیت آن و سادگی و سبک‌باری آن و پاسخ دادن آن به برخی مشکلات کلامی

۱. برای دیگر موارد تغییر نظر، ر.ک: سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۸۲ - ۲۸۴.

قرآنی و همراهی برخی شواهد و قرائن را برای تئوری خود کافی می‌انگارد (همان، ص ۱۸۶ و ۲۱۴ و ۳۲۵-۳۲۷ و ۳۷۴ و ص ۳۸۵).

تئوری رؤیایا صبغه دین‌شناسانه دارد. در عین حال، این تئوری به قدرت سیاسی و تجربه حکومت جمهوری اسلامی توجه داشته و تئوری‌پردازی خود را در راستای اهداف و مقاصد سیاسی معرفی می‌کند (همان، ص ۱۴ و ۱۹ و ۲۸۱). این تئوری گرچه در نگاه ابتدایی احکام شرعی و فقهی را سبک و کوچک می‌شمارد، اما - چنان‌که خواهد آمد - به سوی پاسخ به پرسش از چگونگی احکام جهت‌گیری کرده است (همان، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ همچنین ر.ک به: همان، ص ۸۲).

تئوری رؤیایا

از منظر تئوری رؤیایا، قرآن کلام محمد ﷺ است که رؤیای محمد ﷺ را برای ما بازگو می‌کند. از این‌رو زبان آن در رؤیایا، زبان رؤیایا (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸ و ۲۸۳ و ۲۹۷-۳۰۱) و زبان آن در بازگویی رؤیایا، زبان عرفی مردم است (همان، ص ۸۶ و ۱۶۴ و ۱۹۲).

از منظر تئوری رؤیایا، رؤیای پیامبر شرح وقایع روحی و نفسانی پیامبر است. از این‌رو وقایعی که پیامبر برای ما بازگو می‌کند، وقایع آفاقی نیست؛ مگر آن وقایعی که در رؤیایا و فضای رؤیایایی و با حکایت رؤیایا برای پیامبر پیش آمده باشد. یعنی اگر هم قرآن از حادثه‌ای آفاقی یاد می‌کند، از آن حادثه آفاقی که در رؤیایا پیامبر به شکل خاص ظاهر شده برای ما سخن می‌گوید. نتیجه تحلیل این خواهد شد که متن قرآن در وقایع آفاقی قابل استناد نیست؛ زیرا آن بخشی هم که مربوط به وقایع آفاقی است، حکایتی رؤیایایی از آن وقایع است. به همین ترتیب، جهان‌شناسی، خداشناسی، پیامبرشناسی، معادشناسی و ... قرآن هم خبر مستقیم و مستقلاً از حقایق آفاقی به ما عرضه نمی‌دارد (همان، ص ۸۷-۹۶، ۱۰۳-۱۰۸، ۱۱۵-۱۲۰ و ۱۲۶).

سروش گاهی مباحث خود را به همه اشکال وحی توسعه می‌دهد و گاهی آن را به قرآن اختصاص می‌دهد و گاهی هم سخن از این دارد که دست‌کم "بخشی از قرآن و وحی"، رؤیایا و رؤیایایی است (همان، ص ۲۱۳). اگر بپذیریم که گفتار وی در طول یک گفت‌وگو و دو نامه و هفت مقاله و چهار مصاحبه دارای انسجام است (و می‌تواند نباشد)، در این صورت آنجایی هم که درباره وحی به‌طور مطلق سخن می‌گوید، ناظر به قرآن خواهد بود.

چیستی رؤیایا

سروش از یک موضع پدیدارشناسانه، وحی را رؤیایا معرفی می‌کند. اما اینکه رؤیایا چیست، به‌طور مستقیم وارد بحث از آن نمی‌شود. اما به‌طور پراکنده می‌گوید:

الف) رؤیا غیر از خواب است. بنابراین رؤیا وابسته به خواب نیست و بدون خواب هم می‌تواند واقع شود (همان، ص ۳۰۱-۳۰۴).

ب) رؤیای پیامبران غیر از رؤیای مردم عادی است و حتی نسبت به بیداری مردم عادی بیدارانه‌تر است (همان، ص ۱۱۴؛ مقایسه شود با عنوان فصل (۶): زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است).

ج) رؤیا اقسامی دارد و خواب هم سطوح گوناگونی دارد (همان، ص ۱۱۴ و ۱۲۹).
د) در رؤیا، شخص رؤیابین خود و اجزاء و عناصر شخصیت و وجود خود را رؤیت می‌کند. در اینجا سروش به تحلیل‌های روان‌کاوی فرویدی و روان‌شناسی اعماق یونگ نزدیک می‌شود (همان، ص ۱۰۸ و ۱۱۴-۱۲۱ و ۲۴۰).

ه) زبان رؤیا غیر از زبان بیداری است. درعین حال وقتی پیامبر رؤیا را برای ما بیان می‌کند، به زبان بیداری بیان می‌کند نه به زبان خواب (ر.ک همان، ص ۹۵).

و) آنچه پیامبر ﷺ در رؤیا می‌بیند، غیر از همان چیز در بیداری است؛ مثلاً خورشیدی که پیامبر در رؤیا می‌بیند، با خورشید در عالم بیداری متفاوت است (همان، ص ۹۶).

قرآن، راست و ناراست؟

در تئوری رؤیاها، از یک سو گفتار پیامبر همان است که خدا می‌گوید، و خدا از زبان پیامبر سخن می‌گوید؛ زیرا پیامبر پُر از خداست و در اوقاتی پُرتر هم می‌شود (همان، ص ۱۱۰ و ۲۴۹-۲۵۰ و ۳۴۴-۳۴۵). از سوی دیگر نیز آنچه پیامبر می‌گوید، به قدر دانش اوست که دانش او نیز در حدّ دانش عرب جاهلی بود (همان، ص ۱۷). از این رو نباید از قرآن انتظار داشت که حقایق علمی را بیان کند و اگر در قرآن احیاناً مطالب علمی هم باشد نباید آن را چندان جدی گرفت. در این صورت معلوم نیست که به چه معنا پیامبر پُر از خداست و خدا از زبان او سخن می‌گوید. احتمالاً منظور این است که گرچه پیامبر پُر از خداست و خدا از زبان او سخن می‌گوید. اما صورت‌دهی و صورت‌گیری حقایق بی‌صورت الهی در حدود دانش عرب جاهلی پیامبر است. در این صورت چالش دیگری پیدا می‌شود و آن اینکه اگر چنین است، پس لزوماً قرآن بیان حقایق نیست و مطالب آن راست نیست. پاسخ این چالش می‌تواند این باشد: چنین است و پیامبر تنها در مواردی که مربوط به هدایت انسان‌هاست صلاحیت بیان حقایق دارد و در موارد دیگر، سخنان وی یا بیان وحی الهی از سوی او قابل استناد و اعتماد نیست (همان، ص ۴۱). باز در این صورت چالش دیگری پیدا می‌شود و آن اینکه لازمه چنین حرفی آن است که مطالب قرآن در یک سطح نباشد یعنی برخی راست و برخی ناراست باشد. پاسخ این است که آری، قرآن آمیزه‌ای از راست و ناراست است (همان). به‌علاوه سروش از

مخاطبان خود می‌خواهد که در آنچه نمی‌دانند به پیامبر اعتماد کنند درحالی‌که در آنچه می‌دانند، پیامبر را قابل اعتماد نمی‌یابند.

وحی، ماده یا صورت؟

سروش پیامبری پیامبر را محصور در دو حصار صور و عرف می‌داند. حصار نخست، مکشوف‌های بی‌صورت پیامبر را محصور می‌کند و حصار دوم، عدالت و سیاست پیامبر را محلی و عصری و قبیله‌ای می‌سازد. وی برای حصار عرف، از زبان عربی که به‌واسطه «تصورات و مفاهیم»؛ تصدیقات و گزاره‌های پیامبر را محدود می‌سازند یاد می‌کند. از نظر سروش، فرهنگ عرب «ماده» برای صورت وحی می‌شود (همان، ص ۶۸-۶۹). درحالی‌که نتیجه منطقی مقدماتی که سروش چیده این است که بگوید: فرهنگ عرب صورت برای ماده وحی می‌شود.

کارویژه سیاسی

سروش به کارویژه سیاسی تئوری خود توجه دارد. وی به نقل از خبرنگار رادیو هلند، کارویژه سیاسی مدعای خود را چنین توضیح می‌دهد: «مدعای اصلی سروش ساده است: تمام معرفت‌های بشری و استنباط‌های انسانی از دین، تاریخی است و معروض خطا. او با این نظر، حکومت دینی ایران را تضعیف می‌کند؛ چون اگر تمام فهم‌های بشری از دین معروض خطا باشد، هیچ‌کس نمی‌تواند به نام خدا مدعی پیاده کردن شریعت باشد؛ حتی روحانیون ایرانی» (همان، ص ۱۴). خود نیز در ادامه می‌گوید: «روحانیون ایران ... قدرشان را بر پایه فهمی محافظه‌کارانه از دین مستحکم کرده‌اند و هراس دارند که مبادا با گشودن باب بحث درباره مسائلی از قبیل ماهیت نبوت، همه‌چیزشان از دست برود» (همان، ص ۱۹). به همین ترتیب، درباره فالح بغدادی و از قول او می‌گوید: «آقای فالح سخنرانی کردند. ... پیدا بود آن کتاب (کتاب قبض و بسط) را به عربی مطالعه کرده و کاملاً از مطالب کتاب آگاهی دارد؛ مثل تفکیک دین از معرفت دینی و نیاز معرفت دینی به معارف بشری و همین‌طور پیش‌فرض‌هایی که معرفت دینی به آنها نیاز دارد و از بیرون معرفت دینی می‌گیرد. او به پیامدهای سیاسی کتاب هم وقوف داشت و می‌گفت: "نویسنده کتاب در واقع به عالمان دین می‌خواهد بگوید شما افراد صالحی برای فهم دین نیستید؛ چون نه پیش‌فرض‌های لازم را در اختیار دارید و نه پیش‌فرض‌های موجودتان تنقیح شده است"» (همان، ص ۲۸۱).

نسبت تئوری رؤیا با فقه

سروش بر پایه روایتی گمان می‌کند که در قرآن از پرسش فقهی منع شده است (همان، ص ۱۷۴-)

۱۷۸). او با استناد به یک روایت ضعیف، اصرار به یک تفسیر (یا تعبیر) خاص از قرآن دارد. وی به اشتباه فکر می‌کند که آیه قرآن مردم را از پرسش شرعی منع کرده است. در این صورت معلوم نیست که مردم از کجا باید احکام شرعی را یاد بگیرند و چگونه خدا را عبادت کنند و چگونه با یکدیگر رفتار و معامله داشته باشند. سروش درباره تمسک به روایات می‌تواند بگوید که از باب جدل به آنها تمسک می‌کند. در حالی که باید توجه داشت که وقتی تمسک به این روایات در مقام جدل صحیح است که مخاطب چنین روایاتی را باور داشته و سند آنها را صحیح بداند یا معنای آنها را همان معنایی بداند که سروش از آنها دارد.

در هر صورت، سروش فرآیند و منطق کار مطالعاتی و تئوری‌پردازی خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که: «بخش عظیمی از نوشته‌های من در باب فقه است. ... برای اینکه روش‌شناسانه و درست به فقه بپردازیم باید از منابعی که فقه از آنها مشروب می‌شود شروع کنیم؛ یعنی از کلام اسلامی، فلسفه دین و فهم صحیح قرآن. و به همین سبب من از نقد فقه رفته‌رفته بالاتر رفتم و رسیدم به نقد کلام یا الهیات. و اصلاً کوشیدم تا به توفیق الهی الهیات تازه‌ای بنا کنم همراه با پیام‌شناسی و وحی‌شناسی و فقه‌شناسی تازه.»^۱ (همان، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ همچنین ر.ک: همان، ص ۸۲).

فقه‌شناسی

سروش خود را در فقه‌شناسی پیرو صددرصد غزالی معرفی می‌کند و اظهار می‌دارد که «در مسأله فقه ... صددرصد پیرو غزالی بوده‌ام. ... غزالی می‌گفت فقه یک علم دنیوی است و «فقیهان» عالمان دنیا هستند و فقه متکفل تنظیم امور معیشت دنیوی است و موجب رستگاری اخروی نمی‌شود. به همین سبب آن را علم دنیوی می‌دانست. به نظر من، او به درستی می‌گفت عمل به تمام قواعد فقهی می‌تواند شخص را در این دنیا موفق کند، اما لزوماً در آخرت او را رستگار نخواهد کرد. مثال خیلی بین و بارز غزالی عبارت است از کاری که ابویوسف - از شاگردان ابوحنیفه - می‌کرد...» (همان، ص ۳۹۶-۳۹۷).

آنچه سروش بر دنیوی بودن فقه افزوده، تاریخی بودن فقه است که به بیان او قدری هم مدرن است. سروش می‌گوید «فقه درخور جامعه‌ای بود که پیامبر در آن می‌زیست. فقه مناسب با عرف زمانه پیامبر بود. ... اصلاً جوامع امروزی، کیفاً و کمّاً، صورتاً و مادتهاً با جامعه زمان پیامبر تفاوت دارند. و لذا گفته‌ام که در این امر باید اجتهاد کرد. پیش‌فرض اجتهادهای فقیهان ما عبارت است از

۱. جمله پایانی در نسخه چاپی اثر نیست و در نسخه اینترنتی مصاحبه مربوطه موجود است.

اینکه همه جوامع بزرگ شده جامعه زمان پیامبر است. لذا با اندک جمع و تفریقی می توان احکام آن جوامع را بر جوامع جدید هم جریان بخشید. اما اگر ما اجتهاد را ریشه‌ای تر بینیم، یعنی همان اجتهادی که در اصول آورده‌ام، و آن را از مرحوم اقبال لاهوری گرفته‌ام، و همچنین نکته‌ای را که از مرحوم شاه ولی الله دهلوی گرفته‌ام به آن بیفزاییم، به علاوه پاره‌ای از دانش‌های مختلف تاریخی، در خواهیم یافت که با فقه چگونه باید معامله بکنیم. بنابراین، من به اندازه کافی، بلکه فوق کفایت، به فقه پرداخته‌ام. و برای اینکه نشان بدهم که در فقه چگونه می توان اجتهاد کرد، از اجتهاد در اصول یاد کردم و در قبض و بسط هم نشان دادم که چگونه باید وارد آن شد. اینها را گفتم تا نشان دهم چگونه این مسیر را به طور کاملاً منطقی طی کرده‌ام، ... من بصیرت‌هایی که فقه‌شناسان ما مانند ولی الله دهلوی، ابوحامد غزالی و مرحوم اقبال لاهوری و دیگران بیان کرده‌اند، به علاوه پاره‌ای از بصیرت‌های مدرن کنار هم نهاده‌ام و کوشیده‌ام تکلیف فقه رامعین کنم. یعنی من الان معتقدم فقهی که فقیهان ما دارند و اجتهادهایی که آنها (شیعه یا سنی) می‌کنند، بسیار ناقص و ناستوار است. چراکه اجتهاد در اصول صورت نمی‌گیرد» (همان، ص ۳۹۷-۳۹۸). ازین رو سروش در صدد است که اخلاق را به جای فقه بنشانند (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳ و ۱۸۵).

شارع بودن پیامبر

سروش تأکید می‌کند که «شارع» خود پیامبر است. بنا به تئوری رؤیا، مؤلف قرآن پیامبر است. از این رو مؤلف اوامر و نواهی فقهی قرآن پیامبر است و شارع بودن به عرض و مجاز به خداوند نسبت داده می‌شود. به علاوه، خداوند نمی‌تواند اعتبارات بیافریند؛ چراکه اعتبار کار ذهن آدمی، و در اینجا پیامبر است (همان، ص ۳۷۶-۳۷۷). وی در این باره، از جمله به منتفی بودن اعتبار در ساحت الهی استناد می‌کند (همان، ص ۳۹۹-۴۰۰). همچنین سروش برای شارع بودن پیامبر به چند روایت استناد می‌کند (همان). گذشته از سند این روایات، چگونگی مضمون روایات می‌تواند حمل بر این شود که حکم شرعی دست خداست و پیامبر از جانب خدا اظهار وجوب و حرمت می‌کند. فرض کنیم با این روایات و یا روایات مشابه، این به دست بیاید که برخی احکام را پیامبر وضع کرده است. این مطلب را نمی‌توان به همه احکام سرایت داد و سرایت دادن آن به همه احکام، دلیل مناسب لازم دارد.

ذاتی و عرضی بودن قرآن: از نظر سروش تلقی بشری از قرآن، تفاوت گذاردن میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را آسان می‌سازد؛ زیرا برخی جنبه‌های دین به طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگری زندگی می‌کرد، احتمالاً این جنبه‌ها بخشی از پیام او نبودند (همان، ص ۱۹).

حکم حکومتی و موقت و لازمه شئون حکومت بودن (یا نبودن) احکام قرآن

سروش برای شارع بودن پیامبر، به روایاتی درباره تعداد رکعات نماز، مسواک و حج استناد می‌کند و می‌گوید اینها حکم حکومتی و موقت نبوده است. بلکه پیامبر خود را مقبول خدا می‌دانسته و ایجاب و تحریم او صفت الهی می‌گرفت (همان، ص ۶۹-۷۱). بعدها سروش اظهار می‌دارد که: «تشریعات، نصیبه‌های نازل نبوت و لازمه شئون حکومت‌اند؛ چراکه زبانی راسته و آشکار و بی‌کژتابی و بی‌نماد دارند» (همان، ص ۱۳۳). این دو دیدگاه متفاوت سروش به این ترتیب قابل جمع است که لابد برخی احکام قرآن ناشی از شأن حکومتی پیامبر بوده و برخی دیگر ناشی از شأن ولایت و قرب الهی که پیامبر از آن برخوردار بود. اما توضیح نمی‌دهد که اولاً معیار تشخیص این دو گروه از احکام چیست و ثانیاً آیا پیامبر شأن حکومتی خود را از جانب خدا داشت تا مجاز باشد احکام حکومتی شرعی بگذارد یا اینکه شأن حکومتی او از جانب خدا نبود تا اینکه (در صورت دوم) احکام حکومتی او صبغه دینی داشته باشد؟ با توجه به سیاق گفتار، سروش ناگزیر است شأن حکومتی پیامبر را از جانب خدا بداند.

احکام قرآن و قرآن

۱. سروش حج را مهم‌ترین نماد دین به‌شمار می‌آورد که در میان اعراب برقرار بود و پیامبر معنای دیگری را به اعمال حج آنان بار کرد. بیشتر احکام و قوانین فقهی قرآن در جامعه حجاز وجود داشت و رسالت پیامبر احکام فقهی نبود و به این معنا اینها نصیب‌های نازل پیامبرند و پیامبر در اینجا نوآوری چندانی نکرده است.
 ۲. از نظر سروش، اصلاً ماهیت آیات الاحکام با وحی چندان مطابقت و مناسبتی ندارد.
 ۳. پس احکام فقهی نه آسمانی‌اند، نه رازی از رازهای عالم و نه از تجارب دینی. احتیاجی هم به نوآوری در آنها نبود (همان، ص ۳۷۹-۳۸۰).
- معنای گفتار سروش آن است که قرآن دست‌کم دارای دو زبان است؛ یکی زبان رؤیا و دیگری زبان بیداری یا نزدیک به بیداری. درحالی‌که پیش‌تر گفته است: «زبان قرآن یک زبان است نه چند زبان. یا تماماً زبان رؤیاست و یا تماماً زبان بیداری. و انقسام متن قرآنی به دو یا چند زبان مشکلات عدیده‌ای پدید می‌آورد که قابل حل نیستند. به‌علاوه، ادعای نامستدلی خواهد بود» (همان، ص ۳۷۳).
- وی آیات الاحکام را به زبان بیداری نزدیک‌تر می‌داند (همان، ص ۱۸۱ و ص ۲۲۵ و ص ۱۳۳) و دست‌کم در مورد برخی از آیات الاحکام هیچ مایه و اثری از رؤیا در آنها نمی‌بیند (همان، ص ۳۸۲).
- گفتار سروش، از تردید او درباره وحیانی، یا به تعبیر او رؤیایی، دانستن آیات الاحکام و در نتیجه

ناسازگاری و آشفتگی در تئوری رؤیا حکایت دارد. از این رو سروش با بیان اینکه این احکام فقهی در زمره خواب‌های سطحی است و نصیب نازله وحی یا نبوت است، تلاش می‌کند تا کل زبان قرآن و خود قرآن را همچنان رؤیایی نگه‌دارد (همان، ص ۳۷۹-۳۸۱). بدین ترتیب، تئوری سروش در همان جایی که برای چاره و پاسخ پرسش آن پدید آمده بود، کماکان دچار مشکلات عدیده‌ای است.

احکام نوآورانه و نانوآورانه (تأسیسی و امضایی)

سروش در پاسخ مصاحبه‌گر که می‌پرسد: «در آن مقالات پنج‌گانه شما درباره ربا گفتید منشأ آنها در خواب بوده یا پیامبر در خواب دیده‌اند که کسی که انگشتر طلا دارد یک گل آتش روی دستش است و ... بعد ایشان گفته‌اند انگشتر طلا نپوشید. خب، اون دیگر چیزی نیست که در جامعه جاری باشد. آیا اینجا تفکیکی وجود داشته؟» (همان، ص ۳۸۱) می‌گوید:

۴. «بله. مواردی که نوآوری پیامبر است مثل تحریم ربا. و ... اینها همه صور رؤیایی حوادث بوده‌اند و در اثر این صور رؤیایی پیامبر احکامشان را بیان کرده‌اند. ... ما در این جاها کاملاً با رؤیا سروکار داریم. و اینها نوآوری‌های پیامبر است.

۵. اما موارد دیگری مثل "اگر زنان نافرمانی کردند آنها را بزنید"، اینها دیگر صور رؤیایی ندارد. در اینها رازی نهفته نیست» (همان، ص ۳۸۲).

در حالی که ایشان اندکی پیش‌تر، حج را غیر نوآورانه و در نتیجه غیر رؤیایی یا غیر وحیانی و در عین حال مهم‌ترین نماد دین به‌شمار آورده است. به‌علاوه معلوم نیست که حکم «اگر زنان نافرمانی کردند آنها را بزنید» نوآورانه است یا نه؟ گرچه از سیاق گفتار، بدون هیچ ارجاع یا استدلالی بر می‌آید که نوآورانه نیست.

۶. در هر صورت، گرچه وی آیات الاحکام را به زبان بیداری نزدیک‌تر می‌داند (همان، ص ۱۸۱ و ص ۲۲۵ و ۱۳۳)، اما دست‌کم در مورد برخی از آیات الاحکام هیچ مایه و اثری از رؤیا در آنها نمی‌بیند (همان، ص ۳۸۲).

احکام و مناسبات و مقاصد اجتماعی

۷. سروش احکام را صددرصد بشری و صددرصد ساخته و پرداخته ذهن پیامبر و تشخیص اجتماعی او معرفی می‌کند (همان، ص ۳۷۹-۳۸۱). در حالی که وی پیش‌تر گفته است که وضع احکام ربطی به مناسبات و مقاصد اجتماعی ندارد (همان، ص ۱۸۰-۱۸۱).

۱. اتفاقاً تحریم ربا در شرایع سابق هم بود.

تعبیر آیات الاحکام

۸. سروش معتقد است که بر پایه تئوری او، از این پس باید در پی تعبیر آیات - که روایت رؤیا هستند - بود و نه تفسیر آنها (همان، ص ۱۰۳-۱۰۴). سروش خود آیات الاحکام را تعبیر رؤیا دانسته و از این رو تعبیر آنها را منتفی می‌داند (همان، ص ۱۷۹). در هر صورت، معلوم نمی‌شود که آیا از نظر وی، آیات الاحکام منتهی به رؤیاست که تعبیر رؤیا باشند و یا [منتهی به رؤیا نیست] تا نتوانند تعبیر رؤیا باشند؟ و چرا دیگر آیات نمی‌توانند تعبیر رؤیا باشند؟

۹. وی در جای دیگر نظر می‌دهد که چون تأویل احکام در جامعه جاری بود و هست، دیگر احتیاج به تعبیر دوباره آنها نیست (همان، ص ۳۸۱). صرف نظر از اینکه با توجه به معنای واژه تأویل، امکان ندارد تأویل احکام در جامعه جاری بوده باشد. سروش در صدد است که به نحوی مشکل آیات الاحکام و ناتوانی تئوری رؤیا از چگونگی تعبیر آنها را حل کند. در هر صورت، آیا اگر به بیان او تأویل آیاتی در جامعه جاری باشد، آن آیات بی‌نیاز از تعبیر دوباره خواهند بود یا نه؟

مصلحت قدسی ویژه

۱۰. سروش به عوض مقاصد خمسه (حفظ دین و نسل و جان و مال و عقل) از مقاصد سبعه برای شریعت یاد می‌کند. دو افزوده سروش عبارتند از: هویت و عدالت (همان، ص ۲۹۱ و ۳۹۹). سروش احکامی را که ناظر به مقصد هویت در فقه می‌داند، دارای هیچ مصلحت قدسی ویژه‌ای نمی‌یابد (همان، ص ۲۹۱) و معلوم نیست که دیگر احکام از مصلحت قدسی ویژه‌ای برخوردار هستند یا نه؟

مبادی فراحسی

۱۱. سروش تشریحات پیامبر را به حقایق و مبادی فراحسی حقایق مستند می‌سازد (همان، ص ۱۷۹-۱۸۵). در گفتار سروش، ماهیت این مبادی فراحسی حقایق به سکوت برگزار شده است. او توضیح نمی‌دهد که آیا این مبادی فراحسی حقایق با حقایق وجود انسان و حقایق اجتماعی اقتصادی و مناسبات و مقاصد اجتماعی نسبی دارند یا نه؟ و اگر نسبی دارند، آن نسبت چیست و چگونه است؟

می‌توان برای توصیف‌های متفاوت و متعارض سروش از احکام، جمعی تبری ارائه کرد. از جمله می‌توان در گفتار او دو گروه از احکام را به شرح ذیل از یکدیگر جدا کرد:

الف) احکام امضایی، حکومتی، بر پایه تشخیص اجتماعی پیامبر، بدون استناد به مبادی فراحسی حقایق، بدون مصلحت قدسی ویژه، بدون صور رؤیایی، بدون راز و تعبیر، با زبان بی‌نماد؛
ب) احکام تأسیسی، غیر حکومتی، بدون مقاصد اجتماعی، مستند به مبادی فراحسی حقایق،

با مصلحت قدسی ویژه، با صور رؤیایی، دارای راز و تعبیر، با زبان نمادین.

گرچه - چنانکه گفته شد - می‌توان برای تحلیل‌های متفاوت سروش درباره احکام وجه جمعی ارائه کرد. اما چنین وجه جمعی، با ظاهر کلام او و تأکید بر اینکه درباره جمیع احکام سخن می‌گوید سازگار نیست (همان، ص ۱۸۰). به علاوه اینکه دارای مشکلات عدیده‌ای هم هست؛ مثلاً آیا همین حکم ضرب ناشزه یا نماز به سوی کعبه و یا حج از نظر وی تأسیسی است یا امضایی؟ زبان نمادین دارد یا ندارد؟ حکومتی است یا غیر حکومتی؟ از راز و تعبیر برخوردار است یا خیر؟ دارای مقاصد اجتماعی هست یا نیست؟ مصلحت قدسی ویژه‌ای دارد یا ندارد؟ مبادی فراحسی دارد یا خیر؟ تعبیر رؤیا است یا نه؟ تعبیر آن در جامعه جاری بود یا نبود؟ این نمونه نشان می‌دهد که جمع‌های تفرعی تحلیل‌های متفاوت سروش به نتیجه مطلوبی نمی‌رسد.

ارزیابی تئوری رؤیا

با تحلیلی که سروش از تئوری رؤیا و فقه‌شناسی خود ارائه می‌کند، مشکلات و پرسش‌هایی پیدا می‌شود که وی در صدد رفع آنها برمی‌آید؛ از جمله اینکه بالاخره:

آیا احکام قرآن و حیانی است یا نه؟

آیا آیات مربوط به احکام، زبان رؤیایی دارند یا نه؟ منشأ رؤیایی (یا و حیانی) دارند یا نه؟

آیا این احکام مستند به وحی هستند یا پیامبر؟ تعبیر دارند یا نه؟ تعبیرشان خودشان هستند یا آنچه در جامعه جاری است؟

آیا این احکام ناظر به مناسبات و اهداف اجتماعی هستند یا نه؟

این احکام ناشی از شأن حکومتی پیامبرند یا نه؟

آیا این احکام نوآورانه (تأسیسی) هستند یا غیر نوآورانه (امضایی)؟ در مواردی که امضایی‌اند،

باز منتهی به رؤیا یا وحی یا مبادی فراحسی حقایق می‌شوند یا نه؟ صور رؤیایی دارند یا نه؟

آیا تحریم ربا یا خوردن مال یتیم تأسیسی است یا امضایی؟

آیا حکم حجاب صور رؤیایی دارد یا نه؟ و اگر داشته باشد، آیا تعبیر لازم دارد یا نه؟ آیا ناظر به

مبادی فراحسی حقایق است یا نه؟

آیا ضرب ناشزه تأسیسی بود یا امضایی؟

بدین ترتیب تئوری رؤیاها که برای چاره و حل پرسش از احکام فقهی پدید آمده بود کماکان در پاسخ این پرسش دچار مشکلات عدیده است. سروش تصریح می‌کند که احکام نصیبه نازل نبوت هستند. اما در تئوری وی چندان روشن نیست که: آیا احکام، مربوط به نبوت یا وحی هستند و یا

مربوط به حکومت؟ آیا احکام را پیامبر در عالم رؤیا مشاهده کرده است یا نه؟ اگر احکام را پیامبر در عالم رؤیا مشاهده کرده، آنچه مشاهده شده را بیان می‌کند یا تعبیر آن را؟ اگر پیامبر تعبیر رؤیای خود را به صورت احکام در قرآن بیان کرده است، آیا این ویژگی خاص احکام است که آیات مربوط به آن تعبیر آن است یا نه؟ آیا هر آنچه در قرآن آمده، تعبیر رؤیاهای پیامبر است؟ آیا احکام قرآن یا به طور کلی احکام پیامبر از منطقی برخوردار است یا نه؟ او هدفی را تعقیب می‌کند یا نه؟ این هدف ربی به هدایت انسان دارد یا نه؟ اثری در زندگی اخروی دارد یا نه؟

گرچه در پاسخ پرسش اخیر گفته می‌شود که احکام فقط از اثر دنیوی برخوردار است و چگونگی اثر دنیوی احکام هم چندان روشن نیست. بدین ترتیب، قانون‌گذاری پیامبر و حکومت پیامبر و قوانین پیامبر عرضیاتی معرفی می‌شوند که نسبت این عرضیات با ذاتیات دین روشن نیست. به علاوه ارتباط احکام با جهان خارج هم قطع است و هیچ اثری در این جهان ندارد.

سروش تحلیل‌های متفاوتی درباره احکام فقهی دارد. وی فقه را فقه دنیوی معرفی می‌کند که واجد آثار اخروی نیست. در این صورت معلوم نیست که اگر عبادات و معاملات در زندگی اجتماعی در حیات اخروی بدون اثر هستند، پس چه چیزی در حیات اخروی اثر می‌گذارد؟

سروش از یک سو احکام را ناشی از مقام حکومتی پیامبر معرفی می‌کند و از سوی دیگر، احکام را بی‌ارتباط به مقام حکومتی می‌داند. وی از طرفی، احکام فقهی را متناسب شرایط اجتماعی آن زمان حجاز معرفی کرده و از طرفی هم احکام فقهی را حاصل رؤیاهای پیامبر معرفی می‌کند و معلوم نیست که این رؤیاهای منطقی برخوردار هستند یا نه. اگر هم از منطقی برخوردار هستند، آن منطقی کدام است؟ آنچه از ظاهر کلام سروش برمی‌آید، آشفتگی و بی‌منطقی احکام فقهی ناظر به رؤیاهای پیامبر است.

مقایسه تئوری رؤیاهای با دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی

الف) در فلسفه سیاسی اسلامی، احکام شرعی مصادیق احکام کلی عقلی در شرایط اجتماعی پیامبر است. بنابراین احکام شرعی از منطقی برخوردار است و مصادیق و جزئیات احکام کلی عقلی است و حتی امکان دارد در شرایط اجتماعی خاصی احکامی گذرانده شود که در ظاهر با احکام کلی عقلی تفاوت دارد. اما همان مقصد را تعقیب می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۷-۵۰۷؛ همو، بی‌تا، ص ۷۰۸-۷۱۸؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۱۴ و ۱۱۱-۱۱۴ و ۱۱۹؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۶۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۲۰۰-۲۰۷). آن هنگام هم که دست مردم از دامان پیامبر و امام معصوم کوتاه است، عالمان دینی بر پایه فهم مقاصد پیامبر در قانون‌گذاری و شرایط زمانی پیامبر و متناسب

شرایط زمانی خودشان احکام دین را استنباط و ارائه می‌کنند (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۴۳ و ۴۴ و ۴۶ و ۴۷ و ۵۰ تا ۵۲؛ همو، ۱۹۹۰م، ص ۱۳۱-۱۳۳ و ۱۵۲-۱۵۵؛ همو، ۱۹۳۱م، ص ۶۹-۶۴؛ همو، ۱۹۹۱، ص ۱۴۶-۱۵۰؛ همو، ۱۹۶۴م، ص ۸۵-۸۷؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶-۱۱۹ و ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۴۰۰-۴۰۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۲، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۲۹۰-۲۹۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ص ۴۲۶-۴۲۴ و ۴۳۳؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۸۴۲-۸۳۹؛ یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۳۸۰-۳۸۳).

ب) سروش از تحلیل و دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی چندان خبری ندارد. تئوری رؤیایها در برابر تحلیل و دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی قرار گرفته است. وی احتمالاً به دلیل احتراز از هستی‌شناسی وحی و متافیزیک فلسفه اسلامی، وحی را به رؤیای منتهی می‌گرداند و ارتباط روشنی میان رؤیای و حقایق جهان هستی و حقایق الهی و عقلی نمی‌بیند و ارتباط رؤیای با عوالم بالاتر از عالم خیال را هم بررسی نمی‌کند. عالم خیال او با عالم حس هم اتصال ندارد. یعنی ارتباط عالم خیال از هر دو سو قطع است.

ج) بدین ترتیب، تئوری سروش از خاستگاه فلسفه سیاسی ارائه نمی‌شود و به جهاتی مانند متافیزیک هولناکی که برای فلسفه اسلامی قائل است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۳) به فلسفه سیاسی ارجاع نمی‌یابد. درعین حال، سروش در برنامه‌پرگار برای توضیح تئوری خود از دو اصطلاح عالم مثال و عالم مُثُل معلقه استفاده می‌کند؛ بدون اینکه دو اصطلاح عالم مثال و عالم مُثُل معلقه که مسبقاً به متافیزیک که هولناک - و در خصوص مورد (یعنی عالم مُثُل معلقه) هولناک‌تر - می‌نامد را توضیح دهد و یا استدلال کند. سروش بعدها در پی انتقاداتی که درباره دو اصطلاح عالم مثال و عالم مُثُل معلقه متوجه او شد و تعارضاتی که استفاده از این دو اصطلاح ایجاد می‌کرد، منکر استناد و ارجاع به دو اصطلاح عالم مثال و عالم مُثُل معلقه شد. ممکن است این انکار ناشی از مشکلی در حافظه باشد. در هر صورت، به راحتی می‌توان به فایل برنامه مراجعه کرد تا معلوم شود که از این دو اصطلاح استفاده کرده و به آن ارجاع داده یا نه.

د) از نظر سروش احکام گاه به عالم خیال منتهی می‌شود و گاه حتی به عالم خیال هم منتهی نمی‌شود و بدین ترتیب احکام از منطق روشنی برخوردار نیستند. پیامبر هم در اصل قانونگذار نیست و قانون ارتباط چندانی با وحی ندارد. بدین ترتیب سروش اهداف و مبانی قانون‌گذاری در اسلام را آشفته و پریشان و بی منطق می‌یابد و تئوری او به اینجا می‌رسد که قانون‌گذاری ارتباط چندانی با وحی ندارد. این نتیجه برخلاف تحلیل و دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی در این باره است.

ه) احتمال دارد مقصود سروش از رؤیای همان عالم خیال باشد. لیکن از نظر او قرآن در عالم خیال یا عالم مُثُل معلقه دریافت نشده است. بلکه شرح پیامبر از جانب خود و با تأمل و تفکر خود از آن چیزی است که در عالم خیال دریافت کرده است. در این صورت، سروش از یک نظر دیگر نیز

با فلسفه سیاسی اسلامی زاویه پیدا می‌کند و آن این است که فلسفه سیاسی اسلامی دریافت وحی را حاصل مرتبه عقل قدسی - که از بالاترین مراتب عقل مستفاد است - می‌داند و عقل قدسی را عقلی که فراتر از قیاس و تجزیه و تحلیل عقلی است معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۲۵، ص ۲۰۵؛ همو، ۱۳۶۵، ص ۸۹؛ فارابی، ۲۰۰۸، ص ۴ و ۵). در حالی که سروش قرآن را حاصل عقل ناقدهسی و تجزیه و تحلیل عقلی پیامبر معرفی می‌کند.

نتیجه‌گیری^۱

تنوری رؤیایها ناظر به دو موضوع حکومت و قانون است. دو موضوع حکومت و قانون، موضوعات اصلی فلسفه سیاسی هستند. چگونگی تبیین موضوع وحی رابطه مستقیمی با حکومت و قانون دارد. ازین رو موضوع وحی در قلب فلسفه سیاسی اسلامی قرار دارد و اصلی‌ترین موضوع فلسفه سیاسی است و دیگر مباحث فلسفه سیاسی اسلامی مقدمه برای آن و یا استنتاج از آن هستند. فلسفه سیاسی اسلامی تبیین و منطق روشنی درباره وحی و احکام و حیانی دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی، احکام شرعی مصادیق احکام کلی عقلی در شرایط اجتماعی پیامبر است. آن هنگام هم که دست مردم از دامان پیامبر و امام معصوم کوتاه است، عالمان دین بر پایه فهم مقاصد پیامبر در قانون‌گذاری و شرایط زمانی پیامبر و متناسب شرایط زمانی خودشان احکام دین را استنباط و ارائه می‌کنند.

تنوری رؤیایها در برابر تحلیل و دیدگاه فلسفه سیاسی اسلامی قرار دارد. تنوری رؤیایها در رابطه با دو موضوع حکومت و قانون، ایده‌های متعدد و متنوع و متعارضی درباره احکام قرآنی ارائه می‌کند و نتوانسته است منطق منسجم و روشنی در این باره ارائه کند. ازین رو این تنوری به آشفتگی و اغتشاش نظری درباره احکام دچار شده است. دکتر سروش احتمالاً به دلیل احتراز از هستی‌شناسی وحی و متافیزیک فلسفه اسلامی، وحی را به رؤیا منتهی می‌گرداند و ارتباط روشنی میان رؤیا و حقایق جهان هستی و حقایق الهی و عقلی نمی‌بیند و ارتباط رؤیا با عوالم بالاتر از عالم خیال را هم بررسی نمی‌کند. عالم خیال او با عالم حس هم ارتباط ندارد. بدین ترتیب، ارتباط عالم خیال از هر دو سو قطع است. در تنوری رؤیایها احکام قرآن بدون ارتباط با واقعیت‌های زندگی اجتماعی است و در زندگی آخروی هم اثری ندارد. بدین ترتیب، تنوری رؤیایها که برای چاره و حلّ پرسش از احکام فقهی پدید آمده بود، در پاسخ این پرسش دچار مشکلات عدیده است.

۱. با استفاده از پژوهش وحی در فلسفه سیاسی معاصر در پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). الشفاء، «المنطق» (ج ۶). الجدل. احمد فؤاد الاهواني. قاهره: نشر وزارة المعارف العمومية.
۲. _____ (۱۹۵۸/۱۳۷۷ م). الشفاء، «المنطق» (ج ۷): السفسطه. احمد فؤاد الاهواني. قاهره: نشر وزارة المعارف العمومية.
۳. _____ (۱۳۷۶). الالهيات من كتاب الشفاء. حسن حسن زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. _____ (۱۳۶۵). معراج نامه. نجیب مایل هروی. آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵. _____ (۱۳۲۵). هدیة الرئيس للامير. ادوارد بن کرنیلیوس فندیک امیرکانی. قاهره: شركة طبع الكتب العربية بمصر.
۶. _____ (۱۳۷۳ ق). الشفاء، «المنطق» (ج ۸): الخطابة. محمد سلیم سالم. قاهره: وزارة المعارف العمومية.
۷. _____ (بی تا). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۸. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱). «فلسفه سیاسی چیست؟». فرهنگ رجایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. جان پلامناتس، «کاربرد نظریه سیاسی»، در: کونینتن، آنتونی (۱۳۷۱). فلسفه سیاسی. مرتضی اسعدی. تهران: نشر الهدی.
۱۰. جیکوبز، لزی (۱۳۸۶). درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین. مرتضی جیریایی. تهران: نشر نی.
۱۱. سویفت، آدام (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی. پویا موحد. تهران: انتشارات ققنوس.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. _____ (۱۳۷۲). فربه تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۴. _____ (۱۳۷۷). صراط های مستقیم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۵. _____ (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. _____ (۱۳۸۰/الف). «صورت و بی صورتی». آفتاب، ۱ (۶). ص ۵۲-۵۷.
۱۷. _____ (۱۳۸۰/ب). «بی رنگی و تابندگی». آفتاب، ۱ (۷). ص ۶۶-۷۳.

۱۸. _____ (۱۳۸۰/ج). «رنگ و بی‌رنگی». آفتاب، ۱(۸). ص ۴۰-۴۷.
۱۹. _____ (۱۳۸۰/د). «آینه‌های بی‌زنگار». آفتاب، ۱(۹). ص ۵۸-۶۳.
۲۰. _____ (۱۳۸۰/ه). «بی‌کرانگی و حصارها». آفتاب ۱(۱۰). ص ۶۲-۶۹.
۲۱. _____ (۱۳۹۷). کلام محمد رؤیای محمد. بی‌جا: انتشارات صقراط.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد. محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. چاپ اول. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۶). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. جلال‌الدین آشتیانی. ویرایش دوم. چاپ چهارم. قم: بوستان کتاب.
۲۴. الفارابی، محمدبن محمد (۲۰۰۸م). رسائل الفارابی، «شرح رساله زینون الکبیر الیونانی»، موفق فوزی جبر. چاپ دوم. دمشق: دار الینابیع.
۲۵. _____ (۱۹۳۱م). احصاء العلوم. عثمان محمد امین. قاهره: مطبعة السعادة.
۲۶. _____ (۱۹۹۱م). مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة. البیر نصری نادر. چاپ ششم. بیروت: دارالمشرق.
۲۷. _____ (۱۹۹۰م). الحروف. محسن مهدی. چاپ دوم. بیروت: دارالمشرق.
۲۸. _____ (۱۹۸۶م). الجمع بین رأی الحکمین. البیر نصری نادر. چاپ ششم. بیروت: دارالمشرق.
۲۹. _____ (۱۹۸۶م). الملة. محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۳۰. _____ (۱۹۶۴م). السياسة المدنية الملقب بمبادي الموجودات. فوزی متری نجار. بیروت: المطبعة کاتولیکية.
۳۱. طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۲). اخلاق ناصری. تهران: علمیه اسلامیة.
۳۲. کارل، هاوی و دیوید گامز (۱۳۸۹). فلسفه به‌مثابه روش. محمدکاظم علوی. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۳۳. کوئینتن، آنتونی (۱۳۷۱). فلسفه سیاسی. مرتضی اسعدی. تهران: نشر الهدی.
۳۴. نوری، فضل‌الله (۱۳۸۷). رسائل مشروطه (ج ۱)، «رساله حرمت مشروطه». غلامحسین زرگری نژاد. تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۳۵. همپتن، جین (۱۳۸۰). فلسفه سیاسی. خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۳۶. یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۹۶). سیاست‌نامه مفید، «فلسفه سیاسی از منظر فارابی و ابن‌سینا»، ش ۱، ص ۲۲-۵.

۳۷. _____ (۱۳۹۵). جایگاه وحی در فلسفه سیاسی از منظر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق،
خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.