

کژراهه

قسمت دوم

سید محمود نبویان
استادیار مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی (ره)

در نوشتار قبل، تعریف کلی مغالطه و انواع آن بیان گردید. در این نوشتار، مصادیق محدودی از آن را در آثار مخالفان اندیشه اسلامی و نیز نظام مقدس اسلامی، به ویژه روشنفکران به اصطلاح دینی و لائیک داخلی پی می‌گیریم.

۱. مغالطه اشتراک لفظی

مراد از «لفظ مشترک»، لفظی است که بر معانی متعددی دلالت کند و بر هر یک از معانی، به صورت مستقل و جداگانه وضع شده باشد، و نیز وضع لفظ بر هیچ‌یک از معانی، مسبوق به وضع آن برای معنای دیگر نباشد. ۱. مانند لفظ «عین» در عربی، که هم بر چشم و هم بر چشمه و هم بر طلا و ... وضع شده است. یا مانند لفظ «شیر» در فارسی، که هم بر حیوان جنگلی و هم بر مایع خاص و هم بر شیر آب وضع گردیده است. این نوع مغالطه وقتی رخ می‌دهد که لفظ مشترک در مقدمات استدلال تکرار شود، ولی در یک مقدمه، یک معنا از لفظ و در مقدمه دیگر، معنای دیگری از لفظ اراده گردد. مانند اینکه گفته شود: «در باز است و هر بازی پرنده است» پس در پرنده است.

روشن است که لفظ «باز» در مقدمه اول، به معنای «گشوده بودن» و در معنای دوم، به معنای نوعی پرنده به کار رفته است. همین امر موجب مغالطه شده است. یکی از مغالطاتی که در نوشته‌های آقای عبدالکریم سروش در موارد مختلف یافت می‌شود، مغالطه «اشتراک لفظی» است. در اینجا به دو

مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. آقای سروش، وحی را همان تجربه دینی دانسته و تصریح می‌کند: «پس مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها، همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است. ۲. ایشان در موضع دیگر، مدعی است که متفکران فقط شارح نیستند، بلکه بر خود دین و وحی می‌افزایند. افرادی مانند مولوی و حافظ فقط شارحان سخنان یا تجربه‌های پیامبر (یعنی همان وحی) نیستند، بلکه خودشان دارای تجربه‌های دینی (یعنی وحی) بوده‌اند و بر غنای اصل دین افزوده‌اند؛ «فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه دینی و متفکران ما بر درک و کشف دینی چیزی افزوده‌اند. نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرار کننده تجربه‌های نخستین بوده‌اند. غزالی کشف‌های دینی تازه داشته است. مولوی و محیی‌الدین و سهروردی و صدرالدین شیرازی و فخررازی و دیگران همین‌طور. و اصلاً این دین به همین نحو تکامل و رشد کرده است. ۳.

همچنین برای اثبات اینکه به همه وحی می‌رسد، بیان می‌کند که وقتی به زنبور عسل وحی می‌رسد، چگونه به انسان‌ها وحی نمی‌رسد: «بلی، صوفیان این تجربه را که عین وحی حق است و چیزی از وحی کم ندارد، برای روپوش عامه «وحی دل» نامیده‌اند. هرچه هست، وحی است، منتها وحی ذومراتب است؛ مرتبه نازله دارد و مرتبه عالی‌ه گاه همراه با عصمت است، گاه

همراه با عصمت نیست. باری، از وحی به زنبور داریم تا وحی به آدمی، اعم از عارفان و پیامبران و شاعران. اینها همه تجربه دینی‌اند.» ۴

از کلام آقای سروش به دست می‌آید که وحی معنی «واحدی» دارد که دارای مراتب تشکیکی و شدت و ضعف است؛ زیرا تشکیک و شدت و ضعف فقط در امری قابل تصور است که آن امر دارای معنی واحدی باشد. وقتی که آقای سروش، وحی را ذومراتب می‌داند، حاکی از آن است که در نظر ایشان، وحی در همه موارد استعمال خود، به یک معناست؛ یعنی کاربرد واژه «وحی» در زنبور عسل و انسان‌های عادی و پیامبران، به معنای واحدی است. برای مثال، در زنبور عسل مرتبه ضعیف آن و در پیامبر، مرتبه شدید آن موجود است.

اما این سخن از اساس باطل بوده و گرفتار مغالطه «اشتراک لفظی» است. وحی‌ای که به زنبور عسل می‌شود، به هیچ‌وجه اشتراک معنایی با وحی‌ای که شریعت‌ساز بوده و به پیامبران (ع) می‌شود ندارد. در حقیقت، وحی در زنبور عسل و پیامبران در معانی مختلف به کار رفته است. به عبارت دیگر، وحی در زنبور عسل، مربوط به ساختار تکوینی آن است. در حالی که، وحی در پیامبران ناظر به امور تشریحی است. اینها مراتب مختلف امر واحد و معنای واحد نیستند.

اندک توجهی به قرآن کریم روشن می‌سازد که واژه «وحی» در قرآن، مشترک لفظی است و به معنای

اندک توجهی به
قرآن کریم روشن
می‌سازد که واژه
«وحی» در قرآن،
مشترک لفظی
است و به معنای
گونگونگی به کار
می‌رود.

گوناگونی به کار می‌رود.

اگرچه وحی در لغت به معنای اشاره، نوشته، پیام، رساله، سخن پوشیده... بکار رفته است،^۵ اما در قرآن کریم به معنای ذیل استعمال شده است:

۱. اشاره پنهانی یا القای معنا از راه اشاره، که همان معنای لغوی است: «او از محراب عبادتس به سوی مردم بیرون آمد، و با وحی (اشاره) به آنها گفت: صبح و شام خدا را تسبیح گوید» (مریم: ۱۱).

۲. هدایت تکوینی یا غریزی: «و پروردگار تو به زینور عسل «وحی» (و الهام غریزی) نمود که از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که (مردم) می‌سازند، خانه‌هایی برگزین» (نحل: ۶۸).

۳. الهام الهی: «و به مادر موسی وحی (الهام) کردیم که هرگاه بر جان فرزندت ترسیدی او را در نیل رها کن، نترس و غمگین مباش ما او را به تو بر می‌گردانیم و او را به نبوت بر می‌گزینیم» (قصص: ۴).

۴. الهام شیطانی: «این چنین در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم، آنها به طور سرری سخنان فریبنده و بی‌اساس به یکدیگر

وحی می‌کردند (می‌گفتند)» (انعام: ۱۱۲).

۵. تکلم خداوند با پیامبران: «و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است» (شورا: ۵۱).

در میان معانی فوق، معنای پنجم، ویژگی

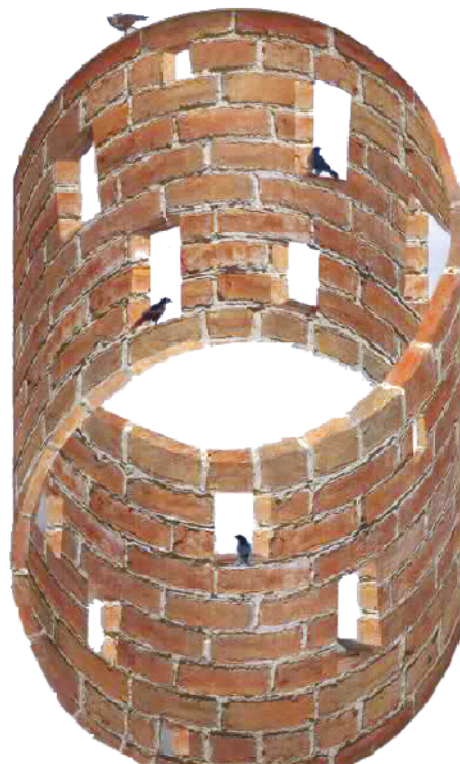
نبوت است. معمولاً در فرهنگ اسلامی، از وحی چنین معنایی اراده می‌شود. مقصود از ختم نبوت نیز انقطاع وحی به معنای اخیر است. از این رو، میان معانی مختلف وحی نباید خلط کرد و نیز نباید توهم کرد که استعمال واژه «وحی» در هر موضعی، و از جمله در حیوانات، مستلزم تحقق نبوت است.

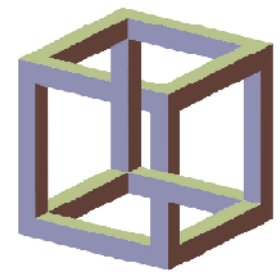
ب. مورد دوم از موارد مغالطه اشتراک لفظی، که آقای سروست در آثار خود مرتکب آن شده است، در بحث «کثرت‌گرایی دینی» است. یکی از ادله‌ای که ایشان بر ادعای بلورالیسم دینی، یعنی حقایق ادیان و هدایت یافتگی پیروان ادیان مختلف بیان داشته است، «هدایت عامه» است. ایشان با تمسک به این امر که هدایت خدای متعال عام است، نتیجه گرفته است که ادیان مختلف حق و پیروان آنها اهل هدایت هستند؛ «همین معنا را با تکیه بر اسم «هادی» خداوند نیز می‌توان توضیح داد (مبنای ششم). می‌توان پرسید اگر واقعاً امروزه از میان همه طوایف دین‌دار (بی‌دینان به کنار) که به میلیاردها نفر می‌رسند، تنها اقلیت شیعیان اثنا عشری هدایت یافته‌اند و بقیه

همه ضال یا کافرند (به اعتقاد شیعیان) و یا اگر تنها اقلیت دوازده میلیونی یهودیان مهتدی‌اند و دیگران همه مطرود و مردودند (به اعتقاد یهودیان). در آن صورت هدایت‌گری خداوند کجا تحقق یافته است و نعمت عام هدایت او بر سر چه کسانی سایه افکنده است و لطف باری (که دست مایه متکلمان در اثبات نبوت است) از که دستگیری کرده است و اسم «هادی» حق در کجا متجلی شده است؟... همین ملاحظات بدیهی است که آدمی را وامی‌دارد تا پهنه هدایت و سعادت را وسیع‌تر بگیرد و کید شیطان را به تعلیم قرآنی ضعیف ببیند و برای دیگران هم حظی از نجات و سعادت و حقایق قائل شود و روح بلورالیسم همین است»^۶.

در سخنان فوق، مغالطه اشتراک لفظی رخ داده است، زیرا کلمه «هدایت» دارای دو اصطلاح و کاربرد است: ۱- هدایت تکوینی و ۲- هدایت تشریحی. مراد از «هدایت تکوینی»، هدایت ذاتی موجودات است که به اصل وجود آنها بر می‌گردد. برای مثال، هدایت تکوینی یک نهال درخت و یا ساقه برنج، آن است که نور، حرارت، آب، کود و... برای او فراهم شود. روشن است اگر همه شرایط رشد نهال درخت و برنج آماده باشد، آن دو رشد خواهند کرد و به اصطلاح، بر اساس آن شرایط هدایت خواند یافت. به عبارت دیگر، در هدایت تکوینی «ایصال به مطلوب» موجود است. ولی در «هدایت تشریحی» صرفاً ارائه طریق است (نه ایصال به مطلوب)

میان معانی مختلف
وحی نباید خلط
کرد و نیز نباید
توهم کرد که
استعمال واژه
«وحی» در هر
موضعی، و از جمله
در حیوانات، مستلزم
تحقق نبوت است.





در هدایت تکوینی «ایصال به مطلوب» موجود است. ولی در «هدایت تشریحی» صرفاً ارائه طریق است (نه ایصال به مطلوب)

پ، یعنی فقط راه را به انسان‌ها نشان می‌دهند و این انسان است که براساس اختیار خودش، می‌تواند این راه را انتخاب کند و یا به راه مخالف حرکت کند. روشن است که صرف ارائه طریق به انسان‌ها، مستلزم آن نیست که انسان‌ها نیز طریق هدایت را انتخاب کرده و مهتدی خواهند شد. انسان‌ها به صورت دقیق علم ندارند که با عمل کردن به چه اموری هدایت یافته و به کمالات خودشان نائل شوند. خدای متعال از راه ارسال انبیاء(ع) طریق هدایت را به انسان نشان داده است. برای مثال، امر به نماز، روزه و... کرده است، ولی این‌طور نیست که به صرف ارائه طریق از راه امر به روزه و نماز، همه مردم هدایت یافته و اهل نماز و روزه باشند؛ زیرا انسان موجودی مختار است. در صورتی هدایت می‌یابد که طریق هدایت را انتخاب کند، نه راه دیگر را. خدای متعال در این مورد می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) و خواه کفران کند (انسان: ۳).

با روشن شدن معنای هدایت تکوینی و هدایت تشریحی، وجود مغالطه اشتراک لفظی در کلام آقای سروش، بدست می‌آید؛ زیرا اگرچه می‌پذیریم که هدایت خدای متعال عام است، ولی این عام بودن هدایت وقتی مستلزم مهتدی شدن و هدایت‌یافتگی می‌شود که مقصود از «هدایت»، هدایت تکوینی باشد، نه هدایت تشریحی؛ زیرا چنان‌که روشن شد، در هدایت تکوینی چون اختیار شرط نیست و در حقیقت، امری جبری و برای اختیار انسان است، اگر شرایط هدایت فراهم شود، ضرورتاً منجر به هدایت‌یافتگی و ایصال به مطلوب می‌شود. ولی در هدایت تشریحی، به سبب مشروط بودن آن به اختیار انسان، از عام بودن هدایت

نسبت به جمیع انسان‌ها نمی‌توان نتیجه گرفت که تمام انسان‌ها اهل هدایت هستند. دین بر تمام بشریت عرضه شده است: «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرًا» ما تو را به حق و راستی به سوی خلق فرستادیم تا آنها را بشارت دهی و بترسانی، و هیچ امتی نبوده جز آنکه در میانشان ترساننده و رهنمایی بوده است» (فاطر: ۲۴).

ولی از عام بودن هدایت تشریحی نتیجه گرفته نمی‌شود که همه مردم دین‌دار بوده یا هدایت‌یافته می‌باشند. بنابراین، با عنایت به اینکه محل بحث در پلورالیسم دینی، هدایت تشریحی است، نه هدایت تکوینی، نباید مغالطه اشتراک لفظی کرده و از عام بودن هدایت تشریحی، مهتدی بودن همه انسان‌ها را نتیجه گرفت.

۲. مغالطه تکذیب مخاطب

افرادی هستند که هرگونه حقیقتی را که از ناحیه مخاطب بیان شده است و خارج از شعاع آگاهی و عقل آنها باشد، انکار می‌کنند. به ویژه اینکه به صورت دروغ و خلاف واقع، مطالبی را که بطلان آن نزد عده‌ای روشن است، به مخاطب نسبت می‌دهند، بدون اینکه مخاطب به چنین سخنان و مطالبی معتقد باشد، و سپس در صدد رد و ابطال آن بر می‌آیند. استدلال این گروه در واقع این است که ما فلان واقعیت را درک نمی‌کنیم و با عقل ما سازگار نیست، پس اساساً چنین چیزی وجود ندارد. گاهی نیز شخص به علل غیر معرفتی و به خاطر اغراض و منافع خود، سعی می‌کند مدعایی را منکر شود تا به لوازم و توابع آن ملتزم نگردد. مغالطه بودن تکذیب به این دلیل است که بدون دلیل، مدعایی مورد انکار و رد قرار می‌گیرد، مانند اینکه گفته شود: «عجیب است گروهی هنوز به

پدیده‌هایی مانند طی الارض معتقدند. به نظر من، این مطالب با عقل سلیم جور در نمی‌آید. حاصل توهم یا دروغ‌پردازی عده‌ای شیاد است.» این مغالطه نیز در آثار آقای عبدالکریم سروش به چشم می‌خورد.

ایشان با مطرح کردن بحثی در مورد عوام‌زدگی حوزه و روحانیت، به سراغ کتاب مهم «مفاتیح‌الجنان» رفته و با نسبت دادن مطالب خلاف واقع و دروغ به آن، این کتاب مهم را مورد تمسخر خویش قرار می‌دهد: «این کتاب مفاتیح‌الجنان را نگاه کنید. یک نفر از حوزه ما شما قبول دارید که امروز کسی باشد که معتقد باشد که دندان آدم که درد می‌گیرد، یک کرمی می‌رود تویس و بعد برای اینکه دندان خوب بشود، باید یک دعایی خواند که این کرم بیرون برود از این دندان و توی این دعا این باشد که ای کرم که در دندان من رفته‌ای باذن‌الله برو بیرون.

عین این ادعا در مفاتیح‌الجنان وجود دارد، دیگر کی قبول دارد که دندان به اصطلاح کرم خورده را واقعاً کرم خورده و کی قبول دارد که دندان را باید این‌طور معالجه کرد.»^۷

نیز در موضع دیگر آورده است: «حوزه با کتب حدیثی و تفسیح علمی آنها چه کرده است؟ حقیقتاً اگر بعضی از این روایات موجود را جمع بکنید و به صورت کتابی در بیاورید، ضد دینی‌ترین و ضدانقلابی‌ترین کتاب‌ها از آب در خواهد آمد؛ چرا اینها مورد نقد و بررسی علمای حوزه قرار نمی‌گیرد؟ چرا نسبت به اینها حساسیتی نشان داده نمی‌شود؟... شما به کتاب مفاتیح‌الجنان نگاه بکنید، آیا یک نفر از علمای حوزه امروز هست که معتقد باشد دندان آدمی که درد می‌گیرد کرمی در آن می‌رود و بعد برای اینکه آن دندان خوب بشود، شخص باید دعا بخواند تا آن کرم از دندان بیرون برود؟ عین

این دعا در مفاتیح‌الجنان وجود دارد، از این قبیل مطالب در کتب حدیث ما، الی ماشاء الله وجود دارد.^۸ معلوم نیست چرا آقای سروش به کتاب مفاتیح‌الجنان نسبتی می‌دهد که آن امر به هیچ‌وجه در آن کتاب شریف موجود نیست و پس از نسبت دادن امری به صورت دروغ و خلاف واقع به مفاتیح‌الجنان، آن را مورد تمسخر قرار می‌دهد؟ برای روشن شدن ادعای آقای سروش و مغالطه بودن آن سه امر را ذکر می‌کنیم:

نکته اول:

تا آنجا که در مفاتیح‌الجنان فحوص کرده‌ایم، روایتی به مضمون آنچه که آقای سروش نقل کرده‌اند، نیافتیم. آنچه که در این کتاب شریف وجود دارد، مضمون دیگری است. مضمونی که معنای کاملاً معقولی دارد و یا لاقفل در مورد آن قابل تصویر است. عجیب اینکه چگونه معنای واقعاً معقول را آقای سروش به صورتی غیرمعقول و مستهجن ارایه داده و بنابر آن، کتاب

مفاتیح‌الجنان را مورد تمسخر قرار می‌دهد.

دعاهایی که در مفاتیح‌الجنان در باب درد دندان وجود دارد، هیچ یک شباهتی با آنچه که آقای سروش نقل کرده‌اند، ندارد، الا یک دعا به مضمون زیر:

بسم‌الله الرحمن الرحیم، العجب کل العجب، دودة تکون فی الفم تأکل العظم و تنزل الدم أنا الرقی و الله الشافی و الکافی لا اله الا الله و الحمد لله رب العالمین. ۹.

در مضمون دعا این مطلب به هیچ‌وجه وجود ندارد که در وقت درد دندان، کرمی توی دندان می‌رود که با خواندن این دعا از او خواسته می‌شود که باذن‌الله از دندان بیرون برود تا درد ساکت شود (معنایی که آقای سروش نقل کرده‌اند). مضمون دعا این است: «چقدر عجیب است که کرمی در دهان است که دندان (استخوان) را می‌خورد و باعث خون‌ریزی دهان می‌شود. من دعا و عود می‌خوانم و شفا دهنده و کفایت‌کننده خداست، جز او خدایی

نیست و حمد سزاوار پروردگار عالمیان است.»

هیچ موردی از مضمون فوق ربطی به این ادعای آقای سروش ندارد که ای کرم باذن‌الله از دندان بیرون رو. از همه مهم‌تر، تعبیر «دوده» است که آن را به «کرم» ترجمه کرده‌اند. ما هم از روی تسامح چنین آورده‌ایم. در حالی که، اگر نگوییم «دوده» در عربی معنای عامی دارد (از کرم‌های مأنوس و معمولی) و اطلاق آن بر «کرم»‌های معمولی از باب اطلاق بر فرد مأنوس و شایع است نه از باب ضیق معنا، لاقفل این امر صحیح است که اطلاق آن بر موجودات جاندار که به شکل کرم هستند، کاملاً متناسب و درست می‌باشد، کما اینکه امروزه نیز فساد دندان را ناشی از فعالیت‌های باکتری‌های موجود در دهان و اسپههایی که به وسیله آنها ایجاد می‌شود، می‌دانند.

اطلاق لفظ «دوده» بر این موجودات ریز و میکروسکوپی کاملاً محتمل و معقول است، به ویژه اینکه تصویرهای بزرگ شده دو نوع از سه نوع عمده آنها، واقعاً

در پلورالیسم دینی، هدایت تشریحی است، نه هدایت تکوینی، نباید مغالطه اشتراک لفظی کرده و از عام بودن هدایت تشریحی، مهتدی بودن همه انسان‌ها را نتیجه گرفت.



به صورت و شکل کرم بوده و شبیه به آن می‌باشد. نکته جالب‌تر اینکه این ادعا به روایت دیگری هم نقل شده که در آن، به جای لفظ «دوده» لفظ «دابه» وجود دارد که به معنای «جنبنده» یا «جاندار» است، نه کرم. ۱۰

علاوه بر این، در همان روایت اول، قرآنی وجود دارد که دلالت بر این امر دارد که مراد از لفظ «دوده»، همان کرم‌های معمولی نیست، شاهد این معنا «تعجیبی» است که در ابتدای دعا ذکر شده است. اگر واقعاً مراد از «دوده»، همان کرم‌های معمولی و مائوس برای مردم همان عصر باشد، این چه، تعجیبی داشت که چنین کرمی در دهان باشد، بلکه کلامی خلاف واقع بود که همه بر خلاف واقع بودن آن، اذعان داشتند. از این رو، به جای تعجب، باید انکار می‌کردند. تعبیر «العجب کل العجب»، دلالت بر این امر دارد که واقعیت غیر مائوسی مطرح می‌باشد. بنابراین، این احتمال وجود دارد که مقصود از «دوده»، همان کرم‌های معمولی نباشد. همچنین باید توجه داشت که آنچه در دعا ذکر شده است، بر خلاف پندار آقای سروس، وجود این «دوده» در دهان است، نه در دندان. و صحبتی از «خروج آنها از دندان باذن الله» نیست.

نکته دوم:

هر کسی که به روایات منقول از ائمه هدی (ع) مراجعه کند، یقین خواهد کرد که ادعیه کثیری در باب شفای امراض، وارد شده است و این مقدار قابل انکار نیست. ولی از سوی دیگر، هیچ دلیلی نداریم که تمسک به این ادعیه و توسل به حق متعال از این طریق، منافاتی با سیر جریان طبیعی و توسل به اسباب معمولی و طبیعی داشته باشد، بلکه برعکس در موارد حصول ضرر و زیان به نفس، مسلماً طرق طبیعی برای بهبودی امراض، لازم و واجب است.

آنچه که مهم است توجه به این نکته است که عمل به دعاهای وارده در این ابواب با مضامین مختلفه، در نفس انسان تأثیر می‌گذارد و هر مقدار که نفس آماده‌تر باشد، تأثیر بیشتری از دعا حاصل می‌شود. چه بسا امراضی که در اثر انقطاع به حق و توسل به جناب او و یا اولیای او، خارج از دایره اسباب طبیعی متعارف، برطرف شده‌اند. علاوه بر این، دعا نوعی «ادب مع الله» است، یعنی انسان وقتی به پزشک مراجعه می‌کند، باید او را به عنوان وسیله بدانند و موثر حقیقی و شفا دهنده واقعی را خدای متعال بدانند. بنابراین، دعا در هر حال رعایت «ادب مع الله» است و تذکر به کسی است که موثر حقیقی و شفا دهنده واقعی امراض است. بر این اساس، حتی اگر دعایی که آقای سروس به مفاتیح‌الجنان نسبت داده‌اند، در آن کتاب موجود باشد، باز هم هیچ امر غیر معقولی در دعا بیان نگردیده و مضمون آن کاملاً قابل تبیین عقلانی و صحیح می‌باشد.

نکته سوم:

نکته سوم در مورد شیوه برخورد با روایاتی است که ظاهر آنها قابل التزام نیست. بسیاری اوقات دیده می‌شود، کسانی به محض آنکه ظاهر روایتی قابل قبول نباشد، آن را دروغ و خلاف واقع و یا از مجعولات می‌دانند. از این عجیب‌تر، خلط عده‌ای در مورد ضعف سند روایات می‌باشد. این عده گمان می‌کنند روایتی که سندش ضعیف است، دروغ و مجعول است. در حالی که، هیچ یک از این دو گمان صحیح نیست. خصوصاً گمان دوم که از کمال جهل و نادانی و عدم فهم معنای «ضعف روایت» برخاسته است. ضعف روایت، جز این نتیجه نمی‌دهد که مضمون آن بر ما حجت نیست، و چه بسا در واقع، روایتی باشد که از ائمه (ع) صادر شده و لذا روایت

صحیحی است. آنچه در باب ضعف روایات ثابت است، عدم حجیت آنها برای ماست، نه بیشتر. در مورد روایاتی که ظاهر غیرمقبول دارند نیز همین امر صادق است؛ یعنی ما به هیچ وجه نمی‌توانیم صدور آنها را منکر شویم و نهایتاً اینکه بگوییم ظاهر آن مراد نیست، بلکه مراد امر دیگری می‌باشد. از این رو، بر فرض صدور ما نمی‌توانیم بگوئیم چنین روایتی خرافه است و باید آن را رد کرد.

پی نوشت ها

۱. خواجه نصیرالدین الطوسی، اساس الاقتباس، چاپ چهارم، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۰.
۲. عبدالکریم سروس، بسط تجربه نبوی، چاپ دوم، موسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸، ص ۳.
۳. عبدالکریم سروس، بسط تجربه نبوی، ص ۲۶-۲۷، همو، «ایمان و امید»، در: کیان، ش ۵۲، سال دهم، خرداد و تیر ۱۳۷۹، ص ۵۵.
۴. عبدالکریم سروس، صراطهای مستقیم، چاپ دوم، موسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۷، ص ۱۰-۱۱.
۵. احمد سیاح، فرهنگ بزرگ جامع نوین، چاپ نهم، کتاب‌فروشی اسلام، تهران، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۶۸۶.
۶. عبدالکریم سروس، صراطهای مستقیم، ص ۳۳-۳۴.
۷. عبدالکریم سروس، سخنرانی در یکی از دانشگاه‌های اصفهان، سال ۱۳۷۱.
۸. همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ چهارم، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵، ص ۳۸.
۹. محدث قمی، مفاتیح‌الجنان: حاشیه، رشیدی، تهران، بی‌تا، ص ۵۳۹-۵۴۰.
۱۰. محمد باقر، مجلسی، بحار الانوار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، چاپ دوم، المكتبة الاسلامیه، تهران، بی‌تا، ج ۹۲، ص ۹۳.

ایشان با مطرح کردن بحثی در مورد عوام‌زدگی حوزه و روحانیت، به سراغ کتاب مهم «مفاتیح‌الجنان» رفته و با نسبت دادن مطالب خلاف واقع و دروغ به آن، این کتاب مهم را مورد تمسخر خویش قرار می‌دهد