

ارزیابی انتقادی تبیین «سرشت وحی» مبتنی بر «تجربه دینی»

مسلم طاهری کل کشوندی*

چکیده

مسئله تحقیق حاضر، ارزیابی انتقادی دیدگاه نصر حامد ابوزید به «تجربه وحیانی» در تبیین «سرشت وحی» است. ابوزید تلاش می‌کند در عصری که تدین مواجهه با عقلانیت مدرن است، راهی بیابد. این تلاش ممکن است فرصت‌هایی را در اختیار متدینین قرار دهد اما چالش‌های متأثر از آن، بسیار بیشتر است؛ با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی است که مبتنی بر حکمت صدرایی به این پرسش پاسخ داده خواهد شد که اولاً ابوزید در تبیین «سرشت وحی» چرا و چگونه به «تجربه دینی» می‌پردازد و سپس این رویکرد دارای چه اشکالات و ابهاماتی است؟ مهم‌ترین یافته‌های تحقیق آن است که در نزد طرفداران تبیین سرشت وحیانی قرآن براساس تجربه دینی، از یک سو حقیقت، با تجربه سرشار از خطای انسانی گره می‌خورد و از سوی دیگر با نفی دسترسی فهم انسانی به حقیقت مطلق، نوعی نسبی‌باوری در حقیقت و فهم حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی

وحی، سرشت وحی، تجربه وحیانی، قرآن کریم، حدیث قدسی.

*. استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی.

۱. طرح مسئله

بنیادی‌ترین رکن منظومه معرفتی در ملل و نحل اسلامی بر قرآن کریم بنا شده است. با این وصف، محوریت مفهوم وحی در فرایند شکل‌گیری قرآن کریم نشان از آن دارد که این سنخ از وحی، آن‌چنان اشتراکات و افتراقات خود را با سایر تجلیات کلام الهی در ادیان ابراهیمی پیشین برجسته کرده است که می‌توان براساس اطلاعات موجود درباره چیستی وحی در اسلام مدعی شد یکی از موارد اعجاز قرآن کریم، وجود ملفوظ از یک‌سو و معنای محفوظ آن از سوی دیگر است. اگرچه قرآن به مثابه دستاورد وحی در اسلام حامل نوعی قرائت از هستی و جهان است که تا پیش از خود سابقه نداشته اما حیثیت چنین خوانشی متفاوت از آن است که گفته شود تجربه‌ای غیر از اراده خدای متعال در ساحت هستی‌شناختی تعیین متن آن نقش داشته است. زیرا وحی قرآنی به‌عنوان امری که از سوی خدای متعال در مسیری معصومانه بر حیات انسانی فرود می‌آید توصیف شده است؛ نه به تجربه‌ای که نبی اسلام در مواجهه با خدا، جهان و انسان ارائه داده است. حال، این پرسش در مورد وحی مطرح است که براساس تصویر قرآنی از این حادثه، تحلیل مناسب از مرحله «وقوع وحی» چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ همچنین روش‌شناسی فهم «مصحف شریف»، که محصول تحقق وحی در معادله خدا، فرشته وحی و نبی است و پس از رحلت پیامبر با کتابت آن استمرار می‌یابد چه الزاماتی دارد؟ مدعیات فرضیه قرآن کریم به مثابه «تجربه وحیانی نبی اکرم» به نوعی پاسخ به سئوالات فوق است که در این پژوهش به بررسی و نقد آنها پرداخته می‌شود. پیش از این تحقیق، عباسی (۱۳۸۱) به ارزیابی *لوازم و پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی* پرداخته است؛ وی معتقد است: براساس دیدگاه تجربه دینی، وحی، مواجهه و تجربه‌ای است که پیامبر از سر می‌گذراند، نه این‌که حقایق و گزاره‌هایی را از خداوند دریافت کرده باشد. وی تطبیق این نظریه در تأمل بر چیستی وحی را منشاء ایجاد تعارضات شدیدی در فهم اعتقادات اسلامی می‌داند. خواتی (۱۳۸۶) در *نقد و بررسی آراء و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید* به مواجهه ابوزید با چگونگی شکل‌گیری قرآن کریم پرداخته است. گلی (۱۳۹۳) در *نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در نگاه نومتزله* به آراء نصر حامد ابوزید در رابطه با چیستی وحی پرداخت. زاهدی و ابراهیمی (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان *سرشت وحی: مقایسه آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید* به ارزیابی استدلال‌های ابوزید در مورد ماهیت وحی نبوی پرداخته و گریزی هم به مسئله تجربه پیامبر زده‌اند؛ عامری نیا به همکاری فراهتی (۱۳۹۴) درصدد ارزیابی نظریه زبان‌شناختی نصر حامد ابوزید برآمدند. عرب صالحی و نیک طبع برای نقد «وحی به مثابه تجربه پیامبر» از زاویه جاودانگی قرآن و عمومیت زمانی و شمولیت افرادی وارد شده و معتقدند هر آنچه در کتاب قرآن کریم اعم از معارف و احکام شرع در دست ماست

مختص به عصر نزول نبوده و منافاتی با جاودانگی آن ندارد؛ همچنین، مصطفی سلطانی با همکاری شکرالله شهبازی (۱۳۹۷) به بررسی وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید پرداخته‌اند و تلاش نموده‌اند سبب اختلاف نگرش‌ها به ماهیت وحی و چیستی آن را در مبانی نظری دو رویکرد کلاسیک و معاصر تلقی کنند؛ عسگری یزدی (۱۳۹۸) نیز با بررسی و نقد چیستی وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید، تجربه دینی در شکل‌گیری قرآن کریم را ضمن سه اشکال کیفیت تکلم الهی، وحی رسالی و تمایزهای بین وحی و تجربه دینی، به‌عنوان مرحله دوم دیدگاه‌های ابوزید در نظر گرفته و به توصیف و تحلیل این مرحله پرداخته است. همچنین حسینی سی سخت به همراه نجف زاده تربتی (۱۳۹۸) به بررسی تطبیقی دیدگاه «وحی غیرزبانی» از نگاه نصر حامد ابوزید و ملاصدرا مبادرت ورزیده‌اند؛ علوی مهر (۱۳۹۹) در نقد مبانی ماهیت وحی نبوی قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید معتقد است بشری شدن وحی و تأثیرپذیری آن از ذهن، شرایط، علم و فرهنگ زمانه پیامبر و خطاپذیری وحی را می‌توان به مثابه پیامدهای تلقی تجربی از وحی نبوی تلقی کرد.

اما آنچه که در این تحقیق مورد تأمل قرار خواهد گرفت این است که الگوی قابل قبول در زمینه فهم قرآن کریم، باید دو ویژگی داشته باشد: ابتدا تعیین نسبت خود با این مسئله که وحی ملفوظ و مکتوب قرآنی، نوعی از انواع دارای عصمت کلام خدای متعال است؛ ثانیاً اینکه ارکان چنین کلامی (گوینده، شنونده، زمینه، و ...) چه کسانی هستند و در چه زمینه‌ای تحقق می‌یابد و باید با داده‌های قرآنی نیز هم‌خوان باشد. دیدگاه نصر حامد ابوزید در این زمینه، تفاوت‌های جوهری با دو ویژگی فوق‌الذکر را دارد. با این وصف، مهم‌ترین بُعد پروژه فکری نصر حامد ابوزید حول قرآن کریم شکل گرفته است. ابوزید با رویکردی فلسفی، اولین قدم برای فهم و تفسیر قرآن را پاسخ صحیح به این پرسش مهم می‌داند که سرشت یا ماهیت کلام خداوند چیست؟ (ر.ک: ابو زید، ۱۹۹۵ ج: ۵ و ۱۱) بررسی جواب ابوزید به این پرسش را می‌توان با تمرکز بر ماهیت تجربه وحیانی پی گرفت که نقش مهمی در دیدگاه ابوزید حول چیستی متن قرآن کریم دارد؛ به عبارت دیگر ابوزید با به چالش کشیدن آرای کلامی، فقهی، تفسیری و تاریخی موجود در جهان اسلام، که مبنای خود را عمدتاً بر یک رویکرد درون دینی و مبتنی بر میراث اسلامی بنا نهاده‌اند، درصدد ارائه نظریه‌ای سکولار درباره قرآن است که لزوماً به ستیز با قرآن منتهی نمی‌شود؛ بلکه زمینه ساز گریز از انسجام معرفتی قرآن کریم می‌شود و آن را از کلیت می‌اندازد؛ لذا در منظومه معرفتی ابوزید، قرآن کریم همچون دیگر مؤلفه‌های «سنت» اگر خواهان استمرار حیات است باید در حوزه شخصی زندگی مسلمین و به شرط عدم استناد بدان که منجر به پایمال کردن حقوق فردی دیگران شود، حضور داشته باشد. و اگر به الگودهی شیوه زیست اجتماعی، سیاسی و اقتصادی منجر شود،

به زعم ابوزید، نشان از انحراف مسلمین در مواجهه با قرآن است و باید به هر ترتیبی از آن جلوگیری به عمل آید. در ادامه، ضمن بیان ادله و استدلال‌های ابوزید به مسئله تجربه وحیانی در دیدگاه او پرداخته و در پایان به بررسی انتقادی آن می‌پردازیم.

۲. ماهیت تجربه وحیانی

اولین مسئله‌ای که هر پژوهشگر در حوزه مطالعات قرآنی باید نسبت خود را با آن مشخص کند، تأمل در مقوله وحی و چپستی و چگونگی تحقق آن است. برخی معتقدند: چنین مسئله پژوهشی‌ای در دوره مدرن با وجود تمام تحولات نوپدید و غلبه روش‌های نوظهور فلسفی و زبان‌شناختی، سبب نشده است که متن قرآنی مرجعیت خود را در منظومه فرهنگی عربی از دست بدهد. (النیفر، ۲۰۰۰: ۹-۷) اگرچه این مرجعیت بیش از پرداختن به سویه‌های وحیانی و الهی قرآن بر ظرفیت‌های مبتنی بر زبان عربی تمرکز کرده باشد، مواجهه‌ای که «رویکرد ادبی تفسیر قرآن کریم»^۱ در دوره معاصر عربی بر آن تکیه کرده است. نصر حامد ابوزید نیز خود را جزء این طبقه از مفسران معاصر قرآن کریم تلقی کرده است. (Abu zaid, 2001: 101) از نظر ابوزید، وحی نوعی بصیرت و تجربیت درونی پیامبر است. (توکلی بینا، ۱۳۹۶: ۳۸۳) بر این اساس نزد او مطالعه تجربه‌های معنوی ثبت شده در تاریخ انسانی دارای اهمیت فراوانی است. (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۲: ۶۵-۶۴ و ۹۷؛ همو، ۱۹۸۳: ۲۳۱-۲۰۱) که از خلال آن بتوان با سازوکار وحی آشنا شد.

ابوزید در یک دوره از حیات علمی خود، پس از ارزیابی دیدگاه افرادی نظیر ابن عربی، مدعی شد که وحی تجلی مرتبه‌ای از وجود است (همو، ۱۹۸۳: ۶) که محصول تجربه‌ای وحیانی بوده و سامان‌دهنده بخشی از تعاملات پیامبر اسلام ﷺ با مردمان عصر وی بوده است. براساس آرای ابن عربی، ابوزید معتقد است: نزول وحیانی قرآن، یکبار برای همیشه نبوده است؛ بلکه این نزول تا روز قیامت بر قلوب امت پیامبر خاتم ﷺ استمرار خواهد داشت. (ر.ک: همو، ۲۰۰۲: ۱۹۸) که شروع وحی قرآنی، زمینه ارتباط‌گیری با سطح باطنی قرآن را مهیا کرده است. (همو، ۱۹۸۳: ۲۸۷) به عبارت دیگر این قرآن به مثابه سطح ظاهر کلام الهی بعد از نزولش در تاریخ و فرهنگ انسانی، تنها وسیله در اختیار ما برای رسیدن به باطن کلام الهی است؛ زیرا حاوی دلالت‌های قرآنی بر حقایق الهی است. (همان: ۲۸۸) انگیزه تقسیم قرآن کریم به ظاهر و باطن از نگاه ابوزید، ناشی از تصور او نسبت به بازیگری فرهنگ زمانه در شکل گرفتن قرآن کریم است که محیط بر دریافت‌کننده وحی از یک‌سو و مردم زمانه عصر نزول از سوی دیگر است؛ از نظر او این تجربه (یعنی وحی قرآنی) از یک‌سو محصور فرهنگ زمانه و از سوی دیگر، پس از

۱. با پیشگامی افرادی نظیر امین الخولوی، محمد احمد خلف‌الله، بنت الشاطیء و ...

شکل‌گیری‌اش در قالب کتاب موجود، تمدنی موسوم به تمدن اسلامی را تحت تأثیر خود قرار داده است. (همو، ۱۹۹۲: ۱۱۸؛ همو، ۱۹۹۵ ج: ۲۱۹) از نگاه ابوزید با توجه به ظرفیت‌های ادراکی و معنوی انسان، امکان وقوع تجربه وحیانی برای او امری قطعی است. در همین حال، با خلط ساحت‌های وجودشناختی وحی، متون دینی نظیر قرآن کریم نزد ابوزید متونی سراسر بشری تلقی شده و به زعم وی، مصدر الهی داشتن چنین متونی، موجب خروج آنها از سیطره قوانین ثابت حاکم بر فرایند «انسانی شدن پدیده‌ها»^۱ نمی‌شود؛ ادعایی که قداست را از ساحت وجودشناختی قرآن کریم می‌زداید.

با وقوع خلط در یکسان‌انگاشتن مقام هستی‌شناختی قرآن با مقام فهم انسانی از آن، ابوزید ادعا می‌کند که از زمان کالبدیافتن وحی الهی در قالب متن انسانی، فرایند انسانی‌سازی آن در تاریخ و زبان، آغاز و تمرکز توجهات به منطوق و مدلول‌های مفاهیم به کار رفته در آن نیز آغاز شده است. پیامد چنین فرایندی برای متون دینی، دیالکتیک اخفاء و کشف است که دیگر امری وجودی از سنخ نزول ابتدایی وحی قرآنی نیست؛ بلکه در ساحت معرفت انسانی ادامه می‌یابد؛ به عبارت دیگر از نظر ابوزید، معنا، مغز و باطن قرآن غیر از این مفاهیمی است که قرآن را تشکیل می‌دهند؛ و اساساً مسیر یا ابزاری برای دسترسی به وحی نخستین برای انسان‌های غیر از عصر نزول وجود ندارد. با این وصف، تاریخ‌مندی آیه‌های ملفوظ و مکتوب در قرآن به مثابه مجموعه‌ای فرهنگی از مفاهیم سبب می‌شود که معنای حقیقی اراده شده از این قرآن، پنهان شود و ضرورت کشف مجدد آن در هر زمانی وجود دارد. (ابو زید، ۱۹۹۲: ۱۱۹؛ همو، ۱۹۸۳: ۲۸۸)

مواجهه ابوزید حول ماهیت تجربه وحیانی که از طریق آن، تصویری متفاوت از وحی و قرآن کریم ارائه می‌شود، زیربنای پروژه ابوزید را تشکیل می‌دهد.

قدم اول ابوزید در نظریه‌پردازی حول قرآن، وجهه «کلامی» دارد (همو، ۱۹۹۵ ب: ۸۰ - ۶۹) اگرچه در تلاش است اتخاذ چنین رویکردی را از خود انکار نماید. کلام در اینجا به معنای علمی است که همواره در تمدن اسلامی وظیفه دفاع از اصول و عقاید اسلامی را بر عهده داشته است؛ به عبارت دیگر ابوزید برای نظریات خود به دنبال زیربنای کلامی می‌گردد و اذعان دارد که بدون پرداختن به چنین مسئله‌ای کارش جدی تلقی نمی‌شود. وی مبتنی بر منظر انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی، قرآن کریم را فقط یک کتاب نمی‌داند؛ (همو، ۲۰۰۲: ۲۲۱) بلکه آن را محصول یک الهام و مولود گفت و گو میان امر الوهی و امر انسانی (همو، ۱۳۹۳: ۱۸۲) تلقی می‌کند؛ از این رو ابوزید به ماهیت کلام الهی و نسبت انسان با آن می‌پردازد. (همو، ۱۹۹۵ الف: ۲۱۳ - ۲۰۰) فرایندی نگریستن وحی را می‌توان از خصوصیات اندیشه ابوزید دانست؛ وی نقطه آغاز کار خود را نه خود وحی و نه فرشته وحی که مربوط به

عالم غیب اند؛ بلکه مخاطب وحی یعنی انسان با همه ویژگی‌های اجتماعی و تاریخی آن قرار داده است. حال، مخاطب وحی، هم شامل پیامبر ﷺ به مثابه اولین گیرنده وحی است و هم انسان‌های عرب نژاد عصر نزول که فرهنگ عربی، محیط بر ذهنیت و ذاکره آنها بوده است را شامل می‌شود.

در این شرایط تنها تفاوت معنادار بین پیامبر اکرم ﷺ و مردمان عصر نزول، تجربه مستقیم وحیانی پیامبر ﷺ، آوردن تشریح الهی و پذیرفتن و ارتباط گرفتن با آن تجربه توسط مردمان عصر نزول است. به نظر ابوزید، «قرآن کریم»، محصول تجربه وحیانی چنین مصادیقی از نوع انسان در دوره زمانی و مکانی خاصی است؛ لذا همچون ابن عربی، پیامبر را خاتم انبیاء الهی و ختم «تجربه نبی» می‌داند؛ ولی قائل به ختم ولایت یا «تجربه صوفی» (همو، ۲۰۰۲: ۱۳۹) به مثابه فرایندی انسانی در فهم کردن تجلیات الهی در عالم طبیعت نمی‌شود و مدعی است انسان در هر عصری باید خود درصدد ارتباط‌گیری با عالم غیب برآید؛ بنابراین نباید مقید به تصویرپردازی‌های قرآن کریم درباره حقایق عالم غیب بود و بر ظاهر این آیات تحفظ ورزید؛ زیرا همواره فرهنگ بشری و زبان انسانی در حال تغییر و تحول بوده و در برابر فرارفتن از افق‌های معنایی محصور بر جوامع مقاومت می‌کند پس با تغییر زمان و مکان که مجالی برای فرارفتن از اقتضائات موجود مهیا می‌کند می‌توان از ظواهر آیات قرآنی عبور کرد.

بدین‌سان، ابوزید وحی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که نتیجه آن نوعی همسان‌انگاری وحی با تجربه دینی، آن هم محصور در تمام نواقص معرفتی انسان، خواهد بود. وی می‌گوید:

مفسران پنداشته‌اند: آیه «وَمَا كَانَ لَيْشَرَ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری / ۵۱) در مورد وحی سخن می‌گوید؛ در حالی که این آیه درباره کلام است و کلام‌الله با وحی متفاوت است. وحی در این آیه به معنای لغوی خود یا همان الهام است.

بنابراین، کلام [الهی] سه قسم است: سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن در ماجرای موسی ﷺ رخ داد و وحی به معنای الهام و در پایان، فرستادن رسول و فرشته که با اذن و اجازه خداوند مطلبی را الهام می‌کند. این نوع سوم، همان وحی معهود است (ابوزید، ۱۹۹۵ ج: ۴۳ — ۴۰) مطابق این تفکیک، روشن می‌شود که جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده؛ بلکه آنها را الهام (وحی) کرده است. به همین جهت است که می‌توانیم قرآن را وحی الهی و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر اکرم ﷺ بدانیم. (همو، ۱۳۷۹: ۱۳)

۳. تکثرگرایی در پذیرش تجربه‌های معنوی

پی افکندن چنین مبنای نظری برای مواجهه با وحی و تجربه آن، زمینه‌ای را مهیا می‌کند که از خلال آن ابوزید مدعی می‌گردد تجربه معنوی و ایمان به شرایع آسمانی یا عمل به آنها در یک چیز با هم

مشترک‌اند. تجربه معنوی برای همه انسان‌ها مشترک است و نوعی وحدت در آن وجود دارد؛ در حالی که شرایع الهی حاکی از نوعی کثرت‌اند. (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۲: ۲۰۹) به زعم وی، تجربه معنوی اعم از اسلامی و غیر آن خواهد بود؛ به این معنا تجربه‌گر می‌تواند یک مسلمان یا فردی معتقد به آئین بودا یا یک زرتشتی باشد. (همان: ۲۱۰ - ۲۰۹) از نظر ابوزید بعضی از این افراد در چنان مقام و وضعیتی به ژرفای عظیم معنویت راه یافتند؛ بی‌آنکه به یک دین معینی وابسته باشند. انسان‌ها برای بیان تجربه، زبان‌ها و راه‌های بسیار گوناگونی یافته‌اند و هیچ دلیلی ندارد که بپذیریم فقط انسان‌هایی از تجربه معنوی برخوردارند که به نحو دقیقی عمل دینی به این یا آن شیوه داشته‌اند. (همو، ۱۳۹۳: ۱۷۴) ابوزید فهم روشنگرانه از وحی را عقیده‌ای می‌داند که این مقوله (وحی) را به مثابه امری مستمر در تاریخ حیات انسانی برشمارد و صرفاً آن را به‌عنوان یک حادثه‌ای که در گذشته چندبار روی داده است، تلقی نکند که سپس متوقف و بشر به حال خود رها شده است؛ بلکه وحی را عنوانی می‌داند که بر فعالیت درونی خاصی برای انسان در هر زمان و مکان اطلاق می‌شود. (همو، ۱۹۸۳: ۲۹۱)

با این وصف، ابوزید بین تجربه نبوی از دریافت وحی و سایر تجربه‌ها تفاوت قائل می‌شود؛ (همان: ۲۰۷ - ۲۰۶؛ همو، ۱۹۹۵ ج: ۵۹) اما به‌زعم او همه انسان‌ها ظرفیت پیامبرشدن و مخاطب کلام خدا قرارگرفتن را دارند؛ زیرا گستره دامنه کلام الهی بیش از وحی الهی است. (ر.ک: همو، ۱۹۸۳: ۲۷۹؛ همو، ۱۹۹۵ ج: ۵۰ - ۴۹) بر این مبنا کلمات الهی بر همه موجودات عالم ارسال و عرضه می‌شوند؛ به بیان دیگر با رویکردی نمودشناسانه، هستی، مجموعه‌ای از کلمات خدای متعال است که هر کس می‌تواند خواننده آنها باشد و تجربه معنوی خود را براساس آن سامان دهد. با این معنا، ابوزید همه ادیان را، از آن حیث که بر مدار سنخی از تجربه انسانی تحقق یافته‌اند، به نحوی ساخته دست بشر می‌داند. (همو، ۲۰۱۰: ۷۰) و هرگونه تلاش برای جداسازی یک دین به مثابه حقیقتی ناب را مورد تخطئه قرار داده و مدعی است تاریخ بشری شاهد نفس الامر دین نبوده است.

۴. ریشه‌های نظریه ابوزید

متکلمان غربی معاصر در مواجهه با تحولاتی که ناشی از روشنگری و به‌دنبال آن، مدرنیته بر پیکر مسیحیت وارد شد، تعاریف خود از آموزه‌های دینی را مورد تأمل انتقادی قرار داده و پیرو تحولات ایجاد شده، به اتخاذ موضع دست زدند؛ آنها وحی را نوعی تجربه دینی تلقی کرده که نتیجه قریب آن، فروکاستن وحی در چارچوب یک تجربه شخصی در حیات انسانی است. (برای مطالعه بیشتر در چیستی تجربه دینی مراجعه کنید به: پترسون، ۱۳۷۶: ۳۷؛ باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۱؛ پرادفوت، ۱۳۷۷: ۲۷) برای یافتن

زمینه‌های چنین عقب نشینی در کلام معاصر مسیحی می‌توان به عواملی نظیر شکست الهیات عقلی، ناتوانی در دفاع از کتب مقدس، بحران مناسبات عقل و وحی و علم و دین اشاره نمود؛ در دوره معاصر جهان اسلام نیز برخی از اندیشمندان مسلمان نظیر نصر حامد ابوزید، وحی اسلامی و محصول آن، یعنی قرآن کریم، را نیز بر همان سیاق اندیشمندان غربی مورد تأمل قرار داده و نظریات شاد و نادری در ماهیت وحی و چیستی قرآن کریم ارائه کردند

۵. نقد و بررسی نظریه تجربه و حیانی ابوزید

رویکرد مبتنی بر «تجربه و حیانی» برای تبیین «وحی الهی» از سوی متألّهان مدرن به‌طور عام و پیروی از آن دستگاه نظری از سوی ابوزید به‌طور خاص زمینه‌ای شده است که ضرورتاً منجر به تنزّل قداست حقیقت در قامت فهم انسانی از یک‌سو و نفی دسترسی فهم انسانی به حقیقت مطلق از سوی دیگر ساحت هستی‌شناختی وجود ملفوظ و مکتوب قرآن کریم می‌گردد؛ ساحتی که به مثابه مسیری مطمئن، معصوم و دائمی در کنار باطن و محتوای قرآن کریم، وصول انسان غیرمعصوم را، با فرض تمام نواقص وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌اش، به حقیقت تضمین می‌نمود.

با این وصف، هم‌سنگ بودن تجربه و حیانی انبیا با تجربه معنوی انسانی مسئله‌ای نیست که ابوزید مبدع آن باشد؛ بلکه وی در میان نظریات موجود، چنین نگرشی به وحی را برای خود اختیار کرده است؛ نظریه «تجربه دینی»^۱ درباره وحی یا دیدگاه غیرزبانی، دیدگاه غالب در بین متکلمان مسیحی است که از اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم همچون لوتر و کالون نشئت می‌گیرد و امروزه به‌طور گسترده در مسیحیت پروتستانی رایج شده است. (ر.ک: ابوالحسنی، ۱۳۸۳: ۱۵۱) این نوع نگرش به وحی در پرتو علل و عوامل خاصی مانند شکست الهیات طبیعی / عقلی، نقادی کتاب مقدس، تعارض علم و دین و ... و برای رهایی از تنگناهای معرفتی و چالش‌هایی که گریبانگیر دین تحریف شده مسیحیت شده بود به صورت مدون و منسجم در «الهیات لیبرال»^۲ شکل گرفت.

ظاهراً نخستین کسی که در حوزه اندیشه اسلامی از تحویل و ارجاع وحی به تجربه دینی سخن گفته اقبال لاهوری (۱۳۵۷ - ۱۲۸۹) است. اقبال به مناسبت در برخی موارد در کتاب احیای فکر دینی در اسلام درباره تجربه دینی بحث کرده است. وی در بحث تفاوت «پیامبر» و «عارف» به تجربه دینی پیامبر اشاره کرده و معتقد است: مرد باطنی (عارف) وقتی تجربه اتحادی می‌یابد نمی‌خواهد به زندگی این جهانی بازگردد و هنگامی که بنا به ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشر سود چندانی ندارد؛

1. Religious Experience.
2. Liberal Theology.

اما بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. بیدارشدن نیروهای درونی پیامبر، جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده‌اند که به‌طور کامل جهان بشری را تغییر می‌دهند؛ (ر.ک: اقبال لاهوری، ۱۳۸۴: ۲۶ و ۱۴۳) بدین سبب، وقتی وحی، تجربه دینی تلقی شد، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالت‌های باطنی، بیش از آنکه به «اندیشه» شباهت داشته باشند به «احساس» شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوای خودآگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود؛ ولی خود محتوا قابل انتقال نیست. (همان)

برخی از نویسندگان معاصر نیز بر این باورند که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم‌انداز تجربه دینی نگاه کرد؛ در طول تاریخ، پیروان ادیان وقتی می‌خواستند معنای وحی را بدانند آن را به‌وسیله پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند تفسیر می‌کردند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری مانند مدل تجربه دینی پذیرفته شود، باید با این چهارچوب به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵؛ همو، ۱۳۷۹، صص ۱۱۷، ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۳، صص ۱۶۲ - ۱۶۴).

نویسنده دیگری از «وحی» پیامبر به «تجربه دینی» تعبیر می‌کند و می‌نویسد:

به همین سبب، بزرگان ما به تجربه دینی و تجربه وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند؛ پس مفهوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز، «تجربه دینی» است. (سروش، ۱۳۸۵: ۳)

در این تعریف از وحی، که به صراحت به تجربه دینی تعبیر شده، پیامبر چنین می‌بیند که گویی (می‌پندارد، خیال می‌کند، انگار و ...) کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی می‌خواند؛ بنابراین، قرآن که تجربه پیامبر است از خود او سرچشمه گرفته است و درواقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی؛ به عبارت دیگر، قرآن کریم از ضمیر ناخودآگاه پیامبر سرچشمه گرفته و به شخصیت خودآگاه او رسیده است.

ابوزید نیز در شمار افرادی قرار دارد که نظریه تفسیر وحی به تجربه دینی را پذیرفته‌اند؛ اما تفسیر وحی به مثابه تجربه معنوی با تبیین وحی تشریحی و قرآنی سازگار نیست؛ چراکه در تجربه دینی، تفسیر و تعبیر و دخالت شخص پیامبر تأثیر دارد و این گونه وحی، یک وحی خالص، ناب و بی‌شائبه نیست و مخالف صریح مدلول آیات قرآن است. برای مثال می‌توان در این باره به آیه «وَكُذِّبَتْ عَلَيْنَا مِنْهُ الْآيَاتُ...» (لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ) (حاقه / ۴۴ و ۴۶) و امثال آن اشاره کرد. با فرض پذیرش تفسیر وحی براساس تجربه

دینی، تجربه وحیانی پیامبر اسلام را باید فقط در حد یک «نظریه اصلاح اجتماعی» مؤثر و کارآمد در جامعه عصر نزول دانست و پیامبر را هم یک مصلح اجتماعی در جامعه خود فرض کرد. (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۵ ج: ۶۶ - ۶۵)

شاید بتوان مهم‌ترین دلیل اصرار ابوزید بر تجربه‌پذیری وحی برای هر انسانی در هر زمان و مکان را در گرایش او به معنویت‌گرایی صوفیانه‌ای دانست که آن را به مثابه حلال مشکلات جامعه بشری امروز دانسته است؛ (ر.ک: همو، ۲۰۰۲: ۲۲) زیرا ابوزید با خوانش و اتکا به آراء کسانی چون ابن عربی، معتقد است: مهم‌ترین اصل در همه ادیان و اعتقادات، اصل رابطه بین خالق و مخلوق و مبتنی بر رابطه‌ای محبت محور است که در نظر ابن عربی شکل‌دهنده تصور او از نحوه رسیدن به «حقیقت» است. چیدن چنین مسیری برای نیل به حقیقت از آن روست که کسی پس از طی آن، ادعای صدق یافته‌ها و تجربه‌های خود را علم نکند بلکه هر کس خود باید به سلوک در این راه همت گمارد و تجربه شخصی شده افراد تنها برای خود آنها معرفت بخش خواهد بود نه دیگرانی که ممکن است سلوک متفاوتی را برگزیده باشند.

در این زمینه ابوزید بین «دین الهی» واحد و ادیان تشریحی متعدد تمایز قائل می‌شود و «تجربه معنوی» را وجه تشابه ادیان مختلف در نظر می‌گیرد. وی در این زمینه تفکر سلفی و تفکر غرب‌گرایان درباره تعارض اسلام و مدرنیته را بزرگ‌ترین مانع در جستجوی تجربه معنوی در جهان معاصر می‌داند.

بهره‌برداری ابوزید از چنین نظریه‌ای چند وجه دارد: ابوزید به‌زعم خود با احیای چنین نظریه‌ای درصدد شکستن مرجعیت تاریخی قرآن کریم در حوزه عقلانیت فقهی در جریان‌های اسلامی است تا مسیری برای تحقق تدین فردی، غیرالزام آور جمعی و صوفی منشانه را باز نماید. نفی قداست وجودشناختی قرآن کریم در ساحت ملفوظ و مکتوب آن و نیز بالتبع، نپذیرفتن قرآن کریم به مثابه کلیتی جاودانه، جامع و جهانی، پیامد اصلی چنین نظریه‌ای است که آن را از میدان معرفتی مسلمین خارج می‌کند. طبق این نظریه، «قرآن کریم» حجیت معرفتی در حوزه‌های مختلف و به‌طور خاص حوزه عملی زیست انسانی را از دست می‌دهد. بر این مبنا این کتاب محصول تجربه شخصیتی است که در زمان و مکان خاصی به سر می‌برده و هیچ مشروعیت و مرجعیتی برای آیندگان جز به مثابه واقعیتی تاریخی ندارد.

در برابر چنین دیدگاهی، نگرش غالب معتقد است: خداوند حقایق، احکام و معارف، اخلاقیات و آنچه برای بشر و رسیدن او به کمال نهایی و حیات معقول و شرافتمندانه ضروری و لازم بوده، با وحی به پیامبرانش اعطا کرده است و این قرآن با توجه به منبع معصوم از خطایش از یک سو و قداست حقیقت از سوی دیگر، هم در ساحت ظاهری و هم در بُعد باطنی دارای تقدسی است که می‌تواند همواره در هر زمان و مکانی مورد استناد قرار گیرد.

۶. رد ناواقع‌گرایی وحی در ساحت زبانی آن

نقطه آغاز تبیین چستی وحی نزد ابوزید، گیرنده آن یعنی پیامبر اکرم ﷺ است. وی در این زمینه واقع‌گرا بودن وحی در ساحت زبانی را رد می‌کند؛ در حالی که واقع‌گرا بودن وحی در عرصه زبانی در صلاحیت گیرنده وحی یا ظرفیت‌های او نیست؛ بلکه بحث از آن، مربوط به اراده فرستنده وحی و چگونگی چینش فرایندی است که منتهی به تولید کتابی همچون قرآن شده است؛ البته ابوزید بحث از مراحل قبلی این فرایند یعنی اراده خداوند از انزال وحی، وسیله ارسال آن و ... را به تعلیق می‌برد و متعرض آن نمی‌شود؛ اما پیامد منطقی نسبت دادن خلق الفاظ انسانی از سوی پیامبر برای معانی الهی وحی شده، تعرض و تعدی آشکار به مقام ثبوتی و اراده الهی مبنی بر عصمت الفاظ در کنار عصمت معانی قرآن کریم است.

برخلاف ایده اعتزالی حدوث قرآن کریم، که معتزلیان به وسیله آن درصدد گشودن راهی برای برگرداندن مرجعیت معرفتی قرآن کریم از طریق ظاهر الفاظ وحی شده قرآن کریم بودند، اتخاذ ناواقع‌گرایی در مرجعیت معرفتی الفاظ قرآن کریم از سوی ابوزید، منجر به تولید نظریه‌ای مدرن از چستی کلام الهی مبتنی بر ایده اشعری «کلام انفسی الهی» خواهد شد که در آن وحی را از پدیده‌ای معرفت بخش، پویا و معطوف به حیات انسانی، به پدیده‌ای غیر معرفت بخش، فرازمانی و فرامکانی تبدیل می‌کند که هیچ راهی برای شناخت آن نیست.

چنین نگرشی به قرآن سابقه دارد؛ زیرا اهل ظاهر و اشاعره در میان اهل سنت و اخباریان شیعی در مقام هستی قرآن، قائل به تقدس آن بودند اما الفاظ قرآن را برای فهم معنای آن راهگشا نمی‌دانستند و اساساً آن را خارج از دایره فهم انسانی تلقی می‌کردند؛ چراکه معنای حقیقی آن را از سنخ وجودی می‌دانستند که فقط در لوح محفوظ ثبت شده است و این الفاظ ناتوان از وصول انسان به آن حقیقت وجودشناختی متعالی است. فقط بنابر دغدغه‌های عاطفی و روان‌شناختی می‌توان با تمسک به رویکرد نام‌گرایانه^۱ خامی به ظاهر آیات توسل جست. آیاتی که حامل معنایی متعالی اما رازآمیز و غیرقابل دسترس هستند؛ آنچه مورد تعجب است آنکه رویکرد وجودشناختی اشعری‌گرا و ظاهری به متون دینی همواره مورد نقد ابوزید بوده است؛ اما خود وی نیز در فهم معنای متن به خطای معرفت‌شناختی اشعری‌گرا و ظاهری گرفتار شده است و متون دینی را برخلاف معتزلیانی چون قاضی عبدالجبار اسدآبادی، دارای حجیت معرفتی ندانسته و با تکرار یافته‌های ظاهرگرایان، به زبانی مدرن آنها را از دایره فهم انسانی خارج کرده است.

در ادامه بحث از دلالت‌های تجربه دینی این سؤال مطرح می‌شود که آیا واقعاً می‌توان همه انسان‌های نوع متوسط را حاملان وحی به معنای خاص آن دانست؟ آیا در حقیقت، خداوند متعال، حقایق واقعی را در قالب الفاظ و گزاره‌ها بر انسان وحی نکرده است و گزاره‌های وحیانی موجود همچون قرآن کریم را باید فقط یک توصیف انسانی مشحون از آثار فرهنگی یک قوم خاص دانست که در فرایندی تجربی منکشف شده‌اند؟

به نظر می‌رسد اینکه مبدأ وحی و تجربه دینی یکسان شمرده می‌شود، راه برای قول به یکسان بودن این دو را هموار می‌کند؛ در حالی که مبدأ واحداشتن این دو نوع تجربه باید سبب شود که افزون بر توجه به مراتب گوناگون تعامل انسان با خدای متعال، پیوند و نسبت این مراتب را نیز مورد تأمل قرار داد که منجر به حذف یا برتری یکی بر دیگری نشود و هر یک به کارکردهای خود در حیات انسانی ادامه دهند. وحی منتهی به کتاب از یک سو و الهام غیرتشریحی خداوند متعال از سوی دیگر که از عالم غیب نازل می‌شود دو مقوله قابل تمییز از یکدیگر هستند. (ر.ک به: شاکر، ۱۳۸۵: ۶۰ - ۵۸) از این جهت در تبیین آن دو، چنان که در فهم پدیده‌های طبیعی صورت می‌گیرد، نباید به شیوه تشبیه صرف دست زد.

به نظر ملاصدرا تبیین وحی در دیدگاه‌های رایج از این نقص جدی برخوردار است که یا به گفت و گوی میان افراد انسانی تشبیه و جنبه متافیزیکی آن کاملاً نادیده انگاشته شده یا به عکس به نحو کاملاً تزئینی توصیف شده و فقط به ظهور حقایق وحیانی در مرتبه عقل نبی اکتفا شده است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۹۶) افزون بر این، نگاه ویژه ملاصدرا به نقش انسان کامل در انکشاف مراتب وحی الهی نشان از توجه به بُعد دیگری از وحی دارد. برای انسان کامل، فرایند دریافت وحی و شنیدن کلام الهی از ملک وحی کاملاً متفاوت از انسان‌های عادی است. (همان: ۲۷۶) و همین تفاوت سبب می‌شود تا این مکالمه و گفتگو فقط به مرتبه الفاظ و عبارات محدود نشود. در عین حال، ملاصدرا، یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های انبیا با اولیای الهی در مشاهده و آگاهی یافتن از حقایق ملکوتی را ظهور و انکشاف این حقایق در مرتبه الفاظ و عبارات بر نفس پیامبران می‌داند، هرچند مشاهده حقایق ملکوتی را به صورت رؤیای صادقه، که یکی از اجزای نبوت است، برای نفوس صالحین و انسان‌های پاک سیرت نیز محقق می‌داند؛ اما تمثّل حقایق ملکوتی در مرتبه خیال در صورت فرشته وحی به ویژه الفاظ و عبارات را فقط از آن انبیای الهی می‌داند. (ر.ک: همان، ۱ / ۳۲)

در ادامه به برخی انتقادات بر دیدگاه ابوزید در تجربه انگاشتن وحی پیامبر اسلام و باز گذاشتن مسیر این تجربه برای سایرین اشاره می‌شود:

۷. اشکالات نظریه «گشودگی تجربه وحیانی برای نوع انسان»

این نظریه، که وحی در همان قلمرو تجربه و مکاشفه نفسانی و الهام عرفانی جای می‌گیرد، اشکالات

متعددی دارد:

۱. می‌توان با این ادعا که وحی، تجلی سطحی از وجود است همراهی کرد اما این تجلی برای همگان رخ نمی‌دهد، بلکه تنها بر قلب پیامبر است که با عروج روح پیامبر به سوی پروردگار به مشاهده آیات الهی و انزال وحی در قالب کلام و تنزیل کتاب منجر می‌شود. اگرچه امکان تحقق چنین مسیری برای نوع انسانی باز است اما شواغل دنیا و موانع طبیعی و ظلمت‌های دنیوی و معصیت مانع اصلی تجلی آن روح در سایر افراد انسانی به غیر از نبی اکرم ﷺ می‌گردد.

۲. موضوع وحی به مثابه تجربه معنوی یک داوری ناموجه درباره نزول وحی الهی در قالب قرآن کریم است که با تقلیل قداست حقیقت به ساحت معرفت‌شناختی صرف، آن هم در چارچوب محدودیت‌های فهم انسانی به جای تلاش برای رفع این محدودیت‌ها و شرایط حاکم بر روابط علمی حوزه‌های علوم بشری، به نفی ساحت وحیانی قرآن کریم که همواره مورد ادعای صاحب وحی بوده است منجر می‌شود و محدودیت فهم انسانی را به حوزه وحی تشریحی پیامبران که ماهیت آن هرگز برای ما شناخته شده نیست، سرایت می‌دهد. ما وحی را از آثارش می‌شناسیم و این آثار گویای این معناست که پدیده وحی هرگز در ضمن و تحت مدار و افق دانش‌های عمومی بشر تحقق نیافته است و قوانین حاکم بر آنها را نپذیرفته است اگرچه از فراز آنها و برای فهمیده شدن همواره این افق‌ها و دانش‌های عمومی بشر را در نظر داشته است.

قرآن بر مدار قداست حقیقت و ابتدای وحی بر حقیقت، مفهوم وحی را این گونه ترسیم می‌کند که معنا و لفظ وحی از ناحیه خداوند است و پیامبر فقط نقش دریافت‌کننده، حفظ و ابلاغ آن را به مردم دارد (برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۸ / ۷۳؛ همان: ۱۲ / ۳۴۷؛ همان، ۱۵ / ۳۱۶) و از این رو قوای ادراکی بشر نمی‌تواند بر آن تأثیر بگذارد؛ (رک به: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱ / ۲۳۰؛ همان، ۱۰ / ۲۸) و گرنه پیام واقعی خداوند به مردم نمی‌رسد و در نتیجه، هدف وحی و بعثت لغو می‌شود و این بزرگ‌ترین نقص برای وحی است. این نوع نگاه قرآنی به وحی در مباحث خداشناسی و معادشناسی به صورت مستدل و عقلی مورد بحث عالمان مسلمان قرار می‌گیرد و صرفاً ادعایی بدون دلیل نیست و نگاهی اجمالی به کتب فلسفه و کلام اسلامی این حقیقت را هویدا می‌کند؛

وحی گونه‌ای دریافت بطلی و پیش‌بینی نشده نسبت به یک موضوع غیرقابل اندیشه و غیر اکتسابی است که ناشی از افاضه مبدأ غیبی است؛ بدون آنکه انسان گیرنده، دخالت و تأثیری جز پذیرش مطلق در آن داشته باشد؛ در حالی که موضوع الهام و کشف عرفانی، قابل تفکر یا جستجو از طریق سلوک علمی و ریاضت‌های معقول یا نامعقول است و تمام مقصود اهل طریقت توصیه در کسب این مقدمات است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲ / ۵۸ - ۵۳)

خلط مقام دریافت وحی با ساحت ابلاغی آن زمینه‌ای شده که ابوزید را دچار خطا کرده است؛ پذیرش عمومی وحی از سوی جامعه در مقام ثبوتی وحی و محصول آن که در مورد دین اسلام، قرآن کریم است نقشی ندارد. جایی که ابوزید مدعی است رسول الله در اولین مواجهه، پذیرش و دریافت امر الهی دچار حس ترس و تردید شد و از پی مشورت و تأیید دیگران بر آمد در حالیکه منطق دریافت وحی با شیوه ابلاغ آن تفاوت‌های هستی‌شناختی دارد. در این زمینه، خدای متعال به پیامبر اسلام می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل / ۱۴) به استناد این آیه، در فرهنگ انسانی و زیست اجتماعی بشر ممکن است کسی یا کسانی به حقانیت یک امر پی ببرند اما از پذیرش آن استنکاف نمایند؛ به این معنا مقام علم به چیزی و ایمان به آن، متفاوت است.

گره زدن رسالت الهی و تحقق آن به تجربه فردی شخص نبی، آن هم با تصویری غیرمعصومانه (رک به: عباسی، ۱۳۸۳: ۱۰۹؛ دادجو، ۱۳۸۸: ۱۳۸ - ۱۳۷) که گاهی دچار تردید، ترس و ابهام در صدق دریافت امر الهی شود از یک سو و پذیرش مردمی نسبت به آن تجربه وحیانی به ظاهر صادق، امری است که با ظواهر قرآن کریم و مصادیق تاریخی حیات انسانی هم‌خوانی ندارد.

عدم تفکیک میان قرآن کریم و حدیث قدسی از دیگر اشکالاتی است که نظریه تجربه دینی ابوزید قادر به توضیح آن نیست؛ براساس آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم / ۴ - ۳) در باره اعجاز قرآن کریم و شکل‌گیری لفظ و معنای آن از یک سو و سایر تجربه‌های پیامبر اکرم در زندگی روزمره شان از سوی دیگر باید تفاوت گذاشت با قدری تأمل به چنین تمایز و تفاوتی که باید بین کلام‌هایی که از لسان پیامبر جاری شده‌اند، پی می‌بریم؛ اگر الفاظ قرآن ساخته پیامبر باشد و اعجاز وحیانی آن را نادیده بگیریم فرقی میان قرآن، حدیث قدسی و احادیث نبوی که ناقل آن پیامبر است باقی نمی‌ماند. تا جایی که برخی از اندیشمندان مسلمان معتقدند قرآن معجزه است اما حدیث قدسی معجزه محسوب نمی‌شود و به آن تحدی نشده است (رک به: میرداماد، ۱۳۱۱: ۲۰۴ - ۲۰۵) همچنین برخی معتقدند مهم‌ترین تفاوت آیات قرآن با احادیث قدسی این است که لفظ و معنای آیات قرآن از خداوند متعال است اما معنای حدیث قدسی از خدای متعال و الفاظ مورد استعمال از پیامبر اکرم است. (رک به: جرجانی، ۱۴۰۵ ق: ۱ / ۱۱۳؛ مناوی، ۱۳۵۶ ق، ۴ / ۶۱۵؛ مامقانی، ۱۴۱۱ ق: ۱ / ۷۰؛ قاسمی، ۱۳۹۹ ق: ۶۶) در هر صورت اگرچه قرآن کریم، حدیث قدسی و حتی احادیث نبوی تماماً از خداوند متعال نشأت می‌گیرند اما تمایز میان آنها زمینه‌ای برای شناخت و تمایزگذاری این سنخ از کلام است که از لسان پیامبر اکرم صادر شده است.

الهام ممکن است، محصول القائات و وسوسه‌های شیطانی باشد؛ ولی وحی الهی با توجه به مبادی

مستدل خود، مصون از رهیافت جنود اهریمنی و پندارهای باطل است و خداوند تمام ضمانت‌های لازم را برای حفظ آن تدبیر کرده است. با توجه به تفاوت‌های وحی با الهام و مکاشفه عرفانی و اینکه محتوا و الفاظ قرآن از جانب خداوند است، نمی‌توان وحی را امری تجربی، بی‌واسطه و گشوده بر روی همگان تلقی کرد که اگر چنین بود، همواره باید با سلسله پایان‌ناپذیر انبیاء الهی مواجهه بودیم. به بیان دیگر، یکی از تفاوت‌های پیامبران علیهم‌السلام از دیگر مصلحان و متفکران و برنامه‌ریزان اجتماعی این است که آنان تعالیم و برنامه‌های خود را از فراسوی طبیعت می‌گیرند و دستورها و فرمان‌های آنها زاییده و محصور مغز، فکر و اندیشه شخصی آنها از یک‌سو و محدودیت‌های افق معرفتی جامعه و فرهنگ شان از سوی دیگر نیست؛ بلکه آنچه می‌گویند: سخنی است که از جهان بالا بر قلب آنان و در پیامبر اسلام بر زبان وی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرود می‌آید.

ما، در عالم دو نوع مصلح داریم: گروهی برنامه‌های اصلاحی خود را به جهان بالا نسبت می‌دهند و گروه دیگر برنامه‌های خود را مولود اندیشه‌های خود می‌دانند. گروه نخست از طریق ایمان به خدا و سرای دیگر و وعده‌های الهی می‌خواهند برنامه‌های خود را عملی کنند؛ در حالی که گروه دوم از طرق دیگر می‌خواهند به هدف برسند. اگر وحی، زاییده نبوغ است؛ پس چرا گروه نخست آن را به جهان غیب نسبت داده‌اند؟ تصور اینکه این انسان‌ها با تباری و توافق قبلی، محصول نبوغ خود را به جهان غیب نسبت داده‌اند تصویری موهوم و کاملاً بی‌پایه است. چگونه تصورات انسان‌هایی در مناطق پراکنده و زمان‌های مختلف به صورت هماهنگ یک شعار را سر می‌دهند و خود را رسولان الهی می‌نامند و می‌گویند:

... إِنَّ آتَّيْعُ إِلَّا مَا يُوْحِي إِلَيَّ...

جز آنچه به من وحی شده است، از چیزی پیروی نمی‌کنم. (انعام / ۵۰؛ احقاف / ۹)

تمرکز بر تجربه دینی از سوی برخی از اندیشمندان نظیر ابوزید که بر دو پایه ارتباط با ماوراءطبیعت و الفاظ ساخته و پرداخته مبتنی بر آن، استوار است را می‌توان ناشی از تجربه اعراب قبل از اسلام دانست که چنین تجربه‌ای در قالب شعر و کهانت رقم خورده بود؛ لذا بحث از چنین تجربه‌ای به گونه‌ای در عصر جاهلیت نیز مطرح بوده است. چیزی که هست همان مطالب اکنون در قالبی به ظاهر علمی ریخته شده و بیان شده است. برای مثال، تقلیل اعجاز وحیانی قرآن کریم به اعجاز ادبی آن و نادیده گرفتن سایر ظرفیت‌های هدایت‌گر و سعادت بخش قرآن، که در دوره معاصر از سوی برخی از اندیشمندان عرب زبان پی گرفته شد را می‌توان بازگشتی به گذشته با زبانی معاصر تلقی کرد؛ عرب جاهلی نیز قدرت نمایی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در میدان فصاحت و بلاغت را به تجربه شعری و قریحه خوش آن حضرت نسبت می‌داد و او را شاعر می‌خواند. خداوند این مطلب را حکایت می‌کند و آنگاه در پی رد آن بر می‌آید و قرآن را بالاتر از آن می‌داند که محصول قریحه شعری یا مقام نبوت و مقام شاعری باشد؛ چنان که می‌فرماید:

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ.

این قرآن گفتار شاعر نیست، اندکی از شما ایمان می‌آورید. (حاقه / ۴۱)

و باز می‌فرماید:

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ.

ما به او شعر نیاموختیم و شایسته او نبود، بلکه این قرآن، کتاب یادآوری و قرآن مبین است. (یس / ۶۹)

نوابغ هرگز نمی‌توانند از آینده به صورت قطعی و جزمی خبر دهند و اگر هم خبری می‌دهند، خبر خود را با کلمات «شاید»، «به نظر می‌رسد»، «حدس می‌زنم» و مانند آن همراه می‌کنند؛ در حالی که پیامبران علیهم‌السلام به صورت جزم از آینده امت خود گزارش می‌دادند؛ گزارشی که آن را مانند آفتاب می‌دیدند؛ چنان که می‌فرماید:

تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرٍ مَكْذُوبٍ.

صالح به قوم خود (پس از آن که ناقه او را پی کردند) گفت: سه روز در خانه‌های خود از زندگی بهره ببرید و پس از سه روز همگی کشته خواهید شد و این یک گزارش قطعی است. (هود / ۶۵)

هیچ نابغه‌ای نمی‌تواند چنین خبر قطعی‌ای را درباره گروهی بدهد؛ به گونه‌ای که حتی زمان دقیق وقوع حادثه را نیز تعیین کند یا گزارشی که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خبر از وقوع آن که پیروزی رومیان در مدت زمان کمی اتفاق خواهد افتاد، داد. این نوع گزارش‌های قطعی از ویژگی‌های پیامبران الهی است که در پرتو ارتباط با مبدأ جهان، پرده از روی حوادث آینده بر می‌دارند و گزارش می‌دهند و منبع این گزارش‌های غیبی هم چیزی جز وحی الهی نیست. به هر حال وحی از نظر قرآن کریم، طریق ویژه القای پیام الهی به پیامبران است که معنا و لفظ از ناحیه خداوند است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

به ظاهر، اتخاذ رویکرد مبتنی بر «تجربه و حیانی» برای تبیین «وحی الهی» از سوی متألهان مدرن به‌طور عام و پیروی از آن دستگاه نظری از سوی ابوزید به‌طور خاص زمینه‌ای برای دفاع از سنخی دینداری شخصی شده در دوره مدرن است که انسان اسیر در قفس آهنین عقلانیت را به سوی رهایی هدایت می‌کند. اما در واقع، چالش‌های اتخاذ چنین رویکردی بیش از فرصت هایش خواهد بود؛ زیرا

محصول ضروری آن، تنزل یافتن قداست حقیقت در قامت فهم انسانی غیرمقدس از یکسو و نفی دسترسی فهم انسانی به حقیقت مطلق از سوی دیگر خواهد بود که به تبع آن، ساحت هستی‌شناختی وجود ملفوظ و مکتوب الهی قرآن کریم به جهت مداخله فهم نبی محصور در فرهنگ زمانه عصر حضور و حتی مردمان عصر نزول (به تعبیر ابوزید)^۱ انکار می‌شود؛ ساحتی که به مثابه مسیری مطمئن، معصوم و دائمی در کنار باطن و محتوای قرآن کریم، وصول انسان غیرمعصوم را با فرض تمام نواقص وجودشناختی و معرفت‌شناختی‌اش به حقیقت تضمین می‌نمود.

با این وصف، هم‌سنگ بودن تجربه وحیانی انبیا با تجربه معنوی انسانی مسئله‌ای نیست که ابوزید مبدع آن باشد؛ بلکه وی در میان نظریات موجود، چنین نگرشی به وحی را برای خود اختیار کرده است؛ نظریه «تجربه دینی» درباره وحی یا دیدگاه غیرزبانی، دیدگاه غالب در بین متکلمان مسیحی است که از اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم همچون لوتر و کالون نشئت می‌گیرد و امروزه به‌طور گسترده در مسیحیت پروتستانی رایج شده است. این نوع نگرش به وحی در پرتو علل و عوامل خاصی مانند شکست الهیات طبیعی / عقلی، نقادی کتاب مقدس، تعارض علم و دین و ... و برای رهایی از تنگناهای معرفتی و چالش‌هایی که گریبانگیر دین تحریف شده مسیحیت شده بود به صورت مدون و منسجم در «الهیات لیبرال» شکل گرفت.

تقلیل قداست وجودشناختی حقیقت به ساحت معرفت‌شناختی صرف، آن هم در چارچوب محدودیت‌های فهم انسانی به جای تلاش برای رفع این محدودیت‌ها و شرایط حاکم بر روابط علمی حوزه‌های علوم بشری، به نفی ساحت وحیانی قرآن کریم؛ بی‌توجهی به سنخ آگاهی ناگهانی و پیش‌بینی نشده وحی نسبت به یک موضوع غیرقابل تفکر و اکتساب‌ناپذیر که ناشی از افاضه مبدأ غیبی است؛ خلط مقام دریافت وحی با ساحت ابلاغی آن؛ هم سنگ کردن الهام شیطانی، که محصول القائات و وسوسه‌های شیطانی است با وحی الهی با توجه به مبادی مستدل خود که مصون از رهیافت جنود اهریمنی و پندارهای باطل است را می‌توان اشکالات عمده ابوزید در توجیه سرشت وحی با توسل به نظریه «تجربه وحیانی» تلقی کرد که در پژوهش به‌طور مفصل مورد بررسی قرار گرفت.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. ابوالحسنی، حسن، ۱۳۸۳، «وحی و تجربه دینی از دیدگاه استاد مطهری»، *مجله معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ش ۷۸، ص ۱۶۱ - ۱۴۰.

۱. ابوزید در مصاحبه با اکبر گنجی مراجعه شود به آدرس اینترنتی زیر:

۲. ابو زید، نصر حامد و سزگین، فؤاد، ۱۳۹۳، **محمد و آیات خدا**، ترجمه فریده فرودفر با مقدمه و حواشی عبدالله نصری، تهران، نشر علم.
۳. ابو زید، نصر حامد، ۲۰۰۲، **هكذا تكلم ابن عربي**، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. ابو زید، نصر حامد، ۱۳۷۹، در «گفتگو»، **کیان**، تهران، بی‌نا، سال دهم، ش ۵۴، مهر و آبان ۷۹، ص ۲۱-۵.
۵. ابو زید، نصر حامد، ۱۹۸۳، **فلسفة التأویل**، بیروت، دارالتنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
۶. ابو زید، نصر حامد، ۱۹۹۲، **نقد الخطاب الديني**، دم، دارالمنتخب العربي.
۷. ابو زید، نصر حامد، ۱۹۹۵ الف، **التفكير في الزمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة**، قاهره، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية.
۸. ابو زید، نصر حامد، ۱۹۹۵ ب، **النص، السلطة، الحقيقة**، بیروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
۹. ابو زید، نصر حامد، ۱۹۹۵ ج، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، بیروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة.
۱۰. ابو زید، نصر حامد، ۲۰۱۰، **التجديد والتحریم والتأویل بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير**، بیروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
۱۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۸۴، **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش های اسلامی.
۱۲. باربور، ایان، ۱۳۶۲، **علم و دین**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز دانشگاهی.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو.
۱۴. پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه.
۱۵. توکلی‌بنا، میثم، ۱۳۹۶، **مکتب تأویلی و گفتمان وحی؛ واکاوی آرای قرآن شناختی نصر حامد ابوزید**، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۰۵ ق، **کتاب التعريفات**، بیروت، چاپ ابراهیم آبیاری.
۱۷. خواتی، محمدشفق، ۱۳۸۶، «نقد و بررسی آراء و اندیشه‌های نصر حامد ابوزید»، **فصل‌نامه گفتمان نو**، کابل، بی‌نا، ش ۱۳.

۱۸. دادجو، یدالله، ۱۳۸۸، «نظریه تجربه دینی و تفسیر تجربه گرایبی وحی»، *اندیشه نوین دینی*، قم، دانشگاه معارف اسلامی، سال پنجم، شماره نوزدهم، ص ۱۴۰ - ۱۱۵.
۱۹. زاهدی، محمدصادق و مجید ابراهیمی، ۱۳۹۳، «سرشت وحی: مقایسه آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید»، *فصلنامه علمی تأملات فلسفی زنجان*، دانشگاه زنجان، سال چهارم، ش ۱۲، بهار و تابستان، ص ۱۶۳ - ۱۴۳.
۲۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، *بسط تجربه نبوی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
۲۱. سلطانی، مصطفی و شکرالله شهبازی، ۱۳۹۷، «بررسی وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید»، *پژوهش نامه مذاهب اسلامی*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، سال پنجم، ش دهم، پاییز و زمستان، ص ۴۴ - ۲۵.
۲۲. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۸۵، «سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن»، *نشریه اندیشه دینی*، قم، بهار ۱۳۸۵، ش ۱۸، ص ۴۹ تا ۶۸.
۲۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، چ ۳، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *تفسیر المیزان*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. عباسی، ولی الله، ۱۳۸۱، «لوازم و پیامدهای نظریه تجربه گرایبی وحی»، *قبسات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۶، ص ۲۰۰ - ۱۸۰.
۲۶. عباسی، ولی الله، ۱۳۸۳، «وحی و تجربه دینی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۸.
۲۷. عرب صالحی محمد و صدیقه نیک طبع، ۱۳۹۷، «بررسی نظریه تلازم گفتاری بودن خطابات قرآنی با تاریخ مندی قرآن از نگاه نصر حامد ابوزید با رویکرد اصولی»، *ذهن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پاییز ۱۳۹۷، ش ۷۵.
۲۸. عسکری یزدی، علی و سعید میرزایی، ۱۳۹۸، «بررسی و نقد چستی وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید»، *مجله علمی فلسفه دین*، قم، دانشکده گان فارابی دانشگاه تهران، دوره ۱۶، ش ۴، زمستان ۱۳۹۸، ص ۶۱۲ - ۵۹۱.
۲۹. علوی مهر، حسین، ۱۳۹۹، «نقد مبانی ماهیت وحی نبوی قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید»، *شبهه پژوهی مطالعات قرآنی*، قم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، بهار و تابستان، ش ۲، ۳۰، ص ۳۵ تا ۶۴.

۳۰. قاسمی، محمد جمال الدین، ۱۳۹۹ ق، *قواعد التحديث في مصطلح الحديث*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۱. مامقانی، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۱ ق، *مقباس الهدایة فی علم الدراية*، قم، موسسه آل البيت.

۳۲. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *ایمان و آزادی*، تهران، طرح نو.

۳۳. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۱، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.

۳۴. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۸، *نوگرایی دینی، نقد و بررسی جنبش اسلامی معاصر، گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با شبستری و ...*، تهران، قصیده.

۳۵. مناوی حدادی، عبدالرئوف، ۱۳۵۶ ق، *فیض القدير شرح الجامع الصغير*، مصر، مكتبة التجارية الكبرى.

۳۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱۳۱۱ ق، *رواشرح السماوية فی شرح الأحاديث الإمامية*، قم، دارالخلافة.

۳۷. النيفر، احميده، ۲۰۰۰، *التفاسير القرآنية المعاصرة: قراءة في المنهج*، دمشق، دارالفكر.

38. Abu zaid, Nasr hamid, 2001, *Ein Leben mit dem Islam*, Freiburg: Herder.

39. http://www.akbarganji.org/?p=78&langswitch_lang=fa