

Comparative study about "non-linguistic revelation" approach between Nasr Hamid Abu Zayd and Mulla Sadra

Ali Hosseini Sisakht

Alireza Najaf Zadeh Torbati

Abstract

The question of the nature of revelation and its occurring ways has long been considered by Muslim thinkers. In this regard, two major viewpoints are presented: linguistic revelation (famous view) and non-linguistic revelation. In this research the Quranic Scholars' viewpoints that believe in non-linguistic revelation like Nasr Hamid Abu Zayd (modern Quranic scholar) and Mulla Sadra (traditional Quranic scholar) will be analytically - comparatively investigated. Both thinkers consider the source of revelation to be divine and superhuman, but they have differences in approach and method. Using linguistic studies and hermeneutical approach, Abu Zaid explains the nature of revelation through the experimental method and believes that the external truth of revelation is influenced from the prophet's (saww) contemporary culture and his experience and he has an agency role in descending and delivering of revelation. In his view, a correct understanding of the Qur'an is possible only in the light of a correct understanding of "revelation interaction with reality". In contrast, using an intellectual method Mulla Sadra considers that in the occurring of revelation the prophet (saww) has only a receptacle role with this explaining that the prophet's (saww) soul due to piety and purity has been connected to the world of intellect, and then in the phase of conveying the received meaning are imagined in his imagination level, and spread on the revelation language. Accordingly proportionating to the material world, the revealed text is disclosed in the form of letters and words.

Keywords: Nasr Hamid Abu Zayd, Non-Linguistic Revelation, Revelation Being Historical, Revelation interaction with Reality, Perfect Man.



بررسی تطبیقی دیدگاه «وحی غیرزبانی»

از نگاه نصر حامد ابوزید و ملاصدرا

علی حسینی سی سخت^۱

علیرضا نجف زاده تربتی^۲

چکیده

پرسش از ماهیت وحی و نحوه تحقق آن از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته که دو دیدگاه عمده درباره آن ارائه نموده‌اند: زبانی بودن وحی (دیدگاه مشهور) و غیرزبانی بودن وحی. در این جستار دیدگاه قرآن پژوهانی همچون نصر حامد ابوزید (قرآن پژوه مدرن) و صدر المتألهین (قرآن پژوه سنتی) که به وحی «غیرزبانی» قائل هستند به نحو تحلیلی - تطبیقی بررسی می‌شود. هر دو اندیشمند، مبدأ وحی را الهی و فرا بشری می‌دانند، اما در رویکرد و روش تفاوت‌هایی دارند. ابوزید با رویکرد مطالعات زبان‌شناسی و هرمنوتیکی و با روشی تجربی به تبیین سرشت وحی می‌پردازد و بر این باور است که حقیقت خارجی وحی، از فرهنگ زمانه و تجربه پیامبر ﷺ متأثر است و ایشان در نزول و ابلاغ وحی به مردم، نقش فاعلی دارد. وی فهم صحیح متن قرآن را تنها در پرتو شناخت صحیح از «تعامل وحی با واقعیت» ممکن می‌داند. در مقابل، ملاصدرا با روشی عقلی، نقش پیامبر ﷺ در تحقق وحی را تنها قابلی می‌داند، به این بیان که نفس پیامبر ﷺ بر اثر نزاهت و پاکی به عالم عقل متصل شده و در مرحله ابلاغ، معانی در مرتبه خیال (برای ایشان) تجسم یافته و بر زبان وحی جاری می‌شود؛ براین اساس، متن وحیانی به مقتضای جهان مادی به صورت حروف و کلمات ظاهر می‌شود.

واژگان کلیدی: نصر حامد ابوزید، وحی غیرزبانی، تاریخ‌مندی وحی، تعامل وحی و

واقعیت، انسان کامل.

۱. دانش پژوه سطح چهار رشته تخصصی کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب و دانشجوی دکتری مدرسی

معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. (نویسنده مسئول) alihoseini313@gmail.com

۲. استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. Najafzadeh.um.ac.ir

پرسش از چیستی و چگونگی وحی و نقش پیامبر ﷺ در دریافت و انتقال آن همواره معرکه آراء متفکران اسلامی بوده که در این رابطه دیدگاه‌های متفاوتی ارائه نموده‌اند. مشهور متکلمان بر این باورند که خداوند حقایق را به پیامبر ﷺ منتقل می‌کند و وحی، الفاظی الهی است که بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شود. (سیوطی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵؛ زرقانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۴۸؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۳۱۵) اما به‌طور کلی درباره چگونگی ارتباط میان خداوند و پیامبر - که از آن به «وحی» تعبیر می‌شود - دو رویکرد وجود دارد:

الف: رویکرد زبانی: برخی از اندیشمندان دینی با تمسک به آیات و روایات، وحی را کلام خداوند می‌دانند که با پیامبر ﷺ تکلم کرده است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۲۸؛ وجدی، ۱۳۹۹ق، ج ۱۰، ص ۷۰۷)

ب: رویکرد غیرزبانی: برخی دیگر از اندیشمندان مسلمان که فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا و برخی از نواندیشان معاصر دینی همچون نصر حامد ابوزید^۱ از این جمله هستند، باور دارند که فرایند وحی، «غیرزبانی» است.

در این جستار با نگاهی تحلیلی - تطبیقی به بررسی وحی پژوهی این دو اندیشمند مسلمان می‌پردازیم. لازم به ذکر است که اگرچه وحی به‌عنوان یک منبع معرفتی کنار دیگر منابع معرفتی همچون حس، عقل و شهود قرار می‌گیرد، بحث ما در این جستار ناظر به این جهت وحی نیست، بلکه بُعد هستی‌شناسی (نحوه تحقق فرایند وحی در خارج) و انسان‌شناسی (حامل وحی) آن بررسی می‌شود.

۱- تبیین وحی پژوهی نصر حامد ابوزید

۱-۱- تعریف ابوزید از وحی

ابوزید وحی را معنای عامی می‌داند که تمام متون را دربرمی‌گیرد و نشان خطاب خداوند به آدمی است. او معنای اصلی وحی را اعلام می‌داند، به این معنا که میان دو طرف، پیامی

۱. جهت مطالعه بیشتر راجع به زندگی و آثار نصر حامد ابوزید ر.ک: گلی، ۱۳۹۲، صص ۳۹-۳۶

به صورت مخفی و سِرّی اعلام می گردد که این معنا هم در قرآن و هم در شعر یافت می شود. (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۷۶) در همین راستا برای کاربرد واژه وحی در قرآن ماجرای زکریا و مریم را مثال می زند که فرستنده و گیرنده در یک سطح هستند. (همان، صص ۷۷-۷۹)

۱-۲- تطوّر وحی پژوهی نصر حامد ابوزید

دیدگاه ابوزید درباره وحی در واقع سه مرحله را پشت سر گذاشته است که به طور خلاصه به آن اشاره می شود:

الف: وحی متنی بشری و محصول ارتباط زبانی خدا و پیامبر ﷺ است، بدین صورت که پیامبر ﷺ معانی را از فرشته وحی دریافت کرده و خود به آن صورت زبانی می بخشد، یعنی پیامبر ﷺ به آن ساحت عربی می دهد.

ب: قرآن از سنخ متن و محصول تجربه دینی پیامبر ﷺ است، یعنی وحی فاقد سرشت زبانی می باشد.

ج: قرآن مجموعه ای از گفتمان هاست، یعنی وحی امری زمانمند و تاریخ مند است. نقطه اشتراک هر سه مرحله دیدگاه ابوزید در این است که وی قرآن را امری تاریخ مند می داند که در تعامل با واقعیت قرار گرفته است، بدین معنا که چون فرایند وحی میان دو طرف واقع شده است، در هر سه دوره یک طرف را خدا و طرف دیگر را واقعیت (نفس پیامبر ﷺ)، تجربه پیامبر ﷺ، جو حاکم بر عصر پیامبر ﷺ) می داند.

۱-۳- مرحله اول دیدگاه ابوزید: بشری بودن وحی قرآنی

وی در ابتدا باور داشت که وحی قرآنی، متنی بشری و محصول ارتباط زبانی خدا و پیامبر ﷺ است، بدین نحو که پیام های الهی توسط روح القدس از سوی خداوند به پیامبر ﷺ نازل می شود که در این ارتباط، رمز به کار رفته با زبان عربی است. (همو، [بی تا]، متن قرآن) توضیح این که زبان قرآن در فرایند وحی الهی دخالتی نداشته و پیامبر ﷺ معانی را از جبرئیل دریافت نموده و خود، به آن صورت زبانی بخشیده اند. (همو، الف، ۱۳۸۹، ص ۶۵) بنابراین اصل وحی، فاقد ماهیت زبانی بوده و از سنخ الهام است که با اندیشه و افکار سروکار دارد و به معنای سخن گفتن زبانی نمی باشد (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳) بلکه هرگاه نصوص دینی به ویژه

قرآن از عالم مقدس نازل شدند و در ساحت تاریخ و زبان تجسم یافتند، قالب بشری به خود گرفته است. (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۹۶)

ابوزید قرآن را به استناد روایتی از امام علی (علیه السلام) متنی صامت می‌داند که مفسران و تأویل‌گران که آن را به سخن می‌آورند؛ زیرا حضرت (علیه السلام) می‌فرماید: «هذا القرآن... لا ينطق بلسان... وإنما ينطق عنه الرجال»^۱ (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۳) براین اساس انسان‌ها از پیامبر (صلی الله علیه و آله) گرفته تا دیگر مردم با قابلیت‌ها و ظرفیت‌های خودشان، قرآن صامت را به سخن درمی‌آورند و در این زمینه آزادی عمل دارند. بنابراین در اینجا تفاوتی میان فهم نخستین گیرنده وحی با دیگر مخاطبان وجود ندارد و شاهد آن هم آیاتی است که به انسان بودن و خطاپذیر بودن پیامبر (صلی الله علیه و آله) اشاره کرده است. در نتیجه قرآن بر اثر فهم و قرائت بشر از متنی الهی، به متنی بشری تبدیل می‌شود. (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵)

ابوزید مسئله تعدد و اختلاف قرائت‌ها را دلیل دیگری بر این می‌داند که قرآن عین کلام الهی نیست؛ زیرا تعدد قرائت در قرآن امری مسلم است، در این صورت باید پذیرفت که در کلام الهی تحریف صورت گرفته است.^۲ (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۲)

۱-۳-۱- نقد مرحله اول دیدگاه ابوزید

۱. روایت مورد استشهاد ابوزید دو وجه می‌تواند داشته باشد: وجه ایجابی به این معنا که مراد حضرت این است که قرآن تأویل‌پذیر می‌باشد و وجه سلبی به این معنا که امام از نوع تأویل‌ها و برداشت‌های بنی‌امیه و سوءاستفاده آن‌ها انتقاد می‌کند. شاهد بر این ادعا، روایات متعددی است که قرآن را ناطق معرفی می‌کند،^۳ بنابراین صامت بودن در روایت به معنای ساکت بودن قرآن و به سخن درآوردن آن توسط مفسران نیست. همچنین ابوزید با استناد به این روایت، قرآن را پدیده‌ای صامت دانسته که انسان‌ها آن را به سخن درمی‌آورند، درحالی‌که

۱. «قرآن میان دو جلد هیچ سخنی نمی‌گوید و این مردم هستند که از زبان قرآن سخن می‌گویند».
 ۲. جهت مطالعه بیشتر در باب اختلاف قرائت‌ها از دیدگاه ابوزید، رک: بازخوانی پدیده اختلاف قرائت از نگاه نصر حامد ابوزید، آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۹۷.
 ۳. إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ رَسُولًا هَادِيًا بِكِتَابٍ نَاطِقٍ (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۳) وَكِتَابُ اللَّهِ بُصْرُونَ بِهِ وَتَنْطَلِقُونَ بِهِ وَتَسْمَعُونَ بِهِ وَتَنْطَلِقُ بَعْضُهُ بَبَعْضٍ (همان، ص ۱۹۲)

لازمه این ادعا آن است که قرآن معنای ثابتی نداشته و معنای آن تابع علم و ادراک مفسر باشد. اگر این ادعا را بپذیریم، وحی محصول «تجربه پیامبر ﷺ» خواهد بود که در تبیین مرحله دوم دیدگاه او به تفصیل به آن می‌پردازیم. اما افزون بر آن، ادعای تغییر معنای قرآنی و عدم ثبات در آن به دلیل تغییر در فهم مفسر، نادرست است؛ زیرا هر چند دلالت واژگان قرآنی بر معانی، ناطق می‌باشد، ولی فهم بطون و لایه‌های آن تنها برای «مطهرون» ممکن است. (طباطبائی، ۱۳۸۸، صص ۶۶-۶۵) باین حال چون از ابتدا متکلم حکیم به دنبال ترتب فایده بر این الفاظ بوده، تازمانی که آن فایده حاصل شود، اسم هم بر مسمی صادق است، بنابراین آیات قرآن دارای معانی ثابت‌اند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰)

۲. در رابطه با اختلاف در قرائات قرآن (یکی دیگر از دلایل ابوزید) به‌طور کلی باید گفت: راجع بودن اختلاف قرائات به معنای صحیح بودن آن نیست و دلیلی هم در دست نداریم که اثبات کند این اختلاف قرائات‌ها هم در زمان پیامبر ﷺ نیز وجود داشته است، بلکه در زمان ایشان تنها یک نوع قرائت، متداول و مرسوم بوده است. (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰) بنابراین قرائات مختلف در زمان پیامبر اکرم ﷺ وجود نداشته، بلکه بعد از ایشان مطرح شده است، دلیل بر این ادعا نیز اختلاف بر سر جمع و نظم قرآن می‌باشد. از سویی دیگر اختلاف قرائات، بر تحریف قرآن دلالت نمی‌کند؛ زیرا ادله‌ای که لزوم بعثت پیامبران را برای هدایت بشر به اثبات می‌رساند، مصونیت قرآن از خطا و تحریف را هم اثبات می‌کند؛ به این بیان که اگر تحریف به قرآن راه یابد، مستلزم نقض غرض الهی از هدایت بشر و سلب اعتماد از قرآن می‌باشد. خود آیات قرآن نیز بر عدم تحریف قرآن گواهی می‌دهند، از جمله آیه حفظ (حجر/۹) و آیه عزت (فصلت/ ۴۱ و ۴۲)^۲ که در آنها محفوظ ماندن قرآن از تحریف درونی و بیرونی ضمانت شده است. (طباطبائی، ۱۳۸۷، صص ۴۰۲-۴۰۳)

۳. دلیل نیازمندی انسان به وحی الهی و حجت بودن آن، بسنده نبودن عقل بشری در هدایت

۱. ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾.

۲. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّ لَهُمْ لَكِتَابًا عَزِيزًا، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾.

انسان‌هاست. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹-۱۱۰) حال اگر بنا باشد با توجه به فرهنگ متغیر و روبه کمال بشر، معانی گوناگون و هم‌عرضی برای قرآن قائل باشیم (فهم مفسران قرآنی) تمام نشدن حجت الهی بر مردم و عدم هدایت الهی لازم می‌آید که این مدعا با حکمت خداوند ناسازگار است، همان‌طور که آیه شریفه «وَبِنَا الَّذِي اعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه، ۵۰) بر این معنا دلالت دارد.

۴. پذیرش مساوی بودن فهم پیامبر ﷺ با دیگر انسان‌ها، با دیدگاه عصمت پیامبر ﷺ که بسیاری از آیات قرآن بر آن دلالت می‌کند، تنافی دارد، مانند آیاتی که مسلمانان را به اطاعت مطلق از رسول خدا ﷺ فرامی‌خواند و اطاعت از او را هم‌ردیف اطاعت از خدا می‌داند (نساء ۵۹)^۱، همچنین در بسیاری موارد، انسان‌ها را به پیامبر ارجاع می‌دهد. (حشر ۷)^۲ دلیل عقلی بر عصمت پیامبر ﷺ نیز این است که خطای پیامبر ﷺ در دریافت و ابلاغ وحی با خواست الهی برای هدایت انسان ناسازگار می‌باشد. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۴)

۱-۴- مرحله دوم دیدگاه ابوزید؛ تجربی بودن وحی

ابوزید در این مرحله از دیدگاه خود از تجربه گرایانی همچون هیوم و لاک متأثر است. وی باور دارد تصورات و ادراکات بشر ناشی از تجربه است که به وسیله حواس پنج‌گانه تحصیل می‌شود؛ از این‌رو در دستگاه فکری او، معرفتی اطمینان‌بخش است که از حواس متأثر باشد و با تجربه به دست آید. (باربور، ۱۳۹۰، ص ۸۷)

ابوزید در این مرحله معتقد است قرآن از سنخ متن بوده و محصول تجربه دینی پیامبر ﷺ می‌باشد. خلاصه دیدگاه او در این مرحله را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد:

الف: خداوند با واسطه فرشته وحی با انبیاء سخن گفته و فرشته وحی که حامل پیام‌های الهی می‌باشد به زبان عربی سخن نگفته است؛ زیرا این ارتباط از سنخ الهام می‌باشد و الهام، نوعی اندیشه و تفکر است نه زبان و کلمه. این در حالی است که وی در مرحله اول دیدگاه خود، وحی را از سنخ متن می‌دانست که با ارتباط زبانی و به واسطه جبرئیل بر پیامبر ﷺ نازل شده است.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ».

۲. «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا».

ب: متن عربی قرآن، تلقی پیامبر اکرم ﷺ از کلام الهی می‌باشد، یعنی این پیامبر است که به آن صورت عربی می‌بخشد.

ج: قرآن، متنی تاریخی و متأثر از شرایط فرهنگی زندگی اعراب آن زمان می‌باشد؛ زیرا آورنده قرآن، انسان است و فهم انسان ذاتاً تاریخی و محکوم به اوضاع و احوال تاریخی است؛ از این رو قرآن، محصول فهم آورنده آن می‌باشد. (ابوزید، ۱۳۷۹، صص ۱۳-۱۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۵۵؛ همو، ب: ۱۳۸۹، صص ۶۸-۷۴)

مهم‌ترین استدلال ابوزید در این مرحله آن است که در علم کلام، صفت ناطق بودن، جزء صفات الهی نیست و همچنین خداوند در زمان قرار نگرفته و فرا زمان می‌باشد؛ از این رو چگونه می‌توان معتقد شد که خداوند تکلم کرده و الفاظ قرآن را به او نسبت داد. (وصفی، ۱۳۸۷، صص ۴۳-۴۴) وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که خدا از طریق انسان صحبت می‌کند. در ادامه، یکی از لوازم پذیرش تجربی بودن وحی را این می‌داند که حجیت قرآن، ذاتی نخواهد بود؛ زیرا کسی شاهد دریافت وحی پیامبر ﷺ نبوده و مردم صرفاً ادعای پیامبر ﷺ درباره مواجهه با خدا را پذیرفته‌اند، بنابراین حجیت قرآن مبتنی بر ایمان و اعتباری است که انسان به او می‌دهد. (ابوزید ۱۳۸۷، ص ۱۰)

۱-۴-۱- نقد مرحله دوم

۱. تجربه دینی از جمله شناخت‌هایی است که ارزش معرفتی ندارد؛ زیرا ممکن است فاعل تجربه، سنخ خاصی از تجربه خود را ارائه دهد که کاذب باشد، چنان که ممکن است اعتقاد داشته باشد علت آنچه در تجربه دینی احساس کرده، خداوند است، در حالی که علتش چیز دیگری است؛ از این رو برای دیگران، ارزش معرفتی ندارد. (نبویان، ۱۳۸۰، ص ۵۵) اما وحی این گونه نیست و خطاناپذیر می‌باشد؛ زیرا وحی با تکیه بر براهین عقلی و ادله نقلی که درباره ضرورت و بعثت انبیا آمده، معرفت‌زا و حجت است؛ از این رو سنخ وحی با تجربه دینی تفاوت دارد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۱)

۲. از جمله آموزه‌های قرآنی، مسئله وحی از طرف خدا بر پیامبر ﷺ است، در آموزه‌های دینی، وحی نوعی انتقال پیام از سوی خدا بر پیامبر ﷺ معنا شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۷ ش،

ص ۱۰۴) حال اگر بنا باشد وحی را نوعی تجربه دینی تفسیر نماییم بدین معناست که پیامبر ﷺ با خدا ارتباطی نداشته است، درحالی که پذیرش این باور با آیاتی از قرآن کریم که بیان گر ارتباط و حیانی خدا با پیامبر ﷺ می باشد، منافات دارد.^۱ همچنین در صورت پذیرش تجربه پیامبر اکرم ﷺ از کلام الهی، امکان خطای پیامبر ﷺ در شرح تجربه اش وجود دارد و ممکن است در آیات قرآن هم خطا راه پیدا کند، در حالی که راه وحی از خطا مصون می باشد؛ زیرا این راه، جزء برنامه آفرینش و تکوین است و در آفرینش و تکوین خطا راه ندارد. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷)

۳. اینکه بگوییم حجیت قرآن، ذاتی آن نیست، با اعجاز و تحدی قرآن ناسازگار می باشد؛ زیرا با تحدی قرآن، بشر در آوردن مانند قرآن، ناتوان است، بنابراین می توان نتیجه گرفت قرآن مخلوق خداوند می باشد و بشر در آن نقش نداشته، در نتیجه حجیت آن از سوی مردم نیست، بلکه اعتبارش ذاتی است. (گلی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۷)

۴. انکار تکلم الهی از سوی ابوزید، مخدوش می باشد؛ زیرا واژه نطق در زبان عربی به معنای «تکلم» به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۵۴) در این صورت اگرچه صفت ناطق بودن بر خداوند اطلاق نشده، اما مترادف آن (متکلم بودن) بر خدا اطلاق شده است و آثار کلام یعنی تفهم معانی مقصود و القای آن در ذهن مخاطب در خدا وجود دارد، بنابراین کلام خدا مانند زنده کردن، میراندن، رزق و غیره فعلی از افعال الهی محسوب می شود، یعنی بعد از آنکه خدا موجودی شنوا آفرید و با او سخن گفت، محیی و متکلم می شود. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۶)

۵. ابوزید مدعی شد که خلق موجود زمانی، مستلزم زمان مند بودن خداست، در حالی که چنین استلزامی وجود ندارد و آنچه که زمان مند می شود، فعل خداست که مادی می باشد و این موجود مادی که طرف اضافه فعل الهی است، به زمان و مکان مقید می گردد، هر چند به لحاظ تعلق به خداوند که طرف دیگر اضافه است، چنین قیودی وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰)

۱. بقره ۱۷۶، اسراء ۱۰۵، نحل ۱۰۲، فرقان ۱.

۱-۵- مرحله سوم دیدگاه ابوزید

در قرن نوزدهم «تاریخ‌مندی اندیشه‌ها» به‌عنوان روش معرفت‌شناسی بشری، معرفی شد. براساس این روش، تمام اندیشه‌های انسان، از شرایط تاریخی تأثیر می‌پذیرد و قوانین زندگی اجتماعی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت هستند و معارف بشری با توجه به متغیرهای تاریخی و تفاوت‌های فرهنگی تغییر می‌کند. (پوپر، ۱۳۵۰، ص ۲۹) بر همین اساس ابوزید فهم صحیح و مطلق متون را با درک صحیح فرهنگ زمان و مکان ملازم دانسته و هیچ فهمی حتی فهم پیامبر ﷺ نمی‌تواند با معنای اصلی قرآن مطابقت داشته باشد. از نظر او بحث درباره خداوند به‌عنوان مبدأ و فرستنده وحی قرآنی به شیوه عقلی و فلسفی ناممکن است، بلکه باید سراغ امور حسی و گزارش‌های تاریخی برویم، بنابراین و روش صحیح شناخت قرآن بررسی ارتباط میان «وحی و واقعیت» است. وی در این رابطه می‌نویسد:

قرآن خود را رسالت یا پیام می‌داند و رسالت، نمایان‌گر رابطه میان یک فرستنده و گیرنده به شیوه رمزی یا نظام‌زبانی است، حال که در مورد قرآن نمی‌توان فرستنده پیام را موضوع پژوهش قرار داد، طبیعی است که راه ورود علمی در این باب از مدخل واقع و فرهنگ باشد، آن واقع که زندگی نخستین انسان‌های مخاطب به وحی، و نیز اولین گیرنده وحی، یعنی پیامبر اکرم در آن شکل می‌گیرد، و آن فرهنگ که زبان، تجسم آن است. بر این اساس در پژوهش متن قرآنی، به سراغ واقع و فرهنگ رفتن، به معنای پرداختن به حقایق تجربی است، با تحلیل این حقایق می‌توان به فهمی علمی از پدیده نص دست یافت. (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۲۴)

براین اساس او در مرحله سوم از وحی پژوهی خود، تمام قرآن را محصول تجربه نبوی نمی‌داند، بلکه معتقد است بخشی از قرآن محصول تجربه پیامبر ﷺ و بخشی دیگر متأثر از شرایط عصر نزول می‌باشد. (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹) او در این مرحله باور دارد که قرآن یک متن نیست، بلکه مجموعه‌ای از گفتارهاست، در حالی که در دو مرحله قبل زبان قرآن را از سنخ متن می‌دانست. دلیل ابوزید بر عصری بودن وحی قرآنی، راه یافتن عناصر فرهنگی و

شرایط حاکم در زمان پیامبر ﷺ به قرآن است که خود نشان می‌دهد تمام قرآن وحی مُنزل نیست، بلکه این متن در تماس با دنیای واقع و متأثر از آن می‌باشد. او برای اثبات مدعای خود شواهدی را بیان می‌کند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. قرآن دارای دو ساختار مکی و مدنی است؛ آیات مکی بیان‌گر دوران شکل‌گیری جامعه است و بر هویت توحیدی و نفی شرک تأکید دارد و آیات مدنی به دوران تأسیس مربوط است و از استمرار قوانین جدید و شریعت نازله حکایت دارد؛ از این‌رو در این دسته از آیات، نقش احکام پررنگ است. (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۴۱) بنابراین آیات مکی از حیث محتوا، مضمون و ساختار با آیات مدنی متفاوت است.

۲. وی قرائن و شواهد دیگری را نیز بیان می‌کند از جمله این که سوره‌های مکی با اشعار کهن عرب شباهت زیادی دارد، برخی از آیات قرآن دربردارنده اعتقادات پیش از اسلام است، مانند داستان حضرت مریم و معجزه‌های حضرت موسی و عیسی (علیهم‌السلام)، همچنین در قرآن از پرسش‌ها و انکارهای مردم عصر نزول سخن به میان آمده است. از نظر ابوزید مجموعه این قرائن و شواهد بر این دلالت دارد که قرآن، محصول گفتگوها و متأثر از فضای عصر نزول قرآن می‌باشد و نمی‌توان مدعی شد تمام آن محصول تجربه پیامبرانه است. (همو، ۱۳۸۷)

۱-۵-۱- نقد مرحله سوم

ادله و شواهدی که ابوزید برای اثبات اشتغال قرآن بر عناصر فرهنگی عصر نزول بیان کرد، به دلایل زیر ناتمام است:

۱. پاسخ‌گو بودن و عکس‌العمل‌های قرآن نسبت به مسائل مردم صدر اسلام و انکارهای آنان به این معنا نیست که قرآن از واقعیات عصر نزول تأثیر پذیرفته باشد، بلکه در راستای تعلیم و تربیت تدریجی مردم به عنوان هدف ارسال پیامبران بوده است. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۸) بنابراین اگرچه قرآن به گفتار و کردار مردم عصر نزول ناظر می‌باشد، اما از جانب خداوند به هدف تربیت و تعالی بشر نازل شده است.

۲. داستان‌های قرآنی از حقایق حکایت دارد که در جهان خارج رخ داده است و نمی‌توان قرآن را بر اساطیر مشتمل دانست؛ از این‌رو اگرچه وحی در ظرف زمان و مکان تحقق

پیدا کرده، اما زمان و مکان در شکل‌گیری معارف دینی و پیام الهی نقش تعلیلی نداشته و تنها بستر نزول را فراهم ساخته است.

۳. اگر قرآن با اشعار کهن عرب شباهت داشته باشد باید اعراب زمان پیامبر با مهارت‌های شعری و ادبی خود با پیامبر مقابله می‌کردند، در حالی که به گواه تاریخ آنها مقابل تحدی قرآن، عاجز بودند.

۴. قرآن تصدیق‌کننده کتاب‌های آسمانی پیشین است^۱ که خود این نکته نشان می‌دهد قرآن مطالب صحیح موجود در این کتاب‌ها را تصدیق می‌کند.

۵. ابوزید در این مرحله از وحی پژوهی خود با این پرسش مواجه بوده که آیا در دین امکان تغییر وجود دارد؟ و اگر پاسخ، مثبت باشد چگونه ممکن است تغییرپذیری در دین با منشأ الهی بودن آن سازگار باشد؟ به بیان دیگر از آنجا که ارتباط ثابت با متغیر برای او قابل حل نبوده، به تاریخ‌مند بودن قرآن روی آورده است. به باور او اگرچه وحی، رخدادی الهی است، اما چون در بستر زمان و مکان نازل شده است، بنابراین عوامل طبیعی در آن تأثیر گذاشته و برای فهم صحیح معارف الهی باید به بستر تاریخی نزول قرآن توجه نمود. (وصفی، ۱۳۸۷، صص ۲۹-۲۸) این در حالی است که باور به اثرپذیری وحی از شرایط زمان و مکان و تاریخ‌مند بودن آن با جامعیت قرآن و خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ منافات دارد؛ زیرا سبب اصلی ختم نبوت را می‌توان در جامعیت قرآن جستجو نمود. در واقع میان ختم نبوت و جامعیت قرآن تلازم منطقی وجود دارد. یکی از لوازم معنایی خاتمیت، جاودانگی دین اسلام است، بدین معنا که دین خاتم، باید جاودانه باشد و توسط دین دیگری نسخ نشود و تنها دینی می‌تواند چنین کاربرتی داشته باشد که کتاب قانونی آن کامل و جامع بوده و بتواند تمام نیازهای بشری در دوران مختلف را پاسخ دهد. مسلمانان درباره جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام اتفاق نظر دارند، به این معنا که احکام اسلام به زمان خاص یا مکانی خاص اختصاص ندارد و همه انسان‌ها در تمام دوران را دربرمی‌گیرد. این مدعا از برخی آیات و روایات اثبات می‌شود، از جمله آیه شریفه «وَ أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ» (انعام/۱۱۹) که براین نکته

۱. مانده (۴۸)، بقره (۱۰۱)؛ آل عمران (۵۰) (۳)

دلالّت دارد که رسالت پیامبر ﷺ جهت انذارِ تمام انسان‌ها است؛ زیرا «مَنْ بَلَغَ» عمومیت دارد. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۹) همچنین برخی از روایات نیز بر این مدعا دلالّت می‌کند، از جمله روایت امام صادق (علیه السلام) که می‌فرمایند: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۴۷) براساس این روایت، حلال و حرام پیامبر ﷺ و احکام شریعت وی تا روز قیامت برای همه انسان‌ها در هر مکانی ثابت است. بنابراین این گونه ادله به روشنی جهانی بودن و جاودانگی دین اسلام را اثبات می‌کند.

نتیجه سخن اینکه باور به جامعیت و جهانی بودن قرآن و خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ - که امری ضروری میان مسلمانان است - با تفسیر ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن و تعامل وحی با واقعیت منافات دارد؛ زیرا لازمه پذیرش کلام او عصری کردن و محدود نمودن آموزه‌های وحیانی است که در این صورت، دیگر، انسان‌های بعد از عصر نزول را دربر نمی‌گیرد.

۲- تبیین وحی پژوهی ملاصدرا

نظام وحی پژوهی ملاصدرا از دو منظر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی قابل بررسی است که در ذیل به بررسی آن می‌پردازیم. معرفت‌شناسی وحی هم اگرچه جزء مباحث مهم معرفت‌شناسی می‌باشد و وحی، هم‌رتبه عقل، حسّ و کشف و شهود قرار گرفته، چون با بحث ما مرتبط نیست، آن را بررسی نمی‌کنیم.

پیش از ورود به بحث ملاصدرا درباره ضرورت وحی پژوهی باید این نکته یادآوری گردد که بر هر مؤمنی لازم است افزون بر ایمان به کتب آسمانی انبیاء، کیفیت نزول آن را هم بداند؛ از این رو بر اهل تحقیق لازم است نتیجه پژوهش خود را در اختیار اهل ایمان قرار دهند. (همو، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۲۹۵)

۲-۱- انسان‌شناسی وحی در نظام صدرا

انسان، فاعل و حامل وحی است که در دستگاه فکری وحی پژوهی صدرا، این انسان به عنوان حلقه وصل عالم معقول و محسوس، «نبی» معرفی شده است. توضیح این که انسان‌ها سه دسته‌اند: دسته‌ای در معرفت خداوند و عظمت او غرق هستند، عده‌ای دیگر خود را در

منجلاّب شهوات و معاصی محصور کرده‌اند و از عالم ملکوت بی‌بهره می‌باشند، دسته سوم میان عالم مُلک و ملکوت قرار دارند، به گونه‌ای که هرگاه با رب متعال مشغول راز و نیاز هستند، گویا از غیر خدا خبری ندارند و هرگاه با انسان‌ها مشغول هستند، گویی از عالم ملکوت و معقول بهره‌ای نبرده‌اند. صدرالمتألهین دسته سوم را انبیاء و صدیقین می‌داند که از دسته نخست برتر هستند؛ زیرا جامع‌الاطراف بوده و دارای سعه وجودی می‌باشند. وی پیامبر را کسی می‌داند که صرفاً وحی را تلقی می‌کند، بدون آنکه در محتوای آن دخالتی داشته باشد (همو، ۱۳۹۴، صص ۴۱۹-۴۱۸) اما نبی کسی است که تمام قوای عقلی، خیالی و حسّی‌اش به کمال رسیده و تنها او صلاحیت ریاست و خلافت الهی همه عوالم وجود را دارد. (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۵۴)

از نگاه ملاصدرا انسان، موجودی است که از سه قوه نباتی، حیوانی و انسانی تشکیل شده است، نبات از ترکیب عالم عناصر و جمادات حاصل شده است، (همو، ۱۳۹۴، ص ۲۷۹) حیوانیت نیز قوای حیوانی یعنی قوه مدرکه و محرکه را در خود دارد، (همان، ص ۲۸۲) اما قوه‌ای که انسانیت را به انسان می‌بخشد، قوه انسانی «عقله یا ناطقه» است. این قوه افزون بر اعمال فکری می‌تواند امور کلی را ادراک کند و با کمک دو قوه دیگر یعنی قوه علامه (عقل نظری) و قوه عمّاله (عقل عملی) ادراکات را به سامان می‌رساند. بنابراین انسان در ابتدا ادراکات مشترک با حیوانات دارد (حسّی و خیالی) ولی در مرتبه تکاملی خود به ادراکات عقلی نائل می‌شود که وجه تمایز او با حیوانات می‌باشد. (همان، ص ۲۹۲) نتیجه سخن اینکه انسان سه گونه ادراک دارد: حسّی، خیالی و عقلی.

در ادامه، ملاصدرا بحث رابطه میان قوا را مطرح می‌کند و آن را از نوع اتحاد میان عالی و سافل می‌داند، توضیح این مطلب آن است که نفس دارای قوای متعددی می‌باشد که این قوا به نحو مراتب تشکیکی از نفس آغاز شده تا به ضعیف‌ترین قوه یعنی قوه لامسه می‌رسد. تمام این قوا با نفس متحدند و مراتب نزولی نفس می‌باشند. هنگامی که رابطه میان این قوا به نحو نزول تشکیکی باشد، این قوا با یکدیگر متحد خواهند بود؛ زیرا همه یک واحد را که همان نفس است، تشکیل می‌دهند و حقیقت نفس در تمام این مراتب حضور دارد، بنابراین رابطه

میان آنها تنها جنبه ریاست و مرئوسیت نیست که دو وجود مجزا باشند، یکی رئیس و دیگری مرئوس، بلکه این قوا یک حقیقت واحده را تشکیل می دهند که از بالاترین مرتبه تجرد شروع می شود و سپس این حقیقت واحده با تنزل خود، قوای پایین تر را تشکیل می دهد. آن مرتبه تجرد با پایین ترین مرتبه که عین مادیت می باشد، وحدت دارند و تفاوت آنها فقط به مرتبه باز می گردد؛ از این رو نگاه صحیح درباره نفس و قوا آن است که آنها را یک حقیقت واحده بدانیم و تجرد نفس نباید مانع از مادی بودن نفس باشد؛ زیرا هر یک از تجرد و مادیت، مرتبه ای از مراتب نفس می باشند. (همان، ص ۲۸۹)

ملاصدرا در باب قوه عاقله، نحوه اتحاد میان عقل عملی و نظری را این گونه تبیین می کند: عقل عملی با عقل نظری در بیشتر انسان ها متفاوت می باشد، بدین نحو که با عقل نظری درک می کنند و با عقل عملی به اجرای مدرکات خود تصمیم می گیرند، ولی عقل عملی و نظری در گروهی از انسان ها که همان انسان های کامل می باشند، یکی است، یعنی هر چه می دانند، به عمل تبدیل می شود و هر چه عمل می کنند، عین علم و دانایی است. این گروه، صاحبان عصمت هستند، یعنی میان علم و عمل آنها جدایی وجود ندارد، یعنی مخالف علم خود، عمل نمی کنند. ملاصدرا پس از بیان این مطلب، تشبیهی را بیان می کند که براساس آن این افراد همانند ملائکه می باشند و علم و قدرت در آنها یکی است. (همان، صص ۲۹۲-۲۹۳)

یکی دیگر از مباحث مطرح شده درباره پیامبرشناسی صدرایی بیان شرایط منصب نبوت است. ملاصدرا اگرچه دوازده شرط را برای نبوت بیان می کند، اما رکن شخصیتی و محور نبوت را این می داند که پیامبر باید میان عالم معقول و عالم محسوس را جمع کند (جامع الاطراف باشد)، یعنی از یک سو به عالم بالا نظر افکند و با مطالعه لوح محفوظ از حقایق و اخبار غیب اطلاع یابد و از سویی دیگر وقتی با مخلوقات الهی همراه است، آنها را به سوی حق و حقیقت هدایت کند. (همان، صص ۴۲۰-۴۲۲)

وی در تفسیر القرآن الکریم بابت عنوان «نور قمری، خصائص النبی» گشوده و به بیان شرایط و خصائص پیامبر ﷺ می پردازد و در آنجا این شرط را مطرح می کند که پیامبر ﷺ به لحاظ قوه باطنی باید به گونه ای باشد که در عالم مثال، حقایق به صورت اشباح مثالی برای

او متمثل شود و این قوّت به حدی برسد که حتی در حواس ظاهری او هم سرایت کند و با حواس ظاهری اش قابل درک باشد، بنابراین نبی باید با چشم فرشته ببیند و کلام خدا را با الفاظ فصیح بشنود. (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۵۲)

۲-۲- هستی‌شناسی وحی در نظام صدرایی

ملاصدرا وحی را از جنس نور می‌داند که از سوی خدا بر عقل، قلب و خیال آدمی افزوده می‌شود و این نور، مرتبه‌ای و رای مرتبه دیگر مُدرکات است. (همان، ج ۷، ص ۲۸۲) اگر این نور به عقل انسان افزوده شود، حکیم الهی خواهد شد و اگر به قوّه متخیّله او بتابد به درجه رسالت و نبوت می‌رسد. (همو، ۱۳۹۴، ص ۴۲۰) گفتیم کسی صلاحیت رسیدن به چنین مقامی را دارد که به کمال قوای سه‌گانه حس، تخیل و تعقل رسیده باشد و چنین انسانی هرگاه به درجه صفا و جلا برسد، به محض این که اراده می‌کند، می‌تواند با عقلِ فعّال مرتبط شود و بدون آنکه واسطه انسانی وجود داشته باشد، از عالم غیب بهره‌بردار. این همان مرتبه عقلِ مستفاد است که مرتبه والای عقل نظری انسان است و تنها انسان‌های کامل و کسانی که صاحبان عصمت می‌باشند، به این مقام نائل می‌آیند (همان، ص ۲۹۲) و این افراد دارای نفسی قدسی هستند. ملاصدرا در تعریف نفس قدسی می‌نویسد: «من شدیدالحدس کثیره کما و کیفاً سریع الاتصال بعالم الملکوت یدرک بحدسه بحسه اکثر المعلومات فی زمان قليل ادراکاً شریفاً نورياً سمیت نفسه قدسیه» (همان، ص ۴۰۹)

انسان‌هایی که چنین نفس قدسی والایی دارند، به سرعت به آخرین معقولات دست می‌یابند که ملاصدرا این افراد را انبیاء و اولیاء الهی معرفی می‌کند. او در این عبارت از کلمه «حدس» استفاده می‌کند، توضیح آنکه از نظر وی دو نوع کشف داریم: کشف ظاهری و دیگری کشف معنوی که شاهد بحث ما کشف معنوی است. در کشف معنوی، حقایق و معانی غیبی برای فرد، ظهور پیدا می‌کند که پایین‌ترین مرتبه این کشف، آن است که این دسته از معانی برای قوّه مفکّره او ظهور یابد، بدین معنا که ذهن آدمی بدون استفاده از مقدمات برهانی به نتیجه برسد و به‌طور مستقیم به مبادی منتقل شود. چنین نحوه کشفی را «حدس» گویند. او افرادی را «شدیدالحدس» می‌داند که در مرتبه بالای درجه تعقل قرار دارند که

هر چند تعدادشان اندک است، اما وجود آن‌ها از نظر عقلی ممکن است (از ممکنات عقلیه اقلیه می‌باشد) و چنین افرادی بدون تعلم و اکتساب از معارف الهیه «من حیث لا یحتسب» بهره‌مند می‌گردند. (همو، ۱۳۵۴، ص ۴۸۱) اما لازمه بهره‌مندی از معارف الهیه جدایی از تعلقات مادی است؛ زیرا نفس انسان مجرد است و حقایق عالیه هم مجرد می‌باشند و میان این مجردات مانعی به جز ماده وجود ندارد، بنابراین نفسی که از تعلق و حجاب خود به بدن فارغ گردد، می‌تواند به بالاترین مقام ادراکی نائل شود. (همو، ۱۳۶۳، صص ۳۴-۳۳)

اما نحوه اطلاع از عوالم غیب توسط قوه متخیله چگونه است؟ صدرا می‌گوید صورت تمام وقایع و اتفاقات عالم در الواح آسمانی ثبت و ضبط است. وی اعتقاد دارد نفوس فلکی بر حوادث جزئی عالم اثرگذار می‌باشد، بدین معنا که صور مثالی وقایع جزئی از طریق مبادی عالیه در لوح نفسانی فلک نقش می‌بندد و قوه متخیله فلکی به دلیل انطباق بر عوالم دیگر به آن صور جزئی و نحوه تحقق آن‌ها در عالم مادی پی می‌برد. نفس پیامبر ﷺ هم به دلیل تکامل در عقل نظری و دوری از شهوات کاملاً جلا یافته و متأثر از صور علمی موجود در این نفوس فلکی قرار گرفته و از وقایع و حوادث جزئی آینده و گذشته عالم اطلاع پیدا می‌کند. (همو، ۱۳۵۴ ش، صص ۴۷۷-۴۷۶)

ملاصدرا در شواهد الربوبیه، فصل «فی کیفیه اتصال النبی بعالم الوحی الالهی» به تبیین نحوه اتصال پیامبر ﷺ به عالم وحی و لوح محو و اثبات می‌پردازد و بیان می‌کند خداوند ابتدا حقایق کامل هستی را در عالم عقل، سپس در عالم خیال پدید آورده و در نهایت عالم حسی را مطابق آن به وجود می‌آورد. حال اگر امری وجود یابد، ابتدا صورتی از آن در حس انسان پدید آمده، سپس به خیال و در نهایت به عقل سرایت می‌کند (سیر صعودی) که این فرایند هم به صورت اتحاد عقل با معقول، حس با محسوس و خیال با متخیل ثابت می‌شود، یعنی هر ادراکی که در انسان شکل می‌گیرد به معنای اتحاد وجودی انسان با آن صورت و عالم مربوط به آن است. همین فرایند در انسان کامل (پیامبر ﷺ) که جامع تمام عوالم سه گانه می‌باشد، به گونه‌ای است که آنچه پیامبر ﷺ در عالم عقل ادراک کرده، برای او در عالم مثال تجلی می‌یابد و سپس همان صورت برای او به شکل حسی درمی‌آید. ایشان آیه «لنریه من آیاتنا انه هو السميع البصیر»

(اسراء/ ۱) را شاهدهی بر مدعای خود بیان می‌کند. (همو، ۱۳۹۴، صص ۴۱۶-۴۱۴)

بعد از تبیین کیفیت اتصال نفس نبی با عالم الهی در نظام صدرایی، حال باید پرسید آیا وحی نازل شده بر نفس پیامبر صلی الله علیه و آله به صورت الفاظ و زبانی است؟ یا اینکه خود پیامبر صلی الله علیه و آله بر وحی جامه الفاظ پوشانده است؟ صدرا معتقد است نفس نبی، حقیقت وجودی مثالی فرشته وحی را با کمک قوه خیال خود در عالم مثال مشاهده می‌کند و الفاظ و حیانی را شنیده و این صور تا حد حواس او تنزل یافته و در حواس ظاهری او متمثل می‌گردد: «فتمثل لها بشراً سوياً» (مریم/ ۱۷). در این مرحله دیگر صورت تمثل یافته، صورتی مجرد و خیالی نیست، بلکه مرتبه‌ای نازل از یک حقیقت عالیه است که نفس نبی آن حقیقت عالی را که در عالم مثال دیده و اکنون مطابق با همان حقیقت در سطح حواس ظاهری پیامبر صلی الله علیه و آله تمثل یافته است. (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵؛ ج ۹ ص ۲۶۲)

ملاصدرا جایی دیگر نسبت به قرآن به صراحت این ادعا را مطرح می‌کند: قرآن در ابتدا در لوح محفوظ که همان عالم عقول و محل قضای الهی است، تجلی یافته و صور عقلی در این مرحله چنان نورانیت و صفایی دارند که امکان رؤیت آن وجود ندارد (مجرد است و غیر زبانی)؛ از این رو در نفس مجرد پیامبر صلی الله علیه و آله که جامع تمام کمالات است، نقش می‌بندد و سپس در سیر نزولی پیامبر صلی الله علیه و آله به عالم ماده، رنگ و بویی متناسب با این عالم به خود می‌گیرد و در قالب الفاظ به بشریت عرضه می‌شود. (همان، ج ۸، صص ۱۲۷-۱۲۶)

فلسفه طی شدن چنین فرایندی در قرآن این است که اگر قرآن و حقایق آن این مراحل تنزلی را طی نکند و در قالب اصوات و حروف در نیاید، قابلیت پذیرش و درک این معارف از سوی انسان‌ها ممکن نخواهد شد، چون انسان‌ها به واسطه محدودیت‌های جسمانی و مادی، نمی‌توانند یکباره به مشاهده آیات الهی روی آورند. (همان، ج ۷، صص ۱۴-۱۳)

۲-۳- نتیجه وحی پژوهی صدرایی

از نظر ملاصدرا انسان کامل چون موجودی دو ساحتی است، می‌تواند دو باب داشته باشد: یکی به جانب عالم مُلک و دیگری عالم ملکوت؛ مدخل ورود به علوم از جانب عالم مُلک، قوای حسّی اوست و مدخل ورود به عالم ملکوت، عقل قدسی و مستفاد اوست. پیامبر صلی الله علیه و آله

می تواند دو سیر صعودی و نزولی داشته باشد و معارف حقّه الهیه در وحی، سیر نزولی علوم و ادراکات را نشان می دهد که از عالم تجرد (غیرزبانی) نزول پیدا کرده و هر گاه به عالم مُلک می رسد پیامبر ﷺ بدون تصرف در محتوای، بر آن جامه الفاظ می پوشاند و مطابق با حواسّ بشری نازل می شود. به عبارت دیگر وحی در نگاه صدرایی هم جنبه الهی و هم جنبه بشری دارد، الهی بودن وحی ناظر به مبدأ فاعلی آن و بشری بودن آن به لحاظ مبدأ قابلی و حاملی وحی است.

۳- مقایسه تطبیقی وحی پژوهی نصر حامد ابوزید و ملاصدرا

۱. از جهت هستی شناسی وحی در نگاه صدرایی، عالم هستی به عالم ماده، عالم مثال و عالم عقل تقسیم می شود که برای تحقق وحی و نزول معارف حقه باید این سه عالم را بررسی نمود، برخلاف ابوزید که با عنایت به حواس پنج گانه (تأکید بر تجربه گرایی) به تفسیر و تحقیق در وحی پرداخته است.

۲. ملاصدرا فرایند تحقق وحی را به طور کامل الهی می داند که توسط انسان کامل متصل به منبع و حیانی شکل گرفته و با حفظ مصونیت وحی به مردم ابلاغ می شود، اما ابوزید از تعامل وحی با واقعیت سخن می گوید. وی در دوره دوم وحی پژوهی خود، معارف الهی را متأثر از تجربه شخصی پیامبر ﷺ دانسته و در دوره سوم، وحی را متأثر از گفتمان حاکم در عصر نزول قرآن می پندارد، بنابراین از نگاه ابوزید، ذات و جوهر وحی قرآنی، بشری است و انسان ها و واقعیت جامعه در شکل گیری آن نقش به سزایی داشته اند.

۳. روش وحی پژوهی ملاصدرا عقلی - فلسفی است، اما ابوزید این روش را ناممکن می داند و می گوید: باید سراغ امور حسی و گزاره های تاریخی برویم و تنها روش صحیح در شناخت قرآن را بررسی ارتباط میان «وحی و واقعیت» معرفی می کند. وی اعتقاد دارد میان متن و حیانی و واقعیت رابطه ای دوسویه برقرار است و تأکید می کند واقعیت بر وحی اثر گذار است، در حالی که صدرا اثر پذیری وحی از فرهنگ عصر نزول را نمی پذیرد و قائل است اگرچه قرآن در ظرف زمان نازل شده، اما مستقل از زمان می باشد.

۴. صدرالمতألهین برای کلام الهی مراتبی قائل است. مرتبه اول آن عقلی است که پیامبر ﷺ با عقل بسیط خود (علم حضوری پیامبر به معارف) آن را دریافت می کند، مرتبه دوم کلام الهی در عالم مثال است که پیامبر ﷺ با کمک قوه خیال خود، آن را دریافت نموده است. ماهیت وحی تا این مرحله غیرزبانی و مجرد است، اما وقتی کلام الهی به مرتبه سوم خود یعنی عالم ماده می رسد، پیامبر ﷺ با کمک قوای حسی خود، بدون تصرف در محتوا، جامه بشری و لفظی بر آن پوشانده و کلام الهی را به مردم ابلاغ می کند. در مقابل اگرچه ابوزید هم در ابتدا کلام الهی را ماهیتی غیرزبانی می دانست (دوره اول اندیشه وی) اما در نهایت معتقد بود که پیامبر ﷺ در اثر تجربه شخصی خود و با اثرپذیری از شرایط حاکم در عصر خود، جامه الفاظ به آن پوشانده است، بنابراین از نظر ملاصدرا، پیامبر ﷺ تنها قابل و حامل وحی است و نقشی غیر از انتقال وحی ندارد، اما از نگاه ابوزید پیامبر جنبه فاعلیت در وحی دارد.

۵. باور به تاریخ‌مندی قرآن از سوی ابوزید موجب شده وی نزول تدریجی قرآن را در بستر تاریخی بپذیرد که لازمه آن عدم ثبات و کمال و جامعیت قرآن است، اما در مقابل بنابر دیدگاه حکمت متعالیه با تبیین و تفسیری که از رابطه میان خاتمیت و جامعیت قرآن ارائه می کند، قرآن، ابدی و کامل است و حقایق آن فرا تاریخی می باشد.

۶. صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری و تشکیک در وجود برای تحقق فرایند وحی به تبیین تکامل نفس پیامبر ﷺ پرداخته و معتقد است که نفس پیامبر ﷺ بر اساس استعداد و آمادگی خود، می تواند با عقل فعال ارتباط برقرار کند و حلقه اتصال میان عالم وجودی مادون (عالم ماده) و عالم وجودی مافوق (عالم عقل) شود. وی از این طریق معارف حق الهی را از مبدأ فاعلی وحی (خداوند) دریافت می نماید و بدون دخل و تصرف، آن را در قالب الفاظ به عالم طبیعت تنزل داده و به بشریت ابلاغ می کند. در مقابل ابوزید اگرچه مبدأ بشری برای وحی قائل است و پیامبر ﷺ را قابل و حامل وحی می داند، اما در سیر تنزلی وحی به عالم ماده دو عامل مهم را اثرگذار می داند: تجارب شخصی پیامبر و شرایط حاکم در عصر نزول قرآن. براین اساس ابوزید معتقد است هرچند وحی از سوی خدا دریافت شده، اما پیامبر ﷺ به آن صورت عربی بودن می بخشد و آن را به مردم ابلاغ می کند، بنابراین وحی، حقیقتی بشری به

خود می گیرد.

۷. صدرا تلقی و فهم پیامبر ﷺ از وحی را معصومانه می داند؛ زیرا پیامبر انسانی دارای سعه وجودی والا است که توانسته روح خود را از هر نوع آلودگی پیراسته سازد و در مقام اطاعت و بندگی به بالاترین مراحل عبودیت برسد، بنابراین نور معرفت و ایمان بر او تابیده و در اثر اتصال با فرشته وحی معارف الهیه را دریافت کرده است. در مقابل، ابوزید به صراحت اعلام می کند فهم صحیح و مطلق متون، با درک صحیح از فرهنگ زمان و مکان امکان پذیر است؛ از این رو حتی فهم پیامبر ﷺ نمی تواند بامعنای اصلی قرآن مطابقت داشته باشد و فهم ایشان، فهمی کنار سایر فهم ها است.

۸. ملاصدرا حجیت و اعتبار قرآن را به انسان کاملی مستند می داند که توانسته خود را به منبع وحی الهی متصل کند و جامع تمام کمالات و ارزش ها شود؛ از این رو حجیت قرآن را ذاتی آن می پندارد، اما ابوزید به سبب پذیرش تجربی بودن وحی، حجیت ذاتی قرآن را نمی پذیرد و آن را مبتنی بر تجربه شخصی پیامبر ﷺ و مجموعه ای از گفتارها می داند، بنابراین از نظر او حجیت قرآن، قطعی نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نتیجه‌گیری

پرسش از ماهیت وحی و نقش پیامبر ﷺ در دریافت و انتقال آن از جایگاهی ویژه برخوردار بوده که در این رابطه متفکران مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند. از جمله ابوزید وحی را فاقد سرشت زبانی می‌داند و نقش پیامبر ﷺ در وحی را نقش فاعلی می‌داند. دیدگاه ابوزید دربارهٔ وحی سه مرحله را گذرانده است:

الف: وحی محصول ارتباط لفظی خدا با پیامبر ﷺ بوده و متنی بشری است که پیامبر ﷺ خود، به معانی دریافت شده از سوی فرشتهٔ وحی صورت زبانی بخشیده است، یعنی پیامبر به آن ساحت عربی می‌دهد.

ب: قرآن، محصول تجربهٔ دینی پیامبر ﷺ و فاقد سرشت زبانی است.

ج: قرآن، مجموعه‌ای از گفتمان‌هاست، یعنی وحی امری زمان‌مند و تاریخ‌مند می‌باشد. نقطهٔ اشتراک هر سه دیدگاه ابوزید تاریخ‌مندی قرآن و تعامل آن با واقعیت است. نقدهایی که بر او وارد شد، ادله‌ای است که ناطق بودن قرآن را اثبات می‌کند، همچنین میان تجربهٔ نبوی با وحی قرآنی تفاوت ماهوی وجود دارد و معارف قرآن با تجربهٔ پیامبر ناسازگار است. برخلاف دیدگاه او، ملاصدرا نقش پیامبر ﷺ را تنها قابلی می‌داند و با تحلیلی عقلانی در ابتدا وحی را غیرزبانی تفسیر می‌کند و در نهایت، ویژگی غیرزبانی بودن وحی را نیز به نحوی دیگر می‌پذیرد. توضیح این که روح پیامبر ﷺ به سبب شدت طهارت و پاکی صعود می‌کند تا به عالم عقل، متصل شده و وحی به صورت عکس در قلب وی نقش می‌بندد، سپس در مقام نزول (ابلاغ وحی) آن معانی در مرتبهٔ خیال تجسم یافته و بر زبان وحی جاری می‌شود و در واقع متن وحیانی به مقتضای جهان مادی به صورت حروف و کلمات ظاهر می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، محمد، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۷۹)، «تأویل، حقیقت و نص»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، کیان، سال ۱۰، ش ۵۴، صص ۲-۱۷.
۳. _____، (۱۳۸۹؛ الف)، «جست و جوی راه های جدیدی برای فهم اسلام»، گفت و گوی یوحیندر سیکاند با نصر حامد ابوزید، کتاب ماه دین، ش ۱۵۵.
۴. _____، (۱۳۸۹؛ ب)، معنای متن (مفهوم النص)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، چاپ نهم.
۵. _____، [بی تا]، متن قرآن، ترجمه روح الله فرج زاده، قابل دسترسی در وبلاگ: www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۶. _____، (۱۳۷۶)، «مفهوم وحی»، ترجمه محمد تقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۳۹۶.
۷. _____، (۱۳۸۰)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۸. _____، (۱۳۸۳)، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران، یادآور.
۹. _____، (۱۳۸۷)، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف، گفتگو با اکبر گنجی قابل دسترسی در وبلاگ: www.nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com
۱۰. باربور، ایان، (۱۳۹۰)، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. پوپر، کارل، (۱۳۵۰)، فقر تاریخ نگری، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، دین شناسی، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، چاپ هفتم، قم، اسراء.

۱۳. خمینی، روح الله، [بی تا]، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. زرقانی، محمد عبد العظیم، (۱۴۰۸ق)، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر.
۱۵. سبحانی، جعفر، (۱۴۳۳ق)، الموجز فی اصول الفقه، چاپ شانزدهم، قم، مؤسسه الامام الصادق.
۱۶. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، به تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
۱۷. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۳۸۶ق)، الاتقان فی علوم القرآن، [بی جا]، المکتبه التجاریه الکبری.
۱۸. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقق و تصحیح صالح صبحی، قم، انتشارات هجرت.
۱۹. صدر الدین شیرازی، محمد، (۱۳۹۴)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ نهم، بوستان کتاب، قم.
۲۰. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، بیدار، قم.
۲۴. صدر، محمدباقر، (۱۴۱۹ق)، دروس فی علم الاصول (الحلقه الثانيه)، الطبعة الثانيه، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۷)، وحي یا شعور مرموز؟ مقدمه و پاورقی: ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات دارالفکر.
۲۶. _____، سید محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، چاپ دوم، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. _____، (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.

۲۸. _____، (۱۳۸۷)، شیعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی، چاپ دوم، بیروت، دارالکتاب العربی.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، الغیبة، چاپ اول، قم، دارالمعارف الاسلامیة.
۳۱. عراقی، ضیاءالدین، (۱۳۸۸)، الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، قم، نوید اسلام.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، الکافی، چاپ اول، قم، دارالحدیث.
۳۳. گلی، جواد، (۱۳۹۲)، نقد و بررسی چستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۲)، آموزش عقاید، چاپ هشتم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۵. مطهری، مرتضی، [بی تا]، ختم نبوت، تهران، انتشارات صدرا.
۳۶. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۵)، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات سمت.
۳۷. نبویان، سید محمود، (۱۳۸۰)، «حقیقت وحی و تجربه دینی»، رواق اندیشه، شماره ۱.
۳۸. وجدی، محمد فرید، (۱۳۹۹ق)، دائره المعارف القرن العشرين، بیروت، دارالفکر.
۳۹. وصفی، محمد رضا، (۱۳۸۷)، نومعتزلیان گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابدالجابری، محمد ارکون و حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر.