

رابطه عقل و وحی در دیدگاه آیت الله جوادی آملی و نصر حامد ابوزید*

محمد حسین صادقی**

چکیده

رابطه عقل، نقل و وحی، موضوع مهم و بحث‌برانگیز در اندیشه اسلامی و غیر اسلامی بوده و هست. در جهان اسلام تعیین موضع نسبت به چگونگی رابطه فوق، جایگاه معرفتی هریک، ملاک مهم در دسته‌بندی فرقه‌ها و جریان‌های اسلامی بوده و هست و پیامدهای مهم در حیات فکری و اجتماعی مسلمانان دارد. این نوشته با روش توصیفی - تحلیلی دیدگاه آیت الله جوادی و نصر حامد ابوزید را در موضوع رابطه عقل، نقل و وحی، گزارش و تحلیل می‌کند. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که آیت الله جوادی، وحی را که در دسترس پیامبر α و معصومان می‌داند، مشرف بر حقایق و واقعیات هستی می‌بیند و با مهم دیدن نقش معرفتی عقل ناب، آن را کاشف از پاره‌ای واقعیات حقایق می‌داند و از این رهگذر به محدودیت عقل حکم کرده و بحث تعارض عقل و وحی را غیر قابل طرح می‌داند و در عوض به تعارض عقل و نقل می‌پردازد؛ لیکن ابوزید با غیر قابل دسترسی دیدن وحی، نص را متن زبانی می‌داند که از قواعد زبان و فرهنگ زمانه، تبعیت می‌کند. بدین گونه نقش خواننده و عقل زمان‌مند و مکانمند او را، در فهم و تأویل متن، پر رنگ می‌یابد و ناسازگاری یا تعارض احيانی را به سود عقل پایان می‌برد.

کلید واژگان: عقل، وحی، نقل، آیت الله جوادی، نصر حامد ابوزید، تعارض.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۳۰ و تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۸/۲۳.

** . پژوهشگر گروه فلسفه و عرفان پژوهشگاه المصطفی α . mhsadegi۱۳۵@gmail.com

مقدمه

رابطه وحی و نقل با عقل و جدال بر سر حدود معرفتی هریک، بحث دیرینه‌ای در حوزه اندیشه اسلامی و غیر اسلامی است. در جهان اسلام، پس از پذیرش وحی به عنوان منبع متقن شناخت از سوی دانشمندان اسلامی، همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا عقل بشری در کنار وحی و نقل می‌تواند به عنوان منبع قابل اعتماد معرفت، نقش ایفا کند؟ اگر جواب مثبت است حدود و قلمرو معرفتی آن تا کجاست؟ در صورت تعارض عقل و وحی و عقل و نقل، تقدم با وحی و نقل است یا با عقل؟ این پرسش‌ها و مانند آن از صدر اسلام بخصوص از قرن دوم به بعد اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته و امروزه نیز به صورت‌های مختلف مطرح است.

مرزبندی جایگاه معرفتی سه‌گانه وحی و نقل و عقل افزون بر نقش تاریخی‌ای که در دسته‌بندی جریان‌های کلامی داشته است، امروزه در ساحات زندگی اجتماعی نیز تأثیر ملموس دارد و پیامدهای فکری و اجتماعی زیادی بر آن مترتب است.

لذا مطالعه تطبیقی رابطه وحی و نقل با عقل در اندیشه آیت الله جوادی به عنوان مفسر و متفکری که از نمایندگان برجسته عقل‌گرایی در تفکر شیعی معاصر به حساب می‌آید و بر مبانی حکمت متعالیه تکیه می‌زند و نصر حامد ابوزید به عنوان قرآن پژوه سرشناس و نواندیش و متعلق به جریان نواعزالی، اهمیت این پژوهش را به خوبی نشان می‌دهد.

پیشینه بحث

آثاری که تا کنون در باره وحی یا عقل در دیدگاه دو متفکر نگارش یافته است مانند: قرائت‌های نوین وحی در اندیشه آیت الله جوادی آملی از مصطفی سلطانی، نسبت میان منابع معرفت معتبر در هندسه معرفت دینی از دیدگاه آیت الله جوادی نوشته محمد علی سوادی، چالش با ابوزید (مجموعه مقالات جریان‌شناسی نو اعتزال) محمد عرب صالحی و دیگران، نقد تقریر ابوزید از تاریخمندی قرآن اثر احمد واعظی و... مطالب این نوشته را پوشش نمی‌دهند و آسیبی به تازگی آن نمی‌زند، زیرا محورهای این مقاله متفاوت است و از سوی دیگر این اثر نگاه تطبیقی به موضوع رابطه وحی و نقل با عقل دارد.

با عنایت به نکات فوق، در این اثر سعی می‌کنیم به این پرسش پاسخ دهیم که سه موضوع وحی و نقل و عقل در اندیشه آیت الله جوادی آملی و نصر حامد ابوزید از چه جایگاه معرفتی برخوردارند و چه رابطه‌ای میان آن‌ها وجود دارد؟

وحی در لغت و اصطلاح

وحی در لغت، آن‌چنان که ابن منظور می‌گوید، «اعلام در خفاست» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ذیل «وحی»). راغب اصفهانی وحی را اشاره سریع دانسته است که در کلام رمزی یا اشاری و صدای بدون ترکیب، اشاره با بعض اعضای بدن، یا نوشتن به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ذیل، «وحی»).

وحی در دیدگاه آیت الله جوادی، نزدیک به ریشه لغوی آن به معنای القای امر مخفی و سریع است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۳۹). وحی نمونه‌های فراوان و گوناگون دارد (ر.ک: همان، ۱۴۶)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۳۵) و وحی قرآنی به طور خاص: «عبارت از القای علوم و معارف نهانی از توحید، معاد، نبوت اسمای حسنا و صفات علیا و اخبار انبیا و امت‌های پیشین بر جان پیامبر α است» (همان، ۱۴۳)؛ (ر.ک: (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۱۴۵). از نظر ایشان وحی، مشاهده همه حقایق و معارف تأثیرگذار در حیات معقول انسانی از طریق علم حضوری و نیز ادراک کامل آن‌ها بعد از تنزل به صورت علم حصولی است. مبدء فاعلی آن پروردگار است که علم محض است و جهل و نسیان در ساحت او راه ندارد و قابل آن قلب معصوم پیامبر α است. لذا آن‌چه وحی بودنش قطعی است بر مبنای برهان عقلی و فلسفی، حقیقت بودن آن نیز قطعی است (جوادی، ۱۳۸۹ ج: ۴۶۶-۴۶۷).

ابوزید نیز مانند آیت الله جوادی و با استناد به ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ذیل «وحی») وحی را در لغت «اعلام در خفا» می‌داند. به گفته او، وحی، اعلام، الهام، اشاره، ایما، نوشتن و گفتار را در بر می‌گیرد، با این که ابن منظور این معانی را به عنوان معانی وحی برمی‌شمارد (ابوزید، ۲۰۰۸: ۳۱). وحی از آن جایی که اعلام است، دو طرف دارد و از آنجایی که اعلام خفی است، رمز دار است؛ رمزی که میان فرستنده و گیرنده، مشترک است. این مفهوم که در قرآن و شعر عرب آمده است، دو طرف فرستنده و گیرنده را در یک مرتبه وجودی لحاظ می‌کند (همان، ۳۲-۳۳). ابوزید نابرابری فرستنده و گیرنده را در وحی قرآنی چالش بنیادی می‌داند و چنان که خواهد آمد همین امر او را از دیدگاه سنتی در باره قرآن و تفسیر آن جدا می‌سازد.

عقل در لغت و اصطلاح

عقل را در لغت به معانی متعدد به کار برده‌اند؛ خلیل فراهیدی آن را نقیض جهل می‌داند. درک و رشد، حبس کردن و بند زدن، دیه و پناهگاه، معانی دیگری است که وی برای عقل بر می‌شمارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ذیل «عقل»). ابن فارس نیز ریشه «عقل» را به «حبس» و مفاهیمی مانند آن بر می‌گرداند. به گفته او عقل را به این جهت عقل می‌گویند که انسان را از گفتار و کردار نکوهیده باز می‌دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴: ذیل «عقل»).

به نظر می‌رسد که معانی لغوی عقل را به یک معنای کلی و مشترک می‌توان بازگرداند که عبارت است از چیزی مانند «توقف» و «ایست» و «نگه داشتن» که این معنا در هر یک از معانی یاد شده، به نحوی وجود دارد. درک و فهم نیز با بازداري و مهار کردن، پیوند دارد.

عقل در دانش‌های مختلف به کار می‌رود و از تعدد معانی گسترده برخوردار است (ر.ک: صدر الدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۳۲؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۳۸؛ جهان‌گیر مسعودی و هوشنگ استادی، ۱۳۸۸: ۷؛ قماش، ۱۳۸۴: ۳۷-۳۸) به همین جهت در این نوشته به تعیین مراد از عقل در تعامل با وحی در محدوده اندیشه آیت الله جوادی و سپس نصر حامد ابوزید بسنده می‌کنیم. نخست باید دید که در آثار آیت الله جوادی در بحث رابطه عقل و وحی، عقل به چه معناست و عقلی که از نظر ایشان صلاحیت تعامل با وحی را داراست، از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟

آن چه از تصریحات مختلف ایشان بدست می آید، مقصود ایشان از عقل را در این بحث، روشن می کند: «عقل در این مبحث به معنای نیروی ادراکی ناب است که از گزند وهم و خیال و قیاس و گمان مصون است و پیش از هر چیز گزارهٔ اولی؛ یعنی اصل تناقض را به خوبی می فهمد و در ظل آن گزاره های بدیهی را کاملاً ادراک می نماید؛ مانند، بطلان جمع دو ضد، جمع دو مثل، دور و سلب شیء از نفس شیء» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱).

چنین عقلی افزون بر درک گزارهٔ اولی و گزاره های بدیهی، با تکیه بر علوم متعارفه خویش، اصل وجود خدا و ضرورت وحدت، حیات، ابدیت و دیگر اوصاف برین الهی را ثابت می کند و در تثبیت اش پایدار است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

چنان که ملاحظه می کنیم تعریف فوق بیشتر معطوف به تعریف فلسفی عقل است، اما از تصریحات بعدی ایشان پیداست که مراد ایشان معنای جامع عقل است که اطلاعات گوناگون عقل را پوشش دهد: «بر این پایه منظور از عقل همانا علم یا طمأنینه علمی است که از برهان تجربی محض، یا تجربی صرف یا تلفیقی از تجربی و تجربی حاصل شده باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶) با این که بنیاد عقل، درک گزاره های اولی است اما عقل پس از مرحله نظری و درک کلیات به ساحت حکمت عملی و فن اخلاق، اصول فقه و حقوق نیز وارد می گردد و در ردیف دلیل معتبر نقلی فتوا می دهد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲).

اکنون، باید دید که ابوزید چه تعریفی از عقل ارائه می دهد. ابوزید عقل را در معتزله این گونه تعریف می کند:

«والعقل عند المعتزله مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف و هي علوم لا ينفك عنها الانسان و لا يشك في متعلقها. هذه العلوم الضرورية هي الاساس الذي يستطيع الانسان به الوصول الي المعرفة، و ذلك عن طريق التفكير و النظر في الأدلة» (ابوزید، ۲۰۰۷: الف: ۲۴۱).

او در جای دیگر کلام قاضی عبدالجبار معتزلی در تعریف عقل را نقل می کند: «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر و الاستدلال و القيام بأداء ما كلف» (همان، ۶۱).

چنان که ملاحظه می کنیم در این تعریف عقل علوم ضروری است که بنیاد معارف اکتسابی انسان را فراهم می سازد. وجود عقل و شناخت حاصل از آن، شرط تکلیف انسان و در جهت معرفت خدا و صفات اوست. از سوی دیگر در این تعریف چنان که ابوزید بر آن تأکید می کند، عقل - جز از باب تشبیه و توسع - به جوهر، یا وسیله و یا قوه تعریف نمی گردد؛ زیرا هریک از این امور، زیاده و نقصان پذیراند و معتزله می خواهد عقل را عطیه ای الهی توصیف کند که در همه انسان ها برابر است (همان، ۶۱).

اما مراد از علوم ضروری در تعریف فوق چیست؟ بر اساس گفته قاضی عبدالجبار معتزلی، شناخت برخی قبح‌ها و برخی حسن‌ها و برخی واجبات، مصداق‌های این علوم ضروری است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲م: ۱۱/۳۸۴).

حال پرسش این است که نقل کلام فوق می‌تواند، گویای تأیید ابوزید از این تعریف باشد؟ براساس شواهدی چند، جواب مثبت است. نخست این که ابوزید پس از نقل کلام قاضی و ملاحظه و نقد قاضی بر دیدگاه پیشینیان معتزله، نقد خودش را از تعریف قاضی مطرح می‌کند و معتقد است قاضی در تعریف عقل میان شناخت و عقل به عنوان وسیله شناخت و عمل اندیشیدن برای دستیابی به شناخت، خلط می‌کند. به اعتقاد او این تعریف با کلام دیگر قاضی در طبقات المعتزله که عقل را وسیله شناخت معرفی می‌کند نیز نمی‌سازد (ابوزید، ۲۰۰۷الف: ۶۵). به نظر می‌رسد او پس از طرح این نقد و اصلاح، تعریف عقل را به عنوان قوای شناخت می‌پذیرد.

دوم این که پس از ملاحظات فوق ابوزید، از یک سو با ستایش بسیار ابوزید از عقل‌گرایی اعتزالی روبرویم (به عنوان نمونه رک: ابوزید، ۲۰۰۷الف: ۲۴۰) و از سوی دیگر استفاده از این عقل‌گرایی برای بازخوانی وحی در همه آثار او مشهود است و او در ادامه خط عبده و امین الخولی قرار دارد (ر.ک: وصفی، ۱۳۸۷: ۱۵-۱۶).

گفتنی است که ابوزید - چنان‌که خواهد آمد - به مرور از تعریف ارسطویی و اعتزالی عقل عبور می‌کند و با تمسک به عقل جزئی حساب‌گر، به تفسیر متون دینی روی می‌آورد (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ۷). گاه دیدگاه او در باب عقل، یادآور تعریف لالاند از عقل و تفکیک او میان عقل سازنده و ساخته شده است^[۱].

عقل و وحی یا عقل و نقل

یکی از نکاتی که گاه سبب ابهام در رابطه عقل و وحی می‌گردد، خلط وحی و نقل است. اهمیت این تمایز در پژوهش حاضر دو چندان می‌شود و نقطه اختلاف دو متفکر را به خوبی نشان می‌دهد. آیت الله جوادی آملی پیوسته بر تمایز نهادن میان عقل و نقل و عقل و وحی تأکید می‌کند. مراد ایشان از وحی هردوی معانی و الفاظ قرآن است؛ الفاظی که از نگاه ایشان افزایش و کاهش را در خود ندیده است و مانند مطالب آن، وحی الهی است. اما نقل از نظر ایشان دایره وسیع‌تری دارد و فهم عالمان اسلامی را نیز در بر می‌گیرد. تأکید بر این تفاوت به این جهت مهم است که از دیدگاه ایشان عقل نمی‌تواند همتای وحی باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۳ و ۱۸۱).

از سوی دیگر اگر نقل را به معنای سنت قطعی بگیریم، جایگاه آن در امتداد وحی و برتر از عقل خواهد بود؛ زیرا معصومان β به حقیقت قرآن نیز دسترسی دارند و مانند بشر عادی تنها در خدمت الفاظ وحی نیستند (همان، ۳۳-۳۴).

از نظر ابوزید، چنان که در تعریف وحی اشاره کردیم، وحی خاص قرآنی، به دلیل متفاوت بودن دو طرف ارتباط یعنی خدا و پیامبری که از جنس بشر است، ارتباط خاص و پیچیده ای است. ارتباط خدا با انسان یا سخن گفتن خدا با انسان بر اساس نص قرآنی (شوری: ۵۱) سه نوع است: وحی به معنای الهام، سخن گفتن از پس حجاب، سخن گفتن با انسان با وساطت فرشته. نوع سوم که وحی مورد نظر ماست، دو نقطه ابهام دارد که منشاء اختلاف بنیادی در میان مفسران و دانشمندان اسلامی گشته است، ابهام نخست نحوه رابطه خدا و فرشته و یا رمزی به کار رفته در این ارتباط و ابهام دوم رابطه فرشته و پیامبر α .

با این که می‌دانیم این رمز به زبان عربی بوده است، پرسشی اساسی در این میان این است که جبرئیل هردوی لفظ و معنا را بر پیامبر نازل کرد یا محتوای صرف را و پیامبر α خود زبان عربی را بر تن آن محتوا پوشاند؟

ابوزید با جانبداری از دیدگاه دوم، نقطه عزیمت دیدگاهش در باره وحی را مشخص می‌کند. از نظر ابوزید و بر اساس آیاتی چون: Π فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ (بقره: ۹۷)؛ Π نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (الشعراء: ۹۳-۹۴). جبرئیل کلمات را بر پیامبر α الهام وحیانی کرده است و نه قول وحیانی را. این دیدگاه وجود مکتوب و ازلی قرآن را در لوح محفوظ نمی‌پذیرد، زیرا چنین دیدگاهی در قداست قرآن مبالغه کرده و آن را فراتر از متن زبانی دارای دلالت و قابل فهم به متن صوری و شکلی تبدیل می‌کند و از سوی دیگر این دیدگاه با اعتقاد به ژرفای معنایی متن قرآنی و مراتب دلالت آن و سپس پیوند زدن میان این مراتب معنایی با مصدر الهی و وجود ازلی قرآن، راه درک معنای متن قرآنی را فرو می‌بندد (نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۸: ۴۲-۴۳؛ نصر حامد ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۷).

بنابراین بر اساس دیدگاه آیت الله جوادی آملی وحی هردوی معنا و لفظ قرآن را در بر می‌گیرد و در دسترس پیامبر α و معصومان قرار دارد، در صورت حضور وحی که بر عقل اشراف دارد، طرح بحث وحی و عقل خیلی سودمند نیست جز این که چگونگی اشراف عقل را توضیح دهیم.

بر اساس دیدگاه ابوزید، وحی همین که بر قلب پیامبر به عنوان انسان نازل گردید، نمی‌تواند بشری نباشد، و پس از نزول آن ما با متن زبانی روبرو هستیم و جایی برای گفتگو در باب رابطه عقل و وحی نمی‌ماند. بر این اساس به طور عمده این بحث به رابطه عقل و نقل کشیده می‌شود که در ادامه دنبال می‌کنیم.

از آنجایی که درک اندیشه هر متفکری در گرو درک مبانی فکری اوست، در این قسمت به پاره‌ای از مبانی اندیشه دو متفکر اشاره می‌کنم.

مبانی فکری و معرفتی

با بررسی آثار و اندیشه‌های آیت الله جوادی از جمله نسبت وحی و نقل و عقل، حکمت متعالیه و مبانی آن را می‌توان به عنوان مبانی اندیشه ایشان نام برد. تلاش برای آشکار کردن هماهنگی برهان و بیان و عرفان، یا

ارج گذاری به منابع معرفتی متقن و متفاوت مانند فلسفه و عرفان و تجربه در کنار وحی یا تحت اشراف آن، نمونه آشکار از حضور همیشگی حکمت متعالیه در اندیشه ایشان دارد (رک: عبدالله جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۵)

در بحث حاضر اصالت وجود، تشکیک وجود (رک: صدرالدین الشیرازی، ۱۹۹۰: ج ۹، ۱۲۱) و علم را از سنخ وجود دیدن، نمونه‌های است که اتکای آیت الله جوادی را بر مبانی حکمت متعالیه به خوبی نشان می‌دهد. بر اساس تشکیک وجود است که می‌توان میان مراتب علم تفکیک کرد و دسترسی افراد به حقیقت را درجه‌مند دانست. وحی در نگاه ایشان که لفظ و محتوا هر دو را در بر می‌گیرد عین الیقین است و در دسترس پیامبر α و سپس معصومان قرار می‌گیرد و عقل و منابع معرفتی دیگر در بالاترین درجه‌اش تنها گوشه‌هایی از حقایق را می‌تواند دریابد، لذا مقایسه منابع معرفتی دیگر با وحی نادرست است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۴).

بنابراین از یک سو در نسبت سنجی وحی با منابع معرفتی دیگر، وحی بر منابع دیگر اشراف دارد؛ گرچه ایشان منابع معرفتی دیگر را نیز ارج می‌نهد. از سوی دیگر منبع وحی به عنوان معرفت مطلق و کامل در اختیار پیامبر α و معصومان β قرار دارد و انسان‌های عادی تنها به درجات پایین تر شناخت، دسترسی دارند.

در کلیت اندیشه ابوزید و در باره وحی، نقل و عقل به طور خاص، دو مبنا برجسته را می‌توان اشاره کرد. نخست عقل گرایی اعتزالی است که سراسر اندیشه او را فرا گرفته است. او اصول معرفت شناختی معتزله را برای فهم عقلانی جهان، انسان، خدا و وحی می‌ستاید (عصفور، ۱۳۸۸: ۱۲)؛ علیخانی، ۱۳۹۰: ۳۴. لذا در بحث حاضر یعنی رابطه نیروی درک انسان و متن وحیانی درک دیدگاه ابوزید بدون توجه به مبنای اعتزالی میسر نخواهد بود.

عقل گرایی اعتزالی در ابوزید به قدری مهم است که روی آوری او به مبنای دوم اندیشه‌اش یعنی دانش‌های زبانی جدید و هرمنوتیک را نیز توجیه می‌کند. مهمترین ظهور مبنای دوم اندیشه او در زبانی و تاریخمند دیدن نصوص دینی و نص خاص قرآنی است. مراد از تاریخمندی از نظر ابوزید این است که وحی قرآن در تاریخ بوجود آمده است و مقید به عقل مخاطبان و سرشت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که در آن تحقق یافته است (ابوزید، ۲۰۰۷: ب؛ ۲۸۷؛ ابوزید، ۲۰۰۷: ج؛ ۲۰۴).

پس از مرور کوتاه برخی از مبانی معرفتی دو متفکر، فرازهای مهم دیدگاه‌های آن‌ها را در باره موضوع پیش رو، بررسی می‌کنیم.

جایگاه عقل به عنوان منبع معرفتی

اهمیت عقل

اعتبار دینی عقل موجب شده است تا عقل به عنوان حجت الهی در دامنۀ ادراک و معرفت دینی از جایگاه معتبر و محترمی برخوردار باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۷۹: ج ۲،

۴۰۹ و ج ۵، ۷۱۶) و پس از قرآن و سنت معصومین^۱ منبع سوم تفسیر و تبیین وحی و شرط آن گردد (همان، ۵۷ و ۱۲۸؛ همو، جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷).

از جمله دلایلی که معرفت عقلی را در مقایسه به سایر منابع معرفتی مانند حس و تجربه در جایگاه برتر قرار می‌دهد، این است که عقل برهانی و تجربیدی تنها منبعی است که می‌تواند در باره امور غیبی که حوزه بنیادی وحی است، به داوری بپردازد ولی حس و تجربه از درک چنین حوزه و سپس داوری در باب آن محروم است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۸، ۵۷۱).

نقش معرفتی عقل

با عنایت به شأن مهم عقل باید دید جایگاه معرفتی عقل نسبت به وحی در دیدگاه این متفکر چه جایگاهی است؟

نخستین کارکرد مهم عقل در دیدگاه آیت الله جوادی، از تعریفی که ایشان برای عقل برهانی ارائه می‌کند، بدست می‌آید. عقل برهانی با اصول و علوم متعارفه خویش، به اثبات مبدأ جهان و اوصاف و اسمای او می‌پردازد (همان، ج ۱، ۱۳۵ و ۱۷۰). عقل بر این اساس، حقایق عقلی دین را که فراتر از وجود حسی و مادی هستند، اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۶۴).

چنان‌که می‌بینیم برای درک نقش معرفتی عقل دو مرحله را می‌توان از هم متمایز ساخت. نخست مرحله پیش از پذیرش وحی است که عقل برهانی انسان را در جهت مبدأ هستی راهبری می‌کند. توجه شود تا این‌جا نسبت عقل و وحی مطرح است.

مرحله دوم مرحله پس از پذیرش وحی و در مواردی است که عقل مطلبی را درک می‌کند که بالفعل جزو عقاید، اخلاق، احکام و حقوق نیست اما در عمل برای انسان متدین کارساز و راهگشاست، این معرفت افزون بر این که معتبر است، دینی به حساب می‌آید. عقل در این صورت، چه عقل تجربی باشد یا نیمه تجربیدی یا تجربیدی محض، با تأمین معرفت یقینی، کاشف احکام دینی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۲۱۰؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۳؛ همو، ۱۳۸۹: ب: ۱۱۲).

طبیعی است که کارکرد نخست عقل و اثبات مبدأ جهان، در نوع نگاه انسان به اوصاف و اسمای الهی و سپس فهم و درک وحی، نقش اساسی دارد. این عقل تبیین، تعارض و ناسازگاری را در وحی الهی با عنایت به اوصاف خدای متعال، نمی‌پذیرد. بر این اساس دو سطح کارکرد برای عقل نسبت به وحی می‌توان نشان داد. توجه شود از مرحله دوم دیگر مراد از وحی در عمل متن وحیانی است. در این مرحله گاه عقل نقش مصباح را دارد که در آن عقل با توجه به شواهد داخلی و خارجی معنای آیه ای را از جمع بندی آیات و روایات بدست می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۲ و ۵۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۱ و ۶۸؛ همو، ۱۳۸۹: ب: ۱۱۲) در این سطح نقش کمرنگ عقل را در فهم متن وحیانی می‌یابیم. گاه سطح یا کارکرد

برتر عقل را در فهم متن وحیانی بکار می‌گیریم؛ این سطح که در آن عقل نقش منبع را ایفا می‌کند، همان تفسیر عقلی است. «تفسیر عقلی مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود» (جوادی، ۱۳۹۰: ۵۹).

نقش دیگر عقل در فهم متن وحیانی، از خلال ذخیره‌های علمی‌ای است که عقل به آن‌ها دست می‌یابد. چنان‌که اشاره کردیم بر اساس دیدگاه آیت الله جوادی اگر واقعیت‌ها و حقایق هستی در دسترس وحی است، دانش‌های بشری گوشه‌های از این واقعیت‌ها را در می‌یابند و لذا این علوم در صورتی که بر متن وحی تحمیل نگردد، نقش سرمایه‌ها، اصول و مبانی فهم درست را تأمین می‌کند و نبود آن‌ها - اگر ممکن باشد - انسان را به سمت جمود می‌کشاند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۶۴ - ۶۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۹۷). گفتنی است که نوع انسان، حتی انسان‌های کامل و بهره‌مند از عصمت الهی، نیز قدرت تشریع ندارند زیرا اعتقاد به این که آنان بخشی از محتوای دین را ایجاد می‌کنند و خدای متعال این امر را به آنان واگذار کرده است، به دو محال منجر می‌گردد (جوادی، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶). این به این معناست که عقل با همه تقسیماتی که در آثار آیت الله جوادی دارد، مانند عقل «مصباحی» یا «منبعی» تنها کاشفیت دارد و فاقد نقش هستی‌شناسانه است.

اکنون باید دید جایگاه معرفتی عقل نسبت به وحی در اندیشه ابوزید، چه جایگاهی است؟ در این‌جا نیز نقش عقل را باید به دو مرحله قبل از پذیرش وحی و پس از پذیرفتن وحی و مرحله فهم و تفسیر آن، تقسیم کرد.

در مرحله نخست ابوزید به دیدگاه معتزله وفادار می‌ماند و با ستایش از معتزله تأکید می‌کند، معتزله بر خلاف اشاعره، معتقد به تقدم عقل بر شرع و اعطای نقش نخستین به عقل است. آنان دلیل شنیداری را تابع دلیل عقلی و مترتب بر آن می‌دانند. برتر از این، قاضی عبدالجبار تصریح می‌کند که صفاتی چون توحید و عدل را باید با عقل بدست آورد و ارجاع آن به کلام الهی، نادرست و به معنای بازگرداندن اصل به فرع است (ابوزید، ۲۰۰۷ الف: ۵۹ به نقل از: قاضی عبدالجبار، ج ۱، ۱۵۴).

تقدم عقل بر شرع در این مرحله، به قاضی عبدالجبار محدود نمی‌گردد و اصل پذیرفته شده در میان همه شاخه‌های این مکتب کلامی است که ابوزید با تکیه بر گفته شهرستانی به آن اشاره می‌کند:^۹ «واتفقوا علی أن اصول المعرفة و شكر النعمة واجبة قبل ورود السمع و الحسن و القبح يجب معرفتهما بالعقل و اعتناق الحسن و اجتناب القبح واجب كذلك» (شهرستانی، ۱۴۲۵ ق: ج ۱، ۴۰). این به این معناست که عقل می‌تواند امور کلی در باب خدا و صفات او در خصوص توحید و عدل، واجب بودن شکر او و حسن و قبح (بالجملة)، را درک کند.

این مقدار از نقش عقل یعنی اثبات اصل دین با اصول مبرهن عقلی و التزام به حسن و قبح عقلی، که ابوزید در اندیشه معتزله جستجو می‌کند، امر نوی نیست و نمی‌توان آن را در رابطه وحی و عقل، رویکرد افراط‌گرایانه به حساب آورد. (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) زیرا از یک‌سو تأکید بر عقل در معتزله به حوزه اعتقادات معطوف است و در حوزه احکام و فروع دین آنان در عین پذیرش نقل عقل در استنباط، به انکار هر امری خرد‌گریز نمی‌پردازند و منابع معرفتی دیگر مانند کتاب و سنت و اجماع را قبول دارند. (احمد بن یحیی، ۱۴۰۹/۱۹۸۸: ۹۴-۹۵). از سوی دیگر در حوزه اعتقادات نیز محدودیت و ناتوانی عقل را در برخی ساحات قبول دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۹۵؛ ابوزید، ۲۰۰۷: ۶۰).

آنچه دیدگاه ابوزید و فهم او را از معتزله متفاوت می‌کند و پیوند میان معتزله و دانش‌های جدید را برقرار می‌سازد و به بیان دیگر اعتزال‌گرایی جدید را پایه می‌گذارد، باور به برابری توزیع عقل و امکان شناخت مساوی برای همه، و نسبیت و تکامل‌پذیری شناخت است که افزون بر باز تعریف جایگاه عقل، به تاریخمندی وحی قرآنی حکم می‌کند.

این دیدگاه که گونه‌هایی از تحول و دگرگونی را در خود دیده است، از سه عنصر مشترک برخوردار است که به ترتیب عبارتند از:

تاریخمندی وحی قرآنی (ابوزید، ۲۰۰۷: ۲۸۷؛ همو، ۲۰۰۶: ۷۵)، ارتباط نزدیک وحی با واقعیت (ابوزید، ۲۰۰۸: ۲۵) انکار نزول یکباره قرآن (ابوزید، ۲۰۰۷: ۲۰۳؛ همو، ۲۰۰۶: ۲۵).

این سه عنصر مشترک که توضیح آن به تفصیل بیشتر نیاز دارد (ر.ک: وصفی، ۱۳۸۷: ۴۱؛ ابوزید، ۲۰۰۷: ج ۲: ۲۰۴؛ گلی، ۱۳۹۹: ۵۳-۵۴) در واقع چیزی جز عنصر نخست یعنی باور به تاریخمندی وحی قرآنی نیست. مراد از تاریخمندی از نظر ابوزید این است که وحی قرآن در تاریخ بوجود آمده است و مقید به عقل مخاطبان و سرشت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که در آن تحقق یافته است (ابوزید، ۲۰۰۷: ج ۲: ۲۸۷؛ ابوزید، ۲۰۰۷: ج ۲: ۲۰۴) با تأکید بر این نکته که این متن پس از نزول و در خلال تاریخ فرهنگ‌زا نیز بوده است. بر اساس این نگاه وحی پس از نزول، در قالب متن زبانی و تحت تأثیر قواعد زبانی و در داد و ستد با فرهنگ زمانه خویش بوده است.

پیامد مهم این نگاه، تمایزی است که ابوزید میان دو سطح «معنی» یا «الدلالة» و «فحوا» یا «المغزی» لحاظ می‌کند. زاویه نخست، زاویه تاریخ به معنای جامعه‌شناختی آن برای قرار دادن نصوص در بافت اجتماعی به منظور کشف معانی اصلی آنهاست. این زاویه زمینه تاریخی و زبان خاص این نصوص را در بر می‌گیرد.

زاویه دوم، بافت اجتماعی و فرهنگی کنونی است که ضرورت تأویل دوباره نصوص را پیش کشیده است. تمایز این دو زاویه برای تفکیک میان دلالت اصلی تاریخی متن و فحوای آن است (ابوزید، ۲۰۰۷: ۱۲۱) در مقایسه دو دیدگاه خواهد آمد که ابوزید بر اساس این تمایز چگونه به تأویل نص قرآنی حکم می‌کند.

محدودیت عقل

یکی از نکات کلیدی دیدگاه آیت الله جوادی، محدودیت عقل نسبت به اصل وحی است. برای توضیح این محدودیت باید در نظر داشت دو معنا از این محدودیت می‌توان ارائه کرد. گاه خود عقل به عنوان نیروی ادراک بشری نسبت به وحی که کلام آفریدگار هستی است، محدود است. عقل چراغ و وحی راه مستقیم است؛ چراغ راه، تنها با وجود راه معنا دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۵۶) بر این اساس عقل بشری در اثر تلاش پیوسته تنها گوشه‌های اندکی از حقایق هستی را می‌تواند دریابد و ساحاتی وجود دارد که منطقه ممنوعه عقل است. ذات خدا، صفات او و جزئیات احکام دینی از جمله قلمروهایی است که عقل امکان دسترسی به آن ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۶ - ۶۰؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۴۸؛ همو، ۱۳۷۹: ج ۷، ۱۰۶)؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۳، ۱۹۹).

گاه محدودیت عقل انسان عادی نسبت به کسانی است که از فیض ویژه الهی و سرچشمه‌های ناب وحی بهره‌مندند. در اثر این بهره‌مندی، معصومان β در فهم اصل وحی و به‌طور طبیعی، نسبت به کل حقایق هستی جایگاه برتر می‌یابند.

محدودیت نخست، تعبیر دیگر از اشراف وحی نسبت به ادراکات منابع معرفتی دیگر مانند عقل و حس است.

به همین جهت وحی با دسترسی بی‌واسطه به حقایق ظاهری و غیبی، از رخدادهای حشر و نشر و حتی از حدود و قواعدی که عقل آدمی بر اساس آن عمل می‌کند، به انسان و خرد او خبر می‌دهد و این‌گونه دانسته‌های عقلی او را بارور می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۵۱).

محدودیت دوم، از یک‌سو مبتنی بر اصل قرآنی است. قرآن کریم به تفاوت مراتب علم نسبت به همه مخلوقات و حتی نسبت به پیامبران تصریح کرده است (بقره: ۲۵۳) Π وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ O (الأسراء: ۵۵) Π وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ O (یوسف: ۷۶)) و بر مراتب فزاینده علم تا آنجا که به علم مطلق الهی ختم شود، اشاره نموده است.

از سوی دیگر این محدودیت، در تناسب با مبانی فلسفی حکمت متعالیه مانند تشکیک وجود است که استاد جوادی بر آن تکیه می‌زند.

- با پذیرش درجه‌مندی فهم انسان نسبت به کل هستی و نسبت به وحی به طور خاص (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۵۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۳) و دسترسی معصومین β به حقایق وحی، حقایق هستی از رهگذر حقایق وحی در اختیار آنان قرار می‌گیرد و لذت شناخت معصومین β به لحاظ کمی و کیفی گسترده‌تر و ژرف‌تر از شناخت انسان عادی است (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۶۳) زیرا انسان عادی مانند معصومین β منبع معرفتی برتر وحی را در اختیار ندارند و لذا نسبت به حقایق بسیاری شناخت ندارند و نمی‌توانند داشته باشند.

دسترسى معصومين β به حقايق فوق از خلال افاضات و اشراقات آسمانى صورت مى گيرد و از سوى ديگر وحى و الهام در ديدگاه ايشان درجه مند است و معصومان β از خلال تقرب الهى، تحت اشراف و تدبير خدا قرار دارند و به همين جهت زبان خدايند و محتواى كلامشان الهام خداست (جوادى آملی، ۱۳۹۰: ۴۸).

بنابراين، عقل با وجود اعتبار دينى و جاىگاه بلند معرفت در تعامل با وحى، خود به عجز خویش اعتراف دارد و لذا هرگونه افراط در تعريف جاىگاه معرفتى آن به اين امر منجر مى گردد که عقل پس از رشد، نيازى به وحى نداشته باشد و خود ميزان سنجش درستی و نادرستی محتوای دين گردد (جوادى آملی، ۱۳۹۰: ۵۲).

اما جاىگاه عقل در سنجش با نقل يا نص در صورتى که خالى از گزند وهم و خيال و قياس باشد، جاىگاه همتايى و همطرأزى است. هر دو، منابع معرفتى در جهت كشف حقيقت به حساب مى آيند و البته به همطرأزى به معنای تقابل نيست بلکه به معنای همگامی است (جوادى آملی، ۱۳۹۰: ۶۱).

ديدگاه ابوزيد در باب محدوديت عقل يا عدم محدوديت آن نسبت به وحى و نيز جاىگاه آن نسبت به نقل، براساس مبنای تفكر اعتزالى و مبنای نخست فكري او روشن است. اين مبنا ايجاب مى كند که ابوزيد قلمرو معرفتى عقل را محدود بداند. معتزله اگر بر نقش مهم معرفتى عقل تأكيد داشتند، اين تأكيد در حوزه اعتقادات بود و نه در محدوده احكام و فروع دين. آنان با پذيرش نقش عقل در استنباط، به انكار هر امرى خردگريز نمى پرداختند و كتاب و سنت و اجماع را به عنوان ديگر منابع معرفتى قبول داشتند (احمد بن يحيى، ۱۴۰۹/۱۹۸۸: ۹۴-۹۵). از سوى ديگر در حوزه اعتقادات نيز محدوديت و ناتوانى عقل را در برخى ساحات مى پذيرفتند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۹۵؛ ابوزيد، ۲۰۰۷: ۶۰؛ يوسفیان و شريفی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

اما در باب محدوديت عقل انسان هاى عادى نسبت به معصومين را آن گونه که در اندیشه آيت الله جوادى مطرح است، در اندیشه ابوزيد وجود ندارد؛ او از يك سو بر برابرى عقل در انسان ها تأكيد دارد (ابوزيد، ۲۰۰۷ الف: ۲۴۱) و از سوى ديگر، امامت را امتداد نبوت نمى داند و به عصمت و علم امام به معنایى که در شيعه وجود دارد، اعتقاد ندارد.

حال پرسش اين است که ابوزيد همچنان به اين مبنای اعتزالى اش در باب محدوديت عقل، وفادار مى ماند يا از آن عبور مى کند؟ به قدر جستجوى نگارنده نشانه و دليلی که اين عبور را اثبات کند، وجود ندارد اما مبنای هرمنوتیکی ايشان - چنان که خواهد آمد - مقتضى اين عبور است. پذيرش تاريخمندی متن از يك سو به معنای داد و ستد فرهنگى و تاريخى متن با واقعيت هاى دوره شکل گيرى آن است و از سوى ديگر به معنای برسته بودن نقش خواننده متن و تأويل او در فهم متن. زيرا بر اساس اين مبنا، وحى به متن ادبى و نقل تبديل مى گردد.

تعارض عقل و وحی یا عقل و نقل؟

در اندیشه آیت الله جوادی، با عنایت به نسبت جایگاه وحی و عقل، و محدودیت معرفتی عقل نسبت به وحی، پیداست که تعارضی میان وحی و عقل رخ ندهد. چنان که گذشت، حقایق هستی به صورت کامل در دسترس وحی است و وحی در جایگاه بلند بر ادراکات عقلی و حسی اشراف دارد و در ساحاتی که عقل بخش‌هایی از حقایق را درست می‌یابد، به تأیید آن می‌پردازد، و در موارد و اموری که فراتر از دسترسی عقل قرار دارد و عقل آن را نمی‌فهمد، به توجیه و روشنگری آن می‌پردازد. (جوادی، ۱۳۸۶: ۳۵۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۱۲۷-۱۲۸).

از این منظر نه تنها حوزه ادراک عقل، تحت سیطره وحی است، بلکه ضوابط و حدود و قواعدی که عقل آدمی در چارچوب آن حرکت می‌کند، نیز در قلمرو نظارت وحی است و به عنوان بخشی از واقعیت هستی موضوع شناخت آن است و لذا نمی‌توان هیچ تعارض واقعی میان وحی و عقل لحاظ کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۵۱؛ همو، ۱۳۷۹: ج ۶، ۹۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۵۳).

اما چنان که اشاره کردیم نباید رابطه وحی و عقل را با نسبت نقل و عقل اشتباه گرفت. عقل و نقل دو حجت الهی و دو راه برای درک حقیقت‌اند که تنها با قرار گرفتن کنار هم معرفت صحیح دینی را تأمین می‌کنند. همچنان که نقل از قول و فعل خدا پرده بر می‌دارد، عقل نیز دست‌اندرکار فهم و ادراک فعل و قول خدا و تامل در کتاب تکوین و تدوین خداست (جوادی، ۱۳۹۰: ۶۲ و ۷۱). در رابطه عقل و نقل ظهور تعارض، امر طبیعی است که ایشان برای با بیان شقوق این تعارض، به ارائه راه حل برای آن‌ها می‌پردازد (همان، ۱۳۷۴: ۷۹).

در اندیشه ابوزید نیز چه در مرحله‌ای که او وفاداری بیشتر به معتزله دارد و چه در مرحله دوم که میان تفکر اعتزالی و زبان‌شناسی و هرمنوتیک، پیوند ایجاد می‌کند، تعارض میان عقل و وحی مطرح نمی‌گردد و در صورت بروز چنین تعارضی به سود عقل پایان می‌یابد.

به اعتقاد ابوزید، معتزله در عین حالی که دلیل عقلی را بر دلیل شرعی مقدم می‌داند، اما تعارضی میان آن دو نمی‌بینند. چنان که قاضی عبدالجبار می‌گوید: «در قرآن چیزی نیست که موافق طریق عقل نباشد. و اگر همین را دلیلی بر آن که قرآن از جانب خداست، بدانیم - زیرا در ادله اش چیزی نیست که به حقیقت یا مجاز - با طریق عقل موافق و بر اساس آن پذیرفتنی نباشد، به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود» (ابوزید، ۲۰۰۷ الف: ۶۰).

معتزله برای ایجاد هماهنگی میان عقل و شرع، ماهیت و سرشت ابزار معرفتی‌ای عقل را به نحوی تعیین کردند که عقل به سوی فهم تکالیف الهی جهت یابد. آفرینش انسان در جهت منفعت خود انسان است و تکلیف، راهنمایی به این منفعت است و شرط تکلیف، وجود عقل به عنوان نیروی تمیز دهنده و آگاهی‌بخش است (همان، ۶۰ و ۶۱).

بر این اساس عقل مبنایی محکم معرفتی‌ای را فراهم می‌سازد که در جهت اثبات و پذیرش و هماهنگی با منبع معرفتی وحی قرار دارد. به همین جهت، معتزله معرفت را در جهت‌های سه‌گانه شناخت خدا، صفات توحید و عدل و سپس فهم و شناخت اوامر و نواهی الهی جهت می‌دهند (همان، ۲۴۲؛ موسوی خلخالی، ۱۳۸۷: ۳۱۳).

این نکته را باید افزود که معتزله با این که تلاش داشتند، عقل را بنیاد فهم شریعت بدانند و شریعت را تأیید کننده عقل و هماهنگ با آن قرار دهند اما در عین حال محدودیت عقل را نیز پذیرفتند، لذا ساحت معرفتی عقل و حوزه شریعت را تفکیک کردند (ابوزید، ۲۰۰۷: الف: ۶۰). امری که از بروز تعارض ظاهری میان عقل و شرع جلوگیری می‌کند. از سوی دیگر اعتقاد به وجود مجاز در قرآن و سپس امکان تأویل، تعارض ظاهری و احتمالی میان شرع و عقل را به فرض بروز تعارض، از میان بر می‌داشت (همان، ۲۴۴).

در بخش دوم اندیشه ابوزید یا زمانی که حضور دانش‌های زبان‌شناسی و هرمنوتیک در اندیشه او پر رنگ‌تر می‌شود، به طور طبیعی عقل یا همان نیروی درک انسانی نسبت به متن وحیانی، چیرگی می‌یابد و تعارض احتمالی به سود خرد انسانی پایان می‌یابد.

ابوزید در این زمینه به طور عمده از دیدگاه فردینان دوسوسور (۱۹۱۳-۱۸۵۷ زبان‌شناس و نشانه‌شناس سویسی) و اریک هرش (م ۱۹۲۸ فیلسوف و هرمنوتیسین آمریکایی آلمانی الاصل) در مطالعه متن و تعامل با وحی، بهره می‌گیرد.

دوسوسور، به اعتقاد ابوزید، تصور سنتی ارتباط لفظ با خارج را پایان بخشید. با این دیدگاه رابطه لفظ با جهان خارج محکوم به افق و دایره مفاهیم و تصورات ذهنی و فرهنگی گشت. بر این اساس لفظ یا زبان از جهان عینی و خارجی حکایت نمی‌کند، زیرا چنین عالم به فرضی که وجود داشته باشد، در فضای تصورات و مفاهیم، بازسازی می‌گردد (ابوزید، ۲۰۰۶: ۷۹-۸۰).

از این نگاه، متن دینی به عنوان یک متن زبانی، متحول است و همپا با افق و دایره مفاهیم و تصورات ذهنی خواننده، دگرگون می‌شود؛ گرچه ابوزید متون را منفعل صرف نیز نمی‌بیند و فرهنگ‌زایی آن را نیز می‌پذیرد.

ابوزید بر همین اساس و هم‌نوا با حلقه‌های جدید تفسیری، در جهت خواننده‌محوری پیش می‌رود. به این معنا که نص را جهانی از روابط معنایی مستقل از نیت مؤلف ارزیابی می‌کند که تنها برای خواننده خاص متن قابل کشف نیست و معرفت‌شناسی خواننده و آگاهی او که متأثر از زمان و مکان است، در این روابط معنایی دارای نقش است (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹: ۴۹). معانی نصوص بدین شکل چندگانه می‌شود و با تغییر افق مکانی و زمانی قرائت، گسترش می‌یابد و هر قرائتی به مثابه لایه بعدی نص و یا یک ابداع تازه آن تلقی می‌گردد و این همان تأویل پیوسته متن در نگاه ابوزید است. چنین تأویل پیاپی، بر خاسته از دخالت عقل بشری به عنوان مخاطب اصلی وحی، است که به نسبیت و دگرگونی بعد معنایی وحی منجر می‌گردد (ابوزید، ۲۰۰۷: ج: ۹۹).

از سوی دیگر چنان که اشاره کردیم، ابوزید از یک سو نص قرآنی را به سه دسته متن، شواهد تاریخی، (غیر قابل تأویل مجازی و عقلی) متون تأویل پذیر و متونی که با تکیه بر فحوا، قابلیت بسط و گسترش دارند، تقسیم می کند، بدین گونه می توان نتیجه گرفت که پس از برجسته شدن نقش خواننده در فهم وحی و تعددپذیری قرائات در کنار دسته بندی سه گانه نص، جایی برای تعارض وحی و عقل در اندیشه ابوزید باقی نمی ماند.

مقایسه دو دیدگاه

با مقایسه دو دیدگاه، بنیادی ترین تفاوت ها را در دیدگاه دو متفکر نسبت به وحی و عقل می بینیم. این تفاوت که خود به مبانی معرفتی دو متفکر بر می گردد، ریشه اختلاف ها در باب کارکرد نقش معرفتی عقل نسبت به وحی و نیز محدودیت عقل بر می گردد.

در دیدگاه آیت الله جوادی الفاظ و محتوای قرآن، وحی اند و الفاظ معطوف به حقایق ثابتی است که در اختیار پیامبر و سپس ائمه β قرار دارد. وحی، از این منظر الهام ائمه β را نیز در بر می گیرد. بدین گونه ائمه β بی نیاز از تجرید و انتزاع جزئی و کلی به ادراکات فوق عقلانی و حسی در باره حقایق معقول و محسوس دست می یابند (جوادی، ۱۳۸۶: ۳۵۰) و حکم آنان بی واسطه یا با واسطه به وحی و یا الهام الهی بر می گردد (همان، ۴۸) با این همه، گرچه عقل پیامبران و نفوس قدسی معصومان مجرای بروز اراده تشریعی خداست اما این به معنای واگذاری امر تشریع به آنان نیست. امر تشریع مانند بعد هستی شناسی دین در انحصار خداست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۵۰).

بشر و عقل بشری بر خلاف پیامبر α و معصومان، تنها به الفاظ وحی دسترسی دارند و از خلال تفسیر و تأویل درست، تنها به گوشه هایی از این حقایق دست می یابند (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۵۱-۳۵۰ و ۵۰).

محدودیت عقل و شناخت ناقص انسان عادی و سروکار داشتن با مرحله نازله علوم، سبب می گردد که در فهم نقل یا متن وحیانی اختلاف نظرها و تفسیرهای بسیاری را در میان عالمان مسلمان شاهد باشیم (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۴ و ۱۸۲). از این منظر پیداست که تلاشهای عالمان مسلمان در جهت دسترسی به شناخت مطلق دینی، مادامی که به مقصد نرسد و همچنان صیغه و خصیصه بشری داشته ۱۵ باشد، تقدس کلام و فرمان الهی را دارا نخواهد گشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳۴۵).

تحلیلی که ابوزید از معتزله ارائه می دهد و بر دانش زبانی و هرمنوتیک تکیه دارد، تلقی متفاوت از وحی و عقل بشری و نقش آن در تفسیر و تأویل وحی و متن وحیانی است. فرازهای اصلی دیدگاه او عبارتند از:

متن وحی، متن زبانی و ادبی است (ابوزید، ۲۰۰۷ ج: ۲۰۴؛ ابوزید، ۲۰۰۸: ۱۰ و ۱۹) وضع الفاظ، امر بشری و قرار دادی است (ابوزید، ۲۰۰۷ الف: ۷۳) اگر وحی متن زبانی و ادبی است، موضوع کاربرد قواعد صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع است و در یک کلام بر اساس قواعد زبان بشری شکل گرفته و برای فهم و تفسیر آن باید از این قواعد بهره گرفت. به همین جهت تأکید بر وجود مجاز در قرآن در اندیشه ابوزید اهمیت بسیار می‌یابد و او ریشه این بحث را به معتزله بر می‌گرداند (ر.ک: همان، ۲۴۳).

این تلقی که وحی پس از القاء و در مرحله نگارش، زبانی و فرهنگی شده است، راه را برای دخالت عقل بشری در فهم و تفسیر و تأویل‌های پیاپی باز می‌کند. به اعتقاد وی، معتزله انسان را مخاطب نص دانسته است و نص قرآن را مخلوق می‌دانند (ابوزید، ۲۰۰۷ الف: ۷۱). آنان تمایز حاد میان کلام الهی و بشری نگذاشتند (ابوزید، ۲۰۰۸: ۱۵۳) از نگاه آنان زبان یک پدیده ساخته شده به دست بشر و عقل اوست و وحی الهی یا نص قرآن نیز قواعد و قوانین موجود در زبان را رعایت کرده است لذا رابطه محکمی میان وحی از یکسو و اندیشه و عقل انسانی از سوی دیگر برقرار است (ابوزید، ۲۰۰۷ ج: ۲۱۰).

برابری توزیع عقل در همه انسان‌ها و در نتیجه فراهم بودن امکان شناخت برابر برای همه (ابوزید، ۲۰۰۷ الف: ۲۴۱). نسبی بودن و تکامل‌پذیری شناخت، زیرا شناخت بشری است و ابزار آن دگرگونی‌پذیر است (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۸: ۱۸).

در نهایت ابوزید با تمایز نهادن میان معنی و فحوای متن، نقش معرفتی عقل نسبت به متن وحیانی را این‌گونه نشان می‌دهد: باید میان سه دسته نصوص وحی تفکیک کرد؛ متونی که شواهد تاریخی اند و باید کنار بگذاریم مانند برده داری و جزیه، متنی‌هایی که قابل تأویل‌اند مانند مفهوم عبودیت که قابل تأویل به مفهوم «تقرب» و «حب» است. (ابوزید، ۲۰۰۷ ج: ۲۱۵-۲۱۶). متونی که بر اساس فحوا قابل بسط‌اند مانند ارث زن و مرد که قرائت علمی و اهتمام به فحوا نشان می‌دهد گفتمان دینی با عنایت به وضعیت زنان در عرب پیش از اسلام، اموری را در متون مسکوت گذاشته است و این همان فحواست. (همان، ۲۳۲-۲۳۳).

در باب محدودیت عقل اگر ابوزید را پای‌بند اندیشه اعتزالی بدانیم، این محدودیت مورد پذیرش اوست اما بر اساس گرایش نو اعتزالی و دانش‌های زبانی و هرمنوتیک این بحث مطرح نمی‌گردد و محدودیت معرفتی فرا روی عقل وجود ندارد. از نظر ابوزید، با عقل می‌توان به حقیقت دست یافت و هیچ‌شناختی دور از دسترس آن نخواهد بود (عصفور، ۱۳۸۰: ۱۲).

تعارض عقل و متن وحیانی یا نقل نیز - چنان‌که اشاره کردیم - با محوریت یافتن خواننده و دغدغه‌ها و زمینه‌های فرهنگی و تاریخی او، جای طرح ندارد یا به سود عقل پایان می‌یابد.

نتیجه گیری

در دیدگاه آیت الله جوادی و نیز در دیدگاه نصر حامد ابوزید، وحی القای امر مخفی از خدای متعال بر قلب پیامبر α است با این تفاوت که در دیدگاه آیت الله جوادی، الفاظ و مطالب وحی، هر دو الهی و مصون از دستبردها و دخالت‌های بشری اند. و معصومان هردوی لفظ و معنا را در اختیار داشته و از رهگذر وحی به حقایق هستی دسترسی دارند. اما در دیدگاه ابوزید، با نزول قرآن بر قلب پیامبر α این متن، در قالب زبان بشری، شکل گرفته و از قواعد زبانی و فرهنگی تبعیت می‌کند.

آیت الله جوادی آملی، با تعریف عقل به عنوان نیروی درکی که مبدأ وحی را اثبات می‌کند و نقش معرفتی مهم در فهم آن دارد، معتقد است عقل بشری تنها به ساحات اندکی از واقعیت‌ها و حقایق هستی، دسترسی می‌یابد در حالی که وحی تمامی حقایق هستی از جمله انسان و منابع معرفتی او را در اختیار دارد. با اشراف معرفتی وحی بر عقل و منابع معرفتی انسان، تعارض میان عقل و وحی زمینه نخواهد داشت؛ تکامل انسان و ترقی دانش او تنها زوایای نوی از حقایق هستی را به او نشان می‌دهد. اما تعارض عقل و نقل با توجه به همپراز بودن آن دو ممکن است.

ابوزید اصل وحی را با عنایت به مخاطب بشری آن دور از دسترس قرار می‌دهد و با نگاه به متن وحی به عنوان متن زبانی، الفاظ وحی را بشری و در یک داد و ستد دو سویه با فرهنگ و تاریخ می‌داند. پیداست دسترسی ما به معانی وحی چه وحی قرآنی و چه سنت قطعی، تنها از رهگذر الفاظ است لذا ما فهم‌های متعدد و متکثری را خواهیم داشت. در این نگاه این عقل انسان است که به عنوان نیروی درک بشر و گران‌بار از دغدغه‌ها و رخدادهای فرهنگی و اجتماعی انسان، متن را تفسیر و تأویل می‌کند و لذا به نظر می‌رسد تعارض احتمالی در رابطه عقل و وحی، اگر زمینه‌ای داشته باشد، این بار به سود انسان و نیروی درک او پایان خواهد یافت.

پی‌نوشت

[۱] رک: آندره لالاند، موسوعه لالاند الفلسفیه، ذیل «عقل». مراد از عقل سازنده آن دسته از فعالیت‌های ذهنی است که عقل در هر استدلال یا پژوهشی آنها را انجام می‌دهد؛ فعالیت‌هایی که مفاهیم را صورت بندی و قواعد را وضع می‌کند و به بیان روشن تر، ملکه ای که هر انسانی به مدد آن قادر است ۱۷ از مجموع روابط بین اشیاء، پاره ای از اصول و قواعد کلی را استخراج کند، چنین عقلی نزد همگان واحد و یکسان است. مراد از «عقل ساخته شده» نظامی از قواعد ساخته شده و مقبول در دوره‌ای تاریخی است که ارزش و اعتباری مطلق پیدا می‌کند. (الجابری، ۱۹۸۴: ۱۵).

۱. ابن فارس احمد ابن فارس، (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغة، تحقیق و تصحیح هارون، عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۲۶ق.) الفوائد الأصولیة، ج ۱، نشر شمس تبریزی، تهران، چاپ اول.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (مرداد ۱۳۸۴)، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، چاپ سوم.
۴. -----، (۱۳۸۴)، وحی و نبوت در قرآن، قم، اسراء، چاپ دوم.
۵. -----، (۱۳۸۶)، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۶. -----، (۱۳۸۷)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، چاپ اول.
۷. -----، (۱۳۸۴)، فطرت در قرآن، قم، اسراء، چاپ سوم.
۸. -----، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، اسراء، چاپ اول.
۹. -----، (۱۳۸۸ الف)، پیامبر رحمت، قم، اسراء، چاپ دوم.
۱۰. -----، (۱۳۸۸ ب)، وحی و نبوت، قم، اسراء، چاپ اول.
۱۱. -----، (۱۳۸۹ الف)، ادب فنای مقربان، قم، اسراء، ج ۱، چاپ هفتم.
۱۲. -----، (۱۳۷۹)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، جلد اول، قم، اسراء، چاپ دوم.
۱۳. -----، (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، اسراء، چاپ پنجم.
۱۴. -----، (۱۳۸۹ ب)، جامعه در قرآن، قم، اسراء، چاپ سوم.
۱۵. -----، (۱۳۸۸ ج)، اسلام و محیط زیست، قم، اسراء، چاپ پنجم.
۱۶. -----، (۱۳۸۹ ج)، تسنیم، ج ۱۰، قم، اسراء، چاپ سوم.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق) مفردات ألفاظ القرآن تصحیح داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دار القلم - الدار الشامیة
۱۸. سجادی، جعفر، (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، پاییز.
۱۹. شهرستانی، ابی الفتح محمد ابن ابی الکریم، (۱۴۲۵ق)، مکتبۃ العصریة، صیدا - بیروت، بی تا.
۲۰. صدر الدین شیرازی، (۱۹۰۹) الحکمۃ المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعۃ، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۲۱. عدالت نژاد، سعید، (زمستان ۱۳۸۰) نقد و بررسی های در اندیشه های نصر حامد ابوزید، تهران، فرهنگ و ارتباطات اسلامی، چاپ اول.
۲۲. علیخانی، علی اکبر و همکاران، (زمستان ۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ج ۱۹، چاپ اول.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ ق)، کتاب العین، قم، هجرت، بی جا، ج ۱.

۲۴. قاضي عبد الجبار، (۱۴۲۲ ق)، شرح الأصول الخمسة، بيروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۲۵. قاضي عبد الجبار، (۱۹۶۵-۱۹۶۲ م)، المغنی فی أبواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة.
۲۶. قماشى، سعید، (زمستان ۱۳۸۴) جایگاه عقل در استنباط احکام، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۲۷. کریمی نیا، مرتضی، (زمستان ۱۳۷۶)، آرا و اندیشه های دکتر نصر حامد ابوزید، تهران، مدیریت مطالعات اسلامی
۲۸. گلی، جواد، (تابستان ۱۳۹۰) «نقد و بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید در باره چیستی وحی قرآنی»، در: معرفت کلامی، سال دوم، تابستان.
۲۹. محمد عابد الجابری، (۱۹۸۴) تكوين العقل العربی، (نقد العقل العربی ۱) بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۳۰. المرتضی، ابن یحیی، (۱۹۸۸)، طبقات المعتزله، بیروت، دار المنتظر.
۳۱. مسعودی جهان گیر، (بهار و تابستان ۱۳۸۸) «تأثیرات عقل فلسفی بر کلام شیعی»، در: شیعه شناسی.
۳۲. مفهوم النص و تفکر اعتزالی جدید (بی تا)، سعید عدالت منش، نقد و بررسی اندیشه های نصر حامد ابوزید، گزارش سید حسن اسلامی
۳۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲) معنای متن پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، چاپ سوم.
۳۴. ----- (۲۰۰۵) اشکالیات القرائه و آلیات التأویل، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة السابعة.
۳۵. ----- (۲۰۰۶) النص و السلطة و الحقیقة، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الخامسة.
۳۶. ----- (۲۰۰۷ الف)، الاتجاه العقلي فی التفسیر دراسة فی قضیة المجاز فی القرآن عند المعتزلة، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة السادسة.
۳۷. ----- (۲۰۰۷ ب) دوائر الخوف قرائة فی خطاب المرأة، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة الرابعة.
۳۸. ----- (۲۰۰۷ ج) نقد الخطاب الديني، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، لطبعة الثالثة. ۱۹
۳۹. ----- (۲۰۰۸) مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، المغرب - بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبعة السابعة.
۴۰. وصفی، محمد رضا، (۱۳۸۷)، نو معتزلیان، تهران، نگاه معاصر، چاپ اول.
۴۱. یوسفیان حسن - شریفی احمد حسین، عقل و وحی، (۱۳۸۳)، تهران، فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.