

مفهوم «وحی» در تفاسیر معاصر

سهیلا پیروز فر^۱

سیده زهرا حسینی (نویسنده مسئول)^۲

چکیده

بحث ماهیت «وحی» و کیفیت نزول آن، از آغاز بعثت پیامبر ﷺ کانون توجه اندیشمندان بوده است. فرا بشری بودن مبدأ وحی و بشر بودن دریافت کننده آن، فرایند فهم و حقیقت وحی را دشوار کرده است، در دوره معاصر با گسترش علوم تجربی و تفکرات مادی گرایی، برخی از مفسران و قرآن پژوهان در ایران و جهان اسلام تحلیل‌های جدیدی از وحی ارائه داده‌اند که بیشتر بر اساس تجربه دینی است و درباره وحی و نقش پیامبر ﷺ در آن به لوازم و نتایجی رسیده‌اند که متفاوت و گاه متناقض با دیدگاه‌های رایج در این باب است. در واقع اختلاف در تفسیر این پدیده نزد برخی مفسران و قرآن پژوهان شاهی برای مدعاست. پژوهش پیش رو ناظر به تفسیر وحی از نگاه برخی مفسران و قرآن پژوهان معاصر است که تبیین‌های نوینی از پدیده وحی و فرآیند آن، ارائه داده‌اند. در واقع تلاش برای یافتن علل طبیعی و تجربی امور و پرهیز از نسبت دادن نادانسته‌ها به غیب، نه تنها خداشناسی را تغییر داد، بلکه در تفسیر پدیده‌هایی که ماوراء الطبیعی خوانده می‌شوند، نیز دگرگونی ایجاد کرد.

کلید واژه‌ها: ماهیت وحی، تفسیر، قرآن پژوهان، سروش، شبستری، آرکون.

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد و استاد مدعو جامعه المصطفی ﷺ العالمیه

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی ﷺ العالمیه

مقدمه

«وحی» در بینش اسلامی از جایگاه خاصی برخوردار است و محور اصلی آموزه‌های دینی و معارف اسلامی تلقی می‌گردد. مفهوم وحی یکی از مفاهیم مهم و اساسی همه ادیان ابراهیمی بوده و درواقع وجه تمایز ادیان الهی از مکاتب بشری است. به تعبیر دیگر اسلام دین وحی و قرآن محصول آن است، لذا هر نوع تحلیل و تفسیر وحی درحقیقت تحلیل و تفسیر بنیاد اسلام است و هر خطایی در آن سبب انحراف افکار و تحریف دین و برداشت نادرست از آن خواهد شد. مفسران ذیل آیاتی که به وحی اشاره دارد بعضی از دیدگاه‌های خود را در این باره بیان کرده‌اند. در این میان برخی مفسران و اندیشمندان مباحث قرآنی بر این باور تأکید کرده‌اند که قرآن کلام بشری است و پیامبر ﷺ نقش اصلی را در ایجاد آن داشته است. برخی نیز پدیده وحی را مترادف با تجربه دینی برشمرده‌اند، ولی وحی با استناد به متن قرآنی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلیٰ به جهان ماده آمده است. این نوشتار به بررسی و تحلیل دیدگاه‌های معاصران به پدیده وحی می‌پردازد.

ویژگی‌های تفسیری عصر حاضر

قرن ۱۴ و ۱۵ در علم تفسیر مکمل یکدیگرند که تحولی بنیادی در علوم به ویژه تفسیر ایجاد کرده است؛ تحولی که هم اکنون وجود دارد مقدمه آن آغاز حرکتی در قرن ۱۴ است. (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۳۲۶)

عصر حاضر که از قرن ۱۴ آغاز می‌شود دارای ویژگی‌هایی است؛ پیشرفت علوم تجربی، صنایع، وجود بحرآن‌های معنوی به دلیل دوری از دین و حضور دانشمندان مادی و تهاجم گسترده استعمارگران علیه مسلمانان را می‌توان از مهم‌ترین ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی عصر حاضر بر شمرد. وجود چنین خصوصیتی در این عصر اقتضانات خاص خود را به دنبال دارد و در تمام عرصه‌ها به ویژه تفسیر اثر می‌گذارد. دوره معاصر بیانگر تحولی بزرگ و همه جانبه در شیوه‌ها و مباحث تفسیری بوده است تحولی که به پیدایش سبک‌های مختلف تفسیری از منظری جدید انجامید. (الشرقاوی، ۱۹۷۹م: ۹۲)

۲. شیوه‌های مختلف تفسیر در عصر حاضر

به دلیل گستردگی و نوآوری‌ها، در تفاسیر عصر حاضر با دیدگاه‌های متنوعی از جمله انطباق قرآن با هر فرضیه‌ای از علوم تجربی یا سوق دادن به مباحث سیاسی و جهادی و... مواجه هستیم. آیت الله معرفت شیوه‌های تفسیری عصر جدید را به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. شیوه علمی که با تأثیر از کشفیات جدید علمی پدید آمد.
۲. شیوه ادبی، اجتماعی که متأثر از ادبیات معاصر و با توجه به نیازهای اجتماعی روز ظهور یافت.
۳. شیوه‌ی سیاسی انحرافی که بر اثر شعبات حزبی و گروه‌بندی‌های سیاسی در جوامع اسلامی پدید آمده است.
۴. شیوه عقلی افراطی که بر اثر خود باختگی در مقابل تمدن معاصر و با گرایش‌های الحادی به وجود آمد و سعی بر آن دارد تا آیات قرآن را طبق دیدگاه‌های علمی جدید تفسیر یا تأویل کند و بیشتر صبغه تحمیل را دارد تا تفسیر. (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۴۵)

تفسیر به شیوه عقلانی افراطی، بر اثر موج‌های سیاسی، اجتماعی در این چند دهه اخیر پدید آمده است و خودباختگی برخی نویسندگان در مقابل تهاجم فرهنگی عصر، آنان را وا داشته تا هر گزارش غیبی یا پدیده غیر قابل تفسیر مادی را با تأویلات غیر منطقی و بی‌اساس توجیه کنند و به اصطلاح طوری وانمود کنند که دین و قرآن همان را می‌گویند که علم‌گرایان محض باور دارند و پیش‌خود خواسته‌اند تا رضایت و پذیرش غربیان را جلب نمایند، غافل از آنکه خود مجذوب آنان شده‌اند و می‌کوشند گزاره‌های وحی را نیز با خود همراه کنند. در این گونه تفسیرها وحی دستخوش توجیهات و تأویلات غریبی گشته که بیرون از قواعد فن تفسیر است. (همان: ۵۰۹) تفسیر سید احمدخان هندی در قرن ۱۴ پیش‌تاز به وجود آمدن این گونه تفاسیر است.

۳. مفهوم شناسی وحی

وحی در لغت به معنای اشاره سریع؛ الهام، در دل افکندن، تفهیم و القای علم پنهانی، پیام و سخن در گوش و آهسته سخنان رمزی و پیام‌های مخفیانه به وسیله رمز یا

اشاره (ابن منظور، بی تا، ج ۱۵: ۲۴۰) و نیز هر آنچه به دیگری القا کنی تا بفهمد وحی است. (قرشی، ۱۳۵۴، ج ۷: ۱۸۹)

مرحوم علامه طباطبایی وحی اصطلاحی را چنین تعریف کرده‌اند: «وحی شعور و درک ویژه‌ای است در باطن پیامبران که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند، ممکن نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۲۳۰)

۴. رهیافت‌های گوناگون در تفسیر وحی

آنچه در تفسیر عصر حاضر اولویت دارد، طرح شفاف و روشن دیدگاه قرآن درباره تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی و پاسخ روزآمد به شبهات عصری است. شبهات دینی فراوانی دغدغه انسان معاصر است که مکاتب غیر دینی و ادیان غیر اسلامی پاسخی برای آن ندارند، شبهات مربوط به وحی نیازمند به پاسخ و باز اندیشی است که مفسران قرآن می‌توانند نقش مهمی در این زمینه ایفا کنند و در جایگاه مراجع فکری و دینی جوامع با توجه به توانایی و ایمان لازم، دیدگاه قرآن را به خوبی روشن کنند.

از میان تفاسیری که به پاسخگویی شبهات مرتبط با وحی پرداخته‌اند می‌توان به تفسیر نمونه، اثر جمعی از نویسندگان و زیر نظر آیت الله ناصر مکارم شیرازی، تفسیر منشور جاوید آیت الله سبحانی و تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن) از آیت الله جوادی آملی اشاره کرد.

چنان که گذشت وحی محصول ارتباط پیامبران با عالم غیب است و چنین ارتباطی با ادراکات عادی انسان و علل مادی و طبیعی قابل توصیف نیست، ولی در این میان کسانی که ماورای طبیعت را نپذیرفته‌اند در مقابل چنین پدیده‌ای به دست و پا افتاده‌اند که برای آن علت یا علل مادی جستجو کنند و در این مورد به فرضیه‌های سست و بی‌پایه‌ای دست زدند. (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۶۵) ما در اینجا در مقام پاسخ به شبهات نیستیم، بلکه فقط به رهیافت‌های گوناگون مطرح شده در تفسیر وحی، اشاره می‌کنیم.

۴.۱. رهیافت جامعه‌شناختی

گروهی بر این عقیده‌اند که نبوغ فردی، سبب اندیشه‌هایی در درون افراد می‌شود که از آن به نام وحی نبوت تعبیر می‌شود. آنان معتقدند دستگاه آفرینش، افراد نابغه و خیرخواهی را در دامن خویش پرورش می‌دهد و آنان روی نبوغ ذاتی و افکار عالی خود

جامعه را به اخلاق نیک و اعمال شایسته و رعایت عدالت اجتماعی و... دعوت نموده و از این رهگذر گام‌های مؤثری برای سعادت بشر بر می‌دارند و آنچه را که به عنوان دستور و قانون به مردم عرضه می‌دارند، جز نتیجه نبوغ و زاییده فکر عالی آنان چیز دیگری نیست و هرگز ارتباطی با جهان دیگر ندارد. وحی منبعی جز عقل انسانی ندارد و محصول نبوغ بشری است و در طول تاریخ بشر، در هر قرنی، نوابغی که عالی‌ترین تجلیات افکار انسانی را دارا بودند بروز کرده و خدماتی به جهان انسانیت نمودند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۲۰: ۵۲۲؛ الیاده، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۰۹) اشکالات این نظریه فزون‌تر از آن است که در اینجا بازگو شود.

۲.۴. رهیافت روان‌شناختی

این نظریه با نظریه دوم فاصله چندانی ندارد، جز اینکه در اینجا مسئله خیال و تخیل در کار نیست، بلکه افاضه‌ای است از باطن نفس به ظاهر آن و حاصل آن این است که از نظر روانکاوان، روان انسان دارای دو بخش است؛ بخشی از آن ظاهر و بخش دیگر آن پنهان است. بخش نخست از روان انسان را روان خودآگاه و بخش دوم آن را روان ناخودآگاه می‌نامند. روان ناخودآگاه بر روان خودآگاه حکومت و فرمانروایی دارد چه بسا انسان رازی دارد که هرگز راضی به کشف آن نیست و از ترس فاش شدن، آن را به دست فراموشی می‌سپارد، اما ناگهان بر زبان او جاری می‌گردد و راز خود را فاش می‌سازد و نکته آن این است که چنین راز از جهان ناخودآگاه وارد حوزه خودآگاه می‌گردد و به فرماندهی بخش ناخودآگاه روان، بخش خودآگاه بدون اختیار آن را می‌پذیرد و از طریق زبان ظاهر می‌گردد. این گروه با اثبات این شخصیت نامرئی برای انسان می‌خواهند مشکل وحی را از این طریق توجیه کنند. می‌گویند وحی همان تراوش وجدان مخفی و تجلی شعور باطن پیامبران است و هرگز فرشته‌ای در کار نبوده و پیامی از خدا نیامده است، بلکه شخصیت باطنی آنان در صفحه ذهن خودآگاه، ظاهر شده و از آنجا به صفحه ذهن خودآگاه وارد می‌شود. (الیاده، همان: ۲۷۳؛ وجدی، ۱۹۱۰م، ج ۱۰: ۷۱۲ و ۷۱۹)

۳.۴. رهیافت تجربی معرفتی (فیلسوفان)

فلاسفه مشاء پس از اثبات وجود صانع به عقول دهگانه معتقدند و دهمین عقل را عقل فعال می‌نامند. وظیفه عقل فعال این است که نفوس انسانی را از مقام قوه به فعل

رسانیده و در خواست طبیعی هیولای جهان ماده را که با زبان حال خواستار صورت‌های جوهری است پاسخ مثبت دهد.

عقل فعال در مکتب مشاء نقش مهمی در القای حقایق و افاضه معارف و تکمیل نفوس دارد و تمام معارفی که بر قلب اولیاء و بزرگان افاضه می‌شود همگی از ناحیه اوست. نفوس ضعیف همواره اسیر حواس ظاهری و گرفتار قوای باطنی می‌باشند، ولی هرگز قدرت و توانایی صعود به مقام برتر را ندارند، اما نفوس قوی و نیرومند، نفوسی که از صفای کامل برخوردارند در حالت خواب و بیداری می‌توانند با عقل فعال تماس گرفته و حقایق و معارفی را به صورت معقول و کلی از آنجا دریافت کنند. از آنجا که قوای درونی انسان بسان آیینه‌های متقابل هستند، این معارف عقلی را در قوه خیال به صورت کلام موزون و فصیح درک کرده و قوه خیال این افاضات عقلی را در این مرحله به صورت کلام که مشتمل بر یک سلسله معارف حقیقی است، دریافت می‌کند و سپس این کلام موزون به حکم اصل از مرحله خیال تنزل کرده و در حس مشترک به صورت کلام شنیده می‌شود و در نتیجه حقایق علمی و معارف الهی از طریق عقل فعال البته به اذن و مشیت الهی به نفوس مستعد و آماده افاضه می‌گردد.

در هریک از قوای انسانی به شکل خاصی و متناسب با آن متجلی و ظاهر می‌شود. از طرفی عقل فعال که در لسان شرع همان فرشته الهی و ملک قدسی است و مفیض این حقایق علمی و معارف الهی است در عالم مثال به صورت ملک دیده می‌شود و گاهی حقیقت آن تنزل یافته در عالم طبیعت و ملک به صورت انسان متمثل می‌گردد و انسان کامل با دیدگان ظاهری خود او را مشاهده می‌کند.

حقیقت نبوت همان ارتقای نفس نبوی به مقام عقل فعال است که حقایقی از آن به صورت معارف و علوم در آئینه روح او منعکس می‌گردد، آن‌گاه قوه خیال این حقایق را متناسب با واقعیت خود به صورت کلام فصیح و بلیغ درک کند و سپس صورتی محسوس از آن در حس مشترک منعکس می‌گردد و نفس نبوی با گوش خود کلام الهی را می‌شنود و فرشته وحی همان عقل فعال است که در عالم مثال به صورت موجودی مثالی نمایان گردیده و گاهی نیز به صورت انسانی در عالم طبیعت متمثل می‌شود. مثلاً وحی در عالم عقل به صورت وجود عقلی و معارف کلی است و در عالم مثال به صورت الفاظ و اصوات مثالی است که در این ظرف و مرتبه وجودی، حقیقتاً وجود دارد و در حس مشترک به صورت اصوات و الفاظ مسموع است و هرکدام در مرحله خود وجود واقعی داشته و هرگز

مخلوق نفس پیامبر و ساخته فکر و خیال او نیست، بلکه آینه روح او شایستگی دارد که حقیقت وحی با مراحل سه‌گانه آن، در مراتب عقل، خیال و حس مشترک او متجلی گردد و از آنجا که سلسله نظام هستی به آفریدگار جهان منتهی می‌گردد سرانجام حقیقت وحی از مبدا آفرینش به نفس پیامبر افزوده می‌شود.

فرشته وحی نیز واقعیتی است غیر قابل انکار، ولی در هر مرحله با وجود مناسب آن جلوه و تجلی می‌کند. فرشته وحی در عالم مثال و خیال وجود مثالی همان عقل فعال است که برای خود واقعیتی انکارناپذیر دارد و همین گونه است تمثیل جسمانی او در برابر دیدگان پیامبر که در این مرحله نیز برای خود دارای حقیقت و واقعیت متناسب با این مرحله است. (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۲۰: ۵۱۸؛ فارابی، ۱۳۷۴: ۱۱۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۳۵)

این بیان متکی بر مقدماتی است که امروز بسیاری از آن‌ها مردود شناخته شده است و از طرفی هم این فرضیه با آنچه از آیات قرآن به روشنی درباره وحی استفاده می‌شود، هماهنگ نیست، زیرا آیات قرآن با صراحت وحی را یک نوع ارتباط با خدا می‌شمرد.

۴.۴ رهیافت معرفتی و زبانی (متکلمان)

دیدگاه مشهور کلام اسلامی و مسیحی، وحی را از سنخ زبان، گزاره و فعل گفتاری وصف می‌کند و بر این باور است که از سوی خداوند به طور مستقیم یا به وسیله فرشته، پیام و گزاره‌ای به پیامبر ابلاغ و منتقل می‌شود و پیامبر نیز مانند مأمور، به اجرای پیام آسمانی ملزم است. نکته دیگر این که در این دیدگاه، در نزول وحی (قرآن مجید) اصرار دارد که عین الفاظ قرآن از سوی خداوند یا به وسیله جبرئیل به پیامبر اسلام ﷺ وحی و ابلاغ شده و پیغمبر، هیچ لفظ و کلمه‌ای را بر آن نیفزوده است. به خلاف دیدگاه بعضی که معتقدند فقط معانی قرآن بر پیامبر نازل شده و خود پیامبر الفاظ قرآن را جعل و اختراع کرده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۵۹)

۴.۵ رهیافت همسان‌انگاری تجربه دینی و وحی

برخی از محققان مسلمان معاصر معتقدند که باید الگوهای سنتی را در تفسیر و تبیین وحی کنار بگذاریم و آن را با پارادایم معرفتی که در دست است مورد تفسیر قرار داد. امروزه اگر مدل معرفتی دیگری مثل تجربه دینی پذیرفته شود در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید.

بر اساس این دیدگاه آنچه با تجربه دینی دریافت می‌شود نه الفاظ بلکه معانی و حقایقی است که نیازمند تفسیر است. وقتی تجربه در تعبیر می‌آید چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی در تجربه او اثر می‌گذارد و تجربه دینی پیامبران نیز تافته جدا بافته‌ای نیست و همچون دیگر تجربه‌ها در زندان محدودیت‌های انسانی گرفتار است و راه گریزی از خطا ندارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۴۰۵)

سید احمد خان هندی از جمله کسانی است که این دیدگاه را پذیرفته است. او با توجه به مؤلفه‌هایی که از وحی ارائه می‌دهد، روشن می‌گردد که وی تا حد بسیار زیادی اعتقاد به همسان‌انگاری وحی با تجربه دینی دارد و نگارنده هم بر همین اساس به بررسی دیدگاه او پرداخته و تفسیرهای روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و... از وحی و نقد آن، مورد نظر نیست.

قبل از اینکه به نقل دیدگاه وی در مورد وحی بپردازیم ابتدا اجمالا به تجربه دینی اشاره می‌کنیم.

۵. مفهوم‌شناسی تجربه دینی

تجربه دینی از دو عنصر تجربه و دین تشکیل شده است. تجربه در معنای عام خود به معنای شناخت حاصل از زندگی بوده، فرآیندی زمانمند و دارای سلسله مراتب است. (بالمر، ۱۳۷۷: ۲۷۶)

کاربرد تجربه در عرف خاص که در فلسفه علم بکار می‌رود و مقصود شیوه‌ای خاص از تحصیل معرفت است که از فرضیه، مشاهده و آزمون تشکیل می‌گردد. شیوه‌ای که به علوم تجربی و طبیعی اختصاص دارد از کاربردهای مزبور آنچه در تجربه دینی مقصود است کاربرد دوم تجربه در عرف عام است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۱۴۲)

تجربه اقسام زیادی دارد؛ یکی از مهم‌ترین آن‌ها تجربه دینی است. احساسی درونی ورای حواس پنجگانه، معرفتی و شهودی و مواجهه‌ای قلبی که یا متعلق به خود خداست یا به حقایقی از آن جهان. (یزدانی، ۱۳۸۰: ۱۷) می‌توان به طور کلی گفت تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد. (لنگه‌اوزن، ۱۳۷۹: ۷)

۶. وحی از دیدگاه سید احمد خان هندی

تفسیر سید احمد خان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان است؛ این تفسیر ۱۶ سوره اول قرآن (تا سوره نحل) را در بر می‌گیرد. سید احمد خان هندی از مفسرین مشهور شبه قاره هند است که تفسیر خاصی از وحی ارائه می‌دهد که مطالعه آن نشانگر تأثیرگذاری وحی بر دیدگاه نواندیشان دینی است. سید احمد خان وحی را از یک سو تجربه‌گرایانه و دیگر سو قرآن را عین کلام الهی دانسته که هیچ‌گونه خطایی در آن رخ نداده است. انکار فرشته وحی در کنار سایر دیدگاه‌های او اندیشه نوگرایانه دو سویه‌ای را طرح می‌نماید که به زعم وی، ساحت جدیدی را پیش روی اندیشمندان قرآن‌هاده است. (نصری، ۱۳۹۴: ۲۶۹)

برای رسیدن به درک درستی از اندیشه‌ی این مفسر، ابتدا باید مؤلفه‌های دیدگاه او درباره وحی تقسیم بندی شود. رهیافت سید احمد خان بر مؤلفه‌های زیر استوار است:

۶.۱. فرشته وحی

سید احمد خان، فرشته وحی را به قلب پیامبر ﷺ تعبیر نموده و می‌نویسد باید دانست که رابطه‌ای بین خدا و شخص نبی، همین ملکه قدسی نبوت است که آن را ناموس اکبر و به اصطلاح شرع، جبرئیل می‌نامند. آری، قلب پاک نبی که آینه سراپا نمای حق و مظهر تجلیات ربانی و همان قلب نورانی او قاصدی است که پیغام نزد خدای برده و پیغام از خدا گرفته، بر می‌گردد. (هندی، ۱۳۳۲: ۳۲)

سید احمد خان تفسیر مکانیکی نحوه آمدن وحی به پیامبر ﷺ را رد می‌کند. به عقیده او، هیچ واسطه‌ای میان خدا و پیامبر ﷺ نیست. پیامبر، وحی را به طور مستقیم از خدا می‌گیرد و جبرئیل در حقیقت معرف نمادین قوه پیامبر ﷺ است. دل او آینه‌ای است که اشراقات الهی را باز می‌تاباند. دل اوست که پیامش را به خدا می‌برد و سپس با پیام الهی باز می‌گردد. او موجودی است که کلام الهی از او صادر می‌شود. گویی وحی از او صادر می‌شود و بی‌لفظ و بی‌آوای خدا را می‌شنود و وحی از دل او مانند چشمه‌ای می‌جوشد و سپس به سوی او روان می‌شود. تجارب روحانی او، همه دستاورد طبیعت انسانی است. او کلام نفسی خود را با گوش جسمانی خود می‌شنود، چنان که گویی دیگری با او سخن می‌گوید و خود را با چشم جسمانی خود می‌بیند، چنان که گویی شخص دیگری در برابر او ایستاده است.

سید احمد خان، وحی را روح الهی می‌داند که در وجدان انسان کار می‌کند. شدت احساسی که تا عمق شخصیت انسان را به لرزه در می‌آورد سبب می‌شود که او چنین احساس کند که گویی دارد چیزی خارج از خود دریافت می‌کند، در حقیقت وحی، برون‌فکنی آگاهی درونی است. وی تأیید مدعای خود را از این معنا می‌گیرد که قرآن به تدریج طبق اقتضاء به پیامبر نازل شد نه یکجا. همه توانایی‌های آدمی فقط وقتی به فعل در می‌آید که بعضی موقعیت‌ها و نیازها، عمل آن را ایجاب کند. ذهن انسان مخزنی است از افکار متعدد و اشعار از بر شده و وقایع به خاطر سپرده که البته در وضع عادی گویی خفته‌اند، ولی وقتی که موقعیت اقتضاء کند به فعل در می‌آید. (همان: ۳۹-۳۵) اعتقاد به فردی بودن وحی که چون چشمه‌ای از درون پیامبر می‌جوشد، نفی وساطت بین خدا و پیامبر را به دنبال دارد. او معتقد است که این وساطت وجود ندارد و جبرئیل، جلوه مجازی و کنایی قوه پیامبری است.

۲.۶ نبود تفاوت میان وحی و عقل

به عقیده سید احمد خان هیچ اختلاف کیفی، میان وحی و عقل وجود ندارد به نظر او وحی خبری نیست که از بیرون به پیامبر برسد، بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری اوست در واقع وحی را بازتاب ژرفای درون انسان می‌داند به هنگام تماس با حق؛ حقیقی است که با آن رشد می‌کند، می‌جنبد و به کمک آن موجودیت می‌یابد. (خرم‌شاهی، ۱۳۶۴: ۶۰)

۳.۶ تفاوت نداشتن میان پیامبران و دیگر مردم

چنین به نظر می‌رسد که وی هیچ تفاوتی میان پیامبران و دیگر آدمیان قایل نیست. آن‌هایی که عقل بالاتری دارند رهبران و پیشوایان مردم‌اند. پیشوایان در همه ساحت‌های زندگی انسان، اعم از دینی و غیر دینی ظهور می‌کنند و همه آن‌ها بی‌هیچ تمایزی، قابل الهام و یا وحی روحانی‌اند. به عقیده او تفاوت میان پیامبران و نوابغ نه به خاطر تفویض پیامبری به آن‌ها است، بلکه موارد تفاوت میان ساحت‌هایی است که در آن‌ها کار و زندگی می‌کنند. وی رابطه پیامبر و پیروانش را چون چوپان و گوسفندان می‌داند که هر دو متعلق به مقوله حیوانیت‌اند و برخورداری از عقل، چوپان را از گوسفندان متمایز می‌کند. (هندی، ۱۳۳۲: ۳۴)

۶. ۴ تلقی قوه نبوت به قوه طبیعی خاص

به عقیده‌ی وی پیامبری قوه طبیعی خاص مانند دیگر قوا و قابلیت‌های آدمی است که در وقت مناسب، شکوفا می‌شود همچنان که در زمان معین، گل می‌شکفت و میوه می‌رسد. گاهی اتفاق می‌افتد که یک فرد خاص از قوه و قابلیت برخورداری می‌شود که مردم او را در آن رشته خاص از هنر یا حرفه، نابغه می‌شناسند. کسی که از توانایی‌های طبیعی خارق العاده‌ای برخوردار است و به این وسیله می‌تواند روح جدیدی در حیات اخلاقی بشر بدمد پیامبر نامیده می‌شود، هنگامی که میوه این قابلیت‌های طبیعی، در وقت مناسب رسید او احساس می‌کند فراخوانده شده است تا رسالت تازه‌ای تهذیب اخلاقی و روحانی خود را به مردم اعلام کند. (همان: ۵۴)

با بیان پاره‌ای از عقاید سید احمد خان چنین به نظر می‌رسد که به نظر او، وحی و تجربه‌هایی از این قبیل اموری نفسانی هستند و سخنان خداوند همان سخنان پیامبر است. در نتیجه وحی، تابع پیامبر و زاییده فکر و نفس اوست.

آسیب‌های مبنایی این نگرش، مشکل هستی‌شناسی، نفی سرشت زبانی وحی، خط‌پذیری قرآن، انکار معرفت بخشی، نفی عصمت پیامبر، قرآن‌گرایی افراطی و سنت‌گریزی است. این دیدگاه به لحاظ روش دچار رأی گروهی گردیده که سعی می‌کند وحی را با جنبه طبیعی توجیه نماید و جنبه ناسوتی دادن به وحی، باعث پذیرش تکثرگرایی دینی گردیده که نوعی غرب‌زدگی در افکار را به همراه دارد و به رواج اندیشه‌های نوگرایانه و پیدایش مذاهب انحرافی انجامیده که آسیب‌های جدی بر پیکره‌ی اسلام وارد ساخته است. (خاکپور، ۱۳۹۲: ۸۹)

رویکرد تجدد گرای سید احمد خان علی‌رغم اینکه وی تفسیری بر قرآن نگاشت، نتوانست آغازگر جریان تفسیری ادامه داری باشد، اما تأثیر فراوانی بر عالمان دینی معاصر گذاشت. در اینجا به اختصار به تبیین دیدگاه آنان می‌پردازیم.

۷. وحی در اندیشه عالمان معاصر

اینک به معرفی آن دسته از متفکرانی می‌پردازیم که درباره «وحی» و «تجربه دینی» دیدگاه خاصی ارائه کرده‌اند. البته دیدگاه آنان با نقدهایی روبه‌رو است، اما نقد مطالب فرصت دیگری می‌طلبد، از این رو فقط به ذکر دیدگاه آنان می‌پردازیم.

۷. ۱. فضل الرحمن

فضل الرحمن به سبب فعالیت‌های پژوهشی و تألیف آثار متعدد و تربیت شاگردان فراوان به ویژه به دلیل آرای نواندیشانه تأثیرگذار، در میان اسلام‌پژوهان مسلمان و غربی جایگاه ویژه‌ای دارد. وی پس از تحصیل و تدریس در غرب و مطالعه آثار فلسفی دچار شک‌گرایی شد و باورهای سنتی‌اش درهم شکست و از همین زمان برنامه فکری او به عنوان نواندیش و اصلاح‌گر دینی آغاز شد. او یکی از محققان پیشگام مسلمان در دوره جدید است که نظریه‌ای دگراندیشانه درباره موضوع پیچیده وحی ارائه داده است. (علاقه بندی، ۱۳۹۱: ۱۰) به نظر فضل الرحمن، ارتباط بین وحی و بافت فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ای که قرآن در آن نازل شده پس از چند سده از میان رفته و همین امر سبب ایجاد گسل فرهنگی شده است که منشأ خلل‌های فراوانی در فرایند تدوین کلام و فقه اسلامی شده است. پیامد طبیعی اخذ مفاهیم سنتی و بدون در نظر گرفتن بافت اجتماعی حقیقت فاصله تاریخی آن باعث شد که احکام قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا نگریده شود و بسیاری از عالمان گمان کنند که چون قرآن از جانب خداوندی است که علم به گذشته، حال و آینده دارد هر آنچه در آن است نیز باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها سازگار باشد. به نظر او باید قرآن را بر اساس زمینه خاص فرهنگی، تاریخی عصر نزول فهمید و پس از استنباط اصول کلی و روح حاکم بر پیام قرآن در آن برهه تاریخی، آن اصول را متناسب با شرایط کنونی جامعه و مقتضیات بشر امروز به کار گرفت. (آزاد، ۱۳۸۸: ۱۳۷)

فضل الرحمن از یک سو به عنوان مسلمان متعهد اعتقاد داشت که قرآن کتابی جاودانه برای همه زمان‌ها و مکان‌ها است، اما در عین حال به سبب آشنایی با هرمنوتیک و نقد تاریخی متون دینی، تاریخ را هم عنصری تعیین‌کننده در رویکرد به قرآن می‌دانست. بدین ترتیب مهم‌ترین دغدغه وی در رویکرد به قرآن از این قرار بود؛ عرضه راه‌حلی برای این معضل که هرمنوتیک جاودانگی پیام قرآن باوجود پذیرش انطباق آن با شرایط تاریخی عصر نزول چگونه ممکن است و این پیام برای مسلمانان امروز چه معنایی دارد؟ در تصویری که فضل الرحمن از قرآن به دست می‌دهد دو عنصر اساسی بسیار پررنگ و برجسته می‌نماید؛ یکی بُعد روان‌شناختی شخصیت پیامبر ﷺ را در فرایند دریافت وحی و دیگری اوضاع و احوال فرهنگ و اجتماع جامعه آن روز عربستان. (عباسی، ۱۳۹۵: ۱۶۰)

وی نخست دیدگاه سنتی مسلمانان درباره وحی یا همان نظریه املای وحی را به نقد کشید. مطابق این نظریه، پیامبر ﷺ در فرایند وحی همچون دستگاه ضبط صوت، صرفاً

دریافت‌کننده پیام خداست و پیام را دقیقاً در قالب همان کلمات و جملات القاء شده اضافه می‌کند و متن قرآن را به همان سرعتی که دریافت کرده است انتقال می‌دهد. (همان: ۱۷۰)

حاصل سخن فضل الرحمن در این زمینه این است که کلمات قرآن در عین حال که کلام خداوند است اما کلام پیامبر نیز هست، چرا که نقش او را نمی‌توان در حد بایگانی محض برای وحی تنزل داد، لذا شخص پیامبر در ایجاد الفاظ خارجی قرآن نقش دارد. در نتیجه باید گفت اصل وحی به صورت حقیقتی منبسط و جمع که هنوز حالت لفظی نوشته از سوی خداوند بر قلب پیامبر توسط روح که باید آن را حالت خاصی از شهود میان پیامبر و خداوند در نظر بگیریم القا می‌شده و سپس پیامبر خود آن را در قالب الفاظ به تناسب موضوعات، به نحوه تاریخ‌مند قرائت می‌کرده است. وی در بیان کیفیت وحی به پیامبر با نفی مطلق وساطت فرشته، نحوه القای آن را در قلب پیامبر به نحوی الهامات کلی خالی از الفاظ تعبیر می‌کند که هرچند نامی از آن نمی‌برد، اما در واقع می‌شود همان تجربه دینی که در نتیجه، الفاظ قرآن را باید گزارش بر ساخته از سوی شخص پیامبر دانست. (نظری، ۱۳۹۵: ۱۲۸)

۲.۲. اقبال لاهوری

محمد اقبال لاهوری از نخستین متفکران اسلامی است که وحی را در ارتباط با تجربه دینی تفسیر می‌کند. او از آگاهی پیامبران و تجربه دینی سخن می‌گوید و تجربه دینی را همان تجربه عرفانی به شمار می‌آورد. یکی از دلایل روی آوردن اقبال به بحث تجربه دینی این است که وی روش فلاسفه و علمای طبیعی را به تنهایی قبول ندارد، زیرا بر این باور است که این دسته از افراد به چیزهایی شکل و صورت می‌دهند که جز اشیائی مرده و بی‌روح، چیزی نیستند. همچنین آن‌ها نمی‌توانند در بین اشیاء مرده روحی بدمند زیرا نه ید بیضای موسی را دارند و نه روح عیسی را. (سعیدی، ۱۳۷۰: ۲۰۵) همچنین اقبال علم فیزیک‌دانان را نیز برای کسب حقیقت، ناکافی می‌داند و معتقد است که آن نوع مادیگری که فیزیک کلاسیک خود را نیازمند آن می‌داند، به سرعت رو به زوال می‌رود، بنابراین بشر امروز نیازمند روش دیگری برای کسب حقیقت است و آن عبارت است از تجربه درونی. (اقبال لاهوری، ۱۳۷۹: ۳۰)

از نظر اقبال، پیامبری را می‌توان نوعی خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن تجربه اتحادی تمایل دارد که از حدود خود لبریز شوند و در پی پیدا کردن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آن‌ها بدهد. تفاوتی که اقبال میان تجربه پیامبری و تجربه بشری قائل می‌شود در واکنش فردی و روانی به خود تجربه است. حضرت محمد ﷺ به آسمان و معراج رفت و بازگشت؛ سوگند به خدا اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی‌گشتم. (اقبال لاهوری، بی‌تا: ۱۴۲) در این مدل معرفتی، شناخت حاصل از تجربه مواجهه با حقایق وحیانی ایستا و ساکن نیست از این نظر، دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است. قرآن که تجربه پیامبر است از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع ترجمان تجربه وحی است نه خود وحی. (سروش، ۱۳۷۳: ۱۰۳)

چنین دیدگاهی در تعارض با تعریف سنتی و قدیمی وحی و مبانی الهیات طبیعی است که در آن فرض می‌شود اعتقاد به خدا و سایر اعتقادات دینی را به کمک براهین فلسفی می‌توان اثبات کرد. (پیترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۶) اقبال با برداشتی از قرآن، وحی را خاصیتی از زندگی معرفی می‌کند و با تقسیم زندگی دینی به سه دوره کلی، آن‌ها را به ترتیب، دوره‌های ایمان، اندیشه و اکتشاف می‌نامد.

در دور نخست ایمان به شکل دستورات انضباطی است که فرد یا همه افراد باید آن را به منزله فرمان بی‌چون و چرا بپذیرد و در مورد هدف آن، هیچ تعقلی نکند. در این دوره، از نظر اقبال، وحی فرمان‌روایی مطلق دارد.

در مرحله دوم مرحله تعقل در دستورات و تأمل در منبع نهایی آن قدرت و انضباط است. در این مرحله، شالوده زندگی دینی بر نوعی مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد و نظری منطقی درباره جهان به وجود می‌آید که بخشی از این نظر، شامل شناخت خدا و قدرت اوست.

در مرحله سوم، روان‌شناسی جانشین مابعدالطبیعه می‌شود. زندگی دینی اشتیاق ارتباط مستقیم با حقیقت مطلق را ایجاد می‌کند. دین عاملی در هماهنگی و جذب حیات و قدرت می‌شود. سفر بی‌آنکه خود را از محدوده قانونی شهر خارج سازد، با کشف منبع اصلی شریعت، که در اعماق خودآگاهی خاص اوست، از شخصیتی آزاد برخوردار می‌شود چرا که در این دوره، عقل نقل‌کننده می‌تواند وحی را نقد و بررسی کند. در مرحله سوم

که پای تجربه دینی به میان کشیده می‌شود و فرد برای رسیدن به هدف کشف باید از تجربه دینی آغاز کند. (معروف، ۱۳۸۷: ۹۰) اقبال با اینکه در طرح این نظریه، مرهون برخی از متفکران غربی، به ویژه شلایر ماکر است، امتیاز ویژه او از آن‌ها، آشنایی‌اش با قرآن و عرفان شرقی است. تجربه دینی از نظر وی تجربه‌ای است اصیل، مستقیم و بی‌واسطه که موجب شناخت می‌شود و موضوع آن الهی است یعنی به ذات متعالی می‌پردازد که از آن به خدا تعبیر می‌شود و تفاوت آن با تجربه معمولی این است که چون حاصل موضوعی الهی و فرا حسی است، یافته‌هایش هم غیر حسی است (همان: ۶۹)

۳.۷. محمد آرکون

محمد آرکون دانشمند معاصر الجزایری تبار، از بزرگ‌ترین اسلام‌شناسان فرانسه، استاد ممتاز دانشگاه سوربن و از اندیشمندان اسلامی است. وی از طرفداران نوین‌گرایی و انسان‌گرایی اسلامی است و دیدگاه‌های خاصی پیرامون قرآن کریم و وحی دارد که بسیاری از قرآن‌پژوهان را تحت تأثیر خود قرار داده است. (آدریانی، ۱۳۹۵: ۹۳)

به نظر آرکون ما باید زمینه نو و وسیعی از ادراک عقلانی را برای فکر و اندیشه فراهم آوریم که به طور شایسته خصایص اسلام و مدرنیسم را یکجا دارا باشد. (آرکون و گارده، ۱۳۷۰: ۳۰۹) وی می‌خواهد قرآن را در برابر پرسش‌های انتقادی و کاوش‌های جدیدی که به جایگاه زبانی، تاریخی، انسان‌شناختی، تئولوژیک و فلسفی آن تعلق دارد، بنشاند. او آرزو دارد با این کار نوزایش فرهنگی و عقلی پدید آید. (آرکون، ۲۰۰۷م: ۱۶) به نظر آرکون، اگر رویکرد عقلانی اهل اعتزال زنده شود، می‌توان در اندیشه اسلامی و عربی کنونی، فلسفه‌ای برای آدمی‌پیریزی کرد که به آدمی در مقام شخص بیندیشد. (همان: ۱۷)

آرکون وحی را چنین تعریف می‌کند: «وحی پدید آمدن معنایی جدید در درون انسان است که این معنا امکانات نامحدود و به تعبیر دیگر پی‌درپی را برای وجود بشری به دنبال دارد». (همو، ۲۰۰۷م: ۷۹) وی با تأثیر پذیری از فرهنگ مسیحیت، در مورد قلمرو و مصادیق وحی چنین می‌نویسد: «وحی، بودا و کنفسیوس و حکیمان آفریقا و همه صدهای بلندی که تجربه اجتماعی گروهی از بشریت را تجسم می‌بخشد، در بر می‌گیرد». (مزوغی، ۲۰۰۷م: ۱۷۵)

از دیدگاه وی، وحی در شرایط وبستر تاریخی ویژه‌ای گردآوری و ثبت شده است، پس باید آن را در معرض نقد تاریخی قرار داد که در این زمینه توجه به فاصله زمانی تلفظ آیات در زمان پیامبر ﷺ و کتابت آن در زمان عثمان پر اهمیت است. وحی که سخنی آزاد و ناگهانی و متعالی بود، پس از ثبت، میان دو جلد کتاب و در زبان بشری طبیعی خاصی محصور شده است. از نگاه او قرآن در تبدیل از گفتار شفاهی (وحی) به متن نوشتاری (مصحف) دگرگونی معنایی یافته است، زیرا به نظر وی گفتار شفاهی، مقدس اما دسترس ناپذیر است، آنچه دسترس‌پذیر است همین متن نوشتاری است که نامقدس است و می‌توان با روش نقد تاریخی درباره تکوین آن بحث کرد و متن نهایی و بسته شده را از نو گشود. (خلجی، ۱۳۷۷: ۱۹۹)

۴.۷. حسن حنفی

حسن حنفی متفکر مصری، همانند بسیاری از روشنفکران مسلمان هم دوره خود مانند محمد آرکون با توجه به بنیان‌های محکم و استوار معرفت‌شناسی و فلسفه‌های اروپایی از آن‌ها متأثر شد. نسبیت‌گرایی، فایده‌گرایی، قداست‌زدایی، تجربه‌گرایی و اومانیزم رهیافت‌هایی است که مبانی اندیشه حنفی را سامان داده است. (بصیری، ۱۳۹۵: ۲۰)

از دیدگاه وی، حقیقت وحی بر دو گونه است:

۱. وحی خاص که ویژه پیامبران است.

۲. وحی عام که صاحبان بینش و نظر می‌توانند درک کنند.

تنها دریافتی که از وحی خاص داریم، این است که نوعی معرفت بشری است. در حقیقت، علم الهی صفت ذاتی خداوند نیست، بلکه پیامی از سوی خداوند بر رسول اکرم ﷺ به صورت لفظ نازل شده است و با اندیشه انسان تعقل و دریافت می‌شود. این علم به محض تلبس وحی به لفظ بشری، داخل در ممکنات شده و برای انسان مکلف، متغیر، خواندنی، تعقل‌پذیر، فهم‌پذیر و تفسیرپذیر می‌شود. (حنفی ۱۹۹۵، ج ۱: ۲۷۷) در نتیجه، مبادی و اصول کلی شناخت بشری از وحی، این ویژگی‌ها را دارد:

۱. وحی ماهیت معرفتی از سنخ معارف بشری دارد.

۲. تغییر در نحوه تطبیق آن است که بر اساس زمان و مکان متفاوت است.

۳. بر اساس توانایی و استعدادهای انسان‌ها، انعطاف‌پذیری دارد. (همان، ج ۴: ۱۳۶)

وحی عام در منظومه فکری حنفی همان است که اهل نظر و فیلسوف، توانایی درک آن را دارد. حنفی می‌گوید:

طبیعت وحی است و وحی طبیعت، و هرچه انسان طبعاً به آن گرایش دارد، وحی است و هر جهتی که وحی دارد، به سمت وسوی طبیعت است. وحی و طبیعت یک شیء واحد است و از آنجا که طبیعت دوام و استمرار دارد، وحی و نبوت به این معنا نیز ادامه دارد، لیک ما پیامبرانی هستیم که از طبیعت وحی می‌گیریم. وحی ما بدون فرشته و پیامبر است. (حنفی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۲)

حنفی مانند بسیاری از روشنفکران دیگر، اساس تشریع را به روش تجربی استقرایی می‌داند که به جای بحث از علل مؤثر، به سادگی، حتی بدون نیاز به پرداختن به علوم لغوی متن، از طریق حدس می‌فهمد. وی به تجربه دینی قائل شد تا آنجا که تطبیق رسالت بر واقع و تجربه آن در زندگی مردم را ملاک صحت رسالت شمرده است. (همو، ۱۹۹۵، ج ۴: ۹۰) وی در باب وحی و نبوت، موضوعی تحت عنوان تطور وحی و استكمال آن را این گونه بیان می‌کند که وحی در حرکت تاریخ به کمال می‌رسد و این استكمال، نسخ ادیان را به همراه دارد، یعنی نبوتی بعد از نبوت دیگر. این تطور همگام با پیشرفت و تطور آگاهی انسانی است و هدف نهایی آن، وصول انسان به کمال خویش یعنی استقلال عقل (از هر عاملی خارج از انسان حتی از وحی) و آزادی اراده اوست. در این صورت غایت وحی و تطور آن به انجام می‌رسد، پس نبوت وسیله است نه هدف، بدین ترتیب انسان با خدا و پیامبر کاری ندارد. (آقاجانی، ۱۳۹۰: ۳۸)

حنفی ضمن انتقاد از اهتمام به مباحث الهیات در تفاسیر موجود، توجه به دین، نفس و عقل را به عنوان عناصر مهم حیات فردی و اجتماعی انسان، ضروری دانسته و می‌گوید: نگرش نوین و مهم این است که پیام وحی را درون تجارب انسانی بیابیم تا با وجود انسانی هم معنا گردد. (حنفی، ۱۳۸۰: ۱۸۱) همچنین ترجیح می‌دهد که به جای تفسیر، واژه تحلیل تجارب را به کار ببرد. از نظرگاه حنفی، تفسیر حلقه ارتباط وحی با واقعیت است و مفسر تلاش می‌کند تا از طریق تجارب روزمره، فاصله میان حقیقت نظری و واقعیت را از بین ببرد. برای تحقق این هدف، روش تحلیل تجارب شخصی و شعور فردی به عنوان منشأ طبیعی و نخستین صدور نص، ضروری است. بدین ترتیب روشن می‌شود که تفسیر همان تأویل است؛ یعنی بازگرداندن متن به اصل آن است که از طریق

تحلیل تجارب فردی و استنباط معنا و پیام نهفته در آن، ممکن می‌شود و برای فهم آن نیازمند روایات و تفسیر به رأی نیستیم. (مدنی، ۱۳۹۲: ۷۰)

وی نیز از جمله کسانی است که دیدگاه تاریخ‌مندی وحی را می‌پذیرد. او معتقد است که هرگاه رویدادی رخ داد و عرصه بر مردم تنگ می‌شد و موقعیت ایجاب می‌کرد، وحی از جانب خداوند می‌رسید؛ یعنی نیاز از زمین برمی‌خاست و پاسخ از آسمان نازل می‌شد. تفاوت حجم آیات به همین علت است، بنابراین متون دینی، خواه وحی باشد خواه سنت، در موقعیت‌های تاریخی خاصی به وجود آمده است که نمی‌تواند بیانگر واقعیت امروز باشد، مگر اینکه دوباره بازخوانی، تأویل، حذف و بازنویسی شود. (حنفی، ۱۹۸۸م، ج ۱: ۱۰۰)

۵.۷. نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید (۲۰۱۰-۱۹۴۳) که از اندیشمندان معاصر مصری است، از جمله مهم‌ترین اندیشمندان است که با رویکرد اصلاح‌گرایی به نظریه‌پردازی درباره چیستی وحی قرآنی پرداخته است. نظریات ابوزید درباره وحی قرآنی، واکنش‌های گوناگونی را در جهان اسلام برانگیخته است. برخی با استناد به این نظریات او را تکفیر کردند و خواستار صدور حکم ارتداد او شدند و گروهی از اندیشمندان مسلمان نیز به نقد آن‌ها پرداختند، اما دگرانديشان مسلمان از این نظریات استقبال کردند؛ در اقتباس و ترویج آن‌ها کوشیدند و بر مبنای آن‌ها نظریاتی درباره قرآن و اسلام ارائه دادند.

دیدگاه ابوزید درباره چیستی وحی قرآنی به مرور زمان متحول شده است، به گونه‌ای که می‌توان سه دیدگاه متفاوت را به او نسبت داد:

۱. دیدگاه اول ابوزید

او تلاش می‌کند که نشان دهد وحی، امری مسبوق به سابقه در فرهنگ عربی بوده و لذا از جهت فرهنگی پذیرفته شده است. این کار از طریق ایجاد تشابه میان پدیده کهانت، شاعری و پیامبری صورت می‌گیرد. ابو زید می‌گوید که در تصور عربی نبوت و کهانت، هر دو به وحی تعلق دارند؛ فرشته در حالت نبی و شیطان در حالت کاهن و غیبگو. در این ارتباط وحی پیامی رمزی وجود دارد که سوم شخص، دست‌کم آن را در لحظه دریافت وحی در نمی‌یابد. به همین سبب پیامبر آن پیام را به مردم ابلاغ می‌کرد، همان گونه که کاهن از محتوای دریافت نهانی خویش خبر می‌داد. (عسکری یزدی و

میرزایی، ۱۳۹۸: ۶۱۲-۵۹۱) او معتقد است که کاهنان، شاعران، پیامبران و عارفان، همگی از قوه خیال بهره می‌برند و از این جنبه وجودی استفاده می‌کنند و تنها مرتبه ایشان متفاوت است؛ پیامبران در رتبه نخست، عارفان در مرتبه دوم و کاهنان در مرتبه سوم قرار دارند. (مروتی و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۰)

۲. دیدگاه دوم ابوزید

بر اساس دیدگاه اول وی می‌توان گفت ابوزید قرآن را کلام خدا می‌داند، اما وی در دوره دوم حیات فکری‌اش، وحی را به عنوان الهامات در نظر می‌گیرد که فاقد سرشت زمانی است و پس از دریافت معنا از جبرئیل به آن صورت زبانی می‌بخشد. جبرئیل که حامل کلام خداوند برای پیامبر اکرم بود، به زبان عربی سخن نمی‌گفته است، بلکه الهام می‌گرفته و الهام از سنخ اندیشه و افکار است، نه زبان و واژه. قرآن تعبیر عربی پیامبر اکرم از کلام خداوند است. (خیرجویی، ۱۳۹۲: ۲۳-۱)

۳. دیدگاه سوم ابوزید

یکی از تحولات فکری ابوزید پس از تألیف کتاب مفهوم النص این است که قرآن را به عنوان یک متن واحد در نظر نمی‌گیرد، بلکه به دلایلی، آن را مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند. هنگامی که قرآن گردآوری می‌شود توالی تاریخی این گفتارها رعایت نمی‌شود، بلکه این گفتارها در واحدهای بزرگ‌تری به نام سوره گنجانده می‌شود. قرآن کلام پیامبر، به عنوان بشری همچون ماست که مواجهه‌های خود را با خدا گزارش کرده است. قرآن حاصل رابطه دیالکتیکی پیامبر با امور واقع و حوادث اجتماعی و پرسش و پاسخ‌هایی است که اعراب با پیامبر داشته و همگی آن‌ها در فرآیند تولید قرآن نقش داشته است. (زاهدی و ابراهیمی، ۱۳۹۳: ۱۶۳-۱۴۳)

۷. ۶. عبدالکریم سروش

سروش، از برجسته‌ترین روشنفکران ایرانی است که خود را نومعتزلی می‌نامد. او پس از اینکه قرآن را محصولی بشری و خطاپذیر معرفی می‌کند، برای دفاع از نظریه خود ادعا می‌کند که بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه سده‌های میانی اسلام دارد؛ سپس معتزله را در اعتقاد به این نظریه، هم‌عقیده با خود معرفی کرده، می‌گوید: «باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر

مخلوق بودن قرآن به طور تلویحی آمده است».(سالاری و احمدی، مقایسه رویکرد معتزلیان با برخی نو معتزلیان پیرامون وحی)(با محوریت نظریه تجربه دینی): (۸) وی از جمله کسانی است که با تأثیر از نظریه تجربه دینی و نظر اقبال در مسئله وحی به این بحث پرداخته، وی در آثار مختلف به این مسئله اشاره کرده و در تبیین این وضع چندین تلقی از مسئله خاتمیت ارائه نموده است:

۱. وی در برخی آثارش با تجربه دینی دانستن تجربه پیامبر، معتقد است وحی که در اختیار مردم قرار می‌گیرد هنوز تفسیر نشده و برای مردم هم تر و تازه است و گویا هر لحظه بر مردم وحی می‌بارد و همیشه این وحی که نوعی تجربه باطنی پیامبر بود به نحوی تازه و دست‌نخورده وجود دارد. از این رو نیازی به پیامبر جدید نیست و هر کس می‌تواند با رأی خود تفسیر از وحی داشته باشد این گونه نیست که وحی برای خود سخنی داشته باشد، بلکه این ما هستیم که الفاظ وحی را به سخن می‌آوریم.(سروش، ۱۳۷۶: ۸۲)

۲. وی در برخی دیگر از آثارش با تمسک به عقل جمعی و به پیروی از تفسیر اقبال معتقد است که دوران وحی سپری شده و مردم مستغنی از آن هستند و اکنون دوره عقل است و باید به عقل جمعی رجوع کرد. او رابطه بین پیامبر با امت را همچون رابطه بیمار و طبیب می‌داند که تنها تا زمانی نیاز به آن دارد که مریض است و هر موقع خوب شد دیگر نیاز به طبیب ندارد. به عبارت دیگر این رابطه، رابطه معلم و شاگرد است که وقتی شاگرد رشد کرد و به اندازه معلم آموخت، خودکفا شده و نیازی به معلم ندارد.(همو، ۱۳۷۵: ۴۰)

۳. وی بر اساس نظریه تجربه نبوی، معتقد است که این تجربه توسط دیگران قابل تکرار است و تجربه‌های دینی افرادی که پس از رسول الله ﷺ می‌آیند باعث بی‌نیازی آنان از پیامبر جدید می‌گردد. وی بر این باور است که با بسط تجربه نبوی دیگر نیازی به تجدید نبوت نیست.(سروش، ۱۳۸۵: ۵۲)

هر سه تلقی وحی از خاتمیت، مبین این است که پس از ختم نبوت، دیگر به آمدن حجت الهی و تبیین و تفسیر آسمانی از آموزه‌های دینی و انسان نیاز نیست و بشر می‌تواند راه خویش را بیابد، انسان است و تجربه دینی خودش یا انسان است و تفسیر خودش از

کتاب خدا و سنت نبوی و یا انسان است و عقل جمعی و آنچه خرد جمعی به آن حکم دارد. (همان: ۵۳)

این سخنان واکنش‌های فراوانی از سوی دین‌شناسان و فیلسوفان ایرانی در پی داشت. آیت الله جعفر سبحانی، آیت الله مصباح یزدی، آیت الله مکارم شیرازی، آیت الله جوادی آملی، بهاء‌الدین خرمشاهی، دکتر یحیی یثربی، علیرضا قائمی‌نیا، عبدالله نصری و... از جمله کسانی بودند که در مقام پاسخ به او برآمدند (محمد قوچانی، گزارشی از نقدهای متقابل روحانیان و سروش، شهروند، ش ۱۱: ۲۱) و به اظهارات وی درباره قرآن واکنش نشان دادند. اکنون گویا آیت الله جوادی آملی ترجیح داده تا به جای آنکه مانند آیت الله جعفر سبحانی دست به نامه‌نگاری با عبدالکریم سروش بزند و خود را در معرض گزند و تندى پاسخ‌های این روشنفکر ایرانی قرار دهد، پس از گذشتن مدتی از فروکش کردن مباحثه، با کتابی به زبان عربی و با نام *الوحي و النبوه* در مقام پاسخگویی به او برآید.

۷.۷. محمد مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری از جمله اندیشمندان دینی ایران معاصر است که می‌کوشد تفسیری نوین از مضامین بنیادین الهیات اسلامی عرضه کند. در این میان خصوصاً نظریه او درباره ماهیت کلام وحیانی در خور توجه است. وی سلسله مقالاتی با عنوان قرائت نبوی از جهان» و آثار بعدی خود، دو دیدگاه درباره قرآن کریم طرح کرده است:^۱

۱. نه معانی قرآن کریم از سوی خداست و نه الفاظ آن، بلکه هر دو مستند به شخص پیامبر، حضرت محمد ﷺ و ساخته ایشان است؛

۲. قرآن کریم کتاب قانون نیست و در آن هیچ حکم ابدی وجود ندارد و احکام ذکر شده در آن تنها برای اصلاح جامعه زمان پیامبر ﷺ بود و بسیاری از این احکام مناسب زمان حاضر نیست و اجرای آن‌ها در این زمان، ناممکن و نادرست است. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۶۰)

^۱. شبستری به ویژه درباره دیدگاه دوم، مراجع معظم تقلید را به مناظره فراخواند که در پی آن، چهره‌های گوناگونی از حوزه و دانشگاه و برخی از شاگردان مراجع معظم تقلید از جمله آقايان عبدالحسین خسرویناه، محمدتقی سبحانی، علیرضا قائمی، ابوالفضل ساجدی و محمد محمدرضایی آمادگی خود را برای مناظره با آقای شبستری در محیطی علمی اعلام و نیز مقالاتی در پاسخ به دیدگاه‌های وی نوشتند و در اینترنت منتشر کردند؛ اگرچه پیش از آن نیز مقالات و کتاب‌هایی مرتبط با دیدگاه‌های یادشده، تألیف و منتشر شده بود.

شبستری با نقدی که بر تفسیر سنتی وحی وارد می‌کند، تلقی جدیدی از وحی ارائه می‌دهد. دایره وحی از نظر شبستری بسیار گسترده است، یعنی وحی کلام خداوند نیست که به وسیله پیامبر به مردم ارسال شود، بلکه هر سخنی که بر انسان اثر بگذارد، سخن خداوند است. به بیانی دیگر، وقتی انسان سخنی را می‌شنود که افق جدیدی بر او می‌گشاید احساس می‌کند که خطاب کننده‌ای از آن ماوراها است. این خطاب به گونه‌ای است که آتش در جان مخاطب می‌اندازد و او را ویران می‌سازد درحالی که خطاب‌های معمولی فقط در سطح موجود مخاطب، با وی تماس برقرار می‌کند. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۶۵) شبستری قرآن را کلام پیامبر می‌داند. به زعم او هم الفاظ و معانی قرآن از پیامبر بوده است و گاهی ادعا می‌کند که پیامبران کلام خدا را تجربه کرده به مردم انتقال می‌دهند.

به دنبال مطلب فوق شبستری ادعا می‌کند که چون زمان یک پدیده انسانی و تاریخی است، لذا پیامبر فقط باید احکام تاریخی و مقطعی را بیان کند نه احکام فراتاریخی را. سخن وی را به گونه دیگری هم می‌توان تقریر کرد؛ چون قرآن به زبان انسانی بیان شده نمی‌توان واجد احکام فراتاریخی یعنی احکامی باشد که شامل تمام انسان‌ها در تمام عصرهاست. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۸۰) شبستری قرآن را فهم و قرائت پیامبر از جهان می‌داند. از نظر وی پیامبر موجودات عالم را چونان نمودهایی خدا تجربه می‌کرد و فهمش هم عین تفسیرش بود. پیامبر هم موحدانه به جهان می‌نگریست و هم موحدانه زندگی می‌کرده است. قرآن هم بیان‌کننده و گزارشگر نوع نگرش پیامبر به جهان و نحوه زیست اوست. (نصری، ۱۳۹۴: ۳۱۲)

نتیجه‌گیری

مسئله وحی در ادیان آسمانی، یکی از مهم‌ترین مسائل و جامع مشترک میان آن‌ها است. وحی در لغت به معنای اشاره سریع، الهام، کلام خفی و پنهانی است و در اصطلاح عبارت است از تفهیم حقایق و معارف دینی به پیامبران و انسان‌های برگزیده از راه‌های غیرعادی برای هدایت و راهنمایی انسان است. در دوره معاصر با ارتباط بیشتر جهان اسلام با جهان غرب و همچنین پیشرفت دانش بشری و افزایش آگاهی‌های انسان درباره بسیاری از پدیده‌ها شاهد ایجاد تحولاتی در تفسیر سده‌های متأخر هجری هستیم. در واقع تلاش برای یافتن علل طبیعی و تجربی امور و پرهیز از نسبت دادن نادانسته‌ها به

غیب، نه تنها خداشناسی را تغییر داد، بلکه در تفسیر پدیده‌هایی که ماوراء الطبیعی خوانده می‌شوند، نیز دگرگونی ایجاد کرد. گرایش عمومی مفسران به سمت تبیین علّی و علمی اموری همچون وحی که آن را باید در پرتو ذهنیت این دوران جدید توضیح داد، در خور توجه است. آنچه سید احمد خان هندی در مورد وحی می‌گوید نمودی روشن از این ذهنیت مفسران است؛ رویکرد تجددگرایی سید احمد خان علی‌رغم اینکه وی تفسیری بر قرآن نگاشت، اما نتوانست آغازگر جریان تفسیری ادامه‌داری باشد. سید احمد خان وحی را از یک سو تجربه‌گرایانه و از دیگر سو قرآن را عین کلام خداوند دانسته که هیچ‌گونه خطایی در آن رخ نداده است. با انکار فرشته وحی در کنار سایر دیدگاه‌های او، اندیشه نوگرایانه‌ای را مطرح می‌نماید که مطالعه آن نشانگر تأثیرگذاری بر دیدگاه عالمان دینی نظیر فضل‌الرحمن، اقبال لاهوری و... است. به طور خلاصه می‌توان گفت رویکرد عالمان دینی دو ویژگی مهم دارد؛ اول اینکه به رابطه متن قرآنی و شرایط تاریخی و نیز رابطه وحی و تاریخ توجه زیادی می‌کند و دوم اینکه به عقل مادی و یافته‌های عقلی و انسانی در فهم قرآن اهمیت زیادی می‌دهند.

منابع و مأخذ:

- آرکون، محمد (۲۰۰۷م)، الفکر الاسلامی نقد و اجتهاد، ترجمه هاشم صالح، بیروت: دارالساقی.
- آرکون محمد و لویی گارده، (۱۳۷۰)، اسلام؛ دیروز، فردا، ترجمه محمد علی اخوان، [بی‌جا]: مسمر.
- _____ (۱۴۱۲ق)، التراث و التجدید، بیروت: مؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر.
- _____ (۱۳۸۰)، قضایا معاصره، مرکز مطالعات بین‌الملل، مشق امروز.

- _____ (۱۹۸۸م)، هموم الفكر و الوطن، قاهره: دارقبا.
- ابن سینا، حسین (۱۳۷۶)، الهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات حوزه قم.
- ابن منظور، محمد (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- اقبال لاهوری، محمد (بی تا)، احیای فکر دینی، ترجمه محمد آرام، تهران: انتشارات پایا.
- _____ (۱۳۷۹)، بازسازی اندیشه دینی در اسلام، ترجمه محمد بقایی، تهران: فردوس.
- آزاد، علیرضا (۱۳۸۸)، نگاهی به رویکرد هرمنوتیک فضل الرحمن در تفسیر قرآن، پژوهش دینی، ش ۱۹.
- آقاجانی، نصرالله (۱۳۹۰)، نقد و بررسی رویکرد تاریخی و تمدنی حسن حنفی به اسلام و میراث اسلامی، تاریخ اسلام، ش ۴۰.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷)، دین پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بالمر، ریچارد (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- بصیری، عباس (۱۳۹۵)، بررسی اجمالی اندیشه و دیدگاه‌های حسن حنفی، پژوهش در تاریخ، ش ۱۹.
- پترسون، مایکل (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- حنفی، حسن (۱۹۹۵م)، من العقيدة الى الثورة، قاهره: مدبولی.
- خاکپور، حسین (۱۳۹۲)، بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره وحی، فصلنامه مطالعات شبه قاره، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ش ۱۷.

- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران: کیهان.
- خلجی، مهدی (۱۳۷۷)، آرا و اندیشه‌های دکتر محمد آرکون، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.
- خیرجویی، غری (۱۳۹۲)، تحلیل و نقد وحي شناسی دکتر نصر حامد ابوزید از منظر علامه طباطبائی، جستارهای فلسفه دین، س ۷، ش ۲.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۵)، کلام تطبیقی؛ نبوت امامت و معاد، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضایی آدریانی، ابراهیم (۱۳۹۵)، نقد دیدگاه «محمد آرکون» درباره زبان قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان، ش ۲۱.
- زاهدی، محمدصادق و مجید ابراهیمی (۱۳۹۳)، سرشت وحي؛ مقایسه آرای مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید، تأملات فلسفی، ش ۱۲.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، منشور جاوید، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۶)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۳)، قصه ارباب معرفت، تهران: صراط.
- _____ (۱۳۷۵)، مدارا و مدیریت، تهران: صراط.
- سعیدی، غلامرضا (۱۳۷۰)، اندیشه‌های اقبال لاهوری، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- الشرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۹م)، الفكر الديني في مواجهة العصر: دراسة التحليلية لاتجاهات التفسير في العصر الحديث، بيروت، دارالعودة.
- صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.

- طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- عباسی، مهرداد (۱۳۹۵)، رویکرد تاریخی فضل‌الرحمن به قرآن، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۳.
- عسکری یزدی، علی و سعید میرزایی (۱۳۹۸)، بررسی و نقد چیستی و حی از دیدگاه نصر حامد ابوزید، فلسفه دین، ش ۴.
- علوی مهر، حسین (۱۳۸۴)، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، آراء أهل المدينه الفاضله، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- علاقه بندی، فاطمه (۱۳۹۱)، دیدگاه‌های قرآنی فضل‌الرحمن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد.
- قدر دان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۱)، حقیقت وحی: تجربه دینی و عرفانی، قبسات، ش ۲۶.
- قرشی، علی‌اکبر (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لنگهاوزن، محمد (۱۳۷۹)، تجربه دینی، نقد و نظر، ش ۲۳.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
- مدنی، هناء (۱۳۹۲)، بررسی تطبیقی حقیقت وحی از دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی، سفیر نور، ش ۵۰.
- مروتی، سهراب و همکاران (۱۳۹۴)، بررسی انتقادی دیدگاه نصر حامد ابوزید در مورد وحی، الهیات قرآنی، ش ۵.

- مزوغی، محمد (۲۰۰۷م)، العقل بین التاریخ و الوحي، حول العدمیه النظریه فی اسلامیات محمد آرکون، بغداد: منشورات جمل.
- معروف، محمد (۱۳۸۷)، فلسفه دین از نگاه اقبال، ترجمه محمد بقایی مکان، تهران: مروارید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۴)، انکار قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نظری، محمدعلی (۱۳۹۵)، تحلیل و نقد مبانی نظری تاریخمندی قرآن با تأکید بر آراء اقبال و فضل‌الرحمن، پایان‌نامه ارشد.
- وجدی، محمد فرید (۱۹۱۰م)، دائرة المعارف القرن العشرين، بیروت: دارالمعرفه للطباعة والنشر.
- هندی، سید احمدخان (۱۳۳۲)، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: شرکت تضامنی محمد حسن علمی و دیگران.
- یزدانی، عباس (۱۳۸۰)، تجربه دینی، قم: انجمن معارف.

