



Critique of the principles of the nature of quranic prophetic revelation in the thought of nasr hamed abu zayd with emphasis on al-mizan

Hossein Alavi Mehr ¹

ABSTRACT

Revelation is a theological, interpretive and philosophical subject and is considered one of the most fundamental religious teachings. The present study, in an analytical and critical way, critiques the principles of recognizing the nature of revelation from the perspective of Nasr Hamed Abu Zayd as a representative of the intellectual current.

Abu Zayd's most important principles about the nature of Qur'anic revelation are his consideration of the words of the Holy Qur'an as the words of the Prophet, the historicalization of Qur'anic revelation, and considering it as a religious experience. The basis for his taking the words of the Qur'an as the words of the Prophet is his reliance on some verses and rational evidence, the difference in readings, and the existence of abrogating and abrogated verses in the Qur'an; the basis for his taking the revelation of the Qur'an as a historical issue is his reference to the interrelationship between the occurrence of the Qur'an and the coherence between its gradual revelation and the issue of revelation as a historical issue; and the basis for his considering the issue of revelation as a religious experience is his reliance on historical evidence. Therefore all of this has been criticized on the basis of rational and Quranic arguments according to the origins and opinions of Quranic thinkers, as it has been proven the divine nature of the words and meanings of Quranic revelation, and that it is not limited to the time and place of the era of revelation, and the non-interference of man in the process of revelation. The challenge of the Qur'an, the miracle of its eloquence and rhetoric, the fact that the Prophet was illiterate, and the verses that stipulate the revelation of the Qur'an in Arabic from God, prove the revelation-base of the words of the Qur'an.

KEYWORDS: The nature of Quranic revelation, Nasr Hamed Abu Zayd, Principles of revelationology of Abu Zayd, Consideration of Quranic words as one of Prophet's, Historicalization of Qur'anic revelation, Religious experience.

¹. Associate Professor and faculty member of the Mustafa International University | halavimehr5@gmail.com



پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني



نقد مبانی ماهیت وحی نبوی قرآنی در اندیشه نصر حامد ابوزید با تأکید بر المیزان

حسین علوی مهر^۱

چکیده

وحی موضوعی کلامی، تفسیری و فلسفی است و یکی از بنیادی‌ترین معارف دینی به حساب می‌آید. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی و انتقادی، به نقد مبانی شناخت ماهیت وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید به‌عنوان نماینده جریان روشنفکری می‌پردازد. مهمترین مبانی ابوزید درباره ماهیت وحی قرآنی، نبوی دانستن الفاظ قرآن کریم، تاریخ‌مند دانستن وحی قرآنی و تجربه دینی انگاری آن است. مبانی نبوی دانستن الفاظ قرآن به استناد آیات، دلایل عقلی، اختلاف قرائات و ناسخ و منسوخ، مبانی تاریخ‌مند دانستن وحی قرآنی به استناد تلازم حدوث قرآن و تلازم نزول تدریجی آن با تاریخ‌مندی وحی، و مبانی تجربه دینی دانستن وحی قرآنی به استناد شواهدی تاریخی شکل گرفته که جملگی آن‌ها بر اساس ادله عقلی و قرآنی مبتنی بر مبانی و آرای اندیشمندان قرآنی، نقد و ماهیت الهی الفاظ و معانی وحی قرآنی، محصور نبودن آن در زمان و مکان عصر نزول و عدم دخالت بشر در فرایند وحی اثبات می‌گردد. تحدی قرآن و اعجاز در فصاحت و بلاغت، اُمی بودن پیامبر و آیاتی که نزول قرآن را با زبان عربی از جانب خداوند می‌داند، و حیانی بودن الفاظ قرآن را ثابت می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ماهیت وحی قرآنی، نصر حامد ابوزید، مبانی وحی‌شناسی ابوزید، نبوی دانستن الفاظ قرآن، تاریخ‌مندی وحی، تجربه دینی.

۱. مقدمه

یکی از مباحث اساسی در دین‌شناسی که زیربنای سایر معارف دینی است، شناخت ماهیت وحی است. چستی وحی به‌عنوان امری الهی و دارای مبدأیی الهی که نه فاعلی بشری دارد، نه خطا در آن راه می‌یابد و نه محصور در زمان و مکان و تاریخ می‌گردد و نه از فرهنگ زمانه تأثیر می‌پذیرد، مسأله‌ای است که مورد تأکید اندیشمندان مسلمان بوده و هست. همواره مفسران قرآنی و متکلمان اسلامی در کتاب‌های کلامی و تفسیری خود به این مسأله پرداخته و آن را تبیین کرده‌اند. در دوران معاصر نیز دو اندیشه متضاد درباره ماهیت وحی به وجود آمد؛ یک اندیشه بر آن است که وحی اگرچه مربوط به امور معنوی و درونی انسان است اما ماهیتی بشری دارد که دارای مبانی خاص خود است. اندیشه دیگر بر آن است که معنوی و درونی بودن آن با الهی بودن وحی هماهنگی است. این دو اندیشه متضاد در باب ماهیت وحی در جامعه اسلامی دو نماینده دارد: یک نماینده در میان روشنفکران و نو معتزلیان و یک نماینده در میان مفسران معاصر و اندیشمندان سنتی شیعه. نصر حامد ابوزید به‌عنوان نماینده جریان روشنفکری و نو اعتزالی با بیان نظرات چالش‌برانگیز خود پیرامون ماهیت وحی، حقیقت الهی وحی را مورد مناقشه قرار داده و آن را به‌عنوان امری بشری و خطاپذیر و منحصر در زمان و مکان تبیین نموده است. ماهیت الهی وحی از منظر روشنفکرانی چون ابوزید، مانع نوسازی معارف دینی اسلام مطابق دستاوردهای فکری غرب است؛ لذا به بازاندیشی این امر بر اساس مبانی الهیاتی غرب پرداختند. در این راستا ابوزید با تأثیرپذیری از مبانی فلسفی و الهیات غربی، تلاش نموده تا وحی را امری بشری و مبتنی بر تجربه دینی و پدیده‌ای تاریخ‌مند معرفی نموده و الفاظ قرآن را نبوی بداند. پُر واضح است چنین نگاهی هم وحی را به‌عنوان امری الهی مخدوش می‌نماید و هم چهره بی‌خطا و معصوم وحی را آلوده به خطا و اشتباه می‌کند و وحی قرآنی را محصور در زمان و مکان نزول می‌نماید. در مقابل این نگاه بشری به وحی، اندیشه متفکر، فیلسوف و مفسر بزرگ معاصر شیعی علامه طباطبایی قرار دارد که ماهیت وحی را بر اساس ادله قرآنی و برهانی به‌عنوان امری الهی، خطاناپذیر و غیر محدود به زمان و مکان نزول تبیین نموده است.

با توجه به اینکه اعتقاد به الهی بودن ماهیت وحی، یکی از معارف بنیادین دین اسلام و زیربنای معارف آن است و بشری دانستن ماهیت وحی قرآنی به منزله انکار الهی بودن دین اسلام است، ضرورت پرداختن به این مسأله و تحلیل مبانی شناخت ماهیت وحی از منظر ابوزید بر اساس مبانی علامه طباطبایی روشن می‌گردد. براین اساس مسأله محوری، این پژوهش تحلیل و نقد مبانی شناخت ماهیت وحی از دیدگاه نصر حامد ابوزید، به‌عنوان نماینده جریان بشری دانستن وحی، بر اساس دیدگاه‌های علامه طباطبایی به‌عنوان نماینده الهی دانستن ماهیت وحی است.

این پژوهش آرای این دو اندیشمند در باب ماهیت وحی را تبیین و به روش تحلیلی انتقادی آرای نصر حامد ابوزید را بر اساس مبانی مرحوم علامه طباطبایی نقد می‌کند. روش جمع‌آوری اطلاعات و داده‌ها در این تحقیق مراجعه به اسناد و منابع نوشتاری است. همچنین برای استفاده بهتر و دقیق‌تر از منابع اسلامی و نظرات اندیشمندان مطرح شده و همچنین استفاده از امکاناتی که رسیدن به اهداف این نوشته را تسریع می‌کند، از سامانه‌های رایانه‌ای و نرم افزارهای علمی که در این زمینه تولید شده نیز استفاده می‌شود.

۱-۱. پیشینه پژوهش

آثاری که به‌طور خاص در رابطه با تبیین و نقد آرای ابوزید پیرامون چیستی وحی نگاشته شده‌اند عبارتند از: مجموعه ۵ جلدی مقالات «جریان شناسی و نقد اعتزال نو»، به‌ویژه جلد «چالش با ابوزید»، نوشته محمد عرب صالحی به نقد و بررسی آرای ابوزید پیرامون چیستی وحی پرداخته است. همچنین کتاب «تاریخی نگری و دین» اثر محمد عرب صالحی به‌طور خاص به نقد آرای ابوزید پیرامون چیستی وحی پرداخته شده و نگاه تاریخی انگارانه ابوزید به ماهیت وحی را نقد نموده است. کتاب مهم دیگری که در این زمینه نوشته شده، «نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله»، اثر جواد گلی است که مراحل مختلف نظریه‌پردازی ابوزید پیرامون وحی قرآنی را تبیین نموده و ریشه‌ها و مبانی نظرات ابوزید در فلسفه و زبان‌شناسی غرب را نقد و بررسی کرده و ادله و شواهد قرآنی و کلامی را که ابوزید برای اثبات آرای خود پیرامون چیستی وحی ابراز نموده، ابطال کرده است. کتاب

«نومعتزلیان»، اثر محمد رضا وصفی نیز از جمله کتبی است که به فهم آرای ابوزید در باب ماهیت وحی به پژوهشگران کمک می‌کند.

در آثار ذکر شده پیرامون وحی، آرای روشنفکران دینی از جمله نصر حامد ابوزید پیرامون چیستی و ماهیت وحی نقد و بررسی گردیده، اما مبانی وحی شناسی قرآنی ابوزید نیاز به نقد و بررسی جامعی دارد که این پژوهش عهده‌دار آن است.

۲. معانی و تعاریف وحی

۲-۱. وحی در لغت

واژه وحی و مشتقات آن نزد اهل لغت و زبان‌دانان عرب معانی گوناگونی دارد؛ «نوشتن، برانگیختن، الهام، اشاره» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۳۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۹، ج ۱۵: ۲۴۰-۲۴۱)، «القای علم به غیر، به صورت پنهان و آشکار» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۶: ۹۳)، «اشاره سریع که با کلام رمزی، اشاره از راه اعضا، کتابت و نوشتار تحقق می‌یابد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۵۸)، «القای مطلب سری و مخفی به دیگری» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲۰: ۲۸۰) و «القای امری در باطن و درون چیزی» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۵۶) از جمله معانی وحی است. گرچه وحی در معانی مختلفی به کاررفته اما همه آن‌ها اصلی و وضعی نیست؛ بلکه مهم‌ترین عناصر دخیل در معنای وحی که لغت‌دانان به آن اشاره نموده‌اند، القای امری همراه با سرعت و خفا است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۵۸).

۲-۲. وحی در اصطلاح

وحی در اصطلاح بر اساس شایع‌ترین معنای به کاررفته در قرآن، روایات و لسان مشرعه به معنی وحی انبیا، وحی تشریحی یا وحی رسالی است که در اصطلاح اهل شرع به ابلاغ رسالت‌های الهی از سوی خداوند بزرگ به پیامبران اطلاق می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷: ۳۲۰). گرچه امکان تعریف ماهوی وحی به حد و رسم ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۵۳)، اما در عرف اسلام وحی هنگامی که به خداوند نسبت داده شود، مختص پیامبران خواهد بود (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱۲۰). همچنین آنچه فرشته از جانب خدا به پیامبری از جنس بشر القا کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹: ۲۵۹) و سخن الهی که به پیامبرانش القا می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۵۸)، از جمله تعاریفی است که علما برای وحی

ارائه داده‌اند؛ لذا وحی آن چیزی است که از سوی خداوند به نبی از میان بشر القا می‌شود. این القا یا باواسطه فرشته است یا بدون واسطه (علوی‌مهر، ۱۳۹۴: ۳۶). وحی و مشتقات آن ۷۸ بار در قرآن کریم استعمال شده است که از میان ۷۸ کاربرد وحی، بیش از شصت مورد آن مربوط به وحی رسالی است و بیش از چهل مورد آن درباره وحی به پیامبر اکرم (ص) است.

۳-۲. تعریف وحی از منظر نصر حامد ابوزید

نصر حامد ابوزید، اعلام مخفی را مشخصه اصلی تعریف وحی می‌داند. از منظر ابوزید در چارچوب زبان و فرهنگ عربی پیش از قرآن، بر هر عمل ارتباطی که به گونه‌ای متضمن اعلام باشد، «وحی» گفته می‌شود. وی معتقد است اگر اعلام پایه اساسی وحی است، این اعلام باید پنهانی و خفی باشد؛ به بیان دیگر، وحی، ارتباطی طرفینی است که متضمن نوعی از اعلام پیام مخفیانه و سری است (ابوزید، ۱۳۷۶ ب: ۳۷۷). این درحالی است که طبق تعاریف گذشته و دیگر تعریف‌ها، گیرنده در القای پیام، باید پیامبران باشند و غرض آن در راستای اهداف نبوت و هدایت بشر خواهد بود، اگرچه فرایند آن بر غیر از پیامبران کاملاً پوشیده است؛ زیرا گاهی خداوند به صورت مستقیم و گاهی باواسطه فرشته الهی این پیام را اعلام می‌کند؛ لذا به سخن الهی که به پیامبرانش القا می‌شود، تعریف شده است (راغب‌اصفهانی، ۱۳۹۲: ذیل ماده وحی؛ سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۳: ۱۲۸). علامه طباطبایی القای الهی برای غرض نبوت که ویژگی آن ناشناختگی و اسرار آمیز بودن است را، تعریف اساسی وحی می‌داند. القائی الهی به پیامبر با هدف و غایت نبوت و انذار (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۱۸). این القای معنی به گونه‌ای است که بر غیر آن کسی که قصد فهماندن مطلب به او وجود دارد، پوشیده است (همان، ج ۱۲: ۲۹۲)؛ لذا ادراکی باطنی و شعوری پوشیده از حواس ظاهری است (همان، ج ۲: ۱۵۴). این شعور باطنی مبتنی بر ارتباطی معنوی بین شخص پیامبر با عالم غیب است که در آن، پیام خداوند به پیامبر منتقل می‌شود. نتیجه این فرایند، آگاهی قطعی‌ای است که از ناحیه خداوند، به پیامبر عطا می‌شود (همان، ۱۳۶۰: ۱۰۴). این آگاهی از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در پیامبران به مشیت الهی پیدا می‌شود (همان: ۸۵).

در نتیجه باید گفت مقصود از وحی بر اساس آنچه از معانی لغوی و اصطلاحی و کاربردهای قرآنی در میان انواع وحی به دست می‌آید عبارت است از: القای پنهانی مقاصد

الهی به پیامبر به صورت مستقیم یا به واسطه وسایط الهی که بر اساس آن، پیامبر شریعت را از خداوند دریافت کرده و مأمور به ابلاغ آن به جهت انذار و تبشیر مردم می‌گردد. بر این اساس می‌توان گفت تعریفی که مرحوم علامه طباطبایی از وحی ارائه داده‌اند با معنای لغوی و استعمال قرآنی وحی نسبت به معنایی که ابوزید ارائه داد، تناسب بیشتری دارد.

۳. مبانی شناخت ماهیت وحی از منظر نصر حامد ابوزید و تحلیل آن

ماهیت وحی از منظر ابوزید دارای سه مبنای اساسی است: ۱. مبنای نبوی دانستن الفاظ وحی قرآنی؛ ۲. مبنای تاریخ‌مندی وحی قرآنی؛ ۳. مبنای تجربه دینی دانستن وحی قرآنی. در ادامه هر کدام از این مبانی بر اساس دیدگاه‌ها و مبانی علامه طباطبایی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. مبنای نبوی دانستن الفاظ وحی قرآنی

یکی از مبانی ابوزید در مسأله چیستی وحی، مبنای الهی نبودن الفاظ قرآن و صدور الفاظ قرآن از سوی پیامبر و تنزیل محتوای قرآن به صورت الهام از سوی خداوند است. ابوزید معتقد است برخلاف آنچه مفسران سنتی که قرآن را متنی الهی تلقی نموده‌اند، قرآن مجموعه گفتارهای پیامبر طی بیست و سه سال با مخاطبان خود بوده است؛ نه متنی الهی (ابوزید، ۲۰۱۰ م: ۱۴؛ همان: اساس دین، بیم و عشق است). الفاظ قرآن، تعبیراتی عربی از سوی پیامبر بر اساس الهامی است که توسط فرشته وحی به او صورت گرفته (همان، ۱۳۸۳: ۲۹). نمی‌توان نوع کلام خداوند را مشخص کرد و تکلم او را به عربی یا به زبان‌های دیگر دانست (همان، ۱۳۷۹: ۱۳). بلکه باید معتقد شد خدا از خلال انسان آشکار می‌شود و در کلام و زبان او متجلی می‌گردد؛ به عبارت دیگر، خدا از طریق انسان صحبت می‌کند (همان، ۱۳۸۳: ۲۹؛ همان: دین و صلح). در نتیجه، از منظر ابوزید الفاظ قرآن را باید کلام پیامبر اکرم (ص) دانست که محتوای آن بر اساس الهام از خدا و فرشته وحی بر پیامبر القا گردیده است. ابوزید برای اثبات نظریه خود به ادله نقلی و غیر نقلی متمسک شده که به تفصیل در ذیل خواهد آمد.

ادله مبنای نبوی دانستن الفاظ قرآن از منظر نصر حامد ابوزید

الف) استدلال به آیات قرآنی

آیه ۵۱ سوره شوری یکی از آیاتی است که ابوزید برای اثبات نظریه خود بدان استناد

جسته است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآدْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». ابوزید «وَحِيًّا» در این آیه را به معنی «الهام الهی» دانسته نه «وحی بی واسطه» یا «ابلاغ قول و حیانی» (همان، ۱۳۷۹: ۱۳). به اعتقاد وی الهام، سخن گفتن زبانی نیست و مرتبط با قلب و اندیشه است؛ در نتیجه قرآن کلامی است که الفاظش توسط پیامبر تولید شده است. ابوزید وحی الهی را مفهومی عام دانسته که به انبیا اختصاص ندارد، بلکه کلام و وحی الهی همه هستی را پُر کرده است (همان: ۲۴).

همچنین ابوزید به آیات: «تَزَلُّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعرا/ ۱۹۳-۱۹۴) نیز استشهاد کرده و آن را الهام دانسته و معتقد است الهام به معنای سخن گفتن زبانی نیست (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۴).

نقد و تحلیل استدلال فوق

برداشت الهام از آیات فوق، با تصریح به وحی و تکلم الهی و نیز نزول قرآن که توسط فرشته وحی بیان می‌شود، منافات دارد؛ در حالی که الهام موضوعی است که از طرف عارفان مطرح می‌شود و عارفان یافته‌های خود را وحی نمی‌دانند. ابن عربی می‌گوید: آنچه برای ما از جانب خداوند است، الهام است نه وحی و وحی اختصاص به رسول خدا داشته است که با مرگ آن حضرت قطع شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۳۸). افزون بر آن، مفسران کلام الهی، «وحی» را در آیه ۵۱ سوره شوری به معنای الهام ندانسته‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۱۷۶؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹: ۵۸) و یا اگر برخی از مفسران اهل سنت مانند طبری یا فخر رازی وحی را به الهام تعبیر کرده‌اند، به معنای همان وحی رسالی است نه الهامی که از جانب عارفان مطرح می‌گردد (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۱۴، ج ۲۷: ۶۱۱).

مرحوم علامه طباطبایی، «وَحِيًّا» در آیه ۵۱ سوره شوری را به معنی الهام ندانسته، بلکه معتقد است در آیه شریفه با توجه به وجود «او» یک تقسیم و مغایرت میان شیوه‌های وحی ایجاد شده است. دو قسم اخیر از تکلم الهی مقید به قید حجاب و رسولی که به پیامبر وحی می‌کند شده، اما قسم اول که وحی است به هیچ قیدی مقید نشده است؛ لذا بر نوع اول از تکلم، وحی نام گرفته؛ گرچه هر سه در اصل تکلم و نتیجه که انتقال پیام است، اشتراک

دارند. در نتیجه، مراد از نوع اول تکلیم، تکلیم پنهانی بدون واسطه میان خدای تعالی و پیامبر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۸: ۷۳).

بر این اساس، استدلال ابوزید به آیه ۵۱ سوره شوری، برای اثبات اینکه وحی، الهام محتوای وحی به قلب پیامبر و الفاظ وحی ساخته و پرداخته پیامبر است، مردود است؛ چراکه اولاً اختصاص دادن وحی به الهام توسط وی بی دلیل است و او نیز هیچ استدلالی برای این نظریه اش ارائه نداده؛ ثانیاً معنای وحی چنانچه ذکر شد، القای پنهانی و سریع است که یکی از طرق آن می‌تواند الهام باشد؛ همچنین مقصود از وحی در این آیه که مورد استشهاد ابوزید قرار گرفته، دریافت مستقیم پیامبر از خداوند بدون واسطه جبرئیل است. افزون بر آن آیه «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل/ ۱۰۳) از منظر علامه طباطبایی، بر الهی بودن الفاظ قرآن کریم دلالت دارد؛ چراکه لسان عربی قرآن که همان الفاظ آن است، در این آیه شریفه منتسب به خداوند گردیده و آیه در صدد است تا تعلیم قرآن از جانب دیگران را که مورد ادعای منکران است، با استدلال به عربی بودن زبان قرآن که مربوط به حیطه لفظ است، نفی کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲: ۳۴۷).

یکی دیگر از مواردی که ابوزید برای اثبات دیدگاه خود بدان استناد جسته بود، آیات ۱۹۳ تا ۱۹۵ سوره شعراست. با دقت در این آیات می‌توان به شواهدی بر نفی نبوی بودن الفاظ قرآن کریم که ابوزید بر آن تکیه کرده است، دست یافت. از منظر علامه آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعرا: «تَزَلُّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» نه تنها بر نبوی بودن الفاظ قرآن کریم دلالت ندارد، بلکه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی و الهی بودن لفظ و معنای آیات نیز دلالت دارد. از منظر علامه ضمیر «نَزَلَ بِهِ» به قرآن بازمی‌گردد؛ بر این اساس خداوند قرآن را بدین صورت که کلامی متشکل از الفاظ دارای معانی حقه است، نازل نمود. در نتیجه، الفاظ قرآن از نزد خداوند نازل شده‌اند، همان‌گونه که معانی قرآن از جانب خداوند نازل شده‌اند؛ نه جبرئیل و نه پیامبر دخالتی در این امر نداشته‌اند. به اعتقاد علامه گفته‌اند کسانی که می‌گویند آنچه توسط روح الامین نازل شده، فقط معانی قرآن کریم است نه الفاظ آن و الفاظ قرآن تعابیر پیامبر بر طبق آن معانی به زبان عربی است، سخنی غیر قابل قبول است (همان، ج ۱۵: ۳۱۶).

از جمله آیات دیگری که از منظر علامه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی دلالت

داشته و هرگونه نقش فاعلی و استقلالی در فرایند وحی را از پیامبر نفی نموده و صرفاً برای پیامبر در فرایند وحی محل قابل ترسیم می‌نماید، آیه ۹۷ سوره بقره است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ». با توجه به اینکه خداوند در این آیه از زبان پیامبر نفرمود «آن را به اذن خدا بر قلب من نازل کرده»، بلکه فرمود «بر قلب تو نازل کرده»، این تغییر اسلوب از تکلم به خطاب، به جهت نفی استقلال پیامبر در فرایند وحی و اینکه ایشان صرفاً مأمور تبلیغ وحی بوده است (همان، ج ۱: ۲۳۰).

مضافاً بر اینکه از منظر علامه طباطبایی، آیه ۱۵ سوره یونس «وَ إِذَا تُثْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا نَيِّبَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي اِنْ اَتَّبِعْ اِلَّا مَا يُوْحٰى اِلَيَّ اِنِّي اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ»، نیز هرگونه شأن استقلالی و فاعلی برای پیامبر در فرایند وحی را نفی نموده و از زبان پیامبر بیان می‌کند که من حق ندارم قرآن را از جانب خود تغییر دهم؛ چراکه قرآن کلام من نیست، بلکه وحی الهی است و خداوند به من امر نموده که از آن تبعیت کنم؛ در غیر این صورت مرا عذابی دردناک خواهد کرد (همان، ج ۱: ۲۸).

همچنین معجزه بودن قرآن و تحدی آن دلیل متقن دیگری بر الهی بودن لفظ و معنای قرآن است؛ از همان آغاز نزول، افرادی به مبارزه با قرآن برخاستند و تصمیم گرفتند مانند آن را بیاورند. عظمت و جذابیت قرآن به گونه‌ای بود که خودبه‌خود دیگران را به چالش کشانید تا مانند آن را بیاورند و وقتی شکست خوردند، قرآن را «سحر» نامیدند. تا این عصر هیچ‌کس در مقابل دعوت قرآن به هم‌وردی، نتوانسته با قرآن معارضه کند؛ خصوصاً اینکه این قرآن توسط پیامبری اُمّی آورده شده است. بر اندیشمندان مسلمان و حتی مستشرقان مسلم است که پیامبر درس ناخوانده بوده و با هیچ کتابی آشنایی نداشته است. چگونه می‌توان باور نمود کسی که درس نخوانده و استاد ندیده، با نیروی خودش کتابی بیاورد و همه را به هم‌وردی بطلبد و کسی هم توان مقابله نداشته باشد. افزون بر اینکه در مقایسه‌ای میان سخنان رسول خدا با آیات قرآن درمی‌یابیم که میان این دو تفاوت کامل وجود دارد. بسیاری از احادیث نقل شده از پیامبر، نقل به معناست و احادیث ساختگی زیادی به ایشان نسبت داده شده که همانند کلمات خود پیامبر است؛ درحالی‌که قرآن در سطحی از فصاحت و بلاغت و جذابیت است که کوچک‌ترین تغییری را بر نمی‌تابد و کسی را یارای آوردن مانند آن نیست.

جالب اینجاست که ابوزید خود نیز در آثار دیگرش سخنانی دارد که در تعارض با این نظریه است. وی در مفهوم «النص» با تکیه بر واژگان قرائت و تلاوت، بر وحیانی بودن الفاظ قرآن اعتراف نموده و می‌گوید: بسیاری از آیات قرآن صراحت دارد که پیامبر اکرم (ص) هم محتوا و هم الفاظ قرآن را دریافت کرده است. قرآن خود را «قول» و «قرآن» مشتق از قرائت و نیز پیامی زبانی می‌داند که دست بردن در منطوق و ظواهر آن یا تحریف و تغیرش ممنوع است (اسراء/ ۷۳ و ۸۶). خصوصاً آیاتی که پیامبر را از عجله در خواندن قرآن منع نموده است (قیامت/ ۱۸ - ۱۶؛ ابوزید، ۲۰۰۰ م: ۴۵).

ب) استدلال به اختلاف قرائات

یکی دیگر از ادله‌ای که نصر حامد ابوزید برای اثبات مبنای نبوی بودن الفاظ قرآن کریم بدان استدلال نموده، مسأله اختلاف قرائات است. از منظر ابوزید نتیجه اختلاف قرائات، تحریف یا تناقض در قرآن خواهد بود. با توجه به اینکه ابوزید اختلاف قرائت‌های قرآن را امری مسلم و مشهود دانسته که روایات فراوانی نیز آن را تأیید می‌کند، پابندی به اینکه الفاظ قرآن عین وحی الهی است، از منظر وی نشانه وجود تحریف در قرآن خواهد بود. وی معتقد است چنانچه وحی قرآنی را از سنخ الفاظ ندانسته و امر بشری تلقی نمایم، شبهه تحریف نیز منتفی می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۱۲). همچنین از منظر ابوزید نمی‌توان در عین اعتقاد به الهی بودن الفاظ قرآن به اختلاف قرائات هم معتقد شد؛ چراکه به‌ناچار یکی از قرائت‌ها اشتباه خواهد بود و این تعارض در کلام با الهی بودن الفاظ قرآن منافات دارد (همان، ۱۳۸۰: ۵۱۷ - ۵۱۶). در نتیجه، ابوزید میان پذیرش اختلاف قرائاتی که منجر به تحریف یا تعارض در قرآن می‌گردد، با پذیرش وحیانی بودن الفاظ، اختلاف قرائات را می‌پذیرد و آن را دلیل بر نبوی بودن الفاظ قرآن می‌داند.

نقد و تحلیل استدلال فوق

علامه طباطبایی تعدد قرائات را فی‌الجمله با شرایطی پذیرفته‌اند؛ البته نه هر قرائتی را که مستلزم تحریف یا تناقض در قرآن باشد. ایشان در برخی آیات دو قرائت متفاوت را پذیرفته و بر هر دو صحه گذاشته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱: ۲۲؛ همان: ج ۲: ۲۱۵) و گاهی به نقد قرائات ضعیف اهل سنت پرداخته‌اند (همان، ج ۴: ۳۰۰). علامه ذیل آیه ۹۱ سوره انعام، اشکالات خود را

متوجه کسانی کرده‌اند که معتقدند قرائات مختلف به قرائت پیامبر بازمی‌گردد، یا اینکه پیامبر خود متعدد قرائت نموده است. نظر ایشان در این موضع اشاره‌ای به نپذیرفتن حداقل برخی فروع تعدد قرائات دارد، گرچه تصریحی در این زمینه ندارد (همان، ج ۷: ۲۷۵). در موضعی دیگر علامه بسیاری از اختلاف قرائات را از باب تفسیر و توضیح آیات دانسته که در زمان‌های بعد از عصر نزول صورت گرفته است (همان، ج ۱۲: ۱۱۳). همچنین علامه روایات نزول قرآن بر سبعة احرف را نیز نه ناظر به اختلاف قرائات، بلکه اقسام خطاب و انواع بیان دانسته است (همان، ج ۳: ۷۴). علامه با توجه به مبنای عدم تحریف قرآن در مواردی، اختلاف قرائاتی که موهوم تحریف قرآن باشد را امری از قبیل تفسیر یا اشتباه نویسندگان دانسته‌اند (همان، ج ۱۲: ۱۱۳؛ همان، ج ۱۲: ۱۰۷؛ همان، ج ۶: ۱۴۵) و از آنجا که معتقدند قرآن با اوصافی که خودش را وصف نموده موجود است، فرموده‌اند: بر فرض که تغییری در اعراب یا حروف یا ترتیب قرآن رخ داده باشد، به گونه‌ای نبوده که در اوصاف قرآن مانند: اعجازش و... تأثیر گذاشته باشد. علامه یکی از مثال‌های چنین تغییرات غیر مضری را برخی اختلاف قرائات دانسته است (همان، ج ۱۲: ۱۰۷). ایشان معیار انتخاب قرائت صحیح را نیز آن دانسته که سند روایت صحیح، با قواعد عربیت موافق و با رسم خط مصحف مطابق باشد (همان، ۱۳۸۸ الف: ۱۶۱).

در نتیجه قرائاتی که موهوم تحریف یا تناقض در آیات باشند، یا ضعیف‌اند که به‌عنوان قرآن قابل استناد نیستند و یا اساساً به‌عنوان تفسیر و شرح مطرح شده‌اند و قرائت نیستند. همچنین اختلاف قرائتی که با اوصافی مثل: اختلاف نداشتن و... که قرآن برای خود ذکر نموده تنافی داشته باشد، بر اساس ادله نفی تحریف پذیرفته نیست. آری ممکن است دو قرائت صحیح پیرامون یک آیه وجود داشته باشد و این دو قرائت تعارضی با یکدیگر یا سایر آیات نداشته باشند که در این صورت تعدد قرائات تنافی با الهی بودن آن ندارد؛ چراکه یا این دو قرائت هر دو واقعاً کلام خداست و خدا هر دو را اراده نموده و یا یک متن بعدها توسط مسلمین دو گونه خوانده شده است. لذا با الهی بودن قرآن تنافی ندارد؛ چراکه نه موجب تحریف در قرآن است و نه تعارض در آن. در نتیجه بر اساس پذیرش اختلاف قرائات با شرایطی که ذکر شد، نمی‌توان بر نبوی بودن الفاظ قرآن استدلال نمود.

ج) استدلال به وجود ناسخ و منسوخ در وحی قرآن

از دلایل دیگری که ابوزید برای نظریه نبوی دانستن الفاظ قرآن ارائه داده، پندار وجود ناسازگاری در قرآن است. وی یکی از موارد ناسازگاری میان آیات قرآن را وجود ناسخ و منسوخ می‌داند و معتقد است قرآن از آنجا که دارای ناسخ و منسوخ است، نمی‌تواند کلام الهی باشد (ابوزید، ۲۰۱۰ م: ۱۴؛ همان: اساس دین، بیم و عشق است). ابوزید معتقد است فقیهان و مفسران سنتی، در فرایند تفسیر با متنی مواجهند که ناسازگاری‌های درونی دارد. از آنجا که فرض بر وحیانی بودن قرآن است و در کلام الهی تناقض و ناسازگاری نباید روی دهد، فقیهان و مفسران ابزارهای مفهومی خاصی برای رفع این ناسازگاری‌ها می‌سازند و از آن‌ها به‌عنوان ابزاری برای رفع این ناسازگاری‌ها استفاده می‌کنند. مفاهیمی چون: ناسخ و منسوخ از این قبیل‌اند (همان، ۲۰۱۰ م: ۱۵-۱۴؛ همان، ۱۳۸۰: ۲۹۸).

نقد و تحلیل استدلال فوق

نسخ در قرآن از منظر دانشمندان اسلامی مختص به حوزه احکام بوده و بیان پایان زمان اعتبار حکم منسوخ است (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۶۶). لذا نسخ موجب زوال نفس آیه از وجود و بطلان تحقق و حکمش نشده بلکه تنها با نسخ، اثر شرعی مترتب بر آیه از بین می‌رود (همان، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۴۹).

برخلاف آنچه ابوزید تصور نموده، نسخ یک مفهوم متداول عرفی دارد و یک معنای اصطلاحی؛ از منظر علامه تفاوت نسخ قرآنی که مفهوم اصطلاحی نسخ است با مفهوم متداولی که از نسخ در ذهن مردم وجود دارد، در این است که در نسخ متداول نظر به مصلحتی حکمی وضع شده و مورد عمل قرار می‌گیرد و پس از چندی با پی بردن به خطای حکم، حکم اولی الغا و حکم دیگری جایگزین می‌شود. نسخ به این معنا که ملازم جهل و خطاست، به خدای متعال که جهل و خطا به ساحت پاکش راه ندارد، نمی‌شود نسبت داد و چنین حکمی در قرآن مجید که در میان آیاتش هیچ‌گونه اختلافی نیست، وجود ندارد. بلکه نسخ در قرآن مجید بیان انتهای زمان اعتبار حکم منسوخ است؛ به این معنا که مصلحت جعل و وضع حکم اولی مصلحتی محدود و موقت باشد و طبعاً اثرش نیز که حکم است، محدود و موقت درمی‌آید و پس از چندی حکم دومی پیدا شده و خاتمه یافتن مدت اعتبار حکم اولی

را اعلام کند و نظر به این که قرآن مجید در مدت بیست و سه سال تدریجاً نازل شده، اشتمالش به چنین احکامی کاملاً قابل تصور است (همان، ۱۳۸۸ الف: ۶۷). لذا نسخ قرآنی مطابق حکمت بوده و امری عقلایی است؛ مانند تجویز داروی یک پزشک برای یک بیمار که پس از مدتی اگر تغییراتی در بیمار ایجاد شد، پزشک آن دارو را تغییر می‌دهد. همچنین مانند بسیاری از قوانین مجالس قانون‌گذاری که به‌طور موقت طبق مصلحتی قانونی وضع می‌شود و پس از مدتی بر اساس مصلحت دیگر قانون تغییر می‌یابد. در نتیجه، فقط چنین نسخی در قرآن قابل قبول است که به آن نسخ حکم می‌گویند و با الهی بودن قرآن نیز منافاتی ندارد؛ چراکه نه لازمه‌اش جهل است و نه تناقض‌گویی.

اینکه ابوزید معتقد به ناسازگاری و تناقض در آیات شد نیز، مطلبی است که هم با اعجاز و تحدی قرآن که دال بر الهی بودن آن است منافات دارد (بقره/ ۲۳؛ یونس/ ۳۸) و هم با خود آیات قرآن که قرآن را خالی از تناقض دانسته و این عدم تناقض را دال بر الهی بودن خود می‌داند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲).

د) استدلال به ادله عقلی

ابوزید برای اثبات نبوی بودن الفاظ قرآن کریم، به ادله عقلی نیز روی آورده است. او در این راستا از این پیش‌فرض استفاده نموده که خداوند تکلم نمی‌کند؛ یا به این دلیل که خداوند صفت ناطق ندارد و یا به جهت اینکه خداوند موجودی فرازمانی و مکانی است، درحالی که تکلم در زمان و مکان صورت می‌گیرد. ادله ابوزید برای این نظریه‌اش عبارت است از: ۱. در علم کلام سنتی، صفت ناطق بودن، جزو صفات خداوند نیست؛ بنابراین نمی‌توان خداوند را متکلم الفاظ قرآن دانست (وصفی، ۱۳۸۸: ۴۳)؛ ۲. خداوند در زمان قرار نمی‌گیرد و خارج از تاریخ است؛ بنابراین، چگونه می‌توان به تکلم خداوند معتقد شد؟ (ابوزید، ۱۳۷۹: ۸).

نقد و تحلیل استدلال فوق

در نقد سخن ابوزید، مبنی بر اینکه چون ناطق جزء صفات الهی نیست، خداوند متکلم قرآن نمی‌تواند باشد، باید گفت: اولاً صفت متکلم از جمله صفاتی است که متکلمان اسلامی آن را برای خداوند پذیرفته‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸ ق، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۳)؛ ثانیاً صفت متکلم در

قرآن برای خداوند به کار رفته است؛ مانند آیه ۲۵۳ سوره بقره: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ...» و آیه ۵۱ سوره شوری: «وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلًّا وَخِيًّا...». همچنین متکلم نزد اهل لغت مرادفِ ناطق است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵: ۱۰۴؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۱۵۵۹)؛ لذا چنین اشکالی وارد نیست.

نکته دیگر اینکه گرچه تکلم خداوند مانند انسان نیست اما به هر کیفیت که هست اثر و نتیجه کلام که فهماندن مقصود باشد را دارد. علامه طباطبایی بر اساس آیه ۲۵۳ سوره بقره (مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ) متکلم بودن خداوند را از صفات قطعی الهی دانسته و تکلم الهی را امری حقیقی و نه مجازی و تمثیلی می‌داند که توده مردم مانند وحی از ادراک حقیقت آن عاجزند. ایشان همچنین معتقدند کلام خداوند مانند کلام انسان نیست اما حقیقت تکلیم از خداوند صادر می‌شود؛ یعنی کشف آنچه که خداوند قصد فهماندنش را به پیامبرش نموده در نتیجه کلام الهی خواص و آثار کلام که همان فهماندن مقصود درونی به دیگری است را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۳۱۶-۳۱۴).

استدلال عقلی دیگر ابوزید برای اثبات نبوی دانستن الفاظ قرآن این بود که خداوند خارج از زمان است و نمی‌تواند تکلم کند؛ زیرا تکلم در زمان و مکان صورت می‌گیرد. از منظر علامه متکلم صفت فعل است نه صفت ذات. (همان، ج ۲: ۳۱۶) و تحقق صفات فعل مانند: رزق، خلق و... نیاز به غیر دارد و غیر باید در زمان و مکان تجلی یابد که لازمه چنین مطلبی زمان و مکان‌مند شدن ذات نیست. صفات فعل اقتضای غیر دارند و در غیر این صورت صفت فعل نخواهند بود. این صفات قیودی را از جهت زمانی و مکانی به همراه دارند. این حدود و قیود، در واقع به مخلوقات باز می‌گردد و ظرف تحقق مخلوق و شئون آن به شمار می‌رود، نه اینکه مستلزم نسبت زمان و مکان به خدای متعال باشد (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۷۲). گرچه به لحاظ تعلق به خدای متعال که در طرف دیگر اضافه است، منزله از چنین قیود و حدودی خواهد بود (همان، ۱۳۸۹: ۱۱۰). علامه طباطبایی در نهاية الحکمه فصلی دارند تحت عنوان «في الصفات الفعلية وأنها زائدة على الذات»؛ ایشان در این فصل می‌فرمایند شکی نیست که خداوند صفات فعلیه‌ای دارد که مضاف به غیر هستند و ذهن انسان آن را از مقام فعل که منسوب به خداوند است انتزاع می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۳۴۹). در نتیجه در این

زمینه نیز مانعی عقلی وجود ندارد و صفات فعل الهی از جمله متکلم در ظرف وجود پیامبر خدا متجلی می‌گردد؛ این تجلی به واسطه فرشتگان و در قلب رسول خدا و در ظرف زمان و مکان ظهور می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۷۷-۷۶)؛ لذا وحی قرآنی که کلام الهی است، با حفظ الهی بودن خود از مجرای وجودی رسول خدا ظاهر می‌گردد و این مسأله هیچ امتناع عقلی نداشته و از طرفی موجب بشری شدن قرآن نیز نمی‌گردد.

افزون بر آن، اعجاز در فصاحت و بلاغت و تحدی قرآن برای همانند آوردن و تصریح قرآن به نزول آن به زبان عربی (یوسف / ۲؛ شوری / ۷) دلالت روشن بر الهی بودن متن قرآن از جانب خداوند است (علوی مهر، ۱۳۹۴: ۲۱۷-۲۱۶ و ۲۳۲).

۲-۳. مبنای تاریخ‌مند دانستن وحی قرآنی

یکی دیگر از نظریات ابوزید پیرامون وحی قرآنی، مبنای تاریخ‌مندی وحی قرآنی است. می‌توان گفت ابوزید از مهم‌ترین اشخاصی است که به این مسأله پرداخته است. نصر حامد ابوزید با اثرپذیری از مباحث هرمنوتیک فلسفه و زبان‌شناسی غرب، قرآن را امری تاریخ‌مند دانسته است. نتیجه چنین رویکردی بردن متن قرآن در تاریخ نزول و فضای نزول و تبدیل قرآن به محصولی فرهنگی و متأثر از شرایط زمانی و مکانی و فضای عصر نزول خواهد بود.

ابوزید بر مبنای تاریخ‌مندی وحی قرآن، بر اموری تأکید دارد:

- انکار وجود متفاوتی قرآن؛ بر این اساس قرآن وجودی فرا تاریخی ندارد بلکه در یک وضعیت معین تاریخی شکل گرفته است (ابوزید: محمد و آیات الهی).
از این رو نمی‌توان به وجود پیشینی الفاظ قرآن در لوح محفوظ معتقد بود (وصفی، ۱۳۸۸: ۴۱).

- ماهیت اجتماعی و تاریخی قرآن؛ بر این اساس برخی تعالیم قرآن، با تغییر واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی، اعتبار خود را از دست داده و به شواهدی تاریخی تبدیل شده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۵۸).

- متناسب بودن قرآن با مخاطب و فرهنگ عصر نزول؛ بر این اساس مفاهیم دینی که منطوق متون دینی از جمله قرآن حاکی از آن‌هاست، تاریخ‌مندند (همان، ۱۳۷۶ الف: ۴۲۰). از این رو الفاظ قرآن که مردم عصر نزول را که فرهنگ خاصی داشتند،

مخاطب قرار می‌دهد و نمی‌تواند مردمی را با فرهنگی متفاوت مخاطب قرار دهد

(همان، ۱۳۸۳: ۳۶).

مسأله نزول تدریجی قرآن کریم و گفتگو محور بودن این کتاب و همچنین حادث بودن قرآن و انکار وجود پیشینی آن در لوح محفوظ زمینه‌ساز شکل‌گیری نظریه تاریخ‌مند دانستن وحی قرآنی نزد ابوزید است. این نظریه مبتنی بر نگاه مادی‌گرایانه به انسان و فهم انسان است که انسان را موجودی تاریخی و دارای معرفتی نسبی و متأثر از زمان و مکان می‌داند و معرفت انسان را نیز در امور حسی محدود نموده است؛ در نتیجه آن را خطاپذیر می‌داند و از طرفی شخصیت پیامبر را عرفی‌سازی نموده و وی را نیز بشری با ویژگی‌های سایر افراد انسان در معرفت تلقی می‌کند و بر این اساس وحی را امری شکل‌گرفته در ذهن پیامبر به‌عنوان بشری عادی که ذهن و روح او متأثر از زمان و مکان و شرایط فرهنگی و اجتماعی معملی زمان است، می‌داند و با ادله‌ای به تاریخ‌مندی امر وحی معتقد می‌شود که در ذیل ابتدا بدان‌ها اشاره می‌کنیم و سپس به نقد و تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

الف) تلازم حدوث قرآن با تاریخ‌مندی وحی قرآنی

ابوزید بر اساس انکار وجود پیشینی قرآن و وجود قرآن در لوح محفوظ (وصفی، ۱۳۸۸: ۴۱) و با توجه به اینکه متکلم صفت فعل خداوند است و در این دنیا حادث شده و همانند دیگر افعال الهی در قلمرو جهان هستی مخلوق و حادث است، قرآن کریم را تاریخ‌مند دانسته است (ابوزید، ۱۳۷۶ الف: ۳۴۰). از منظر ابوزید لازمه تکلم خدا وجود مخلوقاتی است که شنونده کلام خداوند سبحان باشند؛ لذا تکلم خدا را باید در زمان وجود مخلوقات دانست. از این رو قرآن پدیده‌ای تاریخ‌مند خواهد بود (همان، ۱۳۷۹: ۸).

نقد و تحلیل استدلال فوق

چنانچه در نقد مبنای نبوی دانستن الفاظ قرآن کریم به‌طور تفصیل بیان شد، حدوث قرآن و قدیم نبودن آن امری مسلم و مطابق عقل و نقل است و کلام الهی صفت فعل و حادث است، اما این مسأله با وجود پیشینی قرآن در لوح محفوظ نه تنها منافاتی ندارد، بلکه آیات قرآنی با صراحت تمام از این حقیقت پرده برمی‌دارند که قرآن نازل شده دارای اصل و مرتبه وجودی عالی‌تری است که به لحاظ رتبه و منزلت مقدم و سابق بر قرآن ملفوظ

به تدریج نازل شده، است. بنابر آیه «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج/ ۲۲- ۲۱) خداوند به صراحت از وجود قرآن در لوح محفوظ خیر می‌دهد که با تدبیر در آیات قرآن، روشن می‌شود که وجود قرآن در لوح محفوظ، نه به صورت وجود لفظی، بلکه به صورت حقیقتی برتر از الفاظ و معانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۲۰: ۲۵۴؛ همان: ج ۱۰: ۱۳۷- ۱۳۶). به لحاظ عقلی نیز ثابت شده است که هر وجودی در نشئه عالم ماده دارای مراتب عالی‌تر وجودی در عالم مثال و عقل و مراتب بالاتر است که از آن به تطابق عوالم وجود یاد می‌کنند (عبودیت، ۱۳۸۳: ۸۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۸۹). همچنین چنانچه بیان گردید، لازمه حادث بودن و صفت فعل بودن کلام الهی، تحقق آن به صورت مستقیم در عالم ماده نیست. مضافاً بر اینکه، چنانچه گذشت، از منظر علامه طباطبایی معنای حقیقی کلام، تفهیم معنای مقصود و القای آن به شنونده است. خداوند با واسطه فرشتگان مجردش که در عالم عقل و مثال‌اند، قرآن را بر پیامبر نازل می‌نماید و با تنزیل خود وحی را که دارای وجودی خاص نزد خود است، به موطن و عالم خلق و تقدیر فرود می‌آورد؛ در نتیجه وقتی او موجودی را ایجاد می‌کند و به عالم خلق و تقدیر درمی‌آورد و یا به عبارت دیگر از عالم غیب به عالم شهادت می‌آورد، در حقیقت تنزیلی است از ناحیه او (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵: ۳۱۶). لذا وحی قرآنی به واسطه مجرادات با وجود پیامبر مرتبط می‌شود اما مقارنت میان ادراک قرآن توسط پیامبر اکرم (ص) و زمان، دلیل زمانمند بودن قرآن نمی‌شود؛ زیرا تقارنی که میان ادراکات انسان‌ها و زمان به نظر می‌رسد، در واقع میان زمان و عمل مادی و اعدادی نفس در ابزار مادی ادراک است (گلی، ۱۳۹۰: ۵). این مسأله مستلزم مادی شدن علم نیز نمی‌شود؛ چراکه علم و ادراک انسان بر اساس ادله عقلی معتبر مجرد است. (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق: ۲۹۶). در نتیجه قرآن کریم از وجود عنداللهی خود تا نزول آن بر قلب پیامبر در مجرای کاملاً مجرد از ماده تحقق می‌یابد و ارتباط خود را در همه مراحل با خداوند حفظ می‌کند؛ لذا وحی قرآنی مادی نشده و تاریخ‌مند نمی‌گردد.

ب) تلازم نزول تدریجی قرآن با تاریخ‌مندی وحی

از نگاه ابوزید قرآن کتابی است که در مدت بیش از بیست و سه سال در متن واقعیت فرهنگ و اجتماع زمان نزول شکل گرفته است (ابوزید، ۲۰۰۰ م: ۲۴). از منظر وی قرآن،

فعلی تاریخ‌مند و پدیده‌ای است که در طول زمان به وجود آمده و مقید به میزان عقل و آگاهی مخاطبانش و ماهیت وضعیت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که در آن تحقق یافته است (همان، ۲۰۰۴ م: ۲۸۷) و رابطه‌ای دیالکتیکی میان قرآن با واقعیت‌های فرهنگی زمان نزول وجود دارد (همان، ۱۳۷۶ الف: ۳۹۴). این بدان معناست که قرآن بر اساس فرهنگ دوره تاریخی عصر نزول ایجاد شده و سپس دوره زمانی خود را تحت تأثیر قرار داده است. بنابراین باید آن را محصولی تاریخی دانست (همان، ۱۳۸۳: ۲۷۹). به اعتقاد ابوزید، قرآن مانند دیگر متون است و تصورات مخاطبانش در محتوای آن دخیل بوده و بسیاری از تصورات مخاطبان قرآن اسطوره‌ای بوده و با میزان شناخت و آگاهی زمان آن‌ها مناسب بوده است؛ لذا امروزه تاریخ این محتواها متأثر از فرهنگ زمان گذشته است (همان: ۲۸۱). بر این اساس ابوزید تدریجی بودن نزول قرآن را با ارتباط قرآن با حوادث و وقایع زمان گره زده تا وحی قرآنی را متأثر از فرهنگ زمانه و اسطوره‌ها و افکار مردم زمان نشان دهد.

نقد و تحلیل استدلال فوق

بحث نزول دفعی و تدریجی وحی قرآنی اثبات‌کننده وجود پیشین، متافیزیکی و ماورایی قرآن است. بسیاری از دانشمندان اسلامی از جمله علامه طباطبایی معتقدند قرآن دارای دو نزول بوده است: یک نزول در ماه رمضان که به‌طور دفعی و کامل نازل شد که بر اساس آیه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» (بقره/ ۱۸۵) و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان/ ۳) قرآن یکجا و دفعی نازل شده است. سپس بر اساس آیه «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء/ ۱۰۶)، در مجموع زمان دعوت به مدت ۲۳ سال به‌صورت تدریجی نازل گردیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲: ۱۵). باید اشاره کرد که این دو نزول با هم منافاتی ندارد اما مرتبه فرا تاریخی قرآن مطلبی است که آیات بر آن تصریح دارند؛ از جمله: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف/ ۴) و «الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود/ ۱) و نیز آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه، آیاتی است که بر مرتبه عنداللهی قرآن دلالت داشته که قرآن در این سطح، بالاتر از سطح فهم عمومی است؛ سپس نازل شده تا در سطح فهم و تعقل بشر قرار گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰: ۱۳۸). بر این اساس قرآن دارای دو وجود است؛ یکی وجود

مقامی (مقام عنداللهی) و یکی وجود لفظی که لباس عربیت بر آن پوشانده شده و به تدریج نازل گردیده است. علامه با توجه به نزول تدریجی قرآن، تعامل وحی قرآنی با واقعیت‌های زمان را می‌پذیرد؛ چراکه از منظر وی قرآن در سیر تدریجی خود دارای خطابات است و معنا ندارد این خطابات از مقام مخاطب جلوتر باشد؛ لذا وجود تنزیل شده قرآن در آسمان دنیا نمانده و به تدریج با توجه به وقایع مختلف نازل گردیده است (همان، ج ۲: ۱۶-۱۵). این نزول تدریجی، گرچه اجمالاً ارتباط دوسویه میان وقایع زمانه با قرآن را نشان می‌دهد اما به معنی تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری وحی قرآنی از مخاطب و فرهنگ عصر نزول نیست؛ بلکه علامه معتقد است قرآن در وجود تنزیلی تدریجی‌اش به قالب لفظ و عربی در آمده تا امکان تعقل و فهم آن توسط مردم امکان‌پذیر شود (همان، ج ۱۸: ۸۴). چنین نزولی جهات تربیتی و انسان‌سازی داشته و دارای حکمت است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۲ سوره فرقان، اعتراض کفار به اینکه اگر قرآن کتابی آسمانی و متضمن دین آسمانی می‌بود، باید یک‌باره نازل می‌شد و چرا قرآن یک‌باره نازل نشده (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۸۹) را چنین پاسخ می‌دهد: به‌طور کلی تعلیم هر علمی و مخصوصاً علمی که مربوط به عمل باشد، از این راه صورت می‌گیرد که معلم مسائل آن علم را یکی یکی به شاگرد القا کند تا همه فصول و ابوابش تمام شود. معارف الهی که دعوت اسلامی متضمن آن بوده و قرآن کریم به آن ناطق است، شرایع و احکامی است عملی و قوانینی است فردی و اجتماعی که حیات بشریت را با سعادت همراه می‌کند. در چنین مکتبی بهترین راه برای تعلیم و کامل‌ترین طریق و راه تربیت این است که آن را به تدریج بیان نماید و هر قسمت آن را به حادثه‌ای اختصاص دهد که احتیاجات گوناگونی به آن بیان دارد و آنچه از معارف اعتقادی و اخلاقی و عملی که مرتبط با آن حادثه می‌شود بیان کند. قرآن کریم همین رویه را دارد؛ یعنی آیات آن هر یک در هنگام احساس حاجت نازل شده، در نتیجه بهتر اثر گذاشته است، هم چنان که خود قرآن فرموده: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (همان، ۱۳۷۴، ج ۱۵: ۲۹۰).

در نتیجه باید گفت اگرچه قرآن مانند دیگر متون برای تفهیم مقاصدش به مخاطبان از الفاظ و مفاهیم رایج در فرهنگ آنان استفاده نموده، اما جهت‌گیری قرآن تأیید فرهنگ جاهلی و اسطوره‌ها و تصورات باطل آن زمان نبوده است، بلکه هدفش مبارزه با خرافات و

اسطوره‌ها، در زمینه‌های اعتقادی و فرهنگی بوده و قرآن هم زمان با انعکاس تصورات مردم عصر نزول به ابطال و اصلاح عقاید آنان پرداخته است. پاسخ‌های قرآن به مسائل زمان و موضع‌گیری‌های قرآن در برابر وقایع زمانه و مسائل سیاسی و اجتماعی و جنگ و صلح نیز دلیل بر انفعال قرآن از فرهنگ زمانه نیست، بلکه نشانه نقش فعال قرآن در حل مسائل است. تدریجی بودن نزول در راستای حکمت الهی برای تعلیم و تربیت و تزکیه جامعه است؛ چراکه قرآن صرفاً کتاب تئوری نبوده و کتاب علم و عمل است. قرآن خود دارای فرهنگ آفرینی مثبت و نوپدید است که در زمینه‌های گوناگون از جمله مباحث اعتقادی، اعتقادات باطل فرهنگ زمانه را مردود می‌داند و اعتقاد صحیح مثبت متناسب با فطرت انسان را ارائه می‌دهد. همچنین قرآن در حوزه اخلاق، احکام و... فرهنگ‌ساز بوده و نقش فعال در مواجهه با جامعه دارد و نه نقشی منفعل.

۳-۳. مبنای تجربه دینی دانستن وحی قرآنی

یکی دیگر از مبانی نصر حامد ابوزید، همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی است؛ یعنی تلقی وحی به تجربه‌ای درونی که معرفت یا احساسی را، شخص تجربه‌کننده، نسبت به امور ماورایی و متعالی، همچون خداوند، پیدا نماید. خاستگاه این مبنا در وحی دانشمندان غربی از جمله شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۷ م) و شاگردان وی است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۵-۴۳). چنین دیدگاهی، تبعات غیرقابل‌قبولی، چون بشری شدن وحی و تأثیرپذیری آن از ذهن و شرایط و علم و فرهنگ زمانه پیامبر و خطاپذیری وحی را در پی دارد.

ابوزید با استناد به شواهدی تاریخی، قرآن را محصول تجربه پیامبر دانسته که پیامبر آن را «وحی» نامیده است و بخشی از آن نیز محصول تجربه جامعه عصر نزول است (ابوزید: قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف). در نتیجه، قرآن یک کتاب که بر پیامبر نازل شده باشد نیست بلکه مجموعه‌ای از تجربه‌ها و گفتگوهاست. (همان: اساس دین بيم و عشق است). ابوزید در جایی تصریح می‌کند: این قرآن تجربه پیامبر است، در تجربه‌اش چیزی دیده و آن را وحی خدا نامیده است. هر انسانی می‌تواند تجربه کند اما تفسیر تجربه و خود تجربه متفاوت است. تجربه پیامبر به یک الگو تبدیل شد. همه مردمان به این تجربه ایمان آوردند. این امر باید با یک قوه تخیل خیلی عمیق صورت پذیرفته باشد (همان: قرآن به

مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف). به اعتقاد وی اگر وحی را تجربه دینی پیامبر اکرم تلقی کنیم تا حدود زیادی وحی قرآنی به وحی مسیحیت نزدیک می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۱۴).

نقد و تحلیل مبانی فوق

«تجربه» در لغت به معنی «آزمودن و آزمایش کردن» است (معین، ۱۳۹۳: ذیل واژه). همچنین «تجربه» ترجمه واژه experience انگلیسی است که به معنی عمل آزمودن یا برهان از طریق آزمایش و تجربه واقعی است. فرهنگ انگلیسی رندوم هاوس (Random House) واژه experience را به «حالت خاصی از مواجهه شخصی با چیزی» تعریف کرده است (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۳).

تجربه دینی در اصطلاح اندیشمندان غربی، تجربه‌ای است که فاعل تجربه آن را دینی می‌فهمد. جیمز می‌گوید: دین برای ما به معنای احساسات، اعمال و تجارب اشخاص در تنهایی است؛ به طوری که آن‌ها خود را در ارتباط با چیزی می‌فهمند که آن را مقدس می‌دانند (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۲۴۷). فردریک شلایر ماخر، تجربه دینی را نوعی احساس اتکا به مبدأ یا قدرتی فراطبیعی می‌داند. این تجربه، صرفاً حسی، عاطفی و در واقع نوعی شهود است (همان: ۳۰۸). براین‌مبنی تجربه دینی را هرگونه تجربه‌ای دانسته که هر انسانی در ارتباط با خداوند می‌تواند داشته باشد (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۷)؛ و یا تجربه دینی تجربه‌ای است که شخص در آن حضور مستقیم خدا را احساس کند (ویلیام رو، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

۳-۳-۱. تفاوت‌های ماهوی وحی و تجربه دینی

وحی، حقیقتی ناشناخته برای بشر و شعوری باطنی و مرموز ویژه پیامبران است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸: ۱۸؛ همان، ۱۳۶۰: ۸۵). لذا از آنجا که وحی توسط انسان‌هایی به جز پیامبران تجربه نشده، همسان‌نگاری آن با تجربه‌های دینی، امری گزاف و بی‌دلیل خواهد بود؛ در نتیجه وحی قرآنی اگر خود در باب چیستی خود چیزی گفته باشد، فقط برای ما حجت و معتبر خواهد بود. در همین راستا تفاوت‌های ماهوی وحی قرآنی و تجربه دینی را از منظر علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن بیان می‌کنیم:

الهی بودن وحی قرآنی و یقینی بودن معرفت حاصل از آن و بشری بودن تجربه دینی و نسبی بودن معرفت حاصل از آن

تجربه دینی، چنانچه بیان شد نوعی احساس بشری است و مبدأیی بشری دارد نه فاعلی الهی؛ لذا از تأثیرات قوه تخیل و پیش فرض‌های ذهنی تجربه کننده مصون نیست و اساساً چنین تجربه‌ای واقع‌نمایی قطعی ندارد. در نتیجه معرفت حاصل از این تجربه، نسبی است و نوعاً همراه با ابهام است. اما معرفت وحیانی معرفتی یقینی و خطاناپذیر است. علامه طباطبایی وحی را دارای مبدأیی الهی و ماهیت وحی را علم حضوری و شهودی خطاناپذیر می‌داند (همان، ۱۳۶۰: ۱۰۴). آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ شعراء بر ماهیت شهودی و حضوری وحی و ادراک قلبی آن توسط پیامبر دلالت دارد: «تَزَلُّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء/ ۱۹۳-۱۹۴). از منظر علامه در این آیات. مراد از قلبی که ادراک و شعور منسوب به آن است، نفس انسانی است که ادراک کننده و مرکز انواع شعور و همچنین اراده است و اینکه خداوند فرمود بر قلب تو نازل نمودیم نه بر تو، اشاره‌ای به کیفیت تلقی قرآن نازل شده بر پیامبر است که فاعل آن خداوند و قابل آن نفس رسول است. علامه بر این اساس معتقدند پیامبر با روح شریف خود بدون مشارکت حواس ظاهری که ابزارهای کاربردی برای ادراک امور جزئی هستند، وحی را دریافت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ج ۱۵: ۳۱۷). نفس، قلب و روح از منظر علامه مجرد از ماده است (همان، ج ۱: ۳۵۰) و لازمه این تجرد نفس، اتحاد علم و عالم و معلوم است که در آن به علت اتحاد علم با معلوم خطا راه ندارد (همان، ۱۴۱۶ ق: ۲۹۸ و ۳۱۸). در نتیجه به خلاف تجربه دینی که فاعل آن بشر بوده و احساسات و حالات گوناگون معنوی انسان است و معرفتی یقینی را در پی ندارد، وحی علمی شهودی و حضوری است که فاعل آن خداوند بوده و معرفتی روشن و یقینی در پی خواهد داشت.

عدم تناقض در وحی و وجود تناقضات بسیار در تجربه‌های دینی

تجربه‌های دینی افراد بشر، دارای تناقضات بسیارند؛ مثلاً تجربه دینی یک مسلمان نسبت به خداوند با یک مسیحی یا هندو متفاوت است اما در وحی الهی، هیچ اختلاف و تناقضی وجود ندارد. هم انبیا با یکدیگر متحدند «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (بقره/ ۹۷)، هم آیات وحی قرآنی با یکدیگر تناقض ندارند (نساء/ ۸۲): «وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ

اِخْتِلَافًا كَثِيرًا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵: ۱۹؛ همان، ج ۱: ۲۲۹). در نتیجه وحی ماهیتی متفاوت از تجربه دینی خواهد داشت؛ چراکه آثار متفاوتی دارد. همچنین ویژگی تحدی طلبی قرآن در این زمینه (همان، ج ۱۰: ۶۴) چیزی است که به هیچ عنوان در تجربه‌های دینی بشری اتفاق نیفتاده است.

حفاظت شدن وحی الهی توسط فرشتگان و امکان دخالت شیاطین در تجربه‌های دینی

وحی قرآنی توسط خداوند و به واسطه ملائکه حفظ شده و اجازه هیچ دخالتی در فرایند وحی به شیاطین جن و انس داده نمی‌شود؛ به خلاف تجربه‌های دینی که کسی چنین ادعایی در رابطه با آنان ندارد و ممکن است شیاطین در فرایند ادراک آن دخالت داشته باشند. از منظر علامه طباطبایی بر اساس آیات «فِي ضُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس / ۱۶-۱۳) وحی از مبدأ نزول تا محل نزول به واسطه فرشتگان با کرامت الهی تنزل می‌یابد و از هر خطایی حفظ می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ۲۰۲؛ همان، ج ۱۲: ۳۴۶). همچنین بر اساس آیات «وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم / ۴-۳)، وحی مصون از تصرف بشری است و پیامبر هیچ نقشی به جز دریافت وحی ندارد. آنچه را پیامبر آورده، تنها وحی است که از سوی خداوند به او فرستاده شده، او از خودش چیزی نمی‌گوید و قرآن ساخته و پرداخته فکر او نیست، همه از ناحیه خدا است. در این آیه هرگونه هوای نفس و رأی و خواسته از پیامبر نفی گردیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۹: ۲۷). مضافاً بر اینکه آیه «فَإِنَّهُ يُسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رِصْدًا» (جن / ۲۷) بر این مطلب دلالت دارد که مراقبین و حارسینی از ملائکه میان پیامبر و مصدر وحی و میان پیامبر و مردم قرار دارند که رصد آنان در راستای حفظ وحی از هر تخلیط و تغییر به زیاده و نقصان در قرآن از ناحیه شیاطین است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲۰: ۵۴). همچنین بر اساس آیات «وَمَا تَنْزِيلُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَّا نَزْلٌ مِنْ سَمَاءٍ دُونِ السَّمَاءِ يُنزَلُ بِهِ السَّيِّئَاتُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ * وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَغْرُولُونَ» قرآن از تنزیل شیاطین نیست و نمی‌تواند باشد؛ زیرا شیاطین توان دخالت در فرایند وحی را ندارند؛ چراکه قرآن کلامی است آسمانی، که ملائکه آن را از رب العزه می‌گیرند و به امر او و در حفظ و حراست او

نازلش می‌کنند (همان، ج ۱۵: ۳۲۷). بر این اساس وحی قرآنی امری حفاظت شده از جانب خداوند و به واسطه ملائکه است به خلاف تجربه دینی که چنین ضمانتی ندارد. با این مقدمات باید گفت همسان انگاری وحی با تجربه دینی پذیرفته نیست؛ چراکه تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل تجربه احساس یا معرفتی درونی نسبت به امور معنوی و ماورایی همچون خداوند و... در خود می‌یابد اما وحی امری الهی و دارای فاعلی الهی است و قابل آن نیز روح مجرد نبی اکرم است؛ لذا وحی علم حضوری خطاناپذیر، و امری روشن و یقینی است. برخلاف تجربه دینی که امری دارای ابهام، دارای تناقض، متأثر از ذهن و خیال و پیش فرض‌های فکری و ذهنی تجربه کننده و دارای خطا و خلاصه امری کاملاً بشری است. همچنین وحی توسط خداوند و به واسطه فرشتگان الهی حفظ می‌شود، به خلاف تجربه‌های دینی که از چنین حفاظتی برخوردار نیستند.

نتیجه

این پژوهش به بررسی تطبیقی ماهیت وحی قرآنی از منظر نصر حامد ابوزید و علامه طباطبایی پرداخت. در تحلیل مبانی نبوی دانستن الفاظ قرآن کریم، ادله ابوزید بر اساس مبانی علامه طباطبایی نقد و بررسی گردید و روشن شد که بر اساس ادله قرآنی الفاظ و معانی قرآن هر دو از سوی خداوند نازل شده است. اختلاف قرائات نمی‌تواند مستمسکی برای نبوی دانستن الفاظ قرآن باشد؛ چراکه اختلاف قرائتی که موجب تحریف یا تناقض در قرآن باشد ثابت نبوده و قابل پذیرش نیست. وجود ناسخ و منسوخ در قرآن دلیلی بر این نظریه نیست؛ چراکه بر اساس تبیین صحیحی که از نسخ وجود دارد، لازمه نسخ برخی احکام در قرآن نه جهل خداوند است و نه تناقضی در کلام الهی رخ می‌دهد. متکلم صفتی است که برای خداوند ثابت بوده، گرچه کیفیت آن برای ما روشن نیست اما اثر کلام که فهماندن مقصود باشد را دارد. همچنین کلام صفت فعل است و صفات فعل در زمان و مکان محقق می‌شوند؛ از این روی با فرازمانی و مکانی بودن ذات خداوند منافاتی ندارد. تحدی و هم‌آوردی قرآن کریم، امی بودن پیامبر و شبیه نبودن کلمات پیامبر به قرآن و امکان جعل، تحریف و همانند آوری کلمات آن حضرت به خلاف قرآن کریم از دیگر نشانه‌های الهی بودن الفاظ و معانی قرآن کریم است.

در تحلیل مبانی تاریخ‌مند دانستن وحی قرآنی، ادله ابوزید در جهت اثبات تاریخ‌مندی وحی قرآنی بر اساس مبانی علامه نقد و بررسی شد و روشن شد که تلازمی میان حدوث قرآن با تاریخ‌مندی وحی نیست؛ چراکه قرآن از وجود عنداللهی خود تا نزول بر قلب پیامبر توسط وسایط الهی و در مجرای مجرد از ماده تحقق می‌یابد و ارتباط خود را در همه مراحل با خداوند حفظ می‌کند؛ لذا وحی قرآنی مادی نشده و تاریخ‌مند نمی‌گردد. نزول تدریجی قرآن و تعامل آن با زمانه نشانه تاریخ‌مندی قرآن نیست؛ چراکه حکمت نزول تدریجی قرآن، تعلیم و تربیت جامعه بر اساس علم و عمل و آموزش گام‌به‌گام معارف در میدان عمل و تجربه بوده و تعامل قرآن با زمانه نیز منفعلانه نیست، بلکه فعالانه و در جهت اصلاح عقاید، اخلاق و فرهنگ غلط زمانه بوده و قرآن خود فرهنگ‌ساز است نه تحت تأثیر فرهنگ زمان. در پایان نیز مبانی ابوزید در تجربه دینی دانستن وحی قرآنی بر اساس آرای و مبانی علامه نقد و بررسی گردید و روشن شد که ماهیت وحی حقیقتی ناشناخته برای بشر و شعوری باطنی و مرموز و ویژه پیامبران است و از آنجا که وحی به‌جز پیامبران توسط انسان دیگری تجربه نشده، همسان‌انگاری آن با تجربه‌های دینی، امری گزاف و بی‌دلیل خواهد بود. همچنین تفاوت‌های ماهوی وحی از جمله الهی بودن فاعل وحی و بشری بودن فاعل تجربه دینی و علم حضوری خطاناپذیر و یقینی بودن وحی و خطاپذیری تجربه دینی، عدم وجود تناقض در وحی قرآنی و وجود تناقضات در تجربه‌های دینی و حفاظت الهی وحی توسط فرشتگان و عدم چنین حفاظتی در تجربه‌های دینی بیان گردید.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ ق). **معجم مقاییس اللغة**. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بی‌جا: دار الفکر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۹ ق). **لسان العرب**. الطبعة الاولى. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). **الفتوحات المکیه**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). **معنای متن پژوهشی در علوم قرآن**. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. چاپ اول. تهران: طرح نو.
۶. _____ . (۱۳۸۳). **نقد گفتمان دینی**. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام. تهران: یادآوران.
۷. _____ . (۲۰۰۰ م). **مفهوم النص در اسه فی علوم القرآن**. بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۸. _____ . (۲۰۰۴ م). **دوائر الخوف**. الطبعة الاولى. بیروت: مرکز الثقافی العربی.
۹. _____ . (۲۰۱۰ م). **التجديد و التحريم و التأویل بین المعرفة العلمیه و الخوف من التکفیر**. ترجمه مهدی خلجی؛ تحت عنوان نوآوری تحریم و تأویل. بیروت: دارالبيضاء مرکز الثقافی العربی.
۱۰. _____ . (۱۳۷۶ الف). «تاریخ مندی مفهوم پوشیده و مبهم». ترجمه محمد تقی کریمی. **فصلنامه نقد و نظر**. شماره ۱۲. ص: ۱۲.
۱۱. _____ . (۱۳۷۶ ب). «مفهوم وحی». ترجمه محمد تقی کریمی. **مجله نقد و نظر**. شماره ۱۲. صص: ۳۷۶-۴۳۳.
۱۲. _____ . (۱۳۷۹). «تأویل حقیقت و نص». ترجمه مرتضی کریمی‌نیا. **مجله کبان**. شماره ۵۴. صص: ۱۷-۲.
۱۳. _____ . **دین و صلح**. ترجمه روح‌الله فرج‌زاده. دیده شده در تاریخ ۹۸/۱۲/۱۱: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/113>
۱۴. _____ . **قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف**. دیده شده در تاریخ ۹۸/۱۲/۱۱: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/9:98/12/11>
۱۵. _____ . **محمد و آیات الهی**. ترجمه داود خدابخش. دیده شده در تاریخ ۹۸/۱۲/۱۱: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/6>
۱۶. _____ . **اساس دین، بیم و عشق است**. مصاحبه استفان اورث با نصر حامد ابوزید. ترجمه سیده جدیری. دیده شده در ۹۸/۱۲/۱۱: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/11>
۱۷. برادفوت، وین. (۱۳۷۷). **تجربه دینی**. ترجمه عباس یزدانی. قم: مؤسسه فرهنگی طه.

۱۸. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۷). **عقل و اعتقاد دینی**. ترجمه احمد نراقی و سلطانی. چاپ دوم. تهران: طرح نو.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). **وحی و نبوت در قرآن**. چاپ دوم. قم: اسراء.
۲۰. _____ . (۱۳۶۹). **وحی و رهبری**. چاپ دوم. قم: الزهراء.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق). **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه**. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. الطبعة الرابعة. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. طبع اول. دمشق: دار العلم، الدار الشامیه.
۲۳. _____ . (۱۳۹۲ ق). **المفردات فی غریب القرآن**. قم: اسماعیلیان (بر اساس دار الکاتب العربی).
۲۴. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ ق). **تاج العروس**. الطبعة الاولى. بیروت: دارالفکر. الدار دارالعلم الشامیه
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ ق). **محاضرات فی الالهیات**. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **شرح اصول کافی**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. _____ . (۱۳۶۰). **وحی یا شعور مرموز**. چاپ ۴. قم: دارالفکر.
۲۹. _____ . (۱۳۸۸ الف). **قرآن در اسلام**. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۳۰. _____ . (۱۴۱۶ ق). **نهایه الحکمه**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۱. _____ . (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۴۰۸ ق). **مجمع البیان**. الطبعة الثانية. بیروت: دارالمعرفه.
۳۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان فی تأویل آی القرآن**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیین فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۵. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۳). «تطابق عوالم». **مجلة معرفت فلسفی**. شماره ۳. صص: ۵۵-۸۸.
۳۶. عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۳). **مجموعه مقالات جریان شناسی و نقد اعتزال نو**. ۵ جلد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۷. _____ . (۱۳۹۱). **تاریخ نگری و دین**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۸. علوی‌مهر، حسین. (۱۳۹۴). **مسئله وحی و پاسخ به شبهات آن**. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). **کتاب العین**. الطبعة الثانية. ایران: مؤسسه دارالهجره.
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۴ ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار الفکر.
۴۱. گلی، جواد. (۱۳۹۰ ش). «نقد و بررسی دیدگاه نصر حامد ابوزید دربارهٔ چیستی وحی قرآنی» **مجله معرفت کلامی**. سال دوم. شماره ۲. صص: ۷۸-۵.
۴۲. لگنهاوزن، محمد. (۱۳۷۹). «تجربهٔ دینی در نظرخواهی از دانشوران». **مجله نقد و نظر**. شماره ۲۴ - ۲۳. صص: ۲۴-۴.
۴۳. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۱). «نگاهی به تجربهٔ دینی». **مجله قبسات**. شماره ۲۶. صص: ۲۳-۳.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). **آموزش عقاید**. ۳ جلد در یک مجلد. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۵. _____ (۱۳۶۸). **آموزش فلسفه**. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). **التحقیق فی کلمات القرآن**. تهران: وزارت الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۴۷. معین، محمد. (۱۳۹۳). **فرهنگ معین**. چاپ ۲۷. تهران: امیرکبیر.
۴۸. مفید، محمدبن نعمان. (۱۴۱۳ ق). **تصحیح الاعتقاد**. قم: المؤتمر العالمی الالفیه الشیخ المفید.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). **پیام قرآن**. چاپ ۹. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. وصفی، محمدرضا. (۱۳۸۸). **نومعتر لیان گفت و گو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی**. چاپ اول. تهران: نگاه معاصر.
۵۱. ویلیام رو. (۱۳۷۹). «تجربهٔ دینی و عرفانی». ترجمهٔ اسماعیل سلیمانی فرکی. **مجله نقد و نظر**. شماره ۲۴ - ۲۳. صص: ۳۱۹-۲۸۶.