

نقش الهیات سلبی در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی در اسلام

حامد شیوا *

چکیده

در این مقاله، ابتدا در بحث از مدل‌های گوناگون در تبیین انسان‌محورانه وحی که به‌ویژه در آثار خاورشناسان مطرح شده به هفت مدل اشاره شده است. نویسنده در صدد است نشان دهد که بنیاد مشترک در همه این تبیین‌ها نوعی از رویکرد سلبی در الهیات در دوره جدید است. بر اساس این رویکرد، خداوند موجودی به کلی متعالی از انسان و جهان است و در کار تاریخ و طبیعت دخالتی ندارد. در این صورت، وحی نیز که عبارت از رابطه‌ای خاص میان خدا و انسان است توجیهی الهی نخواهد داشت و تبیینی انسان‌محورانه جای آن را خواهد گرفت. در این مقاله، همچنین رابطه خدا باوری سلبی و تبیین انسان‌محورانه وحی با توجه به برخی از آیات قرآن بررسی شده است؛ سپس به ادعای اصلی این مقاله یعنی پیوند تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی با نوعی از نگرش سلبی در الهیات دوره جدید پرداخته شده و سرانجام نشان داده شده است که اعتدال میان تشبیه و تنزیه در معارف اسلامی به چنین نتایجی منجر نمی‌شود.

واژگان کلیدی: وحی، تبیین‌های انسان‌محورانه، مستشرقان، الهیات سلبی.

مقدمه

وحی چونان پدیده‌ای اسرارآمیز از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و به‌ویژه الهی‌دانان ادیان ابراهیمی بوده است، اما این پدیده در اسلام به دلیل پیچیدگی‌ها و ویژگی‌های خاص خود بیشتر مورد توجه قرار گرفته و بحث‌های بیشتری در باره آن وجود داشته است.

* عضو هیئت علمی دانشگاه مفید، دانشجوی دکتری الهیات، گرایش قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران
hshivapoor@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۸/۹/۲۴

تاریخ دریافت: ۸۷/۹/۱۸

تبیین و تحلیل وحی در دوران جدید و به‌ویژه بررسی‌های خاورشناسان در مسائل اسلامی و مباحثی که آنان مطرح کرده‌اند بیش از پیش ذهن متفکران را به خود مشغول داشته است، اما به دلیل غلبه انسان‌گرایی و افول اعتقاد به پیوند میان طبیعت و ماورای طبیعت، این تبیین‌ها اغلب صبغه‌ای انسان‌گرایانه داشته و به جنبه الهی و غیبی وحی کمتر توجه شده است.

این گونه تبیین‌ها در برخی از متفکران و روشنفکران مسلمان نیز تأثیر گذاشته و چندی است که برخی از آنان در کشور ما نیز با طرح تبیینی انسان‌محورانه از وحی بار دیگر به این بحث دامن زده‌اند.

ادعای نویسنده در این نوشته آن است که در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی عوامل گوناگونی دخالت دارد که از آن میان، رویکرد جدید نسبت به خداباوری، که می‌توان آن را گونه‌ای از الهیات سلبی دانست، می‌تواند از عوامل مهم چنین تبیین‌هایی باشد. بر اساس این نگاه جدید، خدا در کار جهان دخالت نمی‌کند. او تنها آفریدگار جهان و نه هادی آن است و بر این اساس در کار انسان و در جریان تاریخ وارد نمی‌شود. بر اساس تلقی سلبی، خدا پس از آفرینش جهان و انسان، دیگر در کار خلقت تأثیری ندارد و اساساً شأن خدا برتر از آن است که التفاتی به عالم داشته باشد و سر در کار انسان کند و امور مربوط به انسان برایش اهمیت داشته باشد. وانگهی، لازمه الهیات سلبی آن است که خدا را برتر از آن بدانیم که به انسان‌های خاصی توجهی ویژه داشته باشد و با آنها سخن بگوید. در این صورت است که با قطع ارتباط وحی با خداوند، این پدیده را بر شخصیت، احوال و تجربه‌های خود انسان مبتنی خواهیم دانست.

در این نوشته، ابتدا به مدل‌های گوناگون در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی اشاره می‌کنیم و سپس به ادعای اصلی خود در ارتباط آنها با رویکرد جدید در خداباوری می‌پردازیم.

در بیان این مدل‌ها توجه به این نکته مهم است که مرزبندی دقیقی میان این تبیین‌ها وجود ندارد و بنابراین ممکن است برخی از آنها در یکدیگر متداخل باشند یا یک مدل ممکن است شامل یک یا چند تبیین دیگر هم باشد، اما چون بیان صاحبان این تبیین‌ها چنان است که خواهیم گفت ترجیح داده‌ایم که هر تبیین را به همان صورت که بیان شده است

نقل کنیم. رابطه این تبیین‌ها با یکدیگر نکته‌ای است که از چشم خواننده بصیر دور نخواهد ماند.

گرچه به‌طور کلی این مدل‌ها عمدتاً در پی تبیین وحی بوده‌اند، اما برخی از آنها هم (مانند تبیین سوم) اساساً منکر وحی‌اند و درصدد آنند که قرآن و نه وحی را دارای منشأ انسانی بدانند. از آنجا که چنین تبیین‌هایی هم ناشی از همان نگاه سلبی و استبعاد در پذیرش رابطه خاص خدا و انسان است توسعه‌ای از آنها هم بحث کرده‌ایم.

الف. دیدگاه‌های گوناگون در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی

۱. وحی نفسی

یکی از مشهورترین تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی نظریه‌ای است که به «وحی نفسی» مشهور شده است. تقریر ساده‌ای از این دیدگاه این است که منشأ وحی در شخصیت خود پیامبر است و این پدیده از نیروها یا شناخت‌هایی در درون خود او ناشی می‌شود. این دیدگاه را معمولاً به امیل درمنگهام^۱ نسبت می‌دهند. شهرت این انتساب نیز بیشتر از سوی سید محمد رشید رضا است. او می‌گوید درمنگهام هم برای آنکه منبعی برای اطلاعات وسیع پیامبر بیابد و هم علت و موجبی برای ادعای نبوت ایشان نشان دهد، ده مقدمه برای اثبات وحی نفسی می‌آورد (شریعتی، ص ۴۸-۵۰). او همچنین در کتاب *وحی محمدی* با نقل سخنان درمنگهام، اظهار تأسف می‌کند که مسلمانان متوجه غرض ورزی او نشده‌اند، زیرا او با آنکه از پیامبر تعریف می‌کند شبهات خود را به صورت طبیعی و با مهارت در بیاناتش می‌گنجانده (همان، ص ۴۳). اما مرحوم استاد محمدتقی شریعتی از خطیب کاظمینی در کتاب *محمد و القرآن* نقل می‌کند که کتاب درمنگهام در باره زندگی رسول خدا از بهترین کتاب‌هاست و داستان نزول وحی را چنان بیان می‌کند که خواننده یقین می‌کند که او در راست گویی پیامبر شکی ندارد. ایشان همچنین نقل قول‌های مرحوم بازرگان از درمنگهام در کتاب *مسئله وحی* را دال بر تأیید نظر خطیب کاظمینی می‌دانند (همان، ص ۴۳-۴۴).

با مرور کتابی که درمنگهام در باره زندگی رسول خدا نوشته است نمی‌توان با قطع این دیدگاه را به او نسبت داد، زیرا سخنان او گاه متعارض به نظر می‌رسد. از سویی او در این کتاب می‌گوید برای شنیدن صدایی که از آسمان‌ها می‌آید به چیزی جز قلب خالص و

روحی پاک و مستعد نیاز نیست (همان، ص ۷۳). به نظر او، روزه و بیداری شب باعث صفای قلب محمد شد چنانکه روز و شب و خواب و بیداری را از یاد برد و چنان شد که گویا صدای سنگ‌های صحرا را می‌شنید که او را «پیامبر خدا» خطاب می‌کردند (همان، ص ۷۷). او می‌افزاید شأن پیامبران در عالم مانند قوای طبیعی ترسناک و در عین حال سودمند مانند خورشید و باران و طوفان‌های زمستانی است (همان، ص ۲۷۰). در منگهام همچنین در کنار صفات نیک پیامبر، از «قوت ابداع» ایشان سخن می‌گوید (همان، ص ۲۷۳) و در مقایسه حالات بیمارگونه روانی با حالت وحی می‌گوید پیامبر در حالت وحی بر خلاف حالت بیماران «مبدع و فاعل» است (همان، ص ۲۷۵).

تا اینجا به نظر می‌رسد انتساب آن دیدگاه به او بی‌وجه نباشد، اما در عین حال به نظر او میان محمد و پیامبران بنی اسرائیل مانند اشعیا شباهت فراوانی است (همان، ص ۲۷۱) و تحدی او به قرآن بهترین دلیل راست‌گویی اوست (همان، ص ۲۷۲). او همچنین تصریح می‌کند که عظمت حقیقی او از جانب خدا و به دلیل وحی الهی بر اوست (همان، ص ۲۷۳) و نیز با لحنی جانب‌دارانه از برخی از الهی‌دانان کاتولیک نقل می‌کند که وحی پیامبران با الهام نفسی ناشی از حیات باطنی تفاوت دارد (همان، ص ۲۷۷). بنابراین چنانکه می‌بینیم انتساب چنین دیدگاهی به او آسان نیست.

چه انتساب این دیدگاه به در منگهام درست باشد و چه نباشد در هر حال این نظریه به عنوان نوعی تبیین از وحی در دوران جدید مطرح بوده است. نظیر همین دیدگاه را شاید در اندیشه‌های محمد احمد خلف‌الله و اثر جنجالی او در تحلیل قصص قرآن نیز بتوان بازجست. او فصل چهارم از کتاب خود، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، را «نفسیه الرسول و قصص القرآن» نام نهاده و در این فصل کوشیده است داستان‌های قرآن را با احوال شخصی آن حضرت پیوند دهد. تسدال هم در اظهار نظری مشابه معتقد است که قرآن اگر با توجه به ترتیب تاریخی نزولش در نظر گرفته شود، آئینه احوال پیامبر است. (Tisdall, p. 27).

بخشی از مباحث اخیر دکتر سروش در تبیین وحی نیز می‌تواند در پرتو این دیدگاه تحلیل شود. ایشان در نامه اول خود^۲ چنین می‌گوید: «گویی در تلقی وحی، تلاطم و

جوششی در شخصیت پیامبر رخ می‌دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می‌گوید.»

سایر تبیین‌ها از وحی نیز گرچه چنین صراحتی نداشته‌اند، اما می‌توان آنها را در همین دسته از تبیین‌ها قرار داد. مثلاً مونتگمری وات در کتاب خود به نام محمد در مکه می‌گوید که سه تبیین از وحی وجود دارد: دیدگاه مسلمانان که معتقدند منشأ وحی الهی است؛ دیدگاه سکولارها که منشأ قرآن را بخشی از شخصیت محمد که جدا از ذهن خودآگاه اوست می‌دانند و دیدگاه سوم که طبق آن قرآن اثر نوعی فعالیت الهی است، ولی از طریق شخصیت محمد به وجود آمده است. او خود می‌گوید که نسبت به این سه دیدگاه موضعی بی‌طرفانه دارد، (Watt, Muhammad at Mecca, p. 53).

وات در پیشگفتارش بر کتاب درآمدی بر تاریخ قرآن می‌گوید که ریچارد بل،^۳ مؤلف اصلی کتاب، در سخن گفتن از قرآن به عنوان اثر طبع حضرت محمد لاقفل در مقدمه این کتاب از پیشروان اروپایی‌اش تبعیت کرده، اما بعدها صحت نبوت ایشان را پذیرفته است. وات می‌افزاید محقق مسیحی نباید مسلمانان را بی‌جهت برنجانند، بلکه باید استدلال‌های خود را به صورتی پذیرفتنی برای مسلمانان عرضه کند. به گفته او «ادب و جهان‌نگری مسالمت‌جویانه قطعاً ایجاب می‌کند که ما نباید از قرآن به عنوان فرآورده ذهن و ضمیر حضرت محمد سخن بگوییم؛ بلکه من بر آنم که تحقیق سالم هم همین را حکم می‌کند.» او سپس به این نکته اشاره می‌کند که مواردی از سخنان بل را که در آنها او محمد را مؤلف قرآن دانسته یا از عوامل و منابع مؤثر بر او سخن گفته تغییر داده و حذف کرده است (بل، ص ۱۸). ریچارد بل معتقد بوده است که صورت وحی والفاظ آن از پیامبر و الهام آن از جانب خداست (بل، ص ۵۰). دکتر سروش هم در نامه اول همین دیدگاه را مطرح می‌کند: «چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است، دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است، خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله (ص) می‌ریزد، لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود.»

۲. تبیین وحی بر اساس تجربه دینی

یکی دیگر از مهم‌ترین دیدگاه‌های انسان‌محورانه در تبیین وحی فروکاستن آن به گونه تجربه‌ای دینی است چنانکه مثلاً موننگمیری وات در کتاب محمد در مکه سعی می‌کند از موضعی پدیدارشناسانه و بر پایه دیدگاه‌های «پولاین» در تحلیل تجارب دینی، وحی را تحلیل کند (Watt, Muhammad at Mecca, p. 54).

دکتر سروش نیز در کتاب *بسط تجربه نبوی* این تبیین را با این عبارت بیان می‌کند که وحی تابع پیامبر بود، نه او تابع وحی (قائمی‌نیا، ص ۲۲۲). ایشان در نامه دوم نیز چنین می‌گوید: «خداوند فقط "معلم" را فرستاده بود. بقیه همه دائرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود.» «همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤید و فوق العاده است، که کلامش مقبول خداوند و کشفش محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربه‌ای متعالی و روحانی است.»

در یکی دانستن وحی و تجربه دینی از این نکته غفلت شده است که وحی اساساً پدیده‌ای متفاوت با تجربه دینی است و همان‌گونه که برخی از محققان به‌درستی گفته‌اند تجارب وحیانی خود وحی نیستند، بلکه همراه با وحی تحقق می‌یابند (همان، ص ۴۰). وانگهی، لازمه این فروگاهی آن است که دست بشر از حقایق وحیانی و در نتیجه از ساحت الهی کوتاه شود، زیرا آنچه در دست ماست گزارشی از تجربه‌های پیامبر است و چون در تجربه احتمال خطا وجود دارد انسان نمی‌تواند به اعتبار و صحت چنین ارتباطی تکیه کند (همان، ص ۵۹). این نکته باز هم زمینه‌ای برای فاصله انسان از خداست و ارتباط خداباوری سلبی جدید را با تبیین انسان‌محورانه از وحی نشان می‌دهد.

این در حالی است که وحی در تلقی اسلامی گونه‌ای ارتباط انسان با عالم غیب است چنانکه تلقی سنتی یهودیت و مسیحیت نیز چنین است. مثلاً در *دایرة المعارف کاتولیک*، «وحی» چنین تعریف می‌شود:

انتقال برخی از حقایق از سوی خدا به موجودات عاقل از راه واسطه‌هایی که فراتر از جریان معمولی طبیعت است ("Revelation", *Catholic Encyclopedia*).

این در حالی است که فروکاستن وحی به تجربه دینی، تبیینی کاملاً انسان‌گرایانه از وحی است که لازمه آن قطع ارتباط انسان و خداست.

۳. خاستگاه یهودی- مسیحی وحی

یک جنبه دیگر از تأثیر دیدگاه سلبی در اندیشه کسانی که وحی را نپذیرفته‌اند نیز آن بوده است که چون ارتباط بی‌واسطه یک انسان با خدا را ممکن نمی‌پنداشته‌اند وحی و قرآن را به مصادر یهودی و مسیحی مانند تعالیم ورقه بن نوفل و بحیراء راهب یا مصادری دیگر مانند جبیر بن مطعم و امیه بن ابی الصلت و... مستند کرده‌اند (بنی عامر، از ص ۲۲۷ به بعد). آنها آغازگر کوشش‌های جدید در انتساب قرآن به منابع غیراسلامی را کتاب آبراهام گایگر در سال ۱۸۳۳ با نام محمد از یهودیت چه گرفته است؟ دانسته‌اند (بل، ص ۲۷۴). آنه ماری شیمیل با طرح این پرسش خاورشناسان که منبع قرآن چه بوده و چرا داستان‌های قرآن گاه با داستان‌های تورات و انجیل متفاوت است چنین می‌گوید:

مجموعه آثار مکتوب در باره مقتضیات قرآن از منابع مسیحی (نسطوری و منوفیزی و یعقوبی) یا یهودی که به منظوری خاص یا غیر آن صورت گرفته است طی ۱۲۵ سال گذشته نوشته شده و با نتیجه‌گیری‌های مختلف و تا حدی مناقشه‌انگیز همراه بوده است. بسیاری از دانشمندان با این سخن یوهان فوک موافقت کرده در نهایت «وسایل علوم عقلی هرگز کفایت نمی‌کند که پرده از راز شخصیت این مرد برگزیم و هرگز نخواهیم توانست از راه تجزیه و تحلیل ثابت کنیم که کدام پیغام آشنا به گوش جان‌ش رسید که... یقین یافت که خداوند او را برگزیده است...» (شیمیل، ص ۲۴).

اما با این حال کسانی چون سنکلیر تسدال، گیب، برنارد لوئیس، توراندیره، جی.ان.دی اندرسن، بروکلمان، ترتون، گلدزیهر و... این راه را پیموده‌اند (بنی عامر، ص ۲۱۰-۲۰۶). تسدال اساساً نام کتاب خود را منابع نخستین قرآن^۴ گذاشته و در آن کوشیده است قرآن را کتابی فرآورده سنت‌های دینی پیش از اسلام بنمایاند. او در این کتاب، قرآن را کتابی برگرفته از سنن عرب پیش از اسلام و منابع صابئی، یهودی، مسیحی و زرتشتی می‌داند. تسدال در مقدمه کتاب خود می‌گوید:

توجه به اخلاقیات قرآن، دیدگاه آن در باره خدا، اشتباهات تاریخی و بسیاری از نقص‌های آن باعث می‌شود که تردید در اینکه قرآن ساخته خود محمد است ناممکن باشد (Tisdall, p.27).

او به این نکته تصریح می کند که نشان دادن تأثیر منابع دیگر در قرآن چنانکه در این کتاب نشان داده شده است می تواند روش مناسبی برای اهداف مبلغان مسیحی باشد (Tisdall, p.28).

مونتگمری وات هم از احتمال انتقال معارف مسیحی از طریق ورقه بن نوفل به خدیجه سخن گفته است. گفته اند که درمنگهام نیز افزون بر سخن گفتن از وحی نفسی، سلمان فارسی را از واسطه های انتقال معارف یهودی و مسیحی به رسول خدا شمرده است (بنی عامر، ص ۲۳۳). همچنین این سخن نیز به درمنگهام منسوب است که رسول خدا از بحیرای راهب که پیرو آریوس بوده و تثلیث و الوهیت مسیح را انکار می کرده تأثیر پذیرفته است (همان، ص ۲۴۳). شیمل نیز از شرق شناسی به نام گونتر لولینگ نقل می کند که به نظر او محمد بر آیین یهودی - مسیحی کاملاً وقوف داشته و از آن استفاده کرده است (شیمل، ص ۲۴). محمد احمد خلف الله از ریچارد بل در کتاب *مصادر اسلام و هنری اسمیت* در کتاب *کتاب مقدس و اسلام* نقل می کند که رسول خدا اخبار قرآن را از بردگان و آزاد شدگان گرفته بود، زیرا این قشر به علت فقر خود به اصل منابع یهودی و مسیحی دسترسی نداشتند و تنها شایعات را نقل می کردند (خلف الله، ص ۲۵۰).

مستشرقان که پیامبر خدا را آورنده اسلام می دانند سال های اعتکاف و عزلت ایشان را سال های اندیشه و تأمل در دین جدیدی که خواهد آورد فرض کرده و گفته اند با وجود آشفتگی اوضاع دینی یهودیت و مسیحیت در جهان آن روز، ایشان تعلیمات آنان را با تاریخ سرزمین خود آمیخت و خواست که در حالی که کتابی الهی در دست دارد نزد امت خود حاضر شود و چون به اسلوب سخن قوم خود واقف بود خواست تا دل آنان را با زیبایی سخن به جای دلیل و برهان به دست آورد (عبدالعظیم علی، ص ۴۳).

وامداری ایشان به بعضی از فرقه های یهودی و مسیحی در عربستان آن روز نکته ای است که در دایرة المعارف اسلام نیز به آن اشاره شده است (Brill, Vol.4, p.1066). بروکلیمان و توراندیره معتقد بوده اند که اسلوب محمد متأثر از مواعظ تبشیری مسیحی است که بر زبان مبشران عربی جنوب عربستان جاری بوده است (علی الصغیر، ص ۴۱). کسانی نیز به تأثیر پذیری ایشان از تعلیمات معادشناسانه یهودیان و مسیحیان حجاز اشاره کرده و

افزوده‌اند که معادشناسی او و توصیفش از دوزخ تحت تأثیر مشاهده کوه‌های صخره‌ای بدون گیاه و گرمای سوزان نیمروز خورشید در مکه بوده است (Glubb, p. 84). ویل دورانت نیز با آنکه در باره وحی در اسلام محتاطانه سخن می‌گوید در فصلی به نام «منابع قرآن» به مقایسه قرآن با تعالیم یهودی و مسیحی می‌پردازد (دورانت، ص ۲۴۰-۲۳۶). او در این بخش تصریح می‌کند که قرآن در مفاهیمی مانند توحید، نبوت، ایمان، توبه، بهشت، دوزخ و... متأثر از تعلیمات موسی است (همان، ص ۲۳۶). او همچنین می‌افزاید که محمد مسیحیت را خوب نمی‌شناخت و اطلاعات خود را در این زمینه از نستوریان ایرانی به دست آورده بود (همان، ص ۲۳۹).

۴. تبیین‌های روان‌شناسانه

یک جنبه دیگر از تبیین‌های انسان‌محورانه، تبیین‌های روان‌شناسانه از وحی بوده است. برخی از این تبیین‌ها بر نظریه‌های روانکاوی مبتنی است چنانکه مثلاً مونته‌گمری وات در کتاب خود به نام وحی/اسلامی در جهان جدید از «ناخودآگاه اجتماعی» پیامبر سخن می‌گوید و سعی می‌کند با استفاده از دیدگاه‌های یونگ وحی را تبیین کند (Watt, *Islamic Revelation in the Modern World*, p. 109-113). برخی دیگر از این تبیین‌ها پیامبر را دارای نوعی بیماری روانی می‌دانسته‌اند. گوستاو ویل ایشان را گرفتار صرع و الویز اشپرنگر آن حضرت را دچار هیستری معرفی کرده‌اند. تئودور نولدکه ایشان را دستخوش هیجان‌ات و عواطف شدیدی می‌داند سرانجام او را به آنجا می‌رساند که باور کند با غیب و الوهیت تماس دارد (بل، ص ۴۶). گاه نیز وحی به قوه خیال پیامبر منتسب شده است. مثلاً از مونته‌گمری وات نقل شده که به نظر او وحی نوعی تعبیر خیالی همراه با رؤیت خیالی و عقلی جبرئیل بوده است که البته طبق حدیثی که می‌گوید محمد جبرئیل را به صورت انسان می‌دید باید گفت این رؤیت، خیالی بوده است (ماضی، ص ۱۲۹). گاه نیز از فرشته پیام آور خدا به «شیخ» (vision) یاد شده است (Glubb, p. 84-85)، هرچند گفته شده که شباهت‌های چشمگیر مشاهدات محمد با آنچه در عهد قدیم و جدید است قابل انکار نیست (ibid, p. 87).

در عین حال، برخی از مستشرقان نیز شبهه بیماری‌های روانی مانند صرع و هیستری را نقد و رد کرده‌اند (حمدان، ص ۱۳۷). مثلاً جان باگوت گلوب در کتاب خود در باره

زندگی پیامبر گرچه گاه جانب انصاف را در تحلیل وحی فرو می‌گذارد، در نقد دیدگاه‌هایی که وحی را به حالات روانی پیامبر فرو می‌کاهند می‌گوید:

چنین پدیده‌ای را خودفریبی نامیدن چندان تبیین خرسندکننده‌ای به نظر نمی‌رسد، زیرا چنین پدیده‌هایی را بسیاری از افراد که از یکدیگر هزاران سال و هزاران فرسنگ دور بوده‌اند تجربه کرده‌اند که نمی‌توان تصور کرد از یکدیگر شنیده باشند. در عین حال بیان آنها از مشاهداتشان ظاهراً مشابَهت فوق‌العاده‌ای با هم دارد (Glubb, p. 87).

او همچنین می‌گوید:

تحلیل نخستین الهام محمد و وحی‌های بعدی او موضوعی مربوط به مسائل روان‌شناسی و الهیاتی است که نمی‌توان در این کتاب از آن بحث کرد. کافی است بگوییم نخستین الهامی که او دریافت، آشکارا ماهیتی متفاوت با وحی‌های منظمی بود که متن قرآن از آن‌ها فراهم شد (ibid, p. 87).

۵. وحی و شعر

یک دیدگاه دیگر نیز که می‌توان آن را تقریری جدید از سخن مشرکان دانست ارتباط دادن وحی با تجربه‌های شاعرانه و آفرینش‌های هنری است. مثلاً کرن آرمسترانگ چنین می‌گوید:

او [یعنی رسول خدا] برای یافتن پاسخ مشکلات به عمق وجود خود مراجعه می‌نماید، درست مانند شاعری که از درون خود شعر را بافته و در فضا رها می‌سازد. (آرمسترانگ، ۱۱۵). او همچنین می‌گوید: «در تمام ادیان، الهام شکل پسندیده‌ای از اشراف بر واقعیات درون است، چه از دیدگاه هنر و چه از منظر دین. شعر یا پیام به نظر می‌رسد که با خالق خود به طرز نامرئی صحبت کرده و اعلام وجود می‌نماید. همچنین خالق یک شعر یا یک تفکر نیز احساس می‌کند که از جایی نامرئی به او الهام شده است، جایی که وجود مستقلی در جهان خلقت داراست... تمامی افکار خلاق و با خلوص از یک نظر الهامی الهی هستند. برای خلق آنها شما باید به درون دنیای تاریک واقعیت‌های آفریده نشده پیرید (همان، ص ۱۱۰).

برخی از مستشرقان گفته‌اند آنچه به پیامبر الهام می‌شده با قرآن کنونی یکی نیست و قرآن موجود و حتی سوره‌های مکی آن با توجه به الگوی اشعار عرب و... بعدها صورت بندی شده است (Brill, p. 1065).

مستشرق‌های دیگر به نام نلسون نیز گفته است که قرآن نه بارانی از آسمان، بلکه سخنی برخاسته از نفس محمد و چیزی مانند قریحه شاعران است و او که از فصیح‌ترین مردمان قوم خود بوده، آن را وحی می‌پنداشته است (بنی‌عامر، ص ۲۱۱). همچنین از مونث‌گماری وات نقل شده است که وحی نوعی «تخیل خلاق» است و پیامبران کسانی مانند هنرمندان و شاعرانند، زیرا مانند آنان آنچه را دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند به بیان آورند به شکل محسوس در می‌آورند. از دیدگاه وات، افکار و عقاید پیامبران با عمیق‌ترین مرکزی‌ترین کارهای بشری ارتباطی نزدیک دارد (قدردان قراملکی، ص ۱۰۰-۹۹). برخی از سخنان دکتر سروش نیز به چنین تبیینی از وحی بازمی‌گردد، مانند این سخن ایشان در نامه دوم:

باری، این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خواند، قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد و قرآن کتاب خدا بود.

۶. ابتناء وحی بر ویژگی‌های قهرمانانه پیامبر

یکی دیگر از ابعاد تبیین انسان‌گرایانه وحی از جانب مستشرقان تبیین وحی بر اساس ویژگی‌های قهرمانانه است. این ویژگی‌ها که ماکس وبر از آن به «شخصیت کاریزماتیک» یاد می‌کند و کسانی چون عقاد در جهان عرب آن را «عبقریه» می‌خوانند بیانی دیگر از همان سخنانی است که نیچه در باره «ابرمرد» می‌گوید. شاید توماس کارلایل اولین کسی است که شخصیت پیامبر را در کتاب *قهرمانان* خود چنین تحلیل می‌کند. به نقل از وات، کارلایل این اندیشه را که یک مدعی کذاب بنیان‌گذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد نامعقول می‌شمرد (بل، ص ۴۶). جز کارلایل، مستشرقانی مانند زویمر و فنلی نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (حمدان، ص ۶۵-۵۳).

برخی از محققان این نکته مهم را تذکر می‌دهند که تعدادی از مستشرقان زیرکانه از رسول خدا به ظاهر تعریف می‌کنند و ایشان را دارای ویژگی‌هایی خارق‌العاده می‌دانند، اما

برخی از مسلمانان از مغالطه آنان چشم می‌پوشند و این توصیفات را به حساب انصاف و اعتدال آنان می‌گذارند (همان، ص ۵۰).

۷. قرآن چونان پدیده‌ای فرهنگی

یکی دیگر از گونه‌های تبیین انسان‌محورانه وحی، تلقی قرآن چونان پدیده‌ای فرهنگی است. محمد احمد خلف الله در تحلیل داستان‌های قرآن همین دیدگاه را دنبال کرده است. او مثلاً در تحلیل داستان حضرت نوح در دو سوره اعراف و مؤمنون می‌گوید عناصر این دو داستان زندگی عربی معاصر پیامبر و عصر نزول را ترسیم می‌کند و آنچه میان نوح و قوش می‌گذرد بازتاب همان است که میان پیامبر و قوش اتفاق می‌افتد (خلف الله، ص ۳۵۴).

نصر حامد ابوزید نیز در کتاب معروف مفهوم النص خود هر چند منکر منشأ الهی وحی نیست، ولی قرآن را چونان پدیده‌ای فرهنگی می‌نگرد. او در این باره چنین می‌گوید: متن قرآنی در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است؛ یعنی این متن در مدت بیش از بیست سال در این واقعیت و این فرهنگ شکل گرفته است. در جایی که این نکته مسلم و مورد اتفاق است اعتقاد به وجودی متافیزیکی و پیشین برای قرآن کوششی است برای پوشاندن این حقیقت مسلم و در نتیجه از میان بردن امکان شناخت علمی از پدیده متن قرآنی (ابوزید، ص ۶۸).

نصر حامد ابوزید معتقد است باید پژوهش در قرآن را از واقعیت آن و به روش تحلیل زبانی آغاز کرد. به نظر می‌رسد که یکی از بنیادهای اساسی اتخاذ این روش از سوی ابوزید تأثیر خداآوری سلبی است. او با نقد روشی که از ابتدا فرض خاستگاه الهی قرآن را می‌پذیرد، چنین می‌گوید:

پیروان این روش اگر همچون ما بپذیرند که خداوند - سبحانه و تعالی - موضوع تحلیل و پژوهش قرار نمی‌گیرد و نیز با ما هم‌رأی باشند که خداوند سبحان خواسته است که سخنش برای انسان‌ها به زبان خود آنها باشد... در آن صورت تصدیق خواهند کرد یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن است که کلام الهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی‌ای که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم (همان، ص ۷۲)

ب) رابطه‌ی خدا باوری سلبی و نگاه انسان‌محورانه به وحی در قرآن

چنانکه گفتیم خدا باوری سلبی در دوران جدید از زمینه‌های مهم تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی است، اما این نگاه طی تاریخ بی‌سابقه نیست. شایسته است به آیاتی از قرآن در این زمینه توجه و این آیات را از این منظر مرور کنیم.

یکی از تعالیم مهم قرآن کریم در زمینه نبوت آن است که نشناختن حقیقت نبوت از باور نادرست در توحید نشأت می‌گیرد. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشِيرًا مِّنْ شَيْءٍ...» (انعام/۹۱)؛ بنابراین کسانی که از فرط تنزیه و دور کردن خدا از عالم و آدم، دخالت خدا در تاریخ، اهمیت هدایت انسان برای خدا، توجه ویژه خدا به برخی انسان‌ها و سخن گفتن خدا با انسان را ناممکن می‌شمارند در واقع تلقی درستی از توحید ندارند و به تعبیر قرآن قدر خدا را نشناخته‌اند.

از سوی دیگر تلقی سلبی مستلزم فاصله انداختن بین خدا و انسان و جدا کردن حساب وحی و الهام پیامبرانه از خدا و علم و اراده اوست. در قرآن کریم کسانی که میان خداوند و پیامبران او فاصله می‌اندازند این گونه نکوهش می‌شوند: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ...» (نساء / ۱۵۰) و تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی نیز می‌تواند مصداقی از همین تفریق میان خدا و پیامبران او باشد.

به نظر می‌رسد که احتمالاً یکی از موانع فکری کافران در پذیرش وحی رویکردی نادرست و افراطی در تنزیه بوده است، یعنی آنان ارتباط انسان و خدا را ممکن نمی‌دانسته‌اند و اساساً از دیدگاه برخی از اهل نظر یکی از دلایل بت‌پرستی نیز همین امر بوده است، زیرا بت‌پرستان با این پندار که ارتباط بی‌واسطه با خداوند ناممکن است او را از راه صورت‌ها و وسایط می‌پرستیده‌اند.^۵ از همین رو، بت‌پرستی خود را چنین توجیه می‌کردند که «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر/۳).

آنان با توجه به چنین دیدگاهی ارتباط بشری عادی با خدا را ممکن نمی‌دانسته‌اند و از ادعای چنین رابطه‌ای اظهار تعجب می‌کرده‌اند: «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ...» (یونس/۲) «وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا» (اسراء/۹۴) «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِّنْهُمْ» (ص/۴). از همین رو می‌گفته‌اند پیام‌آور خدا باید موجودی غیر عادی و برتر از محدودیت‌های بشری باشد: «وَقَالُوا مَا لِهَذَا

الرَّسُولِ يَا كُلُّ الطَّعَامِ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ...» (فرقان/۷) یا می گفتند دست کم باید فرشته‌ای این بشر عادی را همراهی کند تا دعوت او پذیرفتنی باشد: «وَقَالُوا لَوْ لَأُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ...» (انعام/۸)؛ «لَوْ لَأُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا» (فرقان/۷).

شاید بتوان گفت که کافران از فرط تنزیه‌باوری، هیچ‌گونه ارتباط با عالم غیب را ممکن نمی‌دانستند و لذا به گفته قرآن حتی اگر کتابی از آسمان بر آنان فرود می‌آمد آن را سحر می‌انگاشتند: «وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (انعام/۷) یا اگر دری از آسمان بر آنان گشوده می‌شد خود را افسون‌زده می‌پنداشتند: «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ» (حجر/۱۴ و ۱۵).

با در نظر گرفتن چنین زمینه‌هایی می‌توان گفت که شاید مشرکان صدر اسلام نیز با توجه به افراط در تنزیه‌باوری، ارتباط خاص انسان و خدا را ناممکن می‌پنداشتند و از همین رو قرآن را ساخته خود رسول خدا و نسبت آن به خدا را افترا می‌دانستند. شاید یکی از دلایل متهم کردن رسول خدا به سحر، کهنات، جنون و شاعری نیز همین بود و لذا قرآن را از راه یکی از این اتهامات باطل به خود آن حضرت منتسب می‌کردند.

ج. پیوند تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی با الهیات سلبی

ادعای این نوشته این است که نشان دهد تلقی سلبی از خدا و رابطه او با انسان و جهان چگونه در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی اثر می‌گذارد. دکتر سروش در نامه دوم خود به درستی به این نکته اشاره می‌کند که:

تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبرشناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستینشان را آشکار نخواهند کرد.

از دیرباز در تاریخ فلسفه‌ها و ادیان در شرق و غرب، در مورد تصور از وجود خداوند دو رویکرد اساسی وجود داشته است. طرح کلی این دو رویکرد به این شرح است که عده‌ای خدا را بسی برتر از آفریدگانش دانسته و او را متعالی از عالم و انسان تلقی کرده‌اند، اما در برابر آنان کسانی دیگر خداوند را از آفریدگانش جدا محسوب نکرده و او و

صفاتش را مانند مخلوقاتش دانسته‌اند. این دو نگاه به ترتیب به الهیات سلبی و الهیات ایجابی مشهورند.^۶

آنها الهیات سلبی را نوعی از الهیات دانسته‌اند که در بیان شناخت ما از خدا، اظهارات سلبی را مقدم می‌داند و این در برابر الهیات ایجابی است که بر اظهارات مثبت تأکید دارد (Routledge, 6/ 795). گاه نیز الهیات سلبی یا تنزیه را تلاشی دانسته‌اند که مردم را از تصور نادرست در باره خدا باز می‌دارد و افزوده‌اند که این دیدگاه بر شناخت‌ناپذیری خدا تأکید می‌ورزد و استدلال می‌کند که گرچه می‌توان به نحو معناداری در باره خدا سخن گفت، ولی تنها با گفتن اینکه خدا چه چیز نیست می‌توان چنین کاری را انجام داد (دیویس، ص ۱۷). در برابر آن الهیات ایجابی نوعی از الهیات است که در باره خدا به صورت مثبت و با نسبت دادن صفاتی به او که برای ما نیز قابل شناخت هستند سخن می‌گوید.

در یک الهیات کاملاً سلبی این نکته پذیرفتنی نیست که خدای منزّه و متعالی بتواند در کار جهان و انسان دخالتی ویژه داشته باشد و بی‌واسطه با انسان سخن بگوید و بسیاری از تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی بر همین اساس مبتنی است. این نکته‌ای است که بر برخی از اهل نظر پوشیده نمانده است.

تذکر این نکته بسیار مهم است که ما مدعی نیستیم همه کسانی که وحی را آن‌گونه تبیین کرده‌اند دارای تلقی سلبی از خداوند بوده و نسبت به این تلقی خود آگاهی داشته‌اند. ما از تأثیر یک دیدگاه بر یک متفکر خاص بحث نمی‌کنیم، بنابراین ممکن است متفکری معتقد به الهیات سلبی باشد ولی تبیین الهی از وحی را نیز بپذیرد یا بر عکس، متفکری دیگر نوعی الهیات ایجابی را پذیرفته باشد و در عین حال تبیینی انسانی از وحی به دست دهد. سخن ما آن است که رویکرد سلبی در خدا‌باوری در دوران جدید به تعبیر برخی از فیلسوفان و متفکران معاصر، نوعی «گفتمان» (Discourse) یا «زمینه» (context) یا به تعبیر توماس کوهن فیلسوف علم آمریکایی نوعی «سرمشق» (paradigma) را به وجود آورده است که چه بسا متفکری که در صدد تبیینی انسان‌گرایانه از وحی بر می‌آید نسبت به این نگاه جدید خود آگاهی نیز نداشته باشد. خدا‌باوری سلبی جدید فضا و بافت تازه‌ای به وجود آورده است که در آن انحاء گوناگون این تبیین‌ها امکان طرح پیدا می‌کند و هر گونه تبیین

انسان گرایانه از وحی میوه درخت تجدد است و ما می‌خواهیم رابطه بنیادین این تبیین‌ها با یکدیگر و پیوند بنیادین و چه بسا پنهان این تبیین‌ها را با آن گفتمان جدید نشان دهیم. نکته مهم دیگر آن است که بی‌تردید در چنین تبیین‌هایی عوامل گوناگونی ممکن است دخالت داشته باشند و مراد ما آن نیست که تلقی سلبی تنها عامل چنین تبیین‌هایی از وحی است، بلکه آن را چونان یکی از عوامل مهم و قابل بررسی و پژوهش در نظر گرفته‌ایم. فرید وجدی از کسانی است که به این ارتباط اشاره می‌کند. او در دایرةالمعارف خویش در توضیح دیدگاه کسانی که وحی را نتیجه الهامات شخصیت درونی پیامبران می‌دانند چنین می‌گوید:

معتقدان به این تفسیر باور خویش را مستند به این دلایل می‌دانند که... آفریدگار جهان جا و مکان خاصی ندارد تا انسان در مواجهه الهی قرار گیرد و کلام او را دریافت کند و به همین جهت لازمه تنزه خداوند از مکان‌داری این است که فرشتگان نیز نمی‌توانند مخاطب سخن خدا قرار گیرند (سعیدی روشن، ص ۴۶).

موننگمیری وات نیز در تبیین وحی به این نکته اشاره می‌کند که تبیین رابطه موجودی متعالی با موجودات زمانی و مکانی پیوسته دشوار بوده است. بنابراین می‌توان گفت خدا که علت متعالی هر چیز است از راه ناخودآگاه جمعی عمل می‌کند و رابطه موجود متعالی از زمان و مکان با موجود زمانی - مکانی را می‌توان این‌گونه تبیین کرد. او این تبیین را که به قول خودش تبیینی «مدرن» از وحی است خرسند کننده می‌یابد. به نظر او همان‌گونه که مؤمنان روزی خود را از جانب خدا می‌دانند و این را با علل واسطه منافی نمی‌انگارند می‌توان گفت وحی نیز از راه علل واسطه مانند ناخودآگاه جمعی به خدا منتسب می‌شود و خدا از این راه با انسان سخن می‌گوید (Watt, Islamic Revelation in the Modern World, P. 110-111).

آرمسترانگ نیز در این باره با اشاره به قرآن می‌گوید:

این اصوات مقدس مسلماً مستقیم از آسمان صادر نمی‌گردیدند، خداوند موجود قابل توصیفی که این چنین پیام خود را در عالم خارج ارسال دارد نمی‌تواند باشد. پیامبر از درون خود این پیام‌ها را دریافت می‌داشته است (آرمسترانگ، ص ۱۱۵).

بخشی از دیدگاه‌های دکتر سروش در تبیین وحی نیز در پرتو همین تحلیل بهتر فهمیده می‌شود. ایشان در نامه اول می‌گوید:

نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، می‌گوییم برای اینکه خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود.

او منکرانه می‌پرسد:

مگر سخن گفتن خداوند راهی دیگر هم دارد؟

ایشان در نامه دوم نیز با اشاره به تبیین خود چنین می‌گوید:

مدلی از وحی که... سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می‌کند و تشبیه را به جای تنزیه می‌نشانند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد.

هم‌چنین در همین نامه می‌خوانیم:

اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می‌گوید (کلم الله موسی تکلیما)، هم راه می‌رود (و قدمنا الی ما عملوا من عمل)، هم عصبانی می‌شود (فلما آسفوانا انتقمنا منهم)، هم بر تخت می‌نشیند (الرحمن علی العرش استوی)، هم دچار تردید می‌شود (ما ترددت کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن)... ولی اگر به معنا نظر کنیم، هیچ‌یک از اینها در حق او صادق نیست، آنکه به حقیقت سخن می‌گوید محمد (ص) است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی و تشبیهی است نه تنزیهی.

در دایرةالمعارف کاتولیک در همین باره به نکته دقیق‌تری اشاره شده است. مؤلفان در بخشی از این مدخل، در باره امکان وحی سخن می‌گویند و ضرورت این بحث را از آن رو می‌دانند که در دوران جدید امکان وحی با تردید مواجه شده است. به نظر آنان یکی از زمینه‌های این تردید، «حلول باوری» (immanentism) برخی از متفکران دوران جدید است که ریشه‌اش را در کانت و هگل می‌توان جست. بر اساس این دیدگاه خدا موجودی شخص‌وار نیست و ارتباطی ویژه با انسان‌ها ندارد، بلکه هر انسان دارای «روحی» در درون خویش است و همه ادیان، تلاش روح برای یافتن تبیینی برای تجربه‌های درونی انسان هستند. بنابراین، شرک بر توحید امتیازی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعا کند که پیامی بدون هیچ آمیزه‌ای از خطا از جانب خدا دارد (Catholic Encyclopedia, 'Revelation').

ریشه حلول باوری در دوران جدید را می‌توان اندیشه‌های جوردانو برونو دانست که بعدها در اندیشه اسپینوزا و سپس هگل به حیات خود ادامه داد و اکنون نیز معتقدان به الهیات پویشی چنین دیدگاهی دارند. خدای حلولی دوران جدید خدایی است که چون حال در جهان است ارتباطی ویژه با برخی از انسان‌ها و برنامه‌ای خاص برای هدایت آنان نمی‌تواند داشته باشد. تصور حلول خدا در جهان در اغلب آیین‌ها و اندیشه‌هایی که چنین دیدگاهی در باره خدا داشته‌اند با نفی ویژگی شخصی او همراه بوده است. سازگار کردن اعتقاد به خدای شخصی با تصور او چونان موجودی حال در جهان کاری دشوار به نظر می‌رسد. بنابراین اعتقاد به خدای حال در جهان در عین حال که با الهیات ایجابی تناسب بیشتری دارد با نوعی از سلب نیز همراه است زیرا خدای حال، دارای هیچ شخصیت و تعینی نیست تا بتوان صفات و ویژگی‌ها و افعال خاصی را به او نسبت داد و در عین حال که می‌توان صفات همه موجودات جهان را به او نسبت داد می‌توان هرگونه شخصیت و تعیین و خاص‌بودگی را نیز از او سلب و نفی کرد.

بنابراین این نکته قابل توجه است که همان‌گونه که در فلسفه‌هایی مانند فلسفه اسپینوزا، هگل و متفکران الهیات پویشی می‌بینیم خدا باوری حلول‌گرایانه که می‌خواهد خدا را در کنار انسان و جهان بنشانند سر از الهیات سلبی در می‌آورد و همین نکته باور به وحی را که عبارت از توجه و ارتباطی ویژه میان خدا و انسان است در نظر آنان با تردید مواجه می‌سازد. خدایی که در عالم حلول کرده است خدایی شخصی نیست که بتواند انسانی را مورد خطاب قرار دهد و با او ارتباطی ویژه به نام «وحی» را برقرار سازد. بنابراین اکنون جایگاه این سخن دکتر سروش و مراد ایشان از «متافیزیک قرب و وصال» در نامه اول روشن‌تر می‌شود که خطاب به آیت‌الله سبحانی می‌گوید:

به من حق بدهید که بگویم متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال.

د. اعتدال میان تشبیه و تنزیه در معارف اسلامی

در معارف اسلامی پیوسته حد واسطه‌ای میان دو تلقی تشبیهی و تنزیهی برقرار بوده است و از این رو در تاریخ فرهنگ اسلامی کمتر به موارد افراط در تشبیه یا تنزیه برمی‌خوریم.

بنابراین در الهیات اسلامی زمینه‌بهرانی از نوع آنچه در غرب پیش آمده است وجود ندارد. این اعتدال را پیش از هر جا در خود قرآن کریم باید جستجو کرد. قرآن کریم در عین آنکه خدا را برتر از آن می‌داند که با چشم‌ها دیده شود (انعام/۱۰۳) صفات او را بر می‌شمارد و حتی گاه نسبت‌هایی چون تأسف به او می‌دهد (زخرف/۵۵). جالب آن است که به تعبیر ابن عربی قرآن کریم تشبیه و تنزیه را در بخشی کوتاه از یک آیه این‌گونه جمع می‌کند: «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» (شوری/۱۱) (ابن عربی، ص ۷۱-۷۰).

خطبه‌های توحیدی امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز حاوی معارفی در جمع تشبیه و تنزیه است، مانند این سخن از ایشان که: «داخل فی الأشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الأشیاء لا کشیء خارج من شیء» (کلینی، ص ۸۵) یا این بخش از خطبه ۶۴ نهج البلاغه: «کَمْ یَحُلُّلُ فِی الْأَشْیَاءِ فِیْقَالَ هُوَ فِیْهَا کَائِنٌ وَ کَمْ یُنْأَى عَنْهَا فِیْقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ» (نهج البلاغه/۶۲).

شاید در عالم اسلام هیچ اندیشمنددی چون ابن عربی نتوانسته است پیوند عمیق میان این دو رویکرد و درهم تنیدگی آن دو را نشان دهد. او در آثار خود از اهمیت رعایت اعتدال میان تشبیه و تنزیه سخن می‌گوید و نشان می‌دهد که چگونه افراط در تنزیه به قطع نسبت میان خدا و انسان منجر می‌شود.

ابن عربی فص سوم از کتاب فصوص الحکم خود را با عنوان «فص حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة» به این بحث اختصاص می‌دهد. او در این بخش می‌گوید از دیدگاه اهل حقیقت تنزیه محض مستلزم تحدید و تقیید ساحت الهی است. به نظر ابن عربی تنزیه‌کننده یا جاهل است و یا از ادب بهره ندارد و کسی که به شرایع حق ایمان دارد نباید در مرتبه تنزیه مطلق متوقف بماند، زیرا در این صورت حقیقت و سخن پیامبران خدا را ناخواسته تکذیب کرده است (ابن عربی، ص ۶۸). عبدالرزاق کاشانی در شرح این سخن می‌گوید مراد شیخ از تکذیب، آن است که شرایع از جمع میان تشبیه و تنزیه سخن گفته‌اند و بنابراین سخن از تنزیه مطلق مستلزم تکذیب آنهاست (کاشانی، ص ۵۵).

از سوی دیگر، تشبیه مطلق نیز از دیدگاه شیخ مستلزم محدود ساختن ذات الهی است، اما کسی که بین تشبیه و تنزیه جمع کند خدا را به اجمال شناخته است و مراد از این اجمال هم آن است که احاطه بر همه صورت‌های عالم و دیدن حق در همه آنها محال است

(ابن عربی، ص ۶۹). شیخ اکبر در ادامه، مقصود خود را در سخنی منظوم بیان می‌کند. او در این ابیات خطاب به جوینده معرفت الهی می‌گوید اگر تنها از تنزیه یا تشبیه سخن بگویی خدا را محدود و مقید ساخته‌ای و فقط اگر از هر دو سخن بگویی در معارف الهی امام و سید خواهی بود (همان، ص ۷۰). او در ادامه با اشاره به داستان حضرت نوح علیه‌السلام و قوم ایشان، به این نکته اشاره می‌کند که افراط در تنزیه موجب گریز انسان‌ها از حقیقت می‌شود (همان، ص ۷۱).

توضیحات

۱. از اسلام‌شناسان معروف فرانسوی و مدیر مکتب الجزایر و مؤلف کتابی معروف درباره زندگی رسول خدا که تحقیقاتی نیز در تصوف اسلامی دارد. نک: نیک بین، ص ۳۹۶.
 ۲. از این پس نامه اول و دوم ایشان به آیت‌الله سبحانی را به اختصار، «نامه اول» و «نامه دوم» خواهیم خواند. این نامه‌ها در سایت زیر در دسترس است:
<http://www.drSORoush.com>
 ۳. ریچارد بل کشیش و خاورشناس انگلیسی است که سال‌های طولانی از عمرش را صرف پژوهش درباره قرآن و تاریخ آن کرده، اما متأسفانه گاه نیز تحقیق خود را به ریشخند و توهین آلوده است. نک: خاورشناسان و پژوهش‌های قرآنی، ص ۵۳-۴۸ و ص ۹۱.
 4. The original sources of the Quran
 ۵. علامه طباطبایی از مدافعان این دیدگاه است. نک: طباطبایی، ص ۲۳۳ و...
 ۶. در باره ترجمه این دو واژه تذکر این نکته لازم است که negative theology را هم «الهیات تنزیهی» و هم «الهیات سلبی» ترجمه می‌کنند که البته هرچند هر دو ترجمه درستند، ولی در مواردی نمی‌توان «سلب» و «تنزیه» را دقیقاً معادل دانست، زیرا هرچند تنزیه همواره مستلزم سلب است، ولی چنین نیست که همیشه سلب نیز تنزیه را در پی داشته باشد. تنزیه متضمن درک اعتلای الوهیت و ایمان به این مقام و تقدیس آن است اما بیان سلبی در باره خدا لزوماً مستلزم تقدیس او نیست.
- بنابراین ما در برابر negative theology «الهیات سلبی» را قرار داده‌ایم تا شامل سلب بدون تنزیه هم باشد. از سوی دیگر در ترجمه positive theology به «الهیات ایجابی» نیز باید دقت داشت که ایجاب و نسبت دادن صفاتی به خداوند لزوماً همراه با تشبیه نیست،

هرچند اغلب از positive theology چنین معنایی مورد نظر باشد. بنابراین در برابر positive theology بسته به مورد می توان «الهیات ایجابی» یا «تشبیهی» را قرار داد.

منابع

آرمسترانگ، کارن، *زندگی نامه پیامبر اسلام محمد*، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، ج ۲، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.

ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

بل، ریچارد، *درآمدی بر تاریخ قرآن*، با بازنگری مونتگمری وات، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، قم، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی، ۱۳۸۰.

بنی عامر، محمد امین حسن محمد، *المستشرقون و القرآن الکریم*، اردن، دار الأمل للنشر و التوزیع، ۲۰۰۴.

حمدان، نذیر، *الرسول فی کتابات المستشرقین*، الطبعة الثانية، جده، دار المنارة للنشر و التوزیع، ۱۴۰۶ق.

خلف الله، محمد احمد، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، الطبعة الرابعة، لندن، سینا للنشر و مؤسسة الانتشار العربی، ۱۹۹۹.

درمنگهام، امیل، *حیة محمد*، ترجمه عادل زعیترا، الطبعة الثانية، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۸.

دورانت، ویل، *تاریخ تمدن*، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم طاهری، ابوالقاسم پاینده، ج ۴، بخش اول، چ ۹، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۹۸۸.

دیویس، براین، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.

رضی، سید محمد بن حسین موسوی بغدادی، *نهج البلاغة*، به تصحیح عزیزالله عطاردی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۲.

سروش، عبدالکریم، "نامه اول و دوم به آیت الله سبحانی"، ۱۳۸۷، قابل دسترس در این

- سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، بی جا، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵.
- شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴.
- شیمل، آنه ماری، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
- عبدالعظیم علی، محمد، السیرة النبویة و کیف حرفها المستشرقون، اسکندریه، دارالدعوة للطبع و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.
- علی الصغیر، محمد حسین، خاورشناسان و پژوهش های قرآنی، ترجمه محمد صادق شریعت، قم، مؤسسه مطلع الفجر، ۱۳۷۲.
- قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۷۲.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، آیین خاتم، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، ج ۴، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.
- ماضی، محمود، الوحی القرآنی فی المنظور الاستشراقی و نقده، بی جا، دارالدعوه للطباعه و النشر و التوزیع، ۱۴۱۶ق.
- نیک بین، نصرالله، فرهنگ جامع خاورشناسان مشهور و مسافران به مشرق زمین، ج ۱، تهران، انتشارات آرون با همکاری شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.

Brill, E.J., *Encyclopedia of Islam*, Vol.4, Leiden, New York. 1993 .
Catholic Encyclopedia, New York, Robert Appleton Company, available in: New Advent: <http://www.newadvent.org/cathen/07706b.htm>
Glubb, John Bagot. *The Life and Times of Muhammad*, London, Hodder and Stoughton. 1970.
Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London and New York. 1998.

Tisdall, W.ST. Clair, *The Original Sources of the Quran*, London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1905.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Revelation in the Modern World*, Edinburgh, Edinburgh University Press. 1969.

_____, *Muhammad at Mecca*, London, Oxford University Press, 1972 .



شعبه‌شناسی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی