

فصلنامه مطالعات شبه قاره
دانشگاه سیستان و بلوچستان
سال پنجم، شماره هفدهم، زمستان ۱۳۹۲
(ص ۹۴-۷۳)

دکتر حسین خاکپور*
استادیار گروه علوم قرآن و حدیث
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی دیدگاه سید احمدخان هندی درباره ی وحی

چکیده

سیداحمد خان از مفسرین مشهور شبه قاره ی هند است که اندیشه ی نوگرایانه ای پیرامون وحی ارائه می دهد. تلاش او، نوعی آشتی میان رهیافت های غرب و اعتقادات اسلامی است. هدف از این نوشته، نگاهی دوباره به اندیشه ی سیداحمدخان درباره ی وحی، نقد و آسیب شناسی آن است که به روش توصیفی - تحلیلی با رویکردی قرآنی ارائه می شود. سیداحمدخان وحی را از یک سو تجربه گرایانه و از دیگر سو، قرآن را عین کلام الهی دانسته که هیچ گونه خطایی در آن رخ نداده است. اعتقاد به نزول قرآن بر قلب پیامبر از روی ناموس فطرت، انکار فرشته وحی، در کنار سایر دیدگاه های او، اندیشه ی نوگرایانه ی دو سویه ای را طرح می نماید که به زعم وی، ساحت جدیدی را پیش روی اندیشمندان فرا نهاده؛ اما آسیب هایی را نیز به همراه دارد.

کلید واژه ها: وحی، سیداحمدخان، تفسیر، شبه قاره.

مقدمه

وحی، پایه و قوام بعثت انبیا و مرز تمایز ادیان ابراهیمی و مکاتب بشری است. از دیدگاه اسلام وحی، پدیده ای قدسی، فراتجربی، فراتاریخی و از امور غیبی است که از طرف خداوند برای هدایت بشر به پیامبر القا شده و در حقیقت قرآن تبلور وحی الهی است که لفظ، صورت کلمات و زبان آن، کلام الهی است. در مورد سرشت وحی دو دیدگاه اصلی وجود دارد.

*Email: Dr.khakpour@theo.usb.ac.ir

۱- سرشت زبانی: در این دیدگاه، وحی گونه ای انتقال اطلاعات است. خدا حقایق را به پیامبر انتقال می دهد که مجموعه ی این حقایق، اساس وحی را تشکیل می دهد. این نظر به «دیدگاه گزاره ای» هم مشهور است. (قائمی نیا، ۱۳۸۱: ۳۵؛ عباسی، ۱۳۸۳: ۸۴)

۲- دیدگاه تجربی دینی یا وحی تجربی: که بر اساس آن، وحی نه انتقال گزاره و حقایق و حیانی؛ بلکه مواجهه ی پیامبر با خدا و تفسیر تجربه دینی و سرشت آن، عاطفی و احساسی است. (باربور، ۱۳۶۲: ۶۲؛ شلایر ماخر، ۱۳۷۶: ۷۴)

در میان نواندیشان مسلمان، گروه اندکی از جمله اقبال لاهوری (۱۳۴۶: ۱۴۳) سرسیداحمد خان هندی، دیدگاه دوم را برگزیده تلاش نموده اند بین این دو نظر، تلفیق ایجاد نمایند. او برای نخستین بار، پرچم تجدد گرایی و نوسازی افراطی در دین و شریعت را در هند برافراشت. وی این ندا را سر داد که باید تحوّل همه جانبه در علم و دانش سنتی اسلامی صورت گیرد؛ به شکلی که با دستاوردها و رهیافت های نوین دانش غربی سازگار باشد و در یک فرآیند معین، به آشتی بین علم جدید و شریعت بینجامد. (بزرگزاده، ۱۳۹۰: ۳۸) مهم ترین اثر سیداحمدخان هندی، تفسیر او به نام «تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان» که شامل ۱۶ سوره ی اول قرآن است. تفسیر وی، نمونه ی بارز رویکردی است که می توان آن را «تفسیر مادی» نامید. در این گرایش، وی بر آن است تا آیات، بر اساس ذهنیت برگرفته از واقعیت های مادی- که گاهی لباس علم بر تن کرده اند- توضیح داده شوند و هیچ گاه معیار قرآنی و امور مسلم در تفسیر، جزو دیدگاه های شخصی مفسر از مفاهیم مادی و اجتماعی، مورد توجه قرار نمی گیرد. (سیداحمدخان، ۱۳۳۲، ۲: ۶۰؛ خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۶۹؛ ندوی، ۱۴۰۰: ۷۱؛ عزیز احمد، ۱۳۶۷: ۲۱) یکی از مفاهیم بنیادین که از طرف سیداحمدخان، جنبه ی تجربی به خودگرفت، وحی است. او تمام تلاشش بر این است که وحی را از عرش به فرش آورده، جامه ی شخصی بر تن کند و در عین حال می کوشد تا وانمود نماید بر همان باوری است که عموم مسلمانان درست اندیش، بر آن باورند. نگارنده می کوشد تا دیدگاه ایشان را به درستی تقریر نموده، ضمن بیان نقاط قوت-آسیب ها و چالش های پیش روی، این اندیشه را تبیین نماید.

پیشینه ی تحقیق

در مورد خاستگاه اندیشه های سرسیداحمدخان و نقد کلی تفکرات او، مطالبی در میان کتاب های

گونگون(مطهری، ۱۳۵۶: ۱۹؛ باقری اصل، ۱۳۸۴: ۱۰۸)مشاهده می شود که در پاره ای موارد، تأویلات او پیرامون ملائکه و معجزات انبیا به نقد کشیده شده است (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۹۷-۳۸۳) و در جایی دیگر، از او به عنوان قرآن گرای افراطی یاد شده که سعی داشت همه چیز را از طریق قرآن استنباط نماید.(اسعدی، ۱۳۸۹: ۳۷۴-۳۷۳) اما در مورد دیدگاه ایشان پیرامون وحی و آسیب شناسی آن، تاکنون کتاب یا مقاله ی مستقلی نوشته نشده است.

لازم به ذکر است با توجه به مؤلفه هایی که سراحمدخان از وحی ارائه می دهد، روشن می گردد که وی تا حدّ بسیار زیادی، اعتقاد به همسان انگاری وحی با تجربه ی دینی دارد و نگارنده هم بر همین اساس، به نقد دیدگاه او پرداخته و تفسیرهای روان شناسانه، جامعه شناسانه و ... از وحی و نقد آن، مورد نظر نیست.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- وحی

وحی در لغت، پیامی پنهان و اشارت گونه است که با سرعت انجام می گیرد. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۳۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۸۵۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۵ و ۳۷۹) اما در استعمال قرآن، گاه در همان معنای لغوی، هدایت غریزی و الهام و گاهی به معنی وحی رسالی است. (رامیار، ۱۳۸۹: ۸۶؛ معرفت، ۱۳۸۷: ۹) مطابق قرآن، وحی رسالی به انبیای الهی به سه شکل صورت می گیرد: مستقیم، خلق صوت، به وسیله ی فرشته وحی. (شوری: ۵۱ و ۵۲)

۱-۲- تعریف «تجربه» و «تجربه ی نبوی»

واژه ی Experience به معنای تجربه، اثبات، آزمایش و ... به کار می رود که در زبان انگلیسی جدید، به هر احساس درونی که انسان واجد آن باشد، اطلاق می شود؛ گرچه آزمایش و تکرار در آن وجود نداشته باشد. در ترجمه ی فارسی این واژه، معمولاً استعمال قدیم آن مورد لحاظ قرار گرفته و این در حالی است که عمده توجه فیلسوفان دین در بحث «تجربه ی دینی» به همین معنای متأخر است. تجربه در این تعریف، به معنای مصطلح در علوم تجربی، (آزمون مکرر) نیست؛ بلکه به معنای احساس درونی است. احساسی نه از طریق حواس پنجگانه، به عبارت دیگر معرفت شهودی به موجود متعالی یا ماورای عالم مادی را «تجربه دینی» می گویند.

این مواجهه ی قلبی و شهودی گاه به خود خدا تعلق می گیرد و گاه به حقایقی از آن جهان. (یزدانی، ۱۳۸۱: ۱۷)

۲- دیدگاه سرسید احمدخان درباره ی وحی

برای رسیدن به درک درستی از اندیشه ی این مفسّر، ابتدا باید مؤلفه های دیدگاه او پیرامون وحی، تقسیم بندی و سپس نقد و بررسی شود، رهیافت سر احمد خان بر مؤلفه های زیر استوار است:

۲-۱- فرشته ی وحی

سید احمدخان، فرشته وحی را به قلب پیامبر (ص) تعبیر نموده می نویسد: «باید دانست که رابطه ی بین خدا و شخص نبی، همین ملکه ی قدسی نبوت است که آن را ناموس اکبر و به اصطلاح شرع، جبرئیل می نامند. آری! قلب پاک نبی است که آینه ی سرآپانمای حق و مظهر تجلیات ربانی و همان قلب نورانی او، ایلچی یا قاصدی است که پیغام نزد خدای برده و پیغام از خدا گرفته، برمی گردد.» (سید احمدخان هندی، ۱۳۳۲، ۱: ۳۵)

سید تفسیر مکانیکی نحوه ی آمدن وحی به پیامبر را رد می کند. به عقیده ی او، هیچ واسطه ای میان خدا و پیامبر نیست. پیامبر، وحی را مستقیماً از خدا می گیرد. جبرئیل، در حقیقت معرفّ نمادین قوه ی پیامبری است. دل او، آینه ای است که اشراقات الهی را بازمی تاباند. دل اوست که پیامش را به خدا می برد و سپس با پیام الهی باز می گردد. او موجودی است که کلام الهی از او صادر می شود، گوش می شنود، گوشتی است که سخن بی لفظ و بی آوای خدا را می شنود. وحی از دل او مانند چشمه ای می جوشد و سپس به سوی او، روان می شود. تجارب روحانی او، همه دستاورد طبیعت انسانی است. او کلام نفسی خود را با گوش جسمانی خود می شنود؛ چنان که گویی دیگری با او سخن می گوید. خود را با چشم جسمانی خود می بیند؛ چنان که گویی شخص دیگری در برابر او ایستاده است. (همان، ۱۳۳۲، ۱: ۳۲)

سید احمدخان وحی را روح الهی می داند که در وجدان انسان کار می کند. شدت احساسی که تا عمق شخصیت انسان را به لرزه در می آورد، سبب می شود که او چنین احساس کند که گویی دارد چیزی خارج از خود دریافت می کند؛ در حقیقت وحی، برون فکنی آگاهی درونی است. سید تأیید مدعای خود را از این معنی می گیرد که قرآن خُرد خُرد بر طبق اقتضا به پیامبر

نازل شد، نه یکجا. همه ی توانایی‌های آدمی فقط وقتی به فعل درمی‌آید که بعضی موقعیت‌ها و نیازها، عمل آن را ایجاب کند. ذهن انسان مخزنی است از افکار متعدّد و اشعار از بر شده و وقایع به خاطر سپرده که البته در وضع عادی گویی خفته‌اند؛ ولی وقتی که موقعیت اقتضا کند، به فعل در می‌آید. (همان، ۱۳۳۲، ۱: ۳۹-۳۵؛ ۳: ۵۷-۴۹)

اعتقاد به فردی بودن وحی که چون چشمه‌ای از درون پیامبر می‌جوشد، نفی وساطت بین خدا و پیامبر را به دنبال دارد. او معتقد است که این وساطت وجود ندارد و جبرئیل، جلوه‌ی مجازی و کنایی قوه‌ی پیامبری است.

۲-۲- عدم تفاوت میان وحی و عقل

به عقیده‌ی سیداحمدخان هیچ اختلاف کیفی، میان وحی و عقل وجود ندارد. به نظر او وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر برسد؛ بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری اوست. در واقع وحی را بازتاب ژرفای درون انسان می‌داند به هنگام تماس باحق، حقیقتی است که با آن رشد می‌کند، می‌جنبد و به کمک آن موجودیت می‌یابد. (سیداحمدخان، ۱۳۳۲، ۱: ۳۲ و ۳۳ و نیز خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۶۰؛ معرفت، ۱۳۸۰، ۲: ۵۱۲ و ۵۱۳ و ۱۳۸۷: ۲۲۷؛ رفیعی محمدی، ۱۳۷۹: ۳۰؛ نصری، ۱۳۸۷: ۲۰۸)

به نظر می‌رسد سید، الهام را نوعی تکامل طبیعی توانایی‌های غریزی و عقلانی انسان می‌داند، ایشان از تعبیر وحی برای غریزه‌ی حیوانات استفاده نموده و آن را هم ردیف عقل و وحی و از یک مقوله به شمار می‌آورد؛ البته با تفاوت در درجه و مراتب وجودی.

۲-۳- عدم تفاوت میان پیامبران و دیگر مردم

چنین به نظر می‌رسد که سید، هیچ تفاوتی میان پیامبران و دیگر آدمیان قایل نیست. آن‌هایی که عقل بالاتری دارند، رهبران و پیشوایان مردمند. پیشوایان در همه‌ی ساحت‌های زندگی انسان، اعم از دینی و غیر دینی ظهور می‌کنند و همه‌ی آن‌هایی هیچ تمایزی، قابل الهام و یا وحی روحانی‌اند. به عقیده‌ی او، تفاوت میان پیامبران و نوابغ، نه به خاطر تفویض پیامبری به آن‌هاست؛ بلکه موارد تفاوت میان ساحت‌هایی است که در آن‌ها کار و زندگی می‌کنند.

سید، رابطه ی پیامبر و پیروانش را چون چوپان و گوسفندان می داند که هر دو متعلق به مقوله ی حیوانیت اند و برخورداری از عقل، چوپان را از گوسفندان متمایز می کند. (سیداحمدخان، ۱۳۳۲، ۱: ۳۶-۳۴)

۲-۴- تلقی قوه ی نبوت به قوه ی طبیعی خاص

به عقیده ی سیداحمدخان، پیامبری قوه ی طبیعی خاصی - مانند دیگر قوا و قابلیت های آدمی است که در وقت مناسب، شکوفا می شود؛ هم چنان که در زمان معین، گل می شکفتد و میوه می رسد. گاهی اتفاق می افتد که یک فرد خاص از قوه و قابلیت چنان کامل برخوردار می شود که مردم او را در آن رشته ی خاص از هنر یا حرفه، نابغه می شناسند. یک شاعر یا یک پزشک یا یک آهنگر می تواند در هنر و حرفه ی خود استاد شود. کسی که از توانایی های طبیعی خارق العاده ای برخوردار است و به این وسیله می تواند روح جدیدی در حیات اخلاقی بشر بدمد، پیامبر نامیده می شود. هنگامی که میوه ی این قابلیت های طبیعی، در وقت مناسب رسید، او احساس می کند که فراخوانده شده است تا رسالت تازه ی تهذیب اخلاقی و روحانی خود را به مردم اعلام کند. (سیداحمدخان، ۱۳۳۲، ۱: ۵۴؛ میان محمد شریف، ۱۳۷۰، ۴: ۲۰۶)

۳- نقد و بررسی دیدگاه سیداحمدخان درباره وحی

لازم به ذکر است گروهی از محققین، نظرات سیداحمدخان را برگرفته از تفکر غربی دانسته، آن را کاملاً طبیعت گرا و دیدگاه او را همان تجربه ی نبوی دانسته اند. (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۹۱-۱۹۰؛ رفیعی محمدی، ۱۳۷۹، ۲: ۲۷؛ ندوی، ۱۴۰۰: ۸۹-۸۸؛ اسعدی، ۱۳۸۹: ۳۷۵-۳۷۳)

اما نگارنده بر این اعتقاد است که در نظر سیداحمدخان، نقاط قوت و اندیشه های مثبتی مشاهده می شود که قدری، دیدگاه او را از اندیشه های غربی متمایز می کند. گرچه مؤلفه هایی که سیداحمدخان بیان می کند، به روشنی این نظر را تأیید می کند؛ اما می توان نظر او را درباره وحی و آمیخته ای از دیدگاه همسان انگاری وحی با تجربه ی دینی و دیدگاه عموم مسلمانان دانست؛ لذا ابتدا نقاط قوت این دیدگاه را بیان و سپس به آسیب شناسی آن می پردازیم.

۳-۱- نقاط قوت

در اندیشه ی نوگرایانه ی سید به وحی، اگرچه نقاط قابل تأمل بسیاری مشاهده می شود؛ اما برخی نکات مثبت هم وجود دارد که باید پژوهشگران محترم آن ها را مد نظر داشته باشند.

الف: سید، قرآن مجید را محققاً و به طور قطع، کلام الهی می داند، «نزل علی قلب محمد او یوحی الیه و انه علیه الصلواه و السلام، ما ینطق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی». بر قلب پیامبر نازل شده یا به او وحی گردیده و پیامبر (ص) از پیش خود هیچ نمی گوید و آن، فقط وحی است.

ب: سیداحمدخان می پذیرد که قرآن به زبان عربی نازل شده و پیامبر در صورت دهی آن، هیچ نقشی نداشته است.

ج-کوچکترین خطایی در قرآن راه نیافته است. حتی حرفی نادرست و خلاف واقع در آن، یافت نمی شود تا خدشه ای بر جنبه ی قدوسیّت و کلام الهی بودن آن وارد کند.

د: سید، خاتمیت پیامبری را می پذیرد و می گوید:

زمانی بود مردم، بلوغ عقلی نداشتند و به هدایت پیامبران نیازمند بودند؛ ولی با گذشت زمان و تکامل عقل بشری، این هدایت قطع شد و ارزش های معنوی و روحانی ای که اسلام آورده است، به عنوان آخرین نعمت خداوند، به حدّ کمال انتشار یافت. بنابراین، او (یعنی محمد (ص)) آخرین نشر دهنده نعمت های الهی است. نه تنها به این سبب که در آخرین دوره آمده است و نه تنها به این سبب که دیگر پیامبری پس از او برای نشر نعمت های الهی نخواهد آمد، - و این معنی مفهوم ضمنی خاتمیت را تشکیل می دهد- بلکه همچنین به این سبب که با او این نعمت ها انتشار کامل یافته و دیگر چیزی برای نشر یافتن باقی نمانده است. چون اسلام ارزشمندترین نعمت الهی است، لاجرم نشردهنده ی او را نیز باید بلندپایه ترین نشردهنده به شمار آورد و چون نعمت های الهی در مراحل مختلف نشر یافته و محمد (ص) آخرین پیامبری است که آن ها را نشر داده است، بنابراین پیامبری او آخرین پیامبری است. (سیداحمدخان، ۱۳۳۲، ۱: ۵۷-۲۹)

سیداحمدخان با این مبانی که مورد قبول تمام مسلمانان است، تلاش می کند دیدگاه خودش را از تجربه گرایان غربی متمایز سازد.

سید از سویی وحی را حاصل تجربه های درونی پیامبر (ص) (ناموس فطرت) می داند که بر اثر عوامل خارجی یا تجربه های بیرونی، ظهور پیدا می کند. فرستنده و گیرنده ی وحی را قلب پیامبر قرار می دهد و از دیگر سو تلاش می کند با آوردن جمله ی «ما ینطق عن الهوی» دیدگاه

خودش را مورد قبول مسلمانان قلمداد کند. اگر با دید خوش بینانه نگاه کنیم، می توانیم دیدگاه او را درباره ی وحی، این گونه تفسیر نماییم.

خداوند به پیامبر، یک ملکه و روح قدسی داده تا از درون او، وحی های خطاناپذیر بجوشد. آیات قرآن هم از درون پیامبر، مطابق با اراده ی الهی به زبان عربی و عاری از کوچکترین خطا می جوشد و پیامبر نیز هیچ گونه نقشی - نه در محتوا و نه در صورت دهی به آن - نداشته است. در واقع خداوند به پیامبر قوه ی خاصی داده که هر وقت شرایط اقتضا کند، به فعلیت درآید؛ یعنی آگاهی های درونی او که نهفته اند، در مواجهه با حوادث و موقعیت های خاص شکوفا شود. با توجه به این تفسیر، دیگر نمی توان قوه ی پیامبری را مربوط به همه ی افراد دانست و ادعا کرد که هر فردی مرتبه ای از آن را واجد است؛ بلکه باید پذیرفت که خداوند، افراد خاصی را برگزیده و این قوه ی عاری از خطا را فقط به آن ها عطا کرده است؛ یعنی قوه ی پیامبری در فطرت همه انسان ها نیست؛ بلکه موهبتی برای انسان های خاص است. بین این دیدگاه و نظر فیلسوفان و عارفان نزدیکی وجود دارد؛ اما پرداختن به آن مجال دیگری طلبد. (قدردان فراملکی، ۱۳۸۱: ۶۵-۵۱) لازم به ذکر است این مبانی دارای تهافت ها، تناقض ها و اشکالاتی است که بیان می شود.

۳-۲-آسیب شناسی

آسیب ها و ضعف های دیدگاه تلفیقی سیداحمدخان درباره ی وحی را می توان در چند حوزه بیان کرد.

۳-۲-۱-آسیب ها و اشکالات مبنایی

منظور تهافت ها و آسیب هایی است که به اصول و پشتوانه های فکری این جریان در فهم قرآن و هستی - با چنین اعتقادی درباره ی وحی - ناظر است.

الف: مشکل هستی شناختی

مشکل هستی شناختی این دیدگاه این است که طرفداران آن - از جمله سراحمد خان - بر مواجهه ی پیامبر با خدا تأکید می ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می دانند. به دیگر سخن، وحی در این نگرش به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده؛ بلکه پیامبر با خدا مواجهه داشته است و از این مواجهه و تجربه، تفسیری دارد که «وحی» نام دارد. طبق این

بیان، خدا که نقش اصلی را در «وحی» داشت (طبق دیدگاه عموم مسلمانان و سنتی غرب) حالا نقش اصلی به عهده پیامبر است. خدای ترسیمی در دیدگاه سیداحمدخان، نقش چندانی در شکل دهی وحی ندارد؛ زیرا آن برگرفته از ناموس اکبر (فطرت) و قلب پیامبر بوده و خدا تنها موظف به پاسبانی از آن است؛ یعنی نقش خداوند، حفاظتی است تا ایجاد وحی و القای آن به پیامبر. لذا در این دیدگاه، باور به خدای عینی و غیبی تبدیل به خدای غیر عینی، انسان محوری (أمانیزم) جایگزین خدا محوری می شود.

ب: نفی سرشت زبانی وحی

طرفداران این دیدگاه و سراحمد خان، وحی را فقط «مواجهه» با خدا- تلقی کرده و سرشت آن را همین «مواجهه» می دانند؛ لذا وحی در این دیدگاه با تجربه ی پیامبر و حالات درونی او یکی است و گرفتن حقایق نیست؛ بلکه همان «مواجهه» است. بر این مبنا هر آن چه پیامبر در کسوت الفاظ و کلمات می گویند، بیانگر تجربه درونی او بوده و در حقیقت وحی عاری از سرشت زبانی است؛ چراکه پیامبر خود باید تجربه ی دینی خویش را در قالب الفاظ ارائه دهد.

نکته ی مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که چنین تحلیلی ناسوتی از وحی (تحویل آن به تجربه)، در واقع به «نفی وحی» می انجامد. به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی «تجارب پیامبر(ص)» به صحنه آمده، خود «متن وحی» به حاشیه رفته و از صحنه خارج می شود. حال آن که وحیانی بودن ساختار قرآن و داشتن سرشت زبانی، بر پایه ادله ای استوار است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم:

نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، معجزه ی خالد بودن آن است که با قاطعیت تمام اعلام داشته، هیچ کس حتی اگر تمامی آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهد داشت. (اسراء / ۸۸)

دلیل دوم: تعبیر «قول» و «قرائت» درباره وحی که در چندین آیه، بر قرآن اطلاق شده است: «إنه لقول فصل» (طارق / ۱۳)، «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزل / ۵).

دلیل سوم: قرآن کریم در آیات متعددی تصریح می کند که خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است: «انا انزلناه قرآناً عربیاً». (یوسف / ۲)

البته دلایل بسیاری بر سرشت زبانی بودن «وحی» وجود دارد که پرداختن به آن‌ها، مجال دیگری می‌طلبد.

علاوه بر مطالب گفته شده، این دیدگاه با واقعیت تاریخی ادیان نیز همخوان نیست؛ علاوه بر این در متون دینی بر گزارش‌های پیامبران تأکید شده است نه بر تجارب آن‌ها. در تاریخ هم می‌بینیم که پیامبران وقتی ادعای پیامبری می‌کردند، بر گزارش‌های خود از وحی تأکید داشتند؛ یعنی دیگران را دعوت می‌کردند که به پیام وحی گوش دهند و اوامر و نواهی آن را اطاعت کنند. پیامبران هیچ‌گاه دیگران را دعوت نمی‌کردند که تجاربی مانند تجارب آن‌ها داشته باشند.

ج: خطا پذیری قرآن

مطابق نگرش تجربی سید احمدخان به وحی، خداوند درصدد نبوده کتابی خطا ناپذیر املا یا محتوای آن را به پیامبر القا نماید؛ بلکه وحی به معنای انکشاف خداوند است. همچنان که کتاب مقدس (یهود و نصاری) مکتوب بشری است و به وسیله‌ی انسان جایز الخطا به رشته تحریر درآمده و دارای تهافت‌ها و تناقض‌هایی است که باید به روش‌های تحقیق تاریخی و ادبی، نقد و ارزیابی شود، قرآن هم آن‌گونه خواهد بود؛ حال آن‌که به مقتضای دلیل عقلی، لزوم نزول قرآن برای هدایت بشر، فرستادن کتابی خطاناپذیر به واسطه‌ی فردی معصوم است و وجوه اعجازی و تحدی قرآن هم، برخی از زوایای این امر را روشن می‌سازد.

علاوه بر این صدور وحی هم از منبعی مطمئن و خطاناپذیر است. این ویژگی نه تنها متکی بر دلیل برون دینی بوده؛ بلکه شاهد درون دینی نیز دارد. چنانکه خداوند می‌فرماید: «ما کان هذا القرآن ان یفتري من دون الله و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا ریب فیہ من رب العالمین، ام یقولون افترا قل فأتوا بسوره مثله... (یونس: ۳۷-۳۸) در این آیات، خدا به صراحت قرآن را از جانب خدا، از منبع لایزال و خطاناپذیر الهی که هیچ تردیدی برای آن نیست، دانسته و بر صحت آن، ادعای تحدی می‌کند.

د: انکار معرفت بخشی

تحلیل ناسوتی از وحی در حقیقت به انکار بُعد معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی می‌انجامد؛ زیرا بر این اساس، آیات قرآن، کلماتی خطا ناپذیر از طرف خداوند تلقی نمی‌شوند تا محتوای آن قطعی و واقع نما باشد؛ بلکه به آیات قرآن به صورت محصول ذهن، فکر و احساسات انسان،

نگریسته می شود که به نوعی، زاده ی تجربه ی دینی و عرفانی پیامبر در مواقع خاص بوده و هیچ دلیلی بر ضرورت معرفت بخشی گزاره های آن وجود ندارد. بر این اساس زبان وحی، زبان ابراز و آشکارسازی احساسات درونی فرد متدین است. این نزدیکی و هم سویی بین نگاه تجربه ی دینی به وحی و غیر معرفت بخشی بودن آن، به حدی است که حتی تعدادی از دین پژوهان غربی هم به آن اذعان نموده اند؛ به عنوان نمونه، نفسی مورفی، برجسته ترین بُعدی از دین را که تحت تأثیر این دیدگاه قرار می گیرد، فهمی جدید از زبان دین دانسته که بر اساس آن گزاره، دینی غیر واقعی و غیر معرفت بخشی بوده و صرفاً بیانگر آگاهی فرد متدین از وابستگی همه اشیا به خداوند است. (Murphy, 1996, p. 46)

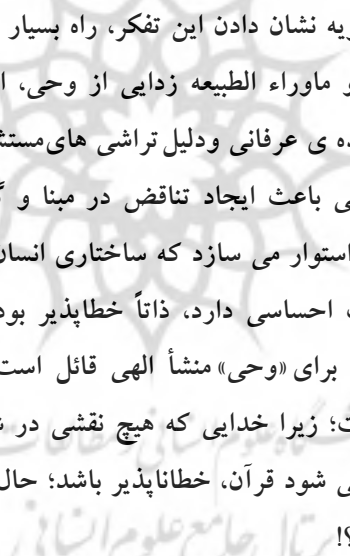
ه: نفی عصمت پیامبر

با پذیرش این دیدگاه، عصمت در پیکره ی وحی نفی می شود؛ زیرا که پیامبر مواجهه ای با خدا داشته که در مرحله ی بعد، تفسیر و ترجمه ی مواجهه را در اختیار مردم قرار می دهد و تفسیر تجربه ی دینی، ناگزیر تحت تأثیر باورها، انتظارات و فرهنگ پیامبر (تجربه گر) است. بنابراین نمی توان گفت: تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه اش صحیح است و در تفسیر او، خطا راه ندارد. در نقد این دیدگاه باید گفت: عصمت انبیا در تلقی، نگهداری و تبلیغ، یکی از اصول مشترک همه ی ادیان و از ویژگی های برجسته ی تمامی پیامبران است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۰) خداوند هرگونه عیب و نقصی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن می فرماید: «و ما کان النبی ان یغلّ» (آل عمران: ۱۶۱) از آن جا که پیامبران، پیام هایی را از جانب خداوند متعال برای سعادت انسان ها به آن ها ابلاغ می کنند، اگر در فرا گرفتن، نگهداشتن و رساندن وحی خطایی کنند، نقض غرض پیش آمده و با هدایت الهی منافات دارد.

و: قرآن گرای افراطی و سنت گریزی

یکی از آسیب های مهم این عقیده، نگاه افراطی به قرآن و فروکاستن از نقش سنت است. سیداحمدخان تلاش می کند دیدگاه خود درباره ی وحی را صرفاً بر اساس قرآن استنباط نماید؛ اما در روش پیاده نمودن این مبنا یا دچار رأی گروهی و یا تأویل گرای باطل گردیده است.

از میان چهار منبع شرعی، بنا بر فقه تسنن، سیداحمدخان تقریباً به طور کلی بر قرآن تکیه داشت. او و معاشرش، چراغعلی، اعتبار بیشتر احادیث حتی احادیث کهن را محل تردید دانسته، آن‌ها را منابعی مشکوک قلمداد کردند. (اسعدی، ۱۳۸۹، ۱: ۳۸۴؛ الهی بخش، ۱۴۲۱: ۱۰۶-۱۰۰) به عنوان نمونه، او به صرف این که وحی در قرآن به الهام غریزی حیوانات هم اطلاق شده، تمام اقسام وحی را از یک سنخ و حاصل انتقال احساسات درونی دانسته و آن را ساخته و پرداخته ی دست پیامبر می‌داند. غافل از آن که آیات و روایات بسیاری بر نوع خاصی از وحی که همان وحی رسالی است، تأکید نموده و بیان می‌دارد: مقصود از وحی بر پیامبران، این قسم است. همه ی مسلمانان بر این نظر اتفاق دارند که گزینش و ساختار الفاظ، ترکیب و عبارات قرآن وحی الهی است و پیامبر هیچ نقشی در آن نداشته است «قرآناً فرقناه لتقراه علی الناس ...» (اسراء: ۱۰۶)

سیداحمدخان برای دو سویه نشان دادن این تفکر، راه بسیار پرسنگلاخی را برای رسیدن به مقصد خود؛ یعنی رازگشایی و ماوراء الطبیعه زدایی از وحی، انتخاب کرده است. معجون او آمیزه‌ای از اصطلاحات هضم نشده ی عرفانی و دلیل تراشی‌های مستشرق پسنده است (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۲۲۷) این دیدگاه تلفیقی باعث ایجاد تناقض در مبنا و گفتار گردیده است. او از یک طرف، مبنای خود را بر تجربه استوار می‌سازد که ساختاری انسان‌گرایانه دارد و در آن «وحی» از سنخ تجربه است و سرشت احساسی دارد، ذاتاً خطاپذیر بوده و از انسانی به انسان دیگر متفاوت است. از طرف دیگر، برای «وحی» منشأ الهی قائل است؛ اما بدون واسطه ی «فرشته وحی»، این تناقضی آشکار است؛ زیرا خدایی که هیچ نقشی در شکل دهی وحی ندارد، چطور «وحی» الهی است؟! چگونه می‌شود قرآن، خطاناپذیر باشد؛ حال آن که در تجربه های مختلف پیامبر، صورت دهی شده است؟! 

۳-۲-۲- آسیب‌های روشی

تفسیر به مثابه ی دانش فهم متن، روشمند و قاعده پذیر است و چون در جستجوی مراد الهی بوده و برداشت های خود را به خداوند نسبت می‌دهد، راه پر مخاطره ای است؛ لذا شایسته و بایسته است که روشمند و ضابطه مند انجام شود و بر پشتوانه های معتبر علمی، عقلی

و روایی استوار گردد. سیداحمدخان در انتخاب روش خود بر اساس مبانی بیان شده، در عمل دچار انحرافات گردیده که بیان می شود.

الف: رأی گروهی

در روش استوار و ضابطه مند تفسیر، فهم تفصیل ناگفته ی قرآن با محوریت اصول و راهنمایی های قرآنی و در پرتو تبیین های سنت کشف می شود؛ اما جریان حاضر از آن رو که نقش سنت را نادیده می انگارد، به ناچار باب رأی گروهی را در استخراج تفصیل شرعی به روی خود می گشاید.

با نگاهی به این دیدگاه درمی یابیم که آرای آن ها- برخلاف ادعای خودشان- تنها به استناد آیات قرآن ابراز نشده و پشتوانه های رأی گرایانه در آن ها دخالت جدی دارد. در واقع استخراج تفصیل احکام و بُعد انفسی دادن به مسائل ماوراء الطبیعه ی مطرح شده در قرآن، جز با ضمیمه ی رأی میسر نبوده است. به عنوان نمونه سراحمدخان در تفسیر وحی قرآنی، دچار «رأی گرایی» شده، آن را هم ردیف تجربه ی نبوی می داند. غافل از آن که وحی در قرآن معانی متعددی مثل: هدایت تکوینی یا غریزی (فصلت: ۱۲) الهام الهی (قصص: ۷) القای شیطانی (انعام: ۱۲۱) اشاره (مریم: ۱۱) القای معنا به فرشتگان (انفال: ۱۲) ارتباط ویژه ی خدا با پیامبران (نساء: ۱۶۳، شوری: ۳) و تکلم مستقیم و بی واسطه ی خدا با پیامبر (شوری: ۵۱) به کار رفته است. بیشترین مورد آن (۶۰ مورد)، اختصاص به ارتباط ویژه ی خدا با پیامبران دارد که به معنی ابلاغ و القای پیام از طرف خدا به پیامبر برگزیده ی اوست. معنای مورد نظر در علم کلام و علوم قرآنی نیز، ابلاغ تفهیم و القای پیام از طرف خداوند به پیامبر برگزیده ی اوست که سراحمدخان از این مبنا غفلت کرده و آن را هم سان با تجربه ی نبوی دانسته است.

«وحی» از سنخ علم حضوری، و کامل ترین مراتب آن است که انسان با جان و دل آن را می بیند. وحی، عبارت است از مشاهده ی حقیقی که آن حقیقت، مقوم هستی انسان است و انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام خداست، می یابد؛ چنان که خود را می یابد. وحی، یافتن است و پیامبر، وقتی وحی را می یابد، یقین دارد که یافته ی او وحی است. از این رو، وحی از سنخ تجربه ی دینی نیست تا اولاً نیاز به مشاهده ی مکرر داشته باشد و ثانیاً در ابتدا همراه با شک باشد. بنابراین تجربه، زمانی یقین آور است که انسان با تکرار،

چیز معینی را درک کند؛ اما وحی نیاز به تکرار ندارد؛ بلکه نخستین بار که جرقه می زند، با یقین علمی و شهودی همراه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۲-۲۴۱) لازم به ذکر است بین وحی و تجربه‌ی نبوی فرق‌های بسیاری است که پرداختن به آن از حوصله‌ی بحث خارج است. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۲۷۵-۲۶۶)

ب: تأویل گرایی

در روش معتبر فهم قرآن، تأویل به معنای توجیه آیات برخلاف ظواهر عقلایی و متعارف آن، همواره رویکردی استثنایی و اضطراری به حساب می‌آید؛ بدان معنا که ظواهر متعارف و عقلایی آیات اعتبار و حجیت دارد. مگر آن‌که دلیلی قاطع، ضرورت توجیه و تأویل را سبب شود. برخلاف تأویل‌های صوفیانه که بر اساس ذوقیات عرفانی، اندیشه‌ها، تخیلات و حالات درونی و شهودی ارائه می‌شود، تأویلات پوزیتیویستی از فرهنگ مادگرایی پس از رنسانس متأثر است. این نگرش درصدد توجیه تجربی و محسوس آیات قرآن در دایره‌ی علوم تجربی است و هر آیه‌ای که مضمون آن قابل تجربه‌ی حسی، عینی و آزمایشگاهی نباشد، به گونه‌ای در مقام توجیه و تأویل معنای آن برمی‌آید. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۹۳؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۷۴) از جمله شخصیت‌هایی که به تأثیر از فرهنگ و تمدن غربی، گرایش بسیار شدیدی به علوم جدید و روش تجربی آن نشان می‌دهد و دستی‌گشاده در تأویل قرآن و غالب مفاهیم آن دارد، سراحمدخان هندی است. با مطالعه‌ی تفسیر وی، به وضوح روشن می‌شود که نگرش پوزیتیویستی او، در جای‌جای تفسیرش انعکاس یافته و رویکرد اصلی او را رویگردانی از قوانین وضع و دلالت زبان‌شناسی ساخته است. (ساجدی، ۱۳۸۵؛ ۳۸۳؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۷۴)

سراحمد خان ذیل آیه‌ی «اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه» (بقره: ۳۰) هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان گفت من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد، می‌گوید: «بعد از غور در این مطالب دقیق و رقیق و بعد از پی بردن به این نکته که خداوند، عظمت و جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بلاشک به فرشتگانی که ذکر آن‌ها در قرآن مجید آمده است، نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی پوشانید؛ بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده،

همان ها را تعبیر به ملک یا ملائکه فرموده است که از میان آن ها، یکی هم شیطان یا ابلیس است. (سیداحمد خان، ۱۳۳۲، ج ۱: ۶۶)

لازم به ذکر است سراحمد خان در تأویلات خود به همین بسنده نمی کند، او ابلیس را قوای بهیمه (۱: ۶۶) آدم را نه وجود شخصی که نوعی (۱: ۶۶) خودداری ابلیس از سجده را سرکشی قوای وجودی انسان (۱: ۷۸ و ۷۹) عبور موسی از دریا را جذر و مد و نه معجزه (۱: ۱۱۰-۱۱۳) «فاضرب بعصاک الحجر» (بقره / ۶۰) در جریان آب خواهی موسی برای قوم خود را، به کمک عصای خودت از کوه بالا برو، تأویل نموده (۱: ۱۳۱) کار را به جایی رسانده که غالب مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی بر مادی گرایی وی صحه گذاشته اند. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۹۱-۳۸۲؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۷۴)

گسترش طبیعت گرایی در شبه قاره ی هند به جایی رسید که سید جمال الدین اسدآبادی به درخواست محمد واصل، رساله ای با عنوان «نیچریه» در ردّ این تفکر می نویسد. سید جمال الدین اگرچه در رساله ی خود نامی از سراحمدخان نمی برد؛ اما در نوشته هایش به اندیشه ی سراحمدخان توجه ویژه داشته و با مقایسه ی این دیدگاه با «ناتورالیسم یا طبیعت گرایی» در فلسفه می گوید: تفکر فلسفی آن- در قدیم- ماده گرایی، لذت جویی و هر گونه دین گریزی را دربرمی گرفت و طبیعت گرایی جدید گرچه با رشد حیرت انگیز علوم طبیعی، رابطه اش با «الحاد لذت جویی» سست گردید؛ اما هم چنان آفت های بسیاری مثل دین گریزی را به همراه دارد. (اسدآبادی، ۱۳۵۹: ۱۴-۱۱)

۳-۲-۳- آسیب های غایی

الف: پلورالیسم دینی

آسیب های غایی تفکر ناسوتی به وحی در حوزه های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی قابل جستجو است. آثار و نتایج برآمده از این تفکر به قبول پلورالیسم دینی، غرب زدگی و رواج اندیشه های نوگرایانه می انجامد که به اختصار بیان می شود. کسانی که وحی را به تجربه ی دینی فروکاهش داده اند، تلاش می کنند تا براساس آن، تکثر ادیان را نیز توجیه کنند. این دیدگاه بیشتر از همه در آثار جان هیک، پرورش یافته است. (حسینی، ۱۳۸۲: ۵) روشنفکرانی که از همسان انگاری وحی و تجربه ی دینی دفاع می کنند، عموماً آن را یکی از مهم ترین مبانی پلورالیسم

دینی می دانند. مهمترین مبنای کثرت گرایی دینی، تجربه ی دینی است. کثرت گرایان با استناد به تجربه ی دینی و تفکیک تفسیر از تجربه معتقدند که انسان ها در مواجهه با واقعیت غایی، تجربه ها را از سر می گذرانند که وقتی آن را در قالب ذهن و زبان خویش می ریزند، اختلافات پدید می آید. لازمه ی نظر کثرت گرایان آن است که به نوعی شکاکیت تن داده و مرزی میان دینداری و الحاد قائل نشوند؛ چراکه مؤمن و ملحد، هیچ کدام تصویری روشن از واقعیت مطلق ندارند. همچنین این نظریه، به دیدگاه «اهل تعطیل» در سنت اسلامی شباهت دارد که براساس آن، معرفت به ذات ربوبی ناممکن است. طبق این نظریه، «وحی» که قرار است خود راه گشا باشد، در حد دیدگاه های شخصی فروکاسته شده هیچ ارزش حقیقت جویی و حقیقت بخشی ندارد و این خلاف مقصود خداوند از هدایت بشر است.

ب: غرب زدگی

از شعارهای اساسی سیداحمدخان در حوزه ی سیاسی - اجتماعی، شعار عزت طلبی و مقابله با انحطاط و عقب ماندگی جامعه ی اسلامی بود.

سید پس از مسافرت به انگلیس و مواجهه با افکار آن ها، بی آن که محتوا و باطن غرب را بشناسد، دچار نوعی خودباختگی در برابر ظواهر فریبنده ی این تمدن شد؛ به حدی که لقب «سر» از طرف ملکه ی انگلیس به او عطا گردید. سید پس از مراجعه، کوشید علوم جدید را با آیات قرآن سازگار نماید؛ از جمله مسائلی که به تقلید از غرب، جنبه ی تجربی - نه به معنای مصطلح در علوم تجربی؛ بلکه به معنای احساس درونی - به خود گرفت، مقوله ی وحی بود و سیداحمدخان تلاش نمود آمیخته ای از تفکرات حس گرایانه غرب را با اعتقادات عقلانی مسلمانان - در این مسأله - ایجاد نماید.

ج: رواج اندیشه های نوگرایانه

جنبش نوگرایی در هند با سیداحمدخان (م. ۱۳۱۶ / ۱۸۹۸) آغاز شد. عقیده ی وی بر این اصل بنا شده بود که میان قول خدا (قرآن) و فعل او (طبیعت) هیچ تناقضی نیست و یکی باید در پرتوی دیگری، تعبیر و تفسیر شود. به اعتقاد وی، قدرت مطلق پروردگار با رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم و دیگر پیامبران و اعتبار وحی مورد تأیید قرار می گیرد؛ دیگر اهمیتی ندارد که کلام وحی از طرف فرشته ی مقررّی به محمد(ص) رسیده یا دریافت این احساس و

همین طور خود کلمات مستقیماً از طریق اشراق پیامبری بوده است. نظریات سیداحمدخان و گروه نوگرا، با مخالفت سختی، به خصوص از ناحیه ی متکلمین سنی دیوبند و سایر مدارس، روبرو شد. (عزیز احمد، ۱۳۶۷: ۲۲)

د: پیدایش مذاهب انحرافی

این گونه اعتقادات در حوزه ی دین و به ویژه مقوله ی وحی، اندک اندک زمینه ی پیدایش مذهب انحرافی جدیدی را در شبه قاره به وجود آورد. ادعای سیداحمدخان به نام اصلاح و ترقی خواهی، مقدمه ای برای پیدایش مذهب «قادیانی» بوده، عقیده‌ای که بعدها از آن، مذهب معروف «احمدیه» منشعب شد. (بهی، ۱۳۷۷: ۳۳)

اقبال لاهوری ضمن حمله ی شدید به قادیانی ها از جهت اسلامی و ملی، کتاب احیای فکر دینی در اسلام را می نویسد و به بیان تلاش خود در تبیین کلامی اسلام به صورت جدید، و برتری و مزیت های تعالیم اسلامی در خلق و جماعتی زنده و قوی می پردازد.

نتیجه

کالبد شکافی دیدگاه تلفیقی سیداحمد خان هندی نشان می دهد که «وحی» و تجربه هایی از این قبیل، اموری نفسانی هستند و سخنان خداوند، همان سخنان پیامبر است؛ در نتیجه وحی، تابع پیامبر و زایده ی فکر و نفس اوست. سید گرچه تلاش می کند با عبارات «ما ینطق عن الهوی» به آن ساختار الهی بدهد؛ اما این تجربه ی الهام گونه، خود دارای اشکالات فراوانی است. آسیب های مبنایی این نگره، علاوه بر تناقض در دیدگاه، مشکل هستی شناختی است که در آن خدا، نقش چندانی در شکل دهی وحی ندارد. سرشت وحی به جای زبانی، احساسی است و جنبه ی معرفت بخشی نداشته، عاری از خطا و اشتباه نیست.

این دیدگاه به لحاظ روش دچار، رأی گروهی، تأویل گرایی گردیده که سعی می کند وحی را با جنبه ی طبیعی توجیه نماید و جنبه ی ناسوتی دادن به وحی، باعث پذیرش تکثرگرایی دینی گردیده که نوعی غرب زدگی در افکار را به همراه دارد و به رواج اندیشه های نوگرایانه و پیدایش مذاهب انحرافی انجامیده که آسیب های جدی بر پیکره ی اسلام در شبه قاره، وارد ساخته است.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، قم: آداب الحوزه، ۱۴۰۵.
- ۳- اسدآبادی، سیدجمال الدین، **مقالات جمالیه**، به کوشش ابوالحسن جمالی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۵۸.
- ۴- اسدآبادی، سیدجمال الدین، **نیچریه یا ناتورالیسم**، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۳۵۹.
- ۵- اسعدی، محمد، و همکاران، **آسیب شناسی جریان های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، انتشارات اسوه، ۱۳۸۹.
- ۶- اقبال لاهوری، محمد، **احیای فکر دینی در اسلام**، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر پژوهش های اسلامی، ۱۳۴۶.
- ۷- الهی بخش، خادم، **القرآنیون و شبهاتهم حول السنه**، طائف: مکه الصدیق، ۱۴۲۱.
- ۸- باربور، ایان، **علم و دین**، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- ۹- باقری اصل، حیدر، **نقد و بررسی نظریه های وحی**، تبریز: انتشارات یاس نبی، ۱۳۸۴.
- ۱۰- بزرگزاده، محمد انور، **جایگاه سنت و حجیت آن در اسلام**، مجله ندای اسلام، شماره ۴۶، صص ۴۲-۳۸، ۱۳۹۰.
- ۱۱- بهی، محمد، **اندیشه نوین اسلامی در رویارویی با استعمار غرب**، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷.
- ۱۲- ثبوت، علی اکبر، **نگاهی به تفسیر سیر سید احمدخان**، مجله نامه فرهنگ، سال ۳: شماره ۲، صص ۷۴-۸۷، ۱۳۷۲.
- ۱۳- جوادی آملی، عبدالله، **دین شناسی**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- ۱۴- حسینی، سیدحسن، **پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین**، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
- ۱۵- خرمشاهی، بهاء الدین، **قرآن پژوهی**، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۲.
- ۱۶- _____، **تفسیر و تفاسیر جدید**، تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴.

- ۱۷- راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دار الشامیه، ۱۴۱۶.
- ۱۸- رامیار، محمد، **تاریخ قرآن**، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۹.
- ۱۹- رفیعی محمدی، ناصر، **تفسیر علمی قرآن**، تهران: فرهنگ گستر، ۱۳۷۹.
- ۲۰- ساجدی، ابوالفضل، **زبان دین و قرآن**، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- ۲۱- سعیدی روشن، محمدباقر، **تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن**، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- ۲۲- _____، **زبان قرآن و مسائل آن**، پژوهشگاه حوزه و سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۹.
- ۲۳- _____، **تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت**، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۲۴- سید احمدخان هندی، **تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان**، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: شرکت تضامنی محمد حسن علمی و دیگران، ۱۳۳۲.
- ۲۵- شلایر ماخر فردریک، **استون سایکس**، ترجمه استون سایکس، ترجمه منوچهر صانعی، چاپ اول، تهران: انتشارات گروسی، ۱۳۷۶.
- ۲۶- عباسی، ولی الله، **نقد همسان انگاری وحی با تجربه دینی**، مجله رواق اندیشه، شماره ۳۴، صص ۹۶-۸۲، ۱۳۸۳.
- ۲۷- عزیز، احمد، **تاریخ تفکر اسلامی در هند**، ترجمه نقی لطفی و محمد جعفر یاحقی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۷.
- ۲۸- علوی مهر، حسین، **روش ها و گرایش های تفسیری**، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۱.
- ۲۹- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴.
- ۳۰- قائمی نیا، علیرضا، **وحی و افعال گفتاری**، تهران: انتشارات اندیشه، ۱۳۸۱.

- ۳۱- قدردان قراملکی، محمد حسن، **حقیقت وحی**، تجربه دینی یا عرفانی، مجله قیسات، شماره ۲۶، صص ۶۵-۵۱، ۱۳۸۱.
- ۳۲- مطهری، مرتضی، **بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد سال اخیر**، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۵۶.
- ۳۳- معرفت، محمد هادی، **تفسیر و مفسران**، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۰.
- ۳۴- _____، **تاریخ قرآن**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
- ۳۵- میان محمد شریف، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه نصرالله پور جوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰.
- ۳۶- ندوی، ابوالحسن، **الصراع بین الفکره الاسلامیه والفکر العربیه**، کویت: دار القلم، ۱۴۰۰.
- ۳۷- نصری، عبدالله، **کلام خدا** (تحلیل و نقد دیدگاه روشنفکران دینی درباره وحی و تجربه دینی) تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
- ۳۸- یزدانی، عباس، **تجربه دینی**، تهران: انتشارات اندیشه، ۱۳۸۱.
- 39- Murphy, Nancy, *Beyond liberalism and fundamentalism, How Modern and postmodern philosophy set the theological Agenda.* Pennsylvania: Trinity press international, 1995.

References

- 1- Quran
- 2- Abbassi, valiyoallah. **Naghd Hasan 'enghariy Vahy ba Tajrobeye Dini** . Journal porch ideas, No.34,pp 82-96, 2004
- 3- Alavi Mehr, Hosain. **Raveshha va gerayeshhaye Tafsiri**. Qum: Osvah Publication, 2002.
- 4- Asad abadi, sayed jamal aldin . **maghalat Jamaliyah**. Efforts Abo alhassan Jamali, Publications Islami, 1358.
- 5- Asad abadi, sayed jamal aldin . **Nichriye ya Naturalism** . Qum: Institute Dar Alkotob , 1359
- 6- Asadi, Mohammad and coworkers. **'Asib shenasi Jaryanhaye Tafsiri**. Qum, Research institute of hauzah and university, Osvah Publications, 2010.

- 7- Aziz, Ahmad. **Tarikh tafakor Islami dar hend**. Translated by: Nghi, Lotfi and Mohammad jafar, Yahaghi, Tehran: Cultural and Scientific Publications,1988.
- 8- Farahidi, KHalil Ibn Ahmad. **Ketab Al- eyn** . Qum: Osvah Publication,1993.
- 9- Bahhi, Mohammad. **Andisheh novin Islami dar ruyaruyi ba Estemar gharb**. Translated by: SAYED Hosain Sayedi, Mashhad: Astan GHods Razavi Publications,1998.
- 10-Bagheri Asl, Heidar. **Naghde va barresi nazariyehay vahy**. Tabriz: Nabi despair Publications,2005.
- 11- Barbur,Aban ,Elm va Din .**Translation:Baha aldin Khoramshahi**, Tehran: Center for Academic Publication,1983.
- 12- Bozorgzadeh,Mohammad. **Jayegahe Sonnat va Hojiyat 'an dar Islam** .the journal of Call to Islam, Twelve years,Nom.46 ,pp38-42,2011.
- 13- Eghbal Lahuri. **Ehyaye fekre Dini dar Islam** . Translation:Ahmad Aram,Tehran: Publication of Islamic Studies,1967.
- 14- Hosseyini,Seyed Hassan. **pluralism Dini ya pluralism dar din,Tehran: Printing Soroush**.2003.
- 15- Ibn Manzour, Mohammad ibn Mokarram. **Lesan Al-Arab**. Qum: Adab AL-Hauzah,1984.
- 16- 'Elahi Bakhsh, KHadem. **Al-Quraniun va SHobahatehem Houl Al-Senah. Taif**. Mecca Al-Seddigh,2000.
- 17-Javadi Amoli, Abdollah. **Din SHenasi** .Qum:Center of Esra Publications, 2008.
- 18- KHorramshahi, Baha Al-Din, **Tafsir va Tafasire Jadid** , Tehran: Universe Publications Organization,1985.
- 19- ———— **Quran Pazhuhi** , (Seventy discussion and study of Quran), Tehran: Center for Cultural Publication of East,1993.
- 20- Ma'refat, Mohammad Hadi. **Tarikh Quran** . Tehran: Samt Publication,2008.
- 21- ————. **Tafsir va Mofasseran**. Qum, Tamhid cultural institution, 2001.
- 22- Miyan Mohammad Sharif. **Tarikh falsafeh dar Islam** . Translated by: Nasrollah Pur Javadi, Tehran: center for university Publications,1991.
- 23- Motahari, Morteza. **Barresi 'Ejmali Nehzathaye Islami dar Sad Sale Akhir** . Tehran: Sadra Publication,1977.
- 24- Murphy, Nancy. **Beyond liberalism and fundamentalism**. How Modern and postmodern philosophy set the theological Agenda. Pennsylvania: Trinity press international,1995.

25- Nadvi, Abolhasan. **Al-Sera' Bain Al-Fekr Al-Islamiyah va Al-Fekr Al-Arabiah**. Kuwait: Dar Al-Qalam,1980.

26- Nasri, Abdollah. **Kalam Khoda** (Tahlil va naghd Didghah Roshanfekran Dini Darbareh Vahy va Tajrobeh Dini), Tehran,: center for Islamic Culture Publications.

27- Qadrnan Qaramaki .Mohammad Hassan .**Haghighat Vahy** . religious or mystical experience, Journal Qabasat,Nom.36, pp51-65,2002.

28- Qa'emi niya, Alireza. **Vahy va 'Afa'ale** Goftari ,Tehran: Board of Education,2001.

29- Rafi'i Mohammadi, Naser. **Tafsir Elmi Quran**(Barresi seyr Tadvin va Tataavor), Tehran, Farhang Gostar,2000.

30- Ragheb Isfahani. **Mofradat Alfaz Al-Quran**, researched by: Safvan Adnan Davoudi, Beyrout: Dar Al-Shamieh,1995.

31- Ramyar, Mohammad. **Tarikh-e- Quran**. Tehran: Amir Kbir Publications,2010.

32- Sa'idi-Roshan, Mohammad Bagher. **Tahlile Vahy 'az Didghah Islam va Masihiyat** . Qum, Publication of Institute of Islamic Thought and Culture,1996.

33- ——— . **Tahlil Zaban Quran va Ravesh shenasi Fahm 'an** . Qum, Publication of Institute of Islamic Thought and Culture,2006.

34- ——— . **Zaban Quran va Masa'el 'an** . Research Institute and Samt and center for research and development of the Humanities,2010.

35- Sajedi, AbouAl-Fazl. **Zabane Din va Quran** . Qum, Center for Publication of Imam Khomeini Institute for Training and Research,2006.

36- Sayed Ahmad Khan Hendy. **Tafsir Al- Quran Va Hova Al-Hoda va Al-Forghan**. translated by: Mohammad Taghi Fakhr Dae Gilani. Tehran: Partnership Company of Mohammad Hasan Elmi and the others1953.

37- Shelayr makher.**FredrikEston sayks** .Translation:Manuchebr Saneei, Printing first,Tehran: Grossi publisher,1997.

38- Sobut, Ali Akbar. **Negahi be Tafsir Ser Seyyed Ahmad Khan**. Nameh Farhang Magazine, year 3, number 2,pp74-87,1993.

39- Yazdani,Abbass. **Tajrobeh ye Dini** .Tehran: Board of Education, 2002.