

سرشت وحی: مقایسه آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید

محمد صادق زاهدی^۱

مجید ابراهیمی سه گنبد^۲

چکیده

تبیین سرشت وحی یکی از مسئله‌های پر مناقشه در الهیات ادیان ابراهیمی است. در الهیات اسلامی درباره این موضوع دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است؛ براساس دیدگاه مشهور، وحی مجموعه‌ای از حقایق الهی است که توسط پیامبر و در قالب عبارت‌های زبانی برای انسان‌ها بیان شده است. در سال‌های اخیر دیدگاه دیگری نیز درباره وحی مورد توجه قرار گرفته که براساس آن وحی فاقد سرشت زبانی است. در این مقاله به مقایسه آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید که هر کدام یکی از این دو دیدگاه را نمایندگی می‌کنند پرداخته شده است. به باور مطهری نزول وحی به این معناست که پیامبر در صعودی روحانی، حقایق الهی را دریافت کرده است، پس از آن این حقایق در مراتب وجود پیامبر تنزل یافته و در نهایت به صورت امری محسوس که همان زبان عربی است ظاهر شده است. مطهری الفاظ قرآن را دارای منشاء الهی می‌داند و معتقد است وحی الهی امری فرا زمانی و فرا تاریخی است. در مقابل ابوزید وحی را

تاریخ دریافت: ۹۳/۷/۲۰، تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۵

^۱ استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) mszahedi@gmail.com

^۲ کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی majid.abrahimi66@gmail.com

فاقد سرشت زبانی می‌داند و معتقد است پیامبر صرفاً معانی را از فرشته وحی دریافت می‌کرده، خود به آن صورت زبانی می‌بخشیده است. به باور او اگر چه کلام خداوند به پیامبر وحی شده است؛ اما آنکه کلام خدا را تعبیر می‌کند و به آن ساخت عربی می‌دهد پیامبر است. علاوه بر این ابوزید وحی الهی را امری زمانی و تاریخمند می‌داند. در این نوشتار شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های مطهری و ابوزید در مسائلی مانند ماهیت وحی، نقش پیامبر در فرایند دریافت و انتقال وحی و رابطه وحی با واقعیت و فرهنگ زمانه، مورد بررسی قرار گرفته و به ریشه‌های تفاوت تحلیل این دو متفکر از سرشت وحی اشاره شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، وحی، پیامبر، تجربه دینی، ابوزید، مطهری.

مقدمه

وحی مفهومی کانونی در ادیان ابراهیمی است و بحث دربارهٔ سرشت آن همواره مورد توجه دین پژوهان و متکلمان بوده است. در جهان اسلام با نزول وحی پرشش از ماهیت، منشاء و میزان اعتبار آن - بنا به شهادت قرآن کریم - از نخستین مسائل مطرح شده برای مخاطبان پیامبر بود. در سال‌های بعدی نیز با پیدایش علم کلام، پرسش از ماهیت کلام خداوند و نقش پیامبر در دریافت و انتقال آن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده، متفکران مسلمان در این حوزه نظریات متفاوتی را بیان کرده‌اند.

بر اساس دیدگاه مشهور با پدیدهٔ وحی، گونه‌ای انتقال آگاهی رخ می‌دهد؛ به این معنا که خداوند حقایقی را به پیامبر منتقل می‌کند. این حقایق اساس وحی را تشکیل می‌دهد. دیدگاه مشهور در میان اندیشمندان مسلمان، بر الهی دانستن الفاظ وحی نیز تأکید دارد. (شیرازی، ۱۳۷۱: ص ۱۱۳ نیز جوادی آملی، ۱۳۷۲: ص ۴۸ و طباطبایی، ۱۳۸۵: ص ۳۱۷ و زرقانی، ۱۴۰۸: ق: ص ۴۸) علامه طباطبایی می‌گوید:

«عقیدهٔ عمومی مسلمانان، که البته ریشه‌ی آن همان ظواهر لفظی قرآن است، دربارهٔ وحی قرآن این است که قرآن مجید به لفظ، خود سخن خداست که به وسیلهٔ یکی از مقربین ملائکه که موجوداتی آسمانی هستند به پیغمبر اکرم (ص) فرستاده شده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ص ۷۲)

سیوطی وحی قرآن را نزول الفاظ و معانی و هر دو را از سوی پروردگار متعال می‌داند و القای معانی، بدون الفاظ را دربارهٔ کلام الهی نمی‌پذیرد. (سیوطی، ۱۳۸۶: ص ۱۵۷) وی تأکید می‌کند که این قول که هم لفظ قرآن و هم معنای آن از پیشگاه پروردگار است، سخنی است که عمدهٔ مسلمانان آن را پذیرفته‌اند و به زعم وی آیاتی از قرآن کریم نیز بر این مطلب دلالت دارد. (اسراء/ ۴۵ و ۱۰۶؛ اعلیٰ/ ۶؛ نحل/ ۹۸؛ جمعه/ ۲؛ کهف/ ۲۷؛ توبه/ ۶؛ فتح/ ۱۵؛ شعراء/ ۱۹۲ و ۱۹۵؛ قیامت/ ۱۶ و ۱۸)

مسألهٔ زبانی یا غیر زبانی بودن کلام الهی در الهیات اسلامی از سابقه‌ای طولانی برخوردار است. این مسأله نزد وحی پژوهان مسلمان مطرح بوده است که جبرئیل چه چیزی از قرآن را نازل کرده است؟ آیا لفظ و معنا هر دو به پیامبر منتقل شده می‌باشد یا آنکه فرشتهٔ وحی تنها محتوا و معنا را نازل کرده است و سپس پیامبر اکرم (ص) خود لباس زبان عربی بر آن پوشانیده است؟

زرکشی در کتاب *البرهان* خود با اشاره به این مسأله بیان می‌کند در پاسخ به این پرسش چند رأی مختلف ابراز شده است:

(الف) قالب و محتوا، هر دو از خداوند است.

(ب) محتوا از خداوند و قالب از پیامبر است.

(ج) محتوا از خداوند و قالب و عبارات از جبرئیل است.

زرکشی با بیان این که نظریه غالب در جهان اسلام نظریه نخست است، دیدگاه‌های دوم و سوم را نادر و حاشیه‌ای معرفی کرده و از آن‌ها عبور می‌کند. (زرکشی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۲۹) بر اساس دیدگاه نخست، پیامبر ظرفیت روحی ویژه‌ای دارد که در پرتو آن حقایق را که خداوند به او عرضه می‌دارد، دریافت کرده، سپس آن‌ها را در اختیار دیگران قرار می‌دهد. در این دیدگاه کلام الهی از ماهیتی زبانی برخوردار هستند و حقایق الهی در جامعه زبان به پیامبر منتقل می‌گردد. به همین دلیل الفاظ قرآن نیز همچون معانی آن دارای منشأیی الهی دانسته می‌شود.

اگرچه الهی دانستن الفاظ قرآن نظریه‌ی رایج و غالب در میان متفکران مسلمان بوده است، با این حال در سال‌های اخیر نظریه‌ای که وحی را صرفاً امری معنایی و زبان وحی را وابسته به پیامبر می‌داند، مورد توجه پاره‌ای از متفکران قرار گرفته است. یکی از مدافعان مشهور دیدگاه اخیر نصر حامد ابوزید، متفکر معاصر مصری است. دیدگاه او در این باره مناقشات فراوانی را در میان متفکران مسلمان پدید آورده است. در این مقاله به تحلیل و مقایسه آراء مرتضی مطهری و نصر ابوزید درباره وحی می‌پردازیم. اتخاذ این رهیافت، ریشه‌های تفاوت دیدگاه این دو متفکر در تبیین پدیده وحی و نسبت آن با زبان را آشکار می‌سازد. در ادامه‌ی مقاله نخست آراء ابوزید را تحلیل می‌کنیم و سپس به آراء مطهری خواهیم پرداخت.

۲. تحلیل آراء ابوزید درباره وحی

۲-۱. غیر زبانی بودن وحی

نخستین ادعای ابوزید درباره وحی، سرشت غیر زبانی آن است. وی این پرسش را مطرح می‌کند که چه نسبتی میان الفاظ و عبارات‌های قرآن با وحی الهی وجود دارد؟ ابوزید بر این باور است زبان قرآن در ساختمان وحی الهی دخالت ندارد و پیامبر در

ماجرای وحی، صرفاً معانی را از جبرئیل دریافت کرده، به آن صورت زبانی بخشیده است. به باور او اگرچه آنچه در سنت اسلامی «کلام الله» نامیده می‌شود، به پیامبر وحی شده است؛ اما «کلام الله» امری زبانی نیست. وی معتقد است پیامبر کلام الله را تعبیر می‌کند و به آن ساخت عربی می‌دهد. به اعتقاد ابوزید کلام الهی نه عربی و نه به زبان-های اروپایی، هندی یا لاتین است؛ بلکه مقدم بر هر زبان بشری است. ابوزید وحی الهی را گونه‌ای خاص از الهام می‌داند و به همین دلیل نیز، معتقد است وحی فاقد ماهیت زبانی است؛ چرا که در الهام آنچه که نقش اصلی را ایفاء می‌کند معنا و نه لفظ است. ابوزید برای اثبات ادعای خود از ادله‌ی برون‌متنی و درون‌متنی فراوانی استفاده می‌کند. برای مثال وی با اشاره به این آیه قرآن: «یا فرشته‌ای بفرستد که او به اذن خداوند آنچه را که می‌خواهد الهام کند» (شوری: ۵۱-۵۲) نتیجه می‌گیرد وحی از مقوله الهام است و بر این نکته تأکید می‌کند که الهام به معنای سخن گفتن زبانی نیست؛ بلکه با اندیشه و افکار پیوند دارد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ص ۱۳) به باور او کار پیامبر صرفاً آن نبوده است که پیام را تحویل گرفته و آن را ابلاغ کند؛ بلکه خود در شکل زبانی دادن به آن نقش داشته است. (ابوزید، ۱۳۸۹: ص ۶۵)

از نظر ابوزید اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام الهی است، در آن صورت مشکل تعدد و اختلاف قرائت‌ها را نمی‌توان حل کرد. به باور او در صورتی که وحی را پدیده‌ای زبانی بدانیم، با وجود قرائت‌های مختلف، باید گفت که در کلام الهی تحریف پدید آمده است. برای مثال وی با اشاره به اختلاف قرائتی که در برخی آیات قرآن همچون آیه پنجم سوره قارعه وجود دارد سؤال می‌کند که آیا «کالصوف المنقوش» و «کالعهن المنقوش» که دو قرائت مختلف از یک آیه است دارای یک معناست؟ به باور او اگر بپذیریم که واژه‌های به کار رفته در قرآن مستقیماً از جانب خداوند ارسال شده است، یکی از این دو قرائت باید اشتباه باشد و این چیزی جز پذیرفتن تحریف در قرآن نخواهد بود. وی با تکیه بر این نکته، نتیجه می‌گیرد اگرچه وحی از منشأیی الهی برخوردار است؛ اما نمی‌توان پذیرفت که الفاظ قرآن مستقیماً از جانب خدا صادر شده است. به نظر ابوزید در بیان و تعبیر وحی تا اندازه‌ای به پیامبر اجازه داده شده است هم در اعراب، هم در واژگان و هم در ترکیب جملات. (ابوزید، ۱۳۷۹: ص ۱۲) توجه به این نکته لازم است که نظریه ابوزید درباره کلام الهی، اگرچه با نظریه کلام نفسی خداوند که بسیار پیش‌تر از سوی اشاعره بیان شده بود به ظاهر

قربان دارد؛ اما دیدگاه وی را نمی‌توان با نظریه اشاعره یکی دانست؛ چرا که بر اساس دیدگاه غالب در الهیات اشعری عبارت های قرآن نیز، از جانب خداوند صادر شده و پیامبر هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن نداشته است.

۲-۲. تاریخمندی وحی

ابوزید علاوه بر این که ماهیت وحی را غیرزبانی می‌داند، معتقد است تحقق وحی الهی وابسته به شرایط فرهنگی-اجتماعی موجود در زمان پیامبر بوده است. این همان دیدگاهی است که ابوزید از آن به دیالکتیک وحی با واقعیت تعبیر می‌کند و یکی دیگر از مؤلفه‌های بنیادین نظریه وی درباره وحی را تشکیل می‌دهد. از نظر ابوزید هر متنی یک محصول فرهنگی است و هر محصول فرهنگی در شرایط خاص خود پدید آمده و در پیدایش خود، متأثر از عوامل برون متنی است. بر این اساس وی معتقد است زمینه‌های فرهنگی عصر پیامبر در شکل‌گیری قرآن نقش مستقیم داشته است. او اگر چه الهی بودن قرآن را می‌پذیرد؛ اما معتقد است نصوص دینی مطابق شرایط فرهنگی خود نازل شده و زبان نیز، شکل‌دهنده‌ی نظام معنایی آن است.

از نظر ابوزید هیچ متنی را نمی‌توان از فرهنگ و واقعیت زمانه آن جدا دانست و در بررسی آن باید به فرهنگ زمانه آن توجه کرد. (وصفی، ۱۳۸۷: ص ۴۲) به اعتقاد او روش صحیح در پژوهش و شناخت قرآن، نگرستن از منظر «ارتباط وحی و واقعیت» است و دلیل آن را نیز چنین بیان می‌کند:

«قرآن خود را رسالت یا پیام می‌داند و رسالت، نمایان‌گر رابطه میان یک فرستنده و گیرنده به شیوه رمزی یا نظام زبانی است. حال که در مورد قرآن، نمی‌توان فرستنده‌ی پیام را موضوع پژوهش قرار داد، طبیعی است که راه ورود علمی در این باب از مدخل واقع و فرهنگ باشد: آن واقع که زندگی نخستین انسان‌های مخاطب به وحی، و نیز اولین گیرنده‌ی وحی؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) در آن شکل می‌گیرد؛ و آن فرهنگ که زبان، تجسم آن است. براین اساس در پژوهش متن قرآنی، به سراغ واقع و فرهنگ رفتن، به معنای پرداختن به حقایق تجربی است. با تحلیل این حقایق می‌توان به فهمی علمی از پدیده‌ی نص دست یافت.» (ابوزید، ۱۳۸۱: ص ۲۴)

تردید و وجود ندارد که بسیاری از مفسران قرآن از اسباب و شرایط نزول آیات بحث کرده و به آن توجه داشته‌اند؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها بر این باور نبوده‌اند که این

اسباب در شکل‌گیری وحی از نقش مستقیم برخوردار بوده است. همین نکته است که نظریه/ابوزید را از آراء پیشینیان متمایز می‌سازد. شیوه تحلیل/ابوزید از نسبت وحی و واقعیت، زمینی و تجربی است نه متافیزیکی. به این معنا که او با توجه به پدیده‌ها و حقایق ملموس اطراف خود ویژگی‌های متن را بررسی می‌کند تا به قصد گوینده متن پی ببرد. (کریمی نیا، ۱۳۷۶: ص ۴۰)/ابوزید معتقد است مخالفان روش او کار خود را از گوینده متن آغاز کرده، سپس از نخستین گیرنده وحی؛ یعنی پیامبر سخن می‌گویند و در آخر از واقعیت، تحت عناوینی چون اسباب نزول، مکی و مدنی و ناسخ و منسوخ بحث می‌کنند. (ابوزید، ۱۹۹۴: ص ۲۰۰؛ ۱۳۸۱: ص ۲۶) او روش خود را دیالکتیک صعودی و روش مخالفان خود را دیالکتیک نزولی می‌خواند. (ابوزید، ۱۳۸۱: ص ۲۶) وی معتقد است ارتباط متن و واقعیت، ساده و یکطرفه نیست؛ بلکه مرگب، دوسویه و دیالکتیک است به این معنا که وحی از سویی از واقعیت تأثیر می‌پذیرد و از طرف دیگر بر آن تأثیر می‌گذارد؛ به این معنا که اگرچه متن قرآنی در واقع و فرهنگی خاص شکل گرفته؛ اما خود نیز در شکل‌دهی به این واقع سهم است و صرفاً نمودار و تصویرگر آن نیست؛ بلکه عامل و تغییر دهنده آن نیز هست. (وصفی، ۱۳۸۷: ص ۴۲)

به اعتقاد/ابوزید متن قرآنی دو مرحله را پشت سر گذاشته است؛ نخست مرحله تکون و شکل‌گیری در واقعیت و دوم مرحله شکل‌دهی به واقعیت که آن نیز از ابتدای بعثت آغاز شده و همواره و همه‌جا در تاریخ فرهنگ اسلامی ادامه داشته است. در دوره نخست، فرهنگ و واقعیت خارجی از طریق مهم‌ترین سازوکار خود؛ یعنی زبان، تأثیر خود را بر نحوه شکل‌گیری متن قرآن گذاشته است. به عنوان مثال او اشاره می‌کند که آیات مکی هم از حیث محتوا و مضمون و هم از نظر شکل و ساختار با آیات مدنی متفاوت است. اما در دوره دوم، این قرآن بوده است که به متن حاکم و معیار در فرهنگ اسلامی بدل شده و تمامی وجوه این فرهنگ (از جمله متون آن) را متأثر کرده است. (ابوزید، ۱۳۸۱: ص ۲۴) ابوزید مباحث مکی و مدنی، اسباب نزول و ناسخ و منسوخ را به عنوان دلایلی برای اثبات ارتباط متن قرآنی با واقع و فرهنگ می‌داند. (همان: صص ۱۴۵-۲۲۲) تکیه اصلی او در به کارگیری این شواهد برای تأیید این دیدگاه است که اوضاع و احوال فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ی زمان پیامبر، در متن قرآن انعکاس یافته و به باور وی این انعکاس شاهدهی بر این مدعا است که فرهنگ زمانه در شکل‌گیری وحی الهی موثر بوده است. پذیرفتن انعکاس واقعیت

تاریخی در متن قرآن، لوازمی را در پی خواهد داشت که مهم‌ترین آن تاریخمندی وحی است.

تاریخمندی به این معنا است که نمی‌توان هیچ پدیده‌ای را بدون توجه به شرایط عصر و تاریخ پیدایش آن درک کرد. (واعظی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۰) /بوزید به تبع باور به غیرزبانی بودن وحی و تأثیر فرهنگ زمانه در شکل‌گیری متن، به تاریخی بودن آن نیز معتقد است. وی می‌گوید اگر قرآن را متنی زبانی دانسته و ارتباط دیالکتیکی آن با واقع و فرهنگ را بپذیریم، تاریخمندی متن قرآنی آشکار خواهد گشت. /بوزید بر این باور است متون دینی و از جمله قرآن، به زبان، فرهنگ و دوره‌ای مشخص وابسته‌اند و دلالت این متون از آن سازمان فرهنگی که جزء آن به حساب می‌آیند جدایی نمی‌پذیرد. از این رو زبان و محیط فرهنگی‌ای که این متون در آن پدید آمده‌اند، مرجع تفسیر متن قرار می‌گیرند. (بوزید، ۱۹۹۷: ص ۵۷) وی به مواردی اشاره می‌کند که متن قرآنی در بافت معنایی زبان رایج در زمانه خود تغییر ایجاد کرده است. برای مثال او به این نکته اشاره می‌کند که واژه «رب» که در زبان رایج عربی به معنای صاحب و سرپرست، به کار می‌رفته و به حوزه صفات انسانی مربوط می‌شده است، در کاربرد قرآنی تعالی یافته و درباره‌ی خداوند به کار رفته است. وی همچنین استعمال برخی واژه‌ها در معنای قرآنی آن را بدون سابقه دانسته و مفاهیم «صلاه، زکات، حج و صیام» را از جمله مواردی می‌داند که وحی لباس معنای خود را بر قامت آن‌ها پوشانده است. (بوزید، ۱۳۸۱: ص ۱۸۴) اگر چه این موارد نشان‌دهنده آن است که شکل‌گیری متن قرآنی کاملاً متأثر از زبان و فرهنگ زمانه نبوده است. با این حال وی با بیان نمونه‌های فراوان دیگر بر تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمان خود اصرار می‌ورزد.

/بوزید معتقد است در فرایند فهم قرآن، نباید از نقش پیامبر و نیز از مقدمات و شرایط تاریخی و فرهنگی و نیز زمینه شکل‌گیری وحی قرآنی غفلت کرد. از دیدگاه او وقتی می‌گوئیم خدا از طریق قرآن در تاریخ سخن می‌گوید نباید جنبه تاریخی؛ یعنی زمینه تاریخی قرن هفتم میلادی جزیره العرب را فراموش کرد. به باور /بوزید گشودن واقعیت، به معنای گشودن حقایقی است که آن را از تاریخ می‌آموزیم. (همان: ص ۲۷) از نظر وی تاریخی بودن متن قرآن به معنای انکار منشاء الهی آن نیست؛ بلکه به این معنا است که قرآن در تاریخ نازل شده و اثربخشی متقابل و آزاد بر آن داشته و به مسیر خود در تاریخ ادامه می‌دهد. در واقع تاریخمندی قرآن از دیدگاه /بوزید به این

معناست که برای فهم قرآن و به ویژه احکامی که در آن بیان شده، ضروری است ارتباط آن با واقعیت تاریخی در نظر گرفته شود و اگر این احکام کاملاً وابسته به تاریخ و برآمده از شرایط فرهنگی-اجتماعی آن دوران باشد، دیگر نباید از آن‌ها به عنوان احکام فراتاریخی نام برد.

۳. تحلیل آراء مطهری درباره سرشت وحی

۳-۱. زبانی بودن وحی

نظریه مطهری درباره وحی با نظریه ابوزید به کلی متفاوت است. مطهری به جای تأکید بر متن و نحوه شکل‌گیری آن به عنوان یک واقعیت تاریخی، به بررسی امکان تحقق پدیده وحی در جهان انسانی می‌پردازد. پرسش مرکزی در اندیشه مطهری آن است که چگونه می‌توان ارتباط انسان زمینی با ماوراء طبیعت را تبیین کرد. وحی الهی بر پایه ارتباط انسان و ماوراء طبیعت تحقق می‌یابد و چنین ارتباطی بدون داشتن نظریه‌ای درباره حقیقت انسان که امکان چنین رابطه‌ای را معقول سازد میسر نیست. به همین دلیل است که مطهری برای تبیین این پدیده به ساحات وجودی آدمی و معرفی آن‌ها از وجود پیامبر که ارتباط با ماوراء طبیعت را ممکن می‌سازد می‌پردازد.

تبیین مطهری از ساحات وجودی انسان، مبتنی بر نظریه حکمای مسلمان در این زمینه است. به باور وی انسان علاوه بر عقل و حس، از نوعی شعور باطنی نیز برخوردار است که در بعضی از افراد بسیار قوی است؛ به طوری که به واسطه آن توانایی برقراری ارتباط با ساحات‌های دیگر هستی را دارا می‌شود. وی با اشاره به این نکته که انسان علاوه بر بدن مادی دارای روحی است که دارای دو وجه است، تأکید می‌کند روح آدمی از یک سو نظر به طبیعت دارد که به واسطه این نظر، علوم معمولی را از طریق حواس دریافت می‌کند و از سوی دیگر دارای وجهی ماوراء طبیعی است که به واسطه آن با جهان ماورای طبیعت ارتباط می‌یابد. مطهری معتقد است در پدیده وحی، روح پیامبر ابتدا صعود کرده و میان او و حقایقی که در جهان برتر وجود دارد تلاقی صورت می‌پذیرد و سپس با نزول روح آن حقایق، لباس محسوسیت به خود می‌پوشند. وی معنای نزول وحی را چیزی جز این نمی‌داند که حقایقی را که پیامبر به صورت مجرد و معقول دریافت می‌کند، در مراتب وجود او تنزل می‌یابد تا جایی که برای خود پیامبر

به صورت یک امر حسی و زبانی درمی آید. (مطهری، ۱۳۸۷: صص ۸۵-۸۸)

مطهری وحی را رابطه‌ای وجودی و روحانی میان منشاء ارسال حقایق وحیانی و شخص پیامبر می‌داند. ارتباط پیامبر با فرشته وحی از دیدگاه مطهری امری فیزیکی و حسی نیست بلکه اندریافتی تمثلی و روحانی است. با این حال مطهری تأکید می‌کند؛ معارف وحیانی از افق ماوراء ذهن و فکر پیامبر به وی افاضه شده و پیامبر صرفاً حامل پیام الهی است. از نظر وی اگر چه در تحقق وحی ظرفیت روحی و معنوی پیامبر شرط دریافت پیام است؛ اما ارتقاء معنوی و دریافت پیام الهی به اراده و اختیار او نیست و پیامبر در فرایند دریافت وحی برگزیده شده است. (همان: ص ۳۲)

علاوه بر این مطهری به خلاف/بوزید، معتقد است کلمات و عبارات قرآن از سوی خداست و پیامبر انشاء کننده زبان قرآن نیست؛ بلکه آنچه را که توسط روح القدس یا جبرئیل به اذن خدا بر او تنزل یافته است بیان می‌کند. (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۳۳)

مطهری در تحلیل پدیده وحی میان لفظ و معنای قرآن تمایزی نمی‌نهد و زبان قرآن را وجهی از وجوه متنوع اعجاز قرآن می‌داند و با تقسیم اعجاز قرآن به اعجاز لفظی و معنوی، اعجاز لفظی قرآن را شاهدهی بر این مدعا می‌داند که واژه‌های قرآنی نیز از منشاء مستقیم الهی برخوردارند:

قرآن از جنبه‌های مختلف معجزه است؛ یعنی فوق بشری است. در اینجا به اجمال اشاره می‌کنیم. از نظر کلی اعجاز قرآن از دو جهت است: لفظی و معنوی. اعجاز لفظی قرآن مربوط می‌شود به مقوله زیبایی، و اعجاز معنوی آن به مقوله علمی. پس اعجاز قرآن یکی از جنبه زیبایی و هنری است و دیگر از جنبه فکری و علمی. (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۸۱)

به باور وی تحدی قرآن هم معنوی و مفهومی و هم زبانی است و زیباشناسی زبان قرآن جای تردیدی باقی نمی‌گذارد که واژگان قرآنی و چینش آن‌ها از منشأیی الهی برخوردار است:

هندسه کلمات در قرآن بی‌نظیر است؛ نه کسی توانسته یک کلمه قرآن را پس و پیش کند بدون آنکه به زیبایی‌های آن لطمه وارد سازد و نه کسی توانسته است مانند آن بسازد. قرآن از این جهت مانند یک ساختمان زیباست که نه کسی بتواند با جابجا کردن و تغییر دادن آن را زیباتر کند و نه بتواند بهتر از آن و یا مانند آن را بسازد. سبک و اسلوب قرآن نه سابقه دارد و نه لاحق؛ یعنی نه قبلاً کسی با این سبک سخن گفته است و نه بعداً کسی - با همه دعوت‌ها و مبارزه‌طلبی‌های قرآن -

توانسته است با آن رقابت کند و یا از آن تقلید نماید. (همان: ص ۸۴)

علاوه بر این مطهری معتقد است نگاهی به زبان قرآن و دیگر سخنانی که از پیامبر نقل شده تفاوت آشکار سبک زبانی آن دو را نشان می دهد. به باور او این تفاوت زیباشناختی و بلاغتی دلیل دیگری بر این امر است که قرآن سخنان پیامبر نیست و مستقیماً از منشایی الهی برخوردار است:

عجیب این است که کلام خود پیغمبر - که قرآن بر زبان او جاری شده است - با قرآن متفاوت است. از رسول اکرم سخنان زیادی به صورت خطبه، دعا، کلمات قصار و حدیث باقی مانده است و در اوج فصاحت است، اما به هیچ وجه رنگ و بوی قرآن ندارد. این خود می رساند که قرآن و سخنان فکری پیغمبر از دو منبع جداگانه است. (همان: ص ۸۳)

به باور مطهری امی بودن پیامبر یکی دیگر از نشانه‌هایی است که بر منشاء الهی داشتن متن قرآن دلالت می کند. وی معتقد است یکی از نکات روشن تاریخی درباره زندگی پیامبر این است که وی درس ناخوانده و مکتب ندیده بوده است:

آن چیزی که بیش از پیش، عظمت و رفعت آسمانی بودن قرآن کریم را روشن می سازد این است که این کتاب عظیم آسمانی، با این همه معارف در موضوع‌های مانند مبدأ، معاد، انسان، اخلاق، قانون، قصص، عبرت‌ها، موعظه‌ها و با این لطف، زیبایی و فصاحت بر زبان کسی جاری شده که خود «امی» بوده است. (مطهری، ۱۳۸۱: ص ۶۹)

علاوه بر ادله فوق، مطهری از ادله درون متنی نیز برای اثبات مدعای خویش بهره می جوید. وی معتقد است که اگر به خود قرآن مراجعه کنیم تا ببینیم که درباره خودش چه می گوید، مشخص می شود که کلمات و عبارات قرآن سخن خدا است و پیامبر انشاء کننده قرآن نیست؛ بلکه آن چه توسط روح القدس یا جبرئیل به اذن خدا بر او القا شده است را بیان می کند. (مطهری، ۱۳۶۸: ص ۳۳)

یکی از اصلی ترین دلایل کسانی که زبان وحی را فاقد منشاء الهی دانسته اند اختلاف قرائت‌های قرآنی است. به باور آنان با وجود اختلاف در قرائت‌های قرآنی، الهی دانستن زبان قرآن مستلزم پذیرش تحریف در واژگان و عبارت‌های قرآن خواهد بود. چنان که در بررسی آراء/بوزید نیز اشاره شد وی این امر را دلیلی بر غیرزبانی بودن سرشت وحی به حساب می آورد. مطهری اگر چه بحث مبسوطی در این باب نکرده

است؛ اما به مسأله اختلاف قرائت‌ها توجه داشته است و آن را نشان‌دهنده این که زبان قرآن فاقد منشاء الهی است نمی‌داند. او در بحثی گذرا درباره مسأله اختلاف قرائت‌ها احتمالات متفاوتی را درباره علت تحقق این اختلاف مطرح می‌کند. مطهری در کنار این احتمال که این تکرر، بعدها توسط راویان پیدا شده است از این احتمال نیز سخن می‌گوید که آیات دارای اختلاف قرائت با هر یک از قرائت‌های موجود، نازل شده و به تأیید پیامبر رسیده است:

این که علت اختلاف قرائت چیست؛ آیا در زمان رسول اکرم هم قرائت مختلف وجود داشته یا نه؟ و به فرض اول آیا خود آن حضرت اجازه داده بودند که برخی کلمات به وجوه مختلف قرائت شود و به عبارت دیگر آیا از اول برخی کلمات قرآن با وجوه مختلف به آن حضرت وحی شده است؟ و یا آنکه علت اختلاف قرائت همان چیزی است که در سایر کتاب‌ها به واسطه ی اختلاف نقل راویان پیدا می‌شود؟ مطلبی است که در جای دیگر باید بحث شود. آنچه مسلم است این است که مسلمین نهایت کوشش را به کار می‌بردند تا قرآن کریم را آنچنان قرائت کنند که شخص رسول اکرم قرائت می‌کرده‌اند. لهذا قرآن را نزد کسانی می‌آموختند که بلاواسطه یا مع‌الواسطه از رسول اکرم آموخته بودند. (مطهری، ۱۳۷۶ الف، ص ۴۵)

۳-۲. فراتاریخی بودن وحی

چنان که ذکر شد یکی دیگر از پرسش‌های اساسی درباره پدیده وحی امکان و میزان تأثیرگذاری فرهنگ زمانه در شکل‌گیری آن است. به باور کسانی که وحی را فاقد سرشت زبانی دانسته و زبان آن را فاقد منشاء الهی می‌دانند، وحی اگرچه از منشایی الهی برخوردار است؛ اما تحقق آن در مقطع تاریخی خاص سبب تأثیرپذیری از شرایط خاص آن مقطع تاریخی شده است. در مدلی که مطهری از وحی ارائه می‌دهد، جایی برای اعتقاد به تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه وجود ندارد. او پیش از هر چیز معتقد است میان تجربه‌های معنوی و عرفانی با وحی تفاوت وجود دارد. به باور او اگرچه میان تجربه پیامبرانه و تجربه‌های معنوی و عارفانه شباهت‌هایی وجود دارد؛ اما پیامبری معادل آن نیست.

حقیقت این است که اتصال به غیب و شهود حقایق ملکوتی، شنیدن سروش غیبی و بالأخره «خبر شدن» از غیب، نبوت نیست؛ نبوت «خبر باز آوردن» است و نه «هر که او را خبر شد، خبر باز آورد». (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۳۰)

در اندیشه مطهری تحقق وحی در ظرف زمانی و مکانی خاص لازمه تنزل وحی است و در این تنزل، زمان و مکان صرفاً بستر نزول بوده است و نقش تعلیلی در شکل-گیری پیام الهی ندارند. علاوه بر این تفسیر مطهری از خاتمیت و فطرت به گونه‌ای است که نشان می‌دهد او قرآن را متنی فرافرنگی و فراتاریخی می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۵: ص ۷۳) وی سبب اصلی ختم نبوت را جامعیت قرآن دانسته، معتقد است هر چند هر پدیده‌ای که وابسته به زمان و مکان است، تغییر و تکامل پذیرفته و ختمیت در آن معنا ندارد؛ اما از آنجا که قرآن یک سلسله حقایق جامع و معارف کامل از حیات بشر را عرضه نموده که به مثابه یک سلسله قوانین پایدار است؛ لذا همواره می‌ماند و خواهد ماند. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۳) مطهری در کتاب اسلام و مقتضیات زمان نیز همین دیدگاه را تأیید می‌کند و می‌گوید:

قرآن حقایق را بیان می‌دارد، قوانین را عرضه می‌کند، لذا کهنگی پذیر نبوده و قابل تجدید نیست. قانون اگر حقیقت باشد همیشه باقی می‌ماند. قرآن یک سلسله قوانین آسمانی دارد که این قوانین برای همیشه باقی است. (مطهری، ۱۳۷۶a، ص ۲۱۵)

آسمانی دانستن قوانین قرآن معنایی جز این ندارد که نه تنها پس از نزول تغییری در آن راه پیدا نمی‌کند؛ بلکه پیش از نزول و حین نزول نیز وضعیت به همان گونه است. مطهری تأکید می‌کند از آنجا که قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی بشر است. از این رو قوانین آن به صورتی است که تا روز قیامت نقش هدایت‌گری را برای فرد و جامعه ایفا می‌نماید. لازمه‌ی این نقش برخوردار بودن قرآن کریم، از احکام جاودانه و انطباق با زمان‌های حال و آینده است. مطهری در عین تأکید بر این روایت مشهور: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۳؛ مجلسی اصفهانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۹۶) که در آن بر جاودانگی احکام دینی دقت شده است، به مسأله تحول و تغییر در عالم انسانی و تأثیرپذیری آن از عوامل مختلف نیز توجه دارد و می‌گوید پرسش‌های زیادی در این زمینه قابل مطرح شدن است. از جمله اینکه: آیا ممکن است چیزی جاویدان بماند؛ در حالی که همه چیز در جهان بر ضد جاویدان ماندن است؟ اساسی‌ترین اصل این جهان اصل تغییر و تحول است، چگونه می‌توان از جاودانگی احکام اسلامی سخن گفت؟ (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۴۰) راه حل مطهری برای پاسخ به این سؤال مبتنی بر تمایزی است که میان واقعیت و قانون قایل می‌شود. وی می‌گوید آن

چیزی که همواره در حال تغییر و تحول است، ماده و ترکیبات مادی جهان است؛ اما قوانین و نظامات، خواه نظامات طبیعی و یا نظامات اجتماعی منطبق بر نوامیس طبیعی مشمول تغییر نمی‌باشند. برای مثال قانون جاذبه و قوانین زیست‌شناسی همواره ثابت‌اند. هر چند که در طبیعت پدیده‌ها متغیرند؛ ولی قانون‌ها ثابت می‌باشند. (مطهری، ۱۳۷۶: ب: ص ۲۰۹) مطهری تأکید می‌کند که اسلام قانون است نه پدیده. به باور او اسلام آن وقت محکوم به مرگ است که با قوانین طبیعت ناهماهنگ باشد؛ اما اگر چنانکه خود مدعی است از فطرت و سرشت انسان و اجتماع سرچشمه گرفته باشد و با طبیعت و قوانین آن هماهنگی داشته باشد همواره باقی می‌ماند. (مطهری، ۱۳۷۳: صص ۴۰-۴۱)

قرآن از دیدگاه مطهری قانون است و حقایق را بیان می‌کند، بنابراین کهنگی‌پذیر نیست. او می‌گوید قانون اگر حقیقت باشد؛ یعنی مطابق با واقع باشد همیشه باقی است و اگر مطابق با واقع نباشد از اول هم درست نبوده است. بنابراین مانعی ندارد که بشر یک سلسله قوانین داشته باشد که برای همیشه ثابت و باقی بماند. به باور او این اصل فلسفی که می‌گوید همه چیز در عالم در حال تغییر است و هیچ چیز ثابتی وجود ندارد، راجع به اشیاء و اجسام است و در مورد قوانین و اصول صادق نیست. (مطهری، ۱۳۷۶a: صص ۲۱۰-۲۱۱)

چنان که بیان شد/بوزید با تأکید بر تاریخمندی وحی بر این نکته تأکید می‌ورزد که پاره‌ای از احکام اجتماعی که در قرآن ذکر شده است به دلیل تغییر شرایط اجتماعی صرفاً شاهدی تاریخی بوده و منشاء قانونگذاری نخواهند بود. توجه مطهری به تحولات اجتماعی و نسبت احکام قرآن با آن به گونه‌ای دیگر است. مطهری به تحولات اجتماعی نیز توجه دارد و به این نکته اشاره می‌کند که برخی مطرح کرده‌اند که مقررات اجتماعی یک سلسله مقررات قراردادی است که براساس نیازمندی‌های اجتماعی وضع می‌شود. از سوی دیگر نیازمندی‌ها، که مبنای اساس مقررات و قوانین اجتماعی می‌باشند، به موازات توسعه و تکامل تمدن در تغییرند. نیازمندی‌های هر عصر با نیازمندی‌های عصر دیگر متفاوت است. نیازمندی‌های بشر در عصر تکنولوژی و صنعت با نیازمندی‌های عصر پیامبر به کلی فرق کرده است. در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که مقررات او با همان مقررات عصر پیامبر یکی باشد. به عبارت دیگر، توسعه و پیشرفت عوامل تمدن، لزوماً و جبراً مقتضیات جدیدی می‌آورد و نمی‌توان جلوی جبر تاریخ را گرفت و زمان را به یک حال نگه داشت و باید با مقتضیات

زمان هماهنگی کرد. پایبند بودن به مقررات ثابت و یکنواخت مانع انعطاف و انطباق با مقتضیات زمان و هماهنگی با قافله تمدن است. (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۴۱-۴۲)

پاسخ مطهری به این مسأله آن است که اسلام با حفظ اصل «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» راه حل‌های مختلفی را در صور گوناگون زندگی نشان می‌دهد. وی می‌گوید، مادر و منبع همه راز و رمزهای جاودانگی قوانین اسلامی، روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن به فطرت و طبیعت انسان و اجتماع است. اسلام در وضع قوانین و مقررات خود رسماً احترام فطرت و وابستگی خود را با قوانین فطری اعلام نموده است. به این جهت است که به قوانین اسلام امکان جاویدان بودن داده است. (همان: ص ۵۷-۵۸) مطهری برای نشان دادن فرازمانی بودن احکام اسلامی نخست به روابط چهارگانه آدمی اشاره می‌کند و می‌گوید:

مقررات اسلام یا به روابط انسان با خدا مربوط است یا به روابط انسان با خودش یا به روابط انسان با طبیعت و یا به روابط انسان با افراد اجتماع. (مطهری، ۱۳۷۶: ص ۱۱۲)

وی با تقسیم قوانین اسلام به قوانین مداری و قوانین مرحله‌ای معتقد است زندگی آدمی از اصولی ثابت برخوردار است که همچون مدار حرکت است و البته از وجوه متغیری نیز برخوردار است که آن را همچون مراحل حرکت می‌داند. به اعتقاد مطهری آنچه که اسلام بر آن تأکید دارد قوانین مداری است و این قوانین مداری از آنجا که مبتنی بر حقایق جهان و اصول ثابت زندگی است، جاودانه و فرازمان است. از سوی دیگر مطهری معتقد است قوانین مداری حاکم بر قوانین مرحله‌ای است و امکان تغییر در قوانین مرحله‌ای وجود دارد و اسلام نیز هیچ اصراری بر ثابت بودن آنها ندارد. وی برای نشان دادن تفاوت میان قوانین مداری و مرحله‌ای از نمونه‌های متعدد شرعی نام می‌برد. برای مثال قوانین ویژه‌ای برای ادای نماز وجود دارد؛ اما این قوانین در شرایطی که شخصی در حال غرق شدن باشد دیگر صدق نمی‌کند. او بر این نکته تأکید می‌کند که نمازی که شخص در حال غرق شدن به‌جا می‌آورد اگر چه هیچ یک از شرایط نماز در حالت طبیعی را ندارد؛ ولی نمی‌توان گفت که نماز نیست و حتی به جای آوردن دوباره آن پس از نجات نیز ضرورت ندارد. (همان: صص ۱۱۳-۱۱۴) هدف او از بیان مثال‌هایی این چنین، نشان دادن تغییر پذیری درونی احکام دینی در عین حفظ

قوانین اصولی آن است که مطهری از آن به «دینامیسم درونی دین» تعبیر می‌کند. با وجود توجهی که مطهری به مسأله ثابت و متغیر در دین دارد و دست کم در حوزه آنچه که وی احکام مرحله ای می‌نامد تغییرات در دین را می‌پذیرد؛ اما وی هرگز چنین نتیجه نمی‌گیرد که شکل‌گیری وحی در جایی که بیانگر احکام مرحله‌ای است، متأثر از عوامل فرهنگی اجتماعی زمانه پیامبر بوده و اکنون به شاهدی تاریخی تبدیل شده است.

۴. نتیجه‌گیری و تحلیل

نگاهی به آراء ابوزید و مطهری نشان می‌دهد اختلاف دیدگاه‌های این دو متفکر در تبیین پدیده وحی اساسی است. یکی از اختلاف‌های ابوزید و مطهری به زبانی یا غیرزبانی بودن سرشت وحی و نقش پیامبر در فرآیند وحی بازمی‌گردد. ابوزید اگرچه وحی را دارای منشأ الهی می‌داند؛ ولی الفاظ آن را متعلق به پیامبر می‌داند؛ در حالی که مطهری الفاظ قرآن را نیز علاوه بر معانی آن الهی دانسته و پیامبر را صرفاً انتقال‌دهنده وحی می‌داند. علاوه بر این به اعتقاد ابوزید، روش صحیح در پژوهش و شناخت قرآن، نگرستن از منظر ارتباط وحی با واقع است. وی معتقد است میان متن قرآنی و واقعیت، رابطه‌ای دیالکتیک و دوسویه برقرار است به این معنا که وحی از یک سو بر واقعیت تأثیر می‌گذارد و از سویی دیگر از آن تأثیر می‌پذیرد. مطهری برخلاف ابوزید، معتقد به تأثیرناپذیری وحی از فرهنگ زمانه است. به اعتقاد وی حقایق قرآنی اگرچه در ظرف زمان نازل شده؛ اما مستقل از زمان است. ابوزید به تبع باور به تأثیرپذیری وحی از واقع به تاریخمندی قرآن معتقد است. در نگاه او تاریخ‌مندی به معنای این است که قرآن در طی تاریخ نازل شده است و رنگ و بوی قرن هفتم میلادی را دارد و بر کردار عرب در آن قرن دلالت دارد. مطهری با تفسیری که از خاتمیت و رابطه آن با فطرت انسان ارائه می‌دهد، قرآن را قانون کامل و ابدی به شمار آورده و معتقد به فراتاریخی بودن حقایق قرآن است. وی بقای قرآن و راز ماندگاری آن را مرهون سخن گفتن به حسب زبان فطرت انسان دانسته، بر بی‌بدیل بودن تعالیم آن تأکید می‌کند. در آراء مطهری منشأ الهی داشتن وحی لوازمی را در پی دارد که یکی از آن‌ها مستقل بودن پیام الهی از یک تاریخ و فرهنگ خاص است.

تردید وجود ندارد که تبیین مطهری از پدیده وحی در پارادایم غالب در جهان

اسلام که وحی را در حدوث و بقاء، الهی می‌داند قرار دارد و تبیین/بوزید با این تلقی غالب فاصله فراوان دارد. در این میان توجه به ریشه تفاوت تحلیل این دو متفکر درباره وحی ضروری است. به نظر می‌رسد ریشه این تفاوت را می‌توان در تفاوت رویکرد آن‌ها در تبیین مسأله وحی جستجو کرد. تبیین مطهری از پدیده وحی و مسایل مربوط به آن فلسفی است در حالی که تبیین ابوزید در این باب را می‌توان تاریخی دانست. ابوزید و مطهری هر دو به مسأله ثابت و متغیر در دین توجه دارند. هر دو متفکر با این پرسش مواجه بوده‌اند که آیا در دین تغییر امکان‌پذیر است و اگر پاسخ مثبت است تغییرپذیری دین چگونه با منشاء الهی داشتن آن سازگار است. ابوزید برای سازگار کردن ثابت و متغیر در دین به تبیین تاریخی روی می‌آورد. وحی در نگاه ابوزید اگرچه رخدادی الهی است؛ اما از آنجا که در ظرف زمان و در جهان ماده تحقق پیدا می‌کند پدیده‌ای تاریخی است که عوامل طبیعی نیز، در شکل‌گیری آن نقش ایفاء می‌کند. به همین سبب او معتقد است برای فهم و تبیین احکام دین می‌بایست به عوامل شکل‌گیری متن وحی توجه کرد. رویکرد مطهری در زمینه مسأله ثابت و متغیر در دین متفاوت است. مطهری بیش از آن که به نقش زمان و مکان در شکل‌گیری وحی پردازد، به نسبت آن دو با جاودانگی وحی توجه دارد. او تلاش می‌کند در درون پارادایم فلسفی خود به حل مسأله ثابت و متغیر پردازد. تبیین مطهری از احکام مداری و احکام فرآیندی در دین، راهی برای پیوند میان ثابت و متغیر است. با این حال مطهری وحی را حقیقتی متأثر از عوامل طبیعی نمی‌داند و با ارجاع آن به قوانین الهی بر فرازمانی و فرامکانی بودن آن پای می‌فشارد.

به نظر می‌رسد در بحث از سرشت وحی به دو مسأله مهم باید توجه کرد؛ یکی فرآیند شکل‌گیری وحی و دیگری مواجهه ما با فرآورده وحی که همان متن مقدس است. ابوزید از مسأله دوم آغاز می‌کند و به نظریه‌پردازی درباره مسأله نخست می‌پردازد؛ در حالی که مطهری در آغاز مسأله نخست به نظریه‌پردازی درباره مسأله دوم می‌پردازد. اگرچه پارادایم سنتی تحلیلگر وحی با پرسش‌های فراوانی رو به روست، پارادایم تاریخی‌نگر ابوزید نیز از وضع و حال مشابه‌ای برخوردار است. در تئوری ابوزید دامنه تأثیرگذاری شرایط فرهنگی و اجتماعی در شکل‌گیری متن مشخص نیست. نظریه ابوزید راه را بر این نتیجه‌گیری باز می‌گذارد که متن را کاملاً متأثر از شرایط فرهنگی و اجتماعی زمانه بدانیم. این که وحی در شرایط فرهنگی و اجتماعی

خاص نازل شده است بر کسی پوشیده نبوده و مورد پذیرش تمامی وحی پژوهان است؛ اما آیا از این مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که خود این شرایط فرهنگی و اجتماعی، پدید آورنده وحی بوده است. اگر استدلال/بوزید درست باشد در این صورت هر متنی باید بر اساس عوامل فرهنگی و اجتماعی که در آن پدید آمده تبیین شود. نتیجه چنین تحلیلی این خواهد بود که اصالت ماتن در این تحلیل از بین خواهد رفت. از نگاهی درون دینی در مسأله مورد بحث که منشاء وحی خداوند است نظریه/بوزید با این پرسش رو به روست که نقش خداوند به عنوان مبداء پیام در شکل‌گیری وحی چیست و چه تفاوتی میان یک متن مقدس و عرفی وجود دارد؟ به نظر می‌رسد نظریه/بوزید از پاسخ‌گویی به این پرسش طفره می‌رود و یا علی‌الاصول تفاوتی میان این دو متن قایل نمی‌شود. اگرچه/بوزید خود بر الهی بودن متن وحی تأکید می‌کند؛ اما واقعیت آن است که در نظریه وی میان شکل‌گیری متن مقدس و هر متن کاملاً بشری تفاوت ماهوی وجود ندارد. در این صورت به نظر می‌رسد که نظریه/بوزید اگرچه به ظاهر بر قدسی بودن منبع متن مقدس اذعان دارد؛ اما در عمل جایی برای قدسیت وحی باقی نمی‌گذارد. این همان مسأله‌ای است که در ابتدا نیز بدان اشارت رفت که در نظریه/بوزید مرز میان مقدس و عرفی از میان رفته است. نظریه دیالکتیک وحی و واقعیت، برای توجیه شکل‌گیری وحی توسط واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی کافی نیست؛ چراکه می‌توان واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی را زمینه‌ساز تحقق وحی دانست، نه عامل مستقیم شکل‌گیری آن.

بوزید وجود ناسخ و منسوخ در آیات قرآن را شاهد دیگری بر تأثیرگذاری واقعیت در احکام دینی و تاریخی بودن وحی به شمار می‌آورد و بر اساس استدلال وی آیات منسوخه فاقد ارزش و کاربرد خواهد بود. در کنار نظریه/بوزید این دیدگاه رقیب نیز وجود دارد که تأثیرگذاری واقعیت در صدور احکام دینی را بر اساس مصالح نفس الامری و تناسب موضوع حکم تبیین می‌کند. این همان رهیافتی است که مطهری در تبیین نسبت ثابت و متغیر در احکام دینی برگزیده است.

وجه دوم نظریه/بوزید نیز با پرسش‌های فراوانی رو به روست. بوزید با تکیه بر این که وحی گونه‌ای از الهام است و در الهام زبان دخالت ندارد، به غیرزبانی بودن وحی حکم می‌کند. این در حالی است که در هم تنیدگی الفاظ و معانی به اندازه‌ای است که امکان دریافت معنا بدون زبان قابل تصور نیست. وحی الهی اگرچه به زعم/بوزید

چنان که مطهری نیز بدان باور دارد، ریشه در عالم معنا دارد؛ اما جایی که دریافت کننده آن یک انسان است، قطعاً با زبان در آمیخته است و اساساً چنان که در فلسفه زبان بدان اذعان می‌شود معنا بدون زبان منتقل و فهم نخواهد شد. نظریهٔ ابوزید از آنجا که بر تمایز میان زبان و معنا استوار شده است و جدایی ناپذیری معنا و لفظ را نادیده گرفته، در تحلیل وحی با ساده انگاری رو به روست. سخن آخر این که اختلاف مطهری و ابوزید دربارهٔ فرآیند و فرآوردهٔ وحی بیش از هر چیز به تفاوت پارادایم تبیینی هر یک از این دو متفکر باز می‌گردد و پیش از هر گونه داوری دربارهٔ مسایل جزئی و خاص باید به معیار انتخاب پارادایم تبیین کنندهٔ وحی پرداخت.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۷) *النصّ، السّلطه، الحقیقه: الفكر الديني بين ارادة المعرفة و ارادة الهيمنه*، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، بيروت.
- (۱۳۷۹) «تأویل، حقیقت و نصّ»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، کیان، سال دهم، شماره ۵۴، صص ۲-۱۷.
- (۱۳۸۱) *معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن*، طرح نو، تهران.
- (۱۹۹۴) *نقد الخطاب الدینی*، سینا للنشر، الطبعة الثانية، قاهره.
- (۱۳۸۹) «جست و جوی راه‌های جدیدی برای فهم اسلام، گفت و گوی یوجیندر سیکاند با نصر حامد ابوزید»، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۵، صص ۶۴-۶۶، جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *شریعت در آینه‌ی معرفت*: مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم (۱۴۰۸ق) *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ج ۱، دار الفکر، بیروت.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق) *البرهان فی علوم القرآن*، ج ۱، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار الحیل، بیروت.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمان (۱۳۸۶ق) *الاتقان فی علوم القرآن*، ج ۱، المكتبة التجارية الكبرى.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۱) *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، مولی، تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزة العلمية، قم.
- (۱۳۷۴) *قرآن در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هفتم، قم.
- فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، ج ۱، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول، اصفهان.
- کریمی نیا، مرتضی (۱۳۷۶) *آرا و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید*، معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات، تهران.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، ج ۱، دارالکتب الإسلامیه، چاپ



- چهارم، تهران.
- مجلسی اصفهانی، محمد تقی (۱۴۰۶ق) *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۱۲، مؤسسه فرهنگی کوشانپور، چاپ دوم، قم.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳) *بحار الانوار*، ج ۹۰، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶الف) *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۱ انتشارات صدرا، تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶ب) *اسلام و مقتضیات زمان*، ج ۲، انتشارات صدرا، تهران.
- (۱۳۶۸) *آشنایی با قرآن*، ج ۱، انتشارات صدرا، تهران.
- (۱۳۷۴) *تکامل حیات اجتماعی انسان*، انتشارات صدرا، تهران.
- (۱۳۷۵) *خاتمیت*، انتشارات صدرا، تهران.
- (۱۳۷۳) *ختم نبوت*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ هشتم.
- (۱۳۸۷) *نبوت*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ دهم.
- (۱۳۸۹) *وحی و نبوت*، انتشارات صدرا، تهران.
- (۱۳۸۱) *پیامبر امی*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ شانزدهم.
- (۱۳۶۲) *خدمات متقابل ایران و اسلام*، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، تهران.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷) *علوم قرآنی*، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم.
- واعظی، احمد، (۱۳۸۹) *درآمدی بر هرمنوتیک*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷) *نو معتزلیان: گفت و گو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی، نگاه معاصر، تهران.