

وحی در فلسفه کلاسیک و کلام معاصر: تحلیل تطبیقی نگاه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید

مصطفی سلطانی*

شکرالله شهبازی**

[تاریخ دریافت: ۹۷/۰۲/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۹/۲۷]

چکیده

وحی و کیفیت نزول آن از آغاز بعثت پیامبر(ص)، کانون توجه اندیشمندان بوده است. فرابشری بودن مبدأ وحی و بشری بودن دریافت کننده آن فرایند فهم حقیقت وحی، چگونگی نزول، قرائت و تبیین آن و مسائلی از این دست را دشوار کرده است. اختلاف در تفسیر و قرائت این پدیده نزد وحی پژوهان از جمله فیلسوفان و نواندیشان عقل‌گرا شاهدهی بر این مدعا است. این پژوهش روش فهم اندیشمندان وحی پژوه در ارائه قرائتی از وحی را بستر شکل‌گیری اختلاف می‌داند و در بحثی مقارن، وحی‌شناسی در نوگرایان دینی همچون نصر حامد ابوزید را که مبدأ وحی را فرابشری اما حقیقت خارجی آن را برگرفته از فرهنگ زمانه، تاریخی و تجربه بشری می‌داند با ملاصدرا به نمایندگی از جریان سنتی دینی که مبدأ و حقیقت خارجی وحی را الهی و مقدس می‌داند، مقایسه می‌کند.

کلیدواژه‌ها: وحی، ابوزید، ملاصدرا، مکتب ادبی، تجربه نبوی، ملاصدرا، نصر حامد ابوزید.

* استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). proman.ms@gmail.com

** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب. shahbazi.shokroalah@gmail.com

مقدمه

بحث وحی و مسائل آن، با نزول وحی و ابلاغ رسالت رسول(ص) همزاد است. مجموع تحلیل‌ها درباره وحی را می‌توان در دو نگرش پذیرش و نفی اصل وحی بیان کرد. با آشنایی مسلمانان با بلوک غرب و توجه امت اسلامی به عقب‌افتادگی‌شان، مسلمانان به دنبال کشف راز این عقب‌افتادگی بودند. هم‌زمان مستشرقانی چون ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲) و هانوتوکس (۱۸۵۳-۱۹۴۴) اسلام را عامل عقب‌افتادگی مسلمانان معرفی کردند. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان احیای عقل‌گرایی اسلام و قرائتی عقلانی از اسلام را بهترین راه رفع این تهاجم دانستند و خود را نومعتزله نامیدند. نصر حامد ابوزید از جمله شخصیت‌های نظریه‌پرداز این جریان فکری است که مبتنی بر مبانی نومعتزله اصل وحی را پذیرفته است؛ اما ماهیت وحی را بشری می‌داند و بر این اساس تئوری وحی‌شناسی خود را با عناوینی چون تفسیر بیانی، هدایتی، هرمنوتیک کتاب و سنت و تجربه نبوی ارائه می‌کند. از سوی دیگر ملاصدرا مبتنی بر هستی‌شناسی، اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، خدا را مفیض محتوا، معانی، صورت و الفاظ وحی به پیامبر(ص) می‌داند و پیامبر را حامل و قابل وحی می‌خواند. پرسش اصلی آن است که ماهیت و مفهوم وحی در اندیشه ملاصدرا و نصر حامد ابوزید چگونه تفسیر می‌شود. در راستای پاسخ به این پرسش به پرسش‌هایی چون مبدأ وحی کجاست، وسائط اخذ وحی چیست، آیا وحی حقیقتی عقلانی است، نیز پاسخ داده می‌شود.

وحی و چگونگی نزول آن از دیدگاه ملاصدرا

از آنجا که مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و خداشناسی ملاصدرا در وحی‌شناسی‌اش نیز جریان دارد، تبیین و تفسیر درست وحی در اندیشه صدرا وابسته به بیان سازه‌های مذکور در دستگاه فکری وی است (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۱۹). از آنجا که مقاله حاضر چنین مسئولیتی را بر دوش نگرفته، در موارد لزوم به آن مبانی اشاره خواهد شد.

بر اساس مبنای اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، صدرا معتقد است هر جوهری که در آن اشتداد و اتصال ممکن باشد، هرگاه به درجه بالاتری از وجود دست یابد،

همان درجه، هویت و حقیقت آن را شکل می‌دهد (شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۶۲). آن‌گاه که حرکت جوهری صدرا به این اصل افزوده شود، نقش تکامل نفس نبی در فرایند دریافت وحی تبیین می‌شود؛ زیرا در میان موجودات، نفس آدمی از همه بیشتر و سریع‌تر تطورات جوهری را در انوار طبیعی، نفسانی و عقلانی می‌پیماید. وی مماثلت میان نفس نبی و دیگر نفوس را مربوط به نشئه دنیا می‌داند و تأکید می‌ورزد نفس نبی پس از دریافت وحی از قوه به فعلیت درمی‌آید (همو، ۱۳۴۱: ۲۴۲-۲۴۳).

صدرا در هستی‌شناسی عالم را به سه قسم مترتب تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۴۶: ۲۴). در اندیشه وی مشاعر و قوای مدرکه انسان سه درجه‌اند. هر مدرکی مربوط به یک عالم است. خود انسان نیز برحسب کمالی که در هر یک از درجات سه‌گانه می‌یابد، در یکی از عوالم قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۶۶: ۴۲۷). وی مماثلت نفس نبی با دیگر نفوس را مربوط به عالم نخست یا نشئه دنیا می‌داند و تأکید می‌کند نفس نبی پس از دریافت وحی، از قوه به فعلیت می‌رسد و قرب الی الله می‌یابد و عقل بالفعل می‌شود (همو، ۱۳۴۱: ۲۴۲-۲۴۳).

وی با تمسک به قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۸۷) معتقد است عالم کثرت بدون واسطه نمی‌تواند از عالم وحدت سرچشمه گیرد؛ از این رو در سلسله وجودات، ابتدا موجودات بسیط‌تر (همان عقول) و سپس موجودات بسیط باید واسطه شوند تا نوبت به موجودات مادی و متکثر برسد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۱۶/۱). وی انبیا را از کسانی می‌داند که مرتبه‌ای بین عالم ملک و ملکوت دارند و هنگامی که به سوی خلق باز می‌گردند، گویی از ملکوت و عالم معقول بی‌بهره‌اند (همو، ۱۳۷۰: ۳۵۶). بر این پایه، رسول حلقه وصل عالم معقول و محسوس و حامل و قابل وحی است.

صدرا می‌افزاید وحی نوری است که بر قلب، عقل و خیال پیامبر(ص) افزوده می‌شود. این نور اگر به عقل انسان عادی و معمولی بتابد، او حکیمی الهی خواهد شد و اگر به قوه متخیله کسی افزوده شود، او به درجه رسالت و نبوت می‌رسد (همان: ۳۵۶).

صدرا اعتقاد دارد پیامبران الهی علاوه بر کمال در قوه عاقله، در قوه متخیله نیز به درجه کمال می‌رسند، به طوری که در خواب یا حتی بیداری عالم غیب را مشاهده می‌کنند و اصوات حسی را می‌شنوند. در این مرتبه و مقام است که آنها فرشته وحی را

مشاهده و کلام منظوم الهی را دریافت می‌کنند. وی این ویژگی را مختص انبیای الهی می‌داند، به گونه‌ای که حتی اولیا هم از آن سهمی ندارند (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۸/۶). بر این پایه پیامبر(ص) الفاظ، محتوا و معانی وحی را بدون کم و کاست از خداوند متعال دریافت می‌کند.

از دیدگاه صدرالمতألهین چون نفس انسان مجرد است و مبادی عالیه و ملائکه مقرب نیز مجردند، و جز ماده، هیچ حجاب و حائلی میان مجردات نیست، اگر نفس از تعلق و احتجاب به بدن و مادیات فارغ شود، بدون تردید و بی‌درنگ به مبادی عالیه متصل می‌شود و نقوش علمی و صفات کمالی در آن تالو می‌یابد (شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۳-۳۴). انبیای الهی به دلیل اتصاف به چنین صفتی به مبادی عالیه متصل‌اند و نقوش علم (لفظ و معنا) در نفس آنان نقش می‌بندد. آنان نیز همان لفظ و معنا را به مردم گزارش می‌دهند. در بیان او صورت ظاهری الفاظ قرآن، مانند معانی عقلی آن به کلی نازل شده است و پیامبر(ص) هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صورت ظاهری آیات وحی شده ندارد (همو، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۴).

در حقیقت وجود پیامبر(ص) که کون جامع و مانع تمام نشئه‌های وجودی و بهره‌مند از تمام عالم است، به دلیل برخورداری از گستره بلند وجودی، با مرتبه عقل خود به عالم عقل متصل می‌شود و با کشف معنوی، معنا را می‌گیرد؛ سپس با مرتبه خیال متصل خود با عالم مثال و خیال منفصل مرتبط می‌شود و با کشف صوری، صورت‌ها و الفاظ را دریافت می‌کند؛ سپس با مرتبه طبیعی و عادی خود که پیوسته با عالم طبیعت است، آنها را به مردم ابلاغ می‌کند (متظری، ۱۳۸۷: ۱۴۹).

از نظر صاحب اسفار خداوند معلم رسول و نبی است. نبی نیز بدون تصرف یا دخالتی محتوای وحی را می‌پذیرد؛ بر این اساس وحی مبدئی جز حق تعالی و مفیضی جز واهب سبحان ندارد. اگر در این میدان فرشته‌ای باشد، تنها نقش واسطه‌ای دارد که از جانب خداوند ایفای نقش می‌کند (شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۴۹).

وی بر این باور است که پیامبر(ص) در همه قوای حسی، خیالی، عقلی و روحی به کمال رسیده و ظرف وجودی‌اش پر شده است؛ به همین جهت تنها او است که صلاحیت ریاست و خلافت الهی را در همه عوالم دارا است (همو، ۱۳۶۶: ۲۷۷/۶).

در اندیشه صدرا نبی [باید] شخصیتی دوبعدی (درونی و بیرونی) داشته باشد (دارد)؛ در غیر این صورت کار رسالت به انجام نمی‌رسد. او از بُعد و منظر درونی قلب خویش، به عالم بالا نظر می‌افکند، لوح محفوظ را درک می‌کند و از حقایق و اخبار غیب مطلع می‌شود؛ اما در بعد دیگر و پنجره خارجی با خلق خدا در آمیخته، آموخته‌های خویش را با آنان در میان می‌گذارد و آنان را به حق و حقیقت هدایت می‌کند؛ به عبارتی پیامبر(ص) با چهره فرابشری خود معنای بلند عقلی و صورت الفاظ وحی را دریافت و با چهره بشری، آن را تبلیغ می‌کند (متظری، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

نکته مهم این است که پیامبر(ص) باید به لحاظ قوه باطنی آن‌چنان باشد که در عالم مثال، حقایق به صورت اشباح مثالی برای او متمثل شوند و به حواس ظاهری سرایت کنند تا پیامبر(ص) در عالم حس نیز توان درک آن اشباح را داشته باشد. بر این پایه پیامبر(ص) باید فرشته وحی را بالعیان ببیند و کلام خداوند را بی‌پرده با عبارات و الفاظ روشن بشنود و از اخبار غیبی آگاهی پیدا کند (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۹/۷). بر اساس مطالب پیش گفته، پاسخ این پرسش‌ها مشخص شد که آیا وحی نازل‌شده بر نبی جنبه زبانی دارد یا خیر، آیا محتوا و معنای وحی بر پیامبر(ص) افاضه شده و او آن را در ذهن و نفس خود پردازش می‌کند و به صورت لفظ درمی‌آورد یا اینکه لفظ و معنا بر او القا می‌شوند و پیامبر(ص) بدون هیچ تصرفی همان لفظ و معنا را به مردم ابلاغ می‌کند.

ملاصدرا در جلد هفتم تفسیر القرآن الکریم، تنزل وحی در عالم سه‌گانه را از ابعادی دیگر واکاوی کرده است. او وحی را از منظر و محوریت قرآن پی می‌گیرد و می‌گوید: قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل، محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد و همه حقایق، جواهر عقلی و ارواح مفارق کلی در آن عالم حضور دارند. خداوند در آیه هفتم سوره آل عمران از این عالم به «أم الكتاب» و علم الهی تعبیر می‌کند؛ اما عالم سماوی، محل قدر است که تغییر و تجدد می‌پذیرد. خداوند در آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد، ۳۹) از آن به «لوح محو و اثبات» و در آیه «ان من شی الا عندنا خزانه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر، ۲۱) از آن به «خزانه

الهی» یاد کرده است. در این دو آیه شریفه به هر دو عالم اشاره شده است (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۸۰). با این توضیح ملاصدرا اعتقاد دارد همان‌گونه که انسان در آفرینش، مراتب و منزلتی دارد، قرآن نیز دارای درجات و مراتبی است که در هر مرتبه‌ای، گروهی ویژه پس از به دست آوردن نزهت و طهارت بایسته، توان حمل و درک آن را می‌یابند. پایین‌ترین مرتبه آن، همین کتابی است که بین دو جلد رو به روی ما قرار دارد، همان‌گونه که پایین‌ترین مرتبه انسان، مرتبه جسمانیت او است؛ به همین دلیل، انسان بدون طهارت ظاهری اجازه لمس قرآن را ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۹/۷) و کسی که طهارت باطنی و پاکی روان نداشته باشد، به کنه قرآن دست نمی‌یابد؛ چنان‌که آیه «لایمسه الا المطهرون» (واقع، ۷) به آن اشاره می‌کند. در اندیشه ملاصدرا آن‌گاه که قرآن از مرتبه مزبور به مرتبه عالم خلق یا لوح محو و اثبات تنزل می‌یابد، به جهت علم تفصیلی‌اش که در این مقام حاصل می‌شود، نام فرقان بر آن اطلاق می‌شود.

صدرا بر اساس آیه شریفه «ان علینا جمعه و قرآنه» (قیامت، ۱۷) معتقد است قرآن افزون بر دو مرتبه مذکور از مقام دیگری نیز بهره‌مند است. که نبی اکرم (ص) به این مقام رهنمون شده است. پیامبر (ص) در این مقام با عقل فعال و در نتیجه با کل معقولات، متحد است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳). در این نگاه پیامبر گرامی (ص) در مقام ذات خود، با کتاب عینیت می‌یابد و این همان سخن عرفاست که حقیقت قرآن، جوهر ذات پیامبر (ص) است (همو، ۱۳۶۶: ۲۲/۶). از منظر صدرا قرآن در مراتب بالای خود کاملاً وحدت و یکپارچگی دارد و تفضیل و تنزیلی که در اوقات معین می‌یابد، بر حسب مصالح و ضرورت‌های عالم کون و خلق است، وگرنه در ذات خدا تغییر، تجدد و کثرت راه ندارد (همان: ۱۱۰/۷).

برایند اندیشه صدرا در وحی‌شناسی چنین است:

۱. کلام الهی در مرتبه عالم عقلی، امری حضوری محض است که به آن وحی منقول گویند؛ هر چند در مرتبه‌ی عالم طبیعت، امری محسوس و جسمانی است. پیامبر (ص) کلام الهی را با عقل بسیط و عقل قدسی که غیر از قوه عقل نظری و جامع کمالات تمام قوای ادراکی است، دریافت می‌کند و قوای حسی را به خدمت آن در می‌آورد.

۲. کلام الهی در مرتبه عالم مثال امری نفسانی است که پیامبر(ص) با قوه وحی نبوت، آن را دریافت و قوه خیال را به خدمت می‌گیرد تا به مردم ابلاغ کند.
۳. وحی الهی (مانند) نوری است که بر قلب، عقل و خیال پیامبر(ص) افاضه می‌شود. اگر این نور به عقل انسان عادی و معمولی بتابد، حکیمی الهی خواهد شد و اگر بر قوه متخیله کسی افاضه شود، به درجه نبوت و رسالت می‌رسد.
۴. پیامبران به سبب تجرد نفس انسانی، تجرد ملائکه، عدم حجاب و حائل میان مجردات، فراغت نفس از تعلق و احتجاب به بدن و مادیات، بدون کم و کاست، الفاظ و معانی وحی را از جانب خداوند دریافت و به مردم ابلاغ می‌کنند.
۵. وحی افاضه‌شده به پیامبر(ص) یا همان صورت ظاهری الفاظ قرآن، مانند معانی عقلی آن، به کلی نازل شده است و پیامبر(ص) هیچ‌گونه دخل و تصرفی در صورت ظاهری آیات وحی‌شده ندارد.
۶. قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل و محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد. همه حقایق، جواهر عقلی و ارواح مفارق کلی در این عالم حضور دارند. در این عالم از قرآن به «ام الكتاب و خزانه الهی» تعبیر شده است. در دیدگاه صدرا عالم سماوی، محل قدر و متغیر و تجددپذیر است. قرآن از آن به «لوح محو و اثبات» یاد کرده است (همان: ۲/ ۲۹۴).

وحی و چگونگی نزول آن در اندیشه ابوزید

در نگاهی کلی ابوزید اصلی‌ترین محور مطالعه خود را بر سه حوزه سیاسی، فلسفی و ادبی متمرکز کرده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۵۶). وی با تأثیرپذیری از سید قطب و آثار نومعتزلیانی چون امین الخوللی، طه حسین، محمود عقاد، به پیروان مکتب ادبی و تفسیری قرآن کریم گرایش پیدا کرده است (همان: ۴۵۸).

مبانی نظری وحی‌پژوهی ابوزید

از آنجا که دسترسی به اندیشه‌های ابوزید متفرع بر فهم درست از مبانی وی در این باره است، با اشاره‌ای گذرا به مهم‌ترین مبانی وحی‌پژوهی در اندیشه وی، دیدگاه او

را درباره هویت، ماهیت، چگونگی نزول وحی و از این دست مباحث پی می‌گیریم. نظر ابوزید درباره وحی برآمده از اصول ذیل است:

۱. تجربه‌گرایی

از دیدگاه ابوزید بررسی فلسفی و ماورای طبیعی درباره خداوند به‌عنوان مبدأ و فرستنده قرآن، ناممکن است و باید در تحلیل وحی قرآنی به سراغ امور حسی و متعین و گزارش‌های تاریخی برویم. بر این اساس وی معتقد است باید از نگاه به عالم مجرد و خارج از دنیای واقع دست کشید (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۳).

وی در این اندیشه متأثر از تجربه‌گرایی مانند هیوم و لاک، بر این باور است که همه تصورات انسان ناشی از تجربه است و به وسیله حواس پنج‌گانه تحصیل می‌شود. در دستگاه فکری او معرفتی اطمینان‌بخش است که با تأثیرپذیری از حواس به وجود آید (آبان‌پور، ۱۳۹۰: ۸۷).

۲. انسان‌مداری

طرفداران این رویکرد بر نقش انسان در شکل‌گیری متون دینی تأکید می‌کنند و اعتقاد به تأثیرپذیری وحی از تاریخ و فرهنگ بشر دارند. بر این پایه وحی را پدیده‌ای فراتاریخی نمی‌دانند (فرستخواه، ۱۳۸۷: ۲۳-۲۴). بر این مبنا ابوزید بر جنبه بشری پیامبر(ص) اصرار دارد و بر این گمان است که بشر بودن پیامبر(ص) نیز با تمام پیامدهای آن، روشن است و بر تاریخ‌مندی وحی قرآنی و نقش مهم بشر در فرایند تکوین و نزول وحی تأکید می‌کند (همان: ۲۸۷). در نتیجه وحی را تجربه بشری می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۱: ۲۵۱).

ابوزید در بیان چگونگی ارتباط خداوند با جبرئیل و ارتباط جبرئیل با پیامبر(ص) اقوال مختلفی را ذکر می‌کند. در اندیشه او چگونگی ارتباط خدا با پیامبر(ص) در هنگام دریافت وحی بسیار پیچیده و متفاوت‌تر از وحی به مادر موسی، زبور، فرشتگان یا هر گونه وحی مخفی، است. چون وحی به پیامبران مصداق «یرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء و کذالک اوحینا الیک روحاً من امرنا» (شوری، ۵۱) است. ابوزید اظهار می‌کند قرآن کریم در دومین سوره به ترتیب نزول (المزمل) این ارتباط را نوعی القا می‌داند؛ بنابراین

می‌فرماید: «اَنَا سَنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل، ۵) که همان وحی غیرمستقیم از طریق فرشته است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۴). ابوزید می‌افزاید:

الف) خداوند کلام خویش را به جبرئیل که در مکان بلندی در آسمان بود، فهماند و خواندن آن را به او آموخت و جبرئیل در هبوط به زمین همان را ادا کرد.

ب) برخی با تمسک به عبارت «أقراء و علم القرآن» (فلق، ۱ و ۵) این مفهوم را استنباط کرده‌اند که خداوند لفظ و معنا یا شکل و محتوا را به جبرئیل آموخت و جبرئیل لفظ و معنا را از لوح محفوظ فرا گرفت و عین همان را فرو آورد (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۵). به اعتقاد ابوزید پذیرش این مدعا یعنی نزول لفظ و معنا با هم، یا همان اعتقاد به ازلی بودن متن قرآن موجب مبالغه در قداست قرآن می‌شود و آن را از متنی زبانی، دارای دلالت و قابل فهم به متنی صوری و شکلی تبدیل می‌کند (همان، ۹۶).

ج) وحی قرآنی از نوع الهام است و جبرئیل فقط معانی را بر پیامبر(ص) نازل کرد و پیامبر(ص) پس از یادگیری معانی، آن را به شکل و صورت عربی بیان کرد. استناد طرفداران این دیدگاه آیه «نزل به الروح الامین علی قلبک» (شعراء، ۱۹۳) است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۹۹).

د) جبرئیل فقط معانی را از جانب خداوند دریافت کرد و آن را به صورت الفاظ عربی درآورد و به پیامبر(ص) ابلاغ کرد. پیامبر(ص) عین آنچه را جبرئیل به او آموخت، تلاوت کرد. پیامد این دیدگاه از منظر ابوزید این است که در میان فرشتگان، نظامی زبانی برقرار است و این نظام زبانی همان زبان عربی است؛ به عبارت دیگر قرآن در نزول عمودی از جانب خداوند به جبرئیل، متنی غیرزبانی است؛ اما در نزول افقی از جبرئیل به پیامبر متنی زبانی است. این دیدگاه با شناختی که متن قرآنی از خود می‌دهد، ناسازگار است؛ زیرا متن قرآنی خود را قول قرآن و پیامی زبانی می‌داند که دست‌بردن در منطوق و ظواهر آن یا تحریف و تغیرش ممنوع است (همان).

ابوزید با توجه به اختلاف مرتبه وجودی پیامبر(ص) با فرشته وحی معتقد است جبرئیل فرشته‌ای با افق خاص خود و متفاوت با افق وجودی پیامبر(ص) است. پرسش اصلی این است که با بودن اختلاف وجودی فرشته و پیامبر(ص) که ناشی از دو مرتبه وجودی متفاوت آن دو است، چگونه این ارتباط ممکن است. ابوزید می‌گوید

دانشمندان علوم قرآنی چنین پاسخ می‌دهند که یکی از طرفین ارتباط، برای یافتن امکان ارتباط با طرف دیگر، دچار تحول وجودی می‌شود. وی این تحول را در صورت‌های زیر تبیین می‌کند:

الف) تحول وجودی پیامبر(ص) از صورت بشری به صورت فرشته و دریافت وحی: به اعتقاد ابوزید این حالت دشوار است. بعضی از دانشمندان علوم قرآنی بر این باورند که در این حالت ارتباط زبانی برقرار نمی‌شود، زیرا پیامبر(ص) معانی را دریافت و در ذهن خود پردازش و آن را به شکل عربی بیان کرده است. در این صورت همان وحی به معنی الهام مراد است (همان: ۱۰۳).

ب) تحول وجودی و تمثّل فرشته وحی: در این نوع تحول ارتباط و دریافت وحی به صورت زبانی، از نوع القا و مقارن با درک و دریافت آن است. در این صورت دریافت وحی از طریق کلام رایج و زبان بشری ویژه گیرنده وحی انجام می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۰۴).

ج) تحقق تجربه نبوی (پیامبرانه): مبتنی بر اینکه نفس انسانی جزئی از عالم روحانی است که با رهایی از سیطره عالم حسی و مادی توان درک حقایق عالم روحانی و مجرد را می‌یابد. نخستین وحی به صورت رؤیای صادقه در هنگام خواب بر رسول خدا(ص) نازل شد. حضرت هیچ خوابی نمی‌دید، مگر آنکه در عالم خارج همچون روشنایی صبح روی می‌داد، تا اینکه خلوت و گوشه‌نشینی برای پیامبر(ص) شیرین شد (مسلم، ۱۳۹۱: ۲۴/۱).

ابوزید اعتقاد دارد بخشی از وحی نازل‌شده بر پیامبر(ص) از طریق رؤیای صادقه، که حالتی اتصالی میان نفس انسانی و عوالم روحانی است، و از جمله صفات مشترک میان همه افراد بشر است، حاصل می‌شود. در اندیشه او بنیان نظری پدیده نبوت بر این اساس قابل پی‌ریزی است؛ زیرا در پرتوی این دیدگاه، نبوت پدیده‌ای متعالی و جداافتاده نیست، بلکه امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر می‌توان انسلاخ و انخلاع (تحول وجودی پیامبر از حالت مادی به مجرد) را تجربه خاص یا حالتی از حالات فعالیت خلاق به حساب آورد که در آن تفاوت دو حالت وحی، تفاوت میان دو مرحله خواهد بود (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۱۱-۱۱۲). در این نگاه وحی حاصل مشاهدات و تجارب درونی پیامبر(ص) یا همان تجربه نبوی است. پس وحی مواجهه پیامبر(ص) با خدا است و تفسیر پیامبر(ص) از تجربه‌اش پیام وحی است. معتقدان این نظریه «تجربه» را عاری از

ماهیت زبانی می‌دانند و بر این باورند که پیامبر(ص) تجربه‌اش را در قالب زبان بیان می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۶). مبتنی بر چنین تحلیلی ابوزید وحی قرآنی را به مفهوم وحی در مسیحیت نزدیک می‌داند (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴). در نظریه تجربه نبوی، جبرئیل کلام الله را بدون لفظ، به پیامبر(ص) الهام می‌کند و پیامبر(ص) کلام الله را در قالب زبانی (عربی) عرضه می‌کند (همان: ۱۲-۱۴). نتیجه نظریه تجربه نبوی آن است که:

۱. الفاظ و واژه‌های قرآن، در اعراب و ترکیب جملات قابل تغییرند (همو، ۱۳۷۹: ۱۲). در این صورت ادعای قرآن در تحدی همه‌جانبه که شامل واژگان آن هم می‌شود، باید بی‌اساس تلقی شود. هرچند او متأثر از جاحظ، قرآن را محصول فرهنگی دانسته (جاحظ، بی‌تا: ۱۵۶)، بر این باور است که این تحدی نخست در میان مردمی مطرح شده که در شعر و سخنوری ادعای مهارت و برتری داشتند؛ اما ناتوانی بشر از آوردن مانند قرآن، نشان از همانندی الفاظ قرآن با معانی آن دارد که پیامبر(ص) بدون تغییر آن را ابلاغ کرد و به همین سبب خدا به پیامبر(ص) دستور می‌دهد: «لاتحرک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعهُ و قرانه فادا قرانه فاتبع قرانه» (قیامت، ۱۶، ۱۷ و ۱۸)؛ یعنی در قرائت قرآن از او پیروی و شتاب مکن که جمع کردن قرآن بر عهده ما است و کسی حق تغییر واژگان و اعراب و ترکیب جملات قرآن را ندارد (گلی، ۱۳۹۲: ۲۴۶).

۲. انکار حجیت قرآن: به دلیل اینکه کسی شاهد بر دریافت وحی پیامبر(ص) نبوده و مردم صرفاً ادعای او مبنی بر مواجهه با خدا را پذیرفته‌اند، پس قرآن حجیت قطعی ندارد، بلکه حجیت آن مبتنی بر ایمان و اعتباری است که انسان به آن می‌دهد (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۰). این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا حجیت قرآن مستند به اعجاز و مبارزه‌طلبی آن و ناتوانی بشر از آوردن کتابی همانند آن است و نشان می‌دهد که قرآن مخلوق خداوند است و بشر در آن نقش نداشته و حجیت آن ذاتی است (گلی، ۱۳۹۲: ۲۴۷).

۳. تاریخ‌گرایی

این جریان در قرن نوزدهم، بر تاریخ‌مندی دستاوردهای علوم بشری تأکید کرد و معتقد به تأثیرپذیری تمامی اندیشه‌های بشری از شرایط تاریخی شد. این رویکرد با اذعان به نسبیت اندیشه‌های بشری، هیچ دانشی را قطعی و مطلق نمی‌داند؛ بر همین اساس

تاریخ‌گرایان بر این باورند که قوانین زندگی اجتماعی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف متفاوت‌اند و به متغیرهای تاریخی و تفاوت‌های فرهنگی بستگی دارند (پوپر، ۱۳۵۰: ۲۹). ابوزید بر اساس رویکرد تاریخ‌گرایی اعتقاد دارد فهم عینی و مطلق متون مردود است؛ زیرا فهم صحیح متون به درک صحیح فرهنگ زمان و مکان وابسته است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۹۷). بر این اساس هیچ فهمی، حتی فهم پیامبر اکرم (ص) نمی‌تواند با معنای اصلی قرآنی مطابقت داشته باشد (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۵).

۴. عقل‌گرایی افراطی

ابوزید با تأثیری‌پذیری از معتزله و نومعتزلیان، بر پذیرش عقل‌گرایی افراطی درباره همه پدیده‌ها از جمله چیستی و چگونگی نزول وحی بر پیامبران، بر این باور است که عقل می‌تواند بدون کمک گرفتن از منابع وحیانی، امور مربوط به زندگی دنیوی را سامان دهد (اردکانی، ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸). وی عقل را یگانه ابزار فهم خود و جهان واقعیت می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۶۲-۱۶۳)؛ بر این اساس بدون توجه به نقل و آموزه‌های فرابشری، درباره وحی بحث می‌کند.

۵. زبان‌شناسی

استفاده از زبان‌شناسی جدید و بهره‌گیری از تمامی ساز و کارها و دستاوردهای روش‌های معاصر در زبان‌شناسی و تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی از اساسی‌ترین مبانی نظری ابوزید در تحلیل ماهیت وحی‌اند. او با تأثیرپذیری از عبدالقاهر جرجانی می‌گوید باید در فهم و تحلیل قرآن کریم، از تمامی ساز و کارها و دستاوردهای روش‌های جدید و معاصر در زبان‌شناسی، تحلیل گفتمان و نشانه‌شناسی بهره بگیریم و آنان که از این دستاوردها نگران و هراسان‌اند، می‌پندارند که علوم بشری قداست قرآن را تهدید می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۳).

۶. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی از جمله مبانی مهم دیدگاه ابوزید درباره شناخت سرشت و چگونگی نزول وحی بر پیامبران است. به توصیه حسن حنفی ابوزید به مطالعه در مورد

هرمنوتیک روی آورد، با مطالعه آثار هرمس آن را ادامه داد و پس از مطالعه فراوان درباره مبادی هرمنوتیک و بنیادهای فلسفی اش در آرای معاصرانی چون گادامر، هرش و ریکور، اقدام به نوشتن مقاله‌ای در این باب کرد (همان: ۵۰۱). ثمره تلاش او عبارت است از:

۱. **قرآن محصولی فرهنگی (و رابطه دیالکتیکی متن فرهنگ):** از منظر نصر حامد ابوزید وحی یک عمل ارتباطی است که معنی اصلی آن اعلام در خفا است؛ از این رو دامنه معنایی کلمه وحی، تمام متون دینی اسلامی و غیراسلامی (ادیان آسمانی) را در بر می‌گیرد و شامل همه متونی می‌شود که نشان از خطاب خداوند با آدمی دارند. ابوزید بر این باور است که مفهوم وحی برای متن قرآنی مفهومی اساسی است؛ از این رو قرآن در مواضع بسیاری با همین نام به خود اشاره می‌کند و واژه وحی را در برگزیده نام‌هایی چون قرآن، ذکر و کتاب می‌داند که در قرآن آورده شده است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۵). به اعتقاد او چنین معنایی از وحی را در شعر عرب و قرآن، می‌توان یافت. برای نمونه شاعر در بیت زیر واژه «وحی» را به همین معنا آورده است:

يُوحِي اليهَا بِأَنْقَاضٍ وَ نَقْنَقَةٍ كَمَا تَرَاظُن فِي أَقْدَانِهَا الرُّومُ

ترجمه: شتر مرغ نر با زبان خاص خود، جفت خویش را وحی و اشاره‌ای مخفی می‌فرستد؛ همچون که رومیان در کاخ با خود سخن می‌گویند.

در این شعر شاعر فعل «یوحی» را به کار می‌برد تا ارتباط میان فرستنده و گیرنده را از طریق رمزی خاص و پنهان که خود شاعر نیز در نمی‌یابد، نشان دهد؛ به همین دلیل وحی را به گفتگوی نامفهوم رومیان تشبیه می‌کند (همان: ۷۶-۷۷). ابوزید می‌نویسد قرآن کریم در داستان زکریا و مریم که می‌فرماید «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتِكَ الْاِتْكَامُ النَّاسِ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا فَخَرَجَ عَلٰى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحٰى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بِكُرَةِ وَعَشِيًّا» (مریم، ۱۰) همین معنا و کاربرد برای کلمه وحی، یعنی اعلام در خفا را مد نظر داشته است. مراد آن است که زکریا می‌بایست با قوم خود ارتباط می‌داشت و تسبیح و نیایش را بدون بهره‌گیری از نظام زبان طبیعی و رایج، به آنان اعلام می‌کرد؛ بنابراین از نظامی دیگر شامل رموز و نشانه‌ها استفاده کرد. قرآن با صراحت همین معنا از وحی را در

آیه ۴۱ سوره آل عمران ذکر می‌کند و می‌فرماید: «قال رب اجعل لی آیه قال آیتک الا تکلم الناس ثلاثه ایام الارمزا». سخن رمزی پوشیده و پنهان است و این ارتباط رمزی یا وحی در قرآن کریم درباره مریم و عیسی در سوره مریم آیه ۲۷ تا ۲۹ وجود دارد. ابوزید بر این عقیده است که عمل ارتباطی وحی در سه نمونه بالا (شترمرغ، زکریا و مریم) دارای فرستنده و گیرنده‌ای است که در یک مرتبه وجودی قرار دارند؛ اما سخن گفتن از وحی قرآنی مبهم و پیچیده‌تر است؛ زیرا عمل ارتباطی در این فرایند بین فرستنده (خدا) و گیرنده (پیامبر) است که در یک مرتبه وجودی قرار ندارند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۷۹).

به اعتقاد نصر حامد ابوزید، پیش از ظهور اسلام، عرب‌ها مبدأ و ریشه شعر و کهنات را عالمی و رای عالم محسوس و مرئی می‌دانستند. شعرا در ادبیات خود نام عالم جن را بر آن می‌نهادند و بر این باور بودند که فقط شعرا و کاهنان می‌توانند با آنها ارتباط برقرار کنند. به گمان ابوزید ارتباط پدیده شعر و کهنات با جن در نگرش عرب پیش از ظهور اسلام و امکان ارتباط بشر با جن، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است و اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی‌توان پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کرد؛ بنابراین وحی (قرآن) پدیده‌ای جدا از واقعیت یا به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده است، بلکه بخشی از مفاهیم آن برآمده از فرهنگ و قراردادهای باورهای عرب آن زمان است. از منظر ابوزید، عرب آن زمان چون ارتباط شاعر و کاهن را با جنیان ممکن می‌دانست، پذیرش نزول فرشته و سخن گفتن آن با بشر در نظرش ناممکن نبود و عرب‌های آن زمان با نزول قرآن به اصل پدیده وحی اعتراضی نداشتند، بلکه مضمون وحی و شخصی را که وحی بر او نازل می‌شد، انکار می‌کردند و تلاش می‌کردند متن جدید قرآن را در ردیف متون آشنا و رایج در فرهنگ خود از قبیل شعر یا غیگویی کاهنان جای دهند (همان: ۸۰). ابوزید معتقد است قرآن کریم در ساخت و بازنمایی واقعیت فرهنگی آن روزگار از این واقعیت‌ها برکنار نیست (همان: ۸۲) و این منظومه فکری یعنی امکان ارتباط انسان با عالم جنیان یا به طور کلی با عوالم غیبی، جزئی از دایره مفاهیم موجود در فرهنگ عربی اسلامی باقی ماند و فیلسوفان و عارفان بر پایه همین ذهنیت توانستند پدیده نبوت را از طریق نظریه خیال تبیین کنند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۸۵).

ابوزید معتقد است «قرآن متن است» متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است. قرآن متنی زبانی است. نمی‌توان درباره هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت سخن گفت؛ زیرا هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. ابوزید بر این باور است که قرآن جدا از واقعیت شکل نگرفته و به همین منظور نمی‌تواند به تنهایی بر محیط پیرامون خود تأثیر گذارد، بلکه تأثیر آن از طریق فرهنگ زمانه و انسان‌هایی است که قرآن برای ایشان پیام و بلاغ به شمار می‌رود (همان، ۱۱۸). ابوزید صریح می‌گوید: وجود کتبی و پیشین متن قرآنی در لوح محفوظ، این نگرش را تثبیت می‌کند که متن قرآنی دور از واقعیتی است که آن را شکل داده و فرهنگی که قرآن در آن شکل گرفته است. این دیدگاه معتقد است متن قرآنی از پیش به طور کامل و تام وجود داشته و به قدرت خداوند بر واقعیت و اجتماع آن روز تطبیق یافته است و انسان‌ها در شکل‌گیری آن هیچ نقشی نداشته‌اند. نتیجه طبیعی این دیدگاه این است که به تدریج متن قرآنی را از جریان واقعیت جدا می‌کند؛ زیرا آن را به متنی دلالت‌کننده و صرفاً مقدس تبدیل می‌کند (همان، ۱۳۸). ابوزید در تأیید مدعای خود می‌گوید: نخستین خطاب متن قرآنی اساساً رویکردی به پاسخگویی پرسش‌های محمد(ص) دارد و کسی که از طریق وحی با او سخن می‌گوید، با پیامبر(ص) غریبه نیست. متن قرآنی واکنشی به واقعیت موجود و نمودیافته در شخصیت پیامبر(ص) است؛ اما ساخت، ترکیب و ساز و کارهای زبانی‌اش از حدود این رویداد خاص فراتر می‌رود و همه متون در عین آنکه درون واقعیت و فرهنگ خود شکل می‌گیرند، با ساز و کارهای خود، واقعیت را بازسازی می‌کنند و صرفاً به ثبت و بازنمایی بسیط و ابزار، بسنده نمی‌کنند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳۷).

ابوزید اعتقاد دارد برای فهم علمی قرآن باید به پژوهش در فرهنگ عصر نزول و واقعیات متن پرداخت و آن را از لحاظ تاریخی - اجتماعی تحلیل کرد و برای تفسیر آن، از روش زبانی مدرن بهره برد؛ بنابراین روش تحلیل زبانی تنها روش ممکن در پیام الهی است (همو، ۱۳۷۹: ۹). وی دلیل این نتیجه را نبود توانایی تحقیق علمی در مورد فرستنده وحی و شکل‌گیری متن قرآنی، متناسب با زمینه‌های فکری زبان عصر نزول می‌داند (همو، بی‌تا: ۱۰).

۲. واقع‌نمانبودن قصص قرآنی: ابوزید بر این باور است که قرآن کتاب تاریخی نیست و باید داستان‌های قرآن را صرفاً موعظه دانست و نباید به دنبال استخراج حقایق تاریخی از آنها بود (همان: ۱۵). این دیدگاه مبتنی بر رویکرد نومعتزله به مکتب ادبی در تفسیر است.

مقایسه و جمع‌بندی

در نگاهی کلی حکمت متعالیه و نومعتزله به سبب اختلاف در مبانی نظری با دو رویکرد متفاوت به فهم و ارائه قرائتی از مقوله وحی پرداخته‌اند.

ملاصدرا بر اساس حکمت متعالیه با اتکا بر عقل و نقل و اصول مختص به خود، مثل اصالت وجود، تشکیک مراتب آن و حرکت جوهری، به تبیین و تفسیر وحی پرداخته است. نصر حامد ابوزید بر اساس مبانی نومعتزلیان ارائه تفسیر و تبیین جدید مبتنی بر دستاوردهای علوم، تأثیرپذیری قرآن از عصر نزول، تاریخ‌مندی بسیاری از احکام اسلام، تفسیر بیانی و هدایتی را محور تحلیل‌های خود قرار داده است. اهم اندیشه وحی‌پژوهانه دو اندیشمند مذکور در مباحث زیر قابل مقایسه است:

صدرا بر اساس هستی‌شناسی خود، نظام هستی را به سه عالم ماده، که شبیه محسوسات است، مثال و مجرد که عالم خیر محض و وحدت است و تنها قوای روحانی به ادراک آن دست می‌یابد، تقسیم می‌کند و با بهره‌گیری از خصوصیات عوالم مذکور به بیان چیستی و فهم وحی و ارائه تفسیری از چگونگی نزول آن اقدام می‌کند.

اما ابوزید محور دیدگاه‌های خود را تجربه‌گرایی محض قرار می‌دهد و بر این باور است که همه تصورات انسان ناشی از تجربه است و به وسیله حواس پنج‌گانه به وجود می‌آید؛ بنابراین باید از نگاه مجرد خارج از واقع دست کشید و در چارچوب عالم ماده و بر اساس علوم، به بیان چیستی، فهم و ارائه تفسیری از چگونگی نزول وحی پرداخت.

۲. صدرا بر اساس اصالت وجود، تشکیک مراتب آن و حرکت جوهری، مقوله وحی از حیث قابل را در زمره حرکت جوهری قرار می‌دهد و تکامل نفس نبی را در این فرایند تبیین می‌کند و با توجه به استعداد و آمادگی نفس انسان در پذیرش انوار

عقلانی و مماثلت نفس نبی با دیگر نفوس، معتقد است نفس پیامبر(ص) پس از دریافت وحی از قوه به فعلیت درمی آید و عقل بالفعل می شود؛ بر همین اساس پیامبر(ص) را حامل و قابل وحی می داند که حلقه وصل عالم معقول و محسوس است. از دیدگاه صدرا، خداوند معلم پیامبر(ص) است و پیامبر(ص) نیز بدون دخالت در وحی، آن را می پذیرد؛ پس حق تعالی مبدأ و مفیض وحی است.

اما ابوزید مبتنی بر انسان‌مداری خویش، بر نقش انسانی پیامبر(ص) در شکل‌گیری وحی الهی تأکید می‌کند و تجارب انسانی و تفسیر آن تجارب را در شکل‌گیری متون وحیانی دخیل می‌داند و بر دخالت جنبه انسانی پیامبر(ص) در وحی اصرار می‌ورزد.

۳. ملاصدرا اعتقاد دارد اولاً پیامبر(ص) در قوه متخیله و عاقله به کمال رسیده است، به طوری که در خواب و بیداری عالم غیب را مشاهده و اصوات حسی را می‌شنود. ثانیاً نفس آدمی مانند ملائکه مجرد است و هیچ حائل و حجابی میان مجردات نیست. در صورت فراغت نفس از بدن و مادیات، بدون درنگ نفس به مبادی عالیه اتصال پیدا می‌کند و انبیا بر اثر اتصاف به این ویژگی‌ها، پیام الهی را دریافت می‌کنند و به مردم گزارش می‌دهند.

اما ابوزید ارتباط دو پدیده «شعر و کهنات با جن در اندیشه و نگرش عربی و لازمه آن یعنی اعتقاد عرب‌ها به امکان ارتباط بشر با جن را مبنای فرهنگی پدیده وحی می‌داند؛ به این معنا که اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی‌توان پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کرد. وی بر این باور است که بر این اساس فیلسوفان و عارفان پدیده وحی را از طریق نظریه خیال تبیین و تفسیر می‌کنند.

به اعتقاد صدرا پیامبر(ص) محتوا، معانی و صورت و الفاظ وحی را مانند معانی عقلی آن بدون هیچ دخل و تصرفی از خداوند دریافت و به مردم ابلاغ می‌کند؛ اما ابوزید بر این باور است که محتوا و معانی وحی از جانب خداوند است؛ یعنی وحی مبدئی فرابشری دارد؛ بنابراین پیامبر(ص) صورت و لفظ آن را در ذهن خود به زبان عربی پردازش و به مردم ابلاغ می‌کند. یعنی الفاظ وحی حقیقتی بشری دارد.

۴. صدرا بر اساس اعتقاد به نزول معنا و لفظ وحی، آن را معجزه الهی و مقدس می‌داند؛ اما ابوزید پذیرش این مدعا یعنی نزول لفظ و معنا با هم را موجب مبالغه در قداست قرآن و خروج آن از متنی زبانی و دارای دلالت و قابل فهم، به متنی صوری و شکلی می‌داند.

۵. صدرا با استناد به تحدی قرآن، وحی قرآنی را در زمینه‌های علمی و ادبی و اخبار غیبی و بیان‌های مطابق با فطرت بشر و مانند آن، اعجاز الهی می‌داند؛ اما ابوزید با تأثیرپذیری از عبدالقاهر جرجانی اعجاز قرآن را فقط بر اساس قواعد ادبی و بلاغت می‌داند و معتقد است اعجاز در ساختار قرآن نهفته است و به بیرون از آن ارتباطی ندارد. شناخت قواعد کلام و پژوهش در متون ادبی، تنها مدخل شناخت اعجاز قرآن است.

۶. صدرالمতألهین با استناد به آیات قرآنی اعتقاد دارد قرآن نخست در لوح محفوظ الهی تجلی یافته و از آنجا به آسمان دنیا نازل شده است. لوح محفوظ همان عالم عقل و محل قضای الهی و مجرد است که کون و فساد در آن راه ندارد و قرآن از آن به «ام الكتاب» و خزانه الهی تعبیر می‌کند؛ اما ابوزید با صراحت، وجود پیشین متن قرآنی در لوح محفوظ را انکار می‌کند و عقیده دارد چنین نگرشی به تدریج متن قرآنی را از جریان واقعیت جدا و آن را به متنی دلالت‌کننده و صرفاً مقدس تبدیل می‌کند. وی با تمسک به مسئله نسخ می‌گوید تحقق نسخ در قرآن با وجود ازلی و پیشین قرآن در لوح محفوظ در تعارض است.

۷. صدرا کلام الهی را در مرتبه عقلی، امری حضوری می‌داند که پیامبران آن را با قوه عقل بسیط دریافت می‌کنند؛ اما کلام الهی در مرتبه مثال را امری نفسانی می‌داند که پیامبر(ص) با قوه نبوت آن را دریافت می‌کند و برای ابلاغ آن به مردم، قوه خیال را به خدمت می‌گیرد؛ اما ابوزید وحی را محصول تجربه نبوی و مشاهدات درونی پیامبر(ص) می‌داند که حقیقتی زبانی ندارد و پیامبر(ص) برداشت خود از تجربه‌اش را در قالب زبان بیان می‌کند.

۸. صدرا معتقد است همان‌گونه که انسان در آفرینش، مراتب و منازل دارد، قرآن نیز دارای درجات و مراتبی است که در هر مرتبه‌ای گروهی ویژه، پس از به دست

آوردن نزاهت و طهارت بایسته، توان حمل و درک آن را می‌یابند. پایین‌ترین مرتبه قرآن، همین کتابی است که بین دو جلد فرا روی ما قرار دارد. از منظر صدرا قرآن در مراتب بالای خود کاملاً وحدت و یکپارچگی دارد و تفصیل و تنزلی که در اوقات معین می‌یابد، بر حسب مصالح و ضرورت‌های عالم کون و خلق است؛ اما ابوزید بر این باور است که «قرآن متن است»، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت اجتماعی شکل گرفته است و در ذات و جوهره‌اش محصولی فرهنگی است که انسان‌ها و واقعیت جامعه در شکل‌گیری آن نقش داشته‌اند.

۹. از دیدگاه ملاصدرا حجیت قرآن ذاتی و مستند به اعجاز، تحدی و ناتوانی بشر از آوردن کتابی همانند آن است و پیامبر(ص) فقط قابل و دریافت‌کننده آن است؛ اما ابوزید با تکیه بر مبانی نومعتزلیان، به دلیل اینکه کسی شاهد بر دریافت وحی پیامبر(ص) نیست، معتقد است قرآن حجیت قطعی ندارد، بلکه حجیت آن مبتنی بر ایمان و اعتباری است که انسان (پیامبر) به آن می‌دهد.

منابع

قرآن کریم.

آبان‌پور، (۱۳۹۰)، علم و دین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶)، «تاریخ‌مندی مفهوم پوشیده و پنهان»، ترجمه محمدتقی کرمی، نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، گفتگو با اکبر گنجی.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۹)، «تأویل حقیقت و نص»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، کیان، ش ۵۴، مهر و آبان.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، معنای متن پژوهشی در آیات قرآن، تهران: طرح نو، چ ۵.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۱)، نقد گفتمان دینی، تهران: انتشارات یادآوران، چ ۱.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۷)، مدرن‌کردن اسلام یا اسلامی‌کردن مدرنیته، ترجمه روح‌الله فرج‌زاده، [بی‌جا]: [بی‌نا].

امینی، سید محمد رضا (۱۳۹۱)، معرفت‌شناسی وحی از منظر فزارابی و ملاصدرا، قم: مؤسسه علمی پژوهشی امام خمینی، چ ۱.

پرادفوت، وین (۱۳۷۷)، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی، ج ۱، چ ۱.

پوپر، کارل (۱۳۵۰)، فقر تاریخی‌نگری، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.

جعفری، محمد (۱۳۹۱)، *وحی از منظر فارابی و ملاصدرا*، قم: انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره)، چ ۱.

خلف الله، محمد احمد (۱۹۸۴م)، *المفاهیم القرآینه*، کویت: علم المعرفة، چ ۱.

راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم، چ ۱، (نرم‌افزار جامع تفاسیر نور۲).

رشید رضا، محمد (۱۴۱۴)، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه، ج ۱، چ ۱.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۰)، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح: سیدجلال آشتیانی، تهران: آسوه.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰)، *تفسیر اسرار الایات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *تفسیر مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چ ۲.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.

شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۱)، *تفسیر العرشیه*، تهران: انتشارات مولا.

شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه فی الحکمته المتعالیه*، بیروت: داراحیاء التراث، چ ۱.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۷)، «حسن حنفی و رویکرد انسان‌گرایانه به قرآن»، فصلنامه پژوهش قرآنی *فراره*، س ۱، ش ۱، زمستان (نرم‌افزار نمایه).

قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، *وحی و افعال گفتاری*، قم: زلال کوثر، چ ۱.

کمالی اردکانی، علی‌اکبر، (۱۳۸۸)، *بررسی و نقد مبانی سکولاریسم*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چ ۱.

گلی، جواد (۱۳۹۲)، *نقد و بررسی چپستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش: محمود رجبی، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، *سفر حق و سفر وحی*، قم: خرد آوا.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷)، *نومعتزلیان*، گفتگو با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد اركون، حسن حنفی، تهران، نگاه معاصر، ج ۱.