



مطالعه انتقادی دیدگاه نصر حامد ابوزید در باب ماهیت وحی

پدیدآورده (ها) : توکلی بینا، میثم
فلسفه و کلام :: پژوهشنامه فلسفه دین :: بهار و تابستان 1391 - شماره 19
(علمی-پژوهشی)

از 99 تا 124

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/896171>

دانلود شده توسط : سیدشهاب الدین شریفی

تاریخ دانلود : 05/06/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

مطالعه انتقادی دیدگاه نصر حامد ابو زید در باب ماهیت وحی

مینم توکلی مینا *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۴

چکیده

نصر حامد ابو زید، متفکر مصری، در کتاب‌هایی که در زمان اقامتش در مصر نوشت، کوشید با اتکا به نظریه خیال در صوفیه، تبیین طبیعی و غیرمتافیزیکی از وحی ارائه کند؛ چه آن‌که او از تبیین‌های فراطبیعی نسبت به امور دینی پرهیز داشت. بدین منظور، او از مقایسه نبوت و کهنات بهره برد، تا آن را از جهت فرهنگی مقبول و آشنا معرفی نماید. چنین نگرشی به ماهیت وحی، با اشکالاتی مواجه است. نخست آن‌که از جهت فرهنگی، بررسی ابو زید در مورد کهنات و شیوع فرهنگی آن کافی نیست، و به همان اندازه در تبیین نیز دچار دشواری است. دوم آن‌که خرافه‌های فرهنگی، مانند کهنات، نمی‌تواند توجیه مناسبی برای وحی ارائه کند. و دست آخر این‌که مدعای او، با شواهد درون‌دینی یعنی آیاتی از قرآن سازگار نیست.

از سوی دیگر، تبیین ماهوی او نیز مقصود او را بیان نمی‌کند و مسئله خیال و رؤیا فرافکنی مسئله تبیین است. همچنین اگر تقریری حداکثری از نظر صوفیه صورت گیرد، با وحی زبانی - که دیدگاهی رایج است - سازگار نخواهد بود؛ چنان‌که با مبانی معرفت‌شناختی ابو زید نیز سازگاری ندارد؛ زیرا معرفت‌شناسی صوفیه چیزی جز وجودشناسی ایشان نیست، و در روش‌های پدیدارمحور نمی‌توان چنین تبیینی را پذیرفت.

واژگان کلیدی

وحی، خیال، نبوت، تبیین، نصر حامد ابو زید

مقدمه

نصر حامد ابو زید، متفکر جنجالی و مشهور مصری، در کتاب‌های پرشمار خود به مسئله قرآن و وحی پرداخته است که دیدگاه‌های او در دو زمینه معنانشناسی قرآن و نیز ماهیت وحی، به گفت‌وگوهایی پُر حاشیه انجامید. در این مقاله، تمرکز بر بحث ماهیت وحی است. وی، در ابتدا و در دوران اقامتش در مصر،^۱ به شدت تحت تأثیر توشیهیکو ایزوتسو و ابن خلدون بود. در آن دوران او می‌کوشید ماهیت وحی را از این طریق تحلیل کند. لذا به نظر می‌رسد وحی را گزاره‌ای می‌داند و از سوی دیگر، ماهیت ارتباط وحیانی را بر اساس مدل «اتصال عوالم» توضیح می‌دهد. این دو توضیح می‌تواند با هم سازگار باشد؛ زیرا یکی در بعد محتوا و دیگری در بعد ماهیت ارتباط وحیانی است و ناسازگاری به چشم نمی‌آید. اما بنا بر رویکرد فرهنگی ابو زید، بسیاری از انتقادات و چالش‌های دیگر به وجود می‌آید. در این مقاله، ابتدا به بررسی ماهیت وحی در آرای ابو زید می‌پردازیم و سپس از طریق نقادی این مباحث، تحلیل عمیق‌تر و دقیق‌تری به دست می‌دهیم. از چهار مرحله‌ای که ابو زید در تفکر خود می‌پیماید، تنها دو مرحله دوم آن در این مباحث اصلی و محوری هستند؛ لذا تنها به این دو مرحله می‌پردازیم و آن را بررسی می‌کنیم. البته یادآوری باید کرد که ابو زید، در نوشته‌های پایان عمر خود، نظراتی متفاوت ابراز کرد که در این مقاله بدان پرداخته‌ایم. در آثار رایج و شناخته شده او، تلقی گزاره‌ای وحی و تبیین خیالی و اتصالی ارتباط وحیانی اصیل است و به نقد و بررسی همین بخش بسنده می‌کنیم. در حقیقت، او، در این مدل تقریر از وحی، فاعلیت و نقش محوری به پیامبر نداده است یا دست کم بدان تصریح نکرده است. برای آن‌که بتوان حاصل نظر ابو زید در باب سرشت وحی را به صورت دقیق دانست، باید نظر وی ابتدا صورت‌بندی شود و در ادامه مورد ارزیابی قرار گیرد.

۱. ماهیت وحی از دیدگاه ابو زید

ابوزید، از نگرش زبانی به وحی آغاز کرد. در این نگرش، پیش‌فرض «وحی به مثابه گزاره‌های زبانی» به چالش کشیده نمی‌شود (الأتاسی، ۱۳۸۳، ص ۵۱)؛ بلکه بر اساس تحلیل زبانی وحی، مفهوم اعلام و خبررسانی از نهان را برای آن برمی‌گزیند (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۷۶). به این ترتیب، گزاره‌های زبانی وحی به عنوان اطلاعات انتقالی از

فرستنده به گیرنده در نظر گرفته می‌شوند. در این راه، ابوزید از تحلیل رومن یا کوبسن بهره می‌برد. وی انتقال پیام را بر شش عنصر سازنده بنا کرده بود. به روشنی می‌توان دریافت که با توجه به شکل قرآن که متن است، باید معلوم شود که در این دوره، ابوزید پیام انتقال یافته را از چه جنسی می‌داند (کرمی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۵؛ ابوزید، ۲۰۰۶، ص ۱۰۱). با توجه به تأثر او از ایزوتسو می‌توان دریافت که رمز و چهارچوب پیام در این گونه وحی، زبانی است. این همان زمینه‌ای است که پیامبر آن را درک می‌کند و به فرهنگ او استناد دارد (ابوزید، ۱۳۸۷، صص ۷۶ و ۷۸؛ کرمی، ۱۳۷۶، ص ۳۷۹). تا این‌جا چندان از تلقی رایج اسلامی دور نشده‌ایم؛ اما ابوزید می‌داند که این تلقی، هنوز ماهیت حیرت‌آور وحی را تبیین نکرده است.

تحلیل یا کوبسن در نظریه انتقال پیام، در بحث پیرامون تماس در مورد وحی، گنگ است و البته سودای شرح آن را نیز ندارد. این نظریه، هیچ دردی از مسئله ماهیت وحی دوا نمی‌کند و تنها به مثابه مقدمه‌ای در باب انتقال پیام است. به نظر می‌رسد که تنها نکته مفید در این نظریه آن است که سبب می‌شود تلقی زبانی ابوزید از وحی را درک کنیم. در نگاه دینی رایج، خداوند، قرآن را به زبان عربی بر پیامبر - که در میان عرب‌زبانان می‌زیسته است - طی ارتباطی از نوع وحی فرو فرستاده است. چنان‌که واضح است این تلقی، همه عناصر شش‌گانه نظریه پیام یا کوبسن را دارد. فرستنده، گیرنده، چهارچوب و رمز مشترک، زمینه و تماس و نیز پیام در آن روشن است؛ اما کمکی به مباحث نمی‌کند. پرسش اصلی که دغدغه عرب‌زبانان و در مقیاسی وسیع‌تر، دغدغه مخاطبان وحی است، این است که از ماهیت این ارتباط و رازآلودگی موجود در آن سر در بیاورند. ارتباطی که از نوع مأنوس میان خودشان نیست که با زبان تکلم می‌کنند و مطلب خود را به دیگری انتقال می‌دهند؛ زیرا در یک سوی انتقال، خداوند/فرشته است. ایزوتسو، از وجه پدیداری قرآن به مثابه متن زبانی دست نمی‌کشد و آن را مفروض می‌گرفت. به نظر می‌رسد که در این بحث و با توجه به استناد ابوزید به نظریه انتقال پیام یا کوبسن، این تلقی پیش‌فرض مباحث است.

حال ابوزید باید به مسئله یا مسائل اساسی در ساختار وحی منتقل شود؛ این ارتباط وحیانی، چگونه ارتباطی است که میان خالق و مخلوق برقرار می‌شود؟ و این‌که

ماهیت قرآن چیست و مضمون و محتوای آن از کجا و چگونه فراهم آمده است؟ حتی می‌توان گفت که مفهوم «خبررسانی از نهان» نیز - که در تحلیل زبانی به کار گرفته شد - به کار نمی‌آید. برای عرب یا مسلمان مهم نیست که از نهان یا علنی، پیام انتقال یابد؛ بلکه مهم این است که بداند چگونه خداوند می‌تواند با پیامبری از جنس انسان سخن بگوید و ارتباط برقرار نماید. انکار اعراب دوره نزول هم حاکی از گمان به عدم امکان ارتباط است. مهم آن است که ابوزید، بر مبنای تبیین سکولار خود بتواند وجهی عقلایی و متناسب با خرد مدرنیته، برای پذیرش وحی و تبیین آن بیابد. وجهی که ارتباط دوسویه خداوند/فرشته و پیامبر را در نزول قرآن روشن کند. این در فرضی است که بپذیریم نیاز به تبیین، نیازی ضروری و نه صرفاً کنجکاری است.

در این راستا، ابوزید به تبیین جنبه «تماس» یا نحوه ارتباط می‌پردازد. در این بحث او می‌خواهد نشان دهد که وحی، امری مسبوق به سابقه در فرهنگ عربی بوده و لذا از جهت فرهنگی، مورد پذیرش قرار گرفته است. این کار، از طریق ایجاد تشابه میان پدیده کهنانت/شاعری و پیامبری صورت می‌گیرد (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۸۰؛ کرمی، ۱۳۷۶، صص ۳۸۰-۳۸۱). با تکثیر نمونه‌های ارتباط امر نهانی با امر عیانی یا خبررسانی از خفا، تلاش بر آن است که عقلایی بودن این پدیده روشن شود. در گام بعدی، اشکال مقدر این است که تکثیر نمونه گره‌گشا نیست و حتی در مورد کهنانت نیز باید نحوه و چگونگی تماس روشن گردد. لذا او به تلقی اتصال عوالم، به نقل از ابن خلدون، پناه می‌برد تا نگرشی عرفانی را در ماهیت عمل ارتباطی وحی نشان دهد (کرمی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۴).

«باید دانست - خدا ما و تو را رهبری کند - که این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست، چنان می‌بینیم که بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات و هستی‌ها به یکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر است، چنان‌که شگفتی‌های آن در این باره غایت ندارد. و در این خصوص، از جهان محسوس جسمانی آغاز می‌کنم و نخست عالم عناصر را که به چشم می‌بینم مثال می‌آورم که چگونه درجه به درجه از زمین بالا می‌رود و نخست به آب و آن گاه به هوا می‌رسد و سپس به

آتش می‌پیوندد، چنان‌که یکی به دیگری پیوسته است و هر یک از آن‌ها استعداد آن را دارد که به عنصر نزدیکش تبدیل شود، یعنی به درجهٔ برین برآید یا به مرحلهٔ فرودین فرود آید. چنان‌که گاهی همه به هم تبدیل می‌یابند. و عنصر برین لطیف‌تر از عنصر پیش از آن است تا به عالم افلاک منتهی می‌شود که آن از همه لطیف‌تر است و جهان افلاک به صورت طبقات به هم پیوسته است و به شکلی است که حس فقط حرکات آن‌ها را درک می‌کند. و برخی به وسیلهٔ آن حرکات، به شناسایی مقادیر و اوضاع آن‌ها رهبری می‌شوند و به وجود ذواتی که دارای این آثار در حرکات افلاک هستند، آگاه می‌گردند. آنگاه باید بدین جهان موالید درنگریم و ببینیم چگونه به ترتیب، نخست از کان‌ها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز می‌شود، آن هم بدین شکل بدیع که به طور کامل درجه به درجه می‌باشد. چنان‌که پایان افق کان‌ها با آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند، پیوسته است و پایان افق گیاه‌ها مانند درخت خرما و تاک به آغاز جانورانی مانند حلزون و صدف متصل است که به غیر قوهٔ لمس، در آن‌ها نیروی دیگری یافت نمی‌شود و معنی پیوستگی و اتصال در این موالید این است که پایان افق هر یک از آن‌ها، بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحلهٔ پس از خود درآید و عالم جانوران رفته‌رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی درآمده و در تکوین تدریجی به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از جهان قدرتی که در آن حس و ادراک گرد آمده ولی هنوز به فعل و اندیشه و بینش نرسیده است، بدین پایه ارتقا می‌یابد و این نخستین افق انسان، پس از عالم حیوان است و این است نهایت مشاهدهٔ ما». (ابن‌خلدون، ۱۹۶۶، صص ۹۵-۹۶)

ابوزید، با تکیه بر نظر ابن‌خلدون، اظهار می‌دارد که بر پایهٔ این تصور - که بر فرهنگ عربی چیرگی داشت و اساس آن را در باورهای پیش از اسلام می‌توان جست - هستی از جهان‌های منفصلی تشکیل نمی‌شود؛ بلکه اتصال و حرکت برین و فرودین آن میان جهان‌ها، زمینهٔ استعدادی را فراهم می‌آورد که در آن، انسان که واپسین جهان‌ها بلکه برترین آن‌هاست می‌توانست با برخی از این جهان‌ها ارتباط پیدا کند. در این امر،

پیامبر و کاهن برابرنند. عاملی که میان اتصال پیامبر با «ملاً اعلا» و میان ارتباط کاهن با جهان دیگر تمایز می‌نهد، این است که اتصال پیامبر بر سرشت و جبلتی استوار است که منشأ آن، انتخاب الاهی یا اصطفاست؛ در حالی که کاهن برای رهایی و تجرّد از موانع جهان مادی و ارتباط با جهان‌های دیگر - حتی به گونه‌ای ناقص - از ابزار و آلات کمکی یاری می‌جوید (کرمی، ۱۳۷۶، صص ۳۸۴-۳۸۵).

ابن خلدون می‌افزاید:

«نفوسی هستند که به فطرت بر تجرّد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده‌اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظه خاصی، به صورت بالفعل نیز در شمار فرشتگان درآیند و برای آنان، شهود ملاً اعلا در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب الاهی در آن لحظه خاص حاصل شود و ایشان پیامبران‌اند - صلوات الله و سلامه علیهم - که خدا تجرّد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است، از روی فطرت به آنان ارزانی داشته و آن را سرشت و جبلتی در ایشان قرار داده و آنان را بر آن سرشت بیافریده است و تا هنگامی که بر صفت بشریت هستند، آنان را از موانع و عوایق بدن منزّه ساخته است؛ زیرا در غرایز ایشان، چنان اعتدال و استقامتی آفریده شده که می‌توانند با همان غرایز، با آن وجهه روحانی روبه‌رو شوند.» (ابن خلدون، ۱۹۶۶، ص ۹۸)

ابوزید، بر مبنای تحلیل ابن خلدون، می‌گوید که در تصوّر عربی، نبوت و کهانیت، هر دو «وحی» به شمار می‌آیند. ارتباط آن دو، ارتباطی است میان انسان و موجودی دیگر که به مرتبه وجودی متفاوتی تعلق دارد: فرشته در حالت نبی و شیطان در حالت کاهن و غیب‌گو. در این ارتباط (وحی) پیامی رمزی وجود دارد که سوّم شخص، دست‌کم آن را در لحظه دریافت وحی در نمی‌یابد. به همین سبب، پیامبر آن پیام را به مردم ابلاغ می‌کرد؛ همان گونه که کاهن از محتوای دریافت نهانی خویش خبر می‌داد. بر این پایه می‌توان گفت که پدیده «وحی»، پدیده‌ای ناآشنا که از بیرون بر فرهنگ عربی تحمیل شده باشد، نیست. از این رو، ابن خلدون بر این نکته پافشاری می‌کند که نبوت،

چنان‌که گروهی از مردم می‌پندارند، کهانت را بیهوده نمی‌کند و یا آن را به ورطه هلاکت نمی‌افکند (کرمی، ۱۳۷۶، ص ۳۸۸).

از دید ابن‌خلدون، الغا و پایان پذیرفتن کهانت به منزله نفی بنیاد وجودی نبوت است. در این صورت، پدیده وحی به تبیینی تازه نیاز دارد. اگر طرد و الغای کهانت به الغای بنیاد وجودی و اساس معرفت‌شناختی پدیده نبوت بینجامد، پس می‌توان نتیجه گرفت که پدیده «وحی»، در فرهنگ عربی مفهوم ژرف و ریشه‌داری دارد؛ مفهومی که بر امکان ارتباط بشر با جهان‌های دیگر از فرشتگان و شیاطین دلالت می‌کند. شعر نیز - چنان‌که اشاره شد - با توجه به الهامی بودن منشأ آن، در این چهارچوب کلی وحی، قابل فهم بود (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

تبیین مفهوم نبوت از رهگذر «خیال» بدین معناست که انتقال از جهان بشریت و پیوستن به جهان فرشتگی، نوعی از انتقال است که از طریق کارایی قوه خیال آدمی - که نزد پیامبران، به موجب گزینش الاهی و سرشت ایشان، بسی کارآمدتر از سایر افراد بشری است - انجام می‌یابد. اگر نزد عموم آدمیان، خیال در اقتباس صور و معلومات از جهان خارج و انتقال آن‌ها به عالم باطن، تنها به هنگام خواب و تعطیل حواس، فعال می‌شود؛ در مقابل، «پیامبران» و «شاعران» و «عارفان» به گونه‌ای خاص می‌توانند به نحو یکسان، در خواب و بیداری از کارایی قوه خیال بهره گیرند. البته جمع میان این سه بدین معنا نیست که هر معنایی که در نظر باشد، آنان در یک سطح و به گونه‌ای یکسان از قوه خیال خویش بهره می‌برند؛ بلکه از این میان، بی‌گمان پیامبر در مرتبه نخست قرار دارد. پس از آن، صوفی عارف در مرتبه فروتری قرار دارد، و سرانجام در مرتبه سوم، شاعران قرار دارند (کرمی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۳).

از دید ابوزید، فهم پدیده «رؤیا»، بر این پایه که حالت اتصال میان نفس انسانی و عالم روحانی است، مقتضی آن بود که با تکیه بر پاره‌ای از حقایق و واقعیت‌های مشترک میان عموم آدمیان، شالوده نظری پدیده نبوت پی افکنده شود. در پرتو این فهم، «نبوت» پدیده‌ای متعالی و غیر قابل فهم نیست؛ بلکه پدیده‌ای قابل فهم و درک است. نیز بر همین پایه، می‌توان «انسلاخ» و یا «انخلاع» را در حکم تجربه‌ای ویژه یا قسمی از

فعالیت خلاق دانست که در این صورت، تمایز میان دو حالت وحی، در حکم تمایز میان دو مرحله خواهد بود، نه تمایز میان دو حالت (کرمی، ۱۳۷۶، صص ۴۰۵-۴۰۶).

پس به طور کلی، ابوزید چهار مرحله را در تبیین ساختار وحی طی می‌کند:

۱- تحلیل زبانی: وحی به معنای «خبررسانی از نهان» است و این، در پدیده‌های مختلفی مثل کهانت، نبوت و شاعری یافت می‌شود.

۲- عمل ارتباطی: وحی از جنس متنی و زبانی است و این پیام، از طریق عمل ارتباطی با گیرنده، طی تماس و گونه‌ای از ارتباط منتقل می‌شود.

۳- مقبولیت/معقولیت فرهنگی: خبررسانی از نهان، امری ریشه‌دار در فرهنگ است و به دلیل شیوع کهانت و شاعری، اصل نبوت و ارتباط وحیانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

۴- ماهیت ارتباط/نبوت: تماس از طریق صعود در مرتبه وجودی و گاه نزول مرتبه فرشته صورت می‌پذیرد و به هر صورت، حاصل توانی نهفته در وجود پیامبر است که او را قادر بر حرکت در میان عوالم متصل وجودی می‌سازد.

به شکل واضح، بار تبیین و نیز اعتبار معرفتی وحی به دوش مرحله‌های سوم و چهارم است و در دو مرحله نخست، مطلب تازه و نکته راه‌گشا دیده نمی‌شود. اما این نتیجه را از دو مرحله نخست به دست می‌آوریم که به تبع ایزوتسو، ابوزید وحی زبانی و گزاره‌ای را مبنای دیدگاه خود قرار داده است.

حال باید دید که آیا نگرش او بدان اندازه منسجم هست که بتواند این مبنا را با تبیین صوفیانه سازگار کند. در مرحله اول، او آغازی معتزلی دارد و در مرحله دوم نیز آن را ادامه می‌دهد و در مرحله سوم، به مرحله نواعتزالی تفکّرش وارد می‌شود و تحلیل را با نگاهی عرفانی به پایان می‌برد. این، نمودار آن است که او می‌خواهد همه دل‌بستگی‌هایش را در یک مُشت نگه دارد.

۲. بررسی و نقد

می‌توان دیدگاه ابوزید را در دو سرفصل کلی مورد بررسی قرار داد. اول مباحثی که او به عنوان ارائه شواهد فرهنگی مقبول‌ساز برای ماهیت وحی مطرح کرده تا از دیدی فرهنگی/اسکولار به تحلیل آن دست یابد، که همان مرحله سوم از سیر مباحث اوست.

دوم مباحثی است که مستقیماً نظر او درباره ماهیت وحی و تبیین آن را بازتاب می‌دهد، که همان مرحله چهارم از آن سیری است که در بالا ذکر شد.

۱-۲. مقبولیت/مقبولیت فرهنگی (مرحله سوم)

با توجه به اهمیت مرحله سوم و چهارم، این دو بخش را با دقتی بیشتر بررسی می‌کنیم. شاید بتوان استدلال او را به یک تفسیر چنین صورت‌بندی کرد:

۱. اگر چیزی نزد خرد جمعی تبیین بطلبد، آن تبیین فراطبیعی نیست. (مفروض)

۲. وحی، به تبیین نیاز دارد. (مفروض)

۳. تبیین وحی، فراطبیعی نیست. (۱ و ۲، وضع مقدم)

۴. تبیین وحی طبیعی و عادی است. (۳، نقض محمول)

۵. طبیعی و عادی بودن، حاصل شیوع پدیده در فرهنگ است. (مفروض)

۶. تبیین وحی، حاصل شیوع آن در فرهنگ است. (۴ و ۵، قیاس شکل اول)

به این ترتیب، ابوزید باید به دنبال نشان دادن این شیوع و مقبولیت فرهنگی باشد؛ یعنی نشان دهد که «خبررسانی از نهان»، در فرهنگ سابقه و فراوانی داشته است و به همین سبب، وحی و نبوت مورد پذیرش قرار گرفته است. در مورد بی‌دلیل بودن مقدمه ۱ و ۵ نیازی به تفصیل نیست و این دو را اصول موضوعه ابوزید به شمار می‌آوریم که در آثار وی، چیزی درباره اثبات آن‌ها مشاهده نمی‌شود. صرف نظر از اشکال معرفت‌شناختی، باید دید که آیا شیوع فرهنگی به درستی ترسیم شده است؟ اگر این مسئله ناموجه شود، به طریق خُلف، استدلال فوق نقض می‌شود و دست‌کم، یکی از مقدمات مفروض (۱، ۲ یا ۵) را باید مخدوش دانست.

۱-۲. لزوم تحقیق میدانی برای شواهد پیش‌آشنایی فرهنگی

ابوزید کوشیده است تا «کهنات و شاعری» را به عنوان «شواهد پیش‌آشنایی فرهنگی» معرفی کند. در این باب چند نکته درخور توجه است. نخست آن‌که ابوزید، هم باید بتواند وجود کهنات را به جهت تاریخی و هم عمومیت آشنایی عرب با آن را نشان دهد؛ زیرا صرف وجود یک پدیده در میان عرب، برای این‌که بگوییم پیش‌آشنایی فرهنگی نسبت به آن وجود داشته کافی نیست؛ چرا که پدیده‌های بسیاری در عرب

وجود داشته است که بسیاری دیگر در همان فرهنگ، از آن بی‌اطلاع بوده یا در عین اطلاع از آن، بدان ارزشی نمی‌دادند و نمی‌پذیرفتند. مثلاً خداپرستی حنیف و راستین در عرب وجود داشته اما شیوع نداشته است؛ ولی زنده به گور کردن دختران، هم وجود و هم شیوع داشته است. البته همین مثال دوم هم نمی‌تواند مبنای پذیرش فرهنگی قرار گیرد؛ زیرا امری خطاست و هر چیز که مبتنی بر آن پذیرش گردد، انگشت اتهام به سوی آن خواهد بود. لذا علاوه بر وجود کهنات، باید شیوع و نیز پذیرش با بار ارزشی مثبت آن نیز روشن گردد. اگر وجود کهنات را امری پذیرفته بدانیم، برای شیوع آن باید شواهدی ارائه کنیم تا معلوم شود که در آگاهی عرب، به طور عموم با آن آشنا بوده‌اند؛ یعنی چنان نبوده است که بسیار یا نیمی از عرب، از «کاهن» و کهنات وی خبری نداشته‌اند. ضمن آن‌که روشن شود عرب، به دیده تردید بدان نمی‌نگریسته و برای آن، ارزش و اهمیت قائل بوده است. این بار ارزشی مثبت باید بتواند مورد تأیید ما هم قرار گیرد؛ زیرا اگر بخواهیم در این مسئله ساپژکتیو عمل کنیم، اولاً باید جهالت‌های آن دوران را نیز تأیید کنیم و در ثانی، دیگر نخواهیم توانست در عصر خود، هیچ گونه تأییدی نسبت به پذیرش کهنات و نبوت داشته باشیم. تا آن‌جا که از نوشته‌های ابوزید هویداست، جز اصل وجود، هیچ یک از بررسی‌های لازم در مورد کهنات صورت نگرفته و چنان سنجشی انجام نپذیرفته است. لذا کهنات بیشتر یک حدس است تا شاهد. بالطبع اگر روشن شود که عرب‌ها عموماً از کهنات اطلاعی نداشتند و آنان که اطلاع داشتند، بدان بدبین و بدگمان بودند، در این صورت فایده‌ای بر این تکثیر نمونه فرهنگی مترتب نخواهد بود.

۲-۱-۲. پدیدارهای خرافی فرهنگی به مثابه شاهد

تا آن‌جا که می‌دانیم، ارتباط دادن شاعری با جن نیز - حتی اگر پذیرفته گردد - باز ما با آگاهی امروزی خود آن ارتباط را نمی‌پذیریم و یک خرافه کهن می‌دانیم. اینک چگونه می‌توانیم به استناد شاهدی که از دید خود ما ناپذیرفتنی است، امری دیگر را پذیرفتنی بدانیم؟ در مورد کهنات نیز همین را می‌توان گفت. این اشکال دیگری نسبت به قبلی است. بدین معنا که حتی اگر بپذیریم که در فرهنگ عرب پیش از اسلام، کهنات و

شاعری بر اساس رابطه جن - به عنوان موجودی ماورایی و فراطبیعی - با انسان، امری متعارف، شایع و شناخته شده بود، لزوماً ما نمی‌توانیم آن را تأیید کنیم و ارزش یا اعتبار معرفتی برای این دیدگاه قائل شویم. کردارها یا باورهای جامعه عربی آن روزگار، برای ما قابلیت ارزش‌گذاری دارند و می‌دانیم که برخی از آن‌ها مردود و پوچ‌اند. به این ترتیب و با تکیه بر نوع نگاه ابوزید، کل شاکله اعتبار و مقبولیت وحی از هم می‌پاشد؛ زیرا معتقد شده‌ایم که عرب، بر اساس پیش‌فرض‌های بدوی و بی‌دلیل یا مخدوش خود، وحی را نیز در همان راستا ارزیابی کرد و پذیرفت. پی‌آمد این نکته آن است که وحی، امری است در میان امور خرافی عرب؛ یعنی نه تنها استدلال فرهنگی ابوزید به یک‌باره از دست می‌رود؛ بلکه در جهت عکس، دلالتی بر ضد معقولیت یا مقبولیت وحی خواهد داشت و آن را به رتبه خرافات و اسطوره‌های قومی - فرهنگی فرو می‌کاهد. ضمن آن‌که باعث می‌شود، علاوه بر تخطئه اجزای فرهنگ عربی، هم آن‌ها را در ایمانشان ناموجه بدانیم و هم خودمان هیچ نوع توجیهی برای اعتماد و پذیرش وحی نداشته باشیم. از منظر ایزوتسو - که روشی پدیدارشناختی و زبانی در تحلیل دارد - موجه بودن ایمان به اسلام و وحی، در اولویت نیست و صرف پدیده و خاستگاه‌های آن در فرهنگ اهمیت دارد. مسئله مهم برای او، ارزش معرفتی نیست؛ زیرا در روش پدیدارشناسی، این گونه امور و کلیه داورها تعلیق می‌شوند. لذا اگر وحی به نوعی کهنات و شاعری، آن هم بر اساس دیدگاه خاص عرب، بازگشت کند و مسبوق به آن باشد، او به وظایف پدیدارشناختی دینی خود عمل کرده است. اما برای مسلمان که داعیه صدق و کذب یا ارزش و اعتبار وحی مطرح است، چنین دیدگاهی بیش از آن‌که بار تبیینی داشته باشد، سابژکتیو کردن و یا بین‌الذهانی کردن امر وحی است. به روشنی معلوم است که در این شرایط، داور و قضاوت نه تنها به سود وحی نیست؛ بلکه به ضرر آن است. در این صورت، این پرسش باقی می‌ماند که چگونه مسلمانان - چه در گذشته و چه امروز - به وحی ایمان و اعتماد دارند؟ ابوزید، معمولاً در بیشتر موارد، بدون توجه به تفاوت روش‌های هرمنوتیکی، پدیدارشناختی یا عینی، از همه بهره می‌گیرد و آن‌ها را در هم آمیخته می‌کند. چنین می‌شود که آنچه حاصل می‌شود، نامنسجم است و پی‌آمدهای نامطلوبی دارد.

۲-۱-۳. عدم انسجام رهیافت فرهنگی با گزاره‌های درون‌دینی

حال باید مطلب دیگری را مورد توجه قرار داد. ابوزید، از ایزوتسو هم پیشی گرفته و به روشنی، کهانت و نبوت را بر مبنای تحلیل زبانی وحی دانسته و هر دو را مصداق ارتباط امر فراطبیعی با طبیعی دانسته است. فرض کنیم از طریق تحلیل زبانی - فرهنگی به این نتیجه رسیدیم که پدیده الف، ویژگی‌های p و q را دارد. پدیده ب هم دارای ویژگی‌های p و q است. ب اعلام می‌دارد که به هیچ عنوان از سنخ الف نیست. آیا باز ناظر سوم شخص می‌تواند به صورتی موجه، به رغم اظهار صریح ب، بگوید که بر مبنای مشابهت p و q به قرابت دو پدیده اطمینان و اعتماد دارم و ب را می‌پذیریم؟ از قضا باید به او حق داد که بگوید حتماً ویژگی‌های اصلی تری مانند S و R و ... یافت می‌شود که ماهیت ب را تشکیل می‌دهند و ویژگی‌های p و q بی‌اهمیت‌اند. این حالتی صوری از وضعیت مشابهت کهانت و نبوت است که ابوزید ترسیم نموده است. ممکن است از جهت واژه یا از جهت ارتباط با غیب هم شباهتی در کار باشد. حال پیامبر از کهانت اعلام برائت می‌کند و تصریح می‌کند که با آن، تفاوت فاحش دارد. در این صورت، مخاطب نمی‌تواند بگوید که این اعتبار تو را می‌پذیریم؛ چون سابقه آن را در کهانت یافته‌ایم و جزو آگاهی عربی ماست. دست کم باید بگوییم: اگر هم با چنین دیدی، اهالی فرهنگ عربی نبوت/وحی را بپذیرند و مقبول افتد، نبی را به منزله کاهن پذیرفته‌اند، نه آنچه مورد ادعای پیامبر است. در این صورت، در چشم فرهنگ عربی، این دیگر دو پدیده نیست؛ بلکه تنها یک پدیده است و آنان در واقع امر، هرگز ادعای پیامبر را نپذیرفته‌اند و او را نیز کاهن یا شاعر می‌دانند!

در غیر این صورت باید اذعان کنند که شباهت‌های دیده شده، شباهت صوری است و مغایرت حقیقی، در چگونگی و نحوه ارتباط یا تماس و حیاتی نهفته است. به همین دلیل است که عرب، پیامبر را بر اساس شباهت ظاهری (ادعای ارتباط با امر نهانی) به کهانت یا شاعری متهم می‌کرد و او نیز به تندی این مدعا را رد می‌کرد تا کسی با این دیدگاه به او ایمان نیاورد. البته کسی هم نمی‌تواند با این دیدگاه به نبوت ایمان بیاورد و وحی را بپذیرد؛ زیرا قرآن گفته است:

۱- «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ، وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ، لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ، فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ، وَإِنَّهُ لَتَذَكُّرَةٌ لِلْمُتَّقِينَ، وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُكَذِّبِينَ»: «آن، گفته فرستاده‌ای گرامی است و آن، گفته هیچ شاعری نیست، اندک ایمان می‌آورید؛ و نه گفته هیچ کاهنی است، اندک پند می‌گیرید، فرو فرستادنی از مالک جهانیان است، و اگر [بر فرض محال] بر ما برخی سخنان [پوچ] را دروغ می‌بست، با قدرت از او انتقام می‌گرفتیم و آن رگ او را می‌بریدیم، که احدی از شما مانع او [از عذاب] نیست، و آن، بی‌شک پندی برای تقوایندگان است، و ما به یقین می‌دانیم که برخی از شما منکر هستند». (الحاقه / ۴۰-۴۹)

۲- «فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ، أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ تَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ، قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ، أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ، أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ، فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ»: «اندرز ده، که تو بر اثر نعمت مالکت، کاهن نیستی و نیز مجنون [نیستی]، یا می‌گویند شاعری است که در انتظار بد روزگار (اضطراب مرگ) برای او هستیم، بگو: انتظار بکشید که من هم همراه شما از انتظارکشندگانم، یا رویاهایشان آنان را به این امر می‌کند یا گروهی سرکشند، یا می‌گویند آن را دروغ بسته، نه ایمان نمی‌آورند، اگر راست‌گو هستند، باید نوگفته‌ای مانند آن را بیاورند». (الطور / ۲۹-۳۴)

در اصل، کهانت، جنون و شاعری اتهاماتی بود که عرب به پیامبر وارد می‌ساخت تا زیر بار رسالت وی نرود و آن را ادعایی گزاف به شمار آورد. آری، شاعر متونی دارای سجع را بیان می‌کند و کاهن هم گاه مسجّع بر زبان می‌راند؛ ولی قرآن، اعتبار خود را از سابقه سجع در عربی نمی‌گیرد، بلکه از خویش دریافت می‌دارد که نه شعر و نه سجع کاهنانه است؛ بلکه قرآن است و بس.

به این ترتیب، این نوع پدیدارشناسی فرهنگی از طریق تجمیع شواهد کهانت و شاعری نمی‌تواند پدیده وحی/نبوت را شرح دهد. این، به دلیل خلأهای تاریخی، ارزش خرافی شواهد و عدم انسجام این انباشت شواهد است. ضمن آن‌که از ویژگی هم‌دلی با

مؤمنان مسلمان نیز تهی است. ایزوتسو پدیدارهایی را انباشت کرده تا پدیده وحی را ذات‌بخشی کند؛ اما این شواهد، با پدیدارهای دیگر - مانند انکار قرآن و سنت - سازگار نیست و بر گمانی نسبت به دو مشابهت استوار است. البته این در فرضی است که روش پدیدارشناسی را به عنوان روش پذیرفته باشیم و علی‌المبنا به بحث و بررسی بپردازیم. اگر عمل‌کرد ایزوتسو از حیث روش دارای انسجام است، کار ابوزید از این انسجام بهره‌ای ندارد؛ زیرا روش پدیدارشناسی با روش هرمنوتیکی و نیز شناخت‌های ایدئولوژیکی سازگاری ندارد و تنها وجه اشتراک آن‌ها، کنار گذاشتن مسئله عینیت و گرایش به نوعی سابژکتیویسم در اشکال مختلف آن است.

به نظر می‌رسد ایده تبیین پدیده‌های دینی از طریق پدیدارهای فرهنگی - که از پدیدارشناسی یا هرمنوتیک برخاسته - تبیین دینی نمی‌دهد؛ بلکه بیشتر با فروکاستن دین به یک آیین قومی - فرهنگی، آن را در همان ردیف می‌نشانند. در این صورت، دین را بررسی نمی‌کنیم؛ بلکه پدیداری فرهنگی را بررسی می‌کنیم که با مفهوم و محتوای «دین» در میان دین‌داران فاصله دارد. اگر تفسیر پیش‌گفته از مقصود ابوزید را بپذیریم، باید بگوییم سطر ششم، سطری بدون محتوای تجربی و پدیداری است؛ و باز اگر نتوانیم برای آن شواهد روشن بیابیم، باید به رازآلودگی این سطر - یعنی پذیرش بدون محتوای کافی و صرفاً مبتنی بر اصول موضوعه سکولار یا پدیدارشناختی - اعتراف کنیم. اما به نظر می‌رسد ابوزید خواسته است شاهد کهنانت و شاعری را به عنوان شواهد انحصاری این تبیین فرهنگی ارائه نماید. او گفته است که «اگر فرهنگ عربی پیش از اسلام را عاری از این تصورات و باورها بدانیم، فهم و هضم پدیده وحی از دیدگاه فرهنگی، امری محال خواهد بود. نمی‌توان پذیرفت که یک عرب بتواند پذیرای اندیشه نزول فرشته‌ای از آسمان بر هم‌نوع خود باشد، مگر آن‌که بپذیریم اساس چنین مفهومی، از پیش در عقل و تفکر وی ریشه داشته است». در این صورت و با نقض آن، استدلال به طریق خلف، بر ابطال یکی از سطرهای مقدمه دلالت خواهد کرد و اصل موضوع را به چالش می‌کشد.

از سوی دیگر می‌توان تفسیر دومی نیز از گفته و مراد وی ارائه داد. تفسیر نخست که تا حال بدان پرداختیم، این بود که «نبوت/وحی ضرورتاً تبیین و پذیرش فرهنگی

دارد؛ پس کهنات و شاعری، پدیدارهای فرهنگیِ مبین و زمینه‌ساز پذیرش آن هستند. اما تفسیر دوم به عکس است: «کهنات و شاعری، پدیدارهای فرهنگیِ مبین و زمینه‌ساز پذیرش وحی/نبوت هستند؛ پس وحی/نبوت در فرهنگ به عنوان پدیداری آشنا و پذیرفته است». اگر این تفسیر دوم را مطرح کنیم، باید بگوییم ایدهٔ تبیین فرهنگی وحی، بلا دلیل و بدون اثبات باقی می‌ماند؛ زیرا در این شرط، مقدم فائد صلاحیت لازم است. این تفسیر نیز به همان اندازه، دست مؤمنان را از توجیه کافی برای روی آوردن به دین خالی می‌کند.

۲-۲. ماهیت ارتباط، ساختار نبوت/وحی (مرحله چهارم)

مرحلهٔ چهارم در مراحل تبیین ساختار وحی - که شاید بتوان آن را گام اساسی ابوزید به شمار آورد - دقیقاً به ماهیت ارتباط و حیانی می‌پردازد. مشکلی که در این مرحله به وضوح به چشم می‌آید این است که در گام پیشین، ابوزید برای مقبول ساختن وحی، به پدیدارهای فرهنگی روی آورد. یک پدیدارشناس یا دانشمند هرمنوتیک، از این جلوتر نمی‌رود و به همین مقدار بسنده می‌کند؛ اما از آنجا که ابوزید نمی‌خواهد پایگاه و خاستگاه اسلامی خود را فراموش کند، باید مشکل کهنات و پیامبری را یک جا حل و فصل کند. اگر نبوت/وحی را به کهنات همانند کردیم، تنها پرسش را به تعویق انداخته‌ایم؛ یعنی حالا ابوزید خود را موظف می‌بیند به این پرسش که ماهیت ارتباط چگونه است، برای هر دو پدیده پاسخ دهد؛ یعنی هم ارتباط «کاهن - جن» و هم ارتباط «پیامبر - خداوند/فرشته» را شرح دهد.

در آغاز، دو نکته باید لحاظ شوند. اول آن که با توجه به ارزیابی مقبولیت فرهنگی وحی، نیاز به تبیین ساختار، نیاز ضروری نیست؛ چه نظر ابوزید را معیار قرار دهیم و مقبولیت وحی را فرهنگی به شمار آوریم، و چه طبق تلقی عرب‌های مسلمان در آن دوره به ارائهٔ معجزه اکتفا کنیم، و چه در این روزگار به دلالت تاریخی معجزات اعتماد کنیم، نیاز ضروری به تبیین دقیق ساختار وحی مرتفع می‌شود. در حقیقت، دیگر نیازی به تبیین ماهیت نیست تا بدان اعتماد کنیم؛ بلکه آن را به شکلی بسیط، به عنوان منبع معرفتی در کنار معرفت حسّی و یافت عقلی می‌پذیریم. یعنی پرسش از چگونگی و

ماهیت وحی، به همان مقدار بیهوده خواهد شد که پرسش از چگونگی معرفت حسی یا یافت عقلی برای اعتماد به آن‌ها. اما ابوزید این مرحله را نیز فراپیش خود نهاده و طی کرده است. این تبیین فلسفی از ماهیت نبوت/وحی، از وجه معرفت‌شناسی افزوده‌ای غیر ضروری است. ضمن آن‌که با روش هرمنوتیکی یا پدیدارشناختی سر سازش ندارد و به نوعی عبور از وجه معرفتی به وجه وجودشناختی محض و خلط دو عرصه است.

دوم آن‌که تبیین ابوزید از این ماهیت، لاجرم نباید مراحل قبلی را به چالش بکشد؛ زیرا گام تکمیلی در راستای تبیین ساختاری است. نباید نتایج وجودشناختی در این مرحله، با مرحله پیشین ناسازگاری پیدا کند و باید انسجام داشته باشد. گمان ابوزید نیز همین است که ناسازگاری وجود ندارد. لذا باید گفت هر تبیینی که از ماهیت رابطه و کیفیت ارتباط پیامبر با خداوند/فرشته دارد، با حفظ و حراست از دست‌آورد مراحل پیشین است که مهم‌ترین آن‌ها، «تلقی زبانی و گزاره‌ای از وحی» است.

به نظر می‌رسد آنچه ابوزید را به تحلیل واداشته این است که پذیرش ارتباط وحیانی به عنوان ارتباطی میان امر نهانی/فراطبیعی و امر طبیعی به صورتی در بسته و رازآلود، باعث تثبیت سیطره محض امر فراطبیعی می‌شود و از ارزش عقلانیت معاصر می‌کاهد؛ عقلانیتی که به این ارتباط راضی نمی‌شود (همان اصل موضوع تبیین سکولار).

او، در نوشته‌های ابن خلدون این گنج تبیینی را یافته است. ابن خلدون، همان سنت عرفانی را بازتاب می‌دهد که در پس این جهان گسسته و متکثر، اتصالی گسترده و پیوستگی جهان‌ها را اصل قرار می‌دهد. در این صورت، سنخ وجودی مشترک است و وجود انسانی هم می‌تواند با شرایطی در این جهان‌ها حرکت کند. لذا به همان آموزه صعود و نزول مراجعه می‌کند و این ارتباط را در قالب صعود به مرتبه فرشتگان یا عوالم بالا ترسیم می‌کند. به همین اندازه، ابن خلدون در مورد نحوه ارتباط کاهنان نیز صعود و نزولی ترسیم می‌کند.

لذا تشابه کاهن و نبی، در ارتباط و اتصال وجودی به امر ماورایی است؛ اما تغایر آن‌ها در روش و ابزار این صعود است. کاهن از روشی خطاپذیر و پیامبر از استعدادی خدادادی استفاده می‌کند. گفتیم که از دید ابن خلدون، الفا و پایان پذیرفتن کهنانت، به

منزله نفی بنیاد وجودی نبوت است. در این صورت، پدیده وحی به تبیینی تازه نیاز دارد. به این ترتیب است که ابوزید، کهانت و نبوت، هر دو را وحی می‌داند.

بدون تردید، ابن خلدون در این تلقی، بسیار از دقت عقلی دور شده است. چرا پایان پذیرفتن کهانت، معادل با نفی بنیان وجودی نبوت است؟ کاملاً پیدا است که این اظهار بر این پیش فرض مبتنی است که این دو، دقیقاً یک ماهیت دارند و این تازه اول بحث و کش مکش است. بدون این پیش فرض نمی‌توان چنان نتیجه قاطعی را به دست آورد. اما در این صورت لازم است که ابن خلدون به تجارب کاهنان آگاهی داشته باشد؛ از نبوت نیز بهره داشته باشد و با اشراف کامل به این دو، از این‌همانی بنیان وجودی این دو و ارتباط آن‌ها سخن بگوید. ضمن آن‌که بتواند چنین تجارب ذهنی و سابرکتیوی را به مخاطبان عادی و سوم شخص منتقل کند. هیچ یک از این مراحل، در نوشته‌های ابن خلدون و ابوزید پیموده نشده است.

ابوزید، به دنبال این تحلیل صوفیانه از ماهیت نبوت، و شاید در راستای هر چه بیشتر نزدیک شدن به نبوت عادی، نه نبوت متعالی، کوشیده است تا این فرایند ارتباطی و حیانی را بیشتر شرح دهد. بر این اساس، به مسئله خیال نزد صوفیان مراجعه کرده و در نهایت، نحوه تماس را از طریق سیر خیالی پیامبر دانسته است. این تحلیل از آن جهت مهم تر می‌شود که هر گونه شبهه انخلاع و انسلاخ بدنی را که به نوبه خود ماورایی است، کنار می‌زند. لذا این صعود و نزول، در خیال به مثابه قوه‌ای وجودی صورت می‌گیرد. گام بعدی ابوزید این است که رؤیا را به عنوان گام نخست خیال پیش می‌نهد. این، درست همان آموزه‌ای است که در میان صوفیه رواج دارد. به این ترتیب ابوزید آرام آرام به این نقطه می‌رسد که عرب‌ها و مسلمانان می‌توانند از طریق رؤیا، با ماهیت نبوت هم‌ذات‌پنداری کنند و پدیده وحی و نبوت، برای ایشان امری از تبار امور طبیعی و عادی گردد. تا این‌جا ماهیت نبوت به صعود و نزول در قوه خیال، و مصداق بارز این گونه خیال، در رؤیا ترسیم گشت. او می‌افزاید که این رؤیاها - که شواهدی هم آن را تأیید می‌کند - آرام آرام به ملکه‌ای در بیداری تبدیل می‌شوند تا پیامبر، وحی را در بیداری هم بداند و بر زبان راند.

بر این پایه، آیا می‌توان مدعی شد که نخستین مرحله وحی - که همان شدت غیبت از حواس و خُرخر خواب‌گونه است که در آن، تحوّل از جانب پیامبر است - شباهت زیادی به حالت «رؤیا» دارد؛ زیرا بر پایه این تصور، نفس پیامبر، پیام رمزگونه خاصی - بانگ رعدآسا - را از فرشته وحی دریافت می‌کرد و چون باز می‌گشت، آن را به صورت پیامی زبانی بیان می‌کرد؟ هم‌چنین آیا می‌توانیم بگوییم که عادت و انس پیامبر به تلقی وحی در اثر تکرار وقوع عمل ارتباطی، موجب شد که وحی در حالت بیداری در قالب گفتاری عادی نیز ممکن گردد؟ همه شواهد دست‌به‌دست هم داده‌اند تا به این پرسش، پاسخ مثبت دهند (کرمی، ۱۳۷۶، ص ۴۰۵).

بدین ترتیب او معتقد است که کاهنان، شاعران، پیامبران و عارفان، همگی از این قوه خیال بهره برده و به صورت یکسان از این جنبه وجودی استفاده می‌کنند؛ و تنها مرتبه ایشان متفاوت است. پیامبران در رتبه نخست، عارفان در رتبه دوم و شاعران و کاهنان در رتبه سوم قرار دارند. تجربه بیداری پیامبر نیز امتداد و حالت قوام یافته‌ای از همان رؤیاست که بشر عادی نیز درک می‌کند.

پس در نهایت، ابوزید با تبیین خیال برای مخاطبان وحی، به مثابه تجربه‌ای رؤیایگونه، آن را در عداد امور طبیعی و فرودین درمی‌آورد. حال، نگرش زبانی معتزلی و رویکرد صوفیانه به ماهیت نبوت با هم جمع شده‌اند. می‌توان چنین حدس زد که در تراث کهن اسلامی، هیچ تبیینی غیر از تبیین صوفیه برای کیفیت اتصال وجودی به ملاء اعلا وجود ندارد و هر اندیشمندی بخواهد در این موضع سخن قرار گیرد، ناچار است از آن بهره گیرد. گذشته از چالش‌هایی معرفت‌شناختی که این ادعای صوفیانه در باب خیال و رؤیا با آن دست به گریبان است و امکان داوری معرفت‌شناختی را، به دلیل ماهیت سابژکتیو آن، از مخاطب می‌گیرد و به صرف ادعا بدل می‌شود، چند نکته دیگر نیز در مقام ارزیابی می‌توان بیان کرد.

۲-۱. تبیین از طریق رؤیا و خیال

نبوت در مکتب تصوف، به معنای مکاشفه ذات و درک اتصال و حقیقت وجودی انسان به مثابه عالم صغیر است. پیامبر در سیر صعود خیالی خود، با ارواح فرشتگان و لوح

محفوظ سینه به سینه می‌شود؛ یعنی عالم شهادت، عالم خلق و عالم امر را معاینه می‌کند و از طریق خیال در آن فانی می‌شود و حتی به برزخ اعلا راه می‌یابد. خیال در نظر ابن عربی، به خیال متصل و منفصل تقسیم می‌گردد. ابوزید در کتاب «فلسفة التأویل» کوشیده است تشریح کند که خیال، نام مشترکی میان برزخ‌های وجودی و قوه خیال آدمی است. خیال آدمی، خیالی متصل و برزخ، خیال منفصل وجودی است. البته وجه اشتراک نام این است که یکی خیال آدمی و دیگری حاصل تخیل خلاق خداوند متعال است. به این ترتیب، ابوزید تصریح کرده است که در نگرش صوفیانه، مقصود از برزخ اعلا و برزخ‌های چهارگانه، برزخ‌های منفصل وجودی است که البته راه رسیدن به آن‌ها و فنای در آن‌ها، همان خیال متصل یا قوای خیال آدمی است. یعنی بر خلاف ظاهر رهن لفظ اتصال و انفصال، خیال متصل مرتبه‌ای نازل از خیال منفصل است و از قضا، خیال منفصل تصویری است که در ذهن صوفیان، از قیاس با همین خیال متصل شکل گرفته است. در خیال متصل، جمع اضداد ممکن است و آدمی می‌تواند در خیال خود هر امر محالی را تصور و توهم کند. به همین ترتیب می‌گویند که در خیال منفصل یا برزخ اعلا، جمع اضداد ممکن می‌گردد و محال تحقق می‌پذیرد (نک: ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۴۸-۵۳). لذا خیال راهی است برای حل همه دوگانگی‌ها و چالش‌هایی که فلاسفه برای حل آن‌ها به زحمت افتاده‌اند. تمام مسئله ربط کثیر و واحد، قدیم و حادث، و ... در این برزخ حل می‌شود. در نقد این آموزه صوفیانه می‌گوییم که این نوعی فرافکنی نقاط عقل‌ستیز بحث است که آن را به عالم برزخی یا خیال منفصل واگذار کنیم و به این تحلیل بسنده کنیم که «آن‌جا، هر امر محال و مشکلی حل می‌شود». این در حقیقت نوعی فرار از تبیین است.

به نظر می‌رسد که ابوزید، ما را به همان نقطه رسانده است؛ یعنی به جای آن‌که مطابق با هدف و سودای خود، تبیینی عقلانی از وحی/نبوت ارائه دهد و این امر را روشن کند، می‌گوید: کلید حل مشکل در خیال است. یعنی سیر پیامبر از طریق خیال، این ناسازگاری را که در نظر او گران آمده بود، حل می‌کند و ربط امر ماورایی و طبیعی در آن‌جا اتفاق می‌افتد و حل می‌شود. حال، او برای خیال، رؤیا را نمونه می‌آورد تا

درکی از خیال متصل بیابیم. درست است که جهان رؤیا، جهانی رازآلوده و در عین حال حقیقی است؛ ولی هنوز تبیین مادی روشنی از آن در دست نداریم. در آنجا برخی اموری که عقلاً بدان عادت ندارند، اتفاق می‌افتد. مثلاً انسان فاصله‌های بسیار دور را در لحظه‌ای می‌پیماید؛ از مکان‌هایی رؤیایی دیدن می‌کند؛ یا از اشیاء و موانع سخت به آسانی می‌گذرد. مقصود ابوزید از نمونه آوردن رؤیا آن است که نامأنوس بودن خیال را اندکی کاهش دهد و به فهم بشری نزدیک‌تر کند. گویی او هم توجه دارد که بسنده کردن به «خیال»، فاقد اثر خاصی برای این بحث است؛ زیرا خود این انگاره صوفیانه، به قدر کافی مبهم است و به تعبیر ابن‌عربی، جز شهود کنندگان به آن آستان راه ندارند. لذا رؤیا همان برزخ یا واسطه‌ای است که از طریق آن، ابوزید می‌خواهد مفهوم و ماهیت وحی را برای بشر مأنوس کند و از تعالی و تقدس آن بکاهد تا امری عادی و زمینی به شمار رود.

به راستی مقصود ابوزید از این برقراری مسانخت میان رؤیا و وحی چیست؟ این چیزی است که او روشن نکرده است و اگر به این حالت باقی بماند، بر خلاف توقع، ابوزید - به رغم ظاهر - نتوانسته است تبیینی ارائه دهد، یا تناظر وی میان وحی و رؤیا دارای محتوای تبیینی کافی نیست. در رؤیا چه اتفاقی می‌افتد؟ انسان در رؤیا، مکان‌ها، وقایع و عجایبی را می‌بیند. این دیدن، گاه با ادراک به غیر عادی بودن این رؤیت است و گاه آن قدر طبیعی است که شخص خوابیده باور ندارد که در خواب است. اما به محض بیداری، اشخاص در حال حیرت به دنبال درک آن رؤیت می‌افتند تا وقایع عجیب را تعبیر کنند. یعنی به صورت آنچه اتفاق افتاده ایمانی ندارند؛ بلکه می‌خواهند بدانند در پس این خواب، چه نهفته است. متصوفه، از خواب برای تبیین مکتب معناشناختی خود سود می‌جویند. آنان با توسل به مثال رؤیا بیان می‌کنند که قرآن کریم بیان خواب، و معانی تعبیر آن‌اند که نزد صوفی موجود است و او، تعبیرگر رؤیای متن است. اما در این‌جا، ابوزید در تکاپوی معنا و دلالت نیست؛ بلکه در تکاپوی تبیین ماهیت و چگونگی ارتباط و حیاتی است. لذا به نظر می‌رسد که او می‌خواهد چنین تناظری برقرار سازد:

خواب: برقراری رابطه میان انسان مادی با اموری غیر مادی و فراطبیعی است، و همه آن را تجربه کرده‌اند.

وحی: برقراری رابطه میان پیامبر مادی با اموری غیر مادی و فراطبیعی است و همه، تجربه‌ای مشابه با آن را در حال رؤیا دارند.

در واقع باید گفت که مقصود ابوزید، فراتر از تناظر است و او این‌همانی را - البته با تفاوت مراتب - مد نظر داشته است. حتی معتقد است که در بیداری هم حالت تثبیت‌یافته‌ای از همین رؤیا دیدن‌های پیامبر امتداد می‌یابد؛ به گونه‌ای که وحی در بیداری هم به پیامبر رومی‌آورد. اما برقراری این‌همانی، متضمن مغالطه‌ای منطقی است؛ زیرا یک طرف این‌همانی، یعنی رؤیا، توسط ما مشاهده شده است. طرف دیگر این‌همانی، وحی است که ما شهودی از آن نداریم. حال به صرف این‌که هر دو، نوعی برقراری ارتباط میان امر مادی و امر فرامادی است، حکم به این‌همانی شده که هیچ دلیل موجهی برای آن نداریم. حتی خیالی دانستن ماهیت وحی نیز از همین گونه مغالطه (کنه و وجه) رنجور است. به همین ترتیب، برقراری این‌همانی میان حالت خواب پیامبر و بیداری وی نیز چنین است و بیشتر به رجم بر غیب همانند است. نتیجه‌ای که از تحلیل ابوزید به شکلی منطقی می‌توان گرفت حداکثر این است که رؤیا، پدیده‌ای است که استبعاد وحی شدن به پیامبر را بر طرف می‌کند.

خیال متصل صوفیه نیز به قدر کافی رازآلود و انحصاری خود ایشان است. پس برای ما که انسان‌های عادی - بدون قوای ادراکی ویژه برای صعود، مانند خیال - هستیم، نه خیال چیزی را روشن می‌کند؛ و نه به صورتی موجه می‌توانیم بپذیریم که وحی و رؤیا این‌همانی دارند. به خصوص که می‌دانیم در وحی، رابطه‌ای تخاطبی میان خداوند/فرشته و پیامبر برقرار می‌گردد؛ در حالی که رؤیا معمولاً چنین نیست.

۲-۲-۲. جمع‌پذیری با وحی زبانی

نظریه خیال یا تجربه صوفی اگر هم از توجیه کافی برخوردار نباشد، می‌تواند به دو شکل تعبیر و تفسیر شود. در یک تفسیر حداقلی، این نظریه قابل جمع با مراحل اول و دوم بحث ساختار وحی است. یعنی می‌توان گفت آنچه پیامبر در اتصال خیالی

درمی‌یابد، وحی زبانی و همان گزاره‌های قرآنی است. به نظر می‌رسد با توجه به قرائن موجود در گفتار ابوزید، مقصود او در دوره مصری همین است. به تعبیر بهتر، پس از این‌که ساختار وجودی وحی مشخص شد و معلوم گردید که سیری خیالی در وجود است که باعث ارتقای او می‌شود، نوبت به آن می‌رسد که بپرسیم: او در این سیر، چه چیزی را درمی‌یابد و از طریق این تماس، چه سنخ پیامی را دریافت می‌دارد یا معاینه می‌کند؟ ابوزید مصری، در دو مرحله اول از همان تلقی رایج زبانی سخن گفته و لذا باید گفت که متعلق وحی - هر ساختاری که داشته باشد - از سنخ زبانی و گزاره‌ای است.

به این ترتیب، او هنوز به همان باور اسلامی رایج در باب وحی گزاره‌ای پای‌بند است؛ ولی در تبیین تماس و ساختار ارتباط و حیانی، از نظریه خیال صوفیه بهره می‌گیرد. لذا می‌توان تنها نوآوری وی را این‌همانی رؤیا و وحی دانست. البته این واگویی‌ای افراطی از همان نظریه خیال است؛ ولی به هر صورت، بر خلاف صوفیه که به خواب و رؤیا بار ارزشی منفی می‌دهند و فقیهان و علمای رسمی را به خواب متهم می‌کنند و خود را بیدار می‌دانند، ابوزید مصری ارزشی مثبت برای خواب در نظر می‌گیرد؛ آن را با وحی یکسان می‌انگارد و دوام آن را باعث وحی در بیداری می‌داند. خیال صوفی نظریه‌ای است در راستای بیداری از خواب و غفلت وجودی، ولی نظر ابوزید در راستای احیای ارزش فرایند خواب حتی در بیداری است.

اما اگر تفسیر حداکثری از نظریه صوفیان را بپذیریم، دیگر با وحی زبانی جمع نمی‌شود و ابوزید تا این مقدار، با نظر صوفیه همراهی نکرده است. تفسیر حداکثری این است که صوفی، به مقام انکشاف ذات و فنا در برزخ اعلا می‌رسد و در آن حال، وجود صوفی با وجود محض متحد می‌شود. در این صورت، دیگر دوگانگی معنایی ندارد و نمی‌توان میان زبان و صوفی یا الفاظ و عالم، کثرتی مشاهده کرد. بدین ترتیب سخن گفتن از وحی زبانی بی‌وجه است؛ چنان‌که صوفی در مقام فنا و انکشاف - به تصریح ابن‌عربی - در مقام پیامبر، بلکه در مقام شارع قرار می‌گیرد و به قرآن تکلم می‌کند؛ یعنی با عالم معانی وجودی متحد گشته و از آن به شکل لفظی و زبانی تعبیر می‌کند. لذا فاعلیت زبان با خود اوست (ابوزید، ۲۰۰۷، صص ۲۹۰-۲۹۳). در این تعبیر

حداکثری که غایت مراد صوفیه است و با مکاشفه مسیحی در یک افق قرار دارد، دیگر سخن گفتن از وحی زبانی معنایی ندارد و صرفاً برون‌داد یا پدیدار بیرونی وحی، لفظی است. در این صورت می‌توان گفت که ابوزید نمی‌تواند میان نگرش معتزلی به دریافت وحی زبانی و کیفیت خیالی وحی، به نحو معقولی جمع کند و سازگاری و وفاق پدید آورد؛ لذا ابوزید مصری، به تفسیر نخست و تلقی رایج وحی زبانی معتزلی نزدیک‌تر است.

۲-۳. ناسازگاری با مبادی معرفت‌شناختی

اگر بپذیریم که ابوزید از تحلیل وجودی صوفیه دنباله‌روی کرده است، در این صورت باید به اختلاف روش صوفیه و روش‌های روزگار ما توجه کنیم. در روش صوفیه - و حتی قدما - تفکیک میان وجود و معرفت معنایی ندارد؛ چه رسد به پدیدارشناسی. در این نظام، معرفت به وجود باز می‌گردد و آن هنگامی معرفت درست حاصل می‌شود که اتحاد وجودی میان عالم و معلوم پدید آید. به این ترتیب، صوفی در پدیدار توقّف ندارد؛ بلکه به کنه وجودی نفوذ می‌کند. در این حال، صحبت از خطای صوفی یا اجتهاد ناصواب وی جایگاهی ندارد و در عصمتی تامّ وارد می‌شود. با توجه به این‌که صوفیه، پیامبران را از والا مرتبگان خود به شمار می‌آورند، دیگر این سخن ابوزید معنا ندارد که پیامبر اسلام را دارای اجتهاداتی ناصواب بداند یا به خطا در امور مادی (بارورسازی نخل) وصف کند. به عبارت دیگر، آن عصمت مطلق که ابوزید به دنبال آن بود تا بتواند به اعتبار سنت رأی دهد، پیدا شده است. معراج خیالی - بر فرض صحت - میان سنت و قرآن تفاوتی نمی‌گذارد؛ زیرا پیامبر، حقایق وجود را با معاینه تعبیر می‌کند. لذا تردید بنیادین در سنت، با این دیدگاه نمی‌سازد و تنها تردید مجاز آن خواهد بود که در سند و وثاقت نقل مناقشه نماید.

از سوی دیگر، ابوزید به وجهی عمل‌گرایانه، به دنبال تثبیت حاکمیت و سیطره عقل است. حال آن‌که دیدگاه صوفیان، بدون هیچ تعارفی نوعی امپریالیسم معرفتی برای آنان به وجود می‌آورد. لذا از این جهت نیز با عمل‌گرایی او ناسازگاری پیدا می‌کند. در حقیقت، تمام انتقاداتی که ابوزید از غزالی داشت و او را متهم به حاکمیت‌بخشی

اطلاقی به متون دینی می‌کرد، با این نگرش دامن‌گیر خود اوست؛ زیرا به تبیین وجودشناختی صوفیانه روی آورده است و این تبیین، هیچ جنبه خطاپذیری برای معرفت باقی نمی‌گذارد؛ یعنی اگر چه او از عصمت پیامبر دور شده بود، اما با نظریه خیال‌بدان بازگشته است.

از سوی دیگر، این تبیین، بر خلاف توقع، سکولار یا مبتنی بر پدیدار فرهنگی نیست؛ زیرا نظریه خیال صوفیه وارد وجه وجودی ماجرا می‌شود و از آن شرحی فراطبیعی به دست می‌دهد. اگر بگوییم این نظریه فراطبیعی نیست، معلوم نیست دیگر چه نظریه‌ای را می‌توان مبتنی بر اصول ماورایی و فراطبیعی دانست. حتی مسئله رؤیا هم یکی از امور فراطبیعی است که هنوز تحلیل مادی روشنی از آن در دست نداریم و لذا توسل به آن، مسئله را دنیوی یا عادی نمی‌کند؛ بلکه گذر از ابهامی به ابهام دیگر است.

اساساً چگونه می‌توان تصور کرد که کسی بتواند از اصل موضوع پدیدارشناسی، هرمنوتیک یا سکولار برای تبیین دفاع کند و با همین اصل موضوع که با فراطبیعت سر سازش ندارد، بتواند ساختار وحی را عادی‌سازی کند و در شمار امور طبیعی و مأنوس درآورد؟ در رابطه وحیانی، یک طرف ارتباط، خداوند/فرشته و طرف دیگر پیامبر است؛ پس هر توضیحی از وحی باید مبتنی بر پذیرش پاره‌ای از امور و فرآیندهای فراطبیعی باشد. در این صورت، نمی‌توان آن مبادی معرفت‌شناسی را به یاری تولید که در جوهر خود، بنا بر پیش‌فرض یا اصل موضوع، هر گونه تلقی فراطبیعی را تعلیق کرده‌اند. از آن بالاتر، حتی می‌توان گفت که ارائه چنین تحلیلی از «دین» به عنوان امر کلی ممکن نیست؛ مگر آن‌که وجه «دینی» آن را تعلیق کرده، به صورت یک آیین فرهنگی و پدیدار قومی به آن نگاه کنیم. اما ابوزید مصری کوشیده است که با حفظ باور اسلامی به دین، چنان تبیینی ارائه دهد. این کار نشدنی به نظر می‌آید.

نتیجه‌گیری

نظر ابو زید آن است که وحی در شکل گزاره‌ای آن، از طریق اتصال عوالم و صعود در خیال بر پیامبر وارد می‌شود. در این صورت، محتوا یا متعلق وحی، گزاره‌ای است اما ماهیت ارتباط همان اتصال وجودی عوالم و صعود پیامبر در عالم خیال است. او برای

مأنوس کردن این پدیده و ایجاد مقبولیت فرهنگی برای آن، به کهانت و شاعری تمسک یافته و آن را امری مقبول در فرهنگ عربی معرفی می‌کند. این رویکرد فرهنگی، باعث می‌شود وحی به سطح خرافه‌های فرهنگی فروکاسته شود و امری غیر اصیل تلقی گردد. ضمن این‌که ابوزید، هیچ نوع مطالعه میدانی ارائه نمی‌کند که بتواند این نوع مقبولیت فرهنگی را اثبات کند؛ بلکه به عکس، می‌توان گمان داشت که کهانت و ارتباط با جن در شاعری، نوعی امور ناپسند فرهنگی بوده و نمی‌توانسته یا نمی‌تواند باعث اعتبار قرآن و وحی شود. تبیین خیالی از وحی هم خالی از چالش‌های فلسفی نیست و ابوزید نتوانسته است به پرسش اصلی، پاسخی درخور ارائه کند و پاسخ را فرافکنی کرده است. پرسش اصلی این بود که خداوند چگونه می‌تواند با مخلوق خود ارتباط برقرار کند و گزاره‌هایی را به او انتقال دهد؟ همچنین باید گفت که مدل او، با انکار شدید خود قرآن مواجه است و این مدل اعتباری، از دید قرآن، اتهامی سنگین تلقی می‌شود و خود و پیامبر را از این اتهام مبرا می‌داند. عدم کفایت و نیز ناکارآمدی فلسفی این تبیین ابوزید، در کنار خلأهای روشی و استدلالی، سبب می‌گردد که تحلیل ابوزید را تحلیلی آشفته و نارسا بدانیم که نوآوری خاصی در آن دیده نمی‌شود.

یادداشت‌ها

۱. ابوزید مصری اصطلاحی است که برای دوره نخست تفکر او به کار می‌بریم؛ دوره‌ای که با مهاجرت او به اروپا در ۱۹۹۵م پایان یافت.

کتابنامه

قرآن مجید

ابن خلدون (۱۹۶۶)، المقدمة، القاهرة: کتاب التحرير.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۷)، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.

همو (۲۰۰۶)، النص والسلطة والحقیقة؛ ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة.

همو (۲۰۰۷)، فلسفة التأویل؛ دراسة فی تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة.

- همو (۲۰۰۸)، مفهوم النصر، بیروت: مرکز الثقافي العربي.
- الاتاسی، محمدعلی (۱۳۸۳)، «قرآن و فرهنگ زمانه»، خردنامه همشهری، ش ۲۰.
- کرمی، محمدتقی (۱۳۷۶)، «مفهوم وحی»، نقد و نظر، ش ۱۲.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی