

مبدأ فاعلی وحی قرآنی از نگاه متکلمان اسلامی و آراء جدید

عزالدین رضانژاد^۱، محمدباقر صداقت^۲، سیدعلی داعی نژاد^۳

چکیده

وحی قرآنی به جهت آنکه اساس و زیر بنای معرفت دینی و تعالیم اسلامی می‌باشد، مبدأ فاعلی آن از اهمیت والایی برخوردار است؛ زیرا اگر الهی بودن آن مورد شک و تردید قرار گیرد، معرفت‌بخشی آن زیر سؤال خواهد رفت. برخی نواندیشان، الهی بودن وحی قرآنی را به چالش کشانده و قائل به بشری بودن وحی قرآنی شده‌اند. برای باسابقه جلوه دادن دیدگاه خود فاعل بشری داشتن را به برخی از متکلمان سنتی نیز نسبت داده‌اند. از این رو ضروری است که فاعلی وحی قرآنی از دیدگاه متکلمان سنتی و آراء جدید با تکیه به منابع دینی بررسی گردد. این نوشتار با روش تحلیلی، توصیفی و تطبیقی در صدد بررسی دیدگاه‌های متکلمان اسلامی - که تفسیر سنتی از وحی دارند - و آراء جدید با اتکا به منابع دینی است که آیا از متکلمان سنتی کسی قائل به بشری بودن وحی قرآنی هستند؟ بعد از بررسی دیدگاه‌ها به این نتایج رسیده است که متکلمان سنتی بر الهی بودن وحی قرآنی اتفاق دارند. آیات و روایات نیز بر آن دلالت دارند و بشری بودن وحی قرآنی با منابع دینی سازگاری ندارد.

واژگان کلیدی: وحی قرآنی، فاعلیت الهی، متکلمان اسلامی، آراء جدید.

rezanejad39@yahoo.com

sadaghat11351@gmail.com

daeijehjad85@gmail.com

۱. استاد وعضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمیه

۳. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

نحوه استناد: رضانژاد، عزالدین، صداقت، محمدباقر، داعی نژاد، سیدعلی (۱۴۰۲).

«مبدأ فاعلی وحی قرآنی از نگاه متکلمان اسلامی و آراء جدید»، حکمت/اسلامی، ۱۰ (۲)، ص ۱۷۳-۱۹۵.

۱. مقدمه

وحی قرآنی از مبدأ صدور تا قرآن ملفوظ مراحل را طی نموده است. مرحله عالی در لوح محفوظ است (بروج (۸۵)، ۲۲) و مرحله متوسط در بیت المعمور یا قلب پیامبر است که در شب قدر از لوح محفوظ به صورت کلی و یکجا (قدر (۹۷) ۲) نازل شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۸). مرحله دانی قرآن ملفوظ است که به صورت تدریجی در مناسبت‌های مختلف به پیامبر اکرم^ﷺ نازل شده است (شوری (۴۲) ۷). مسأله فاعل وحی قرآنی در تمام مراحل، به خصوص مرحله سوم - که به تدریج در مناسبت‌های مختلف نازل شده - از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چون بیشتر مورد اختلاف می‌باشد. در مورد وحی قرآنی تا جایی که من نگارنده اطلاع دارم، در جمهوری اسلامی ایران از سال‌های ۱۳۷۵ به بعد تحقیق‌های خوبی از قبیل کتاب، پایان نامه و مقاله نوشته شده است. ولی در خصوص مبدأ فاعلی قرآن ملفوظ از دیدگاه متکلمان سنتی و آراء جدید بررسی نشده است. در این تحقیق، ابتدا مهم‌ترین تعاریف متکلمان اسلامی و آراء جدید از وحی بررسی و نقد گردیده و سپس به تبیین دیدگاه‌ها پرداخته است. متکلمان سنتی قائل به فاعلیت الهی در الفاظ و معانی قرآن هستند و در مقابل برخی نواندیشان اسلامی فاعلیت الهی را به معنای مبدأ فیض گرفته‌اند. برخی معانی وحی قرآنی را الهی و الفاظ را بشری و برخی دیگر برعکس الفاظ را الهی و معانی را بشری شمرده‌اند و برخی به خودآگاهی درونی پیامبر^ﷺ از قبیل لبریز شدن خودی دیگر به خود نبی، جهان‌بینی نبی و رؤیای رسولانه تفسیر نموده‌اند. این مقاله در صدد تبیین دیدگاه‌هاست که کدام دیدگاه با منابع دینی همخوانی دارد.

۲. مفاهیم اساسی

الف) وحی: نزد لغویان قدیم، وحی به معنای کتابت، اشاره، رسالت، الهام، تفهیم و القای علم به غیر به کار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۲۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۹۳). در اصطلاح، القای کلام خدا به انبیاست؛ چه به طور مستقیم باشد یا با واسطه ملانکه (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۰).
ب) قرآن: قرآن اگر مشتق از «قرء» باشد، در لغت به معنای جمع کردن و ضمیمه کردن آمده و اگر

مشق از «قراء» باشد، به معنای خواندن به کار می‌رود. در قرآن هر دو معنا صادق است؛ هم از الفبا تشکیل شده و هم خواندنی است (اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۸). در اصطلاح، کلام خداوند است که به صورت اوراق نوشته شده، در قلب‌ها حفظ شده، در زبان‌ها خوانده و در گوش‌ها شنیده می‌شود و اسم برای کتاب ما بین الدفتین است (قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۲۵۳).

ج (وحی قرآنی در قرآن: وحی قرآنی کلام لفظی خداوند است که به پیامبر فرمود: قرآن فصیح و گویا را بر تو وحی کردیم تا مردم مکه و پیروان آن را انداز کنی (شوری ۴۲)، ۷) و ما بهترین سرگذشت‌ها را از طریق قرآن به تو وحی کردیم (یوسف ۱۲)، ۳. وحی قرآنی بیش از هفتاد بار در قرآن ذکر شده و یکی از اقسام وحی رسالی است (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۴).

د (وحی قرآنی در روایات: در روایت آمده است شخصی از امام صادق علیه السلام از حقیقت قرآن سؤال کرد. امام در جواب فرمود: قرآن سخن خداوند، گفتار خداوند، کتاب خداوند، وحی خداوند و نازل شده از سوی خداوند حکیم و حمید است که هیچ‌گونه باطل در آن راه ندارد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴).

۳. وحی قرآنی در اصطلاح متکلمان سنتی

اکثر متکلمان اسلامی که تفسیر سنتی از وحی دارند، به طور خاص وحی قرآنی را تعریف نکرده‌اند؛ هرچند که از مطلق وحی تعاریف متفاوت ارائه دادند؛ مثلاً نزد شیخ صدوق، وحی کلام الهی است که خداوند توسط میکائیل و جبرئیل به انبیاء القا می‌کند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۱). از نگاه شیخ مفید، وحی کلام الهی است که خداوند گاهی بدون واسطه و گاهی با واسطه ملائکه به انبیاء می‌شنواند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۰). از نگاه طبرسی، وحی القای معانی در نفس به صورت خفی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰۵). از نظر فخر رازی، کلام خدا بر سه صورت به بشر القا می‌شود: یا معانی تنها در قلب القا می‌شود (مانند الهام به مادر موسی که قرآن تعبیر به «الاحیاء» کرده) یا عین کلام خدا القا می‌شود و بشر به طور مستقیم کلام را می‌شنود (مانند وحی به حضرت موسی که قرآن تعبیر به «أو من وراء حجاب» کرده) و یا کلام به واسطه شخص دیگر القا می‌شود؛ مانند وحی به پیامبر اسلام که قرآن تعبیر به «أو یرسل رسولاً فیوحی» کرده است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۱۱). ایچی معتقد است وحی القای کلام خداوند به تبی است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۳۱).

نزد علامه طباطبایی، «وحی» سخن گفتن آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی قابل درک نیست. بلکه درک و شعور دیگری می‌خواهد که در برخی افراد به عنایت و مشیت الهی پیدا می‌شود

(طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۵). به نظر رشید رضا "وحی" اخبار، شرایع و حکمت‌هایی است که خداوند به انبیاء نازل کرده و از آن آگاه نموده است (رشید رضا، ۱۴۲۶ق، ص ۳۰).

استاد مطهری می‌گوید: حقیقت وحی به «هدایت الهی» بازمی‌گردد. در قرآن همان‌گونه که واژه وحی در مورد هدایت انسان به‌کاررفته، در مورد هدایت رویدنی‌ها، جمادها و حیوان‌ها نیز به‌کار رفته است و فرق در مراتب و درجات هدایت است که بر حسب لیاقت و استعداد هر موجود متفاوت است و عالی‌ترین مرتبه آن وحی است که به پیامبران عطا شده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۷). وحی نزد استاد معرفت، نوعی برقراری رابطه میان عالم بالا و مادهٔ سفلی است (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۷). استاد سبحانی می‌گوید: وحی محصول ارتباط پیامبران با مقام ربوبی است و چنین ارتباطی قابل توصیف به ادراکات عادی و تبیین علل مادی نیست؛ هرچند می‌توان نمونه آن را در زندگی بشر به‌تصویر کشید؛ مانند الهام‌های الهی که از نگاه محتوی با وحی فرق دارد (سبحانی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳).

۴. تحلیل تعاریف مذکور

تعریف شیخ صدوق شامل وحی مستقیم که قرآن فرموده «أَنَا سُنَّلِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً» (مزمّل (۷۳) ۵) نمی‌شود. این نقد بر تعریف فخر رازی که وحی به پیامبر اسلام را با واسطه دانسته نیز وارد است؛ چون وی الا و حیا را الهام معانی بدون الفاظ و شنیدن کلام مستقیم را مخصوص حضرت موسی دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۱۳). در حالی که وحی قرآنی به‌طور مستقیم و با واسطه نازل شده است. در تعریف شیخ مفید، حالت گیرنده وحی بیان نشده که در بیداری بوده یا خواب؟ تعریف ایجی نیز مبهم است. وی بیان نکرده که القای سخن با واسطه بوده یا بدون واسطه. تعریف علامه طباطبایی نیز مبهم است و بیان نشده که سخنانی آسمانی را نبی مستقیم درک کرده یا با واسطه؟ در خواب بوده یا بیداری؟ تعریف طبرسی که گفته است وحی القای معانی در نفس به‌صورت خفی است، شامل وحی قرآن ملفوظ نمی‌شود.

تعریف رشید رضا نیز مبهم است. وی روشن نکرده که آن خبرها، شرایع و حکمت‌ها از جنس الفاظ بوده یا معانی، و چگونه نازل شده است؟ تعریف استاد مطهری ناظر به معانی لغوی وحی و هدایت تکوینی است، در حالی که وحی رسالی نزد متکلمان از نوع هدایت تشریحی و جعل قانون است که در تعریف وی هدایت تکوینی و تشریحی باز نشده است. تعریف استاد معرفت نیز مبهم است و مشخص نشده که رابطه بین عالم اعلا و عالم سفلی تکوینی بوده یا تشریحی؟ نقل و انتقال الفاظ و معانی بوده یا نه؟ تعریف استاد سبحانی نیز قابل تأمل است؛ چون از ظاهر آیات، روایات و اقوال متکلمان استفاده می‌شود که وحی نفس حقایق و معارفی است که به پیامبران القا می‌شود، نه

اینکه محصول ارتباط پیامبران با عالم ربوبی وحی باشد. استاد مصباح می‌گوید: وحی در اصطلاح به معنای القای مطلبی از جانب خداوند به انبیاء است؛ اعم از اینکه با واسطه باشد یا بدون واسطه، چه دیگران بشنوند یا نشنوند، چه از طریق مکتوب باشد که پیامبران ببینند یا مطلبی به قلبشان الهام شود، چه در خواب صورت گیرد یا در بیداری» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۹-۵۰). تعریف وی ناظر به مطلق وحی رسالی است نه خصوص وحی قرآنی محل بحث.

۴-۱. تعریف مختار

با توجه به معانی وحی قرآنی از حیث لغت، قرآن، روایات و اصطلاح متکلمان می‌توان وحی قرآن ملفوظ را چنین تعریف نمود: وحی قرآنی القای الفاظ و معانی از جانب خداوند به پیامبر در بیداری از طریق غیر معمول است؛ خواه به‌طور مستقیم باشد، یا به‌واسطه ملک که به‌منظور ابلاغ به مردم و هدایت افراد بشر نازل شده است.

۴-۲. وحی قرآنی در نگاه برخی نواندیشان

نواندیشان غیر اسلامی بر دو گروهند: برخی که اعتقاد به خدا ندارند، وحی را به تجلی شخصیت باطنی و نبوغ فکری شخص پیامبر تفسیر نمودند (فروید، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱؛ رشید رضا، ۱۴۲۶ق، ص ۲۶). برخی دیگر که اعتقاد به خدا دارند، وحی را به تجربه دینی تفسیر کرده‌اند (پترسون و جمعی، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۴۸۷). نواندیشان اسلامی نیز از وحی قرآنی تفسیر طبیعت‌گرایانه ارائه نمودند. برخی مانند شاه ولی‌الله دهلوی و به‌تبع آن حامد ابوزید و سروش طبق برخی دیدگاه‌هایشان وحی قرآنی را به الهام معانی در قلب دانسته‌اند (هندی، ۱۳۳۴ق، ج ۱، ص ۴؛ ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۷۶، گفت‌وگوی سروش با میشل هوینیک درباره قرآن، ۱۳۸۶).

سید احمدخان هندی وحی قرآنی را به جوشش فطرت نبی تفسیر کرده (هندی، همان، ص ۵۹-۶۰) و اقبال با دید عرفانی، وحی قرآنی را به لبریز شدن خودی دیگر به خود پیامبر تفسیر نموده است (لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۴). سروش نیز در قول دیگر، وحی قرآنی را بر مشاهده رؤیای شخص پیامبر[□] تفسیر کرده است (سروش، ۱۳۹۵، ص ۸۰-۸۱). شبستری هم وحی را به کلام و سخن مؤثر تفسیر کرده و می‌گوید: «هر کلام که به مخاطب اثر کند، کلام خداست؛ چه از دهن پیامبر خارج شود یا از دهن دیگران» (شبستری، ۱۳۹۵، ص ۷-۱۷). مقصود در اینجا دیدگاه نواندیشان اسلامی است که در ادامه این نوشتار به تحلیل دیدگاهشان پرداخته می‌شود.

۴-۳. مبدأ فاعلی وحی قرآنی از نگاه متکلمان سنتی

متکلمان که تفسیر سنتی از وحی دارند، به اتفاق وحی قرآنی را از حیث الفاظ و معانی الهی می‌دانند

(صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۵۳؛ قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷) و برای اثبات مسأله ادله‌ای را ذکر نموده‌اند.

الف) آیات قرآن: عده‌ای از متکلمان اسلامی می‌گویند: آیات دلالت بر این دارند که قرآن از جانب خداوند حکیم و حمید نازل شده؛ به جهت اینکه هیچ‌گونه باطل در آن راه ندارد (فصلت (۴۱)، (۴۲). قرآن جداکننده حق و باطل است و جز خدا کس دیگری نمی‌تواند جداکننده حق و باطل باشد (آل عمران (۳)، (۶۲)؛ «وَأَنَّهُ قَوْلُ فَصْلٍ» (الطارق (۸۶)، (۱۳ و ۱۴). خداوند خودش را متکلم بیان کرده؛ «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (النساء (۴)، (۱۶۴). خداوند قرآن را کلام خود خوانده فرموده است: ای پیامبر! اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، به او پناه بده تا کلام مرا بشنود: «فَأَجِزُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه (۹)، (۶). خداوند خودش را فاعل و حافظ قرآن معرفی کرده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر (۱۵)، (۹). همه این آیات دلالت بر فاعلیت الهی قرآن دارند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۵۳؛ رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۰۴).

بررسی دلیل قرآنی

تک تک آیات قرآن در مرحله دوم دلالت بر الهی بودن قرآن دارند. به دلیل اینکه این آیات در میان کل قرآن است و الهی بودن قرآن اول به واسطه اعجاز قرآن که گاهی تحدی به مثل قرآن کرده (اسراء (۱۷) ۸۸) و گاهی تحدی به سوره‌ای از قرآن نموده (یونس (۱۰) ۳۷) ثابت شده است و اعجاز بیانگر دلیل عقلی بر الهی بودن قرآن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۶۴).

ب) روایات: اخبار متواتر از عصر نزول قرآن تاکنون به صورت متصل نسلی بعد از نسل به ما رسیده که قرآن از جانب خداوند نازل شده است (باقلانی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶؛ معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۷؛ خوبی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۴۹). حمصی به استناد حدیث پیامبر، الهی بودن قرآن را از ضروریات دین اسلام شمرده است (حمصی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۲). قاضی می‌گوید: به دو دلیل قرآن کلام خداوند است؛ اول اینکه خداوند کلامش را در چیزهایی مانند درخت، سنگ و ریگ‌ها ایجاد می‌کند که بر هیچ کس دیگری مقدور نیست. دوم اینکه مُخْبِر صادق خبر داده که قرآن کلام خداوند است و اگر کلام خدا نمی‌بود، پیامبر صادق از الهی بودن آن خبر نمی‌داد (قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷).

ج) اعجاز: اکثر متکلمان اسلامی برای الهی بودن قرآن به اعجاز تمسک کرده و می‌گویند: قرآن معجزه و فعل الهی است که تحدی کرده و از بشر هم‌ارود خواسته و هیچ بشری نتوانسته با آن معارضه کند. این شامل خود پیامبر نیز می‌شود که او نیز مانند قرآن نمی‌تواند بیاورد. اگر می‌توانست، حداقل در یکی از خطبه‌هایش مانند قرآن دیده می‌شد. درحالی‌که در هیچ خطبه پیامبر مانند قرآن نیامده است (مرتضی، ۱۳۸۲، ص ۹۳؛ فخررازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۵۹؛ خوبی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۳).

۴-۳-۱ بررسی دلیل اعجاز

آیا معجزه‌ها فعل مستقیم خداوند است که نفوس انبیاء جز اظهار هیچ‌گونه نقشی در صدور آنها ندارند و یا اینکه نفوس انبیاء به اذن خدا در صدور معجزه‌ها نقش دارند؟ در مسأله دو دیدگاه وجود دارد: ۱. اشاعره با انکار رابطه علی و معلولی در خلقت موجودات می‌گویند: خلقت تمام موجودات و معجزه‌ها فعل مستقیم خداوند است (ایبسی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۵۱) و عده کثیری از متکلمان امامیه (مانند، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، طبرسی، ابوصلاح حلبی و علامه مجلسی) با انکار قاعده الواحد نیز معجزه‌ها را فعل مستقیم خداوند می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷؛ مرتضی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۲۶؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵۵).

۲. متکلمان معتزله و عده‌ای از امامیه (مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری) نفوس انبیاء را در تحقق معجزه دخیل می‌دانند. علامه می‌گوید: «از بررسی آیات مربوط به معجزه استفاده می‌شود که نفوس انبیاء تأثیری در معجزه‌ها داشتند» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۴؛ مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۳؛ قاضی، ۱۹۶۵م، ج ۹، ص ۲۳-۹۴).

بنابراین کسانی که معجزه را فعل مستقیم خدا می‌دانند، استدلالشان روشن است. قرآن معجزه است، معجزه فعل مستقیم خداوند است و قرآن فعل مستقیم خداوند است. اما طبق دیدگاه دوم که نفوس انبیاء را در تحقق معجزه دخیل می‌داند نیاز به توجیه دارد. نمی‌شود هم قائل به نقش نفوس انبیاء در تحقق معجزه شد و هم نقش نفس پیامبر اکرم را در تحقق قرآن نفی کرد.

توجیه اول این است که معجزه مصادیق متعدد دارد. بعضی مانند قرآن، علمی و خالد است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶۷) و بعضی مانند تبدیل شدن عصا به اژدها، شق القمر، تکلم کودک در گهواره، تولد فرزند بدون پدر و امثال آنها، حسی و زودگذر است. پس باید قائل به تفصیل شد که بعضی معجزه‌ها (مانند تولد حضرت عیسی بدون پدر) فعل مستقیم خداوند است؛ چون نفس پیامبری نبوده تا در ایجاد معجزه تأثیرگذار باشد. بعضی معجزه‌ها به اذن خداوند فعل پیامبرانند؛ مانند شفای بیماران یا نزول باران و طوفان دوران حضرت نوح و امثال اینها. با این توضیح، دیدگاهی که نفوس انبیاء را مؤثر در ایجاد معجزه می‌داند، در بعضی معجزه‌هاست نه در کل معجزه‌ها و قرآن از معجزه‌های است که مستقیم فعل خداوند می‌باشد (لطیفی، بی‌تا، ص ۱۲۰-۱۲۱).

توجیه دوم اینکه مراد کسانی که نفوس انبیاء را در تحقق معجزه مؤثر می‌دانند، حالت انفعال و قبول است که انبیاء معجزه را از خداوند دریافت می‌کردند. نمونه بارز آن قرآن است که پیامبر این معجزه خالده را از خدا دریافت نموده است؛ به‌خصوص بر مبنای حکما که نفوس انبیاء وحی را از عقل فعال اخذ می‌کنند و در جزئی‌سازی آن نیز نقش دارند. ولی توجیه دوم در همه معجزه‌ها کاربرد ندارد؛ چون در بعضی معجزه‌ها (مانند شفای بیماران و امثال آن) نفوس انبیاء نقش فاعلی داشتند.

لذا توجیه اول بهتر است که بعضی معجزه‌ها مانند قرآن فعل مستقیم خداوند است و بعضی مانند شفای بیماران به اذن الله فعل پیامبر است. لذا نفس پیامبر در صدور قرآن نقش ندارد.

د) اجماع: برخی متکلمان اسلامی بر الهی بودن وحی قرآنی به اجماع متکلمان، و برخی مانند سدید الدین حُمّصی و ایجی به اجماع انبیاء تمسک نموده‌اند (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۸۷؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۱۲؛ ایجی، ۱۳۲۰ق، ج ۸ ص ۹۱). فخر رازی می‌گوید: متکلم بودن خداوند به ایجاد الفاظ امر و نهی است که ما با معتزله در مخلوق بودن الفاظ قرآن اختلاف نداریم و قرآن ملفوظ از نظر ما و معتزله مخلوق خداوند است (فخر رازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۴۸). آنچه تا به حال از سخنان متکلمان اسلامی گذشته به دست می‌آید اینکه همه متکلمان اسلامی که تفسیر سنتی از وحی دارند، وحی قرآنی را از حیث الفاظ و معانی الهی می‌دانند و این دیدگاه مورد تأیید منابع دینی است. بنابراین متکلمان سنتی به اتفاق، قرآن ملفوظ را الهی می‌دانند و نسبت بشری دادن به آنها از طرف برخی نواندیشان که معتزله نیز قائل به بشری بودن وحی قرآنی بوده، نادرست است.

ابوزید و سروش می‌گویند: معتزله که قرآن را حادث می‌دانند نیز قائل به بشری بودن قرآن است؛ به جهت اینکه در واژه حادث این معنا نهفته که قرآن در ارتباط با عالم واقع و به تناسب نیازهای جامعه عصر نزول نازل شده که شأن نزول دارد و قرآن از خودش به (ذکر محدث) یاد کرده و ذکر محدث یعنی ذکر نو شونده در مقابل قدیم. لذا قرآن محصول تعامل پیامبر با مردم محیطش بوده است (ابوزید، ۱۳۷۶، ص ۳۶۱؛ گفت‌وگوی جان هیک و عبدالکریم سروش، ۱۳۸۶، ص ۱). این نسبت از جهاتی نادرست است؛ زیرا اولاً متکلمان سنتی ادعای اجماع نموده‌اند. ثانیاً حادث به معنای ذکر نو شونده نیست، بلکه به معنای وجود بعد از عدم است. ثالثاً بزرگان معتزله قائل به الهی بودن وحی قرآنی بودند. قاضی عبدالجبار می‌گوید: مذهب ما معتزله بر این است که قرآن مخلوق و کلام خداوند است و به پیامبرش نازل کرده تا دلیل بر نبوت او باشد (قاضی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۷). لذا نسبت بشری دادن وحی قرآنی به متکلمان معتزله کاری غیر محققانه است.

۵. فاعل وحی قرآنی از نگاه آراء جدید

نواندیشان اسلامی بر چند گروه‌اند: برخی قرآن را بشری دانسته‌اند و وحی را به تجربه نبوی تفسیر کرده‌اند برخی فاعلیت الهی را به معنای مبدأ فیض گرفته‌اند. برخی دیگر فاعلیت الهی را به طور ناقص پذیرفته بدین معنا که بعضی معانی را الهی و الفاظ را بشری و بعضی دیگر برعکس الفاظ را الهی و معانی را بشری دانسته است.

۱-۵. الهی بودن معانی وحی قرآنی و ادله آن

شاه ولی الله دهلوی به طور رسمی مدعی شد تنها مضمون وحی قرآنی الهی است (هندی، ۱۳۳۴ق،

ج ۱، ص ۴؛ هرچند این نظریه در سده‌های چهارم و پنجم قمری نیز میان قرآن‌پژوهان به صورت قول نادر مطرح بوده است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۲). بعضی معاصران در غرب می‌گویند: در وقایع وحیانی، پای خداوند و بشر دخیل است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۶۸). ابوزید و سروش نیز گاهی وحی را به الهام معانی تنها تفسیر کرده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۲۱: گفت‌وگوی سروش با میشل هویینگ درباره قرآن، ۱۳۸۶). طبق این دیدگاه فقط معنای قرآن الهی است به ادله ذیل:

۱. نزد عرب قبل از اسلام، وحی فقط به معنای الهام معانی کاربرد داشته و در قرآن هم به معنای الهام استعمال شده است؛ مثل وحی به مادر حضرت موسی (قصص (۲۸) ۹) و زنبور عسل (نحل (۱۶) ۶۸). تکلم خداوند با بشر به سه صورت امکان دارد: وحی به معنای الهام، تکلم از پس پرده و تکلم به واسطه ملک (شوری (۴۲)، ۵۱). وحی به واسطه ملک از نوع الهام است، به دلیل آیه «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينَ عَلَى قَلْبِكَ» (بقره (۲)، ۹۷) چون روح الامین فقط معنا را در قلب پیامبر الهام کرده و الهام همواره غیر زبانی است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۹۲ - ۹۴ - ۵۲۱).

۲. الهی دانستن الفاظ قرآن با تواتر قرائت سازگاری ندارد؛ چون لازم می‌آید در کلام الهی انحراف پیش آید؛ مثلاً بعضی قراء «کالصفوف المنفوش» خوانده و بعضی «کالعهن المنفوش» (قارعه (۱۰۱) ۵) خوانده‌اند و قطعاً یکی از این دو قرائت اشتباه است که خاورشناسان همین اختلاف قرائت را دلیل به تحریف قرآن شمرده‌اند، پس الفاظ قرآن الهی نیست و از ناحیه قراء است (ابوزید، همان، ص ۵۱۷).

نقد

نزد لغویان قدیم وحی فقط به معنای الهام کاربرد نداشته، بلکه در معانی اشاره، کتابت، رسالت، بعثت، سرعت و افهام به غیر نیز استعمال شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۲۰). در قرآن نیز وحی تنها به معنای الهام غیر زبانی به کار نرفته، بلکه به معنای کلام لفظی نیز استعمال شده است. خداوند به موسی فرمود: به وحی گوش فراده: «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه (۲۰)، ۱۳) به پیامبر اسلام فرموده است: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (شوری (۴۲)، ۵۲)؛ قرآن را با لفظی عربی بر تو وحی کردیم. خداوند برای رفع نگرانی پیامبر از نگهداری قرآن وعده قرائت و حفظ قرآن را می‌دهد: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت (۷۵)، ۱۶-۱۹). آیات مذکور بیان‌کننده این است که وحی در قرآن تنها به معنای بدون الفاظ استعمال نشده است.

تواتر قرائت را هرچند بعضی پذیرفته‌اند (زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۰۲)، ولی محققان مذهب شیعه و عده‌ای کثیری از محققان اهل سنت انتساب تواتر قرائت را به پیامبر قطعی ندانسته‌اند و معتقدند قرائت‌های هفت‌گانه اختیارات همین قراء هستند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷۱؛ خوبی، ۱۳۸۲،

ص ۱۷۸، ص ۳۱۹). امام صادق علیه السلام فرمودند: قرآن واحد از نزد خدایی واحد نازل شده و این اختلاف قرائات از نزد راویان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۰).

۲-۵. الهی بودن الفاظ وحی قرآنی و ادله آن

ابوزید گاهی فقط الفاظ قرآن را الهی دانسته و می‌گوید: «وحی قرآنی عمل ارتباطی میان خدا و پیامبر است که چهار رکن دارد: فاعل خدا، قابل پیامبر، پیام زبان و آورنده پیام ملک. نقطه اشتراک بین فرستنده و گیرنده فقط زبان است که توسط ملک نازل شده است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۹۴).

وی در مدلل سازی آن آورده که در عمل وحی دو دیدگاه مطرح است: اول در سطح عمودی، خدا الفاظ و معانی را به جبرئیل و در سطح افقی، جبرئیل به پیامبر القا کرده است. این دیدگاه مبتنی بر فرضیه وجود قبلی قرآن در لوح محفوظ است و ما وجود قبلی آن را قبول نداریم. دوم در سطح عمودی، خداوند معانی تنها را به جبرئیل الهام کرده و در سطح افقی، جبرئیل معنا را به قلب پیامبر القا نموده است که آیه «نزل به الروح الامین، علی قلبک» (شعراء (۲۶)، ۱۹۳-۱۹۴) به آن اشاره دارد و یا معانی را در قالب الفاظ القا کرده که هر دو صورت - چه الفاظ از پیامبر باشد یا از جبرئیل - با متن قرآن همخوانی ندارد؛ چون قرآن خودش را یک متن زبانی معرفی کرده و تغییر الفاظ قرآن را تحریف شمرده است (اسراء (۱۷)، ۷۳). لذا باید قائل شویم که در سطح عمودی و افقی، ارتباط بین فرستنده و گیرنده فقط زبانی و الفاظ بوده و معنا بشری است که هر کس می‌تواند در آن تصرف و تفسیرهای گوناگونی از آن ارائه دهد (ابوزید، ۱۳۷۶، ص ۳۹۰-۳۹۶). نقل و عقل این مطلب را تأیید می‌کند. امام علی علیه السلام فرموده است: قرآن بین دو پوشه سخن نمی‌گوید و مردم از زبان آن سخن می‌گویند (وصفی، ۱۳۸۸، ص ۵۲). عقلاً نیز اگر قرآن دارای معانی ذاتی باشد، دو صورت متصور است؛ یا پیامبر معنای ذاتی را درک می‌کند یا نمی‌کند که هر دو صورت مشکل دارد:

در صورت درک معنای ذاتی لازم می‌آید که پیامبر به جای خدا نشسته و بوی الوهیت دهد (گلی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۸).

در صورت عدم درک لازم می‌آید که پیامبر کلام خدا را نفهمیده است. لذا بهتر است بگوییم قرآن معنای ذاتی ندارد.

نقد

انکار وجود قبلی قرآن خلاف قرآن است که از وجود قبلی خود در لوح محفوظ خبر داده است: «بل هو قرآن مجید فی لوح محفوظ» (بروج (۸۵) ۲۱ و ۲۲). کلام امام علی علیه السلام ظهور بر این ندارد که قرآن صامت معنای ذاتی ندارد. بلکه ظهور بر این دارد که قرآن سخن نمی‌گوید؛ چون حضرت

فرموده است: بعضی آیات قرآن گواه برخی دیگر و تفسیرکننده بعضی دیگر است (رضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۳۳، ص ۲۹۹). گواه و تفسیر در جایی صادق است که معنای ذاتی داشته باشد. آیات قرآن از جهت ظهور معانی بر دو گونه است؛ یا خود ظهور در معنا دارد و یا به واسطه آیات دیگر ظهور می‌یابد: «القرآن یفسر بعضه بعضاً» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۰). بنابراین آیات قرآن معنای ذاتی دارند و پیامبر با مقام نبوت معنای ذاتی قرآن را می‌فهمد.

۶. فاعلیت الهی به معنای مبدأ فیض

سید احمدخان هندی می‌گوید: وحی همان جوشش ملکه نبوت است که خداوند از کودکی در نهان نبی کار گذاشته و فاعلیت الهی به معنای مبدأ فیض است (هندی، ۱۳۳۴ق، ج ۱، ص ۵۸-۵۹).
ادله این دیدگاه چنین است:

۱. نزول تدریجی قرآن در مناسبت‌های مختلف گواه بر این است که فرشته وحی مانند سایر قوای نفسانی نبی در وجود وی نهفته شده و این ملکه فطری هر زمان با حوادث و یا سؤال‌های بیرونی روبه‌رو می‌شد، به تناسب آنها واکنش نشان داده و چیزی را از خود اظهار می‌کرده است؛ مانند دانشمندی که ملکاتی از علوم و فنون مختلف در ذهن دارد و بدون محرکی بیرونی هیچ‌یک از ملکات به کار نمی‌افتد، ولی هر زمان که با سؤال، حادثه و یا نیاز جامعه روبه‌رو شد، ملکات ذهنی وی برای پاسخ‌گویی به کار می‌افتد. لذا قرآن هم یک نوشته از قبل نبوده، بلکه حوادث و سؤال‌های بیرونی ملکه قدسیه نفس پیامبر را وادار به ایجاد متن می‌کرد و نفس نبی وحی را صادر می‌کرد.
۲. اعجاز قرآن در نظم، فصاحت و بلاغت آن نیست؛ چون بسیاری از نگارش‌های انسانی نیز در نظم بی‌نظیر است. بلکه اعجاز قرآن به هدایت‌گری آن است و هدایت‌گری دلیل بر این است که فطرت پاک و نورانی پیامبر بود که در مدت چهل سال میان قومی که جز طغیان‌گری چیزی دیگر بلد نبود زندگی کرد و آنها را هدایت کرده است. چنین هدایت‌گری جز از طریق ملکه نبوت امکان ندارد (همو، ص ۱۶-۶۵).

نقد

اولاً همان‌طور که گذشت، انکار وجود قبلی قرآن منافی آیه قرآن است. ثانیاً نزول تدریجی قرآن با ماورائی بودن و فاعلیت الهی هیچ‌گونه منافاتی ندارد؛ چون در علم خداوند گذشته و آینده معنا ندارد. خداوند از ابتدا تا انتهای عالم با حوادث ریز و درشت و زندگی پر پیچ‌و‌خم افراد بشر را می‌داند و به تناسب هر مسأله و نیاز افراد بشر قانون و اساس‌نامه جاوید جعل کرده و به تناسب نیاز جامعه و افراد بشر به تدریج به پیامبر نازل کرده است. ثالثاً هندی بین منشأ وجود قرآن و اسباب نزول قرآن خلط کرده منشأ وجود قرآن علم ازلی خداوند است (خویی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۹) و اسباب نزول

تدریجی قرآن حوادث خارجی است. رابعاً همان‌طور که قرآن در هدایت‌گری اعجاز دارد، در فصاحت، بلاغت و نظم نیز اعجاز دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۵۷).

۷. وحی لبریز شدن خودی دیگر (تجربه دینی)

شبهه نظر هندی را اقبال در فاعلیت وحی قرآنی مطرح کرده و قائل به تجربه دینی شده است؛ هرچند اصل تجربه دینی وارداتی از غرب است که گوهر دین را تجربه انبیاء می‌دانند. برخی مانند "شلایر ماخر" گوهر دین را احساس نیروی متعالی صرف دانسته‌اند. بعضی تجربه دینی را هم‌ردیف تجربه حسی قرار داده و بعضی به نیروی مافوق طبیعی تفسیر کرده‌اند (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۱، ۴۴ و ۱۰۷). ولی مورد بحث ما نواندیشان اسلامی است. از میان متکلمان اسلامی اولین کسی که تجربه دینی را مطرح کرده، اقبال لاهوری بود. وی در تجربه دینی یک خودی دیگر را مطرح کرد و گفت: در فطرت انسان دو خود (یک خود شخص و یک خود دیگر) وجود دارند. وحی قرآنی لبریز شدن خودی دیگر روحانی بر خود پیامبر است که قرآن از آن خودی دیگر یا (مَنْ مُطْلَق) تعبیر به «اول، آخر، باطن و ظاهر» نموده است. بنابراین ماهیت تجربه دینی اقبال در مسأله وحی، همان خودآگاهی درونی شخص پیامبر است که مانند سایر قوی در نهاد نبی به‌عنوان رهبر کار گذاشته شده و همه‌وقت به رشد خود ادامه می‌دهد. هر زمانی که جامعه بشری نیاز به یک زندگی حیات‌بخش پیدا کرد، آن پیامبری درونی زندگی فعلی پر از خرافات را دگرگون نموده و یک زندگی معقولانه و ملایم با طبع انسانی را پیشنهاد می‌کند (لاهوری، بی‌تا، ص ۱۲۴، ۱۶۸-۱۷۰). بنابراین از نظر اقبال، فاعل وحی قرآنی خودی دیگر در درون نبی است.

دلیل

اقبال تجربه دینی (خودآگاهی باطنی) را به تجربه حسی و تجربه تاریخی قیاس کرده و می‌گوید: همان‌طور که انسان به جهان خارج با تجربه حسی معرفت پیدا می‌کند و به سرگذشت پیشینیان با تاریخ آشنایی می‌یابد، با دین و حق با تجربه باطنی و خودآگاهی درونی معرفت پیدا می‌کند. وی بین تجربه حسی و تجربه باطنی در شناخت واقع فرق نگذاشته است. او منابع معرفت‌شناختی را منحصر به سه تجربه حسی، تاریخی و درونی دانسته و با انحصار منابع معرفت‌شناختی وحی را به خودآگاهی باطنی تفسیر کرده است (لاهوری، بی‌تا، ص ۲۳ و ۱۴۷).

نقد

اولاً نظر اقبال مخالف قرآن است که می‌فرماید: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم ۵۳، ۳-۴). ثانیاً در دین اسلام منابع معرفت‌شناختی منحصر به سه تجربه نیست، بلکه یکی از منابع شناخت وحی

الهی است که از عالم غیب به پیامبر القا می‌شود. تجربه دینی یک امر درونی است که به قول اقبال، خود پیامبر با خودی دیگری درونی ارتباط پیدا کرده و وحی را تجربه می‌کند و منشأ وحی همان خودی دیگر است. ثالثاً وی در شناخت بین تجربه حسی و تجربه دینی فرق نگذاشته است. در حالی که در شناخت واقع بین دو تجربه فرق است. در تجربه حسی، شخص تجربه‌گر بر محسوس احاطه علمی دارد، ولی در تجربه دینی، شخص تجربه‌گر به امر قدسی احاطه علمی ندارد. رابعاً وی در تفسیر وحی کاملاً متأثر از دانشمندان غربی بوده که در جای‌جای کتاب احیای فکر دینی در اسلام، به قول وایتهد، کانت، شلایر ماخر، جیمز، آلستون و امثال آنها استناد نموده است (همو، ص ۳۰-۸۴).

۸. وحی قرآنی محصول گفتگوهای جامعه عصر نزول

ابوزید گاهی می‌گوید: متن قرآن با واقعیت‌های خارجی رابطه دیالکتیکی دارد. یعنی رابطه قرآن و وقایع عصر نزول طرفینی است. ابتدا فرهنگ جامعه و گفت‌وگوهای پیامبر با مردم عصرش به قرآن شکل داد و سپس قرآن هم به فرهنگ و جامعه شکل می‌دهد. وی با انکار وجود ماورائی قرآن می‌گوید: کلام فعل خداوند است و خداوند فعل خود را از طریق همین قوانین طبیعی، یعنی از طریق گفت‌وگوهای پیامبر با مردم جامعه عصرش انجام می‌دهد و قرآن محصول همین گفت‌وگوست (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸-۱۴۹ و ۵۰۵). در این صورت، قرآن قبل از گفت‌وگو وجود نداشته و محصول قوانین طبیعی است. ولی ارتباطش با خدا در این است که خدا از طریق قوانین طبیعی خلق کرده است.

ادله

اولاً انعکاس اقوال و فرهنگ‌های متنوع پیشینیان و جامعه عصر نزول در قرآن، دلیل بر این است که فرهنگ‌های پیشینیان و جامعه عصر نزول در شکل‌دهی قرآن دخالت داشته و قرآن نیز یک متن تاریخی است که در شکل‌دهی عناصر فرهنگی جامعه عصر نزول نقش دارد. ثانیاً مکی و مدنی بودن آیات و سوره‌های قرآن دلیل بر این است که قرآن محصول گفت‌وگوهای پیامبر با جامعه عصر نزول است. به جهت اینکه معیار در مکی و مدنی بودن آیات، هجرت پیامبر است. اگر آیه بعد از هجرت، ولو در مکه نازل شده باشد "مدنی"، و آیاتی که در سفر هجرت به سوی مدینه در راه نازل شده "مکی" است. بنابراین هجرت و متن قرآن باهم پیوند خورده است. بدین معنا که واقعیت در متن منعکس شده و متن هم در واقعیت جریان پیدا کرده است. نحوه سخن گفتن قرآن با تغییر واقعیت تغییر یافته است (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸-۱۴۹ و ۵۰۵).

نقد

انعکاس گفتارها و سرگذشت‌های اقوام گذشته در قرآن دلیل نمی‌شود که قرآن محصول گفت‌وگوهای پیامبر با بشری عصر نزول باشد. بلکه بر عکس، دلالت بر علم مطلق فاعل این متن را دارد که برای هدایت افراد بشر از روش انعکاس اقوال، افعال و فرهنگ‌های پیشینان استفاده کرده و انعکاس افعال گذشتگان رویش خوبی برای هدایت افراد بشر است و نقش داشتن وقایع طبیعی در ایجاد قرآن (مانند هجرت پیامبر و حوادث دیگر) از جهاتی مشکل دارد:

اولاً لازم می‌آید که خدا قبل از وقوع حوادث علم نداشته تا یک قانون را جعل کرده باشد.

ثانیاً لازم می‌آید که علم خدا علم انفعالی باشد. یعنی خدا از حوادث خارجی متأثر شده و قانون را جعل کرده است.

ثالثاً مخالف صریح قرآن است که از وجود ماورایی خود در لوح محفوظ خبر داده است (بروج (۸۵)، ۲۱ و ۲۲). حق این است که خداوند با علم ازلی خود تمام حوادث ریز و درشت را قبل از وقوع آنها می‌دانست و قوانین را در لوح محفوظ جعل کرده که به اقتضای شرایط و احوال به تدریج تنزل داده است. وی بین ایجاد قانون و تنزل قانون خلط کرده است.

۹. وحی قرآنی محصول جهان‌بینی پیامبر ﷺ

شبستری می‌گوید: پیامبر با جهان‌بینی خاص، جهان خارج را خوب شناخت و شناخت خود از جهان را در قالب زبان عربی به شکل قرآن به مردم بیان کرد و قرآن محصول جهان‌بینی پیامبر است و در عین حال کلام خدا هم هست؛ چون ادعای پیامبر این نبوده که خود وی تصمیم به چنین تکلمی گرفته باشد. بلکه تجربه وی این بوده که از جانب خداوند برگزیده شده و به دلیل کلمه «اصطفاء» که در قرآن آمده و توانایی ساختن به چنین تکلمی وحی است. از نظر وی، دایره وحی وسیع است. هر کلام مؤثری که شنونده را متوجه خدا کند وحی است؛ چه از دهان پیامبر شنیده شود یا از دهان انسان‌های دیگر (شبستری، ۱۳۹۵، ص ۷-۱۷).

ادله

اولاً تاریخ گواهی می‌دهد که پیامبر قرآن را کلام خود می‌دانست و کلام مرکب از لفظ و معناست. پس لفظ و معنای قرآن کلام پیامبر است. ثانیاً طبق قاعده زبان‌شناسی، اگر قرآن کلام پیامبر نباشد و او مانند بلندگو فقط انتقال‌دهنده حروف و اصوات به مخاطبان باشد، چنین کلام برای مخاطبان قابل فهم نیست و کلامی غیر مفهوم نمی‌تواند مبنای دعوت به حق قرار گیرد. ثالثاً در موارد متعدد قرآن آمده که پیامبر از جانب خدا برانگیخته شده و معنای برانگیختگی این است که پیامبر صرف انتقال‌دهنده اصوات نبوده است؛ چون کسی به بلندگو نسبت برانگیختگی نمی‌دهد (همو، ص ۷-۹).

نقد

اولاً در هیچ‌جا پیامبر قرآن را کلام خود نخوانده است. بلکه برعکس، در روایاتی که در منابع روایی و تفسیری از پیامبر روایت شده، ایشان فرموده‌اند: قرآن از جانب خداوند به ما نازل شده، همچنان‌که باقی کتب بر انبیای گذشته از جانب خداوند نازل شده بودند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹). ثانیاً قرآن فرموده است: آنچه پیامبر می‌گوید، چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست؛ «إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم ۵۳، ۴).

ثالثاً شرط زبان‌شناسی در تفهیم و تفاهم بین انسان‌ها، بشری بودن زبان است نه بشری بودن متکلم و هیچ زبان‌شناسی بشری بودن متکلم را برای فهمیدن کلام شرط نکرده است. رابعاً هیچ متکلم اسلامی پیامبر را مانند بلندگو فرض نکرده که کلام خدا را بدون فهم به مردم ابلاغ کرده. بلکه پیامبر با مقام نبوت کلام خداوند را فهمیده و به مردم ابلاغ می‌کرد (نصری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۴ و ص ۹۲؛ ایچی، ۱۳۲۵، ق، ج ۸ ص ۲۱۸). خامساً برانگیختگی برای دریافت و ابلاغ وحی است، نه اینکه معنای برانگیختگی به معنای صدور وحی از پیامبر باشد. آیات و روایات متعدد گواهند که قرآن از جانب خداوند به پیامبر نازل شده است (انعام ۶، ۸۹)، (قدر ۹۷، ۱)، (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۸۹).

۱۰. وحی قرآنی رؤیای رسولانه

سروش می‌گوید: وحی قرآنی این‌طور نیست که خدا به پیامبر گفته باشد به مردم بگو خدا واحد است، روز قیامت [هست]، حشر و نشری [هست]، حساب و کتاب است. بلکه پیامبر صفت وحدت و صحنه‌های قیامت را مشاهده کرده و آن را برای مردم روایت کرده است. طبق ادعای وی، اول قرآن از جنس مشاهده است. دوم تحقق آن در خواب بوده است و باید به‌جای گزاره که در قرآن خدا گوینده و پیامبر شنونده است، این گزاره بنشیند که پیامبر ناظر و راوی نظارت خود است. در این صورت دیگر خطابی، مخاطبی، متکلم و کلامی در کار نیست (سروش، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

دلیل ادعای اول

آیات قرآن مانند داستان زندگی پیامبران، نزول فرشتگان در شب قدر، آیات پایانی سوره مانده از آیه صد و دوازده تا صد و بیست که داستان حضرت عیسی علیه السلام و حواریون، نزول مانده آسمانی بر آنها و محاوره حضرت عیسی با خدا را حکایت کرده، همه از قبیل توصیف و شرح وقایع هستند، نه از نوع مکالمه خدا با حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله. محتوای آیات مذکور هم توصیفی بودن آن را می‌رساند که پیامبر واقعه‌ها را مشاهده کرده و برای دیگران بیان کرده است و دیگر گفت‌وگو و مکالمه‌ای در کار نبوده است (همو، ص ۷۷).

نقد

اولاً توصیفی بودن بعضی آیات اقتضای توصیف‌گر را دارد نه توصیف‌گری پیامبر را. بلکه برعکس، آیه تصریح به توصیف‌گری خداوند دارد: «وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي» (مانده (۵)، ۱۱۱ و ۱۱۲). ثانیاً اگر بپذیریم توصیف‌گر قضیه گفت‌وگو میان خدا و حضرت عیسی پیامبر بوده نه خدا، یعنی پیامبر این گفت‌وگوها را مشاهده کرده است که گفت‌وگوی بین خداوند و حضرت عیسی چگونه بوده است؟ نمی‌توان گفت لفظی بوده؛ چون وی تکلم لفظی خداوند را قبول ندارد. معنوی هم نمی‌تواند باشد. به دلیل اینکه وی قائل به مشاهده صرف بدون انتقال معناست و لازم می‌آید که گفت‌وگوی خدا با حضرت عیسی یک مشاهده گنگ و بدون لفظ و معنا بوده باشد. درحالی که قرآن فرموده گفت‌وگوی خدا با حضرت عیسی کلمات معنادار بوده است.

ثالثاً در سراسر قرآن، آیات تخاطب موج می‌زند. در جایی شخص پیامبر مخاطب است (یا آنها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك (مانده (۵)، ۶۷)، در جایی مؤمنان مخاطب هستند (یا آنها الذین آمنوا (بقره ۲)، ۱۰۴)) و در جایی انسان مخاطب است (انفطار (۸۲)، ۶). بنابراین آیات قرآن نه تنها مشاهده بودن قرآن را ثابت نمی‌کند، بلکه برعکس، دلالت بر تخاطب قرآن دارند.

۱۱. ادله رؤیایی بودن وحی قرآنی

الف) در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است. سروس در این مورد توضیح نداده که چگونه با این حدیث رؤیا بودن قرآن ثابت می‌شود. شاید منظورش این است که نبوت اجزائی دارد که یکی از اجزاء آن رؤیای صادقه می‌باشد و قرآن همان رؤیای صادقه است.

ب) تاریخ گواه است که هنگام نزول وحی قرآنی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر رخ می‌داد؛ به گونه‌ای که طاقت او طاق می‌گردید و همین حالت بهانه‌ای شد تا برخی معاصران پیامبر، وی را محنون و برخی روحانیان مسیحی وی را مصروع بخوانند (سروش، ۱۳۹۵، ص ۸۰-۸۱). این دو دلیل دلالت می‌کند که قرآن مشاهده در رؤیا است.

نقد

اولاً روایت نگفته که وحی رؤیای صادقه یا رؤیای صادقه وحی است. بلکه می‌گوید رؤیای صادقه یکی از چهل و شش جزء یا هفتاد جزء نبوت است (صدرالدین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۶). آیا می‌توان گفت نبوت چهل و شش یا هفتاد جزء دارد و یک جزء آن وحی قرآنی است و باقی اجزای آن وحی‌های دیگر؟ درحالی که وحی قرآن اگر تمام نبوت را تشکیل ندهد، به طور قطع معظم وحی‌های نبوی را تشکیل می‌دهد.

ثانیاً در روایت، رؤیای صادق از جزء نبوت شمرده شده است. نبوت زمینه‌ساز تلقی وحی است که وحی به او القا می‌شود نه اینکه نبوت وحی را القا کند. روایت که می‌گوید «رؤیای انبیا وحی است»، اشاره به این دارد که وحی مصادیق زیادی دارد که یکی از آنها رؤیاست؛ مانند رؤیای حضرت ابراهیم در ذبح فرزندش یا رؤیای پیامبر اسلام قبل از بعثت و سه رؤیای پیامبر اسلام بعد از بعثت که در آیات شصت سوره اسراء، چهل و سه سوره انفال و بیست و هفت سوره فتح یاد شده است. این رؤیاها سبب نزول آیات مذکور است نه اینکه آیات مذکور در خواب نازل شده باشند (مجلسی، بی تا، ج ۱۱، ص ۶۴؛ ایچی، ۱۳۲۰ق، ج ۶، ص ۱۱۱).

ثالثاً روایات می‌گویند تمام قرآن در بیداری به پیامبر نازل شده، جز یک روایت از انس بن مالک نقل شده که سوره کوثر در خواب به پیامبر نازل شده است. این روایت به دو دلیل قابل اعتماد نیست؛ اول اینکه روایت انس نزول سوره کوثر را در مدینه و بعد از هجرت بیان کرده است، ولی اخبار متواتر و آراء اغلب مفسران بر این است که سوره کوثر در مکه و قبل از هجرت نازل شده است. دوم اینکه در هنگام هجرت پیامبر اکرم از مکه به مدینه، انس پسر بیچ هشت ساله بوده که امکان نقل حدیث را نداشته است (معرفت، بی تا، ج ۱، ص ۵۷، ۵۶ و ۵۹).

رابعاً در هیچ تاریخی نیامده که خواب سنگین در هنگام نزول وحی به پیامبر رخ می‌داد. بلکه تاریخ می‌گوید در هنگام وحی مستقیم حالتی شبیه خواب یا مدهوشی در حالت بیداری از جهت سنگینی وحی به پیامبر عارض می‌شد و بعد از رفع حالت، اصحاب از پیامبر می‌پرسیدند و پیامبر می‌فرمود. این سخت‌ترین وحی بود (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۸۱؛ قاضی، ۱۹۶۵م، ج ۷، ص ۳).

خامساً از نگاه قرآن پژوهان، تاریخ گواهی می‌دهد که تمام قرآن در حالت بیداری به پیامبر نازل شده است (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۵۵-۱۰۵).

سادساً پیامبر به ظاهر احکام قرآن که فرموده است «أقیموا الصلاة و آتوا الزکاة» (بقره ۲)، (۴۳) یا «کتب علیکم الصیام» (بقره ۲)، (۱۸۳)، مانند یک متن خبری و خطاب واقعی عمل می‌کرد و در خارج واقعاً نماز می‌خواند، روزه می‌گرفت، جهاد می‌کرد و نمی‌گفت اینها رؤیای من است و صدها موارد دیگر؛ نه مانند رؤیای حضرت یوسف که فرمود «إنی رأیت احد عشر کوکبا» و در خارج چیزی نبود. البته انبیاء همان‌طور که به وحی خبری عمل می‌کردند، به رؤیایشان نیز عمل می‌کردند. ولی نحوه بیان و عمل کردن به رؤیا با بیان و عمل کردن به یک متن خبری فرق داشت. بیان یک متن خبری به‌نحو امر و نهی و همراه با انذار و تبشیر بوده، ولی خبر دادن از یک رؤیا به‌صورت امر و نهی نبوده است. حضرت ابراهیم در ابتدا مانند یک متن خبری به پسرش نگفت که به من وحی (خبر) داده شده که تو را بکشم. بلکه فرمود: ای پسرک من! در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو در این باره چیست (الصافات ۳۷)، (۱۰۲ و ۱۰۳)؟

۱۱. نتیجه

بعد از بررسی دیدگاه‌ها در فاعل قرآن ملفوظ به این نتیجه رسیده است که به گواهی آیات، روایات، اعجاز و اجماع متکلمان سنتی، وحی قرآنی الهی است که از عالم غیب در قالب الفاظ به پیامبر نازل شده است و دیدگاه بشری بودن وحی قرآنی از جهات گوناگون قابل نقد است: اولاً با منابع دینی سازگاری ندارد.

ثانیاً قرآن معجزه خالده است که از بشر هم‌اورد خواسته و هیچ بشری مانند آن نیاورده است. اگر قرآن کلام بشر می‌بود باید نابغه‌های جهان مانند آن را می‌آوردند.

ثالثاً اگر قرآن کلام بشر باشد، مصون از خطا نیست و چیزی که مصون از خطا نباشد نمی‌تواند هادی و راهنمای همه افراد بشر قرار گیرد. درحالی‌که قرآن مصون از خطاست و برای هدایت و تأمین سعادت همه افراد بشر نازل شده است.

رابعاً دیدگاه بشری بودن وحی قرآنی دلیل کافی ندارد و ادله‌ای را که ذکر نموده‌اند مخدوش است.

کتاب نامه

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
۱. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). المعجم مقایس اللغة (ج ۶). به تحقیق هارون عبدالسلام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۷۶). مفهوم وحی. ترجمه محمدتقی کرمی. مجله نقد و نظر، ش ۱۲.
 ۳. _____ (۱۳۸۰). معنای متن. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: انتشارات طرح نو.
 ۴. اقبال لاهوری، محمد (بی تا). احیای فکر دینی. ترجمه احمد آرام. تهران: رسالت قلم.
 ۵. ایجی، عبدالرحمان (۱۳۲۵ق). شرح مواقف (ج ۸). به تصحیح بدرالدین نغسانی. قم: الشریف الرضی افست.
 ۶. باریور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۷. باقلانی، محمد بن الطیب (۱۴۲۱ق). اعجاز القرآن. به تعلیق ابوعبدالرحمن عویضه. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۸. پترسون مایکل و دیگران (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
 ۹. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۴). به تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی افست.
 ۱۰. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین. تهران: دارالاسوة.
 ۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین (۱۴۱۲ق). المنقذ من التقليد. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۲. خوئی ابوالقاسم (۱۳۸۲). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
 ۱۳. _____ (۱۴۳۰ق). البیان فی تفسیر القرآن. تهران: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
 ۱۴. رازی، ابوبکر احمد بن علی (۱۴۲۲ق). شرح بدء الاملی. به تحقیق ابو عمرو حسینی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۱۵. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المحصل. به تحقیق دکتر اتای. عمان: دارالرازی.
 ۱۶. _____ (۱۴۲۰ق). التفسیر الكبير (ج ۵ و ۲۷). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۷. _____ (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریة.

۱۸. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. به تحقیق داوودی، صفوان عدنان. بیروت: دار القلم الدار الشامیه.
۱۹. رشیدرضا، محمد (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۵، ۱۱) بیروت: دار المعرفة.
۲۰. _____ (۱۴۲۶ق). الوحي المحمدي. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۱. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). مناهل العرفان فی علوم القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. زرکشی، محمد (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۱)، بیروت: دار المعرفة.
۲۳. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (جلد ۴) چاپ سوم. تهران: دارالکتب العربی.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۳) مدخل مسائل جدید در علم کلام (ج ۲). چاپ چهارم. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵). مجموعه آثار (ج ۴) «مقالات». به کوشش امیر قربانی. نشر: الکترونیک.
۲۶. سیوطی عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (ج ۱). قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۷. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۵ش). مجموعه آثار (ج ۲). به کوشش امیر قربانی. نشر: الکترونیک.
۲۸. شهرستانی عبدالکریم (۱۴۲۵). نهاية الاقدام فی علم الکلام. به تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی (ج ۱)، به تصحیح و تحقیق محمد خواجهوی و علی عابدی شاهرودی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. شیخ صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸). التوحید، به تصحیح هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. _____ (۱۴۱۴). الاعتقادات. چاپ دوم. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۵). قرآن در اسلام. چاپ هشتم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۳. _____ (۱۳۶۲). اعجاز قرآن. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳۴. _____ (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۴)، چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۳) چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد. چاپ دوم. بیروت: دار الأضواء.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۳)، قم: نشر هجرت.
۳۸. فروید، زیگموند (۱۳۹۰). آینده یک پندار. ترجمه هاشم رضی. نشر: انتشارات آسیا، نسخه الکترونیک.
۳۹. قاضی، عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ق). قوام الدین مانکدیم، «شرح الأصول الخمسة». به تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. _____ (۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۷، ۹)، تحقیق جورج قنواتی. قاهره: الدار المصرية.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول الکافی. به تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. گفت و گوی سرروش با میشل هوبینک در باره قرآن (۱۳۸۶). تیر: <http://www.drroush.com> ۱۴۰۰.
۴۳. گلی، جواد (۱۳۹۲). نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در نگاه نو معتزله (با تأکید بر دیدگاه نصر حامد ابوزید). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۴. لطیفی، رحیم (بی تا). چیستی و هستی معجزه. چاپ دوم. ناشر: [worldofprintsydneyaustralia](http://worldofprintsydneyaustralia.com).
۴۵. مجلسی، محمدباقر (بی تا). بحار الانوار الجامعة لدرراخبار الأئمة الاطهار (ج ۱۱)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۶. مرتضی، سید علی (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. به تحقیق سید احمد حسینی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). قرآن شناسی (ج ۱). به تحقیق و نگارش علی مصباح. چاپ ششم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۴۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار (وحی و نبوت) (ج ۲)، چاپ هفتم، قم: صدرا.
۴۹. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶). علوم قرآنی. چاپ هشتم. قم: مؤسسه فرهنگی تمهید.
۵۰. _____ (۱۳۸۷). التفسیر الأثري الجامع. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۵۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). النکت الاعتقادیه. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۵۲. _____ (۱۴۱۳ق). تصحيح اعتقادات الإمامية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۵۳. نصری عبدالله (۱۳۸۷). کلام خدا، «تحلیل و نقد دیدگاه روشنفکران دینی درباره وحی و تجربه نبوی». تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۴. وصفی، محمدرضا (۱۳۸۸). «گفت‌وگویی با نصر حامد ابوزید، عابد الجابری، محمد ارکون و حسن حنفی». نشر: نگاه معاصر، نسخه الکترونیکی.
۵۵. هندی، سید احمدخان (۱۳۳۴). تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان. (ج ۱)، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی. چاپ تهران: چاپخانه آفتاب.