

بررسی معنای وحی از منظر مستشرقان*

دکتر عبدالرضا باقی**

چکیده

مسلمانان بر این اندیشه‌اند که اساسنامه اسلام، قرآن است و قرآن وحی الهی و مصدر و منبع آن خداست، اما بسیاری از مستشرقان مدعی اسلام‌شناسی در مورد منبع، مصدر، مبنا و تلقی وحی اختلاف نظر جدی با قاطبه مسلمانان دارند؛ از این رو به جا و سزااست که مصدر و معنا و مبنای وحی از منظر مستشرقان مورد کاوش و پرسش جدی قرار گیرد تا روشن گردد: اول) تلقی ایشان از وحی چیست؟ دوم) مبنای این تلقی کدام است؟ سوم) آبشخور و مأخذ آن تلقی و این مبنا چیست؟ چهارم) این دسته از مستشرقان از پافشاری خود بر این دریافت و القای آن به دیگران، در پی چه هستند؟

در این راستا برای رسیدن به پاسخ پرسش‌های فوق لازم است ابتدا تلقی ایشان را از وحی و مبنای آن را از حیث معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی، معناشناختی و روش‌شناختی برکاویم تا از این رهگذر، هم مسیر نقد تلقی ایشان از وحی هموارتر گردد و هم انگیزه نهفته در پس آن آشکارتر شود. این نوشتار با تأکید و توجه به نکات فوق، به رشته تحریر در آمده است.

کلید واژگان: وحی، مستشرقان، قرآن، مصدر وحی، زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی،

معناشناختی.

*. تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۶ و تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱۴.

** (دکترای فلسفه تطبیقی) عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا Ar_baghi88@yahoo.com

مقدمه

استشراق (شرق‌شناسی، خاورشناسی) معادل کلمه «orientalism» است و بر اعمال و فعالیت مستشرقان در قبال فرهنگ مشرق زمین اطلاق می‌شود.

۱. یکی از بزرگ‌ترین سنت‌های شرقی که روح فرهنگ مشرق زمین نیز هست، اسلام است و قرآن کریم اساسی‌ترین، مهم‌ترین و اثرگذارترین نص آن است که خدشه به آن، خدشه به اسلام و تمام فرهنگ مشرق زمین است.

۲. مستشرقان در فهم و بازخوانی متون سنتی مشرق زمین، یکی از متونی که از همان ابتدا در کانون توجه و در صدر مطالعات خود قرار دادند، قرآن است و به این متن اهتمام خاص و ویژه‌ای از خود نشان دادند که باید فعالیت آنها را در این حوزه، قرآن‌پژوهی مستشرقان نام نهاد.

۳. در حوزه قرآن‌پژوهی، محورهای زیادی را مورد مطالعه قرار داده‌اند؛ از جمله: ماهیت وحی، منشأ و اصل قرآن، محتوای قرآنی و مصادر و منابع آن، و... (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۰۴۸-۲۰۴۷).

۴. با توجه به اینکه هویت و اعتبار قرآن از یک سو و قوام نبوت رسول خدا ﷺ از سوی دیگر، به پدیده خارق‌العاده‌ای به نام «وحی» مربوط است، تمرکز و ثقل بحث و فحص این نوشتار متوجه این پدیده است و باید دید: اول) تلقی مستشرقان از وحی - که درون‌مایه و اتکای قرآن و نبوت و اسلام است - چیست؟ دوم) این تلقی متکی به کدام مبانی است؟ سوم) این مبانی از چه آب‌سخور و مبنی تغذیه می‌شود؟ چهارم) چرا مستشرقان به سمت این مبانی و معانی رفته‌اند و بر این مبانی و معانی پای می‌فشرند و تصریحاً یا تلویحاً در به کرسی نشاندن آن اصرار دارند؟

۵۴

در بیان و تحلیل تلقی مستشرقان از وحی، چهار واژه وحی، قرآن، پیامبر و اسلام به گونه‌ای در هم تنیده‌اند که از سویی نمی‌توان یکی را از بقیه جدا پنداشت و درباره آن مستقل از بقیه به بحث و فحص پرداخت و از سوی دیگر، تلقی ایشان معطوف به مصدر و مأخذ وحی و قرآن است؛ از این‌رو، نوشتار حاضر ناظر به هرکدام از این واژه‌ها که تنظیم گردد، هم

از نگاه به سایر واژه‌ها ناگزیر است و هم نمی‌تواند از مصدر و مأخذی که مستشرقان بر آنها تأکید دارند، صرف‌نظر کند، اما تلاش می‌کند به مسئله وحی به تفصیل بپردازد و به سایر مقولات به اجمال اشاره نماید. به نظر می‌رسد، اندیشه و نکته مشترکی که در نگاه بسیاری از مستشرقان نسبت به ماهیت «وحی» دیده می‌شود، این است که تلاش بسیار کرده‌اند تا «قرآن را کتابی غیر وحیانی و غیر الهی بخوانند و آیین‌هایی چون بت‌پرستی، دین حنفاء، دین صائبان، زرتشتی، هندو، نصرانیت، یهودیت را جزء مصادر قرآن بشمارند» (الویری، مطالعات اسلامی در غرب، ۱۳۸۹: ۱۱۱). حال این نکته و اندیشه مشترک در قالب‌های گوناگون بیان شده است که این گوناگونی را می‌توان در تفسیر و تعریف‌هایی که به زعم خود از «ماهیت وحی» ارائه نموده‌اند، به نظاره نشست.

معنای وحی از منظر مستشرقان

۱. قرآن صناعت بشری است

جرج سیل در مقدمه ترجمه انگلیسی قرآن می‌گوید: «در اینکه محمد مؤلف قرآن است، هیچ تردیدی وجود ندارد. گر چه کمکی هم که از این سو و آن سو به وی شده بود، کم نیست» (شرقاوی، بی تا: ۸۸).

در این اظهار نظر، غیر مستقیم به بشری بودن قرآن از حیث منبع، محتوا، ساخت و بافت آیات و سوره‌ها نیز اشاره شده است زیرا لازمه تألیف قرآن اولاً بشری بودن ساختار قرآن است، ثانیاً نیازمندی و اقتباس قرآن از سایر منابع و مصادر است. ثالثاً الفاظ و معانی آیات هیچ ارتباطی با فراسوی طبیعت ندارد.

۲. وحی دارای منبعی بشری است

۵۵ ریچارد بل مستشرق انگلیسی الاصل که قرآن را نیز به زبان انگلیسی ترجمه کرده است، پس از ترجمه قرآن، کتابی با عنوان مقدمه‌ای بر قرآن کریم نگاشت که مهم‌ترین اثر وی راجع به قرآن است. بل در این اثر ابراز می‌دارد که مهم‌ترین تأثیر بر شخصیت پیامبر ﷺ از طرف محیط‌های بومی مانند یهودیت، نصرانیت و وثنیت و محیط‌های خارجی مانند مجوسیت و آئین زرتشت بوده است (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۴۷).

او مدعی است پیامبر ﷺ برای نگارش قصه‌های قرآن، از اشعار عهد قدیم استفاده کرده است، ولی مهم‌ترین منبع مورد استفاده پیامبر ﷺ برای تفسیر و پشتیبانی تعالیم خود، مصادر یهودیت و مسیحیت بوده است و در مدینه فرصت بیشتری برای اطلاع از این منابع داشته است؛ زیرا امکان ارتباط با گروه‌های یهودی فراهم آمد که نتیجه آن کسب معلوماتی فراوان حداقل از کتب موسی ﷺ بوده است (الویری، مطالعات اسلامی در غرب، ۱۳۸۹: ۱۱۲).

گلدزیهر نیز معرفت دینی پیامبر ﷺ را گلچین و آمیزه‌ای از آموزه‌ها و آرای دینی اخذ شده از عناصر یهودی و مسیحی می‌داند. به اعتقاد وی افکاری که پیامبر ﷺ از راه آموختن عقاید مذهبی سایر ادیان به دست آورده یا در برخورد با شخصیت‌های یهودی و مسیحی و جزء آن به دست آورده است، چنان در نفس پیامبر ﷺ اثر ژرف نهاده بود که الهامات درونی خویش را تأثیر خارجی دانسته و این تعلیمات را وحی الهی می‌دید. وی به صراحت شور نبوت را نوعی بیماری شمرده که تنها عارض ابر مردان می‌شود (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۵-۷).

مهم‌ترین کتاب وی *مذاهب تفسیری در میان مسلمانان* است که حاوی مهم‌ترین اندیشه‌های وی درباره تفسیر قرآن می‌باشد (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۴۸). بلا شر، بروکلمان، رودی پارت، فیلیپ حتی (تقی زاده، ۱۳۸۶: ۳۴۰؛ شرقاوی، ۹۱-۹۴) مونتگمری وات (مونتگمری وات، حقیقت دینی در عصر ما، ۱۳۷۹: ۹۹) نیز تلویحاً یا تصریحاً همین دیدگاه را ابراز نموده‌اند.

۳. منشأ وحی، همان انفعالات طغیانی است

برخی از مستشرقان وحی را ناشی از ضمیر و باطن پیامبر دانسته‌اند نه ارتباط وی با عالم غیب و دریافت پیام الهی از خداوند. به زعم اینان وحی از باطن پیامبر ﷺ نشأت گرفته است نه خارج از وجود او. یکی از کسانی که از این دیدگاه سرسختانه دفاع می‌کند، تئودور نولدکه، مستشرق آلمانی، است. وی در کتاب *تاریخ قرآن*، به تبیین این ادعا پرداخته که وحی نتیجه انفعالات طغیانی است (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۴۸؛ معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۹: ۱۷). گوستاولوبون نیز به همین نظر و دیدگاه متمایل است و می‌گوید: «از نظر

علمی نیز باید محمد ﷺ را جزء همان شوریده حالانی قرار داد که تحت تأثیر برخی حالات نفسانی قرار می‌گیرند. مانند بسیاری از مؤسسين مذاهب ... و همین شوریده حالان بوده‌اند که دیانت‌ها را تأسیس کرده و مردم را رهبری کرده‌اند ... همان‌ها بوده‌اند که شالوده ادیان عالم را ریخته و بنای آن را بالا برده‌اند (گوستا ولوبون، تمدن اسلام و غرب، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

بر همین اساس، افرادی مانند رژی بلا شر، نولدکه، گلذیه‌ر و کازانوا معتقدند در قرآن آشفستگی و پریشانی وجود دارد (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۴۸) و ارتباط کاملی میان اجزای آن وجود ندارد و از نظر سیاق مرتب نیست (گوستا ولوبون، تمدن اسلام و غرب، ۱۳۸۷: ۱۳۱). در همین راستا شخصی مانند کازانوا، مستشرق فرانسوی، در کتابش محمد و پایان جهان مشخصاً آیاتی را معرفی می‌کند و می‌گوید در صحت و حیاتی بودن این آیات (آل عمران / ۱۴۴؛ زمر / ۳۰-۳۱) جای شک است (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۱۴۸). در تلقی‌های فوق نیز تصریح و تأکیدی بر الهی بودن منشأ وحی دیده نمی‌شود و نگاه کاملاً زمینی و طبیعی است.

۴. وحی تجربه ذهنی است

ریچارد بل و شاگردش موتگمری وات، این دیدگاه را برگزیده‌اند. وات تلاش نموده است از خود رهیافتی دوستانه و همدلانه نسبت به اسلام ابراز کند؛ از این‌رو، به همه مستشرقان و غربیان اعلام داشته است که باید حداقل برای رعایت اخلاق و عرف تحقیق هم که شده، قرآن را کتاب حضرت محمد ﷺ و اثر او ندانیم، بلکه مانند مسلمانان آن را وحیانی و الهی بشمریم (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی، ۱۳۸۱: ۲۰۴۸)، اما در آثار خود دعوت پیامبر را نتیجه نیرویی به نام «تخیل خلاق» (creative imaginaton) می‌داند که هنرمندان، شعرا و نویسندگان نیز از این نیرو برخوردار هستند. وات در مورد افراد برخوردار از این نیرو می‌گوید: این افراد آنچه دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند بیان کنند، به شکل محسوسی در می‌آورند. وی معتقد است پیامبران و رهبران دینی از این دسته صاحبان تخیل خلاق هستند ... هرچند محمد ﷺ این افکار را صادقانه و قاطعانه از خود می‌دانست که به وی وحی می‌شود (نصری، کدام خدا، ۱۳۸۷: ۱۹۶).

وات با تخیل خلاق خواندن وحی، اتصال جان پیامبر ﷺ را با عالم غیب قطع می‌کند. در این تلقی، پیامبر ﷺ دیگر برگزیده خدا نیست، و لزوماً رسالتی نیز بردوش ندارد. این تخیل برآمده از عقل پیامبر ﷺ است و بعید است که او فرشته وحی را ببیند (النعیم، الاستشراق فی السیرة النبویه، ۲۰۰۸: ۸۷). وات در کتاب *اسلام و مسیحیت در عصر حاضر* پس از اینکه پدیده وحی را از جوانب گوناگون مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد، سرانجام با طرح این پرسش که آیا شخصیت فردی پیامبر ﷺ به گونه‌ای بر قالب و محتوای وحی نازل شده بر او اثر می‌گذارد یا خیر؟ این گونه به پاسخ می‌پردازد:

۱- البته وحی به ضرورت، از نگرش فکری و فرهنگی جامعه مورد خطاب خود که پیامبر نیز عضو آن است تأثیر می‌پذیرد؛

۲- هر پیامبری برای اینکه شایسته دریافت وحی باشد، می‌باید خلق و خوی خاصی داشته باشد؛

۳- این خلق و خوی ممکن است بر قالب خیالی وحی اثر گذارد؛

۴- حالت روحی هر پیامبر نیز پیوند نزدیکی با خلق و خوی او دارد؛

۵- این امر غیر از حوادثی است که در زندگی پیامبر رخ می‌دهد و ممکن است در وحی به آن پرداخته شود (مونتگمری وات، *اسلام و مسیحیت در عصر حاضر*، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

در عبارت فوق نیز وات تصریح بر خیالی بودن قالب وحی دارد. در جای دیگر ضمن اشاره به اینکه در قرآن نیز عنصر بشری وجود دارد، برای اینکه میان الهی بودن و بشری بودن این کتاب جمع کند، استدلالی می‌آورد که از این استدلال می‌توان فهمید اینکه گفته شد «وحی تجربه ذهنی است» یعنی چه؟ استدلال او را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد:

الف) خداوند ازلی و متعالی است؛

ب) تا خداوند خود را برای انسان‌ها آشکار نسازد، انسان‌ها قادر به شناخت او نخواهند بود؛

ج) خودآشکارسازی خدا در قالب زبان صورت می‌پذیرد؛

د) زبان‌های بشری، محدود، مخلوق و ناقص است (مونتگمری وات، *اسلام و مسیحیت*

در عصر حاضر، ۱۳۸۹: ۱۵۴).

ه) پس این خودآشکاری به طور تمام عیار نیست. خصوصاً اگر بنا شد این خودآشکاری به زبان قوم و متناسب با زمان، مکان، افکار، باورهای خاص انجام شود، مشکلات دو چندان می‌شود. در این دیدگاه نیز در تبیین معنا و چیستی وحی رشته پیوند میان زمین و آسمان گسسته شده است و نوعی نگاه انفسی و طبیعی به وحی شده است.

۵. وحی حالت صرع و هیستری است

در این دیدگاه برخی مانند گلذیهر و ریچارد بل مدعی شده‌اند که پیامبر اسلام ﷺ به نوعی بیماری غش مبتلا بوده است (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۱۳۱) که در این حالت، وحی به سراغ او می‌آمده، وقتی به حالت عادی بر می‌گشته است، ادعا می‌نموده که وحی در قالب آیاتی روشن بر او نازل شده است و آنها را بر مردم می‌خوانده است. به نظر می‌رسد، این دیدگاه با ادعای دیگری از برخی مستشرقان بی‌ارتباط نباشد که گفته‌اند: محمد ﷺ کشیشی مسیحی بود که هوس کرد گامی فراتر نهد. پاپ بر او خشمگین شد و او را از مقامش محروم ساخت. محمد ﷺ هم به لج پاپ، ادعای نبوت کرده است (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۱۳۱). البته این ادعا را نیز سعی کرده‌اند با این نکته تاریخی تقویت کنند که نزول وحی گاهی همراه با تغییر حال پیامبر بوده است، یعنی حالتی غیر عادی به او دست می‌داده است. بدن مبارکش عرق می‌کرده و رنگ چهره‌اش دگرگون می‌شده و آثاری بر او عارض می‌شده است؛ از این رو، به گفته ابن خلدون به دلیل این حالت، مشرکان انبیاء را به جنون متهم می‌ساختند و می‌گفتند آنها تحت تأثیر جن یا راهنمایی آنها هستند (ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۱/۱۶۹). برخی مستشرقان از این تغییر حال پیامبر ﷺ به هنگام وحی نتیجه گرفته‌اند که وحی

۵۹ چیزی جز حمله غش و صرع عضلانی (MuscularisHys tervia) یا نوعی بیماری روحی نیست. اسپرنگر (Sprenger) و دوزی (Dozy) از جمله کسانی‌اند که چنین توجیهی را درباره وحی ارائه کرده‌اند. ریچارد بل در این باره می‌نویسد: «گوستاواویل (Gustavweli) در پی اثبات این ادعا بود که حضرت گرفتار صرع بوده است. الویز اسپرنگر پا را از این فراتر گذاشت

و ادعا کرد که حضرت علاوه بر آن بیماری، دچار بیماری غش و حمله (هیستری) هم بوده است. تتودور نولدکه نیز در عین حال که بر واقعیت و حقانیت الهام پیامبر محمد ﷺ تأکید می‌کند و احتمال بیماری صرع او را رد می‌کند، بر آن است که او دست‌خوش هیجانانگیز و عواطف روز آوری بوده است که سرانجام او را به آنجا می‌رساند که باور کند که با غیب و الوهیت تماس دارد (ریچارد بل، درآمدی بر تاریخ قرآن، ۱۳۸۲: ۴۶).

از این منظر، وحی نوعی اختلال روانی و توهم و پرده کشیدن بر نوعی خود کم‌انگاری تفسیر شده است. در اینجا این پرسش جدی قابل طرح است که آیا از نظر علمی می‌توان پذیرفت که افراد مصروع و گرفتار به حمله غش، پس از برگشت به حالت طبیعی، چیزی به یاد بیاورند؟

۶. وحی همان نبوغ است

برخی مدعی شده‌اند که بر پیامبران وحی نمی‌شده است، بلکه پیامبران از جمله پیامبر اسلام، افرادی نابغه بوده‌اند و آنچه به عنوان وحی مطرح کرده‌اند، چیزی جز نبوغ آنان نبوده است. مؤلف کتاب بیست و سه سال بر این باور است: وحی یک نوع موهبت و خصوصیت روحی، دماغی، فردی و غیر عادی است، همان‌گونه که نبوغ گاه مربوط به اندیشه، هنر، ادبیات، جنگ و ... است؛ چرا نباید در امور روحی و معنوی چنین امتیازی و خصوصیتی در یکی از افراد بشر باشد؛ افرادی که از اندیشیدن در کنه روح خود به هستی مطلق و حس کردن تدریجی چیزی و تحصیل نوعی اشراق باطنی و نوعی ابهام به درجه‌ای برسند که به هدایت و ارشاد دیگران بر انگیخته شوند (دشتی، بیست و سه سال: ۳۷).

بر این اساس، وحی از جنس الهام است و الهام از مقوله کشف و اشراق باطنی است و کشف و اشراق باطنی یک امتیاز روحی و معنوی است و این امتیاز، یک نبوغ است و برخورداری برخی افراد خاص از این نبوغ، فرد را به اموری و امور عمیق و وسعت از حیث تأثیرگذاری از فکر و توانایی سایر افراد عادی خارج است؟ در این نگاه، دایره و قلمرو نبوغ شامل مدرکات علم حصولی و حضوری معرفی شده است. در اینجا نیز این پرسش قابل طرح است که دلیل این افزایش قلمرو چیست؟

۷. منشأ قرآن همان ادبیات عرب جاهلی است

بروکلیمان معتقد است مصدر قرآن اشعار امیه بن ابی صلت است؛ چرا که میان این دو (وحی و اشعار امیه) تشابه بسیاری در دعوت به توحید و توصیف آخرت و نقل داستان‌های پیامبران قدیم عرب وجود دارد.

این شرق شناس معتقد است مسلمانان اشعار امیه را نابود کرده‌اند و خواندن آن را حرام دانسته‌اند تا برتری با قرآن باشد و پیامبر تنها فردی باشد که خداوند به او وحی می‌کند (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق شناسی، ۱۳۷). البته در مقابل، مستشرقانی نیز هستند که با دید علمی، ادبی، جامعه‌شناسی یا حقوقی، نگاهی همراه با عظمت و احترام نسبت به قرآن داشته و در وحیانی بودن آن تردید روا نداشته‌اند. افرادی مانند ادوارد گیسیون، جزئیه ریتونورث، موریس بوکای، هانری کرین، رودولف، گوته، ولتر، جان دیون پورت (مؤدب، قرآن از نگاه دانشمندان غربی، ۱۳۸۸: ۶۹-۶۴). بر فرض تشابه، این پرسش قابل طرح است که آیا صرف یک تشابه ظاهری می‌تواند منتج به چنین نتیجه‌ای شود و آیا نتیجه اعم از ادعا نیست؟

بررسی و تحلیل معانی وحی از منظر مستشرقان

۱. مونتگمری وات در جایی می‌نویسد:

«معارف عمیق قرآنی از جانب خداوند به محمد ﷺ الهام شده است و قرآن محصول اندیشه آگاهانه او نمی‌باشد، بلکه از بیرون به او القا شده است؛ ادعایی که ارزیابی آن با غیرمسلمانان است» (مونتگمری وات، حقیقت دینی در عصر ما، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

بر این اساس، می‌بینیم کمتر مستشرقی است که در شرق شناسی و مطالعه پیرامون سنت‌های شرقی، اسلام و مسلمانان، به سراغ قرآن نیامده باشد و در باب قرآن به بحث و فحص پیرامون ماهیت وحی پرداخته باشد؛ چون تفسیر و تعریف وحی اسلامی می‌تواند در موضع‌گیری مستشرقان نسبت به قرآن، اسلام، نبوت، مسلمانان و دستاوردهای مسلمانان در طول تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی مؤثر باشد.

۲. ممکن است کسی تصور کند پرداختن به بررسی معانی وحی از منظر مستشرقان برون داد عملی ندارد، در حالی که چنین نیست و گزاره‌ها دایر مدار واژه‌ها هستند و واژه‌ها دایر مدار تعاریف خود. اینکه تعریف واژه‌ها از چه منظری، با چه مبنایی، با چه انگیزه‌ای و به پشتوانه کدام منبع صورت می‌گیرد، در تمام اظهار نظرها و موضع‌گیری‌ها و داوری‌های بعدی مؤثر است. پیوسته و همه جا قبل از اینکه مصادیق دستخوش دگرگونی شوند، تلقی از مفاهیم و معانی دگرگون شده‌اند.^[۱] وحی نیز از این قاعده مستثنی نیست.

۳. مستشرقانی که خواسته‌اند، موضع خود را درباره ریشه و مبنای قرآن، محتوای قرآن، تاریخ قرآن و زبان قرآن اظهار دارند، ابتدا به سراغ تفسیر و تعریف پدیده «وحی» رفته‌اند. به زعم آنها اگر اثبات شود که وحی اسلامی حقیقتاً وحی نیست، بلکه نوعی الهام، نبوغ، شور نبوت، تجربه ذهنی، انفعالات طغیانی نفس یا حالت صرع و ... است که پیامبر این انعکاسات ذهنی، روانی یا محیطی خود را وحی پنداشته است و بر اساس این پندار، به بافت و ساخت قرآن روی آورده است، از این رهگذر می‌توانند نتیجه بگیرند که وحی امری بشری است و قرآن نیز که ره‌آورد وحی معرفی شده است، کتابی بشری است و تمام خصوصیتی که یک متن انسانی دارد، قرآن نیز دارد. این همان نکته‌ای است که بسیاری از مستشرقان به عنوان یک راهبرد پیوسته تعقیب نموده‌اند.

از این‌رو این دسته از مستشرقان خود را مجاز می‌دانند که گاه قرآن را کتابی نا منسجم و آشفته بدانند، یا آن را تحریف شده بخوانند، یا آن را محصول صرع و هیستری معرفی کنند و ... حال این سؤال مطرح است که واقعاً کدام انگیزه، اندیشه آنها را به این سمت و سو سوق داده است و سرچشمه این وفاق ذهنی و این روح مشترک چیست؟ در پی چه هدفی هستند؟ منبع این‌گونه اظهار نظرها و قضاوت‌ها چیست؟ اینها نکات اندیشه‌سوزی است که به بررسی برخی از آنها در ادامه می‌پردازیم.

سخن این گروه از مستشرقان در مورد معنای وحی و جدّ و جهدشان در این راستا، ناظر به الفاظ قرآن است یا معنای آن یا هر دو؟ در این باره، شاید بتوان با تفکیک دیدگاه‌ها در هفت گونه، جهت‌گیری تلقی آنها را دقیق‌تر دریافت نمود:

- ۱- معانی و الفاظ قرآن کریم از سوی خداوند وحی شده است.
- ۲- معانی از سوی خداوند است و الفاظ از جبرئیل است.
- ۳- معانی از سوی خداوند است و الفاظ از پیامبر ﷺ است.
- ۴- معانی و الفاظ از ناحیه حضرت محمد ﷺ است.
- ۵- معانی از ناحیه جبرئیل است اما الفاظ از ناحیه حضرت محمد ﷺ است.
- ۶- معانی متأثر از عوامل داخلی یا خارجی است اما الفاظ از ناحیه حضرت محمد ﷺ است.
- ۷- معانی و الفاظ نه از حضرت محمد ﷺ است و نه از ناحیه خداوند؛ بلکه همه برگرفته از منابع و مصادری غیر از خدا و محمد ﷺ است.

در سه مورد نخست، منشأ وحی از حیث لفظ یا معنا یا هر دو الهی دانسته شده است، اما در دیگر موارد منشأ الهی نیست؛ به بیان دیگر، در مورد اول دهنده (فاعل و معطی) لفظ و معنا خداست و گیرنده (قابل) لفظ و معنا، پیامبر ﷺ است. البته تا قابلیت قابل فراهم نباشد و ظرف مستعد دریافت مظروف نگردد، فاعلیت فاعل، تجلی و ظهور نمی‌کند که برخی به خصوص اندیشمندان مسلمان و شیعی معتقد به این قول هستند و با استناد به آیات ذیل نقاب از رخ این دیدگاه بر می‌گیرند و شواهدی را دال بر ایحای الفاظ ارائه می‌کنند:

۱- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف / ۲)؛

۲- ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى﴾ (اعلی / ۶)؛

۳- ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت / ۱۶-۱۹).

البته ایحای معنا از سوی خداوند، چون مورد وفاق میان این دسته از دانشوران قرآنی است، از استناد به آیات قرآنی درباره آن خودداری می‌شود.

در گونه دوم: فاعل و دهنده معنا خدا معرفی شده و جبرئیل از سویی هم فاعل و انشاءکننده الفاظ است و از سوی دیگر، ابلاغ کننده الفاظ و معانی است و پیامبر ﷺ گیرنده الفاظ و معانی است. کسانی که این رأی را برگزیده‌اند، از قرآن و سنت نبوی به هیچ دلیل نقلی استناد نکرده‌اند و شاهدی بر دیدگاه خود ارائه ننموده‌اند، بلکه می‌گویند بدین دلیل که زبان اهل آسمان عربی است و جبرئیل نیز موجودی آسمانی است، پس با دریافت معنا از خدا آن را در لباس الفاظ به عربی بر پیامبر ﷺ نازل کرده است.

در گونه سوم: فاعل معنا خداست، اما فاعل و انشاء کننده لفظ و نیز قابل معنا وجود پاک پیامبر اکرم ﷺ است. کسانی که به سمت این دیدگاه رفته‌اند، به آیاتی مانند ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/ ۱۹۳-۱۹۵) تمسک جسته‌اند.

از میان سه دیدگاه فوق، دیدگاه نخست نزد عالمان و اندیشوران اسلامی دارای شواهد و مؤیدات بیشتری است و اکثر عالمان نیز در اتخاذ این نظرگاه همداستان‌اند و معتقدند این دیدگاه از پشتوانه استدلالی قوی‌تری برخوردار است و بدین وسیله اجماع حاصل می‌شود و خود این اجماع، دلیلی مستقل است (خرمشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۰۳۱).

در گونه چهارم: در واقع، فاعل و قابل وحی پیامبر ﷺ معرفی شده است. سخنی از وساطت جبرئیل یا منشأیت الهی به عنوان مصدر وحی دیده نمی‌شود. در اینجا است که گاه وحی محصول نبوغ معرفی می‌گردد یا وحی به تجربه نبوی، شور نبوت، انفعالات و انعکاسات طغیانی نفس یا تخیل خلاق تعبیر و تفسیر می‌شود. شواهدی که بر این تفسیر و تلقی ارائه می‌گردد، غالباً شواهدی برون متنی و برون دینی از قبیل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... است.

گونه پنجم: حاکی از این است که فاعل معانی، جبرئیل و فاعل الفاظ و گیرنده معانی، پیامبر است. در این جا نیز بر الهی بودن ریشه وحی تصریح و تأکیدی دیده نمی‌شود و در سخن برخی مستشرقان این گونه تعبیر می‌شود که پیامبر ﷺ تصور می‌کرد که معانی را فرشته وحی به او القاء و الهام می‌کند (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

در گونه ششم: منبع معنا و محتوای وحی یا در عوامل داخلی و جغرافیایی محیط زندگی پیامبر ﷺ مانند محیط عربستان، استناد به گفته حنیفیان، استناد به اشعار امیه بن ابی صلت جست‌وجو می‌شود یا در عوامل خارجی مانند عقاید و آداب یهودیت و مسیحیت و دیگر ملت‌ها (همان)، اما الفاظ وحی منسوب به پیامبر ﷺ است و در واقع، ایشان انشاگر الفاظ می‌باشد.

در گونه هفتم: منشأ، محتوا و الفاظ وحی محصول منابع و مصادری معرفی می‌شود که نه ربطی به خدا دارد و نه به پیامبر ﷺ و نه به جبرئیل. برای توجیه این دیدگاه به افسانه‌هایی در تاریخ مانند افسانه غرانیق استناد جسته می‌شود. در واقع، این تلقی هفتم خود نوعی انکار

نبوت است؛ چون از شخص پیامبر ﷺ تصور و تلقی‌ای ارائه می‌گردد که گویی از حیث ذهنی و روانی از اشخاص متعارف و معمولی نیز فروتر است.

با تأمل در دیدگاه مستشرقان نسبت به وحی، تلقی سوم تا هفتم را در نگاه و منظر مستشرقان می‌توان ردیابی و نظاره کرد که در این میان، دیدگاه غالب مستشرقان دایر مدار دیدگاه چهارم تا هفتم است. شاید در اینجا این پرسش رخ بنماید که مبنا یا مبانی مستشرقان در اتخاذ چنین تصور و تلقی‌هایی نسبت به پدیده وحی چیست؟

پیش‌فرض‌ها و مبانی وحی از منظر مستشرقان

در اینجا لازم است پرده از مبانی و پیش‌فرض‌های مستشرقان برداشته شود تا پشت صحنه تعاریف ارائه شده از وحی از سوی ایشان آشکارتر گردد و روشن شود که این تعاریف بر آمده از کدام فضای فکری است و چه مبانی و پیش‌فرض‌هایی آنها را رهنمون کرده تا چنین تلقی‌هایی از وحی ارائه نمایند.

۱. نگاه غرب به مقوله وحی: در فرهنگ دینی غرب دو نگاه کلان نسبت به وحی

وجود دارد:

یک - نگاه شناختاری و زبانی به وحی

این نگاه پیشینه بلندی دارد و بر اساس آن گفته می‌شود که خداوند یک سلسله گزاره‌های خطا ناپذیر را که از راه عقل طبیعی نمی‌توان بدان دست یافت به بشر القاء کرده است. این گزاره‌های صادق و حقیقی، محتوای وحی الهی را تشکیل می‌دهند.

این دیدگاه در قرون وسطی رایج و غالب بود و از سوی برخی نحله‌های کاتولیک رومی و پروتستان‌های محافظه کار حمایت می‌شد. بر این اساس، وحی معرفتی است که به صورت احکام و قضایا

از ناحیه خداوند به پیامبر ﷺ وحی شده است (فعال، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

بنا به نقل دایرة المعارف کاتولیک، وحی انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی که ورای جریان معمول طبیعت است، می‌باشد (جان هیک، فلسفه دین، ۱۳۷۲: ۱۱۹).

در این تلقی و تعریف، شش ویژگی خاص وجود دارد:

۱. وحی آموزه‌های الهی است.
۲. وحی مبنی بر یک گفت و شنود است.
۳. وحی جنبه گزاره‌ای و معرفتی دارد.
۴. ایمان، مبتنی بر پذیرش این گزاره‌های وحیانی و معرفتی است.
۵. کتب مقدس، مجموعه‌ای از گزاره‌های صادق دینی است.
۶. میان الهیات طبیعی و وحیانی تمایز هست.

این تلقی از وحی در غرب نقدهایی را در پی داشت، به گونه‌ای که توسل به مرجعیت مطلق گزاره‌های وحیانی، نوعی توهین به عقل و مخل به استقلال و خود مختاری انسان قلمداد شد. این مسئله خصوصاً در قرن ۱۸ که دوره شکوفایی عقل و عصر روشنگری است، صورت جدی به خود گرفت و رشد گسترده علم و اومانیزم سبب شد تا تلقی دیگری از وحی (مدل مبتنی بر تجلی) ذهن‌ها را در نوردد و در عصر مدرنیسم این تلقی خود قرائتی مدرن از وحی به شمار می‌رود.

دو - مدل مبتنی بر تجلی

در این مدل ادعا می‌شود که وحی از سنخ دانش، معرفت و گزاره نیست که به پیامبران القاء شود، بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداست.

خداوند گزاره وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کنند. وحی در وقایع اصیل و تاریخی برای انسان رخ داده و نوعی دخالت خداوند بوده است. این وقایع نمودار تجربه انسان از خداوند در لحظات مهم تاریخ اوست و در عین حال عمل خداوند را در انکشاف خویش به روی انسان و برداشتن قدم اول را از سوی او باز می‌نماید. بنابراین تجربه انسانی و انکشاف الهی، دو جنبه از یک واقعیت وحیانی است (فعال، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

۶۶

در این مدل، دیدگاه افرادی مانند کالون و لوتر این است که باید به وقایع وحیانی در تاریخ تکیه کرد. خداوند در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی وحی فرستاده است. اگر به دیدگاه فوق، دیدگاه شلایر ماخر و هگل را نیز ضمیمه کنیم که معتقدند وحی و انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی است (همان، ۱۰۹)، نتیجه چنین می‌شود:

اولاً وحی انکشاف خداوند تاریخ (انکشاف تاریخی خداوند) است. ثانیاً انکشاف خدا نوعی تجربه دینی است .

پس وحی (تجربه دینی) امری تاریخی است و خداوند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بر انسان‌ها منکشف می‌شود. در این صورت، شخصی مانند حضرت مسیح حضور خدا را در عالی‌ترین مرحله تجربه کرده است و به نمایش گذاشته است و بقیه انسان‌ها به تبع او در هر زمان و مکانی می‌توانند واجد این تجربه شوند و چنین تجربه‌ای امری توقف‌ناپذیر است. بر این اساس، انسان در پی خدا نیست، بلکه خدا در پی انسان است تا خود را به انسان بنمایاند (همان، ۱۱۰). برخی از پی‌آوردهای این تلقی نکات ذیل است:

- ۱- خداوند خواسته، وقایعی را در زندگی آدمیان و جوامع به منصفه ظهور برساند؛
- ۲- وحی یعنی انکشاف خدا و این انکشاف امری سیال است. پس خدا را در زمان حال می‌توان درک کرد؛
- ۳- وحی جنبه خبررسانی ندارد، بلکه نوعی مهر، اهتداء و آشتی با خداست؛
- ۴- وحی مددکار انسان در شناخت خود و زندگی و آنچه بر او گذشته است، می‌باشد؛
- ۵- وحی ادعای وجود خدا نیست، بلکه تجلی و حضور او در تجربه عرفانی و دینی بشر است؛
- ۶- وحی نگاه و تلقی تجربه‌ای و تاریخی از خداست؛
- ۷- در این مدل ایمان نوعی تعبد و سرسپردگی به حقیقت و نوعی درگیری شخصی است؛
- ۸- ایمان از جنس معرفت و باور گزاره‌ای نیست؛
- ۹- این رویکرد با شکاکیت قابل جمع است؛
- ۱۰- در این تفکر، الهیات طبیعی و نقلی هر دو نفی می‌شود؛
- ۱۱- در این رویکرد وحی غیر عریان است (وحی نوعی تجربه است و تجربه همراه با تعبیر است و وحی بدون تعبیر و یا تجربه عریان نداریم)؛
- ۱۲- چون کتب مقدس تعبیری از آن تجربه دینی است و هیچ تعبیری مصون از خطا نیست، پس کتب مقدس سراسر یک مکتوب بشری و آمیخته به خطاست؛
- ۱۳- متون مقدس جزئی از تاریخ بشری است که می‌توان آنها را از راه انواع روش‌های تحقیقات تاریخی و ادبی بررسی کرد؛

۱۴- وحی به معنای انکشاف تاریخی خدا، واقعه منحصر به فرد نیست؛

۱۵- زبان وحی به معنای تجربه درونی، علمی، عینی و واقع‌گرا نیست؛

۱۶- زبان علم به منطقه‌ای غیر از زبان دین مربوط است (فعال، تجربه دینی و مکاشفه

عرفانی، ۱۳۸۵: ۱۱۵-۱۱۰).

به نظر می‌رسد دیدگاه برخی مستشرقان، به ویژه مستشرقان عصر روشنگری به بعد، متأثر از تلقی دوم حاکم بر فرهنگ دینی غرب است و با همین دید به وحی در همه ادیان، نگاه می‌کنند. حال بسته به آن رسالت و انگیزه‌ای که در شرق شناسی خود دنبال می‌کنند، تعاریفی که از وحی ارائه می‌دهند، متفاوت می‌شود؛ آن‌که غایت استشراقش علمی و واقع‌بینانه است در خوش‌بینانه‌ترین حالت، می‌توان گفت وقتی به تفسیر وحی در اسلام رو می‌آورد، آن را نوعی تجربه دینی و نوعی خودآشکاری خداوند می‌داند (مونتگمری، وات، ۱۳۸۹: ۱۴۸) اما آن‌که غایت دینی‌تصیری و تبشیری، یا غایت سیاسی و استعماری، غایت سکولار یا ... را پی گرفته است و تأملش آمیخته به نوعی تعصب، خودشیفتگی، عناد یا .. است، وحی را به نوعی تعریف و تفسیر می‌کند که انگیزه‌اش، پرده از انگیزه و جهت‌گیری اندیشه‌اش بر می‌دارد. وجه مشترک همه تعاریف پیش‌گفته آمیخته به نوعی نگاه فرو‌کاهشی و تقلیل‌گرایانه نسبت به وحی است که در این نگاه می‌توان به مبانی و پیش‌فرض‌های نهفته در ورای رویکرد آنها واقف شد.

۲. مبانی تعاریف مستشرقان از وحی

همان‌گونه که بیان شد، تلقی مدرن از وحی (مدل مبتنی بر تجلی) از میوه‌های عصر مدرنیته در غرب است. غالب مستشرقانی که در این عصر روییدند و بالیدند و به مقام اظهار نظر در حوزه شرق و سنت‌های شرقی رسیدند، متأثر از فضای فکری و رویکرد حاکم بر این عصرند و در واقع، بسیاری از مستشرقان این عصر، محکوم و مقهور نگرش و جهان‌بینی غالب و حاکم بر زمانه خویش می‌باشند. حال به برخی از مؤلفه‌های جهان‌بینی این عصر اشاره می‌شود:

۲-۱. معرفت شناسی

جهان بینی ساخته و پرداخته مدرنیسم (تجدد گرایی) از لحاظ معرفت شناختی مشاهده گروانه و آزمایش گروانه و تجربه گروانه است؛ یعنی یگانه راه وصول به معرفت حقیقی را مشاهده، آزمایش و تجربه حسی ظاهری می‌داند. از سوی دیگر، به عقل جزئی قائل است که گزاره‌ها حاصل مشاهده، آزمایش و تجربه حسی ظاهری را در قوالب استدلال‌های منتج منطقی می‌ریزد و نتایج جدیدی ارائه می‌کند (ملکیان، راهی به رهایی، ۱۳۸۱: ۴۰۳) و این نتایج باید عینیت (Objectivity) یابند؛ یعنی موفق به کسب نوعی وفاق بین الازدهانی و همگانی شوند و یک قدرت پیش بینی برای ضبط و مهار رویدادهای آینده و طرح و برنامه ریزی برای آنها به انسان بدهد (همان، ۳۷۲).

برخی از مستشرقان متأثر از همین نگرش بوده‌اند و با غفلت یا تغافل که نسبت به ماهیت واقعی وحی از خود نشان می‌دهند، سعی نموده‌اند وحی را تا حد یک تجربه شخصی و ذهنی یا نوعی نبوغ یا بیماری ... تقلیل دهند و از این رهگذر بُعد معرفتی و خبر رسانی را از وحی سلب کنند.

در نگاه اندیشمندان مسلمان، وحی امری فراحسی و فراعقلی است که ماهیت و مؤلفه‌های آن را نیز باید از همان مصدر و منبع اصلی آن اخذ نمود و چون مهبط وحی جان و دل نبی است نه عقل و حواس او و از راه مرموز و غیر متعارف حاصل می‌شود نه از راه‌های معمول و متعارف و وحی ماهیتاً ادراکی از سنخ و جنس علم حضوری است نه حصولی، از این رو، خطا پذیر نیست. بر این اساس، شخص پیامبر ﷺ آنچه را لفظاً و معنأً درک و دریافت کرده است، به دیگران ابلاغ می‌کند، اما در نگاه برخی از مستشرقان، چون وحی نوعی خودآشکاری خداست و این خودآشکاری نوعی تجربه دینی و شخصی است و این تجربه تا در کسوت تعبیر در نیاید، قابل انتقال و ابلاغ به دیگران نیست و در این انتقال، تعبیر مصون از خطا نمی‌باشد، پس به یک معنا هیچ کتاب مقدسی که حکایتگری و تعبیرگری از آن تجربه است، مصون از خطا نمی‌باشد. براین اساس این حکم را به شکل زیر به تمام کتب آسمانی تعمیم می‌دهند:

۱- تمامی کتب مقدس تعابیر تجربه‌های یک نبی است؛

۲- تعابیر و تفاسیر تجربه بر آمده از الفاظ و زبان بشری است؛

۳- الفاظ و زبان بشری آمیخته به نقص و محدودیت است؛

پس تمامی کتب مقدس آمیخته به نقص و محدودیت است.

در تأیید این نتیجه تعمیمی، به یک فقره از اظهار نظرهای مونتگمری وات اشاره می‌شود که می‌گوید: «اگر بناست خودآشکار سازی خدا در قالب زبان صورت پذیرد، معنایش این است که خدا باید آن را به جنبه‌هایی از وجود خود محدود سازد که با زبان مخلوقانه و ناقص بشری قابل بیان باشد» (مونتگمری وات، اسلام و مسیحیت در عصر حاضر، ۱۳۸۹: ۱۵۴).

از این رو، قبل از عبارت مذکور می‌گوید: «با اندکی تأمل معلوم می‌شود که در قرآن نیز عنصر بشری وجود دارد» (همان)، در حالی که نزد اندیشمندان مسلمان، منظور از قرآن، الفاظ خاصی است که متضمن معانی مخصوصی است نه خصوص معانی آنها؛ از این رو، آنچه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خداوند در قالب الفاظ و عبارات ابراز می‌دارد، چیزی جز وحی که به او القا می‌شود، نیست و پیامبر صلی الله علیه و آله در صورت بخشی وحی به قالب ارائه شده، هیچ نقشی ندارد و هیچ آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود که مولد و فاعل وحی را پیامبر صلی الله علیه و آله بدانند که اگر معانی از خدا بود و الفاظ از پیامبر صلی الله علیه و آله و ایشان همه را به خدا نسبت می‌داد - نعوذ بالله - آن حضرت صادق نبود. از سوی دیگر، نزد این اندیشمندان، اگر سخن گفتن به کلمات مادی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، دیگر نمی‌توان نام آنها را وحی نهاد.

پس اولاً ماهیت وحی از حیث معرفتی از جنس معارف حضوری است؛ ثانیاً علم به ما هو علم و از جمله معارف حضوری، اموری مجرد از ماده است و ثالثاً انزال و فرود آوردن آن در قوس نزول تا فرودگاهی امکان می‌یابد که بهره‌ای از تجرد هر چند تجرد برزخی و خیالی داشته باشد (منتظری، سفیر حق و صغیر وحی، ۱۳۸۷: ۶۷).

۲-۲. وجود شناختی

در جهان بینی زائیده عصر مدرنیسم از نظر وجود شناختی، اعتقادی به عوالمی غیر از عالم ماده و مادیات نیست. این موضوع نتیجه قهری تجربه گرایی و عقل گرایی ابزاری است؛ زیرا به تدریج

آنچه قابل مشاهده، آزمایش و تجربه است با واقعی و موجود، یکسان و معادل انگاشته می‌شود و لازمه این برابری هم چیزی نیست جز این عقیده که آنچه قابل مشاهده، آزمایش و تجربه نیست، موجود نیست. بر همین اساس، در این رویکرد موضعی نیز که در باب خدا اتخاذ می‌شود، موضعی منکرانه یا لادری گرایانه است (ملکیان، راهی به راهی، ۱۳۸۱: ۴۰۴).

غالب مستشرقانی که در باب وحی اتخاذ موضع کرده‌اند، کوشیده‌اند وحی را به گونه‌ای تعریف و تحلیل کنند که ارتباطی با فراسوی طبیعت نداشته باشد یا بیشترین بار وحی، در قلمرو طبیعت و در ذهن و روان شخصی به نام پیامبر ﷺ جست‌وجو شود. به هر میزان که نقش مولد و فاعلی پیامبر ﷺ در پدید آمدن وحی پر رنگ‌تر کنیم، نقش فاعلی خداوند کم رنگ‌تر و به همان مقدار او را معطل کرده‌ایم (منتظری، سفیر حق و صغیر وحی، ۱۳۸۷: ۱۲۳) و در همین راستا دیگر خبری از فرشته وحی نیز در میان نیست؛ چه اینکه مستشرقان غالباً وحی را برابر با نوعی الهام گرفته‌اند و در الهام نیز واسطه و رابطی به نام فرشته موضوعیت ندارد، بلکه تمام فعل و انفعالات مربوط به این الهام، در شخص نبی اتفاق می‌افتد.

مستشرقانی که سعی کرده‌اند «تفسیر انفسی» از وحی ارائه دهند، به نوعی این تفسیر انفسی را در قالب یک تبیین طبیعی عرضه داشته‌اند و در این تبیین دخالت ماورای طبیعت در طبیعت به نوعی کم رنگ شده است یا این دخالت به نوعی نفی شده است که این نگاه به تفسیر سایر مقولات دینی از ناحیه ایشان نیز تسری یافته است؛ مقولاتی مانند معجزه، دعا و توحید و ...؛

دانشمندان مسلمان به دلیل اینکه اعتقاد جدی به خدا و جهان غیب وجود دارد و خدا را از مبدأ و مقصد آفرینش می‌دانند و آفرینش را نیز فراخ‌تر و فراتر از ماده و طبیعت می‌دانند، خداوند را به عنوان معلم اول پیامبر ﷺ و جبرئیل و فرشته وحی را به عنوان معلم دوم او می‌دانند و در هیچ فرازی از تفسیر وحی از وساطت فرشته وحی در نزول آن غفلت ننموده‌اند؛ هر چند منشأ حقیقی وحی را با الهام از خود قرآن، در همه احوال خداوند دانسته‌اند: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْمِى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل / ۶) و از آنجا که در احادیث قدسی پای فرشته القاء کننده الفاظ و عبارات در میان نیست، وحی و قرآن نامیده نمی‌شود؛ هر چند از حیث معنایی کلام الهی باشد و این فرق وحی با الهام است (منتظری، سفیر حق و صفر وحی، ۱۳۸۷: ۵۵).

۲-۳. انسان شناختی

نگرش برآمده از مدرنیسم، نوعی نگرش انسان گروانه (humanistic) است؛ یعنی انسانیت را در جایگاهی می‌نشانند که گویی همه چیز باید در خدمت آن باشد. گویی مدار و مرکز واقعیت انسان است. همه چیز از او آغاز و به او ختم می‌شود و این انسان گرایی و انسان محوری را هم در معرفت شناسی او می‌توان دید؛ آنجا که مدعی است یگانه راه وصول به معرفت حقیقتی، مشاهده و آزمایش و تجربه حسی ظاهری است.

هم در هستی شناسی او آنجا که تمام هستی را در ماده خلاصه می‌کند و تمام واقعیت را در طبیعت جست‌وجو می‌کند، لذات خود را نیز فقط در ابعاد جسمانی و مادی جست‌وجو می‌کند. از همین رهگذر است که وقتی با پدیده خارق‌العاده‌ای به نام «وحی» مواجه می‌شود، نمی‌کوشد آن را از بستر و راه و روش خاص وحی مورد شناسایی قرار دهد، بلکه تلاش می‌کند یا آن را با همین ذهن طبیعت زده خود مورد تفسیر و تعریف قرار دهد یا دست به انکار آن بزند؛ چه اینکه تصور می‌کند: تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای جمیع عاقلان در جمیع زمان‌ها و جمیع مکان‌ها به اثبات رسد (صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۱۳۸۲: ۴۲).

مطابق این نظریه، هر قضیه مورد پذیرشی یا چنان بداهتی دارد که جمع عاقلان آن را می‌پذیرند یا به کمک مقدمات بدیهی الصدق برای همه عاقلان به اثبات رسیده است، در غیر این صورت، شایسته تصدیق نیست و پذیرش آن غیرعاقلانه است. پذیرش اعتقادات دینی نیز صرفاً بر اساس این معیار معقول است؛ چون گزاره‌های دینی نمی‌توانند این معیار را تأمین کنند و به نوعی می‌توان گفت از این منظر خردستیز یا خردگریزند. پس باید آنها را با عقل به تیغ نقد یا نفی سپرد یا برای آنها به تفسیری دست یازید که از حیث تجربه مورد تأیید قرار گیرند. مستشرقان با همین نگاه سراغ وحی و آموزه‌های وحیانی می‌آیند و گویی وحی هیچ پیش‌زمینه روحی و نفسانی از حیث تزکیه و تطهیر نمی‌طلبد، زیرا وقتی بنا شد وحی به نبوغ، برگرفته از اشعار عرب، برگرفته از سایر متون و منابع غیر اسلامی یا تجربه ذهنی تفسیر شود، در این حالت هیچ سلوک عملی و تزکیه روحی نمی‌طلبد.

برخی از مستشرقان جان و عقل را ارتقاء نبخشیدند تا با رهایی از قفس محدودیت، قبسی از شعله وحی را ادراک کنند، بلکه سعی کردند وحی را آن قدر تنزل دهند و فرو کاهند تا عقلشان آن را آن گونه که مورد نظرشان است، اصطیاد کند. این مطلب خود حاکی از نوعی غرور عقلانی، علم زدگی و عصر زدگی است، در حالی که وحی سراریز شدن علوم و معارف از متن اعلاهی هستی به طبقه پایین تر است و نقش کسی که به او وحی می‌شود، همان اتصال و نوعی اتحاد با آن متن و پیوستن شط نفس او به اقیانوس عوالم مافوق و نتیجتاً جریان علوم از آنجا به جدول وجود اوست و این امر جز با نقش قابلی محض او امکان ندارد» (منتظری، سفیر حق و صغیر وحی، ۱۳۸۷: ۹۸) و این نفس نیز قابلیت و استعدادش را وام دار تهذیب و تطهیر از چرک گناه و دسیسه نیروی عملی شهوت، غضب، وسوسه قوه وهم و خیال و گردگیری از غبار آنها و انصراف از قید و بند آن است. در اینجا است که نفس لایق تابش نور غیب و ملکوت می‌گردد و حقیقت موجودات مثالی و عقلی را آن چنان که هستند، بی اختیار و بی هیچ فعالیتی و بدون غبار ذهنی و به دور از رنگ و نگاه فرهنگ زمانه خود در یابد و بپذیرد؛ از این رو تمام اندیشمندان مسلمان بر موارد ذیل به عنوان اختصاصات وحی انگشت نهاده‌اند:

- ۱- جهت نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه؛ ۲- روشنی و تفصیلی بودن وحی؛ ۳- اطمینان بخشی وحی؛ ۴- شریعت آفرینی وحی؛ ۵- دخالت نداشتن بشر در وحی؛ ۶- تفاوت وحی با سایر کلمات پیامبر؛ ۷- ارائه اخبار گذشتگان و آیندگان؛ ۸- نداشتن اختلاف و تناقض؛ ۹- احساس اتصال نبی با خارج از وجودش (نه ضمیر خودش) (صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۱۳۸۲: ۲۵۰-۲۴۵).
- کدام یک از این ویژگی‌ها در نبوغ، تجربه عرفانی، دینی یا ذهنی، انعکاسات طغیان‌های نفسانی و ... قابل مشاهده است؟

۳. حجاب فهم مستشرقان

چرا برخی از مستشرقان در مورد وحی اسلامی و قرآنی تلاش نموده‌اند خرق عادت آن را بشکنند و آن را امری عادی و مادی نشان دهند؟ در پاسخ باید گفت عوامل گوناگون دخیل است. در اینجا به برخی از عوامل روان‌شناختی و درونی اشاره می‌شود.

۳-۱. **خود شیفتگی:** یعنی صفات و دستاوردهای خود یا گروه خود را فراتر از آنچه هست، ارزیابی می‌کنند و در باب خود و گروه خود مبالغه و اغراق می‌کنند؛ از این رو، نتوانسته‌اند به وحدت منبع و مصدر همه ادیان الهی اقرار و اذعان نمایند؛ لذا افرادی مانند تسدال، ماسیه، توراندریه، لامنس، گلدزیهر، نولدکه، مونتگمری وات، برنارد لوئیس، لاث، ریچارد بل، آبراهام گیگر، هار تویچ هر شفلد، یوسف حداد، «سید رسکی و هاینریش اشپایر از سر نوعی خود آشفنگی و دیدن شباهت‌هایی میان قرآن و دیگر کتب آسمانی تلاش نموده‌اند تا پیامبر را به تألیف قرآن متهم نمایند و بیان دارند که وی بیشتر داستان‌ها و تصورآفرینی‌های بیانی، امثال و حکم را از کتاب‌های مقدس و شبه مقدس مسیحی و یهودی به عاریت گرفته است (معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ۱۳۸۸: ۲۴؛ بدوی، دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان، ۱۳۸۹: ۳۸-۳۶؛ نصیری و مدبر، بررسی اقتباس قرآن از تورات، ۱۳۹۰: ۱۲۸-۱۲۹).

عبد الرحمن بدوی در کتاب *دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان*، در فصل دوم، چهارم، پنجم به طور خاص و در برخی دیگر از فصول کتابش به طور عام، به نقل و تحلیل و نقد دیدگاه‌های آنها در این راستا پرداخته است.

۳-۲. **پیش داوری (prejudice):** گاه اظهار نظر مستشرقان درباره وحی، قرآن، پیامبر ﷺ و اسلام از سر پیش‌داوری بوده است؛ یعنی بدون اینکه دلیل قوی و محکم و شناخت کافی و وافی داشته باشند با وحی، قرآن، پیامبر ﷺ و اسلام به مخالفت یا دشمنی پرداخته‌اند، در حالی که با فقدان شناخت کافی، نداشتن دلیل معتبر یا مطمئن نبودن از تصور و تلقی درست نسبت به چیزی، باید حکم تعلیق شود و رأیی اتخاذ نشود؛ مثلاً از ناحیه بسیاری از مستشرقان شاهد این نکته‌ایم که در جدّ و جهدند تا به هر قیمتی که شده، وحی را زاییده و جوشیده از نفس پیامبر ﷺ بدانند و آن را تا حدّ یک تجربه شخصی و درونی فرو بکاهند، به گونه‌ای که دیگر کسی تصور نکند وحی از اقتضائات رسالت الهی به شمار می‌رود. البته ارائه تفسیر انفسی از وحی مسبوق به سابقه است و یکی از قدیمی‌ترین تفاسیر را می‌توان در اندیشه‌های یوحنا دمشقی ردیابی کرد.

۳-۳. **تعصب (fanaticism):** گاه برخی مستشرقان از سر تعصب نسبت به دین و آیین خود و شور و شوق افراطی که در برتر نشان دادن آن دارند، از سر غیرت و حمیت بی دلیل و تصورات نسنجیده و مبالغه آمیز سعی کرده‌اند، سر سپردگی و وفاداری خود را به آن باور تنگ نظرانه به نمایش گذارند؛ مثلاً هر شفلد با تکیه بر متون قرآنی و متونی از تورات سعی دارد نوعی شباهت و همگونی را میان آن دو به اثبات رساند (بدوی، دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان، ۱۳۸۹: ۳۹-۴۶) و نشان دهد که اولاً قرآن وام‌دار تورات است. ثانیاً تورات برتر از قرآن است. ثالثاً قرآن یک متن دزدی است (سرق‌ت ادبی). رابعاً قرآن نکته تازه و بدیعی ندارد و هر چه دارد مأخوذ از سخن گذشتگان است. همین نگاه متعصبانه را نیز در اندیشه‌های «ژوزف هرویتس» (همان: ۵۳) و هاینریش اشپایر (همان: ۱۰۹) و دیوید ساموئل فرگلیوت و گلدزیهر می‌توان به نظاره نشست. بدوی در کتاب خود به خوبی نشان داده که هیچ شباهت ساختاری و معنایی میان آیات قرآن و آیات انجیل و تورات وجود ندارد.

۳-۴. **جزم و جمود (dogmatist):** گاه برخی از مستشرقان از سر جزم و جمود در باورهای از پیش اتخاذ شده خود، چنان قطعیت و قاطعیتی از خود نشان می‌دهند که با بی‌نه و دلیل یا قرینه و اماره‌ای که بر صحت عقیده خود دارند، اصلاً هیچ تناسبی ندارد؛ به بیان دیگر، نظر و عقیده خود را با چنان قطعیتی بیان می‌کنند که گویی دیدگاهشان واقعیتی اثبات شده است، حال آنکه واقع امر چنین نیست. این نوعی گرفتاری به جزم و جمود است که مانع و حجاب شناخت حقیقت آن گونه که هست، می‌باشد.

آیا میان پذیرش ضمیر ناخودآگاهی که بسیاری از مستشرقان با قطعیت و قاطعیت از آن دفاع می‌کنند و وحی تلازمی وجود دارد؟ به کدام دلیل می‌توان اثبات کرد وحی تجلی شعور ناخودآگاه است؟ سلامت، فساد، علم یا جهل در تجلی شعور ناخود آگاه مؤثر است، اما چگونه عالی‌ترین ادراکات بر ذهن پیامبری خطور می‌کند که قبل از بعثت خود، نه معلمی داشته و نه علم و دانشی اندوخته است؟

چگونه می‌توان نص صریح قرآن را که حکایت از وحیانی بودن لفظ و معنای آیات قرآنی دارد، رها کرد و بر این نکته اصرار ورزید که پیامبر ﷺ صورتگر معناست و این معناست که

فقط از ناحیه خداست و لباس الفاظ را پیامبر ﷺ بر اندام آن معانی پوشانده است. حال با آیاتی از قرآن که به لفظ مخصوص قرآن آن هم به زبان عربی یاد می‌شود، چه باید کرد؟ آیاتی مانند (شعراء/ ۱۹۲-۱۹۵؛ یوسف/ ۲؛ رعد/ ۳۷ و ۱۱۳؛ شوری/ ۷؛ زخرف/ ۳؛ زمر/ ۲۷ و ۲۸؛ قیامت/ ۱۸). آیاتی که تلاوت را صرف معانی قرآن نمی‌داند، چه توجیه موجهی دارد؟ (آل عمران/ ۱۰۸؛ جاثیه/ ۶؛ نجم/ ۵۳) و آیاتی که صریحاً انزال را به خداوند نسبت می‌دهد نه پیامبر، چگونه توجیه می‌گردد؟ (انعام/ ۱۹؛ مائده/ ۶۷؛ طه/ ۲؛ اسراء/ ۱۰۶؛ مریم/ ۹۷؛ علق/ ۱؛ اعلیٰ/ ۶؛ مزمل/ ۵؛ زخرف/ ۳ و ۲).

آیاتی که با «قل» آغاز می‌شود، چگونه به اینکه فقط معنا از ناحیه خداست بدون پوشش لفظ و صورتگر معنا پیامبر ﷺ است، قابل تأویل؟ آیا از این ظواهر عدول کردن و دیدگاهی را به قرآن تحمیل کردن، چیزی جز جزم و جمود نیست؟ آیا با این جمود می‌توان درک و داوری منصفانه، واقع‌گرایانه و حقیقت‌جویانه نسبت به ماهیت وحی و قرآن داشت؟

استشراقی که میوه عصر روشنگری است، غالباً آمیخته با انسان‌گرایی است؛ آن هم «انسان‌گرایی که با حالت‌های ذهنی و روانی پیش گفته یعنی خود شیفتگی، پیش‌داوری، تعصب، جزم و جمود» (ملکیان، راهی به رهایی، ۱۳۸۱: ۱۴۴-۱۴۲) در هم تنیده است، در حالی که این حالات خود مانع عاطفی مهمی بر سر راه تعامل با دین دیگر و برقراری تفاهم سازنده با آن دین است. شاید اگر بخواهیم برای این حالات جامع مشترکی معرفی کنیم، باید به یکی از هسته‌های مرکزی انسان‌گرایی یعنی همان فردگرایی (individualism) اشاره کنیم. فردگرایی یعنی صرفاً به خود اندیشیدن و تمام هم و غم را مصروف حقوق و تضمین استقلال و افزایش رشد خود در ابعاد گوناگون نمودن است (همان، ۴۳-۴۵) و در این فردگرایی به راحتی می‌توان خودخواهی، خودمحوری و نفی غیر را دید. چنین نگرش و نگاهی انسان را از مدارا، انصاف، واقع‌نگری، حقیقت‌جویی و تفاهم دور می‌کند.

نگرش و جهان بینی در هم تنیده با مؤلفه‌های مذکور (یعنی عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی، ماده‌گرایی، انسان‌گرایی و فردگرایی) نمی‌تواند با وحی شناختاری و زبانی ارتباط برقرار کند. این چالش و عدم سازگاری باعث می‌شود رویکردی که از حیث زبانی نیز نسبت به وحی اتخاذ می‌شود، متناسب با همان مدل تلقی از وحی باشد.

۴. زبان وحی

چنان که به وحی از دو منظر شناختاری و غیر شناختی نظاره شده است، به تبع، زبان وحی نیز با دو رویکرد مواجه است: معرفت بخشی و غیر معرفت بخشی؛ همان گونه که در غرب پس از عصر روشنگری نگاه غالب در تبیین و تفسیر وحی بر اساس «مدل مبتنی بر تجلی» یعنی همان رویکرد غیر معرفتی دنبال شد. تجلی یعنی خودآشکاری خدا که به معنای تجربه دینی و درونی است و تجربه دینی امری شخصی تلقی می‌گردد که زبان آن بر خلاف علم که زبان عینی و علمی است، زبان احساسات و عواطف است و زبان احساسات قلمرو و رسالتی غیر از رسالت و قلمرو زبان علم دارد.

شرق شناسی نیز پس از عصر روشنگری متأثر از همین نگاه غالب است، با همین نگاه به وحی و کتب مقدس نگریسته است و این نگرش به سایر کتب مقدس و از جمله قرآن نیز تسری و تعمیم داده شده است. این نگاه ویژگی‌هایی به شرح ذیل دارد:

الف) گاه زبان دین را بر مبنای تلقی فوق، زبان «اسطوره» (mythical) می‌خوانند که شامل قرآن نیز می‌شود؛ زیرا آنها بر کلیت وشمول نظریه خود تأکید دارند. در نگرش اسطوره‌ای به زبان دین، تلقی این است که گزاره‌های دینی هیچ حظ و بهره‌ای از حقیقت و معرفت بخشی ندارند. در عین حال ممکن است اسطوره‌ای برای انسان‌ها مفید باشد. کسی که زبان دین را زبان اسطوره می‌داند، مرجعی واقعی برای گزاره‌های دینی معتقد نیست و اغلب یگانه مرجع ممکن برای آنها احساسات درونی دین داران است (ساجدی، زبان دین و قرآن، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

بسیاری از مستشرقان در مورد گزاره‌های تاریخی قرآن، نگاه اسطوره انگارانه دارند و بر اساس همین انگاره قرآن را وحیانی نمی‌دانند. افرادی مانند کلیموویچ، ریکالدو، هنری ماسه، بلاشر، نولدکه، اسپرنگر، آرتور جفری، کارل بروکلمان از این گروهند (زمانی و ناطقی، بررسی دیدگاه شرق شناسان درباره اسطوره‌انگاری گزاره‌های تاریخ قرآن، ۱۳۸۸: ۱۵۰-۱۴۷).

حال آیا می‌توان برای ادیان، ماهیت مشترکی لحاظ کرد و با اسطوره‌ای خواندن زبان آنها، حکم عامی درباره همه صادر کرد؟ آیا خاستگاه زبان اسطوره بر آمده از یک دین‌شناسی عمیق و دقیق و بر مبنای منابع اصلی دین است یا محصول شناخت عمل و عقیده دینداران است؟ چنین نیست که همیشه عقاید مردم مطابق عقاید موجود در منابع اصیل آنها باشد.

ب) گاه کسانی منکر نزول وحی از طرف خداوند هستند یا وحی را امری کاملاً زمینی و مساوی با تجربه دینی یا نبوغ و مانند آن می‌دانند؛ در این صورت، آیات قرآنی کلماتی خطا پذیر است و محتوای آنها قطعی و واقع‌نما نمی‌باشد و زبان وحی، زبان ابراز احساسات و آشکار سازی احساسات درونی فرد متدین است. در اینجا نیز هیچ رد و نشانی از معرفت بخش بودن وحی در میان نیست، بلکه دین صرفاً یک احساس است؛ بدین معنا که عقاید دینی تلقی‌هایی از عواطف مذهبی‌اند که به صورت نوشتار یا گفتار در آمده است و عواطف مذهبی نیز شکلی خاص از خودآگاهی هستند. در اینجا زبان وحی به زبان عواطف و تجربه درونی فروکاسته شده است، در حالی که وحی متفاوت از تجربه دینی است به این بیان که:

۱- منشأ تجربه دینی نامعلوم است؛ از این رو، برای خود شخص صاحب تجربه نیز چندان اعتباری ندارد، در حالی که وحی امری قدسی و از جانب خداست.

۲- تعابیری که حاکی از تجربه دینی است، کلام خود شخص است اما وحی کلام خداست.

۳- تعابیر و گزاره‌های ناشی از تجربه‌های شخص، خطاپذیر است اما گزاره‌های وحیانی، خطاناپذیر است.

۴- صاحب تجربه دینی، برگزیده هیچ کس نیست، اما پیامبر ﷺ برگزیده خداست.

۵- صاحب تجربه دینی، خود، احساس مأموریت می‌کند، اما پیامبر ﷺ از جانب خدا احساس مأموریت می‌کند.

۶- تجربه دینی امری عام است، اما وحی پیامبرانه امری اختصاصی است.

۷- تجربه‌های دینی متأثر از فرهنگ زمانه است، اما وحی با فرهنگ زمانه انبیا در تقابل است.

۸- تجربه‌های دینی مبهم و آنی است و اطمینان آور نیست، اما وحی روشن، تفصیلی و اطمینان بخش است.

۹- تجربه دینی شریعت آفرین نیست، اما برخی از اقسام وحی شریعت آفرین است (صادقی، درآمدی بر کلام جدید، ۱۳۸۲: ۲۵۲ و ۲۵۳؛ نصری، کلام خدا، ۱۳۸۷: ۲۷۴).

۱۰- تجربه دینی قابل تبعیت نیست، بلکه فقط قابل احساس است، اما وحی قابل تبعیت است هم برای پیامبر ﷺ و هم دیگران.

۱۱- در حصول تجربه دینی، ضرورتی برای اعتقاد به خدای واحد وجود ندارد، در حالی که لازمه وحی اعتقاد واقعی به خداست.

۱۲- تجربه دینی به دلیل شخصی بودن برای دیگران نامعتبر است، در حالی که حجیت و اعتبار مضمون وحی برای تمام انسان‌هاست (ساجدی، زبان دین و قرآن، ۱۳۸۵: ۲۶۶-۲۷۳).
 ادله متنی و برون متنی به طور خاص در باب قرآن حاکی از معرفت بخش بودن آن است و میان گزاره‌های قرآنی و واقعیات خارجی، ربط وثیق و پیوند عمیق برقرار است. اصل معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی در محاورات عقلا کاربست دارد. آموزه‌های دینی قابلیت اثبات عقلانی دارد. اگر غیر این بود (یعنی گزاره‌های قرآن، معرفت بخش نبود و غیر شناختاری بود)، به تعطیلی دین در زندگی فرد و جامعه منجر می‌شد و این نقض غرض دین و قرآن در امر هدایت آدمی است (همان).

۵. معنا شناسی زبان وحی

یکی از مهم‌ترین پیش فرض‌های فهم متون دینی، امکان معنایابی و معناداری الفاظ دینی است. در اینجا نگاه به معنا از زاویه معنا شناختی است نه هستی شناختی یا روان شناختی. مقصود از معنا شناختی، مطالعه رابطه میان نشانه‌ها و مدلول‌های آنها با توجه به تعیین شرایط دلالت جمله‌ها یا عبارت‌ها و الفاظ است. بر اساس معیارها و الگوهای مختلف، معنا داری یا بی معنایی گزاره‌های دینی، صور گوناگون به خود می‌گیرد؛ مثلاً در دیدگاه پوزیتویستی (اثبات گرایانه تجربی) گرایش به تفسیر معنای چیزهای عینی و طبیعی وجود دارد و از این منظر، معنا تفسیر می‌شود (همان). در این رویکرد زبان فقط برای ارائه جهان واقعی و قابل دریافتی است که ذهن خردورز مشاهده می‌کند. در این اندیشه، دال و مدلول وجود دارد، اما مدلول به مصداق تقلیل می‌یابد. براین اساس، گزاره‌های دینی چون مدلول عینی و طبیعی ندارند یا نفی می‌شود یا از آنها تا سر حد امکان، تفسیری طبیعی ارائه می‌گردد (مانند: وحی صرع است؛ وحی نبوغ است؛ وحی تجربه است؛ وحی تجلیات ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ است؛ وحی تخیل خلاق است) حداکثر چیزی که به عنوان مدلول الفاظ دینی (مانند گزاره‌های وحیانی) می‌توان گفت این است که این الفاظ بیانگر احساسات است.

بر اساس دیدگاه پوزیتویستی است که گزاره‌ها به دو دسته علمی و غیر علمی تقسیم شده و گزاره‌های علمی محدود به مواردی می‌گردد که از راه تجربه و آزمایش حسی قابل تحقیق‌اند؛ از این طریق می‌توان به صحت و سقم آنها پی برد و مواردی که زیر تیغ تجربه و آزمایش حسی قرار نمی‌گیرند و از این مسیر تحقیق‌پذیر نیستند، غیر علمی، غیر شناختاری و مهم‌تر از این اندیشه‌اند و نسبت به برخی مستشرقان دیگر، سعی کرده‌اند معتدل‌تر و منصفانه‌تر درباره پیامبر اظهار نظر کنند، گفته‌اند: «پیامبر اکرم افکار پاک خود را سخن خدا و وحی الهی فرض می‌کرد که خدای متعال از راه نهاد پاکش با وی به گفت‌وگو پرداخته است و روان پاک و خیر خواه را که این افکار از آن تراوش کرده و در «قلب» آرام او مستقر شده، روح الامین، جبرئیل و فرشته وحی نامید» (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۶۱: ۹۳-۹۱؛ شریعتی، وحی و نبوت، ۱۳۴۹: ۲۷).

بر اساس این سخن، پای اموری به نام جهان غیب، فرشته وحی، نزول وحی، ارتباط قلب پیامبر ﷺ با مبدأ هستی و ... در میان نیست، بلکه پیامبر ﷺ در محیطی آمیخته به جهالت، ظلمت و ضلالت، به سر می‌برده و از این همه غفلت و نادانی در رنج و افسوس بوده، به این اندیشه فرو می‌رفته که فلک را سقف بشکافد و طرحی نو در اندازد. همین زمینه‌ها باعث شده از ضمیر پاکش اندیشه‌هایی بجوشد که او این جوشش اندیشه‌ها را وحی پنداشته و خود را مأمور ابلاغ آنها دانسته است. معنای پایه در تعاریف مستشرقان از وحی این است که وحی پندارهای شخص نبی است. به تعبیر دیگر، پیامبر جوشش‌هایی نفسانی و درونی داشته که آنها را وحی پنداشته و به ابراز و ابلاغ آن همت گماشته است. حال اگر در یک مرحله، جوشش‌های نفسانی، تجربه دینی انگاشته شود و در مرحله دیگر ادعا شود که تجارب دینی چیزی جز تغییرات عصب شناختی در مغز نیست؛ در چنین صورتی، می‌توان به رویکرد پوزیتویستی نسبت به وحی کاملاً واقف شد. در اینجاست که این جوشش‌های درونی ما به ازای خارجی نداشته و تنها نامی که می‌توان بر آن نهاد، همان تجلی احساسات است، اما حقیقت و معنای متعالی وحی کجا و رویکرد پوزیتویستی کجا؟ وحی در کدام قلمرو قرار دارد و نگاه پوزیتویستی محدوده و قلمرواش تا کجاست؟

۶. روش‌شناسی وحی

با توجه به آنچه گذشت به ویژه آنچه از عصر روشنگری به این سو صرف نظر از فراز و فرودهایش ادعا شد مبنی بر اینکه روش مطالعه موضوعات باید مبتنی بر علوم تجربی بعد از رنسانس باشد، در بسیاری از شاخه‌های علوم انسانی ضمن نزدیک شدن به علوم تجربی با روش تجربی موضوعات این علوم مورد مطالعه قرار گرفت. به تدریج موضوعات مربوط به حوزه علوم انسانی که با روش این علوم ناسازگار بود، از قلمرو مطالعاتی این علوم خارج گردید و علم، روز به روز مسیر گیتی‌گرایی را در پیش گرفت؛ بدین ترتیب، دایره مطالعه علم محدود به حوزه طبیعت گردید. در همین راستا اگر به شیوه عقلانی نیز توسل جست‌ه شد، عقلانیتی تقویت شد که هیچ امر قدسی را نمی‌شناخت و این شأن را برای خود قایل بود که هر چیز را مورد نقد قرار دهد. این گونه از عقلانیت، سنت ستیزی را پیشه خود ساخت و هر نوع اندیشه، احساس، رفتاری را که به صورت موروثی جا افتاده بود و چه بسا فوق سؤال و چون و چرا تلقی می‌شد، درهم شکست. در این رویکرد عقل به طور مطلق مجاز است به هر حوزه‌ای پای نهد و درباره هر موضوعی داوری کند؛ آن هم عقل حسابگر (reason) که هر عقیده‌ای فراتر از خود را رد یا توجیه می‌کند. در حوزه دین نیز تمام تلاش معطوف به درست کردن پایه عقلانی برای احکام دینی است (اقبال، مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن، ۱۳۸۸: ۱۵).

با این نگاه هم نگاه به هستی محدودتر گردید و هم سوژه‌ها و حوزه‌های معرفتی کمتر و کوچک‌تر شد. در این نگاه خبری از مصونیت وحی توسط خدا دیده نمی‌شود، خبری از اعجاز نیست و از خود وحی نیز یا خبری نیست یا از منظری بیرونی، تفسیری از آن ارائه می‌گردد که با هیچ کدام از معیارها و ملاک‌های متنی که از آن خبر داده است، سازگاری ندارد.

مستشرقان هنگامی که می‌خواهند به صورت آکادمیک پیرامون قرآن به مطالعه و پژوهش پردازند، از حیث روشی با وضعیت دشواری روبه‌رو هستند؛ زیرا از یک طرف ضرورت حرفه‌ای آنها اقتضا می‌کند نسبت به موضوعات مورد مطالعه خود، هیچ تعهدی نداشته باشند و بی‌طرفانه و غیر متعصبانه به پژوهش پردازند؛ از این رو، در بحث از خاستگاه

الهی قرآن نمی‌توانند از خود تعهد و حساسیتی نشان دهند. از سوی دیگر، در این مورد خاص، موضوع تحت مطالعه به گونه‌ای است که بی‌طرفی را بر نمی‌تابد؛ زیرا قرآن از خواننده می‌خواهد، پیش از هر تماسی با این کتاب، حتماً مسئله اساسی مربوط به سرچشمه آن را حل کند. لذا خواننده یا باید این ادعای قرآن را که قرآن وحی الهی است، بپذیرد یا آن را رد کند و لازمه هر انتخابی در اینجا در واقع، اتخاذ موضع در برابر پیامبر است. پذیرفتن اینکه قرآن وحی الهی است، همزمان نبوت حضرت محمد ﷺ به عنوان آخرین پیامبر را به دنبال دارد» (اقبال، مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن، ۱۳۸۸: ۱۷).

براین اساس، اگر در برابر قرآن متعهد شوند، دیگر بی‌طرف نیستند و اگر متعهد نشوند، نمی‌توانند با متن تعامل برقرار کنند؛ از این رو، مستشرقان در شناخت مقولات دینی از جمله وحی غالباً تلاش کرده‌اند با اخذ مفهوم از متن دین، با استفاده از شیوه مطالعه تاریخی پیرامون آن به داوری بپردازند؛ گرچه برخی از آنها بر شناخت احساسی مقولات دینی تأکید حصر گرایانه‌ای نیز دارند.

۷. منابع تعاریف و مبانی مستشرقان

اگرچه مبانی بر تعاریف مقدم است و تا فرد مبانی و پیش فرض‌هایی را برای خود اتخاذ ننموده باشد، به تعریف مفهومی یا اثبات گزاره‌ای روی نمی‌آورد، اما اگر قبل از بیان تعاریف به نقل و نقد مبانی پرداخته شود، چه بسا ناقد، متهم به پیش داوری گردد؛ از این رو، ابتدا باید تعاریف بیان شود تا از رهگذر آن بتوان بر پشت صحنه‌های اندیشه و پیش فرض‌های نهفته در ورای تعریف یا استدلال انگشت گذاشت. با توجه به آنچه گذشت، به دست می‌آید که منابع مبانی برخی از مستشرقان در نقل و نقد مفاهیم دینی، برون دینی و متأثر از فضای فرهنگ و جهان بینی حاکم بر نسل و رایج عصر ایشان است. در رنسانس و فضای فکری که در پی آن ایجاد شد و رویکردهایی که نسبت به دین پدید آمد، تعارض‌هایی را به نام علم و دین به وجود آمد و عقل‌گرایی حداکثری، تجربه‌گرایی و... از جمله شرایط و منابع و فضای اثرگذار بر مبانی و بالتبع بر تعاریف است. اما آنچه در اینجا بر آن تأکید می‌شود این است که، گرچه مستشرقان فی‌الجمله به منابع اسلامی (تفسیری، حدیثی، تاریخی، ادبی، کلامی و...)

مراجعه کرده‌اند، غالباً طبقه بندی و اولویت‌بندی خاصی از حیث کیفیت اعتبار متون در نظر نگرفته‌اند و صرفاً به این اکتفا کرده‌اند که منبع تحقیقشان از منابع کهن و قدیم باشد، در حالی که این منابع از حیث سند و محتوا نیاز به نقد علمی دارد و ضعیف و قوی یکجا در آثار آنها آمده است و در بسیاری جاها همین مطالب ضعیف پایه و مایه یک اظهار نظر عجیب درباره مفاهیم و تعالیم اسلامی شده است؛ از این روست که دسوقی در کتاب خود می‌آورد: «اگر همه یاهوها و تحریف‌ها و تهمت‌ها و دروغ‌ها و اشتباهات شرق‌شناسان را از آغاز تا انجام روی هم بگذاریم، به زشتی یک روایت کوتاه چندکلمه‌ای مندرج در «الاصنام ابن کلبی» علیه پیامبر اسلام نمی‌رسد» (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۱۲)؛ مثلاً داستان ورقه بن نوفل که داستان جمعی و ساختگی است (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۲) یا افسانه غرانیق که ابتدا در منابع و متون مسلمانان، آمد، و افرادی مانند موسی بن عقبه، ابن اسحاق، واقدی، طبری، زمخشری، بیضاوی، سیوطی و... آن را به عنوان واقعه تاریخی تکرار کرده‌اند، اگرچه افرادی چون ابن حیان اندلسی، ابوالفتوح رازی، قاضی بیضاوی، فخر رازی، آلوسی، طنطاوی ... به نقد و رد آن پرداخته‌اند. اما همان نقل برای مستشرقی که صرفاً به دنبال شاهی بر ادعای خود می‌گردد، کفایت می‌کند تا آن را مورد بهره‌برداری قرار دهد و به بیان لوازم آن بپردازد. همان طور که مستشرقان زیر به این موضوع پرداخته‌اند:

مونتگمری وات در کتاب محمد در مکه پس از نقل تفصیلی افسانه، دروغ بودن آن را رد می‌کند و می‌گوید: «محمد ﷺ می‌باید آیاتی را که بعداً به عنوان آیات شیطانی رد شدند، به عنوان بخشی از قرآن تلاوت کرده باشد. هیچ مسلمانی احتمالاً نمی‌توانسته چنین داستانی را در باره محمد ﷺ اختراع کند و هیچ عالم غیر مسلمانی آن را از یک غیر مسلمان نمی‌پذیرفته مگر اینکه از واقعی بودن آن کاملاً مطمئن بوده است. مسلمانان متأخر به رد این داستان تمایل دارند؛ زیرا مخالف تصویر آرمانی ایشان از محمد ﷺ است» (مسترحمی، افسانه غرانیق و بهره‌برداری‌های خاروشناسان، ۱۳۸۸: ۱۶۷-۱۶۶).

مویر در زندگی محمد، نولدکه در تاریخ قرآن، بلاشر در ترجمه فرانسوی آن، بوهل و شاخت در مدخل دائرةالمعارف اسلام، کنستانت دیرژیل گئور کیو در زندگی محمد، ادموندرایت در محمد پیامبر عرب و بنیانگذار حکومت، موریس گدفروی در کتاب محمد و کارل بروکلیمان در تاریخ ملل اسلامی، از جمله مستشرقانی هستند که به بیان این افسانه و احیاناً پذیرش آن پرداخته‌اند (همان، ۱۶۸-۱۶۷). این افسانه غالباً در کتب و منابع اهل سنت آمده است و مستشرقان نیز غالباً به کتب و منابع اهل سنت - به دلیل کثرت و فراوانی آنها مراجعه دارند و اسلام و مقدسات اسلامی و حتی شیعه را از نگاه و دریچه منابع آنها مورد مطالعه و داوری قرار می‌دهند؛ اگر چه به نقد متون تاریخی پرداخته‌اند، اما نسبت به نقد سند و اولویت بندی منابع دقت و همتی از سرعمد یا سهو به خرج نداده‌اند (معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۹: ۳۱-۲۷). در این میان، برخی از حکومت‌هایی نیز که به نام دین به قدرت رسیده‌اند و چه بسا زمینه ساز ادبار و ارتداد شده‌اند، در ایجاد تصویری ناسازگار از مقولات دینی بی‌تأثیر نبوده‌اند.

از سوی دیگر، معمولاً در سنت شرق شناسی غربیان و اروپائیان، آثار مستشرقان قبلی منابع معتبر و مورد استفاده مستشرقان بعدی است. همین رویه باعث می‌شود تا میان نگاه‌های غالب مستشرقان، پیوسته نوعی همپوشانی روشی و روی آوردی و روی کردی و محتوایی حاکم باشد. بر این اساس منابع مستشرقان عبارت است از: متون و منابع اسلامی (بدون اولویت‌بندی)، فضا و فرهنگ حاکم بر عصر و نسل مستشرق، آثار و تألیفات مستشرقان سلف، حکومت‌ها و حاکمانی که به نام اسلام چهره‌ای زشت و نفرت انگیز از دین به جا گذاشته‌اند.

نتیجه

۸۴

- ۱- تعاریف مستشرقان مبتنی بر مبانی و منابعی است که پالایش آن تعاریف به بازنگری و تأمل جدی و جدید در این مبانی و منابع منوط است.
- ۲- مستشرقان غالباً مفاهیم و مقولات دینی را از درون متون دینی خارج نموده‌اند و از منظری برون دینی مورد فهم، تحلیل، نقد و ارزیابی قرار داده‌اند.

۳- مستشرقان که دارای انگیزه دینی (تبشیری یا تنصیری) و سیاسی بوده‌اند، تصویر و تصورشان از مقولات اسلامی از واقعیت دورتر و احساسی‌تر است و بدون نقد متون و اولویت‌بندی منابع فقط در پی تأیید ادعای خود بوده‌اند.

۴- برخی از ترجمه‌های به عمل آمده از قرآن در سنت شرق شناسی در ایجاد تصورات و تلقی‌های خلاف واقع بی‌تأثیر نبوده است .

۵ - مستشرقانی مانند ایزوتسوک که تفاوت مفاهیم را در حوزه‌ها و میدان‌های معنا شناختی متفاوت (ادبیات عرب، قرآن و تورات) جست‌وجو کرده‌اند، به نتایجی مغایر با دستاورد غالب مستشرقان رسیده‌اند.

۶ - تعاریف مختلف مبتنی بر مبانی متفاوت است و مبانی متفاوت برآمده از منابع گوناگون است و بررسی تلقی مستشرقان از وحی به پرداختن به مبانی و منابع نیز منوط است.

پی‌نوشت‌ها

[۱] برای نمونه، به نام مبارک محمد ﷺ اشاره می‌شود که برخی از مستشرقان سعی کردند واژه «Mohaamad» را در لاتین به گونه‌ای تغییر دهند که با کلمه زشت «Ma-hoand» آلمانی که به معنای سگ من است، نزدیک گردد تا به مستشرقان دیگر القاء کنند که نام محمد ﷺ را در کتاب‌هایشان به صورت Mahmed یا نزدیک به آن Mohammet - Mohamod - Mohammed - Mohamod (دسوقی، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق‌شناسی، ۱۳۷۶: ۳۲ و ۱۳۳؛ زمانی، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان، ۱۳۸۷: ۳۶۰)

فهرست منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
۲. اقبال، مظفر، مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن، فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۳. بدوی، عبد الرحمان، دفاع از قرآن در برابر آرای خاور شناسان، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۹.
۴. بل، ریچارد، در آمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ۱۳۸۲.
۵. خرمشاهی، بهاء الدین، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: انتشارات دوستان و ناهید، ۱۳۸۱.
۶. داوری، محمود تقی زاده، تصویر شیعه در دایرة المعارف امریکا، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۶.
۷. دسوقی، محمد، سیر تاریخی و ارزیابی اندیشه‌های شرق شناسی، ترجمه محمد رضا افتخار زاده، تهران: نشر هزاران، ۱۳۷۶.
۸. دشتی، علی، بیست و سه سال، بی جا، بی تا.
۹. رضایی، حسن رضا، مستشرقان و تاثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه، فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره هشتم، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۱۰. زمانی، محمد حسن، شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۱. زمانی، محمد حسن و غلام حسین ناطقی، بررسی دیدگاه شرق شناسان درباره اسطوره انگاری گزاره های تاریخی قرآن، فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۱۲. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۳. شریعتی، محمد تقی، وحی و نبوت، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد، ۱۳۴۹.
۱۴. صادقی، هادی، در آمدی بر کلام جدید، قم: نشر معارف، ۱۳۸۲.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، تهران، ۱۳۶۱.

۱۶. فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۷. قرا ملکی، احد فرامرز، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵.
۱۸. گلدزبهر، ایگناس، مذاهب التفسیر الإسلامی، ترجمه دکتر عبدالحلیم نجار، مصر: ۱۳۷۴ق.
۱۹. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه هاشم حسینی، تهران: کتابچی، ۱۳۸۷.
۲۰. مسترحمی، سید عیسی، افسانه غرائیق و بهره‌برداری‌های خاور شناسان، در فصلنامه قرآن‌پژوهی خاور شناسان، شماره هفتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۲۱. معرفت، محمد هادی، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی و دیگران، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸.
۲۲. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۸۹.
۲۳. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۲۴. منتظری، حسینعلی، سفیر حق و صغیر وحی، قم: نشر خرد آوا، ۱۳۸۷.
۲۵. مؤدب، سیدرضا و مجید دانشگر، قرآن از نگاه دانشمندان غربی، در فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره هشتم، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۲۶. مونتگمری وات، ویلیام، اسلام و مسیحیت در عصر حاضر، قم: پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۷. مونتگمری وات، ویلیام، حقیقت دینی در عصر ما، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۸. نصری، عبدالله، کلام خدا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۹. نصیری، علی و محمد حسین مدبر، بررسی اقتباس قرآن از تورات، فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره دهم، بهار و تابستان ۱۳۹۰.
۳۰. النعیم، عبدالله محمدالامین، الاستشراق فی السیرة النبویه، دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۸م.
۳۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.
۳۲. الویری، محسن، مطالعات اسلامی در غرب، تهران: انتشارت دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.