

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر

حامد شیواپور*

DOI: 10.22096/rc.2025.2047451.1232

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲]

چکیده

بر اساس دو انگاره تشبیه و تنزیه در الهیات ادیان، در تبیین وحی می‌توان از دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی سخن گفت. بر اساس طرحواره تشبیهی، خدا موجودی مانند انسان است که شخصی را برمی‌گزیند و پیام خود را از راه سخن به او منتقل می‌کند؛ اما بر اساس طرحواره تنزیهی، خدا برتر از آن است که با انسان ارتباط داشته باشد، بلکه انسان است که به عالمی ماورای طبیعت سر می‌کشد و از آنجا خبر می‌آورد. طرحواره تشبیهی تبیین وحی گرچه با ظواهر متون دینی سازگارتر است، با الهیات فلسفی و نیز پاره‌ای دیگر از متون دینی سازگار نیست. این در حالی است که تبیین تنزیهی وحی با الهیات فلسفی سازگار است؛ اما با ظواهر متون دینی فاصله قابل توجهی دارد. با این حال می‌توان تبیینی از وحی به دست داد که به اشکالات هر یک از دو تبیین آرمانی تنزیهی یا تشبیهی مبتلا نباشد. این تبیین مبتنی بر الهیاتی است که در عرفان ابن عربی و کسانی چون او با ترسیم راهی میانه بین تشبیه و تنزیه مطرح می‌شود؛ همچنین با پذیرش نظریه پان‌تئیسم در برابر دو نظرگاه پان‌تئیسم و خدای شخص‌وار، تبیین وحی مسیر هموارتری خواهد داشت.

واژگان کلیدی: تبیین وحی؛ تشبیه و تنزیه؛ خدای شخص‌وار؛ پان‌تئیسم؛ پان‌تئیسم.



۱. مقدمه

وحی از مسائلی است که در تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی، از منظرهای گوناگون بررسی شده است. این بحث در علوم قرآن با عنوان وحی یا نزول قرآن مطرح شده است و مثلاً سیوطی در نوع شانزدهم از کتاب *الاتقان* و پیش از او زرکشی در نوع دوازدهم از کتاب *البرهان* تحت عنوان «کیفیت نزول قرآن» در این باره بحث کرده‌اند؛ همچنین مفسران در کتب تفسیر، به‌ویژه در ذیل آیه ۵۱ سوره شوری، درباره وحی سخن گفته‌اند. در کتب کلامی نیز وحی در ذیل مسائل نبوت مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین برخی فیلسوفان مسلمان، مانند سهروردی و ملاصدرا، در کتاب‌های خود در ذیل عنوان «نبوات و منامات» به بحث درباره وحی پرداخته‌اند. عارفان مسلمان نیز با توجه به شباهت تجربه‌های عارفانه با وحی، به بررسی وحی از منظر ویژه خویش پرداخته‌اند.

با وجود همه این بحث‌ها و بررسی‌ها از ابعاد گوناگون، به نظر می‌رسد بحث درباره وحی در تاریخ فرهنگ اسلامی، کارنامه‌ای چندان پریرگ و بار ندارد. مثلاً، در مقایسه با بحث اعجاز، جایگاهی همسنگ این بحث را نیافته است که بررسی چرایی آن، مجال دیگری می‌طلبد. با این حال، خوشبختانه در حدود دو دهه گذشته درباره وحی بحث‌هایی در قالب کتاب، مقاله، نشست، گفت‌وگو، مصاحبه و مناظره، به‌ویژه در کشور ما و به زبان فارسی، در گرفته است که می‌توان ادعا کرد که مجموع آنها از مجموع همه آنچه پیش از این در آثار عالمان مسلمان درباره وحی یافت می‌شود بیشتر است. مثلاً، جست‌وجویی اندک تنها درباره نقدهایی که بر نظریه «رؤیاهای رسولانه» در چند سال اخیر مطرح شده است کافی است تا نشان دهد که در این ادعا مبالغه‌ای صورت نگرفته است. باید امید داشت که چراغ این بحث‌های مبارک از این پس نیز همچنان فروزان بماند.

مقاله پیش رو به بحث درباره تبیین وحی از نظرگاه دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی اختصاص دارد؛ اما در آغاز، شایسته می‌دانم به چند نکته اشاره کنم:

۱. واژه «طرحواره» را در عنوان و متن مقاله، معادل model به کار برده‌ام. توجه به این نکته مهم است که ما نه تنها در تبیین‌های علمی، بلکه در تبیین‌های الهیاتی هم دست به مدل‌سازی می‌زنیم. این نکته‌ای است که ایان باربور به‌درستی به آن اشاره و آن را در بخشی از کتاب *ارزشمند علم و دین خود بررسی می‌کند و آن را از مشترکات علم و دین به شمار*

دو طرحواره تشبیهی و تزییعی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۶۳

می‌آورد.^۱ بر همین اساس، در تبیین وحی نیز می‌توان مدل‌سازی کرد و از دو طرحواره تشبیهی و تزییعی سخن گفت.

۲. من در گزارش هر دو طرحواره تشبیهی و تزییعی از وحی، به ترسیم خام یا آرمانی یا بهتر است بگویم اغراق‌آمیز آن پرداخته‌ام. این دو تبیین، با این صراحت یا اغراق، در بین باورمندان به وحی چه بسا طرفداران اندکی داشته باشد؛ اما ترسیم این دو حد نهایی برای فهم بهتر سایر تبیین‌ها و نسبت آنها با این دو حد و همچنین تعیین نسبت خود این دو تبیین با یکدیگر بسیار مهم است. نشان خواهیم داد که این دو حد نهایی، دو سر یک طیف را تشکیل می‌دهند و جایگاه هر تبیین، بر اساس نزدیکی آنها با یکی از این دو سر طیف روشن خواهد شد.

۳. نویسنده این مقاله مدعی نوآوری ویژه‌ای نیست و تنها بنا دارد پرتو بسیار اندکی بر این مجموعه مباحث بیفکند. اگر این مقاله ابتکاری داشته باشد، دسته‌بندی مجموعه رویکردها و تبیین‌ها نسبت به مسئله وحی از چشم‌انداز دو بحث بسیار مهم الهیاتی، یعنی «تشبیه» و «تزییه» و لوازم هر یک از این دو چشم‌انداز در تحلیل پدیده وحی است.

۲. طرحواره تشبیهی تبیین وحی

به نظر می‌رسد تلقی عموم مردم از وحی و رابطه‌ای که در آن میان خدا و پیامبر برقرار می‌شود، اغلب مبتنی بر انگاره‌ای تشبیهی است؛ اما پیش از ترسیم این انگاره، شایسته است درباره تشبیه اندکی سخن بگوئیم.

تشبیه را می‌توان چنین تعریف کرد: تصور خدا چنان موجودی شبیه به آفریدگانش به‌طور عام و انسان به‌طور خاص. واژه «تشبیه» در الهیات اسلامی معادل با اصطلاح «آنتروپومورفیزم (Anthropomorphism)» در فلسفه و الهیات غربی / مسیحی است. این واژه را معمولاً «انسان‌وارانگاری» ترجمه می‌کنند. به‌درستی گفته‌اند این شباهت هم از جنبه فیزیکی، یعنی نسبت دادن ویژگی‌های ظاهری و بدنی و هم از حیث روانی، یعنی انتساب صفاتی مانند تفکر، عاطفه و اراده به خدا قابل بررسی است. تشبیه به معنای اخیر را گاه anthropopathism نامیده‌اند که می‌توان آن را «تشبیه معنوی» معنا کرد و مراد از آن نسبت

۱. ایان باربور، علم و دین، چاپ هفتم (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹)، ۲۵۴-۲۵۷.

احساسات انسانی مانند محبت، نفرت، آرزو، خشم و... به خداست.^۲

صورت متعادل‌تری از تشبیه، تلقی خاصی است که در دوران جدید با عنوان «تلقی شخص‌وار (Personal) از خدا» خوانده می‌شود و از تلقی خام تشبیهی، دقیق‌تر است. می‌توان گفت که تلقی شخص‌وار از خدا اعم از تلقی تشبیهی است. تمایز تشبیه از تلقی شخص‌وار از خدا، در الهیات اسلامی چندان مورد توجه نیست و بیشتر در الهیات و فلسفه دین در دوران جدید مورد توجه قرار گرفته است. شخصیت، خصوصیتی چون شباهت به انسان است و از همین رو بر فرض وجود موجوداتی غیر از انسان مانند فرشتگان، جن و... می‌توان آنان را دارای شخصیت دانست. در تعریف این تلقی، گفته‌اند موجودی دارای ویژگی شخصی است که دارای هویت، اختیار و ارتباط با سایر اشیا باشد و فعل از او سر بزند.^۳

تشبیه یا انسان‌وارانگاری در برابر تنزیه یا «الهیات سلبی (Negative Theology)» به کار می‌رود، در حالی که تلقی شخص‌وار از خدا معمولاً در برابر «همه‌خدایی (Pantheism)» قرار می‌گیرد. دیدیم که در تلقی شخص‌وار از خدا، به ویژگی‌هایی چون آگاهی و اراده خدا توجه می‌شود. بنابراین، خدای شخص‌وار به انسان توجه دارد چنانکه انسان هم می‌تواند او را خطاب کند و با او سخن بگوید. در بخش بعد، به این تمایز باز می‌گردم؛ اما اکنون می‌کوشم تبیین وحی از منظر تلقی خام یا آرمانی تشبیهی را بیشتر روشن کنم.

در یک طرحواره خام و مبالغه‌آمیز تشبیهی در تبیین وحی، می‌توان این رابطه را چنان ترسیم کرد که شهید مطهری از آن سخن گفته است. سخن ایشان را به دلیل بیان رسا و البته اندکی چاشنی طنز آن، عیناً نقل می‌کنم:

«عوام الناس... تا می‌گویند «وحی» اینجور به فکرشان می‌رسد که خداوند در آسمان است و پیغمبر روی زمین است، بنابراین فاصله زیادی میان خدا و پیغمبر وجود دارد، خدا که می‌خواهد دستورهایش را به پیغمبرش برساند نیاز دارد به یک موجودی که بتواند این فاصله را طی کند و آن موجود قهراً باید پر و بال داشته باشد تا این فاصله را طی کند و از سویی هم باید عقل و شعور داشته باشد که بتواند دستوری را از خدا به پیغمبر القا کند. پس این موجود باید از یک جنبه انسان باشد و از یک جنبه مرغ؛ باید انسان باشد تا بتواند دستور خدا را برای

2. R. J. Zwi Werblowsky, "Anthropopathism", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 1 (New York and London: Macmillan, 1987), 317.

3. Panikkar, "Deity", in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 4 (New York and London: Macmillan, 1987), 274.

دو طرحواره تشبیهی و تزییعی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۶۵

پیغمبر بیاورد چون می خواهد نقل کلام و نقل سخن کند، ولی از طرف دیگر چون این فاصله بعید را می خواهد طی کند (اگر هر انسانی می توانست، خود پیغمبر می رفت و برمی گشت) باید یک پر و بالی داشته باشد تا این فاصله میان زمین و آسمان را طی کند و او همان است که به اسم «فرشته» نامیده می شود... خدا چون در آن بالای بالا قرار گرفته است وقتی می خواهد برای پیغمبرش خبر دهد، به آن فرشته می گوید، او هم پر و بال می زند، از بالا می آید پایین، بعد هم با پیغمبر حرف می زند، با همین گوش و با همین چشم، پیغمبر می بیند یک انسانی آمد با بال، از در وارد شد حرفش را زد و رفت. پیغمبر از چه راهی حرف خدا را تلقی می کند؟ از همین راه که حرف ما را تلقی می کند، با این تفاوت که حرف ما را بلاواسطه می شنود، خود ما را می بیند و حرف ما را می شنود، ولی حرف خدا را چون خود خدا در فاصله دوری قرار گرفته است، به وسیله یک انسان بالدار می شنود).^۴

البته این تلقی آرمانی شاید در بین عموم مردم نیز طرفداران چندانی نداشته باشد؛ اما راهنمای خوبی برای ترسیم حد نهایی طرحواره‌ای تشبیهی از وحی است. وضعیت سایر تبیین‌ها نیز بر اساس نزدیکی و نسبت آنها با چنین تبیینی روشن می شود.

مراتب دقیق‌تر چنین تبیینی را عمدتاً می توان در سخنان متکلمان یافت. در اینگونه تبیین‌ها، معمولاً از تبیین خام تشبیهی دورتر و به تلقی شخص‌وار از خدا، به تقریری که گفتیم، نزدیک‌تر می شویم. برای نمونه، به نظر می رسد دیدگاه فخر رازی در نسبت فرشته وحی با خدا و پیامبر، با این تلقی تشبیهی یا شخص‌وار قرابت دارد. به گفته او، مراد از نزول وحی این است که جبرئیل در آسمان سخن خدا را می شنود و سپس آن را به پیامبر می رساند. او این سؤال را طرح می کند که نظریه کلام نفسی اشاعره چگونه با الفاظ وحی سازگار است و سپس پاسخ می دهد که الفاظ وحی ممکن است از راه خلق قدرت شنوایی در جبرئیل یا خلق کتابت الفاظ در لوح محفوظ و خواندن و حفظ جبرئیل یا خلق اصوات مخصوص برای او صورت گیرد.^۵

سخن فخر رازی فقط جهت نمونه ذکر شد تا نشان دهیم که تبیین تشبیه‌گرایانه از وحی تنها ویژه عموم مردم نیست و روایت‌های تلطیف‌شده و تعدیل‌شده آن را که به تلقی شخص‌وار نزدیک می شود نزد بسیاری از متکلمان و سایر عالمان نیز می توان نشان داد.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۴ (تهران: صدرا، ۱۳۷۲)، ۲۹۳.

۵. فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، جلد ۲ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰)، ۲۷۷.

با توجه به آنچه گفته شد، ارکان یک تبیین تشبیهی از وحی به نحو آرمانی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. خدا که صفاتی مانند انسان دارد، به حال انسان توجه دارد و سعادت انسان برای او مهم است.

۲. خدا برنامه خاصی برای سعادت انسان دارد که می‌خواهد این برنامه را در اختیار انسان قرار دهد.

۳. خدا در عین شباهت با انسان، مرتبه‌ای بالاتر از او دارد و ممکن نیست با همه انسان‌ها ارتباطی بی‌واسطه داشته باشد.

۴. بنابراین، خدا از میان انسان‌ها مناسب‌ترین شخص را برای اینکه با او ارتباط برقرار کند و برنامه سعادت انسان‌ها را در اختیار او قرار دهد برمی‌گزیند.

۵. خدا سخن می‌گوید و بنابراین، برنامه سعادت انسان را در قالب پیامی از طریق کلام و لفظ به انسان برگزیده می‌رساند.

۶. خدا به نحو بی‌واسطه یا از طریق یک فرشته با چنین شخصی ارتباط برقرار می‌کند.

۷. در ارتباط از طریق فرشته، فرشته سخن خدا را می‌شنود و سپس از عالم بالا نازل می‌شود و همان سخن را عیناً به گوش پیامبر می‌رساند.

۸. بنابراین، در چنین ارتباطی که آن را وحی می‌نامیم، ابتکار عمل کاملاً در دست خداست و پیامبر فقط گیرنده خوبی است و جز این، هیچ نقشی در فرآیند وحی ندارد.

بر همین اساس، در هر تبیین تشبیه‌گرایانه از وحی، با تصویری کمابیش تعدیل‌شده از چنین طرحواره‌ای مواجه خواهیم بود.

به نظر می‌رسد در تبیین تشبیهی وحی، از میان این نکات، نکته پنجم و هفتم شایسته تأکیدی بیشترند. گوهر تبیین تشبیهی وحی اولاً، سخن گفتن خدا و ثانیاً، محوریت فرشته‌ای است که این سخن را می‌شنود و به پیامبر منتقل می‌کند.

نکته بسیار مهم در ارزیابی تبیین تشبیهی وحی این است که این تبیین از جهتی امتیاز دارد و از جهتی دیگر مبتلا به نقصی بزرگ است. امتیاز تبیین تشبیهی از وحی آن است که تا حد زیادی، با ظواهر آیات و روایات سازگاری دارد. از همین رو، طرفداری از این تبیین به‌ندرت

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۶۷

مستلزم تأویل متون دینی ناظر به وحی و نزول کلام الهی است و طرفداران آن در تفسیر آیات و روایات ناظر به وحی و نزول، چندان دچار تکلف نخواهند شد.

اما روشن است که نقص بزرگ این تبیین، تشبیه منطوقی در آن است. تلقی تشبیهی از خدا علاوه بر ناسازگاری با ادله نقلی ناظر بر تنزیه، با دلایل آشکار عقلی نیز ناسازگار است. از این رو، طرفداران هرگونه تبیین تشبیهی از وحی با آنکه از ناحیه تأویل آیات و روایات با مشکل چندانی مواجه نیستند، لازم است برای دفاع از دیدگاه خود مشکل تشبیه را حل کنند و به نحو موجهی، از دشواری تلقی انسان‌وار از رابطه خدا و انسان در وحی بگریزند.

۳. طرحواره تنزیهی تبیین وحی

در برابر طرحواره تشبیهی در تبیین وحی، به ویژه به نحو صریحی که ترسیم کردیم، طرحواره تنزیهی قرار دارد. تلقی تشبیهی از خدا به دلیل نزدیکی با فهم اولیه بشر و انس او با محسوسات، نیازمند تبیین و توضیح چندانی نیست؛ اما تلقی تنزیهی از خدا نیازمند مقدمات و توضیحات بیشتری است و از این رو ناچارم این بخش را در چند بحث فرعی، اندکی بیشتر تفصیل دهم.

۳-۱. معنای تنزیه: اصطلاح تنزیه در الهیات اسلامی معادل «الهیات سلبی» در فلسفه و الهیات مسیحی / غربی است. تنزیه یا الهیات سلبی معانی گوناگونی می‌تواند داشته باشد. نخستین مرحله تنزیه، سلب صفات مادی (داشتن جسم، زمان، مکان و...) از خداست. سپس ویژگی‌های انسانی (فیزیکی و سپس معنوی-روانی) و در مرتبه بعد ویژگی شخص‌وار بودن از خدا نفی می‌شود. در مراتب بعد نیز اساساً هرگونه صفت از خدا سلب می‌گردد. با این حال چنانکه گفتیم، تنزیه یا الهیات سلبی عمدتاً در برابر تشبیه به کار می‌رود. ما در این نوشته، تنزیه یا سلب را به معنایی عام که تمام این مراتب را دربرگیرد به کار می‌بریم.

نکته مهم آن است که سلب صفات معنوی-روانی، سلب شخص‌وار بودن و سپس سلب هرگونه صفت از خدا، مستلزم سلب نسبت او با جهان و در نتیجه سلب رابطه خاص او با انسان نیز هست. این نکته مهمی است که به آن می‌پردازیم.

۳-۲. پیشینه تلقی تنزیهی: از دیرباز تا کنون در تاریخ اندیشه و فرهنگ بشری، تلقی خواص و نخبگان از خدا عمدتاً رنگ و بویی تنزیهی داشته است. شاید نخستین بیان فلسفی از تنزیه را بتوان نزد فیلسوفان یونان سراغ گرفت. این سخن گزنوفانوس در تاریخ فلسفه

شهرت فراوان دارد که اگر حیوانات نیز مانند انسان بودند، خدایان را به شکل خود تصور می‌کردند.^۶ تنزیه در فلسفه یا الهیات ارسطویی به اوج خود می‌رسد. از نگاه ارسطو، خدا حتی فاعل و خالق جهان هم نیست و هیچ کاری جز اندیشیدن به خویش ندارد. خدای ارسطو و بلکه خدای یونانیان باستان، برخلاف خدای ادیان، خالق یا فاعل نیست. در فلسفه افلاطون هم صانع یا «دمیورژ» خالق نیست و تنها مواد نامخلوق و قدیم را صورت می‌بخشد. خدای ارسطو نیز محرکی نامتحرک است که تنها از راه ایجاد شوق در جهان حرکت می‌آفریند و فعلی از او سر نمی‌زند.^۷ وانگهی، چون عقل در او امری بالقوه نیست، تنها به خود می‌اندیشد و بنابراین، خدا به تعبیر مشهور ارسطو «فکر فکر» است.^۸

این تلقی تنزیهی، در فلسفه اسلامی هم بازتاب یافته است. خدا موجودی است که به غیر خود التفاتی ندارد و فعلی هم به خاطر غیر، از او سر نمی‌زند. غرض از افعال او تنها خود اوست و جز خود، غرضی ندارد. فیلسوفان ما این نکته را با این قاعده عام بیان کرده‌اند که «العالی لا یلتمت الی السافل» یا «العالی لا یفعل شیئاً لاجل السافل»^۹ متکلمان ما نیز از تأثیر این نگاه بر کنار نمانده‌اند. سخن مشهور اشاعره را که افعال الهی معلل به اغراض نیست، از همین زاویه می‌توان نگریست.^{۱۰}

۳-۳. تمایز تنزیه فلسفی و عرفانی: دیدگاه تنزیه گرایانه فلسفی معمولاً اینگونه ترسیم شده است که خدا موجودی متعالی در رأس هرم هستی است و از جهت ذات، صفات، افعال و ارتباط با جهان و انسان، بسی برتر از آن است که در تلقی تشبیهی تصور می‌شود.

اما در تنزیه عارفانه، ما با دو گونه تنزیه مواجهیم: معنای نخست، تفاوت چندانی با تنزیه فلسفی ندارد. عارفان در سنت‌های گوناگون بر تعالی خدا تأکید داشته‌اند و این تعالی را معمولاً با بیانی سلبی ابراز کرده‌اند. مثلاً، در هندوئیسم، «برهمن» با نفی صفات معرفی می‌شود. گاه نیز صفاتی متضاد و متناقض به او/آن نسبت می‌دهند تا تعالی و نزاهتش را از هرگونه وصف نشان دهند.^{۱۱} در عرفان مسیحی و اسلامی نیز چنین است. در عرفان اسلامی،

6. G.S., Krik, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 169.

۷. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵)، ۳۹۹-۴۰۱.

۸. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۴۰۹.

۹. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد ۲ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۳۹۰-۳۹۱.

۱۰. دینانی، *قواعد کلی*، ۲: ۳۹۱.

۱۱. گیتا (بهگود گیتا) *سرود خدایان*، ترجمه محمدعلی موحد (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴)، ۲۸.

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۶۹

عارفان ما، به‌ویژه در مکتب ابن عربی، بارها بر این نکته انگشت می‌نهند که مقام غیب‌الغیوب اسم و رسمی ندارد.^{۱۲} از همین رو، حتی عارفان و سالکان نیز به این مرتبه راهی ندارند؛ چنانکه هیچ کدام از پیامبران نیز او را نشناخته‌اند و هیچ عابدی نیز او را نپرستیده است.^{۱۳}

اما تنزیه به معنای دوم، معنایی دقیق‌تر دارد. عارفان ضمن آنکه بر تعالی خدا تأکید دارند، از نوعی عینیت و اتحاد او با جهان سخن می‌گویند. این دیدگاه همان است که به نظریه «وحدت وجود» شهرت دارد و در دوران جدید با اصطلاح «پان‌تئیسم» از آن یاد می‌شود. نکته بسیار مهم و شایسته توجه آن است که در این دیدگاه، عینیت خدا و خلق در همه موجودات سریان دارد و از این رو، سلب و تنزیه در اینجا به این معناست که در روایتی خام و آرمانی از این تلقی، اولاً، هیچ موجودی نسبتی ویژه و ممتاز با خدا ندارد و ثانیاً، خدا موجودی ممتاز از سایر موجودات نیست تا طرف مخاطب قرار گیرد یا به سایر موجودات (از جمله انسان) خطاب کند. از این جهت، تلقی وحدت وجود یا پان‌تئیسم عمده‌تاً در برابر تلقی شخص‌وار (که پیش از این به آن اشاره شد) قرار می‌گیرد.

در این باره گفته‌اند که در تلقی پان‌تئیستی، خداوند چنان موجودی متعالی از جهان یا چنان خالق، دارای مشیت یا علیت اولی نسبت به جهان، چنانکه جدا از آن باشد، تصور نمی‌شود. خدا از این دیدگاه فاعلی نیست که بر تاریخ اثر بگذارد یا به عبادت‌کنندگان التفات کند و عبادت آنان را دریابد.^{۱۴}

از همین روست که پان‌تئیسم یا نظریه عرفانی «وحدت وجود» در سنت‌های گوناگون عرفانی می‌تواند کاملاً با برداشتی تنزیهی به این معنای دوم همراه باشد. در عرفان اسلامی، خدا در مراتب نازل‌تر از مرتبه غیب‌الذات گرچه با همه چیز است، نسبتش با همه چیز برابر است. حدیثی که از رسول خدا (ص) نقل شده است که «لَوْ أَنْكَم دَلَيْتُمْ رَجُلًا يَحْبِلُ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ»^{۱۵} در آثار صوفیه و به‌ویژه خود ابن عربی و شارحان او بارها

۱۲. مثلاً می‌توان این موارد را برای نمونه ذکر کرد: صدرالدین قونوی، *النصوص* (تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱)، ۳۳، ۶۹ و ۷۸؛ و مؤیدالدین چندی، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم (قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳)، ۷۰۸.
۱۳. روح‌الله خمینی، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، چاپ سوم (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶)، ۱۳.

14. Keith, E. Yandell, "Pantheism", in *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 7 (London and New York: Routledge, 1998), 202.

۱۵. محمدبن عیسی ترمذی، *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*، جلد ۵ (قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹)، ۲۴۱.

مورد اشاره قرار گرفته است.^{۱۶}

این نکته را با وام‌گیری از اصطلاحات جدید می‌توان اینگونه شرح داد. در فلسفه و الهیات دوران جدید از دو اصطلاح Transcendence و Immanence درباره خدا بسیار استفاده می‌شود. اصطلاح اول را «تعالی» و دومی را به «حلول یا درون‌ماندگاری» ترجمه می‌کنند. خدای متعالی معمولاً خدای منزّه فیلسوفان و عارفان است و خدای درون‌ماندگار عمدتاً خدای وحدت وجودی عارفان است که با جهان عینیت دارد.^{۱۷} ویژگی مشترک هر دو تلقی از خدا این است که او با هیچ موجودی و از جمله هیچ انسانی، نسبتی ویژه ندارد.

آنچه آقای دکتر سروش در دو دهه اخیر و در دو مرحله نظریه خود در تبیین وحی ابراز داشته‌اند، عمدتاً از همین زاویه قابل تحلیل است. ایشان مرحله نخست تبیین خود را «کلامی-سمعی» و مرحله دوم، یعنی مجموعه مقالات «محمد: راوی رؤیاهای رسولانه» را تبیین «رؤیایی-بصری» می‌نامد؛^{۱۸} اما ویژگی بارز هر دو مرحله، درکی سراسر تنزیهی است و گرچه ایشان الهیات خود را با الهام از نظریه عرفانی وحدت وجود «متافیزیک قرب و وصال» می‌نامد و آن را در برابر الهیات کلام سنتی با عنوان «متافیزیک بُعد و فراق» قرار می‌دهد،^{۱۹} بیان ایشان از متافیزیک وصال تغییری در تلقی تنزیهی ایشان ایجاد نمی‌کند، چه اینکه خود ایشان نیز بر برتری تنزیه بر تشبیه در تبیین وحی تصریح و تأکید دارد.^{۲۰}

در نتیجه، تبیین تنزیه‌گرایانه وحی، حتی در الهیات وحدت وجودی و عارفانه نیز سرشت متفاوتی پیدا نخواهد کرد. بنابراین، واژه‌های «قرب» و «وصال» در تعبیر «متافیزیک قرب و وصال» نباید رهنز باشد. همراهی و معیت حق با خلق در عرفان وحدت وجودی در عین نسبت برابر او با همه چیز است. پس طبق روایتی خام از ابن عرفان، خدا نسبتی ویژه و خاص با انسانی برگزیده ندارد، بلکه انسان برگزیده است که پرده از ادراک خود برمی‌گیرد و به جهان غیب سر می‌کشد. پس در تبیین عرفانی وحی نیز مسئله تنزیه همچنان مسئله‌ای محوری است.

۱۶. محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، جلد ۱ (قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶م)، ۷۳ و ۱۷۱؛ ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ۲: ۲۳۵؛ محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات‌المکیة*، تصحیح: عثمان یحیی، جلد ۷ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م)، ۳۷۰؛ و ابن عربی، *الفتوحات‌المکیة*، ۱۰: ۱۷۸ و مواضع متعدد دیگر.

۱۷. شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو تلقی را می‌توان در نامه‌های ژرف و خواندنی مرحوم آیت‌الله محمدحسین غروی اصفهانی و مرحوم سید احمد کربلایی به‌خوبی رصد کرد. این نامه‌ها با چند عنوان منتشر شده‌اند که شاید کتاب توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی با حواشی مرحوم سید محمدحسین تهرانی بهترین نشر آن باشد.

۱۸. عبدالکریم سروش، *کلام محمد*، *رؤیای محمد* (بی‌جا: نشر صقراط، ۱۳۹۷)، ۲۱۳.

۱۹. سروش، *کلام محمد*، ۳۱.

۲۰. سروش، *کلام محمد*، ۶۱.

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۷۱

۳-۴. تلقی سلبی از خدا در دوران جدید: تلقی سلبی از خدا در دوران جدید به نحوی دیگر بازآفرینی شده است. نویسنده، این نکته را در دو مقاله دیگر به تفصیل بازنموده است.^{۲۱} حاصل سخن این است که در دوران جدید، به ویژه از دکارت به این سو، در نگاه اغلب متفکران جدید (فیلسوفان و الهی دانان مسیحی) هرگونه ویژگی انسانی از خدا نفی و سلب می شود. حاصل این دیدگاه در خدای دئیسم به اوج می رسد که فقط خالق یا به تعبیری «ساعت ساز لاهوتی (Divine clockmaker)» است و چنان ساعت سازی که پس از فراغت از صنعتش، مدام در ساخته خویش مداخله نمی کند، جز آفرینش جهان فعل دیگری از او سر نمی زند.

در دیدگاه بسیاری از فیلسوفان و متفکران جدید، حتی آنان که رسماً «دئیست» هم به شمار نمی آیند، این نکته به تصریح یا اشاره دیده می شود که خدا در طبیعت و تاریخ دخالت نمی کند. نفی دخالت خدا در تاریخ برابر با نفی وحی است که دخالت او در تاریخ و تغییر مسیر آن از راه ارسال پیامبران است و نفی دخالت خدا در طبیعت برابر با نفی معجزه است که برابر با برهم زدن نظم جاری علی و معلولی است. دیدگاه آقای دکتر سروش در تبیین وحی متکی بر چنین پیشینه ای است.

۳-۵. تبیین وحی از منظر طرحواره ای تنزیهی: بر اساس آنچه گذشت، یک طرحواره تنزیهی آرمانی و اغراق آمیز از وحی، چه از چشم انداز سنتی الهیات تنزیهی (یونانی، مسیحی و اسلامی) در دو صورت فلسفی و عرفانی و چه از چشم انداز فلسفه و الهیات در دوران جدید، کمابیش و با اندکی تسامح، می تواند اینگونه تقریر شود:

خدا موجودی است که از فهم و ادراک ما بسی والاتر است؛ همچنین شأن او فراتر از آن است که به جهان و از جمله به انسان التفاتی ویژه داشته باشد. اگر فعلی از او سر زده باشد تنها آفرینش جهان است که پس از آن، جهان و انسان را به حال خود سپرده است و مداخله گاه و بی گاه او در مصنوع خویش، برخلاف شأن خداوندی اوست. پس نه انسان و نه سرنوشت او برای خدا اهمیتی ندارد تا برای او برنامه ویژه ای داشته باشد. در الهیات عارفانه وحدت وجودی نیز خدا نسبتی برابر با همه هستی دارد. وانگهی، او موجودی شخص وار

۲۱. مشخصات این دو مقاله چنین است: حامد شیواپور، «انسانیت زدایی از خدا و جهان در فلسفه جدید»، *دوفصلنامه هستی و شناخت* ۶، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۸): ۲۰۳-۲۲۸. <https://doi.org/10.22096/ek.2020.135036.1248>: حامد شیواپور، «ساعت ساز لاهوتی در برابر خدای رخنه پوش: ملاحظاتی در نسبت خدا و جهان در الهیات معاصر»، *دوفصلنامه هستی و شناخت* ۹، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۴۰۱): ۷۵-۹۴. <https://doi.org/10.22096/ek.2024.2018388.1533>

نیست تا بتواند بشری را مورد خطاب قرار دهد.

از سوی دیگر، انسان واجد ویژگی‌های خاصی است که به سبب آنها می‌تواند از آگاهی‌ها و شناخت‌های فراطبیعی ویژه‌ای بهره‌مند شود؛ اما عده بسیار کمی از انسان‌ها به چنین جایگاهی می‌رسند. چنین انسان‌هایی واجد آگاهی‌های ویژه‌ای می‌شوند که در سطحی فراتر از ادراکات عادی است و همراه با این آگاهی‌ها، برای خود رسالت و مأموریتی برای هدایت انسان‌ها نیز قائل می‌شوند که مدعی‌اند آن را از خدا دریافت کرده‌اند. در این ارتباط، فرشته یا هرگونه موجود واسطه دیگر بین خدا و انسان نمی‌تواند نقشی داشته باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، ارکان یک تبیین تزیهی از وحی به نحو آرمانی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. خدا موجودی است که از سطح درک و آگاهی ما بسی والاتر است. او هیچ‌گونه شباهتی با انسان و در نتیجه هیچ‌گونه صفاتی مانند انسان ندارد.

۲. اگر بپذیریم که فعلی از خدا سر می‌زند، این فعل تنها محدود به آفرینش جهان است و خدا پس از آن، جهان و انسان را به حال خود وانهاد است و در امور جهان مداخله‌ای نمی‌کند.

۳. بنابراین، خدا به انسان توجه ویژه‌ای ندارد تا در نتیجه برای سعادت او برنامه خاصی طراحی کرده باشد.

۴. از سوی دیگر، خدا به دلیل تعالی خود (در الهیات وحدت وجودی، به دلیل درون‌ماندگاری خود) هیچ نسبت ویژه‌ای با هیچ انسانی ندارد.

۵. همچنین، تزیه و تعالی خدا اقتضا می‌کند که هیچ‌گونه سخن و کلامی را به او نسبت ندهیم. خدا سخن نمی‌گوید.

۶. برخی انسان‌ها می‌توانند واجد ادراکات و آگاهی‌هایی فراطبیعی شوند. اگر این ادراکات با ادعای مأموریت برای هدایت انسان‌ها همراه شود، چنین کسانی را «پیامبر» و اتصال آنان با ماوراء طبیعت یا با ناخودآگاهشان را «وحی» نام می‌نهیم.

۷. طبق نکته قبل، نیازی به موجودی به نام «فرشته» نداریم تا میان خدا و انسان وساطت کند. انسانی که چنین ویژگی ممتازی دارد، بدون نیاز به وساطت فرشته، به ماورای طبیعت متصل می‌شود و از آگاهی‌های خود خبر می‌آورد.

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۷۳

۸. بنابراین، در چنین ارتباطی که آن را وحی می‌نامیم، ابتکار عمل کاملاً در دست انسان برگزیده‌ای به نام پیامبر است و خدا هیچ نقشی در فرایند وحی ندارد.

بر همین اساس، در هر تبیین تنزیه‌گرایانه از وحی، با تصویری کمابیش تعدیل‌شده از چنین طرحواره‌ای مواجه خواهیم بود.

به نظر می‌رسد همانند تبیین تشبیهی وحی، در تبیین تنزیهی نیز از میان این نکات، نکته پنجم و هفتم شایسته تأکیدی بیشترند. گوهر تبیین تنزیهی وحی در صورت آرمانی آن، اولاً نفی سخن از خدا و ثانیاً عدم نیاز به وجود واسطه‌ای به نام فرشته است و به عبارت دیگر، در چنین تبیینی، سخن از کلام خدا یا وساطت فرشته هیچ جایگاهی ندارد و تنها خود انسان (پیامبر) در وحی محوریت پیدا می‌کند. نویسنده، نسبت الهیات سلبی با تبیین انسان‌گرایانه از وحی را در نوشته‌ای دیگر بررسی کرده است.^{۲۲}

آنچه گذشت، روایتی خام و اغراق‌آمیز از تبیین تنزیهی وحی بود؛ اما تبیین وحی در بیان عارفان ما صورتی معتدل‌تر دارد و بنابراین، از روایت خام و آرمانی تبیین وحی چنانکه ترسیم شد فاصله می‌گیرد. در این باره، من تنها به چند نقل قول از امام خمینی، در جایگاه عارفی دلپسته به مکتب ابن‌عربی، بسنده خواهم کرد. ایشان در یک سخنرانی، با اشاره به نقش جبرئیل در وحی چنین گفته‌اند: «مسئله وحی و گرفتن وحی که در انبیا هست - و آنها هم متفاوت هست - یکی از امور مهمی است که انسان تصورش را نمی‌تواند بکند که مسئله چی هست و از چی بوده است. واسطه، جبرئیل است، جبرئیل چه جور واسطه بوده است؟ آیا پیغمبر نازل کرده است جبرئیل را و به ولایت او نازل شده است؟ با جبرئیل نازل شده است و آن وحی را رسانده است؟ مسائلی که در آن صحبت است».^{۲۳}

ایشان در یک سخنرانی دیگر، این نکته یعنی جایگاه فرشته در وحی را با تفصیلی بیشتر، اینگونه شرح می‌دهد: «مسئله آمدن جبرئیل برای کسی یک مسئله ساده نیست. خیال نشود که جبرئیل برای هر کسی می‌آید و امکان دارد بیاید، این یک تناسب لازم است بین روح آن کسی که جبرئیل می‌خواهد بیاید و مقام جبرئیل که روح اعظم است، چه ما قائل بشویم به اینکه قضیه تنزیل، تنزل جبرئیل، به واسطه روح اعظم خود این ولی است یا پیغمبر است. او تنزیل می‌دهد و او را وارد می‌کند تا مرتبه پایین یا بگوییم که خیر، حق تعالی او را مأمور می‌کند

۲۲. مشخصات این مقاله چنین است: حامد شیواپور، «نقش الهیات سلبی در تبیین‌های انسان‌محورانه از وحی در اسلام»، نشریه آینه معرفت، ۶، شماره ۱۷ (زمستان ۱۳۸۷): ۴۳-۶۵.

۲۳. روح‌الله خمینی، صحیفه امام، جلد ۱۹، چاپ سوم (تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹)، ۴۸.

که برو و این مسائل را بگو. چه آن قسم بگویم که بعض اهل نظر می‌گویند و چه این قسم بگویم که بعض اهل ظاهر می‌گویند تا تناسب ما بین روح این کسی که جبرئیل می‌آید پیش او و بین جبرئیل که روح اعظم است نباشد، امکان ندارد این معنا».^{۲۴}

ایشان باز هم در سخنرانی دیگری، این بار با تصریح بیشتر، نزول جبرئیل را به مقام معنوی رسول خدا (ص) نسبت می‌دهد: «ماه رمضان مبارک است؛ برای اینکه نزول وحی در او شده است یا به عبارت دیگر، معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است... در ماه مبارک رمضان، مقام رسول اکرم- صلی الله علیه و آله و سلم- به ولایت کلی الهی بالأصالة تمام برکات را در این جهان بسط داده است... پس ماه رمضان ماهی است که تمام پرده‌ها را دریده است و وارد شده است جبرئیل امین بر رسول خدا و به عبارت دیگر، وارد کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا».^{۲۵}

۳-۶. ارزیابی طرحواره تزیه‌ی تبیین وحی: اکنون که تبیین تزیه‌ی از وحی را با تفصیلی بیشتر بازنمودیم، شایسته است همچون تبیین تشبیه‌ی، تبیین تزیه‌ی وحی را نیز ارزیابی کنیم. در ارزیابی تبیین تشبیه‌ی، به امتیاز و نقص آن اشاره کردیم. امتیاز و نقص تبیین تزیه‌ی دقیقاً در برابر امتیاز و نقص تبیین تشبیه‌ی قرار دارد و هرچه در آنجا امتیاز بود اینجا نقص و هرچه آنجا نقص بود اینجا امتیاز است. امتیاز تبیین تزیه‌ی وحی، برخلاف تبیین تشبیه‌ی، در این است که بر الهیاتی معقولانه‌تر تکیه دارد. در ابتدای این بخش اشاره کردیم که کالای تشبیه در بازار اندیشه، از قدیم تا کنون، مشتریان چندانی ندارد و اهل نظر، با وجود تفاوت در فرهنگ و دین و اندیشه، عمدتاً کفه تزیه را بر کفه تشبیه ترجیح داده‌اند. غیر از دلایل متقن فلسفی و کلامی، در متون دینی، از جمله در اسلام، نیز در کنار اشارات تشبیه‌ی، عبارات تزیه‌ی نیز وجود دارد و اینگونه نقل‌ها نیز مؤید دلیل عقلی‌اند. از همین رو، فیلسوفان و عارفان در دوران قدیم و برخی نواندیشان دینی در دوران جدید بیشتر مسیر تبیین تزیه‌گرایانه از وحی را پیموده‌اند.

اما در کنار این امتیاز، مهم‌ترین نقص این تبیین آن است که با ظواهر و بلکه نصوص دینی سازگار نیست و تأویل حجم بسیار زیادی از متون دینی در باب وحی و نزول و کلام الهی و... مستلزم تکلفی فراوان است. از همین رو، طرفداران هرگونه تبیین تزیه‌گرایانه از وحی، اگر می‌خواهند به متون دینی وفادار بمانند، کاری بسیار دشوار و مسیری بسیار ناهموار در پیش دارند.

۲۴. خمینی، صحیفه، ۲۰: ۵.

۲۵. خمینی، صحیفه، ۲۰: ۲۴۸-۲۴۹.

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۷۵

این نکته نیز درباره طرح تنزیهی وحی گفتنی است که این دیدگاه با انکار وحی یا تبیین طبیعت‌گرایانه آن فاصله بسیار اندکی دارد. این نکته‌ای است که دکتر ابوالقاسم فنایی در مقاله‌ای ارزشمند^{۲۶} آن را بررسی کرده است.

۴. ارزیابی نسبت میان دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی

در بخش‌های قبل، کوشیدم دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی را توضیح دهم و به‌ویژه با طرح تقریری خام و مبالغه‌آمیز از هر دو، لوازم و پیامدهای هر یک از آنها را نشان دهم. اکنون ارزیابی نسبت این دو طرحواره را در چند بند پی می‌گیرم:

۱- با توضیحاتی که در بخش‌های قبل گذشت گمان می‌کنم این نکته روشن شده باشد که می‌توان مجموعه همه طرحواره‌های تبیین وحی را به‌صورت طیفی ترسیم کرد که در یک سر آن، تلقی خام یا آرمانی تشبیهی قرار گرفته است و در سر دیگر آن، تلقی خام یا آرمانی تنزیهی. البته باید این توضیح را افزود که مراد از تلقی تنزیهی، الهیات رایج و مشهور فلسفی نیست و با توضیحاتی که گذشت روشن شد که تلقی آرمانی از خدای الهیات وحدت وجودی را نیز می‌توان در کنار تلقی خدای متعالی و تنزیهی فلسفی، در همین سر طیف نشانند.

چرا مجموعه این تبیین‌ها را «طیف» می‌نامیم؟ زیرا ما با تبیین‌های جزیره‌ای و جدا از یکدیگر روبه‌رو نیستیم. بر این اساس، نمی‌توان مرز و محدوده قاطعی بین این انواع تبیین‌های وحی ترسیم کرد. باید توجه داشت که در لابه‌لای اندیشه و سخن بسیاری از معتقدان به تنزیه نیز می‌توان رگه‌هایی از تشبیه را جست‌وجو کرد چنانکه از سوی دیگر نیز بسیاری از صورت‌های الهیات تشبیهی مقرون به نوعی تنزیه‌اند. در این صورت، وضعیت هر طرحواره دیگر در تبیین وحی بر اساس دوری یا نزدیکی به یکی از این دو سر طیف روشن می‌شود.

۲- بر اساس هر یک از این دو طرح، تبیین بسیاری از مفاهیم مرتبط با وحی دگرگون می‌شود. مثلاً، یکی از این مفاهیم، «برگزیدگی» (اصطفاء یا اجتباء) است. طبق تبیین تشبیهی، گویی آدمیان در شرایطی برابر در ساحل اقیانوس الوهیت قرار دارند و این اقیانوس کسانی را از کنار ساحل برمی‌گزیند و به کام خویش فرومی‌کشد و گوهرهای خویش را در اختیار آنان می‌نهد. به تعبیر حافظ:

۲۶. ابوالقاسم فنایی، «الاهیات طبیعی‌شده، متافیزیک سبک و فیزیک سنگین: بررسی و نقد دین‌شناسی عبدالکریم سروش»، دین و دنیای معاصر، شماره ۱۴ (بهار و تابستان ۱۴۰۰).

«فیض روح‌القدس از بار مدد فرماید دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد».

در این صورت، برگزیدگی نیز در معنای ظاهری خود به کار خواهد رفت. این برگزیدگی طبق مبنای عدلیه که برای فعل خدا ملاک و معیاری در نظر می‌گیرند، مانند آن است که از بین گروهی خاص، زیباترین یا باهوش‌ترین آنان را انتخاب کنیم یا طبق مبنای اشاعره که فعل خدا را تابع ملاکی نمی‌دانند، مانند آن است که از بین افراد خاصی به دلخواه خود و بدون هیچ ملاکی، فردی را انتخاب کنیم.

اما در تبیین تنزیهی، اقیانوس الوهیت همیشه و در همه حال به حال خویش باقی است و وجود و جود آن به انسان‌هایی که بخواهند در آن وارد شوند و از آن استفاده کنند بستگی ندارد؛ ولی انسان‌ها به اندازه ظرفیت و توانایی خود می‌توانند از این اقیانوس استفاده کنند. پیامبران، غواصانی هستند که پیش از هرکس از چنین توانایی و ظرفیتی بهره دارند و البته آنان نیز به فراخور استعداد و توان خویش، گوهرهایی از این اقیانوس صید می‌کنند. طبق این تمثیل، خوان فیض اقیانوس همیشه برقرار است و خود اقیانوس در استفاده انسان‌ها از آن نقشی ندارد. بر همین قیاس، خود پیامبر است که با پرواز به عالم غیب، گوهرهای حکمت و معرفت را از آنجا صید می‌کند و برای آدمیان به ارمغان می‌آورد. طبق این تبیین، اگر پیامبری پیش از رسول خدا (ص) نیز ظرفیت و استعداد ایشان را می‌داشت، همان معارفی را برای هدایت بشر می‌آورد که آن حضرت آورده است. هنر آن حضرت آن بود که در اقیانوس معارف غیبی بیشتر غوص کرد و گوهرهای پربهتری آورد. در این تبیین، کار پیامبر فقط تصفیه باطنی منفعلانه نیست، بلکه پر کشیدن و عروج کردن و سقف فلک را شکافتن و طرحی نو در انداختن است. خبری که پیامبر از غیب می‌آورد خبری است که خود با صعود به عالم غیب به آن دست یافته است، نه آنکه برایش آورده باشند و خود در اطلاع از آن نقشی نداشته باشد.

بر این اساس، برگزیدگی پیامبر در طرحواره تنزیهی مثل برگزیدگی در یک مسابقه رقابتی (مثلاً دوندگی) است که هرکس شایسته‌تر است خود را زودتر به خط پایان می‌رساند. در این صورت اگر گفته شود که نفر برتر این مسابقه از نظر داوران «برگزیده» شد، معنایش این است که خود او با تلاش و کوشش خود، شایستگی این رتبه را به دست آورد و داوران و ناظران مسابقه در این باره هیچ نقشی نداشتند. بر این اساس، در طرحواره تنزیهی، گزینشی از جانب عالم غیب در کار نیست و از این رو، «برگزیدگی» پیامبر در متون دینی را نباید به معنای ظاهری گرفت، بلکه باید تأویل کرد.

دو طرحواره تشبیهی و تنزیهی در تبیین وحی و نسبت آنها با یکدیگر / شیواپور ۲۷۷

تفاوت تلقی ما از مفاهیم مرتبط با وحی، منحصر به برگزیدگی پیامبر نیست و بسیاری از مفاهیم دیگر را نیز در بر می‌گیرد. مثلاً، «اسباب نزول» در طرح تشبیهی باید چنین تبیین شود که پیامبر در هر حادثه منتظر وحی می‌نشیند؛ اما طبق طرح تنزیهی، پس از هر حادثه، خود پیامبر به عالم غیب سر می‌کشد و متناسب با حادثه، آیه‌ای را می‌آورد. به عبارت دیگر در طرح اول وحی آمدنی است و در دوم آوردنی. به همین قیاس، بسیاری از مفاهیم مرتبط با وحی، به‌ویژه در مباحث علوم قرآن، باید بررسی شود.^{۲۷}

۲- در فلسفه جدید و به‌ویژه در فلسفه علم، اصطلاحی تحت عنوان «استنتاج بر اساس بهترین تبیین (Inference based on the best explanation (IBE))» وجود دارد که گاه آن را «دلیل ربایشی (Abduction)» هم می‌نامند. استنتاج بر اساس بهترین تبیین به‌طور ساده به این معناست که برای توضیح یک پدیده، ساده‌ترین راه را که مشکلاتی کمتر و با شواهد موجود بیشترین سازگاری را دارد برگزینیم. استنتاج بر اساس بهترین تبیین را می‌توان در تبیین وحی نیز به کار گرفت. بر این اساس، می‌توان بررسی کرد که از بین طرحواره‌های تشبیهی و تنزیهی کدام بهتر می‌توانند پدیده وحی را تبیین کنند.

به‌طور کلی استنتاج بر اساس بهترین تبیین باید دو ویژگی داشته باشد: اولاً، شواهد را بهتر پوشش دهد و ثانیاً، مطابق با اصل «آسان‌باوری» باشد؛ یعنی ساده‌تر باشد و پیچیدگی چندانی نداشته باشد.

باید توجه داشت که دیدگاه‌های رقیب در تبیین وحی، تصریحاً یا تلویحاً خود را مصداق همین اصل می‌دانند؛ یعنی هرکدام مدعی‌اند که تبیین ما به اصل استنتاج بر اساس بهترین تبیین وفادارتر است و وحی را بهتر تبیین می‌کند.

توجه به این نکته مهم است که هرگونه تبیینی از وحی باید دو مسئله را مورد توجه قرار دهد: اولاً، باید معقول باشد و ثانیاً، باید بتواند شواهد درون‌دینی را پوشش دهد، یعنی با مجموع بحث آیات و روایاتی که در باب وحی وجود دارد سازگار باشد چنانکه لازم نشود به تأویل‌های ناروا و دور و دراز و نپذیرفتنی زنییم و به نحو ناروشمند و غیرمنضبط از ظواهر فاصله بگیریم.

۳- به نظر می‌رسد آنچه مسیر ما را در یافتن چنین نقطه تعادلی هموار می‌کند، تصحیح

۲۷. کوشیده‌ام برخی از این تفاوت‌ها را در این مقاله شرح دهم: «بازاندیشی مباحث علوم قرآن از منظر نسبت خدا و انسان در وحی»، دین و دنیای معاصر (پرتو وحی)، ۵، شماره ۲ (پاییز و زمستان ۱۳۹۷): ۶۵-۸۲.

درک سراسر تزیهی از خدا در الهیات فلسفی یا درک کاملاً پان‌تئیستی از خدا در الهیات عرفانی است. شاید هیچ متفکری مانند ابن عربی، گام‌هایی بلند در این باره برنداشته باشد. ابن عربی با زیرکی و فراست ویژه خویش، کوشیده است مرز قاطع تشبیه و تزیه را از میان بردارد و نشان دهد که تزیه صرف و خام و آرمانی، آن چنانکه در نگاه نخست به نظر می‌رسد، چندان نیز شایسته دفاع نیست.

ابن عربی فص نوحی از کتاب *فصوص الحکم* خویش را به بحث از تشبیه و تزیه اختصاص داده است. چکیده دیدگاه ژرف و حکیمانه او در این فص آن است که تزیه محض به همان اندازه مبتنی بر درکی نادرست از خداست که تشبیه. به عبارتی دیگر، تزیه محض به معنای رعایت شأن خدا و پاسداشت منزلت او نیست. سخن او این است که تزیه برابر با محدود و مقید ساختن خدا به مرتبه خاصی از هستی است و این نیز به اندازه تشبیه، مستلزم نادانی یا سوء ادب در محضر الهی است. او این نکته را در عبارتی منظوم چنین بیان می‌کند:

«فإن قلت بالتزیه کنت مقیداً و إن قلت بالتشبیہ کنت محدداً

و إن قلت بالأمرین کنت مسدداً و کنت إماماً فی المعارف سیدا»^{۲۸}.

بنابراین، از نگاه او نقطه تعادل یا به تعبیر او پیشوایی در معارف آن است که در هیچ کدام از دو موضع تزیه محض یا تشبیه صرف منزل نکنیم.

۵. نتیجه‌گیری پایانی

دیدیم که هر یک از این دو طرحواره آرمانی، امتیازات و معایبی دارد. طرحواره تزیهی معقول‌تر از تلقی تشبیهی به نظر می‌رسد؛ اما هر قدر که به نمونه خالص و آرمانی خود نزدیک‌تر شود از ظواهر آیات و روایات بیشتر فاصله می‌گیرد؛ اما از سوی دیگر، طرحواره تشبیهی که به ظواهر متون دینی وفادارتر می‌ماند، از تلقی تزیهی که معقولانه‌تر است بیشتر فاصله می‌گیرد.

در این صورت پرسش مهم این خواهد بود که کدام طرحواره در تبیین وحی است که هم به متون دینی وفادار می‌ماند و هم در ورطه تشبیه فرو نمی‌غلند؟ چگونه می‌توان تبیینی از وحی به دست داد که هم از نظرگاه فلسفی یا عرفانی قابل دفاع باشد و هم با ظواهر و بلکه نصوص دینی مبنی بر اراده خدا بر هدایت انسان و تکلم خدا و نزول وحی و... ناسازگار ننماید؟ آنچه تبیین

۲۸. ابن عربی، *فصوص*، ۱: ۶۹-۷۰.

وحی را دشوار می‌کند پاسخ به همین پرسش‌ها، یعنی یافتن نقطه‌ای مناسب و متعادل میان این دو سرطیف است تا بتوان مزایای هرکدام را نگه داشت و از نقص‌های هر یک، پرهیز کرد.

دیدیم که شاید بتوان الهیات ابن عربی را تلاشی قابل قبول در این زمینه به شمار آورد، چرا؟ زیرا در تقابل تلقی از خدا چنان موجودی شخص‌وار و تلقی پان‌تئیستی، ما در نگاه نخست، مجبور به انتخاب یکی از این دو گزینه‌ایم. این تقابل در بسیاری از بحث‌های الهیاتی و از جمله در تبیین وحی اثر می‌گذارد، اما می‌توان موضع میانه‌ای ترسیم کرد که از آفات و مشکلات هر یک از این دو تلقی دور بماند. این موضع را در اصطلاحات جدید فلسفی و الهیاتی، «پان‌تئیسم (Pantheism)» خوانده‌اند. با الهام از اصطلاحات هگل، می‌توان گفت پان‌تئیسم، سنتزی بین تلقی خدای شخص‌وار و پان‌تئیسم است. در پان‌تئیسم، در عین حال که خدا را عین جهان می‌دانیم و هرگونه ویژگی شخص‌وار را از ذات او نفی می‌کنیم، می‌توانیم معتقد باشیم که او در مرتبه فعل، ظهورات و جلوه‌هایی دارد و به اعتبار این ظهورات و جلوات، شخص‌وارگی پیدا می‌کند. بنابراین، به این اعتبار، هم می‌تواند به انسان التفات بورزد و هم می‌تواند سخن بگوید و هم از سوی دیگر می‌تواند مورد خطاب و توجه و دعا و عبادت انسان قرار گیرد. اساساً عارفی که به سنت ادیان ابراهیمی تعلق دارد نمی‌تواند از خدایی سراسر پان‌تئیستی سخن بگوید. از همین رو، در عرفان مسیحی نزد مایستر اکهارت و در عرفان اسلامی نزد ابن عربی و شاگردان مکتب او، تلقی پان‌تئیستی، در تمایز با الهیات پان‌تئیستی خام و آرمانی، به روشنی مورد دفاع قرار می‌گیرد.

توجه به این دو نکته، یعنی اولاً همراهی تشبیه و تنزیه و ثانیاً تنزل از الهیات تنزیهی پان‌تئیسم به الهیات معتدل پان‌تئیسم، مسیر ما را در بسیاری از بحث‌های الهیاتی و از جمله در تبیین وحی بسی هموارتر می‌کند.

با این حال، برای بحث در تبیین وحی از منظر مسئله تشبیه و تنزیه، مسیری هموار و پیموده شده در الهیات اسلامی وجود ندارد. از این رو، ناچاریم با کاویدن سخنان بزرگانی چون ملاصدرا و ابن عربی و شاگردان و شارحان آنان، ببینیم آنان این مسیر را دقیقاً چگونه و با چه بیانی ترسیم کرده‌اند. این نکته‌ای است که نویسنده در مقاله‌ای دیگر و با بررسی موردی آرای آیت‌الله جوادی آملی، آن را واکاوی کرده است.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین. *الفتوحات المکیة*. تصحیح: عثمان یحیی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴ م.
- ابن عربی، محیی‌الدین. *فصوص الحکم*. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۴۶ م.
- ارسطو. *مابعدالطبیعه (متافیزیک)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
- باربور، ایان. *علم و دین*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ هفتم. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
- ترمذی، محمدبن عیسی. *الجامع الصحیح (سنن الترمذی)*. قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۹.
- جندی، مؤیدالدین. *شرح فصوص الحکم*. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۳.
- خمینی، روح‌الله. *صحیفه امام*. چاپ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
- خمینی، روح‌الله. *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*. چاپ سوم تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- سروش، عبدالکریم. *کلام محمد، رؤیای محمد*. [بی‌جا]: نشر صقراط، ۱۳۹۷.
- فخر رازی، محمدبن عمر. *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- قونوی، صدرالدین. *النصوص*. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
- گیتا (بهگود گیتا) *سرود خدایان*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار*. جلد ۴ (نبوت). تهران: صدرا، ۱۳۷۲.

ب- منابع لاتین:

- Zwi Werblowsky, R. J. "Anthropopathism." In *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Eliade, Mircea. New York and London: Macmillan, 1987.
- Panikkar, Raimundo. "Deity." In *The Encyclopedia of Religion*, Edited by Eliade, Mircea. New York and London: Macmillan, 1987.
- Yandell, Keith E. "Pantheism." In *Routledge Encyclopedia of philosophy*. vol. 7. London and New York: Routledge, 1998.
- Krik, G.S., J.E. Raven, and M. Schofield. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.