

## قرآن و نظریه کلامی «عبارت»

غلام حسین اعرابی \*

### چکیده:

اجماع مسلمانان بر این است که قرآن، کلام خدا و مشتعل بر ۱۱۴ سوره می‌باشد که هر یک، متشکل از آیات، کلمات و حروف هستند. با نهضت ترجمه در جهان اسلام و سرایت اندیشه‌های کلامی از فرهنگ‌های مختلف به حوزه اندیشه اسلامی، این تفکر پدید آمد که حقیقت قرآن، چیزی غیر از این حروف و کلمات است و آنچه قرائت می‌شود، عبارت و حکایت آن حقیقت است. این نظریه برلی حل مشکل ارتباط حادث و

شهرستان گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
\* استادیار دانشگاه قم

تاریخ تأیید: ۸۷/۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۶

رتال جامع علوم انسانی

قدیم مطرح شد و برای نخستین بار، ابن‌کلاب آن را مطرح کرد که با تلاش اشعری تکامل یافت. برخی از معاصران نیز این نظریه را نه برای حل مشکل پیشگفته که برلساس تشکیک در برخی از معارف قرآن مطرح کرده‌اند که به تعبیر آنان، مبتنی بر فرهنگ زمانه و دانش اندک پیامبر(ص) بوده است. در این مقاله ضمن بررسی سیر تحول این نظریه، دلایل آن نیز نقد و بررسی شده است.

**واژگان کلیدی:** قرآن، وحی، حادثه، قدیم، عبارت، ابن‌کلاب.

### طرح مسأله

از دیرباز این پرسش، ذهن دانشوران مسلمان را به خود مشغول کرده است که آیا قرآن واقعاً کلام خداست و اگر چنین است چگونه می‌توان کلام حادث را به خدای قدیم نسبت داد؟ برخی از معاصران از افق دیگری به این فرآیند پرداخته‌اند؛ در نظر ایشان، پیامبر(ص) حقیقتی را از طریق وحی دریافت نموده و آن را با توجه به زبان رایج و معلومات اندک آن روز حکایت کرده است. در این مقاله سخنان برخی از متکلمان گذشته و معاصر که به طرح نظریه «عبارت» منتهی شده است، بررسی می‌شود.

### پیشینه بحث

یکی از مباحث علوم قرآنی، بحث از کیفیت نزول قرآن است؛ ولی قبل از آنکه این بحث در منابع علوم قرآنی مطرح شود (زرکشی، ۱۹۷۵: ۱، ۳۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۱۲۵) متکلمان به آن پرداختند. آنان تحت تأثیر نهضت ترجمه در جهان اسلام (ابن‌اثیر، ۱۹۶۶: ۷، ۷۵) به این پرسش‌ها پرداختند که آیا در قرآن، تناقض وجود دارد و در صورت وجود تناقض، چگونه می‌توان آن را به خدا نسبت داد؟ ماهیت کلام خداوند، حادث است یا قدیم و در صورت حدوث، چگونه می‌توان کلام حادث را به خدای قدیم منسوب کرد؟ این پرسش‌ها، چالش‌های عمیقی در حوزه اندیشه اسلامی پدید آورد و

موجب ظهور مکاتب کلامی فراوانی گردید. (جرجانی، ۱۹۰۷: ۸، ۹۱) در دوران معاصر نیز برخی با الهام از همان پرسش‌های چالش‌زا، به تأویل اصل وحی پرداخته‌اند. شاه ولی‌لله یکی از آنهاست که نظر شاذی را برگزیده و معتقد است:

قرآن فقط مضامین و معانی آن بر قلب پیامبر(ص) نازل شده و بعد خودش آنها را در مقام تعلیم و تههیم عباد، چون زبانش عربی بود، بدین عبارت و الفاظ بیان فرموده است. (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۶۸)

به نظر می‌رسد برخی از معاصران چون در تفسیر آیاتی از قرآن، تناقضاتی با اقتضائات علوم می‌بینند و برخی از آیت را متأثر از فرهنگ زمانه و محصول دانش نادرست و اندک پیامبر(ص) می‌دانند (سروش، ۱۳۸۶) از این‌رو در مورد اصل وحی به تأویلات و توجیهات تعجب‌برانگیزی اقبال کرده‌اند؛ چنانکه درباره سرسید احمدخان گفته‌اند:

تعارض و تضادی بین عقل و وحی یا علم و دین نمی‌دید [مگر اینکه] همه تعارض‌ها را به نفع علم و عقل و به زیان دین و وحی حل کرده بود. (خرمشاهی، همان: ۶۰)

به نظر می‌رسد در آغاز نهضت ترجمه در جهان اسلام، بیشتر زنداقه به طرح چنین پرسش‌هایی می‌پرداخته‌اند و سپس متکلمان مسلمان در مقام پاسخگویی و صیانت از کلام الهی، رشته این‌گونه مباحث را ادامه می‌دادند. بهانه داستان محنت قرآن نیز مسأله زنقه و کفر بوده است. (ابن اثیر، ۱۹۶۶: ۵، ۲۶۳؛ ابن خلدون، ۱۹۸۴: ۳، ۱۶۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۳۶) از این‌رو سیدجمال اسدآبادی در نقد تفسیر سرسید احمدخان گفته است:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

..همت خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای که در آن، ذکر از ملک و یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نر و یا معجزه‌ای از معجزات انبیا (علیهم‌السلام) می‌رود، آن آیه را از ظاهر خود برآورده، به تأویلات بارده زندقی‌های قرون سابقه مسلمانان تأویل نماید. فرق همین است که زنادقه قرون سالفه مسلمانان، علما بودند و این مفسر بیچاره، بسیار عوام است. لهذا نمی‌تواند که اقوال ایشان را به‌خوبی فراگیرد... (خرم‌شاهی، همان: ۷۳)

با توجه به آنچه گذشت، ضروری است که پیشینه این مسأله با تفصیل بیشتری بررسی شود. ظاهراً نغمه وجود تناقض در قرآن را مدیران ترجمه که با فلسفه و کلام آشنایی پیدا کرده بودند سر دادند. مثلاً کندی که به فیلسوف عرب معروف بود و مسؤولیت ترجمه را هم به‌عهده داشت (زرکلی، ۱۹۸۰: ۸، ۱۹۵) زمانی تمام درس‌های خود را تعطیل کرد تا کتابی را با عنوان *تنقض القرآن* تألیف کند، ولی با تدبیر امام حسن عسکری (ع) این کار خنثا گردید و کندی دست‌نوشته‌های خود را به آتش کشید. (ابن شهرآشوب، ۱۹۵۶: ۲، ۵۲۵) البته پس از آن، گفتگو در باب کلام خدا متوقف نگردید و همچنان در بین متکلمان مسلمان ادامه یافت تا اینکه نظریه‌ای که به نظریه «عبارت» معروف شد، پدید آمد؛ گروه هم‌رأی مبدع این نظریه، به «وائل اهل السنة» شهرت یافتند که پیشوای آنها شخصی به‌نام «ابن کلاب» بود. (ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۳۳۰؛ کثیری، ۱۹۷۷: ۵۹)

### قرآن و نظریه «عبارت»

متکلمان مسلمان در آغاز طرح مسأله کلام الاهی، دو نظریه متنقض را مطرح کردند؛ یکی نظریه قدمت قرآن که مبنای عموم اهل حدیث بود. (مواهی، ۱۴۰۷: ۱، ۸۰ و ۸۱) دیگری، نظریه حدوث قرآن که مبنای معتزله و شیعه قرار گرفت. (خوبی، ۱۹۷۵: ۴۰۶) و بعدها ابوالحسن اشعری با پردازش نظریه ابن‌کلاب، قایل به

تفصیل شد؛ او با تقسیم کلام خدا به کلام نفسی و کلام لفظی، اولی را قدیم و دومی را حادث دانست. (ابن تیمیه، بی تا؛ ۵، ۱۰۵؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۸، ۹۵)

پیشوایان شیعه در عین ارشاد پرسشگران به اصل مسأله، به دلیل فراز و فرودهای فراوان و دخالت ایادی سیلست در آن - که موجب کشتار، تبعید و زندانی شدن بسیاری از صاحب نظران گردید (محنت قرآن) - از ورود در این جناح بندی ها خودداری کردند و کاروان شیعه را از این عقبه های سیلسی و غیرعلمی به سلامت عبور دادند؛ سخن امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) که - در پاسخ به سؤال از قدم و حدوث قرآن - در بیان مشابهی فرمودند: «..و لکنی اقول إنه کلام الله عزوجل» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۷: ۶۴۷؛ نمازی، ۱۴۱۸: ۸، ۴۵۹) می تواند حاکی از این موضع باشد.

متکلمان شیعه و معتزله با تحلیل عقلی صفت خدا و تقسیم آنها به صفات ذات و صفات فعل، شبهه عقلی ربط حادث به قدیم را با ارجاع کلام به صفت فعل و به تعبیر دیگر، با انتزاع کلام از مقام فعل، پاسخ دادند؛ سپس آیاتی از قرآن که بر حدوث کلام دلالت دارند را پشتوانه پاسخ عقلی خود قرار دادند. (خویی، همان: ۴۰۵)

این کلاب و همفکران او گروهی بودند که در مقام دفع این شبهه عقلی، اعتقاد داشتند کلام خدا (قرآن) عبارت و تعبیری از سخن خداست؛ به بیان دیگر، کلام خدا حقیقت و معنای بسیطی در ذات اوست و سوره ها و آیات، عبارت آن معنا و حاکی از آن هستند:

ان هذه السور و الآيات ليست بقرآن و انما هي عبارة عنه و حكاية... و ان القرآن  
معنى في نفس البراءة. (مقنسی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۷ و ۱۸؛ اشعری، بی تا: ۱، ۵۸۵)

بنابر این نظریه، وقتی رسول الهی، آن معنای بسیط را در قالب الفاظ می ریزد،

به صورت امر، نهی، خبر، استفهام و... درمی آیند؛ حال اگر آن معنا به زبان عربی حکایت شود، قرآن و اگر به زبان عبری تعبیر گردد، تورات است. (حنفی، ۱۳۹۱: ۱۸۰) وگرنه حقیقت کلام خدا از جنس الفاظ نیست و امری بسیط و قائم به ذات خداوند است. با وجود این، آنها در اعتقاد به منشأ پیدایش این الفاظ، همداستان نبودند و گروهی، الفاظ قرآن را ساخته جبرئیل و گروه دیگر آن را انشای پیامبر(ص) پنداشتند. (زرکشی، ۱۹۷۵: ۱، ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۱۲۵؛ حسینی کفومی، ۱۴۱۹: ۱، ۷۲۰)

### تحلیل نظریه

دلایلی که معتقدان نظریه «عبارت» طرح کرده اند، عبارتند از:

۱. ابن قدامه چنین نقل کرده است که: آنان کتاب خدا را غیر از قرآن می دانند و معتقدند کتاب خدا امری بسیط، غیرقابل تلاوت و قدیم است؛ درحالی که قرآن، مرکب از سوره ها، آیات، کلمات و حروف و قابل تلاوت است؛ لذا نمی توان گفت: قرآن کلام خداست؛ بلکه عبارت و حاکی از آن می باشد. (مقدسی، همان: ۲۲)

در نقد این دلیل می توان گفت:

اولاً، اجماع مسلمانان بر کلام الله بودن قرآن کریم است و این سخن مخالف اجماع است.

ثانیاً، این سخن با آیات فراوانی از قرآن کریم که آن را کلام خدا می دانند، تعارض دارد؛ آیاتی مانند:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿۲۱﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا. (یوسف، ۲۱)

حم تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿۳۱﴾ كِتَابٌ فَضَّلْتُمْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. (فصلت،

۱۳۱)

۱. همچنین بنگرید به: آل عمران، ۷؛ انعام، ۹۲ و ۹۴؛ طه، ۱۱۳؛ شعراء، ۱۹۲؛ زمر، ۲۷؛ ص، ۲۹؛

در همه این آیات، تعابیر کتب و قرآن، بر یک حقیقت که همان کتب الاهی و قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) می باشد، اطلاق شده است. ثالثاً، روایات مستفیض، بلکه متواتری، برخلاف این نظریه وجود دارد؛ مثلاً عایشه از پیامبر (ص) نقل می کند که ایشان در پاسخ به سؤالی درباره کیفیت وحی فرمود:

أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس و هو أشده على ثم يفصم عني و قد وعيت ما قال و يتمثل لي الملك أحياناً رجلاً فيكلمني فاعى ما يقول (بخاری، ۱۴۰۷: ۳، ۱۱۷۶؛ مسلم، بی تا: ۴، ۱۸۱۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳، ۳۱۴؛ ابن جبان، ۱۴۱۴: ۱، ۲۲۵؛ نسائی، ۱۹۹۱: ۱، ۳۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶: ۱، ۴۱)

تعبیرات «وعیت ما قال» و «فأعی ما یقول» نشان می دهد که پیامبر (ص) علاوه بر معنا، الفاظ و عبارات را نیز دریافت کرده است. رابعاً، سنجش سخنان پیامبر (ص) با آیت قرآن این نظریه را تأیید نمی کند؛ زیرا اگر عبارت و الفاظ قرآن و حدیث هر دو از ایشان صادر شده باشد، نباید از لحاظ ادبی و نکات دیگر، چنین اختلافی بین این دو وجود داشته باشد؛ نفس تفضل بسیار و غیر قابل انحصار نشان می دهد که قرآن - همان گونه که خود گفته است - کلام الاهی و حدیث، کلام نبوی (ص) است. خامساً، بعضی با استناد به آیه «انه لقول رسول کریم» قرآن را عبارات جبرئیل (تکویر، ۱۹) یا پیامبر (ص) (حاقه، ۴۰) دانسته اند. (حسینی کفومی، ۱۴۱۹: ۱، ۷۲۰)

این سخن، نادرست است؛ زیرا شأن «رسول» تنها ابلاغ پیام مرسل است؛ «فهل علی الرسل الا البلاغ المبین» (نحل، ۳۵) و رسول، هرچه بگوید «ما انزل الیه» است. علاوه بر اینکه اگر الفاظ و عبارات قرآن از جبرئیل است، دیگر نمی‌توان آن را به پیامبر(ص) یا به عکس نسبت داد. پس اگر مراد قرآن از رسول در «انه لقول رسول کریم» جبرئیل یا پیامبر(ص) باشد (شنقیطی، ۱۴۱۵: ۸، ۴۴۶؛ رازی، ۱۴۲۱: ۳۰، ۱۰۴) قطعاً منظور از قول، انشای الفاظ و عبارات نیست؛ بلکه مقصود، صرفاً ابلاغ و بیان است که جبرئیل، معنا و لفظ را از خدا دریافت می‌نماید و به‌عنوان رسول مَلکی آن را به پیامبر(ص) که یک رسول بشری است، ابلاغ می‌کند. به عبارت دیگر، قرآن از جهت لفظ و معنا، کلام خداوند و حقیقتاً منسوب به اوست و چون جبرئیل آن را نازل و به پیامبر(ص) ابلاغ می‌کند، قول جبرئیل نامیده می‌شود. از سوی دیگر، چون پیامبر(ص) به وسیله آن، مردم را انذار می‌کند، قول پیامبر(ص) نامیده می‌شود. (رازی، همان) خداوند دارای رسولان بشری و مَلکی است: «الله یصطفی من الملائکة رسلاً و من الناس ان الله سمیعٌ بصیر» (حج، ۷۵) و رسولان نیز شأنی جز ابلاغ ندارند.

۲. قرآن از حروف تشکیل یافته است و به وسیله دستگاه صوتی تلفظ می‌شود و در نتیجه تدریجی الوجود و حادث است؛ حال اگر قرآن را کلام خدا بدانیم، در حقیقت خداوند را محل حوادث دانسته‌ایم و این تالی، فاسد است؛ زیرا خداوند، قدیم است و اتصاف قدیم به کلام حادث، محل است؛ از این رو قرآن، حاکی و عبارت کلام خداوند است. (ابن تیمیه، بی تا الف: ۱۲، ۳۷۶؛ همو، بی تا ب: ۵، ۱۰۵) در نقد این دلیل می‌توان گفت:

اولاً، چه دلیلی وجود دارد که همه موجودات باید از طریق ابزار و مخارج دستگاه صوتی بشری، سخن خود را ادا نمایند؟ ثانیاً، این اندیشه که نطق، جز با مخارج حروف صورت نمی‌گیرد، خدا را با



مخلوق قیاس کردن و صفات او را با صفات بشری همگون دانستن است، که بطلان آن ضروری است، زیرا ما صفات خود را از طریق ابزار و اندام به دست می‌آوریم؛ مثلاً علم از طریق حواس و عقل و دیدن از راه چشم و حدقه صورت می‌گیرد؛ اما خداوند در عین اینکه بصیر، سمیع، علیم و... است، هیچ‌یک از این ابزار را ندارد؛ پس کلام را هم می‌توان برای خدا ثابت دانست، بدون آنکه نیاز به مخارج حروف و ادوات صوتی باشد؛ چون فرقی بین کلام و سایر اوصاف نیست. علاوه بر اینکه خداوند برخی از مخلوقات خود را بدون آنکه دستگاه صوتی داشته باشند به نطق در می‌آورد، مانند دست، پا، چشم، پوست و...<sup>۱</sup>. پس قیاس اوصاف خداوند از جمله کلام، به اوصاف انسانی، قیاسی باطل و استدلال این گروه ناتمام است.

آنچه در نقد نظریه «عبارت» گفته شده است قوی و مستند به نظر می‌رسد؛ اما افرادی چون ابن‌قدمه و ابن‌تیمیه و اتباعشان معتقد به قدم قرآن هستند و از طرفی، تفصیل اوائل اهل السنه و اشاعره را نمی‌پذیرند؛ به همین دلیل، شیعه و معتزله که معتقد به حدوث قرآن و انحصار کلام در کلام لفظی هستند بر آنها خرده گرفته‌اند. ایشان در توضیح اعتقاد خود، صفات خدا را به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌کنند؛ صفاتی که محال است خدا به نقیض آنها متصف شود و سلب آنها از او صحیح نیست «صفت ذاتی» نامیده می‌شوند، مانند علم، قدرت و حیات. «صفات فعلی» نیز صفاتی هستند که خدا گاهی به آنها متصف می‌شود و گاهی متصف نمی‌شود، مثلاً می‌توان گفت: خدا در حالتی خلق کرد و در حالتی خلق نکرد؛ بر این اساس می‌توان گفت، تکلم نیز از صفات فعلی خداست؛ چراکه می‌توان گفت: خدا با موسی سخن گفت و با فرعون سخن نگفت؛ با موسی در طور تکلم کرد و در نیل تکلم نکرد. (خوبی، ۱۹۷۵: ۴۰۶) از این رو صفات فعلی حادث هستند و کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست.

۱. بنگرید به: یس، ۶۵؛ فصلت، ۱۱، ۲۰ و ۲۱؛ و...

برخی از معاصران، این دغدغه کلامی پیشینیان را ندارند و ازسوی دیگر، طبق برداشت خود، بعضی از معارف قرآنی را در تقابل با عقل و علم می‌پندارند؛ از این‌رو معتقد شده‌اند که حقیقت قرآن بر پیامبر(ص) وحی شده است؛ اما به دو جهت، این چالش بروز پیدا کرد: یکی آنکه مضمون قرآن، وحی شده است و عبارات آن ازسوی خدا نیست؛ در نتیجه مطالب ناهمخوان با عقل و علم از خدا نیست. دوم آنکه پیامبر(ص) بشر و دارای محدودیت‌های انسانی است؛ از این‌رو مثل سایر انسان‌ها دارای تأثیر و تأثر و قبض و بسط روحی است و این مطالب ناهمگون، ناشی از تأثرات بشری و دانش اندک و احیاناً نادرست زمان اوست. ابوزید نیز دغدغه شبهات کلامی گذشته ندارد و می‌گوید:

می‌توانیم قرآن را وحی [یعنی نوعی الهام] و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر بدانیم. ممکن است ابراز این رأی برای هر پژوهشگری مشکل ایجاد کند؛ اما من معتقدم که این دیدگاه به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام است، در آن صورت، تعدد و اختلاف قرائت چه می‌شود؟ با پیدایش قرائت‌های مختلف، چه روی داده است؟ آیا می‌توان پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف پدید آمده است؟ (ابوزید، ۱۳۸۰:

(۵۱۷)

به نظر می‌رسد او نمی‌خواهد در این گفتگو دغدغه اصلی خود را بیان کند؛ زیرا نیک می‌داند که اختلاف قرائت، به معنای تعابیر متعدد از حقیقت واحد نیست؛ بلکه قرائت‌ها پدیده‌ای ناشی از ناحیه راویان هستند و گرنه قرآن «نزل علی حرف واحد من عند الواحد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۶۳۰) در حقیقت نظر ابوزید همان چیزی است که با بیانی صریح، شیوا و ذوقی و با تکیه بر تمثیل و شعر در سخنان اقلی سرور آمده است؛ لذا با نقل و نقد سخنان وی، منویلت همفکران وی نیز در مورد قرآن

ارایه خواهد شد. اهم آرای ایشان را در سه محور بررسی خواهیم کرد:

#### ۱. ماهیت وحی

ایشان معتقد است فرایند وحی، همانند شعر است و همان‌گونه که شاعر در اثر ارتباط با جهانی دیگر، مضامینی به ذهنش خطور می‌کند و سپس آنها را در قالب شعر می‌ریزد، پیامبر نیز در سطحی بالاتر از شاعر، چنین ارتباطی را برقرار می‌نماید و سپس دستاورد این ارتباط را به صورت فرآورده‌ای از واژه‌ها و جملات ارایه می‌کند: ایشان می‌گویند:

... پیامبر، درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است... آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد... پیامبر باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند. (سروش، همان)

باید گفت پشتوانه هر سخن علمی یا باید عقل باشد یا علم قطعی و یا وحی؛ درحالی‌که سخن ایشان، چنین پشتوانه‌هایی را ندارد. حقیقت و کیفیت وحی برای ما، جز آنکه اجمالاً می‌دانیم وحی یک حقیقت روحی است، مکشوف نیست و عقل را به سراپرده وحی راهی نیست!

#### وحی در منابع دینی

قرآن از تشبیه خود و پیامبر به شعر و شاعری، سخت اباورزیده است: «و ما علمناه الشعرَ و ما ینبغی له ان هو الا ذکرٌ و قرآن مبین.» (یس، ۶۹) «و ما هو بقول شاعرٍ»

قَلِيلًا تُوْمَنُونَ» (حاقه، ۴۱) پیامبر(ص) هم هرگز دریافت‌های وحیانی خود را به شعر تشبیه نکرده است؛ بلکه برای تفهیم مردم از آن به «صلصلة جرس» تمثیل فرشته» و یا «رؤیای صادق» تعبیر فرموده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۱۹۳) و دانشمندان حتی در مورد پدیده رؤیا به نظر واحدی نرسیده‌اند تا چه رسد به پدیده وحی که امری کاملاً ماورایی و دور از دسترس حس و علوم تجربی است و به تعبیر قرآن: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵) انسان خوب، در رؤیای صادق، مناظر را می‌بیند و صداها را می‌شنود و همان‌ها را برای دیگران نقل می‌کند نه اینکه مضمونی را دریافت کرده باشد و سپس آن مضمون را براساس دریافت و فهم خود، برای دیگران بازگو کند و به عبارت درآورد. از این رو می‌توان -براساس توصیفی که از بیان پیامبر(ص) و خود وحی به دست می‌آید - قرآن را چیزی شبیه پدیده رؤیای صادق دانست که شخص خوب در عین اینکه چشم و گوش او غیر هوشیار است، اما می‌بیند و می‌شنود؛ لذا در مورد دریافت‌های وحیانی پیامبر(ص) گفته شده است که حضرت می‌دید، اما نه با چشم سر و می‌شنید اما نه با گوش سر:

فكان صلى الله عليه وآله وسلم يرى و يسمع حينما كان يوحى اليه من غير أن يستعمل حاستي البصر و السمع. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵، ۳۱۷)

تشبیه نزول باران به نزول وحی دستمایه دیگر این مدعیان است:

مگر باران را هم خدا نمی‌فرستد و انزال نمی‌کند؟... حالا آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد؟... اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن، نسبت آن را با خداوند منقطع کند؟... نزول باران، وحی را بی‌ارتباط با علل طبیعی (نفس پیامبر،

جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او... می‌انگارند و نقش‌های آنها را منافی هوش خداوند می‌شمارند و به آیات مکرر و مبارک قرآن استناد می‌کنند که «انا انزلناه...» و نمی‌اندیشند که این انزال و ارسال در مورد باد و باران هم در قرآن به کار رفته... (سروش، ۱۳۸۶)

درباره این انگاره، توجه به چند نکته ضروری می‌نماید: اولاً، قیاس وحی به باد و باران، قیاس مع الفارق است؛ زیرا باد، باران و سایر پدیده‌هایی که قرآن برای فرود آمدن آنها تعبیر «انزال» به کار برده است، پدیده‌هایی مادی هستند و پیداست که اسباب طبیعی بر اساس سنت خدا در آنها وجود دارد و خود قرآن هم به آنها اشاره کرده است.

ثانیاً، نزول قرآن، مستند به خداوند است (مصدر الاهی) و نزول باران و امثال آن، مقید به عوامل طبیعی، مانند ابر شده‌اند (به اذن الاهی) و توجه به آیه قرآنی، این مطلب را روشن می‌کند به‌عنوان نمونه در آیاتی مانند: «وَإِنزِلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (فرقان، ۴۸)، «أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ» (وقعه، ۶۹) «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَبَّاجًا» (نبأ، ۱۴) و «وَأَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ...» (زمر، ۶) تعبیر به انزال شده است که همگی پدیده‌های مادی و طبیعی هستند و تحلیل علل و اسباب طبیعی آنها موافق سنت الاهی و بدون اشکال است؛ اما در مورد قرآن، تعبیرها فرق می‌کند در آیات متعدد، چنین آمده است: «حَمْدٌ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (غافر، ۲)، «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (زمر، ۱؛ جاثیه، ۲)، «وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ بَلَّغُوا أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ» (انعام، ۱۱۴)، «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل، ۱۰) و... در این آیات، نزول قرآن به خدا نسبت داده شده است. حل جای بس شگفتی است که ایشان، قرآنی را که مستند به علل

فراطبیعی است، تحلیل الهی نکرده، آیات نزول قرآن را - برخلاف نص صریح آنها - تأویل برده است؛ غافل از آنکه تأویل در قلمرو ظواهر صورت می‌گیرد، نه در مجال نصوص!

ثالثاً، نزول در همه موارد (قرآن و غیر آن) به یک معنا نیست؛ نزول در مورد غیر قرآن به معنای جعل و خلق از طریق اسباب طبیعی است، چنانکه در خود قرآن آمده است: «وَاللَّاتُفَعَالُ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ.» (نحل، ۵)، «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا.» (زخرف، ۱۲) پس به‌صرف اینکه در مورد پدیده‌هایی مثل باران، واژه انزال به‌کار رفته و باران دارای تبیین طبیعی و مادی است نمی‌توان گفت: چون در مورد قرآن هم واژه انزال به‌کار رفته است، پس می‌توان وحی را تبیین طبیعی کرد و دارای علل و اسباب طبیعی دانست.

## ۲. خطا پذیری قرآن از نگاه معتزله

بعضی از نوگرایان می‌گویند معتزله نیز معتقد به خطا پذیری قرآن بوده و آن را تحت عنوان «حدوث قرآن» بیان کرده‌اند:

... این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله، دال بر مخلوق بودن قرآن به‌طور تلویحی آمده است...؛ آنها نمی‌خواستند بر روی مردمی که توانایی هضم این اندیشه‌ها را نداشتند، ایجاد تشویش و سردرگمی کنند. (سروش، همان)

در نقد این سخن باید گفت: اولاً، معتزله، نه تصریحاً و نه تلویحاً، اعتقاد به خطا پذیری قرآن نداشته‌اند و حدوث قرآن هم به معنای خطاپذیر بودن بالقوه یا بالفعل نیست؛ همان‌طور که در اوایل این مقاله گذشت، دغدغه معتزله و سایر فرقه‌ها، مسأله چگونگی ربط قرآن ملفوظ با خدای قدیم بوده است. معتزله و شیعه

برخلاف اشاعره و اوائل اهل السنه اعتقاد داشتند قرآن، یک حقیقت بیشتر ندارد که همین کلام ملفوظ و آیت نازل شده بر پیامبر(ص) است. (خوی، ۱۹۷۵: ۴۰۶)

ثانیاً، نظریه عبارت به معتزله ربطی پیدا نمی‌کند، زیرا آنها برای قرآن، دو وجود و دو حقیقت قایل نیستند؛ بلکه این اوائل اهل السنه و اشاعره بودند که می‌گفتند: قرآن، دو حقیقت و دو وجود دارد؛ وجودی بسیط که همان چیزی است که در نزد خداست و وجودی مرکب از سوره‌ها و آیت؛ آنها از این دو، به کلام نفسی و کلام لفظی تعبیر می‌کردند و قایل به قِدَم کلام نفسی و حدوث کلام لفظی بودند.

البته اشاعره و ابن کلاب هم این نظریه را از باب خطاپذیری قرآن و وحی مطرح نکردند؛ بلکه آنها برای پاسخگویی به مسأله قدم و حدوث قرآن و حل مشکل ربط حادث به قدیم، چنین تحلیلی را ارائه کرده‌اند؛ غیر از برخی از فلاسفه متهم به زنادقه در عصر اوایل که قایل به تناقض در قرآن و در نتیجه خطاپذیری آن بوده‌اند، کسی از بین مسلمانان چنین نظری را ابراز نکرده است.

### ۳. خطاپذیری قرآن از نگاه نوگرایان

برخی از نوگرایان معتقدند قرآن براساس فرهنگ زمانه خود سخن گفته است و اگر مثلاً از رؤوس شیاطین، جن، فرشته و... استفاده کرده است، می‌خواسته براساس فرهنگ و فهم مردم آن عصر سخن بگوید؛ اما آقای سروش فراتر رفته و معتقد است خود پیامبر(ص) با اعتقاد، چنین عباراتی را بر زبان آورده است؛ نه اینکه دانش دیگری داشته، اما می‌خواسته است در سطح اندیشه و افکار مردم سخن بگوید و وی تصریح می‌کند:

امروزه مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسایل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط

می‌شوند، لستبه کند؛ آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند، چون پیامبر(ص) به سطح دانش مردم زمان خویش فرود آمده است و به زبان زمان خویش با آنها سخن گفته است. (سروش، همان)

سپس وی دیدگاه خویش را که فراتر از این فرضیه است، چنین مطرح می‌کند:

من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر به زبان زمان خویش سخن گفته باشد، درحالی‌که خود، دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقتاً به آنچه می‌گفته باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است و این نکته، خدشه‌ای هم به نبوت او وارد نمی‌کند؛ چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ. (سروش، همان)

باید گفت هیچ‌کدام از سخنان مذکور قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً ایشان هیچ دلیلی بر سخن خود اقله نکرده است و در مسأله مهم و پیچیده‌ای چون وحی و نبوت با عبارات «فکر می‌کنم» و امثال آن به اظهار نظر پرداخته‌اند.

ثانیاً، اعتقاد به خطاپذیری قرآن با سخنان خود ایشان در تقابل است؛ زیرا ایشان گفته‌اند: «آنچه او [پیامبر] از خدا دریافت می‌کند... بالاتر از فهم آنها [مردم] و حتی ورای کلمات است.» پرسش این است که اگر پیامبر(ص) به چنان صلاحیتی رسیده است که می‌تواند این مضامین بالاتر از فهم مردم را از خدا دریافت کند و خدا جان او را تا این حد بالا کشیده و «اصطفاء» کرده و سپس او را به‌عنوان هادی، مذكر و



رحمت ارسال فرموده است، پس چرا معرفت او را اندک و بیان او را خطاپذیر قرار داده تا آنجا که - بنابر اعتقاد ایشان که: «او حقیقتاً به آنچه می‌گفته باور داشته است» - وی را جاهل مرکب قرار داده است؟ آیا خداوند در گزینش خود ناکام بوده و چنین هادی و معلمی را برای مردم فرستاده است؟ چنین نیست، زیرا براساس نگاه درون‌دینی، پیامبر(ص) از هر جهت واجد کمال بوده است؛

..فهو امینک المأمون، و خازن علمک المخزون. (نهج البلاغه، خطبه ۷۲)  
و لا بعث الله نبياً و لا رسولاً حتى يستكمل العقل و یكون عقله افضل من جميع عقول امته. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۳)

او مصداقی از «ولئك الذين هدى الله» است و خدا فرمان داده است که: «فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ» (انعام، ۹۰) و اوست که می‌داند رسالت خود را در چه کسی قرار دهد: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتُهُ» (انعام، ۱۲۴) عقل و نقل، هر دو می‌گویند شخصی که از جانب خدا رسالت یافته است، باید از هرگونه کژی به‌دور باشد؛ چه از نظر نفسانی و چه از نظر معرفتی.

ثالثاً، قرآن به صراحت می‌گوید که باطل در او راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتْرَبِلُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۲) و قول فصل است و هزل نیست: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ \* وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق، ۱۳ و ۱۴) و...

رابعاً، پذیرش خطاپذیری قرآن، انکار مصونیت قرآن و پیام الهی در مرحله حفظ و ابلاغ به مردم است؛ طبق سخن ایشان که «مضامین قرآنی بالاتر از فهم مردم را پیامبر درک می‌کند» خدا در ابلاغ مضمون وحی درست عمل کرده است؛ اما در توانمند ساختن پیامبر(ص) در حفظ و ابلاغ به مردم درست عمل نکرده است؛ زیرا این مراحل را به شخص پیامبر(ص) واگذار کرده است و او هم با توان

محدود و دانش اندک خود نتوانسته به درستی، مضامین الهی را حفظ و ابلاغ نماید؛ چنین باوری در تقابل صریح با عقل و نقل است؛ زیرا عقل، چنین رسالتی را ناقص دانسته، اطاعت از چنین رسولی را واجب نمی‌داند. قرآن کریم، خود بیانگر مصونیت وحی در مراحل سه‌گانه نزول، حفظ و ابلاغ است.

- حفظ رسول و دریافت کامل او: «سُقُرُوكَ فَلَا تَنسَى» (اعلی، ۶)؛ «لَا تُحَرِّكْ بِهِ

لِسَانِكَ لِتَجَلَ بِهٍ» (ان عینا جمعه و قرآنه) (قیامه ۱۶ و ۱۷)

- مصونیت نزول وحی و ابلاغ آن به مردم: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَيَّ غَيْبِهِ أَحَدًا»

إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا) (جن، ۲۶-۲۸)

خامساً، اگر آموزه‌های وحیانی که از طریق رسول ابلاغ می‌شود در قلمرو مسایل مادی و این‌جهانی خطا پذیر باشد، چه تضمینی وجود دارد که در مسایل معنوی و آن‌جهانی خطا پذیر نباشد؟ سپس به هر دلیلی که آموزه‌های ماورایی پیامبر(ص) را مصون از خطا بدانیم، به‌همان دلیل، آموزه‌های دنیایی پیامبر(ص) نیز مصون از خطاست.

### نتیجه

نظریه «عبارت» از دیرزمان در بین متکلمان مسلمان مطرح بوده، لکن هیچ‌گاه از اقبال علمی بهره‌مند نبوده است. ظاهراً مسأله چگونگی ربط حادث به قدیم، برخی از متکلمان مسلمان را بر آن داشته تا این نظریه را برگزینند و در طول تاریخ، صور گوناگونی مطرح کنند؛ در دوره معاصر نیز بعضی آن را به‌صورت کاملاً تحول یافته بازگو کرده‌اند؛ اما انگیزه ایشان، مشکل ربط حادث به قدیم نبوده است؛ بلکه شبهاتی از قبیل تعارض برخی از معارف قرآنی با عقل و علم، سبب طرح این نظریه قدیمی در قالی جدید شده است. واقعیت این است که دلایل متقن عقلی، نقلی و

علمی برای این نظریه وجود ندارد و صرفاً ادعایی است که در تاریخ اندیشه اسلامی در قالب‌های مختلف خودنمایی و سپس افول کرده است.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید
۲. نهج البلاغه
۳. ابن اثیر، عزالدین، ۱۹۶۶، *الکامل فی التأریخ*، بیروت، دارصادر.
۴. ابن بابویه قمی (صدوق)، ابو جعفر محمد، ۱۴۱۷، *الأمالی*، قم، بعثت.
۵. ابن تیمیه، احمد، بی تا الف، *مجموع الفتاوی*، ریاض، دارالنشر.
۶. ———، بی تا ب، *الفتاوی الکبری*، ریاض، مطابع الرياض.
۷. ———، ۱۴۰۴، *دقائق التفسیر*، دمشق، مؤسسه علوم القرآن.
۸. ابن حبان، محمد، ۱۴۱۴، *الصحیح*، بیروت، الرسالة.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *التأریخ*، بیروت، دارالقلم.
۱۰. ابن شهر آشوب، مشیرالدین، ۱۹۵۶، *مناقب آل أبی طالب*، نجف، حیلریه.
۱۱. ابن ندیم، محمد، ۱۹۷۸، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۲. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۱۳. اشعری، ابوالحسن، علی بن اسماعیل، بی تا، *مقالات اسلامیین و اختلاف المصلکین*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷، *الصحیح*، بیروت، دار ابن کثیر.

۵. جرجانی، سیدشریف، ۱۹۰۷، شرح المواقف، مصر، السعادة.
۱۶. حاکم نیشابوری، محمد، ۱۴۱۱، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۷. حسینی کفومی، ابوالقاء، ۱۴۱۹، الکلیات، بیروت، الرسالة.
۱۸. حنفی، ابن ابی العز، ۱۳۱۹، شرح العقیده الطحاویة، بیروت، المكتب الاسلامی.
۱۹. خرمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۶۴، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، کیهان.
۲۰. خویی، ابوالقاسم، ۱۹۷۵، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالزهراء.
۲۱. ذهبی، شمس الدین، ۱۹۹۳، سیر اعلام النبلاء، بیروت، الرسالة.
۲۲. رازی، فخرالدین محمد، ۱۴۲۱، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۳. زبیدی، محب الدین، ۱۴۱۴، تاج العروس، بیروت، دارالفکر.
۲۴. زرکشی، بدرالدین، ۱۹۷۵، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه.
۲۵. زرکلی، خیرالدین، ۱۹۸۰، الأعلام، بیروت، دار العلم للملایین.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۹، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، امیرکبیر.
۲۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۶، «مقالات اخیر در سایت های تابناک و امروز».
۲۸. سقاف، حسن بن علی، ۱۹۹۵، صحیح شرح العقیده الطحاویة، اردن، دار الامام النوی.
۲۹. \_\_\_\_\_، ۱۹۹۳، تهنئة الصدیق المحبوب، اردن، دار الامام النوی.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر.

۳۱. شنيقي، محمد، ۱۴۱۵، أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن، بيروت، دارالفكر.
۳۲. طباطبايى، محمدحسين، ۱۴۱۷، الميزان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۳۳. كثيرى، سيدمحمد، ۱۹۹۷، السلفيه بين أهل السنه و الاماميه، بيروت، الغدير.
۳۴. كلينى، محمدبن يعقوب، ۱۳۶۳، الكافى، تهران، دار الكتب الاسلاميه.
۳۵. مجلسى، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بيروت، الوفاء.
۳۶. مسلم، ابن الحجاج، بى تا، الصحيح، بيروت، دارالفكر.
۳۷. مقدسى، عبدالله، ۱۴۰۹، المناظره فى القرآن، رياض، مكتبه الرشد.
۳۸. مواهبي، عبدالباقي، ۱۴۰۷، العين و الأثر فى عقائد اهل الأثر، لبنان، دار المأمون للتراث.
۳۹. نجاشى، ابوالعباس، ۱۴۱۶، رجال النجاشى، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۴۰. نسائى، احمد، ۱۹۹۱، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلميه.
۴۱. نمازى، على، ۱۴۱۸، مستدرک سفينه البحار، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.
۴۲. نووى، ابوزكريا، ۱۳۹۳، صحيح مسلم بشرح النووى، بيروت، داراحياء التراث العربى.