

وحی در همزبانی با بشر و هم‌لسانی با قوم

سید هدایت جلیلی

از خدا را معرفی کردند: «خدای متکلم»، خدایی که با آدمیان سخن می‌گوید.^۱

پیامبران - در این باره - یک گام فراتر نهادند و این ارتباط زبانی را «دوسویه» اعلام کردند: وحی و تنزیل، از یک سو، دعا و نیایش و عبادت، از دیگر سو. امکان و جواز ارتباط دوسویه کلامی - دیالوگی از آموزه‌های بلند مکتب انبیاست. آنها بودند که مَهر از لب‌ها مان برداشتند و قفل دهانمان را به مفتاح دعا گشودند. «و اذا سألک عبادی عَنّی فأنّی قریب أجبیب دعوة الداع اذا دعان...» (بقره/ ۱۸۶) نه سخن گفتن خداوند با بشر به دست ما بوده است و نه فراهم آوردن زمینه دیالوگ و گفت‌وگو. این هر دو، تجلی لطف و نوازش بی‌پایان الهی است.^۲ تا آن‌جا که مولوی در باب تجربه همزبانی و مخاطب سخن الهی قرار گرفتن آدمیان می‌گوید:

لذت تخصیص تو وقت خطاب
آن کند که ناید از صدخم شراب
چون که مستم کرده‌ای حدّم مزّن
شرع مستان را نینند حد زدن
چون شوم هشیار آن گاهم بزّن
که نخواهم گشت خود هشیار من^۳

مولوی در باب آموزه دعا و امکان دیالوگ (دعا و استعجابت) بر آن است که این اوست که با فراهم آوردن امکان برای بشر، لب‌هایمان را به دعا گشوده است و گرنه این باب، الی‌الابد بر آدمی بسته می‌ماند:

هم دعا از تو، اجابت هم ز تو
ایمنی از تو، مهابت هم ز تو

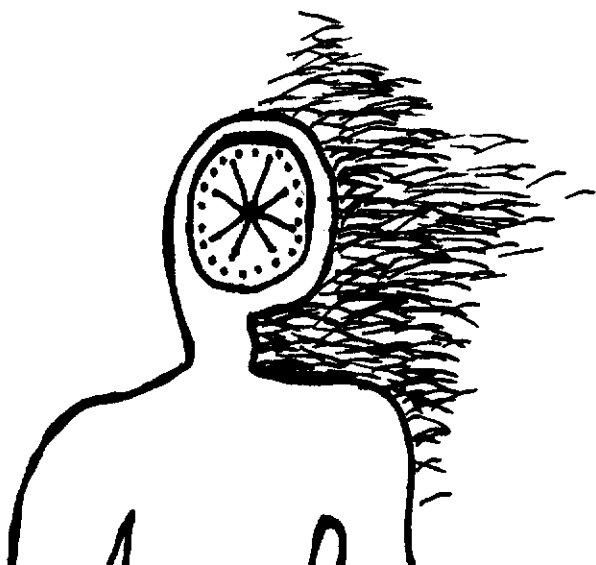
از صفات خداوند، نطق و تکلم است.^۱ خداوند به انواع گوناگون با آدمی سخن گفته است. اگر کسی به هر طریق، توانست مکنونات ضمیر خود را آشکار کند و به دیگری انتقال دهد، توانسته است سخن بگوید. خداوند در تمام خلقت تجلی کرده است و همه طبیعت و هستی، جلوه‌گاه اوست و به تعبیر عارفان، همه هستی، مظهر اسما و صفات خداوند است. از این رو، همه عالم، سخن خداوند است و مجموعه آفرینش، «کتاب تکوین الهی» و یکایک مخلوقات، کلمات آن.^۲ این کتاب دو بخش است: کتاب آفاق و کتاب انفس. چنان که در قرآن آمده است: «ما آیات خود را در آفاق و هم در نفسها [و درون دلها] به ایشان نشان خواهیم داد.^۳ نیز کلمات این کتاب، نامتناهی و پایان‌ناپذیر است.^۴ خواندن این کتاب، چشم آیت‌بین و جان در تجلای می‌طلبد و

به نزد آن که جانش در تجلاست
همه عالم کتاب حق تعالی است^۵
مولوی نیز در نیایشی، وصول به آن مقام را طلب کرده است:
ای خدا جان را عطا کن آن مقام
که در او بی حرف می‌روید کلام

* * *

حرف و گفت و صوت را بر هم زبم
تا که بی‌این هر سه با تو دم زبم
گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی‌زبان روشنتر است^۶

در گذر از کتاب تکوین الهی، خدای را کلامی و کتابی دیگر است: کتاب تدوین. خداوند با آدمیان، سخن - به مفهوم خاص کلمه - گفته است^۷ و آدمی طرف خطاب الهی واقع شده است. وقوع ادیان، در آمدن رسولان و ارتباط آسمان با زمین نیز مسبوق و مقرون بر این رخداد اصلی و ابتدایی است. در سرتاسر کتاب آسمانی، این اتکا ملحوظ افتاده است و بی‌جهت نیست که اسلام از همان آغاز، بی‌اندازه متوجه زبان بوده است.^۸ در این خصوص، افزون بر واژه‌های «نطق»، «تکلم»، «القای قول»، «قص» و «الهام» با واژه‌های کلیدی و محوری همچون «وحی» در ساخت معناشناسانه قرآن روبرویم. مفاهیم مذکور، خاصه «وحی»، بیانگر آن است که میان انسان و خدا، رشته ارتباطی ویژه‌ای برقرار است. در نگاه فیلسوفانه، این ارتباط غایب است. از منظر عقل فلسفی، نسبت و ربط عمده‌ای که بین خداوند و آدمی ملحوظ افتاده، علیت است. اما ادیان و انبیا با بعثت و در آمدن خویش، پرده از ارتباطی دیگر برداشتند: «ارتباط زبانی» و چهره ویژه‌ای



هم طلب از تُست هم آن نیکوی
 ما کیم اَوّل توی آخر توی
 هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش
 ما هم لاشیم با چندین تراش
 این دعا هم بخشش و تعلیم تُست
 ورنه در گلخن، گلستان از چه رُست؟^{۱۲}

دعا، رابطه آدمیان با خداوند را توسعه می‌بخشد و از آن چارچوب تنگ علی، بیرون می‌آورد. این نوع ارتباط، چنان آدمی را به خدا نزدیک می‌کند و تجربه خدا را مجرب، محسوس و در دسترس قرار می‌دهد که هیچ تئوری فلسفی را یارای چنین کاری نیست. اندیشه دینی است که متضمن امکان ارتباط دیالوگی مستمر، بین ما و خداست. خدا به تعداد دلها رابطه آفریده است. هر دلی، لهجه‌ای و زبانی است. خدا دوست می‌دارد با او مواجهه انسانی کنیم و او را صرفاً علت خود ندانیم و تنها حلقه اتصال و رشته ارتباط با او را زنجیره علی نگیریم. از ره آورد نیکوی دعا، تجربه کردن جوابهای خداوند (استجابت)^{۱۳} و همدلی و انس و مصاحبت با خداوند به منزله یک دوست و محبوب و دریافتن اشارتهای ناگفته و نانوشته اوست.

کلام الهی از جهات عدیده، مطمح نظر و محل بحث فلاسفه، عرفا و متکلمان بوده است. از این میان، پرسش از مفهوم سخن گفتن خداوند، مورد نظر ماست. آیا اطلاق سخن گفتن - به معنای خاص آن و به منزله فعلی از افعال - به خدا، از باب مجاز است یا حقیقت؟ در این دوراهی، مجاز شمردن تکلم خداوند مسیر دیگری فرا روی ما قرار می‌دهد. بحث این مقال، مبتنی بر حقیقی شمردن تکلم الهی است. از باب ایضاح مبنای بحث، به رأی علامه طباطبایی بسنده می‌کنیم.

علامه طباطبایی عقیده دارند این که «خداوند سخن گفته است»، یک گزاره حقیقی و واقعی است نه مجازی و تمثیلی.^{۱۴} اما «آن طوری که کلام از ما انسانها صادر می‌شود، یعنی صوتی از حنجره خارج شده و با مخارج حروف برخورد می‌کند و با دلالت وضعی - اعتباری، مقاصد گوینده را به شنونده می‌رساند، چنین کلامی از خدا صادر نمی‌شود...^{۱۵} پس کلام با آن حد اعتباری متعارف از کلام الهی، سلب می‌شود»^{۱۶} ولی خواص و آثار کلامی که نزد ما معهود است، یعنی فهماندن معنای مقصود و القای آن به ذهن شنونده، از آن سلب نمی‌شود.^{۱۷} و بالاخره «یک امر حقیقی است که اثر و خاصیت قول بر آن مترتب می‌شود»^{۱۸} نکته اصلی در این باره این است که ایشان در واقع رأی خود را بر این تعریف خاص از کلام - که نشان توسع مفهومی در آن ملاحظه می‌شود - مبتنی کرده‌اند که: «کلام، عبارتست از سببی که موجب وقوع معنی در ذهن مخاطب می‌شود»^{۱۹}

فرض امکان تحقق این ارتباط و دیالوگ بین انسان و خدا، مبتنی بر مبانی خاصی است. مبانی حصول و تحقق این دیالوگ چیست؟ تعبیر دیگر این بحث چنین خواهد بود: پیامدهای این دیالوگ کدام است؟

ارتباط و مفاهیم (دیالوگ و گفت‌وگو) بین دو کس، منوط به حصول دو شرط اساسی است: ۱. تشبث به دستگاه علامتی واحد (زبان واحد) ۲. هم سطحی در مرتبه وجودی. در درجه اول: خداوند باید به زبانی سخن بگوید که برای بشر مفهوم باشد و الا زمینه مفاهمه، منتفی خواهد بود. این گام در ارتباط میان خدا و انسان پیموده شده است یعنی کلام الهی در جامه «زبان بشری» ظاهر شده است. در درجه دوم، تفاهم میان دو کس در صورتی میسر است که هر دو به یک مرتبه هستی و یک مقوله وجود تعلق داشته باشند. در خصوص ارتباط

خدا با بشر و مسأله وحی، این قاعده اساسی ملحوظ شده است: اما چگونه؟ خدا و انسان، از حیث درجه هستی، تفاوت عمیقی دارند. خدا، نماینده عالی‌ترین تراز هستی و آدمی در پایین و بر تراز بسیار پست‌تر از تراز خدا. این اختلاف وجودی، مانع از ارتباط زبانی است و برای حصول ارتباط زبانی و برقراری دیالوگ، می‌باید تغییراتی در جهت ایجاد تناسب صورت پذیرد. این امر از دو راه ممکن است:

۱. شنونده در اثر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی گوینده، دگرگونی شخصیتی ژرف پیدا کند.

۲. سخنگو به طریقی تنزل کند و به صورتی، خصوصیت شنونده را دارا شود.^{۲۰}

در خصوص پیامبران، اتفاقاً هر دو قضیه رخ داده است. از یک سو، ملاحظه می‌کنیم پیامبر به هنگام نزول وحی و شنیدن کلام الهی حالت عادی خود را از دست می‌دهد و حالتی ویژه برایشان مستولی می‌گردد؛ از دیگر سو، خداوند کلامش را با قراردادن نوعی واسطه به بشر رسانده است (ماکان لبشر ان یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم).^{۲۱}

صاحب المیزان نیز، روایتی را از درالمشهور نقل می‌کند که در آن عایشه می‌گوید، حارث بن هشام از رسول خدا پرسید: چگونه وحی بر تو [نازل] می‌شود؟ فرمود: احياناً فرشته‌ای نزد من می‌آید به صورت سلسله جرس، که در پیش رویم صدا می‌کند و من از صدای او آنچه را که می‌خواهد بفهمانم، حفظ می‌کنم و این قسم وحی از هر قسم دیگری بر من سختر است و احياناً فرشته‌ای به صورت مردی نزد من می‌شود و با من حرف می‌زند و من سخنانش را حفظ می‌کنم. عایشه می‌گوید: «من خود دیده‌ام که گاهی در روزهای بسیار سرد، وحی بر آن جناب نازل می‌شد و چون از او جدا می‌شد، با اینکه روز سردی بود، عرق از پیشانی مبارکش سرازیر می‌گردید»^{۲۲}

پیامدهای بشری شدن وحی: این نکته که خداوند به زبان بشر با آدمی سخن گفته است، شایسته تأمل بسیار است و نکته‌های انسان‌شناختی، خداشناختی و دین‌شناختی و زبان‌شناختی عدیده‌ای در آن نهفته است.

زبان بشر، بشری است با همه لوازم و عوارض آن. چنان نیست که وقتی محتوای وحی در قالب بشری زبان درمی‌آید و آن معنای آسمانی به صورتی زمینی، ظهور می‌یابد، این قالب در آن محتوا و این صورت در آن معنا تأثیری نهد.

از اصول ارتباط، رعایت شرایط مخاطب است. وقتی آدمی، طرف خطاب خداوند قرار می‌گیرد، در این خطاب باید شرایط و مقتضیات انسانی ملحوظ گردد. اساسی‌ترین نکته در این رابطه، ظرفیت ادراکی و دستگاه فاهمه بشری و زبان اوست. فراخور حال بشر بودن، از پیامدهای ضروری بشری شدن آن است. یعنی وحی باید چنان باشد که هاضمه ادراک آدمی بر هضم آن قادر باشد و دچار رنجوری نگردد و این امر منوط به این است که نخست معارف الهی با توان درک و دریافت آدمی تناسب داشته باشد و دیگر آنکه در قالب دستگاه ارتباطی بشر درآید. هم توان دستگاه فاهمه بشری محدود است و هم ظرفیت زبانی که حامل آن مقولات و مفاهیم است و این دومی، محصول و زاده اولی است. یعنی زبان بشر، زاده دستگاه فاهمه بشری است و جامعه‌ای است مناسب قد و قامت ادراک و فعالیت‌های ذهنی و سعه فکری او. به تعبیر دیگر، زبان هر کس با جهان او ملائمت کامل

دارد. زبان آدمی، درخور جهان آدمی پدید آمده است.

در مورد کلام خداوند، مسأله این جاست که وحی و مقولات وحیانی، متعلق به جهانی است بی نهایت وسیعتر از جهان آدمی. این مقولات بی نهایت فربه، وقتی در قالبی که در خور جهان آدمی است، ریزش می کند، آن قالبها، تنگی می کند و چاره ای جز آن نخواهد داشت که به اقتضائات بشری تن دهد و به تعبیری، «بشری» شود. (و باید بپذیریم که وحی در زندان مفاهیم انسانی افتاده و با اندازه های این مفاهیم محدود شده است.)^{۲۳}

قرآن، در پاره ای از آیانش به این حقیقت ژرف اشاره دارد: «و ان من شیئی الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»^{۲۴}: از گنجینه علم الهی به قدر نیاز بشری فرود آمده است. حقایقی که اصل آن فارغ از حرف و صوت و گفت و آیه و سوره است، صورت کلام یافته و به مقتضای «زمان» و «مکان»، به زبان عربی، برای هدایت خلق فرود آمده است و به تعبیر دیگر قرآن: «[خداوند] از آسمان آبی نازل گردانید، پس آن آب در هر دره و رودخانه ای به قدر وسعت آن جریان یافت»^{۲۵}

مولوی نیز در این باره تعابیر رسایی دارد: «سخن به قدر آدمی می آید.»^{۲۶} و نیز گفته است: «من کفش دوزم، چرم بسیار است، الا به قدر پای بزم و دوزم»^{۲۷} بنا بر این، به یک معنا، ما در مقوله وحی با یک مؤلفه آسمانی - زمینی، خدایی - بشری روبرویم؛ مؤلفه ای در نهایت حسن. شما وقتی پا فراتر از جهان حس می گذارید و می خواهید از لطایف و ظرایف آن خبری دهید، می بینید زبان - که مربوط به جهان مألوف و محسوس آدمی است - دچار تنگی می شود. همین که قدری از آن رشحات غیبی در می رسد، زبان در مقام بیان، حیران می شود:

بوی آن دلبر چو پیران می شود
آن زبانها جمله حیران می شود^{۲۸}

از دشواریهایی که عارفان داشته اند و شکوه نموده اند، همین تنگی زبان است. این زبان تنگ و محدود را درخور آن معانی بلند و ژرف نمی دیدند و زبانی و دهانی دیگر را می طلبیدند:

یک دهان خواهم به پهنای فلک
تا بگویم شرح آن رشک ملک
ور دهان یابم چنین و صد چنین
ذره ای زان هم نگویم ای امین^{۲۹}

مولوی حتی زبان و تفسیر زبانی را که وسیله روشنگری است، در مراتبی، حجاب و آفت ادراک می بیند، به نحوی که هرچه سخن را افزون کنی، در تیرگی معنا افزوده ای، نه در روشنی و روشنگری آن. از این رو، طالب زبان بی زبانی است؛ زبانی که فارغ از حرف و گفت و صوت است:

کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز «هستان» پرده ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن
پرده ای دیگر بر او بستی، بدان
آفت ادراک آن، قال است و حال
خون به خون شستن محال است و محال^{۳۰}

* * *

ای خدا، جان را عطا کن آن مقام
که در او بی حرف می روید کلام

حرف و گفت و صوت را برهم زخم
تا که بی این هر سه با تو دم زخم
گرچه تفسیر زبان روشنگر است
لیک عشق بی زبان روشنتر است^{۳۱}

فی الواقع، از افق عارفان است که مقوله زبان و کارکرد و محدودیتهای آن، قدری روشن می شود. تا وقتی که در جهان مألوف خود هستیم، هیچ گاه با مشکل زبانی روبرو نمی شویم. از آموزه های بلند عارفان و از نکته های عمیقی که عارفان به درک آن نایل آمده اند، همین کم و کیف زبان و ساختار آن و تنگی و محدودیتهای آن است.^{۳۲} از رهگذر تجربه های عرفانی و بیان حالات آنهاست که قدری می توان مشکل جمع صورت و معنا را در مقوله وحی درک و لمس کرد.

در خصوص قرآن - به عنوان نمونه تام وحی الهی - می بینیم بیانات و عباراتش دو گونه می شود: «محکم» و «متشابه». در حالی که قبل از آن به لباس بشری و لسان عربی درآید، چنین تقسیم بندی مطرح نبوده است. این از محدودیتها و تنگیهای زبان بشری است که معانی و اسرار بلند الهی وقتی در قالب زبان بشری ریزش می کند، زبان، شفافیت و آینه وار بودن خود را از دست می دهد و صراحت و استحکام، بدل به کنایه و ایهام می گردد. کلام الهی - فی نفسه - نه محکم است و نه متشابه، بلکه در نسبت با ذهن و زبان ماست که دچار احکام و تشابه می گردد. همه «ام الکتاب» یکپارچه و یکسان است اما «قرآن» در کنار پاره های «محکم»، واجد پاره های «متشابه» است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه کریمه «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم»^{۳۳} به بیان سیر بشری شدن قرآن اشاره می کند و پاره «لعلکم تعقلون» از آیه فوق را شاهد می گیرند که قرآن قبل از آن که به زبان عربی درآید، مرحله ای از کینونت وجود داشته که در آن مرحله، عقول بشری بدان دسترسی نداشته است.^{۳۴} و در توضیح نکته فوق می فرمایند: «کتاب بر حسب موطن نفس الامری و واقعیتش، مافوق فکر و بیگانه از عقول بشری است و خدای تعالی آن را از آن موطن پایین آورده و درخور فهم بشرش کرده...»^{۳۵} ایشان دنباله آیه یعنی «وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم» را نیز مؤید این معنا می دانند که قرآن در موطن اصلی اش، مافوق تعقل عقول است.^{۳۶} بر اساس رأی تفسیری ایشان «لوح محفوظ» همان «ام الکتاب» است. لذا، لوح محفوظ، ریشه تمامی کتب آسمانی است و صحف آسمانی از آن استنساخ می شود.^{۳۷} از اوصاف «ام الکتاب»، «علی» و «حکیم» است و این دو صفت آن را در مرتبه ای فراتر از عقول بشری قرار داده است. مطابق رأی ایشان «علی» در آیه فوق یعنی فراتر از عقول و «حکیم» یعنی یکپارچه. «قرآن در ام الکتاب یکپارچه است و همچون قرآن نازل، مفصل و جزء جزء و سوره سوره و آیه آیه و کلمه کلمه نیست و این معنا را از آیه شریفه: «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر»^{۳۸} استفاده می کنیم.»^{۳۹}

ایشان می افزایند: «عقول بشر در فکر کردنش، تنها می توانند چیزهایی را بفهمد که در آغاز از قبیل مفاهیم و الفاظ بوده باشد و از مقدماتی تصدیقی ترکیب شده باشد که هر یک مترتب بر دیگری است؛ مانند آیات و جملات قرآنی. اما چیزی که ماورای مفاهیم و الفاظ است و قابل تجزی به اجزا و فصول نیست و عقل، راهی به درک آن ندارد.»^{۴۰}

بیانات فوق را می توان در نکات ذیل فشرده:
۱. آدمی طرف خطاب خداوند قرار گرفته است.



۲. در این خطاب، حال مخاطب رعایت شده است.
 ۳. از این رو، لوح محفوظ (کتاب مکنون = ام‌الکتاب) نسبت به مخاطب، صورت «قرآن» یافته است.
 ۴. ذهن و زبان، جهان و لسانِ مخاطب، تواناییها و محدودیتهایی دارد.
 ۵. لازمه تفاهم و ارتباط، فراهم آمدن زمینه تناسب میان جهان متکلم و جهان مخاطب و زبان متکلم و زبان مخاطب است.
 ۶. چون جهان متکلم، بی‌نهایت فراختر از جهان مخاطب است و از دیگر سو، زبان مخاطب درخور جهان او پدید آمده است، پیامدهایی خواهد داشت:
 ۱-۶. تن دادن به جامعه بشری و قالب الفاظ و حروف و... آیه و سور (تفصیل)
 ۲-۶. زبان وحی در پاره‌ای موارد، خصلت کنایی و تمثیلی پیدا کند.
 ۳-۶. ورود اجتناب‌ناپذیر محکم و مشابه در کتاب الهی
 ۴-۶. نزول معارف به فراخور درک و عقول آدمی
 تا این جای سخن، ما مخاطب سخن خداوند را ذهنی، کلی و ایستا در نظر گرفته بودیم: «بشر در مفهوم کلی»، اما به لحاظ تنوع و متغیرهای انسانی سوالات دیگری جوانه می‌زند:
 زبان وحی مبتنی بر یک نوع تصویر از انسان است، انسان مفروضی وحی کدام است؟ انسانها، هرکدام در گستره زمانی واحد و پهنه مکانی واحد و شرایط فرهنگی خاص زیسته‌اند. آدمیان به لحاظ سنی و سطح درکها و دریافته‌ها و دانشها از تنوع کمی و کیفی بسیار برخوردار بوده‌اند. این تنوعهای چندگانه چندجانبه چگونه با زبان واحد وحی، قابل جمع است؟ اگر مخاطبین یک پیام از همه ائتشار و در همه سطوح باشند، زبان آن پیام چگونه خواهد بود؟ آیا همه پیام برای همه سطوح بشری است؟ یا بخشی برای عوام و بخشی برای خواص؟ آیا همه آیات قرآن در یک مرتبه‌اند و همه مناسب فهم عامه مردم است؟ زبان وحی متعلق به کدام جهان است؟ به دنیای عامیان تعلق دارد یا به دنیای عالمان و حکیمان؟ پیامبران گفته‌اند «انا امرنا ان نكلم الناس علی قدر عقولهم»^{۱۱}، این سخن چه مفاد و مفهومی دارد؟ آیا مراد، بیان آن موضوعاتی است که سطح فاهمه آنها، درمی‌یابد یا منظور، بیان موضوعاتی است که لازم است گفته شود اما در سطح تنزل یافته و در ظرف زبانی خاص؟ «به قدر عقول سخن گفتن» در کجا تحقق یافته است؟ در قرآن یا در اقوال نبی^ص؟ اگر در قرآن باشد، چنین چیزی یک معنای خاص خواهد داشت؛ چون قرآن به زبان و یک سطح زبانی نازل شده است. و اگر در روایات نبی^ص تحقق یافته، آن وقت می‌توان گفت که اقوال نبی^ص می‌تواند سطوح زبانی متنوع داشته باشد؛ یکجا فراتر و یکجا فروتر.
 خداوند نه تنها وحی را به زبان بشر آورده است، بلکه پیامبران خود را نیز به «لسان قوم» فرستاده است. این سنت الهی است که پیامبران به لسان و زبان قوم می‌آیند^{۱۲} (وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم)^{۱۳} همان طور که موسی^ع قوم مخاطب خود را به زبان خودشان دعوت کرد، محمد^ص نیز با قوم مخاطب خود به زبان عربی سخن گفته است. قرآن، تنوع زبانی را نه تنها به عنوان یک واقعیت پذیرفته، بلکه آن را در شمار آیات و نشانه‌های خداوند قرار داده است.^{۱۴} در حدود سیزده موضع از قرآن برای این که قرآن به لسان عربی مبین نازل شده، تأکید می‌رود. سرّ به لسان قوم سخن گفتن انبیا را،

قرآن در تعبیر موجز (لیبین لهم) بیان کرده است. براساس آیات متعدد، قرآن حصول درک و تعقل پیرامون سخن الهی^{۱۵}، دریافت محتوای^{۱۶} دعوت، تحقق امر انذار^{۱۷} و ایمان آوردن^{۱۸} و تقوا ورزیدن^{۱۹} قوم و به عربی بودن لسان وحی (قرآن) منوط کرده است.
 از این رو، نظر قرآن درباره این مسأله، مبتنی بر این خودآگاهی فرهنگی آشکار است که هر ملت، زبان مخصوص به خود دارد و عربی، زبان اعراب است و از این لحاظ یکی از چندین زبان است. اگر خدا این زبان را برگزیده، به خاطر ارزش درونی ذاتی آن به عنوان یک زبان نبوده^{۲۰}، بلکه بدان سبب زبان را عربی برگزیده که پیام در درجه اول، خطاب به مردمانی بود که به زبان عربی سخن می‌گفتند. در قرآن هیچ دلیلی، بر برتری طبیعی زبان عربی بر دیگر زبانها، مشاهده نمی‌شود. مکرر در قرآن با آیاتی روبه‌رو می‌شویم که بنا بر آنها معلوم می‌شود که کتاب خدا از آن جهت به زبان عربی فرود آمد که فهم آن برای اعراب، آسانتر باشد.
 علی‌ای حال، بحث ما نه بر سیر فلسفه هم‌زبانی پیامبران با مخاطبین، بلکه بر مفاد و مفهوم آن و آثار و پیامدهای آن است؛ یعنی وقتی این امر (به لسان قوم سخن گفتن انبیا)، ناظر به تحقق آن اهداف است، در این صورت، چه آثار و پیامدهایی خواهد داشت.
 مفاد و مفهوم هم‌زبانی پیامبران با مخاطبین چیست؟ معنای «لسان قوم» کدام است؟ دو معنا برای «زبان قوم» متصور است که هر یک پیامدها و نتایجی خاص به بار می‌آورند. اما آن دو معنا:
 ۱. زبان قوم، صرف لغت و الفاظی است که آن قوم در بیان به کار می‌برد. بنیای این معنا، لزوماً این خواهد بود که عنصر مفاهمه، تنها همان واژه‌ها و الفاظ است. علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه: «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»^{۲۱} می‌نویسد: «کلمه «لسان» در این جا مانند آیه «بلسان عربی مبین» به معنای لغت است... و حاصل معنای آیه چنین می‌شود: ما هیچ رسولی نفرستادیم مگر به زبان مردمش و به لغت و واژه ایشان...»^{۲۲}
 «مقصود از ارسال رسل به زبان قوم، این است که رسولانی که فرستاده‌ایم هر یک از اهل همان زبانی بوده که مأمور به ارشاد اهل آن شده‌اند. حال چه این که خودش از اهل همان محل و از نژاد همان مردم باشد یا آن که مانند لوط از اهالی سرزمین دیگر باشد. ولی با زبان قوم لوط با ایشان سخن بگوید. همچنان که قرآن کریم از یک طرف او را در میان قوم لوط غریب خوانده و فرموده (انی مهاجر الی ربی) و از طرفی دیگر، همان مردم بیگانه را «قوم لوط» خوانده...»^{۲۳}
 اگر معنای زبان قوم، همان «لغت قوم» باشد، این سؤال پیش خواهد آمد که دین جهانی و جاودانه اسلام با زبان عربی آن چگونه قابل جمع است؟ و اصولاً وقتی گستره دعوت فرا قومی باشد، انحصار زبان دعوت در زبان یک قوم چگونه خواهد بود؟ صاحب‌المیوان در حلّ این مشکل به تدریجی و مرحله‌ای بودن امر دعوت، توسل جسته‌اند که خواننده را به موضع سخن ایشان ارجاع می‌دهیم.^{۲۴}
 ۲. معنای دیگر به زبان قوم بودن، «در قالب فرهنگ قوم بودن» است. این معنا مبتنی بر این معناست که زبان هر قوم آینه و تجلی فرهنگ و معتقدات، تئوریها و جهان‌بینی آن قوم است. زبان، مقوله پیچیده‌ای است با مؤلفه‌های فرهنگی خاص. در ترجمه از زبانی به زبان دیگر است که می‌توان دریافت و رای این الفاظ و واژه‌ها، فرهنگها و سدهای فرهنگی با تمام قامت حضور دارند. فی‌المثل اگر منظومه حیدرآباد مرحوم شهریار را به هر زبانی ترجمه کنید، نخواهید توانست

بار فولکلوریک و فرهنگی، و عواطفی را که در آن موج می‌زند، منتقل کنید. دانستن زبان، هرگز دانستن لغات و گرامر آن نیست. در ورای این الفاظ و واژه‌ها، هزارویک رشته فرهنگی است که دو همزبان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. هر کلامی که ردوبدل می‌شود در یک بستر فرهنگی روییده است و هر کدام به یک دنیا معنا اشاره دارد و بی‌آنکه شرح دیگری لازم آید، در ذهن دیگری می‌نشیند. همزبانی، به لسان قوم سخن گفتن - در این معنا - وقتی حاصل می‌آید که فرهنگ، تاریخ، ادبیات آن قوم در بیان آید و آن لغات و واژه‌ها در بستر آن، روان شوند. عرفای ما نیز به این امر وقوف تام داشتند و زبان و همزبانی را در واژه‌ها و الفاظ نجسته‌اند:

همزبانی، خویشی و پیوندی است
مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان
ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است
همدلی از همزبانی بهتر است
غیرنطق و غیر ابناء و سیچل
صد هزاران ترجمان خیزد ز دل^{۴۵}

مطابق این معنا، همزبانی انبیا با مخاطبین یعنی محرم شدن؛ و محرم شدن بیش از دانستن لغات است. پیامبران با قوم خود به این دلیل مفاهمه داشتند که هم‌فرهنگ بودند. با هر کلمه و جمله، دنیایی را بر روی یکدیگر می‌گشودند و در یک کلام؛ به لسان عربی یعنی به فرهنگ اعراب.

این معنا، قدری استعداد سوءفهم دارد و ما را ملزم می‌کند پیشاپیش در پیراستن اذهان از گمانهای ناصواب و تداعی معانی نامراد بکوشیم. اگر موافق فرهنگ قوم سخن گفتن، این باشد که صددرصد به دلخواه و منطبق با باورها، بینشها و گرایشهای آن قوم سخن بگوییم، پیامبران - به مثابه مصلحان برگزیده الهی - هرگز به این معنا با مخاطبین، همزبانی نکرده‌اند. این با غرض و بعثت آنان و فلسفه وجودی آنان منافات دارد. آنان آمده‌اند تا درکها و دردها، انگیزه‌ها و اعمال قوم را جهتی الهی ببخشند و از بن ساختار فکری، فرهنگی و اجتماعی آنها را اصلاح کنند. موافق فرهنگ قوم سخن گفتن یعنی نهال سخن حق و پیام نو خود را در ضمیر فرهنگی آن قوم کاشتن، بهره‌جستن از فرهنگ، ادبیات، تاریخ، نوع معیشت آنان در ابلاغ و جا انداختن پیام و سخن خود، تکیه بر مشترکات مقبول، برای رساندن پیام به اذهان مخاطبان از

یک عامل مناسب و آشنا استفاده کردن، دانستن آنچه مخاطبان می‌دانند، آگاهی از معلومات، باورها و عواطف مخاطبان و بهره‌جستن از آنها در رساندن سخن خود. نه به میل آنها سخن گفتن و نه سخن آنها را تکرار کردن، بلکه سخن حق خود را گفتن. نه تأیید و نه تکذیب دانسته‌ها و معلومات آنها، بلکه استفاده از آنها در رساندن سخن خود به ذهن و ضمیر مخاطب.

ابیات زیر از مولوی مصداق بارزی از همزبانی و موافق فرهنگ قوم سخن گفتن است:

قرب بر انواع باشد ای پدر
می‌زند خورشید بر گهسار و زر
لیک قربی هست با زر، شید را
که از آن آگه نباشد بید را^{۴۶}

بر اساس زمین‌شناسی قدما، تابش خورشید بر پاره‌ای از سنگها باعث می‌شود که به سنگهای گرانبهایی بدل شوند. اساس پیام مولوی این است که قرب حق با پاره‌ای از انسانها، آن می‌کند که خورشید، با آن سنگها، اما برای بیان این سخن، بر آن نظریه زمین‌شناختی تکیه کرده تا پیام خود را هرچه سهل‌تر و شیرین‌تر در نهاد دل مخاطبان نشانده‌اند.

ادبیات دینی و عرفانی ما، مالا مال از این بهره‌گیری‌هاست.

اما در قرآن چگونه؟

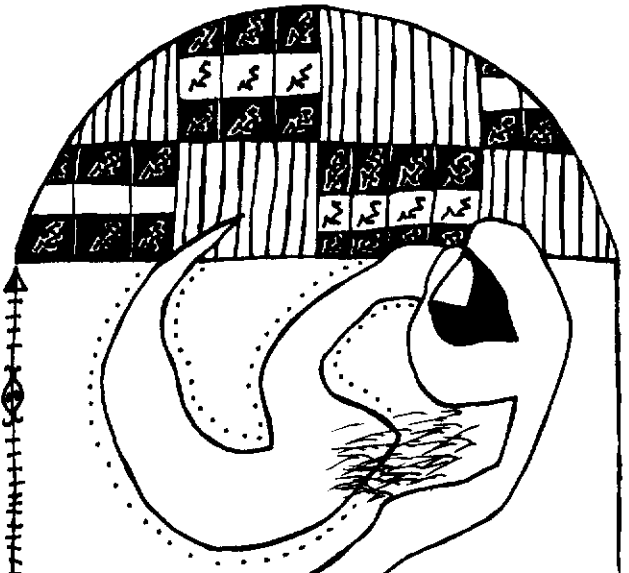
جلوه‌های همزبانی وحی با مخاطبین، بسیار متنوع است. پیش از ارائه گونه‌ها و نمونه‌ها، از باب مقدمه، نکته‌هایی را باید تذکار دهیم. یکی از وجوه اعجاز قرآن، بلاغت آن است. بلاغت را مؤلفه‌ای از فصاحت و مقتضای حال بودن دانسته‌اند. از مصادیق بلند مقتضای حال بودن، مناسب مخاطب و در ظرف معلومات او سخن گفتن است. بلاغت قرآن ایجاب می‌کند که با الفاظ و واژه‌های آشنا با قوم مخاطب خود، سخن گوید، بل ایجاب می‌کند سخن خود را بربال فرهنگ و معلومات آنها بنشانند و به نهانخانه ذهن و ضمیر آنها بفرستند و این نکته با به لسان قوم سخن گفتن انبیا همسو و مساوق است.

و اما گونه‌ها و نمونه‌ها:

الف. قرآن آدمی را به خویشتن، طبیعت و آثار آن توجه می‌دهد و آنها را به منزله آیات و نشانه‌های خداوند برمی‌شمارد؛ اما انگشت روی عناصری از طبیعت می‌گذارد که مألوف و محسوس و آشنای معاصران نزول وحی است. مقولاتی که در جهان‌شناسی قوم مخاطب عصر نزول وحی، حاضرند. حتی کثیری از عناوین سوره قرآنی در شمار همین مقولاتند.

ب. زبانی که قرآن به کار می‌برد، با محیط و معیشت آن روز جامعه عربی تناسب دارد. مثال بارز این امر کاربرد زبان تجاری در آیات وحی است که ملائمت تام با جامعه بازرگانی آن روز دارد. در قرآن به کزات با تعابیری چون ربح، خسران، تجارت، بیع، شراء، قرض و مشتقات آنها رویرویم.

ج. از حیث اسلوب کلامی و بیانی نیز قرآن از ادبیات عرب بهره کامل برده است و صدالبته از دیگر سو، آن را به کمال رسانده است. به عنوان نمونه، کاربرد بیان سجع، سابقه دیرینه در ادبیات عرب دارد و کثیری از سوره پایانی قرآن موجود به این سبک آمده است. بیان سجع، برجسته‌ترین سبک الهام و وحی در عربستان قدیم بوده است. در میان اعراب، «همه افعال تکلمی که منشاء آنها در قدرتهای غیبی و ناپیدا بود و همه سخنانی که عبارت از کاربرد کلمات در امور متعارفی روزانه نبود، بلکه با قدرتهای نهانی سروکار داشت، همچون نفرین، لعنت



کردن و تقدیس کردن و غیبگویی و افسونگری و الهام و وحی به این صورت [سجع] بیان می‌شد.^{۵۸}

شاهد دیگر، قسم خوردن به آثار طبیعی است که در قرآن بسیار دیده می‌شود. و این امر در ادبیات عرب سابقه‌ای دیرینه دارد:^{۵۹}

«عباراتی که کاهنان بر زبان می‌راندند با سوگندهایی آغاز می‌شد که در آن به آسمان و زمین و ماه و خورشید و ستارگان و نور و ظلمت و انواع جانوران و گیاهان سوگند می‌خورند. این سوگندها از لحاظ مقایسه با سوگندهای قرآنی، بسیار جالب است.»^{۶۰}

د. صححه نهادن قرآن و امضای بسیاری از نهادها و مقررات اجتماعی، حقوقی و سیاسی و آداب و رسوم و عبادات چون مقولات: حج، قربانی کردن، عقیقه، وقوف در عرفات، رمی جمرات، حرمت ماههای حرام و احکام آن، بیعت، شورا و بسیاری از احکام معاملات و قوانین بازرگانی، ازدواج، طلاق، ارث و... از این میان مسأله برده‌داری و شرابخواری وضعیت ویژه‌ای دارند و از حیث بحث جاری ما، نکته‌آموزترند.

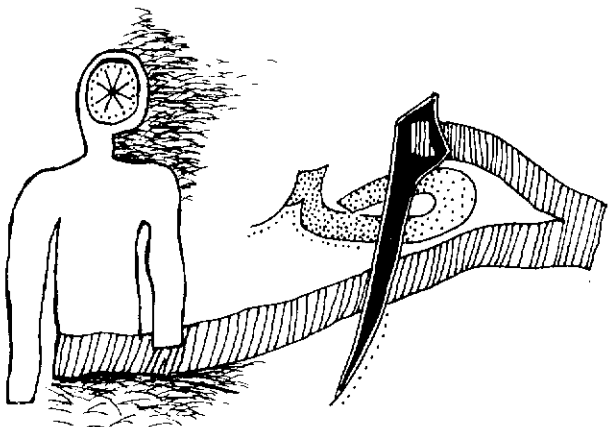
ه. ملاحظه و کنکاش در ساخت جهان‌بینی قرآنی و مفاهیم و مقولات کلیدی قرآنی، نشان می‌دهد هیچ عنصر و مقوله‌ای با ذهنیات قوم معاصر نزول وحی بیگانگی نداشته است. «هیچ یک از اصطلاحات کلیدی که نقش قطعی در تشکیل جهان‌بینی قرآنی دارند، و از جمله کلمه «الله» به هیچ وجه اصطلاحی تازه وضع شده نبوده است. تقریباً همه آنها به صورتی [که موجود است] یا به صورت دیگر در ادبیات پیش از اسلام رواج داشته است.»^{۶۱} مفاهیم کلیدی چون الله، نبی، قیامت، جنت، جهنم، ملک، جن، شفاعت، تقوا، کرامت، کفر، اسلام، ایمان، عبادت، قرب (قربان)، وحی، غیب، شهادت، دنیا، آخرت، یوم الحساب، کتاب (نامه اعمال)، نشر و بعث، و تمامی واژگان فقه اسلامی، همگی برای عرب آن روز، معهود و آشنا می‌نمود.^{۶۲}

و. از میان کثیری از حوادث تاریخی و سرگذشت صدویست و چهارهزار پیامبر، قرآن علی‌الغالب به حوادث و انبیاپی اشاره دارد که پیشینه تاریخی ذهنی قوم عرب با آنها آشنا بوده است و از حوادث تاریخی و انبیاپی سخن نمی‌رود که در چارچوب پیشینه تاریخی عرب هیچ اثری نباشد.

ز. قرآن در بیان احوال آخرت و تصویری که از قیامت، روزدوری، برزخ، بهشت و بهشتیان، دوزخ و دوزخیان ارائه می‌کند، از عناصری بهره می‌گیرد که آن عناصر در معیشت و فرهنگ جامعه عرب آن روز آشناست. غالب نوع تمتعاتی که برمی‌شمرد، میوه‌ها، خوردنیها و نوشیدنیها، فضایی که از بهشت ترسیم و تصویری که از جهنم نشان داده می‌شود، عناصری را که از آن دو خبر می‌دهد، برای عرب آن روز قابل درک و لذا برانگیزنده است. چنان نیست که با فضای زندگی و جهان و نوع معیشت آنها به کلی مغایر باشد؛ بلکه در قرآن به مواردی اشاره می‌شود که در محیط زندگی و نوع معیشت آن به نوعی حضور دارد؛ نهرهای جاری، درختان میوه، گوشتهای لذیذ، نوشیدنیهای گوارا، خادمان و ساقیان، تختهای مقابل هم چیده شده، پستی و متکا، غرفه‌ها و چادرها، زنان زیبارو و...

ح. درخصوص در ظرف معلومات و معتقدات مخاطبین سخن گفتن نیز مواردی را بیان می‌کنیم:

در آیه شریفه «فانها لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب الی فی الصدور»^{۶۳}، عدم درک و فهم را «به قلبی که در سینه قرار دارد»، نسبت داده شده است. یکی از مفسران معاصر در این باره می‌نویسد:



«حالا چگونه قرآن به قلبی که در سینه قرار دارد، کوری نسبت می‌دهد و آن را نابینا می‌خواند، علتی دارد؛ علت این که در میان این همه الفاظ، لفظ قلب در آیه «به عنوان کنایه» از عقل و روح انتخاب شده، این است که «قلب صنوبری در انظار مردم مظهر حیات در زندگی محسوب می‌شود». زیرا آنان را کارکردن قلب و توقف آن زنده و مرده را از هم تمییز می‌دهند.»^{۶۴}

علامه طباطبایی نیز بر آن است که نسبت ادراک و کسب و اکتساب به قلب در قرآن^{۶۵} از باب استعاره و مجاز است و منظور از قلب جز جان و روان آدمی نمی‌تواند باشد و می‌فرماید: «از این استعمالات، در حد وسیعی در قرآن شریف نیز دیده می‌شود». «وحتی سینه هم به مناسبت این که جایگاه قلب است، محل ادراکات و افعال و صفات روحی شناخته شده است.»^{۶۶}

ایشان در بحث شهبای سماوی نیز می‌فرمایند: «بیاناتی که در کلام خدایتعالی دیده می‌شود از باب «مثالهایی» است که به منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده تا آنچه و رای حس است به صورت محسوسات در افهام بگنجد... و این گونه مثلاً در کلام خدای تعالی بسیار است؛ از قبیل عرش، کرسی، لوح و کتاب و...»^{۶۷} از این رو، در تفسیر آیه شریفه: «انا زینا السماء الدنيا بزینة الكواكب * وحفظاً من کل شیطان مارد * لایسمعون الی الملاء الاعلی و یفقدون من کل جانب * دحوراً و لهم عذاب واصف * الا من خطف الخطفة فأتینه شهاباً ثاقباً *»^{۶۸} می‌فرماید: «مراد از آسمانی که ملانکه در آن منزل دارد، عالمی ملوکوتی خواهد بود که افقی عالی تر از افق عالم ملک و محسوس دارد... و مراد از نزدیک شدن شیاطین به آسمان و استراق سمع و به دنبال هدف شهبایا قرار گرفتن، این است که شیطانها می‌خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند و از اسرار خلقت و حوادث آینده سردر آورند و ملانکه هم ایشان را با نوری از ملکوت که شیطانها تاب تحمل آن را ندارند، دور می‌سازند و یا مراد این است که شیطانها خود را به حق نزدیک می‌کنند تا آن را با تلبیس‌ها و نیرنگهای خود به صورت باطل جلوه دهند و یا باطل را با نیرنگ به صورت حق در آورند و ملانکه رشته‌های ایشان را پنبه می‌کنند و حق صریح را هویا می‌سازند...»^{۶۹}

مرحوم طالقانی نیز در ذیل آیه شریفه ۲۷۶ از سوره بقره، تعبیر قرآنی «کالذی یتخبطه الشیطان من الممس» را - بر مذاق مفسران مصری معاصر - تمثیلی از بیماری صرع و دیگر اختلالهای روانی دانسته‌اند، «چون عرب این گونه بیمارها را اثر مس جن (دیوزدگی) می‌پنداشتند» و بدین ترتیب بر آن هستند که قرآن در این جا به زبان اعراب سخن گفته و با پندار آنان مفاشات و مسامحه ورزیده است.^{۷۰}

همین طور، از ظاهر آیه شریفه «حتى اذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب فی عین حمئة...»^{۷۱} چنین برمی‌آید که ذوالقرنین به جایی رسید که آن جا خورشید در یک چشمه گل آلود غروب می‌کند و این

نوعی همسویی و همراهی است با این اعتقاد قدما که یک چاهی است در مغرب که خورشید در آن فرو می‌رود و سپس دوباره برمی‌خیزد. این تداعی آشکاری است بر آن اعتقاد گذشتگان که زمین ایستاده است و خورشید حرکت می‌کند و در نهایت در چاهی غروب می‌کند. این نکته در روایات شیعی که اشاره به «ردّ الشّمس» دارد نیز قابل ملاحظه است. همچنین در ماجرای محاجّه حضرت ابراهیم^ع با نمرود، این مسأله قابل طرح است. آن جا که خطاب به نمرود می‌فرماید: «پروردگار من خورشید را از مشرق بیرون می‌آورد اگر تو راست می‌گویی از مغرب بیرون آور»^{۲۱} در این بیان، حرکت خورشید و سکون زمین مفروض گرفته شده است.

در پاره‌ای از آیات قرآن نیز مضامینی آمده است که ظاهر آن با محکّمات قرآنی و مسلّمات دینی سازگار نیست. مفسران بر آن شدند که در زبان وحی، استعاره و مجاز به کار رفته است. فی‌المثل آیات:

- الی ربها ناظره^{۲۲}
- الرحمن علی العرش استوی^{۲۳}
- وجاء ربک والملك صفا صفا^{۲۴}
- یدالله فوق ایدیهم^{۲۵}

که برای خداوند، جسمانیت را تداعی می‌نماید. و آباتی چون «یوماً یجعل الولدان شیبا»^{۲۶} و «فوجدنا فیها جداراً یرید ان ینقض»^{۲۸} که استعاره - کنایی بودن مضمون آن آشکار است.^{۲۹}

به زبان بشر بودن وحی و به لسان قوم سخن گفتن انبیا، با توجه به گستره مفهومی و عمق معنایی و جوانب عدیده آن - که در معنای دوّم ذکر کردیم و با فرض قبول آن - آثار و نتایج و پیامدهای دین‌شناسانه، فقه‌شناسانه عمیقی دارد. یعنی در فهم ما از دین و مقولات دینی و در نگرش ما به فقه و مقولات فقهی، حقوقی و احکام اجتماعی، سیاسی تأثیر می‌نهد و دین و فقه به گونه‌ای دیگر چهره می‌نماید. اما این پیامدها مترتب بر یک پیامد اصلی و زیرین است؛ این پیامد، متوجه زبان دین است. همزبانی وحی با مخاطبین می‌تواند مبانی زبان‌شناختی خاصی را برای دین، تدارک ببیند. از این منظر، زبان دین، دارای ویژگیها و خصایل ذیل خواهد بود:

۱. در زبان دین، مجاز هم به کار رفته است و این امر هیچ گونه منافاتی با حقانیت آن ندارد.
۲. زبان دین، زبان تمثیلی - کنایی است.
۳. زبان دین، زبان عرفی - مردمی است و قرآن، موافق فرهنگ عرب آمده است و به نوعی متضمن تسامح و مماشات با باورها و معلومات آنهاست.

خصلتهای فوق، برای زبان دین، تا حدودی عدم صراحت و واقع‌نمایی را در پاره‌ای از مواضع به همراه خواهد داشت و بعد معرفت‌بخش آن را در بوته تردید خواهد افکند. به میزانی که در زبان، خصلت تمثیلی - کنایی، و عرفی - مردمی، غلظت و وسعت بیشتر یابد و مجازگویی در آن شیوع پیدا کند، مفاد ظاهری آن از مراد اصلی متکلم دورتر خواهد افتاد و امر تأویل، جواز بیشتری خواهد یافت. سؤال مهمی که در مواجهه با این پیامد در ذهن جوانه می‌زند این خواهد بود که حدّ مجازگویی در زبان دین تا کجاست؟ اگر این باب، به ناچار و برای حلّ پاره‌ای معضلات تفسیری، به‌دست مفسران و متکلمان گشوده شده است، چگونه می‌شود این راه‌حلّ را صرفاً موقت و موضعی دانست و صرفاً در همان موارد کاربرده شده محدود کرد؟ توسّل به

لسان قوم، یک توسّل محوری و مبنایی است و به همین مواردی که ذکر شد، محصور نمی‌شود، در میان متکلمین مسیحی نیز این راه پیموده شده است. حتی گالیله نیز برای رفع موارد تعارض بین معرفت دینی عصر خود با معارف بشری و علمی، این راه را در پیش گرفته بود. گالیله می‌گفت «متکلمان، هیچ رقابت خاصی با منجمان و هیچ رأی و نظری در نجوم ندارند؛ کتاب مقدس خیلی به‌ندرت به این گونه مطالب می‌پردازد و حتی در این موارد هم نحوه اندیشه و ادراک مخاطبان قدیمی‌اش را در نظر می‌گیرد، یعنی «شیوه گفتار عامه‌فهم» زمان نزولش را»^{۳۰}

نکته دیگری که از این منظر به‌دست خواهد آمد، یکسان و یکپارچه ندیدن کتاب و پیام الهی است. یعنی این نوع نگرش به زبان دین، پیام دین را به پیامهای اصلی و فرعی، تقسیم خواهد کرد. پیام در مرتبه و مقام فهم، دوگانه می‌شود: قالب و محتوا یا صورت و معنا؛ نه همه معنا و محتوا. و قالب، صرف الفاظ نخواهد بود. درست مثل یک پماد دارویی؛ تنها درصدی از پماد، خاصیت درمانی دارد و بخش اعظم آن جنبه بستر و محمل برای آن عنصر درمانی دارد. از منظر عرفا نیز کتاب الهی، مبادی دارد و غایباتی و به تعبیری، پوستی و مغزی.

مولوی می‌گوید:

ما زقرآن برگزیده مغز را

پوست را نزد خسان انداختیم

اما سؤال این جاست: مرز میان پوست و مغز کجاست؟ و با کدام مبنا می‌توان بین این دو، تفکیک روشنی قائل شد؟

پیامدهای زبان‌شناختی همزبانی وحی با مخاطبین در فهم و تفسیر مفسران نیز تأثیر عمیق خواهد نهاد. فرض مجازگویی، فرض همزبانی وحی با مخاطبین، و فرض خصلت کنایی - تمثیلی برای آیات، مسیر ویژه‌ای پیش پای مفسر می‌نهد و از افتادن صرف در کنکاشهای لغوی، قرائن لفظیه و حالیه و مقالیه بازمی‌دارد و برای او جست‌وجوی معنی ظاهری صحیح برای پاره‌هایی از آن، بیهوده می‌نماید و او را وامی‌دارد که غرض را بگیرد و از تطبیق جزء به جزء آیات با حقیقت چشم ببوشد و از زبان دین، انتظار نداشته باشد که بتواند بار فنی، علمی و تخصصی را حمل کند.

هضم پیامدهایی این چنین برای جامعه دینی و محافل علمی دینی، آسان نخواهد بود و با باورهای معمول دینداران، سازگاری چندانی ندارد.

والسلام

یادداشتها:

۱. «وکلّم اللّهُ موسی تکلیماً نساء/ ۱۶۴، نیز اعراف/ ۱۴۳ و شوری/ ۵۱. نطق: «هذا کتانا یطق علیکم بالحق» جابیه/ ۲۹.
۲. چنان که هم در قرآن و هم در معارف مسیحیت، حضرت مسیح^ع کلمه نابده شده است: نساء/ ۱۷۱ و آل عمران/ ۳۹ و ۴۵.
۳. فصلت/ ۵۳
۴. لقمان/ ۲۷، کهف/ ۱۰۹
۵. شستری، شیخ محمود، گلشن راز
۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، (از این پس به اختصار «مثنوی» خواهد آمد)
۷. شوری/ ۵۱
۸. ایزوتسو، نوشیکو، خدا و انسان در قرآن (معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآن)، ترجمه احمد آرام، ج اول، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱.

تهران، ص ۱۹۳ (از این پس به اختصار «خدا و انسان در قرآن» خواهد آمد)

۹. بقره/ ۱۱۸، ۱۷۵، ۲۵۳؛ آل عمران/ ۷۷؛ نساء/ ۱۶۴؛ اعراف/ ۱۴۳؛ طه/ ۱۲-۱۵، ۳۶-۴۶؛ شوری/ ۵۱؛ نساء/ ۳۷-۳۸؛ فصلت/ ۲۱

۱۰. این لطف وقتی ملموس و درک کردنی است که فقدان آن را تصور کنیم. تصویر مخلوقی - چون پرکاه در مصاف تندباد - که بهره‌اش از هستی، فقر و تعلق محض به خالق قادر مطلق است که امور فقط بر محور اراده‌ او می‌گردد و لایسثل عما یفعل است و در عین حال، آدمی هیچ ارتباط با او و مداخلیتی در سرنوشت خویش ندارد. هستی بر او گنگ و حوادث بر او نامفهوم و مهیب می‌آید. از این رو، وقتی خداوند با آدمی سخن می‌گوید و نیز آدمی امکان آن را می‌یابد که با خدای خود سخن بگوید، آرامش برجای اضطراب و اضطراب می‌نشیند و هستی برای او و حوادث در نظر او آشنا می‌گردد.

۱۱. هتوی معنوی، دفتر پنجم، آیات ۲۰۱ و ۲۰۳-۲۲۰

۱۲. همان، دفتر دوم، بیت ۶۹۲، و دفتر ششم، آیات ۱۴۳۹، ۱۴۴۰ و ۱۴۴۱

۱۳. بقره/ ۱۱۸۶؛ آل عمران/ ۱۹۵؛ انفال/ ۱۹؛ طه/ ۳۶؛ انبیاء/ ۷۶، ۸۸، ۹۰؛ نمل/ ۶۲؛ صافات/ ۷۵؛ مؤمن/ ۶۰؛ شوری/ ۲۶

۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمداقرا موسوی همدانی، ج ۲، ص ۴۴۳-۴۴۴ (از این پس به اختصار المیزان خواهد آمد)

۱۵. همان، ص ۴۴۵

۱۶. همان، ص ۴۴۵

۱۷. همان، ص ۴۴۶

۱۸. همان، ص ۴۵۰

۱۹. همان، ص ۴۵۱

۲۰. خدا و انسان در قرآن، ص ۲۱۳

۲۱. شوری/ ۵۱

۲۲. ترجمه المیزان، ج ۱۸، ص ۱۲۴

۲۳. مجتهد شبستری، محمد، مقالات و بررسیها، شماره ۵۰-۴۹، مقاله مبانی زبانشناختی تفسیر عقلانی وحی از دیدگاه معتزله، ص ۸۹-۹۰

۲۴. حجر/ ۲۱

۲۵. رعد/ ۱۷

۲۶ و ۲۷. فیعالمیة، ص ۱۰۸

۲۸. هتوی، دفتر سوم، بیت ۳۴۸۳

۲۹. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۸۸۴-۵

۳۰. همان، دفتر سوم، بیت ۴۷۲۵-۸

۳۱. همان، ۳۰۹۲/۱ و ۱۷۳۰ و ۱۱۳

۳۲. تفصیل این معنا را در دروسهای هتوی دکتر عبدالکریم سرروش خواهید یافت و نگارنده این معنا را وامدار این درسها می‌داند.

۳۳. زخرف/ ۳

۳۴. ترجمه المیزان، ج ۱۸، ص ۱۳۰

۳۵. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۰

۳۶. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۱

۳۷. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۱

۳۸. مود/ ۲

۳۹. ترجمه المیزان، ج ۱۸، ص ۱۳۱

۴۰. همان، ج ۱۸، ص ۱۳۱

۴۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل

۴۲. المیزان، ذیل رعد/ ۳۷

۴۳. ابراهیم/ ۴

۴۴. «ومن آیاته خلق السموات والارض و اختلاف السننکم و الوانکم» روم/ ۲ و نیز:

«حتى اذا بلغ الستین وجد من درهما قوماً یکادرون یفقهون قولاً: کهف/ ۹۳

۴۵. زخرف/ ۳؛ یوسف/ ۲

۴۶. فصلت/ ۳

۴۷. شوری/ ۷؛ احقاف/ ۱۲؛ شعراء/ ۱۹۵

۴۸. شعراء/ ۱۹۸

۴۹. زمر/ ۲۸

۵۰. «أعجمی و عربی قل موللین آمنوا هدی وشفاه: فصلت/ ۴۴

۵۱. ابراهیم/ ۲

۵۲. ترجمه المیزان، ج ۱۲، ص ۲۰

۵۳. عنکبوت/ ۲۶

۵۴. ترجمه المیزان، ج ۱۲، ص ۲۱

۵۵. همان، ج ۱۸، ص ۲۴-۲۵ نیز ج ۱۷، ص ۵۷۵-۵۷۴

۵۶. هتوی، دفتر اول، آیات ۱۲۰۵-۱۲۰۸

۵۷. همان، دفتر سوم، آیات، ۷۰۵-۶

۵۸. خدا و انسان در قرآن، ص ۲۲۲. نیز: شریف، م.م.، تاریخ فلسفه در اسلام،

به کوشش میرمحمد شریف، گردآوری و ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، مقاله تفکر

اعراب در دوران جاهلیت نوشته شیخ عنایت‌الله، ترجمه حسین معصومی همدانی،

ج اول، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، تهران، ج اول، ص ۱۸۲-۱۸۳. (از این پس با

عنوان مختصر تاریخ فلسفه در اسلام ذکر خواهد شد)

۵۹. مآخذ بی‌نوشت ۵۸، به ترتیب ص ۲۲۳؛ ص ۱۸۳.

۶۰. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۱۸۳.

۶۱. خدا و انسان در قرآن، ص ۶.

۶۲. همان، اغلب صفحات.

۶۳. حج/ ۴۶.

۶۴. سبحانی، جعفر، منشور جاوید قرآن، ج ۱، ص ۲۹۶.

۶۵. بقره/ ۲۲۵

۶۶. ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۷-۴.

۶۷. همان، ج ۳۳، ص ۲۰۰

۶۸. صافات/ ۱۰-۶

۶۹. ترجمه المیزان، ج ۳۳، ص ۲۰۱

۷۰. طالقانی، سید محمود، پرتویی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، ج ۲، ص ۲۵۴.

۷۱. کهف/ ۸۶

۷۲. «قال ابراهیم فان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بهامن المغرب فبهت الذی کفر»:

بقره/ ۲۵۸

۷۳. قیامت/ ۲۳

۷۴. طه/ ۵

۷۵. فجر/ ۲۲

۷۶. فتح/ ۱۰

۷۷. مزمل/ ۱۷

۷۸. کهف/ ۷۷

۷۹. شاهد مثالهای قرآنی بخش (ح) اغلب برگرفته از کتاب قبض و بسط تئوریک

شریعت و نیز دروسهای کلام جدید (بحث علم ودین) دکتر سرروش است.

۸۰. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲،

تهران، ص ۳۶.