

شود. عبادت‌ش زرف تر و روحانی تر می‌شود. اگر رابطه تجربه و تجربه‌گرا را مطابق رأی سروش و ابطهای دو سوبه و دیالکتیکی بدانیم، در آن صورت باید تأثیر و تأثر تجربه و تجربه‌گرا را فرآیندی دوسویه بدانیم. اگر در این میانه نوعی رابطه «تابعیت» هم در کار باشد، ظاهراً دست کم باید تجربه و تجربه‌گر هر دو را تابع و متبوع یکدیگر بدانیم. نه یکی را یکسره تابع دیگری. مطابق تصویر سروش، البته تحول و بسط شخصیت نبی از جمله به بسط و فضای محتوای تجربه‌های وحیانی می‌انجامد، اما این محتوا به نوبه خود مایه بسط و تکامل شخصیت نبی می‌شود. بنابراین در این جا به همان معنا که تجربه وحیانی تابع شخصیت نبی است، شخصیت نبی را نیز باید تابع محتوای وحی بدانیم.

اگر چه سروش می‌کوشد نشان دهد که وحی دست کم از چهار حیث «تابع» شخصیت نبی بوده است، این چهار مورد را می‌توان قرآنی تلقی کرد که سروش برای تأیید آموزه دوم به استخدام می‌گیرد:

اول آن که طول مدت تجربه وحیانی و به تبع آن طول آیاتی که بر پیامبر نازل می‌شند، تابع استیلا تحمل شخصی پیامبر بود. دوم آن که محتوای وحی، خصوصاً بخش شریعت آن هم از خوی و منش شخصی پیامبر متأثر بوده است. سوم آن که محتوای وحی کاملاً پایه‌های رخدادهای زندگی شخصی نبی و به تناسب و در پاسخ و همکنشی با آن‌ها شکل گرفته است. چهارم آن که محتوای وحی به وجه بسیار عمیق‌تری نه از شخص پیامبر بلکه از سطح دانش و معیشت روزگار پیامبر نیز متأثر بوده است. اگر بنا را بر این بگذاریم که این قرآنی دقیق و معتبرند و تفسیر سروش نیز از آن‌ها صادق است، می‌توان آن قرآنی را موید نظریه زیر دانست:

وحی «تابع» شخصیت نبی است. به این معنا که شخص نبی، یا به تعبیر دقیق‌تر، شخصیت نبی است که یکسره محتوای وحی را تعیین می‌کند. در نهایت این که جان سخن سروش این است: کلام پیامبر عین کلام باری است.

سروش برای توضیح این رأی خود به نظریه «فولایت معنوی» در سنت عرفانی متصل می‌شود. بیان او در این جا با توجه به این که «کوششی فلسفی برای صورتبندی نظریه خود ارائه کند از حد زبان شاعرانه، تمثیلی، معماگونه و رازآلود فراتر نمی‌رود.

بنابراین، به نظر می‌رسد آن چه در نظریه سروش توجه انگیز است، این است که وحی می‌کوشد مدل سنتی و مقبول عامه از «وحی» را با مدل دیگری عوض کند که در بهترین حالت صرفاً در حلقه خواص از مسلمانان مقبولیت داشته است. به نظر می‌رسد حرکت از مدل سنتی به مدل پیشنهادی سروش اولاً ناموجه می‌نماید و ثانیاً غیرضروری است. چرا که سروش تنها در یک موضع به اشاره گفته است که چرا این حرکت را ضروری می‌داند. به اعتقاد وی «کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن، بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است». سروش البته به همین اشاره بسنده می‌کند و توضیح نمی‌دهد که آن اشکالات کلامی و چرا از نظر وی نمی‌توان بر آن‌ها چیز از طریق تغییر مدل سنتی فائق آمد. به هر تقدیر به نظر می‌رسد آموزه محوری سروش در باب وحی نبوی برین استوار است: بنانده است. اگر چه این بدان معنا نیست که این آموزه‌ها کاذبند.

منبع

فصل از جامات‌نین انتشار به کتاب زیر است.
بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، مراد، ۱۳۷۸.



باران آیه‌های انفسی

براهین است و لذا از تباط انسان با وی صرفاً عقلی و مفهومی است. در ادیان وحدت وجودی، به یک معنا تجربه دینی ممکن است، اما خداوند به مثابه موجودی «متشخص» که با انسان رابطه‌ای «شخصی» برقرار می‌کند، تجربه نمی‌شود. تجربه دینی، به معنای ارتباط شخصی خداوند متشخص با انسان، ویژه ادیان توحیدی است. در ادیان توحیدی، این تجربه‌های معرفت‌آموز و استحاله بخش را «وحی» می‌نامند. بنابراین، ادیان توحیدی مبتنی بر وقایع وحیانی یا «وحی‌مدار» هستند. آن چه در پی

سید سروش هاشم‌زاده سرشت یا ماهیت کلام خداوند چیست؟ بی‌شک پاسخ صحیح به این پرسش مهم و اساسی، گام نخست برای فهم و تفسیر قرآن است. از جمله خصایص مهم ادیان توحیدی از ادیان وحدت وجودی و ادیان طبیعی، امکان تجربه دینی، یعنی ادراک تجلی خداوند و برقراری رابطه‌ای شخصی با وی است. رابطه‌ای که متضمن عناصر معنایی و اعتباری است. در ادیان طبیعی (یعنی ادیانی که اساساً مبتنی بر یافته‌ها و براهین عقلی صرف است)، خداوند «نتیجه» یک یا مجموعه‌ای از

حضرت محمد(ص) - نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن - پیام‌های از واقعیت جامعه خود بود. در مکه، پنجم بزرگ شد و در میان قبیله بنی‌سعد تربیت یافت. چونان اهل مکه به تجارت پرداخته با ایشان مسافرت کرد و در زندگی و اشتغالشان مشارکت داشت. وقتی پس از هجرت، عدای از اعراب

خواستند با او چون پادشاهان رفتار کنند نهذیرفت و چون دید که یک امرایی در حضور او زانوایش می‌سازد او آرام کرد و آن جمله مشهور را بر زبان آورد «من فرزند زنی هستم که در مکه قدید (تکه گوشتی که در آفتاب خشک شده باشد) می‌خورم». این‌ها گزارش تاریخ درباره مردی است که تفکر دینی حاکم فرگشتش و حال - می‌خواهد او را به حقیقتی ایده‌آل ذهنی و جدای از واقعیت و تاریخ تبدیل کند حقیقتی که پیش از آن که



دوره‌هایی از تاریخ فکری ما، احادیث نبوی را بر قرآن مقدم داشتند چرا که حدیث نبوی سخن بشری است و زبان آن قابل فهم است اما قرآن قداست خاصی دارد

وجودی انسانی، مرئی و مادی داشته باشد وجود دلشسته است. بزرگ‌ترین پندار ایس تفکر آن است که می‌خواهد پیامبر را انسانی چشم به ستاره و برکنار از جمله و واقعیت بشد که انجالی چند ایده‌آل و ذهنی داشته است. این تفکر تا آن جا پیش می‌رود که او را ذاتی خالی از تمام ویژگی‌های بشری می‌نماید. ایس دگرگونی در معرفی شخصیت پیامبر، همسوی دگرگونی دیگری است که در شناخت متن قرآنی در فرهنگ و تفکر عربی - اسلامی روی داده به گونه‌ای که قرآن را به برای هدایت مخاطب و مخاطبان آن، بلکه متنی نشان دهنده گوینده آن (یعنی خداوند) ساخته است برای پاینده ماندن چنین دیدگاهی، لازم است که نقد سخن مخاطب قرآن را به راهی زاهد و منزوی تبدیل کند که پیام حسی دریافت می‌کند. آن‌گاه با چنین دیدگاهی، وظیفه دیگر مخاطبان متن قرآنی این می‌شود که بپوشند از طریق این متن و با پیروی از راه زهد و جفایی از دنیا یعنی نه جرم پیامبر - به گوینده متن یعنی خداوند برسند پیام نهفته در متن قرآنی نیز خود دو گونه دلالت یکی ظاهری دیگری باطنی پیدا می‌کنند آن‌گاه دلالتی مرکب و پیچیده می‌یابد و گفتار زمینی آن به رموزی پنهان بدل می‌شود که تنها با تاملی از افراد بدان راه می‌یابند.

و وحی چیست؟
در قلمرو ادیان توحیدی، وحی «وحی» (به معنای علم) عبادت است از ارتباط خداوند با انسان به عبارت دیگر تجربه وحیانی، تجربه انکشاف یا آشکارگی خداوند بر انسان است. اما خداوند خود را به فضای گوناگون بر انسان مکشوف می‌سازد پس می‌توان دست کم سه نوع «وحی» را از یکدیگر متمایز کرد:

- الف) وحی تکوینی: وحی تکوینی بدان معناست که خداوند ساختار وجودی انسان را چنان آفریده است که به اقتضای طبع، پاره‌ای معارف را در بهره خداوند تصدیق کند. به عبارت دیگر، خداوند خویشتر را از طریق «معرفت باطنی» یا «معرفت فطری» بر انسان مکشوف می‌سازد. اما این انکشاف عمدتاً «علمی» است یعنی شخص خداوند را «می‌شناسد». بنابراین، خداوند در این مرحله از طریق نحوه خلقت یا ساختار وجودی انسان، با وی ارتباط معرفتی برقرار می‌کند.
- ب) وحی انکشافی: این نوع وحی عبارت است از انکشاف یا تجلی خداوند بر دستگاه ادراکی انسان. تفاوت میان وحی تکوینی و وحی انکشافی، تفاوت میان «دانستن» و «دیدن» است. در وحی تکوینی، انسان حاکم است. در وحی انکشافی، «علم» می‌یابد اما در وحی انکشافی، انسان به نوعی خداوند را «پوشیده» می‌کند و بسا وی ارتباطی «عینی»

می‌یابد و این ارتباط در مراتب اعلا خود «عین‌البقین» است. (ج) وحی زبانی: وحی زبانی، تجلی یا انکشاف خداوند در کلام است. به عبارت دیگر، خداوند از طریق نظام نشانه‌های زبانی، رابط‌های معنایی و تفهیمی یا انسان برقرار می‌کند. در ادیان توحید، مدی مقصود از «وحی» به معنای اخس آن، همین نوع رابطه میان خداوند و انسان است. این نوع رابطه زبانی، دست کم از دو جنبه برای انسان اهمیت دارد:

نخست آن که در این تجربه زبانی، پیامی میان خداوند و انسان مبادله می‌شود. محتوای این پیام، برای انسان دین‌یابنده «مقدس» است و مبنای حیات دینی او واقع می‌شود. اما مهم‌تر از آن، نفس تجربه خداوند است: تجربه‌ای که در «ساخت زبانی» می‌تواند صیق‌ترین لایه‌های وجودی متشخص را بر موجود متشخص دیگری آشکار سازد. این دو حیثیت را می‌توان در «دلتان وادی مقدس «طوری» بازچین کرد. نکته: «پیدا شدن ساخت زبانی» این دو حیثیت را می‌توان در «دلتان وادی مقدس «طوری» بازچین کرد. نکته: «پیدا شدن متضمن چهار جزء اساسی است: اول، فرستنده پیام (خداوند) دوم، گیرنده پیام (انسان) سوم، محمل پیام (نظام خاصی از نشانه‌های زبانی شناختی) چهارم، زمینه و سیاقی که نشانه‌های زبان شناختی در آن متعین و مبادله می‌شوند.

در چارچوب بحث ابتدیان توجه می‌دهیم. این امکان وجود دارد که در این ساخت چهار جزئی، جای فرستنده و گیرنده پیام تغییر کند. و مونولوگ خداوند با انسان به دیالوگ انسان و خداوند تبدیل شود. یعنی رابطه زبانی خداوند و انسان به نوعی «گفت‌و شنود» دو سویه تبدیل شود.

و وحی از نظر ابوزید
از نظر ابوزید، مفهوم «وحی» برای متن قرآنی، مفهومی اساسی است. چرا که متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می‌گیرد. تنها در دو آیه، کلمه وحی به متن قرآنی اطلاق شده است: قل انما انزلکم بالوحی (البقره ۱۰۴) و ان هو الا وحی یوحی (انجیم ۴). اگر چه برای متن از نام‌های دیگری چون «قرآن»، «ذکر» و «کتاب» نیز سخن به میان آمده، با این همه، نام «وحی» که در قلمرو فرهنگ چه پیش از آن، مرحله شکل‌گیری متن و چه پس از آن، مفهومی نشان‌گر به شمار می‌رود، می‌تواند همه نام‌های مذکور را در بر گیرد. ابوزید بر سر «فرساره مفهوم وحی» را، بر خلاف میالعات، سیوطی و وزکشی، تنها در دایره چند نام مشهورتر همچون «کتاب»، «قرآن»، «رسالت» و «بلاغ» می‌کاود تا به این وسیله مفهوم متن از نظر گاه خود متن آشکار شود.

ابوزید معتقد است اگر «کتاب» و «قرآن» به منزله اسماء خاص یا علم به شمار آیند. در مقابل، دلالت «وحی» بر قرآن، این گونه است. و معنای آن بسی گسترده‌تر است. به گونه‌ای که تمام متون دینی اسلامی و غیر اسلامی را در بر می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت که هر کارسرد قرآنی، مفهوم وحی، در بردانده تمام متونی است که دل بر خطاب الهی به انسان هستند. اما از جهتی دیگر، این تامل در چارچوب زبان و فرهنگ عربی پیش از قرآن، بر هر عمل ارتباطی می‌یابد و این ارتباط در مراتب اعلا خود «عین‌البقین» است.

که به گونه‌ای متضمن «اعلام» باشد دلالت می‌کند. در «لسان‌الکرب» آمده است: «معنای اصلی وحی اعلام در خلقت» پس اگر «اعلام»، دلالت اساسی وحی باشد، این «اعلام» باید پوشیده و سری باشد. به بیان دیگر، می‌توان گفت وحی رابطه‌ای دوسویه است که در آن پیامی به صورت پوشیده و سری اعلام می‌شود. از آن جا که در هیچ عمل ارتباطی، ای اعلام، جزء از طریق رمزی خاص صورت نمی‌پذیرد. باید مفهوم رمز در مفهوم وحی گنجانده شده باشد. و ضروری است که رمز به کار رفته در عمل ارتباط و اعلام میان فرستنده و گیرنده، یعنی میان طرفین عمل ارتباطی (وحی)، مشترک باشد.

چنین کارپردی (برای کلمه وحی) را در قرآن و به ویژه در داستان زکریا و مریم می‌بینیم. زکریا از خداوند درخواست کرد که فرزنددی به او عطا کند و خداوند استجاب در خواستش را به او مژده داد. آن‌گاه زکریا از خداوند آیت و نشانه‌ای خواست: «پروردگارا! نشانه‌ای برام قرار ده. فرمود: نشانه‌ات این است که در عین سلامت و تنورستی، سه شب با مردم سخن نگویی. پس از عبادتگاه به میان قوم خویش آمد و به آنان اشاره کرد که با خدا و شامگاه تسبیح خدا گویند» (مریم ۱۰-۱۱).

زکریا باید با قوم خود ارتباط می‌داشت و تسبیح و نیایش را بدون بهره‌گیری از نظام زبانی طبیعی و رایج به آنان «اعلام» می‌کرد. بنابراین از نظامی دیگر شامل رموز و نشانه‌ها استفاده کرد (نکته: اهل عمران ۴۰). پس سخن رمزی، پوشیده و پنهان است و تنها مخاطب آن را می‌فهمد. این ارتباط رمزی همان است که میان مریم و قومش ایجاد شد. عیبی به دنیا آمده بود و مریم از روزگاری به او قومی و شنیدن طعنه آنان بی‌شمار بود. از این‌رو، به سفرش هانف غریبی نظر کرد که روزی کلام بگیرد و با کسی سخن نگوید (مریم ۲۷-۲۹). اشاره مریم به «کردگوشی عیسی پیامی با این مضمون دارد: «من مریمید از خود نوزاد بهر سید». این همان پیامی است که اطرافیان مریم آن را دریافتند و پاسخشان این بود که چگونه یا نوزاد سخن بگوید. پیام نهفته در «اشاره» مریم به قومش، این اشاره را به گونه‌ای وحی تبدیل می‌کند. مانند اشاره رمزی زکریا به قومش که خداوند را تسبیح کنند.

در نمونه‌های فوق دیدیم که عمل ارتباطی (وحی) متضمن فرستنده و گیرنده‌ای بود که به مرتبه وجودی یکسانی تعلق دارند. همچنین رمز به کار رفته در عمل ارتباطی برای فرستنده و گیرنده، رمزی آشنا و قابل فهم بود. سخن گفتن درباره وحی قرآنی، ما را به گونه پیچیده‌تری رهنمون می‌کند نظر به این که عمل ارتباطی (وحی) میان طرفینی است که به مرتبه وجودی یکسانی تعلق ندارند. با این همه این مفهوم یعنی ارتباط میان مراتب ناممکن وجودی، نیز در فرهنگ عربی پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بود. این‌ها همه مویده آن است که وحی (قرآن) پدیدهای جدا از واقعیت یا به منزله جهش از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده است. بلکه بخشی از مفاهیم آن فرهنگ و برآمده از قرآن و باورهای آن است.

و وحی قرآن
ارتباطی که در هنگام وحی قرآن وجود دارد، به دلیل پیچیده‌تر بودنش، تفاوت زیادی با انواع ارتباط‌هایی که تاکنون می‌شناسیم ندارد. طرفین اصلی ارتباط فرسارنده وحی نبوی، خلقت و رسولی از جنس بشر. قرآن کریم این ارتباط را

سوره مزمل را «الفا» می‌خواند: «انا سنلقى علیک قولاً قلیلاً» (مزمل ۱۵). روشن است. گوینده‌ای که در این آیه با ضمیر «انا» (ما) نژاد تعبیر شده. همان ذاتی است که در آیات نخستین سوره علق ذکر شده است. بنابراین، ارتباط از طریق «الفا» حاصل شده و رمز به کار رفته در این ارتباط همان «قول» (گفتار) است. در آیات دیگر قرآن کریم از «الفا» به تنهیل و از «قول» به کلام تعبیر شده است. با این تفاسیر، انواع و اقسام وحی قرآنی را می‌توان به موارد زیر تقسیم کرد:

سخن گفتن خدا با تمام انسان، صورت‌های مشخص و معینی دارد که قرآن آن‌ها را بدین نحو بیان می‌کند. از این رو است که خداوند می‌فرماید: خداوند تنها سه گونه با انسان سخن می‌گوید: از طریق وحی، از پس حجاب، یا فرستاده‌ای می‌فرستد تا به آن‌ها، آن چه او می‌خواهد وحی کند. او بلند مرتبه و حکیم است. بدین بیان به فرمان خویش بر تو وحی فرستادیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست. لیک آن را نوری ساختیم که هر یک از پندگلمان را بخوابیم. با آن هدایت می‌کنیم» (شوری ۵۱-۵۲).

اولین راه همان «وحی» است به معنایی که در بخش پیشین بر سر می‌کردیم و آن را «الهام» نام نهادیم. همانند وحی به مادر موسی (قصص ۱۷). وحی به زینب (نحل ۶۸). وحی به فرشتگان (انفال ۱۲). و هر گونه وحی که شخصی و مخفی باشد.

گونه دوم سخن گفتن خدا با انسان، سخن گفتن از پس حجاب است. مانند تکلم او با موسی (ع) از پشت حجاب درخت آتش و کوه در دو موضع از آیاتی که به تکلم از پس حجاب اشاره شده، از آغاز سخن به خدا تعبیر شد. خدا است (طه ۱۱+۱۲). شماره ۱۰. نازعات ۱۱۶. قصص ۲۰۲. نحل ۸۸).

در حالت اول، وحی کلامی است که تنها با واسطه ارتباط (فرستنده گیرنده) آن را در می‌یابند. یعنی کلامی است بدون «قول» یا به بیان دیگر، کلامی است با رمز غیر صوتی و به زبانی غیر حارز زبان طبیعی. در مقابل (در حالت دوم)، خطاب یا ندای خداوند به موسی، کلامی است که موسی می‌تواند آن را به صورت «قول» (یا گفتاری) زبانی درک کند. مویده این مطلب، مکالمه خداوند با موسی در کوه طور است (اعراف ۱۲۲).

ابوزید معتقد است، به کارگیری فعل «قال» در این آیه از یک سو، تفاوت وحی در حالت اول و دوم، از سوی دیگر، ماهیت زن آن به کار رفته در حالت دوم را نشان می‌دهد. در این جا باید به این نکته اشاره کرد که سیاق آیه‌ای که در آن «قال» طوحی» به معنای ارتباط غیرزبانی آمده است (یعنی حالت نخست)، نشان می‌دهد که مضمون و محتوای وحی دارای ارتباطی دوسویه میان فرستنده و گیرنده نیست؛ به عکس حالت دوم، که از پس حجاب با موسی سخن گفته شد. بنابراین در حالت نخست، مضمون وحی تنها همان امر الهی به انجام دادن کاری است؛ مثل این که به مادر موسی وحی کردیم او را شریکه (قصص ۷). یا «به زینب وحی کردیم که کوه را خلع خود کن» (نحل ۶۸). در این حالت، پاسخ گیرنده به وحی، تنها اجرائی دستور و انجام آن کار است.

تفاوت اساسی میان ارتباط غیرزبانی (در حالت اول) که برخی آن را «الهام نامیده‌اند» و ارتباط زبانی، در «وحی» (یعنی حالت دوم) است. حالت سوم از هر نوع ارتباط خداوند با انسان، همان وحی غیر مستقیم از طریق فرشته است. در این حالت فرشته به اذن خداوند هر چه را می‌خواهد به گیرنده

الفامی کند. الفاها بتزیل قرآن کریم از همین طریق انجام شده است؛ همانند نوع ارتباط (خدا یا پیامبر) در تزیل قرآن، آن گونه که در آیه ۵۴ با عنوان «روح» از او یاد شده است. حال با توجه به چنین تصویری از ارتباط خداوند با پیامبر، کاوش فکری در دو مسئله جا دارد: نخست چگونگی و ماهیت رمز به کار رفته در ارتباط خداوند با فرشته دوم نحوه ارتباط و ملاقات فرشته با پیامبر با توجه به آن که می دانیم رمز به کار رفته میان آن دو زبان عربی بوده است. این مسائل مهم محور یکی از بخش های علوم قرآن یعنی «کیفیت و معنای نزول» است. در این جا این سؤال پیش می آید که چگونگی ارتباط عمودی خداوند با جبرئیل و نوع رمز به کار رفته در این ارتباط از چه ساز و کاری برخوردار است؟

چگونگی ارتباط عمودی خداوند با جبرئیل
 تزکیسی در «البرهان فی علوم القرآن» معتقد است: «خداوند کلام خویش را به جبرئیل که در مکانی بلند در آسمان بود فهماند و خواندن آن را به او موخت و جبرئیل در هبوط به زمین، همان را ادا کرده».

جمله «خواندن آن را موخت» جای حدس و گمان بسیاری را باقی می گذارد. اما همین مسئله به گونه ای دیگر نزد دانشمندان علوم قرآنی یا این پرسش طرح شده است که جبرئیل چه چیزی از قرآن را نازل کرده؟ لفظ و معنا؟ یعنی هم شکل و هم محتوا؟ یا آن که تنها محتوا و معنا را نازل کرده و سپس پیامبر اکرم (ص) خود لیس زبان عربی بر آن پوشانیده است؟ به عبارت دیگر، آیا ارتباط میان جبرئیل و حضرت محمد (ص) «الهام» و حیاتی (یعنی به حالت نخست) بود یا «کفایت» و «قول» و حیاتی (یعنی حالت دوم).

در پاسخ به این پرسش دانشمندان علوم قرآنی دورای مختلف ابراز کرده اند: گروه نخست بر آن بودند که لفظ و معنا هر دو نازل شده اند. جبرئیل قرآن را از «روح محفوظ» فرا گرفته و همان را فرود آورده است. برخی گفته اند که هر یک از حروف قرآن در لوح محفوظ به اندازه کوه قاف است و در درون هر حرف معنای ای نهفته است که جز خداوند عزوجل کسی آن ها را نمی داند. غزالی می گوید حروف قرآن سپردمادی بر معنای آن هستند. لیزید معتقد است اگر رأی غزالی را بپذیریم رابطه دیالکتیکی میان متن و واقعیت فرهنگی را نادیده نگاشته ایم؛ همان رابطه ای که بسیاری از مباحث علوم قرآنی بر آن مبتنی است.

مطابق این دیدگاه متن قرآنی قطعاً با وجود مکتوب و پیشین و یا حروف عربی در لوح محفوظ تدوین یافته و هر حرف آن هم اندازه کوه قاف است. اعتقاد به وجود ازلی و مکتوب متن قرآنی دو نتیجه اساسی داشته است: نخست آن که قرآن را از متنی زبانی، دارای دلالت و قایل فهم به متنی صوری و شکلی تبدیل کرده اند. این امر نتیجه دومی را نیز در بر دارد، یعنی باور به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی آن، زیرا دلالت و معنا از یک سو باید با کلام نفسی و قدیم هماهنگ باشند و از دیگر سو، با این حجم عظیم حروف ازلی قرآن، سازگار. غلبه چنین تصویری از دلالت متن قرآنی بر فرهنگ اسلامی سرانجام سبب شد که کارکرد آن از «پیام» بودن در قلمرو دلالت زبانی به «شمایل» بودن در قلمرو دلالت نشانه شناسی منتقل شود. لیزید در این جا بر این

باور است که می توان گفت که مهم ترین پیامد این امر آن است که در دوره های از تاریخ فکری و فرهنگی مساجد احادیث نبوی را بر قرآن مقدم و اولی داشته اند. با این توجه که حدیث نبوی سخن بشری است و زبان و ساخت آن قابل فهم است، اما قرآن قداست خاصی دارد و از هایش ازلی (قدیم) و بیاتر ذات متکلمه یعنی خداوند سبحان است.

از الهام تا ارتباط زبانی
 دیدگاه پیشین بر آن بود که رمز به کار رفته در عمل ارتباطی (وحی)، زبان عربی است؛ خواه در جنب عمودی (خداوند جبرئیل) و خواه در جنب افقی (جبرئیل محمد (ص)). اما دیدگاه دیگر بر این دو مرتبه را از هم جدا می کند و وحی را از حد «الهام» به «ارتباط زبانی» تبدیل می کند. به عبارت دیگر، یکبار جبرئیل شکل و صورت زبانی به وحی می دهد و بار دیگر پیامبر از جمله استنادات قائلان به این امر آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره «شعرا» است. از آن جا که مدافعان این دیدگاه به دلالت لفظی «نزول بر قلب» استناد می کنند و تنها معنی جدا از قالب الفاظ را نازل شده می دانند، لا جرم مراد از وحی در این جا «الهام» یعنی صورت نخستین وحی خواهد بود که در آن رمزی غیر آوایی به کار می رود. با این همه، برخی از دانشمندان علوم قرآنی معتقدند که ساخت و بیان زبانی وحی را خود جبرئیل بر عهده داشته است. در این دیدگاه چنین تصور می شود که در میان فرشتگان نظامی زبانی برقرار است و علاوه بر این، مسلم فرض می شود که این نظام زبانی، همان زبان عربی است.

در این دیدگاه، قرآن در مرحله نزول عمودی (خداوند جبرئیل)، متنی غیر زبانی است. اما در مرحله نزول افقی (جبرئیل محمد (ص))، به متنی زبانی تبدیل می شود. چه این تبدیل از جانب پیامبر باشد، چه جبرئیل. بدیهی است که این دیدگاه با شناختی که متن قرآنی از خود به دست می دهد ناسازگار است؛ چرا که متن قرآنی خود را «قول» و «قرآن» مشتق از قرأت می نامد و نیز پیامی زبانی می داند که دست بردن در ظواهر آن یا تحریف و تغییرش ممنوع است. از جمله این موارد آیه ۸۸ سوره اسرا و ۲۷ سوره کهف است. اما آیه ای که پیش از همه بر مراد ما دلالت می کند همان است که پیامبر را در حالت وحی از سستاب در به زبان آوردن قرآن نهی می کند: «و انزلنا من السماء قرآناً عربیاً علیک لعلک تفهم» (سوره قمر، آیه ۱۷). این آیه نشان می دهد که قرآن از زبان جبرئیل به زبان پیامبر رسیده است.

ماهیت رمز زبانی وحی
 مسئله ماهیت رمز زبانی به کار رفته در حالت وحی، هنگامی نمود و بروز بیشتری می یابد که دانشمندان علوم قرآنی به بحث از «صورت های مختلف وحی» می پردازند. این صورت ها همان روش هایی هستند که با آن ها ارتباط طرفینی میان دو موجود متعلق به مراتب وجودی غیر یکسان ممکن می شود. جبرئیل فرشته ای است با افق وجودی خاص خود که متفاوت با افق وجود بشری حضرت محمد (ص) است. پس می توان پرسید یا وجود اختلاف ماهوی فرشته و پیامبر که ناشی از اختلاف مراتب وجودی آن هاست، چگونه این ارتباط ممکن

شد؟ پاسخ این بود که یکی از طرفین ارتباط برای یافتن امکان ارتباط با طرف دیگر، گونه ای تحول یافته نسبت به قول زبانی در «البرهان فی علوم القرآن» یک تحول این است که رسول خدا (ص) از صورت بشری در آمده صورت ملک یافته و وحی را از جبرئیل دریافت کرده است. راه دیگر آن است که فرشته وحی به مرتبه بشری در آمده تا پیامبر وحی را از او دریافت کند. از این دو راه اولی دشوار تر می نماید.

پاره ای از متفکران از جمله ابن خلدون بر این باورند که در حالت تحول و ارتقا از صورت بشری به فرشتگی یعنی تحول از جانب پیامبر از ارتباط زبانی برقرار نمی شود؛ چرا که پیامبر در این حالت وحی را به صورت کلامی رمزی دریافت می کند که در حدیث نبوی، «بناگه رسد آسای نلمیده شده است و پیامبر از طریق این رمز، معنا و مفهومی را دریافت می کند و سپس برای ابلاغ به مردم، لفظ و زبانی بیان می دهد. در این حالت ارتباط (پیامبر با مصلح وحی) به وسیله حس شنوایی نه بینایی انجام می گیرد. نتیجه می گیریم که ارتباط در این حالت نزدیک به حالت «الهام» (یعنی صورت نخستین وحی) است؛ با این تفاوت که الهام در این جا فشار شدیدی به همراه دارد؛ اما سلفی علیک قولاً تقیلاً، ما بر تو گفتاری گران لقا خواهیم کرد (مزمّل ۸۵). حالت دوم، حالتی است که فرشته وحی به صورت آدمی در می آید و ارتباط (پیامبر با فرشته) از طریق کلام رایج و زبان بشری ویژه گیرنده انجام می گیرد. از این رو، پناه به تمییز ابن خلدون در عبارت پیش گفته، کلام (الفا) شده، برابر و مقارن با درک و دریافت آن است. حال آن که فهم و ادراک وحی در حالت نخست پس از عمل ارتباطی و شنیدن رنگ و عذا (صدا) حاصل می شد.

ارتباط (پیامبر با فرشته) از طریق کلام رایج و زبان بشری ویژه گیرنده انجام می گیرد. از این رو، پناه به تمییز ابن خلدون در عبارت پیش گفته، کلام (الفا) شده، برابر و مقارن با درک و دریافت آن است. حال آن که فهم و ادراک وحی در حالت نخست پس از عمل ارتباطی و شنیدن رنگ و عذا (صدا) حاصل می شد.

مصادیق این امر و تحول به مرتبه فرشتگی در حالت نخستین وحی، معنای ظاهری و لفظی آن یعنی تغییر و تحول فیزیکی نیست. تغییر و تحولی که برای پیامبر روی می داد. عرضی و زود گذر بوده است و به هیچ روی با مدلول ظاهری الفاظ «انسلاخ» و «تخلّغ» یکی نیست. چه بسا همین امر سبب شده است که بسیاری فیلسوفان و عارفان مفهوم نبوت را از طریق «خیال»، بررسی و تبیین کنند. تکیه بر نظریه «خیال» در تفسیر نبوت به این معناست که رفتن از عالم بشریت به عالم فرشتگان، انتقالی است که با واقعیت قوه خیال آدمی انجام می گیرد؛ همان قوه ای که در پیامبران به سبب فطرت خاص و گزینش الهی شان از دیگر انسان ها قوی تر است.

با توجه به این که نفس انسانی به اندازه روحانیت و خلوصی از ملاء اعلی بهره می گیرد، بی تردید پیامبران می توانند به بالاترین درجه خلوص و روحانیت نفس برسند. اما با این همه، به گونه ای از تعقل محض دست نمی یابند و در شمار فرشتگان در نمی آیند. بر این مبنا آیه ای می توان نتیجه گرفت که حالت و مرحله نخست وحی حکم با فشار، قیبت از حواس و تحول از جانب پیامبر همراه است. شباهت بسیاری به رویا دارد؛ چرا که بسیار این دیدگاه، نفس پیامبر رمزی خاص را از فرشته دریافت می کند و (با بازگشت به

ادراکات بشری) آن را در قالب پیامی زبانی بیان می کند؟ همچنین آیا می توان گفت که عبادت و انس (پیامبر و تلقی وحی) - در اثر تکرار از ارتباط سبب می شود که وحی در حالت بیناری و با قالب زبان عادی نیز امکان پذیر شود؟

چنان که بخاری به نقل از عایشه نقل می کند نخستین وحی ها به صورت روایی صادقانه در هنگام خواب بر رسول خدا (ص) عرضه می شد. قرآن نیز خود از روایی پیامبران و مضامین وحیانی آن ها در داستان ابراهیم (ع) یا در ماجرای یوسف (ع) یاد می کند. وقتی پدیده «رویا» را حالت اتصالی میان نفس ناطقه انسانی و عالم روحانی بدانیم، با استناد به برخی مشترکات میان همه افراد بشر، بنیان فطری پدیده نبوت را می افکنیم. ما بر تو این دیدگاه، نبوت پدیده ای متعالی و جدا افتاده نیست، بلکه امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر، امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر، امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر، امری قابل فهم و ادراک است. از این منظر، امری قابل فهم و ادراک است.

به زعم لیزید، پیام موجود در عمل ارتباط (وحی)، خواه زبانی باشد خواه غیر زبانی، مختص نخستین گیرنده وحی است؛ اما از او خواسته اند که این پیام را به مردم ابلاغ و اعلام کند. وظیفه نخستین گیرنده، تنها دریافت وحی و دانستن مضمون و محتوای پیام نیست، بلکه انتقال و ابلاغ آن به مردم است. دریافت و فهم پیام به تنهایی، از مرحله نبوت فراتر نمی رود. آن چه وحی را «رسول» می گرداند، همانا ابلاغ است. قرآن پیام آسمان به زمین است، اما نه پیامی جدا و برکنار از قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی درون آن، و به ویژه نهاد فرهنگ وحی، وجود مطلق خود را برای بشر هویدا می کند. اما با کلامی که بهمتی بر نظام فرهنگی و زبانی خود آنان است. نزد ایشان فرو می آید. پس خداوند در رابطه ای عمودی با جبرئیل، وحی را به او نازل می کند و وی نیز رابطه ای افقی با پیامبر و پیامبر با مردم، پیام خداوند را ابلاغ می کند. از این رو، هدف و مقصود وحی همان مردماند طبیعی است که در این حالت متن قرآنی از آن رو که پیامی زبانی است، بر تمام طرف های عمل ارتباطی (وحی) دلالت کند.

نتیجه
 اگر خداوند در وحی، خویشتر را از طریق «آیه های آفاقی» بر انسان جلوه گر می سازد، در وحی زبانی، خویشتر را از طریق «آیه های انفسی» مکتشف می نماید. «آیه های انفسی» مجموعه ای از نشانه های متضمن معنا هستند که صرفاً در قالب نظام های نشانه شناختی زبانی (به معنای عام آن) تحقق و تعین می پذیرند.

منابع:
 1- George I. Mavrodes, Revelation in Religious Belief, (Tempel university press, 1998)
 2- ———, Belief in God: A Study in epistemology of Religion, 1970.
 3- Richard Swinburn, The Existence of God (oxford university press, 1979).
 4- Roman Jakobson, "Linguistics and poetics", Style in Language, New York, 1960.
 5- یونانی: البرهان فی علوم القرآن، ج ۱.
 6- مسرطی، الاطلاق فی علوم القرآن، ج ۱.
 7- ابن زینب، نصر حمله معنای متن پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.