

# « مفهوم وحی »

نصر حامد ابوزید

ترجمہ و تحقیق؛ محمدتقی کرمی

پتہ تحقیقات پتہ علوم اسلامی

مفهوم «وحی» برای متن [=نص قرآنی]، مفهومی اساسی است؛ چرا که متن در بسیاری از موارد برای اشاره به خود، همین نام را به کار می‌گیرد. اگرچه 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 مرحله شکل‌گیری متن و چه پس از آن، مفهومی دالّ به شمار می‌آید - می‌تواند همه نامهای مذکور را دربر گیرد. گرچه سیوطی و زرکشی در شمار نامهای قرآن مبالغه کرده‌اند<sup>۱</sup> و افزون بر پنجاه نام را برشمرده‌اند و نامها و اوصاف [قرآن] را نیز با هم درآمیخته‌اند، با این همه، ما در بررسی مفهوم وحی، تنها به ذکر نامهایی بسنده می‌کنیم که از شهرت بیشتری برخوردارند مانند: کتاب، قرآن، رسالت و بلاغ، تا به این وسیله مفهوم متن از نظرگاه خود متن آشکار شود.

اگر «کتاب» و «قرآن» به منزله اسماء خاص [=عَلَم] به شمار آیند، در مقابل، دلالت «وحی» بر قرآن، این گونه نیست، و معنای آن بسی گسترده‌تر است؛ به گونه‌ای که تمام متون دینی اسلامی و غیر اسلامی را دربر می‌گیرد. بر این پایه می‌توان گفت که در کاربرد قرآنی، مفهوم وحی، در بر دارنده تمام متونی است که دالّ بر خطاب الهی به انسان‌اند. اما از جهتی دیگر، این نام در چارچوب زبان [و فرهنگ] عربی پیش از قرآن بر هر عمل ارتباطی‌ای که به گونه‌ای متضمن «اعلام» باشد، دلالت می‌کند. در لسان [العرب] آمده است: «اصل وحی در لغت به معنای اعلام در خفاست.»<sup>۲</sup> مصنّف لسان [العرب] و اژه‌های «الهام» «إشارة»، «إيهام»، «نوشته» و «گفتار» را از معنای وحی برمی‌شمرد، با این همه معنای «اعلام» دربر گیرنده تمام معانی مذکور است. هریک از این معنای به تنهایی بر یکی از شیوه‌های اعلام دلالت می‌کند؛ زیرا «اعلام» می‌تواند استوار به سخن باشد، همچنان که می‌تواند به گونه نوشته، اشاره، ایما و یا الهام باشد.

### ۱. وحی، عملی ارتباطی است.

اگر «اعلام»، دلالت اساسی وحی باشد، این «اعلام» باید پنهانی و خفی باشد. به بیان دیگر، وحی، ارتباطی طرفینی است که متضمن نوعی از اعلام - پیام - مخفیانه و سری است.<sup>۳</sup> اگر «اعلام» در هر عمل ارتباطی، جز از طریق رمز [=پیام رمزی] خاصی تحقق نمی‌یابد، ضروری است که مفهوم رمز در مفهوم وحی گنجانده شده باشد؛ نیز لازم است که رمز به کار رفته در عمل ارتباط و اعلام میان فرستنده و گیرنده، یعنی میان طرفین عمل ارتباطی / وحی، مشترك باشد.<sup>[۵]</sup>





چنین برداشتی از وحی را می توان در شعر و نیز در قرآن یافت. «علقمة [بن نعمان] الفحل»، [شاعر دوران پیش از اسلام، متوفای ۵۶۱م] شتر مرغ نری را توصیف می کند که شتابان به سراغ جفت خویش باز می گردد ... ، از پس توفانی سهمگین و بارانی سیل آسا، نگران جفت و جوجه هایش؛ و هنگامی که آنها را سرخوش و آرام می یابد آوازی سر می دهد:

يُوحِى إِلَيْهَا بَانْقَاضِ وَنَقْضَةٍ كَمَا تَوَاطَنَ فِي أَفْدَانِهَا<sup>۶</sup> الرُّومُ

«[شتر مرغ نر] بانگ زنان جفت خویش را اشاره ای [=وحی] می فرستد، [اشاره ای زبانی، که مبهم و گنگ است] به سان سخن گفتن رومیان در کاخهای خویش».

شاعر در این بیت فعل «يُوحِى» را به کار می برد تا عمل ارتباطی میان شتر مرغ نر و جفتش (فرستنده-گیرنده) را که از طریق رمز خاصی-بانگ شتر مرغ- صورت گرفته است، نشان دهد. رمزی که شاعر نیز آن را درک نمی کند و به همین دلیل آن را به سخن پوشیده رومیان در کاخهایشان تشبیه می کند. در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم که شخص سوم [=غیر از فرستنده و گیرنده] و یا ناظر بیرونی عمل ارتباطی / وحی، رمز ارتباط را در نمی یابد. به همین سبب قادر نیست که محتوای پیام یا گوهر آن را درک کند، هر چند به گونه ای کلی می داند که ارتباطی صورت گرفته و پیام و اعلامی رد و بدل شده است. در این چارچوب است که شعر علقمه را که ارتباط شتر مرغ نر و جفتش به گفتگوی نامفهوم رومیان تشبیه کرده است، درمی یابیم؛ از این جهت که شخص عرب زبان می داند که رومیان با زبان خاصی با یکدیگر صحبت می کنند، اما محتوای گفتگوی آنان را درک نمی کند.

چنین کاربردی را می توان در قرآن بویژه در قصه زکریا و مریم یافت؛ هنگامی که زکریا از خداوند خواست تا فرزندی به او ببخشد، خداوند او را بشارت داد که دعای تو مستجاب شده است. زکریا از خداوند نشانه ای خواست:

«گفت پروردگارا، نشانه ای برای من قرار ده، فرمود: نشانه تو این است که سه شبانه روز [با این که سالمی] با مردم سخن نمی گویی [مگر اشارتی به دست یا به سر و زبان]. پس، از محراب بر قوم خویش درآمد و ایشان را آگاه گردانید که روز و شب به نیایش پردازید».<sup>۷</sup>

بر زکریا مقرر شد که بر قوم خویش درآید و تسبیح گفتن را به آنان تعلیم دهد بدون آن که از نظام زبانی طبیعی و عادی، بهره گیرد. زکریا ناگزیر شد از نظام نشانه ای دیگری [=زبان بدون

کلام] استفاده کند. چنانکه در قرآن در همان داستان آمده:

«گفت: پروردگارا برای من نشانه‌ای قرار ده! فرمود: نشانه‌ات این است که سه روز با مردم، جز به اشاره سخن نگویی، و پروردگارت را بسیار یاد کن، و شبانگاه و بامدادان [او را] تسبیح گویی».<sup>۸</sup>

سخن رمزی، گفتاری پنهانی است که جز مخاطب، کس دیگری آن را در نمی‌یابد. در لسان [العرب] آمده است:

«رمز، اشارت و ایمايي است به چشمها يا به ابروان يا به لبها و دهان، رمز در لغت، هر چیزی است که به آن اشارت کنی و به لفظ بیان شود؛ اشاراتی است به دست یا به چشم».<sup>۹</sup>

و این ارتباط رمزی با وحی همان ارتباطی است که میان مریم و قومش برقرار شد؛ آن هنگام که عیسی را بزاد و چون مریم از طعن و گزند قوم خود بیمناک شد، همان گونه که به او فرمان داده بودند نذر کرد که دامن سخن برچیند و کام فرو بندد:

«پس [مریم] در حالی که او را در آغوش گرفته بود به نزد قومش آورد. گفتند: ای مریم، به راستی کار بسیار ناپسندی مرتکب شده‌ای، ای خواهر هارون پدرت مرد بدی نبود و مادرت نیز بدکاره نبود. [مریم] سوی [عیسی] اشاره کرد، گفتند: چگونه با کسی که در گهواره [او] کودک است سخن بگوییم؟».<sup>۱۰</sup>

اشاره کردن مریم به عیسای کودک متضمن چنین پیامی است: از من پرسید که جواب شما، عیسی دهد. پیامی که قومش آن را دریافتند و به همین دلیل آن را انکار کردند و به تعجب گفتند چگونه با کودکی [که در گهواره است] سخن بگوییم. «اشاره» مریم برای قومش پیامی در خود نهفته دارد که آن را به سان وحی می‌گرداند. مانند اشارت زکریا با قوم خویش که: در کار ذکر و تسبیح و نماز خود بمانید.

در سه مثال پیشین ملاحظه کردیم که عمل ارتباطی / وحی متضمن فرستنده و گیرنده‌ای بود که به مرتبه وجودی یکسانی تعلق دارند؛ شتر مرغ نر و جفت او، زکریا و قومش، مریم و قومش. همچنین ملاحظه کردیم که رمز به کار رفته در عمل ارتباطی برای فرستنده و گیرنده، رمزی آشنا و قابل فهم بود؛ اشاره‌ها و آواها در مثال شتر مرغ، و اشاره‌ها به تنهایی در حالت بشری. سخن



گفتن دربارهٔ وحی قرآنی، ما را به گونهٔ پیچیده‌تری رهنمون می‌کند. نظر به این که عمل ارتباطی / وحی میان طرفینی است که به مرتبهٔ وجودی یکسانی تعلق ندارند، با این همه این مفهوم یعنی ارتباط میان مراتب ناهمگون وجودی، نیز در فرهنگ عربی پیش از اسلام مفهومی شناخته شده بود.

## ۲. ارتباط بشر با جن

عربهای پیش از اسلام شعر و غیب‌گویی [=کهانت] را پدیده‌هایی می‌دانستند که در عالم دیگری، ورای عالم مُدرک حسی، ریشه دارند که همان عالم جن است و آن را به سان جهان و جامعهٔ خویش تصور می‌کردند. جن را به شکل قبیله‌ای تصور می‌کردند که در درهٔ خاصی در بادیه‌ای موسوم به درهٔ «عَبْقَر» زندگی می‌کنند.<sup>۱۱</sup> این نام چنان شهرت یافته که به گونهٔ مثل درآمده است: «آنان به سان جن عَبْقَر هستند.» همان گونه که صاحب لسان [العرب] نقل می‌کند.<sup>۱۲</sup> و چون عالم جن در مجاورت عالم بشری قرار دارد، اعراب، ارتباط میان جن و بشر را ممکن می‌دانستند. اما فقط افرادی می‌توانستند با جن ارتباط برقرار سازند که از صفاتی ویژه برخوردار باشند تا به مدد آنها بتوانند با این مرتبهٔ وجودی متفاوت با مرتبهٔ وجودی خود، ارتباط پیدا کنند. و از آنجا که حیثان موجوداتی هستند که بر سیرت و صورت آدمیان نیستند، قادرند حجابهای میان آسمان و زمین را «خرق» کنند و از [عالم] غیب خبر دهند و بر امر پنهان و پوشیده واقف شوند، برخی از خاصگان [=کاهنان]، نیز از طریق ارتباط با جن، می‌توانستند چنین دانش ویژه‌ای [=معرفت امور غیبی] را - که جن با به کمین نشستن و شنیدن اخبار آسمانی از آنها آگاه می‌شد - کسب کنند.

ارتباط میان دو پدیدهٔ «شعر و کهانت» و جن<sup>۱۳</sup> در عقل عربی و نیز امکان حصول ارتباط میان بشر و جن، اساس فرهنگی پدیدهٔ وحی دینی را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که اگر فرهنگ عربی پیش از اسلام را عاری از این تصورات و باورها بدانیم، فهم و هضم پدیدهٔ وحی - از نظرگاه فرهنگی - امری محال خواهد بود. نمی‌توان پذیرفت یک عرب بتواند پذیرای اندیشهٔ نزول فرشته‌ای از آسمان بر همنوع خود باشد، مگر آن که بپذیریم اساس چنین مفهومی - از پیش - در عقل و تفکر وی ریشه داشته است. سخنان یاد شده بر این واقعیت صحه می‌گذارد که وحی (قرآن) پدیده‌ای ناسازگار با واقعیت و جدای از آن نیست. همچنین [وحی] به منزلهٔ جهش از واقعیت و



فرارفتن از قوانین آن، به شمار نمی آید، بلکه جزئی از مفاهیم فرهنگی و زاینده قرار داده‌ها و انگاره‌های آن است. شخص عرب زبان که مکالمه جن با شاعر و الهام بخشیدن به او را کاملاً درک می کند و نیز پیش بینی های یک فالگیر و یا غیب گور با مدد جستن از جن، ممکن می داند، دیگر نزول فرشته بر آدمی را امری محال نمی شمارد. از این رو هیچ یک از اعراب معاصر با نزول وحی (قرآن) منکر خود پدیده وحی نبودند، بلکه منکر مضمون وحی و یا شخصی که وحی بر او نازل شده است، بودند. و باز به همین ترتیب می توانیم دریابیم که چرا مکیان این همه تمایل داشتند که متن [=قرآن] نوظهور را به قلمرو متون مالوف و شناخته شده در فرهنگ خویش ارجاع دهند؛ و آن را همسان متون شعری یا غیب گویانه به شمار آورند.

اعشى [الاکبر (۵۳۰-۶۲۹م)]، شاعر پرآوازه دوران پیش از اسلام] از «مسحل»، جنتی همدم خود، سخن به میان می آورد که پیوسته با اوست و در سرودن شعر از او الهام می گیرد:

و ما كنت شاحراً<sup>۱۳</sup> ولكن حسبتني<sup>۱۵</sup> إذا «مسحل»<sup>۱۶</sup> سدّي لي القول انطقُ  
شريكان فيما بيننا من هوادة صفيان جنتي وانس موقفُ  
يقول فلاً اعيالشيء اقولهُ كفاني لا عي ولا هو اخرق<sup>۱۷</sup>

[وضعیت شاعر بدین گونه است که از سوی «شراحیل بن طود»، خصم سرسخت وی، مورد هجو سختی قرار می گیرد اعشی به ناچار در مقام پاسخ برمی آید؛ زیرا در غیر این صورت نه تنها آبروی شخصی وی از میان می رود که بنا بر رسم آن دوران، قبیله وی سرافکنده می شود. شاعر ناآرام و بی قرار است، با این همه حتی کلمه ای هم نمی تواند بر زبان بیاورد، عذر می خواهد و به ارتباط عجیب خود با «مسحل»، جنت همدم خود، اشاره می کند؛ می گوید: خاموشی او از سر عجز و درماندگی نیست بلکه تنها برای آن است که جنتی به او الهام نکرده است]:<sup>۱۸</sup>

«من در هنر شاعری بی تجربه نیستم، اما آنگاه لب به سخن خواهم گشود که «مسحل» گفتاری را به من الهام کند. ما دو شریک وفادار و صمیمی هستیم: یک جن و یک انسان شایسته و موقف. اگر او سخن بگوید [یعنی الهام بخش من شود]، دیگر از گفتن هر چه بخواهم در نمی مانم. «مسحل» مرا از پاسخ دادن به «شراحیل بن طود» بی نیاز ساخته است زیرا جنتی من نه از سخن گفتن ناتوان است و نه نادان».

«بدر بن عامر» میان اشعار آدمیان و اشعار جنیان تفاوت می گذارد و توانایی خود را در گفتن



شعر به این دو شیوه می ستاید:

ولقد نطقتُ قَوافياً إنسيَّةً      ولقد نطقتُ قَوافي التَّجَنِينِ

«به زبان آدمیان اشعاری سروده‌ام، همان گونه که به زبان جنیان اشعاری گفته‌ام».

قرآن نیز در تصویر واقعیت فرهنگی، جدای از این تصورات و باورها نیست. زیرا در مواضع بسیاری از جن سخن به میان آورد و تمام سوره‌ای را به آن اختصاص داد. [قرآن] در آن سوره از بروز تحولی در سرشت جن و نیز از ایمان آوردن جنیان - پس از آن که به قرآن گوش فرا داشتند - یاد می‌کند. از سویی دیگر، سوره مذکور بر این تصور راسخ در عقل عربی که ارتباط جن با آسمان و نیز حصول ارتباط برخی از آدمیان با جن را ممکن می‌داند، صحه می‌گذارد:

«و [شگفت] آن که کم خرد ما، درباره خدا سخنانی یاوه می‌سراید. و ما پنداشته بودیم که انس و جن هرگز به خدا دروغ نمی‌بندند. و مردانی از آدمیان به مردانی از جن پناه می‌بردند و بر سرکشی آنها می‌افزودند. و آنها [نیز] آن گونه که [شما] پنداشته‌اید گمان بردند که خدا هرگز کسی را زنده نخواهد گردانید. و ما بر آسمان دست یافتیم و آن را پر از نگهبانان توانا و تیرهای شهاب یافتیم. و در [آسمان] برای شنیدن به کمین می‌نشستیم، [اما] اکنون هر که بخواهد به گوش باشد، تیر شهابی در کمین خود می‌یابد».<sup>۱۹</sup>

باید به این نکته توجه کنیم که نص قرآنی - در اینجا - «واقعیت» را به شیوه خاصی برمی‌سازد و آن را در صورت نوینی بازسازی می‌کند. در اینجا کافی است که به تداخل دلالتی در کاربرد ضمائر نگاهی بیفکنیم. اگرچه سوره [جن] با خطاب به پیامبر آغاز می‌شود: «بگو به من وحی شده است که ...»، اما آیه‌های بعدی ظاهراً حکایت سخنان تنی چند از جنیان است که به قرآن گوش فرا داشتند. با این همه، ملاحظه می‌کنیم که دلالت ضمیر نخستین آیه مورد استناد ما، یعنی آیه چهارم از سوره جن، با دلالت ضمائر آیه‌های پیشین هماهنگ است؛ بدین معنی که مرجع ضمیر متکلم در تمامی آنها، جنیان است، و این درست عکس آیه‌های بعدی: (۵)، (۶) و (۷) است. چراکه ضمیر متکلم «نا» در «انا» و «ظننا» لزوماً بر متکلم دیگری غیر از جن دلالت می‌کند، مگر آن که این رأی را معتبر دانیم که آیه استوار به «تجرید» [=خطاب نفس] است، بدین معنی که





متکلم از نفس خویشتن یکی را مانند خود انتزاع می کند و به وسیله نامی یا ضمیر غایبی او را طرف خطاب قرار می دهد. اما کاربرد ضمیر غایب در «ظنوا»، که به آدمیان اشاره دارد، و نیز کاربرد ضمیر مخاطب در «ظننتم»، که مراد از آن، جتّیان است، این فرض را با مشکل رو به رو می سازد.

تداخل دلالتی در کاربرد ضمایر بدین معنی است که صدای جن در نصّ قرآنی، صدایی مستقل نیست، بلکه صدای متکلم نخست هراز گاهی صدای جن را قطع می کند [و رشته سخن را در دست می گیرد] به گونه ای که حضور جن در نصّ قرآنی حضوری مشروط [= غیر مستقل] می گردد. علاوه بر این، سوره با فعل امر «قُلْ» آغاز می شود که طبعاً مخاطب آن (محمد) است و این موجب می شود که صدای جن در مرتبه فروتری از صدای متکلم نخست (خدا) و از صدای مخاطب نخست (محمد)، قرار گیرد و سرانجام در مرتبه سوم، نوبت به صدای جن می رسد. در آیه های بعدی صدای جن کاملاً واضح و آشکار است، اگرچه صدایی فروتنانه [و مؤمنانه] است، با این همه رفته رفته صدای مذکور محو می شود تا عرصه را برای متکلم نخست باز کند:

«و از میان ما برخی فرمانبردار و برخی از ما منحرفند. پس کسانی که به فرمانند، آنان در جستجوی راه درستند ولی منحرفان هیزم جهنم خواهند بود.» ۲۰

در این آیه صدای جن کاملاً ناپدید می شود و دیگر تا پایان سوره، این صدای نخست است که [پایدار] و آشکار می ماند:

«و اگر [مردم] در راه درست پایداری ورزند قطعاً آب گوارایی بدیشان نوشانیم. تا در این باره آنان را بیازماییم، و هرکس از یاد پروردگار خود دل بگرداند وی را در قید غذایی [روز] افزون درآورد.» ۲۱

اگرچه نصّ قرآنی - در اینجا - واقعیتی را که وابسته آن است نمایان می سازد، با این همه واقعیت مذکور را به وسیله ساز و کارهای زبانی خاص خود، بازسازی [و از نو صورت بندی] می کند. جن در سوره مذکور ایمان می آورد و مسلمان می شود و رفتار پیشین خود را و نیز رفتار آدمیانی را که به او پناه می بردند ناپسند و ناخوش می دارد؛ «مردانی از آدمیان به مردانی از جن پناه



می بردند و بر سرکشی آنها می افزودند». ۲۲ در سوره «ناس» ملاحظه می کنیم که سخنان جن به وسوسه ای مبدل می شود که می باید از شر آن به خداوند پناه برد<sup>۲۳</sup>، و این جن، وسوسه گری نهانی قلمداد می شود. اگر سوره ناس را برحسب ترتیب نزول، سابق بر سوره جن بدانیم می توانیم میان دو صورت تمایز افکنیم: صورتی از جن نهانی و وسوسه گر که باید از شر او به خدا پناه برد، و صورت دیگری از جن که مانند بشر به مؤمن و کافر تقسیم می شود بی گمان ذکر صورت اخیر از سوی قرآن به مثابه نوعی تحول، به شمار می آید که از یک سو برخاسته از سازگاری با داده های فرهنگی است و از سوی دیگر در جهت سازگاری با اهداف قرآن است.

این تصور یعنی امکان ارتباط بشر با عالم جن و یا به طور کلی با عوالم دیگر، جزئی از مفاهیم پایدار در فرهنگ عربی اسلامی باقی ماند و بر این اساس، تبیین پدیده نبوت از طریق نظریه خیال نزد فیلسوفان و صوفیان، میسر شد. هرچند که این تصور به گونه دیگری بازسازی شد تا بتواند در ساختار بزرگتر و عام تری همه [مراتب] وجود را دربر گیرد. اندیشه مذکور بدین سان صورت بندی شده است:

«باید دانست (خدا ما و تو را رهبری کند) که این جهان را با همه آفریدگانی که در آن هست چنان می بینیم که بر شکلی از ترتیب و استواری و وابستگی علل به معلولات و پیوستگی کائنات و هستی ها به یکدیگر و تبدیل و استحاله بعضی از موجودات به برخی دیگر است، چنانکه شگفتیهای آن در این باره غایت ندارد. و در این خصوص از جهان محسوس جسمانی آغاز می کنم و نخست عالم عناصر را که به چشم می بینم مثال می آورم که چگونه درجه به درجه از زمین بالا می رود و نخست به آب و آنگاه به هوا می رسد و سپس به آتش می پیوندد، چنانکه یکی به دیگری پیوسته است و هریک از آنها استعداد آن را دارد که به عنصر نزدیکش تبدیل شود یعنی به درجه برین برآید یا به مرحله فرودین، فرود آید. چنانکه گاهی همه به هم تبدیل می یابند. و عنصر برین لطیف تر از عنصر پیش از آن است تا به عالم افلاک منتهی می شود که آن از همه لطیف تر است و جهان افلاک به صورت طبقات به هم پیوسته است و به شکلی است که حس فقط حرکات آنها را درک می کند. و برخی به وسیله آن حرکات به شناسایی مقادیر و اوضاع آنها



رهبری می‌شوند و به وجود ذواتی که دارای این آثار در حرکات افلاک هستند آگاه می‌گردند. آنگاه باید بدین جهان موالید درنگریم و ببینیم چگونه به ترتیب نخست از کانه‌ها و آنگاه از گیاهان و سپس از جانوران آغاز می‌شود، آن هم بدین شکل بدیع که به طور کامل درجه به درجه می‌باشد. چنانکه پایان افق کانه‌ها با آغاز افق گیاهان پستی که تخم ندارند پیوسته است و پایان افق گیاهها مانند درخت خرما و تانک به آغاز جانورانی مانند حلزون و صدف متصل است که بجز قوه لمس در آنها نیروی دیگری یافت نمی‌شود و معنی پیوستگی و اتصال در این موالید این است که پایان افق هریک از آنها بسیار مستعد است که در شمار آغاز افق مرحله پس از خود درآید و عالم جانوران رفته رفته توسعه یافته و به انواع گوناگونی درآمده و در تکوین تدریجی به انسان منتهی شده است که صاحب اندیشه و بینش است و از جهان قدرتی که در آن حس و ادراک گرد آمده ولی هنوز به فعل و اندیشه و بینش نرسیده است، بدین پایه ارتقا می‌یابد و این نخستین افق انسان پس از عالم حیوان است و این است نهایت مشاهده ما» ۲۴.

بر پایه این تصور که بر فرهنگ عربی چیرگی داشت - و اساس آن را در باورهای پیش از اسلام می‌توان جست - هستی از جهانهای منفصلی تشکیل نمی‌شود، بلکه اتصال و حرکت برین و فرودین آن میان جهانها، زمینه استعدادی را فراهم می‌آورد که در آن انسان - که واپسین جهانها بلکه برترین آنهاست - می‌توانست با برخی از این جهانها ارتباط پیدا کند. در این امر پیامبر و کاهن برابرند. عاملی که میان اتصال پیامبر با «ملا اعلی» و میان ارتباط کاهن [با جهان دیگر] تمایز می‌نهد، این است که اتصال پیامبر بر سرشت و جبلتی استوار است، که منشا آن اختیار الهی یا اصطفاست. در حالی که کاهن برای رهایی و تجرد از موانع جهان مادی و ارتباط با جهانهای دیگر - حتی به گونه ای ناقص - از ابزار و آلات کمکی یاری می‌جوید. پیامبران:

«نفوسی هستند که به فطرت بر تجرد و انسلاخ از همه امور جسمانی و روحانی بشری آفریده شده اند و به سوی فرشتگان افق برین ارتقا می‌یابند تا در لحظه خاصی به فعل نیز در شمار فرشتگان درآیند و برای آنان شهود ملا اعلی در افقی که بدان اختصاص دارند و شنیدن سخن نفسانی و خطاب



الهی در آن لحظه خاص حاصل شود و ایشان پیامبرانند (صلوات الله وسلامه علیهم) که خدا تجرد و انسلاخ از بشریت را در آن لحظه خاص که همان حالت وحی است از روی فطرت به آنان ارزانی داشته و آن را سرشت و جبلیتی در ایشان قرار داده و آنان را بر آن سرشت بیافریده است و تا هنگامی که بر خلقت بشریت هستند آنان را از موانع و عوایق بدن منزّه ساخته است. زیرا در غرایز ایشان چنان اعتدال و استقامتی آفریده شده که می‌توانند با همان غرایز با آن وجه روحانی رو به رو شوند» ۲۵.

[اما] کاهنان برخلاف اینان بر کوششهای بشری خود تکیه می‌کنند و برای گذر از موانع جسمانی خویش ناگزیرند از اعمالی [بیگانه با ذات خود] یاری جویند و چون در این راه به وسایطی مانند سجع گویی و استخوانهای حیوانات متوسل می‌شوند، پیوستگی و ارتباطشان ناقص خواهد بود، و در معلومات کاهنانه‌ای که کسب می‌کنند احتمال صدق و کذب می‌رود و به بیان بهتر صدق و کذب به هم آمیخته می‌شوند. [اما] ارتباط پیامبران:

«به علت فطرتی که بر آن آفریده شده اند حاصل آمده و ثابت شده است که این حالت برای ایشان بی‌اکتساب و بی‌یاری جستن به هیچ یک از مشاعر یا تصورات یا افعال بدنی خواه با سخن گفتن یا حرکتی بخصوص یا هیچ گونه عمل دیگری روی می‌دهد، بلکه این حالت تجرد از بشریت و ارتقای به فرشتگی که به فطرت در لحظه‌ای کوتاه‌تر از یک چشم برهم زدن به آنان دست می‌دهد و هرگاه قضیه چنین باشد و این استعداد در طبیعت بشر موجود باشد تقسیم منطقی و متکی به عقل حکم می‌کند که دسته دیگری از بشر هم یافت شود که نسبت به پایه صنف نخستین در مرحله نقصان باشند، نقصانی که یکی از اضداد نسبت به ضد کامل خود دارد. زیرا یاری نجستن به چیزی در این ادراک، ضد یاری جستن به آن است و میان آن دو تفاوتی عظیم می‌باشد. پس بر حسب تقسیم یاد کرده هرگاه صنف ضد آن لازم آید رواست که در اینجا صنف دیگری از بشر را در نظر آوریم که نیروی عاقله اش به فطرت، حرکت فکری او را از روی اراده به جنبش درآورد و این هنگامی است که اشتیاق بدان در وی برانگیخته می‌شود، در حالی که



جبلت و سرشت وی برای رسیدن بدان نقصان دارد و از این رو هنگامی که عوایق او از انجام دادن آن عاجز می‌کنند به فطرت، به امور جزئی محسوس یا موهوم مثبت می‌گردد مانند اجسام شفاف و استخوانهای حیوانات و سجع گویی در سخن گفتن و حرکات پرندگان یا حیوانات را به فال بد یا نیک گرفتن. و آنگاه این احساس یا تخیل را ادامه می‌دهد و برای تجرّدی که آهنگ آن دارد، از این گونه امور یاری می‌جوید، چنانکه اعمال مزبور به منزله برانگیزاننده و مشوق اوست. و نیرویی که در این گونه کسان مبدأ این ادراک می‌باشد همان کاهنی است، و به سبب آن که این گونه نفوس به فطرت، بر نقصان و قصور از رسیدن به کمال آفریده شده‌اند، ادراک ایشان در جزئیات بیش از کلیات است و از این رو متخیله آنان در نهایت نیرومندی است. زیرا این نیرو آلت و ابزار جزئیات است و قوه مزبور به طور کامل خواه در خواب یا بیداری در آن جزئیات نفوذ می‌کند و آنها را آماده و مجهز می‌سازد و مخیله آنها را فرا می‌خواند و این تخیلات (نیروی مخیله) برای کاهنان به منزله آینه‌ای است که پیوسته در آن می‌نگرند. اما کاهن در ادراک معقولات توانایی کامل ندارد. زیرا وحی او از نوع وحی شیطان است و بالاترین احوال این صنف این است که از سخنان مسجع و متوازن یاری جوید تا حواس را بدانها متوجه سازد و با این پیوستگی و اتصال ناقص اندکی تقویت یابد، چنانکه از آن حرکت و آنچه مشوق و انگیزه او به این اتصال بیگانه است و سوسه‌هایی در دلش می‌گذرد که آنها را بر زبان می‌راند و چه بسا که این سخنان راست بیرون می‌آید و با حقیقت وفق می‌دهد و چه بسا که دروغ می‌باشد. زیرا او نقصان خویش را به یاری امری بیگانه و بیرون از ذات ادراک‌کننده خویش تکمیل می‌کند؛ امری که مابین آن ذات و ناسازگار با آن است و از این رو راستی و دروغ هر دو برای او روی می‌دهد.<sup>۲۶</sup>

اگر اخبار آسمانی را که کاهنان از شیاطین به دست می‌آوردند، وحی نامیده شود مراد این است که کاهنت، عملی ارتباطی است و پیامی در بر دارد، اما عمل ارتباطی در اینجا به وسیله رمز خاصی صورت می‌پذیرد. زیرا طرفین ارتباط (فرستنده و گیرنده)، به مرتبه وجودی یکسانی تعلق ندارند. اما رمز خاصی که این خلدون آن را «سجع گویی کاهنانه» می‌نامد به منزله روشی خاص



در بیان و تعبیر زبانی خواهد بود؛ روشی ویژه - یا باید گفت رمزی ثانوی - در درون نظام عام زبانی . قرآن به منظور بیان ارتباط میان شیاطین و کافران واژه «یُوحی» را به کار می برد: «شیاطینها به دوستان خود وسوسه می کنند تا با شما ستیزه نمایند»؛<sup>۲۷</sup> همین طور آن را در بیان ارتباط کافران با یکدیگر به کار می گیرد: «بعضی از آنها به بعضی، برای فریب یکدیگر، سخنان آراسته القا می کنند».<sup>۲۸</sup> اگر «وحی» در این دو آیه چنانکه در لغت نامه ها<sup>۲۹</sup> آمده است، به معنای وسوسه باشد، و قرآن در سوره ناس در توصیف القائنات شیطان به بشر، نیز آن را به کار می برد - پس مراد از وسوسه - همان گونه که ضرب آهنگ آوایی آن نشان می دهد - ارتباطی مخفیانه و سرّی خواهد بود که جز فرستنده و گیرنده، کس دیگری آن را در نمی یابد و این معنای لغوی وحی است که در فراز پیشین آن را بررسی کردیم .

در تصور عربی نبوت و کهانت هر دو «وحی» به شمار می آیند . ارتباط آن دو، ارتباطی است میان انسان و موجودی دیگر که به مرتبه وجودی متفاوتی تعلق دارد: فرشته در حالت نبی و شیطان در حالت کاهن [=غیب گو] . در این ارتباط - وحی، پیامی رمزی وجود دارد که شخص سوّم دست کم آن را در لحظه دریافت وحی [=ارتباط] در نمی یابد . به همین سبب پیامبر [پس از بازگشت به وضع عادی خویش] آن پیام را به مردم ابلاغ می کرد، همان گونه که کاهن [نیز پس از بازگشت به مشاعر بشری] از محتوای دریافت نهانی خویش خبر می داد . بر این پایه می توان گفت که پدیده «وحی»، پدیده ای ناآشنا که از بیرون بر فرهنگ [عربی] تحمیل شده باشد، نیست . از این رو این خلدون بر این نکته پافشاری می کند که نبوت - چنانکه گروهی از مردم می پندارند - کهانت را مُلغی نمی کند و یا آن را به ورطه هلاکت نمی افکند :

«بعضی از مردم گمان کرده اند که به علت روی دادن رجم شیاطین<sup>۳۰</sup> به وسیله شهابها در هنگام بعثت، کاهنی نیز از آغاز نبوت پیامبر منقطع شده است و این امر بدان سبب به وقوع پیوسته است که خواسته اند شیاطین را از اخبار آسمانی منع کنند؛ چنانکه در قرآن آمده است . آنها می پندارند که چون کاهنان اخبار آسمانی را از شیاطین به دست می آورند از این رو از آن روزگار کاهنی باطل شده است . ولی این امر را نمی توان به عنوان دلیل در این باره اقامه کرد؛ زیرا معلومات کاهنان تنها از شیاطین اخذ نمی شده، بلکه چنانکه بیان کردیم، آنها از نفوس خودشان نیز اخباری به دست



می آورده اند. و آیه هم بر این دلالت می کند که شیاطین، [تنها] از یک نوع اخبار آسمانی منع شده اند که مطالب مربوط به خبر بعثت بوده است و از اخبار جز بعثت منع نشده اند و نیز این انقطاع فقط هنگام نبوت بوده است و شاید پس از آن اوضاع آسمان به همان طریق پیش بازگشته است و ظاهر امر هم همین است. چه، این گونه مشاعر به طور عموم در روزگار نبوت رو به خاموشی و خمودی می گذارد، همچنانکه ستارگان و چراغها هنگام پدید آمدن خورشید از تجلی می افتند. زیرا نبوت عظیم ترین نوری است که هر نور دیگری در برابر آن نهان می گردد و زوده می شود.<sup>۳۱</sup>

ابن خلدون می گوید که کهنات و پیش گویی [=عرافه] را در مرتبه ای پس از نبوت بنشانند؛ که این امر به دو عامل اساسی باز می گردد: نخست این که الغا و طرد کهنات مستلزم طرد و نفی بنیاد وجودی نبوت است که در این صورت پدیده وحی نیز نیازمند تبیین نوینی می شد. دیگر این که کهنات و پیش بینی [=عرافه]<sup>۳۲</sup> نزد عربهای پیش از اسلام از یک سو معیارهای اثبات حقیقت نبوت به شمار می آمدند، و از سوی دیگر راههایی بودند که با آنها ظهور پیامبر جدید مورد انتظار را، پیش گویی می کردند:

«چنانکه عرب برای آگاهی یافتن از حوادث به کاهنان پناه می آوردند و هنگام خصوصتها و اختلافات برای حکمیت نزد این گروه می شتافتند تا آنان را با غیب بینی خویش به راه حق رهبری کنند... و در روزگار جاهلیت شق بن انمار<sup>۳۳</sup> بن نزار و سطح بن مازن بن غسان<sup>۳۴</sup> مشهور بودند و سطح همچنان که لباس را درهم پیچند و تا کنند درهم پیچیده می شد و هیچ استخوانی بجز جمجمه در وی نبود. و از حکایات مشهور آن دو تن، تعبیر خواب ربیعة بن مضر است که تسلط حبشه بر یمن و حکومت مضر پس از آن را پیش گویی کرد و هم ظهور نبوت محمدی را در قبیله قریش خبر دادند و همچنین سطح، رؤیای موبدان را تعبیر کرد، چنانکه وقتی انوشروان صورت خواب را به وسیله عبدالمسیح نزد سطح فرستاد او کیفیت نبوت و ویران شدن کشور ایران را خبر داد.<sup>۳۵</sup>

اگر طرد و الغای کهنات به الغای بنیاد وجودی و اساس معرفت شناختی پدیده نبوت بینجامد،



پس می‌توان نتیجه گرفت که پدیده «وحی» در فرهنگ [عربی] مفهوم ژرف و ریشه داری دارد؛ مفهومی که بر امکان ارتباط بشر با جهانهای دیگر از فرشتگان و شیاطین دلالت می‌کند. [پدیده] شعر - چنانکه اشاره شد - نیز با توجه به الهامی بودن منشا آن [تنها] در این چارچوب کلی وحی، قابل فهم بود. در اینجا به همین اشاره مختصر بسنده می‌کنیم، اما دیگر بار در فصل مربوط به «اعجاز» هنگام بررسی رابطه قرآن با شعر و سجع با روابط میان متنی قرآن با سایر متون در قلمرو فرهنگ، آن را بررسی خواهیم کرد.

### ۳. وحی قرآن

گونه ارتباطی در وحی قرآن با گونه‌های ارتباطی دیگری که تاکنون به بحث و بررسی آنها پرداخته‌ایم، تفاوت دارد. چراکه طرفین عمده در عمل ارتباطی / وحی، خدا و رسول (انسان) است. قرآن از این ارتباط به «القا» تعبیر می‌کند چنانکه در سوره مزمل که برحسب ترتیب نزول، دومین سوره است، آمده است: «در حقیقت ما بزودی بر تو گفتاری گرانبار القا می‌کنیم».<sup>۳۶</sup> روشن است که [ذات] گوینده‌ای که در این آیه از آن به وسیله ضمیر (نا) تعبیر شده است همان «ذات» مذکور در نخستین آیه‌های سوره علق است: «اقرا باسم ربک الذی خلق». بنابراین، ارتباط از طریق «القا» و به وسیله رمز [خاصی] که همان «قول» است، انجام می‌یابد در



آیه های دیگری از «القا» به تزییل و از «قول» به کلام تعبیر شده است .

الف : ارتباط خداوند با انسان - با سخن گفتن خداوند با انسان - صورتهای مشخص و معینی دارد که قرآن آنها را بدین گونه بیان می کند :

«و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن بگوید جز از [راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید . آری اوست بلند مرتبه سنجیده کار . و همین گونه ، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم . تو نمی دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می نمایم ، و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می کنی» . ۳۷

نخستین صورت ارتباط خدا با انسان ، «وحی» است به همان معنایی که در فراز پیشین آن را بررسی کردیم و عالمان آن را «الهام» می نامند ؛ مانند وحی به مادر موسی ، وحی به زنبور ، فرشتگان و گونه های دیگری از وحی که جملگی با ویژگیهایی چون مخفیانگی و پنهان داشتنی مشخص می شود . دومین صورت از اشکال مختلف وحی ، سخن گفتن از پس حجاب است ؛ مانند تکلم خداوند با موسی که از پس حجاب درخت ، آتش و کوه صورت پذیرفت . می بینیم که خداوند در دو حالت وحی از پس حجاب از آغاز سخن ، به «ندا» تعبیر کرده است :

«پس چون بدان رسید ندا داده شد که : ای موسی این منم پروردگار تو ، پای پوش خویش را بیرون آور که تو در وادی مقدس «طُوئی» هستی . و من تو را برگزیده ام ، پس بدانچه وحی می شود گوش فراده» . ۳۸  
«و از جانب راست طور او را ندا دادیم» . ۳۹

وحی در حالت نخست ، گونه کلامی است که جز دو سوی ارتباط (فرستنده - گیرنده) ، کس دیگری آن را در نمی یابد در نتیجه کلامی است عاری از «قول» و یا بهتر است بگوییم کلامی با رمزی غیر آوایی و به زبانی غیر از زبان عادی و طبیعی است . و در مقابل آن خطاب [الهی] در حالت موسی - که از آن به ندا تعبیر شده است - نوعی از ارتباط گفتاری خواهد بود ؛ گفتاری زبانی که موسی قادر است آن را دریابد . مکالمه خداوند با موسی در میعاد مؤید این مطلب است :

«و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت عرض کرد :  
«پروردگارا ، خود را به من بنمای تا بر تو بنگرم .» فرمود : «هرگز مرا





نخواهی دید، لیکن به کوه بنگر؛ پس اگر بر جای خود قرار گرفت به زودی  
 مرا خواهی دید. ۴۰ پس پروردگارش به کوه جلوه نمود آن را ریزریز ساخت  
 و موسی بیهوش بر زمین افتاد. ۴۱

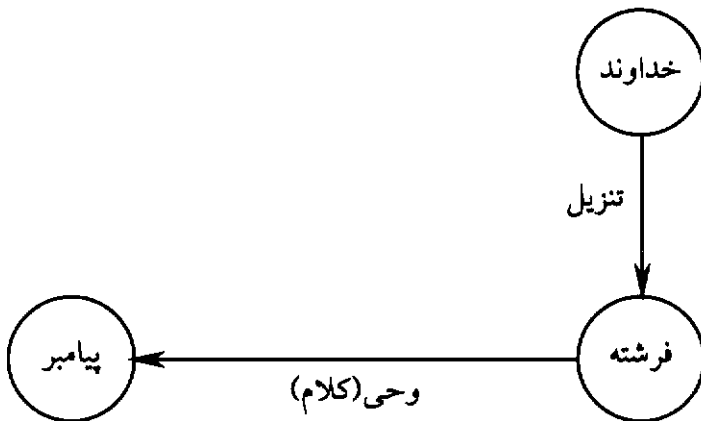
کاربرد فعل «قال [=گفت]» در اینجا از یک سو بر تمایز میان دو حالت یاد شده از وحی، صحه  
 می‌گذارد و از سوی دیگر، ماهیت زبان به کار رفته را در حالت دوم وحی، آشکار می‌سازد. اشاره  
 بدین نکته ضروری است که سیاق آیه‌هایی که در آنها فعل «أوحی» [=وحی کرد] یا «یُوحی» بکار رفته  
 است بر ارتباط غیر زبانی دلالت می‌کند و این حاکی از آن است که مضمون وحی در این آیه‌ها  
 -چنانکه در حالت سخن گفتن با موسی از پس حجاب می‌توان می‌دید- در بر دارنده ارتباطی دو  
 جانبه‌ای میان گیرنده و فرستنده نیست؛ بلکه تنها متضمن فرمان انجام کاری است:

«و به مادر موسی وحی کردیم که: او را شیر ده.» ۴۱

«و پروردگارش تو به زنبور عسل وحی [=الهام‌گریزی] کرد که از پاره‌ای

کوهها، خانه‌هایی برای خود درست کن.» ۴۲

پذیرش گیرنده وحی تنها بدین معناست که فرمان [الهی] را به جای آورد و آن را تحقق بخشد.  
 این امر نشانه تمایزی اساسی میان حالت ارتباط غیر زبانی [=الهام]، و مرتبه ارتباط زبانی است.  
 سومین صورت از صور مختلف وحی، دریافت وحی از فرشته به گونه‌ای غیر مستقیم است  
 که به اذن خدا هر چه را خواهد به گیرنده [نخست]، وحی می‌کند و این همان صورتی است که  
 قرآن بر طبق آن القا یا تنزیل شد؛ از این رو می‌توان این نوع از ارتباط را بدین گونه ترسیم کرد:



کیفیت دریافت قرآن (وحی) آن گونه که خود قرآن در آیه پیشین بیان می کند از نوع ارتباط غیر مستقیم است که توسط فرشته وحی - که آیه بر او نام «روح»<sup>۴۳</sup> می نهد - صورت می پذیرد. با این همه، چنین برداشتی، زمینه اندیشه ورزی را در دو مسأله باز می گذارد: نخست، کیفیت ارتباط میان خدا و فرشته - از جهت رمز به کار رفته در این ارتباط - دوم، چگونگی ارتباط میان فرشته و پیامبر. چرا که می دانیم رمز ارتباطی میان آن دو، زبان عربی بود. چنین پرسشهای خطیری اساس فصلی از پژوهشهای مربوط به علوم قرآن؛ «کیفیت نزول و معنای آن» را تشکیل می دهند.

ب: ارتباط عمودی میان خدا و جبرئیل چه صورتی داشت و رمز به کار رفته در این ارتباط چه بود؟ عالمان [علوم قرآنی] بر آنند که:

«خداوند کلام خویش را به جبرئیل تفهیم کرد و او در آسمان در جایی بلند بود و خواندن کلام خود را به او آموخت سپس جبرئیل هنگامی که در حال هبوط به مکانی بود، همان را به زمین فرود آورد.»<sup>۴۴</sup>

این سخن که «خداوند قرائت قرآن را به جبرئیل آموخت» زمینه هر گونه گمان فرضی را به دست می دهد، با این همه این معضل نزد عالمان علوم قرآنی به گونه ای دیگر مطرح شد؛ آنگاه که پرسیدند: جبرئیل چه چیزی را از قرآن نازل کرد؛ آیا لفظ و معنی، و به بیان دیگر صورت و معنای آن، بود، یا تنها مضمون و معنی و محتوا، فرو فرستاده شد، سپس رسول خدا آن را به زبان عربی درآورد؛ و به عبارت دیگر، آیا ارتباط میان جبرئیل و محمد (ص)، از نوع وحی الهامی بود یا وحی گفتاری؟ عالمان علوم قرآنی در پاسخ چنین پرسشی به دو دسته تقسیم شده اند: گروه نخست بر این باورند که:

«فرو فرستاده شده، لفظ و معناست. جبرئیل قرآن را از لوح محفوظ فرا گرفت و همان را فرود آورد. برخی نیز معتقدند که هر حرفی از حروف قرآن در لوح محفوظ همسنگ کوه قاف است. هر حرفی در درون خود معانی بی شماری را نهفته دارد که جز خداوند عزوجل بر آنها احاطه ندارد و این در معنای سخن غزالی است که گفت: این حروف حجاب معانی قرآن هستند.»<sup>۴۵</sup>

آنچه در باب این نظریه اهمیت دارد تأمل در مدلول آن و نیز پیامدهایی است که تفکر دینی در سیر تکاملی خود بدان منتهی شده است. سخن غزالی در این باره بسی مهم است که به هنگام طرح



نظرگاه وی در باب مفهوم متن و تغییر و کارکرد آن - باب سوم از کتاب حاضر<sup>۴۶</sup> - مراد او از این سخن روشن تر می شود. باید توجه کرد که نظریه مذکور، برای نص قرآنی، وجودی مکتوب را مفروض می دارد که از پیش در لوح محفوظ تدوین شده است. این نگره، رابطه دیالکتیکی متن واقعیت فرهنگی را نادیده می گیرد؛ رابطه ای که پژوهشهای علوم قرآنی تاکید فراوانی بر آن دارند، چنانکه در فصول بعدی کتاب حاضر مشاهده خواهیم کرد.

در این وجود کتبی، قرآن مسلماً با حروف عربی در لوح محفوظ نگاشته شده و هر حرف آن همسنگ «کوه قاف» است. یعنی همان کوه اسطوره ای ای که در باور کهن، بویژه نزد شیعیان و صوفیان، تمام نواحی زمین را در بر گرفته است. اعتقاد به وجودی ازلی و مکتوب برای نص قرآنی دو پیامد اساسی دارد: نخست آن که در قداست قرآن راه افراط در پیش گرفته شده است و نص قرآنی از گونه متنی معنادار و قابل فهم به متنی ترسیمی [=تصویری] تغییر یافت. بارشد و گسترش هنرها و فنون بویژه هنر خوشنویسی و تذهیب، وجود کتبی قرآن همواره به عنوان منشا الهام هنرمند عربی قرار می گیرد، طبق دیدگاه مفهوم عربی محاکات [=تقلید] می توان گفت که هنرمند عربی همواره تلاش می کرد تا از خط قدیم و ازلی قرآن در لوح محفوظ تقلید کند.<sup>۴۷</sup> تمایز اشاعره میان کلام نفسی قدیم قرآن و تقلید آوایی از آن این مطلب را تایید می کند، از این حیث که کلام نفسی، صفتی قائم به ذات الهی و ملازم با آن است، در حالی که تلاوت قاری، تقلیدی زمانمند [=حادث] از این صفت ازلی است. آنچه گفتیم به سطح آوایی مربوط می شود؛ [اما نسبت به سطح نوشتاری]، چرا هنرمند خوشنویس عرب تقلیدگر خط ازلی قرآن مکتوب در لوح محفوظ نباشد؟! بنابراین افزودن فن «رسم الخط» به علوم قرآن، فرض مذکور را مورد تایید قرار می دهد و این، افزون بر جایگاه ویژه ای است که حروف در دو سطح آوایی و نوشتاری نزد شیعیان و صوفیان دارد. این بحث را در جای دیگر نیز آورده ایم.<sup>۴۸</sup>

دومین پیامد تصور وجودی مکتوب و ازلی برای قرآن - که هر حرفی از آن همسنگ کوه قاف است - باور به ژرفنمایی دلالت و تعدد سطوح معنایی آن است؛ چرا که «معنی» و «دلالت» از یک سو می باید با کلام نفسی قدیم متحد با علم الهی، همخوان باشند و از سوی دیگر ناگزیرند با حجم بی پایانی از حروف ازلی قرآن سازگار باشند. اما ربط چندگونگی سطوح دلالت به منشا الهی و وجود ازلی قرآن سرانجام به فروسته شدن متن انجامید. که این امر نتیجه رسوخ ناپذیری به سطوح معنایی آن است؛ از این رو، جای شگفتی نیست که در نهایت، مفهومی از متن [=نص] متداول و



چیره شد که قادر بود میان دلالت زبانی متن و ذات متکلم، وحدت ایجاد کند [و آن دورا به مرتبط سازد.] در این باره، زرکشی سخنی را به امام شافعی نسبت می دهد:

«هر چه امت بگوید شرح سنت است و تمام سنت، شرح قرآن است و تمام قرآن، شرح اسمای حسنی و صفات علیای خداوند است. دیگری بر او می افزاید. و تمام اسمای حسنی، شرح اسم اعظم خداوند است.» ۴۹

این گفته را به سهل بن عبدالله تستری نیز نسبت می دهند:

«اگر به بنده ای در برابر هر حرفی از قرآن، هزار فهم و ادراک عطا کنند باز نخواهد توانست به ژرفای آنچه خداوند در آیه ای گنجانده است، برسد؛ زیرا قرآن کلام خداوند است و کلامش صفت اوست و همان گونه که خداوند نامتناهی است، فهم کلامش نیز پایان ناپذیر است جز آن که هر کس به اندازه گشایشی که برای او فراهم می شود کلام او را فهم می کند.» ۵۰

ابوبکر بن العربی<sup>۵۱</sup> چنین رأیی را برگزیده است. و بر این باور است که اگر روابط و ساختهای [درونی] قرآن را در نظر آوریم و معتبر بدانیم، دامنه علوم قرآنی نامتناهی خواهد شد. به اعتبار واژه های قرآن شمار علوم مذکور به:

«هفتاد و هفت هزار و چهارصد و پنجاه علم خواهد رسید؛ یعنی به تعداد واژه های قرآن که در عدد چهار ضرب شده باشد. برخی از پیشینیان در این باره بدین دلیل تمسک جسته اند که هر واژه قرآن ظاهر و باطنی، و نهایت و سرآغازی دارد و این حکمی کلی است بدون آن که ساختها و روابط میان آنها را لحاظ کنیم و معتبر بدانیم، و این چیزی است که جز خدای عزوجل، در شمار کس نباید و کس از آن آگاه نگردد.» ۵۲

چیرگی چنین مفهومی از دلالت نص قرآنی بر فرهنگ [عربی-اسلامی] سرانجام موجب شد تا نقش آن به مثابه «پیام» از قلمرو دلالت زبانی به نقش آن به مثابه «شمایل»<sup>[۶]</sup>، به قلمرو دلالت نشانه ای [غیر زبانی]، انتقال یابد. بی جهت نیست که در دوره هایی از تاریخ فکری و فرهنگی خویش، احادیث نبوی را-به این اعتبار که گفتاری بشری است و زبان و بیان آن فهم پذیر است- بر قرآن به اعتبار آن که زبان آن ازلی است و بیانگر ذات متکلم سبحانه و تعالی است، مقدم داشته اند که می توان تا حد زیادی آن را معلول همین تغییر کارکرد [از زبانی به تصویری] دانست. این مساله



را دیگر بار از جنبه دیگری در بحث از «اعجاز»<sup>۵۳</sup> و نیز در بحث «تغییر مفهوم متن»<sup>۵۴</sup> - آخرین باب از کتاب حاضر - بتفصیل بررسی خواهیم کرد.

ج: اگر رای پیشین، رمز به کار رفته در عمل ارتباط روحی را، زبان عربی می داند، چه در سطح ارتباط عمودی (خداوند-جبرئیل) و چه در سطح افقی آن (جبرئیل-محمد)، رای دوم میان این دو سطح ارتباط، تمایز می افکند و وحی از سطح «الهام» به سطح ارتباط زبانی تغییر می یابد. به بیان دیگر، تعبیر زبانی وحی، گاه وظیفه جبرئیل دانسته می شود و گاه وظیفه پیامبر:

«جبرئیل تنها معانی را بر پیامبر(ص) نازل کرد و پیامبر(ص) آن معانی را آموخت و آنها را با زبان عرب بیان کرد. اصحاب این رای در دفاع از نظر خویش به آیه ذیل تمسک جسته اند: «تَزَكَّىٰ بِرُوحِ الْأَمِينِ عَلٰی قَلْبِكَ» (روح الامین آن را بر دلت نازل کرد).<sup>۵۵</sup>

اگر مدافعان این رای، مدلول لفظی «نزول بر قلب» را اختیار کنند و نزول را در خصوص انزال معانی - برکنار از صورت زبانی - معتبر شمارند لاجرم وحی به معنای «الهام» [=وحی الهامی] خواهد بود که در آن رمزی غیر آوایی به کار می رود. اما برخی از عالمان [علوم قرآنی] برآنند که این جبرئیل بود که محتوای وحی را به زبان عربی بیان کرد:

«معنا به تنهایی بر جبرئیل القا شد و او آنها را به زبان عربی بیان کرد و آسمانیان آن را به زبان عربی می خوانند و جبرئیل آن را این چنین نازل کرد».<sup>۵۶</sup>

این رای بهره مندی فرشتگان از نظام زبانی را مفروض می گیرد و نیز مفروض می دارد که نظام زبانی آنها، زبان عربی است. قرآن از این نظرگاه، در سطح عمودی (خداوند-جبرئیل)، متنی غیر زبانی بود، اما در سطح افقی (جبرئیل-محمد) به متنی زبانی تبدیل می شود. بی گمان چنین تصویری با نظرگاهی که قرآن از خود دارد، ناسازگار است؛ خواه تغییر از جانب جبرئیل باشد و خواه از جانب محمد. زیرا متن، خود را «قول» و «قرآن» - که مشتق از قرائت است - می نامد، نیز خود را پیامی زبانی می شمارد که باید از هر گونه تصرف در منطوق آن یا تحریف آن خودداری کرد.

«و چیزی نمانده بود که تو را از آنچه به سوی تو وحی کرده ایم گمراه کنند تا غیر از آن را بر ما نبندی و در آن صورت تو را به دوستی خود بگیرند».<sup>۵۷</sup>



«و اگر بخواهیم قطعاً آنچه را که به تو وحی کرده ایم می‌بریم، آنگاه برای

[حفظ] آن، در برابر ما برای خود مدافعی نمی‌یابی». ۵۸

«و آنچه را که از کتاب پروردگارت به تو وحی شده است بخوان کلمات او

را تغییر دهنده‌ای نیست و جز او هرگز پناهی نخواهی یافت». ۵۹

و روشن تر از تمام آیات مذکور برای اثبات مطلوب، آیه‌ای است که پیامبر را - به هنگام

دریافت وحی - از حرکت [سریع] زبان برای خواندن قرآن باز می‌دارد:

«زبان‌ت را به خاطر عجله برای خواندن آن [=قرآن] حرکت مده. چرا که

جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست پس هرگاه آن را خواندیم از

خواندن آن پیروی کن». ۶۰

د: هنگامی که عالمان [علوم قرآنی] به بحث درباره «صورت‌های مختلف وحی» می‌پردازند،

معضل سرشت رمز زبانی در حالت [دریافت] وحی، نمود بیشتری پیدا می‌کند. [مقصود از

صورت‌های مختلف وحی] شیوه‌هایی است که به وسیله آنها، ارتباط میان طرفین ارتباط که مرتبه

وجودی همسانی ندارند، ممکن می‌شود. جبرئیل فرشته‌ای است که افق وجودی اش با افق

وجودی محمد(ص) که در مرتبه بشری است، آشکارا تفاوت دارد. در اینجا لازم است بدین نکته

اشاره کنیم که این معضل در عقل عربی پیش از اسلام اساساً مطرح نبود، اما زمانی که عقل عربی با

فرهنگ‌های «دیگر» تماس برقرار کرد و به مرحله تکامل رسید، این معضل فراروی او قرار گرفت.

این امر، چگونگی رابطه دیالکتیکی میان متن و فرهنگ را آشکار می‌سازد. اگر متن در مفهوم

گوهری و اساسی آن بر داده‌ها و واقعیت‌های فرهنگ تکیه دارد پس فرهنگ می‌کوشد که این ریشه

فرهنگی متن را دریابد. از این رو، پرسش بدین گونه مطرح شد که: با وجود اختلاف در ماهیت

(فرشته - پیامبر) که معلول تفاوت مراتب وجودی آنهاست چگونه ارتباط میان آن دو میسر شد؟ و

پاسخ این پرسش چنین داده شد که برای امکان ارتباط میان طرفین لازم بود نوعی تبدل و تغییر در

یکی از آن دو رخ دهد:

«نخستین حالت تغییر بدین گونه است که رسول خدا(ص) از صورت بشری

خویش مجرد یافت و صورت ملائکه را پذیرفت؛ در آن هنگام توانست

وحی را از جبرئیل دریافت کند. دومین حالت تغییر و دگرش آن است که

فرشته از صورت ملکی خویش منسلخ گشت به صورت آدمی درآمد. در



این حالت بود که پیامبر توانست پذیرای وحی باشد. و از این میان، حالت نخست دشوارتر از دیگری می‌نماید.<sup>۶۱</sup>

چنین تغییر و تحوّل از مرتبه وجودی به مرتبه ای دیگر - بنابر نگرش وجودی ای که پیش از این در فراز دوم از فصل حاضر آن را بررسی کردیم - در چارچوب فرهنگ عربی امری قابل فهم بود. اگر عالمان علوم قرآنی میان این دو حالت از تحول تمایز نهاده‌اند و تنها به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که تحول «محمد» از مرتبه بشری به مرتبه فرشتگی بسی دشوارتر از دیگری است، در عوض ابن خلدون میان این دو حالت تفاوت نهاده است و هر حالتی از این دو را به ماهیت رمز به کار رفته در آن، پیوند داده است. حالت وحی - چنانکه گذشت - حالتی است که استعداد خاصی را می‌طلبد. در پیامبران به دلیل گزینش الهی آنان، استعدادی فطری برای [دریافت وحی] وجود دارد که از طریق آن، پیامبر می‌تواند از طبیعت خویش تجرد یابد و به جهان برین [=ملا اعلی] ارتقا یابد و هر آنچه را که فرشته وحی به سوی او می‌فرستد پذیرا باشد:

«و چون بدان افاق متوجه می‌شوند و از بشریت خود تجرد می‌یابند و در آن ملا اعلی آنچه را باید، فرا می‌گیرند به منظور فلسفه تبلیغ بندگان به ادراکات بشری و قوای انسانی باز می‌گردند چنانکه یکبار یکی از آنان بانگی رعدآسا می‌شنود<sup>۶۲</sup> و این بانگ همچون رمزی است که از آن مفهوم آنچه را بر او القا شده استنباط می‌کند و چون آن بانگ پایان پذیرفت مطلب را درک می‌کند و آن را می‌فهمد و بار دیگر فرشته‌ای که به وی القا می‌کند به صورت مردی مجسم می‌شود و با او سخن می‌گوید و وی آنچه را فرشته القا می‌کند در می‌یابد و حفظ می‌کند و فراگرفتن از فرشته و بازگشت به مشاعر بشری و فهمیدن القائاتی که بر وی نازل می‌شود، همه اینها گویی در یک لحظه است؛ لحظه‌ای که از یک چشم برهم زدن هم کمتر است، زیرا این حالات در زمانی دست نمی‌دهد بلکه همه آنها با هم تجلی می‌کند و به نظر می‌آید که در سریعترین اوقات روی داده است و به همین سبب چنین حالاتی را وحی نامیده‌اند. زیرا وحی در لغت به معنی سرعت کردن است.

و باید دانست که برحسب نظر محققان، حالت نخستین یعنی شنیدن بانگ رعدآسا، رتبه پیامبران نامرسل، و حالت دوم یعنی تجسم یافتن فرشته به



صورت مردی که طرف مکالمه است، مقام و منزلت پیامبران مرسل است؛ و به همین سبب از حالت نخستین کامل تر است و این معنی حدیثی است که پیامبر (ص) در آن وحی را تفسیر فرموده؛ هنگامی که حارث بن هشام از وی پرسیده است، چگونه وحی بر تو نازل می شود، او فرموده است: گاهی آوازی چون انعکاس صوت زنگ به گوشم می رسد و این شدیدترین حالتی است که بر من عارض می گردد. آنگاه آن حالت قطع می شود و آنچه را گفته است حفظ کرده ام و گاهی فرشته به صورت مردی در نظرم مجسم می یابد و با من سخن می گوید و من آنچه را می گوید می فهمم. و حالت نخستین از این رو شدیدتر است که آن حالت در این اتصال مبدأ خروج از قوه به فعل می باشد و از این رو قدری دشوار است و به همین سبب چون در آن حالت بر مشاعر بشری توقف می کند، ادراک وحی به حس شنوایی اختصاص می یابد و کار حواس دیگر دشوار می شود ولی هنگامی که وحی تکرار گردد و تلقی، فزونی یابد این اتصال آسان می شود و چون به مشاعر بشری باز می گردد و از همه حواس مزبور بویژه از واضح ترین آنها که ادراک بینایی است برخوردار است. و در تعبیر کردن از «وعی»، یعنی دریافتن و به یاد سپردن، در حالت نخستین وحی به صیغه ماضی «وَعِيتُ»، و در حالت دوم به صیغه مضارع «أعِی»، لطیفه ای از بلاغت گنجانیده شده است. یعنی سخن به منزله تمثیل برای دو حالت وحی آمده است چنانکه از حالت نخستین به بانگ رعد آسا، که در تداول عموم، سخن به شمار نمی رود، تعبیر کرده و خبر داده است که فهم و «وعی» در فاصله اندکی که آن بانگ سپری می شود حاصل می گردد و از این رو هنگام تصویر سپری شدن بانگ و انقطاع آواز آن حالت مناسب آن است که «وعی» یا فهم به صیغه ماضی تعبیر شود تا مطابق سپری شدن و انقطاع باشد و حالت دوم را به فرشته ای که به صورت مردی با وی هم سخن می شود و از سخن وی فهم حاصل می آید مثال زده است و مناسب عبارت در اینجا مضارع است که مقتضی تجدد و حدوث می باشد. ۶۳.





این تمایز میان دو حالت وحی - و دو گونه تحولی که عالمان علوم قرآنی آن را بیان کرده‌اند - در واقع می‌تواند به منزله تمایزگذاری میان دو گونه متن دینی باشد: قرآن و سنت. بررسی این خلدون متضمن این فرض است که در حالت تحول از صورتی بشری و ارتقا به مرتبه فرشتگی - یعنی صورتی که تغییر و دگرش از جانب محمد(ص) است - ارتباط به صورت گفتاری نیست؛ زیرا وحی در این حالت به صورت صدایی شنیده می‌شود که در روایت نبوی از آن به «الدَّوِّي» [=بانگ رعدآسا] تعبیر شده است؛ این بانگ همچون رمزی است که پیامبر از طریق آن، مفهوم آنچه را بروی القاشده است استنباط می‌کند و سپس برای ابلاغ وحی آن را به زبان عربی بیان می‌کند. ادراک وحی در این حالت مبتنی بر حس «شنوایی» - و نه «بینایی» - است. در نتیجه ارتباط در این حالت نزدیک به حالت «الهام» است، گو این که الهامی است که فشار



شدیدی را به همراه دارد:

«و باید دانست که به طور کلی در هر نوع حالت وحی صعوبت و شدت وجود داشته است چنانکه قرآن هم بدان اشاره کرده و خدای تعالی گفته است: «ما بر تو گفتاری گران القا خواهیم کرد». ۶۴ عایشه گفته است که حضرتش از فشار و سنگینی وحی رنج می‌برد و هم گفته است: در روز بشدت سردی، بروی وحی نازل گردید و پیامبر وقتی از آن حالت منقطع شد از پیشانی اش عرق روان بود. و به همین سبب در این حالت، غیبت از

حواس و خُرخر خواب گونه ای که معروف است بر روی عارض می شد و علت آن، چنانکه بیان کردیم، این است که وحی عبارت است از: مفارقت عالم بشریت و ارتقا به مدارك و مشاعر فرشتگی و فرا گرفتن سخن عالم روح. و از این رو در نتیجه جدایی ذات از خود و انسلاخ آن از افق بشریت و نزدیک شدن به آن افق دیگر برای وی شدتی روی ی دهد و این همان معنی فشاری است که پیامبر از آن در مبدأ وحی بدین گفته خویش تعبیر کرده است: «پس مرا بفشرد چنانکه رنج به من رسید آنگاه مرا برانگیخت و سپس گفت بخوان گفتم من خواندن ندانم» و همچنین بار دوم و سوم چنانکه در حدیث آمده است. ۶۵

حالت دوم، حالتی است که فرشته [از صورت ملکي خویش منسلخ گشته] به صورت آدمی در می آید. در این حالت، ارتباط از طریق گفتار عادی یا نظام بشری ای که خاص گیرنده است، حاصل می شود، از این رو - برحسب تعبیر ابن خلدون - ادراك وحی (وعی)، «مقارن» کلام (القا) است، حال آن که در حالت نخست ادراك وحی اندکی پس از سپری شدن بانگ، حاصل می گردد. ابن خلدون تمایز گذاشتن میان این دو حالت وحی نیز به قرآن استناد می کند، به همین سبب وی توانست از رهگذر بررسی صیغه ماضی در حالتی که تغییر از جانب پیامبر باشد، ماهیت ارتباط در این حالت را آشکار سازد که به مثابه ارتباطی غیر زبانی است. در حالی که اگر تغییر و دگرش از جانب جبرئیل باشد ارتباطی زبانی خواهد بود. و (وعی) به کار رفته در آن می باید به صیغه مضارع باشد. چه بسا ابن خلدون هم‌رای ما نخواهد بود اگر بگویم که حالت نخست - حالت مجرد یافتن از صورت بشری - به حالت وحی سنت [= وحی مروی] اختصاص دارد، در صورتی که حالت دوم - حالت تجسم فرشته به صورتی بشری - ویژه وحی قرآن است. چراکه او این دو حالت را به منزله دو مرحله تکاملی در عمل ارتباطی می شمارد. از این رو، او صعوبت «شدت» و خُرخر خواب گونه را ملازم با عمل ارتباط در آغاز وحی می داند. و پس از انس و عادت به تلقی وحی، عملی ارتباطی در وحی از حالت شنیداری محض - یا تکیه بر اندام شنوایی - رفته رفته تغییر یافته، به صورت مکالمه - و با تکیه بر حس بینایی - در می آید. ابن خلدون با توجه به این رای میان آیه های مکی و مدنی قرآن خط فاصلی می کشد:

«و گاهی اعتیاد به تلقی وحی بتدریج و رفته رفته نسبت به دفعه پیشتر اندکی



امر را آسان می‌کند و به همین سبب نجوم ۶۶ و سُور و آیات قرآن که در مکه نازل می‌شد کوتاه‌تر از آنهایی بود که در مدینه فرود می‌آمد. و باید در نظر گرفت که در باره نزول سوره براءت (توبه) در غزوه تبوک روایت شده است که تمام سوره یا قسمت عمده آن در حالی بر پیامبر نازل شد که وی سوار بر شتر راه می‌پیمود و حال آن که هنگامی که در مکه اقامت داشته است برخی از قسمتهای سوره‌های کوتاه «مفصل قرآن» ۶۷ یک وقت بر او نازل می‌شده و بقیه آنها در وقت دیگر. ولی آخرین قسمتی که در مدینه نازل شده است آیه «الدین» ۶۸ است که در درازی با آیات دیگر بسیار متفاوت است، بخصوص با آیاتی که همچون (الرحمن) و (الذاریات) و (المدثر) و (الضحی) و (الفلق) و امثال آنها، در مکه نازل می‌شد. و از همین قسمت می‌توان یکی از وجوه تمایز میان سور و آیات مدنی و مکی را کوتاهی و درازی آنها تلقی کرد. ۶۹

ما در فصلهای بعدی این رای ابن خلدون را بررسی خواهیم کرد اما اشاره بدین نکته ضروری است که ابن خلدون این دو حالت وحی را یکسان می‌شمارد و آنها را تنها به مشابه دو مرحله زمانی قلمداد می‌کند از این رو تمایز اساسی میان آنها را که وی به لحاظ سرشت رمز به کار رفته، قائل شده بود، به یک سو می‌نهد؛ تمایزی که در حالت انسلاخ و تجردیافتگی پیامبر «رمز»، و در حالت تحوّل فرشته به آدمی «کلام» می‌نامید. ابن خلدون از جنبه‌ای دیگر میان این دو حالت تفاوت می‌گذارد: این تمایز بر این پایه استوار است که حالت تجرد و انسلاخ [از مرتبه بشری و ارتقا به مرتبه] فرشتگی همان حالت نبوت - حالت پیامبران غیر مُرسَل - است و حالت دوم همان حالت پیامبران مُرسَل است. این بر پایه آیا می‌توان مرحله آغازین وحی را خاص مرحله نبوت و تهی از رسالت فرض کرد؟ در واقع، آراء برخی از عالمان علوم قرآنی مؤید این فرض است. آنان بر این باورند که رسالت [رسول] با امر به انذار - در سوره مدثر - آغاز شد، [در صورتی که] آیه‌هایی که پیشتر از آن نازل شده بود، تنها بر نبوت دلالت می‌کند:

«نبوت با «اقراء باسم ربك» آغاز شد و رسالت با «یا ایها المدثر» ۷۰

«این سخن خداوند «اقراء باسم ربك» بر نبوت محمد (ص) دلالت می‌کند. زیرا نبوت به معنای وحی به شخص و بر زبان فرشته‌ای است و به تکلیفی



خاص [امر می کند] و این گفته خداوند «یا ایها المدثر، ثم فاطر» بر رسالت محمد(ص) دلالت می کند؛ زیرا رسالت عبارت است از وحی ای که توسط فرشته ای بر شخص نازل شده و [امر] به تکلیفی عام می کند»<sup>۷۱</sup>

هنگامی که از «تجرد از صورت بشری» و تحول به مرتبه فرشتگی در حالت نخست وحی سخن می گوئیم مراد، مدلول لفظی آن - یعنی مفارقت جسمانی - نیست. زیرا تغییر و تحولی که معروف است بر پیامبر عارض می شد، ظاهری و زودگذر بود و از نوع تجرد و مفارقتی نیست که مدلول لفظی واژه «انسلاخ» یا «انخلاع» بر آن دلالت می کند، و چه بسا همین عامل راهگشای فیلسوفان و صوفیان شد تا از طریق نظریه «خیال» مفهوم نبوت را تبیین کنند.

تبیین مفهوم نبوت از رهگذر «خیال» بدین معناست که انتقال از جهان بشریت [و پیوستن] به جهان فرشتگی نوعی از انتقال است که از طریق کارایی قوه خیال آدمی که نزد پیامبران - به موجب گزینش الهی و جلیت ایشان - بسی کارآمدتر از سایر افراد بشری است، انجام می یابد.

اگر [قوه] خیال نزد عموم آدمیان در اقتباس صور و معلومات از جهان خارج و انتقال آنها به عالم باطن، تنها به هنگام خواب و تعطیل حواس، فعال می شود، در مقابل، «پیامبران» و «شاعران» و «عارفان» به گونه ای خاص [به علت داشتن استعداد تجرد و انسلاخ] می توانند به یکسان در خواب و بیداری از کارایی قوه خیال بهره گیرند. البته جمع میان این سه بدین معنا نیست که - هر معنایی که در نظر باشد - آنان در یک سطح و به گونه ای یکسان از قوه خیال خویش بهره می برند، بل از این میان بی گمان پیامبر در مرتبه نخست قرار دارد، پس از آن صوفی عارف در مرتبه فروتری قرار دارد، و سرانجام در مرتبه سوم، شاعران قرار دارند.

عالمان بر اساس تصور کلی وجود، نفس [ناطقه] انسانی را جزئی از عالم روحانی بر می شمردند. بر این اساس، عموم افراد بشر قادرند تا [در لحظه خاصی] از طریق تجربه «رؤیا»، لمحّه ای از آن عالم را درک کنند. با این همه عموم آدمیان به سبب آن که تحت سیطره «عالم حسّی» هستند، قادر نیستند با عالم روحانی - که جهان بارور و پربراری است - تماس برقرار سازند. «رؤیایها» نزد عموم آدمیان به منزله تجلی گاه کارایی قوه خیال است، اما آنچه شخص در خواب می بیند گاه معنای واضح و آشکاری دارد و گاه مبهم است. با این همه، «رؤیایها» در تمامی احوال بر پاره ای از «حقایق» عالم روحانی - که نفس [ناطقه] انسانی به آن مرتبه تعلق دارد - دلالت می کنند.





«رؤیا چیست؟ حقیقت رؤیا این است که برای نفس ناطقه در ذات روحانیت آن در لحظه خاصی از زمان، درباره اشکال و قایع و پیش آمدها مطالعه<sup>۷۲</sup> دست می دهد. چه، این نفس هنگامی که در مرتبه روحانی است اشکال و صور حوادث بالفعل (نه بالقوه) در آن وجود دارد، و این امر خاصیت کلیه ذوات روحانیت و مرتبه روحانی نفس ناطقه در هنگامی است که از مواد جسمانی و حواس و ادراکات ظاهری و بدنی مجرد شود و این مرتبه گاهی در لحظه معینی بعلت خواب برای آن حاصل می شود (چنانکه یاد می کنم) و در آن لحظه، علم آنچه را بدان مشتاق است اقتباس می کند و نفس ناطقه آن معرفت را به ادراکات خود می سپرد و اگر اقتباس آن معلومات به علت عدم خلوص آن ضعیف و مبهم باشد محتاج به تعبیر یا خواب گزاری می شوند.

ولی گاهی اقتباس آن معلومات قوی است بدان سان که از همانند کردن بی نیاز می شوند و آنگاه به علت خلوص آنها از نمونه و تشبیه نیازی به خواب گزاری نیست و سبب روی دادن چنین لحظه خاصی برای نفس این است که نفس، بالقوه دارای ذاتی روحانی است که به سبب بدن و ادراکات آن کمال می پذیرد، بدان سان که ذات آن تعقل محض می شود و وجودش به طور بالفعل نیز تکمیل می گردد و در این حالت ذاتی روحانی است که بدون هرگونه ابزار بدنی ای ادراک می کند، ولی نوع آن در جهان روحانیت از نوع فرشتگان که در افق برین جای دارند فروتر است؛ گروهی که کمال ذوات آنها وابسته به هیچ یک از ادراکات بدنی و غیر بدنی نیست. لیکن چنین استعدادی برای نفس ناطقه تا هنگامی میسر است که وابسته به تن باشد و بر دو گونه می باشد: نوعی خاص مانند استعداد اولیا، و نوع دیگر عام است که به عموم افراد بشر تعلق دارد.<sup>۷۳</sup>

و اگر نفس [ناطقه] انسانی به اندازه روحانیت و خلوص خویش می تواند از ملا اعلی بهره گیرد، پس بی گمان پیامبران قادرند به بالاترین مراتب خلوص و روحانیت برسند. اما با این حال این تغییر و تحول به گونه ای نیست که آنان را در شمار فرشتگان درآورد که ذاتشان ادراک صرف و

تعقل محض است. بر این پایه، آیا می توان مدعی شد که نخستین مرحله وحی - که همان شدت و غیبت از حواس و خُرخر خواب گونه، که در آن، تحول از جانب پیامبر است - شباهت زیادی به حالت «رؤیا» دارد؛ زیرا بر پایه این تصور، نفس [ناطقه] پیامبر، پیام رمزگونه خاصی [=بانگ رعدآسا] را از فرشته وحی دریافت می کرد و چون [به مشاعر بشری خویش] باز می گشت آن را به صورت پیامی زبانی بیان می کرد؟ همچنین آیا می توانیم بگوئیم که عادت و انس پیامبر به تلقی وحی - در اثر تکرار وقوع عمل ارتباطی - موجب شد که وحی در حالت بیداری در قالب گفتاری عادی نیز امکان پذیر شود؟

همه شواهد دست به دست هم داده اند تا به این پرسش، پاسخ مثبت دهند. مراد از این شواهد، دلایل و حقایقی است که فرهنگ [عربی] آنها را پیشتر در مقدمه آوردیم، از جمله آنها روایتی است که عایشه، همسر پیامبر، آن را نقل می کند:

«وحی در آغاز در هیات رؤیای صادق بر رسول خدا عرضه می شد، هیچ خوابی نمی دید مگر آن که در حس، ظاهر می شد چون روشنایی صبح. سپس خلوت و عزلت را بر دل او شیرین گردانیدند، پس شبهای بسیاری<sup>۷۴</sup> را در غار حرا به خلوت و طاعت خدا سپری می کرد و برای این خلوت گزینها توشه ای به همراه خود می برد؛ سپس به سوی خدیجه [و خانه] باز می گشت تا توشه دیگری برگیرد».<sup>۷۵</sup>

قرآن نیز به رؤیای پیامبران که در بر دارنده وحی است اشاره می کند؛ چنانکه در داستان ابراهیم و نیز در قصه یوسف بیان شده است. در داستان ابراهیم - هنگامی که در خواب دید سر فرزند خویش را از تن جدا می سازد - تحقق رؤیا مبتنی بر تشابه نمادین میان «قوچ» و «فرزند» است؛ و نیز مبتنی بر این باور که رؤیای تعبیر عینی واقعیهایی در آستانه تحقق اند. آنگاه تاویل به وقوع پیوست «و در حقیقت [ابراهیم] آنچه ذبح کرد تنها قوچی بود که در صورت فرزند خویش ظاهر شده بود. پس رؤیا، صورت قوچ مرئی در خواب را باطل کرد».<sup>۷۶</sup> تحقق رؤیا در قصه یوسف نیز با تکیه بر تاویل رمزی صور مدّرکه امکان پذیر است. بدین صورت که خورشید و ماه، صورت [مثالی] پدر و مادر یوسف، و یازده ستاره، صورت [مثالی] برادران اویند که جملگی پیش او به سجده در افتادند. در آن هنگام بود که یوسف تاویل رؤیای خویش را دانست. اما یعقوب همان دم که رؤیای یوسف را شنید از معنای [نهانی] آن آگاه شد. به همین سبب از یوسف خواست



که خوابش را برای برادرانش باز نگوید تا در حق او مکاری نیندیشند. از تمامی مطالب گذشته می توان نتیجه گرفت که «رؤیا» یکی از راههای [ادراك] وحی به شمار می آید؛ گونه ای که زبان آن، صور نمادین است و بر معانی رمزگونه ای دلالت می کند که تنها به یاری تعبیر و تاویل دانستنی است. استعداد پذیرش این قسم از وحی و نیز توانایی بر تاویل و گذر از صور رمزی و رسیدن به معانی مرموز آنها در شخص «نبی» گرد آمده است. تشابه و همانندی میان یکی از حالات وحی و «رؤیا»، امری است که در فرهنگ عربی- اسلامی چه در دوران پیش از اسلام- که با عرافه و کهنات ارتباط داشت- و چه پس از آن پذیرفته شده بود.<sup>۷۷</sup> آنچه برای پیامبران [در حالت وحی] رخ می دهد، به سان «رؤیایی» است که شخص در خواب می بیند؛ با این تفاوت که:

هر چند خواب به درجات از آن فروتر است و به سبب همین تشابه، شارع از رؤیا بدین سان تعبیر کرده است که: خواب یکی از چهل و شش جزء نبوت به شمار می رود؛<sup>۷۸</sup> و در روایتی چهل و سه و در روایت دیگر هفتاد جزء آمده است، لیکن در همه آنها مقصود اصلی عدد نیست، بلکه مراد، فزونی در تفاوت این مراتب است. به دلیل آن که در بعضی از طرق روایت کلمه «سبعین» یا هفتاد استعمال شده است که عرب آن را برای تکثیر و فزونی به کار می برد... معنی این جزء نسبت دادن نخستین استعداد عمومی بشر به استعداد نزدیک خاصی گروه پیامبران است که در آنان (صلوات الله علیهم)، فطری است. زیرا استعداد مزبور هر چند در بشر عمومی است، استعداد دوری است و همراه آن عوایق و موانع بسیار وجود دارد تا بالفعل حاصل آید. و می توان بزرگترین موانع آن را حواس ظاهر شمرد. لیکن خدا سرشت بشر را چنان آفریده که می تواند بر این مانع ظفر یابد، یعنی به وسیله خواب که برای او امری ذاتی و طبیعی است، پرده حواس را برگیرد و آنگاه هنگام برداشته شدن این پرده، نفس را در تجلی گاه معرفت قرار دهد تا بدان بر عالم حقیقت احاطه یابد. این است که بعضی اوقات هنگام خواب لحظه بخصوصی را درك می کنیم که در آن به مطلوب خویش کامیاب می شویم، و به همین سبب شارع رؤیا را از نوید دهنده ها قرار داده است؛ چنانکه فرمود: از نبوت بجز نوید دهنده ها چیزی باقی نمانده



است. گفتند: پیامبر! نوید دهنده ها کدام است؟ فرمود: رؤیای نیک که مردی رستگار ببیند یا برای او دیده شود.<sup>۷۹</sup>

فهم پدیده «رؤیا»، بر این پایه که حالت اتصال میان نفس [ناطقه] انسانی و عالم روحانی است، مقتضی آن بود که با تکیه بر پاره‌ای از حقایق و واقعیتهای مشترک میان عموم آدمیان، شالوده نظری پدیده نبوت پی افکنده شود. در پرتو این فهم، «نبوت» پدیده‌ای متعالی و غیر قابل فهم نیست؛ بلکه به پدیده‌ای قابل فهم و درک است. نیز بر همین پایه، می‌توان «انصلاح» و یا «انخلاع» را در حکم تجربه‌ای ویژه یا قسمی از فعالیت خلّاق دانست، که در این صورت تمایز میان دو حالت وحی در حکم تمایز میان دو مرحله خواهد بود نه تمایز میان دو حالت.

#### ۴. قرآن و کتاب

آیا واژه «قرآن» مصدری است از «قرا» به معنا «رَدَد» [= بازگو کردن و خواندن]، یا مصدری است برای «قرا» به معنای جمع کردن؟ در این باب میان مفسران اسلامی اختلاف نظر است که به گونه‌ای مبسوط و یکسان چه در لغتنامه‌ها<sup>۸۰</sup> و چه در کتابهای ویژه علوم قرآنی<sup>۸۱</sup> بدان پرداخته شده است و ما از بسط و تفصیل آن درمی‌گذریم. معیار فرهنگی‌ای که در این بررسی بدان استناد می‌کنیم، مسلماً قول نخست را برمی‌گزیند که «قرآن» را مشتق از «قرا» به معنای «رَدَد» می‌داند. زیرا قرآن در مجرای فرهنگی شفاهی‌ای شکل پذیرفت که گردآوری و تدوین در آن نقش عمده‌ای نداشت. علاوه بر این که مجموعه وحی الهی در نخستین آیه‌ها و سوره‌های نازل شده، «قرآن» نامیده شده است. نیز در مورد قرائت آن از جانب فرستنده (جبرئیل) و از جانب گیرنده (محمد)، همین نام به کار رفته است:

«انّ علينا جمعه و قرأته فاذا قرأناه فاتبع قرآنه».<sup>۸۲</sup>

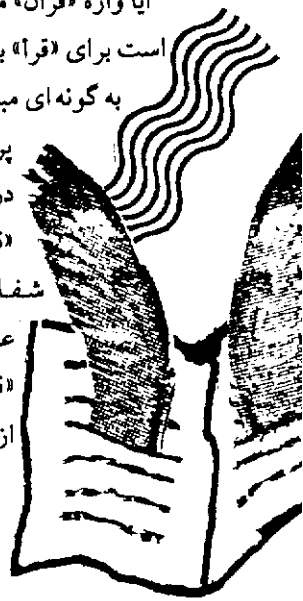
(چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست!

پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن!)

در آیه نخست عطف «قرآن» بر «جمع»، مغایرت آن دو را بیان می‌کند. آیه دوم - به نوبه خود -

قرآن را مصدری از «قرا» به معنای قرائت، بازگویی و ترتیل، می‌داند:

«ورتل القرآن توتیلاً».<sup>۸۳</sup>





قرآن در اطلاق چنین نامی بر خود، بسته فرهنگی است که از طریق آن شکل گرفت، اگرچه تلاش کرد که با به کارگیری این نام، که از جهت صورت و ساخت کاملاً غیر مالوف و ناآشناست، از آن فرهنگ فاصله گیرد؛ و همین امر باعث بروز مناقشاتی میان دانشمندان شد که آیا قرآن [از ریشه قرء] به معنای قرائت است یا از [ریشه قرء] به معنای جمع کردن. جاحظ این نکته را دریافت که نامهایی مانند «سوره»، «آیه» و «فاصله»<sup>۸۴</sup> که قرآن بر خود و اجزاء خود می نهد در شمار نامهایی است که مغایر بودن نص قرآنی با متون دیگر را آشکار می سازد و این نکته درخور توجهی است. قرآن به لحاظ این که در تلقی و ابلاغ «شفاهی» است، به فرهنگ [رایج زمان خود] تعلق دارد؛ با این همه با برگزیدن نامهایی که بر اجزاء خود دلالت می کند، از فرهنگ موجود فاصله می گیرد:

«خداوند نامی را برای کتاب خود برگزید که به گونه ای اجمالی و نیز تفصیلی با نامی که عربها بر سخنان [= اشعار] خویش می نهند، تفاوت دارد؛ مجموع کتاب خویش را، قرآن نامید همان گونه که عربها مجموعه اشعار خویش را دیوان نامیده اند؛ پاره ای از آن را سوره نامید که معادل اصطلاح «قصیده» است و پاره ای از سوره را آیه خواند که معادل «بیت» است و آخر آیه را فاصله نامید که در برابر «قافیه» در شعر است».<sup>۸۵</sup>

اگر این نامها به مشابه تفاوتی بیرونی جلوه کنند، در عوض قرآن برای خود نام دیگری را بر می گزیند تا از رهگذر آن میان خود و روند عام فرهنگ [موجود] خط فاصلی کشد؛ قرآن خود را «کتاب» می نامد، این نام برای نخستین بار در سوره «ص» - که از حیث ترتیب نزول، سی و هشتمین سوره قرآن است -<sup>۸۶</sup> ذکر شده است:

«[این] کتابی است مبارک که آن را به سوی تو نازل کرده ایم تا در [بارة] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».<sup>۸۷</sup>

شکی نیست که اطلاق این نام بر قرآن تنها به معنای متمایز ساختن آن از سایر متون نیست؛ زیرا در واقع «قرآن»، نخستین متنی است که در تاریخ فرهنگ [عربی] جمع آوری شد و به مرحله تدوین رسید؛ البته به استثنای آنچه از طریق روایات و اخبار به دست ما رسیده است که حکایت از تدوین معلقات و آویختن آنها بر دیوارهای کعبه می کند و اگر تدوین معلقات - با فرض صحّت انتساب آنها -<sup>۸۸</sup> به منظور ستایش از برخی متون برجسته، حادثه ای جزئی به شمار آید، در عوض



اشتیاق زایدالوصف پیامبر و مسلمانان بر تدوین هر آیه تازه ای از وحی [=نص قرآنی]- آن هم در چارچوب فرهنگی شفاهی که برای انتقال توده انبوه اطلاعات [=نصوص] خویش اساساً بر حافظه و نقل شفاهی متکی است- پدیده ای کاملاً نو به شمار می آید. از این منظر، می توان نص قرآنی را حد فاصل میان دو مرحله از تاریخ فرهنگ عربی دانست: مرحله شفاهی و مرحله تدوین.

اطلاق نام «کتاب» بر قرآن معنای عمده دیگری را نیز به همراه دارد. زیرا [در آن دوران و مبتنی بر سنت قدیمی،] صفت «اهل کتاب» کاملاً در تضاد و تقابل با صفت «أمیّان» [=ناخوانده ها] به کار می رفت؛ چراکه صفت نخست به یهودیان و مسیحیان اشاره دارد، در حالی که صفت دوم، مشرکان عرب و بت پرستان را شامل می شود. صرف نظر از این گفته ابن خلدون که عالمان یهود:

«از یادیه نشینان حجاز بودند و از صنایع و علوم اطلاعی نداشتند و حتی از دانش شریعت و فقه کتاب و مذهب خودشان نیز آگاه نبودند»،<sup>۸۹</sup>

تنها به دلیل آن که آنان اهل کتاب بودند و شریعتی داشتند موجب می شد که از احترام و ستایش «أمیّان» یا عربهای مشرک و بت پرست، برخوردار شوند.

به همین سبب خدیجه برای کسب یقین از حقیقت آنچه که پیامبر در غار حرا دیده بود، یکسره او را نزد ورقه بن نوفل برد:

«ورقة بن نوفل» در دوران جاهلیت، آیین مسیحیت را پذیرفته بود، وی به زبان عبری می نوشت. و به زبان عربی انجیل را بسیار می نوشت.<sup>۹۰</sup>

در این مرحله قرآن، از یک سو با اطلاق نام کتاب بر خود در پی آن بود که میان خود و فرهنگ رایج «أمیّان»، خط فاصلی بکشد و از سوی دیگر سعی داشت با توصیف خود به عنوان «کتاب عربی» و یا «بلسان عربی» از فرهنگ «اهل کتاب» نیز فاصله گیرد. این تمایز فی نفسه مهم است؛ زیرا نشان دهنده نقشی است که می باید قرآن آن را در چارچوب فرهنگ، بر عهده می گرفت؛ زیرا همان طور که اشاره کردیم نص قرآنی به مثابه حد فاصل میان دو مرحله شفاهی و تدوین به شمار می آید. قرائت خاصی از نص قرآنی که بر پایه ترتیب نزول آیه هاست، می تواند حقایق بسیاری را در مورد حرکت تکاملی قرآن در چارچوب فرهنگ، خواه در زمینه شکل گیری و خواه در زمینه شکل دهی، به دست دهد؛ اگرچه دست یابی به ترتیب و تدوین دقیق آیات برحسب نزول به سعی



بلیغ پژوهشگران نیاز دارد.

در فرهنگ پیش از قرآن مفهوم «کتابت» [به نوعی] با پنهان داشتنی و خفا - معنای لغوی وحی متضمن آن است - پیوند داشت؛ به همین سبب صاحب لسان العرب «کتابت» را در زمره معانی مختلف وحی برمی شمرد. <sup>۹۱</sup> اما در قرآن، وحی به معنای کتابت به کار نرفته است، بلکه به معنای تدوین <sup>۹۲</sup>، تسجیل <sup>۹۳</sup>، تثبیت [=ثبت کردن] <sup>۹۴</sup> و یا به معنای فرض و ایجاب [=واجب کردن] <sup>۹۵</sup> به کار رفته است. [صرف نظر از قرآن] در اشعار جاهلی نیز کتابت به معنای وحی، یا بهتر است بگوییم وحی به معنای کتابت، آمده است. لیبید بن ربیعة [شاعر پُرآوازه دوران پیش از اسلام] در مُعلَقه خویش می گوید:

فَمَدْفَعُ الرِّيَانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا      خَلَقًا كَمَا ضَمَّنَ الْوُحْيُ سَلَامُهَا

[شهر و دیار و خانه های یاران] بر دامنه ریّان از اطراف آبگذرها [ویران و]

پراکنده شده اند. آثار این دیار چون نقشی بر سنگ هویدا است. <sup>۹۶</sup>

وزش بادها آثار و نشانه های [شهر ریّان را از اطراف] آبگذرهای ریّان، زدوده است چندان که نمی توان آنها را مانند نقش بر سنگ دید. سنگ، نقش و نگار حک شده (کتابت) را پنهان نمی کند - یا بهتر است بگوییم آشکار می سازد-، از این رو نقش و نگارهای آن سنگ برای شاعر، «عاری» از هر معنایی است. حقیقت برای شاعر، این است که کتابت که دلالت پنهانی دارد (وحی) همانند آبگذرهای ریّان است که بر اثر وزش بادها پنهان شده و یا نشانه های آن از میان رفته است. کتابت - در اینجا - برای فرد امّی دلالتی دارد، اما دلالتی پنهان که قادر به گشودن ابهام و غموض آن نیست. او می پندارد که قادر به درک دلالت است اما در حقیقت دلالت پوشیده و مبهم است، اما این پوشیدگی در ذهن بیننده کتابت پدید نمی آید مگر او بداند که کتابت، دالّ است، ولی دلالت آن برای او پوشیده و مبهم است. حالت شاعر در برابر کتابت / وحی - در اینجا - همانند «علقمه» در برابر بانگ شتر مرغ نر و جفتش است. علقمه شاعر می داند که این اصوات برای آنها دلالتی دارد، اما معنای آن برای شاعر، مبهم و در نتیجه غیر قابل درک است. به همین سبب او بانگ آنها را به سخنان مبهم رومیان در کاخهایشان تشبیه کرده است.

به همین معنی برای شخصی که اسرار خویش را کتمان می کند این مثل آمده است: «وحی فی حَجَر» <sup>۹۷</sup> ابوزید قرشی در توضیح و شرح این مثل به خطا رفته است. او - چنانکه صاحب لسان العرب نقل می کند - می گوید: همان گونه که سنگ، سرّ چیزی را برای کسی فاش



نمی‌دارد، من هم سرّ خویش را با کسی در میان نمی‌گذارم و کتمان می‌کنم. ابوزید در این مَثَل، انسان را با سنگ مقایسه کرده است، حال آن‌که می‌باید «سرّ» با «وحی» مقایسه شود. بدین ترتیب معنا چنین خواهد شد: «سرّ تو مانند وحی در دل سنگ است»، کسی آن را در نمی‌یابد. بی‌گمان این مَثَل در قلمرو فرهنگ شفاهی - که کتابت در آن متنی مبهم و نامفهوم قلمداد می‌شود - معتادار بود. شاید بتوان گفت که به خطا رفتن ابوزید در شرح معنای مَثَل برخاسته از تأثیر نصّ قرآنی در فرهنگ [عربی] است که به موجب آن مفهوم کتابت [از قلمرو] معنایی وحی حذف شد.

این مَثَل با امثال عامیانه‌ای از این دست مانند «السّرّ فی بیر» [=رازگویی با چاه] شباهت بسیاری دارد. این مَثَل به معنای پنهان کردن [یا مدفون کردن] راز در مکانی دور از دسترس نیست، بلکه مراد آن است که راز، در مکانی پنهان شده است که جز گوینده، شخص دیگری قادر نیست در آن جا بر آن دست یابد. در باور عامیانه، رمز «چاه» به طور کلی یادآور عالم اشباح و شیاطین و ارواح خبیثه است [و در پیوند با آن جهانها فهم پذیر است]. دلالت زبانی هر مَثَلی جدای از همه آداب و رسوم و باورهای نظام فرهنگی آن، نیست. هنگامی که می‌گوییم قرآن با «کتاب» نامیدن خود، و با نفی دلالت «وحی» - که با مخفیانگی و ابهام پیوند دارد - از معنای «کتابت»، توانست نقش عمده‌ای را در انتقال فرهنگ از مرحله شفاهی به مرحله تدوین ایفا کند، مرادمان از متن داده زبانی صرف نیست، بلکه غرض تأثیری است که نصّ قرآنی از طریق مجموعه بشری [معینی] - که آن را متن اساسی و برتر خویش دانسته‌اند - برجای می‌گذارد. در تأیید این مطلب کافی است به این مورد اشاره کرد که پیامبر به مشرکان اهل مکه که به دست مسلمانان اسیر شده بودند وعده آزادی داد به شرط این که هر کدام از آنها به ده نفر از مسلمانان خواندن و نوشتن بیاموزاند. این امر به وضوح تلاش و اهتمام پیامبر و یارانش را در تدوین نصّ قرآنی و همچنین عزم بر ایجاد تحولی بنیادین در فرهنگ [عربی] را آشکار می‌سازد. [از این رو] در اینجا قرآن به تنهایی کارساز نیست، بلکه کارایی آن نیز در گرو عمل و تلاش فردی است که قرآن برای او پیامی و بلاغی [الهی] به شمار می‌آید.



## ۵. رسالت و بلاغ

پیام گنجانده شده در عمل ارتباطی-وحی، خواه پیامی زبانی باشد و خواه غیر زبانی، تنها به دریافت کننده نخست [=پیامبر] اختصاص ندارد، بلکه غرض [از فرو فرستادن آن]، ابلاغ و اعلام آن به عامه مردم است. حال اگر این پیام، پیامی زبانی-گفتاری باشد-چنانکه این حکم در مورد قرآن صدق می‌کند-سزاوار است که منطوق لفظی این پیام/ وحی بدون هیچ تغییری و تبدیل یا تحریفی ابلاغ شود. از این رو قرآن در آیه های بسیاری میان گوینده (فرستنده وحی) و گیرنده نخست (پیامبر) تمایز می‌افکند:

«و اگر [او] پاره ای گفته‌ها بر ما بسته بود دست راستش را سخت می‌گرفتم». ۹۸

«یا می‌گویند: (آن را بر بافته) [نه]، بلکه باور ندارند». ۹۹

«نبی» وظیفه دارد که پیام [وحی] را به مردم ابلاغ کند و تنها پذیرای وحی نباشد. زیرا دریافت و فهم وحی به تنهایی او را از مرحله «نبوت» فراتر نمی‌برد، حال آن که ابلاغ [پیام به مردم] او را به مقام رسالت می‌رساند:

«ای پیامبر آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن و اگر نکنی پیامش را رسانده‌ای». ۱۰۰

«و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هرکس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم». ۱۰۱

«این [قرآن] ابلاغی برای مردم است [تا به وسیله آن هدایت شوند] و بدان بیم یابند». ۱۰۲

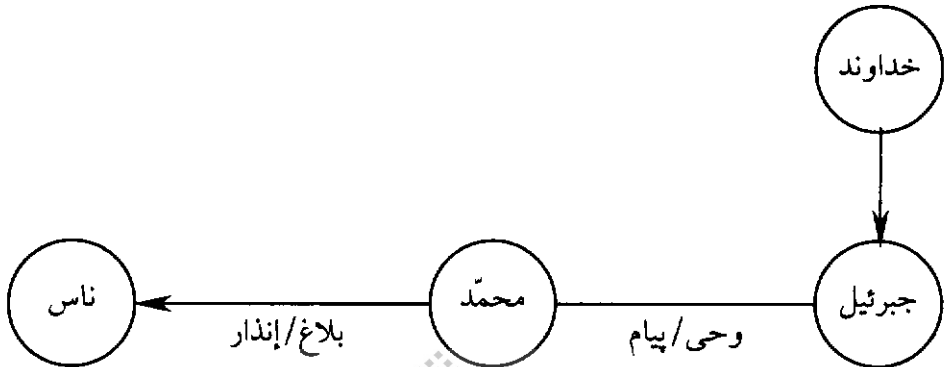
«و اگر روی برتافتند فقط رساندن پیام بر عهده توست». ۱۰۳

«به راستی در این [امور] برای مردم عبادت پیشه ابلاغی [حقیقی] است». ۱۰۴

ابلاغی بودن قرآن بدین معناست که مخاطبان آن عموم مردمند و بسته همان نظام زبانی اند که قرآن نیز به آن تعلق دارد همچنین آنان وابسته فرهنگی هستند که نظام زبانی مذکور در مرکز آن قرار می‌گیرد. مفهوم «تنزیل» باید به گونه پیامی برای مردم فهم شود که از طریق دو واسطه برای آنها فرو فرستاده شده است: واسطه نخست، فرشته وحی (جبرئیل) است و دومین واسطه، محمد(ص) که بشر است. متن، پیامی آسمانی است که به سوی زمین فرو فرستاده شده است. با این همه، پیامی است که از قوانین واقعیت با تمام ساختارهایی نظم پذیر درون آن-که عمده ترین آنها ساختار فرهنگی است- تبعیت می‌کند. ذات مطلق، خویش را بر آدمیان آشکار می‌کند و از



رهگذر وحی - یعنی کلامی که مبتنی بر نظام معنایی فرهنگی و زبانی بشری است - بر آنان «نازل» می شود. کیفیت این نزول را می توان چنین تصویر کرد:



«مردم»، هدف و غایت وحی اند و طبیعی است که نص قرآنی در این حالت - به لحاظ آن که پیامی زبانی است - بر همه اطراف عمل ارتباطی، دلالت می کند. اگر نص قرآنی به مثابه خطاب باشد لاجرم دربر دارنده دالّهای است که بر متکلم [= فرستنده]، مخاطب نخست و سایر مخاطبان دلالت می کند؛ یعنی بر خدا، محمد و ناس. با این همه، دالّهای مذکور خواه از جهت چگونگی دلالتشان و خواه از جهت نسبت عددشان برابر و همسان هم نیستند.

فرهنگ عربی پیش از اسلام را می توان فرهنگی دانست که ساختار تمام متون آن پیش از آن که استوار بر متکلم باشد مبتنی بر مخاطب است. ۱۰۵ بر این پایه، دلالت نص قرآنی یکسره تنها از راه نظام زبانی ویژه مخاطبان صورت می پذیرد. تعلق داشتن قرآن به این فرهنگ موجب شد که، از این جهت، نصّ خطابی شود. بهترین دلیل بر وجود این سویه [خطابی] در ساختار و سازوکارهای زبانی نص، کثرت کاربرد حروف نداست؛ خواه مخاطبان «ناس» باشند و خواه «بنی آدم» یا «مؤمنان»، «کافران» و «اهل کتاب» که باید مخاطب نخست به ندای «یا ایها النبی» و «یا ایها الرسول» را نیز به این مجموعه افزود.

نص قرآنی از طریق فرهنگ و نظام زبانی، برداشتی از خود ارائه می دهد که بر پایه آن، تنها تاکید بر خاستگاه و گوینده نص<sup>۱۰۶</sup>، در واقع به معنای تباه کردن سرشت خود متن و نقش آن در واقعیت است. [۷] و این امری است که در قلمرو اندیشه دینی به وقوع پیوست؛ اندیشه ای که بر سنت [ما] سیطره یافت و هنوز هم در فرهنگ ما نقش فعالی را ایفا می کند. رابطه نص قرآنی با فرهنگ و واقعیت در فصلهای بعدی [از کتاب مفهوم النص] به گونه ای بهتر آشکار می شود. ۱۰۷



## پی نوشتها و افزوده های مترجم

[۵] ابوزید می گوشتد تا از رهگذر نظریهٔ ارتباطی «رومن یا کوبسن» زبان شناس روسی (۱۸۹۶-۱۹۸۲)، وحی را تبیین کند. یا کوبسن، نظریه های زبان شناسان مکتب پراگ، بویژه ک. بُولر (K. Bühler)، دربارهٔ کُنش ارتباطی زبان را بسط داد و شیوهٔ مناسبی را برای تحلیل هر ارتباط زبانی (=رخداد کلامی) عرضه کرد. یا کوبسن هرگونه ارتباط زبانی را استوار به شش عنصر سازنده می داند. هر ارتباط زبانی از (۱). «پیام»- مجموعه ای از واژگان رمزدار- تشکیل شده است. پیام نیز از (۲). فرستنده، آغاز و به (۳). گیرنده- شخصی که می گوشتد تا با رمزگشایی واژگان، پیام را دریابد- منتهی می شود. این سه، عناصر اولیهٔ کُنش ارتباطند؛ اما پیام برای تحقق خود نیازمند سه عنصر دیگر است. پیامر به واسطهٔ (۴). تماسی مادی/ یا روان شناختی و در (۵). چارچوب رمزی خاص (نظام مشترک علامتها و قراردادهای میان فرستنده-گیرنده) و با رجوع به (۶). زمینه ای مشخص (گستره ای که گیرنده در آن می تواند دریابد که پیام، در چه موردی است) انتقال و تحقق می یابد. این شش عنصر سازندهٔ ارتباط زبانی و نسبتهای میان آنها را بدین گونه می توان ترسیم کرد:

زمینه

مركز تحقیقات کامپیوتری پیام رسانی

فرستنده \_\_\_\_\_ گیرنده

تماس

رمز [=کد]

به عنوان مثال، آیهٔ زیر را می توان در نظر گرفت:

﴿قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدُ﴾ / س ۱۱ آیه ۱۰۸

(بگو: جز این نیست که به من وحی می شود که خدای شما خدایی یگانه است)

- خداوند، «فرستنده» این «پیام» است.

- پیامبر (در اینجا محمد)، «گیرنده» پیام است.

- پیام، در چارچوب رمزی خاص یعنی «زبان عربی» بیان شده است.

- پیام به واسطهٔ «تماس» فرشتهٔ وحی با پیامبر (به عنوان مخاطب نخست، و برای من به

واسطهٔ متن چاپی قرآن یا ترجمهٔ آن)، منتقل می شود.



- پیام هنگامی برای پیامبر قابل درک است که از پیش با «زمینه» آن آشنا باشد (به جنبه تلقی و فهم پیامبر از آن باز می‌گردد)، و در مورد من خواننده به سطح فهم و شناخت من از زبان وحی، و نیز موقعیتهای نشانه شناختی تاریخی- اجتماعی و در یک کلام، به افق دلالت‌های فرهنگی ویژه‌ای وابسته است که مسلماً هرچه شناخت من گسترده‌تر باشد، امکان فهم پیام مورد نظر، فزونی می‌یابد.<sup>۱۰۸</sup>

[۶] شمایل [=icon] یا نشانه‌های شمایی- تصویری از دیرباز در ارتباط با امر مقدس مطرح شده است؛ «امر مقدسی که در ادیان تجریدی در پس حجابی است و در پاره‌ای از ادیان، مجسم و آشکار است».<sup>۱۰۹</sup> پیامبران و کاهنان و کیمیاگران با مدد جستن از اشاره‌های کلامی و نشانه‌های تصویری، سعی در عیان ساختن موجودات مجرد داشتند، تا بدین وسیله بتوانند با «عالم مقدس» ارتباط برقرار سازند؛ زیرا انسان تمایل دارد که در قلمرو مقدس زندگی کند.

«نشانه‌های شمایی استوار به «تشابه» و همانندی است، به گونه‌ای که هرچه شباهت آنها به ما «مدلول» فزونی یابد از اعتبار بیشتری برخوردار خواهند شد».<sup>۱۱۰</sup> البته این امر در مورد امور قدسی یکسره متفاوت است؛ زیرا شمایل در ارتباط با امر مقدس نباید مدعی جایگزینی بشود و باید حریم میان محسوس و معقول را پاس دارد.

از دیدگاه زبان شناختی، نشانه‌های شمایی در تقابل با نشانه‌های قراردادی قرار دارد. زیرا همان گونه که «پرس» می‌گوید: در «نشانه‌های قراردادی رابطه میان دال و مدلول، اختیاری است».<sup>۱۱۱</sup> نشانه‌هایی که به گونه پیمایی رمزی نمایان می‌شوند و نیازمند رمز گشایی ویژه‌ای هستند. اما در نشانه‌های شمایی، این رابطه غیر اختیاری است و پیوند میان بیان و محتوای آن از درون انگیخته شده است. با این همه، میان نشانه‌های شمایی و نشانه‌های قراردادی نمی‌توان مرز قاطعی کشید. زیرا نشانه‌های تصویری هم از جنس زبانند (زبان، نظامی از نشانه‌هاست) و زبان محصولی اجتماعی و استوار بر قراردادهای آن است. به سخن دیگر زبان به عنوان نظامی عام از نشانه‌ها- از جمله نشانه‌های تصویری- پدیده‌ای اجتماعی است که به صورت یکپارچه و همگون میان افراد یک جامعه استوار شده است. پس نشانه‌های تصویری هم به نوعی مبتنی بر قرارداد است. «میزان قراردادی بودن نشانه‌های دیداری از آنجا آشکار می‌شود که در نظر بیاریم سهولت و خواندن [=درک] آنها محدود به تنها یک حوزه فرهنگی است. آن سوی مرزهای زبانی و مکانی حوزه، نشانه‌ها [نامفهومند] و درک نمی‌شوند؛ چنانکه نقاشیهای سبک امپرسیونیسم





ارویایی به نظر یک ناظر چینی به صورت مجموعه‌ای از لکه‌های رنگی که بازسازی چیزی نیستند جلوه می‌کند .... [به همین ترتیب] برای موجودی که بیرون از فرهنگ کره ما زیسته، تفاوتی میان تصاویر «قابل فهم» و «غیر قابل فهم» نباید باشد. زیرا خود تفاوت اصلاً ویژه تمدن زمینی است.<sup>۱۱۲</sup> ابوزید از رهگذر طرح نشانه‌های شمایی می‌کوشد تا دلالت اساسی نشانه‌های غیر زبانی قرآن را - که نص قرآنی، آنها را علامت / آیه می‌نامد - بررسی کند. او معتقد است که این نشانه‌ها، دلالت و مرجعیت خود را از حوزه معنایی جامعه عربی پیش از اسلام کسب می‌کنند. نص قرآنی از این جهت مبتنی بر فرهنگ و عقل عربی شبه جزیره عربستان است. از دید فرد عربی جهان با تمام عناصر و پدیده‌های گوناگون آن، یکپارچه است و اجزاء آن همگون و همانند هستند [= کل شیء یشبه کل شیء] و با هم سازگارند [= کل شیء ینسجم مع کل شیء]. برای اعراب آن زمان، جهان به مثابه مجموعه‌ای از نشانه‌های طبیعی بود که بر امر محسوس و عینی دلالت می‌کردند. نص قرآنی از سویی بر این تصورات و انگاره‌ها تکیه دارد - قرآن فرآورده‌ای فرهنگی است - اما در عین حال می‌کوشد تا این فرهنگ را متحول سازد و نظمی دیگر بیافریند به بیان دیگر، «نص قرآنی / زبان دینی، دستگاهی است از نظام زبانی. اما دستگاهی است که می‌کوشد بر نظام زبانی سیطره یابد و چیره شود. این چیرگی از طریق فرایند بازسازی دلالت نشانه‌های زبانی در نظام اساسی زبان صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب که این نشانه‌ها در دستگاه نشانه‌های زبانی به صورت نظام نشانه‌های غیر زبانی درمی‌آیند و به بیان دیگر، زبان دینی به مدد این فرایند تغییر و تبدیل - که آن را نشانگی [semiosis] می‌نامند - بر زبان اصلی سیطره می‌یابد و آن را به تسخیر خود درمی‌آورد». <sup>۱۱۳</sup> نص قرآنی زبان را از حوزه نشانه‌های قراردادی به قلمرو «استدلال» انتقال می‌دهد؛ یعنی زبان را به نشانه‌های غیر زبانی تبدیل می‌کند. زیرا دلالت نشانه‌های زبانی مبتنی بر وضع و قرارداد اجتماعی است، حال آن که در نشانه‌های غیر زبانی، دلالت لزوماً مبتنی بر قرارداد نیست. تمایزی که عبدالقاهر میان «معنی» و «معنی معنی» نهاده است این مطلب را به گونه‌ی بهتری آشکار می‌کند. عبدالقاهر می‌گوید ما یک معنی داریم که «همان معنی ظاهری لفظ است، و یک «معنی معنی»، که معنی لفظ، ما را به معنی دیگری سوق می‌دهد». <sup>۱۱۴</sup> «زبان نص قرآنی نیز مشابه همین کار را با زبان عربی انجام می‌دهد. بدین ترتیب که «نشانه‌ها» را از گونه‌ای دال لفظی به صورت «معنی» یا دلالت‌های «معقول» درمی‌آورد». <sup>۱۱۵</sup> به بیان دیگر، پدیده‌های محسوس عالم / نشانه‌های طبیعی به آیات و علاماتی (= نشانه‌های شمایی) بدل می‌شوند که حضور و



دخالت خدا در جهان کارهای بشری را نشان می دهند و به عنوان «شواهدی دال بر مشیت الهی و توجه و حکمت وی برای خیر و صلاح نوع بشر»<sup>۱۱۶</sup> به کار گرفته می شوند. بنابراین همه چیزها در حقیقت به آیات الهی بدل می شوند و انسان در این جهان، به ناگاه خود را در برابر موجودی «فراگیر» و گسترده می یابد. در اینجا دیگر اشیاء، صورتی طبیعی و عینی ندارند، بلکه نمادهای معقولی هستند که از رهگذر آنها جهان به کتاب بزرگی از نمادها و رمزها بدل می شود [=متن غیر زبانی]، و تنها کسانی قابلیت خواندن آن را دارند که عقل دارند و اهل «تذکر»، «تفکر» و «تدبر» هستند:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ.»<sup>۱۱۷</sup>

کوتاه سخن این که زبان قرآن با تسلط یافتن بر زبان، بر جهان نیز چیره می شود و این امر دست آخر به چیرگی و تسلط بر انسان می انجامد.<sup>۱۱۸</sup>

[۷] ابوزید معتقد است که گفتمان دینی برای طرح مفاهیم و تصورات خود و نیز مشروعیت بخشیدن به آنها، به تاویل نصوص دینی (قرآن/ سنت)، دست می یازد، به گونه ای که این گزینش و تاویل در شمار مهم ترین سازوکارهای گفتمان دینی قرار می گیرد. این گفتمان به جای آن که بر وجوه متعدد بافت و زمینه نص قرآنی تکیه کند و آنها را در نظر آورد، برخی از آن وجوه را نادیده می گیرد و متن را از زمینه و قرائن تاریخی آن جدا می سازد. این امر به نوبه خود معلول دو عامل اساسی است: نخست، آگاه نبودن از «قواعد» مربوط به شکل گیری متون زبانی. دیگر آن که گفتمان دینی همواره بر این نکته تاکید می کند که نصوص دینی را می باید یکسره از نصوص زبانی دیگر جدا دانست. این گفتمان با تکیه بر منشا الهی نص دینی، می کوشد تا عناصر اساسی و از جمله تاریخمندی دلالت نص را پنهان سازد، در حالی که نص دینی، علاوه بر جنبه الهی آن، همواره یک متن است و شئون و احکامی که بر همه متون جاری است بر آن نیز جاری می شود.

ابوزید از رهگذر تحلیل انتقادی نظام گفتمان دینی می کوشد گامی اساسی در جهت فهم علمی متن بردارد. زیرا به اعتقاد وی تنها این فهم علمی [=غیر ایدئولوژیک] قادر است دلالت پنهان متن را آشکار کند و راه را برای شناختن آن هموار سازد.



ابوزید در «نقد الخطاب الدینی» میان سازوکارها و مبانی [=پیش فرضهای مناقشه ناپذیر] گفتمان دینی تمایز می‌نهد، با آن که از آغاز به دشواری چنین کاری اذعان می‌کند. وی نخست به بحث از سازوکارهای گفتمان دینی می‌پردازد و به چند مورد اشاره می‌کند که از نظر وی در ساختار گفتمان دینی، نقش اساسی و عمده‌ای را ایفا می‌کند.

#### ۱. یکسان‌انگاری دین - به مثابه مجموعه‌ای از نصوص - و اندیشه دینی

ابوزید در این باره می‌گوید که مسلمانان از همان آغاز نزول وحی و شکل‌گیری نصوص به این نکته پی بردند که نصوص دینی تنها در قلمرو مشخصی عمل می‌کنند. در مقابل، قلمروهای دیگری نیز وجود دارد که شرع آنها را به خرد بشری و انباده است تا بنا بر مصلحت خویش عمل کنند. از این رو مسلمانان اولیه در حوادث مختلف به هنگام رجوع به پیامبر از او می‌خواستند بیان کند که آیا توصیه‌ی وی مبتنی بر وحی است یا برآمده از تجربه بشری. در موارد بسیاری مسلمانان پس از آن که آگاه می‌شدند که پیامبر در این گونه موارد نیز همانند آنان از تجارب بشری خویش بهره می‌گیرد، با او به مناقشه می‌پرداختند و گاه نظر دیگری را ارائه می‌دادند. در سنت نبوی به موارد متعددی از این دست برمی‌خوریم که گفتمان دینی به رغم به کارگیری روزافزون آنها، دلالت اساسی آنها را پنهان می‌سازد و جامه‌ای فراخ بر تن آنها می‌پوشاند و امتیازات و تفاوت‌های موجود در اصل نبوی «انتم اعلم بـِشؤونِ دنیاکم»<sup>۱۶۹</sup> را نادیده می‌گیرد. گفتمان دینی به همین حد بسنده نمی‌کند، بلکه از راه روشی مکانیکی، تفسیر خود از متون دینی را عین نصوص دینی می‌انگارد. با این یکسان‌انگاری نه تنها فاصله معرفت‌شناختی میان «تنزیل» [=ابژه] و «تاویل» [=سوبژه] از بین می‌رود، بلکه گفتمان دینی به گونه‌ای ضمنی مدعی کشف واقعی مراد خداوند و فهم مقصود حقیقی نهفته در نصوص دینی می‌شود و با این ادعا در حقیقت عوامل و موانع هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پیدایش نصوص و تفسیر آنها را نادیده می‌گیرد و در نمی‌یابد که این ادعای خطیر، گام در منطقه پرخطری می‌نهد که همان حریم مقدس «سخن گفتن از جانب خداست»؛ عملی که گفتمان اسلامی، پیش از این در طول تاریخ خود، نسبت به آن تقوا پیشه کرده بود.

#### ۲. بازگرداندن کثرت‌ها به مبدئی واحد

یکی از سازوکارهای اساسی گفتمان دینی سخن گفتن از اسلامی واحد است، با معنایی



ثابت که فهم آن نیز تنها نصیب عالمان دین می شود. ابوزید می گوید: این سخن اگرچه در وهله نخست نزد اذهان عموم مؤمنان صحیح و بدیهی می نماید، اما چون نیک بنگریم این امر دست آخر معضلات گوناگونی می آفریند؛ جامعه را دچار مشکلاتی ناگشودنی می کند و در شئون مختلف زندگی، کارایی عقل را محدود می کند. گفتمان دینی با تکیه بر درک عادی و متعارف مؤمنان، اصل فوق را به عنوان یکی از اصول مسلم اعتقادی و مناقشه ناپذیر قلمداد می کند.

اگر اعتقادات دینی این اصل را پذیرفته باشند که عالم در وجود خود نیازمند علت یا مبدأ نخستین است - که در اسلام، خدا علت اولی است - در عوض گفتمان دینی - و نه اعتقادات - می کوشد، تمام پدیده های طبیعی و اجتماعی را تفسیری الهی کند و آن کثرتها را به مبدهی واحد بازگرداند و یا نشانیدن خداوند در جهان واقعیت عینی بی واسطه، تمام رویدادها را به او بازگشت دهد، که در نتیجه این امر به نفی «انسان» و الغای «قوانین» طبیعی و اجتماعی منتهی می شود. بنابر تصور گفتمان دینی اجزاء جهان از همدیگر پراکنده اند؛ گویی طبیعت، جز رشته ای که اجزاء عالم را به «خالق» و «مبدع اول» پیوند می دهد، عاری از نظم است. این گونه جهان شناسی راه رشد هر گونه معرفت «علمی» مربوط به جهان یا طبیعت را سد می کند، چه رسد به معرفت علمی مربوط به انسان یا جامعه.

این تصور در امتداد جهان شناسی اشعری قرار دارد که در موافقت با نظرگاه جبری خود، منکر وجود قوانین علمی در طبیعت و جهان است.

### ۳. تکیه بر مرجعیت «میراث» و آراء «پیشینیان»

گفتمان دینی نه تنها نصوص دینی را مقدس می شمرد، بلکه می کوشد آراء و اجتهادات بشری محکوم به احکام انسانی پیشینیان را [نیز] در دایره نص مقدس بگنجانند و آنها را در صدر بنشاند و منزلی به آنها عطا کند که حق هر گونه سنجش یا انتقادی را از دیگران می ستاند.

### ۴. تاریخیت گریزی

چنانکه گفتیم گفتمان دینی می کوشد نه تنها وحی که تفسیرها و اجتهادات بشری را در دایره مقدس بگنجانند؛ غافل از اینکه این امر موجب بروز تناقضات حل ناشدنی است. گفتمان دینی نصوص را از زمینه های تاریخی و شرایط شکل گیری آن جدا می کند و دلالت تاریخی آن را تباه می سازد؛ نصوصی که دست کم در سطح ساختار زبانی به اعصار گذشته تعلق دارند. البته مقصود



از جنبه تاریخی، علم «اسباب نزول» یا علم «ناسخ و منسوخ» و نظایر آنها نیست؛ اینها جوانبی هستند که گفتمان دینی نمی تواند آنها را نادیده بگیرد، اگرچه به گونه ای دیگر دلالت معنایی آنها را تباه می سازد و آنها را تنها در مقام مجادله با دیگران، به عنوان دستاویزی برای اثبات عینی بودن احکام اسلام و تحقق تدریجی آنها، به کار می گیرد. بلکه مقصود از بُعد تاریخی، تاریخمند بودن «مفاهیم دینی» است؛ مفاهیمی که نصوص دینی از طریق منطوق، آنها را بیان می کند. این امر لازمه طبیعی تاریخمند بودن زبان است که نصوص دینی استوار به آن است و شکی نیست که تاریخمندی زبان، متضمن اجتماعی بودن آن نیز هست؛ امری که جنبه اجتماعی مفاهیم مذکور را نشان می دهد. گفتمان دینی با انکار این جنبه در حقیقت دلالتهای خود نصوص را از بین می برد. تاکید بر تاریخمندی نصوص به هیچ وجه بدین معنا نیست که این نصوص از برقراری ارتباط معنایی یا گفتگو با ما ناتوان هستند؛ زیرا هر کُنشِ تفسیری در فهم و تفسیر نصوص پیشین، بر سازوکارهای کشف و اخفای دلالت تکیه می کند و آنچه را برای آن گوهری باشد به مدد روش تاویل آشکار می سازد و آنچه را برای آن گوهری نباشد، پنهان می سازد. از این رو می توان گفت که نصوص دینی مفاهیمی ثابت و گوهری ندارند، بلکه هر تفسیر - به تناسب افق تاریخی و اجتماعی خود - گوهری دارد که آن را در نص (یا نصوص) کشف می کند.

اگرچه گفتمان دینی اذعان می کند که فهم و تفسیر ما از نصوص دینی تحول پذیر و نوشونده است و نیز می پذیرد که فرایند اجتهاد به تناسب زمان و مکان متحول می شود، با این همه در فهم این پدیده از سطح درک فقیهان فراتر نمی رود. به همین دلیل این حکم را تنها در خصوص نصوص تشریحی معتبر می شمرد و نصوص اعتقادی و قصص دینی را از آن بر کنار می داند. گفتمان دینی بر اساس این تلقی از اجتهاد به صلاحیت شریعت برای عموم زمانها و مکانها رای می دهد و با نظر کسانی که اجتهاد را در زمینه اعتقادات و قصص دینی نیز جایز می شمارند، به معارضة بر می خیزد.

نصوص، خواه دینی باشند و خواه بشری، محکوم و تابع قوانین ثابتی هستند؛ و منشا الهی نصوص دینی باعث نمی شود که بر کنار از این قوانین باشند. زیرا این نصوص از آن هنگام که از عالم مقدس نازل شدند و در ساحت تاریخ و زبان تجسم یافتند و بشر را مورد خطاب قرار دادند، بشری شدند و در چنبره دیالکتیک ثبات و تحول گرفتار آمدند. منطوق نصوص دینی ثابت است اما مفاهیم آنها متحول می باشد. علاوه بر نصوص دینی، قرائت / فهم از این متون نیز محکوم به



دیالکتیک کشف و اخفاست.

این حکم، خاص متون دینی ای است که از همان آغاز، مسلمانان اهتمامی وافر در تدوین و جمع آوری آنها داشتند و اما نصوصی [=احادیث نبوی ای] که تنها در دوره های بعد جمع آوری و تدوین شدند یکسره تفاوت دارند. زیرا این نصوص تنها از طریق نقل شفاهی و با تکیه بر حافظه صحابه به دوره های بعد منتقل شده اند و این امر باعث می شود که ثبات لفظی این متون از بین برود و تعیین صورت لفظی آن، امری اجتهادی شود که به نوبه خود تحت تأثیر دیالکتیک کشف و اخفاست. اما گفتمان دینی با این که چنین معضلاتی را فراروی خود دارد، نه تنها اجتهاد را به حوزه مشخصی از نصوص - روایات تشریحی - محدود نمی کند بلکه با بیان این حکم که «لا اجتهاد فیما فیه نص» [=اصل بطلان اجتهاد در برابر نص]، بی محابا جمله اجتهادات را نفی می کند و دلالت تمامی نصوص از جمله نصوص تشریحی را خشک و بی روح می گرداند. اگرچه در سیاق این فراز خواهیم دید که این ادعایی بی دلیل است و تمسک جستن به پاره ای از اجتهادات پیشینیان برای گشودن برخی از مسائل کنونی، خود دلیلی است بر نوعی اجتهاد و گزینش خاص، که بر آشکار کردن رای و اخفای رای دیگر استوار است. به دیگر سخن، اصل «لا اجتهاد فیما فیه نص»، خود اجتهاد دیگری است. گفتمان دینی بر آن است که نصوص دینی جملگی دلالت آشکار و واضیح دارند و اگرچه دست کم در سطح نظری به تفاوت زمانی / زبانی میان عصر نزول نص و دورانهای بعدی اذعان می کند، اما آن را به جد نمی گیرد. در هر روی تفاوت افق تاریخی / زمانی (گذشته - اکنون) مشکلات اساسی ای را فرایش می نهد. اما در عین حال، این تنها معضل موجود نیست، بلکه مشکلات اساسی دیگری نیز وجود دارد که یکی از آنها زبان نصوص است.

نصوص اگرچه هم افق با مفسر باشند، باز زبان آنها به خودی خود روشن و آشکار نیست و پیش فرضها و دانسته های مفسر در فهم و، در نتیجه، در تولید معنای متون دخیل است. به گفته امام علی (ع) «قرآن تاب معنیهای گونه گون دارد». <sup>۱۲۰</sup> و نیز گفت: «این قرآن خطی نبشته است، میان دو جلد هشته است. زبان ندارد تا به سخن آید، به ناچار آن را ترجمانی باید؛ و ترجمانش آن مردانند». <sup>۱۲۱</sup> اما گفتمان دینی تلاش می کند تا این دریافت مهم و اساسی در فهم ماهیت متن را که تعدد وجوه تفسیری را امری مشروع شمرد و فرهنگ اسلامی را طراوت و نشاطی خاص بخشید، «پنهان» سازد. و گونه ای از برداشت را جایگزین آن کرد که دلالت اساسی نصوص را به نظامی خشک و بی روح بدل ساخت.



فهم میراث اسلامی از کلمه «نص» تفاوت آشکاری با درک گفتمان دینی از آن دارد. زیرا عالمان و فقیهان از کلمه «نص» معنای خاصی را استنباط می‌کنند که اساساً با مقصود گفتمان دینی تفاوت می‌کند. قداماً بر قرآن و مجموعه احادیث - چنانکه امروزه متداول شده است - نام «نص» نمی‌نهادند، بلکه معمولاً برای اشاره به نص قرآنی، دالّهای دیگری چون «کتاب»، «تنزیل» و «قرآن» را به کار می‌بردند، و نیز برای اشاره به نصوص روایی از نامهایی چون «حدیث»، «آثار» و «سنت» بهره می‌جستند. و این دو گونه را با هم «وَحی» یا «نَقْل» می‌نامیدند. بنابراین هنگامی که اصطلاح «نص» را به کار می‌برند، مرادشان بخش بسیار معین و مشخصی از «وَحی» بود؛ قسمی خاص که ساختار زبانی دلالت آن تنها یک معنی را افاده می‌کرد و تاب معانی متعدد را نداشت [=نص]، صریح الدلالة را گویند که احتمال خلاف در آن نباشد. بنابر تعبیر امام شافعی، نص کلامی است که در آن «تنزیل» نیازی به «تاویل» ندارد؛ و بالطبع کلامی که فاقد چنین اوصافی باشد و به وضوح دلالت بر مقصود نکند، «نص» نامیده نمی‌شود. به همین سبب در فهم / تفسیر آن نوع از آیات قرآنی که نص نیستند، باید به استنباط و استدلال توسل جست. بدین ترتیب شافعی میان «نص» و «مُحکّم» در قرآن تمایز می‌نهد. ۱۲۲

با ملاحظه فرهنگهای لغت و بررسی حوزه معنایی واژه «نص» به این نکته پی می‌بریم که دلالت محوری این واژه، «ظهور و آشکارگی» است. [نگاه کنید به پی نوشت ش [۱] مترجم از مقاله نخست و سیر تحول معنایی واژه «نص» از قلمرو حسی به مرتبه عقلی و انتزاعی. ] از تداخل قلمرو حسی و عقلی، معنای اصطلاحی نص در میراث عربی-اسلامی، پدید می‌آید. اما آراء و تفسیرهای متعددی که در حوزه میراث فرهنگ اسلامی به وجود آمد، در تعیین و تمایز نص (تاویل ناپذیر) از غیر نص (تاویل پذیر) تأثیر عمده ای داشت. به عنوان نمونه می‌توان به نزاع مشهور میان معتزله و اشاعره در باب «محکم و متشابه» (که به ترتیب مدلول روشن و مسلّم، و مدلول مبهم و غیر مسلّم دارند)، اشاره کرد. هر کدام از این دو رویکرد، آیه‌های قرآنی سازگار با رای کلامی خود را محکم [=نص] قلمداد می‌کرد و آیه‌های ناسازگار با نظرگاه کلامی خود را متشابه [=غیر نص] می‌شمرد. [در این باب نگاه کنید به پژوهش مفصل ابوزید تحت عنوان «محکم و متشابه؛ به مثابه قاعده تاویل» در کتاب «الاتجاه العقلي في التفسير»، ص ۱۶۴ به بعد. ] کاربرد اصطلاح نص، به معنایی که اشاره کردیم، تنها به متکلمان و فقیهان محدود نشد، بلکه به گونه ای تمام حوزه‌های اندیشه دینی را در بر گرفت. به عنوان مثال «ابن عربی»، میان



دلالت فعل «کان» بر زمان گذشته و میان دلالت «کان» بر صرف وجود تمایز می نهد. آنگاه آن را با کلمه «آن» که در همه احوال بر زمان دلالت دارد، مقایسه می کند و بر این اساس حکم می کند که کلمه «آن» دلالت واضح و آشکاری (نص) بر زمان دارد، حال آن که فعل «کان» چنین نیست و گاه بر صرف وجود دلالت می کند.<sup>۱۲۳</sup> اگر مراد از «نص» خصوص دلالت صریح و آشکار بر مدلول باشد که احتمال خلاف در آن نباشد، می توان نتیجه گرفت که نصوص، «کمیاب» و نادرند.<sup>۱۲۴</sup>

بر این پایه می توان گفت هنگامی که گفتمان دینی با تمسک به اصل «نفی اجتهاد» در برابر نص، واژه «نص» را که در حوزه میراث اسلامی، موجودی کمیاب و نادر است از دلالت اصلی و حقیقی آن جدا ساخته و بر «مجموعه ای از روایات و اعتقادات و تفسیرهای رسمی» اطلاق می کند و به معارضه با «عقل» و یا «اجتهاد» برمی خیزد، آشکارا مرتکب خطایی معرفت شناختی می شود. قرآن اگرچه از جهت منطوق، نصی ثابت است، اما از آن جهت که به عقل بشری عرضه می گردد، تحول پذیر است؛ و چون متن بر کنار از «زمینه» وجود ندارد، بنابراین دلالت آن بسته به هر گونه زمینه یا اعتقادی، متعدد و چندگونه می شود. بر این اساس تصور متن ناب (خام)، که بر کنار از هر گونه تأویل یا تفسیری باشد، توهمی متافیزیکی بیش نیست و بهره ای از واقعیت ندارد. زیرا این نص از همان لحظه نزول وحی «تنزیل»، با فهم و تفسیر نبی «تأویل» در آمیخت و بشری شد. به بیان دیگر دریافت / فهم پیامبر، نخستین مرحله فرایند فهم و تفسیر نص قرآنی است (تفاعل وحی-پیامبر). بر این اساس این ادعای گفتمان دینی را که فهم و تفسیر نبی از نص قرآنی، مطابق دلالت ذاتی نص است، نمی باید به جد گرفت. زیرا چنین نظرگاهی ما را به تصورات شرك آمیزی رهنمون می سازد و فهم بشری را (حتی اگر فهم پیامبر باشد) عین مراد الهی می شمارد. این امر موجب می شود که پیامبر بر مسند خدای تعالی نشیند، در حالی که پیامبر به رغم مقام نبوتش، بشر است و نه همتای خداوند.

اگر نص قرآنی به رغم ثبات منطوق آن، چنین معضلاتی را فرایش نهد، نصوص نبوی، افزون بر معضلات پیشین، مشکلات خاص خود را نیز به همراه دارند. زیرا چنان که گفتیم این نصوص تنها در دوره های متأخر و با تکیه بر نقل شفاهی، جمع آوری و تدوین شده اند؛ عاملی که موجب می شود این متون شکل اصلی و اولیه خود را از دست داده، به صورت متون تفسیری درآیند. به دیگر سخن، اگر احادیث نبوی در حکم تفسیر و بیان وحی الهی باشند، مجموعه روایات نبوی مدون در دست ما، در واقع تفسیر تفسیر هستند. اگر بر مجموع این عوامل، مسائل





دیگری چون جعل و تحریف و اختلاف ملاکهای تشخیص صحیح از سقیم روایت در نزد عالمان علوم حدیث را بیفزاییم، وضعیت بسیار پیچیده و مبهمی فراروی ما خواهد بود. گفتمان دینی برای حل این معضل به شرایط و ضوابطی که قدما برای تمییز حدیث صحیح از غیر صحیح وضع کرده‌اند تمسک می‌جوید، یعنی روایت باید از جمله احادیثی باشد که همگان بر قبول و صحت آنها، اتفاق نظر داشته باشند و از لحاظ اسانید (راویان) و استواری، از دیگران نیکوتر و برتر باشد و نیز خبر معارضی نداشته باشد و ... ؟ غافل از این که چنین ملاکهایی نیز معنای ثابتی ندارند و بسته به شرایط و احوال مختلف تفاوت می‌کنند. زیرا چه بسا روایتی نزد کسانی «صحیح» و نزد کسان دیگر «ضعیف» باشد؛ همچنین نزد شخصی «عام» و نزد دیگری «خاص»، یا نزد کسی «مُحکم» و نزد کس دیگری «منسوخ» باشد. این تعدد و چندگونگی در شناخت اسانید و طرق روایت و تمییز صحیح از ناصحیح نیز امر آشکاری است. هر فرقه‌ای ملاکهای خاص و معینی را برای تعیین صحت و وثاقت سند برمی‌شمرد (و تنها آنها را معتبر می‌داند)؛ [اهل سنت، «صحیح» را حدیثی می‌دانند که روایان آن در سلسله اسانید صحیحین (بخاری و مسلم) ۱۲۵ ذکر شده باشند، اما امامیه، «صحیح» را روایتی می‌دانند که روای آن امامی مذهب باشد (شرط ایمان)، و بدین ترتیب روایان فرقه‌های دیگر را معتبر نمی‌شمارند. آدر هر حال طبق نظر گاه‌های متفاوت، تعداد زیادی از روایان از حوزه «روایان عدول» حذف می‌شوند. تمامی این عوامل نشان می‌دهد که نصوص روایی نیز تابع پیش فرضهاست و محکوم و تابع اجتهادات مختلف بشری است. بنابراین، «اجتهاد» - برخلاف ادعای گفتمان دینی - تنها ابزار شناخت نصوص دینی و تعیین دلالت آنهاست. به دیگر سخن، «اجتهاد» خاص نصوص است نه در برابر آنها. اما در غیر نصوص، «اجتهاد» به تنهایی کافی نیست و به «ابداع» نیاز است و به تکرار اقوال پیشینیان نمی‌توان اکتفا کرد؛ بنابراین ناگزیر از دخالت عناصر مختلفی چون «عقل» و «واقعیت» هستیم، زیرا در غیر این صورت «نصوص»، به مفاهیمی خشک و بی‌روح بدل می‌شوند و دلالت اساسی آنها تباه می‌شود. ۱۲۶



پی نوشتها:

۱. الاتقان في علوم القرآن، للسيوطي، محمد ابو الفضل ابراهيم، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۱؛ والبرهان في علوم القرآن، للزركشي، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۶.

۲. لسان العرب لابن منظور، بيروت، دار احياء التراث، ج ۱۵، ص ۲۴۱ م.

۳. رشيد رضا، الوحي المحمدي، بيروت، المكتب الاسلامي، ۱۹۸۵، ص ۴۵ م.

۴. واژه تَراطُن در این نص شعری بسیار اساسی است. فعل «رَطُن» که تَراطُن از آن مشتق شده است استوار به این عنصر اساسی است که متکلم - در اینجا شتر مرغ - یک بیگانه است و به زبانی سخن می گوید که برای شنونده عرب، نامفهوم است. «الاعلم الشتمري» در شرح این بیت علقمه همین گفته را تکرار می کند: واما أراد ان «الظلم» یُکَلِّم النعمامة بما لا یفهمه غیرهما كما تتکلم العجم بما لا تفهم عنها العرب. [الظلم، شتر مرغ نراست والنعمامة؛ شتر مرغ ماده. ر.ك: شرح دیوان علقمه بن عبدة الفحل لاعلم الشتمري، ص ۴۱، تحقیق حنا نصر الحتی، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۹۳. رَطُن در لغت، سخن جز به زبان عربی گفتن، و سخن نامفهوم گفتن است. (لغتنامه دهخدا، ج ۷، ص ۱۰۶۸۲ و ۱۰۶۸۷، چاپ اول از دوره جدید، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

صاحب مقایس اللغة مراد از رَطُن را خصوص سخن گفتن به پارسی می داند [=ویخص بذلك العجم] سپس به بیٹی از «طرفة بن العبد» استناد می کند که در آن شاعر پرندگان را توصیف می کند که از بیم شکارچی به این طرف و آن طرف می روند و آواهایی نامفهوم را سر می دهند، به سان سخن گفتن فرس:

فأثار فارتطم عظاما جثماً  
أصواته «كتراطن القُرس».

(شرح دیوان طرفة بن العبد، ص ۱۶۹، تحقیق سعدي الضناوي، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۴.

نیز معجم مقایس اللغة ابي الحسين احمد بن فارس، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر، ۱۹۶۹،

ج ۲، ص ۴۰۴. نیز، لسان العرب، ج ۵، ص ۲۳۹.) در هر روی، رَطُن، دال بر چیزی نامفهوم و در

نتیجه سرتی و محرمانه است و بیگانه آن را در نمی یابد. به همین دلیل هر وقت چنین چیزی در میان

اعراب اتفاق می افتاد به صورتی کاملاً طبیعی بدگمان می شدند. در مُسند ابن حنبل ج ۱، ص ۶۵

روایت شده است که دیده شد که زنی یونانی که همسر مردی عرب بود پنهانی با مردی همزبان خود به

زبان نامفهوم خودشان [=یُراطنها بالرُومية] تکلم می کند و همین امر موجب این گمان بد شد که لابد

رابطه ای محرمانه و نامشروع میان آنان وجود دارد. (ر.ك: خدا و انسان در قرآن، توشیهیکو ایزوتسو،

ص ۲۰۲، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱) م.

۵. «أفدان» جمع «فَدَن» و به معنای قصر است. م.



۶. شرح دیوان علقمة بن عبدة الفحل، ص ۴۱، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۹۳ م.
۷. سوره مریم، آیات ۱۰-۱۱، ترجمه محمد مهدی فولادوند؛ نیز رک: کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۱۰۶ م.
۸. آل عمران، ۴۱.
۹. لسان العرب، ج ۵، ص ۳۱۲ م.
۱۰. مریم، ۲۷-۲۹.
۱۱. «عَبَّرَ»، موضعی است که اعراب گمان برند پریان بسیار در آنجا هستند؛ لغتنامه دهخدا، ج ۹، ص ۱۳۸۸۱؛ نیز معجم البلدان لیاقوت الحموی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۷۹.

این واژه در شعر عربی رواج زیادی داشته است. زُهر می گوید:

عَلَيْهِنَّ فَتْيَانٌ كَجَيْتَةِ عَبَّزٍ جَدِيرُونَ يَوْمًا أَنْ يَنْفِيُوا فَيَسْتَعْلَمُوا

رک: کتاب الحیوان، جاحظ، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، دار احیاء التراث، ج ۶، ص ۱۸۹ م.

۱۲. لسان العرب، ج ۹، ص ۲۲ م.
۱۳. «اعتقاد به این که شعرا قافیه و مضمون کلام خود را از جنّی یا شیطانی تلقی می کنند، در نزد اعراب جاهلی سابقه دیرینه دارد و این که در باب وحی رسول از زبان خود وی اشارت: «إِنَّ رُوحَ الْقُدْسِ نَفَثَ فِي رُوعِي» می آید، و از لسان واقفان اسرار در باب حامل وحی گفته می شود «إِنَّ هَذَا الْمَلِكَ وَمَا هُوَ بِشَيْطَانٍ»، از همین جاست. در کلام تعدادی از شاعران هم به این معنی که قوافی آنها غیر انسی یا به هر حال سماوی است، و به این که هر شاعری شیطانی دارد، اشارت هست از آن جمله است قول حصین بن الهمام:

وَقَافِيَةٌ غَيْرِ انْسِيَّةٍ قَرَضْتُ مِنَ الشُّعْرِ امْثَالَهَا

و قول حسان بن ثابت:

وَقَافِيَهُ عَجَّتْ بَلِيلِ رَزِينَةٍ تَلَقَيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نَزُولَهَا

و گفته ابوالنجم عجللی:

إِنِّي وَكُلُّ شَاعِرٍ مِنَ الْبَشَرِ شَيْطَانُهُ أُنْثَىٰ وَشَيْطَانِي ذَكَرٌ

... و این جنّی یا شیطان را اعراب، احياناً «تابعه» می خوانده اند. نظیر این اعتقاد درباره منشأ شعر، در بین اقوام دیگر هم هست. رک: سرّنی، زرین کوب، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۷۷۹-۷۸۰.



- نيز رك: المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٦، ص ٧٠٨ و ٧٨٤ و ٧٨٥. بغداد، مكتبة النهضة، دارالعلم للملأين، بيروت، ١٩٧٨ م.
١٤. شاحردأ و خ ل «شاجردأ» مُعَرَّبٌ كلمة يهلوى «شاكرد» و فارسي امروزي شاكرد (متعلم) است. (رك: السامي في الاسامي لاحمد بن محمد ابي الفضل الميداني النيشابوري، تحقيق محمد موسى الهنداوي، مصر، ص ١٩٠ م.
١٥. حَسْبَتِي، ابو عبيده مي گويد «حَسِب» در اینجا به معنای يقين است، رك: الصُّبْحُ المُتَبِّرُ في شعر ابي بصير؛ ميمون بن قيس بن جندل الاعشى والاعشى الاخرين، تحقيق R.GEYER، لندن، ١٩٢٨ م.
١٦. مَسْحَلٌ، به معنی گورخر [حمار وحش] نام تابعة اعشى که از جَنِيَان بود و اعشى است گمان مي برد که او را دنبال مي کند. (رك: لغتنامه دهخدا ج ١٢، ص ١٨٤٢٤. نيز رك: ديوان الاعشى الكبير، شرح و تعليق محمد محمد حسين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣، ص ٣٣ م.
١٧. نگاه كنيد به: الصُّبْحُ المُتَبِّرُ، ص ١٩٠، ديوان الاعشى، محمد محمد حسين، ص ٣٣ م.
١٨. رك: خدا و انسان در قرآن، ايزوتسو، ص ٢١٧ (با نقل و تصرف) م.
١٩. سوره جن، ٩٤ (ترجمة فولادوند).
٢٠. جن، ١٤-١٥.
٢١. جن، ١٦-١٧.
٢٢. جن، ٦.
٢٣. ناس، ٤.
٢٤. ترجمة مقدمة ابن خلدون، محمد پروين گنابادي، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٧٥، ج ١، ص ١٧٦-١٧٧. (چاپ هشتم).
٢٥. ترجمة مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٨٠-١٨١.
٢٦. ترجمة مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٨٤-١٨٥.
٢٧. انعام، ١٢١.
٢٨. انعام، ١١٢.
٢٩. لسان العرب، ج ١٥، ص ٢٤٠ م.
٣٠. رجم شياطين؛ راندن شياطين و آن نوعی از ستاره باشد شعله مانند، که ملائک بدفع شياطين از آسمان مي اندازند. رك: ترجمة مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٨٦ (پاورقي) م.
٣١. ترجمة مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ١٨٦.



۳۲. عرافه، نوعی از کاهنی است و تفاوت آن با کاهنی این است که کاهنی به امور آینده و عرافه به امور گذشته اختصاص دارد. رك: ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ص ۱۹۷ (پاورقی). م

۳۳. شق (بکسرش) بن انمار بن نزار، مردی بوده که یک پا و یک دست و یک چشم داشته است و به صورت نیمی از آدمیان بوده است... و در سفر بر انسان ظاهر می شده است. رك: ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۹۸. پیش از ظهور اسلام عربان می گفتند که بعضی جن ها به صورت یک نیمه انسان است و در سفر و تنهایی نمودار می شود و آن را شق می گفتند. رك ترجمه مروج الذهب، ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۱۴. م

۳۴. سَطِیح (بفتح س) نام کاهنی بوده است که در تن او جز جمجمه، استخوان دیگری وجود نداشته است و اعضای بدن او مانند جامه تا می شده است؛ چهره اش در روی سینه اش بوده و سر و گردن نداشته

است. رك: ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۹۸. م

۳۵. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۹۸.

۳۶. مزمل، ۵.

۳۷. شوری، ۵۱-۵۲.

۳۸. طه، ۱۱-۱۳.

۳۹. مریم، ۵۲.

۴۰. اعراف، ۱۴۳.

۴۱. قصص، ۷.

۴۲. نحل، ۶۸.

۴۳. مریم، ۱۷ و نباء، ۳۸.

۴۴. البرهان في علوم القرآن، للزركشي، ج ۱، ص ۲۲۹.

۴۵. همان، ص ۲۲۹؛ انگاره ای، که در اینجا به بررسی آن پرداخته ایم، بر آیه های ۲۱ و ۲۲ از سوره بروج استوار است: «بَلْ هُوَ فِي قرآن مجید في لوح محفوظ».

۴۶. مفهوم النص، ص ۲۴۳ به بعد. م

۴۷. لوح محفوظ حاوی نمونه های مثالی تمامی صورتها و قالبهای این جهانی بویژه سرچشمه خوشنویسی سنتی قرآنی است که تمام اسلوبهای آن بر اساس سرشت کتاب مقدس وحی شکل گرفته و متعکس کننده آن است، خوشنویسی جامه ای خارجی برای «کلام خداوند» در جهان مادی فراهم می آورد، اما کماکان با جهان روحانی پیوند دارد. رك: فصلنامه هنر، ش ۳۱، تابستان و پاییز ۷۵، «پیام روحانی

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



خوش نویسی در اسلام\* از سید حسین نصر، ص ۱۰۲ م.  
۴۸. فلسفة التأویل، ص ۲۹۷-۳۰۱ (الفصل الثانی، اللغة والوجود).

۴۹. البرهان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۶ (مقدمه کتاب).

۵۰. همان، ج ۱، ص ۹.

۵۱. ابوبکر محمد بن عبدالله المعافری معروف به ابن العربی از فقیهان و عالمان اندلس است. او در طلب

علوم به مشرق زمین رفت، سپس به زادگاه خویش بازگشت و سرانجام در سال ۵۵۴ هـ در همانجا

وفات یافت. رك: الصلّة: لابن یسكوال، الدار المصرية للتالیف والترجمة، ۱۹۶۶، ص ۵۹۹ م.

۵۲. البرهان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۷.

۵۳. مفهوم النص، ص ۱۳۷.

۵۴. همان، ص ۲۴۳ به بعد.

۵۵. البرهان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۰؛ وآیه های مذکور: شعراء، ۱۹۴-۱۹۳.

۵۶. البرهان، ج ۱، ص ۲۳۰.

۵۷. اسراء، ۷۳.

۵۸. اسراء، ۸۶.

۵۹. كهف، ۲۷.

۶۰. قیامت، ۱۶-۱۸. [نیز نگاه کنید به سوره طه، ۲۰].  
۶۱. البرهان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۲۹.

۶۲. اشاره به حدیث پیغمبر است درباره وحی که حارث بن هشام از پیامبر می پرسد که وحی چون آید؟

پیامبر فرمود: «اوقاتی چنان باشد که آوای جرس «صَلَّةُ الْجَرَسِ»، آن بر من سخت ترین باشد بعد از

من دور می شود و من «وحی» را حفظ کرده ام؛ رك: تاریخ قرآن، رامیار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲،

ص ۱۰۱؛ نیز صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶ (باب کیف كان بدء الوحی)، بیروت، دارالمعرفة م.

۶۳. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲.

۶۴. مزمل، ۷۳.

۶۵. ترجمه مقدمه، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۶۶. نجوم یکی از اسامی قرآن است و در قول خدای تعالی «فَلَا تُسَمِّ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ» برای آتش نجوم خواند که

نجم نجوم فرود آمد و آیه از پس آیه و سوره از پس سوره، رك ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۳ (پاورقی) م.

۶۷. «مفصل قرآن» از [سوره] حجرات تا آخر قرآن به قول اصح، همان، ص ۱۸۳ (پاورقی) م.



۶۸. مقصود آیه مُسَمًّى به: الدین (بفتح د) است، بقرة، ۲۸۱ م.
۶۹. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۳.
۷۰. الإتقان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۹۳.
۷۱. البرهان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۰۸.
۷۲. مطالعه در اینجا عبارت از این است که برای عارفان که بار سنگین امامت را متحمل می شوند توفیقاتی از جانب حق دست می دهد بی آن که آنها را بطلبند و خود مستثلت کنند. رك: ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۸؛ به نقل از (تعريفات جرجانی). م.
۷۳. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۸.
۷۴. «فكان يخلو بغار حراء يتحنّث فيه الليالي أولات العَدَد»، شارحان در معنای «أولات العَدَد» اتفاق نظر ندارند؛ برخی آن را به معنای شبهای پراکنده و برخی دیگر آن را به معنای ماه رمضان دانسته اند. احمد بن علی بن حجر العسقلانی در کتاب «فتح الباری بشرح صحیح البخاری» از کرمانی وجه دیگری را نقل می کند که مراد آن بیان کثرت است و ترجمه زوایت بر پایه همین وجه اخیر صورت گرفته است. رك: فتح الباری، ج ۱، ص ۲۳.
۷۵. مختصر صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۴، المُنذري (الحافظ زکی الدین عبدالعظیم، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامیة، الكويت، ۱۳۸۹ هـ)؛ [و نیز صحیح البخاری، ج ۱، ص ۶].
۷۶. فتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۴۱. [و تصدیق نکرد ابراهیم (ع) رؤیای خویش مگر در این معنی که صورت مرئی را عین و کلد خود پنداشت و قصد ذبح او کرد و نزد حق، ذبح عظیم بود که در صورت ولد او نمود. رك: شرح فصوص الحکم، تاج الدین حسین بن حسن الخوارزمی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۷۲]. م.
۷۷. برای شناخت [پدیده] رؤیا به عنوان ابزاری هنری در ساخت سیره نبوی نگاه کنید به پژوهش زیر: «السیرة النبویة؛ سیرة شعبیة»، نیز رجوع کنید به: السیرة النبویة، لابن هشام، بیروت، دارالجیل، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰.
۷۸. صحیح البخاری، کتاب التعبير، باب رؤیا الصالحین، ج ۴، ص ۲۰۸؛ نیز صحیح الترمذی، تحقیق ابراهیم عَطوة عوض، بیروت، دار احیاء التراث، ج ۴، کتاب الرؤیا، باب (۱)، ح ۲۲۷۲، ص ۵۳۲ م.
۷۹. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰.
۸۰. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۷۸ م.
۸۱. البرهان، ج ۱، ص ۲۷۷؛ والاتقان، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲ م.



۸۲. قیامت، ۱۷-۱۸.

۸۳. مزمل، ۴.

۸۴. عالمان علوم قرآنی اصطلاح قافیه و یا قرینه (جمع قراین) را برای تمییز قافیۀ قرآنی به کار نمی‌برند. زیرا این قبیل اصطلاحات در شعر یا نثرهای مُقَفّی' به کار می‌رود؛ متونی که نصّ قرآنی هموار سعی داشت از آنها متمایز شود. م.

۸۵. الاتقان، ج ۱، ص ۱۷۸. [همان گونه که در شعر، آخر هر مصراع و یا بیت را «قافیه» و در نثر «قرینه السجع» می‌گویند، در آیات الهی، کلمه آخر را «فاصله» خوانند و این از قول خداوند مأخوذ است که فرمود: «کتاب فصلت آیاته» س ۲/۴۱؛ در آستانه قرآن، ص ۱۹۶]. م.

۸۶. درباره ترتیب نزول آیات، رک: البرهان، ج ۱، ص ۱۹۳، الاتقان، ج ۱، ص ۴۱-۴۴.

۸۷. ص، ۲۹.

۸۸. در این باره رجوع شود به کتاب «فی الأدب الجاهلی» از طه حسین ادیب و منتقد پرآوازه مصری. او معتقد است که بسیاری از اشعار منسوب به دوره جاهلی، و از جمله معلقات، مجعول است و ساخته طبع شاعران دوره اموی یا عباسی است، زیرا این اشعار، بازگوکننده روح جاهلی و عادات و رسوم آن دوران نیست؛ از این رو فاقد ارزش تاریخی است. البته این نظریه اندکی افراطی به نظر می‌رسد. زیرا «استنتاج باید همیشه به اندازه داده باشد. در باب شعر جاهلی شاید بتوان گفت که از نظر شکل ممکن نیست بتوانیم متنی غیر قابل انتقاد از این شعر ارائه دهیم؛ از نظر محتوی نیز هر چه با تفکرات دینی رابطه دارد مظنون است و هر چه شامل تاریخ پیش از اسلام می‌شود به افسانه‌هایی آمیخته که آسان نمی‌توان از تار و پود واقعی حوادث باز شناخت. احتمالاً جعل وجود داشته است، اما با تقلید از گذشتگان جعل می‌کرده‌اند. ممکن نیست که همه جهان عرب در تقلبی که از هر گونه حقیقت تهی است شرکت کرده باشند، یا جعلیاتی را که به کلی بی پایه است به گردش انداخته باشند». رک: تاریخ ادبیات عرب، ج ۱. م. عبدالحیل، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶، ص ۴۰.

۸۹. ترجمه مقدمه، ج ۱، ص ۶۵۰.

۹۰. مختصر صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۵، نیز رک، صحیح بخاری، ج ۱، باب (کیف کان بدء الوحي) ص ۷۰. م.

۹۱. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۳۹-۲۴۰.

۹۲. نساء، ۱۵۳. م.

۹۳. زخرف، ۸۰. م.





۹۴. مجادله، ۲۲. م.

۹۵. بقره، ۱۸۳. م؛ رك: معجم مفردات الفاظ القرآن، للراغب الاصفهاني، ص ۴۴۰.

۹۶. ترجمة معلقات سبع، عبدالمحمد آيتي، انتشارات سروش (چاپ سوم)، ص ۶۵.

۹۷. لسان العرب، ج ۱۵، ص ۲۴۲. م.

۹۸. حاقه، ۴۴-۴۵.

۹۹. طور، ۳۳.

۱۰۰. مائده، ۶۷.

۱۰۱. انعام، ۱۹.

۱۰۲. ابراهيم، ۵۲.

۱۰۳. آل عمران، ۲۰.

۱۰۴. انبيا، ۱۰۶.

۱۰۵. درباره تمايز اين دو گونه متن و در نتيجه ميان دو زويكرد متفاوت در فرهنگ، رك: «نظريه هايي در باب

پژوهش نشانه شناسي فرهنگها» از «يوري لوتمن» [مدخل الي السيميوطيقا، ترجمه نصر حامد ابوزيد،

القاهرة، دار الياس المعصرية، ۱۹۸۶، ص ۳۳۵-۳۳۷].

۱۰۶. زيرا جايگاه واقعي نوشته (=متن) رانه در خاستگاه آن، بلکه در خواندن آن بايد جستجو کرد. م.

۱۰۷. در نگارش اين اثر از پژوهش مهم زير بهره فراوان برده ام:

Izutsu Toshihiko: Revelation As A Linguistic concept in Islam, studies in medieval thought. Vol.V, The anese Society of medieval philosophy, 1962.

۱۰۸. رك: النظرية الالسنية عند رومان جاكوبسون، فاطمة الطيال بركة، بيروت، ۱۹۹۳، ص ۷۴-۶۵.

نيز رك: الخطيئة والتكفير؛ من البنيوية الي التشريحية (De Construction)، عبدالله محمد

الغذامي، جده، المملكة العربية السعودية، ۱۹۸۵، ص ۷-۱۱؛ نيز رك: نظريه شعري ياكوبسن،

شولس، فصلنامه ارغنون، سال اول، ش ۴، زمستان ۱۳۷۴، ص ۳۹.

۱۰۹. التشابه والاختلاف؛ نحو منهجية شمولية محمد مفتاح، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۶،

ص ۱۹۰.

۱۱۰. همان، ص ۱۹۰.

۱۱۱. زبان شناسي به ادبيات، كوروش صفوي، تهران، ج ۱ (نظم)، ص ۳۰.

۱۱۲. نشانه شناسي و زيباشناسي سينما، يوري لوتمن، تهران، سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۰.



- ۱۱۳ . النص والسلطة والحقيقة، ص ۷ .
- ۱۱۴ . دلائل الإعجاز، ص ۲۰۳ .
- ۱۱۵ . النص والسلطة؛ (القرآن، العالم بوصفه علامة)، ص ۲۱۸ .
- ۱۱۶ . خدا و انسان در قرآن، ایزوتسو، ص ۱۶۹ .
- ۱۱۷ . آل عمران، ۱۹۰-۱۹۱ .
- ۱۱۸ . النص والسلطة، ص ۷؛ و نیز رك: پژوهش بسیار مهم و اساسی ابو زید با عنوان:  
 العلامة في التراث؛ دراسة استكشافية، در كتاب: اشكاليات القراءة وآليات التاويل، ص ۵۱-۱۱۸ .
- ۱۱۹ . «عن انس أن النبي (ص) مرَّ بَقَوْمٍ يَلْقَحُونَ فَقَالَ (ص): «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا تَصْلَحُ قَالَ فَخَرَجَ شَيْصاً فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ مَا لِنَحْلِكُمْ قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: انْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»  
 رك: صحيح مسلم، ج ۲، باب ۳۸ (كتاب الفضائل) باب وجوب امثال مقاله (ع)، ح ۲۳۶۳، ص ۴۲۶ دارالفكر، بيروت .
- «شَيْصٌ، خرمایی كه هسته آن سخت نشود» [و تباه گردد]. رك: (لغتنامه دهخدا)، ج ۹، ص ۱۲۹۶۵ .  
 این روایت در سنن ابن ماجه نیز با اندك اختلافی در تعبیر ذكر شده است: «ان كان شيئاً من امر دنياكم فشانكم به و ان كان من امور دينكم فيالي»، رك: سنن ابن ماجه، ج ۲، كتاب الرهون، ح ۲۴۷۱، ص ۸۲۵ . تحقيق فؤاد عبد الباقي في دار احياء التراث، بيروت .
- رك: مُسْنَدُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، ج ۶، ص ۱۲۳، دار صادر بيروت . م
- ۱۲۰ . ترجمه نهج البلاغه، سيد جعفر شهیدی، ص ۳۵۸، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ (چاپ دهم) .
- ۱۲۱ . همان، ص ۱۲۳ .
- ۱۲۲ . الرسالة، للشافعي، ص ۱۴، ۱۹، ۲۱، ۲۲ .
- ۱۲۳ . الفتوحات المكيّة، ج ۲، ص ۶۹۲، دار صادر، بيروت .
- ۱۲۴ . الفتوحات، ج ۱، ص ۱۶۴ .
- ۱۲۵ . رك: تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للسيوطي، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت، دار صادر، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۹۱ . همچنين رك: علوم حديث، لابن صلاح (ابوعمر و عثمان بن عبدالرحمان الشهرزوري، تحقيق نورالدين عتر، بيروت، دارالفكر، ۱۹۸۴، ص ۱۸ .
- ۱۲۶ . چكیده ای از فصل اول از كتاب «نقد الخطاب الديني» با عنوان «الخطاب الديني المعاصر، آلياته و منطلقاته الفكرية»، ص ۶۶-۱۳۶ .

