

## وحيانی بودن الفاظ قرآن

سيد موسى حسيني

از مسائلي که امروزه گاه و بيگاه در برخي نشریات مطرح می شود، مسأله وحيانی يا غيروحيانی بودن الفاظ و کلمات قرآن است. پرسش بدین گونه مطرح می شود که آیا الفاظ و کلمات قرآن همچون محتوا و معانی آن از سوی خداوند وحی شده است و پیامبر هیچ گونه نقش و دخالتی در آن نداشته يا اینکه پدیده ای بشری و ساخته خود پیامبر است و به اصطلاح قالبهایی است که پیامبر تجربه باطنی خود را به وسیله آنها تعبیر کرده است؟

این پرسش در مورد متون مقدس مسیحیت نیز مطرح بوده است، اما انگیزه و همچنین سرنوشتی که این پرسش در مورد متون مقدس مسیحیت داشته با انگیزه و سرنوشت آن در مورد قرآن دو تفاوت عمده دارد:

نخست اینکه پیشینه این سؤال راجع به قرآن چنان که از نقل آن در «الاتقان» سیوطی و «البرهان» زرکشی فهمیده می شود به قرنهای قبل بر می گردد و عاملی که باعث طرح این سؤال و طرح نظریه غیروحيانی بودن الفاظ قرآن گردیده نیز یک امر درون دینی از قبیل فهم خاص از برخی آیات يا دیدگاه خاص نسبت به کلام الهی بوده است، چنان که پس از این خواهیم گفت، اما در مسیحیت این پرسش اولاً بسیار دیر مطرح شد و ثانياً انگیزه آن برخي ناسازگاری ها بود که متون مقدس با دستاوردهای علمی داشتند. و پیش از آن تقریباً اتفاق نظر بود بر اینکه متون مقدس هم از نظر لفظ و هم از نظر معنی وحی الهی است.

تفاوت دیگر اینکه پرسش یادشده گرچه در عالم مسیحیت دیر مطرح شد، اما خیلی زود پاسخش را پیدا کرد. پیشرفت علوم و تحقیقات تاریخی که راجع به متون مقدس و چگونگی شکل گیری آن صورت گرفت به خوبی این واقعیت را آشکار کرد که متون مقدس، ساخته و پرداخته بشر، آن هم نه خود حضرت موسی و حضرت عیسی، بلکه افراد خاص از پیروان آنها بوده است که در زمانهای بسی متأخرتر از حیات آن بزرگواران پدید آمده است، و آن تردیدی که در وحيانی بودن متون مقدس پدید آمده بود به سرعت تبدیل به رویکرد نفی و انکار شد.

اما در مورد قرآن، جریان بر عکس است یعنی از ابتدا که نظریه غیروحيانی بودن الفاظ قرآن مطرح شد، به عنوان یک نظر نادر و غریب شناخته شد، و هر چه زمان گذشت این نظریه بیش از گذشته مطرود و متروک شد، چه اینکه پیشرفت دانش نه تنها حقایق قرآن را تخطئه نکرد، بلکه بر صحت و درستی آن مهر تأیید زد. اما اینکه چرا امروزه این نظریه شاذ دوباره مطرح می شود، دلیل آن همان تقلید برخی روشنفکران از غرب است که سعی می کنند چالشها و بحرانهای مربوط به مسیحیت را به گونه ای به عالم اسلام بکشانند.

در این نوشتار می‌کوشیم مسئله وحیانی یا غیروحیانی بودن الفاظ قرآن را بررسی کنیم، اما نه از آن رو که این مسئله خود دارای اهمیت است، بلکه از آن جهت که برخی رویکردها در مورد دین خواسته یا ناخواسته بر مبنای غیروحیانی بودن الفاظ قرآن استوار است.

#### پیامدهای بشری بودن الفاظ

پیش از آن که به طرح نظریات و بررسی دلایل آنها پردازیم، مطرح کردن این پرسش ضروری می‌نماید که اگر الفاظ قرآن را بشری و غیروحیانی بدانیم چه پیامدها و آثاری خواهد داشت؟ در پاسخ این پرسش می‌توان امور زیر را به عنوان پیامدهای غیروحیانی بودن برشمرد:

۱. نخستین اثر این نظریه قداست زدایی از الفاظ و کلمات قرآن است. مسلمانان همیشه برای الفاظ و واژه های قرآن ارزش قائل بوده و بدانها حرمت می‌نهادند، بکارگیری هنر خط و روشهای گوناگون خطاطی و تذهیب و دیگر آرایه های هنری در مورد قرآن، پیدایش علم قراءت و تجوید برای هر چه بهتر و زیباتر ادا کردن کلمات و حروف قرآن و رعایت ادب و طهارت در تماس با کلمات قرآن، همگی نشانه ها و جلوه هایی از احساس قداست و ارزشی است که مسلمانان نسبت به کلمات و حروف قرآن داشته و دارند. بشری دانستن الفاظ قرآن این ارزش و قداست را از میان می‌برد و الفاظ و کلمات قرآن را در سطح الفاظ و کلمات سایر کتابها و نوشته ها قرار می‌دهد.

۲. دومین اثر این نظریه نفی اعجاز در بعد لفظی و واژگانی قرآن است. ناگفته پیداست که یکی از ابعاد اعجاز قرآن که از آغاز نزول تا کنون مطرح بوده اعجاز بیانی یا به تعبیر دیگر اعجاز در فصاحت و بلاغت است. ابعاد دیگر اعجاز، همچون اعجاز علمی و اعجاز تشریحی از حقایقی است که در بستر زمان و در اثر رشد فکر و اندیشه بشر کشف شده است، اما آنچه که از آغاز تاکنون همه اهل فن بر آن اتفاق داشته اند و شاید محور اصلی تحدی قرآن در زمان نزول هم همین بعد بوده اعجاز بیانی و بلاغی است.

از سوی دیگر سطوح مختلف اعجاز بیانی از قبیل زیبایی، آهنگین بودن، دقیق و بی بدیل بودن، سهولت و رسایی، چینش و گزینش منظم و حساب شده... بر محوریت الفاظ و کلمات مطرح می‌شود. معنای اعجاز در این بعد چیزی جز این نیست که آوردن الفاظ و کلماتی با این ویژگیها فراتر از توان بشر است و هیچ انسانی را یارای آن نیست که سخنی بدین خصوصیات بگوید.

نظریه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن این بعد از اعجاز را یکسره انکار می‌کند، زیرا وقتی الفاظ ساخته و پرداخته یک انسان باشد، طبیعی است که انسانهای دیگر توانایی آن را خواهند داشت که برتر از آن یا دست کم مثل آن را پدید آورند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که دلایل اعجاز بیانی خود بهترین گواه بر بطلان این نظریه است، چنان که در ادامه بحث بدان خواهیم پرداخت.

۳. سومین پیامد نظریه غیروحیانی بودن، متن‌گریزی، یا به تعبیر دیگر نادیده گرفتن مرجعیت قرآن در فهم دین است. شاید در آغاز رابطه این دو پدیده غریب به نظر آید، اما با توضیحی پیوند آن دو آشکار می‌شود.

کسانی براین باورند که وحی نه سخن گفتن خدا با انسان که تجلی خداوند بر انسان است، و نبوت نه به معنای شنیدن سخن خداوند بلکه نوعی تجربه و رویارویی با امر مطلق (خداوند) می باشد که ره آورد آن گونه ای احساس یا ادراک نسبت به خدا و صفات اوست، و از آنجا که خداوند واقعیتی غیرمحدود و نامتناهی است و از سوی دیگر راه تجربه برای همه انسانها باز است، نتیجه این می شود که هر انسانی به نسبت توان معرفتی و ادراکی خویش تجربه ای از خداوند دارد.

از سوی دیگر هر آنچه شخص تجربه گر (که پیامبر نیز یکی از آنهاست) راجع به تجربه خود می گوید، تعبیر شخص از تجربه شخصی خود اوست که در کسوت الفاظ و کلمات در می آید؛ بنابراین آنچه را یک پیامبر به عنوان وحی مطرح می کند در حقیقت تعبیر و بیان تجربه یادشده در قالب الفاظ و کلماتی است که در اختیار دارد، که چه بسا کسان دیگری تعبیر دیگر یا بیان دیگر داشته باشند.

«اما بخش اول، یعنی گزاره هایی که از خدا، معاد، شیطان، خلقت و... بحث می کند همه صورت بندی اسطوره های تجربه بی صورت است، و ادیان مختلف، صورت بندی های مختلف آن امر بی صورت هستند که یکی متعلق به پیامبر اسلام است، دیگری متعلق به حضرت مسیح...»<sup>۱</sup>

همین نویسنده در پاسخ به این پرسش که: اگر بپذیریم که این متن صورتی است که در مقام تجربه آن امر بی صورت پدید آمده آیا می توانیم تعهد تمام عیارمان را به متن حفظ کنیم، می نویسد:

«اگر عامه مسلمانان را در نظر بگیرید آنها تمام هویتشان به متن وابسته بوده و همواره مرجع شان کتاب و سنت بوده است، اما آن نوادری که واجد تجربه مستقیم بوده اند از ابتدا هم متن محور نبودند. در واقع تأویل متن، معنایی غیر از این نداشت. اهل تأویل ظاهراً به متن پایبند بودند اما واقعاً متن را کنار می گذاشتند. این وضعیت البته شدت و ضعف داشته است، لذا اینکه می گوئید از متن محوری بیرون می آیم، دقیقاً همین طور است. بعضی صورتهایی را که متعلق به زمان خاص یا منطقه خاص یا فرهنگ خاص است کنار می زنیم...»<sup>۲</sup>

چنان که پیداست، تعریف وحی به تجلی خداوند که پیش فرض نظریه فوق است، و تعریف نبوت به تجربه درونی از آن تجلی همراه با تعبیر بشری به صورت قطعی این نتیجه را می دهد که قرآن به عنوان ره آورد نبوت پیامبر، چیزی جز مجموعه ای از قالبهای زبانی بشر نیست که تجربه و احساس در آن تعبیر و بیان گردیده است. در این صورت طبیعی است که هیچ گونه الزامی نسبت به تعهد و پایبندی به قرآن وجود نخواهد داشت، به همین جهت نویسنده یاد شده خود به این نتیجه معترف است و برای جلوگیری از پیامد سوء آن تنها به توصیه ای اخلاقی می پردازد:

«اما در پاسخ به این پرسش که آیا می توان از این صورتهای درگذشت یا نه؟ باید گفت این حق عقلاً برای افراد محفوظ است که به تجربه بی صورت خود، صورت جدیدی بیخشند، اما اولاً کثیری از مردم تجربه بی صورت ندارند تا بخواهند به آن صورتی بدهند، لذا باید خریدار مغازه انبیاء و ممنون آنان باشند. ثانیاً کسانی که خودشان واجد تجربه بی صورت هستند، یعنی عرفا، هر چند که حق دارند صورت جدیدی به تجربه شان بیخشند باید به دو نکته توجه داشته باشند؛ یکی اینکه از حیث اجتماعی تا در درون جامعه

دینداران مصلحت اندیش زندگی می کنند باید مماشات کنند و دم از این صورتهای جدید نزنند... پیامبران خصوصاً پیامبر اسلام سخنانشان این بود که ما جامعه و تمدنی بر بنیاد اسطوره ها و صورتبندی هایی از حقیقت ایجاد کرده ایم و اجازه نمی دهیم کسی آن را بر هم بزند.

دیگر اینکه از جهت فردی نباید فراموش کرد که خود این صورتبندی ها تاریخی و سنتی دارد، بهتر است فرد خود را از این سنت نبرد و آنگیز خود را به دریا متصل کند، یعنی نباید به صورتبندی های پیشروان و پیشکسوتان بی اعتنا باشد، بالاخره آنها هم همین راه را رفته اند بسا که پخته تر و کارکشته تر هم بوده اند.»<sup>۳</sup>

بر اساس آنچه یاد شد می توان گفت که متن گریزی یا کنار گذاشتن قرآن در فهم دین (شناخت خدا و خواسته های او) نتیجه قطعی تجلی گرایی و تجربه گرایی در زمینه وحی و نبوت است، چنان که آن روی قضیه نیز درست است، یعنی وحیانی بودن الفاظ قرآن که تعریف دیگری از وحی و نبوت ارائه می کند (وحی به معنای سخن گفتن خدا با پیامبر، و نبوت به مفهوم شنیدن سخن خدا) بطلان تجلی گرایی و تجربه گرایی راجع به وحی و نبوت را در پی دارد و نمی توان بین آن دو جمع کرد و به هر دو پای بند ماند، زیرا بر اساس وحیانی بودن الفاظ قرآن، این خداوند است که خود را و خواسته های خود را برای بشر معرفی و بیان می کند و دیگر مجالی برای تصورپردازی بشر باقی نمی ماند.

۴. کثرت گرایی دینی پیامد دیگری است که بر نظریه غیروحیانی بودن مترتب می شود. اساس و زیربنای پلورالیسم در زمینه ادیان، این نظریه است که هیچ دینی دربردارنده و حامل حقیقت به صورت کامل نیست، بلکه هر دینی بهره ای از حقیقت دارد و از همین رو وجهی برای دعوی انحصار یا شمول باقی نمی ماند.

این نظریه اگر شکافته شود در درون آن چند پیش فرض وجود دارد که خود پلورالیستها بدان تصریح دارند:

یکی اینکه وحی از مقوله تجلی است و نه سخن گفتن.

دوم، نبوت نوعی تجربه و مواجهه عقلی، حسی یا احساسی است (بنابر نظریات متفاوتی که وجود دارد). سوم، تجربه یا در قالب مفاهیم و تصورات بشر صورت می گیرد و یا در قالب مفاهیم و تصورات تعبیر و بیان می شود (بنابر اختلاف نظر در این زمینه).

چهارم، مفاهیم و تصورات تجربه گر زائده و متأثر از فرهنگ و محیط اوست. بر اساس این پیش فرض ها نتیجه آن می شود که آنچه پیامبران گفته اند بیان تصورات و برداشتهای ایشان راجع به حقیقت (خدا) است و نه حقیقت، چنان که هست. و چون این تصورات اولاً محدود و ثانیاً متأثر از فرهنگ و محیط آنان بوده است پس تمام ادعاهای مربوط به شناخت حقیقت از سوی آنان نسبی است؛ هیچ یک حقیقت را به صورت کامل تجربه نکرده اند، بلکه تنها بخشی و چهره ای از آن را شناخته و معرفی کرده اند، بنابراین همه ادیان از منزلت و ارزش همسان برخوردارند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارند. به عبارتهای زیر که هر کدام بخشی از پیش فرض های یادشده را بیان کرده اند توجه کنید:

«اگر ما فرض کنیم که واقعیت مطلق واحد است اما ادراکات و تصورات ما از این واقعیت متعدد و گوناگون است، زمینه ای برای این فرضیه فراهم خواهد شد که جریانهای مختلف تجربه دینی بیانگر آگاهیهای مختلف ما از یک واقعیت نامحدود و متعالی هستند که به صورتهای کاملاً متفاوت توسط اذهان بشری ادراک گردیده، از تواریخ مختلف فرهنگی تأثیر پذیرفته و بر آنها تأثیر گذارده است.»<sup>۴</sup>

«با توجه به این فرضیه بنیادین در باب واقعیت خداوند می توان گفت که یهوه و کریشنا (و همین طور شیوا، الله و پدر عیسی مسیح) ذوات متشخص مختلفی هستند که بر اساس آن واقعیت الهی در متن جریانهای متفاوت حیات دینی به تجربه در می آید و موضوع تفکر قرار می گیرد. از این رو ذوات متفاوت تا حدی تجلیات واقعیت الهی در آگاهی و وجدان بشری و تا حدی فرافکنی های خودآگاهی و ذهن بشری آن گونه که فرهنگهای تاریخی خاص به آن صورت داده هستند؛ از جنبه بشری آنها تصاویر خود ما از خداوند هستند. از جنبه الهی آنها تشخصهای خداوند در ارتباط با سنتهای بشری دینی هستند.»

۵

«دسته دیگر از کثرت گرایان معتقدند که دینداران مدعیاتی صدق و کذب بردار مطرح می کنند، اما این مدعیات صرفاً ناظر به واقعیت غایی هستند (البته واقعیت غایی آن چنان که برای شان پدیدار می شود) در نتیجه هیچ تناقضی میان مدعیات دینی نمی تواند پدید آید؛ به عنوان مثال اگر من مدعی شوم که فلان چیز بر من آبی رنگ پدیدار شده است اما شما مدعی شوید که همان چیز بر شما آبی رنگ پدیدار نشده است، مدعیات ما دو نفر متناقض نیستند، تناقض هنگامی پدید می آید که من مدعی شوم آن چیز فی نفسه آبی رنگ است و شما مدعی شوید که فی نفسه آبی رنگ نیست، به همین ترتیب دینداران نیز از واقعیتی سخن می گویند که از منظر دینی - فرهنگی خویش با آن مواجه شده اند، نه از منظر بیرونی، عینی و فراگیر. بنابراین نمی توان گفت که مدعیات آنها واقعاً با یکدیگر متناقض اند.»<sup>۶</sup>

«تمام تجربه ها به واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل می شوند و در قالب زبان شکل می گیرند. صاحبان تجربه، تجربه خود را ذیل مجموعه ای از مفاهیم و قواعد درک می کنند؛ هیچ داده تعبیر نشده ای وجود ندارد، یعنی چنان نیست که داده ها اول تجربه و سپس تعبیر شوند هر تجربه ای در چارچوب تعبیری خاص از جهان و نیز التزام به مجموعه خاصی از اعمال و اعتقادات دینی محقق می شود.»<sup>۷</sup>

«اما اعتقادات دینی تجربه ها و کشفهای دینی را تئوریزه می کنند. در حقیقت نسبت اعتقادات دینی با تجربه های دینی نسبتی است که فیلسوفان بین علم حصولی و علم حضوری برقرار می کنند؛ علم حضوری دانسته های عریان و بی واسطه انسانهایی است که هنوز بر روی آنها پوشش تئوریک افکنده نشده است. حتی می توان گفت علم حضوری علمی است همراه با غفلت، یعنی نوعی آگاهی ناآگاهانه یا علم غافلانه، اما هنگامی که صورت سازی ذهنی آغاز می شود یافته های حضوری به یافته های حصولی بدل می شوند، یعنی آن مکشوفات در دل مفاهیمی جا می گیرند و بدل به تصدیقات و تصورات می شوند، تصدیقات و تصورات که عینی (objective) و همگانی (Public) هستند و می توانند به

دیگران و به جامعه علمی عرضه شوند، این تصورات و تصدیقات غیرشخصی و عصری و فرهنگی هم هستند، یعنی فرهنگی که تجربه گران در آن می‌زیند تناسب تام دارند. «۸»

دقت در متون بالا به خوبی این نکته را آشکار می‌کند که کثرت گرایي در زمینه ادیان بر پایه توزیع حقیقت یا به تعبیر دقیق تر توزیع معرفت به حقیقت استوار است و این نظریه نیز به نوبه خود بر اساس برداشت خاص از وحی (تجلی گرایي) و نبوت (تجربه گرایي) و کیفیت شکل گیری آن دو صورت بندی شده که همان تبیین و تعبیر پیامبر است تجربه خود را در قالب مفاهیم و تصورات برگرفته از محیط و فرهنگ خویش.

این ادعا که پیامبر از منظر دینی - فرهنگی خویش با حقیقت مواجه شده است نه از منظر بیرونی، عینی و فراگیر، به وضوح به معنای انکار و حیانی بودن الفاظ یک متن دینی مثل قرآن است، زیرا و حیانی بودن الفاظ در فرایند تجربه و مواجهه، به معنای دخالت مستقیم خداوند در شکل گیری معرفت و ادراک پیامبر است، یعنی در این صورت این پیامبر نیست که در چارچوب ذهنی و فرهنگی خویش به شناخت خدا دست می‌یابد. بلکه خداوند است که خود را برای پیامبر معرفی می‌کند. «فبعث الله محمداً (ص) ... بقرآن قد بینه و أحکمه لیعلم العباد ربهم إذ جهلوه» ۹

البته طبیعی است که محدودیت زبان و مفاهیم بشری مانع از آن می‌شود که این معرفی به صورت صریح و کامل صورت گیرد و به همین دلیل مسئله محکم و متشابه ضرورت پیدا می‌کند، اما این غیر از دخالت پیامبر در درک و شناخت خداوند است. بنابراین و حیانی بودن الفاظ یک متن دینی عینیت تجربه را در پی دارد و در واقع تبدیل کننده یک احساس محض به ارتباط زبانی با حقیقت است.

گذشته از اینکه در این صورت نه تنها بخش معرفتی دین جنبه عینی و بیرونی پیدا می‌کند، بلکه بخش تشریحی آن نیز توجیه معقول می‌یابد، زیرا در ارتباط زبانی هم خدا معرفی می‌شود و هم خواسته او، در حالی که در پلورالیسم دینی از آنجا که اصل ارتباط زبانی و و حیانی بودن الفاظ نادیده گرفته می‌شود مجال برای جنبه تشریحی باقی نمی‌ماند، یعنی پلورالیسم دینی با تعریف وحی به تجلی، و نبوت به تجربه درونی، از یک سو بخشی از دین (شریعت) را حذف می‌کند و از سوی بخش دیگر (معارف) را ذهنی و نسبی تلقی می‌کند.

#### دو دیدگاه درباره الفاظ قرآن

در یک تقسیم کلی می‌توان گفت دو نظریه در مورد الفاظ و کلمات قرآن قابل طرح است؛ یکی اینکه الفاظ قرآن بشری است یعنی ساخته و پرداخته خود پیامبر است که معانی دریافتی را در قالب آنها بیان کرده است. دیگر اینکه الفاظ قرآن و حیانی است، بدین معنی که پیامبر در ساخت و شکل گیری آن دخالتی نداشته است. پیش از آن که به بررسی این دو نظریه و دلایل آنها پردازیم توضیح یک نکته ضروری می‌نماید، و آن اینکه و حیانی بودن الفاظ قرآن به چند صورت قابل تبیین است که نقطه تلاقی

همه آن تبیینها نفی و انکار دخالت پیامبر در ساخت و شکل گیری الفاظ است، اما تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند.

۱. وحیانی بودن، یعنی اینکه الفاظ قرآن به طور مستقیم از سوی خداوند ساخته و آفریده می‌شود. اگر فرایند وحی را به صورت «خدا - جبرئیل - پیامبر» ترسیم کنیم بر اساس این تبیین، الفاظ قرآن در مرحله نخست پیش از آن که به جبرئیل منتقل شود از سوی خداوند پدید می‌آید و سپس جبرئیل وحی مفلوظ را از خداوند دریافت می‌کند و سپس به پیامبر بی‌کم و کاست انتقال می‌دهد. تمام کسانی که معتقدند جبرئیل قرآن را از خداوند می‌شنود یا از لوح محفوظ حفظ می‌کند در حقیقت این تبیین را پذیرفته‌اند. سیوطی می‌نویسد:

«وقال غيره في المنزل على النبي (ص) ثلاثة اقوال: ... انه اللفظ والمعنى وان جبرئيل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به.» ۱۰  
و مناع القطان نیز می‌نویسد:

«ولذلك ذهب العلماء في كيفية وحى الله الى جبرئيل بالقرآن الى المذاهب الآتية ۱. ان جبرئيل تلقفه سماعاً من الله بلفظه المخصوص ۲. ان جبرئيل حفظه من اللوح المحفوظ...» ۱۱

۲. تبیین دیگر از وحیانی بودن این است که الفاظ قرآن از سوی خداوند آفریده می‌شود، اما نه قبل از انتقال به جبرئیل، بلکه همزمان با انتقال؛ بدین صورت که خداوند همزمان با انتقال معانی، الفاظ را در نفس جبرئیل می‌آفریند؛ به تعبیر دیگر وحی به جبرئیل با ایجاد الفاظ در نفس جبرئیل صورت می‌گیرد. «و خلاصه معنی الآیه ان الله قد يخلق في نفس جبرئيل او غيره من الملائكة علماً بمراد الله على كيفية لانعلمها، و علماً بأن الله سخره ابلاغ مراده الى النبي، و الملك يبلغ الى النبي ما امر بتبليغه، امثالاً للأمر التسخيري، بألفاظ معينة ألقاها الله في نفس الملك مثل الفاظ القرآن...» ۱۲

چکیده معنای آیه این است که خداوند در درون جبرئیل یا فرشته دیگری آگاهی از مراد خود را ایجاد می‌کند به گونه‌ای که ما نمی‌دانیم، و می‌دانیم که خداوند او را مسخر فرموده تا مراد او را به پیامبر ابلاغ کند و فرشته نیز آنچه را که به او امر شده به پیامبر می‌رساند، برای امثال امر تسخیری با الفاظی معین همانند الفاظ قرآن که خداوند در درونش القا کرده.

بر اساس هر دو تبیین یادشده آفریننده و پدید آورنده الفاظ خداست، اما با این تفاوت که در تبیین نخست، الفاظ پیش از تلقی جبرئیل وجود دارد، ولی در تبیین دوم با خود تلقی و دریافت پدید می‌آید. همین تفاوت باعث می‌شود که در انتقال وحی به پیامبر نیز تفاوت ایجاد شود، زیرا بر اساس تبیین دوم باید تمام قرآن از طریق جبرئیل به پیامبر منتقل شود و دیگر وحی بی‌واسطه و وساطت جبرئیل نداشته باشیم، اما بر مبنای تبیین نخست این مجال هست که وحی هم با واسطه باشد و هم بی‌واسطه، زیرا معانی شکل گرفته و قالب ریزی شده همان گونه که می‌تواند به جبرئیل منتقل شود می‌تواند به طور مستقیم به پیامبر انتقال یابد.

این دو تفسیر با یک پرسش اساسی راجع به کیفیت و چگونگی آفرینش الفاظ از سوی خداوند مواجه است، زیرا اگر مقصود از الفاظ همین الفاظ و کلمات رایج بین انسانها باشد که از تقطیع اصوات در حنجره به وجود می آید، باید گفت ساحت خداوند منزّه از آن است که با این کیفیت سخن بگوید. علامه طباطبایی در این زمینه می نویسد:

«پس کلام از خداوند صادر نمی گردد آن گونه که از ما صادر می شود، با خروج صدا از حنجره و با تکیه بر جایگاه های نفس در دهان و همراه با دلالت اعتباری وضعی، زیرا شأن خدای متعال بلندتر و ساحت او منزّه تر است از آن که با دستگاه های جسمانی مجهز گردد یا با دعوی های خیالی اعتباری کمال یابد که خود فرمود: لیس کمثله شیء.» (۱۳)

پس چگونه خداوند سخن می گوید؟ در پاسخ این پرسش سه رویکرد وجود دارد: یک. کیفیت و چگونگی سخن گفتن خدا مجهول و ناشناخته است، تنها چیزی که می توان گفت این است که خداوند مراد و مقصودش را به گونه ای به جبرئیل یا پیامبر منتقل می کند، اما چگونگی آن قابل درک نیست، و به تعبیر علامه:

«فقد ظهر أنّ ما يكشف به الله سبحانه عن معنى مقصود افهامه للنبي كلام حقيقة، و هو سبحانه و إن بين لنا اجمالاً أنّه كلام حقيقة على غير الصفة التي نعدّها من الكلام الذي نستعمله، لكنّه تعالى لم يبين لنا ولا نحن تبّهنا من كلامه ان هذا الذي يسمّيه كلاماً يكلم به انبيائه، ما حقيقته؟ و كيف يتحقق؟ غير انه على أي حال لا يسلب عنه خواص الكلام المعهود عندنا، و يثبت عليه آثاره، و هي تفهيم المعاني المقصودة و القائها في ذهن السامع.» (۱۴)

روشن شد که آنچه خداوند سبحان با آن از معنای منظور خود جهت فهماندن به پیامبر پرده بر می دارد در حقیقت کلام است، و خداوند اگرچه برای ما روشن کرده به اجمال که آن کلام از سنخ آنچه ما به کار می بریم نیست، ولی برای ما روشن نساخته و ما نیز دریافته ایم از سخن او که آنچه را کلام می نامد و با آن با پیامبرانش سخن می گوید حقیقت آن چیست و چگونه تحقق می یابد، جز آن که در هر حال ویژگیهایی که ما از سخن می فهمیم از آن سلب نمی شود و آثار آن بر او بار می شود که همانا فهماندن معنی های مقصود و القاء آن در ذهن شنونده است.

دو. الفاظ و کلمات قرآن جزء صفات خداوند و قائم به او هستند (حال چه قدیم، چنان که بعضی گفته اند. و چه حادث، چنان که دیگران معتقدند) بنابراین مثل سایر صفات الهی در لوح محفوظ یا نفس جبرئیل یا پیامبر ظهور می کند و نیازی به ساختن و پدید آوردن نیست تا در کیفیت آن بحث شود.

«فذهب السلف الى أنّها قديمة كسائر صفات الله، فاذا سئلوا عن الالفاظ التي هي الكلام أقديمة هي ام حادثه؟ قالوا قديمة... و اشتهر من اهل هذه الطريقة احمد بن حنبل (ره) زمن فتنة خلق القرآن. و من الغريب جداً ما يعزى الى محمد بن كرام و اصحابه الكرامية، من القول بانّ كلام الله حروف و اصوات قائمة بذاته تعالى، و قالوا لا يلزم ان كلّ صفة لله قديمة، و نسب مثل هذا الى الحشوية.» (۱۵)



سه. رویکرد سوم شبیه رویکرد دوم است، یعنی الفاظ و کلمات را از قبیل صفات الهی و متعلق به ذات خداوند می‌داند اما بین الفاظ و کلمات بشری و الفاظ و کلمات خداوند فرق می‌گذارد. بر اساس این دیدگاه «قول» به عنوان قالب معنی و «لفظ» به عنوان ظهور آن قالب، در مورد خدا و انسان از دو سنخ متفاوت است؛ در مورد خداوند، قدیم و فوق زمان و مکان است، اما در مورد انسان، حادث و درون زمان و مکان قرار دارد، «قول» و «لفظ» خداوند نیازی به ادوات ندارد، اما «قول» و «لفظ» انسان نیازمند ادوات خاص است.

خلاصه آن که قول و لفظ در حد ذات خود نیازمند صوت، تقطیع و توالی نیست، بلکه وقتی در عالم ماده پدید می‌آید نیازمند آن می‌شود، اما در عالم الوهی چنین نیست؛ بنابراین وقتی قول و لفظ خداوند به جبرئیل و سپس به پیامبر منتقل می‌شود از سنخ تقطیع اصوات نیست، چنان که وقتی در عالم خواب سخن می‌گوییم سخن گفتن ما نیازی به تقطیع اصوات و حرکات لبها ندارد، بلکه آن گاه که پیامبر اظهار می‌کند به شکل اصوات تقطیع شده و متوالی شنیده می‌شود، زیرا سخن گفتن و بیان پیامبر پدیده مادی و متعلق به عالم ماده است.

«فالعَمَقُ الْأَوَّلُ» «الكَلَامُ» (مراد اصل معنی است) بالنسبة للقرآن الكريم يرتبط بالذات الالهية، و العَمَقُ الثَّانِي «القول» و العَمَقُ الثَّالِثُ «الحرف و الصوت» يرتبطان بالصفات الالهية... و عندما نقول إنَّ القرآن الكريم بعَمَقِهِ الثَّالِثُ «الحرف و الصوت» من الله تعالى فلا يعني ذلك حرفاً و صوتاً كحروفنا و اصواتنا الحادثة المحكومة لقوانين هذا العالم الحادث. ان العمقين الثاني و الثالث (القول و الحرف) شأنهما شأن العمق الأوَّل (المعنى)، فكما أنَّ المعنى يرتبط بالذات و معنى و تصوّر الذات الالهية للمسائل قديم و غير حادث، و معناها و تصوّرنا لها حادث، فكذلك مسئله القول و الحرف، فحروف قول الله تعالى قديمة غير حادثه، و حروف قولنا حادث. «۱۶»

دو رویکرد اخیر گویا در این نقطه ضعف اشتراک دارند که اولاً کلام را پدیده هستی مند و ثابت می‌دانند و نه امر تدریجی که وجود هر جزئی نابدی جزء قبلی را در پی دارد. و ثانیاً کلمات و الفاظ را پدیده فرا بشری تلقی می‌کنند در حالی که اینها پدیده های بشری هستند و بر اساس نیازهای ارتباطی انسانها از سوی خود آنان وضع شده اند.

۳. تبیین سوم از وحیانی بودن الفاظ قرآن این است که معانی از سوی خداوند بر جبرئیل القاء می‌شود و جبرئیل آن معانی را در قالب الفاظ، صورتبندی و به پیامبر ابلاغ می‌کند.

«ان جبرئیل ألقى اليه المعنى، و إنه عبّر بهذه الألفاظ ببلغه العرب، و إنَّ أهل السماء يقرءونه بالعربية، ثمَّ إنه نزل به كذلك بعد ذلك.» «۱۷»

در این تبیین گرچه الفاظ به طور مستقیم ساخته و آفریده خداوند نیست، اما از آنجا که فرشتگان بندگان مطیع خدا هستند و هیچ گونه تخطی و تخلفی حتی سهوی و ناخودآگاه از فرمان الهی ندارند «بل عباد مکرمون. لا يسبقونه بالقول و هم بأمره يعملون» بنابراین تعبیر لفظی و قالب بندی معانی توسط جبرئیل مورد تأیید خداوند است.

این برداشت از وحیانی بودن در صورتی است که فرشتگان (در مقام و جایگاهی که دارند و نه در مقام تمثل به صورت یک انسان) همانند انسانها ذهن مفهوم ساز و اعتبارگر داشته باشند، اما اگر این مطلب پذیرفته نشود - چنان که واقعیت نیز چنین است ۱۸ توجیه این نظریه دشوار می نماید.

۴. تبیین چهارمی نیز می توان از وحیانی بودن ارائه کرد که خیلی دور از واقع نیست، گر چه اثبات و توجیه آن تا حدی دشوار است؛ و آن اینکه وحی به صورت یک سلسله معانی به جبرئیل القاء می شود و جبرئیل نیز آن معانی را بر ضمیر پیامبر القاء می کند اما صورتبندی آن با استفاده از مفاهیم موجود در ذهن و ضمیر پیامبر توسط خداوند یا جبرئیل صورت می گیرد. بر اساس این برداشت، الفاظ و کلمات نه از سوی خداوند ساخته می شوند و نه جبرئیل، بلکه به صورت مفاهیم (الفاظ ذهنی) در ضمیر پیامبر به عنوان یک انسان موجود است، اما گزینش آنها و صورتبندی و قالب ریزی معانی در آن مفاهیم از سوی خداوند یا جبرئیل بدون آن که پیامبر خود در آن نقش داشته باشد صورت می گیرد.

اگر این برداشت درست باشد، ضمن آن که وحیانی بودن و عدم دخالت پیامبر در شکل گیری زبانی وحی اثبات می شود، نیازی به توجیحات گذشته راجع به چگونگی آفریدن لفظ و کلمه از سوی خداوند یا جبرئیل نخواهد بود، زیرا لفظ به معنای اصوات تقطیع شده و پی در پی، انعکاس و بازگو کننده مفاهیمی است که در ذهن پیامبر توسط خداوند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم سامان یافته است.

#### دلایل دیدگاه نخست

نظریه غیروحیانی بودن الفاظ قرآن همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد در طول تاریخ، نظریه ای مهجور و متروک بوده است و از همین رو هیچ گاه مورد توجه و بحث جدی قرارنگرفته تا قرآینی اگر چه ضعیف برای تأیید آن مطرح شده باشد، اما گو آن که یکی دو نکته هست که می تواند مایه و دستاویز این نظریه قرار گیرد. نکته نخست، آیه کریمه: «نزل به روح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرین» (شعراء/۱۹۳ - ۱۹۴) است. گفته شده است که این آیه و شاید آیات همانند دیگری که دلالت بر نزول قرآن بر قلب پیامبر می کند، چنین می فهماند که آنچه وحی می شده تنها معانی بوده و نه الفاظ، زیرا قلب جایگاه معانی است، و اگر چنانچه الفاظ نیز وحیانی بود باید تعبیر دیگری مثل «سمع» یا «اذن» به کار می رفت.

این سخن ممکن است از دو جهت مورد مناقشه قرار گیرد؛ یکی آن که اگر مراد از لفظ، اصوات تقطیع شده و پی در پی است که از لبهای مبارک پیامبر اکرم(ص) هنگام قراءت وحی بیرون می آید، در این صورت باید گفت این اصوات قطعاً از پیامبر است نه از خدا و جبرئیل، زیرا پدید آمدن اصوات به صورت فیزیکی نیاز به ابزار و ادوات فیزیکی دارد، چنان که شنیدن آن نیز چنین است. در حالی که وحی یا همیشه و یا بیشتر به صورت یک رویداد روحی و معنوی بوده است و تنها در برخی زمانها که جبرئیل به صورت یک انسان نمودار می شده شکل عینی و بیرونی پیدا می کرده است. و اما اگر مراد از لفظ، لفظ ذهنی یعنی مفهوم و تصور باشد که یک حقیقت بی صورت، با آن صورت و تعین پیدا می کند، در این

صورت جایی برای آن جز قلب وجود ندارد، چون قلب به عنوان «من» انسانی مرکز و جایگاه هرگونه مفهوم و تصور است.

دیگر آن که در ذیل همان آیه یاد شده جمله ای وجود دارد که به صراحت ادعای یادشده را ابطال می کند و آن عبارت است از جمله «بلسان عربی مبین» (شعراء/۱۹۵) که نشان می دهد نزول وحی در قلب پیامبر اکرم در قالب زبان عربی بوده است. این بخش از آیه چنان که رهیافت وحی در قالب زبان عربی را در قلب پیامبر اکرم نشان می دهد این مطلب را نیز می رساند که مقصود از لسان عربی همان مفاهیم و تصورات است و نه اصوات فیزیکی؛ و این همان چیزی است که در آیات چندی به عنوان «تفصیل» مطرح شده است:

«کتاب أحکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیر» هود/۱

«کتاب فصلت آیاته قرآناً عربياً» فصلت/۳

«إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون. و أنه فی امّ الکتاب لدینا لعلی حکیم»

زخرف/۲-۳

از این آیات کریمه بویژه دو آیه اخیر به خوبی استفاده می شود که قراءت پذیر شدن کتاب الهی (قرآناً) و در جامه الفاظ عربی درآمدن آن (عربياً) جلوه و ظهور «تفصیل» است، و از آنجا که غایت و هدف این کار، تعقل پذیر شدن است (لعلکم تعقلون) و تعقل در بستر مفاهیم و تصورات امکان پذیر است، نتیجه آن می شود که تفصیل کتاب در حقیقت همان صورتبندی واقعیت کلی مراد الهی در قالب مفاهیم و تصورات است.

نکته دومی که ممکن است باعث احتمال غیروحیانی بودن الفاظ قرآن شود، نظریه کلام نفسی است که توسط اشاعره مطرح گردیده است.

«و اما الاشعری و اصحابه فلم یختلفوا فی أنّ الکلام الذی نقول أنه کلام الله، المركّب من حروف و اصوات، المتلوّ بالسنننا، المكتوب فی مصاحفنا، أنه حادث و لیس هو صفة الله تعالی، و أنّما صفة الله مدلول ذلك الکلام المركّب من الحروف و الاصوات من المعانی، من امر و نهی و وعد و وعید.» ۱۹

به مقتضای این نظریه، کلام الهی یعنی کلامی که منسوب به خداست کلام نفسی است، و از تقابل کلام نفسی و کلام لفظی نتیجه می گیریم که اولاً کلام نفسی از سنخ معانی است، و ثانیاً کلام لفظی یعنی الفاظ و کلمات از خداوند نیست و گرنه در این صورت هر دو کلام، کلام خداوند می بود و دیگر وجهی برای تفکیک و تقسیم کلام به نفسی و لفظی باقی نمی ماند.

بنابراین پیامد این نظریه اگر چه طرفداران آن توجه نداشته باشند، این خواهد بود که الفاظ قرآن از خداوند نیست در نتیجه یا باید از جبرئیل باشد و یا از پیامبر، و از آنجا که فرض نخست برپایه دو پیش فرض نادرست استوار است؛ یکی اینکه فرشتگان ذهن مفهوم پرداز و اعتبارگر داشته باشند، و دیگر آن که زبان شان زبان عربی باشد و این دو هیچ یک معقول نمی نماید، ناگزیر باید بگوییم الفاظ قرآن از

پیامبر است. سستی و نادرستی این سخن نیاز به توضیح ندارد، زیرا کلام الهی از مقوله فعل است و نه صفت، چنان که امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «و انما کلامه سبحانه فعل منه انشائه و مثله». ۲۰ بنابراین، فرض کلام به عنوان صفت در ذات خداوند، فرضی نامعقول و نادرست است و در نتیجه پیامد و لازمه آن نیز پذیرفتنی نخواهد بود.

#### دلایل وحیانی بودن الفاظ قرآن

نظریه وحیانی بودن الفاظ قرآن که نظریه پذیرفته و مورد اجماع مسلمانان است (البته با در نظر داشت تبیین های مختلف راجع به وحیانی بودن) مستند و متکی به دلایل چندی است که اینک به بررسی مختصر آنها می پردازیم.

۱. نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، اعجاز بیانی قرآن است. گفته اند تحدی قرآن که در آیات متعدد مطرح شده است اگر نگوییم همواره، دست کم بیشتر، از جنبه اعجاز بیانی و مربوط به ساختار لفظی قرآن است، و دامنه این تحدی نه تنها کافران و مشرکان بلکه تمام انسانها و حتی پیامبر را نیز در بر می گیرد، پس خود پیامبر نیز به عنوان یک انسان و بدون وحی الهی توان آوردن چنین کتابی را ندارد.

«ولی این احتمال (غیروحیانی بودن الفاظ قرآن) با مسأله اعجاز و تحدی - که بیشتر در جنبه لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است - منافات دارد، زیرا گستره تعجیز، شامل پیامبر نیز می گردد». ۲۱

۲. دلیل دوم، تعبیر «قول» و «قراءت» نسبت به وحی است. در آیات چندی از قرآن به عنوان «قول» یاد شده است: «انه لقول فصل» (طارق/۱۳)، «انه لقول رسول کریم» (تکویر/۱۹)، «انا سنلقى عليك قولاً ثقیلاً» (مزمل/۵)

همچنین در آیات دیگری تعبیرات «قراءت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است: «فاذا قرأت القرآن» (نحل/۹۸)، «فاذا قرأناه فاتبع قرآنه» (قیامت/۱۸)، «ذلك نلتوه عليك من الآيات و الذکر الحکیم» (آل عمران/۵۸)، «و رتل القرآن ترتیلاً» (مزمل/۴)

با توجه به اینکه «قول» بر مجموع دال و مدلول اطلاق می شود و نه مدلول تنها، و همچنین «قراءت» عبارت است از بازگو کردن عبارات و الفاظی که دیگری تنظیم کرده است در برابر تکلم که انشاء معنی است با لفظ و عباراتی که خود انسان تنظیم می کند، ۲۲ نتیجه این می شود که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست، از این رو نمی گوئیم پیامبر قرآن را تکلم کرد، بلکه می گوئیم قرآن را قراءت یا تلاوت کرد.

۳. در قرآن کریم آمده است که پیامبر اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد:

«قل ما یكون لی أن ابدله من تلقاء نفسی إن أتبع إلا ما یوحی الی ...» (یونس/۱۵) این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست و گرنه هرانسانی می تواند آنچه را گفته است به

تعبیر و بیان دیگری بگوید. ۲۳

۴. پیامبر اکرم هنگام وحی تلاش می کرد که آیات وحی شده را حفظ کند و از همین رو در آغاز نبوت آیات را مرتب در حال وحی تکرار می کرد، تا اینکه خداوند او را از این کار نهی فرمود و به او اطمینان داد که حفظ و نگهداری قرآن به عهده خداوند است و هیچ گاه از ضمیر پیامبر محو یا فراموش نخواهد شد:

«لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه. فاذا قرأناه فاتبع قرآنه»

قیامت/ ۱۸ - ۱۶

چنان که پس از وحی نیز پیامبر اکرم دستور می فرمود که آیات را بنویسند و ضبط کنند، این حرص و تلاش در حفظ وحی به هنگام وحی و پس از آن، نشان می دهد که الفاظ و کلمات قرآن در اختیار پیامبر نبوده است تا هرگونه که بخواهد تنظیم و ترتیب بدهد، بلکه الفاظ و کلمات همچون محتوای آیات، اموری هستند که از سوی خداوند القا می شده و پیامبر به عنوان مخاطب امین آن را می گرفته و حفظ می کرده است. ۲۴

۵. گذشته از آنچه که در بالا آمد، نکته دیگری که وحیانی بودن الفاظ قرآن را به قوت تأیید می کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است، این تفاوت و دوگانگی که واقعیتی انکارناپذیر است و با اندک توجهی آشکار می شود، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در شکل گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است، و نشان می دهد که آنچه را پیامبر به عنوان قرآن قراءت می کند غیر از تعبیر شخصی از اندیشه او است. دلایل دیگری نیز وجود دارد که جهت اختصار از آن صرف نظر می کنیم.

در پایان این نکته شایان توجه است که دلایل مطرح شده گرچه با برخی تبیینها از وحیانی بودن تناسب بیشتری دارد؛ مثل تبیینهای اول و دوم، اما در مجموع با همه آنها سازگار است، به عنوان نمونه تبیین چهارم که الفاظ را به عنوان مواد ذهنی پیامبر در نظر می گیرد که با گزینش و صورتبندی الهی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم سامان یافته است، هم می تواند جنبه اعجازی قرآن را حفظ کند، به لحاظ آن که نظم آیات و کلمات، الهی و فراتر از توان بشر است. و هم توجیه کننده عناوین «قول»، «قراءت» و... برای قرآن است. چون هم محتوا و هم صورتبندی آن امری جدا از خواست و اراده پیامبر بوده و پیامبر اکرم در سطح خود آگاهی با کلمات و جملات تنظیم شده و آماده روبرو می شود، و همچنین روشنگر تفاوت زبان قرآن و زبان پیامبر و تلاشهای آن حضرت در جهت حفظ و ضبط قرآن است.

١. سروش، عبدالكريم، مقاله ايمان و اميد، ماهنامه كيان، شماره ٥٢.
٢. همان، ٥٨.
٣. همان.
٤. جان هيڪ، فلسفه دين، انتشارات الهدى، ٢٤٥.
٥. همان، ٢٤٧.
٦. مايك پترسون، ويليام هاسكو، عقل و اعتقاد دينى، درآمدى به فلسفه دين، ترجمه احمد نراقى، ابراهيم سلطانى، ٤١٠ - ٤١١.
٧. همان، ٥١.
٨. سروش، عبدالكريم، مقاله ايمان و اميد، ماهنامه كيان، شماره ٥٢.
٩. نهج البلاغه، خطبه ١٤٧.
١٠. سيوطى، جلال الدين، الاتقان فى علوم القرآن، ١ - ٢ / ١٥٧.
١١. مناع القطان، مباحث فى علوم القرآن، ٣٠.
١٢. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، ٢٥ / ١٤٩.
١٣. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٢ / ٣١٥.
١٤. همان.
١٥. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، ٢٥ / ١٤٦ - ١٤٨.
١٦. الرفاعى، المهندس عدنان، الحق المطلق، ٥٨.
١٧. سيوطى، جلال الدين، الاتقان فى علوم القرآن، ١ - ٢ / ١٥٧.
١٨. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٢ / ٣١٧.
١٩. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، ٢٥ / ١٤٨.
٢٠. نهج البلاغه، خطبه ١٨٦.
٢١. معرفت، محمد هادى، علوم قرآنى، ٥٧.
٢٢. همان، ٥٨.
٢٣. ابوزيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ٤٥.
٢٤. راميار، محمود، تاريخ قرآن، تهران، اميركبير، ١٩٥.