

تحلیل و نقد رویکرد گزاره‌ای به وحی قرآنی

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۳۰

محمد عرب‌صالحی*
محمدقیوم عرفانی**

چکیده

رویکرد گزاره‌ای یکی از مهم‌ترین رویکردهای غیرزبانی به وحی قرآنی است. در این رویکرد مراد از «گزاره» که کلیدی‌ترین کلمه در آن است، معانی و حقایقی است که مستقل از زبان‌های طبیعی‌اند. بر پایه رویکرد گزاره‌ای این حقایق بی‌صورت‌اند و پیامبر به آنها صورت و لباس زبان خاصی می‌پوشاند. در گذشته افرادی همچون زرکشی و سیوطی بدون اینکه ذکری از قائل یا قائلان این رویکرد داشته باشند، نامی از این قول برده‌اند. در دوران معاصر این رویکرد را برخی به بعضی از دانشمندان و فیلسوفان مسلمان نسبت داده‌اند. نوآوری جستار حاضر این است که این نسبت‌ها را به مثابه مسئله خود واکاوی کرده و نادرستی آن را نشان می‌دهد؛ همچنین دلیل این رویکرد را به نقد گرفته و به پیامدها و لوازم آن که از اهمیت وحی قرآنی می‌کاهند، اشاره می‌کند. افزون بر همه به ادله درون و برون‌متنی زبانی بودن وحی قرآنی می‌پردازد که اینها رویکرد گزاره‌ای را نفی و رویکرد زبانی را تأیید می‌کنند. تحقیق حاضر با استفاده از منابع مکتوب، بر شیوه تحلیلی-توصیفی و انتقادی سامان یافته است.

واژگان کلیدی: وحی، قرآن کریم، پیامبر ﷺ، نزول زبانی، گزاره، رویکرد گزاره‌ای.

* دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. salehnasrabad@yahoo.com

** دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم. mq.e@yahoo.com

۱. تبیین موضوع و طرح مسئله

نظریه مشهور و مسلط نزد دانشمندان مسلمان «زبانی بودن وحی» است (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۴). علامه در المیزان، ذیل آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» سه قول را بیان می‌کند و انگاره‌های دیگر به جز قول به زبانی بودن وحی را سخیف و بی‌پایه می‌خواند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۱۷/ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۲ به بعد). این نظریه بر آن است که الفاظ و معانی قرآن^۱ به تمامی از ناحیه خداوند است و پیامبر اسلام مجموعه آنها را از خداوند دریافت و به آدمیان عرضه نموده است. بر این اساس پیامبر در همه مراتب دریافت وحی، فقط «قابل» محض بوده و «فاعلیت» او از مرحله ابلاغ وحی آغاز شده است. بر این پایه یکی از مبانی مسلم اسلام درباره قرآن، زبانی بودن آن است. قرآن تنها کتابی است که کلام خدا را به شکل مستقیم در دسترس بشر قرار می‌دهد و ما را با سخن او آشنا می‌سازد؛ درحالی که متون مقدس دیگر ادیان موجود از چنین ویژگی مهمی تهی بوده حتی ادعای آن را ندارند. به لحاظ تاریخی این نظریه از آغاز وحی تا اکنون در میان مسلمانان نظریه مسلط بوده و دارای پشتوانه‌ها و استدلال‌های نیرومند عقلی و نقلی است.

در مقابل رویکرد زبانی، رویکردهای غیرزبانی قرار دارند. رویکرد تجربی، رویکرد روان‌شناختی، رویکرد جامعه‌شناختی و رویکرد گزاره‌ای به وحی از مهم‌ترین رویکردهای غیرزبانی است.

در رویکرد گزاره‌ای که موضوع تحلیل و نقد در این مقاله است، کلیدی‌ترین کلمه «گزاره» است. این کلمه دست‌کم به دو معنا استعمال می‌شود: الف) به معنای جمله‌ای که صدق و کذب‌بردار باشد؛ ب) به معنای حقایقی که از زبان‌های طبیعی مستقل باشند.

۱. نسبت بین وحی و قرآن «عموم و خصوص مطلق» است؛ بدین معنا که همه «قرآن»، «وحی» است؛ ولی لزوماً همه آنچه «وحی» است، «قرآن» نیست. تأویلات و تفاسیر قرآن و همین‌طور احادیث قدسی، «وحی» اند؛ اما «قرآن» نیستند. اینجا بحث ما صرفاً در وحی قرآنی است نه مطلق وحی.

منظور از «گزاره» در رویکرد گزاره‌ای معنای دوم است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۳۶). بنابراین در رویکرد گزاره‌ای، حقایق و حیانی گزاره‌هایی تلقی می‌شوند که از زبان‌های طبیعی یعنی زبان‌هایی که آدمی با آنها سخن می‌گویند، همانند زبان فارسی، عربی، انگلیسی و غیره استقلال دارند. این حقایق بی‌صورت‌اند؛ صورت و قالب زبان مشخصی ندارند. فقط از سنخ اطلاعات، پیام و معانی‌اند. از این منظر پیامبران به این گزاره‌ها و حقایق صورت افکنده و بدان‌ها لباس زبان خاصی پوشانده‌اند.

بر مبنای رویکرد گزاره‌ای به وحی قرآنی، آنچه بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده، صرفاً معانی قرآن بوده و او آن معانی را در قالب الفاظ، کلمات و جملات درآورده و بر آدمیان عرضه کرده است. از این منظر وحی فاقد جنبه کلامی و زبانی بوده و پیامبر اسلام ﷺ آن را به جامعه الفاظ و قالب زبان خاص آراسته است.

مضمون گزاره‌ای هنگامی انتقال می‌یابد که پیام یا نکته‌ای برای مثال از طریق اشاره یا علامتی به کسی القا و منتقل شود. در این موارد، پیام‌ها و حقایق منتقل می‌شوند، بی‌آنکه از قالب زبان طبیعی معینی استفاده شود. از این رو این رویکرد به وحی «رویکرد گزاره‌ای» (Propositional Approach) نام گرفته است. وحی گزاره‌ای سه رکن دارد که عبارت‌اند از فرستنده، گیرنده و پیام. از این دیدگاه رکن اخیر در پرتو مواجهه‌ای صورت می‌گیرد که پیامبر ﷺ به عنوان گیرنده وحی با خداوند یا فرشته به مثابه فرستنده وحی داشته است. این مواجهه تجربه دینی است و از این رو که با دریافت پیام وحی همراه است، «تجربه و حیانی» نیز خوانده می‌شود (ر.ک: همان، ص ۳۹). در وحی گزاره‌ای - چنان‌که بیان شد - ارتباط زبانی نیست. وقتی چنین ارتباطی نبود، تخاطبی وجود ندارد. بنابراین در این رویکرد متکلم و مخاطب اصطلاحی مطرح نیست، بلکه فرستنده و گیرنده پیام مطرح است؛ وحی نیز القای حقایق بی‌صورتی است که همراه تجربه و حیانی است.

رویکرد گزاره‌ای در دوره سده‌های میانه در غرب، دیدگاه غالب بوده (شاکرین، ۱۳۹۰، ۳۰۵)؛ اما در جهان اسلام همواره به عنوان نظری «شاذ» و «نادر» مطرح بوده است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰، صص ۳۶۴ و ۳۸۲-۳۸۳). در گذشته برخی همچون

زرکشی و سیوطی در کتاب‌های خود (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۳/سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶) از این قول بدون ذکر قائل یا قائلان آن یاد کرده‌اند. زرکشی در کتاب خود می‌نویسد که بعضی از علمای اهل سنت، سه قول درباره وحی از جمله قول گزاره‌ای را از نصر بن محمد سمرقندی، محدث و فقیه حنفی متوفای ۳۷۵ هجری نقل کرده‌اند (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۲).

از معاصران صاحب کتاب نظریه تفسیر متن این رویکرد را از جمله به نویسنده معاصر مسلمان، سرسید احمدخان هندی، در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان نسبت داده است (واعظی، ۱۳۹۰، پاورقی ص ۳۶۴). نویسنده کتاب وحی و افعال گفتاری رویکرد گزاره‌ای را به فلاسفه اسلامی از فارابی و ابن سینا گرفته تا بسیاری از متکلمان از قبیل غزالی نسبت داده است. ایشان پس از نقل فراهایی از سخنان شهید مطهری، دیدگاه وی را نیز «دقیقاً بر دیدگاه گزاره‌ای از وحی» متکی دانسته است (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۰-۴۳).^۱

این مقاله در صدد بررسی این نسبت‌ها و نقد رویکرد گزاره‌ای است. سپس از طریق تبیین شواهد قرآنی (نقلی) و دلایل عقلی در تلاش برای تأیید و تقویت زبانی بودن وحی است. بدین ترتیب نگارنده نخست ادله و شواهد این رویکرد را توضیح می‌دهد و سپس از زوایای مختلف به بررسی و نقد آن می‌پردازد. در نهایت ادله زبانی بودن وحی قرآنی را بیان می‌کند.

۲. دلایل و شواهد رویکرد گزاره‌ای

به گفته زرکشی و سیوطی (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۲۳/سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶)، تنها مستمسک رویکرد گزاره‌ای ظاهر این آیات است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿۱۶۶﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴).

توضیح استدلال به آیات مزبور از منظر رویکرد گزاره‌ای بدین نحو است که چنانچه

۱. البته آقایان قائمی‌نیا و واعظی خود به رویکرد گزاره‌ای باورمند نیستند.

وحی قرآنی، زبانی و از جنس کلام بود، باید بر گوش و سَمع پیامبر ﷺ نازل می‌شد. دلالت آیه بر اینکه فرشته وحی آن را بر قلب پیامبر ﷺ نازل کرده، نشان از و شاهد بر گزاره‌ای بودن وحی و از سِنخ معنابودن آن است.

سیوطی مستمسک قرآنی رویکرد گزاره‌ای را صرفاً ظاهر این دو آیه بیان کرده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ۱۶۶) و از همین رو مؤلف کتاب نظریه تفسیر متن نوشته است که «تنها شاهد قرآنی» رویکرد گزاره‌ای همین آیات است و او خود وقتی این رویکرد را به تعداد اندکی از جمله سرسید/احمدخان هندی نسبت می‌دهد، به هیچ دلیل و شاهد دیگری اشاره نمی‌کند (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۶۴). بدین ترتیب تنها این دو آیه مبنای قرآنی رویکرد گزاره‌ای را شکل می‌دهد. شاه ولی‌الله دهلوی در بحث تدلی کتاب تفهیمات الهیه خود تنها به محتوای رویکرد گزاره‌ای اشاره کرده و دلیلی برای ادعایش بیان نکرده است (ر.ک: دهلوی، ۱۳۵۵، ص ۱۸۵).

مؤلف کتاب وحی و افعال گفتاری وقتی رویکرد گزاره‌ای را به فلاسفه اسلامی همانند فارابی، ابن سینا و مطهری نسبت می‌دهد، شواهدی را برای آن بیان می‌کند. این شواهد را به صورت فشرده از نظر می‌گذرانیم:

در مورد شهید مطهری به این فراز از سخنان ایشان بسنده شده است که او از قول حکمای اسلامی می‌گوید «در باب وحی، اول صعود است، بعد نزول. ما فقط نزول وحی را که با ما ارتباط دارد، می‌شناسیم؛ ولی صعودش را نه. ابتدا روح پیامبر صعود می‌کند و تلاقی میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست، صورت می‌گیرد که ما آن کیفیت تلاقی را نمی‌توانیم توضیح دهیم؛ ولی همان‌گونه که شما گاهی از طبیعت، یک صورت حسی را می‌گیرید سپس در روحتان درج‌اتش بالا و بالا می‌رود و حالت عقلانیت و کلیت به خود می‌گیرد، روح پیامبر نیز با استعداد خاصی، حقایق را در عالم معقولیت و کلیتش می‌گیرد؛ ولی از آنجا نزول می‌کند و پایین می‌آید؛ لباس محسوسیت- به اصطلاح- به خود می‌پوشاند و معنای اینکه «وحی نازل شد» همین است؛ حقایقی را که او با یک صورت معقول و مجرد، در آنجا ملاقات کرده، در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند تا به صورت یک امر حسی برای خود پیامبر در می‌آید یا امر

حسّی مبصر و یا امر حسّی مسموع» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۲/مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۶). صاحب کتاب وحی و افعال گفتاری در مورد فارابی با استفاده از مباحثی که فارابی در باب «عقل» دارد، به نظریه «مراحل سه‌گانه عقل» وی اشاره می‌کند که در آن گفته می‌شود پیامبر در باب وحی سه گام را پیموده است: یکی، سیر عقلانی داشته و با عقل فعال اتصال برقرار کرده است. در گام دوم حقایقی (صور معقول و مفارق) را از عقل فعال دریافت کرده است. در گام سوم حاصل این اتصال عقلانی یعنی وحی را به صورت زبانی برای دیگران بیان نموده است. نکته محوری در اندیشه فارابی «ارتباط عقلانی و معرفتی وحی» تلقی می‌شود که در آن پیامبر حقایقی را دریافت می‌کند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵-۱۳۶).

شاهد ایشان بر اینکه *ابن‌سینا* به وحی گزاره‌ای معتقد بوده این است که ایشان نیز همچون *فارابی* تقسیماتی برای عقل ارائه داده است. *ابن‌سینا* در تشریح عقل نظری به چهار مرتبه از عقل قائل است: عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. از نظر او کمال انسان در مرتبه عقل مستفاد حاصل می‌شود. *ابن‌سینا* در ضمن بحث قوه حدس و قوه قدسی (عقل قدسی) به بحث نبوت و وحی پرداخته است. او در این بحث می‌گوید که برخی از افراد، از قوه حدس بسیار قوی‌ای برخوردار است که در اتصال به عقل فعال نیازی به آموزش و تلاش و کوشش ندارد. *ابن‌سینا* این مرتبه از قوه حدس را که بالاترین مرتبه این قوه است، «عقل قدسی» می‌نامد. این عقل از جنس عقل بالملکه و حالتی از عقل هیولایی است. *ابن‌سینا* از این رو بعید نمی‌داند که برخی افعالی که به روح قدسی منسوب‌اند بر قوه متخیله افاضه شوند و قوه متخیله از آنها به صورت محسوس و ملموس کلامی حکایت کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۱۹). این بیانات *ابن‌سینا* را صاحب کتاب وحی و افعال گفتاری شاهدی بر وحی گزاره‌ای تلقی کرده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۴۱).

۳. بررسی و نقد

بررسی و نقد رویکرد گزاره‌ای به سه حوزه مربوط است: (۱) به نسبت رویکرد

گزاره‌ای که به اندیشمندانی داده شده و شواهدی که برای آن ارائه شده است؛ ۲) به مبنای قرآنی‌ای که برای رویکرد گزاره‌ای بیان شده است؛ ۳) به پیامدها و لوازمی که رویکرد گزاره‌ای به همراه دارد.

۱-۳-۳. بررسی انتساب رویکرد گزاره‌ای به برخی دانشمندان

آیا نسبت‌دادن رویکرد گزاره‌ای به برخی دانشمندان اسلامی نامبرده، صواب است یا خطا؟ به نظر می‌رسد این نسبت‌ها چندان دقیق نباشد. این مسئله عمده، ذیلاً با توجه به بیانات آنها و تحلیل‌های عقلی واکاوی می‌شوند.

۱-۳-۱. سید سید احمدخان هندی

بیانات سید احمدخان هندی در کتاب تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان نشان می‌دهد که نسبت رویکرد گزاره‌ای به او غیردقیق و نادرست است؛ مراجعه مستقیم به آثار او نسبت رویکرد گزاره‌ای به سید احمدخان هندی را رد می‌کند. ایشان در ابتدای همان کتاب تفسیر خود به چند اصل اشاره نموده است. در ذیل اصل چهارم نظر خود درباره وحی را بیان کرده و در ادامه آن، مخالفت جدی خود با این رویکرد را بدین نحو اظهار کرده است که برخی گفته‌اند: «صرفاً معانی و مضامین قرآن بر پیغمبر القا شده، لکن الفاظ و عبارات آن از خود آن حضرت است که به زبان خویش که عربی بوده، بیان فرموده است» (هندی، ۱۳۳۴، ص ۴). سید هندی با شگفتی زیاد گزارش می‌کند که شاه ولی‌الله دهلوی در کتاب تفهیمات الهیه خود، ذیل بحث تدلی، به همین رویکرد باورمند است (همان/ر.ک، دهلوی، ج ۱، ۱۳۵۵، ص ۱۸۵). سید هندی خود این رویکرد را نقد کرده است. این نقدها هم درون‌متنی و هم برون‌متنی (عقلی) است. او این قول را در نقد درون‌متنی مخالف آیاتی^۱ می‌داند که به اعتقاد وی به روشنی دلالت می‌کنند که نزول قرآن بر قلب آن حضرت به زبان عربی بوده است نه اینکه معنای تنها بر وی القا شده و

۱. آن آیات این است: «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۲-۱۹۵) و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲).

قالبها و الفاظ از خودش باشد (هندی، ۱۳۳۴، ص ۴-۵).

نقد عقلی و برون‌متنی وی این است که می‌گوید: «مجرد بودن معانی از الفاظ جزو محالات عقلی است» (همان، ص ۵). او در توضیح این مطلب می‌نویسد که اگر کسی در نفس خویش غور کند، به‌خوبی می‌فهمد که یک معنا یا مضمون مجرد از لفظ نه در دل فرود می‌آید و نه ممکن است به دل القا شود؛ حتی تصور و تخیل یک معنا مستلزم تصور یا تخیل یک لفظ است (همان/نیز ر.ک: خزماهی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶).

بدین ترتیب روشن می‌شود که سید هندی رویکرد گزاره‌ای را از ریشه می‌زند. دیدگاه گزاره‌ای بر این پایه استوار شده است که امکان انتقال و القای مضامین و معانی بی‌صورت و بدون الفاظ به دیگران ممکن است؛ ولی سید احمدخان این را جزو محالات عقلی می‌داند؛ بنابراین او اختلاف مبنایی با رویکرد گزاره‌ای دارد و از این رو - چنان‌که خود نیز بیان کرده است - نمی‌تواند به این رویکرد باورمند باشد.

۲-۱-۳. شهید مرتضی مطهری

نکاتی که در زیر بیان می‌شوند و در سخنان شهید مطهری مطرح شده‌اند، نشان می‌دهند که او به رویکرد گزاره‌ای باورمند نبوده است:

۱. از نظر شهید مطهری وحی معلّم داشته است؛ ولی معلّم غیر بشری. فرض معلّم و متعلّم در وحی‌شناسی حتماً باید مدّ نظر قرار گیرد. ایشان تمام شخصیت پیامبر را در واسطه‌بودنش می‌داند و اینکه با خارج وجود خود ارتباط برقرار کرده است و این ارتباط با بیرون و واسطه‌بودن از مؤلفه‌های وحی است و بدون آن وحی تحقق نمی‌گیرد.

۲. دومین نکته از منظر شهید مطهری در وحی‌شناسی که حتماً باید مورد توجه قرار گیرد، حالت استشعار پیامبر است؛ بدین معنا که آنچه پیامبر می‌گیرد، متوجه است که از بیرون می‌گیرد. پیامبر می‌ترسید آنچه می‌گیرد، مبدا فراموش کند، «از این طرف هنوز جمله‌هایی که می‌گرفت تمام نشده بود از سر می‌گرفت، تکرار می‌کرد»؛ آیه نازل شد که شتاب نکن (طه: ۱۱۴).

۳. پیامبر حالت استشعار به فرشته و واسطه وحی هم داشته است. شهید مطهری

خاطر نشان می‌کند که این مطلب بدین معنا نیست که وحی مستقیم به پیامبر نشده است؛ ولی بیان شده است که اکثریت وحی‌ها با واسطه بوده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۰۵-۴۰۷).

از آن رو که استاد مطهری پیامبر را دارای معلّم دانسته و تمام شخصیت او را در واسطه‌بودن وی می‌داند و اینکه بیان می‌کند پیامبر جملاتی را از معلم خود دریافت می‌کرده و پیش از آنکه به آخر برسد، تکرار آن جملات را از سر می‌گرفته است تا مبادا فراموش کند، همه نشان‌دهنده آن است که شهید مطهری به رویکرد گزاره‌ای معتقد نبوده است. اگر معتقد به وحی گزاره‌ای بود، دیگر معلم‌داشتن، حالت استشعار و فراموش کردن جملات در وحی برای شهید مطهری معنا نداشتند. افزون بر همه شهید مطهری می‌نویسد که ابتدا روح پیامبر صعود می‌کند و تلاقی میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست، صورت می‌گیرد. این حقایق که در آنجا به صورت معقول و مجرد است، در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند تا به صورت یک امر حسّی برای خود پیامبر در می‌آید یا امر حسّی مُبصر و یا امر حسّی مسموع (همان).

تمام نکته در اینجا این است که ایشان نگفته است پیامبر خود آن حقایق را صورت داده است؛ بلکه آن حقایق تنزل پیدا کرده و به صورت امر حسّی برای او درآمده است. بدین ترتیب اگر پیامبر به لحاظ وجودی صعود نمی‌داشت، نمی‌توانست آن حقایق را ببیند و آن حقایق نیز اگر تنزل نمی‌داشتند، به امر حسّی بدل نمی‌شدند. بنابراین در بیانات استاد مطهری یک نکته فلسفی وجود دارد که به نظر می‌رسد از آن در تبیین دیدگاه وی درباره وحی غفلت شده است و آن اینکه تحقق وحی همان‌طور که نیازمند در نظر گرفتن مراتب وجودی برای دریافت‌کننده وحی است، نیز مستلزم مدنظر گرفتن مراتب متنازله برای حقیقت وحی و نزول آن است. بدین ترتیب در تبیین فلسفی از وحی باید هم به مراتب وجودی دریافت‌کننده وحی و هم مراتب وجودی حقایق و حیانی توجه کرد. در غیر این صورت آن تبیین توأم با کاستی خواهد بود. پس از این، بیان خواهیم کرد که دیدگاه فیلسوفان نیز همین است؛ بنابراین وحی گزاره‌ای را نمی‌توان به شهید مطهری نسبت

داد. از منظر وی پیامبر هیچ نقش فاعلی در وحی قرآنی، نه در صورت و نه در محتوا، نداشته است.

۳-۱-۳. ابونصر محمد فارابی

نسبت دادن رویکرد گزاره‌ای به فیلسوفانی همچون *فارابی* و *ابن سینا* و... نیز خالی از اشکال نیست. اکنون اشکالات این نسبت بیان می‌شود: اولاً در فلسفه *فارابی* گفته می‌شود که «وحی به قوه تخیل پیامبر مربوط می‌شود»؛ لکن این همه مطلب و کل دیدگاه ایشان در مورد وحی نیست؛ زیرا تحقیقات کامل‌تری از آثار *فارابی* نشان می‌دهد که وی تحلیل‌ها و نظریه‌های متعدد و مختلفی از وحی ارائه داده است. از جمله نویسنده کتاب جایگاه وحی در فلسفه سیاسی به چهار تحلیل *فارابی* در آثار مختلفش اشاره کرده است (ر.ک: یزدانی مقدم، ۱۳۹۵، ص ۶۰-۶۵)؛ بنابراین اینکه وحی به قوه تخیل پیامبر مربوط می‌شود، یک تحلیل از تحلیلات *فارابی* درباره وحی است، از این رو نمی‌توان نتیجه‌گیری نهایی کرد که *فارابی* به وحی گزاره‌ای معتقد بوده است، بلکه می‌توان گفت نظر او از این جهت ابهام دارد.

به علاوه *فارابی* بر آن است که هم معقولات بالقوه و هم عقل بالقوه صرفاً توسط «عقل فعال» بالفعل می‌شود. از منظر وی «قوه ناطقه» این تحول را می‌پذیرد تا عقل بالفعل شود. او قوه ناطقه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و بر آن است که قوه متخیله پیونددهنده و رابط بین دو نوع قوه ناطقه است (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷) و آنچه از عقل فعال افاضه می‌شود، مربوط به قوه ناطقه است که منزلت آن مانند منزلت نور نسبت به بصر است (همان). بنابراین قوه متخیله نمی‌تواند گیرنده و دریافت‌کننده وحی باشد. شاهد این مطلب نیز این است که اگر گیرنده متخیله بود، باید حاصل وحی به تناسب متخیله تنها جزئیات می‌بود؛ حال آنکه هسته عقلانی، عقل کلی نظری و عملی موجود در حاصل وحی که قرآن کریم است، بر خلاف آن است؛ بنابراین قوه متخیله در دریافت وحی دخالت ندارد؛ ولی در بیان و ابراز وحی دخیل است.

ثانیاً *فارابی* بر آن است که تمام انسان‌ها قوه و استعداد درک ماهیت موجودات را

دارند. این ظرفیت را او «عقل بالقوه» نامیده است. این قوه و ظرفیت هنگامی به فعلیت می‌رسد که انسان، معرفتی به کلیات و صورّ معقولات به دست بیاورد (فارابی، ۲۰۱۲، ص ۲۲۵). حال پرسش این است که این فعلیت چگونه رخ می‌دهد و از کجا برای انسان حاصل می‌شود؟

تبیین *فارابی* از حصول این فعلیت، هستی‌شناختی و آنتولوژیک است؛ بدین معنا که او موجود مجردی به نام «عقل فعّال» را وارد تحلیل می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷). عقل فعّال از منظر *فارابی* همان «روح الامین» یا «روح القدّس» است که همه معقولات در او حاضرند و وی آنها را به انسان ارزانی می‌دارد.

به نظر می‌رسد این تبیین فلسفی *فارابی* با وحی گزاره‌ای همخوانی ندارد؛ زیرا بر پایه این قانون فلسفی که «فاقد کمال نمی‌تواند معطی آن باشد»، چگونه امکان دارد نفس نبوی که به‌خودی‌خود علوم و معارف قرآن و صور مفصّله الفاظ و قالب آنها را که خود آنها هم علمی از علوم است و نیز صورت فرشته را که هیچ یک را در خود نداشته است، آنها را با قوه متخیله و خیال خود پدید آورد؟ تحقق چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین و اتحاد فاعل و قابل و قوه و فعل است و این امر محال است (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). پیامبر حتی در مرتبه عقل و قوه عاقله خود نیز در ابتدا نسبت به آن امور بالفعل نیست، بلکه بالقوه است. پس چگونه می‌تواند خودبه‌خود آنها را در مرتبه خیال پدید آورد؟ (همان، ص ۱۰۹). بنابراین بر اساس این قاعده نیز *فارابی* نمی‌تواند باورمند به وحی گزاره‌ای باشد.

ثالثاً اینکه از منظر *فارابی* گفته می‌شود پیامبر سه گام را پیموده است: سیر عقلانی، اتصال با عقل فعّال و بیان حاصل این اتصال عقلانی (وحی) به صورت زبانی برای دیگران (قانمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۳۶)، گام سوم وحی نیست، بلکه ابلاغ و تبلیغ وحی است. سخن گفتن به کلمات مادی از سوی پیامبر نامش وحی نیست. بنابراین این نکته در این رویکرد همچنان مبهم باقی می‌ماند که چگونه و توسط چه کسی حقایق وحیانی به صورت زبانی درآمده است؟ اگر گفته شود که توسط پیامبر، همان اشکال مزبور که فاقد کمال نمی‌تواند معطی آن باشد، پیش می‌آید؛ مگر اینکه بگوییم پیامبر فقط گیرنده است.

وحی موضوع بسیار پیچیده‌ای است. از این رو انتظار آن است که اگر دیدگاه اندیشمند و فیلسوفی درباره وحی بیان می‌شود، پیچیدگی موضوع و مسئله می‌طلبد که به مُحکّمات کلام او استدلال شود. شیخ‌الرئیس با صراحت بیان کرده است:

پیامبر کلام خدای متعال را می‌شنود و فرشتگان او را می‌بیند؛ درحالی‌که برای او به صورتی که او می‌بیند، در می‌آیند. برای این کس که به او وحی می‌شود، فرشتگان تمثّل پیدا می‌کنند و در شنوایی‌اش صوتی که می‌شنود، پدیدار می‌شود که آن صدا از ناحیه خدایند و فرشتگان است. پس او این صدا را می‌شنود بدون اینکه کلامی از ناحیه مردم و جاندار زمینی باشد و این همان کسی است که به او وحی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۹۹-۷۰۰ و همو ۱۴۰۴ الف، ص ۴۳۵-۴۳۶).^۱

عبارات فوق به‌صراحت و روشنی بیان می‌کند که ارتباط پیامبر ارتباط زبانی است و مخاطب و متکلمی واقعی در کار است. مواجهه صرف با حقایق مجرد نیست که در وحی گزاره‌ای مطرح است. ابن‌سینا در جای دیگر می‌گوید «پیامبر باید انسان و دارای خصوصیتی باشد که دیگران آن را ندارند و به آن ویژگی از آنان ممتاز شود و دارای معجزاتی باشد و... تا مردم آیین (رسم) او را که از سوی خداوند و فرشتگان بر زبان او فرود آمده است، تلقی به قبول و طاعت کنند» (همو، ۱۳۷۹، ص ۷۱۱ و ۱۴۰۴ الف، ص ۴۴۲).^۲ به نظر می‌رسد وقتی که شیخ‌الرئیس می‌گوید «المنزل علی لسانه» دیگر هیچ شبهه‌ای را مبنی بر عدم باور خود بر وحی گزاره‌ای باقی نمی‌گذارد. چنان‌که دیدیم مستمسک حامیان این رویکرد آن است که می‌گویند چون وحی قرآنی بر قلب پیامبر نازل شده

۱. عین عبارت شیخ‌الرئیس این است: «و هو أن يسمع كلام الله تعالى و يرى ملائكة و قد تحولت له على صورة يراها. و قد بينا كيفية هذا و بينا أن هذا الذي يوحى إليه تشبیه الملائكة له و يحدث له في سماعه صوت يسمعه يكون من قبل الله و الملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس و الحيوان الأرضي و هذا هو الموحى إليه».

۲. عین عبارت این است: «حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الإله و الملائكة بالسمع و الطاعة».

است، پس وحی گزاره‌ای است؛ اما *ابن‌سینا* به صورت صریح کلمه «لسان» را به کار می‌گیرد.

افزون بر همه *ابن‌سینا* حقیقت وحی را القای خفی از سوی امر عقلی (فرشته) می‌داند که به اذن خدای متعال در نفس انسانی که آمادگی پذیرش چنین القائی را دارد، انجام می‌دهد (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۳). از منظر وی این نفس، نفس شخصی است که به خاطر شدت صفا و شدت اتصال به مبادی عقلیه چنان مؤید است که همه چیز را از عقل فعال می‌پذیرد و در او صوری که در عقل فعال است، نقش می‌بندند و این بالاترین قوه انسانی و بالاترین قوه نبوت است که وی آن را قوه قدسیه می‌خواند (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰).^۱ قوه قدسیه / نفس قدسی مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه است که مستعداً اتصال به عقول مجرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۰).

بنابراین حقیقت وحی القا از عالم بالا بر نفس است؛ ولی صورتگری پیامبر زایش قوه متصرفه نفس او است که لازمه این، خاتمه‌یافتن وحی در مرحله عالم عقل و منحصردن کشف پیامبر به کشف معنوی و راه‌نیافتن او به عالم مثال است؛ درحالی‌که این لازمه، مخالف برهان عقلی، ظواهر آیات و روایات، فهم و نظر مردم عصر نزول و آرای بزرگان فلسفه و عرفان است (ر.ک: منتظری، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

تبیینات فلسفی وحی نیز بر آن است که آنچه در دستگاه ادراکی حسّی پیامبر به صورت انسانی زیبا یا سخنی فصیح و بلیغ دیده و شنیده می‌شود، تصورات ذهنی نیست که زائیده قوه تخیل بوده و مابازای واقعی نداشته باشد؛ زیرا سخنی که پیامبر می‌شنود، درحقیقت، تنزل یافته و تمثّل یافته معانی و حقایقی است که نفس قدسی او در عالم مجردات مشاهده کرده است. این صورت‌های ادراکی حسّی از نظر واقعیت‌داشتن با صورت‌های ادراکی حسّی که از طریق پیوند نفس با واقعیت‌های مادی در عالم طبیعت پدید می‌آیند، تفاوتی ندارند. تفاوت این دو در آن است که صورت‌های ذهنی

۱. عبارت این است: «فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء و شدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حاساً [حديساً]، أعني قبولاً لها من العقل الفعال في كل شيء و ترسم فيه الصور التي في العقل الفعال».

واقعیت‌های مادی از بیرون به درون سیر می‌کند و از وجود مثالی به وجود عقلی تعالی می‌یابد؛ ولی صورت‌های ذهنی حاصل از طریق اتصال نفس با حقایق غیبی، از درون به بیرون راه می‌یابد و از وجود عقلی به وجود مثالی تنزل پیدا می‌کند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۷، ص ۸-۹). به بیان دیگر علم و آگاهی بشر عادی از راه حواس ظاهری به اشیاست؛ یعنی نخست آنها را با قوای ظاهری می‌بیند و سپس علم به آنها پیدا می‌کند؛ اما در پیامبر این جریان بر عکس است؛ یعنی ابتدا با قوای باطنی خویش به اشیا علم و آگاهی پیدا می‌کند و سپس می‌بیند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲).

با توجه به این دست از بیانات و سخنان فلسفی فارابی و ابن‌سینا و استدلال‌هایی که بیان شد، اگر نگوییم که آن دو به رویکرد گزاره‌ای باور نداشته‌اند، دست‌کم با قاطعیت می‌توان گفت که باور آنان نسبت به رویکرد گزاره‌ای ابهام دارد.

۲-۳. نقد دلیل رویکرد گزاره‌ای

بی‌توجهی به حقیقت انسانی

تمسک قائلان رویکرد گزاره‌ای به آیاتی که ذیل دلیل این رویکرد بیان شد، ناشی از بی‌توجهی آنان به این حقیقت است که نفس و حقیقت آدمی که از آن به «قلب» نیز تعبیر می‌شود، کانون احساس و ادراک انسان است. جوارح طبیعی انسان همانند چشم، گوش و... ابزار حصول ادراک هستند؛ از این‌رو در تمام اقسام ادراک و احساس تنها قلب یا همان نفس و حقیقت آدمی است که فهم و احساس را صورت و شکل می‌دهد. بنابراین تفاوتی نمی‌کند که چیزی به واسطه همان ابزار به فضای ادراک و احساس آدمی ورود پیدا کند یا مستقیم و بی‌واسطه که در آیات مذکور مطرح است. در هر صورت نفس و قلب آدمی آن را درک و فهم کرده است. به علاوه در خصوص نزول وحی و دیدن فرشته و شنیدن آوای او دخالت حواس ظاهری لازم نیست، بلکه این رؤیت و استماع با حواس باطنی صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که قلب پیامبر ﷺ، کلام و

سیمای فرشته وحی تمثّل یافته بر خویش را درک و فهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۱۷ به بعد).

صاحب تفسیر المیزان ضمیر «نزل به» را به قرآن برگردانده، معتقد است قرآن، کلامی مؤلف از واژگان و معانی است (ر.ک: همان، ص ۳۱۷). بدین ترتیب، هم الفاظ و هم معانی بر پیامبر نازل شده‌اند. بنابراین همان‌گونه که حواس ظاهری وجود دارد، حواس باطنی نیز هست. وحی و متن قرآنی از جمله اموری است که با حواس باطنی دریافت پذیر است. در آیات مورد بحث، از دریافت وحی توسط پیامبر با این نوع حواس سخن گفته شده است.

شهید مطهری از زبان حکمای اسلامی درباره قلب و روح آدمی بیان بسیار دقیقی دارد. او می‌گوید روح انسان دو وجه دارد. یک وجهه‌اش مربوط به طبیعت است و وسیله ارتباط آدمی با طبیعت، حواس انسان است. علوم معمولی‌ای که بشر فرا می‌گیرد از راه حواس است. روح، آنچه را از راه حواس می‌گیرد، در خزانه خیال و حافظه جمع‌آوری می‌کند و در همان‌جا به یک مرحله عالی‌تری از تجرید، تعمیم و کلیت می‌رساند. وجهه دیگر روح معطوف به جهان ما بعد طبیعت است و وسیله ارتباطی ویژه خود را دارد که هم‌سنخ آن جهان است و انسان به هر نسبت که در این وجهه ترقی کند، می‌تواند تماس‌های بیشتری با ماوراءالطبیعه داشته باشد. مطهری برای توضیح بیشتر این مطلب از مثنوی مولوی کمک می‌گیرد که او سروده است:

دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهانست در لب‌های وی

(مولوی، دفتر ششم، بیت ۲۰۰۲)

در این بیت، مولوی روح انسان را به «نی» که دو دهان دارد، تشبیه کرده است و خدا را به «نی‌زن». آدمی با یک دهان «نی» آشناست و آن دهانی است که آواز می‌خواند و نغمه می‌سراید و خیال می‌کنند نغمه‌سرایبی و آوازخوانی کار همین دهان است؛ حال آنکه این «نی» یک دهان دیگری دارد که در لب‌های «نی‌زن» پنهان است و آن را نمی‌بینند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۱۵). بنابراین وقتی روح و قلب آدمی چیزی را دریافت می‌کند، از وسایل متناسب با آن بهره می‌برد. روح و نفس پیامبر ﷺ همانند «نی»

می ماند که وقتی وحی را دریافت می کند، با وسیله متناسب و حواس باطنی است که برای ما قابل درک نیست و وقتی وحی را بیان می کند، با ابزار متناسب و حواس ظاهری است که برای ما قابل فهم است. در نتیجه «نی» که همان روح پیامبر است، هم مرتبط با عالم طبیعت و هم مرتبط با عالم ماورای طبیعت است. آواز «نی» در واقع همان آواز «نی زن» است که «نی» در دهان اوست.

۳-۳. پیامدها و لوازم رویکرد گزاره‌ای

۳-۳-۱. تنزل وثاقت و قداست متن قرآنی در حدّ احادیث قدسی

بر اساس رویکرد گزاره‌ای، گرچه معانی قرآن منتسب به خداوند است، تعبیرات لفظی از آن معانی، دیگر وحیانی و الهی نیست و صبغه بشری می‌یابد. از آن رو که در این رویکرد، شأن پیامبر از ناقل وحی به پدیدآورنده الفاظ آن ترقی پیدا می‌کند و وحی قرآنی به مثابه وحی الهی از هویت تماماً غیربشری خود تنزل یافته و هویتی الهی-بشری می‌یابد، متن قرآنی دچار ضعف وثاقت و قداست نزد مسلمانان می‌شود؛ چراکه معصوم بودن پیامبر نمی‌تواند از این تنزل رتبه جلوگیری کند. چنان‌که روایت نبوی در عین اعتبار و حجیت، به لحاظ وثاقت و قداست همسنگ با قرآن نیست. این رویکرد گرچه مستلزم فقدان حجیت و اعتبار متن قرآنی به صورت کلی نمی‌شود، موجب تضعیف آن می‌گردد (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۲-۳۸۳).

۳-۳-۲. تقویت شبهه تاریخ‌مندی متن قرآنی

با توجه به محدودیت وجودی پیامبر ﷺ نسبت به وجود ربوبی پروردگار و طرح تأثیر جغرافیای فرهنگی و اجتماعی بر پیامبر ﷺ از سوی برخی از دگراندیشان، اگر زبان قرآن محصول خود پیامبر ﷺ باشد، شبهه تأثیرپذیری این متن دینی از فرهنگ زمانه و محدودیت‌های عصر نبوی زمینه ورود پیدا می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۸۳). گرچه نه قائلان به رویکرد گزاره‌ای تاریخ‌مندی قرآن را می‌پذیرند و نه بنا بر مبنای حق در مورد

شخصیت پیامبر، حتی اگر الفاظ از پیامبر باشند تلازمی با تاریخ‌مندی دارد؛ اما نکته این است که وقتی بتوان در مسئله‌ای مبنایی اتخاذ کرد که دستاویز دگراندیشان قرار نگیرد، چرا نباید بر آن پافشاری نمود.

۳-۳-۳. خدشه‌پذیری مبنای فراتاریخی بودن آموزه‌های وحی قرآنی

در پی تقویت زمینه ورود شبهه تاریخی‌مندی متن قرآنی، مبنای فراعصری و فراتاریخی بودن تعالیم و آموزه‌های قرآنی نیز خدشه‌پذیر می‌شود. از این رهگذر، جاودانگی نقش هدایت‌گری قرآن برای همه عصرها و نسل‌ها مورد تردید و سؤال قرار می‌گیرد (همان). به نظر می‌رسد مصون‌سازی متن قرآنی از شبهات در گرو زبانی‌بودن وحی است؛ چراکه رویکرد زبانی بر فرستنده وحی تأکید دارد؛ ولی رویکردهای غیرزبانی با شدت و ضعف بر گیرنده وحی تأکید دارند. در این صورت راه برای برخی دگراندیشان باز می‌شود تا بنویسند: «هم پیامبر انسان است، هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود که درخور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

بنابراین رویکرد گزاره‌ای رویکردی است که زمینه را برای رویکردهای دیگر، از جمله رویکرد تجربی امثال دکتر سروش تدارک می‌بیند. در این رویکرد تنها ساختار، صورت و زبان الهی نفی می‌شود؛ اما در رویکرد تجربی هم محتوای الهی و هم صورت و ساختار الهی نفی می‌شود و به صورت کلی، جریان وحی یک امر انسانی تلقی می‌شود، نه الهی. البته ناگفته نماند که دو اشکال اخیر بنا بر مبنای پیامبرشناختی ما وارد نیست؛ زیرا در این نگاه پیامبر هم فراتاریخ بوده و عصمت از تأثیرپذیری اوضاع و احوال تاریخی در دریافت و ابلاغ وحی دارند؛ اما سخن این است که زمینه را برای شبهه‌افکنان هموار می‌کند.

۳-۳-۴. فروکاستن متن قرآنی به حدیث پیامبر

رویکرد گزاره‌ای، متن قرآنی را به رتبه حدیث و کلام نبوی فرو می‌کاهد. به دیگر بیان ثَقُلَ اکبر را هم‌رتبه با ثَقُل اصغر می‌نشانند؛ زیرا مطابق این رویکرد، متن قرآنی

همچون احادیث نبوی، کلام پیامبر ﷺ برشمرده می‌شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۳)؛ این در حالی است که تفاوت‌های بسیاری، از جمله به لحاظ سبک‌شناختی، بین قرآن و احادیث نبوی وجود دارند. برخی با وجود اینکه زبان احادیث پیامبر را در اوج فصاحت می‌بینند، تفاوت آن با کلام خدای متعال را فاصله‌ای به پهنای فلک می‌دانند (ر.ک: رامیار، ۱۳۶۹، ص ۱۹۵).

افزون بر آنچه بیان شد، تفاوت قرآن و سنت در این است که آنچه از جانب پروردگار وحی می‌شود، اگر صورت و محتوا از طرف خداوند باشد، آیات قرآن نامیده می‌شود؛ ولی اگر معانی از جانب خدا و تعبیرات و جملات از رسول خدا ﷺ باشد، آن را احادیث و مجموعه احادیث را «سنت نبوی» می‌نامند. تمام احکام و مطالبی که غیر از قرآن به وسیله پیامبر ﷺ بیان شده‌اند، از همین قبیل است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۲، ص ۸۲). این در حالی است که بنا بر قول به گزاره‌ای بودن وحی قرآنی، از این جهت هیچ تفاوتی بین قرآن و سنت وجود نخواهد داشت. اگر این دو هیچ تفاوتی با هم ندارند، پس چرا به آیات و احادیث تفکیک شده‌اند؟

۴. دلایل زبانی بودن وحی قرآنی

اسلام دینی وحی‌بنیاد است و به همین جهت تحلیل وحی تحلیل بنیاد اسلام است و هر خطایی که در آن صورت گیرد، به تحریف اسلام و برداشت نادرست از آن خواهد انجامید؛ از این رو دلایل زبانی بودن وحی و متن قرآنی از اهمیت خاصی برخوردار است و در دو بخش ارائه می‌شود. در بخش نخست به شواهد درون‌متنی خواهیم پرداخت و در بخش دوم و نهایی به ادله برون‌متنی می‌پردازیم. منظور از شواهد درون‌متنی اشاره به آیات چندی از متن قرآنی است که آنها گواه زبانی بودن وحی و الهی بودن الفاظ و معانی متن قرآنی است. شایسته یادآوری است که این دلایل، ضمن تأیید و تقویت زبانی بودن وحی قرآنی، نقد و رد مدعیات رویکردهای دیگر درباره وحی و متن قرآنی نیز هستند.

۱-۴. شواهد درون‌متنی^۱

۱-۱-۴. عدم اطلاق قرآن بر صرف معانی

«وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۹۲﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿۱۹۵﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿۱۹۴﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵). مراد از ضمیر «آن» و «به» در این آیات، قرآن و «بلسان» هم متعلق به «نزل» است. معنایش این است که قرآن قطعاً فروفرستاده‌شده از ناحیه رب العالمین است و روح‌الامین، جبرئیل، قرآن را به زبان عربی شیوا بر قلب تو نازل کرده است تا از بیم‌دهندگان باشی و مسلم است که قرآن بر مجموع الفاظ و معانی اطلاق می‌شود.

در این آیات، کلمه «قرآن» آمده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲)؛ «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (طه: ۱۱۳)؛ «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (شوری: ۷)؛ «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) و «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ. قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (زمر: ۲۷-۲۸). قرآن عربی، قالب معنای وحی است و آیات فوق دلالت دارند بر اینکه همین قرآن عربی از غیب به پیامبر وحی شده است.

برخی از اوصاف قرآن نیز نظیر «کلام الله» (بقره: ۷/ توبه: ۶/ فتح: ۱۵) و «کلمات الله» (انعام: ۳۴/ یونس: ۶۴/ لقمان: ۲۷) با رویکرد گزاره‌ای سازگار نیست؛ زیرا اگر لفظ و معنا هر دو از خداوند نباشد، چطور می‌توان کلام را به خدا نسبت داد؟

به‌کاربردن واژه «لسان» در مورد قرآن، مانند «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا يُنذِرُ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ» (احقاف: ۱۲) و «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» نیز دلالت دارند که الفاظ از سوی خداست؛ زیرا استفاده از تعبیر «لسان» برای معانی الفاظ، متعارف نیست؛ چنان‌که واژه «عربی» به عنوان وصف واژه «لسان»، تناسبی با محتوا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۳).

۱. در این قسمت، ما به دلیل پرهیز از تطویل به حداقل اکتفا کرده‌ایم (برای اطلاعات بیشتر، از جمله رک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۹۱-۱۰۰).

۲-۱-۴. تناسب قرائت، تلاوت و نُطق با زبانی بودن وحی

آیاتی از متن قرآنی دلالت دارند بر اینکه قرآن بر پیامبر خوانده و قرائت شده است و خواندن مربوط به الفاظ است. از جمله این آیه است: «فَإِذَا قَرَأْتَ قُرْآنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸)؛ یعنی وقتی قرائت وحی ما تمام شد، آن وقت تو شروع به خواندن کن (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۷۵). مخاطب «فَاتَّبِعْ» در این آیه، پیامبر اعظم است. در این آیه نیز کلمه قرائت به کار رفته است: «سَتَقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶).

در آیه «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۱۰۸/جائیه: ۶) تعبیر تلاوت به کار رفته است و «تلاوت» خواندن پیایی، برشمرده و با تائنی است که خود امری تدریجی و مربوط به امور تدریجی همانند الفاظ می شود. آیه «وَأْتَلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا» (کهف: ۲۷) نیز از همان سنخ است و دلالت می کند که متن قرآنی کتاب الهی است که پیامبر صرفاً مأمور به خواندن و تلاوت آن بوده است و هیچ تغییر و دگرگونی در کلمات این متن راه نیافته است.

دو آیه ای که در زیر بیان می شود، تصریح بر این دارند که آنچه پیامبر از جانب خداوند در قالب الفاظ و گفتار ابراز می دارد، چیزی نیست جز وحیی که به او القا می شود: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴). نُطق، گفتار لفظی است. در این آیه گفتار لفظی و آنچه او به عنوان متن قرآنی ابلاغ می دارد، به مبدأ وحی نسبت داده شده است. بر اساس این آیات، پیامبر اعظم اسلام در صورت بخشی وحی به قالب واژگان عربی هیچ نقشی نداشته است.

۳-۱-۴. دلالت آیات مصدر به «قُل» بر زبانی بودن وحی

آیاتی که با خطاب و امر «قُل» به پیامبر فرمان داده که آنچه را به دنبال این امر آمده است بگوید، دلالت دارد که آن آیات صورت بندی شده از سوی پیامبر نیست؛ چراکه معنا ندارد پیامبر خود عبارت پردازی کرده باشد و در صدر آن تعبیر به «قُل» بنماید. در اینجا این نکته شایان بیان است که قرآن بیش از ۳۳۰ بار (عرب صالحی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۵) در خطاب به پیامبر از کلمه «قُل» استفاده کرده است (برای نمونه، ر.ک: انعام: ۱۵۱/ انفال: ۳۸ و

۴-۱-۴. عربی بودن متن قرآنی دال بر زبانی بودن وحی

در متن قرآنی، آیات چندی بر نزول قرآن عربی دلالت دارند. برخی از این آیات پیش از این ذکر شدند. از جمله آن آیات، این آیه شریفه است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲). کاملاً روشن است که عربی بودن از ویژگی های معنا نیست؛ بلکه عربی بودن یا عجمی بودن وصف الفاظ است. بنابراین آنچه را خداوند به صورت قرآن عربی فر فرستاده، قرآن با واژگان عربی است. در نتیجه عربیت قرآن نیز منسوب به خداوند است و او این متن را به زبان عربی نازل کرده است. این قبیل آیات که کم نیز نیستند، نصّ در زبانی بودن وحی هستند.

۴-۱-۵. اطلاق کتاب بر قرآن

کتاب در آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (ابراهیم: ۱) بر قرآن اطلاق شده است و اصولاً متفاهم از اطلاق لفظ «کتاب» الفاظ و عبارات است. به علاوه ظاهر این آیه آن است که پیامبر به وسیله همان کتاب فر فرستاده شده از جانب خداوند، مردم را هدایت می کند. آشکار است که آنچه پیامبر به وسیله آن مردم را راهنمایی می کند قرآن ملفوظ است؛ زیرا ابزار مخاطبه و گفتگو با مردم همان الفاظ حاوی معانی هستند؛ از این رو الفاظ حاکی از معانی قرآن نیز از سوی خداوند بر پیامبر فر فرستاده شده اند.

۴-۱-۶. آیات تحدی

متن قرآنی در آیاتی چند، انسان ها را به تحدی و همانند آوری فراخوانده و خود بر هموردن پذیری این متن با قاطعیت کامل ادعا کرده است:

الف) «قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ و الجنُ علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثلِهِ و لو کان بغضُهُم لبغضِ ظهیراً: بگو ای پیامبر اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند، هرگز نتوانند هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند» (اسراء: ۸۸). در

این آیه همچون دیگر آیات، مراد از قرآن همین قرآن ملفوظ است.

ب) «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» و اگر در آنچه ما بر بنده خویش نازل کرده‌ایم تردید دارید، پس سوره‌ای مانند آن بیاورید و یاران خود به‌جز خدا را فراخوانید اگر راست می‌گویید و اگر نکردید و هرگز نخواهید کرد، پس از آتشی که هیزمش مردم و سنگ است و برای کافران مهیا شده، بترسید» (بقره: ۲۳-۲۴).

بر اساس این آیات اگر همه بشریت و جنیان تلاش کنند که همانند این متن را تولید کنند، محال است. خود حضرت پیامبر از آدمیان است و قرآن نیز در آیاتی به این اشاره کرده است. بدون تردید هم‌آوردطلبی قرآن شامل درخواست همانندآوری در فصاحت و بلاغت می‌شود و این دو مربوط به الفاظ و عبارات است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۲).

۲-۴. دلایل برون‌متنی

متن قرآنی، معجزه پیامبر اعظم اسلام

معجزه در صورتی دلیل بر صدق ادعای آورنده آن می‌شود که داوری عقل در این مسئله پذیرفته شود که قبیح است خداوند معجزه را در اختیار دروغگو قرار دهد؛ اما اگر فرض شود که عقل از درک قبیح این مطلب ناتوان است، دیگر کسی نمی‌تواند مدعی دروغین را از غیر آن بازشناسد. با عطف توجه به مطلب مزبور، کار مافوق قوانین طبیعی یا همان معجزه، گواه بر صدق گفتار مدعی است؛ چراکه انجام عملی بر خلاف قوانین طبیعی و به شکل خرق عادت، بدون عنایت و اذن خداوند امکان‌ناپذیر است؛ از این رو لاجرم خداوند این قدرت را در اختیار او گذاشته است. اگر مدعی در ادعای خویش دروغگو باشد، تواناساختن این فرد بر چنین امری، موجب گمراه‌ساختن مردم و

ترویج باطل می‌گردد که این کار از خداوند قبیح است. بنابراین هرگاه معجزه‌ای در دست مدعی دیده شود، باید گواه بر راستگویی وی و کاشف از رضایت خداوند نسبت به ادعای او تلقی گردد. این یک قانون کلی است که عقلاً از آن استفاده می‌کنند و بدین وسیله، حق و باطل را از هم تمیز می‌دهند (خوبی، [بی‌تا]، ص ۳۳).

اعجاز قرآن نه تنها حجت قاطعی بر اثبات نبوت پیامبر ﷺ که برهان مناسبی بر وحی لفظی و زبانی قرآن است؛ زیرا- چنان‌که در ادله درون‌متنی گذشت- ادعای نزول لفظی و زبانی قرآن در این کتاب آسمانی وجود دارد. ادعای نزول زبانی قرآن به ضمیمه اعجاز آن، دلیل منطقی روشنی بر صدق آن مدعاست، و گرنه خداوند هرگز اجازه صدور معجزه به مدعی دروغگو را نمی‌داد. متن قرآنی از زوایای مختلفی اعجاز دارد. اکنون به برخی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز این متن می‌پردازیم:

۱-۲-۴. اعجاز لفظی

از برجسته‌ترین ابعاد اعجاز متن قرآنی، اعجاز بیانی یا فصاحت و بلاغت این متن الهی است. این بُعد از اعجاز قرآن، بارزترین وجه در اعجاز این کتاب آسمانی است که مورد اجماع دانشمندان دانش قرآنی است (مؤدب، ۱۳۷۹، ص ۱۴۵). این سنخ اعجاز برهان روشنی بر نزول زبانی متن قرآنی است. بلاغت را برخی به معنای «رساندن معنا با بهترین قالب‌های الفاظ» دانسته‌اند و برخی دیگر، بلاغت قرآن را شامل صنایع ادبی همانند استعاره، تشبیه، فصل، وصل، تقدیم و تأخیر، إضمار و اظهار برشمرده و اعجاز بیانی را در سه صورت ذیل خلاصه کرده است:

الف) فصاحت در الفاظی که حامل معناست، دچار پیچیدگی و سنگینی نیست و بر زبان‌ها روان و گویاست.

ب) بلاغت در معانی که در بهترین سیاق و بافت ارائه شده‌اند؛ همانند امثال، خبر، قصه‌ها، اوامر، نواهی و... و دارای ویژگی خاصی در علو معناست.

ج) ساختار سیاق و نظم که بر اساس بهترین شکل موجود نظم، پایه‌ریزی شده است (همان، ص ۱۴۶).

در تعریف «فصاحت» آمده است که آن به کارگرفتن واژه‌های سلیس و روان با معانی روشن به گونه‌ای است که خالی از ضعف تألیف، تنافر، تعقید لفظی و تعقید معنوی باشد. فصاحت در کلام نیز با پیراستگی کلام از اینها به وجود می‌آید و فصاحت در کلمه، با خلوص آن از تنافر حروف و غرابت در استعمال رخ می‌نمایاند (مرادی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴-۲۲۵).

یکی از لطائف در اعجاز لفظی قرآن، علاوه بر گزینش واژگان مناسب، روانی و سلاست آنهاست. گرچه قرآن از واژگان بسیار و متعدد استفاده کرده است، تلفظ آنها در تمامی این متن آسمانی به روانی و آسانی صورت می‌گیرد. حتی کلماتی که از ده حرف تشکیل شده است و به نظر می‌رسد به تنهایی تلفظ آنها سخت و عبارات ثقیل باشند، در سیاق خود به سهولت و سلاست کامل ادا می‌شوند- همانند این کلمات: «لَيْسَتَّخْلِفُنَّهُمْ» (نور: ۵۵) و «فَسَيَكْفِيكَهُمْ» (بقره: ۱۳۷).

خوش‌آهنگی واژگان نیز به جنبه فصاحت در کلمات بر می‌گردد. برخی کلمات، ناخوش‌آهنگ و بدآواست و در آنها «تنافر» به جای «ترنم» نشسته است؛ لیکن واژه‌های متن قرآنی خوش‌آهنگ‌ترین واژه‌هاست و میان واژگان و حروف واژگانش هارمونی وجود دارد. سخن فصیح باید به گونه‌ای ترکیب یافته باشد که لگنت‌آفرین نبوده و پیراسته از ناگواری در ادا (تنافر) باشد. دقت اعجاب‌انگیزی که در ترکیب و استعمال هر کلمه متن قرآنی شده، آهنگی خوش و متناسب با معنا در آیات به وجود آورده است که از آن به «موسیقی آیات» (رکنی یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷) تعبیر می‌کنند.

سُست پیوندی یا همان ضعف تألیف یکی از آسیب‌های یک متن است و فصیح‌بودنش را خدشه‌دار می‌سازد. پیوند کلمات به یکدیگر، چینش و نظم آنها ساختاری را تشکیل می‌دهد که به آن بافت یا سیاق گفته می‌شود. این ساختار در متن قرآنی چنان حکیمانه و مستحکم است که به سان پیوند پدیده‌های هستی، بی‌بدیل، جایگزین‌ناپذیر و غیرقابل‌تغییر است. همین ساختار مستحکم قرآن، هم زیبایی کلام را بر می‌سازد و هم در معنا و مفهوم نقش‌آفرین است و راز و رمزهایی را پدید می‌آورد. هماهنگی لفظ و معنا و رساندن معنا با بهترین و مناسب‌ترین قالب واژگان، جنبه‌ای

از بلاغت متن قرآنی است. یکی از ابعاد گزینش اعجازین واژه‌ها همگونی ساختار واژه از جهت صورت، آهنگ و زیبایی با معنای آن واژه است. به این هماهنگی صورت و معنا «هماهنگی لفظ و معنا» می‌گویند که در آن، واژه‌ها با شکل ظاهری‌اش معنا را حکایت می‌کند. این ویژگی در کلمات قرآن، تبلوری اعجاب‌انگیز دارد.

متن قرآنی، سرشار از صنایع ادبی است و شگفت این است که گاهی در یک آیه، چندین صنعت ادبی گرد آمده‌اند. در آیه ۴۴ سوره هود، بیش از بیست صنعت ادبی جمع شده‌اند با اینکه خود آیه حدود بیست واژه دارد: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَّمَاءُ أَفْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ: و به زمین خطاب شد که آبت را در کام گیر و ای آسمان این ابر آبریز را بر کن، ته‌مانده‌های آب، فروکش شد، فرمان پایان یافت و گفته شد جامعه ستم‌پیشه دور باد».

در این آیه شریفه که ماجرای فرجام‌یافتن طوفان نوح را بازگو می‌کند، بیست‌وسه صنعت ادبی تبلور یافته است (برای مطالعه این صنایع ادبی، ر.ک: عرفان، ۱۳۷۹، ص ۸۷-۹۱). چنان‌که پیش‌تر آمد، استفاده از صنایع ادبی نشان‌دهنده جنبه بلاغی یک متن است.

درباره هماهنگی و همخوانی متن قرآنی همین بس که در این متن هیچ اختلافی مشاهده نمی‌شود. از منظر غزالی یک سخن هنگامی همگون نیست که یا فصاحت آغاز و فرجام آن همخوان نباشد یا دعوت‌های گوناگون در آن مطرح باشد یا سبک آن متفاوت باشد؛ چنانکه برخی شعرگونه و پاره‌ای نثرواره یا قسمتی روان و تگه‌ای از آن مشکل باشد (همان، ص ۱۰۴). قرآن یک متن همخوان خدایی است که هیچ ناهمگونی، تناقض و اختلافی در آن نیست. قرآن مجید خود در این زمینه فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: چرا قرآن را نمی‌کاوند اگر قرآن از سوی خداوند نبود ناهمگونی‌های بسیار در آن می‌یافتند» (نساء: ۸۲).

با عطف نگاه به آنچه بیان شد، تعدادی از ویژگی‌های بی‌بدیل متن قرآنی دسته‌ای را ساخته‌اند که همه به «اعجاز لفظی قرآن» معطوف‌اند و این نوع اعجاز،

برجسته‌ترین ادیبان عرب را شگفت‌زده و لاجرم وادار به پذیرش فرابشری بودن این متن کرده است. بنابراین اعجاز لفظی قرآن، برهان برون‌متنی قاطع و روشنی بر الهی بودن لفظ و محتوای آن است.

برخی حتی اعجاز عددی قرآن را نیز یکی از وجوه اعجاز لفظی متن قرآنی دانسته‌اند (ر.ک: مؤدب، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴-۱۹۵/ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱۳/ هادوی تهرانی، ۱۳۸۵، ص ۴۹/ رکنی یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۶-۱۸۷/ عرفان، ۱۳۷۹، ص ۱۸۷-۱۸۸). بعضی از قرآن‌پژوهان معاصر با استفاده از نرم‌افزارهای ویژه رایانه‌ای به شمارش دسته‌ای از کلمات متن قرآنی پرداخته و نظریه «اعجاز عددی قرآن» را بیان کرده‌اند. عبدالرزاق نوفل و رشاد خلیفه از جمله آنان‌اند. اینان در پی برشماری واژگان کلیدی قرآن، به تناسب و سازگاری ویژه‌ای بین آنها رسیده‌اند؛ برای مثال واژه «الدنیا» و «الآخره» به طور مساوی، یعنی هر کدام ۱۱۵ بار در متن قرآن به کار رفته است. تعداد لفظ «الملائکه» و «الشیطان» برابر و هریک ۶۸ مرتبه است. بسامد و تکرار واژه «شهر»، درست به اندازه تعداد ماه‌های یک سال، دوازده بار است و واژه «یوم» با «ال» و بدون آن و به صورت «یوماً» درست به تعداد روزهای یک سال، یعنی ۳۶۵ بار آمده است.

بر این اساس یک نظم و هماهنگی شگفت‌انگیزی بین این واژگان وجود دارد. نمی‌توان گفت این هماهنگی از روی تصادف است؛ چراکه در ملک خداوندی، هیچ رویدادی جز به اراده او روی نمی‌دهد. همچنین نمی‌توان این کار را برساخته قدرت پیامبر امی شمرد. پس، از این رهگذر می‌توان گفت که این نظم عددی جهتی از اعجاز لفظی این متن را می‌نمایاند. این در حالی است که چنین مباحثی تا کنون در مورد کلمات پیامبر و دیگر اولیای خدا مطرح نشده و شاید بتوان ادعا کرد که وجود ندارد. البته در این موقعیت در صدد تأیید صددرصدی آنچه به عنوان اعجاز عددی مطرح شده، نیستیم؛ ولی رد آن هم به‌طور مطلق خالی از بی‌انصافی نیست.

۲-۲-۴. اعجاز طریقی

منظور از اعجاز طریقی، اعجاز به لحاظ آورنده متن قرآنی است که از طریق

حضرت محمد ﷺ به دست بشریت رسیده است. بدین ترتیب یکی دیگر از ابعاد شگفت اعجاز قرآن این است که با همه ویژگی‌های بی‌بدیل لفظی و محتوایی‌اش بر مردی نازل شده است که در برابر هیچ استادی زانو نزده، گام به هیچ مدرسی ننهاد، هیچ شعری نسروده و هیچ مقاله‌ای ننگاشته است؛ فردی «امی» و درس‌ناخوانده است.

بنابراین توجه به این واقعیت هیچ تردیدی در الهی‌بودن صورت قرآن همچون محتوای آن باقی نمی‌گذارد؛ چراکه به حکم عقل، ارائه کتابی همچون قرآن از سوی فردی امی‌ای چون محمد ﷺ جز با فرض اتصال وی به خداوند و طریقت او در قرائت قرآن برای بشر امکان‌ناپذیر است. به علاوه سبک بیانی قرآن و پیامبر از منظر سبک‌شناختی، متفاوت است، به گونه‌ای که قابل قیاس به هم نیستند؛ از این رو تفاوت سبک بیانی احادیث نبوی و آیات قرآنی نیز نشان‌دهنده طریقت و قابلیت محض حضرت محمد ﷺ نسبت به متن قرآنی است.

افزون بر همه، برخورد پیامبر با متن قرآنی همانند برخورد یک تولیدکننده متن با اثرش نیست؛ بلکه او اهتمام شدید بر حفظ و ضبط آیات قرآنی در هنگام نزول وحی و پس از آن دارد. این اهتمام، خود نشان آن است که کلمات و واژگان متن قرآنی همچون محتوای آن در اختیار وی نبوده و او نقشی جز طریقت نداشته است.

۵. نتیجه‌گیری

برایند مباحث مطرح‌شده در این مقاله را می‌توان به شکل فشرده به نحو زیر برشمرد:

۱. انتساب رویکرد گزاره‌ای به برخی از دانشمندان و فیلسوفان اسلامی ناصواب است؛ چراکه برخی از آنان اعتقاد دارند القای معانی بدون الفاظ جزو محالات عقلی و امکان‌ناپذیر است. برخی دیگر نیز تمام شخصیت پیامبر را در واسطه‌بودنش می‌دانند و اینکه او معلم داشته و پیامبر خود به این موضوع آگاهی داشته است. این مطالب با وحی گزاره‌ای همخوانی ندارند.

۲. تبیین فلسفی درست از وحی آن است که همان‌گونه که در تحلیل وحی به مراتب

صعودی دریافت‌کننده وحی توجه می‌شود، به مراتب نزولی حقایق و حیانی نیز توجه شود. در غیر این صورت، آن تحلیل از وحی ناتمام است.

۳. در فلسفه فارابی گفته می‌شود وحی به قوه تخیل پیامبر مربوط می‌شود؛ حال آنکه این تحلیل یکی از تحلیل‌هایی است که فارابی در تبیین وحی دارد. یکی دیگر از تبیین‌های وی این است که می‌گوید معقولات بالقوه و عقل بالقوه تنها توسط عقل فعال، بالفعل می‌شود. از منظر وی قوه ناطقه این تحول را می‌پذیرد تا عقل بالفعل شود. او قوه ناطقه را به نظری و عملی تقسیم می‌کند و بر آن است که قوه متخیله پیونددهنده و رابط بین دو نوع قوه ناطقه است. پس آنچه توسط عقل فعال افاضه می‌شود، به قوه ناطقه است؛ چراکه اگر به قوه متخیله افاضه می‌شد، حاصل وحی به تناسب این قوه باید تنها جزئیات می‌بود و این بر خلاف حقایق قرآن است.

۴. تبیینات فلسفی بر آن‌اند که عقل بالقوه تنها با عقل فعال بالفعل می‌شود. این تبیین با وحی گزاره‌ای سازگار نیست؛ زیرا از یکسو فاقد کمال نمی‌تواند مُعطی آن باشد. وقتی نفس و عقل پیامبر نسبت به محتوا و الفاظ قرآن بالقوه است و آنها را در خود ندارد، چگونه ممکن است آنها را با قوه خیال خود به وجود آورده باشد؟ از دیگرسو تحقق چنین امری مستلزم اجتماع نقیضین و اتحاد قوه و فعل و فاعل و قابل است؛ درحالی‌که تحقق چنین امری محال عقلی و ناشدنی است.

۵. در تبیینات فلسفی، حقیقت وحی القای خفی از سوی فرشته به اذن خدای متعال در نفس قدسی پیامبر است. این القا از عالم بالا بر نفس اوست و سخنی که پیامبر می‌شنود، درحقیقت، تنزل یافته و تمثیل یافته معانی و حقایقی است که نفس قدسی او در عالم مجردات مشاهده کرده و در آنجا مابازای واقعی دارند؛ درحالی‌که صورتگری پیامبر زایش قوه متصرفه نفس ایشان است. به علاوه لازمه این صورتگری، خاتمه یافتن وحی در مرحله عالم عقل و راه‌نیافتن او به عالم مثال است؛ حال آنکه این لازمه، مخالف برهان عقلی، ظواهر آیات و روایات و فهم و نظر مردم عصر نزول و آرای بزرگان فلسفه و عرفان است.

۶. واژه «لسان» هم در تبیینات فلسفی برخی فیلسوفان در مورد وحی و هم در

آیات قرآن به کار رفته است. روشن است که «لسان» مرتبط با الفاظ و صورت است، نه با محتوا و معانی؛ چنان‌که واژه «عربی» به عنوان وصف واژه «لسان»، تناسبی با محتوا ندارد.

۷. نزول وحی بر قلب پیامبر بدین معنا نیست که وحی قرآنی، گزاره‌ای بوده است؛ زیرا قلب، حقیقت آدمی و کانون احساس و ادراک انسان است. حواس ظاهری ابزار حصول این ادراک است؛ لذا تفاوتی نمی‌کند که چیزی به واسطه ابزار به این فضا وارد شود یا بی‌واسطه.

۸. یکی از مهم‌ترین لوازم رویکرد گزاره‌ای تنزّل و ثنّات و قدّاست متن قرآنی در حدّ احادیث قدسی است. این در حالی است که تفاوت‌های زیادی میان متن قرآنی و احادیث قدسی پیامبر وجود دارند، وگرنه تفکیک آیات و احادیث معنا نداشت.

۹. شواهد درون‌متنی، همانند آیات تحدّی، آیاتی که در آنها اوصافی نظیر کلام الله و کلمات الله برای قرآن به کار رفته‌اند، آیاتی که در آنها کلماتی مانند قرائت، تلاوت و نُطق آمده‌اند، عربی‌بودن قرآن و... همگی نشان‌دهنده آن است که رویکرد گزاره‌ای همخوان با آیات قرآن نیست.

۱۰. اعجاز لفظی و طریقی قرآن نیز گواه برون‌متنی بر گزاره‌ای‌نبودن وحی قرآنی و زبانی‌بودن آن است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الالهیات): تصحیح و تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، الف ۱۴۰۴ق.
۲. — الشفاء (الطبیعیات)؛ تحقیق سعید زاید؛ ج ۲ (النفس)، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ب ۱۴۰۴ق.
۳. — النجاة من الغرق فی بحر الضلالت؛ مقدمه و تحقیق محمد تقی دانش پیژوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. — رسائل؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۵. جمعی از نویسندگان؛ آشنایی با قرآن؛ ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
۶. خرمشاهی، بهاء الدین؛ «پاسخ‌هایی به قرآن ستیزان»، وحی و جایگاه پیامبر اکرم ﷺ؛ تدوین و تنظیم جواد اژه‌ای؛ تهران: نشر سمپاد، ۱۳۸۷.
۷. خوبی، سید ابوالقاسم؛ مرزهای اعجاز؛ ترجمه جعفر سبحانی؛ [بی‌جا]، [بی‌نا]، [بی‌تا].
۸. داوری اردکانی، رضا؛ فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: سخن، ۱۳۸۹.
۹. دهلوی، شاه ولی الله؛ تفهیمات الالهیه؛ هند: سلسله مطبوعات المجلس العلمی دابهیل (سورت)، ۱۳۵۵ق.
۱۰. رامیار، محمود؛ تاریخ قرآن؛ ج ۳، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی؛ «تبیین فلسفی وحی»، قبسات؛ ش ۴۸، ۱۳۸۷.
۱۲. رکنی یزدی، محمد مهدی؛ آشنایی با علوم قرآن؛ تهران: سمت، ۱۳۷۹.

۱۳. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.
۱۴. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه نبوی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ج ۲، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۶. شاکرین، حمیدرضا؛ مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۱۸. عرب‌صالحی، محمد؛ مسئله وحی: با نگاهی به مکاتبات آیت‌الله سبحانی و دکتر سروش؛ تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۱.
۱۹. عرفان، حسن؛ اعجاز در قرآن کریم؛ تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۰. فارابی، ابونصر محمد بن محمد؛ الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة؛ حقه و قدم له و علق علیه د. عماد نبیل؛ بیروت: دار الفارابی، ۲۰۱۲م.
۲۱. —؛ اندیشه‌های اهل مدینه فاضله؛ ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۲. قائمی‌نیا، علیرضا؛ وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)؛ قم: زلال کوش، ۱۳۸۱.
۲۳. مرادی، علی اصغر؛ فرهنگ اصطلاحات سخن آرائی؛ تهران: انتشارات جامعه پژوهشگران (وابسته به مؤسسه پژوهشی ابن‌سینا)، ۱۳۷۸.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ قرآن‌شناسی؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، ج ۳، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۲۶. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

۲۷. منتظری، حسینعلی؛ سفیر حق و صغیر وحی؛ تهران: خرد آوا، ۱۳۸۷.
۲۸. مؤدب، سید رضا؛ اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام؛ قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹.
۲۹. واعظی، احمد؛ نظریه تفسیر متن؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۳۰. هادوی تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم؛ چ ۳، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۸۵.
۳۱. هندی، سر سید احمدخان؛ تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان؛ ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی؛ چ ۲، تهران: چاپخانه آفتاب، ۱۳۳۴.
۳۲. یزدانی مقدم، احمدرضا؛ جایگاه وحی در فلسفه سیاسی از منظر فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، خواجه نصیر الدین طوسی و صدرالمألهین؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵.