

رابطه وحی با زبان: تحلیل زبان شناختی وحی

حس جعفری^۱

چکیده:

مطلبی که بسیاری از ادیان توحیدی ادعا کرده اند که خداوند خودش را بگونه ای متجلی ساخته است و وحی همان تجلی واقعیت الهی و یا غایت مقدس برای انسان است که بصیرت های عرفانی، حوادث تاریخی یا تجارب معنوی احیاگر افراد و گروه ها، آنرا تأیید کرده، توسط بسیاری از فلاسفه و الهیون مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به ادیان نبوی، وحی اساساً بعنوان کلام خداوند ادراک می-شود که پیامبر می تواند با اطمینان درباره افعال و اهداف خداوند سخن بگوید. آنها بر این باورند که وحی به طرق مختلفی تحقق می یابد که به نمادهایی از قبیل پدیده شنیداری، پندارهای درون گرایانه، رؤیا و خواب و تجلی اشاره می کنند. فلاسفه و الهیون با نگرشهای متفاوتی، درباره ماهیت و طبیعت وحی بعنوان پیام الهی بحث کرده اند، اما این امکان وجود دارد که کیفیت وحی را به صورت یک کلام، از لحاظ زبان شناختی مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. از آنجایی که خداوند گزاره هایی را به بعض پیامبران برگزیده اش الهام کرده و همچنین به محمد(ص) وحی کرده است که در قرن هفتم میلادی قرآن را بنگارد که محتوی و اسلوب آن نشانگر مبدا الهی است، می تواند در چارچوب زبان شناختی مورد بررسی قرار بگیرد. در واقع، هدف اساسی این مطالعه، بررسی ساختاری زبان شناختی وحی با تأکید بر آرای فردینان دوسوسور بوده است که او بین دو مؤلفه سازنده یک نشانه یعنی دال و مدلول تمایز قایل شده است که یکی از مفاهیم بنیادین در معنی شناختی محسوب می شود. دوسوسور به عنوان نماینده ساختارگرایی در دوگانگی زبان (langue) و گفتار (Parole) مطالبی جمع بندی کرده است. هر چند بر اساس این ساختار، کلام باری تعالی به تمام و کمال تحلیل نمی شود، اما با توسعه چهارچوب های زبان شناختی، می توان ارتباط خدا با جبرئیل و سپس با رسول خدا و همچنین رابطه رسول خدا با مردم را تحلیل کرد. بنابراین مطالعه مذکور، به بررسی لغوی و اصطلاحی وحی و ضرورت آن در عالم در یک رویکرد فلسفی-اجتماعی پرداخته و سپس در چهارچوب زبان شناختی ساختاری به تحلیل پدیده وحی پرداخته است.

واژگان کلیدی:

وحی، زبان، ساختارگرایی، زبان شناختی، دوسوسور.

کلام باری تعالی و تجلی حقیقت او در نظام هستی از جمله مباحثی است که در سراسر تاریخ ادیان، فیلسوفان دین، متکلمان و عرفاء را واداشت تا تحلیل‌ها و تفکرات نظریات متعددی پیرامون این موضوعات اساسی و بنیادی در دین، ارائه نمایند. هر کدام در بررسی و تحلیل ماهیت وحی و کلام باری تعالی از نگرشهای متفاوتی نسبت به این پدیده الهی، بهره بردند که مجموعه ای از ذخایر گرانبهایی از تجربیات و تحلیل‌های خردگرایانه و تأویلات و تعبیرات دل‌انگیز عاشقانه را در تاریخ اندیشه بشری ثبت کردند. فلاسفه سعی کردند تا ماهیت و ذات وحی را با روش منطقی تبیین و وجود آنها را با دلایل و براهین عقلانی به اثبات برسانند و نظرات بدیعی در فلسفه دین بطور عام و فلسفه اسلامی بطور خاص پیرامون این پدیده الهی به منصف ظهور رسانیده اند. متکلمین که دغدغه دفاع از عقاید و باورهای دینی را داشتند، وحی را به عنوان ابزاری جهت اثبات صفت ثبوتی کلام باری تعالی و شرایط نبوت بکار گرفته اند. و عرفاء نیز در سیر سلوک عرفانی و غور در لایه‌های اسرار آمیز حقایق الهی، جوهره آنها را عقل شهودی دریافتند و در تأویل و تعبیر این اتصال به حقیقت، بیانات دل‌نشین و مسرت بخشی را بر زبان آوردند و یا برای اطلاع نسل‌های بعدی به زیور نگارش در آوردند. بنابراین، آنها خواستند در حوزه‌های معرفت‌شناختی خاصی که تعیین‌کننده اهداف و شیوه‌های تحلیلی آنهاست یا از طریق افق معرفتی که چارچوبهای فکری آنها را مشخص می‌کند، به بررسی وحی در کارکردها و سازوکارهای تولید شناخت در تمدن و فرهنگ اسلامی پردازند.

اما وقتی پدیده وحی به عنوان کلام باری تعالی در کتب مقدس آسمانی تدوین یافت و خلعت الفاظ را بر تن نمود، هرچند، خواه پیامبران معنی و محتوی کلام خداوند را دریافته و بعد از فراغت از این اتصال الهی، آنها را در قالب الفاظ به پیروان بازگو کرده باشند و خواه پیامبران خود لفظ و معنی را بطور کامل و مستقیم و یا غیر مستقیم از مبدأ الهی و یا از لوح محفوظ دریافته و آنها را به مردم ابلاغ کرده باشند؛ در این راستا، مباحث زبان‌شناختی پیرامون وحی بوضوح طرح می‌شوند و ضرورت این گونه‌گفتن‌های

تحلیلی و زبان شناختی در باره وحی در یک چهارچوب علمی به اثبات می رسند. در نتیجه، نگرش فوق الذکر به وحی از افق و حوزه معرفت شناختی دیگری تحقق می یابد که به جنبه بسیار مهم وحی؛ یعنی، زبان شناختی می پردازد.

Archive of SID

براین اساس مطالعه مذکور سعی دارد با استفاده از رهاوردهای مباحث زبان شناختی و معنی شناختی که از زبان شناس معروف، فردینان دوسوسور اقتباس شده است، گفتمان زبان شناختی وحی را طرح نماید هرچند براین حقیقت معترف است که کیفیت دریافت وحی و ماهیت وحی بر کس روشن نگشته است؛ اما از آنجا که وحی در قالب الفاظ در آمده است و در کتاب قرآن و یا در کتب مقدس تدوین، به عبارت دیگر، کتابی برای خواندن در میان بشر یا متنی زبانی در رابطه زیر ساخت و شکل دهنده فرهنگ و تمدن بشری تجلی یافته است، لذا مباحث فوق در این عرصه، کاربرد جدی دارد. از لحاظ ساختاری، این مطالعه ابتدا ماهیت لغوی و اصطلاحی واژه وحی را مورد بررسی قرار می دهد و ضرورت وجود وحی را با رویکردهای فلسفی - اجتماعی که علامه بزرگوار طباطبایی و پیروان فکری او بدان اهتمام جدی ورزیدند، مورد ارزیابی قرار می دهد. سپس با توجه به سیستم ساختاری زبان شناختی، به تحلیل وحی می پردازد که بر خلاف عقیده بسیاری از علمای دین که پدیده وحی را غیر تحلیلی می انگارند، در این رهیافت زبان شناختی، وحی به عنوان پیام و گزاره ای از الفاظ و عبارات، قابلیت تجزیه و تحلیل را دارد.

بخش اول: کلیاتی پیرامون وحی

۱- تعریف لغوی وحی

لغت شناسان واژه وحی را از مصدر فعل وَحَى و یا اسم مصدر أَوْحَى که مصدرش ایحاء است، در نظر گرفته اند. در این صورت وحی و ایحاء به یک معنی خواهد بود، مانند عطا و اعطاء. بنابراین، معنی وحی عبارت است از آوازی که در میان مردم و غیر آن باشد، یا کلام خفی، الهام، پیغام خدا، و یا هر چیزی که به دیگری القاء کنی تا بداند. سپس وحی بر آنچه که خداوند به پیغمبران خود القاء می کند، غلبه یافته است (رک: دهخدا، ۴۹۰، ۱۳۷).

است: امرٌ وُحی، یعنی، امر سریع. و ابن عربی می گوید: وحی آن است که تأثیرش از کلام حق در نفس شنونده شتاب می گیرد. این را تنها عارفان و آگاهان به امور الهی می فهمند، چون عین وحی الهی در جهانند» (غضیمه، ۱۳۸۰: ۶۲۶). گاهی در سخن، بر سبیل رمز و کنایه به کار می رود و زمانی به صدایی بدون ترکیب و یا اشاره به بعضی از اعضای بدن و یا به نوشتن اطلاق می شود (رک: رامیار، ۱۳۷۹: ۷۷). از مجموع تعابیر علمای لغت می توان تعریف لغوی وحی را اینگونه بیان کرد: وحی در لغت انتقال پیام است به ذهن مخاطب به طور سریع و پوشیده از دیگران یا تفهیم و کلام خفی می باشد.

۲- تعریف اصطلاحی وحی

بعضی وحی را اینگونه تعریف کرده اند: به دانش و هدایتی که خداوند به شیوه ای سری و پنهان و خلاف رسم معمول بشر در هر زمینه ای که بخواهد به بندگان برگزیده اش ارزانی می دارد، وحی گویند. و یا به کلامی که خداوند بر یکی از پیامبرانش فرو می فرستد، وحی گویند. زهری در تعریف وحی گفته است: وحی هر آن چیزی است که خداوند به یکی از پیامبرانش فرو می فرستد و با آن دلش را استوار می دارد و عین آن را پیامبر می تواند بر زبان آورد و بنویسد و آن در حقیقت کلام الهی است. و گاهی هم به فرمان الهی پس از دریافت وحی که مکلف نیست که آن را بنویسد و یا به نوشتنش فرمان دهد بلکه موظف است مضمون آن را به مردم برساند و برای آنان به روشنی بیان کند، وحی گفته می شود (رک: خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲۳۰۰).

یا به تعریفی که دکتر محمود رامیار ارائه کرده، اشاره کنیم که «وحی، کلام الهی است که بر فرستادگانش نازل می گردد. در حقیقت این اصطلاح و تعبیری است از ارتباط میان خدا و پیغمبر. این ارتباط یا توسط پیغام آوری است که خود دیده و سخنش شنیده می شود، مانند تبلیغ جبرئیل بر نبی اکرم، و یا تنها کلامش فهمیده می شود، چون وحی بر موسی، و یا از طریق الهام و تسخیر و رؤیا و از این قبیل است» (۱۳۷۹: ۷۷).

تعاریف متنوع و متعددی بر اساس رویکردهای علمای دین و فلاسفه در باره وحی

طرح شده است که بطور مثال در فرهنگ علوم فلسفی و کلامی از قول ملاصدرا چنین

نگاشته شده است که ملاصدرا همراه با نوعی از ذوق عرفانی و تأویل، مساله را چنین بررسی کرده است و می گوید: اشراق هفتم: در بیان کیفیت اتصال نبی صل الله علیه و اله به عالم وحی الهی و قضای ربانی و قرائت لوح محفوظ و لوح محو و اثباتی که محل نسخ احکام است. دانستید که حقایق کلیه اشیاء هم در عالم عقلی که به نام «قلم الهی» نامیده شده است و هم در عالم نفسانی که به نام «لوح محفوظ» و «امّ الكتاب» نامیده شده است و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات اند، ثبت گردیده اند (رک: سجادی، ۱۳۷۵: ۸۲۸-۸۲۹).

براساس تعابیر لغت شناسان و علمای دین پیرامون وحی، می توان گفت که تاثیر محیط و مقتضیات زمان و مکان به هیچ وجه کافی برای توجیه وحی نیست. صاعقه وار با چنان سرعتی وارد شده و با چنان قدرتی در ضمیر دریافت کننده جاگیر شده است که امکان و احتمال هر گونه اصطکاک و انحراف را نفی می کند، پاک و دست نخورده است. بنابراین وحی واقعی است غیر قابل انکار، در عین حال درونی و بیرونی یا طبیعی بشری و فوقانی الهی ... درونی بودن آن بقدری عمیق و اصیل است که ریشه در فطرت و خلقت محمد و در حیات انسان دارد. برونی بودن آن بقدری مسلم است که هم از اطلاع و اختیار گوینده خارج بوده است و هم با نسخ تاثرات و توجهات عمومی بشری مغایرت دارد. طبیعی بودنش قطعی است و آنقدر طبیعی است که در غرائز حیوانات و در رشد نباتات و سیر جمادات جز آن چیز دیگری حکومت نمی کند و در خود انسان نیز عادی است. فوقانی و الهی بودن آن نیز از این جهت است که می بینیم پس از مرور قرون کثیر بر عقول و افکار و در پهنای زمان و مکان سیطره دارد (رک: بازرگان، (۴): ۱۱۱-۱۱۲).

۳- ضرورت وحی

علامه طباطبایی ماهیت وحی را از طریق اثبات ضرورت وحی بررسی می کند. او با یک رویکرد اجتماعی به بررسی نیازهای اساسی بشر که در ساختار صحیح یک جامعه برآورده می شود، می پردازد. و در این باره در کتاب قرآن در اسلام چنین می نویسد:

«انسان در زندگی خود بدنال هدفی است که سعادت او را تامین کند و آنرا در

سعادت اجتماع می جوید. و معلوم است که تنها قانون مشترک است که مستقیماً سعادت جامعه و ضمناً سعادت شخص را بطور عادلانه تضمین می نماید. و مسلماً عقل انسانی برای هدایت بسوی قانون کافی نیست؛ زیرا، در همه احوال به رعایت تعاون عمومی و عدالت اجتماعی حکم نمی کند. از مقدمات بالا باید نتیجه گرفت که سخنی دیگر از درک، در میان نوع انسانی غیر از درک عقلی باید وجود داشته باشد که هدایت نامبرده آفرینش بوسیله آن انجام گیرد، و آن راه درکی است که برخی از افراد انسان بنام پیغمبران و فرستادگان خدا از آن سخن گفته و آنرا بنام وحی آسمانی نامیده اند و برای دعوی و دعوت خود حجت اقامه نموده اند» (۱۳۵۳: ۱۳۷-۱۳۸).

علامه طباطبایی در ضرورت وحی و سرچشمه آسمانی آن، استدلال دیگری را در تفسیر گرانسنگ *المیزان*، جلد ۲، بدین شرح مطرح می سازد که به اختصار می توان گفت که در دنیا همیشه در اثر سودجویی و خودخواهی بشری اختلاف و استعمار بیش آمده است و اجتماع انسانی بسوی تمدن و اختلاف سوق داده می شود. و این اختلاف که راهزن سعادت نوع انسانی است با قوانینی که به نیروی فکر و اندیشه وضع می شود، برطرف شدنی نیست. و به عقیده علامه رفع اختلاف تنها بوسیله روح نبوی که خدا در بعضی از افراد انسان ایجاد می کند، صورت پذیر است. در نتیجه این ادراک باطنی که اختصاص به انبیاء دارد از سنخ شعور فکری که در همه انسانهای عاقل یافت می شود، نیست. و آن روح نبوی در ادراک امور اعتقادی و همچنین قوانینی که ضامن سعادت حقیقی انسان است هیچگاه خطا و اشتباهی نمی کند (رک: همانجا: ۱۳۶۷: ۲۱۹).

علامه طباطبایی در جای دیگر به دستگاه آفرینش اشارت دارد که «هر نوع را بسوی کمال حقیقی وی هدایت کرده و سوق می دهد، پس بناچار در دستگاه آفرینش، دین حق سزاواری را باید برای انسانیت تعیین کرده و به عالم انسانی وحی کند و این همان دین حقی است که باید در جامعه بوده باشد» (۴: ۱۵۳). و در کتاب *شیهه در اسلام* می نویسد:

«به مقتضای نظریه هدایت عمومی، دستگاه درک کننده دیگری در میان نوع انسانی

باید وجود داشته باشد که وظایف واقعی زندگی را به آنان بفهماند و در دسترس همگان گذارد و این شعور و درک که غیر از عقل و حس می باشد، شعور وحی نامیده می شود، البته لازمه پیدایش نیرویی در انسانیت این نیست که در همه افراد پیدا شود. خدای متعال در کلام خود در خصوص وحی شریعت خود و نارسایی عقل در این خصوص اشاره کرده، می فرماید: «انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبین من بعده رسلاً مبشرین ومنذرین لئلا یكون للناس علی الله حجه بعد الرسل» (نساء: ۱۶۲) «(۹): ۸۴-۸۵».

استاد مطهری نیز بعد از بررسی واژه وحی در قرآن به عالیتترین درجه وحی که به سلسله پیامبران منتهی می شود، اشاره می کند و همانند استاد علامه طباطبایی، ضرورت وحی را در نیازهای اجتماعی بشر جهت کسب سعادت فردی خود، جستجو می کند. او می نویسد: «این وحی براساس نیازی است که نوع بشر به هدایت الهی دارد که از طرفی بشر را به سوی مقصودی که ماوراء افق محسوسات و مادیات است و خواه ناخواه گذرگاه بشر خواهد بود راهنمایی نمایند و از طرف دیگر نیاز بشر را در زندگی اجتماعی که همواره نیازمند به قانون است که تضمین الهی داشته باشد، سر بر آورد» (۱۳۵۷: ۹).

بنابراین وحی عبارت است از یک نوع سخن الهی که به انسان چیزهایی می آموزد که به اعتقاد و بکار بستن آن در زندگی دنیا و آخرت به کامیابی می رسد. بنا به عقیده علامه طباطبایی در جلد ۱۰/المیزان «لازمه عنایت الهی این است که مجتمع انسانی را به تعلیماتی هدایت کند که اگر بدان عمل کنند نیکبخت شوند و بسعادت رسند. و چنین هدایتی بوسیله وحی انجام می گیرد و عقل برای آن کافی نیست» (۱۳۶۷: ۴۰۲).

آنچه از قرآن مجید بدست می آید این است که این کتاب آسمانی از راه وحی که به پیغمبر اکرم (ص) شده، بدست آمده است. بنابراین، از یک سو، وحی یک نوع تکلیف آسمانی (غیر مادی) است که از راه حس و تفکر عقلی ادراک نمی شود؛ بلکه با درک و شعور دیگری که گاهی در برخی افراد بحسب اراده الهی پیدا می شود تا بتوانند دستورات غیبی را؛ یعنی، امور نهان از حس و عقل را از طریق وحی و تعلیمات الهی دریافت کنند. از سوی دیگر، انسان به سبب عقل می تواند به خداوند معرفت یابد و آنرا حق بداند. بر این

اساس، دکتر سید حسین نصر بر این باور است که « برای نیل به این معرفت، لازم است که به دو منبع همزاد معرفت یعنی وحی و تعقل، دسترسی داشته باشد» (۱۳۷۹: ۳۲). او در باره رونده کسب معرفت حقیقی انسان اینگونه ادامه می دهد که «از این گذشته، انسان برای نیل به تعقل به یمن وحی میسر است و ثمره حکمتی که تعقل به بار می آورد، در قلب وحی نهفته است. و رسیدن به انسان باطنی به مدد عنایت الهی است که از منبع وحی سرچشمه می گیرد و رسیدن به باطن وحی، به وسیله پرتوهای نافذ این بصیرت عقلی مقدس است که به معرفت ما بعدالطبیعی رسایی به خداوند به عنوان حقیقه الحقایق دست یابد» (همانجا).

علامه طباطبایی در دفاع از جایگاه عقل در معارف الهی، مقصد وحی را تا آنجایی تعیین می کند که به انسانها ارتباط دارد و از طریق خرد قابل ادراک است. بعضی از مقاصد وحی بطور مستقیم و مستقل قابل فهم هستند و برخی دیگر بواسطه مبلغ وحی، با تفسیر و تأویل از متن وحی، می توان آنها را درک کرد. در این باره علامه طباطبایی در کتاب وحی یا شعور مرموز چنین استدلال می کند که «اما شعور وحی که پیش ما مرموز بوده و ما نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدگی آن را به این حقایق نیز نمی فهمیم، یعنی، یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده می باشد» (۹: ۱۸۶-۱۸۷). خود شعور وحی هنوز در لایه های پنهان و مرموز هستی در سراسر تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی ناشناخته بسر می برد و تاکنون کس نتوانست از اسرار آن پرده ای بگشاید. علامه طباطبایی در این باره می نویسد: «زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می فهمیم بدون تردید شعور وحی که درک کننده آنهاست همان شعور فکری ما می باشد، در صورتی که اینطور نیست» (همانجا). اما این پژوهش، با رویکرد دیگری به بررسی پدیده وحی پرداخته است تا در جهت کسب معرفت علمی از میراث بجای مانده از معارف قرآنی و پیوند آن با افق های جدید، برای درک حقایق الهی تلاشی کرده باشد. این مطالعه، برای فهم وحی، روش تحلیل زبان شناختی را از میان روش ها و رویکردهای متفاوت برگزیده است. رویکرد زبان شناختی به وحی، زمینه مناسبی را برای تحلیل متون مقدس در افق های جدید جهت پاسخ

منطقی و عقلانی به معضلات بشر امروزی فراهم می‌سازد. هر چند علامه طباطبایی با طرح ضرورت وجودی وحی در رخنه پوشی نقص و ضعف قوانین بشری، در افق معرفت شناختی عصر خویش، تا حدودی به مسایل مطرح شده، پاسخ منطقی و عقلانی ارائه فرمودند؛ اما چگونگی عملیاتی کردن قوانین الهی و رفع نواقص قانونگذاری، پرریش‌های دیگری در افق معرفت شناختی نسل حاضر طرح می‌شود. و این پرریش‌ها و عرصه‌های متفاوت معرفت بشری باعث می‌شود تا متون مقدس سکوت را بشکنند و از یک شیء متبرک و مزین به متن قابل قرائت مبدل شوند.

بخش دوم: تحلیل زبان شناسی وحی

۱- انواع ارتباط خدا با انسان

ابتدا باید از گونه‌های اساسی از تفاهم میان خدا و انسان سخن بگوییم. دو گونه اساسی از ارتباط میان خدا و انسان را برشمردند: یکی زبانی و شفاهی است که بوسیله آن زبان بشری مشترک میان دو طرف است، و دیگری غیر شفاهی است که وسیله آن از طرف خدا «نشانه‌های طبیعی» و از طرف بشر پیدا کردن هیأت خاص و انجام دادن بعضی حرکتهای بدنی است. و اراده خدا برای گشودن راه ارتباط مستقیم میان خود و نوع بشر، بنابر قرآن، به صورت تنزیل یا فرو فرستادن آیات «نشانه‌های» الهی تجلی پیدا می‌کند. از این لحاظ اختلاف اساسی میان علامات و نشانه‌های زبانی و غیر زبانی وجود ندارد، هر دو بطور مساوی آیات الهی هستند. وحی که شکل برجسته ارتباط زبانی میان خدا و انسان است، تنها جزیی از یک دسته نموده‌های کلی است که مجموع آنها در ذیل مفهوم وسیعتر ارتباط خدا با انسان واقع می‌شوند. به همین جهت است که قرآن عملاً کلمات وحی شده را «آیات» می‌نامد و میان آنها و آیات دیگر غیر زبانی تفاوتی قائل نمی‌شود. زیرا خدا در هر لحظه آیات را، یکی پس از دیگری، به کسانی فرو می‌فرستد که چندان عقل دارند که آنها را همچون «نشانه‌هایی» تلقی کنند (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۶۸-۱۶۹).

به عبارت دیگر، جهان کتاب بزرگی از نمادها و رمزها است و تنها کسانی که در تراز

سطح وجود زندگی می‌کنند قابلیت خواندن این کتاب را دارند. و آگوستین نیز معتقد

است که «طریقه درک غایی وحی بوسیله انبوهی از نُمادهایی که خداوند در جهان آفریده است، فراهم می آید» (Musurillo, 1962:1). این مطلب بطور دقیق با اندیشه قرآنی انطباق دارد. قرآن در بسیاری از آیات، همه امور را در حقیقت آیات خدا معرفی کرده است. زیرا، آنها دارای ماهیت نُمادین هستند که فقط انسان های صاحب تعقل و تفکر عمیق، می توانند ماهیت آنها را بفهمند.

بنا بر نصّ قرآن کریم، خداوند متعال منحصرأز سه طریق با بشر سخن می گوید: (۱) از راه وحی، یعنی ارتباطی مستقیم که خداوند بدون واسطه با پیامبر خود سخنی به رمز می گوید و بعضی از قرآن پژوهان معتقدند که وحی به دو شیوه الهام و رؤیای صالحه تقسیم می شود (رک: خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۲۳۰۱). اما در این تحلیل زبان شناختی وحی، الهام و رؤیای صالحه از ماهیت وحی خارج می شوند. (۲) از پس حجاب، یعنی ارتباطی غیرمستقیم و به واسطه است. همانگونه سخن گفتن از آن سوی حجاب که در معراج صورت گرفته است و در قرآن یک بار به آن اشارت رفته و احادیث نبوی نیز بر آن تاکید گذارده اند. و یا سخن گفتن درخت با موسی که درخت خود پیامی ندارد و این خواست خداوند است که از پس پرده سخن می گوید. (۳) به واسطه فرستاده یا ملککی آنها حمل نموده است و فرشته وحی رسالتی از سوی خدا دارد و او وحی را ابلاغ می کند. قابل توجه است که «وحی به فرشته و وحی به پیامبر، حقیقت واحدی را می رسانند و تنها تفاوت در این است که در اولی فرشته مکلف می شود که وحی را بپذیرد و با امانت کامل آنها به پیامبر منتقل سازد و در دومی پیامبر مکلف می شود که آنها بپذیرد و محفوظ نگاه دارد و بدون تغییر، به مردم برساند» (صالح، ۱۳۶۲: ۳۲). بر این اساس وحیی را که به رسول اکرم (ص) شده، در یک جا نسبت به خود داده، می فرماید: «أنا اوحینا الیک» (نساء: ۱۶۳) و در جای دیگر به «روح الامین» و «جبرئیل» نسبت داده و می فرماید: «نزل به الروح الامین علی قلبک» (شعراء: ۱۹۴) و در جای سوم آنها به فرشتگان وحی نسبت داده است. «کلا انها تذکره فمن شاء ذکره فی صحف مکرمة مرفوعة مطهرة بأیدی سفرة کرام بررة» (عبس: ۱۶).

اما علامه طباطبایی در جلد ۳ تفسیرالمیزان معتقد است که «خداوند دو گونه سخن

می گوید: ۱) سخن گفتنی که بدون حجاب باشد، که آنرا در آیه شریفه وحی نامید. ۲) سخن گفتنی که از پشت حجاب باشد» (۱۳۶۷: ۳۲۵). در ادامه می فرمایند: «قسم اول، ذاتاً مشخص و معین است و هیچگونه شک و تردیدی در آن پیش نمی آید؛ زیرا، در آن صورت حجابی بین بنده و پروردگار نیست، و وقوع اشتباه در آن از محالات محسوب می شود، لیکن قسم دیگر آن از پشت حجاب تحقق پیدا می کند؛ البته احتیاج به ممیزی دارد که راه اشتباه را در آن مسدود نماید، و آن بناچار باید به «وحی» منتهی شود» (همانجا).

۲- جایگاه زبان در ماهیت وحی

همانطوری که بیان شد، در قرآن، برای وحی جایگاه خاص اختصاص یافته است و بصورت خارق العاده و اسرار آمیز جلوه گر می شود که عقل متعارف بشری از درک آنها ناتوان است. بنابراین، باید پیغمبری بعنوان شخص میانجیگر برای دریافت آن وجود داشته باشد. تجلی خداوند بر موجودات بشری، یکی از نشانه های برجسته ادیان الهی است و شاید بتوان گفت که منشأ تاریخی و آخرین ملاک تضمین و حقیقت تجارب دینی مؤمنان همین واقعیت حضور خداوند در عرصه موجودات بشری باشد. و به عقیده دکتر توشی هیکو ایزوتسو «وحی در اسلام بدان معنی است که خدا به میانجیگری زبانی که قابل فهم بشر است آشکار می سازد. پس مایه شگفتی نیست که اسلام از همان آغاز بی اندازه متوجه به زبان بوده باشد» (۱۳۶۸: ۱۹۳). به عبارت دیگر، «وحی از نظر مبدأ و سرچشمه آن که مقام علم الهی است «نازل» می شود تا در حد لباس لفظ و جامه کتابت و کلام و در حد قرآن تدوین و به صورت آیات و سوره ها در آید تا در خور فهم مردم گردد» (سعیدی روش، ۱۳۷۸: ۶۵). بنابراین، وحی اساساً مفهومی زبان شناختی است.

بدیهی است که وحی الهی و کلام باری تعالی از نظر ساختار، با سخن بشری تفاوت اساسی دارد. سخن بشر دارای لوازم و چندگانگی است اما در سخن وحی جامعیت وجود دارد و می تواند توصیفی از هستی، بیانگر نظام ارزشی و نشان دهنده مبنایی در مناسبات اجتماعی و حقوقی باشد؛ همانطوری که توحید متضمن مراتب معرفتی، اخلاقی و اجتماعی است. بر این اساس نمی توان حد و مرز بشری برای کلام باری تعالی قائل شد (رک: فرامرز

قراملکی، ۱۳۷۶: ۱۲۸). زیرا، وحی یک پدیده فکری یا انعکاس حالت درونی نیست که برای پیامبران رخ داده باشد، بلکه یک القای روحانی است که از عالم بالا بر افراد شایسته انجام گرفته است. اما از چگونگی برقراری این ارتباط روحی اطلاعی نداریم. وقتی بخواهیم آنرا درک کنیم با مقیاس های مادی کیفیت این ارتباط را در می یابیم و یا موقعی که می خواهیم آن را توصیف کنیم، با الفاظ و کلماتی این ارتباط را وصف می کنیم که برای مفاهیمی وضع شده که از دایره محسوسات فراتر نرفته است. و تعبیرات و اصطلاحاتی که در آنها بکار می گیریم جنبه استعاره و تشبیه دارد و به مجاز و کنایه می ماند و هرگز تعبیرات حقیقی و واقع نما نیستند. این مقدمات به اصلی منتهی می شود که باید پدیده وحی را پذیرفت و بدان ایمان داشت ولی قابل وصف و درک حقیقی نیست (رک: معرفت، ۱۳۷۵: ۱۶).

با توجه به تفاوت های ذاتی میان وحی و سخن بشری می توانیم براساس ساختار زبان شناختی فردینان دوسوسور به تحلیل زبان شناختی کلام خدا پرداخت. این طرح می تواند در تحلیل پذیری وحی مساعدت کند و حقایق الهی را در کلام باری تعالی آشکار نماید. هرچند در این طرح به مشکلات دیگری مواجه خواهیم شد. (رک: به همین مقاله) ابتدا به بررسی اصطلاحات اساسی بکار رفته در زبان شناختی سوسور می پردازیم و پدیده وحی را در این اسلوب ارزیابی می کنیم.

۳- ساختارهای زبانی از نگاه فردینان دو سوسور

فردینان دو سوسور، زبان شناس اهل ژنو، سرآغاز گرایش کاملاً جدیدی در مطالعه زبان بود. درس های زبان شناسی عمومی او که در سال ۱۹۱۶ از روی یادداشت های درسی دانشجویان او تنظیم و منتشر شد، افکار و ابداعات زبان شناختی او را به طور چشمگیری در معرض دیده پژوهشگران زبان قرار داد که او را به عنوان پدر زبان شناسی جدید نام می برند. زبان شناسی ساختارگرایی که سوسور در گسترش آن نقش بسزایی داشت، اکنون به تاریخ زبان شناسی تعلق پیدا کرد. سوسور نگرش کاملاً جدیدی به

رویکردهای زبان شناختی تزیق کرد که در یک فرایند علمی به جنبه های فلسفی و معرفت شناختی ختم شد. او به زبان به صورت یک نظام ساختاری از عناصر می نگرد که در این نظام، جایگاه هر عنصر بطور اساسی از رهگذر پیوند آن با عناصر دیگر مشخص می شود. همچنین، او در مطالعه زبان به رویکرد بسیار متفاوت (همزمانی، درزمانی) تاکید دارد. « رویکرد همزمانی که در آن بر ساخت هر زبان در بُرهه خاصی از زمان (و نه الزاماً زمان حال و حاضر) متمرکز می شود و رویکرد درزمانی که در آن به تحوّل هر زبان در بستر زمان نگرسته می شود» (تراسک، ۱۳۸۲: ۲۴). بنا به عقیده جاناتان کالر « نخستین اصل نظریه زبانی سوسور به کیفیت بنیادین نشانه مربوط می شود. نشانه زبانی اختیاری است. ترکیب حاصل از دالّ و مدلول از ذاتی اختیاری برخوردار است. این اصل پیچیده و اسرارآمیز، اگر درست درک شود، بنیاد درک و تحلیل زبان است» (۱۳۸۶: ۱۸).

سوسور سه سطح فعالیت زبانی را مشخص می کند: مطلق زبان یا قوه نطق (Langage)، زبان (Langue) و گفتار (Parole). قوه نطق (Langage)، وسیع ترین وجه زبان است؛ زیرا کل قوه ی نطق انسان، چه فیزیکی و چه ذهنی، را در بر می گیرد. سوسور در باره قوه نطق می نویسد: «این پدیده در آن واحد به حوزه های مختلف فیزیکی، فیزیولوژیکی و روانی تعلق دارد. آن به زمینه های فردی و اجتماعی نیز وابسته است. قوه نطق در هیچ یک از مقولات واقعی بشر جایگاهی ندارد، زیرا، آن، به معنای دقیق کلمه، وحدت قابل ادراکی ندارد» (Saussure, 2004:p3). بنابراین، «این حوزه چنان وسیع و تعریف نشده است که نمی توان به مطالعه ی نظام دار آن پرداخت» (اسکولز، ۱۳۷۹: ۳۲). زبان (Langue) نظام زبانی است که هر یک از ما برای تولید سخن قابل درک برای دیگران به کار می بریم. زبان صرفاً مجموعه ای از گفتار فردی نیست، بلکه نظامی متشکل از عناصر و روابط است که زیر ساخت گفتار را تشکیل می دهد. به عقیده سوسور موضوع اصلی مطالعه ی زبان باید نظام زبانی باشد. نظام های زبانی قراردادی اند چون محصولات اجتماعی هستند. سوسور می گوید: «زبان دارای دو جنبه ی فردی و اجتماعی است و درک هر یک از این دو جنبه، بدون در نظر گرفتن دیگری امکان پذیر

نیست» (Saussure, 2004:p3). اما نوم چامسکی به تلقی و توصیف زبان در اصطلاح ساختارگرایی سوسور نقد می کند « در ساختگرایی سوسوری، زبان (Langue) دستگاهی از آواهای همراه با دستگاهی از مفاهیم تلقی می شد، مفهوم جمله در نوعی برزخ رها شده بود تا شاید در مطالعه کاربرد زبان منزل یابد» (۱۳۸۰: ۴۴) گفتار (Parole)، همان گفته های فردی ما را تشکیل می دهد. در اینجا از مثال مانفرد بی پرویش بهره می جویم. او می گوید: «می توان رابطه بین زبان (Langue) و گفتار (Parole) را به رابطه بین تصنیف شده یک سمفونی و اجراهای مختلف و متعدد آن تشبیه کرد که همه از ساخت ثابت آن تصنیف سرچشمه می گیرند ولی با آن یکسان نیستند: هر اجرا وجودی صوتی دارد، کم یا زیاد نسبت به تصنیف انحراف پیدا می کند، حاوی تنوعات و حتی اشتباهاتی است و نشان دهنده تعبیری خاص از آن تصنیف است» (۲۵۳۵: ۲۶-۲۷).

تمایز میان زبان (Langue) و گفتار (Parole) آن طور که در اصل توسط سوسور مطرح شده است، شامل تعدادی از تفاوت های مستقل منطقی است. مهمترین آنها تمایز میان امور بالقوه و واقعی از یک سو و تمایز میان چیزی اجتماعی و فردی از سوی دیگر است. زبان (Langue) نظام زبانی است که دارای وجه مشترک تمام اعضای یک جامعه زبانی معین است. سوسور می نویسد: «زبان، تنها، به علت قراردادی که میان اعضای جامعه نهاد شده است، موجودیت می یابد» (Saussure, 2004:p3). به عبارت دیگر، نظام زبانی پدیده اجتماعی است که به خودی خود کاملاً انتزاعی است از این نظر که هیچ ماهیت فیزیکی ندارد. اما در گفتار (Parole) رفتار زبانی یک یک افراد جامعه زبانی در موقعیت های ویژه واقعیت می یابد. سوسور بر منش نهادی یا اجتماعی نظام های زبانی تاکید ویژه ای دارد (رک: لاینز، ۱۳۸۶: ۲۱).

اما سوسور برای تمایز نهادن بین زبان (Langue) و گفتار (Parole) مسائلی مختلفی را مطرح کرده است که با هم ناسازگار هستند. و نسبت دادن جنبه فردی به گفتار و جنبه اجتماعی به زبان، مشکلی را حل نمی کند. به عقیده مانفرد بی پرویش « تمایز مهم بین زبان و گفتار از اینجا ناشی می شود که زبان توانایی گوینده و شنونده برای تولید و

درک جملات است در حالیکه گفتار کاربرد عملی این توانایی هنگام گفتن و فهمیدن جملات است» (۲۵۳۵: ۲۷). قابل توجه است که در زبان شناسی امروزه، اصطلاح توانش زبانی (Competence) را بجای زبان و کنش زبانی (Performance) را بجای گفتار بکار می برند.

در نتیجه، بدون در نظر گرفتن انتقادات وارده بر ساختار زبان شناختی سوسور، می توان زبان را به عنوان شاخص اجتماعی بودن انسان پذیرفت که تابع عملکرد شخص گوینده نیست و یک سیستم اجتماعی را تشکیل می دهد و گفتار را عملی فردی در نظر گرفت که از روی اراده و مکانیسم روانی و فیزیکی می تواند، آنرا تحقّق ببخشد.

۴- بررسی ساختارهای زبان شناسی وحی

وحی از لحاظ زبان شناختی، دو جنبه متفاوت ولی با اهمیت دارد: یکی کلام بودن وحی که متمایز از لسان «زبان» است و دیگری به این واقعیت وابسته است که در میان زبانهای متفاوت، خدا زبان عربی را همچون وسیله تکلم خود برگزید، نه بر حسب تصادف، و این مطلبی است که قرآن در باره آن تاکید کرده است. با استفاده از اصطلاحات بکار رفته در زبان شناختی ساختاری فردینان دوسوسور، می توانیم میان این دو جنبه بدین شکل تمایز قائل شویم که اولی جنبه کلامی مسئله است و دومی جنبه زبانی و لسانی. بطور اجمالی کلام و لسان متناظر با گفتار (Parole) و زبان (Langue) فرانسه اند که سوسور آنها را به کار برده است. این هر دو جنبه بعدها تاثیر فرهنگی شدیدی در تاریخ اندیشه اسلامی پیدا کرد (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۹۲-۱۹۴).

۴-۱- ابتدا به بررسی کلام متناظر با گفتار سوسور می پردازیم. بنا بر تأویل و تفسیری که مکرر در قرآن آمده است، وحی همان کلام خداست. و بخاطر اهمیت آن به دو آیه ذیل اشاره می کنیم: «و ان احدًا من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله» (بقره: ۶) از مشرکان از تو [ای محمد] پناه خواست، او را پناه خوگیر تا کلام الله را بشنود. و یا «افتطمعون ان یومنوا لکم و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عتلوا و هم یعلمون» (بقره ۷۰-۷۵) آیا امید آن دارید که به شما ایمان آورند و حال آنکه

گروهی از ایشان «سخن خدا» (کلام الله) را می شنیدند و پس از فهمیدن آن را از پیش خود و دانسته تحریف می کردند. بازگردان وحی به صورت تحلیلی تر «کلام خدا» به وضوح نشان می دهد که این نمود از لحاظ معنی شناختی بر دو نقطه تاکید متفاوت دارد. (۱) خدا و (۲) کلام. با تاکید بر خدا، مفهوم وحی به معنی طبقه خاصی از کلمات مربوط می شود که نمی توان آنها را به صورت خاص در هیچ جنبه ای از رفتار کلامی متعارفی انسان مورد انطباق قرار داد. همانطوری که بیان شد، وحی عنوان یک راز خدانشناسی پیدا می کند که دریافت آن بوسیله اندیشه تحلیلی آدمی امکان پذیر نخواهد بود، و امری است که تنها باید به آن ایمان داشت (رک: همانجا: ۱۹۴-۱۹۵).

۲-۴- اولین مشکل در تحلیل وحی در این است که در این رابطه سخنگو خدا و شنونده انسان است و تعادل وجود شناختی میان متکلم و مستمع وجود ندارد و عدم امکان نظری ارتباط کلامی میان خدا و انسان در این است که دستگاه علامتی مشترکی میان این دو وجود ندارد. و دیگر این که یک اختلاف وجود شناختی اساسی آنان را از یکدیگر متمایز می سازد.

درباره اولین مانع مربوط به دستگاه علامتی مشترک، با انتخاب زبان عربی به عنوان دستگاه علامتی مشترک میان خدا و انسان از میان برداشته می شود. در باره زبان عربی بعداً سخن خواهیم گفت. اما مانع وجود شناختی چنان نیست که به این آسانی بتواند از میان برداشته شود. اقوال بسیار متعددی در میان اندیشمندان علوم قرآنی و متکلمین شکل گرفت که حکایت گر فوق العاده بودن این نمود است. با وجود این، خدا با انسان سخن می گوید و انسان کلمات را می شنود و می فهمد، اما چگونه خود اعراب آن زمان با آن همه زمینه های فرهنگی از ارتباط با موجودات غیر مادی در اندیشه ها و باورهای اعراب بادی نشین وجود داشت، با آن روبه رو می شدند و چه طرز تصویری از این حادثه شگفت انگیز برای خود می ساختند.

۳-۴- کلمه وحی در شعر جاهلی مکرر به کار رفته است و همین امر، تحلیل ساخت تصور اصلی آنرا آسان می کند. شرایط معنی شناختی آن عبارتند از (۱) ارتباط، یا کلمه

رابطه دو شخصی که در آن، شخص نمایشگر دو نقش است و کلمه وحی اصطلاحی برای رابطه دو شخص و این دو را با A (خدا) و B (انسان) نامگذاری می‌کنیم. ۲) لزوماً شفاهی نیست، یعنی علایمی که به منظور ارتباط به کار رفته، همیشه علایم زبانی نیست، هر چند کلمات نیز ممکن است در آن به کار رود. ۳) در آن همیشه معنایی از رمزی و اسراری و محرمانه بودن وجود دارد. با توجه به این سه شرط وحی در هنگام ساخت تصور که تجسم پیدا می‌کند به چه چیز شباهت دارد. بررسی وجوه استعمال وحی در قرآن بر اساس این ساختار ضروری است.

۱-۳-۴- وحی به معنی اشاره کردن: «فخرج علی قومه من المحراب فاوحی الیهم ان سبّحوا بکره و عشیاً» (مریم: ۱۱-۱۲) پس از محراب به نزد قوم خود بیرون آمد و با اشاره به آنان فهماند که بامداد و شامگاه (پروردگار خود را) تسبیح کنید. «در این آیه زکریا به صورتی از سخن گفتن بازمانده است و به جای سخن گفتن از علائم و اشارت استفاده می‌کند» (حیث بن ابراهیم، ۱۳۶۰: ۳۰۵). و هدف انتقال اندیشه بطور غیر متعارف است که کلمه وحی در این آیه معرف آن است. در این مثال رابطه A و B رابطه دو شخصی هستند که هر دو بشرند. در حالیکه در قرآن تنها یکی از دو شخص یعنی B ارتباط را دریافت می‌کند و آن هم بشر است.

۲-۳-۴- وحی به معنی الهام: «و اوحینا الی موسی ان الق عصاک» (اعراف: ۱۱۴-۱۱۷) و ما (خدا) به اشاره به موسی دستور دادیم که عصای خود را بر زمین افکن. یا «و اوحینا الی ام موسی ان ارضعیه» (قصص: ۷) وحی فرستادیم به مادر موسی که موسی را شیر بده. یا «وحی ربک الی النحل ان اتخذی من الجبال بیوتاً» (نحل: ۶۸) پروردگار تو وحی فرستاد بسوی زنبور عسل که از کوهها برای خود خانه بگیرد. «در این مراحل کلمه وحی مترادف با الهام است و ماهیت غیر شفاهی کلّیت دارد. بدین منظور که خدا اراده خود را به طور مستقیم به موجود بشری یا غیر بشری منتقل می‌کند و واسطه ای میان (A B) قرار نمی‌دهد. وحی به معنای خاص قرآنی، علاوه بر آنکه فرایندی کلامی و شفاهی است، چیزی بیش از یک رابطه دو شخصی ساده است؛ رابطه ای سه شخصی یا حتی چهار

شخصی است» (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۰۵). از طرف دیگر، «وحی همانند الهام، تابناک شدن درون در مواقع خاص است؛ با این تفاوت که منشأ الهام گیرنده پوشیده است، ولی منشأ وحی، برگزیده وحی که پیامبراند، روشن است و به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی شوند، چون آگاهانه و با آغوشی باز به استقبال آن شتافته اند» (معرفت، ۱۳۷۵: ۱۱). بنابراین واقعیت دینی مربوط به وحی با فعالیت های بخش ناخودآگاه وجود انسان که از طریق حدس زدن سریع در امور و فراستهای باطنی به کشف مجهولات می پردازند، قابل توجیه نیست.

۳-۴-۳- وحی به معنی سخن گفتن: «کَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (سوره نساء: ۱۶۴) خدا با موسی سخن گفت سخن گفتنی. در اینجا رابطه دو شخصی میان خدا و انسان وضعی غیر متعارض دارد. چون موسی از میان پیامبران از مزیت خاصی برخوردار است. «به صورتی کاملاً استثنایی، خدا حتی بطور مستقیم با موسی سخن می گوید. و کلمه ای که برای این سخن گفتن در قرآن به کار رفته «کَلَّمَ» است. این کلمه صورت فعلی متعدی از کلام است و به صورت قطعی مستلزم برقرار شدن رابطه شفاهی دو شخصی میان A و B است» (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۰۶).

۴-۳-۴- وحی به معنی فراخواندن و نجوا کردن: «نادینه من جانب الطور الایمن و قربناه نجیاً» (مریم: ۵۲-۵۳) و ما (خدا) او را از طرف راست کوه (سینا) فراخواندیم و نزدیک گردانیدیم تا با او به نجوی سخن گویم. فعل نادى معنایی اجمالاً همچون کَلَّمَ دارد. در نادى به ارتباط مکانی A و B مشروط است. و به معنی «سخن گفتن با کسی از دور» است. برعکس وَسَّوَسَ «نجوا کردن در گوش دیگری» است. در فعل نجی به وضع خاصی از B در ارتباط زبانی A و B دارد. یعنی B در وضع خاصی از رابطه شخصی صمیمانه با سخنگوی A قرار دارد. «محرمی» است که A می تواند با کمال اطمینان خاطر همه رازهای خود را به او بگوید (رک: همانجا: ۲۰۶-۲۰۸).

۵-۳-۴- وحی به معنی وسوسه: «انَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (انعام: ۱۲۱) و شیاطین به دوستان خود الهام می کنند که با شما [مسلمانان] به جدال برخیزید.

«مراد این است که شیطانهای جنی بوسیله وسوسه به شیطانهای انسی وحی می کنند و شیطانهای انسی هم آن وحی را بطور مکر و تسویل پنهانی برای اینکه فریب دهند، یا برای اینکه خود فریب آنها خورده اند، بهم دیگر می رسانند» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۲۹۰-۴۹۱). بنابراین در رابطه دو شخصی (A B) اگر A خدا نباشد بلکه شیطان باشد، دیگر این ارتباط به نام وحی خوانده نمی شود، بلکه آن را وسوسه «نجوا کردن» می نامند. وسوسه به عنوان بخش کوچک در میدان بزرگتر وحی قرار دارد.

۴-۴- مشکلی که در تحلیل زبان شناختی بین خدا و انسان بوجود می آید، همانطوریکه قبلاً ذکر شد، (A و B) خدا و انسان در یک مرتبه هستی و متعلق به یک مقوله وجود نیستند؛ یعنی، (A) خدا در بالا و نماینده عالی ترین تراز هستی است و (B) انسان در پایین و بر تراز بسیار پست تر از تراز (A) قرار دارد. برای حل این مشکل، بعضی بر این باورند که وحی عبارت از ارتباط زبانی میان خدا و انسان است. ولی تبادل شفاهی کلمات یا محاوره یا آموزش، تنها زمانی امکان پذیر است که میان دو طرف گونه ای از برابری و مناسبت باشد. و آنها از دو راه ممکن می دانند: یا شنونده (B) باید در زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی سخنگو (A) دگرگونی شخصی ژرف پیدا کند، و یا اینکه سخنگو به طریقی تنزل کند به صورتی خصوصی شنونده را دارا شود (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۱۳). ابن خلدون در کتاب مقدمه، اینگونه در صدد پاسخ به این مشکل بر آمده، می نویسد: « پیامبر در ملاقات با فرشته روحانی جهت دریافت وحی، بطور کلی از ساحت بشری خارج و در عالم مجرد مستغرق می شد، سپس به جهان مادی باز می گشت» ((؟): ۹۲). عبدالرحمن سیوطی در جلد اول کتاب *الاتقان فی علوم القرآن* به نقل از اصفهانی در باره تنزیل وحی چنین می نویسد: «اول پیامبر اسلام از صورت بشری به صورت ملک می مبدل می شود و قرآن را از جبرئیل دریافت می کند؛ دوم اینکه ملک یا فرشته وحی به صورت بشری در می آید تا به رسول خدا قرآن را عطا کند» (۱۳۶۳: ۱۵۶). و سیوطی روش اول را دشوارترین شیوه در تنزیل وحی تحلیل کرده است. در مورد حضرت محمد (ص) می گویند که این دو حالت عملاً اتفاق افتاده است. او وحی را

همچون صدای عجیبی شبیه صدای زنگ می شنید و در گونه دوّم حضرت، پیامبر سان یا فرشته را می دید.

Archive of SID

در اینجا با مشکل دیگری مواجه می شویم که در حقیقت، جبرئیل، فرشته وحی بر پیامبر نازل می شده و پیام خدا را ابلاغ می کرده است. در حالیکه فرشتگان جسم و جسمانی نیستند تا نزول داشته باشند، و دیده شوند. زبان و دهان ندارند تا سخن بگویند و کلامشان شنیده شود. پس نزول جبرئیل و سخن گفتن او چه معنا دارد و چگونه بوده است؟ در پاسخ گفته می شود که «نزول جبرئیل نزول جسمانی و به صورت تجافی نبوده، بلکه به صورت تمثّل بوده است. در مورد نزول فرشته بر حضرت مریم، در قرآن کریم از لفظ تمثّل استفاده شده است. (مریم: ۱۶-۱۹)» (امینی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). در این باره فلاسفه و متکلمین آرای متعددی دارند که در این مقاله نمی گنجد و فرصت دیگری را می طلبد.

اما این مشکل (عدم همترازی میان خدا و انسان) از دیدگاه جاهلیت قبل از اسلام اینگونه پاسخ می یابد که این رابطه به نمود آشنای جزدگی (تجنین) شبیه می شود که امروزه هم به نام شمنیگری خوانند. موجودی نامریی و فوق طبیعی، خواه یک روح یا یک موجود خدایی، ناگهان به صورت موقّتی یک شخص را در حالت خلسه در تصرف خود می گیرد و آن شخص به میانجیگری او کلماتی، غالباً به شعر، ادا می کند که هرگز نمی تواند در حالت عادی غیر خلسه ای چنان کلمات را ادا کند یا چنان اشعار را بسراید (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۱۵). نصر حامد ابو زید بر این باور است که «امکان ارتباط انسان با عالم جنیان یا به طور کلی با عوالم (غیبی) دیگر، جزیی از دایره ی مفاهیم موجود در فرهنگ عربی- اسلامی باقی ماند و فیلسوفان و عارفان بر پایه همین ذهنیت توانستند پدیده ی نبوت را از طریق نظریه ی خیال تبیین و تفسیر کنند» (۱۳۸۰: ۸۵). قرآن مجید در پاسخ به مشرکان می گوید: آنها خدای قادر متعال را با یک موجود پستتر یعنی جنیان یکی می شمردند و پیامبر را با شخصی که در تصرف جن قرار گرفته است، اشتباه می کنند. به عقیده قرآن، سرچشمه الهام پیامبر جن نیست بلکه الله است. و پیامبر با شاعران فرق دارد؛ زیرا، شاعر کلماتی که دارای پایه ای از حق نیستند و بر روی حق و حقیقت بنا نشده اند را

بدون مسئولیت بر زبان جاری می‌سازند در صورتی که یک پیامبر هر چه می‌گوید راست و درست و حق است و چیزی جز آن نیست.

Archive of SID

از طرف دیگر، رابطه شاعر با جن رابطه دو شخصی است و این رابطه چندان نزدیک است که جن مالک انسان شده و به میانجیگری او سخن می‌گوید. میان این دو واسطه‌ای وجود ندارد. اما این کیفیت در مورد مفهوم قرآنی وحی صدق نمی‌کند: اولاً در آنجا رابطه سه شخصی است. و در خود آگاهی پیغمبرانه حضرت (ص) پیوسته کسی و موجود اسرار آمیزی میان خدا و او وجود داشته که کلمات خدا را به قلب او می‌رسانیده است. بنابراین ساخت اساسی وحی بدان صورت که قرآن آن را می‌فهمد چنین است A M B. و سه گونه ارتباط شفاهی بین خدا و پیامبر وجود داشته است: (۱) ارتباط نهانی و اسرار آمیز. (۲) سخن گفتن از پشت پرده، (۳) فرستادن یک رساننده پیام (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۲۴-۲۲۵).

در نتیجه، در ساختار وحی، نقطه مبدأ الله است و نقطه مقصد پیغمبر و میانجی جبرئیل. در این ساختار به مرحله چهارم می‌رسیم که هدف حقیقی وحی الهی آنست که وحی فقط برای نجات و رستگاری شخص پیامبر نیامده است بلکه کلمات خدا باید آن سوی حضرت (ص) انتقال پیدا کند و به دیگران برسد. رابطه‌ای چهار شخصی (A M B C) بوجود می‌آید. این (C) از لحاظ تاریخی نخست مردم مکه و سپس همگی افراد نوع بشر را شامل می‌شود. (B) به سادگی مردی نیست که وحی الهی را دریافت می‌کند، کسی است که باید آن را بگیرد و سپس آن را به مردمان منتقل کند. همانگونه جبرئیل یک فرستاده خدا به جانب رسول (ص) بود وجود حضرت محمد (ص) نیز اکنون رسول الله (فرستاده خدا) است که همچون میانجی در میان خدا و جهان عمل می‌کند (رک: ابو زید، نصر حامد، ۱۹۹۸م: ۵۷). نصر حامد ابوزید در تحلیل زبان شناختی وحی یا ارتباط بین فرهنگ و زبان وحی بیشتر مجذوب ایزوتسو بوده است و او در مطالعات قرآن شناسی از رهاوردهای تحقیقاتی و پژوهشی ادبیات عرب قبل از اسلام و نوآوری‌های ارزشمند ایزوتسو بهره‌های وافری برد (رک: به مصاحبه مترجم کتاب معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن با مؤلف).

ابوزید به نکته ای ارزشمند اشاره می کند که دلالت متن قرآنی تماماً از طریق نظام زبانی مخصوص مخاطبان آن صورت می پذیرد. همانطوری که او به تفصیل از فرهنگ عربی پیش از اسلام مطالبی نگاشته است: «آنها در اغلب متون نظم و نثر خود بیشتر بر مخاطب نکیه داشت تا متکلم» (۱۳۸۰: ۱۲۰). او می افزاید: «انتساب متن قرآنی به چنین فرهنگی آن را از این جهت متنی «مخاطب محور» می سازد. بهترین دلیل بر وجود چنین رویکردی در ساختار و سازوکارهای زبانی متن قرآنی، فراوانی کاربرد حرف ندا در آن است» (همانجا: ۱۲۱).

۴-۵- لسان متناظر با زبان (Langue) دستگاهی از علائم شفاهی است که با توافق اجتماعی به عنوان وسیله ارتباط میان افراد متعلق به یک جامعه به کار می رود. از این لحاظ واقعیت اجتماعی است. قرآن نیز طرز تصور خود را از وحی و مأموریت پیامبری بر روی همین اندیشه بنا می کند که هر قوم دارای زبانی مخصوص به خویش است. «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیتبین لهم» (ابراهیم: ۴) هیچ فرستاده ای را جز به زبان قومش نفرستادیم تا چنان باشد که پیامش را آشکارا بیان کند. «قرآن به یک قانون اجتماعی اشاره دارد که همان گونه که اقوام جهان از لحاظ رنگ با یکدیگر تفاوت دارند، در زبان نیز با یکدیگر متفاوتند. و تفاهم کامل، یعنی، ارتباط، در آنجا که زبان مشترکی نباشد وجود پیدا نمی کند. «انا انزلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون» (کهف: ۹۲-۹۳) از این جهت آن را به صورت قرآن عربی فرو فرستادیم که شما بتوانید آن را بفهمید» (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۳۷-۲۳۹). نصر حامد ابو زید در این باره می نویسد: «زبان مهم ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام بخشی جهان است. بر این اساس، نمی توان در باره ی هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت و به همین لحاظ نمی توان از متن منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت، چرا که هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. الهی بودن خاستگاه متن، نافی واقعی بودن محتوای آن نیست و هم از این رو، با انتساب آن متن به فرهنگ بشر منافات ندارد» (۱۳۸۰: ۶۸-۶۹).

به عقیده علامه طباطبایی، الفاظ کتاب مقدس بخاطر اینکه تنها و تنها وحی است و نیز بخاطر اینکه عربی است توانسته است اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ

کند، به عبارت دیگر، در حفظ و ضبط آیات الهی دو چیز دخالت دارد: یکی اینکه وحی از مقوله لفظ است، و اگر معانی الفاظ وحی می شد و الفاظ حاکی از آن معانی الفاظ رسول خدا می بود، مانند احادیث قدسی، مثلاً، آن اسرار محفوظ نمی ماند. دوم اینکه اگر عربی نازل نمی شد و یا اگر می شد رسول خدا آنرا به لغت دیگری ترجمه می کرد پاره ای از اسرار بر عقول مردم مخفی می ماند، و دست تعقل و فهم بشر به آنها نمی رسید (۱۳۶۷: ج ۱۱، ۱۱۹). به عبارت دیگر، به نظر قرآن هر ملتی زبان مخصوص به خود دارد و عربی زبان اعراب است، و از این لحاظ یکی از چندین زبان است. اگر خدا این زبان را برگزیده، به خاطر ارزش درونی و ذاتی آن به عنوان یک زبان نبوده، بلکه تنها برای سودمندی آن بوده است، یعنی، بدان سبب زبان عربی را برگزید که پیام در درجه اول خطاب به مردمانی بود که به زبان عربی سخن می گفتند، و کتاب خدا از آن جهت به زبان عربی فرود آمد که فهم برای اعراب آسانتر باشد (رک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۴۲).

نتیجه گیری

با استفاده از ساختار زبان شناختی فردینان دو سوسور، می توان پدیده وحی را تجزیه و تحلیل کرد. در این راستا، طریقی برای رسوخ در لایحه های درونی وحی یا پیام مقدس بدست می آید. این رویکرد نشان داد که هرگاه وحی در سطح بشری نزول پیدا کند در دستگاه های بشری قابل تحلیل زبان شناختی واقع می شود. این امر زمانی امکان می یابد که بر وحی گزاره ای تاکید داشته باشیم، والا وحی کماکان جزء اسرار الهی ناشناخته خواهد ماند و فقط باید بدان ایمان داشته باشیم. هر چند در ساختار زبان شناختی سوسور رابطه دو شخصی وجود دارد یعنی رابطه دال و مدلول، اما این رابطه کمک کرد تا علمای دین و پژوهشگران دینی رابطه چهار شخصی را در فرایند ارسال پیام الهی به پیامبران استنباط نمایند. به عبارت دقیقتر، در زبان شناختی وحی، رابطه خدا با فرشته وحی و رابطه جبرئیل با رسول خدا که کیفیت این دو ارتباط برای عوام ناشناخته هستند و رابطه رسول خدا با مردم جهت ابلاغ وحی ترسیم می شود.

۱- ابن خلدون، عبدالرحمن بن خلدون، (۷۳۲-۸۰۸ هـ - ۱۳۳۲-۱۴۰۶ م) مقدمه، بیروت: دارالفکر.

۲- ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸ م)، مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن، بیروت: المرکز الثقافی العربی للطباعه و النشر و التوزیع

۳- _____، (۱۳۸۰)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو.

۴- اسکولز، رابرت، (۱۳۷۹)، در آمدی بر ساختارگرایی در ادبیات، ترجمه: فرزانه طاهری، تهران: آگاه.

۵- السیوطی، جلال الدین، (۱۳۶۳)، الاتقان فی علوم القرآن، ج اول، منشورات الرضی، بیدار.

۶- امینی، ابراهیم، (۱۳۷۷)، وحی در ادیان آسمانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۷- ایزوتسو، دکتر توشیهیکو، (۱۳۶۸)، خدا و انسان در قرآن: معنی شناسی جهان بینی قرآنی، ترجمه: احمد آرام، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۸- ترسک، رابرت لارنس، (۱۳۸۲)، زبان شناسی (قدم اول)، ترجمه: حشمت الله صباغی، تهران: نشر و پژوهش شیرازه.

۹- بازرگان، مهندس مهدی (بی تا)، شناخت وحی، تهران: نشر پژوهشهای اسلامی.

۱۰- بی پرویش، مانفرد، (۲۵۳۵)، زبانشناسی جدید، ترجمه: محمد رضا باطنی، تهران: انتشارات آگاه.

۱۱- چامسکی، نوم، (۱۳۶۳)، دانش زبان: ماهیت، منشأ و کاربرد آن، ترجمه: علی درزی، تهران: نشر نی.

۱۲- خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۲، تهران: دوستان

۱۳- دهخدا، علی اکبر، (بی تا)، لغت نامه، ج ۴۹، تهران: موسسه لغت نامه دهخدا.

۱۴- رامیار، دکتر محمود (۱۳۷۹)، تاریخ قرآن، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.

۱۵- سجادی، دکتر سید جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.

۱۶- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۷۸)، وحی شناسی، تهران: کانون اندیشه جوان.

۱۷- صالح، دکتر صبحی، (۱۳۶۲)، پژوهشهایی درباره قرآن و وحی، ترجمه: محمد مجتهد شبستری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۸- طباطبایی، علامه سید محمد حسین (بی تا)، شیعه در اسلام، قم: مرکز بررسی های اسلامی و انتشارات هجرت.

۱۹- _____، (بی تا)، وحی یا شعور مرموز، قم: انتشارات دارالفکر.

۲۰- _____، (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۱- _____، (۱۳۶۷)، تفسیرالمیزان (دوره ۲۳ جلدی) ج ۲، ترجمه: محمد تقی مصباح یزدی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۲۲- _____، (۱۳۶۷)، تفسیرالمیزان (دوره ۲۳ جلدی) ج ۳، ترجمه: عبدالکریم نیری بروجردی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۲۳- _____، (۱۳۶۷)، تفسیرالمیزان (دوره ۲۳ جلدی) ج ۷، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۲۴- _____، (۱۳۶۷)، تفسیرالمیزان (دوره ۲۳ جلدی) ج ۱۰، ترجمه: استاد محمد جواد مجتبی کرمانی، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۲۵- غُضیمه، دکتر صالح، (۱۳۸۰)، معنا شناسی واژگان قرآن (فرهنگ اصطلاحات قرآنی) ترجمه: حسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۲۶- فرامرزی قراملکی، احد، (۱۳۷۶)، مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیا، تهران:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۷- کالر، جانانان، (۱۳۸۶)، فردینان دوسوسور، ترجمه: کورش صفوی، تهران: هرمس.

Archive of SID

۲۸- لاینز، جان، (۱۳۸۶)، زبان و زبان شناسی، ترجمه: مرضیه ایزدپرست، شیراز: آوند

اندیشه.

۲۹- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷)، وحی و نبوت، قم: انتشارات صدرا.

۳۰- معرفت، آیت الله محمد هادی، (۱۳۷۵)، تاریخ قرآن، تهران: سازمان مطالعه و تدوین

کتاب علوم انسانی دانشگاهها(سمت).

۳۱- نصر، سید حسین، (۱۳۷۹)، نیاز به علم مقدس، ترجمه: حسن میاننداری؛ ویراسته: احمد

رضا جلیلی، تهران: موسسه فرهنگی طه.

32-Musurillo, Herbert (1962), Symbolism and the Christian Imagination, Ireland: Helicon Press, Baltimore Dublin.

33-Saussure, Ferdinand de, (2004) " The Object of Study" in Modern Criticism and Theory: A Reader, Edited by: David Lodge, Delhi: Pearson Education.