

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 4, No. 13, Summer 2008

فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۸۷
صفحات ۱۹۳ - ۲۱۳

قرآن و نظریه کلامی «عبارت»

غلام حسین اعرابی*

چکیده:

اجماع مسلمانان بر این است که قرآن، کلام خدا و مشتمل بر ۱۱۴ سوره می‌باشد که هریک، متشکل از آیات، کلمات و حروف هستند. با نهضت ترجمه در جهان اسلام و سرایت اندیشه‌های کلامی از فرهنگ‌های مختلف به حوزه اندیشه اسلامی، این تفکر پدید آمد که حقیقت قرآن، چیزی غیر از این حروف و کلمات است و آنچه قرائت می‌شود، عبارت و حکایت آن حقیقت است. این نظریه برای حل مشکل ارتباط حادث و قدیم مطرح شد و برای نخستین بار، ابن کلاب آن را مطرح کرد که با تلاش اشعری تکامل یافت. برخی از معاصران نیز این نظریه را نه برای حل مشکل پیشگفته که براساس تشکیک در برخی از معارف قرآن مطرح کرده‌اند که به تعبیر آنان، مبتنی بر فرهنگ زمانه و دانش اندک پیامبر(ص) بوده است. در این مقاله ضمن بررسی سیر تحول این نظریه، دلایل آن نیز نقد و بررسی شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، وحی، حادث، قدیم، عبارت، ابن کلاب.

طرح مسأله

از دیرباز این پرسش، ذهن دانشوران مسلمان را به خود مشغول کرده است که آیا قرآن واقعاً کلام خداست و اگر چنین است چگونه می‌توان کلام حادث را به خدای قدیم نسبت داد؟ برخی از معاصران از افق دیگری به این فرآیند پرداخته‌اند؛ در نظر ایشان، پیامبر(ص) حقیقتی را از طریق وحی دریافت نموده و آن را با توجه به زبان رایج و

* استادیار دانشگاه قم

تاریخ تأیید: ۸۷/۸/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۶

معلومات اندک آن روز حکایت کرده است. در این مقاله سخنان برخی از متکلمان گذشته و معاصر که به طرح نظریه «عبارت» منتهی شده است، بررسی می‌شود.

پیشینه بحث

یکی از مباحث علوم قرآنی، بحث از کیفیت نزول قرآن است؛ ولی قبل از آنکه این بحث در منابع علوم قرآنی مطرح شود (زرکشی، ۱۹۷۵: ۱، ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۱۲۵) متکلمان به آن پرداختند. آنان تحت تأثیر نهضت ترجمه در جهان اسلام (ابن اثیر، ۱۹۶۶: ۷، ۷۵) به این پرسش‌ها پرداختند که آیا در قرآن، تناقض وجود دارد و در صورت وجود تناقض، چگونه می‌توان آن را به خدا نسبت داد؟ ماهیت کلام خداوند، حادث است یا قدیم و در صورت حدوث، چگونه می‌توان کلام حادث را به خدای قدیم منسوب کرد؟ این پرسش‌ها، چالش‌های عمیقی در حوزه اندیشه اسلامی پدید آورد و موجب ظهور مکاتب کلامی فراوانی گردید. (جرجانی، ۱۹۰۷: ۸، ۹۱) در دوران معاصر نیز برخی با الهام از همان پرسش‌های چالش‌زا، به تأویل اصل وحی پرداخته‌اند. شاه ولی‌الله یکی از آنهاست که نظر شاذی را برگزیده و معتقد است:

قرآن فقط مضامین و معانی آن بر قلب پیامبر(ص) نازل شده و بعد خودش آنها را در مقام تعلیم و تفهیم عباد، چون زبانش عربی بود، بدین عبارت و الفاظ بیان فرموده است. (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۶۸)

به نظر می‌رسد برخی از معاصران چون در تفسیر آیاتی از قرآن، تناقضاتی با اقتضائات علوم می‌بینند و برخی از آیات را متأثر از فرهنگ زمانه و محصول دانش نادرست و اندک پیامبر(ص) می‌دانند (سروش، ۱۳۸۶) از این‌رو در مورد اصل وحی به تأویلات و توجیهاات تعجب‌برانگیزی اقبال کرده‌اند؛ چنانکه درباره سرسید احمدخان گفته‌اند:

تعارض و تضادی بین عقل و وحی یا علم و دین نمی‌دید[مگر اینکه] همه
تعارض‌ها را به نفع علم و عقل و به زیان دین و وحی حل کرده بود. (خرمشاهی،
همان: ۶۰)

به‌نظر می‌رسد در آغاز نهضت ترجمه در جهان اسلام، بیشتر زنادقه به طرح
چنین پرسش‌هایی می‌پرداخته‌اند و سپس متکلمان مسلمان در مقام پاسخگویی و
صیانت از کلام الاهی، رشته این‌گونه مباحث را ادامه می‌دادند. بهانه داستان محنت
قرآن نیز مسأله زناقه و کفر بوده است. (ابن‌اثیر، ۱۹۶۶: ۵، ۲۶۳؛ ابن‌خلدون، ۱۹۸۴:
۳، ۱۶۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۴۳۶) از این‌رو سیدجمال اسدآبادی در نقد تفسیر
سرسید احمدخان گفته است:

...همت خود را بر این گماشته است که هر آیه‌ای که در آن، ذکری از ملک و
یا جن و یا روح‌الامین و یا وحی و یا جنت و یا نار و یا معجزه‌ای از معجزات انبیا
(علیهم‌السلام) می‌رود، آن آیه را از ظاهر خود برآورده، به تأویلات بارده
زندقی‌های قرون سابقه مسلمانان تأویل نماید. فرق همین است که زنادقه قرون
سالفه مسلمانان، علما بودند و این مفسر بیچاره، بسیار عوام است. لهذا نمی‌تواند
که اقوال ایشان را به‌خوبی فراگیرد... (خرمشاهی، همان: ۷۳)

با توجه به آنچه گذشت، ضروری است که پیشینه این مسأله با تفصیل بیشتری
بررسی شود. ظاهراً نغمه وجود تناقض در قرآن را مدیران ترجمه که با فلسفه و
کلام آشنایی پیدا کرده بودند، سر دادند. مثلاً کندی که به فیلسوف عرب معروف
بود و مسؤولیت ترجمه را هم به‌عهده داشت (زرکلی، ۱۹۸۰: ۸، ۱۹۵) زمانی تمام
درس‌های خود را تعطیل کرد تا کتابی را با عنوان *تناقض القرآن* تألیف کند، ولی با
تدبیر امام حسن عسکری(ع) این کار خنثا گردید و کندی دست‌نوشته‌های خود را
به آتش کشید. (ابن شهرآشوب، ۱۹۵۶: ۲، ۵۲۵) البته پس از آن، گفتگو در باب

کلام خدا متوقف نگردید و همچنان در بین متکلمان مسلمان ادامه یافت تا اینکه نظریه‌ای که به نظریه «عبارت» معروف شد، پدید آمد؛ گروه هم‌رأی مبدع این نظریه، به «اوائل اهل السنة» شهرت یافتند که پیشوای آنها شخصی به‌نام «ابن کلاب» بود. (ابن ندیم، ۱۹۷۸: ۲۳۰؛ کثیری، ۱۹۷۷: ۵۹)

قرآن و نظریه «عبارت»

متکلمان مسلمان در آغاز طرح مسأله کلام الاهی، دو نظریه متناقض را مطرح کردند؛ یکی نظریه قدمت قرآن که مبنای عموم اهل حدیث بود. (مواهی، ۱۴۰۷: ۱، ۸۰ و ۸۱) دیگری، نظریه حدوث قرآن که مبنای معتزله و شیعه قرار گرفت. (خویی، ۱۹۷۵: ۴۰۶) و بعدها ابوالحسن اشعری با پردازش نظریه ابن کلاب، قایل به تفصیل شد؛ او با تقسیم کلام خدا به کلام نفسی و کلام لفظی، اولی را قدیم و دومی را حادث دانست. (ابن تیمیه، بی تا: ۵، ۱۰۵؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۸، ۹۵)

پیشوایان شیعه در عین ارشاد پرسشگران به اصل مسأله، به دلیل فراز و فرودهای فراوان و دخالت ایادی سیاست در آن - که موجب کشتار، تبعید و زندانی شدن بسیاری از صاحب‌نظران گردید (محنت قرآن) - از ورود در این جناح‌بندی‌ها خودداری کردند و کاروان شیعه را از این عقبه‌های سیاسی و غیرعلمی به سلامت عبور دادند؛ سخن امام کاظم(ع) و امام رضا(ع) که - در پاسخ به سؤال از قدم و حدوث قرآن - در بیان مشابهی فرمودند: «...و لکنی اقول إنه کلام الله عزوجل.» (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۷: ۶۴۷؛ نمازی، ۱۴۱۸: ۸، ۴۵۹) می‌تواند حاکی از این موضع باشد.

متکلمان شیعه و معتزله با تحلیل عقلی صفات خدا و تقسیم آنها به صفات ذات و صفات فعل، شبهه عقلی ربط حادث به قدیم را با ارجاع کلام به صفات فعل و به تعبیر دیگر، با انتزاع کلام از مقام فعل، پاسخ دادند؛ سپس آیاتی از قرآن که بر حدوث کلام دلالت دارند را پشتوانه پاسخ عقلی خود قرار دادند. (خویی، همان:

ابن کلاب و همفکران او گروهی بودند که در مقام دفع این شبهه عقلی، اعتقاد داشتند کلام خدا (قرآن) عبارت و تعبیری از سخن خداست؛ به بیان دیگر، کلام خدا حقیقت و معنای بسیطی در ذات اوست و سوره‌ها و آیات، عبارت آن معنا و حاکی از آن هستند:

ان هذه السور والآيات ليست بقرآن و انما هي عبارة عنه و حكاية... و ان القرآن
معنى في نفس الباري. (مقدسی، ۱۴۰۹: ۱، ۱۷ و ۱۸؛ اشعری، بی‌تا: ۱، ۵۸۵)

بنابر این نظریه، وقتی رسول الاهی، آن معنای بسیط را در قالب الفاظ می‌ریزد، به صورت امر، نهی، خبر، استفهام و... درمی‌آیند؛ حال اگر آن معنا به زبان عربی حکایت شود، قرآن و اگر به زبان عبری تعبیر گردد، تورات است. (حنفی، ۱۳۹۱: ۱۸۰) وگرنه حقیقت کلام خدا از جنس الفاظ نیست و امری بسیط و قائم به ذات خداوند است. با وجود این، آنها در اعتقاد به منشأ پیدایش این الفاظ، همداستان نبودند و گروهی، الفاظ قرآن را ساخته جبرئیل و گروه دیگر آن را انشای پیامبر (ص) پنداشتند. (زرکشی، ۱۹۷۵: ۱، ۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۱۲۵؛ حسینی کفومی، ۱۴۱۹: ۱، ۷۲۰)

تحلیل نظریه

دلایلی که معتقدان نظریه «عبارت» طرح کرده‌اند، عبارتند از:

۱. ابن قدامه چنین نقل کرده است که: آنان کتاب خدا را غیر از قرآن می‌دانند و معتقدند کتاب خدا امری بسیط، غیرقابل تلاوت و قدیم است؛ درحالی‌که قرآن، مرکب از سوره‌ها، آیات، کلمات و حروف و قابل تلاوت است؛ لذا نمی‌توان گفت: قرآن کلام خداست؛ بلکه عبارت و حاکی از آن می‌باشد. (مقدسی، همان: ۲۲)

در نقد این دلیل می‌توان گفت:

اولاً، اجماع مسلمانان بر کلام الله بودن قرآن کریم است و این سخن، مخالف اجماع است. ثانیاً، این سخن با آیات فراوانی از قرآن کریم که آن را کلام خدا می‌دانند، تعارض دارد؛ آیاتی مانند:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿۲۱﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا. (یوسف، ۲۱)
حم تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿۳۱﴾ كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. (فصلت، ۳۱)

در همه این آیات، تعبیر کتاب و قرآن، بر یک حقیقت که همان کتاب الاهی و قرآن نازل شده بر پیامبر اکرم(ص) می‌باشد، اطلاق شده است. ثالثاً، روایات مستفیض، بلکه متواتری، برخلاف این نظریه وجود دارد؛ مثلاً عایشه از پیامبر(ص) نقل می‌کند که ایشان در پاسخ به سؤالی درباره کیفیت وحی فرمود:

أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس و هو أشده علي ثم يفصم عني و قد وعيت ما قال و يتمثل لي الملك أحياناً رجلاً فيكلمني فاعى ما يقول. (بخاری، ۱۴۰۷: ۳، ۱۱۷۶؛ مسلم، بی‌تا: ۴، ۱۸۱۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳، ۳۱۴؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۱، ۲۲۵؛ نسائی، ۱۹۹۱: ۱، ۳۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۹۵۶: ۱، ۴۱)

تعبیرات «وعیت ما قال» و «فأعی ما يقول» نشان می‌دهد که پیامبر(ص) علاوه

۱. همچنین بنگرید به: آل عمران، ۷؛ انعام، ۹۲ و ۱۱۴؛ طه، ۱۱۳؛ شعراء، ۱۹۲؛ زمر، ۲۷؛ ص، ۲۹؛ شوری، ۷؛ زخرف، ۳۱؛ احقاف، ۲۹؛ جن، ۲۱.

بر معنا، الفاظ و عبارات را نیز دریافت کرده است.

رابعاً، سنجش سخنان پیامبر(ص) با آیات قرآن این نظریه را تأیید نمی‌کند؛ زیرا اگر عبارات و الفاظ قرآن و حدیث، هر دو از ایشان صادر شده باشد، نباید از لحاظ ادبی و نکات دیگر، چنین اختلافی بین این دو وجود داشته باشد؛ نفس تفاضل بسیار و غیر قابل اغماض نشان می‌دهد که قرآن - همان‌گونه که خود گفته است - کلام الهی و حدیث، کلام نبوی(ص) است.

خامساً، بعضی با استناد به آیه «انه لقول رسول کریم» قرآن را عبارات جبرئیل (تکویر، ۱۹) یا پیامبر(ص) (حاقه، ۴۰) دانسته‌اند. (حسینی کفومی، ۱۴۱۹: ۱، ۷۲۰) این سخن، نادرست است؛ زیرا شأن «رسول» تنها ابلاغ پیام مرسل است؛ «فهل علی الرسل الا البلاغ المبین» (نحل، ۳۵) و رسول، هرچه بگوید «ما انزل الیه» است. علاوه بر اینکه اگر الفاظ و عبارات قرآن از جبرئیل است، دیگر نمی‌توان آن را به پیامبر(ص) یا به‌عکس نسبت داد. پس اگر مراد قرآن از رسول در «انه لقول رسول کریم» جبرئیل یا پیامبر(ص) باشد (شنقیطی، ۱۴۱۵: ۸، ۴۴۶؛ رازی، ۱۴۲۱: ۳۰، ۱۰۴) قطعاً منظورش از قول، انشای الفاظ و عبارات نیست؛ بلکه مقصود، صرفاً ابلاغ و بیان است که جبرئیل، معنا و لفظ را از خدا دریافت می‌نماید و به‌عنوان رسول مَلکی آن را به پیامبر(ص) که یک رسول بشری است، ابلاغ می‌کند. به‌عبارت دیگر، قرآن از جهت لفظ و معنا، کلام خداوند و حقیقتاً منسوب به اوست و چون جبرئیل آن را نازل و به پیامبر(ص) ابلاغ می‌کند، قول جبرئیل نامیده می‌شود. ازسوی دیگر، چون پیامبر(ص) به‌وسیله آن، مردم را انذار می‌کند، قول پیامبر(ص) نامیده می‌شود. (همان) خداوند دارای رسولان بشری و مَلکی است: «الله یصطفی من الملائکة رسلاً و من الناس ان الله سمیعٌ بصیر» (حج، ۷۵) و رسولان نیز شأنی جز ابلاغ ندارند.

۲. قرآن از حروف تشکیل یافته است و به‌وسیله دستگاه صوتی تلفظ می‌شود و

در نتیجه، تدریجی‌الوجود و حادث است؛ حال اگر قرآن را کلام خدا بدانیم، در حقیقت خداوند را محل حوادث دانسته‌ایم و این تالی، فاسد است؛ زیرا خداوند، قدیم است و اتصاف قدیم به کلام حادث، محال است؛ از این‌رو قرآن، حاکی و عبارت کلام خداوند است. (ابن تیمیه، بی تا الف: ۱۲، ۳۷۶؛ همو، بی تا ب: ۵، ۱۰۵)

در نقد این دلیل می‌توان گفت:

اولاً، چه دلیلی وجود دارد که همه موجودات باید از طریق ابزار و مخارج دستگاه صوتی بشری، سخن خود را ادا نمایند؟

ثانیاً، این اندیشه که نطق، جز با مخارج حروف صورت نمی‌گیرد، خدا را با مخلوق قیاس کردن و صفات او را با صفات بشری همگون دانستن است، که بطلان آن ضروری است، زیرا ما صفات خود را از طریق ابزار و اندام به دست می‌آوریم؛ مثلاً علم از طریق حواس و عقل و دیدن از راه چشم و حذقه صورت می‌گیرد؛ اما خداوند در عین اینکه بصیر، سمیع، علیم و... است، هیچ‌یک از این ابزار را ندارد؛ پس کلام را هم می‌توان برای خدا ثابت دانست، بدون آنکه نیاز به مخارج حروف و ادوات صوتی باشد؛ چون فرقی بین کلام و سایر اوصاف نیست. علاوه بر اینکه خداوند، برخی از مخلوقات خود را بدون آنکه دستگاه صوتی داشته باشند به نطق در می‌آورد، مانند دست، پا، چشم، پوست و...^۱ پس قیاس اوصاف خداوند از جمله کلام، به اوصاف انسانی، قیاسی باطل و استدلال این گروه ناتمام است.

آنچه در نقد نظریه «عبارت» گفته شده است، قوی و مستند به نظر می‌رسد؛ اما افرادی چون ابن‌قدامه و ابن تیمیه و اتباعشان معتقد به قدّم قرآن هستند و از طرفی، تفصیل اوائل اهل السنة و اشاعره را نمی‌پذیرند؛ به همین دلیل، شیعه و معتزله که معتقد به حدوث قرآن و انحصار کلام در کلام لفظی هستند، بر آنها خرده گرفته‌اند. ایشان در توضیح اعتقاد خود، صفات خدا را به صفات ذاتی و صفات

۱. بنگرید به: یس، ۶۵؛ فصلت، ۱۱، ۲۰ و ۲۱؛ و...

فعلی تقسیم می‌کنند؛ صفاتی که محال است خدا به نقیض آنها متصف شود و سلب آنها از او صحیح نیست «صفات ذاتی» نامیده می‌شوند، مانند علم، قدرت و حیات. «صفات فعلی» نیز صفاتی هستند که خدا گاهی به آنها متصف می‌شود و گاهی متصف نمی‌شود، مثلاً می‌توان گفت: خدا در حالتی خلق کرد و در حالتی خلق نکرد؛ بر این اساس می‌توان گفت، تکلم نیز از صفات فعلی خداست؛ چراکه می‌توان گفت: خدا با موسی سخن گفت و با فرعون سخن نگفت؛ با موسی در طور تکلم کرد و در نیل تکلم نکرد. (خویی، ۱۹۷۵: ۴۰۶) از این‌رو صفات فعلی، حادث هستند و کلام نیز از این قاعده مستثنا نیست.

برخی از معاصران، این دغدغه کلامی پیشینیان را ندارند و از سوی دیگر، طبق برداشت خود، بعضی از معارف قرآنی را در تقابل با عقل و علم می‌پندارند؛ از این‌رو معتقد شده‌اند که حقیقت قرآن بر پیامبر(ص) وحی شده است؛ اما به دو جهت، این چالش بروز پیدا کرد: یکی آنکه مضمون قرآن، وحی شده است و عبارات آن از سوی خدا نیست؛ در نتیجه مطالب ناهمخوان با عقل و علم از خدا نیست. دوم آنکه پیامبر(ص) بشر و دارای محدودیت‌های انسانی است؛ از این‌رو مثل سایر انسان‌ها دارای تأثیر و تأثر و قبض و بسط روحی است و این مطالب ناهمگون، ناشی از تأثرات بشری و دانش اندک و احیاناً نادرست زمان اوست.

ابوزید نیز دغدغه شبهات کلامی گذشته ندارد و می‌گوید:

می‌توانیم قرآن را وحی [یعنی نوعی الهام] و کلام ملفوظ آن را از جانب پیامبر بدانیم. ممکن است ابراز این رأی برای هر پژوهشگری مشکل ایجاد کند؛ اما من معتقدم که این دیدگاه به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام است، در آن صورت، تعدد و اختلاف قرائت‌ها چه می‌شود؟ با پیدایش قرائت‌های مختلف، چه روی داده است؟ آیا می‌توان پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف پدید آمده است؟ (ابوزید، ۱۳۸۰:

به نظر می‌رسد او نمی‌خواهد در این گفتگو دغدغه اصلی خود را بیان کند؛ زیرا نیک می‌داند که اختلاف قرائات، به معنای تعبیر متعدد از حقیقت واحد نیست؛ بلکه قرائت‌ها پدیده‌ای ناشی از ناحیه راویان هستند و گرنه قرآن «نزل علی حرف واحد من عند الواحد» (کلینی، ۱۳۶۳: ۲، ۶۳۰) در حقیقت نظر ابوزید همان چیزی است که با بیانی صریح، شیوا و ذوقی و با تکیه بر تمثیل و شعر در سخنان آقای سروش آمده است؛ لذا با نقل و نقد سخنان وی، منویات همفکران وی نیز در مورد قرآن ارایه خواهد شد. اهم آرای ایشان را در سه محور بررسی خواهیم کرد:

۱. ماهیت وحی

ایشان معتقد است فرایند وحی، همانند شعر است و همان‌گونه که شاعر در اثر ارتباط با جهانی دیگر، مضامینی به ذهنش خطور می‌کند و سپس آنها را در قالب شعر می‌ریزد، پیامبر نیز در سطحی بالاتر از شاعر، چنین ارتباطی را برقرار می‌نماید و سپس دستاورد این ارتباط را به صورت فرآورده‌ای از واژه‌ها و جملات ارایه می‌کند؛ ایشان می‌گوید:

... پیامبر، درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است... آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است؛ اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد... پیامبر باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند.
(سروش، همان)

باید گفت پشتوانه هر سخن علمی یا باید عقل باشد یا علم قطعی و یا وحی؛

درحالی که سخن ایشان، چنین پشتوانه‌هایی را ندارد. حقیقت و کیفیت وحی برای ما، جز آنکه اجمالاً می‌دانیم وحی یک حقیقت روحی است، مکشوف نیست و عقل را به سراپرده وحی راهی نیست!

وحی در منابع دینی

قرآن از تشبیه خود و پیامبر به شعر و شاعری، سخت ابا ورزیده است: «و ما علمناه الشعرَ و ما ینبغی له ان هو الا ذکرٌ و قرآنٌ مبین.» (یس، ۶۹) «و ما هو بقول شاعرٍ قلیلاً ما تؤمنون.» (حاقه، ۴۱) پیامبر(ص) هم هرگز دریافت‌های وحیانی خود را به شعر تشبیه نکرده است؛ بلکه برای تفهیم مردم، از آن به «صلصلة جرس»، «تمثل فرشته» و یا «رؤیای صادق» تعبیر فرموده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۱۹۳) و دانشمندان حتی در مورد پدیده رؤیا به نظر واحدی نرسیده‌اند تا چه رسد به پدیده وحی که امری کاملاً ماورایی و دور از دسترس حس و علوم تجربی است و به تعبیر قرآن: «و یسألونک عن الروحِ قل الروحُ من امرِ ربی و ما اوتیتم من العلم الا قلیلاً.» (اسراء، ۸۵) انسان خواب، در رؤیای صادق، مناظر را می‌بیند و صداها را می‌شنود و همان‌ها را برای دیگران نقل می‌کند، نه اینکه مضمونی را دریافت کرده باشد و سپس آن مضمون را براساس دریافت و فهم خود، برای دیگران بازگو کند و به عبارت درآورد. از این‌رو می‌توان - براساس توصیفی که از بیان پیامبر(ص) و خود وحی به دست می‌آید - قرآن را چیزی شبیه پدیده رؤیای صادق دانست که شخص خواب در عین اینکه چشم و گوش او غیر هوشیار است، اما می‌بیند و می‌شنود؛ لذا در مورد دریافت‌های وحیانی پیامبر(ص) گفته شده است که حضرت می‌دید، اما نه با چشم سر و می‌شنید اما نه با گوش سر:

فکان صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یری و یسمع حینما کان یوحی الیه من غیر أن

یستعمل حاستی البصر و السمع. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵، ۳۱۷)

تشبیه نزول باران به نزول وحی دستمایه دیگر این مدعیان است:

مگر باران را هم خدا نمی فرستد و انزال نمی کند؟... حالا آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می بندد؟... اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن، نسبت آن را با خداوند منقطع کند؟... نزول باران، وحی را بی ارتباط با علل طبیعی (نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او...) می انگارند و نقش های آنها را منافی نقش خداوند می شمارند و به آیات مکرر و مبارک قرآن استناد می کنند که «انا انزلناه...» و نمی اندیشند که این انزال و ارسال در مورد باد و باران هم در قرآن به کار رفته... (سروش، ۱۳۸۶)

درباره این انگاره، توجه به چند نکته ضروری می نماید: اولاً، قیاس وحی به باد و باران، قیاس مع الفارق است؛ زیرا باد، باران و سایر پدیده هایی که قرآن برای فرود آمدن آنها تعبیر «انزال» به کار برده است، پدیده هایی مادی هستند و پیداست که اسباب طبیعی بر اساس سنت خدا در آنها وجود دارد و خود قرآن هم به آنها اشاره کرده است.

ثانیاً، نزول قرآن، مستند به خداوند است (مصدر الاهی) و نزول باران و امثال آن، مقید به عوامل طبیعی، مانند ابر شده اند (به اذن الاهی) و توجه به آیات قرآنی، این مطلب را روشن می کند؛ به عنوان نمونه در آیاتی مانند: «و انزلنا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا.» (فرقان، ۴۸)، «أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ.» (واقعه، ۶۹) «وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً تَجَاجًا.» (نبأ، ۱۴) و «وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ...» (زمر، ۶) تعبیر به انزال شده است که همگی پدیده های مادی و طبیعی هستند و تحلیل علل

و اسباب طبیعی آنها موافق سنت الاهی و بدون اشکال است؛ اما در مورد قرآن، تعبیرها فرق می‌کند در آیات متعدد، چنین آمده است: «حم* تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (غافر، ۲)، «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (زمر، ۱؛ جاثیه، ۲)، «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ» (انعام، ۱۱۴)، «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل، ۱۰) و... در این آیات، نزول قرآن به خدا نسبت داده شده است. حال جای بس شگفتی است که ایشان، قرآنی را که مستند به علل فراطبیعی است، تحلیل الاهی نکرده، آیات نزول قرآن را - برخلاف نص صریح آنها - تأویل برده است؛ غافل از آنکه تأویل در قلمرو ظواهر صورت می‌گیرد، نه در مجال نصوص!

ثالثاً، نزول در همه موارد (قرآن و غیر آن) به یک معنا نیست؛ نزول در مورد غیر قرآن به معنای جعل و خلق از طریق اسباب طبیعی است، چنانکه در خود قرآن آمده است: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» (نحل، ۵)، «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا» (زخرف، ۱۲) پس به‌صرف اینکه در مورد پدیده‌هایی مثل باران، واژه انزال به کار رفته و باران دارای تبیین طبیعی و مادی است، نمی‌توان گفت: چون در مورد قرآن هم واژه انزال به کار رفته است، پس می‌توان وحی را تبیین طبیعی کرد و دارای علل و اسباب طبیعی دانست.

۲. خطاپذیری قرآن از نگاه معتزله

بعضی از نوگرایان می‌گویند معتزله نیز معتقد به خطاپذیری قرآن بوده و آن را تحت عنوان «حدوث قرآن» بیان کرده‌اند:

... این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله، دالّ بر مخلوق بودن قرآن به‌طور تلویحی آمده است...؛ آنها

نمی‌خواستند برای مردمی که توانایی هضم این اندیشه‌ها را نداشتند، ایجاد تشویش و سردرگمی کنند. (سروش، همان)

در نقد این سخن باید گفت: اولاً، معتزله، نه تصریحاً و نه تلویحاً، اعتقاد به خطاپذیری قرآن نداشته‌اند و حدوث قرآن هم به معنای خطاپذیر بودن بالقوه یا بالفعل نیست؛ همان‌طور که در اوایل این مقاله گذشت، دغدغه معتزله و سایر فرقه‌ها، مسأله چگونگی ربط قرآن ملفوظ با خدای قدیم بوده است. معتزله و شیعه برخلاف اشاعره و اوائل اهل السنه اعتقاد داشتند قرآن، یک حقیقت بیشتر ندارد که همین کلام ملفوظ و آیات نازل شده بر پیامبر(ص) است. (خویی، ۱۹۷۵: ۴۰۶)

ثانیاً، نظریه عبارت به معتزله ربطی پیدا نمی‌کند، زیرا آنها برای قرآن، دو وجود و دو حقیقت قایل نیستند؛ بلکه این اوائل اهل السنه و اشاعره بودند که می‌گفتند: قرآن، دو حقیقت و دو وجود دارد؛ وجودی بسیط که همان چیزی است که در نزد خداست و وجودی مرکب از سوره‌ها و آیات؛ آنها از این دو، به کلام نفسی و کلام لفظی تعبیر می‌کردند و قایل به قدم کلام نفسی و حدوث کلام لفظی بودند.

البته اشاعره و ابن کلاب هم این نظریه را از باب خطاپذیری قرآن و وحی مطرح نکردند؛ بلکه آنها برای پاسخگویی به مسأله قدم و حدوث قرآن و حل مشکل ربط حادث به قدیم، چنین تحلیلی را ارائه کرده‌اند؛ غیر از برخی از فلاسفه متهم به زنادقه در عصر اوایل که قایل به تناقض در قرآن و در نتیجه خطاپذیری آن بوده‌اند، کسی از بین مسلمانان چنین نظری را ابراز نکرده است.

۳. خطاپذیری قرآن از نگاه نوگرایان

برخی از نوگرایان معتقدند قرآن براساس فرهنگ زمانه خود سخن گفته است و اگر مثلاً از رؤوس شیاطین، جن، فرشته و... استفاده کرده است، می‌خواسته براساس فرهنگ و فهم مردم آن عصر سخن بگوید؛ اما آقای سروش فراتر رفته و معتقد است

خود پیامبر(ص) با اعتقاد، چنین عباراتی را بر زبان آورده است؛ نه اینکه دانش دیگری داشته، اما می‌خواسته است در سطح اندیشه و افکار مردم سخن بگوید؛ وی تصریح می‌کند:

امروزه مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسایل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطا پذیر نیست. آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند؛ آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدش‌های به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند، چون پیامبر(ص) به سطح دانش مردم زمان خویش فرود آمده است و به زبان زمان خویش با آنها سخن گفته است. (سروش، همان)

سپس وی دیدگاه خویش را که فراتر از این فرضیه است، چنین مطرح می‌کند:

من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر به زبان زمان خویش سخن گفته باشد، درحالی‌که خود، دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقتاً به آنچه می‌گفته باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است و این نکته، خدش‌های هم به نبوت او وارد نمی‌کند؛ چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ. (سروش، همان)

باید گفت هیچ‌کدام از سخنان مذکور قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً، ایشان هیچ دلیلی بر سخن خود اقامه نکرده است و در مسأله مهم و پیچیده‌ای چون وحی و

نبوت با عبارات «فکر می‌کنم» و امثال آن به اظهار نظر پرداخته‌اند. ثانیاً، اعتقاد به خطاپذیری قرآن با سخنان خود ایشان در تقابل است؛ زیرا ایشان گفته‌اند: «آنچه او [پیامبر] از خدا دریافت می‌کند... بالاتر از فهم آنها [مردم] و حتی ورای کلمات است.» پرسش این است که اگر پیامبر(ص) به‌چنان صلاحیتی رسیده است که می‌تواند این مضامین بالاتر از فهم مردم را از خدا دریافت کند و خدا جان او را تا این حد بالا کشیده و «اصطفاء» کرده و سپس او را به‌عنوان هادی، مذکر و رحمت ارسال فرموده است، پس چرا معرفت او را اندک و بیان او را خطاپذیر قرار داده تا آنجا که - بنابر اعتقاد ایشان که: «او حقیقتاً به آنچه می‌گفته باور داشته است» - وی را جاهل مرکب قرار داده است؟ آیا خداوند در گزینش خود ناکام بوده و چنین هادی و معلمی را برای مردم فرستاده است؟ چنین نیست، زیرا براساس نگاه درون‌دینی، پیامبر(ص) از هر جهت واجد کمال بوده است؛

...فهو امینک المأمون، و خازن علمک المخزون. (نهج‌البلاغه، خطبه ۷۲)
و لا بعث الله نبياً و لا رسولاً حتى يستكمل العقل و يكون عقله افضل من جميع عقول امته. (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۳)

او مصداقی از «اولئک الذین هدی الله» است و خدا فرمان داده است که: «فِيهِدَاهُمْ اَقْتَدِهْ» (انعام، ۹۰) و اوست که می‌داند رسالت خود را در چه کسی قرار دهد: «اللَّهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ.» (انعام، ۱۲۴) عقل و نقل، هر دو می‌گویند شخصی که از جانب خدا رسالت یافته است، باید از هرگونه کژی به‌دور باشد؛ چه از نظر نفسانی و چه از نظر معرفتی.

ثالثاً، قرآن به‌صراحت می‌گوید که باطل در او راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۲) و قول فصل است و هزل

نیست: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق، ۱۳ و ۱۴) و

رابعاً، پذیرش خطاپذیری قرآن، انکار مصونیت قرآن و پیام الاهی در مرحله حفظ و ابلاغ به مردم است؛ طبق سخن ایشان که «مضامین قرآنی بالاتر از فهم مردم را پیامبر درک می‌کند» خدا در ابلاغ مضمون وحی درست عمل کرده است؛ اما در توانمند ساختن پیامبر(ص) در حفظ و ابلاغ به مردم درست عمل نکرده است؛ زیرا این مراحل را به شخص پیامبر(ص) واگذار کرده است و او هم با توان محدود و دانش اندک خود نتوانسته به درستی، مضامین الاهی را حفظ و ابلاغ نماید؛ چنین باوری در تقابل صریح با عقل و نقل است؛ زیرا عقل، چنین رسالتی را ناقص دانسته، اطاعت از چنین رسولی را واجب نمی‌داند. قرآن کریم، خود بیانگر مصونیت وحی در مراحل سه‌گانه نزول، حفظ و ابلاغ است.

- حفظ رسول و دریافت کامل او: «سَتَقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى.» (اعلی، ۶)؛ «لَا تُحْرَكُ بِهِ

لِسَانِكَ لِيَتَعَجَّلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ.» (قیامه، ۱۶ و ۱۷)

- مصونیت نزول وحی و ابلاغ آن به مردم: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا *

إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أُبْلَغُوا رَسُولَاتٍ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.» (جن، ۲۶-۲۸)

خامساً، اگر آموزه‌های وحیانی که از طریق رسول ابلاغ می‌شود، در قلمرو مسایل مادی و این‌جهانی خطاپذیر باشد، چه تضمینی وجود دارد که در مسایل معنوی و آن‌جهانی خطاپذیر نباشد؟ سپس به هر دلیلی که آموزه‌های ماورایی پیامبر(ص) را مصون از خطا بدانیم، به همان دلیل، آموزه‌های دنیایی پیامبر(ص) نیز مصون از خطاست.

نتیجه

نظریه «عبارت» از دیرزمان در بین متکلمان مسلمان مطرح بوده، لکن هیچ‌گاه از

اقبال علمی بهره‌مند نبوده است. ظاهراً مسأله چگونگی ربط حادث به قدیم، برخی از متکلمان مسلمان را بر آن داشته تا این نظریه را برگزینند و در طول تاریخ، صور گوناگونی مطرح کنند؛ در دوره معاصر نیز بعضی آن را به صورت کاملاً تحوّل یافته بازگو کرده‌اند؛ اما انگیزه ایشان، مشکل ربط حادث به قدیم نبوده است؛ بلکه شبهاتی از قبیل تعارض برخی از معارف قرآنی با عقل و علم، سبب طرح این نظریه قدیمی در قالبی جدید شده است. واقعیت این است که دلایل متقن عقلی، نقلی و علمی برای این نظریه وجود ندارد و صرفاً ادعایی است که در تاریخ اندیشه اسلامی در قالب‌های مختلف خودنمایی و سپس افول کرده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید
۲. نهج البلاغه
۳. ابن اثیر، عزالدین، ۱۹۶۶، *الکامل فی التّاریخ*، بیروت، دارصادر.
۴. ابن بابویه قمی (صدوق)، ابو جعفر محمد، ۱۴۱۷، *الأمالی*، قم، بعثت.
۵. ابن تیمیه، احمد، بی تا الف، *مجموع الفتاوی*، ریاض، دارالنشر.
۶. _____، بی تا ب، *الفتاوی الکبری*، ریاض، مطابع الریاض.
۷. _____، ۱۴۰۴، *دقائق التفسیر*، دمشق، مؤسسه علوم القرآن.
۸. ابن حبان، محمد، ۱۴۱۴، *الصّحیح*، بیروت، الرساله.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *التّاریخ*، بیروت، دارالقلم.
۱۰. ابن شهر آشوب، مشیرالدین، ۱۹۵۶، *مناقب آل أبی طالب*، نجف، حیدریه.
۱۱. ابن ندیم، محمد، ۱۹۷۸، *الفهرست*، بیروت، دارالمعرفه.

۱۲. ابوزيد، نصر حامد، ۱۳۸۰، *معناي متن*، ترجمه مرتضى كريمى نيا، تهران، طرح نو.
۱۳. اشعري، ابوالحسن، على بن اسماعيل، بي تا، *مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۱۴. بخارى، محمد بن اسماعيل، ۱۴۰۷، *الصحيح*، بيروت، دار ابن كثير.
۵. جرجانى، سيد شريف، ۱۹۰۷، *شرح المواقف*، مصر، السعادة.
۱۶. حاكم نيشابورى، محمد، ۱۴۱۱، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت، دارالكتب العلميه.
۱۷. حسيني كفومى، ابوالبقاء، ۱۴۱۹، *الكليات*، بيروت، الرسالة.
۱۸. حنفى، ابن ابى العز، ۱۳۱۹، *شرح العقيدة الطحاوية*، بيروت، المكتب الاسلامى.
۱۹. خرمشاهى، بهاء الدين، ۱۳۶۴، *تفسير و تفاسير جديد*، تهران، كيهان.
۲۰. خويى، ابوالقاسم، ۱۹۷۵، *البيان فى تفسير القرآن*، بيروت، دارالزهراء.
۲۱. ذهبى، شمس الدين، ۱۹۹۳، *سير اعلام النبلاء*، بيروت، الرسالة.
۲۲. رازى، فخرالدين محمد، ۱۴۲۱، *التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)*، بيروت، دارالكتب العلميه.
۲۳. زيبدى، محب الدين، ۱۴۱۴، *تاج العروس*، بيروت، دارالفكر.
۲۴. زرکشى، بدرالدين، ۱۹۷۵، *البرهان فى علوم القرآن*، بيروت، دار احياء الكتب العربيه.
۲۵. زرکلى، خيرالدين، ۱۹۸۰، *الأعلام*، بيروت، دار العلم للملايين.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسين، ۱۳۷۹، *تاريخ ايران بعد از اسلام*، تهران، اميرکبير.

۲۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۶، «مقالات اخیر در سایت‌های تابناک و امروز».
۲۸. سقاف، حسن بن علی، ۱۹۹۵، *صحيح شرح العقيدة الطحاوية*، اردن، دار الامام النووی.
۲۹. _____، ۱۹۹۳، *تهنئة الصديق المحبوب*، اردن، دار الامام النووی.
۳۰. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر.
۳۱. شنقیطی، محمد، ۱۴۱۵، *أضواء البيان فی اوضح القرآن بالقرآن*، بیروت، دارالفکر.
۳۲. طباطبائی، محمدحسین، ۱۴۱۷، *الميزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۳. کثیری، سیدمحمد، ۱۹۹۷، *السلفية بين أهل السنة و الامامية*، بیروت، الغدير.
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الكافي*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت، الوفاء.
۳۶. مسلم، ابن الحجاج، بی تا، *الصحيح*، بیروت، دارالفکر.
۳۷. مقدسی، عبدالله، ۱۴۰۹، *المناظرة فی القرآن*، ریاض، مکتبه الرشد.
۳۸. مواهبي، عبدالباقي، ۱۴۰۷، *العین و الأثر فی عقائد اهل الأثر*، لبنان، دار المأمون للتراث.
۳۹. نجاشی، ابوالعباس، ۱۴۱۶، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۰. نسائی، احمد، ۱۹۹۱، *السنن الكبرى*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴۱. نمازی، علی، ۱۴۱۸، *مستدرک سفینه البحار*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۲. نووی، ابوزکریا، ۱۳۹۳، *صحيح مسلم بشرح النووی*، بیروت، داراحیاء التراث

