

«قرائت نبوی از جهان» در بوته نقد

غلامرضا ذکیانی*

چکیده

«قرائت نبوی از جهان» عنوان سلسله مقاله‌هایی است که آقای مجتهد شبستری از تیرماه ۸۶ تا خردادماه ۸۷ به چاپ رسانده است. نویسنده دو مدعای اصلی دارد: اول اینکه پیامبر گویندهٔ وحی است و دیگر اینکه ایشان ﷺ یک تفسیر دریافت کرده است. در این نوشتار، مدعای نخست مورد ارزیابی قرار گرفته است. از مجموع مقاله‌های ایشان، سه دلیل عقلی، دو دلیل نقلی و یک دلیل تمثیلی برای مدعای نخست استخراج و نقد شده است. دلایل عقلانی وی با رویکرد هرمنوتیکی - زبان‌شناختی، ضمن تحلیل مؤلفه‌های زبان انسانی، در پی اثبات این موضوع هستند که اگر پیامبر را واسطه انتقال وحی بدانیم، در این صورت وحی برای مخاطبان و به‌ویژه غیرمؤمنان، گوینده نخواهد داشت (دلیل یکم و دوم عقلی). نیز اگر خدا را گوینده وحی بدانیم، وحی فاقد مؤلفه‌های زبان انسانی - آگاهی، اراده، افعال گفتاری، نشانه‌های قراردادی برآمده از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی - می‌شود. از این رو، مفهوم نخواهد بود (دلیل سوم). ما نیز در نقد بر این مطالب، نشان داده‌ایم که اولاً، گوینده مفروض برای فهم متن کافی است (نقد دلیل یکم)؛ ثانیاً مؤمن و غیرمؤمن پس از فهم قرآن مصداق می‌یابند (نقد دلیل دوم)؛ و ثالثاً مؤلفه‌های یادشده، پیش‌فرض‌های اکثری برای فهم متن انسانی به‌شمار می‌روند، نه پیش‌فرض‌های قطعی (نقد دلیل سوم). شبستری در ضمن دلایل نقلی، با نقل قولی از علامه طباطبایی و نقل برداشتی از عرفا، درصدد تأیید مدعای خویش برآمده است؛ ما نیز ضمن نقل قول‌های صریح از علامه و تحلیل برداشت شبستری از عرفان، نشان داده‌ایم که این نقل‌قول‌ها از تأیید مدعای ایشان ناتوانند. شبستری با استفاده از تشابه دو دسته آیات تکوینی و تشریحی و انتساب آن‌ها به خداوند از طریق علیت طولی (دلیل تمثیلی)، درصدد تقویت مدعای خویش است. ما نیز نشان داده‌ایم که نسبت علیت طولی خداوند به هر دو دیدگاه - واسطه بودن

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

پیامبر، گوینده بودن پیامبر - یکسان است. پس این تمثیل هم سبب تقویت آن مدعا نمی‌شود. در پایان، با طرح معارض‌های قرآنی مدعای وی، -گوینده وحی بودن پیامبر- راه حل ایشان (توصیف ادبی مصحف شریف) را برای خنثی کردن آن معارض‌ها تحلیل و ارزیابی کرده‌ایم. واژگان کلیدی: قرائت نبوی، گوینده بودن پیامبر، واسطه بودن پیامبر، وحی.

مقدمه

موضوع این نوشتار، تحلیل و بررسی مقاله «قرائت نبوی از جهان» و سلسله مقاله‌های بعدی است که آقای محمد مجتهد شبستری (از این پس «مؤلف») در این زمینه به رشته تحریر درآورده است.*

روش ما بدین ترتیب است که نخست با حذف مسائل حاشیه‌ای، لب مطالب (مدعاها و استدلال‌های) ایشان را به نحو منطقی بازنویسی می‌کنیم و سپس ضمن تحلیل، در حد امکان به نقد آن‌ها می‌پردازیم.

نخستین ویژگی این روش آن است که میزان پیوستگی و استحکام منطقی آرای مطرح‌شده را بر ملا می‌سازد. با این توضیح که از ذکر مقدمات بدیهی - غالباً شامل صغرای استدلال‌ها - اجتناب شده است؛ ویژگی دوم این است که در این روش، اضلاع مختلف بحث آشکار می‌گردد؛ برای مثال، معلوم می‌شود که مؤلف در فلان استدلال تا چه میزان از مبانی فقهی، اصولی، عرفانی، تاریخی، زبان‌شناختی یا هرمنوتیکی بهره برده است. نگارنده این نوشتار نیز مانند هر ناقد دیگری، برخی از مباحث مطرح را به فراخور دانش خویش نقد کرده و از ورود به مباحث غیرتخصصی وارد نشده است.

مؤلف همواره تأکید می‌کند که دو مدعای اصلی دارد: یکی اینکه پیامبر گوینده وحی است، نه خداوند؛ دیگر اینکه پیامبر یک تفسیر دریافت کرده است. پس متن قرآن، یک متن تفسیری است، نه اخباری. همچنان که خواهیم دید از این دو مدعا، مدعای نخست محوریت دارد و همه مقاله‌های بعدی در راستای اثبات آن نگارش یافته‌اند؛ مدعای دوم از

* چون برخی از مقاله‌های مؤلف به صورت الکترونیکی و در پایگاه دائرةالمعارف (www.cgie.org.ir) به چاپ رسیده و بدون صفحه است و نیز چهار مقاله اخیر در سه ماهه نخست سال جاری در آن پایگاه چاپ شده‌اند، از این رو، ارجاع‌های مربوط به آن مقالات بدون صفحه است و تنها با حروف ابجد از هم تفکیک شده‌اند.

نتیجه برقرار است. البته پیداست که مهم‌ترین رکن آن، یعنی کبرای (۲) صدق بدیهی ندارد و باید اثبات شود. مؤلف برای اثبات کبرای (۲) می‌نویسد:

مراد از گوینده کسی است که می‌توان سخن او را فهمید و می‌توان آن را به وی نسبت داد و گفت این سخن را فلان شخص می‌گوید. (مجتهد، ۱۳۸۶: ص ۹۳)

اینجا دو ملاک برای گوینده طرح شده است: یکی امکان فهمیدن سخن او و دیگری امکان انتساب سخن به او. ملاک نخست مستلزم دور است؛ زیرا از یک سو وجود گوینده شرط فهم است و از سوی دیگر، فهمیده شدن ملاک گوینده داشتن. به ظاهر مؤلف نیز متوجه چنین خطایی شده است. از این رو، در مراحل بعدی به ملاک نخست اشاره‌ای نکرده است. ملاک دوم، امکان انتساب سخن به گوینده است. گوینده چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد تا بتوان سخن را به او نسبت داد؟ آیا گوینده باید محسوس باشد؟ یا مفروض؟ آیا گوینده باید مورد اشاره حسی باشد یا عقلی؟ بی‌گمان اگر امکان انتساب سخن را به گوینده مفروض یا معقول بپذیریم، در این صورت می‌توان کلام قرآن را مستقیماً به خداوند نسبت داد، ولی اگر نپذیریم، در آن صورت باید تمام سخنانی را که امروزه دارای گوینده مفروض یا معقول هستند نامفهوم بدانیم؛ برای مثال، سنگ‌نوشته‌های کهن تنها باید به عنوان آثار تاریخی و هنری تلقی شوند و کسی در صدد خواندن یا فهمیدن متن آن‌ها بر نیاید؛ زیرا نویسنده (گوینده) آن‌ها تنها معقول یا مفروض است. در حالی که می‌دانیم خواندن و فهمیدن سنگ‌نوشته‌ها نه تنها ممکن است، بلکه یک رشته تخصصی دانشگاهی است. بنابراین، ملاک دوم (امکان انتساب سخن به گوینده) مانع انتساب کلام قرآن به خداوند نیست و نظر مؤلف (کبرای (۲)) را اثبات نمی‌کند. مؤلف به جای تحلیل فوق، حرف پیشین را با تعبیر دیگری بیان می‌دارد:

ممکن است تصور شود در چنین موردی گوینده سخن خداست و این رکن مهم تحقق زبان در این مورد وجود دارد، اما این تصور درست نیست ... برای نبی بنا به تجربه‌اش، این جملات که او منتقل می‌کند یک گوینده دارد و آن خدا یا فرشته است... اما برای مخاطبان نبی این جملات گوینده ندارد. مخاطبان که نمی‌توانند بدانند در درون نبی چه می‌گذرد؟ آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ چه کسی با او سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟ ... در این صورت، مدعی چنین حادثه‌ای (نبی) اگر این جملات را برای مخاطبان بخواند و از آن‌ها بخواهد که به آن توجه کنند و معانی آن را بفهمند، در حقیقت از آن‌ها می‌خواهد آن

جملات را صرفاً از روی تعبد و ایمان به وی معنادار و مفهوم‌دار به حساب آورند و معنا و مفهوم آن را هم همان بدانند که وی به صورت غیرعادی دریافت کرده است. (همان)

مؤلف با این بیان، در واقع کبرای (۴) استدلال را مطرح می‌کند. با این توضیح که اگر مخاطبان نتوانند بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد؟ آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ چه کسی با او سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟ در این صورت، نبی از آن‌ها می‌خواهد آن جملات را تنها از روی تعبد و ایمان به وی معنادار و مفهوم‌دار به شمار آورند.

اما، چه لزومی میان مقدم و تالی در کبرای (۴) برقرار است؟ پذیرش معناداری سخنان پیامبر از روی تعبد و ایمان، هنگامی لازم است که مخاطبان نبی نتوانند گوینده‌ای برای آیات وحی فرض کنند، ولی چنین فرضی ممکن است و لازم نیست مخاطبان بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد و یا چه کسی با او سخن می‌گوید؟

برای مثال، می‌توان فرد ناشناسی را تصور کرد که وارد قصر یک پادشاه (الف) می‌شود و خود را پیکی معرفی می‌کند که حامل پیام مهمی از سوی پادشاه یک سرزمین ناشناخته (ب) است. پادشاه (الف) در فهمیدن متن پیام چه وضعیتی دارد؟ پادشاه (الف) نه تنها پادشاه (ب) را نمی‌شناسد، بلکه حتی از وجود چنین پادشاه و چنین سرزمینی بی‌اطلاع است؛ یعنی آن پیک می‌تواند یک شیاد دروغگو یا ساحر خوابگرد باشد. البته در آینده می‌توان شخصیت این پیک را ارزیابی کرد، ولی از نظر عقل، برای فهم پیام وی هیچ مانعی وجود ندارد. به دیگر سخن، برای فهمیدن هر متنی از جمله وحی، فرض گوینده (خدا) کفایت می‌کند و نیازی نیست که مخاطبان بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد یا چه کسی با او سخن می‌گوید و چگونه سخن می‌گوید. بنابراین، کبرای (۴) برقرار نیست و نیز کبرای (۵) خود به خود منتفی می‌شود.

در پایان این تحلیل، تذکر سه نکته لازم به نظر می‌رسد:

نکته یکم - گویا مؤلف در تأملات بعدی دریافته است که فرض گوینده (خدا) برای فهمیدن متن (قرآن) کفایت می‌کند، از این رو، به تفکیک دو شیوه سخن - کتبی و شفاهی - می‌پردازد و می‌نویسد:

در پایان این مقاله این نکته را یادآور می‌شوم که اگر کسی مصحف شریف را صرفاً به عنوان یک متن مکتوب و نه به عنوان کلام یک گوینده مورد مطالعه قرار دهد، ممکن است پاره‌ای از محاسبات مربوط به فهم عقلانی آن تغییر کند. در چنین رویکردی ممکن است

جملات را صرفاً از روی تعبد و ایمان به وی معنادار و مفهوم‌دار به حساب آورند و معنا و مفهوم آن را هم همان بدانند که وی به صورت غیرعادی دریافت کرده است. (همان)

مؤلف با این بیان، در واقع کبرای (۴) استدلال را مطرح می‌کند. با این توضیح که اگر مخاطبان نتوانند بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد؟ آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ چه کسی با او سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟ در این صورت، نبی از آن‌ها می‌خواهد آن جملات را تنها از روی تعبد و ایمان به وی معنادار و مفهوم‌دار به شمار آورند.

اما، چه لزومی میان مقدم و تالی در کبرای (۴) برقرار است؟ پذیرش معناداری سخنان پیامبر از روی تعبد و ایمان، هنگامی لازم است که مخاطبان نبی نتوانند گوینده‌ای برای آیات وحی فرض کنند، ولی چنین فرضی ممکن است و لازم نیست مخاطبان بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد و یا چه کسی با او سخن می‌گوید؟

برای مثال، می‌توان فرد ناشناسی را تصور کرد که وارد قصر یک پادشاه (الف) می‌شود و خود را پیکی معرفی می‌کند که حامل پیام مهمی از سوی پادشاه یک سرزمین ناشناخته (ب) است. پادشاه (الف) در فهمیدن متن پیام چه وضعیتی دارد؟ پادشاه (الف) نه تنها پادشاه (ب) را نمی‌شناسد، بلکه حتی از وجود چنین پادشاه و چنین سرزمینی بی‌اطلاع است؛ یعنی آن پیک می‌تواند یک شیاد دروغگو یا ساحر خوابگرد باشد. البته در آینده می‌توان شخصیت این پیک را ارزیابی کرد، ولی از نظر عقل، برای فهم پیام وی هیچ مانعی وجود ندارد. به دیگر سخن، برای فهمیدن هر متنی از جمله وحی، فرض گوینده (خدا) کفایت می‌کند و نیازی نیست که مخاطبان بدانند که در درون نبی چه می‌گذرد یا چه کسی با او سخن می‌گوید و چگونه سخن می‌گوید. بنابراین، کبرای (۴) برقرار نیست و نیز کبرای (۵) خود به خود منتفی می‌شود.

در پایان این تحلیل، تذکر سه نکته لازم به نظر می‌رسد:

نکته یکم - گویا مؤلف در تأملات بعدی دریافته است که فرض گوینده (خدا) برای فهمیدن متن (قرآن) کفایت می‌کند، از این رو، به تفکیک دو شیوه سخن - کتبی و شفاهی - می‌پردازد و می‌نویسد:

در پایان این مقال این نکته را یادآور می‌شوم که اگر کسی مصحف شریف را صرفاً به عنوان یک متن مکتوب و نه به عنوان کلام یک گوینده مورد مطالعه قرار دهد، ممکن است پاره‌ای از محاسبات مربوط به فهم عقلانی آن تغییر کند. در چنین رویکردی ممکن است

مشخص کردن گویندهٔ متن، ضرورت خود را نشان ندهد و بدون آن هم متن مفهوم شود.
(شبستری، ۱۳۸۷، ب)

البته مؤلف توضیح نمی‌دهد که دو متن کتبی و شفاهی از جهت فهم عقلانی چه تفاوتی با هم دارند؟ ولی می‌توان گفت چنین تفکیکی نیز در این مقام کارایی ندارد؛ زیرا در مثال یادشده، (پیام‌آور ناشناس)، پیام می‌تواند شفاهی باشد و با این وجود، باز هم پادشاه (الف) برای فهمیدن پیام نیازی ندارد که بداند در درون پیک چه می‌گذرد؟ آیا کسی با او سخن می‌گوید؟ چه کسی با او سخن می‌گوید؟ چگونه سخن می‌گوید؟

نکته دوم - مؤلف در چندین جا از واسطه بودن پیامبر با عنوان‌هایی همچون بلندگو یا کانال صوتی یاد کرده است. می‌دانیم که بلندگو یا کانال صوتی، تنها ابزار است و هیچ نقشی جز انتقال پیام ندارند؛ درحالی‌که در عالم انسانی، هر کسی به عنوان پیک انتخاب نمی‌شود. برای مثال، پیامبر اکرم ﷺ نخست خلیفه اول را برای قرائت سوره توبه برگزید، ولی سپس حضرت امیر علیه السلام را برای این کار انتخاب کردند. (الامینی، ۱۴۱۰: ص ۳۳۸)

همچنین امام خمینی برای رساندن پیغام خود به گورباچف، از آیت‌الله جوادی آملی استفاده کردند و نه از کسان دیگر! اگر واسطه در رساندن پیام هیچ نقشی نداشته باشد، گزینش پیک خاص امر بیهوده‌ای خواهد بود؛ درحالی‌که می‌دانیم بیهوده نیست و بی‌گمان هر قدر اهمیت پیام (وحی) بیشتر باشد، اهمیت گزینش واسطه (پیامبر) بیشتر خواهد بود تا جایی که بعدها سنت همین پیامبر، تالی تلو قرآن قرار می‌گیرد. بنابراین، استفاده از عناوین بلندگو یا کانال صوتی هیچ مناسبتی با این مقام ندارد.

نکته سوم - مؤلف در جای دیگری می‌نویسد:

تصریح می‌کنم معنای این سخن این نیست که گوینده باید دیده شود تا کلام مفهوم گردد، مدعا این است که برای مفهوم شدن کلام باید گوینده‌ای انسانی نزد مخاطب مفروض باشد، اگر گوینده‌ای مفروض نباشد، اصلاً کلامی برای مخاطب محقق نمی‌شود تا آن را بفهمد؛ ما متون گذشتگان را می‌فهمیم با اینکه مؤلفان آن‌ها را نمی‌بینیم، اما همه آن‌ها را بر این مبنا می‌فهمیم که برای آن‌ها نویسندگانی (گویندگانی) فرض کنیم که انسان بودند و به وجود آن‌ها و گویندگی آن‌ها قائل می‌شویم. (شبستری، ۱۳۸۷، الف).

این سخن، ماه‌ها پس از استدلال فوق نگاشته شد و البته دقیق‌تر از آن است؛ یعنی اصل گوینده مفروض را می‌پذیرد، ولی گوینده مفروض انسانی را فرض می‌گیرد، نه هر گوینده مفروضی را. ما نیز ذیل دلیل عقلی سوم، این موضوع را بررسی و نقد خواهیم کرد.

۱۴
ع
بیان شده / تألیف: ۱۳۸۷

دلیل عقلی دوم

مؤلف می‌نویسد:

مفروض بودن یک گوینده واقعی (یک انسان) برای یک متن زبانی انسانی، از مهم‌ترین پیش‌فهم‌ها و یا پیش‌فرض‌های فهمیدن آن متن است. مراد ما از فهم در اینجا، یک فهم همگانی است؛ فهمی که هم مؤمن می‌تواند به آن نائل شود و هم غیرمؤمن... نمی‌توانیم فرض کنیم گوینده این متن غیر از انسان است و مثلاً گوینده آن خداست و در عین حال، این متن را برای همگان اعم از مؤمن و غیرمؤمن قابل فهم بدانیم. غیرمؤمن که به خدا عقیده ندارد، چگونه می‌تواند این پیش‌فرض و یا پیش‌فهم را داشته باشد که گوینده این متن خداست تا این متن را بفهمد... ممکن است بگویید ما از خیر مفهوم شدن مصحف شریف برای همگان اعم از مؤمن و غیرمؤمن می‌گذریم و بر این نظریه که گوینده، خداست باقی می‌مانیم و می‌گوییم مصحف را فقط مؤمنان می‌فهمند که می‌توانند به خدا به عنوان گوینده مصحف ایمان داشته باشند. غیرمؤمنان اصلاً مصحف را نمی‌فهمند. اما هیئات که این مدعا دو اشکال عمده دارد: اشکال اول این است که آنچه در این مدعا فهمیدن نامیده می‌شود، واقعاً فهمیدن نیست؛ حقیقت این است که آنچه را به صورت همگان نمی‌توان فهمید، به هیچ صورت دیگر هم نمی‌توان فهمید... اشکال دوم این است که متن مصحف به وضوح نشان می‌دهد که میان پیامبر و مخاطبان او اعم از مؤمن و کافر، گفت‌وگوها، مباحثات، موافقت‌ها و مخالفت‌های فراوان درگرفته است... این واقعیت نشان می‌دهد که غیرمؤمنان هم محتوای گفت‌وگویی آیات قرآنی را می‌فهمیده‌اند». (همان)

تحلیل استدلال:

کبرای (۱): اگر گوینده مصحف شریف خدا باشد، کسانی که خدا را قبول ندارند (غیرمؤمنان) با متن بی‌گوینده مواجه می‌شوند.

کبرای (۲): اگر غیرمؤمنان با مصحف بی‌گوینده مواجه شوند، نمی‌توانند آن را بفهمند.

کبرای (۳): اگر غیرمؤمنان نتوانند قرآن را بفهمند، هیچ کس دیگر (از جمله مؤمنین) هم نمی‌تواند آن را بفهمد و نیز هیچ گفت‌وگو، مباحثه، موافقت و مخالفتی میان پیامبر و مخاطبان صورت نمی‌گیرد.

صغری: می‌دانیم که فهم قرآن برای مؤمن و غیرمؤمن رخ داده و میان پیامبر و مخاطبان گفت‌وگو، مباحثه، موافقت و مخالفت اتفاق افتاده است.

نتیجه: گوینده مصحف شریف خدا نیست.

صورت این استدلال معتبر است و اگر مقدمات آن صادق باشند، لزوماً نتیجه نیز صادق خواهد بود. اما حتی با فرض پذیرش کبرای (۳)، نمی‌توان کبرای (۱) و (۲) را پذیرفت؛ زیرا مؤمن و غیرمؤمن، پس از شنیدن آیات قرآن و فهمیدن آنهاست که مصداق پیدا می‌کند؛ یعنی اعراب مخاطب پیامبر تا پیش از شنیدن (و فهمیدن) قرآن، همگی با محمد امین مواجه‌اند که اغلب او را قبول دارند، اما پس از شنیدن و فهمیدن قرآن است که عده‌ای آن را می‌پذیرند (مؤمن) و عده‌ای آنرا نمی‌پذیرند (غیرمؤمن). بنابراین، فهم (و شنیدن) بر ایمان یا کفر مقدم است و همچنان که گذشت با فرض وجود گوینده تحقق می‌یابد. پس تقسیم مخاطبان به مؤمن و غیرمؤمن نیز به کار مؤلف نمی‌آید، مگر اینکه بگوید: «ما باید از پیامبر شروع کنیم تا به فهم قرآن برسیم...؛ چون قرآن پدیده‌ای است که او به ما عرضه کرده است. در اسلام، در آغاز ما با انسانی مواجه هستیم که از یک تجربه سخن می‌گوید، نه با یک کتاب» (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۸۶). در واقع این تعبیر رکن استدلالی است که مؤلف برای مدعای دوم خود - قرآن تفسیری است که به پیامبر داده شده است - مطرح می‌کند؛ اما چون که به کبرای (۲) مربوط می‌شود، آن را بررسی می‌کنیم:

کبری: اگر پیامبر قرآن را به ما عرضه کرده، پس شناخت وی بر شناخت قرآن مقدم است. چه رابطه‌ای میان پیامبر و قرآن وجود دارد؟ آیا پیامبر پیش از قرآن و بدون قرآن، پیامبر تلقی می‌شود؟ به یقین پیامبر پیش و پس از قرآن، محمد امین است و از لحظه‌ای که قرآن را دریافت و ابلاغ می‌کند، در میان مخاطبان (مؤمنان) پیامبر تلقی می‌شود. پس، قرآن ملاک پیامبری محمد امین است. در این صورت، باید عرضه قرآن از سوی پیامبر ارزیابی شود. آیا قرآن (لفظ و معنای آن) از جانب خداست یا از پیامبر؟ اگر از جانب خدا باشد و پیامبر واسطه رساندن پیام خدا به بشر باشد، در آن صورت شناختن پیامبر نقشی در شناختن قرآن ندارد و مقدم بر آن نیست؛ زیرا پیامبر نقشی در آن ندارد. حتی قرآن را سند پیامبری خود معرفی می‌کند (آیات تحدی)، ولی اگر قرآن از جانب پیامبر باشد، در آن صورت شناختن پیامبر بر شناختن قرآن مقدم است، ولی هنوز ثابت نشده که قرآن از جانب پیامبر است. به بیان دیگر، مؤلف با همین دلیل (قرآن از جانب پیامبر است ← پیامبر مقدم بر قرآن است ← شناخت پیامبر مقدم بر شناخت قرآن است ← ایمان و کفر مقدم بر فهم قرآن است ← غیرمؤمن گوینده غیرخدایی را باور ندارد ← غیرمؤمن نمی‌تواند قرآن را بفهمد) می‌خواهد

ثابت کند گوینده قرآن پیامبر است، ولی دریغا که نتیجه را در آغاز فرض گرفته است: (قرآن پدیده‌ای است که او به ما عرضه کرده است؛ یعنی لفظ و معنای قرآن از اوست. پس باید نخست پیامبر را شناخت) و این مصادره به مطلوب است. افزون بر اینکه اگر ایمان و کفر را بر فهم قرآن مقدم بدانیم، باید شخصیت محمد امین را ملاک قرار دهیم، ولی در این صورت باید افرادی که وی را از نزدیک می‌شناسند و بلکه خویشاوند و هم‌قوم اویند، باید از جمله مؤمنان به شمار آیند، ولی می‌دانیم که نزدیکی چون ابولهب و ابوسفیان از سخت‌ترین مخالفان او و دینش بودند. پس شخصیت محمد امین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نمی‌توانست ملاک ایمان و کفر بوده باشد.

مؤلف برای نشان دادن تقدم شناخت پیامبر بر قرآن، با ارائه دلیل دیگری می‌گوید: شواهد تاریخی هم نشان می‌دهد که مسلمانان نخستین، کارشان از پیامبرشناسی شروع شده است؛ یعنی مسئله‌شان این بوده که با این شخص چه باید بکنند. «همان». می‌پرسیم: اولاً، پیامبرشناسی به چه معناست؟ آیا به واقع، نخستین مسئله مسلمانان این بوده است که با پیامبر چه باید بکنند؟ آیا نوع برخورد با پیامبر، مسئله مسلمانان بوده است یا کفار؟ در صورت صحت، آیا این به معنای پیامبرشناسی است؟ ثانیاً، مؤلف در جای دیگری از همین مصاحبه می‌گوید:

در کلام اولیه اسلامی، همه تلاش متکلمان مصروف این بود که خود خدا را نشان دهند و ثابت کنند؛ بعدها در تعامل با مسیحیت بود که معتزله و غیرمعتزله پیدا شدند و مسئله اثبات نبوت پیش آمد (شبستری، همان: ص ۹۰)؛

پرسش این است که بالاخره مسئله اصلی مسلمانان نخستین، خداشناسی بوده است و یا پیامبرشناسی؟ مؤلف دلیل دیگری برای اثبات تقدم پیامبرشناسی بر قرآن‌شناسی ارائه می‌دهد: اینکه قرآن به عنوان اولین سندی باید فرض شود که در بحث و فحص از اسلام بدان مراجعه کنیم، از یک برهه تاریخی به بعد در میان مسلمانان پیدا شده است. (شبستری، همان: ص ۸۶). وی در جای دیگر می‌نویسد:

متکلمان دو آیین پیشین به مسلمانان می‌گفتند آیین شما یا اساس متافیزیکی محکمی ندارد؛ چون بر کلمه الهی استوار نیست و یا آیین شما استقلال ندارد و دنباله آیین‌های ماست. این مدعاها سبب شد مسلمانان در باب حقیقت وحی محمدی و کلام الهی نازل بر او نظریه‌پردازی کنند ... مسلمانان می‌خواستند نشان دهند که آیین مسلمانی بر کلام الهی تکیه

دارد... به هر حال، مهم این است که بدانیم این نظریات (کلام نفسی، دمیدن لفظ به لفظ و...) همه به منظور تأسیس یک بنیاد متافیزیکی برای مصحف شریف به وجود آمد. ما امروز به کمک هرمنوتیک فلسفی جدید درک می‌کنیم که این نظریات نمی‌توانند صحیح باشند؛ چون به نامفهوم بودن مصحف می‌انجامند». (شبستری، ۱۳۸۷، الف)

تحلیل استدلال متکلمان یهودی و مسیحی:

کبرای (۱): آیین شما یا بر کلمه الهی استوار است یا استوار نیست.
کبرای (۲): اگر آیین شما بر کلمه الهی استوار نباشد، اساس متافیزیکی محکمی ندارد.
کبرای (۳): اگر آیین شما بر کلمه الهی استوار باشد، ادامه آئین‌های ماست و استقلال ندارد.
نتیجه: آیین شما یا اساس متافیزیکی محکمی ندارد و یا مستقل نیست.
متکلمان مسلمان برای اینکه این نتیجه را نپذیرند، کبرای (۳) را مورد نقد قرار دادند و کوشیدند تا نشان دهند که آیین آن‌ها (اسلام) بر کلمه الهی استوار است، ولی ادامه آیین یهودیان یا مسیحیان نیست؛ زیرا کلمه الهی در اسلام، وحی قرآنی است، ولی کلمه الهی مثلاً در مسیحیت، شخص مسیح است. پس آیین اسلام هم اساس متافیزیکی محکمی (وحی قرآن) دارد و هم از آئین‌های پیشین مستقل است.
مؤلف اینجا در پی اثبات این است که شناخت پیامبر بر شناخت قرآن مقدم است و محوریت شناخت قرآن پس از یک برهه تاریخی، پیدا شده است؛ بی‌گمان وی باید مستندات تاریخی ارائه دهد. اگر مستندات تاریخی مؤلف همین استدلال منقول از متکلمان یهودی و مسیحی (به نقل از ولفسن) باشد، باید گفت:

اولاً، بحث ولفسن این است که «آموزه اسلامی صفات در آموزه تثلیث مسیحی ریشه دارد» (ولفسن، ۱۳۶۸: ص ۱۲۳) و «مسلمانان ابتدا بر اساس تعالیم قرآن «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون»، واقعه (۵۶): ۷۷-۷۸؛ «فی لوح محفوظ»، بروج (۸۵): ۲۲؛ «انه فی ام الكتاب» (زخرف (۴۳): ۴) به قرآن مخلوق و قدیم باور داشتند، ولی تحت تأثیر آموزه مسیحی تثلیث در آغاز به صفات قدیم نامخلوق و از آن طریق، به قرآن قدیم نامخلوق اعتقاد پیدا کردند» (ولفسن، همان: ص ۲۶۰). صرف‌نظر از تحلیل آرای ولفسن که به هر قیمتی در صدد اثبات آنهاست، باید پرسید که چه ارتباطی میان آرای وی و استدلال مؤلف وجود دارد؟ محور بحث مؤلف آن است که مسلمانان برای رهایی از اتهام یهودیان و مسیحیان (که می‌گفتند

آیین شما یا اساس متافیزیکی - کلمه الهی - ندارد و یا پیرو آیین ما هستید) درصدد اثبات اساس متافیزیکی آیین خود برآمدند و به قرآن پژوهی پرداختند؛ درحالی که محور بحث و فلسف این است که مسلمانان نخست براساس آموزه های قرآن، قرآن را قدیم و مخلوق می دانستند، ولی تحت تأثیر آموزه مسیحی تثلیث، به قرآن قدیم و نامخلوق معتقد شدند. همین امر نشان می دهد که مسلمانان پیش از هر چیزی، تحت تأثیر آیات کلام الله، به اندیشه درباره ماهیت وحی و حدوث و قدم آن پرداخته اند. و فلسف در این باره می نویسد: «جدا از این اعتقاد به ماهیت صفات قدیم و بدون شک مقدم برآن، این اعتقاد در اسلام جاری بوده است که قرآن پیش از وحی شدن آن و حتی پیش از آفرینش عالم وجود داشته است، ولی برخلاف اعتقاد به صفات واقعی قدیم، اعتقاد به قدمت قرآن برپایه سه آیه از آیات قرآن بوده است. («کتاب مکنون»، «لوح محفوظ»، «ام الکتاب») از همه این ها می توان دریافت که قرآن پیش از وحی شدن بر پیغمبر خدا ﷺ در گونه ای از قرآن آسمانی نگاه داشته می شد» (و فلسف، همان: ص ۲۵۷). بنابراین، بحث های و فلسف نه تنها لزوم اثبات اساس متافیزیکی (کلمه الهی) برای آیین اسلام و از این رو، تأخر قرآن شناسی را نشان نمی دهد، بلکه اهتمام مسلمانان را به شناخت ماهیت کلام الهی، تحت تأثیر خود قرآن کریم هویدا می سازد. افزون بر اینکه، اگر چنین تحلیلی درست باشد، باز هم پاسخ مسلمانان ناتمام است؛ زیرا تنها تفاوت بنیان متافیزیکی اسلام را با مسیحیت نشان داده اند نه با یهودیت؛ زیرا کلمه الهی در یهودیت نیز از نوع آموزه های وحیانی در اسلام است. و فلسف می نویسد: این طرز تصور نسبت به قرآن قدیم، چیزی جز بازتابی از اعتقاد سنتی یهودی به یک تورات قدیم نیست؛ چه قرآن پیوسته ماهیت نزول خود را همچون ماهیت نزول تورات توصیف می کند. (بقره (۲): ۱۱۱) (همان)

ثانیاً: به فرض که استدلال متکلمان یهودی و مسیحی درست باشد و از نظر تاریخی نشان دهد که متکلمان مسلمان در برهه ای از تاریخ درصدد اثبات اساس متافیزیکی (کلمه الهی) برای آیین خود برآمده اند، این موضوع چه ارتباطی با ادعای مؤلف دارد؟ به دیگر سخن، استدلال اصلی مؤلف این بود که اگر قرآن را کلام الهی بدانیم، برای غیرمؤمن مفهوم نمی شود؛ زیرا قرآن برای غیرمؤمن گوینده ندارد. در پاسخ گفتیم که مؤمن و غیرمؤمن پس از فهم قرآن مصداق پیدا می کند. مؤلف برای اثبات تأخر قرآن شناسی از پیامبر شناسی، به دلیل متکلمان یهودی و مسیحی متوسل شد، ولی پیداست که تناسبی میان دلیل ومدعا وجود

ندارد. حداکثر کارایی دلیل یادشده - با فرض صحت تاریخی - آن است که مسلمانان پس از مدت‌ها قرائت، حفظ و فهم قرآن کریم، در اثر شبهه متکلمان یهودی و مسیحی کوشیدند تفاوت بنیان متافیزیکی اسلام (وحی کلامی) را با بنیان متافیزیکی مسیحیت (وحی عیسوی) نشان دهند. ولی مدعای مؤلف این است که اگر مخاطبان با شناخت پیامبر به خدا ایمان نیاورند، نمی‌توانند متن کلام الهی را بفهمند. حال که غیرمؤمنان هم متن را فهمیده‌اند و هم به گفت‌وگوی جدی با آن وارد شده‌اند، پس آن کلام الهی نیست، بلکه کلام نبوی است. به بیان دیگر، مقصود از قرآن‌شناسی به‌کار رفته در دلیل، علوم قرآنی است و مقصود از قرآن‌شناسی به‌کار رفته در مدعا، فهم متن قرآنی است و پیداست که اشتراک آن‌ها بیشتر لفظی است تا معنوی!

دلیل عقلی سوم

«نشانه‌هایی که انسان‌ها برای ارتباط یافتن با یکدیگر به صورت قراردادی به‌کار می‌برند، آن‌ها نشانه‌های قراردادی یکی از زبان‌های انسانی‌اند. آن‌ها به این معنا نشانه هستند که دلالت آن‌ها بر مدلول از قصد و قرارداد و به‌کارگیری انسان‌ها در متن زندگی اجتماعی و تاریخی ناشی می‌شود. آن‌ها نشانه‌های طبیعی نیستند؛ نشانه طبیعی آن است که هرکجا درک شود، دلالت آن قطعی است؛ بدون آنکه این دلالت مسبوق به قصد و قرارداد و به‌کارگرفتنی باشد. مثلاً حرارت بیش از حد طبیعی بدن انسان نشانه طبیعی بیماری است و دلالت آن موقوف به هیچ قصد و قرارداد نیست... نشانه‌های زبان انسانی تنها در صورتی که به وسیله انسان به صورت قراردادی به‌کار روند، هویت نشانه‌ای می‌یابند. اگر همان‌ها از دهان یک حیوان شنیده شوند، دلالت نخواهند داشت؛ مثلاً اگر یک طوطی بگوید «سلام علیکم» هیچ‌کس این صدای مسموع را کلام نمی‌یابد و آن را واقعاً سلام کردن تلقی نمی‌کند؛ چون هیچ‌کدام از انواع فعل‌گفتاری - اظهار، تعجب، امر، پرسش، آرزو، خشم، تأسف، خوشحالی و... - در این مورد قابل تصور نیست و هیچ‌گونه اثری از سوی انسان‌ها که به کلام مترتب می‌شود، به این صدای مسموع مترتب نمی‌شود.» (شبستری، ۱۳۸۷، ب). «حال اگر پیامبر وقتی آیات قرآن را برای مخاطبان می‌خواند با آگاهی و اراده خود از نشانه‌ها و سمبل‌های قراردادی و توافقی زبان عربی در بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی استفاده نمی‌کند و فقط آنچه را برایش متمثل می‌شود (نظر ملاصدرا) عیناً برای دیگران می‌خواند، دیگران این خواننده شده به وسیله او را چگونه می‌فهمند؟ متنی که الفاظ

۱۵
س
فصل پنجم / تاریخ اسلام ۱۳۸۷

ندارد. حداکثر کارایی دلیل یادشده - با فرض صحت تاریخی - آن است که مسلمانان پس از مدت‌ها قرائت، حفظ و فهم قرآن کریم، در اثر شبهه متکلمان یهودی و مسیحی کوشیدند تفاوت بنیان متافیزیکی اسلام (وحی کلامی) را با بنیان متافیزیکی مسیحیت (وحی عیسوی) نشان دهند. ولی مدعای مؤلف این است که اگر مخاطبان با شناخت پیامبر به خدا ایمان نیاورند، نمی‌توانند متن کلام الهی را بفهمند. حال که غیرمؤمنان هم متن را فهمیده‌اند و هم به گفت‌وگوی جدی با آن وارد شده‌اند، پس آن کلام الهی نیست، بلکه کلام نبوی است. به بیان دیگر، مقصود از قرآن‌شناسی به‌کار رفته در دلیل، علوم قرآنی است و مقصود از قرآن‌شناسی به‌کار رفته در مدعا، فهم متن قرآنی است و پیداست که اشتراک آن‌ها بیشتر لفظی است تا معنوی!

دلیل عقلی سوم

«نشانه‌هایی که انسان‌ها برای ارتباط یافتن با یکدیگر به صورت قراردادی به‌کار می‌برند، آن‌ها نشانه‌های قراردادی یکی از زبان‌های انسانی‌اند. آن‌ها به این معنا نشانه هستند که دلالت آن‌ها بر مدلول از قصد و قرارداد و به‌کارگیری انسان‌ها در متن زندگی اجتماعی و تاریخی ناشی می‌شود. آن‌ها نشانه‌های طبیعی نیستند؛ نشانه طبیعی آن است که هرکجا درک شود، دلالت آن قطعی است؛ بدون آنکه این دلالت مسبوق به قصد و قرارداد و به‌کارگرفتنی باشد. مثلاً حرارت بیش از حد طبیعی بدن انسان نشانه طبیعی بیماری است و دلالت آن موقوف به هیچ قصد و قرارداد نیست... نشانه‌های زبان انسانی تنها در صورتی که به وسیله انسان به صورت قراردادی به‌کار روند، هویت نشانه‌ای می‌یابند. اگر همان‌ها از دهان یک حیوان شنیده شوند، دلالت نخواهند داشت؛ مثلاً اگر یک طوطی بگوید «سلام علیکم» هیچ‌کس این صدای مسموع را کلام نمی‌یابد و آن را واقعاً سلام کردن تلقی نمی‌کند؛ چون هیچ‌کدام از انواع فعل‌گفتاری - اظهار، تعجب، امر، پرسش، آرزو، خشم، تأسف، خوشحالی و... - در این مورد قابل تصور نیست و هیچ‌گونه اثری از سوی انسان‌ها که به کلام مترتب می‌شود، به این صدای مسموع مترتب نمی‌شود.» (شبستری، ۱۳۸۷، ب). «حال اگر پیامبر وقتی آیات قرآن را برای مخاطبان می‌خواند با آگاهی و اراده خود از نشانه‌ها و سمبل‌های قراردادی و توافقی زبان عربی در بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی استفاده نمی‌کند و فقط آنچه را برایش متمثل می‌شود (نظر ملاصدرا) عیناً برای دیگران می‌خواند، دیگران این خواننده شده به وسیله او را چگونه می‌فهمند؟ متنی که الفاظ

۱۵
س
ف
ت
۱۳۸۷

و جملات آن به وسیله انسان به عنوان نشانه‌های زبان عربی به کار گرفته نشده چگونه قابل فهمیدن از سوی دیگران است؟» (شبستری، ۱۳۸۷، ج).
«تصور وجود یافتن چنین جملاتی معنادار در عالمی غیر از عالم انسان و جز به وسیله گوینده انسانی ممکن نیست» (شبستری، ۱۳۸۷، ب)

بررسی استدلال

کبرای (۱): اگر پیامبر گوینده وحی نباشد، در واقع وحی فاقد مؤلفه‌های زبان انسانی - آگاهی، اراده، فعل گفتاری، نشانه‌های قراردادی برآمده از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی - خواهد بود.

کبرای (۲): اگر وحی فاقد مؤلفه‌های زبان انسانی باشد، مورد فهم مخاطبان قرار نمی‌گیرد.
صغری: وحی مورد فهم مخاطبان قرار گرفته است.
نتیجه: پیامبر گوینده وحی است.

صورت استدلال معتبر است. پس صحت مقدمات باید ارزیابی شود. تالی در کبرای (۱) یا مقدم در کبرای (۲) حاوی مفاهیم مبهم است و تا تکلیف این ابهام روشن نشود، نمی‌توان درباره صحت کبرای (۱) و (۲) داوری کرد. بنابراین، مهم‌ترین مؤلفه‌های مبهم را بررسی می‌کنیم:

نشانه‌های قراردادی

مقصود از نشانه‌های قراردادی چیست؟ بی‌گمان نمادسازی یکی از توانایی‌های شگفت انسانی است و بی‌شک عناصر نمادین زبان یکی از پیشرفته‌ترین و پیچیده‌ترین نمادهاست. اما زبان انسانی - گفتاری یا نوشتاری - همگی از عناصر نمادین و قراردادی تشکیل نیافته و نیز تنها وسیله نمادین برای ارتباط انسان‌ها نیست.

اینکه تمام عناصر زبان انسانی نمادین و قراردادی نیست، روشن است: «سوسور معتقد است روابط میان واژه‌ها، برخلاف رابطه بین شیء و لفظ، به جای آنکه اختیاری باشد، بسیار ساخت‌مند است و زبان از همین ساختار حاصل می‌شود.» (چیمین، ۱۳۸۴: ص ۲۵۴)؛ «به اعتقاد چامسکی، ایده‌های زبانی در تمام انسان‌ها به صورت ذاتی وجود دارند؛ یعنی همگانی هستند و مبنای ساختار دستور زبان‌های بشری می‌باشند ... در واقع، می‌توان بی‌نهایت دستور زبان را با استفاده از این مجموعه محدود ایده‌های زبانی به وجود آورد ...

دستور همگانی همچنن مقولات بنیادی (افعال، اسامی، صفات و حروف اضافه) و گروه‌های به دست آمده از این مقولات را نیز شامل می‌شود». (استاینبرگ، ۱۳۸۶: ص ۱۵۲). وانگهی، از آنجا که زبان آینه تمام‌نمای ذهن و عین است و ذهن و عین، عناصر کلی و ثابت دارند، زبان نیز باید دارای عناصر کلی و ثابت باشد تا بتواند آن‌ها را منعکس کند؛ برای مثال، ترکیب‌های عطفی، شرطی، فصلی، اضافی، خبری، انشایی و... در همه زبان‌ها وجود دارند. بنابراین، تمام عناصر زبان انسانی، نمادین و قراردادی نیستند.

همچنین، اینکه زبان انسانی رایج تنها وسیله نمادین برای ارتباط انسان‌ها نیست، باز روشن است؛ زیرا زبان گفتاری یا نوشتاری یکی از نمادهای مورد استفاده انسان‌هاست. انسان‌ها از نمادهای دیگری نیز بهره می‌برند. برای مثال، می‌توان از زبان اشاره‌ای ناشنویان یاد کرد: «پژوهش‌ها نشان داده‌اند کسانی که از زبان اشاره‌ای آمریکایی، زبان اشاره‌ای فرانسوی، زبان اشاره‌ای بریتانیایی و برخی زبان‌های اشاره‌ای خاص دیگر استفاده می‌کنند، می‌توانند همه مفاهیمی را که از طریق گفتار قابل بیان باشد منتقل کنند» (استاینبرگ، همان: ص ۷۸). بنابراین، نمی‌توان این سخن مؤلف را پذیرفت که:

اگر یک انسان با اشاره دست خود مطلبی را به انسان دیگر بفهماند و آن شخص با الفاظ و جملات صوتی و یا کتبی آن مطلب را به شخص سوم منتقل کند، در این صورت، شخص سوم کلام شخص دوم را می‌شنود و می‌فهمد و نه کلام شخص اول را؛ زیرا شخص اول هرگز کلامی از جنس جملات و الفاظ نگفته است.» (شبستری، ۱۳۸۷، الف)

درست است که شخص سوم، کلام شخص دوم را می‌شنود و می‌فهمد، اما دلیلش این نیست که اشاره‌های شخص اول لزوماً از جنس الفاظ و جملات نیست، بلکه دلیل آن می‌تواند این باشد که شخص سوم یا شخص اول را نمی‌بیند و یا با زبان اشاره او آشنا نیست؛ وگرنه همچنان که گذشت برخی از زبان‌های اشاره‌ای می‌توانند همه مفاهیمی را که از طریق گفتار قابل بیان باشد منتقل کنند و بی‌گمان این قدرت انتقال تنها در صورتی ممکن است که دستگاه نمادین مزبور شامل الفاظ و جملات باشد.

افعال گفتاری

مقصود از افعال گفتاری چیست؟ مؤلف می‌نویسد:

هر گوینده‌ای می‌تواند با سخن گفتن خود انواع و اقسام فعل‌ها را انجام دهد. می‌تواند

خواهش کند، فرمان دهد، اخطار کند، دعا کند، آرزو کند، خبر دهد، چیزی بپرسد، شوخی کند، روایت کند، تهدید و تطمیع کند، صحنه‌سازی کند، اظهار تأسف کند، اظهار خوشحالی کند و... فهمیدن اینکه گوینده با ادای گفتار چه فعلی انجام داده، بخش مهمی از فهمیدن کلام اوست... [برای] مثال، صبح یک روز بهاری است و شما می‌خواهید از خانه بیرون بروید، همسرتان به شما می‌گوید «باران می‌آید»، شخص ثالث که این گفتار را می‌شنود، آن را در همه سطوح قبلی - ادراک پس از شنیدن، ادراک نشانه بودن، قراردادی بودن، زبان خاص، رفع کژتابی‌های زبان، اطلاعات جزئی - می‌فهمد، ولی در عین حال آن را کاملاً نمی‌فهمد؛ چون با همین جمله، فعل‌های گوناگونی می‌توان انجام داد و بازی‌های مختلفی می‌توان کرد؛ [شاید] همسر شما با این جمله در واقع به شما می‌گوید «چون باران می‌آید، چتر با خود بردار» (اخطار). ممکن است او در واقع می‌گوید «متأسفانه نمی‌توانیم به گردش برویم» (اظهار تأسف)، ممکن است او در واقع می‌گوید «خوش‌بختانه پس از مدتی که در انتظار باران بودیم، بالاخره باران آمد» (اظهار خوشحالی). او می‌تواند با این جمله واحد معانی کاملاً متفاوت را برساند؛ یعنی فعل‌های گفتاری متفاوت انجام دهد. (شبستری، ۱۳۸۷، ب)

اکنون می‌پرسیم: اولاً، به تصریح مؤلف، دانستن افعال گفتاری برای کامل‌تر شدن فهم لازم است. بنابراین، فهم ذومراتب است. حال پرسش این است که محل نزاع کجاست؟ اگر پیامبر گوینده وحی نباشد و مخاطبان فعل گفتاری فلان آیه را ندانند، آیا هیچ فهمی از آیه حاصل نمی‌شود یا مراتب کامل‌تر به دست نمی‌آید؟ اگر ادعا شود که هیچ فهمی حاصل نمی‌شود، در این صورت توضیح مؤلف درباره اینکه شخص ثالث با دانستن فعل گفتاری به فهم کامل‌تر می‌رسد، بیهوده خواهد بود. اما اگر ادعا شود که مراتب کامل‌تر فهم به دست نمی‌آید، در این صورت معلوم می‌شود که مراتب پایین‌تر فهم، بدون دانستن فعل گفتاری حاصل می‌شود، که همین مطلوب ماست. ثانیاً، می‌توان افعال گفتاری یک متن - شفاهی یا کتبی - را تا حد زیادی با قرینه‌ها به دست آورد. مهم‌ترین قرینه‌ها در متن‌های مکتوب، توجه به ساختار، اصول و محکّمات متن است. در متن‌های شفاهی، توجه به موقعیت و لحن کلام نیز به دانستن نوع فعل گفتاری مدد می‌رساند. بنابراین، دانستن افعال گفتاری شرط فهمیدن آغازین متن به شمار نمی‌آیند.

پیدایش زبان از بطن زندگی اجتماعی

مقصود از اینکه نشانه‌های قراردادی باید از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی ناشی

خواهش کند، فرمان دهد، اخطار کند، دعا کند، آرزو کند، خبر دهد، چیزی بپرسد، شوخی کند، روایت کند، تهدید و تطمیع کند، صحنه‌سازی کند، اظهار تأسف کند، اظهار خوشحالی کند و... فهمیدن اینکه گوینده با ادای گفتار چه فعلی انجام داده، بخش مهمی از فهمیدن کلام اوست... [برای] مثال، صبح یک روز بهاری است و شما می‌خواهید از خانه بیرون بروید، همسرتان به شما می‌گوید «باران می‌آید»، شخص ثالث که این گفتار را می‌شنود، آن را در همه سطوح قبلی - ادراک پس از شنیدن، ادراک نشانه بودن، قراردادی بودن، زبان خاص، رفع کژتابی‌های زبان، اطلاعات جزئی - می‌فهمد، ولی در عین حال آن را کاملاً نمی‌فهمد؛ چون با همین جمله، فعل‌های گوناگونی می‌توان انجام داد و بازی‌های مختلفی می‌توان کرد؛ [شاید] همسر شما با این جمله در واقع به شما می‌گوید «چون باران می‌آید، چتر با خود بردار» (اخطار). ممکن است او در واقع می‌گوید «متأسفانه نمی‌توانیم به گردش برویم» (اظهار تأسف)، ممکن است او در واقع می‌گوید «خوش‌بختانه پس از مدتی که در انتظار باران بودیم، بالاخره باران آمد» (اظهار خوشحالی). او می‌تواند با این جمله واحد معانی کاملاً متفاوت را برساند؛ یعنی فعل‌های گفتاری متفاوت انجام دهد. (شبستری، ۱۳۸۷، ب)

اکنون می‌پرسیم: اولاً، به تصریح مؤلف، دانستن افعال گفتاری برای کامل‌تر شدن فهم لازم است. بنابراین، فهم ذومراتب است. حال پرسش این است که محل نزاع کجاست؟ اگر پیامبر گوینده وحی نباشد و مخاطبان فعل گفتاری فلان آیه را ندانند، آیا هیچ فهمی از آیه حاصل نمی‌شود یا مراتب کامل‌تر به دست نمی‌آید؟ اگر ادعا شود که هیچ فهمی حاصل نمی‌شود، در این صورت توضیح مؤلف دربارهٔ اینکه شخص ثالث با دانستن فعل گفتاری به فهم کامل‌تر می‌رسد، بیهوده خواهد بود. اما اگر ادعا شود که مراتب کامل‌تر فهم به دست نمی‌آید، در این صورت معلوم می‌شود که مراتب پایین‌تر فهم، بدون دانستن فعل گفتاری حاصل می‌شود، که همین مطلوب ماست. ثانیاً، می‌توان افعال گفتاری یک متن - شفاهی یا کتبی - را تا حد زیادی با قرینه‌ها به دست آورد. مهم‌ترین قرینه‌ها در متن‌های مکتوب، توجه به ساختار، اصول و محکّمات متن است. در متن‌های شفاهی، توجه به موقعیت و لحن کلام نیز به دانستن نوع فعل گفتاری مدد می‌رساند. بنابراین، دانستن افعال گفتاری شرط فهمیدن آغازین متن به شمار نمی‌آیند.

پیدایش زبان از بطن زندگی اجتماعی

مقصود از اینکه نشانه‌های قراردادی باید از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی ناشی

سلسله مقالات، به بحث‌هایی از قرآن به صورت شناختاری استناد کرده است؛ از جمله: امّی بودن پیامبر (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۸۷) اصطفاء، گفت‌وگو و جدال با مخاطبان، به لسان قوم و لسان عربی بودن قرآن، تدبر در قرآن، ساحر یا کاهن یا شاعر خواندن پیامبر (همان: ص ۹۳).

۳. «دو فضایی ناسا با نام‌های ویجر ۱ (voyager) و ویجر ۲ در آستانه رسیدن به سی و یکمین سال پرتاب خود (۱۹۷۷م.) هستند ... این دو فضاپیما اکنون در ادامه کار خود اطلاعات را از مکانی دورتر از سیاره پلوتو و در واقع، خارج از منظومه شمسی به زمین ارسال می‌کنند ... اکنون این دو فضاپیما در حال رسیدن به ابتدا و مرز فضای بین‌ستاره‌ای هستند.» (www.hupaa.com)؛ «بر روی هر دو ویجر یک قرص طلایی نصب شده است که یک طرف آن نقش صفحه گرامافون را بازی می‌کند، بر روی آن پیام سلام به ۵۳ زبان زنده دنیا و دو زبان که حدود پنج هزارسال پیش منقرض شده‌اند ضبط شده است.» (www.1pezeshk.com)

اولاً، میان گویندگان (نویسندگان) زبان‌های منقرض شده و خوانندگان زمینی (دانشمندان امروزی) چه نسبتی برقرار است؟ دانشمندان چگونه توانسته‌اند سخنانی (خطوطی) را بفهمند که هیچ ارتباط تاریخی و اجتماعی با آن‌ها ندارند؟ چگونه انتظار دارند موجودات فضایی که هیچ شناختی از آن‌ها نداریم، بتوانند این زبان‌ها را درک کنند؟

ثانیاً، اگر این فضاپیماها پیغامی - به صورت کتبی یا شفاهی یا اشاره‌ای و یا ... - از منبع ناشناخته‌ای دریافت کنند و آن را به زمین بفرستند، آن پیغام چگونه برای دانشمندان زمین مفهوم خواهد بود؟ پیغامی که در وهله اول، هیچ اطلاعی از مؤلفه‌های زبانی آن نداریم. آیا می‌توان آن را رمزگشایی کرد؟ بی‌گمان دانشمندان بدون توجه به پیش‌فرض‌های مؤلف، تمام توان خود را به کار خواهند بست تا آن متن را رمزگشایی کنند و اگر پس از رمزگشایی، روشن شود که فرستنده آن پیام، یک موجود برتر و یگانه‌ای است که از طریق آن پیام با ما ارتباط برقرار کرده است، آیا به این نتیجه خواهیم رسید که امکان ندارد متن‌های فعلی و آینده او برای ما مفهوم شود؟ چرا که از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی نشأت نگرفته است؟! بی‌گمان چنین نیست؛ یعنی دانشمندان به دلیل نداشتن مؤلفه‌های زبان انسانی، از دریافت و رمزگشایی (فهم) چنان متن‌هایی خودداری نخواهند کرد؛ همچنین اگر این فضاپیماها پیغامی با یکی از زبان‌های رایج زمین دریافت کنند و

سپس معلوم شود که فرستنده یک موجود یگانه و برتر است، آیا چنان پیامی نامفهوم خواهد بود؟ به یقین چنین نیست. بنابراین، چرا دریافت چنین پیامی را توسط یک انسان برگزیده (پیامبر) از طرف موجودی برتر (خدا) محال بدانیم؟

تحلیل نهایی

حال که ابهام برخی مفاهیم به کاررفته (نشانه‌های قراردادی، افعال گفتاری، نشانه‌های برآمده از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی) در استدلال اصلی تا حدودی روشن شد، می‌توان درباره صحت کبرای (۱) و (۲) داوری کرد.

کبرای (۱): اگر پیامبر گوینده وحی باشد، در واقع وحی فاقد مؤلفه‌های زبان انسانی خواهد بود.

کبرای (۲): اگر وحی فاقد مؤلفه‌های زبان انسانی باشد، مورد فهم مخاطبان قرار نمی‌گیرد. با تحلیل افعال گفتاری معلوم شد که فهم ذومراتب است و دانستن افعال گفتاری برای کامل‌تر شدن فهم متن مدد می‌رساند، ولی در فهمیدن ابتدایی متن نقشی ندارد؛ نیز با تحلیل نشانه‌های قراردادی روشن شد که همه مؤلفه‌های زبان قراردادی نیستند؛ سپس با ذکر مثال‌های نقضی برای ایده «برآمدن نشانه‌های قراردادی از بطن و متن زندگی اجتماعی و تاریخی» آشکار گردید که چنین شرایطی به صورت اکثری برای زبان‌های انسانی برقرار است، ولی قطعی نیست؛ یعنی کاملاً ممکن است که متنی بدون داشتن این شرایط به دست انسان‌ها برسد و مفهوم نیز باشد. بنابراین، اگرهم کبرای (۱) را بپذیریم، کبرای (۲) قابل پذیرش نخواهد بود؛ یعنی اگر وحی فاقد مؤلفه‌های انسانی باشد، ولی همچنان مورد فهم مخاطبان باشد، هیچ محذوری پیش نمی‌آید.

جالب اینکه خود مؤلف نیز نقش چنان مؤلفه‌هایی را برای زبان انسانی قطعی نمی‌داند. آنجا که می‌نویسد:

تحقق یک متن به زبان انسانی بدون یک گوینده که انسان است ممکن نیست؛ چه زبان را فعل گفتاری انسان بدانیم، چنانکه ویتگنشتاین و آوستین می‌گویند و چه آن را خانه وجود بدانیم؛ چنانکه هیدگر می‌گوید و چه آن را فقط نشانه بدانیم و چه بیشتر و فربه‌تر از نشانه. حتی اگر مانند قدام آن را وجود لفظی واقعیات خارجی بدانیم، چه معادهی آن طبیعی باشد و چه قراردادی؛ چه زبان بر انسان مسلط باشد و چه انسان بر زبان؛ چه در فهم متن

زبانی مؤلف‌محور باشیم و چه متن‌محور یا مرکبی از این دو؛ در هر حال، تحقق زبان انسانی موقوف به گویندگی یک انسان است (شبستری، ۱۳۸۷، الف).

پس هدف اصلی مؤلف جا انداختن این ایده است که تحقق زبان انسانی به گویندگی یک انسان بستگی ندارد؛ اعم از اینکه در مباحث فلسفه زبان یا هرمنوتیک، طرفدار کدام گرایش باشیم. بنابراین، ذکر دلایلی از فلسفه زبان و هرمنوتیک، بیشتر جنبه تشریفاتی دارد؛ یعنی اگر هم این دلایل نقد شوند، هیچ تأثیری در موضع مؤلف نخواهد داشت.

دلایل نقلی

۱. مؤلف از علامه طباطبایی نقل می‌کند:

شعور وحی که پیش ما مرموز بوده و ما نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم و چگونگی رسیدگی آن را برای حقایق نیز نمی‌فهمیم، یعنی یک ارتباط واقعی در میان محتویات دعوت دینی از معارف و اخلاق و قوانین وجود دارد که از فکر ما پوشیده می‌باشد؛ زیرا اگر رابطه آن‌ها تعبیه همان بود که ما می‌فهمیم، بدون تردید شعور وحی که درک‌کننده آنهاست، همان شعور فکری ما می‌شد؛ در صورتی که این طور نیست. پس باید گفت: نبی با شعور و وحی روابط مرموز آن‌ها را درک کرده و در مقام تبلیغ با زبان خود ما سخن گفته و در روابط فکری ما استفاده می‌کند. (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۹۴)؛ سپس می‌افزاید: «چنانکه دیده می‌شود علامه طباطبایی تصریح می‌کند که قرآنی که در دست ما هست، یک کلام انسانی است و گوینده آن خود پیامبر است، گرچه منشأ تعلیمی آن خداست.» (همان) اولاً، صراحتی در بیان علامه طباطبایی نیست، بلکه علامه در مقام بیان مرموز بودن شعور وحی است؛ ثانیاً، علامه عبارت‌های صریحی برخلاف ادعای مؤلف و در تأیید کلام خداوند بودن قرآن دارد؛ از جمله:

«قرآن مجید در چندین جا تصریح می‌کند که کلام خداست؛ یعنی با همین الفاظ خود از مقام ربوبی صادر شده و پیغمبر اکرم ﷺ نیز آن را با همان الفاظ تلقی نموده است. در راه اثبات همین معنا که کلام خداست و کلام بشری نیست، مکرراً در لابلای آیات کریمه به مقام تحدی برآمده و قرآن مجید را از هر جهت معجزه شمرده و ماورای قدرت و توانایی بشری دانسته است.» (طباطبائی، ۱۳۵۳: ص ۱۸)؛ «قرآن مجید صریحاً و جفاً در آیات تحدی نسبت خود را بلفظه از پیغمبر ﷺ و از هر بشر دیگر به کلی نفی می‌کند.» (طباطبائی، همان: ص ۱۱۰)

می‌سازند... مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در این باب همه، قضایای جزئی‌ه‌اند که نمی‌توان بر صحت و سقم آن‌ها اقامه برهان کرد». (همان)

ارزیابی میزان درستی نقل قول‌ها و برداشت‌های مؤلف را به اهل نظر می‌سپاریم؛ در اینجا به دو نکته اشاره می‌کنیم:

نکته یکم - اگر فرد یا افرادی تحت تجربه‌های عرفانی قرارگیرند و با مواردی چون اشاره حقی، تجلی، اشراق، مناجات، رؤیای صادق، آگاهی باطنی، تسبیح موجودات و ندای وجدان برخورد کنند، تمام برداشتی که می‌توانند از این تجربه‌ها ارائه دهند، گزارش‌های ایجابی از آنهاست، ولی پیداست که از مجموعه این تجربه‌های ایجابی حتی اگر تکرار شوند، نمی‌توان نتیجه گرفت که زبان‌های الهی به همین موارد محدود است. حداکثر این است که بگویند برای آن‌ها تجربه‌های دیگری از جمله تجربه آموزه‌های کلامی رخ نداده است (عدم‌الوجدان لایدل علی عدم‌الوجود). بنابراین، چگونه می‌توان این سخن منسوب به عارفان را پذیرفت که کلام خدا دارای الفاظ و جملات و مفاهیم نیست. بالاتر اینکه مؤلف ادعا می‌کند:

ممکن است پیامبری کلام خدا را به صورت الفاظ و جملات و یا اصوات بشنود، اما در عین حال او تجربه می‌کند که حقیقت کلام خدا از جنس آنچه او می‌شنود نیست.

چگونه چنین ادعایی ممکن است؟ پیش‌فرض چنین مدعایی این است که پیامبر باید یقین کامل و تردیدناپذیری داشته باشد به اینکه کلام خدا محال است که به صورت الفاظ، جملات و یا اصوات شنیده شود. چنین یقینی یا از راه تجربه حاصل می‌شود یا غیرتجربه. اگر تجربه را مبنای چنین اطمینانی بدانیم، بر مؤلف است که نشان دهد اولاً، تجربه امور سلبی (محال است که...) چگونه ممکن است؟ ثانیاً، خود مؤلف چگونه از این تجربه مطلع شده است؟ ثالثاً، اگر این تجربه همگانی است، سازوکار آن کدام است؟ اما اگر غیرتجربه را مبنای چنان اطمینانی بدانیم، مؤلف باید سازوکاری غیر از دلایل پیشین (تجربه‌های عارفان) ارائه دهد. بنابراین، استناد به تجربه‌های عارفان نیز گرهی از کار مؤلف نمی‌گشاید.

نکته دوم. مؤلف در چند جا تأکید می‌کند که «مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در این باب همه قضایای جزئی‌ه‌اند و نمی‌توان بر صحت و سقم آن‌ها اقامه برهان کرد».

بررسی استدلال

کبری: اگر مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف، قضایای جزئی‌ه باشند، نمی‌توان بر آن‌ها اقامه برهان کرد.

صغری: مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف، قضایای جزئی‌اند.

نتیجه: بر مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف نمی‌توان اقامه برهان کرد.

نقد صغری: به ظاهر معنای جزئی بودن مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف این است که «متکلمان و فیلسوفان و عارفان سستی ما مصحف را برای غیرمؤمن نامفهوم می‌دانند» (همان)؛ یعنی تنها مؤمن مصحف شریف را می‌فهمد و غیرمؤمن نمی‌تواند آن را بفهمد (بعضی افراد مصحف را می‌فهمند) و این قضیه جزئی است و برهان‌پذیر نیست، ولی هیچ‌کدام از متکلمان، فیلسوفان و عارفان چنین ادعایی نکرده‌اند، بلکه آن‌ها فهم مصحف شریف را همگانی می‌دانسته‌اند؛ حال اگر مؤلف ایراد بگیرد که برابر تحلیل ما - اگر خدا را گوینده قرآن بدانیم، غیرمؤمن خدا را نمی‌پذیرد. پس، قرآن برایش گوینده ندارد. بنابراین، مفهوم نیست - مدعاهای دانشمندان مسلمان مستلزم غیرمفهوم شدن قرآن برای غیرمؤمن می‌شود؛ در این صورت، گوییم: پس تحلیل مؤلف بر چنان انتسابی به دانشمندان مسلمان مقدم است؛ یعنی اگر تحلیل مؤلف اثبات شود، یکی از نتایج آن، این خواهد بود که مدعاهای متکلمان، فیلسوفان و عارفان، قضایای جزئی‌اند. بنابراین، جزئی خواندن رویکرد دانشمندان مسلمان در این مقام نیز به اثبات یا تأیید رویکرد مؤلف هیچ کمکی نمی‌کند.

دلیل تمثیلی

مؤلف می‌نویسد:

«همان‌طور که آیات خدا نامیدن پدیده‌های طبیعی در قرآن به این معنا نیست که در نظر قرآن این پدیده‌ها به علل طبیعی خود منسوب نیستند، آیات خدا نامیدن آیات قرآن در این متن نیز این معنا را نمی‌دهد که این آیات به عنوان کلام به علت طبیعی آنکه نبی اسلام است منسوب نیستند. همان‌طور که از نظر قرآن، در مورد پدیده‌های دیگر خدا در طول علل قرارداد و نه در عرض آنها، در باره پدیده قرآن هم خدا در طول علل قرارداد و نه در عرض آنها. به هر حال، منظورم این است که تعبیر انزال وحی یا انزال کتاب و مانند اینها که در قرآن به کار رفته است، انتساب این قرآن به عنوان کلام به پیغمبر را نفی نمی‌کند؛ مثلاً در قرآن آمده است: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» (فرقان (۲۵): ۴۸). از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب

صغری: مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف، قضایای جزئی‌ه‌اند.

نتیجه: بر مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف نمی‌توان اقامه برهان کرد.

نقد صغری: به ظاهر معنای جزئی‌ه بودن مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف این است که «متکلمان و فیلسوفان و عارفان سستی ما مصحف را برای غیرمؤمن نامفهوم می‌دانند» (همان)؛ یعنی تنها مؤمن مصحف شریف را می‌فهمد و غیرمؤمن نمی‌تواند آن را بفهمد (بعضی افراد مصحف را می‌فهمند) و این قضیه جزئی‌ه است و برهان‌پذیر نیست، ولی هیچ‌کدام از متکلمان، فیلسوفان و عارفان چنین ادعایی نکرده‌اند، بلکه آن‌ها فهم مصحف شریف را همگانی می‌دانسته‌اند؛ حال اگر مؤلف ایراد بگیرد که برابر تحلیل ما - اگر خدا را گوینده قرآن بدانیم، غیرمؤمن خدا را نمی‌پذیرد. پس، قرآن برایش گوینده ندارد. بنابراین، مفهوم نیست - مدعاهای دانشمندان مسلمان مستلزم غیرمفهوم شدن قرآن برای غیرمؤمن می‌شود؛ در این صورت، گوییم: پس تحلیل مؤلف بر چنان انتسابی به دانشمندان مسلمان مقدم است؛ یعنی اگر تحلیل مؤلف اثبات شود، یکی از نتایج آن، این خواهد بود که مدعاهای متکلمان، فیلسوفان و عارفان، قضایای جزئی‌ه‌اند. بنابراین، جزئی‌ه خواندن رویکرد دانشمندان مسلمان در این مقام نیز به اثبات یا تأیید رویکرد مؤلف هیچ کمکی نمی‌کند.

دلیل تمثیلی

مؤلف می‌نویسد:

«همان‌طور که آیات خدا نامیدن پدیده‌های طبیعی در قرآن به این معنا نیست که در نظر قرآن این پدیده‌ها به علل طبیعی خود منسوب نیستند، آیات خدا نامیدن آیات قرآن در این متن نیز این معنا را نمی‌دهد که این آیات به عنوان کلام به علت طبیعی آنکه نبی اسلام است منسوب نیستند. همان‌طور که از نظر قرآن، در مورد پدیده‌های دیگر خدا در طول علل قرارداد و نه در عرض آنها، در باره پدیده قرآن هم خدا در طول علل قرارداد و نه در عرض آنها، به هر حال، منظورم این است که تعبیر انزال وحی یا انزال کتاب و مانند اینها که در قرآن به کار رفته است، انتساب این قرآن به عنوان کلام به پیغمبر را نفی نمی‌کند؛ مثلاً در قرآن آمده است: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» (فرقان (۲۵): ۴۸). از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب

صغری: مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف، قضایای جزئیه‌اند.

نتیجه: بر مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف نمی‌توان اقامه برهان کرد.

نقد صغری: به ظاهر معنای جزئیه بودن مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف این است که «متکلمان و فیلسوفان و عارفان سستی ما مصحف را برای غیرمؤمن نامفهوم می‌دانند» (همان)؛ یعنی تنها مؤمن مصحف شریف را می‌فهمد و غیرمؤمن نمی‌تواند آن را بفهمد (بعضی افراد مصحف را می‌فهمند) و این قضیه جزئیه است و برهان‌پذیر نیست، ولی هیچ‌کدام از متکلمان، فیلسوفان و عارفان چنین ادعایی نکرده‌اند، بلکه آن‌ها فهم مصحف شریف را همگانی می‌دانسته‌اند؛ حال اگر مؤلف ایراد بگیرد که برابر تحلیل ما - اگر خدا را گوینده قرآن بدانیم، غیرمؤمن خدا را نمی‌پذیرد. پس، قرآن برایش گوینده ندارد. بنابراین، مفهوم نیست - مدعاهای دانشمندان مسلمان مستلزم غیرمفهوم شدن قرآن برای غیرمؤمن می‌شود؛ در این صورت، گوییم: پس تحلیل مؤلف بر چنان انتسابی به دانشمندان مسلمان مقدم است؛ یعنی اگر تحلیل مؤلف اثبات شود، یکی از نتایج آن، این خواهد بود که مدعاهای متکلمان، فیلسوفان و عارفان، قضایای جزئیه‌اند. بنابراین، جزئیه خواندن رویکرد دانشمندان مسلمان در این مقام نیز به اثبات یا تأیید رویکرد مؤلف هیچ کمکی نمی‌کند.

دلیل تمثیلی

مؤلف می‌نویسد:

«همان‌طور که آیات خدا نامیدن پدیده‌های طبیعی در قرآن به این معنا نیست که در نظر قرآن این پدیده‌ها به علل طبیعی خود منسوب نیستند، آیات خدا نامیدن آیات قرآن در این متن نیز این معنا را نمی‌دهد که این آیات به عنوان کلام به علت طبیعی آنکه نبی اسلام است منسوب نیستند. همان‌طور که از نظر قرآن، در مورد پدیده‌های دیگر خدا در طول علل قرار دارد و نه در عرض آنها، در باره پدیده قرآن هم خدا در طول علل قرار دارد و نه در عرض آنها. به هر حال، منظورم این است که تعبیر انزال وحی یا انزال کتاب و مانند اینها که در قرآن به کار رفته است، انتساب این قرآن به عنوان کلام به پیغمبر را نفی نمی‌کند؛ مثلاً در قرآن آمده است: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» (فرقان (۲۵): ۴۸). از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب

صغری: مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف، قضایای جزئی‌ه‌اند.

نتیجه: بر مدعاهای متکلم و فیلسوف و عارف نمی‌توان اقامه برهان کرد.

نقد صغری: به ظاهر معنای جزئی‌ه بودن مدعاهای متکلم، فیلسوف و عارف در باب فهم مصحف شریف این است که «متکلمان و فیلسوفان و عارفان سستی ما مصحف را برای غیرمؤمن نامفهوم می‌دانند» (همان)؛ یعنی تنها مؤمن مصحف شریف را می‌فهمد و غیرمؤمن نمی‌تواند آن را بفهمد (بعضی افراد مصحف را می‌فهمند) و این قضیه جزئی‌ه است و برهان‌پذیر نیست، ولی هیچ‌کدام از متکلمان، فیلسوفان و عارفان چنین ادعایی نکرده‌اند، بلکه آن‌ها فهم مصحف شریف را همگانی می‌دانسته‌اند؛ حال اگر مؤلف ایراد بگیرد که برابر تحلیل ما - اگر خدا را گوینده قرآن بدانیم، غیرمؤمن خدا را نمی‌پذیرد. پس، قرآن برایش گوینده ندارد. بنابراین، مفهوم نیست - مدعاهای دانشمندان مسلمان مستلزم غیرمفهوم شدن قرآن برای غیرمؤمن می‌شود؛ در این صورت، گوییم: پس تحلیل مؤلف بر چنان انتسابی به دانشمندان مسلمان مقدم است؛ یعنی اگر تحلیل مؤلف اثبات شود، یکی از نتایج آن، این خواهد بود که مدعاهای متکلمان، فیلسوفان و عارفان، قضایای جزئی‌ه‌اند. بنابراین، جزئی‌ه خواندن رویکرد دانشمندان مسلمان در این مقام نیز به اثبات یا تأیید رویکرد مؤلف هیچ کمکی نمی‌کند.

دلیل تمثیلی

مؤلف می‌نویسد:

«همان‌طور که آیات خدا نامیدن پدیده‌های طبیعی در قرآن به این معنا نیست که در نظر قرآن این پدیده‌ها به علل طبیعی خود منسوب نیستند، آیات خدا نامیدن آیات قرآن در این متن نیز این معنا را نمی‌دهد که این آیات به عنوان کلام به علت طبیعی آنکه نبی اسلام است منسوب نیستند. همان‌طور که از نظر قرآن، در مورد پدیده‌های دیگر خدا در طول علل قرار دارد و نه در عرض آنها، در باره پدیده قرآن هم خدا در طول علل قرار دارد و نه در عرض آنها. به هر حال، منظورم این است که تعبیر انزال وحی یا انزال کتاب و مانند اینها که در قرآن به کار رفته است، انتساب این قرآن به عنوان کلام به پیغمبر را نفی نمی‌کند؛ مثلاً در قرآن آمده است: «وانزلنا من السماء ماء طهورا» (فرقان (۲۵): ۴۸). از این آیه به دست نمی‌آید که آمدن باران به علل طبیعی آن استناد ندارد. آیات انزال وحی یا انزال کتاب

از سوی خداوند نیز به این موضوع دلالت نمی‌کند که آیات قرآن به علت طبیعی آن که پیامبر است استناد ندارد و کلام او نیست.» (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۹۴)

به ظاهر مؤلف برخی تعبیرهای قرآنی مانند «انزال وحی» یا «انزال کتاب» را با مدعای خود (پیامبر گوینده قرآن است) در تعارض می‌داند. از این رو، در مقام رفع تعارض به تشبیه فوق متوسل شده است. تحلیل تعارض چنین است:

کبری: اگر پیامبر گوینده وحی (کتاب) باشد، تعبیرهایی چون انزال وحی (کتاب) بی معنا خواهد بود.
صغری: تعبیرهایی چون انزال وحی (کتاب) بی معنی نیستند.
نتیجه: پیامبر گوینده وحی نیست.

مؤلف لزوم به کار رفته در کبرای این استدلال را به چالش می‌کشد و با تمثیل «آیه» نشان می‌دهد که تعبیرهایی چون انزال وحی با گویندگی پیامبر برای وحی منافاتی ندارد؛ با این توضیح که منظور از انزال وحی، انزال آیات است. انزال آیات مثل انزال باران است؛ هر دو از جانب خدا نازل می‌شوند. همچنان‌که نازل شدن باران از جانب خدا منافاتی با انتساب باران به علل طبیعی (ابر) ندارد، نازل شدن آیات از جانب خدا نیز منافاتی با انتساب آیات به علل طبیعی (پیامبر) ندارد. پس گویندگی پیامبر برای وحی تعارضی با تعبیری چون انزال وحی (کتاب) ندارد.

بررسی استدلال

کبری: اگر انتساب آیات تکوینی (مثل باران) به خدا با انتساب آن آیات به علل طبیعی آن‌ها (ابر) منافاتی ندارد، پس انتساب آیات تشریحی (آیات قرآن) به خدا نیز با انتساب آن آیات به علل طبیعی آن‌ها (پیامبر) منافاتی ندارد.

صورت استدلال معتبر است و می‌توان با وضع مقدم به وضع تالی رسید؛ حال اگر مقدمات صادق باشند، باید نتیجه را پذیرفت. بنابراین، در تحلیل کبری گوئیم:

اولاً. اینکه پیامبر، علت طبیعی آیات قرآن باشد، هنوز اثبات نشده است و همه این دلایل عقلی، نقلی و تمثیلی در صدد اثبات آن مدعا هستند. بنابراین، نمی‌توان در ضمن خود آن دلایل - از جمله دلیل تمثیلی - از این مدعا بهره برد؛ به دیگر سخن، اگر با دلایل اثبات می‌شد که پیامبر گوینده وحی است، اینجا می‌توانستیم با تشبیه یادشده بین آیات تکوینی و تشریحی، تأییدی برای آن مدعا ارائه کنیم، ولی چون دلایل قبلی مخدوش‌اند، بنابراین از

یکسو نمی‌توان نتیجه حاصل از آن دلایل - پیامبر علت طبیعی آیات است - را در این تمثیل به کار برد. از سوی دیگر، حداکثر کارایی این تشبیه - اگر دقیق باشد - این خواهد بود که پیامبر هم می‌تواند علت طبیعی آیات قرآن باشد.

ثانیاً. برابر توحید افعالی، خداوند نسبت به همه علت‌ها و معلول‌ها رابطه علت دارد و از این جهت فرقی نمی‌کند که پیامبر گوینده وحی باشد یا واسطه انتقال وحی؛ در هر دو حالت، هم خود پیامبر و هم میزان تأثیرگذاری ایشان در وحی، همگی به خدا منسوب است؛ یعنی می‌توان به جای کبرای مؤلف، کبرای زیر را به کار برد:

اگر انتساب آیات تکوینی (مثل باران) به خدا با انتساب آن آیات به علل طبیعی آن‌ها (ابر) منافاتی ندارد، پس انتساب آیات تشریحی (آیات قرآن) به خدا با انتساب آن آیات به علل واسطه‌ای آن‌ها (پیامبر) منافاتی ندارد.

ثالثاً. علت طبیعی - مشابه با آیات تکوینی - بین ابزارهای صوتی نبی و صدای ایشان برقرار است و از این جهت همانند آیات تکوینی می‌توان صدای پیامبر را هم به پیامبر و هم به خدا نسبت داد. درباره کلام خود پیامبر نیز می‌توان چنین سخنی گفت؛ یعنی بین اراده و کلام نبی، رابطه علی وجود دارد، ولی باز می‌توان کلام نبی را هم به نبی و هم به خداوند نسبت داد.

بدین ترتیب، وارد ساختن عنصر «علت طولی» نیز در این مقام ثمری ندارد؛ زیرا از یکسو همه موجودات عالم «آیه» تلقی می‌شوند و از سوی دیگر، خداوند نسبت به همه ماسوا علت طولی به شمار می‌آید.

نتیجه اینکه دلایل عقلی، نقلی و تمثیلی مؤلف برای مدعای نخست مخدوش است و از کفایت لازم برخوردار نیستند.

معارض‌های قرآنی

تاکنون با طرح استدلال‌های مؤلف - دلایل عقلی، نقلی و تمثیلی - به نقد مقدمات پرداختیم. آشنایان با منطق می‌دانند که نقد مقدمات به منزله نقد نتیجه نیست؛ یعنی از نقد مقدمات نمی‌توان نقیض نتیجه را به دست آورد؛ حداکثر کارایی نقد مقدمات این است که «این نتیجه با این مقدمات اثبات نمی‌شود»، و البته راه اثبات آن نتیجه با مقدمات دیگر همچنان گشوده است. بنابراین، اگر ناقد در پی نقض خود نتیجه است، باید به نقد آن

همت بگمارد. به بیان دیگر، ما تاکنون اثبات کرده‌ایم که با آن دلایل (عقلی، نقلی و تمثیلی) این مدعا اثبات نمی‌شود. از این پس، باید نشان دهیم که این مدعا (پیامبر گوینده وحی است) تالی فاسد دارد. پس نقیض آن (پیامبر گوینده وحی نیست یا خدا گوینده وحی است) صادق است.

یکی از بهترین ملاک‌های ارزیابی این مدعا که پیامبر گوینده وحی است، مراجعه به خود وحی است؛ زیرا همچنان که دیدیم چنین مدعایی، صرف‌نظر از استحکام مبانی یا اعتبار دلایل، تبیینی برای حل مشکلات مصحف شریف است؛ بنابراین، باید با مراجعه به متن قرآن، میزان کارآمدی چنین تبیینی را بررسی کنیم. ولی میزان شواهد قرآنی برای ابطال این فرضیه بسیار بیش از شواهد مؤید آن است. از این رو، مدافعان چنین دیدگاهی باید بکوشند تا تیغ ابطال آن شواهد را کند سازند. مؤلف در این راستا به دو شیوه متوسل شده است: یکی تفسیری خواندن متن مصحف و دیگری ادبی دانستن آن. تفسیری دانستن متن، شیوه راهبردی مؤلف است که افزون بر توجیه معارض‌های قرآنی راه را برای هرگونه اعمال نظر در متن مصحف شریف هموار می‌سازد. در مجال دیگری جداگانه به این موضوع خواهیم پرداخت، اما مهم‌ترین کارکرد شیوه دوم مؤلف، یعنی توصیف ادبی قرآن، به ظاهر تنها این است که با سلب حجیت از ظاهر آیات، فرضیه خود - پیامبر گوینده وحی است - را از ابطال برهاند و کارکرد دیگری ندارد. در ادامه، این شیوه مؤلف را مورد ارزیابی قرار خواهیم داد. در اینجا تنها به آوردن برخی معارض‌های قرآنی بسنده می‌کنیم.

الف) آیاتی که همزمان به خدا به عنوان متکلم و به پیامبر به عنوان مخاطب اشاره دارند؛ برای مثال، در قرآن می‌خوانیم

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ. (آل عمران (۳): ۴۴)

این از اخبار غیب است که به تو وحی می‌کنیم و وقتی که آن‌ها قلم‌های خود را می‌افکندند تو نزد آنان نبودی.

حال می‌پرسیم: چگونه می‌توان پیامبر را گوینده این گونه آیات دانست؟ اگر ظاهر آیه را حجت بدانیم، بی‌گمان هیچ مخاطبی فاعل «نوحیه» را پیامبر نخواهد دانست. بنابراین، باید پیامبر را واسطه ابلاغ چنین آیه‌ای دانست. تنها راه گریز این است که ظاهر آیه را حجت ندانیم. مؤلف با ادبی دانستن متن قرآن، همین موضع را برگزیده است. مهم‌ترین

ویژگی ادبی بودن متن مصحف - به زعم مؤلف - غیرشناختاری بودن آن است؛ یعنی آیات قرآن در مقام اخبار و قابل صدق و کذب نیستند؛ حداکثر این است که «متن مصحف همه امور و اعتقادات جاری در میان اعراب جاهلی را به خدا نسبت می‌دهد» (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۸۸). تفصیل این موضوع مجال دیگری می‌طلبد، ولی در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که اگر مخاطبان پیامبر نیز همانند مؤلف، آیات را اخباری نمی‌دانستند، آیا این همه مخالفت و گفت‌وگو از سوی کفار و این همه ایمان و جان‌فشانی از سوی مؤمنان اتفاق می‌افتاد؟ به یقین پاسخ منفی است. بنابراین، به این سادگی نمی‌توان از وجوه شناختاری آیات چشم پوشید.

ب) قرآن کریم مملو از نقل‌قول‌هایی از افراد مختلف است که بیشتر به صورت گفت‌وگو ارائه شده است؛ برای مثال، در آیات ۶۷ تا ۷۱ سوره بقره گفت‌وگوی سه طرفه میان بنی اسرائیل، حضرت موسی علیه السلام و خداوند در باره ذبح گاو (بقره) نقل شده است: «گفتند: از پروردگارت بخواه تا بر ما روشن کند که رنگش چگونه است؟ گفت: وی می‌فرماید: آن ماده‌گاو است ...».

می‌دانیم که مؤلف، قرآن را به عنوان محتوایی تجربه‌ای معرفی می‌کند (شبستری، همان: ص ۸۷)؛ حال می‌پرسیم: چگونه می‌توان نقل‌قول‌ها را تجربه کرد؟ حتی اگر پیامبر آن صحنه را مشاهده کرده باشد، باز هم جملات گفت‌وگو را باید بشنود؛ یعنی هیچ تجربه‌ای پیامبر را از شنیدن جملات مطرح بی‌نیاز نمی‌گرداند. بنابراین، نقل‌قول‌ها را نمی‌توان با تجربی خواندن محتوای وحی توجیه کرد. جالب‌تر اینکه ضلع سوم این گفت‌وگو خداوند است و حضرت موسی در این میان، نقشی جز انتقال پیام ندارد؛ زیرا اگر آن حضرت پاسخ‌های متوالی خداوند را از طریق تجربه دریافت می‌کرد، هیچ نیازی به ادامه پرسش‌ها نبود و می‌توانست گاو مورد نظر را در همان وهله اول نشان دهد.

مثال دیگر: در آیه ۵۵ سوره بقره از قول بنی اسرائیل نقل می‌شود که:

«چون گفتید: ای موسی، تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد.»

پیامبر اکرم چگونه این گفت‌وگوها را تجربه کرده است؟ آیا مفاد گزاره شرطی - به طور عام - بدون استفاده از نماد، قابل تجربه و انتقال است؟ بی‌گمان گزاره شرطی مابازای خارجی ندارد. آنچه در خارج رخ می‌دهد، توالی و تعاقب حادثه‌هاست؛ برای مثال، باران

ویژگی ادبی بودن متن مصحف - به زعم مؤلف - غیرشناختاری بودن آن است؛ یعنی آیات قرآن در مقام اخبار و قابل صدق و کذب نیستند؛ حداکثر این است که «متن مصحف همه امور و اعتقادات جاری در میان اعراب جاهلی را به خدا نسبت می‌دهد» (شبستری، ۱۳۸۶: ص ۸۸). تفصیل این موضوع مجال دیگری می‌طلبد، ولی در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم که اگر مخاطبان پیامبر نیز همانند مؤلف، آیات را اخباری نمی‌دانستند، آیا این همه مخالفت و گفت‌وگو از سوی کفار و این همه ایمان و جان‌فشانی از سوی مؤمنان اتفاق می‌افتاد؟ به یقین پاسخ منفی است. بنابراین، به این سادگی نمی‌توان از وجوه شناختاری آیات چشم پوشید.

ب) قرآن کریم مملو از نقل‌قول‌هایی از افراد مختلف است که بیشتر به صورت گفت‌وگو ارائه شده است؛ برای مثال، در آیات ۶۷ تا ۷۱ سوره بقره گفت‌وگوی سه طرفه میان بنی اسرائیل، حضرت موسی علیه السلام و خداوند در باره ذبح گاو (بقره) نقل شده است: «گفتند: از پروردگارت بخواه تا بر ما روشن کند که رنگش چگونه است؟ گفت: وی می‌فرماید: آن ماده‌گاو است ...».

می‌دانیم که مؤلف، قرآن را به عنوان محتوایی تجربه‌ای معرفی می‌کند (شبستری، همان: ص ۸۷)؛ حال می‌پرسیم: چگونه می‌توان نقل‌قول‌ها را تجربه کرد؟ حتی اگر پیامبر آن صحنه را مشاهده کرده باشد، باز هم جملات گفت‌وگو را باید بشنود؛ یعنی هیچ تجربه‌ای پیامبر را از شنیدن جملات مطرح بی‌نیاز نمی‌گرداند. بنابراین، نقل‌قول‌ها را نمی‌توان با تجربی خواندن محتوای وحی توجیه کرد. جالب‌تر اینکه ضلع سوم این گفت‌وگو خداوند است و حضرت موسی در این میان، نقشی جز انتقال پیام ندارد؛ زیرا اگر آن حضرت پاسخ‌های متوالی خداوند را از طریق تجربه دریافت می‌کرد، هیچ نیازی به ادامه پرسش‌ها نبود و می‌توانست گاو مورد نظر را در همان وهله اول نشان دهد.

مثال دیگر: در آیه ۵۵ سوره بقره از قول بنی اسرائیل نقل می‌شود که:

«چون گفتید: ای موسی، تا خدا را آشکارا نبینیم، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد.»

پیامبر اکرم چگونه این گفت‌وگوها را تجربه کرده است؟ آیا مفاد گزاره شرطی - به طورعام - بدون استفاده از نماد، قابل تجربه و انتقال است؟ بی‌گمان گزاره شرطی مابازای خارجی ندارد. آنچه در خارج رخ می‌دهد، توالی و تعاقب حادثه‌هاست؛ برای مثال، باران

می‌بارد، زمین تر می‌شود. اما این گزاره شرطی که «اگر باران بیارد، زمین تر می‌شود» عین آن حادثه نیست؛ زیرا نشان‌دهنده این واقعیت هم هست که «اگر زمین، تر نشده، باران نیاریده است»؛ در حالی که آن حادثه چنین مفادی ندارد. افزون بر اینکه در گزاره شرطی پیوندی بین مقدم و تالی ادعا شده است، ولی چنین پیوندی بین صرف بارش باران و تر شدن زمین وجود ندارد؛ مگر با تحلیل‌های ذهنی و کشف قانون علیت که خود بر کاربرد جملات شرطی مبتنی است. افزون بر این، می‌توان در گزاره‌های شرطی از مقدم محال استفاده کرد؛ مانند «اگر خدا شریک داشته باشد، آسمان و زمین تباہ می‌شوند ...». پُر واضح است که امکان تجربه و انتقال امور محال وجود ندارد؛ یعنی نمی‌توان تجربه‌ای را تصور کرد که امور محال را تصویر نماید.

حال که معلوم شد مفاد گزاره شرطی بدون استفاده از نماد، قابل تجربه و انتقال نیست، بنابراین برای توضیح تمام آیاتی که به نحوی از گزاره شرطی استفاده کرده‌اند، ناگزیریم وجود یک دستگاه نمادین را برای درک و انتقال آن‌ها فرض بگیریم.

ادبی دانستن متن قرآن؟

چرا مؤلف در این مقام به علوم ادبی متوسل شده است؟ ایشان می‌نویسد:

حل این مشکل - اختلاف خطاب‌ها در آیات - آسان است: راه حل این است که پس از پذیرفتن اینکه مصحف یک گوینده انسانی دارد، قدم در وادی علوم ادبی، معانی، بیان و بدیع بگذاریم. در این علوم، مسلم شده [است] که از سبک‌ها و انواع ادبی به کاربرده شده در یک متن نمی‌توان به دست آورد که گوینده و مخاطب واقعاً چه کسانی هستند. آیا گوینده و مخاطب در عالم خارج یک شخص است یا دو شخص؟ شخص واحد می‌تواند در یک متن هم گوینده باشد و هم مخاطب. هم به صورت اول شخص سخن بگوید، هم به صورت شخص دوم و سوم. در متون ادبی و دینی، بازی‌های هنری شگفت‌انگیز وجود دارد. چرا یک پیامبر که به قول جلال‌الدین رومی از کلام خدا مست است و سخن می‌گوید کلامش را به انواع بلاغت و فنون زیبا و رنگارنگ و تکان‌دهنده و اثرگذار آراسته نگرداند؟ چرا کلام او دائماً شنونده را در پیچ و تاب نیفکند و او را از حضور به غیبت و از تجربه زنده و یقین‌ساز و انگیزاننده امداد الهی (وحی) وجودش از سخن خدا لبریز

شده (رسالت) نمی‌تواند طوری سخن بگوید که گویی خدا سخن می‌گوید؟ طوری خطاب و عتاب کند که گویی خدا خطاب و عتاب می‌کند؟... اگر پیامبر از کلام خدا مست است، پس سخن او نیز مستانه و پریشان است. پیامبران وضعیت‌های وجودی بسیار متفاوت، موج و طوفانی پیدا می‌کنند. این نتیجه همان بحث است». (شبستری، ۱۳۸۷، الف)

عناصر اصلی نظر مؤلف را می‌توان در چهار بند زیر خلاصه کرد:

۱. ادبی دانستن متن قرآن برای حل مشکل تنوع خطاب‌ها است.
 ۲. پس از پذیرفتن اینکه مصحف یک گوینده انسانی دارد، در وادی علوم ادبی گام می‌گذاریم.
 ۳. در علوم ادبی مسلم شده که از سبک‌های ادبی به‌کار رفته در یک متن، نمی‌توان گوینده و مخاطب را تشخیص داد.
 ۴. یک پیامبر که از کلام خدا مست است، کلام خود را به انواع بلاغت و فنون ادبی می‌آراید.
- بند (۱) هدف از طرح بحث علوم ادبی را نشان می‌دهد. همچنان‌که گذشت یکی از معارض‌ها برای گویندگی پیامبر، تنوع خطاب‌های قرآنی است. مؤلف با طرح علوم ادبی، ظاهر خطاب‌های قرآنی را از حجیت می‌اندازد تا تعارض مذکور برطرف گردد.

بررسی استدلال

کبری: اگر متن قرآن را ادبی بدانیم، تنوع خطاب‌ها با گویندگی پیامبر توافقی نخواهد داشت.
صغری: متن قرآن را ادبی می‌دانیم.

نتیجه: تنوع خطاب‌ها با گویندگی پیامبر توافقی ندارد.

مؤلف چه توجیهی برای مقدمات آورده است؟ چگونه می‌توان قرآن را یک متن ادبی دانست؟ مبانی و لوازم چنین نگاهی چیست؟ اگر نتوان گویندگی پیامبر را برای وحی اثبات کرد (که نمی‌توان) آیا باز هم می‌توان صبغه ادبی را به متن قرآن نسبت داد؟ به ظاهر، نمی‌توان؛ زیرا پیش فرض بند (۴) گویندگی پیامبر است؛ یعنی پیامبری که از کلام خدا مست است، در مقام گویندگی، کلام خود را به انواع بلاغت و فنون ادبی می‌آراید. با فرض ادبی دانستن قرآن، آیا لازم نیست، سخنان را به آرای متخصصان علوم ادبی مستند کنیم؟ آیا همه یا اکثر ادیبان می‌پذیرند که در یک متن ادبی به هیچ وجه نمی‌توان گوینده و مخاطب را تشخیص داد؟ بنابراین، مؤلف برای تثبیت مقدمات یادشده راه زیادی در پیش دارد.

اما بندهای (۲)، (۳) و (۴) در صدد اقامه استدلال زیر هستند:

کبرای (۱): اگر پیامبر از سویی گوینده وحی باشد و از سوی دیگر، از کلام خدا

سرмест باشد، آن‌گاه کلام خود را به متون ادبی می‌آراید.

کبرای (۲): اگر پیامبر کلام خود را به متون ادبی بیاراید، در آن متن نمی‌توان گوینده و مخاطب را از هم تشخیص داد.

صغری: پیامبر هم گوینده وحی و هم سرмест از کلام خداست.

نتیجه: در متن قرآن، نمی‌توان گوینده و مخاطب را از هم تشخیص داد.

می‌گوییم: اولاً، صغرا از دو قسمت تشکیل شده است که قسمت اول آن - پیامبر گوینده

وحی است - هنوز اثبات نشده است. پس، مؤلف نمی‌تواند مقدم کبرای (۱) را وضع کند.

ثانیاً، کبرای (۲) چه توجیهی دارد؟ ظاهراً بند (۳) در مقام توجیه این مقدمه است، ولی

مؤلف از سویی هیچ سندی برای این مدعای خود ارائه نمی‌دهد و از دیگر سوی، فراموش

می‌کند که در جای دیگری نوشته است: «روشن شدن این موضوع - جلوه‌های ادبی قرآن -

نه با برهان عقلی و نقلی که با سبک ادبی و نوع ادبی متن ارتباط پیدا می‌کند». در این

صورت، معلوم نیست که دلایل ادیبان اگر برهان عقلی و نقلی نیست، پس چه نوع دلیلی

است؟ نیز اگر برهان عقلی و نقلی نیست، پس چگونه در علوم ادبی «مسلم می‌شود که ...»؟

آیا بدون برهان می‌توان به امر مسلمی دست یافت؟

ثالثاً، با این فرض آیا هیچ‌کدام از گوینده‌ها و مخاطب‌ها را نمی‌توان تشخیص داد یا

بعضی قابل تشخیص هستند؟ به ظاهر مؤلف می‌پذیرد که برخی گوینده‌ها و مخاطب‌ها

قابل تشخیص‌اند. در این صورت، ملاک تشخیص چیست؟ مسلمات علوم ادبی چه می‌شود؟

بحث فوق را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. توصیف ادبی قرآن، برای حل مشکل تنوع خطاب‌ها، تبیینی در کنار دیگر تبیین‌هاست.

پس رجحان آن نسبت به دیگر تبیین‌ها باید روشن گردد.

۲. استدلال مؤلف دوری است؛ زیرا در مقام رفع تعارض آیات با موضع خود، گویندگی

پیامبر را فرض گرفته است.

۳. در توصیف علوم ادبی، هیچ دلیلی نیآورده است.

۴. با وجود غیر برهانی دانستن علوم ادبی، مشخص نبودن گوینده و مخاطب از نتایج مسلم

این علوم تلقی شده است.

بنابراین، مؤلف نمی‌تواند با پیش کشیدن علوم ادبی، ظاهر آیات قرآن را از حجیت

ساقط کند؛ مگر آنکه ایرادهای یادشده را برطرف سازد.

سرمرست باشد، آن‌گاه کلام خود را به متون ادبی می‌آراید.
کبرای (۲): اگر پیامبر کلام خود را به متون ادبی بیاراید، در آن متن نمی‌توان گوینده و مخاطب را از هم تشخیص داد.

صغری: پیامبر هم گوینده وحی و هم سرمرست از کلام خداست.
نتیجه: در متن قرآن، نمی‌توان گوینده و مخاطب را از هم تشخیص داد.
می‌گوییم: اولاً، صغرا از دو قسمت تشکیل شده است که قسمت اول آن - پیامبر گوینده وحی است - هنوز اثبات نشده است. پس، مؤلف نمی‌تواند مقدم کبرای (۱) را وضع کند.

ثانیاً، کبرای (۲) چه توجیهی دارد؟ ظاهراً بند (۳) در مقام توجیه این مقدمه است، ولی مؤلف از سویی هیچ سندی برای این مدعای خود ارائه نمی‌دهد و از دیگر سوی، فراموش می‌کند که در جای دیگری نوشته است: «روشن شدن این موضوع - جلوه‌های ادبی قرآن - نه با برهان عقلی و نقلی که با سبک ادبی و نوع ادبی متن ارتباط پیدا می‌کند». در این صورت، معلوم نیست که دلایل ادیبان اگر برهان عقلی و نقلی نیست، پس چه نوع دلیلی است؟ نیز اگر برهان عقلی و نقلی نیست، پس چگونه در علوم ادبی «مسلم می‌شود که ...»؟ آیا بدون برهان می‌توان به امر مسلمی دست یافت؟

ثالثاً، با این فرض آیا هیچ‌کدام از گوینده‌ها و مخاطب‌ها را نمی‌توان تشخیص داد یا بعضی قابل تشخیص هستند؟ به ظاهر مؤلف می‌پذیرد که برخی گوینده‌ها و مخاطب‌ها قابل تشخیص‌اند. در این صورت، ملاک تشخیص چیست؟ مسلمات علوم ادبی چه می‌شود؟ بحث فوق را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. توصیف ادبی قرآن، برای حل مشکل تنوع خطاب‌ها، تبیینی در کنار دیگر تبیین‌هاست.

پس رجحان آن نسبت به دیگر تبیین‌ها باید روشن گردد.

۲. استدلال مؤلف دوری است؛ زیرا در مقام رفع تعارض آیات با موضع خود، گویندگی پیامبر را فرض گرفته است.

۳. در توصیف علوم ادبی، هیچ دلیلی نیاورده است.

۴. با وجود غیر برهانی دانستن علوم ادبی، مشخص نبودن گوینده و مخاطب از نتایج مسلم این علوم تلقی شده است.

بنابراین، مؤلف نمی‌تواند با پیش کشیدن علوم ادبی، ظاهر آیات قرآن را از حجیت ساقط کند؛ مگر آنکه ایرادهای یادشده را برطرف سازد.

نکته پایانی

اگر پیامبر گوینده وحی باشد، چه تفاوتی بین سخنان وحیانی (قرآن) و سخنان غیروحیانی (سنت کلامی) پیامبر باقی می‌ماند؟ به بیان دیگر، سخنان غیروحیانی پیامبر نیز مبتنی بر عقل یا هوس نیست، بلکه بر تجربه وحیانی پیامبر استوار هستند. بنابراین، بین سخنان وحیانی و غیروحیانی پیامبر، چه تفاوت واقعی و معرفتی وجود دارد؟ مخاطبان چگونه می‌توانند میان این دو نوع تجلی تجربه نبوی تمایز قائل شوند؟

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، با ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. استاینبرگ، دنی، ۱۳۸۶، *درآمدی بر روان‌شناسی زبان*، ترجمه ارسلان گلغام، انتشارات سمت.
۳. الامینی النجفی، ۱۴۱۰، *عبدالحسین احمد، الغدیر فی الكتاب والسنة والادب*، ج ۶، دارالکتب-الاسلامیه، تهران.
۴. چیمین، شیوان، ۱۳۸۴، *از فلسفه به زبان‌شناسی*، ترجمه حسین صافی، گام نو.
۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶. مجتهدشبهستری، محمد، ۱۳۸۶، *مصاحبه: «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»*، مقاله: «قرائت نبوی از جهان»، فصل‌نامه مدرسه.
۷. _____ (الف)، ۱۳۸۷/۱/۲۷، *قرائت نبوی از جهان (۲)*، «کلام خدا و کلام انسان».
۸. _____ (ب)، ۱۳۸۷/۲/۲۲، *قرائت نبوی از جهان (۳)*، «مقتضیات فهم و مقتضیات ایمان».
۹. _____ (ج)، ۱۳۸۷/۳/۷، *قرائت نبوی از جهان (۴)*، «نظریه ملاصدراو نامفهوم شدن قرآن».
۱۰. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۶۸، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی.