

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال سوم، شماره هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۱
ص ۷۹-۱۰۰

الگوهای ارتباط و حیانی

سید مهدی لطفی*

چکیده

وحی قرآنی، ارتباطی کلامی بین پیامبر (ص) و خداوند است که در الگویی ارتباطی دارای فرستنده، گیرنده، هدف و کانال ارتباطی است. علمای مسلمان و برخی از مستشرقان الگوهای ارتباطی گوناگونی از وحی قرآنی ارائه کرده اند که در دو قالب الگوهای خطی و غیر خطی قابل بررسی است. الگوهای خطی عناصر مختلف ارتباط و حیانی را در خود جای می دهند و می کوشند فرایند نزول وحی را ترسیم کنند. بخشی از این الگوها دارای اشکالات ساختاری هستند. الگوهای غیر خطی نیز با ترسیم سیر صعودی نفس پیامبر (ص)، مراحل مختلفی برای نزول در نظر می گیرند که به علت عدم سازگاری سیر صعودی روحی پیامبر (ص) با آیات و روایات و اصول ارتباطی، این دسته از الگوها نیز ناکارآمد و ضعیف اند. در این مقاله، ضمن بیان الگوهای ارتباطی، الگوهای مختلف ارتباط و حیانی از منظری قرآنی، روایی و ارتباطی نقد می شوند.

واژه‌های کلیدی

ارتباط و حیانی، وحی رسالی، وحی قرآنی، الگوهای ارتباطی، الگوهای ارتباط و حیانی.

مقدمه

(۲۵۲۰/۶) است که در کنار معانی نوشتن و کتابت
(فراهیدی ۱۴۰۹، ۳۲۰-۳۲۱؛ جوهری، ۱۴۰۷،
(۲۵۲۰/۶) اشاره (جوهری، ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶؛ ابن

یکی از معانی اصلی وحی، کلام پوشیده و پنهانی
(ابن منظور، ۱۴۰۵، ۳۷۹/۱۵؛ جوهری، ۱۴۰۷،

خود در صدد ارائه الگویی از ارتباط و حیانی‌اند. هر چند علمای اسلامی سخنی از الگوهای ارتباطی به میان نیاورده‌اند و خاستگاه الگوهای ارتباطی نیز علم ارتباطات است، اما مبانی و اصول این الگوها در نظریه‌های آنها وجود دارد. این مقاله با بهره‌گیری از این الگوها در صدد تحلیل فرایند ارتباط و حیانی است و بر آن است تا ضمن ارائه مبنایی علمی در تبیین ارتباط و حیانی، به نقد نظریه‌های موجود و ترسیم نظریه مطلوب بپردازد.

۱- ارتباط و اجزای آن

ارتباط را می‌توان انتقال مفاهیم، معانی و نیز «انتقال و یا تبادل پیامها دانست (فرهنگی، ۱۳۷۴، ۶). برخی نیز ارتباط را عمل یا فرایند انتقال آگاهی‌ها، نظریات، عواطف و مهارت‌ها می‌دانند که از طریق نمادهایی، همچون واژه‌ها و تصاویر صورت می‌گیرد (بلیک و هارولدسن، ۱۳۷۸: ۱۷). دانشمندان علوم ارتباطات، ارتباط را به سه شاخه اصلی ارتباطات انسانی، ارتباطات حیوانی (حیوان با حیوان) و ارتباطات ماشینی (ماشین با ماشین) تقسیم بندی می‌کنند. ارتباطات انسانی، شامل ارتباطات انسان با انسان و انسان با ماشین می‌شود. ارتباطات انسان با انسان نیز به ارتباط با خود، ارتباطات میان فردی، ارتباطات گروهی و ارتباطات جمعی تقسیم شده‌اند که هر یک از این چهار نوع ارتباط انسان با انسان به دو نوع ارتباطات کلامی و غیر کلامی قابل تقسیم‌اند (محسنیان، ۱۳۸۰: ۳۶۹).

ارتباط انسانی می‌تواند دربردارنده عناصر مختلفی باشد که بسته به نوع ارتباط، عناصر آن کم یا زیاد می‌شود. عناصر اصلی یک ارتباط، عبارت است از

فارس، ۱۴۰۴، ۹۳/۶)، رسالت و الهام قرار می‌گیرد (ابن منظور ۱۴۰۵، ۳۷۹/۱۵؛ جوهری ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶). در واقع، وحی نوعی از تکلم است که در آن کلامی پوشیده بین دو نفر رد و بدل می‌شود (جوهری ۱۴۰۷، ۲۵۲۰/۶). برخی معنای اصلی وحی را اشاره سریع می‌دانند که به علت دربرداشتن عنصر سرعت به آن وحی گفته‌اند و به شکل‌های مختلفی صورت می‌پذیرد. گاه کلامی رمزی و کنایی، گاه صدایی بدون ترکیب و گاه در قالب اشاره با برخی از اعضا و جوارح و گاهی نیز به صورت نوشتاری است (راغب، ۱۳۶۱، ۸۵۸). از این رو وحی ماهیتی کلامی و غیرکلامی دارد (رک لطفی، ۱۳۸۹، ۱۴۷-۱۶۸).

وحی در قرآن مخاطبان مختلفی، از جمادات، حیوانات، ملائکه، شیاطین، انسان‌ها و پیامبران دارد. اکثر این کاربردها به وحی بر پیامبران بر می‌گردد که رابطه‌ای بین خداوند و رسولش است که از آن با نام وحی تشریحی (رامیار، ۱۳۸۰: ۹۰) یا رسالی یاد می‌شود (معرفت، ۶/۱۴۰۵، ۱). در وحی رسالی نیز آیات قرآن بر دو جنبه کلامی و غیرکلامی آن تکیه دارند (شوری، ۵۱)، اما وحی قرآنی را صرفاً کلامی معرفی می‌کنند (به عنوان نمونه حاقه، ۴۰؛ نمل، ۹۲). از این رو، محور وحی قرآنی بر رابطه کلامی خداوند و پیامبر (ص) استوار است که توسط فرشته وحی چنین رابطه‌ای برقرار می‌شود.

از نخستین سده‌های اسلامی، بحث از ارتباط و حیانی و چگونگی برقراری این ارتباط و ماهیت پیام آن از مهمترین مسائلی بود که مورد توجه متکلمان، فلاسفه و علمای علوم قرآن قرار گرفت و نظرهای گوناگونی نیز در این زمینه ارائه شد. هر یک از این نظرها با در نظر داشتن مبانی فلسفی، کلامی و قرآنی

به طور کلی، الگوهای ارتباطی در دو شکل خطی و مارپیچ ارائه می‌شوند که هر یک از آنها عناصر و ساختار خاص خود را دارند.

۱-۱-۱ الگوهای خطی

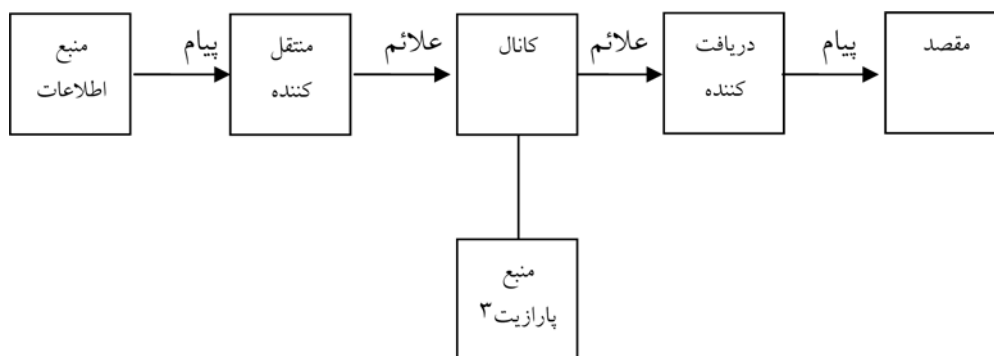
نخستین الگوهای ارتباطی به صورت الگوهای خطی ارائه شدند. در این گونه از الگوها فرایند ارتباط به صورت یک باز نمون نگاره‌ای (گرافیکی) نشان داده می‌شود که مسیر آن دارای جهتی مشخص است. هرولد لسول، یکی از نخستین افرادی است که الگوی کلامی ارتباط را ارائه کرد: «چه کسی، از چه مجرای (کانالی)، برای چه کسانی، چه می‌گوید و چه تاثیری دارد؟» عناصری که وی در این الگو به آنها اشاره می‌کند، در بسیاری از الگوهای بعدی نیز وارد شد. این الگوی خطی دارای نقطه شروع و مسیر مشخصی است که در نقطه‌ای متوقف می‌شود و دارای حضور یک انتقال دهنده پیام و یک پیام هدفدار است. این الگو می‌تواند برای ارتباط پویا و اکثر ارتباط‌های جمعی استفاده شود (باد، ۱۳۷۲: ۲۸۵-۲۸۶).

الگوی خطی بعدی الگوی شانون و ویور است. در این الگو پیام مبدئی دارد و در جهتی معین و به سوی مقصدی خاص حرکت می‌کند. شاید این وضع نوعی محدودیت محسوب شود، اما باید در نظر گرفت که صحت آن به خصوصیات فنی ارتباط بستگی دارد. هدف شانون و ویور، ارائه الگویی بود که معرف ارتباط فنی باشد، اما اغلب به عنوان وسیله توصیفی کافی برای نشان دادن ارتباط بین انسان‌ها از آن تقلید می‌شود (باد: ۲۸۷؛ مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳).

هدف ارتباط، فرستنده، گیرنده، پیام و کانال ارتباطی. در یک ارتباط انسانی فرستنده و گیرنده هدف مشخصی از ارتباط دارند که می‌تواند اقناع دیگران، اثر متقابل (میلر، ۳۰، ۱۳۸۰)، آموزش دادن، آگاه کردن و سرگرم کردن و یا تأثیرگذاری (محسنیان، ۳۳۰، ۱۳۸۰) باشد. این ارتباط در قالب یک پیام از طریق کانال ارتباطی از فرستنده به گیرنده منتقل می‌شود. چگونگی این ارتباط و عناصر آن از سوی ارتباط شناسان به دقت بررسی شده است. آنها با ارائه الگوهایی از ارتباط، به ترسیم ارتباطات انسانی پرداخته‌اند. هدف اصلی الگوسازی، ساده سازی فرایند ارتباط و ارائه تصویری از آن است که در یک نقطه از زمان رخ می‌دهد (باد، ۱۳۷۲: ۲۸۴) که بر همین اساس، الگوهای مختلفی از ارتباط ترسیم شده است.

۱-۱ الگوهای ارتباطی

الگو تبیینی کوتاه، آگاهانه و نمودارگون از یک چیز یا یک واقعیت است که در صدد بازنمایی عناصر اصلی هر ساختار یا فرایند و بررسی روابط بین این عناصر است (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۳). الگوهای ارتباطی با چنین هدفی، می‌کوشند عناصر اصلی ارتباط و بررسی روابط بین آنها را نشان دهند. در برخی از این الگوها، دو فرایند «رمزگذاری» و «رمزگشایی» نیز وجود دارد که «رمزگذاری» توسط فرستنده و به هدف ترجمه پیام به یک زبان یا رمز متناسب با گیرنده پیام صورت می‌گیرد «رمزگشایی» نیز ترجمه مجدد پیام برای فهم معنای آن است (مک کوایل و ویندال، ۱۳۸۸: ۶-۷).



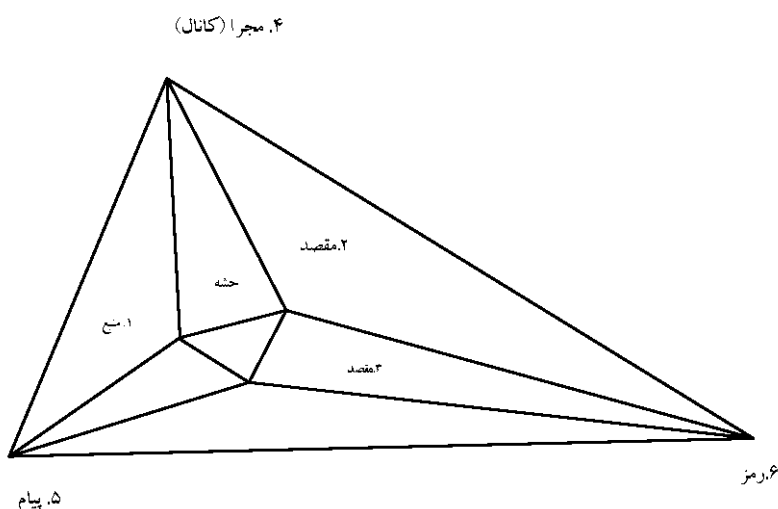
الگوی ارتباطی شانون و ویور

فرنک دنس شکل ارتباط ماریپیچ را برای نشان دادن ارتباط انتخاب می‌کند. به نظر وی، فرایند ارتباط مانند ماریپیچ همواره به جلو می‌رود، اما در هر حال کمی به گذشته وابسته است و حال و آینده را مطلع نگه می‌دارد. تامس سببیک الگوی غیر خطی را ترسیم می‌کند که از شش عنصر مجرا (کانال)، منبع، رمزها، پیام‌ها، مقصدها و نشانه گذاری‌ها تشکیل شده است که هر یک از این شش عنصر در تعامل با یکدیگر ارتباط را شکل می‌دهند (باد، ۱۳۷۲: ۲۹۳-۲۹۵).

پس از الگوی شانون و ویور، الگوهای خطی تکمیل شده دیگری توسط آزگود، ویلبر شرام و دیگران ارائه شد که هر یک از آنها بر برخی از وجوه ارتباط تاکید دارند و پایه برخی از آنها الگوی شانون و ویور است.

۱-۱-۲ الگوهای غیر خطی

این دسته از الگوها با تاکید بر پیچیدگی ارتباطات انسانی به ترسیم شکل غیرخطی ارتباط می‌پردازند.



الگوی ارتباطی سببیک

۲-۱ ماهیت ارتباط وحیانی

یکی از نخستین مسائل ارتباط وحیانی، چگونگی ارتباط خداوند و فرشته و فرشته، و پیامبر (ص) است. ارتباط فرشته و پیامبر (ص) از چه جنسی است و چگونه صورت می‌گیرد؟ از این منظر، ارتباط وحیانی را می‌توان به دو مرحله ارتباط خداوند و فرشته و ارتباط فرشته وحی و پیامبر (ص) تقسیم کرد که در زیر به بررسی آنها می‌پردازیم.

۲-۱-۱ دیدگاه متقدمان

(الف) ارتباط خداوند و فرشته مهمترین مسأله در ارتباط خداوند و فرشته، چگونگی شنیدن گفتار خداوند از سوی جبرئیل است. این مسأله با موضوع حدوث و قدم قرآن پیوند می‌خورد. معتزله قرآن را مخلوق دانسته‌اند و برخی همچون اصحاب حدیث و حنبله و پس از آنها اشاعره، در دیدگاهی متضاد با معتزله به قدم قرآن باور داشتند (سبحانی، ۱۳۷۰/۱۴۱۲، ۳/۳۲۷). در طول تاریخ، اشاعره سه دیدگاه عمده داشته‌اند: دیدگاه اول بر اعطای قدرت شنوایی به جبرئیل و توانایی بر بیان آنها در قالب گفتار تاکید دارد و دیدگاه دوم بر این فرض که خداوند شکل مکتوب قرآن را در لوح محفوظ با نظم مخصوص آفریده و جبرئیل نیز از لوح محفوظ خوانده و حفظ کرده است. در دیدگاهی سوم نیز قرآن را مجموعه‌ای از اصوات می‌دانند که با همین نظم کنونی در جسمی مخصوص آفریده شده و جبرئیل نیز به همین صورت دریافت کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۱/۲۹۶؛ حوالی، ۱۴۲۷، ۲۰/۲۱). در دیدگاهی متفاوت از معتزله و اشاعره، فیلسوفان مسلمان گفتار الهی را از قبیل اصوات یا

در این الگو بیشتر بر اهمیت زبان مشترک تاکید شده و توجه چندانی به جنبه‌های اجتماعی ارتباط نشده است (باد، ۱۳۷۲: ۲۹۴). پس از این الگو، الگوهای مختلف از سوی رابرت فرثورن، بارنلوند، دیوید کمپل و دیل له ول، اندرو تارگوفسکی و جوئل بومن و اسمیث ارائه شد که مبنای الگوی غیرخطی را توسعه می‌دهند.

۲-۲ ماهیت ارتباطی وحی

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، وحی ماهیتی ارتباطی دارد که این ارتباط گاه در قالب ارتباط کلامی و گاه در قالب غیر کلامی جای می‌گیرد. از آنجا که وحی قرآنی گونه کلامی وحی است، در بردارنده ارکان مختلف ارتباط است. از این رو، می‌توان اجزای ارتباط را که پیش از این بدان اشاره شد، در ارتباط وحیانی یافت. در ارتباط وحیانی هدف ارتباط، دریافت برنامه زندگی و سعادت بشری است که این ارتباط به عنوان آخرین ارتباط انسانی با منبع الهی است. فرستنده اصلی خداوند، گیرنده پیامبر (ص)، کانال ارتباطی فرشته و رمز مشترک زبان عربی است. این ارتباط به گونه‌ای است که هیچ گونه مانعی (پارازیت) در راست نمایی انتقال پیام و یا تعبیر از آن وجود ندارد.

ارتباط وحیانی، ارتباطی الهی- انسانی است که چگونگی ارتباط بین خداوند و فرشته وحی و فرشته وحی و پیامبر (ص) و ماهیت پیام منتقل شده، از جمله مسائل مهم این ارتباط است که از سوی علمای اسلامی و برخی از مستشرقان مورد بحث قرار گرفته است. از این رو، می‌توان این ارتباط را با محوریت دو موضوع ماهیت ارتباط و ماهیت پیام بررسی کرد.

می‌داند، که چنین بانگی از جنس غیر کلام و همچون رمزی است که مطالب الفا شده را درک می‌کنند، اما حالت دوم؛ یعنی تمثیل فرشته به صورت بشری برای پیامبران مرسل اتفاق می‌افتد که جنبه کلامی دارد و از حالت اول کامل‌تر است (ابن‌خلدون، بیتا؛ ۹۸-۹۹). علاوه بر عدم مبنایی برای تفکیک ابن‌خلدون، دلیل و مستندی نقلی نیز نمی‌توان بر آن یافت.

بررسی دو حالت مذکور نشان می‌دهد که حالت اول، ارتباط را از ارتباطی مادی به ارتباطی غیرمادی تبدیل می‌کند. بر این اساس، پیامبر (ص) نیازمند به تجرید و انخلاع از حالت بشری و تحول و تبدل به شکل غیر مادی است. برخی از قائلان این نظر، از جمله ملاصدرا سیر تحولی را نیز برای روح پیامبر (ص) ترسیم کرده‌اند. روح نبوی پس از تجرد از مادیات، به روح قدسی تبدیل می‌شود و با این روح قدسی ورود به عالم اعلی و دریافت وحی امکان پذیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱ / ۲۹۸-۲۹۹؛ اسفار، بی تا؛ ۲۴/۷-۲۷). چنین فرضی با آیات قرآن و روایات در تعارض است. در آیات قرآن سخن از نزول قرآن است و اشاره‌ای به صعود روح نبوی و دریافت وحی نشده است، در حالی که مطابق این نظر، ابتدا باید سیر صعودی صورت پذیرد تا نزولی در پی آن باشد (نصیری، ۱۳۸۲: ۱۸۰-۱۸۱). واژه نزل و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن ذکر شده است که همگی این آیات دلالت بر نزول قرآن در ظرف همین دنیا دارند (برای نمونه، نساء ۱۳۶؛ زمر، ۲). شرایط نزول وحی نیز دلیل دیگری بر ردّ چنین فرضی است. در روایات وارد شده است که حضرت وحی را در حالات مختلف، از جمله شستن سر (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۷۱/۹)، غذا خوردن (ابن‌حنبل، ۱۳۷۵، ۵۶/۶)، بالای

حروف یا از قبیل اعراض، اعمّ از الفاظ یا معانی نمی‌دانند؛ بلکه بر این نظرند که متکلم بودن خداوند، گونه‌ای از قدرت و قادریت خداوند است که در هر یک از عوالم علوی و سفلی صورت مخصوص خود را دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۱ / ۲۹۵ - ۲۹۷). این نظر که مبنایی متقن و استوار دارد، در طول تاریخ مورد پذیرش شیعه بوده است. علاوه بر متکلمان و فیلسوفان، علمای علوم قرآن نیز درباره نحوه ارتباط خداوند و فرشته به اظهار نظرهای کلی پرداخته‌اند. زرکشی در این باره اشاره می‌کند که خداوند به جبرئیل کلام خود را فهماند و خواندن آن را به وی یاد داد. سپس جبرئیل در هبوط به زمین آن را بیان کرد (زرکشی، بی تا؛ ۲۲۹/۱). این نظر به صورتی عام و کلی صرفاً به بیان اصل مسأله پرداخته و از ورود به چگونگی تکلم - که مسأله‌ای کلامی است - خودداری کرده است.

ب) ارتباط فرشته و پیامبر (ص)

ارتباط بین فرشته و پیامبر (ص) با دو مسأله عمده روبه روست. نخستین مسأله اختلاف وجود شناختی پیامبر (ص) و فرشته است و دومین مسأله رمز مشترک بین آنهاست. در تبیین مسأله اول، علمای علوم قرآن دو حالت مختلف را ذکر کرده‌اند: حالت اول اینکه حضرت رسول از حالت بشری خود به صورت و هیأت فرشتگان درآید و قرآن را از جبرئیل دریافت کند، و حالت دوم تنزل جبرئیل در قالب مادی و نزول وحی بر پیامبر (ص) است. در بین این دو حالت، نخستین حالت، دشوارترین حالت است (زرکشی، ۱۳۷۶، ۲۲۹/۱). ابن‌خلدون دو حالت فوق را محقق دانسته، اما حالت اول را که در نظر ایشان شنیدن بانگ رعداست؛ مرتبه پیامبران غیر مرسل

است و به ناچار، زبان مشترک باید در فضای این دنیا تعریف شود که بر اساس آیات قرآن عربی مبین (نحل، ۱۰۳، شعراء ۱۹۵) است. از این رو، می‌توان حالت دوم را تنها حالت سازگار با آیات و روایات و شرایط ارتباطی، ارتباط و حیانی دانست.

۲-۱-۲ دیدگاه معاصران

ماهیت ارتباط و حیانی در میان برخی از معاصران با مسأله پیشینه وحی گره خورده است. از این رو، آن را از خاستگاه الهی خود خارج کرده، با برخی از پدیده‌های مادی پیوند می‌دهند. در چنین حالتی، بحث از ماهیت ارتباط نیز تحت تأثیر چنین خاستگاه‌هایی قرار می‌گیرد. از این رو، ماهیت ارتباط و حیانی در میان معاصران را در دو بخش پیشینه وحی و ماهیت ارتباط بررسی می‌کنیم. در بین معاصران نیز پیش و بیش از دیگران ایزوتسو و ابوزید به چنین مباحثی در حوزه قرآنی پرداخته‌اند که آراء آنها در این زمینه نقد می‌شود.

الف) پیشینه وحی

۱- ایزوتسو

ایزوتسو وحی را با رویکردی زبان‌شناسانه تحلیل می‌کند و با ارتباط دادن وحی به مفاهیم موجود در عصر پیامبر (ص)، در تبیین نوع رابطه خداوند و پیامبر (ص) به رابطه جنیان با شاعر و کاهن اشاره می‌کند. وی بر این نظر است که تحت تصرف موجود مافوق طبیعی قرار داشتن یک فرد، در بین اعراب جاهلی امری معهود بوده است و شاعران و کاهنان جزو کسانی هستند که تحت تصرف نیروهای مافوق طبیعی جنی هستند که با عنوان جن زده از آنها یاد می‌شود. شاعر نیز فردی است که معرفت و شناختی

منبر (ابن حنبل، ۱۳۷۵، ۲۱/۳) و در مواردی که مشغول امور مادی بوده‌اند، دریافت کرده‌اند. با در نظر گرفتن چنین شرایطی، نمی‌توان قائل به تحول و انخلاع از حالت بشری شد. علاوه بر این، در روایات حالتی که دلالت بر انخلاع پیامبر (ص) از حالت بشری باشد نیز گزارش نشده است. از این رو، به نظر می‌رسد وحی در همین دنیا و در شرایط مختلف بر پیامبر (ص) نازل شده و تبدیل و تحولی برای ایشان رخ نداده است.

حالت دوم با قواعد مادی ارتباط سازگاری دارد و از نظر ارتباطی نیز قابل بررسی است. از آنجا که فرشته نیز در هیأت انسانی ظاهر می‌شود، دو طرف ارتباط از مرتبه وجودی یکسانی برخوردارند و شرایط ارتباط انسانی به وجود می‌آید. دو طرف ارتباط از رمزهای مشترکی استفاده می‌کنند و به قواعد رمزگذاری و رمزگشایی واقفند. از این رو، چنین حالتی برپایه اصول ارتباطی صورت گرفته است و بر بشر بودن پیامبر (ص) که در آیات قرآن بدان اشاره شده، (کهف، ۱۱۰) تأکید کرده، تأیید می‌کند؛ ضمن اینکه در روایات از فرشته وحی و تمثّل آن به صورت انسانی» (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴؛ ۲۶۰/۱۸) و یا شنیدن صدای وی (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱) سخن گفته شده که همگی مؤید برقراری این نوع از ارتباطند.

مسأله دوم زبان و رمز مشترک بین فرشته و پیامبر (ص) است. در حالت اول ارتباط، ضرورتی ندارد که زبان عربی باشد و زبان و مبنای ارتباط می‌تواند بر پایه عوالم غیر مادی تغییر یابد، اما در فرض دوم شرایط یک ارتباط مادی بر ارتباط و حیانی حاکم

دست اول از جهان ماوراء دارد که این آگاهی ناشی از ارتباط صمیمانه‌ای است که با موجودات ما فوق طبیعی جنیان داشته است. ارتباط جنیان محدود بوده، با هر کسی ارتباط برقرار نمی‌کرده‌اند و هر شاعری نیز جن مخصوص به خود را داشته است. به همین علت است که اکثر معاصران پیامبر (ص) به ایشان نسبت «شاعری الهام گرفته از جنیان» («شاعر مجنون») می‌دادند. «قرآن به ما می‌گوید که اعراب بت پرست نمی‌توانستند الله را از جن تمیز دهند (صافات، ۱۵۸) (ایزوتسو، ۱۳۷۳؛ ۲۱۵-۲۱۹).

ایزوتسو علی‌رغم ارتباط بین دو پدیده غیر مرتبط به یکدیگر، خود اذعان دارد که بین آنها تفاوت‌هایی وجود دارد. اولاً مطابق نظر قرآن، منبع الهام نبوی الله است؛ ثانیاً تفاوت اساسی پیامبر با شاعر در این است که شاعر طبعی افک گونه دارد. سخنش افک است؛ بدین معنا که لزوماً معنی دروغ ندارد، اما چیزی است که پایه‌ای از حق و حقیقت ندارد. به طور کلی، افک فردی است که بدون احساس مسئولیت، هر آنچه بخواهد بر زبان می‌آورد و توجهی به راست و درست و حق بودن آن ندارد. بنابراین، هر چند رابطه کاهن و شاعر با جن و رابطه وحیانی پیامبر دارای شباهت ظاهری هستند، اما ساختار دورنی وحی به کلی نسبت به آنها متفاوت است. کاهن نیز در فرهنگ جاهلیت به عنوان فردی که در تصرف جن بوده است، شناخته می‌شود که تحت تأثیر الهام جنیان واژه‌هایی غیر طبیعی را می‌گوید. کاهن نقاط مشترک فراوانی با شاعر دارد (ایزوتسو، ۱۳۷۳؛ ۲۲۰-۲۲۱).

۲- نصر حامد ابوزید

ابوزید با تکرار مطالب ایزوتسو، زمینه ارتباط وحی را با فرهنگ عرب جاهلی برقرار می‌سازد. وی

به صراحت وام‌گیری خود از ایزوتسو را مطرح می‌کند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۵۱۹) و در این بخش با اندک تفاوتی، به تکرار مباحث ایزوتسو می‌پردازد. بر پایه نظر وی، پدیده وحی در فرهنگ عربی مبنایی محکم دارد که عبارت است از امکان ارتباط انسان با فرشتگان و شیاطین از عوالم دیگر. فرایند وحی در فرهنگ عرب پیش از اسلام، شناخته شده و قابل درک است. عرب‌ها شعر و کهنات را اموری مربوط به عالم ماورای عالم محسوس؛ یعنی عالم جن می‌دانستند. پیوند شعر و کهنات با جن در اندیشه عرب و امکان ارتباط بشر با جن در نگاه آنها، مبنای فرهنگی پدیده وحی دینی است. در صورت فقدان چنین اندیشه‌ای در بین عرب، عرب نمی‌توانست نزول فرشته‌ای بر بشر هم‌نوع خود را بپذیرد. همه این مطالب مؤید این سخن هستند که وحی قرآنی موضوعی جدای از واقعیت و یا خارق قوانین واقعی نبوده و جزئی از مفاهیم فرهنگ عرب و برخاسته از قراردادهای و باورهای آنها بوده است. به همین دلیل است که عرب عصر نزول، نسبت به اصل پدیده وحی اعتراضی ندارد، بلکه مضمون وحی یا شخصی را که بر وی وحی می‌شود، منکر است. علاوه بر این، تمایل مکّیان به قرار دادن قرآن در ردیف متون رایج در فرهنگ خود، از جمله شعر یا پیشگویی کاهنانه نیز ریشه در همین مسأله دارد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱ و ۹۱).

نقد و بررسی

ایزوتسو معناشناسی قومی و ایسگربر را پایه بررسی‌های معناشناختی خود قرار داده است. لئو و ایسگربر در ادامه نظرهای هومبولت و تکمیل آنها،

پذیرفته نیست. در دوره زمانی خاصی، بویژه قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که بیشتر مطالعات تاریخی بر فضای زبان‌شناسی حاکم بود، چنین دیدگاه‌هایی مطرح و پذیرفته شد، ولی در عصر حاضر معناشناسان و زبان‌شناسان تحلیل قومی صرف را نمی‌پذیرند.

هر چند ایزوتسو چنین روشی را در مطالعات قرآنی به کار بست، اما نتایج وی، چیزی خلاف نظر مشهور نیست. وی با افزودن برخی از تحلیل‌های قرآنی، خود را از افتادن در ورطه تعمیم ناروا نجات داده است، اما نصر حامد ابوزید از تحلیل‌های ایزوتسو به نتایج دیگری رسیده است. وی با تکرار مطالب ایزوتسو، در صدد برقراری ارتباط دیالکتیک بین متن و فرهنگ عرب است که در امر از دانش زبان‌شناسی مدد می‌گیرد. در واقع، باور به وجود رابطه دیالکتیک بین متن و فرهنگ برگرفته از معنا شناسی قومی است. بر پایه نظر وی، متن قرآنی در بستر فرهنگ عربی شکل گرفته و متأثر از آن است و پس از شکل‌گیری متن، دوره اثرگذاری آن در فرهنگ عربی آغاز می‌شود. مطابق این نظر، وحی قرآنی موضوعی جدای از واقعیت و یا خارق‌قوانین واقعی نبوده و جزئی از مفاهیم فرهنگ عرب و برخاسته از قراردادهای و باورهای آنها بوده است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۸۰).

بازگشت به تاریخ عرب و تحلیل مسأله از دیدگاه قومیتی، همان‌نگاه معنا شناسی قومی است که صرف تأکید بر آن، سقوط در دام تحلیل تک بعدی است که همه مسائل را از زاویه قومی می‌نگرد و همان‌گونه که اشاره شد، چنین نگاهی در عصر حاضر از سوی معنا شناسان تأیید نمی‌شود. از این رو، چنین ادعایی مبنایی علمی ندارد. علاوه بر این، به نظر می‌رسد اتهام

مکتب زبان‌شناسی قومی یا زبان مردم شناسی را بنیان نهاد که به نام مکتب بن نیز مشهور است. بر اساس مبانی این مکتب، مطالعه زبان فارغ از مطالعه زندگی یک قوم امکان‌پذیر نیست. این مکتب بر این نظر است که بین مطالعه زبان و مطالعه تجربیات زیستی قبلی یک قوم ارتباط مستقیمی وجود دارد و نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد. دستاوردهای این مکتب در حوزه معناشناسی به صورت چند مفهوم اساسی مطرح شد که ایزوتسو نیز از مبانی معنا شناسی آن، بویژه جهان بینی زبانی (*Sprachliche Weltanschauung*) در کل مباحث کتاب *انسان در قرآن* بهره برده است. بر اساس این اصطلاح، نگاه هر ملتی به دنیا بر پایه تجربه تاریخی زیستی آن ملت شکل می‌گیرد. از این رو، دنیا از نگاه هر ملتی با ملتی دیگر متفاوت خواهد بود. بر اساس این جهان بینی، نظام زبانی و ذهن زبانی شکل می‌گیرد و صورت درونی زبان به وجود می‌آید (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۰۳-۱۰۴).

در معنا شناسی قومی تأکید زیادی بر بررسی تاریخ یک قوم و جهان بینی آن می‌شود، که ایزوتسو نیز به همین علت در بررسی‌های قرآنی خود بر پیشینه شعری و ادبی عرب تأکید فراوان دارد و تمام مسائل را از زاویه قومیتی و زیستی عرب جاهلی تحلیل می‌کند. وی در این امر چنان پیش رفته است که هر مسأله‌ای را که در فضای قرآن مطرح شده است، به فضای عرب جاهلی تسری داده، به دنبال ریشه‌های آن در پیش از اسلام می‌گردد و در برخی از بررسی‌های خود، بیش از حد بر این مبنا تکیه کرده است. در عصر حاضر، تأکید صرف بر روش معناشناسی قومی و تحلیل همه مطالب از این زاویه

کاملاً از هم جدا و از حیث وجود شناختی نابرابرند، ارتباط برقرار می‌شود. خداوند سخن می‌گوید و انسان نیز این کلمات را می‌شنود و می‌فهمد (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۱۹۸).

ایزوتسو زبان‌شناسی را در برطرف کردن مانع وجود شناسی که بین دو طرف ارتباط وجود دارد، عاجز و ناتوان می‌داند. لذا به سراغ علمای مسلمان و راه حل‌های آنان می‌رود. ایزوتسو به نقل دیدگاه یکی از عالمان مسلمان به نام کرمانی می‌پردازد که تحقق مناسبت بین خداوند و انسان را از دو راه امکان پذیر می‌داند یا اینکه شنونده باید زیر نفوذ عمیق و فراگیر نیروی روحانی و فراگیر سخنگو تحول و دگرگونی شخصی پیدا کند، یا سخنگو به شیوه‌ای تنزل یابد تا امکان برقراری چنین ارتباطی وجود داشته باشد. مطابق نظر کرمانی، هر دو حالت برای پیامبر (ص) رخ داده است. در گونه وحی سمعی در روایات وارد شده است که حضرت محمد (ص) صدایی شبیه صدای زنگ یا همهمه دسته جمعی زنبوران عسل می‌شنیده است یا در حالت دوم، پیامبر (ص) پیام‌رسان و فرشته را می‌دیده است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۱۲-۲۱۳). راه اولی که کرمانی برای ارتباط پیامبر (ص) و فرشته ذکر می‌کند، مخالف با آیات و روایات است که پیش از این مورد بحث قرار گرفت. نصر حامد ابوزید درباره ماهیت ارتباط صرفاً به نقد آراء موجود در این باره می‌پردازد و هیچ نظری را تأیید نمی‌کند که این خود نقضی بر نظر وی؛ یعنی اثبات رابطه دیالکتیک است، زیرا اثبات هر گونه رابطه‌ای متوقف بر حل مسائل موجود در ماهیت ارتباط است.

شاعری عرب جاهلی به پیامبر (ص)، ناظر به جنبه افاک قلمداد کردن پیامبر (ص) و جذابیت متنی است که در متن قرآن بود و ارتباطی به آشنا بودن رابطه و حیانی برای عرب نداشت. در آیات ۴۱ و ۴۲ حاقه نیز به همین مسأله اشاره شده است که قرآن قول شاعر و قول کاهن نیست؛ یعنی در ماهیت از سخنان آنها متمایز است. در واقع، جنس کلام از کلام آنها متمایز است. از این رو، اشکال ناظر به جنبه کلامی و جذابیت‌های کلامی است که در شعر و یا سجع کاهنان بوده است. افزون بر این، به این علت که سخن الهی در جنس متفاوت و برتر از سخن شاعر و کاهن به نظر می‌رسید، معاندان به دنبال همسان سازی و برابری این کلام با کلام بشری بودند تا جنبه خاص و متمایز بودن این سخن را بگیرند. به تعبیر دیگر، برای مبارزه با پیامبر (ص) با راه انداختن جنگ روانی به نفی برتری متن قرآنی پرداختند تا از قدرت نفوذ متن بر مخاطب بکاهند. از این رو، پیدا کردن برخی از زمینه‌های به ظاهر مشابه در فرهنگ عرب جاهلی و ارتباط دادن پدیده وحی با آنها، نوعی مقایسه سطحی و ظاهری است که نصر حامد ابوزید گرفتار آن شده است.

ب) ماهیت ارتباطی وحی

ایزوتسو درباره ماهیت ارتباط، بر این باور است که ارتباط علاوه بر فرستنده و گیرنده، نیازمند دستگاه علامتی مشترک و همسطح بودن دو موجودی است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. در ارتباط و حیانی خداوند با انتخاب زبان عربی به عنوان دستگاه علامتی مشترک، مانع اول را برطرف کرده است. در مورد مانع دوم نیز هر چند که به سادگی برداشته نمی‌شود، اما در واقع بین دو سطح هستی که

۲-۲ ماهیت پیام

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، در ارتباط وحیانی یک طرف رابطه، انسانی است که تابع اصول روابط انسانی است. از این رو، لازمه برقراری ارتباط وحیانی، همترازی وجودی فرشته وحی و پیامبر (ص) است. با در نظر گرفتن چنین مبنایی، ماهیت پیام وحیانی چیست؟ آیا وحی ماهیتی کلامی داشته است یا غیر کلامی؟ به تعبیر دیگر، آیا پیامبر (ص) پیام را دریافت کرده و به آن قالب لفظی داده‌اند، یا لفظ و معنا هر دو بر پیامبر (ص) نازل شده است؟ در این حوزه، علمای مسلمان سه نظر مختلف را بیان کرده‌اند که عبارت است از نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)، نزول معنایی وحی بر جبرئیل و نزول لفظی و معنایی وحی توسط جبرئیل بر پیامبر (ص).

۲-۲-۱ نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)

جبرئیل صرفاً معانی را بر پیامبر (ص) نازل کرده است و حضرت نیز این معانی را دریافت کرده‌اند و در قالب زبان عربی ریخته و برای مردم بیان داشته‌اند. از این رو، معانی از سوی خداوند و لفظ از خود پیامبر (ص) است. قائلان به این قول به ظاهر آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ...» (شعراء ۱۹۳-۱۹۴) استناد جسته‌اند (زرکشی، ۱۳۷۶؛ ۲۳۰/۱). در میان متکلمان متقدم اهل سنت، ابن کلاب (اشعری، ۱۹۸۰: ۵۸۴) و در عصر حاضر نیز افرادی، همچون نصر حامد ابوزید قائل به این نظرنند. با توجه به محور اصلی مقاله، صرفاً به دیدگاه ابوزید که نوعی نگاه ارتباطی به مقوله وحی است، می‌پردازیم.

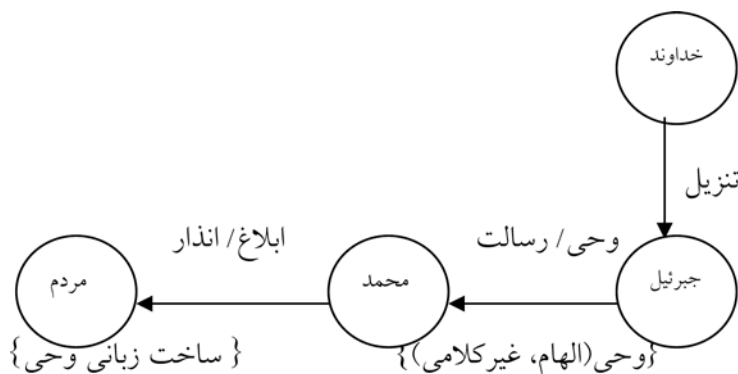
الف) نصر حامد ابوزید

ابوزید با تفکیک بین کلام‌الله و وحی، مطابق آیه ۵۱ سوره شوری، کلام‌الله را در سه گونه وحی به معنای الهام، سخن گفتن از پس حجاب و ارسال فرشته می‌داند. گونه اول کلام‌الله، همان وحی است که به معنای الهام است و الهام ماهیتی غیر کلامی دارد. نمونه آن در قرآن، وحی به مادر موسی است (قصص، ۷). گونه دوم که سخن گفتن از پس حجاب است، برای موسی (ع) (طه، ۱۱-۱۳) رخ داده است که گونه کلامی از ارتباط است. تفاوت بین گونه اول و دوم، در این است که گونه اول محتوی وحی ارتباطی دو سویه میان فرستنده و گیرنده نیست، اما در گونه دوم بین فرستنده و گیرنده ارتباط کلامی دو سویه برقرار است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۴ و ۵۲۰-۵۲۱).

گونه سوم کلام‌الله وحی قرآنی است. در این گونه از وحی، جبرئیل واژه‌ها را به پیامبر (ص) منتقل نکرده است؛ بلکه صرفاً آنچه را که ماهیتی غیرکلامی دارد، به پیامبر (ص) الهام (وحی) کرده است. از این رو، ماهیت کلام‌الله برای ما روشن نیست و الهام جبرئیل نیز الهامی زبانی نیست. بنابراین، قرآن، وحی الهی است، اما الفاظ و عبارات آن تعبیر خود پیامبر (ص) از وحی است. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت کلام‌الله نظام رمزداری است که پیامبر (ص) پس از دریافت وحی، به رمزگشایی آن می‌پردازد. فردی که به کلام‌الله ساختار عربی می‌بخشد، پیامبر (ص) است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۳-۹۴؛ ۵۱۶-۵۱۷ و ۵۲۰-۵۲۱).

ابوزید الگویی اینچنینی برای ارتباط وحیانی

ترسیم می‌کند:



سوی خداوند برای بشریت فرود آمده است و در این تنزیل دو واسطه فرشته و پیامبر (ص) وجود دارد. هدف و مقصد وحی نیز مردمند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰). با در نظر گرفتن این مسأله که دو واسطه در این انتقال وجود دارد، توجه به این نکته نیز ضروری است که نخستین گیرنده صرفاً مأمور دریافت وحی و اطلاع از مضمون پیام نیست، بلکه موظف به انتقال و ابلاغ این پیام به مردم است. از آنجا که در ارتباط وحیانی، پیام منتقل شده ماهیتی زبانی و گفتاری دارد، مطلوب این ارتباط این است که منطوق و ظاهر لفظی پیام بدون هیچ تغییر و جابه جایی یا تحریفی به مخاطبان ابلاغ شود (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۱۹-۱۲۰).

کنار هم قرار دادن سخنان ابوزید به این نتیجه منجر می شود که اولاً لازمه عدم تحریف و جابه جایی این پیام، زبانی بودن آن است، نه غیر زبانی بودن، زیرا در فرضی که پیامبر (ص) وحی را به قالب لفظ درآوردند، تغییر و جابه جایی در اصل پیام رخ داده است و ماهیت آن تغییر یافته است؛ ثانیاً از آنجا که گیرنده اصلی بشریت است و مطابق نظر ابوزید پیامبر (ص) واسطه انتقال پیام است، واسطه حق دخل و تصرف در این پیام را ندارد. چگونه می تواند پیام را از حالت غیر زبانی به زبانی درآورد و دخل و تصرفی

ابوزید الگویی خطی از وحی را ترسیم می کند که آن یک محور عمودی (خداوند و جبرئیل) و یک محور افقی (جبرئیل و پیامبر (ص) وجود دارد. این الگو دارای اشکالات متعددی است که در زیر به بررسی آنها می پردازیم:

۱- در محور عمودی که از آن به تنزیل یاد کرده است، ماهیت ارتباط مشخص نیست. ارتباط بین جبرئیل و پیامبر (ص) نیز به صورت افقی رسم شده است که گویای همسطحی وجودی این دو است، در حالی که در واقع چنین نیست و علمای علوم قرآن برای برقراری بین فرشته وحی و پیامبر (ص) دو فرض تحول حضرت از صورت بشری یا تنزیل فرشته به مرتبه بشری را مطرح کرده اند. از فحوای کلام ابوزید برمی آید که وی بر این نظر است که این همسطحی به عادی بودن ارتباط پیامبر (ص) با فرشته در نگاه عرب بر می گردد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۱۰۱). اما این فرض، پیش از این نقد و بررسی شد و دلایلی در رد آن ذکر شد. از این رو، نمی توان آن را مستند این برابری وجودی قرار داد که در این صورت این بخش از الگو نیز دارای اشکال است.

۲- ابوزید فرستنده اصلی را خداوند و دریافت کننده را همه انسانها می داند که نخستین گیرنده آن پیامبر (ص) است. از این رو، قرآن پیامی است که از

۱- مبالغه در قداست قرآن؛ ۲- اعتقاد به ژرفایی دلالت و تعدد مراتب معنایی قرآن. علاوه بر این، غلبه چنین تصویری از دلالت متن قرآنی بر فرهنگ اسلامی باعث شده است که کارکرد متن از «پیام» بودن در حوزه زبانی به «شمایل» بودن در حوزه نشانه‌شناسی تغییر یابد (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۹)

بررسی این مسأله نشان می‌دهد که رابطه دیالکتیک بین متن و واقعیت در فرضی برقرار است که خود پیامبر (ص) شکل دهنده الفاظ قرآن باشند، زیرا فردی که در تعامل با فرهنگ عرب است، پیامبر (ص) است. همان گونه که پیش از این گذشت، این فرض و استدلال‌ات پیرامون آن از اساس باطل است. از این رو، نمی‌توان چنین ارتباطی را پذیرفت. علاوه بر این، مبالغه در قداست قرآن در طیفی از اخباریان شیعه در برهه‌ای خاص از تاریخ بوده است که عوامل مختلفی در ظهور آن دخیل بوده‌اند، اما دلیل آن اعتقاد به نزول لفظ و معنای قرآن بر پیامبر (ص) نبوده است. در واقع، پذیرش لوح مکتوب از جمله عقاید اشعری‌هاست که پیش از این به آن اشاره شد و نوع نگاه اشعریان به مسائل را نمی‌توان با مسائل شیعی مرتبط ساخت. اعتقاد به ژرف بودن دلالت و ذوب‌توان بودن قرآن نیز مستند به روایات است که مسأله‌ای مورد اتفاق مسلمین است.

۲-۲-۲ نزول معنایی وحی بر جبرئیل

خداوند معانی را بر جبرئیل نازل کرد و جبرئیل این معانی را در قالب الفاظ عربی درآورد. قرآن با این شکل خود مورد قرائت اهل آسمان قرار می‌گرفت و همین قرآن نیز توسط جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل

در آن انجام دهد؟ علاوه بر این قرآن، پیامبر (ص) را از هر گونه دخل و تصرف و تحریفی برحذر می‌دارد (حاقه ۴۴-۴۶؛ طور، ۳۳؛ اسراء، ۷۳ و کهف ۲۷). از این رو، صرفاً در حالتی که وحی ماهیتی زبانی داشته باشد و در نهایت دقت و صحت به مردم رسیده باشد، فرایند ابلاغ به طور کامل و صحیح صورت گرفته است.

۳- در این الگو رمز به کار رفته در ارتباط مشخص نیست. ابوزید در بخشی از کلام خود رمز به کار رفته در ارتباط بین فرشته و پیامبر (ص) را زبان عربی می‌داند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵) که با اصل نظر وی در تناقض است. در صورتی که رمز را زبان عربی بدانیم، دو فرض محتمل است: فرض اول اینکه جبرئیل وحی را به زبان عربی درآورده و نازل کرده است. در واقع، قرآن در مرحله نزول عمودی (خداوند- جبرئیل) متنی غیر زبانی و در مرحله نزول افقی (جبرئیل- پیامبر (ص)) متنی زبانی است. این فرض را ابوزید با شناختی که متن قرآنی از خود ارائه می‌دهد، ناسازگار می‌داند (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۹-۱۰۰). فرض دوم، نزول لفظی و معنایی وحی است که مورد انتقاد ابوزید قرار گرفته است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۵-۹۸). با در نظر گرفتن این مسائل تناقض گفتاری ابوزید بیش از پیش نمایان می‌شود که این پراکنده‌گویی و تناقض‌گویی حاکی از بطلان مقدمات و اصل نظر است.

۴- ابوزید دیدگاهی که لفظ و معنا را از جانب خداوند می‌داند (نظر مشهور) نافی رابطه دیالکتیکی می‌داند که میان متن و واقعیت فرهنگی عرب برقرار بوده است. ابوزید بر این نظر است که اعتقاد به وجود ازلی و مکتوب متن قرآنی دو نتیجه دربرداشته است:

شد (زرکشی، ۱۳۷۶، ۱/۲۳۰؛ سیوطی، ۱۴۲۰ق، ۱/۱۳۹).

این نظر بر این پیش فرض استوار است که فرشتگان دارای نظام زبانی هستند که این نظام زبانی نیز عربی است و جبرئیل با توجه به این امکان زبانی، معانی نازل شده را به الفاظ عربی تبدیل و انتقال داده است (حامد ابوزید، ۱۳۸۱: ۹۹). اولاً اثبات این مسأله که فرشتگان چنین نظام زبانی دارند، نیازمند دلیل است که چنین دلیلی وجود ندارد؛ ثانیاً بر پایه این نظر جبرئیل نقشی فراتر از یک واسطه را دارد و به فرستنده تبدیل شده است، زیرا امکان دخل و تصرف در پیام را دارد، در حالی که آیات قرآن وی را تنها واسطه‌ای در نزول معرفی کرده و هیچ اختیاری در تغییر و تبدیل شکل پیام برای وی قائل نشده است (شعراء، ۱۹۳). از این رو، این نظر نه مستند به دلیلی است و نه با آیات قرآن و ماهیت متن قرآنی سازگاری دارد. علاوه بر این، ظاهراً قائلی نیز ندارد و صرفاً به عنوان یک فرض مطرح شده است.

۲-۲-۳ نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص)

آنچه بر پیامبر (ص) نازل شده است، لفظ و معناست؛ به این صورت که عین آیات و الفاظ قرآن را جبرئیل از خداوند دریافت و بر پیامبر (ص) نازل کرده است. این نظر مورد تأیید اکثر علمای مسلمان است که در طول تاریخ به آن استناد شده است. طرفداران این نظر با پذیرش اصل نظریه، تبیین‌های مختلفی از ماهیت ارتباط و دریافت الفاظ از سوی پیامبر (ص) داشته‌اند. برخی از فلاسفه، از جمله ملاصدرا با کشاندن این مفهوم به مباحث فلسفی، تبیینی فلسفی - عرفانی از نحوه دریافت الفاظ توسط

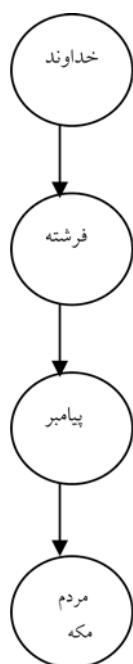
پیامبر (ص) ارائه کرده‌اند. در میان مفسران، علامه طباطبائی (۱۴۱۷ق؛ ۳۱۷/۱۵) نیز صراحتاً به این نظر در تفسیر خود اشاره کرده‌اند. جوادی آملی (مبدأ و معاد، ۱۳۷۲ش: ۷۸) و مصباح یزدی (۱۳۷۶؛ ۹۳/۱) نیز در آثار خود به طرفداری از این نظر پرداخته‌اند. در زیر به بررسی دیدگاه‌های قائلان این نظر و الگوهای ارتباطی آنها خواهیم پرداخت.

الف) ایزوتسو

ایزوتسو با تحلیل زبانی وحی، به تبیین آیاتی می‌پردازد که در آنها به چگونگی ارتباط وحیانی اشاره شده است. وی اصل پدیده وحی را رابطه‌ای دو شخصی، زبانی و غیر زبانی، رمزآلود و محرمانه می‌داند که فرستنده و گیرنده‌ای دارد، اما بر این نظر است که وحی در معنای قرآنی آن، فرایندی کلامی و شفاهی است که در قالب رابطه دوشخصی صرف خلاصه نمی‌شود، بلکه رابطه‌ای سه شخصی، یا حتی چهارشخصی است. در این میان، رابطه بین خداوند و موسی (ع) رابطه‌ای خاص است که خداوند به طور مستقیم با موسی سخن می‌گوید و با واژه «كَلَّمَ» از آن یاد می‌کند که قطعاً مستلزم برقراری رابطه شفاهی دو شخصی است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۰۰-۲۰۶).

ایزوتسو با اشاره به آیات ۵۰ و ۵۱ سوره شوری ارتباط ممکن بین خداوند و انسان‌ها را گونه‌ای ارتباط شفاهی و زبانی می‌داند که به شیوه ارتباط نهانی و اسرار آمیز، سخن گفتن از پس پرده و فرستادن یک رسول صورت می‌پذیرد. گونه اول ارتباطی مستقیم است که معنای واقعی آن را نمی‌دانیم و صرفاً در میان پیامبران به حضرت موسی (ع) اختصاص یافته است. گونه دوم وحی، نوعی ارتباط شفاهی است که گوینده قابل رؤیت نیست. با این

باید وحی را دریافت کند و به دیگران انتقال دهد. جبرئیل فرستاده (رسول) خدا به سوی پیامبر (ص) است و پیامبر (ص) نیز رسول الله است که واسطه بین خداوند و مردم است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۲۸-۲۲۹).



این الگو مبتنی بر مخاطب است. در واقع، ایزوتسو مخاطبان وحی را در نظر گرفته و بر این اساس چنین الگوی چهارشخصی را ترسیم کرده است. نقطه قوت این الگو، در نظر گرفتن هدف ارتباط وحیانی است که از این نظر پیامبر (ص) همانند فرشته، رسول خداست و ارتباط بین خداوند و بشریت با دو واسطه صورت گرفته است، اما ایزوتسو در این الگو به ماهیت ارتباط فرشته و پیامبر (ص) و ماهیت پیام نپرداخته است. وی در بخشی از بحث خود در ماهیت پیام، به نظر کرمانی اشاره می‌کند، که پیش از این ذکر شد. حالت اول ارتباط؛ یعنی تحول و تبدل نفس نبوی برای دریافت وحی نظریه صحیحی نیست. علاوه بر این، ایزوتسو در دسته‌بندی مخاطبان وحی،

حال، پیامبر آگاهی کامل دارد که در جایی نزدیک به موجودی اسرار آمیز قرار دارد که به شیوه‌ای بسیار شگفت انگیز با وی سخن می‌گوید. در گونه سوم ارتباط شفاهی با یک پیامرسان خاص صورت می‌گیرد که پیامبر (ص) هم کلمات را می‌شنوند و هم شخص گوینده را می‌بینند. در این مرحله وحی رابطه‌ای سه شخصی است (ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۲۲۵-۲۲۸) که به صورت زیر خواهد بود.



ایزوتسو در این تحلیل صرفاً یک واسطه را در نظر گرفته و الگوی سه شخصی را ترسیم کرده است، اما می‌توان با در نظر گرفتن این مطلب که هدف اصلی وحی صرفاً نجات و رستگاری شخص خود پیامبر (ص) نیست، بلکه رستگاری همه مردم است، وحی را رابطه‌ای چهار شخصی دانست. از این رو، شنونده اول (پیامبر ص) به گوینده‌ای تبدیل می‌شود که وظیفه‌اش رساندن و تبلیغ کلمات الهی است. مخاطب وحی در ابتدا مردم مکه، سپس همه اعراب و پس از آن همه افرادی که به عنوان اهل کتاب خوانده می‌شوند و در نهایت، همه انسان‌ها خواهند بود. در این الگو پیامبر (ص) همانند جبرئیل، فردی است که

ترتیبی را ذکر کرده است که چنین ترتیبی در قرآن وجود ندارد. قرآن مخاطبان خود را تمام جهانیان در هر عصری می‌داند و بالطبع نخستین افراد مردم مکه هستند که کلام الهی را دریافت می‌کنند و نمی‌توان دلیلی بر ترتیب مخاطبان وحی از نگاه ایزوتسو یافت. با در نظر گرفتن اشکالات یاد شده، این الگو در بخش‌هایی دارای ابهام و نیازمند اصلاحاتی است.

(ب) ملاصدرا

در میان فلاسفه اسلامی یکی از افرادی که به تبیین عقلانی وحی پرداخته، ملاصدراست. نظر وی از جهاتی دارای قوت و استواری است و از جنبه ارتباطی نیز قابل تحلیل است. ملاصدرا ارتباط نداشتن انسان با عالم ملکوت را ناشی از محصور بودن انسان در فضای مادی می‌داند. انسان تا زمانی که در حصار این دنیا و قوانین مادی آن قرار دارد، امکان ارتباط با موجودات بالاتر از خود را ندارد و قوا و حواس باطنی او نمی‌توانند از قوه به فعل تبدیل شوند، اما اگر فردی علی‌رغم حضور در این فضای مادی و محدودیت‌های آن به جای غوطه‌ور شدن در مادیت، تمام توجه خود را معطوف به عالم قدس و ملکوت کند و بر پایه سرشت اولیه خود و یا تهذیب نفس، خود را از مادیات دور نگاه دارد، قادر بر خلع بدن و حواس ظاهری خواهد شد (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱/ ۲۹۸-۲۹۹؛ بی تا، ۲۵/۷). از این رو، با وجود چنین شرطی امکان برقراری ارتباط با موجودات غیر مادی نیز وجود دارد و این امکان راهی برای تحلیل ارتباط وحیانی باز می‌کند.

ملاصدرا برای ارتباط وحیانی دو مرحله صعودی و نزولی را مطرح کرده است. در مرحله صعودی پیامبر (ص) از این بدن مادی خود رها شده، از قالب

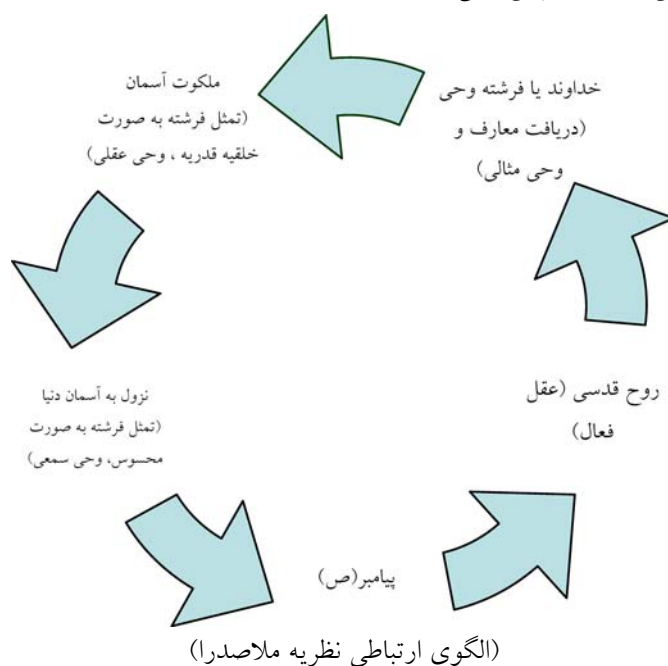
مادیات در می‌آید و در سیر روحانی خود به سوی پرودگارش، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلای الهی در او ظاهر می‌شود. افزایش نور و شکوفا شدن آن در وجود پیامبر (ص) نور را به جوهری قدسی تبدیل می‌کند که در زبان حکمت نظری به آن عقل فعال و در زبان شریعت نبوی به آن روح قدسی گویند. در این نور شدید عقلی اسرار زمین و آسمان می‌درخشد و از طریق آن حقایق اشیا را می‌بیند (ملاصدرا، بی تا، ۲۴/۷).

زمانی که خداوند پیامبر (ص) را بدون حجاب خارجی - چه بدون واسطه و چه با واسطه - مورد خطاب قرار می‌دهد؛ پیامبر (ص) از غیب مطلع می‌شود و در جوهر نفس نبوی، ملکوت و صورت جبروت را نقش می‌زند و مثالی از وحی را برای پیامبر (ص) آشکار می‌کند که نه شکل حرفی و نه صوتی دارد و آن را به حس باطن او می‌برد. از این رو، هر گاه روح پیامبر (ص) با عالم خود؛ یعنی عالم وحی الهی متصل شود، کلام الهی را می‌شنود و شنیدن کلام الهی به معنای اعلام حقایق است که از طریق مکالمه حقیقی بین روح پیامبر (ص) با عالم وحی است (ملاصدرا، بی تا؛ ۲۶-۲۷).

نفس پیامبر (ص) پس از طی مرحله صعودی، به سیر نزولی در دو مرحله می‌پردازد:

۱- نزول بر ملکوت آسمان: در این مرحله معارف و نیز فرشته‌تمثل می‌یابد. پیامبر (ص) با حواس ظاهری خود حقیقت فرشته را به صورت محسوس می‌بیند. در واقع، پیامبر (ص) ذات حقیقی فرشته را درعالم امر دیده است و در این ساحت، آنچه پیش از این دیده است، برای او به شکل محسوسی متمثل می‌شود و اثر آن در ظاهر آشکار می‌شود و حواس

در این مرحله نیز به دلیل ورود از نشاء غیب به نشاء ظهور غش و اغمائی برای پیامبر (ص) رخ می‌دهد و پس از آن به حالت مادیت خود برمی‌گردد و می‌بیند و می‌شنود و اخبار از وحی می‌کند (ملاصدرا، بی تا؛ ۷/ ۲۷-۲۸). مطابق نظر ملاصدرا، انسان در دیدن و شنیدن معمول، دیده‌ها و شنیده‌ها را توسط حسّ بینایی و شنوایی درک می‌کند. سپس این دیده‌ها و شنیده‌ها از حسّ به قوه خیال و از قوه خیال به نفس ناطقه منتقل می‌شوند؛ اما دیدن فرشته و شنیدن وحی، دقیقاً عکس این مسأله است. فیض ابتدا از عالم امر به نفس و سپس به قوه خیال منتقل می‌شود و تمثّل فرشته در این مرحله اتفاق می‌افتد و در مرحله سوم، به صورت حسّی فرشته را مشاهده می‌کند. روایت حارث بن هشام نیز که ناظر به نزول مستقیم و با وساطت فرشته است، شاهد بر این مسأله است (ملاصدرا، ۱۳۷۹؛ ۱/ ۳۰۰-۳۰۱). اگر بخواهیم نظریه ملاصدرا را در قالب الگویی ارتباطی ترسیم کنیم، به صورت زیر خواهد بود:



پیامبر (ص) دچار حالت غش و اغما می‌شوند. پیامبر (ص) پس از رؤیت فرشته، کلام مسموعی را می‌شنود یا لوح مکتوبی را در دست فرشته می‌بیند. نوع ارتباط پیامبر (ص) با فرشته، ارتباطی عقلی است که از طریق روح عقلی‌اش با فرشته در ارتباط است و از او معارف الهی را دریافت می‌کند و با چشم عقلی خود آیات پروردگارش را می‌بیند و با گوش عقلی‌اش کلام پروردگار عالمین را از روح اعظم می‌شنود (ملاصدرا، بی تا؛ ۲۷/۷).

۲- نزول به آسمان دنیا: در این مرحله، فرشته به صورتی محسوس با حواس پیامبر (ص) ظاهر می‌شود و به حس ظاهری‌اش و هوا وارد می‌شود و وحی و کلام الهی در قالب اصوات و حروف و کلمات تجدد می‌یابد. پیامبر (ص) اصوات و حروفی را می‌شنود که تنها وی قادر به شنیدن آنهاست، زیرا آنها نازل شده از غیب به شهادتند و بدون هیچ انگیزشی خارجی از باطن پیامبر (ص) به ظاهرش آمده‌اند. لذا هر فرشته‌ای و کلامش و نوشته‌اش از غیب و سر باطن پیامبر (ص) به مشاعرش می‌رسد.

امری غیر قابل پذیرش است. در نهایت، آنچه مطابق نظر مشهور، مؤیدات عقلی و نقلی زیادی دارد، نزول لفظی و معنایی قرآن در فضای همین دنیاست. از این نظریه ما به عنوان نظریه مختار یاد کرده‌ایم که مستند به آیات قرآن و روایات است.

۱- آیات قرآن

در آیاتی از قرآن وحی به خداوند نسبت داده شده است (برای نمونه، یوسف، ۳ و شوری، ۳). با هم‌آیی واژه وحی و قرآن و وحی بر پیامبر (ص) در کنار وحی بر دیگر انبیا، نشان از کلیت وحی دارد، اما واژه نزول تبیین کننده وحی قرآنی است که با ریشه‌های مختلف در قرآن به خداوند نسبت داده شده است (برای نمونه، نساء ۱۱۳؛ حجر، ۹؛ نحل، ۸۹). هر جا که واژه نزول در قرآن آمده، با اسامی و صفات قرآن، از جمله قرآن، ذکر و کتاب همراه است. علاوه بر این، واژه تلاوت (برای نمونه، نمل ۹۲) و قول (قیامت، ۱۸؛ اعلیٰ، ۶) دلالت بر لفظی بودن قرآن دارند و جنس وحی و نزول را مشخص می‌سازند که دلیل دیگری بر وحی لفظ و معنا بر پیامبر (ص) است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۴۲-۱۴۵). همان‌گونه که پیش از این بیان شد، آیات قرآن یک مدل خطی از ارتباط را ارائه می‌دهند که ارتباط در یک فضای مادی با رسولی از جنس بشر است که ارتباطی کلامی است.

۲- روایات

روایات نیز شاهد و دلیلی بر نزول لفظی و معنایی در فضای دنیاست. در روایات از علایم نزول وحی بر

الگوی ارتباطی ملاصدرا، الگویی غیر خطی است که پیش فرض این الگو عدم امکان ایجاد ارتباط و حیانی در فضای مادی و با شرایط مادی است. از این رو، پیامبر (ص) در سفری روحانی و نفسانی قادر به دریافت وحی می‌شوند. دریافت وحی در سه عالم اعلیٰ، اوسط و ادنی اتفاق می‌افتد تا وحی به صورت محسوس آن در اختیار پیامبر (ص) قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ۳۰۰/۱). در هر یک از این عوالم سه گانه به دلیل اقتضات این عوالم، وحی شکل همان عالم را می‌گیرد و ارتباط پیامبر نیز در ظرف همین عوالم شکل می‌گیرد. بر پایه عناصر ارتباطی، از آنجا که فرستنده و گیرنده از نظر وجودی همسنخ نیستند، ظرف این ارتباط خارج از فضای مادی طرح شده است و چیزی که به عنوان گیرنده اصلی مطرح است، روح قدسی پیامبر (ص) است که در ارتباط با عالم وحی است.

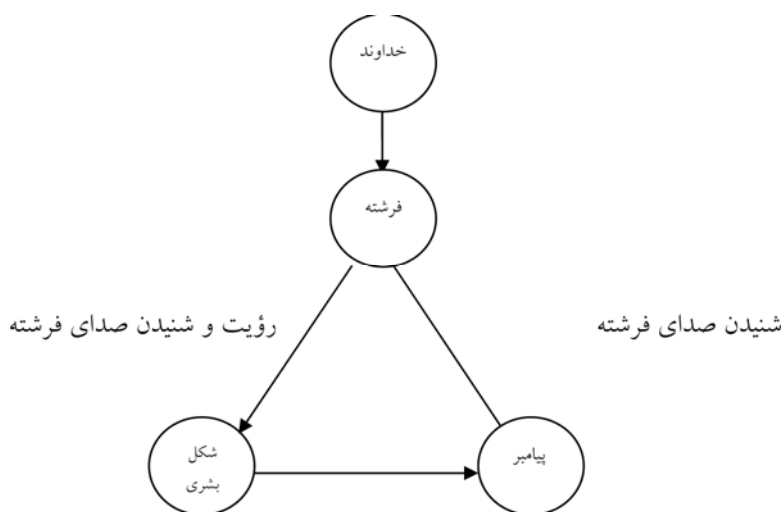
ملاصدرا مبنای الگوی غیر خطی خود را مسأله صعود روح پیامبر (ص) به عالم اعلیٰ قرار داده است که پیش از این مورد نقد قرار گرفت و اشاره شد که صعود روح پیامبر (ص) برای دریافت وحی با روح آیات و روایات و اصول ارتباط و حیانی ناسازگار است. با نفی صعود، فرایند نزول وحی نیز در نظریه ملاصدرا مخدوش خواهد شد، زیرا در صورت عدم اثبات صعود، چنین فرایندی نیز برای نزول امکان پذیر نیست.

ج) نظریه مختار

بررسی آراء مختلف در زمینه نزول وحی نشان داد که هر یک از آراء مذکور از جهتی دارای اشکال بوده، برخی از الگوهای ارتباط و حیانی نیز که مطابق نظر مشهورند، فرایند صعود را لازمه نزول می‌دانند که

کلمات از وی بوده، در مورد قرآن رخ داده است. بررسی روایات نشان می‌دهد که ظرف ارتباط، همین دنیاست و پیامبر (ص) صعودی نداشته‌اند، بلکه در حالات مختلف وحی را دریافت کرده‌اند و آثاری همچون حرکت لبان، سرخی رنگ و خرخر همچون فرد خوابیده، کبودی رنگ، خواب آلودگی، حالت غش و بی‌هوشی، درد شدید و سنگین و سردرد، همگی حاکی از عوارض جسمانی است که بر اثر فشار نزول بر حضرت در همین دنیا وارد شده است. در نهایت، می‌توان گفت آیات و روایات ارتباط وحیانی را ارتباطی خطی در فرایند نزول می‌دانند و آثار و علایم نزول وحی نیز، آثاری مادی است که بشر بودن حضرت و شرایط مادی برقراری ارتباط را مورد تأکید قرار می‌دهند. این ارتباط خطی مستند به دلایل مختلفی است که توسط مبدأ ارتباط (خداوند) از طریق رمز مشترک زبانی صورت می‌گیرد. گیرنده اولیه (فرشته) آن را بر گیرنده نخستین بشری نازل می‌کند و حضرت نیز آن را به مردم به عنوان گیرندگان اصلی پیام ابلاغ می‌کنند. با در نظر گرفتن مخاطبان اصلی پیام که همه افراد بشر هستند، فرشته و پیامبر (ص) نیز واسطه در نزول خواهند بود. با در نظر گرفتن این مطالب، می‌توان الگوی ارتباط وحیانی را به صورت زیر ترسیم کرد:

پیامبر (ص) یاد شده است که در سه دسته جای می‌گیرند: الف) در برخی از روایات، پیامبر (ص) از علایم شنیداری، همچون صدای زنگ («صلصلة الجرس») (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱) اصواتی همچون کوبیدن فلز صلاصل (احمد بن حنبل، ۲۲۲/۲؛ سیوطی، ۱۳۶۰؛ ۱/۱۶۲) یاد کرده‌اند و در روایتی دیگر، از قول همراهان پیامبر (ص) شنیدن صدایی همچون صدای زنبور به عنوان علامت نزول وحی ذکر شده است (احمد بن حنبل، ۳۴/۱ و ۲۶۸/۴، ۲۷۱). پیامبر (ص) در توصیف این گونه از وحی، این نوع از نزول را سخت‌ترین نوع نزول دانسته‌اند (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱). ویژگی این نوع از نزول، عدم ملاقات فرشته و صرف شنیدن صداست؛ ب) در روایتی پیامبر (ص) نوع دیگری از نزول را نزول فرشته به صورت بشری ذکر کرده‌اند که در مکالمه‌ای یک طرفه، حضرت آنچه را که مرد یا جوانی می‌گوید، می‌شنود (بخاری، ۱۴۰۱؛ ۲/۱-۳؛ مسلم، بی تا؛ ۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۸/۲۶۰)). حضرت این نوع از نزول را سبکتر بر می‌شمردند (سیوطی، ۱۳۶۰؛ ۱/۱۶۲؛ ابن حجر، ۱۳۴۸؛ ۳۰/۱؛ ج) گونه سوم دمیدن روح القدس در ذهن و عقل پیامبر (ص) است (حاکم نیشابوری، ۱۳۴۰؛ ۴/۲؛ ابونعیم اصفهانی، ۱۹۳۲، ۲۷/۱۰/۷؛ هیثمی، ۱۳۵۲، ۷۱/۴). مراد از دمیدن القای معنا در قلب پیامبر (ص) است که در اغلب احادیث قدسی این گونه از نزول رخ داده است (رامیار؛ ۱۳۸۰، ۱۰۲) و شامل نزول قرآن- که نزولی کلامی است- نمی‌شود، اما دو قسم دیگر که تلقی وحی به صورت شنیداری و به صورت رؤیت فرشته و شنیدن



۴- ایزوتسو و به تبعیت از او، نصر حامد ابوزید پیشینه وحی را در ارتباط کاهن و شاعر با جن، در فرهنگ عربی جستجو می‌کنند که در نظر گرفتن پیشینه تاریخی و قومیتی برای وحی، زائیده افراط ایزوتسو در تعمیم جنبه‌های قومیتی دو پدیده به ظاهر مشابه یکدیگر است.

۵- در حوزه ماهیت پیام، سه دیدگاه مختلف از سوی علمای اسلامی مطرح شده است: نزول معنایی وحی بر پیامبر (ص)، نزول معنایی وحی بر جبرئیل، نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص).

۶- ابوزید نزول وحی بر پیامبر را از نوع الهام بر پیامبر (ص) می‌داند که صرفاً پیامی به وی منتقل شده و حضرت آن را به قالب لفظ درآورده اند. وی الگویی از ارتباط را ارائه می‌دهد که با اشکالات عدیده‌ای، از جمله عدم مشخص کردن ماهیت ارتباط وحیانی، همترازی وجودی فرشته با پیامبر (ص) مواجه است.

۷- نظریه نزول معنا بر جبرئیل و تبدیل آن به لفظ، بر این پیش فرض استوار است که فرشتگان دارای نظام زبانی هستند و این زبان نیز عربی است که ادعایی بدون دلیل است. علاوه براین، مطابق این

در الگوی ترسیم شده، فرشته نخستین دریافت کننده غیر بشری وحی و پیامبر (ص) نخستین دریافت کننده بشری هستند که از دو راه گوناگون وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است.

نتیجه

۱- الگوهای ارتباطی در دو شکل الگوهای ارتباطی خطی و غیر خطی ترسیم می‌شوند.

۲- وحی قرآنی به دلیل کلامی بودن، در زمره ارتباطات کلامی است که دارای اجزای اصلی ارتباط؛ یعنی، فرستنده، گیرنده، هدف ارتباط، کانال ارتباطی و رمز مشترک زبانی است.

۳- درباره ماهیت ارتباط وحیانی، دو نظر از سوی علمای اسلامی مطرح شده است: نظر اول قائل به انخلاع نفس نبوی از این دنیا و صعود به عالم وحی است که با آیات و روایات و اصول ارتباطی انسانی سازگاری ندارد. نظر دوم قائل به تنزل فرشته در قالب مادی و ارتباط کلامی با پیامبر (ص) است. این نظر مورد تأیید و تاکید آیات و روایات است.

- ۷- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۹۳۲م). *حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء*، قاهره: بی نا.
- ۸- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۸۰م). *مقالات الإسلامیین*، آلمان: بی نا
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۳). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- ۱۰- باد، جان. (۱۳۷۲). «فرایند ارتباط شبیه چیست؟»، *فصلنامه کتاب*، دوره چهارم، ص ۲۸۱ - ۳۱۲.
- ۱۱- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۱ق). *صحیح بخاری*، بیروت: دارالفکر.
- ۱۲- بلیک، رید و هارولدسن، ادوین. (۱۳۷۸). *طبقه بندی مفاهیم در ارتباطات*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: سروش، چاپ اول.
- ۱۳- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۷ش). «آشنایی با مکاتب معاشناسی معاصر»، *نامه پژوهش*، سال نهم، شماره سوم، ص ۸۹ - ۱۲۰.
- ۱۴- جرالدر. میلر. (۱۳۸۰ش). *ارتباط کلامی*، ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات سروش.
- ۱۵- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲ش). *پیرامون مبدأ و معاد*، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
- ۱۶- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). *الصحاح*، احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۱۷- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۳۴۰ق). *مستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد: بی نا.
- ۱۸- حامد ابوزید، نصر. (۱۳۸۱). *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو، چاپ دوم،

نظر فرشته نقشی فراتر از واسطه دارد و به عنوان فرستنده‌ای مستقل است.

- ۸- نظریه نزول لفظ و معنا بر پیامبر (ص) مورد تأیید اکثر مسلمین است که قائلان آن، از جمله ایزوتسو و ملاصدرا الگوهای مختلفی از ارتباط را ارائه کرده‌اند. الگوی خطی ایزوتسو به دلیل عدم تبیین دقیق ارتباط فرشته با پیامبر (ص) دارای اشکال است. ملاصدرا نیز در نظریه خود در باب نزول وحی، الگویی غیر خطی از ارتباط و حیانی را بیان می‌کند که بر نوعی صعود روحی پیامبر (ص) به عالم وحی و دریافت وحی مبتنی است که با رد چنین صعودی، اصل الگو نیز به چالش کشیده می‌شود.
- ۹- الگویی که می‌توان آن را مطابق آیات و روایات تنظیم کرد، الگویی خطی است که رابطه بین فرشته و پیامبر (ص) را در قالب ارتباطی شنیداری-دیداری و یا شنیداری صرف ترسیم می‌کند.

منابع

- ۱- قرآن مجید
- ۲- ابن حجر، احمد بن علی. (۱۳۴۸ق). *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، قاهره: بی نا.
- ۳- ابن حنبل، احمد. (۱۳۷۵ق). *تحقیق محمد شاکر، قاهره: بی نا.*
- ۴- ابن خلدون، عبدالرحمن. (بی تا). *المقدمه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۵- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- ۶- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.

- ۱۹- حجاج نیشابوری، مسلم. (بی تا). صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
- ۲۰- حوالی، سفر بن عبدالرحمن. (۱۴۲۷). منهج الأشاعره فی العقیده، مکه: دار الدراسات العلمیه للنشر و التوزیع.
- ۲۱- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۱ش). مفردات الفاظ القرآن، تهران: نشر مرتضوی.
- ۲۲- رامیار، محمود. (۱۳۸۰). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۲۳- زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۶ق). البرهان، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار إحياء الكتب العربیه، چاپ اول.
- ۲۴- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۰/۱۴۱۲). بحوث فی الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۲۵- سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۰ق). الاتقان فی علوم القرآن، تعلیق: مصطفی دیب البغاء، دمشق- بیروت: دار ابن کثیر.
- ۲۶- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۷- _____ . (۱۳۷۹ش). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.
- ۲۸- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۹- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (مجمع البیان لعلوم القرآن)، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۳۰- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: دارالهجره.
- ۳۱- فرهنگگی، علی اکبر. (۱۳۷۴ش). ارتباطات انسانی، تهران: خدمات فرهنگگی رسا.
- ۳۲- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۲ش). «کیفیت نزول قرآن و رهیافت های گوناگون آن»، قبسات، ش ۲۹، ص ۱۴۱-۱۶۶.
- ۳۳- لطفی، سید مهدی. (۱۳۸۹). «معناشناسی وحی در قرآن»، کاوش های دینی، ش ۴، ص ۱۴۷-۱۶۸.
- ۳۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). بحار الأنوار، بیروت: موسسه الوفاء.
- ۳۵- محسنیان راد، مهدی. (۱۳۸۰). ارتباط شناسی، تهران: سروش.
- ۳۶- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۶ش). قرآن شناسی، قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی.
- ۳۷- معرفت، محمد هادی. (۱۴۰۵ق). التمهید فی علوم القرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- ۳۸- مک کوایل، دنیس و ویندال، سون. (۱۳۸۸). مدل های ارتباطات جمعی، ترجمه گودرز میرانی، تهران: طرح آینده، چاپ اول.
- ۳۹- نصیری، علی. (۱۳۸۲ش). «ماهیت و مراتب وحی از نگاه صدرالمآلهین»، قبسات، ش ۲۹، ص ۱۶۷-۱۸۸.
- ۴۰- هیشمی، علی بن ابی بکر. (۱۳۵۲ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد، تهران: قدسی.