

تحلیل نشانه‌شناختی چگونگی وحی بر اساس «مدل یاکوبسن» و با تکیه بر مفهوم نزول از منظر ایزوتسو

زهره اخوان مقدم*

دانشیار علوم و معارف قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۴)

چکیده

اشاره به نزول وحی بر قلب پیامبرگرمی اسلام (ص) در آیاتی از قرآن، سبب ورود برخی نظرات در باب عدم وحیانی بودن الفاظ قرآن به مطالعات قرآنی معاصر شده است. در مقابل، گروهی از اندیشمندان نیز با تکیه بر دانش‌هایی که از گذشته رایج بوده، ادله‌ای جهت پاسخ‌گویی به این دیدگاه‌ها ارائه کرده‌اند. از آنجایی که در دوره معاصر، دانش‌های جدیدتری مانند زبانشناسی ظهور یافته، بررسی نزول وحی با تکیه بر این علوم نیز در کنار دانش‌های پیشین حائز اهمیت است. پژوهش حاضر، با تکیه بر رویکرد نشانه‌شناسی که از شاخه‌های زبانشناسی است، به بررسی وحی از منظر قرآن پرداخته و آرای محققانی چون یاکوبسن و ایزوتسو را در این باره با استفاده از روش تحلیل محتوا مورد بررسی قرار داده است. یافته‌ها حاکی از ارتباط عمودی میان گیرنده و فرستنده وحی در مدل یاکوبسن و اختلاف سطح وجودی ایشان است. از منظر ایزوتسو در پدیده وحی، کانالی ویژه جهت ارتباط یکطرفه از سوی فرستنده ایجاد شده است. با عنایت به این که کانال ارتباطی ویژه بوده، انتقال پیام نیز در قالب نشانه‌های قابل فهم برای بشر (الفاظ و جملات عربی) صورت گرفته است. این امر بیانگر وحیانی بودن الفاظ قرآن است.

واژگان کلیدی: وحی، الفاظ قرآن، نشانه‌شناسی، نزول، ایزوتسو، مدل ارتباطی یاکوبسن.

* نویسنده مسئول) Email: dr.zo.akhavan@gmail.com

۱. مقدمه

دیدگاه‌های گوناگونی درباره چگونگی نزول وحی بر قلب رسول گرامی اسلام (ص) ارائه شده است. در این میان، برخی از نواندیشان دینی و مستشرقان نزول وحی بر قلب پیامبر اسلام (ص) را القای معنا به طور صرف می‌دانند و منکر و حیانی بودن الفاظ قرآن هستند. ایشان معتقدند از آنجایی که در آیه ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (شعراء/۱۹۳) نزول وحی بر قلب رسول‌الله (ص) صورت گرفته، امکان لفظی بودن وحی وجود ندارد. زیرا لفظ نمی‌تواند بر قلب وارد شود و تنها معناست که امکان القای بر قلب دارد. خداوند معنا، مفهوم و محتوا را به قلب الهام می‌کند و پیامبر به آن ساخت عربی می‌دهد و برای مردم تفسیر می‌کند. در لحظه نزول، وحی الهی به متنی بشری و خطا بردار تبدیل می‌شود. الفاظ قرآن از پیامبر (ص) است، ولی محتوا از آن خداوند؛ از این رو، قرآن به یک اندازه به خداوند و حضرت محمد (ص) منتسب است. بنابراین الفاظ قرآن غیر و حیانی است. در این موضع، وحی اسلامی به وحی مسیحی شبیه شده است (ر.ک؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳ش: ۳۱۲). در صورت پذیرش عدم و حیانی بودن الفاظ قرآن، مواردی چون الهی بودن قرآن، حجیت ظواهر الفاظ قرآن، اعجاز قرآن، باز شدن راه برای قرائت‌های بی‌منا و توجیه‌ها و تحریف‌ها و حرمت تفسیر به رأی نیز بایست مورد تردید قرار گیرند. قرآن ظنی الدلاله می‌شود و معادل خیر واحد باید با آن رفتار نمود. عمومات و مطلقات با دلایل ضعیف تخصیص و تقیید می‌خورند و راه برای ورود اندیشه‌های ناروا باز می‌گردد. به عنوان نمونه می‌توان به برخی تأویلات ناروای عرفانی ابن عربی اشاره کرد که از جبرئیل به «عقل فعال» و از مکائیل به «فلک ششم» تعبیر می‌کند (ر.ک؛ ابن عربی، ج ۱: ۷۲). گروهی از مستشرقان نیز از دیگرسو، با تکیه بر غیر لفظی بودن وحی، بر حجیت قرآن هجمه وارد می‌سازند و قرآن را بشری و غیر الهی معرفی می‌نمایند (۲، ۱۹۰۲؛ Hirschfeld, ۲۱-۲۲, p.p; Muyer, 1897, 3; Sprenger, 1861, 3, p.55).

ادله گوناگونی تاکنون با رویکرد سنتی جهت اثبات وحیانی بودن الفاظ قرآن ارائه شده است. از آن جمله می‌توان به بی‌معنا بودن نزول معانی بدون الفاظ، وجود کلمات غیرعربی در قرآن، ذکر برخی کلمات خاص در قرآن مانند «راعنا و اذن»، تفاوت آشکار اسلوب قرآن با سخنان نبوی، تفاوت آشکار اسلوب قرآن با احادیث قدسی، اذعان برخی مشرکان بلیغ عرب به غیر بشری بودن قرآن، دلالت احادیث نبوی و ولوی بر وحیانی بودن الفاظ قرآن (ر.ک؛ عامری‌نیا، ۱۳۹۶ش: صص ۱۱۷-۱۴۸؛ علوی مهر، ۱۳۹۲ش: صص ۲۵۲-۳۱۰). باعنایت به این که موضوع وحیانی بودن الفاظ قرآن با زبان رابطه مستقیم دارد، می‌توان از مطالعات زبانشناسی جدید نیز در کنار ادله سنتی در پاسخ‌گویی به شبهه عدم وحیانی بودن الفاظ قرآن استفاده نمود. از آنجایی که الفاظ و جملات در دانش زبانشناسی مدرن با نشانه‌شناسی مرتبط می‌شوند و خود نشانه‌هایی هستند که با تکیه بر دانش مذکور می‌توانند به طور روشمند از حیث ارتباطی که میان گیرنده و شنونده پیام برقرار می‌کنند مورد واکاوی قرار گیرند، می‌توان از دانش نشانه‌شناسی جهت تحلیل مسأله وحی و چگونگی انتقال پیام بهره برد. در این راستا، دیدگاه‌های برخی صاحب نظران و محققان این حوزه می‌تواند راهگشا باشد. از این رو، در پژوهش حاضر، با تکیه بر روش نشانه‌شناسی و بررسی آرای دو محقق زبانشناس (یاکوبسن و ایزوتسو) با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوا، به این پرسش کلیدی که: «نزول وحی بر قلب پیامبر(ص) را چگونه می‌توان با تکیه بر دانش نشانه‌شناسی مدل‌سازی نمود؟» پاسخ داده شده است.

۲. پیشینه پژوهش

آثار متعددی تا کنون درباره وحی‌انیت الفاظ قرآن کریم و پاسخ به شبهه جدایی لفظ از معنا نگاشته شده‌اند که از آن جمله می‌توان به: وحی‌انیت نص نوشته حسین علوی مهر قسبات ۱۳۸۲؛ نظم‌آهنگ قرآن، ائتلاف لفظ و معنا در کلام وحی نگاشته ابوالفضل خوش‌منش مؤسسه متن، ۱۳۹۹؛ حقیقت وحی، نگاشته حسن قاسمپور، پیام جاویدان، ۱۳۸۴ش؛ بررسی انتقادی نصر

حامد ابوزید درباره وحی، نوشته سهراب مروتی و همکاران، الهیات قرآنی، ۱۳۹۴ش؛ نقدی بر تأملات هرمنوتیکی معاصر در متن وحیانی، نوشته احمدواعظی، آیین حکمت، ۱۳۹۰ش؛ جاودانگی قرآن و حقیقت وحی، نگاشته عبدالحمید عارفیان، پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۸۲ش؛ وحی و تجربه دینی از منظر قرآن و اندیشمندان، نوشته علی باقری، الهیات و حقوق، ۱۳۸۱ش اشاره کرد. نویسندگان این آثار با رویکردهای سنتی و متداول در حوزه مطالعات دینی به پاسخ‌گویی شبهه مذکور مبادرت ورزیدند.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر با تکیه بر روش‌های نوین در دانش زبانشناسی به تحلیل چگونگی وحی پرداخته است. با عنایت به این که غالب مخالفان وحیانیت الفاظ قرآن، خاورشناسان یا نواندیشان مسلمان پیرو ایشان هستند، پاسخ‌گویی به ایشان با استفاده از روش‌های نوین به کار گرفته توسط خودشان نافع می‌نماید. از این رو، مقاله حاضر از سایر آثاری که در این باب نگارش یافته‌اند، متفاوت بوده و نوآورانه است.

۴. نشانه‌شناسی

نشانه‌شناسی دارای ریشه یونانی است. این علم در قلمرو نشانه (Sign) و معنا (Meaning) به پژوهش می‌پردازد و در حقیقت از واژگان علم پزشکی که علائم بیماری‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد، برگرفته شده است. از دوران باستان، فیلسوفان، منطق‌دانان و دستور زبان‌شناسان، به تحقیق درباره نشانه‌ها مشغول بوده‌اند و از عصر رمانتیک تا به امروز، شاهد تلاش پی‌گیر زبان‌شناسان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و ادبیات‌پژوهان برای تدوین نظریه‌ای منسجم درباره دلالت در ارتباط و شناخت، بوده‌ایم (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۱۱). خاستگاه تاریخی نشانه‌شناسی را به آگوستین قدیس نسبت داده‌اند زیرا او میان نشانه‌های طبیعی، نشانه‌های قراردادی و کارکرد نشانه‌ها

نزد انسان و حیوان، تمایز قائل شد. اگرچه می‌توان نشانه‌شناسی را تا زمان ارسطو و افلاطون ردیابی کرد ولی نام نشانه‌شناسی را ابتدا جان لاک مطرح نمود. او از نشانه‌شناسی به شناختی که هم به مفاهیم ذهنی و هم در عین حال به نشانه‌های مربوط به ارتباط میان انسان‌ها بپردازد، تعبیر کرده‌است (ر.ک؛ رولان، ۱۳۷۰ش: صص ۹-۱۵).

نشانه‌شناسی به مثابه علم نخستین بار در کلاس‌های درسی «فردینان دوسوسور» در دانشگاه ژنو مطرح شد. او در این دانشگاه بین سال‌های ۱۹۰۶-۱۹۱۲ سه دوره به تدریس زبان‌شناسی پرداخت اما خود در دوره حیاتش، چیزی از اندیشه‌هایش را منتشر نساخت. پس از مرگ او، «آلبرسه شه یه» و «شارل بالی» در اقدامی استثنایی به گردآوری جزوات دانشجویان فردینان دوسوسور پرداختند و مجموعه آرای او را در سال ۱۹۱۶ منتشر کردند و همین اثر، نقطه عطفی در مطالعات ادبی و زبان‌شناختی قرن بیستم به شمار آمد. گفته‌های سوسور درباره پدیده نشانه‌شناسی در بخش درآمد کتاب تحت عنوان «جایگاه زبان در رویدادهای بشری؛ نشانه‌شناسی» مطرح گردیده‌است. گفته‌های سوسور زمینه‌ساز علمی شد که به بررسی نشانه‌ها در زندگی بشر می‌پردازد. این علم، بخشی از روانشناسی اجتماعی و در نتیجه، بخشی از روانشناسی عمومی است که آن را «نشانه‌شناسی» (semiology) می‌نامند (ر.ک؛ کوپال، ۱۳۸۶ش: ۴۰).

ظهور نشانه‌شناسی به‌عنوان رشته‌ی علمی را مدیون «چالرز سندرس پیرس» نیز هستیم. پیرس، برخلاف نشانه‌شناسان دیگر، زبان‌شناس نبود، او در ابتدا پس از گرفتن مدرک لیسانس از دانشگاه هاروارد، به شغل نقشه‌برداری پرداخت. سپس از همان دانشگاه فوق لیسانس شیمی گرفت. و در دهه ۱۸۶۰ به تدریس منطق، فلسفه و فلسفه علم پرداخت. او می‌کوشید متافیزیکی آمیخته از علم نوین بسازد. سال‌های پایانی زندگی پیرس در انزوای کامل گذشت تا بتواند نظام فلسفی خویش را تکمیل نماید. سیر تکاملی اندیشه پیرس، از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی است. او مبنای نظریات خود را در دو مقاله مهم ۱۸۶۱ خود، در نقد دیدگاه‌های دکارت گسترش داد. پیرس در یکی از این مقالات و در پاسخ به این پرسش که: «آیا می‌توانیم بدون نشانه‌ها بیندیشیم؟» می‌گوید: «کل اندیشه محصور در نشانه‌هاست» او سپس نتیجه می‌گیرد که تمام شناخت‌ها توسط نشانه‌ها بیان

می‌شوند و از این رو، به گونه‌ای ضمنی به یکدیگر رجوع کرده و خطاپذیرند (ر.ک؛ شفلر، ۱۳۶۶: صص ۳۰ و ۶۸).

باید در نظر داشت، میان نشانه‌شناسی سوسور زبانشناس و پیرس فیلسوف و منطق‌دان که محدوده علوم وسیع‌تری را مورد مطالعه قرار داده، تفاوت‌هایی وجود دارد. نظم منطقی ذهن پیرس، نشانه‌شناسی را به همه عرصه‌های زندگی بشر و تفکر بشری تعمیم می‌داد و نشانه‌شناسی از دیدگاه او، چهارچوبی ارجاعی برای مطالعه همه چیز بود. او می‌گوید: «هیچ‌گاه نتوانستم چیزی را مطالعه کنم، هر چه می‌خواهد باشد: ریاضیات، اخلاق، فیزیک، شیمی، ترمودینامیک، آناتومی تطبیقی، اقتصاد، تاریخ و... و به آنان چونان چیزی غیر از یک مطالعه‌شناختی نگاه کنم (ر.ک؛ شفلر، ۱۳۶۶: ۴۵). برخلاف پیرس که دامنه نشانه‌شناسی را بسیار گسترده می‌دانست، سوسور برای آن محدودیت قائل بود و به گمان او، نشانه‌شناسی فقط در محدوده نظام‌های قراردادی ارتباط، کارایی دارد (ر.ک؛ احمدی، ۱۳۷۱: ۸). او قراردادهای زبان را قراردادهایی نشانه‌ای می‌دانست و از حیطة زبان به جستجوی قانونی برآمده بود که بتواند تمام نظام‌های مبتنی بر دلالت را برگرد و تعریف کند (ر.ک؛ کوپال، ۱۳۸۶: ۴۳).

او بر این باور است که مسأله زبان، بیش از هر چیز موضوعی نشانه‌شناختی است و مفهوم تمام استدلال‌های ما از این امر مهم ناشی می‌شود. اگر خواهان کشف ماهیت حقیقی زبان باشیم باید ابتدا بدانیم که زبان با دیگر دستگاه‌های هم‌ردیفش چه اشتراکاتی دارد (ر.ک؛ سوسور، ۱۳۸۲: ۲۶). علت این که سوسور زبانشناسی را بخشی از نشانه‌شناسی و نشانه‌شناسی را بخشی از روانشناسی قلمداد می‌کرد، تمایزی بود که میان زبان و سخن قایل می‌شد. او زبان را محصول جامعه می‌دانست که هر فرد سخن‌گویی به طور طبیعی، آن را فرامی‌گیرد. در حالی که سخن‌کنشی فردی است که به عمد و توسط فرد سخن‌گو پدید می‌آید. از دیدگاه سوسور، سخن پدیده‌ای فیزیولوژیکی و روانشناختی بوده است (ر.ک؛ مشکوه‌الدینی، ۱۳۸۱: ۶۹).

«نشانه» دراندیشه سوسوری، برابر با شیئی یا لزوماً مصداق آن نیست. از دیدگاه او نشانه، واژگان یا جملات و ... است که نسبت دال به مدلول را می‌رساند. دال یک علامت نوشتاری یا گفتاری است و مدلول، مفهوم آن است و چیزی که علامت گفتاری یا نوشتاری را به مفهوم نسبت می‌دهد، نشانه است (رک؛ سلدن، ۱۳۷۲: ۹۸). پیرس جهت تبیین نشانه‌ها به تقسیم‌بندی روی آورده است. او سه گونه نشانه را مورد توجه قرار داده است. اول، نشانه‌هایی است که با مصداق خودشان مشابه هستند. دوم، نشانه‌هایی که با مصداق خود رابطه علی دارند و دسته سوم نشانه‌هایی هستند که با مصداقشان رابطه قراردادی دارند (ر.ک؛ مکاریک، ۱۳۸۴: ۳۲۲). هر یک از تعاریف فوق برای نشانه در نظر گرفته شود، یک مفهوم کلی را نمایان می‌سازد که: «ارتباط همواره با نشانه‌ها انجام می‌شود و اطلاعاتی منتقل می‌گردد. این اطلاعات، همان معانی هستند و اساساً نشانه‌شناسی می‌خواهد راهی برای رسیدن به معانی یا همان اطلاعات را نشان دهد. کسی که می‌خواهد ارتباط برقرار کند، معانی مورد نظرش را در قالب علامت‌ها، تصاویر یا کلمات کدگذاری می‌کند. دریافت‌کننده هم کدها را دریافت کرده و کدخوانی می‌کند.

یونگ بر این باور است که انسان‌ها در بسیاری موارد از نشانه‌ها و نمایه‌هایی که خیلی هم‌گویا نیستند، استفاده می‌کنند. به عنوان نمونه می‌توان به ONU، Unicef و Unesco که از حرف اول کلمه‌های پشت سر هم ساخته شده‌اند، یا نشانه‌های تجاری، نام داروها، نشانه‌های ثبتی و آرایه‌ها اشاره کرد (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۹۵: ۱۵). او سپس جهت تبیین تمایز نشانه و نماد چنین بیان می‌دارد که اگرچه تمامی این موارد به خودی خود معنایی ندارند، یا به سبب کاربرد فراگیرشان در نظر ما معنا یافته‌اند و یا این که ما به ظن خود، به آن‌ها مفهوم داده‌ایم. لذا هیچ یک از موارد فوق، نماد نیستند بلکه تنها نشانه اشیاء را تداعی می‌کنند (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۹۵: ۱۵). نماد یا سمبل، عبارت است از یک اصطلاح، نام یا تصویری که ممکن است نماینده شیئی مأنوس در زندگی روزانه باشد و با این حال، علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد (همان، ۲۳). واحد کوچک نماد، خود می‌تواند واقعیتی تجربی، حادثه‌ای تاریخی و چیزی

ملموس و آشنا باشد لکن به کارگیری گیرنده نماد و گوینده زبان، آن را وسیله‌ای قرار می‌دهد تا به معناهایی فراتر از معنای محدود و تجربی آن برسد.

تفاوت نماد با نشانه در این است که نشانه قراردادی است که از خواست و اراده صاحبان زبان، هستی می‌گیرد اما نماد، قراردادی نیست و همراه با معنی و پیدایش شرایط مناسب معنا، بی‌توجه به میل و خواست ما حضور می‌یابد؛ ارتباط با شرایط جامعه و فرهنگ زبانی آن دارد و در نتیجه دارای هویتی جمعی بوده و تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی است. از این رو، نماد برعکس نشانه به مواضعه و قرارداد اندیشیده شده، مربوط نیست (ر.ک؛ امامی، ۱۳۷۸: ۳۲). بر این اساس، می‌توان گفت، هر چند نمادشناسی بخشی از دانش نشانه‌شناسی باشد لکن بایست به تفاوتی که در ساخت و کارکرد نماد و نشانه وجود دارد، واقف بود چرا که جهت فهم متون حائز اهمیت است.

۴-۱. نشانه‌شناسی در قرآن

متون الهی از کلمات و جملاتی تشکیل یافته‌اند که به منزله ارتباط زبانی خدا با بشر دانسته می‌شوند که بر پایه دانش نشانه‌شناسی، می‌توان از آن‌ها به «نشانه» تعبیر کرد. بدون وجود این نشانه‌ها، ارتباط خداوند با بشر تحقق نمی‌یابد و زمینه‌های هدایت او ایجاد نمی‌شود. قرآن نیز متنی الهی است و حاصل ارتباط خدا با بشر. این امر ضرورت بررسی نشانه‌های به کار رفته در قرآن را دوچندان می‌سازد. از این روست که در طول تاریخ، دانش‌های متعددی جهت تحلیل نشانه‌های مذکور مورد استفاده قرار گرفته است. از جمله می‌توان به صرف، نحو، بلاغت، معانی، بیان و علم اصول اشاره کرد. هرچند، نمی‌توان منکر کارایی زیاد دانش‌های فوق، جهت فهم و تفسیر این نشانه‌ها شد، باید در نظر داشت که دانش‌های جدید، چون نشانه‌شناسی می‌تواند با رویکردی روشمند و منسجم در کنار دانش‌های فوق‌الذکر، نقشی مکمل و موثر ایفا نماید. ارتباط زبانی چیزی جز مشارکت در نشانه‌ها نیست. لذا امروزه نشانه‌شناسی از مهم‌ترین ابزارهای فهم متون به

شمار می‌رود؛ اگر نشانه‌ها نبودند، جهان معنایی گوینده متن به جهان معنایی شنونده یا خواننده متصل نمی‌شد و هیچ ارتباط زبانی صورت نمی‌گرفت. بر این پایه است که تحلیل نشانه‌شناسانه متن قرآن نافع می‌نماید. از دیگر سو، نشانه‌شناسی واژه‌های قرآن بدین سبب از اهمیت خاص برخوردار است که اولاً خداوند آن را معجزه پیامبرش قرار داده و مخاطبان خود را به مبارزه طلبیده تا اگر قدر و توان آوردن یک سوره در برابر قرآن دارند، آن را عرضه نمایند. ثانیاً متن قرآن، به خودی خود دارای واژه‌هایی است که با فرض حذف واژه قرآنی و جانشین کردن واژه دیگر، همه معنای عباراتی که در آیه آمده، دچار اختلال می‌شود (ر.ک؛ محمدی حسن‌آبادی، ۱۳۹۳: ۷۷). «وحی» را بایست از جمله کلماتی دانست که فهم آن، نقشی کلیدی در اثبات حجیت الهی بودن قرآن دارد. اندیشمندان و مفسران درباره مفهوم «وحی» با تکیه بر دانش‌های مختلف آرا و نظرات گوناگونی بیان داشته‌اند. این در حالی است که تحلیل وحی و مکانیسم آن تاکنون، با رویکرد نشانه‌شناسی صورت نگرفته‌است. لذا در این بخش از پژوهش، «وحی» از منظر دانش نشانه‌شناسی مورد بازکاوی قرار گرفته‌است.

۴-۲. نشانه‌شناسی وحی

چیستی وحی الهی و روش‌های دریافت آن توسط پیامبر (ص) مسأله‌ای است که همواره مورد توجه محققان و مفسران مسلمان قرار گرفته‌است. ایشان به آرا و نظرات مختلفی جهت کشف مفهوم و مکانیسم وحی روی آورده و اختلاف نظرها در این باب فراوان است. از آنجایی که وحی از جمله واژگان کلیدی قرآنی است، می‌توان از دانش نشانه‌شناسی نیز جهت تحلیل مفهوم و فرآیند آن بهره برد. همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، نشانه‌شناسی، خود انشعابات و دیدگاه‌های گوناگونی را شامل می‌شود که بایست در وهله اول سازگاری مفهوم وحی از منظر قرآن و مخاطبان آن با این رویکرد مطمح نظر قرار گیرد. مخالفان از عصر رسالت، همواره شبهه‌هایی را ضد بر علیه متن قرآن مطرح کرده‌اند تا آن را بشری جلوه دهند. در آن دوره، پیامبر را به سحر، افترا و اسطوره‌گویی متهم

می‌کردند، در این عصر نیز خاورشناسان با طرح مصدر بودن تورات و انجیل برای قرآن و نیز قرآن لفظ و سخن محمد است، به تضعیف این نص الاهی می‌پردازند که از جمله می‌توان بروکلیمان، ریچارد بل، فیلیپ حتی، بول، ان جی داود و یوسف دره حداد را نام برد. تمام مطالب آن‌ها برداشت‌های شخصی با دلیل‌های سست و بی‌پایه است. همچنین برخی از روشنفکران، وحی را تجربه نبوی و تابع پیامبر می‌دانند (ر.ک؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۲: ۱۰۹). در دوره معاصر نیز، دیدگاه‌هایی از سوی برخی نواندیشان دینی مطرح شده که وحی الاهی را به ورطه نمادین بودن کشانده و عملاً وحیانی بودن الفاظ قرآن را برنمی‌تابد. از جمله می‌توان به فرضیه رویاهای رسولانه عبدالکریم سروش اشاره کرد. او بر این باور است که قائل قرآن خود پیامبر اسلام (ص) است: (وحی نفسی) و قرآن صور رؤیایی رمزی حضرت محمد (ص) است. او وحی را رؤیاهای رسول خدا (ص) می‌داند که رمزگونه و نمادین بوده و نیازمند تعبیر است و چنین بیان می‌دارد که: «ابداع و تخیل دیداری و شنیداری و رؤیاهای بازیگرانه محمد (ص) و اندیشه پیشامنتقی و وحی رازآلود و مه‌آلود وی، متنی هنری و خواب‌نامه‌ای پریشان و پر از پارادوکس پدید آورده که از صدر تا ذیلش به هر جا چشم بیفکنی رازهایی نشسته است ناگشودنی». بر این اساس، به نظر می‌رسد این دیدگاه و امثال آن، با رویکرد نمادنگاری که بخشی از دانش نشانه‌شناسی است، ارائه گردیده است. به اعتقاد یونگ، نماد شامل چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان از ماست. برای مثال بر روی بسیاری از بناهای مهم کرت نقش یک تیشه دوسر وجود دارد. اگرچه ما این شیء (برون ذهن) را می‌شناسیم، اما مفهوم نمادین آن را نمی‌دانیم. بنابراین یک کلمه، یا یک نمایه، هنگامی نمادین می‌شود که چیزی بیش از مفهوم آشکار و بدون واسطه خود داشته باشد. این کلمه یا نمایه، جنبه «ناخودآگاه» گسترده‌تری دارد که هرگز نه می‌تواند به گونه‌ای دقیق مشخص شود و نه به طور کامل توضیح داده شود و هیچ‌کس هم امیدی به انجام این کار ندارد (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۹۵: صص ۱۵ و ۱۶). بنابراین در صورتی که واژه‌ها و جملات قرآن نماد انگاشته شوند، امکان تشریح و تبیین آن برای مخاطبان قرآن وجود ندارد و این در حالی است که قرآن کتاب هدایت عموم بشر بوده و بایست قابل فهم

باشد. لذا نمی‌توان کلمات و جملات آن نماد انگاشت آن گونه که امثال سروش تصور کرده اند. در مقابل، اگر کلمات و جملات به کار رفته در قرآن، «نشانه» دانسته شوند، دیگر جنبه رمزگونه نداشته و امکان شناخت نشانه‌ها برای همه مخاطبان وجود دارد. لذا ابهامی در ذهن مخاطب ایجاد نمی‌شود. بنابراین، موضوع وحی، در حیطه آن بخش از دانش نشانه‌شناسی قرار می‌گیرد که رابطه دال و مدلول را غیر رمزی می‌داند و امکان کشف مفهوم نشانه برای مخاطب وجود دارد.

۴-۲-۱. وحی در مدل «یاکوبسن»

نشانه‌شناسی وحی بایست در کنار مکانیسم انتقال آن که در قرآن با ماده «نزول» بیان گردیده، مورد واکاوی قرار گیرد. بدین منظور باید در میان دیدگاه‌های نشانه‌شناسان، مدل‌ها و نظریه‌هایی را جستجو نمود که فرآیندهای ارتباطی را با تکیه بر نشانه‌ها مورد بررسی قرار داده‌اند. از جمله می‌توان به مدل یاکوبسن در این باب اشاره نمود که پدیده ارتباط را به صورت روشمند و با نظر داشت نشانه‌ها تبیین نموده‌است.

مدل یاکوبسن شامل شش جزء می‌شود که فرآیند اصلی ارتباط را تشکیل می‌دهند. او هدف اساسی گفتگو را رساندن پیام به دیگران می‌داند. از منظر او گفتگو شامل دو رکن اساسی گوینده و مخاطب پیام می‌شود. گوینده بر اساس نیازش پیامی را می‌فرستد و مخاطب، جهت فهم کلام کدخوانی می‌کند. او چهار رکن دیگر را نیز معرفی می‌کند که شامل موضوع (یا چیزی که ارتباط راجع به آن شکل می‌گیرد که همان بافت یا سیاق یا فضای گفتگو است)؛ پیام (همان نکات ارسالی که هدف تخاطب است)؛ کانال (همان مجرای ارتباطی که انتقال پیام را ممکن می‌سازد)؛ کدها (رمزهایی که پیام توسط آن‌ها منتقل می‌شود و میان فرستنده و گیرنده مشترک هستند) (ر.ک؛ یاکوبسن، ۱۳۸۰ش: صص ۲۶۰-۲۶۵).

با عنایت به نظریه یاکوبسن، پیام به تنهایی معنا را فراهم نمی‌کند بلکه بخش عمده‌ای از معنا، از کدها، سیاق و کانال ارتباط حاصل می‌شود. پس معنا در کل عمل ارتباط واقع شده‌است. این

نکته را نیز باید در نظر داشت که در هر زبانی، عناصر دستوری وجود دارد که فی نفسه معنای مستقل ندارند و کاملاً از سیاقی که در آن قرار می‌گیرند، تاثیر می‌پذیرند. پس ممکن است معنا با سیاق تغییر کند. لذا معنا را باید در کل عمل ارتباط جست.

شش رکن مذکور همیشه از نظر میزان نقش در کل معنا یکسان نیستند و در هر موردی ممکن است نقش یکی از ارکان پررنگ‌تر باشد. بر همین اساس، شش نقش ایجاد می‌شود که عبارتند از: الف) نقش عاطفی: اگر جهت‌گیری پیام به سوی گوینده باشد، نقش عاطفی زبان برتری دارد. احساس عاطفی می‌تواند واقعی باشد یا این چنین وانمود شود (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۳: صص ۳۰-۳۱).

ب) نقش ترغیبی: در این حالت جهت‌گیری پیام به سمت مخاطب است. هنگامی که ارتباط بر مخاطب متمرکز باشد، کارکرد ترغیبی برتری می‌یابد. در این حال، هدف از کلام، جلب مشارکت گیرنده یا برانگیختن وی است (ر.ک؛ گیرو، ۱۳۸۰: ۲۱).

ج) نقش همدلی: اینجا جهت‌گیری پیام به سوی مجرای ارتباط است. هدف برخی پیام‌ها این است که ارتباط برقرار کنند یا ارتباط را قطع کنند (ر.ک؛ صفوی، ۱۳۸۳: ۳۲).

د) نقش ارجاعی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی موضوع آن است (ر.ک؛ یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۲۶۴).

ه) نقش فرازبانی: هرگاه گوینده یا مخاطب یا هر دوی آن‌ها احساس کنند لازم است از مشترک بودن رمزی که استفاده می‌کنند، مطمئن شوند، جهت‌گیری پیام به سوی رمز خواهد بود (ر.ک؛ یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۲۶۴).

و) نقش ادبی: در این نقش، جهت‌گیری پیام به سوی خود پیام است. لذا پیام به خودی خود مورد توجه قرار می‌گیرد. گوینده جهت تأثیر بیشتر کلام خود، به آراستن آن می‌پردازد و با استفاده از آرایه‌های بدیع و بیان و الگوهای آوایی بر جنبه زیبایی‌شناختی زبان می‌افزاید و توجه خواننده را به خود اثر جلب می‌نماید (ر.ک؛ یاکوبسن، ۱۳۸۰: صص ۳۲-۳۳).

کاربرد نشانه‌شناسی و به طور ویژه مدل یاکوبسن در موضوع «وحی» را بایست از دو منظر فرآیند تولید نص (نشانه‌ها) و نیز فرآیند فهم و تفسیر نص مورد تحلیل قرار داد. پیش از ورود به کاربردشناسی، ذکر یک مقدمه ضرورت دارد و آن این که نحوه ارتباط خدا با بشر شامل سه مرحله ارتباط خدا با پیامبر (ص) به صورت گفتاری، ابلاغ رسول الله (ص) به مردم باز در قالب گفتار و نهایتاً تبدیل گفتار به متن قرآن به شکل کتبی است که مفسر از طریق فهم با آن ارتباط برقرار می‌کند. بر این پایه می‌توان در هر مورد سطح گوینده و مخاطب را نیز مورد بررسی قرار داد. در مرحله اول که ارتباط خدا و پیامبر (ص) به صورت گفتاری است، طرفین هم سطح نبوده و گوینده از سطح وجودی بالاتری برخوردار است. لذا ارتباط عمودی، زنده است که دو طرف حاضرند. این در حالی است که ارتباط کتبی در سطح افقی صورت گرفته و ارتباطی زنده نیست. بر این اساس، ارتباط خداوند با پیامبر (ص) در قالب وحی را باید رابطه‌ای عمودی دانست که طی آن خداوند نشانه‌هایی را تولید کرده است و در مقابل، ارتباط مفسر با متن (مرحله سوم) را بایست ارتباطی افقی دانست که نیاز به فهم نشانه‌ها دارد و نه تولید نشانه. پس مرحله اول که وحی از جانب خدا به رسول الله (ص) است و فرآیند آن، تولید نشانه‌هاست در دو سطح وجودی مختلف صورت گرفته و نحوه انجام آن باید با توجه به مدل یاکوبسن مورد تحلیل قرار گیرد. مطابق این مدل، فرستنده وحی، خداوند است، گیرنده نخست، پیامبر (ص) و گیرنده‌های ثانوی، مردم هستند. پیام محتوای هدایت‌بخش آیات قرآن است که از کانال قلب پیامبر (ص) و در قالب کدها و دستگاه نشانه‌ای عرب در موضوعات مختلف، بافت اجتماعی گوناگون و سؤال، تشریح و ... عرضه شده است. چون سطح فرستنده وحی بالاتر از گیرنده آن است، ارتباط مذکور عمودی است. به نظر می‌رسد نقش ترغیبی در مدل وحی پررنگ‌تر از بقیه شش نقش زبانی حاصل از مدل یاکوبسن باشد. زیرا جهت‌گیری اصلی وحی بر روی مخاطب اولیه و ابلاغ آن به مخاطبان بعدی است تا برانگیخته شود و مورد هدایت و رحمت پروردگار قرار گیرد. تمرکز بیشتر بر روی ترغیب مخاطب به محتوای پیام است که البته با نقش ادبی زبان و استفاده از انواع آرایه‌های ادبی و بلاغی به جذب مخاطبان پرداخته است. در مورد وحی، نقش مجرای ارتباط چندان پررنگ نیست. در این مورد دو نکته حائز

اهمیت است. اول این که ارتباط خدا و پیامبر (ص) با ماده «نزول» و «تنزیل» در قرآن مطرح شده است ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء/۱۹۳-۱۹۵) خداوند در این آیات با آوردن ماده «نزل» بر این نکته تأکید ورزیده که ارتباط و حیانی عمودی از سطح وجودی بالا به سطح وجودی پایین تر بوده و مجرای ارتباط از طریق قلب رسول الله (ص) است لکن در این آیات، اشاره‌ای به چگونگی این مجرا و نحوه انتقال مطرح نشده است. لذا این گونه می‌توان برداشت نمود که مجرای مذکور، غیرمادی بوده و چون جهت‌گیری بیشتر روی مخاطب و محتوای پیام بوده، درباره مجرای مذکور شرح بیشتری نداده است (جهت اطلاع از تفصیل بحث ر. ک؛ اخوان مقدم، ۱۳۹۳: انتشارات دانشگاه امام صادق ع، ۲۷۸). باعنایت به این که در آیه ۱۹۵ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ مورد تأکید قرار گرفته، باید گفت لفظی بودن وحی و در حقیقت استفاده از دستگاه نشانه‌ای عرب، جهت انتقال پیام به وضوح مطرح شده است.

۵. رابطه وحی با نزول در مدل یاکوبسن، از منظر ایزوتسو

ایزوتسو با تحلیل زبانی وحی، به تبیین آیتی می‌پردازد که در آنها به چگونگی ارتباط و حیانی 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 (ر. ک؛ لطفی، ۱۳۹۱ ش، ص ۹۲). او سپس بیان می‌دارد 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 (ر. ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۶: صص 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 حال، پیامبر آگاهی کامل دارد که در جایی نزدیک به موجودی اسرارآمیز قرار دارد که به شیوه‌ای بسیار شگفت‌انگیز 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 می‌بیند (ر.ک؛ لطفی، ۱۳۹۱ش: صص ۹۲-۹۳). در این مرحله وحی از منظر ایزوتسو رابطه‌ای سه‌شخصی است. او سپس بر این امر تأکید می‌ورزد که هدف اصلی وحی صرفاً نجات و رستگاری شخص خود پیامبر (ص) نیست، بلکه رستگاری همه مردم است و نتیجه می‌گیرد که وحی رابطه‌ای چهار شخصی است. 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 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 (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۶: صص ۲۲۸-۲۲۹). این الگو مبتنی بر مخاطب است. بر این پایه، جهت‌گیری پیام به سوی مخاطبان وحی بوده و الگوی چهارشخصی نیز به همین سبب ترسیم شده است.

ایزوتسو در تحلیل رابطه وحی و نزول، عمودی بودن ارتباط گوینده و فرستنده را مطرح نظر قرار داده و این گونه بیان می‌دارد که خدا و انسان کاملاً از لحاظ درجه هستی با یکدیگر تفاوت دارند و با کمال وضوح به صورت افقی بر روی یک تراز هستی قرار نگرفته‌اند. این ارتباط حالت قائم دارد. خداوند در بالا و نماینده عالی‌ترین و پیامبر(ص) در تراز بسیار پایین‌تر از آن (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۶: ۲۱۲). او بر این باور است که چگونگی ارتباط در مورد وحی نمی‌تواند با مدل‌های مرسوم زبان‌شناختی تبیین گردد. سپس در تحلیل چگونگی ارتباط فرستنده و گیرنده می‌گوید لازم است پیشامد فوق‌العاده‌ای برای گیرنده و فرستنده اتفاق افتد تا ارتباط برقرار شود.

سپس با استناد به آرای کرمانی بیان می‌دارد این ارتباط زمانی ممکن است که میان دو طرف گونه‌ای از برابری باشد یا شنونده باید تحت نفوذ عمیق و دگرگونی روحانی سخنگو، دگرگونی شخصی ژرف پیدا کند و یا این که سخنگو به طریقی تنزل کند و به صورتی خصوصیت شنونده را دارا شود. لذا استفاده از فعل نزول بر قلب رسول‌الله (ص) که مجرای ارتباطی وحی الهی است با این تحلیل ایزوتسو قابل فهم است. این که منافاتی میان نزول بر قلب و شنیده شدن و ارتباط کلامی آن وجود ندارد. وحی لفظی و کلامی بوده و در عین حال با مکانیسم تنزل و از طریق مجرا و کانال ارتباطی ویژه خود صورت گرفته تا فرستنده و گیرنده امکان ارتباط داشته باشند (رک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۶: صص ۲۱۳-۲۳۰). این تحلیل، شبهه کسانی را که معتقدند وحی غیرلفظی بوده و تنها در قالب معنا بر قلب پیامبر (ص) وارد شده، پاسخ می‌گوید. همان‌گونه که خداوند نیز در آیات ﴿وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾ (طه/۱۳) بر سمعی بودن کلام خویش صحه می‌گذارد.

جهت بررسی دقیق‌تر این دیدگاه تحلیل معنایی ریشه «نزول» از منظر لغوی و کاربردی ضرورت دارد. ریشه «نزل» در فرهنگ‌های تطبیقی به معانی پایین آمدن، ریزش پیدا کردن و جاری شدن است (ر.ک؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۹۰۲). این ریشه در زبان‌های عبری و سریانی و حبشی نیز به معانی «go down, flow, drop, fall» گزارش شده که بیانگر معنای ریزش و پایین آمدن است (215؛ leslau, 1991, p411؛ gesenius, 1939, p633؛ justrow, 1903, p892). (costaz, 2002).

فعل «انزل» از ریشه «نزل» در فرهنگ و زبان عرب به معانی «از بلندی به پایین آمدن = من علو إلى سفلى» و «حلول» استعمال شده است (ر.ک؛ خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۶۷؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۵۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۱۸۲۸؛ ابن سیده، بی تا، ج ۹، ص ۴۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ۶۲۸). هر چند معنای ریشه «نزل» در زبان عرب تقریباً همان معنای بکار رفته در زبان‌های قدیم است، لکن مشتقات «نزل» دارای معنای دیگری مانند نُزِّل (= آنچه برای مهمان مهیا می‌کنند) نیز می‌باشد (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۳۶۷). «ذو نزل» به معنای

کسی که صاحب عطا و بخشش است (ر.ک؛ ازهری، ۱۳۴۷ق، ج ۱۳: ۱۴۴). «نزیل» یعنی مهمان (ر.ک؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۱۸۲۸) و «النزّاله» یعنی آنچه که برای مهمان آماده می‌کنند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۲۸) و «نزل» به معنی باران است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۶۵۹). به نظر می‌رسد معانی «آنچه برای مهمان آماده می‌کنند» و «عطا و فضل» به نوعی تکریم طرف مقابل است که با نزول خیر به دیگران همراه است. بنابراین ریشه «نزل» در زبان عرب کاربردهای متنوع‌تری دارد که می‌تواند در ارتباط با همان معنای مشهور این ریشه یعنی «ریزش» باشد (ر.ک؛ فخاری و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۴).

ریشه «نزل» در قرآن ۲۹۳ بار به کار رفته که در قرآن به امور و عناصر فراوانی نسبت داده شده است. این امور شامل مفاهیم و حیانی چون «قرآن عربی، حکم عربی، تورات و انجیل، کتاب، حکمت، ذکر، فرقان، بینات، هدایت، برخی از خوراکی‌ها مانند گزائگین و بلدرچین، مانده آسمانی، عوامل مؤثر در طبیعت و زندگی بشری، همچون آب (در قالب باران)، چهارپایان، آرامش در قالب خواب سبک، آهن، رزق، عوامل ماورای طبیعی مانند فرشته، جنود آسمانی، برخی از علوم مانند علمی که به دو ملک هاروت و ماروت آموخته شد» می‌شود. در تمامی این موارد آنچه عمل «نزل» به آن نسبت داده شده، گیرنده‌اش انسان است. مفاهیم و حیانی، خوراکی‌ها، عوامل موجود در طبیعت چون آب و آهن، علم و عوامل ماورای طبیعی همگی برای انسان نازل شده‌اند. بعضی به منظور کمک به حیات مادی بشر و برخی برای هدایت و کمال معنوی او نازل شده‌اند. از طرفی مکان نزول این موارد نیز ازجایی است که نسبت به انسان در موقعیت بالا قرار دارد ﴿مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ (بقره/۲۲)، ﴿مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ (مائده/۱۱۲) و ... و فرستنده آن نیز به تصریح آیات ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (بقره/۱۷۴)، ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ﴾ (توبه/۲۶) خداوند است. بدیهی است تمامی این موارد باید خلق و موجود شوند و از عالم بالا برای بشر نزول یابند. لذا وحی الهی نیز در قالب نشانه‌ها و الفاظ عربی از عالم بالا تنزل یافته و به انسان که گیرنده آن بوده، رسیده‌است، همان گونه که ایزوتسو تحلیل کرده‌است. بنابراین ایزوتسو تلاش کرده تحلیل نشانه‌شناختی از وحی ارائه دهد. او تأکید دارد که خدا با بشر سخن گفته و خودش را به واسطه

«زبانی قابل فهم برای بشر» آشکار کرده است: ﴿لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لَخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ﴾. آیه ۵ سوره مزمل ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزمل/۵) نیز بر این امر اذعان دارد که کلام الهی ثقیل است زیرا یکسانی و تعادل هستی شناختی بین متکلم و مستمع وجود ندارد لکن با عنایت به این که از جنس گفتار است و تنزل یافته، می تواند قابل فهم و تحلیل گردد. لذا دو دو جنبه دارد. آیه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف/۲) بر همین موضوع تأکید می ورزد که قرآن جنبه زبانی و گفتاری دارد و قابل فهم است. اگرچه نوشتن وحی کار مهمی بوده لکن نباید از وجه گفتاری آن غافل شد. در گفتار حضوری شرایط و سیاق حاضر هستند و به فهم کلام کمک می کنند. ایزوتسو ضمن ارائه نظر خویش این پرسش را نیز مطرح می کند که: «بدون شک، وحی گفتار بوده و خدا در شرایط زمانی و مکانی خاصی، جملاتی را به پیامبرش اظهار کرده و از دستگاه نشانه ای عرب استفاده کرده است. بر این پایه، آیا نقش سخن گو توزیع شده است؟ او سپس پاسخ می دهد ارتباط و حیانی منحصرراً یک جهتی است و رابطه ای قائم به دو طرف نیست. لذا جهت عکس مطلقاً امکان ندارد. لذا رابطه زبانی وحی، متعارف نبوده بلکه کانال ارتباطی ویژه ای دارد (ر.ک؛ ایزوتسو، ۱۳۶۶: صص ۲۱۳-۲۳۰).

بحث و نتیجه گیری

باعنایت به مدل یاکوبسن و دیدگاه ایزوتسو می توان به مدلی نشانه شناسانه از وحی دست یافت. بدین سان که خداوند فرستنده وحی و پیامبر (ص) و مخاطبان ایشان، گیرنده وحی هستند. آیات قرآن، پیام وحی بوده و کدها و نشانه ها، الفاظ زبان عربی هستند. با نظر داشت آیات قرآن، می توان از قلب به مثابه کانال ارتباطی در مدل یاکوبسن تعبیر نمود. هم نشینی وحی و ماده نزول بر این امر صحه می گذارد که رابطه میان خدا و پیامبر (ص) عمودی و غیرهم سطح است. به دیگر بیان، فرستنده پیام در سطح بسیار عالی تری نسبت به گیرنده قرار دارد. لذا مطابق دیدگاه ایزوتسو چنین ارتباطی غیر متعارف بوده و نیاز به کانال ویژه ای دارد که از سوی خداوند که به طور یک طرفه

برقرار شده و فرستنده طی عمل نزول، نشانه‌هایی از جنس لفظ برای گیرنده ارسال می‌نماید. این ارتباط مافوق طبیعی است. لذا نمی‌توان اشکال گرفت که چون مافوق طبیعی است، غیر قابل تحلیل است بلکه از جنس الفاظ است و قابل تحلیل. از آنجایی که جهت‌گیری پیام، مخاطبان وحی بوده، در قرآن، شرح چندانی از نحوه این ارتباط ویژه ارائه نشده و تأکید بر گیرنده پیام بوده است. بر این اساس، وحی الهی در قالب نشانه‌ها و کدهایی که همان الفاظ و جملات زبان عربی است به صورت قابل فهم بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است. با عنایت به این تحلیل نشانه‌شناسانه، شبهه‌ای که وحی را تنها معانی القا شده بر قلب رسول‌الله (ص) و با ماهیت غیرلفظی می‌داند، باطل و مردود است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی تا). *المحکم و المحيط الاعظم*. بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمدعلی بیضون.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین محمد. (۱۴۲۲ق.). *تفسیر ابن عربی*. چاپ اول. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۴. ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۴۱۴ق.). *لسان العرب*. محقق میردامادی جمال الدین. بیروت: دارالفکر للطباعه والنشر و التوزیع. دارصادر.
۵. احمدی، بابک. (۱۳۷۱ش.). *از نشانه‌های تصویری تا متن*. تهران: نشر مرکز.
۶. اخوان مقدم، زهره. (۱۳۹۳ش.). *از دریا به آسمان*. اصول تفسیر قرآن برگرفته از روایات اهلبیت ع. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۷. ازهری، محمدبن احمد. (۱۳۴۷ق.). *تهذیب اللغه*. تصحیح محمد هارون عبدالسلام و محمد علی نجار. قاهره: مؤسسه المصریه العامه.

۸. امامی، صابر. (۱۳۷۸ش.). *نماد و جایگاه آن در قرآن*. کتاب ماه هنر. ش ۱۲.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۱ش.). *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۰. بارت، رولان. (۱۳۷۰ش.). *عناصر نشانه‌شناسی*. ترجمه مجید محمدی. چ اول. تهران. هدی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۴۰۷ق.). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*. تحقیق أحمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین. مؤسسه المصریه العامه.
۱۲. دوسوسور، فردینان. (۱۳۸۲ش.). *دوره زیان‌شناسی عمومی*. ترجمه: کورش صفوی. تهران: انتشارات هرمس.
۱۳. دینه‌سن، آنه ماری. (۱۳۸۰ش.). *درآمدی بر نشانه‌شناسی*. مظفر قهرمان. تهران: پرسش.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۷۹م.). *اساس البلاغه*. بیروت: دارصادر.
۱۵. سلدن، رامان. (۱۳۷۲ش.). *راهنمای نظریه ادبی معاصر*. ترجمه: عباس مخبر. تهران: انتشارات طرح نو.
۱۶. شفلر، ایزریل. (۱۳۶۶ش.). *چهار پیراگماتیسیت*. ترجمه: محسن حکیمی. تهران: نشر مرکز.
۱۷. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (۴۱۴ق.). *المحیط فی اللغة*. محقق آل یاسین. محمدحسن. بیروت: عالم الکتاب.
۱۸. صفوی، کورش. (۱۳۸۳ش.). *از زیان‌شناسی به ادبیات*. تهران: نشر سوره.
۱۹. عامری نیا، محمدباقر. (۱۳۹۶ش.). «پژوهشی فلسفی-کلامی درباره حیانت الفاظ قرآن کریم». نامه الهیات. ش ۴۰.

۲۰. عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۳ش.). *چالش با ابوزید*. مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو. تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. علوی مهر، حسین. (۱۳۹۲ش.). *مسأله وحی و پاسخ به شبهات آن*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۲. _____ (۱۳۸۲ش.). *وحيانیت نص*. قیسات. شماره ۲۹.
۲۳. فخاری، علی‌رضا و همکاران. (۱۳۹۷ش.). «بازتعریف دلالت ثمانیه ازواج در آیه ۶ سوره زمر با تکیه بر روابط معنایی شمارواژه ثمانیه». مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. شماره ۳.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). *العین*. قم: نشر هجرت.
۲۵. کوپال، عطاءالله. (۱۳۸۶ش.). «فراز و فرود نشانه‌شناسی از دانش تا روش». باغ نظر. ش ۷.
۲۶. گیرو، پی‌یر. (۱۳۸۳ش.). *نشانه‌شناسی*. محمد نبوی. تهران: آگه.
۲۷. لطفی، سید مهدی. (۱۳۹۱ش.). «مجله الهیات تطبیقی. الگوهای ارتباط وحيانی». الهیات تطبیقی. شماره ۷.
۲۸. محمدی حسن‌آبادی. (۱۳۹۳ش.). «فیروزه. رویکرد نشانه‌شناختی به مفهوم رنگ و کاربست آن در قرآن کریم». پژوهش‌های زیان‌شناختی قرآن. شماره ۱. ۹۲-۷۷.
۲۹. مشکوه‌الدینی، مهدی. (۱۳۸۱ش.). *سیر زیان‌شناسی*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۰. مکاریک، ایرناریما. (۱۳۸۴ش.). *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه: مهراڻ مهاجر. محمدنبوی. تهران: انتشارات آگه.
۳۱. یاکوبسن، رومن. (۱۳۸۰ش.). *زیان‌شناسی و شعرشناسی*. ترجمه: کورش صفوی. تهران: هرمس.

۳۲. یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۵ش.). *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه: محمود سلطانیه. تهران: جامی.

33. Costaz, Louis. (2002). *Dictionarie Syriaque-Francais/Syriac-English Dictionary*. Beirut Dar El-Machreq.
34. Gesenius, William. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. ed. F.A. Brown, Oxford.
35. Hirschfeld, H.(1902). *NEW RESEARCHES INTO THE COMPOSITION AND EXEGESIS OF THE QURAN*, Royal Asiatic Society, London.
36. Jastrow, Marcus (1903). *A Dictionary of the Targumim*, London. New York.
37. Leslau, Wolf. (1991). *Comparative Dictionary of Geez*, Otto Harrassowitz & Wiesbaden.
38. Muir, W. (1897). *THE MOHAMMEDAN CONTROVERSY and other Indian Articles*, T.&T. CLARK, Edinburgh.
39. Sprenger, A. (1861). *Das Leben Und die Lehre des Mohammed*, Berlin 3vols, Nicolaische Verlagsbuchhandlung.