

## یادداشت مترجم

در دهه‌های اخیر، نوشته‌های اروپایی دربارهٔ اسلام بسیار متنوع و متکثر شده‌اند و عدهٔ قابل توجهی از محققان با فاصله گرفتن از روش تاریخی - انتقادی، که قریب به یک‌صد و پنجاه سال بر اسلام‌شناسی غربیان سایه افکنده بود، با نگاهی متفاوت به متون و منابع اسلامی می‌نگرند. نوید کرمانی (متولد ۱۹۶۷)، محقق ایرانی‌تبار آلمانی، از جمله نویسندگان پرکاری است که از سال‌های پایانی قرن بیستم به این سو جای خود را در میان اسلام‌پژوهان و به‌ویژه قرآن‌پژوهان غربی باز کرده است. نگاه کرمانی به اسلام و قرآن را می‌توان نگاهی ادیبانه و شاعرانه به متن مقدس و سنت پدیدآمده در پی آن برشمرد. او، همراه با برخی محققان به‌ویژه آلمانی، می‌کوشد به قرآن نه همچون متن و واقعیتی تاریخی، بلکه به‌مثابهٔ مقوله و پدیده‌ای فرهنگی در تمدن اسلامی بنگرد. اگرچه تحصیلات آکادمیک کرمانی در حوزهٔ اسلام‌شناسی است، بر خلاف بسیاری از آکادمیسین‌های غربی، آنجا که دربارهٔ قرآن می‌نویسد، ممکن است از ادونیس و رومن یاکوبسن و اکتاو پاز هم بگوید، و حتی به کی‌رکگور و شلینگ یا چه‌سا موتسارت و نیچه هم اشاره کند. کرمانی نویسنده‌ای فرهیخته و پراطلاع است و حتی آثار آکادمیک او برای مخاطبان عام خوشایند و خواندنی‌اند. او در مسیر زندگی دانشگاهی‌اش سراغ موضوعاتی جذاب رفت و همچون یک نویسنده، نه محقق، به آنها پرداخت، چنان‌که پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشدش را به بررسی مفهوم وحی در آثار نصر حامد ابوزید اختصاص داد، در رسالهٔ دکتری‌اش به جنبه‌های زیبایی‌شناختی قرآن، از جمله تأثیر صوت قرآن و سماع صوفیان، پرداخت، و رسالهٔ استادی‌اش را با نگاهی متفاوت به مسئلهٔ شر و بر اساس مصیبت‌نامهٔ عطار نوشت.

کرمانی شخصیتی شناخته‌شده در آلمان است و اخیراً به سبب احتمال نامزدی‌اش در انتخابات ریاست‌جمهوری این کشور نام او بیشتر بر سر زبان‌ها افتاده است. کتاب خدا زیباست: تجربهٔ زیبایی‌شناختی قرآن (مونخ، ۱۹۹۹) مشهورترین اثر کرمانی در حوزهٔ مطالعات اسلامی است که رهیافت او به قرآن‌شناسی به‌طور خاص و نگاه او به مقولهٔ دین به‌طور عام را به‌خوبی نشان می‌دهد. یکی از آخرین کتاب‌های کرمانی با عنوان میان قرآن و کافکا: کاوش‌های غربی- شرقی (مونخ، ۲۰۱۴) حاوی پانزده مقاله است که عمدهٔ آنها به اندیشه‌شناسی برخی از شاعران و نویسندگان بزرگ اروپا و ایران اختصاص دارد. این دو کتاب به‌تازگی به انگلیسی برگردانده شده‌اند (کمبریج، ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶). نوشته‌های کرمانی در ایران چندان شناخته نیست و از میان کتاب‌ها و مقالات متعدد او - که بیشتر آنها به‌آلمانی‌اند - حجم بسیار اندکی به‌فارسی ترجمه شده است. سال گذشته ترجمهٔ مقاله‌ای دیگر از او به همین قلم زیر عنوان «زبان شعر، زبان وحی: تأملاتی دربارهٔ تأثیر زبان‌شناختی قرآن در فرهنگ اسلامی» منتشر شد (نسیم بیداری، شمارهٔ شصت).

مقالهٔ حاضر متن ویراستهٔ سخنرانی مؤلف در سمپوزیوم «قرآن به‌مثابهٔ متن» (پن، ۱۹۹۳) است که سه سال بعد در کتابی با همین نام (انتشارات بریل، ۱۹۹۶) به‌همت اشتفان ویلد انتشار یافت. حرف اصلی کرمانی در این مقاله آن است که ویژگی‌های شمرده‌شده برای هنرمند در غرب با ویژگی‌های ذکرشده برای پیامبر در فرهنگ اسلامی مشابهت‌ها و اشتراک‌های فراوانی دارد، درحالی‌که مفهوم رسول یا پیامبر در مسیحیت از مقوله‌ای دیگر است. یکی از نتایج مقایسهٔ دو مفهوم هنرمند و پیامبر در دو فرهنگ مسیحی و اسلامی در مقاله به انتقاد از برخی اسلام‌شناسان غربی انجامیده است. به‌نوشتهٔ کرمانی، محققان غربی در توضیح مقوله‌ای چون اعجاز قرآن در فرهنگ اسلامی صرفاً به بحث‌های تاریخی مربوط به ردّیه‌نویسی و دفاعیه‌نویسی می‌پردازند، و چون زمینهٔ فکری‌شان به‌طور عمده در فرهنگ مسیحی شکل گرفته، برخی جنبه‌هایی را که برایشان ناآشناست در قرآن نمی‌یابند. آنان تصور نمی‌کنند که پایهٔ یک دین بر مقوله‌ای زیبایی‌شناختی استوار

## جنبهٔ زیبای شناخته

### وحی

نکات دربارهٔ «پیامبر» و «هنرمند» در فرهنگ اسلام و مسیح

### نوید کرمانی

ترجمهٔ مهرداد عباسی

باشد و تجربه‌ای شنیداری به شکل‌گیری نظریهٔ اعجاز در جامعهٔ مسلمانان انجامیده باشد.

\*\*\*

۱

در ۱۸۴۷، سورن کی‌یرکگور، فیلسوف و الهیات‌دان مشهور دانمارکی، مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ تفاوت نابغه و پیامبر»<sup>۲</sup> نوشت و در آن بر ناسازگاری مطلق الهام دنیوی با الهام مقدس یا تمایز الهام به هنرمند از الهام به پیامبر تأکید کرد. به‌نوشتهٔ کی‌یرکگور، داوری دربارهٔ انجیل یک رسول بر اساس معیارهای زیبایی‌شناختی کاری از سرِ شرارت و بی‌دینی است. برای ایمان آوردن به یک انجیل نباید از ژرفای محتوایی یا زیبایی بلاغی آن پرسید. چنین پرسشی به‌منزلهٔ تردید در مرجعیت عیسی مسیح و آزمونی بی‌جا و گستاخانه دربارهٔ اوست. کی‌یرکگور از همهٔ واعظان و متکلمان هم‌عصرش، که برای اثبات حقانیت انجیل‌ها به مردم می‌کوشیدند زیبایی، ظرافت، و عمق معنایی آنها را نشان دهند، به‌تندی انتقاد می‌کند. به‌گفتهٔ او، این عالمان دینی مسیحیت را فدای اقتضائات عصر علم خواهند کرد. آنان می‌خواهند چیزی ایمن و مطمئن در اختیار مردم بگذارند که از یک‌سو مؤید ایمان آنان باشد و از دیگر سو با اثبات‌گرایی علم جدید رقابت کند. در واقع، حقانیت عیسی مسیح امری مطلق است که به سنجهٔ عقل در نمی‌آید. به نظر کی‌یرکگور، اثر یک هنرمند ممکن است به‌وضوح زیبا باشد، اما کتاب یک رسول چنین نیست. استعداد پولس قدیس، در

مقام نویسنده، را نمی‌توان با نبوغ افلاطون و شکسپیر مقایسه کرد. کی‌یرکگور با انتقاد از هرگونه داوری دربارهٔ ابعاد زیبایی‌شناختی کتاب‌های مقدس، قاطعانه بر نکته‌ای مهم در اعتقاد مسیحی تأکید می‌کند - هرچند شاید بتوان از روش او انتقاد کرد. ۳ بی‌شک در کتاب مقدس - از جمله در مزامیر، غزل‌های سلیمان، و کتاب پیدایش - عباراتی شاعرانه با زیبایی خیره‌کننده وجود دارند، اما بلاغت درخشان آنها دلیل حقانیتشان نیست. برعکس، در الهیات مسیحی، زبان کتاب مقدس را اغلب در «سطح ابتدایی» (Genus humile) دانسته‌اند و معتقدند که سبک آن، همچون زندگی خود عیسی مسیح، فروتانه است.

اینک از دیدگاه سخت‌گیرانهٔ کی‌یرکگور، که از هر تلاشی در اثبات حقانیت کتاب مقدس بر مبنای تفوق بلاغی آن انتقاد می‌کرد، جهشی به نخستین دورهٔ فرهنگ اسلامی خواهیم داشت. این صحنه را تصور کنید که یکی از شاعران بزرگ عرب به‌نام لُبید بن ربیعہ شعرش را بر درِ خانهٔ کعبه آویخته است و هیچ شاعری جرأت رقابت با او و آویختن شعرش در کنار شعر او را ندارد، که ناگهان گروهی از مؤمنان بخشی از قرآن را کنار شعر او می‌آویزند. لبید چند آیه‌ای از آن را می‌خواند و بی‌درنگ مجذوب آن می‌شود. او اذعان می‌کند که چنین کلامی فقط می‌تواند از جانب خدا باشد و درجا مسلمان می‌شود.

مسئلهٔ واقعی یا ساختگی بودن این داستان - در بحث ما - اهمیت چندانی ندارد. ما در اینجا نه از تاریخ، که از پدیده‌ای فرهنگی سخن می‌گوییم. این توضیح شاید موضوع را روشن‌تر کند: کسی نمی‌گوید «داستان‌های پریان» برادران گریم واقعیت تاریخی دارند، با این حال، این داستان‌ها عصارهٔ جهان‌بینی آلمانی را بازمی‌نمایند. شمار فراوان داستان‌های راجع به زیبایی اعجاز‌آمیز قرآن جنبه‌ای مهم از جایگاه قرآن را در میان جامعهٔ مؤمنان نشان می‌دهد. مثلاً بنا بر حکایتی، فردی اهل یرب را برای تحقیق دربارهٔ داستان‌هایی که راجع به تأثیر خارق‌العادهٔ تلاوت قرآن در میان مردم رواج یافته

**مقایسهٔ دقیق میان گفتار قدسی و گفتار هنری - که کی‌یرکگور به‌تندی از آن انتقاد می‌کند - کاری رایج در الهیات اسلامی بوده است. در گفتار اسلامی، اعتقاد عمومی بر آن است که حقانیت قرآن را هم از طریق معقول بودن محتوا و هم از حیث زیبایی ساختار آن باید نشان داد.**

به نوار تلاوت قرآن<sup>۶</sup> گوش می‌دهند. راننده‌ها در جواب هیچ اشاره‌ای به پیام و محتوای آیات نمی‌کردند؛ پاسخ آنها این بود: چون بسیار زیباست (جمیل جداً). دشوار بتوان تصور کرد که یک راننده تا کسی آلمانی هنگام رانندگی به تلاوت کتاب مقدس گوش کند؛ اگر هم یک نفر پیدا شود که چنین کاری بکند، هرگز به دلیل زیبایی آوای آن نیست. در حدیثی آمده است که خدا زیباست.<sup>۷</sup> اینک باید افزود که کلامش هم زیباست.

## ۲

حال به کی‌یرکگور بازمی‌گردیم. او در مقاله‌اش، که به تفاوت پیامبر و نابغه اختصاص دارد، ادعا می‌کند که هیچ‌گونه تشابهی میان این دو وجود ندارد. هم زبان این دو، هم ویژگی‌های شخصی، هم شکل الهام و هم رفتار آنان به کلی متفاوت‌اند. با در نظر داشتن مفهوم «رسول» در مسیحیت، ادعای کی‌یرکگور پذیرفتنی به نظر می‌رسد. اما در سنت اسلامی با وضعیت متفاوتی مواجهیم. «رسول» در مسیحیت و «رسول» در اسلام مشترکات چندانی ندارند. نکته‌ی جالب توجه برای ما در اینجا شباهت حیرت‌انگیز میان مفهوم نابغه در دوره کی‌یرکگور و مفهوم اسلامی پیامبر و وحی قرآنی است. ویژگی‌هایی که در اندیشه غربی به هنرمند نسبت داده‌اند چیزهایی است که در فرهنگ اسلامی به رسول اختصاص داده‌اند. در اینجا منظور مفهوم عام نابغه که مثلاً امروزه در زبان عربی با واژه «عبقری» بیان می‌شود نیست، بلکه تلقی ویژه‌ای از نابغه در قرن نوزدهم است که به طور خاص در مفهوم

بود به مکه فرستادند. به او گفته بودند که در مکه هرگاه کسی را در حال تلاوت قرآن دید، در گوشش را بگیرد. اما او وقتی به مکه رسید و یکی از این تلاوت‌های اسرارآمیز را از نزدیک دید، با خود اندیشید که من که فردی عاقلم، چرا باید از شنیدن تلاوت این آیات نگران باشم. سپس گوش‌هایش را باز گذاشت و با گوش سپردن به آیات قرآن بی‌درنگ مسلمان شد. سیرن‌های مشهور در

**نه پیامبر و نه نابغه، هیچ‌یک، از خود سخنی نمی‌گویند و به میل خود عملی انجام نمی‌دهند، بلکه این خداست که از طریق آنان در لحظه‌ای که مسحورشان کرده است سخن می‌گوید و عمل می‌کند. خدا از این طریق خودش را ابراز می‌کند و آشکار می‌سازد.**

آدیسه هومر، که هیچ دریانوردی تاب شنیدن آواز سحرآمیز آنها را نداشت، مسحورکننده‌تر از این نبودند.

داستان‌هایی از این دست درباره آوای سحرآمیز کلام خدا تنها به زمان حیات پیامبر محدود نیستند. در سده‌های بعدی، حکایاتی با این مضمون نقل شده‌اند که افرادی با گوش سپردن به قرآن به سبب زیبایی آن به گریه افتاده‌اند یا از هوش رفته‌اند. ابواسحاق ثعلبی (۴۲۷ق) حتی کتابی نوشته است با عنوان «کسانی که به قرآن گوش سپردند و بر اثر شنیدن آن جان باختند».<sup>۴</sup> مرگ این افراد به سبب شنیدن مضامین قرآن نبوده است، زیرا آنان از پیش به قرآن ایمان داشته‌اند و از مضامین آن باخبر بوده‌اند. دقیقاً آوای کلام قرآن بوده که چنین تأثیر فوق‌العاده‌ای در آنان گذاشته است.

شاهدی دیگر بر تلقی زیبایی‌شناختی قرآن در میان مسلمانان آثار مرتبط با «اعجاز قرآن» است. اندیشمندان مسلمان برای اثبات برتری بلاغی قرآن بر شعر شاعران بسیار تلاش کرده‌اند.<sup>۵</sup> برای دستیابی به این هدف، آنان آیات قرآن محمد [ص] را با ابیات شاعران بزرگ عرب مقایسه می‌کردند. این مقایسه دقیق میان گفتار قدسی و گفتار هنری — که کی‌یرکگور به تندی از آن انتقاد می‌کند — کاری رایج در الهیات اسلامی بوده است. در گفتمان اسلامی، اعتقاد عمومی بر آن است که حقانیت قرآن را هم از طریق معقول بودن محتوا و هم از حیث زیبایی ساختار آن باید نشان داد. من زمانی به تفاوت این تلقی «زیبایی‌شناختی» مسلمانان از دین با تلقی غربیان از دین پی بردم که در قاهره از چند راننده تاکسی پرسیدم که چرا در گرمای آزارنده و ترافیک طاقت‌فرسای شهر



این مقاله نه محل بحث از نظریه شلینگ و ریشه‌های آن در اندیشه یونانی است و نه جای مقایسه تفصیلی مفهوم نابغه در اثر شلینگ یعنی نظام ایده‌آلیسم استعلایی<sup>۱۳</sup> با اعتقاد عمومی مسلمانان درباره ویژگی‌های محمد [ص].<sup>۱۴</sup> در اینجا فقط می‌توان به برخی شباهت‌ها اشاره کرد.

هم نابغه در شلینگ و هم پیامبر در اسلام رسانه امر مطلق به شمار می‌روند. برای تضمین اینکه محمد [ص] صرفاً انتقال‌دهنده کلام خدا به بشر باشد، مطابق عقیده عمومی مسلمانان، او باید امی باشد یعنی فردی بی‌سواد و بدون دانشی در شعر و فلسفه. این مفهوم قابل مقایسه با همان معصومیت یا کودکی خلاق است که برای بیان امر مطلق در اثر نابغه ضرورت دارد.

نه پیامبر و نه نابغه، هیچ‌یک، از خود سخنی نمی‌گویند و به میل خود عملی انجام نمی‌دهند، بلکه این خداست که از طریق آنان در لحظه‌ای که مسحورشان کرده است سخن می‌گوید و عمل می‌کند. خدا از این طریق خودش را ابراز می‌کند و آشکار می‌سازد. مولوی در فیه ما فیه می‌نویسد که پیامبران در فرآیند وحی همچون پرندگان سنگی روی حوض‌های سنگی‌اند که آب از دهانشان بیرون می‌آید و درون حوض می‌ریزد. به گفته او، «آب از دهان مرغ سنگی نمی‌آید،

شناخته‌شده (نبوغ - زیبایی)<sup>۸</sup> در دوره روشنگری و پس‌از روشنگری در آلمان دیده می‌شود. این همان مفهومی است که کی‌یرکگور در ذهن داشته است.

در فلسفه و شعر آلمان از قرن هجدهم تا دوره رمانتیسیسم در قرن نوزدهم، نابغه (= هنرمند) همان فرد برتر و استثنایی است. در دوره (توفان و تشویش)<sup>۹</sup>، نابغه به اوج جایگاه خود دست یافت. نبوغ امری ذاتی و فطری تلقی می‌شد و نابغه‌آثاری خلق می‌کرد بی‌آن‌که بداند چگونه این کار را انجام می‌دهد و بدون آن‌که در عرضه آنچه الهامش رقم می‌زد حد و مرزی داشته باشد. فریدریش شیلر، در امتداد سنت‌های دوره باستان، خلق ناخودآگاه در اثر هنرمند را با شهود خدا مرتبط می‌دانست. وقوع الهام در اختیار نابغه نیست، بلکه، همان‌طور که کانت می‌گوید، الهام بر او واقع می‌شود. بدین ترتیب، شیلر در نابغه یک «معصومیت»<sup>۱۰</sup> خلاق می‌دید، و حتی بعدها، متفکری چون نیچه «کودک‌گونگی»<sup>۱۱</sup> را از سرچشمه‌های اصلی خلاقیت نابغه برشمرد.<sup>۱۲</sup> مشهورترین و مهذب‌ترین نمونه نبوغ - زیبایی از آثار شلینگ جوان (و نیز هگل و فیخته، فیلسوف برجسته ایده‌آلیسم آلمانی) نشأت می‌گیرد.

**ارتباط میان هنر و دین در فرهنگ اسلامی فوق‌العاده لغزند است. قرآن را نمی‌توان از مقوله هنر خواند، نه به این دلیل که کاملاً متفاوت با هنر است، بلکه به این سبب که چنان هنرمندانه است که نمی‌تواند کار انسان باشد.**

می‌کنم هر مسلمانی این عبارات را قبول دارد.

آن شکاف کاملی که میان نابغه و مفهوم مسیحی رسول هست، هرگز میان نابغه و مفهوم اسلامی پیامبر وجود ندارد. من از یکی از فصول کتاب نظام ایده‌آلیسم استعلائی، که موضوع آن به نابغه اختصاص دارد، هجده جنبه قابل‌مقایسه با مفهوم اسلامی پیامبر را استخراج کرده‌ام.

بی‌تردید این شباهت‌ها قابل نقد و بررسی‌اند. مثلاً می‌توان گفت همه جنبه‌های نوع-زیبایی شلینگ معادلی در مفهوم پیامبر در اسلام نخواهند یافت. این مفاهیم یکی نیستند و الا می‌شد محمد را نابغه خواند و این دقیقاً همان چیزی است که من نمی‌خواهم بگویم. حرف اصلی من آن است که ویژگی‌های شمرده‌شده برای نابغه - هنرمند در غرب با ویژگی‌های ذکرشده برای پیامبر در فرهنگ عربی - اسلامی مشترک‌اند یا هم‌پوشانی دارند. ترکیبی از ویژگی‌هایی که در

مسیحیت میان دو مقوله متمایز هنر و دین تقسیم شده‌اند، به‌صورتی تفکیک‌ناپذیر در مفهوم اسلامی پیامبر گرد آمده‌اند.

این شباهت‌های پیامبر و نابغه به‌اندازه‌ای که ممکن است در نگاه نخست به نظر آمده باشند جالب‌توجه نیستند. اگر چیزی در محمد نبود که معاصرانش را به یاد شاعران بیندازد (شعر قالب برجسته هنری آن دوران بود)، دشمنان او نمی‌کوشیدند تا او را متهم به شاعری کنند. اگر شباهتی وجود نداشت، قرآن و

از جای دیگر می‌آید». ۱۵ شلینگ تأکید می‌کند که در اثر نابغه چیزی عینی هست که از جانب خود او نیست. ۱۶

همان‌طور که شلینگ می‌گوید که تنها یک اثر هنری وجود دارد و آن یک اثر می‌تواند به صورت‌های گوناگون وجود داشته باشد و همه آثار نابغه یکی است، ۱۷ در اسلام نیز وحی الهی در اصل یکی است و فقط از طریق پیامبران گوناگون برای اقوام گوناگون بیان شده است. هم فرآیند خلق اثر و هم لحظه وحی الهی با دردی تحمل‌ناپذیر همراه است. بنا بر روایات اسلامی، محمد [ص] گفته است که در لحظه وحی «صداهایی می‌شنوم مثل اینکه کسی روی فلز می‌کوبد. سپس گوش می‌سپارم و اغلب خیال می‌کنم که دارم از درد می‌میرم». ۱۸ شلینگ می‌نویسد که امر مطلق در القای این درد فوق‌بشری به نابغه بی‌رحم است، اما در پایان فرآیند الهام و لحظه پدیداری اثر به همان اندازه با او مهربان است. ۱۹

شباهت‌های بیشتری نیز می‌توان برشمرد. اما در اینجا، برای ایجاد تصویری روشن از میزان نزدیکی این دو مفهوم، دست به کاری جسورانه

می‌زنم و در بخشی از کتاب شلینگ، به‌جای دو واژه «هنرمند» و «هنر» به‌ترتیب دو واژه «پیامبر» و «کتاب» را می‌گذارم تا نشان دهم این دو مفهوم تا چه اندازه به هم نزدیک‌اند. با این تغییر جزئی، عبارات شلینگ به این صورت

**اغلب این نکته مغفول می‌ماند که ارتباط میان هنر و دین در فرهنگ اسلامی، به دلیل شباهت‌های فراوان آن دو، بسیار ظریف و حساس است. به سبب همین شباهت‌هاست که عالمان راست‌گیش مسلمان از هنر بیزارند یا با آن مخالف‌اند و آن را ممنوع می‌کنند، نه به این دلیل که اسلام به‌کلی دشمن هنر است.**

درمی‌آید: «همان‌طور که انسان اسیر تقدیر آنچه را می‌خواهد یا قصد می‌کند انجام دهد انجام نمی‌دهد، بلکه تحت تأثیر تقدیری غیر قابل‌درک چیزی را انجام می‌دهد که باید انجام دهد، پیامبر نیز، درست مانند او، آنچه را قصد می‌کند ظاهراً تحت تأثیر نیرویی است که او را از دیگر افراد بشر جدا می‌کند و وامی‌دارد تا خودش را در موضوعات عرضه کند یا موضوعاتی را که خودش نمی‌تواند خوب بفهمد و معنایی هول‌انگیز دارند به تصویر بکشد. هماهنگی مطلق و همه‌جانبه میان کارهای گریزان از یکدیگر قابل توجیه نیست، اما با وجود همه‌جانبه نبودن این هماهنگی، نمی‌توان آن را انکار کرد. بنابراین، کتاب تنها وحی جاودانی موجود و معجزه‌ای است که، حتی اگر فقط یک‌بار یا به عرصه وجود گذاشته باشد، ما را نسبت به حقیقت مطلق امر متعالی متقاعد می‌کند». ۲۰ تصور

بود منبعی متعالی دارد - در قالب کلام منشور بیاورد. زبان قرآن ناگزیر باید شاعرانه می‌بود. اما همان‌طور که قرآن خدای یگانه را منبع الهام معرفی کرده، قالب جدیدی از کلام شاعرانه را نیز به صحنه آورده است. از این منظر، قرآن شعر نیست، و به قول طه حسین، نه شعر است نه نثر، بلکه قرآن است.

تاریخ ادیان نشان می‌دهد که هم‌نشینی وحی و شعر قاعده است نه استثنا. مفهوم مدرن غربی از دین را نباید تنها تلقی ممکن از دین دانست.<sup>۲۴</sup> تجربه الهام همواره به زبانی الهامی می‌انجامد که اغلب شاعرانه است، چنانکه کلام باشکوه بودا، سرودهای چینی شی چینگ یا هفده سروده گاتاهای زرتشت چنین‌اند. امروزه وادهای هندوها همچنان با آواز خوانده می‌شوند. در مراسم قدیم مذهبی در مسیحیت، همچون کنیسه‌ها، کتاب‌های مقدس را با آواز می‌خواندند. در عهد عتیق، برخی وحی‌ها در قالب شعر نوشته شده‌اند، چنانکه آلفرد گیوم می‌نویسد: «همه پیامبران عبری شاعر بودند».<sup>۲۵</sup> یوهان گنورگ هامان، فیلسوف مسیحی قرن هجدهم، می‌گوید که «شعر زبان مادری نوع بشر است».<sup>۲۶</sup>

تقریباً در همه فرهنگ‌ها، پیوندهای عمیقی میان هنر و دین هست که می‌توان آنها را با خاستگاه تاریخی مشترکشان در آن فرهنگ توضیح داد. جدایی نسبتاً آشکار هنر و دین در اندیشه غربی - نمی‌گویم مسیحی چون وضعیت در کلیساهای شرقی تفاوت دارد - تا اندازه‌ای استثنا به حساب می‌آید، و این واقعیت فرد پژوهشگر را وسوسه می‌کند تا از بحث درباره جنبه زیبایی‌شناختی قرآن به سراغ

این مسأله برود که چرا در تصور غربی از دین این جنبه تا حد زیادی مغفول مانده است.

تفاوت میان دیدگاه‌های اسلامی و غربی - مسیحی درباره جنبه زیبایی‌شناختی دین زمانی آشکارتر می‌شود که بدانیم اندیشه یونانی درباره شاعر - پیامبر چگونه در فلسفه شرقی و فلسفه اروپایی تلقی‌های کاملاً متفاوتی یافت. پیش‌تر اشاره کردم که مفهوم آلمانی

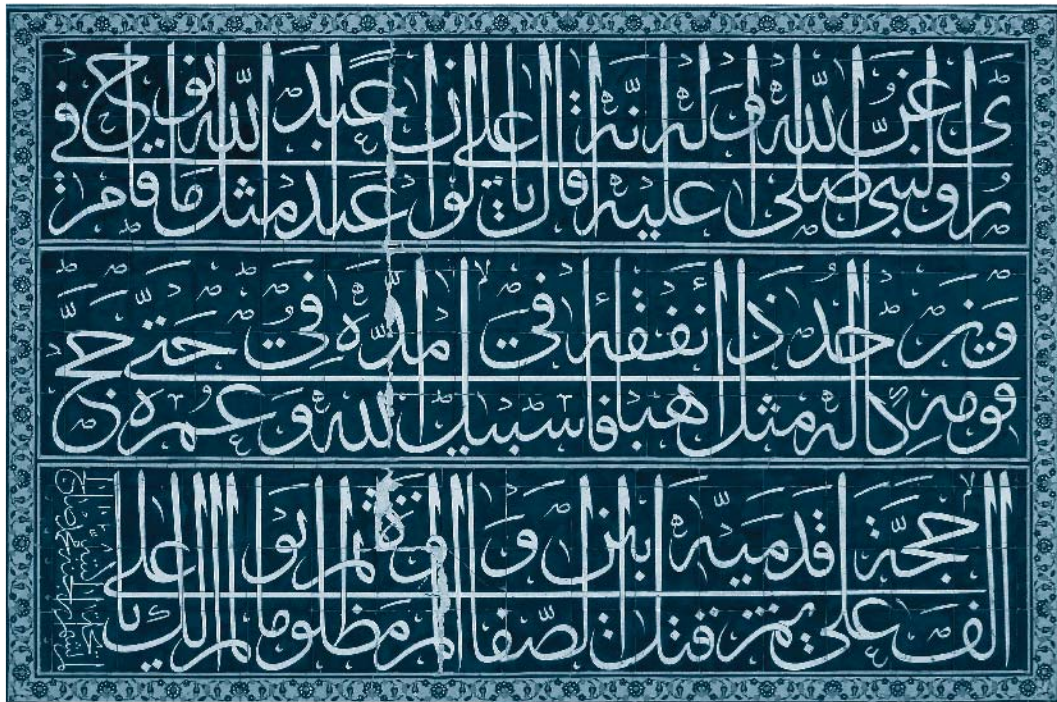
بعدها متکلمان مسلمان تا این حد تأکید نمی‌کردند که محمد شاعر نیست. حتی در دوره معاصر، ابوزید، در پی ابن خلدون، به مقایسه رؤیای محمد [ص] و رؤیای شاعران پرداخت.<sup>۲۷</sup> این کار هرگز بدان معنا نیست که محمد [ص] شاعر بوده، بلکه این معنا را دارد که در او چیزی مشترک با شاعران بوده که معاصرانش را به یاد شاعران انداخته است. هدف من در اینجا آن است که از رهگذر طرح تلقی‌های غربی از این مفهوم پرتوی جدید بر این واقعیت آشکار بیفکنم.

۳

در فرهنگ عربی، نبوت و شعر ارتباطی تنگاتنگ دارند. این ارتباط پدیده‌ای کاملاً شناخته شده است و تاریخ آن به دوران اسطوره بازمی‌گردد. اصولاً دشوار بتوان میان نبوت و شعر تفاوتی قائل شد. همان‌طور که وحی پیامبر شاعرانه بود، شعر شاعران جاهلی نیز پیامبرانه بود. شاعر (که در لغت به معنای «آگاه» است)، همچون نوعی شمن، مدعی دانشی فوق‌طبیعی بود که با پیش‌گویی‌های کاهنان - که رؤیاهایشان را در قالب سجع بیان می‌کردند - شباهت داشت.<sup>۲۸</sup> آگاهی از جهان

دیگر به نحوی عمیق با کلام موزون مرتبط می‌شد.<sup>۲۹</sup> قرآن در چنین اوضاع و احوال فرهنگی‌ای نازل شد. با توجه به ارتباط میان دانش فوق‌طبیعی و کلام شاعرانه، برای معاصران محمد [ص] باید بی‌معنا بوده باشد که او الهامش را - که مدعی

**تقریباً در همه فرهنگ‌ها، پیوندهای عمیقی میان هنر و دین هست که می‌توان آنها را با خاستگاه تاریخی مشترکشان در آن فرهنگ توضیح داد. جدایی نسبتاً آشکار هنر و دین در اندیشه غربی تا اندازه‌ای استثنا به حساب می‌آید، و این واقعیت فرد پژوهشگر را وسوسه می‌کند تا از بحث درباره جنبه زیبایی‌شناختی قرآن به سراغ این مسأله برود که چرا در تصور غربی از دین این جنبه تا حد زیادی مغفول مانده است.**



نوع - زیبایی، با اینکه از انگلستان و فرانسه تأثیراتی مستقیم پذیرفته، شامل ایده‌ای درباره‌ی شاعر است که تاریخ آن به دوره‌ی باستان بازمی‌گردد. افلاطون می‌گوید که شاعر، به اندازه‌ی پیامبر، تحت تأثیر جنون الهی است. نظریه‌ی عشق افلاطونی،<sup>۲۷</sup> که هنرمند را خویشاوند پیامبر می‌داند، تنها از رنسانس به این سو در اروپا با اقبال مواجه شد. در فلسفه‌ی اسلامی، اندیشه‌های افلاطونی خیلی زودتر هضم و جذب شدند؛ این فرآیند با فارابی آغاز شد و با ابن‌سینا و ابن‌رشد ادامه یافت. نکته‌ی جالب توجه در اینجا است که فیلسوفان مسلمان - مطابق معمول از میان اندیشه‌های یونانی درباره‌ی الهام - نظریه‌ای درباره‌ی نبوت بنا کردند و محمد [ص] را نیز در آن گنجانند. مؤلفه‌ی هنری نظریه‌ی الهام افلاطون - که در تصورات کهن‌تر اسطوره‌ای ریشه دارد - چندان توجه فیلسوفان مسلمان را جلب نکرد. فضل‌الرحمان در توضیح این نکته به این واقعیت اشاره می‌کند که مسلمانان کتاب مقدسی داشتند که از جانب خدا وحی شده بود، درحالی‌که در تمدن یونانی هومر و هزیود «در گذر قرن‌ها، به طور عمیقی بر حیات دینی مردم تأثیر گذاشتند و بعدها از جانب رواقیون، حکیم خوانده شدند. در این فرآیند، خود شعر نیز به تدریج چیزی شبه‌الهی تلقی شد که روزنه‌ای - ولو کم‌سو - به حقیقت بود».<sup>۲۸</sup> این بدان معناست که فیلسوفان مسلمان چون قرآن داشته‌اند، نیازی نمی‌دیدند تا به شعر تقدس دهند.<sup>۲۹</sup> بنابراین، با اندکی ساده‌سازی می‌توان گفت: دو

فرهنگ دو مفهوم کاملاً متفاوت را از یک ریشه - یعنی شخصیت واحد پیامبر و هنرمند در دوره‌ی باستان - پدید آوردند. مسلمانان پیامبرشان را در اندیشه‌های یونانی در باب دریافت دانش فوق‌طبیعی یافتند، اما در اروپا از دل این اندیشه‌ها مفهوم نابغه - هنرمند پدید آمد. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ تنها در این صورت که قرابتی اساسی - و نه هویتی مشترک - میان پیامبر اسلامی و هنرمند غربی وجود داشته باشد. این امر علت شباهت‌های قابل‌توجه میان نظریه‌ی نوع - زیبایی و نظریه‌ی نبوت است.

۴

اسلام را به روش‌های گوناگونی توصیف کرده‌اند. مثلاً توصیفی که رایج و عادی شده - اگر نگوئیم به شعار تبدیل شده - این است که اسلام «دین شریعت» است. گمان می‌کنم که بنا بر

و اصل دین می‌تواند از مقوله زیبایی‌شناختی باشد. مدخل «اعجاز» ویرایش دوم دایرةالمعارف اسلام شاهدهی گویا بر این موضوع است.<sup>۳۳</sup> نویسنده این مقاله حتی گمان نمی‌برد که ممکن است تجربه‌ای حسی در جامعه مؤمنان مسلمان - تجربه‌ای از زیبایی متفاوتی قرآن، که پروفیسور نیورت مطرح کرده است<sup>۳۴</sup> - به شکل‌گیری نظریه اعجاز منتهی شده باشد. نظریه اعجاز قرآن صرفاً از طریق بحث‌های مربوط به ردیه و دفاعیه‌نویسی به‌طور کامل فهمیده نمی‌شود. اگرچه - به نظر من - شباهت‌ها میان پیامبر در اسلام و نابغه - هنرمند در غرب آشکارند، پیش‌تر، چنانکه انتظار هم می‌رفت، به آنها توجه نشده است.

### نکته جالب توجه برای ما در اینجا شباهت حیرت‌انگیز میان مفهوم نابغه در دوره کی‌یرگور و مفهوم اسلامی پیامبر و وحی قرآنی است. ویژگی‌هایی که در اندیشه غربی به هنرمند نسبت داده‌اند چیزهایی است که در فرهنگ اسلامی به رسول اختصاص داده‌اند.

در دوره اخیر، تلاش‌هایی در جهت توجه به جنبه زیبایی‌شناختی اسلام صورت گرفته است.<sup>۳۵</sup> به اعتقاد من، این مسیر باید تا دستیابی به فهم فرهنگ اسلامی - به گونه‌ای که خود مسلمانان می‌فهمند - ادامه یابد. ارتباط میان هنر و دین، به‌صورتی که در اسلام پدیدار شده، به‌ویژه در دوره پست‌مدرن که جنبه استعلایی هنر به حقیقتی جدید بدل می‌شود، شایسته پژوهش است.

#### پانویس‌ها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Navid Kermani, "Revelation in Its Aesthetic Dimension. Some notes about apostles and artists in Islamic and Christian culture", in Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*, Leiden & New York & Koln: Brill, 1996, pp. 213 - 224.

۲. اصل مقاله به زبان دانمارکی است؛ اما من از ترجمه آلمانی آن با این مشخصات استفاده کرده‌ام:

"Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel", *Kleine Schriften*, Düsseldorf and Köln 1960, 34-115.

دلایلی معقول‌تر اسلام را «دین هنر»<sup>۳۰</sup> می‌توان خواند. برای فهم رابطه میان مؤمنان به اسلام و کتاب مقدس آنان، باید به این جنبه زیبایی‌شناختی اسلام به‌طور عام و قرآن به‌طور خاص توجه بیشتری مبذول داشت. اغلب این نکته مغفول می‌ماند که ارتباط میان هنر و دین در فرهنگ اسلامی، به دلیل شباهت‌های فراوان آن دو، بسیار ظریف و حساس است. به سبب همین شباهت‌هاست که عالمان راست‌کیش مسلمان از هنر بیزارند یا با آن مخالف‌اند و آن را ممنوع می‌کنند، نه به این دلیل که اسلام به کلی دشمن هنر است.<sup>۳۱</sup>

به‌علاوه، نباید فراموش کرد که قرآن به هنر، و نه فقط هنر دینی، انگیزه‌ها و امکان‌های فراوانی داده است. در این باره می‌توان تأثیر خلاقانه قرآن را بر شعر عربی - به‌ویژه بر جنبشی شعری که از اواخر قرن دوم تا قرن چهارم هجری با عنوان «مُحدَثون» وجود داشت - در نظر گرفت. به همین سبب است که ادونیس، شاعر سوری‌ای که مسلماً دین‌دار نیست، می‌گوید که شعر عرب ریشه در قرآن دارد.<sup>۳۲</sup> ارتباط میان هنر و دین در فرهنگ اسلامی فوق‌العاده لغزنده است. قرآن را نمی‌توان از مقوله هنر خواند، نه به این دلیل که کاملاً متفاوت با هنر است، بلکه به این سبب که چنان هنرمندانه است که نمی‌تواند کار انسان باشد. پیش‌تر دیدیم که این فکر تا چه حدی با مفهوم مسیحی دین متفاوت است. قابل‌درک است که محققان غربی، که با زمینه فرهنگی خودشان گره خورده‌اند، برخی جنبه‌هایی را که برایشان ناآشناست در قرآن نیابند. آنان واقعاً نمی‌توانند تصور کنند که ذات



2<sup>nd</sup> ed., Canberra 1982, 143-60; idem, 'Qur'an Recitation. A Tradition of Oral Performance and Transmission', *Oral Tradition* 42-1/ (January-May 1989), 5-26; Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, Austin 1985.

از میان منابع اسلامی، دو کتاب مشهورتر دربارهٔ تجوید (فن تلاوت قرآن) از این قرارند: محمد غزالی، «آداب تلاوة القرآن»، کتاب هشتم احیاء علوم الدین، ۴ جلد، قاهره ۱۹۳۹/۱۳۵۸، ج ۱، ص ۲۴۴-۲۶۴؛ ابوزکریا نووی، التبیان فی آداب حملة القرآن، قاهره ۱۹۷۷ (دینی این دو کتاب را در مقاله‌اش [۱۹۸۲] معرفی کرده است):

نیز:

Labib as-Said, *The Recited Koran. A History of the first Recorded Version*, trans. and ed. Bernard Weiss, M.A. Rauf, and Morroe Berger, Princeton 1975.

7. A.J. Wensink, *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*, 7 vol., Leiden 1936-1969, I, 373

8. Genie-Ästhetik

9. Sturm und Drang

10. naïveté

11. Kindhaftigkeit

۱۲. برای سیر تاریخی مفهوم نابغه در اندیشهٔ آلمانی بنگرید به:

Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Geniegedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750/1945*, 2 vol., Darmstat 1985; Joachim Ritter, 'Genie', in: idem. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971 ff., 3 (1974), 279-309.

13. Fridrich Wilhelm Joseph Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Tübingen 1800.

نیز در این باره بنگرید به:

Klaus Düsing, 'Schelling Geniesthetik', in: Annemarie Gethmann-Siefert (ed.), *Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag*, 2 vol., Stuttgart/Bad Canstatt 1988, I, 193213-.

۱۴. در سنت اسلامی، محمد هم «رسول» است و هم «نبی» و تعیین دقیق مرزهای این دو مفهوم دربارهٔ او ممکن نیست (اگرچه عموماً می‌گویند که تفاوت در این است که رسول دارای کتاب است). در ادامهٔ مقاله، در ضمن مقایسهٔ برخی از دیدگاه‌ها دربارهٔ مفهوم نبوغ-

۳. دربارهٔ کی‌یرکگور در جایگاه متفکری مسیحی بنگرید به:

Niels Thulstrup & Marie Milkulová Thulstrup (Eds.), *Kierkegaard's View of Christianity*, Copenhagen 1978.

۴. ابواسحاق احمد بن محمد ثعلبی، کتاب مبارک یذکر فیه قتلی القرآن العظیم الذین سمعوا القرآن و ماتوا بسماعه رحمة الله علیهم و علی جمیع المسلمین. [برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ این اثر بنگرید به: مهرداد عباسی، «ثعلبی، ابواسحاق»، دانشنامهٔ جهان اسلام، تهران: کتاب مرجع، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۶۰- مترجم].

۵. نظریه‌های گوناگونی دربارهٔ اعجاز قرآن وجود دارد، اما نظریهٔ اعجاز بلاغی قرآن به مراتب مهم‌تر از بقیه است. مقالهٔ زیر تاریخ تطور منابع اعجاز قرآن را به دست می‌دهد:

Issa Boullata, 'The Rethorical Interpretation of the Qur'an, I'jāz and Related Topics', in Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*, Oxford 1988, 57-139.

[برای ترجمهٔ فارسی این مقاله بنگرید به: عیسی بلاطه، «تفسیر بلاغی قرآن: اعجاز و موضوعات مرتبط»، ترجمهٔ مهرداد عباسی، در رهیافت‌هایی به تاریخ تفسیر قرآن، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۳؛ یا برای مقاله‌ای کاملاً مشابه بنگرید به: عیسی بلاطه، «درآمدی بر سیر تطور اندیشهٔ اعجاز قرآن»، ترجمهٔ مهرداد عباسی، آینهٔ پژوهش، سال نوزدهم، شمارهٔ ۱۱۳، آذر و دی ۱۳۸۷، ص ۲-۱۰- مترجم].

دربارهٔ این موضوع همچنین بنگرید به:

مصطفی صادق رافعی، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، قاهره ۱۹۲۶/۱۳۴۵؛ جلال‌الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۲ جلد، قاهره ۱۹۵۱، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۲۵؛ محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، چاپ دوم، بیروت ۱۹۷۳/۱۳۹۳، ج ۱، ص ۵۷-۸۹؛ نصر حامد ابوزید، مفهوم النص. دراسة فی علوم القرآن، قاهره ۱۹۹۲، ص ۱۵۵-۱۷۸؛

Abdul Aleem, 'I'jāz, l-Qur'an', *Islamic Culture* VII (1933), 6482-, 21533-; Heinz Grotzfeld, 'Der Begriff der Unnachahmlichkeit des Korans in seiner Entstehung und Forbildung', *Archiv für Begriffsgeschichte* 13 (1969), 5872-; Gustav Edmund von Grunebaum, 'I'djāz', *EP*, III (1971), 101820-; Angelika Neuwirth, 'Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans in literaturwissenschaftlicher Hinsicht', *Der Islam* 60 (1983), 16683-.

۶. دربارهٔ تلاوت قرآن بنگرید به:

Georg Bergsträsser, 'Koranlesung in Kairo', *Der Islam* 20 (1932), 1-42; 21 (1933), 110-40; Otto Pretzel, 'Die Wissenschaft der Koranlesung ('Ilm al-qirā'a)', *Islamica* 6 (1933-34), 290-331; H.G. Farmer, 'The Religious Music of Islam', *Journal of the Royal Asiatic Society* (1952), 60-65; M. Talbi, 'La qirā'a bi-l-alhān', *Arabica* 5 (1958), 183-90; Habib Hassan Touma, 'Die Koranrezitation. Eine Form der religiösen Musik der Araber', *Baessler-Archiv* (Berlin) 23 (1975), 87-120; Fredrick Denny, 'Exegesis and Recitation. Their Development as Classical Forms of Qur'anic Piety', in Frank E. Reynolds & Theodore Ludwig (eds.), *Transitions and Transformations in the History of Religion. Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa*, Leiden 1980, 91-123; idem, 'The Adab of Qur'an Recitation. Text and Context', in A.H. Johns (ed.), *International Cogress for the Study of the Qur'an*,

- منبعی بسیار مهم حاوی چند مقاله در این باره از این قرار است:
- James Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy. The beginning of a literary tradition*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- متأسفانه نسخه‌ای از این کتاب در فاصله‌ای کوتاه پیش از موعد مقرر ارسال مقاله به دستم رسید و نتوانستم از مطالب و ایده‌های آن بهره‌مند شوم.
25. Alfred Guillaum, *Prophecy and Divination among Hebrews and Semites*, London 1938, 243
26. Johan Georg Hamann, *Aesthetica in Nuce*, Sämtliche Werke hg. Von J. Nadler, 1950, II, 197.
- اندیشه‌ای مشابه را در آثار نزار قبانی، شاعر سوری، می‌توان دید؛ بنگرید به: الاعمال الثریة الکامله، ج ۷ (الشعر قندیل أخضر)، بیروت ۱۹۹۳، ص ۶۰-۷۴.
۲۷. این نظریه در فیدروس (۲۲۴ الف-۲۵۶) آمده است. نیز بنگرید به: ایون، ۱۵۳۳-۵۳۵ الف.
28. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, London 1958, 62
۲۹. علاوه بر کتاب فضل‌الرحمان، بنگرید به:
- Bruno Decker, *Die Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940, 13-29; Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenna*, Paris 1951.
۳۰. مفهوم «هنر به‌مثابه دین» (Kunstreligion) یکی از درون‌مایه‌های محوری رمانتیسم و ایده‌آلیسم آلمانی بود. نخستین بار شلایرماخ این اصطلاح را برای نشان دادن تأثیر متقابل هنر و دین به کار برد. نوالیس و دیگر شاعران و فیلسوفان - متأثر از تصویری نظیر اینکه «کلیسا را باید بخشی از هنر دانست» (شلینگ) یا «هنرمندان مبلغان زیبایی‌اند» (اشتيفتر) - شیفته این ایده شدند. هگل در پدیدارشناسی روح بارورترین و سنگین‌ترین تعریف را به مفهوم «هنر به‌مثابه دین» بخشید.
۳۱. همین وضع در رابطه پیچیده محمد[ص] با شاعران که اغلب آن را دشمنی محض می‌دانند صادق بود. تألیفی جدید به بررسی این رابطه اختصاص دارد:
- Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991, 23033-.
32. Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, Cairo 1992, 42.
33. Grunebaum, 'I'djāz', loc. cit.
34. 'Das islamische Dogma der Unnachahmlichkeit des Korans in literaturwissenschaftlicher Hinsicht', loc. cit., 170.
۳۵. علاوه بر پژوهش‌های انگلیکا نیووت، فردریک دنی و کریستینا نلسن، که پیش‌تر ذکر شدند، این پژوهش‌ها شایان ذکرند:
- Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an, Islam in its scripture*, London 1971; William Graham, 'Qur'an as Spoken Word. An Islamic Contribution to the Understanding of Scripture', in Richard Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985, 23 - 40; Michael Zwettler, 'A Mantic Manifesto. The Sāra of The Poets and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority', in Kugel (ed.), *Poetry and Prophecy*, loc. Cit., 75 - 119 (see note 20); A. Johns, 'The Qur'anic presentation of the Joseph story. Naturalistic or Formulaic language', in Gerald Hawting & Abdul-Kader Shareef (eds.), *Approaches to the Qur'an*, London/New York 1993, 37-70; Stefan Wild, 'Die schauerliche Öde des heiligen Buches. Westliche Wertungen des koranischen Stils', in Alma Giese and J. Christoph Bürgel (eds.), *Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel zum 7. April 1992 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen*, Bern 1994.
- زیبایی با تصور اسلامی از محمد، می‌توان از تعبیر «نبی و رسول» استفاده کرد. اما برای سهولت چنین کاری نمی‌کنم. به‌علاوه، باید بگویم که ترجمه نبی به «prophet» در انگلیسی چندان دقیق نیست، زیرا معنا و مفهوم «نبی» در عربی با «prophet» در کتاب مقدس متفاوت است. در این باره بنگرید به:
- Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo 1964, 181 ff.; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938, 276.
15. Rumi, *Discourses*, trans. A.J. Arberry, London 1961, 52.
16. *System des transzendentalen Idealismus*, 460.
17. Ibid, 474.
18. A.J. Wensinck, 'Wahy', *EP*, IV (1934), 118184-
19. *System des transzendentalen Idealismus*, 459.
20. Ibid, 460.
۲۱. مفهوم النص، ص ۵۲-۵۹.
۲۲. رک:
- Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 vol., Halle 1888 (2<sup>nd</sup> reprint Hiedelsheim/New York 1971), I, -44 50; idem, 'Die @innen der Dichter', *ZDMG* 45 (1891), 690-685; idem, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, Leiden 1896, 121-1; Paul Arno Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, inaugural diss., Universität Leipzig 1928; Izutsu, *God and Man in the Koran*, 75-173; Toufic Fahd, *La Divination Arabe: Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966, 117.
۲۳. برخی شاعران مدرن عرب مانند ادونیس به این مفهوم پیامبرانه شعر اشاره کرده‌اند. رک: ادونیس، مقدمه للشعر العربی، چاپ پنجم، بیروت ۱۹۸۶، ص ۷۷-۱۴۳؛ و نیز:
- As'ad Khayrallah, 'Prophetic Vision in Modern Arabic Poetry', *ZDMG*, Supplement III, Wiesbaden 1977, 700 - 708.
24. Kurt Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundris(sic!) der systematischen Religionswissenschaft*, stuttgart 1960, 239 ff.; 266 ff.