

آسیب شناسی زبان قرآن

دکتر محمد هادی یدالله پور *
محمد مهدی محمودی **

چکیده

مساله زبان قرآن از مباحث مهم در حوزه فهم و تفسیر قرآن کریم است و از موضوعات کلیدی چالش زا در این عرصه، «زبان دین» و پیوند عمیق آن با زبان قرآن است. «زبان دین» در طول تاریخ برای پژوهشگران و مفسران متون دینی کمابیش مطرح بوده و اوضاع فکری جهان معاصرنگاهی ویژه بدان دوخته و ابهام هایی را نیز در دل دین پژوهان پدید آورده است. اهتمام به تبیین زوایای زبان قرآن و هم چنین تعیین ویژگی های گزاره های قرآنی می تواند تأثیری بنیادین برحل بسیاری از سوالات و چالش های معاصر بر جای نهد.

پژوهش حاضر تلاش دارد تا با شناخت آسیب های فرا روی زبان قرآن، عناصر آسیب رسان به فهم زبان قرآن را مورد ژرفکاوی قرار دهد و به برخی از انحرافات و آسیب های وارده که ناشی از عدم مذاقه و تعمق لازم در بررسی ساختارمعنایی قرآن بوده است، پرداخته، پاسخ های لازم را ارائه نماید.

بررسی ها نشان می دهد که قرآن کریم دارای زبان و شیوه ای ساده و بی پیرایه است ولی در عین حال لازمه دستیابی به مفاهیم عالیه و محتوای ناب آن، غواصی در اقیانوس بیکران آیات الهی است؛ قرآن کریم دارای سطوح مختلفی است. که لایه رویین آن بسیار ساده و دست یافتنی برای هر طالب معرفتی است و رسیدن به لایه های درونی آن تابع اسلوب ها و فوآعد خاص تفی=سپیری است.

کلید واژه ها:

زبان قرآن، متون دینی، فهم متن، آسیب ها

مقدمه

بستر اجتماعی و فرهنگی معاصر، افق‌های تازه و گسترده‌ای برای دین پژوهان گشوده و پرسش‌های پرشماری فرا روی فهم دین و تفسیر متون آسمانی نهاده است. در این میان «زبان قرآن» و چالش‌های مربوط به آن از جایگاه ویژه‌ای در معرفت دینی و تفسیر آن برخوردار است. یکی از موضوعات کلیدی چالش‌ها در این عرصه، «زبان دین» و پیوند عمیق آن با زبان قرآن است. «زبان دین» در طول تاریخ برای پژوهشگران و مفسران متون دینی کمابیش مطرح بوده و اوضاع فکری جهان معاصرنگاهی ویژه بدان دوخته و ابهام‌هایی را نیز در دل دین پژوهان پدید آورده است. اهتمام به تبیین زوایای زبان قرآن و همچنین تعیین ویژگی‌های گزاره‌های قرآنی می‌تواند تأثیری بنیادین بر حل بسیاری از سوالات و چالش‌های معاصر بر جای نهد.

زبان قرآن از مباحث مهم در حوزه فهم و تفسیر قرآن کریم است. به طوری که می‌توان گفت که درک صحیح از بسیاری از واژگان و گزاره‌های قرآنی در گرو روشن شدن نظریه‌های زبان‌شناختی در این باره است. مباحث زبان‌شناختی امروزه هم در ساحت به کارگیری واژگان و هم در مورد گزاره‌ها، مسایل بسیار جدی و سرنوشت‌سازی را دنبال می‌کند که گاه تغییر یک دیدگاه در یکی از این مسایل، ممکن است تحول عمده‌ای را در تفسیر متون دینی و به دنبال آن، عقاید و اعمال دینی در پی داشته باشد. کوشش در بازشناسی زبان قرآن یک ضرورت درون دینی و ویژه قرآن است، چرا که قرآن دارای ظهر و بطن، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه و... است و همین ویژگی‌ها و عوامل دیگر، خود زمینه را برای برداشت‌های گوناگون از متن قرآن مفتوح می‌گرداند، بنابراین تنفیح و تدقیق شناخت زبان قرآن کلید دستیابی به فهم قرآن و معیاری برای ارزیابی دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر قرآن است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۰۵)

اهمیت این موضوع و ضرورت‌های یاد شده در این خصوص اندیشمندان و پژوهشگران را بر آن داشت تا همواره با فهم و تفسیر متون دینی سروکار داشته و راهکارها و قواعدی برای تفسیر متن دینی ارائه دهند تا در پرتو آن بتوانند تفسیر صحیح را از سقیم جدا سازند. این پژوهش بر آن است تا در عین نقد و بررسی آسیب‌های فرا روی «زبان قرآن» در این خصوص ارائه دهد. تأمل در شیوه زبان قرآن از جمله مسایلی است که از دیرباز مورد توجه عالمان الهیات و تفسیر بوده است و از آن جا که خداوند در مخاطب تشریحی قرآن و ابلاغ پیام هدایت انسان از سبک و شیوه‌ای خاص، استفاده کرده است چه

موانعی در فهم دقیق و درست آن سبک و ساختار وجود دارد؟

گروهی از متکلمان در خصوص برخی مباحث مربوط به بحث زبان قرآن اختلاف نظر داشته اند؛ معتزله به حدوث و خلق قرآن معتقد بودند و قرآن را همان کلمات و عباراتی می دانستند که در یک دوره تاریخی خاص بر پیامبر (صل الله علیه وآله) نازل شده و دارای ابعاد زبانی و بیانی خاص است، بدین جهت بر ساختار ادبی قرآن تأکید داشتند. اما در مقابل، «اهل حدیث» و برخی از اشاعره معتقد به قدم قرآن بودند و آن را غایی از حیثیات وجود الهی می دانستند. همچنین در کلام اسلامی بحث معنا شناسی صفات الهی به زبان قرآن منتهی می شود؛ گروهی مانند «معطله» معتقدند که زبان قرآن در بیان صفات الهی، زبانی خاص و ویژه است که برای بشر قابل فهم نیست گروهی دیگر مانند «مشبّهه» معتقدند که زبان عام و مشترک و برای همگان قابل فهم است.

در مباحث فلسفه دین نیز مسئله معناداری زبان دین و گزاره های دینی و به دنبال آن زبان قرآن، مطرح گردیده است. در میان فیلسوفان دین، هم از معناداری گزاره های دینی سخن رفته است و هم از بی معنایی آن ها. (سیدی، ۱۳۹۰: ۱۶۰) در عرفان اسلامی هم گروهی به رمزی و اشاری بودن مفاهیم دینی معتقد شدند که مرتبط با زبان قرآن بوده است. در بین قرآن پژوهان و مفسران هم از قدیم تا کنون، بحث ظاهر و بطن، تأویل و تفسیر، حقیقت و مجاز و... مطرح بوده که به زبان قرآن مرتبط گردیده است، گرچه با عنوان «زبان قرآن» مطرح نشده است. (مؤدب، ۱۳۹۰: ۱۹۱)

اما آسیب هایی فرا روی زبان قرآن و نیز موانع فهم زبان قرآن و هم چنین به برخی از انحرافات و آسیب های وارده که ناشی از عدم مذاقه و تعمیق لازم در بررسی ساختار معنایی قرآن بوده است، به اجمال به قرار زیر مورد اشاره قرار می گیرد.

۱) بی معنا انگاری زبان دین و قرآن

یکی از تأثیر گذارترین رویکردها در حوزه مباحث زبان دین و قرآن، رویکرد ناشناختاری انگاشتن زبان دین است. در پاسخ به این سؤال که: «آیا گزاره های دینی معنادار یا بی معنا هستند؟»، برخی از اندیشه ورزان غربی و روشنفکران داخلی، حامی رویکرد ناشناختاری و بی معنایی این گزاره ها هستند. آنان با به کارگیری پوزیتیویسم منطقی، گزاره های کلامی در باب خدا، دنیا، آخرت و... را بی معنا می دانند. به رأی آنان، این گزاره ها به دلیل ابطال ناپذیری تجربی،

بی معنا تلقی می شوند.

با پیشرفت علوم و غلبه روش علمی (تجربی) در غرب، برای برخی این گرایش را به بار آورد که شیوه علمی، تنها شکل قابل اعتماد برای فهم و معرفت است و ماده نیز تنها واقعیت بنیادی در جهان بوده و نقطه اشتراک این هردو، این پیش فرض است که «تنها موجودات و عللی که علم به آنها می پردازد، از واقعیت برخوردارند.»

در دهه های آغازین قرن بیستم طرفداران «پوزیتیویسم منطقی» (Logical Positivism) تاکید کردند که «گفتمان علمی» (Scientific Discourse) هنجاری برای همه زبان های معنادار فراهم می سازد. گفته شد که طبق این رویکرد فقط گزاره های تجربی هستند که با داده های حسی تحقیق پذیرند و گزاره های اخلاقی، متافیزیکی و دینی، نه صادق اند نه کاذب، بلکه گزاره نهایبی بی معنا هستند، یعنی تعبیرهایی مربوط به احساس یا سلیقه اند که هیچ گونه اهمیت معرفتی ندارند. درمقابل رهیافت دینداران همواره بر این پیش فرض مبتنی بوده که گزاره های دینی جنبه معرفت بخش دارند و وقتی در متون دینی گفته می شود: «خدا خالق هستی است یا عادل است و...» این جملات همه حکایت از واقعیت های عینی دارند. اما پوزیتیویست های منطقی می گفتند: قبل از پرداختن به صدق و کذب قضایا و قبل از رجوع به عالم خارج، اول باید به خودقضیه رجوع کنیم و ببینیم این گزاره «معنادار» است یا نه؟ اگر بی معنا است اصلاً نباید در پی تحقق صدق و کذب آن رفت و درحقیقت گزاره های دینی شأنیت اتصاف به صدق و کذب را ندارند. پوزیتیویست های منطقی، نظریه ای را بسط دادند که معنای زبان را در گرو مشاهده تجربی می دانست. براساس اصل تحقیق پذیری، هرسخنی که راهی تجربی برای تعیین صدق آن وجود داشته باشد، معنادار و در غیراین صورت، مهمل است. آنان زبان علم را نمونه شاخص یک زبان دقیق و آزمون پذیر می دانستند. و براین مینا، ضابطه ای برای تمییز گزاره های معرفت بخش و معنادار، از گزاره های فاقد معنا عرضه کردند. لذا نظریه فوق چنین تبیین می شود:

الف. هستی منحصر در وجودات مادی است.

ب. روش آزمون صحت و سقم گزاره ها، منحصر به روش تجربی است.

ج. گزاره های دینی، فلسفی، اخلاقی، عرفانی، قابلیت آزمون تجربی را ندارند.

د. پس گزاره های دینی و...، معنادار و واقع نما نیستند.

باید اذعان کرد که گرچه طرفداران این نظریه، گزاره های قرآنی را به طور خاص مورد بحث قرار نداده اند(چون در مقام داوری کلی برای تمام گزاره های دینی برآمده بودند) اما نتیجه آن به گزاره های قرآنی نیز سرایت می کند. افرادی چون ویتگنشتاین که طراح اصلی این رویکرد بوده، در مقام بررسی گزاره های دین خاص برنیامده، بلکه در مورد تمام آموزه هایی که عنوان دینی دارند، داوری کرده است. بنابراین صحت رویکرد وی، غیرمعرفت بخشی گزاره های قرآنی را نیز در پی دارد. بدین جهت است که برخی از متفکران مسلمان، متأثر از افکار ویتگنشتاین، نگرش های عام غیرمعرفت بخش را به قرآن نیز تعمیم داده اند.

بنابراین براساس این انگاره که به انگاره «پوزیتیویسم منطقی» نیز مشهور است، تنها مفاهیم و گزاره های تجربی که از طریق تجربه حسی، تحقیق پذیر هستند، معنادارند و الفاظ و جمله های الهیاتی، اخلاقی، و امثال آن، تهی از معنا و شبه مفاهیم و گزاره نماهایی فاقد هرگونه دلالت معرفت بخش و تنها نشانگر عواطف و احساس های گوینده اند (شاکرین، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

نقد و بررسی بی معنا انگاری(ناشناختاری بودن) زبان قرآن: گمانه فوق از اشکال های چندی رنج می برد؛ از جمله:

۱-۱. خودشکنی: این که «تنها گزاره هایی معنادارند که قابل تحقیق تجربی باشند»، خود گزاره ای تحقیق ناپذیر است و به حکم خود، فاقد معنا می باشد. به عبارت دیگر شأن منطقی خود اصل تحقیق پذیری، اصلاً بحث انگیز است. خود این قضیه، جزو چه قضایایی است؟! این قضیه خود به مدد داده های حسی، تحقیق پذیری علمی ندارد. از سوی دیگر یک تعمیم تجربی هم نیست که پس از مطالعه و بررسی مستوفای قضایای متعدد متافیزیک، تدوین شده باشد و فقدان معنی یا «بی معنایی» (MEANINGLESSNESS) به آسانی یک خاصه مشاهد پذیر نیست. لذا اگر اصل تحقیق پذیری، خود نه تحقیق پذیر باشد نه صرفاً تعریف، تنها امکانی که باز می ماند، طبق معیار خودش، این است که یک گزاره عاطفی باشد، یعنی بیان سلیقه و احساسات می کند. براین اساس پنداره بی معنایی، خود شمول و خود ستیز (Self contraction) است.

۱-۲. دور منطقی: به فرض اینکه اصل تحقیق پذیری خود نیز تجربتاً تحقیق پذیر باشد، باز فاقد پشتوانه معرفتی است؛ چراکه قاعده ای خود معیار و گرفتار

دور منطقی خواهد شد. به عبارت دیگر، تحقیق پذیری تجربی نمی تواند دلیل صدق و حقانیت قاعده تحقیق پذیری باشد، بلکه صدق و ارزش معرفتی آن باید از جای دیگر ثابت شود و چون از همه معارف فراحسی نفی اعتبار شده، تنها راه اثبات آن، خودمعیاری و گرفتار آمدن در دام دور منطقی است.

۱-۳. تنوع تحقیق پذیری: تحقیق پذیری به تجربه حسی منحصر نیست، بلکه هر قسم از گزاره ها (اعم از تجربی، عقلی، شهودی، وحیانی) مستقیماً با توجه به منبع معرفتی خود، تحقیق پذیراند. در این میان، گزاره «خدا وجود دارد» دارای ویژگی تحقیق پذیری عقلی است و با استناد به عقل می توان آن را اثبات کرد.

۱-۴. انفکاک معناداری از تحقیق پذیری: هر چند بین معنی داری و تحقیق پذیری نوعی ارتباط منطقی وجود دارد، ولی این دو ذاتاً جدا از یکدیگرند و یکی انگاری آنها خطاست. ملاک معنی داری، فهم معانی و اجزای قضیه و ربط منطقی بین آنهاست. به عبارت دیگر، اگر فقط «الف» و «ب» و «ربط ادعا شده بین آن دو» قابل درک باشد؛ خواه چنین قضیه ای صادق باشد یا کاذب، تجربتاً تحقیق پذیر باشد یا نباشد، گزاره «الف ب است» معنی دار است. بنابراین آنچه می توان ادعا کرد این است که اثبات پذیری و ابطال پذیری فرع بر معناداری است، نه ملاک آن.

باتوجه به اشکالات وارده بر این رویکرد و دلایل مطرح شده در نقد آن، سست بنیانی و لرزان بودن پایه های فکری طرفداران آن به خوبی آشکار می گردد. کما اینکه برخی از آنان در این خصوص در آثار خود این گونه اظهار نظر نموده اند که: «وظیفه کلام سنتی، تبیین و تدوین عقاید اسلامی، اثبات آنها و رفع شبهات مربوط می باشد و این ساختار فکری - کلامی دارای دو ویژگی عمده است. الف. تلقی معرفت بخشی عقاید دینی ب. قابل اثبات عقلی دانستن آنها.» سپس می افزاید: «فضای فکری گذشته این دو ویژگی را قبول داشت؛ اما امروزه در فضای جدید فکری، آن دو ویژگی کاملاً مردود است.» (شبهت‌ری، ۱۳۸۱: ۱۸۶)

ایشان اسلام معاصر و نقد تفکر کلام سنتی را در رد کردن این دو ویژگی به تبع تفکر فلسفی جدید حاکم بر غرب می داند؛ بنابراین در تفکر کلامی معاصر و مورد قبول آنان، گزاره های دینی نه واقع نما و نه قابل اثبات عقلی تلقی می شوند و لذا با توجه به این که ایشان کل مدعیات کلامی و عقاید اسلامی را غیر معرفت بخش تلقی می کند، گزاره های کلامی و اعتقادی موجود در قرآن نیز بر این اساس گزاره هایی غیر معرفت بخش خواهند بود.

نکته قابل تأمل این است که دلیل رد کلام سنتی را «رد معرفت بخشی گزاره های دینی در فضای جدید فکری حاکم بر غرب ذکر می کند! حال جای این پرسش وجود دارد که آیا هرچه بر فضای فکری غرب حاکم باشد، صحیح است و باید پذیرفته شود؟! »

۲) پنداره زبان نوشتاری قرآن

موضوع مهم و حساسی که غفلت و بی توجهی نسبت به آن شبهات و اشکالات متعددی را در حوزه زبان قرآن با خود به همراه خواهد داشت مسئله «گفتاری یا نوشتاری دانستن قرآن» است. مسئله مورد بحث در این نوشتار این است که زبان قرآن به کدامیک از دو سبک پیش گفته، نزول یافته است؟ آیا سبک قرآن، گفتاری است یا نوشتاری؟

در اهمیت این مسئله همین بس که دانسته شود، لازمه گفتاری تلقی کردن زبان قرآن، آن است که باید برخی از اطلاعات متعلق به متن قرآن را خارج از الفاظ آن دانست. براین اساس چه بسا غفلت از این مسئله، فهم بسیاری از آیات قرآن را مجمل یا مشکل می نماید یا معنایی را خلاف مراد الهی به ذهن متبادر می سازد و پاره ای از آیات را نامتناسب و حتی متعارض نشان می دهد؛ اما اگر بنا بر این باشد که زبان قرآن نوشتاری محسوب شود، پس می توان گفت: در فهم آیات مشکل و مجمل و نامتناسب و نیز در رفع تعارض ظاهری پاره ای از آیات، لازم نیست به اطلاعات جانبی و فراسیاقی مراجعه کرد، زیرا همه قرائن لازم برای فهم صحیح قرآن در متن آن آمده است و قرآن در دلالت بر مقاصدش مستقل است و به هیچ چیزی خارج از متن خود در افاده مراد، وابستگی ندارد.

به نظر می رسد نظریه کسانی که قائل به تناسب آیات در سراسر قرآن اند (سیوطی، ج ۲ ص ۲۳۵) به نوشتاری بودن زبان قرآن باز می گردد، چون طبق این نظریه تمام آیاتی که در ظاهر پراکنده و از هم گسیخته به نظر می آیند، در واقع با یکدیگر ارتباط و تناسب دارند. روشن است که مراد صاحبان این نظریه از تناسب و ارتباط مذکور، زبانی و سیاقی است و چنین تناسبی در نوشتار برقرار می گردد. افزون بر این، آنان که قرآن را در دلالت بر مقاصدش مستقل می شمارند، به نحو ضمنی قائل به نوشتاری بودن زبان قرآن اند؛ زیرا استقلال دلالتی قرآن مستلزم ذکر کلیه قرائن فهم در متن قرآن است و ذکر تمام این قرائن فهم در متن، ویژه یک زبان نوشتاری بلیغ و فصیح است. بنابراین باتوجه به اشارات فوق، تفکیک زبان قرآن به «نوشتاری» یا «گفتاری»

دارای اهمیت ویژه ای است. در حقیقت سخنوری که با مردم سخن می گوید و در شرایط و زمان ها و مکان های متفاوت با مخاطبان گوناگون گفت و گو دارد اسلوب و نظم خاصی را باید در گفتارش اعمال کند که دقیقاً غیر از اسلوب و نظم خاص نوشتاری است که یک نویسنده باید در کتاب و مقاله خویش رعایت نماید. به کاربردن آیین نگارش در گویش و بالعکس، اوج کج سلیقه گی و بی هنری است، چراکه هرچیزی به جای خویش نیکواست (زمانی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

طرفداران این نظریه (زبان نوشتاری قرآن) به دلیل عدم توجه کافی به همین مسئله، اشکالات فراوانی را بر ساختار قرآن و نظم آیات الهی وارد دانسته اند و مستشرقان بسیاری نیز به دلیل همین اشتباه و غفلت، عدم یکپارچگی و فقدان ارتباط مفهومی آیات قرآن را از جمله دلایل غیرالهی بودن آن دانسته اند!

به همین منظور به برخی از ویژگی های زبان گفتاری به اشارت می رود:

الف. کوتاهی سخن

یک سخنور می بایست سخنانش را حتماً کوتاه برنامه ریزی کند، شرایط و حال مخاطبان و خصوصیات زمان و مکان، میزان کوتاهی سخن را تعیین می کند؛ اما در نظام نوشتاری ضمن رعایت حال مخاطب و زمان و مکان، کوتاهی نوشتار شرط قطعی و دائمی نیست. همین ویژگی را می توان دقیقاً در آیات شریفه قرآن مشاهده کرد، زیرا هردسته آیات مرکب از چند آیه محدود می باشد که متناسب با شرایط مخاطبان آن آیات بوده است.

ب. ترکیب گونه های مختلف بیان

یک سخنور ماهر حق دارد که در گفتارش از گونه های متعددصوری برای تفهیم هدفش به مخاطب بهره گیرد، گاه به تبیین عقلی اصل موضوع می پردازد، گاه از مبانی فلسفی مدد جوید، گاهی از هنر شعر بهره گیرد... درحالی که نظام نوشتاری مقید به این خصوصیات نیست. قرآن کریم به عنوان یک سنبل گفتاری بهترین نمونه ای است که می توان انواع این صورت های کلامی را در حد اعلی در آن یافت؛ نمایشگاهی است از به کارگیری انواع فنون گفتاری.

ج. تکرارهای مشابه و متفاوت:

از آنجا که مخاطبان یک گوینده غالباً متغیرند، مانعی ندارد که برخی مطالب مطرح شده در سخنرانی قبل را برای مخاطبین جدید مطرح کند. اهمیت برخی موضوعات باعث می‌شود که گاه سخنران به خاطر تأکید بر آن مطلب و نشان دادن اهمیت آن حتی در یک سخنرانی برای یک گروه مخاطب آن مطلب و جمله را تکرار می‌کند. همه این ویژگی‌های زیبای ادبی را می‌توان در تکرارهای قرآن کریم ملاحظه کرد، مانند تکرار برخی قصه‌ها، گاه با افزایش و گاه با کاهش، تکرار برخی آیات در چند سوره و حتی در یک سوره. اما همین تکرار در نظام نوشتاری یک نقص محسوب شده و نویسنده یک کتاب باید به شدت از آن پرهیز کند.

بنابراین ویژگی‌های یاد شده نه تنها نمی‌تواند به عنوان «ضعف یا نقص» برای قرآن تلقی گردد بلکه هر یک از موارد یاد شده، خود یکی از جذابیت‌ها و مؤلفه‌های زبان گفتاری قرآن به حساب می‌آید.

بیشتر اشکالات قرآن پژوهان غربی در مورد نظم آیات و ساختار قرآن، ناشی از عدم توجه آنان به موضوع فنی «تفکیک بین دو نظام گفتاری و نوشتاری» است. چراکه قرآن کریم یک کتاب نوشته شده نازل شده دفعی از جانب خدا نیست، بلکه مجموعه‌ای از آیات نازل شده است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به هر مناسبتی، دسته‌ای از آیات نازل شده را برای مردم قرائت می‌فرمود. بنابراین قرآن نمونه‌ای از یک «مجموعه گفتار الهی» است و اوج فصاحت و بلاغت آن در این است که شاخصه‌های زبان گفتاری (و نه نوشتاری) در آن رعایت شده باشد.

۳) نمادین‌انگاری زبان دین

یکی از دیدگاه‌های رایج در حوزه زبان‌شناسی دین، حمل تمام گزاره‌های دینی بر نماد و معنای کنایه، استعاره، رمز و تمثیل است که لفظ یا گزاره بر معنای مطابقی خود دلالتی ندارد و در معنای استعاره‌ای استعمال شده است. تلقی نمادین (Symbolic) از زبان وحی، مفهوم عامی است که شامل زبان تمثیلی، سمبلیک، رمز، استعاره، کنایه و مجاز نیز می‌شود.

برداشت نمادین از زبان دین و وحی، یکی از تلقی‌های غیرمعرفت‌بخش (غیرشناختاری) محسوب می‌شود که طراح اصلی آن «پل تیلیش»، (Paul Tillich) از فیلسوفان مسیحی است. او این نظریه را در برداشت از زبان دین و گزاره‌های کتاب مقدس مطرح کرده است. زبان نمادین زبانی است که الفاظ در آن به مثابه پُلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی به

امری ماورای خودشان منتقل می کنند. طرفداران این دیدگاه دو دسته اند: گروهی زبان دین را بدین معنا نمادین می دانند که هیچ گونه واقعیتی و رای این زبان وجود ندارد، بلکه زبان غیرواقعی است که این دیدگاه به این لحاظ، زیرمجموعه نظریه های غیرشناختاری زبان دین قرار می گیرد چرا که زبان دین و قرآن را به طور کامل، زبان نمادین دانسته اند، اغلب فیلسوفان دین و مفسران متون مقدس در غرب که در باب زبان دین، نماد انگار هستند، چنین رویکردی دارند و معتقدند زبان دین، زبان خیالی، اسطوره ای و موهوم است و با عالم خیالی ذهن گرایان سروکار دارد.

اما دسته دیگر از نمادانگاران کسانی هستند که زبان دین را واقعی و مطابق با واقع می دانند و معتقدند به دلیل نمادین و رمزگونه بودن آن، برای همگان قابل فهم نیست و صرفاً رمزی بین خداوند حکیم و پیامبر (صل الله علیه وآله) است که ویژگی این نمادها و رمزها، قدرت آنها در بازگویی حقایق ماورایی خود است. در اندیشه اسلامی، کسانی که به نمادین بودن و در عین حال، واقعی بودن زبان دین معتقدند، اولاً برای دین، منشأ الهی قائل هستند، ثانیاً هدف از ارسال رسل و انزال دین را هدایت بشر می دانند. در میان روشنفکران مسلمان در این خصوص، دو دیدگاه وجود دارد: الف. دیدگاهی که تمامی گزاره های قرآن را نمادین می داند ب. دیدگاهی که معتقد به نمادین بودن برخی از گزاره ها و واژه های قرآن است.

الف. نمادین بودن کل قرآن

در برخی از تعبیر روشنفکران مسلمان درباره قرآن اصطلاحاتی نظیر زبان نمادین، رمزی، حیرت و اشاره به کار رفته است. آن ها زبان دین را نمادین تلقی کرده و اظهار داشته اند: «گفت و گوی حضوری و دو جانبه پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام (صل الله علیه وآله) و شرایط متحول اجتماعی آن دوره، یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آن چه امروز در اختیار داریم، مجموعه ای از نمادهای معنا دار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه ای حکایت می کند. در واقع، آیات قرآن در یک فرهنگ شفاهی نازل می شده و ما از این که در آن فرهنگ شفاهی، میان پیامبر و مخاطباننش چه ارتباطی برقرار می شد، به درستی خبر نداریم. زیرا آن فرهنگ شفاهی پس از پیامبر به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است» (شبستری، ۱۳۹۰: ۳۶۸) برخی دیگر نیز زبان قرآن را نمادین و زبان حیرت و معما دانسته اند و اینگونه به دفاع از دیدگاه خود پرداخته اند: «دین امری رازآلود و حیرت افکن است و این ضد

قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می خواهند، در دین وجود ندارد» (سروش، ص ۱۲۵) هم او می افزاید: «زبان دین زبان اشارت است... از همین جا درمی یابیم که کار گوهری و اجتناب ناپذیردین، حیرت افکنی است» (همان: ۳۳۲).

در نقد دیدگاه فوق شایسته است اشاره شود که خداوند با ارسال رسل و انزال کتب خواسته است تاراه نجات و هدایت را برای بشر هموار سازد. پس به زبانی سخن می گوید که بیشترین مخاطبان را در برمی گیرد و هدایت، محقق شود. اگر سخن خداوند به گونه ای باشد که توده بشر توان فهم آن را نداشته باشند، به نوعی نقض غرض شده است همان طور که در جای جای قرآن به این مطلب اشاره شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم / ۴).

صاحبان دیدگاه نمادین فوق الاشاره، نگاهی غیرمعرفت بخش به گزاره های قرآنی دارند. لازمه نگاه نمادین و زبان حیرت آن ها به قرآن کریم، باور به رویکرد ناسوتی و غیرمعرفت بخش به وحی است. اگر چه باید تاکید کرد که نقد دیدگاه های فوق بدان معنا نیست که هیچ نوع مجاز و نمادی در قرآن به کار نرفته است، زبان قرآن نیز مانند هر زبان دیگر به صورت فی الجمله، از تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه، استعاره و... استفاده کرده است (نمونه آن وجود حروف مقطعه در قرآن است).

ب. نمادین بودن برخی از گزاره های قرآن

درمیان متفکران اسلامی برخی، گزاره های قرآنی را نمادین دانسته اند: از جمله: شهیدمطهری در کتاب «علل گرایش به مادیگری» آورده است: «مااگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار بدهیم می بینیم قرآن، داستان آدم(علیه السلام) را به صورت اصطلاح سمبولیک طرح کرده است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۱۵). بنابراین زبان نمادین همواره از معبرمجاز می گذرد و این بدان معناییست که این زبان موهوم است و با عالم خیالی ذهن گرایان سروکار دارد.

حال با توجه به مطالب ارائه شده، می توان در نقد دیدگاه نمادین انگاری زبان قرآن به اختصار اشاره نمود:

الف. اگر زبان قرآن همه رمز باشد، به زبان خصوصی بین خدا و رسول و راسخان در علم تبدیل خواهد شد و نقش هدایت گرانه خود برای همگان را از

دست خواهد داد.

ب. رمزی بودن قرآن سبب سلب استنادپذیری آن می شود.

ج. بارمزی بودن قرآن دیگر تحدی معنا نخواهد داشت چراکه هرکسی می تواند رموزی را بین خود و دیگری جعل و با دیگران تحدی کند.

د. به فرض، برخی از گزاره ها و مفاهیم دینی، رمزی یا نمادین باشند، بسیاری از آنها، مانند «لیس کمثله شیء»، و یا «الله اکبر» و امثال آن معنای کاملاً روشن، قابل فهم و استدلال پذیر دارند و وجهی برای رمزی و نمادین انگاری آنها وجود ندارد.

۴) تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه

از جمله ویژگی های قرآن پیراستگی از عقاید، افکار، آداب و فرهنگ باطل است. «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت / ۴۲): که هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن نمی آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است! «

درمقابل این نظریه، برخی برآن شده اند که زبان قرآن، زبان فرهنگ قوم عصر نزول و پژواک آن است. در نگاه ایشان، مراد از «لسان» در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم / ۴) «فرهنگ زمانه» است و همراهی وحی با زبان قوم، یعنی همراهی آن با «فرهنگ زمانه».

طرفداران این نظریه اظهار می دارند: «خداوند همان سان که قطعه یا قطعی از زبان مردم عربستان سده هفتم میلادی، یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم، را برای بیان وحی خود استفاده کرده است، به همان گونه قطعه یا قطعی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته تا بر مبنای آن بتوان نامنتاهی را در منتهای باز گفت و دریا را در برکه انعکاس داد... زیرا قرآن فرهنگ زمانه را باز تافته است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵) نظرایشان برآن است که خداوند عالماً و عامداً فرهنگ (یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبت ها و جهان بینی مردمان عصر نزول قرآن) را به قرآن راه داده است. (همان: ۹۱)

در نقد رویکرد فوق نکاتی را می توان بیان نمود: اولاً ورود هرگونه باطل در قرآن با هدف قرآن که هدایت کامل انسان در حوزه های اعتقادی - اخلاقی و رفتاری است، در تضاد است. ثانیاً ادعای تأثیر فرهنگ زمانه بر زبان وحی

نیازمند برهان است و نه تنها دلیل استواری براین مطلب وجود ندارد، که دلایل مختلفی، از جمله صریح آیه پیش گفته، مخالف آن است. ثالثاً قرآن در موارد متعدد با فرهنگ جاهلی مبارزه کرده و از مبارزه های دیگر پیامبران در این عرصه نیز پرده برداشت و این همه ناشی از این مسئله بوده است و این با مماشات با فرهنگ باطل جاهلی ناسازگار است. و رابعاً کاربست واژگان رایج در میان مردم لزوماً به معنای پذیرش فرهنگ آنان و یا التزام به تمام بار فرهنگی ای که در وضع و کاربرد اولیه آن واژه مورد نظر اهل زبان بوده، نیست بلکه می توان صرفاً از باب مجارات در استعمال باشد که امری رایج در کاربرد واژه ها در همه زبان هاست. آیت الله معرفت در توضیح این اصل می نویسد: «هرکسی که با زبان قومی سخن می گوید، بایستی در کاربرد واژگان با آن قوم، همگام حرکت کند، تا امکان تفاهم میسر گردد و این همگامی در کاربرد الفاظ و کلمات، نشانگر آن نیست که بار محتوایی آن را پذیرفته باشد... این را اصطلاحاً «مجازات در استعمال» گویند؛ یعنی همگامی با عرف رایج در کاربرد الفاظ و کلمات که صرفاً همگامی در کاربرد الفاظ است، بدون پذیرش بار فرهنگی واژگان. (معرفت، ۱۳۸۲: ۱۵۲)

جمع بندی و نتیجه گیری

یکی از مهم ترین موضوعاتی که در نحوه فهم و تفسیر ما از قرآن کریم نقش بسزایی دارد، مسئله زبان قرآن است. این که، شیوه گفتمان قرآن به چه شکلی است و خداوند با چه بیانی در قرآن به هدایت انسان پرداخته است، می تواند میزان و نوع فهم و تفسیر ما را از آیات الهی مشخص نماید. قرآن کریم دارای زبان و شیوه ای ساده و بی پیچیده است ولی در عین حال لازمه دستیابی به مفاهیم عالی و محتوای ناب آن، غواصی در اقیانوس بیکران آیات الهی است؛ قرآن کریم دارای سطوح مختلفی است. که لایه رویین آن بسیار ساده و دست یافتنی برای هر طالب معرفتی است، ولی در عین حال نمی توان از تمامی آیات قرآن تنها باتکیه بر چنین شیوه ای، بهره گرفت. چراکه گاهی اوقات ظاهر گرایی صرف، انسان را به بیراه کشانده و مخاطب قرآن در نازل ترین سطح معرفتی متوقف شده و بعضاً نتایج نامقبولی عاید فرد خواهد شد!

در عین حال باید توجه داشت که آشنا نبودن با زبان خاص قرآن کریم باعث برخی کج فهمی ها و انحرافات بنیادی می شود که طهارت باطن، تمسک به مفسران حقیقی قرآن و پیروی از روش تفسیری آنان و بهره گیری از آموزه های قرآن و اصول و قواعد متقن تفسیری می تواند موجب رهایی از

آسیب ها و انحرافات در فهم زبان قرآن گردد.

منابع

قرآن کریم

- ۱- زمانی، محمدحسن. (۱۳۸۸)، مستشرقان و قرآن، (چاپ سوم)، قم: بوستان کتاب
- ۲- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، (چاپ پنجم)، تهران: موسسه فرهنگی صراط
- ۳- سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹)، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، (چاپ چهاردهم)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- ۴- سیدی، سیدحسین. (۱۳۹۰)، زیبایی شناسی آیات قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- ۵- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان. (۱۳۸۲)، الاتقان فی علوم القرآن، مهدی حائری قزوینی، (چاپ چهارم)، تهران: امیرکبیر
- ۶- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۰)، مبانی و پیش انگاره های فهم دین، (چاپ اول)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی
- ۷- شبستری، محمد مجتهد. (۱۳۹۰)، نقدی برقرائت رسمی از دین، (چاپ چهارم)، تهران: انتشارات طرح نو
- ۸- شبستری، محمد مجتهد. (۱۳۸۱)، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: انتشارات طرح نو
- ۹- خرمشاهی، بهاء الدین. فصل نامه بینات، ش ۵، (بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن) سال دوم، بهار ۱۳۷۴، صص: ۹۰-۹۸
- ۱۰- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا
- ۱۱- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۲)، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: انتشارات تمهید

۱۲- مودب، رضا. (۱۳۹۰)، مبانی تفسیر قرآن، (چاپ دوم)، قم: انتشارات دانشگاه

قم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی