

فطری بودن زبان قرآن

ابوالفضل خوش منش *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۹/۶

چکیده:

قرآن کریم بر اصل «فطرت» تأکیدات مکرری کرده، اساس دعوت خود را بر آن قرار داده و این مفهوم را اساس روی‌آوری انسان به «دین» خوانده است. از نگاه قرآن، فطرت، عبارت از شیوه ساختاری توحیدی است که جهان هستی و از جمله انسان طبق آن پدید آمده‌اند و قرآن از همین منطق و خاستگاه عموم انسانها را فارغ از نژاد و زبان به صراط مستقیم دعوت می‌کند. مقاله دارای سه بخش اصلی است: «چیستی فطرت و شمول گستره آن که به ساختار تمام جهان مرتبط است»، «فطری بودن زبان به معنای عام» و «فطری بودن زبان قرآن به معنای خاص». این مقوله‌ها که از منشأ واحدی برآمده‌اند، بر هم منطبق‌اند و راز رسالت جهانی قرآن و نفوذ آن همین موضوع بوده و می‌باشد. در زمان حاضر هم این موضوع، سرمایه‌ای است که امت اسلامی که در خطاب و گفتمان امروز خود با دنیای معاصر باید بر آن تکیه کند.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، فطرت انسانی، جهان آفرینش، توحید.

۱- مقدمه

همه ما این نکته روشن را می‌دانیم که خداوند متعال بارها در قرآن کریم ذات خود را به صفات علم و قدرت وصف کرده است و آن علم و قدرتی را که در پهنه هستی با آفریدن پدیده‌ها به کار گرفته، در وادی مجرد دانش و اندیشه با فرو فرستادن کتب آسمانی و در ختم همه آنها، قرآن مجید نشان داده و در قرآن هم به آفرینش مخلوقات و نیز هم به آوردن سوره‌ها یا سوره‌ای از جنس سوره‌های قرآن کریم تحدی کرده است (حج/۷۲ و بقره/۲۳). او آیت خاتم خود را از جنس زبان و آوا قرار داد و «لسانِ مبین» اش خواند. قرآن کریم، واگویه قوانین هستی با زبانی «فطری» و منطبق با فطرت انسانی است. این کتاب، «فطرت» را شکل و شیوه ساخت انسان و جهان می‌خواند و «دین» را پیامی خطاب به فطرت انسان‌ها می‌داند.

حق این است که زبان قرآن در زمان حاضر می‌تواند سرمایه علمی و فرهنگی و معنوی بزرگی برای امت اسلامی باشد که در حال حاضر دوران حساس و پرچالشی را پشت سر می‌گذارد. نگارنده مقاله‌ای را بیشتر درباره ظرفیت‌های زبان قرآن در زمان حاضر منتشر کرده (رک خوش‌منش، ۱۳۹۱) و مقاله حاضر مرتبط با موضوع مزبور و کاوش جنبه‌های دیگری از زبان قرآن است.

۲- معنای فطرت

فطرت از ریشه فطّر به معنای شکافتن است و بعدها معنای آفرینش را نیز گرفته است. وزن واژه فطرت (فعلّه) بر چگونگی وقوع یک فعل دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۳۸/۳). مراد از فطرت، معماری واحدی است که بر سراسر هستی حکم

فرماست و از آفتِ اختلاف و تبدیل، مصون و محفوظ مانده است. فطرت آدمی به خودی خود، زمینه‌ای پاک و درخشان است که بندگان خدا با آن زاده می‌شوند و تا جایی که «کشش‌های» زندگی خاکی - به هر دو معنای مثبت و منفی کشش‌ها - اجازه دهد، بر اساس آن می‌زیند.

قرآن امر می‌کند که انسان چهره جان خود را فرا روی این کتاب و آیین آن قرار دهد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»^۱ (روم/۳۰) قبل از سخن در باره مفهوم آیه، مروری بر موضع آیه در قرآن و سیاق آن بشود. امر به بر پاداشتن چهره جان برای بهره‌مندی از سخن دین، به دنبال تکرار پیایی عبارت «وَمِنْ آيَاتِهِ...» در سوره روم^۲ آمده است و کلام، متفرّع بر سخنانی است که در آیات پیشین آمده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۱۷۸). عبارت «وَمِنْ آيَاتِهِ...» ۸ بار در این سوره تکرار شده که شش مورد از آن به صورت متوالی است. این توالی و تکرار، خود یکی از وجوه سخن موزون و منظوم قرآن است (منظوم به معنای برخوردار از نظم و رزانت و نه به معنای شعر) - و چنین تجمعی در

۱. بنابراین، روی خودت را به سوی دین حنیف که مطابق با فطرت خداست، بگردان.

۲. این سوره، بسیاری از صحنه‌هایی که انسان در میانه آنها در حال تکاپو است و از نیروی اندیشه و هنر خود برای آراستن‌شان بهره می‌گیرد، به تصویر کشیده است. از آن جمله است: پیدایش انسان از خاک، انتشار بشر برآمده از خاک بر پهنه زمین، آفرینش همسرانی از جنس و جوهر انسان، اختلاف رنگ‌ها و زبان‌های آدمیان، خواب، کار و کوشش آدمی در شب و روز، زدن برق و ریختن باران، پایدگی و پایستگی زمین و آسمان، آوردن و بردن آفرینش، اشاره به زندگی روزمره انسان و سر و کار داشتن او با اقران و شریکان.

از نظر علامه، دین قیم همان دین فطری است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۵/۹) و همین وجه فطری دین است که برای عقول ساده عموم افراد و حتی افراد غیر مؤمن مورد فهم است. (رک- طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸۵/۱۳) دین فطری همان کلمه توحید است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۸/۲). تفسیر الفرقان، اقامه وجه برای دین قیم - که آیه ۳۰ روم از آن سخن می‌گوید - را عبارت از توحید حق و حق توحید می‌داند که فطرت و عقل و شرع آدمی، یکی پس از دیگری و هریکی یاریگر یکی دیگر، آن را می‌پذیرد و اختیار می‌کنند. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۰: ۱۹۴/۲۳).

تفسیر پرتوی از قرآن نیز به موضوع فطرت نگاه ویژه‌ای دارد و اصلاح جامعه را رهن تربیت تدریجی و پرورش فرهنگی می‌داند، از مفاهیم روح، فطرت، پاکی و روشنایی بسیار سخن می‌گوید و تقریباً هیچ صفحه‌ای از صفحات این تفسیر نیست که از یکی از مضامینی چون فکر، فطرت، و آزادی عقل و روح خالی باشد. (نمونه‌های بارز را رک- طالقانی، ۱۳۵۰: مقدمه و ۱۲۹/۱-۱۳۱، ۱۷۶، ۱۹۱). او موضوع اعطای کوثر به پیامبر اکرم را جلوه بارزی از گفتمان فطرت می‌شمارد. (طالقانی، ۱۳۵۰: ۲۷۸/۴-۲۸۰). مؤلف تفسیر، «اسرار خلقت آدم» را در هشت سوره قرآن کریم (بقره، آل عمران، اعراف، حجر، بنی‌اسرائیل، کهف، طه، ص) مورد مقایسه قرار می‌دهد و «عهد فطرت» به عنوان یکی از بن‌مایه‌های این داستانها سخن می‌گوید (طالقانی، ۱۳۵۰: ۱۳۷/۱-۱۳۸).

وی آن‌گاه به داستان «حی بن یقظان» که دارای ساختاری اسطوره‌ای با مایه‌های فلسفی و

سراسر قرآن نظیر ندارد (برای رعایت اختصار، عبارات آغاز آیات ذکر شده است):

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا... * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافَ اللَّسَانِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ... * وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ... * وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا... * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ...» (روم/۲۱-۲۵) و نیز: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَّاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَ لِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ لِيَجْزِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (روم/۴۶). مضمون سه آیه بعد (۲۶، ۲۷ و ۲۸) از سوره روم نیز به نحوی استمرار مضامین بالاست و این سه آیه نیز با سخن از «او» آغاز می‌شوند: «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٍ قَائِمُونَ * وَهُوَ الَّذِي يُبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ... * ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ...» (روم/۲۶-۲۸)

خدای بزرگ پس از اشاره به این صحنه‌های پهنه زندگی، از «فطرت» و ضرورت فرا داشتن صفحه دل و آینه جان در برابر آن سخن می‌گوید. امر «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا»، نیز همچنان در موضعی دیگر تکرار می‌شود: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدِّعُونَ» (روم/۴۳). گفتمان فطری دین مورد تأکید اغلب تفاسیری است که در دهه‌های اخیر با رویکرد آوردن قرآن به متن جامعه نگاشته شده‌اند. چنانکه تفسیر المیزان بارها دین را مطابق فطرت می‌داند و اساس پذیرش و اثر دین را فطرت انسانی شمرده و از آن با تعبیری همچون فطرت، فطرت انسانی، فطرت سلیم و مانند آن یاد کرده است. (رک- طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۲/۱۳؛ ۳۶/۱۸).

و به در آوردن هستی از دل آن و تبدیل آن به وجود بوده است.

فلق در حالت اسم خاص، بر فجر و سپیده دم اطلاق می‌شود؛ اما از آنجا که «مَا خَلَقَ» عام و فراگیر است، مناسب است، «الْفَلَقِ» - که با الف و لام نیز آمده - عام و فراگیر باشد، چنانکه استعمال ریشه فلق، در خصوص موضوعات دیگر نیز دیده می‌شود: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى... * فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا» (انعام/۹۵-۹۶)^۲ «فلق» و شکافتنی که از آن در این آیه سخن می‌رود، نیازمند «رب»ی است که مربی و مدبر آن باشد و این تربیت و تدبیر نیازمند تقدیر، اندازه‌گیری و اندازه‌داری نکوست: «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (انعام/۹۶)^۳ (ابن عاشور، ۱۹۹۹: ۲۳۲/۶).

مَال همه نموده‌ها و اندازه آنها به همین «تقدیر» بازمی‌گردد و بنا بر آنچه گذشت، خداوند متعال، شکافنده دانه، هسته و شکافنده بامداد است. هسته‌ای که در آیات فوق از آن سخن می‌رود، می‌تواند هسته میوه یا هسته چیزهای دیگر باشد، همان هسته‌هایی که از شکافتن آنها، عالم وجود برپا شده و هم اکنون نیز سرپاست؛ هسته اتم‌های مواد مختلف، هسته اتم‌های بیروژن در خورشید که از شکافتن و تبدیل آنها به هلیوم، روی حیات زمین و فعل و انفعالات آسمانی تأثیر می‌گذارد و

عرفانی است می‌پردازد. او حی بن یقظان ابن طفیل را تصویر طفلی می‌خواند که با هوش سرشار و فطرت بیدار و ناآلوده و در محیط طبیعی با پدیده‌های مختلف مواجه می‌شود و در پایان داستان مفصل حی بن یقظان می‌نویسد: این فشرده‌ای از راه و روش و کوشش روحی و فکری یک انسان هشیار و گزیده و سالک طریق کمال از نظر سه فیلسوف و عارف بزرگ است که هر یک بر طبق روش و طریقه خود، چهره «حی بن یقظان» را تصویر نموده‌اند. قرآن چنین شخص واقعی و تاریخی را، از مقدمات ولادت و توارث و انعکاس‌ها تا اوصاف شخص و رسالت او را با تعبیراتی جامع و کامل در سوره‌های آل عمران و مریم تبیین کرده است. (طالقانی، ۱۳۵۰: ۱۲۰/۳-۱۲۲).

۲-۱- فطرت و مفهوم «شکافتن»

«فطرت»ی که از آن به عنوان شیوه و روح حاکم بر هستی سخن می‌رود، از ریشه «فَطَرَ» به معنای شکافتن است^۱ که در یک حوزه اشتقاقی وسیع با ریشه‌های دیگری همچون «فَجَرَ، فَسَرَ، فَقَرَ» مرتبط است. (خوش‌منش، ۱۳۹۲: مقدمه). فطرت ایجاد هر چیزی از عدم است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۴/۷) و در این ریشه‌ها مفهوم شکافتن که در نظم جهان منجر به شکفتن می‌شود، وجود دارد. در فعل‌هایی همچون «خَلَقَ وَفَلَقَ» و «خَرَقَ وَفَرَقَ» این مفهوم نیز دیده می‌شود؛ گویی آفرینش، دریدن پرده عدم

۲. خدا شکافنده دانه و هسته است، زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد شکافنده صبحدم است و شب را وقت آرامش و خورشید و ماه را وسیله حساب کردن قرار داده است، اوست معبود شما؛ پس کجا سرگردان می‌شوید؟!
۳. این است سنجش و اندازه‌گیری خدای عزتمند دانا.

۱. استعمال فطر به معنای شکافتنی سخت، در این آیه‌ها دیده می‌شود: «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا» (مریم/۹۰)؛ «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْفَطَرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ» (شوری/۵)؛ «السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا» (مزمّل/۱۸)؛ «إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ» (انفطار/۱).

«بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٗ قَانِتُونَ» (بقره/۱۶) «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ» * «وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَهٗ قَانِتُونَ» (روم/۲۵-۲۶) «يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ» (آل عمران/۴۳)؛ «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا» (احزاب/۳۱).
به گفته علامه طباطبایی در تخصیص صفت

«فَطَرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» از میان دیگر صفات الهی و دیگر الفاظ دال بر خلقت مانند باری، خالق و بدیع، اشاره به گزینش دین حنیف از سوی ابراهیم و ترجیح آن بر دیگر ادیان است و این وصف در قرآن کریم چندین بار تکرار شده که این دین، دین ابراهیم حنیف و دین فطرت است که معارف و شرایع آن بر اساس خلقت انسان و نوع وجود وی آمده که تغییر و تبدیل بر نمی‌دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۲-۱۹۳). ریشه و مفهوم «حنیف» در مطالعات واژه‌شناختی جدید و ارتباط آن با کوشش حضرت ابراهیم و ریشه‌های کهن آن در زبان سریانی به معنای راست‌کیش و دارنده مذهب ستوار، توجه محققان غیرمسلمان را نیز به خود جلب کرده است. (رک ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۴۱ و Rippin, 1991: 153-168).

ایزوتسو بر این باور است که دین حنیف، که نماد آن ابراهیم است، عبارت از دین حق و دین فطرتی است که خداوند مردمان را بر اساس آن آفریده است. (رک ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۴۱ به نقل از چارلز لایال، کلمات حنیف و مسلم، ۱۹۰۳: ۷۷۱ به بعد).

موجب تحرک‌شان می‌گردد. «شکافتن» از آغاز آفرینش تا امروز وجود داشته و پس از این هم وجود خواهد داشت: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»^۱ (انبیاء/۳۰). این رتق و فتق در آغاز آفرینش، فعلی واحد از خالق مدبر و واحدند و به دلیل وحدتی که در آنهاست، خود دلیلی بر خالق واحدند. (صادقی تهرانی، ۱۴۱۰: ۲۸۳/۱۹).

۳- معناشناسی «فطرت» در زبان قرآن

فطرت از نظر قرآن، تنها مجموعه آدمیان و انسان را در بر نمی‌گیرد، بلکه این مفهوم ناظر به فطرت آسمان‌ها و زمین نیز هست: (رک انعام/۱۴)؛ یوسف/۱۰۱؛ ابراهیم/۱۰ و دیگر استعمالات قرآنی افعال فطّر و واژه فاطر). در قرآن کریم شخصیت «ابراهیم» با مفاهیم «فطرت»، «قنوت» و «حنیف» بودن و این مفاهیم همچنان با موضوع «خلقت زمین و آسمان» پیوند خورده است. از آن جمله است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ... * وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي ... * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ... * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۷۳-۷۹).

۱. آیا کسانی که کافر شدند نمی‌دانند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بود و ما از هم بازشان کردیم و هر چیز زنده‌ای را از آب آفریدیم؟! آیا ایمان نمی‌آورند؟

۳-۱- پیوند «زبان» و «فطرت»

پس از آنچه در باره فطرت انسان و جهان گفته شد، نوبت به اشاره به بعد فطری پدیده‌ای مهم در جهان انسانی می‌رسد که عبارت از موضوع زبان و زبان-آموزی است. «فطرت» در مقوله‌های تعامل با زبان، نقشی محوری و اساسی دارد و این نیز موضوعی است که قرآن کریم از آن به صورتی گویا سخن گفته است و ما سخن او را در صفحات پیشین دیدیم. ارتباط زبان و فطرت یا فطری بودن زبان، موضوعی است که در قرن بیستم مورد توجه برخی دانشمندان زمانهای اخیر قرار گرفت و طرح آن برای آنان نام و آوازه رقم زد.

هوارد مک‌لی - روان‌شناس - در مروری بر زبان‌شناسی آمریکایی از دهه ۱۹۳۰ به این سو چنین می‌نویسد: «کتاب ساخت‌های نحوی نوآم چامسکی در سال ۱۹۵۷ تأثیر فوق‌العاده‌ای داشت. با انتشار کتاب جنبه‌های نظریه نحو در سال ۱۹۶۵، چامسکی به این نتیجه رسید که دستور زبان زایشی را به طور واضح و مستدل به عنوان «نظریه‌ای خردگرا» مشخص نماید. زیرا این نوع دستور زبان، وجود اصول فطری را که خود صورت دانش اکتسابی را معین می‌کند، مسلم می‌پندارد.»

پندارهای فطری، همان ویژگی‌های فطری دستور زبان‌اند و همان ویژگی‌ها اکتساب زبان را نیز ناگزیر می‌سازند. «قاعده محدودیت ساختار هم‌پایه» و این که توسط کودک و به هر طریق که بتوان آن را به طور منطقی «یادگیری» نامید، کسب شود، پیشاپیش در ذهن کودک اصطلاحاً «از پیش‌تئیده» شده است. از این رو محدودیت هم‌پایه همانند سایر ویژگی‌های جهانی دستور زبان یکی از

پندارهای فطری است. (نیومایر، ۱۳۷۸: ۷۰). چامسکی از این که توانایی زبانی را با عبارت جنبه‌ای از «طبیعت انسان» ذکر می‌کند احساس خرسندی می‌کند و عبارت «طبیعت انسان»^۱ برای وی محتوایی واقعی دارد. این عبارت به وسیله مجموعه‌ای از توانایی‌های اعطاشده فطری برای زبان، سایر جنبه‌های شناخت و نیز هر چیز دیگری که به لحاظ فطری بودن مصون از تأثیرات محیطی باشد، مشخص می‌گردد». (نیومایر، ۱۳۷۸: ۸۰).

هر چند خود چامسکی، ایجاد و ایجاب یک «انقلاب» را در زبان‌شناسی انکار می‌کند و می‌گوید کارش تنها مورد علاقه اقلیتی از دست‌اندرکاران رشته زبان‌شناسی بوده است، اما عقاید و نظرات او زبان‌شناسی را کاملاً دگرگون کرده است و هیچ پژوهشگر زبان‌شناسی - با صرف نظر از مکتب و خاستگاه فکریش، نمی‌تواند بدون در نظر داشتن نظرات نوآم چامسکی کاری جدی در این رشته انجام دهد. (نیومایر، ۱۳۷۸: ۹۳). به گفته ژان پیازه،^۲ زبان‌شناسی به دلیل ساخت نظری و دقت در نقشی که بر عهده دارد و روابط ارزشمندی که با سایر رشته‌ها به وجود آورده است و رشته‌های جدید میان‌رشته‌ای علمی که شکل گرفته است، پیشرفته‌ترین دانش در میان علوم اجتماعی است.^۳ (یاکوبسن، ۱۳۸۵: ۲۵) همین شاخه علمی است که امروز به بسیاری از دانش‌های دیگر ارتباط یافته و

۱. در باره استعمال لفظ nature توضیحی در سطور آتی آمده است.

2. Jean Piaget, (1886-1980).

3. Piaget, *La psychologie, les relations interdisciplinaires et le système des sciences*, Contribution of XIII International Congress of Psychology, Moscow, 1966.

ابتدایی در چارچوب جمله و فهماندن نقش این واحدها در جمله به کودک است و اکتساب واحدهای جدید همراه استفاده از آنها در جمله‌های پیچیده‌تر. (دادستان، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

موضوع «شیوه‌های پیش از تکلم» در کودکان، از جمله سه شیوه گریه و فریاد، ادای صداهای نامشخص و اشارات برای فهماندن غرض و مقصود خود، بابتی مهم در خصوص جنبه فطری زبان است و توجه بدان، فضاهای تازه‌ای در این زمینه معرفی می‌گشاید. (نیومایر، ۱۳۷۸: ۱۳).

۳-۲- بعد فطری زبان قرآن

قبل از روی‌آوری به زبان قرآن کریم جهت تعلیم و تعلّم آن، توجه کافی به این نکته لازم است که این زبان، زبان آیینی فطری است و زبانی است که با فطرت انسانی منطبق است. قرآن کریم به اصل بنیادین فطرت توجه تام دارد؛ دین را امری فطری می‌شمرد و مجموعه آن را منطبق با فطرت انسانی می‌داند و در بعدی وسیع‌تر «فطرت» را با «حنیف» بودن، یعنی روی‌آوری به «خالق آسمان‌ها و زمین» پیوند می‌دهد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/ ۳۰) «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا» (انعام/ ۷۹)

از موضوع فطرت دست کم در دو جای دیگر قرآن باید سراغ گرفت؛ یکی آنجا که سخن از دعوت مجموع انبیای الهی و البته همچنان در سوره «ابراهیم» است: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا

متخصصان آن دانش‌ها، دانش و رشته علمی خود را ناگزیر از پل زدن به آن و چه بسا پدید آوردن زبان‌شناسی‌های مُضاف یافته‌اند.

ساخت تمامی زبان‌های شناخته شده باستانی و معاصر جهان - چه متعلق به مردم بدوی و چه پیشرفته - تفاوتی با هم ندارند (دادستان، ۱۳۸۷: ۱). و تمامی نوزادان انسان دارای مکانیسم‌هایی هستند که آنها را قادر می‌سازد تا اصوات و قواعد زبان خود را بیاموزند. این مکانیسم‌ها که توانایی بازشناسی زبان مادری را به وجود می‌آورند، تقریباً از حدود شش ماهگی وارد عمل می‌شوند و آنهایی که دریافت قواعد زبان (قواعد شکل‌شناختی)^۱ نحوی^۲ و عملی^۳ را برای کودک ممکن می‌سازند، قبل از دو سالگی قابل مشاهده‌اند. (نیومایر، ۱۳۷۸: ۷۰). از این رو، آموزش آغازین زبان به کودک، نکات تعیین‌کننده‌ای را در برمی‌گیرد که اهتمام و التفات به آنها برای اولیاء و مربیان اهمیت ویژه‌ای می‌یابد.

برخی زبان‌شناسان برای بازپروری زبان، همان فرایند تحول طبیعی زبان را مد نظر قرار دادند. استریگ لیونی^۴ بر یافته‌های ساختاری زبان شناختی و فرآیند تحول زبان تأکید کرده است. وی عقیده دارد که مراحل مختلف آموزش زبان باید با مراحل تحول به‌هنگار آن مطابقت داشته باشد. این مراحل سه‌گانه به ترتیب عبارت‌اند از کار در سطح واحدهای ابتدایی بنیادی (اسامی، افعال)، ساخت-دهی جمله ساده که نتیجه آن قرار دادن واحدهای

1. Morphological
2. Gramatical
3. Pragmatical
4. Striglioni

بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (۱۰/ابراهیم) و دیگری جایی که این فطرت با «وحدت» پروردگار متعال، «عالم»، «حاکم» و «قاضی» بودن ذات او پیوند می خورد:

«وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (زمر/۴۵-۴۶)

فطری بودن زبان و زبان آموزی، مقوله‌ای مهم است که در دهه‌های اخیر در برخی محافل علمی و فلسفی غربی بدان پرداخته شد. «فطرت»ی که در محافل مورد اشاره بدان پرداخته شد، «فطرت» از مقوله nature و طبیعت بود؛ طبیعتی که در نگاه غالب در دستگاه اندیشه غربی، مجموعه پدیده‌های بیجان و جدا از شعور و روح و حیات‌اند. روشن است که چنین موضوعی، موضوعی پیچیده و چندلایه است و همان گونه که متخصصان این وادی تصریح کرده‌اند، نمی‌توان معانی مقوله nature را از حیث معناشناسی در یک چینش خطی ردیف کرد. (درباره nature در مباحث فلسفی غرب رک Julia, 1964: و Lalande, 1985: 667-672 و 189-190). در فرهنگ زبان فلسفی نیز هنگام بحث از nature و بیان شقوق فلسفی آن، هنگام بحث از شق دینی، nature تقریباً برابر غریزه و در برابر «مابعد طبیعت» و «ماقبل طبیعت» (prénaturel et paranaturel) گذاشته شده است. (Foulquié, 1982: 471-472)

زبان فطری و طبیعی، نقطه مقابل یک زبان مصنوعی است. به گفته زبان‌شناس معاصر نوآم چامسکی، زبان مصنوعی یا آموخته نمی‌شود و اگر

هم آموخته شود، نمی‌تواند کارآیی و رواجی طبیعی بیابد و نخواهد توانست نقش خود را به عنوان یک زبان طبیعی ایفا کند. اما زبان خداوند که خود ناطق کننده هر «چیز» است (فصلت/۲۱)، هم «ذکری میسر» (قمر/۱۷ و دخان/۵۸) است که آسان فراگرفته می‌شود، و هم اگر درست فرا گرفته شود، بیشترین کارآیی را پس از فراگیری خواهد داشت.

قرآن کریم نه تنها زبان‌آموزی را فطری می‌داند و آن را با فطرت انسان‌ها و «نظام تکوین» در یک جهت می‌شمارد، به طور کلی مقوله زبان‌آموزی و خلقت انسان و تعلیم قرآن (لسان مبین) را یک‌جا و به صورت یک مجموعه واحد نشان می‌دهد: «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمن/۱-۴).

این «زبان» در ابعاد ظاهری و باطنی خود گرفته، از موسیقی اولیه الفاظ گرفته تا سبک‌شناسی و ساختارهای نهانی آن و شیوه تصویرگری حسی و استدلال عقلی دارای انطباق با ساختار ستوار و بنیان مرصوص فطرت انسان و جهان است. زبان فطری دین، شاه‌کلیدی است که به قفل گنجینه ضمیر همه آحاد بشر می‌خورد و می‌تواند «حامل» تمام معانی و ادراکاتی باشد که بشر در زندگی خود بدان‌ها محتاج است. زبان قرآن نقش و کار یک جاده مواصلاتی را ایفا می‌کند، جاده‌ای که مبدأ آن عرش الهی است و انشعابات آن تا اعماق روح انسان کشیده شده است. تقریباً چیزی شبیه مورگ‌ها و یا سلسله اعصاب که تا اعماق بدن و هر کوی و برزن و کوچه فرعی بدن کشیده شده‌اند. این است آنچه که از قرآن بر می‌آید.

۴- همنشینی زبان قرآن و بنیان «فطرت»

هنگامی که قرآن کریم از فطرت انسانی سخن می‌گوید، در واقع از جانِ جهان می‌گوید؛ جان جهان یا همان جانِ جانان که در عرفان و ادب، حضوری مشهود دارد، به جهان حرکت و جوهر بخشیده است؛ این جانِ جهان، همان «روح» و «روح‌الامین» و «روح‌القدس» است که قرآن از آن در سوره‌های قدر، نبأ، نحل و جاهای دیگر سخن گفته است. (تفصیل را رک. خوش منش، ۱۳۸۹: ۷۲).

مولوی حق را از شدت ظهور و سریان در کائنات به «هست نیست‌رنگ» تعبیر می‌کند:

در «غیب» هست عودی، کاین عشق از اوست
دودی

یک «هست نیست‌رنگ»ی کز اوست هر وجودی
از نظر مولوی، انسان، اقبال ایستادن بر نقطه‌ای را یافته تا «جهان» و کلی «جانِ جهان» را احساس کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۵۶). این «هست نیست‌رنگ» یادآور همان سخن حاج ملاهادی سبزواری در منظومه است:

یا من هو اِخْتَفَى لِفِرْطِ نوره

أَظْهَرُ الْبَاطِنُ فِي ظَهْرِهِ
و باز این سخن تا حدودی شبیه سخن هگل در باب «کلی» است، آنجا که کلی را آن هستی مطلق و فرجامینی می‌داند که بنیاد همه چیز است و جهان را از دل خویش پرورانده و برآورده است. (ستیس، ۱۳۵۷: ۱۶-۱۷).

قرآن کریم از «تجلی» پروردگار بر کوه، آن هم برای پاسخی به درخواست حضرت موسی برای رؤیت خداوند سخن می‌گوید؛ کوه تاب ماندن بر جای خود را نیاورد و «نیست» گردید و کلیم

خداوند نیز مدهوش بیافتاد. سوره حشر تصریح می‌کند، اگر «آیت» بزرگی از ذات خداوندی - که «این قرآن» باشد - بر کوه^۱ نازل می‌شد، تو کوه را از خشیت الهی، خاشع و از هم شکافته می‌دید^۲. اما این «آیت» بزرگ و قول ثقیل‌تر از کوه و صخره‌های سخته و سترگ، در منزلگاه دیگری فرود آمد که یارای آن را داشت. این منزلگاه جایی جز قلب خاتم پیامبران الهی نبود: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل/۵)

می‌توان گفت، بزرگترین چیزی که از سوی ذات خداوندی و از منبع زلال و ازلی «حیات»، امکان آمدن تا این اقلیم وجود را یافته، همین «قول ثقیل» الهی است. تصریح به اینکه، این قول ثقیل به واقع مجرا و مجلای جلال و جمال الهی است، در سخن امام صادق (ع) همراه با قسم آمده است: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» (مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۰۷/۸۹). آن «تجلا»یی که کوه یارای آن را نداشت، با «تنزیل» قرآن از سوی «رَبِّ الْعَالَمِينَ» بر قلب خاتم الانبیاء و المرسلین وقوع و تحقق یافت. ذات احدی در زبان او تجلی یافته است. مگر نه اینکه حضرت علی علیه‌السلام، آدمی را نهفته زیر زبان خوانده است؟ به همان

۱. خداوند در آیات مورد اشاره (اعراف/۱۴۳-۱۴۴) پس از آنکه محال بودن رؤیت و نبود تناسب میان آن ظرف و مظلوفی را که مد نظر حضرت موسی است روشن می‌کند، به او امر می‌کند که حدیث «رؤیت» را فرو بگذارد و خاطر را معطوف «سخن» بدارد: «... إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَ بِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف/۱۴۴).

۲. «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (حشر/۲۱).

نسبت می‌توان گفت، جمال الهی خداوندی زیر زبانش - که «هذا القرآن» باشد - نهفته است.

زبان قرآن، زبان و نطق خداوند زبان‌آفرین و وجودی متعالی است که همه چیز را به نطق درآورده است؛ همچنانکه سوره فصلت از «سخن گفتن» گوش، چشم و پوست انسان‌ها می‌گوید که حسب ظاهر در این دنیا خاموش‌اند و نطقی ندارند. این گفتار اشاره به این حقیقت دارد که هستی از نطقی همگانی و بزرگ برخوردار است. گوشه‌ای از این نطق فراگیر در روز قیامت برای انسان‌های دیرپاور رخ خواهد نمود. آن «اشیا» در پاسخ انسان‌های هرزه‌درا که نطق آنها را بر نمی‌تابند، می‌گویند ما را ذاتی به سخن در آورده که خود «مُنطق هرچیز» و گویاکننده همه «اشیا» است.

«وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَ لَا أَبْصَارُكُمْ وَ لَا جُلُودُكُمْ...» (فصلت/ ۲۱-۲۲)

همان خداوند «حکیم سخن در زبان آفرین»، معلم قرآن، خالق انسان و تعلیم دهنده بیان است و ما اشاره به این آیات را در سطور بالا نیز دیدیم: الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (رحمن/ ۱-۴).

۵- مفهوم توحید در زبان قرآن

زبان قرآن، زبان «توحید» و «زبان موحد» و در کل وحدت‌بخش است. می‌دانیم که توحید تنها داشتن اطلاعی نظری راجع به یکی بودن خدا و دوتا نبودن او نیست. بلکه این اصل قویم، در همه جنبه‌های زندگی نظری و عملی بشر و عرصه‌های

فرهنگ و سیاست و اقتصاد بشر امروز اثرگذار است و زبان توحیدی و موحد نیز آب زلالی است که در زمین‌ها و زمین‌های بالا نفوذ و حضوری لطیف می‌یابد و اثر زندگی‌بخش خود را می‌گذارد. درباره اثر «توحیدی» زبان قرآن در سالیان اخیر کتب معدودی تألیف شده است. با وجود ارزشمند بودن این مبادرت‌ها، بحث در آغاز راه خود قرار دارد. از این دو کتاب می‌توان علم اللغة التوحیدی اثر محمدعلی الحسینی و نیز فی آفاق عولمة اللغة و التاريخ وفق المنظور القرآنی و مسطرته - لغة آدم و لغة القرآن و اثرها فی لغات العالم اثر علاء‌الدین المدرس را ذکر کرد. در این دو کتاب آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتَلَفُ السِّنْتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (روم، ۲۲) از مبانی بحث قرار گرفته است.

امروزه زبان، دیگر صرفاً مجموعه‌ای از اصوات، الفاظ و ترکیبات شمرده نمی‌شود، بلکه یک زبان‌آموز در فراگیری زبان مادری و یا غیر مادری - اگر آن را به روش صحیح و اصولی فراگیرد - «جهان زبان»^۱ را درون خود قرار می‌دهد، آن را مقابل خود حاضر، و خود را برخوردار از توان به‌کارگیری آن و بهره‌گیری از کارکردهای آن می‌یابد. در چنین حالتی است که می‌توان چنین گفت که او به «وجدان زبانی»^۲ دست یافته است. (Dabène: 99-104).

این تعبیر هیدگر که زبان، خانه ماست، جدا از اما و اگرهایی که پیرامون آن هست، (ادگار، ۱۳۸۸: ۲۷۹-۲۸۰) مفید این معناست که انسان در خانه

1. l'univers delangage
2. conscience langagière

عربی دارد، در زمان حاضر مورد توجه صاحب نظران است. (نک. بنت الشاطی، ۲۰۰۴: ۱۹۴؛ مندور، ترجمه علی شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۳۶؛ صبحی صالح، ۱۹۶۰: ۲۹۳؛ عبدالنواب، ۱۳۶۷: ۱۲۵). نصر حامد ابوزید را، جدا از نتایجی که خواسته است بعد از سخنش بگیرد، سخنی است قابل تأمل: تمدن مصر باستان، تمدن دنیای پس از مرگ است، تمدن یونان، تمدن عقل است و تمدن عربی - اسلامی، تمدن متن (رک ابوزید، ۲۰۰۵: ۴۶ و ۳۶۴). این سخن کسی است که به اصالت «زبان قرآن» ایمان چندانی ندارد (رک ابوزید ۲۰۰۵: ۴۶-۵۱)، اما نقل سخن او در اینجا از باب استشهاد به شهادت دیگران به «فضل زبان قرآن» (نک. هندی، ۱۹۸۹: خیر ۲۳۵۳) و آثار انکارناپذیر آن در فرهنگ و تمدن بشری است.

قرآن، زبان ادبی یک قوم محدود را که در بین خود، دارای لهجه‌هایی مختلف و متفاوت بودند به زبانی واحد و سپس جهانی تبدیل کرد. خدمت قرآن به زبان عربی در توحید لهجه‌های این قوم و نیز تبدیل زبان آنان به یک زبان محاوره‌ای عادی خلاصه نشد، بلکه زبان قرآن ابتدا زبان این قوم را به زبان علم و علمی تبدیل کرد و قرآن، زبان آن قوم را از تشنّت درآورد و آن را به شیوه علمی قابل تعلیم و تعلّم ساخت (نک. باقوری، ۱۳۸۲: ۱۶-۱، ۲۶-۳۳، ۵۳-۵۹؛ الجابری، ۱۹۹۱: ۸۱). در اقتضای تحول‌آفرینی زبان قرآن، باید خدمت بی‌بدیل زبان اهل بیت (ع) را نیز به زبان عربی مدّ نظر داشت. (حسینی، ۱۳۸۴: ۳۷؛ حکیمی، ۱۳۷۳: ۱۴۲)؛ زبانی که خود ثمره‌ای بی‌بدیل، برآمده از شجره قرآن و لسان مبین آن است.

زبان به دنیا می‌آید، در آن می‌بالد و از پنجره‌های این خانه، آفاق و دوردست‌ها را می‌نگرد. برخی با این اعتقاد که انسان در «زندانی سرای زبان»^۱ زندگی می‌کند و هر کس زندانی زبان خویش است؛ (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)، این دایره را تنگ‌تر و تأثیر آن را پررنگ‌تر دیده‌اند.^۲

با این حساب با قدری مسامحه می‌توان گفت، کودکی که در میان زبان فردوسی، متنبی، مولیر یا شکسپیر زاده می‌شود، فکر، فرهنگ، نگرش و بینش او از آنها نشأت می‌گیرد. این کودک با زبانی که آموخته است، می‌اندیشد و این زبان به اندیشه و نگرش او جهت می‌دهد و گویی وی از پنجره‌های آن، دنیا را می‌ببیند؛ حال هر چه این پنجره بازتر و بزرگ‌تر باشد، آفاق را بهتر خواهد دید؛ روشن است که اگر این زبان، زبان قرآن و کلام‌الله مجید باشد، تفاوتی متمایز و معنادار در این زمینه پدید خواهد آمد. این زبان می‌تواند هنجاری واحد و موحد را میان عموم انسان‌ها پدید آورد.

همچنانکه تاریخ گواهی می‌دهد، هنوز یک قرن از ولادت آیین اسلام نگذشته بود که زبان قرآن توانست اقوام مختلفی را در گستره جغرافیایی به هم بپیوندد و شالوده فرهنگ و تمدن گسترده‌ای را بکند. آنچه زبان قرآن در قرون گذشته کرده است، و از حیث حقی که در درجه نخست بر زبان

1. Prison house of language

۲. پرداختن به مفاهیم «بازنمایی» و «دالت» برای گزارشی درباره زبان اهمیتی بنیادین می‌یابد. از این رو می‌توان این پرسش‌ها را بیان کرد که «آیا زبان، جهان را به ما می‌نمایاند یا آن را برای ما می‌سازد» و «آیا زبان می‌تواند به چیزهایی غیر زبانی دلالت کند؟» چنین پرسش‌هایی، ملاحظات فیزیکی، هستی-شناسانه و شناخت‌شناسانه را در پی دارند.

آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر بازماندند (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب یازدهم).

داستان برج بابل افسانه‌ای بیش نیست. ولی حقیقتی که این افسانه در باره نقش اجتماعی زبان بیان می‌کند، به هیچ وجه افسانه نیست. به جرأت می‌توان گفت که این افسانه بهتر از هر داستان حقیقی نقش زبان را در گردش چرخ اجتماع ترسیم کرده است. زبان آنچنان در تاروپود زندگی اجتماعی ما تنیده شده است که ما وجود آن را بدیهی فرض می‌کنیم؛ همانگونه که خوردن و آشامیدن خود را بدیهی فرض می‌کنیم. زبان برای ما پدیده‌ای است آنچنان عادی که کمتر این زحمت را به خود می‌دهیم تا درباره کار و ساختمان آن و چگونگی فرآیندهای حاکم بر آن اندیشه کنیم و از این رو به سختی می‌توانیم تجسم نمایی که اگر زبان از جامعه انسانی گرفته شود، چرخ اجتماع یکباره از حرکت باز می‌ایستد. جامعه انسانی به مرور زمان از هم گسیخته می‌شود، تمدن و فرهنگ بشر نابود می‌شود و انسان به زندگی میلیون‌ها سال قبل خود برمی‌گردد. (باطنی، ۱۳۵۵: ۱۲).

این «نفرین» تمثیلی دارای یک بعد و جنبه نیست. کافی است نگاهی به کتاب معتبری همچون بحران زبان‌ها (Maurais, La crise des langues) بیافکنیم تا در آن طی هفده مقاله علمی و در مجموع ۴۸۷ صفحه، ابعاد مختلف بحران زبان را در قرن بیستم و بیست‌ویکم بنگریم. مقالات علمی این کتاب به صورت مستند از بحران زبان تقریباً در سراسر جهان گفته‌اند: زبان‌هایی چون فرانسه، انگلیسی، آلمانی، نوژی، اسپانیولی،

زبان وسیله تحکیم روابط ملی است. هنگامی که زبان ملی با توجه کامل و روش‌های دقیق تدریس شود، می‌تواند موجب استواری روابط و تحکیم امنیت ملی و سرزمینی گردد (برومند، ۱۳۸۳: ۱۹) و زمانی که این مایه پیوند، به وهن و سستی گراید، امنیت و روابط ملی می‌تواند در معرض آسیب قرار گیرد؛ از این رو فرهنگستان زبان و ادبیات کشورها از «کتاب لغت» و «دفتر زبان» یک قوم نگاهبانی و از تمامیت فرهنگی یک کشور پاسبانی می‌کنند. (زیگفرید، ۱۳۴۳: ۷۵).

امروزه روی کره زمین بین چهار تا پنج هزار زبان وجود دارد که در میان ۱۸۴ کشور جهان پراکنده است. وقتی این شمار زبانی در نظر گرفته می‌شود، ممکن است این احساس پدید آید که اوضاع جهان دست به دست داده‌اند تا انسان‌ها حرف هم‌دیگر را نفهمند. عده‌ای چنین حالتی را معلول «نفرین بابل» خوانده‌اند. (کالوه، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

«نفرین بابل» اشاره به سخنی است که در اوایل تورات آمده است: تمام جهان را یک زبان و لغت بود. گفتند بیایید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویش پیدا کنیم مبادا بر روی زمین پراکنده شویم و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی-آدم بنا می‌کردند، ملاحظه نماید و خداوند گفت همانا قوم یکی است و جمع ایشان بر یک زبان و این کار را شروع کردند و الان هیچ کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد، اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آن جا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر نفهمند، سپس خداوند ایشان را از

داشتن دو بازو، دو پا و یک قلب، ویژه نوع انسان می‌باشد. به نظر چامسکی، این دستور زبان جهانی می‌تواند انسان‌ها را متحد کرده (نیومایر، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۳؛ خوش منش، ۱۳۸۸: ۱۹۰-۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۸: ۳۷۵-۳۷۸) یا حداقل آنها را به آرمان و رؤیای بزرگ همدلی و داشتن جهانی با کشمکش کمتر نزدیک سازد. اندیشه داشتن جهانی متحد و عاری از جنگ و رقابت برای چپاول و غارت، آرزوی دیرینه‌ای برای بشر است و زبان ابزار محکم و مهمی برای نیل یا تقریب به چنین آرزویی است. بسیاری از جنگ‌ها میان انسان‌هایی روی داده که فاقد سابقه همدلی از طریق هم‌زبانی با یکدیگر بوده‌اند و بسیاری از همدلی‌ها میان انسان‌هایی هر چند دور از هم - از حیث رنگ و جغرافیا - پدید آمده که از طریق آثار و اقوال یکدیگر را می‌شناخته‌اند. (نیومایر، ۱۳۷۸: ۸۰). نقشی که زبان قرآن در توحید و تألیف شمل امت اسلامی می‌تواند ایفا کند، غنی از توضیح است.

در میانه چنین اوضاعی است که برخورداری از «زبان بکر توحید» و «زبان توحیدی» و «زبان موحد» قدر و قیمتی مخصوص می‌یابد. بر اثر کوتاهی‌های پدیدآمده، «زبان قرآن» - که مراد از آن، زبان اعراب دیروز و امروز نیست - نه تنها زبان «بین‌المللی اسلامی» نشد، بلکه به عنوان زبان علمی جهان اسلام نیز به صورت پویایی که شایسته و بایسته قرآن است، تلقی نشد و جا نیفتاد. نخبگان امت اسلامی اگر هم اکنون نیز با این همه تأخیر در اندیشه‌نگاهی تازه به «زبان قرآن» و کاربردها و کارکردهای آن بیافتند و جلوی ضرر بیشتر را بگیرند، منفعت خواهد بود.

سوئدی در مناطقی چون فرانسه، سوییس، بلژیک، آمریکا، کانادا، یوگسلاوی، اندونزی، مجارستان، پرتغال، کره، اسرائیل، کشورهای مشترک المنافع، صربستان، کرواسی، اوروگوئه با ارتکاز بر مسائل قومی و سیاسی و قوی و ضعیف و ظالم و مظلوم، استعمارگر و استعمارشده.

دستگاه استعمار سه قرن اخیر نمی‌توانست از موضوع مهمی به سان زبان اقوام و ملل غافل باشد. می‌بینیم که استعمار و سوداگری صنعتی قرون اخیر سخت در کار ساختن و پرداختن «پژوهش‌هایی» رفت که نژاد و زبان انسان‌ها را به دسته‌های مختلف و مباین از یکدیگر تقسیم می‌کردند. (رک رواسانی ۱۳۸۰: ۲۰ و همو، ۱۳۸۶: ۵۷-۸۵) - درست بر خلاف آنچه قرآن در سوره روم و مواضع دیگر گفته که ذکر برخی نمونه‌هایی از آنها در این مقاله گذشت - سوداگری اساس توسعه شهرهای بزرگ جهان شد و رشد شهرنشینی در جهان پس از سال ۱۸۰۰ میلادی، جمعیت شهرنشین جهان را ده برابر دوران ۵۷۰۰ ساله پیش از خود فزونی بخشید (نوریان و شریف، ۱۳۸۲: ۲۷-۲۸)؛ این گسترش به صورتی ناموزون و نامتعادل بیش از پیش شدت خواهد گرفت (آمارهای مربوط به سکونت و جمعیت‌شناسی در این زمینه را رک پچی و دیگران، ۱۳۷۰: ۱۸۷)، و دنیا شاهد بود که در گذر زمان، تنگ نظری بورژوازی و سرمایه‌مداری، انسان‌ها را تقسیم به ملت‌ها و مرزها و نژادها کرد. (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۱).

نوآم چامسکی با عنایت به فطری بودن زبان و «طبیعت انسانی» آن نظریه «دستور زبان جهانی» را ارائه می‌کند. به عقیده وی، چنین چیزی مانند

امام خمینی «نقطه جمع عائله بشری» (خمینی، ۱۳۷۲: ۲) باشد.

این بُعد مهم قرآنی در دنیای امروز از سوی نخبگان و اندیشوران مسلمان باید برای مخاطبان جهانی بیش از پیش تبیین شود. هنوز ظرفیت‌های عظیمی از زبان قرآن در دنیای امروز ناشناخته مانده که تبیین آنها بر عهده نخبگان و اندیشمندان جهان اسلام و اساتید و دانشجویان تخصص‌های مطالعات قرآنی و حدیثی است.

منابع

- ابن‌عاشور التونسی، محمد طاهر (۱۹۹۴). *التحریر و التنویر*. تونس: مؤسسه التاريخ.
- ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۵). *مفهوم النص*. *درآسته فی علوم القرآن*. لبنان: مرکز الثقافی العربی.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۶۸). *خدا و انسان در قرآن*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- باطنی، محمدرضا (۱۳۵۵). *مسائل زبان‌شناسی نوین*. تهران: آگاه.
- باقوری، احمدحسین (۱۳۸۲). *أثر القرآن فی اللغة العربیة*. ترجمه مهدی خرمی. سبزوار: انتظار.
- برومند سعید، جواد (۱۳۸۳). *ریشه‌شناسی و اشتقاق در زبان فارسی*. کرمان: دانشگاه شهید باهنر.
- بنت الشاطی، عایشه عبد الرحمن (۲۰۰۴). *اعجاز البیان للقرآن الکریم*. قاهره: دار المعارف.
- پچی، آئورلیو و دیگران (۱۳۷۰). *جهان در آستانه قرن بیست‌ویکم*. ترجمه علی اسدی.

تثبیت این موضوع نیازمند «پروژه‌ها»ی عظیم تحقیقاتی نیست. دو مسلمان که قرآن یا بخشی از آن را در سینه و چننه علمی خود دارند، از دو نقطه دور و از دو کشور و قاره بعید از یکدیگر، حتی اگر زبان مادری یکسان نیز نداشته باشند، به مدد سخن وحی می‌توانند با یکدیگر به سرعت ارتباط زبانی و حتی قلبی برقرار کنند. عمق چنین رابطه‌ای گاهی می‌تواند از یک رابطه زبانی دو انسان هم‌زبان بهتر باشد. نگارنده بارها شاهد ارتباطاتی از این نوع در میان مسلمانان در کشورهای مختلف بوده است. ارتباطاتی که نظیر آن، گاه در میان مسلمانان هم‌زبان یک سرزمین که هردو نیز ممکن است مطالعاتی دینی و اسلامی داشته باشند، میسر و برقرار نمی‌شود.

۶- بحث و نتیجه‌گیری

فطرت عبارت از نقشه واحد ساختار عظیم جهان هستی و نیز انسان به عنوان بخشی از جهان هستی است. قرآن کریم دین‌گرایی انسان را به طور عام و پذیرش دین اسلام را به طور خاص بر اساس فطرت انسانی می‌داند و فطرت را پایه چنین گرایشی و پذیرشی می‌شمارد. از جمله مقوله‌هایی که در دهه‌های اخیر از آن سخن رفته و پایه تحول و گاه انقلابی در زبان‌شناسی به شمار آمده، ارتباط زبان و فطرت است. زبان قرآن، زبانی از جنس فطرت و برآمده از جان و جوهر جهان هستی است. این زبان آحاد بشر را به صورت مساوی مورد خطاب خود قرار می‌دهد و آنان را به سوی وحدت و همدلی می‌خواند. قرآن در عین آنکه کتاب عقیده و ایمان است، خطاب اندیشه و بنیان تعقل است و از همین مبدأ است که قرآن کریم می‌تواند به تعبیر

- تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- حسینی، محمدعلی (۱۴۱۷). *علم اللغة التوحیدی بین النظرية و التطبيق*. تهران: مؤسسه التوحید للنشر الثقافی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۶). *ادبیات و تعهد در اسلام*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خمینی، امام سید
- پروح‌الله (۱۳۷۲). *وصیت‌نامه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۸ الف). *بیداری و بین‌الملل اسلامی با مروری بر نقش داعیان قرآنی در دو سده اخیر*. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۸ ب). *حمل قرآن - پژوهشی در روش‌شناسی تعلیم و تحفیظ قرآن مجید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۹). *زن، سیمای زندگی*. قم: ادیان.
- _____ (۱۳۹۱). «ظرفیتهای قرآن در زمان ما». *مقالات و بررسی‌ها*. تهران: دوره ۴۵، شماره ۲. زمستان.
- _____ (۱۳۹۲). *ریشه‌های قرآنی و تبدلات بین زبانی و فصلی برای تدوین فرهنگ اشتقاقی قرآن*. قم: دارالذکر.
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۹۴). *البيان فی تفسیر القرآن*. بیروت: اعلمی.
- _____ (۱۳۸۷). *اختلال‌های زبان - روش‌های تشخیص و بازپروری (روانشناسی مرضی تحولی ۳)*. تهران: سمت.
- رواسانی، شاپور (۱۳۸۶). *اتحادیه مردم شرق (جامعه بزرگ شرق. پایگاه تاریخی)*. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۰). *آریا. سامی و ترک*. تهران: اطلاعات.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴). *کارنامه اسلام*. تهران: امیرکبیر.
- زیگفرید، آندر (۱۳۴۳). *روح ملت‌ها*. ترجمه احمد آرام و مقدمه مهدی بازرگان. تهران: انتشار.
- ستیس، و. ت (۱۳۵۷). *فلسفه هگل*. ترجمه حمید عنایت. تهران: کتاب‌های جیبی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۷). *غزلیات شمس تبریزی*. تهران: سخن.
- شونبرگ، هارولد. سی (۱۳۸۰). *تاریخ موسیقی*. ترجمه آریا زند و فرح‌انگیز فلامکی. تهران: قلم آشنا.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۰). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*. تهران: اسماعیلیان.
- صبحی صالح، (۱۹۶۰). *دراسات فی فقه اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۵۰). *پرتوی از قرآن*. تهران: انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- عبدالنواب، رمضان (۱۳۶۷). *مباحثی در فقه - اللغة و زبان‌شناسی عربی*. ترجمه حمیدرضا

- شیخی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*. قم: هجرت.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس، علاء‌الدین (۱۴۲۸). *فی آفاق عولمة اللغة و التاريخ وفق المنظور القرآنی و مسطرته - لغة آدم و لغة القرآن و اثرها فی لغات العالم*. اردن: عالم الکتب.
- میرزایی، نجفعلی (۲۰۰۸). *فلسفة مرجعية القرآن المعرفية فی انتاج الفكر الديني*. ترجمه دلال عباس. بیروت: الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
- نوریان، فرشاد و محمد شریف (۱۳۸۲). *نگرشی بر روند تهیه طرح تفصیلی در شهرسازی*. تهران: شرکت پردازش و برنامه‌ریزی شهری (شهرداری تهران).
- نیلی، عالم سبیط (۱۴۲۷). *النظام القرآنی، مقدمة فی المنهج اللفظی*. قم: ذوی القربی.
- نیومایر، فردریک جی (۱۳۷۸). *جنبه‌های سیاسی زبان‌شناسی*. ترجمه اسماعیل فقیه. تهران: نی.
- ویگوتسکی، لو سیمونوویچ (۱۳۶۷). *تفکر و زبان*. ترجمه بهروز عرب‌دفتری. تبریز: نیما.
- هندی، علاء‌الدین علی متقی (۱۹۸۹). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*. تحقیق شیخ بکری حیانی. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۵). *روندهای بنیادین در دانش زبان*. ترجمه کورش صفوی. تهران: هرمس.
- Foulquié, Paul, (1982). *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, Presse Universitaire de France.
- Julia, Didier, (1964). *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Larousse.
- Lalande, André, (1985). *Vocabulaire technique et critique de la philisophie*, Avant-Propos de René Poirier, Paris, Presse Universitaire de France.
- Maurais, Jacque, (1985). *La crise des langues, Gouvernement du Québec*, Québec, Conseil de la langue française et Collection l'ordre des mots Robert.
- Rippin, Andrew, (1991). *Rahman and Hanifs*, Islamic Studies presented to Charles J. Adams, Edited by Wael B. Hallaq & Donald P. Brill, Little, Leiden, E.J..