

## چیستی زبان قرآن

• روح الله شهیدی\*

چکیده: مساله زبان دین، که غالباً در کتب آسمانی متجلی است، از دیر باز در حوزه علم کلام مطرح بوده است. ریشه‌های این بحث را از گذشته‌های دور در فهم و تحلیل اوصاف الهی می‌بینیم. زبان دین در قرون اخیر و به خصوص پس از رنسانس و پیدایش مساله‌ی تعارض علم و دین در جهان مسیحیت وارد عرصه‌ی جدیدی شد که ناخودآگاه حوزه اسلام و کتاب مقدس قرآن را هم تحت تاثیر خود قرار داد. در این مقاله در پی آنیم که با بررسی نظریات مختلف در باب زبان دین و قرآن، به قضاوتی درست دست یابیم. برای رسیدن به این هدف برخی بحثها و مقدمات لازم در موضوع زبان قرآن چون سرشت زبانی وحی و نزول قرآن به زبان قوم را نیز مطرح کرده‌ایم و نظرات و شبهاتی را که در این زمینه‌ها وجود دارد مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم.

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و الهیات چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین انسان و خدا مشترک بوده و یا به موجودات جسمانی نسبت داده می‌شود. آیا این اوصاف معانی عادی و متعارف دارند و با معانی انسانی، به خداوند حمل می‌شوند یا معانی دیگری دارند؟

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و الهیات چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین انسان و خدا مشترک بوده و یا به موجودات جسمانی نسبت داده می‌شود. آیا این اوصاف معانی عادی و متعارف دارند و با معانی انسانی، به خداوند حمل می‌شوند یا معانی دیگری دارند؟

در ابتدا این پرسش‌ها ناظر به اوصاف الهی بود اما بتدریج گسترده شد و همه‌ی گزاره‌های دینی را دربرگرفت و شبهات و مشکلات تازه‌ای پدید آورد. از جمله اینکه آیا گزاره‌های دینی معانی شناختاری دارند یا غیر شناختاری؟ معنای نمادین دارند یا معنای کارکردی و ابراز احساسات؟

متکلمان اسلامی از دیرباز مسأله‌ی کشف معانی گزاره‌های دینی و صفات خداوند را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند و در این مورد نظرات مختلفی ابراز داشته‌اند. "جهمیه" معتقد بودند که خداوند را نمی‌توان به صفتی توصیف کرد که مخلوقات را می‌توان به آن وصف کرد. بنابراین نمی‌توان خدا را موجود، شیء، عالم و حی نامید.<sup>۱</sup> بزرگان معتزله نظرات مختلفی در مورد صفات الهی داشتند. واصل بن عطا صرفاً به انکار صفات زاید بر ذات می‌پرداخت و تحلیل بیشتری از واقعیت صفات الهی ارائه نمی‌داد.<sup>۲</sup> ابوالهذیل علاف به عینیت صفات الهی با ذات او معتقد بود.<sup>۳</sup> ابوعلی جبائی به انکار صفات و نیابت ذات از صفات باور داشت<sup>۴</sup> و ابوهاشم جبائی صفات الهی را احوال می‌دانست. حال صفتی است که نه موجود است و نه معدوم و نه معلوم است و نه مجهول، یعنی حال به تنهایی قابل شناخت نیست بلکه همیشه همراه با ذاتی شناخته می‌شود.<sup>۵</sup>

در بین اشاعره، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، صفات خبریه (صفاتی که در آیات و روایات آمده است و عقل به خودی خود این صفات را برای خدا اثبات نمی‌کند) را برای خدا ثابت می‌دانست اما قید «بلا تشبیه» و «بلا تکیف» را بر این صفات می‌افزود.<sup>۶</sup> از منظر متکلمان امامیه هرچند معنا و مفهوم صفات خدا با ذات او متفاوت است، اما ذات و کلیه‌ی

۱- رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸، ص ۵۱.

۲- همان، ص ۱۱۵.

۳- همان.

۴- همان.

۵- همان، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۶- همان، ص ۱۲۶.

صفات، دارای یک مصداق واحد هستند. به دیگر سخن، صفات حق تعالی عین ذات اوست و یک حقیقت واحد بیش نیست.<sup>۷</sup>

در واقع بحث از تحلیل اوصاف پروردگار، در غرب نیز یکی از عوامل طرح مساله زبان دین بوده است.

از عوامل دیگری که موجبات طرح این بحث را در تفکر غربی بوجود آورد، وجود تعارضات در متون دینی مسیحی است، مثل تعارض بحث تثلیث با عقلانیت و تعارض علم و دین در جهان غرب، تعارضات موجود بین آفرینش عالم در شش روز یا نحوه آفرینش آدم با برخی از فرضیات علمی.<sup>۸</sup> عواملی از این دست موجب شد تا فیلسوفان دین در تحلیل گزاره‌های دینی، نظریات مختلفی را مطرح کنند که می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم نمود.<sup>۹</sup>

۱- نظریه‌ی غیر شناختاری

طرفداران این نظریه گزاره‌های دینی را ناظر به ارزش‌ها و تحریک احساسات و عواطف مومنان می‌دانند. در این نظریه گزاره‌های دینی به توصیف واقعیات نمی‌پردازند، بلکه دین‌باوران را به انجام یک سلسله اعمال توصیه می‌کنند.

۲- نظریه شناختاری

در این نظریه گزاره‌های دینی ناظر به واقع هستند. ما در اینجا ابتدا به بررسی نظریات غیر شناختاری می‌پردازیم و از نظریات شناختاری نظریه‌ی «آکویانس» را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

**الف) نظریه‌ی ابراز احساسات:** بنا بر این نظریه، گزاره‌های دینی صرفاً بیانگر احساسات شخص متدین هستند و بر واقعیات جهان خارج دلالت ندارند به عنوان مثال گزاره‌ی «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است.» بیان احساس خشیت و رازی است که طبیعت آن را در مایجاد کرده است.

۷- همان، ص ۶۹.

۸- عبدالله نصری، راز متن، تهران آفتاب توسعه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۸، و عبدالحمین خسروپناه.

۹- علی‌رضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، قم بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰، و عبدالله نصری، همان، ص ۱۵۸.

۱۰- علی‌رضا قائمی‌نیا، همان ص ۲۰۰.

ب) نظریه‌ی نمادین<sup>۱۱</sup>: بر طبق این نظریه مراد از گزاره‌های دینی معنای تحت اللفظی و ظاهری آنها نیست بلکه این گزاره‌ها نمادهایی هستند که حقایق دیگری را نشان می‌دهند. مثلاً دانشمندان مسیحی قصه‌ی توفان نوح را نه حادثه‌ای تاریخی بلکه شیوه‌ای سمبلیک تلقی کرده‌اند که نماد این واقعیت است که خداوند انسان‌های شرور را تنبیه خواهد کرد.<sup>۱۲</sup> این دیدگاه را «جورج سانتیانا» و «بریث ویت» مطرح کرده‌اند.<sup>۱۳</sup> کانت نیز حوادث تاریخی مسیحیت را تفسیر رمزی می‌دانست و عیسی و تجسد و نجات را در قالب اخلاق، تفسیر رمزی می‌کرد.<sup>۱۴</sup>

ج) نظریه‌ی آئینی (عبادی)<sup>۱۵</sup>: طرفداران این نظریه معتقدند که گزاره‌های دینی در بستر و زمینه خاصی دارای معنا هستند و به مثابه‌ی بخشی از عمل عبادی به حساب می‌آیند. لذا اگر از این بافت خارج شوند به صورت معما در می‌آیند. به عنوان مثال اگر این گفته را که «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است» بیانی از یک باور درباره‌ی کیفیت پیدایش اشیاء و جهان بدانیم، و بپرسیم که آیا این گفته درست است یا نه، در این صورت دچار گمراهی شده‌ایم. برای فهم این‌گونه گزاره‌ها باید به زمینه‌ای که در آن به کار رفته‌اند رجوع کنیم. در این زمینه و بافت، واژه‌های مذکور برای انجام کاری کاملاً متفاوت به کار می‌روند.

د) نظریه‌ی اسطوره‌ای<sup>۱۶</sup>: این نظریه را «ارنست کاسیرر» مطرح کرده است. او می‌گوید: زبان دینی شکل خاصی از زبان نمادین است که می‌توان آن را زبان اسطوره‌ای نامید. خالص‌ترین صورت اسطوره، در میان انسان‌های بدوی وجود داشته است که مبتنی بر جهان بینی خاص آنهاست. هیچ یک از معیارهای متعارف درباره‌ی حقیقت را نمی‌توان درباره‌ی این زبان به کار برد. از این نظریه دو تقریر مختلف با صبغه‌ی عرفانی وجود دارد:

۱. نظریه‌ی تجدید خاطره‌ی تجربه‌ی دینی (استیس)

۱۱ - همان.

۱۲ - محمد محمدرضایی، خاستگاه نواندیشی دینی، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱، ص ۳۳.

۱۳ - علی‌رضا قائمی‌نیا، همان، ص ۲۰۰.

۱۴ - محمد محمد رضایی، همان، ص ۳۳.

۱۵ - علی‌رضا قائمی‌نیا، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱.

۱۶ - همان، ص ۲۰۲.

## ۲. نظریه‌ی نماد از واقعیت نهایی (پل تیلیش)

نظریه‌ی «آستیس»: وی کارکرد اساسی زبان دینی را تجدید خاطره‌ی تجربه‌ی دینی یا تجدید پژواک‌های بی‌رمق ناشی از تجربه دانسته است. به عنوان مثال «خدا واحد است» برانگیزاننده‌ی وحدت مطلق تجربه و احساس برچیده شدن همه‌ی تفاوت‌ها است یا «خدا دوست داشتنی است» برانگیزاننده‌ی احساس لذت‌بخش و پرشور تجربه‌ی خداست.

نظریه‌ی تیلیش<sup>۱۷</sup>: بر طبق این نظریه گزاره‌های دینی نماد واقعیتی نهایی هستند که درباره‌ی آنها به طور حقیقی چیزی نمی‌توان گفت. به نظر تیلیش تنها یک گزاره حقیقی و غیر نمادین دارد می‌توان در باب واقعیت غائی که وی آن را خدا می‌نامد به زبان آورد - خداوند صرف الوجود است و تمام گزاره‌های کلامی - نظیر این که خداوند سرمدی، حی، خیر محض و متشخص است و خداوند خالق است و همه موجودات را دوست دارد - نمادین هستند.

## نظریه‌ی شناختاری

نظریه‌ی توماس آکویناس<sup>۱۸</sup>: وی نظریه‌ی تمثیلی رامطرح کرده است. از نظر وی وقتی می‌گوییم خدا عادل است، کلمه‌ی عادل میان انسان و خدامشترک لفظی نیست یعنی؛ این‌گونه نیست که عدالت در مورد خداوند به یک معنا باشد و در مورد انسان به معنای دیگر. در عین حال این واژه مشترک معنوی هم نیست یعنی؛ نمی‌توان گفت که عدالت خداوند مانند عدالت انسان است از نظر او میان صفات خداوند و صفات انسان نوعی شباهت وجود دارد و همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌دارد. برای فهم این نظریه ابتدا باید در مورد تمثیل و انواع آن سخنی بگوییم. تمثیل را بر دو نوع دانسته‌اند:

الف) تمثیل تنزلی: در این نوع، انسان صفت خود را به یک موجود فروتر از خود نسبت می‌دهد. برای مثال وقتی گفته می‌شود سگ حیوان باوفایی است در واقع انسان صفت وفاداری در خود را به یک حیوان نسبت می‌دهد.

۱۷ - جان هیک، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ویراسته‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی،

۱۳۷۲، صص ۱۷۶-۱۷۵.

۱۸ - همان، صص ۱۷۳-۱۷۲-۱۷۱.

ب) تمثیل تصاعدی: در این گونه تمثیل انسان صفت خود را به یک موجود برتر نسبت می‌دهد. مانند اینکه می‌گوییم خدا عادل است، خدا رؤوف است. با این بیان در مورد خداوند باید تمثیل تصاعدی را مطرح کرد. از نظر «آکویناس» نسبت اوصاف الهی به ذات او مثل نسبت اوصاف انسان به ذات انسانی است.

### عدل انسان = عدل خداوند

ذات منتهای انسان ذات نامتناهی خداوند

نظریه‌ی «آکویناس» تنها پیرامون نسبت‌ها اطلاعاتی را در اختیار انسان می‌گذارد و هیچ آگاهی دیگری را در مورد اصل صفات ارائه نمی‌دهد. همچنین صفاتی در خداوند وجود دارد که مختص به ذات اوست، مانند بی‌نهایت بودن ذات الهی، و در مورد آنها نمی‌توان نسبت‌های مذکور را برقرار کرد.<sup>۱۹</sup> اشکال اساسی آکویناس این است که وی گمان کرده است اگر اشتراک معنوی صفات الهی و بشری را بپذیرد گرفتار تشبیه گشته و از وحدت معنایی، وحدت مصداقی را نتیجه گرفته است، غافل از آنکه چه بسیار مفاهیمی که معنای واحد دارند ولی از مصادیق متعدد و متفاوتی برخوردار هستند.<sup>۲۰</sup>

حق مطلب آن است که زبان دین به دو قسم اخباری و انشایی یا شناختاری و هنجاری و ارزشی، تقسیم می‌شود. گزاره‌های اخباری به دو دسته تجربی و فرا تجربی و گزاره‌های انشایی به دو بخش اخلاقی و حقوقی منشعب می‌شوند و اخباری دانستن گزاره‌های دینی با کارکرد آن‌ها جمع‌پذیر است.

### سرشت زبانی وحی

در بحث از زبان وحی ابتدا باید این پرسش را مطرح کرد که آیا الفاظ و عبارات وحی عین کلام الهی است یا آنکه الفاظ آن کلام پیامبر است؟ پاسخ به این پرسش را میتوان در رویکردها و برداشت‌های موجود درباره سرشت وحی یافت.

۱- دیدگاه گزاره‌ای<sup>۲۱</sup>: در این دیدگاه، وحی گونه‌ای انتقال اطلاعات است. خدا حقایق را به پیامبر انتقال می‌دهد که مجموعه‌ی این حقایق اساس وحی را تشکیل

۱۹ - عبدالله نصری، راز متن، تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۸۱، صص ۱۶۳-۱۶۲.

۲۰ - عبدالحسین خسرو پناه، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه، ۱۳۷۹، ص ۲۲۵.

۲۱ - علی رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، قم: زلال کوثر ۱۳۸۱، ص ۳۵.

می‌دهند. این انتقال در اثر گونه‌ای ارتباط میان پیامبر و خدا صورت می‌گیرد. پیامبر قدرت روحی ویژه‌ای دارد که در پرتو آن اطلاعاتی که خدا به او عرضه می‌دارد را می‌فهمد و سپس آن‌ها را در اختیار دیگران قرار می‌دهد. خدا به واسطه‌ی ارتباطی که با بشر برقرار کرده، پیامی را به او داده است. این پیام یا حقایق مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که به صورت گزاره‌ها تقریر شده‌است.

در دیدگاه گزاره‌ای، حقایق وحیانی گزاره‌هایی مستقل از زبان‌های طبیعی هستند. حقایقی را که خدا یا فرشته‌ی وحی بر قلب پیامبر القا می‌کند، صورت زبانی خاصی ندارند. این حقایق اطلاعات محض‌اند و پیامبر به آن‌ها لباس زبانی خاص می‌پوشاند.<sup>۲۲</sup>

**۲- دیدگاه تجربه‌ی دینی:** بر اساس این دیدگاه، وحی گونه‌ای از تجربه‌ی دینی است. طرفداران این نظریه بر مواجهه‌ی پیامبر با خدا تأکید می‌ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌دانند. به عبارت دیگر در این دیدگاه وحی به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده است، بلکه پیامبر با خدا مواجه شده است و از این مواجهه تفسیری دارد. آنچه ما به عنوان پیام وحی می‌شناسیم در واقع تفسیر پیامبر و ترجمان او از تجربه‌ی اوست. همچنین میان خدا و پیامبر جملاتی رد و بدل نشده است و این تجربه فارغ از زبان است. زبان صورتی است که پیامبر

در قالب آن تفسیر خود را به دیگران انتقال می‌دهد.<sup>۲۳</sup> بر این نظریه چند اشکال وارد است:<sup>۲۴</sup>

۱- تجلیات ضمیر ناخود آگاه و تجربه‌های باطنی، مناسب با محتویات درونی فرد می‌باشد یعنی؛ فرد آنچه را در درون دارد متجلی می‌سازد. هر انسان عموماً آنچه را که از جهان خارج گرفته و در درون خود انباشته است، متجلی می‌سازد. پیامبری که قبل از بعثت خود، نه معلمی داشته و نه علم و دانشی اندوخته است چگونه به عالی‌ترین اندیشه‌ها دست می‌یابد؟

۲- اگر وحی تجربه باطنی پیامبر است پس چرا چنین تجربه‌هایی در همه افراد دیده نمی‌شود و در اعصار گوناگون فقط در افراد خاصی این تجلیات دیده می‌شود؟

۲۲ - علی‌رضا قائمی‌نیا، وحی و افعال گفتاری، قم: زلال کوثر ۱۳۸۱، ص ۳۶.

۲۳ - همان، ص ۴۶.

۲۴ - عبدالله نصری، انتظار بشر از دین. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ص ۸۸.

- ۳- اگر وحی تفسیر و ترجمان پیامبر از تجربه‌ی اوست چرا وقفه‌های طولانی در وحی واقع شد! این که نزول وحی به اختیار پیامبر نبوده خود دلیلی بر این فرضه است.
- ۴- جوشش وحی از درون و باطن پیامبر با حقایق و عصمت وحی در تعارض است چه، دیگر نمی‌توان آنچه را که بر پیامبر وحی می‌شود عاری از خطا دانست. هیچ دلیلی وجود ندارد که ظهور مکنونات درونی شخص پیامبر، حق و صحیح باشد از این رو الزامی هم بر پذیرش آن از جانب افراد نیست.

### ۳- دیدگاه افعال گفتاری

آستین این نظریه را اینگونه بیان می‌دارد که هر گوینده وقتی ارتباط زبانی برقرار می‌کند، کارها و افعالی انجام می‌دهد. به عقیده‌ی او واحد ارتباط زبانی، افعال گفتاری است. آستین میان سه فعل گفتاری فرق نهاد. ما وقتی جمله‌ای را به زبان می‌آوریم جمله‌ای معنا دار اظهار می‌کنیم. نخستین فعلی که گوینده انجام می‌دهد اظهار جمله‌ای معنادار است که «فعل گفتار» یا «فعل نفس گفتار» نام دارد مثلاً وقتی می‌گوییم «در را ببندید» جمله‌ای معنادار به زبان آورده‌ایم. دومین فعلی که گوینده انجام می‌دهد این است که با جمله‌ی مورد نظرش، محتوایی خاص را به مخاطب انتقال می‌دهد، مثلاً به او امر یا نهی می‌کند، یا تقاضایی را مطرح می‌سازد. این فعل «فعل ضمن گفتار» نام دارد. سومین فعلی که گوینده انجام می‌دهد از خود گفتار و محتوای آن بیرون و بر آن مترتب است. گفتار گوینده پیامدها و نتایج خاصی دارد. ممکن است این گفتار مخاطب را به کار خاص وادار کند، این فعل را «فعل بعد از گفتار» گویند<sup>۲۵</sup>. در وحی گفتاری، فعل گفتار و فعل ضمن گفتار در سرشت وحی داخلند ولی فعل بعد از گفتار بر خود وحی مترتب است. به تعبیر روشن‌تر، خدا جملاتی معنا دار با زبانی خاص بر پیامبر اظهار می‌کند و این جملات معنا و مضمونی خاص دارند. وحی گفتاری مجموعه‌ی این افعال است. خدا با فعل ضمن گفتار پیامبر را به کاری وادار می‌کند. این فعل بعد از گفتار است که بر خود وحی مترتب می‌شود<sup>۲۶</sup>. با توجه به مطالبی که در مورد هر یک از این دیدگاه‌ها گذشت می‌توان گفت غیر از دیدگاه تجربه‌ی دینی، دو دیدگاه دیگر بر این دلالت دارند که الفاظ و عبارات وحی عین کلام الهی است و در صورت پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها، خللی در بحث عینیت وحی با کلام خدا به وجود نمی‌آید.

۲۵ - علی‌رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱، صص ۷۰-۶۹.



## قرآن به زبان قوم

در قرآن آیاتی وجود دارد دالّ بر این که همه پیامبران و پیامبر اسلام به زبان قوم خویش سخن می‌گفته‌اند:

«و نزل به الروح علی قلبک لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین» (شعراء/۱۹۳)  
 «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم/۴)

معنی درست و قابل دفاع از زبان قوم اینست که علاوه بر رعایت لغت و سطح افق فکری مخاطبان، در قالب مفاهیمی سخن گفته شود که هویت اجتماعی و مشخصه‌های عصر «مخاطبین» اقتضا می‌کند و در عین اینکه برای مخاطبین قابل فهم است قابلیت آن را دارد که با هویت‌های دیگر و مخاطب‌های گوناگون ارتباط برقرار کند.<sup>۲۷</sup> به عبارت دیگر قرآن به زبان قوم است یعنی سطح واژگان و زاویه القاء مطالب در حدی است که صبغه‌ی تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی در آن محفوظ است و قرآن از آن به عنوان ابزاری کار آمد استفاده می‌کند و حقایق بلند و معارف عینی را با زبان محسوس و قابل فهم به مردم منتقل می‌کند و از طرفی هم، باور و دیدگاهی را نمی‌پذیرد و در این زمینه انتخاب‌گر و فعال است و چیزی را بر می‌گزیند که با ارزش‌هایش تنافی نداشته باشد و به گونه‌ای ارتباط برقرار می‌سازد که با حقایق جهان متعارض نیست.<sup>۲۸</sup> با این توصیفات دیگر جایی برای شبهه‌ی بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن باقی نمی‌ماند. به عنوان نمونه ابوزید می‌گوید قرآن از فرهنگ جاهلی تأثیر گرفته است و عناصری در قرآن راه یافته که حقیقت خارجی ندارند بلکه به دلیل مماشات با عرب‌ها یا به هر دلیل دیگر وارد قرآن شده‌است. ابو زید با این نظر، در صدد اسطوره‌زدایی در قرآن است، غافل از اینکه مراد از زبان قوم در آیات مربوطه همان الفاظ و کلمات قوم است نه فرهنگ و جهان‌بینی آن.

### دیدگاه‌ها در مورد زبان قرآن

با یک نگرش تاریخی می‌توان دو دیدگاه را در مورد زبان قرآن برشمرد<sup>۲۹</sup>:

۱. قرآن در همه جا دارای یک زبان است، لیکن سخن برسر آن است که آن زبان چیست و چگونه قابل کشف و اثبات است؛ برخی آن را زبان عرف عقلا می‌دانند و برخی دیگر آن را یک زبان ویژه و با عرف مخصوص خود.

۲۷ - حمید آریان، زبان قرآن و پایان‌نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد، قم: دانشکده تربیت مدرس، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴.

۲۸ - همان؛ ص ۱۰۹.

۲۹ - محمد باقر سعیدی روشن، علوم قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷.

۲. مفاهیم دینی و قرآنی آمیزه‌ای از شیوه‌های گوناگون و ترکیبی از زبان‌های مختلف است. یعنی؛ قرآن در مواردی از زبان عرف استفاده کرده است و در مواردی از زبان ادبی و کنایه و مجاز و در پاره‌ای از مفاهیم از زبان رمز و ...

### الف) عرفی بودن زبان قرآن

چهار احتمال در مورد عرفی بودن زبان قرآن وجود دارد.<sup>۳۰</sup>

۱. وحی به زبان مردمی است که پیامبران به سوی‌شان برانگیخته شده‌اند.
۲. منظور از عرفی بودن، سازگاری آن با قواعد و ویژگی‌های کاربردی زبانی است که مخاطبین وحی بدان محاوره و مکاتبه می‌کنند.
۳. شیوه‌ی بیان در زبان وحی به نحوی است که در حد فهم و درک مردم عصر نزول باشد و زبان وحی فراتر از فهم و درک مخاطبان اولیه چیزی در بر ندارد.
۴. وحی بر اساس انگاره‌ها و فهم ظاهری و نخستین انسان‌ها سخن می‌گوید هرچند فهم ظاهری خلاف واقع باشد.

به نظر می‌رسد احتمال دوم به واقعیت نزدیک‌تر است یعنی؛ قرآن بسیاری از عناصر و ساختارهای زبانی مخاطبین خود را برای تفهیم مقصود خویش به کار برده است. قرآن کریم همه‌ی معارف مربوط به دنیا و امور مادی را به وسیله‌ی الفاظ عربی و اصول حاکم بر این زبان بیان کرده است و در بیان معارف برین از این الفاظ بهره جسته است اما فقط مصادیق مادی آن را در نظر نگرفته است از این رو که ضعف‌ها و ایرادهای وارد بر زبان عرف در زبان وحی مطرح نمی‌شود.

### ب) ترکیبی بودن زبان قرآن

زبان وحی، زبانی تک بعدی نیست، بلکه زبانی است که در ابعاد و شئون مختلف اعتقادی، اخلاقی، سیاسی و ... جولان دارد. این گونه نیست که فقط از زبان رمز و تمثیل استفاده کند، بلکه هم دارای الفاظ حقیقی است و هم دارای الفاظ مجازی که در آن از تمثیل، کنایه، رمز و استعاره برای انتقال معنا به مخاطب استفاده شده است. از آن‌جا که دین دارای ابعاد گوناگون عقیدتی، اخلاقی و ... است متون دینی نیز به تناسب موضوعشان، از زبان‌های گوناگون بهره جسته‌اند. البته باید این را مد نظر داشت که این زبان‌های

۳۰ - حمید آریان، زبان قرآن و پایان‌نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد، قم: دانشکده تربیت مدرس، ۱۳۷۶، صص ۹۸-۹۷.

گوناگون آنقدر متفرق و جدا از هم نیستند که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند، بلکه اینها در کنار هم مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ را در جهت هدف و آرمان قرآن، که همان هدایت بشر است، به وجود آورده‌اند. این انسجام و هماهنگی الفاظ و کلمات قرآن با یکدیگر مسأله‌ای کلیدی و اساسی در بحث زبان قرآن است.

توشیهیکو ایزوتسو نیز به همین نظام‌مندی و انسجام کلمات قرآن نظر دارد و می‌گوید: «... این کلمات با تصوّرات موجود در قرآن هر یک تنها و منعزل از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند به دست می‌آورند. به عبارت دیگر، این کلمات میان خود، گروه‌های بزرگ و کوچک می‌سازند که این گروه‌ها نیز بار دیگر از راه‌های مختلف با هم پیوند پیدا می‌کنند و سرانجام یک کلّ سازمان‌دار و یک شبکه‌ی بسیار پیچیده و در هم پیوسته از تصوّرات آن‌ها فراهم می‌آید.»<sup>۳۱</sup>

با توجه به مطالب گفته شده به نظر می‌رسد که نظریه‌ی ترکیبی بودن زبان قرآن، نظریه‌ای درست و نزدیک به واقعیت است. خداوند به تناسب مخاطب‌های گوناگون و موضوعات مطرح شده، در جای‌جای کتاب خویش زبان‌های گوناگونی را برگزیده است و با توجه به مخاطب و مقام، سخن رانده است. او در سایه‌ی الفاظ عربی و اصول و قواعد حاکم بر آن، معارف و آموزه‌های لازم جهت هدایت انسان‌ها را بیان نموده است البته زبان‌های گوناگونی که در الفاظ قرآن متجلی است باعث ناهمگونی و بی‌نظمی ساختار کتاب خدا نشده است، چه همه‌ی این الفاظ و به تبع آن‌ها زبان‌های گوناگون، در سایه‌ی هدف و آرمانی مشترک، که همان هدایت انسان‌هاست، مجموعه‌ای منسجم و همگون به وجود آورده‌اند تا بشر را در رسیدن به سرمنزل مقصود یاری نمایند.

### کتابنامه:

۱. ایزوتسو، توشی هیکو؛ خدا و انسان در قرآن، ترجمه‌ی احمد آرام، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ۱ جلد.

۲. برنج کار، رضا؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی حله.

۳. خسرو پناه، عبدالحسین؛ کلام جدید، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹، ۱ جلد.

۴. سعیدی روشن، محمد باقر؛ علوم قرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹، ۱ جلد.

۵. قائمی نیا، علی رضا؛ تجربه دینی و گوهر دین، چاپ اول، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ۱ جلد.

۶. قائمی نیا، علی رضا؛ وحی و افعال گفتاری، چاپ اول، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱، ۱ جلد.

۷. محمد رضایی، محمد؛ خاستگاه نواندیشی دینی، چاپ اول، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۱، ۱ جلد.

۸. نصری، عبدالله؛ راز متن، چاپ اول، تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۸۱، ۱ جلد.

۹. نصری، عبدالله؛ انتظار بشر از دین، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹، ۱ جلد.

۱۰. هیک، جان؛ فلسفه دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ویراسته‌ی بهاء‌الدین خرّمشاهی، چاپ اول، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲، ۱ جلد.

پایان نامه:

آریان، حمید؛ زبان قرآن

و پایان‌نامه‌ی دوره‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، دانشکده تربیت مدرس، ۱۳۷۶.