



The Necessity of a Common Language in Understanding the Quran: A Pragmatic Approach

Ramezan Mahdavi Azadboni¹ 

Submitted: 2025.04.23

Accepted: 2025.07.27

Abstract

This study, using an analytical-descriptive method and a critical rationalism approach, examines the necessity of a common language for understanding the Quran. Its central question is: If the audience of the Quranic verses is all of humanity, is a unified language not essential for conveying the divine message? In response, relying on a pragmatic approach and based on the Quran's anthropological foundations, which consider rationality an inherent human value (such as the emphasis on "Ulū al-Albāb" (those possessed of intellect) in numerous verses), the author proposes the theory of the "necessity of a common language for understanding the Quran". The findings indicate that, firstly, by addressing the general public as rational beings, the Quran presupposes the existence of a common understanding. Secondly, this common language itself provides the necessary groundwork for achieving "semantic fluidity" in applying the verses to different contexts. The ultimate outcome of the research emphasizes that religious language, as a communicative tool, can only achieve its primary goal – i.e. conveying the divine message to all people – through the establishment of a unified and common understanding.

Keywords

Quran, common language, religious language, understanding


© The Author(s) 2025.



1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (r.mahdavi@umz.ac.ir)



ضرورت زبان مشترک در فهم قرآن: رویکرد پراگماتیک

رمضان مهدوی آزادبنی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵

دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۳

چکیده

این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و رویکرد عقل‌گرایی انتقادی، به بررسی ضرورت وجود زبان مشترک در فهم قرآن می‌پردازد. مسئله محوری آن است: اگر مخاطب آیات قرآنی همگان هستند، آیا وجود زبان واحد برای انتقال پیام الهی ضرورت ندارد؟ در پاسخ، نویسنده با تکیه بر رویکرد پراگماتیک و با اتکا به مبانی انسان‌شناختی قرآن که عقلانیت را ارزشی ذاتی برای انسان می‌داند (مانند تأکید بر «أولو الألباب» در آیات متعدد)، نظریه «ضرورت زبان مشترک در فهم قرآن» را طرح می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اولاً، قرآن با خطاب قراردادن عامه انسان‌ها به عنوان موجودات عاقل، وجود فهم مشترک را مفروض گرفته است؛ ثانیاً، این زبان مشترک، خود بستر لازم برای تحقق «سببیت معنایی» در تطبیق آیات بر شرایط مختلف را فراهم می‌سازد. دستاورد نهایی پژوهش تأکید می‌کند که زبان دین به مثابه ابزار ارتباطی، تنها در سایه ایجاد فهم واحد و مشترک می‌تواند به هدف اصلی خود - یعنی انتقال پیام الهی به همه انسان‌ها - نائل گردد، بدون آنکه به قالب‌های صلب تفسیری محدود شود.

کلیدواژه‌ها

قرآن، زبان مشترک، زبان دین، فهم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (r.mahdavi@umz.ac.ir)

۱. مقدمه

زبان، به‌عنوان ابزار انتقال اندیشه، از دیرباز موضوع پژوهش متفکران بوده است. اما در دهه‌های اخیر، به موضوعی کلیدی برای بررسی و پژوهش تبدیل شده است؛ تا آنجا که در فلسفه، بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم، مهم‌ترین دغدغه فلسفی را معطوف به زبان می‌دانند (Blackstone 1963, 1). در واقع، وجه تمایز فلسفه معاصر غرب با فلسفه قرون گذشته توجه ویژه فلسفه معاصر به مسئله زبان و معناست.

مسئله زبان در شاخه‌های گوناگون فلسفه، اعم از متافیزیک، منطق و معرفت‌شناسی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به‌راستی، هرگاه فلسفه به تحلیل روی می‌آورد، در حقیقت مسئله زبان را مورد واکاوی قرار داده است (Alston 1964, 7).

لازم به یاد آوری است که فلسفه زبان یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری نزد فیلسوفان فلسفه تحلیلی است. از مهم‌ترین مباحث فلسفه زبان چستی معناست که نظریه‌های مختلفی در مورد آن مطرح می‌گردد. توجه فلسفی به مسئله زبان در حوزه دین‌پژوهی فلسفی نیز گسترش یافت و بحث از زبان دین به یکی از دغدغه‌های مهم در فلسفه دین تبدیل شد و نزد مفسران و متکلمان نیز مورد توجه ویژه قرار گرفت. مطالعات جدید در فلسفه دین به‌طور خاص بیشتر ناظر به بحث کاربرد زبان در دین است. اگرچه برخی از این بحث‌ها نزد دین‌پژوهان گذشته از جمله نزد متفکران دوره میانه وجود داشته است (Hick 2000, 82). با این حال، این بحث‌ها آنگاه که زبان در مورد خداوند به کار گرفته می‌شود، بیشتر ناظر به خصوصیت توصیفی زبان دین است. لازم به یاد آوری است که بحث از زبان دین اگرچه نزد پیشینیان مطرح بوده، فلسفه تحلیلی تقریر تازه‌ای از آن ارائه کرده است. ادیان به‌ویژه ادیان وحیانی که دارای کتاب آسمانی هستند، همواره با این مسئله روبرو بوده‌اند که اگر متون مقدس در ادیان - به‌عنوان کلام الهی - مقاصد خداوند را برای تعالی بشر به‌وسیله پیامبران انتقال داده است، مخاطبان آن که امروزه دستشان از حاملان وحی کوتاه است در فهم کلام الهی و متون مقدس بر اساس چه معیار و مبنایی باید عمل نمایند. از همین روست که محققان اسلامی نیز هم در کلام اسلامی - تحت عناوینی مانند کلام جدید - و هم در تفسیر، به مسئله زبان دین و زبان قرآن توجه جدی مبذول داشته‌اند. به نظر می‌آید آیات متعددی از قرآن کریم که مخاطبان را دعوت به تدبر و تعقل می‌نماید، همین دغدغه (فهم قرآن) را مورد توجه قرار داده است:

أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ

آیا در [عظمت] این سخن نیندیشیده‌اند یا چیزی برای آنان آمده که برای پدران پیشین آن‌ها نیامده است. (مؤمنون: ۶۸)

به عبارت دیگر، قرآن کریم به‌عنوان منشور زندگی انسان مسلمان - از طریق وحی الهی بر پیامبر اکرم (ص) - به بشریت ابلاغ گردیده و هدف نهایی آن تعالی انسان از طریق به‌کارگیری اصول تعلیمی و ارزشی قرآن است. حال از آنجاکه به‌کارگیری این اصول نیازمند فهم دقیق قرآن است و فهم قرآن نیز مستلزم معیار و میزانی مشخص می‌باشد، نمی‌توان انتظار داشت یک مسلمان واقعی نظام ارزشی مطلوب و خواست خداوند متعال را در زندگی خود پیاده کند، بدون آنکه مضامین قرآن را که بازتاب خواست الهی است درک کرده باشد. مسئله اساسی در این زمینه دستیابی به معیاری برای فهم و کشف زبان قرآن کریم است.

به بیان دیگر، پیش از فهم قرآن، باید زبان فهم آن را مشخص نمود و برای تعیین این زبان، نیاز به معیاری روشن است. آیا خداوند متعال در قرآن کریم از معیار یا زبان مشخصی برای انتقال مقاصد خود به مخاطبان استفاده

کرده است؟ هدف این مقاله پرداختن به این پرسش است که آیا قرآن، پیش از پاسخگویی به نیازهای ضروری بشر برای تعالی، به این مسئله بنیادین - که متدولوژی فهم قرآن را تبیین می‌کند - نیز پاسخ داده است؟ در این پژوهش، نویسنده می‌کوشد با پاسخ مثبت به این پرسش اساسی، نشان دهد که زبان قرآن زبانی پراگماتیک است. در این راستا، استدلال خواهد شد که چرا قرآن نمی‌تواند فاقد زبان باشد. همچنین، برای دفاع از پراگماتیک بودن زبان قرآن، ضمن تبیین ویژگی‌های این زبان، بیان می‌شود که زبان پراگماتیک واجد تمامی شرایط لازم برای زبان قرآن است و از همین رو، در قرآن کریم به گستردگی از آن استفاده شده است.

در خصوص مسئله زبان دین چه در الهیات مسیحی و چه در اندیشه اسلام آثار متعددی نگارش یافته است که نظریه‌های مختلفی را ارائه می‌دهند. در زبان فارسی مقاله «زبان قرآن زبان تمثیل از دیدگاه صدر المتألهین» نگارش غلامرضا اعوانی و ناصر محمدی (اعوانی و محمدی ۱۳۸۷) و نیز «زبان دین» (علی زمانی ۱۳۷۵) در رابطه با زبان قرآن بحث نموده‌اند. در مقاله «تأثیر پراگماتیسیم بر مطالعات تفسیری معاصر»، نویسندگان به تأثیر فلسفه پراگماتیسیم (به‌ویژه آرای پیرس، جیمز و رورتی) بر تحول روش‌شناسی تفسیر قرآن در سه دهه اخیر می‌پردازند (رضاداد و دیگران ۱۴۰۱). مقاله «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن» نیز تلاش می‌کند از طریق کشف ساختار شبکه‌ای در روابط بین سوره‌ها (مثلاً پیوندهای سوره بقره و آل عمران) و نیز نظام موضوعی قرآن (مثلاً ارتباط توحید، نبوت و معاد) سبکی در فهم قرآن ارائه نماید (قرائی سلطان‌آبادی ۱۳۹۴). در اثر دیگری، «زبان و تفکر؛ رویکردی قرآنی، تحلیلی معناشناختی» نویسندگان رابطه دوسویه زبان و تفکر از منظر قرآن، و همچنین تحلیل نظریه «زبان به مثابه نظام نشانه‌ها» را مورد بررسی قرار می‌دهند (جمشیدی راد و دیگران ۱۳۹۵). در مقاله «کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی»، نویسندگان به دنبال بررسی این مسئله هستند که قرآن از زبان به‌عنوان ابزاری برای ایجاد تفکر مشترک، شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی و انتقال مفاهیم انتزاعی به‌صورت ملموس استفاده می‌کند. در این مقاله به تشابهات و تفاوت‌های قرآن و رئالیسم ادبی در کارکرد زبان و رابطه زبان نیز پرداخته شده است (رفیعی و دیگران ۱۴۰۳).

وجه تمایز پژوهش حاضر در آن است که مشخصاً به دفاع از وجود منطق و زبان واحد و همگانی برای فهم قرآن می‌پردازد و سپس مزیت پراگماتیسیم قرآنی را به‌صورت تحلیلی مورد بررسی قرار می‌دهد.

۲. همگانی بودن مخاطب قرآن

پاسخ به این پرسش اساسی که «مخاطبان قرآن چه کسانی هستند؟» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آیا مخاطبان قرآن از نظر زمانی و مکانی محدودند؟ یا اینکه قرآن فراتر از محدودیت‌های زمانی و مکانی است و مخاطب آن تمامی انسان‌ها، فارغ از زمان و مکان خاص، می‌باشند؟

افزون بر این، اگر فرض را بر همگانی بودن قرآن بگذاریم، آیا برقراری گفت‌وگوی میان خداوند و انسان‌ها از طریق زبان نوشتاری مشترک و جهانی ممکن است؟ آیا ایجاد ارتباط و گفت‌وگو بر اساس زبانی واحد و مشترک با همگان ضرورت دارد؟

به باور نویسنده، اگر همگانی بودن قرآن را به‌عنوان دیدگاه صحیح بپذیریم، تعیین زبان واحد و مشترک برای همه انسان‌ها ضروری خواهد بود؛ چرا که هنگامی که مخاطب، عام و جهانی است، گفت‌وگو از طریق زبان مشترک به‌عنوان ابزار و شیوه ارتباطی امری اجتناب‌ناپذیر است.

برای روشن شدن این مسئله که آیا مخاطبان قرآن همگان هستند یا خیر، می‌توان به آیات الهی استناد جست. با فرض همگانی بودن مخاطبان قرآن، ضرورت وجود زبان واحد و مشترک - فارغ از تفاوت‌های نژادی، فرهنگی و مانند آن - برای ارتباط با همه انسان‌ها آشکار می‌شود. در این رابطه، آیات زیر شایان توجه است:

«إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»

آن (قرآن) جز یادآوری برای جهانیان (چیز دیگری) نیست. (انعام: ۹۰)

و آیاتی که همگان را مورد خطاب قرار می‌دهد نیز از جمله مستندات نظریه همگانی بودن مخاطبان قرآن کریم است:

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱)

در برخی منابع تفسیری مسئله همگانی بودن قرآن کریم به‌طور فراوان مورد اشاره قرار می‌گیرد. تمسک به کلیدواژه‌های قرآنی مانند کلمه «الناس» یکی از صریح‌ترین قراین بر این مسئله است (جوادی آملی ۱۳۸۰ ب، ۳: ۱۲۱). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان از کیفیت خطاب‌های قرآنی در سوره سبا آیه ۲۸ و یا سوره بقره آیه ۱۸۵ همگانی بودن قرآن را استنتاج می‌نماید (طباطبایی ۱۳۹۰، ۱۶: ۲۳۴). همچنین برخی از تناسب محتوای قرآن با نیازهای ثابت انسانی که نوعی پاسخ به نیازهای معنوی، روابط اجتماعی و عدالت‌خواهی است به‌عنوان دلیلی در دفاع از همگانی بودن مخاطب قرآن سخن گفته‌اند (مطهری ۱۳۵۷، ۵۶).

علی‌رغم برخی دیدگاه‌های مخالف، استحکام آیات دال بر همگانی بودن قرآن قوی‌تر است. برخی رویکردهای انتقادی به قرآن بر نقش زبان عربی به‌عنوان زبان قرآن تأکید می‌کنند و عربیت را به‌مثابه زبان مادری قرآن، مانعی برای جهان‌شمول بودن آن می‌پندارند. این دیدگاه‌ها که قرآن را در ذات خود فرازمانی و فرانژادی می‌دانند، عربیت زبان آن را محدودیتی برای همگانی‌بودنش قلمداد کرده و آن را نقدی بر هدایت‌بخشی و رستگاری‌آفرینی جهانی قرآن می‌شمرند؛ غافل از آنکه زبان هرگز نمی‌تواند - چه در ارتباط میان قرآن و مخاطبانش و چه در مورد هر کتاب دیگری مانند اخلاق نیکوماخوس ارسطو و نظایر آن - به‌عنوان مانع و حجاب عمل کند.

البته جهان‌شمول بودن قرآن مسئله‌ای نیست که بتوان از چهارچوب برون‌دینی و صرفاً با تکیه بر عقل مستقل، پاسخی قاطع به آن داد و چاره‌ای جز استناد به مستندات درون‌دینی برای پاسخگویی به این پرسش وجود ندارد. به‌هرحال، با پذیرش همگانی بودن مخاطبان قرآن که پیام‌هایی فراتر از زمان و مکان را منتقل می‌کند، ضرورت وجود زبان واحد و مشترک نیز آشکار می‌شود؛ چرا که قرآن نمی‌تواند همگان را مورد خطاب قرار داده باشد، اما از زبان واحد و مشترکی بهره نبرده باشد.

مقصود از زبان واحد و مشترک که امکان گفت‌وگوی یک منبع و مبدأ را با مخاطبان در فراسوی زمان و مکان فراهم می‌سازد، عبارت است از تکیه بر معیارهایی برای گفت‌وگو درباره مسائل اساسی و محوری مرتبط با شکل‌گیری فهم دینی و قرآنی. زبان مشترک به معنای به‌کارگیری شاخصه‌هایی در گفت‌وگوست که فهم مقاصد گوینده را در گسترده‌ترین سطح ممکن می‌سازد. البته نباید از نظر دور داشت که زبان واحد و مشترک را می‌توان به دو صورت پویا و غیرپویا تصور کرد. زبان مشترک در وضعیت پویا بر فهم، توانایی شناختی و عملی مخاطب در مقام عمل و اجرای مقاصد صاحب متن تکیه می‌زند، حال آنکه زبان مشترک غیرپویا فاقد چنین ویژگی‌ای بوده و در واقع سهمی برای مخاطب در تحقق مقاصد صاحب متن قائل نیست. قرآن به‌عنوان معجزه بزرگ رسول اکرم (ص) از نظر زبان گفت‌وگو و منطق فهم نیز باید دارای ویژگی‌های ممتازی باشد و زبان مشترک پویا چنین امتیازی را داراست.

همچنین لازم به یادآوری است که از وجود چنین زبان عام و مشترکی دو نوع تقریر می‌توان ارائه نمود: نخست تقریر حداکثری و دوم تقریر حداقلی. مطابق تقریر حداکثری، زبان قرآن عبارت است از زبان عام و مشترکی که همه مقاصد گفت‌وگوکننده اعم از جزئیات و کلیات، اصول و فروع و حتی عناصری که در چهار چوب زمان تعیین می‌پذیرند را منتقل می‌نماید. به باور نویسنده، در مورد فهم قرآن نیاز به چنین زبانی ضرورت ندارد، از این روی تقریر حداقلی درباره زبان فهم قرآن به‌عنوان زبان عام و مشترک ملاک قرار داده شده است. زبان عام و مشترک در تقریر حداقلی بیان می‌کند که برای فهم قرآن وجود عناصر اصلی مشترک در مدل گفت‌وگوی اخذشده توسط گفت‌وگوکننده کفایت می‌کند، تا از آن طریق بتوان مقاصد اصلی و محوری فرازمانی و فرامکانی را بیان کرد. مراد از عناصر اصلی و محوری همه آن چیزی است که برای تعالی و استکمال آدمی ضروری است و رنگ زمان به خود نمی‌گیرد. روشن است که برای انتقال این امور ضروری، هنگامی که قرار است یکجا و در قالب یک وحی و یک کتاب وحیانی با همگان گفت‌وگو نمود، لازم است از منطقی عام و همگانی استفاده شود.

لازم به ذکر است معنای زبان واحد و مشترک به معنای تعالی در نظرگرفتن زبان قرآن نیست. متعالی در نظرگرفتن زبان قرآن یک ویژگی ممتاز زبان فهم قرآن نیست. ویژگی ممتاز بودن زبان فهم قرآن را باید در خصیصه عام بودن و مشترک بودن برای همگان به دلیل همگانی‌بودن مخاطبان قرآن در نظر گرفت. حال باید دید آیا چنین زبانی را می‌توان یافت؟ قبل از طرح زبان واحد و مشترک به‌عنوان زبان قرآن، نشان‌دادن امکان آن می‌تواند نقش مهمی را ایفا نماید. برای این کار یک راه مناسب نشان‌دادن و یافتن امور مشترک و عام در جوامع مختلف میان انسان‌هاست، اموری که فراتر از زمان و مکان باشد. اگر بتوان میان فرهنگ‌های مختلف بشری چیز یا چیزهای مشترک و عامی را یافت، در واقع می‌تواند قرینه‌ای به نفع وجود زبان عام و مشترک باشد. به عبارت دیگر، اگر بتوان نشان داد که فرهنگ جوامع مختلف فراتر از زمان و مکان، عناصر عام و مشترکی را علی‌رغم اختلاف‌های ظاهری در سطوح مختلف در زیست خود نشان داده‌اند، و مشترکات بنیادینی را از خود به جای گذاشته‌اند، در این صورت پذیرفتن زبان مشترک در فهم دینی نیز قوت می‌یابد. مراجعه به فرهنگ جوامع مختلف اگر چه تفاوت‌های زیادی را نشان می‌دهد اما باوجود این، اشتراکات زیادی نیز در میان آن‌ها نمایان است.

یکی از حوزه‌هایی که تأمل در آن در این رابطه می‌تواند نقش روشنگر و مؤثری داشته باشد نظر به وضعیت فرهنگ‌های مختلف از نظر ارزش‌های اخلاقی است. باور نویسنده این است که وضعیت اخلاق جوامع مختلف بر نوعی زبان اخلاقی مشترک دلالت دارد (مهدوی آزادبنی ۱۴۰۳، ۱۲۷). بسیاری از فیلسوفان اخلاق بیان داشته‌اند که علی‌رغم تفاوت‌ها میان جوامع، ملاحظه عمیق‌تر فرهنگ‌ها آشکار می‌سازد که اشتراک میان آن‌ها چنان عمیق و بنیادین است که هیچ‌گاه در یک جامعه فضیلت و ارزش اخلاقی خاصی به‌صورت رذیله و ضد ارزش، و یک ضد ارزش به‌عنوان فضیلت و ارزش اخلاقی رواج نداشته است.

زبان واحد و مشترک در تقریر حداقلی خود بر وجود عناصر عمیق در ذات انسان‌ها تکیه می‌کند که به‌واسطه آن گفت‌وگوی واحد و بین‌فرهنگی ممکن می‌شود. گفت‌وگوی بین‌فرهنگی از جانب هر منبع بشری در سراسر جهان علی‌رغم اختلاف‌های ظاهری فرهنگی و حتی زبانی (خواه به کمک تجهیزات ترجمه‌ای جهان معاصر یا شیوه‌های سنتی جهان گذشته) امری آشکار است. همان‌گونه که بیان شد، تجربه زیستی انسان‌ها از طریق مراجعه به منابع و گزارش‌هایی که انسان‌شناسان ارائه می‌دهند بیانگر چنین اشتراکاتی است، به‌نحوی که می‌توان سخن از زبان اخلاقی

مشترک و واحد میان انسان‌ها به میان آورد. اگر این امکان وجود دارد که یک منبع گفت‌وگوکننده بشری با انسان‌های مختلف که به فرهنگ‌های متفاوتی تعلق دارند گفت‌وگوی قابل فهم جاری نماید، قطعاً پذیرش چنین امکانی وقتی منبع گفت‌وگوکننده خداوند بزرگ است آشکار خواهد بود. در حال مغایرت‌های زبانی و مغایرت‌های فرهنگی و تفاوت‌های ظاهری آن‌ها هیچ‌گاه نتوانسته بشریت را از یکدیگر دور نگه بدارد و بشر همواره علی‌رغم این قبیل مغایرت و تفاوت‌ها، با یکدیگر گفت‌وگوی قابل فهم برقرار کرده است.

در هر صورت زبان واحد و مشترک قرآن در تقریر حداقلی که ناظر به مقاصد محوری و اصلی است مقاصد مشترک همه بشریت را دنبال می‌نماید و انتظار ندارد که زبان فهم قرآن زبانی باشد که مقاصد بومی و زمانی را نیز بتوان به وسیله آن فهم کرد. این زبان به معنای زبان متعالی، که به معنای قدسی‌انگاری زبان فهم قرآن است، نیز نمی‌باشد. چرا که چنین زبانی قرآن را ناخواسته از دایره فهم دانش بشری خارج می‌سازد. این زبان همچنین زبان عرفی نیز نیست، گرچه قرابت ظاهری بیشتری با آن دارد. زبان واحد مشترک فهم قرآن زبانی است که ریشه در ذات بشر دارد و به واسطه همین ویژگی، امکان برقراری گفت‌وگوی بین فرهنگی انسان‌ها را علی‌رغم تفاوت‌های ظاهراً گسترده فراهم می‌سازد و با چنین امکانی، تصور برقراری گفت‌وگوی واحد مشترک همگانی به وسیله خداوند بزرگ هم ممکن است؛ و با نظر به همگانی بودن مخاطبان قرآن هم ضرورت اخلاقی می‌یابد و هم ضرورت منطقی.

از این نکته نباید غفلت نمود که اجتناب‌ناپذیر بودن زبان واحد و مشترک قرآن، به واسطه همگانی بودن مخاطبان قرآن، ریشه در صفت خیر اخلاقی و عدل الهی دارد. اگر خداوند بزرگ قرآن را از طریق پیامبر برای رستگاری بشر ابلاغ نموده است و از طریق قرآن با بشریت سخن گفته و گفت‌وگوی بین خود و بشر را ارائه نموده است، در این صورت با نظر به خیر محض و عدل الهی ضرورت دارد که ضمن فراهم نمودن زمینه فهم آن، با شیوه و زبان گفت‌وگوی عام و مشترکی این کار را انجام داده باشد.

۳. نگرش انسان‌شناختی خردمحور

علاوه بر ارتباط مسئله جهان‌شمولی قرآن با زبان واحد و مشترک در فهم قرآن - که پیش‌تر به آن اشاره شد - مسئله دیگری نیز برای درک زبان عام و مشترک وجود دارد که وجود چنین زبانی را ضروری می‌سازد. تبیین این مسئله نقش مؤثری در فهم ضرورت زبان عام و مشترک ایفا می‌کند و آن «خردمحوری» به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی انسان است.

چنان‌که پیش از این اشاره شد، محدودیت‌های زبانی هرگز نمی‌توانند مانع ذاتی و غیرقابل‌رفعی برای گفت‌وگوهای میان فرهنگی جوامع بشری باشند یا سبب مهجوریت قرآن گردند. اگر قرآن کتابی جهانی برای بشریت است و نقش پیامبر اکرم (ص) ابلاغ آن می‌باشد، در این صورت انتقال مقاصد الهی در قالب قرآن و عربیت زبان آن نباید و نمی‌تواند حجاب و مانعی محسوب شود. ریشه این مسئله را می‌توان در هستی انسان جست‌وجو کرد. در واقع، از نگرش انسان‌شناختی قرآن می‌توان برای نشان دادن و یافتن زبان عام و مشترک قرآن کمک گرفت.

همان‌گونه که برای یافتن زبان فهم قرآن به عنوان زبان عام و مشترک، ایده جهان‌شمول بودن یا نبودن مخاطبان قرآن نقش مهمی دارد، پاسخ به این مسئله نیز در گرو روشن شدن نگرش قرآن نسبت به انسان است. انسانی که قرآن به دنبال پرورش آن است انسانی است که بر محور عقلانیت و خرد سنجش‌گر عمل می‌کند و طالب فهم و درک است. انسان اطاعت‌پذیر محض الگویی مناسبی از تصویر قرآنی انسان نیست - هرچند انسانی که بر محور خرد قرار گرفته در

مسیر بندگی و عبادت گام برمی‌دارد. با صرف نظر از معانی متعددی که واژه «عبادت» می‌تواند داشته باشد، در هر صورت انسانی که بر مدار عقل و خرد زندگی می‌کند حداکثر تعهد را به اصول انسانی و اخلاقی از خود نشان می‌دهد. از این رو می‌توان گفت که تأکید بر این ویژگی در شکل‌گیری زبان مشترک اخلاقی - که در فرهنگ‌های مختلف قابل‌ردیابی است - نقشی محوری دارد. در آیات قرآن، رابطه میان دوری از تعقل و ضعف اخلاقی به روشنی اشاره شده است:

«وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۰۰)

۴. زبان پراگماتیک، زبانی همگانی و مشترک

ویژگی عمده و اولیه هر زبان دیالوگی جز این نیست که استفاده‌کننده زبان مفروض قصد دارد تا اندیشه، خواست و اغراضی را با به‌کارگیری آن منتقل نماید. توضیح اینکه ادیان از جمله قرآن کریم انعکاس‌دهنده نوعی ارتباط زبانی میان انسان و خداوند هستند، اگرچه این ارتباط به نظر می‌آید که یک‌سویه است و خداوند خواست‌ها، ضرورت‌ها و بایسته‌های تعالی انسان را بیان می‌نماید. آنچه که در این ارتباط‌های متنی یا گویشی ضروری است و به‌عنوان یک شرط منطقی و اخلاقی باید بدان توجه گردد استفاده از زبان متناسب با مخاطب است. منطقی و اخلاقاً وقتی کسی قصد دارد چیزی را به کسی به‌صورت متن یا گویش انتقال دهد و در پی آن انتظار خاصی از مخاطب خود دارد، لازم است که فرد صاحب متن یا گویش از زبان مناسب و قابل‌فهمی استفاده نماید. در این رابطه برخی زبان قرآن را زبان رمزی در نظر می‌گیرند. به‌عنوان مثال فرقه اسماعیله اعتقاد به رمزی بودن زبان قرآن دارند (ناصر خسرو ۱۳۴۸، ۱۸۰). اگر زبان قرآن را زبان رمزی در نظر بگیریم، قطعاً این شرط منطقی و اخلاقی رعایت نشده است چرا که استفاده از زبان رمزی با این امر که صاحب متن و گویش قصد دارد از طریق انتقال خواسته‌ها و تعالیم خود تعالی مخاطب را تضمین نماید تناسب ندارد و نوعی نقض غرض محسوب می‌شود. نظریه عاطفی نیز نمی‌تواند زبان مناسبی باشد، چرا که اگرچه در زبان عاطفی مخاطب از علایق و خواست صاحب متن و گویش باخبر می‌گردد، اما نقش تعلیمی دین که در قرآن به‌صراحت بدان اشاره شده است مورد غفلت قرار می‌گیرد.

به اعتقاد مسلمان‌ها، قرآن کریم معجزه بزرگ و جاوید نبی اکرم (ص) است. محققان تحدی قرآن را دال بر همین مسئله می‌دانند. همچنین این یک اعتقاد رایج نزد همه گروه‌های اسلامی است که اعجاز قرآن کریم چندلایه است و ابعاد متعددی دارد (رضایی اصفهانی ۱۳۸۲، ۸۸). از جمله اعجاز قرآن کریم اعجاز محتوایی است، به‌نحوی که به‌طرز خاصی همه بایسته‌های تعالی زندگی انسان را در بر داشته و با انسان‌ها در میان گذاشته است:

... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است بر تو نازل

کردیم. (نحل: ۸۹)

در خصوص جامعیت قرآن کریم دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد اما حداقل مدلول آیه فوق این می‌تواند باشد که قرآن کریم آنچه را مربوط به هدایت و تعالی انسان است بیان نموده است (طباطبایی ۱۳۶۰، ۱۴: ۳۲۵). حال باید در نظر داشت که این معجزه بزرگ در مورد نحوه ارتباط با انسان‌ها، که صرف نظر از رنگ و نژاد و جنسیت آن‌ها را مورد خطاب قرار می‌دهد - قبل از بیان بایسته‌های تعالی زندگی انسان - آیا بیان نموده که از چه زبانی استفاده کرده است. قرآن کریم به دلیل اعجاز محتوایی، جامعیت تعلیمی در رابطه با مقتضیات هدایت و تعالی انسان

دارد. به همین خاطر جامعیت آن باید شامل بیان شیوه فهم و زبان به کار گرفته شده در آن نیز گردد. بیان نشدن این مسئله بنیادین سبب می شود به نحوی به خواست اصلی صاحب متن که فهم و تعالی انسان است آسیب وارد گردد. خداوند قطعاً فهم قرآن را از انسان خواسته است چرا که قصد خداوند از وحی آن هدایت و تعالی انسان است و چگونه ممکن است انسان بدون فهم کلام الهی به تعالی برسد. البته شرط منطقی فهم کلام الهی این است که معین شود خداوند در قرآن از چه زبانی استفاده نموده است و به عبارت دیگر، زبان استفاده شده در قرآن تابع کدام قانون کلی است.

می توان در این رابطه استدلالی به صورت زیر تقریر نمود:

اگر مخاطب قرآن عموم انسان ها هستند

و اگر هدف قرآن هدایت جهانی است

آنگاه زبان آن باید برای همه اقوام و فرهنگ ها قابل فهم باشد (شرط اخلاقی-منطقی).

آنچه که در این رابطه مهم است این است که استفاده از زبان مناسب شرط اخلاقی و منطقی است. اما باید تلاش نمود تا ویژگی های یک زبان مناسب در این رابطه مشخص شود. به اعتقاد نویسنده، زبان دیالوگی ای که مخاطب آن عام و همگانی است حداقل باید یک ویژگی مهم را داشته باشد و آن اینکه همگانی باشد، زیرا مخاطب قرآن همگان هستند. بر اساس این ویژگی، زبان استفاده شده به وسیله خداوند باید زبانی باشد که در دسترس و در اختیار همگان باشد و همگان به سادگی و راحتی از آن استفاده نمایند.

حال که زبان مناسب یک زبان همگانی است، باید مشخص نمود یک زبان همگانی دارای چه ویژگی هایی است. در این رابطه مهم ترین خصیصه این است که زبان استفاده شده باید زبانی باشد برخاسته از سرشت وجودی انسان ها به نحوی که جنسیت یا نژاد و رنگ و ویژگی هایی مانند آن نقشی در آن نداشته باشد. زیرا تنها چیزهایی می توانند همگانی باشند که در قلمرو محدودی قرار نگرفته باشند. به عبارت دیگر، رویکرد اصلی و غالب خداوند در مخاطب قراردادن انسان ها باید به نحوی باشد که نژاد یا جنسیت یا رنگ انسان ها مینا قرار نگرفته باشد. بنابراین زبان همگانی مناسب قرآن باید از خصوصیتی برخاسته از سرشت وجودی انسان نشئت گرفته و به عنوان زبان دیالوگ به کار گرفته شده باشد. این خصیصه نزد برخی اندیشمندان دیگر نیز به نحوی مورد توجه قرار گرفته است (ملکیان ۱۳۸۵، ۱۰۳).

با توجه به تبیینی که در بخش قبل ارائه گردید، به اعتقاد نویسنده زبان پراگماتیک دارای چنین ویژگی ای است، زیرا زبان پراگماتیک «زبان وجودی» است. زبان پراگماتیک برخاسته از وجود و سرشت انسان هاست، از این رو علی رغم تفاوت انسان ها در رنگ و جنس و ... یک زبان همگانی است. روند زیستی انسان ها به گونه ای است که باور و نظریه را در مرحله عمل نیز مورد سنجش قرار می دهد. زبان پراگماتیک در واقع یک تمایل درونی در انسان است و آدمی به طور معمول در روند زندگی خود بدان تمسک می نماید. از این رو می توان اعتقاد داشت که زبان قرآن فطری است. قرآن فقط محتوای فطری ندارد، بلکه زبان به کار گرفته شده در قرآن نیز یک زبان فطری است و آن زبان، زبان پراگماتیک است. زبانی که بر اساس آن، انسان ارزش و اعتبار هر چیزی را در نتیجه عینی و ملموس آن در عمل ارزیابی می نماید.

زبان پراگماتیک در واقع نوعی زبان و معیار سنجش است که ریشه در مکتب پراگماتیسم ویلیام جیمز دارد. بررسی این مکتب و معیاری که ارائه می‌دهد بحث مستقلی می‌طلبد، اما به‌طور خلاصه لازم است بدان اشاره شود. به باور ویلیام جیمز یک تقابل و دوگانگی بنیادین و آشکار میان دو نوع روش اندیشه‌ورزی در فلسفه وجود دارد. از نظر او مراجعه به تاریخ فلسفه نشان‌دهنده این دو نوع صف‌آرایی و تقابل است. گروهی در یک طرف هر اندیشه‌ای را با تکیه بر داده‌های حس سنجش می‌کنند، و گروه دیگر در طرف دیگر اصول پیشینی را در سنجش باورها و مفاهیم ترجیح می‌دهند. این گروه اغلب ایده‌آلیسم و خوشبین هستند و اغلب افرادی مذهبی و معتقد به اختیار، درحالی‌که گروه نخست اغلب مادی‌گرا، بدبین، غیرمذهبی، جزم‌اندیش و تعین‌گرا (جبران‌دیش) هستند (James 1907, 9).

جیمز بیان می‌کند که در اوایل قرن بیستم فرزندان ما اغلب به‌صورت علمی پرورش می‌یابند، اما این مسئله باورهای دینی را تضعیف نکرده است. مردم از نظر او به نوعی فلسفه نیاز دارند که در ارتباط با واقعیت خصیصه تجربی خود را حفظ کند و درعین‌حال فضایی برای ایمان نیز داشته باشد (James 1907, 14).

اما آنچه که در جریان است از نظر او، نوعی فلسفه تجربی است که به اندازه کافی مذهبی نیست و نوعی فلسفه مذهبی را شاهد هستیم که به اندازه کافی تجربی نیست (James 1907, 15). از نظر او مسئله و چالش محوری این است که چگونه میان وفاداری علمی به واقعیت، با اعتبار ارزش‌های انسانی به اندازه پیشینیان سازش برقرار نماییم. در چنین وضعیتی، پراگماتیسم در واقع به‌عنوان نوعی فلسفه میانجی و واسطه ارائه می‌شود. جیمز در رساله *اراده معطوف به باور* تلاش می‌کند تا رابطه اراده انسان و باورهای او را بیان می‌کند. او در این کتاب دیدگاه قرینه‌گرایی چون ویلیام کلیفورد را مورد نقد قرار می‌دهد. باورهای انسان نمی‌تواند و نباید محدود به استدلال منطقی باشد و شرایطی را می‌توان تصور نمود که در آن انسان با فقدان قراین منطقی تصمیم می‌گیرد تا باوری را بپذیرد (James 1979). با تکیه بر چنین رویکردی، جیمز در اثر دیگر خود تجربه دینی و نقش آن را در زندگی انسان مورد بررسی قرار می‌دهد. به اعتقاد او، تجربه دینی را باید با تکیه بر نتیجه عملی آن در زندگی فرد مورد سنجش قرار داد (James 1902, 447). در واقع ویلیام جیمز پراگماتیسم را به‌عنوان وسیله و روشی برای حل چنین چالشی طرح می‌کند که هم بتوان دغدغه‌های فلسفه تجربه‌گرا را حفظ نمود - و آن توجه به واقعیت‌هاست - و هم دغدغه‌های فلسفه‌های پیشینیان را که بر اصول پیشینی مبتنی است. از این‌رو جیمز پراگماتیسم را به‌عنوان روشی برای حل چالش‌های متافیزیکی ارائه می‌کند (James 1907, 28) به‌نحوی که مطابق آن مادامی که به‌واسطه یک مفهوم، تفاوت عملی رخ ندهد، پیگیری آن بحث و مسئله بی‌فایده است.

اندیشه پراگماتیستی جیمز را می‌توان در قالب یک جمله به‌صورت زیر صورت‌بندی نمود: برای به‌دست‌آوردن معنای یک اندیشه صرفاً کافی است تا آن نوع عمل و رفتاری را که اندیشه مفروض متناسب با آن است و سبب آن می‌شود را نشان دهیم (barry 1998, 64). از این‌رو در نزد جیمز پراگماتیسم هم یک نظریه در مورد معناست و هم یک نظریه در مورد صدق است. صدق و حقیقت در این تفکر به‌نحوی تصور شده که مغایر است با آنچه فلاسفه متعارف درباره آن می‌اندیشیدند. مطابق این اندیشه، پراگماتیسم بهترین وسیله و راهکار برای حل غالب چالش‌های موجود در فلسفه است (ayer 1982, 7).

حال مطابق ایده محوری پژوهش حاضر، در قرآن کریم نیز مستندات وجود دارد که زبان پراگماتیک را به‌عنوان یک زبان همگانی و مشترک مورد استفاده قرار می‌دهد (مهدوی آزادبنی و محمودیان ۱۳۹۸، ۲۵۲)، زبانی

که در واقع یک زبان وجودی است. زبانی که با سرشت وجود انسان تناسب دارد. حال این پرسش می‌تواند طرح شود که چگونه می‌توان کاربرد زبان پراگماتیک را در قرآن نشان داد. تأمل در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که این قاعده وجودی غالب بر زبان در آیات زیادی در سطوح مختلف خود را نشان می‌دهد. زبان پراگماتیک قرآن را می‌توان در سه سطح تعلیمی، حکمی و مفهومی نشان داد. به عبارتی آیاتی را می‌توان نشان داد که در مرحله‌ی ارائه‌ی تعالیم و احکام و تشویق مخاطبان نسبت به آن‌ها از زبان پراگماتیک استفاده شده است. همچنین به لحاظ مفهومی نیز زبان پراگماتیک را می‌توان در قرآن نشان داد. استفاده‌ی مفاهیمی چون خسر، نفع و مانند آن‌ها دلالت بر چنین زبانی در قرآن دارد. به‌عنوان مثال، قرآن کریم در تشویق و توجیه سنت ازدواج به کارکرد آن یعنی آرامش و سکونت تمسک می‌نماید (اعراف: ۱۸۹؛ رم: ۲۱). در حوزه‌ی امور عبادی نیز زبان قرآن پراگماتیک است به نحوی که خداوند در تشویق مخاطبان نسبت به آن‌ها به کارکردشان در زندگی عملی انسان تمسک می‌نماید. به‌عنوان مثال، خداوند در قرآن کریم نسبت به تشویق ذکر و یاد الهی و نماز به کارکرد آن یعنی آرامش حاصل از ذکر الهی متمسک می‌شود (عنکبوت: ۴۵؛ رعد: ۲۸). در همه‌ی این نمونه‌ها زبان پراگماتیک و به عبارت دیگر زبان وجودی است، یعنی زبانی که منطبق بر ساختار وجودی انسان است.

در هر حال تأمل در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد زبانی که با نهاد و سرشت آدمی مطابقت دارد، یعنی زبان سنجش امور، مطابق نتایج عملی آن‌ها هم به شیوه‌ی ایجابی و هم به شیوه‌ی سلبی در قرآن کریم به کار رفته است و چنین امری می‌تواند نشان‌دهنده‌ی این نکته باشد که در ادبیات فکری مأخوذ از قرآن کریم روح حساس‌گری در مواجهه با باورها و رفتارها تعبیه شده است و اساساً محاسبه بر اساس آثار و نتیجه‌ی عینی و ملموس باورها - و هر امری که در نهایت متأثر از باورهاست - یک پارادایم فکری و رفتاری در قرآن کریم محسوب می‌شود. عامل اصلی در این امر شاید این واقعیت باشد که غالب انسان‌ها دارای چنین خصوصیتی هستند و اگر غالب انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده باشند که در ارزیابی امور و باورها تابع خصلت محاسبه‌گری بر اساس نتیجه‌ی عینی و ملموس آن چیز باشند، طبیعی و بدیهی است که خالق هستی خود نیز در خطاب قرار دادن انسان‌ها و طرح مجموعه نظامی از باورها و رفتارها به چنین معیار عام و همگانی توجه نماید. در نتیجه، معرفی هرگونه زبان و منطقی برای فهم دین باید با ساختار وجودی انسان تناسب داشته باشد. در زبان پراگماتیک، ویژگی‌هایی وجود دارد که آن را شایسته‌ی زبان فهم قرآن قرار می‌دهد. برتری پراگماتیسم در مقایسه با برخی زبان‌ها در این جهت است که مثلاً زبان نمادین (مثل نظریه‌ی تیلیش) ابهام‌زاست، اما پراگماتیسم شفافیت عملی دارد. و در مقایسه با زبان ذات‌گرا (مثل تفسیرهای ظاهرگرا) که انعطاف‌ناپذیر است، پراگماتیسم تطبیق‌پذیر است. چنانچه برخی بیان نمودند که قرآن به‌جای تعریف ذات‌گرایانه از مفاهیم، به غایت‌های عملی آن‌ها اشاره می‌کند (فضل الرحمن ۱۳۶۲، ۶۲). تأکید بر پیامدهای ملموس و تکیه بر نیازهای عینی نه انتزاعات ذهنی و توجه به کنش انضمامی نه صرف باور نظری سبب می‌شود تا منطق پراگماتیسم منطقی برای فهم قرآن باشد که با سرشت آدمی همخوانی دارد، چراکه میل سنجش‌گری عمل‌گرایانه خصیصه‌ای است که در سرشت ما انسان‌ها وجود دارد و فهم دین زمانی ممکن است که با ساختار وجودی مخاطب، که موجودی عمل‌محور است، سازگار باشد (ملکیان ۱۳۸۵، ۱۱۱). در این رابطه می‌توان از تفکر هایدگر نیز کمک گرفت که در مقابل تعریف یونانی، انسان را حیوانی نظریه‌پرداز بلکه حیوانی عمل‌گرا توصیف می‌کند. به‌عبارتی انسان حیوان پراگماتیک است و انسان در عمل خود را می‌سازد. از این رو زبان پراگماتیک زبان هستی انضمامی است و نه زبان انتزاعی. در قرآن نیز بر

خصیصه عمل محوری حیات انسان توجه و تأکید می‌شود: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) و معنای زندگی در کنش معنا می‌یابد. از این روی می‌توان همگام با هایدگر اندیشید که انسان، بودن خود را در عمل محقق می‌سازد نه در مفاهیم انتزاعی (هایدگر ۱۳۸۷، ۲۳۴) و زبان پراگماتیک چنین ویژگی‌ای را به همراه دارد.

۵. پراگماتیسم و سیالیت معنایی

یکی از ویژگی‌های پراگماتیسم قرآنی که امتیاز تحسین برانگیزی را برای آن فراهم می‌سازد «سیالیت معنایی»^۱ است. مفهوم سیالیت معنایی ایده‌ای است مناسب برای فهم قرآن، و این مفهوم را نیز می‌توان در پرتو پراگماتیسم قرآنی تحلیل کرد.

سیالیت معنایی به این معناست که معانی واژگان و متون در بافت‌های مختلف تاریخی، فرهنگی و زبانی می‌توانند تغییر کنند یا انعطاف‌پذیر باشند. این مفهوم به‌ویژه در مواجهه با متونی مانند قرآن که در بسترهای گوناگون تفسیر شده‌اند اهمیت می‌یابد.

قرآن به‌عنوان یک متن دینی چندلایه، همواره در معرض تفسیرهای مختلف قرار داشته است. سیالیت معنایی می‌تواند توضیح دهد چرا برخی مفاهیم قرآنی در طول تاریخ معانی متفاوتی به خود گرفته‌اند (مثلاً مفاهیمی مانند «جهاد»، «عدل»، یا «امت»). این رویکرد نشان می‌دهد که معنای قرآن ثابت و ایستا نیست، بلکه در تعامل با زمینه‌های فکری، اجتماعی و زبانی مخاطبانش تکامل می‌یابد. پراگماتیسم (به‌ویژه در سنت چارلز ساندرز پیرس و ویلیام جیمز) بر نقش زمینه و کاربرد در تولید معنا تأکید دارد. از این منظر، معنا برابر با تأثیر عملی است. معنای یک آیه یا مفهوم قرآنی به نتایج عینی آن در زندگی مؤمنان بستگی دارد. مثلاً تفسیر «عدالت» در قرآن ممکن است در یک جامعه قبیله‌ای با جامعه مدرن متفاوت باشد. پراگماتیسم بر عمل‌گرایی در تفسیر تأکید می‌کند، یعنی فهم قرآن نه صرفاً به‌عنوان یک امر نظری بلکه متکی به چگونگی اجرا و تطبیق آن در واقعیت می‌باشد.

همان‌طور که پراگماتیسم معنا را ابزاری برای حل مسئله می‌داند، سیالیت معنایی در قرآن نیز می‌تواند نشان دهد که چگونه مفاهیم قرآنی در پاسخ به نیازهای متغیر جوامع بازتعریف می‌شوند. در تأیید سیالیت معنایی به‌عنوان خصیصه مهم پراگماتیسم قرآنی که منطقی عام و مشترک برای فهم قرآن فراهم می‌سازد، می‌توان از نظریه تأویل‌پذیری آیات (طباطبایی ۱۳۹۰، ۳: ۴۵) و برخی نظریه‌های دیگر در فلسفه مانند نظریه معنا به‌مثابه کاربرد کمک گرفت (ملکیان ۱۳۸۵، ۹۲). سیالیت معنایی از نسبی‌گرایی خام که در آن هرگونه معیار ثابت نفی می‌شود متمایز است، چرا که سیالیت یک روند کنترل‌شده در سطوح مختلف است. ثبات در سطح مقاصد (مصلحت عدالت) تغییر در سطح مصادیق (نحوه تحقق عدالت) و یا روش‌ها، قلمرو و حدود سیالیت را معین می‌سازد (جوادی آملی ۱۳۸۰ الف، ۱۵۶). بنابراین روشن است که چرا سیالیت معنایی از این جهت که خصیصه محوری پراگماتیسم قرآنی به‌عنوان زبان مشترک فهم قرآن است دارای مزیت‌های چشمگیری است. انعطاف‌پذیری بدون هرج و مرج، پویایی بدون گسست از اصالت، و واقع‌گرایی بدون تقلیل‌گرایی حاصل آن است. از این روی می‌توان گفت که گویی اقبال در برخی آثار خود به دنبال بیان این مطلب بود. قرآن با سیالیت معنایی، هم قدیم است و هم جدید، هم ثابت است و هم متحول (اقبال ۱۳۵۷، ۴۷).

۶. پراگماتیسم فلسفی عام و کاربرد آن در الهیات

نکته ای که در پایان توجه به آن به رفع ابهام پیرامون تبیین مسئله‌ای که پژوهش حاضر عهده‌دار آن است کمک می‌کند چگونگی کاربست پراگماتیسم فلسفی در الهیات است. آیا کاربست پراگماتیسم فلسفی در الهیات به مثابه تعمیم نابه‌جای فلسفه جیمز است؟ متون دینی‌ای که در الهیات مورد بررسی قرار می‌گیرند آیا با توجه به ویژگی جاودانگی و فرابشری بودن، سبب تمایز فهم آن با سایر متون نمی‌شود؟ در ادامه این دو پرسش مورد بررسی قرار می‌گیرد. در مورد پرسش نخست باید این مسئله را پذیرفت که پراگماتیسم جیمز با تمرکز بر حقیقت به مثابه سودمندی عملی، لزوماً برای تحلیل متون مقدس طراحی نشده بود و تمایز بین پراگماتیسم فلسفی و کاربرد آن در الهیات نباید مورد غفلت قرار گیرد. پروژه‌ای که پژوهش حاضر به دنبال آن است دقیقاً همین مسئله است، یعنی کاری فراتر از آنچه جیمز انجام داده است. نویسنده از طریق الگوگیری از پراگماتیسم فلسفی، معیار و زبانی در فهم دین ارائه نموده است و به‌طور عمده در این پژوهش تلاش کرده آن را تبیین و مورد دفاع قرار دهد. البته در الهیات غربی، کاربست پراگماتیسم فلسفی در الهیات انجام شده است و در این رابطه می‌توان به نظریه‌پردازانی اشاره نمود که پراگماتیسم را در الهیات تطبیق داده‌اند. رورتی و استاوت نمونه‌هایی هستند که چنین تطبیق را انجام داده‌اند. ریچارد رورتی دین را «زبان‌بازی» اجتماعی می‌داند که باید بر اساس نتایج عملی (مثل انسجام اجتماعی) ارزیابی شود (Rorty 1994, 3).

جفری استاوت پراگماتیسم را با اخلاق دموکراتیک تلفیق می‌کند و برای الهیات، «عقلانیت عملی» پیشنهاد می‌دهد (Stout 2004, 89).

اما پژوهش حاضر با اتکا بر برخی مبانی مانند همگانی بودن قرآن و نگرش انسان‌شناختی خردمحور در قرآن تلاش نموده است تا از پراگماتیسم فلسفی جیمز به الهیات پراگماتیستی منتهی شود.

ویژگی‌های فرابشری و جاودانگی قرآن (حجر: ۹) هرچند آن را از متون عادی متمایز می‌کند، اما شرایط فهم آن را از فرایند عمومی ادراک بشری جدا نمی‌سازد. پراگماتیسم در اینجا به مثابه پل ارتباطی عمل می‌کند. سنجش مفاهیم دینی بر اساس نتایج عملی (مثل آرامش در ذکر - رعد: ۲۸) و قابلیت تجربه‌پذیری (فاعتبروا - حشر: ۲) درباره متون دینی نیز قابل استفاده است.

پراگماتیسم الهیاتی نشان می‌دهد که می‌توان هم به فرابشری بودن قرآن معتقد بود و هم آن را با معیار پراگماتیستی فهمید.

نتیجه اینکه پراگماتیسم نه تنها با قداست قرآن تعارض ندارد، بلکه ابزاری برای عینیت‌بخشیدن به فهم آن ارائه می‌دهد.

۷. نتیجه‌گیری

دغدغه فیلسوفان نسبت به زبان سبب می‌شود تا در فلسفه دین نیز مسئله زبان به یکی از مسائل مهم تبدیل گردد. چرا که خداوند در ادیان به‌خصوص در ادیان توحیدی - از جمله اسلام - از طریق وحی و متونی که به وسیله پیامبران ارسال نموده است با انسان‌ها ارتباط برقرار کرده و مقتضیات هدایت و تعالی آن‌ها را بدین طریق بیان نموده است. از آنجاکه اصول هدایت و تعالی انسان‌ها در این کتاب‌ها بیان شده، مقدمه ضروری، فهم این کتاب‌هاست. این مسئله نشان

می‌دهد که خداوند نه تنها فهم این کتاب را از انسان‌ها خواسته است، بلکه زبان فهم این کتاب را هم باید بیان کرده باشد و در نتیجه تأمل در این کتاب باید پاسخ این مسئله مهم را در بر داشته باشد. در این رابطه بیان شد که خداوند از زبان مناسبی در قرآن استفاده کرده است. مناسب بودن زبان برای کتاب و حیانی مانند قرآن ناظر به همگانی بودن آن و ریشه انسان‌شناختی آن است. زیرا اولاً مخاطب قرآن همگان هستند، و دوماً آنکه تنها زبانی می‌تواند همگانی باشد که برخاسته از خلقت و وجود انسان‌ها باشد. در این زمینه توضیح داده شد که مبتنی بر نظریه پراگماتیسم می‌توان چنین زبانی را شناسایی نمود. زبان پراگماتیک برخاسته از میل ذاتی انسان‌هاست که مطابق آن در مورد هر چیزی، انسان‌ها نتیجه و تأثیر عینی و ملموس آن را جست‌وجو می‌نمایند. اگر میل ذاتی انسان‌ها این گونه است، در آن صورت خداوند در دیالوگ خود با انسان‌ها حتی هنگامی که از زبان و متن استفاده می‌کند آن را رعایت کرده است. در نتیجه در فهم چنین متنی علاوه بر درک قواعد صرفی و نحوی، ملاحظه این قاعده وجودی و ذاتی بشر نیز مهم است. در این رابطه بیان شد که رعایت قواعد صرفی و نحوی، زبان به کار گرفته شده در یک متن و دیالوگ را معنادار می‌سازد، اما توجه به قاعده وجودی و انسان‌شناختی (میل ذاتی انسان در جست‌وجوی نتیجه عینی هر چیزی) متن و دیالوگ واقع شده را فهم‌پذیر می‌نماید. از این رو زبان قرآن پراگماتیک است و زبان پراگماتیک زبان وجودی است. همچنین بیان شد که نمونه‌های زیادی در قرآن کریم می‌توان نشان داد که در آن‌ها زبان پراگماتیک یا زبان وجودی به کار گرفته شده است و توجه به این زبان کمک مؤثری به فهم آیات قرآن کریم می‌کند. بر اساس این دیدگاه، زبان قرآن یک زبان نمادین یا تمثیلی نیست؛ بلکه زبانی برخاسته از یک خصیصه انسان‌شناختی است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- آلستون، ویلیام. ۱۳۸۱. *فلسفه زبان*. ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- اعوانی، غلامرضا، و ناصر محمدی. ۱۳۸۷. «زبان قرآن زبان تمثیل از دیدگاه صدر المتألهین». *خردنامه صدرا* ۵۴: ۱۷-۴.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۰ الف. *شریعت در آینه معرفت*. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۰ ب. *تفسیر تسنیم*. ج ۳. قم: مرکز نشر اسراء.
- جمشیدی راد، محمدصادق، و محمدعلی لسانی فشارکی، و محمدحسن صانعی پور، سید محمدعلی علوی. ۱۳۹۵. «زبان و تفکر؛ رویکردی قرآنی، تحلیلی معناشناختی». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن* ۵(۱): ۱۰۷-۱۲۶. doi: [10.30473/quran.2016.3418](https://doi.org/10.30473/quran.2016.3418)
- رضاداد، فاطمه، و حسن نقی زاده، و مرتضی ایروانی نجفی، و جهانگیر مسعودی. ۱۴۰۱. «تأثیر پراگماتیسم بر مطالعات تفسیری معاصر». *جستارهایی در فلسفه و کلام* ۵۴(۱): ۳۷-۵۸. doi: [10.22067/epk.2022.76624.1125](https://doi.org/10.22067/epk.2022.76624.1125)
- رضائی اصفهانی، محمدعلی. ۱۳۸۲. *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، ج ۲. قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ دوم.
- رفیعی، حسین، و سیده اکرم اصحابی، و حسین سلیمانی. ۱۴۰۳. «کیفیت تفکر مشترک در قرآن با بررسی رابطه زبان و تفکر از نگاه قرآن و رئالیسم ادبی». *پژوهش‌نامه مکتب‌های ادبی* ۸(۲۶): ۶۵-۸۷. doi: [10.22080/rjls.2024.25380.1397](https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397)
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۰. *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۳ و ۱۶. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- لاهوری، اقبال. ۱۳۵۷. *احیای فکر دینی در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات اسلامی.
- فضل الرحمن. ۱۳۶۲. *اسلام و مدرنیته*. ترجمه احمد آرام. تهران: خوارزمی.

قرائی سلطان آبادی، احمد. ۱۳۹۴. «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن ۴(۱): ۴۱-۶۰.

مطهری، مرتضی. ۱۳۵۷. مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۵. تاریخ و هرمنوتیک. تهران: نشر نگاه معاصر.

مهدوی آزادبنی، رمضان. ۱۴۰۳. «سازگاری نسبت‌گروی توصیفی با واقع‌گرایی فرااخلاقی». نسیم خرد ۱۰(۲): ۱۴۲-۱۲۷.

مهدوی آزادبنی، رمضان، و سیده فاطمه محمودیان. ۱۳۹۸. «ارزش معرفتی باورهای دینی و کاربرد مدل ایجابی و سلبی

پراگماتیسم در قرآن». جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۱(۲): ۲۳۷-۲۵۲. doi:

[10.22067/philosophy.v5i2.79775](https://doi.org/10.22067/philosophy.v5i2.79775)

علی زمانی، امیر عباس. ۱۳۷۵. زبان دین. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ناصر خسرو، ۱۳۴۸. وجه دین. کتابخانه طهوری، چاپ دوم، تهران.

هایدگر، م. ۱۳۸۷. هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.

Bibliography

- The Holy Qur'an*. Translated by Mohammad Mehdi Fooladvand. [In Persian]
Aavani, Gholamreza, and Naser Mohammadi. 2008. "The Language of the Qur'an is the Language of Allegory from the Perspective of Mulla Sadra". *Kheradnameh-ye Sadra* 54: 4-17. [In Persian]
- Alizamani, Amir Abbas. 1996. *The Language of Religion*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami. [In Persian]
- Alston, William. 1964. *Philosophy of Language*. Prentice Hall Inc: Englewood Cliffs.
- Alston, William. 2002. *Philosophy of Language*. Translated by Ahmad Iranmanesh and Ahmad Reza Jalili. Tehran: Daftar-i Pazhuhesh va Nashr-i Suhrevardi. [In Persian]
- Ayer, J.A. 1982. *Philosophy in The Twentieth Century*. London: University Paperbacks.
- Barry, brain. 1998. "James, William". In *Rutledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 5. London and New York.
- Blackstone, William. 1963. *The Problem of Religious Language*. Prentice Hall Inc: Englewood Cliffs.
- Fazlur Rahman. 1983. *Islam and Modernity*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Khwarazmi. [In Persian]
- Heidegger, Martin. 2008. *Sein und Zeit*. Translated by Siavash Jamadi. Tehran: Ququnus. [In Persian]
- Hick, John. 2000. *Philosophy of Religion*. Fourth Edition. Prentice Hall of India: New Delhi.
- Iqbal, Muhammad. 1978. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Translated by Ahmad Aram. Tehran: Intisharat-i Islami. [In Persian]
- James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- James, William. 1907. "Lecture I: The Present Dilemma in Philosophy." In *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*: 1-16. New York: Longman Green and Co.
- James, William. 1979. *The Will to Believe and Other Popular Essays in Philosophy*. Cambridge MA: Harvard University Press.

- Jamshidi Rad, M. S., and M. A. Lesani Fesharaki, and M. A. Sanei Pour, and S. M. A. Alavi. 2016. "Language and Thought; Quranic Approach: Semantic Analysis." *Journal of Qur'anic Interpretation and Language* 5(1): 107-126. doi: [10.30473/quran.2016.3418](https://doi.org/10.30473/quran.2016.3418). [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001a. *Shari'a in the Mirror of Gnosis*. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Javadi Amoli, Abdollah. 2001b. *Tasnim*. Vol. 3. Qom: Markaz-i Nashr-i Isra'. [In Persian]
- Mahdavi Azadboni, R., and S. F. Mahmoudian. 2019. "The Epistemic Value of Religious Beliefs and the Application of Affirmative and Negative Pattern of Pragmatism in the Qur'an." *Essays in Philosophy and Kalam* 51(2): 237-252. doi: [10.22067/philosophy.v51i2.79775](https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.79775). [In Persian]
- Mahdavi Azadboni, R. 2025. "The Conformity of Descriptive Relativism with Meta-Ethical Realism." *Nasim-e-Kherad* 10(2): 127-142. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2006. *History and Hermeneutics*. Tehran: Nashr-i Nigah-i Mu'asir. [In Persian]
- Motahhari, Morteza. 1978. *An Introduction to the Islamic Worldview*. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Nasir Khusraw. 1969. *Wajh-i Din*. Tehran: Kitabkhanih-yi Tahuri. [In Persian]
- Qaraie Sultanabadi, A. 2015. "Understanding of the Quran through Its Network or Supralinear Order." *Linguistic Research in the Holy Quran* 4(1): 41-60. [In Persian]
- Rafeie, H., and S. A. Ashabi, and H. Soleimani. 2024. "The Quality of Shared Understanding in the Quran: An Examination of the Relationship Between Language and Thought from the Perspective of the Quran and Literary Realism." *Research Journal of Literacy Schools* 8(26): 65-87. doi: [10.22080/rjls.2024.25380.1397](https://doi.org/10.22080/rjls.2024.25380.1397). [In Persian]
- Rezadad, F., and H. Naghizadeh, and M. Irvani Najafi, and J. Masoudi. 2023. "The Impact of Pragmatism on Contemporary Exegesis Studies." *Essays in Philosophy and Kalam* 54(1): 37-58. doi: [10.22067/epk.2022.76624.1125](https://doi.org/10.22067/epk.2022.76624.1125). [In Persian]
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali. 2003. *A Research on the Scientific Miracles of the Qur'an*. Volume 2. Qom: Pizhuhishha-yi Tafsir va 'Ulum-i Qur'an. [In Persian]
- Rorty, R. 1994. *Religion as Conversation-Stopper*. Princeton.
- Stout, J. 2004. *Democracy and Tradition*. Princeton.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2011. *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Volume 3&16. Qom: Jami'ih- yi Modarrisin-i Hawzih-yi 'Ilmiyyih-yi Qom. [In Arabic]

یادداشت‌ها