



An Analysis of the Readings of the Language of the Qur'an and Its Epistemological Sources

Muhammad Jawād Tawākuli Khānikī¹ , Muṣṭafā Ḥājī Ḥassanī Kārgar²

1. Corresponding Author Assistant Professor, Faculty of Qur'an and Ḥadīth Studies, University of Qur'an Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran. Email: tavakoli@quran.ac.ir
2. M.A. Graduate, Department of Qur'anic Studies, Faculty of Qur'anic Studies, University of Qur'an Sciences and Knowledge, Mashhad, Iran. Email: mhhk63@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 6 March 2023

Received in revised form 16 April 2024

Accepted 10 September 2024

Available online 23 September 2024

Keywords:

Qur'anic language, Createdness and eternity, Spoken language, Written language.



ABSTRACT

The language of the Qur'an is one of the most debated topics in scholarly circles, drawing significant attention from experts in the field. As a matter of fact, their views in this field have not been in a specific trajectory. This article employs a documentary library method alongside a descriptive approach to conduct a conceptual analysis of the qualitative content found in three readings of the Qur'anic language, exploring their epistemological sources. The results indicate that the main concerns of the commentators (Arabic: *مفسرون* plural; Arabic: *مفسرون* romanized: *mufasssīrūn*) during the era of the Qur'an's revelation (Arabic: *النزول* Romanized: *al-nuzūl*) were the succinct expression of verses and a minimal explanation of their literary features. The exegetical narrations of the Prophet Muḥammad ṣallā llāhu 'alayhī wa_ālihī wa_sallama substantiate this claim. The Companions of the Prophet Muḥammad, (PBUH) or Ṣaḥāba (Arabic: *الصحابة*) and *tābi'ūn* (Arabic: *التابعون*; also accusative or genitive *tābi'īn* *التابعين* singular *tābi'ī* *تابع*) who had schools and traditions of exegesis provided brief explanations in their interpretations of the verses. In the second century, serious debates emerged among Islamic sects regarding the creation of the Qur'an, with each group striving to assert its own beliefs. Early commentators considered the language of the Qur'an to be characterized by Arabic linguistic features and tribal dialects. The controversies surrounding the narrations of "Aḥruf-i Sab'ah" and "Gharīb al-Qur'an," (Arabic: *احرف سبعة و غريب القرآن*) as well as some of the grammatical complexities, reflect such discourse. The issue of the createdness of the Qur'an laid the foundation for later views on the language of the Qur'an. This was particularly significant in interpreting the verses of *mutashābih* (Arabic: *متشابه*) and the mythical themes of some verses, where commentators faced severe disagreements. These disputes eventually led to the formulation of the doctrine of the created Qur'an. Recently, the dominance of linguistic and semiotic methods has brought a fresh perspective to this issue. Over the centuries, three interpretations have been proposed: The language of the Qur'an as a type of dialects and forms of expression, the language of the Qur'an as the ultimate cause of centuries-long verbal disputes, and its spoken or written form.

Cite this article: Tawākuli Khānikī, M.J., Ḥājī Ḥassanī Kārgar, M. (2024). An Analysis of the Readings of the Language of the Qur'an and Its Epistemological Sources. *Quranic Doctrines*, 21 (39), 63-84. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5069.2105>





تحلیلی بر خوانش‌های زبان قرآن و آبخورهای معرفتی آن

محمدجواد توکلی خانیکی^۱ | مصطفی حاجی حسنی کارگر^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. رایانامه: tavakoli@quran.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن، دانشکده علوم قرآنی مشهد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران. رایانامه: mhkhk63@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰

تاریخ انتشار برخط:
۱۴۰۳/۰۷/۰۲

کلیدواژه‌ها:

زبان قرآن، حدوث و قدم،
زبان گفتاری، زبان نوشتاری.

زبان قرآن از بحث‌برانگیزترین مسائلی است که نظرات صاحب‌نظران درباره آن، خط سیر خاصی ندارد. مقاله حاضر با اتکا به روش اسنادی-کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی و تحلیلی مفهومی محتوای کیفی خوانش‌های سه‌گانه زبان قرآن، به واکاوی آبخورهای معرفتی آنها می‌پردازد. نتایج حاکی از آن است که دغدغه اصلی مفسران در عصر نزول قرآن، بیان مختصر آیات و تبیین حداقلی ویژگی‌های ادبی آن بوده است. روایات تفسیری پیامبر(ص) و توضیحات مختصر تفسیری صحابه و تابعین صاحب مدرس و مکتب تفسیر، شاهد این ادعاست. مفسران متقدم، زبان قرآن را ویژگی‌های لغوی و لهجات قومی عربی می‌دانستند. جنجال بر سر روایات احرف سبعه و غریب‌القرآن و برخی پیچیدگی‌های نحوی قرآن، بیانگر چنین گفتمانی است. نیز مسئله خلق قرآن که در قرن دوم موضوع داغ فرق اسلامی بود، مبنایی برای نظرات بعدی درباره زبان قرآن شد، زیرا مفسران را در تفسیر آیات متشابه و مضامین برخی آیات که باعث اختلافات شدید میانشان بود، راهگشا گردید. امروز به دلیل غلبه روش‌های زبان‌شناختی و نشانه‌شناختی، نگاه نوینی به زبان قرآن شده است. در طول قرن‌های متمادی، سه خوانش برای زبان قرآن (زبان قرآن به‌مثابه گونه‌ای از لهجات و گونه‌های بیانی، زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی قرون متمادی، و بیان گفتاری یا نوشتاری آن) مطرح گردیده است.



استناد: توکلی خانیکی، محمدجواد؛ حاجی حسنی کارگر، مصطفی. (۱۴۰۳). تحلیلی بر خوانش‌های زبان قرآن و آبخورهای معرفتی آن. آموزه‌های قرآنی. ۲۱ (۳۹)، ۶۳-۸۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5069.2105>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

۱. بیان مسئله

مسئلهٔ زبان و روش‌های فهم مقصود آن، یکی از مسائلی است که در طول زندگی بشر مورد توجه بوده است. انسان از بدو حیاتش، با ابزارهای مختلفی با هم‌نوعان خود ارتباط برقرار کرده است و پس از گذشت زمان، زبان به‌عنوان مهم‌ترین ابزار ارتباطی بین انسان‌ها شناخته شد. بعضی پیامبران ادیان الهی که دارای کتاب و دستورالعمل مشخصی بودند، بر آن شدند تا با توجه به نص الهی مردم را با زبان خدا آشنا سازند. مسیحیت و یهودیت و اسلام هر کدام با شیوهٔ خاص خود فرامین الهی را به مردم می‌رساند تا آنان از کلام الهی بهره ببرند. هنگامی که آخرین کتاب الهی بر آخرین پیامبر الهی، حضرت محمد(ص)، نازل شد، مردم آن زمان از مضامین و سبک شیوای قرآن متعجب شدند. شاعران و کسانی که غرق در اسلوب‌های معانی و بدیع بودند، چنین کلامی با این اسلوب را نشنیده بودند. در واقع، جذابیت اصلی قرآن علاوه بر عمق و ژرفای معانی آن، سبک بدیعی در به‌کارگیری الفاظ و نظام‌مند بودن کلمات بود.

این مقاله در پی پاسخ به این پرسش است که برای زبان قرآن چه خوانش‌هایی مطرح است و آبخورهای معرفتی آن چگونه تحلیل می‌شود؟ به نظر می‌رسد که زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی و بیان سبک گفتاری یا نوشتاری آن است. برخی دانشمندان از جمله معتزلیان، در سده‌های متقدم در لابه‌لای بحث‌های خود به مسئلهٔ زبان و ضوابط فهم لفظ و گونه‌های آن اشاراتی کرده‌اند که به دلیل توجه ویژه به عقل‌گرایی، مباحث دقیقی را دربارهٔ قرآن و ویژگی‌های آن، در کتب کلامی خود گردآوری کرده‌اند. یکی از این مباحث که در کتب کلامی و تفسیری نمود بارزی دارد، مسئلهٔ زبان قرآن و ویژگی‌های کلام خدا با رویکردهای گوناگون است. مسائل زبان‌شناختی و رویکردهای آن، به‌ویژه مباحث مختلفی که در مسیر نفی معناداری و اصل تحقیق‌پذیری و اثبات‌پذیری باورهای دینی به وجود آمد، بر اهمیت این حوزه از مطالعات دینی افزود.

در ارتباط با موضوع پژوهش پیش‌رو، حول محور زبان قرآن آثاری سامان یافته است، از جمله: کتاب زبان قرآن و مسائل آن از محمدباقر سعیدی روشن؛ زبان‌شناسی قرآن، یک مقدمه

از فرانک وی؛ مقاله «زبان‌شناسی مفهوم متن در قرآن کریم» از حسین شمس‌آبادی، اصغر مولوی نافچی؛ مقاله «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی موافقة بین الحدیث والقرآن» نوشته نصرت نیل‌ساز، علی حاجی‌خانی و سعیدجلیلان؛ مقاله «ارتباط مفاهیم زبان‌شناسی با مسائل زبان قرآن» اثر حمید کمانکش، نرجس نوبهاری‌پور و مهین بارانزهی. اما به‌رغم نگارش پژوهش‌های مختلف، تاکنون به مباحث چالشی زبان قرآن و خوانش‌های آن پرداخته نشده است. لذا این پژوهش در نوع خود بکر و بی‌بدیل است.

۲. لسان در قرآن

«لسان» در زبان عربی به معنای وسیله گویش و لغت گویش است (ابن‌منظور، ۱۳۰۰، ج ۱۳، ص ۳۸۵). قرآن به زبان عربی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد، زیرا معاصران قرآن در شبه‌جزیره عربستان همه جزء اعراب بودند. لذا اگر «لسان» مضاف برای قرآن شود، علاوه بر دو معنای پیش گفته، به معنای بیان و گفتار نیز کاربرد می‌یابد:

الف. وسیله گویش: ﴿وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ﴾ (بلد/۹)

ب. لغت و گویش: ﴿يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجِبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (نحل/۱۰۳)؛ «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: «جز این نیست که بشری به او می‌آموزد». [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیرعربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است». (نیز نک: ابراهیم/۴؛ مریم/۹۷؛ احقاف/۱۲؛ شعراء/۱۹۵).

ج. بیان و گفتار: ﴿وَآخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا...﴾ (قصص/۳۴). (نیز نک: طه/۲۷؛ مائده/۷۸).

جمهور مفسران متقدم و متأخر «لسان» را در این آیات به معنای زبان لفظی قرآن می‌دانند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۲۸۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱، ج ۳، ص ۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۲۰).

در مجموع، می‌توان گفت که کاربرد واژه «لسان» در قرآن، شامل سه بخش است: عضوی از اعضای بدن؛ نظام ارتباطی برآمده از استعداد مشترک انسانی؛ گویش و گفتار

خاصی که مربوط به یک فرد یا گروه و قوم خاص است (کریمی؛ بزرگ‌خو، ۱۴۰۲).

۳. حیطه لفظی قرآن

اسلام در سرزمین حجاز ظهور کرد و حضرت محمد(ص) در بین قوم عرب به پیامبری مبعوث شد. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ...﴾ (ابراهیم/۴). لذا طبیعی است که قرآن به زبان عربی نازل شود و مانند هر زبانی؛ هم شامل لغت و هم شامل شیوه انتقال مقصودها به یکدیگر می‌شود. زبان به‌عنوان وسیله انتقال مفاهیم ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از: الف. قدرت جابه‌جایی و انعطاف در تعبیر که قادر به توصیف هر پدیده خیالی یا حقیقی است؛ ب. قراردادی بودن، یعنی میان صورت زبانی و معنایی واژه‌ها رابطه طبیعی وجود ندارد و انسان‌ها الفاظ را برای معانی وضع می‌کنند؛ ج. باروری و تولید واژه‌های جدید؛ د. انتقال فرهنگی که نشانه‌های زبانی با آن حاصل می‌شود؛ ه. گسستگی آواهای به‌کاررفته در زبان که به طور معناداری از هم متمایزند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷-۶۹). این ویژگی‌ها درباره هر زبانی صدق می‌کند. پس ارسال رسل بر مدار لسان قوم، ناظر به این حقیقت است که نزول قرآن به زبان عربی امری اجتناب‌ناپذیر است. لذا غیرممکن است که لسان و لغة القرآن عربی نباشد. از این رو یکی از مباحث جنجال‌برانگیز علما در سده نخست، نزول قرآن به زبان عربی بود. اما وجود سؤالاتی درباره برخی واژگان قرآن و جهل به معنای اصلی واژه، لغویان را بر آن داشت که توجه دقیق‌تری به واژگان قرآنی داشته باشند. تألیف کتبی با عنوان غریب القرآن از آن‌رو بود تا لغت‌هایی که برای برخی مفسران و مردم نامأنوس بود، ریشه‌یابی و تحلیل لغوی شود. نمونه بارز این مسئله، سؤالی بود که در ذهن ابن‌عباس نسبت به واژه «فاطر» ایجاد شده بود. وی می‌گوید: «من معنای ... فاطرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ ... را نمی‌دانستم، تا این که دو مرد بادیه‌نشین نزد من آمدند و بر سر چاهی مشاجره کردند. یکی از آنها گفت: «أنا فطرتها» و دیگری گفت: «أنا ابتدأتها» (من کندن چاه را آغاز کردم). ابن‌عباس گوید: از زبان این بادیه‌نشینان به معنای «فاطر» پی بردم» (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۷۳).

فؤاد سزگین در علوم قرآنی کتاب‌هایی را به ابن‌عباس نسبت داده است: ۱. غریب القرآن؛ ۲. مسائل نافع بن الأزرق؛ ۳. اللغات فی القرآن (سزگین، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۸۶). در قرن

دوم و سوم نیز غالب کتاب‌ها در موضوعات لغات القرآن، غریب القرآن، قرائات و مسائلی است که به حیطة لفظی قرآن مربوط می‌شود (مهدوی راد، ۱۳۸۴، ص ۱۵). در سه قرن نخست، دغدغه طبعه حاکم در مواجهه با قرآن بیشتر در حوزه فهم لفظی و لغوی قرآن بود و سیاست قرآن‌بسنده‌گی سبب شد تا مردم اجازه پرداختن به تفسیر و سنت نبوی و آیات الاحکام را نداشته باشند.

۴. ماهیت کلام خدا

در سده‌های نخست، فرق اسلامی در مباحث اصول عقائد، هنگامی که صفات خدا را ایجاباً یا سلباً بررسی می‌کردند، به بحث‌هایی مفصل درباره کلام الهی و ویژگی‌های آن و چگونگی مکالمه خدا با انسان، می‌پرداختند. لذا این پرسش مطرح شد که کلام خدا قدیم است یا حادث؟

برخی معتقدند اعتقاد به قدیم بودن قرآن، از مسیحیت وارد اسلام شده است و برخی کشیشان مسیحی، آن را در جامعه اسلامی مطرح کردند (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۸۷). در بین فرق اسلامی نیز ابن کلاب تحت تأثیر شبهات کشیشان مسیحی قرار گرفت (ابن‌ندیم، ۱۳۹۸، ص ۲۵۵) و از غیر مخلوق بودن (قدم) قرآن سخن گفت (اشعری، بی‌تا، ص ۵۸۴).

بسیاری از افرادی که جنگ فکری میان معتزله و اشاعره در مورد خلق قرآن را شنیده‌اند، تنها این را می‌دانند که اشاعره با این حرب، دشمنان خود را محکوم و نابود کردند و شکنجه دادند، و بزرگانی چون احمد بن حنبل و دیگران دچار این محنت شدند و انواع شکنجه را تحمل کردند و آن را با جان و دل خریدند، و نیز معتزله با به راه انداختن تفتیش عقائد، اصول و مبادی خود در مورد آزادی فکر و اراده و حرکت و اعتقاد را به چالش کشیدند و آن را زیر سؤال بردند (جابری، ۱۴۲۸، ص ۶۰).

از اواخر خلافت مأمون که تفتیش فکری را برای دفاع از عقیده‌اش درباره خلق قرآن آغاز کرد، این اصل که قرآن کلام‌الله و غیرمخلوق است، همواره یکی از اجزای کاملاً تثبیت‌یافته عقاید اهل سنت بود. برخی از فرقه‌ها از جمله معتزله، از مخلوق بودن قرآن حمایت کرده‌اند. به این سبب، بحث درباره ماهیت قرآن یکی از گسترده‌ترین مباحث در کلام اسلامی است (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۲۰).

اهل حدیث معتقد به قِدم قرآن شدند. احمد بن حنبل تصریح کرد که کلام خدا از علم ازلی و قدیم اوست (ابن حزم، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۱). معتزله به‌عنوان نماینده عقل‌گرایی در بین اهل سنت، بخش‌هایی از کتاب‌های خود را به این مباحث اختصاص دادند. حشویه هم به شدت از نظریه قدیم بودن اصوات و حروف کلام خداوند متعال دفاع کردند و حتی قائل به قدیم بودن جلد قرآن نیز شدند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۶). از آنجا که اعتقاد به قدیم بودن کلام خدا مستلزم موجود قدیم دیگری همراه با خداوند متعال است، از همان آغاز ظهور این نظریه، گروهی همانند جُعد بن دِرهم و جَهم بن صفوان با آن به مخالفت پرداختند و اعتقاد به قدیم بودن قرآن را رد کردند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۶۱). آنان از حدوث کلام خداوند متعال سخن گفتند و در کتاب‌های کلامی خود و در مجامع علمی به نقد مبانی و ادله نظریه قدیم بودن قرآن پرداختند.

لذا منابع تاریخی متقدم، اولین مدعی نظریه خلق قرآن را جُعد بن دِرهم می‌دانند که در اواخر حکومت اموی به دلیل اعتقاداتش به قتل رسید و نیز جَهم بن صفوان که به سبب شرکت در قیام حارث بن سَریج در خراسان کشته شد (ابن قتیبه، ۱۳۲۶، ص ۸۷). وی درباره تکلم خدا با حضرت موسی و ابراهیم (ع) نظرات شاذی ارائه کرده و معتقد است که خداوند با ایشان تکلم نکرده است. ابوسعید دارمی روایتی را با سلسله‌سند کامل درباره افکار او نقل کرده است: خالد قیصری، والی عراق، جعد را در روز عید قربان به اتهام آن که ادعا می‌کرد «خداوند حضرت ابراهیم را دوست خود نگرفته و با حضرت موسی سخن نگفت» در ملأعام به قتل رساند. (دارمی، ۱۹۶۰، ص ۱۰۰). بنابر اعتقاد جهمی، خداوند شیئی را آفرید و از طریق آن خود را آشکار کرد. او صدا را آفرید و آن را مسموع ساخت (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵).

اما اشاعره به قدیم بودن کلام الهی معتقد شدند، ولی این کلام قدیم را کلام نفسی که قائم به ذات الهی است، نام نهادند، و کلام لفظی که مرکب از الفاظ و حروف است و حادث، بر آن دلالت دارد (ایجی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۲۹؛ سعیدی‌مهر، ۱۳۹۶، ص ۲۶۱). اشعری معتقد است که خداوند برای این که با بندگان خود تکلم کند، نیاز است تا آن کلام به گونه‌ای باشد که انسان بتواند با توجه به ظرفیت قوه عاقله خود آن کلام را متوجه شود و زوایای مختلف لفظ برایش دریافتنی باشد (اشعری، ۱۴۲۴، ص ۷۸). مسئله کلام خدا گاهی

برای اشعری به گونه‌ای پیچیده می‌شود که حتی در اثبات قدیم بودن آن، هنگامی که با استناد به آیات الهی ادله‌ای را اقامه می‌کند، در انتها گزاره‌هایی را باز می‌آورد تا عنوان کند که تکلم خدا با بندگان از مقوله تکلم انسان با انسان نیست، زیرا اگر کلام خدا مخلوق باشد، واجب است که جسم باشد تا صفاتی بر آن مترتب شود (اشعری، ۱۴۲۴، ص ۸۳).

بنابراین، اشاعره دو ساحت برای کلام الهی قائل بودند: از یک سو، کلام خدا را قائم به ذات و نفسی می‌دانستند و لذا آن را قدیم می‌شمردند و از سویی دیگر، معتقد بودند که قرآن فقط تعبیری از آن است که در قالب الفاظ و حروف در آمده و طبعاً حادث است و احکام حدوث هم بر آن بار می‌شود. (برای تفصیل نک: باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۷۲).

اما قاضی عبدالجبار معتزلی به تمایزات زبان خدا و انسان می‌پردازد و معتقد است که چون خداوند با انسان از همه جهات اختلافات زیاد دارد، پس برای این که بتواند کلام خداوند نامحدود را بفهمد، باید آن کلام ویژگی‌های خاصی داشته باشد. لذا کلام الهی باید همه‌فهم و ذووجوه باشد (عبدالجبار، ۱۹۶۱، ج ۷، ص ۲۵۶).

این مجادلات فقط در بین فرق اهل سنت رواج نداشت، بلکه گاهی به دلیل تفتیش عقائد، سؤالاتی از امامان شیعه در این زمینه شده است. داریم با ذکر سلسله‌سندی می‌گویید که از امام جعفر صادق (ع) سؤال شد: «آیا قرآن خالق است یا مخلوق؟». ایشان پاسخ داد: «نه خالق است نه مخلوق، بلکه کلام خداست» (قزوینی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).

با نگاهی گذرا به این مجادلات می‌توان دریافت که بحث‌های میان‌فرقه‌ای درباره حدوث و قدم قرآن مقدمه مباحث نظری درباره زبان قرآن و شیوه‌های فهم کلام الهی در سده‌های بعدی شد، زیرا قائلان به قدیم بودن کلام الهی همچون اشاعره در برابر فهم بسیاری از آیات توقف می‌کنند و در موشکافی فحوای آن نمی‌کوشند. شاید بتوان ظاهرگرایی افراطی آنان در فهم آیات قرآن را دال بر همین مبنای آنان دانست. در مقابل، معتزله در مصاف اثبات حدوث قرآن و تفسیر و فهم آیات توقف نمی‌کنند.

این که خدا قدیم است، یعنی ازلی و ابدی است. قائلان به قدیم بودن قرآن آن را مانند خدا ازلی و ابدی می‌دانند و این یعنی به دو مبدأ معتقدند و این همان ثنویت است و مخالف نص صریح قرآن در سوره توحید. در این صورت، به مصداق آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء / ۲۲) فساد آن محرز است. اما قائلان به حدوث به دلیل

شبيه‌انگاری مخلوقات از بعضی جهات در دام تلقی‌های بشری محض و سطح پایین و کم‌ارزش از قرآن گرفتار شده‌اند و هر آنچه را که در دنیای ماده، امکان بهره‌برداری‌های تسامح‌آمیز و تساهل‌آلود دارد، در قرآن می‌جویند و به تدریج قرآن به ابزاری برای توجیه دنیاگرایی آنها در سطوح مختلف زندگی می‌شود. در نتیجه، برای اثبات خود و مشروعیت بخشیدن به عملکردشان گاه در مسیر تفسیر به رأی، خود و مردم را به دوری از آموزه‌های قرآن می‌کشانند. در چنین وضعیتی نقش هدایتگری قرآن از بین می‌رود.

۴-۱. دلالت‌های زبانی و نسبت آن با معنا

بدیهی است که وقتی کلام خدا قائم به ذات و قدیم شمرده شود، در مواجهه با آیاتی که مشابه و تأویلی است، امکان تأویل و مجاز دانستن الفاظ وجود ندارد. به همین سبب، حنبلی‌ها ظاهرگرا شدند و در مقابل آیاتی که خداوند را جسم می‌شمارد، راه تجسیم را پیمودند. آرا و نظرات حنبله ذیل این دسته از آیات، بیانگر مبانی کلامی آنان در بررسی کلام باری تعالی است.

مهم‌ترین مسئله در این میان موضوع دلالت‌های زبانی و نسبت آن با معنا بود. آن‌گاه که حقیقت کلام، نه در ویژگی‌های زبانی و لفظی و صوری، بلکه در ساحت معنایی آن جست‌وجو شود و استعلا یابد، طبعاً بسیاری از مباحث وابسته به زبان و ذهن و لفظ و معنا تغییر می‌کند و این چیزی است که جوانب مختلفی از نتایج و پیامدهای آن را می‌توان در تفکر اشعری و تفکرات مرتبط با آن آشکارا دید. کلام از نظر اشعری، معنای قائم به نفس فرض می‌شد که زبان صرفاً دلالت بر آن می‌کرد و حکایتگر آن بود (باقلائی، ۱۴۲۱، ص ۶۹). طبیعی است که برای دو طرف این نزاع پیامدهای فقهی و کلامی و حتی معرفت‌شناختی و ادبی متفاوتی را در حوزه نظریه‌پردازی می‌توان انتظار داشت. در مقابل، معتزله به دلیل اعتقاد به حدوث قرآن و صوت پنداشتن کلام الهی، در تفسیر آیات مشابه به مجازگرایی رو آوردند (عبدالجبار، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۲۱). مسئله مجاز در بین معتزله اهمیت بسیار بالایی دارد. در واقع، یکی دیگر از وجوه تمایز تفسیر معتزله گرایش به مجاز و استعاره و تشبیه است، به طوری که در هر آیه‌ای که با اصول عقایدشان مطابق نباشد، از معنای ظاهری عدول کرده و به مجاز و تمثیل گراییده‌اند.

۴-۱-۱. مجازگرایی و تأویل‌پذیری

در اینجا این پرسش مطرح است که رویکرد معتزله در مجازگرایی و تأویل‌پذیری آیات، از چه منشی سرچشمه می‌گیرد؟ رویکرد معتزله با مبنای کلامی آنها یعنی حادث بودن قرآن چه ارتباطی دارد؟ آیا می‌توان علت مجادلات شدید بین معتزلیان، آن‌هم در عرصه حکومتی در اواخر دوران خلیفه عباسی، مأمون، را تبیین کرد؟

به نظر می‌رسد بتوان ارتباط وثیقی با حدوث قرآن، آن‌هم در ساحت کلام و صوت‌انگاری کلام الهی، با تأویل‌گرایی و رویکرد مجازگرایانه معتزله ایجاد کرد. اگر کلام الهی را قائم به ذات و قدیم بدانیم، در حوزه آیات متشابه و تمثیل‌های قرآن عرصه وسیعی برای فهم آن آیات نخواهیم داشت، همان‌گونه که اشاعره و حنبله در مواجهه با آن به تجسیم‌گرایی یافتند. البته این نظر اشاعره در حیطه کلام انفسی را می‌توان از منظر دیگر نیز مطالعه کرد و آن ارتباطی است که می‌توان میان این نظریه با نظریه تأویلی قرآن، آن‌طور که در تفسیر صوفیانه خراسانی با ریشه‌های اشعری/شافعی تصوف خراسان، تبلور داشته است، برقرار کرد و یا با نظریه شعر صوفیانه و چه‌بسا با جایگاه زبان حال در تصوف. در این چهارچوب می‌توان ساحتی استعلایی را برای زبان به بررسی نهاد که در حروف معنادار و اصوات آن نیست، بلکه در معنایی ازلی و ابدی است که در مورد خداوند به‌عنوان صفت ذاتی و برخوردار از مقام الوهیت تجلی می‌یابد. کار صوفیان و تأویل‌کنندگان گذار از ساحت این‌دنیایی زبان قرآنی و رسیدن به آن معنای ازلی و ابدی، و البته ساحت‌های متفاوت بواطن معنا، از طریق تأویل و در ارتباط مستقیم با تجربه عرفانی است (پورجوادی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

نظریه اشعریان گامی فراتر از آن چیزی است که معتزلیان با نظریه خلق قرآن در پی آن بودند. اگرچه معتزلیان با ارائه نظریه خلق قرآن راه را برای نظریه‌شان درباره زبان قرآن و سرانجام تفسیر و تأویل مجازی کتاب آسمانی فراهم کردند، اما با تئوری خود درباره قرآن و پدیده وحی، ساحتی نوین را در تفسیر پدیده وحی باز کردند که می‌توانست تأثیرات ویژه‌ای در دین‌شناسی آنان ایجاد کند. این‌که تا چه اندازه اشعریان از این نظریه در ساحت‌های مختلف تفکر دینی بهره جستند، نیاز به مطالعه دارد و مسلم است که اشعریان دست‌کم آن‌طور که از منابع آنان بر می‌آید، توجه به لوازم عقاید خود در این باره نداشته‌اند.

۵. فهم‌های گوناگون از زبان قرآن

زبان قرآن از هنگام نزول تا به امروز خوانش‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است و با توجه به مسائل روزآمد و گفتمان‌های هر عصر معانی مختلفی از این مفهوم ارائه شده است. زبان گفتار بر اساس محتوا و کیفیت انتقال مطلب، تقسیمات گوناگونی دارد، ولی تقسیمی که در زبان دین استعمال می‌شود عبارت است از اخباری و انشایی، حقیقی و مجازی، نمادین و غیرنمادین. قطعاً دو قسم اول، همه آیات قرآن را شامل نمی‌شود. لذا هیچ کس ادعایی ندارد که تمام آیات، خبری یا انشایی یا حقیقی و مجازی باشند. اما می‌توان گفت که همه قرآن زبانی نمادین دارد. علاوه بر این، برخی زبان قرآن را لهجه و گونه بیانی می‌دانند و برخی در قالب سبک گفتاری و نوشتاری توجیه می‌کنند.

۵-۱. زبان قرآن زبانی نمادین

«نماد» در فارسی معادل اشاره، ایما و علامت و در عربی همان رمز است (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۷۱۲). نماد در کلی‌ترین مفهوم به معنای چیزی است که بر معنایی ویرای آنچه ظاهرش می‌نماید دلالت کند (برزگر کشتلی، حسین و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸۱). خاصیت اصلی نماد این است که به یک معنای مجازی مشخص محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۰). متون دینی برای تقرب انسان به فهم حقایق متافیزیکی الهیات، خدا، آخرت و دیگر حقایق هستی، از تمثیل، زبان کنایی، تشبیه معقول به محسوس و دلالت‌های ثانوی الفاظ بهره گرفته‌اند. این نوع کاربردهای زبانی نه بریده از واقعیت‌های دینی و نه شامل همه اضلاع و ابعاد دین است (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۸۹). اما نقدی که بر نظریه نمادگرایی وارد است، تعمیم جزء به کل است (سعیدی روشن، ۱۳۹۶، ص ۹۰). با این وصف، پذیرفتنی است که در قرآن از زبان نمادین استفاده شده است، مانند کنایه: «وَفُؤْشٍ مَّرْفُوعَةٍ» (واقعہ/۳۴). با توجه به کلمه «مَرْفُوعَةٍ»، «فُؤْشٍ» به معنای بانوانی است که در عقل و زیبایی به درجه بالایی رسیده‌اند (عاملی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۶۱). نیز استعاره مانند ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا...﴾ (بقره/۱۰). غلبه قوای سبعی و بهیمی است که قلب را مریض و کدر می‌کند (بانو امین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۹)، همچنان که عناد با آفریدگار و نفاق با

رسول مکرم (ص) از رذائل اخلاق و بزرگ‌ترین بیماری مزمن قلبی و مبنی بر انکار فطرت است که هرگز علاج نمی‌پذیرد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۴). پس در این آیه از «نفاق» به «مرض» تعبیر شده است. همچنین تشبیه مانند آیه ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت/۴۱) که دوستی با غیر خدا را در بی‌اعتباری، به خانه عنکبوت تشبیه نموده است (بانو امین، همان، ج ۱۰، ص ۴۴). نیز تمثیل مانند آیه ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (زمر/۲۷) که مثل خاصی را بیان نمی‌کند، اما به وجود مثال‌های گوناگون در قرآن مشعر است: ﴿وَإِنْ يَسْتَفِئُوا بِعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾ (کهف/۲۹) «و اگر فریادرسی جویند، آبی چون مس گداخته داده می‌شود». درخواست آب و پاسخ آن با تعبیر «غیث» و «استغاثه» آمده است. در قرآن ۶۳ بار لفظ «ماء» آمده که بیشتر آن در تمثیلات و تشبیهات است. تعبیراتی چون «مطر»، «سراب»، «سیل»، «انهار» و دیگر واژه‌های مرتبط با آن در قرآن فراوان است که نشان‌دهنده اهمیت آب در فرهنگ عرب است. قرآن متناسب با فرهنگ و تمایلات اهل ادب و هنر و مطابق با خواسته جاهلیت سخن گفته و به مناسبت‌های مختلف، این تشبیهات را به کار برده و از روان‌شناسی و خواسته‌های درونی مردم نهایت استفاده را برده است (ایازی، همان، ص ۲۱). زبان نمادین برای همه آیات صدق نمی‌کند، زیرا آیاتی هستند که فارغ از این بحث‌ها، عموم مردم آن را می‌فهمند، مانند آیه ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾. کسی از منطوق این آیه برای فهم درست آن عدول نمی‌کند. آنچه به یک قوم اختصاص دارد، نوع گویش است. زبان نمادین، رمزی، کنایی و تمثیلی، در همه اقوام و سبب-یله-ان-تقال معناست و در قرآن، با فرهنگ عرب حجاز ارتباط دارد.

۵-۲. زبان قرآن به مثابه لهجه‌های گوناگون

هنگامی که خلیفه سوم اقدام به توحید مصاحف کرد، دستور داد تا همه مصاحف را جمع کنند و با نظارت برخی از کاتبان وحی و صحابه پیامبر (ص)، مصحف امام را آماده سازند و به بقیه بلاد بفرستند. هرچند مشهور است که قرآن به زبان قریش نازل شد، زیرا فصیح‌ترین لهجه عرب است (طبری، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۲۳)، اما اقوال مختلفی درباره کتابت

قرآن با نظارت زید بن ثابت نقل شده که فصل مشترک همه آنها توجه به لهجات عربی و بوم‌های زبانی است (عتر، ۱۴۱۶، ص ۱۷۷؛ شاهین، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹). اما این نظر پذیرفته‌اندیشمندان معاصر به‌ویژه زبان‌شناسان قرار نگرفت. در این زمینه که قرآن به چه لهجه‌ای نازل شده است، دو دیدگاه جلب نظر می‌کند:

۵-۲-۱. نزول قرآن به لهجه‌های گوناگون عرب

قرآن در مکه و مدینه نازل شد. در این دو شهر، اقوام و مذاهب گوناگون از قبایل بدوی گرفته تا یهودیان و مسیحیانی که از مناطق دیگر به آنجا کوچ کرده بودند، می‌زیستند و هر یک فرهنگ و پیشینه تاریخی و رسومی مخصوص به خود داشتند و به زبان‌ها و گویش‌های متفاوت سخن می‌گفتند. لذا در قرآن، شاهد واژه‌های دخیل از فارسی، حبشی، رومی، سریانی و گویش‌های محلی و منطقه‌ای حجاز هستیم. در واقع، منزلگاه قرآن چنین اقتضایی دارد (ابازی، ۱۳۸۰، ص ۳۶). پس دیدگاه نزول قرآن به لهجه‌های گوناگون امری طبیعی می‌نماید. پاره‌ای از روایات از جمله روایت «نزل القرآن علی سبعة أحرف»، از مستمسکات طرف‌داران این نظریه است که قرآن مرکب از لهجات گوناگون عرب است. برخی از علمای اهل سنت از جمله طبری منظور از هفت حرف در این روایت را، لهجه‌های مختلف عربی می‌دانند (طبری، ۱۳۲۱، ج ۱، ص ۹).

این روایت مشهور است و در کتب تفسیری اهل سنت به طرق و وجوه متعدد نقل شده است (خویی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶). روایت مذکور به گروهی از صحابه منتهی می‌شود که آن را از پیغمبر (ص) شنیدند. این صحابه عبارت‌اند از عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، ابن عباس، ابن مسعود، ابی بن کعب، انس، حذیفه بن یمان، زید بن ارقم، سمره بن جندب، سلیمان بن صرد، عبدالرحمان بن عوف، عمرو بن ابی سلمه، عمرو بن عاص، معاذ بن جبل، هشام بن حکیم، ابی بکره، ابی جهم، ابی سعید خدری، ابی طلحه انصاری، ابی هریره و ابی ایوب انصاری. شمار این صحابیانی که بیست‌ویک نفر می‌رسد (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۸). کثرت و شهرت این روایت در منابع اهل سنت به قدری است که نسبت به آن ادعای تواتر کرده‌اند، اما اغلب پیروان مکتب اهل بیت (ع)، به دلیل مغایرت این روایت با روایت امام باقر (ع) (إِنَّ الْقُرْآنَ وَاحِدٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ وَاحِدٍ وَلَكِنَّ الْأَخْتِلَافَ يَجِيءُ مِنْ

قَبْلِ الرُّوَاةِ) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۰) آن را جعلی دانسته، و گروه اندکی هم که تسلیم کثرت نقل آن شده‌اند، توجیهاتی کرده‌اند که از آن به‌ندرت می‌توان لهجه‌های گوناگون عرب را برداشت کرد. به‌علاوه، اولاً اندیشمندان اهل سنت در تعیین مصداق لهجه‌ها اتفاق نظر ندارند. ثانیاً در بین راویان این روایت افرادی به چشم می‌خورند که نه تنها طبق ملاک‌های شیعه در تعیین وثاقت راوی، موثق به حساب نمی‌آیند، بلکه مطابق ملاک‌های اهل سنت هم از اتهام جعل و تزویر تبرئه نمی‌شوند. گفتنی است این روایت، مشمول شروط صحت حدیث بخاری و مسلم نیز نمی‌شود. بنابراین هیچ ارتباطی بین روایت «سبعة احرف» و نزول و حدوث و قدم قرآن نیست.

۵-۲-۲. قریشی بودن لهجه قرآن

برخی از دانشمندان ضمن نقد روایاتی که نزول قرآن را به لهجه‌های گوناگون عرب دانسته‌اند، بر این باورند که قرآن به یک لهجه نازل شده و آن نیز فقط لهجه قریش است که نبی اکرم (ص) از میان آنها به پیامبری مبعوث شد. خالد بن سلمه درباره روایت قتاده از ابن عباس می‌گوید: آیا از این مرد نابینا تعجب نمی‌کنی که می‌گوید: قرآن به زبان دو کعب، ابوالیسر کعب بن عمرو، (م. ۵۵ق) و کعب بن لؤی بن غالب نازل شده است، درحالی که قرآن به زبان قریش نازل گردید؟ (ذهبی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۱۳۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۶، ج ۶، ص ۱۹۶). اندیشمندان از این زبان به «زبان قوم» یاد کرده‌اند. منظور از زبان قوم کلمات همراه با بار معنایی و فرهنگی است که ارتباط گفتاری با دیگران را فراهم می‌سازد. لذا زبان در اینجا، هم شامل لغت می‌شود و هم شامل زبانی که مقصودها را به دیگران منتقل می‌کند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۶۷).

ناگفته پیداست که مغایرت این دیدگاه با دیدگاه پیشگفته، حاکی از اعتبار نداشتن هر دو دیدگاه است. ضمن این که لهجه قریش خود شاخه‌های گوناگونی داشت که دانشمندان، اجماعی بر تعیین مصداق واحد ندارند. هرچند به نظر می‌رسد در سده‌های نخست، هنگامی که سخن از زبان قرآن به میان می‌آمد، زبان قرآن در این دوره بیانگر لهجات و گونه‌های بیانی قرآن بوده است. این مسئله در حوزه قرائات نیز وارد شد و به همین سبب، مسئله لهجات یکی از علت‌های اصلی اختلاف قرائات شناخته گردید. پس

از آن نیز در غالب کتاب‌هایی که دربارهٔ اختلاف قرائات نوشته شد، علت اصلی این اختلاف، لهجات بود. بنابراین مفسران و قاریان در سده‌های نخست، به لهجات و تأثیر آن بر قرائات قرآن اهتمام ویژه نشان می‌دادند.

۵-۳. سبک گفتاری یا نوشتاری بودن زبان قرآن

معانی و حقایقی از طریق وحی در قالب الفاظ، حروف و کلماتی که جنبهٔ بشری دارد نازل شده است و از قواعدی ادبی و فنون بلاغی استفاده شده که دیگران نیز استفاده کرده‌اند. همان واژه‌ها، چینش‌ها و ترتیب و تنظیم‌هایی که بشر رعایت می‌کند، در قرآن به کار رفته است. هر پیامبری ناچار است مقصود خود را در قالب کلماتی بریزد که در میان مردم رواج داشته است (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۳۳)، اما مسئلهٔ زبان قرآن در دورهٔ معاصر دچار دگرگونی‌های بسیاری شد. پس از بحث‌های گوناگونی که در فلسفهٔ دین بر سر زبان دین و معناداری آن در غرب مطرح شد، مایه‌های آن مباحث، وارد فضای فکری اسلامی شد و به همین دلیل، زبان قرآن نیز موضوع بحث‌های بسیاری از فلاسفهٔ دین قرار گرفت.

روشنفکران معاصر با پیروی از این بحث‌ها رویکردهای نوینی را در مطالعات قرآنی پیش گرفتند. فردینان دو سوسور^۱ دیدگاهی دربارهٔ زبان قرآن مطرح کرد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۷۸) و سپس افرادی چون محمد ارکون و نصر حامد ابوزید متأثر از دیدگاه‌های او و با بهره‌گیری از علوم جدیدی چون زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی، به مسائل قرآنی که به صورت گذشته و شکل و شمایل سنتی دنبال می‌شد از منظری جدید نگریستند. البته این نگاه‌ها با حملات شدید سنت‌گرایان عربی مواجه شد و تا سرحد تکفیر منتقدان خود جلو رفتند.

۵-۳-۱. فردینان دو سوسور

ورود مسئلهٔ زبان قرآن به ساحت گفتاری و نوشتاری، با تبعیت از آرای فردینان دو سوسور، زبان‌شناس مشهور سوئیسی، صورت گرفت. وی معتقد است که ساحت گفتار و نوشتار

۱. فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (۲۶ نوامبر ۱۸۵۷ در ژنو - درگذشته ۲۲ فوریه ۱۹۱۳)، زبان‌شناس و نشانه‌شناس سوئیسی. او که پژوهش‌های خود را به دو زبان فرانسه و آلمانی انجام می‌داد، با نگرش به ساختار زبان به عنوان اصل بنیادین در زبان‌شناسی، آن را شاخه‌ای از دانش عمومی نشانه‌شناسی دانست.

از حیث زبان‌شناختی، تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۷۸). او برخلاف زبان‌شناسان پیش از خود که بیشتر از دید تاریخی به بررسی زبان‌شناسی می‌پرداختند، ساختار زبان را در بازه‌ای از زمان می‌سنجید. لذا نظریه ساختارگرایی به‌عنوان مهم‌ترین نظریه در زبان‌شناسی مطرح شد و بر بسیاری از علوم همچون ادبیات، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی تأثیر گذاشت. یکی از محصولات این نظریه تمایز میان «زبان» و «گفتار» است. گفتار مهم‌ترین بخش این نظریه توصیفی بود. در نظر او هدف مطالعات زبان‌شناختی توجه به نظام زیربنایی قراردادهاست. سوسور به تمایز یک نام و یک شیء اشاره نمی‌کند، بلکه به تمایز میان تصویر واژه و مفهوم آن اشاره دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

در نظریه سوسور زبان صرفاً یک روند نام‌گذاری ساده نیست که از طریق نام‌گذاری اشیا و مفاهیمی عمل کند که هر یک وجودی با معنای مستقل (هستی‌های از پیش موجود) دارند. استدلال این است که اگر این‌گونه بود، واژه‌ها معادل‌های دقیق معنایی در زبان‌های مختلف می‌داشتند. از نظر سوسور، زبان نظامی از تمایزهاست که در آن هر واژه فقط با توجه به آنچه نیست معنا دارد (سوسور، ۱۳۸۷، ص ۳۴).

۵-۳-۲. محمد ارکون

روشنفکران اسلامی با بهره‌گیری از نظرات سوسور، نظام ساختاری شکل‌گیری متن قرآن را گفتاری می‌دانند نه نوشتاری. شاید بتوان ارکون را اولین فردی دانست که در بیش از سی سال پیش، نظریه گفتاری بودن قرآن را در کتاب خوانش قرآن (Lecture du Coran) طرح کرد. دیگرانی نیز از پی او بر اهمیت آن تأکید کردند. سیر قرآنی ابوزید در نقطه‌ای پایان گرفت که ارکون از آنجا آغاز کرده بود. گرچه مفسران همه به شفاهی بودن کلام‌الله اذعان کرده‌اند، اما پیدایش نظریه گفتاری بودن قرآن، بدون تکوین انسان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی، زبان‌شناسی، جامعه‌شناسی ارتباطات، نقد ادبی، هرمنوتیک و دانش‌هایی از این دست در عصر جدید ممکن نبود. مفسران قدیم و حتی سنتی امروز، بدون آگاهی از این نظریه‌ها نمی‌توانستند پیامدهای مهیب گفتاری بودن قرآن را بشناسند. کسانی که نظریه گفتاری بودن قرآن را پیش می‌کشند از گام نهادن در میدان مجادلات

کلامی پیشینیان درباره ماهیت وحی یا تحریف قرآن می‌پرهیزند (ارکون، ۲۰۰۹، ص ۷۵). در این نظریه، فرض آن است که قرآن وحی الهی است؛ وحی به هر معنا. اساساً قرآن‌شناسان جدید بحث در ماهیت وجودشناختی وحی را کم‌وبیش بیهوده می‌دانند، چون امری فراتر از دسترس انسان‌هاست و برای آدمی، تجربه‌ناپذیر. کانون پژوهش قرآن‌شناسان متن قرآن است نه تجربه وحیانی نبوی. این تجربه برای متکلمان جذاب است. بحث تحریف نیز بر این فرض استوار است که نسخه‌ای اصلی و اصیل از قرآن وجود دارد، ولی برای نسخه‌های موجود شائبه تحریف مطرح شده است که بی‌اساس است. در نظریه گفتاری بودن وحی، بر تمایز معناشناختی و زبان‌شناختی هر گونه نسخه نوشتاری قرآن با وحی تأکید می‌شود. نظریه گفتاری بودن وحی دو بخش دارد: مسئله تبدیل گفتار به نوشتار و مسئله متن نوشتاری در بستر فرهنگ گفتاربنیاد. توجه به پیامدهای معرفتی و معنایی این دو واقعیت، دانش تفسیر قرآن را زیروزیر می‌کند و روش‌شناسی سنتی را سراپا به پرسش می‌گیرد (ارکون، ۲۰۰۹، ص ۶۰).

برای روشن‌تر شدن تحول معناشناختی در پدیده قرآن در پی گذر از گفتار به نوشتار، باید به آرای نظریه‌پردازان نقد ادبی و هرمنوتیک‌دان‌هایی نگریست که هوادار نظریه «دریافت» (reception) هستند، به‌ویژه آرای هانس - روبرت یاس. (Hans-Robert Jauss). در نظریه دریافت، تأکید بر نقش خواننده یا هم‌کنشی میان خواننده و متن در تکوین معناست. در این نظریه حتی شکل ظاهری متن یا کتاب یا هر اثر هنری و شکل و هیئتی که خواننده با آن برخورد می‌کند، در نوع فهم آن متن یا اثر نقش دارد، یعنی آن حالتی که خواننده در برابر اثر قرار می‌گیرد، بسیار مهم است. پس کسی که مصحفی به خط عثمان طه با کاغذگلاسه در برابرش دارد، فهمی از بُن متفاوت با مخاطب وحی شفاهی قرآن دارد.

۵-۳-۳. نصر حامد ابوزید

ابوزید نیز به تبعیت از ارکون، قرآن را گفتاری می‌دانست، اما به عقیده خودش، نگاه جدیدتری نسبت به ارکون به متن قرآنی دارد. او در مقاله «رویکردی نو به قرآن، از متن تا گفتار، به سوی تأویل‌گرایی انسانی» به تبیین اهمیت تعامل با قرآن به‌مثابه «گفتار» و اثر

آن در فهم قرآن و کشف معانی ناپیدای آن می‌پردازد. این ویژگی البته برای عالمان مسلمان ناشناخته نبوده است، اما آن‌چنان‌که ابوزید تصریح می‌کند، آنان تحت‌الشعاع تلقی «متن بودگی» قرآن، کمتر به وجه گفتاری آن توجه کرده و در بسیاری موارد، به کلی از آن غفلت نموده‌اند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۱۹۵).

به عقیده او قرآن مجموعه‌ای از پاره‌گفتارهای وحی است که طی بیش از بیست سال و در شرایط مختلف بر پیامبر (ص) نازل شد. نقش عامل انسانی در فرایند وحی فقط به گیرنده آن یعنی شخص پیامبر (ص) به‌عنوان یک انسان محدود نمی‌شود، بلکه باید این نقش را در جمع‌آوری پاره‌گفتارهای وحی به صورت نوشتار و در قالب یک مصحف بعد از پیامبر (ص) که صحابه فراهم آوردند نیز مشاهده کرد (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰-۱۸۲).

وی معتقد است که متن و گفتار، هر یک شیوه فهم و تأویل خاص خود را دارد. فقیهان و متکلمان مسلمان هر دو به قرآن به‌مثابه صرفاً یک «متن» نگریسته‌اند، اما با مبنای خاص خود در تأویل «متن». متکلمان مبنای تأویل خود را بر ایده «محکم و متشابه» و فقیهان مبنای تأویل خود را بر ایده «ناسخ و منسوخ» استوار کردند. از این‌رو در فهم قرآن گرفتار تکلفات و بازی با مفاهیم شدند و از معانی واقعی قرآن بیگانه گشتند. متکلمان هر آیه مغایر با مذهب کلامی‌شان را متشابه تلقی کردند و در تأویل آن کوشیدند و فقیهان نیز در حل تناقضات ظاهری قرآن به ناسخ و منسوخ متوسل شدند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۱۵).

به عقیده ابوزید این روش‌های تأویلی که آشکارا بر نگرش به قرآن به‌عنوان «متن» بنا نهاده شده است، موجب گردید قرآن به بازیچه‌ای در دست پیروان این یا آن مکتب فقهی یا کلامی تبدیل شود و به خدمت توجیه ایدئولوژی‌های کلامی، فقهی و سیاسی درآید. «متن»‌انگاری قرآن برای فقیهان ما نتیجه دیگری نیز داشته است و آن این‌که آنان برای استنباط احکام فقهی ناگزیر این متن را متن حقوقی دیده‌اند که مانند هر کتاب قانون باید آیات احکامش با یکدیگر سازگار باشد. بنابر چنین فرضی، هر جا در میان این احکام ناسازگاری باشد، برای رفع آن به ابزار «نسخ» باید متوسل شد، درحالی‌که اگر فقیهان به قرآن به‌عنوان مجموعه‌ای از گفتارهایی می‌نگریستند که در شرایط متفاوت نازل شده است، به چنین توجیحات تکلف‌آمیزی گرفتار نمی‌آمدند (ابوزید، ۲۰۱۰، ص ۲۳۴).

بنابر مطالب پیش‌گفته، نظریه گفتاری بودن قرآن که در نگاه نصر حامد ابوزید و

ارکون مطرح بود و به مصاف دیدگاه شفاهی دانستن قرآن آمد، در ابتدا استقبال همگان را جلب کرد، اما در گذر زمان و با پژوهش‌های قرآنی گوناگون، این رهاورد به دست آمد که گفتاری و نوشتاری دانستن متن قرآن، به گونه‌ای تأویل می‌شود و متن و گفتار هر یک شیوه فهم و تأویل خاص خود را دارد. فقیهان و متکلمان مسلمان هر دو به قرآن به مثابه صرفاً «متن» نگریسته‌اند، اما هر یک مبنای خاصی برای تأویل «متن» داشتند. متکلمان مبنای تأویلشان را بر ایده «محکم و متشابه» و فقیهان بر ایده «ناسخ و منسوخ» استوار کرده‌اند. این در حالی است که همه مفسران عقیده به شفاهی بودن قرآن دارند. فارغ از کیفیت و زمان تدوین قرآن که در زمان پیامبر(ص) جمع و تدوین شده یا در زمان عثمان سامان یافته است، تردیدی نیست که گفتار و حیانی، «تبدیل» به نوشتار قرآنی شده است. قرآن در مقام وحی الهی سرشتی گفتاری داشت. وحی به صورت شفاهی به پیامبر(ص) ابلاغ شد و او نیز به صورت شفاهی آن را به مخاطبان روزگارش (انسان‌هایی مشخص از قبائلی معلوم در جزیره العرب) رساند. ابزار ارتباطی گفتار بود نه نوشتار. این که شماری از صحابه در روزگار پیامبر(ص) یا پس از رحلت آن بزرگوار همه یا بخشی از قرآن را نوشته باشند، تفاوتی در این واقعیت پدید نمی‌آورد. «اقراً»، نخستین کلمه وحی شده بر پیامبر(ص)، به معنای خواندن از روی کتاب نبود، زیرا کتابی در آن هنگام به نام قرآن وجود نداشت. «اقراً» به معنای بیان و ادای شفاهی است و روایات نیز این مطلب را تأیید می‌کند که حفظ و تغنی (به آواز خواندن) و تلاوت قرآن اقدامی نیکو و توصیه شده است.

همه زبان‌ها شامل ادبیات ویژه با کارکردهای نمادین بعضی کلمات و عبارات‌اند و لهجه‌ها مقوم هسته مرکزی و اصلی زبانی‌اند که در بین اقوام و توده‌ها جاری است. زبان عربی که زبان قرآن است، از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین سه دیدگاه مذکور نسبت به معنا و مفهومی که از «لسان عربی» در قرآن برداشت می‌شود مشترک‌اند، زیرا خداوند مفاهیم بلند و عمیق را در همان قالبی ریخته که در بین اعراب حجاز رسمیت داشت.

نتیجه‌گیری

۱. مفسران متقدم زبان قرآن را ویژگی‌های لغوی و لهجات عربی می‌دانستند. جنجال بر سر روایات احرف سبعة و غریب‌القرآن و برخی پیچیدگی‌های نحوی قرآن، بیانگر این گفتمان است.
۲. مسئله خلق قرآن مبنایی برای نظرات بعدی درباره زبان قرآن شد، زیرا در تفسیر آیات متشابه و مضامین برخی آیات، مفسران اختلافات شدیدی یافتند که مسئله خلق قرآن راهگشای آنها شد. اخیراً به دلیل غلبه روش‌های زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی نگاه نوینی به این مسئله شد. در نهایت، در طول قرن‌های متمادی سه خوانش مطرح شد: زبان قرآن به‌مثابه گونه‌ای از لهجات و گونه‌های بیانی؛ زبان قرآن علت غایی مجادلات کلامی قرون متمادی؛ بیان گفتاری یا نوشتاری آن.
۳. اشعری‌ها که قائل به قدم کلام الهی‌اند، سعی در موشکافی در فحوای آن ندارند و ظاهرگرایی افراطی آنان باعث توقف در فهم آیات قرآن می‌شود، اما معتزله در اثبات حدود قرآن و تفسیر و فهم آیات توقف نمی‌کنند.
۴. خدا قدیم ازلی و ابدی است. قائلان به قدیم بودن قرآن، آن را مانند خدا ازلی و ابدی می‌دانند و این همان ثنویت است که به مصداق آیه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء / ۲۲) فساد آن محرز است. باورمندان به حدوث، هر آنچه را که در دنیای ماده قابل بهره‌برداری است، در قرآن جست‌وجو می‌کنند و قرآن به ابزاری برای توجیه دنیاگرایی آنها می‌شود. در نتیجه، برای اثبات مشروعیت عملکردشان با تفسیر به رأی، خود و مردم را به قهقرا می‌کشانند. لذا نقش هدایتگری قرآن از بین می‌رود.
۵. نوع گویش، به همه اقوام اختصاص دارد. زبان نمادین، رمزی، کنایی و تمثیلی در همه اقوام وس-یله ان-تقال معناست و در قرآن با فرهنگ عرب حجاز ارتباط دارد.
۶. در منابع اهل سنت نسبت به روایت سبعة احرف ادعای تواتر شده است، اما اندیشمندان پیرو مکتب اهل بیت (ع) آن را جعلی دانسته‌اند، زیرا اهل سنت در تعیین مصداق لهجه‌ها اتفاق نظر ندارند و در بین راویان این روایت افرادی هستند که مطابق ملاک‌های اهل سنت، از اتهام جعل و تزویر تبرئه نمی‌شوند.
۷. وحی به صورت شفاهی، بر پیامبر (ص) نازل شد و ابزار ارتباطی گفتار بود نه نوشتار و پیامبر (ص) نیز به صورت شفاهی آن را به مخاطبان روزگار خود رساند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. (۱۳۸۳ش)، (ترجمه حسین انصاریان). اسوه: قم.
۲. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۴۱۶ق). لسان المیزان، (تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی). بی‌جا: بی‌نا.
۳. ابن حزم، علی بن محمد. (بی‌تا). الفصل فی الملل والأهواء والنحل. بغداد: مكتبة المثنی.
۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۳۲۶ق). تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۳۰۰ق). لسان العرب. بیروت: الدار المصریه للتألیف والترجمه.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۹۸ق). الفهرست. بیروت: دار المعرفه.
۷. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰ش). معنای متن، پژوهشی در علوم قرآن، (ترجمه مرتضی کریمی‌نیا). تهران: طرح نو.
۸. ابوزید، نصر حامد. (۲۰۱۰م). التجدید والتأویل والتحریم والتأویل بین المعرفة العلمیه والخوف من التكفیر، بیروت: المركز الثقافی العربی.
۹. ارکون، محمد. (۱۴۲۶ق). القرآن من التفسیر الموروث إلى تحلیل الخطاب الدینی، (ترجمه به عربی: هاشم صالح). بیروت: دار الطلیعه.
۱۰. ارکون، محمد. (۱۴۲۹ق). الفكر الاسلامی؛ نقد و اجتهاد، (ترجمه به عربی: هاشم صالح). بیروت: دار الساقی.
۱۱. اشعری، علی بن اسماعیل. (بی‌تا). الإبانة عن أصول الدیانة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. امین، نصرت‌بیگم (بانو امین). (بی‌تا). تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. ایازی، سید محمدعلی. (۱۳۸۰ش). قرآن و فرهنگ زمانه. رشت: کتاب مبین.
۱۴. ایجی، عبدالرحمن. (۱۴۰۴ق). شرح المواقف. بی‌جا: منشورات الشریف المرتضی.
۱۵. باقلانی، محمد بن طیب. (۱۴۲۱ق). الإنصاف. قاهره: المكتبة الأزهریه.
۱۶. برزگر کشتلی، حسین و همکاران. (۱۳۷۶ش). فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان، (تحقیق عبدالله محمود شحاته). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۸. پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۵ش). زبان حال در عرفان و ادبیات پارسی. تهران: نشر نو.
۱۹. جابری، محمد عابد. (۱۴۲۸ق). المتقفون فی الحضارة العربیه؛ محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.
۲۰. حسینی هملانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن، (تحقیق محمدباقر بهودی). تهران: انتشارات لطفی.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۸ش). بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، (ترجمه محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. دارمی، عثمان بن سعید. (۱۹۶۰م). الرد علی الجهمیه. مصر: مكتبة الإمام الوادعی.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ق). لغتنامه. تهران: دانشگاه تهران.

۲۴. ذهبی، محمد بن احمد. (۱۳۲۵ق). تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، (السیرة النبویه. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری). بیروت: دار الکتب العربیه.
۲۵. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۳ش). قرآن کلام محمد یا وحی الهی؟. قم: سروش وحی.
۲۶. سزگین، فواد. (۱۹۷۷م). تاریخ التراث العربی، (ترجمه به عربی: محمود فهمی حجازی). مصر، هیئة المصریة العامة للکتاب.
۲۷. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹ش). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۸. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۶ش). کلام اسلامی. قم: کتاب طه.
۲۹. سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸ش). دوره زبان‌شناسی عمومی، (ترجمه کورش صفوی). تهران: هرمس.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن، الدر المنثور فی التفسیر المأثور؛ قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی: ۱۴۲۱ق.
۳۱. سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). نفائس التأویل. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۲. شاهین، عبدالصبور. (۱۳۸۲ش). تاریخ قرآن، (ترجمه سید حسین سیدی). مشهد: به نشر.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (بی تا). الملل والنحل، (تحقیق محمد سید کیلانی). مصر: بی نا.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفه.
۳۶. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ش). تفسیر عاملی، (تصحیح علی اکبر غفاری). تهران: کتابفروشی صدوق.
۳۷. عبدالجبار، قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۹۶۱م). شرح الأصول الخمسه. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۸. عتر، نورالدین. (۱۴۱۶ق). علوم القرآن الکریم. بی جا: بی نا.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۴ق). العین. قم: اسوه.
۴۰. قزوینی، عبدالجلیل. (۱۳۸۸ش). النقص (معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض "بعض فضائح الروافض"). (تصحیح سید جلال‌الدین حسینی ارموی). قم: دار الحدیث.
۴۱. کربن، هانزی؛ نصر، حسین؛ یحیی، عثمان اسماعیل. (۱۳۵۸ش). تاریخ فلسفه اسلامی، (ترجمه اسدالله مبشری). تهران: امیرکبیر.
۴۲. کریمی، احمد؛ بزرگ‌خو، نرگس. (۱۴۰۲ش). ارزیابی نظریات مفسران پیرامون «لسان عربی مبین» در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۰(۳۷)، ۲۹۳-۳۱۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2022.3594.1774>
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۴۴. مجاهد بن جبر. (۱۴۱۰ق). تفسیر الامام مجاهد بن جبر، (تحقیق محمد عبدالسلام ابو النیل). مدینه نصر: دار الفکر الإسلامی الحدیثه.
۴۵. مهدوی راد، محمدعلی. (۱۳۸۴ش). سیر نگارشهای علوم قرآنی. تهران: دبیرخانه نمایشگاه قرآن کریم.
۴۶. ولفسن، هری استرین. (۱۳۶۸ش). فلسفه علم کلام، (ترجمه احمد آرام). تهران: الهدی.