



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال هجدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۲

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 18, No. 4, Winter, 2013

تحلیل زبان ادبی قرآن با تکیه بر نقد نظریه جدایی زبان ادبی از زبان عادی

ولی الله حسومی*

چکیده

رسالت جهانی قرآن در هدایت بشر مستلزم به کارگیری زبانی است که بتواند با همه آنها سخن بگوید. این امکان را زبان ادبی فراهم می‌کند. از این رو، مقاله حاضر با روش تحلیلی - استنتاجی بر ادبی بودن زبان قرآن تأکید می‌کند و بر اساس نظریه جدایی‌ناپذیری زبان ادبی از زبان عادی، به تحلیل ماهیت و اقتضات زبان ادبی آن پرداخته و بر خلاف رویکرد تفسیر بیانی معاصر، ویژگی‌های دیگری برای زبان ادبی قرآن تعریف می‌کند؛ ویژگی‌هایی مثل فراهنجاری، ابهام هنری، چندلایه بودن دلالت، تناسب بنیانی و واقعیت‌گرایی محض قرآن. این ویژگی‌ها، با تأیید ادبی بودن زبان قرآن نشان می‌دهند که تفاوت زبان قرآن با زبان عادی تنها ناشی از نقش و هدفی است که زبان در گفتمان قرآنی ایفا می‌کند.

کلیدواژه

قرآن، زبان ادبی، زبان عادی، زبان معیار.



۲
فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال هجدهم، شماره ۰۷، زمستان ۱۳۹۲

مقدمه

ماهیت زبان قرآن یکی از مباحث مهم درباره قرآن است. یکی از پرسش‌های مهمی که ذهن علاقه‌مندان به قرآن را به خود مشغول کرده، این است که بیان قرآن چه ویژگی‌هایی دارد که برای تمام نسل‌ها زیبایی و جذابیت دارد؟ آیا علت آن است که زبان قرآن زبانی خاص است که در بیان مقاصد خود وضع کرده است؟ در این صورت، چگونه قرآن با مردم عادی ارتباط برقرار می‌کند؟ یا اینکه زبان قرآن همان زبان عادی با همان ماهیت و ویژگی‌هاست؟ در این صورت، چرا گاهی برای مردم صدر نخست هم فهم آن با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده است؟ آیا کاربردهایی در قرآن وجود دارد که در زبان عادی ماندنی برای آن وجود ندارد؟ اکثر محققان وجود زبان خاص بیگانه از زبان عادی برای قرآن را رد کرده‌اند، اما این پرسش مطرح می‌شود که قرآن چگونه توانسته بدون جدا شدن از زبان عادی متنی معجزه‌آسا باشد و تمام انس و جن را به تحلی فراخواند؟

پژوهش‌های مختلفی در این زمینه صورت گرفته و هر کدام از جنبه‌ای خاص به تحلیل زبان قرآن پرداخته‌اند. یکی از رویکردهای عمده، رویکرد تفسیر بیانی است که امین خولی و دیگران مطرح کرده و کوشیده‌اند با معرفی قرآن به عنوان یک متن ادبی، اقتضانات فهم متن‌های ادبی را بر قرآن نیز انطباق دهند و به گمان خود تفسیری عصری و قرائتی تازه از قرآن ارائه کنند.

این رویکرد می‌کوشد گوهر اولیه و غالب قرآن را وجه ادبی آن معرفی کند که طبق آن، مفسر باید بکوشد پیش از هر چیز به زوایای ادبی و هنری قرآن دست یابد و با این شیوه، ارتباط خود را با مفسران سده‌های پیشین قطع کند و تفسیر عصری ارائه دهد (خولی، ۱۹۶۱: ۳۰۴)، زیرا گذشتگان مباحث ادبی را به این شکل در تفسیر پی نگرفته‌اند، بلکه آن را در کنار دیگر مباحث تفسیری مطرح کرده‌اند. همچنین در این رویکرد، با مطرح کردن برخی مباحث ادبی و زبان‌شناسی، تلاش می‌کنند متن قرآن را متنی بشری معرفی کنند که واقعیت‌ها و فرهنگ روزگار نزول در شکل‌گیری آن نقش داشته است؛ یعنی قرآن را متنی تاریخی تلقی می‌کنند که ناشی از ارتباط عمیق سه مؤلفه فرهنگ، زبان و جهان‌بینی است و دو وجه معنایی عام و خاص دارد؛ وجه خاص آن همان جنبه معنایی متن است که به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش متن اشاره دارد و وجه عام آن به جنبه پویای متن مربوط است که با هر قرائتی نو



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن



می‌شود. از این‌رو، در هر عصر و زمانی باید به قرائت و تأویل دوباره متن پرداخت که در این میان، نقش خواننده در فهم متن مورد توجه خواهد بود. به باور ابوزید که چنین رویکردی دارد برای فهم متن قرآنی باید از روش تحلیل زبانی استفاده کرد؛ به بیان دیگر، از نظریه‌ی چون قرآن از ویژگی‌های متون بشری پیروی می‌کند، ما نیز باید آن را بشری و آمیخته با اوصاف زمینی فهم کنیم. قرآن را باید بر اساس معیار معناداری و دلالت‌بخشی زبان فهمید، زیرا قرآن با زبان انسانی با انسان‌ها سخن می‌گوید و فهم آن نیز تابع ضوابط زبان بشری است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

این دیدگاه‌ها از همان آغاز به تفصیل نقد و بررسی شده‌اند، ولی در تکمیل آن نقد و بررسی‌ها باید یادآور شد که طرح زبان ادبی برای قرآن به شکل دیگری قابل بررسی است که نه تنها هماهنگ با تحقیقات گذشتگان است، بلکه با تحقیقات ادبی معاصر نیز هماهنگ است. در این مقاله، این رویکرد بررسی خواهد شد.

پژوهش‌های دیگری نیز در زمینه زبان قرآن صورت گرفته است که برای نمونه می‌توان به کتاب تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن از آقای سعیدی‌روشن اشاره کرد که کتاب برجسته‌ای در حوزه زبان قرآن است. در این کتاب، زبان قرآن، زبان ویژه‌ی هدایت بیان شده است، اما در این نظریه اشکال عمده تحلیل نوع رابطه این زبان با زبان عادی است. پرسش این است که متن معجزه‌آسای قرآن چگونه در محدوده‌ی زبان عادی شکل گرفته که در عین ارتباط، با آن تفاوت دارد؟ بیشتر پژوهش‌های زبان‌شناسی قرآن در نهایت زبان قرآن را زبان خاص معرفی می‌کنند، اما در روش‌شناسی فهم تأکید می‌کنند که با قواعد زبان عادی باید قرآن را فهم و تفسیر کرد که این امر، نوعی تعارض‌گویی و دوگانه‌گویی است. از این‌رو، یک خلأ اساسی در بررسی زبان قرآن مطرح است و آن اینکه چگونه می‌توان از یک سو ارتباط زبان قرآن را با زبان عادی مردم عرب زبان عصر پیامبر ﷺ حفظ کرد و از سوی دیگر، اعجاز بیانی آن را اثبات کرد. در این مقاله، با اتخاذی رویکردی تازه، هر دو موضوع پیش‌گفته بررسی می‌شود؛ یعنی ماهیت زبان ادبی قرآن را متفاوت از دیدگاه خولی و هم‌فکران او مطرح می‌کند؛ وجه ارتباط این زبان را با زبان عادی و شکل‌گیری متن قرآن در دل این زبان را بررسی می‌کند. بر این اساس، نخست با اشاره‌ای به ماهیت زبان ادبی و ارتباط آن با زبان عادی، بر نظریه‌های محکم ادبی تأکید می‌گردد و با بررسی ویژگی‌های زبان ادبی قرآن - متفاوت از دیدگاه خولی و دیگران - و تفاوت‌های آن با زبان عادی، نشان

می‌دهد که چگونه قرآن در قالب همان زبان شناخته شده به صورت متنی برجسته ارائه شده است. با این رویکرد، از سویی بر اینکه زبان قرآن بیگانه از زبان عادی نیست و قواعد کلی زبان عربی بر آن حاکم است تأکید می‌شود و از سوی دیگر، ویژگی‌های زبان ادبی قرآن که قابلیت ارتباط با تمام نسل‌ها را فراهم کرده است، بررسی می‌گردد.

ماهیت زبان ادبی و ارتباط آن با زبان عادی

در مباحث زبان‌شناسی و ادبیات بحثی با عنوان جدایی یا جدایی‌ناپذیری قلمروهای زبان، به‌ویژه زبان عادی از زبان ادبی مطرح است؛ بدین معنا که آیا زبان ادبی پدیده‌ای ذاتی و مستقل است و سرشت عناصر زبانی آن متفاوت از زبان عادی و به صورت کلی قلمرو آن از قلمرو زبان عادی جداست یا خیر؟ توجه به این‌گونه بحث‌ها در فهم زبان قرآن بسیار اهمیت دارد و باید دانست که با توجه به پژوهش‌های اخیر، بحث جدایی زبان ادبی از زبان عادی کمرنگ شده است.

علم زبان‌شناسی، از زمان صورت‌گرایان روسی، زبان ادبی را از زبان عادی جدا دانست و اصرار داشت که ادبیات و زبان دو امر متفاوت‌اند. در این میان، استاد محمود فتوحی که پژوهش‌های ارزشمندی را در این حوزه انجام داده، معتقد است که نمی‌توان وجود یک پدیده ذاتی به نام «زبان ادبی» را اثبات کرد، زیرا اولاً همه ساخت‌ها و عناصر زبان عادی در زبان ادبی نیز به کار می‌رود؛ ثانیاً زبان روزمره نیز مانند زبان ادبیات سرشار از آرایه‌های معنایی و لفظی مانند مجاز، استعاره، تشبیه، کنایه، جناس و ... است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۶).

زبان مجموعه قواعدی است که یک نظام واحد را تشکیل می‌دهد و اهل یک زبان، دانش مشترکی درباره آن دارند و همگان بر آن متفق‌اند و در درون آن به گفتن و نوشتن دست می‌زنند و اگر گوینده‌ای بیرون از این نظام زبانی گزینش کند، دچار گمراهی زبانی و هنجارستیزی می‌شود. چنین شخصی با این روش نمی‌تواند متن خاصی پدید آورد و به اهل آن زبان ارائه دهد. گزینش از نظام زبانی با حفظ سرشت عناصر زبانی و نظام حاکم و تغییر نقش‌ها و کارکردهای آن عناصر، کیفیتی خاص به زبان می‌دهد که همان ادبیت و زبان ادبی است. این کیفیت، محصول نگرش و نوع رویکرد ادبی به جهان است. «ادبیت» کیفیتی است که به متن اعطا می‌شود؛ نه به اعتبار اینکه عناصر زبانی متن «چه هستند»، بلکه به اعتبار اینکه این عناصر «چه می‌کنند»؟ و به بیان دیگر، «چه نقشی دارند»؟ بنابراین، ادبیت





حاصل نقشی است که به زبان داده شده است و هیچ ربطی به سرشت عناصر زبانی ندارد. از این رو، باور به چیزی به نام «زبان ادبی» تقلیل دهنده نقش ادبی زبان و توانمندی‌های خلاقه مؤلف است (نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۸).

در مباحث زبان‌شناسی آنچه موجب تمایز زبان عادی از زبان ادبی و دیگر قلمروهای زبان می‌شود، نوع کاربرد و نقش زبان در این قلمروهاست. زبان‌شناسان برای زبان نقش‌های گوناگونی را بر می‌شمارند که در این میان، چهار نقش اساسی تر زبان، ارتباط، محمل اندیشه، حدیث نفس و آفرینش ادبی است. در زبان عادی، نقش ارتباطی زبان کاربرد دارد، اما گاهی این نقش تغییر کرده و با آن به آفرینش ادبی می‌پردازیم، بدون اینکه سرشت اولیه عناصر زبانی تغییر کند. تفاوت قلمروهای زبان هم در نوع کاربرد نشانه‌هاست و هم در نقش‌های متفاوتی که زبان در گفتمان‌های مختلف بر عهده دارد. ویژگی‌های منحصر به فرد متن ادبی که در دیگر متون نیست، هیچ ربطی به سرشت عناصر زبانی آن آثار ندارد. پاول سیمپسون، سبک‌شناس معاصر، معتقد است ایجاد تمایز زبان‌شناختی میان ادبیات و دیگر قلمروهای زبان دشوار است. در زبان چیزی که ذاتاً و به نحو انحصاری ادبی باشد وجود ندارد و مفهوم زبان ادبی یک افسانه و توهم است (simpson, 1997: 7؛ نیز نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۶۹).

قرآن کریم نیز به تصریح بیشتر صاحب‌نظران، به مثابه یک متن ادبی مطرح است و از گذشته تاکنون فصاحت و بلاغت آن به عنوان یکی از وجوه اعجازش مطرح بوده است (برای نمونه، نک: طبرسی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۵۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰: ۲۳۶؛ طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۰: ۱۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۹: ۴۲)، زیرا زبان ادبی قابلیت بیشتری برای مکالمه با نسل‌های مختلف تاریخ فراهم می‌کند. همچنین اشاره شده است که نمی‌توان وجود یک پدیده ذاتی به نام «زبان ادبی» را اثبات کرد، اما خداوند متعال در قرآن کیفیت‌هایی ادبی به زبان بخشیده است که بررسی آنها نقش مهمی در تفسیر و فهم قرآن ایفا می‌کند. در این نوشتار، این کیفیت و چگونگی گزینش قرآن از نظام قواعد حاکم بر زبان عربی بررسی می‌شود تا اولاً، روشن گردد که زبان قرآن بیرون از این نظام کلی نیست و از این رو، در کلیت فهم آن باید بر همین قواعد تکیه شود؛ ثانیاً، بر جدایی‌ناپذیری زبان قرآن از زبان عادی و قواعد کلی تفهیم و تفاهم حاکم بر این زبان تأکید شود؛ ثالثاً، تمایزهای زبان قرآن نسبت به زبان عادی بررسی شود تا مشخص گردد که قرآن چگونه بدون خارج شدن از نظام قواعد کلی حاکم بر زبان، متنی خارق‌العاده است و تمام انس و جن به تحدی با آن فراخوانده شده‌اند تا روشن گردد که

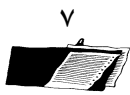
تفاوت زبان آن با زبان عادی تنها ناشی از نقش و هدفی است که زبان در گفتمان قرآنی دارد. ویژگی‌های زبان ادبی قرآن و تفاوت‌های آن با زبان عادی در محورهای زیر قابل بررسی است:

فراهنجارهای زبانی و برجسته‌سازی در قرآن

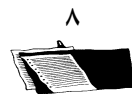
یکی از ویژگی‌های خاص زبان قرآن خروج فراهنجاری از زبان معیار است که شالوده سبک قرآنی در آن نهفته است. اینکه زبان معیار چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، موضوع بحث ما نیست و به حوزه ادبیات مربوط می‌شود و در اینجا در حد انتظار از بحث، اشاره‌ای گذرا به آن می‌شود (نک: صادقی، ۱۳۶۲: ۱۶-۲۱). از نظر برخی، زبان معیار مفهومی مطلق نیست، بلکه ماهیتی نسبی دارد و ویژگی‌هایی مانند: بی‌نشان بودن، نداشتن عناصر قدیمی و مهجور زبانی، سازگاری با عادت و شمّ زبانی سخن‌گویان، داشتن سبک و سیاق متناسب، رسمیت، خالی بودن از عناصر بیگانه مفرط و... از ویژگی‌های زبان معیار است. گونه معیار به دلیل اعتبار اجتماعی خاص خود، باعث هم‌گرایی زبان می‌شود و گونه‌های غیر معیار را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد (رضایی، ۱۳۷۸: ۲۹-۳۴).

زبان معیار یک گونه کاربردی رایج در میان همگان است و در هر زبانی نسبت به دیگر گونه‌ها فراگیرتر است و از نظر عاطفی و زیبایی‌شناسی، زبانی خشک و سترون است. این گونه زبانی، معیار و ملاک تشخیص سایر گونه‌هاست. این نظام یک معیار و هنجار غیر شخصی (همگانی) را بر همه گویندگان به آن زبان تحمیل می‌کند و چون کاربرد تمام این نظام در گفتار امکان ندارد، در این صورت دست به گزینشی از ساخت‌ها و کلمات در این نظام کلی می‌زند. این گزینش‌ها تابع بافت، موقعیت، زمان و مکان و سرشت فضای ارتباط و... است. این تفاوت گزینش باعث می‌شود که در دل یک زبان، گفتمان‌ها و متون مختلف پدید آید. این اختلاف به دلیل خروج از آن نظام معیار و نرم نیست، بلکه ناشی از چگونگی گزینش از آن نظام معیار است.

زبان، نظام گسترده‌ای متشکل از ساخت‌های کوچک و بزرگ مانند واج، واژه، عبارت، بند، گروه و الگوهای نحوی جمله است که امکان تولید ساختارهای بی‌نهایت را فراهم می‌کند. بی‌گمان یک نفر نمی‌تواند همه این امکانات و احتمالات بی‌نهایت را در گفتار خود به کار برد، بلکه بخشی از زبان را گزینش می‌کند. گزینش از نظام زبانی، متفاوت از



نظر



زبان معیار است و انحراف و خروج از این زبان، باعث تشخیص می‌شود و شکل خاصی به کلام می‌بخشد و به اصطلاح سبک خاص شخص را شکل می‌دهد. البته این گزینش مطلق نیست، بلکه باید در درون «مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان» صورت پذیرد تا مخاطب را به واکنشی هدف‌مند و مؤثر برانگیزد. بنابراین، خروج از زبان معیار به دو گونه رخ می‌دهد: یکی «فراهنجاری»، یعنی خروجی که به هنری شدن زبان و شکل‌گیری «ادبیت» می‌انجامد و دیگری «هنجارسیزی» یا خروجی که به جانب آشفستگی و تخریب نظام معنایی در زبان می‌گراید (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۱).

خداوند با استفاده از این روش، امکانات مختلف زبانی را به کار گرفته و متنی ادبی خلق کرده است و معارف فراعرفی را در قالب آن ریخته و هدایت تمام بشریت را در طول تاریخ بر عهده گرفته است؛ یعنی از سویی ارتباط با زبان عادی را قطع نکرده و از سویی دیگر با خروج فراهنجاری از زبان معیار تشخیص خاصی به کلام خود داده است. بر اساس توضیح پیش گفته، زبان قرآن در درون مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان برای اهل آن شناخته‌شده است و زبان آن از زبان عادی جدا نیست، اما تفاوت‌هایی با آن دارد که به‌هنگام فهم و تحلیل زبان قرآن توجه به آنها ضروری است. این تفاوت‌ها در حقیقت ناشی از همین ویژگی‌های مورد بحث در زبان ادبی قرآن است که باید در چارچوب قواعد موجود در حوزه این زبان فهم و تفسیر شود. از این رو، فهم این زبان خارج از قواعد زبان ادبی مصداق تفسیر به رأی است که باید به‌شدت از آن اجتناب کرد.

همچنین ارزیابی برداشت‌های دیگران از قرآن نیز نیازمند آشنایی با این قواعد است و در غیر این صورت، از مصادیق پیروی بدون علم است. بسیارند برداشت‌هایی که گروه‌های مختلف به دلیل ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و قواعد حاکم بر آن داشته‌اند. در این میان، برخی به دلیل ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و ویژگی‌های این زبان، قائل به زبان خاص - جدای از زبان عادی - برای قرآن شده و با کنار گذاشتن قواعد تفهیم و تفاهم موجود در زبان، هرگونه فهمی را صحیح دانسته‌اند؛ در حالی که این دیدگاه کاملاً مردود و تهدید بزرگی علیه آموزه‌های قرآنی است که همه آنها ناشی از ناآشنایی با زبان ادبی قرآن و اقتضائات آن است.

خروج فراهنجاری قرآن از زبان معیار در سطوح مختلف، بسیار جهت‌دار و هدف‌مند صورت گرفته است. این خروج فراهنجاری در اصطلاح ادبیات «برجسته‌سازی» نامیده

می‌شود (علوی مقدم، ۱۳۸۱: ۸۲). وجود این ویژگی ضمن تقویت بُعد ادبیت کلام، باعث تورم کلام شده، توجه خواننده را به خود جلب می‌کند و باعث به تأخیر افتادن ادراک پیام می‌شود و خواننده در مواجهه با آن نمی‌تواند بدون تفکر و دقت نظر از آن عبور کند (کارن، ۱۳۸۰: ۱۶۶) و چنان‌که در ادامه خواهد آمد شاید یکی از علل تأکیدهای قرآن بر عربی بودن قرآن و لزوم تدبر در آن همین ویژگی باشد. این امر یکی از تمایزهای قرآن از زبان عادی است که در آن جریان ادراک به‌طور خودکار صورت می‌گیرد و درنگی نمی‌شود، اما در زبان ادبی قرآن با تصرف در نظام عادی زبان، درنگ ایجاد می‌شود و جریان خواندن خودکار را دچار اختلال می‌سازد. از این‌رو، می‌توان گفت زبان قرآن به دلیل این ویژگی و ویژگی‌های دیگر که در ادامه بررسی می‌گردد، عادت شکن و درنگ آفرین است.

زبان عربی قواعد صرفی و نحوی و بلاغی معروفی دارد که ملاک تشخیص‌اند؛ چیزی که در هر زبانی معمول است، اما قرآن مانند دیگر متن‌های ادبی قوی به این قواعد محدود نبوده است، بلکه گاهی با خروج فراهنجاری و نه هنجارگریزی، تشخص خاصی به کلام می‌بخشد و معارف فرا عرفی را ارائه می‌کند. این امر یکی از محاسن ادبی قرآن است که نمونه‌هایی از آن در ادامه اشاره می‌شود. از این‌رو، باید با تعیین قواعد صرف و نحو و بلاغی معیار و مشهور، خروج فراهنجاری قرآن از آنها را بررسی کرد تا بخش دیگری از زیبایی‌های مغفول‌مانده این کتاب آسمانی احیا شود. اگر جرجانی، سیبویه، سکاکی یا خطیب قزوینی و دیگران قاعده‌ای را خلاف قرآن مطرح کرده‌اند، باید گفت این سخنان آنان حجت نیست، زیرا خلاف قرآن است. نیز اگر بنیان‌گذاران علوم ادبی مانند خلیل، سیبویه و اخفش قواعدی را بیان کرده‌اند، باید گفت که آنان به بیان کلی قواعد بسنده کرده، تمام استثنائات را بیان نکرده‌اند، چون خلاف آن در قرآن وجود دارد. این امر، استثنا نیست، بلکه خاص قرآن است، اما اهل زبان نیز با آن بیگانه نیستند و زیبایی آن را درک می‌کنند. از این‌رو، لازم است به‌عنوان شاخصه‌های سبک و بیان قرآنی بررسی و استخراج شوند. این بحث هرچند زائیده دوران معاصر و محصول اندیشه زبان‌شناسان روسی است، اما باید گفت پژوهشگران مسلمان نیز نه تنها با این مفهوم بیگانه نبوده‌اند، بلکه از آغاز اسلام به بررسی آن پرداخته‌اند و نوشته‌هایی در این زمینه دارند؛ هرچند بررسی‌های آنان به حکم عامل زمان و تفکیک‌نشدن و کلیت‌گرایی علوم، بازتاب پژوهش‌های امروزی را





نداشت. آنان از آغاز به منظور فهم قرآن کریم و دریافتن اسباب اعجاز آن، به این مطلب ره یافتند که در بیان قرآن کریم غرابت و سحر و وجود دارد که با بیان و تعبیر هنجار معمول آن زمان متفاوت است. به همین دلیل، مسئله «غریب» بودن آن به معنای متفاوت بودن آن با هنجار زمان خود مطرح شد و کتاب‌هایی با عنوان «غریب القرآن» نگاشته شد که هدف آنها نه تفسیر و ترجمه واژه‌های مهم قرآن، بلکه اشاره به تعبیرها، تشبیهات و استعاره‌هایی بود که قرآن در آنها غریبه‌نمایی یا آشنایی‌زدایی کرده بود (رضایی، ۱۳۹۲: ۷۱). در ادامه به بررسی این ویژگی قرآن در سطوح مختلف می‌پردازیم.

فراهنجارهای زبانی شکل‌های متعددی دارد و از جنبه‌های مختلف دسته‌بندی شده است. برخی، انواع برجسته‌سازی را در دو گروه موسیقایی و زبان‌شناسی تبیین می‌کنند (شمیسا، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۷۸) و برخی دیگر، تفصیلی‌تر و در لایه‌های آوایی، واژگانی، نحوی، معنایی، بافتی، گویشی، سبکی و زمانی تبیین می‌کنند (صها، ۱۳۸۴: ۱۴۷-۱۶۲). در ادامه مواردی از کاربرد فراهنجاری زبانی در قرآن بررسی شده است:

فراهنجار آوایی

متنی مانند قرآن که معارف فراعرفی ارائه می‌دهد، ضمن بهره‌مندی کامل از تمام امکانات زبان عربی و ضمن تقید به زبان هنجار، با خروج‌های هدف‌مند از آن و حرکت فراهنجاری در سطوح مختلف، معارف فراهنجاری خود را ارائه کرده است. فراهنجار آوایی خروج از صورت‌های آوایی رایج و کاربرد قواعد آوایی زبان بیرون از زبان معیار است (فتحی، ۱۳۹۰: ۴۲). قرآن در این سطح با پیوند دادن ویژگی‌های آوایی خاص با معنا، کیفیتی خاص به کلام خود بخشیده است. برای نمونه، در سوره «تبت» که از نابودی، خواری و حقارت ابولهب و زن او خبر می‌دهد، به‌خوبی می‌توان صدای کوبیدن پا بر زمین و له کردن و خرد شدن در زیر پا را از آن شنید. دو حرف «تب» در سجع آیه این صدا را منتقل می‌کند. این مورد، تنها نمونه و مثالی از موارد مشابه به آن در قرآن است و بررسی کامل آن مجال دیگری می‌طلبد. البته شناسایی بُعد آوایی زبان قرآن نیازمند بررسی بیشتر و آشنایی با بعد کاربردی آن در زبان عربی و نشان‌دادن تفاوت آنها با هم است تا برجستگی این هنر در قرآن بهتر قابل نشان دادن باشد (نک: خلیفه، ۱۴۲۶).

فراهنجاری واژگانی

کاربرد واژه‌های نامتعارف که در زبان عادی رایج نیست، فراهنجاری واژگانی و خروج از زبان عادی یا انحراف از زبان معیار به‌شمار می‌رود. این امر، نه تنها در بلاغت جدید عیب به‌شمار نمی‌آید، بلکه یکی از زیبایی‌های یک متن ادبی است. واژه‌های ناآشنا و غیر معمول در زبان بر دو دسته‌اند: واژه‌های ناشناخته و واژه‌های نوساخته یا «نو واژه». واژه‌های ناشناخته از خود زبان‌اند، اما به دلیل نداشتن کاربرد به بخش‌های ناشناخته زبان رانده شده و در زبان معیار رواج ندارند، ولی واژه‌های نوساخته پیش‌تر در زبان نبوده‌اند و بر اساس قیاس دستوری ساخته شده‌اند (صهبا، ۱۳۸۴: ۱۶۲-۱۴۷).

این فراهنجاری واژگانی در هر دو نوع آن انواع مختلفی مانند نوع گویش می‌تواند داشته باشد. این بحث مجال دیگری می‌طلبد و ما تنها اشاره‌ای به آنها در زبان قرآن داریم. این ویژگی در زبان ادبی قرآن بسامد دارد. محققان در این زمینه پژوهش‌های گسترده‌ای انجام داده و فهرستی از فراهنجاری واژگانی در قرآن را ارائه کرده‌اند که هنوز نیازمند بررسی‌های دقیق‌تر است. قرآن با بهره‌گیری از گویش‌های مختلف زبان عربی و نیز واژه‌های معرب، نمود خاصی یافته است. در تاریخ نمونه‌هایی وجود دارد که برخی از صحابه به دلیل همین ویژگی خاص زبان قرآن، در مورد مفهوم برخی واژگان سرگردان شده‌اند، از جمله آنکه معنای کلمه «أَبًا» در آیه شریفه «وَفَاكِهَةً وَأَبًّا» (عبس: ۳۱) بر عمر بن الخطاب روشن نبود (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۱۳) و یا ابن عباس معنای کلمه «فاطر» را که پنج‌بار در قرآن به کار رفته، نمی‌دانست تا آنکه دو عرب بدوی در منازعه‌ای بر سر مالکیت یک چاه آب، از او داوری خواستند و یکی از آن دو در اثبات حقانیت خویش گفت: «أنا فطرتها» و ابن عباس از این کلام دریافت که فاطر به معنای ایجادکننده و آغازگر است (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۱۳). سیوطی در الاتقان نمونه‌ای از این واژگان را ارائه کرده است (سیوطی، ۱۹۷۳: ج ۱: ۱۰). افزون بر این، سطحی از واژگان در زبان قرآن به کار رفته و متناسب با سطح معارفی است که قرآن در صدد بیان آنها بوده و اصطلاح‌های خاص قرآنی می‌باشند؛ واژه‌هایی مثل «قرآن»، «سوره»، «وحی»، «لوح محفوظ»، «آخرت»، «برزخ» و... (نک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۲۳۸-۲۴۶). بحث‌های متفاوتی در مورد سطح واژگان قرآنی و دلالت‌شان بر معنا و تحول معنایی وجود دارد که پرداختن به آنها ما را از بحث دور می‌کند، اما با توضیحی که در باب زبان معیار و فراهنجار زبانی مطرح شد، به نظر می‌رسد بسیاری از این مباحث لازم به توضیح نباشند.



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن

فراهنجاری نحوی

فراهنجار نحوی یکی از ویژگی‌های مهم زبان قرآن است که ما در اینجا به ذکر نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم. جابه‌جایی عناصر جمله و تغییر جایگاه معمول آنها برای مقاصد بلاغی و... فراهنجاری نحوی از ساخت عادی نحو زبان است (گنجلی، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۶۴). متأسفانه این بخش از زیبایی‌های قرآن ناشناخته مانده است. از گذشته تاکنون گفته شده است که باید قرآن ملاک استخراج قواعد زبان عربی باشد، اما به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نباشد، زیرا موجب می‌شود بسیاری از زیبایی‌های بیانی قرآن مخفی بماند. یکی از ویژگی‌ها و نقاط قوت متن ادبی که در ایجاد یک سبک خاص و تقویت بعد ادبی کلام تأثیرگذار است، نحو شخصی و خروج فراهنجاری از نحو معیار است. قواعد کلی زبان بر زبان عربی حاکم است و این زبان گستره زیادی دارد. قرآن در بیان خود با اهداف مختلفی از این گستره بهره برده و با خروج از ساخت عادی نحو، برجستگی خاصی به کلام خود داده است. این یکی از ویژگی‌های متون ادبی قوی و ماندگار است که با این خروج فراهنجاری از زبان عادی، بر نسل‌های مختلف نیز تأثیر گذارند. در ادامه برای نمونه به چند مورد بسنده می‌کنیم. اعراب به هم‌جوار، یکی از ویژگی‌های فراهنجاری نحوی قرآن است که در این باره ویژگی سبکی خاصی به آیات بخشیده است؛ مثلاً در آیه «وَقَطَّعْنَاهُمْ أَئْتِنِي عَشْرَةَ أَشْبَاطًا أُمَّمًا...» (اعراف: ۱۶۰)، «عشرة» مؤنث و «اسباطاً» مذکر است. بنابر قواعد علم نحو، تمییز اسم‌های عدد از ۱۰ تا ۱۰۰ مفرد و منصوب است و نیز عدد باید با معدود مطابقت کند. این قاعده از عدد ۳ تا ۱۰ برعکس است؛ عدد مفرد است و معدود جمع و اگر یکی مؤنث باشد، دیگری مذکر می‌شود، اما در اینجا «اسباطاً» مذکر و جمع آمده است.

یا مثلاً در آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴)، «عَهْدِي» فاعل است، حال آنکه می‌باید «الظالمون» فاعل باشد. «الظالمون» به لحاظ معنوی فاعل است؛ یعنی در اصل می‌باید «لَا يَنَالُ الظَّالِمُ عَهْدَ اللَّهِ» باشد؛ یعنی ظالم نمی‌تواند از عهد خدا بهره ببرد، اما در اینجا قلب صورت گرفته است؛ «عهدی» فاعل و «ظالم» مفعول است و خداوند برای عظمت‌بخشیدن به مقام امامت و مقام عهد الهی که مبدا مقهور عنوان ظالم باشد، فاعل و مفعول را برعکس آورده است. البته در ترکیب این آیه برخی «الظالمين» را مفعول به و برخی نیز به قرائت مرفوع این آیه تمسک جسته‌اند که به نظر می‌رسد وجه فوق که برداشت نویسنده است نیز صحیح



باشد. این نمونه‌ها و نمونه‌های دیگر مثل اعراب به هم‌جوار، مشخصه‌های سبک قرآنی است که بررسی آنها با رویکرد سبکی در جهت تبیین بُعد ادبی قرآن ضروری دارد.

همچنین کاربرد ضمیر غایب «هو» در جاهای مختلف با هدف‌های خاصی صورت گرفته است؛ مثلاً در آغاز سوره اخلاص و مواردی دیگر، خداوند مقام ذات خود را با آن ضمیر پنهان کرده است. یا تغییر فاعل یک فعل که نمونه برجسته و مهم آن در سوره مبارکه کهف رخ داده است؛ برای مثال، در آیات ۷۹ تا ۸۲ این سوره، تأویل سه‌گونه کار حضرت موسی : در همراهی با خضر ذکر می‌شود و هر بار با یک فاعل از آن یاد می‌شود. در مورد چرایی این امر، مطالب مختلفی مطرح شده است، اما مهم در اینجا این ویژگی خاص کلام خداوند است که در عین مقاصد زیبایی‌شناسانه، انبوهی از معارف ناب را در خود جای داده است.

البته این موارد نیازمند بررسی دقیق‌تر و جامع‌تر است؛ موارد فوق نمونه‌ای از خروج قرآن از زبان عادی است که چه بسا از نظر صاحب‌نظران دارای ایراد باشد، ولی آنچه به قوت خود باقی است وجود این ویژگی در زبان قرآن است. در کتاب‌های صرف و نحو مواردی وجود دارد که نویسندگان به استناد متن قرآن استثنائاتی را برای قواعد بیان کرده‌اند، اما چنان‌که اشاره شد این کار باعث می‌شود بخش زیادی از زیبایی‌های ادبی قرآن نادیده گرفته شود. بر خلاف اعتقاد رایج، باید ساخت‌های عادی صرف و نحو عربی در زبان عربی استخراج شود و آن‌گاه به صورت مستقل و مقایسه‌ای نمونه‌های خروج قرآن از آنها مشخص شود تا برجستگی قرآن در این سطح مشخص گردد.

فراهنجار معنایی

برجسته‌سازی ادبی بیشتر در حوزه معنا - انعطاف‌پذیرترین سطح زبان - صورت می‌گیرد. عدول از معیارهای معنایی تعیین‌کننده، همنشینی کلمات و رعایت نکردن مشخصه‌های معنایی حاکم بر کاربرد واژگان در زبان معیار، هنجارگریزی معنایی است (سنگری، ۱۳۸۱: ۴-۹).

این مطلب در زبان ادبی قرآن بسامد دارد. برای نمونه، در آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَهَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَضْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ» (بقره: ۱۷۵)، همراه آمدن واژه «اشْتَرَوْا» با «ضلاله و هدایت و عذاب و مغفرت» از لحاظ منطق معنایی زبان ناهنجار است، زیرا «اشْتَرَوْا» در زنجیره عادی گفتار عربی با کالا هم‌نشین می‌شود، نه با «ضلاله و هدایت و



نظر



عذاب و مغفرت». نمونه بارزتر آن در آیه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ» (بقره: ۹۳) است که قرار گرفتن «نوشیدن» در کنار «گوساله» در زبان عادی ناهنجار است، زیرا «نوشیدن» در زنجیره گفتار عادی با «مایع» هم‌نشین می‌شود، نه با گوساله. با این تعبیر، خداوند متعال عمق عشق آنان به گوساله را به تصویر کشیده است. غیر از اهداف زیباشناسانه خداوند متعال با این تعبیرها، دریایی از معارف را به مخاطب منتقل می‌کند.

قاعده‌گریزی محتوایی در آرایه‌های معنوی و صورت‌های مجازی از جمله مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل و... رخ می‌دهد که متعلق به ساخت‌های معنایی یا درونه زبان‌اند و آرایه معنایی نامیده می‌شوند. در مقابل، آرایه‌های لفظی به برونه زبان (آرایه‌های لفظی) تعلق دارند که شامل تکرار، جناس، واج‌آوایی، تکرار آغازین و خروج از نظم معمول کلمات و واژگان زبان است (فتوحی، ۱۳۹۰: ۴۷) که موارد آنها در قرآن بسامد دارد و بررسی همه آنها مجال دیگری را می‌طلبد.

فراهنجار بافتی و زمانی

زبان عادی در بافت خود متغیرهایی را به کار می‌برد که با تغییر این متغیرها بافت زبان نیز تغییر می‌کند و گونه‌های کاربردی متفاوتی را ایجاد می‌کند. قرآن در قالب نظام کلی حاکم بر زبان عربی سخن گفته است، ولی با توجه به اینکه از سویی، حقایق مطرح در قرآن برای مردم آن زمان ناشناخته است و از سوی دیگر، کلام خداوند است و نیز در دو محیط متفاوت نازل شده و مخاطبان مختلف دارد و به عبارت دیگر، متغیرهای آن با زبان عادی متفاوت است، از این رو، بافتی فراهنجاری پیدا کرده است؛ یعنی به اقتضای هدف هدایتی خود کلمات خاصی را به کار برده است و با توجه به تفاوت مخاطب، متفاوت سخن گفته و در دل بافت اعتقادی غلط آنها، باورهای درست را بیان کرده است و از این طریق، متنی جاودان و فرا تاریخی ارائه داده و خود را از بافت زمانی عصر نزول اوج بخشیده است. در عین حال، متغیرهای بافت زبان عادی را نیز به کار برده و در قالب آنها به صورت معجزه‌آسا انقلاب فکری در جامعه ایجاد کرده است. قرآن با ارائه معارف فراعرفی مرتبط با سرنوشت تمام بشریت، با بیانی معجزه‌آسا از سطح زمان خود بالا رفته و متنی برای همه زمان‌ها ارائه کرده و بدین ترتیب، رسالت جهانی خود را انجام داده است.

با این توضیح، مشخص می‌گردد که چون قرآن در عصر جاهلیت نازل شد و آنان مانند

دیگر اهل زبان‌ها، با نظام کلی حاکم بر زبان عربی به صورت فطری آشنایی داشتند، از این رو، قرآن نمی‌توانسته بیرون از این نظام زبانی و جدای از زبان عادی سخن بگوید و در عین حال به هدف هدایتی خود دست یابد. از این رو، با به کارگیری این نظام کلی و تمایز زبان خود از زبان عادی و نه جدایی کلی، با مردم آن زمان و همه زمان‌ها سخن گفته است. این مطلب به معنای تأثیرپذیری از محیط نیست، بلکه تأثیرگذاری با سخن گفتن به شیوه‌ای است که اقناع مخاطب صورت بگیرد. شاید بتوان گفت که آنچه بر قرآن تأثیرگذار بوده نظام کلی زبان عربی عصر حضرت رسول اکرم ﷺ است که قرآن در پیام خود از آن تأثیر پذیرفت و خود را محصور و مقید بر چارچوبه کلی این زبان کرد. در عین حال، گفتمان خود را بر محیط عربی حاکم کرد؛ بدون اینکه در گفتمان خود از آن تأثیر پذیرد.

فراهنجار سبکی

ویژگی‌های فراهنجاری زبان ادبی قرآن، تشخیص خاصی به آن داده و مجموع ویژگی‌های ناشناخته دیگر برجستگی خاصی به زبان آن بخشیده است که ماندگی برای آن نخواهد بود. قرآن کریم با به کار بردن ویژگی‌های فراهنجاری از سطح زبان عادی فراتر رفته و با هدف افزایش زمان ادراک و زیبایی بیان حقایق، متنی ارائه کرده است که احدی توان هم‌آورد با آن را ندارد. می‌توان گفت بخش عمده‌ای از وجوه اعجاز قرآن به سبک آن برگردد. به دلیل اینکه قرآن به زبان اعراب زمان رسول اکرم ﷺ نازل شد که با سبک‌های مختلف در زمان خود آشنایی داشتند، در برابر آن سر تسلیم فرود آوردند. هرچه آگاهی بیشتری از سبک‌های زبان عربی حاصل شود، عظمت سبک قرآن بهتر قابل درک می‌شود. از نکات قابل توجه در سبک قرآن آن است که حقایق ناب به شیوه ادبی بیان شده و هدف قرآن نیز ارائه همین حقایق بوده است. در این میان، سبکی که قرآن برای بیان آنها برگزید، نه تنها عرب‌های عصر نزول را مجذوب خود کرد، بلکه آن حقایق ناب را نیز در ذهن آنان جای داد.

قرآن از قلمروهای متفاوت زبان ادبی بهره برده و نمود خاصی به کلام خود داده است: اول آنکه گونه‌ای از سخن به کار برده است که از رهگذر گزینش آگاهانه و منظورمند الگوهای منظم زبان شکل گرفته و نقش اصلی آن اطلاع‌رسانی است که زبان و افزایه‌های





آن با توجه به موضوع، موقعیت، کارکرد، اهداف و محتوای سخن به کار برده شده و از این طریق احکام و اصول کلی مطرح شده است؛ دوم آنکه شیوه‌ای از کاربرد زبان دارد که افزودن بر نقش اطلاع‌رسانی، جلوه‌های زیباشناسانه و افزایه‌های هنری نیز در آن به کار رفته است؛ سوم آنکه شیوه‌ای از سخن دارد که اهداف زیبایی‌شناختی در همهٔ سازه‌های کلامی آن در سطوح زبان، عقاید، ساختار و پیرنگ اولویت دارد و همهٔ این سازه‌ها تابع هنجارهای زیبایی‌شناختی هستند و در فهم زبان قرآن در نظر گرفتن این سطوح ضروری است (نک: فتوحی، ۱۳۹۲: ۷۹).

چندلایه‌بودن دلالت

یکی از تفاوت‌های سخن ادبی با سخن غیر ادبی در امر دلالت است. دلالت در زبان عادی، صریح و ارجاع مستقیم است، اما در سخن ادبی دلالت ضمنی و مبهم و چندلایه است. این کیفیت از آنجا حاصل می‌شود که نشانه (واژه) در گفتمان عادی و روزمره تک‌معنا، ولی در متن ادبی چندمعناست. بخش عمده آرایه‌های معنایی در زبان مجازی مثل استعاره، مجاز، کنایه، تمثیل و رمز، دست‌کم تلفیقی از دو امر یا چاشنی دو امرند و سبب تکثیر معنا می‌شوند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۱). ادبیات با گریز از معنای معهود، از زبان متعارف انتقام می‌گیرد تا خواننده را در طلب یافتن معنای نامعهود به فرایند کشف سوق دهد. این امر، همان است که در سنت ادبیان چندلایه‌بودن متن ادبی نامیده می‌شود.

این ویژگی در بُعد ادبی قرآن نیز وجود دارد. کاربرد انواع مختلف آرایه‌های معنایی در بسیاری از آیات خواننده را به انبوهی از معانی ضمنی و چندلایه مشغول می‌کند. حال چه بسا این شبهه به ذهن خطور کند که بنابر این ویژگی‌ها باید متن قرآن نیز مانند متون ادبی، ویژگی «گشوده‌بودن» را داشته باشد و مثل معتقدان به اصالت خواننده که گشودگی متن ادبی را بدین معنا می‌گیرند که از هر متن می‌توان «بی‌شمار قرائت‌های آزاد» ارائه داد، از این‌رو از قرآن نیز می‌توان بی‌شمار قرائت‌های آزاد ارائه کرد.

بنابر این استدلال، متن میدانی برای تاخت و تاز خواننده است، پس طبیعی است که اگر مترجم و مفسر در مقام خواننده بر اساس نوع قرائتی که از متن می‌کند به ترجمه پردازد و مصداق امانت‌داری، ترجمان دقیق دریافت مترجم خواننده از متن باشد، اما چنانکه

مطرح کنندگان نظریه تأویل^۱ نیز بیان کرده‌اند اولویت با متن است و نقش خواننده آن است که متن را به گفتمان بدل کند و یا به زبان دقیق‌تر ویژگی‌های گفتمانی متن را آشکار کند. از اینجاست که دریافت خود را با پرسشی ژرف‌تر و منسجم‌تر از متن شکل می‌دهد. چنین خواننده‌ای متن را یک نظام فرض می‌کند، پس پرسش‌گری خود را در جهتی به جریان می‌اندازد که منطق این نظام را دریابد و از این‌رو، هرچند خواننده به کندوکاو متن می‌پردازد، آن را از حقیقت خود تهی نمی‌کند. توضیح اینکه در پاسخ به این نقد که سخن گفتن از منطق متن، نفی چندلایگی متن ادبی است، باید گفت دریافت نظریه تأویل از منطق متن، دریافتی جزئی نیست. از آنجا که چگونگی منطق هر متن به چگونگی تمامیت متن بستگی دارد، یک متن باز، هرگز نمی‌تواند منطق بسته داشته باشد. ما اساس این بحث را بر این پایه نهاده‌ایم که متن ادبی هم برای نویسنده و هم برای خواننده فرایند کشف است. اما کشفی که بر داده‌های مرتبط و معین شکل می‌گیرد. آزادی خواننده از آغاز دچار قیدی دوگانه است: قید زبان به‌عنوان نظام و قید نوعی کارکرد خاص زبانی که متن را پدید آورده است. خواننده‌ای که بی‌اعتنا به این قیدها عمل کند، متن را نمی‌خواند و دغدغه‌های خود را واگویی می‌کند، پس مترجم - خواننده ناچار است که دریافت خود را از متن بر پایه فهم این قیود بنا کند (میرعمادی، ۱۳۷۹: ۴۵).

آن‌چنان که اشاره شد فهم معانی و منطق قرآن به چگونگی تمامیت متن بستگی دارد. آگاهی داشتن کامل از چگونگی تمامیت متن قرآن و رسیدن به تمام سطوح معارف قرآن منحصر در حضرت رسول اکرم ﷺ و عترت پاک اوست که مخاطبان اصلی قرآن هستند.

۱. نظریه تأویل «la théorie du sens» از جمله نظریه‌های ترجمه است که فرایند ترجمه و فهم را زبان‌شناسی - محور نمی‌داند. مبانی این نظریه را دو بانوی فرانسوی (D. Seleskovitch and M. Lederer) شکل دادند. یکی از پیش‌فرض‌های این نظریه که می‌کوشد فرایند ترجمه را به عرصه مطالعاتی مستقلی بدل کند، حضور موقعیت ارتباط با واقعیت گفتمانی متن «réalité discursive» است. از زمان سمبولیست‌ها، اغلب نویسندگان یا منتقدان ادبی با تکیه بر این استدلال که متن ادبی خودبسته است، هدف ارتباطی آن را انکار کرده‌اند. به گفته رولان بارت، نوشتن فعل لازم است. ادبیات عرصه‌ای است که ماجراجویی نوعی کندوکاو زبانی را می‌طلبد، اما نظریه تأویل، بیان مطلب به این نحو را اغراق‌آمیز می‌داند. بی‌شک ادبیاتی که دغدغه ارتباط معمول را داشته باشد، علت وجودی خود را انکار کرده است. با این همه، ادبیات نیز مانند دیگر انواع هنر نبردی علیه سکوت، فراموشی و مرگ است که مخاطبی می‌جوید، پس حامل معنا و به‌ناچار زمینه نوعی ارتباط است؛ و هرچند یک خبر متعین را به نحوی پیش - اندیشیده منتقل نمی‌کند، حامل واقعیتی است. ادبیات نگاهی به جهان و حقیقتی اخلاقی و ارزشی زیباشناختی است، و متن از این گونه بر خواننده مؤثر می‌افتد. ادبیات بستر ارتباطی، پویا و زیایست که حاصل آن لذت و آگاهی است (میرعمادی، ۱۳۷۹: ۴۵).





آنچنانکه در روایت‌های مختلف به آن اشاره شده است.^۱ از این رو، مراجعه به آنان برای فهم معانی و منطق قرآنی لازم است. گفتنی است روایت‌هایی که در آنها قرآن ذو وجهین معرفی می‌شود، تأیید مطلب پیش گفته است.^۲ از آنچه گفته شد مفهوم این روایت‌ها بهتر قابل درک است. این روایت‌ها درصدد بیان زبان خاص برای قرآن و از این رو، روش خاص فهم برای آن نیستند تا کسی با تمسک به آنها با دورکردن زبان قرآن از زبان عادی و نپذیرفتن ظواهر آیات، انواع برداشت‌های شخصی را به قرآن نسبت بدهد.

ابهام هنری

یکی از تمایزهای زبان ادبی از زبان عادی در مسئله ابهام است. ابهام مانع برقراری ارتباط زبانی است، ولی ادبیات گوهر ذاتی خویش را از ابهام حاصل می‌کند. ابهام هنری با اغلاق و دشواری فرق دارد و عبارت است از چندمعنایی‌ای که جوهره ادبیات ماندگار است. چنین ابهامی برای متن ادبی ارزش و فضیلت به‌شمار می‌آید. ابهام‌های ژرف مولود معانی بزرگ‌اند؛ هرچه معانی بزرگ‌تر و بیکرانه‌تر باشد، زمینه هنری تری برای خلق ابهام در متن فراهم می‌آید. ابهام زمینه را برای فعال‌سازی ادراک و تقویت ذهن فراهم می‌کند و کارکردی مؤثر در رشد و بالندگی مهارت‌های تفسیری و گسترش دامنه اندیشه و تفکر دارد. ارزش ابهام هر متن به میزان واکنش‌هایی است که در مخاطبان بر می‌انگیزد. با مطالعه ابهام راز جاودانگی متن‌های برتر ادبی نیز گشوده خواهد شد. قرآن کتاب آسمانی و وسیله هدایت تمام بشریت است و هر روز عظمت آن آشکارتر می‌شود. یکی از نکات قابل تأمل

۱. برای نمونه نک: کلینی (بی‌تا)، ج ۱: ۲۲۸؛ بحرانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۶؛ و با اندک تفاوتی: فیض کاشانی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۰.
 ۲. این روایت‌ها در متون شیعه و اهل سنت آمده است که به برخی نمونه‌ها اشاره می‌شود: «قال رسول الله ﷺ: ما أنزل الله عز وجل آیه الا ولها ظهر و بطن و کل حرف حدّ و کل حدّ مطلع» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۵۵۰؛ ح ۲۶۶۱): خداوند هیچ آیه‌ای نازل نکرد، مگر اینکه برای آن «ظهر و بطنی» هست، هر حرفی حدی است و هر حدی مطلعی است. در بیان دیگری از رسول الله ﷺ آمده است: «اجل! انا أقرأه لبطن وانتم تقرؤونه لظهر. قالوا یا رسول الله ﷺ! ما البطن؟ قال: أقرأه أتدبره و اعمل بما فيه و تقرؤونه انتم هكذا و أشار بیده فاترها» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۶۲۲؛ ح ۲۸۷۹): آری! من قرآن را برای ژرفایش می‌خوانم و شما برای ظاهرش. پرسیدند: ای رسول خدا، ژرفا و بطن قرآن چیست؟ فرمود: من می‌خوانم و تدبّر در قرآن می‌کنم و بدن عمل می‌کنم، ولی شما این چنین می‌خوانید [دست را بر خطوط مرور داد و نمایاند که چشم را مانند دست، تنها بر ظاهر خطوط قرآن عبور می‌دهید. نیز در روایتی آمده است: «عن ابن مسعود: قال رسول الله ﷺ: انزل الله القرآن علی سبعة احرف لكل حرف منها ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع» (طبری، ۱۴۱۲، حاشیه، ج ۱: ۲۱): خداوند قرآن را بر هفت حرف نازل کرده است که هر حرف آن دارای ظهر و بطن است ...

در زبان ادبی قرآن وجود ویژگی ابهام در آن است که در سطوح مختلف قابل بررسی است. برای نمونه، می‌توان به ابهام در سطح کنایه‌های قرآنی اشاره کرد. کنایه در جوهره خود ابهام‌زاست؛ تعریف‌هایی که در کتاب‌های بلاغت در مورد ابهام هست، تا حدی شبیه هم‌اند. بیشتر عالمان بلاغت بر اختیار داشتن خواننده در پذیرش معنای حقیقی یا کنایی تأکید کرده‌اند؛ یعنی خواننده مخیر است مصداق یا دلالت اولیه را بپذیرد و یا بر اساس لوازم کنایی، فقط بر معنای کنایی متوقف باشد (نک: شیخ امین، ۱۹۸۴، الجزء الثانی: ۱۵۳). بر این اساس با توجه به اینکه در قرآن به کنایه از واژه «عرش» استفاده شده، این تعبیر با ابهام همراه است و گروه‌هایی مانند مجسمه و مشبهه دلالت اولیه را پذیرفته و در مورد خداوند متعال قائل به صفات جسمانی شده‌اند؛ در مقابل برخی دیگر، معنای کنایی آن را پذیرفته و آن را کنایه از سیطره و استعلاى خداوند گرفته‌اند.

ابهام دارای یک پیشینه بلاغی است. وجود ابهام در متن ادبی در حوزه بلاغت از آغاز تاریخ تا سده بیستم خوشایند به نظر نمی‌آمد و در نظر بلاغیان پیشین تا حدودی به‌عنوان یک اصطلاح تحقیرآمیز به کار می‌رفت. در میراث بلاغی اسلامی بحث از ابهام با اصطلاح‌های «اتساع» و «تأویل» در باب آیات متشابه و حروف مقطعه در آغاز سوره‌های قرآن کریم از سوی متکلمان آغاز شد و به دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی انجامید. کلام مبهم و متشابه را برخی بلیغ و برخی غیر بلیغ شمرده‌اند. بلاغیان قدیم پیچیدگی‌های کلام را با اوصاف «غرابت»، «تعقید» و «اغلاق» نکوهش می‌کردند و در منابع بلاغت اسلامی، تعریف «ابهام» گاه نزدیک به «ابهام» (دو معنایی) است و نگاهی مثبت بدان وجود دارد و برای آن درجه‌ای از زیبایی قائل می‌شوند و آن هنگامی است که هدف آن بیان معنای دور، یا معنای نزدیک باشد (رازی، ۱۳۱۷: ۱۱۳). بلاغیان مسلمان به جنبه‌های دو معنایی کلام بسیار توجه نشان داده‌اند و این مقوله را در ذیل اصطلاح‌های «تخیل»، «توریه»، «مغالطه»، «توجیه»، «توالد الضدین»، «محمتمل الضدین» و «توهیم» به بحث گذاشته‌اند. برخی نیز بین ابهام و ایهام تفاوت قائل می‌شوند و برای هر دو ارزش زیبایی‌شناسانه قائل می‌شوند (المصری، ۱۹۵۷: ۳۰۶). گرچه دیدگاه عمومی در متون آموزشی بلاغت، ابهام و پیچیدگی کلام را ناپسند می‌شمرد، اما کسانی بوده‌اند که برای ابهام و سخن چندوجهی ارزش قائل شده‌اند. یحیی بن حمزه علوی (متوفی ۷۴۹ ق.) از معدود بلاغیانی است که تکثر معنای ابهام را عامل بلاغت کلام شمرده و گفته است: «معنا چون در کلام مبهم درآید، بلاغت آن می‌افزاید و اعجاب و فخامت پیدا می‌کند، زیرا وقتی گوش



نظر

تحلیل زبان ادبی قرآن



متوجه ابهام شود، شنونده به راه‌های مختلف می‌رود» (علوی، ۱۳۳۲، ج ۲: ۷۸). توجه به اتساع (گسترش‌پذیری) کلام و بلاغت تأویل، از سده سوم هجری در میان متکلمان و مفسران قرآن به‌ویژه در تفسیر آیات متشابه و رمزهای قرآن دیده می‌شود.

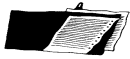
موضع بلاغت سنتی غرب نسبت به ابهام در دو جریان فن خطابه و فن شعر تفاوت دارد: در اولی، مناقشه‌انگیز است و در دومی، ابهام و زبان مجازی و بیان کلیات اساس شعر را شکل می‌دهد. البته ابهام به‌منزله یک اصل زیبایی‌شناختی در تاریخ هنر زمانی پدیدار شد که هنرمندان به عمد ساختارهای پیچیده‌ای را طراحی کردند تا صورت‌های متنوعی از معانی را بیافرینند. تحولات مهم در حوزه علم، موجب دگرگونی‌های بنیادین در عرصه فرهنگ شد. از سده بیستم معنای زندگی روی در تغییر نهاد و در پی آن، ذائقه بشر و ذوق زیبایی‌شناسی مدرن به کلام چند چهره مشتاق‌تر شد و از خوانش متون مبهم لذت بیشتری بُرد. در نتیجه، ابهام در آثار هنری به‌جد ارزش پیدا کرد و دیدگاه‌های نظری و پژوهش‌های جدی‌تری در باب این مسئله صورت گرفت. در مکتب‌های نقد جدید، ابهام، معادل ابهام و دو معنایی و مهم‌ترین عنصر متن ادبی شمرده شد و برخی نویسندگان نگاه‌ها را به‌جد به این موضوع معطوف ساختند (احمدی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۶۹). بر اساس تعریف‌های جدید از ابهام، آن دسته از دشواری‌های واژگانی، پیچیدگی‌های نحوی و بیانی و... که خواننده را به بن‌بست معنایی می‌کشاند، ابهام شمرده نمی‌شود، زیرا در آنها رایحه زیبایی‌شناختی وجود ندارد، اما ابهام هنری به بن‌بست متن نمی‌انجامد، بلکه متن از رهگذر این نوع ابهام، افق‌های جدیدی را به روی خواننده می‌گشاید و واکنش‌های شگفتی در او برمی‌انگیزد و عطش او را برای تدارک توجیه معناشناختی متن زیاد می‌کند (فتوحی، ۱۳۸۷: ۱۷-۳۶).

این ویژگی نیز در قرآن بسامد دارد و لازم است با نگاهی دقیق به بررسی این موضوع در قرآن پردازیم و حدود معنایی آن را مشخص کنیم. وقتی در متنی مانند قرآن سخن از ابهام مطرح می‌شود، منظور آن است که فهم آن نیازمند تأمل و درنگ است و مثل گفتار روزانه به‌سادگی و بدون تفکر نمی‌توان متن آن را خواند و به مقصود حقیقی آن دست یافت. قرآن به‌مثابه یک متن ادبی، گاه مطالب را به گونه‌ای بیان می‌کند که مخاطب به‌هنگام مواجهه با آن درنگ کند و با تفکر در آیات به مقاصد مورد نظر آنها دست یابد. هدف قرآن از چنین کاربردی فقط واداشتن مخاطب به تفکر و تعقل و رساندن او به مقاصد والای مورد نظر قرآن است، نه اینکه در پی ایجاد یک متن هنری صرف باشد.

به دلیل اینکه فهم انواع تشبیه، استعاره، مجاز و ... که گاه با ابهام هنری همراه هستند، نیازمند تفکر و به کارگیری خیال است، به صورت طبیعی روند خوانش متن را کند می‌کند. این کندشدن خوانش برای متنی مثل قرآن که هدفش هدایت همراه با تعقل است، حسن بزرگی است که به صورت اعجاز‌آمیز به کار رفته است. این ویژگی چنانکه اشاره شد ناشی از بُعد ادبی قرآن است. از سوی دیگر، گستره معارف قرآنی بر روند این خوانش تأثیرگذار است. از این رو، در جای جای قرآن کریم همه نسل‌های بشر به تفکر و تعقل و فهم حقایق ناب دعوت شده‌اند.

با این وجود، بودن چنین ویژگی‌ای در قرآن سبب نمی‌شود که اصالت و سرشت اولیه زبان تغییر کند تا کسی قائل شود که زبان قرآن از زبان عادی بیگانه است و دارای شیوه خاص به خود در انتقال مفاهیم است و به کلی زبان قرآن را از زبان عادی مردم عرب زبان عصر پیامبر ۹ جدا کرده و بر اساس این پندار، انبوه مطالب بی‌اساس به قرآن نسبت داده شود. در عوض، وجود چنین ویژگی‌هایی در زبان قرآن بدان معناست که در بسیاری از آیات آشنایی با قواعد حاکم بر متن ادبی ضرورت دارد. بسیاری از کتاب‌هایی که در زمینه بلاغت قرآن نوشته شده‌اند با همین هدف بوده است، اما نکته مهم در اینجا آن است که علوم ادبی نقش بسیار مهمی در فهم ایفا می‌کنند. از این رو، در مباحث روش‌شناسی فهم قرآن توجه به این علوم اهمیت دارد و لازم است با یک نگاه جامع‌تر به بازخوانی نقش این حوزه از علوم در فهم زبان قرآن پرداخته شود.

از توضیح فوق شاید بتوان مفهوم آیاتی مانند «إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳) و «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) که در آنها عربی بودن قرآن به عنوان یک فضیلت مطرح شده است بهتر فهمید. در این آیه، پس از تأکید بر عربی بودن قرآن به لزوم تعقل اشاره شده است. این سیاق می‌رساند که صفت عربی بودن قرآن ویژگی خاص آن است که به دلیل همین ویژگی لازم است با تفکر و تعقل فهمیده شود و نمی‌توان مثل سخنان روزمره بدون نیاز به تفکر به مقاصد آن دست یافت. از این رو، به عنوان یک احتمال می‌توان گفت قرآن با قید عربی بودن بر همین ویژگی ادبی خود اشاره دارد که بخش عمده‌ای از زیبایی‌ها و معارف قرآنی در آن نهفته است. این وجه به‌ویژه با توجه به آیه دوم سوره یوسف پررنگ‌تر می‌شود. در سیاق این آیه، داستان حضرت یوسف سرشار از زیبایی‌های ادبی است.





گفتنی است که مفسران این آیه و آیات مشابه آن را به اشکال مختلف تفسیر کرده‌اند. بیشتر آنان عربی را بر همان ظاهرش حمل کرده‌اند. برای نمونه، علامه طباطبایی ذیل آیه دوم سوره یوسف آورده است: عبارت «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» از قبیل توسعه خطاب و عمومیت دادن به آن است، زیرا سوره با خطاب به شخص رسول خدا ﷺ افتتاح شده و می‌فرماید: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ» و بعدها هم باز خطاب به شخص ایشان می‌فرماید: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ». بنابراین، معنای آیه این می‌شود: ما این کتاب را در مرحله نزول، ملبس به لباس عربی و آراسته به زیور آن نازل کردیم تا در خور تعقل تو و قوم و امت تو باشد، و اگر در مرحله وحی به قالب الفاظ خواندنی در نمی‌آمد و به لباس واژه عربی ملبس نمی‌شد، قوم تو پی به اسرار آیات آن نمی‌بردند و فقط ویژه فهم تو می‌شد، چون وحی و تعلیمش اختصاص به تو داشت و این خود دلالت می‌کند بر اینکه الفاظ کتاب عزیز به سبب اینکه وحی است و به زبان عربی است، توانسته است اسرار آیات و حقایق معارف الهی را ضبط و حفظ کند. به عبارت دیگر، در حفظ و ضبط آیات الهی دو چیز دخالت دارد: یکی اینکه وحی از مقوله لفظ است و اگر معانی الفاظ وحی می‌شد و الفاظ حاکی از آن معانی الفاظ رسول خدا ﷺ می‌بود. مانند احادیث قدسی - آن اسرار محفوظ نمی‌ماند؛ دوم اینکه اگر به زبان عربی نازل نمی‌شد و یا اگر می‌شد، ولی رسول خدا ﷺ آن را به لغت دیگری ترجمه می‌کرد، پاره‌ای از آن اسرار بر عقول مردم مخفی می‌ماند و دست تعقل و فهم بشر به آنها نمی‌رسید (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۸: ۶۵).

این تفسیر علامه در حد خود قابل پذیرش است، اما توضیحی که ایشان در باب قید «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» آورده‌اند، خالی از اشکال نیست، زیرا نخست می‌فرماید این قید از قبیل توسعه خطاب و عمومیت دادن به آن است و اینکه خطاب را از رسول ﷺ متوجه همگان می‌کند، اما در ادامه این قید و لزوم تفکر را منحصر به مردم عرب زبان می‌کند، در حالی که همه مردم مخاطب قرآن‌اند و همه موظف به تعقل در آن هستند. با این توضیح علامه لازم می‌آید مردمان غیر عرب‌زبان که قرآن به زبان آنها نازل نشده است، می‌توانند احتجاج کنند که چون قرآن به زبان ما نازل نشده است ما مأمور به تفکر نیستیم؛ هر چند در آیات دیگر عموم مردم دعوت به تفکر شده‌اند. از این رو، تأکید بر عربی بودن قرآن و لزوم تعقل در آن به چیزی بر می‌گردد که در خود قرآن است، نه اینکه عربی بودن فضیلتی باشد که قرآن قصد تأکید بر آن را داشته باشد پس باید میان نزول عربی قرآن و لزوم تعقل در آن رابطه‌ای منطقی برقرار باشد.

همچنین آیات متعددی در باب نزول قرآن به زبان عربی و با صفت «مبین» در قرآن هست که پرداختن به همه آنها نیازمند مجال دیگری است که به احتمال تفسیر علامه نیز با نظر به دیگر آیات بوده باشد. ممکن است اشکال شود که خداوند در آیات متعدد به ویژه آیه قبل از آیه سوم سوره زخرف، از قرآن با صفت مبین یاد کرده است یا اینکه در آیه «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعر: ۱۹۵)، عربی مبین را به عنوان زبان قرآن مطرح می کند. این مطلب و ماهیت صفت «مبین» در مقاله جداگانه‌ای در دست نگارش است و در اینجا به اجمال باید گفت آشکاربودن غیر از سادگی و فهم بدون تعقل است. قرآن آن گونه سخن گفته است که همه مردم سخن می گویند، ولی با همان تغییر نقش‌ها در زبان که بدان اشاره شد. پشتوانه این نظر که روشنی غیر از سادگی است، تفسیرهای مختلفی است که از همان سده‌های نخست تاکنون برای قرآن نوشته شده است.

تناسب بنیاد و صدق محض

مسئله دیگری که سخن ادبی را از سخن غیر ادبی متمایز می سازد، صدق و کذب گزاره‌هاست. در گفت‌وگوهای روزمره صدق گزاره یا خبر در درجه اول اهمیت قرار دارد و گزاره‌های آن صدق و کذب پذیرند، اما گزاره‌های ادبی صدق و کذب پذیر نیستند. هیچ‌گاه نمی‌پرسیم که شاعر درباره توصیفی که از چیزی ارائه می‌دهد راست می‌گوید یا دروغ، بلکه آنچه در سخن ادبی در اولویت قرار دارد، آفرینش ساخت‌های متناسب میان عناصر متن است. تناسب‌های آوایی، تناسب لفظی (آرایه بدیعی) و تناسب‌های معنایی (تشبیه، استعاره و...) برای متن ادبی ارزش به‌شمار می‌آید. به همین دلیل، زبان ادبیات را تناسب بنیاد می‌خوانیم و نه صدق و کذب بنیاد (نک: فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۳). متون ادبی غیر از قرآن به دلیل اینکه ساخته خیال است محتمل صدق و کذب نیست؛ یعنی نمی‌توان درستی و نادرستی گزاره‌های ادبی را با آزمون مطابقت با واقع سنجید و با این آزمون، رابطه یک گزاره ادبی را با واقعیت هستی اثبات یا ابطال کرد. اما متن ادبی قرآن تناسب بنیاد است، اما ساخته خیال نیست، بلکه مجموعه حقایقی است که با زبان هنری بیان شده است. زبان هنری در خدمت این حقایق است، نه اینکه هدف تنها ایجاد یک متن هنری و ادبی باشد. به بیان دیگر، زبان قرآن هنرنمایی در متن واقع است. شاید یکی از بحث‌های مهم در حوزه زبان قرآن همین مسئله باشد که با توجه به زبان ادبی قرآن و جایگاه خیال در زبان ادبی، جایگاه این عنصر در زبان قرآن کجاست؟ مجاز، تشبیه،





استعاره، کنایه، تمثیل و دیگر صور خیال از ویژگی‌هایی است که قرآن به کمال واجد آنهاست. محل تشکیل این صور خیال است و در متون ادبی، غیر از قرآن، برای ایجاد یک متن هنری استفاده می‌شود؛ بدون اینکه ناظر به واقعیتی در بیرون باشد. از این رو، نمی‌توان درستی یا نادرستی گزاره‌های آن را با آزمون مطابقت با واقع سنجید. نظر به اهمیت این بحث در زبان قرآن برخی محققان و مفسران از جمله علامه طباطبایی در تفسیر ارزشمند المیزان بسیار بدان پرداخته‌اند. ایشان در عین پذیرش مجاز در قرآن، بنیاد و اساس بیان قرآن را حمل بر معانی حقیقی کرده‌اند، مگر اینکه قرینه‌ای بر معنای مجازی وجود داشته باشد. برای نمونه، علامه در تفسیر در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره: ۲۷۵)، پس از نقل سخن کسانی که می‌گویند: این گونه سخن گفتن از باب مماشات با فرهنگ مردم عرب زبان است که می‌پنداشتند دیوانگی ناشی از تأثیر شیطان است و این گونه سخن گفتن چون یک تشبیه صرف است، خالی از اشکال است، زیرا خالی از هرگونه حکم است و مطابقت با واقع در آن ملحوظ نیست. آن را نقد می‌کند و می‌گوید: «خداوند منزله از آن است که سخن خویش را بر باطل و لغو استوار سازد، مگر آنکه بطلان آن و نفی آن را باز گوید (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۳۱۴). برخی نیز با طرح بحث حقیقت و مجاز فلسفی و ادبی و تفکیک آنها از یکدیگر و نیز اعتبار شأنیت نوعی مشبّه در قضیه مجازی، وجود مجاز ادبی در قرآن را پذیرفته‌اند (نک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹: ۲۹۹-۳۰۴).

ضمن تأیید سخن این بزرگان باید افزود که قرآن با هدف هدایت مردم، زبان عربی را با همان سرشت اولیه و ذاتی‌اش برگزید و سپس با شدت و ضعف نقش‌ها و کارکردهای آن زبان را تغییر داد و متنی سرشار از حقایق ناب را پیش روی مردم قرار داد. منظور ما از شدت و ضعف، نه آن است که قرآن از نظر بلاغت متفاوت است، بلکه مقصود آن است که با توجه به جایگاه کلام، تغییرهای متناسب آن را در نقش‌ها و عناصر زبانی ایجاد کرد؛ آنجا که در مقام بیان احکام و امور عادی زندگی مردم است، به زبان عادی نزدیک شده و تغییر نقش‌ها کم‌رنگ‌تر است. در اینجا چنان پیش می‌رود که برای بیان واقع خیال مخاطب را به پرواز در می‌آورد تا بتواند او را به آن واقعیت مورد نظر خود نزدیک سازد. انواع مجاز، استعاره، تشبیه و ... را متناسب به کار می‌برد و بدین ترتیب، واقعیت‌های متعالی را در ظرف الفاظ ریخته و برای مخاطبان خود قابل درک کرده است. قرآن خیال‌پردازی نمی‌کند، بلکه واقعیت‌های محض را در چارچوب نظام زبان عربی ریخته و با تمام

محدودیت‌ها و کمبودهای این زبان، خیال‌انگیزی کرده است. قرآن انواع مجاز، تشبیه، استعاره و ... را به کار برده تا واقعیت‌های متعالی را قابل درک کند. پس اساس این صور در قرآن بر واقعیت مبتنی است، اما این پیوند از طریق خیال‌انگیزی مخاطب صورت گرفته است. در این مرحله پیوند با مخاطب، دیگر اساساً جای طرح سؤال از حقیقت و مجاز بیان قرآنی نیست؛ مثلاً وقتی خداوند می‌فرماید: «يَجْعَلُونَ أَضْيَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حُدُورَ الْمَوْتِ» (بقره: ۱۹)، نمی‌توان پرسید که آیا به واقع آنها همه انگشتانشان را در گوششان قرار می‌دهند. آیه از یک واقعیت بیرونی خبر می‌دهد، منتها برای نزدیکی آن به ذهن مخاطب و درک درست، خیال او را به کار می‌گیرد. نکته اساسی در اینجا آن است که ما باید سطوح مختلف بیانی قرآن را در نظر بگیریم، تا ماهیت وجودی مجاز با اشکال مختلف آن در قرآن بهتر قابل فهم باشد.

ماهیت مجاز و نقش عنصر خیال در آن

گفتیم که قرآن در درون مرزهای شناخته‌شدهٔ زبان عربی که برای همه مردمان عرب‌زبان شناخته شده است، سخن گفته و همان عناصر زبانی‌ای را به کار برده است که در زبان عادی عربی به کار می‌رود. آن‌گاه برای بیان بهتر واقعیت‌ها تنها تغییراتی در نقش و کارکرد این عناصر ایجاد کرده است و این کار در هر زبانی معمول است. از این‌رو، فهم ادبیت قرآن نیازمند منحصراً شدن به نظام زبانی حاکم بر زبان عربی است. خروج قرآن از این نظام زبانی و جدا کردن زبان قرآن از زبان عادی و قائل شدن به زبان خاص برای قرآن با هر عنوانی (تمثیل، نماد، ویژه هدایت و ...) اقدامی است که بر اساس قواعد زبان‌شناختی هیچ مبنایی ندارد و زمینه را برای برداشت‌های سلیقه‌ای از قرآن و طرح دیدگاه‌هایی مثل پلورالیسم در فهم آماده می‌سازد که می‌تواند آسیب‌های جدی بر آموزه‌های قرآنی باشد.

نکته مهمی که با وجود کاربرد مجاز در زبان ادبی، ارتباط آن را با زبان عادی قطع نمی‌کند، آن است که هرچند شالوده متن ادبی را عنصر تخیل شکل می‌دهد، یک عنصر خبری ناگزیر در آن موجود است که نخستین گام ارتباطی یا به تعبیر ما بُنِ معناست. ناگزیری عنصر خبری از آن روست که منطق زبان متعارف بر حضور خبر شکل می‌گیرد و ادبیات اگرچه به این بهانه زنده است تا زبان متعارف را انکار کند، به‌ناچار بر بستر آن شکل می‌گیرد. پس علت وجودی ادبیات، توانایی پذیرش منطق زبان و نیز توانایی عصیان علیه





آن است و تحقق آن نه با رهایی از جبر زبان، بلکه با فراگذشتن از یکی از ویژگی‌های بنیادی زبان معهود، یعنی خبر عاری از ابهام صورت می‌گیرد. ادبیات با گریز از معنای معهود از زبان متعارف انتقام می‌گیرد تا خواننده را در طلب یافتن معنای نامعهود به فرایند کشف سوق دهد. معنای معهود تبلور محتوای معهود است، پس هر نوع تلاش برای رهایی از آن، از همان آغاز تلاشی در عرصه فرم است. از همین رو، فرم در ادبیات بنیادی‌ترین سازه و خود عالی‌ترین تحقق تمامیت متن است. این در هم تافتگی فرم و محتوا، اصلی‌ترین شاخص متن ادبی است و نظامی پدید می‌آورد که دلالت‌های آن نامتعارف و چندپهلوست. پس خواننده گرچه در جهانی معهود - جهان باز - سر می‌کند، با آن بیگانه است و این بیگانگی از میان نمی‌رود، مگر آنکه جلوه‌ای از دلالت‌های این نظام را کشف کند. بنابراین ادبیات ماهیت پرسش‌گر خود را به خواننده تسری می‌دهد و خواننده بنابر نوع پرسشی که از متن می‌کند، پاسخ می‌گیرد و وقتی پرسش او از پرسش نویسنده متفاوت باشد، جلوه تازه‌ای از امکانات متن ظاهر می‌شود. باری، فرایند کشف که با نویسنده شروع شده بود، ادامه می‌یابد و به خوانندگان در مکان‌ها و زبان‌های دیگر می‌رسد و راز ماندگاری ادبیات در همین رستن از قید زمان و مکان است.

متن ادبی مولود ایدئولوژی

ایدئولوژی قرآنی که در دل عصر جاهلیت طراحی شد، یکی از ویژگی‌های قرآن است که توجه به آن در فهم زبان قرآن بسیار مهم است. سطوح مختلف معنایی، آوایی، واژگانی، نحوی و بافتی قرآن در راستای همین ایدئولوژی انتخاب شده است. این یکی از وجوه اعجاز قرآن است که با به‌کارگیری زبان ادبی و ارائه یکی ایدئولوژی فرا زمانی، متنی منحصر به فرد و ماندگار آفریده است. نظر به اینکه ایدئولوژی‌ها متون مختلف را از یکدیگر جدا کرده، و زبان را شخصی‌سازی می‌کنند (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۵)، متن قرآن نیز از دیگر متون متمایز شده و با توجه به ماهیت این ایدئولوژی قرآنی که خداوند از طریق وحی بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شده است، احدی قادر به ساختن متنی مانند قرآن نیست. بر خلاف دیگر متون که به هر نسبتی که ارتباط آنها با ایدئولوژی صریح‌تر می‌شود، ادبیت متن و نقش ادبی آن کاسته می‌شود، در قرآن نه تنها این نقش کاهش نداشته، بلکه ادیبان در همه زمان‌ها بر اوج فصاحت و بلاغت آن تصریح کرده‌اند.

توضیح بیشتر اینکه سخن ادبی پیوسته در کار شکستن ساختارهای عادی است. بنابراین، نمی‌تواند بازتاب صرف ایدئولوژی باشد، بلکه محصول و مولود ایدئولوژی است؛ یعنی «فرم ادبی قادر به نشان‌دادن طبیعت ایدئولوژی همراه با نوعی بی‌غرضی زیبایی‌شناختی است» (سلدن، ۱۳۷۲: ۱۴۶). زبان اجتماعی ابزار ارتباط با دیگران و مبتنی بر اشتراک‌های میان اهل زبان و به‌منزلهٔ قرارداد اجتماعی است، اما زبان شخصی در گفتمان ادبی زبانی است که برای اندیشیدن با خویش به کار می‌برد و بار تلقی‌ها و احساسات را بر دوش آن می‌گذارد. ویژگی‌های زبان شخصی در سخن ادبی بیشتر نمود می‌یابد تا در گفتمان روزمره، زیرا واژه‌ها در سخن ادبی حامل تلقی‌ها و نگرش‌های شخصی‌اند و بار شخصی، عاطفی و ایدئولوژیک را بر دوش دارند و سرشار از تلقی‌ها و احساسات فردند، اما سخن علمی به‌طور عمده به زبان خنثی و قراردادی بیان می‌شود (فتوحی، ۱۳۹۰: ۷۵).

همچنین برخلاف دیگر آثار ادبی محض که بر اولویت‌های زیبایی‌شناختی محض اصرار دارند و نیز برخلاف نوشتارهای ایدئولوژیک که به مبانی اعتقادی و ارزش‌های گروه اولویت می‌دهند و امور جمالی را برای بیان عقاید گروه اجتماعی به خدمت می‌گیرند و در نتیجهٔ چنین رویکردی، متن‌ها با افول ارزش‌های ایدئولوژیک، تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهند و پدیده‌ای زمان‌مند و تاریخی می‌شوند، متن قرآن با کاربست زبان هنری و ارائه یک ایدئولوژی که با سرنوشت تمام بشر مرتبط است، متنی جاودان آفریده است که از یک سو با به‌کارگیری زبان ادبی که به سبب دربرداشتن ارزش‌های زیبایی‌شناختی و انسانی پایدارتر می‌ماند و از سویی دیگر، با ارائه یک متن ایدئولوژیک که چونان اثری تبلیغی، خواننده را به دیدگاه ایدئولوژیک خود فرا می‌خواند، متنی ماندگار و منحصر به فرد شده است که همانندی نداشته و نخواهد داشت. قرآن از یک سو، ویژگی‌های متن ادبی مثل درنگ‌آفرینی، انعطاف‌پذیری، حیرت‌آوری و تأمل‌برانگیزی، چندمعنایی، تشابه، تأویل‌پذیری و چند وجهی را دارد که نمونه‌های آن را در صور بلاغی و آیات متشابه می‌توان مشاهده کرد. از سوی دیگر، قاطعیت، صراحت، شتاب‌ناکی، انگیزانندگی و تک‌معنایی متن ایدئولوژیک را در خود جای داده است که نمونه‌های آن را در بیان احکام و ترغیب مردم به امور نیک می‌توان ملاحظه کرد.

نکته دیگر اینکه در قصص قرآنی که واقع‌گرا هستند، واقعیت محض ارائه می‌شود، اما گزینش و توصیف آنها تحت تأثیر همان ایدئولوژی قرآنی قرار دارد و متناسب با آن دست به گزینش زده می‌شود.





چنانکه گفته شد ایدئولوژی قرآنی سطوح مختلف زبانی را مدیریت کرده و بر همین اساس، ساخت‌های مختلف را به کار برده است. از این رو، شناخت ویژگی‌های ادبی زبان قرآن ما را به این ایدئولوژی نزدیک می‌سازد و در شناخت ویژگی‌های منحصر به فرد متن قرآن و به تعبیری دیگر، زبان شخصی آن یاری می‌رساند. نمونه‌هایی که در بخش فراهنجاری گذشت، ارتباط تنگاتنگ ایدئولوژی قرآنی با زبان ادبی آن را تاحدی مشخص کرد. در اینجا با ذکر نمونه‌ای دیگر نشان می‌دهیم که چگونه بیان قرآن تحت تأثیر ایدئولوژی آن قرار دارد. برای نمونه در آیه «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۸۴)، شکل کاربرد فعل در اول جمله همراه با حرف مصدری، تحت تأثیر گفتمان خاص قرآنی قرار دارد. در گفتمان قرآن ایمان همه‌جا مقدم بر عمل است. در اینجا نیز نظر به این ایدئولوژی، فعل را همراه با حرف مصدری و ضمیر فاعلی که به اهل ایمان در آیات قبل بر می‌گردد، بیان می‌دارد که روزه‌داری برای اهل ایمان، منشأ خیر و برکت است و روزه‌داری آنها مورد نظر خداوند متعال است؛ بدین معنا که صرف روزه گرفتن منظور قرآن نیست، بلکه روزه گرفتن اهل ایمان مورد نظر قرآن است.

با بررسی متغیرهای نحوی می‌توان پیوند زبان قرآن با ایدئولوژی آن را بیشتر بررسی کرد. به عبارت دیگر، دیدگاه‌های قرآنی در مورد یک موضوع در «وجهیت» کلام آن قابل پیگیری است؛ مثلاً آنجا که در قرآن حرف «لَعَلَّ» به کار می‌رود، جهت‌گیری آن را نسبت به موضوع بیان می‌کند؛ مثلاً در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۸۳)، لحن آیه، لحن تردید است و این را از رهگذر حرف لَعَلَّ القا می‌کند. البته نه از جانب خداوند متعال که او دانای به همه چیز است، بلکه این مطلب را به شنونده منتقل می‌کند که در گفتمان قرآن رسیدن اهل ایمان به تقوا با روزه گرفتن، امری احتمالی است، نه قطعی. قرآن قصد دارد این احتمال و قطعیت را در مخاطب ایجاد کند، و گرنه برای خداوند که همه چیز روشن و قطعی است.

این ویژگی در زبان ادبی مهم است و در شناخت زبان قرآن توجه به آنها ضروری است که البته بررسی کامل آن مجال دیگری می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

اینکه گفته می‌شود زبان قرآن زبان ادبی است، به معنای بشری دانستن و قائل شدن به عدم تقدس و لزوم فهم عصری و متفاوت آن از گذشته نیست، بلکه منظور از زبان ادبی قرآن

وجود ویژگی‌هایی مثل فراهنجاری، ابهام، چندلایگی دلالت و تناسب در تمام ساختار آن است که قابلیت بیشتری برای مکالمه با نسل‌های مختلف تاریخ فراهم می‌کنند. قرآن هرچند یک متن ادبی و خاص است، این امر به دلیل جداسدن از زبان عادی و ایجاد یک زبان خاص نیست، بلکه چارچوب نظام قواعد کلی زبان عربی بر آن حاکم است و درعین جدایی‌ناپذیری از زبان عادی، تمایزهایی با آن دارد که توجه به آنها در فهم قرآن ضروری است. قرآن سرشت اولیه و ذاتی عناصر زبانی را تغییر نداده است، بلکه تنها برخی نقش‌ها و کارکرد آنها را تغییر داده و جهان‌بینی‌ای ارائه کرده است که به عصر یا نسل خاصی تعلق ندارد. نقش‌های زبان در قرآن متفاوت است؛ از به کارگیری هنری همان زبان عادی شروع می‌شود و به زبان ساده احکام و واقعیت‌های مطرح شده و تا سطوح مختلف در حد کاربرد خیال مخاطب برای فهم یک واقعیت بالا رفته است. نقطه مشترک این حرکت، همان واقعیتی است که هدف قرآن بیان آن بوده است. این گونه استفاده از قرآن، مانند هر متن ادبی نیازمند آشنایی با معانی و مقاصد، اصطلاح‌ها و دیگر لوازم مورد نیاز فهم آن است. متن ادبی بر اساس اقتضائاتی که دارد کثشش مطالب مختلف را دارد، اما همان‌گونه که نمی‌توان هر برداشتی از آن داشت و فهم آن نیازمند تخصص است، به طریق اولی هر مطلبی را به صرف برداشت شخصی و بدون در نظر گرفتن اقتضائات و چارچوب متن ادبی نمی‌توان به قرآن کریم نسبت داد. در نتیجه ملاک قرار دادن قرآن برای استخراج قواعد معیار زبان عربی، اجحاف به بخش بزرگی از ویژگی‌های فراهنجاری قرآن است که با این رویکرد مغفول می‌ماند. طبق ویژگی‌های بررسی شده در زبان ادبی قرآن، یکی از وجوه تأکید قرآن بر عربی بودن قرآن، تأکید بر همین بعد زبانی قرآنی است که امتیازی بزرگ است. نیز وصف قرآن به عربی بودن مختص به ویژگی‌ای است که در خود قرآن قرار دارد، نه اینکه زبان عربی امتیازی باشد که قرآن خود را به آن وصف کرده باشد؛ هرچند که این دیدگاه نیز به صورت کلی قابل رد کردن نیست. بر این اساس، بسیاری از مطالب قرآنی را می‌توان با تأکید بر زبان ادبی آن تحلیل کرد؛ مثل حروف مقطعه آغازین قرآن که با وجود هرگونه توصیفی، ارتباط دادن آنها به بعد ادبی قرآن، صحیح‌تر به نظر می‌رسد.



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸)، *روض الجنان وروح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰)، *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۳. اچیسون، جین (۱۳۷۱)، *مبانی زبان‌شناسی*، ترجمه محمد فائض، تهران: انتشارات آگاه.
۴. احمدی، بابک (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۵. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۹)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چ ۱، بیروت: مؤسسة البعثة.
۶. خلیفه، احمد عبدالمجید محمد (۱۴۲۶ق.)، *نهایات الآیات القرئیه بین اعجاز المعنی وروعة الموسیقا*، قاهره: مکتبه الاداب.
۷. خولی، امین (۱۹۶۱)، *مناهج تجدید فی النحو والبلاغه والتفسیر والادب*، ط ۱، بی‌جا: دارالمعرفه.
۸. رابرت کان، لاری فینک (۱۳۸۷)، *نقد ادبی نو (مجموعه مقالات)*، ترجمه هاله لاجوردی و دیگران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. رازی، امام فخر الدین، (۱۳۱۷)، *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز*، القاهرة، چاپ افست.
۱۰. رضایی، والی (۱۳۷۸)، «زبان معیار چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟»، نامه فرهنگستان، دوره ۶، ش ۳.
۱۱. رضایی هفتادر، غلامعلی و همکاران (۱۳۹۲)، «آشنایی‌زدایی و نقش آن در خلق شعر»، *ادب عربی*، دوره ۵، ش ۲.
۱۲. سعیدی‌روشن، محمداقبر (۱۳۸۹)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۳. سلدن، رامان (۱۳۷۲)، *راهنمای نظریه ادبی معاصر*، ترجمه عباس مخبر دزفولی، تهران: طرح نو.
۱۴. سمعی، احمد (۱۳۷۸)، *نگارش و ویرایش*، تهران: سمت.
۱۵. سنگری، محمدرضا (۱۳۸۱)، «هنجار‌گریزی و فراهنجاری در شعر»، *مجله آموزش زبان و ادب فارسی*، ش ۶۴.



نظر

سال هجدهم، شماره ۷۶، زمستان ۱۳۹۲

۱۶. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۹۷۳)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: المكتبة الثقافية.
۱۷. شمیسا، سیروس (۱۳۷۲)، *کلیات سبک‌شناسی*، تهران: فردوس.
۱۸. شیخ‌امین، بکری (۱۹۸۴)، *البلاغة العربية فی ثوبها الجدید*، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. صادقی، علی‌اشرف (۱۳۶۲)، «زبان معیار»، نشر دانش، ش ۴.
۲۰. صلح‌جو، علی (۱۳۸۹)، *درباره ترجمه، زیر نظر: نصرالله پورجوادی و دیگران*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. صهباء، فروغ (۱۳۸۴)، «برجسته‌سازی واژه و ترکیب در شعر اخوان»، پژوهش‌نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، ش ۴۵ و ۴۶.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۷۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۴۰۴)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. علوی مقدم، مهیار (۱۳۸۱)، *نظریه‌های نقد ادبی معاصر (صورت‌گرایی و ساختارگرایی)*، تهران: سمت.
۲۶. العلوی، یحیی‌بن حمزه (۱۹۱۴)، *الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقایق الاعجاز*، القاهرة: دارالکتب العلمیه.
۲۷. فتوحی، محمود (۱۳۸۷)، «ارزش ادبی ابهام از دو معنایی تا چندلایگی معنا، زبان و ادبیات فارسی»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی*، ش ۶۲.
۲۸. _____ (۱۳۹۰)، *سبک‌شناسی نظریه رویکردها و روش‌ها*، تهران: سخن.
۲۹. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان، گروه مترجمان، ویراستاران محمد نبوی و مهران مهاجر، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز تحقیقات رسانه‌ها*.
۳۰. فیض کاشانی، محمدبن مرتضی (۱۳۷۴)، *الصافی فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۳۱. کارن. جی. ای (۱۳۸۰)، *فرهنگ ادبیات و نقد، ترجمه کاظم فیروزمند*، تهران: شادگان.



۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
۳۳. گنجعلی، عباس و دیگران (۱۳۹۲)، «فراهنجاری در صحیفه سجادیه»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و ششم، ش ۲.
۳۴. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۵)، کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۵. المصری، ابن ابی الاصبغ (۱۹۵۷)، بدیع القرآن، تحقیق دکتور حنفی محمد شرف، القاہرہ.
۳۶. مک دانل، دایان (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، ترجمه حسینعلی نودری، تهران: فرهنگ گفتمان.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۶۶)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. میرعمادی، سیدعلی (۱۳۷۹)، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
39. Simpson, paul (1997), *Language through literature: an introduction*, London & New York: Routledge.

