

«گفتاری بودن» زبان قرآن از دیدگاه ویلیام گراهام

yaghoobi.mina@gmail.com

مینا یعقوبی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

مهدی اکبرنژاد / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

سیدمحمدرضا حسینی‌نیا / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۷

چکیده

گفتاری بودن زبان قرآن، از جمله مباحث روزآمد در حوزه زبان‌شناسی قرآن است که مجادلات و بحث‌های بسیاری را در میان صاحب‌نظران پدید آورده است. پژوهشگر غیر مسلمان آمریکایی، دکتر ویلیام آلبرت گراهام، در بخشی از کتاب خود با عنوان «فراسوی واژه مکتوب، جنبه‌های شفاهی متن مقدس در تاریخ مذهب»، گفتاری بودن قرآن را بررسی کرده است. پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته و داده‌های آن نیز به روش کتابخانه‌ای گردآمده، به تبیین و تحلیل برداشت گراهام از گفتاری بودن قرآن پرداخته است. نتیجه به دست آمده نشان می‌دهد که محقق در چارچوب یک «طیف بیان»، قرآن را هم‌زمان، هم یک مجموعه گفتاری و هم یک متن نوشتاری می‌شناسد؛ اما با توجه به قرائتی و به‌ویژه با در نظر گرفتن نحوه عملکرد شفاهی آن در جامعه اسلامی، وجه اصلی و غالب آن را «گفتاری» می‌داند.

کلیدواژه‌ها: گفتار، نوشتار، طیف بیان، بعد حسی، زبان قرآن.

زبان، توانایی ذاتی بشر و یک پدیده اجتماعی، و از منظر علم زبان‌شناسی، نظامی ساخته شده از نشانه‌های آوایی است که ارتباط انسانی و انتقال پیام را تسهیل می‌نماید (یارمحمدی، ۱۳۹۳، ص ۹۶). گفتار و نوشتار، دو ابزار تحقق مادی زبان‌اند (صفوی، ۱۳۸۶، ص ۱۱). گفتار، نمود آوایی زبان، و نوشتار غالباً نمود بصری آن است (خط بریل به‌عنوان نمود لمسی، و خط مورس به‌عنوان نمود شنوایی زبان نیز وجود دارد). هر یک از گفتار و نوشتار، ویژگی‌های مختص به خود را دارند؛ برای مثال، زبان گفتار، سیال و تغییرپذیر (قابل اصلاح و کم و زیاد شدن در لحظه)، عمیقاً تأثیرگذار بر ذهن و عواطف شنونده، و در عین حال فرآر از ذهن است که می‌تواند با اشکال پیچیده غیرزبانی، همچون زبان بدن، لحن، آهنگ، مکث، حرکت و... همراهی و تقویت شود. در مقابل، نوشتار از همراهی این اشکال غیر زبانی محروم بوده، اما ثابت و قابل اطمینان است و به واسطه عدم نیاز به قوه حافظه، از امکان حفظ به مدت طولانی برخوردار است (ولوی، ۱۳۸۷، ص ۴۶-۴۵).

تفکیک این دو گونه زبانی و اولویت دادن یکی بر دیگری، از زمان افلاطون (۳۴۷ق.م) تا عصر حاضر، مورد مناقشه اندیشمندان مختلف بوده است؛ از فلاسفه باستان تا زبان‌شناسان نوین (عباسی، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹-۱۷۸). در حوزه مذهب، تفاوت گفتار و نوشتار، غالباً در قالب دوگانگی «کتاب- سنت»، به منظور نشان دادن پیشرفت تدریجی سنت‌های مذهبی بزرگ و صاحب کتاب، از سنت‌های جوامع شفاهی پیش‌سواد، مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۶). باید خاطر نشان کرد که منظور از «سنت» در عبارت فوق، سنت اصطلاحی اسلامی - که هم شفاهی و هم مکتوب بوده - نیست. این نهضت پژوهشی، «مکتب نقد صوری» نام دارد که در اصل برای مطالعات عهد عتیق توسط هرمان جانکل بسط یافت (Encyclopedia Britannica Online, 2007). مارتین نوث، گرهارد ون راد و سایر دانشمندان، آن را به‌عنوان تکمیل «فرضیه‌ی انسانی» (documentary hypothesis) با اشاره به مبانی شفاهی آن، به کار بردند. پس از آن نیز توسط کارل لودویگ اشمیت، مارتین دایلیس، رودولف بولتمان و دیگران، برای مطالعه انجیل به کار برده شد (https://en.wikipedia.org/wiki/Form_criticism#cite_note-Oxford-2).

بحث درباره «گفتاری بودن قرآن» در میان مسلمانان، پس از طرح آن توسط نصر حامد ابوزید، بسیار مورد توجه قرار گرفت. این موضوع ابتدا در مقاله‌ای تحت عنوان «رهیافت نو به قرآن، از متن تا گفتار»، به سوی تأویل‌گرایی انسانی^۱ منتشره از انتشارات دانشگاه هیومنسیستیک هلند در سال ۲۰۰۴م و سپس در کتاب *نوآوری، تحریم و تأویل، شناخت علمی و هراس از تکفیر*^۲ چاپ ۲۰۱۰م بیروت، درج شد. در این دو اثر، ابوزید با تکیه بر قرائن بیرونی (تاریخی) و قرائن درون‌متنی، ماهیت قرآن را مجموعه‌ای از گفتارها می‌داند که در دیالکتیک با فرهنگ و شرایط عصر نزول، سامان یافته است (ابوزید، ۲۰۱۴م، ص ۱۳۴-۱۱۱). اما این موضوع پیش از این توسط دکتر محمد آرکون در کتاب *قرائت قرآن* که در سال ۱۹۸۲م به زبان فرانسه به

چاپ رسید، مطرح شده بود و در ایران نیز ابتدا دکتر جعفر نکونام در مقاله‌ای با عنوان «زبان قرآن، گفتاری یا نوشتاری»، که در بهار سال ۱۳۷۹ در فصلنامه *پژوهش‌های فلسفی-کلامی* منتشر شد و سپس آیت‌الله محمدهادی معرفت، در کتاب‌های *علوم قرآنی و التفسیر الاثری الجامع و تشبیهات و ردود* و مصاحبه‌ای با عنوان «گفت‌وگو با آیت‌الله معرفت» در مجله *پژوهش‌های قرآنی* به این موضوع پرداخته‌اند. (پیشینه+نظریه+«گفتاری بودن+قرآن»-/nekoonam.parsiblog.co;m/posts/362/).

به طور کلی، دیدگاه‌هایی را که در این باره مطرح شده‌اند، به سه دسته می‌توان تقسیم کرد: برخی (همچون نکونام^۳ و ابوزید^۴) قرآن را «گفتاری»، برخی (مانند ایازی^۵) «نوشتاری» و بعضی نیز (مانند عابدینی^۶) آن را «گفتاری-نوشتاری» دانسته‌اند.

اما تألیفی با عنوان *فراسوی واژه مکتوب: جنبه‌های شفاهی متن مقدس در تاریخ مذهب* توسط ویلیام آلبرت گراهام استاد تاریخ دین دانشکده علوم دانشگاه هاروارد آمریکا، در زمینه جنبه گفتاری متون مقدس و به‌ویژه قرآن کریم نشر یافته که تبیین بخش قرآنی آن و تحلیل «تقریر وی از گفتاری بودن قرآن»، مسئله پژوهش پیش روست؛ چراکه تبیین نظریه یادشده، در هیچ کتاب یا مجله داخلی صورت نپذیرفته است. از این پژوهشگر، تنها یک مقاله با عنوان «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی» توسط مرتضی کریمی‌نیا ترجمه شده و در مجله *آیین پژوهش* شماره ۶۵ به چاپ رسیده است. همچنین مجله *هفت آسمان* با ایشان مصاحبه‌ای در موضوع «کارایی مطالعات ادیان» ترتیب داده و علی شریفی در مجله *گلستان قرآن*، در مقاله «قرآن پژوهان جهان»، به معرفی مختصر مؤلف پرداخته است. در منابع و مجلات خارجی، تا حدودی به این موضوع پرداخته شده است. از جمله در مجله *مطالعات فولکلور آسیا*، شماره ۴۸، توسط فرانک آر پودگورسکی. اما چنان که بیان شد، جای این نظریه در پژوهش‌های داخلی همچنان خالی است.

نظریه در یک نگاه

گراهام به جای تلاش برای بازشناسی ریشه‌های شفاهی متون مقدس، گفتار و نوشتار را دو قطب از «طیف بیان متن مقدس» (Spectrum of scriptural expression) می‌داند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۶) که هرگز به‌طور کامل از یکدیگر جدا نیستند و در تضاد و تقابل با یکدیگر قرار ندارند؛ آن‌گونه که مردم‌شناسان و پدیدارشناسان مذهبی، از این دوگانگی برای تعیین ارزش‌های متفاوت برای متون مکتوب و سنت‌های شفاهی استفاده کرده‌اند (همان، ص ۱۵۶)؛ بلکه این دو، ابعاد مهمی از کتاب مقدس هستند که غفلت از هر کدام از آنها، منجر به فهم ناقص از این پدیده خواهد شد؛ دو بُعدی که اغلب بر یکدیگر تأثیرگذارند و حتی در میانه طیف، بسیار به هم نزدیک می‌شوند؛ به این معنا که گاهی هر دو جنبه، برای پیروان این کتب، از اعتبار و عملکرد یکسانی برخوردار می‌گردند. با این حال، گراهام با انتقاد از متن‌گرایی افراطی اندیشمندان غربی که ناشی از تکامل تدریجی و گذار تاریخی فرهنگ غرب از گفتاری به نوشتاری بوده (همان، ص ۱۶۵)، بر اهمیت بُعد شفاهی متون مقدس تأکید می‌کند و

معتقد است که در حوزه کتاب مقدس، نه تنها حق ابعاد شفاهی، بلکه حق آشکارترین ابعاد فیزیکی کتاب‌های مذهبی ادا نشده است (همان، ص ۱۶۴). به اعتقاد وی، تمرکز بر روی متن مکتوب باعث می‌شود تا ما کتاب مقدس را جدا از جامعه دینی یا هر چیز دیگری ببینیم و فکر خود را منحصرأ بر روی «تفسیر» آن متمرکز نماییم یا بندهای آن را در مسائل «عقیدتی» به کار بندیم و اغلب دانشمندان، کمترین کار را جهت بررسی و کاوش در معانی متنی این کتب، در کاربرد آوایی معمولی‌شان به وسیله افراد و جوامع دینی انجام داده‌اند (همان).

در حقیقت، تأکید بر بُعد شفاهی کتب مقدس، توجه به کارکردهای این متون در زندگی مذهبی است که وی عنوان «بُعد حسی مذهب» (Sensual dimension of religion) و نیز «عملکرد ارتباطی» (Relational function) بر آن نهاده است؛ ارتباطی نزدیک و صمیمی با متن که نوشتار صامت را به «کتاب مقدس گویا» (Speaking scripture) تبدیل می‌نماید (همان، ص ۱۶۲). «بعد حسی مذهب»، بیانگر نحوه عملکرد اعمال مذهبی در تجربه و ادراک افراد بالیمان است؛ رابطه‌ای فعال میان درک‌کننده و درک‌شونده، که برای تجربه معنادار ضروری است. در این دیدگاه، کتاب‌های مذهبی کلمات زنده‌ای هستند که تنوع وسیعی از واکنش‌ها را ایجاد می‌کنند: عاطفی، فیزیکی، ذهنی و روحی (همان، ص ۱۶۳). به بیان بهتر، کلمات آوایی، از طریق عاطفی و نیز تأثیر حسی سرودخوانی یا نماز، مناجات و نیایش، موسیقی مذهبی، گفتار عبادی و متن‌هایی که خوانده شده یا بلند قرائت می‌شوند، با نیروی عجیبی، یک احساس ناگهانی مشارکت یا درگیری شخصی را به فرد و گروه منتقل می‌نماید. چنین درگیری‌ای، خصوصیت حساسیت‌های مذهبی در قطب شفاهی طیف است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۷). در راستای این نوع تأثیرگذاری شفاهی- شنیداری، در انواع مختلف مناسک مذهبی، با افزوده شدن محرک‌هایی از سایر حواس از قبیل بینایی، بویایی و لامسه، ممکن است «تجربه چند حسی» (multisensory) یا «جابه‌جایی حسی» (synaesthesia) برای افراد حاضر در مجلس روی دهد (همان، ص ۱۶۳)؛ به این معنا که محرک‌هایی از حواس مختلف در هم ادغام یا با یکدیگر جابه‌جا می‌شوند و در نتیجه، ادراکات و احساسات خاصی را در ذهن یا حواس فرد شرکت‌کننده تداعی می‌کنند؛ چیزی که برای مشاهده‌گر غیرمذهبی، شاید هیچ‌گاه قابل تجربه نباشد؛ اما توجه به آن برای فهم ماهیت مذهب و متون مذهبی ضرورت دارد.

در مجموع، آنچه گراهام در این پژوهش به دنبال آن است، توجه دادن به بُعد گفتاری کتب مقدس در کنار بُعد نوشتاری آن است. مسئله‌ای که به واسطه نوشتاری شدن ذهن و فرهنگ انسان معاصر، و به طور سنتی نیز متأثر از جایگاه ویژه نوشتارهای مذهبی به‌عنوان «کتب مقدس» در میان پیروان ادیان، همواره یا مغفول مانده و یا کم‌ارزش‌تر از نوشتار تلقی شده است.

گفتاری بودن قرآن

با اینکه تألیف مذکور، تقریباً همه ادیان بزرگ را بررسی کرده، اما رویکرد پژوهشی مؤلف آن، در اصل تاریخ اسلامی و سنت‌های متنی آن یعنی قرآن و حدیث است (https://hds.harvard.edu/people/william-graham).

گراهام در تألیف یاد شده نیز اذعان می‌دارد که جنبهٔ گفتاری بسیار قوی کتاب آسمانی مسلمانان، انگیزهٔ اصلی او برای انجام این تحقیق بوده است (همان، ص ۸۰). وی به منظور بررسی این مهم، در بخش ۷ از فصل ۳، ابتدا به «مفهوم کلی کتاب مقدس در اسلام» پرداخته، سپس به طور خاص، معنای اولیه کلمه «قرآن» را مورد توجه قرار داده است تا پیش‌زمینه‌ای برای درک شفاهی بودن قرآن به‌عنوان یک کتاب مقدس را فراهم آورد (همان، ص ۸۱). در بخش ۸ نیز بر اساس «سنت رسمی قرائت قرآن» و نیز «جایگاه قرآن در تقوا و عمل روزانهٔ مسلمین»، گفتاری بودن آن را تبیین نموده است و در نهایت نیز در بخش ۹، تحت عنوان «آوای قرآن: پرسش‌هایی از معنا»، به مسئله معانی منتقل شده از جریان قرائت قرآن می‌پردازد که در ادامه، به ترتیب شرح آن خواهد آمد.

۱. مفهوم کتاب مقدس در اسلام

گراهام چهار تفاوت اساسی برای قرآن در مقایسه با دیگر کتب مقدس، به‌ویژه عهدین برمی‌شمارد:

الف. تأکید بر تقدس زبان اصلی: چراکه مسلمانان، واژه به واژه این متن را کلام خداوند می‌دانند که به زبان عربی کلاسیک نازل شده است. از این رو، تلاش برای ترجمه یا جایگزینی آن با هر زبان دیگری راه دست‌کاری در کلام خداوند تلقی می‌کنند که خطرناک و آسیب‌زا است. مباحث اعتقادی «عجاز قرآن» و «عصمت پیامبر ﷺ» در دریافت و انتقال وحی، از جمله پشتوانه‌های نظری این امر به شمار می‌روند؛ درحالی‌که به‌عنوان مثال، مسیحیت تقدس را به یکی از ترجمه‌های تاریخی متن مقدس خود اختصاص داده است، نه به متن عبری اولیه آن. سخن گراهام درباره ترجمه قرآن، نادرست می‌نماید؛ زیرا غالب دانشمندان مسلمان ترجمه قرآن را جایز می‌دانند و فقط تعداد اندکی قائل به عدم جواز ترجمه‌اند. زرقانی در *مناهل العرفان* (زرقانی، ۱۹۴۸م، ج ۲، ص ۳)، آیت‌الله خوئی در *البيان في تفسير القرآن* (خوئی، ۱۳۷۱، ص ۵۱۰) و آیت‌الله معرفت در *تاریخ قرآن* (معرفت، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸) درباره جواز ترجمه قرآن بحث کرده‌اند.

ب. توجه بسیار به متن فیزیکی کتاب: آرایش و تزئین قرآن، نه تنها در حوزه خطاطی و خوشنویسی، بلکه بسط نفوذ کلمات آن در گستره فراخ فرهنگ و هنر اسلامی، چیزی فراتر از نمادگرایی بصری یهودیت و مسیحیت به شمار می‌رود.

ج. سیر تکوین روشن: از دیدگاه مسلمانان، نحوه نزول و گردآوری قرآن به‌عنوان گفتار مستقیم خداوند با انسان، در دوران حیات پیامبر ﷺ یا حداکثر در مدت کوتاهی پس از رحلت آن حضرت، کاملاً روشن و واضح است؛ برخلاف جریان تکوین تدریجی و غیر مستقیم و روایت‌گونه از اراده الهی و گفتار پیامبران، در ادیان مسیحی و یهودی در دهه‌ها و سده‌های پس از حیات ایشان.

د. اتکای فراگیر بر قرآن کریم: به جهت برخورداری از خصوصیت پیشین یعنی مصدریت روشن و قابل اعتماد قرآن برای مسلمانان، این کتاب به‌عنوان کلام مستقیم خداوند، مرکزیت و محوریت کامل را در زمینه اعتقاد

و عمل مسلمانان در دست دارد؛ حال آنکه در یهودیت و مسیحیت، به واسطه نقصان خصیصه مورد نظر، به‌طور طبیعی کتب مقدس از جایگاه فروتری در این زمینه برخوردارند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۸۸-۸۴).

۲. درک اولیه مسلمانان از «قرآن»

محقق ضمن انتقاد به دیدگاه مسلمانان و خاورشناسانی که کلمه قرآن را با حرف تعریف «ال»، صرفاً «اسمی خاص» برای مصحف مکتوب دانسته‌اند، بر آن است که این واژه یک «اسم فعل» است که از ریشه عربی «قرأ» مشتق شده و معنای اصلی آن «تلاوت کردن»، یا «خواندن با صدای بلند» می‌باشد. بر این اساس، «قرآن» به درستی به کلمه «تلاوت» یا «قرائت» ترجمه می‌شود؛ چراکه قرآن یک متن خوانده شده است که حتی پس از تدوین آن به‌عنوان یک کتاب، آیات شفاهی آن، نقش محوری در تقوا و عمل مسلمانان ایفا کرده است. به عبارت دیگر، اساساً «قرآن» چیزی بود که نامش آن را اعلام می‌کرد: قرائت شده توسط خدا برای بنده‌اش محمد ﷺ و پس از او برای همه بندگان به منظور تلاوت کردن و بالاتر از همه برای به‌کارگیری در پرستش او (همان، ص ۸۹).

لازم است اشاره کنیم، این دیدگاه که قرآن یک اسم جامد و صرفاً اسمی خاص برای کلام الهی است، تنها یکی از نظریات موجود در این زمینه است که منسوب به شافعی بوده و افرادی از جمله سیوطی نیز آن را پذیرفته‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۸۹). به طور کلی، دو دیدگاه دیگر نیز وجود دارد که یکی «قرآن» را مشتق و غیرمهموز از ریشه «قرن» یا «قرائن»، و دیگری که قرآن را مشتق و مهموز و برگرفته از «قرء» به معنای «جمع کردن» یا برگرفته از «قرأ» به معنای «خواندن و تلاوت نمودن» دانسته‌اند. از میان اقوال فوق، قول آخر که قرآن را مشتق از «قرأ» و به معنای «تلاوت و قرائت» برشمرده، ارجح و اقوی است (جوان آراسته، ۱۳۸۰، ص ۴۶-۴۳). با توجه به تعریف و توضیحاتی که بیان شد، به نظر می‌رسد که گراهام نیز همین دیدگاه را گرفته و تفاوت صرفاً در عنوان اصطلاح باشد.

گراهام پس از این تحلیل کلی، به بررسی معنای اولیه «قرآن» در «بافتار زبانی عصر نزول»، «متن خود قرآن» و «روایات»، می‌پردازد که به تفکیک در ادامه خواهد آمد:

۱-۲. شواهد بافتاری برای معنای اولیه قرآن

کلمه دقیق قرآن، قبل از خود قرآن در هیچ یک از منابع عربی گواهی داده نشده است. این مسئله، احتمال زبانی قوی‌ای را پشتیبانی می‌کند که استفاده از این واژه برای وحی‌های جدید به محمد ﷺ، تنها زمانی برای اعراب آن عصر قابل درک بوده که کلمات مشابه آن در استفاده مسیحیان یا یهودیان معاصر برجسته بوده باشد. قبل و بعد از زمان پیامبر ﷺ، هم‌ریشه سریانی قرآن، یعنی «قریانا» (qeryana)، به معنای «آیات منتخب از کتاب مقدس» و «تلاوت کردن»، توسط مسیحیان سریانی‌زبان استفاده می‌شده است.

همچنین استفادهٔ خاخام‌ها و بعدها یهودیان عبری‌زبان از هم‌ریشه قیری (qeri) و مقرا (miqra) به‌عنوان واژگانی که دلالت بر خواندن کتاب و متون مقدس به ترتیب و با صدای بلند می‌کردند، از این نوع مشابهت به شمار می‌رود (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۹۰).

برای همه این سنت‌ها (اسلام، مسیحیت، یهودیت و حتی زرتشتی)، کتاب مورد استفاده در مناجات‌ها و عبادات، نمی‌تواند در سکوت خوانده شود؛ آن‌گونه که ما امروزه «کتاب می‌خوانیم»؛ بلکه کلامی مقدس و الهی است که باید با صدای بلند خوانده و با احترام به آن گوش فرا داده شود (همان، ص ۹۱).

۲-۲. قرآن در قرآن

شواهد درون‌متنی قرآن، خود موید ماهیت اساساً شفاهی- شنیداری کتاب مقدس در میان مسلمانان اولیه است. آیات قرآنی در اصل بنا بوده که با صدای بلند در میان مردم اعلام شود؛ زیرا به صورت آشکار از فعل امری «قُلْ» (بگو) استفاده می‌شده، که در بیش از سیصد سطر از متن به خوبی روشن است (همان، ص ۹۱).

نشانهٔ دیگر از صورت آوایی و کاربرد شفاهی آیات، فعل «تلا»، به معنای «تلاوت کردن» است که ۶۳ بار در قرآن آمده است و همگی نیز به خواندن متن با صدای بلند اشاره دارند (همان)؛ اما مهم‌ترین شاهد، خود واژهٔ قرآن و مشتقات آن از ریشهٔ فعل «قَرَأَ» می‌باشد و آشکال مختلف آن هشتاد بار در قرآن بیان شده است و استفادهٔ اسمی آن نیز نه‌تنها به‌عنوان یک اسم خاص - که نام کتاب مقدس مسلمانان است- بلکه به‌عنوان یک اسم عام، بر بخشی از متن وحیانی نیز دلالت دارد که برای قرائت شدن نزول یافته است. در این کاربردها، تشابه با هر دو واژه قریانا و قریا / مقرا در استفاده مسیحیان و یهودیان، به‌طور خاصی مشهود است (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۹۲).

۲-۳. قرآن در روایات

در این بخش نیز کاربردهای واژه قرآن به‌عنوان «اسم فعل» و «اسم عام» در احادیث و روایات، نشان داده می‌شود. به این معنا که در برخی روایات یا گزارش‌های تاریخی، کلمه «قرآن»، نه به‌عنوان مجموعه کامل و گردآوری شده وحی الهی که بر پیامبر ﷺ نازل شده، بلکه به معنای «تلاوت برخی از آیات یا سُور آن» یا به معنای خود فعل «تلاوت کردن» قرآن است که در صورت اول «اسم عام» و در وجه دوم «اسم فعل» خواهد بود. در هر صورت، قدر مشترک میان این دو نوع کاربرد، مفهوم «تلاوت کردن» است که نشانگر دریافت مسلمین متقدم از مفهوم «قرآن» به معنای یک کلام شفاهی یا گفتاری است که احادیث و روایات نیز آن را منعکس می‌نمایند (همان، ص ۹۴).

۳. سنت رسمی قرائت قرآن

«قرائت»، از «خواندن ساده با صدای بلند» گرفته تا سبک ویژه خواندن به پیروی از «سنت‌های خاص قرائت» به‌عنوان یک علم تخصصی - که در قرن سوم هجری توسط مجاهد بن ابی‌بکر، گردآوری و تثبیت

شد- از سنت‌های اسلامی به‌شمار می‌رود. ذیل این بحث، به مفهوم و علل پیدایی قرائت‌های مختلف مطابق دیدگاه‌های اسلامی پرداخته شده و در ادامه نیز تحت عنوان «هنر تجوید»، مقوله قرائت، از دیدگاه زیبایی‌شناسی و طیف‌های آن از «تلاوت» با صوت آهنگین تا «ترتیل»- که مستند به آیه‌ای از خود قرآن نیز می‌باشد (مزمل: ۴)- تبیین شده است.

۴. جایگاه قرآن مقروء در تقوا و عمل روزانه مسلمانان

در این بخش، پژوهشگر معتقد است که هر بحثی درباره قرآن، بدون توجه به برخی از نشانه‌های فعال قرائت در میان مسلمانان عادی در زمان‌ها، مکان‌ها، و موقعیت‌های مختلف، ناقص است (همان، ص ۱۰۲).

در واقع، تلاوت قرآن «قلب مناسک مذهبی مسلمانان» است؛ بلکه حتی از تولد تا مرگ، تقریباً هر عملی که یک مسلمان انجام می‌دهد، به طور بالقوه همراه با کلمات گفتاری قرآن است. هیچ نمازی بدون قرائت حداقل سوره فاتحه، معتبر نیست (همان، ص ۱۰۳). قبل و بعد از نماز، تلاوت بخش‌هایی از قرآن کریم، بسیار رایج است. به زبان آوردن آیات و عبارات قرآنی، از جمله «بِسْمِ اللَّهِ»، «ماشاءالله» و «الحمدالله» در ابتدا یا انتهای اعمال یا رویدادهای ساده روزانه، قرائت سوره‌های ۱۱۳ و ۱۱۴ قرآن کریم به منظور تعویذ از شرور- که به «معوذتین» مشهورند- و همچنین در مراسمات بزرگ مسلمانان و مناسبت‌های خاص (از جمله در مراسمات عقد و خاک‌سپاری) قرائت سوره‌های حمد و توحید یا سوره یاسین رواج دارد. در انتها نیز یک مؤمن روز خود را با خواندن آیت‌الکرسی و آیات پایانی سوره بقره به پایان می‌رساند و موارد از این قبیل بسیار است (همان، ص ۱۰۹-۱۰۸).

حفظ نمودن قرآن توسط کودکان، در همه جوامع اسلامی همواره بسیار رایج و مهم بوده است. یادگیری و حفظ حداقل بخشی از کلام الهی توسط کودکان، تجربه یادگیری مشترک بین همه مسلمانان است. هدف این نوع سیستم آموزش سنتی، تنها آموزش قرآن نیست؛ بلکه در نهایت، درصدد اجتماعی کردن اسلامی افراد به‌عنوان بخشی از جامعه بزرگ اسلامی است. به کارگیری صحیح آیات قرآن در گفت‌وگو، خطابه یا استدلال‌ها و پژوهش‌های مذهبی، یک هنر مبتنی بر حفظ و قرائت است که یک فرد تنها در طول زمان می‌تواند آن را به تکامل برساند (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۰۶-۱۰۵).

نکته قابل بحث در این بخش، این سخن گراهام است که: «هر بحثی درباره قرآن کریم بدون توجه به نشانه‌های فعال قرائت در میان مسلمانان، ناقص است»، که به نظر صحیح نمی‌نماید؛ زیرا طرد، جذب یا به‌کارگیری یک اثر توسط مخاطبان، عرضی آن اثر است و ذاتی آن محسوب نمی‌گردد؛ از این رو نمی‌تواند مبین ماهیت آن باشد؛ به‌ویژه اگر این مخاطبان، متأخر از زمان شکل‌گیری اثر باشند که در شکل‌گیری آن از تأثیر چندانی برخوردار نبوده‌اند.

۵. آوای قرآن: پرسش از معنا

ذیل این عنوان، ثمره بحث شفاهیت قرآن، با یک پرسش بررسی می‌شود و آن این است که آیا معنای قرآن، تنها در دسترس عالمانی است که علاوه بر حفظ قرآن، به مطالعه متن و تفسیر آن نیز ممارست کرده‌اند؟ آیا غیر عرب‌زبانان یا عامه عرب در سطوح مختلف سنی، اجتماعی و تحصیلی، که امکان غور در معانی دقیق متنی قرآن را ندارند و تنها به حفظ یا قرائت بخش‌هایی از قرآن بسنده کرده‌اند، هیچ بهره و دریافتی از معانی قرآن ندارند؟ گراهام می‌گوید: پاسخ به این سؤال باید «خیر» باشد؛ زیرا در هر سطح از آموزش قرآنی، فهم «گفتمانی» (فهم مبتنی بر نوشتار)، یگانه راه دسترسی مؤمنان به معنای متن نیست؛ بلکه یک درک «غیر گفتمانی» (غیرمبتنی بر نوشتار) نیز وجود دارد که بخشی از تجربه برخورد آشکار با خود متن است؛ برخوردی که اصالتاً و ابتدائاً ماهیت «گفتاری- شنیداری» دارد و منبعث از قرائت یا گوش دادن به قرائت متن است. اساساً جدای از معانی گفتمانی، عقلانی، عرفانی و رمزی، امکان وجود معانی دیگری نیز هست که از آن برای پیش‌گویی، شفا یا کارهایی مانند آن بهره‌جسته می‌شود (همان، ص ۱۱۲-۱۱۱).

وی بر آن است که در یک نوع تقلیل‌گرایی، عقل‌گرایان خاورشناس و محافظه‌کاران مسلمان و ادبا، همگی یک مسیر را پیموده و در چارچوب «روش تفسیری» به‌عنوان یگانه روش ممکن، همواره به دنبال یافتن کلمات دقیق از متن نوشتاری بوده‌اند. از این‌رو به منظور پاسخ به پرسش درباره «معنا»، توجه به «بُعد حسی» یعنی جنبه‌های فیزیکی-حسی مناسک دینی را که بر حواس بینایی، شنوایی، لامسه یا حتی بویایی را تأثیر می‌گذارد، پیشنهاد می‌نماید. جهانی از آیین‌ها، زیارات و اجتماعات، سرودخوانی و نماز، تمرینات مراقبه و زهدآمیز و... در اسلام وجود دارد که عملکرد شفاهی قرآن در آنها، مستقیماً ما را به سوی این عرصه حسی سوق می‌دهد (گراهام، ۱۹۹۳م، ص ۱۱۲). بر این اساس، به‌طور کلی نباید نیروی نمادین و عاطفی کتاب مقدس حفظ و تلاوت شده در میان مسلمانان را دست‌کم گرفت. معنای قرآن، از طریق «قرائت» منتقل می‌شود و بالاتر از معنای خاص متن (نوشتار) است که به صورت تحت‌اللفظی خوانده می‌شود (همان، ص ۱۱۴).

تحلیل نظریه

با تأمل در این پژوهش، دو فاکتور مثبت نمایان می‌گردد: اول پرداخت ویژه به بُعد «گفتاری» یا «شفاهی- شنیداری» کتب مقدس به‌ویژه قرآن کریم، و توجه دادن مجدد به این جنبه مهم؛ دوم در سرتاسر فصلی که درباره قرآن کریم بحث شده، محقق همواره سعی داشته است تا بدون تحریف و تغییر، دیدگاه‌های واقعی مسلمانان را انعکاس دهد و مهم‌تر آنکه در مقام قضاوت و داوری نیز تا جای ممکن، پا را از دایره انصاف فراتر ننهاده است.

این نظریه در مقام مقایسه با بحث معروف گفتاری بودن قرآن، با آن اختلافاتی دارد؛ از جمله در موضوع «طیف بیان» که در قالب آن، قرآن را یکسره هم گفتار و هم نوشتار تلقی کرده و تفاوت این دو را تنها در «اولویت عملکردی» گفتار در میان مسلمانان نسبت به نوشتار، یا «ثانویه» بودن نوشتار آن دانسته است! چنان‌که می‌گوید:

به جای استدلال برای جابه‌جایی قرآن نوشته شده با قرآن شفاهی، من اولویت عملکردی قرآن شفاهی بر قرآن مکتوب را مطرح می‌کنم؛ البته همیشه در کنار آن، نه در رقابت با آن. هر دوی آنها نبعی از یک واقعیت مقدس برای مسلمان هستند: حضور و دسترسی به کلام خدا در جهان خلقت. هر دو حواس بصری و شنوایی، از زیبایی «قرآن شریف» لذت می‌بردند، که برای چشم یا گوش مسلمانان هستند، بدون هیچ سؤال یا محدودیتی (همان، ص ۱۱۰).

در پاسخ باید گفت: درست است که «گفتار» و «نوشتار» به‌عنوان دو گونه زبان در چارچوب یک طیف، در برخی انواع بیان به یکدیگر نزدیک‌اند؛ برای مثال، مصاحبه‌های رسمی رسانه‌ای یا سخنرانی‌ها، از نوع زبان گفتار به‌شمار می‌روند که با قرار گرفتن در میانه این طیف، بیشترین شباهت را به زبان نوشتار دارند (صفا مقدم، ۱۳۹۱، ص ۴۸) و در مورد قرآن کریم نیز این خصیصه در سور کوچک، بیشتر قابل مشاهده است؛ به این معنا که به زبان نوشتار همانندی دارند؛ اما با تأمل در سبک و محتوای سور (از قبیل تنوع موضوعی آیات یک سوره، بُعد آوایی نیرومند آیات، شورانگیزی عاطفی کلمات، وابستگی فهم بسیاری از آیات به دانستن فضای نزول و...) و نیز رجوع به مسلمات تاریخی و از همه مهم‌تر تصریح خود قرآن مبنی بر عدم اعطای یک‌باره یک مجموعه نوشتاری مدون و سامان‌یافته به پیامبر اکرم ﷺ در بدو نزول (اسراء: ۱۰۶؛ فرقان: ۳۲؛ نساء: ۱۵۳)، روشن است که قرآن کریم اساساً ماهیت «گفتاری» دارد (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴)، نه آنکه هم‌زمان هم گفتار باشد و هم نوشتار! با وجود این، گفتار قرآن هرگز از نوع گفت‌وگوهای معمولی و محاوره‌ای نیست؛ بلکه از زبانی فاخر و ادیبانه برخوردار است که آن را بیشتر به گونه خطابه شبیه می‌نماید (نکونام، ۱۳۷۹، ص ۳۵) و البته تفاوت‌هایی نیز با قالب خطابه دارد که در این پژوهش مجال پرداخت به آن نیست.

مسئله دیگر، تقلیل کارکردگرایانه گراهام از موضوعات است. با آنکه فرضیه «طیف بیان»، یک بحث دقیق زبان‌شناسی مبتنی بر خصوصیات گفتار و نوشتار است که گراهام آن را به اجمال مطرح نموده، اما در سراسر فصل مربوط به قرآن کریم، برداشت وی از مفاهیم اساسی پژوهش، صرفاً توصیفی است از نحوه عملکرد قرآن در میان مسلمانان، نه یک تحلیل زبان‌شناسی-تاریخی مبتنی بر متن. این مفاهیم عبارت‌اند از:

۱. **مفهوم «نوشتار»:** که غالباً آن را به جنبه‌های فیزیکی و زیبایی‌شناختی مصحف، از جمله خوشنویسی، خطاطی و هنرهای اطراف آن تقلیل می‌دهد؛ برای مثال، در جایی از تألیف چنین می‌گوید:

قرآن زود (شاید در زمان خود حضرت محمد ﷺ) به نگارش درآمد. قرآن در تعداد بی‌شماری و به شیوه‌های مختلف در طول قرن‌ها نوشته شده است. سنت‌های تزئین نسخ خطی و هنر خوشنویسی، از جمله شگفتی‌های واقعی میراث هنری و فرهنگی اسلام هستند. کلمات قرآنی به‌طور مجازی تقریباً همه ساختمان‌های مذهبی مسلمانان را به‌عنوان صورت نخست هنرهای تزئینی زینت می‌دهند. احترام و افتخار نشان داده شده نسبت به نوشتار قرآن در تقوای مسلمانان قابل توجه و چشمگیر است (همان، ص ۱۱۰).

اساساً اهمیت بحث گفتار و نوشتار و شناخت ویژگی‌های آن دو، از نظر سبک‌شناسی و تأثیری است که بر محتوای متن می‌گذارد؛ حال آنکه توجه مؤلف به رفتارهای مسلمانان، از قبیل تقدس، اکرام و به‌کارگیری نوشتار قرآن در

مراسمات، امکنه و هنرهای مختلف، به جای پرداختن به سبک‌شناسی ویژه قرآن، به یک فروکاهش عملکردمحور بر مبنای نحوه تعامل مؤمنین با متن فیزیکی منتج شده است.

۲. **مفهوم «گفتار»:** به‌عنوان مرکز ثقل این پژوهش و فراگیرترین مفهوم این تألیف، که گراهام درصدد است تا فراسوی متن مکتوب، توجه ما را به آن معطوف نماید - چنان‌که گذشت و در بخش‌های مختلف تألیف نیز نمایان است - از نظر وی چیزی نیست جز قرائت قرآن.

هرچند که بعد آوایی، خصوصیت مهمی از گفتارهای شفاهی و در این مورد قرآن کریم است، اما معادل دقیق مفهوم «گفتاری بودن» نیست. یک متن گفتاری، به طور کلی غالباً سیال و قابل تغییر است؛ دارای تعدد موضوع است؛ به مقتضای حال مخاطب بستگی دارد؛ معنای آن متکی بر قرائن حالی‌های است که بر گوینده و مخاطب مکشوف است؛ نیازی به بیان جزئیات ندارد و...؛ اما مشاهده صرف رواج قرائت قرآن در جامعه اسلامی موجب شده است تا محقق در جنبه هنری و آوایی قرآن توقف کند و از سنجش سایر مؤلفه‌های گفتاری بودن آن باز بماند.

۳. **ماهیت قرآن:** گراهام در تعریف قرآن چنین می‌گوید: «قرآن، قرائتی است از جانب خداوند بر محمد ﷺ و سپس از محمد ﷺ بر امت وی برای پرستش و عبادت، نه مکتوبی برای تعیین مسائل حقوقی، سیاسی، اجتماعی و...» (همان، ص ۹۵). اگر از نص صریح بسیاری از آیات که تعیین‌کننده مسائل حقوقی، سیاسی، عقیدتی و اجتماعی (حداقل برای مردمان عصر نزول) بوده و نیز دیدگاه‌های مسلمانان در این باره بگذریم، خود گراهام در توضیح کیفیت فراگیر بودن قرآن گفتاری در میان مسلمانان، بارها به کاربردهای فردی و اجتماعی غیرعبادی آن، از قبیل پیشگویی، شفا، جادو و مراسمات اجتماعی اشاره نموده است (همان، ص ۱۰۹-۱۰۳). افزون بر این، یک سؤال اساسی پیش می‌آید و آن اینکه: آیا لازمه گفتاری بودن قرآن یا هر متن دیگری این است که خالی از مباحث و دستورالعمل‌های حقوقی، سیاسی و اجتماعی باشد؟ در حالی که مورد نقض این مطلب را در سخنرانی‌های مهم سیاسی-اجتماعی می‌بینیم؛ و نیز آیا لازمه نوشتاری بودن یک متن آن است که حتماً به مباحث سیاسی، اجتماعی و حقوقی بپردازد؟ پاسخ روشن است؛ زیرا متون مختلف نوشتاری علمی، ادبی و هنری وجود دارند که فارغ از این‌گونه مباحث‌اند.

آخرین مسئله نیز مربوط به «معنای قرآن» است که گراهام با تفکیک آن به «معانی گفتاری» یعنی معانی مستنبط از متن (مکتوب)، و «معانی غیر گفتاری» یعنی معانی حاصل از شفاهیت کاربردی متن در میان مسلمانان، در یک ابتکار، دسته دوم را «معانی حسی» نامیده است و منظور از آن، ادراکات ذهنی، عاطفی و فیزیکی‌ای است که از طریق تأثیرگذاری قرائت و خوانش قرآن بر حواس مختلف (بینایی، شنوایی، بویایی و...) خوانندگان و شنوندگان متن ایجاد می‌گردد. البته گراهام در این موضوع دچار تقلیل‌گرایی نشده است؛ چنان‌که خود گوید: «آنچه که من خودسرانه خواستار آن هستم، «معنای حسی» در کنار و یا در تعامل با معنای گفتاری یا معنای باطنی آن است، اگر مقدم بر آن نباشد» (همان، ص ۱۱۳). با این حال، تمرکز بر معانی حسی به‌عنوان

ثمره بُعد گفتاری قرآن، ما را به جهانی از فهم‌ها، برداشت‌ها و احساسات متکثر خوانندگان سوق می‌دهد که اساساً دسترسی و ارزیابی آن اگر محال نباشد، بسیار دشوار و دور از ذهن خواهد بود؛ چنان‌که خود گراهام نیز به آن اذعان می‌کند (همان، ص ۱۱۵). حتی اگر چنین امری نیز محقق گردد، به واسطه تکیه بر اذهان، احساسات و تجارب مخاطبان، به‌ویژه مخاطبان ثانویه قرآن (مردمان پس از عصر نزول) برای دستیابی به معنای قرآن، ارزش علمی چندانی نخواهد داشت. این رویکرد اگرچه با دغدغه‌های روان‌شناسانه (روان‌شناسی دین) همخوانی دارد، در زمینه فهم حقیقت معنای قرآن، کارایی چندانی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

گراهام به جای شیوه رایج در بحث گفتار- نوشتار متون مقدس و بازشناسی خصایص و تمایزات سبکی و زبانی این دو، به شیوه خود، هر دو بعد گفتاری و نوشتاری قرآن را به رسمیت شناخته؛ اما اصل را بر شفاهی بودن آن قرار داده است. در نظرگاه وی، گفتاری بودن قرآن، معادل قرائت و بلندخوانی آن است که معانی عمیق‌تر و تأثیرگذارتری از متن نسبت به نوشتار آن در ادراک و حواس مختلف مسلمانان ایجاد می‌کند. در پدیدارشناسی قرآن به‌عنوان یک کتاب الهی و یک متن تاریخی، اکتفا به مشاهده کارکردهای روان‌شناسانه آن در میان مخاطبان متأخر، تصویر صحیحی از ماهیت آن به ما ارائه نمی‌دهد؛ شیوه‌ای که گراهام در پژوهش خود در پیش گرفته است! علاوه بر این، به نظر می‌رسد که در ثمره بحث، یعنی در حوزه معنای قرآن نیز نهایتاً به نوعی هرمنوتیک به مفهوم نسبی‌گرایی در فهم، منتهی گردد؛ زیرا معانی غیرگفتمانی حاصل از شفاهیت متن مقدس، به عدد تلاوت‌کنندگان و شنوندگان قرآن، متکثر و متفاوت خواهد بود و به همین میزان هم امکان دستیابی و سنجش آنها دشوار و بعید به نظر می‌رسد. این نوع هرمنوتیک، نه‌تنها به فهم متن یاری نمی‌رساند، بلکه تعافلی از معنای حقیقی و تحریف آن را نیز در پی خواهد داشت.

1. Rethinking the Qur'an, Toward a Humanistic Hermeneutics, Utrecht, The Humanistic University Press, (2004)

۲. التجديد و التحرير و التأويل؛ بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير، ۲۰۱۰م، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي.

۳. «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، ۱۳۷۹، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۳، ص ۲۰-۳۷.

۴. نوآوری، تحریر و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، مؤسسه توانا (ECCE).

۵. «نقدی بر نظریه گفتاری بودن زبان قرآن»، ۱۳۷۹، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۴، ص ۱۹۹-۱۹۰.

۶. «قرآن هم گفتار و هم نوشتار»، منتشر شده در سایت: <http://www.ahmadabedini.ir>

منابع

- ابوزید، نصر حامد، ۲۰۱۴م، *نوآوری، تحریم و تأویل*، ترجمه مهدی خلجی، نسخه الکترونیکی، آموزشکده توانا. جوان آراسته، حسین، ۱۳۸۰، *درسنامه علوم قرآنی*، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، *الإتقان فی علوم القرآن*، چ دوم، بیروت، دار‌الکتاب العربی.
- شریفی، علی، ۱۳۸۱، «قرآن پژوهان جهان»، *گلستان قرآن*، شماره ۱۳۹، ص ۳۳-۳۲.
- صفار مقدم، احمد، ۱۳۹۱، «گونه‌های گفتاری و نوشتاری در آموزش زبان فارسی به غیر فارسی‌زبانان»، *زبان‌ساخت*، سال سوم، شماره دوم، ص ۶۸-۴۵.
- صفوی، کوروش، ۱۳۸۶، *آشنایی با نظام‌های نوشتاری*، چ دوم، تهران، پژوهاک اندیشه.
- عباسی، حبیب‌الله و صدیقه پوراکبر کسمایی، ۱۳۹۱، «تقدم نوشتار بر گفتار از دیدگاه قلقشندی»، *نقد ادبی*، سال ۵، شماره ۱۹، ص ۱۹۰.
- گراهام، ویلیام، ۱۳۷۹، «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، *آینه پژوهش*، قم، دوره ۱۱، شماره ۶۵، ص ۵۳-۴۶.
- ولوی، مرجان، ۱۳۸۷، «آسیب‌شناسی عدم شناخت تفاوت‌های زبان گفتار و نوشتار»، *روابط عمومی*، شماره ۶۱، ص ۴۷-۴۴.
- معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۷، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، مؤسسه التمهید.
- نکونام، جعفر، ۱۳۷۹، «زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، دوره ۱، شماره ۳، ص ۳۸-۲۱.
- یارمحمدی، لطف‌الله، ۱۳۹۳، *ارتباطات از منظر گفتمان‌شناسی انتقادی*، چ سوم، تهران، هرمس.
- Encyclopedia Britannica Online. 2 Dec. 2007, "form criticism."
<https://hds.harvard.edu/people/william-graham>
https://en.wikipedia.org/wiki/Form_criticism#cite_note-Oxford-2
nekoonam.parsiblog.co/m/posts/362/ - «گفتاری+بودن+قرآن»
- William A. Graham, 1993, *Beyond The Written Word: Oral aspects of Scripture in the history of religion*. New York: Cambridge University Press.