

تحلیل انتقادی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد شبستری

talabeqom62@gmail.com

مهدی مهدوی اعلا / استادیار گروه معارف، دانشگاه صنعتی شیراز

غلامحسین اعرابی / دانشیار گروه علوم قرآن، دانشگاه قم

علی‌رضا خاتم شبیشه‌بر / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه امام صادق علیه السلام

دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۷

چکیده

یکی از مهم‌ترین ملاک‌های اعتبارسنجی یک دیدگاه، بازخوانی مدعیات آن انگاره از حیث معیارپذیری منطقی است. مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن که توسط برخی از نوگرایان طرح شده، مدعی است، دستیابی به معنای روشن و نهایی آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن بتمامه میسر آدمیان نیست؛ یعنی از یک سو بر مدعای معماگونهگی و ابهام‌آلود ذاتی همه عبارات قرآن تأکید می‌شود و از دیگر سو زبان قرآن واجد معانی نامتعیین خاتمه‌ناپذیر قلمداد می‌گردد. این نوشتار می‌کوشد با کاربرست ملاحظات دقیق عقلی و نقلی، اصل داعیه حیرت‌آفرینی زبان قرآن را به‌گونه انتقادی تحلیل کند. نخست داعیه حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث صحت و درستی منطقی ارزیابی می‌شود. سپس مجموع گزاره‌های ادعایی در باب حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام منطقی به‌طور جدی کاوش می‌گردد. روش پژوهش مقاله «اسنادی و تحلیلی» بوده و یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از چند حیث معیارناپذیر و مخدوش است: از نظر صحت و درستی منطقی دچار مغالطه‌های توجیه‌ناپذیر متعددی است؛ و از لحاظ انسجام و سازواری منطقی نیز مدعیات و گزاره‌های ادعایی ناهمگن و خودستیز به‌نظر می‌رسد. بنابراین قرآن از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد؛ یعنی عامه انسان‌ها به معنای روشن و نهایی متن دست می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: حیرت‌آفرینی قرآن، زبان قرآن، فهم‌ناپذیری قرآن، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، ابهام‌آلود، رمزی‌انگاری قرآن.

از مهم‌ترین ملاک‌های اعتبارسنجی یک دیدگاه، واکاوی مدعیات آن از حیث معیارپذیری منطقی و عقلانی است. برخی از نواندیشان بر این مدعا پای می‌فشارند که قرآن از زبانی حیرت‌آفرین بهره می‌برد. از این‌رو ضروری است تا اصل مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در ادبیات و سخنان نوگرایان مزبور، از حیث پذیرا بودن یا نبودن معیارهای عقلانی و منطقی بازبینی شود؛ زیرا اثبات معیارگریز بودن مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن نقشی مؤثر در پایش اندیشه‌های ناصواب نسبت به زبان قرآن دارد، به‌گونه‌ای که در پی برجسته‌سازی مدعیات غیرصائب در باب زبان قرآن و روشنایی بخشی به خطاهای اساسی در این حوزه مهم از اندیشه دینی - قرآنی، سبب می‌شود پایه‌های معرفتی و زبانی قرآن از حیث فهم‌پذیری و فیصله‌بخشی استحکام افزون‌تری یابد و اسناد حیرت‌آفرینی نسبت به زبان قرآن سست و بی‌پایه شود.

اینک دو مسئله اصلی پژوهش حاضر عبارت است از:

۱. ابعاد معیارگریزی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن کدام است؟

۲. چالش‌هایی که در برابر هریک از ابعاد معیارگریز مدعا رخ می‌نماید، چیست؟

درنگ در مدعیات بنیادی نوگرایانی همچون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری نشان می‌دهد که ایشان با طرح مدعای «حیرت‌آفرینی زبان قرآن» بر دو موضوع اصرار می‌ورزند. از یک سو مدعی رازواری و ابهام‌آلودی ذاتی زبان قرآن هستند و از دیگر سو مدعی اند قرآن برای مخاطبان، واجد معناها و تفسیرهای غیرنهایی و پایان‌ناپذیر است. اما کاوش در مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، نه به‌صورت منبعی منسجم و مستقل، بلکه به‌طور پراکنده در آثار برخی از پژوهشگران اسلامی تحلیل و بررسی شده است. از باب نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در خلال عنوان *دین‌شناسی و محمدباقر سعیدی‌روشن* در ذیل عنوان *زبان قرآن و مسائل آن* و محمد عرب‌صالحی در مجموعه *اعتزال نو* هریک به نوعی کوشیده است جهتی از مدعای حیرت‌آفرین‌انگاری زبان قرآن را واکاوی کند؛ ولی در هیچ‌یک از این آثار به‌نحو خاص، بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن تمرکز نشده و زوایای بنیادی و مهمی همچون دو عرصه «مغالطات موجود در اصل مدعا» و عرصه «ناسازگاری گزاره‌های ادعایی در عبارات باورمندان به حیرت‌آفرینی زبان قرآن» هرگز کاویده نشده است. پژوهش پیش‌رو می‌کوشد مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن را با تمرکز بر دو عرصه مذکور نقد و بررسی کند.

مفهوم‌شناسی

الف) «حیرت»

برخی واژه‌شناسان در تبیین لغوی واژه «حیرت» بر این باروند که «حیرت» همان حالت عجز نسبت به ارزیابی رخدادهای و تصمیم‌گیری درباره آنهاست (انوری، ۱۳۸۷، ص ۲۶۰۶). واژه‌شناسان واژه‌هایی همچون «سرگستگی، تعجب، سرگردانی، بهت، والهی، شگفتی، آشفتنگی، و حیرانی» را مرادف «حیرت» معنا کرده‌اند (همان؛ آریان‌پور، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۹۲۵۰).

در تعریف اصطلاحی، «حیرت» به حالتی از شک و تردید گفته می‌شود که انسان به سبب فقدان نیروی ادراکی و معرفتی مؤثر، در موقعیت‌گزینش حق و باطل، خود را عاجز از انتخاب می‌بیند (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۱۰۹؛ رفیق العجم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۱۴۳).

ب) مصطلح زبان قرآن

در عصر حاضر از «زبان قرآن» به‌مثابه یکی از شاخه‌های ویژه در رشته علوم قرآن یاد می‌شود. این شاخه از دانش در ابعاد متعدد زبانی، آموزه‌ها و گزاره‌های قرآنی را بررسی و پژوهش می‌کند، به‌گونه‌ای که برخی از مسائل مطرح در این عرصه قدمتی کهن دارد؛ بسان نظریه «ظاهرگرایی یا تأویل‌پذیرانگاری زبان قرآن». برخی دیگر از مباحث آن هم نوپدید است؛ نظیر «تأثیرپذیری قرآن از مناسبات عصر یا تأثیرناپذیری آن» (رک: سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۳).

بدین‌روی منظور از «زبان قرآن» در اینجا لغت و عربیت آن نیست، بلکه از باب نمونه معین می‌شود که آیا قرآن از زبانی حیرت‌آفرین و نارسا در انتقال معانی به مخاطب بهره‌مند است؟ یا از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد که قادر است معنای گوهری و نهایی خود را به مخاطب منتقل کند؟

تبیین انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن

۱. دیدگاه عبدالکریم سروش

«حیرت‌آفرینی» بسان «نمادانگاری»، دیدگاهی ویژه در قلمرو «زبان قرآن» است. سروش مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن است؛ یعنی بافتار زبان متون دینی و به‌ویژه زبان قرآن ذاتاً معماگونه و ابهام‌آلود است و به‌دیگر تعبیر، زبان قرآن اساساً فهم‌ناپذیر و غیرایضاحی است و دستیابی قرآن‌پژوه به معنای نخستین و گوهری متن و مقصود نهایی ماتن هرگز میسر نیست. بر این اساس، وی بر این ادعا پای می‌فشرد که ماهیت و ساختار زبان قرآن در مقام عرضه معانی و معارف، کاملاً سربه‌مهر، مبهم و معماگونه است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶). تا آنجا که نزاع در این حوزه میان قرآن‌پژوهان برای کشف معنای گوهری متن در هیچ‌زمان به پایان روشنی منتهی نمی‌شود و منازعات متن‌پژوهان علوم قرآنی برای دریافت معنای نهایی از عبارات، همواره برقرار است و قرآن‌پژوه پیوسته در مواجهه با متن دینی و قرآن با معناهای گونه‌گون و بی‌شماری روبه‌رو می‌شود که هیچ‌یک منظور نهایی ماتن را تأمین نمی‌کند (همان، ۱۳۷۷، ص ۱۹۵).

قابل ذکر است که به باور وی، حتی بر پایه روش‌شناسی قاعده‌مند و متقن علمی نیز نمی‌توان به درک و فهمی مطلوب و نهایی از مفاد گزاره‌های قرآن دست یافت (همان، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳).

۲. دیدگاه محمد مجتهد شبستری

شبستری نیز مدعی است: رویارویی با کلام الوهی سبب پیدایش حیرتی وصف‌ناپذیر در مخاطب می‌شود، به‌گونه‌ای که اگر متنی عاری از این ویژگی باشد، محتوای سخن هرچه باشد، خواه امر یا نهی و خواه وعده یا وعید، هرگز کلام الوهی نخواهد بود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۲۶-۳۲۸).

وی در جای دیگر مدعی می‌شود: چون داستان ارتباط خداوند عالم با بشر داستانی نه روشن و شفاف، بلکه متناقض‌نماست، از این رو هیچ تلقی و دریافتی از کلام خداوند، تفسیر حقیقی و نهایی قلمداد نمی‌شود. بر این اساس، قرآن‌پژوه پیوسته در فهم و تفسیر خود نسبت به فهم معنای گوهری و مراد واقعی خطاب الهی متهم است؛ زیرا موجود محدود اگر بکوشد تا ارتباطی با وجود نامحدود بیابد، گریزی از مواجهه با این دست ابهام‌وارگی‌ها نخواهد داشت (همان، ص ۱۱۴ و ۳۲۹-۳۳۱).

کاوش در مدعیات اساسی نوگرایانی همچون سروش و مجتهد شبستری نشان می‌دهد، مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن دو ویژگی را هدف خود قرار داده است: نخست بر معماگونه‌گی و ابهام‌آلودگی زبان قرآن تأکید کرده است؛ و دوم مکرر بر روایی معناها و تفسیرهای غیرنهای و خاتمه‌ناپذیر متن دینی و قرآن تصریح نموده است.

معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث صحت منطقی

نخستین معیارگریزی کلان مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن این است که داعیه حیرت‌آفرینی از حیث صحت منطقی، خود را از مغالطه‌های متعدد پیراسته نمی‌بیند. در ذیل، برخی از مغالطات ناظر بر نادرستی اصل مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن بررسی می‌شود:

یک. «مغالطه دروغ»

مجتهد شبستری زبان قرآن را حیرت‌آفرین و افق‌گشا می‌خواند، به گونه‌ای که اگر سخنی فاقد ویژگی یادشده باشد، به هیچ روی سخن خداوند نخواهد بود (همان، ص ۳۲۸). سپس به صراحت تأکید می‌کند که هیچ معنا و تفسیری از سخن خداوند، معنای نهایی نیست و بشر همواره در فهم خطاب الهی متهم است (همان، ص ۳۲۹-۳۳۱). سروش نیز با نگرشی ناصواب، زبان قرآن را مکاشفاتی رمزآلود و رؤیایی می‌خواند و مدعی می‌شود: قرآن از زبانی خیالین و رؤیایی سود می‌جوید که سرچشمه‌ای مه‌آلود و رمزآلود دارد که خداوند گشودن قفل معانی آن را به کوشش آدمیان وا نهاده است (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲).

نقد و بررسی

از تعابیر موجود در سخنان نواندیشان، رویکردی ویژه و مغالطه‌آمیز در باب زبان دین و قرآن به نام «مغالطه دروغ» دریافت می‌شود که مستندی بر نادرستی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن و دلیلی بر معیارگریزی مدعای یادشده است. متجددان با کاربست تعبیراتی همچون «زبان حیرت، اشارت، مه‌آلود، رمزآلود، ابهام‌وار، خیالین، رؤیایی، و تناقض‌نما» به نظر می‌رسد در پی تحریف معنوی و فهم‌ناپذیر جلوه دادن زبان قرآن بتمامه برای عامه بشریت هستند، به گونه‌ای که مجتهد شبستری آمیختگی زبان قرآن با ویژگی «حیرت‌آفرینی» را سبب فهم‌ناپذیری معنای نهایی و گوهری متن می‌پندارد و سروش نیز به صراحت از «زبان خیالین و رؤیایی» متن قرآن سخن می‌راند. این نوع انتساب به متن قدسی چیزی جز «مغالطه دروغ» نامی ندارد.

برخی از دانشمندان علم منطق در تبیین «مغالطه دروغ» می‌نویسند؛ فردی به دروغ مدعی گزاره نادرستی می‌شود و در فرایند استدلال خود از آن گزاره ناصواب بهره می‌برد. نتیجه‌ای که به صورت طبیعی از این نوع استنتاج دریافت می‌شود نادرست است؛ زیرا چون مخاطبان در پرتو اعتماد به درستی گزاره اول، در درستی نتیجه تردیدی روا نمی‌دارند که این امر مغالطه و لغزشگاه اندیشه است (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۹۰؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۱۸-۲۱۹؛ نیز ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۳۷۰-۳۷۲).

دیدگاه مزبور می‌کوشد در قالب عباراتی نادرست، زبان قرآن را برای همیشه در میان مخاطبان مبهم و نامفهوم جلوه دهد. از معدود مستندات مبنی بر استحکام‌بخشی مدعیات که در سخنان و مواضع ایشان یافت می‌شود این است که گاه سروش به‌صراحت، علت نامفهوم بودن زبان قرآن را حالت ناهشیارانه، نامتعارف و نامفهوم نفس وحی می‌داند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲)، درحالی‌که واکاوی وحی‌شناسانه نشان می‌دهد از دیدگاه نوگرایانی همچون سروش و حتی شبستری، اساساً وحی، نه سخن خداوند و نه از سنخ معرفتی بنیادالهی، بلکه نوعی تجربه فردی، شهودی عارفانه، بنیادبشری و متأثر از فرهنگ زمانه پنداشته می‌شود که سرشتی مه‌آلود، رازآلود و حیرت‌آفرین دارد (همان؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳-۲۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵).

ولی تأملات دقیق وحی‌شناختی به اثبات می‌رساند که «وحی تشریحی» و «تجربه دینی عارفانه» دو مقوله کاملاً متفاوت بوده که افتراقات بسیار میان این دو، بهترین گواه بر نادرستی نظریه «بنیادبشری خواندن وحی الهوی و نامفهوم پنداشتن آن» است.

ازجمله مفارقات وحی و تجربه دینی این است که مفاد وحی رسالی، از هرگونه اشتباه، تغییر و دخالت مصون است، ولی رخداد مکاشفه در امور دینی لزوماً از تفسیر ذهنی افراد یا القائات شیطانی ایمن نیست. دیگر اینکه وقوع تجربه دینی به‌واسطه فراهم آوردن مقدمات و زمینه‌ها امری اختیاری است، اما رسیدن به جایگاه دریافت وحی امری اختیاری نیست. علاوه بر این، پیامبر ﷺ پیام هدایت را از طریق وحی از خداوند دریافت می‌کند، نه آنکه صرفاً به حالی و شهودی دست می‌یابد، سپس به‌وسیله مفاهیم ذهنی و قوه خیال خود، امر مشهود را تفسیر می‌کند و به آن صورت پیام رسالت می‌بخشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۲، ص ۵۷-۶۰).

از این رو با توجه به مفارقات جدی «وحی» و «تجربه دینی عارفانه» به‌هیچ وجه نمی‌توان وحی را همان تجربه دینی بنیادبشری و متأثر از فرهنگ زمانه پنداشت و حکم به نامفهوم بودن و تغییرپذیری مفاهیم آن داد. پس مدعای حیرت‌آفرینی و ابهام ذاتی داشتن زبان قرآن مغالطه دروغی است که قابل تحمیل بر زبان قرآن نیست.

افزون بر آن، مطالعه عقلی آیات قرآن کشف می‌کند که زبان قرآن یا سخن خداوند گرچه نسبت به سایر متون از ساختار لفظی و بافتار معنایی فراتری برخوردار است، ولی حیرتی نمی‌آفریند و پرسش مخاطب را با پیام مشخص خود پاسخ می‌دهد. عامه مردمان در این باره اذعان می‌دارند: از قرائت بیشتر آیات قرآن، به معنایی مفهوم و روشن دست می‌یابند، و گرنه در صورتی که آیات روشنگر و هدایتگر الهی از ویژگی «فهم‌پذیری» برای عمده انسان‌ها برخوردار نباشد، مستلزم نقض غرض از نزول کتاب معرفت و هدایت خواهد بود. وقوع نقض غرض در افعال خداوند

عقلاً ناممکن است. از این رو، ضرورتاً زبان قرآن زبان تفهیم و تفاهم برای هدایت آدمیان است. همچنین قرآن در رساندن مقاصد خود، خواه در حوزه گزاره‌های نظری و خواه در حوزه آموزه‌های ارزشی، مخاطب را به‌دور از تحیر، در مسیر هدایت توحیدی پیش می‌برد و این به‌معنای انکار لایه‌ها و مراتب گوناگون معنایی قرآن و خاصیت اندیشه‌زایی آن نیست (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۶۵-۲۷۶).

بنابراین نوگرایان بدون اقامه ادله‌ای متقن، به دروغ در پی القای فهم‌ناپذیری زبان قرآن برای عامه انسان‌ها هستند، درحالی‌که به‌عکس، کاوش در آیات متعدد قرآن، گواه روشنی بر فهم‌پذیر بودن زبان قرآن برای همگان است. برای نمونه، برخی از مستندات قرآنی مبنی بر فهم‌پذیری زبان قرآن که تردیدی در صحت آن نمی‌رود، این است:

نخست. قرآن خود را کتاب هدایت برای مؤمنان مطیع معرفی می‌کند و مطیعان را به پاداشی بزرگ در برابر انجام رفتار شایسته مژده می‌دهد (اسراء: ۹). در این صورت، چون عقلاً مسموع نیست متنی هدف خود را اعتلای افراد انسانی بداند، ولی در بیان مقاصد خود از زبانی مبهم، مه‌آلود و غیر مفهوم بهره‌بردار است، استنتاج می‌شود زبان قرآن ضرورتاً زبان تفهیم و تفاهم برای انتقال پیام هدایت به بشریت است.

دوم. خداوند از قرآن به‌مثابه «یادآوری آسان» یاد می‌کند (قمر: ۴۰). تعبیر قرآنی مزبور نیز مستندی روشن بر قابل فهم بودن مفاهیم قرآن برای عموم مردم است.

سوم. قرآن مردم را به اندیشه‌ورزی در آیات خود فرامی‌خواند (ص: ۲۹). اگر جملات قرآن برای مردمان فهم‌پذیر نبود دعوت قرآن به تدبیر و خردورزی آدمیان نیز لغو و بی‌معنا بود؛ ولی افعال الهی حکیمانه و به‌دور از عبث است. از این رو مسلماً قرآن در بیان مرادات خود از زبانی بین و رسا برخوردار است.

چهارم. مشاهده می‌شود که روایات دینی با تعبیری تند به مخالفان فهم‌پذیری قرآن هجمه می‌برند: نابود باد کسی که گمان برد قرآن دارای ابهام است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ب ۱۳، ح ۳۹، ص ۱۹۲). این نوع مستندات روایی نیز خود دلیلی واضح بر فهم‌پذیری و غیرمبهم بودن زبان قرآن است.

دو. «مغالطه کنه و وجه»

سروش زبان دین و قرآن را نه زبانی گویا و شفاف، بلکه اساساً زبان حیرت و اشارت می‌پندارد. به باور وی، زبان مفهوم و معنادر تنها اختصاص به جهان مادی آدمیان و مناسبات این‌جهانی آنان دارد، ولی ساحت دین و قرآن که از مفاهیم ماورائی فرازمینی و روابط آن‌جهانی خبر می‌دهد، لزوماً از زبانی مبهم، رازآلود و نامفهوم برخوردار است؛ زیرا به اعتقاد وی، دین اولاً و بالذات برای آموختن حقایق حیرت‌افکن، نامعقول و فراعقلی آمده است (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲-۳۳۴). حتی ایشان بنیادی‌ترین مفهوم دینی، یعنی خداوند و کلام او را کاملاً حیرت‌آفرین و فهم‌ناپذیر تلقی می‌کند (همان، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶). سروش گاه نیز بر این گمانه که زبان قرآن نه زبان بیداری، بلکه یکسره زبان خواب، خوابنامه و رؤیای رسولانه است، تصریح می‌کند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲).

سروش مدعی سخنی نادرست است که می‌گوید: هیچ‌یک از عبارات و جملات قرآن از سنخ سخنان عادی و روزمره بشری نیست و بالمآل مفهوم قلمداد نمی‌شود و رسیدن به فهمی سراسر است و نهایی از مجموعه آیات و متون قرآن به‌هیچ روی مقدور بشریت نیست. این درحالی است که به‌نظر می‌رسد ایشان در توصیف مدعای خود، مبنی بر حیرت‌آفرینی زبان قرآن، گاه تمایز میان ماهیت حقیقی فهم‌پذیری قرآن با برخی از ویژگی‌های آن، بسان دیرباب بودن دسته‌ای از آیات ناظر به مفاهیم عمیق معرفتی قرآن را نادیده می‌گیرد و بدون نظر داشت به هویت عمومی قرآن، ویژگی «دیرباب بودن» را - که محدود به دسته‌ای از آیات قرآن است - بر ساختار کلی قرآن تعمیم می‌دهد و مفاد قرآن را یکسره رازآلود، نامتعارف و نامعقول می‌خواند و بدین‌وسیله، روشنایی کلام الوهی و واضح بودن زبان قرآن را به چالش می‌کشد.

این نوع جهت‌گیری نسبت به متن قدسی «مغالطه کنه و وجه» است و در تبیین آن آمده است: فردی در مواجهه با وصفی از یک پدیده، گمان برد کنه و ذات پدیده مورد نظر چیزی جز این وصف نیست. خطای اساسی مغالطه مزبور این است که وصف شیء را که تنها یک وجه از وجوه آن پدیده است، جایگزین ذات و کنه پدیده تلقی می‌کند (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۶۹ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ نیز ر.ک: منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۳۹۴).

افزون بر آن، واکاوی رویکرد کلی متن قدسی به‌دست می‌دهد بیشتر آیات قرآن - حتی متشابهات آن - به مدد شواهد و قرائن فهم‌پذیر است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۱ و ج ۱۴، ص ۱۳۳) و قرآن‌پژوه می‌تواند با کاربست اصول و چهارچوب‌های عقلایی درک متن، فهم محصلی از آنها به‌دست دهد (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴-۲۲۶؛ همچنین ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۳۷۲). شواهد قرآنی بسیاری نیز بر رویکرد فهم‌پذیری عمومی قرآن وجود دارد که اینک تنها به ذکر برخی از آنها بسنده می‌شود:

نمونه نخست اینکه خداوند در گفت‌وگو با اهل کتاب می‌فرماید: پیامبر ما به‌سوی شما آمد تا آن دسته از مطالب کتاب آسمانی را که از مردم پنهان می‌داشتید برایتان بیان کند. بی‌شک برای شما کتابی روشن‌تر آمده است (مائده: ۱۵). دوم اینکه، خداوند در گفت‌وگو با همه مردمان چنین می‌فرماید: ای مردم، برای شما از سوی پروردگارتان دلیل و برهان آمده است و ما به‌سوی شما نوری تابناک فرستادیم (نساء: ۱۷۴).

نمونه سوم اینکه، خداوند می‌فرماید: ای پیامبر، کتاب قرآن را که روشن‌تر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌دهنده است، بر تو نازل کردیم (نحل: ۸۹).

بدین‌روی کشف «مغالطه کنه و وجه»، خود مستندی دیگر بر نادرستی منطقی مدعای حیرت‌آفرینی و دلیلی بر معیار‌گرایی مدعای یادشده نسبت به زبان قرآن است؛ زیرا ماهیت زبان قرآن به‌رغم پنداره نوگرایانی همچون سروش برخوردار از رویکرد عمومی فهم‌پذیری است، هرچند ویژگی الوهی و فرازمینی بودگی و دیرباب بودن شماری از آیات قرآن رهنز اندیشه سروش شده است؛ زیرا سخن وی در باب شناخت خداوند نیز مخدوش است؛ یعنی اگر مقصود ایشان از تعبیر «خداوند حیرت‌افکن‌ترین موجود است» ابهام مطلق باشد سخنی نادرست و مغالطه‌آمیز است، و اگر هم این باشد که انسان به هر میزان بر دامنه معرفتی خود بیفزاید بازهم احاطه بر اکتناه مصداقی ذات باری نمی‌یابد، سخنی

موجه و مقبول است، ولی این سخن نافی شناخت‌پذیری مفهومی خداوند نیست (ر.ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶؛ نیز ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۸). به نظر می‌رسد سروش متأثر از مبانی معرفت‌شناختی خویش، یعنی «رالیسم انتقادی»، خود را در تفکیک حیثیت مصداقی و مفهومی در باب شناخت خداوند و تمایز میان ساحت فیزیکی مادی از ساحت متافیزیکی ماورائی توانا نمی‌بیند و براساس این بینش ضعیف معرفتی و در پرتو این نگرش ذهنی‌گرایانه، انتظاری جز این نمی‌رود که متناسب با مسدودپنداری طریق فهم مفاهیم متافیزیکی، حکم به فهم‌ناپذیری جملگی الهیات و کلام الوهی و حیرت‌آفرینی زبان قرآن و رؤیانگاری همه آیات قرآن کند.

سه. «مغالطه توسل به مرجع کاذب»

سروش بر این باورست که متون دینی جداً رازآلود و حیرت‌آفرین‌اند و در دین هیچ‌گونه وضوحی وجود ندارد؛ ولی به‌هنگام تحکیم مدعای خود، به‌جای اقامه براهین متقن، به ابیاتی از مولانا اتکا می‌کند و می‌افزاید: به قول مولوی: «جز که حیرانی نباشد کار دین» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

وی در جای دیگری نیز مدعای خود مبنی بر رؤیانگاری وحی تشریحی و نامفهوم‌بودن زبان وحی و قرآن را با سخن مولوی می‌آمیزد و با استناد به سخن او می‌گوید: جلال‌الدین محمد بلخی گفت: «هست قرآن حال‌های انبیاء»، و من می‌خواهم با کسب اجازه از روح آن عزیز چنین بگویم: «هست قرآن خواب‌های مصطفی ﷺ» (همان، ۱۳۹۹، مقاله ۱).

نقد و بررسی

سروش برای تحکیم مدعای حیرت‌آفرینی زبان دین و قرآن به «مغالطه توسل به مرجع کاذب» روی آورده است. مغالطه یادشده چنین تعریف می‌شود: اگر استناد به قول یک مرجع و کارشناس متخصص در زمینه‌ای غیر از حوزه تخصص او صورت پذیرد، «مغالطه توسل به مرجع کاذب» است؛ زیرا سخنان یک مرجع کارشناس و متخصص تنها در همان حوزه تخصص او مقبول و مسموع است، نه در سایر زمینه‌ها (ر.ک: خندان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۴۴-۲۴۵؛ نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲-۱۳؛ منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۴۱۰).

این مغالطه در جایی رخ می‌دهد که شخص برای تأثیر در مخاطب و القای مدعای خود به او، به‌جای ارائه مستندی متقن بر درستی مدعای خود، از تأثیر سخنان بزرگان و دانشمندان سود می‌جوید، لیکن هیچ سخنی بدون ارائه دلیل مبرهن، حجت و قابل قبول نیست، مگر معصومان علیهم‌السلام که عصمت آنها با ادله عقلانی به اثبات رسیده است (نبویان، بی‌تا، ص ۱۰۵).

سروش نیز به‌دنبال پاسخ مثبت به این پرسش است که چگونه زبان قرآن مبهم و حیرت‌آفرین خوانده می‌شود؟ از این رو باید برای اثبات گمانه خود پاسخ‌هایی مستند و مستدل اقامه نماید تا نظریه خود را استحکام و اتقان بخشد، ولی سیر استنتاج خود را در قیاس مزبور به شخصیت مولانا گره می‌زند که با ذائقه مخاطب کاملاً هماهنگ است، و چون مخاطب پذیرای ویژگی‌های شخصیتی مولانا است، نویسنده با زیرکی صدق و درستی گزاره را به‌دلیل شخصیت مندرج در سیر استدلال، بر مخاطب تحمیل می‌کند.

اما این شیوه تأیید مفاهیم که سروش برای تحکیم مدعای خود از آن بهره می‌برد، از حیث منطقی مردود است؛ زیرا شخصیت مؤثر در روند استنتاج که مولانا باشد، نه صاحب‌نظر در حوزه دین است و نه متخصص و کارشناس قرآن به‌شمار می‌رود. بدین‌روی ظهور نقیصی دیگر بر مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن نشانگر نادرستی مدعای مزبور از حیث درستی منطقی است.

چهار. «مغالطه تجدد»

مجتهد شبستری در برخی اظهارات خود در باب زبان دین و قرآن، مدعی است: در جهان امروز در پرتو پیدایش دستگاه دین‌شناسی مدرن است که فهم برتر و بهتر از مفاهیم دین و قرآن تحقق‌پذیر است و متن‌پژوه مبتنی بر این دستگاه دین‌شناسی نویافته و جدید قادر است هنگام رویارویی با متون دینی و قرآن همواره تفسیری نو به‌دست دهد؛ زیرا به باور وی زبان دین و قرآن زبانی حیرت‌آفرین و نمادین انگاشته می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۹۲، مقاله ۱۰، ص ۱).

نامبرده در جای دیگر، نه در مقام امکان، بلکه تحققاً و رسماً زبان دین را رمزی می‌خواند، از دستگاه دین‌شناسی نوین به‌مثابه معیاری برای حقانیت نظریه مزبور یاد می‌کند و به‌صراحت می‌افزاید: «اسلام به‌عنوان یک قرائت، در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است و براساس این دانش، متون دینی به‌عنوان نمادهای رمزی، مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود» (همان، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹).

نقد و بررسی

شبستری با سود جستن از میل نوظوهای و تجددطلبی انسان، می‌کوشد جدیدبودن دستگاه دین‌شناسی نویافته را معیاری برای حقانیت و توجیهی بر تأیید اعتبار مدعای خود، مبنی بر حیرت‌آفرینی زبان دین و قرآن قرار دهد و با اتکا به این نوع مغالطه بر موجه‌سازی مدعای خود نزد مخاطبان مبادرت می‌ورزد. این نوع استنتاج «مغالطه تجدد» نام دارد که در تعریف آن گفته می‌شود: توهم درستی چیزی به‌سبب جدید بودن آن. «مغالطه تجدد» هنگامی وقوع می‌یابد که کسی بخواهد از نو بودن چیزی، صحت و اعتبار آن را نتیجه بگیرد (خندان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶-۲۹۷؛ همو، ۱۴۰۰، ۲۹۲-۲۹۳؛ نیز ر.ک: منتظری مقدم، ۱۳۹۶، ص ۴۱۰).

درنگ در سخنان مجتهد شبستری نشان می‌دهد که دشواری اقامه مستندات و عجز از ارائه ادله مطمئن، سبب شده است ایشان از مقبولاتی عامه‌پسند، نظیر گرایش تجددطلبی بهره ببرد؛ زیرا انسان‌ها معمولاً نسبت به پدیده‌های نو و نوآوری که امری است مقبول و مطبوع، واکنش مثبت نشان می‌دهند.

اما این نوع مستندسازی و تحکیم‌بخشی مدعا چیزی جز «مغالطه تجدد» نیست؛ زیرا پدیدآمدن تحولات علمی جدید در هر عصری تأثیری در صحت مدعا ندارد، بلکه معیارهای منطقی است که در قالب براهین متقن عقلی، و درستی مفاد متن را تثبیت می‌کند و پشتوانه‌ای مستحکم برای صحت مدعا فراهم می‌آورد. بدین‌روی پناه آوردن به تجدد و سخن راندن از دین‌شناسی جدید هرگز نمی‌تواند مدرک معتبری برای اثبات مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، ابهام‌آلودی و نفی معنای گوهری متن باشد.

افزون بر آن، شبستری اذعان می‌دارد: بر پایه دستگاه دین‌شناسی جدید، می‌توان از مفاهیم دینی - قرآنی، تفسیری امروزی به دست داد. البته بطالان چنین سخنی واضح است؛ زیرا از تقابل میان دین کهن با دانش نوین، بسان هرمنوتیک فلسفی به‌هیچ روی نمی‌توان به فهم و تفسیر قرآن براساس دانش جدید دست یافت؛ زیرا دانش مزبور به‌صورت جدی بر تاریخمندی انسان و فهم او تأکید دارد (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۰، مقاله ۵، ص ۱). به‌دیگر تعبیر، این دانش نوپدیده، فهم و تفسیر متن را منتهای ذهنیت، تجربه زیسته و پیش‌فرض‌های قرآن‌پژوه امکان‌پذیر نمی‌داند. همچنین از ضعف‌های جدی روش‌شناسی مزبور، برخوردار از رویکرد مفسرمداری در فهم متن و اهتمام به ذهنی‌گرایی در تفسیر و بی‌توجهی به معنای عینی، نهایی و گوهری متن است. به‌طور فشرده از جدی‌ترین نقص‌های بنیان‌برانداز الگوی نسبی‌گرایی در تفسیر متن، خودستیزی و خودشکنی مدعای نسبی‌گرایی مطلق نسبت به نفس مدعای خویش است (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ برای دریافت نقد مبسوط‌تر، ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵-۱۳۶).

علاوه بر این، برخی از اندیشمندان معاصر در نقادی نگرش مزبور می‌نویسند: هرچند تأثیر پیش‌فرض‌ها بر روی مفسر اجتناب‌ناپذیر است، ولی تأثیر یادشده فارغ از اینکه اجمالی است، برخی از مبانی و معیارهای ثابت و معتبر نیز وجود دارد که فهم صائب را از غیر صائب کنترل و بازشناسی می‌کند (نصری، ۱۳۹۰، ص ۲۵۳-۲۵۷). همچنین علایق، انتظارات و پیش‌فرض‌های به‌دست آمده از علوم عصری بشری، اعتباری فراتر از ظن و احتمال فراهم نمی‌آورد و ورود ظن و احتمال در فهم متن قرآن نیز منجر به روایی تحریف و تفسیر به‌رأی و تحمیل مفاهیم سلیقه‌ای و خودساخته بر ساحت قرآن می‌شود (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۴-۱۵۷). بنابراین استناد به تجدد و نوخواهی سرپوشی برای توجیه مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن شده که نادرستی منطقی آن تأییدی دیگر بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی است.

پنج. «مغالطه تعمیم شتاب‌زده»

مجتهد شبستری گاه بر این مدعا اصرار می‌ورزد که تمام سخن خداوند و زبان قرآن حیرت‌آفرین و متناقض‌نماست. وی حتی انسان‌ها را مطلقاً از فهم سخن خداوند و درک زبان قرآن عاجز می‌بیند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹). سروش نیز فهم و تفسیر زبان قرآن را تنها به افرادی ویژه اختصاص می‌دهد و سایر انسان‌ها را در کشف و فهم متون دینی و قرآن کامیاب نمی‌بیند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۴).

نقد و بررسی

نوگرایی همچون سروش و مجتهد شبستری بدون توجه به مراتب معنایی و سطح‌بندی معارف قرآن، احکام سطوح باطنی و مبهم قرآن را بر همه لایه‌ها و معارف قرآن سرایت می‌دهند و بدون تمایز متن قرآن از حیث نصوص، ظواهر و اجمال دست به مغالطه می‌برند و زبان عمومی حاکم بر قرآن را نامفهوم و فراعقلی می‌پندارند، سپس بر ابهام‌آلودی و فهم‌ناپذیری همه مفاهیم قرآن برای عامه مردم حکم می‌کنند. می‌توان این رویکرد را

«مغالطه تعمیم شتاب‌زده» نامید. مغالطه مزبور در اصطلاح، چنین تعریف می‌شود: «تعمیم شتاب‌زده» نوعی استقرای ناقص است که شخص از یک یا چند مثال و تجربه جزئی یا از چند نمونه محدود، مطلبی استنباط می‌کند و آن حکم را تعمیم می‌دهد، لیکن چند مثال و نمونه بررسی شده برای اثبات حکمی فراگیر، بسیار کم و ناچیز و نامتعارف است (خندان، ۱۳۸۸، ص ۳۴۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۳۱۱-۳۱۲؛ نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۰-۷۱).

پژوهش‌های صورت یافته بر قرآن نشان می‌دهد زبان عمومی حاکم بر قرآن، زبان تههیم و تفاهم برای عامه بشریت است؛ زیرا قرآن کتابی روشنگر است که برای هدایت عموم مردمان نزول یافته است. معارف آن نیز مسلماً مطابق فهم مشترک آدمیان و فطرت انسانی آنان است، هرچند سخن گفتن قرآن کریم به زبان فطرت انسان‌ها و عامه‌فهم بودن آن نه بدین معناست که همگان از متن قدسی به‌صورت یکسان بهره می‌برند، بلکه معارف قرآنی مراتب بسیاری دارد که هر مرتبه آن ویژه گروه خاصی است؛ انسان که در روایت آمده است: «کتاب خدا چهار مرتبه دارد: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات آن برای عموم مردم است، اشارات آن برای خواص است، لطایف آن برای اولیای الهی است و حقایق آن مختص انبیا علیهم‌السلام است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ب ۲۳، ح ۱۱۳، ص ۲۷۸).

بنابراین به‌نظر می‌رسد مدعای نواندیشان مبنی بر حیرت‌آفرینی و فهم‌ناپذیری همه مفاد قرآن «مغالطه تعمیم شتاب‌زده» است؛ زیرا قرآن در عین برخورداری از لایه‌های متعدد معنایی، مفهوم رویین خود را در اختیار عامه مردمان می‌نهد و آدمیان، اعم از عالم و عامی، با فطرت مشترک انسانی خود، معنای عینی و نهایی متن را در بیشتر آیات به‌روشنی درمی‌یابند. بر این اساس کشف مغالطه یادشده مستندی دیگر بر نادرستی منطقی مدعای حیرت‌آفرینی و معیارگریز بودن این مدعا نسبت به زبان واقعی قرآن - که فیصله‌بخشی است - به‌شمار می‌رود.

معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام گزاره‌های مورد ادعا

معیارناپذیری مهم دیگر از مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن، این است که داعیه حیرت‌آفرینی از حیث انسجام و سازماندهی گزاره‌های ادعایی دچار چالش جدی است. اینک مهم‌ترین کاستی منطقی مدعای مزبور ارزیابی می‌شود:

«مغالطه تغییر موضع یا تناقض‌گویی»

مطالعه مدعیات متنوع نوگرایان به‌دست می‌دهد ایشان از یک سو مدعی‌اند: زبان دین و قرآن زبان حیرت، ابهام و معماست و بدین‌وسیله، عامه مردمان را نسبت به دریافت معنای روشن متون قرآن نابرخوردار می‌شمارند (سروش، ۱۳۹۹، مقاله ۲؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶؛ مجتهد شبستری، ۱۳۹۰، مقاله ۱، ص ۲۱؛ همان، ۱۳۷۹، ص ۳۲۶-۳۲۹). از دیگر سو نیز متن دینی و قرآن را واجد معناهای متکثر و نامحدود می‌انگارند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴-۱۵؛ سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲).

نقد و بررسی

واکاوی گزاره‌های ناهمسان مدعای حیرت‌آفرینی نشان می‌دهد مدعای یادشده از حیث انسجام و سازواری گزاره‌های ادعایی دچار خودستیزی و معیارگریزی است؛ زیرا مدعیات مزبور حاوی دو نوع نگرش متضاد و متعارض

است که نه تنها مکمل یکدیگر نیستند، هیچ سنخیتی نیز با هم ندارند. تعبیر «ابهام ذاتی زبان قرآن» نافی و ناقض این است که متن متضمن برداشت‌ها و معناهای بسیاری است. لیکن مدافعان این مدعا تن به تناقض مزبور نمی‌دهند و با ظرافتی مثال‌زدنی از مهملکه تنافی می‌گیرند و زبان قرآن را دارای رویکرد رمزی و تخصصی معرفی می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹) که فهم و تفسیر آن تنها به افرادی ویژه، یعنی دانشمندان محیط بر علوم عصری اختصاص دارد (سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۹۴ و ۲۰۳) تا بدین‌وسیله، هم نخستین گزاره ادعایی آنان، یعنی ابهام ذاتی زبان قرآن برای عامه مردمان ثابت بماند و هم دیگر گزاره ادعایی، یعنی پذیرا بودن قرآن از معناهای خاتمه‌ناپذیر محفوظ بماند.

بدین‌روی، به‌نظر می‌رسد مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن گرفتار «مغالطه تغییر موضع و تناقض‌گویی» است؛ زیرا در تعریف مغالطه مزبور آمده است: هرگاه شخص پس از بر ملا شدن خطا در مدعای خویش، برای اینکه به آن خطا اقرار نکند، وارد موضع متفاوت و جدیدی شود تا از یک سو مدعیات قبلی خود را انکار نکند و از سوی دیگر به او امکان دهد که با اتخاذ موضع جدید، هدف خود را به‌گونه دیگری دنبال کند (خندان، ۱۳۸۸، ص ۲۴۶-۲۴۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ و نیز ر.ک: ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۴-۷۵).

علامه جوادی *آملی* نیز با ردّ داوری‌های افراطی و تفریطی راجع به زبان قرآن ابراز می‌دارد: دسته‌ای برای روی‌گردانی از قرآن و انحصار حجیت در روایت، قرآن را «ابکم» و بی‌زبان پنداشتند و جز آغاز و معماهای غیر مفهوم چیزی برای آن قائل نبودند، و گروهی دیگر زبان قرآن را رمز محض به معارف باطنی پنداشتند که جز اوحی مرتاض هیچ‌کس بدان دسترسی ندارد (جوادی *آملی*، ۱۳۸۷، ص ۸۵).

به هر روی، راه برون‌رفت اتخاذ شده توسط نوگرایان، یعنی رمزی و خصوصی خواندن زبان قرآن هرگز راهی مطمئن برای فرار از تناقض موجود در مدعا نیست؛ زیرا اشکالات جدی بسیاری رویکرد رمزی و تخصصی‌انگاری زبان قرآن را تهدید می‌کند. در ذیل به بعضی از این نقض‌ها اشاره می‌شود:

۱. ناسازواری رویکرد زبانی خصوصی با ویژگی‌های موجود در قرآن

زبان یک نهاد و فرهنگ اجتماعی است که گوینده توسط آن می‌کوشد نیت درونی خود را از طریق الفاظ و واژگان به‌گیرنده انتقال دهد تا پدیده تفهیم و تفاهم عمومی تحقق یابد. خداوند نیز در پی تفهیم مقاصد خود به آدمیان، کلام خود را براساس فرهنگ و زبان مخاطب انسانی تنظیم نموده است. اینک پرسشی مهم رخ می‌نماید:

با توجه به ماورائی‌بودگی ساحت الوهی و سنخ کلام الوهی نسبت به ساحت بشری و زبان متعارف بشری، خداوند در قرآن برای انتقال مفاهیم به انسان‌ها از کدام رویکرد زبانی بهره می‌برد؟ آیا رویکرد عرفی را اساس گویش خود قرار داده است؟ بدین‌معنا که خداوند به‌منظور تفهیم مقاصد خود از چهارچوب جمله‌بندی و نظام رایج زبانی در گفتمان روزمره عمومی بشری و همان الفاظ و مفاهیم متعارف نزد بشر سود می‌برد (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). یا به رویکرد رمزی تمسک بسته است؟ یعنی: الفاظ و عبارات نه در معنای عرفی و موضوع‌له خود، بلکه واژگان در معنای ویژه‌ای به‌کار می‌رود که مفاد آن متفاوت از فهم عمومی است و بالمآل فهم این عبارات

تنها مختص گروهی است که الفاظ را برای آن معانی وضع نموده‌اند (ر.ک: نصری، ۱۳۹۰، ص ۲۱۸). یا رویکرد ادبی (شعری، اسطوره، تخیلی) مد نظر است؟ یعنی: قرآن حکایتگر پدیده‌های واقعی نیست، بلکه تنها نقش انگیزشی به سمت رفتارهای ارزشی برای مخاطب ایفا می‌کند (ر.ک: شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۳۳۳). یا براساس رویکرد فراعرفی و ویژه سخن می‌گوید؟ بدین معنا که نازله قدسی هرچند به زبان عربی نزول یافته و به زبان عرفی نیز سخن می‌گوید، ولی ضعف‌های موجود در این زبان هرگز در قرآن راه نیافته است (همان، ص ۲۰۹-۲۱۰). یا اینکه از رویکرد ترکیبی سود می‌جوید؟ یعنی قرآن در عین برخورداری از ویژگی‌های متنوع زبانی از هریک به تناسب موقعیت خود بهره می‌برد؛ به‌هنگام تفهیم آموزه‌های عبادی و رفتاری از زبان عرفی و به‌هنگام القای گزاره‌ها و حقایق متافیزیکی از زبان ویژه و فراعرفی سود می‌برد (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴).

بررسی رویکردهای زبانی یادشده بدون نظر داشت به ویژگی‌های قرآن، توفیقی در اعتبارسنجی رویکرد زبانی رمزی - تخصصی قرآن ندارد. بدین‌رو، همسویی یا غیرهمسویی ویژگی‌های قرآن با رویکرد زبانی رمزی - تخصصی به‌مثابه معیاری معتبر در بازشناسی زبان قرآن است.

ویژگی نخست، متن قرآن است که از خود به‌مثابه کتابی روشنگر (یوسف: ۱)، بینه و نشانه روشن (انعام: ۱۵۷)، برهان و نور روشنی‌بخش (نساء: ۱۷۴)، بصیرت‌آفرین (جاثیه: ۲۰) و سخن نهایی (طارق: ۱۳) یاد می‌کند. در این صورت، ناگویا، مبهم و نامفهوم پنداشتن زبان قرآن و مختص به برخی اندک از آدمیان انگاشتن مفاهیم آن عقلاً مسموع نیست.

ویژگی دوم هدف نزول قرآن است. قرآن هدف تنزیل خود را پرورش، تربیت، اعتلای بشریت و بیرون کشاندن انسان‌ها از جهالت به نور هدایت معرفی می‌کند (ابراهیم: ۱). هدف روشنگری و هدایتگری هرگز در پرتو زبانی موجز، مبهم، رمزی و تخصصی که مشمول گروهی اندک از آدمیان است، تحقق نمی‌یابد؛ زیرا خصوصی‌انگاری زبان قرآن معارض با زبان فهم‌پذیر عمومی و سبب نقض غرض از هدف هدایت به‌وسیله فهم‌پذیری عمومی است. اما بی‌شک، وقوع نقض غرض و صدور افعال غیرحکیمانه از خداوند حکیم ممتنع است. بنابراین ضرورتاً زبان قرآن برخوردار از رویکردی غیر رمزی، بلکه روشن و عمومی است.

ویژگی سوم گستره مخاطبان است. قرآن گفتمان خود را محدود به طیفی خاص، بسان دانشمندان ننموده است تا روایی زبان رمزی - تخصصی توجیه یابد، بلکه قرآن قلمرو رسالت و هدایت خود را مشمول نوع انسان - از هر رنگ و نژادی اعم از عالم و عامی - می‌داند. بدین‌رو، قرآن برای تحقق هدف هدایت عام، باید از رویکرد زبانی عامه‌فهم بهره ببرد تا نه‌تنها طیف خاصی از آدمیان، بلکه همه انسان‌ها از پیام‌های هدایتگرانه الهوی سود ببرند (مطهری، ۱۳۸۴ الف) ج ۱، ص ۲۶-۳۳؛ نیز ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹-۱۸۰).

آن‌سان که آیات متعدد قرآن متقن‌ترین گواه بر فراگیر بودن دامنه مخاطبان قرآن است؛ نظیر «هَذَا يَبَٰئُ النَّاسُ؛ این قرآن بیانگر برای مردم است» (آل عمران: ۱۳۸). در این تعبیر، پیام هدایت نه محدود به گروهی خاص، بلکه با تصریح به «ناس»، بر هدایت نوع مخاطب انسانی و همه آدمیان تأکید شده است.

نیز در جای دیگر با تأکید بر انسان می‌فرماید: «أَيُّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى؛ برای انسان جز آنچه تلاش کرده بهره‌ای نیست» (نجم: ۳۹).

همچنین می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ قَبِيهَ؛ ای انسان حقاً تو به‌سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶).

در جایی دیگر می‌فرماید: «يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ؛ ای انسان! چه چیز تو را درباره پروردگارت مغرور ساخته» (انفطار: ۶). در موارد احصاشده، قرآن روی سخن خود را مشمول همه طوایف انسان‌ها می‌داند. بنابراین کاوش‌های عقلانی پیرامون ویژگی‌های قرآن، نظیر متن مفهوم قرآن، هدف نزول قرآن، و گستره مخاطبان قرآن نشان می‌دهد عقلاً امکان‌پذیر نیست خدای حکیم کتاب روشنایی و هدایت برای عامه بشریت را به زبانی مبهم و خصوصی نازل سازد تا جز گروهی اندک، دیگر آدمیان از معارف آن کامیاب نشوند. این خود مدرکی دیگر بر ناصواب بودن مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازمندی گزاره‌ها در ناحیه اتخاذ رویکرد زبانی خصوصی و مهر تأییدی بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی است.

۲. روایی مخالفت با گزاره‌های انشایی قرآن

کاربست رویکرد زبانی رمزی - تخصصی در بعضی آیات قرآن مقوله‌ای تردیدناپذیر است؛ نظیر حروف مقطعه که در طلیعه تعدادی از سوره آمده و گاه به‌مثابه اسراری میان خدا و رسول انگاشته می‌شود، لیکن این دسته از آیات خارج از محل نزاع است؛ زیرا در رمزی بودن آن تردیدی نیست، هرچند در اینجا نیز رویکرد رمزی به‌معنای اسطوره‌ای و ناواقع‌گرایی مقصود نیست (شاکرین، ۱۳۹۰، ص ۲۲۰-۲۲۱).

بالین‌همه، در عین برخورداری قرآن از تعدادی از آیات رمزی، به‌هیچ‌روی پذیرفته نیست که رویکرد زبانی فراگیر قرآن، «رمزی» و «خصوصی» خوانده شود؛ زیرا همه گزاره‌های قرآنی در یک صورت‌بندی دو نوع‌اند: نخست گزاره‌های إخباری است. دوم گزاره‌های انشایی که ناظر به طلب وقوع فعل یا ترک فعلی در خارج است و طی مسیر کمال برای انسان‌ها نیز در پرتو عمل به گزاره‌های انشایی و متناسب‌سازی رفتارها با مأمورات و منهیات قرآنی تحقق می‌یابد، درحالی‌که مبتنی بر رویکرد زبانی رمزی - تخصصی، هیچ‌یک از مطالبات قرآنی، اعم از اوامر و نواهی، مطالبه واقعی برای تحقق در خارج نخواهد بود (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۷۳).

براساس زبان خصوصی، فهم‌پذیری عمومی انسان‌ها نسبت به گزاره‌های برانگیزنده به سوی فعل یا ترک فعل مختل می‌شود و عموم مردمان عاجز از واکنش نسبت به آیات بعث و زجر و تأکیدات قرآنی خواهند بود و در این صورت، مخالفت فراگیر با آیات انشایی قرآن که به هدف تربیت و تعالی انسان نزول یافته، روا انگاشته می‌شود. برای نمونه، هرگاه آیه‌ای به‌منظور تزکیه معنوی انسان دستور به اقامه نماز و زکات می‌دهد (بقره: ۴۳) و نیز به‌سبب وجود مصالح و مفاسد واقعی، مؤمنان را از نزدیک شدن به آلودگی‌ها پرهیز می‌دهد (مائده: ۹۰)، هیچ‌یک از این تأکیدات قرآنی مورد فهم عامه مردمان واقع نمی‌شود و بدین‌سان نقض غرض از هدف نزول قرآن پیش می‌آید

که نادرستی آن محرز است. بنابراین نادرستی رویکرد زبان خصوصی در ناحیه گزاره‌های انشایی دلیلی دیگر بر معیارناپذیری مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازمندی گزاره‌هاست.

۳. نواقع‌نما انگاری گزاره‌های إخباری قرآن

گزاره‌های إخباری قرآن تصدیقاتی است که از وقوع متعلق خود در خارج حکایت می‌کند؛ بسان قصه‌های انبیای پیشین و سرگذشت اقوام ایشان که شواهد مستحکم باستانی و تاریخی متقن وقوع آنها را در دوران گذشته تأیید می‌کند (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۳۷۴). لیکن بر پایه رویکرد خصوصی و رمزی، زبان قرآن در عرضه قصه‌ها، داستان‌ها و گزاره‌های متافیزیکی، نواقع‌نما و غیر معرفت‌بخش است؛ یعنی گزارش‌های قرآن نه حکایتگر واقعیت خارجی، بلکه صرفاً انتقال پیامی به انسان است که کارکرد ارزشی و تحریکی دارد. واکاوی عبارات نوگرایان نیز نشان می‌دهد که ایشان فارغ از ارائه مدعایی صرف، هیچ‌گونه مستندی بر گزاره‌های إخباری اقامه نکرده‌اند. در برابر، می‌توان به آراء و احتجاجات برخی از الهی‌دانان معاصر اشاره کرد که گزاره‌های إخباری قرآن را حاکی از واقع عینی می‌دانند و در این صورت، اسناد رویکرد رمزی ناصواب و بیگانه با زبان قرآن خواهد بود.

علامه طباطبائی می‌نویسد: تدبر در آیات قرآن و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام کافی است برای حکم به اینکه قرآن در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطلبی را جز با قالب لفظی خود به مردم القا ننموده است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۱). همچنین ایشان در پاسخ به‌زعم برخی که گمان می‌برند رویکرد زبانی قصه‌گویی قرآن نه ارائه گزارشی صائب و واقعی، بلکه تنها رسیدن به هدف هدایتگری است، پس احتمال می‌رود قرآن برای رسیدن به هدف خویش، از قصه‌های رایج عصر و زمانه - که تخیلی است یا اطمینانی به صحت آن نیست - بهره برده باشد، می‌نویسد: رویکرد یادشده کاملاً خطا و نارواست؛ زیرا قرآن نه کتابی تاریخی یا خیالی، بلکه متنی متقن و نفوذناپذیر دارد که باطل از هیچ سو بدان راه نمی‌یابد. سخن خدایی است که جز حق نمی‌گوید و برای رسیدن به حق هرگز از باطل مدد نمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

شهید مطهری نیز در این باره می‌فرماید: قرآن بسان برخی از کتاب‌های مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا درباره خدا و خلقت و تکوین مطرح و اندرزهای ساده اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد. قرآن ضروریات اصول اندیشه قرآنی در حوزه تربیت، اخلاق، نظام اجتماعی و خانوادگی را بیان نموده و تنها تفسیر و احیاناً تطبیق اصول بر فروع را بر عهده سنت و اجتهاد متألهان وانهاده است. از این روست که قرآن معیار است و روایات باید با معیار قرآن سنجش شود (مطهری، ۱۳۸۴ الف)، ج ۲۶، ص ۲۶).

علامه جوادی *آملی* نیز در جهت تبیین رویکرد زبانی قرآن در حیطه گزاره‌های خبری ابراز می‌دارد: گزاره‌های قرآنی، از جمله قصه‌های موجود در قرآن، نظیر داستان حضرت آدم علیه‌السلام و فرشتگان، خبرهایی نمادین و اسطوره‌ای نبوده، بلکه تمثیلی ناظر به واقع خارجی است و به‌صراحت می‌افزاید: مقصود از تمثیل در قصه حضرت آدم علیه‌السلام قصه‌ای ذهنی نیست که اصلاً مطابق واقعی و خارجی نداشته و به‌صورت نمادین ظهور یافته است، بلکه حقیقتی معقول و معرفتی

غیبی است که وقوع عینی یافته و به صورت محسوس بازگو شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۴). همچنین ایشان در باب دستور خداوند به سجده فرشتگان به حضرت آدم علیه السلام بر این باور است تمثیلی بودن امر به سجده - نه معادالله - به معنای واقع نشدن اصل دستور سجده است که داستانی تخیلی، نمادین و ساخته و پرداخته ذهن بازگو شده و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (همان، ص ۲۸۸).

نقادی رویکرد «رمزی» مجالی دامن گستر می‌طلبد (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۰۶؛ ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۸-۳۵۰). بنابراین ناموجه بودن رویکرد زبان رمزی در ناحیه گزاره‌های اخباری مستندی دیگر بر معیارناپذیری مدعیان حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث ناسازواری گزاره‌هاست.

نتیجه‌گیری

نوگرایانی همچون سروش و مجتهد شبستری مدعی حیرت‌آفرینی زبان قرآن هستند؛ یعنی زبان قرآن راه هم در ذات خود مبهم و نامفهوم می‌شمرند و هم بر معناهای خاتمه‌ناپذیر و غیرنهایی متن تأکید دارند، به‌گونه‌ای که در پرتو مدعیان حیرت‌آفرینی، مفسر هیچ‌گاه در رویارویی با متن به درک روشن، قطعی و نهایی نخواهد رسید. ولی کاوش‌های بنیادی منطقی، عقلی و نقلی صورت پذیرفته بر روی مجموعه گزاره‌های ادعایی ایشان نشان می‌دهد مدعیان حیرت‌آفرینی زبان قرآن به سبب برخورداری از چالش‌های بسیار، مدعایی معیارناپذیر و مخدوش است:

نخست تحلیل و نقادی مدعیان حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث درستی منطقی صورت پذیرفت و عیب‌های منطقی بسیاری در مدعیان مزبور کشف شد؛ نظیر مغالطه دروغ، مغالطه کنه و وجه، مغالطه توسل به مرجع کاذب، مغالطه تجدد و مغالطه تعمیم شتاب‌زده.

دوم مدعیان حیرت‌آفرینی زبان قرآن از حیث انسجام و سازواری منطقی گزاره‌های ادعایی تحلیل و نقادی شد. در این مقطع نیز مغالطه‌ای جدی به نام «تغییر موضع و تناقض‌گویی» در مدعیات حیرت‌آفرینی رخ نمود. نوگرایان برای فرار از تناقض پیش آمده در مدعیات حیرت‌آفرینی، با چرخشی زیرکانه رویکرد زبان خصوصی را نسبت به زبان قرآن مطرح نموده‌اند. ولی رویکرد «زبان رمزی» ضعف‌های جدی بسیاری در برابر خود دارد:

نخست آنکه ویژگی‌های موجود در قرآن به هیچ روی رویکرد زبان تخصصی را برنمی‌تابد. دوم اینکه خصوصی‌انگاری زبان قرآن موجب روایی مخالفت با گزاره‌های انشایی قرآن می‌شود. سوم اینکه رمزی‌انگاری زبان قرآن مستلزم ناواقع‌نمانگاری گزاره‌های اخباری قرآن است. درحالی‌که نه تنها مستند متقنی از سوی نواندیشان بر غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های بینشی قرآن ارائه نشده، بلکه متفکران اسلامی به شدت به معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن باور دارند. از این رو به نظر می‌رسد اسناد مدعیان حیرت‌آفرینی نسبت به زبان قرآن مردود است. به عکس، قرآن در نقطه مقابل، از زبانی فیصله‌بخش سود می‌برد که قادر است معنای روشن و نهایی خود را به عامه بشریت برساند.

منابع

- انوری، حسن، ۱۳۸۷، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- آریان‌پور، منوچهر، ۱۳۸۱، *فرهنگ جامع پیشرو*، تهران، جهان رایانه.
- جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، *شرح المصطلحات الکلامیه*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *دین‌شناسی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- حر عاملی، محمد، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
- خندان، علی اصغر، ۱۳۸۸، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۰۰، *منطق کاربردی*، تهران، سمت.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۶، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، هاجر.
- _____، ۱۳۹۸، *علم هرمنوتیک*، چ نخست، قم، راند.
- رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۵، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رفیق العجم، ۲۰۰۴، *موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون و التشریف علی محمد الجرجانی*، بیروت، ناشرون.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، *قبض و بسط تنوریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۷۳، *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۹۹، *محمد، راوی رؤیای رسولانه*، مجله دین آنلاین.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۹۱، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۱، *معیار دانش*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمثالین، محمد، بی‌تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *نهایة‌الحکمه*، قم، در راه حق.
- _____، ۱۳۸۸، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسلامی.
- عرب‌صالحی، محمد، ۱۳۹۳، *اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، بی‌جا، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۳، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۹۰، *مقالات قرائت نبوی از جهان*، سایت فرهنگی نیلوفر.
- _____، ۱۳۹۲، *مقالات قرائت نبوی از جهان*، سایت فرهنگی نیلوفر.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۰۴ ♦ قرآن شریف، سال چهاردهم، شماره دوم، پیاپی ۲۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

مصباح، مجتبی، ۱۳۹۲، *بنیادی‌ترین اندیشه‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ الف، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.
—، ۱۳۸۴ ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۴ ق، *المنطق*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۲، *درسگفتار تفکر نقدی «روش نقد اندیشه‌ها»*، کتابخانه مجازی الفبا.

منتظری مقدم، محمود، ۱۳۹۶، *دانش منطق*، چ دوم، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

نبویان، سید محمود، بی‌تا، *شمول‌گرایی*، قم، همای غدیر.

نصری، عبدالله، ۱۳۹۰، *راز متن (هرمنوتیک، قرآنت‌پذیری متن و منطق فهم دین)*، تهران، سروش.