



تاریخ مندی؛ مفہوم پوشیدہ و مبہم

نصر حامد ابوزید

ترجمہ و تحقیق: محمد تقی کرمی



[کتاب مقدس، کلید طبیعت نیست بلکه جزئی از آن است؛
بنابراین می باید آن را طبق همان قواعدی که برای شناخت هر
امر تجربی صادق است، پژوهش کرد.

[سپینوزا]^۱

اشاره مترجم

ناصر حامد ابوزید، متفکر پر آوازه مصری می کوشد تا از رهگذر قرائت ژرف میراث
ادبی-کلامی، عناصر سازنده عقل اسلامی را بررسی کند. او معتقد است که اگر
بتوان تمدن یونان را «خرذ بنیاد» دانست، بنابراین می توان تمدن عربی-اسلامی را نیز
«متن بنیاد» انگاشت، از این رو کشف معنای متن [= نص] و بررسی سازوکارهای آن
به دغدغه اصلی ابوزید بدل می شود.

قراتهای انتقادی ابوزید جملگی پای در سنت عمیق کلامی-تفسیری دارد و متأثر از
رویکرد نقد ادبی-کلامی در پژوهشهای قرآنی است که چند دهه پیش از این، از سوی
شیخ امین الخوللی (۱۸۹۵-۱۹۶۶) پی افکنده شد و بعدها با تلاش شاگردانی چون
محمد احمد خلف الله در کتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم» و شكري محمد
عیاد در «من وصف القرآن الكريم، يوم الدين و يوم الحساب»، رو به گسترش نهاد.
ناصر حامد ابوزید به سال ۱۹۴۳ میلادی در شهر «طنطا» در غرب مصر زاده شد، در
۱۹۸۱ دکترای خود را از دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره دریافت کرد. وی در سالهای
۱۹۷۶-۱۹۷۷ در دانشگاه آمریکایی قاهره و بین سالهای ۱۹۸۶-۱۹۸۹ به عنوان استاد
مهمان در دانشگاه اوزاکای ژاپن به تدریس پرداخت. شماری از مهم ترین تالیفات او
بدین قرار است:

۱. الاتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضیه المَجاز في القرآن عند المعتزلة،
دارالتنوير، بیروت، ۱۹۸۲.



٢ . فلسفة التأويل ؛ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ، دارالتنوير ، بيروت ، ١٩٨٣ .

٣ . مفهوم النص ؛ دراسة في علوم القرآن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٠ .

٤ . نقد الخطاب الديني ، رؤية نقدية ، دارالثقافة الجديدة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

٥ . الإمام الشافعي وتأسيس الأيدئولوجية الوَسَطية ، سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٢ .

٦ . إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ .

٧ . التفكير في زمن التكفير ؛ ضد الجهل والزيغ والخرافة ، سينا للنشر ، القاهرة ، ١٩٩٥ .

٨ . النص والسلطة والحقيقة ؛ الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ١٩٩٥ .

٩ . القول المفيد في قضية أبوزيد ، جمع وتقديم نصر حامد أبوزيد ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٦ .

ونيز معروف ترين مقالات وى عبارتنداز :

- السيرة النبوية ؛ سيرة شعبية ، مجلة جامعه اوساكا للدراسات الاجنبية ، اليابان ، ش١٧ ، ١٩٨٦ .

- قراءة التراث وتراث القراءة (في كتابات احمد صادق سعد) [=اقتصادان مصرى] ، بحث في كتاب ندوة إشكاليات التكوين الاجتماعي الذكريات الشعبية في مصر ، مركز البحوث العربية ، القاهرة ، ١٩٩٠ .

- الكشف عن أقنعة الإرهاب ؛ بحثاً عن علمانية جديدة ، مجلة أدب ونقد ، ش٥٨ ، ١٩٩٠ .

- مقدمة لكتاب (البوشيدو ؛ روح اليابان لاينازونيتونى) ، سلسلة المائة كتاب ، بغداد ، ١٩٩٠ .

- ثقافة التنمية وتنمية الثقافة ، مجلة القاهرة ، ش١١٠/١١١ ، ١٩٩٠-١٩٩١ .

- الأيدئولوجية الوَسَطية التلفيقية في فكر الشافعي ، مجلة الاجتهاد ، ش٨ ، ١٩٩٠ .

- النصوص الدينية بين التاريخ والواقع ، مجلة قضايا وشهادات ، ش٢ ، مؤسسة عيال ، ١٩٩٠ .

- مفهوم النص ؛ الدلالة اللغوية ، مجلة إبداع ، ش٤ ، ١٩٩١ .

- مفهوم النص ؛ التأويل ، ألف ، مجلة البلاغة المقارنة ، ش١٢ ، ١٩٩٢ .

- التراث بين الاستخدام النفعي ، والقراءة العلمية ؛ سلطة النص في مواجهة العقل ،



مجله ادب و نقد، ش ۷۹، ۱۹۹۲.

- مرکبة المجاز من يقودها والى أين؛ مجلة الف، الجامعة الأمريكية في القاهرة، ۱۹۹۲.

- محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة، ۱۹۹۲.

- إهدار السياق في تاويلات الخطاب الديني، مجلة القاهرة، ش ۱۲۲، ۱۹۹۳.

- المرأة؛ البعد المفقود في الخطاب الديني، مجلة القاهرة، ش ۱۲۳، ۱۹۹۳.

- عصيان الدين ام عصيان الدولة، مجلة الناقد، ش ۷۳، لندن، ۱۹۹۴.

- الأرثوذكسية المعممة؛ عند مايدمغ التاريخ الاجتماعي بالمقدس، كتاب الناقد (العنف

الأصولي، نواب الأرض والسماء)، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن، ۱۹۹۵.

به زبان انگلیسی:

- Nasr Abu-zaid, "Al-Ghazalis theory of interpretation", Journal of Osaka university of foreign studies, 72 (1987).

- "The perfect Man in Islam", Journal of Osaka university of foreign studies, No.72, 1988.

او همچنین با همکاری (سیزاقاسم) مجموعه ای از مقالات نشانه شناسان بنامی چون «ساندرز پرس»، «یوزی لوتمن» و به زبان عربی ترجمه کرد، با مشخصات زیر:

- مدخل الی السیمپوزیوم، دار الیاس العصرية، القاهرة، ۱۹۸۶.

دو مقاله ای که در پی هم می آیند به گونه ای به هم پیوند دارند؛ مقاله نخست ترجمه مقاله ای است از کتاب «النص، السلطة والحقیقة» با عنوان: «التاریخية المفهوم الملتبس» که در حقیقت درآمدی بر کتاب اساسی و مهم وی «مفهوم النص» است (صص ۶۷-۸۹).

مقاله دیگر: ترجمه فصل اول از کتاب «مفهوم النص» است با عنوان: «مفهوم الوحي»، صص ۳۱-۵۷.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که مترجم در حد توان خود کوشیده است نثر دشوار ابوزید را - در عین دقت و امانت - به زبانی ساده و آسان برگرداند. در انتهای هر یک، پیوست مهمی را نیز افزوده ام که امیدوارم خواننده را در فهم عمیق آراء و نظریات ابوزید یاری کند.



بسیاری از خصوصیاتها بویژه در قلمرو اندیشه یا معلولِ عدم فهم است و یا نتیجهٔ «ابهامهایی» است که از سلطهٔ گرایشی که در آن «تصورات ذهنی» یکسره مطابق «وجود عینی» آنها انگاشته می شود، ناشی می گردد. درجهٔ این ابهام و عدم فهم و خصوصتهای حاصل از آن بویژه هنگامی که «تصورات ذهنی»، قدیم و راسخ باشند، حدت و شدت بیشتری پیدا می کند؛ زیرا این «تصورات ذهنی» از «قدمت» خویش، صفت اصالت و ریشه مندی را، که بدانها مشروعیت می بخشد، کسب می کنند و دیگر مس آنها و یا نزدیک شدن به آنها حرام می گردد؛ زیرا این مشروعیت، مشروعیتی بس مقدس است.

بسیاری از باورهای عامهٔ مردم چنین خصلتی را دارند. به همین دلیل عموم مردم در برابر هر اندیشه ای که مخالف باورشان و یا حتی اندکی با آن ناهمساز باشد، شدیداً مقاومت می ورزند [و از آن سرپاز می زنند]؛ به سان کاهنی که از امر مقدس ستیز بیمناک است. زیرا زندگی او بر پایهٔ همان مقدس ایستاده است.

این امر در باب باورهای عامهٔ مردم، طبیعی و فهم پذیر جلوه می کند، اما اگر چنین پدیده ای دامنگیر فرهیختگان و نخبگان اهل فرهنگ و استادان دانشگاه نیز بشود، نشانهٔ بحرانی عقلی است؛ بحرانی که ما را از وجود فاجعه ای، بیمناک می سازد. هنگامی که این پدیده از سطح عوام و یا نخبگان هم فراتر رفته به عقل متخصصان نیز دررسد، نشانهٔ آن است که این فاجعه رخ داده است؛ و این همان چیزی است که در قلمرو تفکر دینی و در میان بسیاری از عالمان متخصص آن روی داد.

یکی از خطر خیزترین اندیشه های راسخ و چیره که به سبب قدمت و رسوخ، به اصلی از «اصول اعتقادی» تبدیل شده است، اندیشه ای است که قرآن را - که از جانب خداوند توسط جبریل امین بر محمد (ص) نازل شده است - متنی [= نصی] [۱] قدیم و ازلی می شمارد. «کلام الله» صفتی از صفات ذات خداست و چون ذات الهی آغازی ندارد، تمام صفات ذات و هر آنچه از آن صادر شود نیز ازلی است و آغازی ندارد. قرآن کلام الله و از صفات ازلی قدیم به شمار می آید و کسی که قرآن را «محدث» بداند و «قدیم» نشمارد یا آن را «مخلوق» بینگارد، یعنی وجودی که مسبوق به عدم باشد - رویدادی در عالم - از عقیده [راستین] منحرف گشته مستحق کفر می گردد. ۲ و اگر





مسلمانی چنین سخنی را بر زبان براند
 «مُرتد» شناخته می شود؛ زیرا ازلی
 بودن قرآن - یا مسبوق نبودن به خَلْق و
 حُدُوث - از اصول اعتقادی هر
 مسلمانی است که بدون اذعان به
 آن، ایمان او متحقق و کامل
 نمی شود.

در واقع مسأله ماهیت قرآن - آیا
 حادث است یا قدیم - مسأله کلامی

دیرینه ای است که میان متفکران اسلامی اختلاف افکنده است. مثلاً معتزله بر این باورند که قرآن
 مُحدث و مخلوق است؛^۳ زیرا قرآن [= کلام] از صفات ذاتی و ازلی خداوند نیست. قرآن، کلام
 خداوند است و کلام، فعل است نه صفت. پس قرآن از این حیث به «صفات فعلی» خداوند تعلق
 دارد و با آن دسته از (صفات خداوند) که «صفات ذات» خوانده می شوند ارتباط پیدا نمی کند. به
 نظر معتزله، تفاوت میان آن دو در این است که «صفات فعلی»، قلمرو مشترک میان خداوند عالم
 است، در حالی که صفات ذات، یا صرف نظر از وجود عالم، نمایانگر ساحت و حدانیت و
 تشخص وجود الهی در ذات خویش است. یعنی مرتبه ای است پیش از وجود عالم و پیش از خلق
 آن از عدم. بیان مطلب بدین قرار است که صفت «عدل» الهی جز در سیاق وجود قلمرویی برای
 تحقق این صفت، قابل فهم نیست و جز عالم، قلمرو دیگری وجود ندارد. همچنین صفت
 رازقیّت که به روزی خواران - یعنی وجود عالم - استوار است و ... صفت «کلام» به این قلمرو
 یعنی «قلمرو صفات افعال» تعلق دارد که مستلزم وجود «مخاطب» است؛ مخاطبی که متکلم با او
 در سخن باشد، این که خداوند را از ازل، متکلم بدانیم (کلام خداوند قدیم باشد)، بدین معناست
 که او متکلم باشد بدون آن که مخاطبی وجود داشته باشد - زیرا بنا بر فرض، عالم هنوز معدوم بود -
 در حالی که این امر با حکمت الهی منافات دارد. برخلاف صفات ذاتی مانند علم، قدرت، قدم
 (ازلیّت) و حیات، که برای تحقق خویش محتاج وجود عالم نیستند. بنا بر رای معتزله، خداوند
 عالم است به علمی که عین ذات اوست، قادر است به قدرتی که عین ذات اوست، قدیم است به
 ازلیّتی که عین ذات اوست و حی است به حیاتی که عین ذات اوست. خداوند به وسیله صفات



مذکور (چهارگانه)، عالم را آفرید و بدون آنها عالم پدید نمی آمد؛ به همین دلیل، معتزله در موافقت با تفکر و نگرش عقلی خویش ناگزیر شدند برای عالم - قبل از ایجاد آن - مرتبه ای از هستی قائل شوند و آن را «وجود در عین عدم اشياء» نامیدند تا عالم در چنین مرتبه ای متعلق خطاب کلمه تکوینی «باش [=کن]» - که اشياء بدان موجود می شوند - قرار گیرد.

فرقه های کلامی دیگر، موضعی مخالف با گرایش معتزله اتخاذ کرده اند. آنها بر این باورند که کلام خداوند از صفات ذات است و در نتیجه قائل شدند که قرآن، کلام ازلی و قدیم خداست؛ زیرا کلام از صفات ذات است. به هر روی، غرض از آوردن تمام این مطالب، اثبات این مطلب است که مسأله تعیین ماهیت قرآن [= کلام الله]، مناقشات زیادی را میان مسلمانان برانگیخت. مأمون، خلیفه عباسی، کوشید در جهت تحمیل عقاید معتزله بر دانشمندان و فقها از قدرت سیاسی خویش مدد جوید، اما ناکام ماند. سرانجام در جهت مخالف، تفکر اشاعره تحمیل شد. آنان معتقدند که قرآن، دو جنبه دارد: نخست، جنبه ازلی آن است که کلام ذاتی خداوند است و گاه آن را «کلام نفسی قدیم» می نامند. و جنبه دیگر، قرآنی است که آن را می خوانیم [= صورت لفظی و صوتی] و محاکات «کلام نخستین» است اما عین او نیست. این عقیده سرانجام غالب آمد و سپس در اعتقادنامه های متأخر، تلخیص و تدوین شد، به گونه ای که حاکمیت یافت و پایدار و شایع گردید و در شمار اصول مسلم اعتقادی ای قرار گرفت که هرگونه مخالفت با آنها موجب خروج از دین، بل موجب کفر و ارتداد است؛ توجه به این امر بایسته است که سیطره و چیرگی عقیده ای بر عقیده دیگر، از دیرباز، غالباً توسط ابزار قدرت و به شیوه ای قهرآمیز صورت می پذیرد.

همان گونه که مأمون کوشید تا عقیده معتزله را [خلق قرآن] تحمیل نماید، جانشینان او درست برخلاف وی تلاش نمودند تا تفکر معتزلی را از بن ویران سازند و گرایش ضد معتزلی [قول به قدم قرآن] را رواج دهند. و سرانجام با فروپاشی تمدن و واپس افتادگی [عظیم] فکری جهان اسلام که از یک سو معلول از هم گسیختگی درونی آن، و از سوی دیگر معلول تهاجم مستمر دشمنان خارجی بود، عقیده قدیم بودن کلام خداوند کاملاً تثبیت شد و به اصلی اعتقادی مبدل گردید و نزد عامیان و خاصگان، و بل متخصصان، مقدس گشت. بنابراین، عقیده ازلی بودن قرآن، یکی از اصول عقاید نیست و آنچه در قرآن کریم با عنوان «لوح محفوظ» یاد شده است باید به گونه ای مجازی فهم شود و معنای حقیقی از آن مراد نگردد؛ نظیر واژه های «کُرسی»، «عرش» و ... از این رو، حفظ قرآن از سوی خداوند بدین معنا نیست که آن را در آسمان و در لوح محفوظ [= دفتر



آسمانی^۴] به گونه‌ای مُدَوّن نگاه‌داری می‌کند، بلکه مقصود زنده نگاه داشتن آن در این جهان، و بر لوح دل مؤمنان است، [قرآن، خطاب لم یزل است با دوستان خود. ^۵ همچنین آیه‌ای که می‌گوید: «بی‌تردید، ما قرآن را بتدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود.» ^۶ به معنای مداخله‌ی واسطه و آشکار خداوندی در امر حفظ و تدوین و ضبط وحی الهی نیست، بلکه مراد ترغیب مؤمنان از سوی خداوند است که قرآن را زنده نگاه دارند و این «حفظ» در نظر آنان مهم جلوه‌کنند. از این روی، فهم «حفظ» قرآن به گونه‌ای که مداخله مستقیم خداوندی را دربر داشته باشد، آشکارا با تعلیمات و اصول اساسی اسلام منافات دارد؛ زیرا اسلام دینی است که جز از طریق دستورات قرآنی و سنت راستین پیامبر (ص) هرگونه ارتباط با آسمان را پایان یافته می‌داند. هرگاه این تصور را که بر اساس آن، قرآن در لوح محفوظ و به زبان عربی که هر حرفی از آن همسنگ کوه «قاف» است، «اسطوره‌ای» بنامیم، در واقع چنین توصیفی تنها ویژه تصور ذهنی است، هرچند روایاتی نیز آن را تایید کنند، و این وصف [اسطوره‌ای] هرگز بر خود «قرآن کریم» اطلاق نمی‌گردد [و به آن اشاره نمی‌کند]. مصیبت واقعی هنگامی است که برخی از متخصصان بر عدم درک [چنین مقصود آشکاری] پافشاری می‌کنند و پیوسته امر را بر عامه مردم و نیز سایر فرهیختگان مشتبه می‌سازند؛ زیرا آنان دگربار گرفتار خلطی می‌شوند که به موجب آن، باورهای ذهنی آنان - که ریشه در سنت دارد - همسان وجود عینی - یعنی همسان حقیقت مطلق - پنداشته می‌شود. با این همه، ادعا می‌کنند که از «جزمیت دینی» روی گردانند و آزاداندیشانی هستند که از «تکفیر» پرهیز می‌کنند و بدان تمسک نمی‌جویند. شگفتا که چه «کفری» در اینجا نهان است و چه «تفکری» در آنجا وجود دارد؟!

۲

عقیده دیگری که با موضوع مورد بحث ارتباط دارد، عقیده تعلق فعل الهی به قدرت الهی و نسبت هریک با دیگری است. این مسأله همواره با نوعی ابهام، خلط و عدم درک صحیح که گمراه کننده نیز هست رو به رو بوده است. در اینجا به تمایزی که اساس آن را معتزله پی افکنده‌اند باز می‌گردیم. آنان در تصور ذات الهی میان قدرت و فعل تمایز نهاده‌اند. قدرت الهی از یکسو به دلیل آن که از صفات ازلی قدیم قائم به ذات به شمار می‌آید مطلق و غیرمتمنای است، ولی از سوی دیگر، نشانه «امکانهای» نامتناهی افعال است، امکانهای [بالقوه‌ای] که تحقق یافتن آنها ضروری و حتمی نیست. این تمایز میان «قدرت» - به مثابه مجموعه‌ای از امکانهایی که قابلیت تحقق نظری





دارند. و «فعل» - که در حکم تحقق عینی قدرت است - همان تمایزی است که عالمان مسلمان در یکی از آموزه های اساسی خویش: «هر ممکنی (مقدوری)، حتمی الوقوع نیست»، بر آن انگشت تأیید نهاده اند. اگر قدرت الهی، مطلق [و نامتناهی] باشد، افعال مقدور وابسته به آن نیز نامتناهی هستند، اما عالم متناهی است؛ زیرا نظام آن استوار به زمان و مکان است. این گواهی است بر این که امکانهای [نامتناهی] قدرت الهی با افعال - به هر معنایی که اخذ شوند - مطابقت ندارند.

از این رو، افعال به عالم ممکن [متناهی] تعلق دارند، اگرچه از قدرت مطلق الهی سرچشمه گیرند. با این همه، افعال به دلیل پیوندی که با ممکن تاریخی دارند همواره در افق تاریخ خواهند بود. نخستین فعل از افعال الهی، ایجاد عالم است که غزالی در «مشکاة الانوار» از آن به برون آوردن عالم از ظلمت عدم به نور وجود، تعبیر کرده است.^۷ چنین فعلی به مثابه گشایش تاریخ قلمداد می شود. زیرا این همان فعلی است که مفهوم زمان را آغاز کرده است، از این رو «ایجاد عالم» - فی نفسه - پدیده ای تاریخی است؛ از این حیث که «رویدادی» است که جز به علم الهی - آن هم در شکل نقشه ای که از کُنه آن آگاه نیستیم - به چیز دیگری مسوق نیست. به همین دلیل است که همه ما بر «حدوث» عالم اتفاق نظر داریم و کسی منکر حدوث آن نیست، که معنایی جز تاریخمندی و زمانمندی آن ندارد. متکلمانی که طی تاریخ اندیشه اسلامی قائل به «قدم» عالم بوده اند، در واقع نظرشان معطوف به ماده ای است که عالم از آن پدید آمده است؛ بر حسب اصطلاح ارسطویی؛ هیولی. اما قول به قدم ماده لزوماً به معنای انکار تاریخمندی ایجاد عالم نیست. از این رو مفهوم تاریخمندی هم هنگام وجود عالم - و به تعبیری دقیق تر، فعل ایجاد عالم - است، خواه وجود عالم، به معنای «خلق» از عدم دانسته شود، خواه به معنای «صنع» از ماده ازلی باشد.

تاریخمندی در اینجا به معنای حدوث (تحقق) در زمان است، حتی اگر چنین زمانی لحظه گشایش زمان و آغاز آن باشد. تاریخمندی لحظه جدایی و تمایز وجود مطلق متعالی - وجود الهی - از وجود [متناهی] زمانمند است اگر نخستین فعل الهی - فعل ایجاد عالم - گشایش زمان باشد، بنابراین تمام افعالی که در پی نخستین فعل الهی تحقق پیدا می کند افعالی تاریخمندند. به دلیل آن که در گستره زمان و تاریخ تحقق یافته اند. نیز، تمامی آنچه از افعال الهی صادر می شود، «مُحَدَّث» [= مخلوق] خواهد بود؛ بدین معنا که در ظرف زمان [تاریخی] حادث می شود. بدین صورت، تمایز میان «قدرت» الهی و «فعل» الهی در دو سطح انجام می پذیرد:

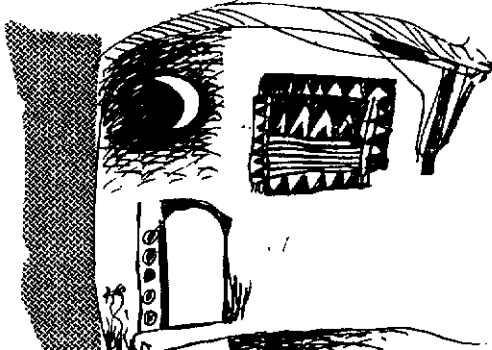
نخست: نامتناهی بودن قدرت است؛ زیرا قدرت، نشانه امکانهای [نامتناهی] افعال است،

در حالی که افعال، متناهی است. چراکه با عالم متناهی پیوند دارد؛ اگر چه منشا افعال در قدرت نامتناهی نهفته باشد. نسبت میان قدرت و فعل در این سطح همانند نسبت منطقی میان «امکان» و «تحقق» [=وجود] است. زیرا، چنانکه اشاره کردیم، هر ممکنی متحقق الوقوع نیست.

سطح دوم: برای تمایز میان «قدرت» و «فعل»، باید گفت که قدرت «ازلی» است، از آنجا که صفتی از صفات ذات ازلی قدیم است؛ در حالی که فعل، ازلی نیست، بلکه تاریخمند است؛ از آنجا که نخستین جلوه گاه فعلی قدرت الهی، ایجاد عالم بود که پدیده ای حادث و تاریخمند به شمار می آید. درباره «لوح محفوظ» که برخی برآنند که قرآن در آن تدوین است، چه نظری می توان داد؛ آیا لوح محفوظ، قدیم و ازلی است یا حادث است و مخلوق؟ بدون شک می باید لوح محفوظ، مخلوق و حادث باشد، نظیر عرش و کرسی. زیرا در غیر این صورت ناگزیریم نظریه «تعدد قدام» را گردن نهیم، حال آن که می دانیم هیچ یک از متفکران در قلمرو میراث دینی اسلامی، آن را نمی پذیرد. اگر لوح محفوظ، مخلوق و حادث باشد، قرآن نگاشته شده در آن چگونه می تواند قدیم و ازلی باشد؟ آیا جمع میان این دو از نظر منطقی، ما را به ورطه تناقض نمی کشاند؟ یعنی «محتوای قرآن قدیم باشد در حالی که می دانیم لوح متضمن آن، مُحدث و مخلوق است. چگونه نگارش نص قرآنی که همانا کلام قدیم و ازلی خداوند به شمار می آید، بر لوحی که فاقد چنین ویژگی ای است، میسر گشته است؟! تحقیقاً کتب و عقاید دینی

برخلاف رای معتزله که کلام را صفت فعل می شمارند، قائلان به قدم و ازلیت قرآن بر این باورند که کلام الهی، صفتی ذاتی و قدیم است و فعل قلمداد نمی شود. و برای اثبات مدعای خویش به آیات قرآنی استناد می کنند. [به شهادت خود قرآن] خداوند آفرینش را با امر تکوینی «کُن» [=باش] آغاز کرد و این امر تکوینی ملازم اراده الهی است؛ از این رو، هرگاه آفرینش چیزی را اراده کند، تنها همین بس که به او می گوید: باش، پس [بی درنگ] موجود می شود. ^۸ طبعاً محال است که تصور کنیم خداوند، همان گونه که ما آدمیان به گونه ای لفظی تکلم می کنیم، با لفظ

سخن گوید. چه در غیر این صورت می باید برای خداوند اندامهای گویایی و آوایی فرض شود، که این امر ما را به تشبیه آشکار نزدیک به تصورات شرك آمیز رهنمون می سازد. مفاهیم «وحدانیت» و «تنزیه» منصوص در سوره توحید آشکارا با چنین تصورات شرك آمیزی منافات



دارند. از این رو می باید امر الهی تکوینی «کُن» را به گونه ای مجازی فهمید [و آن را به گونه ای استعاره تفسیر کرد]. همان گونه که درباره «لوح محفوظ» چنین نظری را ارائه کردیم. زیرا فهم ظاهری [=تحت اللفظی]، مشکل آفرین است و عقیده دینی ما را آشفته می سازد.

حتی اگر بپذیریم که خداوند، هستی را با کلمه تکوینی «کُن» پدید آورد و پیوسته هر امری را اراده کند، همین بس که با «کُن» - (به معنای تحت اللفظی) - آن را خطاب کند بدون آن که در تصورات اسطوره ای شرك آلود فروغلتیم. با این همه، این بدین معنا نیست که «کلام» در شمار صفات ازلی قدیمی قائم به ذات است و در دایره «افعال» نمی گنجد. مسلماً این امر مانع از اتصاف خداوند به [صفت] تکلم نمی شود، به شرط آن که میان اتصاف به صفت تکلم - از آن حیث که امکان صرف است - و میان تحقق فعلی آن، تمایز کنیم. چنان که او را «سمیع» و «بصیر» می نامیم برغم آن که [سمیع و بصیر] از صفات فعلند. و همان گونه که خداوند را قادر و قدیر می نامیم، و صفت قدرت فقط در قلمرو افعال نمایان می شود، به همان صورت صفاتی نظیر «متکلم»، «سمیع» و «بصیر»، صفاتی هستند که فقط در عرصه افعال تحقق می یابند. ظهور [صفات مذکور] در قلمرو فعل به معنای تحقق تاریخی آنهاست. با توجه به چنین ملاحظه ای می توان گفت امر الهی «کُن» در آغاز آفرینش و نیز همه مخلوقاتی که از پی آن به وجود می آیند، تا ابد در دایره افعال زمانمند می گنجد، فعل در قلمرو تاریخ است.

مرکز تحقیقات پیروز علوم اسلامی

۳

اگر کلام الهی در تحقق خود، فعل [زمانمند] به شمار آید، چگونه قرآن - که از مصادیق کلام الهی است - می تواند قدیم و ازلی باشد؟ در اینجا [دگر بار] خلط و ابهامی رخ می دهد که از عدم تفکیک میان صفت «علم» و صفت «کلام» برمی خیزد. همانند خلطی که میان صفت «قدرت» و صفت «فعل» واقع شده است - که درباره آن بحث کردیم.

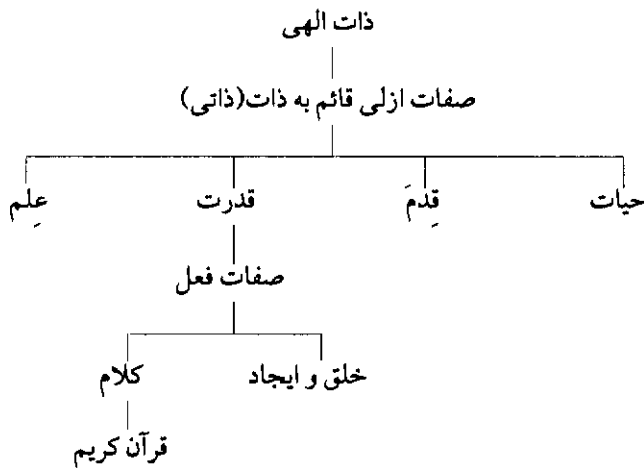
علم مانند قدرت، صفتی است مطلق و قائم به ذات و همانند آن [=ذات] ازلی است، اما چنین صفتی [=علم] یا مانند [صفت] قدرت و در تفاعل با آن به صورت «فعل» تجلی می کند؛ فعلی که بنابر استدلال معتزله، صرف وجود آن بر قدرت، و اتقان و استواری آن بر «علم» و حکمت، دلالت می کند و یا - صفت علم - بدون در نظر گرفتن صفت «قدرت» و در گونه دیگری از فعل، یعنی در هیات «کلام»، تجلی می کند. به این ترتیب کلام، «فعلی» خواهد بود که «علم» را



آشکار می‌کند، اما در عین حال مطابقت تامی با آن ندارد، به سان فعلِ ایجادِ عالم - فعلی که همیشه در حال استمرار است - که صفت قدرت را آشکار می‌کند، اما مطابق یا همانند آن نیست.

بدین ترتیب قرآن - کلام الهی - در صفات الهی به نحو عام و در صفت «علم» او به نحو خاص گنجانده می‌شود؛ و از آنجا که صفات الهی مذکور، قدیم هستند به سادگی می‌توان نتیجه گرفت که قرآن نیز قدیم است. زرکشی در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» این سخن را به امام شافعی نسبت می‌دهد: «هر چه اَمّت بگوید، شرح سنت است و تمام سنت، شرح قرآن است و تمام قرآن، شرح اسمای حُسنی و صفات علیای خداوند است». دیگری بر آن می‌افزاید: و تمام اسمای حُسنی شرح اسم اعظم خداوند است.^۹ و این سخنی است که دیگران نیز آن را بازگفته‌اند. ابوحامد غزالی نیز در دو اثر خویش: «جواهر القرآن» و «مشکاة الانوار» سخن مذکور را نقل می‌کند. ما در باب سوم از کتاب «مفهوم نص»^{۱۰} این دو اثر را بررسی کرده‌ایم و از رهیافتهای غزالی شرحی به دست داده‌ایم.

اینها [مجموعه] «عقایدی» است که بر تاریخ فرهنگ عربی اسلامی حاکم شدند و به وسیله ابزار قدرت سیطره یافتند، اما در هر حال سیطره و چیرگی چنین عقایدی به معنای تملک حقیقت [مطلق] نیست؛ زیرا عقاید مذکور عناصری اسطوره‌ای و شُرک‌آمیز در بر دارند و اصل توحید را که در منظومه اعتقادات، مفهومی گوهری به شمار می‌آید، بکلی مخدوش می‌سازند. اما رأی معتزله در این باره، که ما تلاش نمودیم آن را مشروحاً بیان کنیم، با گوهر اسلام سازگای بیشتری دارد. در نمودار توضیحی زیر می‌توان طرحی کلی از آن به دست داد:



اگر کلام الهی - چنانکه اشاره شد - «فعل» قلمداد شود، ناگزیر پدیده‌ای تاریخمند خواهد بود. زیرا تمام افعال الهی، در قلمرو «عالم» قرار دارند؛ عالمی که مخلوق و مُحدث، و به دیگر سخن، تاریخمند است. بر این اساس، «قرآن کریم» نیز پدیده‌ای تاریخمند است؛ زیرا یکی از تجلیات کلام الهی به شمار می‌آید، اگرچه از آنجا که تجلی واپسین است، شامل‌ترین تجلی الهی است. اینجاست که هجوم عنیف، و متأسفانه جاهلانه بر مفهوم «تاریخمندی» آغاز می‌گردد. طرد و انکار «تاریخمندی» از سوی مؤمنان پاك و ساده‌اندیش بر این پیش فرض استوار است که مفهوم یاد شده، اصل عمومیت دلالت را ویران می‌سازد؛ امری که در نظر آنان موجب می‌شود که قرآن در قلمرو امور «دیرینه‌شناسی» قرار می‌گیرد و تنها درخور پژوهش متخصصانی باشد که در پی کشف امور مجهول تاریخی اند. اینان از پس جهلی آشکار، گونه‌های متفاوت «دلالت» را درهم می‌آمیزند و این نکته اساسی را در نمی‌یابند که دلالت زبانی، قواعد [ویژه‌ای] دارد و از قوانین گونه‌های دیگر دلالت [= دلالت‌های غیر زبانی]، متمایز است. و اگر از دیرباز لذتی را در متون ادبی و شعری کهن - که بیش از پانزده قرن از عمر آنها می‌گذرد - احساس می‌کنیم، تنها بدین سبب است که این متون همچنان از پس اعصار و قرون متمادی در برقراری ارتباط معنایی با ما [= خوانندگان] توانا هستند. حال که متون زاینده خیال آدمیان چنین خصلتی دارند، آیا رواست که تصور کنیم متون دینی که به وسیله پژوهش‌های همه‌جانبه، پیوسته مورد توجه و تجلیل و ستایش واقع می‌شوند، در مکالمه با انسان و ایجاد ارتباط معنایی با او عاجز خواهند ماند؟!

اما کسانی که از پس غرض‌ورزی آشکار و کینه‌توزی بسیار، عزم بر نابودی اندیشه دارند، این غوغا را درانداخته‌اند و تخم این سخن یاوه را پراکنده‌اند که مفهوم «تاریخمندی»، قرآن را در شمار فولکلور در خواهد آورد. برخی از این مدعیان در جهالت خویش بدان حد رسیده‌اند که اظهار می‌کنند: «تاریخمندی»، قدسیّت قرآن را از بین می‌برد و الهی بودن آن را [= من عندالله] مورد انکار قرار می‌دهد.

منشأ جهل مضاعف این مدعیان - چه نیک خواه باشند، چه بدخواه - در درکی از ماهیت زبان نهفته است که به دست فراموشی سپرده شده و از رسوبات دورانه‌های گذشته به شمار می‌آید؛ چه اندیشه‌هایی که از بقایای مفاهیم اسطوره‌ای تغذیه می‌کنند و چه اندیشه‌هایی که می‌خواهند از سطح



تفکر اسطوره‌ای فراتر رفته در قلمرو روش تفکر عقلانی پانهند. به طور کلی در روش تفکر اسطوره‌ای حد فاصلی میان زبان و جهان [= واقعیت خارجی] وجود ندارد. به دیگر سخن، نسبت میان «لفظ» و «معنایی» که بر آن دلالت می‌کند تطابق است. بازتاب چنین تصویری از زبان، که ریشه در تفکر اسطوره‌ای دارد، هنوز در بسیاری از اشکال زندگی اجتماعی، قابل مشاهده است. من در اینجا قصد ندارم که مسأله «تعویذ» را ذکر کنم، که در فرهنگ عامیانه برای حمایت کودکان و بزرگسالان از شوری چشم به کار می‌آید؛ همچنین متعرض مسأله «درمانگری با قرآن» [= التداوی بالقرآن]، نمی‌شوم. این دو کارکرد زبانی، برخاسته از تصویری است که زبان را دارای نیروی جادویی می‌داند؛ نیرویی که از قدرت گفتاری یا نوشتاری لفظ سرچشمه می‌گیرد که در آن صورت لفظ نه تنها قادر است «معنی» را در ذهن احضار کند، بلکه می‌تواند «شی» را بنفسه حاضر یا غایب کند. با این همه، در باب چنین کارکردی [= کارکرد جادویی زبان] بسط و تفصیل نمی‌دهیم. [۲]

زیرا برخی گمان می‌ورزند که ما از اعتبار زبان قرآن که در تعویذ و درمانگری نقشی عمده دارد، می‌کاهیم. در اینجا می‌توان به خودداری مردم از استعمال واژه‌های دال بر برخی از بیماریها، اشاره کرد، که شاهدهی بر وجود باور به نیروی جادویی زبان - به دور از چارچوب زبان قرآنی - است.

بسیاری از مردم به جای آوردن نام «سرطان» از واژه «لا علاج»^{۱۱} استفاده می‌کنند، زیرا آنان از نام «سرطان» بیمناکند. همچنین اگر بخواهند حادثه ناگواری را که برای شخص معینی روی داده، برای شخص دیگری - که اتفاقاً از نظر سنی با او برابر است - نقل کنند، به جای ذکر نام آن شخص معین از واژه «شخصی» [= با یای نکره] استفاده می‌کنند. زیرا از تکرار وقوع حادثه بیم دارند. مادران [ما] نیز غالباً به هنگام نقل حوادث و اتفاقات غمناک برای یکدیگر، عبارت متداول «بلا دور!» را به کار می‌برند. همچنین می‌توان [به عنوان شاهدهی دیگر بر مدعا] به رفتاری که در میان طبقات مختلف مردم رایج شده است، اشاره کنیم: رفتار دو شخص به هنگام وداع با یکدیگر - هر چند که فراقشان بیش از چند ساعت یا چند روز نباشد - یکی از آن دو، جزء اول شهادتین (اشهد أن لا إله إلا الله) را بر زبان می‌راند و دیگری در پاسخ جزء دوم (محمد رسول الله) را ادا می‌کند. ^{۱۲} همین رفتار در پایان مکالمه‌های تلفنی نیز قابل مشاهده است، هر چند که آن دو وعده ملاقات زودرسی را نیز پس از مکالمه گذاشته باشند. رفتار مذکور بر این مبنا استوار است که «شهادتین» به علت آن که دائماً مرتبط به یکدیگرند، از این رو تلازم و ارتباط مذکور به مثابه نوعی تضمین و اطمینان تلقی می‌شود که دو شخص گوینده شهادتین - که دو جزء آن را میان خود قسمت کرده‌اند - باز همدیگر را خواهند



دید. چنین رفتارهایی بر جای مانده از بعضی تصوّرات اسطوره‌ای دربارهٔ نیروی جادویی زبان است و ضرورتی ندارد که کسانی که چنین رفتارهایی دارند، خود بر دلالت آن واقف باشند؛ حتی به نظر می‌رسد بسیاری از آنان بشدت منکر وجود چنین تصوّراتی نزد خود باشند. با این همه موجب نمی‌شود که ما رفتارهای مذکور را برخاسته از تصوّرات اسطوره‌ای ندانیم؛ تصوّراتی که کُنشهای اجتماعی، آنها را دست کم در سطح آگاهی به صورت آداب و رسوم و سنّی که ریشه در باورهای دیرینه و کهن دارند، ظاهر می‌سازد. ردّ پای چنین تصوّراتی در برخی عبارتهای برجای مانده از نحله‌های فکری کهن اسلامی، قابل مشاهده است، بویژه نزد کسانی که «اسم» را عین «مُسَمّی» می‌دانند. اعتقاد آنان بر نگره‌ای استوار است که ارتباط میان «لفظ» و «معنی» را ذاتی و جوهری می‌شمارد، یعنی میان آنها رابطه‌ای ضروری برقرار است. در کتاب «مقالات الاسلامیین» ابوالحسن الاشعری، شرح و بسط دیدگاههای مدافعان این نظریه [= ارتباط ذاتی و جوهری میان لفظ و معنی] آورده شده است.^{۱۳} اما در این باب رای دیگری نیز وجود دارد که هر گونه ارتباط ضروری میان لفظ و معنی را که به اتحاد «اسم» با «مُسَمّی» و یا «لفظ» و «معنی» می‌انجامد، انکار می‌کند.^{۱۴}

ما در پژوهشهای بسیاری به گونه‌ای گسترده آراء و نظریه‌های مختلف را در باب ماهیت زبان، بررسی کرده‌ایم که از میان آنها می‌توان به نخستین پژوهش ما با عنوان «رهیافت عقلی در تفسیر؛ پژوهشی در باب مجاز در قرآن از دیدگاه معتزله» اشاره نمود.^{۱۵} برای پرهیز از تکرار سخنان گذشته خود در کتاب «رهیافت عقلی...»، لازم می‌دانم تنها به ذکر ردّیه‌ای بسنده کنم که محمد بن جریر طبری صاحب تفسیر مشهور «جامع البیان عن تاویل آی القرآن» آن را علیه قائلان به اتحاد اسم و مُسَمّی به کار می‌گیرد. طبری در ابتدای کتاب خود ضمن تفسیر آیهٔ بسمله از سورهٔ فاتحه، رای آنان را نقل کرده بشدت مورد استهزاء قرار می‌دهد. زیرا آنان مدعی اند که «اسمُ الله» مذکور در آیهٔ بسمله بعینه همان «الله» است و تمایزی میان اسم و مُسَمّی نمی‌افتکنند، [طبری می‌گوید: «اگر معترضی بگوید؛ دربارهٔ این بیت از قصیدهٔ لُبید بن ربیعہ چه می‌گویی:

إلى الحَوْلِ ثُمَّ إِسْمَ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا

زیرا عالم برجسته‌ای در لغت عرب آن را چنین تفسیر کرده است: مقصود از «إِسْمَ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا»، «ثُمَّ السَّلَامُ عَلَيْكُمَا» است؛ «إِسْمَ السَّلَامِ»، بعینه همان «السَّلَام» است. [۱۶] اگر چنین تاویلی در بیت [لُبید] جایز باشد، لازم است جمله‌هایی از این دست: «اسم زید را دیدم»، «اسم طعام را خوردم» و «اسم شراب را نوشیدم» نیز جایز باشد. در حالی که چنین استعمالی به اجماع



تمام عربیها، نادرست است. این مطلب بطلان تاویل گفته لیبید را که مقصود از «ثُمَّ إِسْمُ السَّلَامِ عَلَیْکُمْ»، «ثُمَّ السَّلَامُ عَلَیْکُمْ» است، آشکار می سازد. تاویل سابق-مبنی بر این که «اسم» در قول لیبید إدخال شده و به «السلام» اضافه شده است- فقط زمانی صحیح می نماید که «اسم مُسَمَّی» همان «مُسَمَّی» باشد. اکنون جا دارد از این مدعیان پرسید: آیا در زبان عربی روا می دانید که کسی بگوید: «اکلتُ اسْمَ العسل» (اسم عسل را خوردم)، در حالی که مقصود او «اکلتُ العسل»، باشد؛ همان گونه که «إِسْمُ السَّلَامِ عَلَیْکُمْ» را به معنای (السَّلَامُ عَلَیْکُمْ) می دانید و آن را جایز می شمرد. ۱۷

بدین سان طبری با نقد گزیده خویش، پندار اتحاد میان اسم و مُسَمَّی را نفی می کند، البته این بدین معنا نیست که اسم و مُسَمَّی دو وجه کاملاً متمایز از هم هستند و هیچ گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند. جاحظ (ابوعثمان عمرو بن بحر، م. ۲۵۵ هـ.)، ادیب و نویسنده دایرةالمعارفی معتزلی، ارتباط میان لفظ و معنی را به رابطه روح و جسم تشبیه می کند و می گوید «لفظ، جسم و پیکر معناست و معنی روح جسم است». ۱۸ معتزله عموماً ارتباط میان لفظ و معنا را ارتباطی مبتنی بر «وضع»، «توافق» و «قرارداد» می دانند که ارتباطی ذاتی و ضروری نیست. لفظ تنها آوایی شنیداری یا رمزی (کُد) نوشتاری است، و در صورتی که «وضعی» در میان نباشد، لفظ فاقد معنی خواهد بود. ارتباط میان لفظ-آوا یا رمز نوشتاری-و معنی، «وضعی» است؛ و گواه بر آن، وجود واژه های متفاوتی است که در زبانهای مختلف بر معنای یکسانی دلالت می کنند، مانند کلمه «رجل» که لفظ یا صورت آوایی آن در زبان عربی، در قیاس با زبان فارسی یا زبانهای دیگر تفاوت دارد. بدین سبب اندیشمندان مسلمان، «زبان» را نظام نشانه ها دانسته اند [و از این حیث، نظام زبان] همانند نظامهای نشانه ای دیگر-حرکات و اشارات- است.

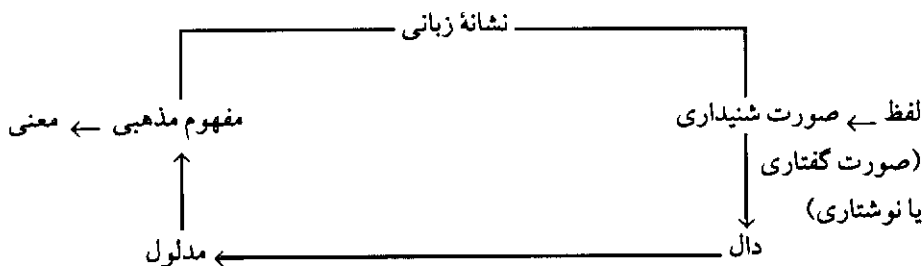
شیخ عبدالقاهر جرجانی دانشمند برجسته بلاغت عرب و اسلام، معتقد است که الفاظ، ذاتاً دال بر معانی خود نیستند، بلکه دلالت بر نوعی اتفاق و قرارداد استوار است. و هیچ گونه ارتباط ضروری ای میان لفظ «زدن = ضَرْب» - مثلاً- با عمل تحقق یافته در جهان خارج وجود ندارد، بلکه لفظ، نشانه ای است که بر عمل زدن دلالت می کند. و اگر نشانه لفظی دیگر وضع می شد نیز می توانست دال بر عمل زدن باشد.

مطالعات زبان شناختی ارتباط میان لفظ و معنی را قراردادی و بی واسطه می دانست، تا آن که نوبت به زبان شناس سوئیسی فردینان دوسوسور رسید. وی در کتاب اساسی و مهم خویش: «درسهای زبان شناسی همگانی»، بعد نوبتی را به مفهوم «نشانه» افزود. او روشن ساخت که رابطه

میان «لفظ یا دال» و «معنا یا مدلول» دلخواهی و قراردادی است. سوسور کوشید تا به دور از مسأله لفظ و معنی، مفهوم «دال» و مفهوم «مدلول» را عمقی ببخشد، که می‌توان آن را بدین نحو بیان کرد: واحد زبانی - که لفظ نامیده می‌شود - پدیده‌ای دوگانه است، نه از این جهت که دال بر ارتباط میان صورت گفتاری (یا نوشتاری) و موجودات خارجی است - رابطه میان لفظ و شیء - بلکه از این جهت که دوگانگی لفظ بسی پیچیده‌تر از دو وجه دال و مدلول است. سوسور از به کار بردن دو اصطلاح «لفظ» و «معنی» اجتناب می‌کند، تا دو اصطلاح «دال» و «مدلول» را جای‌گزین سازد. زیرا دو اصطلاح اخیر در تبیین ماهیت پیچیده واحد زبانی بسی دقیق‌تر و رساتر هستند. دال و مدلول، دو جزء سازنده نشانه زبانی - یا واحد زبانی - را تشکیل می‌دهند؛ نشانه زبانی‌ای که بر شیء دلالت نمی‌کند، بلکه به مفهوم «ذهنی» - که عبارت است از مدلول و نه شیء - اشاره دارد. ۱۹. همچنین مراد از دال، آوای گفتاری یا رمز (کُد) نوشتاری نیست، بلکه مقصود «صورت آوایی» است. نیز مقصود از صورت آوایی، «صدا» که جنبه‌ای صرفاً مادی دارد، نیست، بلکه مقصود «تاثیر روانی»‌ای است که آوای گفتاری یا رمز (= کُد) نوشتاری بر ما می‌گذارد. به بیان دیگر، «تاثیر روان‌شناختی» - صورت آوایی - چیزی نیست جز تصویری که از راه اندامهای حس شنیداری بر مغز ما نقش می‌بندد (تصور آوا در ذهن).



زمانی که به بررسی دقیق «گفتارمان» بپردازیم، ماهیت روان‌شناختی صورتهای آوایی بخوبی بر ما آشکار می‌شود. مثلاً ما قادر هستیم بدون آن که لب بجنبانیم و یا زبان بگردانیم با خود سخن گوئیم. مانند آن که قطعه شعری یا سرودی و یا گفت و شنود دوستانه‌ای را در ذهن خود تکرار کنیم. سوسور بدین نتیجه می‌رسد که «نشانه» زبانی اساساً واقعیت روان‌شناختی دوگانه‌ای است که در آن دو عنصر، یعنی مفهوم [= معنی] و صورت آوایی، ارتباطی تنگاتنگ دارند.^۲ به طوری که هریک از آن دو دیگری را تداعی می‌کند. از این رو، شکل ارتباط [میان دال و مدلول] به ترتیب زیر خواهد بود:



سوسور با ارائه چنین تفسیری برای همیشه به درک سنتی از ماهیت زبان و رابطه آن با جهان خارج - که زبان را بازتاب مستقیم و بی واسطه جهان خارج می دانست - خاتمه داد؛ زیرا از این پس رابطه میان زبان و جهان تنها در افق مفاهیم و تصورات فرهنگی قابل فهم خواهد بود.

زبان، انعکاس جهان خارج عینی و مستقل نیست. چرا که چنین جهانی - اگر وجود داشته باشد - تنها در قلمرو تصورات و مفاهیم [= مفهوم سازی]، ساخته و پرداخته می شود. [۳]

این نگرش نوین، انقلابی در ارتباط میان اندیشه و زبان ایجاد کرد و موجب تحوّل ژرفی در سرشت نظام نشانه های زبانی شد و در درون خود نظام فرهنگی، میان نظام نشانه های زبانی و نظام نشانه های غیر زبانی خط فاصلی کشید. چنین تحوّل عظیم فکری از عرصه اندیشه کسانی که زبان را نظامی ایستا، ساده، معطوف به اشیاء و یا تداعی کننده اشیاء می انگارند و در نتیجه، زبان را نظام اشاره ای [= ارجاعی] می شمارند، یکسره غایب و برکنار مانده است.



زبان، فرهنگ و فرآورده فرهنگی

اگر نشانه های زبانی، بازتاب مستقیم جهان خارج عینی نباشند، بلکه [نشانه هایی] معطوف به «تصورات» و «مفاهیم» ذهنی ای باشند که در ذهن خودآگاه یا ناخودآگاه جمعی افراد پایدارند، در نتیجه می توان گفت که ما، در رابطه خود با «زبان» در کانون «امر فرهنگی» قرار داریم. اگرچه «امر فرهنگی» در اشکال مختلفی همچون آداب و رسوم، رفتارهای متفاوتی از جشنها و آیینهای مذهبی و هنرها، پدیدار می گردد، اما در این میان، زبان به مثابه نظامی کانونی است که تمام پدیدارهای فرهنگی را بیان می کند. با توجه به چنین دیدگاهی است که نشانه شناسان، «فرهنگ» را نظامهای متعدد و ترکیب یافته از نشانه هایی می دانند که نظام نشانه های زبانی در کانون آنها قرار دارد. زیرا [نظام زبان] تنها نظامی است که در سطح پژوهش و تحلیل





علمی، سایر نظامهای غیر زبانی را بیان می کند.

اگر بُعد «فرهنگی»، عامل اساسی تمایز وجود انسانی از وجود «طبیعی» حیوانی - مثلاً - باشد، به گونه ای که بتوان گفت انسان، حیوانی فرهنگی است یعنی [انسان] می تواند به وسیله نظامهای نشانه ای، وجود خویش را در جهان نمایان سازد، می توان نتیجه گرفت که «فرهنگ»، ارزشی افزوده نیست که بدون در نظر گرفتن آن، بتوان وجود انسانی را درک کرد، مگر بر سبیل پندار و به گونه ای فرضی - همان گونه که قدما می گویند. اما برخی فرهنگ را امری کاملاً برآمده از «نظام آموزشی نوین» و ثمره ای از ثمرات آن می دانند و برای اثبات گفته خویش به استعمال رایجی استناد می کنند که در آن میان [اصطلاح] «با فرهنگ» - به معنای درس



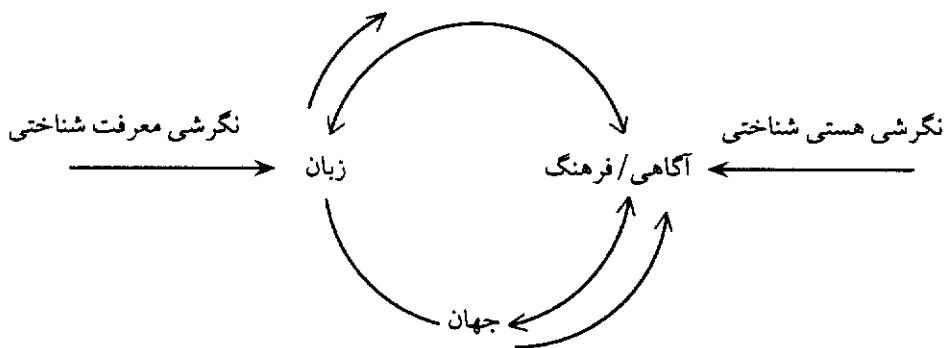
آموخته - و اصطلاح «جاهل»، تمایز افکنده می شود در حالی که از نظرگاه علمی و روشی، چنین کاربرد رایجی، که «فرهنگ» را در مقابل «جهل» قرار می دهد، کاملاً نادرست جلوه می کند. زیرا «فرهنگی» - از نظر علمی و روشی - در مقابل «طبیعی» قرار دارد.

شگفت آن که برخی از استادان دانشگاه نیز چنین کاربرد عامیانه ای را - که «فرهنگ» را در مقابل «جهل» قرار می دهد - و انمی نهند. اگرچه آنان در مقام تعلیم، این گفته را طوطی وار تکرار می کنند که پیامبر (ص) «أمّی» بود؛ یعنی خواندن و نوشتن نمی دانست، اما در عین حال، او «جاهل» [= نادان] نبود. زیرا همگان اعتقاد راسخی دارند که پیامبر (ص) و همچنین یارانش از فرهیختگان روزگار خویش بودند. «فرهنگ» به معنای تحول موجود [= انسان] از مرتبه وجود طبیعی محض به مرتبه شعور هستی خویش. این آگاهی و شعور انسان را از موجودات طبیعی دیگری که فاقد چنین شعوری هستند، متمایز می کند و به موجود خودآگاه این امکان را می دهد که بر آنها چیره گردد. سطح چنین آگاهی ای از دوره ای تا دوره دیگر و از گروهی تا گروه دیگر متفاوت است و بل سطح آگاهی افراد درون یک مجموعه بشری نیز تفاوت دارد؛ این امر به پژوهشگر این امکان را می دهد که از تعدد و چندگونگی فرهنگی در ساخت فرهنگی جامعه یا مجموعه بشری معینی نیز سخن بگوید. اگر فرهنگ محصول نگرش مجموعه ای خاص از افراد بشری به جهان باشد - با اذعان به تعدد سطوح جهان بینی ها - زبان به نوبه خود، «نظامی» است که نگرش مذکور را بیان می کند. از این رو



زبان، نظامی تک‌ساختی [=سطح] نیست، بلکه به تبع چندگونگی سطوح «فرهنگ»-که به وسیله زبان بیان می‌شود- سطوح زبان نیز تعدد می‌یابد. «جهان»-در مرتبه وجود عینی و مستقل از ادراک- به گونه‌ای مکانیکی در ایده‌ها و مفاهیم فرهنگی انعکاس نمی‌یابد، زیرا جهان از این حیث که وجودی مستقل است، قوانینی دارد که یکسره متفاوت از قوانین شکل‌گیری ایده‌ها و مفاهیم در قلمرو آگاهی است، بنابراین سنجیده نیست که گفته شود «زبان»، ایده‌ها و مفاهیم را به گونه‌ای مکانیکی منعکس می‌کند، زیرا «زبان» نیز قوانین ویژه‌ای دارد که با قوانین شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌ها در قلمرو آگاهی کاملاً متفاوت است. این بدین معناست که ما، در برابر سه حقیقت جدا و مستقل از هم قرار داریم؛ البته استقلال آنها به گونه‌ای نیست که «تداخل» و «درهم‌تنیدگی‌شان» نفی شود. برای گریز از توهم [دو مفهوم] «اولیت» و «اولویت» می‌توان این ارتباط را به گونه‌ای افقی و نه عمودی ترسیم کرد:

حقیقت نخست، عبارت است از «جهان» با تمام حقایق طبیعی و اجتماعی نظم‌پذیر موجود در آن؛ حقیقت دوم، «فرهنگ» است با تمام پدیده‌ها، عرصه‌ها و نظام‌های نشانه‌ای سامان یافته‌اش، و حقیقت سوم، «زبان» با تمام قوانینی که در خود می‌پرورد، ارتباط میان این سه حقیقت بر حسب نگرشی که آنها را مرتب و سامان‌دهی می‌کند، متفاوت خواهد بود. از این رو اگر پژوهشگر نگرشی هستی‌شناختی [=انتولوژیک] برگیرد، یعنی نقطه آغازین پژوهش وی، وجود به مثابه مفهوم و نه ماهیت باشد، نخست از «جهان» می‌آغازد و سپس به «فرهنگ» می‌رسد و در آخر به «زبان» منتهی می‌شود. ولی اگر نگرشی معرفت‌شناختی داشته باشد، نخست می‌باید از «زبان» بیاغازد و سپس به «فرهنگ» و سرانجام به «جهان» برسد. اما اگر نگرش وی «ترکیبی» باشد، ارتباط میان آن سه به شکل «دایره» خواهد بود که بدین گونه ترسیم می‌شود:



هر گفتاری دربارهٔ این سه حقیقت مستقل - به رغم آنچه گفتیم - گفتاری بر پایهٔ پندار و گمان خواهد بود. زیرا ما در قلمرو «سخن» هستیم؛ یعنی در قلمرو «زبان» یا نظام بیانگری که از طریق ما سخن می‌گوید یا ما از طریق آن سخن می‌گوییم، نظامی که در آن زاده شده‌ایم و زندگی ما با تمام فعالیت‌های خرد و کلان نظم‌پذیر موجود در آن از قلمرو این نظام بیانگر می‌گذرد. در نفوذ و چیرگی زبان، همین اشاره بس که؛ هستی در سپیده‌دمان خویش، «کلمه» بود. در انجیل یوحنا آمده است که «در آغاز، کلمه بود» نیز در قرآن کریم آمده است که آفرینش با فرمان [= کلمه] الهی «کن» آغاز شد و لوگوس [= Logos، خرد کیهانی] در تفکر یونانی همان عقل است که جز از راه «کلمه» نمایان نمی‌شود؛ به گونه‌ای که شارحان، این گفتهٔ ارسطو را که «انسان جانوری ناطق است» در معنی عاقل دانسته‌اند. زیرا تنها در عرصهٔ «زبان» است که توانایی‌های عقل‌پدیدار می‌گردد. در اندیشهٔ صوفیانهٔ اسلامی، «موجودات» همان کلمات بی‌پایان خداوندی‌اند، حتی اگر دریا [برای نوشتن کلمات خداوند]، مرکب باشد به پایان می‌رسد اما کلمات خدا پایان‌ناپذیر خواهند بود.^{۲۱} «و اگر آنچه درخت در زمین است قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید، سخنان خدا پایان‌ناپذیرند».^{۲۲} سراسر هستی به نشانه‌ها و «آیاتی» دال بر یکتایی و قدرت خداوند بدل می‌شوند، در اندیشهٔ صوفیانه نیز هستی بدل به کلماتی می‌شود که به موازات کلام خداوند است؛ کلام الهی‌ای که قرآن کامل‌ترین تجلی آن است، همان‌گونه که اشاره شد. ما در باب این ابعاد در قرآن و اندیشهٔ اسلامی از پژوهش‌های بسیاری سخن گفته‌ایم، که نخستین آنها [پژوهشی است با نام] «فلسفهٔ تاویل»،^{۲۳} و واپسین آنها پژوهشی است با عنوان «قرآن: جهان به مثابهٔ یک نشانه».^{۲۴} بر این پایه آیا می‌توان چنین استنباط کرد که «زبان» به مثابهٔ «زهدانی» است که آگاهی با تمام ابعادش از آن زاده می‌شود؟ بلی، بی‌گمان چنین گفتاری رواست، بویژه اگر دریابیم که «زبان» دادهٔ ثابتی نیست، بلکه همواره در حالتی از تکامل مستمر و شورمندی پایان‌ناپذیر قرار دارد. تکامل مستمری که از قوانین خاص خود سرچشمه می‌گیرد؛ از سطح آوایی، آغاز و به سطح معنایی منتهی شود. «زبان» - چنانکه گفته شد - نظام نشانه‌هاست. نشانه به گونه‌ای مستقیم، جهان خارج را منعکس نمی‌کند، بلکه «صورت آوایی» را - که همان دال است - تداعی می‌کند؛ دال نیز به «صورت ذهنی» یا «مفهوم» - که همان مدلول است - ارجاع می‌دهد. این روند [که از سطح آوایی آغاز و به سطح معنایی منتهی می‌شود]، ویژهٔ نشانه‌های منفرد است. اما زبان، نظامی از نشانه‌هاست [که علاوه بر انتظام معنایی] سطح پیچیده تری از نشانه‌ها را در سطح نظام



نحوی نیز در بر می گیرد. و هنگامی که از سطح جمله فراتر رویم و به عرصه «متن» [=نص] پا گذاریم، بافت زبانی بسی پیچیده تر می گردد.

پیشینیان ما کوشیدند نظام زبانی را، در سطح جمله، مورد مطالعه قرار دهند که تلاش آنان درخور ستایش است. عبدالقاهر جرجانی مهتر زبان شناسان و ناقدان، توانست نظام زبانی در سطح جمله را بر پایه مفهوم «نظم» تبیین کند. [مقصود از] «نظم» همانا گسترش پذیری قوانین نحو است، نیز تعدد امکانات و اختیارات نامحدودی است که شخص می تواند بر پایه قوانین نحوی به گونه ای نامحدود جمله بسازد [=جنبه زایشی زبان]؛ و صرفاً به قواعد [تجویزی] «صحیح و نادرست» - که نزد نحویان متأخر متداول شده است - محدود نمی شود. در نتیجه، این «نظم» است که دلالت و معنی را تولید می کند و معنای جمله از مجموع دلالت «نشانه ها و یا الفاظ» به کار رفته در آن، حاصل نمی شود؛ بلکه محصول میانکنشی دلالتهای مذکور و قوانین نحو است، آن گونه که عبدالقاهر، در نظریه «نظم»^[۴] پرورده است. ما [بتفصیل] در پژوهشهای بسیاری، مسائل مربوط به نظم و دلالت را بررسی کرده ایم که خواننده می تواند با رجوع به کتاب «دُشوآره های خوانش و ساز و کارهای تأویل»^[۵] به همه آنها دسترسی پیدا کند.

برای آن که معنای استقلال قوانین زبان از قوانین واقع و جهان خارجی کاملاً روشن شود به ذکر دو مثال بسنده می کنیم. در مثال نخست، استقلال زبان از جهان از طریق «ناهماندی» اثبات می شود و مثال دوم، توانایی زبان را در آفریدن واقعیت [زبانی] خاص خود آشکار می سازد.

مثال اول: جمله «خليفة اول، ابوبکر صدیق، مُرد» جمله ای است که به رویدادی خارج از زبان، اشاره می کند. اما بررسی این جمله از طریق قوانین زبان، «ناهماندی» زبان و جهان را نشان می دهد. جمله حاکی از آن است که عمل «مُردن» تحقق یافته است و نیز این که «ابوبکر صدیق» نقش فاعلی دارد [یعنی کننده عمل مردن است]؛ حال آن که از لحاظ واقعیت خارجی چنین چیزی درست نیست. زیرا ابوبکر، فاعل مرگ خویش نیست. نکته دیگر آن که فاعل دستوری در جمله مذکور، کلمه «خليفة» است که به لحاظ واقعیت عینی به عنوان صفتی برای یک شخص [معین] به کار رفته است. نکته سوم آن که جمله به مدد تحلیل نحوی، گویای آن است که کلمه «ابوبکر» نقش بدکی دارد (بدل از «خليفة»); در حالی که واقعیت عینی غیر از آن است. این مساله هنگامی آشکار می شود که در «ترکیب» جمله، جابه جایی ای رخ می دهد و به این صورت درآید: «ابوبکر صدیق، خليفة اول، مُرد». هر گمان ورزی می پندارد که جمله مزبور، اکنون [از



حیث مراعات ترتیب در اجزاء آن] وضع کاملاً مشابهی با واقعیت عینی - یعنی نسبت میان ابوبکر و صفت صدیق و خلیفه اول بودن او - دارد. اما واقعیت امر چیز دیگری است؛ زیرا اسم «ابوبکر»، صورتی آوایی بیش نیست؛ همان گونه که صفات مذکور صرفاً آوایی ملفوظ هستند که با موجود عینی و مشخص همانندی ندارند، زیرا صورتهای آوایی - چنانکه گفتیم - به مثابه نشانه های هستند که بر آن موجود عینی دلالت می کنند. از سوی دیگر فاعل دستوری در جمله، همچنان نقش فاعلی خواهد داشت در حالی که او کننده رویدادی (عملی)، که جمله مذکور از آن گزارش داده است، نیست.

مثال دوم از توانایی زبان، بر خلق واقعیت زبانی خاص خود حکایت می کند، مانند جمله زیر:

«بیشه زندگی پر از درختان مرده است». ترکیب «بیشه زندگی» چندان که پدیدآورنده معنایی «نوین» است، دال بر مفهوم ذهنی پیش نیست. به رغم این که هر جزء از اجزاء این مرکب بر مفهوم ذهنی مستقلی دلالت می کند («بیشه» بر مفهومی مستقل دلالت می کند، «زندگی» نیز دال بر مفهومی مستقل است)، اما «بیشه زندگی» در نظام زبانی، مفهوم ترکیبی نوینی است، (طبعاً تو بودن امری است که چارچوب آگاهی مخاطب آن را مشخص می کند و امری مطلق نیست). اکنون پرسش این است که زبان چگونه قادر است به وسیله قوانین خاص خود چنین ترکیب [نوینی] را پدید آورد؟ پاسخ به این پرسش ما را به جنبه جایگزینی در قوانین زبان رهنمون می کند، زیرا واقعیت امر این است که متکلم - گوینده جمله پیشین - بیشتر در صدد ارائه توصیفی از تجربه ای عاطفی یا وجدانی و یا فلسفی ... است تا منعکس کردن واقعیت خارجی. توان جایگزینی زبان در پدید آوردن این توصیف ذهنی، نقش بسزایی دارد؛ بدین ترتیب که واژه «بیشه» در ذهن، تداعی کننده شماری از واژگان مرتبط با حوزه معنایی «بیشه» است. مانند کوه، آفریقا، خط استوا و ... حال اگر جمله ما - بر فرض مثال - چنین باشد: «بیشه کوهستان پر از درختان مرده است»، حاصل، جمله وصفی ساده ای خواهد بود و دیگر بار معنایی جمله پیشین را نخواهد داشت. جایگزین کردن واژه «زندگی» به جای واژه مفروض «کوه» نه تنها در دلالت نشانه «بیشه» تاثیر گذاشته است، بلکه در دلالت واژه «درختان» و در دلالت صفت «مرده» نیز نقش بسزایی دارد. از این رو چنین جایگزینی ای تنها به معنای جایگزین کردن واژه ای به جای واژه ای دیگر نیست، بلکه عملی است برای دگرذیسی کامل دلالت.

بدین سان می توان گفت که زبان در تولید دلالت از قوانین ویژه ای برخوردار است که اساساً بر میانگنشی بین سطوح مختلف آوایی، صرفی، نحوی استوار است و از طریق ارتباط دوگانه



«ترکیب» و «جایگزینی» انجام می‌پذیرد. پس تقدیم و تاخیر، حذف و بیان، تکرار، وصل و فصل و عطف و استیناف، تمام اینها جلوه‌های ترکیبی مربوط به جمله‌اند و به مثابه قوانین تولید دلالت در محور مذکور [جمله]، عمل می‌کنند؛ همان‌گونه که عمل جایگزینی نشان‌دهنده محور دیگری است. دو محور مذکور در تأییری متقابل و در عین حال پیچیده، با سطوح مختلف آوایی، صرفی و نحوی، قانون تولید دلالت را در سطح جمله شکل می‌دهند. با وجود [میانکنشی پیچیده معنایی] و با توجه به چندگونی سبکهای متون و انواع آنها از حقوقی، تاریخی [گرفته تا متون] دینی، فلسفی، منطقی، صوفیانه، شعری، روایی، داستانی و نمایشی، چه می‌توان گفت؟ در باب متون پیچیده و چند لایه و ... چه؟

اما متون هر اندازه که چند گونه شوند و یا تنوع یابند، مرجعیت [و اقتدار] خود را از «زبان» و قوانین زبانی کسب می‌کنند و نظر به این که «زبان» در نظام فرهنگی به مثابه «دال» است، در نتیجه تمام متون مرجعیت خود را از فرهنگی که به آن استوارند، اخذ می‌کنند. این یک روی مسأله؛ روی دیگر مسأله آن است که متون، با بهره‌گیری از قوانین زاینده معنی - که به آنها اشاره شد - قادرند در دلالت تأثیر گذارند؛ به بیان دیگر می‌توانند در فرهنگ مؤثر واقع شوند. البته از این میان می‌باید متون تبلیغ‌گرانه میان‌تهدی و نیز متون وعظ‌گرایانه و خطبه‌ای که گفته خود را هزاران بار - و بل بیش - تکرار می‌کنند، جدا و از حکم مذکور مستثنا دانست؛ زیرا این دو گونه اخیر به معنای واقعی کلمه، «متن» به شمار نمی‌آیند و در سکون و رکود و پیشرفت ناپذیری، «زبان» را می‌مانند. «زبان»، بنابر تحلیل سوسور، به موجب آن که پدیده‌ای است اجتماعی و جمعی، از هر تغییری سرباز می‌زند و سکون و ثبات را می‌طلبد؛ برخلاف «گفتار» - یا کاربرد فردی [بالفعل] زبان - که «زبان» را نو و متحول می‌سازد. سوسور از طریق تمایز مشهوری که میان «زبان» و «گفتار» یا میان عنصر اجتماعی و عنصر فردی در ساخت زبان نهاده است،^{۲۶} برخی از عناصر چالش‌آیدئولوژیکی در زندگی اجتماعی موجود بر سطح زبان را آشکار می‌کند. از این رو «متونی» وجود دارند که «زبان»، آنها را تلفظ می‌کند و به سخن می‌آورد و نیز [نوشته‌هایی] که بر سبیل مجاز و تسامح، «متون» شمرده می‌شوند. در مقابل «متونی» وجود دارند که حامل گفتاری هستند و می‌خواهند آن را از طریق «زبان» بیان کنند.

اما در باب نص^{۲۷} قرآنی که کلام خداوند است باید گفت که در شمار متونی است که «گفتاری» را در چنگ دارد و متنی نیست که «زبان» آن را بگوید، اگرچه توان گفتاری خود را اساساً از «زبان»





کسب می کند. گاهی مقصود از توان گفتاری قرآن [جنبه ارتباطی قرآن است]. [نظر به این که قرآن متنی است برای مردم و در سیاق فرهنگی معین] فرو فرستاده شده است] که در این صورت، توان گفتاری، ناظر به ماهیت گوینده آن، یعنی خداوند عزوجل، نخواهد بود. تبیین این مطلب ضروری بود تا گزاره گویانی که «زبان» از طریق آنان سخن می گوید و «گفتاری» ندارند تا آن را از طریق «زبان» بگویند، بر ما سخن گزارانند. نص قرآنی، مرجعیت [و اقتدار] خود را از «زبان» کسب می کند، اما در عین حال گفتاری در «زبان» است و توانایی ایجاد تغییر در زبان را دارد. [زبان از راه گفتار تغییر می یابد؛ یعنی زبان، هم ابزار اصلی گفتار و هم محصول آن است] ۲۷ اگر «فرهنگ» را که مدلول زبان است، مد نظر قرار دهیم می توانیم بگوییم که قرآن، «فرآورده های فرهنگی» است؛ اما فرآورده ای که به نوبه خود توانایی «تولید» دارد. بنابراین «فرآورده ای» است که شکل می گیرد، اما در همان حال با بهره گیری از قوانین تولید دلالت، در تغییر و بازسازی فرهنگ و زبان نیز شرکت می جوید. این عین گفتاری است که در کتاب «مفهوم نص» آورده ام؛ ۲۸ و نیز همین مطلب را در بسیاری از پژوهشها و جستارهایم به شیوه های گوناگون بیان کرده ام. این

همان مفهوم «تاریخ‌مندی» است که در زمینه «متون» به گونه‌ای عام و در مورد نص قرآنی به گونه‌ای خاص به کار می‌رود. در کتاب «مفهوم نص» آمده است:

در این صورت این گفته که متن «فرآورده‌ای فرهنگی» است، سخنی کاملاً بدیهی می‌نماید و نیازی به اثبات ندارد. در عین حال، همین قضیه بدیهی در فرهنگ ما به تأکیدی مستمر نیاز دارد که امید آن داریم پژوهش حاضر از عهده آن برآید. هنگامی که درباره نص قرآنی گفته می‌شود که «فرآورده‌ای فرهنگی» است، گفته مذکور نشان‌دهنده مرحله شکل‌گیری و کمال‌یابی آن است؛ مرحله‌ای است که پس از آن، نص قرآنی توانست «فرهنگ» را تولید کند، یعنی قرآن، متنی حاکم و چیره شد به طوری که متون دیگر در قیاس با آن سنجیده می‌شوند و مشروعیتشان از طریق آن تعیین می‌شود. در سیر تاریخی نص قرآنی، عاملی که موجب متمایز شدن دو مرحله [مذکور] از هم شده است، همان عاملی است که میان دو مرحله «بهره‌مندی» نص از فرهنگ و بیان آن، و مرحله «بهره‌دهی» نص به فرهنگ و تغییر آن، تمایز افکنده است.

این عین گفتاری است که در مقدمه [مفهوم نص] آورده‌ام و فصول سه‌گانه کتاب و نیز بخش‌های متعدد آن، صحت فرضیه را به اثبات می‌رساند. همچنین از طریق بررسی‌هایی که «زرکشی» در کتاب «البرهان فی علوم القرآن» و «سیوطی» در کتاب «الإتقان فی علوم القرآن» در تحلیل «علوم قرآن» انجام داده‌اند، «درستی و اعتبار فرضیه مذکور آشکار می‌شود.



پی نوشتها و افزوده های مترجم

[۱] آشکار ساختن معنای «نص» در قلمرو فرهنگی ای که همواره، نص^۱ دینی در مرکز آن قرار دارد، در حقیقت به معنای کشف سازوکارهای پدید آورنده معرفت است. زیرا این نص^۲ دینی از زمانی به صورت نصی^۳ فعال و سازنده درآمد که تمام یا بیشتر گونه های مختلف نصوص را پدید آورد؛ نصوصی که حافظه/ فرهنگ گرانبار از آنهاست. در این زمینه ضروری است که پیش از هر تحلیلی، دلالت زبانی کلمه «نص» را در قلمرو زبان مشخص کنیم. زیرا به طور کلی زبان، اساسی ترین نظام دال^۴ در ساختار فرهنگ است. نخستین گام در پژوهش مفهوم «نص» در گستره علوم عربی-اسلامی کشف دلالت زبانی و آگاهی از دگرگونی معنایی آن است.

اگر نص (text)، در زبانهای اروپایی به معنای بافت درهم تنیده یا مجموعه ای از روابط مرکب زبانی است که از سطح نحوی جمله نیز فراتر می رود. [ریشه واژه «text» به نوعی پارچه باز می گردد؛ «textus» که «text» ماخوذ از آن است، به معنای «درهم بافته» است]، در مقابل، این امر در قلمرو زبان و فرهنگ عربی یکسره تفاوت پیدا می کند؛ بررسی دلالتهای گوناگون واژه مذکور در «لسان العرب»^{۶۹} نشان می دهد که دلالت اساسی دال^۵ «نص»، ظهور و آشکارگی است. این دلالت هنوز هم در کاربرد زبانی امروز بارز و هویداست، چنانکه در دال^۶ «منصه» همین معنا نمایان می گردد. مراد از «منصه» جایگاهی بلند و آشکار برای بینندگان است، این واژه در کاربرد قدیم آن به مکانی اشاره می کرد که عروس برای «جلوه گری» بر آن می نشست [نشانیدن عروس بر کرسی / ناظم الاطبا، بر منصه نشانیدن عروس را / منتهی الارب]. واژه «جلوه» که در لهجه عامیانه عرب به معنای آرایش عروس و آشکار نمودن زیباییهای اوست، نیز به معنای ظهور و آشکارگی است. اگر خواسته باشیم روند تاریخی کلمه «نص» را از مرحله حسّی تا مرحله عقلی انتزاعی، به رغم دشواری آن، مورد ملاحظه قرار دهیم، ترتیب زیر تا اندازه ای آن را نشان می دهد:

الف) دلالت حسّی

- نصّت الظیة جیدها: رفعت/ گردن بلند کردن

- نصّ الدّابة: رفّع جیدها بالمقود لکی یستحثّها علی السرعة فی السیر/ تا هنگامی که تک

داشت راند آن ستور را (ناظم الاطبا)

ب) انتقال از دلالت حسّی

- النصّ والتّنیص: السیر الشدید/ رفتار تند و تیز و شتاب (ناظم الاطبا).



- نصُّ الامور: شدیدها/ کار سخت

(ج) انتقال به دلالت عقلی- انتزاعی

- نصُّ الرجل: ساله عن شیء حتى یستقصی ما عنده/ نیک پرسیدن [= استقصا کردن] از

چیزی تا نهایت آن را به دست آوردن (تاج المصادر بیهقی، اقرب الموارد).

[این تعریف به همان عناصر اساسی یک پیام که گیرنده و فرستنده است، اشاره می کند. ۳۰]

- بلغ النساء نصَّ الحقایق: سنَّ البلوغ/ کنایه از بلوغ است (متن اللغة).

(د) وارد شدن به معنای اصطلاحی

- الإسناد فی علم الحدیث/ برداشتن و اسناد دادن حدیث را به کسی (متن اللغة).

- النص: التوقیف/ توقیف بر چیزی (ناظم الاطبا).

- التعین/ تعیین کردن چیزی را (ناظم الاطبا).

با بررسی این روند آشکار می شود که معنای اساسی نص بدون آن که دستخوش دگرگونی

جدی شود از قلمرو حسی به عقلی و از آنجا به قلمرو اصطلاحی راه یافته است. و دست آخر

همین مفهوم در حوزه علوم دینی متداول شد، و به معنای کلامی شد که فی ذاته واضح و آشکار

است و محتاج شرح و بیان نیست؛ در مقابل دلالت‌های دیگر که به وضوح بر معنی مقصود دلالت

نداشته باشد و نیازمند تفصیل و زیادتی است. به بیان دیگر می توان گفت که دالّ «نص»، معنای

اصطلاحی کاربردی ای یافت که بر بخشی از معنای کنونی آن دلالت دارد.

امام شافعی «نص» را در صدر شیوه های بیان قرار می دهد^{۳۱} و آن را کلامی می داند که با وجود

آن «تنزیل»، نیازی به «تاویل» ندارد. این معنای اصطلاحی از کلمه «نص» تقریباً تا قرن هفتم هجری

در زبان عربی، شایع و متداول بود. زمخشری در تفسیر آیه شانزدهم از سوره بقره می گوید: خداوند

با آیه «مَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» و نظایر

آن، بر تنزیه ذات خود نص کرده است، اما این سخن خداوند که «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ

وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غُشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» در شمار آیات متشابهی است که تاویل بردار است.^{۳۲}

زمخشری با کاربرد فعل «نص» که بر کلام واضح و مستغنی از تاویل دلالت دارد، آیه ای را که در آن

عمل «ختم قلوب»، فعل خداوند دانسته می شود، آیه متشابهی می شمارد که به گونه ای صریح و

آشکار بر معنی مقصود دلالت نمی کند و محتاج تاویل است. زمخشری میان «نص» و «متشابه» تقابل

می افکند و این خود نشانه رواج استعمال دالّ «نص» به همان معنای ثغوی- اصطلاحی است.



شاید نتوان به طور قطعی از کیفیت تحوّل معنایی دالّ «نص» از معنای قدیم به معنای جدید مطلع شد، اما گفتار ابن خلدون درباره فلسفه ورزانی - که منطق ارسطو را «نص» نامیده‌اند - در بازشناسی ریشه‌های این تحوّل ما را یاری می‌رساند. ابن خلدون از شکل‌گیری فلسفه و پراکندگی مسائل آن - در مراحل اولیه - سخن به میان می‌آورد و سپس می‌افزاید:

«مقدمان، نخستین بار که در این دانش [=منطق] گفتگو کرده‌اند به صورت تکه تکه و مطالب پراکنده سخن گفته‌اند و شیوه‌ها آن نامهدّب و مسائل آن متفرق بود تا در یونان ارسطو پدید آمد و او به تهذیب مقاصد منطق پرداخت و مسائل و فصول آن را مرتب کرد و مباحث مزبور را نخستین دانش فلسفه و آغاز آن قرار داد و از این علم به دانش نخستین نامیده شد و کتاب مخصوص آن را به نام «نص» می‌خواندند». ۳۳

خواه این نام‌گذاری در دوران یونان صورت گرفته باشد و خواه بعد از آن، نکته اساسی مورد توجه ما این است که فیلسوفان مسلمانان، چنانکه ابن خلدون نیز اظهار می‌کند، منطق ارسطو را «نص» نامیده‌اند:

«می‌بینیم فلاسفه ماهر ایشان به کتاب شفا و اشارات و نجات و تلخیصات ابن رشد از کتاب نص، تالیف ارسطو و جز اینها روی می‌آورند»، ۳۴

می‌توان گفت که اطلاق نام «نص» بر کتاب منطق برخاسته از اذعان به وضوح و روشنی آن و نفی هر گونه احتمالی از آن است؛ بویژه در قیاس با کتابهای دیگر ارسطو که تفاسیر متعدد و مختلفی بر آنها نگاشته شد. نیز می‌توان گفت بدین سبب کتاب ارسطو را «نص» خواندند که «منطق» او گفتاری است درباره قوانین کلی که استعمال صحیح استدلال و قیاس را باز می‌نمایاند. به هر حال در هر دو صورت، دالّ «نص» در همان چارچوب معنایی پیشین یعنی دلالت آشکار و صریح به کار رفته است. احتمال سومی نیز در اینجا قابل تصور است: اطلاق کلمه «نص» بر کتاب «منطق» ارسطو از سوی فلسفه ورزان، در موازات با دلالت کلمه «کتاب» است که در علوم دینی بر «قرآن» دلالت می‌کند، همان گونه که در قلمرو علوم لغوی، نص به «کتاب» سیبویه اشاره می‌کند. در هر روی اطلاق کلمه «نص» بر کتابی کامل، بدون شک سرآغاز انتقال از معنای قدیم به معنایی نوین بود.

«نص» [=متن] در اصطلاح امروزی به مجموعه‌ای از نشانه‌های مختلف اشاره دارد که در



نظامی از روابط و ترکیبها معنا را تولید می‌کنند؛ معنایی که پیامی را با خود به همراه دارد. نشانه‌ها
 ام از این که لفظی باشند و یا غیر لفظی، در نظم ترکیبی ویژه‌ای، پیامی را تشکیل می‌دهند که از
 آن «نص» به وجود می‌آید. اتفاقی نیست که واژه‌های «علم»، «عالم» و «علامه» در زبان عربی از
 یک ریشه‌اند؛ نیز تصادفی نیست که قرآن [= کتابُ العربیةِ الاکبر] خود را به عنوان «رسالة» [= پیام]
 معرفی می‌کند و بر جملات اساسی تشکیل دهنده سوره، نام «آیه» می‌نهد. «طبری» در تفسیر خود
 دو معنی برای «آیه» برمی‌شمرد:

نخست، به معنای نشان و علامت است، مانند قول خداوند: «رَبَّنَا انزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ
 تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِّنْكَ»^{۳۵}، که کلمه آیه در اینجا به معنای نشانه‌ای از جانب خداست.

دوم، به معنای داستان و قصه است، چنانکه کعب بن زهیر بن ابی سلمی می‌گوید:

«الْأَبْلَغُ هَذَا الْمُعْرَضُ آيَةً أَيْقِظَانَ قَالَ الْقَوْلَ، إِذْ قَالَ أَمْ حَلْمٌ»

«آیه» در اینجا به معنای داستانی از من و خبری از جانب من است.^{۳۶} اگر «آیه»، نشانه باشد و

نص، پیام، بنابر این می‌توان گفت که تمام عناصر و اجزاء جهان - در خطاب قرآنی - به مثابه
 زنجیره‌ای از نشانه‌ها هستند که بر وجود خداوند و یکتایی او دلالت می‌کنند و این بدین معناست
 که در ارتباط خدا با انسان دو گونه متن وجود دارد: گونه نخست متنی با ویژگیهای «زبانی» که از
 جانب خدا به سوی انسان فرو فرستاده شده است. و گونه دیگر متنی «غیر زبانی» است که همان
 «جهان»، و همسو و هم‌آوا با متن زبانی [= قرآن] است.

[در خصوص این بحث رجوع کنید به پژوهش مبسوط و مهم نصر حامد ابوزید با عنوان

«القرآن، العالم بوصفه علامة» (=قرآن، جهان به مثابه یک نشانه)].^{۳۷}

[۲] نصوص ویژه «سحر»، «حسد»، «جن» و «شیاطین» را باید در شمار متونی دانست که دلالت

آنها تاریخی است. پاره‌ای جریانهای تفسیری معاصر کوشیده‌اند جن و شیاطین را براساس داده‌های
 روانشناسی فرویدی به قوای نفسانی تاویل کنند. اما خاستگاه این تاویلهای بیش از آن که معرفت‌شناسانه
 و استوار بر سرشت نصوص باشد، ناشی از نظرگاهی مصلحت‌اندیش است که براساس آن تلاش
 می‌شود تعارض میان دین و علم برداشته شود؛ کوششی است بر ساخته برای سازگار کردن آن دو. این
 رویکرد در ساحت گفتمان دینی همچنان ادامه دارد و امروزه با نام «اسلامی کردن علوم و معارف»
 شناخته می‌شود. اما وجه تمایز میان این دو در نقطه اتکایی است که برای «توفیق» و مزج برگرفته‌اند که





در قسم اخیر تکیه گاه «اسلام» است، حال آن که مبنای قسم نخست، «علم» بود.

سحر، حسد، جن و شیاطین، جملگی مفاهیمی هستند که با مرحله معینی از تکامل آگاهی انسانی ارتباط پیدا می کنند. قرآن، شیاطین را به عنوان قوای بازدارنده معرفی می کند و «سحر» را از جمله ابزارهایی می داند که شیاطین به مدد آنها بر انسان چیره می شوند و او را به شر سوق می دهند

«و آنچه را که شیطان [صفت]ها در سلطنت سلیمان خوانده و [درس گرفته] بودند، پیروی کردند. و سلیمان کفر نورزید لیکن آن شیطان [صفت]ها به کفر گراییدند که به مردم سحر می آموختند. و [نیز از] آنچه بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابل فرو فرستاده شده بود [پیروی کردند]، با این که آن دو [فرشته] هیچ کس را تعلیم [سحر] نمی کردند مگر آن که [قبلاً به او] می گفتند: «ما [وسیله] آزمایشی [برای شما] هستیم، پس زهار کافر نشوی.» و [لی] آنها از آن دو [فرشته] چیزهایی می آموختند که به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند. هر چند بدون فرمان خدا نمی توانستند به وسیله آن به احدی زیان برسانند. و [خلاصه] چیزی می آموختند که بر ایشان زیان داشت، و سودی بدیشان نمی رسانید. و قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هر کس خریدار این [متاع] باشد، در آخرت بهره ای ندارد. و ه که چه بود آنچه به جان خریدند - اگر می دانستند»^{۳۸}.

اما نکته شایان توجه این است که تمام اشارات قرآنی در باب سحر در سیاق نقل تاریخی آمده است. بدین معنا که نص قرآنی از «سحر» به عنوان نشانه ای تاریخی سخن می گوید. قرآن سحر را کاری تبهکارانه می شمارد، چنانکه از آیه پیشین روشن شد. از این رو برای اثبات وجود سحر نمی توان به روایتی استناد کرد که در آن از مسحور شدن پیامبر به دست یهودیان یاد می شود. زیرا واقعیت فرهنگی آن دوران پدیده سحر را باور می کرد و در آن شک و تردیدی روا نمی داشت. با توجه به این حقیقت که نصوص دینی چه از جهت زبانی و چه از جهت فرهنگی نصوصی بشری اند، بشری بودن پیامبر نیز با تمام پیامدهای آن از انتساب به دورانی مشخص تا بسته فرهنگی و واقعیتی معین بودن، مسأله ای کاملاً روشن و بی نیاز از اثبات خواهد بود.

و اما در باب «سحر» و «چشم زخم» قبل از هر تحلیلی، ضروری است به گونه ای مختصر، اقوالی چند از متون دینی را نقل کنیم:

طبرسی در تفسیر آیه ۶۷ از سوره یوسف، «یا بُنَّی لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ»، می گوید که یعقوب به فرزندان خویش وصایت کرد که همه از یک دروازه به شهر درنیاید بلکه از دروازه های مختلف وارد شوید زیرا که ایشان یازده برادر بودند؛ نکوروی، تمام قامت، مردان نیک، گفت تا چشم بد به ایشان نرسد. سپس طبرسی برای اثبات وجود پدیده سحر به اقوال و افعال پیامبر (ص) استناد می کند که فرموده است: «إِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ»؛ چشم [زخم] اثر دارد. و در حدیث است که آن حضرت برای حسن و حسین (ع) دعای چشم زخم می خواند و نیز ایشان (ص) فرمود: اگر چیزی باشد که بر قضا و قدر پیشی گیرد، همان «چشم» است.^{۳۹}

محمد باقر مجلسی در «بحار الانوار» کتاب «السماء و العالم» می کوشد با نقل روایات و حکایات پدیده سحر و چشم زخم را اثبات کند. او به روایاتی از ائمه (ع) استناد می کند و سپس می افزاید: اما در مورد چشم زخم آنچه از آیات و روایات آشکار شد مؤید این امر است که چشم تاثیر دارد... و بالجمله نمی توان منکر تاثیر چشم زخم شد. زیرا آثار آن را به عیان می بینم و روایات منقول هم در این باب بسیار است.^{۴۰}

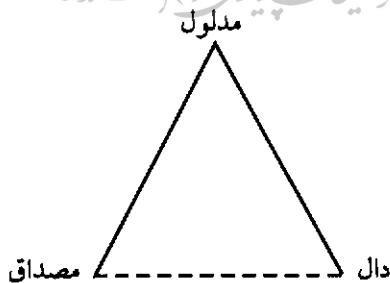
با این همه آنچه قبلا در باب سحر گفته شد بر پدیده «حسد» و اعمال خاص ملازم با آن چون تعویذ طلسم و همچنین بر باورهایی مانند اعتقاد به تاثیر چشم زخم و افسون زبان، نیز جاری می شود. وجود کلمه «حسد» در نص دینی [=قرآن] دلیلی بر وجود عینی و حقیقی آن نیست، بلکه نشان از وجود آن در قلمرو فرهنگ به عنوان «مفهوم دینی» می کند. نظرگاه سلسله مراتبی فلسفی قدیم، «موجود» را به چهار مرتبه عینی، ذهنی، لفظی، کتبی تقسیم می کرد. زبان شناسی نوین در جهت مقابل، بر آن است که کلمات به موجودات خارجی همچنان که هستند، اشاره نمی کند بلکه بر مفاهیمی ذهنی دلالت می کند. به همین دلیل می توان گفت که زبان، بازتاب مفاهیمی است که واقعیت عینی ندارند. در زبان عربی دالهایی وجود دارد که مدلول آنها عینی و واقعی نیست، مانند کلمه «عَظَا». کسانی که از رهگذر وجود الفاظ دال بر سحر و حسد در قرآن در پی اثبات این پدیده ها هستند در واقع گرفتار خلطی می شوند که در آن تمایز میان «دال» و «مدلول» نادیده گرفته می شود.

نکته قابل توجه این است که تنها سوره ای که از سحر و حسد به گونه ای تفصیلی سخن به میان می آورد، سوره مکی «فَلَقْ» است که در آن به «النَّفَاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» و نیز، به شر «حسد» و «حسود» اشاره می کند. اما به جز این سوره، کلمه «حسد» در قرآن به گونه ای مجازی به کار رفته است. در سوره بقره/ ۱۰۹ آمده است:



«وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ...» و نیز در سوره نساء/ ۵۴ و سوره فتح/ ۱۵ به همین معنای مجازی به کار رفته است. اینها تمام مواردی است که در آنها کلمه «حسد» ذکر شده است: در سه مورد به معنای مجازی ای که در زبان امروز متداول است به کار رفته، و در یک مورد مدلولی حقیقی دارد، که مورد اخیر کاملاً با نظام اعتقادات و تصورات شبه اسطوره ای دوران قدیم، پیوند دارد. نص قرآنی با کاربرد کلمه حسد در معنای مجازی تحوّل کاملی در حوزه معنایی آن به وجود آورد که بی شک اهمیت فراوانی دارد و نشانه رویکرد خاص نص قرآنی است که سعی در تغییر فرهنگ رایج و انتقال آن از مرحله ای «اسطوره ای» به قلمرو عقلانی دارد. ۳۱

[۳] ابوزید در حوزه «معنی شناسی» دو دیدگاه را مورد بررسی قرار می دهد: نخست دیدگاهی که میان واژگان و اشیاء رابطه ای مستقیم برقرار می سازد و دیگر نظریه ای است که میان واژگان و اشیاء رابطه ای ذهنی برقرار می سازد، یعنی نشانه لفظی «اسم» و «شیء» را به هم پیوند نمی دهد بلکه صورتی است - نه جوهر - که میان مفهوم و صورت آوایی پیوند برقرار می سازد. دو نمونه بارز این دیدگاه، نظریه «نشانه» سوسور و نظریه «مثلث معنایی» [= semiotic triangle] «آگدن» و «ریچاردز» است که می توان آن را به گونه زیر تقسیم کرد:



بر اساس نظریه سوسور، «نشانه زبانی» شامل صورت و معنی است. این اصطلاح دقیقاً دربر گیرنده تجلی آوایی و مفهوم ذهنی است که از نوعی رابطه «تداعی» میان خود برخوردارند. به زبان ساده تر، اصواتی که ما تولید می کنیم و مسائلی که در جهان خارج موضوع صحبت ما قرار می گیرند به شکلی از طریق جوهرهای ذهنی منعکس می گردند. بر اساس این نظریه، میان زبان و



جهان خارج رابطه مستقیم وجود ندارد، بلکه این رابطه از طریق مفاهیم ذهن یا پیوند روانی انجام می پذیرد. به همین دلیل در تصویر فوق، رابطه میان دالّ و مصداق به شکل «نقطه چین» نشان داده شده است، که حاکی از ارتباط غیر مستقیم دال و مدلول است.^{۴۲}

[۴] مهم ترین مسأله نزد عبدالقاهر جُرْجانی، تبیین حقیقت بلاغت و اعجاز قرآن است؛ مسأله ای که به گونه ای یکسان مورد توجه و اهتمام اهل بلاغت و متکلمان بود. این مسأله بدین گونه مطرح شد که وجه تمایز متن قرآنی از متون دیگر چیست؟ اگر این گفته درست باشد که قرآن معجزه است وجه اعجاز آن چیست؟ برخی متکلمان از جمله «نظام»، اعجاز قرآن را به عنصری بیرون از «متن» ارجاع می دهند،

یعنی خداوند اعراب را از معارضه با قرآن، «صرف» و منع کرده و عقل آنها را سلب کرده است. آنها می توانستند [با قرآن] معارضه کنند، اما عاملی بیرونی آنان را بازداشت. از این رو قرآن [نیز] مانند معجزات دیگر شد.^{۴۳}

در مقابل، رای جمهور متکلمانی قرار دارد که اعجاز قرآن را به جنبه هایی لفظی یا معنوی آن منحصر می کنند و با تمسک به مشخصه های سبکی و بلاغی، قرآن را نمونه تمام عیار بلاغت و اعجاز معرفی می کنند.^{۴۴} اما عبدالقاهر، بزرگترین نظریه پرداز بلاغت در اسلام، بر آن است که هر دو مسلک در تبیین مفهوم اعجاز به راه خطا رفته اند. وجه اشتراک هر دو در این است که نتوانسته اند مبنای متین و مقبولی را استوار کنند. «از این رو عبدالقاهر در بیان حقیقت بلاغت و اعجاز قرآن رایی تازه ابداع کرد و مدعی شد که بلاغت نه به لفظ تنهاست و نه به معنی صرف، بلکه قائم بر حُسن «نظم» و ترتیب اتساق معانی و الفاظ است».^{۴۵}

«نظریه نظم» پیش از عبدالقاهر، نخست به وسیله متکلمان معتزلی مطرح شد که تمایز آشکاری میان کلام الهی و کلام بشری نمی نهادند و می کوشیدند تا کلام الهی را به عقل بشری پیوند دهند. به همین سبب بر این نکته پافشاری می کردند که «زبان»، محصولی بشری است و کلام الهی طبق همین الگوی بشری-زبان با تمام قراردادهای و اسلوبهای موجود در آن-نازل شد. بر این پایه، کاملاً طبیعی به نظر می رسید که آنان در تبیین اعجاز به اموری تمسک جویند که مورد قبول و تصدیق عقل بشری است. به عنوان مثال قاضی عبدالجبار، فصاحت و بلاغت را محصول ترکیب الفاظ و تناسب میان آنها می دانست.^{۴۶} پیش از آن که «نظریه نظم» را شرح دهیم لازم است



کمی به عقب تر باز گردیم و خاستگاههای زبانی و فلسفی این نظریه را آشکار سازیم:

این نظریه در ساختاری پدید آمد که «معنی» در آن محور اساسی بود؛ «معنی» در حوزه میراث عربی-اسلامی کاربردهای متفاوتی داشت که از این میان دلالت «معنی» بر «عَرَض» و «مقصود» استعمال بیشتری داشت در این کاربرد «معنی» مترادف با «مفهوم مَحْض و مُجَرَّد» تلقی می شد و نشانه تمایز آشکار میان الفاظ و معانی است؛ تمایزی که بعدها تأثیر عمیقی بر تلقی اندیشمندان نهاد. این تمایز، نخست در قلمرو کلام معتزلی ظهور کرد. زیرا آنان از رهگذر «مجاز» تلاش نمودند «نص قرآنی» را به گونه ای تبیین کنند که هیچ گونه منافاتی با اصول توحیدی آنان نداشته باشد. این امر باعث شد که «نص قرآنی» به دو وجه کاملاً متمایز از هم تقسیم شود. بدین ترتیب که در یکسو معنای مجرد و قائم به ذات قرار گرفت و در سوی دیگر «صُور مجازی» که بر آن معنای مجرد دلالت می کنند. چه بسا صور مجازی در اقناع مخاطب، مؤثر واقع شوند، اما معنای قرآنی قائم به ذات، مستقل و برکنار از این صُور است (ذهنی و مجرد است). البته ارتباط این امر با بحث مناقشه انگیز در باب مفهوم وحی و کیفیت نزول آن - آیا لفظ و معنی قرآن فرو فرستاده شد یا تنها معانی نازل شد - بر خواننده کاملاً آشکار است. در همین جاست که «لفظ»، کاملاً از «معنی» متمایز می شود. اشاعره نیز در خصوص مسأله «خلق قرآن» رأیی را برگزیدند که بر حجم این فاصله می افزود. آنان معتقدند که قرآن، کلام الهی است و «مدلول» آن کلام نفسی و یکی از صفات ازلی و قدیم الهی است، حال آن که «دلالت» - الفاظ و اصوات قرآن - حادث در زمان است. بر این پایه دال و مدلول به دو وجه کاملاً متضاد و آشتی ناپذی بدل می شوند.

در اوایل قرن چهارم مسأله رابطه لفظ و معنی از دامنه مباحث اولیه اعتقادی فراتر رفت و بعد کاملاً ثنونی پیدا کرد، بدین ترتیب که با ورود اندیشه های فلسفی و متافیزیکی یونانیان، بویژه ارسطو، به حوزه تفکر اسلامی - که توسط شارحان و مترجمان انجام یافت - مُعضل لفظ و معنی صورت دیگری یافت و جای خود را به اصل ارسطویی «ماده و صورت» داد. شارحان ارسطو بر آنند که هر شیء مصنوعی، ترکیبی است از «ماده» [=هیولی] و «صورت»، یا ماده و شکل، که هیچ گاه از یکدیگر جدا نمی شوند؛ زیرا «صورت» در بودن خود، محتاج ماده است، همچنین ماده - اگرچه خود به تنهایی وجود بالقوه است - برای تحقق خود به صورت نیاز دارد. ماده، پذیرای اشکال یا صور مختلفی است که به تبع تفاوت صور نوعیه ای که بر آن عارض می شود، تفاوت پیدا می کند. بدین ترتیب اشیاء گوناگونی وجود دارند که ماده آنها یکی است اما صور



متنوعی دارند. مانند در، میز، تخت، کشتی، و هر شیء مصنوع دیگری که تفاوت میان آنها، معلول اختلاف صور عارضه است؛ اگرچه ماده مصنوع آنها یکی است که همان چوب است. بر این روی می توان تمام مصنوعات دیگر را بر این حالت قیاس کرد، زیرا هر شیء مصنوع، ترکیبی است از ماده و صورت.^{۴۷} فیلسوفان این حکم را در باب شعر نیز جاری کردند. زیرا آنها شعر را صنعتی مانند دیگر صنایع می شمردند؛ تصویری که واقعیت شعر عربی نیز بر آن صحه می نهاد. بدین ترتیب فیلسوفان نتیجه گرفته اند که «علت صوری» در شعر همانا «حسن تالیف» و ترکیب آن است به بیان دیگر حقیقت شعر یا وجه شعریت شعر، معانی و مفاهیم آن نیست، بلکه به اعتبار صورتی است که این معانی و مفاهیم را ترکیب و تالیف می کند.

این نظرگاه فلسفی، بر آراء و نظریه های ادبی و بلاغی تأثیر عمیقی بر جای نهاد و برداشت کاملاً تازه ای از رابطه لفظ و معنی را مطرح ساخت و زمینه فلسفی تصور لفظ و معنی را فراهم آورد؛ تصویری که قائل به امکان وجود صور مختلف بیانی، از معنایی واحد بود که به اعتبار کیفیت ترکیب و تالیف صور «معنی»، زشت یا زیبا می شد. همچنین از رهگذر نظریه «ماده و صورت» تبیین فلسفی چگونگی ثبات یک معنی در عین اختلاف صور، میسر شد. این برداشت فلسفی-ادبی در میان اکثر اهل بلاغت و ناقدان متداول شد، چنانکه عبدالقاهر «اساس ثنوری زیباشناسی خود را در باب بلاغت بر [همین برداشت] استوار کرده است و به «نظریه نظم» شهرت یافته است».^{۴۸}

نظریه عبدالقاهر از یکسو مبنایی کلامی دارد، زیرا از عقاید اشاعره الهام می گیرد و از سوی دیگر مبنایی فلسفی دارد، چراکه متأثر از فلسفه اولای ارسطوست، بدین گونه که «نظریه نظم» بر این اصل اشعری تکیه دارد که میان دال و مدلول تمایز می افکند و «معنی» قائم به نفس را بر «الفاظ دال» مقدم می دارد؛ همچنان که اصل ارسطویی ماده و صورت را نیز گردن می نهد. به همین سبب عبدالقاهر «نظم» را به واژگانی چون «ترکیب» و «اتساق» پیوند می دهد.^{۴۹}

در هر روی غرض از آوردن این مطالب فهم این نکته است که عبدالقاهر از رهگذر «مفهوم نظم» سعی در تبیین جنبه اعجازی قرآن دارد؛ بدین ترتیب که او اعجاز قرآن را برخاسته از عوامل و عناصر بیرونی ای همچون «صرفه» نمی داند، بلکه بلاغت قرآن را «منحصر در حوزه ساختارهای نحوی زبان» می کند.^{۵۰} این عناصر اعجازی را در هر زمان می توان کشف کرد و آنها را برای اثبات اعجاز قرآن به کار گرفت و فهم و شناخت این عناصر به اعراب معاصر با نزول وحی محدود نمی شود. از این رو عبدالقاهر به کسانی که اعجاز قرآن را تنها از رهگذر عجز و ناتوانی اعراب



اثبات می کنند می گوید :

«در پاسخ [این معترض] گوییم، ما را از این اعتقاد که همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند، آگاه کن: پیامبر [ما از میان پیامبران] این اختصاص را یافته که معجزه او تا ابد باقی است. آیا برای این سخن معنای محصلی می یابی، جز این که بگویی برهان همیشه از چهره قرآن آشکار است و برای هر کسی که در طلب فهم [قرآن] باشد و وصول به آن را طلب کند، دلیلی است استوار و نشانه ای پایدار، و هر کس که طالب حُجَّت است آشکارا آن را در قرآن می یابد و علم به این حجت برای جوینده ممکن و مقدور است. پس اگر شک نمی کنی که معنی بقای معجزه به قرآن این است که وصفی که قرآن به آن معجز است برای همیشه در قرآن ثابت است، و راه معرفت به آن موجود و وصول به آن ممکن است، پس اندیشه کن که چگونه شخصی باشی، اگر از شناخت حجت خدای تعالی روی گردان باشی و در طریق آن نادانی را بر دانایی و روشنایی را بر تاریکی و ابهام مقدم بدانی».^{۵۱}

و چون اعجاز در قرآن صفتی ثابت است پس شناخت اعجاز در گروه «علم شعر» است و کسانی که در سنت دینی ما از ارزش شعر می کاهند و به شعر، وقعی نمی نهند، در واقع به منزله کسانی هستند که راه فهم خود قرآن را بر مردم سد می کنند. محال است کسی فصاحت قرآن را درک کند، مگر آن که قبلاً شعر را شناخته باشد. زیرا شعر، «دیوان عرب» است و «سرلوحه ادب».

اکنون جا دارد پرسیم که چه مشخصه هایی قرآن را از سایر متون تمییز می دهد؟ عبدالقاهر در پاسخ به چنین پرسشی اندکی به رهیافت «سبک شناسی معاصر» نزدیک می شود. او بر آن است که قرآن - و همچنین شعر - اگرچه متونی برآمده از زبان هستند و استوار به آند، با این همه این متون، گزینشی خاص از زبان هستند؛ آثاری با ویژگیهای خاص خود که می توان آنها را باز شناخت و مشخصه های سبکی هریک را به دقت آشکار کرد. زیرا ادراک بلاغت موقوف به ادراک و شناخت دقیق نظم و ترتیب معانی است، و معرفت عام و کلی و ذکر چند اصطلاح مبهم بسنده نیست، چنانکه عبدالقاهر می گوید:

«شناخت فصاحت در قالب هیچ یک از این عبارات [مبهم] میسر نگردد،



مگر آن که دربارهٔ فصاحت، سخن بتفصیل رود و تعریف آن به طور صحیح به دست داده شود و بتوانیم بر مشخصه‌های برخاسته از نظم کلمات انگشت نهیم و یک‌یک آنها را برشمریم و نامگذاری کنیم و شناخت ما نسبت به امور، مانند معرفت صنعتگر ماهری باشد که جای هر تار ابریشم را که در یک پارچه حریر به کار رفته، یا محل هر یک از قطعات مثبت کاری شده بر روی قطعه‌ای از در، و یا مکان هر یک از آجرهایی را که در یک بنای زیبا به کار رفته است، می‌داند. ۵۲

عبدالقاهر برای آن که عناصر تمییزدهنده شعر از گفتار عادی را مشخص کند از وجوه مشترک میان آن دو آغاز می‌کند: هر دوی اینها در قلمرو زبان می‌گنجند و زبان، خواه در سطح واژگانی و خواه در سطح ترکیبی یا جمله، مجموعه‌ای است از قوانین قراردادی. از نظرگاه او «الفاظ» صرفاً دالهایی هستند که بر معانی جزئی منفرد دلالت می‌کنند. الفاظ به تنهایی معنایی کاملی ندارند و از این رو «هیچ کلمه‌ای به خودی خود نه خوب است و نه بد، این در مجموعه ترکیبی «کلام» است که ما احساس زیبایی و زشتی می‌کنیم». ۵۳

«الفاظ به لحاظ خودشان مقصود نیستند، بلکه از آن جهت که دالّ بر معانی‌ای هستند درخور توجهند. از این رو اگر [معنایی] که به لحاظ آن الفاظ آورده شده است معدوم گردد، یا در آنها خللی وارد شود، به اوصافی که درخور الفاظ است اصلاً اعتنا نخواهد شد و سهولت و عدم سهولت در آن یکسان خواهد بود». ۵۴

«زیرا الفاظ بر معانی دلالت می‌کنند و دلیل را این صفت باشد که تو را آگاه کند که یک شیء این ویژگی را دارد، اما این که آن شیء به وسیلهٔ این دلیل به صفتی درآید که از آن برخوردار نیست امری است که عقل آن را نمی‌پذیرد و در و هم نمی‌گنجد». ۵۵

دلالت الفاظ، قراردادی و دلخواهی است اما قوانینِ نحو که این الفاظ را با یکدیگر پیوند می‌دهند، ثابت و تغییرناپذیرند؛ بدین معنی که سخنگویان قادر به تغییر آنها نیستند. بر این پایه، آیا می‌توان گفت که گوینده در برابر چنین شبکه یا بافت به هم پیوسته‌ای، از خود اختیاری ندارد و ناگزیر است؟ اگر پاسخ مثبت باشد در این صورت متکلم چه نقشی خواهد داشت و توانایی او در



جابه جایی «زنجیره گفتاری» تا چه اندازه خواهد بود؟ عبدالقاهر در مقدمه کتاب «دلائل الاعجاز» قوانین عامی را برمی شمرد که براساس آنها تمام روابط ممکن و محتمل میان نشانه های زبانی (=الفاظ) مشخص می شود؛ خواه این نشانه های زبانی اسم باشند خواه فعل یا حرف. با این همه، این قوانین عام روابط قابل تحقق را محدود نمی سازد و براساس آنها متکلم می تواند در موقعیتهای مختلف دست به انتخاب گزینش زند و پاره ای از الفاظ را - که نامحدودند - به هم پیوند دهد. بر این پایه می توان نتیجه گرفت که عبدالقاهر با تمایز میان قوانین نحو - که تغییر ناپذیرند - و توانایی گوینده در گزینش پاره ای از واژه ها، آگاهانه میان زبان و گفتار جدایی می افکند.

تمایزی که بعدها «فردینان دوسوسور» زبان شناس سوئیسی آن را در شکل نظریه ای فراهم آورد: «زبان (language) به عنوان استعداد زبانی مشترک بین همه سخنگویان یک زبان و یا به اصطلاح زبان بالقوه است (قوه نطق). در مقابل آن، گفتار (speech) قرار دارد که پاره ای از زبان است و به وسیله فرد به کار گرفته می شود یعنی زبان بالفعل».^{۵۶}

بعدها «چامسکی» برای بیان این تمایز به جای گفتار و زبان، از دو واژه توانش (competence) و کنش (performance) بهره جست، «با این تفاوت که نظرگاه سوسور به زبان، جامعه شناختی است اما چامسکی نظرگاهی روان شناختی دارد».^{۵۷}

به هر صورت از دیدگاه عبدالقاهر، قوانین نحو و معانی الفاظ به منزله «نظامی» زبانی هستند که در آگاهی جمعی افراد وجود دارد، اما «گفتار» تحقق عینی و در عین حال معین این نظام زبانی است:

«خلاصه مطلب آن که کلام [تنها] از یک جزء پدید نمی آید، بلکه ناگزیر باید «مُسند» و «مُسندالیه» داشته باشد. این حکم درباره هر «حرفی» که بر جمله داخل شود نیز جاری است، مانند حرف «کان» و نظایر آن مقتضی «مُشبه» و «مُشبه به» است؛ چنانکه می گوید «کانَ زیداً اسد». و همچنین اگر «لو» و «لولا» را ذکر کنی خواهی دید که این دو حرف مقتضی دو جمله اند که دومی جواب جمله نخست است».^{۵۸}

عبدالقاهر از رهگذر تمایز میان گفتار و زبان، نظریه «نظم» را ارائه می دهد و براساس آن می کوشد سخنی را از سخن دیگر بازشناسد، آن هم نه بر پایه «درستی» و «نادرستی» صورت زبانی یا نحوی آن، که براساس مشخصه های ادبی یا هنری یک جمله. اگر قوانین زبان، خواه در



سطح الفاظ و خواه در سطح جمله، به عنوان قوانین عامی هستند که در تمام سطوح زبان جاری اند، در عوض سخن ادبی - به گونه ای خاص - تنها به گوینده آن تعلق دارد و به منزله خود شخص و صدای ذهن اوست. یک گوینده در سطح «نظم» این امکان را می یابد تا در چارچوب قوانین زبان به بالاترین حد اختیار و گزینش دست پیدا کند. پس از نظرگاه عبدالقاهر «نظم» چیزی نیست جز آن که:

«کلامت را بر مقتضای علم نحو آدا کنی و آن را بر پایه قوانین و اصول این علم استوار سازی و روشهای کلام را که اختیار شده است بشناسی تا از آن روشها منحرف نشوی». ۵۹

از این گفته عبدالقاهر برمی آید که «علم نحو» با «نظم» مطابقت دارد. اما بر ماست که دقت بیشتری در این باب داشته باشیم. زیرا عبدالقاهر میان «اصول نحو» که همان قواعد ترکیب زبانی اند - و آنها را در پیش گفتار دلائل الاعجاز مشخص می کند - و «علم معانی نحو» یا «نظم» تمایز می افکند؛ «منظور او از علم معانی نحو، آگاهی شاعر و ادیب است از کاربردهای نحوی زبان و این که هر ساختاری در چه حالتی چه نقشی می تواند داشته باشد». ۶۰

«ما از آنچه ناظم در نظم خود در پی آن است آگاه نیستیم، جز آن که باید در انواع هر قسمی از اقسام کلام دقت لازم به عمل آورده شود. پس در «خبر» به اقسام زیر در کلامت توجه کن: «زید منطلق» «زید ينطلق» «منطلق زید» «زید المنطلق» «المنطلق زید» «زید هو المنطلق» «زید هو منطلق». و در [جمله های] شرط و جزا، صور مختلف زیر را در گفتارت ملاحظه کن: «إن تخرج أخرج» «إن خرجت خرجت» «إن تخرج فانا خارج» «أنا خارج إن خرجت» و «أنا إن خرجت خارج». و در باب «حال» به اقسام جمله های زیر توجه کن: «جاءنی زید مُسرِعاً» «جاءنی یسرُع» «جاءنی وهو مُسرِع» یا «هو یسرِع» و «جاءنی قد أسرِع» و «جاءنی وقد أسرِع»، پس موضع مناسب هریک از وجوه یاد شده را بشناسد و هریک از آنها را در محل مناسب استعمال کند. همچنین «ناظم» به حروفی نظر کند که از جهت معنی مشترکند، اما هریک از آنها در ویژگی خاصی از همان معنی، منفردند. [دقت کند که] هریک از این حروف را در معنایی ویژه خود قرار دهد؛ نظیر



آن که «ما» را در مورد نفی حال آورد و «ما» در مورد نفی استقبال، و «إن» در موردی که میان وقوع و عدم آن تردید است، و «إذا» در موردی که بدانند وجودش حتمی است. نیز «ناظم» به جملاتی که پشت سرهم قرار می‌گیرند توجه کند تا محل فصل را از وصل بازشناسد. و در جملاتی که مستحق وصلند، محل «واو» را از محل «فاء» و نیز محل «فاء» را محل «ثم» و موضع «او» را از موضع «ام» و مکان «لکن» را از مکان «بَل» تشخیص دهد. ۶۱.

این همانندی میان «علم معانی نحو» و «نظم» در اندیشه عبدالقاهر، به ما این امکان را می‌دهد که مدعی شویم: مفهوم «نظم» شباهت بسیار نزدیکی با اصطلاح «سبک» [style=] به معنای کنونی آن دارد. از نظرگاه عبدالقاهر، «نظم» در ردیف «علم معانی نحو» قرار دارد و او گاه، آن دو را یکی می‌داند. البته مقصود از «علم معانی نحو» قواعد معیاری نحو نیست که براساس آنها درست و نادرست «گفتار» مشخص می‌شود، بلکه مقصود سبکهای متفاوت در گفتار است که به لحاظ قواعد دستوری، تفاوتی میان آنها نیست. اما این تفاوت‌های حاصل از تقدیم و تأخیر و یا اخبار به وصف و اخبار به فعل و صور متفاوت دیگری که عبدالقاهر آنها را برشمرد، جملگی گونه‌های مختلف دلالتند و گفتار را از سطحی به سطح دیگر تغییر می‌دهند؛ ویژگی‌های فردی-شخصی که سطوح و مراتب مختلف گفتار «ادبی» را به دقت از هم متمایز می‌کند. هر سطحی از گفتار زاینده سبک خاصی است و هر سبک نشانه نگرش گوینده یا نویسنده است. عبدالقاهر در کتاب خود برای بیان تمایز میان نظمی از نظم دیگر همین واژه سبک [=الأسلوب] را به کار می‌گیرد:

«اقتدا و پیروی شعر نزد شاعران و عالمان و ناقدان شعر این است که شاعر در بیان مراد خویش، اسلوبی را آغاز می‌کند- اسلوب، گونه‌ای از نظم و شیوه‌ای در بیان است- آنگاه شاعر دیگری همان اسلوب را پی می‌گیرد و آن را در شعر خود به کار می‌بندد... چنانکه «فرزدق» می‌گوید:

أترجو ربيع ان تجيء صفارها

بخیر؟ وقد اعیار ربيعاً كبارها

و «بعیث» از او پیروی کرده است:



أترجو كليب ان يجيَ حديثها

بخير؟ وقد اعيأ كليباً قديمها. ۶۲

روشن است که عبدالقاهر با بیان این مطلب تفاوت میان معنی (یا مراد) و «اسلوب» را به خوبی درک می‌کند. زیرا سبک شیوه‌ای از نظم و نوعی از آن است.

عبدالقاهر درباره «نظم» با تأکید بر تمایز اساسی بین نقش گوینده و نقش زبان، در پی بیان این نکته است که اعجاز قرآن بر چه عناصری استوار است؟ بویژه اکثر عالمان بلاغت و یا متکلمانی که پیش از او این مسأله را مطرح کرده‌اند نتوانسته‌اند آن را به گونه‌ای مستدلّ و متین تبیین کنند. به بیان دیگر، این مسأله به «معضلی» تبدیل شده بود؛ چرا که از یک سو قرآن خود را نصّی می‌داند که به «لسان عربی مبین» نازل شده است. عاملی که موجب شد عالمان لغت و تفسیر برای اثبات فصاحت قرآن (عربیّت) آن ناگزیر شدند به «اشعار عرب» تمسک جویند. و از سوی دیگر آنان اعتقاد راسخی داشتند که قرآن، «نصّ معجزی» است و به لحاظ بلاغت و فصاحت نمی‌توان نصّ دیگری. متن شعر یا نثری. را همتراز آن دانست.

عبدالقاهر در کانون این معضل قرار می‌گیرد و سعی می‌کند با طرح نظریه «نظم» و وجود سبکهای متفاوت راه حلّ تازه‌ای ارائه دهد؛ و بیان کند که وجود اسلوبها و طرق مختلف بیانی در قرآن، عوامل اعجاز آن هستند. به بیان دیگر، «نظم قرآن» یکسره با نظم تمام نصوص دیگر تفاوت دارد؛ نظمی که وصول و استعمال آن در وسع و طاقت کسی نیست؛ زیرا گوینده این نص، خداوند است و متکلمان عادی را نمی‌توان با او. که قدرت و علمش نامتناهی است. قیاس کرد. به همین سبب عبدالقاهر همواره «قدرت بر نظم معانی» را به موازات فکر یا «لطایف عقل» یا «معانی نفسیه» ذکر می‌کند.

سبک و نقش گوینده

چنانکه اشاره کردیم در یک سبک، نقش عمده زبان تعیین معانی واژه‌های مختلف و ارائه قوانین نحوی‌ای است که شرایط اساسی هر گفتاری محسوب می‌شوند. اما درون این چارچوب زبانی، امکانات نامتناهی وجود دارد که گوینده می‌تواند برای آفرینش سبکها و صورتهای مختلف بیان از میان آنها گزینش کند و مقصود خود را به طرق گوناگونی بیان دارد. نسبت «زبان» و «سبک» بی‌شبهت به بازی شطرنج نیست؛ زبان همانند قواعد بازی است که عدول از آنها جایز نیست، اما



در همین محدوده، مهره‌های شطرنج قادرند به گونه‌ای نامتناهی حرکت کنند. عبدالقاهر می‌گوید:

«فصاحت مورد بحث ما، عبارت از مزیتی است که به متکلم پیوند دارد و نه به واضح لغت؛ که در این صورت باید به متکلم بنگریم که آیا می‌تواند [با تکیه بر مهارت و تسلط خود] صفتی را بر لفظ بیفزاید که لفظ در معنی لغوی فاقد آن است و متکلم از هنر خود به آن مزیتی دهد؛ مزیتی که از آن به فصاحت تعبیر می‌شود. و چون نیک بنگریم درمی‌یابیم که متکلم به هیچ وجه نمی‌تواند با لفظ چیزی بسازد و یا در آن وصفی را پدید آورد. چگونه چنین امری ممکن است حال آن‌که اگر چنین کاری را انجام دهد خویش را تباه ساخته و متکلم بودن خود را باطل نموده است. زیرا او وقتی متکلم است که اوضاع لغت را بر همان اساسی که بر آن وضع شده اند استعمال کند».^{۶۳}

هنگامی که عبدالقاهر ارتباط گوینده با قوانین معیاری نحو را بیان می‌کند، بر این نکته تأکید می‌کند که این قوانین به تنهایی قادر نیستند که گفتاری را «تشخص» بخشند و مزیت یا وجه خاصی را در گفتار باعث نمی‌شوند، بلکه قوانینی هستند که تنها گفتار درست از نادرست را آشکار می‌سازند. از رهگذر آنها نمی‌توان «فصاحت» و «بلاغت» گفتاری را - به معنایی که عبدالقاهر مراد می‌کند - روشن نمود:

«و از همین جاست که نمی‌توان «إعراب» را در شمارِ وجوهی دانست که باعث مزیت در کلام شده‌اند؛ زیرا علم به «إعراب» در میان تمامی عرب [زبانان]، مشترك [و عام] است و امری نیست که با فکر، استنباط شود و ادراك آن نیازمند «تأمل» باشد. یعنی در این‌که إعراب فاعل، رفع است و إعراب مفعول، نصب و مضاف الیه مجرور، هیچ عرب زبانی نسبت به هم‌زبان خود، عالم‌تر نیست و معرفت به این امور در گرو حدتِ ذهن و نیروی اندیشه نیست».^{۶۴}

«و بدان هنگامی که انواع کلام شعری یا غیر شعری را به گوینده آن نسبت می‌دهیم، این نسبت به لحاظ شعری یا نثری به عنوان مجموعه‌ای از واژه‌ها و



کلمات وضع شده نیست، بلکه بدین لحاظ است که از کلمات و لغات، نظم خاصی مورد نظر است؛ نظمی که عبارت است از منظور نمودن معانی نحو در قالب معانی کلمات».^{۶۵}

از نظر گاه عبدالقاهر، رابطه شاعر-یا گوینده- و کلمات، همانند رابطه «صانع» و ماده اولیه (=خام) است؛ همان گونه که صنعتگر ماده اولیه را شکل می بخشد و آن را به اشکال متنوعی درمی آورد، شاعر یا گوینده نیز به کلمات، نظمی خاص می بخشد و آن را به بهترین وجه ترکیب می کند:

«و چون مطلب این گونه است باید درباره نسبت دادن شعر در جهتی که به متکلم اختصاص دارد، نیک بنگریم. اگر دقت کنیم درمی یابیم که اختصاص شعر به شاعر به سبب قصد و هدفی است که شاعر در معانی کلمات می جست؛ مفاهیمی که شاعر شعر را از آنها بر ساخته است... نسبت این کلمات به متکلم آن، نسبت ابریشم است به صنعتگری که از آن پارچه دیبایی می یابد، و همچون نسبت طلا و نقره است به جواهرسازی که اشیاء زینتی را از آنها می سازد. و همان گونه که در این پاره امر بر ما مشتبه نمی شود که پارچه ابریشمی به لحاظ ابریشم بودن با بافنده آن ارتباط دارد، و نیز همان گونه که اشیاء زینتی از حیث طلا و نقره بودن به سازنده آنها مرتبط نمی گردند، بلکه ارتباط آنها [با پدیدآورندگانشان] صرفاً از جهت «عمل» و «صنعت» است، به همین ترتیب این امر نباید بر ما مشتبه شود که شعر از جهت خود کلمات و وضع لغات با شاعر ارتباط دارد».^{۶۶}

بر این پایه، اعجاز قرآن و تمایز نص قرآنی از سایر نصوص به تنهایی معلول وضع کلمات نیست، بلکه برخاسته از تسلط و مهارت گوینده، و به بیان دیگر، معلول «نظم» است؛ عاملی که موجب می شود شعری از شعر دیگری و نیز سخنی از سخن دیگر متمایز شود.^{۶۷}



پی نوشتها:

۱. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری، به نقل از «رساله خداشناسی-سیاسی»، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۰، ص ۲۷۰. (افزوده مترجم) از این پس با علامت «م» نشان داده می شود.
 ۲. ابوسعید دارمی، الرد علی الجهمیه، ص ۹۸ م.
 ۳. «ما بر آنیم که قرآن کلام خداوند، وحی او، مخلوق و نیز مُحدَث است.» عبدالجبار المعتزلی، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ص ۵۲۸ م.
 ۴. اصطلاح مذکور را دکتر رامیار به کار برده است:
 - رک: در آستانه قرآن، رؤی بلاشر، ص ۳۳، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۴ م.
 ۵. تمهیدات، عین القضاة همدانی، ص ۱۶۹، تصحیح عقیف عسیران م.
 ۶. حجر، ۹.
 ۷. مشکاة الانوار، الغزالی، ص ۵۵، تحقیق و تقدیم ابوالعلا العفیفی، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ۱۹۶۴ م.
 ۸. مؤلف در اینجا به سوره نحل، ۴۰ و نیز به سوره یس، ۸۲، اشاره دارد م.
 ۹. البرهان فی علوم القرآن، للزرکشی، بیروت لبنان، دارالمعرفه ج ۱، ص ۶ م.
 ۱۰. مفهوم النص، بیروت، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۰، ص ۲۴۳ م.
 ۱۱. «المرض الخیث»، در فرهنگ عامیانه عربی کنایه از بیماری سرطان است م.
 ۱۲. چنین رفتاری در برخی از کشورهای عربی بویژه مصر متداول است م.
 ۱۳. ابوالحسن الأشعری، مقالات الاسلامیین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، صیدا، المكتبة العصرية، ج ۱، ص ۳۵۴، اصول الدین، عبدالقاهر بغدادی، باب «فی معنی الاسم و حقیقتته»، ص ۱۱۴، همچنین رک: السیوطی، المزهرفی علوم اللغة و انواعها، بیروت، دارالفکر، ج ۱، ص ۴۸ م.
 ۱۴. ابوالفتح عثمان بن جتنی در کتاب «الخصائص» قائل به جواز اضافه اسم به مُسمی و مسمی به اسم است. او می افزاید که بر صحت چنین اضافه ای دلیل قاطعی داریم که رأی کسانی را که اسم را همان مُسمی می دانند، باطل می کند. اگر اسم همان مسمی باشد اضافه کردن اسم به مضاف (صاحب اضافه)، جایز نخواهد بود زیرا شیء، به خود اضافه نمی شود.
- و نیز از ابوعلی نقل می کند که احمد بن ابراهیم، استاد ثعلب [از عربها] نقل می کند که می گویند: «هذا ذو زید» که به معنای «هذا زید» است؛ یعنی صاحب این اسم، زید است.
- رک: الخصائص لابن جتنی، تصحیح محمد علی النجار، بیروت-لبنان، المكتبة العلمیة، ج ۳،



ص ۲۴ و ۲۷ م.

۱۵. الإتجاه العقلي في التفسير؛ دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، بيروت، ص ۸۳-۹۰.
۱۶. ابو عبيدة معمر بن المثنى التميمي، در تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم» می گوید: «بسم الله» همان «بالله» است. زیرا اسم شيء همان شیء است لیبید گوید: (الی الحول ثم اسم السلام عليهما)، رك: مجاز القرآن، تحقیق محمد فواد سزکین، بیروت، مؤسسه الرسالة، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۶ م.
۱۷. جامع البيان عن تاویل آی القرآن، للطبري، القاهرة، ۱۹۵۴، ج ۱، ص ۵۲-۵۳، هممچنین رك، شرح الاصول الخمسة، عبدالجبار المعتزلي، ص ۵۴۲-۵۴۳ م.
۱۸. رسائل الجاحظ؛ رسالة في الجذ والهزل، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، دارالجيل، ۱۹۹۱، ج ۱، ص ۲۶۲ م.
۱۹. «نشانه زبانی نه تنها ارتباط یک شیء و یک نام، بلکه پیوند یک مفهوم یا معنی و یک صورت آوایی است. بر این پایه، هر نشانه زبانی یک معنی را به صورت آوایی مربوط می سازد». رك: سیر زبانشناسی، مهدی مشکوة الدینی، دانشگاه مشهد، ۱۳۷۳، ص ۷۱ م.
۲۰. فردینان دي سوسور، علم اللغة العام، ترجمة الدكتور يوثيل عزيز، بغداد، دارآفاق عربية، ۱۹۸۵، ص ۸۵ م.
۲۱. بگو اگر دریا برای کلمات پروردگار مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان پذیرد، قطعاً دریا پایان می یابد، هر چند نظیرش را به مدد [آن] بیآوریم. «کشف/۱۰۹»، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق دارالقران الکریم، تهران، ۱۳۷۳.
۲۲. لقمان، آیه ۲۷ م.
۲۳. فلسفة التاویل، دراسة في تاویل القرآن عند محي الدين بن عربي، بيروت، ۱۹۹۴.
۲۴. النص والسلطة والحقيقة، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۵، ص ۲۱۳.
۲۵. إشكالية القراءة وآليات التاویل، بيروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۴.
۲۶. علم اللغة العام، فردینان دي سوسور، ص ۳۲ م.
۲۷. سیر زبانشناسی، مشکوة الدینی، ص ۷۰ م.
۲۸. مفهوم النص، ص ۲۴.
۲۹. لسان العرب، ج ۶، ص ۲۴۴.
۳۰. مفهوم النص، الخفاء والتجلی، (محمد احمد خضراوي)، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، ۱۹۹۵، ش ۸۲، ص ۱۷۹.



٣١. الرسالة، للشافعي، تحقيق و شرح احمد محمود شاكر، ص ١٤.
٣٢. الكشّاف عن حقائق غوامض التأويل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، بيروت، دارالكتاب العربي، ص ٥٠.
٣٣. ترجمه مقدمه ابن خلدون، ج ٢، ص ١٠٢٤، (درخ ل بجای نص، «فص» ذكر شده است، رك پاورقى ترجمه مقدمه).
٣٤. همان، ج ٢، ص ١٠٩٥.
٣٥. مانده، ١١٤.
٣٦. جامع البيان عن تفسير آي القرآن، ج ١، ص ٤٧.
٣٧. رك: «القرآن، العالم بوصفه علامة» در كتاب النص والسلطة و ص ٢١٣-٢٨٥.
- این پژوهش اقتباس و ترجمه ای است از مقاله «النص و التأويل» از كتاب زیر:
- النص، السلطة والحقیقة، ص ١٤٩-١٧١؛ همچنين رك: لغتنامه دهخدا، ج ١٣، ص ١٩٩٠٥-١٩٩٠٦؛ نیز ص ١٩٩٣٣-١٩٩٣٤؛ همچنين نگاه كنید به: «اثر تاتمن» از رولان بارت، فصلنامه ارغنون (نقد ادبی نو)، ش ٤، ص ٦١-١٣٧٣.
٣٨. بقره، ١٠٢.
٣٩. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٢٨، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٥.
٤٠. رك: بحار الانوار (كتاب السماء والعالم) ج ٦٠، ص ٤٢.
٤١. رك: نقد الخطاب الدينى، ص ٢١١-٢١٣.
٤٢. رك: نگاهى تازه به معنى شناسى، پالمز، نشر مركز، ١٣٦٦، ص ٥٣-٥٤.
- همچنين نگاه كنید به: «التعيين والتضمين في علم الدلالة»، جوزيف شريم، مجلة الفكر العربي المعاصر ش ١٩/١٨، ١٩٨٢؛ نیز: «سوسور و التيار الالسنى في السيمياء» د. عادل الفاخوري، مجلة الفكر العربى، الانماء العربى للعلوم الانسانية، بيروت، ش ٤٢، ١٩٨٦.
٤٣. الاتقان في علوم القرآن، ج ٤، ص ٧.
٤٤. رك: البرهان، ج ٢، ص ١٠٧-١٠٧؛ والاتقان، ج ٤، ص ٧-٢٠، همچنين رك: مفهوم النص، باب الاعجاز، ص ١٤٥-١٥٢.
٤٥. نقد ادبى، زرین كوب، ج ١، ص ١٦٧، اميركبير، تهران، ١٣٦١.
٤٦. المغني في ابواب التوحيد والعدل، عبدالجبار المعتزلى، ج ١٦، ص ١٩٩، تحقيق امين الخولى، القاهرة، وزارة الثقافة والارشاد القومى، ١٩٦٠ م.



نيزرك : «معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، احمد مطلوب، بغداد، ج ٣، ص ٣٣١-٣٣٤ .

٤٧ . رسائل اخوان الصفاء وخلق الوفاء، ج ٢، ص ٦ .

٤٨ . موسيقى شعر، شفيعى كدكنى، ص ٢٣٨، آگاه، تهران، ١٣٧٦ .

٤٩ . الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، جابر احمد عصفور، دارالمعارف، مصر، ص ٣٤٧-٣٥٢ .

٥٠ . موسيقى شعر، ص ٣١ .

٥١ . دلائل الإعجاز، للجرجاني، ص ٨، تحقيق السيد محمد رشيدرضا، افست قم، ١٤٠٤ هـ. نيز رجوع

كنيد به ترجمه دلائل الإعجاز از سيد محمد رادمنش كه از آن نيز استفاده كرده ام :

ترجمه دلائل الإعجاز فى القرآن، سيد محمد رادمنش، آستان قدس رضوى، ١٣٦٨ .

٥٢ . دلائل الإعجاز، ص ٣١ .

٥٣ . موسيقى شعر، ص ٢٣٨ .

٥٤ . دلائل الإعجاز، ص ٤٠١ .

٥٥ . همان، ص ٣٦٩ .

٥٦ . كليات سبک شناسى، سيروس شميسا، تهران، انتشارات فردوس، ١٣٧٢، ص ٢٦٨ .

٥٧ . اللغة والفكر بين علم النفس وعلم اللسانية، (بسام البركة)، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت،

١٩٨٢، ش ١٨-١٩، ص ٦٨ .

٥٨ . دلائل الإعجاز، ص ٧ .

٥٩ . همان، ص ٦٤ .

٦٠ . موسيقى شعر، ص ٣١ .

٦١ . دلائل الإعجاز، ص ٦٤ .

٦٢ . همان، ص ٣٦١ .

٦٣ . همان، ص ٣٠٨ .

٦٤ . همان، ص ٣٠٢ .

٦٥ . همان، ص ٢٧٦-٢٧٧ .

٦٦ . همان، ص ٢٧٧ .

٦٧ . اين بخش فشرده مقاله اى است با مشخصات زير : «مفهوم النظم عند عبدالقاهر الجرجاني؛ قراءة في

ضوء الاسلوبية» از كتاب : إشكاليات القراءة ... ، ص ١٤٩-١٨٣ .

