

بررسی تحلیلی خاستگاه های ادبی و زبانشناختی بحث «زبان قرآن» در دوره معاصر

حسینعلی ترکمانی^۱، جواد محمدی^۲ و مهدی آشناور^۳

چکیده:

در شکل گیری بحث زبان قرآن باید دوجریان را از یکدیگر تفکیک نمود. یک، جریان اصیلی که از همان دوران نزول آغاز و تا به امروز ادامه داشته و آثار و پیشینه قابل توجهی را به خود اختصاص داده است. دیگر، جریانی که عمدتاً از فضای ادبی و فلسفی غرب برخاسته و توسط مستشرقین و روشنفکران مسلمان وارد حوزه مباحث قرآنی شده است. پژوهش حاضر به جریانی دوم می پردازد.

دو خاستگاه عمده در محدوده این بحث قابل طرح است: خاستگاه های ادبی و زبانشناسی، خاستگاه های ادبی - فلسفی. شیوه ما در این پژوهش تحلیلی توصیفی بوده و با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت گرفته است.

کلید واژگان: زبان قرآن، خاستگاه های ادبی و زبانشناسی، خاستگاه های ادبی - فلسفی.

مقدمه:

مبحث «زبان قرآن» در جهان اسلام پیشینه ای به درازای نزول خود قرآن کریم دارد و ریشه ها و خاستگاه های آن را می توان در همان آغازین روایات تفسیری صادره از پیامبر عظیم الشان اسلام، اهل بیت مکرّم و اصحاب ایشان جستجو کرد. این موضوع در طول تاریخ همواره مورد توجه مفسران، لغت دانان، ادیبان و علمای علم اصول بوده است، به طوری که می توان آثار قابل توجهی را در این زمینه تا به امروز مشاهده نمود. لکن از دیگر سو در دوران معاصر «زبان قرآن» در محافل علمی، اعم از جهان اسلام و غیر آن، بر اساس خاستگاه های جدیدی نیز مورد بررسی و کنکاش واقع شده و بحث های متنوع و فراوانی را دامن زده است. بر این اساس در شکل گیری بحث «زبان قرآن» باید دوجریان عمده را از یکدیگر تفکیک نمود. اول جریان اصیلی که از بطن و متن فضای نزول و تفسیر قرآن در میان باورمندان آن برخاسته است و دیگر، جریانی که برآمده از فضای متون مقدس مسیحی - یهودی است و در عرصه ادبی و فلسفی آنان در دوره

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۰۵

^۱ - استادیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا. htorkamany@gmail.com

^۲ - نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بوعلی سینا jvdmohamadi@gmail.com

^۳ - کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث و مدرس دانشگاه m-ashnavar@araku.ac.ir

معاصر نضج یافته است. این جریان در مسیر خود از طریق اسلام شناسان و روشنفکران مسلمان وارد حوزه مباحث قرآنی شده و با وجود به همراه داشتن نکات مثبت و فوایدی، منشأ شبهات و مباحث مناقشه برانگیز جدی شده است. بنابراین، بازشناسی این جریان غیر اصیل و تبیین ریشه ها و خاستگاه های آن، امری ضروری می نماید. پژوهش حاضر نیز با هدف بررسی و تحلیل خاستگاه های شکل گیری مبحث «زبان قرآن» در دوره معاصر سامان یافته است. بر این اساس سوالات اصلی این تحقیق عبارتند از:

۱. زمینه ها و خاستگاه های بحث «زبان قرآن» در دوران معاصر چیست؟
 ۲. ارتباط این زمینه ها و خاستگاه ها با بحث یاد شده چگونه است و به چه نحوی در تکوین آن مؤثر بوده اند؟
- هرچند آثار قابل توجهی در خصوص «زبان قرآن»، اعم از کتاب و مقاله، به چاپ رسیده است، ولی بررسی خاستگاه های جدید آن در دوران معاصر تا به حال موضوع کار مستقلی نبوده است و تاکنون پژوهشی با این موضوع سامان نیافته است.
- شیوه ما در این پژوهش تحلیلی توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه ای صورت گرفته است و کوشیده ایم تا تصویر روشنی از این خاستگاه ها و زمینه ها ارائه دهیم.

۱. خاستگاه های ادبی و زبانشناسی

زبانشناسی (Linguistic) دانشی است که به بررسی و توصیف علمی زبان می پردازد. هر چند ظهور زبانشناسی در قالب نوین و امروزی خود نتیجه تلاش های «فردینان دوسوسور» در قرن بیستم می باشد، اما تا وصول بدین مقصد سه مرحله تاریخی را در مغرب زمین پشت سر گذاشته است. مرحله نخست که به دوره «دستور زبان» موسوم بوده و اول بار در میان یونانیان آغاز می شود. مرحله دوم دوره «فقه اللغه» است که به نهضت «آگوست ولف» از سال ۱۷۷۷ به بعد اطلاق می شود و روزگار شرح و نقد متون به شمار می رود. مرحله سوم با اهمیت یافتن مقایسه زبان ها با یکدیگر یا «دستور تطبیقی» در قرن نوزدهم ظهور و گسترش می یابد (دوسوسور، ۱۳۸۹، صص ۳ و ۴). ذکر این نکته لازم است که برخی مطالعات و ابداعات زبانشناسی در میان هندوهای قدیم وجود داشته است و «پانینی» دستور نویس هندی در قرن چهارم پیش از میلاد درباره ارزش استعمال کلمات، فونتیک و دستور زبان کارهای مفیدی انجام می دهد که پس از او تداوم نیافته و به بوته فراموشی سپرده می شود. با وجود این که مرحله اول مطالعات زبانشناسی در غرب به یونانیان باز می گردد ولی آنها نتوانسته اند کاری که همسنگ کار هندیها باشد از خود برجای نهند (زمردیان، ۱۳۴۷، صص ۲۵۲ و ۲۵۳).

موضوع علم زبانشناسی تمامی نمودهای زبانی انسان است، خواه متعلق به اقوام بدوی یا ملل صاحب تمدن و خواه مربوط به دوران باستان، کلاسیک یا دوره انحطاط را در بر می گیرد. این دانش نه تنها در هر دوره زبان شیوا و رسا را مطالعه می کند بلکه تمامی گونه های بیان را مورد توجه قرار می دهد (دوسوسور، ۱۳۸۹، صص ۱۰).

وظیفه زبان شناسی علاوه بر توصیف و بررسی تاریخی تمامی زبان های قابل دسترس از حیث فراهم ساختن تاریخچه زبان های خویشاوند و بازسازی زبان های مادر هر خانواده، تلاش برای دستیابی به قوانین کلی، از رهگذر بررسی همه

نیرو‌هایی که به شکل دائمی و جهانی در تمامی زبان‌ها فعالند، می‌باشد به طوری که بتواند تمامی پدیده‌های خاص تاریخی را تحت پوشش قرار دهد(همان). به عبارت دیگر وظیفه اخیر زبان‌شناسی این است که «زبان» را به عنوان یک واقعیت مورد مطالعه قرار داده و قوانین کلی آن را، که در همه زبان‌ها وجود دارد و بر آن‌ها حکم فرماست، کشف و بررسی نماید.

با توضیحی که در مورد موضوع و وظیفه زبان‌شناسی گذشت، می‌توان تأثیر مباحث این علم را بر تکوین بحث زبان متون مقدس از جمله قرآن کریم دریافت. قرآن کتابی است که قرن‌ها پیش به یکی از زبان‌های مورد استعمال بشر - عربی - نازل شده است و از آن حیث که تکلم خدای متعال با بندگانش از رهگذر یک زبان می‌باشد، «زبان قرآن» از علم نوپدید زبان‌شناسی متأثر شده و به عنوان یک موضوع جدید و مستقل مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. آموزه‌های وحیانی قرآن از آن جهت که بعد گفتاری و زبانی یافته‌اند وارد حوزه مطالعات زبان‌شناسی می‌شوند.

دانش «معناشناسی» (Semantics)، که امروزه یکی از زیرشاخه‌های زبان‌شناسی مدرن محسوب می‌شود (جان ا. سعید، ۲۰۰۳م، ص ۴)، از مهمترین حوزه‌های مشترک زبان‌شناسی و فهم مفردات قرآن کریم به شمار می‌رود. هرچند معناشناسی مفردات قرآن عمری به درازای نزول خود قرآن کریم دارد و در واقع مساعی مسلمانان در شناخت مفهوم کلمات قرآن خود کاری زبان‌شناسانه بوده است، اما باید توجه داشت که تولد دیدگاه‌های جدید در زمینه معناشناسی می‌تواند یکی از مؤلفه‌های بحث زبان قرآن در دوره معاصر به شمار می‌رود.

به عنوان نمونه «توشیهیکو ایزوتسو» در تجزیه و تحلیل معنای واژه‌های قرآن به این مطلب تصریح می‌نماید که از نظریه پروفسور «لئو وایسبرگر» آلمانی بهره برده است. نظریه‌ای که امروزه با آنچه «زبان‌شناسی قومی» (Ethno linguists) نامیده می‌شود، مطابقت بسیار دارد و «زبان‌شناسی قومی» نظریه‌ای است که روابط متقابل میان الگوهای زبانی و الگوهای فرهنگی را بررسی می‌کند و توسط «ادوارد سایبر» (زبان‌شناس و مردم‌شناس آمریکایی) در سال‌های پایانی زندگی‌اش بنیان نهاده شده است (ایزوتسو، ۱۳۸۸ش، ص ۱۴).

نظریه فوق‌همان است که به نظریه «نسبیت زبانی» (linguistic relativity) نیز مشهور شده و معتقد است فرهنگ از طریق زبان، فکر آدمی را، خصوصاً در شناخت جهان، تحت تأثیر قرار می‌دهد، به عبارت دیگر این زبان است که تفکر آدمی را می‌سازد (ملمک جار، ۲۰۰۲ م، ص ۳۴۶) بنا بر این نظریه، ما آن‌طور می‌اندیشیم و جهان را درک می‌کنیم که زبان برای ما ترسیم نموده است و مردمی که زبان‌های گوناگون دارند، در باره جهان پیرامونشان هم درک متفاوتی دارند چرا که زبان‌های متفاوت باعث نسبیت در فهم آنان شده است. بر اساس این دیدگاه زبان قرآن، جنبه نسبیت پیدا می‌کند و هنگامی که آموزه‌های آن کسوت عربیت بر تن دارند زایش تفکر خاصی را به دنبال دارند. حال اگر همین آموزه‌ها فی‌المثل به زبان فارسی ترجمه و بیان شوند تفکر و اعتقاداتی متفاوت با آنچه در قالب زبان عربی تولید کرده بود، ایجاد می‌کنند و قس علی‌هذا.

دیدگاه فوق‌درست در مقابل دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که زبان، خصوصاً زبان قرآن، را چیزی جز انعکاس فرهنگ عصر و زمان و محیط نمی‌داند و بنابراین آموزه‌های آن را متعلق و منحصر به همان مردمان عصر نزول می‌داند و بس.

نظریه «زبان قوم» و «زبان عرفی»، در مورد قرآن، از یک جهت، مبتنی بر این دیدگاه زبانشناسانه است و از آن نشأت می‌گیرد.

۲. خاستگاه‌های ادبی - فلسفی

۱-۲. معرفت‌شناسی حاکم بر فلسفه غرب

چگونگی فهم متون مقدس و دینی، که خود بحثی ادبی به شمار رفته و شامل بحث زبان قرآن نیز می‌شود، تأثیر بسزایی از معرفت‌شناسی حاکم بر جامعه و فلسفه غرب پذیرفته است.

معرفت‌شناسی جدید غرب در فضایی ظهور کرد که محصول شکست قدرت و سلطه کلیسا بود. شک و تردید درباره معرفت‌شناسی عقلی مذهب‌ان (مانند اسپینوزا و لایب‌نیتس) اروپا سبب شد که بسیاری از فیلسوفان شناخت را براساس تجربه حسی بیان کنند (پاپکین، ۱۳۹۰ش، صص ۲۹۰ و ۲۹۱). «فرانسویس بیکن» (۱۵۶۱-۱۶۲۶م) کسی است که در اندیشه تأسیس روش علمی به عنوان تنها راه کسب معرفت برآمد. او بر این اعتقاد بود که روش‌های افلاطونی و ارسطویی توانایی رسیدن به شناخت حقیقی را ندارند. از این رو بیکن روش مشاهده و استقراء را بنیان نهاد (هالینگ دیل، ۱۳۷۰ش، صص ۱۳۷). بیکن از مهم‌ترین افرادی است که غرب را وارد دنیای تجدد علم و فلسفه نموده است. او علم و فلسفه را از حوزه مسیحیت خارج کرد و گرچه خود هیچ کشف و اختراعی نداشت ولی او را یکی از بنیان‌گذاران علوم جدید و در واقع، بانی اصالت تجربه و پوزیتیویسم می‌دانند (فروغی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، صص ۱۲۹ و ۱۳۰). با این حال، آن کس که تأثیر بسزایی در مذهب اصالت تجربه داشت و پدر حقیقی تجربه‌گرایی به شمار می‌رود دیگر فیلسوف انگلیسی یعنی «جان لاک» (۱۶۳۲-۱۷۰۴) است (کاپلستون، ۱۳۸۸ش، ج ۴، صص ۴۰). در حالی که توجه به تجربه و مادگرایی علمی رو به اعتلا و رشد بود توسط لاک تبیین فلسفی یافت (هالینگ دیل، ۱۳۷۰ش، صص ۱۵۲). وی به طور صریح اظهار نمود که شناخت ما به واسطه حواس حاصل می‌شود و ما هیچ تصور و معلوم فطری نداریم (پاپکین، ۱۳۹۰ش، صص ۲۹۲). جرج بارکلی (۱۶۸۵-۱۷۵۳)، هر چند منتقد جدی لاک به شمار می‌رفت، از فیلسوفان تجربی برجسته به شمار رفته و تأثیر جدی در تداوم آن داشته است.

سنت تجربه‌گرایی لاک و بارکلی به وسیله «دیوید هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۶۶) به کمال رسید. او ارائه‌کننده نظام معرفتی است که در ذات خود شکاکانه است (هالینگ دیل، ۱۳۷۰ش، صص ۱۵۴). هیوم با این که تجربه‌گراست معتقد است که حتی تجربه‌گرایی نیز در باره جهان چیزی نمی‌آموزد اما در عین حال راه دیگری برای رسیدن به معرفت درباره جهان وجود ندارد (همان، صص ۱۵۶). وی با تشکیک در اصل علیت، و طبعاً اثبات وجود خدا از راه برهان علی، بر آن است که درباره بسیاری از امور نمی‌توان به یقین رسید. نتیجه این امر چیزی جز شکاکیت نیست، گرچه خود هیوم بر این باور است که بر طبق شکاکیت محض نمی‌توان زندگی کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸ش، ج ۴، صص ۴۳).

تجربه‌گرایی و شکاکیت مفرط هیوم زمانی راه را برای «نسبیت در فهم» و به تبع آن «نسبیت در برداشت از متون مقدس» هموار می‌کند که کانت، فیلسوف نامدار آلمانی را، به تعبیر خود او از خواب جزمیت بیدار می‌کند (کورنر، ۱۳۸۹ش، صص ۵۴). وی تلاش کرد تجربه‌گرایی و خردگرایی را بایکدیگر بیامیزد و فرایند پیچیده قوه فاهمه

بشر را تبیین نماید. کانت در تبیین رابطه «عین» و «ذهن» در مسئله شناخت، نه بسان عقلگرایان قایل به انفکاک عین و ذهن شد و نه مانند تجربه گرایان شکاک به نفی علم و معرفت پرداخت (هوشنگی، ۱۳۸۳، ص ۵۴). وی در تلاش برای اثبات امکان معرفت قطعی «عینیت» را انکار نکرد بلکه هویتی برای آن تعریف نمود که دیگر خصلتی مستقل از ذهن نداشت. از دیدگاه کانت فهم با شیء منطبق نمی شود بلکه این شیء است که با داشته های پیشینی ذهن ما منطبق می شود و از آن رو که ما خود سازنده تجربه و معرفت هستیم و این شناخت نزد همه ابنای بشر یکسان است «عینیت» دارد. او معتقد بود ما فقط چیزی را می شناسیم که خود پدیدش آورده ایم (همان). این تبیین نتیجه آن است که کانت میان «بود» (Noumenon) و «نمود» (phenomenon) اشیاء تمایز قایل شد. کانت اشیاء را چنان که فی نفسه هستند «بود» و آن چنان که درک می شوند «نمود» می نامد (هالینگ دیل، ۱۳۷۰، ش ۱۶۲). یعنی خود شیء حقیقتی دارد و فهم ما نیز حقیقتی که ساخته ذهن ماست و در واقع معرفت ما به این صورت ذهنی تعلق می گیرد و ذهن ساختی را بر عالم تحمیل می کند که عالم بیرونی باید با آن منطبق شوند. بر این اساس فهم ما از یک شیء با حقیقت آن شیء متفاوت بوده و اصولاً چیز دیگری است.

این تحلیل کانت از قوه فاهمه بشر و رابطه آن با عالم خارج محکم ترین مبنای نسبیت اندیشی در جهان غرب شد، چرا که «نمود» شیء می تواند در نزد افراد مختلف، گونه گون باشد و آنان از یک «بود» واحد، «نمود» های مختلف و مغایر یکدیگر داشته باشند. تأثیر این مطلب بر متفکران و متکلمان مسیحی تا اندازه ای است که شخصی مانند «جان هیک» نظریه «پلورالیزم دینی» خود را در قرن بیستم بر اساس نظریه کانت بنا می کند (هیک، ۱۳۸۸، ص ۸۸). تأثیر «نسبیت اندیشی» در حوزه زبان دین و «زبان قرآن» بدین گونه است که متن مقدس به سان «بود»، چیزی است و فهم ما از آن به عنوان «نمود»، چیزی دیگر. بر این اساس فهم ها و تفاسیر مختلف از آن، هر چند متناقض باشند، توجیه یافته و در نتیجه به «بی معنایی» یا «عدم معرفت بخشی» گزاره های دینی منجر می شود. به عبارت دیگر، بر اساس چنین دیدگاهی زبان قرآن یک زبان معنا دار یا معرفت بخش به شمار نمی رود. ذکر این نکته لازم است که «نسبیت اندیشی» محل رویش و زیست نخله های جدید فلسفی غربی است و از این حیث نیز در شکل گیری بحث زبان قرآن در دوره معاصر موثر بوده است.

۲-۲. نخله ها و مشرب های جدید فلسفی - ادبی

۲-۲-۱. فلسفه تحلیلی

گرچه می توان تبار فکر و روش تحلیل فلسفی را به دوران سقراط و روش دیالکتیکی او رساند و اظهار داشت که تحلیل به نوعی همیشه جزء جدایی ناپذیر کار فلسفی بوده است، اما بنای «فلسفه تحلیلی» در دوران جدید حاصل کار فیلسوفانی است که به اهمیت تحلیل در گفتار و زبان توجه پیدا کردند. ج.ا. مور به سال ۱۹۰۳، در کتاب اصول اخلاق، بر اهمیت «تحلیل» در تلاش برای فهم سرشت تأملات اخلاقی تأکید ورزید و تلاش های جدی فیلسوفان دیگری چون فرگه، راسل، ویتگنشتاین، کارنپ و آستن باعث اعتلا و رشد چشمگیر آن شد (استرول، ۱۳۸۴، صص ۷ و ۸).

تعریف فلسفه تحلیلی دشوار است، زیرا مذاهب فلسفه تحلیلی در ماهیت تحلیل با یکدیگر توافق ندارند ولی اصل مشترک همه آنها این است که برای حل مسائل فلسفی باید به کاربرد و کارکرد زبان توجه شود. مسائل فلسفی، لااقل تا حدودی، مسائل زبانی است و بر این اساس فقط به وسیله توضیح و تبیین الفاظ زبان می توان به حل آنها اقدام نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۶). به عبارت دیگر، فلسفه تحلیلی فن یا روشی است که تحلیل زبان یا تجزیه و تحلیل منطقی قضایای فلسفی به عنوان روشی برای حل مسائل فلسفی به کار گرفته می شود به همین جهت از آن با عنوان «فلسفه تحلیل زبان» نیز یاد می شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴). از این روست که راسل مهم ترین بخش فلسفه را نقد و روشن نمودن مفاهیمی می داند که طبق عادت بنیادی تلقی و بدون بررسی پذیرفته شده اند (استرول، ۱۳۸۴، ص ۹). فلسفه تحلیلی از حیث سیر تاریخی و از جهت اختلافی که در تعریف ماهیت تحلیل و نتیجه حاصل از آن وجود دارد به سه جنبش تقسیم می شود: اتمیسم منطقی، اصالت تحصیل منطقی و فلسفه زبان عادی. اینک توضیح اجمالی هر یک:

۱. اتمیسم منطقی (Logical Atomism): این نحله را می توان به عنوان فلسفه منطق ریاضی یا منطق جدید که حاصل کار راسل و وایتهد می باشد و با نبوغ ویتگنشتاین اول به کمال خود می رسد توصیف نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۶ و ۴۰۷). این منطق با این مدعا که منطق ارسطویی آخرین و کامل ترین سخن در این زمینه نیست پدید آمد و اعلام نمود از لحاظ قلمرو، بسی وسیع تر از منطق ارسطو است. ادعای منطق جدید این است که منطق ارسطو منطق طبقات (اجناس و انواع) بوده حال آن که منطق راسل منطق قضایا است و بنابراین هم شامل مطالب منطق ارسطو است و هم بخش وسیع دیگری را نیز در بر می گیرد (همان، ص ۳۹۷). هدف راسل و وایتهد به پیروی از «گتلب فرگه» این بود که نشان دهند ریاضیات شاخه ای از منطق است و می توان نظریه اعداد و حساب را طوری مورد استفاده قرار داد که فقط شامل مفهوم های منطقی مانند ثابت ها، سورها، متغیرها و محمول ها باشد (استرول، ص ۱۶). به اعتقاد آنان ریاضیات یک «زبان آرمانی» است که می تواند با نشانه گذاری صوری، ظرف انواع گوناگون جمله هایی باشد که در گفتار معمولی یافت می شوند (همان). بنابراین منطق ریاضی، ابزاری است که باعث روشنی و دقت معنای گزاره ها می شود.

راسل با طرح بحث موسوم به «اصول» معتقد است قضایا به دو دسته «اتمی» و «ملکولی» تقسیم می شوند. قضایای اتمی، برخلاف قضایای ملکولی، قضایایی هستند که خود مرکب از قضایای دیگر نباشند («علی انسان است» اتمی است اما «حسن و حسین سخن می گویند» ملکولی است زیرا قابل فروکاستن به دو قضیه «حسن سخن می گوید» و «حسین سخن می گوید» می باشد). وی بر آن است تا با تجزیه قضایای ملکولی به قضایای اتمی، به خاطر بسیط و منفرد بودن این قضایا، ثابت کند که عالم از واقعیت ها تشکیل شده و این واقعیت ها طبعا اتمی هستند و از طریق منطق ریاضی می توان اساس عالم را که همان «تشکیل عالم از امور و واقعیت های اتمی است» کشف نمود (پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۳۹۹). راسل در ادامه مطالب فوق و تکمیل آنها با طرح قاعده و نظریه دیگری به نام «قاعده وصفیه» یا «نظریه وصف ها»، ضمن متمایز دانستن اسم های خاص و وصف ها، بیان نمود که

فلسفه به سبب تجزیه و تحلیل ناقص «زبان» امور خیالی، موهوم و معدوم را واقعی دانسته اند(همان ؛ استرول، ۱۳۸۴، ص ۳۲).

بر اساس آنچه گفته شد، از منظر فوق، وظیفه فلسفه به طور خاص تحلیل است و تحلیل ارجاع گزاره های زبان طبیعی به صورت منطقی خاص است. آن هنگام که گزاره ای شکل منطق ریاضی به خود بگیرد پیچیدگی هایش از میان رفته و به روشنی عرضه می شود.

۲. اصالت تحصیل منطقی یا پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism): این جنبش توسط گروهی از متفکران، از جمله شلیک و کارناب، که در دهه ۱۹۲۰ در وین می زیستند و بعدها به «حلقه وین» مشهور شدند، آغاز شده است. اینان در پی مطالعه آثار ویتگنشتاین و تبیین این نظرات وی که «فلسفه یک نظریه نیست بلکه یک فعالیت است» و «نتیجه فلسفه تعدادی گزاره فلسفی نیست بلکه روشن ساختن گزاره هاست» «پوزیتیویسم منطقی» را بنیان نهادند(استرول، ۱۳۸۴، صص ۸۶ و ۸۷؛ پاپکین، ۱۳۹۰، صص ۴۰۸ و ۴۰۹). این مکتب، همانطور که از نام آن پیداست، ترکیب منطق نمادین راسل و پوزیتیویسم است. ظهور نظریه های «نسبیت عمومی و خصوصی اینشتین» و «مکانیک کوانتومی» حوزه علوم انسانی را از این نظریات تجربی متأثر ساخت. این نحله در واقع نوعی بنیاد گرایی علمی است که از دیدگاه های ویتگنشتاین و هیوم پشتیبانی می شود. ویتگنشتاین در «رساله منطقی فلسفی» معتقد بود فقط علوم خاص قادرند احکام معنا دار شناختی در مورد جهان صادر کنند. هیوم نیز که فقط استدلال های انتزاعی در مورد کمیت و عدد و استدلال های تجربی را پذیرفته می دانست اعتقاد داشت مباحث الهیات و مابعد الطبیعه را به دلیل فقدان این نوع استدلال ها باید به شعله های آتش بسپاریم، چرا که چیزی جز سفسطه و توهم نیستند(استرول، ۱۳۸۴، ص ۸۶). از منظر این جنبش فلسفه تنها معنای جملات و گزاره ها را روشن می کند و نشان می دهد که بعضی علمی، برخی ریاضی و پاره ای بی معنی هستند(پاپکین، ص ۴۰۹). از جمله اصول پوزیتیویست ها منطقی تمایز قایل شدن بین قضایای تحلیلی و ترکیبی و نیز تحقیق پذیری تجربی است(همان، ص ۱۰۲). آنان بر اساس اصل تحقیق پذیری گزاره های متافیزیکی را به این دلیل که قابل اثبات تجربی نیستند، معنادار نمی دانستند(همان، ص ۱۰۷). بنابراین آنچه معنا داری یک قضیه را اثبات می کند قابلیت مشاهده تجربی است و چون قضایای متافیزیکی و الهیاتی و دینی از چنین قابلیت برخوردار نیستند، مهمل و بی معنی هستند.

۳. فلسفه زبان :

این جنبش فکری از آنجا آغاز شد که، ویتگنشتاین که خود یکی از نخستین باورمندان به اتمیسم منطقی بود آن را ترک گفت. وی دریافت که راه حل مسائل فلسفی بازگرداندن آنها به زبان منطقی و صوری نیست، بلکه پیچیدگی مباحث فلسفی بیشتر ناشی از سوء استعمال زبان معمولی است بدین جهت باید به کاربرد و استعمال صحیح آنها توجه داشت. ویتگنشتاین با سخن معروف خود: «معنی را می پرس، استعمال را پرس» روش بازی زبانی خود را بنیان نهاد.(پاپکین، ۱۳۹۰، ص ۴۱۷). توضیح بیشتر آن که در اوایل قرن بیستم بیشتر فیلسوفان تحلیلی و منطق دانان از جمله ویتگنشتاین کار زبان را تصویر کردن عالم واقع می دانستند، چه مطابق واقع باشد و چه نباشد، ولی

ویتگنشتاین در نظریه دوم خود ضمن اشتباه خواندن نظر اول خود گفت فیلسوف نباید در صدد ساختن تصویری باشد که مطابقت بیشتری با واقع دارد، چرا که اساساً چنین فرم منطقی وجود ندارد. یک فیلسوف همه چیز را باید به حال خود واگذارد و فقط به نحوه سخن گفتن مردم نظاره کند، وظیفه او فقط تفکیک گفته هاست. اساس بحث وی در باب رابطه لفظ و معنا بر «استعمال» واژه‌ها ابتناء یافته است. یعنی معنای واژه را باید در کاربردها جستجو کرد. وی می‌گوید برای فهم معنای واژه‌ای به فرهنگ لغت مراجعه نکنید بلکه ببینید واژه در زمینه خاص خود (Context) چه کاربرد و استعمالی داشته است (سعیدی روشن، صص ۱۲۷ و ۱۲۸).

ویتگنشتاین متقدم «زبان» را به تصویر تشبیه می‌کند ولی ویتگنشتاین دوم آن را ابزار می‌داند. در دیدگاه قبلی، ساختار «زبان» تصویرگر واقع و ابزاری برای شناخت جهان واقع بود ولی در نظریه دوم ساختار زبان تعیین‌کننده نوع شناخت و نحوه تفکر ما درباره جهان خارج است، از این روست که نمی‌توانیم مستقل از مفاهیم و زبان درباره جهان به بحث و اندیشه پردازیم (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۵۵).

لازمه چنین دیدگاهی آن است که هر مقوله‌ای زبان خاص خود را دارد، فی‌المثل «زبان متون ادبی»، «زبان دین» و «زبان علم» عوالمی جداگانه‌اند و بازی‌های زبانی متفاوتی می‌طلبند، لاجرم برای درک هر یک تا وارد عالم آن و درک کاربرد و استعمال زبان آن نشویم به جایی نخواهیم رسید (سعیدی روشن، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹). گرچه ویتگنشتاین می‌خواهد با این تفکیک مشکل تعارض میان علم و دین را حل کند، خواسته یا ناخواسته باب هرگونه ارتباط و مفاهمه میان علم و دین را بسته و به ورطه یوزیتویست‌ها در غلتیده است. زیرا با این نظریه زبان علم معنادار و زبان دین بی‌معنا می‌شود. از این روست که وی زبان دین را زبان شور و احساس و التزام فردی می‌داند نه زبان بحث و برهان، به عبارت دیگر برای حل این معضل به «ایمان‌گرایی» (Fideism)، در مقابل عقلانیت و معرفت، روی می‌آورد و طرح دلایل عقلی و نقلی یا شهودات باطنی و تجربه‌های دینی را برای مستدل‌نشان دادن دین خطا و خرافه می‌داند (همان، صص ۱۳۱ و ۱۳۹).

همانطور که ملاحظه شد فلسفه تحلیلی ارتباط تنگاتنگی با «گفتار» و «زبان» داشته و یکی از عمده‌ترین زمینه‌های ایجاد مبحث «زبان قرآن» در روزگار معاصر است.

۲-۲-۲. هرمنوتیک

یکی دیگر از خاستگاه‌های ادبی فلسفی قابل توجه بحث «زبان قرآن»، «هرمنوتیک» است که در ذات و درون خود دربردارنده نوعی جنبه زبانی و زبان‌شناختی است و ظهور آن در قالب یک علم، مربوط به دوران پس از رنسانس است. علم هرمنوتیک (Hermeneutics) دانشی است که حضور خود را هر روز بیش از پیش در محافل کلامی، فلسفی و ادبی به ویژه در مغرب زمین پررنگ‌تر ساخته است و به نوعی در کانون توجه قرار گرفته است (پالمر، ۱۳۹۰، ص ۳). «هرمنوتیک» در اصل کلمه‌ای است یونانی که ریشه فعلی آن «هرمینوین» (Hermeneuein) و ریشه اسمی آن «هرمینیا» (Hermeneia) می‌باشد که به «تأویل کردن» و «تأویل» ترجمه می‌شود. ریشه مشترک این کلمات «هرمس» یکی از خدایان یونانی می‌باشد. او خدای پیام‌آور تیزپا است که نامش با کار تبدیل آنچه ورای فهم بشر است

به صورتی که آدمی قادر به درک آن باشد پیوند خورده است. یونانیان کشف «خط» و «زبان» را به هرمس نسبت می دهند. بر این اساس هرمنوتیک متضمن عمل «به فهم در آوردن» است. هرمنوتیک در معنای قدیمی و ابتدایی خود، یعنی تأویل، در برگرفته سه عملکرد «گفتن»، «توضیح دادن» و «ترجمه کردن» است که این هرسه در حکم مقدمه و مبنای مفهوم اصلی هرمنوتیک در تعاریف جدید خود می باشد و در واقع بازگشت این علم به همین وجوه سه گانه است (همو، ص ۱۹-۴۰).

هرمنوتیک مدرن در تلاش است تا مشکلات و پیچیدگی های مربوط به تاویل و تفسیر متن را حل نماید (جونز، ۲۰۰۵م ج، ۶، ص ۳۹۳۱). هرچند پیش از شلایر ماخر مباحثی در زمینه تفاوت تفسیر متون مقدس و غیر آن وجود داشته است اما این شلایر ماخر بود که توسط دیلتای «کانت هرمنوتیک» نامیده شد زیرا وی مطرح نمود که کتب مقدس نیازمند فرایند خاصی از تفسیر و تاویل هستند و دریافت که مبحث اساسی این است که شرایط روانی و گرامری که برای فهم هر متنی لازم است گسترش یابد. (همان).

تعریف جامع هرمنوتیک به دلیل وجود نگاه های متفاوت و متباین به آن دشوار است. ریچارد ا. پالمر شش تعریف متمایز ارائه می کند:

۱. هرمنوتیک به منزله نظریه تفسیر کتاب مقدس: قدیمی ترین و احتمالاً هنوز هم شایع ترین دیدگاه است. با تثبیت موقعیت پروتستانتیزم، کشیشان پروتستان که از توسل به حجیت کلیسای کاتولیک دست کشیده بودند برای ایجاد معیارهایی مستقل و پایدار برای تأویل کتاب مقدس به هرمنوتیک روی آوردند این رو در قرون هجده و نوزده کم تر سالی سپری شد که کتابی در زمینه هرمنوتیک برای راهنمایی و کمک به کشیشان پروتستان منتشر نشود.
۲. هرمنوتیک به منزله روش شناسی لغوی: ظهور عقل گرایی و تجدید حیات مجدد علم لغت (Philology)، و سر برآوردن مکاتب «نحوی» و «تاریخی» به تثبیت این مطلب انجامید که روش های فهم و تاویل کتاب مقدس دقیقاً همان روش هایی است که برای کتب دیگر به کار می رود.
۳. هرمنوتیک به منزله علم فهم زبانی: با نقد جایگاه علم لغت (و دیدگاه پیشین)، هرمنوتیک علمی نظام مند است که شرایط فهم را در هر گفت و گویی بررسی می کند. این همان «علم هرمنوتیک عام» است که اصول آن می تواند مبنای هر نوع تأویل و فهم متن محسوب می شود. این نخستین بار است که هرمنوتیک به «علم مطالعه خود فهم» تعریف می شود و از اصل و مبدأ خویش یعنی تفسیر کتاب مقدس و علم لغت عصر کهن پدیدار می شود.
۴. هرمنوتیک به منزله مبنای روش شناختی «علوم انسانی»: «ویلهلم دیلتای» هرمنوتیک را دانش بنیادینی می دانست که می توانست مبنای تمام علوم انسانی قرار بگیرد. یعنی مبنایی برای فهم هنر، اعمال و نوشته های انسان واقع شود.
۵. هرمنوتیک به منزله پدیدار شناسی فهم وجودی (نگاه فلسفی): «مارتین هایدگر» با تأسی از روش پدیدار شناختی «ادموند هوسرل» به توضیح پدیدار شناختی وجود خود انسان می پردازد. از منظر وی «فهم» و «تأویل» جهات بنیادی هستی انسان است و هرمنوتیک به هستی شناسی فهم می پردازد.

۶. علم هرمنوتیک به منزله نظام تأویل و بازیابی معنا (نگاهی فلسفی از منظری دیگر): «پل ریکور» هرمنوتیک را نظریه قواعد حاکم بر تفسیر یا تأویل متنی خاص یا مجموعه ای از نشانه ها که منزل متن ملاحظه می شوند می داند. در این دیدگاه علم هرمنوتیک آن عمل رمز گشایی است که از فحوا و معنای ظاهر به معنای نهفته یا مکنون می رسد (پالمر، ۱۳۹۰، ش، صص ۴۲-۵۴).

همان طور که ملاحظه می شود، با وجود این تعاریف مختلف ارائه تعریفی جامع دشوار است. با این وجود باید اذعان داشت که مسئله اصلی در هرمنوتیک تبیین و تشریح مکانیسم فرایند فهم است. معنا چگونه از عالم شخصی به عالم شخص دیگر منتقل می شود و به دنبال آنها مباحثی در مورد معرفت عینی، نسبیت معرفت یا فهم، زبانمندی فهم، تاریخمندی زبان و فهم، امتزاج افقها، نقش پیش فرضها در فهم، نیت مؤلف و مسائل فراوان دیگری مطرح می شود (همتی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۵).

دانشی که به بررسی فرایند فهم و انتقال آن می پردازد، ناگزیر به «زبان»، به عنوان ابزاری که در فرایند فهم، بازیگری مهم به شمار می رود، نیز می پردازد. «گادامر» هرمنوتیک را مواجهه با هستی از طریق زبان می داند و آن را غرق در پرسش های فلسفی از نسبت داشتن زبان با هستی، فهم، تاریخ، وجود و واقعیت می بیند (پالمر، ۱۳۹۰، ش، ص ۵۲). شلایر ماخر «زبان» را یک مبحث نظری تعیین کننده در مواجهه با تئوری هرمنوتیکی دید، زیرا دستیابی به مقصود دیگران را فقط از طریق زبان ممکن می دانست. (جونز، ۲۰۰۵، ج ۶، ص ۳۹۳۱). پالمر در شرح دیدگاه هرمنوتیک فلسفی ریکور می گوید: «... و این فلسفه ای است که چالش هرمنوتیکی را با اسطوره ها و نمادها در گیر می سازد و واقعیت نهفته در پس زبان و نماد و اسطوره را مضمون تفکر انعکاسی یا تدبر می سازد. فلسفه امروز نیز زبان را در کانون توجه دارد.» (همان، ص ۵۴).

بدین گونه است که هرمنوتیک با مباحث مربوط به «زبان» نیز ارتباط وثیقی می یابد. از یاد نمی بریم که خاستگاه چنین علمی در ابتدا فهم متون مقدس بوده است. امروزه نیز هرمنوتیک متون مقدس و فرایند و مراحل فهم آنها، همچنان از محوری ترین مباحث به شمار می رود. بر این اساس بررسی مکانیسم فهم متون مقدس یکی از مهمترین خاستگاه های بحث زبان قرآن به شمار می رود.

۵. نتیجه:

تکوّن بحث «زبان قرآن» در دوره معاصر عمدتاً متأثر از عواملی است که برخاسته از فضای ادبی و فلسفی جهان غرب و مسیحیت می باشد و لازم است در پرداختن به آن به این ریشه ها و خاستگاه ها توجه شود، چرا که غفلت از این مهم راه شناخت بسیاری از مباحث انحرافی و شبهات مطروحه را مسدود می سازد. این عوامل به طور خلاصه عبارتند از:

۱. گسترش مباحث زبانشناسی جدید با رسالت «مطالعه زبان و نمود های آن به عنوان یک پدیده» از جمله عوامل مهمی است که خاستگاه موضوع مورد نظر بوده است. از آنجا که این علم «زبان» را از رهگذر قوانین کلی حاکم بر همه زبان ها مورد مطالعه قرار می دهد ارتباط تنگاتنگی با موضوع زبان قرآن پیدا می کند.

۲. خاستگاه های ادبی فلسفی که خود شامل معرفت شناسی حاکم بر فلسفه غرب و نحله های جدید فلسفی می باشد. معرفت شناسی حاکم بر غرب پس از دوره رنسانس به تدریج راه نسبیت اندیشی را پیموده و طبعاً به نسبیت در فهم و زبان دین و غیر معرفت بخشی آن منجر شده است. نحله های جدید فلسفی مانند «فلسفه تحلیلی» و «هرمنوتیک» نیز سهم بسزایی بر موضوع مورد بررسی داشته اند. فلسفه تحلیلی که به حل مشکلات فلسفی از رهگذر تحلیل گزاره ها معتقد است ارتباط وثیقی با بحث زبان دارد و از این طریق با موضوع زبان دین و قرآن مرتبط می شود. هرمنوتیک نیز که به بررسی فرایند فهم می پردازد ناگزیر «زبان» را به عنوان یکی از مهمترین محورهای خود در ارتباط با فهم متون، مورد کنکاش قرار داده است و یکی از مهمترین حوزه های ورود آن فرایند فهم متون مقدس می باشد و از این جهت یکی از مهمترین مؤلفه های بحث زبان دین و قرآن در عصر معاصر به شمار می رود.

۳. منابع و مآخذ

۴. الف - کتاب
۵. کتب فارسی
۶. استرول، اورام، (۱۳۸۴)، *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم*، چاپ دوم، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
۷. انجمن کتب مقدس ایران (۱۹۸۷)، *ترجمه کتاب مقدس*، ویرایش دوم، سازمان مردم نهاد اسلام و مسیحیت.
۸. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۸)، *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، چاپ دوم، ترجمه فریدون بدره ای، تهران، نشر فرزانه روز.
۹. پایکین، ریچارد و استرول، آروم، (۱۳۹۰)، *کلیات فلسفه*، چاپ چهارم، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. پالم، ریچارد (۱۳۹۰)، *علم هرمنوتیک*، چاپ ششم، ترجمه محمد سعید حنایی، تهران، انتشارات هرمس.
۱۱. توفیقی، حسین (۱۳۸۹)، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چاپ سیزدهم، تهران و قم، انتشارات سمت، طه و جامعه المصطفی.
۱۲. دوسوسور، فردینان (۱۳۸۹)، *دوره زبان شناسی عمومی*، چاپ سوم، ترجمه کوروش صفوی، تهران، انتشارات هرمس.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۷)، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. فروغی، محمد علی، (۱۳۹۰)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات خوارزمی
۱۶. کاپلستون، چارلز کاپلستون (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه (ج ۴)*، چاپ پنجم، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۱)، *زبان قرآن، تفسیر قرآن*، چاپ اول، تهران، انتشارات هرمس.

۱۸. کورنر، اشتفان، (۱۳۸۹)، *فلسفه کانت*، چاپ سوم، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۹. کونگ، هانس (۱۳۸۴)، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، چاپ اول، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۰. هالینگ دیل، ر.ج. (۱۳۷۰ش)، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، چاپ دوم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات کیهان.
۲۱. کتب لاتین:
۲۲. جان ا. سعید (۲۰۰۳)، *دانش معناشناسی*، چاپ دوم، لندن، بلک ول.
۲۳. جونز، لیند سی (۲۰۰۵م)، *دایره المعارف دین*، چاپ دوم، نیویورک، تامسون گیل.
۲۴. دانشگاه کاتولیک آمریکا (۲۰۰۳)، *دایره المعارف نوین کاتولیک*، چاپ دوم، آمریکا، نشر گیل.
۲۵. ملمک جار، کرستن (۲۰۰۲)، *دایره المعارف زبان‌شناسی*، چاپ دوم، انتشارات راتلج.
۲۶. ب - مقالات:
۲۷. زمردیان، رضا (۱۳۴۷)، «*زبان‌شناسی چیست*»، مجله دانشکده ادبیات مشهد، شماره ۱۵
۲۸. همتی، همایون (۱۳۷۷)، «*شلایر ماخر و هرمنوتیک*»، کتاب نقد، شماره ۵۶
۲۹. هوشنگی، حسین (۱۳۸۳)، «*عین و عینیت در فلسفه نظری کانت*»، نامه حکمت، شماره ۳
۳۰. هیک، جان، (۱۳۸۳)، «*نظریه های کثرت گرایی دینی*» ترجمه مسعود فریامنش، اخبار ادیان، ش ۷