

نسبت زبان و تفکر در فرهنگ اسلامی

محمدعابد الجابری



ترجمه: علی امیری

اشاره: پایه ادبیات زبان است؛ اما اهل ادب ما متأسفانه کمتر از «دانش زبانی» مناسب برخوردارند. نوشته عابد الجابری نگاهی فرهنگی معرفت‌شناختی به زبان عربی است؛ بنابراین در قدم اول به کار علاقه‌مندان به علوم اجتماعی و مطالعات اسلامی می‌آید؛ اما در عین حال می‌تواند کلید و مدخلی باشد برای نگاهی فرازبانی به هر زبان و از جمله زبان فارسی و فهم قابلیت‌ها و کاستی‌های آن؛ به خصوص که زبان فارسی هم از حیث واژگان و مفردات و هم از لحاظ ساختار دستوری و نحوی و هم از حیث ابعاد بلاغی و زیبایی‌شناختی پیوند تنگاتنگ با زبان عربی دارد.

زبان، فضایی برای کار است. ادیب و شاعر در درون این فضا کار می‌کنند؛ اما کم‌تر اهل ادبی از برد، امکانات و محدودیت‌های این فضا حداقل در شرایط کنونی برآورد مناسب دارد. من این نوشته را که به نظرم باب نوعی انتقادی به زبان، امکانات و محدودیت‌های آن را می‌گشاید، به رغم پاره کاستی‌ها و عدم موافقت با برخی پیش‌فرض‌های نویسنده آن به نیت یاری رساندن به گشودن باب تفکر انتقادی به مطالعه فرهنگ اسلامی، سال‌ها قبل ترجمه کرده بودم؛ اما بی‌تردید این نوشته برای علاقه‌مندان به مسائل زبانی و ادبی درکل نیز مفید و راهگشاست. جای خوشی است که این ترجمه اینک اقبال نشر می‌یابد. امید است که برای خوانندگان و علاقه‌مندان فرهنگ و ادب، مفید واقع شود. نوشته حاضر نخست تحت عنوان «خصوصیة العلاقة بین اللغة والفکر فی الثقافة العربیة» در سمینار «بررسی‌های زبانی و نشانه‌شناختی» در سال ۱۹۸۱ در دانشکده ادبیات دانشگاه رباط در مراکش ارائه گردیده و در سال ۱۹۸۲ در مجله «مطالعات عربی» نشر شد و بعدها به صورت فصل ششم از کتاب «سنت و تجدد» جابری به نشر رسید. ترجمه کنونی از همین منبع با مشخصات کتاب‌شناختی زیر صورت گرفته است: محمدعابد الجابری، التراث و الحدائث (دراسات و مناقشات)، مرکز دراسات الوحدة العربیة، بیروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۹۹۹.

مترجم

این از یک سو؛ اما از سوی دیگر به رغم اهمیتی که ما به نقش زبان عربی در شکل‌گیری تفکر اسلامی - عربی و ابزارهای آن داده‌ایم، زبان عربی را یگانه عنصر بنیان‌گذار در تفکر اسلامی نمی‌دانیم. ما به «عقل اسلامی - عربی» از آن‌جا که نتیجه و برآیند فرهنگ اسلامی است، نظر داریم که بر یک نظام معرفت‌شناختی سه‌گانه استوار است: نظام معرفتی زبانی با اصالت عربی، نظام معرفتی گنوسی (عرفانی) فارسی با اصالت هرمسی و نظام معرفتی - عقلانی با ریشه یونانی. بدین روی وقتی که ما نسبت زبان و تفکر را در فرهنگ اسلامی - عربی مورد بررسی قرار می‌دهیم، تنها هدف ما افشاندن پرتوی بر یکی از نظام‌های معرفت‌شناختی است که تفکر اسلامی - عربی را شکل داده است؛ نظام معرفتی که زبان عربی حامل آن است و تفکر اسلامی در درون این زبان و به وسیله آن انجام می‌شود؛ اما پیش از همه باید دید که منظور از «فرهنگ اسلامی» چیست؟

منظور ما از فرهنگ اسلامی مجموعه میراث فکری است که از تمدن اسلامی قرون وسطایی به ما رسیده است؛ این فرهنگ، خود، خاستگاه و آغاز خود را تثبیت کرده است. این خاستگاه همان «دوران تدوین» است؛ دوران بنای فرهنگی عام در تجربه تمدن اسلامی که مدت زمانی میان نیمه قرن دوم تا نیمه قرن سوم هجری را در برمی‌گیرد و هدف از آن تشکیل یک چارچوب مرجع برای تفکر اسلامی - عربی در ابعاد مختلف آن است. اگر این نکته در مورد دوران تدوین درست باشد، در مورد ادوار پیش از آن روشن‌تر است؛ چون ما پیش از «عصر تدوین» چیزی به نام فرهنگ اسلامی نمی‌شناسیم مگر آنچه در همین عصر تدوین شد. لازم است بدانیم که منظور از «تدوین» تنها ثبت و قید چیزی که

هدف ما بررسی نسبت زبان و اندیشه از ناحیه فلسفی - منطقی یا از منظر روان‌شناسی یا زبان‌شناسی و معناشناسی به طور عام نیست. قصد ما تنها آن است که این مسئله را در چارچوبی مطرح کنیم که می‌توان آن را «معرفت‌شناسی فرهنگی» لقب داد. منظور ما از این اصطلاح بحث در مبانی معرفت است؛ یعنی نظام، ابزار و نتایج معرفت در درون یک فرهنگ معین و این بحث را از فرضیه‌ای آغاز می‌کنیم که چندگانگی فرهنگ‌ها را به عنوان یک امر واقع می‌پذیرد و بر این نکته تأکید خاص دارد که فرهنگ حامل زبان خاصی است که آن را به وجود آورده است و نظام‌های کلان معرفتی در هر فرهنگ، ناچار کم‌وبیش با دیگر نظام‌های معرفتی در فرهنگ‌های دیگر متفاوت‌اند و زبان نقش اساسی در این تفاوت و دگرسانی بازی می‌کند.

با اینکه قصد نداریم که این بحث را از انگیزه‌ها و کوشش‌هایی که برخی متفکران آلمانی در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ انجام داده‌اند، آغاز کنیم؛ خواه آنانی که با تأملاتشان به پی‌افکندن یک نظریه نژادی در زبان راه برده‌اند یا آن‌هایی که مسئله پیوند میان زبان و تفکر را در چارچوب فلسفه کانت و بسط بعدی آن حل کرده‌اند؛ با اینکه موضوع مورد بحث ما از موضوع نژادشناسی زبانی که رابطه میان زبان و تفکر را میان اقوام (بدوی) بررسی می‌کند اختلاف کامل دارد، با این حال، دیدگاه‌های ما مبتنی بر فرضیه عامی است که شامل هر دوی این گروه می‌گردد. فرضیه مورد نظر ما می‌گوید که «یک منظومه زبانی (نه تنها مفردات آن بلکه دستور زبان و نحوه ترکیب آن) در شیوه نگرش اهل آن زبان از جهان، کیفیت ساخت بندی آنان از جهان و در نتیجه شیوه تفکر آنان مؤثر است» (Adam Schaff, ۱۹۶۷: ۲۹۲-۲۹۳).



از قبل موجود باشد، نیست. بلکه اعادهٔ یک بنای عام فرهنگی است که شامل تمام حذف، اضافه، آشکارسازی، پنهانگری، رنگ آمیزی و تأویل‌گری می‌گردد که از عوامل ایدئولوژیکی یا فرهنگی و اجتماعی ناشی می‌شود. در این دوران است که زبان تدوین می‌شود، شالوده‌های علوم اسلامی استوار می‌گردد، فلسفه و «علوم اوایل» به زبان عربی ترجمه می‌شود؛ این همه در درون شبکهٔ پیچیدهٔ صورت می‌گیرد که به نسبت میان زبان و تفکر در فرهنگ عربی - اسلامی ویژگی متمایز می‌بخشد؛ بنابراین آشکار کردن این ویژگی موضوع بحث ماست.

بررسی رابطه میان زبان و تفکر در فرهنگ اسلامی در سطوح مختلف ممکن است و مهم‌ترین این سطوح عبارت است از سطح مادهٔ زبانی و نوعی نگرشی که آن زبان از جهان ارائه می‌کند؛ سطح قالب‌های نحوی و سرشت منطقی زبان و بالاخره سطح روش‌شناسی بحث علمی و ابزارهای ذهنی آن.

یکم- مادهٔ زبانی، عرب بدوی سازندهٔ «جهان» عربی - اسلامی است

چنانکه معروف است روند گردآوری زبان عربی در دوران تدوین بعد از آن که لهجه‌های مختلف در میان جمعیت با اکثریت غیر عرب گسترش یافته بود آغاز شد. صرف نظر از انگیزهٔ واقعی این کار نتیجه آن شد که گردآوری لغت عرب به گونه‌ای که انجام شد، علاوه بر اینکه جامعهٔ اسلامی را از زبان فرهنگی واحدی که قابل آموزش به شیوهٔ علمی باشد برخوردار کرد، به تداوم تعامل با قرآن به گونهٔ مستقیم از لحاظ فهم و تفسیر یاری رساند.

از آن‌جا که باعث ایجاد لهجه، اختلاطی بود که در شهرها به وجود آمده بود، طبیعی بود که زبان «درست» از ساکنان بادیه و قبایل منزوی که مردانشان «اعراب» (بدوی) حافظ «فطرت» و «سلیقه» و «سلامت» گفتار باقی مانده بودند، طلب گردد؛ از آن‌جا که گردآورندگان زبان، به قرآن به منزلهٔ پایه برشماری واژگان زبان عربی و تعیین کردن قالب‌ها و استخراج اصول و قواعد آن نمی‌نگریستند، کار گردآوری صرفاً به انگیزهٔ «حفاظت از دین» صورت نمی‌گرفت، بلکه علاوه بر این، هدف از روند جمع‌آوری لغت، حفظ این زبان از عوامل بیرونی بود و این امر خود ایجاب به وجود آوردن یک زبان «ماورایی» را می‌کرد که چارچوبی در سطح لفظ، تعبیر یا معنی برای زبان باشد. شالوده‌های این چارچوب مرجع چگونه استوار شد؟ زبان عربی چگونه جمع شد و این زبان چه نسبتی با نحوهٔ نگاهی که گویندگان آن در خلال چهارده قرن به جهان از خود نشان داده‌اند، دارد؟

بی تردید سازوکار حفظ زبان، هر زبانی که باشد، همان زنده نگه‌داشتن زبان است؛ اما تلاش برای برشماری کلمات زبان جهت وضع فرهنگنامه‌ها و معین کردن قالب‌های زبانی و استخراج اصول آن چیزی کاملاً دیگری است؛ این به تعبیر قدما یک «صناعت» است؛ در چنین حالتی ما به ایجاد مقیاس‌ها و پیمودن یک مسیر مشخص و قانونمند نیازمندیم.

روایت لغت عربی، در آغاز قرن دوم با ظهور مردانی که تمام نیروی فکری و مادی خود را برای این کار بسیج کرده بودند، عملاً به گونهٔ

صنعت و حرفه بدل شد. ابو عمر بن علا (متولد ۱۵۴)، حماد الراویه (تولد ۱۵۵) و خلیل ابن احمد (تولد ۱۷۰) از برجسته‌ترین این افراد بودند. در رأس ششروپی که اینان برای کسی که زبان را می‌توان از او گرفت، وضع کرده بودند، «درستی پوست» بود؛ یعنی عرب بدوی اصیل و بیگانه با زندگی شهری که هنوز شهرنشینی زبانش را فاسد نکرده است؛ و بدان میزان که رقابت‌های شدید بر سر دستیابی به اعراب شدیداً منزوی و بادیه‌نشین وجود داشت، به همان میزان رقابت برای دستیابی به لغت‌ها نادر و کمیاب وجود داشت؛ این امر گاه باعث می‌شد که برخی از این اعراب به دلیل بهاء دریافتی، به جعل و کذب روی آورند و این امر تا جایی که به الفاظ بدوی که هیچ‌گونه بوی از شهرنشینی نداشت، باز می‌گشت، علی‌الظاهر مقبول نیز بود (محمد عید، ۱۹۷۶).

آنچه را که ما می‌خواهیم توجه به این نکته است که گردآوری زبان عربی تنها از اعراب بدوی به این معناست که عالم این زبان محدود به حدود همین اعراب بدوی است؛ از آن‌جا که این اعراب حیات حسی و ابتدایی داشتند، ناگزیر این زندگی ابتدایی در زبان آن‌ها و بالتبع به دنیایی که با مقیاس‌های زبان برگرفته از اهل بادیه ارائه می‌شود، انعکاس پیدا می‌کند. غیر تاریخی بودن و طبیعت حسی زبان عربی در همین جا ریشه دارد. جهانی که زبان عربی در آن پدید آمد، جهان حسی و غیر تاریخی بود، جهان اعراب بدوی بود که امتداد زمانشان به امتداد صحرایشان بود، زمان ترتیب و تکرار بود. این اعراب از حیث مکان در یک فضای خالی به سر می‌بردند که هر شیء در آن «گفت» و «شنود» می‌کردند و همه چیز در آن صورت حسی، دیداری و شنیداری داشتند. این تمام آن جهانی است که لغت‌نامه‌های زبان عربی به اهل آن زبان انتقال می‌دهد. ممکن است که این جهان را به راحتی در لغت‌نامه‌هایی عمومی یا تخصصی زبان عربی که بر دنیایی «عرب بدوی» سیطرهٔ مطلق دارد، احساس کنیم. تمامی الفاظ، معانی، شواهد و ارجاعات، زندگی اعراب بدوی را به ما انتقال می‌دهد. وابستگی گردآورندگان زبان عربی به دنیایی عرب بدوی تا جایی رسیده بود که هر کلمه‌ای را که به اصل حسی باز نمی‌گشت، کلمهٔ دخیله می‌دانست که اگر معرب نبود، مهمل گذاشته می‌شد و اگر هم یاد می‌شد تصریح می‌شد که این کلمه «دخیله» است.

فرهنگنامه «لسان العرب» که بزرگ‌ترین فرهنگنامهٔ زبان عربی است و قریب به هشتاد هزار ماده را در بر می‌گیرد، یک مجموعه بلکه یک دایره‌المعارف زندگی بدوی، یعنی زندگی اعراب است. آدمی دچار وحشت می‌گردد که زبان عربی، اکنون، از رهگذر فرهنگنامه‌های قدیمی، اسما، ابزار و انواع روابطی را که در جوامع مکه و مدینه در دوران پیامبر و خلیفگان چهارگانهٔ او و جوامع دمشق، بغداد و قاهره در ادوار بعدی می‌شناخته‌اند، به ما منتقل نمی‌کند. این جوامع، جوامع شهری پیش رفته بودند که ابزار و وسایلی مختلفی را به کار می‌بستند، در حالی که مادهٔ زبانی را اندک و با مترادفات بسیار می‌بایم؛ تا جایی که در زبان عربی فرهنگنامه‌ای، نسبت به دنیایی عرب بدوی و نه نسبت به دنیای شهر، حجم الفاظ چندین برابر معناست.

نتیجه این است که زبان عربی فصیح، زبان فرهنگنامه و شعر و ادب، همواره به اهل این زبان، جهانی را انتقال داده است که از دنیای واقعی

آن‌ها بسی دور است، عالم بدوی که اهل زبان عربی در ذهن و خیال و وجدان خود در آن سکونت دارد، کاملاً در تناقض با دنیای پیچیده شهری که در آن زندگی می‌کند، قرار دارد. بدین سان وقتی که می‌گوییم که عرب بدوی در عمل سازنده جهان عربی - اسلامی است، جهانی که عرب مسلمان نه در سطح کلمه و تصور و خیال بلکه در سطح عقل و جدا در آن زندگی می‌کند، مبالغه نکرده‌ایم و این دنیایی است ناقص، خشن، فقیر و میان‌تهی. درست همان دنیایی که زبان عربی در عصر جاهلی ارائه می‌کرد. آیا می‌توان این را دوران پیشاتاریخی زبان عربی دانست؟

دوم - قالب‌های نحوی، قالب‌های منطقی

اگر «شنیدن» از عرب بدوی مرزهای «جهانی» را که زبان عربی برای گویندگانش ارائه می‌کند، ترسیم می‌کند، «صناعت» اهل نحو و لغت به نوبت خود «عقل» را که فعالیت‌هایش را در این زبان انجام می‌دهد، یعنی عقل عربی - اسلامی که فرهنگ عربی - اسلامی از درون آن به وجود آمده است، قالب‌بندی می‌کند. واقع این است که «شنیدن» از عرب بدوی، تنها ناگزیری ناشی از فراگیری زبان نیست، بلکه از جهت تحقیق فرض‌های نظریه درباره زبان و نحو نیز ضروری است. اگر شیوه خلیل در گردآوری لغت و وضع فرهنگنامه‌ها، شیوه‌ای است که فرهنگنامه‌های بعدی با تغییرات اندکی همگی بر آن مبتنی است، این شیوه بر یک مبدأ روشی سالم استوار است که از یک نبوغ عمیق و خرد ریاضی‌وار حکایت می‌کند؛ زیرا نتایج عملی که تلاش‌های او در عرصه زبان داشت، کلاً دارای بعد سلبی است.

خلیل کارش را در راه گردآوری زبان نه از داده‌های زبانی که از «امکان ذهنی» شروع کرد و با این کار زمینه را برای ساختن زبان به جای گردآوردن آن گشود. در واقع شیوه او دقیقاً از وضع لغت آغاز می‌شود؛ زیرا ترکیب حروف هجایی عربی با یکدیگر جهت ساختار بخشیدن به تمام کلمات ممکن دو حرفی، سه حرفی، چهار حرفی و پنج حرفی امکان دارد که چونان وضع زبان عربی به طور کلی به نظر آید.

به رغم کوشش‌های بزرگی که خلیل و همکاران زبان‌دان او به کار برده‌اند تا در این مجموعه‌های زبانی میان الفاظ مستعمل و مهمل فرق بگذارند، بسیار دشوار و حتی محال است که میان آنچه که عرب بر زبان آورده است و آنچه که بر زبان نیآورده است یک خط فاصل نهایی گذاشت؛ مخصوصاً در فضایی که شوق به سخن غریب سیطره داشته است. در چنین حالی طبیعی است که کار به تحکیم شالوده‌های «قیاس» به عوض سماع منتهی گردد که زبان فرهنگنامه‌ای را زبان امکان و نه زبان واقع قرار می‌داد؛ کلمات درست است، نه از آن حیث که امر واقع است، بل از آن حیث که ممکن است و این امکان تا زمانی که اصلی که بتوان این کلمات را به آن بازگرداند یا نظیری

که بتوان به آن قیاس کرد وجود داشته باشند به قوت خود باقی است. این کلمات واقعی نیست؛ زیرا «فرع» بیشتر اوقات یک فرض نظری است و نه یک داده از داده‌های استقراء و تجربه اجتماعی.

این از یک سو و از سوی دیگر اشتقاق و به خصوص آنچه که اشتقاق کبیر نامیده می‌شود که نظریه حرکت از لفظ به سوی معنا نتیجه آن است، حرکت از فعل به سوی مشتقات آن است. اگر دقیق ملاحظه کنیم الفاظی که عملیه اشتقاق از آن آغاز می‌شود افعال است، درک می‌کنیم که چگونه در نظریه حرکت از لفظ به سوی معنا، عمل اشتقاق از فعل اصلی به سوی مشتقات آن حرکت خواهد کرد. اسما مشتقه هم در فرایند عمل اشتقاق تابع نقل و سماع نیست، بلکه وزن‌های برای این مشتقات در نظر گرفته شده است که در واقع قالب‌های منطقی است.

شایسته یادآوری است که اسما مشتق - یا مقولات اهل نحو - از یکدیگر به وسیله صدا متمایز می‌گردد؛ بدین ترتیب «الف» در اسم فاعل مانند قاتل برای فعل است و «واو» در اسم مفعول مانند مقتول برای انفعال است و «یا» در فعلیل مانند رضيع برای فعل و در قتیل برای انفعال است و الف مشدد در قتال برای کثرت فعل است و «همزه» در افعال مانند احسن برای تفضیل است و...

بدین ترتیب ممکن است که بگوییم که صورت صوتی همان چیزی است که به این مشتقات دلالت منطقی می‌دهد. شنونده حتی اگر به معنای لفظ جهل مطلق داشته باشد از خلال همین صورت صوتی معنا را حدس می‌زند؛ مثلاً قالب اسم فاعل در کلمه «الزص» معنای فاعلیت را برای شنونده افاده می‌کند، بدون اینکه شنونده آشنایی قبلی به معنای کلمه «الزص» داشته باشد و این «الزص» لفظی است که در زبان عربی معنا ندارد؛ یعنی چون مهمل بوده است در قاموس ثبت نشده است. با این حال این واژه در زبان عربی ذاتاً دارای معناست چون دلالت می‌کند بر کسی که مرتکب «الزص» شده است، یا به این کار اقدام کرده است، درست مانند کلمه ضارب که دلالت بر فعل «ضرب» می‌کند و جایع که بر کسی که گرسنگی در وجود او تحقق یافته است دلالت دارد.

بدین ترتیب اسم فاعل در کنار اینکه یک قالب نحوی است، یک قالب منطقی است. سایر اسما مشتق از فعل مانند اسم مره، مصدر، اسم هیئت، اسم مکان، اسم زمان، اسم آلت، اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبهه، اسم تفضیل و صیغه‌های مبالغه همگی از همین قرارند.

خالسی از فایده نخواهد بود که کسی قالب‌های نحوی - منطقی عربی را با مقولات ارسطویی که اگر از زبان یونانی ناشی نشده باشد بی تردید به آن ارتباط دارد، حداقل از نظر برخی پژوهندگان قدیم و جدید مقایسه کند. همین‌طور اگر به دیده



زبان عربی فصیح، زبان فرهنگنامه و شعر و ادب، همواره به اهل این زبان، جهانی را انتقال داده است که از دنیای واقعی آن‌ها بسی دور است، عالم بدوی که اهل زبان عربی در ذهن و خیال و وجدان خود در آن سکونت دارد، کاملاً در تناقض با دنیای پیچیده شهری که در آن زندگی می‌کند، قرار دارد. بدین سان وقتی که می‌گوییم که عرب بدوی در عمل سازنده جهان عربی - اسلامی است،





اگر قالب‌های نحوی در زبان عربی، همان مقولات یا متضمن مقولات است، شیوه‌های بیان عربی و به تعبیر سیوطی «بلاغت نهفته» در زبان عربی، در گفتار عربی - اسلامی جاگزین «استدلال» در گفتار «منطقی» می‌شود و این چیزی است که اهل بلاغت اسلامی - عربی به آن آگاهی کامل دارند. سکاکی می‌گوید: «کسی که یک اصل از اصول علم بیان، مانند اصل تشبیه یا کنایه یا استعاره را به درستی فراگیرد و به چگونگی کارکرد آن و جهت دستیابی به مقصد واقف باشد، همین امر او را بر کیفیت نظم دلیل آگاه می‌سازد»



اعتبار نگر بسته شود، شروع جمله در زبان یونانی و زبان‌های آریایی عموماً از اسم است و در زبان عربی و زبان‌های سامی، مطلقاً برعکس، از فعل آغاز می‌گردد. امکان دارد که بر پایه تقابل میان جوهر و آنچه در منطق ارسطو بر جوهر حمل می‌گردد و بین آنچه که در نحو عربی فعل خوانده می‌شود و آنچه که از آن مشتق می‌شود، جدولی به قرار ذیل ترتیب داد (Taha abderrahman, ۱۹۶۹: ۴۶).

*در نزد ارسطو / *در نزد نحویان عرب

*جوهر / *فعل، اسم مره و امثله المبالغه

*کم / *؟

*کیف / *اسم الهیئه، الصفه المشبهه و افعال التفضیل

*الاضافه / *؟

*المكان / *اسم المكان

*الزمان / *اسم الزمان

*الوضع / *؟

*الملکيه / *؟

*الفعل / *اسم الفاعل

*الانفعال / *اسم المفعول

*المصدر / *؟

*اسم الآله / *؟

از تأمل در این جدول چند نکته به دست می‌آید:

خالی بودن مشتقات عربی (مقولات نحاة) از معادلی برای مقولات اضافه و وضع و ملکیت، امکان دارد، این گونه تفسیر گردد که اصلی که از آن اشتقاق صورت گرفته است فعل است و امکان تعلق و تعلیق مقولات مذکور به فعل وجود ندارد و در نتیجه هیچ معنایی برای این مقولات وجود ندارد مگر اینکه ما اسم را به مثابه یک داده اول در نظر بگیریم؛ اما آیا این به عرصه تفکر مجرد و انتزاعی ربط پیدا نمی‌کند؟

در این جا به یک اشاره اکتفا می‌کنیم و آن اینکه بسیاری از گزاره‌های متافیزیکی که موضوع نزاع میان متکلمان و فلاسفه بوده است، نسبتی با غیبت مقولات اضافه، وضع و ملکیت از مشتقات نحو عربی دارد. در تفکر متکلمین زبان عربی یک قدرت مرجع یگانه است که هرگز اجازه حمل این مقولات را بر انسان نمی‌دهد؛ زیرا به نظر آن‌ها نصوص دینی مانع از این کار است. در نظر متکلمین مقولات اضافه، وضع و ملکیت بر انسان حمل نمی‌شود مگر بر سبیل مجاز، چون انسان مالک نیست، بلکه خدا مالک است و آنچه بر انسان اضافه می‌شود نیز حقیقتاً از انسان نیست؛ زیرا تنها فاعل حقیقی خدا است و به همین منوال است وضع، وضع نیز از جانب خدا است.

در مقابل خالی بودن مقولات ارسطویی از چیزی که معادل مصدر و اسم آلت در جدول مشتقات عربی، ممکن است این‌گونه تفسیر شود که اسم آلت بر آلت فعل دلالت می‌کند و مصدر بر حدث یعنی فعل بدون زمان و در نتیجه هیچ

معنایی برای حمل آن دو بر جوهر وجود ندارد. اگر این نکته را به حوزه تفکر مجرد بسط دهیم، درمی‌یابیم که خالی بودن مقولات ارسطویی از معادل مصدر در جدول مشتقات نحو عربی، دلالت خاصی ندارد؛ زیرا مصدر در نزد اصحاب نحو چیزی است که بر فعل بدون زمان دلالت می‌کند، در حالی که عقلانیت یونانی حدوث چیزی را خارج از زمان روا نمی‌داند و زمان و فعل در اندیشه یونانی متلازم‌اند و قدم زمان و عالم از همین جا ریشه گرفته است؛ اما در تصور عربی - اسلامی جدایی میان فعل و زمان قابل قبول است و از همین جا قول به حدوث عالم و اینکه خداوند عالم را در بی زمانی آفریده است، برخاسته است. ناگزیر باید به این نکته اشاره کنیم که حرکت از جوهر در مقولات یونانی، بازتاب قول در قدم عالم است در حالی که حرکت از فعل در زبان عربی بازتاب باور به خلق عالم است: خلق جهان از عدم.

اشتقاق اسم مکان و زمان در جدول نحو عربی از فعل، اشاره به ارتباط این دو به فعل دارد. چون زمان، زمان فعل است و مکان، مکان وقوع فعل. پس در نتیجه آن دو نیز مانند فعل قائم به انفصال و جدایی است نه اتصال و یکجایی. از همین جا اندیشه آفرینش مدام در نزد متکلمین و نیز تصور آن‌ها از زمان و مکان به مثابه اجزاء ریشه گرفته است (مقایسه کنید نظریه «جوهر فرد» را نسبت به مکان و ایده «عدم بقاء حرکت در دو زمان» را نسبت به زمان).

نکته آخر و نه آخرین نکته اینکه ممکن است که بگوییم که شروع و آغاز از جوهر و حمل کردن سایر مقولات بر آن، جمله و به تبع آن تفکر را واجد نوعی حکم قرار می‌دهد؛ در حالی که آغاز از «فعل» و اشتقاق اسماء از فعل، جمله را در مقام تبیین کسی که فعل از او صادر شده است، یا در وجود او تحقق پیدا کرده است و یا به گونه‌ای با او ارتباط دارد، قرار می‌دهد؛ نباید سخن اصحاب نحو مکتب بصره ما را به اشتباه اندازد که اصل مشتقات مصدر است نه فعل چنانکه کوفیان باور دارند؛ زیرا علاوه بر اینکه طبیعت زبان عربی را کوفی‌ها بهتر آشکار کرده است، مصدر نحوی به هیچ وجه معادل جوهر منطقی نیست.

مصدر در نزد اهل نحو همان فعل است، منتهی فعل بدون زمان یعنی حدث مجرد. همین‌طور نباید که جمله اسمیه در زبان عربی ما را به اشتباه اندازد، جمله اسمیه در عربی موضوع و محمول نیست چنانکه در منطق ارسطو شاهدیم، بلکه جمله اسمیه در نزد نحوی‌های عرب مبتدا و خبر است. پس در جمله اسمیه امر به حمل معنای از معانی بر موضوعی یعنی صدور حکم تعلق ندارد، بلکه امر در این جا صرفاً به خبر دادن که ابتدا در کلام واقع شده است، تعلق دارد و این اسمی که در ابتدا واقع شده است، فاعلی است که فعل از او صادر شده است، یا اینکه فعل در وجود او تحقق یافته است و در اصل این فاعل از آن فعل متأخر است (محمد قائم = قام محمد)؛ به عبارت دیگر

امر در جمله عربی به صدور بیان مربوط است نه صدور حکم چنانکه در جمله یونانی و در زبان‌های آریایی به طور عموم چنین است.

نکته شایسته یادآوری اینکه نحویان عرب، به اختلاف - بلکه تعارض - میان منطق یونانی و نحو عربی آگاهی کامل داشته‌اند و به منطق ارسطو به مثابه نحو زبان یونانی و به نحو عربی به مثابه منطق زبان عربی نگاه می‌کردند. این موضوعی است که ابوسعید سیرافی نحوی در مناظره مشهور با ابوشمرتی بن یونس منطقی در سال ۳۲۶ در مجلس فضل بن جعفر بن الفرات، در بغداد آن را منعکس کرده است (علی بن محمد ابوحنان توحیدی، ۱۹۷۸).

در نظر ابوسعید سیرافی منطق را «مردی از یونان بر اساس زبان و اصطلاحات یونانی و رسوم و صفات رایج در بین ایشان وضع کرده است»؛ در نتیجه غیر یونانی‌ها آن را لازم ندارند و به همین دلیل خطاب به متی بن یونس می‌گوید: «بدین‌سان تو ما را به آموختن منطق دعوت نمی‌کنی بلکه به آموختن نحو فرا می‌خوانی» چون منطق، منطق ارسطو، نحو زبان یونانی است، چنانکه نحو منطق زبان عربی است.

به عبارت دیگر «نحو منطق است، لکن جدا از عربی و منطق نحوی است که توسط زبان فهم شده است.» از همین جا بوده است که استعمال منطق ارسطویی و اصطلاحات و مفاهیم و مقتضیات آن در زبان عربی و به عبارت دیگر تطبیق منطق بر زبان عربی، به منزله «ایجاد زبانی در درون زبان یک مردم» بوده است. این بی‌تردید منشأ خلط و اشتباه است. وقتی که متی می‌خواهد که میان نحو و منطق، بر این اساس که نحو بحث الفاظ و منطق بحث معانی است، تفاوت بگذارد، سیرافی بر او اعتراض می‌کند که «کلام و نطق و زبان و لفظ و فصاحت و اعراب و آشکارسازی و حدیث و اخبار و استخبار و عرض و تمنی و نهی و تحریک و دعا و ندا و طلب همه از رهگذر هم‌شکلی و همانندی از یک وادی‌اند».

همانا جدایی میان لفظ و معنا و به تبع آن میان نحو و منطق درست است «اگر منطقی سکوت کند و فکرش را در معانی جولان دهد و هر آنچه را که از وهم و خاطر و حدس بر او عارض می‌شود، ترتیب کند؛ اما منطقی برای متعلم و مناظر قصد توجیه چیزی را که صحیح می‌پندارد، دارد، پس ناگزیر باید لفظی را به کار گیرد که مشتمل بر مقصد او و موافق قصد و مطابق غرض او باشد».

به رغم اینکه منطق ارسطو در مراحل بعدی به شکل گسترده در علوم اسلامی - عربی به خصوص نحو، فقه و کلام وارد شد، بسیاری از کسانی که به این‌گونه دانش‌ها اشتغال داشتند، می‌دانستند که ماجرا «پدیدآوردن زبان نو در میان زبان موجود مردم» است و در افشای این نکته تردید نمی‌کردند که تداخل میان دو زبان و یا منطق سبب کثرت مذاهب و گرایش‌ها در فرهنگ اسلامی - عربی شده است. سیوطی به نقل از شافعی آورده است که «مردم جاهل نمی‌ماندند و اختلاف نمی‌کردند، مگر به جهت وانهادن زبانشان و میل کردن به زبان ارسطو». سیوطی آنگاه بر این قول این‌گونه تعلیق می‌زند: «بدعت‌های چون قول به خلق قرآن و نفی رؤیت و جز آن که در زمان مأمون حادث شد، هیچ راهی جز جهل به زبان عربی و بلاغت نهفته در آن و آرایه این بلاغت به

زبان یونانی و منطق ارسطو که در یک مقام و زبان عرب در مقام دیگر قرار داشتند، نداشت» (سیوطی، ۱۹۷۰: ۴۷).

سیوطی تنها کسی نیست که علیه منطق سخن گفته است، با این حال نباید انکار کرد که اختلافات کلامی در فرهنگ عربی حداقل در بخشش از آن به این نکته باز می‌گردد که متکلمین، هرچند به عربی صحبت می‌کنند؛ اما به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند: برخی از آن‌ها به منطق برخاسته از زبان عربی سخن می‌گویند و برخی به منطق ترجمه شده به زبان عربی سخن می‌گویند؛ اما جهل به بلاغت نهفته در زبان عربی، بنا به تعبیر سیوطی، ادعای برحق است که نه تنها باعث اختلاف، بلکه موجب سوء تفاهم شده است، مخصوصاً وقتی که این بلاغت به نص قرآنی مربوط شود که سحر بیان را وسیله اقتناع و به مثابه گونه برهان در نظر گرفته است.

سوم - شیوه‌های بیان عربی و سرشت استدلالی آن

اگر قالب‌های نحوی در زبان عربی، همان مقولات یا متضمن مقولات است، شیوه‌های بیان عربی و به تعبیر سیوطی «بلاغت نهفته» در زبان عربی، در گفتار عربی - اسلامی جاگزین «استدلال» در گفتار «منطقی» می‌شود و این چیزی است که اهل بلاغت اسلامی - عربی به آن آگاهی کامل دارند. سکاکی می‌گوید: «کسی که یک اصل از اصول علم بیان، مانند اصل تشبیه یا کنایه یا استعاره را به درستی فرآگیرد و به چگونگی کارکرد آن و جهت دستیابی به مقصد واقف باشد، همین امر او را بر کیفیت نظم دلیل آگاه می‌سازد» (سکاکی، ۱۹۸۳: ۱۸۲).

سکاکی توضیح می‌دهد که چگونه «صاحب تشبیه و کنایه و استعاره ... مسیر برابری را با استدلال می‌پیماید» آنگاه او می‌گوید: «واقعاً وقتی که تو چهره معشوقه را به گل تشبیه می‌کنی، چیزی پدید می‌آوری که جدای از لوازم چهره است، آنچه را که تو می‌شناسی مستلزم سرخی است؛ پس بدین وسیله به وصف چهره به وسیله سرخی می‌پردازی یا زمانی که به کنایه می‌گویی خاکستر فلانی زیاد است، چیزی غیر از زیادی خاکستر را اثبات می‌کنی که بدان وسیله اتصاف آن را به مهمان‌نوازی نزد شنونده اثبات کنی» (سکاکی، ۱۹۸۳: ۲۱۳).

از همین جاست که سکاکی معتقد است «مرجع علم بیان اعتبار ملازمات در میان معانی است»، از دو جهت «یکی از جهت انتقال ملزوم به لازم» که این همان مجاز است؛ «چنانکه می‌گویی باران را چیدیم و مراد لازم باران است که گیاه باشد» و «جهت دیگر انتقال از لازم به ملزوم است» و این کنایه است «چنانکه می‌گویی فلانی ساقه بلند است و مراد قامت است که ملزوم ساقه است» (سکاکی، ۱۹۸۳: ۱۴۱).

با اینکه برخی پژوهندگان معاصر بر سکاکی خرده گرفته است که او علم بیان را که شاخه‌ای از بلاغت است با استدلال که یکی از اقسام منطق است، مخلوط کرده است، به نظر ما جایی برای چنین خرده‌گیری‌هایی وجود ندارد؛ مگر اینکه گونه جدایی میان گفتار منطقی و گفتار خطابی، بدانسان که در نزد ارسطو وجود دارد قائل باشیم؛ اما اگر انسان به گفتار عربی - از چشم‌انداز غیر ارسطویی - نظر کند، خواهد دید که این گفتار منطق خاص خود را دارد که بالذات همان شیوه‌های بلاغی است.





عجاز بلاغی یا استدلال
بیانی در گفتار عربی
بر نوعی «گسست»
معرفت‌شناختی که قوام
آن بر ایجاد هماهنگی میان
امور ناهماهنگ است،
استوار است که از رهگذر
مشاهده حسی نیروی گفتار
که اختلافات را مخفی
و هماهنگی‌ها را آشکار
می‌کند و بعد از آن که از راه
تشبیه چیزی را به مخاطب
می‌رساند و او را به گونه
متوجه معنا می‌کند که
او را از مناقشه و اعتراض
منصرف کند، کار مهم
دستیابی به معنا را به خود
او وا می‌نهد.



ما بدین باوریم که اگر سکاکی یا غیر او از اهل بلاغت، بلاغت عربی یعنی شیوه‌های بیان عربی را به طور منطقی قرائت کرده است، از آن رو است که سرشت منطقی آن را کشف کرده است و نه از آن جهت که آنان منطق را در غیر مورد آن به کار برده باشند. اگر در این جا مداخله از یک منطق بیگانه وجود داشته باشد، تنها در شیوه ارائه کردن مواد و تنظیم آن است.

واقع این است که ظهور علم بلاغت در فرهنگ اسلامی - عربی مانند سایر علوم اسلامی از سر انگیزه‌های درونی این فرهنگ و نه تأثیرات خارجی صورت گرفته است. هدف تحلیل گفتار بلاغی عربی - اسلامی کشف منطق درونی این گفتار به منظور بهره‌گیری از قرآن هم‌زمان در دو عرصه شریعت و عقیده است: از یک طرف برای استنباط احکام از قرآن، به معرفت نظام‌مند با شیوه‌های بیانی خاص آن نیازمندیم و از سوی دیگر در رویارویی با منکرین اعجاز قرآن باید وجوه این اعجاز در قرآن را بیان کرد.

حق این است که در تأسیس علم بلاغت به مثابه دانشی از دانش‌های اسلامی فضل تقدم از آن متکلمین اولیه، مخصوصاً معتزله است که در مواجهه با مخالفان (زناده و شعوبی‌ها) که از سر ضدیت با اسلام و عرب اصرار بر انکار اعجاز قرآن داشتند، ناگزیر باید «دلایل اعجاز» در کلام عرب را کشف و «اسرار بلاغت» آن را بیان می‌کردند؛ و این کاری بود که ارباب اولیه بلاغت که گفتار عربی را از درون آن بدون اتخاذ چارچوب مرجعی از ارسطو تحلیل می‌کردند به انجام آن موفق شدند و نتیجه آن شد که آنان پایه‌های بخش دوم از منطق زبان عربی را بعد از آن که نحویان شالوده‌های بخش اول آن را پی ریخته بودند استوار کنند.

ارباب نحو به قانونمند کردن گفتار عربی و مرز نهادن مقولات و قالب‌های منطقی آن پرداختند و این علمای بلاغت بودند که کار آنان را با آشکار کردن وجوه اعجاز در ذات همین گفتار، یعنی کشف ابزارهای آن در بیان و برهان به اتمام رساندند. این ابزارها چیست؟ و به عبارت دیگر بلاغت و به تبع آن اعجاز و اقناع و برهان در زبان عربی بر چه چیزی استوار است؟

علمای بلاغت اجماع دارند بر اینکه شیوه‌های بیان در زبان عربی، تماماً به تشبیه باز می‌گردد. «تشبیه به فراوانی در کلام عرب وجود دارد و اگر کسی بگوید که بیشتر گفتار ایشان تشبیه است، چیزی دور از قبول نگفته است»، «تشبیه باری است که آخر ندارد» (المبرد، ۱۳۰۸: ۸۱۸). «قدما و اهل جاهلیت از هر نسلی به فضل و شرف و جایگاه تشبیه در علم بلاغت به هر زبان استدلال کرده‌اند» (العسکری، ۱۹۵۲: ۲۳۱).

تشبیه «از شریف‌ترین سخنان عرب و نشانه زیرکی در نزد ایشان است، هر چه تشبیه کننده در تشبیه لطیف‌تر باشد به شعر داناتر است و هر چه که به معنا نزدیک‌تر باشد، به مهارت مناسب‌تر است» (ابن وهب، ۱۹۶۷: ۱۳۹). و به عبارت کوتاه

«بلاغت به وسیله تشبیه شناخته می‌شود» (باقلانی، ۱۹۵۴: «تشبیه است که اگر در آن مهارت یافتی زمام تسلط بر فنون سحر بیان را به دست گرفته‌ای») (سکاکی، ۱۹۸۳: ۱۶۱).

جرجانی آنگاه که شرایط بیانی و بلاغی تشبیه را شرح می‌دهد، سر اعجاز در تشبیه را باز می‌نماید و می‌گوید: «تشبیه صنعتی است که مستلزم نیکویی ذوق و مهارت است، چیزی است که در اینکه رشته‌های ناهمگون را در یک گردن گرد آورد و میان خاستگاه‌های دور از هم پیوند ایجاد کند، هم لطافت دارد و هم درستی. هیچ صنعتی شرافت ندارد و هیچ کاری به فضیلت یاد نمی‌گردد؛ مگر اینکه نیاز به دقت فکر و لطف نظر و نفوذ خاطر در آن صنعت و عمل بیشتر از غیر آن باشد و دستیابی به آن دشوار باشد و خواهان آن خواهان جز آن نباشد و اقتضاء این دشواری ایجاد هماهنگی میان امور ناهماهنگ است» (الجرجانی، ۱۳۲۰: ۱۲۷ - ۱۳۰).

جرجانی آنگاه اضافه می‌کند: «بدان! من نمی‌گویم که هرگاه اجمالاً چیزی را به چیزی دورتر از آن پیوند دادی، کار درست و نیک کرده‌ای؛ اما به یک شرط این نکته را می‌گویم که اگر بین دو جنس مختلف وجه شبه معقول ایجاد شود، هماهنگی و سازگاری معتدلی میان آن‌ها به وجود خواهند آمد و راه به سوی آن دو باز می‌شود» (الجرجانی، ۱۳۲۰: ۱۲۷ - ۱۳۰).

«جمع میان دو جنس مختلف... و تألیف هماهنگ میان آن دو» همان سر بلاغت عربی و مکانیسم برهان و بیان در گفتار عربی است. واقع این است که وقتی که ما به یک قصیده عربی در دوران جاهلیت و به تبع آن به یک «دیوان عربی» نگاه می‌کنیم آن را رشته از حلقات جدا افتاده می‌یابیم که هر حلقه تصویر «فنی» ارائه می‌کند که بین دو جنس مختلف جمع کند و می‌کوشد که به هیئت تشبیه یا استعاره یا کنایه که این دو نیز همان تشبیه است، تألیف متعادل بین دو جنس مختلف ایجاد کند. بی تردید بنای هر قصیده بر انفصال (استقلال هر بیت در ذات خودش) از یک سو و بنای هر بیت بر تشبیه یا آنچه که به تشبیه تأویل می‌گردد، از سوی دیگر، تصویری را که این قصیده از جهان فریض می‌نهد، جهان طبیعت و جهان وجدان، به شکل مشاهده‌های بی هم و از هم گسسته قرار می‌دهد که هر تکه‌ای از آن تکه‌های دیگر را به فراموشی انداخته یا کاملاً ملغی می‌سازد و این مشاهده اغلب هم حسی است. این بدان روی است که هدف تشبیه انتقال مخاطب از معقول به محسوس است در حالی که «برهان» عبارت است از قیاسی که در آن از رهگذر صفت یا حالت یا چیزی شبیه آن مجهول به معلوم پیوند می‌یابد. این سرشت «استدلالی تشبیه» عرب را در موقعی قرار داده است که تشبیه را به امر غیر مألوف و غیر حسی مجاز ندانند و در این باره جاحظ حکایت کرده است که اعراب در مورد آیه «انها شجرة تخرج فی اصل الجحیم، کانهآ رؤس الشیاطین» (القرآن الکریم، الصافات: ۶۴ - ۶۵). دچار اضطراب بودند و

می‌گفتند که رئوس الشیاطین نه معروف است و نه محسوس، چگونه می‌توان درخت دوزخ را به آن تشبیه کرد؟ به همین روی بعضی از این اعراب گمان می‌کردند که... «رئوس الشیاطین» گیاهی است که در یمن می‌روید، یعنی اعراب «رئوس الشیاطین» را امر حسی قرار می‌دادند تا تشبیه و قیاس و در نتیجه برهان درست شود.

نقطهٔ اوج ابزار بیان و برهان در گفتار عربی در قرآن مخصوصاً در سوره‌های مکی است. وقتی که متکلمین، جز وجه بلاغی، وجوه دیگری برای اعجاز قرآن جستجو می‌کنند، هدفشان دادن یک سرشت به پدیدهٔ اعجاز است که بر تمام مردم عرب و غیر عرب قابل درک باشد، مثل این ادعا که قرآن متضمن اخبار غیبی است و هنگامی که پژوهندگان معاصر بر مسلک قدما می‌روند وجوه جدیدی مانند دانش‌های «هستی شناختی» یا «قوانین محکم» را در آن جستجو می‌کنند... این بدان علت است که اعجاز قرآن، پیش از هر چیز، اعجاز بیانی یعنی همان ظاهر لفظی است. یکی از پژوهندگان معاصر قرآن باور دارد که در آغاز رویارویی با دعوت محمد، مشرکین مکه با «اخبار غیب» و «تشریح محکم» و «دانش هستی» روبه‌رو نشدند و آیتی که در این برهه نازل شدند، واجد چنین چیزهای نبودند و آنان تنها به قول خودشان با «سحر مؤثر» مواجه شدند و این «سحر مؤثر» جز همان «تصور فنی» که بر «تخیل حسی و جسم‌انگاری» استوار بود، نبود: «جسم‌انگاشتن امور معنوی ناب و آنان را به مثابهٔ اجسام یا محسوسات به نمایش در آوردن». پژوهشگر مورد نظر اضافه می‌کند که «نشان اصلی شیوهٔ بیان قرآنی پیروی اسلوب تصویر معانی ذهنی و حالات روانی و ابراز آن‌ها در شکل حسی و تصویر مناظر طبیعی و رویدادهای گذشته و قصه‌های بازمانده و مثال‌های داستانی و مناظر قیامت و صورت‌های مختلف نعمت و عذاب و نمونه‌های انسانی است که گویا همگی به تخیل حسی ناشی از حرکت قوه متخیله حاضر و مشخص است» (سید قطب، ۱۹۷۹: ۱۶ و ۱۹۲-۱۹۴).

اعجاز بلاغی یا استدلال بیانی در گفتار عربی بر نوعی «گسست» معرفت شناختی که قوام آن بر ایجاد هماهنگی میان امور ناهماهنگ است، استوار است که از رهگذر مشاهدهٔ حسی نیروی گفتار که اختلافات را مخفی و هماهنگی‌ها را آشکار می‌کند و بعد از آن که از راه تشبیه چیزی را به مخاطب می‌رساند و او را به گونهٔ متوجه معنی می‌کند که او را از مناقشه و اعتراض منصرف کند، کار مهم دستیابی به معنا را به خود او وا می‌نهد. این گسست و سستی گاهی به ایجاد شکاف و فاصله می‌انجامد و این در موردی است که گوینده، شنونده را با انبوهی از تشبیهات رویاروی می‌کند که رشتهٔ پیوسته از صور حسی را عرضه می‌دارد که ذهن را از یک اندیشه به اندیشهٔ دیگری می‌پرانند، بدون اینکه به او فرصت فکر و سؤال بدهد.

نیاز به گفتن ندارد که این «گسست» معرفت شناختی که استدلال بیانی عربی بر آن استوار است، در بخش بیشتر خود به سرشت زبان عربی باز می‌گردد؛ چون علاوه بر مادهٔ زبان که پیوند نزدیکی با حس دارد مانند عقل که از عقل البعیر = بستن شتر گرفته شده است و منظور ریسمانی است که به دلو بسته به چاه می‌افکند و قاعده که از قعود آمده

است و...، علاوه بر ساختارهای نحوی که صورت صوتی نقش جدی در پیکربندی منطقی آن بازی می‌کند، چنانکه پیش‌تر بیان کردیم ناچار باید به بلاغت عربی و مآلا به گسست معرفت شناختی که استدلال بیانی بر آن استوار است اشاره شود.

این استدلال بر اخلال توازن میان لفظ و معنا استوار است، به گونه‌ای که یک‌بار الفاظ در عبارت از معنا کم‌تر است طوری که مخاطب باید خود آن کمی را جبران کند، بار دیگر موضوع برعکس است به این معنا که یک معنای واحد در خلال الفاظ متعدد ریخته می‌شود و مخاطب احساس فقر معنا می‌کند و این نکته‌ای است که اصحاب بلاغت عربی به آن آگاهی کامل دارند.

جرجانی می‌گوید: استعاره «عنوانی است که معانی بسیار را در لفظ اندک به تو منتقل می‌کند» (الجرجانی: ۳۳)؛ این بدان معناست که مخاطب نقش اساسی در ایجاد معنا دارد و الفاظ تنها مجموعه‌ای از رموزی است که بایستی تأویل گردد. این از یک سو و از سوی دیگر این وهب می‌گوید: «از آن روی در کلام عرب به استعاره حاجت است که در گفتار ایشان لفظ بیشتر از معناست» او آنگاه اضافه می‌کند: «این وضع در زبان جز عرب وجود ندارد. عرب‌اند که از معنای واحد به عبارت بسیار سخن می‌گویند که گاه اختصاص به همان معنا دارد، گاه مشترک بین آن معنا و جز آن است و گاه در عوض الفاظ دیگر بر سبیل توسع و مجاز به کار می‌رود» (ابن وهب: ۱۴۲) و تعبیر از معنای واحد به الفاظ بسیار، تنها به نسبت لفظ و معنا بر نمی‌گردد، بلکه به کمی یا نبود مفاهیم مجرد، چنانکه پیش‌تر هم مورد اشاره قرار گرفت، بازگشت می‌کند.

به هر ترتیب خواه افادهٔ معنای بسیار در خلال الفاظ اندک صورت گیرد و خواه در میان مجموعه‌ای از الفاظ سهم اندکی از معنا وجود داشته باشد، در هر دو حالت، شنونده و خواننده، خود را با گفتاری رویاروی می‌یابد که او را از پیوستگی رابطهٔ میان معانی و مآلا از تفکر منطقی باز می‌دارد و در عوض او را به پیوند میان الفاظ و معانی و در نهایت بیان زبانی سرگرم می‌سازد و درست به همین دلیل است که گفتار عربی دارای سرشت بیان زبانی است و نه واجد طبیعت فکری و منطقی.

موضوعی دیگری هم وجود دارد که اهمیتش از جوانب قبلی کم‌تر نیست و باید آن را نیز روشن کرد و آن سرشت استدلالی شیوه‌های بیان است که ما پیش‌تر هم از آن سخن گفتیم. جرجانی می‌گوید: «استعاره گونه‌ای تشبیه و نوعی تمثیل است و تشبیه همان قیاس است» (الجرجانی: ۱۵)؛ بلی «تشبیه قیاس است» به این معنا که تشبیه و متفرعات آن، مانند تمثیل و استعاره و کنایه از نظر منطقی قیاس است که به پیوند چیزی بر چیزی استوار است به خاطر وجه مشترکی که میان آن دو چیز وجود دارد؛ اما پوشیده‌نماند که مسئله از نظر «تاریخی» در فرهنگ اسلامی برعکس است، چون چه‌بسا که به صواب نزدیک‌تر این است که بگویم «قیاس تشبیه است»؛ به این معنا که قیاس که عملیهٔ اصلی تولید معرفت در فکر عربی- اسلامی را تشکیل می‌دهد، چنانکه در فقرهٔ آتی توضیح خواهیم داد، این نوعی ایفای وظیفه در زمینهٔ تفکر منطقی است برای همان ابزار که گفتار عربی بر آن استوار است: تشبیه. اگر این نکته درست باشد که دلیل بر نادرستی آن نداریم،





بحث از تبارشناسی تفکر عربی را باید منحصرأ در بحث از زبان عربی پی گیریم. حقیقتاً وضع از این قرار است و در فقره آتی این را توضیح بیشتری خواهیم داد.

چهارم- بحث علمی و ابزارهای ذهنی (عربی- اسلامی)

علوم اسلامی در تداخل و برخورد های متقابل با فرایند پیچیده شدن زبان، یعنی فرایند بهره گیری سخن عربی به منظور ریختن روابط عناصر آن در ضمن قواعدی به وجود آمد. به نظر ما این اولین کار علمی بود که عرب بدان دست یازید. دانش های بعدی و توجه به دانش های زبانی در دست آوردهای خود مدیون دانش پیشگام نحو بودند. قیاس نحوی عملاً اساس قیاس فقهی و استدلال کلامی بوده است.

شافعی بنیان گذار دانش اصول فقه، قیاس را اختراع نکرد، بلکه آگاهانه آن را از نحویان پیش از خود به منزله روش مشخص برای تولید و تعمیم احکام برگرفت. خلیل بن احمد متوفی ۱۷۰ و شاگردش سبویه متوفی ۱۸۰ استفاده از قیاس را به حد کافی رشد داده بود و روشن است که شافعی بعد از این دو زندگی می کرد و جز در سال ۱۹۸ رساله اش را نوشت و تا سال ۲۰۴ زنده بود.

این نکته را هم بیفزایم که شافعی رساله اش را «الکتاب» نام نهاده بود و این همان نامی است که سبویه برای کتاب مشهورش در نحو برگزیده بود؛ بنابراین شافعی خواسته است در فقه به همان کاری دست بزند که سبویه در نحو کرده است و ناچار همان روش و دستگاه معرفت شناختی را که نحوی ها به کار گرفته اند به کار گرفت.

شافعی مدتی از زمان را با اصحاب نحو به سر برده و با مجادلات و مناقشات آنان به خوبی آشنا بوده است. چه بسا از چیزهای که دلالت خاصی در این مورد دارد این است که شافعی رساله اصول فقه را با فصلی زیر این عنوان: «بیان چگونه صورت می گیرد؟» (کیف البیان؟) آغاز کرده است. در واقع تقریباً تمام رساله بحث در روشی است که متابعت از آن روش برای فهم نصوص دینی و بهره گیری فقهی از آن واجب است. آیا اصول فقه چیزی جز این است؟ واقعاً این فقهها بود که قیاس را رشد دادند؛ اما فراموش نکنیم که حوزه های که قیاس در آن به وجود آمد و به مثابه روشی برای تولید معرفت به کار گرفته شد، نحو بود و قیاس در مراحل آغازین خود به عنوان ابزار زبان و اکتشافات زبانی استحکام یافت.

علم کلام به خصوص در مرحله اولیه خود، یک دانش «زبانی»^{۱۳۹} یعنی «کلامی» درباره نصوص دینی بود. توفیق میان عقل و نقل بدون نص ممکن نیست و آیا نقل جز نص چیزی دیگری است؟ در این جا نحو و مباحث بلاغی به طور عام تأثیری ژرفی در روش متکلمین و به خصوص «روش پیشینیان» ایشان داشته اند. استدلال از شاهد بر غایب که استدلال رایج در علم کلام است، خودش همان قیاس غایب بر شاهد در نزد نحویان و فقهها است.

روش متکلمین شاید در قیاس و به طور خاص در حواله دادن به امر محسوس در علت یابی از روش فقهها به نحویان نزدیک تر است. ابن جنی می گوید: «بدان که علتها در نزد نحویان، منظوم نحویان ماهر و متبحرند نه بیچارگان مستضعف، به علل در نزد متکلمین نزدیک تر است

تا فقهها، و این از آن رو است که متکلمین به امر محسوس حواله می دهند و به سبکی و سنگینی امری بر نفس استدلال می کند و داستان علل در نزد فقهها این گونه نیست» (ابن جنی، ۱۹۵۲-۱۹۵۶: ۴۸).

از آن جا که استدلال نحویان به کلام عرب امر طبیعی است و از آن جا که رجوع فقهها به زبان به خاطر فهم معانی کلمات و دلایل مختلفه آن در روند بهره گیری فقهی از نصوص دینی، باز هم طبیعی است، رویکرد متکلمین به زبان و قدرت مرجع قرار دادن زبان در تحدید مفاهیم متافیزیکی، یک واقعیت بدیهی است. از همین سنخ اما به مثابه نمونه از بسیار، سخن ابی یعلی حنبلی است: «جسم مؤلف از جوهر است و هر مؤلفی جسم است، هر جسمی مؤلف است. برخلاف معتزله و فلاسفه که معتقدند: تعریف جسم آن است که دارای طول و عرض و عمق باشد و دلیل مدعایشان این است که اهل لغت لفظ مبالغه را در دوتا جسم به کار گرفته است و گفته اند که این دارای جسم است و این دارای جسم بیشتر است و به مرد دارای اندام بیشتر جسم گفته می شود» (ابویعلی، ۱۹۶۸: ۳۶).

اگر در این جا تقدم بحث زبانی در تأسیس روش های فقهها و متکلمین را نشان دادیم، بدان معنا نیست که تأثیر یک جانبه بوده است. بلکه برعکس، تأثیر فقهها و متکلمین بر نحوی های متأخر کاملاً آشکار است. کافی است دیده شود که چگونه فلاسفه نحو یعنی آنانی که درباره «اصول نحو» تألیف کرده اند به نسخه برداری از اصول فقه پرداخته اند؛ زیرا که مفاهیم معرفت شناختی خود را بر پایه مفاهیم اصولی استوار کرده و پیکره عمومی این دانش را بر آن منوال بافته است.

چنانکه از امور قابل توجه دیگر، پناه بردن فلاسفه نحو به کار برد مفاهیم علم کلام در مباحث نحویشان است؛ مانند مفهوم «حرکت» و «عرض» و «علت» و... با تمام این احوال بر همه این دانشها سرشت زبانی غالب است و این نه از آن رو است که بحث روشی در زبان، مؤسس هرگونه روش بعدی است، بلکه از این جهت نیز است که موضوع بحث چه در فقه و چه در کلام نص است. واقع این است که علوم اسلامی - عربی با تمام دگرگونی ها و اهداف از نقطه نظر معرفت شناختی مانند دانش واحدی است که اهتمام اصلی آن بهره گیری از نص است؛ خواه قضیه به علوم دینی مانند تفسیر و حدیث و فقه و کلام مربوط باشد و خواه به دانش های زبانی مانند نحو و صرف و بلاغت، ماده بحث حضور نص است. اگر بدانیم که طبیعت موضوع در بحث علمی، نوعیت روش و مآل طریق تفکر و ابزارها و ادوات ذهنی آن را تعیین می کند و اگر دانستیم که همین دانش های زبانی نخستین فعالیت های علمی بوده است که عقل عملی انجام داده است و این دانشها بر حوزه اصلی تولید و بازتولید معرفت، در فرهنگ اسلامی - عربی سایه افکننده است، خواهیم دانست که تا چه اندازه «علم عربی - اسلامی» - علم بهره گیری از نصوص دینی - توجیه کننده بلکه مؤسس ابزارهای تفکر و تولید معارف در ذهن انسان مسلمان بوده است و مآل درک می کنیم که نص یعنی زبان، قدرت مرجع ناخود آگاه اما قاهری برای عقل عربی - اسلامی است.

از این بحث به یک فرضیه عام می رسیم که زبان در شیوه نگرش اهل

آن زبان، به جهان و چگونگی مفصل‌بندی جهان و شیوه تفکر ایشان تأثیر دارد. شاید صفحات گذشته حداقل نسبت به زبان عربی، صحت این فرضیه را اثبات کرده باشد. ما روشن کردیم که چگونه نگرشی را که زبان عربی به وسیله مفردات خود به گونه‌ای که در عصر تدوین گردآوری شده است، از جهان به گویندگان خود ارائه می‌کند، به میزان زیادی بازتاب همان دنیای عرب بدوی فرو رفته در فقر و مشقت، دور از تمدن و شهرنشینی، دنیای صحرا، حیوانات و ابزار آلات آن و سرشت حسی و غیر تاریخی آن است؛ چنانکه از سوی دیگر روشن کردیم که زبان عربی با ساختارهای نحوی - منطقی و شیوه‌های بیان استدلالی خودش، به درجه زیادی شیوه تفکر و شیوه اقتناع در فضای زبانی - فکری اسلامی - عربی را محدود می‌کند. در آخر وحدت روش در دانش‌های عربی - اسلامی و ارتباط آن‌ها را به بحث زبان و شیوه‌های قیاس: قیاس جزء به جزء و قیاس غایب بر شاهد را آشکار کردیم.

در آغاز این بحث اشاره کردیم که نظام معرفت‌شناختی که زبان عربی به وجود می‌آورد، جز یکی از نظام‌های معرفتی سه‌گانه فرهنگ اسلامی نیست و آیا امکان ندارد که اختلاف اساسی داخل این فرهنگ، حداقل در بخشی از آن، به اختلاف در این نظام معرفتی (نظام بیانی عربی، نظام عرفانی هر مسی - فارسی و نظام برهانی یونانی) باز گردد؟ به رغم اینکه این پرسش از چارچوب فرامی‌گذرد؛ اما داده‌های گذشته به ما اجازه می‌دهد که بگوییم اختلاف میان گفتارهای اهل سنت و اشاعره نخستین و تمامی سلفی‌های پیشین از یک سو و جهت‌گیری‌های دیگری که در تفکر فلسفی، کلامی و عرفانی اسلامی وجود دارند از سوی دیگر به طور عمده به این نکته باز می‌گردد که نص‌گراها، نه تنها به نظام معرفتی که زبان عربی فرایش می‌نهد تمسک می‌کنند و از این زبان یک قدرت مرجعی برای خود درست می‌کنند فراتر رفتن از حد آن جایز نیست. در حالی که گرایش‌های دیگر، بر نظم معرفتی «بیگانه» که به زبان عربی منتقل شده است، متکی اند که این همان «ایجاد زبان در درون زبان» به تعبیر سیرافی است؛ یعنی به مثابه ایجاد یک ساختار فکری در داخل یک ساختار فکری دیگری است که هدف واحدی آن‌ها را به هم نزدیک نمی‌کند؛ بنابراین بر خورد ناگزیر است.

اکتفا کردن به تعامل با سطح زبان و دوری از تأویل، قول به «لاکیف»، اعتماد به مقولات بیانی و صور زبانی دارای سرشت حسی، اکتفا کردن در تعریف به اسم، نادیده انگاشتن سببیت به مثابه یک رابطه ضروری، قول به مناسبت و عادت و ترک تفکر نامتناهی و امور مربوط به آن، اعتماد به قیاس فقهی در استدلال، آغاز کردن از فعل در کلام و مآلاً در تفکر و ربط دادن مقولات به فعل و... همه عناصر اساسی پیوند دهنده در یک نظام معرفتی بیانی - عربی است که نص‌گراها، سلفی‌ها و مدعیان «اصالت» به طور عام بدان اعتماد می‌کنند.

آیا می‌توان گفت که نزاع میان داعیان گذشته و «اصالت» و مدعیان تجدد و «معاصرت» در تفکر اسلامی - عربی معاصر به این جا باز می‌گردد که گروه اول در درون نظم معرفتی محدودی که زبان عربی از عصر تدوین بدین سو ارائه می‌کند، فکر می‌کند و گروه دوم به وسیله عناصر از نظام معرفتی دیگر که در خلال دوران ترجمه و قرائت و

تدریس به زبان بیگانه منتقل شده است، فکر می‌کنند؟ و اگر وضعیت از این قرار باشد نقش ایدئولوژی در این نزاع چیست؟ آیا در چنین مواردی اختلاف ایدئولوژیکی، صرفاً پوششی بر یک نزاع معرفت‌شناختی بلکه چه بسا ناشی از نقص و شکاف در میان معرفت نیست؟

مقدمه دیگر و پایانی نیز وجود دارد که این بحث را از آن آغاز کردیم و آن اینکه فرهنگ اسلامی که چهارده قرن قبل در عصر تدوین تأسیس شد، عصر بنای فرهنگی عام در تجربه تمدن اسلامی اصلی بود که چارچوب مرجع برای عقل عربی - اسلامی شکل می‌گرفت. اکنون با این سخن ختم کنیم که نیاز زمانه ما را به یک عصر تدوین دیگر فرا می‌خواند، عصر تدوین نوین، با معیارهای جدید و آگاهی‌های جدید. به نظر ما این نکته‌ای است که هرگونه دعوتی به اصالت یا تجدد باید واجد آن باشد، نوآوری مشروط به اصالت و اصالت مشروط به نوآوری.

منابع و مأخذ

- القرآن الکریم. سورة الصفات. الایتان ۶۴-۶۵.
- ابن وهب، البرهان فی وجوه البیان.
- ابو هلال الحسن بن عبدالله العسکری، (۱۹۵۲). کتاب الصناعین: الکتابه والشعر. تحقیق: علی محمد البجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم. القاهره: مطبعه عیسی البابی الحلبی و شرکانه.
- ابوالحسن اسحاق بن ابراهیم بن وهب. (۱۹۶۷). البرهان فی وجوه البیان. تحقیق: احمد مطلوب و خدیجه الحدیثی. بغداد: جامعه بغداد.
- ابوالعباس محمد بن یزید المبرد. (۵۳۰۸). الکامل فی اللغه والادب. القاهره: المطبعة الخیریه.
- ابوالفتح عثمان بن جنی. (۱۹۵۲-۱۹۵۶). الخصائص فی فلسفه اللغه العربیه، تحقیق محمد علی النجار، ط ۲، ج ۳. القاهره: دارالکتب المصریه. ج ۱.
- ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجانی. (۱۳۲۰هـ). اسرار البلاغه فی علم البیان. تحقیق: محمد رشید رضا. القاهره: مطبعه الشرفی.
- ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی. (۱۹۵۴). اعجاز القرآن. تحقیق: احمد صقر، ذخایر العرب. القاهره: دارالمعارف.
- الجرجانی، اسرار البلاغه فی علم البیان.
- الجرجانی، اسرار البلاغه فی علم البیان.
- جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (۱۹۷۰). صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام القاهره: دارالنهضة. ج ۱.
- سراج‌الدین ابویوسف بن ابی بکر سکاکی. (۱۹۸۳). مفتاح العلوم، ضبطه و کتب هوامشه و علق علیه نعیم زر زور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سید قطب. (۱۹۷۹). التصوير الفنی فی القرآن. بیروت: دارالشروق.
- علی بن محمد ابو حیان توحیدی. (۱۹۷۸). الامتاع والموانسه، اختار النصوص و قدم لها ابراهیم الکیلانی. دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي.
- محمد بن الحسین بن محمد بن خلف بن الفراء ابویعلی. (۱۹۶۸). المعتمد فی اصول الدین. حقه و قدم له ودیع زیدان. بیروت: دارالمشرق.
- محمد عید. (۱۹۶۷). الراویه والاستشهاد باللغه. القاهره: عالم الکتاب.

منابع انگلیسی

- Adam Schaff. (1967). langage et connaissance. paris:Anthropos.
- Taha abderrahman. (1967). Langage et philosophie. Rabat: publication de la faculte des letters.

