



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما صلوات

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



تحليل زيات قرآن وروش شفا كافيمن

دكتور محمد باقر سعیدی روشن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحلیل زبان قرآن

نویسنده:

محمدباقر سعیدی روشن

ناشر چاپی:

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سازمان انتشاراتی موسسه پژوهشی
حوزه و دانشگاه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۲۰	تحلیل زبان قرآن
۲۰	مشخصات کتاب
۲۰	فهرست مطالب
۲۲	مقدمه ناشران
۲۳	پیشگفتار
۲۵	فصل نخست مفهوم زبان و زبان شناسی
۲۵	اشاره
۲۵	زبان چیست؟
۲۷	انحای دلالت و نظام ارتباطی نشانه‌ها
۲۸	سطوح گوناگون در زبان گفتاری
۲۸	اشاره
۲۸	الف) سطح نظام آوایی؛
۲۸	ب) سطح نظام دستوری؛
۲۹	ج) سطح نظام معنایی؛
۲۹	ارتباط لفظ و معنا
۳۱	مدلولها و معانی تصویری و تصدیقی
۳۱	میزان دلالت لفظ بر معنا
۳۲	کارکردهای زبان
۳۲	اشاره
۳۲	توصیف حقایق
۳۲	تبیین علیّ - معلولی پدیده‌ها
۳۲	فعل گفتاری

۳۲	عاطفی - احساسی
۳۳	امکان چند ساحتی بودن زبان یک متن
۳۳	زبان و واقعیت
۳۳	زبان و تفکر
۳۴	زبان، جهان بینی و نظام ارزشی
۳۴	زبانهای گوناگون و ملاک مرزبندی آنها
۳۴	اشاره
۳۵	زبان اخباری و زبان انشائی
۳۶	زبان حقیقی و زبان مجازی
۳۶	زبان کنایی
۳۷	زبان رمزی
۳۷	زبان تمثیلی
۳۸	زبان اسطوره‌ای
۳۹	زبان‌شناسی و قلمرو آن
۴۱	فلسفه زبان
۴۲	از زبان هنجار تا زبان ادبی
۴۴	فصل دوم زبان دین، رهیافتهای دیروز غرب
۴۴	زبان دین
۴۴	دین و زبان
۴۴	ارتباط زبان و دین در حوزه‌های گوناگون
۴۴	اشاره
۴۵	حوزه تفکر یهود
۴۵	فیلون یهودی
۴۶	قلمرو دیانت مسیح (ع)

۴۷	اورینگن
۴۸	کلمنت اسکندرانی
۴۸	آگوستین
۴۸	ابن میمون اسرائیلی
۴۹	آکویناس
۵۰	بوناونتوره
۵۰	فصل سوم عصر جدید، پیدایش بسترهای نو در طرح زبان دین
۵۰	دوران جدید
۵۰	پایه‌های تفکر قرون وسطا
۵۰	اشاره
۵۱	رویگرد ناسوتی
۵۱	برخی زمینه‌های پیدایش عصر جدید
۵۲	مؤلفه‌های تفکر جدید و لوازم آن
۵۲	۱. تعمیم روش معرفتی تجربی
۵۲	اشاره
۵۲	شکاکیت
۵۳	تجربه گروهی فراگیر، ریشه و عامل شکاکیت
۵۴	فلسفه استعلایی کانت و طرد متافیزیک از قلمرو معرفت در بستر تجربه گروهی
۵۶	از معرفت‌شناسی تجربه‌گرا تا فلسفه علم نسبی‌گرا
۵۸	نسبت میان زبان و معرفت
۶۰	بازتاب‌های کلامی معرفت‌شناسی جدید غرب
۶۱	حکمت اسلامی و رئالیسم معرفتی
۶۴	۲. نگرش انتقادی به گذشته
۶۴	اشاره

۶۸	نقد و بررسی
۶۹	نقد دیدگاه زبانی تجربه دینی
۷۰	۳. هرمنوتیک فلسفی و بعد تفسیری- زبانی دادن به همه فهمها
۷۰	اشاره
۷۱	دیلتای، مبارزه با تاریخ گروهی
۷۳	ابتنای فهمها بر پیش آگاهیها
۷۳	انسان، محکوم زندان تاریخ
۷۴	هرمنوتیک مفسر محور گادامر
۷۵	مؤلفه‌های فهم هرمنوتیکی گادامر
۷۸	هرمنوتیک متن محور پل ریکور
۷۸	توسعه در مفهوم متن
۸۰	ناکامی هرمنوتیک فلسفی
۸۲	فصل چهارم زبان دین و رهیافتهای معاصر در غرب
۸۲	اشاره
۸۲	۱. پوزیتیویسم و نسبت بی‌معنایی به زبان دین
۸۲	اشاره
۸۳	ویتگنشتاین متقدم
۸۳	آیر و معیار تحقیق پذیری
۸۴	بن‌بستهای تاریک پوزیتیویسم منطقی
۸۵	جان ویزدم
۸۵	آنتونی فلو
۸۶	کرمبی
۸۷	هیر
۸۷	بازیل میچل

- ۸۷ ۲. تحلیل زبانی و کارکردگرایی زبان دینی
- ۸۷ اشاره
- ۸۹ ویتگنشتاین متأخر و بازبهای زبانی
- ۹۰ ویژگیها و لوازم دیدگاه ویتگنشتاین
- ۹۲ نقد دیدگاه ویتگنشتاین
- ۹۳ فیلیپس
- ۹۳ فن بورن
- ۹۴ بریث ویت
- ۹۵ استیس
- ۹۵ نظریات روان‌شناختی - جامعه‌شناختی همسو با کارکردگرایی
- ۹۶ نقد کارکردگرایی
- ۹۶ ۳. نمادگرایی در زبان دینی (شناختاری غیر واقع‌گرا)
- ۹۶ اشاره
- ۹۷ پل تیلیش
- ۹۸ راندال
- ۹۹ ارنست کاسیرر
- ۹۹ رهیافتهای فرق گوناگون مسیحی
- ۱۰۰ دیدگاه نوارتدکسی کارل بارت
- ۱۰۰ آگزیستانسیالیزم بولتمان
- ۱۰۳ ۴. دیدگاه شناختاری واقع‌گرا
- ۱۰۳ آلستون و احیای دیدگاه آکویناس
- ۱۰۴ زبان تصویری مونتگمری وات
- ۱۰۴ ایان باربور و نگاه جامع به دین
- ۱۰۵ جان هیک و تحقیق پذیری اخروی

- فصل پنجم ریشه‌ها و مبانی فکری- دینی غرب و موقعیت ما ۱۰۶
- برخی زمینه‌های دینی- فرهنگی جهان غرب ۱۰۶
- اشاره ۱۰۶
۱. فقدان وحی اصلی ۱۰۷
۲. نارسایی مفاهیم دینی برخاسته از متون مختلط ۱۰۷
- اشاره ۱۰۷
- الف) خدای تجسیمی ۱۰۷
- ب) پیامبری وارونه ۱۰۸
- ج) وحی در هاله ابهام ۱۰۸
- د) اعجاز یا هر کار شگفت ۱۱۰
- ه) آلوده سرشتی انسان ۱۱۱
- و) منع جستجوی حقیقت ۱۱۱
۳. تعطیل عقل ۱۱۲
۴. تحدید علم ۱۱۲
۵. تهافت‌های درونی متون مقدس ۱۱۲
- نتایج این ریشه‌ها ۱۱۳
- واکنش‌های دوران جدید ۱۱۳
- اشاره ۱۱۳
۱. انفصال و تعارض علم و دین ۱۱۳
۲. تعمیم تجربه‌گرایی ۱۱۳
۳. استنتاجات متافیزیکی ۱۱۴
۴. نهضت اصلاح دینی ۱۱۴
۵. فلسفه‌های گوناگون ۱۱۴
۶. رهاوردها و نتایج ۱۱۴

- ۱۱۶ مبانی لرزان و دعوی ویران در زبان دین
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۶ ۱. دیدگاه بی‌معنایی در زبان دین
- ۱۱۶ ۲. کارکردگرایی در زبان
- ۱۱۷ ۳. نمادانگاری و اسطوره‌پنداری
- ۱۱۷ ۴. واقع‌نگری انتقادی
- ۱۱۸ زمینه‌های دینی - فکری جهان اسلام
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۱۹ ۱. قرآن کریم، وحی اصلی خدا در میان بشر
- ۱۲۱ ۲. محتوای قرآن
- ۱۲۷ آثار فکری، فرهنگی قرآن
- ۱۲۷ ۱. رشد فکر دینی نه جمود
- ۱۲۷ ۲. پیشرفت علمی نه رکود
- ۱۲۷ ۳. بالندگی عقلانیت و فلسفه اسلامی
- ۱۲۸ فقدان زمینه برای واکنشهای منفی
- ۱۲۸ ۱. مکمل بودن و تلازم علم و دین، نه رویارویی
- ۱۲۸ ۲. خدای قیوم، نه رخنه پوش نادانیها
- ۱۲۹ ۳. کمال دین، مانع ترمیمهای بشری
- ۱۳۰ ۴. فلسفه خرد بنیاد و نگرش جامع به هستی
- ۱۳۱ فصل ششم زبان قرآن در فراشد دانشهای اسلامی
- ۱۳۱ زبان قرآن، ضرورت‌های درونی
- ۱۳۱ پیوند دین و زبان در فرهنگ اسلامی
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۲ ۱. از علم القرائه تا علوم قرآن

- ۱۳۳ ۲. علوم ادبی اسلامی و زبان شناسی
- ۱۳۳ ۳. متون تفسیری مسلمانان و زبان شناسی
- ۱۳۴ ۴. کلام و فلسفه اسلامی و زبان شناسی
- ۱۳۴ اشاره
- ۱۳۵ کلام امامیه
- ۱۳۶ تفکر معتزلی
- ۱۳۷ اهل حدیث
- ۱۳۸ سلفی‌گری جدید و نگاه غیر قابل انعطاف به زبان
- ۱۳۹ ۵. عرفان و تصوف
- ۱۴۱ ۶. اصول فقه
- ۱۴۲ فصل هفتم زبان قرآن در ساحت مفردات، کدام نقش؟
- ۱۴۲ مفاد زبان قرآن
- ۱۴۳ زبان قرآن در ساحت مفردات
- ۱۴۴ کیفیت وضع لغات
- ۱۴۷ فرهنگ قرآن و جامه عربی
- ۱۴۸ چند نمونه از اصطلاحات قرآنی
- ۱۴۸ قرآن
- ۱۴۹ سوره
- ۱۴۹ وحی
- ۱۴۹ لوح محفوظ
- ۱۴۹ قضا و قدر
- ۱۵۰ فقه و تفقه
- ۱۵۰ مریض القلب
- ۱۵۰ نفاق، منافق

۱۵۱	جهاد فی سبیل الله
۱۵۱	خشوع
۱۵۱	صراط مستقیم
۱۵۱	سبحان و تسبیح
۱۵۱	دنیا، آخرت
۱۵۲	برزخ
۱۵۲	ساعت
۱۵۲	قیامت
۱۵۲	جهنم
۱۵۲	خلود
۱۵۳	عرف ویژه قرآن
۱۵۴	جهان بینی قرآن
۱۵۴	ارتباط عرف ویژه قرآن با معنای لغوی
۱۵۶	فصل هشتم نقد و تحلیل انظار گوناگون در زبان گزاره‌های قرآن
۱۵۶	زبان قرآن در سطح گزاره‌ها و جملات
۱۵۶	اشاره
۱۵۷	۱. ظاهرگرایی و زبان یک وجهی قرآن
۱۵۷	اشاره
۱۵۸	نقد و بررسی نظریه ظاهرگرایان
۱۵۹	قرآن و ارجاع متشابهات به محکمت
۱۶۱	دیدگاه اندیشمندان مسلمان
۱۶۳	افعال الهی، دیدگاه معتزلیان و اشعریان
۱۶۴	۲. رمز گرایی باطنیان
۱۶۴	اشاره

- نقد و بررسی ۱۶۵
۳. تأویل گرایي متصوّفان ۱۶۶
- اشاره ۱۶۶
- نقد و بررسی ۱۶۸
۴. طبیعت گرایان جدید و تأویل قرآن ۱۶۸
- الف) راهبردهای پوزیتیویستی ۱۶۸
- ب) عصری‌نگری مفاهیم قرآن ۱۷۰
- ج) تحلیلهای ناسوتی از وحی ۱۷۰
- اشاره ۱۷۰
- نقد و ارزیابی ۱۷۲
- د) رهیافتهای ماتریالیستی ۱۷۲
- ه) نمادنگاری زبان دینی و قرآن ۱۷۳
- اشاره ۱۷۳
- نقد و ارزیابی ۱۷۴
- و) نگاه کارکردگرایانه به قصص قرآن! ۱۷۵
- نقد و بررسی ۱۷۶
- فصل نهم زبان قرآن، زبان نمادها یا حقایق متعالی؟ ۱۷۸
- اشاره ۱۷۸
۱. اصل نخست در هر کلام حقیقت است ۱۷۹
۲. نشانه‌های حقیقت ۱۸۰
۳. انحای قرینه ۱۸۱
۴. قلمرو مجاز در قرآن ۱۸۲
۵. تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی ۱۸۳
- اشاره ۱۸۳

- ۱۸۳ یک، تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی
- ۱۸۴ دو، مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟
- ۱۸۴ ۶. از تمثیل تا نماد
- ۱۸۶ ۷. حقایق متنازل
- ۱۸۹ ۸. آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۸۹ الف) حکمت اسلامی و معرفت بخشی الهیات
- ۱۹۰ ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی
- ۱۹۲ ج) مبانی عقلی و نقلی طرد نمادانگاری زبان الهیات
- ۱۹۶ د) نسبت زمان‌مندی در افعال خدا
- ۱۹۶ ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا
- ۱۹۷ و) ظهر و بطن در قرآن
- ۱۹۸ فصل دهم زبان قرآن، تعهد برانگیزی در متن واقع‌گویی
- ۱۹۸ ۱. واقع‌گویی قرآن
- ۱۹۹ ۲. انواع جملات قرآنی
- ۱۹۹ ۳. پاره‌ای از اوصاف قرآن
- ۲۰۰ ۴. ارتباط «باید» و «هست»
- ۲۰۱ ۵. جستجوی دو ویژگی توأمان پیام و واقع در برخی آیات
- ۲۰۱ اشاره
- ۲۰۲ نشانه‌های توحید در پهنه گیتی
- ۲۰۲ توصیف خداوند
- ۲۰۲ توحید افعالی
- ۲۰۲ سنتهای الهی
- ۲۰۳ کیهان‌شناسی

- مراحل پیدایش و تطورات انسان ۲۰۳
- داستان بلعم باعور ۲۰۳
- سرنوشت ابولهب ۲۰۴
- نجوا و صدقه‌ای که نسخ شد ۲۰۴
- قصه ربا ۲۰۴
- حوادث و اشراف ساعت ۲۰۵
- تجسم و حضور اعمال ۲۰۵
- شهادت اعضا و جوارح ۲۰۵
- صحنه رستاخیز و سرنوشت نیکان و بدان ۲۰۶
- استنتاج ۲۰۶
۶. عصری‌نگری و سلب واقعیت از قرآن ۲۰۷
- اشاره ۲۰۷
- نقد و بررسی ۲۰۸
۷. ذاتی و عرضی کردن مفاهیم دین و درگذشتن از صورت متن! ۲۰۸
- اشاره ۲۰۸
- نقد و ارزیابی ۲۰۹
۸. نگاه پدیدار شناسانه به متن دین! ۲۱۲
- اشاره ۲۱۲
- نقد و بررسی ۲۱۲
- نتیجه‌گیری ۲۱۳
- فصل یازدهم روش کشف زبان قرآن ۲۱۴
۱. روش کشف زبان قرآن ۲۱۴
۲. شناخت عقلی زبان از راه شناخت گوینده ۲۱۴
۳. شناخت زبان از راه شناخت هدف متن ۲۱۵

- ۲۱۵ ۴. شناخت زبان از راه ویژگیهای متن
- ۲۱۶ ۵. شناخت از راه گستره مخاطبان
- ۲۱۷ ۶. شناخت از طریق محتوای پیام متن
- ۲۱۷ ۷. شناخت به روش تجربی
- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ نقد و ارزیابی
- ۲۱۸ ۸. شناخت پدیدارشناسانه!
- ۲۱۸ اشاره
- ۲۱۹ نقد و بررسی
- ۲۲۰ فصل دوازدهم زبان قرآن، زبان ویژه هدایت
- ۲۲۰ گزینش نویسنده در زبان قرآن
- ۲۲۰ ویژگیهای زبان شناختی قرآن
- ۲۲۰ اشاره
- ۲۲۰ ۱. انتفاع همگانی
- ۲۲۱ ۲. سبک قرآن، آمیختگی موضوعات
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۲ سوره اعلی در یک نگاه:
- ۲۲۳ ۳. زبان ذواضلاع
- ۲۲۴ ۴. زبان ذو مراتب
- ۲۲۵ ۵. معارف فراعرفی
- ۲۲۶ ۶. مراتب عالی هدایت و عرف ویژه قرآن
- ۲۲۷ ۷. جهانی بودن و جاودانگی قرآن
- ۲۲۷ اشاره
- ۲۲۸ زبان هدایت

۲۲۹	فصل سیزدهم معناشناسی و هرمنوتیک فهم قرآن
۲۲۹	اشاره
۲۲۹	۱. مبانی یا زیرساختهای فکری در فهم قرآن
۲۲۹	اشاره
۲۳۰	رهاوردهای هرمنوتیکی این مبانی
۲۳۲	مبانی متن‌شناختی - زبان‌شناختی قرآن
۲۳۲	تعیین معنایی قرآن
۲۳۳	مبانی انسان‌شناختی و پیامدهای آن
۲۳۵	۲. امکان فهم قرآن
۲۳۷	۳. مکانیسم فهم متن
۲۳۷	اشاره
۲۳۷	گام نخست، معناشناسی واژگانی
۲۳۸	گام دوم، معناشناسی گزاره‌ای
۲۳۹	گام سوم، معناشناسی متناظر و فراگیر متن
۲۳۹	استمداد از قرائن
۲۳۹	قرینه‌های درون متنی
۲۳۹	اشاره
۲۴۱	الف) سیاق و آهنگ سخن
۲۴۱	ب) تلائم مضمون و معنا
۲۴۲	ج) محکمت و اصول روشن‌گر
۲۴۳	د) تحدید قلمرو معنا
۲۴۳	قرینه‌های برون متنی نقلی
۲۴۵	قرینه عقلی
۲۴۶	۴. معیارها و منطق فهم قرآن

- ۲۴۶ اشاره
- ۲۴۷ یک، قواعد عقلانی حاکم بر زبان
- ۲۴۸ دو، همخوانی و سازواری درونی متن
- ۲۴۹ سه هماهنگی و تطابق با عقل برهانی
- ۲۵۰ چهار، پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان
- ۲۵۱ پنج، تعیین موضع و تفسیر دین باورانه و نه دین سوزانه از متن
- ۲۵۳ نمایه اشخاص
- ۲۵۷ نمایه آیات
- ۲۶۳ نمایه روایات
- ۲۶۴ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

تحلیل زبان قرآن

مشخصات کتاب

سرشناسه: سعیدی روشن محمدباقر، - ۱۳۴۰ عنوان و نام پدیدآور: تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن محمدباقر سعیدی روشن مشخصات نشر: تهران پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی سازمان انتشاراتی موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه ۱۳۸۳. مشخصات ظاهری: شانزده ص ۴۸۰ شابک: ۹۶۴-۷۷۸۸-۳۰-۴۳۹۵۰۰ ریال: وضعیت فهرست نویسی: فهرست نویسی قبلی یادداشت: در اصل پایان‌نامه (دکتری)، دانشگاه قم مرکز تربیت مدرس ۱۳۸۱ است یادداشت: کتابنامه ص [۴۳۵] - ۴۵۲ موضوع: قرآن -- مسائل لغوی موضوع: قرآن -- مجاز موضوع: زبان -- جنبه‌های مذهبی شناسه افزوده: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی شناسه افزوده: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه رده بندی کنگره: BP۸۲/۲/س۷۷ت۳ ۱۳۸۳ رده بندی دیویی: ۲۹۷/۱۵۳ شماره کتابشناسی ملی: م ۸۳-۲۴۶۰۸

فهرست مطالب

فهرست مطالب مقدمه ناشران ۱ پیشگفتار ۳ فصل نخست: مفهوم زبان و زبان‌شناسی زبان چیست؟ ۹ انحاء دلالت و نظام ارتباطی نشانه‌ها ۱۲ سطوح گوناگون در زبان گفتاری (الف) سطح نظام آوایی (ب) سطح نظام دستوری (ج) سطح نظام معنایی ۱۵ ارتباط لفظ و معنا ۱۶ مدلولها و معانی تصویری و تصدیقی ۱۹ میزان دلالت لفظ بر معنا ۱۹ کارکردهای زبان ۲۰ توصیف حقایق ۲۱ تبیین علی- معلولی پدیده‌ها ۲۱ فعل گفتاری ۲۱ عاطفی- احساسی ۲۱ امکان چند ساحتی بودن زبان یک متن ۲۲ زبان و واقعیت ۲۳ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۶ زبان و تفکر ۲۳ زبان، جهان بینی و نظام ارزشی ۲۴ زبانهای گوناگون و ملاک مرزبندی آنها ۲۵ زبان اخباری و زبان انشائی ۲۷ زبان حقیقی و زبان مجازی ۲۷ زبان کنایی ۲۹ زبان رمزی ۳۰ زبان تمثیلی ۳۱ زبان اسطوره‌ای ۳۲ زبان شناسی و قلمرو آن ۳۳ فلسفه زبان ۳۷ از زبان هنجار تا زبان ادبی ۳۹ فصل دوم: زبان دین، رهیافتهای دیروز غرب زبان دین ۴۳ دین و زبان ۴۳ ارتباط زبان و دین در حوزه‌های گوناگون ۴۴ حوزه تفکر یهود ۴۴ فیلون یهودی ۴۶ قلمرو دیانت مسیح (ع) ۴۷ اوریگن ۴۸ کلمنت اسکندرانی ۵۰ آگوستین ۵۰ ابن میمون اسرائیلی ۵۱ آکویناس ۵۲ بوناونتوره ۵۴ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۷ فصل سوم: عصر جدید، پیدایش بسترهای نو در طرح زبان دین دوران جدید ۵۵ پایه‌های تفکر قرون وسطا ۵۵ رویکرد ناسوتی ۵۶ برخی زمینه‌های پیدایش عصر جدید ۵۷ مؤلفه‌های تفکر جدید و لوازم آن ۵۸ ۱. تعمیم روش معرفتی تجربی ۵۸ شکاکیت ۵۹ تجربه گروی فراگیر، ریشه و عامل شکاکیت ۶۰ فلسفه استعلایی کانت و طرد متافیزیک از قلمرو معرفت در بستر تجربه گروی ۶۳ از معرفت‌شناسی تجربه‌گرا تا فلسفه علم نسبی‌گرا ۶۵ نسبت میان زبان و معرفت ۶۹ بازتابهای کلامی معرفت‌شناسی جدید غرب ۷۳ حکمت اسلامی و رئالیسم معرفتی ۷۵ ۲. نگرش انتقادی به گذشته ۸۱ نقد و بررسی ۸۷ نقد دیدگاه زبانی تجربه دینی ۸۹ ۳. هرمنوتیک فلسفی و بعد تفسیری- زبانی دادن به همه فهمها ۹۱ دیلتای، مبارزه با تاریخ گروی ۹۳ ابتدای فهمها بر پیش آگاهیها ۹۷ انسان، محکوم زندان تاریخ ۹۸ هرمنوتیک مفسر محور گادامر ۱۰۰ مؤلفه‌های فهم هرمنوتیکی گادامر ۱۰۰ هرمنوتیک متن محور پل ریکور ۱۰۵ توسعه در مفهوم متن ۱۰۶ ناکامی هرمنوتیک فلسفی ۱۱۱ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۸ فصل چهارم: زبان دین و رهیافتهای معاصر در غرب ۱. پوزیتیویسم و نسبت بی‌معنایی به زبان دین ۱۱۵ ویتگنشتاین متقدم ۱۱۷ آیر و معیار تحقیق‌پذیری ۱۱۸ بن‌بستهای تاریک پوزیتیویسم منطقی ۱۱۹ جان ویزدم ۱۲۰ آنتونی فلو ۱۲۱ کرمبی ۱۲۱ هیر ۱۲۳ بازیل میچل ۱۲۳ ۲. تحلیل زبانی و کارکردگرایی زبان دینی ۱۲۴ ویتگنشتاین متأخر و بازیهای زبانی ۱۲۶ ویژگیها و لوازم دیدگاه ویتگنشتاین ۱۲۸ نقد دیدگاه ویتگنشتاین ۱۳۲ فیلیپس ۱۳۴ فن بورن ۱۳۵ بریث ویت ۱۳۵ استیس ۱۳۷ نظریات روان‌شناختی- جامعه

شناختی همسو با کارکردگرایی ۱۳۹ نقد کارکردگرایی ۱۳۹. ۳. نمادگرایی در زبان دینی (شناختاری غیر واقع گرا) ۱۴۰ پل تیلیش ۱۴۲ راندال ۱۴۳ ارنست کاسیرر ۱۴۵ رهیافتهای فرق گوناگون مسیحی ۱۴۵ دیدگاه نوارتدکسی کارل بارت ۱۴۶ اگریستانسیالیزم بولتمان ۱۴۷ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۹۴. دیدگاه شناختاری واقع گرا ۱۵۲ آلستون و احیای دیدگاه آکوناس ۱۵۲ زبان تصویری مونتگمری وات ۱۵۴ ایان باربور و نگاه جامع به دین ۱۵۵ جان هیک و تحقیق پذیری اخروی ۱۵۶ فصل پنجم: ریشه‌ها و مبانی فکری- دینی غرب و موقعیت ما برخی زمینه‌های دینی- فرهنگی جهان غرب ۱۵۹. ۱. فقدان وحی اصلی ۱۶۰. ۲. نارسایی مفاهیم دینی برخاسته از متون مختلط ۱۶۰ الف) خدای تجسمی ۱۶۱ ب) پیامبری وارونه ۱۶۱ ج) وحی در هاله ابهام ۱۶۲ د) اعجاز یا هر کار شگفت ۱۶۵ ه) آلوده سرشتی انسان ۱۶۷ و) منع جستجوی حقیقت ۱۶۷. ۳. تعطیل عقل ۱۶۸. ۴. تحدید علم ۱۶۹. ۵. تهافت‌های درونی متون مقدس ۱۶۹ نتایج این ریشه‌ها ۱۷۰ واکنش‌های دوران جدید ۱۷۰. ۱. انفصال و تعارض علم و دین ۱۷۱. ۲. تعمیم تجربه‌گرایی ۱۷۱. ۳. استنتاجات متافیزیکی ۱۷۱. ۴. نهضت اصلاح دینی ۱۷۱. ۵. فلسفه‌های گوناگون ۱۷۲. ۶. رهاوردها و نتایج ۱۷۲ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۰ مبانی لرزان و دعاوی ویران در زبان دین ۱۷۵. ۱. دیدگاه بی‌معنایی در زبان دین ۱۷۵. ۲. کارکردگرایی در زبان ۱۷۶. ۳. نماد انگاری و اسطوره پنداری ۱۷۷. ۴. واقع‌نگری انتقادی ۱۷۸ زمینه‌های دینی- فکری جهان اسلام ۱۷۹. ۱. قرآن کریم، وحی اصلی خدا در میان بشر ۱۸۰. ۲. محتوای قرآن ۱۸۴ آثار فکری، فرهنگی قرآن ۱۹۶. ۱. رشد فکر دینی نه جمود ۱۹۶. ۲. پیشرفت علمی نه رکود ۱۹۶. ۳. بالندگی عقلانیت و فلسفه اسلامی ۱۹۷ فقدان زمینه برای واکنش‌های منفی ۱۹۸. ۱. مکتب‌بودن و تلازم علم و دین، نه رویارویی ۱۹۸. ۲. خدای قیوم، نه رخنه پوش نادانها ۱۹۹. ۳. کمال دین، مانع ترمیم‌های بشری ۲۰۰. ۴. فلسفه خرد بنیاد و نگرش جامع به هستی ۲۰۲ فصل ششم: زبان قرآن در فراشد دانش‌های اسلامی زبان قرآن، ضرورت‌های درونی ۲۰۵ پیوند دین و زبان در فرهنگ اسلامی ۲۰۶. ۱. از علم القرائه تا علوم قرآن ۲۰۷. ۲. علوم ادبی اسلامی و زبان شناسی ۲۰۹. ۳. متون تفسیری مسلمانان و زبان شناسی ۲۱۰. ۴. کلام و فلسفه اسلامی و زبان شناسی ۲۱۱ کلام امامیه ۲۱۳ تفکر معتزلی ۲۱۵ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۱ اهل حدیث ۲۱۵ سلفی‌گری جدید و نگاه غیر قابل انعطاف به زبان ۲۱۸. ۵. عرفان و تصوّف ۲۱۹. ۶. اصول فقه ۲۲۴ فصل هفتم: زبان قرآن در ساحت مفردات، کدام نقش؟ مفاد زبان قرآن ۲۲۷ زبان قرآن در ساحت مفردات ۲۲۹ کیفیت وضع لغات ۲۳۰ فرهنگ قرآن و جامه عربی ۲۳۵ چند نمونه از اصطلاحات قرآنی ۲۳۸ قرآن ۲۳۸ سوره ۲۳۸ وحی ۲۳۹ لوح محفوظ ۲۳۹ قضا و قدر ۲۳۹ فقه و تفقه ۲۴۰ مؤمن و ایمان ۲۴۱ مریض القلب ۲۴۱ نفاق، منافق ۲۴۱ جهاد فی سبیل الله ۲۴۲ خشوع ۲۴۲ صراط مستقیم ۲۴۳ سبحان و تسبیح ۲۴۳ دنیا، آخرت ۲۴۳ برزخ ۲۴۴ ساعت ۲۴۴ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۲ قیامت ۲۴۴ جهنّم ۲۴۴ خلود ۲۴۵ عرف ویژه قرآن ۲۴۶ جهان‌بینی قرآن ۲۴۷ ارتباط عرف ویژه قرآن با معنای لغوی ۲۴۸ فصل هشتم: نقد و تحلیل انظار گوناگون در زبان گزاره‌های قرآن زبان قرآن در سطح گزاره‌ها و جملات ۲۵۳. ۱. ظاهرگرایی و زبان یک وجهی قرآن ۲۵۵ نقد و بررسی نظریه ظاهرگرایان ۲۵۶ قرآن و ارجاع متشابهات به محکّمات ۲۵۷ دیدگاه اندیشمندان مسلمان ۲۶۱ افعال الهی، دیدگاه معتزلیان و اشعریان ۲۶۵. ۲. رمزگرایی باطنیان ۲۶۶ نقد و بررسی ۲۶۸. ۳. تأویل‌گرایی متصوّفان ۲۷۰ نقد و بررسی ۲۷۳. ۴. طبیعت‌گرایان جدید و تأویل قرآن ۲۷۴ الف) راهبردهای پوزیتیویستی ۲۷۴ ب) عصری‌نگری مفاهیم قرآن ۲۷۷ ج) تحلیلهای ناسوتی از وحی ۲۷۷ نقد و ارزیابی ۲۸۰ د) رهیافتهای ماتریالیستی ۲۸۱ ه) نمادانگاری زبان دینی و قرآن ۲۸۲ نقد و ارزیابی ۲۸۴ و) نگاه کارکردگرایانه به قصص قرآن! ۲۸۵ نقد و بررسی ۲۸۷ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۳ فصل نهم: زبان قرآن، زبان نمادها یا حقایق متعالی؟ ۱. اصل نخست در هر کلام حقیقت است ۲۹۳. ۲. نشانه‌های حقیقت ۲۹۶. ۳. انحای قرینه ۲۹۷. ۴. قلمرو مجاز در قرآن ۲۹۹. ۵. تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی ۳۰۲ یک، تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی ۳۰۲ دو، مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟ ۳۰۳. ۶. از تمثیل تا نماد ۳۰۴. ۷. حقایق متنازل ۳۰۸. ۸. آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟ ۳۱۲ الف) حکمت اسلامی و معرفت‌بخشی الهیات ۳۱۳ ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی ۳۱۴ ج)

مبانی عقلی و نقلی طرد نمادانگاری زبان الهیات (۳۱۹ د) نسبت زمان‌مندی در افعال خدا (۳۲۵ ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا ۳۲۶ (و) ظهر و بطن در قرآن ۳۲۹ فصل دهم: زبان قرآن، تعهد برانگیزی در متن واقع‌گویی ۱. واقع‌گویی قرآن ۳۳۱ ۲. انواع جملات قرآنی ۳۳۲ ۳. پاره‌ای از اوصاف قرآن ۳۳۳ ۴. ارتباط «باید» و «هست» ۳۳۴ ۵. جستجوی دو ویژگی توأمان پیام و واقع در برخی آیات ۳۳۶ نشانه‌های توحید در پهنه گیتی ۳۳۷ توصیف خداوند ۳۳۸ توحید افعالی ۳۳۸ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۴ سنتهای الهی ۳۳۸ کیهان‌شناسی ۳۳۹ مراحل پیدایش و تطورات انسان ۳۳۹ داستان بلعم باعور ۳۴۰ سرنوشت ابولهب ۳۴۰ نجوا و صدقه‌ای که نسخ شد ۳۴۱ قصه ربا ۳۴۱ حوادث و اشراف ساعت ۳۴۲ تجسم و حضور اعمال ۳۴۳ شهادت اعضا و جوارح ۳۴۳ صحنه رستاخیز و سرنوشت نیکان و بدان ۳۴۳ استنتاج ۳۴۴ ۶. عصری‌نگری و سلب واقعیت از قرآن ۳۴۶ نقد و بررسی ۳۴۷ ۷. ذاتی و عرضی کردن مفاهیم دین و درگذشتن از صورت متن ۳۴۸ نقد و ارزیابی ۳۴۹ ۸. نگاه پدیدارشناسانه به متن دین! ۳۵۵ نقد و بررسی ۳۵۶ نتیجه‌گیری ۳۵۷ فصل یازدهم: روش کشف زبان قرآن ۳۵۹ ۱. روش کشف زبان قرآن ۳۵۹ ۲. شناخت عقلی زبان از راه شناخت گوینده ۳۵۹ ۳. شناخت زبان از راه شناخت هدف متن ۳۶۱ ۴. شناخت زبان از راه ویژگیهای متن ۳۶۱ ۵. شناخت از راه گستره مخاطبان ۳۶۳ ۶. شناخت از طریق محتوای پیام متن ۳۶۴ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۵ ۷. شناخت به روش تجربی ۳۶۵ نقد و ارزیابی ۳۶۶ ۸. شناخت پدیدارشناسانه! ۳۶۷ نقد و بررسی ۳۶۸ فصل دوازدهم: زبان قرآن، زبان ویژه هدایت‌گزینش نویسنده در زبان قرآن ۳۷۱ ویژگیهای زبان شناختی قرآن ۳۷۱ ۱. انتفاع همگانی ۳۷۲ ۲. سبک قرآن، آمیختگی موضوعات ۳۷۳ سوره‌اعلی در یک نگاه: ۳۷۵ ۳. زبان ذواضلاع ۳۷۶ ۴. زبان ذو مراتب ۳۷۹ ۵. معارف فراعرفی ۳۸۱ ۶. مراتب عالی هدایت و عرف ویژه قرآن ۳۸۲ ۷. جهانی بودن و جاودانگی قرآن ۳۸۴ زبان هدایت ۳۸۶ فصل سیزدهم: معناشناسی و هرمنوتیک فهم قرآن ۱. مبانی یا زیرساختهای فکری در فهم قرآن ۳۹۰ رهاوردهای هرمنوتیکی این مبانی ۳۹۱ مبانی متن شناختی - زبان شناختی قرآن ۳۹۴ تعیین معنایی قرآن ۳۹۵ مبانی انسان‌شناختی و پیامدهای آن ۳۹۶ ۲. امکان فهم قرآن ۴۰۱ ۳. مکانیسم فهم متن ۴۰۴ گام نخست، معناشناسی واژگانی ۴۰۵ تحلیل زبان قرآن، فهرست، ص: ۱۶ گام دوم، معناشناسی گزاره‌ای ۴۰۵ گام سوم، معناشناسی متناظر و فراگیر متن ۴۰۷ استمداد از قرائن ۴۰۸ قرینه‌های درون‌متنی ۴۰۸ الف) سیاق و آهنگ سخن ۴۱۰ ب) تلائم مضمون و معنا ۴۱۱ ج) محک‌مات و اصول روشنگر ۴۱۴ د) تحدید قلمرو معنا ۴۱۴ قرینه‌های برون‌متنی نقلی ۴۱۵ قرینه عقلی ۴۱۸ ۴. معیارها و منطق فهم قرآن ۴۲۰ یک، قواعد عقلانی حاکم بر زبان ۴۲۱ دو، همخوانی و سازواری درونی متن ۴۲۴ سه، هماهنگی و تطابق با عقل برهانی ۴۲۶ چهار، پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان ۴۲۸ پنج، تعیین موضع و تفسیر دین‌باورانه و نه دین‌سوزانه از متن ۴۲۹ کتابنامه ۴۳۵ نمایه اشخاص ۴۵۴ نمایه آیات ۴۶۶ نمایه روایات ۴۸۰ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱

مقدمه ناشران

مقدمه ناشران نیاز گسترده جوامع علمی حوزوی و دانشگاهی به تحقیقات و متون متقن در زمینه‌های نوپدید در قلمرو دین پژوهی و علوم انسانی، حقیقتی است انکارناپذیر. با این وصف، امکانات محدود مراکز علمی در ایفای وظیفه پاسخگویی بدین نیاز، ایجاب می‌کند داشته‌های موجود فکری و مادی مراکز علمی پژوهشی، با همکاری در مسیر اهداف مشترک، به خدمت گرفته شود تا افرون بر رقای کیفی و کمی آثار پژوهشی، از تکرار و موازی کاری پیشگیری شود. از این رو، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، در راستای برآمدن اهداف یاد شده نخستین کار مشترک خود را با انتشار کتاب تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن آغاز کردند. این کتاب به عنوان منبع علمی برای دانشجویان مقطع کارشناسی ارشد و دکتری رشته الهیات و دیگر علاقه‌مندان حوزه تفسیر و قرآن پژوهی تدوین یافته است. امید آنکه مورد عنایت استادان و صاحب نظران قرار گیرد و پیشنهادهای نکته‌سنجانه آنان دست‌اندرکاران این دو نهاد علمی را در تکمیل و تعمیق این اثر یاری رساند. بر خود فرض می‌دانیم

از اعضای محترم شورای علمی گروه‌های قرآن پژوهی دو مرکز و عزیزانی که در تکمیل مباحث و آماده‌سازی این اثر سهیم بوده‌اند، به ویژه از تلاشهای مؤلف فاضل، جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد باقر سعیدی روشن تقدیر و تشکر نمایم. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی* مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳

پیشگفتار

پیشگفتار زبان در مفهوم استعداد نطق و رسانایی معانی پنهان و حقایق دور از دسترس با جایگزینی سخن و کلام، ویژه انسان است. این عنصر در کنار توانمندیهای دیگری چون قوه درک حقایق و رفتار ارادی، آدمی را مخاطب وحی تشریحی خداوند قرار می‌دهد. دین و حیانی مجموعه‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌های الهی است که در راستای اكمال آگاهی بشر در باب چیستی جهان و انسان و بهینه‌سازی مناسبات درونی و پیرامونی وی در جهت بسط و تعالی فرود آمده است. تأمل در زبان متون دینی و چگونگی فهم گزاره‌های گوناگون این متون را می‌توان از مشغله‌های دیرین دین پژوهان و دینداران دانست. اما در روزگار جدید به ویژه پس از رنسانس و فتح باب نگرشهای انتقادی به متون دینی یهودی- مسیحی این موضوع اهمیتی صد چندان یافت. دشواریهای درونی متون عهدین، و باورهای دینی نشأت یافته از این متون، و تعمیم روش معرفت شناختی تجربی و پیدایش فلسفه‌های چالش‌هایی جدی را فراروی مسأله زبان دین و فهم آن در غرب آفرید. دیدگاه‌های: سلب معنا از گزاره‌های دینی، کارکردگرایی محض، نمادانگاری و واقع‌نگری انتقادی از زبان دین، نادیده گرفتن قصد مؤلف و محتوای متن و وابسته نمودن معنا به ذهنیت خواننده، ارمغان این شرائط و دوره فکری است. اکنون اساسی‌ترین پرسش آن است که آیا ضرورتاً همین رهیافتهای زبان دینی و تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴ هرمنوتیکی، تنها گزینه‌های ممکن در پیش روی ما مسلمانان است و در نتیجه بر قرآن نیز تحمیل می‌گردد؟ یا چنین الزامی وجود ندارد؟ تأمل در زبان قرآن هر چند امروز به اقتضای طرح مسایل نوپدید بیرونی ضرورتی مضاعف یافته است، لکن این حقیقت را نمی‌توان نادیده انگاشت که ضرورت‌های داخلی از دیرباز منشأ مباحثات جدی مسلمانان در این زمینه بوده است. طرح حقایق متافیزیکی در باب آغاز و پایان هستی، صفات و افعال خدا، چگونگی آفرینش، گزاره‌های توصیفی از پدیده‌های عالم غیب و شهود، فرشته و شیطان، پیدایش نظام کیهانی، ابر و باد و باران، حرکت کوه‌ها، اشراط ساعت، پایان عالم، برزخ، حساب، کتاب، میزان، بهشت، جهنم، پاداش، کیفر، خلود، داستان امتها و پیامبران و مانند اینها از یک سو، توجه به مفاهیم ذوابعاد و سبک آمیخته و وجود تمثیل و کنایه و تشبیه، محکم و متشابه، تفسیر و تأویل، ظهر و بطن و حروف رمزی در سوره‌های قرآن از دگر سو؛ باعث کاوشهای ژرف اندیشمندان مسلمان در منطق و فلسفه اسلامی، کلام و عرفان، علوم ادبی، قرآنی و تفسیر در باب زبان قرآن و هرمنوتیک فهم آن بوده است. اما این همه برای مسلمانان نه از سر ناچاری و گریز از بن بستهای فکری، بلکه به منظور تبیین و تدوین راهکارهای استوار و خلل ناپذیر در فهم حقایق قرآنی بوده است. به سخن دیگر، با توجه به تمایزهای بنیادین پایه‌های اندیشه دینی- قرآنی و مبانی فکری مسلمانان با مبانی فکری- دینی غرب، همسان‌انگاری روشها، و رهیافتهای معرفت دینی و زبان دین این دو جریان فکری، دور از واقعیت است. البته این سخن هرگز به معنای چشم‌پوشی از چالشهای مطرح در پیش روی معرفت دینی در عصر حاضر نیست، بلکه ایده ما آن است که مسلمانان باید براساس مبانی و زیرساختهای دینی- کلامی خود و با تکیه بر میراث علمی ارزشمند گذشته و بهره‌گیری از تجربه‌ها و ابزارهای مناسب جدید به تحلیل موضوعات دینی خود بپردازند. این اثر با چنین نگاهی به موضوع زبان قرآن نگریسته است. به سخن دیگر، برخی از پرسشهای اصلی در زبان قرآن که ضرورت این پژوهش پاسخگویی به آن پرسشها و گره‌گشایی آنها از مبانی فهم قرآن به شمار می‌آید به قرار ذیل است: تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵. اصلی‌ترین پرسش آن است که زبان قرآن از چه هویتی برخوردار است؟ خداوند در مخاطبه تشریحی قرآن و ابلاغ پیام هدایت انسان از چه سبک و شیوه‌ای استفاده کرده است؟ آیا قرآن در قالب زبان تخصصی، علمی، فلسفی و ... بیان شده و یا به زبان متعارف و

معمول بشر و اساساً دارای یک زبان است یا آنکه به تناسب تنوع و فراوانی موضوعات طبیعی و ماورای طبیعی از یک سو و سطوح و لایه‌های تودرتوی معانی جاویدانش از دیگر سو، دارای زبانهای ترکیبی و متعدد است؟ ۲. پرسش دیگر آنکه آیا زبان قرآن در ساحات متنوع گزاره‌ها و آموزه‌ها، توصیف جهان و انسان، آغاز و فرجام هستی، طبیعت و ماورای طبیعت و ذکر اجزای ریز و درشت پدیده‌های آسمانی و زمینی و تبیین علی‌رخداده‌ها و سنتهای الهی در سرنوشت انسان و شرح حوادث امته‌ها، امر و نهی و دعوت و توصیه و جز اینها زبان واقع‌گویانه و معرفت‌بخش است و یا صرفاً زبانی کارکردگرایانه و احساس‌برانگیز یا نمادین و غیره؟ ۳. این پرسش نیز در جای خود بسیار مهم است که آیا زبان قرآن قاعده‌مند است یا هنجارشکن؟ به بیان دیگر، زبان قرآن را هر چه بدانیم، تبیین این موضوع کلید حل بسیاری از معضلات در پیش روی فهم قرآن است که معلوم شود آیا زبان قرآن و ارتباط لفظ و معنا و کشف معانی در جملات قرآن به یک سلسله قواعد منطق محاوره عقلانی و احیاناً قواعد ویژه خود وابسته است و از این لحاظ زبانی فیصله‌بخش است، نه جدلی‌الطرفین، یا آنکه این زبان شالوده‌شکن و قاعده‌گریز است؟ پژوهش حاضر می‌کوشد تا پرسشهایی اینچنین و موضوعات مرتبط به آنها را پاسخ دهد. اهتمام پژوهنده بر آن بوده است که پس از تبیین مفهوم زبان و فلسفه و کارکردهای آن، با ورود به حوزه زبان دین، چشم‌اندازی نسبتاً گویا از رهیافتهای جدید زبان دینی در غرب و زمینه‌های بروز و ظهور آنها را روشن سازد، تا جست‌وجوهای وی در زبان قرآن ناظر به مسائل نوپدید و چالشهای این حوزه ملاحظه گردد؛ همچنان که جایگاه زبان قرآن در بستر فرهنگ اسلامی و فراشد دانش مسلمین نیز از نقاط مورد اهتمام آن است. التفات به تمایز و تفارق مبانی و مبادی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶ معرفت‌شناختی، متن‌شناختی و بسترها و زمینه‌های اندیشه دینی غرب که منشأ پیدایش رویکردهای جدید زبان دینی و فهم متون آن است، با مبانی، زیرساختها و باورهای فکری مربوط به زبان قرآن و ساز و کار فهم آن نیز، عطف توجه این نوشتار است؛ همچنان که می‌توان ورود به عرصه مصادیق آیات و جستجوی رهیافت زبان قرآن در متن آیات و پرهیز از کلی‌گویی، بدون نظر داشت نمودهای گونه‌گون متن را از ویژگیهای مورد نظر این پژوهش دانست. با توجه به این رویکرد، فصل نخست تمهیدی است بر مسئله زبان، که مفهوم زبان، فلسفه زبان، و کارکردها و نقشهای گونه‌گون زبان به ویژه زبان هنری-ادبی را از زبان متعارف و علمی، باز می‌نماید. فصل دوم، یعنی زبان دین، گامی نزدیک‌تر به موضوع اصلی و مدخل آن تلقی می‌شود. مطالعات پراگنده و دشوار فصل سوم به واقع نگاهی است بر مهم‌ترین عناصر فکری سه قرن اخیر غرب، به ویژه معرفت‌شناسی تجربی، فلسفه تحلیلی و هرمنوتیک فلسفی، و چالشهایی که این عناصر در فراروی معرفت دینی و زبان دین قرار می‌دهد. فصل چهارم گزارشی است از چهار طیف از رهیافتهای زبان دینی معاصر غرب که در عین حال بر معضله‌های بنایی یا مبنایی هر یک نیز فی‌الجمله اشارتی گویا رفته است. در فصل پنجم کوشش شده است تا ریشه‌ها، زمینه‌ها و علل بروز نظریات زبان دینی جدید غرب و اکاوی شود، و این موضوع از جهات گوناگون مورد بررسی واقع گردد که آیا همان ریشه‌ها و زمینه‌های دینی-فکری بر مسلمانان نیز حاکم است و ناگزیر همان‌گونه‌ها نیز در پیش روی آنان قرار دارد، یا آنکه چنین نیست؟ فصل ششم که در حقیقت به طور مستقیم به حوزه زبان قرآن وارد می‌شود، گذری بر مآخذ و میراث گرانسنگ دانشهای اسلامی و توجه اندیشمندان مسلمان بر مسئله زبان قرآن است که بی‌گمان زمینه‌ای بسیار شایسته در اختیار پژوهشگر امروز قرار داده، کوشش و همت والای قرآن پژوهان و قرآن‌باوران دیروز مسلمان را نشان می‌دهد. فصل هفتم که نگاهی دقیق‌تر بر ساحت مفردات قرآن انداخته، به تحلیل این پرسش اساسی می‌پردازد که: آیا زبان قرآن ناظر بر معانی ویژه و وضع عرفی خاص است، یا تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷ ناظر به همان معنای عام لغوی-عرفی؟ و یا آنکه نوعی تفصیل در این زمینه قابل طرح خواهد بود؟ در فصل هشتم نیز دیدگاهها و انظار گوناگون در زبان گزاره‌های قرآن تحلیل و ارزیابی می‌شود. قرآن زبان نمادها یا حقایق متعالی؟ عنوان فصل نهم این نوشتار است که با تفکیک مسئله بسیار مهم حقیقت و مجاز عرفی-لغوی، با حقیقت و مجاز فلسفی، به این موضوع می‌پردازد که تمثیل، کنایه، استعاره و گونه‌های مجاز ادبی در قرآن، هرگز در مفهوم، نمادانگاری

حقایق متعالی قرآن نمی‌شود. به سخن دیگر مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی اسلامی، در بعد وجودشناختی و تعبیر زبانی، خود را ناگزیر نمی‌بیند که زبان قرآن را در قلمرو مفاهیم متافیزیکی و فراطبیعی، صرفاً شبحی از حقیقت بداند، نه خود حقیقت. فصل دهم پاسخی است به این پرسش که آیا زبان قرآن تنها اثر کارکردی و تعهد برانگیزی دارد یا آنکه گزاره‌ها و آموزه‌های این متن در قلمرو موضوعات گوناگون، تمامی برخاسته از واقعیت است و حکایت از حقیقت دارد؟ راقم از این نظریه دفاع می‌کند که جمله‌های قرآنی در عین برخورداری از پیام فرا تاریخی و سازنده برای انسان، همه ارجاع به حقیقت دارد. در فصل یازدهم راه‌های گوناگون پیشادینی و درون دینی که زمینه‌های کشف زبان قرآن را فراهم می‌نمایند بررسی شده است. فصل دوازدهم دیدگاه نویسنده را در زبان قرآن می‌نماید. این دیدگاه در پرتو مطالعه ویژگیهای زبان قرآن، بر آن است که زبان قرآن را اگر نامی باید، آن زبان همان زبان هدایت و دعوت به کمال است که فراگیر عموم مردم و خواص از اندیشمندان و متوجه تمامی مراتب حرکت معنوی انسانها (ناس)، اعم از دور افتادگان طریق سعادت (کافران، معاندان، مشرکان، منافقان)، تا مؤمنان متوسط و کاملان و اصل و اولیاء الله است و برای هر یک از این طبقات، به فراخور، پیامی ویژه دارد. آخرین فصل این نوشتار را معناشناسی و هرمنوتیک فهم قرآن تشکیل می‌دهد. در این فصل با استناد به اصول و باورهای پایه، تعیین معنایی و هدف متن قرآنی، امکان فهم تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸ عینی از محتوای آن مورد تأکید واقع شده، روشها و معیارهای دستیابی به معانی و مقاصد گوینده وحی را در پرتو فلسفه نزول قرآن و نظام ارزیابی منطقی بررسی می‌کند. لازم است اشاره شود که ملاک نویسنده در گزینش و پردازش مطالب، میزان ارتباط آنها با موضوع پژوهش بوده است. این ارتباط یا با لحاظ فراهم سازی مقدمات لازم در جهت پرداخت مناسب موضوع، یا در شکل ارتباط مستقیم با خود موضوع و یا آنکه از منظر ثمرات و نتایج موضوع نگریسته شده است. با این همه راقم این سطور بر آن است که این تلاش سرآغاز حرکت در مسیری ناشناخته و طولانی است و همت‌های والایی را می‌طلبد تا استوار آید. از این رو تذکارات عالمانه ارباب معرفت، خدمتی در ساحت گرامی نامه خداوند و منت بر نویسنده خواهد بود. و سرانجام سپاس خویش را نثار همه اساتید محترم، دوستان ارجمند و همه گرامیانی می‌دارم که به نحوی در پیدایش و پیرایش این اثر سهیم بوده‌اند، توفیقات همه آن عزیزان با خدای منان باد. محمد باقر سعیدی روشن قم، هشتم خرداد ۱۳۸۱ شانزدهم ربیع المولود ۱۴۲۳ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹

فصل نخست مفهوم زبان و زبان شناسی

اشاره

فصل نخست مفهوم زبان و زبان شناسی این فصل ترسیم چشم‌اندازی، هر چند اجمالی، از مفهوم زبان و زبان شناسی، فلسفه زبان و شیوه ارتباط لفظ و معنا و چگونگی رسانایی گفتار زبانی و بیان قاعده‌مندی مفاهیم عقلانی و زبان هنجار را مورد نظر دارد.

زبان چیست؟

زبان چیست؟ زبان گذشته از مفهوم لغوی، یعنی اندام ماهیچه‌ای و متحرک داخل دهان و مهم‌ترین ابزار گویایی «۱» و نیز گفتار مخصوص یک ملت یا جماعت مثل زبان فارسی یا انگلیسی، «۲» یکی از جنبه‌های اسرارآمیز وجود انسان است که با توجه به پیچیدگی و گستردگی آن پس از قرن‌ها کاوش هنوز به طور بایسته شناخته نشده است. البته، این مطلب کانون همه جستجوهاست که: زبان یکی از تواناییهای ذهن انسان برای ایجاد ارتباط و انتقال پیام است. تکلم و گفتار، نمود آوایی و ظهور خارجی این توانایی است. «۳» ما حتی هنگامی که در خلوت خویش در حال اندیشیدن هستیم و با کسی سخن نمی‌گوییم، باز هم از توانایی

زبان برخورداریم و از آن بهره می‌گیریم؛ بی‌آنکه گفتاری در میان باشد. کسانی که در اثر سوانح و حوادث و یا به طور مادرزاد از تکلم محروم‌اند، از نعمت زبان بی‌بهره نیستند؛ جز اینکه به هنگام استفاده از آن به جای علائم آوایی یا گفتار، از نمودهای حرکتی (حرکت دست و لب) کمک می‌گیرند. واژه "لسان" نوبتی چند در قرآن کریم کاربرد یافته است. ملاحظه کاربردهای قرآنی (_____) ۱. ر. ک: مشیری، مهشید، نخستین

فرهنگ الفبایی قیاسی زبان فارسی، ص ۵۳۴. (۲). ر. ک: دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، ص ۱۱۱۳۰. (۳). ر. ک: باطنی، محمد رضا، زبان و تفکر، ص ۱۱۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰ این کلمه نشان می‌دهد گاه قرآن این واژه را در مفهوم "لغت" استعمال کرده، چنانکه در آیات ذیل بدین معنا آمده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَلِّغَ قَوْمَهُ» (۱) و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم». (۲) «وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا» (۳) و این کتابی است که هم آهنگ (با کتاب موسی) به زبان عربی». «يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (۴) آنان می‌گویند: کسی به او می‌آموزد؛ زبان آن کس که [این قرآن را] به او نسبت می‌دهند گنگ است و این [قرآن به زبان عربی روشن است]. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (۵) روح الامین آن را به زبان عربی روشن بر قلب تو فرود آورده، تا از بیم دهندگان باشی». از قبیل مفاد همین آیات، آیه ۹۸ سوره مریم است: «فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِلِسَانِكَ لِيُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا؛ همانا این قرآن را به زبان تو آسان ساختم تا پرهیزگاران را بدان مژده دهی و ستیزه‌جویان را بیم». مفهوم دیگری که می‌توان برای کلمه "لسان" در قرآن استفاده کرد "تکلم و گفتار" است. «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا» (۷) و برادرم از من به زبان - سخن گفتن - شیواتر است پس او را با من به مددکاری بفرست». «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ» (۸) _____) ۱. ابراهیم، ۴. (۲). ر.

ک: طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۲۷۳؛ زمخشری، الکشاف ج ۲، ص ۵۳۹؛ طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۳، ص ۱۵. (۳). احقاف، ۱۲. (۴). نحل، ۱۰۳. (۵). شعراء ۱۹۳-۱۹۵، روم، ۲۲. (۶). ر. ک: الکشاف، ج ۳، ص ۴۸؛ المیزان ج ۱۶ در تفسیر آیه یاد شده و نیز: دخان، ۵۸. (۷). قصص، ۳۴. (۸). مائده، ۷۸، فتح، ۱۱ و نور، ۲۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱ کسانی از فرزندان اسرائیل که کافر شدند، بر زبان داوود و عیسی بن مریم لعنت شدند. مفهوم سومی که از کاربرد قرآنی واژه لسان استفاده می‌شود "ابزار یا قوه تکلم و اظهار ما فی الضمیر" است. «وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ» (۱) و آیا برای او زبانی نساخته‌ایم که بدان سخن می‌گوید - و دو لب - که در گفتن و خوردن و آشامیدن او را یاری می‌رساند؟. گویا واژه «بیان» در عبارت شریف "عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" (۲) نیز همین مفاد را می‌رساند. علامه طباطبایی در شرح این آیه می‌نویسد: "بیان" آشکار نمودن یک چیز است و غرض از آن همان اظهار ما فی الضمیر است و این از شگفت‌ترین نعمتها و تعلیم آن به انسان از عنایتهای ویژه خدا به آدمی است. پس سخن و بیان، تنها به کارگیری ریه و حنجره و ایجاد صدا نیست، بلکه انسان با الهام الهی از توالی اصوات و آواها حرف و از ترکیب حروف علامی برای رساندن یک مفهوم می‌سازد که اشیای غایب از ادراک مخاطب را نمودار می‌سازد و به گوینده توان می‌دهد که حقایق ریز و درشت و نهان و عیان گذشته و آینده عالم را ترسیم نماید، همان گونه که می‌تواند منشا احضار معانی نامحسوس شود که انسان تنها با فکر خود بدان می‌رسد. سپس علامه طباطبایی با تحلیلی فلسفی - جامعه‌شناختی به این موضوع می‌پردازد که مدنیت اجتماعی و پیشرفت جامعه بشری بدون توانمندی انسان بر وضع سخن و گشایش باب تفهیم و تفهیم میسر نمی‌گردید، و اگر این استعداد ویژه برای وی وجود نمی‌داشت انسان تفاوتی با سایر موجودات نداشت. سرانجام علامه به ارتباط لفظ و معنا اشاره می‌نماید که یک امر اعتباری و لازمه حیات اجتماعی انسان است که الفاظ را علامت و جانشین معانی قرار می‌دهد؛ آن سان که وقتی لفظی را برای مخاطب بیان کرد، گویی معنا را بر او عرضه کرده است. سپس در مرتبه دیگر آدمی «خط» را علامت و نشانه برای الفظ قرار می‌دهد، پس «خط» نیز

(۱) _____). بلد، ۹. (۲). رحمان، ج ۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲ مکمل همان هدف "کلام" و نمودار آن است، همچنان که «کلام» نمودار معناست. (۱) برابر آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که استعداد زبان و گفتار از مختصات وجود انسان و تابعی از وجود اوست نه پدیده‌ای مستقل چون آب، هوا و سنگ. همچنان که می‌توان گفت زبان و گفتار امری خدادادی است که ریشه در طبیعت انسان دارد و هر انسان سالمی به طور خودکار این توانایی پیشداده را در قالب نشانه‌های آوایی معین - به تناسب جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند - می‌ریزد، به خلاف خط و نوشتار که نیازمند اکتساب و آموزش است. به همین دلیل برابر یکی از تعاریف که از سوسور زبان‌شناس معروف نقل شده، زبان مجموعه (ساختار، سیستم erutcart) به هم پیوسته‌ای از نشانه‌هاست که اجزای آن به یکدیگر وابستگی تام دارند و ارزش هر واحدی تابع وضع ترکیبی آن است. (۲)

انحای دلالت و نظام ارتباطی نشانه‌ها

انحای دلالت و نظام ارتباطی نشانه‌ها دانستیم توانایی ارائه معنا و گفتار، از ویژگی‌های هستی آدمی است. جنبه دیگری از حیات بالفطره اجتماعی انسان نیز خود روی دیگر سکه زبان و گفتار را در میان می‌آورد. اساسی‌ترین عنصر زندگی اجتماعی بشر ارتباط با دیگران است. از آنجا که ارتباط مستقیم و بی‌واسطه ذهنها با یکدیگر میسر نیست، و انسان برای انتقال داشته‌های ذهنی خود یا گزارش اشیای خارجی نمی‌تواند به طور مستقیم خود آنها را به مخاطب ارائه نماید ناگزیر برای تأمین این منظور، مهمترین و مناسب‌ترین وسیله تفهیم و تفاهم بهره‌گیری از نشانه‌های زبانی (الفاظ) است، هر چند بشر از وسایل دیگری چون اشاره و علامتها نیز بهره می‌برد. (۳) نشانه یا دال، آن چیزی است که بر چیز دیگر دلالت می‌کند. برای مثال، اگر بر دیوار کوچه‌ای این علامت «—» را ببینیم، در می‌یابیم مقصود آن است که: از این راه باید رفت. فرایند این دلالت یعنی انتقال از نشانه به معنای خاص، به خودی خود صورت نمی‌گیرد، بلکه ناشی از یک قرارداد پیشین است. با این حال، رابطه میان نشانه و معنای

(۱) _____). المیزان، ج ۱۹، ص ۹۵-۹۶ با

تلخیص و گزینش. (۲). نقل از: نجفی، ابو الحسن، مبانی زبان‌شناسی، ص ۸. (۳). همان، ص ۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳ آن همیشه بر حسب وضع و قرارداد نیست. به عنوان مثال هر کس از دیدن تصویر یک پرنده به مفهوم آن پی می‌برد و یا از دیدن دود به وجود آتش و از دیدن جای پا به وجود رونده آن و از صدای زنگ وجود کسی را پشت در احساس می‌کند. بر همین اساس، در منطق کلاسیک با تحلیل نوع ملازمه در هر یک از این دلالتها، آنها را سه گونه می‌دانند. دلالت ذاتی یا عقلی، که هر انسان خردمندی عقل خویش را در کار آورد آن را درک می‌کند، مانند دلالت اثر بر مؤثر (دود بر آتش) برابر نگرش قرآن، چنانکه اقتضای برهان عقلی نیز این است؛ تمام پدیده‌های عالم هستی آیت خداوند و نشان صفات و افعال اویند. دلالت طبیعی، مانند دلالت آخ بر درد، و دلالت وضعی مانند، دلالت لفظ درخت بر معنای حقیقت آن، دلالت وضعی نیز به دو نوع لفظی، مانند لفظ انسان بر معنای آن و غیر لفظی مانند تابلوها، خط کشیها و تصویرها، تقسیم شده است. (۱) همچنین می‌توان افزود که نشانه‌ها و علائم وضعی، برخی عمومی و براساس معیارها و قراردادهای عموم عقلاست و برخی فردی و شخصی و براساس بصیرتهای باطنی یا تخیلات ذهنی برخی اشخاص است، مانند زبان رمزی متصوفان. بنابراین اگرچه دال همیشه یک واژه نیست، اما زبان رایج در میان عموم عقلا - بیش از هر چیز از نشانگان آوایی و واژگانی بهره می‌گیرد و در خور کاوش و تأمل ویژه است. در هر نشانه سه عنصر وجود دارد: دال یا نشانه، مدلول یا معنا و رابطه میان آن دو که دلالت نام دارد. نزد پاره‌ای از منطقیان برای رسیدن از نشانه به شیء، یا عین خارجی، باید از هر دو مرحله (دلالت) گذشت: دلالت دال بر مدلول و دلالت مدلول بر شیء خارجی. خواجه به صراحت می‌نویسد: «و اصناف دلالت به حسب استعمال سه است؛ اول، دلالت صور ذهنی بر اعیان خارجی و آن به طبع است؛ دوم، دلالت

الفاظ و عبارات لفظی بر صورت ذهنی و به توسط صورت ذهنی بر اعیان خارجی به وضع و سیوم، دلالت رقوم کتابت بر الفاظ و به توسط آن بر صورت ذهنی و به توسط بر اعیان خارجی هم به وضع. «۲»
(۱) _____ - مظفر، محمد رضا، المنطق، ص

۳۶. (۲). طوسی، خواجه نصیر، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، ص ۶۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴

سطوح گوناگون در زبان گفتاری

اشاره

سطوح گوناگون در زبان گفتاری زبان در نمود گفتاری خود دارای سطوحی است که اشاره مختصر به آن بی‌ارتباط با مباحث آینده نیست.

الف) سطح نظام آوایی؛

الف) سطح نظام آوایی؛ صداها و قواعد ترکیب آنها که ساختهای آوایی را می‌سازند نخستین سطح از ظهور گفتاری زبان است که واج‌شناسی نام دارد. کلمه «بار» از حروف «ب»، «ا» و «ر» تشکیل شده است که به هر یک از صداها این کلمه، را به اعتبار تلفظ، واج می‌گویند، همان طور که به اعتبار کتابت حرف می‌نامند.

ب) سطح نظام دستوری؛

ب) سطح نظام دستوری؛ نشانه‌های زبان و قواعد ترکیب آنها به منظور ساختن کلمات، عبارات و جملات، سطح دیگری از نمود گفتاری زبان است. این سطح خود دو بخش صرف و نحو دارد، که در بخش صرف نشانه‌های ساده مانند: باغ، بان (باغبان) و ترکیب تک واژه‌ها تا حد کلمات مشتق مثل «باغبان» و کلمات مرکب مثل «کتاب‌خانه» یاد می‌شود. در بخش نحو نیز شیوه ترکیب کلمات تا سطح گروه و انواع آن، مانند گروه اسمی «این کتاب آبی رنگ»، فعلی «گفته بودم...» و حرف اضافه‌ای «در انتهای راه» و جمله‌ها و انواع آن چون ساده، مرکب، شرطی، امری و بیانی مورد توجه قرار می‌گیرد. جمله مستقل؛ بزرگ‌ترین واحد زبانی است که از واحدهای کوچک‌تر ساخته شده است و خود جزئی از یک واحد بزرگ‌تر نیست. جمله؛ سخنی است تشکیل یافته از یک یا چند گروه که به دو بخش نهاد و گزاره تقسیم می‌شود و پس از جمله مستقل بزرگ‌ترین واحد زبان است. گروه؛ پس از جمله، بزرگ‌ترین واحد زبان است که از یک یا چند واژه ساخته می‌شود و در ساختمان جمله به کار می‌رود؛ مثل: اجرام، اجرام آسمانی، مطالعه اجرام آسمانی. واژه؛ یکی از واحدهای زبانی است که از یک یا چند تکواژ ساخته می‌شود و در ساختمان واحد بزرگ‌تر یعنی گروه به کار می‌رود. واژه می‌تواند مفهومی مستقل داشته باشد، مثل «میز»، یا مفهومی غیر مستقل داشته باشد، مثل «در، که». تکواژ؛ یکی از واحدهای زبان است که از یک یا چند واج ساخته می‌شود، تکواژ گاهی معنا و کاربرد مستقل دارد؛ مثل «میز». در این صورت، آن را تکواژ آزاد می‌نامند. گاهی نیز کاربرد و معنای مستقل ندارد و در ساختمان واژه‌های دیگری به کار می‌رود که تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵ آن را تکواژ وابسته می‌نامند؛ مثل "گار" در واژه پرهیزگار. واج؛ کوچک‌ترین واحد صوتی زبان است که معنا ندارد، اما تفاوت معنایی ایجاد می‌کند؛ مثلاً اگر در واژه «سر» به جای واج «س»، واج «پ» بگذاریم، می‌شود: «پر» و معنای واژه عوض می‌شود. همچنین اگر در واژه گل به جای «ل»، «ا» بگذاریم، واژه‌ای جدید با معنای جدید ساخته می‌شود. پس () واج است. (واج-- تکواژ--) واژه-- (گروه-- جمله--) جمله مستقل

ج) سطح نظام معنایی؛

ج) سطح نظام معنایی؛ انسانها و اهل یک زبان چگونه منظور یکدیگر را درک می‌کنند، چرا برخی از واژه‌ها را «مستعمل» و برخی را «مهمل» می‌دانند، بعضی جمله‌ها را معنادار می‌دانند و می‌پذیرند و بعضی را بی‌معنا می‌پندارند و رد می‌کنند؛ در صورتی که ممکن است تعدادی از جمله‌ها را هرگز نشنیده باشند؟ به سخن دیگر، دریافت معنا چگونه انجام می‌شود؟ اگر به این دو جمله بنگریم: «علی نشسته است»، «این واژه نشسته است»؛ جمله دوم غیر مستعمل و بی‌معنا می‌نماید؛ زیرا در نظام معنایی زبان فارسی بین لفظ «نشستن» و حالت وضعیت خاص شخص در جهان خارج - کار یا فعلی که از کسی سر می‌زند - پیوندی آشنا وجود دارد. ولی همین کلمه با اندکی تغییر در جمله دوم نیز معنادار می‌شود مثل اینکه بگوییم: «این واژه، در این جمله خوش نشسته است». این نکته حاکی از آن است که چون زبان یک دستگاه است، تعیین ارزش دقیق معنایی عناصر آن، در ارتباط آنها با سایر عناصر میسر است؛ از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که هر واحد زبانی دارای دو معنای مستقیم و غیر مستقیم است؛ معنای مستقیم یعنی معنای روشن و مشخص آن واحد و معنای غیر مستقیم یعنی معنای حاصل از هم‌نشینی هر واحد زبانی با واحد زبانی دیگر. اگر به این دو جمله توجه کنیم: «چه ماه روشنی! چه ماه دور و درازی!»، می‌بینیم که واژه‌های روشن و دور و دراز علاوه بر معنای مشخص خود، از طریق رابطه هم‌نشینی، در تشخیص معنای «ماه» نیز کمک می‌کنند و در حقیقت، به کمک آن دو می‌فهمیم که منظور از ماه نخست، ماه آسمانی و منظور از ماه دوم، یکی از دوازده ماه سال است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که معمولا کلمات به تنهایی حامل معنا یا پیام نهایی و تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶ کاملاً روشن نیستند و باید در جمله بیابند تا معنا را به طور کامل برسانند. بعضی از کلمات نیز به تنهایی اصلاً نمی‌توانند خود را بشناسانند و لازم است در زنجیره سخن قرار گیرند؛ مثلاً واژه «تند» را نمی‌توان معنا کرد، مگر با استفاده از: توجه به رابطه‌های مترادف، تضاد و تضمین؛ یعنی ارتباط دادن واژه تند با واژه‌های تیز، ملایم، آرام، کند، کمرنگ و ... یا قرار دادن واژه تند در جمله‌هایی مانند: «چه باد تندی می‌وزد!»، «بسیار تند می‌دویدند»، «بالا رفتن از شیب تند کوه مهارت فوق‌العاده‌ای می‌خواهد». یافتن معنا در پاره‌ای موارد نیز آسان نیست؛ مثلاً همه ما معنای واژه‌های «دست»، «بالا» و «بسیار»، را می‌فهمیم اما وقتی با این واژه‌ها جمله: «دست بالای دست بسیار است» را می‌سازیم، نمی‌توان با فهم معنای فردی آنها معنای کل جمله را دریافت کرد. همچنان که از جمله دشواریها در ارتباط لفظ و معنا امکان تغییر پذیری معنای یک لفظ است. چه اینکه ممکن است معنای یک واژه در گذر زمان متروک و به فراموشی سپرده شود و یا معنی جدیدی بر واژه بار گردد و یا آنکه معنای نخست استمرار یابد؛ از این رو، بدین نکته نیز باید در معناشناسی توجه شود.

ارتباط لفظ و معنا

ارتباط لفظ و معنا زبان انسان ترکیبی است از دو مؤلفه لفظ و معنا. علائم و نشانه‌های کلامی، مرتبط با واقعیت‌های بیرونی (آفاقی و انفسی) و بیانگر معانی است. این ارتباط چنان وثیق است که در فضای تعامل خویش با دیگران، هنگامی که سخن گوینده‌ای را می‌شنویم، ذهن ما بدون التفات به صورت الفاظی که او ابراز می‌کند یکسر با معانی روبه‌رو می‌شود، چندان که زشتی و زیبایی معنا باعث محبوبیت یا منفوریت الفاظ می‌شود. این پرسش عطف توجه زبان‌شناسان و اصولیان مسلمان بوده است که آیا ارتباط میان لفظ و معنا یک امر تکوینی است و معنا جزء ذات و طبیعت یک لفظ در شمار است یا آنکه دلالت لفظ بر معنا یک امر قراردادی است؟ به سخن دیگر از آنجا که دلالت لفظ بر معنای حقیقی به نوعی سببیت بر می‌گردد و وجود ذهنی لفظ سبب وجود ذهنی معنا و انتقال در ذهن می‌شود، این پرسش مطرح است که منشأ این سببیت چیست؟ آیا رابطه میان لفظ و معنا ذاتی و معنا جزء ذات و طبیعت یک لفظ در شمار است؛ همانند رابطه میان آتش و حرارت؟ یا این رابطه ناشی از تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷ یک

عامل خارجی و قرارداد اعتباری است که از آن تعبیر به وضع می‌شود؟ واضح است که هیچ گونه ارتباط ذاتی میان لفظ و معنا برقرار نیست و پیدایش معانی جدید و اشتراک و تحول پذیری رابطه لفظ و معنا، گواه اعتباری بودن این ارتباط و سببیت است؛ از این رو بیشتر زبان‌شناسان قدیم و جدید و حکیمان و علمای اصول فقه و ادیبان مسلمان بر این عقیده‌اند که هیچ نوع رابطه ذاتی میان هیچ صورت زبانی، با معنایی که بدان دلالت می‌کند وجود نداشته، ارتباط سببی و دلالتی میان لفظ و معنای ناشی از نوعی وضع (تعینی یا تعینی) است. «۱» به بیان دیگر علائم کلامی تنها پس از وضع و آگاهی از آن، دلالت بر معنا دارند و دلالت تصویری مترتب بر وضع است. البته در اینجا پرسش اساسی تری پیدا می‌شود که اصلاً حقیقت وضع چیست؟ و واضح کیست؟ در تحلیل این پرسشها دیدگاه‌های مختلفی مطرح است «۲» و تفصیل آن به جایگاه خاص خود واگذار می‌شود، اما در اینجا به اندازه ضرورت، تنها به بیان دیدگاه اندیشمند معاصر، شهید آیت الله صدر اکتفا می‌کنیم. وی در تبیین دلالت لفظ بر معنا می‌گوید «دلالت لفظ بر معنای حقیقی به نوعی سببیت بر می‌گردد». بدین معنا که وجود ذهنی لفظ سبب وجود ذهنی معنا می‌شود. منشأ این سببیت چیست؟ آیا رابطه میان لفظ و معنا، همانند رابطه آتش و حرارت ذاتی است؟ یا ناشی از یک عامل خارجی است که جعل و قرارداد جاعل است که از آن به وضع تعبیر می‌شود؟ روشن است که فرض اول پذیرفته نیست. وی سپس این پرسش را مطرح می‌کند که حقیقت وضع چیست؟ آیا واضح به طور مستقیم میان طبیعت لفظ و طبیعت معنا سببیت ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که ملازمه آن دو یک امر واقعی می‌شود؟ یا آنکه واضح صفتی به لفظ می‌دهد که پس از آن، سبب خطور معنا در ذهن می‌شود؟ پیداست که سببیت واقعی صفت ذاتی برای سبب حقیقی است و نمی‌توان آن را برای چیزی اعتبار کرد و با اعتبار نمی‌توان لفظ را ابزار حقیقی تفهیم معنا قرار داد. اما در چگونگی فرایند اعطای صفتی به لفظ، که سبب خطور معنا می‌شود دو دیدگاه

(۱) ر. ک: آخوند خراسانی، محمد

کاظم، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰، خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴؛ طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقاله ۶. (۲). ر. ک: صدر، محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۷۳-۸۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸ وجود دارد: دیدگاه اعتبار و دیدگاه تعهد. دیدگاه اعتبار بر آن است که واضح، اعتبار انشائی انجام می‌دهد؛ این خود چند فرض دارد: الف) جعل لفظ بر معنا، مثل علائم راهنمایی رانندگی؛ ب) اعتبار لفظ به عنوان وجود تنزیلی معنا و متحد با آن، که آثار معنا را دارد؛ ج) اعتبار لفظ به عنوان ابزار حقیقی تفهیم معنا. دیدگاه تعهد نیز بر آن است که وضع، اعتبار نیست؛ بلکه تعهدی از ناحیه واضح است به اینکه هیچ سخنی نمی‌گوید مگر آنکه تفهیم معنای خاصی را اراده می‌کند و می‌کوشد لفظ را به آن معنا ربط دهد. اما شهید صدر خود در تفسیر حقیقت وضع می‌گوید: خداوند احساس شیء را سبب انتقال ذهن به صورت آن شیء قرار می‌دهد که یک قانون تکوینی است. وی افزون بر تصریح به اینکه وضع همانند تملیک از مجعولات انشائی و اعتباری نیست، بلکه امری تکوینی است که در شرایطی خاص میان لفظ و معنا نمودار می‌شود و ناشی از قانون طبیعی انتقال ذهن به صورت شیء است، می‌گوید: دلالت ناشی از وضع همواره دلالت تصویری است؛ بر این اساس، میان گوینده ذی شعور و فاقد شعور تفاوتی نیست. همچنین شهید صدر در پاسخ این سؤال که واضح کیست، از دو احتمال واضح بودن خدا و واضح بودن بشر یاد می‌کند، ولی یادآوری می‌کند که با تحلیل وی از حقیقت وضع، روشن می‌شود که روند وضع، یک فرایند طبیعی بسیط و عبارت است از شرطی شدن میان متبه لفظی با معنا در احساس انسان، که این ارتباط موجب تحقق قانون پاسخگویی ذهنی می‌شود که این قانون برای همه مردم فراهم است. وی در ادامه می‌گوید: با این همه، برهان قاطعی بر نفی نظریه الهی بودن وضع وجود ندارد، تا گفته شود وضع صد در صد امری بشری است؛ بلکه محتمل است که آغاز وضع در حیات بشر به عنایت الهی بوده است که اسامی و الفاظ و کیفیت استخدام آنها را به آدم (ع) آموخت؛ بلکه فرضیه الهام اصل لغت نیز بعید نیست؛ در روایت آمده است که آدم و حوا پیش از هبوط به لغت و محاوره آگاه بودند. «۱»

(۱). بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۷۲-۸۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹

مدلولها و معانی تصویری و تصدیقی

مدلولها و معانی تصویری و تصدیقی دانستیم که وضع، منشأ پیدایش نوع سببیت دلالتی میان لفظ و معنا (مدلول) می‌شود، اما این دلالت همواره یکسان نیست. گاه این دلالت در حد پیدایش صورت ذهنی معناست که پس از مواجهه با لفظ در ذهن پدید می‌آید، خواه این لفظ از فرد با اراده و آگاه اظهار شود یا از فرد ناآگاه بی‌هدف و یا در ذهن آنکه خطور ذهنی لفظ برای خود انسان باشد. این نوع دلالت را دلالت تصویری و معنا و مدلول را معنای سمانتیکی خود (gninaem citnames) نامند و شرط آن وضع و آگاهی از آن است. مانند "هوا سرد" در لغت فارسی زبانان. معنای تصدیقی همان گونه که خواجه می‌گوید «۱» مدلول تصدیقی آن است که قرین حکم (اثباتی یا سلبی) باشد مثل: هوا سرد است. توضیح این بحث را با این پرسش آغاز می‌کنیم که آیا مدلولی که از لفظ بر ذهن می‌نشیند بالضروره مراد گوینده نیز هست و می‌توان آن را مقصود او دانست؟ پاسخ این است که باید دانست در اینجا دو مرحله وجود دارد: یک مرحله اراده استعمالی است؛ چه اینکه اقتضای قانون عقلانی وضع و دلالت به دلالت تضمینی در مقام استعمال باید همان معنا از لفظ مقصود گوینده باشد که از کاربرد لفظ تبادر می‌کند و خواست و اراده او هیچ گونه تأثیری در معانی الفاظ مفرد و مرکب ندارد. این معنا همان اراده استعمالی است، که مراد گوینده در مقام استعمال باید همان معنای واقعی لفظ باشد؛ مگر آنکه به وسیله قرینه پیوسته به سخن، اثبات کند معنای دیگری را در نظر داشته است. مرحله دیگری نیز پس از این مرحله وجود دارد که بیانگر مراد جدی گوینده یا دلالت تصدیقی بر مراد جدی است؛ زیرا این احتمال وجود دارد که متکلم قصد شوخی داشته نه جدی. در اینجا با استناد به قانون ارتکازی عقلا در محاوره، می‌توان اثبات کرد که اراده جدی متکلم همان اراده مفاد استعمالی کلام و معنای واقعی است، مگر آنکه قرائن مقبول عقلانی بر خلاف آن وجود داشته باشد.

میزان دلالت لفظ بر معنا

میزان دلالت لفظ بر معنا با نگاهی دیگر بر چگونگی و میزان دلالت لفظ بر معنا معلوم می‌شود کیفیت و میزان (_____۱). اساس الاقتباس، ص ۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰ دلالت الفاظ بر معانی متفاوت است. به تعبیر خواجه «۱» چون معانی، بعضی داخل بعض دیگر و یا لازم بعض دیگرند- چون دیوار که داخل در معنی خانه و لازم معنای سقف است- از این رو تصور بعضی معانی مقتضی تصور معناها دیگر است. با توجه به این جهت، دلالت الفاظ بر معانی را سه نوع دانسته‌اند: ۱. دلالت مطابقی یا معنای مطابقی، که دلالت لفظ بر معنای موضوع له است. ۲. دلالت التزامی یا معنای التزامی. آن معنایی که از لوازم معنای مطابقی لفظ است و خود بر دو گونه تقسیم می‌شود: مدلول التزامی به معنای اخص، که برای همه مردم قابل شناسایی است و مدلول التزامی به معنای اعم، که جنبه شخصی دارد و تنها با قرائن شناخته می‌شود. ۳. دلالت تضمینی یا معنایی که داخل در معنای مطابقی لفظ است. نکته حائز اهمیت آن است که دلالت مطابقی در واقع دلالت وضعی است، در حالی که دو نوع اخیر به مشارکت وضع و عقل است. نکته قابل ملاحظه این بحث که مرتبط با نشانه‌شناسی (eigoloimes) است و جایگاه پر اهمیتی در فهم معانی متون گوناگون علمی و ادبی و به ویژه متون دینی دارد، تفکیک و بازشناسی مدلول‌های صریح و روشن (مربوط به حوزه نشانه‌های تصریحی eticilxe) از مدلول‌های تلویحی (مربوط به حوزه نشانه‌های تلویحی eticilpmil) و تأویلی است که غالباً در قلمرو مدلول‌های التزامی جای می‌گیرد؛ کمک شایانی بر هر منوتیک متون خواهد رساند.

کارکردهای زبان

اشاره

کارکردهای زبان گفتیم زبان، استعداد ذاتی انسان است که نیاز ارتباطی انسان موجب بروز آن به صورت گفتار می‌شود؛ اما مطالعات زبان‌شناسی در قرن حاضر متوجه کارکردهای گوناگون و بسیار متنوع زبان است. برای اینکه ترسیمی مختصر از نقشهای زبان داشته باشیم، نخست پیوند سه‌گانه میان جهان حقایق و معانی، توانایی فکری-ذهنی انسان، و نمود گفتاری زبان را مورد () _____ (۱). ر. ک: اساس الاقتباس، ص ۷-

۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱ مطالعه قرار می‌دهیم. جهان معانی (---) کانال ادراکی انسان (---) جویبار زبان

توصیف حقایق

توصیف حقایق پیشتر دانستیم که زبان به معنای شبکه به هم پیوسته نشانگان، ترجمان حقایق جهان و جانشین خود آنهاست. مفهوم این مطلب آن است که انسان با توانایی ادراکی خویش حقایق و معانی را در قالب مفاهیم طبقه‌بندی، تجزیه-تحلیل و تجرید نموده، به توصیف و انتقال آن به دیگران می‌پردازد. متعلق این توصیف و اخبار گاه، عالم بیرون از وجود انسان است، گاه عالم درون انسان. (زبان علمی)

تبیین علی- معلولی پدیده‌ها

تبیین علی- معلولی پدیده‌ها به جز این نقش توصیفی، قدرت ذهنی انسان این مجال را به وی می‌دهد که با شناخت عمیق‌تر از پدیده‌های جهان و کشف رابطه سببی- مسببی به تبیین علی- معلولی آنها، بلکه حدس و پیش‌بینی امور واقع نشده نائل شود. (زبان فلسفی)

فعل گفتاری

فعل گفتاری گاه نیز انسان در پیوند ارتباطی خویش با دیگران، برای رسیدن به برخی خواسته‌ها و مقاصد خود، آنها را از مجرای زبان و گفتار دنبال می‌کند. برای مثال، شخصی که تشنه است به جای اینکه برود آب بردارد به دیگری می‌گوید: یک لیوان آب برایم بیاور. در اینجا فعل گفتاری زبان، به واقع جانشین کارکرد فعل رفتاری است. (فعل گفتاری)

عاطفی- احساسی

عاطفی- احساسی یکی از نقشهای زبان ترسیم و تصویر احساسهای درونی انسان؛ غمها، شادیهها، حسرتها، تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲ آرزوها، شگفتیها و پرسشهای روانی اوست که در گفتار منعکس می‌شود: «افسوس که نامه جوانی طی شد!»؛ «مرحبا ای عاشقان بی‌قرار!»؛ «هان ای دل عبرت بین از دیده نظرها کن!»؛ «شود آیا که در میکده را بگشایند؟» ... چنانکه ملاحظه می‌شود در نوع اخیر زبان گفتاری جنبه عاطفی و احساسی به خود گرفته است. (زبان عاطفی- احساسی) در شمارش کارکردهای زبان، هر چند برخی کسان آنها را تا بیش از بیست نوع برشمرده‌اند، اما برخی از آنها- همچون نقل و انتقال تجارب، اندوخته‌ها و فرهنگ گذشتگان و پیوند مستمر میان گذشته و آینده از این طریق- فواید و ثمرات زبان محسوب می‌شوند و نه نقش آن. با تأمل در چهار نوع کارکرد زبان این نکته به روشنی فراهم است که نقش پایه‌ای زبان همان ارتباط شناختاری و انتقال پیام است. به سخن دیگر در

تمام این موارد وقتی گوینده‌ای سخن می‌گوید، این پدیده نشان دهنده آن است که دستگاه عصبی و ادراکی او در مواجهه با حقایق، واجد پیامی شده و آن را در قالب علائم آوایی (gnidoc) ریخته، به سوی مخاطب و گیرنده می‌فرستد. بر این اساس است که زبان‌شناسان به تجزیه و تحلیل ارکان ارتباطی زبان پرداخته‌اند. رومن یا کوبسن (۱۸۹۲-۱۹۸۲) زبان‌شناس روسی، شش عنصر را در هر ارتباط زبانی دخیل می‌داند: فرستنده، پیام، گیرنده، تماس، رمز و علائم آوایی، زمینه. «۱»

امکان چند ساحتی بودن زبان یک متن

امکان چند ساحتی بودن زبان یک متن نکته‌ای که توجه به آن در بازشناسی کارکردهای گوناگون زبان ضروری می‌نماید آنکه این تقسیم‌بندی ناظر به حیثیت نخست گفتار زبانی است و گرنه همچنان که برخی زبان‌شناسان معاصر، مانند آستین، اظهار داشته‌اند این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که یک متن و یک گزاره ممکن است از این خصوصیت برخوردار باشد که همزمان دارای کارکردهای متعددی باشد. به اعتقاد ما متن قرآن کریم از این لحاظ دارای ویژگی چند ساحتی است؛ یعنی گزاره‌های اخباری قرآن کریم با وجود توصیفی بودن، واجد

(۱). ر. ک: احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، ص ۶۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳ خصوصیت برانگیزندگی و تحریک هستند. همچنان که گزاره‌های انشائی قرآن در عین تأثیر آفرینی روانی، واجد خصیصه حکایت‌گری از واقع است و ساختار متن و محتوای آن در عین بیان حقایق، اقناع عقل و قلب آدمی را نیز نشانه می‌رود.

زبان و واقعیت

زبان و واقعیت میان زبان و واقعیت رابطه مداوم است. به سخن دیگر، مبنای زبان و علت وجودی آن واقعیت بیرونی است که قوه شعور و ادراک آدمی آن را منعکس می‌کند؛ بنابراین ارتباط افراد بشر براساس واقعیت صورت می‌گیرد نه چیز دیگر. اینکه نیروی ذهنی بشر قادر است مفاهیمی مانند سیمرغ را بسازد که هیچ‌گونه مصداق خارجی ندارد و یا مجاز گویهای رایج در سخن چون کنایه، استعاره و تشبیه و مانند آن را بیافریند؛ مجوز این ادعا نمی‌شود که پنداشته شود هر چه هست همان ساختار زبان است و واقعیتی ورای آن نیست. این دیدگاه چنانکه در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مطرح و بر آن تأمل شده، نگرشی سوفیستی است که انسان را ملاک همه چیز می‌داند. «۱»

زبان و تفکر

زبان و تفکر زبان یکی از فعالیت‌های انسان و یکی از جنبه‌های رفتار اوست که روان‌شناسی آن را رفتار زبانی (revaheb labrev) می‌نامد. اما از دیرباز این پرسش مطرح بوده است که رابطه زبان و تفکر چیست؟ آیا بدون زبان تفکر ممکن است؟ آیا زبان، تنها شرط وجود فعالیت‌های عالی ذهن، مانند تفکر، تخیل، تجرید، تعمیم، استدلال، داوری و ... است؟ یا آنکه زبان عامل تولید فکر و اندیشه است و انسانی که فاقد توان تکلم و گفتار باشد، فاقد نیروی تفکر نیز هست؟ و در هر صورت، انسان چگونه افکار، عواطف و احساسات خود را در قالب علائم آوایی جای می‌دهد؟ و آیا این قالب، ماهیت و محتوای پیام درون ذهنی را نیز تغییر می‌دهد یا نه (_____؟ ۱). ر. ک: طباطبایی،

سید محمد حسین و مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲ و ۳ مقالات پنجم، ششم و هفتم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴ حقیقت این است که بنیاد فعالیت‌های عالی ذهن، چون تفکر و اندیشه ورزی و خلاقیت، ساختمان عصبی انسان است که در پرتو داشتن روح مجرد واجد آن است. اگر انسان دارای نفس مجرد و ساختمان عصبی مخصوص به خود نبود، نه تنها نمی‌توانست

این فعالیت‌های عالی ذهنی را پیروراند بلکه خود زبان را نیز نمی‌توانست به کار گیرد. بدین روی روان‌شناسان از مجموع قرائن و شواهد این گونه نتیجه می‌گیرند که استعمال زبان که دستگامی از علائم آوایی قراردادی، است اختصاص به انسان دارد. استعداد ذاتی و از پیش داده شده انسان به او امکان می‌دهد که نظام پیچیده زبان را به کار برد؛ از این رو، زبان شرط تفکر نیست، ولی توانایی انسان را در تفکر و دیگر فعالیت‌های عالی ذهن به میزان بسیار بالا می‌برد. «۱»

زبان، جهان بینی و نظام ارزشی

زبان، جهان بینی و نظام ارزشی زبان در ظهور فعلی خود یک نهاد اجتماعی و همگن با نوع تفکر انسانهاست؛ از این رو، ارتباط وثیقی با جهان بینی، باورها و ارزشهای اعتقادی یک جامعه دارد. آنچه بر صفحه ذهن و قوه شعور آدمیان جای می‌گیرد، نه خود مصادیق بیرونی بلکه مفهوم و معنایی از آنهاست و بازتاب مفاهیم و چند و چون آنها تابع بینش و نگرشی است که ما از اشیا و معانی داریم. به دیگر سخن، حقایق خواه عینی و آنها که از قبیل اسم ذات‌اند، چون خدا، انسان، روح، خورشید و جز آن ...، یا حقایق انتزاعی و آنها که از قبیل اسم معنا هستند، مانند عشق، ایمان، جهاد و آزادی، ابتدا برای انسانها تصور می‌شوند، سپس در زبان جریان می‌یابند و تعریف می‌گردند. به بیان دیگر در معنی‌شناسی الفاظ باید به دو واقعیت در کنار هم توجه شود، یکی مقام وضع و دیگری مقام کاربرد واژه در متن. این درست است که الفاظ در مقام وضع، در ازای حاق معنا و بریده از هر نوع پیوند و خصوصیت خاص قرار دارند، اما این واقعیت را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت که کاربرد الفاظ، به ویژه الفاظی که به حوزه باورها و ارزشها تعلق دارند، در ظرف و موقعیت استعمال مستعملان، با لحاظ معنای اصلی، خصوصیات ویژه‌ای را نیز می‌گیرند. گاه تحدید ویژگیها با _____ قلمرو مصداق _____ حقیقت _____ (۱). ر. ک: زبان و تفکر، ص ۱۱۷.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵ مربوط است، و گاه مربوط به پیدایش عرف خاص و تبدیل معنا به معنای جدید می‌باشد. به هر روی، با توجه به این موضوع، الفاظ موجود در یک متن را نمی‌توان بریده از بافت کلامی و سیاق خاص خود معنانشناسی کرد؛ از این رو مفهوم «خدا» در قرآن و جهان‌بینی اسلامی و اندیشه عقلی-دینی مسلمانان متمایز است از تعریف و برداشت از خدا در نگرشهای دیگر. همچنین است مفاهیم دیگری که بدانها اشاره شد، چون «انسان»، «آزادی»، «جهاد»، «شهادت» و جز اینها. «۱»

زبانهای گوناگون و ملاک مرزبندی آنها

اشاره

زبانهای گوناگون و ملاک مرزبندی آنها از آنچه گفته آمد، دانسته شد زبان جانشین حقایق و ترجمان معناهاست. به بیان دیگر، زبان یک ساحت طبیعی و فیزیکی دارد؛ یعنی همان ساحت آوایی، آنکه از راه کارکرد افزارهای آواساز در وجود انسان تولید می‌شود و یک ساحت معنایی، که با جهان حقایق و معانی مرتبط است. بازتاب معناها در آواها و درهم تنیدگی آن دو همان چیزی است که زبان را فعلیت می‌بخشد. زبان با انعکاس عالم معنا و با نام‌گذاری اشیا و بیان نسبت‌های آنها، هستی خاموش را به ما معرفی می‌کند. وقتی می‌گوییم: انسان، درخت، عدالت و عشق، از پس هر یک از این واژه‌ها انبوهی از معنا در ذهن ما ترسیم می‌شود. اما جهان معناها همیشه سر راست و روشن نیست، بلکه جهان پر پیچ و تاب و آمیخته به هاله‌هایی از ابهام است؛ تفاوت حقایق و معانی ذاتی همچون درخت و انسان با حقایق و معانی انتزاعی چون عشق و عدالت، بسیار در خور توجه است. به همین روی زبان نیز که ترجمان حقایق و معانی است از لحاظ صراحت و ابهام، به تناسب معرفت انسان از عالم هستی، نمودهای گوناگون به خود می‌گیرد.

از سوی دیگر، از آنجا که زبان افزون بر عالم بیرون، ترجمان وجود آدمی نیز هست و انسان دارای ابعادی گوناگون و نظامی بسیار پیچیده از توانمندیها و خلاقیتهاست؛ از این جهت نیز نوآفرینیها در زبان انسان را نمی‌توان نادیده گرفت. با آنکه کاربرد اساسی زبان (_____ (۱). ر. ک: ایزوتسو، توشیهیکو،

خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، فصل ۳؛ عوده، خلیل عوده، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي و لغة القرآن الكريم، فصل ۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶ آن است که همچون وسیله‌ای برای رسانیدن معنا باشد؛ با این وصف نیروی احساس، تخیل و عاطفه در انسان، این مجال را پیش روی او می‌گشاید که افزون بر معانی حقیقی و معانی انتزاعی حاکی از حقایق خارجی، خود یک سلسله مفاهیم اعتباری محض و مجموعه‌ای از معانی صرفاً تخیلی چون رمان و مانند آن و پدیدارهای زبان ادبی و هنری را بیافریند که هیچ‌گونه ما بازای خارجی ندارد. و سرانجام آنکه محدودیت‌های زبان و علائم آوایی در افاده معنا را نیز نمی‌توان نادیده گرفت. چنانکه می‌دانیم قلمرو حقایق و معانی هستی همواره گسترده‌تر از قالب زبان است. بسا معناها که بلندای قامت آنها در تور زبان نمی‌گنجد و این خود عاملی در پیدایش نوعی ایهام و غبارآلودگی در زبان می‌شود. ای بسا معنا که از نامحرمیهای زبان با همه شوخی مقیم پرده‌های راز ماند «۱» همچنان که عارفان و اهل کشف و شهود پیوسته از محدودیتها و ناتوانیهای زبان در بیان یافته‌ها گلایه داشته‌اند: هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل گردد زبان «۲» با آنچه گفته شد معلوم می‌شود چگونه تقسیم بندیهای گونه‌گون زبان در پیوند کاربردهای مختلف زبان با واقعیت و معنا قرار می‌گیرد؛ هر چند این تقسیم‌بندی خود مبتنی بر استقرار و ملاحظه اعتبارات مختلف است؛ نه یک حصر عقلی. وقتی کاربرد توصیفی پدیده‌ها از طریق زبان مورد نظر قرار می‌گیرد، «زبان توصیفی» پدید می‌آید. توصیف حقایق و معانی گاه بر اساس شناخت علمی واقعیت‌های خارجی و با تبیین صرفاً قاعده‌مند علمی صورت می‌گیرد، که با «زبان علمی» روبه‌رو هستیم و گاه بر اساس شناخت متعارف و عمومی واقعیتها و با تبیین گفتار عادی روزمره، که «زبان محاوره‌ای» است. گاه در پرتو وسائلی که سمبل حقایق دیگرند، مانند نگرش نمادین به پدیده‌ها، که دال بر واقعیتی دیگرند، واژگانی در زبان ظهور می‌یابد که جنبه نمادین دارند؛ مانند پرچم، که نماد استقرار یک کشور به شمار می‌آید و لاله، که نشان شهید است و نی، که نمود هجران و فراق (زبان نمادین) و بالأخره، گاه توصیف حقایق با کمک احساس و تخیل روانی انسان آمیخته می‌شود و «زبان ادبی و هنری» را پدید می‌آورد. (_____ (۱). بیدل. (۲). مولوی. تحلیل زبان

قرآن، متن، ص: ۲۷ هنگامی که زبان در مقام ترجمان اندیشه آدمی به تحلیل علی- معلولی و تبیین عقلی- استدلالی حقایق در قالب براهین منطقی، فلسفی و ریاضی می‌پردازد، با زبان عقلی و فلسفی مواجه‌ایم. افزون بر اینها گاه زبان، گزارش از واقعیات و معانی یا تحلیل علی- معلولی آنها نیست، بلکه نشان دهنده خواستها و یا حالات درونی گوینده است. امر و نهی، که به اصطلاح علم اصول فقه به منظور «بعث» (برانگیختن) مخاطب به فعل یا «زجر» (بازداشتن) وی از آن صورت می‌گیرد، و سایر عقود و تعهدات و قراردادهای انشائی، که نوعی فعل گفتاری است، از طریق زبان انجام می‌گیرد. همچنان که بیان آرزوها، اندوه و حسرت گذشته‌ها، تحسین و خرسندی و توبیخ و تنفر، نیایش و ... نیز پدید آورنده زبان عاطفی است.

زبان اخباری و زبان انشائی

زبان اخباری و زبان انشائی تقسیم‌بندی دیگر زبان، «زبان اخبار» و «زبان انشا» است. بر اساس تعریف منطقیان «۱» جملات با ملاحظه معنا و مفادشان دو گونه‌اند: یکی جملات قابل صدق و کذب که آنها را اخباری نامند، مثل: «باران آمد». در منطق قضیه را چنین تعریف می‌کنند: مرکب تام خبری که ذاتا قابل وصف صدق و کذب است. دو دیگر جملات غیر قابل صدق و کذب که آنها را انشائی نامند. جملات انشائی اقسام گوناگون دارند و شمارشان به بیش از بیست نوع می‌رسد؛ جملاتی چون: امر، نهی، استفهام،

ترجیحی و آرزو، ندا، ایقاعات، عقود، بیان عاطفه، توییخ، تحسین، لعن و نفرین، سوگند و ... وجود هر دو نوع اخبار و انشا در قرآن کریم مورد اتفاق است، موضوع مهم چگونگی تجزیه و تحلیل این دو گونه است. جملات و حیثیت معرفت بخشی آنها را در مباحث آینده بررسی خواهیم کرد.

زبان حقیقی و زبان مجازی

زبان حقیقی و زبان مجازی مذاقه در نحوه بیان، به اعتبار وفاداری به معنای وضعی لغوی، یا عدول از آن، زبان حقیقی و مجازی را پدید می‌آورد. معنای حقیقی **یـک لفظ هـمـان معنای اصلی و اولیـه‌ای** (_____). ر. ک: المنطق، ص ۵۸. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۲۸ است که لفظ را برای آن وضع کرده‌اند. چنانکه بگوییم «دست» و مرادمان همان عضو مخصوص باشد. ابن اثیر در تعریف حقیقت می‌گوید: «الحقیقه هی اللفظ الدالّه علی موضوعه الاصلی». «۱» مجاز؛ مصدر میمی، به معانی گذشتن و عبور کردن است و در اصطلاح فن بیان، استعمال لفظ در غیر معنای اصلی و موضوع له حقیقی است به مناسبتی که آن را در فن بدیع علاقه می‌گویند. البته این علاقه اگر مشابهت باشد، آن را استعاره می‌گویند و اگر چیزی جز از مشابهت باشد، مثل جزئیت، کلیت، سببیت، حالیت، محلّیت، مجاورت ... مجاز مرسل نامند؛ چنانکه دست را بگویند و از آن معنای قدرت و سلطه را اراده کنند؛ مانند ضرب‌المثل «دست بالای دست بسیار است». «۲» افزون بر این، شرط دیگر کاربرد لفظ در معنای مجازی بودن قرینه است، که گاه برای برجسته کردن معنای مجازی است. قرینه گاهی لفظی یا مقالی حالی یا معنوی نیز می‌باشد؛ چنانکه وقتی گفته می‌شود: ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد دل رمیده ما را انیس و مونس شد واژه‌های «مجلس» و «دل» قرینه‌اند برای اینکه منظور از ماه و ستاره انسان زیباروی است. البته قرینه گاه صارفه (پیش‌گیرنده) از معنای حقیقی است و گاه غیر صارفه؛ یعنی لفظ به هر دو معنای حقیقی و غیر حقیقی دلالت می‌کند. میرزای قمی می‌گوید: «اللفظ ان استعمل فیما وضع له من حیث هو كذلك فحقیقه و فی غیره - علاقه - فمجاز و الحقیقه تنسب الی الواضع». «۳» عبدالقاهر جرجانی نیز می‌گوید: «الحقیقه فی المفرد کلّ کلمه ارید بها ما وقعت له فی وضع واضع، و ان شئت قلت فی مواضعه، و قوعاً لا یستند فیهِ الی غیره». «۴» سید احمد هاشمی نیز می‌نویسد: «المجاز مشتق من جاز الشیء یجوزه، اذا تعدّاه، سمّوا به اللفظ الذی نقل من معناه الاصلی و استعمل لیدلّ علی معنی غیره مناسب له». «۵» (_____). ابن اثیر، الجامع الکبیر، ص ۲۸؛

همو المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر، ج ۱، ص ۵۸. (۲). همایی، جلال الدین، فنون بلاغت و صناعات ادبی، ص ۲۴۶. (۳). قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، ص ۱۳. (۴). به نقل از: بدوی طبانه، علم بیان، ص ۹۳. (۵). هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغه، ص ۲۹۰، نیز علوی، یحیی بن حمزه، الطراز، ج ۱، ص ۴۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹ مجاز، به عقلی و لغوی تقسیم شده است. مجاز عقلی، اسناد مصدر یا یکی از مشتقات آن به چیزی است که در ظاهر بدان مربوط نیست؛ مانند اسناد فعل به زمان، مکان، یا اسناد فاعل به مصدر. مجاز لغوی بر دو نوع است، مفرد یا مجاز مرسل، مفرد مثل: «سرد و گرم (خوب و بد) زمانه ناخورده، نرسی بر در سراپرده»، و مرکب مرسل مانند: «آسمان دلم بارانی است». استعاره، مجازی است که تصویر ساز و مخیل، که قرینه آن صارفه و علاقه آن مشابهت است: «سرو چمان من چرا میل چمن نمی‌کند!». سه ویژگی اتساع، تشبیه و تأکید مجاز را از حقیقت متمایز می‌نمایند. «۱» از تعاریف یاد شده این نکته روشن می‌شود که مجاز، نوعی توانمندی به زبان می‌بخشد که راهیابی به معانی بیشتر از نقش قراردادی اولیه برای یک واژه را تسهیل می‌نماید. بحث حقیقت و مجاز در قرآن و بررسی دیدگاه‌ها، از موضوعات در خور تأمل زبان‌شناسی قرآن است که به اقتضای فرصت بدان خواهیم پرداخت.

زبان کنایی چنانکه دانستیم زبان در افاده معنا گاه صریح و روشن است گاه پنهان و مضمّر. کنایه در لغت، پوشیده سخن گفتن است و در اصطلاح نحو، تعبیر از چیزی معین با لفظی که بر آن چیز به صراحت دلالت نکند؛ چنانکه گویند: «فلان آمد» و مقصود از فلان شخص معینی باشد. در اصطلاح علمای بیان، کنایه لفظی است که در معنای موضوع له خود به کار رود، لیکن ملزوم عقلی آن معنا مقصود باشد، نه خود معنا؛ چنانکه گویند: «در خانه فلان باز است»، یعنی، او مهمان نواز است. از این روی گفته‌اند: کنایه از استعمال لفظ و اراده یکی از لوازم آن به جای معنای اصلی است و این بر سه قسم باشد: یا مقصود از کنایه خود، ذات است، یا صفت ذات و یا مقصود اثبات صفتی برای موصوفی یا نفی صفتی از موصوفی. (۲)

(۱) ر. ک: انوشه، حسن، فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، ص ۱۲۲۴. (۲) ر. ک: تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون؛ لغت‌نامه دهخدا و نیز کتب ادبی. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰ در اینکه آیا زبان کنایی، زبان حقیقی است یا مجازی، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. (۱) کاربرد زبان کنایی در قرآن از تعبیراتی چون: «مس»، «لمس» و «مباشرت» به کنایه از آمیزش جنسی بعید نمی‌نماید. چنین به نظر می‌آید زبان طنز نیز که شیوه‌ای از گفتار غیر مستقیم برای القا و فهماندن برخی حقایق به مخاطب یا مخاطبان است، زبان کنایی به شمار می‌آید و همان حکم را داراست.

زبان رمزی

زبان رمزی چنانکه آمد، زبان در رسانایی واقعیت‌های بیرونی و معانی، گاه سرراست و مستقیم است و گاهی غیر مستقیم، پوشیده و آمیخته به ابهام حوزه مجاز به طور کلی از قسم دوم است؛ اما وجود قرینه و علاقه (مناسبت) که از شروط معنای مجازی است دایره کاربردهای مجازی را تحدید و قانونمند می‌کند؛ نوع دیگری از زبان غیر مستقیم وجود دارد که شرط‌های علاقه و قرینه در آن دشوار شناخته می‌شود؛ مانند زبان رمز و تمثیلهای رمزی و اسطوره. رمز، واژه‌ای عربی است که در زبان فارسی نیز در معنای اشاره کردن، نکته، دقیقه، راز، سرّ، چیز نهفته میان دو کس، - پی بدین رمز هر کسی نبرد/ نبرد ره به قاف غیر عقاب-، «۲» معما، نشانه، علامت، دال، علامت اختصاری، علامت قراردادی و ... به کار می‌رود، «۳» که معادل کلمه سمبل (lobmys) در زبانهای اروپایی و نماد در زبان فارسی است. یونگ، سمبل را معرّف چیز مبهم، ناشناخته یا پنهان از ما دانسته و گفته یک کلمه یا یک شکل وقتی سمبلیک تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معنای آشکار و مستقیم خود دلالت کند. «۴» این کلمه تنها یک بار در قرآن کریم آمده است: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالِ أَيَّتُكَ أَلَّا تُكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا». «۵»

(۱) ر. ک: فنون بلاغت و صناعات ادبی، ۲۵۶. (۲) مولوی. (۳) لغت‌نامه دهخدا. (۴) یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، ص ۲۴. (۵) آل عمران، ۴۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱ بنابراین، معنای کلی رمز عبارت از هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی است که بر معنا و مفهومی در پس آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد. معنای مشترک تمام الفاظ فوق، عدم صراحت و پوشیدگی است. «۱» این معنا از رمز باعث آن می‌شود که رمز را اصطلاح خاصی در برابر مفهوم علامت به معنای عام قرار دهیم.

زبان تمثیلی

زبان تمثیلی مثل را در فارسی به کلماتی چون، مانند، همتا، مثل. داستان، نمون، آسا، سا و سان ... نیز ترجمه کرده‌اند و گاه به جای «مثل دوم» کاف تشبیه می‌آید: إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ ... ابن اثیر «۲» یکی از معانی مثل را تشبیه می‌داند. چنانکه مثل و تمثیل را

یکی می‌داند. پس مثل را می‌توان یکی از انواع تشبیه دانست. معنای اصطلاحی دیگر مثل، قول سائر (ضرب‌المثل) است. در علم بلاغت تمثیل، تصویر (egami)، بیان غیر مستقیم، یا مجازی تلقی می‌شود که گوینده به وسیله آن چیزی می‌گوید، اما مقصودش چیز دیگری است. بنابر این تمثیل نیز چون استعاره، در قالب حکایت کوتاه یا بلند، پیامی اخلاقی، دینی، عرفانی و یا اجتماعی و جز آن را با شرح یا مکتوم و راز آلود بیان می‌نماید. حکایت مرد گریزان از شتر مست که به چاه می‌افتد (۳) (تصویر حال انسان در گذراندن روزگار حیات و غفلت وی از آخرت) و داستان شیر و خرگوش (۴) که برزویه طیب آن را در کلیله و دمنه آورده؛ داستان بلبل و مور، از سعدی (۵)، قصه غلام بازرگان (هبوط انسان در دنیا و عروج وی) از مرزبان نامه (۶)، مردان جزیره بوزینگان (۷)، حمامه المطوقه (۸) از اخوان الصفا، (رمز تعاون یا رمز جانهای علوی گرفتار دام تن)، داستان طوطی و بازرگان (۹) (حکایت جان و تن)، شاه و کنیزک (۱۰) (رمز جان و تن) از مولوی و سیاحت زائر (eht) (۱) پور نامداریان، تقی، رمز و

داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۱-۴. (۲). ر. ک: المثل السائر، ج ۱، ص ۱۱۶. (۳). برزویه طیب، کلیله و دمنه، ص ۵۶. (۴). همان. (۵). سعدی، مصلح بن عبدالله، کلیات سعدی، ص ۱۴. (۶). وراوینی، سعدالدین، مرزبان نامه، ص ۳۷-۴۳. (۷). اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۳۷-۴۰. (۸). همان، ص ۱، ص ۱۰۰. (۹). مثنوی مولوی. (۱۰). همان. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲ (ssergorp s mirgrip) از جان بانی ین (۱۶۸۸)، همه از نمونه‌های تمثیلات رمزی هستند. چنانکه رساله‌های حی بن یقظان (پیر زنده دل)، رساله الطیر (مرغی که در دام افتاده) و سلامان و ابسال (دو برادر) از ابن سینا (۴۲۸ ه) و رساله‌های قصه الغریبه الغریبه، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، مونس العشاق، لغت موران، فی حالة الطفولیة و ... از سهروردی و عهبر العاشقین روزبهان بقلی (۶۰۶ ه) و منطق الطیر عطار و مانند اینها را نیز می‌توان از نمونه‌های تمثیل رمزی برشمرد. نکته مهم در این گونه داستانها آن است که در پرتو ذهن خیال پرور گوینده، اشیا، حیوانات، بلکه مفاهیم انتزاعی چون عقل، عشق، حسن و حزن ... به طور مجازی شخصیت (noitacifinosrep) پیدا کرده‌اند. چون مناظره عقل و عشق در کنز السالکین خواجه عبدالله (۴۸۱ ه) و مونس العشاق شیخ اشراق و ... این زبان رمزی و تمثیلی به طور مستقیم از واقعیت حکایت نمی‌کند و اساسا واقعیتی و رای پیامهای معنوی، عرفانی و یا اجتماعی آنها نیست؛ هر چند ممکن است واقعیتی مبنای آن پیام باشد. از این رو، در پیمانه این قصه‌ها باید در جستجوی دانه معنا بود؛ چرا که اگر به دنبال مفاد لفظی آنها باشیم با مشکل مواجه می‌شویم. این کلیله و دمنه جمله افتراست و رنه کی با زاغ لک لک را مراد است ای برادر قصه چون پیمانه‌ای است معنی اندر وی مثال دانه‌ای است دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

زبان اسطوره‌ای

زبان اسطوره‌ای افزون بر آنچه گفته آمد، نوع دیگری از داستانها در زبان وجود دارد که هیچ گونه محتوا و پیام دینی، اخلاقی یا اجتماعی ندارد. اساس این نوع از زبان، تخیل محض و رهاورد آن صرفا اسطوره‌های سرگرم کننده است؛ مانند اساطیر خیالی منسوب به ادیان و خدایان بر ساخته تخیل بشر و از جمله داستانهای افسانه‌ای ایران باستان که شاهنامه و خداینامه، از سلسله‌های پیشدادیان و کیانیان نقل کرده‌اند (۱) و تعداد بسیار زیادی از رمانهایی که در روزگار ما نگاشته می‌شود.

(۱) ر. ک: رازی، عبدالله، تاریخ کامل ایران، ص ۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳ واژه اسطوره، اسطور و اسطاره را سخن پریشان و بیهوده، سخن باطل، افسانه، قصه‌های دروغ و بی‌سامان معنا کرده‌اند. (۱) در قرآن کریم «لَهُوَ الْحَدِيثُ» بر اسطوره‌ها و داستانهای خیال پردازانه محض اطلاق شده است: (۲) «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...» (۳) «إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ»

«۴» کاوش در علل و زمینه‌های پیدایش تمثیلهای رمزی و زبان اسطوره‌ای نشان می‌دهد که روح حاکم بر این زبان، تأثیرگذاری و تحریک مخاطب و جنبه کارکردی زبان است که این قالب را برای ادای منظور خویش برگزیده است. در اینجا مهم آن است که روشن شود آیا می‌توان رمز، به معنای رازگونه و معمّوار سخن گفتن، را به زبان قرآن نسبت داد یا نه؟ اگر پاسخ آری است، حدود آن تا چه پایه است. از سوی دیگر، این پرسش اساسی‌تر مطرح است که: «آیا تمثیلهای رمزی صرفاً ساختگی برای مقاصد اخلاقی و معنوی، که در عرف انسانی رایج است، همچنین مجازهایی که جنبه هنری محض دارد و مبنای اسطوره (فولکلور) است، «۵» آیا در قرآن مجال بروز و ظهور دارد و می‌توان چنین زبانی را به قرآن نسبت داد یا نه؟» این سؤال از پرسشهایی است که هر چند پاسخ اجمالی به آن منفی است، ولی نیازمند بررسی و تدقیق است و در فصول آینده دنبال خواهد شد.

زبان‌شناسی و قلمرو آن

زبان‌شناسی و قلمرو آن زبان‌شناسی (citsiugnil) را مطالعه علمی زبان نیز تعریف کرده‌اند «۶». که مثل همه علوم از روشهای رایج در تحقیقات علمی استفاده می‌کند. در گذشته زبان را به قصد شناختن خود آن مطالعه نمی‌کردند، بلکه هدف از مطالعه زبان حفظ کتابهای آسمانی و آثار ادبی بود (زبان‌شناسی سنتی). ولی در زبان‌شناسی جدید، زبان را در درجه نخست به قصد شناختن خود آن مطالعه می‌کنند و به کشف واقعیات موضوع زبان می‌پردازند تا دریابند

(۱). لغت نامه دهخدا. (۲). المیزان، ج ۱۶، ص ۲۱۹. (۳). لقمان، ۶. (۴). قلم، ۱۵. (۵). بسی گوهر و داستان سفته‌ام بسی نامه باستان گفته‌ام (فردوسی) (۶). باطنی، محمد رضا، مجموعه مقالات پیرامون زبان و زبان‌شناسی، ص ۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴ زبان آن گونه که هست، چیست. زبان‌شناسی در این مفهوم مشخص، علمی است جدید که از قرن بیستم شروع شده و به پیشرفتهایی دست یافته است. زبان‌شناسی جدید را «همگانی» یا «ساخت‌گرا» نیز می‌نامند. زمینه‌های توجه به این علم را می‌توان از قرن نوزدهم دانست که اندیشمندان بسیاری به «زبان و زبان‌شناسی» به نحو چشمگیری توجه کردند. فیلسوفان، منطقیان، معرفت‌شناسان، ادیبان، جستجوگران آواشناسی و عصب‌شناسی تا نشانه‌شناسی و معناشناسی، روان‌شناسان و مردم‌شناسان و سپس پژوهندگان علوم الکترونیک و کاربردآزان رایانه‌ای هر یک به گونه‌ای خود را با این دانش بین رشته‌ای درگیر دیدند. هستی‌شناسی (ygotna) و شناخت حقایق از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان است. زبان، ابزار کار فیلسوف است. از دیرباز این مطلب منشأ نگرانی بوده است که آیا زبان، این نیروی علامت ساز وجود آدمی، آیا در ظهور فعلی خود در قالب علائم آوایی، به درستی می‌تواند منعکس کننده واقعیت‌های بیرونی، تأملات و اندیشه‌های درون آدمی شود و تفهیم و تفاهم بی‌کم و کاست صورت گیرد؟ از نوافلاطونیان تا هنری برگسون در قرن نوزدهم و به ویژه فلاسفه تحلیلی، به خصوص از لودویک ویتگنشتاین این گلابیه مطرح بوده است که زبان عادی بشر با وجود ابهام، چند معنایی، استعاره، مجاز، وابستگی معنا به فحوای کلام یا سیاق عبارت از عهده کشیدن بار مفاهیم دقیق فلسفی بر نمی‌آید و عقیده‌مند شده‌اند که با تأسیس زبانی ایدآل و تحلیل دقیق مفاهیم زبانی، می‌توان بسیاری از مناقشات فلسفی را پایان داد. «۱» همچنین، علم منطقی که خود را روش اندیشه و گذر از مقدمات برای رسیدن به نتیجه می‌دانست، ارتباط خود را با زبان‌شناسی تنگاتنگ می‌دید. از آنجا که زبان، عامل تنظیم مقدمات و رسیدن به نتایج است، این پرسش قابل تأمل بود که ما چگونه می‌توانیم با چیدن مقدمات صحیح برای نتایج مطلوب به رفع مجهولات خود پردازیم. برای مثال، اگر کسی چنین استدلال کرد که: «در باز است»، «باز پرنده است»، «پس در پرنده است»؛ عامل خطای استدلال وی چیست؟ بی‌گمان راه بازشناسی این نوع خطاها تحلیل مفاهیم زبانی است.

(۱). ک. س، دانلان، «فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان»، ترجمه شاپور اعتماد و مراد فرهادپور، مجله ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۳۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵ افرون بر

این، کاربرد منطقی نمادی جدید که از ریاضی کمک می‌گیرد، با طراحی گوتلب فرگه (۱۹۲۵) و سپس راسل، بر زبان‌شناسی از واج‌شناسی تا معناشناسی تأثیر چشمگیر داشته است. مطالعات مربوط به مغز و زبان یا عصب‌شناسی زبان (citsiugniloruen) که مربوط به فیزیولوژی است، زمینه جدیدی از کوششهای مرتبط با زبان‌شناسی است که می‌خواهد بداند اطلاعات زبان چگونه در مغز ذخیره، فرا خوانده و پردازش می‌شوند؟ وقتی کلمه یا جمله‌ای را می‌شنویم، سپس تکرار می‌کنیم در مغز ما چه اتفاقی رخ می‌دهد و اطلاعات زبانی بین مرحله درون داد (tupni) و برون داد (tuptuo) دستخوش چه فعل و انفعالاتی می‌شوند؟ نمادهای دیداری در چشم ما چگونه در مغز به نمادهای آوایی تبدیل می‌شوند و به صورت جمله‌هایی شنیداری در می‌آیند؟ وقتی شنونده جمله‌های ما را می‌شنود مغز او چگونه از آنها معنا بدست می‌آورد؟ البته مسلم است که گوینده و شنونده انسانی مجموعه قواعد مشترکی در ذهن دارند که با توجه به آنها تفهیم و تفاهم صورت می‌گیرد. «۱» روان‌شناسی زبان (scitsiugnilohcys p) نیز در جای خود تکاپوی علمی نوینی است که از همکاری زبان‌شناسی و روان‌شناسی پدید آمده است. توجه روان‌شناسی به زبان بیشتر از آن روی است که زبان، بنیاد بسیاری از فعالیت‌های عالی ذهن انسان، چون: تفکر، استدلال، تخیل، قضاوت، ادراک و عواطف است. این رشته علاقه‌مند دنبال کردن این موضوعات است که: رابطه فکر و زبان چیست؟ آیا تفکر بدون زبان ناممکن است؟ نقش زبان در تفکر تا چه پایه است؟ ما چگونه افکار و احساسات خود را در قالب الفاظ می‌ریزیم؟ آیا الفاظ ماهیت افکارمان را عوض نمی‌کند؟ آیا شنونده آنچه را گوینده در ذهن دارد و در قالب الفاظ می‌ریزد عیناً دریافت می‌کند؟ ما چگونه می‌توانیم این حقیقت را بیازماییم؟ و ... «۲» با اختراع و گسترش رایانه در دهه‌های اخیر، زمینه ارتباط و تعامل زبان‌شناسی با علوم پایه و ریاضی، برای حل مسائل ارتباط‌شناسی، سبیرنتیک و نیاز به آفریدن زبان ویژه در انفورماتیک، بازشناسی گفتار، ترکیب گفتار یا گفتار مصنوعی، تهیه فرهنگ‌های (۱) مجموعه مقالات

پیرامون زبان و زبان‌شناسی، ۳۴. (۲). زبان و تفکر، ص ۱۱۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶ مکانیکی یا چند زبانه، ترجمه ماشینی و جز اینها، بسیار روز افزون است. «۱» با توجه کردن به پیوندهای وسیع زبان‌شناسی در قلمرویی گسترده با دانشهای گوناگون است که می‌بینیم امروزه مطالعات زبان‌شناسی به حوزه پژوهشی زبان‌شناسان و نشانه‌شناسانی چون فردینان دو سوسور (۱۹۱۳)، سندرس پیرس (۱۹۱۴)، رومن یا کوبسن (۱۹۸۲)، نوام چومسکی، میخائیل باختین (۱۹۷۵)، امبرتواکو، رولان بارت (۱۹۸۰) و امثال ایشان محدود نشد؛ بلکه در آثار فیلسوفان، منطق دانان و عالمان رشته‌های گوناگون علوم تجربی و پایه چون مور (۱۸۹۹)، eroom. e. (g) فرگه (۱۹۲۵، grf bolttog) راسل (۱۹۷۰، llessur. b)، ویتگنشتاین (۱۹۵۱، panrac flodur) کارناپ (panrac flodur، ۱۹۷۰) آستین (. nitsal) سرل (el rues nhøj)، تارسکی (iksrat derfla)، نورمن مالکلم، و حتی ژاک لاکان نیز خود را نشان داد. گذشته از آنکه پیوند میان زبان و فلسفه امروز چندان محکم شده است که دشوار می‌توان چومسکی و یا کوبسن را صرفاً زبان‌شناس نامید؛ زیرا کار آنان پرسشهای فلسفی بی‌نظیری آفریده است. مباحث نشانه‌شناسی در گستره زبان، در بنیاد خود، ماهیت فلسفی دارد. سوسور با طرح «مدلول» همچون واقعیتی در ذهن، موضوعی فلسفی گرفت و پیرس با طرح «مورد تأویلی» نشانه‌شناسی را در دل فلسفه علم جای داد. «۲» نظریه زبان فطری و از پیش تعیین شده نوام چومسکی در وجود آدمی نگرشی است که از بیخ و بن با مکتب فلسفی انگلوساکسن متفاوت و متعارض است. جوهر سخن او درباره نحو زبان (xatnys) طبیعی بشر که کلید حل مجموعه نامتناهی جمله‌های زبان از طریق مجموعه‌ای متناهی از قواعد بود؛ از لحاظ فلسفی منتج اثر شگرف وجود تصورات فطری (saedi etanni) در ذهن بشر بود. نحو بسیار پیچیده و انتزاعی چومسکی اظهار داشت که کودک انسانی از همان آغاز تولد دارای دانش کامل از دستور زبان است که در مرحله ارتباط به جریان می‌افتد، از این رو گرچه زبانهای گوناگون در سطح متفاوت‌اند، ولی ساختار مشترک زیربنایی عمیقی بر آنها حاکم است که در ذهن نوزاد آدمی تعبیه شده است. «۳» (۱) مجموعه مقالات پیرامون زبان و

زبان‌شناسی، ص ۲۵. (۲). ساختار و تأویل متن، ص ۱۲. (۳). مگی، براین، مردان اندیشه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۲۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷

فلسفه زبان

فلسفه زبان چنانکه اشاره شد، از آغاز قرن بیستم تا کنون تحولات جدیدی در فلسفه پدید آمد که با کارهای فیلسوف آلمانی گوتلب فرگه (۱۸۴۸) در اواخر قرن نوزدهم و برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰) و ویتگنشتاین اول و کارناپ در اوایل قرن بیستم شروع شد و تا امروز نیز فیلسوفانی چون کوآین (eniuq) و دیوید سن (nosdivad dlanod) آن را دنبال می‌کنند. (۱) این پروسه عمدتاً با نسبت بین معنا و صدق سروکار دارد و سؤال اساسی آن این است که شرایط صدق یک گفته (در جمله‌ها) چیست؟ به دیگر سخن، در فلسفه زبان این سؤال مطرح است که رابطه حقیقی لفظ با معنا و معنا با خارج چگونه است؟ یعنی ذهن ما چگونه می‌تواند واقعیات را تشخیص دهد و شناخت خود از واقعیات را برای دیگران باز گوید؟ آیا «الفاظ» به طور مستقیم بر «وجود خارجی» دلالت دارند یا در ابتدا بر معانی ذهنی دلالت دارند و سپس با حقایق عینی ارتباط پیدا می‌کنند. (۲) سرآغاز این رشته پژوهشها تأملات راسل و فرگه درباره ماهیت معرفت ریاضی بود که رفته رفته برای توضیح مناسب‌تر آن به تحقیقات بنیادی در خصوص ماهیت منطق و هویت بازنمایی لفظی منتهی شد. آنان از «ماهیت صدق در ریاضیات» شروع کردند و کم‌کم برای پروراندن نظریه‌ای درباره صدق به تحقیق در «معنا» و از آنجا به «تحلیل قضایا» پرداختند. تفاوت گذاری بین مفهوم (esnes) و مدلول (ecnerefer) یا معنا (gninaem)، محور نظریه فرگه در باب معنا بود که بیشترین تأثیر را در دیگران گذاشت. از نظر او مدلول، نام هر شیء- مثل ستاره- به دلالت مطابقه است، در حالی که مفهوم هر نام، سهم آن در افاده معناست؛ مثل ستاره به طور مطلق. بدین صورت او معنا را به دو عنصر تجزیه کرد و گفت: ممکن است گفته‌ای دارای یکی از آن دو باشد یعنی مفهوم داشته باشد؛ ولی مدلول نداشته باشد (مثل پادشاه کنونی فرانسه). (۳) یک رشته مطالعات دیگری نیز پدید آمد که بیشتر با مسائل کاربرد لفظی و زبان، که بخشی از رفتار انسانی است، سروکار پیدا می‌کند. سؤال اساسی در اینجا آن است که

(۱) ر. ک: حائری، مهدی، فلسفه

تحلیلی، به قلم عبدالله نصری، ص ۴۲. (۲). ر. ک: همان، ص ۳۹. (۳). ر. ک: مردان اندیشه، ص ۵۰۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸ نسبت بین معنا و کاربرد، یا معنای الفاظ و مقاصد گوینده از اظهاراتش چیست؟ به دیگر سخن، وقتی کسی از زبان استفاده می‌کند، قضیه دو جنبه دارد: یکی جنبه مورد و متعلق زبان و دیگری جنبه فاعل زبان. در جنبه موردی رابطه زبان با موارد آن، یعنی رابطه زبان با جهان، مورد توجه قرار می‌گیرد. در جنبه فاعلی مقاصد و نیت استفاده کننده از زبان ملاحظه می‌شود و سؤال می‌شود که این گفته‌ها برای چیست؟ و گوینده دست به چه کاری زده است؟ در قسمت ارتباط زبان و جهان رساله منطقی- فلسفی ویتگنشتاین در اوایل قرن بیستم، که نظریه تصویری معنا را طراحی می‌کرد و می‌گفت جمله‌ها امور واقع را می‌نمایانند، اثر در خور توجهی به شمار می‌آید. این رساله تأثیری شگرف در پیدایش نهضت پوزیتیویستی گذاشت، و شاخص‌ترین پوزیتیویستها، چون آیر و کارناپ، نظریه تحقیق‌پذیری را مطرح کردند. امروزه هم رگه‌هایی از این تفکر پوزیتیویستی در فلاسفه‌ای چون کوآین و شاگردانش دیده می‌شود. کوآین فرق میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی را نفی می‌کند و می‌گوید: جمله‌ها را باید در کل هر نظام، یعنی در نظریه‌ها و نظام‌های عقیدتی مورد ارزیابی قرار داد. وی برداشتی رفتارگرایانه از زبان دارد که با تجربه‌گرایی وی رابطه نزدیک دارد. او معتقد است که ما دائم در معرض بمباران محرک‌های لفظی و غیر لفظی هستیم و طوری شرطی شده‌ایم که در برابر این محرک‌ها یک رشته واکنشهای لفظی بروز می‌دهیم. چنین نیست که افزون بر محرک‌ها و آمادگی ما برای ابراز واکنش به آنها، معانی‌ای هم در ذهن ما جریان داشته باشد. پرنفوذترین شاگرد کوآین، دانلد دیویدسن، قائل است که میان معنا و صدق، ارتباطی

وثیق برقرار است. به گمان وی نظریه معنا برای هر زبانی عبارت از مجموعه اصولی است که به ما امکان می‌دهد برای هر جمله‌ای در آن زبان، شرطهایی را بیان کنیم که جمله مشروط به صادق است. نظریه صدق جملات، نظریه‌ای درباره معنا نیز هست. در بعد گوینده زبان و مقاصد وی نیز رابطه زبان با جهان، به گونه‌ای مورد جستجو است. در اینجا این پرسش مطرح است که اساساً رفتار لفظی چگونه رفتاری است؟ چه چیزی در آدیان به ایشان امکان می‌دهد تا اصواتی به زبان آورند و نشانه‌هایی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹ را به کار گیرند که دارای پیامدهای خیره کننده‌ای هستند؟ و یکی از این پیامدها آن است که انسانها با واقعیت رابطه برقرار می‌کنند. چگونه ما از صداهایی که از دهانمان بیرون می‌آید یا نشانه‌هایی که رسم می‌کنیم، به همه آن خاصیت‌های معناشناختی، که به آنها نسبت می‌دهیم می‌رسیم؟ موضوع اساسی در اینجا همان مفهوم «عمل گفتاری» است که در آثار بعدی ویتگنشتاین، آستین، گرایس (ecirg. p. h) جان سرل، مورد تأمل است و ماهیت ساختار منطقی این اعمال گفتاری محل کاوش است. در اینجا به فلسفه ذهن و زبان و روابط ذهن و زبان منتقل می‌شویم که موقعیت‌های ذهنی ما چگونه اوضاع جهان را می‌نمایانند. این موقعیتها چگونه کردار زبانی را امکان‌پذیر می‌سازند، و این رفتارهای زبانی چگونه خصلت بازنمایی از خارج را دارند؟ مجموعه این مباحث، فلسفه زبان را تشکیل می‌دهد. فلسفه زبان نام موضوعی در خود فلسفه است و با مسائلی از این دست سروکار دارد که چگونه با واقعیت رابطه برقرار می‌کنیم؟ ماهیت معنا چیست؟ صدق، دلالت و ضرورت منطقی چیست؟ عمل گفتاری چیست؟ و «۱» چنانکه ملاحظه می‌شود بخش قابل توجهی از جستجوهای زبان‌شناختی قرآن، ماهیت فلسفه زبانی دارد و طبیعی است که در این حوزه پژوهشی از میراث علمی پژوهندگان مسلمان در منطق، فلسفه، کلام و علم اصول فقه بهره‌گیری شود.

از زبان هنجار تا زبان ادبی

از زبان هنجار تا زبان ادبی دیدیم که زبان دستگامی از نشانه‌هاست. هر یک از ما در گفتارمان به منظور ارتباط با دیگران، از این نشانه‌ها یاری می‌گیریم. ما در رفتار زبانی خود بیرون از گستره قراردادهای پذیرفته شده عمل نمی‌کنیم، زیرا هدفمان ایجاد ارتباط و نقل و انتقال معانی است؛ «۲» از این رو میان نشانه‌ها و علائم زبان‌شناسی با نشانه‌ها و علائم هنری، زیبایی‌شناسی، اعم از شعر، داستان، نقاشی و تصویر و نمودهای گرافیکی به مفهوم عام تمایز جدا کننده‌ای وجود دارد. رومن یا کوبسن زبان‌شناس معروف معاصر تصریح دارد که ما دو دسته متون داریم: نخست متونی که در آنها زبان آینه معنا نماست و پیام خاصی از راه زبان روشن به مخاطب عرضه می‌شود (..... ۱). ر. ک:

مردان اندیشه، ص ۲۸۹-۳۱۴. (۲). زبان و تفکر، ص ۱۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰ در اینجا، متون شفاف است و خواننده به هنگام خواندن آنها متوجه خود زبان نیست و آفرینندگی آن در کمترین حد است و تنها باید از دانش تخصصی لازم یا هوش متعارف برخوردار باشد تا محتوای پیام را دریابد. «۱» رولان بارت چنین متونی را «نثر علمی» خوانده و متون علمی در این دسته جای می‌گیرند. دسته دیگری نیز از متون وجود دارد که زبان در آنها موضوعیت دارد، پیچیدگی و حتی رازهای زبان، اینجا امتیاز به شمار می‌آید. متون ادبی از این دسته‌اند و ابهام و ابهام‌مهم‌ترین عنصر آنهاست. در این متون معنای نهایی وجود ندارد، یا در پشت تأویلهای بی‌شمار پنهان قرار دارد. به هنگام خواندن این متون خود زبان حضور دارد و خواننده باید معنا را از راه تأمل و دقت به پیچیدگیهای زبان بیافریند. «۲» همین تمایز را در آثار میخائیل باختین «۳» و گروه زبان‌شناسان پراگ نیز می‌توان یافت. موکاروفسکی (۱۹۷۹) یکی از اعضای این حلقه، در مقاله «زبان معیار و زبان شاعرانه» نشان داد که زبان شاعرانه با آنکه از زبان معیار به عنوان ابزار بهره می‌برد، اما ویرانگر زبان معیار است. او در بیان گریز شعر از زبان معیار به سخنی از فردیناند برونوی (۱۹۳۸) فرانسوی اشاره می‌کند که نوشته بود: هنر جدید در گوهر خود فردگراست و نمی‌تواند فقط با زبان معیار، یعنی زبان همگان کار کند او (شاعر) هر قاعده‌ای را می‌تواند با نیت خلّاق خود خوانا کند و هیچ‌گونه محدودیتی را نمی‌پذیرد، مگر آنچه

را که الهام خود او می‌آفریند. «۴» میشل اریوه نیز در سال ۱۹۶۹ م، در مقاله‌ای که شمای اصلی متن ادبی را بازگو می‌کرد نوشت: «متن ادبی از سویی از زبان طبیعی سود می‌برد، از سوی دیگر به یاری آن زبانی تازه می‌آفریند. به این اعتبار ادبیات زبان اشارت است، اشارت به زبان و نه به جهان». «۵» تمایز میان زبان ادبی و زبان طبیعی در آثار ژولیا کرسیتوا، بلغاری مقیم فرانسه نیز به وضوح منعکس است. به بیان او زبان هر روزه و معیار، قاعده‌مند است و زبان ادبی قاعده‌گریز و هنجار شکن. «۶»

(_____ ۱). ر. ک: ساختار و تأویل متن، ص

۷. (۲). همان، ص ۶۸. (۳). همان، فصل ۴. (۴). همان، ص ۱۲۴. (۵). همان، ص ۱۸۱. (۶). همان، ص ۳۲۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱ و بالأخره امبرتواکو، نشانه شناس معاصر ایتالیایی نیز بر همان نکته یا کوبسن، موکاروفسکی و دیگر ساختار گرایان را تأکید ورزید که باید میان زبان و سخن ادبی با سخن و زبان طبیعی و متعارف تفاوت گذاشت. او در رساله «درباره نشانه‌شناسی همگانی» تأکید کرد که زبان زیبایی‌شناسی بر متن دلالت دارد و نه بر پیام. اما او این مطلب را نیز افزود که متن ادبی با دیگر متون در یک نکته بنیادین شریک است و آن منش ارتباطی متن است. او گفت: «متن ارائه شده، به هدف ایجاد ارتباط چاپ و پخش می‌شود و حتی نویسنده‌ای که مدعی است صرفاً برای خویشتن می‌نویسد، با انتشار اثرش متن را در جریان ارتباط قرار می‌دهد». «۱» او در مباینت میان «سخن و زبان ادبی» با «سخن و زبان علمی» می‌افزاید: دو نوع نگارش وجود دارد: «آفریننده و غیر آفریننده. آثار سوفوکل یا شکسپیر در دسته نخست جای می‌گیرند و آثار ارسطو و گاليله در دسته دوم. متون آفریننده، نتیجه‌گیری را به خواننده می‌سپارد. اگر شکسپیر می‌خواست نظریه‌ای اخلاقی درباره مناسبات پدر و فرزندی ارائه کند، دیگر هملت نمی‌نوشت، بلکه رساله‌ای فلسفی اخلاقی می‌نوشت. هملت تأویلهای بی‌شمار می‌پذیرد و اثری است گشوده. اما در متون غیر آفریننده، مؤلف می‌تواند با تأویل خاصی از نوشته خود که به گمانش نادرست می‌آید، مخالفت کند. چنین متونی دارای معنای نهایی هستند، معنایی که نیت مؤلف بوده است؛ اگر آن را درک نکنیم، بی‌تردید داوری نادرستی درباره متن خواهیم داشت. در آثار کانت، مارکس، آینشتین، واژگان برای پنهان داشتن عقاید و ایجاد ابهام معنایی نوشته نشده‌اند، آنها نوشته می‌شوند تا (ایده مؤلف) را بیان کنند. اما در رمان مارسل پروست، واژگان به هیچ روی با هدف طرح ایده‌ای خاص نوشته نشده‌اند. از این رو بنیان آثار ادبی و هنری بر ابهام است». «۲» صرفنظر از درستی و نادرستی و عدم صحت این داوری که زبان ادبی در همه اشکال آن قاعده‌گریز و شخصی و فاقد پیام معینی باشد- گر چه ممکن است این سخن فی الجمله در نمادهای تصویری و گرافیکی و داستانهای اسطوره‌ای و برخی اشعار (_____ ۱). همان، ص ۳۶۰.

(۲). همان، ص ۳۶۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲ مقبول افتد- برخی به شتاب این حکم را درباره مطلق زبان، جاری دانستند! احتمالاً پدیدارشناسان پیشگام این استنتاج به شمار می‌آیند. ژاک دریدا مؤلف الجزایری مقیم فرانسه و آمریکا که اندیشه‌هایش متأثر از نیچه، هوسرل و هیدگر است، تصریح کرد: «هر متن که خواننده می‌شود در جریان خواندن شالوده شکنی می‌شود، یعنی بنیان و ساحت «کلام محوری» و متافیزیکی آن شکسته می‌شود. فراشد دنبال کردن معنا به هیچ‌روی حضور معنا نیست و در جریان خواندن، معناهای بی‌شمار آفریده می‌شود که در خود انکار معنای نهایی است. هر چند او در پاسخ ایزوتسو، زبان‌شناس معروف ژاپنی، که از وی خواست تا شالوده شکنی (noitcurtsnoced) را به دقت شرح دهد، سخن قابل توجهی عرضه نکرد، اما این مقدار از سخن وی برمی‌آید که هنجار شکنی، به مفهوم ویران کردن دلالت معنایی و سوبه کلام محوری متن است، نه خود متن». «۱» فرانسوا لیوتار، نویسنده پسامدرنیسم نیز با استناد به بازیهای زبانی ویتگنشتاین به انکار هر گونه قاعده‌مندی در زبان پرداخت و گفت: هر سخن موردی است یکتا؛ از این رو منطق سخن را نمی‌توان از آن استنتاج کرد، «۲» اما روشن است که این رهیافت بنیان خویش را نیز ویران می‌سازد و همین عامل است که این نگرش را با استقبال سرد اندیشمندان علوم گوناگون مواجه می‌سازد. مسلم است که از منظر متخصصان زبان شناسی، زبان هنجار (mron)، همگانی و قاعده‌مند (elur) است و نمی‌توان آن را با برخی

نمودهای زبان ادبی مقایسه کرد. (۳) «
 (۱). همان، ص ۳۸۷؛ رمان سلون، پتر ویدوسون، راهنمای نظریه ادبی معاصر، ص ۱۸۲. (۲). همان، ص ۴۸۳ و همان، ص ۲۲۹.
 (۳). ر. ک: فرهنگ نامه ادبی فارسی، ص ۱۲۲۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۳

فصل دوم زبان دین، رهیافتهای دیروز غرب

زبان دین

زبان دین در رویارویی یک رشته مسائل پیرامون علم و دین، در قلمرو روش پژوهشی این دو حوزه، مبدأ جریان علم و دین، نتایج و داده‌های دین و علم و ... در یکی دو قرن اخیر، مسأله جدیدی را در فرهنگ دانش بشری پدید آورد که: آیا اساساً عرصه‌های مختلف فکری بشر چون علم، دین، هنر، فلسفه، عرفان و ... دارای یک زبان و منطق محاوره‌ای واحدند یا هر یک از این قلمروها دارای زبان خاص خود و منطق ویژه خویش است؟ گو اینکه از دیرباز در تاریخ دیانت این موضوع مطرح بوده است که: آیا زبان متون دینی زبانی یک وجهی است و تمامی مقاصد خویش را از رهگذر تفسیر لغوی باز می‌نماید، یا افزون بر چهره ظاهری، لایه‌هایی تأویل‌پذیر نیز برای این متون فرض می‌شود که مکانیسم خاص خویش را می‌طلبد؟ هر چند در عصر جدید مسائل نوینی چون: مسئله معنا، دارای گزاره‌های دینی و معرفت بخشی آنها و چگونگی ارتباط بشر با ماورای طبیعت و مانند اینها نیز بر موضوعات یاد شده افزون گشته است. (۱)

دین و زبان

دین و زبان دین دارای محتوایی است که از طریق ابزار زبان انتقال یافته است. تلاش برای قرائت و تلفظ درست متون دینی، جستجو در مدلول کلمات مطرح در دین و یافتن معنای جملات و نصوص دینی، زمینه‌های آغازین ارتباط زبان با دین و متون دینی است؛ از این رو (۱) sdrawde luop, (۱) _____
 ,yhposolihp fo aidepolcycne ,egaugnal suoigiler ;p .mailliw .notsla .fc . macmillan ,vo ۱۷،
 ۲۶۸، ۲۶۹ . ۱۹۶۶، pp. ۴۴ سنتهای دینی و مطالعات مربوط به آنها پیوندی در خور توجه با زبان داشته است. افزون بر اشتیاق درونی و انس معنوی دین ورزان، که متون دینی را در مراسم و نیایش‌های خویش می‌خوانده و بدان عشق می‌ورزیده‌اند، وجود معانی غیبی و ماورای طبیعی چون: وجود خدا و صفات متافیزیکی و اخلاقی او، وجود فرشتگان، شیاطین، وحی، معجزه، عوالم فوق طبیعی مانند: برزخ و قیامت و سرگذشت انسان پیش از دنیا و پس از آن، دعوت به ایدآلهای مطلوب و دنبال شدنی و جز اینها، در متون دینی و جستجوی معانی آنها، همه منشأ توجه ویژه جوامع دینی به مسئله زبان دین و متون مقدس دینی بوده است.

ارتباط زبان و دین در حوزه‌های گوناگون

اشاره

ارتباط زبان و دین در حوزه‌های گوناگون سنت زبان‌شناسی هند باستان که رفیع‌ترین دستاوردهای آن در دستور زبان سانسکریت، اثر پائینی، است در اصل به منظور قرائت درست ریگ‌ودا، یعنی متون مقدس هندوان تدوین شد و اساساً مطالعه زبان در هند باستان از دل نیازهای مراسم و شعائر دینی جوانه زد و تاکنون رابطه تنگاتنگ خود را با دین حفظ کرده است. (۱) «قدیم‌ترین کلام از زبان

ایرانی همان سخنان اشوزرتشت است که در اوستا، به ویژه سرودهای دینی «گانه‌ها» مندرج است. چنانکه ابداع خط اوستایی یا زند که آن را دین دبیری می‌نامیدند نیز به منظور صیانت تلفظ صحیح متون مقدس زرتشتی بود. (۲)

حوزه تفکر یهود

حوزه تفکر یهود تلاشهای تفسیری و کوششهای دینی بنی اسرائیل نیز قدیمی‌ترین تلاشهای مربوط به زبان دین را شامل می‌شود که از عهد پیامبران اسرائیلی ظهور داشته است و نشانه‌های آن از عهد عزرائی نبی تا گروه اسنیا یا منتظران مسیح، ساکن در سواحل بحر میت و دوران مفسران عهد جدید استمرار داشته است. بنی اسرائیل در مواجهه با اقوام و فرهنگهای دیگر به ویژه فرهنگ یونانی و هلنی (_____، ۱). ر. ک: دورانت، ویل،

تاریخ تمدن، ج ۱، فصل چهاردهم. (۲). بهار، محمد تقی، سبک شناسی، ج ۱، ص ۳۰، ۸۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۵ ناگزیر به واکنش بودند؛ اما این واکنش یک گونه نبود. در این میان صدوقیان با ابزار تأویل و عدول از مفاهیم ظاهری میان اصول افکار منطقی و حکیمانه آباي قدیم خود، که مسطور در کتب مقدس است، با اندیشه‌های یونانی نوعی تلفیق و در مواردی نیز به انکار برخی اعتقادات- چون: عقیده به قیامت و فرشتگان و مکاشفات تازه- دست می‌یازیدند. در مقابل، فریسیان که بیشتر کاتبان و ربانیان و احبار در میانشان بودند با نفی روش صدوقیان اندیشه‌های هلنی را مطرود می‌شمردند و معتقد بودند که باید متن تورات یعنی شریعت موسی را بدون هیچ گونه تأویلی محافظت نمود. «۱» اصل ضرورت داشتن نوعی رویکرد در وفاق میان شریعت موسوی و فرهنگهای بیگانه و صیانت از دینداری به اقتضای زمان، تکاپوهایی را ایجاب می‌کرد. رهاورد این جستجوها مجموعه‌ای از متون تفسیری چون تلمود را در بستر فکری فرهنگی بنی اسرائیل پدید آورد. به وسیله بررسیهای تفسیری میدراش (hsardim) مفهوم یک عبارت کتاب مقدس محدود به همان معنی سطحی و لغوی آن نمی‌شود، بلکه هر چه در این متن کاوش شود گنجینه غنی‌تری از تعالیم دینی و اخلاقی نصیب خواهد شد. «۲» هیلل، از معلمان بزرگ یهود و مقارن میلاد مسیح، از جمله مفسران یهود است که معتقد بود زندگانی متغیر انسان مستدعی جواز روایت شفاهی تورات برای تطبیق با اوضاع متغیر روزگار است. ولی اصول هفت گانه‌ای را برای تفسیر تورات برگزید که به عنوان نخستین دور میشنا (anhsim) شمرده می‌شود. «۳» در آغاز قرن دوم میلادی ربی اشمائیل اصول تفسیری هفت گانه هیلل را به سیزده اصل رساند. و سرانجام این اصول به ۳۲ اصل رسیدند. این اصول در برای بیان این نکته بودند که: چگونه می‌شود مفهومی که خارج از متن کتاب مقدس است با استفاده از روشهای تمثیلی، ترکیبی و نمادین، با نص کتاب مقدس انطباق یابد. «۴» نگرشهای گوناگون ظاهرگرایی و تفسیر لغوی با بهره‌گیری از قواعد مطابقی الفاظ و شرح کلمات مبهم و نکته‌های تاریخی و جغرافیایی در مدرسه فلسطین، یا مجازگرایی و _____). بی. جان، تاریخ جامع ادیان،

ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۵۵۰. (۲). راب، کهن، گنجینه تلمود، ترجمه فریدون گرگانی، ص ۷. (۳). همان، ص ۱۲. (۴). V, nacirema aidepolcycne. ۱۴، p. ۱۹۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶ تأویل و قول به رمزی بودن کلمات مدرسه اسکندریه، که تأثیر و تأثر متقابل و در خور توجهی بر فلسفه و تمدن یونانی نیز گذاشته، توسط شخصیت‌هایی چون ارستوپولس (۱۶۰ ق. م) معلم بطلمیوس و فیلون (۳۰ ق. م، ۴۰ ب. م) نوعی تلائم و پیوند میان دین و زبان است. او بر این عقیده بود که هم در فلسفه یونانی و هم در کتاب مقدس و سنت یهودی یک حقیقت واحد می‌توان یافت.

فیلون یهودی

فیلون یهودی فیلون، شخصیت برجسته و شناخته شده یهودی، با اینکه تفسیر حرفی را نفی نمی‌کرد اما تفسیر رمزی را در مورد متون

دینی ضروری می‌دید. در عین حال تفسیر تأویلی او مبتنی بر این قاعده است که اگر ما نسبت به انتساب وصف یا فعلی نتوانستیم براساس ظواهر الفاظ عمل کنیم، در این صورت باید تفسیر ظاهری حرفی را کنار بگذاریم. بر این اساس وی افعال منسوب به خدا را نفی نمی‌کند، بلکه به تحلیل و تأویل آنها می‌پردازد. «۱» وی بر آن بود که: در عبارات انسان انگارانه‌ای کتاب مقدس یک معنای عالی‌تر و غیر انسان‌انگارانه و یک معنای فروتر یا انسان‌انگارانه وجود دارد. «۲» این بخش از تأویلات خود بر دو گونه است: برخی طبیعی و معقول می‌نماید؛ مانند این تعبیر کتاب عهد عتیق: «آدم خود را از نگاه خدا مخفی کرد» «۳» فیلون می‌گوید: این کلام، مناسب با شأن خدا نیست، زیرا خداوند همه کس را می‌بیند، پس باید آن را به گونه‌ای تأویل کنیم که این محذور پیش نیاید. گونه دیگر تأویلات مربوط به ذکر وقایعی است که ظاهر و باطن آنها به هیچ روی قابل توجیه نیست و مفسران به فکر تأویل آنها افتاده‌اند؛ مانند داستان مست شدن لوط به دست دخترانش، «۴» داستان نوح، «۵» یهودا، تمار و یعقوب «۶» و مانند اینها که مفسران تأویل‌گرا ناچار به توجیه شده و بر غیر واقعی بودن این حوادث تأکید نموده، از آنها معانی رمزی را جستجو کرده‌اند. «۷» در آثار فیلسوفان سده‌های دوازدهم تا شانزدهم، فلسفه‌های عهد عتیق، بازنویسی فلسفه

علم کلام، ترجمه احمد آرام، ص ۲۳۷. (۲). کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۲۷. (۳). عهد عتیق، سفر تکوین، باب ۱، ۲۷. (۴). همان. سفر پیدایش، باب ۱۹، ۳۳-۳۸. (۵). همان، باب ۵، ۲۱. (۶). همان، باب ۲۷، ۱۶-۳۰. (۷). فهیم، عزیز، علم التفسیر، ص ۵۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷ نمود تحلیلی عمیق‌ترین اندیشه‌های یونانی آمده است؛ چرا که تفسیر مجازی متون مقدس از اصول مهم فلسفه فیلون است. از آثار مهم او تمثیلات کتاب مقدس است. «۱» وی در قصه خلقت آدم و حوا، آن دو را به حالات نفسانی بشر تأویل می‌کند «۲» و همین روال را درباره دیگر شخصیت‌های دینی که در تورات نامشان برده شده در پیش می‌گیرد. «۳»

قلمرو دیانت مسیح (ع)

قلمرو دیانت مسیح (ع) گرایش‌های تفسیری مربوط به عهد جدید نیز خواه در شکل تفسیر لغوی محض، یا در قالب تفسیر رمزی و سزی و یا در شیوه تفسیر لاهوتی - که به صورت و قالب ظاهری متن چندان اهمیت نداده، بلکه به ادعای خود در پی کشف پیام و بدست دادن محتوای لاهوتی کتاب مقدس است - «۴» همه مبتنی بر پیشفرض‌هایی زبانی برای متون مقدس عهد جدید می‌باشند. در روایات انجیل به مواردی از تفسیر خود مسیح برمی‌خوریم که در آنها نشانه‌هایی از تفسیر تمثیلی و رمزی انجام گرفته است؛ چنانکه در انجیل یوحنا (۱-۱۰) در شرح شبان و گوسفندان مشاهده می‌شود. به دیگر سخن، با توجه به اینکه قریب یک سوم از تعالیم انجیل را امثال تشکیل می‌دهد و زبان تصویری و رمزی در آنها فراوان است، این زمینه مشترک مجال می‌یابد، چنانکه ذکر رؤیاهای اخبار غیبی، پیشگوییها، غزلها و مزامیر نیز زمینه نوعی تفسیر مشترک میان عهد قدیم و عهد جدید را فراهم می‌آورد. اما جدی‌تر از این، که همواره مایه دردسر و مشغله خاطر علمای اهل کتاب بوده، آهنگ نامنسجم کتابهای مقدس (از لحاظ صورت، زبان و محتوا) به طور عام و مسئله محوری تثلیث و تجسد و فدا در انجیل موجود از سوی دیگر است «۵» که تحلیلهای زبانی ویژه‌ای را در حل این معضل می‌طلبیده است؛ تا جایی که ایریناوس (۱۳۰ م) یکی از بزرگ‌ترین مفسران

(۱) . . . noigiler fo v, aidepolcycne eht, edaile ۶. p. ۱۵۱. (۲). جلیند، سید محمد، ابن تیمیّه و موقفه من التأویل، ص ۲۰۴. (۳). بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۶. (۴). علم التفسیر، ص ۴۲۹. (۵). همان، ص ۱۴ و ۱۸۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۸ کتاب مقدس در قرن دوم، بر این عقیده تأکید ورزید که تنها کلیسا می‌تواند زبان کتاب مقدس را فهم و تفسیر کند. «۱» یوحنا

دمشقی که الفاظ محمول بر خداوند را به دو دسته: الفاظی که معرّف چیزهای واقع‌اند و الفاظی که صرفاً لفظ یا نام هستند، تقسیم کرد به خوبی نشانگر پیدا کردن راه حلی در مسئله تثلیث و امور دیگری چون مرگ مسیح و قیام و معجزات اوست که در عهد جدید آمده است. راه حل آبابی کلیسا در معناشناسی صفات و حمل الفاظ مشترک میان خدا و انسان آن بود که الفاظ حمل شده بر خدا یا باید به صورت افعال بیان شود و یا به صورت سلبی (آنچه خدا آن نیست). «۲»

اورینگن

اورینگن اورینگن (۲۵۴-۱۸۵) (negiro م) از معروف‌ترین فیلسوفان و مفسران مسیحی مدرسه اسکندریه نیز در تفاسیری که بر کتاب مقدس نوشت، کوشید تا میان مفاهیم کتاب مقدس با داده‌های علمی و عقلانی، نوعی وفاق را نشان دهد که این تلاشها نیز بیشتر توجه به زبان کتاب مقدس دارد. «۳» او عقیده داشت: کتاب مقدس شامل سه سطح: جسم، جان و روح است، انسان باید به سه طریق کتاب مقدس را در روح خود ثبت نماید: عموم مردم، که به وسیله جسم و از معنای ظاهری کتاب مقدس مستفیض می‌شوند. متوسطان، که به وسیله روح و جان آن بهره می‌برند و انسانهای کامل، که به وسیله شریعت روحانی، که سائر، چیزهای نیکوی آینده است، فیض می‌برند. «۴» نگرشهای وی از کتاب مقدس مبتنی بر رهیافت وسیع تفسیر تمثیلی و عقیده به زبان تمثیلی و حاکی از توجه عمیق به روحانیت کتاب بود تا مفاهیم لغوی و تحت اللفظی آن. او در داستان آدم و شجره منع شده در کتاب مقدس می‌نویسد: «کدام شخص این قدر بی تمیز است که تصور کند خدا مانند زارع باغی در عدن در سمت مشرق بنا نمود و در _____ (۱). همان، ص ۴۲. (۲). فلسفه علم

کلام، ص ۲۳۶. (۳). (۴). ۵۵۱. p. ۵. yhpsoilih fo aidepolcycne eht. v. ۷. و. م. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در امپراتوری ایران و روم، ترجمه علی نخستین، ص ۲۲۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۹ آن درخت حیات را گذارد، به نحوی که دیده شود و احساس گردد، تا هر که از میوه آن، با دندانهای مادی اش بخورد، نعمت حیات را دریافت دارد و هر که آن را بچود از خوبی و بدی بهره‌مند گردد؟! و نیز کیست باور کند این سخن را که خدا هنگام عصر در باغ راه رفت و آدم خود را زیر درخت مخفی داشت؟! من تصور نمی‌کنم کسی شک داشته باشد که این قسمتهای شبیه به وقایع تاریخی، اگر چه هرگز به وقوع نیوستند به عنوان تمثیل. اسرار بسیاری را مکشوف می‌دارند. «۱» ویل دورانت می‌نویسد: «اورینگن عقیده داشت که معنای تحت اللفظی کتاب مقدس متضمن دو سلسله معانی عمیق تر است. معنای اخلاقی و معنای روحی که فقط معدودی افراد خاص و پرورش یافته می‌توانند به آن معانی رسوخ کنند. او حقیقت سفر پیدایش را به مفهوم تحت اللفظی آن مشکوک می‌دانست. ظواهر ناپسند مناسبات یهود با اسرائیل را به عنوان اینکه نمادهایی بیش نیست رد می‌کرد، و داستانهایی مانند داستان شیطان که عیسی را بر فراز کوه بلندی برد تا ملکوت جهان را به او عرضه کند، افسانه می‌پنداشت. به گمان او قصه‌های کتاب مقدس برای این پرداخته شده بود که حقیقتی روحانی را بفهماند. «۲» اورینگن زبان اناجیل را زبان توده‌های افسانه پسند می‌دانست. برای آنکه دین توسعه یابد، به زبان مردم و در فضای تصورات اساطیری ارائه گردیده، ولی اعتیاد، عشق و ایمانش او را و می‌داشت که برای همین زبان عامه، تفسیر و تعبیر خاصی (تأویل) ارائه نماید. «۳» البته رهیافتهای تفسیری وی از کتاب مقدس از سوی دستگاه رسمی کلیسا و پاپ آناستاسیوس در سال چهارصد میلادی محکوم و مطرود شد «۴» و سپس در قرن پنجم تئودور (۴۲۸ م) در رساله‌ای به نام «درباره تمثیل و تاریخ»، او را به دلیل نفی مفهوم لفظی کتاب مقدس سرزنش کرد و گفت: «آنها که کتاب مقدس را از طریق تمثیل تفسیر می‌کنند، هر چیزی را به عقب برمی‌گردانند، به طوری که هیچ فرقی میان آنچه متن کتاب الهی می‌گوید و آنچه رؤیاهای در شب می‌گویند قائل نمی‌شوند.» «۵» _____ (۱).

همان، ص ۲۲۹. (۲). تاریخ تمدن، ج ۳، ص ۷۱۹. (۳). آشتیانی، جلال الدین، تحقیق در دین مسیح، ص ۴۶۵. (۴). تاریخ تمدن، ج

۳، ص ۷۲۰. (۵). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۱۳۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۰

کلمت اسکندرانی

کلمت اسکندرانی همچنین از جمله شخصیت‌های مسیحی که در راستای تفکر فیلون گام می‌نهاد، کلمت اسکندرانی (tnemelc) بود، او در اواخر قرن دوم و اوائل قرن سوم میلادی می‌زیست و از متفکرانی بود که می‌کوشید دیدگاه افلاطونی و فلسفه یونانی را با سنت مسیحی آشتی دهد. وی عقیده داشت: کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید منبع معرفت اعلی هستند. «۱» او در ارائه این سنت به جستجوی مفهوم تمثیلی که حقایق فلسفی عمیق را در روایات و احکام انجیل ریشه‌دار می‌دانست، دست یازید. «۲»

آگوستین

آگوستین از دیگر چهره‌هایی که در تاریخ مسیحیت و کتاب مقدس کوشید تا اندیشه‌های اشراقی افلاطونی را با معتقدات کتاب مقدس هماوا سازد، «۳» قدیس آگوستین (۴۳۰-۳۵۴ nitsagua. ts م) از بزرگ‌ترین آبای کلیسا بود. آگوستین معتقد بود کتاب مقدس، در اساس، روشن و قابل فهم و دستیابی است. البته او بر آن بود که صرف پابندی به قواعد تفسیری برای درک کتاب مقدس کفایت نمی‌کند، بلکه آن نور قلبی، که به واسطه آن ابهام کتاب مقدس برطرف می‌شود، باید از جانب خدا الهام شود (نقش روحیات مفسر و عوامل فرا زبانی). بنابر نظر وی خلط معانی حقیقی با معانی مجازی و استعاره‌ای منشأ اصلی ابهام در کتب مقدس است که در اینجا روشنگری الهی در ارجاع مبهمات به بخشهای روشن راهگشای معضل است. نکته دیگری که آگوستین بر آن تأکید ورزیده آن است که وقتی جمله‌ای را می‌شنویم به دنبال درک نفس کلمه و فرم حاضر و زبان محسوس آن نیستیم، بلکه در جستجوی درک آن چیزی هستیم که گوش قادر به شنیدن آن نیست و فراتر از زبان محسوس است. وی آن را کلمه درونی (mubrev) یا فرد (nosaey) می‌داند که در زبان و کلمات محسوس پنهان شده است. زبان محسوس، ترجمان دقیق اندیشه‌های درون و تجلی کامل و تمام عیار معنای درونی ما نیست؛ از این رو وی مسئله تثلیث را بیانی رمزی تلقی

(_____۱). تاریخ کلیسای قدیم در

امپراتوری ایران و روم، ص ۲۲۴. (۲). تحقیق در دین مسیح، ص ۲۳۶. (۳). فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ص ۸۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۱ کرد. از نظر وی تأویل در کتاب مقدس از تمایز هر واژه با معنای رمزی آن آغاز می‌شود، و خود این مسئله یک علم است و می‌توان اصول و قواعد آن را تدوین کرد. نظریه تأویلی، ربط وثیقی با بیانهای مجازی پیدا می‌کند. آگوستین هر گونه بیان مجازی را قابل تأویل می‌دانست اما نمی‌پذیرفت که هر مجازی دارای معنای رمزی باشد. وی در کتاب آیین مسیحیت، از رمز اعداد و واژه‌ها و نامهای موجود در کتاب مقدس سخن گفته است. برای مثال وی معتقد است: «اعداد در کتاب مقدس رمزهای واقعیت به شمار می‌آیند، اینکه خداوند جهان را در شش روز آفریده است، عدد شش رمزی دارد و هر عدد که در این کتاب آمده نیز نشانی از واقعیت پنهانی است. او در کتاب آیین مسیحیت میان نشانه، نماد و سرّ، تمایز قائل می‌شود و بر این باور است که نشانه، چیزها را به ما می‌شناساند؛ نماد لحظاتی از آن چیزها را آشکار می‌کند و سرّ، وسیله پوشاندن حقیقت پنهان است و در حقیقت عمل تأویل عبارت است از پرده برداشتن از حقایق نهان». «۱» گرگوریس کبیر (۶۰۴) از متألهان مسیحی نیز در رساله اخلاقیات کبیر که تفسیر کتاب ایوب نبی، در کتاب مقدس (کتاب هجدهم عهد عتیق) است، با رویکرد خاص اخلاقی و نگرش زبان‌شناسانه تأویلی، به تشریح آن پرداخته است. «۲»

ابن میمون اسرائیلی

ابن میمون اسرائیلی در پایان عصر فترت، از جمله شخصیت‌های متعلق به فرهنگ بنی اسرائیلی، موسی بن میمون اسرائیلی قرطبی (۱۱۳۵-۱۲۰۴ م) است. او که از احبار و علمای بزرگ یهود و از چهره‌های شاخص این دوران است، دیدگاه‌های خاصی در زبان‌شناسی متون دینی دارد و میشنا را در سیزده فصل خلاصه کرده است. ابن میمون الفاظ به کار رفته در تورات و کتب دینی یهود درباره خدا را به معنای لفظی و لغوی آن نمی‌گیرد. مثلاً می‌گوید: اینکه در سفر تکوین (۱: ۲۶) سخن از آفرینش انسان به صورت و شکل خدا آمده است، مراد صورت و شکل به معنای لغوی و ظاهری نیست، بلکه به معنای حقیقت و صورت نوعی است و صورت نوعی انسان، ادراک عقلی اوست و آفرینش انسان به صورت و شکل (۱). تأویل و ساختار متن، ص ۵۰۲.

(۲). زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، ص ۳۴۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۲ خدا به معنای عقلانیت و ادراک معقولات است؛ «۱» نیز مقصود از رؤیت خدا ادراک و نظر عقلی است، نه درک حسی، تا تجسم و تشبیه لازم آید. «۲» یا جلوس که در لغت به معنای نشستن است، معنای استعاره‌ای آن، حالت ثابت مستقر و غیر متغیر است و به همین معناست آنچه در تورات درباره خدا آمده است که او را ساکن سماوات خوانده است (مزامیر، ۲: ۴، ۱۲۳: ۱) یعنی، ثابت و مستقری که تغییری در او راه نمی‌یابد «۳» و همین طور است معنای کلماتی از قبیل: آمدن، نزول، صعود و خروج، وجه، دست و پا و نظایر آن که درباره خدا به کار رفته است. ابن میمون تأویل کلماتی را که معنای تجسم می‌دهند به یکی از علمای یهود به نام انقولوس متهود نسبت می‌دهد و او را دانای زبانهای عبرانی و سریانی می‌خواند. «۴» وی عقیده دارد که پنج کتاب اول عهد عتیق را نباید به صورت لفظی معنا کرد، و هر گاه معنای لفظی و صرفی با عقل راست نباید باید در جستجوی مفهوم تمثیلی گشت. فصل ۲۴ و ۵۱ تا ۷۱ از جزء اول وی متضمن بحثهای جالبی درباره زبان تورات و معناشناسی اسما و صفات الهی در این کتاب است. همچنین دیدگاه سلبی او در صفات خدا معروف است. «۵» در متون عرفانی یهود، یعنی قبلا، که دلالت بر تعالیم باطنی دارد و از قرن دوازده میلادی به بعد شکل گرفته، نیز تمثیل و نمادگرایی در تفسیر تورات جایگاه ویژه‌ای دارد. «۶»

آکویناس

آکویناس در این دوران، برجسته‌ترین شخصیت فلسفی عالم مسیحی عصر مدرسی، توماس آکویناس (saniuqa samoht)، (۱۲۷۴-۱۲۲۴ م) نیز موقعیت در خور توجهی در تبیین مشکلات متون دینی مسیحی داشته و جنبه‌های زبان‌شناختی این متون را مورد اهتمام (۱). ابن میمون، دلالة الحائرین، ج ۱، ص ۲۶. (۲). همان، ص ۳۲. (۳). همان، ص ۴۳. (۴). همان، ص ۶۳. (۵). بجنوردی، کاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۹؛ دائرة المعارف فلسفی، ادوارد زپل، ج ۵، ص ۱۲۹؛ تاریخ جامع ادیان، ص ۵۶۳. (۶). کاویانی، شیوا، آیین قبلا- (عرفان یهود) ص ۱۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۳ قرار داده است. «۱» در دیدگاه وی ویژگی قابل طرح در معناشناسی، گزاره‌های دینی آن است که با موضوعاتی سروکار دارد که از حوزه امور مشاهده‌پذیر بیرون‌اند، با این همه در متون دینی، ما آنها را با الفاظی که متعلق به قلمرو مشاهدات مستقیم‌اند حکایت می‌کنیم. برای وی این پرسش مطرح است که چگونه معنا از سیاقی که در آن واژه‌ها برای مخلوقات مشاهده‌پذیر و مانوس وضع شده‌اند به سیاقی که در آن واژه‌ها برای سخن گفتن از خداوند و حقایق دینی به کار می‌روند، انتقال می‌یابد؟ اینجاست که از نظر وی در برخورد با این الفاظ ما نه می‌توانیم آنها را بر معنایی کاملاً مغایر با معنای حوزه مشاهداتی حمل کنیم، که مستلزم تعطیل است و نه آنکه می‌توانیم آنها را به طور کامل در معنای اصلی‌شان بگیریم که دچار کذب و تشبیه می‌شویم، چون عالم بودن خدا هرگز مثل عالم بودن ما نیست؛ بنابراین باید دنبال راه حل دیگری برآیم. «۲» بدین روی در محمولهای گزاره‌های کلامی، همانند: «خداوند خالق آسمانها و زمین است»، «خداوند شبان من است»، «یهوه با

پیامبران سخن گفت»، «خداوند عادل است»، آکویناس بر این عقیده بود که لفظی مانند «عادل» که هم بر مخلوق اطلاق می‌شود، هم بر خالق، مشترک معنوی نیست (دو معنای کاملاً یکسان)، مشترک لفظی هم نیست (دو معنای کاملاً متفاوت)، بلکه میان عدالت الهی و عدالت الهی و عدالت انسانی شباهتی وجود دارد که به دلیل همین شباهت، محمول (عادل، عالم، ...) مشترک لفظی نیست. چنانکه به دلیل تفاوت عدم تناهی خدا و تناهی انسان، این محمول مشترک معنوی هم نیست. از این رو به عقیده وی ناگزیریم دیدگاه «تمثیل» یا «حمل تمثیلی» (۳) (noitaciderp lacigolana) را عرضه کنیم که شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت، کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌شمرد. (۴) البته این را که مفاد دقیق این دیدگاه چیست و آیا می‌تواند مشکلات متون دینی را بر طرف سازد یا نه؟ به مباحث آینده می‌سپاریم.

(۱) ..(۲) pp ۸. v, yhposolihp fo

(۲) ۱۱۵-۱۰۵. aidepolcycne eht. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، ص ۲۰۴. (۳). همان. (۴). پیترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۵۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۴

بوناونتوره

بوناونتوره متکلم و فیلسوف دیگری که در این دوره می‌توان از او نام برد، بوناونتوره (۱۲۷۴-۱۲۱۷ erutevunob St م) از فرانسیسیان ایتالیایی است. وی در شمار مفسران کتاب مقدس و از عرفای بزرگ مسیحی است. و شرحهایی بر کتاب مقدس و نیز «جملات» اثر پترلومبارد (drabmol rtep) نوشته که نظرگاه‌های زبان شناسی وی در فهم متون دینی را نشان می‌دهد. آنچه به اشارت آوردیم، گزیده‌ای از دیدگاه‌های سنتی یهود و نصارا، در مناسبات زبان دین و دغدغه آنان در چگونگی تفسیر و فهم متون دینی بود. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۵

فصل سوم عصر جدید، پیدایش بسترهای نو در طرح زبان دین

دوران جدید

دوران جدید پیشتر دانستیم که فهم و معناشناسی جملات دینی به طور طبیعی زمینه‌ساز طرح مباحث زبان‌شناختی در حوزه تفسیر متون دینی است. بدین روی ملاحظه شد که در سنت تفسیری یهودی مسیحی، پیشفرضهای زبانی مربوط به متون دینی در خور توجه است. اکنون باید افزود که فرهنگ دینی فلسفی غرب، از برهه انتقال از دوران مدرسی و گام نهادن به عصر جدید یا مدرنیته (ytinredom)، شاهد نقطه عطفی در همه زمینه‌های فکری از جمله شناخت دین و زبان و متون دینی گردید.

پایه‌های تفکر قرون وسطا

اشاره

پایه‌های تفکر قرون وسطا تفکر قرون وسطا بر معنایی از یقین تأسیس گردیده بود. این تفکر ریشه در ایمان دینی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۶ داشت و حقیقت از ایمان ریشه می‌گرفت و بر حسب همین یقین دینی ارزیابی می‌گردید و این یقین، رهاورد وحی و تعالیم کلیسا بود. الهیات آن روزگار با ابتنا بر عقل و وحی، برایندی از تألیف عناصر فلسفه و کیهان‌شناسی یونانی (ارسطویی) و ایمان اهل کتاب بود و این هر دو از افق نگرش کلیسا و بر مبنای وثاقت کلیسا و سنت تفسیر شفاهی نشأت می‌گرفت. «۱» بنابر آن نگرش، دین رهاورد وحی آسمانی و پیام خدا برای انسان بود که به منظور راهبرد انسان در افق حیات ایمانی صادر شده بود، و

متون دینی دارای محتوا و هدفی روشن تلقی می‌شدند که انسان را طرف خطاب الهی قرار داده‌اند. شیوه بیانی این متون هر چند دارای مجاز، تمثیل و کنایه دانسته می‌شد، لکن اساس آن بر حقیقت‌گویی و واقع‌نمایی استوار بود و زبان این متون ترجمان واقعیت‌های، جهان هستی، آغاز و فرجام آن به شمار می‌آمد. وجود خدا حقیقتی مستقل از ذهن انسان، تلقی می‌شد و ارتباطی وثیق با حقایق عینی داشت. فهم مفاد و مقاصد نهفته در این متون هر چند راه و رسم و شروط و صلاحیت‌های ویژه‌ای می‌طلبید، اما امری دست یافتنی بود و انسان در مقام مخاطب پیام وحی آسمانی، این ظرفیت و توانمندی را داشت که بتواند مقاصد شریعت را بفهمد و به سوی آنها ره سپرد.

رویکرد ناسوتی

رویکرد ناسوتی پیدایش عصر جدید (مدرنیته) با رویکرد جهان بینی علمی تجربی و محور قرار گرفتن انسان (امانیزم) و عقلانیت ابزاری که به واقع با فلسفه دکارت: «من فکر می‌کنم، پس هستم» شروع شد، چشم‌اندازی نو به تمام هستی فرا روی بشر نهاد که تفاوت‌های کمی و کیفی مقایسه ناپذیری را در مقایسه با هستی شناسی پیشین عرضه می‌داشت. در این دوره انسان می‌خواست خود را از مرجعیت و حجیت دین و کلیسا و تعالیم منقول آن رها سازد. او با عقل خود بنیاد به دنبال یافتن طریق جدیدی (dohtem) برای رسیدن به یقین زایل شده بود. این رویکرد با مقارنت کشفیات علمی تازه و انقلاب صنعتی از یک سو و متدولوژی علمی جدید، ظهور فلسفه‌های نو و نهضت اصلاح دینی از دیگر سو

(۱) باربور، ایان، علم و دین، ترجمه

بهاء الدین خرمشاهی، ص ۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۷. رهیافت‌های دیگرسانی را به عالم و آدم و نیز دین و متون دینی و زبان و فهم آن در سه قرن اخیر فراهم آورد. کشفیات علمی و آرای دانشمندانی چون تیکو براهه (۱۵۴۶-۱۶۰۱ م)، کوپر نیک (۱۴۷۳-۱۵۴۳ م) منجم لهستانی، کپلر (۱۵۷۱-۱۶۳۰ م) ریاضیدان و منجم آلمانی، گالیله (۱۵۶۴-۱۶۴۲ م) ریاضیدان و منجم ایتالیایی، نیوتون (۱۶۴۲-۱۷۲۷ م) ریاضیدان و فیزیکدان انگلیسی و ... در باب هیئت و نجوم، اختراع صنعت چاپ، که طبع و نشر کتاب را آسان ساخت، اختراع تلسکوپ، که نجوم علمی را جایگزین فرضیه‌های پیشین نمود و چشم‌انداز بشر را به نظام کیهانی دگرگون ساخت، هم نظام کیهان‌شناختی ارسطویی را، که در تلفیق فلسفی کلامی تومایی-توماس آکویناس-تجلیل و تقدیس یافته بود و در محافل کاتولیک رومی به شدت از آن دفاع می‌شد به چالش کشید و اعتبار و وثاقت مفهومی کتاب مقدس را به تردید افکند.

«۱» ویژگی‌های اصلی رنسانس در گسترش بی‌سابقه یک جهان‌بینی و گسترش دانش دنیوی است که پیش از آن در انحصار کشیشان بود و منحصر به موادی می‌پرداخت که کلیسا تصویب می‌کرد. رجال رنسانس آماده بودند تا به هر مشغولیت ذهنی انسانی، از مثلثات گرفته تا شعبده بازی بدون واهمه از آلودگی به امور دنیوی بپردازند. آنها به گفته‌های پولس قدیس اعتنایی نداشتند و آشکارا به «انسان» فخر می‌کردند. «۲» به دیگر بیان، زمینه‌ها، علل و معدات پیدایش رنسانس و ویژگی‌ها و لوازم آن متعدد و متنوع است، اما در اینجا ما به آنچه بیشتر در ارتباط با بحث قرار می‌گیرد اشاره می‌کنیم.

برخی زمینه‌های پیدایش عصر جدید

برخی زمینه‌های پیدایش عصر جدید ارباب کلیسا در قرون میانه می‌کوشیدند نه تنها متافیزیک و فلسفه، بلکه همه علوم و فنون و نظریه‌های تطورپذیر بشری را بر متون دینی تحمیل نموده، رنگ الهیاتی msigoloet بر آن زنتند. «۳»

(۱) علم و دین، ص ۳۴. (۲). لويس،

ویلیام هلزی، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۴۹-۱۵۵. (۳). ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه

احمد احمدی، ص ۴۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۸ به بیان استاد مطهری: «کلیسا علاوه بر عقاید خاص مذهبی، یک سلسله اصول علمی مربوط به جهان و انسان را که غالباً ریشه‌های فلسفه یونانی و غیر یونانی داشت و تدریجاً مورد قبول علمای بزرگ مذهب مسیح قرار گرفته بود، در ردیف اصول عقاید مذهبی قرار داد و مخالفت با آن «علوم رسمی» را جایز نمی‌شمرد، بلکه به شدت با مخالفان آن عقاید مبارزه می‌کرد». «۱» افزون بر این، استبداد و خودکامگی ارباب کلیسا، که طی ده قرن سلطه خود را با عنوان مذهب بر مردم تحمیل می‌کرد و تصویر ذهنی اروپاییان از دین و مذهب را، خشونت و اختناق و استبداد تداعی کرد و زمینه‌های بروز هر گونه تفکر و خلاقیت بشری را با تفتیش مواجعه ساخت، این واکنش را برانگیخت که با پیدایش اندک مجالی از دین بگریزند و به عقل بشری پناه برند؛ از این رو به گفته برخی محققان، امانیزم و سکولاریزم از مشخصه‌های دوران جدید است که از بدو پیدایش رنسانس تا کنون در غرب وجود داشته است. فکر «اصالت دنیا» پیش از هر چیز تدریجاً فلسفه و سپس علم را از قلمرو دین جدا کرد، پس از آن همه نهادهای سیاسی و اجتماعی را از فحوای دینی تهی ساخت. در قرن نوزدهم حتی قلمرو کلام را که فحوای دینی داشت از معنا انداخت، و جای آن ایدئولوژیهای لادری گرانه و لادری گویانه و ملحدانه سر برآمد. «۲»

مؤلفه‌های تفکر جدید و لوازم آن

۱. تعمیم روش معرفتی تجربی

اشاره

۱. تعمیم روش معرفتی تجربی با ظهور مارتین لوتر و تأسیس مذهب پروتستان (۱۵۱۷) در برابر مذهب کاتولیک و کاستن از قدرت عظیم دستگاه پاپ و در نتیجه حصول آزادی اندیشه و ظهور مکتبهای جدید فلسفی، مانند فلسفه تجربی فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) و کتاب ارگانون جدید وی در منطق، که در واقع طرح مکتب تازه‌ای در برابر قدما به ویژه ارسطو بود که فلسفه‌اش بر افکار حکومت داشت، و همین‌خود زبانها را باز کرد، به دانشمندان فرصت

(۱) مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادگرایی، ص ۵۵ و ۶۷. (۲). نصر، حسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ص ۲۰۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۵۹ تفکر استقلالی داد «۱» و روش علمی جدیدی موسوم به روش علمی- تجربی تأسیس گردید که در همه جوانب حیات بشر تأثیر گذاشت. بدین روی، از روزگار انقلاب صنعتی و توفیقات بشر در کشفیات جدید و دستاوردهای علمی و پیدایش روش علمی جدید و تکوین فلسفه‌های نو، بسترهای جدیدی در رویارویی فرهنگ دینی غرب در برابر فرهنگ علمی جدید فراهم شد. مظاهر و جلوه‌های این رویارویی در زوایا و ابعاد گوناگونی همچون: تعارض میان پیشفرضهای علمی با پیشفرضهای دینی، تعارض میان کشفیات علمی با ظواهر متون دینی، تعارض میان لوازم روانی کشفیات علمی با جزمیات دینی و جز اینها انعکاس یافته است. این موضوع از روزگار طرح تا کنون، با فراز و فرودهای خود، بازتابهای مختلفی چون تفکیک قلمرو علم و دین، توجیه ابزاری علم و دین، تمایز زبانهای آن دو، تفکیک تجربه دینی از تعبیر بشری، سیال کردن معرفت دینی و تفکیک آن از دین، عرفی یا سمبلیک دانستن زبان دینی، تأویل متون دینی و مانند اینها را پدید آورده است که بسیاری از آنها جنبه زبان شناختی داشته یا به گونه‌ای با آن مرتبط است. «۲» محدود سازی علم و اندیشه در چارچوب ذهنی ارباب کلیسا از یک سو، و انفجار دانش تجربی از دیگر سو، باعث گسترش فراگیر متدلوژی تجربی در تمامی علوم گردید. این تحول فرایندهای مختلفی را به همراه داشت که در ذیل اشاره می‌شود.

شکاکیت بیان شد که تفکر قرون وسطا با معنایی از یقین تأسیس شده بود و چشم‌انداز خود به هستی را نسبت بر این مبنا استوار می‌داشت. مهم‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی عصر جدید نظری نو به کل هستی است که بر اساس بی‌اعتمادی و تردید افکنی در هر گونه معرفت یقینی به جهان و دین استوار است. مونتینی یکی از نویسندگان دوران رنسانس در مقالات خود (۱۵۸۰) شکاکیت را تعمیم بخشید و اساس فهم معتمد بر را زیر سؤال برد و فهم (۱) دکارت، رنه، تأملات در فلسفه

اولی، ترجمه احمد احمدی، ص ۴. (۲). ر. ک: علم و دین، فصل ۴؛ زبان دین، ص ۴۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۰ هر کس را مولود ویژگیهای شخصی و پیشداوریهای برخاسته از محیط دانست. از این روست که دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰)، مؤسس فلسفه جدید، در روزگار پس از نهضت اصلاح دین است که خود این نهضت از عوامل شکاکیت و تعمیم آن است (۱). وی اساس فلسفه خویش را کاوش در معرفت بشری قرار داد و تأملات خویش را از همان نقطه‌ای آغاز کرد که شکاکان در آن واقع بودند. او از شک دستوری آغاز کرد، شکی که نقطه شروع برای رسیدن به معرفت صحیح باشد نه برای ماندن. روش او هر چند برای خروج از شکاکیت و دستیابی به یقین کار ساز بود، برای او روشن بود که یقین و صدق دو چیز مختلف‌اند. یقین یکی از حالات ذهنی است، در حالی که صدق، صفت گزاره‌ها و معمولاً مربوط به این است که اشیا در جهان خارج چگونه‌اند، لکن با این وصف فلسفه او تفسیری روشن از مطابقت که تضمین کننده صدق است ارائه نداد. از سوی دیگر در این دوره، قوانین حرکت و گرانش نیوتون (۱۶۴۲ - ۱۷۲۷)، به همه چیز، از کوچک‌ترین ذره تا دورترین سیاره، قابل انطباق می‌نمود. این طرح تازه، جهان را به صورت یک ماشین پیچیده می‌نمایاند که از قوانین لا یتغییری پیروی می‌کند که هر جزء آن دقیقاً پیش‌بینی پذیر است. این رهیافت علمی خود مبنای متافیزیکی فلسفه‌های جبرانگاری (msinimreted) و ماتریالیسم (msilaireram) گردید، هر چند خود نیوتون در مقام یک دین باور، ماشین جهان را اثر صنع آفریدگار حکیم می‌دانست. به تعبیر وایتهد این ماجرا «مغلطه عینیت زدگی نابه‌جا» بود که بعضی تجریدات علمی را به سان واقعیت خارجی اخذ کنند. اما به هر حال قوانین نیوتونی برای بسیاری اذهان، قلمرو فعل خدا را در سطح علمت اولی و خیرخواهی در عمل اولیه آفرینش و نه در مهر پدرانه مدام، محدود می‌نمود، هر چند بسیاری از اهل ذوق می‌کوشیدند تا معجزات مندرج در کتاب مقدس را که احساس می‌کردند. جزء میراث مسیحی‌شان است از دایره شمول قوانین طبیعی خارج کنند. (۲)

تجربه گروهی فراگیر، ریشه و عامل شکاکیت

تجربه گروهی فراگیر، ریشه و عامل شکاکیت در همین روزگار، تجربه گرایانی چون جان لاک (۱۶۲۳ - ۱۷۰۴)، بار کلی (۱۶۸۵ - ۱۷۰۴) (۱) مگی، بر این، فلاسفه بزرگ،

ص ۱۲۵. (۲). علم و دین، ۴۳ - ۵۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۱ (۱۷۵۳) و دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) پدید آمدند که هر یک کوشیدند روش تجربی نیوتونی را به قلمرو فلسفه تعمیم دهند. تجربه‌گرایی در واقع نوعی تقابل با عقل‌گرایی و مسبوق دانستن تمام ادراکات بشری، تصورات و تصدیقات به حس است که بالطبع شکل افراطی آن منتج شکاکیت در تمام مفاهیم متافیزیکی و از جمله باورهای دینی است. جان لاک «۱» فلسفه خود را از معرفت و توانایی قوه ادراکی انسان آغازید. او پس از نفی فطریات، مبدأ همه علوم را «تجربه حسی» دانست، هر چند مفاهیم کلی و علیت را نفی نکرد. او نظر خود را در باب تصورات با بحثی در زبان و الفاظ متناظر با تصورات مختلف تکمیل کرد. در چارچوب همین بحث، او نظریه خود را درباره معنای الفاظ عام و کلی مطرح کرد و در پاسخ به این پرسش که همه چیزهای موجود، جزئیات‌اند، پس آن طبایع عامی را که الفاظ عام نمودار آنها هستند از کجا می‌یابیم؟

براساس نگرش او، معنای الفاظ کلی توسط تصورات کلی یا مجرد متناظر با آنها تعیین می‌گردد. «۲» پس از لاک، بارکلی نیز معتقد شد که تمام مواد و مصالح معرفت از ادراک حسی ناشی می‌شود و مفاهیم کلی را نیز انکار کرد. «۳» دیوید هیوم نیز همان روش اصالت تجربی را برگزید و از موضع این روش معرفت‌شناختی هر گونه معرفت غیر حسی را نفی کرد و با تردیدی که در اصل علیت برانگیخت و آن را در مفهوم انس و عادت ذهنی در اثر تقارن و تعاقب پدیده‌ها کاهش داد، «۴» وجود هر گونه ضرورت علی را در نسبت میان پدیده‌ها طرد کرد و نوعی لادری‌گری (msicitsonga) دینی را در قلمرو برهان اتقان صنع به منصف ظهور نشانید. «۵» براساس این رهیافت، هر چه نام معرفت می‌گیرد باید با محک تجربه حسی آزموده شود و اگر مجرای حسی ورود آن به ذهن، شناخته نشد فاقد اعتبار خواهد بود. نتیجه فلسفی این دیدگاه آن شد که کلیه مفاهیم معقول، کلی و ضروری، که در ظرف حس و تجربه حسی نمی‌گنجیدند از صحنه معرفت آدمی طرد شدند. این مفاهیم یکی «جوهر» بود،

(۱) لاک، جان، تحقیق در فهم بشر،

تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمه رضازاده شفق، ص ۱-۷؛ بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، ج ۱، ص ۱۸-۱۹؛ کاپلستون، فردریک، فیلسوفان انگلیسی، ص ۸۴. «۲». هاملین، دیوید. و، «تاریخ معرفت‌شناسی»، از دائرة المعارف فلسفی، ص ۵۷. «۳». همان. «۴». فیلسوفان انگلیسی، ص ۱۵۱. «۵». علم و دین، ص ۸۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۲ اعم از مادی و نفسانی که چون با نام جوهر هیچ‌گاه در آئینه حس نمودار نمی‌گشت، انکار شد. مفهوم فلسفی دیگری که از قلمرو معرفت حذف شد، مفهوم «علیت» بود. علیت که یک رابطه ضروری و دائمی میان علت و معلول است، امری نیست که در حس و تجربه حسی جای گیرد؛ چه، امر محسوس همواره جزئی و گذراست و حس، کلیت و ضرورت را بر نمی‌تابد. مذهب اصالت تجربه هیوم به نتایج تکان دهنده‌ای منجر شد. با انکار «جوهر» نه تنها وجود مستقل اشیا و اجسام در خارج از ذهن ما ناموجه شد، بلکه وجود «نفس» یا «روح» نیز از آن حیث که جوهر است انکار شد و آدمی نتوانست برای اثبات هویت شخص خود نیز پایه و اساسی معتبر به دست آورد. با انکار اصل علیت شیرازه ذهن نیز از هم گسیخت و کار به آنجا رسید که هیوم مدعی شد اگر شما تا کنون چیزی به نام نان خورده‌اید و بر اثر آن سیر شده‌اید، به هیچ وجه نمی‌توانید معتقد شوید که اگر هم اکنون یا فردا نیز نان بخورید سیر خواهید شد. زیرا نه اثبات اینکه «نان» همیشه خواص ثابت واحدی خواهد داشت برهان حسی وجود دارد و نه شما در اثبات اینکه میان «خوردن نان» و «سیر شدن» رابطه ضروری کلی و دائمی هست، موفق خواهید شد. با بی‌اعتبار شدن مفاهیمی مانند «جوهر» و «علیت» نه تنها دانشی به نام ما بعد الطبیعه، بلا موضوع شد، بلکه علم تجربی که تجربه‌گرایان در مبانی و روشهای فلسفی خود به شدت تحت تأثیر آن بودند، ناموجه می‌نمود. ایدآلیسم و شکاکیت، مولود شگفت‌انگیز آمپریسم بود که با انکار اصل علیت پدید آمد؛ زیرا داده‌های حسی که یک انطباق حسی است، نمی‌تواند وجود شیء خارج از ذهن را به وجود آورده است اثبات کند. اثبات خارج از ذهن و اعتقاد، به اینکه مدرکات حسی باز نمود اشیاى خارجند، مستلزم قبول اصل علیت است که در فلسفه هیوم جایی نداشت. «۱» بدین روی وی در آخرین اثرش مفاوضات درباره دین طبیعی (seugolaid noigilerlarutan gninrecnoc) که در واقع نفی دین بود، مفاد حقایق دینی را به چالش کشید.

(۱) حداد عادل، غلامعلی، مجله

فلسفه، «دوره جدید»، ش ۱، ص ۶۴ و ۶۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۳

فلسفه استعلایی کانت و طرد متافیزیک از قلمرو معرفت در بستر تجربه‌گرایی

فلسفه استعلایی کانت و طرد متافیزیک از قلمرو معرفت در بستر تجربه‌گرایی در دامن چنین رویکردی بود که در دهه‌های پایانی قرن هجدهم، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) فیلسوف آلمانی ظهور کرد و با تحدید حدود فاهمه بشر در فهم ظواهر اشیا (فنومن)

و نارسایی آن در دسترسی به ذات و نفس الامر آنها (نومن) فلسفه‌ای کاملاً ذهنی بنا نهاد و متافیزیک را از قلمرو معرفت بشر خارج ساخت. او برای جهان‌شناسی، از ذهن‌شناسی آغاز کرد ولی هرگز به جهان‌شناسی نرسید. کانت آن گونه که خود گفت با مطالعه فلسفه هیوم و نتایج تکان دهنده آن از خواب جزمی بیدار شد. کار خویش را با همان مبانی هیوم شروع کرد «در اینکه شناسایی ما بالتمام با تجربه شروع می‌شود شبهه‌ای نمی‌توان داشت» اما نمی‌خواست تسلیم نتایج حاصل از فلسفه هیوم شود، از این رو گفت: اینکه هر معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، دلیل بر این نیست که تمام معرفت ما ناشی از تجربه باشد! او دریافته بود که اگر مانند هیوم معتقد شود در خزانه معرفت ما، هیچ عنصری غیر از داده‌های حسی وجود ندارد، در آن صورت «علم» ناممکن خواهد شد؛ زیرا خود «علم» محتاج یک رشته قضایای «کلی» و «ضروری» است که اثبات اعتبار این قضایا در روش اصالت تجربه ناممکن است. از این رو کانت برای آنکه عناصر دیگری را، علاوه بر داده‌های حسی، در معرفت داخل کند، معتقد شد «کلیت» و «ضرورت» که لازمه معرفت علمی است، برخاسته از ساختار خود ذهن است. معرفت، حاصل مشارکت توأمان دو چیز است: یکی مدرکات حسی ناشی از تأثیر عالم خارج بر ذهن و دیگری عناصری که از پیش در ذهن موجود است و ذهن آنها را به عنوان پیشینی (iroirpa) در مرحله «احساس» و در مرحله «فهم» در کار می‌آورد. ذهن در مرحله «احساس» دو عنصر «زمان» و «مکان» را که عناصر پیشینی درک حسی‌اند، از خود اضافه می‌کند و در مرحله «فهم» نیز دوازده مفهوم محض یا غیر تجربی چون علیت، وحدت، کثرت، وجود، وجوب و ... را که «مقولات پیشینی فاهمه» اند و به نظر او از لوازم ذاتی و ساختاری ذهن‌اند، وارد معرفت می‌کند تا معرفت را از آسیب شکاکیت آمپریسم هیوم نجات دهد. بدین روی او معتقد شد که معرفت، تصویری دست نخورده از عالم خارج و واقع تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۴ نیست، بلکه تصویری است ساخته مشترک «ذهن» و «عین» که پدیدار می‌شود. (فنومن nonemonehp) آنچه مستقل از ذهن و جدا از دخالت عناصر پیشینی زمان و مکان و دوازده مفهوم محض فاهمه است، «ذات معقول» یا «نومن» nonemaon می‌باشد که به عقیده کانت «شیء فی نفسه» است و چنانکه خارج از ذهن ماست، هرگز برای ذهن قابل شناسایی نیست. بدین روی او فلسفه‌های پیش از خود را فلسفه‌های آئینه‌ای دانست که ذهن را مانند آئینه منعکس کننده واقعیات جهان آن گونه که هستند می‌دانستند و فلسفه خود را عینکی نامید؛ زیرا ذهن نزد آن مانند عینکی است که خود نیز رنگ دارد و در عین حال برداشتنی هم نیست و معرفت، حاصل تعامل ذهن و عین است. بدین گونه کانت، همه رشته‌های اتصال ذهن به عالم خارج را قطع کرد و معتقد شد که ما نمی‌توانیم هیچ حقیقت و واقعیتی را واسطه درک کنیم. هر مفهومی که در ذهن ما وجود دارد حساسیت ما قبلاً از طریق شاکله‌سازی در تشکیل آن دخالت کرده و عناصر پیشینی ذهن به ویژه زمان را در آن وارد ساخته و بدان صبغه پدیداری داده است. قطع مطلق، رابطه میان «معرفت» و «هستی‌شناسی» فلسفه کانت را به سوی ایدآلیسم سوق داد. از این رو کاراترین نوع نسبی‌گرایی معرفتی را می‌توان از نقادیه‌های کانت از عقل نظری دانست. او در ایده خود، که در آن ذهن نقش فراوانی بر داده‌های حسی دارد و با اعمال مفاهیم یا مقولات شیوه تجربه ما از جهان را تعیین می‌کند؛ به طور جد در نظریه صدق به معنای مطابقت، یعنی مرکز ثقل معرفت، تردید افکند و شناخت را آمیزه‌ای از عین و افزوده ذهن متفکر و در نتیجه نسبی و به تعداد انسانها معرفی کرد. از این رو، وی عقل نظری را در اثبات مدعیات دینی چون: وجود خدا، وجود و بقای نفس، اختیار و ... ناتوان یافت و کوشید با استمداد از عقل عملی و تجربه اخلاقی، وجود خدا را در صحنه نگه دارد و از عنصر دیانت دفاع کند. «۱» اکنون جای این پرسش است که: اصرار کانت بر اینکه شناختهای ما از دهلیز

(۱) ر. ک: کاپلستون، فردریک، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل؛ علم و دین، ص ۹۱؛ مردان اندیشه، ص ۳۵۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۵ صورتهای پیشینی حساسیت و مفاهیم پیشینی فاهمه عبور می‌کنند؛ آیا شامل تمام معرفتها می‌شود یا در صورت صحت تنها شامل معرفت حصولی

می‌شود و نه معرفت حضوری؟ صرفنظر از آنکه در معرفت حصولی نیز معلوم بالذات حضوری است، آیا در معرفت حضوری که پایه معرفتهای بشر است می‌توان گفت میان علم انسان به ذات و هستی خود و خود وجود، فاصله و واسطه‌ای هست؟ از سوی دیگر نفس معرفت و علم نیز که برای عالم فراهم می‌شود، خود نوعی وجود است. «۱» چنانکه در این نگاه گذرا ملاحظه شد، از زمان پیدایش رنسانس و انتقال به دوران جدید که تا پایان قرن هجده نگریده شده، زمینه‌های جدیدی برای طرح و تحلیل زبان دین در عالم غرب پدید آمد. معارضاتی که در پرتو کشفیات و علوم جدید، تعمیم روش تجربه‌گروی به متافیزیک، نهضت اصلاح دینی، انتقادات ادبی تاریخی به متون مقدس، فلسفه ایدآلیستی کانت و طرد هر نوع متافیزیک و از جمله مفاهیم و گزاره‌های اساسی دینی که داعیه متافیزیکی دارند؛ اندیشمندان دین‌باور در دیار غرب را ناگزیر به موضع‌گیری ساخت. قرن بیستم صرفنظر از بعد پیشرفتهای علمی و گسترش فوق‌العاده صنعت الکترونیک و دانشهای وابسته به آن، دانش پزشکی، و جز آن، بستر زایش و رویش فلسفه‌های گوناگون و متهافت در دیار غرب بوده است که ارتباط بسیار عمیقی با فهم و زبان دین می‌یابد. در این قرن استمرار مباحث معرفت‌شناسی و طرح مباحث تازه و بسیار جدی در آن، فلسفه علم، پوزیتیویسم منطقی، فلسفه تحلیل زبانی، فلسفه زبان، علم زبان‌شناسی و هرمنوتیک فلسفی، از قلمروهایی است که هر یک مجال تازه‌ای در باب فهم و زبان دین پدید آورده‌اند.

از معرفت‌شناسی تجربه‌گرا تا فلسفه علم نسبی‌گرا

از معرفت‌شناسی تجربه‌گرا تا فلسفه علم نسبی‌گرا چنانکه معلوم است معرفت‌شناسی پایه و اساس همه علوم، نظریه‌ها و اعتقادات است؛ از این روست که این علم امروزه در کانون فلسفه معاصر جای دارد. هم شناخت هستی و هم شناخت محتوا و مضمون پیام‌های دینی مبتنی بر امکان‌های معرفت‌شناسی و دست‌یابی به _____ (۱). حداد عادل، غلامعلی، مجله

فلسفه، «دوره جدید»، ش ۱، ص ۶۶-۶۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۶ حقیقت است و نظریات گوناگون فلسفی به نوعی ریشه در معرفت‌شناسی دارند. در اینکه اساسا خود علم از چه مقوله است و حقیقت معرفت چیست؟ چه وقت می‌توان گفت به چیزی علم داریم؟ شرایط تحقق معرفت چیست؟ محل گفتگوست. امروزه معرفت‌شناسان معاصر، معرفت را فی الجمله به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند؛ «۱» یعنی اگر کسی ادعای گزاره‌ای کرد، این گزاره باید برای او هم صادق، باور شده و یقینی باشد و هم اینکه او برای اثبات ادعای خود دلیل قانع‌کننده‌ای داشته باشد. هر چند جامعیت این تعریف محل مناقشه است؛ زیرا علم حضوری را که بخش مهمی از دانش انسان است فرو می‌گذارد و با این وصف، خدشه در هر یک از این سه عنصر خود منشأ پیدایش شکاکیت خواهد بود که ریشه هر گونه اعتقادی را می‌خشکاند. پیش از این دیدیم که در فرایند ورود به عصر جدید، فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) روش نوینی را تبیین و تشدید کرد که روش علمی-تجربی نام گرفت. دکارت، مؤسس فلسفه جدید، با تبدیل فلسفه به معرفت‌شناسی، رنسانس را به دوران جدید مبدل ساخت. پیش از دوران جدید، معرفت چیزی بود در جهان، ولی از آن پس، جهان چیزی شد در معرفت. «۲» وقتی وی این سؤال اساسی را در فلسفه درانداخت که معرفت چیست؟ این سؤال ما را به پرسش بنیادی‌تری رساند که ذهن ما اساسا چگونه جهان را می‌نمایاند. این سؤال امروز که: معنا چیست؟ مرتبط به همان سؤال معرفت است. «۳» لاک و هیوم مسلک تجربه‌گرایی، که دانش انسانی را منحصر در تأثرات حسی می‌یافت تعمیم بخشیدند. کانت دریافت که روش تجربه‌گرایی پایه معرفت یقینی را ویران می‌سازد. اگر معرفت چیزی به غیر از داده‌های حسی نباشد در آن صورت «علم» که متکی بر یک رشته قضایای «کلی» و «ضروری» است، ناممکن خواهد شد. او بر آن شد تا نقطه ثقلی برای پی‌ریزی «علم» بیابد، لکن راهی را که برگزید نه تنها هدف وی را تأمین نکرد، بلکه کاری‌ترین ضربه را بر پیکر معرفت نواخت. فلسفه کانت با اذعان به دخالت مقولات ذهن در مرحله «احساس» و «فاهمه» و دادن نقش اساسی به ذهن در سامان بخشیدن به داده‌های حسی، فاصله‌ای پر

ناشدنی میان ذهن و معرفت ذهنی با

(۱). تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، ص ۴. (۲). مردان اندیشه، ص ۴۵۱. (۳). فلسفه تحلیلی، به قلم عبدالله نصری، بخش اول، ۱-۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۷ عین و هستی خارجی ایجاد کرد و دسترسی انسان به نفس الامر (فنون) اشیا را برای همیشه ناممکن اعلام، و کاراترین نوع نسبی گرایی را پدید آورد. آمپریسم هیوم و فلسفه استعلایی کانت به طور بسیار گسترده‌ای در فلسفه‌های غربی پس از خود، به ویژه فلسفه‌های قرن بیستم تأثیر گذاشت، به گونه‌ای که می‌توان گفت ایدالیسم، پراگماتیسم، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیل زبانی، هرمنوتیک فلسفی و بسیاری از گرایشهای دیگر و نسبی گرایی و شکاکیت و فلسفه‌های الحادی، هر یک به گونه‌ای متأثر از آن دو نگرش‌اند. وقتی بنا بر رهیافت فلسفه تجربی و استعلایی، دست انسان برای رسیدن به واقع آن چنانکه هست، کوتاه شد؛ ناگزیر باید به توجیه و اثبات نموده‌ها و باورهای معرفتی خود اکتفا کند. اگر پیش از این صدق (hturt) یک گزاره به معنای مطابقت آن با واقع بود؛ پس از فلسفه هیوم و کانت و یأس از دسترسی به حقیقت، صدق تنها نوعی ارتباط درونی میان گزاره‌ها و انسجام آنها (yroeht ecnerehoc) یا سودمندی و ارضا دانسته شد که چشم انداز تفکر ایدالیستی و پراگماتیستی است. نویرات و همپل از پوزیتیویستهای ایدالیست قرن بیستم در فلسفه علم متقاعد شدند که واقع ناب هرگز در تور فیلسوف نمی‌نشیند. عناصری که او به دست می‌آورد و تحلیل می‌کند یک سلسله احکام حسی نامطمئن است که از راه سنجش سیستماتیک ارزیابی می‌شوند. صادق بودن یک گزاره در تحلیل انسجام گروهی، بدین معناست که با یک سیستم، هماهنگ و سازگار باشد. وصف انسجام مقتضی ارتباطی متقابل و استلزامی منطقی میان عناصر تشکیل دهنده یک کل نظام‌مند است. هیچ گزاره سازگار در درون یک کل منسجم نمی‌تواند کاذب باشد، اگر گزاره‌های دیگر آن دستگاه صادق باشند و بالعکس. بنابراین، صدق و کذب یک گزاره از آن جهت که گزاره جزء یک کل است ملاحظه می‌شود. نویرات، (htaruen)، (همپل lepmoh)، برادلی، رشر (rehcser)، دائر، دمت (ttemmud)، پاتنم (mantup) و کوآین از مدافعان تئوری انسجامند. «۱» از نتایج غریب این نگرش، نسبییت و مراتب داشتن صدق است. در نظریه انسجام تک تک گزاره‌ها اعضای یک کل اند و به میزان انسجام کل، درجات صدق اعضا (۱) فعالی، محمد تقی، درآمدی بر

معرفت‌شناسی معاصر و دینی، ص ۱۸۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۸ متغیر خواهد بود. بدین روی در این نگرشها هرگز با حقیقت مطلق و صدق و کذب قطعی مواجه نخواهیم بود. این نگرش افزون بر امکان طرح مجموعه‌های از درون هماهنگ که با یکدیگر متناقض‌اند (راسل) و ورود اطلاعات جدید ناسازگار با مجموعه که اقتضای پیشرفت علمی است (رشر)، از نسبییت و شکاکیت نیز گریزی ندارد. همچنان که نظریه اصالت عمل جیمز و پیرس نیز گرفتار نسبییت زمانی و شخصی است؛ چه اینکه آن نظریه نفی نمی‌کند که گزاره‌ای نسبت به شخصی سودمند و نسبت به دیگران بی‌فایده باشد، و یا زمانی مفید و زمانی دیگر بی‌فایده باشد. به هر روی، متفکران این قرن، این نگرش بسیار مهم را، که همانند ایده کانت نقشی اساسی داشت، مطرح ساختند که مفاهیم ذهنی تأثیرگذار بر معرفت همچنان که ممکن است در طول زمان تحول یابند به همین سان ممکن است انسانها و جوامع مختلف از مجموعه‌های متفاوتی از این مفاهیم برای اهداف خود استفاده کنند. این گامهای نخستین سرانجام به این دیدگاه منجر شد که در واقع، مجموعه‌هایی بدیل از مفاهیم «طرحهای مفهومی» (semehcs lautpecnoc) وجود دارند، که هر یک از آنها شیوه‌ای کاملاً متفاوت را برای تفسیر تجربه، پیشنهاد می‌کنند که با دیگر شیوه‌ها از ارزش یکسانی برخوردار است. این نگرش در شکل معاصرش معتقد است که ما بی‌آنکه به سبب طبیعت یا فرهنگمان ناچار باشیم یکی از «طرحهای مفهومی بدیل» را به کار گیریم، می‌توانیم از میان آنها هر یک را که بخواهیم برگزینیم. این موضع مؤلفه‌های مشترک تفکر فیلسوفانی است که از جهات فکری با هم اختلاف دارند. برای نمونه کارناب پوزیتیویست از «چارچوبهای زبانی» (emorf citsiugnil sktow) و سی. ای. لوییس

نوکانتی از «شبکه‌های مقولات» (seirogetac fo skrowten) و ویتگنشتاین متأخر از «شیوه‌های حیات» (etil fo smrof) سخن می‌گوید. هر یک از این گفته‌ها به واقع تعبیری از همان «طرحهای مفهومی» است. شکاکیت یا نسبی‌گرایی از لحاظ تاریخی دورانهای مختلفی را پشت سر نهاده است، چون شکاکیت یونان باستان و نظریه پروتاگوراس، که انسان را مقیاس همه چیز می‌دانست و گرگیاس که اظهار می‌داشت: هیچ چیزی وجود ندارد و اگر چیزی وجود تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۶۹ داشته باشد، نمی‌تواند شناخته شود و اگر وجود، شناختنی باشد نمی‌تواند به دیگران منتقل شود، «۱» تا شکاکیت نوین که تعبیرات گونه‌گون و چهره‌های متنوع فراگیر یا منطقه‌ای دارد. از منظر دیگر، شکاکیت گاه افق نگاه خویش را متوجه هستی می‌نماید و در هستی مستقل از شناسنده تردید می‌کند (نسبی‌گرایی هستی‌شناختی)؛ گاه منظر نگاه خویش را متوجه فاعل شناسا نموده، موقعیتها و خصائص دستگاه ادراکی وی را مانع دستیابی به حقیقت بی‌پیرایه و خالص می‌داند (نسبی‌نگری معرفت‌شناختی) و بالأخره گاه نیز وجود چارچوبهای مفهومی و نظری را منشأ صورت‌بندی زبانی و تبلور معناها قلمداد می‌کند (نسبی‌گرایی معناشناختی).

نسبت میان زبان و معرفت

نسبت میان زبان و معرفت آنچه در اینجا مهم می‌نماید آن است که شناخت و معرفت، خواه فهم حقایق عینی (پس از پذیرش اصل هستی و خروج از سفسطه) یا حقایق نهفته در یک متن، مستلزم دو نوع مصونیت است که هر دو ارتباط اساسی با زبان دارند. یک مصونیت، از ناحیه طرحهای مفهومی و مدلهای و چارچوبهای از پیش تعیین یافته است و یک مصونیت، در مرحله تعبیر، تفسیر و ارائه و به بیان آوردن. نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی (msivitaler lacigolometsipe) را می‌توان یک نگرش تعریف کرد که در آن معرفت، بر حسب ویژگیهای شخصی شناسنده، زمان و دوره تاریخی، مکان و موقعیت جغرافیایی، فرهنگ اجتماعی، چارچوب یا طرح مفهومی و به طور کلی زمینه‌ها، متغیر و نسبی تلقی می‌شود. «۲» در همین قلمرو نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) را می‌بینیم که حقیقت ابژکتیو و مطلق را در تعلیق می‌گذارد، و تجارب انسانی و بیان آنها را که وابسته به خواست آدمی است، سازنده حقیقت می‌داند. او که طغیانی بر ضد دوران مدرن است بر این باور است که انسان قرن نوزدهم

(۱) تاریخ فلسفه ج ۱، ص ۱۱۷ و

۱۳۰. (۲) msivitaler lacigolometsipe yraropmetnac fo eugitirc a :detufer msivitaler ;h legeis. (lediger: thcerdrod, ۱۹۸۷) p. ۶.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۰ می‌بایست بدون تکیه به عصای ایمان و هر گونه اصول جزمی، فقط روی پای خودش بایستد. او اعتقاد راسخ داشت که بنایی که با ارزشهای مسیحی بر پا شده، بی‌پایه و کاذب است و باید سرنگون شود. او می‌گفت ما بنده عرفیم و زندگیمان را بر برخوردیایی پی می‌ریزیم که اگر آنچه را بدیهی فرض شده، واقعا تحقیق کنیم مردود خواهیم شمرد. پیشنهاد نیچه ارزشیابی دوباره ارزشهاست. از نظر نیچه ارزشهای هر فرد، مخصوص او و ساخته اوست. «۱» در دوران جدید نسبت میان زبان و معرفت، به طور وسیعی نسبی‌نگرانه ملاحظه می‌شود. در این نگاه چنین القا می‌شود که ما از راه زبان به فهم و معرفت می‌رسیم. «۲» پیتر وینچ در «ایده یک علم اجتماعی و نسبت آن با فلسفه» تا آنجا پیش می‌رود که می‌نویسد: «ایده ما درباره اینکه چه چیزهایی به قلمرو واقعیت تعلق دارند، خود در چارچوب و به وسیله زبانی که از آن استفاده می‌کنیم برایمان ایجاد می‌شود». «۳» همو در جایی دیگر می‌گوید: «واقعیت چیزی بیرون از زبان نیست، این واقعیت نیست که به زبان معنا می‌بخشد، بلکه آنچه هست و آنچه نیست خود را در معنایی نشان می‌دهد که زبان آنها را می‌سازد. هم تمایز میان واقعیت و غیر واقعیت، هم مفهوم همخوانی با واقعیت زاده زبان ما هستند». «۴» بنجامین ورف مدعی شد که فرهنگهای گوناگون بر اساس نظامهای مفهومی متفاوتی استوارند که خود متمایز از نظامهای متمایز زبانی برمی‌خیزند و این نظامها با یکدیگر قابل قیاس نیستند. این نظریه مستلزم آن است که زبانهای متفاوت، از نظر معناشناسانه با هم قیاس ناپذیر باشند؛ چیزی که کوآین در کتاب واژه

و ابژه (tcejbo dna drow) در ۱۹۶۰ م، اظهار داشت و مدعی شد ترجمه دقیق (تأویل) معنا از یک زبان به زبان دیگر امکان ندارد. این نگرش، گاه به این سخن تارسکی نیز توسل می‌جوید که: «یک جمله می‌تواند در یک زبان حقیقی، در زبان دیگر کاذب و در زبان سوم بی‌معنا باشد، در نتیجه جمله مورد نظر در سه مورد دارای ارزش حقیقی برابر نیست؛ گو اینکه تارسکی نیز چون پوپر «ارجاع به واقع» یا «وضع واقع» را ملاک صدق و کذب می‌دانست». (۵)

(۱) _____ فلاسفه بزرگ، ص ۳۸۱. (۲).

احمدی، بابک، کتاب تردید، ص ۱۸. (۳). همان، ص ۲۳. (۴). همان، ص ۷۶. (۵). همان، ص ۳۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۱ با این وصف برخی پذیرش ملاک حقیقت را براساس امر واقع، بی‌اعتنایی به حدود زبان و مرزهای کارایی تفسیر و تأویل قلمداد نموده، در صدد خدشه برآوردند. «۱» مشکل اصلی این نگرش آن است که از ابتدا واقعیت ورای زبان را با دیده انکار نگریسته، زبان را عامل ایجاد آن پنداشته است، در حالی که این نگاه بر خلاف وجدان است. ممکن است زبان متعارف، تعبیر گونه‌گونی را در حکایت از واقع برگزیند و این لازمه توانمندی زبان است و مفهوم آن، این نیست که واقعیت عینی تابع زبان باشد. از سوی دیگر، گویا در اینجا میان زبان متعارف، که ترجمان واقع است، با زبان تخیلی خطی صورت گرفته است. اگر در زبان تخیلی این امر پذیرفتنی است که زبان سازنده واقعیت‌های تخیلی است، اما در زبان واقع نما چنین موضوعی مجال ندارد. با وجود این، این نگرش هرمنوتیکی گادامر که می‌گفت تصویری که ما از جهان داریم ساخته جهان نیست، بلکه زاده زبان ماست، بازتابی از همان نگرش معرفت‌شناختی کانتی است و تحدید حدود فاهمه کانت را می‌نمایاند. تامس نیگل (legam sumoht) از متفکران معاصر، تقریر دیگری از رهیافت معرفتی ذهن - عین کانت انجام داده است مبتنی بر این فرض که «ساختار دستگاه ادراکی انسانها» هویت معرفت‌آنان را سامان می‌دهد و هر گونه طرز تفکری هر چند به ماهیت و طبیعت جهان مربوط باشد (evitcejbo) وابسته و متأثر از کارکرد بدنی - روحی مدرک و خصائص سرشت فردی اوست. «۲» ریشه‌های اصلی‌ترین روایت‌های نسبی‌گرایی معاصر را می‌توان در ملاحظات ویتگنشتاین درباره استعمال زبان، طرح‌ها یا چارچوب‌های مفهومی و نحوه‌های حیات، «۳» دیدگاه‌هایی در جامعه‌شناسی معرفت، «۴» پراگماتیسم معاصر، در آثمار ریچارد رورتی، «۵»

(۱) _____ همان، ص ۳۲. (۲). ملکیان،

مصطفی، «نگریستن از ناکجا به هر کجا»، ترجمه و تلخیص کتاب تامس نیگل [drofxoc erehwonmorf] weiv eht (۱۹۸۶) مجله حوزه و دانشگاه ش ۷، ص ۶۲-۶۳. (۳). (۱۹۷۰)، llewkcalb nodnoc (ytilanoitar. de. r. b, nosliw, ۱۹۸۲) msitamgarp fo (۵). (۴). egdirbmac (msivitaler dna ytil anoitar sekal dnasilloh, ۱۹۸۲) (secneugesnoc: r: ytror (۱۹۸۲) تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۲ گودمن، پاتنم «۱» و تحقیقات فلسفه علم کوهن «۲» و فیربند «۳» مشاهده کرد. سرمشقه‌های علمی (smgidarap cifitneics) کوهن نیز خود گونه‌ای از نسبی‌گرایی را وارد مباحث فلسفه علم کرد، هر چند او خود این معنا را نمی‌پذیرد. از منظر کوهن پارادایمها جهت دهنده علم هنجاری‌اند. مفهوم «انقلاب علمی» وی نیز ناظر به دیگر سانی همین سرمشقه‌هاست. «۴» این نگرش نقدی بر دیدگاه معرفت‌شناختی پوزیتیویستی است، که رشد علمی را صرفاً وابسته به تأثیرات درونی نظام علمی می‌دانست و تأثیرهای عرفی، اجتماعی را بی‌نقش قلمداد می‌کرد. اما کوهن معرفت را دارای یک «منش عرفی» دانست که در حد بیان زبانی ظاهر می‌شود، هنگامی که دانشمندی از «چارچوب نظری» کار خود حرف می‌زند، در واقع به همین منش عرفی کار علمی‌اش اشاره دارد. به همین لحاظ از نظر کوهن هر کشف علمی را تنها می‌توان با قرار دادن در نگرش کلی، یا سرمشق بنیادین دوران‌ش درک کرد. در نگاه وی انقلاب‌های علمی، دگرگونی در نگرش به جهان است. دگرگونی نگرشها نسبت به جهان به دلیل تغییر در «سرمشقه‌ها» است. از این رو جهان را تأویل‌ها یا سرمشقه‌ها و چارچوب‌های ما می‌سازد و ما فاقد یک معیار کلی هستیم که درباره برتری یک نظریه و سرمشق بر نظریه دیگر به داوری بپردازد.

بدین روی ملاحظه می‌شود که او تا ژرفای نسبی گری به پیش می‌رود. «۵» او در «پی گفتار» کتاب ساختار انقلابهای علمی، مسئله گفتگو و عدم تفاهم دو نفر را مطرح می‌سازد و می‌گوید: چگونه دو نفر که امر واقعی را به دو صورت متفاوت درک می‌کنند، و در عین حال واژگان زبانی واحدی را به کار می‌برند، از اختلاف خود سر در می‌آورند؟ چنین می‌نماید که آنان باید الفاظ را به معنای متفاوت به کار برده باشند تا به دو دیدگاه متفاوت رسیده باشند، پس آنان چگونه می‌توانند امید به درست سخن گفتن با یکدیگر را داشته باشند، تا چه رسد به اینکه بتوانند یکدیگر را از این راه متقاعد سازند؟

(۱) egdirbmac (yrotsih)

(۲) (۱۹۸۱ dna hturt, nosaer: h, mantup). ر. ک: کوهن، ساختار انقلابهای علمی، ترجمه احمد آرام. (۳). فایراند، پاول، بر ضدّ روش، ترجمه مهدی قوام صفری. (۴). ساختار انقلابهای علمی، ص ۹۹. (۵). همان، فصل ۱۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۳ او می‌افزاید: مکالمه فرضی میان دو دانشمند که به دو «سرمشق» متفاوت تعلق دارند، تنها در صورتی ممکن است که آنها بپذیرند که همچون دو سخنگوی دو زبان متفاوت، کلام دیگری را برای خود ترجمه کنند. با این همه «پی گفتار» وی بر کتاب ساختار انقلابهای علمی نشان می‌دهد که کوهن مسائل نسبی انگارانه را به نفع حقیقت کنار می‌نهد و در پی مفهوم حقیقت و ملاک تشخیص آن است. اما چراغ نسبی‌گری هنوز خاموش نیست، بلکه فیراند در نظریه شناخت هرج و مرج گرانه خویش هر گونه قاعده و قانونی را در علم نفی می‌کند. در نگرش وی هیچ روشی، توانایی دستیابی به حقیقت علم را ندارد، و این اندیشه که علم بتواند و باید به شیوه قاعده‌های ثابت و کلی سازمان یابد، تخیلی و در عین حال مخاطره آمیز است. قدرت نقادانه علم از چندگانگی آغاز می‌شود و یکتایی، زاده نهادی شدن و ضدّ پیشرفت است. «۱» این سخن کوآین نیز سوق به سوی همین نسبی‌نگری است که: برای درک معنای عناصر زبانی باید کاربردهای آن را شناخت. کاربردها نیز به عرف، قراردادهای، زندگی و فرهنگ باز می‌گردد. او در این سخن که در مقاله اصلی کتاب نسبی‌گرایی هستی‌شناسانه و دیگر مقاله‌ها نگاشت، «۲» در اهمیت دلالت‌های ضمنی در برگردان واژگان متذکر شد که این نکته در مورد گزاره، متن و سخن نیز صادق است.

بازتابهای کلامی معرفت‌شناسی جدید غرب

بازتابهای کلامی معرفت‌شناسی جدید غرب پیشتر آمد که معرفت‌شناسی نسبت به نظریات و باورها دارای یک نقش کلیدی است؛ از این رو در ارتباط با شناخت دین و متون دینی نیز موضوع از همین قرار است. اگر راه معرفت برای بشر مسدود و بن‌بست شکاکیت و نسبی‌گرایی از حیات آدمی؛ جدا ناشدنی نیست انتظار یک رهیافت یقینی و شناخت راه حق و تفسیر درست دین، همه در هاله ابهام فرو می‌رود (۱). ر. ک:

همان، فصل ۱۶ تا ۲۰. (۲). ۱۹۶۹ syusse rehto dna ytivitaler lacigolotno, eniuq. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۴ تأثیر جهت‌گیری معرفت‌شناسی در ارتباط با حوزه دین‌شناسی تا آن پایه ژرف است که مبدأ یک رویکرد و تحول بنیادین در دین‌شناسی دو قرن اخیر غرب شده است. وقتی کانت، کارایی عقل نظری را در پی‌ریزی متافیزیک از کار انداخت و هر گونه بحث نظری را در قلمرو دعاوی دینی بی‌ثمر دانست، ناگزیر جغرافیای مفاهیم دینی را در زاویه تجربه عملی و فواید اخلاقی محدود کرد. همین سان، نگرش پیروان اصالت تجربه، که عیار اعتبار تمام گزاره‌ها را در عینک تجربه حسی نگریستند این تنگ نظری معرفت‌شناختی، عرصه را بر هر نوع عقل منطقی و وحی آسمانی بست و دانش تجربی را جانشین همه امور مطلق و مقدس نمود. اما دیری نپایید که این معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی وابسته به آن، پایه‌های خود را در کام تردید و تزلزل افکند. با مشاهده افول برخی نظریات علمی، یافته‌های علمی نیز در ورطه تشکیک افتاد و علم، تنها ابزار عمل (msilatnemurtsni) و نقش آن، ابطال تئوری دانسته شد، نه کشف قوانین و شناخت واقعیت. «۱» از این رو، این روش علمی تمام هنر خود را نسبییت و شکاکیت در معرفت و

نسبیت در حقیقت دانست. رهاورد این رویکرد در ارتباط با دین آن شد که دیانت در حد احساس شخصی فرو کاسته شد. اساسی‌ترین ثمره این نگرش آن شد که بعد معرفت بخشی را از گزاره‌های دینی سلب کرد. «۲» پیداست که محصور کردن دین در احساس قلبی، راه را بر هر گونه منطقی مشترک انسانی مسدود نموده، پلورالیزم دینی را پدید می‌آورد که در پرتو آن همه اندیشه‌ها واجد حظی از حقیقت‌اند و هیچ حق محض یا باطل محضی وجود نخواهد داشت، و این چیزی جز همان نسبی‌گروی نیست. بر این اساس است که تلاش امروز غرب با استناد به یک رشته شواهد تجربی، صرفاً در راستای توجیه باورهای دینی، معلل نمودن و معقول جلوه دادن باورهای دینی و تبیین یقین روان‌شناختی آنها صورت می‌گیرد و نه مدلل کردن و اثبات صحت گزاره‌های دینی و تبیین یقین منطقی آنها. مبنای این نگرش همان ایده معرفت‌شناختی هیوم و کانت است (۱)_____ (۲). ر.

ک: تیلیش، پل، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۸-۳۸؛ براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه‌ووس میکائیلیان ۲۹۳-۲۹۷؛ الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۲۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۵ که انسان را از دستیابی به واقع محروم دانست و این نگرش حتی در راسل نیز اثر گذاشت که گفت: وقتی گزاره‌ای را بیان می‌کنیم، فی‌المثل «این دیوار سفید» است، این گزاره در واقع دارای یک قید پنهان است و آن اینکه: «به نظر من چنین است» و یا «باور دارم که این گونه است». «۱» امروز نمونه‌هایی از اقبال به این تفکر در مکتوبات منتحلان به اندیشه‌های غربی چنین منعکس است: «مسئله امروز فیلسوفان دین، عقلانیت اعتقادات دینی است نه اثبات آنها. نهایت کوشش فیلسوفان جدید مصروف این می‌شود که بگویند اعتقاد به خدا، وحی، معجزه، دعا و ... معقول است؛ چنانکه می‌دانید معقول بودن اعم از صواب و خطا بودن است. انسان «خطای معقول» مرتکب می‌شود، ولی این خطا نشانه خردمندی و خردورزی است. همان طور که علم یک معرفت خطا پذیر ولی محترم و مغتنم است، معرفت دینی هم که بر تجربه دینی و وحی مبتنی است، یک معرفت خطا‌پذیر و در عین حال محترم و مغتنم است. این است لب آن چیزی که فیلسوفانی چون پلنتینگا و آلستون و دیگران در عصر ما بدان می‌پردازند و الحق نکته بدیعی هم عرضه کرده‌اند. اینان در بحث‌های معرفت‌شناسی‌شان بر تصویب (noitacifitsuj) اندیشه‌های دینی تأکید می‌ورزند. تصویب عمدتاً دو شیوه دارد: یکی شیوه استقرائی (تکیه بر دلیل)، دیگری شیوه تکیه بر مجاری اعتماد پذیر معرفت (تکیه بر علت). البته اعتماد پذیر به معنی خطا ناپذیر نیست». «۲»

حکمت اسلامی و رئالیسم معرفتی

حکمت اسلامی و رئالیسم معرفتی در حکمت اسلامی مسئله علم و اعتبار و واقع‌نمایی ادراکات بشر مورد توجه قرار گرفته «۳» و شکاکیت هرگز به عنوان یک گرایش فلسفی طرح نشده است. از منظر حکیمان مسلمان اساساً معرفت غیر کاشف از واقع علم نیست؛ بلکه جهل به جهل به شمسار می‌آید. «۴» (۱)_____ ر. ک: آژدوگیوچ، کازیمیزت،

مسائل و نظریات فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر. (۲). سروش، عبدالکریم، فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۱۷۴. (۳). ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات ۲، ص ۲۹۴، ۳۰۸؛ همو، الالهیات ص ۳۶۱؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۲۹۲، ۳۰۴ و ۳۶۰؛ طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۰۳. (۴). مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه ۳، ص ۳۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۶ در منطق و فلسفه‌ای که حکیمان مسلمان طرح کرده‌اند، علم با یک نگاه کلی به حصر عقلی به دو قسم حضوری (بی‌واسطه) و حصولی (به واسطه صورت) تقسیم می‌شود. «۱» علم حصولی خود دارای تصور و تصدیق است و هر یک از این دو نیز یا بدیهی‌اند یا نظری و اکتسابی. تصور بدیهی آن است که نیازمند معرفت «۲» نباشد، خواه به تعریف حدی یا به تعریف رسمی و

تصدیق بدیهی آن است که بی‌نیاز از استدلال است و یا استدلال بر نمی‌دارد. در علم حضوری که میان عالم و معلوم صورت و حکایتگری و وساطت وجود ندارد، بلکه مدرک بی‌واسطه مدرک را می‌یابد؛ مثل علم نفس به ذات و افعال و حالات خود؛ چون ترس. از این رو شأن واقع‌نمایی در آن محفوظ است و مجال برای پرسش از انطباق با واقع وجود ندارد، فلذا صحنه شهود و آگاهی حضوری در فرض تحقق، همواره قرین صحت بوده و خطا ناپذیر است، هر چند ممکن است گزارش آن آمیخته به خطا شود. در علم حصولی، صرفنظر از تصورات، که واجد حکم نبوده، تنها شأنیت حکایت از ماورای خویش را دارند، «۳» در تصدیقات ملاک صدق و حقیقت دارای اهمیت اساسی است. به دیگر سخن، بحث منشأ ادراکات و معیار ارزیابی ادراکات انسان و اینکه آیا چه مقدار از آنها صادق و کدامشان خطاست، از مسائل مورد توجه بوده است. در تعریف صدق و حقیقت گفته شده است: حقیقت، مطابق بودن قضیه با واقع است؛ «۴» «الحقیقه عبارة عن المعرفة التي تطابق الواقع». «۵» اما اینکه واقع و نفس الامر چیست؟ این بحث در پرتو تقسیم قضایا به معقولات اولی - قضایایی که عروض و اتصافشان خارج است - معقولات ثانیه فلسفی - قضایایی که اتصافشان خارج، عروضشان ذهنی است - و معقولات ثانیه منطقی - قضایایی که عروض و اتصافشان هر دو ذهنی است - به وضوح تبیین شده است که واقع و نفس الامر در هر یک از این اقسام به حسب خود آن است.

(_____۱). مصباح، محمد تقی، آموزش

فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۳. (۲). ابن سینا، الشفا، کتاب البرهان، ص ۱۱۰؛ الاسفار الاربعه ۳، ص ۴۴۳؛ سبزواری، ملا- هادی، شرح المنظومه، ص ۸. (۳). آموزش فلسفه، ج ۶، ص ۱۶۴. (۴). شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۴۴۶. (۵). ابن سینا، الشفاء، کتاب البرهان، ص ۶۳؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰ و ۸۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۷ معرفتهای حصولی نیز خود بر دو نوع‌اند: یکی معرفتهای نظری، یعنی معرفتهایی که نیازمند اثبات و استدلال‌اند و دیگر معرفت بدیهی، که نیازمند اثبات نبوده، بلکه پایه و مبنای معرفتهای نظری است. البته در اینکه راز اعتبار خود بدیهیات چیست و حقیقت صدق آنها بر چه پشتوانه‌ای استوار است، تحلیل‌های گوناگون دارد. در اینجا بسیاری از رئالیست‌ها بر خود بداهت استناد می‌کنند و معتقدند که در بدیهیات رابطه موضوع و محمول به گونه‌ای است که هر کس موضوع، محمول و رابطه میان آنها را درست تصور کند، ضرورتاً آن را تصدیق خواهد کرد. پس برای اعتبار و مطابقت آنها با واقع تصور صحیح موضوع، محمول و نسبت کافی است. اگر اجتماع نقیضین - وجود و عدم - به درستی تصور شود، محال بودن آن نیز تصدیق می‌گردد. به دیگر سخن، می‌توان گفت این سنخ قضایا، تحلیلی‌اند، یعنی در قضیه «هر معلولی نیازمند علت است»، نیازمندی به علت، از تحلیل خود «معلول» به دست می‌آید. دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که منشأ اعتبار بدیهیات را نیز به علم حضوری (بی‌واسطه) می‌داند. این هر دو دیدگاه نگرش حکمای اسلامی است که در هر صورت منشأ علوم حسی و تجربی و مبنای صحت آنها را به بدیهیات عقلی یا علوم حضوری بی‌واسطه می‌داند و بدون پذیرش این مبنا کاخ علوم حسی نیز بی‌پایه خواهد بود. «۱» استاد مطهری می‌گوید: «حقیقت این است که انکار بدیهیه اولیه (اصل امتناع تناقض) مستلزم شک در همه چیز است، حتی شک در خود شک و حد فاصل فلسفه با سوفسطایی‌گری همین است». «۲» بنابراین، بدون اعتقاد به اصل امتناع تناقض هیچ‌گونه شناختی اعم از بدیهی یا نظری در هیچ زمینه‌ای فراهم نمی‌شود؛ چه اینکه در مورد هر چیز خاص، یا نفی صادق است یا ایجاب و اجتماع نفی و اثبات، نامعقول و ناممکن است.

(_____۱). الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۴۹۸؛

طباطبایی، سید محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ص ۲۶۲؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۶۷؛ آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۲. (۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۰۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۸ همچنین در مورد اصل علیت می‌گوید: «قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود، فلسفه زیر و رو می‌شود و به عقیده فلاسفه، قانون علیت یکی از ارکان عمومی است که اگر آن را متزلزل فرض کنیم، دیگر علم به طور کلی بی‌معناست، و اگر بنا شود رابطه علت و معلول را نپذیریم باید ارتباط و وابستگی

واقعیتها را با یکدیگر یک باره منکر شویم. «۱» به تعبیر پوپر، انکار کردن اصل علیت، بدان می‌ماند که کسی سازنده نظریه را از پژوهش و جستجویی که می‌کند باز دارد. «۲» استاد مصباح در نقد روش پوزیتیویستی از علم می‌نویسد: «براساس گرایش پوزیتیویستی جایی برای هیچ قانون علمی به عنوان یک قضیه کلی و قطعی و ضروری، باقی نمی‌ماند؛ زیرا این ویژگیها به هیچ وجه قابل اثبات حسی نیست و در هر موردی که تجربه حسی انجام گرفت، تنها می‌توان همان مورد را پذیرفت (صرفنظر از اشکالی که در خطا پذیری ادارکات حسی وجود دارد و به همه موارد، سرایت می‌کند) در جایی که تجربه حسی انجام نگیرد باید سکوت کرد و مطلقاً از نفی و اثبات خودداری نمود. مهم‌ترین بن بستی که پوزیتیویستها در آن گرفتار می‌شوند مسائل ریاضی است که به وسیله مفاهیم عقلی حل و تبیین می‌گردد...». «۳» ایشان در زمینه بدیهیات اولیه می‌نویسد: «تصدیق آنها احتیاج به چیزی جز تصور دقیق موضوع و محمول ندارد... همه این قضایا از قبیل قضایای تحلیلی هستند که مفهوم محمول آنها، از تحلیل مفهوم موضوعشان به دست می‌آید... راز خطا نپذیری بدیهیات اولیه، اتکای آنها به علم حضوری است». «۴» از سوی دیگر در تحلیل حکیمان مسلمان، علم حصولی، حضور ماهیت معلوم نزد عالم است. وجود ذهنی، چون تصور انسان، حیوان، درخت و... مرآت و منعکس کننده همان وجودات خارجی و نشان دهنده حدود آنهاست. وجود ذهنی دو حیثیت دارد: یک حیثیت مرآتی، که نشان دهنده معلوم بالعرض و خارج است و طریق ارتباط انسان با عالم خارج، و یک حیثیت وجودی، که خود نوعی از هستی و وجود است. (۱) همان، ج ۳، ص ۱۷۹ - ۱۸۲.

(۲). پوپر، کارل ریموند، منطقی اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، ص ۲۴۲. (۳). آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۸۹. (۴). همان، ص ۲۱۰ - ۲۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۷۹ همان طور که ملاحظه می‌شود، پیشفرض اساسی نظریه مطابقت، از سویی واقع‌گروی (msilaer) است؛ یعنی پذیرش واقعیتی مستقل از باورها و ذهن ما «۱». به این نوع واقع‌گروی، واقع‌گروی متافیزیکی (msilaer lacisihpatem) می‌گویند. و از دیگر سو انسان را در کشف واقعیت توانمند دانسته، معتقد باشیم که انسان با تکیه بر یک رشته معیارهای قطعی و مسلم‌توان دستیابی به حقیقت و رسیدن به واقع را داراست. این نوع واقع‌گروی، واقع‌گروی معرفت‌شناختی نامیده می‌شود. و بالاخره التزام به اینکه زبان انسانی توان حکایت از واقع را دارد و حقایق ساخته و پرداخته زبان ما نیست بلکه حقایق در زبان انعکاس می‌یابد. به این دیدگاه، واقع‌گروی زبانی یا معنا داری (citnames msilaer) گفته و گاه از آن به واقع‌گروی معرفت‌شناختی یاد می‌شود. «۲» بنابر آنچه به اختصار اشارات رفت، معلوم شد که رأی حکیمان مسلمان در توجیه قضایا و گزاره‌ها، مبنایگروی (msilanoitadnuof) است که قدیمی‌ترین و پایدارترین نگرش در این زمینه است. «۳» آنان بدیهیات، به ویژه بدیهیات اولیه مانند: اصل استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، و قضایای تحلیلی، مثل: هر معلولی احتیاج به علت دارد و علم حضوری، و وجدانیات را که بخشی از علم حضوری‌اند به جهت آنکه از نظر مطابقت با واقع خود کفایت هستند، پایه و مبنای قضایای نظری می‌دانند. «۴» آنان معتقدند اگر گزاره‌های نظری با مراعات کامل قواعد ماده و صورت منطق به بدیهیات منتهی شود، صادق خواهد بود. آنان در ضرورت ارجاع علوم نظری به علوم بدیهی می‌گویند: «۵» اگر تمام تصورات و تصدیقات آدمی اکتسابی به شمار آیند و به هیچ آگاهی بدیهی منتهی نگردند، از نظر منطقی مستلزم دور یا تسلسل است و چون پیدایش دور و تسلسل باطل است (تالی) پس عدم انتهای علوم به بدیهیات (مقدم) نیز باطل است، در نتیجه بداهت برخی علوم اثبات می‌شود؛ بدین معنا که اگر انسان با گزاره‌ای مجهول مواجه شود، (۱) الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۲۰.

(۲). درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی، ص ۱۷۹. (۳). pp, ygolometsipe yraropmetnoc ot. (۴). ۵۳- ۱۴۱. noitcudortnl na. j, ycnad. آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۴۳ - ۲۵۴. (۵). الشفاء، کتاب البرهان، ص ۲۳۰؛ طوسی، محمد بن حسن، الجوهر النضید، ص ۱۹۲؛ طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۰۰.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۰ مقدماتی می‌چیند تا به کشف مجهول بپردازد. اگر آن مقدمات خود مجهول و یا نیازمند دلیل باشند، ناگزیر باید مقدمات دیگری برای اثبات این مقدمات بچینند، حال، یا باید این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد (تسلسل) و یا به همان نقطه شروع برگردد (دور)؛ و این هر دو باطل است و هیچ یک منشأ علم نمی‌شود؛ ناگزیر باید پذیرفت که برخی معرفتهای انسان، اعتبار ذاتی دارند و متکای حرکتهای علمی انسان و رفع مجهولات دیگرند. بنابراین، با پذیرش اصول عقلی همگانی (smoixa) که با شخصیت، محیط، فرهنگ و موقعیتهای تاریخی نامتغیر است؛ مجالی برای شکاکیت و نسبی‌گری باقی نمی‌ماند. ارسطو نیز در کتاب چهارم متافیزیک، با تکیه بر مهم‌ترین اصل پایه؛ یعنی اصل عدم تناقض، رأی سوفیستها را به نقد کشید و گفت که اگر گفته‌ای حقیقت دارد نمی‌تواند در همان حال کذب باشد. او مشکل سوفیستها را منحصر داشتن ادراک در حس دانست که در دگرگونی است. «۱» بدین لحاظ اساسی‌ترین نقد که نسبی‌گرایی از آن مفزوی ندارد، تهافت درونی است. چه آنکه به اقتضای مفاد نسبی‌گرایی، هیچ نظریه‌ای در آزمون کفایت معرفتی (ycnauqeda cimetsipe) ناموجه و قابل نفی نیست. در این صورت اگر وجود معیارهای بی‌طرفانه‌ای برای ارزیابی نظریه‌ها نفی شود، خود نسبی‌گری نیز یک نظریه، قابل دفاع نخواهد بود. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که در دوران جدید با گسترش ارتباطات و پیدایش استعمار فرهنگی و هجوم فرهنگ‌های استعماری بر دیگر فرهنگها، ارزشها، باورها و بالأخره تأثیر عوامل مختلف غیر معرفتی چون عوامل سیاسی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی بر معرفت و تأثیرات ژرف آن، که گاه ذهن مخاطبان را در مواجهه با حقایق قطعی با تردید مواجه می‌ساخت و یا امور موهوم را حقیقت جلوه می‌داد؛ کم‌کم این ذهنیت را برای برخی پدید آورد که اساساً حقیقتی ورای این مدل‌های معین وجود ندارد و اذعان به نوعی نسبی‌گری ظهور یافت. در اینجا باید توجه کرد که با فرض پذیرش نقش فوق‌العاده چارچوبهای اجتماعی، یا سرمشقه‌های علمی در جغرافیای اندیشه آدمی، این موضوع هرگز اثبات نمی‌کند که

(_____۱). ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، ص ۹۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۱ حقیقت، مورد انکار قرار گیرد و چون نیچه حقیقت را زاده قدرت بدانیم یا مانند فوکو تسلیم تاریخت شویم و یا چون کوآین پارادایمها را تعیین کننده واقعیت به شمار آوریم؛ بلکه انسان با هشیاری از آلودگی به مواد و مصالح و نیز صورت و مهندسی فکر، می‌تواند با تکیه بر اصول و آکسیومهای منطقی، حقیقت را از سراب متمایز و از هرج و مرج اندیشه بپرهیزد.

۲. نگرش انتقادی به گذشته

اشاره

۲. نگرش انتقادی به گذشته در کنار نقادیهایی بی‌در پی عصر روشنگری به ویژه راهبردهای هیوم در توسعه روش تجربی و تشکیکات وی به قانون علیت و نقادیهای کانت از عقل نظری از یک سو و نظریه «انتخاب طبیعی» داروین از جمله ویژگیهای دوران جدید، از دیگر سو را می‌توان نگرش انتقادی به گذشته، فرهنگ و ارزشهای آن دانست که با مطالعات تاریخی-انتقادی کتاب مقدس و بروز دشواریهای درون این متون، اعتبار و مرجعیت آنها را با چالش جدی مواجه ساخت. «۱» به سخن دیگر، رویکرد تفسیری حکمت مدرسی پروتستان، برداشت لفظی (citsilaretil) از کتاب مقدس بود و به همین دلیل نظریه‌های علمی جدید را نوعی معارضه با وثاقت کتاب مقدس می‌انگاشت. لوتر و کالون، در تفسیر کتاب مقدس انعطاف پذیر بودند. از نظر آنان، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی در شخص مسیح بود، نه در نص ملفوظ (tripsyloh). کتاب مقدس از این نظر مهم بود که شاهدی صادق بر رویدادهای رهایش‌گرانه‌ای است که طی آن محبت الهی متجلی در مسیح، در احوال شخصی خود آنان بازتاب می‌یابد.

از نظر اصلاح‌گران نخستین، کلمه، وحی، یا کلمه‌الله با الهاماتی که هر انسانی می‌تواند از روح القدس دریابد، تأیید می‌شود؛ ولی از آغاز قرن هفدهم، بسیاری از پروتستانها کتاب مقدس را چونان مخزن معارف مصون از خطا، از جمله شامل مسائل علمی صادر شده از جانب خداوند، تلقی کردند که لفظ به لفظ از سوی خداوند نازل شده است. صاحبان چنین نظری با نظریه‌های علمی کوپرنیک مخالفت داشتند و آن را با نص‌وص کتاب

(۱) ر. ک: پرادفوت، وین، تجربه

دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۲ مقدس که دلالت بر زمین مرکزی جهان داشت، معارض می‌یافتند. «۱» به دیگر سخن، در فضای فکری انتقادی، ظهور دو جریان را می‌توان در غرب ملاحظه کرد: یکی رویارویی علم و دین و دیگری دشواریهای متون دینی یهودی و مسیحی؛ از این رو نظریه انتخاب طبیعی یا تکامل و مانند آن، به ظاهر اساسی‌ترین آموزه‌های کتاب مقدس در زمینه آفرینش و اعتبار کتاب مقدس را مورد مناقشه قرار می‌داد. از سوی دیگر، پس از رنسانس، به ویژه پس از ترجمه کتاب مقدس به زبانهای اروپایی و آشنایی فراگیر با این متون و گسترش روش مطالعاتی جدید و تحلیل سبک و محتوای متون مقدس، موسوم به "انتقاد برتر" و عیان شدن پاره‌ای ناهمخوانیها در آن متون، اصلی‌ترین پیشفرض درباره متون و حیانی یعنی مبرا بودن سخنان خدا و پیامبر از هر گونه تهافت و تعارض واقعی را دچار مشکل ساخت. در مواجهه با این مسایل دیدگاه‌هایی ظهور یافت که برخی از آنها به جد مرتبط با زبان دینی و یا تأثیرگذار در آن بود، از آن جمله است: الف) برخی چون پروتستانهای سنتی، تکامل و امثال آن را صرفاً یک نظریه دانستند نه یک امر واقعی، همچنین تحقیقات انتقادی کتاب مقدس را نیز نفی کردند. «۲» ب) سنت گرایان کاتولیک به توسع معنای مجازی کنایی و زبان تأویل پذیر کتاب مقدس اذعان می‌ورزیدند. آفرینش شش روزه را بر دوره‌های زمین‌شناختی حمل می‌کردند. از نظر آنان واقعیات علمی مربوط به تکامل قابل پذیرش بود، هر چند آفرینش ویژه انسان، یک حقیقت افاضی است که فقط به مدد وحی معلوم می‌گردد. وجود یک نیای بی‌همتای انسانی نمی‌تواند مورد نقض و ابرام علمی قرار گیرد، چه فقط جسم انسانی، نه روح، می‌تواند موضوع پژوهش دیرینه‌شناسان قرار گیرد. از نظر اینان لزوم ندارد داستان پیدایش آدم به طور کامل تعبیر تمثیلی یا کنایی شود. یا به کلی به معنای حقیقی و ظاهری‌اش حمل گردد؛ بلکه بهتر است تاریخ تمثیلی (yrotsihlacirogel la) دانسته شود، یعنی داستانی راجع به رویدادهایی که واقعا رخ داده، ولی با تعبیری متفاوت از آنچه واقعا صورت گرفته بی‌مان می‌شود. «۳»

(۱) علم و دین، ص ۳۵. (۲) ر. ک:

همان، ص ۱۲۱ - ۱۳۰. (۳) ر. ک: همان، ص ۴۰۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۳ ج) اما تجدد خواهان بر خلاف سنت گرایان، کتاب مقدس را یک مکتوب صرفاً بشری می‌دانستند نه وحی مستقیم خداوند. از نظر آنان کتاب مقدس یک کتاب الهام یافته نیست، هر چند الهام بخش است. از دیدگاه آنان نخستین ابواب سفر تکوین را باید همچون بیان شاعرانه عقاید دینی در باب اتکای انسان به خداوند، و تعبیر ادبی سامانمندی و نظام احسن و اصلح جهان تلقی کرد. هنری وارد بیچر (۱۸۱۳ - ۱۸۸۷ م)، روحانی نوخواه امریکایی، از نخستین طرفداران تجدد طلبی، در یکی از آثارش می‌گوید: «پژوهشهای زمین‌شناسی راز سابقه وحی خداوندی را که در جهان مادی مکنون است و دیر زمانی پنهان مانده بود، باز گشوده است». لایمن آبوت (۱۸۳۵ - ۱۹۲۲ م)، متکلم امریکایی، در «الهیات یک تکامل اندیش»، کتاب مقدس را نمایانگر طلیعه بصیرت دینی در ضمیر انسانهایی دانست که فرزند زمان خویشتن بوده‌اند، و آهسته آهسته و به نحوی ناکامل حقیقت را در می‌یافته‌اند. «۱» این رویکرد تا آنجا پیش رفت و اذعان ورزید که با توجه به روشهای عینی تحقیقات تاریخی و ادبی در تحلیل نص کتاب مقدس، چنین نتیجه‌ای گرفته می‌شود که پنج کتاب اول عهد عتیق، که سنتاً منسوب به خود موسی (ع) است، مجموعه‌ای از چندین روایت و متعلق به زمانهای مختلف است و برخی از این بخشها در عصر اسارت بابلی، یعنی هشتصد سال پس از موسی به رشته تحریر در آمده است. تحلیل مشابهی از انجیل یوحنا و

تفاوت‌هایی که از نظر سبک و سیاق و محتوا با سایر اناجیل دارد، محققان را به آنجا رساند که آن را صرفاً سیره مسیح بدانند که بیش از نیم قرن بعد از تصلب [!] او نوشته شده است. با توجه به این جهات بازتاب‌های متعارف در نگرش نوین به کتاب مقدس معطوف به بدین سو شده است که متون مقدس، مکتوبات انسان‌های عادی است که از مقبولات و مسلمات زمانه خویش برخوردارند و آنها را با مقدار بسیاری افسانه ترکیب و به تحریر در می‌آورند. «۲» دیوید اشتراوس در کتاب زندگی عیسی (۱۸۳۵ م)، تلاش برای عقلانی کردن داستانهای انجیل را کنار گذاشت و آنها را آشکارا قصه‌هایی ساختگی دانست. اقدام اشتراوس در مردود شدن برخی داستانهای انجیلی، مسأله بررسی تاریخی کتابهای

(۱) ر. ک: همان: ص ۱۲۱ - ۱۳۰.

(۲) همان، ص ۱۳۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۴ گوناگون عهد جدید و نویسندگان آنها را به میدان آورد و از آن پس نیز نقادها استمرار یافت. «۱» شواهد باستان‌شناسی مربوط به سایر فرهنگها و ادیان جهان، نوعی راهبرد مقایسه‌ای به متون مقدس آنها را باب کرد. برونو باور در سال ۱۸۴۰ م، مسیحیت آغاز قرن دوم میلادی را از درهم آمیختن فلسفه رواقی و یهودیت دانست. بعدها فریز در شاخه زرین، این ادعا را مطرح کرد که: ریشه دین در آیینهای جادویی است و سپس رابرتسون نیز در سال ۱۹۰۰ م در مسیحیت و اسطوره‌شناسی همان ایده را گسترده (د) سرانجام در اواخر قرن نوزدهم در حوزه تفکر پروتستانی یک لیبرالیسم کلامی حاکم شد که حد واسط سنت‌گرایی و نوخواهی بود و در توافق کامل با شواهد علمی گام می‌نهاد. شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، متفکر آلمانی، نظریه «تجربه دینی» را به سان جوهر و اساس دین ارائه کرد. او که دینداری پایبند بود، سالها در انجمن رمانتیکهای جوان برلن شرکت می‌کرد ولی از نگرش منفی نسل نو به دین، دل ریش بود؛ با این همه این واقعیت را نیز به خوبی احساس می‌کرد که محتوای کتاب مقدس و عقاید و مناسک مرسوم این آیین، به هیچ روی با عقل و فهم انسان و واقعتهای علمی هماهنگ نیست. افزون بر این، او می‌دید که نقادیهای فیلسوفانی چون هیوم و کانت، پایه‌های نظری باورهای دینی را با دشواری مواجه ساخته است؛ از این رو، به گمان خود طرحی نو در انداخت و تفسیری تازه از ماهیت دین عرضه کرد که مبنای الهیات اعتدالی یا لیبرالیسم کلامی (msilarebi llacigoloeht) شد. شلایر مبنای دیانت را نه تعالیم و حیانی، نه عقل، نه عقاید رسمی و نه حتی اراده اخلاقی کانت؛ بلکه در خود آگاهی دینی (ssenrawa suoigiler) که موضوع تجربه زنده است، دانست. او در این موضوع دو کتاب نوشت. نخست کتاب، درباره دین، که در آن بر تفکیک دین یا دینداری از کارکرد نظری و افکار و نیز افعال و اعمالی که ممکن است همراه آن باشد، تأکید ورزید. از نظر او دین نه طریق اندیشیدن و مجموعه‌ای از اعتقادات و نه مجموعه‌ای از مناسک و شعائر، و دین‌ورزی نه کار فکر و اراده، بلکه گوه‌ر دین همان تجربه و رابرتسون، عیسی اسطوره یا

(۱) رابرتسون، عیسی اسطوره یا

تاریخ، فصل چهارم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۵ احساس است. «۱» از آنجا که دینداری، نه عقیده و نه اصل اخلاقی، بلکه نوعی حس و چشیدن بی‌واسطه است، بنابراین نمی‌توان آن را با توصیف شناخت؛ بلکه فقط از راه کشف آن در وجود خود قابل ادراک است و آگاهی دینی در احساس رشد می‌کند نه با اندیشه. «۲» کاپلستون نیز نظریه شلایر ماخر را چنین نقل می‌کند: که اساس دین نه فکر و نه عمل، بلکه شهود و احساس است. دین در پی شهود جهان است و ... جهان به معنایی که شلایر ماخر به کار می‌برد حقیقت بی‌کران الهی است؛ از این رو دین در نظر او به گوهر، یا در اساس، همان احساس اتکا به بیکرانه است، که امر الوهی است. «۳» در کتاب دوم یعنی ایمان مسیحی، ضمن تأکید بر نظریه خود، مبنی بر اینکه دین نه علم است و نه فعل، بلکه تلطیف احساس یا خود آگاهی بی‌واسطه است؛ «۴» به این موضوع پرداخت که: اگر دینداری ارتباط بی‌واسطه و بی‌پیوند با اندیشه و عمل نفس با نامحدود است، پس چگونه می‌توان عقیده دینی را مورد ارزیابی قرار داد و در این صورت اساساً علم کلام امکان‌پذیر است یا نه؟ او اذعان داشت که کلام روشمند، علمی است که تعالیم حاکم بر جامعه‌ای را انتظام می‌بخشد، اما نپذیرفت که آن

تعالیم، مجموعه‌هایی از عقاید است؛ بلکه اظهار داشت آن تعالیم، تعبیری از عواطف دینی در آن جامعه است؛ تعالیم مسیحی گزارشی از عواطف دینی هستند که به زبان می‌آیند. «۵» نینان اسمارت در «تجربه دینی نوع بشر» می‌نویسد: «شلایر ماخر تجربه دینی را به قلب و محور تفکر دینی جای داد». «۶» شلایر ماخر به منظور تبیین این ادعا که عواطف دینی مستقل و مقدم بر تعبیر زبانی‌اند، به نظریه‌ای در باب زبان دینی و ارتباط آن با تجربه دینی می‌پردازد که پس از وی موجب بسیاری از رهیافتهای اخیر به تاریخ و فلسفه می‌شود. زبان دینی از نظر او برای حکم کردن و یا پیشبرد ادعا به کار نمی‌رود. به سخن دیگر، گزاره‌های دینی ادعایی مـاورای طـبیعی نـداشـته، بـلکـه صـرفاً داری کـارکرد تعـبیری (۱). ر. ک: همان ص ۲۷. (۲).

همان، ص ۲۸، ۲۹ و ۳۰. (۳). تاریخ فلسفه، ج ۴. (۴). همان، ص ۳۷، نقل از: ایمان مسیحی، ص ۳. (۵). همان، ص ۲۵. (۶) .. P, dniknam fo ecneirepxe suoigiler eht, trams nanin ۴۹۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۶ (noisserpxe) هستند. زبان دینی تبلور دینداری ویژه جامعه خاص دینی و ابراز و تعبیری از احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی دینی جامعه خاص است و از این جهت مفاد معرفتی ندارد «۱» در نظر شلایر ماخر ارزش کتاب مقدس تنها در این است که بازگو کننده احوال و تجارب دینی بنی اسرائیل و مسیح و سرگذشت مؤمنان نخست می‌باشد. «۲» تونی لین می‌نویسد: رویکرد شلایر ماخر به دین، رویکردی کاملاً-نوین بود. وی بر روی بینش زهد، باوری در مورد نیاز به مذهبی که بتوان آن را تجربه و احساس کرد، آنقدر تأکید و تأیید نمود که مذهب فقط در احساس و تجربه خلاصه گشت. از نظر شلایر ماخر ... تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند باید آموزه‌ها را نفی نمایند ... به نظر شلایر ماخر جوهره دینداری نه شناختن و عمل کردن، بلکه آگاهی از اتکای مطلق یا به عبارت دیگر در ارتباط بودن با خداست. آموزه‌های مسیحی، بیان احساسات مذهبی مسیحی هستند که در قالب کلامی بیان گشته‌اند. «۳» براساس نظریه شلایر ماخر، دو گونه زبان دینی از یکدیگر قابل تمایزند؛ یکی، زبان دینی اولیه و یا اصیل و طبیعی که بازتاب خود جوش احساس دینی است. عملکرد این تعابیر طبیعی، مثل عملکرد فریاد یا اشارات غیر اختیاری است که توصیف حالات عاطفی نمی‌باشند، بلکه واکنش احساس دینی‌اند. نوع دوم، تعبیر مجازی است که با مقایسه و تحدید حدود و نه به طور مستقیم، متعلق خود را نشان می‌دهد. تعابیر مجازی گرچه جنبه نظری بیشتری دارند، لکن با این وصف اعتبارشان تنها از این جهت است که بسط تعابیر طبیعی هستند. «۴» بدین گونه او در ارائه نظریه زبانی خویش کوشید زبان دینی را زبانی ابرازی بداند، تا برخلاف زبانی که برای اظهار نظر، حکایتگری و برای پیشبرد ادعایی به کار می‌رود و در معرض پرسش و درخواست توجیه قرار می‌گیرد، از مواجهه با هر گونه پرسشی مصون بماند. «۵» او کوشید با تفسیر هویت دین به احساس درونی و امر قلبی، هم به هنرمندان حلقه (۱) تجربه دینی، ص

۴۴. (۲). علم و دین، ص ۱۲۳. (۳). ر. ک: لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرب آسریان، ص ۳۸۱-۳۸۲. (۴). تجربه دینی، ۴۵. (۵). همان، ص ۴۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۷ رمانتیک بگوید روح حقیقی حیات دینی، همان گمشده شما و هماهنگ با روح لطیف شماس و عقاید و مناسک دینی که از آن رویگردانید قشر و پوسته دین و بی‌اهمیت است و از سوی دیگر کوشید تا با این روش ثابت کند که نقدهای نهضت روشنگری بر عقیده دینی، به ویژه نقدهای هیوم و کانت به متافیزیک نظری را نمی‌توان در مورد نمودهای واقعی دین به کار برد. دین نوعی حس و از مقوله احساس و شهود (noitiutni) است. وقتی دین به عنوان احساسی است که از همه اندیشه‌ها سبقت گرفته و مستقل از آنهاست؛ نباید با عقیده یا عمل خلط شود، و هرگز دستاوردهای دانش جدید یا پیشرفت علم در هر حوزه‌ای نمی‌تواند با آن تعارض داشته باشد. دین لحظه‌ای مستقل در تجربه انسانی و قله‌ای رفیع است که از دسترس انتقادات عقلی و اخلاقی به دور و در برابر آنها آسیب ناپذیر است؛ چرا که جایگاه دین نهانخانه دل است نه قلمرو مباحثات فکری. «۱» سنت تجربه دینی شلایر ماخر پس از وی در رهیافتهای پراگماتیستی ویلیام جیمز «۲» و ایمان گروهی

انگزیستانسیالیستی کرکه گارد (۱۸۱۳-۱۸۸۵ م) و گرایش عاطفی-احساسی رودلف اوتو (۱۹۳۷-۱۸۶۶، otto flodur م) گسترش یافت. (۳)

نقد و بررسی

نقد و بررسی چنانکه مشاهده شد هر یک از دیدگاه‌های یاد شده، خواه آنها که جانب دفاع از دین را گرفته و به نفی نظریه‌های علمی یا انتقادات مربوط به کتاب مقدس پرداخته‌اند و یا به توسع زبان دینی و تعدد ساحت معنایی متون قائل شده‌اند، خواه دیدگاه‌هایی که جانب علم را گرفته، ساختار زبانی متون را کنار نهادند و یا رویکرد انتباه دینی که هویت دین را در بعد احساس فردی درون انسان دانسته‌اند، صورت زبانی متون دینی را در درجه نازل اعتبار دانسته‌اند و همه رویکردهایی ناگزیر متعلق به حوزه تفکر دینی غرب، جهت رفع مشکلات خاص آن فرهنگ‌اند، گو اینکه خود مبدأ دشواریهای دیگرند. در اینجا جهت مزید تأمل در مورد یکی از این دیدگاه‌ها، یعنی «تجربه دینی» که امروز نیز کمابیش رایج است درنگ می‌کنیم.

(۱). همان، ص ۱۹. (۲). yrarbil

sserp (۳). ۱۹۵۸، fc. eht fo aedi eht. yloh eht fo nodnol, ytisrevinu drofxo: nodnol, تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۸ چنانکه ملاحظه شد، شلایر ماخر در رویارویی با هجمه‌های عصر روشنگری به دین، در صدد احیای سنت دینی برآمد. او دینداری را نوعی احساس درونی بی‌ارتباط با علم و عمل تفسیر کرد، که ممکن است در قالب اندیشه بیان شود ولی اندیشه به وجود آورنده آن نیست. نگرش شلایر ماخر بر این سه فرض اساسی مبتنی است که: اولاً، آگاهی یا تجربه دینی کاملاً مستقل از مفاهیم و عقاید است؛ ثانیاً، توصیف آن لحظه آن است که بگوییم احساس بی‌نهایت یا آگاهی از وابستگی مطلق است؛ سوم آنکه زبان و آموزه‌های دینی، بسط تعابیر خود جوش و طبعی از این احساس یا آگاهی هستند، نه احکام یا ادعایی درباره هستی. اما آیا این فرضیات قرین توفیق است و می‌تواند ایده شلایر ماخر را که نجات دین از نقادیهایی کوبنده مخالفان آن است، تأمین کند؟ به نظر می‌رسد این نکات از دید شلایر ماخر مغفول و بی‌پاسخ مانده است: نخست، مقصود از فرض اول، اثبات این مطلب است که عنصر مشترک دینداری، لحظه‌ای از آگاهی درونی پیش‌زبانی و پیش‌نظری است و لذا قابل ارجاع به چیز دیگری نیست و فرض دوم، به متعلق آن احساس اشاره دارد و رابطه نفس را با آن بیان می‌کند که رابطه تام و وابستگی وجودی است؛ اما این دو فرض چگونه با یکدیگر قابل جمع‌اند؟ اگر برای شناسایی لحظه متمایز تجربه دینی لازم است که به مفهوم وابستگی و این اندیشه که همه زنجیره علل، که آن را جهان می‌نامیم، وابسته به قدرتی جامع‌تر و جدای از آن است؛ در آن صورت چگونه می‌توان گفت تجربه، مستقل از اندیشه و زبان است؟ (۱) دوم آنکه، تحقق تجربه دینی و لحظه آگاهی دینی، امری اختیاری است یا خارج از اختیار انسان؟ لازمه اختیاری دانستن آن لحظه آگاهی، این است که با یک رشته تصورات مفهومی و آمادگیهای ذهنی و روحی در انتظار آن می‌نشینند و این بر خلاف نگاه شلایر ماخر است. اگر بگوییم آن لحظه آگاهی دینی، امری خارج از اختیار است در آن صورت هیچ‌گونه دعوت دینی که شلایر ماخر به آن می‌خواند مفهوم نخواهد داشت. سوم آنکه، نظریه شلایر ماخر با این پرسش مواجه است که آیا لحظه متمایز آگاهی (۱). ر. ک: تجربه دینی، ص

۵۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۸۹ دینی و احساس درونی، امری صرفاً شخصی است یا ارزش نوعی دارد؟ روشن است که این پدیده بی‌واسطه، به فرض تحقق صرفاً برای مدرک آن مشهود است و برای دیگران هیچ‌گونه اعتباری ندارد؛ اما این موضوع موجب یک نسبی‌گرایی فراگیر در امر دین خواهد بود که پایه و مبنایی برای دین باقی نخواهد گذاشت. جای پرسش دارد که با این وصف، نظر شلایر ماخر که دین را در حد احساس افراد فرو می‌کاهد، چه رجحانی بر نظر کانت دارد که آن را از راه اخلاق بر پای

می‌داشت؟ به سخن دیگر، نام تجربه دینی پوششی شد که در درون خود همه اندیشه‌های متهافت و متعارض مورد تأیید واقع کردند و هیچ ملاک و مبنایی برای تشخیص و شناخت دین واقعی از غیر آن باقی نمی‌ماند. پراد فوت می‌نویسد: «وقتی با تحقیقات تاریخی و ترجمه متون مهم، شواهد جدیدی درباره سنتهای دینی وثنی و کهن به دست آمد، دانشجویان رشته دین در سده نوزدهم، این روایات و اسطوره‌ها را درباره خدایان نه به عنوان تاریخ یا عقاید جهان شناختی، بلکه به عنوان تجلیات اشکال خاص تجربه دینی مطالعه کردند. آنها اسطوره‌ها و مناسک وثنی، کهن و شرقی را تعالیمی غلط یا رفتاری غیر اخلاقی نمی‌دانستند؛ بلکه آنها را بیانگر اشکال خاص حیات دینی می‌دانستند که هر یک جنبه‌ای از تجربه دینی را که اساسا در اختیار همگان بوده است، برجسته می‌نماید.»

«۱» چهارم آنکه، به نظر می‌رسد شلایر مآخر میان مفهوم دین را که یک روش و طریقه است با تدین و دین ورزی که یک امر شخصی و درونی می‌باشد خلط کرده است.

نقد دیدگاه زبانی تجربه دینی

نقد دیدگاه زبانی تجربه دینی چنانکه ملاحظه کردیم، غرض از فرض سوم شلایر مآخر، تبیین ارتباط آگاهی دینی با زبان جامعه دینی بود. به عقیده او زبان دینی اولیه، بسط تعبیرات طبیعی و خود جوش حالات درونی در نمودهای مستقیم و بی‌واسطه صوتی است. طبیعی دانستن این تعبیر به معنای انکار قراردادی بودن آن است و در نتیجه به معنای آن است که ارتباط بین آگاهی دینی و تعبیر زبانی آن، مستقل از تأثیرات فرهنگی و فکر استدلالی است. «۲» به سخن

(_____ ۱). ر. ک: همان، ص ۸. «۲». همان،

ص ۵۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۰ دیگر، این مطلب مبنای تفکر الهیات اعتدالی را درباره وحی و کتاب مقدس پی‌ریزی کرد، که در رویارویی با شواهد علمی جدید با فرض پذیرش آنها، تجدید نظری در این مفاهیم صورت گرفت. در این نگاه به جای انکار وحی، مفهوم تازه‌ای از آن ارائه و اظهار شد: که خداوند وحی فرستاده است، ولی نه با املائی یک کاتب معصوم؛ بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و پیامبران بنی اسرائیل. در این صورت کتاب مقدس وحی مستقیم و منزل الهی نیست، بلکه یک مکتوب کاملاً انسانی و گواهی انسان بر بازتاب وحی در آینه احوال و تجارب بشری است. «۱» ابرازی دانستن و بازتاب صرف و احساس درونی قلمداد کردن زبان دینی و عاری دانستن آن از هرگونه داوری درباره جهان، برای رفع تعارض زبان دینی و احکام علم و فلسفه که نوعی همگونی با نظر ویتگنشتاین دوم و پوزیتیویستها دارد؛ آن را از پشتوانه معرفتی و هستی‌شناختی و معناشناسیک تهی می‌سازد و به نظر نمی‌رسد که این لوازم با دیدگاه احساس وابستگی به کانون لایتناهی وجود که شلایر مآخر در پی تبیین آن است سازگاری داشته باشد. شلایر مآخر می‌پذیرد که بیانات دینی، به آن معنا که بیانات علمی یا فلسفی صادق یا کاذب‌اند، صدق و کذب بر نمی‌دارند، و قبول دارد که آنها چیزی درباره جهان هستی به ما نمی‌گویند، اما با این وصف، معتقد است که آنها را می‌توان به دلیل سازگاری منطقی و کفایتشان در بیان آگاهی دینی ارزیابی کرد. بنابراین، باید اذعان کرد که پذیرش چنین ارزیابی‌هایی، متضمن آن است که آن بیانات ساختار منطقی داشته، و آگاهی دینی، جزء مفهومی داشته باشد. «۲» از این نکته نیز نمی‌توان غفلت کرد که رهیافت اعتدالی در تفسیر وحی و کتاب بر خلاف دیدگاه سنتی در طول تاریخ حیات دینی و سنت پیامبران ابراهیمی است. البته ما نیز با شلایر مآخر موافقیم که متون مقدس دینی موجود در عالم مسیحیت و یهودیت عین وحی نازل بر پیامبران بزرگ بنی اسرائیلی نبوده، بلکه انباشته‌ای است از تاریخ دیانت آن قوم که گهگاه سخنان و پیامهای موسی (ع) و عیسی (ع) و دیگر انبیای بنی اسرائیل را منعکس می‌کند، ولی این حقیقت که انبیای الهی از طریق وحی، حامل

(_____ ۱). ر. ک: علم و دین، ص ۱۳۲.

«۲». تجربه دینی، ص ۵۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۱ رسالت و پیام الهی برای رهنمود مردم در جهت تقرب به خدا و پیدایش

ارتباط مینوی انسان با ساحت قدسی عالم بوده‌اند، مجال تردید ندارد. تمام دشواری شلایر ماخر و امثال او در این نکته نهفته است که کتابهای مقدس یهودی- مسیحی موجود، فاقد یک دیدگاه روشن در تبیین هستی و نیز حیات و سرنوشت انسان در جهت نیل به کمال مطلوب است، از این رو منتحلان به این ادیان ناگزیر به عقب‌نشینی شده، دعوی توصیفی بودن و تبیین را از گزاره‌های دینی پس گرفته‌اند.

۳. هرمنوتیک فلسفی و بعد تفسیری- زبانی دادن به همه فهمها

اشاره

۳. هرمنوتیک فلسفی و بعد تفسیری- زبانی دادن به همه فهمها یکی دیگر از رخدادهای قابل توجه و اثرگذار در تاریخ معاصر، که از دوران پس از رنسانس پدیدار گشت و اثر بارزی در پیدایش سمت و سوی جدید در عرصه زبان دین غرب ایفا کرد «هرمنوتیک» است. هرمنوتیک در ذات خود دربردارنده نوعی جنبه زبان‌شناختی است که در قلمرو و فهم متون دینی عرضه کننده نوعی نگرش زبان دینی است. اینک به قدر ضرورت و ظرفیت این نوشتار، نظری بر این موضوع می‌افکنیم. علم هرمنوتیک به منزله تفسیر کتاب مقدس یا هرمنوتیک قدسی، قدیمی‌ترین و احتمالاً هنوز هم شایع‌ترین فهم از کلمه هرمنوتیک در دور جدید خود، به اصول تأویل کتاب مقدس اشاره دارد. «۱» این کلمه در قرن هفدهم هنگامی استفاده شد که نیاز به اصول و قواعد صحیح فهم کتاب مقدس برای نحله پروتستان، که از حجیت کلیسای کاتولیک روی گردانده بود و به دنبال معیار تفسیر متون مقدس می‌گشت ضرورت یافت. «۲» دانش هرمنوتیک در این معنا بیش از هر چیز در حکم روش‌شناسی تأویل و نوعی روش و منطق برای تفسیر کتب مقدس بود و بر همین اساس دان هاور (۱۶۵۴ م) اثر خویش را هرمنوتیک قدسی یا روش تفسیر متون مقدس نامید. «۳» این مفهوم از هرمنوتیک، طیفی از دیدگاه‌ها را در بر می‌گیرد که می‌توان شلایر ماخر، ویلهلم ديلتای، امیلیوتی و اریک هرش را فی الجمله نمایندگان آن دانست (.....) . (۱) . ر.

ک: پالم، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۴۳. (۲) .. p, scituenemreh laci hposolihp
 (۳) ۴۶. (ot noitcadortni). ر. ک: علم هرمنوتیک، ص ۴۳؛ واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۷۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۲ شلایر ماخر حرکت جدیدی را در هرمنوتیک آغاز کرد که مبدأ تحول و نگرشی نو در تفسیر متون دینی گردید. در نگرش سنتزی، پروسه فهم متن، امر طبیعی تلقی می‌شد، الفاظ گویای معانی بودند و برای فهمیدن، به چیزی جز دانستن زبان و قواعد دستوری نیاز نبود؛ جز در موارد ابهام متن که فن هرمنوتیک و روش تفسیر نقش کمک را ایفا می‌کرد. اما شلایر ماخر که به تأثیر از رمانتیسیسم قرن نوزدهم، بدفهمی را یک اصل گرفت و آن را در تمام مراحل فهم پذیرفت، هرمنوتیک خویش را که نظریه فهم در تمام مراحل تفسیر بود، با این پرسش آغاز کرد که یک عبارت گفتاری یا نوشتاری چگونه فهمیده می‌شود؟ «۱» بنابراین از نوآوریهای شلایر ماخر آن بود که وی ماهیت و فهم تفسیر متن را در زمره مباحث هرمنوتیک جای داد. از دیدگاه وی فهمیدن نوعی دیالوگ و گفتگو بین متکلم و شنونده و خصلتی دیالکتیکی و ارجاعی دارد و فهم نوعی بازسازی (tcurtsnocer) و غایت هرمنوتیک باز تولید (ecudorper) ذهنیت مؤلف است. از ویژگیهای هرمنوتیک شلایر ماخر که در کنار مباحث زبان‌شناختی اهمیت دارد، آن است که وی تفسیر دستوری و نحوی مبتنی بر قواعد زبانی (lacitamarg) را به دلیل ابهام از ناحیه مراد متکلم یا کاربردهای توسّعی کلام توسط وی، چون استعاره و عدم تطبیق تیت گوینده با سخن به لحاظ امکان اراده معانی متعدد و مانند اینها، برای رسیدن به مقصود گوینده نارسا دانست و در جنب آن ضرورت تفسیر روان‌شناختی و فنی (lacincet) را مطرح ساخت که امری ذهنی و (vitecjbush) است و در پرتو حدس و پیشگویی (noitanirid) میسور می‌گردد. «۲» به سخن

دیگر، نظریه تفسیری شلایر مآخر، با تحلیل او از تجربه دینی ارتباط می‌یابد. وقتی زبان دینی از نگاه او کارکردی خاص دارد و تعبیر و بازتابی طبیعی از احساس دینی است و با زبان عادی، علمی و فلسفی متفاوت است؛ بنابراین در تفسیر آن زبان نیز باید رهیافتی متمایز از رهیافت مربوط به دیگر زبانها برگزید. «۳» پایه و اساس سنت هرمنوتیکی شلایر مآخر بر مبنای نگرش او در متون دینی استوار است که وی آنها را تعبیر احساس دینی دانسته است، از این رو تفسیر متون دینی با

(_____ ۱). ر. ک: علم هرمنوتیک، ص ۹۵.

(۲). ر. ک: همان، ص ۹۸. (۳). ر. ک: تجربه دینی، ص ۷۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۳ ارزیابی فرضیه‌های علمی، دو طریقه کاملاً متفاوت خواهد بود. تبیین این تفاوت بر این فرض بنا شده که فهم متن یا هر نوع بیان و تعبیر انسانی، مستلزم همدلی با مؤلف یا تجربه مستقیم چیزی است که مؤلف از آن تعبیر کرده است. «۱» او ضمن طرح دو عنصر دستوری برای مطالعه زمینه عام تاریخی و اجتماعی تعبیری که در آن واقع شده، همچنین عنصر روان شناختی برای درک شخصیت مؤلف یا ایجاد مجدد آن شخصیت براساس فرایند حدس یا همدلی (yhtapme) اساس هرمنوتیک خویش را بر عنصر دوم قرار می‌دهد. او در عبارتی می‌گوید: «شیوه حدس آن است که انسان به وسیله آن و از طریق قرار دادن خود به جای دیگری سعی کند تا به طور مستقیم آن شخص را در خود دریابد». او قبول انسانیت مشترک را ضمانتی برای قادر ساختن مفسر برای رسیدن به تجربه‌ای که مؤلف متن از آن تعبیر کرده است می‌داند. «۲» چنانکه پیداست این عبارات براساس همان دیدگاه اصلی وی تبیین شده است که متون مصطلح دینی را تعبیر انسانهایی دانسته که از تجربه دینی خویش متبلور ساخته‌اند. اکنون این پرسش مطرح است که اگر فرض ما در باب متون دینی گونه دیگری بود، مثلاً آنها را پیام و وحی خداوند به پیامبران دانستیم، آیا باز هم این دیدگاه هرمنوتیکی در مورد آن جریان می‌یابد؟

دیلنای، مبارزه با تاریخ گروی

دیلنای، مبارزه با تاریخ گروی ویلهلم دیلنای (۱۸۳۳-۱۹۱۱ م) متفکر آلمانی، هرمنوتیک شلایر مآخر را به همه تعبیر فرهنگی، نه تنها متون نوشتاری تعمیم یافت. شلایر مآخر معتقد بود که هدف مفسر این است که نیت مؤلف را دریابد، اما این هدف تنها از طریق موازنه دقیق تفاسیر دستوری و روان شناختی با روشهای حدسی و مقایسه‌ای قابل وصول است. دیلنای با یک گام جلوتر از او، مدعی است که تفسیر، احیای مجدد تجربه مؤلف است. او با توسعه تعبیر از قلمرو زبان به پدیده‌های فرهنگی چون نقاشی، طراحی، قطعه موسیقی و ... همه اینها را (_____ ۱).

همان، ص ۷۶. (۲). ر. ک: همان، ص ۷۹-۸۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۴ تعبیری از تجربه و موارد مناسبی برای تفسیر تلقی کرد که از طریق هرمنوتیک، دوباره تجربه و ادراک می‌شود. تصویر مهم دیلنای از تجدید تجربه ناظر به دیدگاه او در هرمنوتیک و به ویژه نقد «تاریخ گروی» است. «۱» تاریخ گروی (mscirotsih) قرن نوزده معتقد بود هر پدیده خاص را باید در درون زمینه عصر خود مفهوم بندی و درک کرد. بنابراین نمی‌توان با بهره‌گیری از موقعیتها و معیارهای این عصر به فهم و درک پدیده‌های دیگر اعصار دست انداخت. برابر این نگرش کلیه علمی که بعد تفسیری دارند؛ یعنی به فهم و درک میراث تاریخی اشتغال دارند، خواه این میراث حوادث تاریخی باشد یا هنر و ادب و فلسفه و دین و متون دینی، در قلمرو علوم تاریخی جای می‌گیرند و در پرتو عناصر معرفتی هر عصر ظهور یافته و تفسیر آنها از سوی دانشمندانی که در صدد فهم آنها بر می‌آیند نیز وابسته به عناصر معرفتی و معیارهای مفهومی روزگار خاص خویش است. این نگره که سر از نسبی‌گرایی تمام عیار در می‌آورد، معرفت‌شناسان و روش‌شناسان قرن نوزده را به تأمل جدی در ارزیابی دستاوردهای علوم تاریخی و تحقیق در امکان وجود فهم عینی و مطلق از علوم تاریخی وادار ساخت. درویسن (۱۸۰۸-۱۸۸۴ م) خاطر نشان می‌سازد که عصر ما عصر علم و علوم تجربی متکی بر ریاضیات سرمشق آن است. موفقیت بی‌چون و چرای این علوم وامدار این واقعیت است که آنها آگاهانه وظایف، ابزار و روشهای خود را بر

می‌گزینند، در نتیجه همواره به موضوع مربوط، از منظری که متد آنها می‌گشاید می‌نگرند. همو به تسلیم از روح پوزیتیویسم حاکم بر آن عصر سرانجام ارائه فهم عینی از علوم تاریخی را ناممکن می‌شمارد. تاریخ گروهی که از آن به نسبی‌گرایی نیز تعبیر می‌شود معتقد بود که هر پدیده خاص را باید در درون زمینه عصر خود مفهوم‌بندی کرد. دیلتای با اعتقاد به عینیت‌گرایی و رئالیسم خام، به طور عمیق با مشکل روش‌شناختی تاریخ‌گرویی درگیر شد و کوشید به حل آن پردازد. هدف دیلتای «نقد عقل تاریخی» بود تا بدین وسیله به احیای علوم تاریخی و تفسیری پردازد. او به روش‌شناسی ویژه برای علوم انسانی، به این دلیل (_____۱). همان، ص ۸۳. تحلیل زبان

قرآن، متن، ص: ۹۵ پرداخت که جهان انسانی را نمی‌توان مانند یک نظم علی‌جبری که از همسانیه‌های ضروری تشکیل شده، درک کرد. زیرا افعال نفس، آزاد و هدفدار است و جنبه خلاقه دارد، برخلاف علیت در طبیعت. دیلتای در ارائه روش‌شناسی عام برای علوم انسانی کوشید تا میان تاریخیت انسان و عینیت علوم انسانی آشتی برقرار کند. او این پروسه را از رهگذر اعتقاد به اشتراک آدمیان در تجارب حیاتی، به قواعدی عام، مطلق و عینی، دنبال کرد. «۱» در قرن اخیر رویکرد دیگری در هرمنوتیک ظهور یافت که نقطه عزیمتی برای آن شد. این حرکت را هیدگر اگزیستا نسیا لیستها (۱۸۸۹-۱۹۷۶ م)، به تاسی از روش پدیدارشناسی استاد خود، ادموند هوسرل، آغاز کرد. تحلیل هرمنوتیک او نه به قواعد تأویل متن اشاره دارد و نه به روش‌شناسی علوم انسانی، بلکه مشعر بر این است که خود پروسه فهم و تأویل به منزله رکن بنیادی هستی انسان مطالعه می‌شود. او از ساخت پیشینی «فهم» سخن می‌گوید که بر کلیه فهم‌های بشری از جهان و هستی سیطره دارد، به گمان او انتظارات پیشین، مفروضات و مفهومات مترکز در ما هستند که بستر فهم ما را تعیین می‌بخشند. «هانس گئورگ گادامر»، هرمنوتیک فلسفی هیدگر را دنبال کرد. «حقیقت و روش» (۱۹۶۰) در واقع شرح مبسوط این دیدگاه است و موضوع و قلمرو هرمنوتیک فلسفی، مطلق فهم است نه خصوص فهم روش. گویا آنچه باعث شده که مدافعان هرمنوتیک فلسفی در روزگار ما آن را دارای اهمیت ویژه قلمداد کنند، دعوی همه‌جانبه و فراگیر پدیده تفسیر و تعبیر در همه اشکال فهم است. نیچه قبل از هیدگر ادعا کرده بود که همه تجارب و فهم‌های ما جنبه تأویلی دارد. او مدعی بود واقعیات (stcaf) خالص وجود ندارد هر چه هست تفاسیر ماست که برخاسته از چشم‌اندازها (sevitcepsrep) و نگرش‌های ماست. «۲» رویکرد تفسیری بودن مطلق معرفت و فهم، مشکلی عام و فلسفی است که هرمنوتیک فلسفی آن را موضوع کاوش خود قرار داده است. «۳» _____۱). ر. ک: علم

هرمنوتیک، ص ۱۲۸-۱۳۳؛ nosnikrap r. h. g yb detide, yhposolehp fo aideapolcycne na؛ (۲). ۱۸۹. p. scituenemreh. ر. ک: تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۴۰۰. (۳). ر. ک: درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۸، نقل از: p. scituenemreh ۱۴ lacihposolihp ot noitcadortni؛ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۶ مشخصه هرمنوتیک جدید با تفاوت‌هایی که دارد کاوش در خود فهم و عزیمت از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی است. نمایندگان این رویکرد جدید: هیدگر، گادامر، پل ریکور و ژاک دریدا و ... هستند. کار اصلی هیدگر در کتاب هستی و زمان ارائه تحلیلی از ساختار وجود انسانی دازاین است، تا در سایه آن افق لازم برای ارائه تفسیری از معنای هستی فراهم آید. یعنی تحلیل دازاین گام نخست برای پاسخ به پرسش اصلی و حقیقی فلسفه (تفسیر هستی بما هو هستی) است. «۱» او هنگامی که از انسان سخن می‌گوید، همواره از تعبیر آلمانی دازاین «هستی-آنجا» استفاده می‌کند، که مراد وی از این تعبیر توجه دادن به تناهی انسان است. به این معنا که او همواره در موقعیتی خاص و جهان خویش به سر می‌برد. «۲» از نظر هیدگر، فهم، جنبه هستی‌شناختی به خود می‌گیرد و حالت یا جزء جدا ناپذیر هستی آدمی می‌شود. به دیگر سخن، هیدگر فهم را ویژگی و تعین عام دازاین معرفی کرد؛ بر این اساس، فهم، هم امری وجودی است و هم هرمنوتیکی. وجودی بودن فهم از آن روست که نحوه هستی دازاین است؛ هرمنوتیکی بودن فهم از آنجا است که موجب آشکار شدن هستی در جهان دازاین می‌شود. «۳» فهم، هم انکشاف هستی دازاین را در فرایند پیش‌افکنی و ایجاد امکان‌های مختلف و متنوع هستی او در

پی دارد و هم موجب انکشاف و گشودگی اشیای امور موجود در دنیای وی می‌شود. از نظر هیدگر، فهم بر زبان و تفسیر تقدم دارد. آنچه را هیدگر فهم می‌نامد و آن را از مقدمات هستی دازاین می‌شمارد، امری بنیادی‌تر از دانش بشر است. دازاین پیش از آنکه به زبان آید، در قالب قضیه، دانشی را ابراز می‌کند و حتی پیش از آنکه در رابطه با امری تفکر کند از آن امر، فهم هرمنوتیکی دارد. «۴» به سخن دیگر، از آنجا که وجود انسان خود جریانی از انکشاف هستی شناختی است، علم هرمنوتیک نزد هایدگر نظریه‌ای (_____ (۱). ر. ک: علم هرمنوتیک، ص ۱۳۷؛ درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۳۵. (۲). ر. ک: درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۴۱. (۳). همان، ص ۱۶۰. (۴). همان، ص ۱۶۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۷ بنیادی در خصوص چگونگی به ظهور رسیدن فهم در وجود انسان است. زبان در مقام انکشاف، انکشاف گوینده نیست بلکه انکشاف هستی جهان است. «۱»

ابتنای فهمها بر پیش آگاهیها

ابتنای فهمها بر پیش آگاهیها یکی از مباحث مهم هرمنوتیکی هیدگر، نظر خاص او در باب مسبوق بودن هر گونه فهمی بر پیش ساختار است. این نظریه در پیروان هیدگر، چون گادامر (پیشداوری) و بولتمان (پیش دانسته) از متکلمان اثر گذاشت. «۲» سخن هیدگر در دوری بودن فهم، نتیجه طبیعی باور او درباره ساختار وجودی فهم و پیشین بودن هر فهم تفسیری بر پیش داشت و پیش دید و پیش تصور است. او ساختار حلقوی فهم را از زمان مندی دازاین استنتاج می‌کند. «۳» بنابر نظر هیدگر آغاز فهم و تفسیر از مفسر است و به مفسر ختم می‌شود. فهمیدن یک اثر یا متن یا شیء خارجی، ساز و کاری حلقوی دارد. آغاز فهمیدن از ماست و این فهم پیشینی با اثر، یا متن یا، شیء خارجی سنجیده می‌شود و در این تعامل فهم دیگری در پی فهم نخستین در ما شکل می‌گیرد و این امر همچنان ادامه می‌یابد. «۴» تحلیل خاص هیدگر در باب ماهیت فهم و ساختار وجودی آن و حلقه هرمنوتیکی وی، به قول رابرت هولاب عبارت از کشف معنایی که نویسنده در متن نهاده، نیست، بلکه گشودن و وانمودن امکان بودن است که خود متن به آن اشاره دارد. همچنین تفسیر عبارت از تحمیل «معنا و مفادی» بر متن و یا ارزشگذاری بر آن نیست؛ بلکه توضیح وابستگی و اشتغالی است که به وسیله متن در فهم همواره پیشینی و مقدم ما از جهان و آشکار می‌شود. «۵» از متکلمان جدید مسیحی، بولتمان سخت تحت تأثیر هیدگر قرار گرفت و اذعان ورزید که تفاسیر ما از کتب مقدس با پیشفرضهای فلسفی و نظری تشخیص می‌یابند، فلذا (_____ (۱). علم هرمنوتیک، ص ۱۴۹.

(۲). درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۱۶۵، نقل از: هیدگر، هستی و زمان، ص ۱۹۱-۱۹۲. (۳). همان، ص ۱۶۸-۱۶۹، نقل از: هستی و زمان، ص ۲۲۶. (۴). همان، ص ۱۷۱. (۵). همان، ص ۱۷۲، نقل از: هولاب، رابرت، یورگن هابرماس، ترجمه حسین بشیریه، ص ۸۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۸ در هر تفسیر تنها پرسش اساسی آن است که این پیشفرضها چه اندازه صحت دارند. «۱»

انسان، محکوم زندان تاریخ

انسان، محکوم زندان تاریخ هیدگر در هستی و زمان دازاین را وجودی تاریخی (lacirotseh) معرفی می‌کند. برای وی تاریخی بودن، نه یک امر عارضی، که امری وجودی و ذاتی است. براساس زمان مندی و تاریخ مندی انسان، بشر فاقد سرشت و ماهیت مشترک و ثابت است. هر انسانی چپستی و سرشت خویش را وامدار تصمیم خود یا تسلیم شدن به روزمرگی است. «۲» براساس تاریخ مندی آدمی، هر چه ما می‌فهمیم برگرفته و سازگار با دنیای تاریخی ماست. مفسر در خویشتن تاریخی خود، زندگی و فهم می‌کند و هرگز نمی‌تواند به دنیای تاریخی دیگری (مؤلف) گام نهد. «۳» او دو گونه نگرش به مسئله زبان داشته است. در «هستی و

زمان» تأکید وی بر آن است که زبان را باید پدیده‌ای بشری یا وصفی وجودی دانست. در اینجا زبان، فراتر از آواها، واژگان و مانند آن است و همچون نظامی از نشانه‌ها و نمادها که مسئله اصلی، درک نسبت آن به هستی است، تلقی می‌شود. اما در نگاه متأخر هیدگر افزون بر اینکه زبان در مرکز اندیشه او قرار می‌گیرد، زبان با مفهومی متفاوت از تلقی متعارف، به تمامی چیزهایی که با آنها معنا روشن می‌شود، اطلاق می‌گردد. برابر این نظر، همان‌گونه که کلام روشنگر معناست، یک قطعه موسیقی، یا یک نهاد اجتماعی نیز روشنگر معنا هستند؛ از این رو آنها نیز زبانند. بدین لحاظ جملات دیگر وی چون: «هستی ما زبان گونه است»، «ما در زبان زندگی می‌کنیم» و ... معنای خاص خود را پیدا می‌کنند. اگر همواره ما در زبان زندگی می‌کنیم، هرگز نمی‌توانیم از زبان فراتر رویم و از آنجا به زبان بنگریم. «۴» نکته‌ای که نمی‌توان آن را نادیده گرفت آن است که هیدگر تلقی قاطع و روشنی از هرمنوتیک ارائه نمی‌دهد. اگر هرمنوتیک او در هستی و زمان، هستی‌شناسی فهم است، در

(۱) در آمدی بر هرمنوتیک، ص

۱۷۵. (۲). همان، ص ۱۷۷، نقل از: هستی و زمان، ص ۲۷۸ و ۴۳۴. (۳). همان، ص ۱۷۸. (۴). ر. ک: ساختار و تأویل متن، ص ۵۵۵-۵۵۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۹۹ نوشتارهای پس از هستی و زمان دیگر پروژه‌ای فلسفی از نوع هستی‌شناسی معرفی نمی‌شود. او در گفتگو با تزو کای ژاپنی، درباره معنای هرمنوتیک به تعریفی از شلایر مآخر اشاره می‌کند و براساس آن هرمنوتیک را «هنر درک صحیح زبان انسان دیگر به ویژه زبان نوشتاری او» معرفی می‌کند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این تعریف به شدت به معنای متداول از هرمنوتیک نزدیک است و تباین کاملی با تلقی کتاب هستی و زمان از هرمنوتیک دارد. وی سپس در بیانی دقیق‌تر می‌گوید: کار هرمنوتیک کوشش برای تعریف سرشت و ماهیت تفسیر است. «۱» به هر روی، هرمنوتیک در آثار متأخر هیدگر معطوف به زبان و تفسیر متن است. در این کوشش نوین تفسیر وی به دنبال درک معنای پنهان متن است. توجه او به گفتار و متن به دلیل یافتن معنای دیگری، جدا از معانی آشنای دوران ماست. از این رو در تأویل بحثهای کهن فلسفی، هیدگر می‌کوشد از طریق ریشه‌یابی واژگان و توجه به افق معنایی آنها از تلقی خاص پیشینیان از واژگانی که امروز معانی دیگری دارند با خبر شود. به نمونه وی با شرح این نکته که فیزییک (sisyhp) در زبان یونانی به معنای «هستی» بوده نه طبیعت، متافیزییک را به «فراتر از هستی رفتن» معنا می‌کند. «۲» این چرخش، احتمالاً نشان دهنده آن است که وی دریافته که سوق دادن هرمنوتیک از روش‌شناسی فهم به هستی‌شناسی فهم، نوعی انحراف به شمار می‌آمده و رسالت اساسی آن را در بوت‌ه نسیان نهاده است و راهی برای دستیابی به «حقیقت» نمی‌گشاید؛ صرفنظر از آنکه ایده وی در توصیف به آشکارگی (ssenepo) حاصلی در بر ندارد و راهی به سوی فهم متون نمی‌گشاید. «۳» افزون بر نکته پیش گفته، تحلیل هیدگر از دازاین و دنیای اختصاصی هر دازاین، و پیشفرضهای گریز ناپذیر او و ارائه ندادن معیاری استوار برای تفکیک پیشفرضهای

(۱) در آمدی بر هرمنوتیک، ص

۱۹۴-۱۹۵، نقل از: (۲) ۱۰۴ p, scitunemreh lacihsogihp ot noitcudortni. ساختار و تأویل متن، ص ۵۶۴؛ علم هرمنوتیک، ص ۱۵۶. (۳). در آمد بر هرمنوتیک، ص ۱۹۹-۲۰۱، نقل از: ۳۲. noituterpretni fo smia eht. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۰ صحیح از ناصحیح و محبوس شدن در دام ذهنیت گرابی، فردی، شاهراهی برای نسبت‌گرایی محض است و راه‌گریزی از آن وجود ندارد.

هرمنوتیک مفسر محور گادامر

هرمنوتیک مفسر محور گادامر هرمنوتیک فلسفی گادامر (-۱۹۰۰)، نیز کاوشی در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی آن است و تناسب فراوانی با آرای هیدگر دارد و می‌توان «حقیقت و روش» را تنسیق و تکمیل «هستی و زمان» هیدگر قلمداد نمود. گادامر تمام

هستی‌شناسی خویش را به تأمل در ماهیت فهم و زبان معطوف می‌داند. از دیدگاه او تجربه ما از جهان، پیچیده به زبان است و تمامی تجارب ما از جهان به ویژه تجارب هرمنوتیکی، به وساطت زبان آشکار می‌شود و همه اشکال تفسیر، حتی آنها که به فهم متن مربوط نمی‌شود، رنگ زبانی دارد. «۱» او به پیروی از استادش هیدگر در جهت دادن هرمنوتیک از روش‌شناسی فهم به هستی‌شناسی فهم آن را بر پایه زبان استوار می‌کند و در بخش سوم کتاب حقیقت و روش، که مباحث اصلی وی در باب زبان است، می‌گوید: چرخش وجودی هرمنوتیک به وسیله زبان هدایت می‌شود. «۲» در برابر دیدگاه عمومی که زبان را ابزار حصول فهم و تفهیم و تفاهم می‌دانسته و ماهیت فهم را به غیر از خود زبان می‌داند، گادامر به تأثیر از رمانتیسیسم آلمانی و متفکر شاخص آن شلایر ماخر، ماهیت فهم را زبانی می‌داند، و از نظر او همه فهمها تفسیری است و تفسیر نیز در زبان جای دارد، در نتیجه زبان داخل در ماهیت خود فهم است. «۳» در نگاه گادامر زبان در ارتباط با معنا و فهم خصلت تأملی دارد؛ یعنی با آنکه واقعیت دارد و فهم تفسیر در آن واقع می‌شود، اما (به لحاظ قرابت فهم و زبان) از وجود آن در تحقق معنا غفلت می‌شود. «۴»

مؤلفه‌های فهم هرمنوتیکی گادامر

مؤلفه‌های فهم هرمنوتیکی گادامر فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر، در بردارنده ویژگیهایی چون: اثر پذیری از تاریخ، سنت، پیشداوریهای ذهنی فهمنده، دیالکتیکی و مبتنی بر پرسش و پاسخ است. گادامر (۱) .. pp, dohtem dna htucht

۴۹۶ p, dibi (۴).. ۳۸۸، ۳۸۹. pp, dibi (۳).. ۳۸۱. p, dibi (۲).. ۴۵۷- ۴۵۰- ۴۴۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۱ بر آن است که پدیده هرمنوتیکی افزون بر آنکه مبتنی بر دیالوگ و روش دیالکتیکی است، از ساختار پرسش و پاسخ نیز تبعیت می‌کند؛ یعنی منطق حاکم بر این گفتگو و روش دیالکتیکی، منطق پرسش و پاسخ است، «۱» چنانکه در هرمنوتیک وی هیچ فهمی عاری از پیشداوری نیست. «۲» البته او پیشداوری درست و پیشداوری نادرست را تفکیک می‌کند؛ اولی را منشأ فهم و دومی را موجب بد فهمی می‌داند، «۳» هر چند معیار روشنی برای بازشناسی این دو پیشداوری ارائه نمی‌دهد. با توجه به آنکه پیشداوری و پیش فهم، که ذهن فهمنده همواره آغشته به آنهاست، تحت کنترل و اختیار او قرار ندارد؛ از این رو، این امکان وجود ندارد که میان آنها تمایز نهاده شود و پیشداوری صحیح از ناصحیح جدا گردد. او می‌گوید: «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش تصورات خویش در بازی است، تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید». «۴» همچنین او تأکید دارد که فهم، دائم متأثر از افق معنایی و موقعیت هرمنوتیکی فهمنده است و به دلیل آنکه افق معنایی متأثر از تاریخ است، در نتیجه فهم دائماً تاریخی است. دلیل دیگر بر تاریخی بودن فهم آن است که افق فهم، امری سیال و متغیر و همیشه در حال شکل گرفتن است. بنابراین از آنجا که انسان در سنت به سر می‌برد و از آن متأثر است و فهم او به همه امور از تاریخ و سنت اثر پذیرفته است، نمی‌تواند از سنت بیرون آمده، آن را همچون موضوع و ابژه بنگرد و فهم عینی، خالی از تأثیرات تاریخ از آن داشته باشد. «۵» اساس سخن گادامر آن است که فهم، واقعه‌ای است که در همه اشکال آن از تاریخ و سنت (مجموعه تفاسیر و فهمهای پیشینیان) اثر می‌پذیرد. موقعیت هرمنوتیکی هر فهم و تفسیر انباشته از پیشداوریهای او در برخورد با موضوع مورد تحقیق اوست که این پیشداوریها برخاسته از تاریخ و سنتی است که وی در آن به سر می‌برد. معنای واقعی «موقعیت» آن است که ما هرگز نمی‌توانیم خارج از آن بایستیم و به همین دلیل قادر به کسب شناخت عینی از آن نیستیم. ما همواره خویشتن را در یک موقعیت می‌یابیم با نور افکنی چیره بر آن، که هیچ‌گاه به پایان نمی‌رسد. «۶» از سوی دیگر با توجه به آنکه فهم دارای رویکرد کاربردی است، یعنی فهم یک اثر با (۱) .. pp, dibi. ۳۷۸- ۳۷۹. (۲). p, ..

۳۰۲- ۳۰۱ p, dibi. ۳۰۶. (۶) p, dibi. ۳۹۷. (۵) p, dibi. ۲۹۸. (۴) p, dibi. ۴۴۰. (۳). تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۲ توجه به موقعیت، علائق و انتظارات و شرایط حاضر فهمنده صورت می‌پذیرد، این رویکرد مستلزم فهم نو به تناسب موقعیت جدید فهمنده است. به همین دلیل گادامر با توجه به دخالت دو سویه ذهنی مفسّر و خود اثر در ساماندهی فهم از عنوان «امتزاج افقها» (snoziroh fo noisuf) استفاده می‌کند. «۱» دور هرمنوتیکی و حلقوی فهم نیز تأکید همین معناست که فهم از مفسّر آغاز می‌شود، یعنی پیش از آنکه متن یا اثر هنری را به مفسّر القا کنند، این مفسّر است که باب فهم را می‌گشاید و معنایی را به سوی موضوع پیش می‌افکند. او می‌گوید: شخصی که در فهم یک متن می‌کوشد همواره عمل پیش افکنی (gnitcejorp) را صورت می‌دهد. او به محض اینکه معنای نخستین متن برایش ظاهر می‌شود، معنایی را برابر کل متن پیش می‌افکند. از سوی دیگر، معنای نخستین تنها به این علت ظاهر می‌شود که او متن را با انتظارات خاصی قرائت می‌کند. فهم معنای متن، یافتن این «از پیش-فرافکننده شده» است که دائماً بر حسب آنچه به عنوان درک معنای متن، برای او ظاهر می‌شود، مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد، عبارت از فهم معنای متن است. «۲» به اعتقاد گادامر فهم در علوم انسانی از سنخ واقعه است. فهم یک اثر هنری، واقعه تاریخی، تفسیر متن و مانند آن حادثه‌ای است که برای ما اتفاق می‌افتد و امری قابل پیش‌بینی و کنترل، روش‌مند، تکرارپذیر و در دسترس همگان از طریق روش نیست. اساساً در علوم انسانی، خود ما وارد بازی فهم می‌شویم و وجود تاریخی ما در عمل فهم دخالت می‌کند. بنابراین «وجود تاریخی» قابل پیش‌بینی و کنترل روش‌شناسی نیست زیرا «واقع بودن» جنبه‌ای از وجود تاریخی است. از نظر گادامر کاربری روش تجربی در علوم انسانی، نه ممکن است و نه مطلوب. بیرون شدن از جهان خود و نادیده گرفتن موقعیت هرمنوتیکی و پیشداوریهای خویش به منظور دستیابی به فهم عینی، همان گونه که ناممکن است، نامطلوب نیز می‌باشد. «۳» با توجه به ویژگیهایی که هرمنوتیک فلسفی گادامر برای فهم قائل شد، این مبنا در تفسیر متن نیز جریان می‌یابد. بنابر این در هرمنوتیک گادامر، مفسر در پروسه (_____ . (۱) pp, . (۳) dibi. ۳۰۶، ۳۶۰. (۲) p, dibi. ۲۶۷. در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۵۰، نقل از: گادامر، هانس گئورگ، حقیقت و روش، ص ۳۹۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۳ هرمنوتیک، دغدغه قصد مؤلف اثر را ندارد، و به طور کلی معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم اساساً مربوط به معنای خود متن است. «۱» از نظر گادامر، مؤلف خود یکی از مفسّران متن است که فهم و تفسیر او از متن، هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد، پس قصد او نقش تعیین کننده‌ای در عمل فهم ندارد. «۲» بر خلاف هرمنوتیک شلایر مآخر که تفسیر متن را باز تولید (noitcudorpir) ذهنیت و هدف مؤلف می‌دانست، در هرمنوتیک گادامر تفسیر متن، رهاوردی تولیدی (evitcudorp) است و مفسّر در فرایند تفسیر متن، با ذهنیت خود و در آمیختن با متن، معنای جدیدی را ایجاد می‌کند. در دید او معنای متن فراتر از مؤلف آن، گام برمی‌دارد. سرّ اینکه فهم، همیشه فعالیت تولیدی است، نه بازتولید، در همین نکته است. «۳» متناسب با این نگرش، که گادامر فهم متن را از سنخ گفتگوی دو طرفه و دستاورد آن را منتسب به طرفین گفتگو و فهم متن را حاصل امتزاج افق معنایی متن و مفسّر می‌داند «۴»، آیا هرمنوتیک روشی برای دستیابی به معنای مورد نظر مؤلف یک متن است؟ پاسخ هرمنوتیک گادامر به این سؤال منفی است. در نظر هرمنوتیک فلسفی گادامر اساساً نمی‌توان برای متن یک معنای معین و مشخصی قائل شد، بلکه مطابق این نظریه در موقعیتهای هرمنوتیکی متفاوت و با پرسشهای نو می‌توان معانی جدیدی برای متن رقم زد. «۵» او می‌گوید: شخصی که می‌خواهد بفهمد، باید از ورای آنچه در متن گفته شده است، پرسش کند. او باید متن را به مثابه پاسخ به یک پرسش بفهمد. اگر ما به واری آنچه گفته شده است عبور کنیم آنگاه به ناچار پرسشهایی ورای آنچه گفته شده است صورت می‌دهیم. ما معنای یک متن را فقط از طریق دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم؛ افقی که فی حد ذاته، ضرورتاً شامل امکان پاسخهای دیگر می‌شود. بنابراین معنای یک جمله مربوط به پرسشی است که متن پاسخ آن است. نتیجه این مسئله آن است که معنای متن افزون بر آن چیزی است که در آن گفته شده است. «۶»

(۱) pp, dibi. ۳۷۲، ۳۸۸، ۳۹۵. . (۱)

(۳) p, dibi. ۱۹۳. (۲). در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۲۹۷، نقل از: حقیقت و روش، ص ۲۹۶. (۴). همان، ص ۲۹۸، نقل از: حقیقت و روش، ص ۳۸۸. (۵). همان، ص ۲۹۹. (۶). p, dibi. ۳۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۴ برابر هرمنوتیک گادامر، تفسیر یک متن هرگز به نقطه پایان نمی‌رسد و هیچ‌گاه نمی‌توان از صحت یا برتری تفسیری در مقایسه با تفسیر دیگر سخن گفت؛ چه آنکه اگر این اصل را بپذیریم که فهم متن چیزی جز پاسخ متن بر پرسشهای بی‌پایان و آغشته به پیشداوریهای مفسر نیست؛ در این صورت هیچ‌گاه نمی‌توان از فهم کامل و نهایی متن سخن گفت. «۱» از سوی دیگر وقتی فهم را توافق مفسر با متن و امتزاج افق معنایی او با متن دانستیم، در این صورت معیاری در دست نیست که رجحان فهمی را بر سایر فهمها اثبات کند؛ بلکه تنها می‌توان گفت که یک فهم از فهم دیگر متفاوت است و نه لزوماً بهتر از آن. «۲» کافی است بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم، اگر اساساً چیزی بفهمیم. «۳» ولی جا دارد پرسیم آیا هرمنوتیک فلسفی گادامر می‌تواند یک چشم‌انداز گویا و روشن از واقعیت عرضه کند، یا آنکه دعاوی گوناگون وی از لحاظ مبنا، لوازم و نتایجی که بر آنها مترتب می‌شود، خود با دشواریهای بسیاری مواجه است؟ از این نکته نمی‌توان به سادگی گذشت که هرمنوتیک گادامر با گرایش انتقادی شدید به فرمول بندی عینت‌گرایی پوزیتیویستی و حقیقت‌جویی رمانتیکی، در دام ذهن‌گرایی فرو می‌گردد و تنها به تحلیل پدیدارشناسانه پروسه فهم آغشته به پیشداوریهای جبری می‌نشیند، اما روشن نمی‌سازد که آنچه به عنوان واقعه فهم رخ نموده تا چه اندازه از حقیقت بهره دارد و مطابقت (ecnednopserroc) آن با واقع تا چه پایه است؟ در حالی که اساس بحث فهم در پرتو همین نکته نهفته است و نمی‌توان از آن غفلت کرد. افزون بر این، ویژگیهایی چون تاریخ‌مندی و ابتنا بر پیشداوری و سویه کاربردی و سیال بودن و نفی هرگونه چارچوب و معیار مشترک و همگانی که گادامر برای فرایند فهم قائل است، صرفنظر از مناقشه جدی در اصل آنها، مستلزم نسبی‌گرایی و محتوی تناقض‌درونی و خود مبطل است. به تعبیر لوی اشتراوس اگر زمان‌مندی و تاریخت، قید جدایی‌ناپذیر هرگونه فهمی است، پس خود این اصل نیز امری تاریخی و محکوم به

(۲) . علم هرمنوتیک، ص ۲۰۳. (۲).

درآمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۰۱. (۳) . ۲۹۸ .. p, dibi. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۵ نابودی است و نمی‌شود آن را یک حقیقت محض و فراگیر دانست. «۱» به همین دلیل امیلیوتی در سال ۱۹۶۲ م، با انتشار جزوه‌ای، هیدگر و گادامر را ناقدان ویرانگر عینیت خواند، که هرمنوتیک را در باتلاق بی‌معیار نسبیست فرو می‌برند. بتی کوشید ثابت کند که نقش عامل ذهنی در تأویل هر چه باشد، عین مورد مشاهده همچنان عین است. «۲» هرش در سال ۱۹۶۷ م، نیز در رساله «اعتبار در تأویل» با بحثی مستدل، عزیزترین مفروضاتی را که طی چهار دهه راهنمای تأویل ادبی بودند به تحدی طلبید. «۳» او مدلل ساخت که اگر اعتقاد بر این باشد که معنای عبارتی می‌تواند تغییر کند، هیچ معیار ثابتی برای داوری در اینکه قطعه‌ای به درستی تأویل شده یا نه، وجود نخواهد داشت. همچنان که بر این بعد نسبی‌گرایی دیدگاه هرمنوتیکی گادامر، یورگن هابرماس نیز انگشت انتقاد نهاد. «۴» هر چند برخی کوشیده‌اند با ارجاع نسبی‌گرایی گادامر به زمینه‌گرایی (msilautxetnoc) و وابسته کردن تفسیر متن به شرایط، مانند زمینه تفسیر که چارچوبهای خاص یا مجموعه‌هایی از مفاهیم تفسیری، از جمله روشهای تفسیری، دیدگاه وی را موجه تلقی نمایند. «۵» به اذعان این نظر، هیچ زمینه مطلق وجود نداشته، بلکه راه‌ها، زمینه‌ها و شرایط فرهنگی و فکری متفاوتی برای افراد فراهم است و همه این زمینه‌ها نیز به طور یکسان قابل توجیه نیستند؛ از این رو پذیرش رهیافتهای تفسیری اقتضای واقع بینی است و این معنا منتج نسبیست انگارانه نمی‌باشد. «۶» اما این توجیه، مشکل نسبیست را از نظریه گادامر دور نمی‌سازد؛ زیرا نظریه وی شامل مطلق فهم است و نه تفسیر متون. او در اثبات تطابق ذهن با عین را معیار معرفت ندانسته؛ بلکه سازگاری معارف را ملاک قرار می‌دهد که خواه ناخواه گریزی از نسبیست انگارانه ندارد.

هرمنوتیک متن محور پل ریکور

هرمنوتیک متن محور پل ریکور ملاحظه کردیم که هیدگر در هرمنوتیک فلسفی به دنبال درک معنای هستی از طریق (۱) اشتراوس، لوی، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، ص ۴۲-۴۴. (۲). علم هرمنوتیک، ص ۵۷، ۶۴. (۳). همان، ص ۷۵. (۴). هوی، دیوید. ک، هرمنوتیک، تاریخ، ادبیات و فلسفه، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، ص ۲۵۸. (۵). همان، ص ۱۷۱-۱۷۳. (۶). همان. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۶ پدیدارشناسی دازاین بود و گادامر نیز هرمنوتیک خویش را در محدوده هستی‌شناسی فهم و شرایط وجودی آن دنبال کرد، و این دو هیچ یک به سطح معناشناسی وارد نشدند. در این میان پل ریکور (۱۹۱۳ م) متفکر فرانسوی در عین رویکرد هرمنوتیک هستی‌شناسی، هرمنوتیک را به سوی روش شناختی سوق داده، آن را درگیر جستجوی معنا می‌سازد. از آنجا که هر گونه فهم هستی‌شناسانه در زبان می‌نشیند، پس همه اقسام پدیدارشناسی که در صدد وصول به فهم وجود هستند ناگزیر از سنخ معناشناسی می‌باشند. از نظر ریکور ما به هستی‌شناسی مستقل و مستقیم آن گونه که هیدگر بدان می‌اندیشید دسترسی نداریم. از طرفی همه هستی‌شناسیها تأویلی و آکنده از عنصر سمبل و نماد است، لذا برای هستی‌شناسی چاره‌ای جز گذر از معناشناسی نداریم. باید با پدیدارشناسی و ارجاع سمبل به ریشه‌های عمیق‌تر و رمز‌گشایی و فراتر رفتن از سطح آگاهی ظاهری راهی به سوی هستی‌شناسی بگشاییم. (۱)

توسعه در مفهوم متن

توسعه در مفهوم متن ریکور با توسعه‌ای که به گفتمان نوشتاری (esruocsid nettirw) و متن (txet) می‌دهد، پدیدارشناسی هرمنوتیکی را به قلمرو تفسیر متن، سمبل، استعاره، روانکاوی، رؤیا، اسطوره‌شناسی تحلیل عمل اجتماعی نیز می‌کشاند، که با تفسیر نمادها راه یافتن به معنای درونی هر سمبل آغاز می‌شود. (۲) به تعبیر وی که ما باید تأمل کنیم، نه در پس نمادها، بلکه از نمادها آغاز کنیم، نمادهایی که جوهره آنها فناپذیر است. (۳) او نماد را مفهومی گسترده می‌گیرد و شامل هر نوع ساختار دلالتی می‌داند که در آن افزون بر یک معنای مستقیم اولیه و لفظی، معنای دیگر که غیر مستقیم، ثانوی و رمزی است و از طریق معنای نخست شناخته می‌شود. (۴) در نگرش ریکور تفسیر، گستره‌ای فراخ دارد و هر جا پدیده چند معنایی ((ymesylop (۱) نیچه، فریدریک و دیگران،

هرمنوتیک مدرن، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی، مقاله «وجود هرمنوتیک». (۲). در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۵۶-۳۶۶. (۳) p, dibi ۱۲. (۴) p, snoitaterpreti fo tcilfnoc eht ۲۹۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۷ وجود دارد- حتی زبان طبیعی- به دلیل پیوند با زمینه (txetnoc) نیازمند تفسیر است. بسیط‌ترین پیامی که به وسیله زبان طبیعی ابلاغ می‌شود، باید تفسیر شود؛ زیرا تمام کلمات، «چند معنایی»، هستند و معنای واقعی خویش را از طریق ارتباط با یک زمینه و مخاطب مفروض در مقابل یک پس زمینه، موقعیت خاص کسب می‌کنند. تفسیر، در این معنای وسیع، فرایندی است که به کمک آن تمامی عوامل زمینه‌ای قابل دستیابی را به خدمت می‌گیریم تا دریافت معنای واقعی یک پیام در یک موقعیت خاص، میسر شود. (۱) از نکات مطرح در هرمنوتیک ریکور آن است که وی میان گفتار و گفتمان نوشتاری که آن را «متن» می‌نامد، این تمایزها را قائل است: الف) در متن نوشتاری معنا بر متن پیشی دارد، بر خلاف گفتار که معنا محصول واقعه گفتن است؛ ب) در گفتار، نیت گوینده با گفته او دائم بر هم منطبق است، اما در نوشتار ممکن است معنای متن فراتر از قصد مؤلف باشد. «مسیر متن، گریختن از افق محدودی است که توسط مؤلف ایجاد شده است. آنچه در متن است فراتر از آن چیزی است که مؤلف قصد گفتن آن را دارد.

بسیاری از تفاسیر در پیرامون معنای متن، روندی را روشن می‌سازند که پیوند آن با اتکا بر روان‌شناسی مؤلف گسسته شده است؛ (۲) ج) مخاطب گفتار، به واسطه موقعیت و شرایط گفتگو معین است، در حالی که نوشتار مخاطب خاصی ندارد، بدین لحاظ متن می‌تواند از شرایط اجتماعی- تاریخی پیدایش خود فاصله گیرد و زمینه زدایی (esilautxetnoc) شود و قرائت آن وابسته به این شرایط نیست؛ د) در متن این امکان وجود دارد که از محدودیت‌های مدلول و محکی ظاهر رها شود، برخلاف گفتار، که در آن معنا و مدلول به واسطه موقعیت گفتگویی (niotaatis lacigolaid) محدود و منحصر می‌گردد. (۳)

_____ (۱). در آمدی بر هرمنوتیک، ص

۳۵۹، نقل از: .. (۲) ۴۳- ۴۲ gnikiht lacigoloeh t fo seirogetac sa notaterpretni dna txet ۴۳- ۴۲ pp, seneics namuh eht dna scituenemreh (۳) ۲۰۱. (p, seneics namuh eht dna scituenemreh ۲۰۱. در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۶۲، نقل از: .. p, ۵۲ cituenemreh lacitirc تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۸ ریکور ویژگی‌های برشمرده برای متن را بر «عمل انسانی» تطبیق نموده، بدین لحاظ عمل را هم متن قلمداد می‌کند و می‌گوید: «ادعای من آن است که عمل به عنوان امری معنادار، می‌تواند موضوعی (tceibo) برای علم (ecneics) باشد بی‌آنکه معناداری خویش را از دست بدهد. نوشتار به عنوان موضوع تحقیق علمی تثبیت می‌شود، عمل نیز مشمول نوعی موضوعیت واقع می‌شود؛ از این رو عمل دیگر تنها واقعه‌ای نیست که انجام گرفته، بلکه الگوی رسم شده‌ای را فراهم می‌آورد که باید بر طبق ارتباطات درونی آن تفسیر شود.» (۱) براساس این دیدگاه، که عمل همان ویژگی‌های متن را داراست، ریکور اذعان می‌دارد که گفتمان هرمنوتیکی عرصه عمل اجتماعی را نیز تفسیر می‌کند و الگوی تفسیر متن نوشتاری، در فهم رفتارهای معنادار انسانی امور تاریخی و اعمال اجتماعی نیز کارایی دارد. از نظر ریکور، زبان‌شناسی از این جهت در تفسیر حائز اهمیت است که گفتمان، خواه در قالب نوشتاری (text) یا در قالب گفتاری (hceeps) فعالیت زبانی است. گفتمان از «جمله» تشکیل می‌شود، بنابراین، نخستین گام در تفسیر، با «زبان‌شناسی جمله» آغاز می‌شود. ریکور به تبع فرگه (egerf) معنای (Senes) قضیه را غیر از محکی (ecnerefer) آن می‌داند. معنا آن چیزی است که هر قضیه و ساختار زبانی واجد آن است، اما محکی تنها در گفتمان موجود می‌شود؛ چه اینکه گفتمان، دنیایی دارد که به آن دلالت می‌کند. (۲) او در نظریه تفسیری خویش با تکیه بر تحقیقات فیلسوفان زبانی‌ای چون جان سرل (elraes) و آستین (nitsua)، معتقد است که هرمنوتیک افزون بر جنبه زبان‌شناسی (scitsitsiugnill) و تحلیل ساختار جمله، به فعل گفتاری (tcachceeps) نیز نیازمند است. این زبان‌شناسان عقیده دارند عمل گفتمان دارای سه سطح؛ گفتن (سطح قضیه‌ای- عبارتی)، فعل گفتاری (استفاده از زبان برای انجام فعل، مثل صیغه امر برای فرمان دادن) و محرک اثر است و نتیجه گفتمان، در مخاطب تحریک (مثل ترس) است.

_____ (۱). همان، نقل از: .. pp, seneics

(۲) ۲۰۴- ۲۰۳ lacos dna scitenemreh). ر. ک: در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۷۳- ۳۷۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۰۹ ریکور تأکید خاصی بر اهمیت سطح سوم گفتمان که جنبه فرا عبارتی (yrnoitacolrep) و ارتباط با حالات و موقعیت مخاطب دارد، نشان می‌دهد. منشأ این تأکید آن است که وی تفسیر را به خود اختصاص دادن (noitairporppa)، که به خویشتن تفسیری (noitaterpretni fles) یا باعث درک بهتر از خود، می‌داند، که بالطبع بر این اساس، تفسیر متعلق به زمان حضور مفسّر می‌شود و فاصله زمانی میان اثر و مفسر از میان می‌رود. (۱) از نکات مشترک هرمنوتیک ریکور با هرمنوتیک فلسفی، بعد انفصال متن از مؤلف آن و استقلال معنایی آن و نادیده انگاشتن قصد و پیام مؤلف در متن است. (۲) همان گونه که بعد دیگر استقلال معنایی متن را از دید ریکور می‌توان زمینه زدایی و گسستن پیوند میان متن و زمینه پیدایش آن (txetnoc) و امکان قرائت‌های پایان ناپذیر دانست؛ که این دید نیز همان نتیجه هرمنوتیک فلسفی را عرضه می‌دارد. (۳) با این همه، ریکور چنانکه قائل به استقلال متن از مؤلف است، متن را از مفسّر نیز مستقل می‌داند. او بر خلاف گادامر که به امتزاج افق معنایی مفسر و متن قائل بود،

اذعان می‌ورزد ممکن است آنچه ما می‌فهمیم با آنچه که متن در واقع می‌گوید انطباق نداشته باشد و به این صورت به استقلال معنایی متن از خواننده تأکید می‌نماید. فرایند تفسیر متن در نگاه ریکور مشتمل بر سه عنصر تبیین (noitanalpxe) و فهم (gnidnatsredna) و به خود اختصاص دادن (noitarporppa) است. عنصر تبیین که، آن به جنبه عبارتی (yranoitacol) نیز گفته می‌شود، بعد زبان شناسانه دارد و به بررسی نظام واژگان و ساختار زبانی حاکم بر متن و سطوح ارتباطات لفظی متن می‌پردازد. تفسیر از این مرحله شروع می‌شود و به عنصر فهم، که درک مفاد (gninaem) متن است می‌رسد. عنصر سوم، که مرحله سوم تفسیر را تشکیل می‌دهد و ریکور آن را جنبه فرا عبارتی می‌نامد، ناظر به درگیر شدن مفسر با معنای متن، یعنی قصد و نیت متن است که سمانتیکال است. این تلاش دستیابی به معنای پنهان در (۱) همان، ص ۳۴۶-۳۵۰. (۲) p, ..

(۳) ۲۰۱. seneics namah dna scitenemreh). ر. ک: در آمدی بر هرمنوتیک، ص ۳۸۲، نقل از: p, ۱۶۴ secneicslaicos eht dna scitenemreh. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۰ پس متن نیست، بلکه چیزی است که پیش روی متن آشکار می‌شود. متن در سایه رویکرد تفسیری پیش روی خود، دنیایی را برای مفسر می‌گشاید که به او اختصاص دارد. «۱» او فرایند تفسیر متن را فرایندی کل گرایانه (citsiloh) و ترکیبی (evitalamac) می‌داند؛ یعنی متن را باید به چشم یک کل نگریست و در پی فهم مقصود آن برآمد و نه کنار هم نهادن معانی تک تک متن جملات. وقتی متن را به چشم یک کل بنگریم، عناصر و اجزای تشکیل دهنده آن برخی (به حدس ما sseag) اصلی و برخی فرعی لحاظ می‌شوند، و بر این اساس یک متن در منظرهای گوناگون، متنوع و مختلف نگریسته می‌شود. در هر منظری، اجزا و عناصری اصلی و اجزا عناصری فرعی تلقی می‌شوند؛ از این رو یک متن گشوده به سوی قرائتها و تفسیرهای متعدد است. «۲» ریکور با طرح قرائتهای متعدد، ضرورت ارزیابی قرائتها را ملاحظه و توجه دارد و دیدگاه هرش را باور دارد که نمی‌توان به روش تأیید تجربی تفسیری را مطابق واقع (hturt) دانست، بلکه معیار ارزیابی و اعتبار (ytidilav)، منطق احتمال (ytilibaborp) است و باید دید کدام قرائت محتمل تر است. «۳» او بدین طریق می‌کوشد تا از شکاکیت بگریزد. هر چند ریکور می‌کوشد تا هرمنوتیک خویش را از طریق معنا شناسی (eitnames) و تفسیر نمادها (sgobmys) و اسطوره‌ها (shtym) در مسیر رسالت اصلی آن، که پاسخ به پرسشهای اساسی مربوط به روش فهم و تفسیر متون، تبیین علوم انسانی و تاریخی است، سوق دهد و معنی شناسی را از مسیر تفسیر کلیه امور تأویل پذیر و نمادین تسهیل کند، اما پرسش این است که آیا وی در این رویکرد خود موفق است؟ پاسخ به این پرسش و آثار نومیدی را در برخی از نوشته‌های او می‌توان مشاهده کرد. ویژگیهایی که ریکور برای تفسیر قائل است، چون استقلال معنایی متن از قصد مؤلف و گسست پیوند میان متن و زمینه پیدایش آن (t xetnoc) تمایز نهادن میان معنا (esnes) و محکی و مفاد (ecnrefer)، نگرش کل گرایانه (citsiloh) و وابستگی شش‌یوه (۱) همان، ص ۳۸۸، نقل از:

(۲) ۲۱۸. p. dibi). همان، ص ۳۹۱. (۳). همان، ص ۳۹۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۱ کلیت و اصل و فرغ آن به حدس مفسر و به خود اختصاص دادن (noitairporppa) متن به عنوان مرحله پایانی تفسیر؛ همه از مواردی است که هر یک زمینه نوعی نسبی گرایایی و فرو افتادن در وادی شک گرایایی در امر تفسیر است. «۱»

ناکامی هرمنوتیک فلسفی

ناکامی هرمنوتیک فلسفی هرمنوتیک فلسفی که در رهیافتهای گونه‌گوش بن‌مایه خود را بر نسبی‌گرایی و تکثر قرائتها و عدم تمایز جدی میان موضوع و متن با فاعل شناسا قرار داده بود، هرگز توفیق پیدا نکرد که پارادایمهای دیگر را از صحنه حیات فکری بشر

بیرون براند، بلکه رقبای جدی از همان روزگار ظهور و بروز تا کنون مجال را بر هرمنوتیک مدرن تنگ کرده‌اند. املیو بتی حقوقدان ایتالیایی (۱۹۶۸ م) معاصر گادامر، به رغم هرمنوتیک فلسفی، که دغدغه تبیین بعد وجودی فهم را در سر می‌پرورد، بر سنت هرمنوتیک سنتی شلایر ماخر و دیگران تأکید می‌ورزید که روشی برای درک مقصود مؤلف است. در نگاه بتی، تفسیر تلاشی است که هدف از آن رسیدن به فهم است. از این روی، او با اذعان به امکان فهم و تفسیر عینی، استناد به «پیشداوری» و «تاریخی بودن انسان» را در جهت نفی امکان فهم عینی مردود می‌شمارد و درک اجمالی حقیقت را همواره امکان پذیر می‌داند. بتی تفسیر را بر سه پایه: قالبهای معنادار متن، ذهنیت مؤلف و تکاپوی ذهنی مفسر استوار می‌بیند، و کارکرد تفسیر را در بازشناسی اندیشه‌ها و پیامهای نهفته در موضوعات معنادار می‌جوید. یعنی همان‌گونه که اثر، ظهور ذهنیت مؤلف و صاحب اثر است، هرمنوتیک نیز نقطه پایان خویش را رسیدن به همان ذهنیت می‌بیند؛ زیرا مفسر در پی آن است که از طریق تفسیر متن به فهم ذهنیت آفریننده اثر برسد و معنای متبلور در سیمای اثر را که رهاورد فکر مؤلف است، بازشناسی و بازآفرینی کند. برای رسیدن به هدف تفسیری بتی، قواعد چهارگانه‌ای ارائه می‌کند. نخست، لحاظ اثر بر حسب ارتباط آن با ذهنیتی که در آن بروز یافته و حفظ حیثیت نمایشگری موضوع؛ دو دیگر، اصل تمامیت و سازگاری معنا، یا تلائم معنایی جزء با معنای کل متن؛ سه،

(۱). ر. ک: درآمدی بر هرمنوتیک،

ص ۴۲۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۲ رویارویی مجدد فرایند ذهنی منتهی به خلق اثر در ذهن خویش و بازسازی و ترجمه ذهنیت آفریننده اثر در درون خود و چهار، مطابقت هرمنوتیکی معنا یا سازگاری فعلیت ذهنی مفسر با موضوع. «۱» همچنین از معاصران، هرش نیز به جد هرمنوتیک فلسفی را به چالش کشید. در نگاه هرش، قصد مؤلف دارای نقش اساسی است؛ زیرا وی معنای متن و ثبات و تعیین آن و امکان دستیابی به تفسیر عینی متن را با نیت مؤلف گره می‌زند. از نظر هرش معنای لفظی نه محصول واژگان، بلکه وابسته به آگاهی و قصد مؤلف است؛ زیرا الفاظ به خودی خود هیچ معنایی ندارند، مگر آنکه کسی چیزی از آنها قصد کند، یا چیزی از آنها بفهمد. «۲» به این روی هرش استقلال معنایی متن از ماتن را مردود می‌شمارد. پیوند معنای متن، به نیت آگاهانه مؤلف، این نتایج را در پی دارد: اولاً معنای متن، امری مشخص است؛ ثانیاً تعیین معنایی متن، زمینه‌ساز «اعتبار» تفسیر و معیاری برای ارزیابی تفسیر معتبر، یعنی تفسیر منطبق با قصد مؤلف، از تفسیر نامعتبر است و ثالثاً معنای متن، یعنی مقصود مؤلف، تغییر ناپذیر است. البته او میان «معنا» یا «معنای لفظی» با «معنا نسبت به» تمایز قائل است. «معنای لفظی» که بر اساس نیت مؤلف به هنگام آفرینش متن شکل گرفته همواره ثابت است، آنچه قابل تغییر است «معنا نسبت به» [مخاطبان است که معطوف به بیرون است. هرش در انحای تعامل با متن، تمایز قائل می‌شود و این تمایز را بر معنای تفاوت فهم، تفسیر، داوری و نقد استوار می‌سازد. وی هدف مورد جستجوی مفسر را کوشش برای درک معنای مقصود مؤلف و باز تولید (ecudorper) ذهن وی می‌داند. بر همین اساس نقد جدی خویش را متوجه گادامر می‌کند که تفسیر را فعالیتی تولیدی از سوی مفسر، بی‌لحاظ کردن قصد مؤلف می‌داند. او گادامر را گرفتار این تعارض می‌بیند؛ زیرا وی از سویی استقلال معنایی متن را که منتج تکثر معنایی متن، باز تولیدی بودن تفسیر، پایان ناپذیری و شالوده شکنی و بی‌معیاری تفسیر است طرح می‌کند و از دیگر سوی، از اینکه کدام تفسیر به حقیقت نزدیک‌تر است سخن می‌گوید (۱). ر. ک:

همان، ص ۴۳۵-۴۵۶. (۲). ۴. p, noitaterp retni ni ytidilav: hcsrih d. cire. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۳ از نظر هرش دانش تفسیر بر «منطق اعتبار» استوار است. او بر آن است که هر چند مفسر نمی‌تواند با یقین به مطابقت فهم خویش با مراد مؤلف حکم کند، اما این نبودن اطمینان منتج ناممکن شدن درک مراد مؤلف نمی‌شود، از این رو اعتبار فعلی (tneserp ytidilav)، هدف تفسیر به شمار می‌آید. بدین لحاظ هرش ضرورت تن دادن به معیارهای تأیید تفسیر را پیشنهاد می‌کند. هرش در پرتو مبانی هرمنوتیکی خود، تاریخت معنا را در بوته نقد جدی می‌گذارد؛ چه اینکه بنابر تاریخت معنا، دگرگونی معنایی، پیوندی

با اعمال زبانی نمی‌یابد. صرفنظر از آنکه این اندیشه ضابطه‌گریز مجال را بر هر نوع سنجش، در شناخت تفسیر معتبر، مسدود نموده، به نوعی آنارشسیسم فکری سوق پیدا می‌کند که راهی برای تشخیص معنا باقی نخواهد ماند. «۱» چنانکه ملاحظه شد هرمنوتیک فلسفی از جمله رویکردهای فکری در دوران جدید است که با ارتباط وثیق آن در حوزه معناشناسی و زبان متون دینی، دشواریهای بسیاری را فرا روی فهم روش‌مند آنها قرار داده، با شالوده‌شکنی و نادیده‌انگاشتن هنجارهای عقلانی حوزه و وضع و دلالت، راه را بر تفسیر معتبر مسدود می‌بیند. گو اینکه این رهیافت خود درگیر تهافت‌های جدی درونی است، لکن التفات به آن در شکل‌گیری زبان دینی جدید غرب سزایمندی در خور است.

(۱) ر. ک: درآمدی بر هرمنوتیک،

ص ۴۵۷-۴۸۹؛ حلقه انتقادی، هرمنوتیک، تاریخ، ادبیات فلسفه، ص ۷۳-۱۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۵

فصل چهارم زبان دین و رهیافتهای معاصر در غرب

اشاره

فصل چهارم زبان دین و رهیافتهای معاصر در غرب پیشتر دیدیم که رهیافت سنتی یهودی-مسیحی در زبان دین، عمدتاً بر دو دیدگاه تفسیر لفظی و تفسیر تأویلی با اذعان به واقعیت داشتن مفاد و مفهوم کتاب مقدس استوار بود؛ اما در دوران معاصر و پس از پیدایش رویکردهای تازه و فلسفه‌های جدید، شاهد یک چرخش کاملاً اساسی در نگرش‌های زبان دینی در غرب هستیم. این نگرش‌ها را می‌توان در چهار طیف جستجو کرد که در این فصل آن را پی می‌گیریم.

۱. پوزیتیویسم و نسبت بی‌معنایی به زبان دین

اشاره

۱. پوزیتیویسم و نسبت بی‌معنایی به زبان دین ماده‌گرایی عصر روشنگری فرانسه، تجربه‌گرایی دیوید هیوم، فلسفه استعلایی کانت و طبیعت‌گرایی تکاملی قرن نوزدهم، برای برخی این گرایش را به بار آورد که: شیوه علمی، تنها شکل قابل اعتماد برای فهم و معرفت است و ماده نیز تنها واقعیت بنیادی در جهان. گزاره نخست، حکمی معرفت‌شناختی درباره ویژگی‌های پژوهش و معرفت است و گزاره دوم، حکمی درباره ویژگی‌های واقعیت؛ اما نقطه مشترک آن دو، این پیشفرض است که تنها موجودات و عللی که علم به آنها می‌پردازد، از واقعیت برخوردارند. در دهه‌های آغازین قرن بیستم طرفداران پوزیتیویسم منطقی (« ۱ ») msivitis oplacigol تأکید کردند که گفتمان علمی (esruocsid cifitneics)، هنجاری برای همه زبانهای معنادار فراهم می‌سازد.

(۱) به مجموعه‌ای از افکار که حلقه

وین- elcric anneiv مرکب از شخصیهایی چون موریتس شلیک، رودلف کارناب، اتونورات، گودل و ... تشکیل دهنده آن بودند- اطلاق می‌گردد. ر. ک: دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۳؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین، پوزیتیویسم منطقی. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۶ گفته شد جمله‌های معنادار (با قطع نظر از روابط منطقی و انتزاعی) فقط گزاره‌های تجربی هستند که با داده‌های حسی تحقیق پذیرند و گزاره‌های اخلاقی، متافیزیکی و دینی نه صادقند نه کاذب، بلکه گزاره‌نمایی، (stnemetats duesp) بی‌معنا هستند؛ یعنی تعبیهایی مربوط به احساس یا سلیقه‌اند که هیچ‌گونه اهمیت معرفتی (evtingoc) ندارند. «۱» این چشم‌انداز به رغم راهبرد فیلسوفان سنتی بود که معناداری گزاره‌های متافیزیکی-مانند هر معلولی نیازمند علت است- و همین‌طور گزاره‌های دینی-مانند خدا آفریدگار جهان است- مورد اطمینان آنان بود. همچنین

رهیافت دینداران همواره بر این پیشفرض مبتنی بوده است که گزاره‌های دینی جنبه معرفت بخش دارند؛ یعنی از عالم خارج خبر می‌دهند. وقتی در متون دینی گفته می‌شود: خدا خالق هستی است یا عادل است، بهشت و پاداش خوبان و جهنم سزای بدان است، شیطان انسان را فریب می‌دهد و ...، این جملات همه حکایت از واقعیت‌های عینی دارند. اما پوزیتیویست‌های منطقی گفتند: قبل از پرداختن به صدق و کذب قضایا و قبل از رجوع به عالم خارج، اول باید به خود قضیه رجوع کنیم و ببینیم این گزاره، «معنادار» است یا نه؟ اگر بی‌معناست، اصلاً نباید در پی تحقیق صدق و کذب آن رفت. به نظر آنان گزاره‌ها به دو نوع تقسیم می‌شدند: گزاره‌هایی که شأنیت اتصاف به صدق و کذب را دارند و آنها شأنیت ندارند. چنانکه اشاره رفت، منشأ طرح این بحث آن بود که با غلبه روش علمی تجربی، این ذهنیت جا افتاد که روش بررسی صحت یک گزاره علمی روشن است یعنی آزمون و تجربه؛ اما مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در یک گزاره دینی را از چه روشی می‌توان معلوم کرد؟ این بحث، به ویژه از آنجا اهمیت می‌یابد که دین، دعوی صدق گزاره‌های خود را دارد. «۲» پوزیتیویست‌های منطقی نظریه‌ای را بسط دادند که معنای زبان را در گرو مشاهده (۱) باربور، ایان، «دیدگاه‌های

مختلف درباره ارتباط دین و علم»، ترجمه پیروز فطوریچی، مجله ذهن، ش ۳، ص ۸۹-۹۰، ترجمه فصل چهارم کتاب: *seussi* (۲) *ytatopmetnoc dna lacrotsih ecneics dna nigiiier*. ملکیان، مصطفی، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی (جزوه)، ص ۲۴-۲۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۷ تجربه می‌دانست. براساس اصل تحقیق پذیری، هر سخن که راهی تجربی برای تعیین صدق آن وجود داشته باشد معنادار و در غیر این صورت، مهمل است. آنان زبان علم را نمونه شاخص یک زبان دقیق و آزمون پذیر می‌دانستند و بر این مبنا، ضابطه‌ای برای تمیز گزاره‌های معرفت بخش و معنادار، از گزاره‌های فاقد معنا عرضه کردند.

ویتگنشتاین مقدم

ویتگنشتاین مقدم از جمله دیدگاه‌هایی که قائل به بی‌معنایی زبان دینی است، نظریه ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۱۵ م) متقدم است. او که در دو مرحله از حیات فکری خود دارای دو نظام فلسفی متفاوت است، در هر دو مرحله زبان، همچنان نقطه مرکزی فکر اوست. کلید فهم رساله منطقی-فلسفی او که اثر نخست و طرز فکر اوّل اوست، نظریه تصویری معناست. براساس این فکر ساختار زبان، ساختار جهان را می‌نماید. نکته حساس آن است که ما می‌توانیم درباره واقعیت سخن بگوییم، هم به این دلیل که هر اسم مدلولی دارد و هم به این جهت که هر جمله چیزی را تصویر می‌کند. برای اینکه سخن آینه جهان باشد، کافی نیست که فقط الفاظ نماینده اشیا باشند. برای اینکه بتوانیم چگونگی چیزها را بیان کنیم، باید همچنان الفاظ را به چینش خاصی کنار هم بگذاریم که تصویرگر نسبتی باشد که اشیا در دنیا با هم دارند. بنابراین می‌توانیم به وسیله تحلیل ساخت زبان، ساخت جهان را کشف کنیم. بر این اساس، از روی جمله‌ها می‌توانیم به ساخت واقعیت پی ببریم، زیرا معنادار بودن جمله خود به خود ایجاب می‌کند که وضع واقعی ممکن در دنیا، در ازای آن وجود داشته باشد. فکری که ویتگنشتاین از فرگه به ارث برده، این بود که واحد بنیادی معنا، جمله است نه واژه. واژه فقط بنا به سیاق جمله کارکرد و معنا پیدا می‌کند. جمله به این جهت می‌تواند ساخت امور واقعی دنیا را تصویر کند که پیوستگی زنجیروار واژه‌ها در جمله، خودش یکی از امور واقع است. این نظر که براساس اتمیسم منطقی استوار است، کارکرد زبان و معناداری قضایای آن را به قلمرو تجربه محدود می‌کند و هر چه بدین تجربه وارد نشود از قلمرو معنا بیرون است. از این زمره‌اند قضایای دینی که در قلمرو رمز در می‌آیند و همچون نومن کانتی، ماورای اندیشه و زبان و لذا ماورای جهان است. «۱» (۱) فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۳؛

خاتمی، محمود، «ویتگنشتاین و دین» مجله فلسفه، ش ۱ دوره جدید، ص ۲۱۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۸

آیر و معیار تحقیق پذیری آیر (۱۹۸۹-۱۹۱۰، *reya seiuj derfla*) فیلسوف معاصر انگلیسی، از بزرگ‌ترین مدافعان این نحله و شارح این تفکر نیز در نخستین کتاب خود این معیار را چنین ترسیم کرد: «معیار ما برای تعیین اصالت گزاره‌هایی که ظاهراً راجع به امر واقع هستند، معیار تحقیق پذیری (*noitacifirev*) است. به اعتقاد ما یک جمله تنها در صورتی برای یک شخص خاص معنای واقعی دارد که آن شخص بداند قضیه ادعا شده در آن جمله را چگونه مورد تحقیق قرار دهد؛ یعنی بداند چه مشاهداتی و تحت چه شرایطی باعث می‌شوند که ما آن قضیه را به عنوان یک قضیه صادق بپذیریم یا به عنوان یک قضیه کاذب کنار بگذاریم.»

«۱» خلاصه این عبارت چنین است: معنای یک گزاره همانا در روش به اثبات رساندن آن گزاره نهفته است. به سخن دیگر، پوزیتیویستهای منطقی از جمله آیر، پذیرفته‌اند که تقسیم‌بندی قضایا به دو نوع عمده منطقی (تحلیلی - *cityilana*) و تجربی (ترکیبی) از سوی هیوم یک اصل است. «۲» از این رو، پوزیتیویستها مدعی شدند گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند، فاقد معنای معرفت بخش (*evtingoc*) هستند. به نظر آنها زبان تنها در صورتی معنای معرفت بخش دارد که به موضوعاتی بپردازد که بتوان برای آنها شواهد تجربی اقامه کرد. بدین ترتیب چنین زبانی، آگاهی بخش (*evitamrofni*)، یا راجع به امر واقع (*lautcaf*)، یا معنادارست و می‌توان آن را فهمید. برابر اصل تحقیق پذیری «۳» عبارتهای معنادار دو دسته بیشتر نیستند: نخست، قوانین علمی حاکی از جهان خارج که می‌توان به طریق صدق و کذب آنها را نشان داد؛ دوم، گزاره‌های تحلیلی یا همان گویهای ریاضی و منطقی، چون یک مثلث سه ضلع دارد. «۴» بنابراین مطابق دیدگاه پوزیتیویستها، گزاره‌های متافیزیکی که هیچ راه تجربی در اثبات آنها نیست و نیز قوانین علمی، کاملاً بی‌معنا و فاقد مضمون معرفتی است. اصحاب حلقه وین، از هیوم که متافیزیک را سفسطه می‌دانست و کسانت که آن را ناشی از

(_____). آیر، آلفرد جویس، زبان،

حقیقت و منطق، ص ۳۹. (۲). پوزیتیویسم منطقی، ص ۷۱. (۳). «اصل تحقیق پذیری»، دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ترجمه عبدالکریم سروش، در علم‌شناسی فلسفی. (۴). علم و دین، ص ۲۷۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۱۹ بلفضولیهای عقل نظری می‌شمرد گامی فراتر رفته، با اتکا به رساله «منطقی فلسفی» ویتگنشتاین، آن را یاوه و مهمل شمردند. «۱» کارناپ (*panrac* ۱۹۷۰-۱۸۹۱، *flodur*) م) با تقسیم‌بندی گزاره‌ها به: مشاهداتی و تحلیلی، یا همان گویانه، که ضرورت منطقی دارند، خارج از این دو دسته را فاقد معنا و شبه گزاره نامید، که نه صادق و نه کاذب بلکه مهمل و بی‌معنایند. «۲» آنان گزاره‌های اخلاقی بیرون از قلمرو تجربه را نیز فاقد معنا دانسته، طرد می‌کردند. کارناپ و آیر بر آن بودند که دستورهای اخلاقی دارای محتوای عاطفی و ناشی از ذوق و ابراز احساسات درونی (احساس تأیید و عدم تأیید در اوامر و نواهی اخلاق)، هستند و متضمن هیچ‌گونه حکم معرفت بخش و ما بازای خارجی نمی‌باشند. «۳» همچنین از نظر اینها زبان الهیات که تن به ضابطه تحقیق پذیری تجربی نمی‌دهد، کاملاً بی‌معناست. آیر نوشت: نظر ما درباره قضایای دینی با نظر ملحدان و شکاکان فرق دارد که می‌گویند وجود خدا امر ممکن است، که دلیلی بر له یا علیه آن وجود ندارد. ملحدان می‌گویند: محتمل است که خدایی نیست، ولی ما می‌گوییم. هر گونه اظهار نظری در این باره مهمل و بی‌معناست. «۴»

بن‌بستهای تاریک پوزیتیویسم منطقی

بن‌بستهای تاریک پوزیتیویسم منطقی با تبیین دیدگاه تحقیق پذیری تجربی پوزیتیویستی، رفته رفته روشن شد که موضوع به همین سادگی که آنان فکر می‌کنند نیست. در درجه نخست مهم‌ترین دشواری که این اصل آن بود که معیار تجربی، که به زعم خود، این اصل را بیان می‌کرد، خود آن را بی‌معنا می‌کرد؛ زیرا ناگزیر باید این پرسش پاسخ می‌یافت که آیا خود این اصل به طریق

تجربی به اثبات رسیده است یا از قضایای تحلیلی است؟ اگر چنین نیست پس خود آن نیز فاقد معنا است. «۵» گیلبرت رایل (elyr ۱۹۷۶ - ۱۹۰۰، treblig م) از پوزیتیویسم - تهای نخست - ت،

(۱) نائس، آرن کارناپ، ترجمه

منوچهر بزرگمهر، ص ۶۱ - ۷۰. (۲). پوزیتیویسم منطقی، ص ۳۵؛ پایا، علی، «کارناپ و فلسفه تحلیلی»، مجله ارغنون، ش ۷ - ۸، ص ۱۷۴. (۳). علم و دین، ص ۲۷۸ - ۲۷۹؛ ادیب سلطانی، میرشمس الدین، رساله وین، ص ۱۱۱ - ۱۱۵. (۴). پوزیتیویسم منطقی، ص ۸۳، نقل از: زبان، حقیقت و منطق، ص ۱۶۱. (۵). پیترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۶۷؛ علم و دین، ص ۲۸۱؛ پوزیتیویسم منطقی، ص ۳۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۰ که از آن روی برتافت، می‌نویسد: پوزیتیویسم منطقی یک پیامد کاملاً ناخواسته دیگر هم داشت؛ به این شرح که چون متافیزیک را برابر با مهمل (esnesnon) می‌گرفت و فقط علم را واجد معنا می‌شمرد، این سؤال دست و پاگیر، خود به خود پیش آمده بود که: حالا - ما فلاسفه مهمل ستیز به کدام حوزه تعلق داریم؟ جملاتی که خود مجله [snitnnekre: شناخت - ارگان پوزیتیویستهای منطقی از آنها تشکیل یافته متافیزیک‌اند؟ اگر نیستند، آیا فیزیک‌اند یا نجوم یا جانورشناسی؟ ... «۱» از سوی دیگر با طرح این اصل پوزیتیویستی برای معناداری، حتی «علم» را نیز نمی‌شد کاملاً معنادار به شمار آورد. چه اینکه، داده‌های حسی، بنیانی یقینی را در علم فراهم نمی‌کنند و در این صورت آنها نیز از نظر مفهومی از پیش سازمان یافته و انباشته از نظریه (nedal, yroeht) اند. بر این اساس تمام تعمیمهای علمی نیز مانند دین، اخلاق و متافیزیک، بی‌معنا می‌شدند. و بالأخره آنکه پوزیتیویسم منطقی که متافیزیک را با برچسب بی‌معنا بودن نفی می‌کرد، خود متافیزیک خاصی (ماده گرا) را در آستین می‌پرورد. «۲» از نکات جالب، توجه نظریه پردازان پوزیتیویسم است که پس از گذشت زمان و تأملات جدید اظهار شده است. از نمونه‌های این گفته‌ها سخن آیر، بزرگترین سخنگوی پوزیتیویسم است که در پاسخ بر این مگی درباره مهم‌ترین نقیصه پوزیتیویسم منطقی گفت: فکر می‌کنم مهم‌ترین نقیصه‌اش این بود که یکسره عاری از حقیقت بود. «۳»

جان ویزدم

جان ویزدم با توجه به دشواریهای جدی پوزیتیویسم، نخستین گام به سوی اطلاق یک نقش معرفتی محدود به گزاره‌های دینی، در مقاله مشهور جان ویزدم (۱۹۰۴ - modsiwnhoj) مشاهده شد. نوشتار او بر آن است که گزاره‌های دینی به لحاظ تجربی تحقیق پذیر نیستند. ولی آنها ما بازای خارجی داشته و ذهنی محض تلقی نمی‌شوند. نقش آنها در این است که توجه انسان را به انگاره‌هایی در عالم خارج جلب می‌کنند. بدین لحاظ، زبان دینی فقط یک زبان عاطفی نیست، چرا که رهیافتهای دینی بر تعبیرها اثر می‌گذارند و مدلهایی عرضه می‌کنند که به کمک آنها بتوان انگاره‌هایی از جریان تجربی بیرون کشید.

(۱) پوزیتیویسم منطقی، ص ۳۳. (۲).

علم و دین، ص ۲۸۱. (۳). فلاسفه بزرگ، ص ۲۰۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۱ ویزدم عقاید دینی را با احکام حقوقی مقایسه می‌کند که قاضی صرفاً استنباط منطقی به خرج نمی‌دهد، ولی در عین حال رأی وی دلخواه هم نیست. «۱» ویزدم اظهار می‌دارد که ملحد و موحد در باب حقایق تجربی یا پیش‌بینی هر نوع مشاهده‌ای در آینده، اختلاف ندارند؛ بلکه به مجموعه‌ای از حقایق به طرق مختلف واکنش (تعبیر) نشان می‌دهند. براساس درک آنها از موضوع، نمی‌توان گفت یکی بر حق است و دیگری بر خطا، به جای آن می‌توانیم از این احساسات بدین گونه که یکی رضایت بخش‌تر یا با ارزش‌تر است سخن بگوییم. «۲»

آنتونی فلو از سوی دیگر آنتونی فلو (۱۹۲۳ - ... wolf ynohtna) منشور پوزیتیویستها را در قالب اصل «ابطال پذیری» بیان کرد. فلو با نقل داستان باغ و خدایان از قول ویزدم گفت: وقتی دینداران می‌گویند: «خداوند ما را همان‌طور دوست دارد که پدری فرزندش را»، ما انتظار داریم که خداوند در مشکلات جدی یا بیماریهای سخت، ما را یاری دهد، اما به نظر می‌رسد که خداوند اقدامی نمی‌کند. به همین دلیل دینداران به مدعای خود قیودی به شرح ذیل می‌افزایند: «محبت خداوند، یک محبت بشری محض نیست» یا «محبت خداوند نوعی محبت مرموز است»، و بدین ترتیب، ناملايمات با آن مدعای کلامی نخستین سازگار است. اما فلو با استناد به کلام ویزدم «مسئله تفاوت و عدم تفاوت جهان در برابر گزاره‌های دینی» را مطرح می‌نماید و می‌افزاید اگر هیچ وضعیتی از امور، ناقض آن مدعای کلامی نخستین به حساب نیاید، در این صورت مدعای یاد شده اساساً حکمی واقعی نیست. (۳)

کرمبی

کرمبی کرمبی (eibnorc nai) از جمله کسانی است که با پذیرش اصل ابطال پذیری گزاره‌های (۱) _____ (۱). علم و دین، ص ۲۸۷ - ۲۸۸. (۲). هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۲۰۵ - ۲۰۶. (۳). عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۶۲ - ۲۶۳؛ فلسفه دین، ص ۲۰۷؛ آنتونی فلو و مکینتایر، «علم کلام و مسأله ابطال پذیری»، ترجمه احمد نراقی، مجله کیان، ش ۱۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۲ دینی به نقد دید فلو رفته و آنها را احکام واقعی و معرفت بخش می‌داند نه تهی. (۱) او با اهتمام این موضوع را جستجو کرده است که آیا گزاره‌های کلامی، گزاره‌های واقعی و معناداری هستند یا نه؟ علت اهتمام وی بدین امر، ناشی از آن است که قضایای کلامی زیربنای تمام فعالیت‌های دینی هستند: «خدا جهان را خلق کرده است»، «خدا انسان را دوست دارد» و ... اما وی این مشکل را در پیش روی این قضایا می‌بیند که به جهت «تحقیق ناپذیری» فاقد معنا و در نتیجه ناممکن‌اند، به دیگر سخن، ما با این مشکل مواجهیم که تمام گزاره‌های کلامی در محور خدا هستند. این در حالی است که ما در پاسخ به این پرسش که خدا کیست؟ راهی جز کمک گرفتن از زبان نداریم، در نتیجه می‌گوییم: خدا کسی است که ما را خلق کرده است؛ از این رو، اولین بی‌هنجاری در جملات دینی، در ناحیه موضوع این جملات است و این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که ما با اینکه موضوع این گزاره‌ها را اسم خاص می‌دانیم؛ نمی‌توانیم به مدلول و محکی آنها اشاره غیر زبانی کنیم. از سوی دیگر، ناهنجاری دیگری که با آن مواجهیم در جانب محتوای این قضایاست. ما کلماتی مانند: دوست داشتن، پدید آوردن و مانند اینها را در جملاتی نظیر اینکه: خدا انسانها را دوست دارد، خدا جهان را پدید آورده است، و ... در معنایی مغایر با استعمال روزمره آنها به کار می‌بریم. در پاسخ به این دشواریها کرمبی معتقد است که بی‌هنجاری در ناحیه موضوع و یا محمول، خصلت لاینفک گزاره‌های کلامی است و گزیری از آنها نیست؛ زیرا در این گزاره‌ها ما درباره «وجودی به کلی دیگر» صحبت می‌کنیم و ویژگی رازآلود بودن این موجود، سبب پیدایش چنین ابهام‌هایی است. و این امر را نمی‌توان دلیل بر عدم وجود خدا و یا توتولوژیک بودن، یا ابراز احساس شمردن گزاره‌های کلامی گرفت؛ چرا که «ویژگیهای صوری» یک قضیه، متکفل «تنقیح متعلق باور» ماست، نه متکفل اثبات و اقامه دلیل بر صحت مدعای ما، بر این اساس، از عدم توفیق یک قضیه در تنقیح مدعای خود، نمی‌توان ابطال آن مدعا را نتیجه گرفت. پس، از منظری بالاتر، این خلاف قاعدگی مقتضای ذاتی این نوع گزاره‌هاست. او سپس در برابر این پرسش که آیا گزاره‌های کلامی (۱) _____ (۱). علم و دین، ص ۲۸۸ - ۲۸۹.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۳ تکذیب پذیرند یا نه؟ معتقد است، عقاید دینی در اصل تکذیب پذیرند، گرچه بالفعل چنین نباشند و این نشان می‌دهد که این قضایا تهی نیستند، هر چند که در عمل شواهد مناسب موجود نباشد. او می‌گوید: آیا چیزی هست که مخالف این حکم باشد که: خدا مهربان است؟ می‌گوید: آری، رنج. آیا چیزی هست که قاطعانه مقابل رنج و نافی آن باشد؟ نه،

چرا که رنج واقعیت دارد. حال آیا می‌توان یک آزمون قاطع و تعیین کننده کرد؟ نه، چرا که ما هرگز همه آنچه (کل تصویر) را در پس پرده نهان است، نمی‌بینیم. لاقلاً دو چیز از ما نهان است؛ یکی آنچه در کنه ضمیر و شخصیت رنجور، یعنی صاحب یک رنج، نهفته است و دیگر آنچه از این پس، فرا راه او و ما خواهد آمد. «۱» اما این ترمیم هم نتوانست دیدگاه پوزیتیویستها را در اثبات بی‌معنایی گزاره‌های دینی به کرسی بنشانند.

هیر

هیر از این رو هیر (erah. m. r, ۱۹۱۹ م) فیلسوف اخلاق، در عین اینکه می‌پذیرد زبان دینی معنای معرفت بخش ندارد، می‌گوید: بیانات دینی از یک بلیک (kilb، رؤیت، نوعی بینش) حکایت می‌کنند که بر نوعی تفسیر عمیق از جهان دلالت دارند، به طوری که مشاهده تجربی نمی‌تواند آن را دگرگون کند. «۲»

بازیل میچل

بازیل میچل بازیل میچل (1917-... ilehctim lisab) از جمله فیلسوفانی است که یک قدم فراتر می‌نهد. او معتقد است، مدعیات دینی، مطابق معیار پوزیتیویستها، واجد معنای معرفت بخش است. او می‌کوشد تا نشان دهد پاره‌ای واقعیتها نظیر رنج بردن انسانها را می‌توان ناقض دعاوی دینی تلقی کرد و لذا این قبیل دعاوی، حقیقتاً راجع به واقعیات، سخنان معناداری می‌گویند. البته به نظر میچل، اعتقادات دینی، بر خلاف فرضیه‌هایی که فیزیکدانان با آنها سروکار دارند، صرفاً فرضیه‌های موقت نیستند که با تعبیر وقایع منتفی (_____). زبان دین، ص ۱۲۹-۱۳۷. «۲». عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۶۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۴ شوند یا مورد جرح و تعدیل قرار گیرند، بلکه آنها متعلق ایمان هستند که به راحتی متزلزل نمی‌شوند. «۱» سرانجام با اختلافهایی که میان اصحاب حلقه وین در ملاک معناداری پدید آمد، آنان ناگزیر آن را صرفاً در حکم یک توصیه معرفی کردند. موریتس شلیک (۱۹۳۶ م) احساس کرد مجبور است قوانین علمی را قاعده تفسیر کند، نه حکم. اتونویرات اظهار داشت این نظریه متضمن آن است که از شبکه زبانی فراتر رویم و به ما بعدالطبیعه فرو غلطیم. کارناپ (۱۹۷۰ م) این مبنا را به نوعی وضع‌گرایی تأویل برد و سرانجام به زبان چیزها، به اصطلاح زبان شعور متعارف روی آورد و آن را مبنای زبان علمی قرار داد. «۲» این نکته البته سنت مشترک فلسفه تحلیلی بر ضد روش ایدآلیستی و متافیزیکی است که پیروان آن عموماً معتقد بوده‌اند که روشهای علم و شعور متعارف، راه‌های اصیل کشف حقیقت‌اند. «۳»

۲. تحلیل زبانی و کارکردگرایی زبان دینی

اشاره

۲. تحلیل زبانی و کارکردگرایی زبان دینی فلسفه تحلیل زبان، نام فن یا روشی است که در آن تحلیل زبان یک روش برای حل مسائل فلسفی است. به سخن دیگر، فلسفه تحلیلی عبارت است از: تجزیه و تحلیل منطقی قضایای فلسفی. «۴» فیلسوف تحلیل زبان معتقد است که می‌توان بعضی از مسائل سنتی فلسفه، مثلاً- مسائل مربوط به شکاکیت را با بررسی و تحلیل منطقی اصطلاحات متعارف مانند شک، یقین، معرفت و ... حل کند. «۵» به همین جهت از ویژگیهای کار فیلسوفان تحلیلی این است که به تعریف (noitinified) اهمیت بسیار می‌دهند و همواره تأکید می‌کنند که الفاظ به کار رفته در قضایا و قیاسات باید کاملاً روشن و مبین باشند. «۶» با توجه به عدم توفیق دیدگاه پوزیتیویستی در تبیین و ارائه یک دیدگاه جامع از گزاره‌های ناظر به واقع که بیرون از

قلمرو احکام مربوط به امور مادی هستند، روی آورد دیگری در باب زبان پدید آمد که مشغله خود را به تعبیر فردریک فره، تحلیل انحصاری (۱) همان (۲). تاریخ

معرفت‌شناسی، ص ۱۲۰. (۳). «فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان»، مجله ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۴۹. (۴). فلسفه تحلیلی، ص ۱۹. (۵). مردان اندیشه، ص ۲۸۸. (۶). فلسفه تحلیلی، به قلم عبدالله نصری، ص ۲۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۵ کارکردهای (sisylana lanoitcnuf) گزاره‌های گوناگون، به جای پرداختن به معناداری و عدم آن قرار داد. این گرایش که پس از یوزیتویسم منطقی و تا حد زیادی ناقض آن بوده است، در حد وسیع‌تری به مسأله معناداری پرداخت و آن را به مشاهده حسی اختصاص نداد. (۱) این نظریه که در واقع حالت افراطی فلسفه تجربه‌گرای انگلیسی است، در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم با تأکید بر پیرایش و تحلیل چگونگی مفاهیم در زبان، پدید آمد. (۲) البته فیلسوفان تحلیل و اصلاح زبان قائل به منقصت ذاتی زبان نبودند، بلکه می‌گفتند زبانی که برای امور عادی است (egaugnal yrenidro)، برای فلسفه کارایی ندارد، از این رو باید زبان دیگری پیدا کرد تا مسائل لاینحل، گشوده شود. نخستین بار لایب‌نیتز این مطلب را در میان نهاد و پس از او راسل و شاگردش ویتگنشتاین. (۳) اینها نقایص زبان روزمره را در چهار چیز دانستند: الف) ابهام (چقدر)؛ ب) ابهام (اشتراک لفظی، مثل واژه باید، سرمایه و ... که در امور مادی و معنوی کاربرد دارد)؛ ج) وابستگی به بافت (txetnoc)، برای مثال واژه نابغه در یک متن تحسین آمیز دارای مفهوم فراتر و در متن تحقیر آمیز دارای مفهوم دیگر یعنی فروتر است؛ د) تفاوت معنای لغوی با معانی اصطلاحی زبان. مور (۱۹۵۸-۱۸۷۳، eroom) از طرفداران زبان عادی و در ناحیه تفکر فلسفی، طرفدار فهم عرفی (ecnes nommoc) و ویتگنشتاین متأخر در تحقیقات فلسفی همین مطلب را طرح کردند. (۴) کارناپ که علاقه بسیار عمیقی به زبان پیدا کرده بود، اظهار داشت که مسائل فلسفه بالمره به زبان راجع‌اند، نه به عالم و از این رو فعالیت فیلسوفان باید مصروف ساختن زبانهای مناسب برای علم گردد. از نظر او وظیفه فلسفه عبارت از: تحلیل منطقی جملات علم و یا تحلیل منطقی زبان علم است. (۵)

(۱) همان، ص ۲۱۳-۲۱۵. (۲).

«فلسفه تحلیلی و فلسفه زبان»، مجله ارغنون، ش ۷ و ۸، ص ۳۹. (۳). ر. ک: رشوان، محمد مهران، دراسات فی فلسفه اللغة، فصل ۱ و ۴. (۴). ملکیان، مصطفی، درسهای فلسفه تحلیل زبانی، (جزوه) ص ۲۲-۲۵. (۵). «کارناپ و فلسفه تحلیلی»، مجله ارغنون، ش ۷-۸، ص ۱۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۶ فیلسوفان تحلیل زبانی در دهه ۱۹۴۰ میلادی به جای پرداختن به شروط معناداری، که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط می‌کند، کارکردها و ساحت‌های زبان را مورد تصریح و تأکید قرار دادند. آنان اظهار داشتند که ما نباید در صدد توصیف جهان باشیم، و اگر به این هدف پرداختیم، چه بسا این توصیف را در شیوه‌های به کلی متفاوت انجام دهیم که قابل تبدیل یا تحویل به یکدیگر نباشند. ارزش یک تبیین، وابسته به این است که می‌خواهیم با آن، چه کنیم. از آنجا که زبانهای مختلف علایق مختلف هنری، اخلاقی، دینی، علمی، فلسفی و ... را باز می‌تابند، هر حوزه‌ای باید راهبردی را که برای برآوردن مقاصد خود مناسب‌تر می‌داند در پیش گیرد. آنان بر این نکته تصریح می‌کردند که هر سنخ زبانی منطبق خاص خود را دارد. (۱) بدین سان، آنجا که پوزیتویسم مجال علم را تنگ گرفته بود و در صدد الغای گزاره‌های دینی برآمده بود، تحلیل زبانی هم علم و هم دین را مشغله مجاز و معقول می‌شمرد، ولی معمولاً به این نتیجه می‌رسید که این دو امر به یکدیگر ارتباط ندارند. این رویکرد فلسفی گزاره‌های علمی و دینی را نه به دلیل حقیقت یا صدقشان، بلکه به دلیل نقش هر یک در به انجام رساندن وظایف خاص خود، داوری می‌کرد، و وظایف و کارکرد هر یک از این زبانها را دارای تفاوت بسیار می‌نگریست. (۲) به سخن دیگر، از منظر وسیع کارکردگرایی، که تحلیل زبانی را فرا می‌گیرد، زبان دین هیچ‌گونه جنبه شناختاری و واقع‌نمایی ندارد، در عین حال بیانگر امری ارزشمند است. از نظر، این رهیافت، مفاهیم دینی و از جمله وجود خدا واقعیت عینی ندارد، بلکه این مفهوم ناظر به واقعیت آرمانهای انسانی است نه چیزی ورای آن، و اعمال دینی مقصود نهایی تلقی می‌شوند، نه پاسخ به واقعیتی برتر.

ویتگنشتاین متأخر و بازیهای زبانی

ویتگنشتاین متأخر و بازیهای زبانی از جمله دیدگاه‌های بسیار مهم در باب زبان دینی، نگرش اخیر ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م) است که به «بازیهای زبانی» موسوم است و پس از او د. ز. فیلیپس آن را گسترش داد. بیشتر دیدیم که نگرش نخست ویتگنشتاین درباره زبان معنادار، زبان توصیفی و واقع‌گرا، همان رهیافت پوزیتیویستی دانسته می‌شود.

(۱) _____ علم و دین، ص ۲۸۲. (۲) عقل

و اعتقادات دینی، ص ۲۷۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۷ در اوایل قرن بیستم اکثر فیلسوفان تحلیلی و منطق دانان، از جمله ویتگنشتاین، معتقد بودند که کار زبان (مجموعه مفاهیم ذهنی) تصویر کردن عالم واقع است. البته این تصویر ذهنی ممکن است مطابق با واقع باشد و ممکن است مطابق با واقع نباشد. اما ویتگنشتاین در نظریه دوم خود اظهار داشت: نظریه تصویری اساساً اشتباه است، ما واقعیت را تصویر نمی‌کنیم، بلکه زبان، کاری مثل یک بازی انجام می‌دهد. اساساً هیچ نقطه اتکایی بیرون از بازیهای زبانی، نیست که بتوانیم از آنجا نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم. از این رو فیلسوف نباید به دنبال ساختن تصویری باشد که تطابق بیشتری با واقع دارد؛ اساساً چنین فرم منطقی وجود ندارد. یک فیلسوف باید هر چیز را همان طور که هست باقی بگذارد و نظاره کند که مردم چگونه حرف می‌زنند. کار او تنها تفکیک گفته‌هاست. «۱» اساس بحث ویتگنشتاین در رابطه لفظ و معنا، مبتنی بر استعمال است، بدین معنا که آنچه موجب معنا می‌شود استعمال لفظ در جملات و کاربردهاست (۲). (eht yroeht esu) به نظر می‌رسد دشواریهایی که تنگنای معناداری تجربی پدید آورد، وی را به سوی دیدگاهی سوق داد که معیار فراگیرتری برای زبان عرضه کند؛ از این رو در نگرش اخیر خود، یعنی تحقیقات فلسفی تأکید می‌کند که زبان به طور نامحدود گسترش پذیر است و هیچ ماهیت یگانه‌ای نیست که در سرتاسر زبان موجود باشد و مقوم ماهیت آن بشود. او زبان را همانند بازی، دارای گونه‌های متفاوت و کارکردهای متنوعی دانست که ماهیت مشترکی ندارند. علم، هنر، فلسفه، دین، عرفان و ... هر یک برای خود زبان ویژه‌ای دارند و تلاش ما باید معطوف کاربردهای زبان باشد نه یافتن معنا. مطابق نظر دوم ویتگنشتاین، معیار معناداری اثبات، ابطال یا تأیید تجربی، تنها ملاک برای یکی از انواع بازیهای زبانی (بازی زبانی علم) می‌باشد، در حالی که ما با انواع دیگری از بازیها رو به رو هستیم که هر یک دارای معیار خاص خود است، فلذا یک الگوی زبانی را نمی‌توان تنها الگوی معتبر برای هر نوع بازی زبانی دانست. در این دیدگاه، زبانی بی‌معناست که کاربرد خاصی در جامعه زبانی نداشته باشد.

(۱) _____ لاریجانی، صادق، «زبان دین»،

مجله پیام حوزه، ش ۲، ص ۴۶؛ فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۵. (۲) فلسفه تحلیلی، ص ۱۰۱-۱۰۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۸ عمده‌ترین بحثی که ویتگنشتاین در «بازیهای زبانی» مطرح می‌کند آن است که می‌گوید برای فهم معنای واژه‌ای، دنبال تعریف فرهنگ لغت نگردید، بلکه ببیند چگونه از آن واژه در زمینه (txetnoc) خاصی از گفتار استفاده می‌شود. ما همیشه فکر کرده‌ایم که هر لفظ دارای معنایی است که در جمله کاربرد می‌یابد، به اصطلاح وضع معنا متقدم بر استعمال است. ولی او می‌گوید الفاظ بیرون از ظرف و زمینه کاربردشان معنا ندارد. اساساً معنا از خود کاربرد در می‌آید، معنا همیشه در این کاربردهای خاص پیدا می‌شود. زمینه‌گرایی، یعنی همین که هیچ وقت معنایی مستقل از زمینه وجود ندارد. «۱» منشأ پیدایش زبانهای مختلف «نحوه‌های گوناگون حیات است». زبان در اصطلاح ویتگنشتاین و همفکران وی، همان مدلولات و مفاهیم الفاظ است، نه اصوات و الفاظ؛ از این رو اینها وقتی می‌گویند هر نحوه حیات، زبان مخصوص خود را دارد، یعنی ایده‌ها و تفکرات و مفاهیم ویژه خودش را در ذهن کسی که به این حیات زیست می‌کند، ایجاد می‌کند و این تصوراتند که در نهایت چگونگی تعامل با عالم خارج را برای او ایجاد می‌کند. فضای ذهنی یک فیلسوف با جهان یک هنرمند متفاوت است، از این رو زبان آنها نیز مختلف است؛ بنابر این، زبان هر کس

نمایانگر دنیای اوست. معیشت دینی بیانش این است که اگر کافری ملک سلیمان داشت باز هم زندگی وی نابسامان است و اگر مؤمن راستینی چون ایوب با ادبار دنیا هم مواجه شد باز زندگی (درونی) اش بسامان است.

ویژگیها و لوازم دیدگاه ویتگنشتاین

ویژگیها و لوازم دیدگاه ویتگنشتاین یکی از لوازم و ویژگیهای دیدگاه زبانی ویتگنشتاین نفی هر گونه معیار و مبنا برای یک گفتار، اعم از علمی، دینی و ... است. لازمه نحوه‌های حیات آن است که هم علم، هم دین، هم فلسفه یک نحوه حیات‌اند، این نحوه حیات را باید زیست، نه علم، نه دین، نه فلسفه هیچ یک بنیان ندارند، یعنی تأیید عقلانی و اثبات نمی‌پذیرند. ریشه این مطلب آن است که همین الفاظ، بنیان داشتن، استدلال کردن، واقعیت و لا-واقعیت و ... هم یک گونه زبان ناشی از یک نحوه حیات خاص است و در بازیه‌های زبانی نقش خاص خودش را _____ (۱). «زبان دین»، مجله پیام حوزه، ش

۲، ص ۴۷؛ فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۲۹ دارند و ما بیرون از این زبانهای خاص، زبانی نداریم که مستقل باشد و بتواند این نحوه‌های حیات و زبان آنها را با هم ارزیابی کند. برای فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیای متناسب با آن را شناخت و به سخن دیگر در آن دنیا وارد شد. او تأکید می‌کند که غیر مؤمن نمی‌تواند زبان مؤمن را درک کند، زیرا درک زبان دینی نیازمند داشتن تجربه دینی است، همان‌طور که اگر کسی بخواهد معنای واقعی زبان عرفانی را بفهمد، باید وارد دنیای عارفان شود و کام وی از تجارب عرفانی بهره‌مند باشد. به همین دلیل ویتگنشتاین معتقد است که وقتی مؤمن می‌گوید: خدا وجود دارد و در مقابل ملحد می‌گوید: خدا وجود ندارد، این دو گفته با هم تناقضی ندارند؛ زیرا آنان فهم مشترکی از این دو گفته ندارند و سخن یکدیگر را درک نمی‌کنند. با توجه به این جهت، ویتگنشتاین تأکید دارد که مدعیات یک زبان را نمی‌توان با معیارهای مربوط به زبان دیگر ارزیابی کرد و نتیجه می‌گیرد که نزاعهای بی‌پایان کلامی در باب تعارض علم و دین، از اینجا پدید آمده که تصور شده علم و دین هر دو دارای یک زبان و پذیرای یک معیارند، حال آنکه اینها بازیهای متفاوت و متعلق به عوالم گوناگون‌اند و هر یک معیار خاص خود را دارد. (۱) «بحث مهم‌تر آن است که آیا نحوه‌های حیات فقط در زبان دین یا زبان علم مؤثر است یا در کل ایده‌های انسان تأثیر می‌گذارد؟ یکی از شاگردان ویتگنشتاین به نام پیتر وینچ، که در باب فلسفه‌های علوم اجتماعی سخنان بسیار دارد، می‌گوید: حتی مرز واقعیت و لا-واقعیت، هم دایره مدار زبان و نحوه‌های خاص حیات است. در این باره او مقاله‌ای کلاسیک دارد که بسیار مورد بحث قرار گرفته است. وی درباره مقاله معروفی که یکی از انسان‌شناسان معروف درباره فهم یک جامعه ابتدایی دارد، سؤال مهمی را مطرح می‌کند. او در آن مقاله گفته است برای فهم یک جامعه بدوی، باید با آن هم صحبت شد و در کارهایشان شرکت کرد. نویسنده با اشاره به اعتقاد مردم بدوی به تأثیر جادوگری در امور زندگی، ادعا می‌کند که گرچه این تفکر مربوط به یک زبان و نحوه حیات خاص است، اما تفکری غلط است و باید اصلاح شود. این سخن، محل _____ (۱). «زبان دین»، مجله پیام حوزه، ش

۲، ص ۴۳؛ خاتمی، محمود، «ویتگنشتاین و دین»، مجله فلسفه، ش ۱، ص ۲۱۷؛ فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۰ بحث پیتر وینچ قرار گرفته و می‌گوید: به چه دلیل معیار واقعیت و لا-واقعیت را همان چیزی قرار می‌دهید که علم شما اروپاییها می‌گوید؟ شما معیاری دارید و آنها هم معیار دیگری، به چه دلیل معیار شما مطابق با واقع است و معیار آنان مطابق نیست؟ پیتر وینچ در صدد ایجاد تشکیک نیست، بلکه مطلب اساسی‌تری را طرح می‌کند و می‌گوید: اساساً واقعیت و لا واقعیت و تطابق یک نظریه با واقع، برخاسته از یک نحوه حیات خاص است. البته این سخن بسیار ریشه‌ای است. آیا معیار مستقلاً وجود دارد که واقعیت را از غیر واقعیت جدا کند؟ آیا معیار مشخص و بالاتر از تصوراتی که از این حیات حاصل می‌شود در اختیار بشر هست تا بتواند بین

همه انحراف‌های حیات قضاوت کند. یا هر حیات و زبانی که از آن برخاسته، تفکیک خاصی بین واقعیت و لا واقعیت می‌کند و به گونه‌ای خاص مسئله تطابق نظریات و مفاهیم با عالم خارج را مطرح می‌کند. پیتر وینچ مدعی است که چنین معیاری در اختیار بشر نیست. البته این دیدگاه به نسبیته منتهی می‌شود که خروج از آن بسیار دشوار است. پیتر وینچ در کتاب ایده یک علم اجتماعی هجده دیگری به علم گرایی غربی دارد که اساسی‌تر از بحث مرز واقعیت و لا واقعیت است. وی در آن کتاب می‌گوید: حتی منطق که برای استنتاج یک قضیه از قضیه دیگری است، وابسته به نحوه‌های حیات اجتماعی ماست. معقولیت استنتاج، معیار مستقلی ندارد. در یک نحوه حیات خاص است که ما می‌گوییم: این قضایا از این قضایا استنتاج می‌شود. لذا او این ادعا را که کل ارزیابیها و گزاره‌های منطقی چیزهای ثابتی است، نمی‌پذیرد و معتقد است این مدعا برخاسته از یک نحوه حیات خاص است. «۱» از جمله ویژگیهای دیدگاه ویتگنشتاین در مرحله دوم از اندیشه‌اش در باب زبان دینی، نظریه خاص او در ماهیت ایمان، موسوم به فیدئیسیم است. او در این مرحله، ایده غیر قابل بیان بودن دین را رها کرد و به تبیین گرامر قضایای دینی پرداخت. در این دیدگاه مفاهیم دینی چون خدا، معاد، گناه و جز اینها صوری از حیات را باز می‌نمایانند که درون دینداران نهفته است. اما ایمان دینی، نه عقلانی است و نه () «زبان دین»، مجله پیام

حوزه، ش ۲، ص ۴۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۱ غیر عقلانی؛ بلکه پیش عقلانی است. بدین معنا که دین، نه یک نظریه یا تعلیم عقلانی، بلکه تعهدی نفسانی است در قبال آنچه که مؤمن به آن ایمان دارد. قضایای دینی اعلام تعهد در برابر یک صورت از حیات است. زبان دینی که حاوی مجموعه بازیهای زبانی خاص مؤمنان است، این تعهد را در بر دارد. منطق این زبان، منطق شور و احساس و التزام فردی در برابر آن کسی است که مؤمن به او ایمان دارد و نه منطق بحث و برهان. «۱» برابر نظریه ایمان‌گروی، که ایمان یک ساحت مستقل است و در فهم گفته‌های دینی، نیازی به بیرون از حیطه ایمان نداریم؛ علمی و مستدل جلوه دادن مفاهیم دینی قابل پذیرش نیست و دلایل عقلی یا نقلی و یا شهودات باطنی و تجربه دینی در این زمینه بی‌ثمر و ناشی از نوعی خطا و خرافه است. بر این اساس آنچه به آداب و عقاید دینی معنا می‌دهد همان نقشی است که در زندگی و عمل و حیات دینی دینداران ایفا می‌کند. «۲» بنابراین، به رغم نگرش همواره پایدار اندیشمندان در طول تاریخ حیات فکری، که در جستجوی دلایل عقلانی گفته‌های دینی بوده‌اند، فیدئیسیم قائل است که چنین تأییدی نه لازم است و نه مقدور. آنان معتقدند حوزه‌های گونه‌گون علم و دین و هنر و فلسفه و ... هر یک به عالم و حیاتی خاص تعلق دارند. برای حوزه بیرون از علم، کمک به علم نامقدور است و برای حوزه بیرون دین نیز کمک به دین نامقدور، و در یک کلام هیچ معیار بیرونی نمی‌تواند یک ساحت درونی را ارزیابی کند؛ از این رو کرکه گارد معتقد بود که دین غیر عقلانی است و غرضش آن بود که با معیارهای عقلانی نباید آن را محک زد. نظر ویتگنشتاین در پرتو فیدئیسیم در باب زبان دین، یکتایی آن است و از نتایج شکفت‌آوری که از این ایده می‌گیرد آن است که اگر ملحد و موحد، گزاره‌هایی بر زبان بیاورند که یکی نفی و دیگری اثبات است، این گزاره‌ها ناظر به همدیگر و متناقض و مخالف هم نیستند. زیرا این دو سخن، حاکی از دو نحوه حیات‌اند و بیرون از تک تک آن دو قلمرو نمی‌توان درباره آنان داوری کرد. «۳» () «ویتگنشتاین و دین»، مجله

فلسفه، ش ۱ دوره جدید، ص ۲۱۶، نقل از: درس گفتارها، ص ۲-۷۱، فرهنگ و ارزش، ص ۵۰-۸۳، تحقیقات فلسفی، بند ۳۷۳، رمزی، ایان، زبان دینی (متن انگلیسی)، ص ۴۷-۵۷. (۲). «ویتگنشتاین و دین»، مجله فلسفه، ش ۱ دوره جدید، ص ۲۱۷، نقل از: درس گفتارها، ص ۵-۸۲؛ «زبان دین»، مجله پیام حوزه، ش ۲، ص ۴۲. (۳). «زبان دین»، مجله پیام حوزه، ش ۲، ص ۴۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۲ بدین‌سان ایمان‌گروی بر این پایه استوار است که نظامهای باور دینی در معرض ارزیابیهای عقلانی قرار ندارند و ما نباید با باورهای دینی چون تئوریهای علمی یا مدعیات فلسفی برخورد کنیم و آنها را با آزمون تجربی یا دلایل عقلانی محک بزنیم. کسی که در صدد ارزیابی عقلانی و تجربی باورهای دینی است از ماهیت ایمان دینی تصویر درستی ندارد. «۱» از

جمله ویژگیهای دیدگاه زبانی ویتگنشتاین در باب دین، آن است که قضایای دینی در نگاه وی ناظر به هیچ‌گونه واقعیت-تجربی یا متعالی-نبوده و داعیه معرفتی و شناختی ندارند. کسی که به آخرت ایمان دارد از جمله‌های اخباری‌ای استفاده نمی‌کند که حاکی از توصیف و اخبار از واقعیتی باشد، بلکه صرف تعهد نفسانی اوست که اظهار می‌گردد. البته وی ضمن غیر توصیفی و غیر معرفتی دانستن ماهیت دین، آن را یک نظام دستورمند (lacitammarg) و صورتی از گفتمان خود مختار می‌داند. این گفتمان دینی، دیدگاهی متفاوت با دیدگاه گفتمان علمی راجع به جهان و زندگی ارائه می‌دهد که نمی‌توان گفت با واقعیت مطابق است و نه می‌توان گفت غیر مطابق است. گفتمان علمی، نه می‌تواند ثابت کند که گفتمان دینی از لحاظ شناخت‌شناسی بی‌بنیاد است و نه ثابت می‌کند که این گفتمان بی‌معناست. (۲)

نقد دیدگاه ویتگنشتاین

نقد دیدگاه ویتگنشتاین نخست آنکه، آیا دیدگاه زبانی ویتگنشتاین دیدگاه روشن و موقفی است یا آنکه ابهامهای بسیاری را درون خود دارد؟ جان سرل می‌گوید: نوید کننده‌ترین جنبه نگرش ویتگنشتاین، ضدیت با نظریه پردازان در خصوص چگونگی کارکرد زبان و رابطه آن با جهان است. این گرایش ضد نظری عمدتاً از خطاهای او ناشی می‌شود. از جمله آنکه او در فلسفه زبان، سعی دارد از خصیصه، بازنمایی (noitatneserper) که به هر حال جوهر زبان است، اعراض کند و به این نظر روی آورد که باید زبان را متشکل از ابزارهای (_____ (۱). زبان

دین، ص ۱۸۱. (۲). «ویتگنشتاین و دین»، مجله فلسفه، ش ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷، نقل از: ویتگنشتاین، درس گفتارها، ص ۵۹-۶۳؛ همو، فرهنگ و ارزش، ص ۵۲، ۶۱ و ۸۷؛ همو، تحقیقات فلسفی، بند ۲۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۳ مختلفی برای علامت دادن به همدیگر تلقی کنیم. این تصور، او را بدین نتیجه می‌رساند که انواع کاربردهای زبان و بازیهای زبان نامحدود است. ولی اگر درست به این کاربردها نگریسته شود، معلوم می‌شود که بازنمایی تقریباً محور هر بازی زبانی است. از این رو، این استنتاج که برای فهم گفتار دینی چنین معیاری قرار دهیم که بینیم این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد؛ غفلت از یک واقعیت اساسی است. زیرا تا توجه نکنید که گفتار دینی بر چیزی فراسوی خودش دلالت می‌کند، نقش آن را در زندگی مردم نخواهید فهمید. مردم به این دلیل در بازی زبانی شرکت می‌کنند که معتقدند خارج از بازی زبانی، واقعیت دیگری هست که به آن معنا و هدف می‌دهد. مردم وقتی به دعا روی می‌آورند که معتقد باشند خارج از حوزه زبان، خدایی وجود دارد که به دعای آنان گوش فرا می‌دهد. (۱) از سوی دیگر این پرسش بسیار جدی است که اساساً مفهوم «نحوه‌های حیات» که مبنای زبانهای متفاوت و نامحدود ویتگنشتاین را تشکیل می‌دهد چیست؟ او این تعبیر کلیدی در نظریه زبانی خویش را تنها پنج نوبت در کتاب تحقیقات فلسفی به کار برده است، بی‌آنکه توضیحی در مفهوم آن ارائه کند. برخی گفته‌اند: نحوه حیات، یعنی یک بازی زبانی خاص؛ اما قرآینی در نوشته‌های او وجود دارد که این تفسیر را نفی می‌کند زیرا بازی زبانی مفهومی خاص‌تر از نحوه حیات است. برخی معتقدند مقصود از حیات در کلام ویتگنشتاین، زندگی خاص است، کاری که یک موجود زنده انجام می‌دهد یک نحوه حیات است. تفسیری که شاگردان وی بر آن اتفاق نظر دارند آن است که «نحوه حیات شامل تمامی چارچوبهای فرهنگی، فکری و اندیشه یک انسان است. بافت فرهنگی و اجتماعی که در آن زندگی می‌کند نحوه حیات او را تشکیل می‌دهد». این تفسیر نیز مفهوم دقیقی ارائه نمی‌دهد. دوم، کلام پیتروینچ و ادعای او مبنی بر اختلاف نحوه‌های حیات و نبودن هیچ نقطه ثابتی در ورای انحصار حیات، منجر به نسبی‌گرایی مطلق می‌شود. در حالی که ویتگنشتاین خود با شکاکیت و نسبی‌گرایی مطلق مخالف است و بحثی دقیق در باب نفی شکاکیت در مکتوبات وی موجود است. (_____ (۱). فلاسفه بزرگ، ص ۵۳۶. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۴ سوم، ادعای پیرونیچ درباره تمییز واقعیت و لا واقعیت در یک زمان و بیانات او درباره منطق، منجر به نسبی‌گرایی مطلق است و اساساً آیا می‌توان تصور کرد که مطلبی مانند «محال بودن اجتماع نقیضین» در نحوه حیات دیگری ممکن باشد؟ چهارم، آیا معیاری برای تفکیک نحوه‌های حیات داریم؟ این بحثها به دنبال آن بود که ثابت کند زبان دین از زبان علم مستقل است، حال چه معیاری برای تفکیک نحوه‌های حیات است، معیار تفکیک چیست؟ علاوه بر آن آیا ادیان مختلف، یک حیات حساب می‌شوند؟ یا هر دین یک حیات است؟ آیا مذاهب درون یک دین، حیاتیهای مختلفی هستند یا یک حیاتیست؟ معیار تفکیک چیست؟ «۱» پنجم، این ادعا که ساحات علم، دین، هنر، اخلاق، فلسفه و ... از هم جدایند از هم‌اند و نمی‌توانند درباره همدیگر داوری کنند، خود یک قضاوتی درباره علم و دین و ... است. در اینجا این پرسش مطرح است که خود این قضاوت در چه ساحتی انجام می‌گیرد؟ «۲»

فیلیس

فیلیس از جمله کسانی که دیدگاه غیر شناختاری زبان دین ویتگنشتاین را توسعه بخشید، د. ز. فیلیس است. وی معتقد است زبان دین انشائی و بیش از هر چیز دارای غایت اخلاقی است. او دو موضوع خلود نفس و نیایش را براساس مدل بازیهای زبانی ویتگنشتاینی مورد ملاحظه قرار داد و مدعی شد به رغم اعتقاد سنتی مسیحی که اعتقاد به خلود نفس را به مفهوم پذیرش نوعی حیات جاویدان می‌داند، حیات جاویدان جوهره خیر محض است، که حیات انسان را باید براساس آن ارزیابی نمود. خلود نفس یا ابدیت، نوعی امتداد حیات نیست، بلکه گونه‌ای داوری اخلاقی درباره آن است و مقصود از روح، همان شخصیت اخلاقی فرد است نه یک دیدگاه متافیزیکی. چنانکه وقتی گفته می‌شود «فلانی روحش را فروخت» مفهوم لفظی این عبارت ملحوظ نیست. یا وقتی کسی در توصیف علم می‌گوید: «علم بی‌نهایت است» مفادش بیان یک واقعیت نیست؛ بلکه دارای این مفاد انشائی است که به هر درجه از علم رسیدید توقف نکنید.

(۱). برگرفته از: «زبان دین»، مجله پیام حوزه، ش ۲، ص ۴۹. (۲). برگرفته از: مصباح یزدی، محمد تقی، کنفرانس علم و دین، مدرسه دارالشفاء، قم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۵ در مورد گزاره «روح ابدی است» هم غرض آن است که تا می‌توانید به روح خود عمق و غنا ببخشید. «۱» فیلیس مشابه همین تحلیل را درباره نیایش نیز مطرح می‌کند و می‌کوشد دعا کردن را به مفهوم تلقین به نفس معرفی کند. اما آیا این نظر قرین صحت است، یا آغاز یک ادعا، که بالطبع نیازمند اثبات است؟ از سوی دیگر، دلایلی نیز در برابر این ادعا وجود دارد. به دیگر سخن، در این تفسیر جدید، تعابیر و اصطلاحات دینی از فحوای ماورای طبیعی خود که پیوسته از آن برخوردار بوده‌اند، تهی شده. «۲»

فن بورن

فن بورن پل فن بورن (nerubnov luap، ۱۹۲۴ م) نیز به پیروی از ویتگنشتاین دوم، زبان انسانی را پدیده‌ای پیچیده می‌داند که از «بازیهای زبانی» متعددی تشکیل شده است. پیروان ویتگنشتاین از زبان علم، زبان ادبیات، زبان اخلاق، زبان دین و ... سخن گفتند. هر کدام از این فعالیت‌های گوناگون، در نقشه سراسری زبان انسانی، جای مشخصی را به خود اختصاص داده‌اند. از نظر فن بورن نقش حیاتی زبان دینی آن است که جوهری از انسانیت ما را بیان می‌کند. جمله «خداوند عیسی را پس از مرگ زنده کرد» [!] حاکی از ایمان است و برای سخن گفتن از عیسی و تداوم نفوذ و تأثیر او. بنابراین، کارکردی که این جمله نزد مؤمنان دارد با کارکرد آن نزد مورخان کاملاً متفاوت است. از نظر فن بورن، این پرسش نابجایی است که آیا واژه خدا نام کسی یا چیزی است، به عبارت دیگر آیا عینی (tceibo) وجود دارد که این نام بر آن قابل اطلاق باشد، آیا این واژه به چیزی واقعی راجع می‌شود؟ این

قبیل پرسشها به قلمرو علوم فیزیکی یا سایر فعالیت‌های زبانی ناظر به واقع متعلق‌اند. (۳)

بریت ویت

بریت ویت از جمله دیدگاه‌هایی که زبان دینی را فاقد جنبه شناختاری می‌داند دیدگاه، بریت ویت (1900, etiwahtharb. b. r, (م) است. او در مقاله دیدگاه یک تجربه گرا درباره دین (An) (۱) فلسفه دین، ص ۱۹۸، نقل از:.

(۲) ۴۳-۴۸ (pp, ytilutrommi dna htaed, spillihp. z. d همان، ص ۲۰۰. (۳) عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۷۱-۲۷۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۶ feileb suoigiler fo erutan eht fo weiv s'tsiciripme) وارد این بحث شد که یک جمله وقتی دارای معناست که مخاطب را در جهتی سوق دهد و به واکنش وا دارد. وی قضایای دینی را به این معنا، معنادار به شمار می‌آورد که در قالب گزاره‌های انشائی دارای نقش و عملکرد اخلاقی هستند و غایت آنها توصیه به نوعی خاص از زندگی است. هنگامی که گفته می‌شود: «نباید دروغ گفت»، مقصود گوینده آن است که مصمم است از این نحوه رفتار پرهیزید و دیگران را نیز بدان فرا می‌خواند. به گمان بریت ویت یکی از وجوه ممیزه زبان دینی آن است که حکایاتی را در بر دارد که تصویری از زندگی اخلاقی به دست می‌دهند؛ از این رو تمام ادیان واجد داستان‌هایی سازنده (yrots gnol) هستند که باور (روان شناختی) به آنها منشأ تعالی انسان است. از این رو در ارزیابی متون مقدس نباید به دنبال ملاک صدق و کذب و مطابقت و عدم مطابقت آنها با واقع بود، بلکه باید با نگاه تاریخی به دنبال تأثیر روان شناختی و علی- معلولی آنها بود. بدین روی اساس سخن بریت ویت آن است که گزاره‌های دینی از سنخ گزاره‌های اخلاقی هستند که بالطبع جنبه انشائی دارند نه اخباری و حکایت از واقع. این گزاره‌های انشائی اخلاقی دلالت بر چیزی دارند، اما حکایت از چیزی ندارند، همان گونه که هر معلولی دال بر علت خود هست اما حکایتی از آن ندارد. جمله: «دروغ بد است»، نوعی صوت است که به عنوان عکس العمل گوینده دلالت بر تنفر گوینده از به دروغ و علاقه او به راستی دارد که البته علاوه بر قصد و تعهد گوینده نوعی توصیه به شنونده نیز هست. وی می‌گوید این داستانها مجعولات مفیدند که نه تأکیدی بر واقعیت داشتن آنها هست، و نه ایمان شدیدی در پذیرش آنهاست، ولی همواره چونان منبع الهام بخشی برای عمل بوده‌اند. (۱) اما در یک ارزیابی منطقی نگرش بریت ویت با دشواریهای بسیار عمیقی مواجه است. اولاً، نظریه اخلاقی‌ای که بریت ویت برداشت خود از زبان دینی را بر آن پایه بنا می‌کند مشتمل بر نوعی تناقض است؛ زیرا به گمان وی احکام اخلاقی صورتهای ظاهری (۱) علم و دین، ص ۲۸۲؛

عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۶۹-۲۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۷ قصد و نیت گوینده برای عمل کردن به طریقی است که در مفاد حکم به آن تصریح شده است. «دروغ گفتن خطا است» یعنی، قصد دارم دروغ نگویم. اگر این جمله را بپذیریم، نتیجه می‌گیریم که منطقیاً قصد کردن برای عمل از روی خطا ناممکن است. بنابراین، اگر گزاره‌های اخلاقی حاوی چنین معنایی باشند که مشتمل بر: «دروغ گفتن خطاست» و «من قصد دارم دروغ بگویم»؛ محتوی نوعی تناقض هستند، در حالی که چنین نیست، یعنی چنانچه بگوییم: «دروغ گفتن بد است»، ولی اگر ناچار شدیم خود دروغ بگوییم، از نظر اخلاقی ملامت می‌شویم، ولی تناقض نگفته‌ایم. از سوی دیگر این دیدگاه صرفاً در اوصاف اخلاقی خداوند کارایی دارد، نه اوصاف متافیزیکی. گزاره‌های متافیزیکی چون: «خدا ازلی و ابدی است» یا «کمال مطلق است» نمی‌تواند دارای مفاد اخلاقی باشد؛ زیرا در قلمرو اختیار انسان نمی‌گنجد. سرانجام آنکه، تحویل گزاره‌های دینی به گزاره‌های اخلاقی، بدون حکایت از واقعیت خارجی بر خلاف وجدانیات ماست. به بیان دیگر، سخن گوینده، رابطه علی روان‌شناختی با به باور من و صدق گفتار وی دارد، نه یا عمل من. این باور در جای خود رابطه علی با عمل به مقتضای آن دارد. البته این باور گاه از راه علم فراهم می‌آید، گاه از راه ایمان. به بیان دیگر، پیام انبیا و متون دینی به

این دلیل تأثیرگذار و تداوم دار است که حاوی عنصر عقلانی و معرفت‌شناختی ناظر به جهان واقع است، رمز بقای دین، لحاظ واقعیت‌هاست نه صرف یک اثر روان‌شناختی، گزاره‌های دینی هم افزون بر آنکه مشتمل بر دو گروه اخباریات و انشائات می‌شوند، انشائات آن نیز ریشه در واقعیت دارند. «۱»

استیس

استیس همچنین از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح در زبان دینی، نظر استیس (ecats. t. w) از فلاسفه تحلیل‌زبانی است، که در کتاب *ytinrete dna emit* (زمان و ابدیت، ۱۹۵۲ م) کارکرد عمده زبان دینی را انشائی و مفاد آن را برانگیختن تجربه عرفانی دانست. وی عقیده داشته‌اند که انسان دارای سه نقش عمده است: (۱) فلسفه دین، ص ۱۹۰ - ۱۹۶؛

ملکیان، مصطفی، زبان دینی، (جزوه دوم)، ص ۴۸ - ۶۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۸ الف) نقش توصیفی (evitpircsed) که زبان علوم تجربی، نقلی - تاریخی و فلسفی است؛ ب) زبان تحریکی (evitacove) که زبان دین و عرفان است؛ ج) زبان عاطفی یا احساسی (evitome) که زبان شاعران است. دیدگاه وی در زبان دینی مبتنی بر این مقدمات است که: اولاً، جهان از دو ساحت (mlaer) زمانی و لا زمانی (مجرد) فراهم آمده است. ثانیاً، هر یک از این دو قلمرو با معرفت جداگانه‌ای شناخته می‌شود. زمانیات قلمرو علم حصولی است و لا-زمانیها قلمرو علم حضوری. ثالثاً، هر یک از ساحتها چنانکه با معرفت خاصی شناخته می‌شوند، دارای زبان ویژه‌ای نیز هستند. به نظر استیس چون دین هرچه می‌گوید متعلق به قلمرو لازمانیات است، از این رو تعارض میان علم و دین متصور نیست. از لحاظ محتوای پیام دین نیز، به عقیده استیس، دین هرچه می‌گوید، برای یکی از این سه غرض است: الف) تفسیر و تعبیر وجدانیات آدمی؛ انسانها احساس دل‌تنگی می‌کنند، اما نمی‌دانند چرا؟ دین می‌گوید: این برای آن است که هر که از یاد خدا روی گرداند دل‌تنگ می‌شود. ب) تحریک تجارب عرفانی در انسانها و برداشتن موانع. به مثل بخل مانع است دین می‌گوید آن را کنار بزنید، ... ج) دادن موضوع برای تأملات عرفانی؛ دین چیزهایی را طرح می‌کند که فوق عقل و عقل پذیری است، مثل وجود شیطان، یا چند پهلو سخن گفتن در باب جبر و اختیار، سرنوشت انسان و مانند آن. از جمله دعاوی استیس این است که وجود ادیان برای حیرت‌زایی است (noitacifitsym) نه حیرت‌زدایی (noitacifitsym ed). پیامبران آمده‌اند تا ما را درگیر موضوعاتی کنند که با سرانگشت حس و عقل و تجربه گشوده نمی‌شود، آنها نمی‌خواهند ما عادی زندگی کنیم، بلکه می‌خواهند تا ما را به عالم دیگری که عالم باطن است بکشانند تا جهان را آنچه‌ای که هست ببینیم نه چنانکه می‌نماید. ولی در خور توجه آن است که دیدگاه استیس در زبان دین، که آن را زبان تحریک می‌داند، اگر به لحاظ غایت، ملحوظ گردد، صحیح است و آلمان. برای مثال تعبیر «یافته‌های باطنی» باید اخبار تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۳۹ باشد نه انشا. وقتی گفته می‌شود خدا فراموشی منجر به خود فراموشی است، این از مقوله توصیف و اخبار است نه انشا. «۱»

نظریات روان‌شناختی - جامعه‌شناختی همسو با کارکردگرایی

نظریات روان‌شناختی - جامعه‌شناختی همسو با کارکردگرایی به شیوه‌ای مشابه، دیدگاه کارکردگرایی برخی از جامعه‌شناسان و روان‌شناسان را ملاحظه می‌کنیم که مفاهیم دینی را مجعولات مفیدی نامیده‌اند، که اهداف مهم اجتماعی یا روانی را تأمین می‌کنند، نظیر زمینه‌سازی برای نظامهای ارزشی که پیوند و انسجام اجتماعی و ثبات به بار می‌آورد یا آرامش روانی می‌آفریند. «۲» تحلیلگران زبانی از مطالعات تجربی جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان، روان‌شناسان و نیز آثاری که درون سنتهای دینی پدید می‌آید درباره دین و کارکردهای آن به خوبی استفاده می‌کنند. فروید، یونگ و اریک فروم، از کسانی هستند که کارکرد دین را وسیله‌ای

برای اخلاق می‌داند. اینان می‌گویند: گزاره‌های دینی واقع‌نمایی ندارند، اما در عین حال در خدمت اخلاق هستند. به سخن دیگر، اعتقاد به این گزاره‌ها منشأ استکمال اخلاق است، هر چند آن اعتقاد مطابق واقع نباشد؛ از این رو دیدگاه اینان نیز در زبان دین غیر شناختاری است. (۳)

نقد کارکردگرایی

نقد کارکردگرایی دشواری این دیدگاه را نمی‌توان به سادگی نادیده گرفت که کارکرد گرایان در ورطه نوعی ایمان‌گرایی (msiedif) قرار گرفته، با فرو کاستن زبان دین به بعد خاصی از آن، جنبه اخباری و معرفت بخش آن را بی‌پاسخ گذاشته‌اند. این نگاه که به منظور حفاظت از قلمرو زبان دین بیان شده نوعی فرار از پاسخ به پرسش اصلی و تسلیم شدن به نگرش پوزیتیویستی و غیر معرفت بخش دانستن زبان دین

(۱). زبان دینی (جزوه دوم)، ص ۱۲؛ آلستون، ویلیام، «زبان دینی»، نقل از: دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹-۱۷۳.
 (۲). علم و دین، ص ۲۸۴. (۳). ر. ک: زبان دینی، (جزوه دوم)، ص ۱۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۰ است. «۱» همان سان که تحلیل زبان دین، به زبان صرفاً اخلاقی و مزین به حکایات نیز شبیه تلاش همراه با اشتباه پوزیتیویستی در ارجاع گزاره‌های دینی به وقایع تجربی است. به گفته دونالد هادسن (۱۹۴۰ م) این اشتباه، نقض «دستور زبان عمقی» دین است. «۲» به علاوه این نظریه، ساختار پیچیده زبان دینی را که مشتمل بر گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی، تاریخی و مانند آن است به درستی درک نکرده و این پرسش بنیادین را بی‌پاسخ می‌گذارد که: آیا با زبان انسانی می‌توان درباره واقعیت غایی (که از نظر دینداران «خداوند» است) سخن گفت؟ از سوی دیگر، تحلیل زبانی شیوه عملی استعمال زبان دینی را در حیات دینی انسان در نظر می‌گیرد. این نکته مثبت است که: دین شیوه‌ای برای زندگی است و صرفاً مجموعه‌ای از آرا و باورها نیست؛ اما این نگرش از این نکته اساسی غفلت می‌ورزد که در اعمال و عادات دینی یک جامعه، باورهای خاصی، از پیش مفروض گرفته می‌شود. بر خلاف دیدگاه ابزار انگاری که باورهای دینی را ساخته‌های انسانی می‌داند که برای اهداف خاصی مفیدند. به بیان کاپلستون، اگر الفاظی که از خدا خبر می‌دهند هیچ معنایی جز ایجاد هیجان یا رفتار خاص در مخاطب نداشته باشند، دشوار است که تأثیر گذاری آنها را بپذیریم. (۳)

۳. نمادگرایی در زبان دینی (شناختاری غیر واقع‌گرا)

اشاره

۳. نمادگرایی در زبان دینی (شناختاری غیر واقع‌گرا) همچنان که ملاحظه شد، تحلیل پوزیتیویستی از زبان دینی، که آن را فاقد معنای معرفت بخش می‌دانست و تحلیل کارکردگرایانه از زبان دینی، که در صدد یافتن کارکردهای اساسی غیر معرفتی از این زبان بود، قادر نبودند به طور منطقی زبان دین را تبیین کنند. با توجه به این جهت، چشم‌انداز غالب فیلسوفان دین در حال حاضر، معطوف به معرفت بخشی در زبان دین است. با این همه، گروهی معتقدند که این معنا نمی‌تواند معنای حقیقی (larettil) و غیر نمادین باشد. اینان معتقدند برای پرهیز از تشبیه، سخنان ناظر به خداوند دارای مفهومی نمادین (cilobmys) است؛ هر چند نگرش (۱) عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۷۳.

(۲). همان، ص ۲۷۰. (۳). کاپلستون، فردریک، فلسفه معاصر، ترجمه علی اصغر حلبی، فصل ۷، ص ۱۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۱ نمادین، خود رهیافتهای مختلفی چون: «مدلهای» دینی، «۱» «حکایات»، «۲» «استعاره‌ها»، «۳» و «تمثیل‌ها» «۴» را گوهر اصلی گفتار دینی معرفی می‌کند. اذعان به نوعی نمادگرایی در زبان دینی، دیده نوی نیست. بسیاری از متفکران مسیحی داستان

طوفان نوح را نه گزارشی از یک واقعه تاریخی، بلکه طریقه‌ای سمبلیک برای ارائه نکات دینی تلقی کرده‌اند؛ مثل اینکه خداوند افراد شرور را تنبیه خواهد کرد، ولی در شرایطی لطف و رحمت خویش را نیز نشان خواهد داد. همچنین تعبیر سنتی متون دینی، چون: صخره و چوپان در مورد خدا، مفهوم تحت اللفظی نداشته، بلکه سمبل مال اندیشی و پشتیبانی به هنگام سختیها و مصیبتها تلقی می‌شود. سمبل، بدین مفهوم، یک شیء یا کار و فعالیت و یا وضعیت ملموس است که می‌تواند از طریق نوعی تداعی به ویژه بر پایه تشابه، رمز و تجسمی برای نشان دادن غرض نهایی گفتار به کار گرفته شود. در کاربرد سنتی، تفسیر سمبلیک، الزاما تنها بخشی از بحث کلامی است که گفته‌های سمبلیک نشانگر واقعیاتی درباره خداوندند. ولی برخی دیدگاه‌های متأخر مدعی‌اند که تمام مباحث کلامی سمبلیک است. مرسوم‌ترین تقریر از چنین دیدگاهی آن است که بیانات کلامی گزارشهای سمبلیک از آرمانهای اخلاقی، نگرشها و یا ارزشها هستند. این نگرش را جورج سانتایانا به طور مبسوط پیش نهاده و بریث ویت، آن را امروزی کرده است. برابر نظر سانتایانا، هر آموزه دینی مشتمل بر دو جزء است: یک هسته، که از بینش ارزشی و یا اخلاقی تشکیل شده و یک پوسته شاعرانه و یا تصویری از آن. لذا این آموزه که جهان مادی مخلوق یک خدای انسان‌وار و خیرخواه و متعالی است، پوسته تصویری این بینش است، که هر چیزی در جهان بالقوه برای زندگی بشر قابل استفاده است.

(۱) . yesmar. t. nai «dog»

«felleb suogiler fo sutats lacigol eht» erytnicam riadsala: fc (۲)., pp. ۷۶- ۷۹. «tuoba gniklat»
 «sfeileb lacisyhpatem ni ۱۹۵۷» fo ytilibissop (۲۰۱: ۱۵۸- ۲۰۱), pp. ۱۹۷۰. ۲ dn de nodnol. mcs: sserp
 «scituenemreh rueocir luap: fc (۳)., pp. ۶۰. «stnemetats laciyoloeh» eht, eibmorc na i dna. p,
 «aiemes. de, nassorc. d. j ni, (: tm, aluossim sserp s'ralohcs. ۱۹۷۵). pp ۲۹- ۱۴۸. (۴). pp
 xodarap dna ytinaitSirhc, nrubpeh dlanor: fc. ۱۹۲- ۲۰۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۲ داستانهای مسیحیت
 در مورد تجسد، مرگ فدی‌وار، و تجدید حیات عیسی مسیح، شیوه‌ای است برای برجسته نشان دادن این امر که از خود گذشتگی
 برای دیگران دارای ارزش اخلاقی والاست. «۱» بسیاری از متألهان غربی معاصر معتقدند که کلام ناظر به خداوند، اساسا نمادین و
 به نحوی تحویل ناپذیر، استعاره‌ای است و به احکام حقیقی قابل ترجمه نیست. «۲» اعتقاد به اینکه زبان ناظر به خداوند باید تماما
 نمادین یا استعاره‌ای باشد، به یک مسئله وجودشناختی مهم منجر می‌شود. این مسئله از این طرز تلقی نشأت می‌گیرد که خداوند
 موجودی «متعالی» یا به «کلی دیگر» است. زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی انسان مناسب است؛ بنابراین،
 چگونه می‌توان چنین زبانی را برای سخن گفتن از خداوند به کار گرفت که با هر آنچه می‌شناسیم، یکسره متفاوت است؟

پل تیلیش

پل تیلیش پل تیلیش (۱۸۸۶- ۱۹۶۵) hcillit luap م) همین موضع را برگزید و اظهار داشت که خداوند یک موجود (gnieb)
 نیست، بلکه اساس وجود (gnieb fnuorg eht) است. «۳» از این رو تنها می‌توان تعدادی از کلمات را به نحو نمادین در مورد
 خدا به کار گرفت. البته نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند
 دلالت نمی‌کنند. این نتیجه ناشی از این رهیافت است که گزاره‌های نمادین با یکدیگر نسبتهای منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و
 استلزام ندارند و لذا نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث استدلالی کرد. مطابق این برداشت حتی گزاره‌های کاملا
 متناقض، می‌توانند به لحاظ نمادین مفید یا صادق باشند؛ تا زمانی که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند یا راهی نو برای تجربه
 بکشایند. جز تیلیش، متفکران دیگری چون کارل بارت، جان مکواری، امیل برونر و رودلف او تو نیز از معتقدان به این نظریه
 هستند (۱). «زبان دینی»، نقل از:

دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹ - ۱۷۳. (۲). «noigiler ninosaer» fc، anayatnas egroeg: ytilaer dna egaugnal, nabru. m. w؛ (nosaer fo efil eht ni، s'renbircs: kroy wen ۱۹۰۵-۱۹۰۶ pilihp niatnuof gninrab eht, thgirwleehw (ssrp ytisrevinu؛ (nallimcam: kroy wen، ۱۹۳۹ (۳). (anaidni: notgnimoolb، ۱۹۵۴). عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۷۵ - ۲۷۶ و ۲۸۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۳

تیلیس می‌گفت: زبان دین رمزی است و کارکرد هر نماد، تمثیلی یا بازنمایی (evitatneserper) است. فرق رمز با نشانه در آن است که رمز و نماد در آن واقعیتی که به آن اشاره دارند شریک‌اند؛ مثل پرچم، که نماد قدرت یک کشور است. اگر پرسیده شود چرا به نماد نیازمندیم؟ این پرسش به واقع کارکرد اصلی نماد را باز می‌نماید، یعنی نمایان کردن مراتبی از واقعیت که جز به مدد نمادها نهان می‌مانند و دریافت آنها به هیچ طریق دیگری میسر نمی‌شود. هر نماد مرتبه‌ای از واقعیت را عیان می‌کند که کلام غیر نمادین برای آن رسا نیست. از این رو نمادهای دینی نیز مراتبی از واقعیت را آشکار می‌نمایند که به طریق دیگری عیان نمی‌شوند؛ «۱» از این رو نباید عبارات دینی را به معانی عرفی بگیریم. ما در زبان دینی چاره‌ای جز استفاده از سمبلها نداریم؛ از این رو هرچه در متون دینی درباره خدا گفته می‌شود نباید به معنای حقیقی گرفته شود. کلمات زبان، برای مصادیق محدود وضع شده‌اند، به کار بردن این کلمات در مورد موجود نامحدود ناگزیر مستلزم خروج از معنای حقیقی آنهاست. در جهت سلبی، دیدگاه تیلیس با دیدگاه آکویناس مشترک است. تفاوت این دو دیدگاه در بعد ایجابی است که تیلیس قائل به زبان سمبلیک، ولی آکویناس قائل به زبان تمثیل است. به نظر تیلیس نقش دین، نقش رفع نیاز انسان است، انسان از شکاکیت رنج می‌برد، دین خدا را عقل معرفی می‌کند [من لوگوس (عقل) هستم مفاد سمبلیک این سخن آن است که شما عقل را به کار اندازید، نه اینکه خدا واقعا موجودی است عاقل. از این رو در زبان دینی چاره‌ای جز استفاده از سمبلها نداریم. این مطلب که بیانه‌های دینی نه حکایت‌گرند و نه بر ادعایی تأکید دارند، بلکه تعبیر از بعدی از تجربه‌اند که بی‌واسطه و اصیل است؛ در بررسی‌های تطبیقی دین شناسی امروز در پرتو تلاش‌های اتو و یواخیم واخ، دو تن از محققان آثار شلایر ماخر، مؤثر بوده است. «۲»

راندال

راندال راندال (ladnar. h. j) نیز به تأثیر از تیلیس در کتاب کارکرد معرفت در دین غرب «۳» به

(۱) الهیات فرهنگ، ترجمه مراد

فرهادپور، ص ۶۴ - ۶۶. (۲). تجربه دینی، ص ۴۹. (۳).. noigiler nretsew ni egdelwonk fo elor eht تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۴ دیدگاهی در باب دین و زبان دینی می‌پردازد که بسیار مشابه نمادگرایی تیلیس است. راندال، دین را نوعی فعالیت بشری می‌پندارد که مانند علم و هنر، سهم خاص خود را در فرهنگ انسانی ایفا می‌کند و منشأ هماهنگی درونی و بیرونی انسان می‌شود. به گفته راندال آنچه که شناختش مهم است این است که نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری به گروه نمادهایی تعلق دارند که هم غیر نماینده‌وار هستند و هم غیر شناختاری. به دیگر سخن، این نمادهای غیر شناختاری نماد شیء خارجی‌ای که سوای تأثیر آنها چیز دیگری باشد، نیستند. «۱» به عقیده وی نمادهای دینی چهار نقش و عملکرد دارند: نخست آنکه این نمادها احساسات را برمی‌انگیزند و بدین دلیل تعهد عملی انسانها را به آنچه فکر می‌کنند بر حق است، تقویت می‌کنند. دوم، این نمادها موجب برانگیختن حس تعاون و همبستگی می‌شوند و جامعه از طریق واکنش مشترک به آنها انسجام می‌بخشند. سوم، این نمادها می‌توانند گوناگونی تجربه را که نمی‌توان از راه کاربرد لفظی زبان آنها را بیان نمود، انتقال می‌دهند. همین نکته مورد تأکید فراوان یونگ نیز بود که می‌گفت: دین کهنه نمی‌شود، چون نیازهای تمام ناشدنی و احوالی در ما هست که به هیچ زبانی قابل بیان نیست، مگر به زبان دینی که همان زبان نماد و اسطوره است. از این رو، در اینجا زبان کنایی جانشین زبان حقیقی است.

«۲» چهارم، این نمادها هم به شناخت تجربه بشری به جنبه‌ای از عالم که می‌توان آن را «نظام شکوهمند» یا نظام الهی نامید کمک می‌کنند و هم به ایضاح و تقویت آن. او می‌گوید: خدا همان آرمانها، ارزشهای مهار کننده رفتار ما و رمزی ذهنی برای بعد شکوهمند جهان است، نه واقعیتی مستقل از ذهن آدمی. خدا عادل است، یعنی ما عدالت را دوست داریم «۳» حاصل این چهار کارکرد آن است که: زبان دین انشائی است و نیز احساسی انشائی است، و در هر دو بخش بیان احساس و ایجاد احساس در من فعّال (vitca) هم هست. «۴» اساسی‌ترین دشواری در پیش روی تلقی غیر شناختاری آن است که تا حقیقتی در _____) (۱). هیک، جان، فلسفه دین، ص

۱۸۳، نقل از: (۱۹۵۸)، (sserp nocaeb: notsob، p. noigiler nretsew ni eydelwonk fo elor eht, lladnar)، (۲) ۱۱۴. زبان دینی (جزوه دوم)، ص ۶۷. (۳). همان، نقل از: کتاب راندال، ص ۱۲ و ۳۳. (۴). همان، ص ۶۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۵ میان نباشد، تحریک و دگرگونی واقعی و پایدار در وجود انسان پدید نمی‌آید، از این رو نمی‌توان از تأثیر گذاری دین خبر داد؛ در حالی که برای دین یک منشأ واقعی، و رای ذهن خویش قائل نباشیم.

ارنست کاسیرر

ارنست کاسیرر تفکیک زبان اسطوره‌ای از زبان استدلالی علم، که از سوی ارنست کاسیرر پیشنهاد می‌شود، نیز در راستای همان نظر ابرازی به زبان دینی است. «۱» کاسیرر این نظر را پرورده که مباحث الهیات در یک «شکل نمادین» و منحصر به فرد نهفته است که وی آن را «شکل اسطوره‌ای» اصطلاح می‌کند. کاسیرر بر آن است که این شکل اسطوره‌ای در خالص‌ترین وجه خود در اسطوره‌های مردمان بدوی یافت می‌شود و بر نوعی از تلقی و برداشت از جهان مبتنی است که به گونه‌ای فاحش با نحوه عادت شده ما فرق دارد. در شعور اسطوره‌ای تمایز دقیقی میان ذهن و عین وجود ندارد و مرز مشخصی بین نماد و شیء یا بین آرزو و عمل و ادراک و تخیل هم نیست. نظر کاسیرر و پیروان او مثل سوزان لانگر، این است که الهیات پیشرفته بیانگر مصالحه ثبات میان گونه‌های علمی و اسطوره‌ای اندیشه است. مطابق این رأی، الهیات، دیدگاهی درباره جهان است که با تلاش بیهوده برای عقلانی ساختن، پرداختی مجدد از آن شده است و اگر با معیارهای عقلانی داوری شود، نه تنها بی‌پایه، بلکه بی‌مفهوم است. «۲»

رہیافتہای فرق گوناگون مسیحی

رہیافتہای فرق گوناگون مسیحی چشم‌اندازهای گوناگونی که در پاسخ به رویارویی علوم تجربی و مفاهیم دینی در عالم مسیحیت قرن بیستم سر برآورد، کاتولیکهای رومی و بیشتر فرقه‌های اصلی پروتستان- به غیر از گروه‌های کوچکی از بنیادگرایان- و باپتیستهای (stsitpab) جنوبی، نشان دهنده نوعی رہیافت جدید در مفهوم و ماهیت وحی است. آنان اذعان ورزیدند که کتاب مقدس، گواه انسان بر وحی دست اول، که در زندگی پیامبران و به ویژه شخص مسیح رخ نموده، است. _____) (۱). تجربه دینی، ص ۴۸. (۲). «زبان

دینی»، نقل از: دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۵۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۶ بسیاری از سنت‌گرایان و پروتستانهای انجیلی، بر محوریت عیسی پافشاری می‌کردند، بی‌آنکه بر خطاناپذیری و تفسیر لفظ مدارانه از کتاب مقدس تأکید ورزند. آنان بر قدرت دگرگون ساز کتاب مقدس تأکید می‌کردند، که نه با علم نوین تهدید و نه از سوی آن حمایت می‌شود. از دیدگاه بسیاری از پیروان کلیسای انجیلی که در زمره لفظ مداران به شمار نمی‌آیند، علم و دین دو حوزه اساساً مستقل در حیات انسانند. در این میان دو جنبش الهیاتی نوین، یعنی پروتستان نوارتدکس و اگزیستانسیالیزم، تمایز صریح‌تری میان علم و دین مطرح ساخته‌اند. آنها این کار را با تداوم میراث فکری کانت و بیان تخالف روشهای این دو حوزه به انجام رسانده‌اند. این رویکردها در

عین آنکه با کارکردگرایی تحلیل زبانی تمایزهایی دارند، اما شباهت زیادی به آن می‌برند. نگاه یکی از این دو جنبش، یعنی پروتستان نوارتدکس (yxodohtrooen) در عین پذیرش نتایج تحقیقات جدید درباره کتاب مقدس و نیز نتایج پژوهشهای علمی، در صدد بازیافت تأکید جنبش اصلاح‌گری بر محوریت مسیح و تفوق وحی بوده است. «۱»

دیدگاه نوارتدکسی کارل بارت

دیدگاه نوارتدکسی کارل بارت از دید سخت‌کیشی نوین، که کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸ م) متکلم سوئیسی آن را تأسیس کرد و تأثیر در خور توجهی بر تفکر پروتستان این قرن گذاشت و در آثار امیل برونر (۱۸۸۹-۱۹۵۷ م) و راینهولد نیبور (۱۸۹۲-۱۹۷۱ م) امریکایی بازتاب یافت، باید با کتاب مقدس کاملاً جدی برخورد کرد، ولی نه لفظ مدارانه. بارت با تأکید بر وحی که آن را متجلی در شخص مسیح می‌دید، کتاب مقدس را یک مکتوب صرفاً بشری دانست که شهادت این واقعه وحیانی است. از این رو در منظر این نگرش، متون مقدس هیچ چیز معتبری درباره مسائل علمی نمی‌گویند، و آرا و عقاید «علمی» نویسندگان کتاب مقدس، نظر پردازیهای مغشوش عهد باستان است. به قول نیبور ما باید باطن کتاب مقدس را دریابیم نه ظاهرش را، چنانکه فی المثل می‌بینیم

غالب پژوهندگان معاصر کتاب مقدس،

(۱) باربور، ایان، «دین و علم، مسائل

تاریخی و معاصر»، فصل ۴، ترجمه پیروز فطورچی، مجله ذهن، ش ۳، ص ۹۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۷ داستان پیدایش را یک توصیف کنایی و تصویری نمادین (سمبلیک) از پیوستگی انسان و جهان به خداوند، مطرح می‌کنند. از این نگاه معانی دینی را باید از کیهان‌شناسی کهن، که این قضایا در چارچوب آن بیان شده، جدا کرد. آدم در کتاب مقدس، لزوماً یک فرد معین تاریخی نیست، بلکه کنایه از یکایک بنی آدم است که از معصومیت به مسئولیت و از عصمت به عصیان سیر می‌کند. این بصائر دینی کاری به توصیفهای علمی مربوط به منشأ و مبدأ انسان ندارد. بدین سان در این نگاه، متون دینی از تیررس حملات دینی بر کنار می‌ماند و علم و دین تراحم یا تعاونی به یکدیگر ندارند. «۱» کارل بارت چنانکه تفسیر رساله رومیه وی نشان می‌دهد، از بیان ظاهر کتاب مقدس می‌گذرد و به دنبال یک تفسیر کاملاً باطنی و لاهوتی از کتاب مقدس برمی‌آید. «۲» از دیدگاه نگرش نوارتدکسی، فرق میان روشهای علم و الهیات، ناشی از تفاوت موضوع است. الهیات با خداوند سروکار دارد، که بی‌شباهت به جهان، یعنی عرصه تحقیق علم است. خداوند فقط از آن روی شناخته شده است که خود را در مسیح جلوه‌گر ساخته است، ولی علم با کوشش بشری پیش می‌رود و هیچ مددی به ایمان دینی که سراپا منوط به کشش ربانی است نمی‌رساند.

اگزستانسیالیزم بولتمان

اگزستانسیالیزم بولتمان جنبش دیگری که از جدایی قاطع حوزه‌های علم و دین حمایت می‌کند، اگزستانسیالیزم است. از منظر اگزستانسیالیستهای مسیحی، همانند سایر اگزستانسیالیستها، تمایز روشهای معمول در الهیات و علم ناشی از تقابل بین دو حوزه خود آگاهی انسان و حوزه اشیای فاقد آگاهی است که اولی را تنها از راه درگیری ذهنی (oevitcejbus tnemevlovni) و دومی را از راه نوعی انفصال عینی (tnemhcatdoevitc ejbo) که ویژگی دانشمند است، می‌توان شناخت. بیان رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶ م) این است که کتاب مقدس مسامحتاً از فعل خداوند در قالب زبان عینی سخن می‌گوید، چنانکه گویی می‌توان فعل او را به زبان زمان (۱) _____

ر. ک: علم و دین، ص ۱۴۴، ۱۴۷. (۲). علم التفسیر، ص ۴۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۸ و مکان وصف کرد. وی انواع اصطلاحات مربوط به واقعیتهای خارجی صفات الهی را که برتر از زمان و مکان است، اساطیری می‌نامد و می‌گوید: ما در پرتو علم

می‌دانیم که رویدادهای زمانی و مکانی، مقهور قوانین علی هستند و در پرتو الهیات می‌دانیم که خداوند برتر از ماده و طبیعت است و افعال او نمی‌تواند عینیت مادی داشته، در ساحت حوادث طبیعی باشد. برای مثال، عقیده به آفرینش عالم، تعبیری حقیقی درباره منشأ و مبدأ جهان نیست، بلکه اقرار به این واقعیت است که ما از خداوندیم و سراپا متکی به او. بنابراین پیام مسیحیت راجع به رویدادهای خارجی در جهان نیست، بلکه ناظر به شناخت تازه‌ای از خود ماست که خداوند در زندگی به ما ارزانی می‌دارد. پس الهیات که به حوزه استعلای ما می‌پردازد، هیچ تماسی با علم، که اشیای بی‌جان در جهان عینی را بدون التزام قلبی مورد مطالعه قرار می‌دهد، ندارد. او مطرح می‌سازد که ما می‌توانیم معنای اصلی تجربی چنین عباراتی را از راه ترجمه آنها به زبان خودشناسی انسان، یعنی زبان امیدها و آرزوها، انتخابها و تصمیمات و امکانات جدید برای زندگیمان محفوظ نگه داریم. (۱) بولتمان حتی در مورد جهان آخرت نیز معتقد به اسطوره است و می‌گوید: نمی‌توان کسانی را که مرده‌اند احیا کرد، برای آنکه بتوانیم اهمیت وجودی رستاخیز را برای زندگی بالفعل خود دریابیم باید از این امر اسطوره‌ای، اسطوره زدایی کنیم. سخن درباره رستاخیز در واقع سخن گفتن درباره قدرت فائق آمدن بر گناه و رهایی ما از گناه است. افراد رستاخیز یافته کسانی هستند که با سپردن تعهدی دوباره برای تحقق کامل خویشتن اصلیشان، حیات می‌یابند. (۲) لانگدن گیل کی (yeklig nodgnol) نیز این دوگانگی را چنین شرح می‌دهد: علم در جستجوی توضیح داده‌های عینی، عام و تکرار پذیر است. دین درباره وجود نظم و زیبایی در جهان و درباره تجربه‌های ما در زندگی درونی (مانند گناه، اضطراب و بیهودگی از یک سو، و آموزش، اطمینان، و تمامیت از سوی دیگر) پرسش می‌کند. علم از چگونگی عینی (evitcejbowoh) سؤال می‌کند. دین از چراهای شخصی انسان درباره (۱) «دین و علم، مسائل تاریخی و

معاصر»، فصل ۴، مجله ذهن، ش ۳، ص ۱۰۱. (۲). ر. ک: عقل و اعتقادات دینی، ص ۳۲۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۹ معنا و هدف و نیز درباره سرنوشت و منشأ غایی ما می‌پرسد. مبنای اعتبار علم، عبارت است از انسجام منطقی و کفایت تجربی (ycnauqeda latnemirepxe)، اما اعتبار نهایی در دین، خداوند و وحی است که از راه اشخاصی که به آنها روشنی و بصیرت اعطا شده است و در تجربه ما تأیید شده‌اند درک می‌شوند، علم پیش‌بینیهای کمی را فراهم می‌کند که می‌توان آنها را به طور تجربی آزمود. دین باید از زبان نمادین و تمثیلی استفاده کند؛ زیرا خداوند، متعالی است. استدلال گیل کی در آموزه خلقت، آن را گزاره‌ای تاریخی درباره تاریخ طبیعت نمی‌داند بلکه تعبیری سمبلیک می‌داند که جهان را متصف به خیریت و نظم و هر لحظه وابسته به خداوند می‌نماید. (۱) همچنین کالین براون (۱۹۳۲ م) نیز پس از نقل و تشریح مدل‌گرایی ایان رمزی و نمادگرایی و توضیح و تطبیق آن بر متون دینی مسیحی، می‌نویسد: «از آنچه تا کنون گفته شد، روشن می‌گردد که زبان دینی دارای مفهوم صوری نیست، بلکه تمثیلی است؛ مانند مثلی است که دو مفهوم دارد. چیزی است که با اصطلاحات دنیوی بیان می‌شود، اما مفهوم اصلی آن در ماورای این کلمات قرار دارد. به قول آکویناس اگر مفهومی داشته باشد، همان معنای تمثیلی است. بیانات دینی نه کاملاً شبیه آن چیزی هستند که به آن اشاره می‌نمایند و نه کاملاً به آن بی‌شابه‌تند. اگر حقیقی باشند، باید شباهتی اصیل میان آنها وجود داشته باشد». هر چند استناد او به سخن آکویناس گویای واقع‌گرویی شناختاری در زبان دینی است، لکن با توضیحی که در ادامه می‌افزاید و نکته دیگری که بیان می‌کند، چنین برداشت می‌شود که سرانجام، همان دیدگاه نمادگرایی تیلیش را القا می‌کند. او در توضیح ایراد تصدیق موضوعات زبان دینی، آن را به تجربه دینی، مستند می‌نماید و می‌گوید: «برای شخص مؤمن زبان تمثیلی قابل تصدیق است؛ زیرا به تجربه او در مورد خدا مربوط می‌گردد. اینها معتبر هستند، زیرا نه بر زندگی او بلکه بر زندگی همه ایمان‌داران هم روشنایی می‌تابانند.» او در نکته دوم می‌گوید: «اکنون به نکته دوم می‌رسیم و آن این است که بامعنا، یا بی‌معنا بودن هر نوع نماد یا بی‌معنایان دینی تنها متکی بر خود جمله نیست، (۱) «دین و علم، مسائل تاریخی و

معاصر»، فصل ۴، مجله ذهن، ش ۳، ص ۱۰۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۰ بلکه به گوینده و شنونده هم مربوط می‌گردد. او سپس این نقص را به «تجربیات» آنها مربوط می‌سازد. «۱» دیدگاه دیگر در این باب از آن کسانی است که می‌گویند گزاره‌های دینی کاربرد منحصر وجودی دارند، و فقط به مسائل مرگ و زندگی و شکل‌گیری رهیافتها و رویکردها مربوط می‌شوند. اینان معتقدند، ایمان هیچ دانش جدیدی به بار نمی‌آورد، بلکه هستی جدیدی را پدید می‌آورد. بنابراین گزاره‌های دینی نباید جدا از پرسشهای علاقه و اسپین، که زندگی باطنی بر محور آنها شکل می‌گیرد، ملحوظ گردند، چه آنکه، اثر آنها بر رهیافتها گوناگون است. بعضی از گزاره‌ها اطمینان بخش‌اند و شخص را در مواجهه با آینده نامعلوم کمک می‌کنند، بعضی دیگر معارضه‌جو و شجاعت‌انگیزند، بعضی صرفاً حکم صادر می‌کنند و فروتنی و حسرت به بار می‌آورند، با این همه اثر آنها به حیات درونی و هدایت انسان مربوط می‌شود. اینان تأکید دارند که هدف اساسی دین دگرگونی شخصی است. دیگر پژوهندگان، نقش دینی بارزتری برای زبان قائل هستند، که پرستش را بیان می‌کند، یا برمی‌انگیزد. زبان از فعالیت یک جامعه برمی‌خیزد و نمی‌تواند از اهدافی که برایش در نظر گرفته‌اند جدا شود. زبان دینی نه فقط از واکنش پرستش برخاسته است، بلکه در خدمت به بار آوردن پرستش است و وظیفه آن تمجید خداوند است، نه توصیف او. همچنین زبان دینی، تجربه دینی را گسترش می‌دهد و گوینده و مخاطب را به سرچشمه‌های تجربی‌ای که خود از آن ریشه گرفته، باز می‌گرداند و نقش بارز آن، برانگیختن رهیافتهای دینی و تجربه‌های تازه است. «۲» ایان رمزی که خود اهل کلام است می‌گوید: «نقش بارز زبان دینی، یادآوری تعهد است. قرار و قاعده منطقی‌اش شبیه به گزاره‌های راجع به وفاداریهای فردی پرشور می‌باشد، چون شیفتگی یک انسان به ملت خود، وفاداری یک ناخدا به کشتی خود، مهر یک مرد نسبت به همسر خود. پیمان دینی جامع‌تر از اینهاست و با نمادها و تصویرهای مؤثری عجین است که ما در برابر آن حساسیم. تعهد دینی یک میثاق جامع (۱)». براون، کالین، فلسفه و ایمان

مسیحی در قرن بیستم، ص ۱۸۰-۱۸۳. (۲). علم و دین، ص ۲۸۲-۲۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۱ در برابر هستی است، چیزی که در قیاس با آن بحث و برهان چندان نقشی ندارد و وظیفه‌اش گفتن حکایاتی است که بصیرت و تمیز انسان را برمی‌انگیزد و تعهد، به منزله پاسخی به این انگیزش است، حال آنکه برای انسان دینی خداوند یک کلمه کلیدی است، یک گنج لایزال، یک توجیه و تبیین و اسپین، که بیانگر تعهد است. «۱» همچنین پال هلمر (۲) «remloh luap» می‌گوید: «آزمون یک شور سالم اخلاقی و دینی، این است که بتواند اطمینان ببخشد و بر نومی‌د غلبه کند، و در برابر ابتلائات و انصرافات دنیوی بایستد. هدف مقال دینی، وقتی که القاگر یک زندگی انسانی می‌شود که مقهور یک شور یگانه اخلاقی-دینی است، تا حدود زیادی برآورده می‌شود. همان طور که زبان عاشق احتیاج به تبیین علمی و هیچ شاهدهی جز همان شور ندارد، زبان ایمان هم راه خود را می‌یابد و معنی و کاربرد خود را دارد». «۳» جرج لندبک (kcebdnil egroeg) دیدگاه تحلیل زبانی را با دو دیدگاه دیگر درباره آموزه‌های دینی مقایسه می‌کند: الف) در دیدگاه گزاره‌ای (lanoitisopor) آموزه‌های دینی، ادعاهایی صادق درباره واقعتهای عینی هستند. مسیحیت براساس تفسیر سنتی آن مدعی است که بر حق بوده و از اعتبار عام برخوردار است و به نحو فراطبعی وحی شده است. اگر هر یک از آموزه‌ها صادق یا کاذب بوده و با آموزه‌های رقیب مانع‌الجمع باشد، آنگاه تنها یک ایمان حقیقی می‌تواند وجود داشته باشد. دیدگاه گزاره‌ای، صورتی از اصالت واقع است؛ زیرا بر این باور است که ما می‌توانیم گزاره‌هایی درباره واقعیت، آن گونه که فی نفسه هست، بسازیم. ب) در دیدگاهی که، دیدگاه تعبیری (evisserpxe) خوانده می‌شود، آموزه‌های دینی، نمادهایی برای تجربه‌های درونی هستند. الهیات لیبرال، اظهار داشته است که تجربه نمودن امر مقدس در تمام ادیان یافت می‌شود. از آنجا که درباره یک تجربه اصلی ممکن است نمادسازیهای متنوعی صورت گیرد، پیروان سنتهای مختلف می‌توانند از یک دیدگاه دیگر بیاموزند.

pp, egagnal suoigiler ..(۱)_____)

(۳). ۴۷، ۵۳. pp, noigiler fo egaugnal eht dna egaugnal cifneics. (۲). ۳۷، ۴۷. علم و دین، ص ۲۸۲-۲۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۲ این دیدگاه مایل است تا بر جنبه‌های خصوصی و فردی دین بیش از جنبه‌های همگانی آن تأکید ورزد. (ج) در دیدگاه تحلیل زبانی که خود لیندبک نیز طرفدار آن است، آموزه‌ها و تعالیم، قوانینی برای گفتمان شمرده می‌شوند که با صور فردی و اجتماعی حیات مرتبطانند. ادیان راهنمای زندگی‌اند، آنها شیوه‌ای برای حیات‌اند که با عمل به آنها فرا گرفته می‌شوند. وی احتجاج می‌کند که «تجربه شخصی» نمی‌تواند نقطه آغاز ما باشد؛ زیرا این نوع تجربه، با چارچوبهای رایج مفهومی و زبانی شکل گرفته است. (۱) این رویکرد منشأ پذیرش تمام سنتهای دینی است، بی‌آنکه درباره آنها ادعاهای انحصار مطرح شود (پلورالیزم). در عین حال این یک موضع ابزارگرایانه یا غیر واقع‌گرایانه است و در آن نقش باورها و «دعای صدق» نادیده انگاشته می‌شود و هر سیستم فرهنگی سیستمی خود کفا تلقی می‌گردد.

۴. دیدگاه شناختاری واقع‌گرا

آلستون و احیای دیدگاه آکوناس

آلستون و احیای دیدگاه آکوناس در مقابل تفسیر نمادین از زبان دینی که در عصر حاضر در غرب عرضه شده است، احیای دیدگاه سنتی آکونینی نیز طرفداران جدی دارد که معتقد است زبان دین، هم می‌تواند نمادین باشد، هم حقیقی و بخشهای نمادین سخنان ناظر به خداوند، علی‌الاصول قابل ترجمه به زبان حقیقی نیز هست. مطابق دیدگاه حمل‌تمثیلی آکوناس ما مجازیم از خداوند چنان سخن بگوییم که گویی از پاره‌ای جهات «شبییه» مخلوقات است. این نظریه زبانی اساساً برای تبیین کاربردهای متفاوت یک واژه در متنهای زبانی گوناگون طراحی شده است. از معاصران، دیدگاه ویلیام آلستون (۱۹۲۱ م) چنین دیدگاهی است به اعتقاد آلستون، تمایزی که آکوناس میان نحوه دلالت (fo edom noitacifingis)، یعنی صورت زبانها، و کمال مورد دلالت (deifingis fo noitcefrep)، یعنی واقعیت مورد گفتار، می‌نهد، کلیدی برای حل مشکل ما در این زمینه است. در اینجا کمال به معنای «ویژگی» یا «صفتی» است که محمول می‌تواند به آن بازگردد.

_____). ر. ک: «دین و علم، مسائل

تاریخی و معاصر»، فصل ۴، مجله ذهن، ش ۳، ص ۱۰۴-۱۰۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۳ آلستون می‌پذیرد که زبان ما برای سخن گفتن از خداوند قاصر است. ساخت این زبان مبتنی بر فرض تمایز میان عین (tcejbo) و اوصاف آن است؛ بر این پایه، پس از حمل محمول بر موضوع، موضوع موجودی متمایز از سایر انواع موجودات شناخته می‌شود، اما خداوند صرف‌الوجود است و هیچ‌گونه تمایز و تکثیری در وجود او راه ندارد؛ لذا زبان ما برای سخن گفتن از خدا چندان مناسب نیست. وقتی علم را به خدا نسبت می‌دهیم، گویی میان خداوند و صفت علم تمایزی هست، نظیر تمایزی که میان انسانها و علمشان وجود دارد؛ در حالی که این تمایز در خداوند، تمایزی واقعی نیست. مطابق استدلال آلستون همچنان می‌توان گفت که الفاظ بشری برای بیان مضمون خاص خود قاصر نیستند. یعنی ممکن است واقعیتی اصیل وجود داشته باشد که واژه‌های زبان ما ناظر به آن باشند. وی متذکر می‌شود که شاید نحوه دلالت زبان ما نارسایی داشته باشد، اما با این همه این امکان وجود دارد که بتوان این زبان را برای اتصاف پاره‌ای اوصاف به کاربرد. ممکن است بتوانیم مفاهیمی نظیر علم و قدرت را پالایش کنیم و آنها را از تمامی ویژگیهای مخلوقات (ممکنات) که متناسب با زمان‌مندی، جسمانیت و جز اینهاست، پیرایش نموده و هسته‌ای از معنای باقی نگاه داریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد. چنین واژه‌های پیراسته‌ای را می‌توان به نحو حقیقی بر خداوند اطلاق کرد و با استفاده از آنها گزاره‌هایی صادق

درباره خداوند پدید آورد. بدین ترتیب ما می‌توانیم به نحو حقیقی از خداوند سخن بگوییم و مفاهیم پیراسته را بر وجود الوهی اطلاق کنیم. ما می‌توانیم دریابیم واقعیتی که از ورای این مفاهیم درک می‌شود، به نحوی با وجود الوهی مرتبط است. مثلاً ما می‌توانیم دریابیم که خداوند عشق می‌ورزد، اما نمی‌توانیم به طور کامل دریابیم که او چگونه عشق می‌ورزد، ولی این سخن بدان معنا نیست که خداوند عشق نمی‌ورزد، یا صفاتی متضاد با عشق (چون نفرت و عداوت) از خود نشان می‌دهد؛ معنای این سخن آن است که ما تشخیص داده‌ایم که صورتهای مخلوقانه تکلم و تفکر نمی‌توانند بر واقعیتی که از آن سخن می‌گوییم کاملاً احاطه یابند. بدین صورت روشن می‌شود که سخن گفتن غیر نمادین در باب خدا به دو مسئله به هم وابسته تقسیم می‌شود: مسئله وجود شناختی و مسئله زبانی. مسئله وجود شناختی به تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۴ ساختار وجود الوهی مربوط است؛ یعنی خداوندی که غیر از مخلوقات است، شبیه چیست؟ مسئله زبانی هم با دو امر مربوط است: یکی، صورت زبان ما و دوم، حدّ این زبان برای سخن گفتن از وجود الوهی. از نظر آلتستون با اینکه خداوند از جهات مهمی با مخلوقات متفاوت است، اما از این مقدمه، چنین نتیجه‌ای بر نمی‌آید که زبان انسان برای سخن گفتن درباره خداوند کاملاً ناتوان است. (۱)

زبان تصویری مونتگمری وات

زبان تصویری مونتگمری وات از پژوهندگان معاصر، رهیافت مونتگمری وات، از خاورشناسان نیز در زبان دین رهیافتی واقع‌گر است. وی دیدگاه خویش را در پرتو این مقدمات شرح می‌دهد که: هر مذهب می‌کوشد تا حقایقی درباره خصلت بنیادی یا غایت حیات انسان و عالمی که ناگزیر به زندگی در آن است، عرضه نماید، اما اینها قلمروهایی هستند که ذهن انسان فقط می‌تواند به طور ناقص در آنها تدبّر کند. واقعیاتی که مذاهب به آنها توجه می‌کنند چنان‌اند که ذهن انسان قادر نیست مفاهیم کافی از آنها را در خود شکل دهد. زبان انسان در درجه اول به اشیا یا مناسباتی توجه می‌کند که می‌تواند آنها را مشاهده کند. مردم وقتی می‌خواهند به مطالبی اشاره کنند که برای آنها واژه‌های اصلی موجود نیست، از واژه‌هایی با معنای ثانوی استفاده می‌کنند، مثلاً می‌گویند: «رودخانه می‌رود». آنچه رودخانه انجام می‌دهد چیزی شبیه دیدن انسان یا جانور است. آثار عالمانه پر از استعمال زبان به طریق ثانوی است. برای نمونه وقتی سخن از امواج و ذرات نور به میان می‌آید، یک موج نوری چیزی شبیه موج دریاست. در استنباط مذهبی از دنیا و استعمال ثانوی از زبان، واژه «اسطوره» در دو معنا به کار می‌رود؛ یکی، برای استعمال در نگرش جهانی به مذاهب ابتدایی و بدوی، که نشان می‌دهد این گونه مذاهب عاری از حقیقت‌اند. اسطوره حلول و پیراسته جان هیک به همین معنا است. اما «اسطوره» معنای مثبتی نیز دارد که در آن حقیقت مذهب به زبان ثانوی توصیف می‌شود، که من پیشنهاد کرده‌ام به جای آن از «زبان تصویری» استفاده کنیم.

(۱). ر. ک: عقل و اعتقادات دینی، ۲۷۸-۲۸۰، نقل از: . . (dog tuoba klat dna flesti- gnieb). notsla muilliiv, P. ۲۱ (۱۹۸۴) ۳ lanruog ret nec ۳ on, تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۵ منظور ما از تصویر، ارائه یا باز نمود دو بعد از یک شی سه بعدی است، گرچه این تصویر تمام ابعاد را بر ما معلوم نمی‌کند، با این حال می‌تواند بیان یک واقعیت به شمار آید. این امر به ما اجازه می‌دهد تا بگوییم: اگرچه زبان مورد استفاده ما درباره واقعیتهای الهی جنبه تصویری دارد، با این حال، به عین واقعیتها اشاره می‌کند. (۱)

ایان باربور و نگاه جامع به دین

ایان باربور و نگاه جامع به دین از میان اندیشمندان معاصر ایان باربور نیز از کسانی است که قائل به واقع‌نمایی در زبان دین است. موضع او، هم در تحلیل نگرش پوزیتیویستها نقادانه است و هم دیدگاه‌های کارکردگرایانه، که نقش زبان دینی را نقشی ابزارگونه

و محدود به جنبه‌های شخصی، احساسی و توصیه به یک شیوه زندگی می‌نماید، انکارآمیز می‌داند. به اعتقاد وی، هم تصویر گسترده‌تری از معرفت بخش بودن عقاید دینی لازم است و هم روند جامع‌تری - چون ربط با داده‌ها، انسجام، جامعیت و مانعیت - برای آزمون عقاید دینی، تا بتوان توازیها و تفاوت‌های زبانی و روش علم و دین را بازبینی نمود. او ضمن پذیرش نقشهای مکمل و غیر معارض علم و دین و تمایز نقش زبان علم (پیش‌بینی و مهار) و دین (پرستش و اهتدا)، تحلیل‌های اصالت و سیله‌ای دین از سوی تحلیلگران زبانی را، که نقشهای معرفتی زبان دینی را نادیده می‌گیرند، به شدت نفی می‌کند و دیوار سترگ میان زبانهای گوناگون تحلیلگران را مردود دانسته، مفیدانگاری دین را بدون اذعان به حقانیت آن ناقض غرض می‌شمارد. او می‌گوید، زبان پرستش خود شامل احکامی است مربوط به آنچه انسان می‌پرستد. تعهد، مستلزم مقدار معرفتی است از آنچه انسان خود را بدان متعهد می‌سازد. به سخن دیگر باید از رابطه بین زبان دینی و موضوع و متعلق پرستش و تعهد سؤال کنیم، نه صرفاً از ذهن عالمی که آن را به کار می‌برد. باید پژوهش ما متوجه اعتبار متعلق علاقه واپسین و همچنین نقش علاقه واپسین در حیات انسان باشد. اگر مردم دعاوی حقیقی و حقانی دین را نپذیرند، کاربردهای چندگانه آن هم به جایی نخواهد رسید، چه زبان دینی با فحواهایی که دارد صاحب مرجع و دارای مبانی اساسی می‌نماید و در غیاب همه (۱)_____ مونگمری، وات، برخورد آرای

مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمد حسین آریا، ص ۲۲۲-۲۲۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۶ عناصر معرفتی یا معرفت بخش، تعهد همانا یک هوا و هوس دلخواهانه خواهد بود. دیانت هرگز صرفاً قبول فکری - عقلی نیست، ولی همواره مستلزم آن است. سرانجام وی نتیجه می‌گیرد که علم و دین با وجود تفاوت‌هایی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و یک اشتیاق به شناخت، مشترک‌اند. پرسشهایی که در هر یک از این دو حوزه طرح می‌شود، از ریشه متفاوت است، ولی دعاوی معرفتی (evitingoc) دارند و هر دو در قصد و برخورد خویش اصالت واقعی‌اند. ما در دین - چنانکه در علم - یک اصالت واقع انتقادی می‌جویم، که حافظ همان حقیقت‌هایی است که در تحلیل پوزیتیویستی و تحلیل زبانی ملحوظ است، بی‌آنکه محدود به «ملخص داده‌ها» یا «مجموعات مفید» بشود. از وظیفه ارزیابی معرفتی دین نمی‌توان طفره رفت، هر چند که هیچ روند «تحقیق پذیری تجربی» بر آن قابل اطلاق نباشد. در الهیات، علی‌الخصوص شأن و منزلت (منطقی) عقاید دینی و نقش آنها باید پژوهش شود. «۱»

جان هیک و تحقیق پذیری اخروی

جان هیک و تحقیق پذیری اخروی همچنین از متکلمان معاصر جان هیک (kcih nhoj) از کسانی است که قائل به واقع‌گرویی شناختاری در زبان دین است. وی که با اهتمام ویژه‌ای به زبان دین می‌نگرد، مراد خود از واقع‌گرویی را به معنای وجود عینی و بیرون از نفس تجربه انسانی داشتن متعلقات باورهای دینی معنا می‌کند. در مقابل، واقع‌ناگرویی، انکار وجود چنین متعلقات مستقلی است. «۲» همچنین او این نکته را نیز یادآور می‌شود که ممکن است کسی به لحاظ تفاوت متعلقاتها و موارد زبان، دیدگاه‌های گوناگون زبانی داشته باشد؛ بدین معنا که در زبان علم، زبان عادی و زبان دینی واقع‌گرا باشد، اما در زبان شعر، اخلاق و زیبایی‌شناسی واقع‌ناگرا. «۳» جان هیک نیز به پیروی از سلارز (sralles) و دیگران، واقع‌گرویی را به دو نوع خام و (۱)_____ ر. ک: علم و دین، فصل ۱۹،

ص ۲۸۵ - ۲۹۰؛ نیز «دین و علم، مسائل تاریخی و معاصر»، فصل ۴. (۲). pp ,tnednecsnart eht ot esnopser. ناموھ :noigiler fo noitaterpretni na ۱۷۲- ۱۷۳. (۳). kcih, ۱۹۹۳, pp. ۳- ۴ انتقادی تقسیم و خود را واقع‌گرای انتقادی در زبان دین معرفی می‌کند. این بحث که در اساس مربوط به معرفت‌شناسی است و در مرحله بعد به بحث زبان ارتباط می‌یابد، بر آن است که معرفت برآیندی از جهان خارج و مفاهیم ذهنی و زبانی است. به نظر هیک

بیشتر مردم عادی که با مباحث فلسفی آشنا نیستند، معمولاً- نوعی واقع‌گروی خام به زبان دین دارند و این ریشه در دیدگاه معرفت‌شناختی آنها از جهان دارد که گمان دارند جهان همان‌گونه است که ادراک می‌کنند. این رهیافت معرفتی در زبان نمود می‌یابد. قائلان به آن، آن را بازتاب بی‌کم و کاست واقع می‌دانند. این نگرش در زبان دین نیز منتج این معناست که آنچه در متون دینی ذکر شده، بیان‌کننده لفظ به لفظ واقع است؛ در حالی که واقع‌گروی انتقادی، متون دینی را تفسیر لفظی نمی‌کند، بلکه بسیاری از آنها را در معنای کنایی و استعاری تفسیر و آنها را رمزهای مشیر به واقعیت‌های فراتر از نمود لفظی لحاظ می‌کند. بدین روی واقع‌گرایی انتقادی، هم واقع‌گروی خام و برداشت ظاهری را در زبان دین نفی می‌کند، و هم دیدگاه غیر واقع‌گروی را مطرود می‌داند و وجود عینی خدا را که محور کلام دینی است می‌پذیرد، اما می‌گوید ادراک ما از خدا به دلیل وساطت مفاهیم و مقولات ذهنی و فرهنگی، در فرهنگ‌های مختلف متفاوت است. «۱» همان‌گونه که می‌دانیم جان هیک از نظر مینا، روش تحقیق پذیری پوزیتیویستی را پذیرفته است، با این تفاوت که معناداری گزاره‌های دینی را به تحقیق‌پذیری و بالفعل این جهانی وابسته نمی‌کند، بلکه تجربه‌های ممکن در حیات پس از مرگ و تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی را معیار ارائه می‌کند، «۲» تا به تعبیر خود از جزم‌پیشین و محدود‌کننده روش پوزیتیویستی، علوم فیزیکی را هنجاری برای تمام معارف قلمداد نکند. «۳» هیک نیز مانند کرمبی می‌گوید: منشأ پیدایش دیدگاه‌های مناقشه‌آفرین و متهافت‌شناختاری و غیر شناختاری دانستن زبان دین، ویژگی انحصاری موضوع آن است. به عبارت دیگر سخن گفتن از خدا با این نگاه که او وجودی متعالی و ماورای طبیعی و

(_____ (۱). (۲). ۷- ۶. pp dibi). فلسفه

دین، ص ۲۱۱-۲۱۵؛ عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۶۶. (۳). ۱۱۳- ۱۱۲. pp، ۱۹۸۵، kcih. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۸ محور اصلی زبان دین می‌باشد، به طور طبیعی پیدایش این مشکل را سبب شده است. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «ژنها موجب پیدایش خصلت‌های خاصی در انسان می‌شوند» و «خدا جهان را آفریده است، نمونه اول کاملاً مفهوم است و ما بر چگونگی آزمون آن برای دریافت صدقش وفاق داریم، در حالی که نمونه دوم چنین نیست. همین امر موجب شده است برخی گمان برند که زبان دین فاقد معنا و غیر شناختاری است و برای آن معانی کارکردی، اخلاقی، نمادین و جز اینها پیش‌نهاددهاند. «۱»

(_____ (۱). ۴- ۲. pp، ۱۹۸۸، kcih. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۱۵۹

فصل پنجم ریشه‌ها و مبانی فکری - دینی غرب و موقعیت ما

برخی زمینه‌های دینی - فرهنگی جهان غرب

اشاره

برخی زمینه‌های دینی - فرهنگی جهان غرب در خلال مباحث گذشته، نگرش‌های گوناگون سنتی و رهیافت‌های جدید زبان دینی را در فضای فکری غرب به اجمال مطالعه کردیم. در این مرور کوشیدیم تا حد امکان از نگاه یک ناظر بی‌طرف و بیرونی به دعاوی و مدعیات مربوط به زبان دینی را از زبان گویندگانشان توجه کنیم. از سوی دیگر، این موضوع مورد توجه قرار گرفت که در یک جستجوی مطالعاتی پر دامنه و دشوار، بر زمینه‌ها، مبانی و مبادی علمی و فرهنگی دیدگاه‌های جدید در زبان دینی تأمل شده شناسایی شوند. سرانجام آنکه در میان مطالب و گفته‌ها، گاه برخی لوازم و پیامدهای آنها نیز به اجمال مورد مذاقه قرار گرفت. پیامدهای تلخی که دین را عاری از هر گونه واقعیت قلمداد می‌نمود و با چشم سودانگاری به آن می‌نگریست. این لوازم آن سان ناگوار بود که پذیرش آن حتی بر اندیشمند ملحدی چون راسل دشوار آمد و گفت: «من می‌توانم به افرادی که استدلال می‌کنند

دین از حقیقت برخوردار است و بنابراین باید به آن ایمان داشت، احترام بگذارم، اما در مورد کسانی که می‌گویند به دین باید ایمان داشت چون فایده بخش است و می‌گویند پرسش در باب اینکه آیا دین از حقیقت برخوردار است یا نه؟ اتلاف وقت است، تنها احساس توهین می‌کنم.»^۱ اکنون وقت آن است تا بدین پرسش اساسی پردازیم که موضع و جایگاه ما در برابر رهیافتهای زبان دینی جدید چیست؟ آیا نظریه‌هایی که در دوران جدید غرب درباره دین و زبان دینی مطرح شده است، بر متون دینی مسلمانان نیز تطبیق می‌شود یا نه؟ با نگاه دیگر، آیا همان زمینه‌ها و مبادی و مبانی فرهنگی، علمی و دینی که زمینه‌ساز پیدایش (_____ ۱). Lessur, ۱۹۵۷, p. ۱۷۲.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۰ دیدگاه‌های جدید در غرب مسیحی در باب فهم و زبان دین شده است، به طور کامل، در عالم اسلام و قلمرو فرهنگ، دیانت و اجتماع مسلمانان وجود داشته است، تا نظریات مربوط به فهم و زبان دین که اندیشمندان یهودی-مسیحی آن را نسخه‌ای برای دشواریهای دینی و فکری خود قلمداد کرده‌اند، در مورد دین و متون دینی مسلمانان نیز ارائه شود؟ به منظور دستیابی به چشم‌اندازی روشن در پاسخ به پرسش پیشین، ناگزیریم هر چند فهرست‌وار برخی ویژگیهای فکری و فرهنگی عالم غرب را نشان کنیم.

۱. فقدان وحی اصلی

۱. فقدان وحی اصلی به رغم تفکر سنتی حاکم بر جوامع یهودی-مسیحی که نگاه‌های مندرج در عهد عتیق و عهد جدید را الهام الهی به انبیا و قدسیان تلقی می‌کردند؛ این کتابها نه همان وحی نازل شده بر موسی (ع) و عیسی (ع)، که تاریخ دیانت بنی اسرائیل و حوادث و رخدادهای زمان بر آنهاست که انسانهای معمولی و در طول زمانی دراز نگاه‌شده‌اند. البته این کتابها درون خود گفته‌هایی از دستورها، شرایع و آداب دینی انبیای بنی اسرائیل را دارا هستند و از این باب از ارزش دینی بهره‌ورند. صرفنظر از این واقعیت که اناجیل برگزیده به نام کتب قانونی و اعمال رسولان و رساله‌های پولس و رسمیت یافتن آنها از میان دهها انجیل در قرن چهارم، که در عهد جدید مندرج است همه دارای یک صبغه خاص و متأثر از ساختمان فکری پولس یونانی مآب و دشمن دیرین مسیح و مسیحیان (غلاطیان ۱: ۱۴) است که آمیزه‌ای از ارفتیسم، میترائیسم و گرایشهای گنوسی است.^۱ گرچه برخی هنوز هم تلاش می‌کنند تا اعتبار و وثاقت کتابهای مختلف عهدین را اثبات کنند،^۲ ولی خود می‌دانند که این، تلاشی بی‌ثمر است و اذعان دارند مطالبی در این کتب مندرج است که به هیچ وجه قابل پذیرش نیست.^۳

۲. نارسایی مفاهیم دینی برخاسته از متون مختلط

اشاره

۲. نارسایی مفاهیم دینی برخاسته از متون مختلط مشکل پیش گفته خود نیز منشأ پیدایش معضلات حاد دیگری شد و رهیافتهای خام و (_____ ۱). ر. ک: سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۱۲۵-۱۷۳ و ۲۰۷-۲۰۸. (۲). ر. ک: تیسن، هنری، الهیات، مسیحی، ص ۵۰-۶۰. (۳). همان، ص ۶۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۱ ناپیراسته بشری جانشین وحی گشت و مفاهیم متعالی دینی را به اوهام بشری آلوده ساخت و آن را به جای وحی و الهام عرضه کرد.

الف) خدای تجسمی

الف) خدای تجسیم‌ی در این متون بشری، گاه خداوند در یک نگاه تجسیم‌ی، در هیئت‌ی مادی به زمین آمد و با پیامبر خویش، یعقوب، کشتی گرفت و مغلوب شد! (عهد عتیق؛ سفر پیدایش ۳۲: ۲۴-۳۰) و گاه در اسطوره رازآلود سه گانه یگانه-اب، ابن و روح القدس- که هرگز قابل فهم نیست، ظاهر شد. (عهد جدید؛ متی ۲۸: ۱۹ دوم قرن‌تین ۱۳: ۱۴؛ کولسیان ۱: ۱۶؛ عبرانیان ۱: ۲)؛ کلمه، جسم گردید (اول یوحنا ۱ و ۳)، ... بلکه او سرّ محال پدر است (متی ۱۶: ۱۷) که برای حکیمان و هوشمندان کشف نمی‌شود لیکن برای کودکان آشکار شده است (متی ۱۱: ۲۵). با توجه به خردسوزی این رهیافت متناقض، هنوز هم برخی نویسندگان بر آن پای می‌فشرند، گو اینکه در دل باور ندارند، لکن با این وصف کتاب مقدس را عالی‌ترین و یگانه منبع مصون از خطا در خداشناسی، معرفی می‌کنند. «۱» «با استدلال منطقی می‌توانیم بفهمیم که خدای واحد وجود دارد ولی وجود تثلیث در خدای واحد را از طریق مکاشفه الهی درک می‌کنیم ... باید اعتراف کرد که تثلیث اقدس یکی از اسرار مهم الهی است. ممکن است عده‌ای آن را یک معمای فکری یا حتی ضد و نقیض بدانند. این تعلیم با وجودی که اسرار آمیز به نظر می‌رسد، ولی ساخته فکر بشری نیست بلکه مکاشفه الهی می‌باشد.» «۲»

ب) پیامبری وارونه

ب) پیامبری وارونه براساس الگوی متون مقدس عهدین، که متحلان آن خود را وابسته به الوهیت می‌شمارند، تلقی وحی، پیامبری و راهنمایی مردم، مستلزم هیچ گونه شرایط و صلاحیتهای برجسته نمی‌باشد. در این نگاه فال‌گیری، کهنات، حکمت‌آموزی، سحر و جادو و جز اینها، همه شعبه‌های گوناگون وحی‌گیری است. در این نگرش پیامبران الهی نیز افرادی معمولی (_____ ۱). همان، ص ۷۱. (۲). همان، ص

۸۷-۸۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۲ هستند که آلوده به عصیان و گرفتار اعمال غیر اخلاقی و تجاوز به نوامیس خود و دیگران‌اند! (سفر پیدایش ۹: ۲۰-۲۷، ۱۹: ۳۰-۳۸، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۹) خدعه و نیرنگ، دروغ و نفاق در کار ایشان معمول است! (سفر پیدایش، ۲۷، دوم سموئیل ۱۱، ۱۳، ۱۸، اول پادشاهان، ۱۳، ارمیا ۲۳: ۱۲، ارمیا ۲: ۸) آنان گاه هم‌دیگر را لعن و نفرین می‌کنند و در عین حال نبوت و رسالت نیز دارند (مرقس ۱۴: ۷۱، متی ۱۶: ۱۹). آنان سابقه‌ای تاریک و ناهنجار دارند و در قتل و آزار دیگران کار را از اندازه گذرانده‌اند، با این حال یک‌باره به مکاشفه نائل می‌شوند و رسالت می‌یابند! (اعمال رسولان ۷، ۸، ۹، غلاطیان ۱: ۱۴) و گاه حتی نویسندگان سطحی مسلک این متون، وحیهای پیش از عیسی (ع) را فریب خدا نام داده می‌گویند: «خداوند پیش از مسیح انسانها را با دام شریعت و دستورات و تکالیف فریفت» (غلاطیان ۳: ۲۴). این نوشته‌های موسوم به متون دینی گاه به قدری دشواری آفرین است که معتقدان به آن ناگزیرند درباره آنها دست به توجیهاتی بزنند که خود نیز از آن قانع نمی‌شوند: «اعمال گناه‌آلود مردم (در متون دینی یهودی- مسیحی) ثبت گردیده ولی تأیید نشده است؛ مانند مست شدن نوح (پیدایش ۹: ۲-۲۷)، زنا لوط (پیدایش ۱۹: ۳-۳۸)، دروغگویی یعقوب (پیدایش ۲۷: ۱۸-۲۴)، زن‌گرفتنهای فراوان سلیمان (اول پادشاهان ۱۱: ۱-۳)، سنگدلی استر (استر ۹: ۱۲-۱۴)، انکار پطرس (متی ۲۶: ۶۱-۷۵). بعضی کارهای بد به علت نیت خوبی که به همراه دارند مورد تأیید قرار می‌گیرند مانند: راحاب به علت ایمانش نه دو رویی‌اش (یوشع ۲: ۱-۲۱)، یائیل به علت وطن دوستی نه خیانت (داوران ۱۷-۲۲)، شمعون به دلیل ایمانش نه بلهوسی (داوران ۱۴-۱۶)، (عبرانیان ۱۱: ۳۲) «۱» ولی این نویسنده روشن نمی‌کند که بالأخره این نسبتها در شأن و ساحت انبیای الهی هست یا نه؟

ج) وحی در هاله ابهام

(ج) وحی در هاله ابهام از جمله زمینه‌هایی که ویژه اهل کتاب است و منشأ دشواریهای بسیار شده است (۱). الهیات مسیحی، ص ۶۹. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۳ مغشوش بودن معنا و مصداق «وحی» است. هاکس در قاموس کتاب مقدس چنین آورده است: این لفظ در سفر اعداد (۲: ۲۴)، و کتاب دوم سموئیل (۱: ۲۳ و ۱: ۱۵)، و غیره استعمال شده و دلالت بر نبوتی نماید که مخصوص شهری یا مملکتی یا قومی بود و در سفر خروج (۱۲: ۱۰) وارد است این وحی اشاره به رئیسی یعنی آیتی از برای قوم می‌باشد. خلاصه عموماً مقصود از وحی الهام می‌باشد. «۱» وی در تعریف نبوت می‌نویسد: نبوت لفظی است که مقصود از آن اخبار از خدا و امورات دینیه، به تخصیص اخبار از امور آینده می‌باشد. مثلاً هارون، نبی خوانده شد، زیرا که به واسطه نطقیش از جانب موسی خبر می‌داد و تکلم می‌نمود (سفر خروج ۷: ۱۰) پیغمبران یا انبیای عهد عتیق همواره از شریعت موسوی سخن می‌راندند و از آمدن مسیح نبوت می‌کردند و چون در ایام سموئیل نبی، کاهنان از تحصیل و تعلیم و تعلم کناره جستند و رغبتی در تحصیل علم نداشتند بدان واسطه آن حضرت در رامه تأسیس مدرسه فرمود (اول سموئیل ۱۹: ۱۹-۲۴) و شاگردان آن مدرسه به اسم پسران انبیا مفتخر گشتند و از اینجا سموئیل به احیا کردن شریعت شهرت نمود و اسم حضرتش با اسم موسی و هارون مذکور گردید. (مزامیر ۹۹: ۶، ارمیا ۱۵: ۱، سفر اعداد ۳: ۲۲-۲۴) مدارس چندی بدین گونه در بیت ایل (دوم پادشاهان ۳: ۲) و اریحا (دوم پادشاهان ۲: ۵) و جلجال (دوم پادشاهان ۴: ۳۸) و سایر اماکن (دوم پادشاهان ۲: ۵) تأسیس گشت و رئیس این مدرسه پیغمبران را پدر نامیدند (اول سموئیل ۱۰: ۱۲) و آقا گفتند (دوم پادشاهان ۲: ۳) در این مدارس تفسیر تورات و موسیقی و شعر تعلیم داده می‌شد بدین لحاظ انبیا غالباً شاعر و اغلب موسیقی را می‌نواختند (خروج ۱۵: ۲۰، داوران ۴: ۴، ۵: ۱، اول سموئیل ۱۰: ۵، دوم پادشاهان ۳: ۱۵، اول تواریخ ۲۵: ۶) و فایده این مدارس این بود که طلاب را از برای مردم تربیت نمایند و حاضر کنند ... «۲» با این وصف نویسندگان دیگری ادعا می‌کنند که: «روح القدس هم نویسنده کتاب مقدس است و هم تفسیر کننده آن؛ چنانکه دوم پطرس (۱: ۲۱) می‌گوید.» «۳»

(۱). هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، ص ۹۰۵. (۲). همان، ص ۸۷۳. (۳). الهیات مسیحی، ص ۲۴۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۴ معجم اللاهوت الکتابی «۱» نیز پس از اشاره به وحی تاریخی، راه‌های گوناگون ابزارهای قانون‌یابی قدیم؛ چون ستاره‌شناسی، فالگیری، خوابگزاری، قرعه، طالع‌بینی، رؤیا، شنیدن کلام الهی و حکمت را به استناد متون مقدس، راه‌های وصول وحی برشمرده، وحی را به وحی ناقص، که تا پیش از ظهور مسیح صورت می‌گرفت و وحی کامل که خود مسیح است، تقسیم می‌نماید و وحی به مسیح را به اعمال، گفتار و به شخص می‌داند و وحی منقول از مسیح را نیز به وحی در کلیسا و وحی توسط روح القدس که همواره جریان دارد، تا وحی کامل و ظهور مسیح سخن می‌راند. در مقدمه کتاب یاد شده درباره وحی چنین توضیح آمده است: بر خلاف اسلام، در مسیحیت، شخص یک نقش ویژه‌ای در وحی دارد و پیامبر همانند قطعه اسفنج نیست که صرفاً حامل و ناقل آب است، بدون اینکه در آن تأثیری بگذارد، بلکه پیامبران تجربیاتی را که به الهام دریافت می‌کنند، با لغات استعاری و رمزی بیان می‌کنند. «۲» در اثر دیگری در این زمینه آمده است: وحی فقط القای معانی است نه املائی الفاظ و این خصیصه، یک شخصیت والایی به وحی پذیر می‌دهد که صرف ابزار نیست، فلذا دست او باز است که کجا مطلب را شرح بیشتری بدهد و با شیوه کلامی مناسب آن را تفهیم کند.» «۳» صرفنظر از اطلاق وحی بر شخص مسیح، که در مسیحیت پولسی مطرح شد، مفهوم وحی همان‌طور که قاموس کتاب مقدس تصریح کرد، در نگرش یهود و نصارا، صرفاً در قلمرو الهامات و خطورات قلبی و مکاشفات درونی متعارف که بر همه انسانها به ویژه جادوگران، فالگیران، طالع‌بینان و حکیمان رخ می‌دهد، معنا می‌یافت «۴»؛ بدین جهت این یافته درونی و شخصی در پی خود «تعبیر» انسانی را نیز به دنبال خواهد داشت، در نتیجه آنچه به مخاطبان منتقل می‌شود تنها شبحی از آن یافته‌هاست. نویسنده‌ای مسیحی در این باره می‌نویسد (۱): نیافه المطران

انطونیوس نجیب، معجم اللاهوت الکتابی، ص ۸۴۰. (۲). همان، مقدمه، ص ۱۶. (۳). گارودی و همکاران، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام و المسیحیه، ج ۲، ص ۳۹۲. (۴). ر. ک: الیاده، میرچا، دائرة المعارف دین، ج ۱۲، ص ۳۶۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۵ الهام املا نیست، بلکه انتقال معنا به قلب است ... و الهام هرگز شخصیت نویسنده را از بین نمی‌برد؛ زیرا شخص الهام یافته در میان مردم زمان خویش زندگی می‌کند و مانند سایر افراد جامعه، دارای یک سلسله معلومات و احساسات و اسلوب ویژه خود است و در نگارش، سبک ادبی خاص خود را دارد و از فرهنگ و تمدن عصر خویش و شرایط حاکم بر جامعه‌اش تأثیر پذیر است. بدین سان شخصیت نویسندگان و نوشته‌های آنان متفاوت است. «۱» این رهیافت به هیچ روی وحی را پیام خالص خدا نمی‌بیند، بلکه آن را آمیزه‌ای از فضل خدا و تأثیر انسان می‌نگرد و کتاب مقدس را نیز سراپا یک مکتوب بشری که حکایتگر این تجارب الوهی و وقایع وحیانی است، نه املائی یک کتاب، معصوم می‌بیند. «۲»

(د) اعجاز یا هر کار شگفت

(د) اعجاز یا هر کار شگفت از جمله مفاهیم دینی که در فرهنگ یهودی-مسیحی مشوه جلوه نموده و منشأ انحراف و کژاندیشی شده است معنا، حقیقت، مصادیق و اهداف معجزات است. معنای «معجزه» در این چشم‌انداز یک رهیافت عامیانه و در سطح هر کار خارق عادت و شگفت آور اطلاق می‌شود که در ردیف افعال ساحران، کاهنان، مرتاضان، ستاره شناسان و صاحبان افعال غریبه، مردم را به اعجاب می‌کشاند. چنانکه از لحاظ مصداق نیز گستره بسیار فراوان معجزات در کتاب مقدس نشان دهنده ناسره بودن ماهیت این پدیده الهی در این متون است، که ویژگیهای خاص خود را دارد. بدین لحاظ، مشوش نمودن زبان مردم (پیدایش ۱۱: ۱-۹) و بای گله (خروج ۹: ۱-۷)، تبدیل صورت موسی (خروج ۲۴: ۲۹)، افتادن دیوارهای اریحا (یوشع ۶: ۲۰)، رفع سم از دیگ آتش (دوم پادشاهان ۴: ۲۸-۴۱)، ظهور ستاره به مجوسیان (متی ۲: ۱-۲۲)، شفای دو مرد کور در اریحا (متی ۲۰: ۲۹)، ساختن شراب از آب (یوحنا ۲: ۱-۱۸)، شفای دیوانه (مرقس ۱-۲۲)، کور کردن علیما به دست پولس (اعمال رسولان ۱۲: ۱۱)، شفا یافتن پولس از کوری (اعمال رسولان ۶: ۱۷، ۱۸) و ... همه در شمار معجزات معرفی می‌شود. براساس چنین برداشتی است که هر نوع حادثه () _____ (۱). سابا، جورج، علی عبته

الکتاب المقدس، ص ۱۳۶-۱۴۰. (۲). علم و دین، ص ۲۴۸-۲۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۶ فوق العاده و صدفه مانند براساس تلقی خاصی معجزه نامیده می‌شود. به احتمال بسیار، همین گستردگی مفهومی و مصداقی باعث شده است برخی از نویسندگان در صدد برآیند که از این امور در گذرند: نویسندگان (کتاب مقدس) برای انتقال حقایق روحانی، در نوشته‌های خود اساطیر ماورای طبیعی و داستانهای معجزه‌آسای متعددی وارد کردند. وظیفه مفسر کتاب مقدس است که این اسطوره‌ها را به کناری بگذارد و به حقایق روحانی که خدا برای ما در نظر دارد برسد. «۱» از سوی دیگر تلقی بدیل سازی معجزه، که پدیده‌ای فوق طبیعی است در عرض قوانین و نظم طبیعی عالم و متناقض قلمداد کردن آن با نظم حاکم بر طبیعت، نیز از رهیافتهای دیگر دانشمندان اهل کتاب در این باب و خطایی بین است. هیوم در این زمینه اظهار می‌دارد: معجزه نقض قانون طبیعت است و از آنجایی که تجربه راسخ و غیر قابل تغییر، این قوانین را اثبات کرده است، دلیل بر ضد معجزه در حاق واقع به همان اندازه تمام است که هر برهان تجربی‌ای بتوان تصور کرد ... معجزه می‌تواند دقیقاً چنین تعریف شود: تخلف از یک قانون طبیعت به وسیله اراده خاص خدا یا به وسیله یک عامل نامرئی. «۲» در حالی که معجزه، نه هم رتبه با قوانین طبیعت است و نه در عرض و معارض آنها، بلکه قانونی در طول قوانین طبیعی است و حقیقت آن تحدید یک قانون حاکم بر جهان هستی با قانونی برتر است. «۳» همان طور که از خطاهای دیگر در تفسیر مفهوم معجزه، تحلیل هدف آن در جهت اثبات وجود خدا و سپس مخدوش نمودن آن است. «۴» همین پنداشتهای ناموجه باعث شد اشخاصی حتی در سطح کشیشان (ملحد) که از سویی مرعوب دیدگاه‌های علمی جدیدند و از دیگر سوی پیشینه

غیر قابل دفاع فکری خویش را می‌نگرند، اعتقاد به معجزه را امری موهوم و بی‌واقعیت معرفی کنند. «۵»
 (۱) الهیات مسیحی، ص ۶۳. (۲).
 هیوم، دیوید، «مقاله درباره معجزات»، ترجمه محمد امین احمدی، در: تناقض نما یا غیب نمون. (۳). ر. ک: سعیدی روشن، محمد باقر، معجزه شناسی، ص ۷۴-۷۷. (۴). هاسپرز، جان، فلسفه دین، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات، ص ۸۳-۹۲. (۵). ر. ک: کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، ص ۴۸-۵۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۷

ه) آلوده سرشتی انسان

ه) آلوده سرشتی انسان از آموزه‌های معروف کتاب مقدس آن است که ابنای بشر به دلیل عصیان آدم و حوا محکوم به گناه و ناپاکی اند، از این رو تعمید، برای طهارت از نجاست و ناپاکی گناهی است که نسل انسان برای خطای پدر و مادر نخست، گرفتار آند (متی ۲۸: ۱۹، مرقس ۱۶: ۱۶). چنانکه مشاهده شد، آدم، پدر تمام نسل بشر است. همه ما از طریق تولد طبیعی از او به وجود آمده‌ایم. بر این اساس است که همه گناه کار به دنیا آمده‌اند؛ زیرا آدم؛ قبل از تولد اولین پسرش گناه کرده بود کتاب مقدس همگانی بودن گناه را به طور صریح روشن می‌سازد: «انسانی نیست که گناه نکند» (اول پادشاهان ۸: ۴۶)، «زیرا همه گناه کرده‌اند و از جلال خدا قاصر می‌باشند». (رومان ۳: ۲۳). «۱» با این همه انسان با تلاش خود راه به سوی رهایی و نجات ندارد، از این رو خدا پسر خود را برای فدا و نجات انسانها فرستاد. «۲» «او آمد که با قربانی کردن خود، گناه را بر دارد» (عبرانیان ۹: ۲۶)، «پسر انسان نیز نیامده تا مخدوم شود، بلکه تا خدمت کند و تا جان خود را فدای بسیاری کند» (مرقس ۱: ۴۵). مسیحیت پولسی به این حد اکتفا نکرد بلکه همه تکالیف و آداب و شریعت را مردود دانست و آزادی مطلق را جایگزین آنها نمود و مرگ عیسی را فدییه همه گناهان دانست. «خدا فقط با توبه گناهکار نمی‌تواند گناه او را ببخشد. چنین کاری برای خدای عادل امکان پذیر نیست. خدا فقط وقتی می‌تواند ببخشد که جریمه آن پرداخت گردد. برای اینکه بتواند ببخشد و در عین حال عدالت او خدشه‌دار نگردد، مسیح [با مرگ خود] جریمه گناهکار را پرداخت فرمود.» «۳» از آموزه‌های تفکر کلیسای پولسی آن بود که تنها اعتراف به گناه نزد کشیشان و خرید مغفرت نامه را منشأ نجات دانست و باب خرید و فروش بهشت و جهنم و تعیین سرنوشت انسان را این گونه رقم زد. «۴»

و) منع جستجوی حقیقت

و) منع جستجوی حقیقت نیز در این متون مسئله ترک اولی در مورد آزمون شجره ممنوعه تعبیر به جستجوی آب
 (۱) الهیات مسیحی، ص ۱۶۲ و ۱۷۸.
 (۲). همان، ص ۴۳ و ۲۰۴. (۳). همان، ص ۲۲۰. (۴). ر. ک: تاریخ تمدن، ج ۱۸، ص ۳۶-۴۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۸
 حیات و جستجوی حقیقت شده و گفته شده که او مقهور اراده جبری خداست تا از جستجوی درک حقیقت روی برتابد و آرزوی ملک جاویدان و رقیب خدا شدن را در سر نپرورد! «خداوند خدا آدم را گرفت و او را در باغ عدن گذاشت تا کار آن را بکند و آن را محافظت نماید. و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت از همه درختان باغ بی‌ممانعت بخور، اما از درخت معرفت نیک و بد، زنهار نخوری؛ زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد» (سفر پیدایش ۲: ۱۶-۱۸) «و مار، از همه حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود و به زن گفت آیا خدا حقیقتا گفته است که از همه درختان باغ نخورید؟ زن به مار گفت: از میوه درختان باغ می‌خوریم، لکن از میوه درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن نخورید و آن را لمس نکنید، مبادا بمیرید، مار به زن گفت: هر آینه نخواهید مرد، بلکه خدا می‌داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک

و بد خواهید بود...» (سفر پیدایش ۳: ۱-۶).

۳. تعطیل عقل

۳. تعطیل عقل مسیحیت پولسی و رسمیت یافته، از همان آغاز پایه اندیشه خود را بر عاطفه و احساس و ایمان‌گرایی احساسی به جای دین‌ورزی عقلانی گذاشت تا هیچ‌گونه ناسازگاری با اندیشه‌های چندخدایی و شرک آلود یونانی نداشته باشد. در آیین پولس، یعنی روشنفکر یونانی مسلک که دشمن مسیح و مسیحیان بود، تمام اندیشه‌های مشرکانه سابق در قالب تجسد، فدا، صلیب و مثلث اب و ابن و روح القدس ظاهر شد که راز ناگشودنی است. در این مسلک شریعت و تکلیف مرفوع و محبت جایگزین همه چیز شد که از آن هیچ مزاحمتی برای هیچ کس پدید نمی‌آمد و این اندیشه بالطبع باب میل حاکمان ستمگر بود. مسیحیت محقق از همان آغاز بنای خویش را بر طرد عقل قرار داد، ترتولیان (۱۵۰-۲۳۰ م) تصریح کرد که «ایمان می‌آورم چون امری نامعقول و بی‌معناست» و هم‌اظهار داشت آتن (مظهر عقل‌گرایی) چه کاری به اورشلیم (مظهر مسیحیت) دارد؟... «۱» از منظر نگاه اهل کتاب «ایمان، بیهوده صلیب آویختگی عقل است». «۲»

(۱) ژیلسون، اتین، عقل و وحی،

ترجمه، شهرام پازوکی، ص ۴-۵. (۲) مهدوی، یحیی (گردآورنده)، پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ص ۱۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۶۹

۴. تحدید علم

۴. تحدید علم باید بر امور پیشین این رخداد را نیز بیفزاییم که دستگاه اقتدار کلیسای پولسی پس از رسمیت یافتن و شکل‌گیری از قرن چهارم، دستیابی به هر گونه دانش و بینشی را تنها در مضمون کتاب مقدس و تفسیر ارباب کلیسا، ممکن و مجاز دانست، در نتیجه تمامی زمینه‌های رشد فکری، و علمی مسدود گردید و تنها تفاسیر جهان‌شناختی یونانی که آمیخته به مفاد دینی تحریف شده بود، نگاه مقبول علمی قلمداد شد و هر گونه فکری جز آن مردود به شمار آمد. «۱»

۵. تهافت‌های درونی متون مقدس

۵. تهافت‌های درونی متون مقدس باورمندان دین و حیانی، همه این پیشفرض را پذیرفته‌اند که سخنان خدا و پیامبران او نمی‌تواند متهافت و متناقض باشد، چه اینکه علم و حکمت محدودیت ناپذیر خدا و عصمت انبیای او در تلقی و ابلاغ پیام خدا، مستند این پیش‌فرضهاست. اما با توجه به این حقیقت که کتابهای مقدس عهد عتیق و عهد جدید رهاورد فهم و برداشت و علایق و سلاقی صدها انسان، با انگیزه‌های گوناگون است که به گفته قاموس کتاب مقدس «۲» در مدت هزار و پانصد سال تألیف گشته، از این رو بسیار طبیعی است که این نوشته‌ها، ناسازگارهای فراوانی در خود داشته باشد. از سوی دیگر مشاهده می‌شود که صرفنظر از تفاوت‌های جدی سبک، در موارد متعددی از محتوای این نوشته‌ها ناهمخوانی و تعارض به چشم می‌خورد. برای مثال در جایی گفته می‌شود: جمیع آنانی که از اعمال شریعت هستند زیر لعنت می‌باشند.... هیچ کس در حضور خدا از شریعت عادل شمرده نمی‌شود... مسیح ما را از لعنت شریعت فدا کرد چون که در راه ما لعنت شد چنان که مکتوب است: ملعون است هر که بردار آویخته شود. (غلاطیان ۳: ۱۰-۱۳)، «و شریعت لالای ما شد تا ما را به مسیح برساند، لیکن چون ایمان آمد دیگر دست لالا نیستیم» (غلاطیان ۳: ۲۴ - ۲۵)، «و شریعت منشأ تولید گناه و مرگ است» (رومیان ۳: ۲۰، ۷ - ۱۱).

(۱) ر. ک: موسوی لاری، مجتبی،

سیمای تمدن غرب، ص ۳۰. (۲). قاموس کتاب مقدس، مقدمه. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۰ اما در جای دیگر، همین گوینده کتاب مقدس، یعنی جناب پولس، می‌گوید: پس آیات شریعت را به ایمان باطل می‌سازیم؟ حاشا، بلکه شریعت را استوار می‌داریم. (رومیان ۳: ۳۱)، خلاصه شریعت مقدس است و حکم مقدس و عادل و نیکو (رومیان ۷: ۱۳).

نتایج این ریشه‌ها

نتایج این ریشه‌ها دستاورد این زمینه‌ها و عناصر بازگفته در صدر و فروع، آن شد که فرهنگ دینی یهودی-مسیحی قرنهای متمادی دستخوش جمود دینی، رکود علمی، سقوط (سترونی) متافیزیکی شد. قرون وسطا، یا میانه، یا عصر تاریکی (sega krad) بر چنین دوران تلخ و طاقت سوز اطلاق می‌شود «۱» که مردم اعم از عالم و عامی گرفتار هوسها و امیال خودکامانه ارباب کلیسا، به نام دین بودند. «۲»

واکنشهای دوران جدید

اشاره

واکنشهای دوران جدید آن سبو بشکست و آن پیمان ریخت! آری با گذشت زمان، رشد فکری بسیار کند مردمان مغرب زمین بالأخره به مرحله‌ای رسید که از خواب گران برخیزند. جنگهای طولانی صلیبی اگر هیچ پیروزی‌ای نداشت، این مقدار بیدار کننده بود که اروپاییان را با فرهنگ و مدنیت مسلمانان آشنا کرد. ترجمه آثار و متون علمی مسلمانان، ارتباط با سایر ملل شرق، سفرهای اکتشافی ماجراجویان فرنگی، کشف دنیاهاى جدید که بعدها انگیزه‌های آزمندانه استعمارگری و کشورگشایی غریبان را سبب شد، انقلاب علمی و کشفیات جدید علمی، بیداری اجتماعی و عوامل متعدد «۳» دیگر باعث شد تا واکنشهای حاد دوران جدید در برابر دوران گذشته با فراز و نشیبهای خود از آغاز رنسانس تاکنون به گونه‌های متنوعی خودنمایی کند و جستجوگران غربی خود را از قيود کلیسا و دین رها سازند.

(۱). ر. ک: راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ج ۲، ترجمه نجف دریا بندری، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ هلزی، هال و ویلیام لویس، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۱۵۲. (۲). سیمای تمدن غرب، ص ۲۸-۳۲. (۳). لوکاس، هنری، تاریخ تمدن، ج ۲، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، فصلهای ۳۳، ۳۴، ۳۵ و ۴۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۱ عصر جدید به واقع طغیانی بر ضد تمام زمینه‌های فکری-فرهنگی و نتایج دوران پیش از خود بود. اندیشه عصر جدید با رویکرد حسی-تجربی، با نگاه تسخیر همه جانبه طبیعت، فلسفه‌ای به تمام معنا ناسوتی را می‌پرورد که با انتقاد ریشه برافکن، به وضع سابق می‌نگریست. «۱»

۱. انفصال و تعارض علم و دین

۱. انفصال و تعارض علم و دین تعارض علم و دین و رویارویی جهت‌گیری آن دو از لحاظ غایات، روشها و مضامین، از عکس عملهای متعارض عصر جدید بود که هم ناظر به ناهمخوانی مضامین کتاب مقدس عهدینی با واقعیات علمی بود و هم ناظر به تحدید علم و رکود و عقب ماندگی فکری جوامع غربی از سوی ارباب کلیسا؛ و این هر دو، بر پای دین بسته می‌شد.

۲. تعمیم تجربه‌گرایی

۲. تعمیم تجربه‌گرایی فراگیر پنداری معرفت‌شناسی تجربی، یا انحصار متدلوژی تجربی، که در دگرگون ساختن وضع طبیعی و

بالمال زندگی انسان تأثیر فوق العاده‌ای گذاشته بود از جمله واکنشهای عصر جدید در برابر موقعیت و روش پیشین بود که مجال را بر هر نوع اندیشه علمی بسته بود.

۳. استنتاجات متافیزیکی

۳. استنتاجات متافیزیکی اخذ نتایج متافیزیکی از نظریات علمی جدید خود از ویژگیهای دوران جدید بود که عمدتاً در سمت و سوی شکاکیت و الحاد و گاه نیز الهیات طبیعی گام پیش می‌نهاد، و واکنشی در برابر ایمان‌گرایی توجیه‌ناپذیر فرهنگ یهودی-مسیحی بود. (۲)

۴. نهضت اصلاح دینی

۴. نهضت اصلاح دینی حرکت اصلاح دینی در واقع نفی دین محقق ارباب کلیسا بود که فساد فوق‌العاده پاپها و (_____). ر. ک: کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ص ۳۱۰. (۲). ر. ک: علم و دین، فصل ۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۲ اسقفها را نشانه می‌رفت. اراسموس دانشمند مسیحی در اواخر قرن پانزدهم، لزوم اصلاحات و رفرم دینی در آیین کلیسا را مطرح کرد، ولی پیگیری لوتر و کالون این هدف را عملی ساخت. لوتر با توجه به اطلاعات خود از عهد عتیق و جدید، فرایند حاکم بر کلیسا را ناهمخوان می‌دید، به ویژه در سفری به رم با مشاهده ثروت اندوزی ارباب کلیسا و دوری از معنویات و فروش مغفرت نامه‌ها، سخت مقابله کرد. جز او کالون نیز حاکمیت دینی را مطرح و آیینها و مناسک مقدس را نفی کرد. اما نقطه مشترک تفکر این دو آن بود که اشتغال علمی و تلاش دنیوی را نیز در راستای محبت خدا برشمردند. (۱) شاید بر همین اساس است که ویل دورانت می‌گوید: رنسانس و اصلاح دینی، دو سر چشمه تاریخ معاصرند که متقابلاً زندگی فکری و اخلاقی امروز ما را آبیاری کرده‌اند. (۲)

۵. فلسفه‌های گوناگون

۵. فلسفه‌های گوناگون گرایشهای متعارض فکری بعد از رنسانس همچون آمپریسم، ایدآلیسم، فلسفه استعلایی کانت، امانیسم، اگزستانسیالیسم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی، پراگماتیسم، معرفت‌شناسی، پوزیتیویسم، فلسفه تحلیلی و ... بوته‌های بی‌ریشه و بنه‌ای بودند که در کویر عطشناک غرب، هر یک به تدبیر شخصی برخی افراد، در پی تشکیل بنایی نو بر ویرانه‌های اندیشه بر باد رفته پیشین بودند.

۶. رهاوردها و نتایج

۶. رهاوردها و نتایج واکنشهایی که پس از رنسانس در برابر زمینه‌های موجود فکری-دینی در جغرافیای فرهنگی اجتماعی جهان غرب ظاهر شد، بسترهای جدیدی را در رویکردهای دینی غرب به وجود آورد. برخی از این رویکردها مانند دئیسم (خدا پرستی طبیعی که تقریباً تمام آثار غیبی و وحیانی را نفی می‌کرد)، شکاکیت و الحاد، [دیوید هیوم انگلیسی، هولباخ آلمانی و دیدرو فرانسوی به طور مستقیم آهنگ ستیز و رویارویی با دین را در سر می‌پرورد. (۳)] (_____). ر. ک: تاریخ جامع ادیان، ص ۶۶۸؛ علم و دین، ص ۵۹. (۲). دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ج ۶، ترجمه فارسی، ص ۱۱۱۶. (۳). علم و دین، ص ۷۵-۷۷ و ۷۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۳ طیف وسیعی از این نگرشها نیز هر چند به طور مستقیم داعیه انکار دین را ابراز نمی‌داشتند، لکن

مفاد آنها نیز هر گونه بعد واقع گرایی و جنبه نظری و معرفت بخشی را از دین می‌ستاند. تفسیرهای جدید از ماهیت دین مانند تجربه دینی، تفاسیر پدیدارشناسانه، پراگماتیستی، نمادانگاران و ایمان‌گروانه (فیدئیسم) و مانند اینها که دین را در سطح یک احساس شخصی محض تنزل می‌داد و هر گونه بعد نظری را از دین باز می‌گرفت و معیار تفکر عقلی و منطقی مشترک و الزام آور انسانی را از کار انداخت و آن را صرفاً در عرصه عمل ملاحظه کرد. در این میان حتی رهیافتهای واقع‌نگرانه انتقادی نیز تا حد بسیاری تسلیم نوعی نسبی گرایی عینی شد. سزااست در اینجا به تحلیلی از جان هیک که بیانگر این رویکرد جدید دینی است تأمل کنیم. «نظریه راندال در باب دین و نقش و کارکرد زبان دینی با وضوح کامل بیانگر نحوه‌ای از تفکر است که امروزه به شکلهای دیگری رواج دارد و در واقع وجه ممیزه فرهنگ ماست. این طرز تفکر بدین نحو عینیت یافته که در آن واژه «دین» (یا ایمان که تقریباً معادل آن است) تا حد بسیاری جایگزین واژه «خدا» شده است. در زمینه‌ها و موضوعاتی که پیشتر در آنها مسائلی در باب خدا، وجود خدا، صفات، غایت افعال او مطرح و از آن بحث می‌شد، امروزه به طور نمونه، همان مسائل و موضوعات به «دین»، ماهیت آن، نقش، صور و ارزش عملی آن مربوط می‌شود. نوعی تغییر و جابه‌جایی از اصطلاح «خدا» که واژه کلیدی و گروهی از کلمات و اصطلاحات، به واژه «دین» که واژه اصلی همان خانواده زبانی است صورت پذیرفته است؛ از این رو امروزه بحث و گفتگوی فراوانی در باب دین که جنبه‌ای از فرهنگ بشری است رواج دارد. همان گونه که راندال می‌گوید: «دین آن طور که اکنون معتقدیم، نوعی مشغله مشخص بشری است با نقش و عملکرد اجتناب ناپذیر اجتماعی خاص خود و چگونگی اجرای آن. در بسیاری از دانشکده‌ها گروه‌هایی وجود دارد که خاص مطالعه تاریخ دین و صورتهای مختلف این پدیدار است و سهمی که دین در فرهنگ ما به طور عام ایفا نموده است در سطحی عامه پسندتر، دین عموماً، از لحاظ روان‌شناختی، نوعی فعالیت بشری لحاظ می‌شود که نقش و عملکرد کلی آن کمک کردن به افراد برای دست یافتن به تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۴ هماهنگی و انسجام درونی و نیز در ارتباط با محیط زیست آنهاست. یکی از راه‌های مشخصی که در آن دین چنین نقشی را به انجام می‌رساند، حفظ و ترویج برخی مفاهیم بزرگ یا نمادهاست که به آمال و آرزوهای متعالی تر ما نیرو می‌بخشند. مهم‌ترین و پایدارترین این نمادها خداوند است؛ بنابراین هم در سطح آکادمیک و هم در سطح عامه، خدا براساس دین به عنوان یکی از مفاهیمی که از آن بحث می‌کنند، تعریف می‌شود تا اینکه براساس مفهوم خداوند؛ به عنوان زمینه و خاستگاه پاسخهای متنوع افراد بشر به یک هستی فوق طبیعی و واقعی، دین تعریف شود. «۱) جان هیک، در ادامه سخن، گو اینکه خود نیز به نوعی در دامن همین رویکرد سیر می‌کند و با این حال نمی‌تواند از بیان این حقیقت چشم پوشد که این رویکرد نوعی انحراف در شناخت و مواجهه با دین به شمار می‌آید: جانشین شدن "دین" به جای "خدا" به عنوان کانون اصلی بحث و فحص، نوعی دگرگونی در ماهیت پرسشهایی پدید آورده است که همواره به جد در این حوزه طرح می‌شود. در باب خدا، پرسش سنتی طبعاً این بوده است که: آیا خداوند وجود دارد یا واقعی است. چنین پرسشی در باب دین پیش نمی‌آید. آشکار است که دین وجود دارد. مهم‌ترین پرسشها به غایات و اهدافی مربوط می‌گردد که دین در حیات بشر دارد و اینکه آیا باید به ترویج و تقویت آن پرداخت یا نه و اگر پاسخ مثبت باشد در چه جهاتی باید گسترش یابد، تا حد اکثر فایده از آن حاصل شود؟ تحت فشار این دل مشغولها پرسش از حقیقت اعتقادات دینی در حاشیه قرار گرفته و به جای آن موضوع فایده عملی این اعتقادات کانون توجه همگان را اشغال نموده است با مقایسه این تأکید رایج بر فایده‌مندی دین در قبال حقیقت داشتن آن، با اندیشه نمایندگان برجسته و بزرگ دین در سنت یهودی- مسیحی، فوراً متوجه یک تقابل آشکار می‌گردیم؛ تفاوت عمیقی که میان پرستش خداوند و «علاقه داشتن به دین» وجود دارد. خدا، اگر وجود و واقعیت داشته باشد، خالق ماست و به طور نامحدود، هم از لحاظ ارزش و هم از لحاظ قدرت برتر از ماست، یگانه‌ای است که همه قلبها نور معرفت از او می‌جویند، همه آمال شناخته می‌گردند و از او هیچ رازی پنهان نیست. در حالی که دین به عنوان یکی از تعلق خاطرهای ما (_____، ۱). هیک، جان، فلسفه

دین، ص ۱۸۵-۱۸۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۵ که آن را برمی‌گزینیم، تحت ارزش‌یابی انسان قرار می‌گیرد، و خدا در این رهیافت تابع آن چیزی قرار می‌گیرد که ما آن را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. این خدا دیگر آن پروردگار زنده نیست که آحاد انسان به هنگام نیایش در پیشگاه او با خشوع سر تعظیم فرو می‌آورند و حیات خود را در معرض داوری و رحمت او قرار می‌دهند. «۱» سرانجام آقای جان هیک با تسلیم در برابر فرهنگی که در آن پرورش یافته، به توجیه این رویکرد جدید می‌نشیند و می‌گوید: «منابع تاریخی این نظریه در باب دین، به عنوان جنبه‌ای مهم از فرهنگ بشری که اکنون رواج دارد، روشن هستند. این نظریه در باب دین نمایشگر نوعی بسط و تحول منطقی در درون جامعه صنعتی است که به انحای مختلف اصالت علم (msitneics)، اصالت تحقق (msivitisop)، و اصالت طبیعت (msilarutan) نامیده شده است. این تحول مبتنی بر این فرض است که با رشد گسترده و شتابان معرفت علمی و دستاوردهای آن، حقیقت هر جنبه‌ای از واقعیت را صرفاً باید با کاربرد روشهای پژوهش علمی در زمینه پدیدار مربوط، کشف نمود. با لحاظ این معیار، خدا پدیداری نیست که مورد مطالعه پژوهش علمی قرار گیرد. اما دین را می‌توان از نظر پدیدارشناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مطالعه تطبیقی ادیان، مورد مطالعه قرار داد.» (۲)

مبانی لرزان و دعاوی ویران در زبان دین

اشاره

مبانی لرزان و دعاوی ویران در زبان دین چنانکه پیشتر دیدیم، دیدگاه‌های گوناگون زبان دین در غرب از این مبانی و زمینه‌های متقدم بر آنها برآمده است:

۱. دیدگاه بی‌معنایی در زبان دین

۱. دیدگاه بی‌معنایی در زبان دین دیدگاه یاد شده بیش از هر چیز مبتنی بر این مبانی روش‌شناختی است که تنها روش اطمینان بخش در اثبات حقایق، روش تحقیق تجربی است؛ در نتیجه، مفاهیم متافیزیکی و دینی که در قلمرو اثبات تجربی قرار نمی‌گیرند فاقد معنا شمرده می‌شوند. اما پرسش اساسی آن است که: آیا این مبنا قرین صحت است؟ یا آنکه صرفنظر از تعدد مجاری (۱) همان، ص ۱۸۶-۱۸۷. (۲).

همان، ص ۱۸۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۶ دانش بشری همچون: حس و تجربه، تعقل، کشف و شهود و معرفت وحیانی و تفاوت قابل ملاحظه قلمرو هر سنخ از این آگاهیها، ارزش و اعتبار معرفت حسی- تجربی خود مبتنی بر تعقل و روش عقلی است. بنابراین قول به بی‌معنایی در زبان دین افزون بر آنکه خود نظری بی‌معناست، از نظر مبنا و منشأ نیز مخدوش است.

۲. کارکردگرایی در زبان

۲. کارکردگرایی در زبان این نگرش نیز برخاسته از این مبناست که دین و باورهای دینی تنها نوعی احساس درونی و ابراز احساس است، بدون اینکه برخوردار از واقعیت عینی و بعد معرفت بخش باشد. اما این مبنا نیز خود مورد مناقشه جدی است. این نظر براساس این ادعا صورت می‌گیرد که تمام گزاره‌های دینی جنبه انشائی داشته، توصیه به نوعی زندگی اخلاقی باشد؛ ولی با ملاحظه متون دینی، معلوم می‌شود که این ادعا مردود است. گزاره‌های دینی در یک نگاه به دو دسته اخباری و انشائی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های اخباری به توصیف خدا، جهان، انسان، موضوعات تاریخی، دنیا، آخرت، فرشتگان، شیاطین و ... می‌پردازند. روشن است که نقش معرفت بخشی و واقع‌نمایی را در این گزاره‌ها نمی‌توان کنار نهاد. از دیگر سو گزاره‌های انشائی دینی نیز چون اوامر،

نواهی، توصیه‌های اخلاقی و ... هر چند مدلول مطابقی آنها محتوای توصیفی و جنبه معرفت بخش ندارد، لکن تردید نمی‌رود که این دسته از گزاره‌ها نیز ریشه در واقعیت عینی دارند و با نظر به غایات یا مبادی متعلق به آنها انشا شده‌اند. توصیه به پرستش خدا وقتی مفهوم منطقی می‌یابد که وجود عینی خدا مورد اذعان باشد. تحلیل عقلی این موضوع به تبیین رابطه «باید» و «هست» مرتبط است. از دیدگاه فلسفه اسلامی «بایدها» و «نبایدها» اخلاقی و شرعی، برخاسته از واقعیتها و هستیها است. به سخن دیگر، وقتی گفته می‌شود: «خدا را عبادت کنید» این قضیه در درون خود محتوی چند قضیه است: «حقیقتی متعالی که مبدأ عالم است وجود دارد و سزاوار پرستش است»، «انسان اگر خواهان تقرب به خداست، باید او را پرستش کند». بنابراین وجود خدا که مبدأ این قضیه است و تحقق یک واقعیت خارجی، یعنی کمال انسان که غایت آن است، از نتایج تحلیلی قضیه: «خدا را عبادت کنید» می‌باشد. (۱)

تقی، فلسفه اخلاق، ص ۲۴-۲۷؛ باربور، ایان، علم و دین، ص ۲۸۲-۲۸۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۷

۳. نمادانگاری و اسطوره پنداری

۳. نمادانگاری و اسطوره پنداری نمادانگاری تمام گزاره‌های دینی، نیز ناشی از برخی زمینه‌های فکری و فرهنگی است که اساس درستی ندارند. از سویی، این گرایش بیش از هر چیز از نارسایی مفاهیم دینی و خرافات وارد بر ادیان الهی، چون تثلیث: تجسد، مرگ فدیوار، اسطوره‌هایی که به پندار و خرافه در منطقه‌هایی دین معرفی شده و جز اینها، نشأت گرفته است. عامل دیگری که در پیدایش چنین رهیافتی اثر گذاشته، ضعف متافیزیک فرهنگ غرب و خلط مصداق با مفهوم در مورد وجود خداست. این گرایش، چنین پنداشته است که اگر وجود را بر خدا اطلاق کنیم، او را هم‌رتبه موجودات محدود در شمار آورده‌ایم و یا اگر عنوان آفریدگار را بر خدا حمل کنیم، او را در قلمرو مکان و زمان جای داده‌ایم و بالأخره آنکه، این حقیقت را نیز نمی‌توان نادیده گرفت که «تجربه گرایی» عصر جدید، که می‌خواهد همه چیز را از پشت عینک ابزار تجربی بنگرد نیز تأثیر بسزایی در پیدایش چنین گدایشی داشته است. بسیاری از متألهان دوران جدید که هم می‌خواهند گرایشهای دینی خود را محفوظ نگاه دارند و در عین حال از کاروان علم تجربی نیز باز نمانند، خود را ناگزیر دیده‌اند که مفاهیم دینی و غیبی و داستانهای شگفت و رخدادهای اعجاب آور متون دینی و معجزات و نشانه‌های پیامبران گذشته را تعابیری نمادین و سمبلیک تلقی کنند که جنبه مجاز دارد. اما نکته حائز اهمیت آن است که این نگرش نیز همچون دیدگاه‌های قبلی، اساس دین و هر نوع واقعیت دینی را ویران می‌سازد؛ چه اینکه روی آوران به این گرایشها تصریح می‌کنند که: اولاً، تمام متون دینی جنبه نمادین دارد و هیچ‌گونه ارجاعی به واقعیت ندارد و مفاهیمی چون تجسد، فدا و مانند اینها شیوه‌ای برای نشان دادن ارزش اخلاقی و از خود گذشتگی در راه دیگران است، ثانیاً می‌گویند نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی‌کنند و این گزاره‌ها با یکدیگر نسبت منطقی ندارند و نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث کرد و حتی گزاره‌های کاملاً متناقض هم می‌توانند به لحاظ نمادین مفید باشند، تا وقتی که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند. اما وجود پاره‌ای تمثیلهای، تشبیهات و کنایات در متون دینی در مورد ذات متعالی خدا و افعال او، همچون تعبیر «یدالله»، احاطه داشتن بر تمام عالم (فَصَلِّتْ، ۵۴)، حضور همه تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۸ جایی خدا (بقره، ۱۱۵)، گفتگو با فرشتگان (بقره، ۳۰)، یا عرض امانت به آسمانها، زمین و کوه‌ها (احزاب، ۷۲)، و اخذ پیمان توحید (اعراف، ۱۷۲) این نتیجه را نمی‌دهد که تمام گزاره‌های دینی مربوط به خدا، جهان، انسان و مانند آن، در متون دینی تعابیر نمادین و غیر قابل ارجاع به واقعیت است.

۴. واقع‌نگری انتقادی

۴. واقع‌نگری انتقادی واقع‌گرویی انتقادی در زبان دین نیز بیش از هر چیز متأثر از فلسفه استعلایی کانت و دیدگاه‌های فلسفه علم جدید و برخی و افکار نوکانتی‌هایی چون آرتور ادینگتون (۱۸۸۲-۱۹۴۴، notgnidde ruhtra) فیزیکدان انگلیسی و ارنست کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۶، rrissac tsnre) فیلسوف آلمانی و همفکران اینهاست که چارچوب‌های ذهنی را در حصول و کیفیت معرفت، اثر بخش دانسته و دانش را براینده از واقعیت عینی و داده‌های ذهنی می‌شمارند. این رهیافت فلسفی در رویکرد دین‌شناسی معاصر اهل کتاب منتج تفسیر جدیدی از مفهوم سنتی وحی گردید و آن را حاصل «تجربه شخصی» به همراه «تعبیر انسانی» معرفی کرد. مطابق این نظر دستیابی ابنای بشر به وحی تعبیر نشده و خالص، ناممکن خواهد بود، بلکه آنچه به آنها می‌رسد، ترکیبی از پیام خدا و فرایند ذهنی یک انسانی است که آن را دریافت کرده است. اما روشن است که این مبنا پایه‌های رئالیسم و اصالت واقع را سست می‌نماید و آن را به ورای ایدئالیسم سوق می‌دهد. ما ضمن پذیرش برخی آکسیوم‌ها و قوانین عقلی، همچون: بدیهیات اولیه عقلی و پذیرش قدرت خلاقه ذهن بشر در تجزیه، تحلیل، تجرید، تعمیم و استنباط قوانین نظری و کلی مربوط به عالم طبیعت، با کمک استقرای تجربی، معتقدیم نقش اساسی و تعیین‌کننده در پیدایش معرفت از آن حقایق خارجی است و نه چارچوب‌های ذهنی دانشمندان. از همین رو، بسیاری از دانشمندان علوم تجربی چون ماکس پلانک، انیشتین و کمبل و فیلسوفان نو توماسی مانند اتین ژیلسون و غیره بر این موضوع تأکید می‌ورزند که رئالیسم متافیزیکی بر رئالیسم معرفتی مقدم است؛ به دیگر سخن، آگاهی و معرفت به عالم خارج فرع بر وجود و هستی حقایق عینی است. (۱)

۱۹۶-۲۰۹؛ تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۴۱۴-۴۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۷۹ به نظر می‌رسد یک نکته تحلیلی بر رئالیست‌های انتقادی پنهان مانده و آن تمایز میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض است. آنچه در علوم حصولی به نام علم و معرفت می‌شناسیم همان معلوم بالذات یا وجود ذهنی است که عیناً منعکس‌کننده عین خارجی یا معلوم بالعرض است، نه شبیحی از آن، ولی مفاد این سخن آن نیست که آثار عین خارجی را از وجود ذهنی آن شیء انتظار داشته باشیم. افزون بر آنچه ذکر شد، رئالیسم انتقادی در زبان دین معارض با مبانی مسلم دینی است. اگر فرستادن وحی به اقتضای حکمت خدا به هدف تکمیل آگاهی‌های انسان در جهت هدایت به کمال لایتناهی، امری ضروری است و عدم یا نقصان آن نقض غرض آفرینش انسان تلقی می‌شود؛ در این صورت خداوند که از لحاظ علم، قدرت و خیرخواهی، کمال مطلق و عاری از نقص است، می‌تواند پیام وحی را آن گونه که مورد نظر او و حاجت انسان است به طور دست‌نخورده و بی‌کم و کاست به مقصد نهایی، یعنی انسانها، برساند. طرفه آنکه این نکته در متن قرآن تصریح شده است که در ارسال وحی تمام این تدبیرها به کار بسته شده، تا وحی مصون از هر گزند به انسانها برسد: **عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا. لِيُعَلِّمَ أَنْ قَدْ أبلغوا رسالاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا.** (۱) در پرتو آنچه بیان شد معلوم می‌شود که با توجه به تفاوت زمینه‌های دینی- فرهنگی و تفاوت مبانی و پیش‌انگاره‌های، یهودی- مسیحی غرب با زمینه‌های دینی- فرهنگی و مبانی و پیش‌انگاره‌های عالم اسلام؛ دیدگاه‌های زبان دینی متداول در فرهنگ غربی به هیچ وجه تناسبی با متون دینی مسلمانان، یعنی قرآن و سنت محرز معصوم (ع) نداشته و قابل تطبیق بر آنها نخواهد بود.

زمینه‌های دینی- فکری جهان اسلام

اشاره

زمینه‌های دینی- فکری جهان اسلام اکنون سهل‌تر می‌توان به ارزیابی این پرسش پرداخت که: آیا دعاوی و نظریه‌های زبان دینی

مطرح در غرب می‌تواند برای ما نیز پیش نهاد شود یا نه؟

(۱) جن، ۲۶-۲۸ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۰ چنانکه ملاحظه کردیم، رهیافتها و گرایشهای مبتنی بر بی‌معنایی و مهمل‌انگاری زبان دین، نگرش کارکردگرایی محض، راهبرد نمادانگاری و حتی واقع‌نگری انتقادی در زبان دین، همه، فرزندان سرزمین تعارض علم و دین، انحصارگرایی معرفتی، استنتاجات متافیزیکی از نظریات علمی، فلسفه‌های متهافت (چون آمپریسم، ایدآلیسم، فلسفه استعلایی کانت امانیسم، اگزستانسیالیزم، هرمنوتیک، پدیدارشناسی، فلسفه تحلیلی و...) در غرب می‌باشند. به سخن دیگر، دیدگاه‌های مربوط به فهم و زبان دین در دوران جدید غرب، همه مبتنی بر یک رشته مبانی و پیش‌فرضهایی است که از نظر منطقی به هیچ وجه قابل دفاع و مدلل نمی‌باشند؛ هر چند ممکن است معلل باشند. همان سان که پیشتر نیز اشارت رفت این مبانی که سازنده و جهت دهنده چشم‌انداز فهم و زبان دینی در غرب شدند به سهم خود، واکنشهایی در مقابل زمینه‌های فکری-فرهنگی غرب (فقدان وحی اصلی، نارسایی مفاهیم دینی برخاسته از متون مختلف، تهافت‌های درونی متون مقدس، تحدید علم و تعطیل عقل و...) و نتایج تلخ آنها (جمود دینی، رکود علمی، سترونی متافیزیک) بود. اگر جستجوی خود را از ریشه‌ها آغاز کنیم و به انگیزه کشف حقیقت و با استناد به دلیل به پیش رویم، معلوم می‌شود که واقعیتها، مناسبات و زمینه‌های دینی-فرهنگی مسلمانان تمایزهای بسیار اساسی با واقعیتها، مناسبات و زمینه‌های دینی و فرهنگی یهودی-مسیحی دارد؛ و از این لحاظ، این دو طرز فکر و فرهنگ را نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و دارای رویکردهای واحد دانست. البته روشن است که در این ارزیابی نظر ما معطوف به یهودیت و مسیحیت محقق است که با کمال تأسف، در اثر تطاول ایام و دستکاریهای بشری، تنها منعکس کننده تاریخ دیانت موسوی و عیسوی است و نه وحی و آیین یهودیت و مسیحیت، آن گونه که بر پیامبران عظیم الشان، موسی (ع) و عیسی (ع)، نازل شده و قرآن کریم نیز آنها را تصدیق می‌کند. می‌باشد.

۱. قرآن کریم، وحی اصلی خدا در میان بشر

۱. قرآن کریم، وحی اصلی خدا در میان بشر قرآن کریم، کتاب آسمانی مسلمانان در چهل سالگی از عمر سراسر پاک و با صداقت تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۱ حضرت محمد (ص) و در ۲۷ رجب سال ۶۰۹ میلادی، با فرود «أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ...» (۱) بر آن گرامی ابلاغ شد و از آن پس نیز به رغم خرده‌گیری منتقدان عصر جاهلی (فرقان، ۳۲) به اقتضای حکمت الهی و آمادگی تدریجی مردم برای درک و دریافت آن، که منبع حیات بخش زندگی فردی و اجتماعی انسان بود، در مدتی حدود ۲۳ سال استمرار یافت. مقصود از نزول یا فرود یا واژه‌های مشابه در مورد قرآن کریم آن است که پیام هدایت خداوند، که منشأ آن علم الهی است و از آن با تعبیرات گوناگونی چون: لوح محفوظ، ام‌الکتاب، کتاب مبین و... یاد می‌شود، ظهور فعلی یافته و بر پیامبر (ص) ابلاغ و وحی شده است؛ از این رو واژه نزول، مفهومی جز همان ظهور و تجلی پیام الهی برای پیامبر (ص) ندارد. «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ...» (۲) قرآن کریم تصریح می‌نماید که وحی نازل بر حضرت محمد (ص) افزون بر جنبه معنا و مفهوم، ساختار الفاظ و ترکیب جملات آن نیز از ناحیه خداوند، یعنی مبدأ وحی تعیین یافته است. «الرَّكِتَابُ أُنزِلَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (۳) این قرآنی کتابی است که آیاتش استحکام یافته، آنگاه از نزد (خداوند) حکیم آگاه تفصیل و تشریح شده است. «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ...» (۴) «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٌ». (۵) همانا ما آن (کتاب) را عربی قرار دادیم تا در فهم آن خردورزی نمایید، به راستی که آن در نزد ما بسی بلند مرتبه و محکم است. همچنان که در مواردی، از زبان پیامبر (ص) در پاسخ به درخواست مخالفان وحی که خواهان دگرسانی و تغییر آن می‌شدند، پاسخ می‌داد که تلاوت این متن و علم به وحی در حیطه توانمندی و اختیارات متعارف پیامبر نبوده، بلکه این همه مستند

به وحی خداست و کسی را یارای دگرگونی آن نیست. (یونس، ۱۵-۱۶). و در موضعی دیگر خداوند خطاب به مشرکان، هشدار می‌دهد که اگر پیامبر نسبتی (_____) (۱).

علق، ۱-۵. (۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷. (۳). هود، ۱. (۴). اعراف، ۵۲. (۵). زخرف، ۳-۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۲ ناروا و دروغین بر او دهد، خداوند به هستی و حیات وی خاتمه می‌دهد و کسی را یارای دفاع از وی نیست. (حاقه، ۴۳-۴۷). از همین روست که همه فرق اسلامی بر این نظر اتفاق دارند که گرینش و ساختار الفاظ، ترکیب و عبارات قرآن وحی الهی است و پیامبر (ص) هیچ نقشی در آن نداشته است. «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا». «۱» به سخن دیگر، قرآن بودن قرآن و اعجاز متن قرآن در همین است که پیامهای الهی در قالب الفاظ ویژه و ساختار و ترکیب جملات مخصوص، شکوه بی‌بدیل آن را پدید آورده که کسی را توان همبری با آن نیست. دلیلهای متواتر و قطعی، حاکی از آن است که افزون بر اهتمام وافر آحاد مسلمانان بر حفظ و به خاطر سپاری آیات قرآن، پیامبر اکرم (ص) تعدادی از پیروان با سواد خویش را مأمور نوشتن آیات نازل از سوی خدا نموده بودند. براساس مطالعات تاریخی دانشمندان اسلامی و مستشرقان، نویسندگان و کاتبان وحی از چهل نفر افزون می‌شد که سرآمد آنان علی بن ابی طالب (ع)، ابی بن کعب و زید بن ثابت هستند. «۲» کاتبان وحی با دقت تمام آیات قرآن را روی پوست حیوانات، پارچه‌های مخصوص، تخته چوبهای صاف شده، تکه سنگ‌های صاف، برگ نخل و ... می‌نوشتند. به امر پیامبر خدا (ص) این نوشته‌های رسمی برای پیش‌گیری از هر گونه خطایی برای ایشان خوانده و نسخه‌ای از این نوشته‌ها در خانه پیامبر اسلام نگه‌داری می‌شد. همچنان که هر یک از کاتبان برای خود نیز مصحفی داشت. پیغمبر اکرم (ص) به هنگام رحلت به علی (ع) که جانشین انتخابی ایشان به اشاره وحی بودند فرمود: یا علی! القرآن خلف فراشی فی الصحف و الحریر و القراطیس، فخذوه و اجمعوه و لا تضيّعوه «۳» ای علی! قرآن در پس بستر من، در لوحه‌ها و پارچه‌ها و کاغذها (نگاشته شده) است، پس آن را بگیری_____ و جمع_____ آورگی_____ و ضایع نسازید_____.

(_____) (۱). اسراء، ۱۰۶. (۲). رامیار، محمود، تاریخ قرآن، ص ۲۶۱-۲۶۲. (۳). مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۴۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۳ بنا بر روایت فریقین، امیر المؤمنین علی (ع)، که آگاه‌ترین مردم به مواقع تنزیل و تأویل قرآن بود، پس از وفات پیامبر خدا (ص) قرآن کریم را به همراه تأویل و تفسیر در یک مصحف به مردم عرضه کرد. «۱» البته مصحف علی (ع) از استقبال دستگاه خلافت برخوردار نشد، اما به حسب ضرورت، خود دستگاه خلافت نیز اقدام به یک جا کردن مصحف نمود. از آنجا که قرآن کریم مرجع اساسی تصمیم‌گیریهای مسلمانان به شمار می‌رفت و پیامبر (ص) نیز بر آن سفارش کرده بود، و از سویی تا فرجامین روزهای حیات پیامبر خدا (ص) هنوز پرونده نزول قرآن مفتوح بود و نزول وحی قابل انتظار بود، بالطبع نمی‌توانست همچون کتابی پایان یافته تلقی شود؛ لذا این کار پس از رحلت رسول خدا (ص) انجام شد. از این رو با شرایطی که پدید آمد خلیفه اول نیز دستور داد تا جماعتی از قاریان و حافظان و کاتبان صحابه، به سرپرستی زید بن ثابت، آیات و سوره‌های قرآنی را از روی ابزارهای گوناگون که جزوه جزوه و در خانه پیامبر خدا و نیز نزد کاتبان بود، در نسخه‌ای یک جا بنویسند. این نسخه آماده شد، میان جلد قرار گرفت و به صورت کتابی مختوم در میان مسلمانان رسمیت یافت. «۲» از آنجا که خط عربی در عصر نزول قرآن نقطه و اعراب نداشت و عالم اسلام و مسلمانان رو به فزونی داشتند و تداخل گویشها و لهجه‌های مختلف، مشکل آفرین شده بود، برای از میان بردن اختلاف قرائت و پیشگیری از تغییر معانی آیات، خلیفه سوم، با مشاوره بزرگان صحابه و موافقت آنان پیش نهاد تدوین نسخه رسمی (امام) را راهگشای این معضل دانست. به همین منظور کمیته‌ای مرکب از زید بن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر و عبدالرحمن بن حارث تشکیل شد، و سپس ابی ابن کعب، مالک ابن ابی عامر، کثیر بن افلح، انس بن مالک و عبدالله بن عباس بر آن جمع افزوده شدند. این انجمن به ریاست ابی ابن کعب از همان نسخه قبلی که زید بن ثابت نوشته بود، نمونه نسخه‌هایی استنساخ کرد و به همراه قاریانی به شهرهای

بزرگ فرستاد. از آن پس نیز همه

(۱). ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ص ۳۰. (۲). ر. ک: بدر الدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق مرعشلی و همکاران، ج ۱، نوع ۱۳؛ سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، نوع ۱۶ ص ۲۰۲؛ زرقانی، مناهل العرفان، ج ۱، بحث هشتم؛ سعیدی روشن، محمد باقر، علوم قرآن، بخش دوم، فصل دوم و بخش سوم، فصلهای اول و سوم و بخش چهارم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۴ فرقه‌های مسلمان بر یک چیز اتفاق دارند که: قرآن نازل بر پیامبر (ص) بی کم و کاست و مصون از هر گونه تصرف و دستبرد به سان حجت خدا بر مردم و معجزه جاویدان محمدی (ص) استوار مانده است و همین متن تمام بشریت را به هدایت فرا خوانده، اعلام می‌دارد که کسی را یارای مانند سازی آن نیست. «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا». (۱) بگو اگر آدمیان و پریان گرد آیند تا مانند قرآن را بسازند، نمی‌توانند مانند آن را بیاورند هر چند تمامی آنان پشتیبان یکدیگر شوند.

۲. محتوای قرآن

۲. محتوای قرآن بر خلاف نارساییهای ویرانگر در متون دینی ادیان دیگر، متن قرآن کریم و محتوای معارف آن از ویژگیهای منحصر به فردی برخوردار و نشان از استواری و حقانیت آن است. الف) خدای جهان از دیدگاه قرآن، در مقایسه با تمام ژرف اندیشیهای بشری در زمینه مبدأ عالم، تفاوتی چشم گیر با همه دارد. خدای قرآن آن، ذات یگانه واجد همه کمالات هستی است که پیراسته از نقایص و خصایص موجودات مادی و امکانی است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ». (۲) او در عین قرب و جود و احاطه قیومی برتر از تخیل بشری است. خدا، آفریدگار و در عین حال مدبر همه هستی است و جهان وجود آن به آن جلوه‌نمایی خویش را از او می‌گیرد: «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ». (۳) افعال الهی براساس فیض، رحمت، حق و اهدافی حکیمانه صورت می‌پذیرد: «مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ»، (۴) «وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا». (۵) توحید قرآن، توحید خالقیت، ربوبیت و الوهیت است که این مراتب از هم انفصال ناپذیرند. یعنی همان گونه که آفریدگار همه موجودات امکانی، ذات یگانه (۱) اسراء، ۸۸.

(۲). اعراف، ۱۸۰. (۳). رحمان، ۲۹. (۴). روم، ۸. (۵). اسراء، ۱۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۵ خداست، اداره امور جهان نیز از آن خداست و هیچ وجود دیگری مستقلاً هیچ گونه نقشی از خود ندارد و بالأخره آنکه پرستش و ستایش نیز تنها در خور آن ذات یگانه و مبدأ همه کمالات هستی است و لا غیر. قرآن در ارائه راه‌های خداشناسی، تمام راه‌های آیات «آفاقی» و «انفسی»، تعمق عقلانی و تصفیه درونی را به روی مخاطبان باز می‌بیند: «سَيُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَنْبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ». (۱) قرآن توحید را مطابق عقل و هماهنگ با فطرت دانسته، شرک را زاییده تقلید، تخیل و پندار می‌شمارد: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟» (۲) «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوُنَهَا وَالْأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ، هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ؛ (۳) آسمانها را بی‌ستون مرئی آفرید، و در زمین کوهها افراشت تا از اضطراب و لرزش بازش دارد و از هر نوع جنبنده‌ای بر آن پراکند، و از آسمان آبی فرستادیم و به وسیله آن انواع گونه‌گونی از جفتهای گیاهان رویانیدیم. این آفرینش خداست، پس به من نشان دهید معبودانی که غیر او هستند چه چیز را آفریده‌اند؟ بلکه ستمگران در گمراهی آشکارند». (ب) انسان‌شناسی و تفسیر حیات و سرنوشت انسان در قرآن نیز حاکی از شکوه این نگاه است. توجه قرآن به ساحت‌های گونه‌گون جسم، روح و عقل انسان، توجه به مبدأ، منتها و مسیر حرکت انسان، و اینکه از کجا آمده؟ چرا آمده؟ در کجا هست؟ به کجا می‌رود؟ چه آرمانهایی را می‌جوید؟ دل‌بستگیهای او چیست؟ چگونه باید باشد و چه باید بکند و فرجام حیات وی چه خواهد شد؟ هر یک خواندنی و شنیدنی است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعِيدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ. «(۴) انسان، در تفسیر قرآن آمیزه‌ای از جسم و جان است و مرگ تنها پایمان یک شکل از زندگی و ...» (۱). فضیلت، ۵۱. (۲). ابراهیم، ۱۰.

(۳). لقمان، ۱۰-۱۱. (۴). مؤمنون، ۱۲-۱۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۶ در پیچه‌ای به سوی عالم بیکران و حیات جاودان است: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». «(۱) انسان قرآن به رغم ترسیم متون دینی تحریف شده یهودی-مسیحی، دارای خباث ذاتی نبوده بلکه دارای دو وجهه ملکی و ملکوتی و فطرتی خداجوست. او افزون بر داشتن طبیعت جمادی، نباتی و حیوانی، دارای نیروی «ادراک و شعور» و «اختیار» است. خصیصه‌هایی که او را فرزند بالغ هستی، خلیفه و امانت‌دار و مظهر صفات خدا در روی زمین، و نگارنده سرنوشت خویش معرفی می‌کند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». «(۲) بر پایه این چشم‌انداز، سرشت هر انسانی هم خاستگاه الهی و متعالی است و هم کانون تمایلات طبیعی، تا خود به کدام سوی گام نهد: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». «(۳) از آنجا که در منظر قرآن کریم، آفرینش جهان و انسان، حکیمانه و هدفمند است، عالم هستی ظرف کنش و واکنش است و افزون بر سرای دیگر، در همین عالم نیز هر شخصی دستاورد تلاش، نیک و بد رفتارها و انگیزه‌های اختیاری خویش را دریافت می‌کند: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»، «(۴) «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى؛ «(۵) و «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا». «(۶) از این رو نه مجالی برای خرید و فروش بهشت و جهنم باقی می‌ماند و نه زمینه‌ای برای تحمل بار گناه دیگران: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ». «(۷) ج) بعثت و پیامبری در نگاه قرآن، رسالتی الهی برای هدایت انسان به سوی کمال مطلوب است. انبیای الهی پیام‌آوران نجات و رهایی بشر و زمینه‌سازان تعالی وجود انسانی‌اند. نبوت موهبتی خدایی است که در شایسته‌ترین استعدادها و ظرفیتهای بشری قرار می‌گیرد. عصمت در دریافت پیام خداوند و حفظ و ابلاغ آن به مردم و همین طور عصمت در ...» (۱). عنکبوت، ۶۴. (۲). انسان، ۳.

(۳). شمس، ۷-۸. (۴). نجم، ۳۹. (۵). انعام، ۱۶۴. (۶). اسراء، ۷. (۷). مدثر، ۳۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۷ مقام عمل به وظیفه شخصی به حکم عقل و تصریح قرآن، از اساسی‌ترین شرطهای نبوت است. تصویر قرآن از سیره علمی و عملی رسولان برگزیده الهی آن است که ایشان بهترین، پاک‌ترین و راستگوترین انسانها بوده (انعام، ۸۵-۸۶)، دعوت و رفتار آنان نمود باور توحیدی و مظهر صفات الهی ایشان است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُون». «(۱) آنان با کمال عقلانی، سلامت فطری، صداقت، امانت و پاکی، دلسوزترین افراد برای هموعان خویش و نمونه‌های راستین معرفت و تلاش در بهسازی زندگی دنیا و آخرت مردم بوده، هرگز سخنی جز حق و رفتاری جز عمل نیک نداشته‌اند (اعراف، ۱۰۵، انبیاء، ۷۲-۷۳)؛ «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ». «(۲) د) وحی تشریحی در قرآن کریم صرفنظر از کاربردهای گوناگون لغوی آن، اصطلاح خاصی است که نشان دهنده ارتباط ویژه خدا با پیامبران برگزیده و القای پیام هدایت انسانها به انبیای عظام است: «كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». «(۳) معرفت وحیانی غیر از معرفت تجربی، عقلی و عرفانی است و تنها در دسترس برخی انسانهای برگزیده قرار می‌گیرد که صلاحیت و توان دریافت این نوع پیام از جهان غیب را داریند. به سخن دیگر وحی در قرآن کریم هر چند، به نوعی ترجمان ربوبیت گسترده خدا در پهنه گیتی است، ولی متناسب با سطح وجود هر یک از موجودات تحقق می‌یابد: «رُبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». «(۴) اما وحی نبوی حاکی از ربوبیت تشریحی خاص الهی در سرنوشت و هدایت خاص انسانهاست که پیامبران آن را جریان می‌دهند. و آنان از طریق ارتباط غیبی و دریافت معرفت وحیانی واسطه اجرای ربوبیت تشریحی خدا هستند، که حاصل ارتباط غیبی آنان، همان دین الهی و کتاب آسمانی است (۱). انبیاء، ۲۵.

(۲). توبه، ۱۲۸. (۳). شورا، ۲. (۴). طاهّا، ۵۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۸ وحی تشریحی شهود ویژه‌ای است که تنها برای پیامبران الهی رخ می‌دهد و پرتو آن مشاهده عیانی حقیقت، هیچ تردید و وسوسه‌ای را بر نمی‌تابد و عصمت از مقومات اساسی آن است: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْمَعُ كَلِمَ مَنْ يَدِينُهُ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَضِيْدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أُنْبِئُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (۱) اوست دانای پنهان، که هیچ کس را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد؛ مگر پیامبری که بپسندد، پیشاپیش و پشت سر او نگهبانانی را قرار دهد تا معلوم بدارد که رسالت پروردگارش را گزارده‌اند و به آنچه نزد آنان است احاطه دارد و هر چیز را به شماره می‌شمارد. ما گرچه با حقیقت وحی تشریحی به طور مستقیم ارتباط نداریم و آن را در خود تجربه نمی‌کنیم، لکن آثار و نشانه‌های آن گواه‌گویای وجود آن است. وحی قرآنی تنها وحی‌ای است که به «اعجاز» خود، راز الهی بودن خویش را تبیین و مدلل می‌سازد. از آنجا که فلسفه ضرورت وحی تشریحی به حکم عقل همان فلسفه آفرینش انسان است و خداوند با توجه به ویژگی وجودی، میزان آگاهیهای متعارف بشری - حس، عقل، شهود - راه وحی را به منظور تکمیل آگاهی وی برای ارتقای وجودی در میان بشریت قرار داده است. بدین منظور خداوند به احاطه قیومی و علم و قدرتی که بر تمام آفریدگان و وسائط جریان تدبیر عالم دارد، وحی تشریحی و پیام هدایت انسان را همان گونه که لازمه کمال و سعادت اوست، بی‌کم و کاست به مخاطب نهایی و مقصد آن، که تمام انسانها هستند می‌رساند، از این رو مجال دیدگاه «تجربه پذیری» و «تعبیر آفرینی» از سوی پیامبران منتفی است. افزون بر این، همان گونه که یاد شد، در وحی قرآنی افزون بر معنا، گزینش و تعیین واژگان و جملات برای رساندن معانی مورد نظر نیز فعل خداوند متعال است و پیامبر (ص) عین همان چیزی را که دریافت کرده، به مردم ابلاغ می‌کند، حتی: قل، اقرء، فاصدع، بلّغ، اعرض و مانند این اوامر و تعابیر که متوجه شخص پیامبر (ص) است. ه) اعجاز در نگاه اسلامی و آموزه‌های قرآن، نه هر کار خارق عادت و سحر و افسون، بلکه آن کار شگفتی است که پیامبران الهی به رغم قوانین عادی و جاری طبیعت (_____، ۱). جن،

۲۶-۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۸۹ به منظور اثبات رسالت خدایی خویش و به اذن خدا انجام می‌دهند، اموری که انسانهای عادی از انجام آن ناتوان‌اند. کارهای پیامبران از لحاظ هدفها، قلمرو و شعاع کار، استناد به فرا طبیعت و قدرت بیکران خدا، سیره و منش رفتاری انجام دهندگان و ابزارها و وسائل کاربردی، با امور خارق عادت دیگر بسیار متفاوت است. «۱» همان گونه که اشارت رفت معجزه، در کنار قرائن و نشانه‌ها، محتوای دعوت انبیا، بشارت انبیای پیشین، یکی از راه‌های اثبات نبوت و نشان حقانیت مدعی نبوت است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ». «۲» در آموزه‌های اسلامی، اعجاز هرگز به منظور اثبات وجود خدا استفاده نشده، بلکه ظرف کاربرد معجزات چندین مرتبه پس از پیشفرضهای اصلی وجود خدا، صفات کمال خدا، ضرورت عقلی نبوت از سوی خداوند به منظور هدایت انسانها می‌باشد. و با توجه به تفاوت‌های ماهوی فعل اعجازی انبیا و کیفیت وقوع آنها (بدون آموزش، ریاضت و تدریج) و ملاحظه هدفهای صاحبان مدعی نبوت (تعالی معنوی انسانها) و با تأمل و در توافق محتوای تعالیم آنها با عقل و فطرت و نیز لحاظ سیره رفتاری مثبت و نوع ابزارهای آنها در نیل به مقاصد، زمینه‌ای برای تردید در رسالت مدعی صاحب اعجاز باقی نمی‌ماند. از این رو صدور اعجاز از آنان نشانگر عنایت ویژه الهی برای اتمام حجت و اثبات نبوت آنان است. «۳» نکته حائز اهمیت در تفاوت معجزه پیامبر اسلام با معجزات دیگر انبیا و رسولان آن است که نشانه‌ها و معجزات دیگر، چون عصای موسی (ع) و احیای مردگان به دست عیسی (ع) از سنخ معجزات ملموس و شعاع اثر آنها وابسته به حضور آن پیامبران عظام بوده است. در این میان تنها معجزه محمدی (ص) است که از سنخ خود وحی، و در تاریخ حیات بشر پایدار و نشان مانای حقانیت نبوت خاتم است. این معجزه که قرآن مجید است پیوسته انسانها را به تدبیر و تأمل خوانده اعلام می‌دارد که اگر در انتساب الهی این خدای نامه تردید دارند همه دست در دست هم گذارند و تمام توان خویش را در کار آرند تا همسان آن را بر سازند؛ اگر نتوانستند، که هرگز نمی‌توانند، پس مطمئن باشند که (_____، ۱).

معجزه‌شناسی، ص ۱۸-۲۶. (۲). حدید، ۲۵. (۳). همان، ص ۸۳-۹۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۰ این اثر ساخته فکر بشر نبوده، بلکه اثر آفریدگار گیتی و نشأت گرفته از علم بیکران خداوندی است «۱» (طور، ۳۳-۳۴؛ هود، ۱۳-۱۴؛ بقره، ۲۳-۲۴؛ قصص، ۴۹-۵۰). (و) تعقل و خردورزی و نشان دادن فهم و تجزیه تحلیل و شناخت حقیقت از غیر حقیقت دعوت اساسی قرآن از همه انسانهاست: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ». «۲» به تعبیر علامه طباطبایی «۳» تعقل، تفکر، تدبّر و به کار بستن نیروی شعور و خرد در بیش از سیصد آیه یادآوری قرآن کریم شده است که انسانها را به عقل ورزی در آیات تکوینی و تشریحی فراخوانده و تأمل در نشانه‌های انفسی و آفاقی خداوند را سفارش و ستایش کرده است. اصولاً اسلام به جای آنکه مردم را به تعبد محض و پذیرش بدون دلیل عقاید دینی بخواند، پیوسته آنان را به خردورزی و تدبّر دعوت می‌کند. قرآن مرز تمایز انسان از سایر موجودات و منشأ سعادت واقعی او را بهره‌گیری از نیروی عقل، که در هستی وی به ودیعت نهاده شده معرفی نموده و از آن سوی دیگر سقوط و هلاکت انسانها را در اثر سرپیچی از راهنمایی عقل و اهمال این قوه می‌داند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ». «۴» مطابق این رهیافت، فلسفه بعثت پیامبران بارور کردن گنجینه‌های نهفته در جان آدمیان در جهت رفای وجودی است. «و یثیروا لهم دفائن العقول...» «۵» از منظر بینش اسلامی، عقل، پیام آور و حجت باطنی در وجود انسانهاست، همچنان که پیامبر حجت بیرونی و عقل ظاهری در میان آنهاست. در فرازی از روایت معروف امام کاظم (ع) به هشام بن حکم چنین آمده است: یا هشام! انّ الله تبارک و تعالی بشّر اهل العقل و الفهم فی کتابه فبشّر عبادی الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه. «۶» سپس فرمود: «یا هشام! ثم یبین انّ العقل مع العلم وَ تَلَسَّكَ الْأَمْثَالُ نَصْرُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ». «۷» (۱) همان، ص ۱۰۶-۱۱۶. (۲).

صاد، ۲۹. (۳). المیزان، ج ۵، ص ۲۵۵. (۴). اعراف، ۱۷۹. (۵). نهج البلاغه، خطبه ۱. (۶). کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۱۶، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۱۲. (۷). عنکبوت، ۴۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۱ قرآن بسیار بر این نکته تأکید می‌ورزد که مشکل عموم مردم آن است که به جای پیروی از راهبری عقل، تمایلات نفسانی و گمان ورزی را پیشوای خود می‌سازند: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ». «۱» بنای دین بر پایه عقل ورزی و خردمندی استوار است: اساس الدین بنی علی العقل، و فرضت الفرائض علی العقل، و ربنا یعرف بالعقل، و یتوسّل الیه بالعقل، و العاقل اقرب الی ربّه من جمیع المجتهدین بغیر عقل و مثقال ذره من برّ العاقل افضل من جهاد الجاهل الف عام»؛ «۲» بنای دین بر خردمندی استوار است و آیین دین بر پایه عقل واجب شده است. خداوند با عقل شناخته می‌شود و با عقل می‌توان نزد او بار یافت، خردمند از تمام پویندگانی که بدون تعقل به سوی خدا گام می‌سایند، به او نزدیک‌تر است. اندک تلاش نیک خردمند، از هزار سال جهاد جاهل برتر است. قرآن از مخالفان خود می‌خواهد اگر برای عقیده خویش برهانی دارند ارائه کنند. قرآن خود به طور مستقیم به استدلال در اصول، فروع و سنن مربوط به فعل الهی و نظام علی- معلولی حاکم بر جهان می‌پردازد: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»؛ «۳»، «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»، «۴» و «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ...» «۵» و «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». «۶» در این نگرش عقل برهانی و قطعی دارای اعتبار ذاتی، و یکی از منابع احکام اسلامی است، یعنی اگر در موردی عقل حکم قطعی داشت، حجت و معتبر است. بنابر این اگر عقل خود یکی از مبادی ارجاع انسان به دین و از منابع دین و اساسی‌ترین سرمایه حیات وجود آدمی است، چگونه می‌توان مدعی شد آفریدگار انسان، که دین را برای بیداری و شکوفایی عقل و فطرت وی فرستاده، انسانها را به چیزی بر خلاف عقل و فطرت فرا خواند و چگونه می‌توان تعارض عقل با دین را مطرح کرد؟ «۷» به تعبیر حکیم متأله

(۱). نجم، ۲۳. (۲). بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۴. (۳). انبیاء، ۲۲. (۴). طاهّا، ۱۴. (۵). انبیاء، ۲۲. (۶). طاهّا، ۱۴. (۷). ر. ک: طباطبایی،

سید محمد حسین، علی و الفلسفة الالهیة، ص ۱۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۲ ملاصدرا، حاشا که احکام نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد. «۱» (ز) علم و معرفت در اسلام از اساسی‌ترین ویژگیهای انسان به شمار می‌رود. قرآن آغاز کار خویش را با امر به قرائت آغاز کرده و در جایی دیگر قلم را ارجمندترین وسیله‌ای می‌داند که باعث ساخت و ساز فرهنگی در حیات بشر است: «اقْرَأْ بِمَا شِئْتَ رَبُّكَ الَّذِي خَلَقَ ... الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ...» «۲» و «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ». «۳»

واژگان علم و مشتقات و نظایر آن و افزارهای مرتبط با تعلیم و تعلم از جمله پر بسامدترین واژگان در قرآن کریم است. امتیاز ویژه‌ای که خداوند برای انسان نام می‌برد و آن را ملاک خلافة اللهی و سجده فرشتگان معرفی می‌کند، آگاهی به اسمای حقایق از سوی خداوند است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». «۴» پیامبر گرامی (ص) در آیه‌ای، به استناد وحی الهی، ویژگی دعوت خود و پیروان خود را همراهی با بصیرت و آگاهی معرفی می‌کند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي». «۵» نیازی به بازگفت نیست که «ایمان» نوعی گرایش قلبی و دل‌بستگی است، و عقد القلب و دل در گرو ایمان خدا نهادن، بدون آگاهی و معرفت، بنایی لرزان است که با کوچک‌ترین رخدادی از میان خواهد رفت. «۶» همچنان که از جمله شروط تحقق تکلیف بر هر انسان، آگاهی و اتمام حجت از ناحیه خداست. در قرآن کریم مکرر تأکید شده است که خداوند هیچ فرد و جمعی را پیش از اتمام حجت مؤاخذه نمی‌کند (قیح عقاب بلا بیان)، اما با این وصف به دلیل ارزش ذاتی علم و معرفت، خداوند متعال مجاری گوناگون معرفت‌یابی انسان را یادآور شده، کوتاهی در تحصیل علم برای ارتقای معنای معنوی وی را پذیرفته نمی‌داند: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنْ بُطُونِ» (۱).

محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۰۳. (۲). علق، ۱-۵. (۳). قلم، ۱. (۴). بقره، ۳۲. (۵). یوسف، ۱۰۸. (۶). ر. ک: التفتازانی سعدالدین، شرح عقائد النسفیة، ترجمه احمد حجازی، ص ۸۲؛ فیض کاشانی، ملا-محسن، علم الیقین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۶؛ حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، تحقیق محمد رضا انصاری، ص ۳۶۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۳

أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». «۱» همچنان که دین‌ورزی بدون آگاهی و معرفت نیز نمی‌تواند منشأ رستگاری انسان شود، بلکه ممکن است انسان را از هدف دورتر کند. «۲» ذکر منابع گوناگون شناخت چون عالم هستی، طبیعت، تاریخ، و درون انسان آفاق و انفس)، همچنین تأکید بر ضرورت جستجوی دانش یقینی و پرهیز از اعتماد بر حدس و گمان، از شگفتیهای آموزه‌های قرآن در ارتباط با بعد حقیقت‌جویی و معرفت‌خواهی انسان است: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ». «۳» در حدیث مشهور نبوی است که: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم». همچنین بیان شده است که حکمت گمشده مؤمن است، و از هر کس و در هر جای آن را جست باید اخذ کند. امیر مؤمنان علی (ع) در حدیث معروفی به کمیل ابن زیاد ارزش انسانها را بر پایه دانش چنین تعیین فرمود: یا کمیل، ان هذه القلوب اوعیة فخيرها اوعاها، فاحفظ عني ما اقول: الناس ثلاثة فعالم رباني و متعلم علی سبیل النجاة و همج الرعاء لم يستضيئوا بنور العلم؛ «۴» ای کمیل! به راستی این دلها گنجینه رازهایند و برترین آنها، رازدارترین آنهاست، پس آنچه می‌گویم از من نگه دار. مردم سه گروه‌اند: عالم ربانی، جوینده دانشی که در راه نجات است، و فرومایگانی که در پی هر صدایی روانند، از نور دانش بهره‌نگیرند. با تکیه بر همین آموزه‌ها بود که مسلمانان از همان آغاز، هر جا به دانش دسترسی داشتند از کسب آن دریغ نمی‌ورزیدند. هنوز جامعه اسلامی به طور کامل شکل نگرفته بود که پیامبر اسلام (ص) شرط آزادی اسیران جنگی را با سواد کردن مسلمانان قرار داد. کسب دانش تا بدانجا توصیه شد که پیامبر اکرم (ص) به مسلمانان فرمود: اطلبوا العلم و لو بالضیغین. «۵» بدین روی هنوز یکی دو قرن از اسلام نگذشته بود که جامعه اسلامی از لحاظ دستیابی به آخرین دستاوردهای علمی آن روزگار، از ایران، روم، هندوستان، یونان و دیگر سرزمینهای سرآمد بود. بیت الحکمة مسلمانان پر بارترین محفل علمی به حساب (۱) نحل، ۸۲.

(۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴. (۳). اسراء، ۳۶. (۴). همان، حکمت ۱۳۹. (۵). ر. ک: نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۴ می‌آمد. و در همین زمان هزاران دانشمند در رشته‌های گوناگون علوم نظری، تجربی، فقهی و ... در کرسی درس امام صادق (ع) حضور می‌یافتند. باب مناظرات و مفاوضات علمی امام علی بن موسی الرضا (ع) بر روی صاحبان فرق و ادیان گوناگون گشوده بود. برابر چنین چشم‌اندازی عالمان اسلامی مطابق تقسیم‌بندیهای دقیق، برخی از علوم را به حسب موضوعشان دارای ارزش ذاتی می‌دانستند، مانند علمی که مقدمه یا شرط ایمان و معرفت به خدا، پیامبران، کتب آسمانی و روز جزا و ... بودند. و علوم دیگر را واجب مقدماتی و تهیی برای انجام وظایف دیگر، برخی را واجب عینی و برخی را واجب کفایی تلقی می‌کردند و علم معاد و معاش و تأمین نیازهای دنیایی و اجتماعی خود را از واجبات می‌دانستند و از این لحاظ، به جز سحر و جادو و علمی که منشأ زیان مادی یا معنوی (همچون کتب ضاله برای افرادی که قدرت ارزیابی ندارند) برای فرد یا جامعه می‌باشند، علوم ممنوعی نداریم. در پرتو آنچه به اختصار بیان شد روشن می‌شود که در فضای فرهنگ اسلامی هرگز زمینه‌ای برای پیدایش معارضه علم و دین یا علم و ایمان وجود ندارد. و دشواریهایی که فرهنگ دینی یهودی- مسیحی با آن درگیر است در عالم اسلام موضوعیت ندارد تا نیازمند چاره‌جوییهای گوناگونی چون جدایی راه‌های علم و دین و انفصال زبانهای آن دو، و یا تغییر نگرش در ماهیت دین طرح گردد. ح) استواری قرآن؛ انسان مانند سایر موجودات طبیعی این عالم دارای رشد و تکامل تدریجی است و با گذشت زمان صاحب تجربه و مهارت مناسب‌تری می‌گردد. در عین حال هیچ فرد انسانی یافت نمی‌شود که بر تمام آفاق احاطه یابد و جامع معارف شود، بلکه وجود او همواره ملازم ناآگاهیهای بی‌شمار است. از سوی دیگر به اقتضای محدودیتهای عالم طبیعت، انسان ناخواسته از شرایط گوناگون محیط زندگی خویش متأثر می‌شود. مساعدت یا ناهمراهی عوامل زیست، ملایمات و ناملایمات، سلامت و بیماری، تنگدستی و بی‌نیازی، جنگ و صلح و ... هر یک اثر ویژه‌ای در روان و افکار وی بر جای می‌گذارد. همچنان که می‌دانیم قرآن کریم در خلال حدود ۲۳ سال از زبان پیامبر خدا (ص) جاری گشته است. دورانی که پر از تلاطم و گوناگونی شرایط زندگی فردی و اجتماعی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۵ برای آن حضرت بوده است. صرفنظر از آنکه محتوای معارف قرآن فراگیرنده موضوعات بسیار متنوع مرتبط با هدایت و حیات تکاملی انسان است، دو رکن تشکیل دهنده این نص پر صلابت، یعنی هندسه ترکیبی و اسلوب بیانی آیات و نیز محتوای ژرف و بی‌همسان متن آن، سازگاری و هماهنگی خویش را پیوسته به کمال محفوظ داشته است. قرآن کریم، خود این حقیقت را در یکی از آیات استدلالی در مقابل همه تردید آفرینان چنین بیان می‌نماید: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ «۱» آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیر خدا بود، حتما اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ؛ «۲» آن کتاب سترگی است که تردید بر نمی‌دارد. آری قرآن واقع‌گو و حقیقت بین است که: إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضِيلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ؛ «۳» (سوگند به ...) که قرآن جدا کننده حق از باطل است و هرگز سخن بیهوده نیست. وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ؛ «۴» و ما قرآن را به حق نازل کردیم و به حق نازل شد. حرف او را ریب نی، تبدیل نی آیه‌اش شرمنده تأویل نی «۵» آیین قرآن کریم، مطابق فطرت و سرشت مشترک آدمیان و متناسب با نیازهای ثابت و متغیر همگان است: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ «۶» پس روی خود را به آیین خالص پروردگار کن! این نوع آفرینشی است که خداوند، انسانها را بر آن آفریده؛ البته هیچ دگرگونی در آفرینش خدایی نیست. این است آیین استوار، هر چند بیشتر مردم نمی‌دانند! قرآن کریم، خرد بنیاد و خرد پرور است و اصول معارف آن بر شالوده عقل و منطق مشترک انسانی مبتنی است و اساس تعالیم آن بر جهل ستیزی و عقل انگیزی: (فصلت، ۳۷؛ یونس، ۱۰۰)، تقلید سوزی: (نحل، ۴۳) و دانش سازی است: (انعام، ۱۱۶؛ مجادله، ۱۱).

(۱). نساء، ۸۲. (۲). بقره، ۲. (۳).

طارق، ۱۳-۱۴. (۴). اسراء، ۱۰۵. (۵). اقبال لاهوری. (۶). روم، ۳۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۶ این همه از آن روست که این

کتاب از دولت دانش علم الغیوب است و بر هدایت انسان فرود آمده است: قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...؛ «۱» بگو: کسی آن را نازل کرده که راز را در آسمانها و زمین می‌داند.

آثار فکری، فرهنگی قرآن

۱. رشد فکر دینی نه جمود

۱. رشد فکر دینی نه جمود با توجه به زمینه‌های دینی- فرهنگی در عالم اسلام، نه تنها فضا برای جمود دینی فراهم نبود بلکه بستر این فرهنگ جولانگاه وسیعی را بر شکوفایی اندیشه دینی می‌گشود. قرآن کریم رسالت پیامبر اکرم (ص) را برداشتن زنجیرهای بر فکر بشر توصیف می‌کند و می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «۲» آنان که از فرستاده خدا، پیامبر امی پیروی می‌کنند، کسی که ویژگیهایش را در تورات و انجیلی که نزدشان است می‌یابند و آنها را به نیکیها می‌خواند و از زشتیها باز می‌دارد، پاکیزه‌ها را بر آنان حلال می‌شمارد، ناپاکها را تحریم می‌کند، و بارهای سنگین و زنجیرهایی که بر آنان بود، از آنها برمی‌دارد، آنان که به او ایمان آوردند و از او حمایت نموده، او را یاری کردند و از نوری که با او نازل شده پیروی کردند، آنها رستگارانند. آموزه‌های اسلام از همان آغاز به مسلمانان آموخت که در امر دین تحقیق و اجتهاد ورزند، چه اینکه تقلید و پذیرش غیر محققانه اصول دین مطرود و درباره فروع دین نیز با فرض امکان اجتهاد، مردود است.

۲. پیشرفت علمی نه رکود

۲. پیشرفت علمی نه رکود با توجه به ارزش و قداستی که قرآن کریم و پیامبر اسلام به علم و عالم بخشیدند و دانش ()

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۷ را دارای فضیلت ذاتی دانستند؛ مسلمانان از همان آغاز به کسب دانش اهتمام وافر ورزیدند. آنان در پرتو آموزش قرآن کریم کسب معرفت و دانش‌اندوزی را موجب تقرب به خدا و کمال ایمان می‌دانستند: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» «۱» و «يَزْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» «۲» بدین روی تا وقتی مسلمانان به کتاب خدا و آیین پیامبر خویش پایبند بودند، عرصه‌های شکوفایی فرا روی آنان گشوده بود و هرگز مجالی برای رکود و عقب ماندگی برایشان نبود.

۳. بالندگی عقلانیت و فلسفه اسلامی

۳. بالندگی عقلانیت و فلسفه اسلامی در پرتو آموزه‌های قرآن کریم، که حکمت را برترین ویژگی انسان برمی‌شمرد: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» «۳» و با توجه به اینکه جهان‌بینی توحیدی قرآن در خود منطق و استدلال عقلانی همراه داشت و آیات توحیدی قرآن چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» «۴» و آیاتی که قلمرو ابزارهای گونه‌گون معرفتی بشر و قلمرو کارایی هر یک را گوشزد می‌نمود، مانند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» «۵» و آیاتی که پیوسته مردم را به تفکر در پدیده‌های عالم هستی و آیه‌های تشریحی فرا می‌خوانند: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» «۶» طبیعی بود که عقلانیت فلسفی و تفکر برهانی در عالم اسلام شکوفا و بالنده شود. در اینجا نقش پیشوایان دینی، به ویژه امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، برترین مفسر کتاب خدا را نمی‌توان نادیده گرفت. سخنان حکیمانه آن بزرگوار تأثیری بسزا در رشد عقلی مسلمانان به ویژه شیعیان داشته است:

«اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصِّفَات عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صَفَةٍ اَنْهِيَ غَيْرَ الْمُوصُوفِ...» (۷)

(۱) فاطر، ۲۸. (۲) مجادله، ۱۱. (۳) بقره، ۲۶۹. (۴) شورا، ۱۱. (۵) انعام، ۱۰۳. (۶) نحل، ۴۴. (۷) نهج البلاغه، خطبه ۱؛ نیز ر. ک: خطبه‌های ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶ و ...

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۸ بدین‌روی، قرآن و اسلام در ذات خود همبستگی عقل و وحی و وجود این دو گونه معرفت را در راستای کمال انسان ضروری می‌دانستند. اسلام همچنان که هدایت وحی را در سرنوشت انسان لازم می‌شمرد، هدایت عقل را نیز ضروری می‌دانست، که بدون عقل ورزی، پیام وحی نیز به بار نمی‌نشست: یا هشام! ان الله تبارک و تعالی اکمل للناس الحجج بالعقول؛ «۱» ای هشام! خداوند تبارک و تعالی برای مردم حجت‌های خود را به وسیله عقلها کامل گردانید. بسیار طبیعی است دینی که در ذات خود عقل را حجت خدا معرفی می‌کند، هیچ‌گاه در آن مجالی برای سرکوب عقل باقی نمی‌ماند. از همین‌رو فضای فرهنگ اسلامی، فضای رشد و بالندگی عقلانیت و تفکر منطقی است.

فقدان زمینه برای واکنشهای منفی

۱. مکمل بودن و تلازم علم و دین، نه رویارویی

۱. مکمل بودن و تلازم علم و دین، نه رویارویی اگر مقصودمان از علم، آگاهی به جهان طبیعت و جامعه بشری از طریق مشاهده و آزمون باشد، نه مطلق آگاهی و معرفت؛ در این صورت علم (تجربی) تنها یک روش برای کشف و شناخت جهان طبیعت و رفتار اجتماعی خواهد بود که با ابزار حس و تجربه برای انسان فراهم می‌شود. منظورمان از دین نیز پیام هدایت الهی، یا مجموعه‌ای از معارف مربوط به جهان و انسان و دستورهای اخلاقی و عبادی است که از طریق وحی نبوی به انسان رسیده است. بدین‌روی، دین و وحی نیز در متن خود (اعم از گزاره‌های اخباری یا انشائی) داعیه کشف و شناساندن قلمرویی گسترده‌تر از حقایق تجربه پذیر را به انسان دارد؛ چه اینکه هدایت انسان بدون معرفت نامیسور است. از این رو هر یک از علم و دین به تناسب موضوع و متعلق خود، روشی برای شناخت حقیقت هستند که در کنار روشهای عقلی و شهودی، هر یک در سطح خاصی عمل می‌کنند و ارتباط این روشها به صورت طولی و مکمل یکدیگر است و هیچ یک عرصه را بر دیگری تنگ نمی‌کند. دانش تجربی -- دانش تعقلی --

دانش کشفی -- دانش دینی (وحی انی)

(۱) الکافی، ج ۱، ص ۱۳. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۱۹۹ در پرتو آنچه گفته آمد، معلوم می‌شود که معرفت علمی و دینی هر یک جایگاه ویژه خود را دارد و آنچه به نام علم معرفی می‌شود، اگر از مقدمات قطعی برخوردار باشد و حقیقتاً علم باشد و آنچه به نام دین معرفی می‌شود، واقعا وحی منزل خداوند باشد؛ هرگز مفاد و محتوای این دو، رویارویی یکدیگر قرار نخواهد گرفت، بلکه نسبت آن دو تلازم، تعاضد و مکمل بودن خواهد بود. البته انفصال علم و دین در تاریخ حیات بشر بسیار وقوع یافته است، اما ایجاد تعارض میان علم و دین ناشی از رهیافت نادرست از مفاهیم دینی مثل خدا، غیب، وحی، اعجاز و مانند اینهاست که باعث شده تا آنها خرافه و ضد علم پنداشته شوند. گاه نیز خلط روش و انتظارات ناصحیح باعث تصور تعارض علم و دین شده است. کسانی تنها روش دستیابی به حقایق را روش تجربی به حساب آورده‌اند و در پرتو این مبنای معرفت‌شناختی پذیرش هر حقیقتی را موکول به تجربه دانسته‌اند، از این رو نتیجه گرفته‌اند که حقایق دینی غیر علمی و یا ضد علمی هستند، در حالی که این مبنا خود از پای‌بست ویران است.

۲. خدای قیوم، نه رخنه پوش نادانها

۲. خدای قیوم، نه رخنه پوش نادانها در فرهنگ دینی غرب به علت نارسایی مفاهیم دینی و ضعف متافیزیک، یک اشتباه اساسی در مورد وجود خدا و نقش او در عالم هستی تصور شد که عبارت بود از رخنه پوش نادانها و ناتوانهای بشر. براساس این برداشت ناصحیح، پس از شناخت زوایای گوناگون عالم طبیعت و سلطه بر آن، برخی چنین پنداشتند که دیگر نقشی برای خدا باقی نمی‌ماند. این پندار بیش از هر چیز ناشی از ضعف متافیزیک غرب می‌شد که شناخت دقیقی از علت فاعلی و معدّات و شرایط نداشت، در نتیجه نقش و فاعلیت خداوند را نیز در سطح علل طبیعی قلمداد می‌کرد. از منظر جهان‌بینی قرآنی، تمام موجودات جهان امکان، فقر محض‌اند که در ذات خود چیزی ندارند و خدا بی‌نیاز مطلق است که به موجودات پدیدار یافته نیز آن به آن هستی می‌بخشد: «أَنْتُمْ أَلْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (۱)

(۱) فاطر، ۱۵. تحلیل زبان قرآن،

متن، ص: ۲۰۰ در این بینش تمام موجودات آفریده خدا و تحت تدبیر او هستند: «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (۱) و «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». (۲) در این نگرش تمام افعالی که در جهان وجود و ظهور می‌یابد، حتی افعال موجودات با اختیار نیز در قلمرو مشیت و اراده خدا و در طول فاعلیت اوست: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ». (۳) براساس این بینش خداوند فیاض علی الاطلاق است و حضور قیومی او با تمام موجودات همواره محفوظ است: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ (۴) «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (۵) و «داخل فی الاشیاء لا بالممازجۀ، و خارج عنها لا بالمزایله» (۶) روشن است که در چنین فرهنگی، خدا رخنه پوش نادانها و ناتوانهای بشر نبوده، بلکه هر اندازه آگاهی انسان بیشتر گردد، شناخت او از خدا افزون‌تر خواهد بود و فاعلیت خداوند، خواه در پدیده‌هایی که علل شناخته شده دارند و خواه در پدیده‌هایی که علل آنها نامعلوم است، و رای علیت طبیعی و به مفهوم فلسفی، فاعلیت هستی بخش است.

۳. کمال دین، مانع ترمیمهای بشری

۳. کمال دین، مانع ترمیمهای بشری فرهنگ دینی یهودی- مسیحی، آمیزه‌ای از افکار و اندیشه‌های گوناگون بشری و سخنان منقول از پیامبران بنی‌اسرائیل است. با این وصف، دستگاه دگم اندیش کلیسا، قرنهای متمادی با تعصب تمام این متون مختلط، متناقض و ضد عقل را به نام دین عرضه کرد. افزون بر اینکه رفتارها و گفتارهای ناپسند ارباب کلیسا نیز همه با نام دین انجام می‌گرفت. فساد، اشرافیت و ثروت اندوزی و دین به دنیا فروشی و ... همه موجبات یک پیرایش جدی و اصلاح اساسی را در این فضا فراهم می‌ساخت. اما در فضای فرهنگی دین اسلام، که متن وحی بدون هیچ تغییر و تبدیلی در اختیار بشر قرار دارد، اصلاح در ذات دین منزل مفهوم نخواهد داشت. همان گونه که می‌دانیم آموزه‌های دین یا آنهاست که با عقل قطعی به اثبات رسیده است، مثل وجود خدا، توحید، معاد، ضرورت نبوت و شناخت نبی و جز آن، که در عین حال در متن دینی نیز تأیید و تصریح و استدلال شده (۱) انعام، ۱۰۱. (۲) اعراف، ۵۴.

(۳) صافات، ۹۶. (۴) رحمان، ۲۹. (۵) حدید، ۴. (۶) بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۱ است. و یا آنکه آموزه‌هایی است که به صورت نص یا ظاهر از قرآن به دست می‌آید، که از نظر سندیت فوق تواتر و حجت قطعی است و یا آموزه‌هایی است که از طریق سنت محرز و اثبات شده از معصوم (ع)، یعنی قول، فعل و تأیید معصوم (ع) است. در سنت، اولاً باید احراز سند و انتساب به معصوم اثبات شود و سپس از نظر دلالت مورد بررسی قرار گیرد. طرح اصلاح در قلمرو آموزه‌ها و متن دین- آن طور که برخی تفوه کرده‌اند- به هیچ روی معنا و مفهوم ندارد. خاتمیت و اکمال شریعت مجال هر گونه تجدید نظر، افزایش یا کاهش در اصول کلی دین و فروع ضروری آن را مسدود می‌کند. امیر المؤمنین علی (ع) می‌فرماید: یا اینکه خداوند دین ناقصی فرستاده در تکمیل آن از ایشان استمداد جسته است؟ یا آنها شریک خدا هستند که حق دارند بگویند و بر خدا لازم است بر آن رضایت دهد؟! یا اینکه خداوند دین را کامل فرستاد اما پیامبر در رساندن آن کوتاهی ورزید؟! با آنکه خدا می‌فرماید: در قرآن

از [بیان هیچ چیز [مربوط به هدایت بشر] فروگذار نکرده‌ایم؛ و نیز می‌فرماید: در قرآن بیان همه چیز [مربوط به هدایت بشر] آمده است؛ و یادآور شده است که آیات قرآن یکدیگر را تصدیق می‌نمایند و اختلافی در آن وجود ندارد، چنان که می‌فرماید: اگر قرآن از سوی غیر خدا بود اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند. قرآن ظاهری زیبا و شگفت‌انگیز و باطنی ژرف و پرمایه دارد؛ شگفتیهای آن فانی نگردد و اسرار نهفته آن پایان‌ناپذیر؛ تاریکیهای جهالت و نادانی جز به وسیله آن برطرف نمی‌گردد. «۱» همچنین در سخن دیگری امیر المؤمنین علی (ع) می‌فرماید: بر شما کتابی نازل کرد که روشنگر همه چیز است، پیامبرش را آن هنگام در میان شما قرار داد که برای او و شما آیینی را که می‌پسندد و کتاب آسمانی‌اش بازگو می‌کند، تکمیل نماید. اوامر و نواهی خدا و آنچه مورد خوشنودی و ناخرسندی او بود با زبان وی بیان فرمود. راه عذر را بر شما بست و حجت را بر شما تمام کرد. «۲»

(۲). همان، خطبه ۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۲ امام (ع) در سخن گرانسنگ دیگری می‌فرماید: قرآن فرمان دهنده‌ای بازدارنده است؛ خاموشی گویاست، حجت خدا بر مردم است. خداوند پیمان عمل بر قرآن را- با فطرت- از بندگان گرفته و آنان را در گرو دستورات آن قرار داده است. نورانیت آن را تمام، و دینش را با آن کامل ساخته است. هنگامی پیامبرش را از این جهان فرا خواند که از احکام و هدایت قرآن بر مردم، فراغت یافته بود. «۱» البته اصلاح در شیوه فهم دین و جلوگیری از وقوع انحرافات و بدعتها و تحریفات معنوی در دین و نیز اصلاح در رفتار و عمل به همه جوانب و خواسته‌های دین و پرهیز از افراط در برخی و تعطیل برخی دیگر از آموزه‌ها و ابعاد دین امری اجتناب‌ناپذیر است، چنانکه قیام حسین بن علی (ع) به همین منظور و برای از میان برداشتن بدعتها و انحرافات و تحریفاتی بود که حکام بنی امیه در شریعت محمدی (ص) در آورده بودند: «و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی». «۲»

۴. فلسفه خرد بنیاد و نگرش جامع به هستی

۴. فلسفه خرد بنیاد و نگرش جامع به هستی انسانها با تمام تفاوتی که دارند در این جهت مشترکند که همگان از استعداد تفکر برخوردارند و این منطق مشترک تفاهم آنهاست. قوه تشخیص حقیقت از سراب، نیکی از بدی و حق از باطل، از ویژگیهای فطری همه فرزندان آدم است. فلسفه ظهور و بعثت پیامبران به سوی انسانها نیز وجود همین درون مایه ذاتی در جان آدمیان است که باعث می‌شود سخن فرستادگان خدا را بفهمند و تشخیص دهند. اسلام، با این نگاه به آحاد انسانها، عقل ورزی و رشد فکری در بالاترین مرتبه را از مخاطبان خویش خواست؛ یعنی تا قلمرویی که نیروی عقل آدمی قدرت جولان دارد، هیچ‌گونه محدودیتی برای اندیشیدن قرار نداد. شیوه مخاطب و تفاهم قرآنی لب وجود انسان و قوه خردورزی وی را به گفتگو فرا خواند و مشی فکری پیشوایان دینی به ویژه امیر المؤمنین علی (ع) سبب شد تا اندیشه‌های مسلمانان به تکاپو و ژرف اندیشی گرایش (۱) همان، خطبه ۱۸۳. (۲). نجمی،

سخنان حسین بن علی (ع)، ص ۳۶، نقل از: مقتل خوارزمی، ج ۱، ص ۱۸۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۳ یابد؛ از این رو با وجود جوان بودن دین اسلام، اندیشه فلسفی در عالم اسلام رشد چشمگیر و همه جانبه یافت. در پرتو تعالیم قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت بزرگوار آن حضرت، به ویژه پیروان خاندان پیامبر کوشیدند تا از تمام مجاری دانش تجربی، فلسفی، عرفانی و آموزه‌های وحیانی بهره‌مند گردند و گرفتار انحراف فکری و افراط و تفریط نشوند. در این فصل کوشیدیم تا به اجمال ریشه‌ها و مبانی و مبادی فکری دو فرهنگ و دیانت، یعنی فرهنگ دینی یهودی- مسیحی را با اسلام، مقایسه کنیم. دستاورد این مقارنه آن است که اگر دیدگاه‌های گوناگون زبان دینی جدید در فرهنگ غرب، ناشی از اقتضانات، موقعیتها و زمینه‌های فکری آن سرزمین و اجتناب‌ناپذیر است، دلیل ویژه‌ای وجود ندارد که همان رهیافتها بر فرهنگ دینی مسلمانان و متن اصلی آن، قرآن نیز قابل

انطباق باشد. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۵

فصل ششم زبان قرآن در فراشد دانشهای اسلامی

زبان قرآن، ضرورت‌های درونی

زبان قرآن، ضرورت‌های درونی پس از دانستن تفاوت‌های اساسی و مبنایی میان بحث زبان دین و زبان قرآن، جستجو از زبان قرآن و پرسش از اینکه قرآن دارای چه نوع زبانی است؟ آیا دارای یک زبان است یا زبانهای متعدد، ویژگیهای زبان قرآن چیست؟ و ... از جهات مختلف ضروری می‌نماید. چه اینکه از سویی با وجود تفاوت‌های اساسی قرآن با متون دینی ادیان دیگر، در عین حال مشاهده می‌شود که برخی از متتبعان و متأثران از فرهنگ غرب، دانسته یا نادانسته برخی رهیافتهای زبان دینی در غرب را بر زبان قرآن نیز تطبیق و تحمیل می‌نمایند؛ از این رو توجه به این گونه اشتباهات و انحرافات فکری برای ما امری ضروری است. از سوی دیگر کوشش در بازشناسی زبان قرآن یک ضرورت درونی و ویژه قرآن است. چه اینکه قرآن دارای ظهر و بطن، تفسیر و تأویل، محکم و متشابه، تمثیل، کنایه، استعاره و حروف مقطعه و ... است. با توجه به همین ویژگیها و عوامل دیگر، زمینه برای برداشتهای گوناگون از متن آن مفتوح می‌گردد، بنابراین تنقیح و تدقیق شناخت زبان قرآن کلید دستیابی به فهم قرآن و معیاری برای ارزیابی دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر قرآن است. بدین‌روی، به رغم غفلت فوق‌العاده نسلهای متأخر مسلمان در بهره‌گیری از متون کهن فرهنگی خویش، میراث علمی - معنوی مسلمانان از همان عهد رسالت و صحابه و تابعین از آبشخور وحی و تلاوت آهنگین متن لفظی و معنایی قرآن پایه‌گذاری و بارور شد و زبان عربی را حیات و هویتی تازه گرفت و شاهکارهایی همانند نهج البلاغه علی (ع) و نیایشهای علی بن الحسین (ع) در صحیفه سجادیه و آثار منظوم و منثور فراوان پدید آمد. از آن پس نیز جای جای حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی از قرائت و تفسیر و علوم تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۶ قرآن و علوم ادبی تا کلام و فلسفه و منطق، عرفان و تصوف و اصول فقه آکنده از نکته‌سنجیهای زبان‌شناختی در حوزه دین بود که نشان‌دهنده تلاش و تکاپوی اندیشمندان و قرآن‌باوران مسلمان در راستای فهم و دفاع از کیان قرآن صورت می‌گرفت، و هزاران اثر ارجمند و غرور آفرین رهاورد این سعی بلیغ است. از آنجا که ما در جستجوهای امروزمان نمی‌توانیم تنها به دستاوردهای فکری اندیشمندان بیگانه در حوزه زبان دین و متون دینی بسنده کنیم؛ از این رو اشارتی هر چند گذرا به برخی منابع حوزه‌های فکری و علمی مسلمانان می‌افکنیم که نقطه تلاقی زبان و دین است.

پیوند دین و زبان در فرهنگ اسلامی

اشاره

پیوند دین و زبان در فرهنگ اسلامی پیوند میان زبان و دین، به ویژه متن قرآن کریم، در فرهنگ اسلامی بسیار ژرف و مستحکم است. پیش از هر چیز تصریح متن قرآن به اینکه ساختار آیات و سوره‌ها و وحی الهی است و قرآن به لفظ و معنا فرود آمده از سوی خداست، موجبی خاص برای این ژرفایی است. گویا اساس اعجاز و تحدی قرآن با مخالفان نیز در پرتو همین نکته ملاحظه می‌شود. این واقعیت سترگ منشأ روی آوری دوست و دشمن در ساحت متن استوار و سیاق روح نواز قرآن که همان کتاب دعوت پیامبر اسلام بود، گردید. افزون بر جاذبه دلربای قرآن، مسلمانان این کتاب شریف را به چشم شناسنامه اعتقادی و آیین هویت ایمانی خود می‌نگریستند و سعادت و نیک‌روزی دنیا و عقبای خویش را در پرتو آن می‌جستند این کتاب شریف و روان خود را در زلال آن صفا می‌دادند. «دارالقرائه» نخستین محفل علمی - ایمانی مسلمانان، با حضور و اشراف پیامبر خدا (ص)

بود که قرآنیان در آنجا با دقت و سختکوشی به تعلیم و تعلم قرائت درست کلام خدا اهتمام می‌ورزیدند. قرآن کریم خود بر تلاوت، ترتیل، قرائت خوش و آهنگین، همراه با خردمندی را تأکید ورزیده بود. «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا» (۱) پیامبر خدا (ص) نیز بر ایمانیان توصیه فرموده بود که (_____ : ۱).

مژمل، ۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۷ اقرؤا القرآن بالحن العرب و اصواتها «۱»؛ قرآن را با آهنگهای عرب و آوای آن بخوانید. و از یاران خویش می‌خواست تا قرآن را بر او قرائت کنند و بر اجلال قاریان بسیار می‌افزود. «۲»

۱. از علم القرائه تا علوم قرآن

۱. از علم القرائه تا علوم قرآن علم القرائه که در روزگار متأخر، یک رشته از خانواده پرگستره علوم قرآن به شمار آمد، اولین دانش رسمی در فرهنگ اسلامی است که ارتباطی در خور با زبان و زبان‌شناسی دارد. بن‌مایه‌های بسیط علومی که در سده‌های بعد، موسوم به علوم قرآن «۳» گردید، هم‌پای نزول قرآن با دانش قرائت، تجوید، کتابت و رسم الخط، تفسیر و فهم مفردات و جملات قرآن توسط صحابیانی متمخض در امر دین‌شناسی چونان علی بن ابی طالب (ع)، عبدالله بن مسعود، ابی ابن کعب و عبدالله بن عباس و ... و نیز تابعینی چون مجاهد، عطاء، عکرمة، قتاده، حسن بصری، سعید بن جبیر و ... در همین سده اول تکوین، بلکه تدوین یافت. «۴» علوم ادبی و ابواب و شعبه‌های آن، چون علم لغت، صرف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع، انشا، عروض، قافیه، قرض الشعر، نقد الشعر، نقد النثر و سبک‌شناسی، خطابه، خط، تاریخ ادبیات، همه از پدیده‌های فرهنگ ادبی اسلامی و یکی از والاترین ابعاد اندیشه‌های مسلمانان است که در مسائل لفظ و معنا تدوین یافت. درست است که عرب جاهلی با شعر و سخن آشنا بود و میان آنان علم ایام عرب و شرح احوال شاعران رواج داشت و شعرشناسی و نقد سخن رایج بود، لیکن یقین است که علوم رده بندی شده ادبی و مسائل تحریر یافته آن، که به گسترش و تحقیق قرار گرفته، پدیده‌های نوینی بودند که اندیشمندان اسلامی آنها را پی‌ریختند. «۵»

(_____ : ۱). کافی، ج ۴، ص ۴۱۹. (۲). ابن هشام، عبدالملک، السیره النبویه، ج ۳، ص ۱۰۴. (۳). علوم قرآن مشتمل بر کلیه دانشهایی است که از مرحله اثبات متن قرآن از سوی خدا، وحی و نزول تا جمع و تدوین، اعجاز و علوم درونی و پیرامونی مربوط به چگونگی فهم و تفسیر و تحلیل الفاظ و آیات و سور قرآن کریم را در بر می‌گیرد. ر. ک: نگارنده، علوم قرآن، مقدمه. (۴). ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۸۸۸؛ البرهان فی علوم القرآن، ج ۱ و ۲؛ زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱. (۵). حکیمی، محمد رضا، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۳۸؛ الفهرست، جزء دوم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۸ چنانکه مشهور است علم زبان‌شناسی اسلامی و عربی با اشاره امام علی بن ابی طالب (ع) به ابو الاسود دؤلی (۶۹ ه) شکل گرفت و تعریف جامع و مانع و اقتصادی از اسم و فعل و حرف، «۱» و سرانجام حرکت گذاری و اعراب قرآن توسط وی، به انگیزه ثبت و ضبط قواعد و منطق زبان عربی و به منظور صیانت متن و محتوای قرآن از تحریف و ورود لحن در قرائت و بالمآل فهم و تفسیر قرآن، پایه ریزی شد. همان طور که نقطه گذاری قرآن به منظور پیش‌گیری از اشتباه در قرائت حروف مشابه (س، ش، ب، ت، ث، ص، ض، ...) توسط یحیی بن یعمر نیز به همین انگیزه صورت گرفت. بنابراین، مسلمانان از نخستین روزگاران ظهور اسلام و گسترش قرآن، پی بردند که برای قرائت و نیز شناخت درست این کتاب نیازمند یک رشته پژوهشها و شناختهای دقیق و روشن بلاغی و جمع‌بندی و تطبیق حقایق تعبیری و مواد اصلی در مورد سخن و معانی هستند و به نیکی این نیاز را پاسخ گفتند. شناخت مخارج حروف، ترتیب حروف و کلمات و ویژگیها و خواص هر یک به منظور نشان دادن آوای خوش و بدیل ناپذیر قرآن در علوم ادبی، قرائت و تجوید از ژرف کاوی مسلمین و سختکوشیهای آنان در خدمت به قرآن است. براساس همین نکته سنجیها که نکات بدیعی را در زبان‌شناسی عرضه می‌دارد، حروف از لحاظ مخارج صدا و تلفظ به دسته‌های گوناگون و بسیار فنی با شرح ریزه کاریهای خواص

حروف، در کتب تجوید و قرائت ثبت شده است. این آثار که از منابع تحقیقات آواشناختی مسلمانان است، امروز نیز با پیشرفت قابل توجه زبان‌شناسی و آواشناسی با کمک ابزارهای الکترونیکی هنوز هم سزایند تکریم و تحسین است. «۲» آثار ذیل نمونه‌ای کوچک از مکتوبات مربوط به قرائت و تجوید است که بخشی از علوم قرآن محسوب می‌شود: القرائه از ابان بن تغلب (۱۴۱ هـ)؛ القرائه از حمزه بن حبيب (۱۵۶ هـ)؛ القرائات از علی بن حمزه کسائی؛ اختلاف المصاحف از سهل بن محمد بن عثمان سجستانی (۲۵۵ هـ)؛ حجه (۱) ابن انباری، ابی بکر، زهه الالباء فی طبقات الادباء، ص ۷؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواء، ج ۱، ص ۴؛ اصفهانی، ابوالفرج، کتاب الأغانی، ج ۱۲، ص ۲۹۸؛ النحو و کتب التفسیر، ج ۱، ص ۴۵. (۲). ر. ک: معجزه شناسی، ص ۱۳۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۰۹ القرائات از عبدالرحمن بن محمد، معروف به ابی زرعه (۴۱۰ هـ)؛ الکشف عن وجوه القرائات السبع و عللها و حججها از مکی بن ابی طالب قیسی (۴۳۷ هـ)؛ التیسیر فی القرائات السبع از ابو عمر و عثمان بن سعید دانی، (۴۴۴ هـ)؛ املاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب و القرائات فی جمیع القرآن از محب الدین ابوالبقاء عکبری بغدادی (۶۱۶ هـ)؛ المرشد الوجیز فیما يتعلق بالقرآن العزیز از شمس الدین ... بن اسماعیل، معروف به ابو شامه (۶۶۵ هـ)؛ النشر فی القرائات العشر از علی بن یوسف جزری (۸۳۳ هـ)؛ اتحاف فضلاء البشر فی القرائات الاربع عشر از احمد بن عبدالله دمیاطی (۱۱۱۷ هـ) و

۲. علوم ادبی اسلامی و زبان شناسی

۲. علوم ادبی اسلامی و زبان شناسی همچنان که رفته رفته ادیبان مسلمان در شناخت ریشه‌های واژگان قرآن، معانی حقیقی و مجازی الفاظ قرآن و شناساندن نهادهای بلاغی ویژه کلام خدا، وجوه و نظائر، ایجاز و اطناب، امثال قرآن، آغاز و پایان سوره‌ها و آیات، اعجاز قرآن و جز اینها صدها اثر سترگ به یادگار نهادند که جنبه‌های زبان شناسی قرآن کریم را مورد اهتمام و التفات قرار می‌داد و جنبه‌های گوناگون صرف، نحو، معانی، بیان و علم نقد و بلاغت و ... را پی‌ریزی کرد و آثاری عظیم پدید آمد که نمونه‌ای از آنها بدین قرار است: کتاب العین از خلیل ابن احمد (۱۷۵ هـ)؛ الکتاب از سیبویه (۱۸۳ هـ)؛ معانی القرآن از فرآء (۲۰۷ هـ)؛ مجاز القرآن از ابو عبیده (۲۰۹ هـ)؛ العقل و فهم القرآن از حارث محاسبی (۲۳۴ هـ)؛ نظم القرآن از جاحظ (۲۵۵ هـ)؛ تأویل مشکل القرآن از ابن قتیبه (۲۷۶ هـ)؛ اعراب القرآن از مبرد (۲۸۶ هـ)؛ اعجاز القرآن فی نظمه از واسطی، محمد بن یزید (۳۰۶ هـ) که جرجانی نیز دو شرح بر آن نوشت؛ معانی القرآن و اعرابه از ابی اسحاق زجاج (۳۰۸ هـ)؛ اعراب القرآن از ابو جعفر نحاس (۳۳۸ هـ)؛ النکت فی اعجاز القرآن از علی بن عیسی رمانی (۳۸۴ هـ)؛ بیان اعجاز القرآن از خطابی محمد بن ابراهیم (۳۸۸ هـ)؛ کتاب الصناعین الکتابه و الشعر از ابو هلال عسکری (۳۹۵ هـ)؛ اعجاز القرآن از محمد بن الطیب باقلانی (۴۰۳ هـ)؛ تلخیص البیان عن مجازات القرآن از سید رضی (۴۰۶ هـ)؛ الاعجاز و الایجاز از ابو منصور ثعالبی (۴۲۹ هـ)؛ سرّ الفصاحه از ابن سنان خفاجی (۴۶۶ هـ)؛ دلائل الاعجاز و اسرار البلاغه از عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ هـ)؛ مفردات الفاظ القرآن و فی اصول التفسیر، مقدمه جامع التفاسیر از راغب اصفهانی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۰ (۵۰۲ هـ)؛ المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر از ابن اثیر (۶۳۷ هـ)؛ مفتاح العلوم از یوسف بن ابی بکر سکاکی (۶۲۶ هـ)؛ بدیع القرآن از ابن ابی الاصبغ (۶۵۴ هـ)؛ الطراز المتضمن لاسرار البلاغه و علوم حقائق الاعجاز از یحیی بن حمزه علوی (۷۴۵ هـ)؛ البرهان فی علوم القرآن از بدر الدین زرکشی (۷۹۴ هـ)؛ الاتقان فی علوم القرآن از جلال الدین سیوطی (۹۱۱ هـ) و بی‌گمان این تلاشها نه از سر تنوع طلبی و بیکاری، که از سر نیاز و پای‌سایی در خدمت به قرآن و به تأثیر از ساختار و محتوای قرآن و شرح علمی و پژوهشی این کتاب عزیز بود. «۱»

۳. متون تفسیری مسلمانان و زبان شناسی

۳. متون تفسیری مسلمانان و زبان شناسی متون تفسیری مسلمانان نیز مجال دیگری برای طرح مسائل زبان شناختی و پیوند آن با دین بوده است. قرآن در متن خود به صراحت تصریح کرده بود که خداوند آن را به زبان عربی روشن فرو فرستاده است (شعراء، ۱۹۳-۱۹۵)، تا مردم در آن اندیشه ورزند (یوسف، ۲) و در جای جای آن نیز از مردم خواسته است که بر دعوت آن پاسخی مساعد دهند تا از رهنمود آن بهره برند (اعراف، ۱۸۵) و در پاره‌ای موارد به تناسب، چند و چون دریافت آن را نیز برشمرده است (نحل، ۴۴) از همین روی مسلمانان کوشش می‌کردند علم و عمل به قرآن را بیاموزند و آنها را در هم آمیزند. قرآن به زبان عربی و لغت گویا بود و مخاطبان اعم از مسلمان و غیر مسلمان از صورت زیبا و پیام نو ظهور آن لذت می‌بردند و تأثیر می‌پذیرفتند؛ اما این حقیقت نیز جای انکار نیست که قرآن ظرفیتی پر ژرفا و نهانخانه‌ای پر گوهر و پیوسته به علم بی‌انتهای خداوند داشت. از این رو افراد با توجه به ظرفیتهای وجودی خود در مواجهه با آن در جایگاه‌های متفاوتی قرار می‌گرفتند. برخی تنها نمی‌ازیم بیکران آن را حس می‌کردند و برخی از جویباران طهارت آن بر بال ملائک می‌نشستند و گروهی با اقیانوس قرآن پیوسته بودند، آنان با قرآن بودند و قرآن ناطق و قرآن با آنان بود: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا». «۲» به هر روی، این حقیقت است که ظرفیت بیکران قرآن از یک سو و تفاوت‌های معرفتی (_____ (۱). ر. ک:

ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۷۷. (۲). رعد، ۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۱ و انگیزشی مردم و زاویه‌های گونه‌گون نگرشها و عوامل دیگر باعث رویکردهای مختلف در ساحت کتاب خدا گردید. با این همه، شیوه‌های متنوع تفسیری اعم از تفسیرهای بسیط عصر آغازین در میان صحابیان و تابعین تا آثار مدون دورانهای متأخر، هر یک مجال جستجوی زبان شناسی قرآن است. خواه آنان که در قلمرو برداشتهای اثری و نقلی اکتفا ورزیده‌اند، چون جامع البیان طبری، تفسیر فرات کوفی، تفسیر علی بن ابراهیم قمی، تفسیر عیاشی، الدر المنثور سیوطی، نور الثقلین حویزی، تفسیر بحرانی، تفسیر صافی، تفسیر ابن مشهدی و جز اینها و یا تفاسیر اجتهادی و مبتنی بر رأی و نظر، در طیف گسترده و گونه‌های متنوع آن با گرایشهای ادبی، کلامی، فلسفی، عرفانی، اخلاقی، حقوقی، علمی، اجتماعی و ... از تفاسیر جامع و بهره‌مند از تمام منابع، چون تبیان طوسی، مجمع البیان طبرسی، تفسیر قرطبی، تفسیر بیضاوی، تفسیر آلوسی و المیزان طباطبایی، و از استنتاجهای مبتنی بر مقدمات علمی و ضوابط منطقی و عقلانی و خردگراییهای ضابطه پذیر در نسلهای گوناگون، تا تأویلهای بی‌حد و مرز و شالوده شکن متصوفان و باطنیان دیروز، تا تجربه‌گرایان و پوزیتیویستهای عصر حاضر. بی‌گمان صاحبان این آثار هر یک از منظر نگاه خویش قرآن را به تفسیر نشسته‌اند که مبتنی بر دیدگاه زبانی آنان از قرآن است.

۴. کلام و فلسفه اسلامی و زبان شناسی

اشاره

۴. کلام و فلسفه اسلامی و زبان شناسی نظام کلامی- فلسفی مسلمانان نیز خود مأخذ قابل توجهی از مباحث زبان شناختی است. قرآن که کتاب ایمانی مسلمانان است، در بخش وسیعی از آیات خود به موضوعات مربوط به جهان هستی، آغاز و فرجام آن، عالم غیب و شهود انسان و سرنوشت او، فرشتگان، انبیا، فلسفه تاریخ و مسائل اساسی، در عرصه بینشها و اعتقادات دینی توجه کرده است. پس از تکمیل نزول قرآن و تدوین آن در مصحف، جستجوگران مسلمان با مطالعات و مباحثات و ژرفکاویهای خویش در برخورد با آیات فراوان مرتبط با مبدأ هستی، صفات و افعال او، آیات مرتبط با پیدایش و تکوین نظام هستی کیهانی و مراحل آن، فلسفه نبوت تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۲ و کارکردها و اهداف انبیا، اختیار و توانمندی انسان در سرنوشت خود، آینده عالم و آدم، برزخ و بهشت و خلود و نعمتها و عذابهای ترسیم شده و مانند اینها، هر یک به تناسب توانمندیهای ذهنی خود رهیافتی هر چند

اجمالی داشتند. در این میان برخی با عقل و اندیشه نورانی خود هم‌پای قرآن، پایه گذار الهیات خردمندانه توحیدی بودند که رهیافتشان می‌توانست قرین قرآن و میزان حقیقت باشد. آنان در موارد یاد شده دارای دیدگاهی رفیع و معصومانه بودند که نمود روشن مرامشان در سخنان گوهرینشان هویداست، همچون امیر مؤمنان علی (ع) و خاندان پیامبر (ص). برخی دیگر نیز بودند که می‌کوشیدند با عقل شخصی خود بدون استمداد از باب مدینه علم نبی و خاندان وحی، خود به تحلیل حقایق وحیانی دست یابند و بالأخره گروه سومی نیز یافت می‌شدند که مجال هر گونه خردورزی را در عرصه سخن خداوند مسدود می‌دانستند؛ در حالی که قرآن خود از آنها تأمل، تفکر و تدبّر در فهم و کشف مقاصد دین را خواسته بود؛ اما این اتفاقی بود که پدید آمد. بدین روی منشأ پیدایش کلام و نظام کلامی در عالم اسلام با طیف وسیع خود اعم از صحیح یا ناصحیح به رغم نظر آنان که می‌کوشند تا آن را به بیرون از قلمرو منابع فکری مسلمانان منتسب سازند؛ بیش از هر چیز در خود قرآن و معناشناسی موضوعات مختلف اعتقادی مطرح در قرآن و در مرحله دوم در سخنان حکیمانه علی بن ابی طالب (ع) جستجو می‌شود. استاد مطهری می‌نویسد: قرآن کریم رسماً بر برخی از مسائل اعتقادی از قبیل توحید، معاد و نبوت استدلال می‌کند و برهان اقامه می‌نماید و از مخالفان، حجت و برهان مطالبه می‌کند: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ؛» (۱) «آیا جز خدای یگانه معبودان دیگری برگزیده‌اید؟ بگو برهان خویش را بیاورند.» «أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلُوبٌ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ؛» (۲) «آیا معبودی جز خدای یگانه هست؟ بگو دلیل و برهان خویش را بیاورید اگر راستگو هستید.» قطعاً و مسلماً اول کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی مانند قدم و حدود و متن‌های و غیر متن‌های و جبر و اختیار و بساطت و ترکیب و

(۱) انبیاء، ۲۴. (۲) نمل، ۶۴. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۳ امثال آنها را مطرح ساخت، امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (ع) است و به همین دلیل همواره شیعه در علوم عقلی بر غیر شیعه تقدم داشته است. «۱» علامه طباطبایی می‌نویسد: «بیانات عمیق پیشوایان شیعه و بالخصوص امام اول و هشتم شیعه است که ذخایر بیکرانی از افکار فلسفی را داراست و آنانند که گروهی از شاگردان خود را با این طرز تفکر آشنا ساختند.» «۲» بدین روی دیدگاه امامان شیعه در شرح اسما، صفات و افعال الهی و غرر آیات مربوط به مبدأ، معاد و انسان، شناخت و معارف عمیق قرآن، مأخذ گرانمایه و بی‌بدیلی در زبان‌شناسی و معناشناسی قرآن است. البته در این میان تأثیر حوادث اجتماعی در قلمرو اداره سیاسی مسلمانان پس از رحلت پیامبر (ص) و نیز تأثیر عوامل بیرونی و اندیشه‌های غیر مسلمانان در شکل‌گیری جریانهای گوناگون کلامی چون کلام شیعی، کلام معتزلی و کلام اهل حدیث و سپس در شکل تعدیل شده اشعری را نمی‌توان نادیده گرفت.

کلام امامیه

کلام امامیه کلام امامیه که پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) با بهره‌گیری از کلمات بلند و الهیات توحیدی امیر مؤمنان علی (ع) تکوین یافت، با توجه به تنگناهای اجتماعی فوق‌العاده عهد امویان، تنها در عصر امام باقر (ع) و امام صادق (ع) در یک فضای نسبتاً باز اجتماعی مجال بروز پیدا کرد. این نحله فکری با تشویق و ترغیب امامان معصوم (ع) بر اساس روش استفاده از همه منابع معرفت، دور از افراط و تفریط، هم از عقل برهانی استفاده می‌کرد و هم به محدودیتهای آن و نیازمندی به وحی اذعان داشت: «لم یطلع العقول علی تحدید صفتها عن واجب معرفتها؛» (۳) «خردها را برکنه صفات خود آگاه نساخته و لکن در شناخت خویش تا آنجا که باید بازشان نداشته است.» این روش استوار در فهم قرآن هم از عقل استمداد می‌جست و هم از مواجهه چهره به چهره مفاهیم قرآن در پرتو یکدیگر بهره می‌گرفت: «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه بعضاً» (۱). مطهری، مرتضی، خدمات متقابل

اسلام و ایران، ص ۶۹۹. (۲). طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۵۹. (۳). نهج البلاغه، خطبه ۴۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۴ علی بعض، و لا یختلف فی الله و لا یخالف بصاحبه عن الله؛ (کتاب خدا) بعض آن بعضی دیگر را تفسیر کند، و پاره‌ای بر پاره دیگر گواهی دهد. همه آیه‌های یکسان و بی‌اختلاف خدا را شناساند، و آن را که همراهش شد، از خدا برنگرداند. «۱» از این روی، در این روش نه از تشبیه و انسان‌وارانگاری خدا نشانی یافت می‌شود، نه از تعطیل عقل در فهم شریعت. نه از جبر و بی‌خاصیتی انسان نشانی است و نه از تفویض و بیرون‌انگاشتن خدا از قلمرو افعال انسان. «۲» بدین سان شیوه نگرش و تفکر کلامی شیعی، هم از تفکر اهل حدیث و اشعری تمایزی اساسی می‌یابد، هم از تفکر معتزلی. «۳» حکیم متأله استاد مطهری می‌گوید: «طرح مباحث عمیق الهی از طرف ائمه اطهار و در رأس آنها علی (ع) سبب شد که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی و استدلالی درآید». «۴» بر این اساس، مطابق این روش کلامی، اصول و حیانی قرآن در وفاق با مبانی عقلانی، بلکه مکمل همدیگر در هدایت الهی در سرنوشت بشر است. رهاوردهای زبان‌شناختی قرآنی این نظریه، که مبتنی بر معرفت بخشی، هنجارمندی و ذوبتون بودن است، در جای جای آثار شخصیتها و متکلمان شیعی به چشم می‌خورد. برای نمونه می‌توان از آثار کلامی هشام بن حکم (۱۷۹ هـ)؛ «۵» ابو جعفر احوال، معروف به مؤمن الطاق؛ فضل بن شاذان (۲۶۱ هـ)؛ حسن بن موسی نوبختی (۳۱۰ هـ) مؤلف فرق الشیعه؛ محمد بن علی بن الحسین معروف به شیخ صدوق (۳۸۱ هـ) مؤلف التوحید و...؛ محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (۴۱۳ هـ)؛ سید مرتضی علم الهدی (۴۳۶ هـ) مؤلف آثاری چون الشافی و...؛ محمد بن حسن طوسی، (۴۶۰ هـ) مؤلف الاقتصاد فی الاعتقاد و تلخیص الشافی؛ نصیر الدین محمد بن حسن طوسی (۶۷۲ هـ) مؤلف تجرید الاعتقاد، از مشهورترین آثار کلامی؛ ابن میثم بحرانی (۶۹۹ هـ) مؤلف قواعد المرام فی علم الکلام و علی بن مطهر معروف به علامه حلی (۷۲۶ هـ) مؤلف کشف المراد در شرح تجرید، نام برد.

(۱). همان، خطبه ۱۳۳. (۲). ر. ک: ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب کلامی، ۱۴۱. (۳). ر. ک: مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۵۴. (۴). همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه؛ همو، سیری در نهج البلاغه، ص ۴۱؛ شیعه در اسلام، ص ۶۰. (۵). ر. ک: الفهرست، ص ۲۵۱؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۵؛ امین عاملی، سید محسن، اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۴۰۵؛ فلاسفة الشیعه، ص ۵۰۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۵

تفکر معتزلی

تفکر معتزلی در حوزه تفکر کلامی مسلمانان رهیافت دیگری پدید آمد که اساس کار خود را در امر دین‌شناسی بر خردگرایی، در مقابل برداشت ظاهری از متون دینی قرار داد؛ از این رو معتزله که قائل به حدوث کلام الهی بود و بر حجیت عقل اعتقاد داشت، هر جا به آیاتی از قرآن برمی‌خورد که مخالف عقل می‌نمود، به علت قطعی الصدور بودن، آن را با عقل به تأویل می‌برد، تا با عقل سازگاری دهد. معتزلیان به رغم اهل حدیث، که برای تفسیر آیات بیش از یک وجه را روانمی‌دانستند، به وجوه مختلف قائل شدند. قوانین زبانی مجاز و استعاره و کنایه در راهبرد عقلی، ابزار کار آنان در رویکردهای تأویلی متون دینی در شمار می‌آمد. به تعبیر احمد امین: آنان به ایمان اجمالی به تشابهات بسنده نکرده، بلکه آیات گوناگون یک موضوع مانند جبر و اختیار، تجسیم و تنزیه را جمع و به داوری عقلی روی آوردند و در هر مسئله به رأی و نظری دست یافتند، آیاتی را که به ظاهر مخالف رأی آنها بود، تأویل کردند؛ از این رو تأویل، از مهم‌ترین ویژگیهای زبان‌شناختی و روش تفسیری و هرمنوتیک متکلمان معتزلی در برابر سلفی‌گری به شمار می‌آید. «۱» آثار این نحله را که منعکس‌کننده گرایشهای زبان‌شناختی آنها به قرآن نیز هست می‌توان در گفته‌ها و نوشته‌های این شخصیتها جستجو و ملاحظه کرد: واصل بن عطا (۱۳۱ هـ)، عمرو بن عبید (۱۴۳ هـ)، ابوالهذیل علاف (۲۳۵ هـ)، ابراهیم نظام (۲۳۱ هـ)، ابوجعفر اسکافی (۳۴۰ هـ)، ابو علی جبایی (۳۰۲ هـ)، ابوهاشم جبایی (۳۲۱ هـ) مؤلف الانتصار، ابوالقاسم

بلخی کعبی (۳۱۷هـ)، قاضی عبدالجبار (۴۱۵هـ) مؤلف شرح الاصول الخمسه و المغنی و نیز ابو الحسین بصری (۴۳۶هـ).

اهل حدیث

اهل حدیث در عالم اسلام رویکرد دیگری در فهم معارف دین و تفسیر متون دینی پدید آمد که نوعی ساده‌بینی و قشری‌نگری و جمود بر ظواهر کتاب و سنت و زبانی انعطاف‌ناپذیر و یک‌وجهی بود. گو اینکه مبنای پذیرش و باور به کتاب آسمانی، خود مبتنی بر قواعد عقل (_____ (۱). ضحی

الاسلام، ج ۳، ص ۱۵-۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۶ برهانی در ضرورت وحی است و از سوی دیگر متن وحی قرآنی نیز تصریح کرده که دارای محکمت و متشابهات است و نمی‌توان ظاهر متشابهات را بدون ارجاع به محکمت اخذ کرد. با این همه «اهل حدیث» در معرفت دینی خود از عقل رویگردان شد و جمود بر ظواهر لفظی را متکای خود قرار داد. نشانه‌های این نگرش سطحی را در روزگار پیامبر اکرم (ص) نیز می‌توان جست. همچنان که در دوران خلفای راشدین نیز مشهود است. در فتنه طغیان‌گران در برابر حکومت امیر مؤمنان علی (ع) نیز برخی با استناد به ظاهر برخی احادیث، خود را بی‌طرف معرفی کردند. در صحنه نبرد صفین نیز وقتی سپاه معاویه قرآن‌ها را بر نیزه کردند، گروهی از کوفه‌بینان سپاه عراق، رو در روی قرآن ناطق، علی (ع) ایستادند و گروهک خوارج را با شعار «لا حکم الا لله» پدید آوردند. این کوفه‌بینی نه ویژه عراقیان بود و نه محدود به آن عصر، بلکه بعدها نیز شخصیت‌هایی چون مالک بن انس (۹۳-۱۷۹هـ) پیشوای مالکیان را می‌نگریم که در برابر پرسش از مفاد «ثم استوی علی العرش» گفت: «الاستواء معلوم و کیفیه مجهول و الایمان به واجب، و السؤال عنه بدعه». «۱» همچنین محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰-۲۴۰هـ) پیشوای شافعیان نیز مسلمانان را از ورود در مباحثات کلامی به شدت بر حذر می‌داشت. «۲» احمد بن حنبل (۱۶۱-۲۴۱هـ) هم که اصول عقاید اسلامی را با استناد به احادیث تدوین کرد، ایمان به قدر را واجب، و هر گونه پرسشی را در این باره ناروا می‌شمرد. «۳» مهم‌ترین ویژگی این گروه آن بود که سنت را، اعم از صحیح یا سقیم، اصل قرار دادند و عقل، کتاب خدا و فطرت سلیم انسانی را فرع گرفته و از کارایی انداختند؛ در نتیجه در مورد خدا به تجسیم و تشبیه و نسبت‌های ناروایی چون داشتن دست، بازو، سینه و پا و ... سخن راندند، که گفته‌های اینان تفاوت چندانی با سخنان مشرکان نداشت. «۴» همچنان که در مورد انسان نیز به جبر و قدر معتقد شده و هر گونه نقش و کارآفرینی آدمی را در (_____ (۱). ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳. (۲).

شافعی، محمد بن ادریس، اصول السنه، ۵۱-۵۲. (۳). همان، ۳۸-۵۱. (۴). ر.ک: ابن خزیمه، التوحید، ص ۶۴، ۶۵، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۲۳۰ و ۲۳۱؛ نیز ابن حنبل، احمد، السنه، ص ۵۴، ۶۴، ۶۵، ۷۱، ۷۶، ۱۶۶، ۱۹۰، و تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۷ سرنوشت خود و جامعه به دیده انکار نگرستند. این رویکرد خردسوز، که به ابطال شریعت می‌انجامید و در برابر شبهات جدی مخالفان نیز قدرت مقاومت نداشت، به دست شخصیتی که نخست پیرو آن بود، به نقدی جدی کشیده شد. ابوالحسن اشعری (۲۳۰هـ) مؤلف مقالات الاسلامیین، الابانه، اللّمع و استحسان الخوض فی علم الکلام، که یک‌چند، طریق اهل حدیث را تجربه کرده بود و مدتی نیز به اعتزال گراییده بود، راه میانه‌ای برگزید که در آن عقل را در فهم شریعت فی الجمله منزلتی است. هر چند اشعری از روش ظاهر‌گرایان، به دلیل انکار محض عقل، روی برتافت، اما در مقابل ایمان، قائل به حجیت و ارزش مطلق عقل نیز نشد. از این رو آثار تفکر ظاهری در اندیشه اشعری بر جای ماند. رؤیت ظاهری خدا به استناد ظاهر عبارت «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ». «۱» از اندیشه‌های ظاهری اوست. «۲» اما رفته رفته تغییرات بیشتری در سلوک فکری این فرقه پدید آمد و شخصیت‌هایی در میان این گروه تربیت یافتند که رشد عقل‌گرایی در آنها رو به بهبود می‌رفت. ابو منصور ماتریدی (۳۳۳هـ) مؤلف تأویلات القرآن و التوحید، در آسیای مرکزی (سمرقند) نیز همانند اشعری، بلکه گامی جلوتر از او، روش میانه بین معتزلی و ظاهریان را برگزید و

عقل را یک منبع مهم و اساسی در معرفت بشر دانست «۳» و حسن و قبح عقلی افعال را فی الجمله پذیرا شد. هر چند او نیز مانند اشعری صفات خدا را زائد بر ذات او و کلام الهی را بر دو مرتبه نفسی (قدیم) و لفظی (حادث) تقسیم، و بر رؤیت خدا تصریح کرد. «۴» همچنان که تفویض در متشابهات از دیگر معتقدات اوست که همانند سایر تشبیه‌گران، ملزم به مدلول ظاهری آنها بدون اظهار نظر در مقصود و تأویل آنهاست. با این حال پیروان ماتریدی و اشعری بر نظریه تفویض اتفاق ندارند. گروهی از آنان به تأویل روی آورده، «وجه»، «ید»، «استوا»، و دیگر صفات انسان‌وار خداوند را کنایه از ذات، قدرت یا استیلا گرفته‌اند. امام بزدوی در کتاب اصول الدین، کلمه «اتیان» را در «هـ... لُ يُنْظَرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمْ» (۱). قیامت، ۲۲ - ۲۳. (۲). بدوی،

عبدالرحمن تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج ۱، ص ۵۹۸، نقل از: اشعری، ابوالحسن، الابانه، ص ۱۳؛ کرن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۱۵۹. (۳). ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۱۹. (۴). ماتریدی، ابو منصور، کتاب التوحید، ص ۷۷-۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۸ «اللَّهُ فِي ظُلْمٍ مِنَ الْعَمَامِ»، «۱» به ظهور نشانه‌های خشم الهی، و «استوی» در «ثم استوی علی العرش» را به استیلا بر امر عالم، تفسیر کرده و همین روش را در سایر صفات خبریه و متشابهات به کار بسته است. «۲» همچنان که مؤلف المواقف نیز می‌گوید: «اکثر اصحاب، استوی را به استیلا تفسیر کرده‌اند و شیخ اشعری نیز در یکی از دو قول خود آن را صفتی جداگانه دانسته، ولی دلیلی بر این مطلب اقامه نشده و بر اثبات آن نمی‌توان به ظواهر استناد جست، زیرا احتمال مزبور مانع از آن است. همین طور شیخ اشعری کلمه «وجه» را صفت جداگانه دانسته است، اما حق آن است که درباره «استوا» بیان شد. کلمه «وجه» در لغت به معنای عضو مخصوص است و اطلاق آن بر معنایی که مخاطب نمی‌فهمد، صحیح نیست، پس لاجرم باید معنای مجازی آن مراد باشد. و مقصود از «بیدی» همان گونه که اکثر اصحاب گفته‌اند: قدرت کامل الهی است، نه صفتی جداگانه، آن‌طور که شیخ اشعری و متقدمان گفته‌اند». «۳» برترین آثار این نحله، را که رهیافتهای زبان دینی ایشان نیز در آنها بازتاب یافته، می‌توان در مکتوبات این شخصیتها مشاهده کرد: قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ هـ)، مؤلف اعجاز القرآن و التمهید؛ ابواسحاق اسفراینی (۴۱۸ هـ)؛ عبدالملک جوینی معروف به امام الحرمین (۴۷۸ هـ)، مؤلف الشامل فی اصول الدین و الارشاد فی اصول الدین؛ امام محمد غزالی (۵۰۵ هـ) مؤلف احیاء علوم الدین، مشکاة الانوار و جواهر القرآن و...؛ فخر الدین رازی (۶۰۶ هـ) مؤلف الاربعین فی اصول الدین، المطالب العالیه، المحصل، شرح اسماء الله الحسنی و...؛ عبدالکریم شهرستانی خراسانی (۵۴۸ هـ) مؤلف نهیة الاقدام فی علم الکلام، الملل و النحل؛ عضد الدین ایجی شیرازی (۷۵۷ هـ) مؤلف المواقف فی علم الکلام؛ سعد الدین تفتازانی خراسانی (۷۹۳ هـ) مؤلف شرح المقاصد و شرح العقائد النسفیة؛ میر سید شریف گرگانی (۸۱۶ هـ) شارح المواقف ایجی و علاءالدین قوشچی (۸۷۹ هـ) صاحب شرح تجرید.

سلفی‌گری جدید و نگاه غیر قابل انعطاف به زبان

سلفی‌گری جدید و نگاه غیر قابل انعطاف به زبان چنانکه دیدیم جهت‌گیری اهل حدیث با ظهور اشعریان رفته رفته از رونق افتاد، ولی () بقره، ۲۱۰. (۲). فرق و مذاهب کلامی، ص ۲۳۵. (۳). تفتازانی، سعد الدین، شرح المواقف، ج ۵، ص ۱۱۰-۱۱۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۱۹ به کلی منسوخ نشد. این نگرش که از دیدگاه پیروانش زبان دین را غیر قابل انعطاف می‌دانست، بار دیگر در قرن هشتم به دست یکی از پیروان حنبلی، یعنی ابن تیمیه (۷۲۸ هـ) بازسازی و احیا شد. وی با شدت و تعصب تمام اظهار داشت احادیث مربوط به صفات خدا که در کتابهایی چون التوحید ابن خزیمه نقل شده و ظاهرشان بر تجسیم دلالت دارد، باید بدون تأویلات اشاعره به کار گرفته شود. او به اینها اکتفا نکرده امور دیگری چون شرک بودن زیارت قبور و توسل و نفی فضایل اهل بیت و اموری دیگر را نیز بر مرام خود

افزود و نگرشی متهافت در امر دین عرضه داشت. اندیشه‌های او هر چند مورد اقبال واقع نشده، و محکوم گردید، لکن قرن‌ها بعد مبنای فکری محمد بن عبدالوهاب نجدی (۱۲۰۶ هـ) در قرن دوازدهم شد.

۵. عرفان و تصوّف

۵. عرفان و تصوّف از افق نگاه جهان بینی اسلامی و قرآنی، در وجود انسان که خلیفه خدا و واجد استعداد‌های فوق‌العاده است، نوعی گرایش فطری به سوی کمال مطلق نهفته است که باعث پویایی دائمی اوست. در این بینش خدا، کمال بیکران هستی و مبدأ و مقصد عالم و آدم است. هدف والای تمام انبیای الهی این بوده است که آن میثاق نهانی جان آدمیان با جانان را بر خاطر آورند «لیستأدوهم میثاق فطرت»، «۱» و مقدمات دستیابی به آن مقصد اسنی را فرا روی انسان بگشایند. عرفان، اصطلاحاً آن نوع معرفت قلبی و بی‌واسطه- در جنب معرفت‌های حسی و عقلی- است که عارف در پرتو تعالی معنوی و رقای نفسانی، با قلب خود خدای را بنگرد و او را ناظر بر انگیزه‌های درونی و اراده و رفتار خود ببیند: «لا تدرکه العیون بمشاهدة العیان و لکن لا تدرکه القلوب بحقائق الإیمان»؛ «۲»؛ چشمها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند؛ امّا قلبها در پرتو ایمان راستین او را درمی‌یابند. بی‌گمان منابع و منابت اصلی عرفان اسلامی در اشارات قرآن کریم و غرر آیات توحیدی آن مکنون است که خدا را اوّل و آخر، ظاهر و باطن (حدید، ۳)، نور آسمانها و (_____ ۱) - نهج البلاغه، خطبه ۱.

(۲) - همان، خطبه ۱۷۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۰ زمین (نور، ۳۵)، همراه همه اشیا (حدید، ۴) و قیوم (بقره، ۲۵۵) همه چیز توصیف می‌کند، که خدایی جز او نیست، و انسان را به یک حیات سرشار معنوی در پیوند با خدای جهان می‌خواند (انفال، ۲۴). همچنان که کلمات پیامبر اکرم (ص) چون حدیث قرب نوافل «۱» و حدیث زید بن حارثه «۲» و ... نیز سخنان علی بن ابی طالب (ع) منابع دیگر عرفان اسلامی است: «انّ الله تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقره و تبصر به بعد العشوة و تنقاد به بعد المعاندة، و ما برح لله - عزّت آلاؤه - فی البرهه بعد البرهه، و فی أزمان الفترات، عباد ناجاهم فی فکرهم، و کلمهم فی ذات عقولهم؛ «۳» خداوند یاد خود را جلای دلها قرار داده است، که در اثر آن دلها پس از سنگینی شنوا، و پس از کم سوئی بینا، و از پس سرکشی، رام می‌گردند. همواره چنین بوده و هست که خداوند متعال در هر برهه‌ای از زمان بندگانی داشته و دارد که در سرّ ضمیر آنها با آنان راز می‌گوید و از راه عقلشان با آنان تکلم می‌کند. نیایش والای خاتم پیامبران (ص) که گفت: «ما عبدناک حق عبادتک ما عرفناک حق معرفتک» «۴» و خداوند وی را بر نیک خوئی ستود (قلم، ۴) و وجود او را اسوه ایمان آوران شمرد (احزاب، ۲۱)؛ نشانگر دعوت پایان ناپذیر دگرگونی از وضع موجود به وضع مطلوب انسانی و حکایت امکان ارتقای نامحدود انسان در قاموس جهان بینی الهی اسلام است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا». «۵» از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: «کتاب الله علی اربعة اشياء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولیاء و الحقائق للانیاء». «۶» (_____ ۱) عبد الرحمن بن حماد عن حنان

بن سدير عن ابی عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): قال الله: ما تحبب الی عبدی بشیء احب الی ممّا افترضته علیه و انه لیتحبب الی بالنافله حتی احبه فاذا احبته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الی یتطش بها و رجله الی یمشی بها اذا دعانی اجبته و اذا سألتنی اعطیته و ما ترددت فی شیء انا فاعله کترددی فی موت المؤمن یکره الموت و انا اکره مساءته. بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۲۲، نیز ج ۷۵، ص ۱۵۵. جهت شرح این مضمون ر. ک: خمینی، سید روح الله، شرح چهل حدیث، روایت ۳۴، ص ۵۸۱. (۲). الکافی، ج ۲، ص ۵۳. (۳). نهج البلاغه، خطبه، ۲۲۲. (۴). بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۲۳. (۵). کشف، ۱۰۹. (۶). تفسیر صافی، مقدمه. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۱ فریقین از پیامبر اکرم (ص) این حدیث را نقل کرده‌اند که فرمود: «ان

للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن.» (۱) از فضیل بن یسار هم نقل است که گفت: از امام باقر (ع) پرسیدم منظور از این روایت که می‌گوید: ما من القرآن آیه الّا و لها ظهر و بطن، چیست؟ فرمود: ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر (۲) علامه طباطبایی می‌گوید: پیامبر [ص] و عترت (ع) جملاتی را با این مضمون فرموده‌اند که: قرآن دارای بواطن است و همه قرآن دارای تأویل است. تأویل آن هم مستقیما از راه تفکر قابل درک نیست، چنانچه [چنانکه از راه لفظ نیز قابل بیان نمی‌باشد و تنها پیامبر و پاکان اولیای خدا، که از آلیشهای بشری منزّه‌اند، می‌توانند از راه مشاهده آنها را بیابند. (۳) شیعه با توجه به همین اعتقاد یعنی باطن داشتن قرآن، تأویل آیات قرآنی را تنها در زمان واحد و برای اهل آن روزگار جاری نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که در هر دوره از روزگار، آن را تأویلی است که جریان می‌یابد. بنابراین قرآن ظرفیتی لایه لایه از معانی را در خود دارد. روایت شریف: «یجری کما تجری الشمس و القمر»، از امام باقر (ع) متضمن جریان و سریان معانی قرآن در طول روزگار است. این معانی که دائم در حال نو شدن و تجدیدند، بنابر اصطلاح علامه «جری» نام دارند. صرفنظر از نقد و تحلیل محتوا و ارزیابی غث و ثمین آثار ملفوظ و مکتوب موسوم به عرفان و تصوف در فرهنگ اسلامی یکی از منابع مهم زبان شناسی و نقطه التقای دین و زبان بوده است. عارفان همواره از این موضوع شکوه داشته‌اند که زبان متعارف، از توصیف و تبیین مواجید و مشهودات معنوی ناتوان است؛ از این رو آنان زبان عرفان را زبان اشارت نام می‌نهادند. عین القضاة، خاصیت بیان ناپذیری و غیر قابل انتقال بودن را اساس تمایز معارف عرفانی از علوم رسمی می‌داند: «هر چیز که بتوان معنای آن را با عبارتی درست و مطابق با آن تعبیر نمود علم نامیده می‌شود، مانند علوم ادبی، ریاضی، طبیعی، کلام و فلسفه. هر معلم دانایی با شرح و بیان مسائل علوم، ذهن دانش آموز و شاگرد خود را با ذهن خود _____ (۱). همان. (۲). بحار الانوار، ج ۹۲،

ص ۹۷، روایت ۶۴. (۳). شیعه در اسلام، ص ۵۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۲ یکسان می‌سازد. در صورتی که در حوزه معارف عرفانی چنین عملی ممکن نیست.» (۱) «عطار نیز از شبلی (۳۳۴ ه) نقل می‌کند که گفت: «عبارت، زبان علم است و اشارت، زبان معرفت» (۲) و جنید (۲۹۷ ه) می‌گفت: «کلا- منا اشاره». زبان اشارت و ایماء که جامع کتم و افشاء است، «(۳) مبتنی بر علل و عواملی است. اصلی‌ترین ارکان زبان، که عنصر معنا و لفظ و ارتباط دو سویه آنها که میان گوینده و شنونده مبادله می‌شود، در حوزه معارف معنوی و اشراقات قلبی، با دشواری مواجه است. در قلمرو معرفت شهودی هیچ‌گونه تمایز و کثرتی نیست و به قول استیس «در وحدت بی‌تمایز نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز یافت؛ چرا که اجزا و ابعاضی در آن نیست که به هیئت مفهوم درآید. مفهوم هنگامی حاصل می‌شود که کثرت، یا لاقل دوگانگی در کار باشد. در بطن کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه می‌توانند به صورت صنف (رده) درآیند و از سایر گروه‌ها متمایز شوند. آنگاه می‌توانیم «مفاهیم» و به تبع آن الفاظ داشته باشیم.» (۴) ابن خلدون، نارسایی کلمات و واژگان را عامل عدم امکان تبیین حقایق عرفانی برمی‌شمارد. «و لغات مراد ایشان- صوفیه- را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند؛ چه، لغات برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات‌اند.» (۵) افزون بر این، ارتباط میان گوینده و گیرنده سخن که مخاطب میان آنان برقرار است، نیز در این عرصه به آسانی برقرار نمی‌شود. چه آنکه از سویی صحنه شهود عرفانی در فرض تحقق، صحنه خروج عنصر روان و جان عارف از قلمرو جهان متعارف به عالم فوق طبیعی و ورای طور عقل و تصور عقلی است؛ بنابراین او به سادگی نمی‌تواند چونان زبان متعارف، ذهن مخاطب را به همان یافته خود منتقل کند. هر که گلزار نهانی دیده است غارت عشقش ز خود بیریده است (۶) همان‌طور که مخاطب ره ناپیموده، نیز چونان نابینایی است که با وصف بوستان گل _____ (۱). عین القضاة،

زبدة الحقایق، تصحیح عقیف عسیران، ص ۶۷-۶۸. (۲). استعلامی، محمد، گزیده تذکره الاولیای عطار نیشابوری، ص ۶۳۲. (۳). قانونی، صدرالدین، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، (تفسیر سوره حمد)، ص ۶. (۴). استیس، و. ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء

الدین خرمشاهی، ص ۳۱۰. (۵). مقدمه، ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۹۰. (۶). مولوی. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۳ هرگز رنگهای زیبای گل را چنانکه هستند در نمی‌یابد. «۱» گر به تازی گوید او ور پارسی گوش و هوشی کو که در فهمش رسی «۲» بنابراین، می‌توان گفت که جهان بینی مبتنی بر درجات هستی - ماده و مثال و مجرد - و انسان بینی (مظهر خدا و بالقوه واجد تمام درجات هستی بودن) عرفانی که منشأ طرح دو فرایند نزول معانی برین هستی و از عمق به سطح آمدن حقایق تا مرتبه وجود لفظی از یک سو و فرایند صعود و سیر از سطح الفاظ به سوی عمق معانی که با تعالی تجریدی نفس میسور می‌شود «۳» از سوی دیگر، زمینه‌های گرایش به ملاحظات زبان‌شناسانه در عرفان و تصوف اسلامی بوده است. با پذیرش ظاهر و بطن و تنزیل و تأویل در قرآن، که مورد وفاق مسلمانان است و همین سان محکم و متشابه که قرآن خود بر آن تصریح کرده، زمینه مساعدی برای تأویل‌گرایی عرفانی گشوده می‌شود. بدین معنا که از نظر متصوفان، متن قرآنی دارای ژرفا و باطنی است که در ورای معنای ظاهری و لفظی حضور دارد؛ این معنا از راه «استنباط» آشکار می‌شود؛ اما نه از طریق جستجوی صرف زبان‌شناسی، بلکه از طریق اشراق و الهام (روان‌شناختی). از این رو، یک آیه در اوقات متفاوت بر حسب تنوع الهامی (واجد استعداد برون داد) معانی متفاوتی خواهد بود. «۴» این چشم‌انداز مبتنی بر یک اصل کلی و پیشفرضی اساسی است که: وحی قرآنی زبان چند بعدی و سطوح متصاعد دارد و یک بعدی و دارای یک سطح و یک لایه بسته نیست. صرفنظر از شیوه بهره‌گیری از این سطوح و شرایط دریافت کنندگان این سطوح و اینکه آیا آنچه در طول تاریخ قرآن، به نام تأویل و زبان تأویلی پدید آمده قرین صحت است یا نه؟ همچنان که پیشتر اشارت رفت، از جمله متونی که مستند رهیافتهای تأویلی گوناگون و زبان چند بعدی قرآن واقع شده، روایت نقل شده از امام صادق (ع) است. (۱) _____ زبده الحقایق، ۸۸ - ۸۹. (۲).

مولوی. (۳). ر. ک: الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۲۱، ج ۹، ص ۵۶. (۴). ر. ک: اشعری، ابوالحسن، اللمع، ص ۱۰۵، نقل از: نوایا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۴ مطابق این نقل، امام می‌فرماید: کتاب خدا مشتمل بر چهار چیز است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت برای عموم مردم، اشارت برای خواص از مردم، لطایف برای اولیا و حقایق ویژه انبیاست. «۱» به مقتضای این سخن، کلام و حیانی قرآن دارای لایه‌ها و سطوح گوناگون معنایی است که فهم متناسب با شرایط روانی و درجات وجودی انسان به بارگاه قدسی خداوند، برای وی تحقق می‌یابد. به تعبیر دیگر، حاصل این سخن آن است که قرآن به حسب واقعیه‌های عینی تمام مخاطبان پیام و زبان دارد. همچنین در روایت دیگری برای قرآن این لایه‌های معنایی برشمرده شده است: ظاهر، بطن، حد و مطلع. «۲» بر این اساس، عرفا و متصوفه در تاریخ حیات فکری خویش کوشیده‌اند تا بر داشتهای تأویلی خود را که مبتنی بر اصل یاد شده است توجیه نمایند.

۶. اصول فقه

۶. اصول فقه به هر روی مأخذ عرفان و تصوف مسلمانان خود منبع بسیار مهمی در باز نمود زبان‌شناختی قرآنی است. از آموزه‌های اساسی اسلام که قرآن و سخنان پیامبر اکرم (ص) بر آن تأکید دارد «تفقه» در دین و پذیرش همراه با «بصیرت» آن است. به تعبیر محقق وارسته استاد شهید مطهری: از مجموع این تأکیدها چنین استنباط می‌شود که نظر اسلام این است که مسلمین، اسلام را در همه شئون عمیقاً و از روی بصیرت درک کنند. و تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است. اعم از آنچه مربوط به اصول اعتقادات اسلامی و جهان‌بینی اسلامی، یا اخلاقیات و تربیت اسلامی، یا عبادات و مقررات مدنی و آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و اجتماعی و غیره است. فلذا کلمه «اجتهاد» از همان صدر اسلام در میان مسلمین معمول شده است. «۳» آنچه امروز به نام «علم اصول» شناخته می‌شود یک علم دستوری، از علومی است که در دامن فرهنگ اسلامی نشو و نما پیدا کرد و بالذات شده است. مسلمانان بر اساس

(۱) _____ (۱). تفسیر صافی، مقدمه. (۲). همان.

(۳). آشنایی با علوم اسلامی، اصول فقه، ص ۱۹۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۵ آموزه‌های قرآن، و سخنان پیامبر اکرم (ص) و پیشوایان معصوم دین (ع)، موظف بودند تا دستورهای عملی دین را عالمانه از کتاب، سنت، عقل و اجماع دریافت و فروع را بر اصول ارجاع دهند. بدین منظور از همان عهد نخست، بحثهای علمی در حدود دلالت هر یک از این منابع و کیفیت استنباط احکام شرعی از آنها مورد توجه و ژرفکاوای واقع شد. اخذ به ظواهر کتاب و سنت و حجیت ظواهر، اوامر، نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید و مفاهیم، از عناصر دیرین موضوعاتی است که در دوره‌های متأخر با نام اصول فقه یا فلسفه فقه نامبردار گردید. «۱» هشام بن حکم، شیخ متکلمان شیعه، صاحب الالفاظ و مباحثها «۲» و یونس بن عبدالرحمن صاحب اختلاف الحدیث و مسائله، «۳» ابوسهل نوبختی صاحب الخصوص و العموم، «۴» حسن بن موسی نوبختی صاحب خبر الواحد و العمل به «۵» و محمد بن ادریس شافعی صاحب الرسالة را می‌توان از نخستین پدید آورندگان کتاب در علم اصول نامید. از آن پس نیز دانش اصول به ویژه در حوزه تفکر شیعه با همت ابن عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ادریس، محقق (۶۷۶هـ)، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی (۱۰۱۱هـ)، وحید بهبهانی (۱۲۰۸)، سید مهدی بحر العلوم، میرزای قمی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، شیخ مرتضی انصاری (۱۲۸۱هـ) و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (۱۳۲۹هـ) تطور چشمگیری پیدا کرد. «۶» با نگاهی به فهرست مباحث اصول فقه، به خوبی روشن می‌شود که بخش اساسی مباحث اصول فقه که مباحث الفاظ را تشکیل می‌دهد و شامل عناوین گوناگون: وضع، دلالت، حقیقت و مجاز، حقیقت شرعیه، صحیح و اعم، مشتق، اوامر، نواهی، مفهوم، عام و خاص و مطلق و مقید و کاوشهای مرتبط با چگونگی ظهور و حجیت ظواهر کتاب و سنت و کیفیت استنباط احکام شرعی و بلکه چگونگی فهم معارف گوناگون کتاب و سنت را در بر دارد؛ به طور چشمگیری به طرح مسائلی زبان‌شناسی و تحلیل زبانی و _____ (۱). ر. ک: صدر، محمد باقر، المعالم الجدیدة، ص ۴۷؛ قائنی، علی، علم الاصول تاریخاً و تطورا، فصل ۲. (۲). تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعه، ج ۲، ص ۲۹۱. (۳). نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۱۱. (۴). الذریعه، ج ۱، ص ۶۹. (۵). صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، ص ۳۱۰. (۶). ر. ک: علم الاصول تاریخاً و تطورا، بخش دوم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۶ قواعد معناشناسی و هرمنوتیک می‌پردازد و تلاشهای ارزشمند جستجوگران سخت کوش مسلمان را در بازگشایی حقایق قرآن و سنت معصوم نشان می‌دهد. مرور اجمالی این فصل ما را متنبه می‌سازد که جای جای میراث ارجمند علوم اسلامی انباشته از گوهرهای گرانبسنگی در عرصه شناخت زبان دین و مبانی فهم متون دینی است. به همین روی اندیشمندان مسلمان در رویارویی با اندیشه‌های جدید هرگز با خلأ مواجهه نبوده، بلکه دست‌مایه‌های این میراث ماندگار می‌تواند سخنی تازه بر دنیای جدید عرضه کند، البته این همه در پرتو تلاش پیگیر و بازکاوای این گنجینه ناب است. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۷

فصل هفتم زبان قرآن در ساحت مفردات، کدام نقش؟

مفاد زبان قرآن

مفاد زبان قرآن برای ورود به صحنه زبان قرآن، لازم است بیان کنیم مرادمان از زبان قرآن چیست؟ به سخن دیگر، ما در جستجوی پاسخ به چه سؤالی هستیم؟ بسیار روشن است که وقتی می‌پرسیم زبان قرآن چیست، منظورمان لغت قرآن نیست، چه اینکه همه می‌دانیم لغت قرآن عربی است، نه فارسی یا انگلیسی؛ بلکه با توجه به پذیرش این اصل پایه که قرآن به لفظ و معنا برگزیده و منتخب خداوند متعال برای راهنمایی و دعوت مردم به سوی کمال و رقای معنوی است، اکنون پرسش ما این است که: قرآن از نظر

کلمات و گزاره‌ها و جملات دارای چه خصوصیتی است؟ آیا مفردات مستعمل در قرآن دال بر همان معانی وضعی عرف بشر است یا دال بر مسمیات حقیقی؟ از سوی دیگر، با توجه به اینکه زبان در میان بشر دارای نقشها و کارکردهای گوناگونی، چون توصیف محض حقایق، تبیین علی- معلولی پدیده‌ها، فعل گفتاری و بعد عاطفی و احساسی است، همچنین از لحاظ شیوه‌های رسانایی، زبان گاهی در قالب اصطلاحات علمی توصیفی ظاهر می‌شود، گاه جنبه عمومی، روزمره و محاوره‌ای به خود می‌گیرد و گاه جنبه رمزی و نمادین دارد و یا قالب تصویرهای خیالی را نمودار می‌سازد، که برخاسته از احساسات و ساحت زیبایی خواهی و هنری انسان است. بدین لحاظ، پرسش آن است که به راستی خداوند متعال در دعوت انسان به اهداف مورد نظر خود و در تفهیم پیام خویش چگونه سخن گفته است؟ و از چه سبک و شیوه‌ای استفاده کرده است؟ آیا قرآن با نگرشی تخصصی، علمی، فلسفی یا عرفانی به مسائل نگر بسته یا با روش معمولی و متعارف سخن گفته است؟ یا با یک شیوه و روش ویژه و دارای یک نوع زبان خاص؟ اساساً آیا قرآن دارای یک زبان است؟ یا آنکه به تناسب تنوع تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۸ موضوعات مطرح در قرآن از یک سو، و سطوح و لایه‌های تو در تو معانی قرآن از دیگر سو، این متن دارای شیوه‌های گوناگون کلامی و سطوح مختلف و چند زبان است؟ اگر دارای یک زبان است، آن زبان همان زبان عموم عقلا و عرف مردم است یا زبان ویژه خود؟ از آن سو، اگر دارای چند زبان است، معیار این چندگانگی چیست؟ آیا تنوع و تکثر موضوعات، اعم از طبیعی و فراطبیعی منشأ تعدد زبان قرآن می‌شود؟ بدین معنا که زبان قرآن در ساحت طبیعت دارای یک وجه و در ساحت فراطبیعت دارای وجه دیگر است؟ آیا تقسیم آیات به دو نوع محکم و متشابه ناظر به همین دوگانگی است؟ یا به اعتبار آنکه جملات قرآن دارای زوایای گوناگون و اضلاع مختلف هستند، دارای زبانهای متعدد می‌شوند؟ یا تفاوت زمان، مکان، مخاطبها، قرائن و فضاها، نزول، منشأ تفاوت زبان قرآن در موضوع و جمله واحد، یا در موضوعات گوناگون می‌شود؟ و بالأخره آنکه خواه آن را دارای یک شیوه و یک سطح بدانیم، یا دارای شیوه‌های گوناگون و سطوح مختلف طولی و عرضی، آیا این متن و زبان پذیرای هنجارها و قواعد خاصی است یا نه؟ به سخن دیگر، آیا منطق تفاهم عقلانی بر آن حکم فرماست؟ یا آنکه به دلیل انتساب این کلام به خدا، هنجار شکن است و از هیچ قاعده و قانونی پیروی نمی‌کند؟ از جهت دیگر با وجود گستره فراگیر موضوعات قرآن کریم که از طبیعت و ماورای طبیعت سخن می‌گوید، امر و نهی و توصیه و اخلاق دارد. گزارش و داستان امتهای و توصیف هسته‌ها و اجزای ریز و درشت آسمانها و زمین و پدیده‌های درون آنها و تبیین علی یک رشته حوادث در سرنوشت انسان و ذکر سنتها را در بر می‌گیرد؛ آیا می‌توان در تمام این قلمروها زبان قرآن را زبان واقع‌گویی و مشتمل بر بعد معرفت بخشی دانست؟ یا آنکه این صورتهای بسیار مختلف، چندان موضوعیت عینی نداشته، هدف آن هسته درونی و لب مورد نظر است که همان اثر بخشی معنوی و تربیتی است و از این صورتهای می‌توان در گذشت؟ تلاشمان به دست آوردن پاسخ این پرسشها و مانند اینهاست. بدین منظور می‌کوشیم تا آرام آرام و با گامهای لرزان، به جستجوی آنها پردازیم. برای آنکه در مسیر روشن و معلومی گام نهاده باشیم، لازم می‌بینیم که این پرسشها را از هم تفکیک نموده، یک یک بررسی نماییم؛ از این رو بحث خود را از مفردات قرآن می‌آغازیم. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۲۹

زبان قرآن در ساحت مفردات

زبان قرآن در ساحت مفردات زبان قرآن یک بار در سطح واژگان بسیط و مفردات قرآن می‌تواند طرح شود و یک بار در سطح جمله‌ها یا گزاره‌ها. در ناحیه بسائط با توجه به این پیشفرض مبنایی، که عقیده داریم خداوند برای فهماندن معانی و مقاصد مورد نظرش، الفاظ قرآن را نیز خود انتخاب کرده است؛ شاید مهم‌ترین بحث این باشد که آیا این الفاظ بر مسمیات حقیقی با تمام اوصافشان دلالت دارند یا بر مسمیات و بر واقع، آن گونه که در فهم عرفی متداول است دلالت دارند؟ پاسخ به این پرسش هر چند در بدو امر آسان می‌نماید، لکن با ملاحظه جوانب گوناگون موضوع خالی از دشواری نخواهد بود. از سویی قرآن فلسفه نزول و

حضور خود در میان مردم را غفلت زدایی (قمر، ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰)، خرد زیستی آنان (یوسف، ۲؛ زخرف، ۳) و معرفت یابی مردم در سمت و سوی تعالی می‌داند، (فصلت، ۳). روشن است که تحقق این اهداف همان‌طور که آیات یاد شده اشاره و دیگر آیات بیان می‌نمایند، تجانس و هماوایی واژگان قرآن با فهم متعارف مخاطبان آن است. اما از دیگر سوی با مطالعه متن و محتوای قرآن و بررسی مفاهیم آن، نمی‌توان این واقعیت را نادیده انگاشت که مستوای طیفی از الفاظ قرآن، یک نوع گرایش انتزاعی و تجربیدی را عرضه می‌دارد که برای مخاطبان ناشناخته است. آیا در نگرستن به این الفاظ به ظاهر آشنای عرب، و باروری آنها از یک بینش و فرهنگ نو، این رهیافت را تقویت نمی‌نماید که گویا قرآن معانی کاملاً تازه‌ای را بر اندام واژگان مأنوس عربی پوشانده که تا پیش از آن هرگز در قاموس لغت و ذهن وی مسبوق نبوده است؟ به تعبیر یکی از محققان معاصر، با نگاه به مضمون «ظلم» در قرآن، آیا این آیات خود یک تعریف لفظی از ظلم نیست؟ «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ». (۱) نفرین خدا بر ستمگران، همان کسانی که از راه خدا باز می‌دارند و آن را منحرف می‌خواهند و آنان سرای آخرت را منکرند (۱). اعراف، ۴۴-۴۵. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۰ ما در قرآن نمونه‌های «این چینی» بسیار از استعمال و کاربرد واژه داریم. (۱) کاربرد عناوین نور و ظلمت، بصیرت و نابینایی، «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ»، (۲) حیات «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»، (۳) پیمان خدایی «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ»، (۴) معامله با خدا «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ». (۵) «رزق»، «قال يا قوم أرايتم إن كنت علي بينة من ربِّي و رزقني منه رزقا حسنا» (۶)، حتی ایمان و کرامت و تقوا تا حاقه و صاخه و اشراط ساعت و مانند اینها، در بردارنده مفاهیمی نو و حقایقی تازه درباره حیات، هستی و انسان و ... است. قرآن به ایمان آورندگان می‌فرماید: ایمان آورید «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ». (۷) قرآن کرامت را در محیطی که معنای آن معادل شرافت خانوادگی و سخاوت بود، قرین تقوا و پرهیزگاری قرار داد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ». (۸) قرآن از بانگ طاق سوز و ناآشنای هنگامه‌ای خبر می‌دهد که نزدیک‌ترین کسان آدمی از وی می‌گریزند: «فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ، يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ، وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ، وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ، لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (۹) پس چون بانگ قیامت برآید، روزی که آدمی از برادرش می‌گریزد، و از پدر و مادرش و از همسر و فرزندان، هر کسی را در آن روز، کاری است که به خود مشغولش می‌دارد. آیا این حقایق راقی و فرهنگ جدید و متعالی که قرآن بر قامت الفاظ رایج عرب پوشاند، گویای وضع تازه و عرف ویژه قرآن نیست؟

کیفیت وضع لغات

کیفیت وضع لغات برای دریافت پاسخ این سؤال که آیا قرآن وضع تازه و عرفی ویژه پدید آورده یا نه، ناگزیر باید ارتباط لفظ و معنا روشن شود؛ به سخن دیگر باید معلوم شود که رابطه الفاظ با

(۱) ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی- دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۴۹. (۲). فاطر، ۲۰؛ بقره، ۲۵۷؛ ابراهیم، ۱؛ اسراء، ۷۲. (۳). انعام، ۱۲۲؛ انفال، ۲۴. (۴). یاسین، ۶۰. (۵). توبه، ۱۱۱. (۶). هود، ۸۸. (۷). نساء، ۱۳۶. (۸). حجرات، ۱۳. (۹). عبس، ۳۳-۳۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۱ معانی چگونه است؟ در فصل نخست، این موضوع تبیین شد که ارتباط لفظ و معنا به وضع و اعتبار است و نه یک ارتباط تکوینی. اکنون بحث این است که وقتی لفظی در مقابل معنایی وضع می‌شود چه حدود و قیودی در این بین مورد توجه است؟ آیا واضعین به هنگام وضع یک لفظ برای یک معنا، خصوصیت کلی بودن معنا یا جزئی بودن آن، همچنین کلی بودن لفظ یا جزئی بودن، آن را در نظر می‌گیرند؟ به طور کلی می‌توان ارتباط لفظ و معنا را از نظر کلی بودن یا جزئی بودن چهارگونه تصور نمود که

اصطلاحاً اقسام متصور وضع نامیده می‌شود: الف) وضع عام، موضوع له عام، تصور معنای کلی که قابل صدق بر افراد فراوان است، مانند: اسماء اجناس. ب) وضع خاص، موضوع له خاص، همانند: نامهای شخصی. ج) وضع عام، موضوع له خاص، یعنی واضع عام را تصور کند ولی لفظ را برای مصادیق وضع کند، نه عام. د) وضع خاص، موضوع له عام، یعنی واضع خاص را تصور کند، در پرتو آن، معنای عام را تصور کند و لفظ را برای عام وضع کند. وجود قسم سوم و چهارم محل تأمل جدی محققان است. «۱» اما وجود خارجی دو قسم اول و دوم مورد تردید نیست. نامهای شخصی افراد از قبیل نوع دوم و اسامی اجناس مانند درخت، کوه، آب، نور، اختصاص به فرد خاصی نداشته، خصوصیات مصادیق هیچ‌گونه تأثیری در دلالت این نوع الفاظ بر معانیشان ندارند. همان‌گونه که زبان‌شناسان گفته‌اند، بیان و زبان به مفهوم قدرت گفتار و جعل علائم آوایی برای اشارت به معانی مورد نظر، از ویژگیهای فطری انسان است که در پیوند با اجتماع بروز و ظهور می‌یابد. طبیعی است که بشر نخست با معانی و حقایق محسوس و ملموس در ارتباط بوده، الفاظ را در برابر آنها و به منظور انتقال آنها به ذهن قرار داده است. اما این واقعیت است که خصوصیت‌های مصادیق، نقشی در تعیین و تحدید قلمرو معنا و مفهوم الفاظ ندارد. از این‌روی است که با رشد و توسعه فکری و فرهنگی و

(۱) فاضل لنکرانی، محمد، سیری

کامل در اصول فقه، تقریر محمد دادستان، ج ۱، ص ۲۶۱؛ کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۲ پیدایش معانی راقی و انتزاعی، همان الفاظ با مناسبات خاصی در معانی انتزاعی و معقول نیز به کار بسته می‌شود. بدین لحاظ ما شاهد توسعه در معنا و یا گستره مصادیق یک لفظ هستیم. مناسب است مثالی را از زبان محقق شهید مطهری بشنویم: آنچه بشر ابتدائاً از کلمه «نور» می‌فهمد، همین نورهای محسوس است که هنوز هم صد در صد حقیقت آن از نظر فیزیکدانان کشف نشده است؛ اما قدر مسلم این است که در جهان ماده یک چیزی به نام «نور» وجود دارد. بعضی از اجسام تیرند و نور می‌پراکنند، مثل خورشید، ستارگان، چراغها و لامپهایی که خودمان داریم، که اگر این نورها نمی‌بود جهان سراسر تاریک بود، ولی این نور که هست فضا روشن است. این را می‌گویند نور حسی و مادی. این نور یکی از مخلوقات خداست: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ». «۱» این نور چیزی است که ما به چشم می‌بینیم، ولی کلمه «نور» مصادقش منحصر به «نور» حسی نیست. لفظ «نور» وضع شده است برای هر چیزی که روشن و روشن کننده باشد. ما به نور حسی از آن جهت «نور» می‌گوییم که خودش برای چشم ما پیداست و هم پیدا کننده؛ هر چیزی که پیدا و پیدا کننده باشد می‌توانیم به آن «نور» بگوییم، ولو اینکه جسم و حسی نباشد. مثلاً درباره علم می‌گوییم: «علم نور است»، «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»، «۲» واقعا علم نور است؛ چون علم روشن و روشن کننده است، علم در ذات خودش روشنایی است و جهان را بر انسان روشن می‌کند. «عقل» نیز نور است، «ایمان» نیز نور است. قرآن به ایمان، نور اطلاق کرده است: «أَوْ مَنْ كَانَ مِتًّا فَآخِئِنَّا وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»، «۳» ایمان از قبیل نورهای حسی همانند نور برق و خورشید نیست، ایمان خودش یک حقیقت غیر جسمانی است که خاصیتش روشن کردن است، هدف و مقصد را به انسان نشان می‌دهد. وقتی ما نور را به این معنا گرفتیم، یعنی: حقیقت پیدا و پیدا کننده، و دیگر بیش از این در آن نگنجانیم که پیدا برای چشم یا عقل و یا دل، و به این جهت کاری نداشتیم که چگونه پیداست و پیدا کننده؛ به این معنا درستی است که ما خدای

(۱) انعام، ۱. (۲) بحار الانوار، ج ۱،

ص ۲۲۵. (۳) انعام، ۱۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۳. تعال را هم «نور» بدانیم. یعنی حقیقتی است در ذات خود پیدا و پیدا کننده. به این معنا دیگر هیچ چیزی در مقابل خدا نور نیست، یعنی همه نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند. چون آن چیزی که در ذات خودش پیدا و پیدا کننده است فقط خداست، سایر اشیا اگر پیدا و پیدا کننده هستند در ذات خودشان تاریک هستند، خدا آنها را «پیدا» و «پیدا کننده» کرده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «۱» «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ...». «۲» نور از اسماء خداست: «یا نور

یا قدوس» (۳) ای نور و ای بسیار منزّه و دور از نقص، «و بنور وجهک الّذی اضاء له کلّ شیء»؛ (۴) به نور ذات تو سوگند که همه چیز در پرتو آن روشن است. و خدا «نور النور» است: «بسم الله النور بسم الله نور النور...» (۵) پس خدا «نور السماوات و الارض» است، واقعا نور است در ذات خود پیدا و پیدا کننده همه عالم غیب و شهادت است، نه نور حسی. (۶) در تبیین ارتباط الفاظ با معانی، مفاد تحلیل یاد شده آن است که وضع، در واقع ایجاد نوعی پیوند میان معنا و لفظ است، بی آنکه خصوصیتها و چگونگی مصداقهای گوناگون تأثیری در نوع این پیوند بگذارد. همین تحلیل زبان شناسانه در مفهوم شناسی، وضع بسیاری از واژگان چون تکلم، قدرت، حیات، علم، اراده، عظمت و مانند اینها جریان دارد. مفهوم «علم» به اشتراک مفهومی، بر تمامی مصداق آن اعم از حصولی و حضوری، بدیهی و نظری، ذاتی و اکتسابی، از پایین ترین مرتبه تا عالی ترین مصداق، که آگاهی ذات باری به خود و افعال و صفات خود با حذف حیثیات امکانی است، صدق می کند. از برخی آرای علامه طباطبایی (ره) چنین استفاده می شود که وی از منظری دیگر به تحلیل این موضوع پرداخته است. علامه در توجیه اختلافهای تفسیری، آن را به اختلافهای مصداقی باز می گرداند و می گوید: انس و عبادت مـــــــــــــــــــــا آدمیـــــــــــــــــــــان بـــــــــــــــــــــاعت می شـــــــــــــــــــــود در (.....) (۱). نور، ۳۵. (۲). حدید، ۳. (۳).

قمی، عباس، مفاتیح الجنان، دعای کمیل. (۴). همان. (۵). همان، دعای نور. (۶). مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۳، ص ۹۸-۱۰۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۴ برخورد با واژگان: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، رضا، غضب، خلق، امر و نیز واژگان: آسمان، زمین، لوح، قلم، عرش، کرسی، فرشته و بالهای وی، شیطان و خیل او و... همه را بر مصداق مادی این مفاهیم حمل کنیم. ایشان سپس می افزاید: اعتبار و وضع الفاظ برای معانی بیش از آنکه ناظر بر مصداق مادی باشد، مبتنی بر فواید و خدمات آنهاست. از این روی تا وقتی فواید و غایات آنها برقرار باشد، اطلاق الفاظ بر مصداقهای نو، بی اشکال و بدون عنایت و مجاز خواهد بود؛ چنانکه الفاظ چراغ، ترازو، سلاح، هر چند مصداقشان دگرگون شده است، اما تا وقتی فایده و اثر مرتب بر این امور برقرار است، خواه در مصداق ابتدایی و یا مصداق جدید، اطلاق این واژگان بر مصداق نو، حقیقی است، زیرا واژگان در ازای حقیقت معنا وضع شده اند، نه مصداق خاص، یعنی از قبیل: وضع عام، موضوع له عام هستند. (۱) نکته دیگری که در سخنان علامه طباطبایی وجود دارد آن است که می گوید: «هر چند وضع مفردات لغات در مرحله نخست در ارتباط با معانی محسوس بوده و سپس به تدریج به سوی مفاهیم معنوی سوق یافته، از این رو استعمال الفاظ که در برابر معانی محسوس و مادی بوده، در معانی معقول و تجریدی استعمال مجازی است، لکن پس از استقرار استعمال و حصول تبادر، وضع تعینی صورت می گیرد و استعمال حقیقی خواهد شد.» (۲) این تحلیل در جایگاه خود راهگشای بسیاری از دشواریهاست، لکن این مشکل را در پیش روی دارد که اختصاص به اسم ذات دارد، یعنی معنایی که ما بازاء محسوس دارند، اما در چگونگی وضع اسم معنا در دستور زبان، همچون ایمان، امید، غم و مانند اینها که هیچ گونه مصداق حسی ندارد تبیینی ارائه نمی نماید. در این زمینه تبیین دیگری از برخی بزرگان وجود دارد که از منظری دیگر بدین موضوع نگریسته اند: چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده است، نه برای قالب آنها و خصوصیتهای مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می تواند مصداق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. (۳) (.....) (۱). ر. ک: المیزان، ج ۱،

ص ۹-۱۱، ج ۲، ص ۳۱۵، ۳۱۹ و ۳۲۰. (۲). همان، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰. (۳). جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۵ این تعبیر نیز یک تحلیل از نحوه ارتباط لفظ و معنا، و چگونگی وضع است، هر چند ممکن است ما در فهم سخن گوینده محترم یعنی «ارواح معانی» تأمل داشته باشیم، لکن چنین می نماید که منظور گوینده بزرگوار تأکید بر این مطلب است که خصوصیتها و چگونگی مصداقها هیچ گونه تأثیری در معانی وضعی نمی گذارد. به هر روی ممکن است در هر یک از دیدگاه های یاد شده، نظر داشته، نظریه کامل تری را جویا باشیم، ولی نمی توان از این واقعیت روی برتافت که دستاورد در خور

این تئوری زبان‌شناختی، در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدی است. براساس همین نظریه است که صاحبان آن از مجازگرایی بی‌ضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کنند. براساس چنین دیدگاهی است که علامه طباطبایی «تسیح» آسمان و زمین و تمام موجودات (اسراء، ۴۴) برای خدا را حقیقی و به زبان قال می‌داند، نه مجازی و به زبان حال. ایشان معتقد است، گفتاری بودن مستلزم به کارگیری الفاظ و اصوات نیست، چه اینکه حقیقت کلام، کشف ما فی الضمیر به وسیله نوعی از دلالت و اشاره است. منتها از آنجا که انسان نمی‌تواند مقاصد درونی خود را به صورت تکوینی به دیگران برساند، الفاظ را که صداها و علامتهای اعتباری برای معانی است به استخدام گرفته است، بنابراین، قوام کلام، همان فهماندن مقاصد است، نه گفتار و این خصوصیت در تمام پدیده‌های عالم، وجود دارد. «۱» علامه همین بیان را در سجده کردن همه عالم امکان برای خداوند: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» «۲» یادآوری می‌کند و می‌گوید: حقیقت سجود، خضوع و انقیاد است، که در همه آفریدگان هست. «۳»

فرهنگ قرآن و جامه عربی

فرهنگ قرآن و جامه عربی این مسأله از دیرباز برای اندیشمندان مسلمان مطرح بوده که آیا شرع مقدس و نازل کننده قرآن، در فرود قرآن در جامه عربی، به وضع جدیدی پرداخته است، همان گونه که مخترعان برای اختراع خویش نام جدیدی می‌نهند؟ یا آنکه شارع الفاظ رایج در میان (_____ ۱).

ر. ک: المیزان، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۰. (۲). نحل، ۴۹. (۳). همان، ج ۱۲، ص ۲۶۵-۲۶۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۶ عرب را بی‌هیچ گونه نقلی، در همان معانی لغوی خود استعمال کرده است؟ یا آنکه شارع الفاظ رایج در میان مردم را، به طور مجازی، بر معانی جدیدی نقل داده که با معانی لغوی پیشین مرتبط است، سپس این معانی جدید با کثرت استعمال به حقیقت شرعی یا عرف خاص بدل شده‌اند؟ برخی نویسندگان، دیدگاه اول را به خوارج و معتزله نسبت داده‌اند که عقیده داشتند شارع وضع جدیدی پدید آورده و دیدگاه دوم را به ابوبکر باقلانی نسبت داده‌اند که عقیده داشت شارع تنها شروط و قیودی بر همان معانی لغوی افزون کرده تا مقاصدش را برآورد و دیدگاه سوم به غزالی و رازی منسوب است که معتقد بودند شارع در الفاظ عربی تصرف نموده است، همان گونه که عرفهای خاص این کار را می‌کنند. «۱» به هر روی این موضوع قابل انکار نیست که قرآن معانی و حقایق نوی بر دامن واژگان مرسوم عرب نهاد که پیش از آن سابقه نداشت و پس از آن نیز چنین نشد. فرهنگی که قرآن پرورد تمام مفاهیم فکری و باورهای تازیان را دگرگون ساخت. این کتاب سترگ جهان‌بینی تازه و ایده‌هایی نو از هستی، حیات، انسان، ارتباط خدا با جهان، آینده جهان و انسان، بایسته‌های عبادی، اخلاقی و اجتماعی، آداب و معاشرت و ارتباط با هم‌کیشان و بیگانگان و هزاران موضوع خرد و کلان را در ساختاری هماهنگ پدید آورد که تا آن روزگار مطرح نبود. احمد بن فارس در الصحاحی می‌گوید: «عرب جاهلی لغات، آداب، مناسک و قربانیهای خویش را داشت، وقتی خداوند اسلام را فرستاد اوضاع دگرگون شد، باورهای نادرست منسوخ شد و الفاضلی، از معانی خود به معانی تازه نقل شدند... و واژگانی چون مؤمن، مسلم، کافر و منافق پدیدار گردیدند و برای واژگانی دیگر چون صلاه، سجود، صیام، حج، زکات و جز اینها نیز شروط و خصوصیات جدیدی نهادند.» «۲» همچنین ابو هلال عسکری می‌گوید: «همانا در اسلام معنایی رخ داد و اسمانی پدید آمد که در عصر جاهلیت معانی دیگری داشت. سرآغاز این واژگان خود «قرآن»، «سوره»، «آیه» و «تیمم» است. خداوند فرمود: «فَتَيَمَّمُوا صِعْدًا طَيِّبًا»، سپس در اثر (_____ ۱). ر. ک: حسب الله، علی، اصول

التشريع الاسلامی، ص ۲۴۳-۲۴۶. (۲). ابن فارس، احمد، الصحاحی، ص ۴۴-۴۵، نقل از: عودة، خليل عودة، التطور الدلالي، ص ۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۷ کثرت استعمال «مسح ویژه» تیمم نامبردار شد و «فسق» خروج از طاعت خداوند نامبردار

گردید، در حالی که پیش از این، مفهومش بیرون رفتن هسته خرما از پوسته آن و بیرون رفتن موش از لانه‌اش بود. ایمان همراه با نهمان سازی کفر «نفاق» نامیده شد، سجده بر بت «کفر» و سجده برای خدا «ایمان» نام گرفت، که جاهلیت با این مفاهیم آشنایی نداشت «۱» و سیوطی نیز در المزهَر بر همین نکته اشارت ورزیده است. «۲» مفهوم این سخن نشانگر آن است که برای دستیابی به معنای حقیقی قرآن، ناگزیریم وضع معنای دینی قرآنی را ملاحظه کنیم و صرف دلالت لغوی برای تعیین مقصود قرآن کافی نیست. این موضوع، همان مطلبی است که امروز معناشناسی جدید آن را یکی از مشکلات خود دانسته و اظهار داشته که صرف لغت به تنهایی نمی‌تواند رساننده تمامی ایده‌ها و معانی درون وجود ما باشد، از این روست که برخی تصریح می‌کنند قرآن آفریننده معنای خویش است، نه بازتاب عقل عربی یا شرایط تاریخی معین. «۳» به تعبیر احمد امین، بی‌گمان قرآن بر واژگان عرب فرود آمد، و در پرتو آن می‌توان فرهنگ عقلی و حیات اجتماعی و اقتصادی آن روزگار را دانست. اما واژگان، تعبیرات و معنای قرآن به تمامی، لغت عصر جاهلیت نیست؛ چه آنکه قرآن کلماتی نو، که در میان مردمان جاهلی به کار نمی‌رفت، استعمال کرد. واژه‌ها را به معنای تازه‌ای اختصاص داد که پیش از آن مطرح نبود، استعاره‌ها و مجازهایی ارائه داد که خارج از کاربردهای جاهلی بود. «۴» به گفته یکی دیگر از نویسندگان معاصر، با آمدن قرآن برخی اصطلاحات عصر جاهلی نیز در قرآن بر جای ماند، چون: جَنَّت، فردوس، جَنِّ، ملائکه، حج، عمره و مانند آن و برخی اصطلاحات رایج عصر جاهلی دلالتشان دگرگون شد، گاه مفاهیم عام بر معنای خاص مورد نظر قرآن اختصاص یافت، مانند شریعت، رسول، صلاة و صیام و گاه دامنه برخی اصطلاحات رایج سابق توسعه یافت، چون: کفر، فسق، نفاق و بر پاره‌ای اصطلاحات دلالت جدیدی داده شد که سابقه نداشت، همچنان که در پرتو (۱) _____). عسکری، ابوهلال، الأوائِل، ص

۳۵-۳۶، نقل از: التطور الدلالي، ص ۲۳. (۲). سیوطی، جلال الدین، المزهَر فی علوم اللغه و آدابها، ج ۱، ص ۳۰۱. (۳). ناصف، مصطفی، نظریه المعنی فی النقد العربی، ص ۱۸۳. (۴). امین، احمد، فجر الاسلام، ص ۵۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۸ سیاق قرآن می‌توان گفت بر پاره‌ای کلمات دلالت‌هایی داده شد که پیش از آن وجود نداشت. چنانکه قرآن میان فلاح و فوز و اجر و ثواب، عذاب و عقاب، ریح و ریاح، غیث و مطر، نعمت و نعیم و ... تمایز نهاد و هر یک را در جایگاه معینی در کار بست. چنانکه مطر را در عقابهای دنیوی و موضع عذاب و غیث را در خیر و برکت به کار برد. به دلیل همین خصوصیات است که مسئله مترادف در واژگان قرآنی منتفی می‌شود؛ زیرا هر واژه در جایگاه خود، معنای مخصوص خود را دارد. «۱» قرآن آشنایان از دیرباز بر اساس همین نگرش به قرآن می‌نگریسته‌اند و معنای مورد نظر قرآن را در پرتو یک نگاه فراگیر و همه‌جانبه می‌جسته‌اند، و نه منعزل از هم و با صرف اتکا به کتاب لغت. طبری می‌نویسد: روا نیست که قرآن را از سیاق خود بریده سازیم، جز به وسیله دلیلی که قابل پذیرش باشد. «۲»

چند نمونه از اصطلاحات قرآنی

قرآن

قرآن واژه «قرآن» که فراوان در متن قرآن آمده، خواه اسم مرتجل جامد باشد، که دلالت بر نام کتاب آسمانی حضرت محمد (ص) کند و یا عربی مشتق از «قرأ» به معنای جمع و ضمیمه کردن و یا به معنای تلاوت کردن باشد یا مصدر مرادف قرائت به معنای «خوانده شده» یا «خواندنی»، در هر صورت، پس از نزول کتاب آسمانی حضرت محمد (ص) دارای مفهوم خاص است و نخستین بار به صورت وصف کتاب حضرت محمد (ص) به کار رفته، سپس نام علم برای این کتاب شده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ». «۳»

سوره

سوره سوره از مصطلحات خاص قرآنی است که بر مجموعه‌ای از آیات خاص اطلاق می‌شود (_____).^(۱) التطور الدلالی بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم، ص ۵۳۹-۵۴۱. (۲). مالکی، محمد، دراسة الطبری للمعنی من خلال تفسیره، ص ۱۴۶، نقل از: تفسیر طبری، ج ۶، ص ۹، ۹۱ و ۲۸۲. (۳). بقره، ۱۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۳۹ که با «بسم الله الرحمن الرحيم» از یکدیگر جدا می‌شوند و به این معنا در میان عرب شناخته نبود، خواه از نظر مفهوم لغوی آن را از «سأر» بگیریم که به معنای باقیمانده و بازمانده از چیزی است و خواه از «سور»، به معنای رفعت، منزلت، حصار و باروی شهر. «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ»^(۱)

وحی

وحی مفهوم عام واژه وحی تفهیم سریع و نهانی است «۲» و در قرآن نیز کاربردهای لغوی آن وجود دارد، لکن در اصطلاح خاص قرآن این واژه، بدون قرینه، اشارت بر ارتباط پیام رسانی خدا به پیامبران و ارسال شریعت دارد: «كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»، «۳» این گونه خدای نیرومند حکیم بر تو و کسانی که پیش از تو بودند وحی می‌فرستد.

لوح محفوظ

لوح محفوظ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»، «۴» لوح، در لغت، استخوان پهن را گویند که می‌توان چیزی بر آن نوشت، اما اصطلاح «لوح محفوظ» که مبدأ و مرجع قرآن نامیده می‌شود و در مفهوم خاص قرآنی، اشاره به جایگاه قرآن در پیشگاه خداوند و علم الله دارد که از هر دگرگونی و نابودی مصون است. شبیه همین اصطلاح، واژه مرکب «ام الكتاب» است که به معنای «لوح محفوظ» یا علم الهی است: «۵» «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ». «۶»

قضا و قدر

قضا و قدر واژه «قدر» به معنای اندازه، و «تقدیر» در معنای سنجش و اندازه‌گیری و چیزی را با (_____). همان، ۲۳. (۲). مقایس اللغه، واژه وحی. (۳). شورا، ۳. (۴). بروج، ۲۱-۲۲. (۵). رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، ج ۱۹-۲۰، ص ۶۶. (۶). رعد، ۳۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۰ اندازه معینی ساختن است. واژه «قضا» به معنای فرجام رساندن و داوری کردن (فیصله دعوا) استعمال می‌شود. منظور از تقدیر الهی آن است که خداوند برای هر پدیده‌ای اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی و مانند اینها قرار داده است که تحت تأثیر عوامل و علل تدریجی، تحقق می‌یابد. منظور از قضای الهی نیز آن است که با فراهم شدن مقدمات، اسباب و شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. بدین سان تقدیر، قبل از مرحله قضا است. برای مثال سیر تدریجی جنین از نطفه، علقه و مضغه تا حد یک جنین کامل، مراحل تقدیر آن است، که شامل مشخصات زمانی و مکانی نیز می‌شود و سقوط آن در یکی از مراحل، تغییری در تقدیر آن به شمار می‌رود، ولی قضا به معنی فراهم شدن همه اسباب و شرایط و حتمی شدن وقوع یک پدیده است: «۱» «إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». «۲» حاصل این اصطلاح قرآنی آن است که پیدایش هر چیزی مستند به تقدیر و قضای الهی است و بدون آن، هیچ موجودی شکل و حدود ویژه خود را نمی‌یابد: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ

سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». (۳)

فقه و تفقه

فقه و تفقه گفته‌اند مفهوم ریشه فقه، شکافتن و باز گشودن است، «۴» آنگاه این واژه در معنای فهم و علم، تطور یافته است. اما پس از نزول قرآن کریم این واژه معنای اصطلاحی نوی پیدا کرد، که همان آگاهی عمیق از معارف و فرمانهای الهی است. «۵» در قرآن این موضوع چنین آمده است: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ». «۶»

(۱) ر. ک: مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، ج ۱-۲، ص ۱۸۰. (۲) آل عمران، ۴۷. (۳) فصلت، ۱۲. (۴) لسان العرب، واژه فقه. (۵) ر. ک: آشنایی با علوم اسلامی، ج ۳، ص ۵۴؛ التطور الدلالی بین لغة الجاهلی و لغة القرآن الکریم، ص ۱۷۰. (۶) توبه، ۱۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۱ مؤمن و ایمان ابن منظور می‌نویسد: «۱» اهل علم از لغت‌شناسان اتفاق دارند که معنای ایمان، تصدیق است. خداوند فرمود: «اعراب گفتند ما ایمان آوردیم، بگو ایمان نیآورده‌اید، بلکه بگوئید اسلام آوردیم» اینجا نیاز به بحث است که کجا مؤمن از مسلم متمایز می‌شود و کجا قرین‌اند؟ اسلام، اظهار خضوع و قبول دعوت دینی پیامبر (ص) است که بدان وسیله خون محترم داشته می‌شود. اگر با اظهار اسلام، اعتقاد و تصدیق قلبی نیز همراه بود. اینجا، هماهنگی میان ایمان و اسلام برقرار شده است. همچنین قاضی ابوبکر باقلانی در التمهید «۲» می‌گوید: ایمان، عبارت است از تصدیق به خداوند ...، او می‌افزاید: ایمان از خصال اسلام است، و هر ایمانی اسلام است، اما هر اسلامی ایمان نیست. «۳»

مريض القلب

مريض القلب در آیات متعددی از قرآن این تعبیر به کار رفته است: «وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَ مَا تَوَّأَوْا وَ هُمْ كَافِرُونَ». «۴» این موضوع که فساد به قلب نسبت داده شود از اصطلاحات ابداعی قرآن است، «۵» همان گونه که «قلب سلیم» نیز چنین باشد.

نفاق، منافق

نفاق، منافق نفق، در لغت به معنای متعددی چون رواج در بیع، مرگ و نقب در زمین آمده است. «۶» نفاق را از آن جهت، فعل منافق گویند که از یک سو داخل در اسلام و از سویی خارج از آن است. نفاق دینی، اصطلاح جدید اسلامی است که عرب آن را در این اصطلاح، یعنی (۱) لسان العرب، واژه آمن. (۲) باقلانی، محمد بن طیب، التمهید، ص ۳۴۷. (۳) ر. ک: دراسة الطبری للمعنی من خلال تفسیره، ص ۳۳. (۴) توبه، ۱۲۴-۱۲۵. (۵) التطور الدلالی و ...، ص ۲۶۲. (۶) لسان العرب و جمهرة اللغة، واژه نفق. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۲ کفر پنهان و اظهار ایمان، بر کسی اطلاق نمی‌کرد. «۱» ایمان دینی عنصر اساسی در ساخت معنایی واژه نفاق به شمار می‌رود. در کاربرد قرآنی نفاق مرادف با فسق قلمداد می‌شود: «سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» «۲»، برای آنها یکسان است چه برایشان آمرزش بخواهی یا نه؛ زیرا خدا هرگز آنان را نمی‌بخشد؛ خداوند مردمان فاسق را هدایت نمی‌کند. قرآن واکنش انسانها در برابر دعوت ایمانی پیامبر (ص) را در سه مقوله اساسی «ایمان»، «کفر» و «نفاق» ارزیابی می‌کند. بر اساس این رهیافت قرآنی، که در سراسر این کتاب چشمگیر است، انسانها از منظر رویکرد ایمان توحیدی به سه گروه «مؤمن» (گرونده راستین و ملتزم، انفال، ۲-۴؛ توبه، ۱۱۲-۱۱۳)، «کافر» (حق ناپذیر لجوج، بقره، ۶-۷) و «منافق» (معترف

زبانی و منکر درونی، بقره، ۸) تقسیم می‌شوند. «۳»

جهاد فی سبیل الله

جهاد فی سبیل الله جهاد، توان و نیرو است و جهاد مصدر جاهد، که در به کارگیری نیرو در مقابله با دشمنان معنا می‌داده است. «۴» جهاد در اسلام با خصوصیت «فی سبیل الله» مفهومی قرآنی است که هویت این فعل را از منظر خداوند، باز می‌نماید: «۵» «تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». «۶»

خشوع

خشوع خشع، به معنی سکون و آرامش، چشم بر زمین دوختن و بازگرفتن صدا آمده است. «۷» همین مفهوم لغوی در قرآن نیز به کار رفته است (فصلت، ۳۹)، (طاه، ۱۰۸)، (حشر، ۲۱)، اما اصطلاح ویژه‌ای که قرآن از آن به نام صفت مؤمنان یاد می‌کند. خضوع و فروتنی فوق‌العاده آنان در برابر خداوند است: «۸» «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ». «۹»

(۱) المزهر، فی علوم اللغة و آدابها، ج ۱، ص ۳۰۱. (۲) منافقون، ۶. (۳) ر. ک: مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، فصلهای ۸، ۹ و ۱۰. (۴) لسان العرب، واژه جهاد. (۵) التطور الدلالی ...، ص ۲۸۶. (۶) صف، ۱۱. (۷) همان، واژه خشع. (۸) ر. ک: التطور الدلالی ...، ص ۱۹۹. (۹) مؤمنون، ۱ و ۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۳

صراط مستقیم

صراط مستقیم این ترکیب از اصطلاحات ویژه قرآن است. در مفهوم کلمه صراط و عربی بودن آن مؤلف الزینه آن را عربی الاصل می‌داند و می‌گوید: صراط، آن طریقی است که رونده خویش را نگه می‌دارد. «۱» اما سیوطی ترجیح می‌دهد که کلمه را معرب به شمار آورد. مستقیم در مقابل کج و دارای انحراف است. ترکیب «صراط المستقیم» در قرآن دارای مفهوم معنوی است، نه طریق مادی. برخی مفسران صراط مستقیم را اعتدال در اخلاق، افکار و اعمال دانسته‌اند: «۲» «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»؛ «۳» «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هَدَىٰ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». «۴»

سبحان و تسبیح

سبحان و تسبیح اصل سبح در لغت به معنای شنا کردن است، سپس در تطور مفهومی خود به معنای یاد خدا، تنزیه خداوند از هر عیب و نقص و نیز تعجب آمده است و در کاربردهای قرآنی کلمه سبح، مفهوم لغوی آن نیز کار رفته است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ». «۵» به عقیده برخی نویسندگان تسبیح متعلق به خدا در معنای ذکر و یاد خدا هم معنا شده است: «سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». «۶» ولی به نظر می‌رسد تسبیح یا سبحان در اضافه به خداوند، که در قرآن آمده، به مفهوم خاص تنزیه و دور داشت خدا از هر عیب و نقص در کار رفته است: «أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ». «۷»

دنیا، آخرت

دنیا، آخرت دنیا، بر وزن فعلی، وصف است به معنای نزدیک، که به همین مفهوم در شعر جاهلی نیز

(۱) رازی، ابو حاتم محمد بن ادريس، الزينة في الكلمات الاسلامية العربية، ج ۲، ص ۲۱۷. (۲) رشيد رضا، محمد، المنار، ج ۲، ص ۴. (۳) حمد، ۶. (۴) آل عمران، ۱۰۱. (۵) انبياء، ۳۳. (۶) حشر، ۱. (۷) طور، ۴۳. تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۴ کاربرد یافته است. واژه «الدنيا» که در قرآن مکرر آمده است، در مقابل «الآخرة»، و برای زندگی فعلی انسان، پیش از مرگ علم شده است، همان گونه که آخرت و دارالآخرة در قرآن اختصاص به حیات ثانوی انسان دارد: «۱» «منکم من یرید الدنیا و منکم من یرید الآخرة»؛ «۲» «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ». «۳»

برزخ

برزخ در لغت به معنای حایل میان دو چیز است، اما در اصطلاح ویژه قرآن به معنای نشئه بین دنیا، یعنی پس از مرگ و قیامت است: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ...». «۴»

ساعت

ساعت این کلمه در لغت به معنای مقداری از وقت است، و در شعر جاهلی به معنای زمان مرگ نیز آمده است. کاربرد «ساعة» در قرآن کریم به مفهوم لغوی آن چنین آمده است: «وَيَوْمَ يُخْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ»، «۵» اما مفهوم خاص «ساعة» در عرف قرآن کریم، هنگامه پایان دنیا و آغاز رستاخیز است: «الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ». «۶»

قیامت

قیامت قام، یقوم، که قیاما و قیامه دو مصدر این فعل‌اند. یوم القیامه از نامهای معروف جهان آخرت و روزی است که مردم حیات نوینی را شروع می‌کنند: «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ «۷» «إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». «۸»

جهنم

جهنم در اینکه واژه جهنم عربی است، یا اینکه از فارسی یا عبری به عربی آمده، اختلاف (۱) التطور الدلالي ...، ص ۳۴۸. (۲) آل عمران، ۱۵۲. (۳) التطور الدلالي ...، ص ۳۴۸. (۴) مؤنون، ۹۹-۱۰۰. (۵) یونس، ۴۵. (۶) انبياء، ۴۹. (۷) مطفین، ۶. (۸) حج، ۱۷. تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۵ است. «۱» در معنای آن گفته‌اند چاه عمیق و یا گودال ژرف است، اما در اصطلاح قرآنی به، صفت غالبی آتش عذاب آخرت اطلاق می‌شود که جایگاه بدکاران است: «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَكِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ». «۲»

خلود

خلود به طور مسلّم اعراب بدوی معنای «خلود» را «عمر دراز»- در حقیقت چندان دراز که هرگز به پایان نرسد- می‌دانستند و آن را بسیار به کار می‌بردند، اما اذهان آنان هرگز نمی‌توانست از افق دنیای حاضر مشهود، پای بیرون گذارد. به سخن دیگر، برای آنان خلود به معنای خلود و همیشه ماندن در این جهان بود، اما با توجه به آگاهی از محال بودن دستیابی به جاودانگی مطلق در این

جهان، به یک باره بن بست و نقطه اختتامی پدید آمد که بت پرستی بدان سوی رانده شد؛ از این رو پوچی و سپنجی بودن زندگی انسان در سخنان عبید بن الأبرص، شاعر جاهلی، به خوبی به تصویر کشیده شد: در اندیشه‌های قوم خویش، قوم مهربانی که در ملحوب ساکن است فرو رفتن، دلم بر آنها که سرشار از غم و اندوه‌اند، سوخت. با یاران خویش، آن مردان نژاده‌ای که خویشان را به دستگیری از همه یاری خواهند گان، بی هیچ خست و تنگ نظری ملزم می‌دانستند، گوش فرا داده‌ام. اکنون همه اینها سپری گشته است و من باقی مانده‌ام تا بر از دست رفتنشان ندبه سر دهم، نه من تنها، بلکه آن کیست بر روی زمین که امیدهایش نقش بر آب نشده باشد؟! تو آدمی را می‌بینی که پیوسته در آرزوی عمر دراز است، اما رهاورد عمر دراز چیست جز تحمل اندوه و رنج؟ اما قرآن، این آرزوی فطری را به زیبایی مفهوم بخشید و بر غبار نومیدیها آب پاکی ریخت و راز این معمای حل نشده را باز گشود. بدین ترتیب با وجود اشتراک نظر بینش قرآن و جاهلیت در ناپایداری حیات امروزی، نتیجه‌ای که این دو نگرش از این شناخت می‌گیرند، فرسنگها از هم دور و متفاوت است. جاهلیت چیزی ورای این جهان خاکی نمی‌شناسد، اما قرآن دقیقاً تمام امیدهای مانده‌ای انسان را در پرتو اعتقاد به معاد و خلود

(۱) التطور الدلالی ...، ص ۳۵۶. (۲).

غافر، ۶۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۶ حیات رستاخیزی استوار می‌نماید: «۱» «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى؛ ۲» بلکه آنان زندگی نزدیک این جهان را برمی‌گزینند، در حالی که سرای دیگر برتر و پایدارتر است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». (۳)

عرف ویژه قرآن

عرف ویژه قرآن از آنچه سخن رفت، روشن شد که قرآن البته پیام خویش را در ظرف واژگان عربی و در هنجارهای محاوره‌ای این زبان ارائه نموده، اما مفاد این گفته آن نیست که این فرایند بدون هیچ گونه تحوّل در معانی واژگانی زبان عرب صورت پذیرفته است. معانی و حقایق نوی که در پرتو سیاقهای قرآنی و قرائن مضمونی بر واژگان عربی اشراب شد به سادگی قابل چشم‌پوشی نیست، هر چند ممکن است چگونگی این جریان تفسیرهای گوناگون داشته باشد. ممکن است یک تحلیل بر این پایه استوار باشد که کاربرد واژگان عربی در معانی جدید قرآنی، نخست به صورت مجاز و همراه با قرینه صورت گرفته باشد و سپس با کثرت استعمال و انس ذهنی مخاطبان مسلمان و حتی غیر مسلمان و تبادل ذهنی این معانی، حقیقت شرعی و عرف ویژه پدید آمده باشد. چنانکه توسعه‌های مجازی و استعاری همراه با قرینه در تمام علوم، امری متداول است و با کثرت استعمال و حصول تبادل و استقرار معنای جدید، آن معنا تبدیل به معنای حقیقی و اصطلاح خاص یک علم می‌شود. لازم نیست اشاره شود که آنچه گفته شد همسو با اصول عقلانی حاکم بر محاوره است. توضیح آنکه اقتضای اصل عقلانی سخن هر متکلم در دلالت تصویری و مفاد استعمالی تابع وضع است، نه اراده متکلم، از این رو به اقتضای قاعده مذکور، الفاظ مورد کاربرد هر متکلم تابع قراردادهای نوعی و وضع تعیینی، تعیینی و یا کثرت استعمال است که جنبه عمومی دارد، نه خواست شخصی. اما دلالت تصدیقی کلام و تعیین مفاد جدی و واقعی متکلم، گویا اینک که در ایمن مقام نیز اصل اولی تبعیت از معنای وضعی کلام

(۱) ر. ک: مفاهیم اخلاقی - دینی در

قرآن، ص ۹۲-۹۸. (۲). اعلی، ۱۶ و ۱۷. (۳). بقره، ۲۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۷ است، ولی با توجه به جواز نقل، مجاز، تخصیص و ... ناگزیر باید تفحص کامل صورت گیرد تا معلوم شود که نقل از معنای لغوی وضعی تحقق یافته یا نه و همچنین از قرائن جستجو شود تا روشن گردد که گوینده، واژه را با کمک قرینه در معنای استعاری و مجازی در کار گرفته است یا نه. ما مدعی نیستیم که تمامی مفردات قرآن در معانی جدید به کار گرفته شده و به اصطلاح خاص شرعی بدل شده باشند، اما بعید

نمی‌دانیم که تعداد قابل توجهی از کلمات قرآن مصداق اصطلاح خاص است و این مطلب هیچ گونه منافاتی با روشنگر بودن قرآن ندارد؛ «۱» زیرا همان گونه که اشارت رفت، تحوّل و تطور در زبان و تکلم که یک پدیده اجتماعی و وسیله انتقال معانی و برقراری ارتباط و تفهیم و تفاهم است، امری طبیعی است، و به تعبیر دانشمند متقدم، راغب اصفهانی، این امر از لوازم محدودیت الفاظ و نامحدود بودن معانی است. «۲»

جهان بینی قرآن

جهان بینی قرآن علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره طاهّا در مفهوم عذاب از نگاه قرآن می‌نویسد: قرآن زندگی همراه با فراموشی خدا را تنگ می‌نامد، هر چند در نگاه ما در نهایت فراخی باشد: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»؛ «۳» و هر کس از یاد پروردگار خویش روی گرداند، پس او را زندگی دشواری خواهد بود. همچنین قرآن اموال و فرزندان را عذاب می‌نامد، هر چند ما آنها را نعمت گوارا می‌شماریم: «وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ»؛ «۴» ثروتها و فرزندانشان تو را به شگفتی وا ندارد، همانا خداوند می‌خواهد بدان وسیله آنان را در دنیا عذاب کند و جانانشان را در حال کفر باز ستاند. علامه توضیح می‌دهد: همان گونه که در تفسیر آیه ۳۵ سوره بقره دیدیم، غم و شادی، حزن و سرور در پرتو نگاه و جهان بینی انسان است؛ انسانی که میثاق ربوبیت پروردگار عالم را پاس می‌دارد و همه چیز را از منظر نگاه خدایی می‌بیند، همه امور عالم

(۱). شعراء، ۱۹۵. (۲). راغب اصفهانی، حسین بن محمد، فی اصول التفسیر، مقدمه جامع التفاسیر، تحقیق دکتر احمد حسن فرحات، ص ۳۰. (۳). طاهّا، ۱۲۴. (۴). توبه، ۸۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۸ در چشم او نیک و زیباست و این همان حیات طیب است که با نور همراه است و آن کس که خویش را بریده از پروردگار عالم ساخته، همواره خود را در دایره دشواریها و حسرت و اندوه می‌بیند و در عذاب و تنگناست. «۱» از سوی دیگر نعمت و عذاب، به اقتضای متعلق هر یک متفاوت است. اگر تفسیر ما از انسان تنها در جسم وی خلاصه شود، نعمت و عذاب نیز در مقایسه با آنها مفهوم دارد، اما اگر انسان را مرکب از جسم زوال پذیر و روح جاودان دیدیم، که نگاه قرآن است، آنچه منشأ سعادت روح است، مثل علم، یا سعادت روح و جسم هر دو، مثل مال و فرزندی که بازدارنده از یاد خدا نباشند، اینها به واقع سعادت انسانند، آنچه که نقصان جسم، اما سعادت روح است مانند شهادت و انفاق در راه خدا، آن نیز از سعادت‌های انسان در شمار است. اما آنچه که سعادت جسم، اما منشأ شقاوت روح است، از منظر قرآن به واقع برای انسان عذاب است: «لَا يَغْرُبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ* مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ»؛ «۲» آمد و شد کافران در شهرها تو را نفریبید، کالایی است اندک، سپس جایگاهشان جهنم است که بد جایگاهی است». به همین سان آنچه منشأ شقاوت جسم و روح است، از منظر قرآن عذاب نامیده می‌شود، نه صرفاً برای جسم، بلکه بیشتر برای روح انسان، همانند عذابهای دنیوی اقوام فاسد. «۳» بدین روی روشن می‌شود که سعادت و شقاوت، نعمت و عذاب در دو نگاه مادی و قرآنی متفاوت است. قرآن به انسانها می‌آموزد همه چیز را در پرتو خدا ببینند و به غیر خدا دل نبندند. از آنچه گفته آمد، روشن می‌شود که بینش قرآنیان [در نگاه به حقایق متفاوت از بینش دیگران است. «۴»

ارتباط عرف ویژه قرآن با معنای لغوی

ارتباط عرف ویژه قرآن با معنای لغوی از تحلیل پیش گفته در پذیرش عرف ویژه و خاص در یک رشته عناصر محوری در (۱) ر. ک: المیزان، ج ۱، ص ۱۲۸-

۱۲۹. (۲). آل عمران، ۱۹۶-۱۹۷. (۳). فجر، ۶-۱۴. (۴). ر. ک: المیزان، ج ۳، ص ۱۰-۱۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۴۹

مفاهیم مفردات قرآن، الزاما این نتیجه بر ما تحمیل نمی‌شود که ارتباط میان عرف جدید و معنای تازه قرآنی با مفهوم لغوی واژه منقطع است و ما مجازیم هر مفهوم قرآنی را بریده از معانی عرف عام لغوی آن اخذ کنیم. برخی، به استناد مسبوق و مصبوغ بودن معانی از تئوریه‌ها، اذعان ورزیده‌اند که به پیروی از دگرگونی تئوریه‌ها، معانی (وضعی) الفاظ نیز دگرگون می‌شوند؛ برای مثال، وقتی تئوری مربوط به کره نورانی بزرگی که کلمه «شمس» برای آن وضع شده، تغییر کرد، معنای شمس هم تغییر می‌یابد. در گذشته معنای خورشید، جرم نورانی چرخان به دور زمین بوده است و اکنون معنای آن توده عظیمی از گاز است که زمین دور آن می‌چرخد. مطابق این نظر، که مبتنی بر تئوری توصیفی اسامی است، گویا تمام اوصاف و عوارض شیء داخل در معنای آن شیء است و معانی الفاظ چنان گستردگی دارد که همه این اوصاف را شامل می‌شود؛ از این رو وقتی خداوند به خورشید سوگند یاد می‌کند، به کره‌ای اشاره دارد که چشمه گداخته‌ای از هیدروژن و هلیوم است و زمین به دور آن می‌چرخد، نه آن جرم نورانی چرخان به دور زمین، که عرف عرب معاصر نزول قرآن، آن را به نام خورشید می‌شناسد. (۱) به نظر نمی‌رسد این دیدگاه از پشتوانه علمی لازم برخوردار باشد؛ زیرا وضع واژگان که از سوی عرف عقلا انجام می‌گیرد، «۲» در ازای معانی واقعی عرفی است، نه برای واقعیت حقایق با تمام اوصاف شناخته شده و ناشناخته، آن طور که در واقع به حسب نظر دقیق علمی وجود دارد. به دیگر سخن، منحاظ بودن وضع از خصوصیات مصداق، که بیشتر مطرح شد، به هیچ روی همسو با دیدگاه تئوری توصیفی نمی‌باشد، چه اینکه، فرض وضع الفاظ در برابر معانی و اوصاف علمی اشیا، مستلزم آن است که تمام قضایای ممکن در مورد اشیا تبدیل به ضروری گردد. افزون بر اینکه وضع الفاظ در برابر حقایق تفصیلی مجهول، لغو است، چه آنکه حقایق تفصیلی اشیا همیشه برای انسان آشکار نیست، در حالی که وضع الفاظ برای تفهیم و تفاهم است؛ از این رو وضع آنها برای

(۱) _____ سروش، عبدالکریم، قبض و

بسط تئوریک شریعت، ص ۱۳۰-۱۳۲؛ ۲۵۸، ۳۰۱، ۳۵۰، ۳۵۱ و ۴۶۲. (۲). ر. ک: محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۳۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۰ معنایی که غیر متصور و ناشناخته است، اثری مترتب نمی‌شود (۱) و نقض غرض در برقراری ارتباط است، مگر الفاظی که صرفنظر از معانی لغوی از ناحیه اشخاص معلوم یا شارع تبدیل به اصطلاح خاص می‌شوند که برای فهم آنها افزون بر عرف عام عقلا، باید عرف خاص را نیز شناخت. «۲» در این موارد نیز چنین نیست که ارتباط معنای جدید با معنای قبل کاملا- گسسته و منقطع باشد. احتمال دارد تحلیل علامه طباطبایی که می‌کوشد ثابت کند تغییر ویژگیها و توسعه و تحدید در مصادیق و لوازم معنا را موجب تغییر در اصل معنا نداند، ناظر به همین جهت باشد. وی در توضیح «تکلم الهی» می‌نویسد: «آیات قرآن و بیانات انبیای گذشته ظهور دارد که در این تعبیرها مجاز و تمثیل اراده نشده است، و اگر حمل بر مجاز روا بود، تمام سخنان مربوط به حقایق الهی، بر امور مادی محض، تأویل می‌شد. از این رو تکلم الهی یک امر حقیقی است که دارای آثار واقعی است، هر چند تعریف و حد کلام آن گونه که برای ما شناخته شده، از کلام الهی مسلوب است، بلکه تکلم به معنای تفهیم و اظهار معانی مورد نظر که آثار واقعی دارد، بر خدا اطلاق می‌شود». «۳» مرحوم علامه در موارد متعددی چون «تسبیح» و «سجده» موجودات برای خدا و مانند آن، مشابه به همین تحلیل را دارد. «۴» هر چند، ممکن است این تحلیلهای مفهوم شناسانه، ناظر به دیدگاه دیگری در نگرش به مفردات قرآن باشد؛ از این رو امام خمینی (ره) نیز در توضیح عذاب آخرت می‌نویسد: تمام آتش دوزخ و عذاب قبر و قیامت و غیر آنها را که شنیدی و قیاس کردی به آتش دنیا و عذاب دنیا، اشتباه فهمیدی؛ بد قیاس کردی. آتش این عالم یک امر عرضی سردی است. عذاب این عالم خیلی سهل و آسان است؛ ادراک تو در این عالم ناقص و کوتاه است. همه آتشیهای این عالم را جمع کنند روح انسان را نمی‌تواند بسوزاند؛ آنجا آتشش علاوه بر اینکه جسم را می‌سوزاند روح را می‌سوزاند، قلب را ذوب می‌کنند، فؤاد را محترق می‌نمایند. تمام اینها را که

(۱) _____ ر. ک: لاریجانی، صادق،

معرفت دینی نقدی بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۱۹-۱۲۴؛ همو، فلسفه تحلیلی، ص ۳۷. (۲). ر. ک: معرفت دینی ...، ص ۱۳۰-۱۴۱. (۳). المیزان، ج ۲، ص ۳۱۴، ۳۱۹. (۴). همان، ج ۱۳، ص ۱۰۸؛ ج ۱۴، ص ۳۵۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۱ شنیدی و آنچه تا کنون از هر که شنیدی جهنم اعمال تو است که در آنجا حاضر می‌بینی که خدای تعالی می‌فرماید: «وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا...» (۱) ای عزیز در علوم عالیه ثابت شده است که مراتب اشتداد غیر متناهی است. (۲) هر چه تو تصور کنی و تمام عقول تصور کنند شدت عذاب را، از آن شدیدتر هم ممکن است... قدری تفکر در قرآن کن بین چه عذابی را وعده کرده که اهل جهنم از مالک می‌خواهند که آنها را بکشد؛ هیئات! که مرگ در کار نیست. (۳) بین خدای تعالی می‌فرماید: «یا حَسْرَتِي عَلِي مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ»، (۴) آیا این چه حسرتی است؟ که خدای تعالی با آن عظمت با این تعبیر ذکر می‌فرماید. تدبر کن در آیه شریفه قرآن؛ بی تدبر از آن مگذر؛ «يَوْمَ تَرُؤُنَهَا تُدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَ مَا هُمْ بِسُكَارَى وَ لَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ» (۵) «وصف روز قیامت را می‌کند: روزی که فراموش می‌کند هر شیردهی از آنچه شیر می‌دهد و می‌اندازد هر آبستنی کودک خود را و می‌بینی مردم را مست، با اینکه آنها مست نیستند و لکن عذاب خدا سخت است. درست تفکر کن عزیزم، قرآن نعوذ بالله کتاب قصه نیست؛ شوخی با شما نمی‌کند؛ بین چه می‌فرماید؟ این چه عذابی است که عزیزها را از یاد می‌برد، حامله را بی بار می‌کند. آیا چه عذابی است که خداوند تبارک و تعالی با آن عظمت او را وصف می‌کند به «شدت» (۶) و جای دیگر به «عظمت». (۷) چیزی را که خدای تبارک و تعالی که عظمت او حد و حصر ندارد و عزت و سلطنت او منتها ندارد توصیف به شدت و عظمت کند آیا چه خواهد بود؟ خدا می‌داند عقل من و تو و فکر همه بشر از تصورش عاجز است. اگر مراجعه به اخبار و آثار اهل بیت عصمت و طهارت [ع کنی و تأمل در آنها نمایی، می‌فهمی که قضیه عذاب آن عالم غیر از عذابهایی است که فکر کردی. امام خمینی (ره) سپس حدیث وصف آتش جهنم را از قول شیخ صدوق (۸) چنین نقل می‌کند:

(۱) کُفَّ، ۴۹. (۲). ر. ک: الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۵. (۳). «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ» زخرف، ۷۷. (۴). زمر، ۵۶. (۵). حج، ۲. (۶). همان. (۷). بقره، ۱۱۴. (۸). صدوق، محمد بن بابویه، علم الیقین، مقصد، ۴، باب ۱۵، فصل ۱، ص ۱۰۳۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۲ اگر یک حلقه از زنجیری که بلندی آن هفتاد ذراع است گذاشته شود بر دنیا، هر آینه دنیا از حرارت آن آب می‌شود و اگر قطره‌ای از زقوم و ضریع آن در آبهای دنیا بچکد، همه از گند آن می‌میرند. (۱) از مجموع گفتگوهای این فصل، معلوم گردید که قرآن در بیان اهداف خود، هر چند در کلیت از واژگان وضع شده و رایج در میان عرف عقلا استفاده می‌کند، لکن نمی‌توان از حقیقت دیگر نیز چشم‌پوشی کرد که هویت فرهنگی قرآن، هویتی ویژه، غیر از هویت فرهنگ عرب عصر نزول است. بخشی از این هویت موهون تصرفات ویژه قرآن در پاره‌ای از مفردات واژگان عربی و کاربرد آنها در معانی جدید قرآنی است که به «اصطلاح خاص» قرآنی بدل شده‌اند. هر چند بخش دیگری از این هویت دستاورد ترکیب و تألیف جملات و گزاره‌های قرآنی است که در جایگاه خاص خود اشاره خواهد شد.

(۱). چهل حدیث، ص ۲۰-۲۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۳

فصل هشتم نقد و تحلیل انظار گوناگون در زبان گزاره‌های قرآن

زبان قرآن در سطح گزاره‌ها و جملات

اشاره

زبان قرآن در سطح گزاره‌ها و جملات وقتی در صدد شناسایی زبان قرآن در سطح گزاره‌ها و جملات برآیم، پرسشهای

گوناگونی در پیش روی ما قرار می‌گیرد که برخی از آنها را مطرح می‌کنیم. از جمله پرسشهای مهم و مطرح در این زمینه آن است که آیا جملات و گزاره‌های قرآنی همه ناظر به حقیقت‌اند یا نه؟ به دیگر سخن، آیا تعبیرهای مختلف قرآن در موضوعات گوناگون، به تمامی مفاد ظاهریشان مورد نظر و مراد است یا آنکه رمز، کنایه، تمثیل و انواع مجاز نیز در آن راه دارد؟ و اگر تعبیرات قرآن دارای مجاز است آیا این مجازها ارجاع به حقیقت دارند یا خیر؟ به بیان سوم، با نگاه به مضامین گوناگون قرآن در موضوعات مختلف مربوط به تبیین ذات، صفات و افعال خداوند، پیدایش نظام هستی و آسمانها و زمین، ذکر حوادث و رخدادهای نظام کیهانی، سجده فرشتگان بر انسان، سرنوشت انسان و چگونگی سیر حیات وی، داستان امتهای پیامبران و فرود و فرازهای زندگی آنان، نشانه‌های پایان این حیات مادی، اشراط ساعت، رخدادها و مواقف و مراحل جهان دیگر و حساب و میزان، نامه عمل و نعمتها و عذابها و جز اینها، این سؤال مطرح می‌شود که: آیا اینها همگی مفاهیمی حقیقی هستند؟ یا نه؟ وقتی قرآن در افعال خدا تمام پدیده‌های عالم را مستند به خدا می‌کند: «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (۱) و همه هستی را تحت تدبیر خدا معرفی می‌کند: «بَلِّغْ لِلَّهِ الْأَمْرَ جَمِيعًا» (۲)، «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ* ... أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (۳)، «يُضِيءُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ» (۴)، «وَمَا

(۱) انعام، ۱۰۲. (۲) رعد، ۳۱. (۳) واقع، ۵۸-۶۲. (۴) نحل، ۹۳؛ فاطر، ۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۴ رَمِيَّتْ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (۱)، «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» (۲) و در عین حال به هر یک از پدیده‌های عالم نیز نقش ویژه‌ای را نسبت می‌دهد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا» (۳)، «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ» (۴) آیا این دو گونه نسبت، هر دو حقیقت است یا یکی حقیقت است و دیگری مجاز؟ همچنین نسبتهای زمانی و مکانی در افعال یا صفات خداوند، مانند: «وَلَقَبَلُّوْكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ» (۵) چه مفهومی دارند؟ مفهوم گفتگوی خدا با فرشتگان (بقره، ۳۰) و انسان (اعراف، ۱۷۲) و موجودات دیگر چیست؟ (هود، ۴۴). محبت (بقره، ۲۲۲)، رضا، غضب، معیت، فوقیت، جنب، ید، استوا و معیء در مورد خدا چه معنایی دارند؟ نسبتهای زمانی در افعال خدا، چه مفهومی دارند؟ (انفال، ۹۶)، آفرینش در شش روز (اعراف، ۵۴)، داستان هبوط آدم و ابلیس چیست؟ (اعراف، ۱۱-۲۵)، نسبت دادن گفتار (نمل، ۱۸) و تسبیح (رعد، ۳۳؛ اسراء، ۴۴) به موجودات غیر ذی شعور و جمادات چگونه است؟ جهنم چگونه حرکت می‌کند (معارج، ۱۷) و فریاد می‌کشد؟ زمین چگونه حدیث می‌گوید؟ (زلزله، ۴)، نامه عمل و دست راست و چپ چیست؟ (اسراء، ۱۳؛ انشقاق، ۱۰) نفخ در صور چیست؟ (حاقه، ۱۳). قصه‌هایی که در قرآن بیان می‌شود آیا عین واقعیت است؟ آیا ابراهیم واقعاً پرندگانی را کشت و سپس زنده کرد؟ (بقره، ۲۶)، آیا عزیر (بقره، ۲۵۹) و اصحاب کهف (کهف، ۹-۱۳) مردند و دوباره زنده شدند؟ آیا هابیل و قابیل (مائده، ۲۷)، وجود واقعی داشتند یا صرفاً بیانی سمبلیک از خوبی و بدی هستند؟ آیا جمعی از بنی اسرائیل مسخ شدند؟ (اعراف، ۱۶۶)، مفهوم امداد و تأیید فرشتگان چیست؟ (توبه، ۲۶) و ... اینها نمونه‌هایی از سؤالاتی است که در باب زبان گزاره‌ها و جملات قرآن را مرور کنیم و به نقد و بررسی بپردازیم و سرانجام به تجزیه و تحلیل کلی در این باره می‌نشینیم و معیارهای زبان شناختی استنباط صحیح از گزاره‌های قرآنی را مطرح می‌نماییم.

(۱) انفال، ۱۷. (۲) صافات، ۹۶. (۳) بقره، ۲۲. (۴) کهف، ۲۹. (۵) محمد، ۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۵

۱. ظاهرگرایی و زبان یک وجهی قرآن

۱. ظاهرگرایی و زبان یک وجهی قرآن یکی از نظریاتی که در مورد زبان گزاره‌های قرآن مطرح شده، نظریه ظاهرگرایی در مواجهه با قرآن کریم است. ظاهرگرایان، تمام آیات قرآن را یک وجهی و تنها در چارچوب تفسیر لفظی و لغوی معنا می‌کنند. اهل حدیث، یعنی پیروان احمد بن حنبل (۱۶۱-۲۴۱ هـ)، و پیشتر از او مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ هـ) و پس از آنها داوود ظاهری (۲۸۰ هـ) و فرزندش ابوبکر ظاهری و همچنین کرامیه، اشاعره، ماتریدی، ابن تیمیه، وهابیان و اخباریان شیعه، از کسانی بودند که در طیفی از تفاوت منظرها، فی الجمله در این نکته اشتراک داشتند که از کاربرد عقل و اندیشه در فهم و معرفت دینی پرهیز کنند. برخی صاحبان این نگرش هر گونه اجتهاد مدلل را در مفاد قرآن نفی می‌کند، هر چند اخذ به ظاهر ملازم با تشبیه و تجسیم خداوند باشد. برخی صاحبان این نگرش وجود مجاز در قرآن را ملازم اشتباه یا تطویل بی‌فایده (با وجود قرینه) و یا کذب می‌شمارند. «۱» گرایش حدیث محوری که پس از جواز تدوین حدیث در میان عامه، رواج فوق‌العاده پیدا کرد، آنچنان غلبه یافت که معیار اساسی در تنظیم باورهای دینی و تقنین قوانین شد. در این نگاه، ظواهر منقولات روایی بدون ارزیابی سند و محتوا، ملاک فهم قرآن گردید. تا جایی که به نام روایت هر غث و ثمنی از هر کس نقل شد و گفته شد که سنت به وسیله قرآن نسخ نمی‌شود، اما سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد! «۲» همچنین اظهار شد: قرآن نیازمندتر است به سنت تا سنت به قرآن. «۳» پیروان این جریان فکری از مالک بن انس نقل می‌کردند که وقتی از وی درباره استوای بر عرش پرسش شد، پاسخ داد: الاستواء معلوم و الکفیفه مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه. نیز احمد بن حنبل در رساله کوچکی در بیان عقیده اهل حدیث، پس از مقدمه می‌نویسد: این، روش اهل علم و نویسندگان و اهل سنت است، آنان که به ریسمان سنت چنگ انداخته و در این راه شناخته شده‌اند، از میان اصحاب رسول (ص) تا امروز و در این بین عالمان چندی از حجاز و شام و ... را درک کردم و از آنها حدیث شنیدم، پس آن کس که کمترین مخالفت یا نقدی بر این روش داشته باشد، یا نقل حدیثی را عیب گیرد،

(_____ ۱). ر. ک: ابن تیمیه، الایمان، ص

۸۵. (۲). ر. ک: اشعری، ابو الحسن، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۲۵۱. (۳). بغدادی، خطیب، جامع بیان العلم، ج ۲، ص ۲۳۴.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۶ مخالف و بدعتگذار خواهد بود. وی پس از ذکر جمله‌ای از مسائل اعتقادی می‌نویسد: «و هو علی العرش فوق السماء السابعة و عنده حجب من نار و نور و ظلمة و ماء و هو اعلم بها.» «۱» پیروان این مسلک تفسیر قرآن را بدون استناد به روایات روا نمی‌شمارند و می‌گویند: «برای هیچ کس تفسیر قرآن جایز نیست، هر چند وی دانشمندی ادیب و دارای آگاهیهای فراوان در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار باشد، بلکه فقط می‌تواند به روایات پیامبر، صحابه و تابعین استناد جوید.» «۲» در مقابل نقل‌گرایی افراطی اهل حدیث و عقل‌گرایی معتزله، ابوالحسن اشعری (۳۳۰ هـ) کوشید تا راه میانه‌ای برگزیند، از این رو در الابانه نوشت: «ان لله وجهها بلا کیف، کما قال: «و یبقی وجه ربک ذو الجلال و الإکرام» «۳»، و ان له یدین بلا کیف، کما قال: «خلقته بیدی»، «۴» با این همه، او نتوانست از تشبیه‌گرایی در صفات و افعال خداوند رهایی یابد. به همین جهت او در مقالات الاسلامیین در ضمن بیان عقاید اهل حدیث می‌نویسد: آنان می‌گویند خداوند متعال در روز قیامت با چشم مؤمنان دیده می‌شود، همان‌طور که قرص کامل ماه در شب بدر دیده می‌شود، البته کافران خدا را نمی‌بینند به دلیل اینکه میان آنان و خداوند حجابی حائل است. خداوند می‌فرماید: «حاشا، که آنان در آن روز از دیدن پروردگارشان محرومند» و به دلیل اینکه موسی از خدا خواست تا در دنیا خود را بر او نماید، اما خداوند بر کوه تجلی یافت، پس آن را متلاشی نمود، بدین روی به موسی فهماند که او در دنیا خدا را نخواهد دید، بلکه در آخرت خواهد دید. «۵» پس از اشعری پیروان وی نیز همین روش را در تبیین مفاد آیات رؤیت برگزیدند. «۶»

نقد و بررسی نظریه ظاهرگرایان

نقد و بررسی نظریه ظاهرگرایان در هر صورت جریان ظاهری‌گری در فهم قرآن خواه در شکل حدیث‌گرایی اهل سنت،

اشعری گری، نگرش ابن تیمیّه، وهاب‌گیری و یا اخباری‌گری شیعه و یا رنگ و صورت ()
 و النحل، ج ۱ ص ۱۵۷-۱۶۳، نقل از: ابن حنبل، احمد، السنّه، ص ۴۴-۵۰. (۲). ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱ ص ۲۵۶، نقل از: معتزلی، قاضی عبدالجبار، المطاعن، ص ۴۲۲. (۳). رحمان، ۲۷. (۴). صاد، ۷۵. (۵). مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۲. (۶).
 ر. ک: رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، (چاپ مصر)، ج ۱ ص ۳۴۶ و ج ۸ ص ۳۵۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۷ دیگر،
 از هر گونه تدبیر و اندیشه در تأویل، بلکه از هر گونه تفسیر و فهم عالمانه از آیات قرآن روی می‌گرداند و بدین گونه چهره‌ای
 بی‌روح و جامد از دین و کتاب الهی ارائه می‌کند که با حقیقت دین و مقاصد والای آن ناسازگار است. به واقع استفاده نکردن از
 همه عناصر معرفتی در فهم کتاب و شریعت، مؤلفه مشترک تمام گروه‌هایی است که رویکرد ظاهری‌گری دارند و چشم بسته و به
 دور از درایت فراگیر، به ظاهر لفظی و لغوی متن دینی می‌نگرند و از یک رهیافت جامع و همه‌جانبه باز می‌مانند.

قرآن و ارجاع متشابهات به محکّمات

قرآن و ارجاع متشابهات به محکّمات این در حالی است که قرآن خود به تصریح بیان داشته که در یک نگاه متناظر، آیات الهی به
 دو دسته محکّمات و متشابهات تقسیم می‌گردند، و راهکار اساسی و متدولوژی معرفت مجموع کتاب آن است که محکّمات، مرجع
 و تکیه‌گاه برای متشابهات باشد و راه مصون از انحراف، ارجاع متشابهات به محکّمات است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ
 آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ
 تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». (۱) «محکم» اسم مفعول باب افعال و
 از ماده «حکم» به معنای منع، به معنای سخن واضح و گویایی است که مراد واقعی گوینده را افاده می‌کند و راه احتمالات گوناگون
 در آن بسته است. به همین لحاظ از نظر دانشمندان تفسیر و علوم قرآن، محکّمات، آیاتی هستند که از لحاظ رسایی و دلالت، آن
 گونه وضوح دارند که زمینه برای احتمال معانی گوناگون باقی نمی‌گذارند، چنانکه غالب آیات قرآن کریم چنین‌اند. شیخ طوسی
 (۴۶۰ ه) می‌گوید: «فالمحکم هو ما علم المراد منه بظاهرة من غير قرينه تقترن اليه و لا دلالة تدلّ على المراد به لوضوحه، نحو قوله:
 «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا»، «۲» و قوله: «لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ» «۳»، لانه لا يحتاج في معرفته المراد به الی دلیل. «۴» زمخشری (۵۲۸ ه)
 می‌نویسد: «احکمت عبارتت عبارتها بحفظت من الاحتمال و
 ()
 (۳). نساء، ۳۹. (۴). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۹۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۸ الاشباه. «۱» بدر الدین زرکشی
 (۷۹۴ ه) از نویسندگان علوم قرآن نیز می‌گوید: «فاما المحکم فأصله لغة المنع ... و اما في الاصطلاح فهو ما احكمه ...». «۲» تشابه از
 «شبه» به معنای مثل و مانند، یعنی تماثل و همانندی است. لفظ متشابه لفظی است که معانی متعدد و شبیه به هم دارد و مراد گوینده
 بدون قرینه، روشن نمی‌شود. در واقع متشابه بودن وصف معانی است، زیرا معانی گوناگون یک لفظ است که شبیه همدیگرند و
 لفظ به جهت ارتباط با معنا، موصوف به تشابه می‌گردد. آیات متشابه آیاتی هستند که به دلیل تشابه معانی، پذیرای احتمالات
 گوناگون‌اند، به همین جهت مفهوم ظاهری آنها مقصود نیست. «المتشابه ما لا يعلم المراد بظاهرة حتى يقترن به ما يدلّ على المراد
 منه». «۳» بر این پایه، آیات متشابه به تنهایی نمی‌توانند مورد استظهار واقع شوند، بلکه باید در پرتو محکّمات، که اصول و مرجع
 معارف کتاب می‌باشند، تفسیر گردند. البته روشن است که متشابه بودن پاره‌ای از آیات دلیل خاص خود را دارد و می‌توان گفت
 اساسی‌ترین عامل، به محدودیتهای ابزار تفهیم و تفاهم بشری، که همان الفاظ است، باز می‌گردد. بدین معنا که راه تفهیم و تفاهم
 در میان انسانها استخدام الفاظ و نیروی بیان است. خداوند حکیم نیز پیام هدایت خویش برای انسان را از طریق پیامبر اکرم (ص) به

وسيله الفاظ می‌رساند، اما همان گونه، که می‌دانیم، الفاظ و کلمات ظروفی محدودند از این رو اگر بخواهیم حقایق مربوط به غیب و ماورای عالم طبیعت را که قابل بیان با الفاظ نیستند، از طریق الفاظ بیان کنیم، ناگزیر یک نوع تصرف و توسعه در معانی این الفاظ صورت می‌گیرد تا قابل انطباق بر آن حقایق متعالی شود در نتیجه نوعی تشابه پیش می‌آید. یعنی لفظی در معنایی استعمال می‌شود که هم مصداق حسی و هم مصداق اعتباری دارد و هم مصداق ماورای حسی، لذا نمی‌دانیم کدام مصداق، مقصود و مراد است مثل کلمه «عرش» (۴) و «رؤیت خدا» و مانند اینها. چگونه می‌توان از حقیقتی معنوی و وجودی چون رؤیت قلبی خدا یا لقاء الله، که با کشف و شهود فراهم می‌شود، سخن گفت، جز از طریق همین الفاظی که بشر برای معانی حسی و مادی به کار می‌برد؟ (وَجُوهٌ) (۱). الکشاف، ج ۱، ص ۳۳۷.

(۲). البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۱۹۹. (۳). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۹۴. (۴). مصباح یزدی، محمد تقی، درسهای معارف قرآن (جزوه). تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۵۹ یَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ. «۱» خدای متعال برای بیان این حقیقت واژه «دیدن» را به کار برده است، زیرا واژه مناسب‌تری برای ادای این مقصود وجود نداشته است. اما برای پیش‌گیری از کج‌فهمی، از یک سو این اصل کلیدی را به دست داده است که آیات متشابه باید به محکمت ارجاع شوند، و از سوی دیگر به صراحت بیان کرده است که: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ؛ (۲) چشمها او را درک نمی‌کنند و او چشم‌ها را درک می‌کند». بدین گونه خداوند تصریح نموده که مقصود از آن رؤیت، دیدن با چشم سر نیست. برای معرفی آفریدگار هستی و کمال مطلق چه تعبیری می‌توان آورد که در عین گویا بودن، دشواری متشابه بودن را نداشته باشد؟ اگر از واژه‌ای مانند «نور» هم استفاده شود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»؛ (۳) خداوند نور آسمانها و زمین است» باز شبهه‌افکن خواهد بود. زیرا انس ذهنی ما با نور حسی و مادی باعث می‌شود نور حسی در اندیشه ما تداعی شود. شرح قدرت فراگیر خداوند نیز برای مردم مستلزم استفاده از تعبیری کنایی است: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ؛ (۴) دست خدا بالای دستهای آنهاست»: «وَهُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ»؛ (۵) و اوست چیره بر بندگان». اما آیا خدا در قصری عظیم نشسته و او را دستی فراتر از همه دستهاست؟! یا این اوهام، پندار کوتاه بینان و مشرکان است و خدای متعال در نفی این پندارهای باطل و تنزیه ذات بی‌مثال خود از هر گونه نقص، بارها هشدار داده است که: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ (۶)، «سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۷) و «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ». (۸) بنابراین، فرض زبان یک وجهی و نفی هر گونه مجاز و تأویل و اخذ مفهوم ظاهری همه آیات قرآن موجه به نظر نمی‌رسد. همان طور که اشارت رفت قرآن دارای متشابهاتی است که در قالب بیان کنایی اظهار شده‌اند. افزون بر این قرآن خود متذکر شده است که واجد تمثیل و تشبیه است و وجود پاره‌ای تعبیرات استعاری را نمی‌توان در قرآن نفی (۱) قیامت، ۲۲-۲۳.

(۲). انعام، ۱۰۳. (۳). نور، ۳۵. (۴). فتح، ۱۰. (۵). انعام، ۶۱. (۶). شورا، ۱۱. (۷). نمل، ۸. (۸). انعام، ۱۰۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۰ کرد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيِّهِ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (۱) از آسمان آبی فرستاد، و از هر رودخانه‌ای به قدر ظرفیتش سیلابی جاری شد، آنگاه سیل بر روی خود کفی حمل کرد- و از آنچه در (کوره‌ها) برای به دست آوردن زیور یا وسائل زندگی آتش بر آن روشن می‌کنند نیز کفهایی مانند آن به وجود می‌آید- لکن کفها به بیرون پرتاب می‌شوند ولی آنچه به مردم سود می‌رساند (آب یا فلز ناب) در زمین باقی می‌ماند، خداوند این گونه مثال می‌زند». این آیه شریفه تصریح می‌کند که بیان فرود آب از آسمان و جریان سیل یک مثال است برای جریان حق و باطل. همچنین قرآن وقتی می‌گوید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقِضَتْ عُزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوِّهِ أَنْكَاثًا...»؛ (۲) مانند آن زنی نباشید که رشته‌هایش را پس از رشتن پنبه کرد» آیا اشاره به زن خاصی است، یا آنکه این یک ضرب‌المثل برای بیان یک حقیقت پایدار و یک پیام جاودان است؟ روشن است که سخن دوم مراد است، هر چند مثالها نیز دارای یک منشأ خارجی هستند. همین گونه است مواردی که قرائن عقلی یا

نقلی، حاکی از استعاره، کنایه و نوعی از مجاز در سخن است و ناگزیریم از معنای لفظی آن در گذریم و مراد حقیقی آن را جستجو کنیم. چرا که در غیر این صورت با دشواری مواجه خواهیم شد. چنانکه برای نمونه، تفسیر لفظی این آیه بی‌معنا و مفهوم است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»؛ «۳» و دستت را (از بخل) بر گردنت مبنده، و نیز آن را بسیار گشاده مگیر که ملامت شده و در مانده می‌نشینی». همان‌گونه که تفسیر لفظی و اخذ مدلول ظاهری این آیات بر خلاف ساحت منزله خدای تعالی و کمال محض بودن اوست: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» «۴»، «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» «۵»؛ و هر کس در این جهان کور (دل) باشد، پس او در سرای دیگر نیز کور (دل) و راه گم کرده‌تر است.»

(۱) رعد، ۱۷. (۲) نحل، ۹۲. (۳)

اسراء، ۲۹. (۴) مائده، ۶۴. (۵) اسراء، ۷۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۱

دیدگاه اندیشمندان مسلمان

دیدگاه اندیشمندان مسلمان عموم دانشمندان مسلمان، ادیبان، بلاغت‌شناسان، مفسران، اصولیان و فقیهان بر این عقیده‌اند که قرآن از لحاظ لغت، به زبان عربی فصیح نازل شده و در آن از انحاء مجاز، کنایه، استعاره و تمثیل یافت می‌شود (۱)؛ اما نکته مهم شناخت حقیقت و مجاز و حدود و ملاک هر یک از آنهاست. ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ ه) در مقدمه تأویل مشکل القرآن می‌گوید: «ملحدان آیات متشابه کلام خدا را گرفته‌اند و آن را به تناقض و نادرستی متهم ساخته‌اند». از این رو وی تألیف کتاب خویش را به انگیزه تبیین و تأویل موارد دشوار و دیریاب قرآن می‌داند. او توضیح می‌دهد که عرب در سخن خویش انحاء گوناگون مجاز، استعاره، تمثیل، قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفا، اظهار، تعریض، کنایه و جز اینها را دارد. «۲» براساس چنین نگاهی است که نحوی متقدم سیبویه می‌نویسد: «و مما جاء على اتساع الكلام والاختصار، قوله تعالى: «وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا» «۳»، «أَمَا يَرِيدُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ، فَاخْتَصَرَ...» «۴». همچنین علی بن عیسی رمانی (۳۸۶ ه) در شرح آیه «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» «۵»، می‌نویسد: «هر چه در قرآن ظلمات و نور آمده، استعاره است و حقیقت آن بیرون بردن از جهالت به دانایی است و استعاره رساتر به مقصود است.» «۶» نیز ابو عبیده (۲۰۹ ه) در مدلول آیه شریفه «وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ» «۷»، که در وصف منافقان است، می‌نویسد: «أى يمسكون أيديهم عن الخير والصدقة» «۸» همچنین محمد بن جریر طبری در مفاد آیه «وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ» «۹» می‌نویسد: اما سخن خداوند که می‌فرماید: «به آنچه دستهای آنها از پیش فرستاده است» این تعبیر، مثالی است همانند مثالهایی که عرب در سخن خویش

(۱) در این بخش کتاب، از اثر

ارزشمند آقای دکتر عبدالعظیم المطعنی، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الاجازة و المنع، عرض و تحلیل و نقد، سود برده‌ایم.

(۲) ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، ص ۲۰-۲۳. (۳) یوسف، ۸۲. (۴) سیبویه، عمرو بن عثمان، الکتاب، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹. (۵) ابراهیم، ۱. (۶) النکت فی اعجاز القرآن، ص ۹۳. (۷) توبه، ۶۷. (۸) ابو عبیده، عمرو بن المثنی، مجاز القرآن، ج ۱، ص ۲۶۳. (۹) بقره، ۹۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۲ می‌آورد و می‌گوید: این مکافات جنایتی است که با دست خویش انجام دادی. [یعنی اضافه جنایت به دست از باب مجاز مرسل به علاقه جزء و کل است هر چند ممکن است آن جنایت با اعضای دیگر صورت گرفته باشد. «۱»] همو در مفاد آیه «إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرِعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ» «۲»؛ هر گاه از پی زبانی که بر مردم رفته است، رحمتی برایشان چشانیم، آنان را در برابر نشانه‌های الهی مکرری است، بگو خدا کاراتر است، فرستادگان ما نقشه‌های شما را می‌نویسند. او مکر مردم را، مجاز آوردن برای انکار نعمتهای خدا و نادیده گرفتن آنها، و مکر از ناحیه خدا، را استدراج و عقوبت می‌گیرد. «۳» فراء (۲۰۷ ه) در مفاد آیه «كَيْفَ

بیان کرد و توضیح داد که آنان جان خویش را در معرض زیانکاری و تباهی و سقوط در آتش قرار داده‌اند...» (۲). لازم است یادآوری شود نقل این موارد ضرورتاً به مفهوم تأیید همه این رهیافتها نیست، لکن آنچه مهم می‌نماید آن است که نگاه یک وجهی به تمامی آیات قرآن را به تأمل می‌گذارد. این حقیقت نشانگر آن است که ما ناگزیریم افزون بر نگاه یک بعدی و ظاهرگرا در زبان قرآن، که تنها بر تفسیر لفظی و لغوی پای می‌فشارد، پذیرای رویکرد دیگری نیز باشیم که بر جنبه تأویلی کلام خدا تمایل می‌ورزد. البته این رویکرد، طیف نسبتاً وسیع و متفاوتی را در بر می‌گیرد که برخی پایبند هنجارهای زبانی‌اند و گروهی بی‌تقید. در این طیف از سویی عقل‌گرایان معتزلی را می‌نگریم که در عین پایبندی به اصول زبان‌شناختی محاوره و وضع و دلالت کلام، در هر مورد که مفاد ظاهری متن دینی را همخوان با مبنای عقلی نینند، از معنای حقیقی کلام به معنای مجازی عدول می‌کنند؛ از این روی آنها در تمامی آیات مربوط به الهیات و صفات و افعال خدا، که مفاد ظاهری آنها دلالت بر صفات جسمانی دارد، چون نفس، وجه، ید، فوق، سمع، رضا، غضب و مانند آن را، جهت تنزیه، بر معنای مجازی، کنایی، استعاری و تمثیلی تأویل می‌برند. زمخشری (۵۳۵هـ) در تفسیر آیه موسوم به «ذر» (۳) مفاد آیه را تمثیلی از وجود شواهد و ادله ربوبیت و وحدانیت خداوند می‌داند که اندیشه و بصیرت آدمیان را به شهادت فرا می‌خواند، نه یک صحنه واقعی و پرسش و پاسخ عینی. «و قوله: أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (۱). اعراف، ۹. (۲). همان، ص ۱۴۱.

(۳). الکشاف، ج ۲ ص ۱۷۶-۱۷۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۵ شهنا؛ «۱» و این سخن خداوند که فرمود: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنها گفتند: چرا، هستی، ما گواهی دادیم، از باب تمثیل و فرض (؟) است». مفاد این سخن آن است که خداوند برای ایشان دلایل و نشانه‌های ربوبیت و وحدانیت را قرار داد و به وسیله آن نشانه‌ها، عقل و بینش آنان را به گواهی خواند که منشأ بازشناسی گمراهی از هدایت است، آن سان که گویی آنان را بر خودشان شاهد گرفت و به ایشان گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و گویی آنان پاسخ دادند و گفتند: آری تو پروردگار ما هستی، بر خویش شهادت دادیم و بر یگانگی تو اقرار نمودیم و باب تمثیل در کلام خداوند متعال و پیامبر اکرم (ص) و در کلام عرب گسترده است و فراوان در کار می‌آید. این دانشمند آیات دیگری از قرآن را بر وجود تمثیل شاهد می‌آورد و می‌نویسد: و نظیره قوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (۲) و «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (۳). زمخشری سپس اشعاری از عرب را شاهد می‌آورد و می‌گوید: «و معلوم انه لا قول ثم و انما هو تمثیل و تصویر للمعنی؛ و روشن است که آنجا گفتگویی در کار نبوده، بلکه این سخن از باب تمثیل و مجسم نمودن معناست». از نگاه معتزلیان چنین بر می‌آید که جریان داوری خواهی آن دو برادر که نزد داوود (ع) آمدند، (صاد، ۲۱-۲۴) نیز یک تمثیل است. (۴)

افعال الهی، دیدگاه معتزلیان و اشعریان

افعال الهی، دیدگاه معتزلیان و اشعریان از میان دو دسته آیات مربوط به افعال خدا و تأثیرات علل ثانیه، روشن است که اشاعره آیات گروه اول، یعنی آیاتی که همه افعال را به خدا نسبت می‌هند، حقیقت تلقی کرده، آیات دسته دوم را در مفهوم مجازی می‌گیرند، چون آنان تأثیر را منحصر در خدا می‌دانند و نظام علی- معلولی عالم را صرف تقارن می‌شمارند که به حسب «عادت الله» چنین جریان دارد. «۵» اما معتزلیان اسناد در دسته اول را مجاز و در گروه دوم را حقیقت می‌دانند. عمده (۱). اعراف، ۱۷۲. (۲). نحل، ۴۰.

(۳). فصلت، ۱۱. (۴). ر. ک: همان، ج ۴، ص ۸۱. (۵). ر. ک: ایجی، عضدالدین، شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۵۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۶ دلیل معتزله تنزیه خداوند از شرور، ظلم و افعال قبیح است. آنان بر این باورند که در مواردی چون «أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا» (۱)، اسناد حرکت به الله مجازی است. درست همانند «فتح الامیر البلد»، که در واقع سپاه او شهر را فتح کرده‌اند، ولی به امیر

اسناد داده می‌شود. آنها می‌گویند خداوند به حسب «سنت» خویش در آغاز آفرینش، خاصیتی را به موجودات اعطا و تفویض کرده، آنها را مطابق همان خاصیت حفظ می‌نماید. در اینجا دیدگاه اندیشمندان شیعه، تحلیل دیگری است که در آینده اشاره خواهد شد.

۲. رمز گرایی باطنیان

اشاره

۲. رمز گرایی باطنیان به غیر از ادیبان، متکلمان، مفسران، فقیهان و اصولیان مسلمان که در عین پذیرش ورود مجاز در قرآن و ضرورت تأویل و تلاش در جستجوی مدلول واقعی آیاتی که مفاد ظاهری آنها مقصود خداوند نیست، گروه‌های دیگری در تاریخ اندیشه دینی مسلمانان پدید آمده‌اند، که اساساً هر گونه پابندی به ظاهر قرآن را نفی کرده، مقصود اصلی متون دینی قرآن و حدیث را همان معانی مکتوم و باطنی آن دانسته‌اند. باطنیان و متصوفه در فرهنگ فکری مسلمانان، دو گروهی هستند که درست در مقابل ظاهر گرایان قرار دارند. آنان مبنای اساسی دین‌شناسی خویش را خروج از قوانین زبان‌شناختی و چارچوبهای محاوره عقلانی، با اتکا بر جنبه روان‌شناختی شخصی استوار ساخته‌اند. باطنیان در اصل بر متوقفان به امامت اسماعیل فرزند امام صادق (ع) اطلاق می‌شود و در مرتبه بعد بر تمام کسانی که معتقدند مراد از کلام خدا ظاهر و نصوص آن نبوده، بلکه اسرار و باطن آنها مقصود شارع است. «۲» آنها عقیده دارند هر ظاهری که به حس درآید، مشتمل بر باطنی است که زوج و قرین آن است. به دلیل این سخن خداوند که می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (۳)، در این آیه «شیء»، شامل همه الفاظ تنزیل نیز می‌شود؛ بنابراین، تنزیل هم باطنی دارد. تنها خداوند یگانه است و زوج ندارد و جز او، قوام هر چیزی به زوجیت (۱) _____ (۲) بغدادی،

عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۲۶۶؛ شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الاحکام، موافقات ج ۱، ص ۸۶؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین و همکاران، دائرة المعارف شیعه، ج ۴، ص ۲۸۳؛ مشکور، جواد، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۹۴. (۳) ذاریات، ۴۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۷ است. بر همین مبنا که هر چیزی ظاهر و باطنی دارد، در قرآن کریم از ظاهر و باطن نعمت و گناه نام برده شده است: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (۱) و «وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ» (۲). همچنین طور برخی آیات قرآن چنان است که به هیچ رو نمی‌توان مدلول ظاهریشان را اخذ کرد، چون: «وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (۳)؛ زیرا اگر مراد از «ماء» آب باشد، خداوند به همگان روزی کرده و اختصاصی به پای‌ورزان ندارد، از این رو ناگزیر «الطريقة» و «ماء غدقا» باید به معنای باطنی تأویل شوند. همچنین باطنیان در اثبات تأویل گرایی به آیاتی که واژه «تأویل» در آنها ذکر شده استشهاد کرده‌اند. آنان بر این عقیده‌اند که خداوند پس از آفرینش «لوح» و «قلم» که دو حدّ روحانی هستند، دو حدّ جسمانی آفرید که «ناطق» و «صامت» اند. «ناطق»، صاحب شریعت و «صامت»، اساس شریعت است؛ پس رسول، ناطق به ظاهر است و «اساس»، (وصی پیامبر) برای ظاهر شریعت که «صامت» و خاموش است، صاحب تأویل است. «۴» برابر نظر باطنیان زبان قرآن، زبان ایما و رمز است و غرض اصلی و گوهر معنا، آن حقیقت نهفته در ورای الفاظ است که الفاظ قشر آن است. در رسائل اخوان الصفا، سبب رمزی بودن کلام خدا و انبیا چنین بیان شده است: «اکثر کلام خدای تعالی و کلام انبیا و اقاویل حکما رمزهایی هستند برای سزای اسرار به قصد آنکه از اسرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خدای تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند، از آنجا که قلوب و خواطری وجود دارد که فهم آن معانی را بر نمی‌تابد.» (۵) ناصر خسرو می‌گوید: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است. پس هر که مر مثال را معانی و اشارت را رموز نداند، بی‌فرمان شود.» (۶) از نظر باطنیان «تفسیر قرآن» مطابق فرایند زبان‌شناختی صورت می‌گیرد و «تنزیل» نیز بر اساس لفظ است،

اما «تأویل قرآن» که معنا و حقیقت و باطن آن را باز می‌گشاید، فرایندی روان‌شناختی و بیرون از قلمرو الفاظ است. «۷»
 (۱) _____ لقمان، ۲۰. (۲). انعام، ۱۲۰. (۳).
 جن، ۱۶. (۴). مغربی، قاضی نعمان بن حیون (۳۶۳ هـ)، تأویل دعائم الاسلام، ص ۲۸-۳۱؛ همو، اساس التأویل، ص ۲۳-۴۷. (۵).
 رسائل اخوان الصفا؛ ج ۲ ص ۳۴۲. (۶). ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱۸۰. (۷). وجه دین، ص ۶۱؛ دعائم الاسلام، ص ۷. تحلیل
 زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۸ هر چند در آثار نویسندگان اسماعیلی از حفظ ظاهر و باطن شریعت هر دو، سخن رفته است، «۱»، ولی،
 آنان باطن را لب کتاب و منشأ رستگاری نفس می‌شمارند، «۲» و احکام شریعت را چون غل و زنجیر می‌دانند که در زمان ظهور
 قائم برداشته می‌شود. «۳» باطنیان از نظر تئوری، فلسفه وجودی «اساس»، یعنی وصی پیامبر و امام را، سازماندهی وی در تأویل کتاب
 می‌دانند. «ناطق تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مثل است، و رسیدن به معنا، جز از راه تأویل اساس نیست.» «۴» با این
 همه، آثار نظریه پردازان باطنی انباشته از تأویلات ذوقی است. ناصر خسرو «تین»، «زیتون»، «۵» «مشرقیین»، «مغربین» «۶»، «سدر»،
 «طلح» «۷» را به «عقل» و «نفس» تأویل می‌برد. «۸» همچنین آنان بسیاری از آیات را به ناطقان و اساسان تأویل می‌برند. «۹» همچنان
 که بخشی از تأویلات باطنیان نیز بر اساس حساب جمل و اعداد است. «۱۰»

نقد و بررسی

نقد و بررسی به نظر می‌رسد باطنیان بیش از آنکه دارای یک تفکر مذهبی و پایبند به معتقدات دینی و شیوه فهم روشمند دین
 باشند، یک گروه سیاسی-اجتماعی بودند که به تأثیر فرهنگهای بیرونی و یک رشته عوامل دیگر رهیافتی ذوق پسند از دین عرضه
 می‌کردند، نه یک رهیافتی واقع‌گرایانه، همه جانبه و مبتنی بر همه مبادی معرفت. بر این اساس است که بیشتر فرق اسلامی،
 اسماعیلیه را گروه منحرف و نتیجه تفکر آنان را ویرانگر دین دانسته‌اند. معتزلیان با آنکه خود قائل به تأویل قرآن بودند، تأویلات
 باطنیان را مردود می‌شمردند و نتیجه تفکر آنان را از میان بردن دین می‌دانستند. قاضی عبد الجبار در المغنی فصلی در نقد
 باطن گروی اسماعیلیان قرار داده، می‌گوید: آنان با این روش که قائل‌اند قرآن دارای تأویلاتی باطنی بی‌ارتباط با معنای ظاهری
 است، راه (۱) _____ همان، ص ۱۸۰؛ یمن،
 جعفر بن منصور، کتاب الکشف، ص ۱۲۳؛ تأویل دعائم الاسلام، ص ۵۳-۵۴. (۲). همان، ص ۳۵، ۶۶-۶۷؛ ناصر خسرو، خوان
 الاخوان، ص ۲۵۸. (۳). خوان الاخوان، ص ۲۸۰-۲۸۲. (۴). وجه دین، ص ۸۱، ۱۸۰؛ کرمانی، حمید الدین، راحة العقل، ص ۱۱۲-
 ۱۱۳ و ۱۲۶؛ تأویل دعائم السلام، ص ۳۱. (۵). تین، ۱. (۶). رحمان، ۱۷. (۷). واقعه، ۲۸-۲۹. (۸). وجه دین، ص ۸۶. (۹). همان،
 ص ۱۸۲؛ اساس التأویل، ص ۴۴، ۱۱۷-۱۱۸؛ کتاب الکشف، ص ۵۲. (۱۰). ر. ک: وجه دین، ص ۷۲، ۷۷، ۸۸ و ...؛ اساس التأویل،
 ص ۴۲، ۴۶ و ۴۷؛ خوان الاخوان ص ۲۱۰-۲۱۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۶۹ شناخت دین و اسلام را مسدود کرده‌اند. «۱»
 حاصل سخن عبد الجبار آن است که باطنیان فرایند ارتباط دلالتی لفظ و معنا و قواعد زبان شناسی را نادیده انگاشته، با دستاویز قرار
 دادن مبنای باطن گروی خویش، از هر لفظی، معنای دلخواه خود را اخذ می‌کنند، و این دشواری بزرگ و انحراف روشن است.
 تفتازانی نیز بر این عقیده است که انگیزه باطنیان از جعل معانی باطنی که «معلم» برای نصوص و ظواهر قرآن می‌تراشد، نفی شریعت
 است. «۲» همچنین اشعریان و ظاهریان نیز به شدت اسماعیلیان را طعن زده‌اند. غزالی در فضائح الباطنیه، و ابو بکر بن عربی در
 العواصم و ابن تیمیه «۳» هر یک، به نقد این فرقه پرداخته‌اند. از سخن اندیشمند فقید، شهید مطهری می‌توان نظر دانشمندان شیعه را
 در مورد باطنیان دانست: در مقابل گروهی که اساسا قرآن را رها کرده بودند، گروهی دیگر پیدا شدند که آن را وسیله رسیدن به
 هدفها و اغراض خود قرار دادند. اینان در هر زمینه‌ای که منافعشان اقتضا می‌کرد به تأویل آیات قرآن پرداختند و مسائلی را به قرآن
 نسبت دادند که اساسا روح قرآن از آنها بی‌خبر بود. در مقابل هر اعتراضی هم پاسخ این گروه این بود که باطن آیات را تنها ما

می‌دانیم و این معانی که می‌گوییم از شناخت باطن آیات به دست آمده است. قهرمانان این جریان در تاریخ اسلام دو گروه‌اند: اول اسماعیلیه که به آنها باطنیه هم می‌گویند و دوم متصوفه. اسماعیلیه بیشتر در هندوستان و کم و بیش در ایران هستند. اینها یک دوره حکومت نیز تشکیل دادند که حکومت فاطمیان مصر بود. اسماعیلیان به اصطلاح، شیعه شش امامی هستند ولی به طور قطع، اجماع و اتفاق تمام علمای شیعه و دوازده امامی این است که این شش امامیها از هر غیر شیعه‌ای از تشیع دورترند. یعنی اهل تسنن که هیچ یک از ائمه شیعه را آن گونه که شیعه اعتقاد دارد قبول ندارند، به اهل تشیع نزدیک‌تر از این به اصطلاح شیعه‌های شش امامی هستند. اسماعیلیان به واسطه باطنی‌گریشان، خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و نقش بزرگی در ایجاد انحراف مسائل اسلامی داشتند. (۴) «_____» (۱). قاضی

عبدالجبار، المغنی، ج ۶، ۳۶۳-۳۶۴. (۲). شرح العقائد النسفیة، ص ۱۴۲. (۳). مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه، ج ۱۳، ص ۲۳۶. (۴). آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۲۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۰ این جهت‌گیریها از سوی فرق مختلف اسلامی در مقابل تفکرات باطنیان بسیار طبیعی است، چه اینکه آنان بسیاری از مفاهیم قرآن را از محتوای خود منزع نموده، به تعبیرات رمزی تأویل می‌بردند. آنان به تأثیر از نوافلاطونیان در مورد هبوط نفس از مبدأ الهی و معاد و بهشت و جهنم، اینها را به نوعی خاص تأویل می‌کردند. «۱» «معاد» را تطهیر نفس جزئی و بالا رفتن به عالم روحانی می‌گرفتند صورتهای حسی نعمتهای بهشتی چون حور، قصور و انهار و تختها و نیز عذابهای گوناگون چون کندن پوست و مانند آن را رمز دانسته، می‌گفتند خشم خدا و عذاب به وسیله آتش مورد پذیرش عقل نبوده، یک دین عقلی وجود دارد که برتر از همه ادیان است (نوعی همه دینی)! همچنان که قصص و داستانهای قرآن را نیز اشاره به حقایق باطنی می‌دانستند که جهت پنهان ماندن از دسترس نفوس غیر مستعد، تحت پوشش الفاظ قرار گرفته‌اند، بر همین اساس به تبیین رمز و تأویل قصه‌های قرآن چون خواب و بیداری اصحاب کهف، اغوای آدم و حوا، هابیل و قابیل، آتش ابراهیم، و پرندگانی که پس از مرگ به ندای ابراهیم زنده شدند، طوفان و کشتی نوح، پیراهن یوسف و ... ملک و عصای سلیمان، سدّ یاجوج و ... پرداختند. همچنان که احکام ظاهری شریعت و واجبات را نیز رمز و اشاره می‌دانستند و قائل بودند که عمل به احکام ظاهری شریعت تنها منشأ رستگاری مردم در دنیا است و شناخت اسرار باطنی شرع، سعادت اخروی را تأمین می‌کند. «۲»

۳. تأویل گرای متصوفان

اشاره

۳. تأویل‌گرایی متصوفان از جمله جریانهای فکری که در تاریخ اسلام پدید آمد و در ارتباط با قرآن قائل به نوعی نگرش رمزی و تأویلی شد، تصوف است. گروهی از متصوفه نیز با کنار نهادن قوانین زبان‌شناختی مرتبط با وضع و دلالت الفاظ، برداشتهای ذوقی خویش را به عنوان لبّ و گوهر دین، ملاک فهم قرآن قرار دادند، و مدلولات ظاهری شرع را به بهانه قشر بودن در بوته نسیان نهادند. صوفیان به دلایل گوناگون، سخنان خویش را در واژگان رمزی و اشاری بیان می‌کردند تا اسرارشان بر دیگران پنهان ماند. آنان مدعی شدند که _____ زبان قرآن نیز مانند _____ (_____). ر. ک: مذاهب النفسیر

الاسلامی، ص ۲۰۸؛ التفسیر و المفسرون، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۷۷. (۲). رسائل اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۰۲ و ۱۸۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۱ متصوفان به رمز، و برای مخاطبانی ویژه است. در حالی که قرآن به صراحت خود را راهنمای همه مردم معرفی می‌کند (آل عمران، ۴). در نظر صوفیان متن قرآنی معانی درونی و پنهانی دارد که در ورای معنای لفظی آن نهفته است، و این معنا

نه از طریق جستجوی فنی زبان‌شناسی، بلکه از طریق الهام (روان‌شناختی) به دست می‌آید. از این رو یک ایه در اوقات متفاوت بر حسب تنوع الهامی، معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. «۱» تستری «۲» (۲۸۳ هـ) می‌گوید: هر آیه از قرآن دارای چهار معناست، یعنی: ظاهر (تلاوت)، باطن (فهم حقایق)، حد (حلال و حرام) و مطلع (فهم قلبی). بر همین اساس، در شرح آیه «وَ أَتْرُكُ الْبَحْرَ رَهْوًا» «۳»، می‌گوید: مقصود این است که انسان باید امور قلب خویش را به دست خداوند بسپارد. «۴» ابوالحسن نوری (۲۹۵ هـ) نیز بر زبان پیوسته در تحول قرآن، به تناسب حالات و موقعیتهای تجربی شخصی، سخن می‌گوید و بر این اساس خانه خدا «بیت الله» در ظاهر قرآن کعبه است، اما در زبان صوفیان، چون نوری، در معنایی استعاری به کار می‌رود: «بدان که خدا خانه‌ای در درون مؤمن آفریده که قلب نامیده می‌شود و نسیمی از کرمش برانگیخته تا آن خانه را از شرک و شک و نفاق و شکاف پاکیزه سازد. پس ابری از فضلش فرستاد تا بر آن خانه بیارد...» «۵». در تفسیر حقایق التفسیر منسوب به ابو عبد الرحمن سلمی (۳۳۰ هـ) در مفهوم آیه «وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ» «۶» می‌گوید: «اقتلوا أنفسکم» یعنی نفستان را به سبب مخالفت با هواهای نفسانی بکشید، «أو اخرجوا من دياركم» یعنی حب دنیا را از قلبهای خود خارج سازید، «مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ»، آنان که این عمل کردند در عدد اندک اما از حیث معنا بسیارند، آنان اهل توفیق و ولایت صادقه هستند. بقلی شیرازی (۶۰۶ هـ) نیز در داستان سلیمان و گم شدن هدده، (نمل، ۲۰) می‌نویسد: «و تفقد الطیر فقال ما لی لا أری الهدد...»، یعنی پرنده حقیقت که پرنده قلب (_____). ر. ک: تفسیر قرآنی و

زبان عرفانی، ص ۲۸ نقل از: سراج، اللمع، ص ۱۰۵. (۲). تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر القرآن العظیم، تصحیح بدر الدین النعسانی الحلبي. (۳). دخان، ۲۴. (۴). همان، ص ۷ و ۱۳۱. (۵). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۷۰، ۲۷۷ و ۲۸۴. (۶). نساء، ۶۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۲ سلیمان بود، ساعتی از وی دور شد، در این مدت قلب او از حضور حق غایب گشت، چون او را جست، نیافت از این امر در شگفت آمد. پس دانست که او غایب از حق بوده است و این شأن غیبت اهل حضور از عارفین بارگاه پروردگار است که از کمال استغراق در ذات خدا ساعاتی از خود بی‌خود می‌شوند و نمی‌دانند کجا هستند. «لا عذبته عذاباً شديداً...» او را به صبر بر مراقبه و رعایت حضرت حق عذاب خواهم کرد، و در دریای ناشناخته معرفت خواهم افکند تا فنا شود و بار دیگر از فنا نیز فانی گردد، یا آنکه وی را به شمشیر محبت یا عشق خواهم کشت، یا آنکه برای من سروشی از غیب، از کانون اسرار ازل را بیاورد. «۱» در تفسیر منسوب به ابن عربی نیز تأویل گزایی شخصی، مجالی گسترده دارد. او با عباراتی در فصوص، رهیافت خویش را به جمله‌ای از قرآن پیوند می‌زند و از «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» «۲» نتیجه می‌گیرد که از صورت و ظاهر باید گذشت و به معانی باطنی رسید. «۳» بر همین اساس او در شرح آیات مربوط به کعبه و حج می‌گوید: «بیت» قلب است و «مقام ابراهیم» مقام روح و «مصللاً» مشاهده و مواصلة الهی است و «سرزمین امن» سینه انسان است و «طواف» اشارت به رسیدن به مقام قلب و «بیت معمور» قلب عالم و «حجر الاسود» روح است. «۴» وی همچنین داستان یوسف را بر قوای روحانی تأویل می‌برد، و یوسف را رمز «قلب مستعد» و در غایت حسن و یعقوب را رمز «عقل» و برادران یوسف را «حواس دهگانه ظاهر و باطن» و «غضب» و «شهوت» می‌گیرد، سپس برای هماهنگی، در عدد، حس ذاکره را که به قلب، یعنی یوسف حسد نداشته، کسر می‌کند. «۵» همین طور در آیه: «وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَلَّلْ عَلَيْهِ تَبِيلًا» رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ «۶» می‌نویسد: به یاد آر نام پروردگارت را که او، تو هستی، پس یعنی خودت را بشناس و آن را یاد کن و فراموش نکن، که اگر خود را فراموش کردی، خدا را فراموش کرده‌ای و در تحصیل کمال نفس پس از شناخت حقیقت آن بکوش. رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ... یعنی آن کس که (_____). بقلی شیرازی، روزبهان، عرائس

البیان فی حقائق القرآن، ج ۲، ص ۸۱۳. (۲). حشر، ۲. (۳). ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، فص هودی. (۴). همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۸۴. (۵). مذاهب التفسیر الاسلامی، ص ۲۵۵. (۶). زمزل، ۸-۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۳ نور

خویش را بر تو ظاهر سازد، پس او از افق وجود تو به سبب ایجاد تو، طلوع نمود، و نور او در تو غروب کرد و در تو پنهان گشت.

«۱»

نقد و بررسی

نقد و بررسی امیا پرسش آن است که این برداشتهای ذوقی مستند به کدام دلیل موجه و قابل پذیرش است؟ و اعتبار آنها تا کجاست؟ آیا با کنار نهادن قوانین زبان شناختی، راهی برای تفهیم و تفاهم و معنا و محتوایی برای قرآن باقی می‌ماند؟ روشن است که ارائه رهیافتهای شخصی بی ضابطه به نام «معانی برین قرآن»، اگر به عنوان تفسیر قرآن عرضه شود نوعی انحراف در فهم کتاب خداست. از این روست که حکیم فرزانه شهید مطهری می‌نویسد: «از اسماعیلیه که بگذریم، متصوفه در زمینه تحریف آیات، و تأویل آنها مطابق عقاید شخصی خود ید طولائی داشته‌اند.» آن بزرگوار برای نمونه، تفسیر کردن «ابراهیم» به عقل و «اسماعیل» به نفس و عزم «عقل» بر ذبح «نفس» را نام می‌برد و می‌گوید: روشن است که چنین برداشتی بازی کردن با قرآن است و ارائه یک نوع شناخت انحرافی و درباره همین برداشتهای انحرافی و مبتنی بر خواستها و امیال شخصی و گروهی است که پیامبر (ص) فرمود: «من فسّر القرآن برأیه فلیتوبء مقعده من النار»، این چنین بازی با آیات، خیانت به قرآن محسوب می‌شود، آن هم خیانتی بسیار بزرگ. «۲» البته روشن است که میان رهیافتهای صوفیانه ضابطه گریز با رهیافتهای عرفانی قانونمند تمایز وجود دارد. این حقیقت است که قرآن دارای بطون گوناگون و پذیرای تأویل است، لکن سخن آن است که آیا رهیابی به تأویل خود دارای راه و روش و چارچوب و معیاری برای ارزیابی است، یا نه هر کس می‌تواند خطورات قلبی خود را به نام باطن و تأویل قرآن به خورد مردم بدهد؟ در این مقام است که ملاحظه می‌شود عرفای بزرگ اسلامی در مواجهه با این موضوع هوشمندانه می‌نگرند.

(_____). همان، ج ۲، ص ۳۵۲. (۲).

آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۲۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۴

۴. طبیعت گرایان جدید و تأویل قرآن

الف) راهبردهای پوزیتیویستی

الف) راهبردهای پوزیتیویستی نمود دیگری از گرایش ضابطه گریز در برخورد با زبان قرآن و فهم آن، که در دو سه قرن اخیر به تأثیر از فرهنگ پس از رنسانس غرب در میان برخی از متجددان مسلمان پدید آمد، رهیافت علم زدگانی است که با یک نوع تأویل گرابی التقاطی، ملاک رد و قبول همه حقایق و از جمله مفاهیم دینی را ارزیابی به روش علوم تجربی و انسانی جدید می‌داند. منتحلان روشهای جدید، نه به صاحب نظری در علوم جدید شناخته می‌شوند و نه به ژرفکاوی در دین شناسی. اینها که مرعوب رهاوردهای علوم آزمایشگاهی جدید غرب‌اند و اطلاعات ناقصی از دین دارند، اصالت را به علوم جدید و روشهای آن داده‌اند؛ از این رو با پیروی کورکورانه از غربیان می‌کوشند فرایندهای فکری آنان را در ارتباط با دین دنبال کنند. این تأویل گران، با توجه به مبنای پوزیتیویستی خود بر سر دو راهی میان روش تجربی جدید و مفاهیم غیبی دین چون: وحی، اعجاز، فرشته، جن، شیطان، برزخ، قیامت، حشر، نشر، حساب، کتاب، پاداش و کیفر الهی و مانند آن، ناگزیر هر جا نتوانند مفاهیم دینی را در چارچوب مبنای تجربی اثبات کنند، دست به تأویل گشوده، آن موضوعات را تفسیر مادی می‌کنند و یا آنها را در مضامین نمادین، اسطوره‌ای و به اقتضای فرهنگ و باورهای معاصران نزول قرآن و مماشات با ذهنیات آنان تحویل می‌برند. از جمله شخصیهایی که به تأثیر از فرهنگ و تمدن غربی گرایش بسیار شدیدی به علوم جدید و روش تجربی آن نشان می‌دهد و دستی گشاده در تأویل قرآن و غالب

مفاهیم آن دارد، سر سید احمد خان هندی است. با مطالعه تفسیر وی به وضوح روشن می‌شود که نگرش پوزیتیویستی او در جای جای تفسیرش انعکاس یافته و رویکرد اصلی او را رویگردانی از قوانین وضع و دلالت زبان شناسی ساخته است. هندی در باب گفتگوی خداوند با فرشتگان و آفرینش آدم و آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (۱)، می‌نویسد: علمای ظاهر ما تماماً آن را واقعی دانسته‌اند (_____، ۱). بقره، ۲۸.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۵ تعالی شأنه عما یقولون؛ سپس می‌افزاید: بعد از غور در این مطالب دقیق و رقیق و بعد از پی بردن به این نکته که خداوند عظمت و جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بلاشک فرشتگانی که ذکر آنها در قرآن مجید آمده است، نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آنها پوشانید، بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده همانها را تعبیر به ملک یا ملائکه فرموده است، که از میان آنها یکی هم شیطان یا ابلیس می‌باشد. صلابت کوه‌ها، رقت آبها، قوه رشد و نمو رویدنیها، قوه جذب و دفع، برق و بالآخره تمام قوایی که کائنات از آنها پدید آمده‌اند و نیز هزاران قوه‌ای که در خود کائنات وجود دارند، همانها ملک و ملائکه‌ای هستند که ذکر آنها در قرآن مجید آمده است. انسان مجموعه‌ای است از قوای ملکوتی و قوای بهیمی و برای هر دوی اینها هم ذراتی بی‌حد و حصر وجود دارد که در هر قسم از اقسام نیکی و بدی ظاهر و هویدا می‌شوند، که همان فرشته‌های انسان و ذرات آن یا شیطان انسان و ذرات آن می‌باشند. او سپس عقیده خویش را با سخن برخی متصوفه (۱) تأیید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که داستان آدم و فرشته و شیطان، زبان حال فطرت آدمیان است. (۲) همچنان که مراد از «آدم» را در آیه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» نوع انسان می‌داند، نه ذات خاص یا شخص واقعی، که عموم آن را آدم می‌گویند. (۳) کسانی که در این قصه از آنها نام برده شده اول خداست، دوم فرشتگان یعنی قوای ملکوتی، سوم ابلیس یا شیطان یعنی قوای بهیمی، چهارم آدم، یعنی حضرت انسان که مجموعه‌ای است از قوای نامبرده و آن شامل مرد و زن هر دو می‌باشد. غرض اساسی از این قصه آن است که زبان حال فطرت انسانی، بیانی از فطرت انسانی شده باشد. خدا که آفریننده تمام کائنات است گویی به قوای ملکوتی خطاب کرده می‌فرماید که من مخلوقی، یعنی انسان را از ماده کثیف پدید می‌آورم و همین انسان، لایق و شایسته است که نایب و جانشین من باشد، وقتی که من او را پدید آوردم همه شما باید وی را سجده کنید. در این مقام (_____، ۱). عربی،

محمی الدین، فصوص الحکم، و شرح قیصری بر فصوص، پیرامون فرشتگان و ابلیس. (۲). هندی، سر سید احمد خان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ص ۵۵-۶۳. (۳). همان، ص ۶۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۶ مخاطبین را از این امر که در آن مخلوق قوای بهیمی خواهد بود با خبر ساخته و لذا ایشان به مقتضای فطرت خودشان گفتند که آیا تو کسی را جانشین می‌کنی که در زمین شرارت و فساد می‌کند و خونها می‌ریزد. قوای ملکوتی فطرت خود را چنین شرح دادند که ما تو را ثنا می‌فرستیم، تعریف می‌کنیم، به پاکی یاد می‌نماییم. باید دانست که فقره اخیر، فطرت و ساختمان قوا را هم به ما نشان می‌دهد چه، قوا هر یک برای وظیفه‌ای که تعیین شده، همان وظیفه را انجام می‌دهند و بس و همین در حقیقت تسبیح و تقدیس آنها می‌باشد (۱) او ترمذ ابلیس از سجده بر آدم «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ...» (۲) را سرکشی قوای حیوانی وجود انسان و سخن ابلیس را که گفت: من از نارم و برتر از خاک، به معنای حرارت غریزی قوای حیوانی می‌گیرد. (۳) هندی بازی ویژه‌ای با کلمات می‌کند و تمام مفاهیم مربوط به معجزات و خوارق عادات را به تیغ تأویل می‌سپارد. شکافتن آب دریا با عصای موسی (ع) و نجات بنی اسرائیل و هلاکت فرعون و سپاهیان را که خدا از آن به نعمت بر بنی اسرائیل یاد می‌کند و می‌فرماید: «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا» (۴) به جزر و مد دریا تأویل می‌برد. (۵) همچنان که آیه: «فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشْرَةَ عَيْنًا ...» (۶) را توجیه می‌کند که: در اینجا تپه‌هایی بوده است. خدا به حضرت موسی می‌فرماید به کمک عصای خود بر بالای آن تپه برو. در

آن حدود، محلی بود که در تورات آن را ایلم نوشته است، دوازده چشمه در آنجا جاری بوده است...»، «۷» گویی موسی (ع) خود به فکرش نمی‌رسید که به کمک عصایش بالای تپه‌ها برود! او درباره اصحاب سبت و عذاب آنان «... وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» «۸» می‌گوید: «یعنی چنانکه بوزینگان آزادند و بدون پایبندی به آدابی، حرکت می‌کنند و همان‌طور که بوزینگان در میان مردم خوار و ذلیل‌اند، شما [قوم بنی اسرائیل هم خوار و ذلیل و رسوا زیست کنید تا مردم عبرت گیرند.» «۹» او در مورد بهشت و نعمتهای آن و جهنم و عذابهای آن می‌گوید: «بهشت را خداوند

(۱) همان، ص ۷۴. (۲). بقره، ۳۲.

(۳) همان، ص ۷۸-۷۹. (۴). بقره، ۴۷. (۵). همان، ص ۱۱۰-۱۱۱. (۶). بقره، ۵۷. (۷). همان، ص ۱۳۱. (۸). بقره، ۶۱. (۹). همان، ص ۱۳۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۷ به طور تشبیه به کیفیت یک رشته ملائمت و لذا یذ طبیعی نفسانی بیان فرموده و نیز مصائب و آلام دوزخ را به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم، خوردن زقوم و مانند آن تمثیل نموده تا در دل انسان این خیال پیدا بشود و بداند در آنجا لذت و حظی بس عالی و نیز عذابی بس شدید و سخت وجود دارد. وی آنگاه با نفی شیوه علمای اسلام در اخذ ظواهر آیات مربوط به بهشت و جهنم می‌گوید: «این مفاهیم ظاهری همان‌طور که مخالف با عقل و منافی با مقصود اصلی بانی اسلام است، به حقانیت و عظمت و تقدس مذهب نیز صدمه و لطمه زیادی وارد می‌سازد.» «۱»

ب) عصری‌نگری مفاهیم قرآن

ب) عصری‌نگری مفاهیم قرآن یکی دیگر از این شخصیتها، با تقسیم بندیهای خاص خود در متن قرآن، شماری از امور غیبی قرآن، مثل: سحر، حسد، جن و شیطان را به مقتضای مماشات با ذهنیت موجود در روزگار نزول قرآن گرفته است که اعراب جاهلی به این امور اعتقاد داشته‌اند؛ حال، به اقتضای تطور فهم بشری، این مفاهیم وارد شده در متن دینی باید بر معنای مجازی حمل شود. ابوزید سخن خویش را به زبان شناسی نوین مستند می‌کند که براساس آن مفردات لغوی، به «وجودات خارجی» اشاره ندارد؛ بلکه تنها به «مفاهیم ذهنی» اشاره دارد، لذا وجود واژه‌ها در متن دینی، دلیلی بر وجود واقعی مفاد آنها نیست... «۲» بدین روی، این متتبع، دامنه مجاز را توسعه داده، «لَوْحٌ مَحْفُوظٌ» «۳» قرآنی را همانند عرش و کرسی، بر مفهوم مجازی حمل می‌کند. «۴»

ج) تحلیلهای ناسوتی از وحی

اشاره

ج) تحلیلهای ناسوتی از وحی مشابه همین تحلیل، تلاش کسانی است که می‌کوشند تا وحی را از بن یک امر طبیعی و زمینی به شمار آورند نه الهی و متافیزیکی. این دیدگاه یک بار با زبان دانش جدید روان‌شناسی و علوم اجتماعی نمودار می‌شود و معرفت و حیانی را تبلور شخصیت باطنی یا نبوغ شخصی و اجتماعی می‌نامد، گاه آن را در قلمرو «مکاشفات و تجارب» (۱) همان، ص ۴۶-۴۷. (۲). ابوزید،

نصر حامد، الخطاب الدینی رویه نقدیه، ص ۱۴۴-۱۴۵. (۳). بروج، ۲۲. (۴). همو، النص، السلطه، ص ۶۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۸ درونی» تأویل می‌برد که دامنه آن در حدّ شخص پیامبر (ص) و مناسبات اجتماعی وی برای آن حضرت ظهور یافته و استمرار این تجارب برای دیگران نیز خواهد بود و گاه دیگر با نام عقلانیت، دانش جدید، روش نقد تاریخی، اسطوره‌زدایی و نامهای دیگر ظاهر می‌شود و از این طریق دانسته یا نادانسته، می‌کوشد تا وحی را دست پرورد انسان و دستاوردی زمینی و عصری معرفی

کند: پیامبر محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود ... داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعا در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت ... پیامبر انسان است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند. از مواجهه این عناصر انسانی به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود ... کامل‌تر شدن دین، لازمه‌اش کامل‌تر شدن شخص پیامبر است که دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی (درونی) و جمعی (بیرونی) اوست. این کامل‌تر شدن ناظر به اكمال حداقلی است نه حداکثری. اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبر بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند ... اسلام در طول تاریخ با این افزوده‌ها پخته‌تر، پرورده‌تر و فربه‌تر شده است ... «۱» این سخنان، گذشته از تهافت‌های درونی، مغالطات عظیمی دارند. در این گفته‌ها وحی در سطح الهامات متعارف و تراوشات درونی فرو کاسته می‌شود که برای همگان به تناسب موقعیتهای فردی و اجتماعی قابل تحقق است و اختصاصی به شخص پیامبر (ص) ندارد. چنانکه تصریح می‌شود، کامل‌تر شدن دین محصول همین تجارب مستمر است و وحی و دین چیزی بیش از این به شمار نمی‌آیند! و برای خدا، علم و تدبیر او در هدایت خاصه انسان هیچ نقشی باقی نمی‌ماند: جهان‌بینی قبل از روش نقد تاریخی این بود که ممکن است از خارج این عالم، از عالم غیب، از عالم ماورای طبیعت، یک متن به این عالم بیاید. اینکه این عالم به گونه‌ای است که همواره از خارج این عالم می‌توان به داخل این عالم وارد شد، نوعی جهان‌بینی ویژه است. به قول بعضی از متکلمان گذشته مسیحی، بنابر این جهان‌بینی خداوند گاهی به این عالم حمله می‌کند. بنا بر تفکر سنتی دینی، وقوع همه معجزات و از جمله نزول وحی بر چنین تصور و جهان‌بینی مبتنی (۱) ... سروش، عبدالکریم،

بسط تجربه نبوی، ص ۱۳، ۱۶، ۲۱، ۲۴ و ۲۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۷۹ بود ... ولی روش نقد تاریخی بر جهان‌بینی دیگری مبتنی است. آن جهان‌بینی این است که عالم یک نظام بسته علی و معلولی است و از خارج این عالم در داخل آن مداخله‌ای نمی‌تواند صورت گیرد. خارج عالم نیز در این باب از نظر عده‌ای مسکوت است و از نظر عده‌ای دیگر مردود. در این جهان‌بینی گونه‌ای یکسانی، هماهنگی همناختی و قابل مقایسه بودن پدیده‌های عالم با یکدیگر وجود دارد. این طور تصور می‌شود که آنچه حالا واقع نمی‌شود در گذشته هم واقع نمی‌شده و اگر آن چیزی که می‌گویند در گذشته واقع شده و حقیقتا واقع شده باشد، از سنخ همان اموری است که حالا هم واقع می‌شود؛ گرچه گذشتگان آنها را از سنخ این امور نمی‌دانسته‌اند و تافته‌ای جدا بافته می‌دیده‌اند. باید همه امور عالم را با موازین عقلانی و قابل وقوع بودن بسنجیم. نه اینکه به خارج عالم ارتباط دهیم ... «۱» نامبرده در جدیدترین دیدگاه‌های خویش پیشتر رفته، نوشته است: سخن خداوند سخنی است که افق عالم درون را می‌شکافد و وسعت می‌دهد. بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم یک سخن بنا به اثری که در شنونده می‌گذارد سخن خدا می‌شود. اگر اثری که یک سخن در شنونده می‌گذارد توجه دادن به خداوند و افق‌گشایی باشد آن سخن، سخن خداوند است؛ خواه آن سخن از دهان نبی شنیده شود یا از دهان انسان دیگری. اینکه از چه کسی شنیده می‌شود مهم نیست ... اگر اثر افق‌گشایی نداشته باشد، آن کلمات و اصوات منظوم هر قدر هم که فصیح و زیبا باشد، سخن خداوند نیست؛ سخنی است در میان دیگر سخن‌ها ... اما به صرف اینکه نبی سخنی را گفته است سخن، سخن خدا نمی‌شود بلکه در آن اثر افق‌گشایی نیز باید وجود داشته باشد ... پس سخن با تأثیر افق‌گشایی‌اش به سوی خداوند از حلقوم هر کسی شنیده شود سخن خداوند است ... از این توضیحات می‌خواهم نتیجه‌گیری کنم که اگر سخن افق‌گشا و حیرت‌زا نباشد محتوای این سخن هر چه می‌خواهد باشد، امر، نهی، وعده یا وعید، سخن خداوند نیست. «۲» چنانکه ملاحظه می‌شود، در این گفت‌وگو نیز پذیرش وحی، کوه پدید آمده‌ای ماورای طبیعی (۱) ... مجتهد شبستری، محمد، مجله

نقد و نظر، ش ۲، ص ۱۳۱. (۲). همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۲۳، ۳۲۷ و ۳۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۰ می‌باشد به شدت تمام مورد انکار است و چنین تفکری متعلق به جهان‌بینی سنتی قلمداد می‌شود. و به گمان این نویسنده، جهان‌بینی

مبتنی بر روش نقد تاریخی و عقلانیت (حس‌گرا) نمی‌تواند پذیرای این حرفها شود و سخنش این است که اگر این امور (وحی، معجزه و ...) واقع شدنی بود حالا هم واقع می‌شد! مطابق این نگرش، تفاوتی میان پیامبران با دیگران نیست. برابر این نظر چون قرآن در قلب کافرانی چون ابوجهل و ابولهب اثر نگذاشت، پس می‌توان نتیجه گرفت که قرآن سخن خدا نیست! همین‌طور مطابق این نگرش، قرآن پیش از اثر گذاری نمی‌تواند موصوف به «هدی للناس» شود! حاصل این نگرش به اصطلاح اسطوره زدا، چنین جمع بندی می‌شود که: در همه این چالشها- دیدگاه‌های روشنفکرانی همچون حسن حنفی، محمد خلف الله نصر حامد ابوزید، فضل الرحمن پاکستانی، عبدالکریم سروش، محمد ارکون و ... یک چیز مشترک است و آن این است که به متون دینی بیرون از حوزه انسانی و جدای از تاریخ و فرهنگ انسانی نگاه نمی‌شود و همه می‌خواهند به گونه‌ای به نقش «انسان» در آن تأکید کنند. در این منظر، خلاقیت کردگاری، بیرون از انسان و تاریخ و فرهنگ او نیست، بلکه از ذهن و جان خود او و از متن فرهنگ ظهور می‌کند. متون دینی حاصل کوشش انسانی بوده است، الوهیت از خویشتن خویش انبیا (که انسانهایی بودند مثل دیگران و در میان آنان) موج می‌زده، در تجربه‌های لطیف و معنوی آنها جلوه می‌کرده و از این طریق متون دینی (مثل صحف ابراهیم، زبور داوود، تورات، گات‌ها، انجیل و قرآن) به ثمر می‌رسیده است. متون دینی چیزی از نوع دیگر نبودند ... و بیرون از جریان زمان انسانی و تاریخ بشری و امری مقدس و فرا تاریخی نبوده‌اند «۱»

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این نگره تمام تلاشش بر آن است که وحی را از عرش به فرش آورد. این بینش نمی‌تواند وحی را یک پیام غیبی صادر شده از ملکوت به ملک، تصور کند. این گفته‌ها به وضوح نشان می‌دهد که بن‌مایه این برداشتها، تصویر کردن دین به یک امر شخصی و منعزل از وحی بیرونی است. با این وصف، این رهیافت در هاله تیره‌ای از پیچش‌های لفظی می‌کوشد تا وانمود کند بر همان باواری است که عموم (_____۱). فراستخواه، مقصود، مجله فراراه،

ش ۱، ص ۲۳؛ حنفی، حسن، من العقیده الی الثوره، ج ۴، ص ۱۸۷ - ۱۹۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۱ مسلمانان درست اندیش بر آن باورند! کالبد شکافی این نگره دئیسی نشان می‌دهد که در آن، سنتهای دینی یک پدیده صرفاً تاریخی نگریسته شده که حاصل تجربه‌ها و مواجید شخصی انسانهایی هستند که واجد آن احساسهای قدسی شده‌اند و دیگران نیز مانند آنان می‌توانند مشابه تجربه‌های آنان را در خود بیافرینند. ریشه‌ای تحلیل، به جایگزین کردن امانیزم و انسان محوری با خدا محوری باز می‌گردد که هر گونه نقشی برای خدا خدشه‌دار شده؛ بلکه بنا به تصریح برخی نویسندگان آن مکتب، اساساً وجود عینی و مشخص خدا نیز مورد تردید است! مشکل هستی‌شناختی این نگره، مجال باور به خدای عینی غیبی را می‌گیرد همچنان که رویکرد معرفت‌شناختی این نظریه با جایگزین کردن عقلانیت تجربی با عقل برهانی، زمینه‌راهیابی به هر گونه حقیقت قطعی را بر صاحبانش می‌بندد. با این وصف، نگرشی که اعتقاد به خدای مشخص را به استناد سخن فویر باخ منشأ از خود بیگانگی انسان بداند، جای شگفتی نیست که وحی را تراوش خویشتن خویش انسان یا محصولی فرهنگی و عصری و متعلق به فرهنگ سنتی به شمار آورد. «۱» در مقابل چنین انحرافات است که استاد مطهری می‌نویسد: اینها تأویلهایی است که به انکار شبیه‌تر است. «۲»

د) رهیافتهای ماتریالیستی

د) رهیافتهای ماتریالیستی در برخی از این نگرشها، گرایشهای ماتریالیستی در قالب آیات قرآن ارائه شده است. یکی تعبیر

نویسنده‌ای است که در معنای آیه «إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَى وَ أَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَضْحَى ...» (۳) می‌نویسد: در بهشت نخستین، چنانکه گذشت و از آیات قرآن برمی‌آید، نه محدودیتی بود و نه تملک خصوصی و سلطه شخصی و نه استعمار انسان از انسان. فرزندان آدم در آن بهشت در کمال آزادی به هر جا که می‌خواستند می‌رفتند و از هر چه می‌خواستند می‌خوردند و انسان توانسته بود برادرانه به اشتراک زندگی کند ... طبقه قبلی که در آن برادری و برابری حاکم بود، با نزدیک شدن آدم (ع) به درخت ممنوعه که هدف آن کسب ملک و ثروت و قدرتی بود که کهنه نشود و کاهش (۱) همان، ص ۲۰، ۲۲ و ۲۴؛ مجله

کیان، ش ۵۴، ص ۸، مصاحبه با ابوزید. (۲). انتشارات صدرا، مطهری و روشنفکران، ص ۴۷-۵۰. (۳). طاها، ۱۱۷-۱۲۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۲ نیابد، تغییر کرد و به جای آزادی و برادری و اشتراک و فراوانی و آسودگی، ظلم و محرومیت، گرسنگی و تشنگی و برهنگی و سرانجام عداوت و جنگ و ستیز فرزندان آدم پدید آمد. در شرایط جدید و سوسه شیطان ممکن شد و انسانها اصول و مناسبات اولیه بین انسان و طبیعت را زیر پا نهادند و در نتیجه طبقه ثروتمند و محروم به وجود آمد، این دو گروه که قبلا برادر بودند و در صلح به سر می‌بردند، به جنگ و دشمنی با یکدیگر واداشته شدند. حرکت بعدی جامعه انسانی از این به بعد تحت تأثیر این تضادها ادامه یافت، وجود این خصومتها و تضادها موجبات بعثت پیغمبران را فراهم آورد. (۱) نمونه‌های دیگری از تأویلهای ماتریالیستی که از سوی گروه‌های التقاطی انجام گرفته از این دست است که «غیب»، در «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (۲) به معنای مرحله پنهانی انقلاب، مرحله ابتدائی انقلاب با وجود سلطه نظام حاکم گرفته شده است. «دنیا» در قرآن، زندگی پست‌تر و نظام سرمایه‌داری معنا شده، «آخرت» به مفهوم نظام برتر یا نظام عادلانه سوسیالیستی معرفی شده، «اقامه نماز» پیوستگی در راه انقلاب، «خلود» فنا در راه تکامل جامعه و «الله» به معنای تکامل مطلق جهان با حرکت تکاملی آن دانسته شده است. (۳) واضح است که به تعبیر محقق وارسته شهید مطهری، اینها همه، بازی با قرآن و خیانتی عظیم در حق قرآن و مسلمانان، و تأویلهایی است که به انکار شبیه‌تر است. (۴) گریز از هنجارهای زبان شناختی و قواعد حاکم بر دلالت و وضع الفاظ، مدخل مناسبی برای برداشتهای دلخواه و انحرافی محسوب می‌شود و این مطلوب همه فرصت طلبانی است که در پی تحمیل اندیشه‌های صنفی و خودخواهانه خود بر کلام خدا هستند.

ه) نمادانگاری زبان دینی و قرآن

اشاره

ه) نمادانگاری زبان دینی و قرآن به تأثیر از نگرش برخی اندیشمندان غربی از یک سو، و گرایشهای متصوفانه از دیگر سو، برخی متتبعان معاصر در پاره‌ای از نوشته‌های خود زبان دین را زبان حیرت یا اشارت معرفی کرده‌اند. (۱) پیمان، حبیب الله، برداشتهایی

درباره فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۷۹-۸۱. (۲). بقره، ۳. (۳). ر. ک: مطهری و روشنفکران، ص ۱۱۳-۱۱۸. (۴). همان، ص ۴۷-۵۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۳ «زبان مذاهب، بالاحص مذاهب سامی ... زبان سمبلیک است.» (۱) این گوینده به تأثیر پذیری از پروتستانیزم مسیحی، با وجودی که شناخت وی از اسلام در سطح نگاه چند مستشرق است، خود را در کرسی اسلام شناسی قرار داده، بسیاری از مفاهیم اساسی و محکمت قرآن را از مقصود اصلی آنها منعزل نموده است. برای مثال وی مفاهیم اصلی دین، یعنی مبدأ و معاد را به گونه‌ای از معانی اصلی دور می‌کند که به انکار بیشتر شباهت دارد. حاصل سخن وی این است

که خدا را یکی از ایدآلهای اخلاقی معرفی می‌کند و دنیا و آخرت را به دو مفهوم سود و ارزش باز می‌گرداند. «۲» او همچنین ترکیب روح خدا و لجن بدبو در وجود انسان را در آیه: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صِيلٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (۳) رمزی از بی‌نهایت پست بودن و قابلیت برای تکامل بی‌نهایت می‌گیرد و می‌گوید: انسان نه از لجن ساخته شده است و نه از روح خدا. «۴» بر همین پایه، نویسنده دیگری زبان دین را آغشته به حیرت و معمای ناگشودنی معرفی می‌کند می‌گوید: دلیل دوم (بر ایدئولوژی ناشدن دین) آنکه دین امری راز آلود و حیرت افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می‌خواهند در دین وجود ندارد. ایدئولوژی دعوت به قشریت است، مجموعه‌ای از مواضع سطحی، روشن، معین در باب خدا، انسان، تاریخ، معاد ... اما دین پر از محکم و متشابه است «جز که حیرانی نباشد کار دین». ... مولوی در معراج پیامبر متحیر مانده «حیرت اندر حیرت آمد این قصص» «۵» خدا که محور دین است حیرت افکن‌ترین موجود است. «۶» زبان دین، زبان اشارت است. زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است. اما مرز راز آلود میان طبیعت و ماورای طبیعت زبانی برایش وضع نشده ... «۷» نویسنده دیگری نیز ضمن آنکه زیباترین را رمزی معرفی نموده، این نظریه را از (۱) شریعتی، علی، انسان و اسلام،

ص ۵. (۲). همو، اسلام‌شناسی، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۴۵۶، ۴۸۴ و ۵۵۴. (۳). حجر، ۲۹-۳۰. (۴). همو، جامعه‌شناسی ادیان، ۲۷۱ و ۲۷۲. (۵). مثنوی، دفتر چهارم، ۳۸۰۵. (۶). فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۱۲۶. (۷). بسط تجربه نبوی، ص ۳۳۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۴ دستاوردهای دین‌شناسی جدید می‌شمارد: دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دین. در دین‌شناسی جدید زبان دین رمزی است. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. براساس این دانش متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود، خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر ... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد. «۱»

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی اولاً، در ارتباط با تفکر اخیر، پیش از هر چیز، باید این نکته را متذکر بود که اگر بشری بودن کتب مقدس یهودی، مسیحی و بالمآل تهاافتهای بین آنها با عقل و نیز معما گونه بودن مفاهیم اساسی آن چون تثلیث، تجسّد، فدا و مانند آن، و تقابل پاره‌های دیگر از مفاهیم آنها با حقایق مسلم علمی یا تاریخی و ناهمسازیهای درونی آن متون، اندیشمندان مسیحی را ناگزیر به رویکرد نمادانگاری در زبان دین ساخت، چه نسبتی با متن دینی اسلام، یعنی قرآن دارد که از لحاظ لفظ و معنا سخن خداوند است و از نظر مفاد و محتوا دعوت آن به اندیشه و آگاهی یابی است؟! باید افزود که پیام وحی برای انسانها پیامی روشن، صریح و راهگشاست. دین دعوت به تفکر می‌نماید، اما دعوت به حیرت، هرگز. قرآن ظرفیت مراتب گوناگونی از صعود مینوی را برای سلوک معنوی انسانها در پیش روی آنان نهاده است، اما متد و روش طی این مراحل را نیز باز نموده، به ایشان متذکر شده است که اگر در مسیر تعالی حرکت نمایند، افقهای آتی و دور دست در پیش روی آنان گشوده خواهد شد: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (۲)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا...» (۳) اما این داستان که برای مرز راز آلود طبیعت و ماورای طبیعت زبانی وضع نشده است، در جای خود بحث (۱) نقدی بر قرائت رسمی از دین،

ص ۳۶۸. (۲). عنکبوت، ۶۹. (۳). انفال، ۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۵ خواهد شد. افزون بر این، رمزی دانستن زبان دین، چنانکه صاحبان اصلی این اندیشه مطرح کرده‌اند، هیچ‌گونه معیاری را پذیرا نیست و راه برای نسبت‌های متناقض به متن دینی باز است. آیا یک اندیشمند مسلمان در ارتباط با قرآن می‌تواند این نتیجه را بپذیرد؟! قرآن اوصاف گوناگون و افعال بسیاری را به خدا نسبت می‌دهد، خبر از هویت وجود او، گذشته و آینده حیات او، آیین زندگی و دستورهای عبادی، اجتماعی و اصول یک زندگی تعالی جویانه را به انسان می‌آموزد و از باز دارنده‌های این مسیر هشدار و پرهیز می‌دهد. با فرض نمادانگاری زبان قرآن، آیا مجالی برای این باورها، فرمانها و نهی‌ها بر جای می‌ماند؟! در این صورت می‌توان گفت قرآن راهنمای سعادت بشر است یا انکار هدایت‌مندی قرآن، چندان دشوار نمی‌نماید؟!

(و) نگاه کارکردگرایانه به قصص قرآن!

(و) نگاه کارکردگرایانه به قصص قرآن! برخی نیز قلمرو قصص قرآن را تأویل برده‌اند. این جریان فکری از طه حسین در «فی الشعر الجاهلی» آغاز و امین خولی و شاگردانش آن را دنبال کردند. امین خولی اذعان داشت که: «از تمایز دوگانه در تصویر واقعیت، یعنی تصویر هنری و روایت تاریخی، به روشنی می‌توان دریافت که روایت قرآن از رویدادها و اشخاص، ارائه‌ای هنرمندانه و ادبی است، و نه تاریخی و واقع بینانه.»^(۱) با تأثیر پذیری از همین مبنا بود که برخی از شاگردان امین خولی با پذیرش این پیشفرض که تفاوت بین یک حادثه، مانند قصه موسی (ع) در سوره‌های گوناگون قرآن (طاه، ۱۰؛ نمل، ۷؛ قصص، ۲۹) و پذیرش ناسازگاری روایت‌های قرآنی قصص، با پژوهش‌های تاریخی، به گمان خود کوشیدند تا با تحلیل ویژه هنری از برخی قصه‌های قرآن، آنها را مطابق معیارهای هنر و غیر ناظر به واقعیت بدانند. آنان در تبیین دیدگاه خویش، تکرار یک رخداد تاریخی چون داستان موسی در طور، چنین تحلیل نمودند که اساسا قرآن در مقام روایت تاریخی یک رویداد نبوده، بلکه هر جا لازم دانسته در آن تصرف نموده است. از بعد دیگر، وی بر آن است که اساسا قرآن نمی‌خواهد رویدادها را از جنبه تاریخی گزارش کند، بلکه روش قرآن آن است که مسائلی تاریخی را به همان صورت که در خاطره تاریخی اهل کتاب ثبت شده و

(_____۱). ر. ک: خطیب، عبدالکریم، القصص القرآنی فی منظومه و مفهوم، ص ۲۷۶ - ۲۸۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۶ متناسب باورهای اساطیری آنان است، بازگو کند، بدین روی زمینه‌ای برای ارزیابی برخی قصه‌های قرآنی با واقعیات تاریخی نیست. «۱» وی در عبارت دیگری می‌گوید: «موضع قرآن در بیان داستان اصحاب کهف، موضع کسی است که نمی‌خواهد واقعیت تاریخی را حکایت کند، بلکه بر آن است تا آرای یهودیان را باز گوید، خواه با واقعیت سازگار باشد یا نباشد. از این رو، هیچ خرده‌ای بر این داستان نمی‌رود که چرا با واقعیت هماهنگی ندارد؛ چه آنکه اساسا در قصه قرآنی، غرض بیان واقعیت نیست.»^(۲) وی بر اساس دیدگاهی خاص، داستان را به سه نوع تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند و برای هر یک از آنها مثالهایی از قرآن می‌آورد. داستانهای تاریخی، که بر محور شخصیت‌های تاریخی چون پیامبران استوار است و بی‌گمان چنین داستانهایی در قرآن یافت می‌شود. داستانهای تمثیلی، که رویدادی فرضی، تخیلی و تمثیلی، در راستای بیان یک اندیشه و پیام در کار می‌آید، از این رو ضرورت ندارد که حوادث آن تحقق یافته باشد. آنگاه وی نمونه‌هایی برای مصداق داستان تمثیلی برمی‌شمارد، مانند: داستان داوری داوود در مورد دو متخاصم (صاد، ۲۱-۲۲)، آیه عرض امانت (احزاب، ۷۲)، داستان حبیب نجار (یاسین، ۱۳-۲۹)، داستان مائده آسمانی (مائده، ۱۱۲-۱۱۵)، داستان فراریان از مرگ (بقره، ۲۴۳)، داستان عزیر (بقره، ۲۵۹)، داستان ابراهیم و پرنده‌گان مرده (بقره، ۲۶۰)، داستان قربانی هابیل و قابیل (مائده، ۲۷-۳۱) و داستان پدر و مادری که صاحب فرزند شدند (اعراف، ۱۸۹-۱۹۰). «۳» اما دلیل قانع کننده‌ای ارائه نشده که این موارد با چه معیاری در شمار داستانهای تمثیلی و فرضی قرار می‌گیرند؟ البته وی گفته خویش را با گفته‌های صاحب تفسیر المنار و

گاه تفسیر فخر رازی یا طبری و زمخشری تأیید می‌کند، اما روشن است که گفته آنها هم نیازمند ملاک و معیار است و صرف گفته، دلیل محسوب نمی‌شود. نویسنده محترم دیگری هم در مقدمه کتاب تاریخ حبیب السیر شاید به انگیزه دفاع از ()
 ۱. خلف الله، محمد احمد، الفن

القصصی فی القرآن الکریم، ص ۲۰-۶۱. (۲). الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۵۶. (۳). ر. ک: همان، ص ۱۱۹-۱۲۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۷ قرآن می‌نویسد: ورود قصص انبیا و اصحاب کهف و امثال آن در قرآن مجید به منظور تاریخ‌گویی و بیان عقاید خود پیغمبر (ص) نبود، تا اگر تردیدی در صحت آن قضایا برود، نعوذ بالله، با صدق دعوت منافات داشته باشد، بلکه مقصود این بود که از همان قصص و حکایات که مابین مردم آن زمان، مخصوصاً اهالی جزیره العرب متداول و مشهور بود نتایج اخلاقی برای هدایت مردمان گرفته شود. و این عمل، به قول علمای منطق، از مقوله استحسانات خطابی و احتجاجات جدلی است، که به قضایای مقبوله مسلمّه و امور مشهوره متمسک می‌شوند و موقتا آن را می‌پذیرند تا طرف دعوی را به قبول دعوت خویش ملزم سازند، خواه آن قضایا در واقع صدق باشد یا کذب... بالجمله، اسلام کاری به راست و دروغ قصص و حکایات قدیم نداشت، می‌خواست از همان قضایا که زبانزد مردمان بود برای دعوت اخلاقی خویش نتیجه بگیرد. نتیجه هم گرفت و مقصود اصلی خود را کاملاً عملی ساخت. (۱)

نقد و بررسی

نقد و بررسی حاصل این سخن آن است که قرآن صرفاً به اقتضای فکر و فضای اندیشه مخاطبان روزگار خویش سخن گفته است و روشن است که این تحلیل دور از واقعیت و معارض با حکمت خداوند است. اگر بپذیریم فلسفه و حکمت بعثت پیامبر خاتم و کتاب جاودانه دعوت مردم به راه حق و تصحیح حقایق تحریف شده و عقاید باطل است؛ در این صورت نمی‌توان برای پندارهای باطل مشرکان و یا اهل کتاب در متن سخن حق خداوند جایی باز کرد. عقیده یک انسان موحد درباره خدا آن است که واجد علم و قدرت نامحدود است؛ در این صورت چه ضرورتی است که خداوند برای تحقق هدف خویش یعنی راهنمایی انسانها از ابزارهای باطل استفاده کند؟ نه تنها چنین ضرورتی وجود ندارد، بلکه کاری غیر حکیمانه است، صرفنظر از آنکه قرآن خود تصریح می‌کند که محتوای آن حق محض است: «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (۲) و «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ». (۳)

()
 ۱. خواندمیر، تاریخ حبیب السیر،

مقدمه از جلال الدین همایی، ص ۲۸-۳۰. (۲). بقره، ۲. (۳). طارق، ۱۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۸ این یک اصل قرآنی است که خداوند متعال صحنه‌های غیب عالم را در اختیار رسولان و پیامبران خویش می‌گذارد: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ...» (۱) بر این پایه است که وقتی قرآن از رخدادهای زندگی پیامبران و امتهای پیشین، گزارش می‌دهد، این نکته را می‌افزاید که: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (۲) آنچه بر تو گفتیم از خبرهای غیبی است که از راه وحی بر تو رساندیم، که اگر چنین نبوده، نه تو و نه قومت از آن آگاه نبودید». گویا در چنین موضعی است که سید قطب به صراحت می‌نویسد: درستی داستانهای قرآن درستی واقعی است... و هر گاه در داستانهای قرآن از رویدادها یا شخصیت‌هایی سخن رفته باشد که نام و نشانی از آنها در تاریخ نیست، باید قرآن را در برابر تاریخ حجت دانست؛ زیرا قرآن فرستاده حکیم دانا و تنها متن دینی ایمن از تحریف و تزویر در طول تاریخ است... من در شگفتم که چرا از تعبیر «هنری» چنین برداشت می‌شود که اثر ساخته تخیل و پندار دور از خرد است. مگر نمی‌توان حقایق را با شیوه‌ای هنری و علمی عرضه داشت، یعنی هم واقعی باشد و هم هنری و علمی؟ آیا از این روی که «هومر»، ایلیاد و ادیسه را از روایات اساطیری بر ساخت؟ یا از این روی که نویسندگان داستان کوتاه و رمان در اروپا، در هنر آزاد خود، چندان به واقعیات توجه ندارند؟ آری، این هنر

است، اما نه همه هنر. حقیقت را نیز می‌توان به گونه‌ای کاملاً هنرمندانه عرضه کرد. تصور این موضوع دشوار نیست، اما بدان شرط که خود را از این "عقلانیت وام گرفته از ترجمه‌های غربی" برهانیم و از الگوهای صرفاً غربی روی بگردانیم و در اصطلاحات رایج بازنگاری فراگیری داشته باشیم. «۳» همچنین علامه طباطبایی (ره) در برابر چنین تأویلهایی موضع گرفته می‌گوید: این سخن ناصواب است. اعتقاد این پژوهشگر اگر در باب فن قصه‌گویی درست باشد، لکن با قرآن سازگار نیست. قرآن نه یک کتاب تاریخ است و نه مجموعه داستانهای تخیلی؛ بلکه کتابی نفوذناپذیر است که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد و خود تصریح نموده که کلام خداست و جز حق نمی‌گوید و ماورای حق چیزی جز باطل نیست برای دستیابی به حق، هرگز نمی‌توان از باطل یاری گرفت؛ و قرآن کتابی است که به حق و راه استوار فرامی‌خواند و آیاتش سراسر بر

(_____ ۱). جن، ۲۶ - ۲۷. (۲). هود، ۴۹.

(۳). قطب، سید، التصوير الفنی فی القرآن الکریم، ص ۲۵۵ - ۲۵۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۸۹ اقبال کنندگان و رویگردانان حجت است. پس چگونه یک پژوهشگر قرآنی می‌تواند آن را دارنده سخنی باطل، داستانی دروغ، یا خرافه و خیالی بداند؟ در اینجا، سخن آن نیست که مقتضای ایمان به خدا و پیامبر و آیین وی آن است که باطل و دروغ و خرافه را از قرآن دور بدانیم؛ که البته این سخن در جای خود درست است. نیز سخن آن نیست که هر انسان خردمند درست اندیشی باید دل و روح خویش را به تصدیق قرآن تسلیم نماید و آن را از هر گونه خطا و لغزش در مقاصد و طرق دستیابی به آنها، مبرا بداند؛ که این سخن نیز در جای خود استوار است. سخن من این است که قرآن، خود، ادعا دارد کلام خداست و فرود آمده تا از طریق حق، مردم را به سعادت واقعی و به سوی حق راهنمایی کند. پس هر که به تفسیر چنین کتابی روی می‌آورد، باید آن را صادق بشمارد و به تمام معنای حق درباره آن بسنده کند. «۱» استاد مطهری نیز پس از نقل سخن برخی متجددان در باب قصص قرآن، که گفته‌اند: «قرآن هدفش مقدس است، قصص را نقل می‌کند برای پند و عبرت گرفتن، نه برای تاریخ نگاری، از این رو فرق نمی‌کند که آن وقایعی که نقل می‌کند، واقعا رخ داده باشد، یا نه، همان گونه که بسیاری از حکیمان دنیا پندهای بسیار بزرگ را از زبان حیوانات بیان کرده‌اند، مثل داستانها کلیله و دمنه، پس ضرورتی ندارد در این مورد فکر کنیم که آیا قصص قرآن تاریخ است یا تمثیل است برای پند و اندرز؛ می‌نویسد: این حرف، بسیار حرف مفتی است، محال است که انبیا در منطق نبوت برای یک حقیقت، العیاذ باللّٰه، یک امر واقع شده را ولو به صورت تمثیل بیان بکنند. در ادبیات دنیا از این حرفها زیاد است، خواه از زبان حیوانات یا با استفاده از تمثیل. قرآن، پیغمبر، ائمه و تربیت شدگان این مکتب محال است که برای هدف مقدس از یک امر نامقدس، مثلاً از یک امر پوچ، باطل و بی‌حقیقت ولو [به تمثیل استفاده کنند. وی همین اصل استفاده نکردن از وسیله نامقدس برای هدف مقدس را از علامه طباطبایی در المیزان نقل می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که: ما شک نداریم که تمام قصص قرآن، همان جور که قرآن نقل کرده است عین واقعیت است. داستانی که قرآن نقل

(۱). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۶۵ - ۱۶۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۰ می‌کند، ما بعد از نقل قرآن احتیاجی نداریم که تأییدی از تواریخ دنیا پیدا کنیم. «۱» آیت الله جوادی آملی نیز در این باره می‌نویسد: قرآن کریم کتاب کامل و محکمی است که به دلیل همین استحکام و برهانی بودن و هماهنگی با فطرت و عقل بشر، هیچ بطلانی در آن راه ندارد و برای همیشه هدایتگر بشر خواهد بود: «لا- یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه». «۲» اگر درک مطلبی در قرآن دشوار بود، نباید آن را بر تمثیلهای خیالی و شعری حمل کرد؛ زیرا خیالبافی شاعرانه با کتاب حکمت سازگار نیست. از تهمت‌های کافران و دشمنان اسلام به رسول اکرم (ص) این بود که می‌گفتند: او شاعر است، نه حکیم: «أَمْ یَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَیْبَ الْمُنُونِ» «۳» خداوند صریحاً این تهمت را نفی کرد: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا یَنْبَغِي لَهُ» «۴» و قرآن را حق معرفی کرد: «وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ». «۵» قرآن اگر بخواهد امر واقعی و اتفاق افتاده را بیان کند، به عنوان قصه بیان می‌کند: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ» «۶»؛ «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»،

«۷» و اگر بخواهد معنا و معرفت بلندی را تنزیل کند و در سطح عموم بیاورد در قالب مثل و تشبیه بیان می‌کند. قرآن قصه‌های فراوانی را ذکر کرده ولی این قصه‌ها نظیر قصه‌های کتاب کلیله و دمنه نیست که افسانه‌های ساختگی باشد، اگرچه ممکن است آن افسانه‌ها را برای اهداف صحیحی ساخته باشند. داستانهای قرآن، ساختگی نیست بلکه واقعیاتی است که در جهان گذشته رخ داده است و هدف قرآن از آوردن آنها نیز سرگرم کردن مردم نیست، بلکه نتایج حقی در جهت هدایت و تعلیم و تزکیه مردم از آن می‌گیرد، و به همین جهت خدای سبحان قصه‌های قرآن را قصه‌های حق: «وَآتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ» «۸» و «أَحْسَنَ الْقَصَصِ» «۹» معرفی می‌کند. «۱۰» شگفت آنکه، جناب خلف الله افترای مشرکان و نسبت‌های کین و رزانه آنان، که قرآن را اسطوره معرفی می‌کردند، شاهد راهیابی اسطوره در داستانهای قرآن قرار داده، می‌نویسد: «گریزی نداریم جز آنکه قائل شویم در قرآن اساطیر وجود دارد و این سخن (_____). مطهری،

مرتضی، سیری در سیره نبوی، ص ۱۲۳-۱۲۴. (۲). فصلت، ۴۲. (۳). طور، ۳۰. (۴). یاسین، ۶۹. (۵). اسراء، ۵. (۶). یوسف، ۳. (۷). آل عمران، ۴۴. (۸). مائده، ۲۷. (۹). یوسف، ۳. (۱۰). جواد آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی، ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۱، با تصرف و تلخیص. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۱ ما با هیچ یک از نصوص قرآنی ناسازگار نیست.» «۱» این در حالی است که هر انسان خردمندی با مطالعه آیاتی که جناب خلف الله بدان اشاره کرده، بی‌هیچ تردیدی می‌فهمد که این آیات همه در مذمت مشرکان و برملا کننده لجاجت آنان در رویارویی با کلام الهی است. به نمونه، کدام یک از آیات ذیل دلیل بر وجود اساطیر در قرآن است که جناب خلف الله آنها را گواه سخن خویش آورده است؟ «وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَ أَنْ يَرَوْا كَلِمًا مِنْ آيَاتِنَا لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» «۲» برخی از آنان به سخن تو گوش می‌دهند، ولی ما بر دل‌های آنان پرده‌ها افکنده‌ایم تا آن را درنیابند و گوشه‌ایشان را سنگین کرده‌ایم و هر معجزه‌ای را که بنگرند بدان ایمان نمی‌آورند و چون نزد تو آیند، با تو به مجادله پردازند. کافران می‌گویند که اینها چیزی جز اسطوره‌های پیشینیان نیست.» مشابه چنین دیدگاهی از یونگ، روان‌شناس سوئیسی نیز در ارتباط با داستان اصحاب کهف، خضر و موسی و ذوالقرنین نیز نقل شده است. نامبرده آنها را نمایش محسوسی از راز تولد مجدد پس از استحال روحی دانسته است. «۳» پیدا است که این نگرش براساس دیدگاهی است که غریبان در مورد داستانهای تمثیلی دارند و یا متأثر از نگرشهای متصوفان است، نه نگاه مبتنی بر وحی. در این فصل دیدگاه‌های متفاوت در باب زبان قرآن و چگونگی فهم آن را ملاحظه و بررسی نمودیم. دیدیم که هیچ یک از دیدگاه‌های مطرح شده، متکفل یک نظریه جامع در موضوع زبان قرآن عرضه نمی‌دارد. ادامه این بحث را در فصل آینده پی خواهیم گرفت تا ببینیم چه دیدگاهی می‌تواند جایگزین اینها باشد؟ (_____). الفن القصصی فی القرآن

الکریم، ص ۱۷۷. (۲). انعام، ۲۵؛ همچنین ر. ک: انفال، ۳۱؛ نحل، ۲۴؛ مؤمنون، ۸۱-۸۳؛ فرقان، ۵-۶؛ نمل، ۶۷-۶۸؛ احقاف، ۱۷؛ قلم، ۱۰-۱۵ و مطففین، ۱۰-۱۳. (۳). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، ص ۲۱۵-۲۱۷، نقل از: مجموعه آثار یونگ. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۳

فصل نهم زبان قرآن، زبان نمادها یا حقایق متعالی؟

اشاره

فصل نهم زبان قرآن، زبان نمادها یا حقایق متعالی؟ در فصل گذشته نظریه‌های متفاوتی در باب زبان گزاره‌های قرآن از نظر گذشت. دیدیم که این نظریه‌ها مبتنی بر دو رویکرد عمده در زبان قرآن بود: یکی رویکرد زبان یک وجهی، ظاهری و انعطاف

ناپذیر و دو دیگر، زبان تأویل پذیر، شالوده شکن، هنجار گریز و غیر ناظر به حقیقت. این دو رویکرد، یکی دغدغه‌های حفظ حقیقت را در سر می‌پرورد و آن را تنها در پرتو ظواهر کتاب می‌جست و هر نوع عدول از ظاهر متن و تأویل بشری را مخدوش کننده آن می‌پنداشت و دیگری با تفاوت نگره‌هایش، ظاهر قرآن را قشر و صدف، یا نمادی از حقیقت می‌انگاشت که به سهولت می‌توان از این صورت زبانی ظاهر متن در گذشت. چه اینکه مهم در نظر این تفکر، آن لبّ واقع و حیثیت اثرمندی متن در جهت رسیدن به آن است. اکنون پرسش این است که آیا حفظ حقیقت قرآن در گرو آن است که ما از هر گونه اذعان به مجاز و تأویل بگریزیم؟ و یا از آن سو، رسیدن به اهداف و آثار قرآن می‌تواند مجوز روی برتابی از ظاهر متن و نمادانگاری آن شود؟ و یا راه سومی وجود دارد که در عین اعتقاد بر حقیقت‌مندی قرآن، هدف والای تعالی بخشی و دیگرسانی آن را در نظر دارد و بی‌آنکه از صورت ظاهر متن در گذرد، تأویل را می‌پذیرد اما ضابطه‌مند و نه بی‌قاعده؟ این فصل را می‌توان شرح دیدگاه سوم دانست.

۱. اصل نخست در هر کلام حقیقت است

۱. اصل نخست در هر کلام حقیقت است چنانکه پیشتر نیز یادآور شدیم نکته مهم شناخت قلمرو حقیقت و مجاز، معیار شناخت هر یک از آنهاست. با نگرشی به تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان تا تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۴ مفسران و اصولیان و فقیهان و یا متکلمان، معلوم می‌گردد که در قلمرو دلالت معنایی و سمانتیک، همه بر این باور عقلانی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخن حقیقت است، مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد. آنان ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز ادبی و عرفی در قرآن، همان معیار فراگیر زبان‌شناختی عقلانی را در مورد آن نیز جاری دانسته‌اند که اصل اولی در بیانات قرآنی حقیقت است، مگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر معنای مجازی وجود داشته باشد. پس روشن می‌شود که ملاک جواز تأویل و رویگردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر وجود قرینه است. بر اساس قرینه است که معلوم می‌شود کجا حق داریم مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کنیم (مثل: جاء ربّک) و کجا این حق را نداریم (مثل: تنزل الملائکة). ابن جنّی (۳۹۲ هـ) نیز در الخصائص، بابی در بیان تفاوت حقیقت و مجاز گشوده و می‌گوید: «حقیقت آن است که سخن در مرحله استعمال بر همان معنای وضعی خویش در کار آید و مجاز در مقابل آن می‌باشد، یعنی سخنی که از معنای اصلی و وضعی خویش در گذرد.» (۱) همچنین ابن حزم (۴۵۷ هـ) نیز ضمن پذیرش وجود مجاز و نیاز به تأویل، برای آن ملاک و معیار می‌گذارد و می‌گوید: هر کلمه‌ای که خداوند آن را از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است، ما را متعبد به نام جدید آن نیز کرده باشد، مانند صلوات، زکات، حج، صوم، ربا و جز اینها، این مجاز نیست، بلکه حقیقت (شرعی) است به وضع الهی. اما واژه‌ای را که از معنای وضعی لغوی نقل معنا داده است، لکن ما را متعبد به نام جدید نکرده، آن مجاز است. مانند: «وَ اَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» (۲). [که مفهوم ظاهری و لغوی گشودن بال نیست، بلکه خضوع و فروتنی مراد است و تعبیر مجازی و کنایی آورده شده است.] (۳) شیخ مفید نیز با اینکه وجود مجاز و استعاره در قرآن را می‌پذیرد، تصریح می‌کند که پایبند به ضابطه و معیار است و عدول از مفاد ظاهری قرآن و روی آوری به تأویل را آن وقت روا می‌شمارد که بر حجّتی معتبر مبتنی باشد، در غیر این صورت برداشت تأویلی (۱) ابن جنّی، عثمان، الخصائص،

تحقیق محمد علی نجار، ج ۲ ص ۴۴۲. (۲). اسراء، ۲۴. (۳). ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴، ص ۵۳۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۵ مردود خواهد بود. او بر آن است که قرآن همان سان که خود تصریح نموده بر لغت عربی نازل شده است (شعراء، ۱۹۵؛ زمر، ۲۸؛ فصلت، ۴۴)؛ از این رو مخاطبان قرآن که در قلمرو این زبان مورد خطاب واقع شده‌اند، باید مفاهیم آن را بر اساس قواعد کلام عرب دریافت و عمل نمایند. (۱) شیخ مفید بر اساس معیاری که ارائه می‌دهد، آیاتی را از تفسیر لفظی و ظاهری خارج می‌کند. وی در مورد آیه ذرّ (اعراف، ۱۷۲) می‌گوید: اعتماد به مفهوم ظاهری آیه نارواست، چه آنکه لازمه

آن پذیرش رأی قائلان تناسخ و حشویه عامه در نطق ذریه آدم است، از این رو باید ملترزم به مجاز در لغت گردیم. «۲» همچنین او آیات «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» «۳»، «يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ» «۴»، «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ» «۵» و مانند اینها را از معنای ظاهری خارج ساخته، آنها را دارای مفهوم مجازی می‌داند. «۶» هر چند دو مثال اخیر وی از منظر محققان دیگر مجال تأمل است. جرجانی (۴۷۱ هـ) مؤلف دو اثر ماندگار اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز نیز در تعریف مجاز می‌نویسد: مجاز وقتی است که لفظی از معنای اصلی لغوی واضع عدول و عبور می‌کند. «۷» او استعاره را عاریت گرفتن لفظ از معنای اصلی به معنای دیگر تعریف می‌کند؛ مثل استعاره نور برای بیان یا حجت کاشف از حق: «وَأَتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ» «۸». سکاکی (۶۲۶ هـ) نیز تصریح می‌کند که مجاز نیازمند چیزی (قرینه) است که بر آن دلالت کند، بر خلاف حقیقت. «۹» ابو حامد غزالی (۵۰۵ هـ) هم در تحقیقات اصولی خویش پس از تعریف مجاز، چهار نشانه برای آن برمی‌شمارد «۱۰» بدین روی معلوم می‌گردد که از افق نگاه اندیشمندان اسلامی، با پذیرش مجاز از ادبی و عرفی در قرآن، روی آوری به معنای مجازی، آن وقت

(۱) مفید، محمد بن محمد، الرسالة العددیه، ص ۵؛ همو الافصاح فی امامه علی بن ابی طالب (ع)، ص ۱۵۵. (۲) الافصاح فی امامه علی بن ابی طالب (ع)، ص ۱۶۴. (۳) فصلت، ۱۱. (۴) حج، ۱۸. (۵) قاف، ۳۰. (۶) مجموعه رسائل شیخ مفید، ص ۶۷، رساله الشیخ المفید مفسرا. (۷) جرجانی، عبدالقاهر، اسرار البلاغه، ص ۳۰۴. (۸) اعراف، ۱۵۸. (۹) مفتاح العلوم، ص ۱۵۳. (۱۰) غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۶ رواست که مجال برای معنای حقیقی مسدود بوده، و قرینه گویا برای انصراف به معنای مجازی نیز موجود باشد.

۲. نشانه‌های حقیقت

۲. نشانه‌های حقیقت با توجه به اینکه قلمرو کاربرد الفاظ همواره وسیع‌تر از محدوده معانی وضعی است و واژگان در مقام استعمال قابلیت اتصاف به یک رشته ویژگی‌های عارضی مانند مجاز، تخصیص، تقدیر یا اضمار را دارند، چگونه می‌توان معنای حقیقی را شناخت؟ چنانکه پیشتر گفته شد، در این موارد قانون ارتکازی عقلا در محاورات آن است که اصل اولی در هر کلام افاده معنای حقیقی وضعی است؟ مگر آنکه قرینه گویا بر معنای مجازی، تخصیص و تقدیر وجود داشته باشد. تأمل در مستند این اصل نشان می‌دهد که مبنای این اصل امور ذیل است: الف) تبادر؛ از نظر عرف عقلا پس از انعقاد وضع و آگاهی اجمالی به آن، اگر با استعمال یک کلمه معنایی بدون هیچ گونه قرینه، به ذهن نوع مخاطبان آن لغت پیشی بگیرد، نشان دهنده این است که آن معنای حقیقی است و ارتباط وضعی میان لفظ و آن معنا برقرار است. ب) صحت حمل و عدم صحت سلب؛ ویژگی دیگری که برای شناخت معنای حقیقی وجود دارد آن است که معنای حقیقی قابل حمل بر لفظ است و سلب آن معنا از لفظ نارواست. به دیگر سخن، این همانی مفهومی که زمینه ساز نسبت در قضیه منطقی است، از نشانه‌های حقیقت است، در صورتی که چنین ارتباطی میان معنای مجازی و لفظ برقرار نیست. «۱» نکته دیگری که در این راستا مفید یادآوری است، آنکه آیا الفاظ در مقام کاربرد تابع اراده گویندگان واقع می‌شود یا آنکه اراده استعمال کنندگان تابع وضع است؟ در اینجا نیز قاعده عقلایی گویای آن است که وقتی گوینده خردمندی در مقام بیان مقصود است، الفاظی که استفاده می‌کند، بر همان معانی وضع شده حمل می‌شود و اراده جدی او منزحل از اراده استعمالی نخواهد بود، در نتیجه او نمی‌تواند بدون نصب قرینه، مدعی

(۱) ر. ک: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۷ شود که قصد شوخی یا قصد معنای دیگر را داشته است؛ چه اینکه اراده استعمال کنندگان، متأخر از مقام وضع است. افزون بر آنکه اگر معنای الفاظ به تبع اراده گویندگان آنها متغیر باشد، لازم‌اش آن است که در تمام

الفاظ، موضوع له خاص و جزئی باشد، زیرا اراده گویندگان همواره جزئی و ذهنی است. «۱» البته گوینده این رخصت را دارد که با نصب قرینه در معنای مجازی و بدون نصب قرینه در معنای حقیقی، دلالت تصدیقی کلام خویش را معلوم نماید؛ به تعبیر دیگر، دلالت تصدیقی کلام وابسته به اراده متکلم و در مقام بیان بودن اوست، اما اراده تصویری نه.

۳. انحای قرینه

۳. انحای قرینه گفتیم اصل اساسی در سخن هر گوینده معنای وضعی و حقیقی است، مگر آنکه قرینه مستدلی بر خلاف آن اقامه شود. اکنون باید بدانیم آن قرائن کدامند که براساس آنها معلوم می‌شود کجا سخن مجازی است و کجا مجازی نیست؟ قرائن باز دارنده از معنای حقیقی به طور عمده دو دسته‌اند. یک دسته قرائن لفظی و متنی است که خود بر دو گونه‌اند: گاه پیوسته با متن مورد نظر ماست و گاه قرائن لفظی ناپیوسته و مستقل دیگر است. دسته دوم قرائن عقلی است که خود گونه‌های مختلف دارد. برای مثال نگرشهایی که مفسر درباره خدا، انسان، دنیا، آخرت و مانند اینها دارد نقش تعیین کننده‌ای در شناسایی مصداقهای مجازی و حقیقی آیات قرآن ایفا می‌کند. ملاصدرا، که در پرتو مبادی فلسفی خود، روح و بدن را قابل حشر می‌داند، در بحث معاد جسمانی اسفار، دیدگاه یکی از فلاسفه را به نقد می‌گذارد که تمام آیات معاد جسمانی را بر معانی روحانی تأویل برده و گفته است: به دلیل اینکه خطابهای قرآن متوجه عوام و اعراب جاهل بوده، از این رو با آنان مطابق فهمشان سخن گفته است. ملاصدرا می‌گوید: مشکل این فیلسوف آن است که از اثبات عقلی معاد جسمانی ناتوان بوده، از این رو آیات صریح مربوط به معاد جسمانی را بر امور روحانی تأویل برده است. (۲) «_____» (۱).

همان، ص ۲۳. (۲). الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۲۱۴-۲۱۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۸ راغب اصفهانی در اثر ارجمند خود، مقدمه جامع التفاسیر، تحلیل درخوری در مورد جواز انتساب یک فعل به فاعلهای متعدد، به دلیل اعتبارات گوناگون، دارد. بر همین اساس به نظر وی، مؤلف پاسخ جبر گرایان و قدری مذهبان را در بر داشت از آیات قرآن داده است. او توضیح می‌دهد که هر فعلی از افعال فاعلهای دیگر به غیر از خداوند، نیازمند به اموری چون: فاعل، عنصر، فعل، مکان، زمان، ابزار، نمونه، هدف، غایت و راهنماست. بدین روی می‌توان فعل را به مسبب اول نسبت داد و نیز می‌توان به سبب اخیر نسبت داد، همچنان که می‌توان به سبب متوسط نیز نسبت داد. چنانکه فرموده است: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (۱) و «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ». (۲) همین سان، به دلیل اعتبارات گوناگون می‌توان فعل واحد را به فاعلی نسبت داد یا از آن نفی کرد، مثل: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ» (۳) و «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَبَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (۴). بدین بیان افعال مباشر و بی‌واسطه ما به دو وجه لحاظ می‌شود، یکی به اضافه به مباشر، و دیگر به مقدر و کسی که تدبیر همه چیز دست اوست، یعنی خداوند، که بی‌تقدیر، مباشر و فعل هیچ یک پدید نمی‌آید. پس به افعال ما دو گونه می‌توان نگرست، از یک نظر به واقع فعل، که فعل خداست؛ زیرا تقدیر همه چیز دست اوست، از نظر دیگر با توجه به اینکه خداوند به ما قدرت داده است تا کاری را انجام دهیم، پس ما فاعل هستیم. کسی که نگاه اول را نداشته باشد، یعنی تقدیر خداوند را، نمی‌تواند به مرحله دوم برسد. از همین روی است که می‌بینیم خدا مردم را به ایمان فرا می‌خواند، یعنی انجام یک فعل، «آمِنُوا بِاللَّهِ» (۵) و می‌فرماید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (۶). اما پس از آنکه مردم را آگاه کرد، به آنان می‌فهماند که حتی ایمان آوردن آنان نیز به توفیق الهی است: «قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ» (۷) و از این روست که خداوند افعال خلاق را به خود نسبت داده است. با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که در حقیقت فاعل حقیقت، مستقل و

انفال، ۱۷. (۴). نساء، ۷۹. (۵). حدید، ۷. (۶). کهف، ۸۸. (۷). حجرات، ۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۲۹۹ منفردی جز خداوند

نیست؛ چه اینکه همه فاعلها در ذاتشان محتاج خدایند و اطلاق کلمه فاعل بر آنان از باب توسعه در معنای فاعل است. «۱» همچنین، ابن قتیبه، برخی آیاتی را که دیگران مفهوم مجازی شمرده‌اند، حقیقی دانسته است. او در این موارد ملاکی تعیین کرده، گفته است اگر فعلی، مؤکد به مصدر شد و یا مؤکد به تکرار شد، مجاز نیست؛ از این رو «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» «۲» و «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» «۳» دارای مفهوم حقیقی است، نه مجازی. «۴»

۴. قلمرو مجاز در قرآن

۴. قلمرو مجاز در قرآن بر هر آشنای به لغت و ادبیات زبان عرب پوشیده نیست که قرآن کریم سرشار از زیبایی، فصاحت، بلاغت و محسنات لفظی و معنایی است. سخنوران و ناقدان، قرآن باوران و معاندان از آغاز تاریخ نشر قرآن تا به امروز، بر این نکته اذعان ورزیده‌اند که تناسب حروف و هم آغوشی واژگان، جان افزایی جملات، تجسم آینه‌وار معانی، همپای واژگان در قرآن بی همسان است. ایجاز شایسته و اطناب سزامند، تأکید روا، مجاز و التفات، کنایه و استعاره، تشبیه و تمثیل، فواصل، بدایع بیانی چون: جناس، طباق، مشاکله، عکس و تبدیل، تصدیر و مراعات نظیر و مانند آنها از ویژگیهایی است که قرآن به کمال واجد آنهاست. «۵» با این وصف، مسلمانان هرگز وجود مجاز و کنایه و استعاره در قرآن را ملازم با نمادانگاری، اسطوره پنداری (اسطوره به مفهوم افسانه، نه کنایه) و تمثیلهای خیالی ندانسته و از منظر اثر گذاری اخلاقی صرف، بدون پشتوانه معرفتی به هیچ یک از آیات قرآن ننگریسته‌اند. بیشتر دیدیم که قرآن خود جریان وجود متشابهات و ارجاع آنها به محکمت را اصل کلیدی در چگونگی بیان متن خویش معرفی کرده است. در توضیح متشابهات معلوم گردید که زبان متعارف و لباس واژگان در بازنمایی حقایق متعالی غیبی، چون: ذات،

(۱) فی اصول التفسیر، مقدمه جامع

التفاسیر، ص ۶۳-۶۷. (۲). نساء، ۱۶۴. (۳). نحل، ۴۰. (۴). تأویل مشکل القرآن، ص ۱۱۱. (۵). ر. ک: معجزه‌شناسی، ص ۱۴۶-۱۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۰ صفات و افعال خدا، کیفیت آفرینش جهان و انسان، چگونگی فرجام این جهان و ظهور رستاخیز ناتوان است. از این رو، ناگزیر جای دادن حقایق والا- در ظرف زبان، انحصار مجاز، کنایه، تمثیل و تشبیه و عبور از قلمرو معنای وضعی و بالمآل تشابه در معنا را پدید می‌آورد که نمی‌توان مدلول ظاهری آن را اخذ کرد. اما معنای این سخن آن نیست که در این موارد تخیل جای واقعیت را گرفته است. دیدیم علامه طباطبایی در تفسیر «تکلیم الهی با انبیا» (بقره، ۲۵۳) با نفی مجازگرایی و نگرش تمثیلی به مدلولات متون مقدس می‌نویسد: «آیات قرآن و همین طور سخنان انبیای گذشته ظهور در این معنا دارد که بی‌گمان آنان در سخنان خویش قصد مجازگویی و تمثیل نداشته‌اند، اگر روا باشد که سخنان آنان بر معنای مجازی تأویل شود، در این صورت می‌توان تمام حقایق و معارف الهی را که آنان به انسان گفته‌اند، بر معنای مادی محض که ماوراء الطبیعه را نفی می‌کند حمل شود.» «۱» ایشان در تفسیر آیه ربا: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» «۲» سخن کسانی را نقل می‌کند که گفته‌اند: این تشبیه از باب مماشات با فرهنگ عموم مردم عرب در برخی باورهای نادرست است که می‌پنداشتند انسانهای دیوانه تحت تأثیر جن قرار گرفته‌اند و این گونه سخن از آنجا که یک تشبیه صرف است، خالی از اشکال است؛ زیرا خالی از هر گونه حکم است و مطابقت با واقع در آن ملحوظ نمی‌باشد. مفاد این مثال آن است که ربا خواران مانند دیوانه‌هایی هستند که گویی شیطان آنها را به تسخیر خود درآورده و از کنترل خارج کرده است. اما اینکه این جنون فی الواقع مستند به تماس شیطان باشد، این ناممکن است زیرا خدا عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بندگان خود به ویژه مؤمنان چیره سازد. علامه پس از نقل این دیدگاه آن را نقد کرده، می‌نویسد: خداوند منزّه از آن است که سخن خویش را بر باطل و لغو استوار سازد، مگر آنکه بطلان آن و نفی آن را باز گوید. خدا در توصیف قرآن گفته است: «کتابی است فرازمند که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد.» «۳» و گفته است: «همانا قرآن جدا کننده حق از باطل است و سخن بیهوده نیست.» «۴» «۵»

(۱) المیزان فی تفسیر القرآن ج ۲، ص ۳۱۴. (۲) بقره، ۲۷۵. (۳) فصلت، ۴۲. (۴) طارق، ۱۴. (۵) همان، ص ۴۱۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۱ استاد مطهری نیز با اینکه زبان قرآن را در تفسیر خلقت انسان، زبان کنایی و سمبلیک می‌داند و توضیح می‌دهد که قرآن داستان آدم را از لحاظ سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و ... به صورت سمبلیک طرح کرده است، نه آنکه آدم یک شخص نیست «۱»، با این وصف، رمزآسا بودن بیان قرآن را به شدت تخطئه کرده، آن را منبع اساسی دین و بیان مسائل ضروری سعادت انسان می‌نامد: قرآن مثل بعضی کتابهای مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزه‌های اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس، به طوری که مؤمنین ناچار باشند دستورها و اندیشه‌ها را از منابع دیگر اخذ کنند. بلکه قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود با ایمان و صاحب عقیده، لازم و ضروری است و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده است و معیار و مقیاس همه منابع دیگر است. «۲» این موضوع از همان روزگار نخست گسترش قرآن مورد توجه قرآن پژوهان مسلمان بوده است که در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را حمل بر معانی حقیقی می‌نمودند، مگر آنکه قرینه و حجت روشنی بر معنای مجازی باشد. افزون بر آنکه مجازهای موجود در قرآن نیز هرگز به مفهوم نمادهای عاری از واقعیت تلقی نمی‌گردید، خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت شناسی یا در قصص و داستانها و رویدادهایی که قرآن گزارش می‌نماید. مفسر متقدم، طبری می‌نویسد: نمی‌توان از معانی اصلی لغوی در آیات قرآن روی گرداند، مگر آنکه دلیل و حجت روشنی بر آن باشد. از همین رو، وی در آیه: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» «۳»، پس از بیان آرای گوناگون در معنای ملک، آن را ملک سلیمان می‌داند، بدان دلیل که این معنا در کلام عرب معروف و متبادر است، نه ملک نبوت، آنگاه می‌گوید: برای اینکه سخن خداوند خطاب به زبان عربی است و نمی‌توان آن را جز در همان معنای معروف و متبادر میان آنان، معنا کرد، مگر (۱) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵. (۲) آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۰. (۳) نساء، ۵۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۲ آنکه نشانه یا حجتی بر خلاف آن باشد. «۱» وی بر این سخن در آیه: «وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» «۲» نیز تصریح می‌کند. «۳»

۵. تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی

اشاره

۵. تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی در اینجا ناگزیریم در خصوص یک مغالطه هشدار دهیم. از سویی برخی با دستاویز قرار دادن مجاز در قرآن، نقبی به نمادانگاری زبان قرآن زده، آن را سمبلیک و عاری از حقیقت پنداشته‌اند و از دیگر سو، برخی با استناد به حقیقت بودن قرآن و عدم نفوذ بطلان در آن و تلازم مجاز با کذب، که نسبت آن بر خداوند محال است، ورود هر گونه مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند. «۴» بدین روی ناگزیر باید چند نکته را از هم تفکیک کرد، تا از هر گونه خلط و مغالطه‌ای پرهیز شود:

یک، تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی

یک، تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی حقیقت و مجاز دست کم دو اصطلاح متفاوت دارد؛ گاه حقیقت صفت یک وجود عینی و خارجی است و در مقابل آن وجود اعتباری و یا مجازی به کار می‌رود. به دیگر سخن، «حقیقت» به

مفهوم فلسفی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. البته همان‌طور که می‌دانیم ملاک حقیقت و صدق به حسب قضایای گوناگون، متفاوت است. ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماورای مفاهیم آنهاست. بدین روی، راه تشخیص صدق و کذب قضایای تجربی، سنجش آنها با واقعیت‌های عینی است. راه تشخیص صدق و کذب قضایای منطقی سنجش آنها با مفاهیم ذهنی دیگری است که تحت اشراف آنها قرار دارند و ملاک تشخیص صدق و کذب قضایای فلسفی سنجش رابطه ذهن و عین است؛ یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیات عینی آنها، از مادی و مجرد به گونه‌ای باشد که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند و این سنجش مستقیماً در قضایای وجدانی انجام _____ (۱). جامع الیابان عن تأویل آی

القرآن، ج ۸، ص ۴۸۱. (۲). فصلت، ۲۱. (۳). همان، ص ۱۰۶. (۴). ر. ک: البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، نوع ۴۳، ص ۳۷۵؛ الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، نوع ۵۲ و ۵۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۳ می‌گیرد. «۱» اما حقیقت ادبی و لغوی چنانکه قبلاً نیز دیدیم، آن است که استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن صورت گیرد و استعمال در غیر معنای وضعی، مجازی است. بنابر این، هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجازی با مجاز فلسفی برقرار نیست و از مجاز ادبی نمی‌توان عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی کرد.

دو، مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟

دو، مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟ افزون بر آنچه گفته شد، چنانکه محققان گفته‌اند، میان مجاز ادبی، که استعاره نوعی از آن است و حقیقت ادبی، این تمایز وجود دارد که استعاره آن نوع از مجاز است که همواره متضمن نوعی تشبیه است؛ از این رو، هم قرین با نوعی قرینه است و از سوی دیگر سخنی است تأویل‌پذیر، بدین‌روی این ویژگیها استعاره را از دعوی باطل یا کذب متمایز می‌نماید. «۲» به گفته برخی بزرگان، در تشبیهات صلاحیت و شأنت نوعی مشبه معتبر؛ است یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبه، به حسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد. مثلاً چیزی را می‌شود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان بوده باشد و اما چیزی که از نوع حیوان و شایسته نسبت شجاعت نمی‌باشد، مثل یک قطعه سنگ، تشبیه آن به شیر در شجاعت غلط است. «۳» به سخن دیگر، ملاک صدق در دو نوع قضیه حقیقی و مجازی عرفی ادبی، یکسان نیست؛ برای مثال کسی که می‌گوید: «علی شیر است» (در شجاعت) و «عمرو عاص شیر است»، اگر این دو قضیه را بیان حقیقی فرض کنیم (خواه حقیقت فلسفی و یا حقیقت ادبی یعنی استعمال لفظ در ما وضع له) هر دو دروغ‌اند، ولی اگر بیان مجازی (مجاز ادبی) فرض کنیم، که استعاره است و استعاره همواره متضمن تشبیه است، در این صورت قضیه اول صادق و قضیه دوم کاذب است، نه آنکه اولی کذب مستحسن و دومی کذب مستقبح باشد. بنابر این، ملاک و ظرف صدق و کذب حقیقت با مجاز متفاوت است. «۴» _____ (۱). آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۳.

(۲). ر. ک: فی اصول التفسیر، مقدمه جامع التفاسیر، ص ۳۰؛ مفتاح العلوم، ص ۱۹۸. (۳). مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۴۶، پاورقی. (۴). ملکیان، مصطفی، شرح و بررسی نظریه قبض و بسط (جزوه)، ص ۲۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۴ با توجه به آنچه گفته آمد معلوم شد، کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند؛ در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن هرگز در حقیقت داشتن قرآن تردید نکرده، بلکه سخنان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وضع له است، همان سان که سمبلیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای بین و ناشی از خلط مجاز ادبی با مجاز فلسفی است.

۶. از تمثیل تا نماد آیا وجود تمثیل یا مثل در قرآن را می‌توان نشانه نمادین بودن پاره‌ای از گزارشهای قرآنی دانست؟ واژه تمثیل در لغت به معنای تشبیه و مانند، داستان یا حدیثی برای مثال، مثل آوردن و تشبیه چیزی به چیزی را گویند. «۱» همچنان که مثل نیز در معنا تشبیه، همتا، نمونه، مانند، وصف حال، داستان، قصه، حکایت و افسانه آمده است. «۲» از جمله معانی مثل، وصف کردن است «۳»: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا...» «۴» وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده شده آن است که نهرهای آب از زیر درختانش روان است و میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش دائمی است ... علامه طباطبایی (ره) پس از اشاره به معنای مثل و مثل همانند شبه و شبه می‌گوید: غرض از آن ترسیم کردن یک چیز برای شنونده است. آنگاه می‌افزاید: مثل، به معنای جمله یا داستانی است که معنای مورد نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی به ذهن شنونده منعکس می‌نماید، چون: «مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا الثَّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» «۵»، آنگاه به معنای توصیف کردن اشاره می‌کند و تعبیر: «أَنْظُرُ كَيْفَ ضَمَّ رَبُّوَا لَكَ الْأَمْثَالَ» «۶» را به معنای «می‌گیرد» «۷»

(۱) لغتنامه دهخدا، واژه تمثیل. (۲).

همان، واژه مثل. (۳). راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ذیل واژه مثل. (۴). رعد، ۳۵. (۵). جمعه، ۵. (۶). فرقان، ۹. (۷). المیزان، ج ۲، ص ۱۵۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۵ با ملاحظه کاربردهای گوناگون کلمه مثل و امثال در قرآن کریم می‌توان استنباط کرد که بی‌گمان تمثیل به معنای توصیف کردن، همچنین تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس، و نیز ضرب المثل یا قول سائر یافت می‌شود، اما نسبت دادن داستانهای خیالی و رمان گونه به قرآن، هر چند با انگیزه تربیت انسان، با دشواری جدی روبه‌روست؛ «۱» زیرا توصیف معنای مورد نظر به وسیله مثل برای تقریب به ذهن شنونده امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است. «۲» به دیگر سخن، زبان از کنه به سطح، نوعی زبان متعارف برای تفهیم حقایق است که دشواریهای زبان فنی را ندارد. علامه طباطبایی (ره) در آیه‌ای که حق و باطل را به آب و کف مانند می‌کند (رعد، ۱۷) می‌نویسد: «این مثال به ما می‌گوید که واقعیتهای عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. از این رو مثل باورهای درست در نفس مؤمن، چونان آب فرو ریخته از آسمان است که در رودهای گوناگون جاری می‌شود و مردم از آن بهره می‌برند و دل‌های آنان زنده می‌شود و خیر و برکت در آن قرار می‌گیرد. و مثل اعتقاد باطل در نفس کافر همانند کفهای روی سیل است که دوام و قوام ندارد». «۳» مفاد این برداشت همان تعبیر تشبیه معقول به محسوس است که امری رایج در محاورات عقلاست، همچنان که بیان ضرب‌المثل در سخن به منظور فهماندن برخی مقاصد نیز با هیچ گونه دشواری مواجه نیست؛ زیرا ضرب المثلها در جای خود دارای یک منشأ عینی بوده‌اند، هر چند ما از آن آگاه نباشیم. همانند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» «۴» که گفته‌اند اشاره به داستان ریطه آن، زن احمق در روزگار جاهلی است که تا چاشتگاه پشم می‌رشت و عصرگاه رشته‌ها را می‌گشود. «۵» سپس این داستان، مثالی شد برای هر کس که کارهای انجام یافته را از میان برد ... مفهوم دیگری از تمثیل در قرآن را می‌توان در تعبیر «حقایق متنازل» بیان نمود. علامه طباطبایی ذیل آیه محکم و متشابه (آل عمران، ۷) در ضمن یک تحلیل زبان‌شناسانه- معرفت‌شناسانه می‌نویسد ()

تفسیر تسنیم، ج ۳ ص ۲۲۳-۲۲۹. (۲). ر. ک: المیزان ج ۱۳، ص ۲۰۲، ج ۱۵، ص ۱۲۵. (۳). همان، ج ۱۱، ص ۳۳۸-۳۳۹. (۴). نحل، ۹۲. (۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۵-۶، ص ۵۹۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۶ فهم عموم افراد بشر، بیشتر با محسوسات سرو کار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند. از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار اختصاص به یک گروه خاص ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آنجا که قرآن مشتمل بر تأویل است، از این رو، این خصوصیات موجب شد، که بیانات قرآن کریم جنبه مثل داشته باشد. به این معنا که قرآن کریم معنای ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است گرفته، معارفی را که برای مردم ناشناخته مانده در قالب آن معانی در می‌آورد تا مردم آن معارف را

بفهمند. آیات قرآن از جمله: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَمَدِينًا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (۱)، هر چند این نکته را صریحاً بیان نکرده و به کنایه و اشاره گذرانده، لکن به این اشاره اکتفا نکرده، آن را با یک مثل که برای حق و باطل زده، بیان فرموده است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (۲) ... بدین‌روی روشن شد که بیانات لفظی قرآن، مثللهایی است برای معارف حقه الهی، و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است و گریزی از این نیست؛ زیرا عموم مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند، از این‌رو معانی کلی را نیز باید در قالب حسیات به آنان فهماند. (۳) همین‌طور ایشان در تفسیر رانده شدن شیاطین با شهابهای آسمانی و محروم شدن آنها از استراق اخبار آسمانی (صافات، ۱۰) می‌نویسد: احتمال دارد این سخن خدای تعالی از قبیل تمثیل حقایق غیر حسی در قالب صورتهای حسی باشد که برای نزدیک کردن به فهم حسی بیان شده است؛ زیرا در جایی دیگر فرموده است: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ». (۴) از همین موارد است عرش، کرسی، لوح و کتاب. از این رو مراد از آسمانی که فرشتگان ساکن آنند، یک نشئه ملکوتی با افقی برتر از عالم مشهود است و منظور از نزدیک شدن شیاطین به آسمان و استراق سمع و تیر باران شدن آنان، نزدیکی شیاطین به عالم فرشتگان برای آگاهی از اسرار آفرینش و

(۱) زخرف، ۴. (۲) رعد، ۱۷. (۳)

المیزان، ج ۳، ص ۶۰-۶۳؛ تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳. (۴) عنکبوت، ۴۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۷ حوادث آینده و تیر باران شدن آنها با نور عالم ملکوت و حق است که کارهای باطل آنها را نابود می‌سازد. (۱) از منظر قرآن‌شناسان ژرف اندیش اسلامی، با توجه به حق بودن قرآن از یک سو، و مراتب تشکیکی جهان هستی، که مشتمل بر عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت- اعم از عالم مثال و مجردات عاری از هر گونه شائبه ماده است از دیگر سو، و گستره قدرت درک و مجاری فهم انسان، که شامل حس و تجربه، تعقل، شهود نفسانی و معرفت وحیانی به واسطه دریافت از انبیا می‌شود؛ وقتی در قرآن سخن از تمثیل و مثال و تمثّل می‌رود، هرگز مجالی برای رهیافت داستانهای خیالی و نماد اندیشی باقی نمی‌ماند. افزون بر این، چنانکه پیشتر بیان شد، در اینجا نباید میان حقیقت و مجاز لغوی با حقیقت و مجاز فلسفی خلط کرد. اگر تعبیر برخی مفسران بزرگوار در مورد برخی از رخدادهایی که در قرآن بدان اشاره رفته، تمثیل با مثال بود، مفاد این بیان به هیچ روی آن نیست که آن رخدادها همچون داستانهای تخیلی و مجعولات عاری از واقعیت‌اند؛ بلکه مرادشان، چنانکه خود تصریح کرده‌اند، تبیین یک حقیقت ماورای طبیعی با کلماتی مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در سرزمین طبیعت و ماده است. بر این اساس، اگر ما مجاز باشیم که بر این گونه تعبیرات قرآنی مجاز اطلاق کنیم منظور از این مجاز، مجاز ادبی و لغوی است و نه مجاز به مفهوم فلسفی، که مفادش نفی واقعیت داشتن است؛ اما در همین موارد نیز مطابق مبنایی که پیش از این پرداختیم، این مفاهیم، عرف ویژه قرآن است. این عرف ویژه ممکن است برای عموم مردم که با آن آشنا نباشند مجاز باشد، ولی برای کسانی که با آن آشنا و مأنوس‌اند حقیقت است که در پرتو وضع تعینی پدید آمده، نه مجاز. از این رو، با پذیرش وجود مثل و تمثیل در قرآن (روم، ۵۸) نمی‌توان هر گزاره قرآنی را بر تمثیل حمل کرد، بلکه این حمل نیازمند قرائن، و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آنهاست. (۲) بدین لحاظ شاید گزارش عرض امانت الهی و پذیرش آن از سوی انسان و استتکاف آسمانها و زمین، کوه‌ها، کنایه و تمثیل استعداد آدمی در تحمل این امانت

(۱) ر. ک: همان، ج ۱۷، ص ۱۲۴-

۱۲۵. (۲) ر. ک: تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۹، ۲۲۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۸ گرانمایه الهی باشد: (۱) «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (۲).

۷. حقایق متنازل علامه طباطبایی در تفسیر آیه موسوم به «ذر» یا «میثاق» (اعراف، ۱۷۲) پس از بیان دیدگاه‌های گوناگون و متصور در آن، سرانجام در پرتو نظریه عوالم گوناگون مادی، مثالی و مجرد، با استفاده از آیه: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (۳) استفاده می‌نمایند که هر مخلوقی در نزد خداوند وجودی گسترده و غیر محدود دارد که وقتی بنا می‌شود به نشئه دنیا تنزل یابد ناگزیر به پذیرش حد و اندازه می‌گردد. علامه با این مبنا توضیح می‌دهد که عالم انسانی نیز پیش از ظهور در نشئه دنیا، دارای یک وجود ملکوتی است که در آن قلمرو شهودی، هیچ گونه غیبت و غفلتی از پروردگار خویش نداشته، یگانگی خدا را به شهود نفسانی می‌یابد، هر چند در هبوط به عالم ماده که انباشته از حجابها و آمیخته به غفلت است، از آن مشاهده غافل می‌گردد. در آن نشئه مثالی که برتر از این نشئه دنیوی و مادی است و در آن یکایک آدمیان بر ربوبیت پروردگار گواهی دادند هیچ گونه تقدم زمانی بر این عالم دنیا ندارد، بلکه همراه با آن و محیط بر آن است. از این روی ظرف آن شهادت صرفاً تقدم رتبی بر دنیا دارد و شهادت نیز دارای مفهوم حقیقی است. از این رو ترجمان آیه چنین است که: ای پیامبر، یاد آر بر آنها موطنی را پیش از دنیا [ورای دنیا] که در آن خداوند از تمامی فرزندان آدم گواهی خواست و آنان در آن مشهد، با فطرت بیدار خویش بی هیچ حجابی ربوبیت پروردگارش را به معاینه دیدند. درست همانند «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (۴)، خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» در چنان فضایی، یک خطاب حقیقی است، نه بیان حال؛ زیرا آنان به مشاهده، تکلیم الهی، یعنی «تفهیم مراد» او را در اعتراف خواهی دریافتند و به زبان حقیقی بدان پاسخ آری دادند: «قالوا بلی»، نه به زبان حال. (۵)

(۱) المیزان، ج ۱۶، ص ۳۴۹؛ تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۸۹. (۲) احزاب، ۷۲. (۳) حجر، ۲۱. (۴) اسراء، ۴۴. (۵) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۰۹ همچنین علامه طباطبایی (ره) در گزارش قرآن از داستان آدم و حوا و سکونت او در بهشت و شجره ممنوع شده و خطا و توبه و هبوط از بهشت، آن را باز گفت یک جریان برزخی و عالم مثالی می‌داند که در نشئه‌ای ورای عالم ماده برای آدم (ع) رخ داده است. (۱) چنانکه جریان میثاق و عالم ذر و داوری خواهی متخصصین که به داوری خواهی بر محراب داوود نشستند (۲) (صاد، ۲۲) و روایت شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن غلّ و حسد و نهادن رأفت و رحمت در آن را نیز یک ظهور مثالی و تحقق نشئه برزخی می‌گیرد. (۳) آیه الله جوادی آملی در مورد تعلیم اسما به آدم این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا تعلیم اسما، به آدم و عرضه آن بر فرشتگان ... و محاوره میان خدا و فرشتگان و آدم، وقوع خارجی داشته یا آنکه مضمون این قصه صرفاً تمثیل است؟ البته منظور از تمثیل این نیست که قصه‌ای نمادین است که هیچ واقعیت خارجی ندارد، بلکه بدین معنا که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی، که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس بازگو شده است. ایشان پس از بیان معانی و کاربردهای مختلف تمثیل می‌نویسند: حمل تعلیم اسما بر تمثیل در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد، و گرنه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، نه برای قالب آنها، و خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. از این رو می‌توان برای عناوین مطرح در این جریان مانند عنوان «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول» و «انباء» و ... مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و «هیچ» نوع تجوزی لازم نیاید. در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرفنظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور و سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود. ایشان می‌افزاید: گرچه ظاهر برخی آیات استفاده از روش تمثیل در تفهیم معارف است و در آن آیات که عهده‌دار روش تعلیم قرآنی اسماست الفاظ عموم به

(۱) همان، ج ۲، ص ۱۳۲. (۲)

همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴. (۳). همان، ج ۲۰، ص ۳۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۰ کار رفته است که موهم تمثیلی بودن همه مطالب آسمان است، لیکن مفاد آنها استفاده از هر گونه مثل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه موارد. توضیح اینکه آیه: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» (۱) و «فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (۲) و سایر آیاتی که به نحو عموم استفاده از روش تمثیلی را در بر دارد، تعمیم آنها راجع به مثل است، نه ممثّل؛ یعنی از هر گونه تمثیل ممکن، برای تفهیم مطلب قرآنی استفاده می‌شود، نه اینکه همه مطالب قرآن و همه معارف وحی آسمانی به صورت تمثیل بیان شده و دارای مثل است. «۳» آیت الله جوادی آملی در تفسیر امر کردن فرشتگان به سجده بر آدم، نخست در عینی بودن آن تأمل می‌کند و می‌نویسد: این امر نمی‌تواند حقیقی باشد؛ زیرا یا باید آن را تشریحی بگیریم، در حالی که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و امر تکوینی نیست؛ زیرا امر تکوینی حتمی الوقوع است و تخلف پذیر نیست، بنابر این باید آن را بر تمثیل حمل کرد. البته مفاد تمثیلی بودن، آن نیست که داستان تخیلی و نمادین است و مطابق خارجی ندارد، بلکه منظور آن است که حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شده است ... حمل جریان امر سجده بر تمثیل مبتنی بر آن است که فرشتگان مأمور، دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است و گرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می‌شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود، در این حال نیازی به حمل بر تمثیل نیست. «۴» ایشان در مورد داستان آدم می‌نویسد: عناصر محوری داستان آدم (ع) را اموری تشکیل می‌دهد که سبق و لحوق برخی از آنها محرز است ولی احراز ترتیب سابق و لاحق در بعضی دیگر از آنها آسان نیست. بخش آفرینش بدن آدم در محدوده طبیعت قرار گرفته و تاریخ مند و بین مراتب آن سبق و لحوق زمانی حاکم بوده است، مانند: طین، حماء مسنون، صلصال کالفخار، تسویه ... و نفع روح پس از تسویه حاصل شد و وجود عقلی روح انسانی مقدم بر عالم طبیعت است، لیکن وجود نفسی او مبتنی بر آرای متفلسفات در این مباحث است. «۵»

(۱) اسراء، ۸۹. (۲) روم، ۵۸. (۳) تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹. (۴) همان، ص ۲۸۸-۲۹۱. (۵) همان، ج ۳، ص ۵۰۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۱ از این نکته نمی‌توان غفلت ورزید که به تعبیر برخی دانشمندان (۱) شاید بتوان تمثیلهای تصویری را یکی از سرچشمه‌های نمادهای تعبیری در دین و علم دانسته و نوعی زبان یا علامت برای حقایق متعالی و فراحسی دانست که به منظور تقریب ذهنی و فاهمه مخاطبان به سطح آمده است. دوروتی امت (temme yhtorod) بر آن است که احساس خشوع و عظمت، که در نگرستن به یک ارتفاع به انسان دست می‌دهد، تمثیل مناسبی از واکنش انسان در مقابل تعالی خداوند تلقی شده است. از نظر مؤمنان مسیحی، شخص مسیح یک مدل والا برای خداوند است. بدین معنا شاید تعبیر «خلیفه خدا» برای برگزیدگانی که مظهر اسمای خداوند در روی زمین‌اند، تعبیری کنایی یا نمادین قلمداد شود. همان سان که محتمل است تعبیر «بیت الله» و «ثار الله» نیز چنین باشد! همچنین افعال قنوت، رکوع، سجود، احرام حج، وقوف در منازل گوناگون عرفات و مشعر و منا و رمی و سعی و طواف و ... دارای مفاهیم باطنی و نمادی از دل‌کندن از تمام تعلقات رهن و زمینه‌ای برای تداعی حیات رستاخیزی انسان و مقدمه یک تلاش برای، گرفتن دستاویز ناگسستنی، یعنی منبع همه خیرخواهیها و کمالها، یعنی خداوند باشد! قرآن از دل‌بستگی در طریق توحید با تعبیر «صَبَّغَهُ اللَّهُ» (۲) یاد می‌کند. قرآن نیز باور و رفتار ایمانیان را چونان درختی توصیف می‌کند که بنهایی استوار و شاخه‌سارانی بارور دارد: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضْيُلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ...» (۳). همچنین قرآن از پناهگاه‌ها و ولایتهای غیر خدایی، به خانه عنکبوت تشبیه می‌کند: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهِنَ الْبُيُوتِ لَمَبِيَّتُ الْعَنْكَبُوتِ» (۴). با این حال، همان گونه که اندیشمندان اشاره کرده‌اند، تمثیل و مدل در عین آنکه واقعیت‌های دور از دسترس را نزدیک می‌کنند، اما باید توجه داشت که نماد هرگز آینه تمام‌نمای مرجع خود نبوده، بلکه حاکی از وجود برخی شباهتهای مثال با ممثّل

(۱). باربور، علم و دین، ص ۲۵۴-۲۵۷. (۲). بقره، ۱۳۸. (۳). ابراهیم، ۲۴-۲۵. (۴). عنکبوت، ۴۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۲ است، نه همسان در همه خصایص و خواص آن. از این رو، این خطر وجود دارد که قشریان، به مدلهای اصالت داده، آن را به جای خود واقعیت بنشانند. تشبیه‌گری در دین، از سوء برداشت نمادها و تعبیر تأویل پذیر پدید آمده است. اما آنچه مهم می‌نماید آن است که به هر حال این نمادها جنبه تخیلی و بی‌ارتباط با واقعیت لحاظ نمی‌شوند و انسان در حال عبادت و در محراب دعا، همچون انسانی که در آزمایشگاه علمی است، زبان را با قصدی واقع‌گرایانه به کار می‌برد، مع الوصف آگاه است که کنایه‌ها یا نمادهایی او المثنای واقعیت نیست. «۱» اما به هر حال مفاد این مطلب هرگز نقبی به سوی مجاز تحویل ناپذیر و غیر قابل ارجاع به واقعیت در گزاره‌های دینی قرآنی نمی‌گشاید.

۸. آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟

اشاره

۸. آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟ این موضوع از دیرباز مشغله فکری متکلمان بوده است که آیا زبان بشر برای شناخت خدا، اوصاف و افعال خدا راهی به روی انسان می‌گشاید یا خیر؟ در واقع این پرسش از آنجا پدیدار می‌شود که هستی بی‌مانند خداوند کاملاً مغایر با وجود انسان و تمام پدیده‌های جهان هستی است؛ در حالی که زبان متعارف انسان بر اساس مفاهیم ذهنی برخاسته از موجودات اطراف او شکل گرفته است، از این رو کاربرد این زبان در معرفی موجودی که هیچ‌گونه شباهتی با سایر موجودات ندارد، مجال چالش است. نگرشهای گونه‌گون تعطیلی و تشبیهی و ... هر یک پاسخی است که در مواجهه با این موضوع بسیار دشوار پیش آمده است. امروز نیز گروهی از متکلمان غربی با استناد به این جهت که خداوند، متعالی و «موجودی دیگر» است؛ یعنی با توجه به «تعالی» و «غیریت» محض خداوند از به کار بردن گزاره‌های کلامی مشترک میان انسان و خدا، بر خدا پرهیز می‌کنند. آنان می‌گویند اطلاق حقیقی اوصافی چون، علم، قدرت، حکمت، مهر و مانند آن با «تعالی» و «غیریت» محض خداوند ناسازگار است؛ از این رو چاره‌ای نیست جز اینکه بگوییم این اوصاف به صورت مجازی و نمادین بر خداوند قابل اطلاق است. «۲»

(_____ ۱). باربور، علم و دین. (۲). عقل و

اعتقادات دینی، ص ۲۷۵، ۲۷۶ و ۲۸۰؛ «زبان دینی» نقل از: دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹-۱۷۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۳ گاه نیز گفته می‌شود: خدا موجود نیست، بلکه عین وجود است، از این رو قابل توصیف حقیقی نیست؛ چه اینکه تنها موجودات‌اند که قابل توصیف حقیقی‌اند. «۱» به گمان تئوری پردازان این رهیافت، ویژگی کاربرد مجازی آن است که، نمی‌توان از صدق آن و اطلاق حقیقی محمول بر موضوع سخن گفت. وقتی می‌گوییم: «خدا قادر است» تصویری از قدرت خدا در اختیار نداریم. دارندگان صفت قدرت که ما می‌شناسیم، هر یک نمودی از قدرت خدا هستند. بنابراین اصطیاد مفهوم قدرت از مصادیق محدود و اطلاق آن بر خداوند که قدرت نامحدود دارد، کاربردی غیر حقیقی، بلکه مجازی است؛ چون حقیقت قدرت خدا در قلمرو فهم ما قرار نمی‌گیرد بنابراین مجاز تحویل ناپذیر است. بیشتر نیز دیدیم که برخی مرز میان طبیعت و ماورای طبیعت را راز آلود و زبان دین را زبان اشارت معرفی کردند و آن را به تصریح در مورد متن دینی اسلام نیز تطبیق کردند.

الف) حکمت اسلامی و معرفت بخشی الهیات

الف) حکمت اسلامی و معرفت بخشی الهیات در تحلیل موضوع مورد بحث، گذشته از مناقشه در اطلاق دو صفت «تعالی» و «غیریت» بر خداوند که اگر حقیقی فرض شوند نقض آن، منع کلی است، و اگر مجازی فرض شوند، استدلال مخدوش خواهد بود؛

در پرتو مبانی فلسفه اسلامی اساساً چنین مشکلی پیش نمی‌آید؛ زیرا اولاً، در پرتو بحث‌های پیشین معلوم شد که بسیاری از دشواری‌های دین‌شناسی جدید غربی ناشی از مبانی معرفت‌شناختی تک‌ساحتی آن سامان است که در تجربه‌گروی محبوس مانده است. در حالی که از منظر نگرش معرفت‌شناسی جامع حکیمان مسلمان، تجربه در کنار تعقل، شهود عرفانی و معرفت وحیانی، هر یک در سطح ویژه‌ای منشأ آگاهی‌های انسان می‌شوند. از این رو، این حقیقت است که معرفت‌های عقلی هرگز در دام تجربه‌ظاهری نمی‌گنجند، چنانکه معرفت‌های شهودی صید تور عقل نمی‌شوند، و معرفت‌های وحیانی پیامبران در ظرفیت استعداد‌های متعارف انسانی جای نمی‌گیرند. بر این پایه با پذیرش این مجاری چهارگانه، بسیار طبیعی است که قلمرو دانش آدمی از مرزهای جهان مشهود عبور کرده، در ساحت عالم ماورای

(۱). الهیات فرهنگ، ص ۶۴-۶۶؛ جان هیک، فلسفه دین، ص ۱۷۵ به بعد. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۴ طبیعت سیر کند و به قدر ظرفیت خود روشنایی یابد. وقتی حقایق ملکوتی مکشوف آدمی واقع شد، اگر آن معرفت، رهاورد تعقل بود، با خود زبان گویا نیز دارد، و اگر کشف شهودی بود، البته ممکن است با اشارت و قرینه آن را بر دیگران اظهار داشت؛ اما معرفت وحی قرآنی از عوالم فراطبیعی، خود با خواست خداوند در لباس الفاظ بر آدمیان عرضه شده است، تا بینش و باور و رفتار انسانها را به سمت تعالی کشاند. ثانیاً، با توجه به اصل پیش گفته، جهان‌بینی الهی و هستی‌شناسی جامع از جهان‌بینی مادی متمایز می‌گردد. اصول اساسی جهان‌بینی الهی به وسیله عقل برهانی اثبات و تبیین می‌شود، نه حس و تجربه. در افق نگاه عقل، جهان وجود به دو نوع «واجب» و «ممکن»، تقسیم می‌شود و جهان «ممکن» در پیدایش و استمرار خود وابسته به «واجب» است که کمال محض بوده، از هر عیب و نقص منزّه است؛ از این رو به کمک عقل برهانی می‌توان مبدأ هستی، یعنی خدای یگانه و صفات کمال او را شناخت و راه معرفت به خدا مسدود نیست که بالضروره، توسل به نمادها در پیش روی انسان گشوده باشد. افزون بر اینکه راه اشراق قلبی با تطهیر درون نیز طریقی است که هر یک از ابنای انسان از این راه می‌توانند با کانون لایزال هستی ارتباطی عمیق بیابند. همچنان که از منظر نگاه عقل، انسان ترکیبی است از جسم متغیر و روح بی‌زوال، از همین روی، این جهان تنها بخشی از حیات و هستی او را تشکیل می‌دهد، و حیات برین و جاودان انسان در نشئه‌ای دیگر تداوم خواهد یافت. با توجه به اصل مبدأ و صفات کمالی او و معاد و سرنوشت ابدی انسان، ضرورت نبوت و طریق ارتباط وحیانی خدا با بشر، نیز معنا می‌یابد. و بدین روی ارکان اساسی الهیات برای انسان قابل شناخت و قابل تبیین زبانی خواهد بود.

ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی

ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی طرفه آنکه جهان‌بینی اسلامی نیز که مایه خود را از قرآن می‌گیرد در متن خود متکفل دو ویژگی جهان‌بینی فلسفی-عقلانی و جهان‌بینی وحیانی است، یعنی در متن خود رنگ استدلالی (۱) داشته، از همه انسانها می‌خواهد که هوشمندانه و از سر تفکر، نه کورکورانه جاهلانه، در رهیافت ایمانی حرکت نمایند. از دیدگاه قرآن «خدا واقعیت مطلق» هستی (۱) _____ ر. ک: مطهری،

مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۷۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۵ است که تمام عالم مخلوق ظهور خویش را از او می‌گیرد، همان گونه که مآل عالم نیز خداست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (۱)، «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (۲). از نظر قرآن خدا دارای کمال محض و صفات نیکو است: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (۳)، «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (۴) قرآن صفات متعدد جمال و جلال خداوند را برشمرده است تا مردم با شناخت خدای یگانه و شأن و نقش او در کارگاه هستی به او روی آورند و با او راز گویند و از او نیاز خواهند که جز او سزایند اتکا و حمد و ستایش نیست؛ حیات: «هُوَ الْحَيُّ»؛ (۵) علم: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ (۶) قدرت: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»؛ (۷) غنا: «اللَّهُ الصَّمَدُ»؛ (۸) محیط: «وَاللَّهُ مِنْ

وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ؛ «۹» خیر: «اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ»؛ «۱۰» سرمدی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»؛ «۱۱» یگانگی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»؛ «۱۲» برتری: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ»؛ «۱۳» خالق: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ»؛ «۱۴» حافظ: «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا»؛ «۱۵» قیوم: «... الْقَيُّومُ...»؛ «۱۶» رحم: «الرَّحْمَنُ»؛ «۱۷» رحیم: «الرَّحِيمُ»؛ «۱۸»

(۱) حدید، ۳. (۲) بقره، ۱۵۶. (۳) اسراء، ۱۱۰. (۴) رحمان، ۷۸. (۵) غافر، ۶۵. (۶) لقمان، ۳۴. (۷) ذاریات، ۵۸. (۸) اخلاص، ۲. (۹) بروج، ۲۰. (۱۰) نمل، ۵۹. (۱۱) حدید، ۲. (۱۲) اخلاص، ۲. (۱۳) رعد، ۹. (۱۴) حشر، ۲۴. (۱۵) یوسف، ۶۴. (۱۶) بقره، ۲۵۵. (۱۷) فاتحه، ۳. (۱۸) فاتحه، ۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۶ رب: «وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» «۱» و «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»؛ «۲» بصیر: «بِمَا يَعْمَلُونَ بِصِيرًا»؛ «۳» سمیع: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ «۴» ولی: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»؛ «۵» و صفات بسیار دیگری که از افعال خداوند انتزاع می‌شود، چون: خالق، رازق، رضا، غضب، اراده، تکلم و مانند آن و نیز در نفی هر گونه شریک و شبیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». «۶» آیات فراوانی از قرآن در رابطه با مراتب گوناگون توحید و نفی شرک در خالقیات، ربوبیت، الوهیت و عبادت به بیان استدلال‌آمیز پرداخته است، به نمونه: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَدْعُوا الْخُلُقُ ثُمَّ يُعِيدُهُ»؛ «۷» «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ...» «۸»؛ «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَى رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» «۹»؛ «وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ» «۱۰»؛ «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» «۱۱»؛ «وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» «۱۲»؛ «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...» «۱۳»؛ «وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخَلَقُونَ»؛ «۱۴»؛ «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» «۱۵»؛ و در باب نفی نسب و صفات جلالی بدین آیات استدلال می‌فرماید: «مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» «۱۶»؛ قابل رؤیت نبودن: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» «۱۷»؛

(۱) انعام، ۱۶۴. (۲) اعراف، ۵۴. (۳) انفال، ۳۹. (۴) بقره، ۱۳۷. (۵) بقره، ۲۵۷. (۶) شورا، ۱۹. (۷) یونس، ۳۴. (۸) سبأ، ۲۲. (۹) انعام، ۱۶۴. (۱۰) آل عمران، ۶۲. (۱۱) توبه، ۳۱. (۱۲) مریم، ۳۶. (۱۳) یونس، ۱۸. (۱۴) نحل، ۲۰. (۱۵) توحید، ۴. (۱۶) جن، ۳. (۱۷) انعام، ۱۰۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۷ غفلت نداشتن: «وَمَا لِلَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» «۱»؛ به دور بودن از جهل: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» «۲»؛ فراموشکار نبودن: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» «۳»؛ عاجز نبودن و مغلوب نشدن: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» «۴»؛ فنا ناپذیری: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» «۵»؛ دوری از کار عبث: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» «۶»؛ دوری از کار بیهوده: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» «۷»؛ دوری از لهو و لعب: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخِذْنَاهُ...» «۸»؛ دوری از ستم: «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ» «۹»؛ خستگی ناپذیری: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا» «۱۰»؛ اگر از مبحث شناخت و تبیین ذات، صفات و افعال خداوند، که در سراسر آیات قرآن موج می‌زند، بگذریم و در مسئله «آخرت شناسی» قرآن تأمل کنیم، به موضوعات و مسائل بسیار چشمگیری برمی‌خوریم که در سراسر قرآن گسترده است. قرآن با نامهای گوناگون از حیات آینده انسان نام می‌برد، مانند: یوم القیامه، یوم الجمع، یوم الآخر، یوم الخلود و... مانند: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ «۱۱» «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»؛ «۱۲» «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ» «۱۳» و «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ». «۱۴» در چشم‌انداز قرآن، مرگ، پایان حیات محسوس انسان است، اما قرآن تفسیر تازه‌ای از ماهیت مرگ پیش روی اعراب و همه منکران جهان آخرت نهاد و از آن به «توفی» تعبیر (۱) بقره، ۷۴.

(۲) آل عمران، ۵. (۳) مریم، ۶۴. (۴) فاطر، ۴۴. (۵) قصص، ۸۸. (۶) مؤمنون، ۱۱۵. (۷) صاد، ۲۷. (۸) انبیاء، ۱۸. (۹) آل عمران، ۱۰۸. (۱۰) بقره، ۲۵۵. (۱۱) انبیاء، ۴۷. (۱۲) بقره، ۱۷۷. (۱۳) تغابن، ۹. (۱۴) قاف، ۳۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۸

کرد، که به معنای دریافت کامل است، نه نابودی و از میان رفتن: «وَقَالُوا إِذَا ضَلَمْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ». (۱) قرآن در برابر متعصبان دیر باور، با نشانه‌ها و براهین مختلف، مسئله امکان تحقق معاد را توضیح داد و همه راه‌های تردید را از میان برد، تنها نمونه‌ای از آن چنین است: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (۲)؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟! بگو: کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آنها را حیات بخشید، و او به هر آفرینشی آگاه است. همچنین قرآن استمرار حیات انسان را لازمه حکمت و عدالت خداوند معرفی می‌کند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ» (۳)؛ آیا پنداشتید ما شما را بیهوده و بی‌هدف آفریدیم و به سوی ما بازگشت نخواهد کرد؟! پس برتر است خداوندی که فرمانروای حق است (از آن که هستی را عبث آفریده باشد)، معبودی جز او نیست و او پروردگار عرش کریم است. مسائل مربوط به حیات برزخی، علامتها و نشانه‌های پایان دنیا و رخداد عظیم آغاز رستاخیز، حساب، کتاب، تجسم اعمال، میزان، جدایی نیکان از بدان، وضع و حال بهشت و بهشتیان و نعمتهای وصف ناپذیر آن، جهنم و درکات و عذابهای توانفرسای آن، خلود، شفاعت و صدها موضوع مربوط به حیات تجربه نشده انسان است که از طریق وحی الهی در اختیار انسان نهاده شده است. (۴) از بحث معاد که بگذریم سومین محور از مباحث الهیات مسائل مربوط به نبوت، وحی و ارتباط غیبی خدا با پیامبران، اعجاز انبیا و عصمت آنان و موضوعاتی دیگر چون فرشتگان و افعالشان، شیاطین و تأثیرات آنها در زندگی انسان و جنیان و نوع حیات و رفتار و حشر و نشر آنان و مانند اینها، بخشی از امور غیب جهان است که از راه وحی بر بشر عرضه شده است.

(۱) سجده، ۱۱۰. (۲) یاسین، ۷۸-۷۹.

۱۷۹. (۳) مؤنون، ۱۱۵-۱۱۶. (۴) ر. ک: مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۱۹ دو موضوع اخیر، یعنی مباحث مربوط به معاد و نیز مصادیق غیبی، فرع بر نگاه ما به مسئله اساسی دین، یعنی خداوند و افعال و صفات اوست. سخن ما با این پیشفرض پایه طرح می‌شود که در جهان بینی اسلامی، خدا وجود مشخص عینی دارد و نه یک وجود رازگونه و معمایی که هرگز شناخته نمی‌شود. همین طور است اصل معاد، اگر کسی خود را وابسته به جهان بینی اسلامی بداند و قرآن نیز به لفظ و معنا سخن خدای حکیم و با اراده دانسته می‌شود که برای راهنمایی و سعادت بشر فرستاده شده است، در این صورت باید دید چگونه می‌توان از نمادین بودن زبان متن دین اسلام سخن گفت؟ صرف نظر از این پرسش که نظریه زبان نمادین، خود مستند به کدام دلیل است؟ آیا لازمه نمادانگاری زبان قرآن نفی محتوای آن نیست؟ آیا صفت حیات، علم، قدرت، خیر، یگانگی و ... که قرآن به خداوند نسبت می‌دهد، نمادین و رمزی است، نه صریح، واقعی و معرفت بخش؟ آیا وقتی قرآن می‌گوید خدا ظلم نمی‌کند، غفلت ندارد، فعل عبث و باطل انجام نمی‌دهد، همه نماد است؟ آیا گزارشهای قرآن از معاد، حشر و حساب و کتاب و بهشت و جهنم همه نماد و رمز است؟ آیا می‌توان این تئوری را برای زبان قرآن مطرح کرد و پذیرفت؟!

ج) مبانی عقلی و نقلی طرد نمادانگاری زبان الهیات

ج) مبانی عقلی و نقلی طرد نمادانگاری زبان الهیات در پرتو اصول مسلم عقلی، چون مراتب تشکیکی هستی و وجود و نیز اشتراک معنوی مفهوم وجود در عین تمایز مصادیقی، مطابق نظر حکیمان مسلمان، همچنین در پرتو اصل زبان شناختی قرآنی تقسیم آیات به محکمت و متشابهات و ضرورت ارجاع متشابهات به محکمت و تأویل آنها، هیچ مجالی برای طرح نمادانگاری در زبان قرآنی باقی نمی‌ماند. چنانکه می‌دانیم اشتراک معنوی مفهوم وجود و هستی از نظر فلسفه اسلامی از بدیهیات عقلی به شمار می‌آید. یعنی لفظ وجود یا هستی و معادل آنها در تمام لغات به یک معنا بر تمام مصادیق حمل می‌شود. (۱) به رغم نظر برخی متکلمان تنزیه‌گرا

که (۱) _____ (۱). مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نه‌ایه الحکمه، ص ۱۷؛ مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۸-۳۰ پاورقی؛ سبزواری، ملا هادی، رسائل، ص ۶۰۵؛ فیاض لاهیجی، ملا عبد الرزاق، شوارق الالهام تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۰ می‌پنداشتند وجود به هر چیزی نسبت داده شود معنای همان چیز را خواهد داشت، فلذا وجود را به معنایی که به مخلوقات اطلاق داده می‌شود نمی‌توان به خدا اطلاق داد، «۱» اشتراک مفهومی وجود باری و آفریدگان، دیدگاه مقبول در فلسفه اسلامی است. اما دیدگاه اشتراک لفظی و تمایز انگاری مفهومی میان خداوند و مخلوقات صرفنظر از لوازم آن، ناشی از خلط مصداق با مفهوم است؛ یعنی آنچه در مورد خدا قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود خداست، نه مفهوم آن. اختلاف در مصادیق به واسطه شدت و ضعف و مراتب تشکیکی در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود. چه اینکه اگر معنای وجود در مورد خدا غیر از معنای آن در مورد ممکنات باشد، لازمه‌اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق شود؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند. برای مثال هر چیزی یا «انسان» است یا «لا انسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر «وجود» به همین معنای مقابل «عدم» به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن، یعنی «عدم» به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود در واقع از مصادیق «عدم» باشد! «۲» چنانکه پیداست لازمه دیدگاهی که میان صفات خدا و آفریدگان تفاوت قائل است، تعطیل محض، بلکه انکار اعتقاد پایه است که شناخت مبدأ است. از منظر تفکر شیعه که بر اساس آموزه‌های قرآن و منطق اهل بیت پیامبر (ص) شکل گرفته، شناخت صفات و افعال خدا امری تحقق پذیر است. افزون بر آموزه‌های قرآنی و سخنان پیامبر اکرم (ص) و خاندان پاک آن حضرت، که صفات کمال و جلال خداوند را برشمرده و به مردم معرفی کرده‌اند این نکته نیز محرز است که از صفات کمال مخلوق آنچه چون علم، قدرت، حیات، اراده و جز آن را با حذف جهات امکانی، به معنی واقعی کلمه می‌توان به خدا نسبت داد، و آنچه شائبه نقص دارد از خدا سلب می‌شود. فی شرح تجرید الکلام، ص ۲۸؛ الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۵؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷، رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن سینا، الاهیات، کتاب شفا، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۳۴) _____ (۱). برای توضیح بیشتر ر. ک: آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۶؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۹. (۲). آموزش فلسفه، ص ۲۸۶؛ نیز ر. ک: نه‌ایه الحکمه، مرحله اول، فصل اول. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۱ در خطبه‌ای توحیدی در نهج البلاغه، که بخشی از آن در اصول کافی نیز آمده و کتاب مصادر نهج البلاغه نیز آن را آورده است «۱»، امیر المؤمنین علی (ع) تبیینی جامع از خداشناسی بیان می‌کند که دفتری گویا از باب معرفت الله و شرح اسما و افعال خداوند در نگرش اسلام، قرآن و عترت است. در اینجا برای استفاده از این نگاه روشنگر، ترجمه خطبه شریف را می‌آوریم: «۲» آن کس که کیفیتی برایش قائل گردد او را یکتا ندانسته، و کسی که برایش ماندی قرار دهد به حقیقتش پی نبرده و هر کس وی را شبیه چیزی بداند به مقصد نرسیده است، آن کس که به او اشاره کند و یا در وهم و اندیشه آورد، وی را از «جهات و ابعاد» منزّه ندانسته است. آنچه کنه ذاتش شناخته شده، مصنوع است، و آنچه بقایش به دیگری باشد، دارای علت و آفریننده‌ای است. انجام دهنده‌ای است که نیازمند وسیله نیست، و اندازه گیرنده‌ای است که محتاج جولان فکر نمی‌باشد، غنی و بی‌نیاز است اما نه اینکه آن را تحصیل کرده باشد. نه «زمان با او همنشین است و نه ابزار و وسائل با او قرین». بودش بر زمان پیشی گرفته و وجودش بر عدم سبقت جسته، و ازلیتش بر آغاز مقدم بوده است. آفرینش حواس به وسیله او دلیل آن است که خود را از داشتن حواس پیراسته است، و از آفرینش اشیای متضاد (پی می‌بریم) که ضدی برای او تصور نشود، و از قرار دادن تقارن بین اشیا روشن می‌شود که خود قرین و همتایی ندارد. روشنی را با تاریکی و آشکار را با نهان، خشکی را با تری و گرمی را با سردی ضد یکدیگر قرار داد. عناصر متضاد را با هم ترکیب نمود و بین موجودات متباین تقارن برقرار ساخته است، آنها که از هم فاصله داشته‌اند به هم نزدیک گردانیده و بین آنها که به هم نزدیک‌اند جدایی انداخته است. حد

و اندازه‌ای برایش متصور نیست و به حساب و شمارش در نمی‌آید، زیرا ابزار دلیل بر محدودیت خویش‌اند و وسائل و آلات به مانند خود اشاره می‌کنند. همین که می‌گوییم موجودات «از فلاں وقت» پیدا شده‌اند آنها را از قدیم بودن منع کرده‌ایم و اینکه می‌گوییم «قطعا» به وجود آمده‌اند، آنها را از ازلی بودن ممنوع ساخته‌ایم و هنگامی که گفته می‌شود «اگر چنین بود کامل می‌شد» دلیل آن است که موجودات به تمام معنا کامل نیستند.

(۱) _____). مصادر نهج البلاغه، ج ۲، ص ۴۷۵. (۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶، ترجمه مکارم شیرازی، آشتیانی و امامی. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۲ با آفرینش موجودات، آفریننده آنها در برابر عقول تجلی کرد و از همین نظر است که از دیده شدن با چشمهای ظاهر مبرا و پیراسته است و قوانین «حرکت» و «سکون» بر او جریان ندارد، (زیرا) چگونه می‌تواند چنین باشد در صورتی که او خود «حرکت» و «سکون» را ایجاد کرده است؟ و چگونه ممکن است آنچه را آشکار ساخته در خودش اثر بگذارد؟ و مگر می‌شود که خود تحت تأثیر آفریده خویش قرار گیرد؟ اگر چنین شود ذاتش تغییر می‌پذیرد و کنه وجودش تجزیه می‌گردد و ازلی بودنش ممتنع می‌شود و هنگامی که آغازی برایش معین شد، انتهایی نیز خواهد داشت و لازمه این آغاز و انجام، نقصان و عدم تکامل خواهد بود؛ که نقصان داشتن دلیل مسلم مخلوق بودن است و خود دلیل وجود خالقی دیگر و نه اینکه خود آفریدگار باشد. و سرانجام از این دایره‌ای که هیچ چیز در آن مؤثر نیست و زوال و تغییر و افول در آن راه ندارد، خارج می‌گردد (و همچون سایر موجودات، تحت تأثیر اشیا قرار خواهد گرفت)، کسی را نزاده که خود نیز مولود باشد و از کسی زاده نشده تا محدود به حدودی گردد؛ برتر از آن است که فرزندان پذیرد ... و پاک‌تر از آن است که گمان آمیزش با زنان درباره او رود. دست اندیشه‌های بلند به دامن کبریا می‌اش نرسد تا در حد و نهایی محدودش کند، و تیزهوشی هوشمندان نتواند نقش او را در خیال تصویر نماید، حواس از درکش عاجزند و گذشت زمان و دستها از دسترسی و لمسش قاصرند. تغییر و گوناگونی در او راه ندارد و گذشت زمان برایش هیچ گونه تبدیل و دگرگونی به وجود نیاورد، آمد و شد شبها و روزها وی را کهنه و سالخورده نسازند و روشنایی و تاریکی تغییرش ندهند او به هیچ یک از اجزا و جوارح و اعضا و نه به عرضی از اعراض و نه به تغایر و ابعاض، به هیچ کدام توصیف نگردد، برایش حد و نهایی گفته نشود و انقطاع و انتهایی ندارد. اشیا به او احاطه ندارند تا وی را بالا برند و یا پایین آورند و نه چیزی او را حمل می‌کند که او را به جانبی متمایل یا ثابت نگهدارد، نه در درون اشیا است و نه در بیرون آنها (بلکه به همه چیز احاطه دارد). خبر می‌دهد، اما نه با کام و زبان، می‌شنود ولی نه به واسطه دستگاه شنوایی که از مجرا، استخوانها و پرده‌ها تشکیل شده، سخن می‌گوید، نه اینکه تلفظ کند، همه چیز را حفظ می‌کند ولی نه با قوه حافظه، اراده می‌کند اما نه اینکه دارای ضمیری باشد، دوست می‌دارد و دشمنود می‌شود اما نه از روی رقت قلب، دشمن می‌دارد و به خشم می‌آید اما نه از روی ناراحتی و رنج و مشقت. به هر چه اراده کند می‌فرماید: «باش» (کن) پس بلادرنگ موجود می‌شود تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۳ (فیکون)، اما گفتن کلمه «باش» نه صوتی است که در گوشها نشیند و نه فریادی است که شنیده شود؛ بلکه سخن خدا همان کاری است که ایجاد می‌کند و پیش از او چیزی وجود نداشته و اگر بود خدا دومی می‌بود! شایسته نیست گفته شود: پس از نبودن پیدایش یافته؛ چه اینکه در این صورت صفات نو پیداشدگان بر او جریان می‌یابد و بین او و حوادث تفاوتی نباشد و هیچ گونه برتری بین او و مخلوقات نخواهد بود، و در نتیجه: صانع و مصنوع و آنکه از عدم به وجود آمده با آنکه موجودات را از نیستی به هستی آورده یکسان گردند. مخلوقات را بدون الگو و نمونه‌ای که از غیرش گرفته باشد آفرید و در خلقت آنها از احدی استعانت نجست. زمین را ایجاد فرمود و آن را نگه داشت بدون اینکه وی را مشغول سازد؛ و آن را که در عین حرکت و بی‌قراری است قرار بخشیده و آن را بدون هیچ ستون و پایه‌ای بر پا داشت ... و بی‌هیچ ستون و ارکانی برافراشت و آن را از کژی و فرو ریختن نگاه داشت و از سقوط و در هم شکافتن جلوگیری کرد؛ میخهایش را محکم؛ کوه‌هایش را پا برجا، چشمه‌هایش را جاری و دره‌هایش را ایجاد نمود، آنچه بنا کرده به سستی نگراییده، و هر چه را

توانایی داده ناتوان نگشته است. او با عظمت و سیطره خویش بر زمین مسلط، و با علم و آگاهی خود از باطن و درون آن با خبر و به وسیله عزت و جلالش بر هر چیز آن برتری دارد، هیچ چیز آن از قلمرو قدرتش خارج نشود، و هرگز از فرمانش سر نیبند، و هیچ شتابگری از چنگ قدرتش نگریزد و به هیچ ثروتمندی نیاز ندارد. تمام کائنات در برابرش خاشع و فرمانبردارند و در قبال عظمتش ذلیل و خوارند؛ هیچ جنبنده‌ای قدرت فرار از محیط اقتدارش را ندارد، تا به جانب دیگری روی آورد که از سود و زیان او در امان ماند؛ مانند ندارد تا با او همتایی کند و شبیهی برایش تصور نشود تا با او مساوی باشد. هموست که اشیا را پس از هستی نابود خواهد ساخت (و بساط جهان را در هم می‌پیچد) آن سان که وجودش همچون عدمش گردد. فنای جهان پس از وجود، شکفت آورتر از ایجاد آن از عدم نیست؛ چگونه غیر از این باشد در صورتی که اگر همه موجودات زنده جهان اعم از پرندگان، چهارپایان و آن گروه از آنها که شبانگاه به جایگاهشان برمی‌گردند و همانها که (در بیابان) مشغول چرا هستند و تمامی انواع گوناگون آنها، هم آنها که کم هوشند، و هم آنها که زیرکند، (اگر همه آنها) گرد آیند، هرگز بر ایجاد پشه‌ای از عدم، توانایی ندارند، و هیچ‌گاه طریق ایجاد آن را نتوانند تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۴ شناخت، عقول آنها در راه یافتن اسرار آفرینش متحیر ماند و نیروهای آنان ناتوان و خسته شود و پایان گیرد و سرانجام پس از تلاش، شکست خورده و ناتوان باز گردند و اعتراف نمایند که در برابر آفرینش پشه‌ای درمانده شده‌اند و به عجز از ایجاد آن اقرار نمایند و حتی به ناتوانی خویش از نابود ساختن آن اذعان کنند.... تنها خداوند پاک است که بعد از فنای جهان، باقی خواهد ماند و هیچ چیز دیگر با او نخواهد بود، همان گونه که پیش از آفرینش جهان بوده، بعد از فنای آن نیز خواهد بود و به هنگامی که جهان فانی شود وقت، مکان، لحظه و زمان مفهومی نخواهد داشت (آری آن هنگام) اوقات، سرآمدها، ساعات و سالها از بین رفته و معدوم شده‌اند. چیزی جز خداوند یکتای قهار نیست همه امور به سوی او بازگشت می‌کنند؛ کائنات همان گونه که در آغاز آفرینش از خود قدرتی نداشتند به هنگام فنا و نابودی نیز نیروی امتناع نخواهند داشت، چه اینکه اگر قدرت امتناع داشتند بقا و دوام آنها ادامه می‌یافت؛ آفرینش چیزی برایش رنج آور نبوده و در خلقت آنچه آفریده است فرسودگی و خستگی برایش پدید نیامده است. موجودات را برای استحکام حکومتش نیافریده و برای ترس از کمبود و نقصان پدید نیآورده؛ نه برای کمک گرفتن از آنها در برابر همتایی که ممکن است بر او غلبه یابد و نه برای احتراز از دشمن که به او هجوم آورد. نه به خاطر ازدیاد دوران اقتدار خود و نه پیروزی یافتن بر شریکی که با او قرین است و نه به خاطر رفع تنهایی دست به خلقت آنها زده است (نه، او موجودات را برای هیچ یک از این مقاصد نیافرید، چه او بی‌نیاز محض است). پس موجودات را نابود می‌سازد، اما نه به خاطر خستگی از تدبیر و اداره آنها و نه برای اینکه آسایشی پیدا کند و نه به جهت رنج و سنگینی که برای او داشته‌اند نه؛ طولانی شدن آنها برایش ملال آور نیست تا نابودشان سازد، بلکه خداوند با لطف خود آنها را اداره می‌کند و با فرمانش نگاهشان می‌دارد و با قدرتش آنها را مستقر می‌سازد، پس همه آنها را بار دیگر بدون اینکه نیازی به آنها داشته باشد باز می‌گرداند، نه برای اینکه از آنها کمکی بگیرد و نه برای اینکه از بیم تنهایی، با آنها انس گیرد و نه از این جهت که تجربه‌ای بیندوزد... و نه به خاطر آنکه از فقر و نیاز به توانگری و فزونی رسد و یا از ذلت و پستی به عزت و قدرت راه یابد. در روایات دیگر نیز در باب صفات خداوند چنین آمده است: «یعلم لا کعلمنا و یقدر لا تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۵ کقدرتنا و یری لا کرؤیتنا...» (۱)، «عالم لا کعلم العلماء...» (۲). به تعبیر حکیم فرزانه، مرتضی مطهری، به همین دلیل است که مخلوقات، آیت حق هستند؛ زیرا نمایانگر کمال اویند و اگر این حقایق به دو معنا بود، آنگاه یکی آیت و نشانه آن یکی نبود. (۳) بدین لحاظ، براساس این نگرش، یعنی اشتراک معنوی مفهوم وجود و تمایز مصداقی، هم صفات متافیزیکی خدا تفسیر درست می‌یابد و هم از تعطیل باطل، پرهیز می‌شود، هم از تشبیه. اما در صفات انسان‌واری، چون: رضا، مهر، محبت، غضب، انتقام، مکر، قرب، تکلم، فوقیت... و انتساب «عرش»، «کرسی»، «ید»، «جنب»، «عند» و مانند اینها، که موهوم و ویژگیهای تأثیر پذیری و یا جسمانیت است و زمینه تشابه و کج‌بینی و نسبت نقصان به ذات باری تعالی می‌رود، براساس اصل «تأویل و ارجاع متشابهات به محکومات»، با استمداد

از قرینه عقلی و محکمت کتاب، تأویل مناسب خود را می‌یابد: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (۴)؛ «لَمَغْفِرَةً مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (۵)؛ «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (۶)؛ «غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ» (۷)؛ «وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (۸)؛ «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (۹)؛ «وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» (۱۰).

د) نسبت زمان‌مندی در افعال خدا

د) نسبت زمان‌مندی در افعال خدا از جمله مسائلی که قرآن کریم در موضوع فعل خداوند مطرح می‌کند نسبت زمان‌مندی در برخی افعال خداست، با اینکه خداوند فوق زمان است و در معرض حوادث قرار نمی‌گیرد امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: «الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالا، فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، و يكون ظاهر قبل أن يكون باطناً...» (۱۱) چنانکه که می‌دانیم فعل خدا دو نسبت دارد: یکی، نسبت آن فعل به پروردگار است، از این لحاظ فعل خدا زمان، مکان و قیودی ندارد. از این رو ممکن است گفته شود با وجود منسلخ بودن فعل خدا از زمان و تغییر ناپذیری خدا به حکم عقل، این تعبیرها از (۱) _____ ذهبی، شمس الدین محمد بن

احمد، سیر اعلام النبلاء ج ۱۹، ص ۳۴۵ پاورقی. (۲). بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۴۵. (۳). شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۰. (۴). مجادله، ۲۲. (۵). آل عمران، ۱۵۷. (۶). بقره، ۱۹۵. (۷). فتح، ۶. (۸). مائده، ۹۵. (۹). قاف، ۱۶. (۱۰). آل عمران، ۵۴. (۱۱). نهج البلاغه، خطبه ۶۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۶ تنگنای زبان است که مثلاً می‌گوید: «یک وقتی خدا عالم را آفرید»، این تعبیرها نص نبوده بلکه ظاهرند و باید تأویل برده شوند یک نگاه تحلیلی هم آن است که چون یک طرف دیگر متعلق فعل و حاصل فعل، یعنی مخلوق است که گاه مجرد و گاه مادی است، بالطبع فعل مادی زمان و مکان دارد و مخلوق غیر مادی عاری از زمان است. قرآن نوعی نوع علم ذاتی به خدا نسبت می‌دهد که پیش از آفرینش مخلوقات واجد آن بوده است: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (۱) و نیز نوعی علم دیگر به خداوند نسبت می‌دهد که قید زمان دارد: «الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا»، (۲) «وَلَنَبَلِّغَنَّكُمْ حَيَّتِي نَعْلَمُ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ». (۳) این نسبت، به لحاظ خود فعل است. همان‌طور که پیش از خلق یک پدیده خداوند خالق بالفعل آن پدیده نبوده است، با اینکه قدرت بر خلق آن داشته است، در علم فعلی هم همین‌طور است، تا پدیده‌ای تحقق نیافته، موضوع ندارد، تا گفته شود برای خدا معلوم هست یا نه. علم فعلی از خود فعل انتزاع می‌شود. علم فعلی به لحاظ متعلقات مادی زمانی، متصف به زمان می‌شود. از همین قبیل است اتصاف خدا به سمع و بصر. بدین معنا که مفاد این علم لحاظ متعلق علم است، یعنی خدا علم فعلی به شنیدنیها و دیدنیها دارد. (۴) به سخن دیگر تحلیل معنا شناختی این موارد و نسبتها از موارد ارجاع متشابهات به محکمت و تأویل متشابهات است.

ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا

ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا خداوند از نتایجی که بر اعمال نیک یا بد انسانها مترتب می‌گردد، از تعبیرات گوناگون اعتباری و قراردادی مثل بیع و شراء، کار و مزد و جزا استفاده می‌کند، مگر رابطه میان اعمال ما و نتایج یک رابطه قراردادی و اعتباری است؟ رابطه میان اعمال و حتی انگیزه‌های آدمی و نتایج مترتب بر آنها، یک رابطه حقیقی، تکوینی و عینی است. یعنی درست همان‌طور که آب، غذا و هوای مناسب منشأ رشد و ثمر یک درخت و آفات و (۱) _____ ملک، ۱۴. (۲). انفال، ۶۶. (۳).

محمد، ۳۱. (۴). ر. ک: مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۱۷۹-۱۸۵، گزینش و تلخیص. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۷ سموم باعث پژمردگی آن می‌شود، رابطه میان اعمال صالح و نتایج مثبت آنها در سرنوشت انسان و نیز اعمال منفی و

منهی و نتایج آنها، حقیقی و خارجی است، لکن خداوند برای تفهیم مطلب و مراعات حال عموم مخاطبان از این رابطه به زبان اعتباری و قراردادی، خرید و فروش و عمل و اجر و ... سخن گفته است: «۱» «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبِعْتِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» «۲»، «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُمْنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ...» «۳» چنانکه پیداست این تعبيرات هم از مواردی است که ظاهر و مفاد استعمالی سخن، مراد واقعی نیست، بلکه باید کوشید در پرتو ارجاع به محکمت و قرائن عقلی، آیات متشابه یا مجمل تفسیر شود. اما در ارتباط با افعال الهی و نقش علل ثانوی که دلیل خاصی بر تأویل نیست، دیدگاه قرآنی شیعه براساس آموزه‌های اهل بیت پیامبر اکرم (ص) نگاهی ویژه است. این دیدگاه بر توحید در تأثیر و نیز استقلال در فاعلیت خداوند به تمامی آفریدگان استوار است: «خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ» «۴»؛ «بَيْلٌ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا» «۵»؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ» «۶» و «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ». «۷» چنانکه این اندیشه، تأثیر علل ثانوی را نیز به اقتضای عقل و تصریح قرآن کریم می‌پذیرد و از همین رو نقش و تأثیر انسان را در افعال خویش تأیید می‌کند: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا...» «۸»؛ «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لَتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبُحْرِ» «۹» و «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ» «۱۰». به سخن دیگر، این رویکرد، استناد هر دو دسته آیات را حقیقی می‌داند، ولی با تحلیل خاصی که از فاعلیت دارد تبیین این موضوع از زبان دانشمند ژرف اندیش شیعه، آیت الله مصباح یزدی چنین است:

(۱) ر. ک: معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۱۵۲-۱۵۴. (۲) توبه، ۱۱۱. (۳) صف، ۱۱. (۴) انعام، ۱۰۱. (۵) رعد، ۳۱. (۶) صافات، ۹۶. (۷) انسان، ۳۰. (۸) بقره، ۲۲. (۹) انعام، ۹۷. (۱۰) کهف، ۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۸ گاه استناد به دو عامل در طول یکدیگر است؛ یکی در دیگری اثر می‌گذارد و دومی واسطه می‌شود. تأثیر فاعل ماورائی در عرض فاعل طبیعی نیست بلکه در طول آن است. وقتی می‌گوییم: «خدا روزی می‌دهد»، بدین معنا نیست که عوامل مادی اثر ندارد، بلکه بدین معناست، که اراده او تعلق می‌گیرد درخت، گیاه، حیوان و غذا، متناسب با ساختمان وجود انسان و جذب و هضم و رشد او باشد، همه اینها را خدا ایجاد کرده و نقش سببیت را بدانها بخشیده است، تمام آن امور وجود و نقش تسبیبی خویش را که یک نقش حقیقی است از خدا می‌گیرند. وقتی گفته می‌شود خدا جان افراد را می‌گیرد (زمر، ۴۲)، و فرشتگان جان انسانها را می‌گیرند (سجده، ۱۱) و نیز تأثیرات طبیعت مثل از کار افتادن قلب و مغز و مانند آن یا اصابت گلوله و غیره اینها همه در طول هم مؤثرند. مثل نقش اثر مکانیکی فرمان ماشین، قدرت دست راننده، استعداد مغز و اراده راننده، اینها هیچ کدام جای همدیگر را نمی‌گیرند. البته توجه به این نکته ضروری است که رابطه خدا با عوامل طبیعی بالاتر از این حرفهاست، زیرا موجودات همه در اصل وجود و نیز سبب بودن خویش وابسته به خدا هستند و از خود استقلال در هستی و تأثیر ندارند: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى». «۱» تأکید این نگرش قرآن، آن است که انسان تنها تأثیر اسباب مادی را نبیند، بلکه چشم باز کند و تأثیر عامل الهی و غیبی را که اساس همه چیز است از یاد نبرد. «۲» آن تو افکندی که در دست تو بود تو نیفکندی که حق، قوت نمود مشت مشت توست افکندن ز ماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست دو مگو و دو مجو و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان با توجه به آنچه گفته شد معلوم گردید که صفات و افعال تأویل پذیر خداوند چون صفات انسان وار و افعال زانمند و تعابیر کنایی نیز حکایت از یک امر واقعی دارند و صرفاً ساخته خیال ما نیستند. مطابق این نگرش مجالی برای مجازهای غیر قابل ارجاع به حقیقت باقی نمی‌ماند (۱).

نحل، ۶۰. (۲) معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۲۹

و) ظهر و بطن در قرآن روایات متعددی از فریقین نقل شده که مفاد آنها گویای این حقیقت است که قرآن دارای ظاهر و باطن است. سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از طریق اجداد پاکش از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است که درباره قرآن فرمود: «له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق.»^(۱) جابر بن یزید جعفی از امام باقر (ع) روایت کرده که حضرت فرمود: «ان للقرآن بطناً و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر»^(۲) و از پیامبر اکرم (ص) نیز نقل است که فرمود: «ما فی القرآن آیهٌ إلا و لها ظهر و بطن و ما فیہ حرف الا و له حد و لكل حد مطلع»^(۳). از عامه نیز روایات متعددی بدین مضمون نقل شده است.^(۴) حال پرسش این است که آیا مفاد این روایات می‌تواند منشأ نمادانگاری قرآن تلقی شود؟ پاسخ این پرسش را نمی‌توان مثبت دانست؛ زیرا با پذیرش سطوح طولی معنایی برای قرآن، رابطه معنای ظاهری با معنای باطنی نمی‌تواند خارج از چارچوبهای زبان‌شناختی جستجو شود، بلکه از لفظ دو معنای ظاهری و باطنی در طول هم فهمیده می‌شود، نه اراده معنای ظاهری لفظ اراده معنای باطنی را نفی می‌کند و نه اراده معنای باطنی اراده معنای ظاهری را.^(۵) البته دستیابی به معنای باطنی، افزون بر شرایط عملی، مستدعی تجانس روحی-عاطفی جستجوگر معانی قرآن با حقایق متعالی آن است. از آنچه گفته شد این نتیجه به دست آمد که گزاره‌های قرآن جز در موارد ضرب‌المثلها و کنایات و مواردی که قرینه مستند بر معنای مجازی وجود دارد، دارای مفهوم حقیقی است؛ خواه این گزاره‌ها مربوط به اسما و صفات و افعال خداوند باشند، یا گزاره‌های مربوط به پدیده‌های جهان هستی و ویژگیها و کارکردهای آنها، و یا گزاره‌های مربوط به حیات انسان در این دنیا باشند و یا گزاره‌های باشند مربوط به

(۱) بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۷. (۲)

همان، ج ۸۹، ص ۹۱. (۳) بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۰. (۴) ر. ک: الاتقان فی علوم القرآن، نوع ۷۷. (۵) ر. ک: طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، ص ۳۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۰ سرنوشت آینده جهان و انسان، اشراف ساعت، کیفیت غروب نظام کیهانی مادی، و طلوع عالم دیگر و حساب و کتاب، میزان و داوری و جدایی خوبان از بدان و نعمتها و لذات صالحان و عذابها و آلام کافران و بدکاران. همچنین معلوم شد که طرح مجاز تحویل ناپذیر و غیر معرفت بخش در زبان قرآن، به استناد وجود مجاز ادبی نیز ناموجه است. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۱

فصل دهم زبان قرآن، تعهد بر انگیزی در متن واقع گویی

۱. واقع گویی قرآن

۱. واقع گویی قرآن از جمله موضوعاتی که در زمینه جملات قرآن مطرح می‌شود آن است که آیا گزاره‌های قرآن قصد بیان عالم واقع را دارند، یا تنها قصد تحریک به احساسات یا افعال خاص را؟ و یا قصد توصیف و تحریک را توأمان دارند؟ در نگاهی اجمالی به انواع جملات قرآنی می‌توان آنها را به دو گروه، یعنی جملات اخباری و انشائی تقسیم کرد. جمله‌های اخباری جملاتی هستند که به طور مستقیم از واقعیتی گزارش می‌دهند، یا آن را نفی می‌کنند؛ حال ممکن است آن واقعیت وجود یک چیز یا صفت یا حالت یا عدم باشد، ممکن است اخبار از یک واقعیت مشهود یا غیبی باشد، از امور مادی عالم یا مجرد باشد، از درون انسان باشد یا از آفریدگار جهان، از پدیده‌های گذشته، حال یا آینده باشد، از پدیده‌های این جهان یا جهان آخرت باشد، مانند: «خدا وجود دارد»، «روح وجود دارد»، «زمین کروی است»، «فرشته دیده نمی‌شود»، «نیایش موجب آرامش انسان است»، «ورزش موجب سلامتی انسان است» و مانند اینها. هر یک از این جمله‌ها در بردارنده یک گزارش است. از این رو ممکن است هر یک از آنها مطابق با واقع باشد یا نباشد، یعنی قابلیت صدق و کذب دارد، این همان ویژگی اصلی جملات اخباری است. جمله‌های انشائی چنانکه از نامشان پیداست، متضمن انشاء، امر و درخواست انجام فعل، نهی و درخواست ترک فعل، پرسش، امید و آرزو، تحسین و تعجب و

جز اینها هستند. «۱» با توجه به تفاوت جملات اخباری و انشائی، برخی گمان برده‌اند که با فقدان صدق و ()
 ج ۲، نوع، ۴۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۲ کذب در انشائیات، این نوع جملات ارتباط با واقع ندارند، به ویژه آنکه از نظر منطقی باید میان مقدمات و نتیجه سنخیت و اتحاد معنایی برقرار باشد، بنابراین، از مقدمات اخباری نمی‌توان نتایج انشائی گرفت و از «هست» نمی‌توان به «باید» رسید.

۲. انواع جملات قرآنی

۲. انواع جملات قرآنی نخست به بررسی نمونه‌ای آیات قرآن کریم می‌پردازیم. به نظر می‌رسد در یک نگاه کلی، وجود هر دو قسم جمله‌های اخباری و انشائی در قرآن مجال تردید نیست. قرآن کریم هم ذات خدا را توصیف می‌کند و هم جهان هستی، دنیا و آخرت، حوادث گذشته و حال و آینده، انسان و موجودات دیگر، پدیده‌ها و سنتها و قوانین لایتغیر در سرنوشت انسان و جهان را. در قرآن امر، نهی و استفهام با همه اقسام آن، تمنی، ترجی، ندا، سوگند، شرط و امثال اینها آمده است. اکنون پرسش آن است که آیا تمامی این جملات قرآنی، با تنوع موضوع و تفاوت تعبیرات، همه حکایت از واقع و قصد بیان حقیقت دارند؟ یا انگیزه اساسی، تربیت انسان است و اهمیتی داشتن همه موضوعات در میان نیست در برخی موضوعات انگیزه بیان واقعیت وجود دارد و در برخی دیگر، صرفاً تحریک و ترغیب به یک افعال و غایات خاص مطرح است؟ در اینجا به منظور رسیدن به یک رهیافت صحیح، نخست باید توجه داشته باشیم که واقع در مورد هر چیز، به اقتضای خود آن شیء و حیثیت وجودی آن بوده، راه اثبات آن نیز متناسب با آن سنخ وجود است. از این رو نمی‌توان انتظار داشت برای اثبات واقعیت تمام حقایق، تنها از یک مقیاس و یک ابزار استفاده کنیم. به همین جهت این انتظاری بیهوده است که فرشتگان یاریگر خدا با چشم دیده شوند که در حال جهاد با دشمنان خدا هستند. «۱» نکته دیگری که یادآوری آن مفید است آنکه وقتی انسان مسلمان با قرآن مواجه می‌شود، خود را در حضور خدا و کلام برخاسته از حقیقت خدا می‌بیند که به منظور راهبرد عقل و جان وی و پویش او از عالم تاریک طبیعت تا نور بیکرانه، فرود آمده است؛ از این ()
 تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۳ روی در جای جای و سطر سطر این دفتر محبت خدا به انسان، حقیقتی قابل کشف و پیامی تازه می‌بیند.

۳. پاره‌ای از اوصاف قرآن

۳. پاره‌ای از اوصاف قرآن با نگاه به متن قرآن و توجه به توصیفات این کتاب الهی از خود، نکات بسیار ارزشمندی استفاده می‌شود. در تعبیری، قرآن و وحی الهی بر پیامبر «۱» «علم» معرفی می‌شود: «... ما جاءك من العلم». «۲» در آیات متعددی «تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت» هدف رسالت پیامبر (ص) معرفی می‌شود که به وسیله قرآن انجام می‌گیرد: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» «۳» و «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ». «۴» «فرقان»، «قول فصل» و «تفصیل دهنده» اوصاف دیگری است که قرآن بدانها نامبردار شده است: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» «۵»، «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضِيلٌ، وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» «۶»، «قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ». «۷» همچنین قرآن به «نور» و «کتاب روشنگر» توصیف شده است: «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ ...» «۸»، «مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» «۹». «بصائر» و «بینش آفرینی» «۱۰» وصف دیگری برای قرآن است: «هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكَمْ وَهُدًى» «۱۱». «برهان»، «بینه» و «هدی» هم

از جمله اوصاف قرآن دانسته شده است: «فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهْدًى» (۱۲)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا... وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (۱۳). در توصیفی دیگر، قرآن «غیر ذی عوج»، یعنی عاری از انحراف و راهنما به سوی حق (۱۴) نامیده شده است: «فَرَأَيْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ» (۱۵). همچنین قرآن «ذکر»، «ذکری»، (مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱) _____ (۱).

۱، ص ۴۲۲. (۲). بقره، ۱۴۵؛ رعد، ۳۷. (۳). آل عمران، ۱۶۴؛ جمعه، ۲. (۴). بقره، ۱۵۱. (۵). فرقان، ۱. (۶). طارق، ۱۳-۱۴. (۷). انعام، ۹۷. (۸). شورا، ۵۲. (۹). مائده، ۱۵. (۱۰). همان، ج ۴، ص ۷۹۰. (۱۱). اعراف، ۲۰۳. (۱۲). انعام، ۱۵۷. (۱۳). نساء، ۱۷۴-۱۷۵. (۱۴). همان ج ۸، ص ۷۷۵. (۱۵). زمر، ۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۴ «تذکره»، «موعظه» و «بشیر و نذیر» نامبردار گردیده است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (۱)؛ «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (۲)؛ «كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ»؛ (۳) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (۴) و «بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (۵). محور مشترک آیاتی که آورده شده بیان رسالت قرآن و ویژگی حقیقت‌نمایی و معرفت بخشی آن از سویی و جهت دهی آن از دیگر سوی است. اوصاف روشنگری، که خصیصه دانش است، تزکیت‌آفرینی، حکمت‌آموزی، تمایز حق از باطل و سخن‌نهایی بودن، نورافزایی، بصیرت‌زایی، حجت و نشان روشن بودن، هدایتگری، تنزیه از انحراف، یادآوری، غفلت‌زدایی و عبرت‌آموزی، همه ویژگی‌های ذاتی قرآن است. این صفات و خصائص همچنان که وصف تمام قرآن است، وصف هر یک از گزاره‌ها و اجزای قرآن نیز هست. بدین روی، در پرتو آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می‌آید که: «قصده بیان واقع و پیام خاص (۶)، دعوت به دگرگونی وجودی و تعالی معنوی دو خصیصه تفکیک‌ناپذیر در تمام گزاره‌های قرآن، اعم از اخباری یا انشائی است، با این تفاوت که فرمول ساختمانی در این دو اسلوب، گونه‌گون است؛ در گزاره‌های اخباری توصیف و تبیین واقعیت به شیوه مستقیم و پیام، غیر مستقیم است؛ اما در گزاره‌های انشائی و آموزه‌های آیینی، به طور مستقیم به رسایش پیام پرداخته شده، واقعیتی که مبدأ پیام و یا غایت آن است غیر مستقیم است.

۴. ارتباط «باید» و «هست»

۴. ارتباط «باید» و «هست» اوامر و نواهی الهی یا «بایدها» و «نبایدها» شرعی، اعم از احکام عبادی یا دستوره‌های اخلاقی، از انشائیات به شمار می‌آیند. این بحث از دیرباز مطرح بوده است که ارتباط میان جملات انشائی و واقعیات خارجی و منشأ انواع گوناگون بایدها که با آنها مواجه‌ایم، چیست؟ آنها از کجا پدید آمده‌اند؟ چرا پدید آمده‌اند؟ آیا آنها صرفاً بازتابی از _____ (۱). صاد، ۸۷. (۲). انعام، ۹۰. (۳).

مدثر، ۵۴. (۴). یونس، ۵۷. (۵). فصلت، ۴. (۶). استاد مطهری، این بعد را «جهان بینی و پیام و برنامه» قرآن می‌نامد. ر. ک: آشنایی با قرآن، ج ۱، ص ۳۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۵ احساسات ما هستند؟ آیا ضرورت‌های اجتماعی مبدأ جعل آنهاست؟ آیا عقل انسان آنها را به وجود آورده؟ یا ناشی از خواست خدا هستند؟ همچنان که ملاحظه شد متعلق بایدها و نبایدها متفاوت است؛ از این رو می‌توان گفت منشأ آنها نیز لزوماً متفاوت است. افعالی که انسان در مقام یک موجود مختار انجام می‌دهد، ناشی از علم و اراده و خواست اوست. او می‌داند برای مصونیت از سرما، پوشیدن لباس مناسب ضرورت دارد. برای بهبودی از درد ناگزیر است از داروی مناسب استفاده کند. برای سیر شدن ناچار است غذا بخورد. همین‌طور جهت برقراری نظم، امنیت و رسیدن به حقوق نسبی خود ناگزیر است پایبند قانون و مقررات اجتماعی باشد و... از این گونه مثالها معلوم می‌شود که میان فعلی که فاعل آن خود انسان است و نتیجه فعل، یک ارتباط علی- معلولی و ضرورت برقرار است. تحقق عینی نتیجه، بدون تحقق عینی فعل رخ نمی‌دهد؛ از این رو میان ایجاد فعل از سوی فاعل مختار و وقوع نتیجه، رابطه علی- معلولی و ضرورت برقرار است. با این توضیح ریشه بایدها و نبایدهای شرعی همان ضرورت‌های عقلی و نشان‌دهنده ارتباط عینی میان واقعیتهاست که انسان به وسیله عقل آنها را کشف و

شناسایی می‌کند، نه جعل و قرارداد. برابر این تبیین روشن می‌شود که میان فعل انسان و حصول نتیجه آن رابطه ضروری علی- معلولی برقرار است؛ یعنی در قیاس با وجود معلول، وجود علت ضرورت دارد؛ بنابراین به واقع در اینجا ارتباط حقیقی میان خود واقعیتها برقرار است، که آن را به زبان فلسفی ضرورت (ضرورت بالقیاس الی الغیر) می‌نامند. می‌توان گفت در اوامر و نواهی، بایدها و نبایدهای شرعی و نتایج حاصل از آنها نیز همین رابطه وجود دارد. از آنجا که بایدها و نبایدهای شرعی برخاسته از مصالح و مفاسد واقعی هستند و با شرایط خاص خودشان (همراهی با نیت توحیدی) زمینه‌ساز کمال وجودی انسانند؛ در نتیجه شبیه همان رابطه‌ای که میان غذا خوردن و سیر شدن برقرار است، میان دستورهای شرعی و نتایج آنها نیز برقرار است. مفاد بایدهای شرعی آن است که اگر انسان مختار، خواستار دستیابی به کمالات معنوی و تعالی وجودی است، ناگزیر است به علم و اراده خود موجبات و اسباب آن را فراهم سازد. خصوصیت بایدها و نبایدهای شرعی آن است که کشف رابطه میان افعال و نتایج آنها در پرتو عقل بین یا تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۶ وحی قطعی صورت می‌گیرد که فرستنده آن آگاه به اسرار وجود انسان و مصالح واقعی اوست.

۵. جستجوی دو ویژگی توأمان پیام و واقع در برخی آیات

اشاره

۵. جستجوی دو ویژگی توأمان پیام و واقع در برخی آیات قرآن کریم، گاه در قالب جمله خبری می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (۱)؛ به راستی رستگار شد آن که نفس خویش را پالود، و زیان دید آن که نفس خویش را آلود. چنانکه پیداست، ظاهر جملات شریف زبان اخبار است، اما روح حاکم بر آنها آن پیامی است که ژرفای جان انسان را می‌نوازد و او را به تنزیه از آلودگیها فرا می‌خواند. به سخن دیگر آیات شریفه یادآور دو نوع فعل، (ترکیه، تدسیه) و نتایج آنها (فلاح، خسران) است، تا فطرت خفتگان را بیدار سازد. با نگاه به استفهامهای قرآن کریم می‌بینیم دو خصوصیت توأمان واقع گرایی و دعوت به تعالی و رقای معنوی، حتی در گزاره‌های به ظاهر شخصی قرآن نیز قابل درک است: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ، وَ وَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ، الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ، وَ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ، فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا، إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ، وَإِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ»؛ «۲» آیا ما سینه تو را گشاده نساختم؟ و بار سنگینی را از تو برداشتیم؟ همان باری که بر پشت تو سنگینی می‌کرد. و نام تو را بلند آوازه کردیم. پس قطعاً با هر سختی آسانی است. همانا با هر دشواری گشایشی است. پس آنگاه که از کار مهمی فراغت جستی به مهم دیگری همت گمار! و به سوی پروردگارت روی آر!». خطابه‌های این سوره چنانکه مفسران گفته‌اند، یک گفتگوی شخصی با پیامبر اکرم (ص) و توصیف موقعیت آن حضرت و عنایتهای خدا بر اوست که شرح چگونگی یک زندگی و یک واقعه تاریخی است؛ اما وجود این قطعه از حیات تاریخی پیامبر (ص) در متن قرآن، که یک متن جاودانه است، چه حکمتی دارد؟ به دیگر سخن، وقتی پذیرفتیم که قرآن «نور» و «هدایت» است، باید در جستجوی کشف پیام گزاره‌های قرآن برآیم. با دقت در فرازهای گوناگون این آیات به خوبی روشن می‌شود نقطه محوری و آموزه فرا تاریخی که مضمون همه آیات سوره در پرتو آن شکل می‌گیرد، آن است که (۱) _____ (۲). شمس، ۹ و ۱۰. (۲). شرح،

۸-۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۷ انسان قرآنی در فراز و فرود زندگی، جان در پیمان خدا گذارد؛ چرا که سر رشته همه امور، پروردگار است (۱) و سببهای دیگر همه به اراده و خواست او عمل می‌کنند. همین موضوع در نمونه‌های دیگر به وضوح قابل استفاده است: «أَلَمْ نُهَبِكِ الْأُولَئِينَ ... كَذَلِكَ نَفْعُ الْإِنْسَانِ بِمَا كَرِهَ ... أَلَمْ نُخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ... أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ...» (۲) آیا عصیانگران نخستین را نابود نکردیم؟ ... این سان با مجرمان رفتار می‌کنیم ... آیا شما را از آبی پست و ناچیز نیافریدیم؟ ... آیا زمین را محل تأمین نیازهای انسان قرار ندادیم؟ ...». «قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ؟» (۳) بگو شما جز یکی از دو نیکویی

(شهادت و دریافت رحمت بیکران، یا پیروزی) را بر ما انتظار می‌برید؟». «وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ» (۴)؛ آیا ما جز ناسپاسان، کسی را کیفر می‌کنیم؟». «أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ» (۵)؛ [ابراهیم گفت آیا سزاست چیزی را بپرسید که به دست خود می‌تراشید؟].

نشانه‌های توحید در پهنه گیتی

نشانه‌های توحید در پهنه گیتی «وَلَيْسَ سِائِلُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (۶)؛ و اگر از آنان پرسش کنی چه کسی آسمانها و زمین را آفرید و خورشید و ماه را مسخر کرد؟ می‌گویند: الله، پس چگونه روی بر می‌تابند؟ «وَلَيْسَ سِائِلُهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لِيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (۷)؛ و اگر از آنان پرسشی چه کسی از آسمان آبی نازل کرد به سبب آن زمین مرده را حیات بخشید بی گمان می‌گویند: الله، بگو ستایش از آن خداست، هر چند، بیشترشان نمی‌دانند». «قُلْ مَنْ يُزِقُّكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأُمُورَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (۸)؛ بگو چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؟ یا چه کسی مالک گوش و چشم‌هاست؟ و

(۱) ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۱۷. (۲). مرسلات، ۱۶-۲۵. (۳). توبه، ۵۲. (۴). سبأ، ۱۷. (۵). صافات، ۹۵. (۶). عنکبوت، ۶۱. (۷). عنکبوت، ۶۳. (۸). یونس، ۳۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۸ چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می‌سازد؟ و چه کسی کار عالم را تدبیر می‌کند؟ همانا می‌گویند: خدا، پس بگو، آیا پروا نمی‌کنید؟». «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ» (۱)؛ بگو آیا هیچ یک از معبودهای شما آفرینش را آغاز و سپس پایان می‌بخشد؟ بگو تنها خدای یگانه آفرینش را ایجاد کرده سپس باز می‌گرداند، پس چرا از حق روی می‌گردانید؟

توصیف خداوند

توصیف خداوند «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۲)؛ او خدایی است که معبودی جز او نیست، مالک اصلی است، منزّه از هر عیب است، به کسی ستم نمی‌کند، امنیت بخش است، مراقب همه چیز است، توانای شکست ناپذیر است، اصلاح کننده امور است، شایسته بزرگی است. خدا منزّه است از داشتن شریکانی که بر او می‌بندند. او خداوند آفریدگار است، آفریننده‌ای بی‌نمونه، صورتگری است بی‌نظیر، برای او نامهای نیک است، آنچه در آسمانها و زمین است همه تسبیح او می‌گویند، و او عزیز و حکیم است».

توحید افعالی

توحید افعالی «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (۳)؛ و چیزی را اراده نمی‌کنید مگر آنکه خداوند بخواهد». «وَمَا النَّصِيرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (۴)؛ و پیروزی جز از سوی خدا نیست». «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۵)؛ و (ای پیامبر) تو نبودی که خاک (بر صورت کافران) پاشیدی، بلکه خدا پاشید».

سنتهای الهی

سنتهای الهی «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (۶)؛ و به یاد آر که

(۱) یونس، ۳۴. (۲) حشر، ۲۳-۲۴. (۳) انسان، ۳۰؛ تکویر، ۲۹. (۴) انفال، ۱۰. (۵) انفال، ۱۷. (۶) ابراهیم، ۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۳۹ پروردگار شما خبر داد اگر شکر گزار نعمتها باشید، بر نعمتها می‌افزایم و اگر ناسپاسی ورزید، همانا عذاب من سخت است». «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (۱)؛ و اگر مردم شهرها و آبادیها، ایمان بیاورند و تقوا پیشه کنند، بر کتهای آسمان و زمین را بر آنها می‌گشاییم اما آنها حقایق را تکذیب کردند، پس ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم».

کیهان شناسی

کیهان شناسی «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ* وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رُوحًا حَيًّا اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ... (۲)؛ خدا همان کسی است که آسمان را بدون ستون دیدنی برافراشت، سپس به تدبیر عالم پرداخت، و خورشید و ماه را مسخر ساخت که هر یک تا زمان معینی حرکت دارند، تدبیر امور با خداست، نشانه‌های خود را بر شما می‌نماید تا رستخیز را باور کنید. خدا کسی است که زمین را گسترده و در آن کوه‌ها و نه‌رهای قرار داد و از تمام میوه‌ها در آن جفت آفرید، شب را بر روز می‌پوشاند، در همه اینها نشانه‌هایی است برای اندیشه‌ورزان».

مراحل پیدایش و تطورات انسان

مراحل پیدایش و تطورات انسان «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّن طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (۳)؛ ما انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. سپس آن را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و علقه را به صورت مضغه (شبهه گوشت جویده) و مضغه را به صورت استخوانهایی درآوردیم و بر استخوانها گوشت

(۱) اعراف، ۹۶. (۲) رعد، ۲-۴. (۳) مؤمنون، ۱۲-۱۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۰ رویانندیم، از آن پس آفرینش تازه‌ای در او ایجاد کردیم. بزرگ است خداوند که بهترین آفرینندگان است! پس شما بعد از آن می‌میرید. آنگاه در روز قیامت برانگیخته می‌شوید».

داستان بلعم باعور

داستان بلعم باعور «وَإِذْ عَلَّمْنَا بَنِي إِدْرِيسَ بِمَا صَدَقُوا وَجَعَلْنَاهُمْ نَجَافًا إِسْرَافًا وَجَعَلْنَا بَنِي إِسْرَافَ كَالْأَكْمَامِ الَّذِينَ يُكْسَبُؤْنَ عَلَيْهِمُ الْأَسْقَابَ فَمَكَّوْا وَظَلَمُوا فَسَلَّمْنَاهُ إِثْمًا وَجَعَلْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَالْحُمْرِ الْمَغْلَبِ وَالشَّيْطَانَ كَالنَّجَافِ وَالْجِبَالَ كَالْعِزَّةِ وَالْحِجَابِ وَإِنَّا جَاعِلٌ لِلْإِنسَانِ إِثْمًا وَأَعْلَمُ الْغَافِينَ* وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۱)؛ و بر آنان داستان آن کس را (بلعم باعور) بخوان که نشانه‌های خویش را به او عطا کردیم، پس از آنها روی گرداند، آنگاه شیطان او را دنبال کرد، پس (او) از گمراهان گردید و اگر ما می‌خواستیم به اراده (تکوینی) خود او را سرفراز می‌کردیم، ایما او خود را بر زمین بست و از هوای نفس خویش پیروی کرد، پس مثل او همانند سگی است که اگر دنبالش کنی یا به حال خودش واگذاری عوعو کند، این است مثل مردمی که آیات الهی را انکار نمایند، پس ای رسول ما! این داستانها را بر مردم بخوان تا اندیشه ورزند».

سرنوشت ابولهب

سرنوشت ابولهب «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ * مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ * سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ * وَ امْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ * فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ» (۲)؛ ویژگی ساختاری سوره بر اساس آهنگ «تب، کسب، لهب، حطب و مسد» شکل گرفته است. وحدت مضمونی سوره گویای شهوت و غضب خاندان ابولهب است که از یک نقطه آغاز می‌شود، اوج می‌گیرد و به انتها می‌رسد. به گفته ابن اثیر، در فرازهای سوره زیبایی سجع با حقیقت روان‌شناسانه به هم آمیخته است. (۳) پیام هشدار دهنده سوره به تمام حق ستیزان تاریخ اعلان می‌کند که فرجام این رویارویی جز تباهی و خسران دو عالم برای آنها رهاورد دیگری ندارد.

(۱) اعراف، ۱۷۵ و ۱۷۶. (۲) مسد،

۱-۵. (۳) المثل السائر، تحقیق احمد الحوفی، ص ۲۷۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۱

نجوا و صدقه‌ای که نسخ شد

نجوا و صدقه‌ای که نسخ شد «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ أَطَهَّرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * أَسْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صِدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (۱)؛ ای ایمان آورندگان هر گاه خواستید با رسول خدا نجوا کنید، صدقه‌ای بپردازید، این برای شما بهتر و پاکیزه‌تر است، و اگر توان نداشتید، خداوند بخشنده و مهربان است. آیا ترسیدید فقیر شوید که از دادن صدقه پیش از نجوا امتناع کردید؟ اکنون که این کار را نکردید و خداوند توبه شما را پذیرفت نماز را برپا دارید و زکات را ادا کنید و خدا و پیامبرش را پیروی کنید و خداوند از آنچه انجام می‌دهید با خبر است.

قصه ربا

قصه ربا «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَ مَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُزَيِّبُ الصَّدَقَاتِ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ» (۲)؛ آنان که ربا می‌خورند، بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان دیوانه شده و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند (گاه می‌افتد و گاه برمی‌خیزد) این بدان روی است که گفتند بیع هم مانند رباست (و تفاوتی میان آن دو نیست) در حالی که خدا بیع را حلال کرده و ربا را حرام؛ (زیرا تفاوت آن دو بسیار است) و اگر کسی اندرز الهی به او برسد و از (ربا خواری) بپرهیزد فواید پیش از تحریم ربا از آن اوست و کار او به خدا واگذار می‌شود (گذشته او را می‌بخشد) اما کسانی که (به ربا خواری) باز گردند، اهل آتش خواهند بود و همیشه در آن ماندگارند. چنانکه از مفاد این آیات پیداست، با شدت تمام حکم ممنوعیت ربا را شرح می‌دهد؛ زیرا رباخواری موجب افزایش فاصله طبقاتی، تراکم ثروت در دست گروهی محدود و محرومیت اکثریت افراد اجتماع می‌شود. واژه «خبط» در لغت به معنای تعادل نداشتن هنگام راه رفتن یا بر خاستن است. در آیه یاد شده رباخوار به انسانی «مصروع» و

(۱) مجادله، ۱۲ - ۱۳. (۲) بقره،

۲۷۵ - ۲۷۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۲ «دیوانه» تشبیه شده است که به هنگام راه رفتن نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا منظور از این سخن، چگونگی رفتار اجتماعی رباخواران در دنیاست، که فاقد پشتوانه منطقی و همانند عمل دیوانگان است و بالطبع این بیان یک تعبیر کنایی یا تشبیه است؟ یا آنکه بعضی از کارهای شیطانی و رفتارهای

انحرافی سبب یک نوع جنون شیطانی و بر هم خوردن تعادل روانی و از دست رفتن قوه تشخیص خوب از بد می‌شود؟» یا اینکه منظور وضع و حال رباخواران در جهان دیگر و تجسم اعمال آنهاست که در آخرت ظهور می‌یابد؟ (۱) هر یک از این احتمالات مؤیداتی دارد و در حرمت بسیار شدید ربا، که نظام اجتماعی عادلانه را بر هم می‌زند، خدشه‌ای وارد نمی‌شود. با این حال، برخی بدون ارائه هیچ دلیلی، مدعی شده‌اند که مفاد حرمت ربا در قرآن ناظر به ربای موجود در فرهنگ جاهلی است که ظلم فاحش بوده است و این نصوص سود اقتصادی امروز در اقتصاد و بانکداری را شامل نمی‌شود. (۲) برخی دیگر مفاد آیه مورد گفتگو را هم‌زمانی و مماشات با اعتقادات و باورهای خرافی عصر جاهلی دانسته‌اند، نه گویای یک حقیقت پایدار و عینی. (۳) لکن هیچ یک از این دو نگرش دلیل قابل استنادی برای دعوی خویش ارائه نکرده‌اند. چنانکه بیان شد اگر فلسفه تحریم ربا تجزیه تحلیل و تأثیر عینی و واقعی اعمال و مکتسبات انسان در استمرار سرنوشت و هویت او پذیرفته شود، که قرآن مکرر آن را یادآوری می‌کند، دیگر زمینه‌ای برای این گونه نگرشها باقی نمی‌ماند.

حوادث و اشراف ساعت

حوادث و اشراف ساعت «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ* وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ* وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ* عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ*» (۴)؛ آنگاه که آسمان از هم شکافته شود و آنگاه که ستارگان از هم فرو پاشند و آنگاه که دریاها به هم پیوندند و آنگاه که قبرها زیر و رو شود، در آن هنگام هر کس می‌داند از قبل چه فرستاده و برای پس از خویش چه را گذاشته است. (۱) ر. ک: تفسیر نمونه، ج ۲، ص

۲۷۱ - ۲۷۲. (۲). ابو زید، نصر حامد، نقد الخطاب الدینی، ص ۲۱۳ - ۲۱۵. (۳). قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۲۲۱. (۴). انفطار، ۱ - ۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۳ «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ* وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ* وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ* وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ* وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ* وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ* وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ* بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ* وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ* وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ* وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ* وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ* عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا أَخْضَرَتْ*» (۱)؛ آن هنگام که خورشید در هم پیچیده شود و آن هنگام که ستارگان بی‌فروغ شوند و آن هنگام که کوه‌ها به حرکت درآیند و آن هنگام که شتران آبستن (ارزشمندترین کالا) وانهاده شوند و آن هنگام که وحوش جمع شوند و آن هنگام که دریاها افروخته شوند و آن هنگام که هر کس با همسان خود قرین شود و آن هنگام که از دختران زنده به گور شده پرسیده شود: به کدامین گناه کشته شدند؟ و آن هنگام که نامه‌های اعمال باز شوند و آن هنگام که آسمان گشوده شود و آن هنگام که دوزخ شعله‌ور شود و آن هنگام که بهشت نزدیک شود، آنگاه هر کس می‌داند چه آماده کرده است!.

تجسم و حضور اعمال

تجسم و حضور اعمال «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا* وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا* وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ* وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ*» (۲)؛ روزی که هر کس تمامی رفتارهای نیک و بد خویش را حاضر می‌یابد، در آن زمان او آرزو می‌کند که میان او و بدکرداریهایش فرسنگها فاصله بود و خداوند شما را از کیفر خود می‌ترساند چه، خدا با بندگان خویش مهربان است.

شهادت اعضا و جوارح

شهادت اعضا و جوارح «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ

اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (۳)؛ در آن روز که زبانها، دستها و پاهایشان بر اعمال ناشایست آنان گواهی می‌دهند. در آن روز خداوند سزای واقعی آنها را بی‌کم و کاست می‌دهد و آنان خواهند دانست که خداوند حق آشکار است».

صحنه رستاخیز و سرنوشت نیکان و بدان

صحنه رستاخیز و سرنوشت نیکان و بدان «هَيْلُ أُنَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ * تَصِلي نَارًا حَامِيَةً * (۱) تکویر، ۱-۱۴. (۲). آل عمران، ۳۰. (۳). نور، ۲۴ و ۲۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۴ تُشَقِي مِنْ عَيْنِ آئِنَةٍ * لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ صَرِيحٍ * لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ * لَسِيْعِيهَا رَاضِيَةٌ * فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ * لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَعْيُنٍ * فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ * فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ ... (۱)؛ آیا داستان «غاشیه» (دهشت فراگیر قیامت) بر تو رسیده است؟! چهره‌هایی در آن فرو افتاده‌اند، آنها که رفتار بی‌حاصلشان آنان را آزرده است و در آتش سوزان وارد می‌شوند و از چشمه‌ای جوشان به آنان می‌نوشانند. طعامی جز خار خشکیده و تلخ گندیده ندارند. غذایی که آنان را سیر و فربه نمی‌کند! چهره‌هایی در آن روز شاد و با طراوت است؛ زیرا از تلاش خود خشنودند. در بهشتی عالی جای دارند، که در آن هیچ سخن بیهوده‌ای به گوش نمی‌رسد. در آن، چشمه‌ها روان است. در آن، تخت‌های زیبای بلند است ...».

استنتاج

استنتاج با تأمل در آیاتی که تنها برای نمونه آورده شد و با پذیرش بنیادهای قرآن باوری و ایمان به خدای عینی و خدایی بودن متن قرآن، اکنون باید پرسید کدام یک از آیات پیش گفته را می‌توان عاری از پشتوانه معرفتی و واقع‌گروی دانست؟ و یا کدام یک از آیه‌های برشمرده را می‌توان فاقد پیام هدایت و دعوت به حیات برین انسانی و قدرت برانگیختگی دانست؟ عصاره مدعای مطرح شده را می‌توان در این امور مدلل یافت: نخست، آنکه اقتضای جاودانگی قرآن، که نهایی‌ترین سخن خداوند در راهنمایی انسان است و نیز صفت نورانیت و هدایتگری قرآن، آن است که همه متن آن دو نقش توأمان «حقیقت‌نمایی» و «پیام‌آفرینی» را در خود نهفته داشته باشد. دو دیگر آنکه، در روایتی از امام باقر (ع) نقل است که فرمود: قرآن چونان خورشید و ماه است که برای مردم همه روزگاران نورافشانی می‌کنند. «ما فی القرآن آیه‌ الّا و لها ظهر و بطن، و ما فیہ حرف الّا و له حدّ و لكلّ حدّ مطلع، ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد یجری کما یجری الشمس و القمر» (۲). و در سخن دیگری فرمود: «و لو انّ الآیة اذا نزلت فی قوم ثمّ مات اولئک القوم ماتت الایة لما بقی من القرآن شیء و لکنّ القرآن (۱) غاشیه، ۱-۱۳. (۲). بحار الانوار،

ج ۹۲، ص ۹۴، روایت ۴۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۵ یجری اوله علی آخره ما دامت السماوات و الارض و لكلّ قوم آیه یتلونها هم منها من خیر او شرّ.» (۱) نتیجه این مفاد نیز به وضوح تبیین‌کننده واقع‌گروی و اثرمندی هدایتی قرآن است. سوم آنکه، عموم محققان و اندیشمندان اسلامی در اسباب نزول به اعتبار عموم لفظ قائل هستند و خصوص سبب را هیچ‌گونه مانعی برای شمول مفاهیم قرآن بر تمامی افراد انسان نمی‌بینند. سیره پیوسته صحابی‌ان و مفسران بر آن بوده است که با وجود ملاحظه مورد نزول، مفهوم آیات قرآن را منحصر در موارد خاص ننموده، بلکه عموم لفظ را معیار قرار می‌داده‌اند. شیخ طوسی در التبیان، پس از بیان سبب نزول آیه «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ» (۲) می‌نویسد: آیه اگر هم درباره نجاشی نازل شده باشد، منعی در شمول آن بر تمام گروندگان اهل کتاب نیست؛ زیرا آیه بر «سبب» نازل می‌شود، اما مفهوم آن عام و فراگیر است. (۳) زمخشری در تفسیر سوره همزه می‌نویسد: ممکن است سبب، خاص باشد، اما تهدید عام، تا هر کس مشابه آن بدی را انجام دهد مشمول کیفر آن شود؛ مانند: «وَوَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ...» که درباره امیه بن خلف نازل شده، اما سخن در مقام تعریض است و شامل هر کسی است که

دارای این صفات ناپسند است. «۴» چهارم آنکه، آیات فراوان قرآن کریم، تصریح می‌کند که مقاصد آن همگانی است نه منحصر به عصر و نسلی خاص. بنابراین، این نکته از اختصاصات قرآن است که دو وجه خاص و عام دارد؛ تنزیل آن درباره کسانی است که در زمان آنها نازل شده است و تأویل آن برای تمام مردم است. البته بطون آن خود دارای مراتب گوناگون است و فهم کامل تأویل و بطون قرآن مخصوص راسخان در علم است. با توجه به ویژگیهایی که پیشتر نام برده شد، مقاصد همگانی این مآدبه الله خداوندی، هم جنبه معرفت بخشی دارد و هم جنبه سازندگی. علامه طباطبایی می‌نویسد: اگر کسی در سخنان ائمه (ع) پیرامون عموم و خصوص و مطلق و مقید آیات

(۱) همان، ج ۲۴، ص ۳۲۸، روایت

۴۶. (۲). آل عمران، ۱۹۹. (۳). التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۹۳. (۴). الکشاف، ج ۴، ص ۲۸۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۶ قرآن تأمل کند، مشاهده می‌کند چه بسا از جنبه عام آیه حکمی را استنباط می‌کنند و از جنبه خاص آن حکم دیگری را، گاه از جنبه عام آیه استحباب و از جهت خاص آن وجوب حکمی را به دست می‌آورند و نیز حرمت و کراهت را از دو جنبه یک آیه. بر اساس این مقیاس، اصولی به دست می‌آید که کلید حل بسیاری از دشواریهای فهم آیات است و اینها تنها در سخنان ائمه (ع) یافت می‌شود. از این مطلب این نکته به دست می‌آید که هر جمله‌ای از جمله‌های قرآن به تنهایی دارای یک معنا و راهنمای حکمی از احکام شریعت است و سپس همان جمله در ترکیب با جمله بعد، حکمی دیگر را ارائه می‌دهد و با ملاحظه جمله سوم حکم سومی را و همین‌طور با انضمام به جملات قبل و بعد خویش. «۱» پرسشها، حوادث و موقعیتهای نزول آیات، از باب جری و انطباق آیه بر یک مصداق خاص است، نه بیان مفهوم آیه، که امری کلی و فراگیر است. پنجم آنکه، آیات صریح قرآن بیان می‌کنند که هدف قرآن، هم تعلیمی و معرفت بخشی و اصلاح بینشهای بشر است و هم تزکیه آفرینی و ترتیب بخشی و سوق انسان به سوی اهداف تعالی جویانه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» «۲»

۶. عصری‌نگری و سلب واقعیت از قرآن

اشاره

۶. عصری‌نگری و سلب واقعیت از قرآن در برابر دیدگاهی که گزاره‌های قرآنی را حاکی از واقعیت دانسته و در عین حال قائل به پیام همیشه زنده برای قرآن است، امروز شاهد رویکرد دیگری هستیم که در طیفی وسیع از نظریه‌ها قائل به این نگرش است که برخی از متون دینی، از جمله قرآن، ارزش صرفاً تاریخی دارد نه بینش اعتقادی و محتوای فراتاریخی و جاودانی. برخی از آنان با تقسیم سه گانه نصوص، دسته‌ای از آنها را صرف شواهد تاریخی دانسته می‌نویسد: جامعه عربی پیش از اسلام، جامعه‌ای قبیله‌ای، تجاری و برده‌داری بود. طبیعی بود که این واقعیت از نظر زبانی، دلالی و احکام و قوانین در متن قرآن منعکس

(۱) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱

ص ۲۶۲. (۲). جمعه، ۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۷. معاشرت با بردگان، مقررات آزاد کردن آنها و ازدواج و مانند اینها از این روی است. اما با از میان رفتن نظام اجتماعی-اقتصادی برده‌داری، روشن است که آن احکام ملغاشده و نه می‌توان به هیچ یک از دلالت‌های پیشین تمسک کرد و نه سودمند است، مگر آنکه این کار صرفاً به عنوان استشهاد تاریخی باشد. همین‌طور او مسئله رابطه مسلمانان با غیر مسلمانان و جزیه گرفتن از آنان را مطرح می‌کند و موارد دیگری را که او مثال می‌زند، سحر، حسد، جن، شیطان است که به گمان وی نشان از وجود مفهومی و ذهنی آنها در فرهنگ عربی است نه عینیت واقعی این امور. همچنین مثال

دیگر وی مسئله رباست که به اعتقاد او قرآن تنها ربای موجود در فرهنگ جاهلی را، که ظلم فاحش بوده، تحریم کرده و این نصوص اشاره‌ای به سود اقتصادی که امروزه در اقتصاد و بانکداری رایج است ندارد. «۱» نظیر همین نگرش از یکی از نویسندگان دیگر (جابری) درباره ارث دختران و متعه نقل شده که گفته است: طرح اینها مطابق وضع تاریخی - قبیلگی آغاز بعثت است و نه برای همه محیطها و شرایط. «۲»

نقد و بررسی

نقد و بررسی مشکل اصلی این دیدگاه و مانند آن، در نگاه به وحی باز می‌گردد. این رهیافت می‌کوشد به تقلید از اصلاح‌گران غربی طرح انتقاد کتاب مقدس و اصلاح دین را در محیط فرهنگ اسلامی دنبال کند، اما ناگزیر آنها را در لفافه‌های خاصی بیان می‌کند. رهیافت این نگرش در وحی و دین، نگرشی دنیوی، زمینی و زاییده ذهن و اندیشه بشر است. این نگاه از لحاظ روش، گرفتار این دشواری است که دانسته یا ندانسته می‌کوشد همه حقایق را با ابزار تجربه، اثبات و تجزیه و تحلیل کند، از این رو، موضوعاتی از قرآن که در این چارچوب نمی‌گنجد، با عناوینی چون هم‌زمانی با اقتضانات فرهنگ عصر و ... به تأویل می‌رود. به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، رهاورد این دیدگاه نابودی متن دینی و اساس دین است، نه اجتهاد و روش نقد علمی. «۳»

_____ (۱). ر. ک: نقد الخطاب الدینی، ص

۲۱۰، ۲۱۳ و ۲۱۵. (۲). ر. ک: عبدالرحمن، عبدالهادی، سلطه النص، ص ۲۰۷، ۲۲۳ و ۲۲۸. (۳). همان. تحلیل زبان قرآن، متن، ص:

۳۴۸

۷. ذاتی و عرضی کردن مفاهیم دین و درگذشتن از صورت متن!

اشاره

۷. ذاتی و عرضی کردن مفاهیم دین و درگذشتن از صورت متن! برخی دیگر از این نویسندگان با تقسیم مفاد دین به ذاتی و عرضی، بسیاری از موضوعات مطرح در متون دینی را از عرضیات به شمار آورده و از ذات دین خارج می‌نمایند. «۱» آنان با توضیح این موضوع که ذات برهنه از عرضیات نداریم، زبان عربی، فرهنگ اعراب، تصورات، تصدیقات، تئوریه‌ها و مفاهیمی که مورد استفاده شارع قرار گرفته، حوادث تاریخی وارد در کتاب و سنت، پرسشهای مؤمنان و مخالفان و پاسخهای آنها، احکام فقه و شرایع دینی، جعل، وضع و تحریفات واقع در دین، توانایی و وسع مخاطبان دین را از عرضیات دین شمرده، نتیجه گرفته‌اند اسلام به ذاتیاتش اسلام است، نه به عرضیات. از نظر نویسنده کتاب بسط تجربه نبوی، اسلام عقیدتی عین ذاتیات است و اسلام تاریخی عین عرضیات و مسلمانی در گرو اعتقاد و التزام به ذاتیات ... است. وی در توضیح می‌نویسد: مطالعه پیشینی در تعریف دین بی‌ثمر است و همین‌طور به نحو پیشینی (فلسفی) به سراغ ذاتیات و عرضیات رفتن عبث است. «۲» ... و معلوم نیست که آیا مفهوم خدا حضوری اجتناب‌ناپذیر در دین دارد یا نه؟ مسئله معاد و رستاخیز چطور؟ اخلاق چطور؟ عبادات چطور؟ «۳» ... دین بیش از اینکه مفهوم تازه خلق کند و تصورات تازه بیافریند، تصدیقات و تشریحات تازه می‌آورد و نسبتهای تازه میان مفاهیم کهن می‌افکند ... به عبارت دیگر پیامبر اسلام از خشتهایی که فرهنگ عربی در اختیار او نهاد بنایی تازه ساخت که هم از آن فرهنگ نسب می‌برد و هم از بناهای فرهنگی دیگر سبق. این معانی اسلامی شده (به تعبیر ایزوتسو) بودند که چون از طرفی تعلق به فرهنگ اعراب و شناسنامه قومی داشتند و از طرفی خلعت جدید اسلامیت در بر کرده بودند و همین نیمه شفاف است که به نحو شفاهی نشان می‌دهد که چگونه فرهنگ قومی بر شانه‌های اسلام حمل می‌شود ... «۴» اما نکته فاخرتر و فخیم‌تری در راه است ... تصدیقات (گزاره‌ها،

عبارات) اسیر چنگال تصورات (مفاهیم، مفردات) اند و لذا داشتن و برگرفتن تصوراتی معین و
(_____ (۱). بسط تجربه نبوی، ص ۲۹. (۲).

همان، ص ۳۵ و ۳۶. (۳). همان، ص ۳۶. (۴). همان، ص ۵۷، ۵۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۴۹ محدود، میدان عمل تصدیقات را نیز محدود خواهد کرد. همچنان که خشتها و مصالح اولیه، هیئت و پیکره بنا را مقید و مشروط به خود خواهند کرد و آزادی طراح و معمار را خواهند ستاند ... «۱» ورود تئوریهای علمی دوران (طب و نجوم و ...) در کتاب و سنت دینی امری بالعرض است، چرا که شرع برای آن نیامده ... از علوم طبیعی تا علوم انسانی راهی اندک است، آیا ورود پاره‌ای از مباحث متعلق به علوم انسانی در دین (سیاست، اقتصاد ...) همچون علوم طبیعی از عرضیات نیست؟ «۲» همین‌طور از عرضیات است جمیع پرسشها، داستانها، و رخدادهایی که ذکرشان در قرآن و سنت رفته است، اگر آن حوادث نبود در قرآن هم مطرح نمی‌شد و اکنون که هستند بیش از امر عرضی نیستند، به عبارت دیگر قرآن می‌توانست بیشتر یا کمتر از این باشد که هست و باز هم قرآن باشد. همین‌طور قرآن گفته از چیزهایی پرسش نکنید که چون بر شما آشکار شود شما را اندوهگین کند. «۳» (مائده، ۱۰۱) ... پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی عرضی‌اند؛ یعنی محصول و مولود رویش پرسشهایی تصادفی و گاه نامطلوب‌اند، نیز از جهت دیگر به قول غزالی در شفاء العلیل و المستصفی، و احیاء علوم الدین و شاطبی در الموافقات، فقه علم دنیوی است، پس عرضی است. نیز شاه ولی الله دهلوی در حجة الله البالغة، ج ۱، ص ۹۰، احوال پیامبر (ص) و قوم او را که دو امر عرضی‌اند دو عامل مؤثر در تشریح شریعت می‌داند. «۴» اما اینکه اکثر احکام فقهی و حتی ضروریات آن عرضی بوده و هستند، مدلولی است که جای شبهه ندارد. حتی نماز و روزه هم مطابق با طاقت متوسط آدمیان است ... «۵» حوادث تاریخ اسلام ... انتخاب ابوبکر ... علی (ع) و دوازده نفر بودن امامان همه عرضی دین‌اند، همه اجزای اسلام تاریخی‌اند، نه اجزای اسلام عقیدتی، و ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد نه اسلام تاریخی. «۶»

نقد و ارزیابی

نقد و ارزیابی ۱. در مرحله نخست برای ما این پرسش مطرح است که دلیل تقسیم دین به ذاتی و
(_____ (۱). همان، ص ۶۲. (۲). همان، ص ۳۵۰ عرضی ۶۶. (۳). همان، ص ۶۸. (۴). همان، ص ۷۱. (۵). همان، ص ۷۸. (۶). همان، ص ۷۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۰ عرضی چیست؟ مبنای این تقسیم‌بندی چیست؟ آیا دلیل شرعی بر آن استوار است، یا عقلی و یا ذوقی؟ ۲. اینکه گفته شده ذات برهنه نداریم، یعنی چه؟ اگر غرض آن است که مقصود شارع و خداوند در قالب زبان عربی درآمده است، سؤال آن است که چرا و به چه دلیل زبان موجب کاهش مقصود گوینده است؟ تردید نمی‌رود که شارع برای رساندن پیام وحی، دستگاه لغت سازی تازه‌ای نمی‌آفریند، بلکه مقاصد و معانی مورد نظر خود را - اعم از تصورات تازه یا تصدیقات نوین - در قالب الفاظ موجود در میان بشر جای می‌دهد. اما آیا لازمه این عمل مقهوریت خواست الهی در فرهنگ حاضر است؟ آیا دستگاه وحی خداوند ناتوان است که پیام خود را آن گونه که لازمه هدایت انسان است به مردم برساند؟ یا آنکه آن فرهنگ، ظرف جریان هدایت الهی است و نمی‌تواند نقش بازدارنده در برابر ایده‌های هدایتی خدا داشته باشد. وقتی خداوند خود را به زبان و لغت عربی توصیف می‌کند، آیا مفهومی آن است که خدانشناسی قرآن مقهور و مغلوب فرهنگ جامعه عرب آن روزگار است؟ یا آنکه وحی آن فرهنگ را از بنیاد زیر و رو می‌کند و صرف جریان معانی قرآنی در ظرف واژگان عربی هیچ تأثیری در القای معانی و حیانی ندارد؟ ۳. چرا مطالعه پیشینی در تعریف دین و همین‌طور به سراغ ذاتیات و عرضیات دین رفتن بی‌ثمر و عبث است؟ خود این ادعا از کدام راه قابل اثبات است؟ ۴. این سخن که «معلوم نیست که آیا مفهوم خدا حضوری اجتناب‌ناپذیر در دین دارد یا نه؟ مسئله معاد رستخیز چطور؟ و اخلاق چطور؟ ...» آیا این نوعی مغالطه و ابهام‌گویی و القای بحثهای فلسفه دین، جای کلام اسلامی برای مخاطبان مسلمان نیست؟ اینکه

خدا، معاد یا اخلاق، به فرض، محل اختلاف است، مربوط به کدام دین است؟ آیا نباید معلوم شود؟ آیا کثرت ادیان بالفعل و مآل خارج از دین دلیل عدم امکان دسترسی به واقع و یا اساساً عدم وجود واقع است؟ ۵. نویسنده در بخش دیگری از نوشته خود تصدیقات را اسیر چنگال تصورات و مفاهیم دانسته است. عرضیات را امور تحمیلی، خارج از اسلام، بل حجاب و زنگار و غباری دانسته که اسلام ذاتی و حقیقی را بر انسان پوشانده است. اما جای پرسش است که گزاره‌های دینی وحی - اگر فرض ما از وحی سخن خدا باشد، نه صرف یافته‌ها و تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۱ مواجید شخصی - چگونه اسیر چنگال تصورات و مفاهیم است؟ اگر مبدأ بیرونی وحی را خدای قادر و عالم مطلق بدانیم، در این صورت، او که محیط بر همه چیز است و تحت تأثیر مخلوقات قرار نمی‌گیرد، به حتم می‌داند پیام هدایت خویش را که می‌خواهد از طریق ابزار مفاهیم کلامی به انسانها بفهماند چگونه منتقل نماید. از این رو با وجود محدودیتهای قالب الفاظ، گرچه در ساختار کنایات، تشبیهات، استعارات و متشابهات حقایق مورد نظر را به انسانها می‌رساند. ۶. در بخش دیگری از نوشته این نویسنده، ورود تئوریهای علمی دوران (طب و نجوم ...) را در کتاب و سنت عرضی دانسته، آنگاه تعمیم داده، حکم علوم انسانی را نیز صادر کرده است. در اینجا سزااست پرسیم کدام یک از تئوریهای علمی آن عصر در قرآن وجود دارد که قرآن آنها را تصدیق کرده و با گذشت زمان تئوریهای دیگری جای آنها را گرفته و دعاوی قرآن را باطل ساخته است؟ به دیگر سخن، نسبت دادن تئوریهای علمی عصر به قرآن آغاز ادعاست، نویسنده این نسبت را مسلم گرفته، سپس بر آن تاخته است. از سوی دیگر، گریز از تئوریهای علوم طبیعی به علوم انسانی نیز بیش از آنکه یک بحث علمی باشد، یک سخن شاعرانه می‌نماید (از علوم طبیعی تا علوم انسانی راهی اندک است؟!) همچنین نویسنده در بخش دیگری از کلام خویش با استناد به گفته غزالی، شاطبی و شاه ولی الله دهلوی، نخست پاره‌ای از احکام فقهی و شرایع دینی را به دلیل اینکه فقه علم دنیوی است، عرضی می‌شمارد، و سپس پا را فراتر نهاده اکثر احکام فقهی، حتی ضروریاتی مثل نماز، روزه و ... را نیز به دلیل آنکه به اقتضای طاقت متوسط آدمیان وضع شده، در شمار عرضیات به حساب می‌آورد. صرفنظر از درستی یا نادرستی برداشت نویسنده از سخنان غزالی، شاطبی و دهلوی، سخنان آنان به هیچ روی در سمت و سوی این افق نیست که ضروریات دین را عرضی معرفی نمایند؟ غزالی همان است که در نفی عصری بودن معارف قرآن می‌نویسد: «دلیل استمرار و بقای مفهوم عام، آن است که اعتبار و حجیت از آن لفظ شارع است نه، پرسش سؤال کنندگان و سبب نزول لفظ». (۱) به نظر می‌رسد نویسنده محترم بسط

(۱) المستصفی من علم الاصول ج ۲، ص ۶۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۲ تجربه نبوی گرفتار یک رشته مفروضات تخیلی شده که از یک سو اموری را ضروری می‌نامد، سپس آنها را عرضی معرفی می‌کند که به گفته خود او بود و نبود آنها تأثیری در اصل دین ندارد. گمان می‌رود وی در اینجا نگرش خود را در مورد «مفهوم دین» بیان می‌کند، که مساوی دانستن آن با «تجربه دینی» است. همچنین او در اینجا مانند کسانی می‌اندیشد که می‌گویند ایمان همان است که در دل باشد، و عمل نقشی در آن ندارد. علمای فریقین به پیروی از قرآن، ایمان، یعنی باور به خدا، معاد، نبوت و غیب را همراه بعمل صالح، منشأ رستگاری انسان و صدق نام ایمان می‌دانند. نکته مفید یادآوری آن است، که تناسب احکام فقهی با طاقت متوسط آدمیان، افزون بر آنکه کشف تازه‌ای نیست، چه نسبتی با عرضی بودن دارد؟ مگر هر چه مطابق طاقت متوسط آدمیان بود عرضی به شمار می‌آید؟ اگر این گونه باشد، میزان علم و اعتقاد به خدا نیز در انسانها متفاوت است و بالضروره نمی‌توان علم و اعتقاد حداکثری را از همگان خواست، آیا نتیجه این معادله آن می‌شود که وجود خدا هم یک امر عرضی است؟! البته بر مبنای نظر نویسنده محترم چندان هم بعید نمی‌نماید، امّا در اینجا این نکته باید برای خوانندگان روشن شود که آیا با یک رشته مباحث ملحدانه فلسفه دین مواجه‌اند، یا با یک رشته مباحث کلامی از یک نویسنده مسلمان؟ ضرورت وضوح این موضوع از آن روی است که ابهام آن مستلزم یک نوع نفاق بزرگ است که نویسنده‌ای با توجه به اعتقاد راسخ آحاد جامعه اسلامی، جسارت اظهار مکنونات درونی خویش در انکار تمام محتویات دین، اعم از اصول اعتقادی و

فروع انسان ساز دین را ندارد، از این رو با گفتارهای شاعرانه و جعل اصطلاحات، به فریب و نفاق روی می‌آورد. ۸. افزون بر این، وی در بخش دیگری از نوشته خود حوادث تاریخ اسلام ... انتخاب ابوبکر ... علی (ع) و دوازده نفر بودن امامان را عرضی و همه را اجزای اسلام تاریخی دانسته، نه اجزای اسلام عقیدتی و گفته است: ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد نه اسلام تاریخی. در اینجا نیز نویسنده محترم خواسته یا ناخواسته به انکار امامت، که به اتفاق شیعه یک باور اعتقادی است، تن داده و آن را در ردیف انتخاب دیگران و یک اسلام تاریخی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۳ معرفی کرده است. این در حالی است که ده‌ها آیه و روایت و نقل تاریخی و شأن نزولهای فراوان شیعه و سنی مسئله ولایت و جانشینی علی (ع) را یک دستور و انتصاب الهی و یک باور اعتقادی مطرح نموده و مجاللی برای انکار در این موضوع باقی نگذاشته‌اند. «۱» ۹. نویسنده در قسمت دیگری از نوشته خویش به داوری درباره حجم قرآن و مقدار لازم و غیر لازم آن پرداخته، می‌گوید: جمیع پرسشها و داستانها و حوادثی که در قرآن آمده است عرضی و غیر مرتبط به اسلام حقیقی است ... و قرآن می‌توانست بیشتر و یا کمتر از این باشد که اکنون هست و باز هم قرآن باشد، چرا که قرآن به ذاتیاتش قرآن است، نه به عرضیاتش. در اینجا نیز توجه به این نکته در خور است که آیا ما فرضی بحث می‌کنیم یا در مقدار فعلی محتوای قرآن؟ سؤال واقعی آن است که آنچه در متن قرآن آمده، آیا به اعتبار نقش هدایت‌گرانه در قرآن آمده است یا نه؟ روشن است که اگر پیشفرض ما این باشد که قرآن عینا سخن حکیمانه خداست، ناگزیر باید بپذیریم آنچه در متن قرآن آمده به دلیل نقش هدایت‌گری آن بوده است و تعیین مقدار قرآن نیز بر اساس علم الهی است و اگر علم و حکمت خداوند اقتضا می‌کرد که برای هدایت بشر بیش از مقدار موجود قرآن لازم است، آیا نمی‌توانست عمر پیامبر (ص) را بیشتر کند، تا حجم قرآن کامل شود؟! به نظر می‌رسد نویسنده در این گفته نیز خداوند را همانند موجودات محدود دانسته و وحی الهی را مساوق معلومات بشر معمولی پنداشته است که با تأثیر پذیری از حوادث جاری در میان مخلوقاتش، هر روز حرفی تازه و حدیثی نو را بیان نموده است! به سخن دیگر، ایشان طرح پرسشهای مخاطبان را علت نزول بخشی از آیات قرآن دانسته و حوادث و داستانهای قرآن را اموری اتفاقی، بلکه تحمیلی بر آن می‌داند. با این نگاه بخش اعظم قرآن عرضیات و بی‌اعتبار و بدون پیام و عنصر معرفت بخش برای نسلهای بعدی معرفی می‌شود و معلوم نمی‌کند که با این فتوای بدیع چه مقدار از محتوای قرآن ذاتی قلمداد می‌گردد؟! ۱۰. از شگفتی آنکه در بخش دیگری از نوشته این نویسنده، تحریفات دین نیز از عرضیات دین معرفی شده است! به راستی تحریفاتی که به دست جاهلان و یا قلم () _____ (۱). ر. ک:

امینی، عبدالحسین، الغدیر. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۴ آلودگان و مغرضان بر دامن دین می‌نشینند و اساسا هیچ نسبتی با دین و فرستنده دین ندارد، چگونه جزء دین شمرده می‌شود و در بخش عرضی دین جای می‌گیرد؟ آیا صرفا به دلیل آنکه ناآگاهان آنها را جزء دین قلمداد می‌کنند، می‌توان آنها را منتسب به دین دانست؟! ۱۱. در قسمت دیگری از نوشته این نویسنده، وسع مخاطبان نیز از عرضیات دین قلمداد می‌شود. بی‌گمان تکالیف و خواسته‌هایی را که دین الهی، به منظور تعالی انسانی از آنها طلب می‌کند، متناسب با توان انسانهاست و نه چونان ریاضتهای دشوار مرتاضان است که زندگی متعارف آدمیان را دچار اختلال نموده و در عسر و حرج بیندازد: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (۱). از منظر قرآن، ارزیابی رشد و کمال انسانها نه به مقدار و حجم اعمال، بلکه وابسته به کیفیت و انگیزه درونی حاکم بر عمل آنهاست؛ اما این پرسش باقی است که آیا دین به ویژه دین اسلام و محتوای کتاب و سنت، ظرفیت حداکثر تعالی ممکن برای بشر را داراست؟ یا آنکه تحقق این حداکثر بر عقل خود بنیاد و تجربه گسسته از شرع بشر واگذارده است؟! اینجاست که به نظر می‌رسد این دیدگاه‌ها پیش از هر چیز متعارض با متن قرآن است که خداوند آن را نور و هدایت نامیده و پیامبر (ص) آن را ثقل اکبر خوانده و تمسک به آن را منشأ رستگاری و سعادت حقیقی بشر، و روی گردانی از آن منشأ گمراهی و ضلالت شمرده. امیر مؤمنان علی (ع) فرمود: و اعلموا انّ هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغشّ، و الهادی الذی لا یضل و المحدّث الذی لا یکذب. و ما جالس هذا القرآن احد الا قام عنه زیاده او نقصان: زیاده فی هدی، او نقصان من عمی. و

اعلموا انه ليس على احد بعد القرآن من فاقه و لا لاحد قبل القرآن من غني؛ فاستشفوه من ادوائكم، و استعينوا به على لأوائكم فان فيه شفاء من اكبر الداء: و هو الكفر و النفاق، و الغي و الضلال ... انه ما توجه العباد الى الله تعالى بمثله ... «۲»؛ آگاه باشید این قرآن پند دهنده‌ای است که فریب نمی‌دهد، رهنمایی است که گمراه نمی‌سازد، سخن‌گویی راستگوست. هر که با قرآن هم‌نشینی کند، ره یافتگی (_____ ۱). بقره، ۲۸۷. (۲). نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۵ او افزون گردد و تاریک بینی او کاهش یابد. بدانید هیچ پیوسته قرآن به بیچارگی مبتلا نمی‌شود، و هیچ گسسته از قرآن بی‌نیاز نخواهد شد، پس درمان بیماریهای خویش را از قرآن بجوید و در ستیز با دشواریها از قرآن یاری گیرید؛ زیرا قرآن شفای بزرگترین بیماریها یعنی کفر و نفاق، گمراهی و حیرت است ... وسیله‌ای چون از قرآن برای راهیابی بندگان به بارگاه قرب خداوند یافت نمی‌شود». به تعبیر یکی از نویسندگان معاصر، روح متن دینی ما، یعنی قرآن، یک روح زنده و پاسخگوست و از این جهت به روی عصر خود گشوده است و انسانهای هر عصر می‌توانند با اجتهاد به روش علمی صحیح، با آن تعامل کنند، اما اجتهاد آن نیست که متن قرآن را نادیده بگیریم، بلکه در اجتهاد حضور فعال متن و قوه فکر انسان هر دو ضروری است. «۱» بدین روی روشن می‌شود، رهیافتی که به سهولت از صورت زبانی متن دینی، یعنی قرآن، در می‌گذرد نمی‌تواند با اصول و مبانی مربوط به باور قرآنی سازگاری داشته باشد.

۸. نگاه پدیدار شناسانه به متن دین!

اشاره

۸. نگاه پدیدار شناسانه به متن دین! مشابه رهیافتهای پیش گفته، نگرش پدیدار شناسانه به دین است که نویسنده‌ای دیگر در این باره می‌نویسد: پدیدار شناسی تاریخی دین - به عنوان روش قابل قبول دین شناسی - ذاتیات ادیان را از جنبه‌های عرضی جدا می‌کند. اوامر، نواهی و مقررات در قلمرو امور عرضی دین اسلام جای دارد؛ زیرا مربوط به جنبه‌های خاصی از زندگی اجتماعی است. «۲» وی در جایی دیگر می‌نویسد: هیچ دلیلی نداریم که احکام بیان شده در قرآن برای مسلمانان امروز نیز التزام شرعی داشته باشد. زیرا برای نمونه قصاص در قرآن از باب محدود ساختن انتقام کشیهای اعراب در آن عصر بوده است و نه از باب تعیین مجازات ابدی برای جرم قتل ... و قطعیات دین نه با روش درون دینی که با روش برون دینی و پدیدارشناسانه به دست می‌آید و معلوم می‌شود که ذاتیات هر دین همان

(_____ ۱). سلطه النص، ص ۲۰۷، ۲۲۳ و ۲۲۸. (۲). نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۱۰۵، ۱۵۹ و ۲۶۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۶ قطعیات آن دین است. روش تشخیص ذاتی و عرضی دین، مراجعه به آیات و روایات نیست، بلکه پدیدارشناسی تاریخی است. «۱» در موردی دیگر این گونه توضیح می‌دهد: احکام فقهی ارتداد، جهاد، خلافت و امامت که به آزاد نبودن دین و عدم مشارکت سیاسی همگان در مدیریت جامعه در مفهوم جدید آن مبتنی است در چارچوب هماهنگی واقعیت‌های فرهنگی گذشته قابل فهم است و با توجه به تحویل واقعیتها در جهان معاصر، آن احکام بستر عقلانی خود را از دست داده است. «۲»

نقد و بررسی

نقد و بررسی ۱. سزاست پرسیده شود، این سخن نویسنده که پدیدار شناسی دین روش قابل قبول (و ظاهراً تنها روش قابل قبول) برای شناخت دین معرفی شده، خود با چه معیاری به دست آمده است؟ همچنین ایشان توضیح نداده است که چگونه قطعیات دین

با روش پدیدارشناسانه به دست می‌آید، نه با اجتهاد روش‌مند و مبتنی بر عقل برهانی و استناد به آیات و روایات؟! شاید منظور ایشان این است که «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ» (۳)، «إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (۴)، «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (۵) و جز اینها مفادی ندارند، ولی مطالعه پدیدارشناسی تاریخی می‌تواند پاسخگو باشد؟! ۲. ایشان همچنین گفته‌اند امر و نهی مربوط به جنبه خاصی از زندگی اجتماعی انسان می‌شود و از این رو، به گمان نویسنده، عصری می‌شود، نه دائمی. آیا هر چه رنگ امر و نهی و خواست شارع داشت چنین است، آیا خواسته‌های عبادی که تعالی بخش حیات و روح آدمی است، همه عصری‌اند؟ یا هر آنچه متعلق به زندگی اجتماعی بود، می‌توان آن را عصری دانست؟ ۳. از جمله دعاوی نویسنده محترم آن است که هیچ دلیلی نداریم که احکام بیان شده در قرآن برای مسلمانان امروز نیز التزام شرعی داشته باشد؛ لابد منظور ایشان از «هیچ» () همان، ص ۲۶۴. (۳). نساء، ۴۷. (۴). لقمان، ۱۳. (۵). بقره، ۲۵۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۷ دلیل» آن است که هیچ فیلسوف غربی این نظر را تأیید نکرده است! و گر نه اگر منظور خود قرآن باشد، که قرآن به صراحت خطاب به همه خردمندان گفته است قصاص، منشأ حیات است و بر آن قیدی نرود که این حکم فقط برای اعراب آن عصر است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (۱) و همچنین برخورد نویسنده محترم با دستورهای دیگری که به اتفاق همه مسلمانان احکامی ابدی است، چنین می‌نماید که نویسنده محترم علاقه‌مند است در جرگه روشنفکران باشد. نویسنده مایل است چونان دگراندیشمندان غربی احکامی چون ارتداد، جهاد و خلافت امامت را که عقل لیبرالیستی آنها را نمی‌پسندد و بر خلاف به اصطلاح دموکراسی غربی است متعلق به واقعیت‌های فرهنگ گذشته در شمار آورد که امروزه قابل فهم نیستند! اما با کمال تأسف باید گفت سخن اصلی مؤلف و دشواری وی چیزی دیگر است و آن اینکه در جای دیگری می‌نویسد: «مسئله اصلی این است که در حال حاضر واقعا اثبات قطعی حقایق یا بطلان یک دین غیر ممکن گشته است.» (۲) «طبیعی است که این لامادری‌گری مانع اساسی در پذیرش صورت زبانی متن قرآن و بالمآل محتوای آن است. وی در جای دیگری می‌نویسد: با کدام دلیل و منطق می‌توان ادعا کرد که درباره آنچه در عصر معینی عقاید مسلم، اخلاق مسلم و احکام مسلم اسلامی تلقی می‌شود، نمی‌توان روش‌مندان بحث مجدد کرد و نمی‌توان دایره آن مسلمات را تنگ‌تر یا وسیع‌تر کرد؟ نمی‌توان به آنها معنای جدید (قرائت جدید) نه مراتب متفاوت شناخت، داد؟» (۳)

نتیجه‌گیری

نتیجه‌گیری با ملاحظه آنچه بیان شد معلوم می‌شود که زبان قرآن گرچه دارای ساحات گوناگون است و از جهت دیگر، هم اخبار دارد، هم انشاء، هم توصیف دارد، و هم منشأ حیرت و در فکر وادار کردن مخاطبان است، نماد و تمثیل و حروف رمزی (حروف مقطعه) در آن یافت می‌شود؛ لکن با این همه، استراتژی اصلی در زبان قرآن واقع‌گویی و واقع‌نمایی () همان، ص ۸۳. (۳). همان، ص ۹۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۸ است. با این جهت‌گیری اساسی است که قرآن در پی

سوق انسان به یک حقیقت عینی و کمال وجودی تحقق‌پذیر است. چه اینکه وحی از مبدأ حقیقت و آفریدگار واقعی، براساس واقعیت‌های عینی حیات و وجود انسان ارائه گردیده است. از همین روی است که احدی از علمای اسلامی حتی عارفان و اهل تأویل و باطن‌گرا نیز این مجال را نیافته‌اند که زبان واقع‌گرای قرآن را نفی کنند. قرآن مکرر این حقیقت را تصریح کرده است که: «وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ» و «وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ، لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَفَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (۱) قوم تو آن را انکار کردند، در حالی که حق است، بگو من مسئول (ایمان‌پذیری) شما نیستم. هر خبری که خداوند به شما داده، فرجامی دارد و به زودی خواهید دانست () همان، ص ۱۷۹. (۲). نقدی بر قرائت (۱). اسراء،

۱۰۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۵۹

فصل یازدهم روش کشف زبان قرآن

۱. روش کشف زبان قرآن

۱. روش کشف زبان قرآن یکی از موضوعات در خور اهمیت در ارتباط با زبان و بالمآل فهم قرآن، متدولوژی کشف زبان قرآن است. به سخن دیگر وقتی ما در صدد شناخت زبان قرآن برمی‌آییم ناگزیر باید پاسخ این سؤال بر ما معلوم باشد که چگونه و با کدام روش و بر چه اساسی می‌خواهیم زبان قرآن را بشناسیم؟ آیا با روش پیشینی در جستجوی زبان هستیم؟ یا با استمداد از خود متن می‌خواهیم مطالعه خویش را دنبال کنیم؟ آیا با روش تجربی و به گفته بعضی، پدیدارشناسی تاریخی و مطالعه پسینی و از طریق کارکردهای متن در حیات عینی جامعه می‌توان این هدف را دنبال کرد؟ و یا به وسیله تلفیق این روشها به تناسب موضوعات گوناگون؟

۲. شناخت عقلی زبان از راه شناخت گوینده

۲. شناخت عقلی زبان از راه شناخت گوینده با پذیرش وجود خدای عینی و کمال مطلق، که آفریدگار جهان هستی و انسان است، در این مبنای عقلی نمی‌توان مناقشه کرد که فلسفه ضرورت وحی و پیام هدایت نبوی، همان فلسفه پیدایش وجود انسان یعنی تکامل آگاهانه و اختیاری اوست. بدین روی می‌توان به صورت تئوریکال از طریق تأملات پیشینی عقلی در صفات و افعال خداوند راهی به سوی شناخت چگونه بودن کلام خدا و زبان وحی گشود. وقتی پذیرفتیم قرآن سخن خداست، بالطبع این سخن انعکاسی از ویژگیهای گوینده است، هر چند مخاطب آن انسان است. از همین روست که استواری قرآن و تنزیه آن از تناقض و تهافت، دلیل خدایی بودن قرآن برشمرده می‌شود: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (۱).

(۱) نساء، ۸۲. تحلیل زبان قرآن،

متن، ص: ۳۶۰ از سوی دیگر، همین موضوع را از طریق متن قرآن نیز می‌توان پیگیری کرد. حضرت امام خمینی (ره) می‌نویسند: ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی برهانی، از خود کتاب خدا اخذ کنیم، مصنف کتاب مقصد خود را بهتر می‌داند ... مصنف، این کتاب را کتاب هدایت خوانده (بقره/ ۲) ... این کتاب شریف، چنانچه [چنانکه خود بدان تصریح فرموده، کتاب هدایت و راهنمای سلوک انسانی و مربی نفوس و شفای امراض قلبیه و نوربخش سیر الی الله است ... مقصد قرآن، چنانچه [چنانکه خود آن صحیفه نورانی می‌فرماید، هدایت به سبب سلامت است و اخراج از همه مراتب ظلمات به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است. «۱» علامه طباطبایی (ره) نیز در تفسیر آیه مربوط به انواع وحی در سوره شورا، آیه ۵۱ می‌نویسد: وصف «علی حکیم» در ذیل آیه، به منزله تعلیل مضمون آیه است. خداوند متعال بدان لحاظ که از آفریدگان و نظام حاکم بر آنها برتر است، از این رو برتر از آن است که همانند گفتگوی میان خود انسانها با یکدیگر با ایشان تکلم نماید، از این رو راه وحی را برای راهنمایی آنان به سوی سعادت برگزیده است، زیرا هدایت هر نوعی از موجودات به سعادت واقعی، از شئون خداوند متعال است، چنانکه فرموده است: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (۲) و نیز فرموده است: «وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ» (۳). از آنجا که سعادت انسان در پرتو شعور و دانش تحقق می‌یابد، و عقل و اندیشه انسان با وجود وی [نارساییها] خطاهایی که در آن رخ می‌دهد برای رساندن انسان به سر منزل سعادت کافی نیست، از این رو خدای سبحان راه وحی نبوی را که خطابردار نیست برای هدایت انسان برگزید. «۴» علامه، نظیر همین بیان را در وصف «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» که در ذیل آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ...» (۵) آمده است

نیز می‌آورد. « ۶) _____ (۱). خمینی، سید روح‌الله، آداب الصلاة، ص ۱۹۳ و ۲۰۳. (۲). طاهما، ۵۰. (۳). نحل، ۹. (۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۷۴. (۵). فصلت، ۴۲. (۶). همان، ج ۱۷، ص ۳۹۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۱

۳. شناخت زبان از راه شناخت هدف متن

۳. شناخت زبان از راه شناخت هدف متن وقتی طراح و سازنده‌ای، پروژه‌ای را طرح و اجرا می‌نماید، قاعده عقلانی حکم می‌کند از خود طراح و سازنده سؤال کنیم که هدف او از کارش چیست؟ و این بی‌معناست که از دیگران پرسیم، ولی از سازنده سؤال نکنیم. بنابراین وقتی محرز است که مؤلف و آفریننده متن قرآن خداوند است، این خود یک شیوه عقلانی است که جستجو کنیم که خداوند درباره هدف ارسال قرآن چه گفته است؛ چه اینکه شناخت هدف قرآن نقش قابل توجهی در معرفی زبان قرآن ایفا خواهد کرد. از همین روی، محقق فرزانه شهید مطهری با توجه به آیاتی که هدف قرآن را معرفی می‌کند نتیجه می‌گیرد که زبان قرآن، هم دارای بعد معرفت بخش و تعلیمی است و هم دارای جنبه تعهد برانگیزی و تحول آفرینی، شهید مطهری می‌نویسد: قرآن رسالت خود را بیرون بردن مردم از ظلمات و تاریکیها به نور معرفی کرده است: «الرَّكِبَاتُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (۱) و «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (۲). قرآن کریم، هم تعلیم و هم تزکیه را هدف خود قرار داده است، پس هم زبان تعلیم دارد، هم زبان تزکیه. یک وظیفه قرآن تعلیم دادن است، در این جهت مخاطب قرآن عقل انسان خواهد بود و قرآن با زبان منطق و استدلال با او سخن می‌گوید. اما جز این زبان، قرآن زبان دیگری نیز دارد که مخاطب آن عقل نیست، بلکه دل است و این زبان دوم، احساس نام دارد. آن که می‌خواهد با قرآن آشنا گردد و بدان انس بگیرد می‌باید با این دو زبان هر دو آشنایی داشته باشد و هر دو را در کنار هم مورد استفاده قرار دهد. تفکیک این دو از هم مایه بروز خطا و اشتباه و سبب خسران و زیان خواهد بود. (۳)

۴. شناخت زبان از راه ویژگیهای متن

۴. شناخت زبان از راه ویژگیهای متن از جمله شیوه‌هایی که می‌توان در جهت کشف زبان قرآن از آن استمداد جست، آگاهی از ویژگیها و خصوصیات حاکم بر متن است. با مطالعه قرآن دریافت می‌شود که قرآن _____ (۱). ابراهیم، ۱. (۲). صاد، ۲۹. (۳). آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۳۳-۳۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۲ ویژگیهای متعددی برای خود برشمرده است، مثلاً: قرآن راهنمای تمام مردم به سعادت (بقره، ۱۸۵)، کتاب روشنگر (یوسف، ۱)، سخن سنگین الهی (مزل، ۵)، موعظه (یونس، ۵۷)، بینه و نشانه روشن (انعام، ۱۵۷)، برهان (نسا، ۱۷۳)، بصیرت (جاثیه، ۲۰)، آیت (آل عمران، ۵۸)، حق (فاطر، ۳۱)، تردید ناپذیر (بقره، ۲) سخن نهایی (طارق، ۱۳)، مهیمن و چیره بر تمام کتب (مائده، ۴۸)، کتاب فرازمند و کلام جاودانه خداست (فصلت، ۴۱-۴۲). بی‌گمان ویژگیهایی که این کتاب الهی به تصریح برای خود برشمرده است، بسیار کمک خواهد کرد تا ما گامی به سوی شناخت زبان قرآن برداریم. وقتی قرآن راهنمای همه مردم است، یعنی قلمرو مخاطب خود را نوع انسان و پیام خود را جهت دهنده سعادت و نیک بختی همگان می‌داند، نه قشر و گروه و صنفی خاص. از این رو زبان و سطح پیام آن باید به گونه‌ای باشد که برای همه قابل استفاده باشد. روشنگری قرآن، که در آیاتی چند آمده، گویای این واقعیت است که هم خود روشن است و هم در پرتو معارف الهی خود روشن کننده راه دیگران است. «۱» از این رو نمی‌توان اتهام حیرت آفرینی، ایجاد سردرگمی و خاموشی و غیر گویایی را بر زبان قرآن بست. قرآن در عین روشنگر بودن و نورانیت، سخن سنگین و گرانبار الهی و در بردارنده حقایق بلند است، از این رو

فهم و دریافت آن و عمل به آن، «۲» هر یک مستدعی ظرفیتهایی مناسب، جانمایی مستعد و اراده‌هایی استوار است. بنابراین قرآن در عین آنکه از لحاظ وضوح و گویایی حد نصاب هدایت را بر همگان ارزانی می‌دارد، اما ظرفیتی بیکران برای کمال جوینان خستگی ناپذیر دارد که می‌تواند آنان را به سوی کمالات بی‌انتهای پیش برد، بدین جهت زبانی سنگین و ژرف دارد. وقتی قرآن، بصیرت‌زا، موعظه، بینه و نشانه روشن و آیت و برهان پروردگار است، یعنی زبانی استدلالی و اثر بخش دارد که عقل و اندیشه و قلب انسان را اقتناع و آرام می‌کند، و معرفت بخشی آن منشأ بیداری اندیشه‌ها و باروری ذهن و جان مخاطبان است. وقتی قرآن، حق، تردید ناپذیر، بی‌تناقض و فصل الخطاب و سخن نهایی خداست، از هر گونه غبار آلودگی، ابهام، ابهام، آمیختگی به عرضیات تحمیلی میزاست و خود معیار (۱)_____.

تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۷۴. (۲). همان، ج ۲۰، ص ۶۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۳ جدایی حق از باطل برای تمام کسانی است که در پی شناخت حقیقت‌اند. «۱» بدین روی نمی‌توان برداشتهای متهافت را بر آستان قرآن بست و همه را نظر قرآن دانست. در پرتو این واقعیت که قرآن بر تمام کتب پیشین اشراف و چیرگی دارد و مهیمن بر آنها و سخن فرازند و جاودانه الهی است، دیگر نمی‌توان راه‌های گوناگون، همه را بر حق دانست. بدین روی نسبتهای پلورالیستی به قرآن، انحرافی است، که برخی به پیروی از فرهنگ پس از رنسانس غرب، بر دامن قدسی این کتاب مانا می‌بندند.

۵. شناخت از راه گستره مخاطبان

۵. شناخت از راه گستره مخاطبان یکی از روشهایی که می‌توان بر اساس آن زبان قرآن را بازشناسی کرد، شناخت مخاطبان قرآن است. این موضوع بسیار طبیعی است که اگر متنی مخاطب خویش را طیفی خاص، چون عالمان، عارفان، فیلسوفان و یا ملت و نژادی خاص و یا قشر و صنفی خاص قرار دهد، زبان آن متن و دعوت نیز متناسب با آن مخاطبان خواهد بود. اما اگر مکتبی قلمرو رسالت خود را نوع انسان، به دور از خصوصیت‌های عارضی وی قرار دهد، در این صورت زبان آن متن نیز باید متناسب با این طیف وسیع از مخاطبان باشد. حال اگر از قرآن بپرسیم که مخاطبش کیست؟ و پیام خویش را متوجه چه کسانی می‌داند؟ آیا قرآن گروه و طبقه خاصی را مخاطب قرار می‌دهد یا خطاب خویش را به همه انسانها می‌داند؟ بسیار روشن است که قرآن خود را راهنمای تمامی انسانها، از هر رنگ و نژاد و موقعیت می‌داند و همه را به تعالی و درک حقیقت می‌خواند و به شیوه‌های مختلف، گاه با مهر و نوازش و گاه با قهر و عتاب، او را به سوی خدا دعوت می‌کند: «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» «۲»؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ اعْتَصِمُوا بِهِ فَيَسْئِدْ لَهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمًا» «۳»؛ ای مردم! به راستی که نشانی از طرف پروردگار شما آمد و نوری روشن بر شما فرستادیم. پس آنان که به خدا ایمان آوردند و بر [کتاب الهی دست آویختند، به زودی همواره را در] _____ (۱)_____.

(۲). آل عمران، ۱۳۸. (۳). نساء، ۱۷۴-۱۷۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۴ رحمت و بخشش خود وارد می‌نماید و آنان را در راه راست به سوی خودش رهنمون می‌شود. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَ هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ»؛ «۱» ای مردم! به راستی پندی از سوی پروردگارتان برای شما آمده، درمان دردهای درون شما و هدایت و رحمت برای مؤمنان است. «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ»... «۲» این قرآن جز مایه بیداری جهانیان نیست. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» «۳»؛ ای انسان چه چیز تو را در برابر پروردگار کریمت مغرور ساخته است؟!». دستاورد این نگرش قرآنی به مخاطب فراگیر، آن خواهد بود که زبان باید زبانی چند سطحی، برای تمامی طبقات معرفتی و معنوی مخاطبان خود از هر رنگ، نژاد و صنف باشد.

۶. شناخت از طریق محتوای پیام متن

۶. شناخت از طریق محتوای پیام متن نگرشی که قرآن از جهان هستی ارائه می‌کند مبتنی بر واقع‌نگری و رئالیسم است. در این بینش خدا واقعیت محض و اساس همه هستیهاست و جهان امکانی، با تمام مراتب طولی و عرضی خود، آفریده خداوند یکتاست. در چشم‌انداز قرآن به جهان هستی، عالم منحصر به موجودات محسوس نیست؛ جهان به دو نوع محسوس یا «عالم شهادت» و جهان نامحسوس «عالم غیب» تقسیم می‌شود، و جهان مشهود در مقایسه با عالم وراى خود، یعنی جهان نامحسوس، بسیار محدودتر است. قرآن کریم بدین گونه افقی بسیار وسیع در پیشدید انسان می‌گشاید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ». «۴» قرآن نظام موجود جهان را یک نظام هدفدار، موزون و خوش‌بینانه می‌داند که ارتباط از اویی و به سوی اویی با خدا دارد. در این منظر، انسان چون مسافری است که مقصد ویژه‌ای را دنبال می‌کند، در عین اینکه خود همراه با تمامی کاروان هستی در حال حرکت (۱)_____ (۲) یونس، ۵۷. (۳) صاد، ۸۷. (۴) انفتار، ۶. (۵) بقره، ۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۵ و پویش است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ «۱»؛

ای انسان! به راستی که تو با تلاش مشقت بار به سوی پروردگارت به پیش می‌روی، پس او را ملاقات خواهی کرد». از این روی در پرتو مجموع فرهنگ و بینشی که قرآن بر فضای فکر و فرهنگ بشر می‌افکند مفاهیم زبان‌شناختی نوینی از غیب، شهادت، خدا، فرشتگان، عرش، کرسی، لوح، قلم، وحی، اعجاز، بهشت، جهنم، برزخ، توحید، شرک، ایمان، کفر، نفاق، تقوا، توکل، توبه، شفاعت، نماز، روزه، جهاد، و مانند اینها را پدید می‌آورد، که بخشی از آن مربوط به ماورای طبیعت و ساحت غیر محسوس و یا انتزاعی و تجریدی است. روشن است که اینها افقهای گوناگونی است که همه در یک سطح و یک ساحت نگریده نمی‌شود.

۷. شناخت به روش تجربی

اشاره

۷. شناخت به روش تجربی پیشتر معلوم شد که یکی از روشهای کشف زبان قرآن، مطالعه اهداف و ویژگیهای درون متنی و دریافت زبان و چگونگی فهم آن از طریق گفته‌های خود گوینده است، و این روش بالطبع یک روش عقلانی است که از طریق گفته‌های یک شخص، ویژگیهای سخن وی و زبان و چگونگی فهم سخن او جستجو می‌شود. نگاه دیگری وجود دارد که اولاً ماهیت و جوهر متن قرآن را دستاوردی فرهنگی و آن را دارای اوصاف بشری و زمینی می‌داند که محکوم تئوریهای زبان‌شناسی و هرمنوتیک بشری است. «۲» از منظر این نگاه، تنها شیوه صحیح تعامل با قرآن، نگرستن از مدخل واقع و فرهنگ و پرداختن به حقایق قرآن به شیوه تجربی و آمپریستی است. با این شیوه از تحلیل حقایق می‌توان به فهمی علمی از پدیده متن دست یافت. به گفته دیگر شیوه شناخت قرآن به تمامی شیوه‌ای تجربی است نه متافیزیکی و ایدئالیستی. «۳» افزون بر این، این دیدگاه تحقیق به روش پیشینی را در مط_____العده دی_____ن بی‌ثمر می‌داند «۴» و (۱)_____ (۲) انشقاق، ۶. (۳) انشقاق، ۶. (۴) انشقاق، ۶. (۵) انشقاق، ۶. (۶) انشقاق، ۶. (۷) انشقاق، ۶. (۸) انشقاق، ۶. (۹) انشقاق، ۶. (۱۰) انشقاق، ۶.

حامد، مفهوم النص، ۲۴، ۹۳ و ۹۵. (۳) مفهوم النص، ص ۲۳، ۲۴. (۴) بسط تجربه نبوی، ص ۳۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۶ قائل است که هر مفسری باید رأیی در باب زبان و متنی که به تفسیر آن دست می‌گشاید داشته باشد و این رأی را نمی‌توان از خود متن برگزید، چون مستلزم دور خواهد بود. «۱» ... همچنین این گرایش به شیوه استفهام انکاری می‌پرسد: چگونه می‌شود روش علمی یا فلسفی، مقتبس از دین باشد؟ «۲»

نقد و ارزیابی بسیار روشن است، که حقایق مندرج در قرآن ناظر به واقعیت‌های عینی حیات فردی و اجتماعی عصر انسانهای نزول است، لکن مفاد این سخن هرگز آن نیست که محتوا و مستوای هدایت‌مندان قرآن متأثر از فرهنگ، باورها و ویژگی‌های فکری- رفتاری مخاطبان خود باشد. از سوی دیگر صاحبان این نظریه روشن نکرده‌اند که مرادشان از اینکه نگرش تجربی محض تنها روش صحیح در فهم متن دینی می‌باشد، چیست؟ آیا همه مفاهیم مندرج در قرآن را می‌توان در قالب روش تجربی تحلیل کرد؟ یا اگر قرآن موضوعاتی را مطرح کرده است که در قلمرو رهیافت تجربی جای نمی‌گیرد باید آنها را در معرض نقد، تأویل و انکار قرار داد، یا از باب مماشات با باورهای نادرست قوم دانست و از محتوای خود خارج نمود، چنانکه روش نویسندگان محترم است! در حالی که قرآن کریم، از جمله خصوصیات پرهیزگاران را ایمان به غیب دانسته و جهان هستی را به دو قلمرو غیب و شهادت تقسیم می‌کند. برای ما روشن نیست که نویسندگان و همفکران وی چگونه می‌خواهند مفهوم غیب و مصادیق آن را به مطالعه تجربی بگذارند؟ از سوی دیگر، این پرسش مطرح است که مطابق این نظر، عقل بدهی و برهانی چه نقش و کارکردی در ارتباط با فهم و کشف متن دینی دارد؟ همچنان که دیدگاه ممنوعیت اخذ و اقتباس روش از متن دینی به دلیل استلزام دور، موجه نمی‌نماید؛ چه اینکه روش کشف زبان و چگونگی فهم کلام یک گوینده از طریق گفته‌های خود وی و اهداف و خصوصیات آن، یک امر عقلانی است. گویا در اینجا (_____). (۱).

سروش، عبد الکریم، مجله فراراه، ش ۱، ص ۱۰. (۲). فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۵۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۷ مغالطه‌ای برای این نویسندگان پیش آمده است و تفاوت اجمال و تفصیل، که مبتنی بر قواعد عمومی و محاوره و تفهیم و تفاهم عقلانی است، مبنای دور قرار گرفته است. اقتضای قوانین عمومی محاوره و تفهیم و تفاهم اجتماعی آن است که وقتی گوینده‌ای خردمند برای مخاطبانی خردمند سخن می‌گوید، سخنان وی به حسب وضع و استعمال مفادی دارند و آن مفاد، دارای اعتبار و حجیت‌اند. اگر قانون وضع دلالت و سخن در مقام مخاطب، پذیرفته نباشد، هیچ‌گونه مفاهمی میان آحاد جامعه صورت نخواهد گرفت. بنابر این، وقتی شنونده از سخنان گوینده دریافت اجمالی پیدا می‌کند، این دریافت او را گامی به پیش می‌برد و از همین دریافت می‌تواند قرائن و سیاق کلام گوینده را جستجو، شیوه تکلم او و سپس کشف مراد و مقصود او را پی‌گیری کند. البته بدیهی است ما نقش فی الجمله روش تجربی را در شناخت زبان و فهم قرآن انکار نمی‌کنیم، ولی تمام سخن، در بطلان انحصاری بودن این روش است.

۸. شناخت پدیدارشناسانه!

اشاره

۸. شناخت پدیدارشناسانه! مشابه دیدگاه پیش گفته، نظریه دیگری در این باره مطرح است، به نام پدیدارشناسی تاریخی، صاحب این نظریه می‌گوید: «پدیدارشناسی تاریخی دین که امروز تنها روش نسبتاً قابل قبول دین‌شناسی است، نشان می‌دهد که ذاتیات ادیان غیر از جنبه‌های عارضی آنهاست ... و با دقت آنچه ذاتی ادیان توحیدی است فقط مسئله شنیدن پیام خداوند و اعتراف و شهادت به خداوندی خداوند و قرار گرفتن در روند یک فراوری دائمی از پدیده‌ها به امر متعال (سلوک توحیدی) است ... اوامر، نواهی و مقررات [قرآن و سنت پیامبر] در قلمرو و امور عارضی دین اسلام قرار خواهند گرفت و هرگز به معنای قانون و برنامه دائمی نخواهد بود.» (۱) وی در موضعی دیگر همین مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد: «پس از قبول اینکه بسیاری از احکام [قرآن و سنت پیامبر] تاریخی بودند و وسیله تحقق مقاصد و ارزشهای درجه اول و بالذات قرار می‌گرفتند، نوبت این پرسش می‌رسد که در عصر حاضر چگونه می‌توانیم مقاصد و ارزشهای درجه اول را که ذاتیات رسالت و دعوت بودند از مقاصد و (_____). نقدی بر قرائت رسمی از دین، (۱).

ص ۱۰۵ و ۱۰۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۸ ارزشهای درجه دوم و احکام آنها که در کتاب و سنت آمده تفکیک کنیم؟ به صراحت می‌گوییم که این کار با مراجعه به خود آیات و احادیث میسر نیست، زیرا این کار از سنخ فهم محتوا و مضمون آیات و احادیث نمی‌باشد....» (۱)

نقد و بررسی

نقد و بررسی پرسش این است که دلیل حقانیت این روش، یعنی پدیدار شناسی تاریخی، چگونه بر نویسنده محترم ثابت است؟ و آیا این تنها روش در مطالعه دین است؟ نویسنده، تنها شنیدن پیام خدا و اعتراف به خداوندی خدا را ذاتی ادیان توحیدی گرفته و قرار گرفتن در روند یک فرا روی دائمی از پدیده‌ها به امر متعال، را شرح آن قرار داده است! کاش ایشان معلوم می‌کرد که مفاد سلوک توحیدی چیست؟ آیا سلوک توحیدی مورد نظر او همان توحید قرآن است؟ یا توحید تثلیثی مسیحی نیز درون آن جای می‌گیرد و به عبارت دیگر توحید پلورالیستی؟ اگر توحید قرآن منظور است، تمام مراتب توحید قرآن، یعنی توحید ذات، خالقیت، ربوبیت، اعم از ربوبیت تکوینی و تشریحی و توحید الوهیت مراد است، که مفاد آن نفی هر گونه باور و پرستش غیر خداست، آن غیر خدا، بت‌های سنگی یا چوبی عصر جاهلیت باشد، یا بت‌های علم و ثروت و شهرت و تکنولوژی جدید، که اندیشه و قلب بسیاری را مرعوب خود نموده است؟ اینها همه حد نصاب توحید قرآن است. افزون بر آنها، کمال توحید، چون توحید در توکل، خوف، رجا و... نیز هر یک جای خود را دارد. همچنین نویسنده ناگزیر است تصریح کند که قضیه: «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»، «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (۲) از امور ذاتی است یا عرضی؟ به راستی گذشته از بطلان تقسیم مفاد دین به ذاتی و عرضی، کدام دلیل ما را قانع می‌کند که به سهولت بگوییم اوامر، نواهی و مقررات و ضروریات دین در قلمرو امور عرضی قرار می‌گیرد؟ حقیقت آن است که مشکل اساسی این دیدگاه، یک مشکل مبناست. از نظر این

(۱) همان، ص ۲۶۹. (۲) مائده، ۴۴، ۴۵ و ۴۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۶۹ بینش، اساسا وحی و نبوت، نه آن است که انسان برگزیده‌ای از سوی خداوند وحی و پیام هدایت الهی را به بشریت برساند، بلکه سخن خداوند، سخنی است که افق عالم درون انسان را می‌شکافد و بنا به اثری که در شونده می‌گذارد، سخن خداوند می‌شود؛ خواه آن سخن از دهان نبی شنیده شود یا از دهان غیر نبی و اگر سخن اثر افق‌گشایی نداشته باشد سخن خداوند نیست. در سنت‌های ادیان وحیانی، پیامبران، آغازگران و بنیانگذاران و مؤسسان سخنان خداوندی بوده‌اند. آن سخن که مثلا- پیامبر اسلام (ص) شنیده و افق او از آن سخن گشوده شده است وحی بوده است. اما برای دیگران چطور؟ آن سخن موقعی برای دیگران نیز سخن خداوند می‌شود که بر او نیز اثر افق‌گشایی داشته باشد. پس سخن با تأثیر افق‌گشایی اش به سوی خداوند از حلقوم هر کسی شنیده شود، سخن خداوند است. از این توضیحات می‌خواهم نتیجه‌گیری کنم که اگر سخن افق‌گشا و حیرت‌زا نباشد محتوای این سخن هر چه می‌خواهد باشد، امر یا نهی، وعده یا وعید، سخن خداوند نیست. (۱) درباره چنین مبنایی که وحی را این گونه می‌داند تنها به ذکر چند نکته اکتفا می‌کنیم: یک، پیداست این مقال، وحی و دین را به «تجربه دینی» کاهش می‌دهد، خواه درباره پیامبر، خواه درباره دیگران. دو، مطابق این دیدگاه تفاوت تجربه پیامبر و دیگر انسانها؛ یعنی پیروان او، فقط در تقدیم و تأخیر زمانی تجربه است، و گرنه تمایزی اساسی میان پیامبر و دیگران نیست و وحی نیز خصوصیت ویژه‌ای برای پیامبران به شمار نمی‌آید؛ زیرا همه صاحبان تجربه دینی، دارنده وحی‌اند. سؤال ایجاب است که این سخن چگونه برای یک مسلمان معتقد به ختم وحی قابل تصدیق و اذعان است؟ سه، براساس این نظر، وحی پیامبر اسلام، یعنی قرآن، که در وجود مشرکان معاندی چون ابولهب و ابوجهل و... اثر نگذاشت و افق‌گشایی نکرد، حقیقتا وحی نبود، و در خطاب به سلمان و ابوذر و

مؤمنان، چون اثر گذار بود، حقیقتاً وحی بود؛ به سخن دیگر یعنی قرآن هم واقعا وحی بود و هم واقعا وحی نبود! این در حالی است که قرآن برای همه مردم بیان و راهنماست، اما مؤمنان از نور آن بهره می‌برند و دیگران خود را از آن ()
(۱). همان، ص ۳۲۳ - ۳۲۸. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۰ نور محروم می‌کنند. باران که در لطافت طبعش خلاف نیست در باغ لاله روید و در شوره‌زار خس چهارم، از دستاوردهای این مقال آن است که سخنان همه راهبان، مرتاضان و قدیسان، در صورتی که اثر مثبت و تحول خوش وجودی بیافریند، عین وحی است. لکن آیا این سخن پذیرفتنی است؟ شاید از منظر تفکر این نویسنده هیچ منعی ندارد! حاصل سخن این فصل آن است که برابر آنچه گفته شد، دو راه اساسی، یعنی راه عقلی و راه نقلی و استفاده از مدلولات بین خود قرآن و نیز سنت محرز از معصوم (ع)، اساسی‌ترین راه‌ها و ابزارهای اجتهاد هستند که از طریق آنها می‌توان زبان قرآن و طریقه فهم آن را کشف کرد. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۱

فصل دوازدهم زبان قرآن، زبان ویژه هدایت

گزینی نویسنده در زبان قرآن

گزینش نویسنده در زبان قرآن در پرتو آنچه پرداختیم و مبانی مدلل اعتقادی مربوط به قرآن را بررسی کردیم، طبیعی است که رهیافت ما در زبان قرآن با هیچ یک از دیدگاه‌های جدید زبان دینی در غرب همسویی ندارد. چه آنکه هر یک از آنها علل و عوامل خاص خود را دارند. در این میان تأثیر چشمگیر دو عامل اساسی، یعنی روش معرفت‌شناختی تجربی و دشواری متون متهافت دینی بشر ساخته، در پیدایش تمامی آن رهیافتهای (بی‌معنایی، کارکردگرایی، نماد اندیشی و واقع‌گرویی انتقادی) قابل ملاحظه است. از دیگر سو، با توجه به ویژگیهایی که قرآن دارد، روشن خواهد شد که دیدگاه ما در زبان قرآن، نظریه زبان عرفی محض هم نیست. نظریه‌ای که این نوشته بر آن تأکید می‌ورزد زبان خاص یعنی «زبان هدایت» است.

ویژگیهای زبان شناختی قرآن

اشاره

ویژگیهای زبان‌شناختی قرآن در بحثهای گذشته آمد که، قرآن به لفظ و معنا سخن خداوند متعال است که از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ص) القا شده و ایشان نیز بی‌کم و کاست آن را به مخاطبان نهایی وحی یعنی مردم رسانده است. همچنین، افزون بر مبانی مربوط به زبان شناسی قرآن، کیفیت ارتباط الفاظ با معانی، حیثیت واقعیت‌نمایی و دربرداشتن پیام، و روش کشف زبان قرآن، مورد توجه قرار گرفت. اکنون باید معلوم شود که از میان فرضهای گوناگون و متصور، زبان قرآن کدام است؟ آیا یک زبان است یا چند زبان؟ اگر یک زبان است، عام است یا خاص؟ اگر چند زبان تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۲ است ملاک تعدد آن چیست؟ تردیدی نیست که قرآن در ابلاغ پیام خود، منطق تفهیم و تفاهم عموم عقلا را کنار نمی‌نهد و از سوی دیگر شیوه سخن گفتن آن به گونه‌ای است که همگان می‌توانند از آن بهره‌برند. با توجه به این خصوصیات، شاید گمان رود که زبان قرآن، همان زبان متداول میان عرف و عموم مردم است، نه زبان خاص و همراه با اصطلاحات ویژه دانشمندان. اما با دقت در ویژگیهای دیگری که قرآن واجد آنهاست، دشوار است که زبان قرآن، به تمامی، همان زبان عرفی دانسته شود.

۱. انتفاع همگانی

۱. انتفاع همگانی نوشته‌ها و گفته‌های انسانی به طور متعارف مخاطب خاصی دارد. گفته‌ها و نوشته‌هایی که مخاطب آنها عموم مردم باشد، برای متخصصان رشته‌های گوناگون مفید نخواهد بود و اگر در سطح فهم متخصصان باشد، برای عموم مردم قابل استفاده نیست. افزون که موضوعات تخصصی نیز خود محدودیتهای ویژه‌ای را دارند. برای مثال، زبان و اصطلاحات ریاضی، برای متخصصان رشته‌های دیگر، که ارتباط چندانی با این رشته ندارند، قابل استفاده نیست و به عکس. راغب اصفهانی می‌نویسد: قرآن راهنمای همه مردم است، البته مردم در شناخت قرآن یکسان نیستند، بلکه به میزان مراتب علمی و روحی خویش بر آن آگاهی می‌یابند. صاحبان بلاغت از فصاحت قرآن آگاهی می‌یابند. فقیهان از احکام آن بهره می‌برند، متکلمان از براهین آن و مورخان از داستانهای آن منتفع می‌گردند. «۱» و در جایی دیگر می‌نویسد: خداوند در خطابهای خویش با مردم، به روشن‌ترین زبان و دقیق‌ترین بیان، سخن گفته است که هم عموم مردم از خطابهای روشن آن اقتناع می‌شوند و اتمام حجت صورت می‌پذیرد و هم خواص از اثنای آن دقائق حکیمانه دریافت می‌کند. از این روست که فرمود: «لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ، وَ لِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ وَ مَطْلَعٌ». بر همین اساس می‌نگریم که خداوند وقتی ربوبیت و وحدانیت خود را بیان می‌کند، گاه [فهم آن را به صاحبان عقل اضافه می‌کند، گاه به صاحبان علم و (_____)] (۱). مقدمه

تفسیر، ص ۴۵. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۳ گاه به سامعین، گاه به متذکر شوندگان و ...، چون هر یک از این نیروها وجهی از حقایق قرآن را باز می‌نماید. «۱» اما زبان قرآن در قلمرو هدایت و دعوت انسان به سوی کمال و سعادت، به گونه‌ای است که هم برای عموم مردم و غیر متخصصان راهنمایی و هدایت‌گری دارد، و هم برای متخصصان و اندیشمندان رشته‌های گوناگون علمی. علامه طباطبایی نیز در بحث اعجاز قرآن با استناد به مفاد آیه: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَّاتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَ لَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا»، «۲» تحدی قرآن را در ابعاد گوناگون دانسته می‌نویسد: پس قرآن برای ادیب و سخنندان، آیت و نشان الهی در فصاحت و بلاغت است و برای فیلسوف، آیت الهی در حکمت است و برای دانشمند آیت الهی است در دانش و برای جامعه‌شناس نشان الهی در علم اجتماعی است و برای حقوقدان و قانونگذار آیت الهی است در تشریح و برای سیاستمداران آیت الهی است در سیاست، و برای فرمانروایان آیت الهی است در حکومت، و برای همه جهانیان آیت الهی است در آن چیزی که همه آنان بدان دست نمی‌یازند، چون: غیب‌گویی و تهافت نداشتن در حکم و علم و بیان. از این روی است که قرآن مدعی عمومیت اعجاز و انحصار نداشتن آن در بعد خاص است؛ زیرا قرآن برای هر فردی از انسانها و پریان، از عوام یا خواص، از عالم یا جاهل، از مرد یا زن، از انسانهای برتر تا انسانهای متوسط و برای هر خردمندی معجزه است. «۳»

۲. سبک قرآن، آمیختگی موضوعات

اشاره

۲. سبک قرآن، آمیختگی موضوعات کتابهای بشری هم از لحاظ گستره موضوع محدود به موضوع یا موضوعات خاص‌اند، و هم از نظر پردازش و دسته‌بندی و فصل‌بندی سبک شناخته شده‌ای دارند. برای نمونه کتابی که موضوع آن تاریخ یا جغرافیا، زیست‌شناسی یا فیزیک، اخترشناسی یا انسان‌شناسی است، به اقتضای محدودیت حاکم بر اندیشه نویسنده از یک سو و تمایز مفاد هر یک از این علوم از دیگر علوم، نمی‌تواند موضوعات دیگر را پردازش کند. (_____)] (۱). همان، ص ۷۵. (۲). اسراء، ۸۸.

(۳). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۴ قرآن، در اساس حامل پیام هدایت برای انسان است. اما در انجام این رسالت به اقتضای حکمت خدا در تربیت انسان، از یک سو به موضوعات گوناگون، که هر یک به نوعی در

ارتباط با هدایت انسان است، توجه می‌کند و از دیگر سو، در چگونگی انجام رسالت و پیام خود، موضوعات مورد گفتگوی خود را در قالب فصل‌بندی خاصی جای نداده است. با نگاه به هر یک از سوره‌های قرآن کریم می‌بینیم مطالب و موضوعات آن نظم موضوعی نداشته بلکه سبک مخصوص خود را دارد. حضرت امام خمینی (ره) در این باره می‌گوید: قرآن یک سفره‌ای است که انداخته شده است برای همه طبقات، یعنی یک زبانی دارد که این زبان هم زبان عامه مردم است و هم زبان فلاسفه است و هم زبان عرفای اصطلاحی است و هم زبان اهل معرفت به حسب واقع. «۱» امام خمینی (ره) همچنین می‌نویسد: قرآن شریف با آنکه جامع همه معارف و حقایق اسما و صفات است و هیچ کتابی، آسمانی و غیر آن، مثل آن معرفی ذات و صفات حق تعالی را ننموده و همین‌طور جامع اخلاق و دعوت به مبدأ و معاد و زهد و ترک دنیا و رفض طبیعت و سبکبار شدن از عالم ماده و رهسپار شدن به سرمنزل حقیقت است، به طوری که مثل آن متصور نیست، مع ذلک چون سایر کتب مصنفه مشتمل نشده بر ابوابی و فصولی و مقدمه و خاتمه و این از قدرت کامله منشی آن است که محتاج به این وسائل در القای غرض خود نبوده و از این جهت می‌بینیم که گاهی با نصف سطر برهانی را که حکما با چندین مقدمه بیان کنند، به صورت غیر شبیه به برهان، می‌فرماید. «۲» برای نمونه و پرهیز از اطاله سخن، تنها یکی از سوره‌های قرآن کریم را مطالعه می‌کنیم: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی، الَّذِیْ خَلَقَ سَمٰوٰی وَاَلْذِیْ قَدَّرَ فَهْدٰی، وَاَلَّذِیْ اَخْرَجَ الْمَرْعٰی، فَجَعَلَهُ غَثًا اَحْوٰی، سَنَقْرٰتُكَ فَلَآ تَنْسٰی، اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ اِنَّهٗ یَعْلَمُ الْجَهْرَ وَا مَا یَخْفٰی، وَنِیْسَ رَکَ لِّلِیْسْرِی، فَذَکَّرَ اِنْ نَّفَعْتَ الذَّکَّرٰی، سِیِّذَکَّرَ مِنْ یَخْشٰی، وَیَتَجَنَّبُهَا الْاَشْقٰی، الَّذِیْ یَصَلِی النَّارَ

(۱) _____). خمینی، سید روح الله، صحیفه

نور، ج ۲، ص ۱۵۶. (۲). همو، شرح حدیث عقل و جهل، ص ۴۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۵ الکبری، ثم لا یموت فیها و لا یحیی، قد اُفْلِحَ مِنْ تَزْکٰی، وَ ذَکَّرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلٰی، بَلْ تَوَثَّرُونَ الْحَیَآةَ الدُّنْیَا، وَ الْآخِرَةَ خَیْرًا وَ اَبْقٰی، اِنَّ هٰذَا لَفِی الصّٰحْفِ الْاَوَّلٰی، صَحْفِ اِبْرٰهِیْمَ وَ مُوسٰی. «۱»

سوره اعلی در یک نگاه:

سوره اعلی در یک نگاه: ۱. تنزیه و تقدیس پروردگار، ربوبیت و برتری مطلق (اوصاف خداوند)؛ ۲. خالقیت و اعطای نظم و هماهنگی در میان پدیده‌های عالم؛ ۳. تعیین خصوصیت نوعی (هدفداری و جهت‌یابی) موجودات و کششهای درونی هر یک برای رسیدن به مقصد؛ ۴. زمین و رویش گیاهان برای تغذیه انسان و حیوان، که نمونه‌ای از مصادیق ربوبیت خداست؛ ۵. خشک کردن گیاهان، نمودی از ناپایداری پدیده‌های دنیا، توحید افعالی؛ ۶. اشاره به نبوت پیامبر اکرم (ص) که نمود ربوبیت خدا در سرنوشت انسان است و اطمینان دادن به پیامبر (ص) که نگران فراموش کردن وحی نباشد؛ زیرا ارسال وحی و حفظ آن فعل خداست؛ ۷. بیان مشیت فراگیر و علم خدا، که آگاه از نهان و آشکار است؛ ۸. دلداری به پیامبر (ص)، که سمت پیامبری همراه دشواریهاست، لکن خداوند همواره یاریگر او و آسان‌کننده سختیهاست؛ ۹. بیان مهم‌ترین شرح وظیفه پیامبر (ص) که تذکر، تبلیغ و اتمام حجت است؛ ۱۰. عکس‌العمل مثبت گروهی از مردم که احساس مسئولیت دارند، در برابر دعوت پیامبر (ص)؛ ۱۱. پاسخ منفی گروهی از مردم در برابر تذکر پیامبر (ص)، توصیف این گروه به شقاوت‌مندان؛ ۱۲. فرجام شقاوت‌مندان، ورود در آتش بزرگ [اصل مفروض آخرت، حساب، کتاب و کیفر]؛ ۱۳. وضع و حال شقاوت‌مندان در آخرت، نه مرگ، نه زندگی؛

(۱) _____). اعلی، ۱-۱۹. تحلیل زبان قرآن،

متن، ص: ۳۷۶. ۱۴. تزکیه و پاکی روح از عقیده و عمل فاسد، راه رستگاری؛ ۱۵. یاد خدا و نماز از عوامل رستگاری؛ ۱۶. دنیا گروهی از موانع رستگاری، مذمت از گرایشهای منفی درون انسان؛ ۱۷. توصیف آخرت به برتری کیفی و پایداری کمی، مقایسه دنیا و آخرت؛ ۱۸. اصول مشترک و تغییر ناپذیر شرایع آسمانی [تزکیه، یاد خدا و نماز عامل رستگاری، دنیا‌گروی، مانع رستگاری و

برتری در آخرت؛ ۱۹. ابراهیم (ع) و موسی (ع) از پیامبران صاحب شریعت و کتاب و ... اگر نیک بنگریم این سوره ارجمند در نهایت ایجاز و اختصار، خود فشرده‌ای گویا از اصول جهان‌بینی و ایدئولوژی و ارکان پایدار دعوت انبیا را با رساترین بیان باز می‌گوید. خداشناسی، شرح اسما و صفات و افعال خدا، فلسفه نبوت و وظیفه پیامبری، بیان وضعیت مردم و جهت‌گیریهای متفاوت آنان در برابر دین الهی و دعوت انبیا، آخرت‌شناسی و مقایسه دنیا و زوال‌پذیری آن، آخرت و تبیین برتری مطلق آخرت در مقایسه با دنیا، بیان عوامل فلاح و رستگاری انسان و همچنین موانع رستگاری و سعادت او و مانند آن، از موضوعات این سوره به ظاهر اندک قرآن است. اما این همه، نه مطابق با نظم معهود کتب علمی، فلسفی، کلامی یا تربیتی مکتوب بشر، بلکه برابر سبکی ویژه برآمده از حکمت خداوند، تبیین و آرایش یافته است.

۳. زبان ذواضلاع

۳. زبان ذواضلاع قرآن رسالت والای خود را انسان‌سازی معرفی می‌کند، اما تحقق آن هدف به تناسب مخاطبان گوناگون و نیازهای فکری معرفتی، روحی، عاطفی، معنوی، مادی، آخرتی و دنیوی آنها نیازمند ابزارها و وسائل گوناگونی است. ارائه بینشهای واقعی از جهان هستی، گذشته و آینده آن، انسان و چگونگی سرنوشت وی، ارتباط جهان و انسان با خدای هستی بخش، بایدها و نبایدهای انسان و جز اینها، به اقتضای وضع و حال، افکار و روحيات متفاوت، همه از لوازم هدف‌یابی درست انسان است. هم از این روست که قرآن کریم هم زبانی تعلیمی دارد و به تصویر و ترسیم واقعتهای هستی و نقش و کار هر یک می‌پردازد، و همزمان، در متن آن زبان تربیتی مخصوص به خود را نیز دارد. گاه انسان را تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۷ به باورها، انگیزه‌ها و رفتارهای درست، که او را به سوی هدف حیات سوق دهد، فرا می‌خواند یا هشدار می‌دهد، یا ترغیب می‌کند، گاه قصه می‌گوید و فرجام نیکان و بدان را باز می‌نماید و سنتهای پایدار خدا را گوشزد می‌کند و نعمتهای بی‌اندازه و بی‌زوال بهشتیان را به مشام جان می‌رساند و عذابهای دردآگین اصحاب جحیم را بر رخ می‌کشد و مهر بی‌پایان خدا را بیان می‌کند و از قهر توان سوز او یاد می‌کند؛ اما این همه در دل هم جای دارند و منعزل از یکدیگر نیستند. امام خمینی (ره) در این باره می‌نویسد: کسی که بخواهد تربیت و تعلیم، انذار و تبشیر کند، باید مقاصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتمله، گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه، گاهی به کنایت و امثال و رموز تزریق کند، تا نفوس مختلفه و قلوب متشتمله هر یک بتوانند از آن استفاده کنند ... و چون این کتاب شریف [قرآن برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است و ... نوع انسانی در حالات قلوب، و عادات و اخلاق و ازمنه و امکانه، مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد، ای بسا نفوسی که برای اخذ تعلیم به صراحت لهجه و القای اصل مطلب به طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند، با اینها باید به طور ساختمان دماغ آنها دعوت کرد و مقصد را به آنها فهمانید و بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سروکار ندارند و علاقه‌مند به لب و لباب مقاصدند، اینها را نتوان با دسته اول در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تخویف و انذار متناسبند و قلبی که با وعده و تبشیر سروکار دارند. از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشتمله مردم را دعوت فرموده است. «۱» به منظور مشاهده عینی همین ویژگی، یعنی ذواضلاع بودن زبان قرآن، تنها بخشی از آیات سوره شریفه رعد از سوره‌های مکی را بررسی می‌کنیم، که در آن هم از باورها و محورهای بینشی و جهان‌شناختی سخن رفته است و هم از برنامه‌های انسان‌سازی و رفتاری: ۱. حروف رمزی قرآن، حقانیت قرآن، پیامبری حضرت محمد (ص)، ربوبیت خداوند، رویگردانی اکثریت مردم از گرویدن به ایمان راستین. به طور ضمنی بیابان‌انگیزه (۱). آداب الصلاة، ص ۱۸۷. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۸ اعراض مردم با وصف حق بودن قرآن که آن انگیزه کبر، یا هوای نفس و مانند اینهاست. ۲. استناد همه

افعال عالم به الله، افراشتن آسمانها با ستون نامرئی، کیهان شناسی، گردش کرات آسمانی در مدارهای خود، تدبیر عالم هستی، حرکات خورشید و ماه با تسخیر پروردگار و خاصیتی که در آنها قرار داده، حدوث و فنای همه نظام کیهانی، تدبیر و حسابگری و هدفداری در گردش کرات، برشماری آیتها و نشانه‌های خود، هدف از شرح نشانه‌های خدا، پیدایش یقین به جهان آخرت؛ ۳. وابستگی گسترش زمین به خدا، قرار دادن کوه‌ها نهرها، جفت بودن میوه‌ها، نظام شب و روز، این همه نشانه‌های خداست، اندیشه‌ورزان از نشانه‌ها بهره می‌برند؛ ۴. وجود قطعات مختلف در زمین با خواص گوناگون، باغهای انگور زراعت و نخل در زمین، تفاوت درختان، یک پایه و دو پایه، یک آب و خاک با میوه‌های متفاوت، تفاوت و تفاضل میوه‌ها، همه اینها نشانه‌های خدا و درس توحید است، خردمندان از نشانه‌های الهی بهره‌مند می‌شوند؛ ۵. اظهار شگفتی کافران از معاد، شگفتی از سخن منکران معاد (معاد همانند آفرینش نخست است)، کافران ربوبیت پروردگار را منکرند، سرنوشت کافران، غله‌های گوناگون بر گردن آنان و جاودانگی در آتش؛ ۶. لجاجت و درخواستهای غیر منطقی کافران (درخواست عذاب به جای درخواست رحمت)؛ نمونه امتهای عذاب شده فراوان است، بخشش و مغفرت اقتضای ربوبیت خداست، مغفرت خدا در دادن فرصت و ... شامل ستمگران نیز هست، کیفر شدید نیز اقتضای ربوبیت خداست؛ ۷. کافران و درخواست معجزه‌های اقتراحی از پیامبر (ص) و صف پیامبر (ص) بیم دادن است، هدایت الهی شامل حال همه اقوام است؛ ۸. نمونه‌هایی از علم بی‌پایان خدا، علم به جنینها و سلامت و سقط آنها، حساب و کتاب و برنامه و اندازه همه چیز نزد خداست. جنین شناسی؛ ۹. خدا آگاه غیب و آشکار است، از صفات خدا این است که او بزرگ و برتر از هر چیز است، جهان غیب و شهود؛ ۱۰. خدا، سخنان نمان و آشکار را می‌داند، نیز او آگاه به حال شبروان و کارورزان روز روشن است؛ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۷۹. ۱۱. خیل نگهبانان الهی حافظ انسان. فرشته‌شناسی، افعال خدا در سرنوشت انسانها که مختارند، وابسته به رفتار خود انسانهاست. اراده تکوینی خداوند قابل تغییر نیست، از این رو سرنوشت بد هر قوم، که مرهون رفتار آنان است، در قضای الهی تغییر پذیر نیست و یاریگری جز خدا نیست؛ ۱۲. رعد و برق، ابرهای باران‌زا و پدیده‌های جوئی و فواید آنها، نشانه‌های توحیدی؛ ۱۳. رعد و تنزیه و حمدگویی خدا، فرشتگان هم تنزیه گو و تسبیح‌گوی خدایند، خوف فرشتگان از عظمت الهی، صاعقه‌ها و آسیب آنها همه به فرمان خداست، ستیزه‌جویی و حق ناسپاسی انسان، کیفر بخشی نیز از صفات خداست؛ ۱۴. دعوت حق تنها از آن خداست (توحید)، خواندن غیر خدا باطل و بی‌پاسخ است، بی‌خاصیتی بتها، تلاش بیهوده مشرکان، درخواست کافران از بتها گمراهی است. چنانکه ملاحظه شد، در این آیات که نزدیک به یک سوم آیات سوره رعد است موضوعات گوناگونی چون: شناخت خدا، افعال، صفات، شناخت معاد و نشانه‌های آن، قرآن و حقانیت آن، فرشته‌شناسی، کیهان‌شناسی و پدیده‌های گوناگون جوئی و زمینی، شناخت انسان و هسته اولیه جنینی او و گزارشهای انسان سازانه، بیان خصوصیات روانی انسانهای کافر، سنتهای الهی در سرنوشت انسان، ذکر پایان سرنوشت معاندان اقوام پیشین و جز اینها را در بر می‌گیرد که به اجمال بدانها اشاره خواهد شد.

۴. زبان ذو مراتب

۴. زبان ذو مراتب مکرر اشارت رفت که قرآن هدایت انسان را رسالت خویش قرار داده است که ثمره آن رشد و شکوفایی استعدادهای خاص انسانی و تعالی من علوی و رقای وجودی است. چنان که بالعیان می‌دانیم سرشت انسان طالب کمال مطلق است و ذات انسان، ذاتی است بی‌قرار که همواره در پی دستیابی به هدفی برتر و بالاتر است. وحی الهی که ترجمان هستی انسان است، فطرت آدمی را مخاطب خویش می‌خواند، و پیام خود را به سوی او روان می‌سازد و گام به گام او را به سوی کمال واقعی پیش می‌برد. بدین روی آموزشگاه تربیتی قرآن با معانی تو در تو و سطوح گونه‌گون ظهر و بطن، تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۰ برای هیچ مرتبه‌ای از مراتب رشد و حرکت معنوی انسان فاقد پیام مناسب نیست. قرآن، هم حق ستیزان گریز پا را دعوت می‌کند که به

سوی حق باز آیند و فطرت افلاکی خویش را در خاک تیره نیالایند: «أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى * وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى» (۱)؛ «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (۲) و هم را کدان و در جازدگان را به تکاپو می‌خواند که: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (۳) و هم رهروان گوناگون صراط مستقیم (آرام روان، چابک سواران و تیز پروازان) را مشمول خطاب خویش قرار می‌دهد که: «فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ» (۴)؛ زیرا ندای گذر از وضع موجود به وضع مطلوب، دعوتی است مدام، که پاسخ به این دعوت نیز تلاشی بی‌پایان را می‌طلبد، هر چند آن را سمت و سویی معلوم است: «وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى» (۵) بنابراین وقتی قرآن از زیاد شدن هدایت و ایمان سخن می‌گوید، معلوم می‌شود که هدایت و ایمان ذو مراتب است، هم از این روی روشن می‌گردد زبان قرآن، نیز زبانی ذو مراتب و چند سطحی است: «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (۶)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (۷)؛ «وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» (۸). چنانکه روشن است ایمان از مقوله گروه است و این گروه مسبوق به نوعی معرفت و نگرش. بدین روی تلاوت آیات منشأ دو حقیقت است: یکی معرفت و دیگری ایمان. امام خمینی (ره) در همین زمینه می‌نویسد: و باید دانست که در این کتاب جامع الهی به طوری این معارف، از معرفه الذات تا معرفه الافعال، مذکور است که هر طبقه به قدر استعداد خود از آن ادراک می‌کنند؛ ... چنانکه کریمه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (۹)، و کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (۱۰) و کریمه: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ» (۱۱) و کریمه «هُوَ مَعَكُمْ» (۱۲) و کریمه: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» الی غیر ذلک در توحید ذات، و آیات کریمه آخر سوره حشر و غیر آنها در توحید

(۱) نازعات، ۱۷-۱۹. (۲) شمس،

۱۰. (۳) نجم، ۳۹. (۴) شرح، ۷-۸. (۵) نجم، ۴۲. (۶) مریم، ۷۶. (۷) نساء، ۱۳۶. (۸) انفال، ۲. (۹) حدید، ۳. (۱۰) نور، ۳۵. (۱۱) زخرف، ۸۴. (۱۲) حدید، ۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۱ صفات و کریمه: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۱) و کریمه: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» و کریمه: «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (۲) در توحید افعالی، که بعضی به وجه دقیق و بعضی به وجه ادق عرفانی دلالت دارد، برای هر یک از طبقات علمای ظاهر و باطن طوری شفای امراض است و در عین حال که بعضی آیات شریفه، مثل آیات اول «حدید» و سوره مبارکه «توحید» به حسب حدیث شریف کافی برای متعمقان از آخر الزمان وارد شده، اهل ظاهر را نیز از آن بهره کافی است و این از معجزات این کتاب شریف است و از جامعیت آن است. (۳) علامه طباطبایی (ره) از این خصوصیت، یعنی مراتب چند سطحی معانی قرآن چنین یاد می‌کند: قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب و وابسته به یکدیگر است، و همه آنها در عرض، یکدیگر قرار ندارد، تا دشواری استعمال یک لفظ در بیشتر از یک معنا، یا مشکل عمومیت مجاز، و یا دشواری لوازم متعدد برای ملزوم واحد، پیش آید. چه اینکه همه این معانی طولی، معانی مطابقی است و الفاظ آیات به دلالت مطابقی بر آنها دلالت دارد، البته هر معنایی متعلق به مرتبه‌ای از فهم است. (۴)

۵. معارف فراعرفی

۵. معارف فراعرفی اگر شرط لازم زبان عرف آن باشد که در سطح فهم عرف باشد، (۵) در این صورت باید حداقل یک رشته از تعبیر بلند توحیدی و معاد شناسی قرآن و همین‌طور حروف مقطعه آغاز برخی سوره‌های قرآن را خارج از سطح فهم عرف بدانیم؛ زیرا به نظر نمی‌رسد این گونه تعبیرها آشنا و متعارف در میان عرف مردم باشد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (۶)؛ او [خدا] است اول و آخر و ظاهر و باطن. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (۷) همه چیز نابود شونده است جز ذات پروردگار. «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (۸)؛ و چیزی را نمی‌خواهی مگر آنکه خدا بخواهد.

(۱) انفال، ۱۷. (۲) جمعه، ۱؛ تغابن،

۱. (۳) آداب الصلاة، ص ۱۸۵-۱۸۶. (۴) المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۴-۶۷. (۵) ر. ک: صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۷.

(۶). حدید، ۳. (۷). قصص، ۸۸. (۸). انسان، ۳۰؛ تکویر، ۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۲ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (۱) و او [خدا] با شماست هر جا که باشید و خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست». «ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (۲)؛ تو تیر نینداختی آن هنگام که تیر انداختی، بلکه خداوند تیر انداخت». «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (۳)؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما جز به اندازه معین فرو نمی‌فرستیم». «لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (۴)؛ همانا تنها نزد ما آمدید، همان‌طور که نخست شما را تنها آفریدیم». گویا از میان خصائص گونه‌گون قرآن، زیبایی و دلربایی قرآن سبب شده است، کسانی گمان برند قرآن کتابی ساده و سهل است ولی روشن است که این تمام خصوصیات قرآن نیست، بلکه قرآن به جز زیبایی و جاذبه ظاهری، ژرفاهایی نیز دارد که پهلوانان اندیشه و رز را می‌طلبد تا به درک آن اعماق نایل آیند. مطابق نقل، امیر المؤمنین علی (ع) فرمود: «و ان القرآن ظاهره انيق و باطنه عمیق. لا تفتنى عجائبه و لا تنقضى غرائبه و لا- تكشف الظلمات الا به «۵»؛ ظاهر قرآن زیباست و باطن آن ژرف و ناپیدا، شگفتیهای آن سپری نگردد و تازه‌های آن به پایان نرسد و تاریکیها جز با آن زدوده نشود». امام خمینی (ره) درباره این خصوصیت قرآن می‌نویسد: لسان قرآن، لسانی است که سهل و ممتنع است، بسیاری از ارباب معرفت و فلسفه گمان می‌کنند که قرآن را می‌توانند بفهمند برای اینکه بعدی [از آن برای آنها جلوه کرده است و آن بعدی که در پس این ابعاد است برای آنها معلوم نشده است. «۶»

۶. مراتب عالی هدایت و عرف ویژه قرآن

۶. مراتب عالی هدایت و عرف ویژه قرآن قرآن به ما می‌آموزد که در فرایند تزیلی و ارائه مفاد ظاهری همانند خورشید،
(_____ (۱). حدید، ۴. (۲). انفال، ۱۷. (۳).
حجر، ۲۱. (۴). انعام، ۹۴. (۵). نهج البلاغه، خطبه ۱۸. (۶). قرآن کتاب هدایت، ص ۱۴۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۳
روشنایی بخش راه همه انسانهاست تا حد نصاب هدایت و اتمام حجت و زمینه سعادت برای همگان فراهم آید: «هذا بيان للناس و هدى و موعظة للمتقين» (۱)؛ «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (۲). برای دستیابی به این سطح از معانی قرآن، استفاده از ابزارهای زبان‌شناختی و سلامت عقلی کافی است. به نظر می‌رسد کسانی که از زبان عرفی قرآن سخن به میان آورده‌اند، همین سطح از شناخت قرآن را منظور داشته‌اند که برای عموم مردم از کافر و مسلمان تحقق می‌یابد، (۳) و گرنه چگونه می‌توان تمام معانی قرآن اعم از ظاهر و باطن و همه ابعاد و سطوح متصاعد معنایی آن را، در قلمرو فهم عرفی جستجو کرد؟ قرآن تصریح می‌کند که تمام حقیقت آن در همین فرایند ظهور و زبان از عمق به سطح خلاصه نمی‌شود، بلکه افزون بر این، قرآن دارای فرایند تأویلی و زبان از سطح به عمق و حقایق متعالی است، که دستیابی به آن تنها با اتکا به اصول زبان‌شناسی عرفی ناممکن است. برای ورود به این سطح از معارف قرآن، افزون بر قوانین زبان‌شناختی، استمداد از تعالی نفسانی و بعد روان‌شناختی و معناشناسی آیات در پرتو یکدیگر، نیز ضروری است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِى كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لا- يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (۴). علامه طباطبایی (ره) در مقدمه تفسیر خود آورده است: قرآن را باید با خود قرآن تفسیر کرد و توضیح آیه را به وسیله تدبر و دقت از دیگر آیات جستجو کرد و مصادیق را با ویژگیهایی که خود آیات به دست می‌دهد، شناخت. (۵) وی در موقفی دیگر بیان می‌کند که قرآن کتابی است قابل فهم و اندیشه افراد عادی نیز بدان دسترسی دارد و آیات آن یکدیگر را تفسیر می‌کنند؛ زیرا خداوند، مردم را به تدبر در آیات آن فراخوانده است، تا در پرتو آن معلوم شود که قرآن فاقد هرگونه اختلافی است. (۶) با این وصف، وی در توضیح مفهومیوم «نفسیر بر رأی» تصریح می‌کند که: _____
(_____ (۱). آل عمران، ۱۳۸. (۲). بقره، ۱۸۷.

(۳). ر. ک: شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعه، ج ۲، ص ۵۳؛ خویی، سید ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن،

ص ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۰ و ۵۰۵. (۴). واقعه، ۷۷-۸۰. (۵). المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، مقدمه. (۶). همان، ج ۵، ص ۲۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۴ اکتفا به ابزارهای متعارف در فهم کلام عرب، برای فهم کلام خداوند و مقایسه کلام خدا با سخن مردم، خود نوعی تفسیر به رأی است؛ زیرا هرگاه به پاره‌ای از سخن هر متکلمی برخورد کنیم، بی‌درنگ، به قواعد متعارف در کشف مراد آن سخن برمی‌آییم و می‌گوییم مرادش چیست؛ و بر همین اساس است که اقرار و شهادت و غیره صورت می‌گیرد. این همه، بدان روی است که سخن ما انسانها بر اساس دانش ما از لغت و مصادیق حقیقی و مجازی کلمات، شکل می‌گیرد. لکن قرآن، چنانکه در بحثهای سابق گذشت، این گونه نیست، بلکه آیات قرآن با اینکه کلمه‌هایی جدا از یکدیگرند، سخنی یکپارچه‌اند و همان گونه که علی (ع) فرمود، پاره‌ای آیات آن در برابر پاره‌ای دیگر سخن می‌گویند و برخی برای برخی دیگر گواهی می‌دهند. پس برای استنتاج مراد یک آیه، تنها کاربرد قواعد جاری در معناشناسی کفایت نمی‌کند، بلکه راه صحیح فهم مراد سخن وحی آن است که در هر موضوع تمامی آیات متناسب با آن بررسی و در آن تدبر کامل شود. مطابق این معنا، تفسیر به رأی که مورد نهی قرار گرفته، ناظر به طریق کشف معنا می‌شود نه خود معنا. به عبارت دیگر در این سخن، (من فسر القرآن برأیه ...) از فهم سخن خداوند، با اکتفا به همان طریقه فهم سخن انسانها، پرهیز داده شده است؛ هر چند ممکن است جوینده، به معنای واقعی هم رسیده باشد. دلیل این سخن آن است که رسول خدا (ص) در روایتی دیگر فرمود: «کسی که در مورد قرآن با تکیه بر نظر خود سخن بگوید، و به معنای واقعی برسد، باز هم خطا کرده است». در اینجا حکم به خطا، با فرض دستیابی به معنای واقعی، تنها به همان دلیل است که این اشتباه، مربوط به شیوه فهم است. (۱)

۷. جهانی بودن و جاودانگی قرآن

اشاره

۷. جهانی بودن و جاودانگی قرآن همچنین جهانی بودن و جاودانگی قرآن در جایگاه خود به عنوان یک مبنای قطعی مانع از آن است که زبان آن در قلمرو زبان عرف عام مردم انحصار یابد. چه اینکه زبان عرف، خواه ناخواه به نوعی از سطح فهم، فرهنگ و آگاهیهای گویندگان انسانی و محدودیتهای آنها متأثر است. اما آیت پاینده و سخن جاودانه پروردگار که ملازم با حق بودن است (_____۱). همان، ج ۳، ص ۷۶؛ نیز ر. ک:

قرآن در اسلام، ص ۷۸-۸۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۵ (رعد، ۱) و فرسایش زمان و غبار بطلان در حریم آن راه ندارد (فصلت، ۴۲) زبان همواره زیبا و پیام مانای آن پیوسته بر سرزمین جان آدمیان می‌بارد و آنان را به حیاتی برین می‌خواند: «و اعلموا انه ليس على أحد بعد القرآن من فاقه، ولا لأحد قبل القرآن من غنى ... ما توجه العباد الى الله تعالى بمثله «۱»؛ آگاه باشید! هیچ کس پس از داشتن قرآن بیچارگی ندارد و هیچ کس پیش از داشتن قرآن بی‌نیازی نخواهد داشت ... هیچ چیز همانند قرآن وسیله روی آوردن بندگان به سوی خدا نیست». بدین روی، با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین نتیجه گرفت که قرآن هر چند از لحاظ اصول محاوره، منطق زبان شناختی عرف عقلا-را-البته بدون مسامحات مجاز عرفی-مراعات می‌دارد و نیز در ساخت مفهومی و رسانایی سخن، به منظور اتمام حجت و تحقق حد نصاب هدایت، سطح درک و فهم عموم مخاطبان و شیوه تخاطب و مکانیسم گفتمان عموم مردم را لحاظ می‌کند، نه اصطلاحات فنی و پیچیده متخصصان را و به احتمال راجح، مفاد «بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (۲) نیز همین دو جهت را منظور می‌دارد، (۳) نه صرف هم‌زبانی لغوی را؛ اما با این وصف نمی‌توان زبان قرآن را به تمامی زبان تک ساحتی و عرفی دانست؛ زیرا نشانه‌ها و علائم فرا عرفی و یا عرف خاص در مورد قرآن به اندازه‌ای غلبه دارد که نمی‌توان به نظریه عرفی بودن اکتفا ورزید. البته این سخن هرگز به مفهوم کنار نهادن قوانین محاوره و زبان‌شناختی عرف عقلا نبوده، بلکه غرض آن

است که برای دستیابی به معانی راقی قرآن، افزون بر مکانیسم متعارف عقلا، مکانیسم خاص قرآن شناخت و آگاهی از عرف و زبان ویژه قرآن نیز اجتناب ناپذیر است و تئوری عرفی بودن زبان قرآن نمی‌تواند جامع و شامل همه پیامها و مفاهیم قرآن شود. همچنین از مباحثی که تا کنون انجام گرفت این موضوع نیز روشن می‌شود که قرآن هر چند مشتمل بر حقایق عقلانی و راهبرد استدلال برهانی است، اما زبان قرآن را نمی‌توان زبان فلسفی یا کلامی به اصطلاح رایج دانست. همچنین با وجود یک رشته توصیفات علمی و بازنمایی از پدیده‌های خرد و کلان هستی و فرد و اجتماع انسان، در قرآن نمی‌توان آن را یک کتاب علمی در مفهوم رایج (۱) _____ (۱). نهج البلاغه، خطبه، ۱۷۶. (۲). ابراهیم، ۴. (۳). ر. ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، ص ۱۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۶ کلمه چون: کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و مانند آن معرفی کرد، و زبان آن را زبان علمی دانست. همان‌گونه که با اتصاف قرآن به انواع محسّنات کلامی و جلوه‌های هنری و زبانشناسیک چون: مجاز، کنایه، تمثیل، استعاره، حذف و ایجاز و مانند اینها نمی‌توان رسالت قرآن را تنها در قلمرو هنر جستجو نمود و زبان قرآن را زبان هنری، نمادین یا اسطوره‌ای دانست. و بالأخره با اینکه بعد اخلاقی یک رکن اساسی از آموزه‌های قرآن را تشکیل می‌دهد، نمی‌توان آن را صرفاً از منظر اخلاقی نگریست و زبان آن را زبان احساس‌گرو و کارکردی متصف کرد. شاید از این روست که محقق فرزانه استاد مطهری می‌نویسد: در کتاب آسمانی هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفه تاریخ طرح نشده است؛ همچنان که هیچ مطلب دیگر: اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافه اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندی مرسوم بیان نشده است. در عین حال مسائل زیادی از آن علوم، کاملاً قابل استنباط و استخراج است. (۱)

زبان هدایت

زبان هدایت در پرتو نکاتی که بیان شد، گمان می‌رود معقول‌ترین رهیافت در زبان قرآن آن باشد که آن را «زبان هدایت» بنامیم. هدایت یعنی: راهنمایی به سوی هدف برین حیات انسان و جهت بخشی و دعوت وی به تعالی و رقای وجودی تا توانمندیها و استعدادهای انسانی او به ثمر بنشیند و به هدف آفرینش خویش، یعنی کمال انسانی نائل آید. زبان قرآن به این دلیل زبان هدایت و دعوت است که با مراتب تشکیکی خود همه انسانها، اعم از عامیان و متخصصان فرهیخته در علوم و فنون را در بر می‌گیرد و اختصاص به طیف خاصی از انسانها ندارد. دو دیگر آنکه، همه کاروانیان بشری با فاصله‌های گوناگون اعتقادی و رفتاری، اعم از گمراهان و ایمانیان متوسط تا مقربان و برگزیدگان خدایی را فرا می‌گیرد. (۱) _____ (۱). مطهری، مرتضی، جامعه و

تاریخ، پیشگفتار. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۷ سوم، آنکه گستره این زبان در قلمرو متن قرآن، همه مراتب حقایق قرآن، از ظهور تنزیلی، تا صعود تأویلی و بطون تو در تو را در بردارد. افزون بر اینها، راز اعجاز قرآن و بی‌همسانی آن، که مطابق تحدیهای مکرر قرآن (طور، ۳۳-۳۴؛ هود، ۱۳؛ یونس، ۳۸؛ بقره، ۲۳-۲۴؛ اسراء، ۸۳) هرگز مغلوب نظیره‌گویان واقع نخواهد شد، به ویژگیهای لفظی و معنایی قرآن برمی‌گردد و از آنجا که هماوایی لفظ و معنا و اوج زیبایی و شکوه محتوای قرآن برخاسته از علم بیکران و جمال بی‌مانند خداوندی است، هیچ‌گاه بشر را یارای همبری با آن نیست و این جهت، وجه فارق سخن خدا با کلام بشر است. پنجمین دلیل نامبرداری زبان قرآن به زبان هدایت، توجه به مبدأ فاعلی و قابلی این زبان است. خاستگاه بیرونی و مبدأ فاعلی این زبان، «ربوبیت خدا» است، که در عالم انسانی در نمود هدایت تشریحی و وحی نبوی تجلی می‌یابد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». (۱) خاستگاه درونی این زبان همان «فطرت انسان» است: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ». (۲) و ششم آنکه اقتضای تداوم ربوبیت الهی و ثبات فطرت در نوع انسان و بهره‌مندی تمامی

نسل‌های انسانی از قرآن از یک سو و اکمال هدایت خاصه و ختم نبوت و کتاب آسمانی در شریعت محمدی (مأئده، ۳)، که مستلزم استمرار هدایت قرآن و طراوت و تازگی آن در تاریخ بشر است از دیگر سو، گویای زبان هدایت است: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ». «۳» در روایتی از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: «خداوند قرآن را برای یک زمان و یک نسل و جامعه خاص قرار نداده است، بلکه قرآن در همه زمانها تازه است و برای هر گروه تا روز قیامت نو و با طراوت است». «۴» بدین روی نظریه زبان هدایت از این ویژگی نیز برخوردار است که با جاودانگی پیام قرآن برای همه بشریت، سازگاری کامل دارد.

(۱) _____ . طاهها، ۵۰. (۲) . روم، ۳۰. (۳).

صاد، ۸۷. (۴). بحار الانوار، ج ۲، ۲۸۰. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۸۹

فصل سیزدهم معناشناسی و هرمنوتیک فهم قرآن

اشاره

فصل سیزدهم معناشناسی و هرمنوتیک فهم قرآن پیشتر دیدیم که هرمنوتیک جدید، به رغم نقش دیرین خود که به منزله روش فهم متون، به ویژه متون دینی، دغدغه اصلی خویش را واکاوی فهم بشر قرار داده، اهتمام خود را به تمامی صرف آن نموده است. صرفنظر از مناقشه در این رویکرد انحرافی که به گمان ما از مبادی و مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی تجربه‌گرا، متن‌شناختی تحریف شده و غیر الهی، گرایشهای ادبی هنری و مانند اینها نشأت می‌گیرد، محتوای این رهیافت و ویژگیهای آن با دشواریهای جدی روبه‌روست. هرمنوتیک فلسفی انگشت اشاره خود را بر عناصر و مؤلفه‌هایی چون امور ذیل می‌فشارد: تأثیر و مداخله اجتناب‌ناپذیر ذهنیت، پیش‌آگاهیها، گرایشها، علائق و پرسشهای مفسر که معلول عصر، فرهنگ و اقتضائات تاریخی محیط او از یک سو و فقدان معنای مرکزی برای متن و عدم تأثیر قصد مؤلف در آن، از سوی دیگر و نفی معیار و منطق مشترک بین الاذهانی به منظور سنجش و ارزیابی فهم معتبر از نامعتبر از جانب سوّم است، همه باعث می‌شوند تا به گمان طرفداران هرمنوتیک مدرن، هر گونه فهمی و از جمله فهم متون دینی، صرفاً دارای ارزش شخصی و نسبی، غیر ناظر به واقع تلقی شود و در خصوص فهم متون دینی نیز فهمهای غیر نهایی و پایان‌ناپذیر مطرح گردد. «۱» پرسشی که ناگزیریم در خاتمه این مجال به آن پردازیم این است که: آنچه در باب هرمنوتیک متن گفته می‌شود- صرفنظر از اینکه متن چیست؟ متن مکتوب یا هنر، یا تمام هستی؟- همه هرمنوتیستها در این نکته مشترک‌اند که این قواعد را برای کشف یا جعل معنا در متون انسان نوشته، گفته‌اند. اما قرآن که تفاوت‌های عمده‌ای با متون بشری دارد، از (۱) _____

ر. ک: فصل سوم همین کتاب. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۰ جمله آنکه مؤلف قرآن خود خداست و ترتیب موجود در آن نیز ترتیب تقویم کرونولوژیک نیست و مطالب آن غیر مبوّب و به غیر ترتیب نزول است، آیا هرمنوتیک دیگری را نمی‌طلبد؟ پس آنچه در این فصل دنبال می‌شود، جستجو از ساز و کار و چگونگی فهم و تفسیر قرآن با توجه به مبانی و مبادی خاص آن است.

۱. مبانی یا زیرساختهای فکری در فهم قرآن

اشاره

۱. مبانی یا زیرساختهای فکری در فهم قرآن با ملاحظه تفاوت‌های اشاره شده، به منظور دستیابی به هرمنوتیک فهم قرآن، توجه به مبانی و پیشفرضهای مرتبط با قرآن اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا مبانی یا باورهای پایه و زیر ساختهای اعتقادی تأثیر بسزایی در شیوه و روش فهم، اصول و قواعد فهم و معیارها و منطق فهم یک متن دارد. مبانی، جمع مبنا و در مفهوم «بنا شده»، بر مجموعه باورهای

پایه و اصول موضوعه‌ای اطلاق می‌شود که در جای خود بین و یا مبین و مدلل است. و اینک مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود: یک، معرفت‌شناختی جامع‌نگر و رئالیستی. از جمله مبانی پایه در رهیافت معرفت‌شناختی اندیشمندان مسلمان، نگرش جامع به مبادی معرفت انسان، مشتمل بر تجربه، عقل و کشف بی‌واسطه در دسترس همگان و معرفت وحیانی به واسطه انبیاست که مبتنی بر اصول عقلی بدیهی، تغییر ناپذیر و همگانی و آگاهیهای حضوری و فطری است که شالوده نظریات برهانی است و بر این اساس راه دستیابی و شناخت واقعیات عینی تسهیل و ممکن تلقی می‌شود. «۱» دو، هستی‌شناختی توحیدی. پس از الغای سوفسطایی‌گری و پذیرش واقعیت هستی، استناد و اتکای همه پدیده‌های امکانی در ذات و افعال به وجود واجب یگانه و جامع همه کمالات هستی از پیشفرضهای پایه برای تمامی اجزای باور دینی یک انسان موحّد است که دلایل و براهین خاص خود را داراست. «۲»

(_____ ۱). ر. ک: فعالی، محمد تقی، علوم

پایه نظریه بدهت؛ معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی. (۲). ر. ک: الهیات بالمعنی الاخص در فلسفه اسلامی از جمله: الهیات، کتاب شفا؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵؛ همو، جهان‌بینی توحیدی. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۱، انسان‌شناختی الهی، بر حسب نظر اندیشمندان الهی، انسان آمیزه‌ای از جسم فنا پذیر و روح سیال و جاودان است که گرایشهای متعالی و کمال جویانه و خردورزی از نموده‌های آن است. از همین رو در میان پدیده‌های عالم انسان مخاطب به خطاب وحی تشریحی و دعوت اختیاری به سوی هدف آفرینش است. چهار، حکمت ربوبی و وحی شناختی. در نگاه توحیدی به هستی، آفرینش جهان و انسان برخوردار از هدفی حکیمانه و معقول است. در این نگاه، خداوند همچنان که یگانه آفریدگار عالم است، اداره امور همه چیز نیز از آن اوست. فرایند زندگی انسان افزون بر بعد تدبیر تکوینی، قلمرو جریان ربوبیت تشریحی خدا نیز هست. ضرورت وحی و نوعی معرفت و شعور ویژه و لزوم بعثت و نبوت در حیات استکمالی بشر، از منظر حکمت ربوبی خدا تحلیل می‌شود. پنج، متن شناختی قرآنی. هیچ خردمندی در این حقیقت تردیدی ندارد که یک متن گفتاری یا نوشتاری خود به خود و بدون انتساب به پدید آورنده‌ای به وجود نمی‌آید. از این لحاظ متن قرآن، خواه آن را گفتاری بدانیم یا نوشتاری، اثر وحی خداوند دانا و حکیم است که در برهه تاریخی خاصی (قرن ششم میلادی) به لفظ و معنا بر حضرت محمد بن عبدالله (ص) نازل شده، در حضور وی ثبت و ضبط گردیده، بی‌هیچ فزونی و کاستی تا امروز در اختیار ما قرار گرفته و اکنون نیز با نشانه‌های کافی، الهی بودن و حقانیت خویش را به اثبات می‌رساند و تمامی ابنای بشر را به اندیشه فرا می‌خواند. شش، زبان شناختی واقعیت‌گو و هنجار پذیر. گفتمان عقلانی یک رشته چارچوبهای ارتکازی و متسالم فیه را در زبان پذیرفته، باب تفهیم و تفاهم را بر اساس قوانین وضع و دلالت کلام بر مراد گوینده، مبتنی ساخته است. قرآن که برای رهنمود انسان به حیات برین و تعالی مینوی نازل شده، ساختار زبانی آن هنجارهای ارتکازی عقلا در گفتمان را مراعات می‌دارد و از این لحاظ شالوده شکن نمی‌باشد. همچنین از آنجا که قرآن حق است و از سوی حق نازل شده، زبان آن معرفت بخش و گویای واقعیت است و نه جز آن.

رهاوردهای هرمنوتیکی این مبانی

رهاوردهای هرمنوتیکی این مبانی آنچه به ایجاز تقریر گردید، اشارتی گذرا بر مبانی عقلی، نقلی، عقلانی و تاریخی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۲ متعددی بود که همه از باورهای پایه و قطعی اندیشمندان مسلمان در ارتباط با قرآن است. پذیرش این مبانی زمینه ساز و جهت بخش یک هرمنوتیک ویژه در تعامل با قرآن و روش گذار طریقی خاص در فهم آن و ترسیم کننده معیار و منطقی مشخص در تفسیر آن است که تفاوت‌های چشم‌گیری با سایر رهیافتهای هرمنوتیکی خواهد داشت. با پذیرش هستی‌شناختی توحیدی و حکمت ربوبی، هم جایگاه پدید آورنده قرآن بر ما روشن می‌شود، هم موقعیت و هویت خود متن قرآن وضوح می‌یابد. اگر قرآن را اثر وحی خداوند دانا و حکیم دانستیم، که به منظور هدایت و تربیت فرد و اجتماع انسان نازل شده است، در این

صورت به حکم خرد، ناگزیریم، تسلیم این واقعیتها شویم که: سخن خدا، سخنی هدف‌دار و معنادار است و مراد و مقصود معینی در خود نهفته دارد که در پی انتقال آن به مخاطب است. با توجه به این جهت، فرض ابهام ذاتی، صامت بودن و فقدان یک معنای متعین مرکزی در سخن وحیانی خداوند، چنانکه در آثار هنری چون رمانهای تخیلی، تابلوها و کاریکاتورها و مانند آن، فی الجمله ادعا می‌شود، بدین روی، طرح ابهام ذاتی و صامت بودن وحی و لاقتضا بودن متن و عدم تعین معنا، در تطبیق بر قرآن غریب است. «۱» چه اینکه عدم تعین معنا و فقدان یک محور قصد شده در هیچ متن علمی و سخن هیچ گوینده خردمندی قابل پذیرش نمی‌باشد. این حقیقت را ما در زندگی روزمره انسانها تجربه می‌کنیم که نظام آوایی زبان، برای انتقال معانی و حقایق درون ذهنی گویندگان است که در تعامل اجتماعی خویش زبان را به قصد کارکرد تفهیمی آن به کار می‌برند؛ از این رو، کارکرد وحی پیامی خداوند نیز نمی‌تواند بدون هدف معین تلقی گردد که منافی حکمت الهی است. یادآوری می‌شود، چنانکه پیشتر هم آمد، دیدگاه ابهام‌انگاری متن، از ایده‌های هرمنوتیک مدرن است. البته در این خصوص، طیف دیدگاه‌های این گروه کمابیش متفاوت است. در حالی که برخی اصحاب هرمنوتیک فلسفی چون گادامر، به معنای مرکزی متن، اذعان داشته‌اند «۲» اما آن را به دور از دسترس خواننده می‌دانند و سخن گفتن متن را وابسته به تأویل خواننده می‌کنند. پاره‌ای دیگر از شالوده شکنان، به ویژه اصحاب

(۱) ر. ک: قبض و بسط تئوریک

شریعت، ص ۲۰۲ و ۳۵۱؛ بسط تجربه نبوی، ص ۳۰۳. (۲) .. ۳۷۲ p, dohtem dna hturt. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۳

نقد ادبی و کسان‌ی چون رولان بارت و دریدا، از «مرگ مؤلف» سخن می‌رانند و قرائت وی را تنها یک قرائت میهمان تلقی می‌کنند. «۱» از سوی دیگر با توجه به اینکه سخن هر متکلمی باز نمود ویژگیها و حدود دانش اوست. از این لحاظ وحی قرآنی که بازتاب علم احاطی خداوند متعال است، فرض تأثیر پذیری مفاد و محتوای قرآنی از اوضاع و احوال خارجی و اقتضائات عصری نیز منتفی خواهد بود. همین‌طور با توجه به هدف‌داری، معناداری و تأثیر ناپذیری گوینده قرآنی از محیط بیرونی و نامتناهی بودن دانش او، فرض طرح معانی برتر و فکر ناشده از سوی مؤلف، که مساوق با جعل و تولید معنای جدید توسط خواننده و نه کشف و باز تولید اندیشه مؤلف است، نیز در تفسیر قرآن مجال بروز و ظهور ندارد. به گفته دیگر، دیدگاه هستی‌شناختی توحیدی و متن‌شناختی قرآنی، گرایش هرمنوتیکی متن محورانه یا مفسر محورانه محض را نفی می‌کند، بلکه در این چشم‌انداز، اساس تفسیر، معنای متن و خواسته‌های مؤلف حکیم است و نقش مفسر کشف و باز تولید رازهای جای گرفته در متن و معنای تعبیه شده در آن است، نه تولید و جعل معنای ناخواسته مؤلف، و با توجه به غیب آگاهی مؤلف قرآن، اساسا طرح دنیا‌های ناشناخته و فکر نشده برای مؤلف مفهوم نمی‌یابد. نیز در پرتو اصل زیرساخت توحیدی، که متن قرآن را تجلی‌گاه خواسته‌ها و آموزه‌های خداوند یگانه و دفتر گزاره‌های آیین توحیدی و تصویر آن از جهان و انسان می‌شمارد، هرگز نمی‌توان رهیافتهای تفسیری آن را بریده از مقاصد و پیام‌های خدا دانست و منقطع از هدفهای گوینده، به تفسیر سخن وی نشست؛ که چنین تفسیری دیگر تفسیر قرآن نبوده بلکه بر ساخته‌های ذهن و فکر محدود بشری قلمداد می‌شود. نتایج پنج‌گانه که به اختصار بیان شد، از آثار نگرش توحید ربوبی است که هرمنوتیک برخورد با قرآن و معناشناسی آن را در ملاحظه با گوینده قرآنی نشان می‌دهد. به سخن دیگر اگر باور کسی در ارتباط با مؤلف قرآن بسط‌آوری توحیدی باشد، ناگزیر است در شش‌یوه

(۱) ر. ک: هرمنوتیک مدرن، ترجمه

بابک احمدی، مهران مهاجر و محمد نبوی؛ هوی، دیوید. ک، حلقه انتقادی هرمنوتیک، تاریخ، ادبیات و فلسفه. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۴ معناشناسی قرآن این مسیر را طی کند. همچنان که هستی‌شناختی توحیدی، جهان وجود را در دو قلمرو غیب و شهود می‌نگرد و این نگرش خود اثر کاملا- متمایزی در تفسیر مفاهیم غیبی چون وحی، معجزه، فرشته و شیطان، حیات پس از مرگ، حساب و کتاب و بهشت و جهنم و نعمتها و عذاب دارد.

مبانی متن‌شناختی - زبان‌شناختی قرآن

مبانی متن‌شناختی - زبان‌شناختی قرآن بیشتر گفتیم که از باورهای پایه در اندیشه متفکر مسلمان در ارتباط با قرآن آن است که متن قرآنی را به «لفظ و معنا» از سوی خدا می‌داند که به هدف هدایت انسان به کمال وجودی نازل شده است. همین سان از باورهای اساسی و مورد اتفاق مسلمانان درباره قرآن آن است که این کتاب «آخرین و نهایی‌ترین پیام الهی» برای انسان در روی زمین است که به وسیله آخرین پیامبر خدا بر بشریت عرضه شده و بی‌هیچ فزونی و کاستی و مصون از هر گونه دستبرد بشری، حجت خدا بر آدمیان است. با توجه به جهات فوق، با پذیرش جاودانگی هدایت قرآن، هر چند نزول آن در روزگاری خاص واقع شده است، اما این موضوع هرگز رنگ عصری بودن را بر محتوای آن نمی‌زند، بلکه دریافت پیام فراتاریخی، قاعده اساسی در معناشناسی قرآن تلقی می‌گردد. از این رو تحدید مفاد قرآن و عصری کردن معارف آن از سوی یک اندیشمند مسلمان پذیرفتنی نیست. با این حال این رهیافت شگفت‌انگیز می‌نماید که برخی نویسندگان مسلمان اظهار داشته‌اند: دعوی ما این است که فهم فرا تاریخی از کتاب و سنت ناصواب است و ما باید با روش فهم تاریخی، یعنی درک شرایط و واقعیت‌های زمان، مکان و عصر ورود آنها به این متون نزدیک شویم ... محدودیتهای زبان به هیچ کس حتی او (پیامبر ص) هم اجازه نمی‌دهد که همه آنچه را که در همه عصرها می‌توان گفت او در یک عصر بگوید، یعنی هیچ مصلحی فرا تاریخی و فرا زمانی نداریم. «۱» گمان می‌رود دشواری این نگاه را باید در ریشه‌های آن جستجو کرد. چنین می‌نماید که رهیافت این نگاه از خدا، وحی، قرآن، پیامبر، به غیر از نگاه توحیدی است؛ زیرا به

(۱) نقدی بر قرائت رسمی از دین،

ص ۲۷۶ و ۳۴۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۵ تصریح همین کلام حداکثر امتیازی که به پیامبر (ص) می‌دهد، این است که او را مصلح می‌داند، نه یک مبعوث الهی. چنانکه وحی را نیز حاصل تجربه شخصی پیامبر می‌خواند که متأثر از فرهنگ و محیط او است «۱» و نه فرود پیام مستقیم و تعیین یافته به لفظ و معنا از سوی خداوند. به دیگر سخن، این رهیافت بیش از هر چیز، از نوع نگاه وی به دین ناشی می‌شود که به تأثیر از غرب دین را نوعی کلام بشری قلمداد می‌کند که از تجربه‌های شخصی برخاسته و سپس در قالب مفاهیم و کلمات درآمده است، نه آموزه‌ها و دستورهایی که نص وحی و کلام خداوند است؛ لذا وثاقت و اصالت متن در این نگاه، مخدوش است. در این نگاه، وحی نه پدیده‌ای عرشی و آسمانی، که امری کاملاً زمینی و برخاسته از درون انسان است و شخصیت پیامبر محل، موجد، قابل و فاعل تجارب دینی و وحی است و دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی (درونی) و جمعی (بیرونی) اوست. «۲» نکته شگفت آنکه در این دیدگاه در اصل وحی و متن وحیانی هیچ گونه نقش چشم‌گیری برای خدا و تدبیر تشریحی او در سرنوشت بشر لحاظ نمی‌شود! صرف‌نظر از آنکه مسئله خاتمیت حضرت محمد (ص) و وحی آسمانی او نیز در هاله‌ای از سکوت باقی می‌ماند؛ بلکه با کمال تأسف مشاهده می‌شود که سایه تردید و لادری‌گری در بنیان این نگرش نهفته است. «مسئله این است که در حال حاضر واقعا اثبات قطعی حقانیت یا بطلان دین غیر ممکن گشته است. مباحث فلسفی نشان می‌دهد ما با ادیان متعدد و متفاوت که هر کدام دلایلی برای مقبولیت و حقانیت خود ارائه می‌کنند مواجه هستیم و این دلایل به آسانی و روشنی نه قابل نقض نهایی هستند و نه قابل ابرام نهایی.» «۳» روشن است که ما در برابر چنین نگاهی باید از ریشه‌ها شروع کنیم، نه نتایج. همچنین این واقعیت نیز باید وضوح یابد که این نگاه شکاکانه به اصل حقانیت قرآن نباید خود را در موضع تفسیر باورمندانه به قرآن معرفی نماید.

تعین معنایی قرآن

تعین معنایی قرآن هدایت‌مندی قرآن در گستره تمامی آحاد انسانی، مستلزم تفسیر پذیرد متن قرآن است.

(۱) همان، ص ۳۴۰. (۲) بسط تجربه نبوی، ص ۱۳ و ۲۴. (۳) نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۸۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۶ از این رو تحقق هدایت قرآنی در زندگی بشر با همه خصوصیات بشری، ملازمی تام با رهیافتهای قطعی تفسیری از متن قرآن داشته، این ایده هرمنوتیک فلسفی را طرد می‌کند که مدعی است سخن نهایی و قطعی در تفسیر هیچ متنی نداریم. البته این سخن هرگز به مفهوم ساده اندیشی در گرانباری سخن الهی (مزل، ۵) و غفلت از مراتب متصاعد معنایی قرآن نمی‌باشد. همچنان که ناظر بودن قرآن بر چارچوب گفتمان عرف عقلا نیز در معنای هرج و مرج ناپذیری فرایند تفسیر قرآنی و مسدود نمودن باب اعمال سلیقه‌های شخصی در برخورد با قرآن است نه کفایت‌کنندگی این قواعد برای دریافت تمامی مراتب ظاهر و بطن قرآن. به سخن دیگر، در دستیابی به هر مرتبه از معنای قرآن، مراعات قوانین دلالتی کلام که در میان عموم عقلا به اعتبار کارکرد تفهیمی جریان دارد، شرط لازم الرعایه است و نه کفایت‌کننده و از این لحاظ قوانین دستوری هرمنوتیک که همسو با قوانین دلالتی و سمانتیک است نمی‌تواند ناقض آنها باشد. اما با این وصف، با توجه به معانی کاربرد قرآنی و عرف ویژه‌ای که قرآن در ظرف عام زبانی عقلا پرورده و پیوستاری معارف متنوع قرآنی در یک زنجیره به هم تنیده معنایی، بیش از هر چیز معناشناسی آن را وابسته به متن و قرائن درون متنی می‌کند. همین سان، از جمله قواعد مأخوذ از مبانی متن‌شناختی و زبان‌شناختی قرآنی آن است که در پرتو اعتقاد به معرفت بخشی و حقیقت‌گویی زبان قرآن، رهیافتهای تفسیری نماد اندیشانه و اسطوره بینانه در معناشناسی قرآن مفهوم پیدا نمی‌کند.

مبانی انسان‌شناختی و پیامدهای آن

مبانی انسان‌شناختی و پیامدهای آن نگرش و اذعان ما در ساختار وجود انسان، ویژگیهای روحی و روانی و میزان توانمندیهای او در فهم و معرفت نیز به سهم خود تأثیر در خور توجهی در رویکرد هرمنوتیکی و چگونگی تفسیر متون و بالمآل تفسیر قرآن خواهند داشت. اشارت رفت که چشم‌انداز اندیشمندان مسلمان در تفسیر حیات انسان، مبتنی بر انسان‌شناختی الهی است. در این دیدگاه انسان آمیزه‌ای از بدن طبیعی و خاکی و روان فراطبیعی و افلاکی، که ظهور نفحه روح خدایی است. با لحاظ این تصویر، قلمرو هستی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۷ ملکوتی انسان گرانگه فطرت، شعورمندی و خاستگاه ارادی وی به شمار می‌رود. در این نگاه، تمایز میان «من» خود آگاه و مدرک وجود انسان» به عنوان فاعل شناسا و موضوع مورد شناسایی یک تمایز جدی است و انسان با برخورداری از ساحت روح مجرد، از یک رشته آکسیومهای قطعی و پایدار در معرفت حضوری وجدانی و بدیهیات قطعی عقلانی بهره‌مند است که پایه محکم و زوال ناپذیر معرفتهای اکتسابی بعدی او را فراهم می‌کند. با استناد به این منظر، امور ذیل مبرهن و مدلل است: یک، امکان فهم عینی واقعیت اعم از واقعتهای طبیعی یا واقعتهای غیبی از رهیافتهای مسلم و خدشه ناپذیر انسان بینی الهی و معرفت شناختی جامع نگر اندیشمندان مسلمان تلقی می‌شده است. بر همین اساس، امکان فهم و تفسیر قرآن نیز تردید ناپذیر است، گرچه باب گفتگو در میزان شناخت قرآن و تقرب به حقایق مکنون آن مفتوح است. دو، در پرتو اتکای معرفتهای نظری بر معرفتهای حضوری و بدیهیات عقلی، اعتبار و حجیت علم، خواه مبدأ پیدایش آن عقل برهانی باشد یا نص کتاب و یا ظواهر آن، مورد وفاق است. سه، با توجه به اینکه معرفت و هر گونه فهم تفسیر قرآن برآیندی از هویت مادی وجود انسان در شمار نرفته، بلکه ذات علم امری مجرد، و مبدأ درونی پیدایش آن در انسان نیز وابسته به ساحت مجرد وجود اوست، از این رو تاریخی گروهی و عصری نگر معرفت، که فهم هر پدیده خاص را در فضای عصر خویش مفهوم بندی می‌کند و آگاهی از پدیده‌های تاریخی، از جمله تفسیر را نیز به لحاظ سیال بودن این پدیده‌ها و فاصله زمانی مفسر از عصر تألیف متن و تمایز افق ذهنی حاکم بر متن و افق ذهنی مفسر و هم به دلیل عصری بودن خود انسان، مورد تردید قرار می‌دهد، خود مورد تردید جدی و برخاسته از نوعی جبرانکاری تاریخی در مورد انسان و قطع امتداد رشته‌های به هم پیوسته و مشترک فرهنگ انسانی است. چهار، این حقیقت

است که آگاهیها و پیشفرضها، پرسشها و انتظارات، تمایلات و گرایشهای درونی مفسر، همه به نوعی می‌توانند در فهم و چگونگی تفسیر وی از متن تأثیر گذار و شکل دهنده باشد، اما این همه، باز دارنده از فهم واقع نبوده، بلکه ضرورت تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۸ وجود حد نصاب معلومات نسبت به موضوع و محتوای هر متن و تنقیح گرایشهای غیر حقیقت جوینانه و روش گذاری و قاعده‌مندی در تفسیر را ایجاب می‌نمایند. به سخن دیگر تشخیص نقش عوامل نامطلوب، خود، وجود متد، منطوق و معیار تفسیر استوار متن را الزام می‌کند. در نتیجه از میان دیدگاه‌های مختلف و قرائتهای گوناگون، معیاری برای داوری در تفسیر مطابق با واقع، از تفاسیر نامعتبر، وجود دارد. پنج، انسان‌شناختی الهی با حیثیت فطرت‌مداری و عقل‌محوری از یک سو و اذعان به واقعیت عینی متن و محتوای الهی دین که از طرف حق و خود، عین حقیقت است از دیگر سو، راه را بر معیارها و ابزارهای سنجش تفسیر معتبر و مطابق با واقع، که هدف مؤلف است، از تفسیر نامعتبر می‌گشاید؛ از همین رو این تلقی هرمنوتیکی نیز که مؤلف را در ردیف یکی از خوانندگان دانسته، قرائت او را هم‌رتبه با قرائت سایر خوانندگان تلقی می‌کند، در ارتباط با متن قرآن و تفسیر آن بی‌مبنا و نادرست می‌نماید. گو اینکه نظریه یاد شده، به فرض تطبیق بر پاره‌های متون ادبی و هنری، در مورد سایر متون علمی نیز با چالش جدی مواجه است. شش، با توجه به معرفت‌شناختی جامع‌نگر و پذیرش آکسیومهای مشترک و همگانی و انسداد باب تناقض در معرفت، تئوری قرائتهای پایان‌ناپذیر و نسبی‌گرا (نه طولی و مکمل) در تفسیر، به پنداشت ترکیب تفسیر از افق ذهنی هر مفسر با متن و از جمله در فهم قرآن، امری مردود است. چه اینکه اگر به زعم دیدگاه هرمنوتیک فلسفی، همه فهمها سیال، نسبی و ناشی از امتزاج افقها و غیر جزمی دانسته شوند، خود این ادعا نیز یک فهم نسبی و غیر مطلق و فاقد اعتبار کلیت و معیار توضیح دهنده و خود مبطل خواهد بود. افزون بر آنکه این دیدگاه باعث پیدایش نوعی هرج و مرج در تفسیر و دستیابی به واقع و مقصود گوینده می‌شود و این نگرش به هیچ روی در ارتباط با متون علمی، به ویژه متن الهی قابل اعتنا نخواهد بود. به بیان دیگر، دیدگاه مفسر محوری و نسبی‌انگاری معرفت دینی، بنیان باورهای اعتقادی و آیینهای رفتاری متن دینی، از جمله قرآن را به تردید و بلکه به انکار می‌افکند؛ زیرا اگر بنا شود رهیافت هر کس صرفاً دارای اعتبار شخصی بوده و راه‌گزینی از این حیرت نیز وجود نداشته باشد، نتیجه آن نوعی آنارشسیسم فکری و نفی دین و حقایق دینی و نشانیدن آرای افراد بر جای خواست و مقصود هدایت‌مندان خدا خواهد بود، نه قرائت از دین! تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۳۹۹ چنانکه اشارت رفت تکثرگرایی معرفت دین و تساوی دانستن همه آرا و نسبی‌انگاری همه دیدگاه‌ها در فهم متون از جمله متون دینی، از سویی از نتایج معرفت‌شناسی تجربی غرب، به ویژه دیدگاه‌های معرفت‌شناختی هیوم و کانت و ایده‌قالبهای ذهنی اوست که دست انسان را در شناخت واقعیت اشیا کوتاه دانست. در نتیجه امروز نگرش بسیاری از فلاسفه غرب در مسائل متافیزیکی، چون: علیت، وجود خداوند، نفس، جبر و اختیار و مانند اینها به نوعی تعطیل و سکوت فکری است و بدین لحاظ کثرت‌گرایی معرفتی و وابسته و نسبی دانستن هر نوع معرفت، از جمله معرفت دینی از این سرزمین برمی‌خیزد. افزون بر این، فقدان متون دینی موجب و قابل اتکا در غرب نیز منشأ دیگری برای وابسته کردن معنا به خوانندگان است، تا گریز راهی برای فرار از معضله‌های حل‌ناشدنی متون دینی یهودی-مسیحی و توجیه مفاهیم غیر منطقی آنها در دسترس باشد! اما روشن است که موکول کردن تمامی معرفتها به یافته‌ها و شخصی و نسبی قلمداد کردن آنها و قرائت‌پذیر انگاری متون به تعداد اشخاص بدون پذیرش اصول همگانی معرفت، مستلزم ابطال اعتبار خود این دیدگاه بوده، باب هرگونه معرفت یقینی را بر روی بشر خواهد بست. این بن‌بست لاینحل، در ارتباط با دین و متون دینی، اساس و ریشه هرگونه باور یقینی را منقطع ساخته، فلسفه ظهور و حضور دین در میان بشر را منتفی می‌کند. استناد به وجود قرائتهای گوناگون در متون دینی اسلامی که برخی از متتبعان مسلمان آن را شاهد مدعای تکثر قرائت می‌آورند، نیز خروج از بحث علمی در شمار می‌آید. چه اینکه وجود بالفعل دیدگاه‌های گوناگون در مفاهیم دینی و قرائتهای گوناگون، افزون بر آنکه کشفی نو در شمار نمی‌آید، ملازم با اعتبار منطقی و مشروعیت دینی آنها ارزیابی نمی‌شود؛ بلکه در این میان آن قرائتی حجیت منطقی می‌یابد که مطابق استانداردهای فهم متن با دلیل و برهان از نظام ارزیابی

صادق بهره‌مند باشد. از این رو چنین استشهادی از مصادیق، مغالطه تعمیم جزء بر کل است. علاوه بر این تئیه بر این واقعیت نیز ضروری است که مسائل قطعی و یقینی اسلام و قرآن، خواه در اصول یا در فروع و ضروریات دین، مجال تنوع قرائتها و عدول از صورت ظاهری و زبانی قرآن نمی‌باشد، در غیر این صورت نفی دین و از صحنه خارج کردن متن است نه قرائت و تفسیر دین. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۰ مفاهیمی چون: «لا اله الا الله»، «محمد رسول الله»، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (۱)، «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنَ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (۲)، «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَ...» (۳)، «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (۴) و مانند اینها، چگونه می‌تواند پذیرای قرائتهای گوناگون باشد؟ وحدت قرائت در این گزاره‌ها، یعنی وحدت بیان گزاره‌ای از مقاصد شارع. گزاره «خدا یکی است»، صرفنظر از مراتب توحید ذات، صفات و افعال، بیان یک حقیقت غیر قابل تغییر و زیر بنای آیین توحیدی است. «نماز از ضروریات اسلام است»، «قیامت روز حشر و حساب همه خلاق است» و صدها گزاره دیگر، عین دین است و تغییر پذیری و قرائت پذیری آنها به معنای روی گردانی از حقیقت دین بوده، احاله فهم این حقایق قطعی و محکمت دین، به پیشفرضهای عصری و یا نسبی‌انگاری آنها، از خبطهای فاحش است که دامن گیر برخی نویسندگان شده است. «۵» چنانکه نسبت دادن گزاره‌های دین به انسان و سلب انتساب آن از خداوند بدین تعبیر که: «تدوین گزاره‌های دینی کار انسانهاست، از آسمان و از طرف خداوند کسی نمی‌آید در میان انسانها برای آنها کتابهای دینی بنویسد و برایشان بیان کند که اصول عقاید شما چه چیزهایی است؟» (۶) نیز خطای فاحش دیگری است که ناشی از تصویر بینونت متن الهی و حقایق قطعی و محکم آن، با فهم بشری است. هفت، با پذیرش این واقعیت که مراتب هوش، آگاهی و قدرت استنطاق، همدلی و انس با متن دینی و انگیزه‌های متن پژوهی افراد متفاوت است و با توجه به اینکه قرآن دارای زوایا و اضلاع عرضی و معارف ژرف و متصاعد طولی و ظهر و بطن است؛ با همه این اوصاف، قلمرو قرائت پذیر انگاری در باب متون دینی - اسلامی قرآن و سنت، فروعیات عملی و ظنیات اجتهادی است که راهیابی به واقع، نامیسور است، و نه اصول و باورهای پایه و ضروریات مناسک عبادی و رفتاری. بنابر این صرف وجود بالفعل قرائتهای مختلف مجوز پذیرش آنها نمی‌شود و در این میان به حسب سنجش، آن قرائتی می‌تواند صحیح باشد که از روش صحیح فهم متن پیروی کرده و با انگیزه کشف حقیقت و مراد واقعی گوینده سخن، تنسیق یافته باشد. به دیگر سخن، این زمینه نیز همانند عرف (۱) نساء، ۵۸.

(۲). مائده، ۸. (۳). نساء، ۲۳. (۴). اسراء، ۳۲. (۵). ر. ک: بسط تجربه نبوی، ص ۳۰۳. (۶). ر. ک: نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۷۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۱ مقبول همه علوم، جایگاه اظهار نظر متخصص این رشته از دانش است که از روشها و چارچوبهای این علم پیروی کرده باشد.

۲. امکان فهم قرآن

۲. امکان فهم قرآن پس از مروری اجمالی بر یک رشته مبانی مسلم در ارتباط با قرآن، حال باید ببینیم آیا می‌توان «معنا» و «هدف» این متن الهی را فهمید یا نه؟ به گفته دیگر آیا فهم قرآن برای بشر ممکن است یا نه؟ مراد ما از امکان فهم، عجزالتاً امکان عقلی فهم قرآن به نحو موجه جزئی است که در مقابل سلب کلی و پنداشت استحاله عقلی فهم قرار می‌گیرد. گمان می‌رود با توجه به مباحث قبلی و نظریه زبان قرآن که ما پروردیم و براساس مبانی و اصول موضوعه که اخیراً یادآور شدیم، اذعان به امکان فهم قرآن، رهیافتی منقح و مناقشه‌ناپذیر است. اینکه به اختصار پاره‌ای از دلایل این نظریه را برمی‌شماریم: یک، فلسفه ضرورت وحی نبوی. به اقتضای برهان حکمت، فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، رفع نقصان معرفت بشر و فراهم نمودن زمینه استکمال انسان است. قرآن نیز که آخرین متن نازل از سوی خداوند است برای تکمیل بعد معرفتی انسان و هدایت به کمال و سعادت انسانی آحاد بشر فرود آمده است. بنابراین، اگر این متن قابل فهم نباشد و یا انسانها فاقد توان فهم آن باشند، مستلزم نقض غرض شده و حکمت الهی و

نزول قرآن لغو خواهد بود. اما همه موخر بدان، ساحت خدا را مبرا و منزّه از فعل بیهوده می‌دانند، از این رو نتیجه می‌گیریم که کلام هدایت الهی فهم پذیر است. دو، زبان هدایت. رهیافت ما در زبان قرآن به این نتیجه منتهی شد که زبان قرآن، زبان هدایت و راهنمایی برای تمامی ابنای بشر با تفاوت‌های فراوان معرفتی، عاطفی، معنوی، زمانی و مکانی است. دستاورد این نظریه در مسئله شناخت قرآن، امکان فهم معنای قرآن به منظور تحقق هدف هدایت است. سه، قرآن سرچشمه بصیرت و روشنایی. این یک اصل خردمندانه است که ویژگیها و خصوصیت‌های یک پدیده را از پدید آورنده‌اش جویا شویم. همان گونه که پیش از این نیز دانستیم، با جستجویی اجمالی در متن قرآن بر هر خواننده‌ای معلوم می‌شود که قرآن برای خود اوصاف و ویژگی‌هایی قائل است. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۲ قرآن خود را سخن رسا برای عموم مردم می‌داند: «هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ»، «۱» نیز خود را پند دهنده و درمان دردهای مردم می‌شمارد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ» «۲» و خود را نور و کتاب مبین می‌داند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ». «۳» بیان این ویژگیها و مانند آنها که در آیات گوناگون آمده، ملازم با این واقعیت است که هم قرآن فهمیدنی است و هم انسان توان فهم آن را داراست. چهار، دعوت به تفکر. قرآن با تعبیرهای مختلف و تأکیدهای فراوان از آدمیان می‌خواهد که در این کتاب بیندیشند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» «۴»؛ این کتابی است با خیر و برکت که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان، الهام و تذکر یابند». دعوت‌های مکرر قرآن به تدبیر، تفکر، تفقه در محتوا و هشدار از غفلت ورزیدن به آن، همه گویای آن است که با تفکر در متن قرآن دریچه‌هایی از راهنمایی‌های هدایت‌زای قرآن نصیب اندیشه‌ورزان می‌شود، که بدون فکر هرگز بدان نمی‌رسند. پنج، اثر گذاری قرآن در گرایش به اسلام. مطالعه تاریخ بعثت و نشر دعوت اسلام به خوبی نشان دهنده این واقعیت است که پیامبر اکرم (ص) با خواندن قرآن و رساندن آن به گوش مردم روزگار جاهلیت، آنان را به آیین توحید و فرزاندگی اخلاقی فرا خواند. در پرتو فهم قرآن و تأثر از تلاوت آن، انسانهای مشرک به اسلام گرویدند و بر شعائر و آداب آن، تا بذل جان پای‌ورزی نمودند. این حقیقت چنان آشکار بود که دشمنان سرسخت پیامبر، رهروان و مسافران را از استماع قرآن بر حذر می‌داشتند. برخی نو مسلمانان، پیش از آنکه محضر پیامبر را دریافته باشند، با شنیدن پاره‌ای از آیات قرآن، دلبرده آن شده، به اسلام می‌گرویدند. «۵» شش. وجدان و شعور درونی. هیچ یک از ما نمی‌تواند این واقعیت را انکار نکند که وقتی بدون هیچ جهت‌گیری پیشین قرآن کریم را می‌خوانیم، یا از ترجمه و تفسیر آن استفاده می‌کنیم، راه تفهیم و تفاهم میان ما و هزاران انسان دیگر مانند ما، با قرآن گشوده

(۱). ابراهیم، ۵۲. (۲). یونس، ۵۷. (۳). مائده، ۱۵. (۴). صاد، ۲۹. (۵). ر. ک: ابن هشام، السیره النبویه، ج ۴، ص ۲۲۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۳ است. چنین نیست که وقتی آیات قرآن را می‌خوانیم به هیچ مرتبه‌ای از معنای آن دست نیابیم یا هر یک از ما، از هر یک از آیات قرآن معنا و مفهومی کامل- مغایر با دیگران دریابد. هفت، سفارش به بهره‌گیری از هدایت‌های قرآنی. پیامبر اکرم (ص) و جانشینان معصوم آن حضرت در مناسبت‌های گوناگون مسلمانان را به مراجعه به قرآن و هدایت‌جویی از این منبع بیکران فیض الهی سفارش نمود. آن حضرت در حدیث مشهور میان فریقین فرمود: «أَنْتِ تَارِكٌ فَيَكُمُ الثَّقَلَيْنِ كِتَابُ اللَّهِ وَ عَرْتِي» «۱». نیز در روایت دیگری فرمود: «إِذَا التَّبَسُّطُ الْيَكْمُ الْفَتْنُ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ ...» «۲»؛ آنگاه که فتنه‌ها [چون شب تاریک بر شما هجوم آورد، به قرآن دست آویزید]. امیر المؤمنین علی (ع) در یکی از خطبه‌های خود در توصیف قرآن می‌فرماید: «ابْتَعَثَهُ بِالنُّورِ الْمَضِيءِ وَ الْبُرْهَانِ الْجَلِيِّ، وَ الْمَنْهَاجِ الْبَادِي، وَ الْكِتَابِ الْهَادِي» «۳» و در سخنی دیگر می‌فرماید: «فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ زَاجِرٌ، وَ صَامِتٌ نَاطِقٌ. حَيَّةٌ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَيْهِ مِيثَاقَهُمْ، وَ أَرْتَهَنَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسَهُمْ». «۴» هشت، معیار بودن قرآن. در روایات متعددی از پیامبر خدا (ص) و امامان معصوم (ع) نقل شده است که در شرایط تعارض اخبار و فقدان سند، که احتمال وضع و جعل حدیث مستبعد نمی‌باشد، یک معیار اساسی در اختیار مسلمانان قرار دارد و آن عبارت است از موافقت مضمون و محتوای حدیث با قرآن. از پیامبر اکرم (ص) نقل است که فرمود: «أَنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ

حقیقه و علی کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» «۵» نه، روشها و کلیدها. بسیاری از سخنان پیامبر گرامی (ص) و امامان معصوم (ع) در ارتباط با قرآن، ناظر به چگونگی و راه و رسم تفسیر و بیان شرایط معرفتی و روانی مفسر است، نه صرف تفسیر یک آیه و بس. این روایات متعدد و متنوع و هر یک گویای جهتی خاص‌اند. «۶»

(۱) متقی هندی، علی بن حسام

الدین، کنز العمال، ج ۱، ص ۴۴. (۲) الکافی، ج ۱، ص ۸۸. (۳) نهج البلاغه، خطبه ۱۶۱. (۴) همان، خطبه ۱۸۳. (۵) الکافی، ج ۱، ص ۶۹. (۶) ر. ک: مجله معرفت، ش ۱، مقاله نگارنده. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۴ ده، سیره پایدار مسلمانان. از عصر نزول قرآن کریم تا به امروز همواره مسلمانان به قرآن می‌نگریسته، آن را تلاوت و تفسیر کرده‌اند و براساس آموخته‌های علمی از قرآن، عمل کرده، هرگز تردید نمی‌ورزیده‌اند که آیا قرآن تفسیر پذیر است یا نه. گو اینکه پروا پیشگان مسلمان پیوسته از تحمیل رأی خویش بر قرآن و تفسیر به رأی و فقدان صلاحیتهای علمی یا روحی خویش در دستیابی به معارف والا و ژرفاهای مکتوم آن در هراس بوده‌اند. این هزاران مجلد تفسیر از فرق گوناگون مسلمان، گواه این حقیقت است که دستیابی به معانی قرآن را امری ممکن می‌دانسته‌اند.

۳. مکانیسم فهم متن

اشاره

۳. مکانیسم فهم متن فهم یک متن از چه فرایندی عبور می‌کند؟ چنانکه پیشتر گفته شد، متن واقعیتی است که صرفنظر از وجود مفسر، وجود عینی و خارجی دارد و به وسیله یک پدید آورنده‌ای به وجود آمده است. به همین جهت ما در پروژه تفسیر قرآن با سه واقعیت روبه‌رو هستیم: نخست خداوند، نازل کننده قرآن، دوم متن قرآن، پیام خداوند و انسان، مخاطب قرآن، که در اینجا صفت مفسر قرآن را واجد است. نمودار این سه واقعیت چنین است: خدا--- قرآن--- انسان---) خدا هویت هستی شناسیک قرآن وابسته به دو مؤلفه است، معنا و محتوا از یک سو، و ساختار و شکل از دیگر سو. این مؤلفه‌ها در پرتو وحی خدا تحقق یافته و از این لحاظ وجود مفسر نقشی در اعطای هویت به قرآن نداشته است؛ هر چند که فلسفه وحی ساماندهی به حیات معنوی انسان است و بی‌وجود انسان فلسفه‌ای برای وجود وحی نیز باقی نمی‌ماند. از آنچه گفته آمد، معلوم شد که مفسر قرآن در فعل تفسیری خود در جستجوی تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۵ کشف و دستیابی به معانی و حقایقی نهفته در متن است، نه جعل، تولید و تحمیل معنای ذهنی خود بر متن.

گام نخست، معناشناسی واژگانی.

گام نخست، معناشناسی واژگانی. وقتی قدم در حریم متن قرآن نهادیم و با انگیزه شناخت سخن خدا صفحات آن را گشودیم، نخستین گام در تعامل با این متن قدسی، شناخت معنای مفردات قرآن است. قرآن به لغت عربی و در روزگاری معین نازل شده است. با توجه به تغییراتی که ممکن است با گذشت زمان در معنای واژه‌ها رخ دهد، ناگزیر مفسر باید با جستجو در منابع فرهنگی، لغوی و نظم و نثر مقارن نزول، معنای واژه در عصر نزول قرآن را شناسایی کند. صرف شناسایی و علم اشتقاق و آگاهی از ریشه اصلی واژه‌ها به منظور بازشناسی معانی اصلی و تبعی و تفاوت‌های معنایی که اشتقاقات گوناگون پدید می‌آورد، از جمله تلاشهای اولیه کار تفسیر است. هوشمندی در تشخیص مشترک لفظی، مشترک معنوی و اصطلاحات خاص قرآنی که در اثر بسامدهای مکرر، وضع تعینی و عرف ویژه قرآنی گرفته‌اند، از جمله شئون مفسر قرآن در مرحله واژه شناسی است.

گام دوم، معناشناسی گزاره‌ای.

گام دوم، معناشناسی گزاره‌ای. خدای متعال برای هدایت انسان از ابزار کلام و گفتگو استفاده نموده و مقاصد خویش را به انسان رسانده است. گفتمان عرف بشر یک رشته چارچوبها و قواعد عقلانی با خود دارد که از لوازم تفهیم و تفاهم عقلانی است و عدول از آن هنجارها در عرف عقلا پذیرفتنی نیست. قرآن نیز در شیوه تفهیم پیام خدا به انسان آن هنجارهای عقلانی را مراعات داشته است. ترکیب و تألیف بهنجار کلمات، جمله را پدید می‌آورد. علم نحو، یعنی دانشی که موقعیت و نقش ترکیبی کلمات را در ساخت جمله نشان می‌دهد، در معناشناسی جمله‌های قرآن تأثیری ویژه دارد. چنانکه شناخت مبتدا، خبر، فاعل، مفعول، صفت، ظرف، حال، معرفه، نکره، و ... در چگونگی معنای جمله مؤثر است. افزون بر این، چنانکه می‌دانیم قلمرو کاربرد الفاظ فراخ‌تر از محدوده معانی وضعی است. بنا به ضرورت و یا آرایش سخن به محسنات لفظی و معنوی، انواع گوناگونی از فنون بلاغت در سخن متکلمان جریان دارد که موجب زیبایی و رسایی کلام است. قرآن نیز از این لحاظ سرشار از فصاحت و بلاغت است. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۶ از این جهت کسی که می‌خواهد در کار تفسیر قرآن برآید، باید از این دانش بهره‌مند باشد «۱» تا وجوه زیباییهای قرآن را بشناسد و بر دقایق جمله‌های آن واقف شود. از سوی دیگر، سخن و کلام، که نشان و علامت معناست، یک ظهور تصویری و دلالت استعمالی دارد و یک ظهور تصدیقی و دلالت جدی و مراد واقعی گوینده هر سخنی با توجه به وضع و انس ذهنی مخاطبان، دارای دلالت استعمالی و ظهور تصویری است، لکن ضرورتاً چنین نیست که همان دلالت استعمالی مراد جدی گوینده نیز باشد. در اینجا عرف عقلا اصالت ظهور و اعتبار آن را برای مرحله اول، اصالت جدی را با استناد به مقدمات حکمت و پس از جستجو از قرائن محتمل برای مرحله دوم جاری می‌دانند. توجه به انحصار دلالت کلام نیز مرتبط به همین موضوع است؛ چنانکه می‌دانیم دلالت لفظ بر معنا، از نوع دلالت وضعی است، نه عقلی یا طبیعی. دلالت وضعی نیز بر سه گونه مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم می‌شود. با نگاه دیگر، دلالت گاه منطوقی است، یعنی معنایی که اصالتاً یا تبعاً لفظ بر آن دلالت دارد. وقتی معنایی از یک لفظ به ذهن مسبوق شود، اگر احتمال معنای دیگری از آن لفظ نرود، در این فرض آن معنا «نص» است و اگر احتمال معنایی دیگر رود، آن معنای متبادر نخست «ظاهر» است و در هر صورت این هر دو معنا منطوق کلام است. اما گاه کلام نوع دیگری از دلالت را نیز با خود دارد که دلالت مفهومی نامیده می‌شود؛ «۲» یعنی آن معنایی که لازمه عقلی، عرفی و یا عادی معنای منطوقی است. دلالت مفهومی گاه به صورت مفهوم موافقت است، که اصطلاحاً «فحوای خطاب» نیز نام دارد، و گاه مفهوم مخالفت است، یعنی دلالتی که مخالف حکم منطوق است؛ مانند مفهوم صفت، شرط، حال ظرف، عدد و مانند آن. جز اقسام نامبرده، در کتابهای اصولی عامه و شیعه اقسام دیگری از دلالتها مانند دلالت اقتضا، اشاره و تنبیه نیز یاد شده است که به نظر می‌رسد در همان دو نوع منطوق و مفهوم جای می‌گیرد و نوع مستقلی به شمار نمی‌آید. میرزای قمی در کتاب خود پس از تقسیم مدلول کلام به دو قسم منطوق و مفهوم، منطوق را بـ منطوق و غیر صریح و غیر صریح تقسیم

(۱) ر. ک: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۴، نوع ۷۷، (۲) ر. ک: کفایة الاصول، ج ۱، ص ۳۰۰؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۵۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۷ نموده، مدلول مطابقی و نیز تضمینی را به مسامحه، از اقسام منطوق صریح، و مدلول التزامی، که دلالت اقتضا، اشاره و تنبیه را نیز در آن جای داده، منطوق غیر صریح دانسته است. اما از تقریر مرحوم مظفر چنین استفاده می‌شود که دلالت اقتضا، تنبیه و اشاره را نوعی مستقل از منطوق و مفهوم، تحت عنوان دلالت سیاق می‌داند. «۱» با توجه به آنچه گفته شد، به وضوح معلوم می‌شود که در راستای معناشناسی جملات قرآنی، آگاهی از نقش کلمات در جمله‌ها و نیز آشنایی به قوانین وضع و چگونگی دلالت، که چارچوبهای محاورات عرف عقلا را تعیین می‌کند، از ضروریات کار تفسیر است.

گام سوم، معنا شناسی متناظر و فراگیر متن.

گام سوم، معنا شناسی متناظر و فراگیر متن. چه وقت ما می‌توانیم یک دیدگاه را به متن نسبت دهیم؟ به بیان دیگر آیا در مواجهه با قرآن، ما می‌توانیم به یک رشته نظریات روشن در مسائل اصلی مرتبط به حیات انسان دست پیدا کنیم یا آنکه چنین تصویر شفافی دست نیافتنی است و ما همواره با قطعه قطعه از معناهای بریده‌ای رویارو هستیم که هرگز به یک نگرش همه جانبه و نهایی نمی‌پیوندند؟ آیا می‌توان در معناشناسی قرآن به سطحی از شناخت معنا دست یازید که درباره جهان، خدا، انسان، معنا و مفهوم زندگی، فلسفه حیات، ایدآلهای مطلوب و راه چگونگی زیستن، انحای گوناگون تعامل فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان و مانند اینها به چشم‌اندازی واضح رسید؟ اگر این امر میسر است، راهکار دستیابی آن چیست؟ ما بر این باوریم که در پرتو پیش‌انگاره‌های جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، متن‌شناختی مربوط به قرآن و زبان‌شناختی، این هدف قابل دستیابی است؛ هر چند رسیدن به این مقصود بی‌مثونه و آسان نیز نخواهد بود. با پذیرش ویژگیهای متمایز زبان‌شناختی متن که مشتمل بر نصوص، یعنی گزاره‌هایی که تنصیص بر یک معنا دارند و قابل تأویل نیستند و ظواهر، یعنی معنای متبادر راجح، که این هر دو از نظر عقلا اعتبار و حجیت دارد و راهکار استفاده از منابع و قرائن روشنگر و یا تعیین کننده معنا در مبهمات و متشابهاست، زمینه معرفت تفسیری فراگیر فراهم است. بلکه در مراتب زمینی (۱). ر. ک: قوانین الاصول، ص ۱۶۷؛ مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۳۱؛ المستصفی فی علم الاصول، ج ۱، ص ۳۰، ج ۲، ص ۱۸۶؛ عک، خالد عبد الرحمن، اصول التفسیر و قواعد، ص ۳۵۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۸ راهیابی به معناهای ژرف‌تر و لایه‌های درونی و باطنی نیز برای اهل انس با قرآن نیز ممکن است.

استمداد از قرائن

قرینه‌های درون متنی

اشاره

قرینه‌های درون متنی قوانین مربوط به وضع و دلالت، یک واقعیت جدی در زبان‌شناسی و دانش دلالت‌شناسی و سمانتیک است. اساس محاورات عقلا در تفهیم و تفاهم و تعامل گفتمانی با یکدیگر بر پایه همین قوانین سمانتیکی استوار است. «۱» اما در کنار قوانین وضع و دلالت، قوانین دیگری نیز وجود دارد که قلمرو معانی کلمات را تحدید می‌کند و یا توسعه می‌بخشد. به سخن دیگر ما در مرحله معناشناسی جمله‌ها به مرز مشترک هرمنوتیک با سمانتیک می‌رسیم. هر واژه در لغت‌شناسی یک معنای وضعی دارد، اما همان واژه وقتی در جمله خاص و درون یک متن قرار می‌گیرد، آن متن یک پوششی بر آن معنای وضعی می‌گذارد (معنا در متن) و از ترکیب معنای اضافی که از طریق قرائن معلوم می‌شود و معنای غایی مطلق، مفهوم آن واژه غایی به دست می‌آید. به نمونه می‌توان واژه‌های «حیات» و «سبیل» را در لغت و قرآن بررسی نمود. حیات در گیاهان، به مفهوم رشد و نمو است و در حیوان به معنای داشتن قوه ادراک و احساس، و در انسان به معنای داشتن قوه شعور و فاعلیت ارادی. «۲» اما افزون بر این، قرآن، باورمندان راستین را دارای یک نوع حیات ایمانی ویژه با آثار حقیقی می‌داند، که دیگر انسانها فاقد آن حیات‌اند: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». «۳» علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: آیه وصف حال مؤمن و کافر، در ایمان و گمراهی است. انسان پیش از آنکه به هدایت الهی نایل شود

مانند مرده‌ای است که از نعمت حیات محروم است، وقتی به پروردگار خویش ایمان راستین می‌آورد گویا خدا او (۱) _____ ر. ک: سرخسی، محمد بن احمد، اصول السرخسی، الکیسی، حمد عیید، «الدلالة و اثرها فی تفسیر النصوص»، کلیة الشریعة بغداد، ش ۸، ۱۴۰۶. (۲). المفردات فی غریب القرآن. (۳). انعام، ۱۲۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۰۹ را زنده کرده، برای او نوری قرار داده است که در پرتو آن خیر و شر و سود و زیان را تشخیص می‌دهد. اما کافر مانند کسی است که در تاریکی گریز ناپذیر واقع است و قدرت تشخیص نیک و بد و سود و زیان ندارد. این آیه همانند آیه سوره نحل است که فرمود: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً». «۱» علامه سپس می‌افزاید: ممکن است گفته شود فهم عموم مردم آن است که برای انسان حیاتی جز همان حیات حیوانی، که منشأ ادراک لذات مادی و حرکت ارادی است، نمی‌بینند، بنابراین، تمایزی میان کافر و مؤمن مشاهده نمی‌کنند، در نتیجه این تمثیل و توصیف را تنها نوعی استعاره تمثیلی تلقی می‌کنند. وی این برداشت را نقد می‌کند و می‌گوید: تدبّر در قرآن، گویای معنای ژرف‌تری است. خداوند برای انسان الهی یک حیات جاودان در تحت ولایت و حمایت خود می‌بیند که با مرگ پایان نمی‌پذیرد، هیچ‌گونه رنج و دشواری همراه آن نبوده و سرشار از محبت خدا، در لذت سرمدی جای دارد. کسی که به این مرتبه از ایمان دست یافته، حقایقی را می‌بیند که دیگران ادراک نمی‌کنند و عقل او در آفاقی سیر می‌کند که دیگران بدان ره نیافته‌اند، اراده او خواهان چیزهایی است که دیگران آن را اراده نمی‌کنند، هر چند به ظاهر میان او و دیگران تفاوتی دیده نمی‌شود، اما به واقع برای او درک و اراده‌ای است که برتر از درک و اراده دیگران است و برای او حیات دیگری با آثار خاص خویش است که دیگران فاقد آن حیاتند ... خداوند حیات این گروه را موصوف به حیات طیب «پاک بودن» است که صرفنظر از مطلق حیات است. همان‌طور که در طرف مقابل، قرآن از کسانی نام می‌برد که قلب و چشم و گوش آنان را کد است. با آنکه آنان حیات به مفهوم عام را دارا هستند. این از آن روست که آثار ایمانی این ابزارها در آنان نیست: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ». «۲» بنابراین روشن می‌شود که حیات و نور ایمانی واقعی است غیر از مطلق حیات انسانی که همه آدمیان واجد آن هستند. «۳» بدین روی ما به طور طبیعی به این اصل هرمنوتیکی رسیدیم که متن را به کمک خود

(۱). نحل، ۹۷. (۲). مجادله، ۲۲. (۳). المیزان، ج ۷، ص ۳۳۷-۳۳۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۰ متن تفسیر کنیم. البته در اینجا این بحث به طور جدی مطرح است که اصلاً متنی می‌تواند خودش را تفسیر کند یا نه؟ برخی هرمنوتیستها اظهار داشته‌اند که نمی‌توان یک متن را با خود آن معنا کرد، بلکه باید از بیرون آن را حل کرد، اما این نظر دلیل قابل پذیرشی ارائه نمی‌کند. در برابر، دیدگاه دیگری است که می‌گوید تمام متون چنین‌اند که خودشان، خودشان را تفسیر می‌کنند و این اصل اختصاص به یک متن خاص ندارد. و بالاخره نگاه سوم آن است که برخی از متون می‌توانند خودشان را تفسیر کنند. البته در اینکه چه متونی می‌توانند خودشان را تفسیر کنند و تفاوت آنها با متونی که نمی‌توانند خود را تفسیر کنند چیست، جای تأمل است. شاید بتوان گفت اگر متنی ادعای کمال، جاودانگی و هدایت همه مردم را در سر داشت و به تّحدی، همگان را مشمول دعوت خویش قرار داد و خود را سخن پروردگار و قول فصل (طارق، ۱۴) و غیر قابل تردید (بقره، ۲) معرفی کرد، چنین متنی می‌تواند خودش را تفسیر کند. این برداشت در مورد قرآن، باور تمامی فرق اسلامی، جز اهل حدیث، است. روایت: «فَإِنَّ الْقُرْآنَ يَفْسِرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» «۱» به قاعده، ناظر به اصل یاد شده است. همین‌طور به احتمال زیاد روایت پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ لِيَكْذِبْ بَعْضُهُ بَعْضًا وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» «۲» و سخن امیر مؤمنان علی (ع) که فرمود: «كُتِبَ لِلَّهِ ... يَنْطِقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» «۳» نیز روش‌گذار همین موضوع می‌باشد. در اینکه چند نوع قرینه درون متنی می‌توان یافت که در پرتو آنها متن قرآن جستجو شود و چگونه می‌توان متن را با خود آن تفسیر کرد، گمان می‌رود حداقل سه نوع قرینه درون متنی قابل ملاحظه است:

الف) سیاق و آهنگ سخن.

الف) سیاق و آهنگ سخن. دانشمندان اسلامی توجه به سیاق کلام و روند سخن را در تفسیر جمله‌ها و آیات قرآن لازم دانسته و از آن با عبارات گوناگونی یاد کرده‌اند. یکی از اندیشمندان معاصر می‌گوید: «باید خیلی دقت کنیم وقتی می‌خواهیم آیه‌ای را زیر موضوعی و عنوانی قرار دهیم، آیات قبل و بعد را هم در نظر بگیریم و اگر احتمال (۱) بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۱۸.»

(۲). سیوطی، عبدالرحمن، تفسیر الدر المنثور، ج ۲، ص ۵. (۳). نهج البلاغه، خطبه، ۱۳۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۱ می‌دهیم که در آیات قبل و بعد قرینه‌ای وجود دارد، آن را هم ذکر کنیم... تا موقع مراجعه به آیه، آن قرائن کلامی مورد غفلت واقع نشود. «۱» همچنین طبری دانشمند متقدم با تأکید بر اصل سیاق می‌نویسد: «گرداندن کلام از سیاق آن روا نیست، مگر آنکه دلیل معتبری همانند دلالت ظاهر قرآن یا روایتی از پیامبر داشته باشیم، در غیر این صورت باید سیاق را اخذ کنیم». «۲» از برخی تعبیرات علامه طباطبایی (ره) استفاده می‌شود که حتی دلالت سیاق را بر ظاهر روایت ترجیح داده، روایت را به تأویل می‌برد. «۳» از دانشمندان علوم قرآن، بدرالدین زرکشی می‌نویسد: «اساس کار مفسّر باید بر نظم سخن و ساختار جمله باشد، هر چند که از معنای وضعی عدول ورزد؛ زیرا مجازگویی امری رایج است.» «۴» از مجموع این گفته‌ها معلوم می‌شود که ترکیب کلمات و ساختار جمله‌ها نقش بسزایی در تعیین مفاد کلمات دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. در ضمن این نکته نیز روشن شد که این نوع قرینه، قرینه متصل و لفظی است.

ب) تلائم مضمون و معنا.

ب) تلائم مضمون و معنا. قرآن هر چند به تفریق نجومی در مدت زمانی قریب بیست و چند سال، نزول تدریجی یافت، اما چنانکه می‌دانیم مبدأ این متن مقدس علم خداوند است: «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» «۵»، «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ». «۶» بنابراین قرآن یک متن منسجم است که تمامی اجزای آن با یکدیگر همگرایی و ارتباط معنایی دارند. از این رو، به دلیل عدم امکان غفلت و فراموشی در گوینده قرآن، این اصل عقلانی در مورد قرآن بی‌مناقشه قابل بازیابی است که برای معنا شناسی مفاهیم قرآنی افرون بر راه پیش گفته، باید از «الگوهای درون متنی» استفاده کنیم. به سخن دیگر ما برای اینکه کشف کنیم مفهوم «ایمان» در قرآن چیست، نخست مفهوم این واژه را در معنای وضعی لغوی جستجو می‌کنیم، آنگاه مقام کاربردهای قرآنی آن را جمع می‌کنیم (۱)_____.

معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۰. (۲). دراسة الطبری للمعنى، ص ۱۴۶، نقل از: تفسیر الطبری، ج ۹، ص ۲۸۲. (۳). المیزان، ج ۱۷، ص ۹. (۴). البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۷. (۵). فرقان، ۶. (۶). نساء، ۱۶۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۲ پس از استخراج تمام گزاره‌هایی که در آنها ایمان و مشتقات آن بیان شده، به تجزیه-تحلیل آنها می‌نشینیم. آنگاه از دسته دسته گزاره‌های قرآنی مؤلفه‌هایی را کشف می‌کنیم. برای نمونه می‌بینیم از جمله تعابیر اینهاست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» «۱»، «وَإِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا...» «۲» و «قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَ لَكِنَّ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي» «۳». از این گونه آیات این مؤلفه کشف می‌شود که ایمان هر چه هست، ذومراتب و قابل ازدیاد است و نیز با عدم اطمینان قابل جمع است. از تعبیرات دیگر مثل: «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ» «۴» و «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَأْمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا» «۵» استفاده می‌شود که ایمان امری قلبی و در عین حال حقیقتی اختیاری

است. از گزاره‌های دیگری چون: «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ» (۶) و «أَحْسِبَ النَّاسَ أَنْ يَتَزَكُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (۷) از سویی «جمع نشدن ایمان با شک» و از سوی دیگر «ملازمت ایمان با آزمون» به دست می‌آید. از برخی تعبیرات چون: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (۸) معلوم می‌شود ایمان بالاترین نوع دلبستگی و سرسپردگی است. «۹» از تعبیرات دیگر این مؤلفه استفاده می‌شود که ایمان به خداوند، تجزیه پذیر نیست، بلکه ایمان دینی وقتی فراهم است که دل انسان به تمامی تسلیم خواست خدا و همه گفته‌های او را پذیرا شود: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ» (۱۰). از تعبیرات دیگر، زوال پذیری ایمان و منطقه‌های زوال پذیر استفاده می‌شود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّابِقِينَ» (۱۱). در برخی گزاره‌ها از نتایج دنیوی و اخروی ایمان، به ویژه حمایت و عنایت ویژه خاص خداوند بر مؤمنان نام برده شده است: «إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا» (۱۲) و «إِنَّا

(۳). بقره، ۲۶. (۴). نحل، ۱۰۶. (۵). یونس، ۹۹. (۶). سبأ، ۲۱. (۷). عنکبوت، ۲. (۸). بقره، ۱۶۵. (۹). ر. ک: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۵۵. (۱۰). بقره، ۸۵. (۱۱). آل عمران، ۱۴۹. (۱۲). حج، ۳۸. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۳ لَنْ نُصْرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (۱). از مجموع این تعابیر چند مؤلفه کشف می‌کنیم؛ آن وقت با مطالعه بر روی این مؤلفه‌ها یک انگاره ذهنی به دست می‌آید که این مؤلفه‌ها بر آنها صدق می‌کنند. به احتمال بسیار ارجاعات مضمونی - تحلیلی علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان مبتنی بر همین روش است که با اتکا بر خود قرآن و انگاره‌های درون متنی، مفاهیم قرآن را کشف و معناشناسی می‌کند. از برخی عبارات علامه معلوم می‌شود که «جری و انطباق» او نیز در همین راستا قرار می‌گیرد. وی مفهوم جری را چنین توضیح می‌دهد: «نظر به اینکه قرآن مجید کتابی است همگانی و همیشگی، در غایب مانند حاضر جاری است و به آینده و گذشته مانند حال منطبق می‌شود. مثلاً آیاتی که در شرایط خاصی برای مؤمنین زمان نزول تکالیفی بار می‌کنند، مؤمنانی که پس از عصر نزول دارای همان شرایط هستند نیز بی‌کم و کاست همان تکالیف را دارا هستند...». وی در پایان می‌نویسد: «بعضی از روایات، بطن قرآن یعنی انطباق قرآن را به مواردی که به واسطه تحلیل به وجود آمده از قبیل جری می‌شمارد.» (۲) همچنین مطالعات قرآنی ایزوتسو، دانشمند ژاپنی نیز ظاهراً بر پایه همین سبک، یعنی فهم متن قرآن با خود قرآن است. (۳) اما حقیقت آن است که ارجاع آیات قرآن به یکدیگر در روایات تفسیری پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) نمونه بسیار دارد. همین طور روایات تفسیری صحابه و تابعین نشان دهنده این روش در تفسیر قرآن است. پس از عهد تدوین نیز آثاری ویژه در خصوص تفسیر قرآن به کمک مضمونهای درون متنی قرآن تحریر یافت؛ به نمونه می‌توان از وجوه القرآن مقاتل نام برد. سیوطی می‌نویسد: قدیمی‌ترین تصنیف به این نام، اثر مقاتل بن سلیمان بلخی (م. ۱۵۰ ق) است که در آن الفاظ مشترک و واجد معانی متعدد، چون نور، هدایت، مودت و ... استخراج شده است. (۴) همچنین می‌توان به نمونه حقائق التأویل فی متشابه التزیل شریف رضی (۱) غافر، ۵۱. (۲). قرآن در

اسلام، ص ۷۰-۷۱؛ المیزان، ج ۳، ص ۶۷. (۳). ر. ک: خدا و انسان در قرآن؛ مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن. (۴). ر. ک: الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، باب ۳۹؛ تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۸۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۴ (م. ۴۰۶ ق) را نام برد که به تفسیر آیات متشابه در پرتو محکمت پرداخته است.

ج) محکمت و اصول روشنگر.

ج) محکمت و اصول روشنگر. همان‌طور که پیش از این بیان شد، قرآن از کتاب الهی این توصیف را دارد که آموزه‌ها و

گزاره‌های قرآنی در باز نمود معانی به دو گروه تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از آیات در چگونگی ارائه معانی خود موصوف به محکمت‌اند و دسته‌ای دیگر از آنها متشابه‌اند. هر یک از این دو دسته آیات برخوردار از ویژگی خاصی معرفی شده‌اند. در ویژگی محکمت، این عنصر تأکید واقع شده است که آنها «ام الکتاب» هستند. همچنان که در بیان ویژگی متشابهات این نکته هشدار داده شده است که «دست آویز دل مریضان» می‌شوند (آل عمران، ۷). قدر مسلم و مناقشه‌ناپذیر این آموزه، در بعد سلبی آن است که نمی‌توان مفهوم ظاهری آیات متشابه همچون: «وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ» (۱)، «وَ كَلِمَتَهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ» (۲)، «وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (۳)، «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى» (۴) و مانند اینها را به تنهایی و بدون ارجاع و انضمام به محکمت اخذ نمود. در بعد ایجابی، یعنی نقش چهره‌گشایی و راز زدایی محکمت در برابر متشابهات نیز با توجه به «ام الکتاب» نامیدن محکمت، که مفاد مرجع بودن و اصل بودن را می‌رساند، و ذکر وصف «راسخ در علم» که مشعر بر علیت است، این نتیجه به دست می‌آید که محکمت کتاب، قرینه و مأخذ بسیار مهم رفع تشابه‌اند. به همین دلیل است که طبرسی، قرآن پژوه اندیشمند پس از پذیرش دیدگاه فهم‌پذیری متشابهات در سایه محکمت و نقل روایت امام باقر (ع) که فرمود: «كان رسول الله افضل الراسخين في العلم قد علم جميع ما انزل الله عليه من التاويل و التنزيل و ما كان الله لينزل شيئا لم يعلمه تاويله، هو و اوصياؤه من بعده يعلمونه كله» می‌نویسد: از مؤیدهای این برداشت آن است که صحابه و تابعین بر تفسیر تمامی آیات قرآن اتفاق دارند و کسی از آنان را سراغ نداریم که به بهانه متشابه بودن از تفسیر آیه‌ای در گذرد. ابن عباس می‌گفت: من از راسخان در علمم. (۵)

(د) تحدید قلمرو معنا.

(د) تحدید قلمرو معنا. چنانکه می‌دانیم آیاتی از قرآن کریم دارای عمومیات و

(۱) _____ (۲) جا، ۲۳. (۳) نساء، ۱۷۱. (۴) آل عمران، ۲۸. (۵) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱-۲، ص ۷۰۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۵ اطلاقاتی است که در آیات دیگر تخصیص و تقیید خورده است. همین طور وقوع نسخ حکم برخی آیات با آیاتی دیگر نیز فی الجمله قطعی است. هر یک از عموم و اطلاق عبارت‌اند از استغراق و فراگیری تمامی افراد و مصادیق آنها، لکن با این تفاوت که عام، جمیع افراد تحت پوشش خود را به صورت عطف به «و» در بر می‌گیرد؛ چنانکه «اکرم کل عالم»، یعنی: اکرم هذا العالم و ذاک العالم و ذاک العالم و ... ولی مطلق، تمامی مصادیق خود را به صورت عطف به «أو» تحت پوشش قرار می‌دهد؛ چنانکه مفاد «أعتق رقبة» آن است که: أعتق هذه الرقبة، أو تلك الرقبة، أو تلك الرقبة. (۱) بدون تردید عمومات و اطلاقات قرآن اختصاص به محور احکام نداشته، بلکه افزون بر دستورها و احکام فردی و اجتماعی قرآن، حوزه وسیع‌تر معارف گوناگون اعتقادی را نیز فرا می‌گیرد. از این رو برای دستیابی به مراد جدی خداوند، در تمامی این عرصه‌ها نمی‌توان، به ظهور ابتدائی عمومات و اطلاقات اکتفا ورزید، بلکه باید از آیات دیگر که قلمرو معنای اینها را تبیین و تحدید می‌کند، تفحص و جستجو نمود. همان طور که تحدید حکم عام و تقیید حکم مطلق (اعم از احکام تکلیفی یا پیام‌های اعتقادی) به برخی افراد امری ضروری است، توجه به دفع یک حکم تشریحی از سوی شارع، که به حسب ظاهر اقتضای استمرار دارد و جایگزینی آن به حکمی دیگر، نیز در فهم مراد جدی آیات ناسخ و منسوخ ضروری است. (۲)

قرینه‌های برون متنی نقلی

قرینه‌های برون متنی نقلی الف) زمینه‌ها و فضاهاى نزول. قرآن کتاب تربیت و هدایت برای فرد و اجتماع انسانی است که در عصری

ویژه از تاریخ حیات بشر در میان آدمیان ظهور یافت. بنابراین قرآن ناظر بر واقعیت‌های موجود جامعه بشر و به منظور سامانمند نمودن زندگی مخاطبان عصر نزول و روزگاران دیگر به سوی یک آرمان والا و وضع مطلوب نازل گردید. از این رو توجه به فرهنگ، اقتضائات و سطح بینش و کنش مردمان عصر بعثت می‌تواند چشم‌اندازی مناسب و قرآینی در خور در اختیار پژوهشگرانی قرار دهد که قرن‌های متعددی از آن عصر و فضاهای فاصله دارند.

(۱) کفایه الاصول، ج ۱، ص ۳۳۲.

بعد. (۲) علوم قرآن، فصل ۱۶. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۶ اما روشن است این عناصر در صورتی می‌توانند به منزله قرائن روشنگر و متمرکز در شمار آیند که در اثر اسناد معتبر و قابل اعتنا نقل شده باشند. از سوی دیگر آگاهی بر فرهنگ و زمینه‌ها و فضاهای نزول آیات قرآن، همچنان که اندیشمندان اسلامی تصریح کرده‌اند به هیچ روی معانی عام و فراگیر آیات قرآن را به مخاطبان عصر نزول اختصاص نمی‌دهد. «۱» همان‌طور که ناظر بودن قرآن بر واقعیت‌های عینی زندگی مخاطبان و ضرورت توجه به این نوع قرینه در کشف همه جانبه مفاهیم قرآن، هرگز مستلزم تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول نیست. (ب) سنت مأثور معصوم. چنانکه در مباحث گذشته دیدیم، فرستنده قرآن تنها به فرستادن قرآن در میان مردم اکتفا نکرده و آنها را در تعامل با کتاب خویش بلا-تکلیف و حیران باقی نگذاشته، بلکه آیین بهره‌گیری از این متن زندگی‌ساز را نیز در پیشدید انسانها قرار داده است. به اتفاق نظر فریقین پیامبر اکرم (ص) غیر از ابلاغ وحی قرآنی بر مردم، رسالت تبیین معانی قرآن و تشریح فرائض و سنن آن را نیز عهده داشت. قرآن کریم این مسئولیت را چنین شرح می‌دهد: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ «۲» و قرآن را بر تو نازل کردیم تا آنچه را که بر مردم نازل شده، برایشان تبیین کنی». چنانکه پیداست این آیه یک اصل کلیدی و هرمنوتیکی در فهم قرآن را در اختیار قرآن پژوهان قرار می‌دهد. «۳» مفاد آیه این است که در فرایند معناشناسی قرآن، همان‌طور که استمداد از قرائن درونی قرآن امری ضروری می‌باشد، بهره‌گیری از تبیین پیامبر اکرم (ص) نیز که کانون وحی تشریحی است اجتناب ناپذیر است. افزون بر این، به حسب روایت تقریباً متواتر میان فریقین، سنت عترت پیامبر اکرم (ص) و امامان و معصوم (ع) که مؤید به «وحی تسدید» اند، نیز همان اعتبار سنت پیامبر (ص) را داراست: «ایها الناس انما انا بشر اوشک ان ادعی فاجیب و انی تارک فیکم الثقلین، الثقل الاکبر و الثقل الاصغر، الثقل الاکبر کتاب اللہ تعالی، جبل ممدود من السماء الی الارض، و عترتی اهل (۱) شعبان، محمد اسماعیل، دراسات

حول القرآن و السنه، ص ۴۱۲؛ التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۹۳؛ الکشاف، ج ۴، ص ۲۸۳. (۲) نحل، ۴۴. (۳) ر. ک: المیزان، ج ۱۲، ص ۲۶۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۷ بیتی، ان تمسکتم بهما لن تضلوا بعدی و انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض. فانظروا کیف تخلفونی فیهما، فلا تسبقوهم فتهلکوا، و لا تعلموهم فانهم اعلم منکم». «۱» البته تمایز میان سنت مأثور، در مقایسه با چهره‌گشایی آیات، در پرتو همدیگر، از این لحاظ در خور توجه است که سنت از جهت سند دارای اعتبارات گوناگون است. دسته‌ای از روایات از نظر سند متواتر به شمار می‌آیند، پاره‌ای دیگر غیر متواتر، ولی محفوف به قرینه‌اند و دسته سومی از روایات نیز خبر واحدند. اخبار گروه اول در توضیح و گویا سازی معانی آیات، خواه در موضوعات اعتقادی و تبیین اندیشه‌های بنیادی دینی و یا موضوعات تاریخی و شرح قوانین و سنن تکوینی و تشریحی، همانند عقل بین و مفاهیم صریح قرآن، نقش اساسی دارند و قرینه تعیین کننده برای معنا محسوب می‌شوند؛ اما اخبار تفسیری محفوف به قرینه و نیز اخبار آحاد، در شرح تکالیف و وظایف عملی نقش تعیین کننده دارند و حجت‌اند، ولی در قلمرو باورهای پایه، جهان‌بینی، انسان‌شناخت، پیامبرشناسی، امامت و معارفی از این دست، محل تأمل و دقت‌اند. از سوی دیگر، باز کاوی نقشهای گوناگون و کارکردهای متفاوت سنت مأثور در شرح و گویا سازی آیات خود موضوعی قابل پژوهش است. بخشی از روایات ناظر به قرآن، در واقع رهیافت معرفت معصومانه پیشوایان برگزیده پروردگار، از شعاع حقایق قرآنی است، که به منظور دفع ابهام و ارتقای آگاهی قرآنی امت به شرح و تفسیر آیات پرداخته و

گونه‌های مختلف دارد. عمرو بن عبید معتزلی، از امام باقر (ع) معنای آیه «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا» (۲) پرسید. امام فرمود: آسمان بسته بود؛ باران نمی‌بارید و زمین بسته بود و گیاهی نمی‌رویاند. بار دیگر پرسید: مرا از معنای این سخن خدای عز و جل آگاه کن که فرمود: «وَمَنْ يَخْلُقْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ» (۳)، غضب خدا چیست؟ امام فرمود: غضب خدا عذاب اوست. ای عمرو! هر کس گمان کند چیزی خدا را دگرگون می‌کند، در واقع کافر شده است. (۴)

(_____۱). کنز العمال، ج ۱، ص ۴۴. (۲).

انبیاء، ۳۰. (۳). طاهّا، ۸۱. (۴). بحار الانوار، ج ۴، ص ۶۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۸ بخش دیگری از روایات مأثور درباره با قرآن کریم، شرح مفاهیم باطنی و ژرفاهای نهانی آیات قرآن است. تأویل در مفهوم به سطح آوردن معانی عمیق آیات، که در اثر شرایط روحی و آگاهی درونی فراهم می‌آید، هرگز نفی کننده معنای ظاهری نبوده، بلکه در طول معنای ظاهر و نوعی دلالت التزامی غیر بین است. سرانجام آنکه به احتمال می‌توان گفت مهم‌ترین نقش سنت بعد روش گذاری و قاعده سازی آن است، این نقش دیگر جنبه تفسیر یا تأویل موردی آیات را نداشته بلکه جنبه کلیددهی به مردم در چگونگی تعامل با قرآن و شیوه بهره‌گیری از معارف قرآن را دارد، تا مردم خود در پرتو راه و رسم درست، به رهیافت معنای آن نائل آیند. اهتمام آن نخبگان مینوی، بیش از هر چیز آن بوده که به انسانها گوشزد کنند صفای نفس و معرفت ذواضلاع درونی و بیرونی دو سر رشته گوه‌رین در تقرّب به کرانه‌های بی‌پایان قرآنی هستند. از صادق آل محمد (ص) چنین روایت است که فرمود: «انّ هذا القرآن فيه منار الهدى و مصابيح الدجى فليجل جال بصره و يفتح للضياء نظره فانّ التفكير حياة قلب البصير، كما يمشی المستير في الظلمات بالنور» (۱)؛ همانا این قرآن سرچشمه هدایت و روشنای شب تاریک است، پس بر هوشمند است که در آن ژرف کاوی کند و برای پرتو افشانی آن دیده خویش را بگشاید، زیرا خردورزی حیات دل‌بیناست، چنانکه جوایای روشنی در تاریکیها به وسیله نور راه جوید».

قرینه عقلی

قرینه عقلی تدبّر در آیات الهی از دعوت‌های مکرر قرآن کریم است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (۲). این فراخوان گسترده به تعقل، تدبّر و تأمل در متن محتوای قرآن در عین حال ترسیم کننده شیوه و ارائه نوعی متد اساسی در فهم و کشف معارف قرآن است. ارزش منطقی و معرفت‌شناختی عقل به مفهوم نیروی درک و واقعیتها، اعم از عقل بدیهی و نظری، در زمین‌های که عرصه کارایی و کارکرد آن است، ذاتی است؛ یعنی از این

(_____۱). الکافی، کتاب فضل قرآن، ج ۲،

ص ۶۰۰، روایت ۵. (۲). صاد، ۲۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۱۹ منظر، عقل خود منبعی فوق سؤال است؛ چه اینکه از این لحاظ عیاری برتر از خود عقل وجود ندارد و هرگونه استدلال عقلی بر حجیت و اعتبار عقل، مستلزم حجیت پیشین خود عقل و مستلزم دور و محال است. افزون بر تحلیل یاد شده، از منظر تصریح متون دینی اسلام، ترغیبهای مکرر به تفکر، تدبّر، تفقه در دین، همه گویای این حقیقت است که قوه شعور، یعنی وجه متمایز انسان و رهاورد مدرکات این نیرو، در چشم‌انداز شرع دارای ارزش مثبت تلقی می‌شود؛ زیرا دعوت به مقدمه‌ای که نتیجه‌ای بر آن مترتب نشود برخلاف حکمت است و در خور شأن شارع مقدس نیست. بنابراین، عقل همان گونه که گویای اصل ضرورت دین در زندگی انسان است، همچنان در چگونگی فهم متن دینی نیز راهگشاست و نادیده گرفتن این عنصر، منشأ انحرافهای فراوان در تاریخ دیانت بوده است. تدبّر در مفاد آیات قرآن فراهم کننده نقشها و کارکردهای گوناگون و متنوع عقل در ارتباط با قرآن است. اساسی‌ترین جایگاه نیروی خردورزی در بعد استنتاج و استنتاج از منابع و ابزارهای دیگر است. از این منظر، مبانی و زیر ساختهای دینی با عقل تحلیل و تنقیح می‌شود. آیات توحیدی و هستی‌شناسی، آغاز و فرجام جهان، انسان و سرنوشت او، نبوتها و سنتهای حاکم بر جوامع در پرتو عقل تبیین مناسب خود را

می‌بایند. «۱» روشنگری تثبیت و تقویت مفهوم ظاهری آیات به عنوان مراد خداوند، کشف لوازم و نیز بعد تأویلی و عدول از تفسیر لفظی در آیات متشابه، نمونه‌ای از تأثیربخشیه‌های عقل در فهم قرآن است. به نمونه، خلود در عذاب دوزخ از مفاهیمی است که از ظاهر آیات قرآن استفاده می‌شود (بقره، ۱۶۷). تبیین و تحلیل عقلی این موضوع گذشته از ظواهر شرعی، امری است که نیازمند تأمل جدی است. برای مثال یک رویکرد در توجیه عقلانی موضوع یاد شده، این است که انسان در پرتو انگیزه‌ها و اعمال خویش صورتی نفسانی به تناسب نیکیها و بدیها پیدا می‌کند. اگر اعمال و انگیزه‌های وی نیکو باشد، صورتی نیک و اگر زشت باشد، واجد نفسی پلید خواهد شد. اگر این صورتها در نفس رسوخ نیافته باشد، تغییر پذیر و اگر به مرتبه رسوخ و ثبات رسیده باشد، شاکله او بر آن اساس ظهور و تثبیت

(۱). ر. ک: الکافی، کتاب توحید. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۰ می‌یابد؛ از این رو نفوس آلوده دامن، ساختار وجودشان آجین به پلیدی و گناه گشته، جانشان در غرقاب عذاب آغشته است و قرین آتش خواهند بود. «۱» در این خصوص می‌توان گفت آگاهی بر صفات و ویژگیهای گوینده از جمله قرائن عقلی مؤثر برای فهم درست کلام وی است؛ از این رو آگاهی و اذعان به کمال و تعالی مطلق خدا و تنزیه او از خصائص موجودات محدود و مادی، نقشی بسیار خطیر در تفسیر آیات مربوط به افعال و صفات خدا در قرآن ایفا می‌کند. پایان بخش مقال یادآوری این نکته است که فرایند تفسیر متن از معناشناسی واژگان آغاز و به جمله‌شناسی و نگرش پیوستاری و همه جانبه متن و بهره‌گیری از تمامی منابع و قرائن ایضاحی و تعیین بخش می‌پیوندد و نه اخذ و التفات به برخی از این مؤلفه‌ها و غفلت از عناصر دیگر. تنها در این فرض و با این شیوه که تفقه در دین نامبردار است، تا حدود قابل ملاحظه‌ای می‌توان به سلامت تفسیر متن و درک و کشف ایده‌های مؤلف متن اطمینان ورزید. این همه مشروط بر آن است که مدعی تفسیر، از صلاحیتهای لازم عملی (اعم از علوم ادبی و زبان‌شناختی، علوم عقلی و نقلی) و پالایش و تمحض و تمرکز روحی و روانی و شرایط اجتهاد در دین برخوردار باشد. «۲»

۴. معیارها و منطق فهم قرآن

اشاره

۴. معیارها و منطق فهم قرآن در مباحث گذشته مبانی و زیر ساختهای مربوط به قرآن، امکان فهم و ساز و کارهای فهم آن مورد مطالعه و تأمل قرار گرفت. اما چنان که می‌دانیم، خواسته یا ناخواسته به دلایل گوناگون وقوع یک رشته ناهنجاریها و آسیبها در فرایند عمل تفسیر دور از انتظار نخواهد بود. اینجاست که وجود معیارهایی در هرمنوتیک فهم قرآن ضروری می‌نماید. اکنون پرسش آن است که آیا چنین ضوابطی وجود دارد یا نه؟ اذعان ما بر آن است که با استناد به مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و متن‌شناختی قرآنی، وجود راهکارهایی برای پیش‌گیری از قرائتهای نادرست تفسیری و

(۱). ر. ک: المیزان، ج ۱، ص ۴۱۲.

(۲). ر. ک: الاتقان فی علوم القرآن، نوع ۷۸؛ البرهان فی علوم القرآن، نوع ۴۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۱ نیز ابزارهایی برای ارزیابی و بازشناسی تفسیرهای معتبر از نامعتبر اجتناب‌ناپذیر است؛ از این رو با توجه به مبانی فکری ما، شگفت‌آور خواهد بود که گفته شود: «هرمنوتیک تا آنجا معنا دارد که هیچ معیار مطلق، که مقبول همگان باشد، وجود نداشته باشد». «۱» اینک به منظور پیش‌گیری از جمود، التقاط و انحراف در برداشت از متون دینی به ویژه قرآن کریم، می‌کوشیم با استناد به دلایل و شواهد خدشه‌ناپذیر، اصول و معیارهایی برشماریم که منطق کشف خواسته‌ها و معانی مورد نظر شریعت و متن دینی را نشان دهد و بر اساس آن بتوان روشهای تفسیری نادرست و نیز نتایج قرائتهای تفسیری ناصواب را متمایز ساخت.

یک، قواعد عقلانی حاکم بر زبان

یک، قواعد عقلانی حاکم بر زبان دانستیم که درک و دریافت سخن هر گوینده و نقطه آغاز تفاهم با وی، آشنایی با «زبان» و قوانین جاری بر نشانه‌هاست؛ که پل ارتباط و ترمینولوژی انتقال معانی است. از منظر عرف عقلانی، جریان مفاهیم زبانی به طور ارتكازی مستند به سطوح گوناگونی از قوانین مربوط به واژه‌شناسی، تیمولوژی و صرف‌شناسی کلمات، نحو‌شناسی، علوم بلاغی، زیبایی‌شناسی و علوم دلالتی و سمانتیک است. از سوی دیگر، هر چند قرآن دارای مراتب گوناگون معنایی و بطون طولی است، ولی با توجه به آنکه زبان مفاهمه و مخاطبه قرآن، همان زبان هدایت است، که معبر آن همان گفتمان عقلانی و چارچوبهای آن است، نه زبان رازآمیز و حیرت آفرین، از این رو آگاهی و پابندی به قوانین زبانی، حداقل شرایط ضروری برای فهم مراتب متعارف و معمولی معنایی قرآن است. اما دستیابی به معانی برتر و تعمیق معرفتهای درونی قرآن مستدعی همدلی با قرآن و آماده کردن ظرفیت روحی و دستیابی به مراحل از کمال انسانی است: «وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى» (۲). از این رو که عالمان مسلمان در طول تاریخ اسلام کوشیده‌اند قوانین ضروری محاوره عقلانی را یادآور شوند. آنان گوشزد کرده‌اند که شناخت دقیق معانی لغوی واژگان با استفاده از منابع لغت‌شناسی و کتب نظم و نثر عصر نزول وحی و تشخیص مدلول کلمات، از لوازم اساسی در کار تفسیر متن قرآن و سنت است (۱). نقدی بر قرائت

رسمی از دین، ص ۴۳۲. (۲). محمد، ۱۷. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۲ معناشناسی کلمات، در واقع نخستین کار برای ادامه کار تفسیر و تضمین درستی این مسیر است. کسی که به کار تفسیر قرآن می‌پردازد، ناگزیر است نقاط اشتراک و تمایز «حمد»، «مدح»، «ربوبیت»، «تریت»، «تقوا»، «کفر»، «نفاق»، «حق»، «باطل» و «ضلالت و غوایت» و جز اینها را بشناسد، تا دریابد این واژگان چه بار معنایی‌ای را ارائه می‌کنند و در قرآن منعکس کننده کدام ویژگی مضمونی و چه مقصودی هستند. در میان شخصیت‌های نسل اول اسلامی، از ابن عباس نقل شده است که می‌گفت: «الشعر دیوان العرب، فاذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى انزله الله بلغة العرب رجعنا الى ديوانها». او خود بسیاری از الفاظ قرآن را با استناد به اشعار و تکلم اهل بادیه، که زبانشان خالص و دست نخورده بود، معنا می‌کرد. «۱» علاوه بر این، شناخت دقیق ریشه اصلی کلمات، به منظور تفکیک معانی اصلی از معانی تبعی، که اشتقاقیات گوناگون پدید می‌آورند، از نکات مهم است. دانشمند برجسته و متقدم اسلامی زمخشری در این باره مثالی می‌زند و می‌گوید: از بدعتهای تفسیری است، سخن گوینده‌ای که می‌گوید: «واژه «امام» در این کلام خدا: «يوم ندعوا كل اناس يا مهمم»، جمع «ام» است و مردم در روز رستاخیز به مادرانشان فراخوانده می‌شوند.» وی در ادامه می‌گوید: این خطایی است که از جهالت - احتمالاً به معنای سفاقت - ناشی شده است؛ زیرا «امام» نمی‌تواند جمع «ام» باشد. «۲» افزون بر این، دانستن جایگاه ترکیبی کلمات در ساختار جمله، و نقش هر یک تأثیر بسزایی در شناخت مفهوم جمله‌ها دارد. همچنان که آگاهی از علوم بلاغت و معانی و بیان و بدیع نیز در فهم متن دینی، لازم می‌نماید. کسانی که با قرآن آشنایند می‌دانند که این کتاب سرشار از فصاحت و بلاغت و آراسته به انواع محسنات لفظی و معنوی است. این موضوع به دو دلیل است: یکی به دلیل زبان‌شناسی، چه اینکه الفاظ و زبان، نشانگان معانی است ولی می‌دانیم که اندام معانی همیشه برتر از لباس الفاظ است. بسیاری از حقایق را نمی‌توان به سادگی تنها با یک لفظ ادا کرد؛ از این رو کنایه، استعاره، تشبیه، تمثیل و مجاز گویی راهی برای گذار از این مشکل است. برای بیان ظهور وجود و حضور سرمدی خدا، چه تعبیری می‌توان آورد جز اینکه ه از واژه‌ای چون «نور» استفاده شود و یا (۱). الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲،

نوع ۸۰. (۲). الکشاف، ج ۲، ص ۶۸۳. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۳ تعبیر «یدالله» که کنایه از تدبیر یا قدرت خداست به کمک آید. البته خداوند به منظور بازداری از سوء فهم شنونده در جایی دیگر می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». به جز این جهت جنبه دیگری نیز می‌توان برای مجاز گوییهای قرآن برشمرد و آن بعد هنری و زیبایی کلام است. قرآن سرشار از فنون بلاغت و صنایع لفظی و

معنوی است و به تعبیر سیوطی: دانش معانی، بیان و بدیع، که موسوم به علوم بلاغت‌اند رکنی مستحکم در کار و بار دانش تفسیر است. «۱» سرانجام آنکه از جمله مبانی خدشه ناپذیر عقلا در محاوره آن است که هر واژه‌ای پس از تثبیت «ظهور» در یک معنا و آگاهی مخاطب به آن لغت و آن معنا، تابع همان معنای وضعی خویش است و اراده خاص گوینده یا شنونده، تأثیری در عدول از آن معنا پدید نمی‌آورد، مگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی افناع‌کننده‌ای در میان باشد، که بازدارنده آن ظهور شود. به سخن دیگر، هر چند حوزه مفاهمه عرف عقلا این گستره را دارد که در آن مجاز‌گویی، کنایه‌زنی، تمثیل و استعاره به کار آید و از معانی ظاهری دست برداشته شود، لکن اعراض از معانی حقیقی و ظهور الفاظ، در صورتی پذیرفتنی است که مستند به قرینه عقلی یا لفظی مستدل باشد. «۲» این قانون ارتکازی عقلا- در تمام گفتگوهای علمی و قراردادهای و پیمانهای اجتماعی حاکم است. اگر در یک قرارداد مشارکت نوشته باشند صاحبان سهام در سود و زیان سرمایه‌گذاری خود در آن شرکت سهیم‌اند، عرف عقلا واژه‌های سود، زیان، مشارکت، سهام و ... را به همان معنای وضعی و ظهور یافته‌اش تلقی می‌کند، نه چیز دیگر. همان‌طور که اگر در وصیت نامه کسی نوشته باشد اموال وی را به نسبت خاصی میان فرزندان تقسیم کنند، عرف عقلا، کلمه فرزندان را، همان فرزندان حقیقی وی معنا می‌کند و به هیچ روی واژه فرزندان را به معنای فرزندان معنوی و شاگردان نمی‌گیرد؛ مگر آنکه قرینه روشنی بر این معنا وجود داشته باشد. بر مبنای این چارچوب از معناشناسی قرآنی، در گزاره‌های گوناگون توصیفی- بینشی مربوط به خدا، جهان، انسان، دنیا، آخرت و ... گزارشهای تاریخی، مفاهیم دستوری و ارزشی و جز آن، که در قرآن آمده، پس از بررسی و جستجوی قرائن و تشکیل ظهور، به هیچ وجه نمی‌توان به بهانه دستیابی به مقاصد گوه‌رین و یا قرائتهای مختلف و غیره از

(_____ ۱). الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲،

نوع ۷۷. (۲). کفایة الاصول، ج ۱، مبحث الفاظ. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۴ ظواهر آن دست کشید و آنها را بر معانی نمادین، اسطوره‌ای و امثال آن تأویل برد؛ چه اینکه مقاصد باطنی و لبّ نهانی آیات الهی، هرگز نافی معانی ظاهری نبوده، بلکه در طول آن قلمداد می‌شود. با توجه به این معیار، آن سنخ برداشتهای که مفاهیم دینی را ناظر بر معانی پنهانی و مقاصد باطنی دست نیافتنی گرفته، از ظاهر شریعت و دستوره‌های فردی و اجتماعی دین روی بر می‌تابد، احیای مردگان به دعای عیسی (ع) را احیای دل‌های مرده و قطع دست دزد را به معنای از بین بردن زمینه و اسباب دزدی و حجاب و پوشش موجود در قرآن را به عفت معنا می‌کند؛ همه نوعی تدوّق و بی‌تعهدی در فهم دین و سخن خداست؛ سخنی که قول فصل و روشنگر راه حق از باطل است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ». «۱»

دو، همخوانی و سازواری درونی متن

دو، همخوانی و سازواری درونی متن گفتیم برای فهم و دریافت مقصود هر گوینده‌ای، مناسب‌ترین راه آن است که سخنان مختلف او را در کنار هم و در ارتباط با هم بنگریم و نتیجه بگیریم، از سوی دیگر این پیشفرض مسلم است که سخنان خدای حکیم نمی‌تواند نافی یکدیگر و متهافت باشد. قرآن دارای آیات و سوره‌ها گوناگون و مضامین متکثر و متنوع است، ولی با این همه این کتاب یک متن جامع است که از سوی آفریدگار محیط بر جهان و انسان و نیازهای هدایتی وی نازل شده است. بدین جهت تمام معارف قرآن، دارای یک پیوند منطقی، هماهنگ و در راستای یک هدف است (تعالی توحیدی فرد و اجتماع انسان در بینش و رفتار). برای دریافت یک تصویر کامل درباره هر یک از مفاهیم بینشی یا ارزشی قرآن چون مبدأشناسی، انسان‌شناسی، آخرت‌شناسی، پیامبرشناسی، فرشته‌شناسی، فلسفه شریعت و کسب اطلاع از وظایف فردی و اجتماعی انسان، روابط و حقوق متقابل اجتماعی مؤمنان با خود و بیگانگان، راهی جز این نیست که آیات گوناگون مربوط به هر موضوع را در کنار هم و همچون اعضای یک پیکر ببینیم. در غیر این صورت برداشت و تصویر ما از قرآن تصویری ناقص و همراه با گمراهی، انحراف و دور از حقیقت

قرآن (۱) طارق، ۱۳ و ۱۴. تحلیل

زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۵ خواهد بود. قرآن که خود را راهنمای مردم و جدا کننده حق از باطل می‌نامد، چگونه می‌توان آن را گنگ، ناگویا و دارای ابهام ذاتی دانست؟! قرآن خود به ما می‌آموزد که چگونه آیات آن را در یک نگرش ارگانیک و مرتبط با یکدیگر ملاحظه و مقاصد آن را کشف کنیم. قرآن به ما می‌آموزد که تشابهات آن را در پرتو محکومات قرار دهیم این همان روش، رهجویان حقیقت است و هشدار می‌دهد که مانند بیمار دلان در پی فتنه‌جویی و کج بینی نباشیم، که به ضلالت و سرگردانی منتهی می‌شود. این آموزه یعنی شیوه اتکای قرآن به خود قرآن، که یک رهیافت در قرآن شناسی است، همان روشی است که پیامبر خدا (ص) و پیشوایان معصوم (ع) و معلمان راستین کتاب خدا، بر آن تأکید ورزیده‌اند. بی‌توجهی به این اصل اساسی در شناخت متن دینی، نتایج علمی و عملی بسیار تلخ و زیانباری در زندگی مسلمانان پدید آورده، خواسته یا ناخواسته آنان را دچار تجزیه محتوای دین و کتاب آسمانی و ایمان آوردن به بعض و کفر ورزیدن به بعض کرده است. همین تعامل با قرآن است که صاحب شریعت آن را نکوهش کرده، می‌فرماید: «أَفْتَوْمُونِ بِنِعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِنِعْضِ مَا جَاءَ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَسَدِّ الْعَذَابِ». (۱) پیدایش مذاهب گوناگون کلامی و نزاعهای بی‌پایان فرق و نگرشهای متهافت تجسیمی، جبرگرایی، تفویض انگاری و برداشتهای دنیا گریزانه و انزواجویانه و ترک تلاش و تکاپو به بهانه توکل و پذیرش ظلم ستمگران به نام جبر یا اطاعت از اولی الامر و مانند اینها، ناشی از همین آسیب و نگرش تک بعدی و تجزیه گرانه و نادیده انگاشتن آیات دیگری بود که مقاصد قرآن را به وضوح شرح می‌داد. اگر قرآن مشیت همه جانبه و بی‌استثنای خداوند را مطرح ساخته: «وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (۲) و مؤثر بودن استقلالی را از آن خدایی دانسته که احاطه قیومی به همه هستی امکانی دارد، این نه به معنای نفی علل و افاعیل طبیعی در جایگاهشان و مجبور دانستن انسان، بلکه بیانگر توحید افعالی و وابستگی همه چیز به فاعلیت طولی خداست: «وَ أُخِي الْمَ _____ وَ تِي _____ بِإِذْنِ اللَّهِ». (۳)

(۱) بقره، ۸۵. (۲) انسان، ۳۰. (۳) آل عمران، ۴۹. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۶ ما رمیت اذ رمیت گفت حق کار حق بر کارها دارد سبق یا اگر افعال را به علل طبیعی خود نسبت داده مفهوم این سخن نه تفویض و حذف نقش تدبیری خدا در صحنه هستی است و نه برداشت یهودی گری بریدگی جهان خلقت از آفریدگار و بسته بودن دست خدا چرا که در جای دیگری تصریح داشته است: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (۱) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». (۲) همین طور اگر پیروی از اولی الامر را واجب کرده بارها به مسلمانان گوشزد نموده که: «لَا تُطِيعُوا مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» (۳)؛ «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِيعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا» (۴)؛ «وَ لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ» (۵)؛ بنابراین چگونه می‌توان به قرآن نسبت داد که هر ستمکاری را اولی الامر بدانند؟ این برداشتهای متعارض (تنافی دو دلیل در محتوا و مدلول) از پیام مکتوب پروردگار، نشانگر نقصان فکری متصدیان دینی بود نه رخنه‌پذیری دین. در واقع این اندیشه‌های کوتاه نتوانسته‌اند یک نگرش فراگیر و پیوستاری به تمام متن داشته باشند و آن را متناظر بر یکدیگر ببینند. و این آسیبی است که باید به رفع آن کوشید.

سه هماهنگی و تطابق با عقل برهانی

سه هماهنگی و تطابق با عقل برهانی تفسیر و گویا سازی متن وحی رهاورد یک تعامل چند جانبه میان مبدأ الهی فرستنده پیام واسطه ابلاغ پیام و مقصد نهایی گیرنده پیام یعنی انسان مخاطب است. در میان سه مأخذ یاد شده؛ گویا سازی متن با مواجه سازی مفاهیم گوناگون و استفاده از قرائن و شواهد نهفته در آن در واقع مربوط به ویژگیها و ساختاری است که فرستنده وحی برای متن لحاظ کرده است. شرح توضیح و یا تعلیم چگونگی کشف مقاصد متن از زبان آورنده پیام الهی نیز مرتبط با مسئولیتی است که

حجت معصوم الهی در ابلاغ متن و محتوای واقعی پیام وحی دارد. قواعد و ابزارهای زبانی و عرف حاکم بر تفاهم عقلا- مرجع متعارف در فضای زندگی مخاطب است که مقبول فرستنده وحی نیز می‌باشد. در این جا عنصر چهارمی نیز وجود دارد که به حوزه درون ذهن کاوشگر متبطن مربوط است و آن عبارت است از نیروی

(۱) _____ (۲) رحمان ۲۹. (۳) مائده ۶۴. (۴) _____

کهف ۲۸. (۴) انسان ۲۴. (۵) شعراء، ۱۵۱. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۷ شعور و عقل انسان- عقل فلسفی اعم از بدیهی یا نظری- یعنی همان استعداد و نیرویی که در بعد بینش وجه تمایز انسان از سایر موجودات و منبع درونی شناخت حقایق و اساسی‌ترین ویژگی ذاتی اوست. اعتبار و حجیت این نیرو ذاتی و داور نهایی انسان در پذیرش مبدأ معاد و اصل دین است. به گفته دیگر باب گفتگوی خدا و نقطه اتصال و تفاهم انسان با خدا همین نقطه است. با توجه به همین استعداد حقیقت یاب در انسان است که خداوند او را طرف خطاب قرار می‌دهد و دعوت می‌کند که در پیام تعالی بخش وی بیندیشد: «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (۱) و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (۲). در منطق وحی شأن ذاتی انسان بی‌بدیل است اما هویت اکتسابی او که رهین خواست و تلاش اوست هنگامی تحقق می‌یابد که در حیات خویش عیار عقل و خرد را به ظهور و تجلی درآورد: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (۳) از جهت دیگر دعوتها و ترغیبهای فراوان قرآن به تدبیر، تفکر، تذکر، تفقه در محتوای وحی و هشدار از غفلت ورزی همه نشان دهنده این حقیقت است که تکاپو و فعلیت یافتن این نیرو و تأملات منطقی و فکری دارای اعتبار مثبت معرفتی است. در روایت معروف امام کاظم (ع) به هشام بن حکم چنین آمده است: «یا هشام ان لله علی الناس حجّتين حجّة ظاهره و حجّة باطنه فاما الظاهره فالرسول و الانبياء و الائمه، و اما الباطنه فالعقول». در ادامه همین کلام می‌فرماید: «یا هشام! ان الله تبارك و تعالی اكمل للناس الحجج بالعقول» (۴) طرفه آنکه قرآن کریم به گونه‌ای شگفت آور جایگاه این منبع پر ثمر را یادآور شده، تدبیر و خردورزی مخاطبان را در فهم شریعت در کنار توضیح رسول الله و به عنوان متمم تحقق هدف نزول وحی معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (۵)

(۱) _____ (۲) انبياء ۱۰. (۳) محمد ۲۴. (۴) _____

اعراف ۱۷۹. (۴) الکافی ج ۱ ص ۱۳ روایت ۱۲. (۵) نحل ۴۴. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۸ بنابراین یکی از شاخصهای اساسی در فهم متن دینی و تفسیر کلام خدا تطابق با عقل منطقی است؛ یعنی همان ابزاری که جهان و انسان را تفسیر و رابطه انسان با جهان و خدا را ترسیم می‌کند و اهداف حیات انسان را در فرایند ماده منحصر نمی‌بیند و ارزشهای کمال آفرین اخلاقی را می‌شناسد. بدین روی اگر تفسیری از کتاب خدا عرضه شد که خرد ستیز و اندیشه سوز بود بالطبع نمی‌توان آن تفسیر را مراد خدای حکیم دانست و پذیرفت. بر همین پایه است که برداشتهای تفسیری تجسمی و انسان‌وار انگاری خدا دیدگاه‌هایی که ساحت قدسی انبیای الهی را آلوده به نسبت‌های ناپسند می‌پندارد نگرشهای بی‌منطق خارجی‌گری «لا حکم الا لله» با استناد به ظواهر دینی همه و همه نتیجه زیانبار این حقیقت تلخ است که: فروغ حیات بخش دین در حسرت فراق عقل مانده و تاریخ دیانت با جمود و تحجر گروهی از دین‌باوران به رکود دین و رویگردانی مردم از آن گرفتار آمده است.

چهار، پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان

چهار، پاسخگویی به نیازهای حیاتی انسان فلسفه وجودی دین و شریعت، هموار کردن راه تکامل و تعالی معنوی انسان و ایجاد زمینه برای تحقق هدف آفرینش است که در پرتو دو عنصر اراده و آگاهی صورت می‌پذیرد. کمال هر موجود- و از جمله انسان- فعلیت یافتن و ظهور استعدادهایی است که در وجود او نهفته است. وجود انسان دارای ساختهای گوناگون است. او پیکری مادی و

روانی فرامادی دارد. هر یک از این دو ساحت خاستگاه‌هایی را برای انسان پدید می‌آورند. از این رو مقاصدی که انسان در زندگی می‌جوید متنوع و ذو مراتب است. گرایش‌هایی از وجود انسان صرفاً در راستای تأمین حیات زیستی و نقطه مشترک میان انسان و حیوان می‌باشد، لکن گرایش‌های والایی نیز در وجود آدمی نهفته است که فراتر از سطح حیات زیستی و حیوانی ریشه در فطرت آدمی دارد؛ تمایلاتی چون حقیقت‌جویی زیبایی‌طلبی، حسّ مذهبی و جاودانه‌خواهی. غرض از بیان این مقدمه کوتاه آن است که وحی الهی و کتاب تدوین شریعت، بالضروره هماهنگ با واقعیت‌های آفرینشی وجود انسان و در راستای تأمین و جهت‌دهی مطلوب به خاستگاه‌های گوناگونی است که در وجود آدمی آفریده شده است. پیام تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۲۹ راستین شریعت که از سوی آفریدگار آگاه بر تمام خصوصیات پیدا و پنهان انسان نازل شده نمی‌تواند وجه‌های از واقعیت‌های زندگی مادی و معنوی فردی و اجتماعی عاطفی و عقلانی این جهانی و آن جهانی وی را نادیده گرفته و آن را به دست غفلت و فراموشی سپارد. با توجه به این معیار آن دسته دریافتهای دینی از کتاب و سنت که بخشی از نیازهای اصیل و مشترک سرشت انسانی را در حوزه شریعت نادیده می‌گیرد یا به این نتیجه ختم می‌شود برداشتی ناقص به شمار می‌آید. از همین رو نگرش‌های دنیا‌گريزانه مبتنی بر سرکوب مطلق غرائز و خواسته‌های جسمانی ترویج رهبانیت و انزوا طلبی و محدود کردن دین در زندگی فردی و یا برعکس برداشتهای آخرت‌گريزانه و تمام‌آمال‌دین را در این دنیا جستن همه بر ساخته‌ها و اختراعات بشری و پیرایه‌بند دین الهی است؛ زیرا مفاهیم مربوط به نکوهش دنیا در قرآن مانند: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (۱) و سنت راهبران الهی بر اساس تفسیر جامعی از حیات است که آدمی چشم‌اندازی فراخ از زندگی را آموخت سازد و دنیای زودگذر را ابزار و نه مقصد نهایی خود در شمار آورد. مطابق این فهم نه تنها بر خورداری از مظاهر و نعمتهای مادی معیشت مطرود نبوده، بلکه اساساً به اقتضای تأمین نیازهای طبیعی ضرورت می‌یابد. چنانکه امیر مؤمنان (ع) فرمود: «کسی که آن (دنیا) را وسیله عبرت بینی قرار دهد بینا می‌شود و هر کس که بر آن بنگرد کور خواهد شد: «من ابصر بها بصیرته و من ابصر اليها اعمته» (۲). متأسفانه یکی از علل اساسی عقب ماندگی و انحطاط مسلمانان را می‌توان ناشی از همین کژتابی در معرفت دینی و فروگاهی دین در قلمرو حیات فردی در تاریخ امت اسلامی جست که از سوی زهد فروشان و مقدس مآبان و متصوفان بر اندیشه و رفتار مسلمانان سایه افکند و میان توسعه آبادانی و استفاده مشروع از نعمتها، که مطلوب شریعت بود و در نغلتیدن در دام دنیا و زندگی حیوانی تمایز نهاده نشد.

پنج، تعیین موضع و تفسیر دین باورانه و نه دین سوزانه از متن

پنج، تعیین موضع و تفسیر دین باورانه و نه دین سوزانه از متن کسی که بر کرسی فهم دین می‌نشیند و کلام خدا را تفسیر می‌کند ناگزیر است خود را در (_____ (۱). انعام، ۳۲. (۲). نهج البلاغه، خطبه ۸۲. تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۳۰ محدوده‌ای معین و مواجه با یک رشته مبادی و مبانی قطعی ببیند که از پیش معین شده است. او با امانتی مواجه است که بزرگترین امانت تاریخ دیانت برای همه بشریت و سعادت آنهاست. چنین فردی باید بکوشد تا در کشف و بیان سخن خدا، به امانت وی خیانت نرزد؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «أَلَمْ يُوَخِّذْهُمْ مِيثَاقَ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ». (۱) او باید موضع خود را برای مردم روشن کند که: آیا یک انسان باورمند به سخن وحی خداوند است که خود را در جایگاه معرفی و تفسیر دین قرار داده یا فردی ملحد یا شکاک و مردّد؟ باید معلوم کند متنی را که تفسیر می‌کند آن را به دیده سخن هدفدار عالمانه حکیمانه جامع و جاودانه خدا می‌نگرد یا به دیده کلام و فکر یک انسان معمولی که در برهه‌ای از زمان به اقتضای موقعیت‌های اجتماعی و تاریخی خویش این سخنان را گفته است؟! نتایج این دو موضع بسیار متفاوت است. کسی که از موضع اول و به نام یک دیندار- البته با دلایل خاص خود- به این کتاب می‌نگرد محتوای این متن را یک سنت پیوسته در جریان هدایت‌های توحیدی انبیای الهی می‌بیند که همه آنان اساس دعوتشان توحید محوری معاد باوری

ارزشهای والای انسانی و تصحیح رابطه انسان با خدا و با مردم بر اساس ایمان و عمل صالح بوده است. آنان دعوتشان بر اساس حق و ایمان و راه درست بوده و در مقابل راه آنان راه کفر و ضلالت و باطل و شیطان قرار داشته است. این همان شاکله کلی دعوت همه انبیا و دین حنیف است. این شاکله به ما می‌فهماند که برداشتها و تفسیرهای تجربه گرایانه الحادی سکولاریستی و پلورالیستی از دین توحید محمدی (ص) چه مقدار از روح دین بیگانه است. حاصل این فصل را می‌توان در امور ذیل خلاصه کرد: یک، معرفت دینی در غرب با مبانی و روش معرفت‌شناختی تجربی و نیز متون مصطلح دینی آنان مرتبط است که نوشته انسانهای معمولی و فاقد مضمون و محتوای آسمانی است. این نوع معرفت دینی با نوع معرفت دینی ما مسلمانان تفاوت اساسی دارد که از لحاظ مبنای معرفت‌شناختی عقل فطرت و وحی را نیز از مجاری معرفتی بشر دانسته و از لحاظ متن دینی، عین سخن خداوند را- لفظا و معنا- در اختیار دارد. دو، چنانکه گفته شد معرفتهای دینی دو دسته‌اند: معرفتهای پیشین که از طریق عقل (۱) اعراف، ۱۶۹. تحلیل زبان قرآن،

متن، ص: ۴۳۱ و فطرت برای انسان فراهم می‌شوند و معرفتهای درون دینی که برخاسته از متن دین و پیام خدا هستند. در هر یک از این دو معرفت اگر روش و منطق صحیح فهم رعایت شود و جوینده‌ای که صلاحیتهای علمی دارد به انگیزه کشف حقیقت در صدد فهم و تفسیر برآید معرفتهای مطابق واقع او عین دین است. سه ماهیت تفسیر متن دینی باز تولید و کشف خواسته‌ها و پیامهایی است که خداوند برای هدایت و تعالی انسان فرستاده است نه معنا بخشیدن به متن. از این جهت مقوله تفسیر دقیقا همانند اکتشاف خواص نهفته در طبیعت است که وقتی عالمان طبیعت‌شناس به تجزیه و تحلیل علمی آن می‌نشینند هزاران خاصیت در آن می‌یابند، که در نگاه سطحی شناخته نمی‌شود. چهار خصوصیات ذهنی مفسر میزان معلومات پرسشها، تیزبینیها، فراستها و انگیزه‌های درونی او در چگونگی فهم دینی وی مؤثر است. با این همه میان پیش دانسته‌ها و پیشداوریهای ناشی از تمایلات درونی تفاوت است. آنچه خدای فرستنده متن از انسان خواسته آن است که با توجه به توانمندیهای ذاتی و بهره‌مندی از نعمت عقل و اندیشه بکوشد تا به خواست و فهم مطابق با واقع از متن برسد، این امر نه تنها امکان بلکه ضرورت دارد. پنج، معیار و منطق کشف حقیقت از متن دینی اعم از قواعد عقلانی زبان تصدیق فهم به وسیله عقل، هماهنگی درونی متن، سازگاری با خواسته‌های اساسی انسان، تطابق با روح شریعت الهی و ... هر یک در جایگاه خود نقش پیش برنده انسان به سوی حقیقت را ایفا می‌کنند از لغزشها باز می‌دارند و زمینه ارزیابی رهیافتهای دینی را در یک نظام ارزشیابی منطقی قرار می‌دهند، تا تفسیرهای معتبر از قرائتهای نامعتبر تمایز یابد. البته این سخن هرگز بدان مفهوم نیست که گوهر حقیقت به سهولت فرا چنگ می‌آید بلکه دشواریهای این راه نیز پر شمار است و این همه، دقت افزون می‌طلبد. آنان که به تأثیر از سیطره دانش تجربی جدید می‌کوشند، به التقاط، تمام مفاهیم دینی را با عینک این روش بنگرند، ناگزیر به تهی کردن واژگان دینی از روح اصلی دین دست می‌یازند. همچنین کسانی که دستیابی به گوهر حقیقت را بهانه‌ای برای به مسلخ کشاندن ظاهر شریعت می‌سازند و دعوی حقانیت همه عقاید و مذاهب را دارند و نزاع میان توحید و تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۳۲ شرک، ایمان و کفر و حق و باطل را جنگ لفظی می‌شمارند و پذیرش تکثر دینی، یا قرائتهای گوناگون از دین را موجه می‌دانند روشن است که پوستین را وارونه بر تن کرده‌اند؛ چرا که جمع میان این دو نگرش یعنی توحید و شرک، حق و باطل و ایمان و کفر به اقتضای خصیصه ذاتی آنها ناممکن است. مگر آنکه جمع میان امور متناقض یا متضاد ممکن باشد! شش، وقوع تفاوت و اختلاف در فهمها هرگز چنین نتیجه‌ای نمی‌دهد که دستیابی به مقصود حقیقی متن قرآن ناممکن است. نکته مهم جستجو در علل و عوامل این اختلافهاست. بی‌گمان پاره‌ای از تفاوت فهمها ناشی از تفاوتهای فکری فهمندگان از یک سو و ویژگیهای قرآن از سوی دیگر است. قرآن برای کام همه مردم با تفاوتهای فکری گوناگون و ظرفیتهای استعدادها متفاوت چون آب زلال است؛ چنانکه خود می‌فرماید: «هُدًیً لِلنَّاسِ» امّا هر کس به قدر ظرفیت علمی و گرایشهای درونی خود از قرآن بهره می‌برد: «هُدًیً لِلْمُتَّقِينَ». قرآن نور است (مائده، ۱۵) و به سوی غرض آفرینش هدایت می‌کند (ابراهیم، ۱). برای کسانی که خواهان

هدایت باشند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (۱). البته آنان که پذیرش قلبی نداشته، حق‌گریز، حق‌ستیز باشند، از گوهر هدایت قرآن محروم خواهند ماند: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ» (۲). از سوی دیگر برخی از این اختلافها به دلیل ناآگاهی از روشها، معیارها و محدودیتهای اطلاعاتی افراد و یا رعایت نکردن آنها از سوی مدعیان دین‌شناسی است. مسلمانان پس از دور ماندن از جانشینان راستین راهبری پیامبر و عترت آن حضرت که تجسم عینی آموزه‌های ایمانی قرآن و خزانه‌دار علم‌الکتاب و دارای شأن مرجعیت دینی بودند هر یک با استناد به دانش محدود خویش روشی خاص در فهم دین برگزیدند. این سلیقه‌های شخصی و استحسانات عقلی و دگم‌اندیشیها به افراط و تفریطهای بسیار و بد فهمیهای فراوان از دین فطری و خردمندانه اسلام انجامید تا جایی که اساس توحید و کمال ذات باری در غبار این کژاندیشیها و ژگونه تفسیر گردید. البته در این میان نمی‌توان اغراض دنیوی و دین به دنیا فروشی عالم نمایان و نو مسلمانانی را که از سر نفاق () ابراهیم، ۱. (۲). اعراف، ۱۴۶.

تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۳۳ به اسلام روی آورده کفر دیرین خویش را در قالب اسلام اموی عباسی و ... عرضه می‌داشتند نادیده انگاشت. فرجام سخن آنکه از این موضوع نیز چشم‌پوشی نتوان کرد که آیات قرآن چهره‌ها و مراتب گوناگون ظاهری و باطنی دارد؛ از این رو ممکن است کسی به آیه‌ای از بعد اجتماعی توجه کند و در نتیجه یک نکته و پیام اجتماعی از آن دریابد و همان آیه را دیگری با نگاه اعتقادی یا اخلاقی بنگرد و نتایج و پیامهای اعتقادی یا اخلاقی بگیرد. ممکن است فردی با نظر به ظاهر آیه مطلبی را کشف کند و دیگری با نگاهی عمیق‌تر به حقایق و لایه‌هایی از باطن آن نائل شود که دیگران بدان نرسیده‌اند. هفت، نسبت‌گرایی در معرفت دینی و قول به نداشتن امکان دسترسی به فهم مطابق با واقع، که ریشه در معرفت‌شناسی تجربی دارد، رسواترین نوع سفسطه و نوعی آنارشسیسم فکری است، که پیش از هر چیز، خود ویرانگر است و با پذیرش آن اعتبار خودش از میان می‌رود. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۵۳

نمایه اشخاص

نمایه اشخاص آبوت، لایمن، ۸۳ آخوند خراسانی، ۱۷، ۲۲۵ آدم (ع)، ۱۸، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰ آذرنگ، عبدالحسین، ۵۷، ۱۷۰ آرام، احمد، ۲۵، ۴۶، ۷۸، ۱۹۳ آریا، محمد حسین، ۱۵۵ آژدوگیوچ، کازیمیزتز، ۷۵ آستین، ۳۶، ۳۹، ۱۰۸ آسریان، روبرب، ۸۶ آشتیانی، جلال الدین، ۴۹، ۳۲۱ آکوناس، توماس، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۲ آگوستین، ۵۰، ۵۱ آلستون، ویلیام، ۷۵، ۱۳۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴ آلوسی، ۲۱۱ آنتونی فلو، ۱۲۱ آیر، آلفرد جویس، ۳۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰ آینشتین، ۴۱ ابان بن تغلب، ۲۰۸ ابراهیم (ع)، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۱۱، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۶۱، ۳۷۶، ۴۰۲ ابراهیم نظام، ۲۱۵ ابلیس، ۲۵۴، ۲۷۵، ۲۷۶ ابن ابی الاصبغ، ۲۱۰ ابن اثیر، ۲۸، ۳۱، ۲۱۰، ۲۶۲، ۳۴۰ ابن ادریس، ۲۲۵ ابن انباری، ابی بکر، ۲۰۸ ابن تیمیه، ۲۱۹، ۲۵۵، ۲۶۹ ابن جتی، ۲۹۴ ابن جنید، ۲۲۵ ابن حزم، ۲۹۴ ابن خزیمه، ۲۱۶، ۲۱۹ ابن خلدون، ۲۰۷، ۲۲۲ ابن سینا، ۷۵، ۷۶، ۳۱۹ ابن عباس، ۴۲۲ ابن عربی، ابوبکر، ۲۶۹ ابن عربی، محی الدین، ۲۷۲، ۲۷۵ ابن عقیل، ۲۲۵ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۲۰۹، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۹۹ ابن مشهدی، ۲۱۱ ابن منظور، ۲۴۱ ابن ندیم، ۱۸۳ | ابن هشام، ۴۰۲ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۵۴ | ابن هشام، عبدالملک، ۲۰۷ ابوبکر، ۳۴۹، ۳۵۲ ابوجعفر احول، معروف به مؤمن طاق، ۲۱۴ ابوجهل، ۲۸۰، ۳۶۹ ابوزر، ۳۶۹ ابوزهره، ۲۱۷ ابو زید، نصر حامد، ۲۷۷، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۴۲، ۳۶۵ ابو عبیده، عمرو بن المثنی، ۲۰۹، ۲۶۱ ابو عمرو عثمان بن سعید دانی، ۲۰۹ ابولهب، ۲۸۰، ۳۴۰، ۳۶۹ ابی بن کعب، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۷ ابی زرعه، ۲۰۹ اتو، ۱۴۳ اتونویرات، ۱۱۵ احمد بن حنبل، ۲۱۶، ۲۵۵، ۲۵۶ احمد بن فارس، ۲۳۶ احمدی، احمد، ۵۷ احمدی، بابک، ۲۲، ۷۰، ۱۰۶، ۳۹۳ احمدی، محمد امین، ۱۶۶ ادواردز، پل، ۵۲، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۳۱۲ ادیب سلطانی، میر شمس الدین، ۱۱۹ ادیسه، ۲۸۸ ادینگتون، آرتور، ۱۷۸ اراسموس،

۱۷۲ ارستوپولس، ۴۶ ارسطو، ۴۱، ۵۶، ۵۷، ۸۰ ارکون، محمد، ۲۸۰ | ۲ | ۱۶۳ استر، ۱۶۲ استعلامی، محمد، ۲۲۲ استیس، و. ت، ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۲۲ اسفراینی، ابواسحاق، ۲۱۸ اسکافی، ابو جعفر، ۲۱۵ اسماعیل، ۲۶۶، ۲۷۳ اسنیان، ۴۴ اشتراسوس، دیوید، ۸۳ اشتراسوس، لوی، ۱۰۴، ۱۰۵ اشعری، ابو الحسن، ۲۱۷، ۲۵۶ اصفهانی، ابو الفرج، ۲۰۸ اصفهانی، راغب، ۲۰۹، ۲۴۷، ۲۹۸، ۳۰۴ اعتماد، شاپور، ۳۴، ۶۶ الحوفی، احمد، ۳۴۰ الکیسی، حمد عبید، ۴۰۸ المطعنی، عبدالعظیم، ۲۶۱ النعسانی الحلبی، بدرالدین، ۲۷۱ الیاده، میرچا، ۷۴، ۱۶۴ امام باقر (ع)، ۲۱۳، ۲۲۱، ۳۲۹، ۳۴۴، ۴۱۴، ۴۱۷ امام خمینی (ره)، ۲۵۱، ۳۶۰، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۸۲ امام صادق (ع)، ۱۹۴، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۶۶، ۳۲۹، ۳۸۷ امام علی بن موسی الرضا (ع)، ۱۹۴ امام کاظم (ع)، ۱۹۰، ۴۲۷ امام محمد غزالی — غزالی، ابوحامد تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۵۵ | امامی، ۳۲۱ امیرتواکو، ۳۶، ۴۱ امت، دوروتی، ۳۱۱ امیر مؤمنان علی (ع)، ۱۸۳، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۳۱، ۲۹۵، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۸۲، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۲۹ امیلیوتی، ۹۱، ۱۰۵، ۱۱۱ امین، احمد، ۲۱۵، ۲۳۷ امین عاملی، سید محسن، ۲۱۴ امینی، عبدالحسین، ۳۵۳ امیه بن خلف، ۳۴۵ انس بن مالک، ۱۸۳ انصاری، خواجه عبدالله، ۲۰، ۳۲ انصاری، شیخ مرتضی، ۲۲۵ انصاری، محمدرضا، ۱۹۲ انقولوس متهود، ۵۲ انوشه، حسن، ۲۹ اوتو، رودلف، ۸۷، ۱۴۲ اوریگن، ۴۸، ۴۹ ایجی شیرازی، عضدالدین، ۲۱۸، ۲۶۵ ایریناوس، ۴۷ ایزوتسو، توشیهیکو، ۲۵، ۴۲، ۲۳۰، ۳۴۸، ۴۱۳ ایلیاد، ۲۸۸ ایوب نبی (ع)، ۵۱ باختین، میخائیل، ۳۶، ۴۰ باخ، فویر، ۲۸۱ باربور، ایان، ۵۶، ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۷۶، ۳۱۱، ۳۱۲ | بارت، رولان، ۳۶، ۴۰، ۱۴۶ بارت، کارل، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷ بارکلی، ۶۰، ۶۱ باطنی، محمد رضا، ۹، ۳۳ باقلانی اشعری، ابوبکر محمد بن طیب (قاضی)، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۶۳ باور، برونو، ۸۴ بتی، ۱۰۵، ۱۱۱ بجنوردی، کاظم، ۵۲ بحرانی، ابن میثم، ۲۱۴ بحرانی، سید هاشم، ۲۱۱، ۳۲۹ بدره‌ای، فریدون، ۲۳۰ بدوی، عبدالرحمن، ۴۷، ۲۱۷ برادلی، رشر، ۶۷ براون، کالین، ۷۴، ۱۵۰ برزویه طیب، ۳۱ برگسون، هنری، ۳۴ برونر، امیل، ۱۴۲، ۱۴۶ بزرگمهر، منوچهر، ۶۱، ۶۴، ۷۵، ۱۱۹ بشیریه، حسین، ۹۷ بصری، ابو الحسین، ۲۱۵ بصری، حسن، ۲۰۷ بطلمیوس، ۴۶ بغدادی، خطیب، ۲۵۵ بغدادی، عبدالقاهر، ۲۶۶ بقلی شیرازی، روزبهان، ۳۲، ۲۷۱، ۲۷۲ بلخی کعبی، ابو القاسم، ۲۱۵ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۵۶ | بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۴۱۳ بلعم باعور، ۳۴۰ بولتمان، رودلف، ۹۷، ۱۴۷، ۱۴۸ بونانوتوره، ۵۴ بهار، محمد تقی، ۴۴ بهبانی، وحید، ۲۲۵ بهرام راد، ۱۲۱ بی. جان، ۴۵ بیدل، ۲۶ بیضاوی، ۲۱۱ بیکن، فرانسیس، ۵۸، ۶۶ پاپ آناستاسیوس، ۴۹ پانتم، ۶۷ پازوکی، شهرام، ۱۶۸ پاکستانی، فضل الرحمن، ۲۸۰ پالمر، ریچارد، ۹۱ پال هلمر، ۱۵۱ پایا، علی، ۱۱۹ پترلمبارد، ۵۴ پتیسون، پرینگل، ۶۱ پرادفوت، وین، ۸۱، ۸۹ پراگ، ۴۰ پروتاگوراس، ۶۸ پروست، مارسل، ۴۱ پروین، گنابادی، محمد، ۲۰۷ پطرس، ۱۶۲ پل تیلیش، ۱۴۲ پل ریکور، ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۶ | پل فن بورن، ۱۳۵ پلنتینگا، ۷۵ پوپر، کارل ریموند، ۷۸ پور نامداریان، تقی، ۳۱ پولس، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۰ پولس قدیس، ۵۷ پیامبر اسلام (ص) — پیامبر اکرم (ص) — پیامبر خدا (ص)، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۷۳، ۳۲۰، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۹۱، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۲۵ پیترسون، مایکل، ۵۳، ۱۱۹ پیتر وینچ، ۷۰، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴ پیرس، ۳۶ پیرس، سندرس، ۳۶ پیمان، حبیب الله، ۲۸۲ ثودور، ۴۹ تارسکی، ۳۶، ۷۰ تامار، ۴۶ تامس نیگل، ۷۱ ترتولیان، ۱۶۸ تزوکای ژاپنی، ۹۹ تستری، سهل بن عبدالله، ۲۷۱ تفتازانی، سعدالدین، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۶۹ تونی لین، ۸۶ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۱۴۵۷ | تهانوی، ۲۹ تهرانی، شیخ آقا بزرگ، ۲۲۵ تیسن، هنری، ۱۶۰ تیکو براهه، ۵۷ تیلیش، پل، ۷۴، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹ ثعالبی، ابو منصور، ۲۰۹ جابر بن یزید جعفی، ۳۲۹ جان بانی ین، ۳۲ جان سرل، ۳۹، ۱۰۸ جبایی، ابو علی، ۲۱۵ جبایی، ابو هاشم، ۲۱۵ جرجانی، عبدالقاهر، ۲۸، ۲۰۹، ۲۹۵ جرج لیندبک، ۱۵۱ جزری، علی بن یوسف، ۲۰۸، ۲۰۹ جلجال، ۱۶۳ جلیند، سید محمد، ۴۷ جنید، ۲۲۲ جوادی آملی، عبدالله، ۲۳۴، ۲۹۰، ۳۰۹، ۳۱۰ جوینی، عبدالملک، ۲۱۸ جیمز، ویلیام، ۸۷ چومسکی، نوام، ۳۶ حائری، مهدی، ۳۷ حبیب نجار، ۲۸۶ حجازی، احمد، ۱۹۲ حداد عادل، غلامعلی، ۶۲، ۶۴، ۶۵ حسب الله، علی، ۲۳۶ حسن بن موسی نوبختی، ۲۱۴، ۲۲۵ حسین بن علی (ع)، ۲۰۲ | L

حکمت، علی اصغر، ۴۵ حکیمی، محمد رضا، ۲۰۷ حلبی، علی اصغر، ۱۴۰ حمزه بن حبیب، ۲۰۸ خنایی کاشانی، محمد سعید، ۹۱ حنفی، حسن، ۲۸۰ حوّا (س)، ۱۸، ۴۷، ۱۶۷، ۲۷۰، ۳۰۹ حویزی، ۲۱۱ خاتمی، محمود، ۱۲۹ خراسانی، شرف الدین، ۸۰ خرماشاهی، بهاء الدین، ۵۶، ۷۴، ۱۱۵، ۲۲۲، ۲۶۶ خضر (ع)، ۲۹۱ خطابی محمد بن ابراهیم، ۲۰۹ خطیب، عبد الکریم، ۲۸۵ خطیب قزوینی، ۲۶۲ خفاجی، ابن سنان، ۲۰۹ خلف الله، محمد احمد، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱ خلیل ابن احمد، ۲۰۹ خمینی، سید روح الله (—) امام خمینی (ره) خواند میر، ۲۸۷ خولی، امین، ۲۸۵ خویی، سید ابوالقاسم، ۱۷، ۲۸۳ دائر، دمت، ۶۷ دادستان، محمد، ۲۳۱ دانلد دیویدسن، ۳۸ داوران، ۱۶۲ داوود، ۱۱، ۲۸۰، ۲۸۶، ۳۰۹ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۵۸ داوود (ع)، ۲۶۵ درویسن، ۹۴ دریابندری، نجف، ۱۷۰ دریدا، ژاک، ۴۲، ۹۶ د. ز. فیلیس، ۱۲۶، ۱۳۴ دکارت، ۶۰ دمیاطی، احمد بن عبدالله، ۲۰۹ دورانت، ویل، ۴۴، ۴۹، ۱۷۲ دونالد هادسن، ۱۴۰ دهخدا، علی اکبر، ۹ دهلوی، شاه ولی الله، ۳۴۹، ۳۵۱ دیدرو، ۱۷۲ ديلتای، ویلهلم، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵ ذوالقرنین، ۲۹۱ ذهبی، محمد حسین، ۲۵۶ رابرتسون، ۸۴ راب، کهن، ۴۵ راحب، ۱۶۲ رازی، ۲۳۶ رازی، ابو حاتم محمد بن ادريس، ۲۴۳ رازی، عبدالله، ۳۲ رازی فخر الدین، ۲۱۸، ۲۸۶ رازی، محمد بن عمر، ۲۵۶، ۳۱۹ راسل، برتراند، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۶۸، ۷۵، ۱۲۵، ۱۵۹، ۱۷۰ رامیار، محمود، ۱۸۲ راندال، ۱۴۳، ۱۴۴ رایبل، گیلبرت، ۱۱۹ راینهولد نیور، ۱۴۶ ربانی گلپایگانی، علی، ۲۱۴ ربی اشمائیل، ۴۵ رشر، ۶۸ رشوان، محمد مهران، ۱۲۵ رشید رضا، محمد، ۲۴۳ رضازاده شفق، ۶۱ رمانی، علی بن عیسی، ۲۰۹، ۲۶۱ رمزی، ایان، ۱۴۹، ۱۵۰ رورتی، ریچارد، ۷۱ ریظه، ۳۰۵ ریکور، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰ زجاج، ابی اسحاق، ۲۰۹ زرکشی، بدرالدین، ۱۸۳، ۲۱۰، ۲۵۸، ۴۱۱ زرین کوب، عبدالحسین، ۵۱ زمخشری، ۱۰، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۶، ۳۴۵، ۴۲۲ زید بن ثابت، ۱۸۲، ۱۸۳ زید بن حارثه، ۲۲۰ ژولیا کرسیتوا، ۴۰ ژیلسون، اتین، ۵۷، ۱۶۸ سابا، جورج، ۱۶۵ سانتایانا، جورج، ۱۴۱ سبحانی، جعفر، ۲۵۶ سبزواری، ملا هادی، ۷۶، ۳۱۹ سجستانی، سهل بن محمد بن عثمان، ۲۰۸ سراج، ۲۷۱ سرخسی، محمد بن احمد، ۴۰۸، ۲۷۵ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۵۹ سرل، ۳۶ سروش، عبد الکریم، ۷۵، ۱۱۸، ۲۴۹، ۲۷۸، ۲۸۰، ۳۶۶ سعادت، اسماعیل، ۲۲۳ سعدی، مصلح بن عبدالله، ۳۱ سعید بن جبیر، ۲۰۷ سعید بن عاص، ۱۸۳ سعیدی روشن، محمد باقر، ۸، ۱۶۰، ۱۶۶، ۱۸۳ سکاکی، ۲۱۰، ۲۶۲، ۲۹۵ سلارز، ۱۵۶ سلمان، ۳۶۹ سلمی، ابو عبدالرحمن، ۲۷۱ سلون، امان، ۴۲ سلیمان، ۱۶۲، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲ سموئیل، ۱۶۳ سن، دیوید، ۳۷ سوفوکل، ۴۱ سهروردی، ۳۲ سی. ای. لویس، ۶۸ سیبویه، عمرو بن عثمان، ۲۰۹، ۲۶۱ سید رضی، ۲۰۹، ۲۶۳، ۲۶۴، ۴۱۳ سید قطب، ۲۸۸ سید مرتضی علم الهدی، ۲۱۴، ۲۲۵ سیوطی، جلال الدین، ۱۸۳، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۷، ۲۴۳، ۴۱۰، ۴۱۳ شاطبی، ابراهیم بن موسی، ۲۶۶، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۸۳ شافعی، محمد بن ادريس، ۲۱۶، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۲ شریعتی، علی، ۲۸۳ شریف رضی (—) سید رضی شعبان، محمد اسماعیل، ۴۱۶ شکسپیر، ۴۱ شلایر ماخر، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۴۳ شلیک، موریتس، ۱۱۵، ۱۲۴ شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۲۱۴، ۲۱۸ شهید آیت الله صدر، ۱۷، ۱۸ شهید اول، ۲۲۵ شهید ثانی، ۲۲۵ شیخ اشراق (—) سهروردی شیخ اشعری، ۲۱۸ شیخ صدوق، ۲۱۴، ۲۵۱ شیخ مفید، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۹۴، ۲۹۵ شیطان، ۴۹، ۲۷۵، ۲۸۲ صادق آل محمد (ص)، ۴۱۸ صارمی، ابو طالب، ۳۰ صدر، سید حسن، ۲۲۵ صدر، محمد باقر، ۱۷، ۲۲۵ طباطبایی، جواد، ۲۱۷ طبرسی، فضل بن حسن، ۲۱۱، ۴۱۴ طبری، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۶، ۳۰۱، ۴۱۱ طوسی، ۱۰، ۲۱۱ طوسی، محمد بن حسن، ۲۱۴ طوسی، نصیر الدین محمد بن حسن، ۱۳، ۷۹، تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۰، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۵۷ طه حسین، ۲۸۵ ظاهری، ابوبکر، ۲۵۵ ظاهری، داوود، ۲۵۵ عبد الجبار، ۲۶۹ عبد الرحمن بن حارث، ۱۸۳ عبد الرحمن بن محمد، ۲۰۹ عبد الرحمن، عبد الهادی، ۳۴۷ عبدالله بن زبیر، ۱۸۳ عبد الله بن عباس، ۱۸۳، ۲۰۷ عبد الله بن مسعود، ۲۰۷ عبید بن الأبرص، ۲۴۵ عزرای نبی (ع)، ۴۴ عسکری، ابو هلال، ۲۰۹، ۲۳۶، ۲۶۳ عطار، ۳۲، ۲۲۲ عطاء، ۲۰۷ عقیف عسیران، ۲۲۲ عکبری بغدادی، محب الدین ابوالبقاء، ۲۰۹ عکک، خالد عبد الرحمن، ۴۰۷ عکرمه، ۲۰۷ علاف، ابو الهذیل، ۲۱۵ علامه حلی، ۲۱۴، ۲۲۵ علامه طباطبایی، ۱۱، ۱۷، ۲۳، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۱۹۰، ۲۱۳، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۷۳، ۳۸۱، ۳۸۳، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲ علوی،

یحیی بن حمزه، ۲۸، ۲۱۰ علی بن ابراهیم قمی، ۲۱۱ علی بن الحسین (ع)، ۲۰۵ علی بن حمزه کسائی، ۲۰۸ علی زمانی، امیر عباس، ۵۳ علیم، ۱۶۵ علی نخستین، ۴۸ عمرو بن عبید، ۲۱۵، ۴۱۷ عوده، خلیل عوده، ۲۵، ۲۳۶ عیاشی، ۲۱۱ عیسی (ع)، ۱۱، ۴۷، ۴۹، ۸۳، ۸۴، ۹۰، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۹، ۴۲۴ عین القضاء، ۲۲۱، ۲۲۲ غزالی، ابوحامد، ۲۱۸، ۲۳۶، ۲۶۹، ۳۴۹، ۳۵۱، ۲۹۵ غلاطیان، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۹ فاضل لنکرانی، محمد، ۲۳۱ فایراند، پاول، ۷۲ فرات کوفی، ۲۱۱ فراستخواه، مقصود، ۲۸۰ فزّاء یحیی بن زیاد، ۲۰۹، ۲۶۲ فرحات، احمد حسن، ۲۴۷ فردریک فره، ۱۲۴ فردوسی، ۳۳ فردیناند برونوی، ۴۰ فردینان دوسوسور، ۱۲، ۳۶ فرعون، ۲۷۶ فرگه، ۳۶، ۳۷، ۱۰۸، ۱۱۷ فروغی، محمد علی، ۵۰ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۱ فروم، اریک، ۱۳۹ فروید، ۱۳۹ فرهادپور، مراد، ۳۴، ۷۴، ۱۰۵، ۱۴۳ فضل بن شاذان، ۲۱۴ فطورچی، پیروز، ۱۱۶، ۱۴۶ فعالی، محمد تقی، ۶۷، ۳۹۰ فلو، ۱۲۱، ۱۲۲ فن بون، ۱۳۵ فوکو، ۸۱ فولادوند، عزت الله، ۳۶ فهیم، عزیز، ۴۶ فیاض لاهیجی، عبد الرزاق، ۳۱۹ فیرابند، ۷۲، ۷۳ فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۹۲ فیلون یهودی، ۴۶، ۴۷، ۵۰ فیلیس، ۱۳۴، ۱۳۵ قانٹی، علی، ۲۲۵ قایل، ۲۷۰، ۲۸۶ قتاده، ۲۰۷ قرب نوافل، ۲۲۰ قرطبی، ۲۱۱ قرطبی، موسی بن میمون اسرائیلی، ۵۱، ۵۲ قرتیان، ۱۶۱ قمی، عباس، ۲۳۳ قمی، میرزا ابوالقاسم، ۲۸، ۲۲۵، ۴۰۶ قوشجی، علاء الدین، ۲۱۸ قونوی، صدر الدین، ۲۲۲ قیسی، مکی بن ابی طالب، ۲۰۹ کاپلستون، فردریک، ۴۶، ۶۱، ۶۴، ۸۵، ۱۴۰ کارناپ، رودلف، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۶۸، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۲۵ کاسیر، ارنست، ۱۴۵، ۱۷۸ کاشف الغطاء، شیخ جعفر، ۲۲۵ کالون، ۸۱ کالین براون، ۱۴۹ کامشاد، حسن، ۱۶۶ کانت، ایمانوئل، ۴۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۸۱، ۸۴، ۸۷، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۷۲، ۱۷۳، ۳۹۹ کپلر، ۵۷ کثیر بن افلج، ۱۸۳ کرین، هانری، ۲۱۷ کرمانی، حمید الدین، ۲۶۸ کرمی، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۵۷ ک. س. دانلان، ۳۴ کلمنت اسکندرانی، ۵۰ کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۹۰ کمیل بن زیاد، ۱۹۳ کوآین، ۳۷، ۳۸، ۶۷، ۷۰، ۷۳، ۸۱ کوپرنیک، ۵۷، ۸۱ کولسیان، ۱۶۱ کوهن، ۷۲، ۷۳ کیویت، دان، ۱۶۶ کی یر کگارد، ۸۷، ۱۳۱ گادامر، هانس گورگ، ۷۱، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹، تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۲، ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۹۲ گارودی، لوئیس، ۱۶۴ گالیله، ۴۱، ۵۷ گرایس، ۳۹ گرگانی، فریدون، ۴۵ گرگوریس کبیر، ۵۱ گوتلب فرگه، ۳۵، ۳۷ گودل، ۱۱۵ گودمن، پاتنم، ۷۲ گیل کی، ۱۴۹ لاریجانی، صادق، ۱۲۷، ۲۵۰ لاکان، ژاک، ۳۶ لا-ک، جان، ۶۰، ۶۱، ۶۶ لانگدن گیل کی، ۱۴۸ لانگر، سوزان، ۱۴۵ لاهوری، اقبال، ۱۹۵ لقمان، ۳۳ لوتر، ۸۱، ۱۷۲ لوتر، مارتین، ۵۸ لوط، ۴۶، ۱۶۲ لوکاس، هنری، ۱۷۰ لین، تونی، ۸۶ لیندبک، ۱۵۲ لیوتار، فرانسوا، ۴۲ ماتریدی، ابو منصور، ۲۱۷ مارکس، ۴۱ مالک بن ابی عامر، ۱۸۳ مالک بن انس، ۲۱۶، ۲۵۵ مالکلم، نورمن، ۳۶ مالکی، محمد، ۲۳۸ متقی هندی، علی بن حسام الدین، ۴۰۳ مجاهد، ۲۰۷ مجتهد شبستری، محمد، ۲۷۹ مجلسی، محمد باقر، ۱۸۲ محاسبی، حارث، ۲۰۹ محمد عبدالعظیم، ۲۰۷ مدرس رضوی، ۱۳ مرعشلی، ۱۸۳ مریم، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۸۰ مشکور، جواد، ۲۶۶ مصباح یزدی، محمد تقی، ۷۶، ۷۸، ۱۳۴، ۱۷۶، ۴۰، ۲۵۸، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۲۷ مطهری، مرتضی، ۲۳، ۵۸، ۷۵، ۷۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۳۴، ۳۶۱، ۳۸۶، ۳۹۰ مظفر، محمد رضا، ۱۳، ۴۰۷ معاویه، ۲۱۶ معتزلی، قاضی عبدالجبار، ۲۱۵، ۲۵۶، ۲۶۸، ۲۶۹ معلمی، حسن، ۳۹۰ مغربی، قاضی نعمان بن حیون، ۲۶۷ مکارم شیرازی، ناصر، ۳۱۸، ۳۲۱ مکواری، جان، ۱۴۲ مگی، براین، ۳۶، ۶۰، ۱۲۰ ملاصدرا (صدر الدین، محمد بن ابراهیم تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۳ شیرازی)، ۷۵، ۱۹۲، ۲۹۷ ملکیان، مصطفی، ۷۱، ۱۱۶، ۱۳۷، ۳۰۳، مور، ۳۶، ۱۲۵ موسوی لاری، مجتبی، ۱۶۹ موسی (ع)، ۴۱، ۴۵، ۸۳، ۹۰، ۹۰، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۸۰، ۱۸۹، ۲۵۶، ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۷۶ موقن، ید الله، ۱۷۱ موکاروفسکی، ۴۰، ۴۱ مولوی، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۸۳ مونتگمری، وات، ۱۵۴، ۱۵۵ مهاجر، مهران، ۱۰۶، ۳۹۳ مهدوی، یحیی، ۱۶۸ مهدی بحر العلوم، ۲۲۵ مهدی قوام صفری، ۷۲ میچل، ۱۲۳ میچل، بازیل، ۱۲۳ میر سید شریف گرگانی، ۲۱۸ میشل اریوه، ۴۰ میکائیلیان، طاطه ووس، ۷۴ نائس، آرن کارناپ، ۱۱۹ ناصر خسرو، ۲۶۷، ۲۶۸ ناصف، مصطفی، ۲۳۷ نبوی، محمد، ۱۰۶، ۳۹۳ نجار، محمد علی، ۲۹۴ نجاشی، احمد بن علی، ۲۲۵ نجدی، محمد بن عبدالوهاب، ۲۱۹ نجفی، ابوالحسن، ۱۲ نجمی، ۲۰۲ نحاس، ابوجعفر، ۲۰۹

نراقی، احمد، ۱۲۱ نصر، حسین، ۵۸، ۱۹۳ نصری، عبدالله، ۳۷، ۶۶، ۱۲۴ نویختی، ابوسهل، ۲۲۵ نوح (ع)، ۴۶، ۱۴۱، ۲۷۰ نوری، ابوالحسن، ۲۷۱ نويا، پل، ۲۲۳ نویرات، ۶۷ نیافه المطران انطونیوس نجیب، ۱۶۴ نیبور، ۱۴۶ نیتز، لایب، ۱۲۵ نیچه، فریدریک، ۴۲، ۶۹، ۷۰، ۹۵، ۱۰۶ نیوتون، ۵۷، ۶۰ واسطی، محمد بن یزید، ۲۰۹ واصل بن عطا، ۲۱۵ واعظی، احمد، ۹۱ وایتهد، ۶۰ ورف، بنجامین، ۷۰ ولفسون، هری اویستری، ۴۶ و. م. میلر، ۴۸ ویت، بریث، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱ ویتگنشتاین، لودویک، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۶۸، ۷۱، ۹۰، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵ ویدسون، پیتر، ۴۲ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۴ ویزدم، جان، ۱۲۰، ۱۲۱ هاییل (ع)، ۲۷۰، ۲۸۶ هارتناک، یوستوس، ۶۴ هارون، ۱۶۳ هاشمی، سید احمد، ۲۸ هاکس، جیمز، ۱۶۳ هاملین، دیوید. و، ۶۱ هانس گئورگ گادامر، ۹۵ هرش، اریک، ۹۱، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳ هشام بن حکم، ۱۹۰، ۱۹۸، ۲۱۴، ۲۲۵، ۴۲۷ هلزی، هال، ۱۷۰ همایی، جلال الدین، ۲۸۷ همپل، ۶۷ هملت، ۴۱ هندی، سر سید احمد خان، ۲۷۴ هنری، وارد بیچر، ۸۳ هوسرل، ۴۲ هولاب، رابرت، ۹۷ هولاب، رابرت، ۹۷ هولباخ، ۱۷۲ هومر، ۲۸۸ هوی، دیوید. ک، ۱۰۵، ۳۹۳ هیدگر، ۴۲، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶ هیر، ۱۲۳ هیک، جان، ۱۲۱، ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۳۱۳ هیلل، ۴۵ هیوم، دیوید، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۷۴، ۸۱، ۸۴، ۸۷، ۱۶۶، ۱۷۲، ۳۹۹ یائیل، ۱۶۲ یاکوبسن، رومن، ۲۲، ۳۶، ۳۹، ۴۱ یاجوج، ۲۷۰ یحیی بن یعمر، ۲۰۸ یزدانی، عباس، ۸۱ یعقوب، ۴۶، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۷۲ یواخیم واخ، ۱۴۳ یوحنا دمشقی، ۴۸ یورگن هابرماس، ۹۷، ۱۰۵ یوسف، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۱۵، ۳۶۲ یونس، ۳۱۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۶۴، ۴۰۲، ۴۱۲ یونس بن عبدالرحمن، ۲۲۵ یونگ، کارل گوستاو، ۳۰، ۱۳۹، ۱۴۴، ۲۹۱ یهودا، ۴۶ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۵

نمایه آیات

نمایه آیات آمَنُوا بِاللَّهِ (حدید، ۷)، ۲۹۸ إِذَا أَدْفَنَّا النَّاسَ رَحِمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءَ مَسْتَهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ ... (یونس، ۲۱)، ۲۶۲ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَبَثَتْ وَ إِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ وَ إِذَا الْقُبُورُ ... (انفطار، ۱-۵)، ۳۴۲ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَ إِذَا الْعِشَارُ ... (تکویر، ۱-۱۴)، ۳۴۳ إِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأُولِينَ (قلم، ۱۵)، ۳۳ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آل عمران، ۴۷)، ۲۴۰ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد، ۲۴)، ۴۲۷ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (نحل، ۱۰۶)، ۴۱۲ الرَّحْمَنِ (فاتحه، ۳)، ۳۱۵ الرِّبَا أَمْ كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (بقره، ۲۴۵)، ۱۸۱ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ (زخرف، ۴)، ۱۸۱ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا ... (احزاب، ۷۲)، ۳۰۸ إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بقره، ۱۵۶)، ۳۱۵ إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ (غافر، ۵۱)، ۴۱۳ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا (انسان، ۳)، ۱۸۶ إِنَّ أَحْسَنَ نَسْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا (اسراء، ۷)، ۱۸۶ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (حجرات، ۱۳)، ۲۳۰ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (غافر، ۶۰)، ۲۴۵ إِنَّ الشُّرُكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان، ۱۳)، ۳۵۶ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي ... (توبه، ۱۱۱)، ۲۲۰، ۳۲۷ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (لقمان، ۳۴)، ۳۱۵ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ (آل عمران، ۵)، ۳۱۷ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا (يونس، ۴۴)، ۲۵۷ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ، (نساء، ۴۷)، ۳۵۶ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۶ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ (ذاریات، ۵۸)، ۳۱۵ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (نساء، ۵۸)، ۴۰۰ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره، ۱۹۵)، ۳۲۵ إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا (حج، ۳۸)، ۴۱۲ إِنَّ اللَّهَ يَفْضِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (حج، ۱۷)، ۲۴۴ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَ لَا تَعْرَىٰ وَ أَنْكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَ لَا تَصْحَىٰ ... (طاه، ۱۱۷-۱۲۱)، ۲۸۱، ۴۱۲ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل، ۴۰)، ۲۶۵، ۲۹۹ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ ... (يونس، ۲۴)، ۳۱ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (فاطر، ۲۸) ۱۹۷ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (حجر، ۲۱)، ۳۰۸ إِنِّي أَنَا اللَّهُ

لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي، (طاه، ۱۴)، ۱۹۱ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ ... (واقعه، ۷۷-۸۰)، ۳۸۳ إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ، (طارق، ۱۳-۱۴)، ۱۹۵، ۲۸۷، ۴۲۴ إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ ... (صافات، ۸۷)، ۳۳۴، ۳۶۴، ۳۸۷ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ، (نجم، ۲۳)، ۱۹۱ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ، (بقره، ۱۱۵)، ۳۸۰ أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْنَتُونَ، (صافات، ۹۵)، ۳۳۷ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ، (عنكبوت، ۲)، ۴۱۲ أَحْسَنَ الْقَصَصِ، (يوسف، ۳)، ۲۹۰ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طاه، ۵۰)، ۳۶۰ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ ... (بقره، ۸۵)، ۴۱۲، ۴۲۵ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ... (مؤمنون، ۱۱۵-۱۱۶)، ۳۱۷، ۳۱۸ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ* أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ... (واقعه، ۵۸-۶۲)، ۲۵۳ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا، (نساء، ۸۲)، ۱۹۵، ۳۵۹ أَلَمْ يَكُنْ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، (ابراهيم، ۱۰)، ۱۸۵ أَلَمْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ، (اعراف، ۵۴)، ۲۰۰ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، (ملك، ۱۴)، ۳۲۶ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بلى شَهِدْنَا، (اعراف، ۱۷۲)، ۲۶۵، ۳۰۸ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۷ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ، (ياسين، ۶۰)، ۲۳۰ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ ... (ابراهيم، ۲۴-۲۵)، ۳۱۱ أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ، وَوَضَعْنَا عَنكَ وَزْرَكَ، الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ، وَرَفَعْنَا ... (شرح، ۱-۸)، ۳۳۶ أَلَمْ نَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ ... كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ ... (مرسلات، ۱۶)، ۲۶۲، ۳۳۷ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ، (اعراف، ۱۶۹)، ۴۳۰ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ، (انبيا، ۲۴)، ۲۱۲ أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، (طور، ۴۳)، ۲۴۳ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمُنُونِ، (طور، ۳۰)، ۲۹۰ أَلَمْ يَرْجِ سَحَابًا، (نور، ۴۳)، ۲۶۶ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، (فاطر، ۱۵)، ۱۹۹ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا ... (بقره، ۲۲)، ۲۵۴، ۳۲۷ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ... (رعد، ۱۷)، ۲۱۰، ۲۶۰، ۳۰۶ أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا، (انبيا، ۳۰)، ۴۱۷ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ... (انعام، ۱۲۲)، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۶۳، ۴۰۸ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ، (قاف، ۳۴)، ۳۱۷ اذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُلْ هَيْلٌ لَكَ إِلَى أَنْ تَزَكَّى وَأَهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ ... (نازعات، ۱۷-۱۹)، ۳۸۰ اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، (فصلت، ۴۰)، ۲۶۲ أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ... الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ... (علق، ۱-۵)، ۱۸۱، ۱۹۲ أَلَا نَحْفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَاعْلَمِ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا، (انفال، ۶۶)، ۳۲۶ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ، (انعام، ۱)، ۲۳۲ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ ... (بقره، ۲۷۵-۲۷۶)، ۳۰۰، ۳۴۱ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ ... (فرقان، ۶)، ۱۹۶ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنَ السَّاعِيَةِ مُشْفِقُونَ، (انبيا، ۴۹)، ۲۴۴ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ، (بقره، ۳)، ۲۸۲، ۳۶۴ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ ... (رعد، ۲-۴)، ۳۳۹ اللَّهُ الصَّمَدُ، (توحيد، ۳)، ۳۱۵ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، (بقره، ۲۵۵)، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۵۶ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (نور، ۳۵)، ۲۳۳، ۲۵۹، ۳۸۰ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۸ اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا، (بقره، ۲۵۷)، ۳۱۶ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا، (زمر، ۴۲)، ۲۹۸ انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ، (فرقان، ۹)، ۳۰۴ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، (فاتحه، ۶)، ۲۴۳ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، (فاتحه، ۱)، ۲۳۹، ۳۸۱ بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ، (فصلت، ۴)، ۳۳۴ بِلِسَانِ قَوْمِهِ، (ابراهيم، ۴)، ۳۸۵ بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا، (رعد، ۳۱)، ۲۵۳، ۳۲۷ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ، (بروج، ۲۱-۲۲)، ۲۳۹ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ، (مائدة، ۶۴)، ۲۶۰، ۴۲۶ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرًا، (انفال، ۳۹)، ۳۱۶ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، (رحمان، ۷۸)، ۳۱۵ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا، (فرقان، ۱)، ۳۳۳ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ... (مسد، ۱-۵)، ۳۴۰ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا، (هود، ۴۹)، ۲۸۸ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ، (فصلت، ۴۲)، ۳۶۰ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ... (صف، ۱۱)، ۲۴۲ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَاللَّارِضِ اثْنَيْنِ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ...

(فصلت، ۱۱)، ۲۶۳، ۲۹۵ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ، (اعراف، ۵۴)، ۲۱۶، ۲۱۸، ۳۱۶ جَاءَ رَبُّكَ، (فجر، ۲۲)، ۲۹۴ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا ... (مؤمنون، ۹۹-۱۰۰)، ۲۴۴ حَرَّمْتَ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَ... (نساء، ۲۳)، ۴۰۰ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، (انعام، ۱۰۲)، ۲۵۳ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَ أَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ ... (لقمان، ۱۰-۱۱)، ۱۸۵ خَلَقْتُ يَدَيَّ، (صاد، ۷۵)، ۲۵۶ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ، (انعام، ۱۰۱)، ۲۰۰، ۳۲۷ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، (بقره، ۲)، ۱۹۵، ۲۸۷ ذَلِكِ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ، (آل عمران، ۴۴)، ۲۹۰ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۶۹ رَبُّ الْمَشَارِقِ ... (صافات، ۵)، ۲۷۲ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ (طاه، ۵۰)، ۱۸۷، ۳۸۷ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ، (مجادله، ۲۲)، ۳۲۵ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ، (اعراف، ۱۴۶)، ۴۳۲ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، (نمل، ۸)، ۲۵۹ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ، (انعام، ۱۰۰)، ۲۵۹ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ، وَالَّذِي ... (اعلى، ۱-۱۹)، ۲۴۶، ۳۷۴ سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، (حشر، ۱)، ۲۴۳ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، (فصلت، ۵۱)، ۱۸۵ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ ... (منافقون، ۶)، ۲۴۲ عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ... (جن، ۲۶-۲۸)، ۱۷۹، ۱۸۸، ۲۸۸ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ، (رعد، ۹)، ۳۱۵ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، (بلد، ۹)، ۱۱ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ، (فتح، ۶)، ۳۲۵ فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ، يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ، ... (عبس، ۳۳-۳۷)، ۲۳۰ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ، (شرح، ۷-۸)، ۳۸۰ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا، (انسان، ۲۴)، ۴۲۶ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ، (حشر، ۲)، ۲۷۲ فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ ... (روم، ۳۰)، ۱۹۵، ۳۸۷ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا، (يوسف، ۶۴)، ۳۱۵ فَإِنَّمَا يَسْرُنَاهٗ يَلْسَانُكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا، (مريم، ۹۸)، ۱۰ فَإِنَّ تَذَهَّبُونَ، (تكوير، ۲۶)، ۲۶۲ فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ، (زمر، ۱۷-۱۸)، ۱۹۰ فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا، (نساء، ۴۳)، ۲۳۶ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اثْنِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا نَارَ غَيْبٍ، (فصلت، ۱۱)، ۲۶۵ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا، (نساء، ۵۴)، ۳۰۱ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيْنَهُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى، (انعام، ۱۵۷)، ۳۳۳ فَفَضَاهُنَّ سَبَّحَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا وَزَيْنًا السَّمَاءِ ... (فصلت، ۱۲)، ۲۴۰ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۰ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ... (بقره، ۴۷)، ۲۷۶ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ، (انفال، ۱۷)، ۲۹۸ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، (توبه، ۱۲۲)، ۲۴۰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ، (كهف، ۲۹)، ۲۵۴، ۳۲۷ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ، (بقره، ۱۰)، ۲۶۳ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ، (روم، ۵۸)، ۳۱۰ قَالَ أُولِمُ تُوْمَنٍ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي، (بقره، ۲۶)، ۴۱۲ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ، (نمل، ۱۸)، ۲۶۲ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آتَيْتُكَ أَلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمزًا، (آل عمران، ۴۲)، ۳۰ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْنِهِ مِنْ رَبِّي وَرِزْقِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا، (هود، ۸۸)، ۲۳۰ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ، (مؤمنون، ۱-۲)، ۲۴۲ قَدْ أَفْلَحَ مِنْ زَكَاةِهَا، وَ قَدْ خَابَ مِنْ دَسَاهَا، (شمس، ۹-۱۰)، ۳۳۶ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ، (مائده، ۱۵)، ۴۰۲ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ، (انعام، ۹۷)، ۳۳۳ قَرَانَا عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عَوْجٍ، (زمر، ۲۸)، ۳۳۳ قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ الَّذِي بَدَأَ الْخَلْقَ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، (انعام، ۱۶۴)، ۳۱۶ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (فرقان، ۶)، ۱۹۶، ۴۱۱ قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ... (سبأ، ۲۲)، ۳۱۶ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ، (اسراء، ۱۱۰)، ۳۱۵ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ ... (اسراء، ۱۸۸)، ۱۸۴، ۳۷۳ قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ، (حجرات، ۱۷)، ۲۹۸ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبُحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ ... (كهف، ۱۰۹)، ۲۲۰ قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ ... (يونس، ۳۱)، ۳۳۷ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي، (يوسف، ۱۰۸)، ۱۹۲ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ، (توبه، ۵۲)، ۳۳۷ قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ... (يونس، ۳۴)، ۳۱۶، ۳۳۸ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ، (فاطر، ۲۰)، ۲۳۰ قُلْ

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، (اخلاص، ۱)، ۳۱۵ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۱ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ، (سجده، ۱۱)، ۲۹۸ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ، (ابراهيم، ۱)، ۲۶۱، ۴۳۲ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ، (صاد، ۲۹)، ۱۹۰، ۳۶۱، ۴۰۲، ۴۱۸ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ، (بقره، ۱۸۷)، ۳۸۳ كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ، (شورا، ۳)، ۱۸۷، ۲۳۹ كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ، (مدثر، ۵۴)، ۳۳۴ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، (قصص، ۸۸)، ۳۱۷، ۳۸۱ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، (نساء، ۱۶۴)، ۲۹۹ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ، (مدثر، ۳۸)، ۱۸۶ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، (رحمان، ۲۹)، ۲۰۰، ۴۲۶ كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ ...، (بقره، ۱۵۱)، ۳۳۳ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ، (بقره، ۲۸)، ۲۶۲ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ، (توبه، ۳۱)، ۳۱۶ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، (انعام، ۱۰۳)، ۱۹۷، ۲۵۹، ۳۱۶ لَا تَطُغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا، (كهف، ۲۸)، ۴۲۶ لَأَعَذَّبَنَّكَ عَذَابًا شَدِيدًا ...، (نمل، ۲۱)، ۲۷۲ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ...، (فصلت، ۴۲)، ۲۹۰، ۳۶۰ لَا يَظَلُّمْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ، (نساء، ۳۹)، ۲۵۷ لَا يَعْزُبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ...، (آل عمران، ۱۹۶-۱۹۷)، ۲۴۸ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، (بقره، ۲۸۷)، ۳۵۴ لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، (مائده، ۷۸)، ۱۰ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ * الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا ...، (اعراف، ۴۴-۴۵)، ۲۲۹ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ، (حديد، ۲۵)، ۱۸۹ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، (انبیاء، ۱۰) ۴۲۷ لَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ، (انعام، ۹۴)، ۳۸۲ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ ...، (توبه، ۱۲۸)، ۱۸۷ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ ...، (آل عمران، ۱۶۴)، ۳۳۳ لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ، (نساء، ۱۶۶)، ۴۱۱ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۲ لَمَعْفُورَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ، (آل عمران، ۱۵۷)، ۳۲۵ لَوْحٌ مَحْفُوظٌ، (بروج، ۲۲)، ۲۷۷ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ ...، (مجادله، ۲۲)، ۴۰۹ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، (شورا، ۱۱)، ۱۹۷، ۲۵۹، ۳۱۶، ۴۳۳ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ، (نساء، ۷۹)، ۲۹۸ مَا اتَّخَذَ صَاحِبِيَّةً وَلَا وَلَدًا، (جن، ۳)، ۳۱۶ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ، (بقره، ۱۴۵)، ۳۳۳ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ، (روم، ۸)، ۱۸۴ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال، ۱۷)، ۳۸۲ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ، (نساء، ۶۶)، ۲۷۱ مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ ...، (شورا، ۵۲)، ۳۳۳ مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا ...، (رعد، ۳۵)، ۳۰۴ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا، (جمعه، ۵)، ۳۰۴، ۳۱۱ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ، (مائده، ۱۵)، ۳۳۳ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّه حَيَاةً طَيِّبَةً، (نحل، ۹۷)، ۴۰۹ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ، (آل عمران، ۱۵۲)، ۲۴۴ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، (قاف، ۱۶)، ۳۲۵ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ، (يوسف، ۳)، ۲۹۰ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ، (شعرا، ۱۹۳-۱۹۵)، ۱۰ ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ، (قلم، ۱)، ۱۹۲ وَ أَحْيَى الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ، (آل عمران، ۴۹)، ۴۲۵ وَ أَحْيَى هَارُونَ هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتَهُ مَعِيَ رِدْءًا، (قصص، ۳۴)، ۱۰ وَ إِذَا تَلَّيْتُمْ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ...، (احزاب، ۲۲)، ۳۸۰، ۴۱۲ وَ إِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا ...، (توبه، ۱۲۴-۱۲۵)، ۲۴۱ وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ، (ابراهيم، ۷)، ۳۳۸ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا ...، (بقره، ۲۸)، ۲۷۴ وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ...، (حجر، ۲۹-۳۰)، ۲۸۳ وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ...، (بقره، ۳۲)، ۲۷۶ تحلیل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۳ وَ سَأَلَ الْقُرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا، (يوسف، ۸۳)، ۲۶۱ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، (عنكبوت، ۶۴)، ۱۸۶، ۲۴۴ وَ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ، (مريم، ۳۶)، ۳۱۶ وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ، (بقره، ۱۸۵)، ۲۳۸، ۲۳۹ وَ إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ، (آل عمران، ۱۹۹)، ۳۴۵ وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا

بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ، (حجر، ۲۱)، ۳۸۲ وَ أَسْبِغْ عَلَیْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً، (لقمان، ۲۰)، ۲۶۷ وَ أَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَی عِلْمٍ، (جاثیه، ۲۳)، ۴۱۴ وَ أَمِمْ الصَّلَاةِ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ... (انبیاء، ۲۲)، ۱۹۱ وَ أَنْ لَوْ اِسْتَقَامُوا عَلَی الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً عَذَقًا، (جن، ۶)، ۲۶۷ وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (نجم، ۴۲)، ۳۸۰ وَ أَنْزَلْنَا إِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ، (نحل، ۴۴)، ۱۹۷، ۴۱۶، ۴۲۷ وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى (نجم، ۳۹)، ۱۸۶، ۲۹۸، ۳۸۰ وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أَنْزَلْنَا مَعَهُ، (اعراف، ۱۵۸)، ۲۹۵ وَ اثْرُكَ الْبَحْرِ رَهْوًا، (دخان، ۲۴)، ۲۷۱ وَ اَنْتَلُ عَلَيْهِمْ تَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ، (مائدة، ۲۷)، ۲۹۰ وَ اَنْتَلُ عَلَيْهِمْ تَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ... (اعراف، ۱۷۵-۱۷۶)، ۳۴۰ وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ، (اسراء، ۲۴)، ۲۹۴ وَ اذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتَلًا رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ، (مزل، ۸-۹)، ۲۷۲ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ، (بقره، ۱۶۵)، ۴۱۲ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، (بقره، ۲۱۷)، ۲۴۶ وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى، (محمد، ۱۷)، ۴۲۱ وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ، (عنكبوت، ۶۹)، ۲۸۴ وَ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَإِخْلُقُونَ شَيْئًا وَ هُمْ يُخْلِقُونَ، (نحل، ۱۴)، ۳۱۶ وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ... (نحل، ۸۲)، ۱۹۳ وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ، (صافات، ۹۶)، ۲۰، ۲۵۴، ۳۲۷ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ، (مائدة، ۹۵)، ۳۲۵ وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ، (بروج، ۲۰)، ۳۱۵ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۴ وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ، (اسراء، ۱۰۵)، ۱۹۵، ۲۹۰، ۳۵۸ وَ تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْيَدَ... (نمل، ۲۰)، ۲۷۱ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُذِرِهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَغْلِبُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ، (عنكبوت، ۴۳)، ۱۹۰، ۳۰۶ وَ جُودُهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ، (قيامت، ۲۲-۲۳)، ۲۱۷ وَ ذُرُّوا ظَاهِرَ الْأَيْمِ وَ بَاطِنَهُ، (انعام، ۱۲۰)، ۲۶۷ وَ رَتَّلِ الْقُرْآنَ تُرْتِيلًا، (مزل، ۴)، ۲۰۶ وَ صَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا... (ياسين، ۷۸-۷۹)، ۳۱۸ وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ، (بقره، ۳۱)، ۲۷۵ وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ، (نحل، ۹)، ۳۶۰ وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ... (سجده، ۱۱۰)، ۳۱۸ وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا، (فصلت، ۲۱)، ۲۶۲، ۳۰۲ وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا، (شمس، ۱۰)، ۳۸۰ وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا، (اسراء، ۱۰۶)، ۱۸۲ وَ كَلِمَتَهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ، (نساء، ۱۷۱)، ۴۱۴ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ... (عنكبوت، ۶۱)، ۳۳۷ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا... (عنكبوت، ۶۳)، ۳۳۷ وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا، (اسراء، ۲۹)، ۲۶۰ وَ لَا تَزُرْ وَازِرَةً وَزَرَ أُخْرَى (انعام، ۱۶۴)، ۱۸۶ وَ لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ، (شعراء، ۱۵۱)، ۴۲۶ وَ لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَ أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا... (توبه، ۸۵)، ۲۴۷ وَ لَا تَقْرَبُوا الرِّزْيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا، (اسراء، ۳۲)، ۴۰۰ وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، (اسراء، ۳۶)، ۱۹۳ وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا... (نحل، ۹۲)، ۲۶۰، ۳۰۵ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُورٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا، (مائدة، ۸)، ۴۰۰ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ، (بلد، ۹)، ۱۱ وَ لَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ، (اعراف، ۵۲)، ۱۸۱ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ... (مؤمنون، ۱۲-۱۶)، ۱۸۵، ۳۳۹ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ... (اعراف، ۱۷۹)، ۴۲۷ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۵ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ... (اعراف، ۱۷۹)، ۱۹۰ وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا، (اسراء، ۸۹)، ۳۱۰... وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ، (بقره، ۶۱)، ۲۷۶ وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ، (بقره، ۱۷۹)، ۳۵۷ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ، (بقره، ۱۷۷)، ۳۱۷ وَ لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (اعراف، ۱۸۰)، ۱۸۴ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى (نحل، ۶۰)، ۳۲۸ وَ لِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ... (نحل، ۴۹)، ۲۳۵ وَ لَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ، (اعراف، ۱۴۹)، ۲۶۳ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ، (توحيد، ۴)، ۳۱۶ وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ، (محمد، ۳)، ۲۵۴، ۳۲۶ وَ لَنْ يَتَمَنَّوهُ أَيَّدًا بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيَهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ، (بقره، ۹۵)، ۲۶۱ وَ لَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ... (نساء، ۶۶)، ۲۷۱ وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ

... (اعراف، ۹۶)، ۳۳۹ وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَمَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلِّهِمْ جَمِيعًا، (يونس، ۹۹)، ۴۱۲ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا يَلْسَانٍ قَوْمِهِ، (ابراهيم، ۱)، ۱۰، ۳۶۱ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ، (انبيا، ۲۵)، ۱۸۷ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ، (انعام، ۳۲)، ۴۲۹ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ، (بقره، ۷۴)، ۳۱۷ وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ، (آل عمران، ۱۰۸)، ۳۱۷ وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، (انفال، ۱۰)، ۳۳۸ وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ، (انسان، ۳۰)، ۳۲۷، ۳۳۸، ۳۸۱، ۴۲۵ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا، (صَاد، ۲۷)، ۳۱۷ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَآئِحًا لَأَتَّخِذْنَاهُ...، (انبيا، ۱۸)، ۳۱۷ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال، ۱۷)، ۲۵۴، ۳۳۸، ۳۸۱ وَ مَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَ مَا يَتَّبِعِي لَهُ، (ياسين، ۶۹)، ۲۹۰ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ، (فاطر، ۴۴)، ۳۱۷ وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا، (مريم، ۶۶)، ۳۱۷ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۶ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا، (اسراء، ۱۹)، ۱۸۴ وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ، (سباء، ۲۱)، ۴۱۲ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ، (آل عمران، ۶۲)، ۳۱۶ وَ مَكْرُوهًا وَ مَكْرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ، (آل عمران، ۵۴)، ۳۲۵ وَ مَنِ اعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا، (طاه، ۱۲۴)، ۲۴۷ وَ مَنِ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ...، (لقمان، ۶)، ۳۳ وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ، (اعراف، ۹)، ۲۶۴ وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا، (اسراء، ۷۲)، ۲۶۰ وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، (ذاريات، ۴۹)، ۲۶۶ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ، وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ، (مائده، ۴۴-۴۷)، ۳۶۸ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ...، (اعراف، ۱۷۹)، ۲۹۱ وَ مَنْ يَخِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدُ هَوَى (طاه، ۸۱)، ۴۱۷ وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدِ هَدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، (آل عمران، ۱۰۱)، ۲۴۳ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، (بقره، ۲۶۹)، ۱۹۷ وَ نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ، (زخرف، ۷۷)، ۲۵۱ وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ، (انبيا، ۴۷)، ۳۱۷ وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، (شمس، ۷-۸)، ۱۸۶ وَ وَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا، (كهف، ۴۹)، ۲۵۱ وَ هَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا، (احقاف، ۱۲)، ۱۰ وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكُفُورَ، (سبأ، ۱۷)، ۳۳۷ وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَ الْبَحْرِ، (بقره، ۲۲)، ۳۲۷ وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ، (انبيا، ۳۳)، ۲۴۳ وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ، (زخرف، ۸۴)، ۳۸۰ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، (بقره، ۱۳۷)، ۳۱۶ وَ هُوَ الْفَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ، (انعام، ۶۱)، ۲۵۹ وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ، (انعام، ۱۶۴)، ۳۱۶ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ، (حديد، ۴)، ۳۸۲ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۷ وَ يَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ، (رحمان، ۲۷)، ۲۵۶ وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ، (آل عمران، ۲۸)، ۴۱۴ وَ يَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى، (مريم، ۷۶)، ۳۸۰ وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ...، (يونس، ۱۸)، ۳۱۶ وَ يَقْبِضُونَ أَيُّدِيَهُمْ، (توبه، ۶۷)، ۲۶۱ وَ يَلِّ لِكُلِّ هُمْزَةٍ...، (همزه، ۱)، ۳۴۵ وَ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعِيَةً مِنَ النَّهَارِ، (يونس، ۴۵)، ۲۴۴ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، (بقره، ۲)، ۴۳۲ هُدًى لِلنَّاسِ، (بقره، ۱۸۵)، ۲۸۰، ۴۳۲ هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ هُدًى، (اعراف، ۲۰۳)، ۳۳۳ هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنذَرُوا بِهِ، (ابراهيم، ۵۲)، ۳، ۴۰۲ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ، (آل عمران، ۱۳۸)، ۳۶۳، ۳۸۳ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْعَاشِيَةِ، وَ جُوهٌ يَوْمئِذٍ خَاشِعَةٌ، عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ، تَصَلَّى نَارًا...، (غاشيه، ۱-۱۳)، ۳۴۳ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ، (بقره، ۲۱۰)، ۲۱۸ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رُسُلًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمْ...، (جمعه، ۲)، ۳۴۶ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ، (حديد، ۲)، ۳۸۱ هُوَ الْحَيُّ، (غافر، ۶۵)، ۲۳۳، ۳۱۵، ۳۸۰ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ...، (آل عمران، ۷)، ۲۵۷ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ...، (حشر، ۲۳-۲۴)، ۳۱۵، ۳۳۸ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، (حديد، ۴)، ۲۰۰، ۳۸۰ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ، (انشقاق، ۶)، ۳۶۵ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، (انفطار، ۶)، ۳۶۴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ، (نساء، ۱۳۶)، ۲۳۰، ۳۸۰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ

ذَلِكَ ... (مجادله، ۱۲-۱۳)، ۳۴۱ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ... (انفال، ۲۹)، ۲۸۴ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَزُودُكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا ... (آل عمران، ۱۴۹)، ۴۱۲ یا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ ... (يونس، ۵۷)، ۳۳۴، ۳۶۴، ۴۰۲ یا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ... (نساء، ۱۷۴-۱۷۵)، ۳۳۳، ۳۶۳ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۸ یا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ، (زمر، ۵۶)، ۲۵۱ یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا، (نساء، ۱۳۶) ۴۱۲ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ، (فتح، ۱۰)، ۲۵۹ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ، (مجادله، ۱۱)، ۱۹۷ يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، (رحمان، ۲۹)، ۱۸۴ يَسْئَلُكَ اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، (جمعه، ۱)، ۳۸۱ يَسْئَلُكَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، (حج، ۱۸)، ۲۹۵ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، (نحل، ۹۳)، ۲۵۳ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ، (نحل، ۱۰۳)، ۱۰ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ، (رعد، ۳۹)، ۲۳۹ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ ... (آل عمران، ۳۰)، ۳۴۳ يَوْمَ تَرَوْهَا تَدْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَ تَرَى ... (حج، ۲)، ۲۵۱ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ يَوْمَئِذٍ ... (نور، ۲۴-۲۵)، ۳۴۳ يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أَنَسٍ بِإِمَامِهِمْ، (اسراء، ۷۱)، ۴۲۲ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ، (قاف، ۳۰)، ۲۹۵ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ، (تغابن، ۹)، ۳۱۷ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ، (مطففين، ۶)، ۲۴۴ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ، (قلم، ۴۲)، ۲۶۳ أَلَلَّهُ خَيْرٌ أَمَا يُشْرِكُونَ، (نمل، ۵۹)، ۳۱۵ أَلِلهِ مَعَ اللَّهِ قُلُوبًا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، (نمل، ۶۴)، ۲۱۲ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۷۹

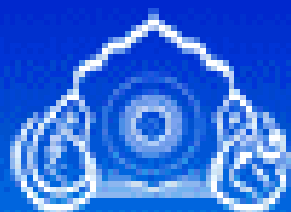
نمایه روایات

نمایه روایات ابتعته بالنور المضیء و البرهان الجلی، و المنهاج البادی، و الكتاب الهادی، [امام علی (ع)]، ۴۰۳ اذا التبت الیکم الفتن فعلیکم بالقرآن ... [رسول اکرم (ص)]، ۴۰۳ اطلبوا العلم ولو بالصّیین، [رسول اکرم (ص)]، ۱۹۳ اقرؤا القرآن بالحنان العرب و اصواتها، [رسول اکرم (ص)]، ۲۰۷ الحمد لله الّذی لم تسبق له حال حالا، فیکون أولا قبل أن یكون آخرا، ... [امام علی (ع)]، ۳۲۵ العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء، [امام صادق (ع)]، ۲۳۲ انّ القرآن لم ینزل لیکذب بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض، [رسول اکرم (ص)]، ۴۱۰ انّ الله تبارک و تعالی یشّر اهل العقل و الفهم فی کتابه، [امام کاظم (ع)]، ۱۹۰ انّ الله تعالی جعل الذکر جلاء للقلوب، تسمع به بعد الوقرة و تبصر به ... [امام علی (ع)]، ۲۲۰ انّ علی کلّ حقّ حقیقه و علی کلّ صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه ... [رسول اکرم (ص)]، ۴۰۳ انّ للقرآن بطنا و للبطن بطن و له ظهر و للظهر ظهر، [امام باقر (ع)]، ۳۲۹ ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا الی سبعة ابطن، [رسول اکرم (ص)]، ۲۲۱ انّ هذا القرآن فیہ منار الهدی و مصابیح الدجی فلیجل جال بصره و یفتح ... [امام صادق (ع)]، ۴۱۸ انّی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی، [رسول اکرم (ص)]، ۴۰۳ اول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق ... [امام علی (ع)]، ۱۹۷ یا هشام! ان لله علی الناس حجّین، حجّیه ظاهره و حجّیه باطنیه، فاما الظاهره ... [امام کاظم (ع)]، ۴۲۷ ایها الناس انما انا بشر اوشک ان ادعی فاجیب و انّی تارک فیکم الثقلین، ... [رسول اکرم (ص)]، ۴۱۶ داخل فی الاشیاء لا بالممازجه، و خارج عنها لا بالمزایله، [امام علی (ع)]، ۲۰۰ طلب العلم فریضه علی کل مسلم، [رسول اکرم (ص)]، ۱۹۳ ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری ... [امام باقر (ع)]، ۲۲۱ فالقرآن آمر زاجر، و صامت ناطق. حجّیه الله علی خلقه أخذ علیه میثاقهم، ... [امام علی (ع)]، ۴۰۳ فتجلی سبحانه لهم فی کتابه من غیر أن یشعروا رأوه ... [امام علی (ع)]، ۱۸۱ کتاب الله علی اربعه اشیاء: العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق. فالعبارة ... [امام صادق (ع)]، ۲۲۰ کتاب الله ... ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض، [امام علی (ع)]، ۴۱۰ تحليل زبان قرآن، متن، ص: ۴۸۰ لا تدركه العیون بمشاهده العیان و لكن لا تدركه القلوب بحقائق الإیمان، [امام علی (ع)]، ۲۱۹ لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته، [امام

علی (ع) [۲۱۳] له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق. [امام صادق (ع)] [۳۲۹] لیستادوهم میثاق فطرته، [امام باقر (ع)]، [۲۱۹] ما عبدناک حق عبادتک ما عرفناک حق معرفتک، [رسول اکرم (ص)]، [۲۲۰] ما فی القرآن آیه إلا و لها ظهر و بطن و ما فیہ حرف الّا و له حدّ و لكلّ.... [امام باقر (ع)]، [۳۲۹]، [۳۴۴] ما من القرآن آیه الّا و لها ظهر و بطن، [امام باقر (ع)]، [۲۲۱] من ابصر بها بصرته و من ابصر اليها اعمته، [امام علی (ع)]، [۴۲۹] من فسّر القرآن برأیه فلیتبوء مقعده من النار، [رسول اکرم (ص)] [۲۷۳] و اعلموا انّ هذا القرآن هو الناصح الذی لا یغشّ، و الہادی الّذی لا یضلّ...، [امام علی (ع)] [۳۵۴] واعلموا انّہ لیس علی أحد بعد القرآن من فاقه، و لا لأحد قبل القرآن من غنی...، [امام علی (ع)]، [۳۸۵] و ان القرآن ظاهره انیق و باطنه عمیق. لا تفنی عجائبه و لا تنقضی غرائبہ و...، [امام علی (ع)]، [۳۸۲] و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی، [امام حسین (ع)]، [۲۰۲] و بنور وجهک الّذی اضاء له کلّ شیء، [امام علی (ع)]، [۲۳۳] و لو انّ الآیة اذا نزلت فی قوم ثمّ مات اولئک القوم ماتت الآیة لما بقی...، [امام باقر (ع)]، [۳۴۴] و یشیروا لهم دفائن العقول...، [امام علی (ع)]، [۱۹۰] یا علی! القرآن خلف فراشی فی الصحف و الحریر و القراطیس، فخذوه...، [رسول اکرم (ص)]، [۱۸۲] یا کمیل، انّ هذه القلوب اوعیة فخيرها اوعاها، فاحفظ عتی ما اقول: الناس...، [امام علی (ع)]، [۱۹۳] یا نور یا قدّوس، [امام علی (ع)]، [۲۳۳] بسم اللّٰه نور بسم اللّٰه نور النور...، [مفاتیح الجنان، دعای نور، حضرت زهرا (س)]، [۱۹۸]، [۲۳۳] یا هشام! انّ اللّٰه تبارک و تعالی اکمل للنّاس الحجج بالعقول، [امام کاظم (ع)]، [۴۲۷] یا هشام! ثمّ بین انّ العقل مع العلم، [امام کاظم (ع)]، [۱۹۰] ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض، و لا یختلف فی اللّٰه و لا یخالف...، [امام علی (ع)]، [۲۱۱] کان رسول اللّٰه افضل الراسخین فی العلم قد علم جمیع ما انزل اللّٰه علیه...، [امام باقر (ع)]، [۴۱۴] لكلّ آیة ظهرا و بطنا، و لكلّ حرف حدّا و مطالعا، [امام باقر (ع)]، [۳۷۲]

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱) با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹ بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند. مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است. اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت عليهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

