

زبان دین، با رویکرد نقد نمادین بودن بیانات قرآن کریم

محمد اسحاق ذاکری*

مقدمه

مسأله زبان دین یکی از مباحث مهم فلسفه‌ی دین است. و از دیرزمان مورد بحث متکلمان و فیلسوفان دین بوده است. شاید، بتوان ادعا کرد که آغاز این بحث به ابتدای شکل‌گیری ادیان باز می‌گردد؛ زیرا، همان گونه که در محاورات عادی معمولاً انسان‌ها برای توصیف یکدیگر صفاتی را به کار می‌برند، عموم دین‌داران نیز برای توصیف خداوند، از گزاره‌های کلامی استفاده می‌کنند و صفات و محمول‌هایی را به صورت ثبوتی یا سلبی بر خداوند حمل می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند خداوند عالم، متکلم و قادر است. بحثی که در باره چگونگی معناداری این صفات و محمولات در مورد خدا مطرح شده است، این است که آیا چنین صفاتی هنگامی که در مورد خداوند به کار برده می‌شوند، همان معنای رایج در میان مردم را دارد و یا باید معنای دیگری برای آن در نظر گرفت.

متکلمان و فیلسوفان دین، رویکردهای گوناگونی را برای حل این مشکل در پیش گرفته‌اند. این رویکردها شامل دیدگاه‌هایی درباره‌ی سلب صفات الهی، قول به تجسیم و یکسان‌انگاری اوصاف خداوند با صفات بشری و نظریه‌ی تعطیل می‌شود.

به دلایلی که در همین نوشتار به آن‌ها اشاره خواهد شد، بحث زبان دین در قرن بیستم بیش از گذشته مورد توجه بیشتر فیلسوفان دین، به ویژه فیلسوفان غربی، قرار گرفته و از نظر موضوع نیز گسترش یافته است. امروزه، بحث زبان دین، علاوه بر گزاره‌های کلامی، متون دینی و کتب مقدس را نیز شامل می‌شود. به طور کلی، بحث زبان دین به گزاره‌های دینی برمی‌گردد و گزاره‌های دینی بر سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- گزاره‌های موجود در متون دینی و به تعبیر دیگر، گزاره‌های وحیانی؛ در این جا، پرسش این است که خدا با چه زبانی با انسان سخن گفته است؛

۲- گزاره‌هایی که به سخن گفتن انسان با خدا مربوط می‌شود؛ در این مورد، پرسش این است که انسان با چه زبانی می‌تواند با خدایش سخن بگوید و راز و نیاز کند؛

۳- گزاره‌های دینی‌ای که به وسیله‌ی آن‌ها از اسماء و صفات خداوند گزارش داده می‌شود؛ مثل این که گفته می‌شود "خدا عالم است"؛ "خدا حی است" و "خدا قادر است".

عوامل گسترش بحث زبان دین در قرن بیستم

۱ - معناداری الفاظی که در مورد خدا به کار برده شده است. یکی از دغدغه‌های فیلسوفان دین همواره موضوع معناداری الفاظی است که برای توصیف خدا به کار برده می‌شود. در سنت دینی و عرف مردم، انسان با زبانی با خدا سخن می‌گوید که از دل زبان عرفی بیرون آمده است و زبان محاوره‌ای او به حساب می‌آید؛ از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این الفاظ وقتی در مورد خداوند به کار گرفته می‌شود همان معنایی را افاده می‌کند که در مورد انسان افاده می‌کرد، و یا این که در مورد خداوند معنای ویژه‌ای دارد. بدین سان، بحث زبان دین به صورت یکی از مباحث مهم فلسفه دین درآمد و فیلسوفان زیادی درباره آن نظریه‌پردازی کردند.^۱

۲ - تحلیل اعتقادات دینی: عامل دوم در گسترش بحث زبان دین در سده‌های اخیر این بوده است که فیلسوفان دین در پی فهم و تحلیل اعتقادات دینی بوده‌اند و چون اعتقادات دینی در قالب گزاره‌های دینی بیان شده است، برای فهم معنای گزاره‌های دینی، فهم زبان دین لازم و ضروری است.^۲

۳ - تعارض بین علم و دین: با مطرح شدن نظریه‌های علمی جدید درباره خلقت انسان، نظیر نظریه تکاملی داروین، تهافت‌هایی میان برخی از داده‌های علمی و

نصوص متون مقدس به وجود آمد که برای حل این تعارض‌ها راه حل‌های مختلفی مطرح شد؛ راه حل‌هایی چون تأکید بر صحت متون دینی و رد نظریات علمی، رمزی و سمبلیک دانستن متون مقدس، به ویژه در مورد آفرینش جهان و انسان. طرح این تعارض‌ها و راه حل‌های آن‌ها نیز باعث شد که فیلسوفان بیشتر به بحث زبان دین روی بیاورند و به دنبال پاسخ به این پرسش باشند که آیا زبان دین جنبه واقعی‌نمایی دارد و یا اینکه نمادین و سمبلیک است.^۳

۴ - تهافت‌های درون متنی: در هر متن دینی ممکن است تهافت‌ها و تعارض‌های درون متنی وجود داشته باشد؛ نظیر آیاتی که در قرآن به تکیه زدن خداوند بر عرش و کرسی اشاره دارد. ظاهر این آیات نشان دهنده جسمانیت خدا است، در حالی که در آیات دیگر قرآن، جسمانیت خداوند و شباهت او با دیگر اشیا صریحاً نفی شده است (لیس کمثله شیء). این مسأله خصوصاً در متون مقدس مسیحی که بعضی از گزاره‌های آن، مانند تجسد خدا در عیسی مسیح و بحث تثلیث، با عقل نیز ناسازگار است، در رویکرد فیلسوفان غربی به بحث زبان دین و حل مشکل تعارض از طریق نمادین و کنایی دانستن بیانات دینی، عامل مهمی بوده است.^۴ پس از بیان علل گسترش بحث زبان دین در غرب اکنون به نظریه‌های مطرح در این باره می‌پردازیم.

نظریه‌های مطرح در بحث زبان دین

در یک تقسیم بندی اولیه، این نظریه‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظریه‌های شناختاری و نظریه‌های غیر شناختاری.

الف) نظریه غیر شناختاری زبان دین:

طرفداران این نظریه که خود به چند دسته تقسیم می‌شوند، به طور کلی مدعی‌اند که گزاره‌های دینی گزاره‌هایی هستند که به توصیف واقعیات نمی‌پردازند و حاکی از امور واقعی نیستند؛ و از همین رو، بحث صدق و کذب در آن‌ها معنا ندارد. معتقدان به این نظریه، هر کدام دیدگاه خاص خود را دارند که در ذیل به صورت اجمالی به آن‌ها، اشاره می‌شود.

۱- نظریه احساس‌گرایی: بر اساس این دیدگاه، گزاره‌های کلامی و دینی بیانگر نوع احساسات و عواطف افراد مؤمن هستند، نه حاکی از واقعیات خارجی دینی قلمداد شدن این گزاره‌ها از آن روست که معمولاً دین باوران برای ابراز احساسات خودشان،

آن‌ها را در قالب گزاره‌های کلامی بیان می‌کنند، برای مثال، وقتی که فرد دیندار می‌گوید «خدا آسمان و زمین را خلق کرده است»، نمی‌خواهد از واقعیاتی به نام آسمان و زمین و این که خدا آن‌ها را خلق کرده است، سخن بگوید، بلکه هدف او تنها ابراز احساس و شگفتی او در مواجهه با جهان خلقت و آفرینش است.^۵

نقد نظریه احساس‌گرایی: اولاً، پیش فرض این نظریه بر این مبنا استوار است که اگر گزاره‌ای برای ابراز احساسات به کار برده شود، دیگر آن گزاره نمی‌تواند جنبه معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی داشته باشد، در حالی که این مبنا پذیرفتنی نیست. درست است که گزاره‌های دینی در برانگیختن احساسات متدینان تأثیر به‌سزایی دارند و عقاید دینی می‌توانند به بهترین وجه باعث تحریک احساسات متدینان شوند، اما این امر با معرفت‌بخش بودن این گزاره‌ها، منافات ندارد و گزاره‌های دینی را از معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی خارج نمی‌سازد؛^۶ ثانیاً، این که گفته شود گزاره‌های دینی و زبان دین فقط برای بیان و ابراز احساسات است، ادعایی بدون دلیل است و طرفداران این نظریه دلیل متقنی بر این ادعای خود، ندارند. وانگهی خود مؤمنان معمولاً گزاره‌های دینی را تنها برای ابراز احساسات به کار نمی‌برند، بلکه در آن‌ها جنبه واقع‌نمایی را نیز مورد لحاظ قرار می‌دهند؛ به همین دلیل، هنگامی که مؤمن با خدای خود سخن می‌گوید، بر این باور است که با خدایی در گفتگو است که از واقعیت برخوردار است و در زندگی او، مؤثر است.

۲- نظریه نمادین دانستن زبان دین: طرفداران این نظریه، با تأکید بر نمادین بودن گزاره‌های دینی، آن‌ها را غیر واقع‌نما و بدون پشتوانه واقعی می‌دانند. در این که معنای نماد چیست و با علایم و نشانه به معنای عام آن، چه تفاوتی دارد، بحث‌های جدی‌ای مطرح است که به اختصار به آن اشاره می‌شود.^۷

پل تیلیش که یکی از نظریه‌پردازان اصلی این نظریه به حساب می‌آید، درباره معنای نماد و تفاوت آن با علامت به معنای عام، می‌گوید: نماد و علامت از جهتی مشترک هستند و آن عبارت است از این که هر دو نشان‌دهنده چیزی غیر از خود هستند و هر دو به غیر خود اشاره دارند؛ نظیر حروف الفبا که هر کدام نشانه صدای مخصوصی هستند و علایم ترافیکی که بر معانی خاصی دلالت دارند. به اعتقاد تیلیش نمادها چند تفاوت مهم با علامت‌ها دارند:

۱ - یکی از تمایزات مهم نمادها از علایم عام، این است که نمادها به امری ورای معنای تحت اللفظی و حقیقی اشاره دارند؛ مثلاً پرچم یک کشور علاوه بر اینکه به مشخصات خاص پرچم آن کشور اشاره دارد، نمادی برای عظمت و اقتدار و جایگاه بین‌المللی آن کشور نیز است.

۲ - نمادها در انعکاس متعلق‌شان، قدرت و توانایی خاص خود را دارند؛ بنابراین نمی‌توان لغت و نماد دیگری را جایگزین آن کرد؛ مثلاً نمی‌توان برای کلمه و نماد «خدا» کلمه و یا نماد دیگری را به کار برد، در حالی که علایم را می‌توان به آسانی تغییر داد.

۳ - به نظر تیلیش، علانم اموری قراردادی هستند که به آسانی قابل جعل هستند، در حالی که نمادها چنین نیستند، بلکه این نمادها مرگ و حیات مشخصی دارند و در طول دوره زمانی خاصی به وجود می‌آیند و بعد از طی مراحل خاص و مدت زمان خاص از میان می‌روند.

ادعای پل تیلیش، مبنی بر نمادین بودن زبان ناظر به خداوند، مبتنی بر یک مسأله وجود شناختی است و آن متعالی بودن وجود خداوند است که باعث تفاوت آن با دیگر موجودات، شده است. به اعتقاد تیلیش خداوند یک موجود نیست، بلکه «اساس وجود» و به تعبیر دیگر «صرف الوجود» است. تیلیش از این موجود، به «غایت قصوا» تعبیر می‌کند. از نظر وی، زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی انسان‌ها مناسب است و از این رو، نمی‌توان با این زبان در باره خداوند به صورت حقیقی و غیر نمادین سخن گفت. وگرنه خداوند در عرض سایر موجودات قرار می‌گیرد، در حالی که به عقیده تیلیش خداوند در «ورای» سایر موجودات قرار دارد و «غیر متناهی» است. مدعای اصلی تیلیش در باره زبان دین این است که «هر سخنی در باب آنچه غایت قصوای ماست، خواه آن را خدا بنامیم خواه غیر خدا، دارای معنای نمادین است ... ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را این گونه بیان نماید. زبان ایمان، زبان نماد است.»^۱

در باره مراد تیلیش از «غایت قصوا»، تفسیرهای متعددی ارائه شده است؛ اما تعریف تیلیش از «غایت قصوا» یا «دل‌بستگی نهانی» را به اجمال می‌توان این چنین بیان کرد: «امری که انسان حاضر است سایر امور را قربانی و فدای او کند؛ امری که کانون دل‌بستگی انسان است و علاقه و اهتمام شخص به سایر امور ناشی از حرکت آن‌ها به

سوی آن هدف نهایی است؛ بنابراین، او معشوق نهایی شخص و غایت الغایات اوست.^۹

ادعای دیگر پل تیلیش این است که در میان همه گزاره‌های دینی که گفته شد نمادین هستند، یک گزاره وجود دارد که نمادین نیست بلکه حقیقی است و آن این که «خدا خود وجود است».

ویلیام هوردرن در این باره می‌گوید: «به عقیده تیلیش، وقتی درباره خدا سخن بگوییم باید به صورت سمبلیک و نمادین سخن بگوییم. تنها کلامی که به طرز غیر سمبلیک می‌توانیم درباره خدا بگوییم این گزاره است که «خدا خود وجود است». خدا یک وجود (موجود) نیست، بلکه آن قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و بدون آن، وجود آن‌ها امکان پذیر نیست؛ هر چیز دیگری غیر از گزاره فوق در باره او سمبلیک است.»

نقد نظریه نمادین دانستن زبان دین: گفته شد که یکی از طراحان اصلی این نظریه، پل تیلیش است. دیدگاه وی دارای اشکالات زیر است:

۱- بیان وی در مورد نمادین بودن زبان دین، مبهم است؛ از همین رو، تفسیرهای گوناگونی از سخن او ارائه شده است. برخی، از کلمات تیلیش نوعی الحاد و بی‌دینی را برداشت نموده‌اند و در مقابل، عده‌ای دیگر از کلمات او، اندیشه‌های ناب عرفانی را استنتاج کرده، معتقد شده‌اند که کلمات تیلیش به نوعی به وحدت وجود عرفانی اشاره دارد.^{۱۰}

۲- وی از میان همه گزاره‌های دینی، تنها گزاره «خدا خود وجود است» را حقیقی و غیر نمادین می‌داند، در حالی که این ادعا غیر قابل قبول است؛ زیرا دلیل او برای نمادین بودن گزاره‌های کلامی و این که هر سخنی در مورد خداوند نمادین است، شامل گزاره «خدا خود وجود است» نیز می‌شود؛ چرا که دلیل تیلیش برای نمادین دانستن زبان دین این است که خداوند غایت قصوا و امر نامتناهی است و هر چه در مورد آن گفته شود و به زبان جاری شود، نمی‌تواند جنبه حقیقی داشته باشد. این معیار در گزاره «خدا خود وجود است» نیز وجود دارد؛ بنابراین، استثنای این گزاره از سایر گزاره‌های دینی و حقیقی دانستن آن، درست نیست و با معیاری که خود او برای نمادین بودن زبان دین بیان نموده است، سازگار نیست. در نتیجه، همه تحلیل‌های او از گزاره‌های دینی به دور از واقعیت و غیر قابل قبول است؛ زیرا همه این تحلیل‌ها،

در این دور باطل گرفتارند. تیلیش با حقیقی و غیر نمادین دانستن گزاره «خدا خود وجود است» می‌خواست از گرفتار شدن در این دور باطل دوری کند که به نظر میرسد در این کار توفیق چندانی به دست نیاورده است.^{۱۱}

۳- تبیین و تحلیل او از زبان دین و نمادین دانستن آن با تلقی عموم مؤمنان از زبان دینی‌شان و گزاره‌های کلامی‌شان سازگار نیست؛ چرا که تلقی عموم دین‌داران از زبان دین و گزاره‌ها و صفاتی که برای خداوند به کار می‌برند، این است که این گزاره‌ها و صفات از واقعیت برخوردارند و حکایت از واقع دارند نه این‌که صرفاً به صورت سمبلیک و نمادین کلماتی را به زبان آورده‌اند.^{۱۲}

۳- نظریه‌ی اسطوره‌ای زبان دین؛ ریچارد بریث ویت فیلسوف معاصر انگلیسی (۱۹۰۰-۱۹۹۰) نظریه جدیدی را درباره زبان دین مطرح کرده است که مورد توجه بسیاری از متکلمان و فیلسوفان قرار گرفته و با توجه به نتیجه کلام ایشان که گزاره‌های دینی را افسانه‌های مفیدی برای زندگی انسان‌ها می‌داند، نظریه او تحت عنوان زبان افسانه‌ای و اسطوره‌ای دین شهرت یافته است. نکته اساسی در دیدگاه وی این است که او نیز همانند ویتگنشتاین معناداری را تابع ابطال‌پذیری (معیاری که پوزیتویست‌ها برای معناداری دارند) نمی‌داند، بلکه معناداری گزاره را تابع کارکرد آن می‌داند. بریث ویت معتقد است که چون گزاره‌های دینی کاربردی همانند گزاره‌های اخلاقی دارند، معنا دارند. همچنان که در گزاره‌های اخلاقی، متکلم از زندگی و نحوه سلوک خاصی سخن می‌گوید و دیگران را به پیروی از آن شیوه دعوت می‌کند، گزاره‌های دینی نیز همین نقش را دارند. بر اساس نظریه او، گزاره دینی دارای دو جزء است: الف) هسته اخلاقی یا بصیرت‌ارزشی؛ ب) ارائه تصویری شاعرانه از آن؛ مثلاً داستان تجسد خدا در عیسی مسیح و فدیة شدن او برای نجات امت خود، واقعیت خارجی ندارد، بلکه می‌خواهد پیام اخلاقی داشته باشد و می‌خواهد این نکته را بیان کند که «فداکاری برای دیگران، ارزش اخلاقی زیادی دارد». بریث ویت در ادامه می‌گوید: متن دینی مانند داستان بلندی است که از نظر روان‌شناسی می‌توان تأثیر آن را بر مخاطبان بررسی کرد. همان‌گونه که در مواجهه با داستان و قصه نباید دنبال واقع‌نمایی آن بود که آیا از عالم خارج حکایت می‌کند یا نه، در بررسی متن دینی هم نباید سوال کرد که آیا گزاره‌های دینی از عالم واقع و خارج حکایت دارند یا نه.^{۱۳}

نقد نظریه بریث ویت: منتقدان نقدهای متعددی را بر نظریه ایشان طرح کرده‌اند که به چند مورد از این نقدها، اشاره می‌شود:^{۱۴}

۱ - بر اساس تبیین بریث ویت که (گزاره‌های اخلاقی قصد و تعهد و توصیه متکلم را در تبعیت از روش اخلاقی بیان می‌کنند) اگر متکلمی بگوید: «دروغ گفتن بد است، اما چون چاره‌ای ندارم در این مورد می‌خواهم دروغ بگویم»، مرتکب تناقض‌گویی شده است و این عبارت او، عبارت (خود متناقض) خواهد بود، در حالی که با توجه به فهم عرفی چنین عبارتی مشتمل بر تناقض نیست و از این جهت مشکلی ندارد. توضیح آن که جمله «دروغ گفتن بد است» به معنای آن است که تعهد گوینده را بیان می‌کند که «می‌خواهم دروغ نگویم»، در حالی که این معنا با ادامه سخنان متکلم که «می‌خواهم دروغ بگویم» ناسازگار است و تناقض دارد. و این در حالی است که کاربرد گزاره‌های اخلاقی به این صورت در میان عرف مردم رایج است و هیچ‌کس چنین جمله‌ای را دارای تناقض نمی‌داند.

۲ - بر فرض آن که تحلیل ایشان در پاره‌ای از گزاره‌های دینی صادق باشد، در تعداد دیگری از گزاره‌ها صادق نیست؛ مثلاً، در مورد گزاره «خدا سرمدی است» یا «خدا قادر مطلق است»، چگونه می‌توان گفت که این گزاره‌ها دلالت بر تعهد متکلم و توصیه او به پیروی از شیوه خاصی در زندگی دارد. موضوع سرمدیت خدا و قدرت علی‌الاطلاق او از حوزه اختیار متکلم و مخاطب خارج است، تا بدان توصیه کند و یا توصیه شود.

۳ - چنان‌که در نقد نظریه‌های پیش نیز به این موضوع اشاره شد، اساساً تحلیل افرادی نظیر بریث ویت که گزاره‌های دینی و اعتقاد به آن‌ها را به عنوان داستان‌های مفید و بدون دغدغه در مورد صدق آن می‌دانند، با آنچه در میان عموم مؤمنان و جامعه دینی مطرح و جاری است، در تعارض است. عموم مؤمنان گزاره‌های دینی را، گزاره‌هایی حاکی از حقیقت و واقعیت می‌دانند، نه صرف افسانه‌ها و اسطوره‌های مفید. و علت آن که اعتقادات دینی باعث تغییر در جهت‌گیری متدینان دارد، اعتقاد به مطابقت آن‌ها با واقع است، نه صرف تاثیر تخیلی و روان‌شناختی آن گزاره‌ها.^{۱۵}

ب) نظریه شناختاری زبان دین

طرفداران این نظریه بسیاری از گزاره‌های دینی را اخباری و حاکی از واقعیات عینی می‌دانند، نه صرف ابراز احساسات درونی و یا توصیه به انجام دسته‌ای از اعمال خاص اخلاقی و عبادی.

نظریه‌های شناختاری دین، به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱ - نظریه ظاهرگرایی در زبان دین

گرایش به ظاهرگرایی در مورد متون مقدس به نحوی در تاریخ تفکر یهودیت و مسیحیت و هم چنین دین اسلام وجود داشته است. ویژگی اصلی این نگرش، آن است که الفاظ و جملات را به معانی ظاهری آن تفسیر می‌کند و اگر این تفسیر ظاهری خلاف عقل باشد، در مورد آن سکوت اختیار می‌کند. ظاهرگرایان مسلمان، هر گونه استفاده از عقل و اندیشه بشری را در فهم قرآن رد می‌کنند و حتی دیگران را نیز از این کار منع می‌کنند.

مکتب‌های فکری که در اسلام این گرایش را داشته‌اند، عبارت‌اند از: ۱ - مکتب اهل حدیث از اهل سنت که در رأس این مکتب/حمد حنبلی (۱۶۱-۲۴۱ق) قرار دارد؛ ۲ - اشاعره؛ ۳ - ظاهریه؛ ۴ - پیروان ابن تیمیه (وهابیان) و ۵ - اخباریون شیعه.

مالک ابن انس در تفسیر آیه «الرحمن علی العرش استوی» گفته است: استوا معلوم است، اما کیفیت آن مجهول است و ایمان به آن واجب و پرسیدن از آن بدعت است.^{۱۶}

نقد نظریه ظاهرگرایی: ظاهرگرایی و حمل الفاظی که در متون مقدس وارد شده است به معانی ظاهری آن با اشکالات متعددی مواجه است که به چند مورد مهم اشاره می‌شود:

نقد اول: ظاهرگرایان با به کارگیری عقل و تأمل عقلانی در مورد معانی و مدلول آیات مخالف هستند و آن را جایز نمی‌دانند، در حالی که در خود آیات قرآن آیات فراوانی وجود دارد که انسان‌ها را به تأمل و تفکر عقلانی فرامی‌خوانند و افرادی را که بدون تفکر و تأمل عقلانی، به پیروی از گذشته‌گان، راه آن‌ها را ادامه می‌دهند، سرزنش کند.

نقد دوم: در آیاتی که به ظاهر دلالت بر صفات جسمانی مثل داشتن خداوند دارند و هم چنین در افعالی که موجب جسمانیت خداست (مثل رویت و آمدن)، تکیه

و تأکید و جمود بر معانی ظاهری مستلزم جسمانیت خداست که قابل قبول نیست و با سایر آیات قرآن کریم در تضاد است.^{۱۷}

نقد سوم: در برخی از آیات قرآن کریم که معانی روشن و خالی از ابهام ندارند و جزء آیات متشابه به حساب می‌آیند، این نظریه کاربرد ندارد و در این موارد نمی‌توان این آیات را بر معانی ظاهری حمل کرد، بلکه بدست آوردن مدلول و معانی صحیح آیات، احتیاج به تأمل عقلانی و تفکر دارد.

۲- نظریه سلبی زبان دین

یکی از مباحث مهم کلامی که در ادیان الهی یهودیت، مسیحیت و اسلام مطرح بوده، حقیقت معنای صفات الهی، خصوصاً معنای ای است که در خدا و انسان کاربرد مشترک دارند؛ نظیر علم، قدرت، حیات. یکی از رویکردهایی که در این زمینه وجود داشته است، رویکرد سلبی است. طرفداران نظریه سلبی، معتقدند که سخن گفتن ایجابی و ثبوتی در مورد خداوند و صفات او امکان ندارد؛ بنابراین یگانه راه فهم صفات الهی، روش سلبی است. بر این اساس، جمله «خدا عالم است» بدان معناست که «خدا جاهل نیست» و فهم بشری بیش از این در مورد علم خدا چیزی نمی‌داند و قدرت بر درک علم خدا ندارد. این نظریه، در میان فیلسوفان یونان باستان (مثل افلاطون) و متکلمان ادیان یهودی و مسیحی (مثل ابن میمون) و متکلمان اسلامی طرفدارانی داشته است.^{۱۸}

نقد نظریه سلبی زبان دین

نقد اول: اگر بشر توان سخن گفتن به روش ایجابی را در مورد خدا و صفات او را نداشته باشد، و راه منحصر به روش سلبی باشد، لازمه آن این است که وجود خدا نیز ثابت نشود؛ زیرا اتصاف خدا به صفت وجود، اتصاف به صفت ایجابی است، در حالی که بر اساس این نظریه اتصاف خدا به صفتی به صورت ایجابی امکان ندارد.

نقد دوم: رویکرد سلبی که امکان هرگونه سخن گفتن ایجابی را در مورد خدا رد می‌کند، با متون اصلی دین مثل قرآن در تعارض است؛ زیرا قرآن به زبان ایجابی در مورد خدا و صفات او سخن گفته است.

۳- نظریه اشتراک معنوی

بر اساس این دیدگاه، صفاتی مثل علم، قدرت و حیات، در انسان و خدا به یک معنا است هم از حیث مفهوم و هم از حیث مصداق. قدرت در مورد خدا همان معنایی را دارد که اگر در مورد انسان به کار می‌رفت همان معنا را داشت. عمده دلیلی که این دسته را به قائل شدن به اشتراک معنوی و انکار اشتراک لفظی وادار کرده است، دوری از تعطیل بوده است؛ یعنی بنا بر اشتراک لفظی صفات، لازم می‌آید که ما معنای این صفات را هنگامی که در مورد خدا به کار برده می‌شود، ندانیم.^{۱۹}

نقد نظریه اشتراک معنوی: عمده نقدی که بر این نظریه وارد است، این است که بر اساس نظریه اشتراک معنوی لازم می‌آید خداوند این صفات را همراه با لوازم مادی آن داشته باشد و این مستلزم، انسان انگاری خدا و تشبیه او به مخلوقات است، و حال آن‌که خداوند منزله از امور جسمانی است.

۴- نظریه تمثیل توماس آکوئیناس

آکوئیناس برای این‌که از اشکالات دو نظریه اشتراک لفظی و معنوی اجتناب کرده باشد و از تشبیه و تجسیم و تعطیل دوری کرده باشد، نظریه سومی را طرح کرده است که از آن به نظریه تمثیل نام برده شده است. از نظر آکوئیناس وقتی می‌گوییم خدا عادل است، کلمه عادل میان خدا و انسان مشترک لفظی نیست که در هر دو به یک معنا باشد. از نظر او میان صفات خداوند و صفات انسان نوعی مشابهت وجود دارد. همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد را در دو زمینه تفاوت مجاز می‌دارد.^{۲۰}

نقد نظریه تمثیل: در نقد نظریه تمثیلی می‌توان گفت که اولاً، این نظریه به تعطیل شناخت در مورد صفات خداوند منجر می‌شود و از این جهت با نظریه تعطیل تفاوت چندانی ندارد؛ چرا که طبق نظریه تمثیل، انسان اطلاعات کمی در مورد صفات خدا دارد؛ مثلاً فقط می‌داند که عدالت خدا شبیه با عدالت انسان است؛ اما در باره اینکه واقعیت عدالت خدا چگونه است، چیزی نمی‌داند و این مطلب یعنی این‌که ما به صفات خدا آگاهی تام نداریم و نظریه تمثیل او در نتیجه با نظریه «تعطیل در باب صفات خدا» یکسان است.

ثانیاً، نظریه تمثیل در باره آن دسته از صفاتی که مختص خدا است و انسان درکی از آن ندارد (مثل سرمدیت خدا، غیر متناهی بودن خدا و یا واجب‌الوجود بودن خدا)، هیچ گونه شناختی به انسان نمی‌دهد.^{۲۱}

۵ - نظریه مختار

درباره معنای گزاره‌های کلامی، به ویژه صفاتی که برای خدا به کار برده می‌شود مثل علم، قدرت، حیات و تکلم، نظریه درست همان است که بیشتر اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی بیان کرده‌اند، و آن این‌که اولاً، این صفات به طور حقیقی به خداوند اطلاق می‌شود؛ ثانیاً، مقصود اندیشمندان اسلامی از اشتراک معنوی در باب صفات خدا، اشتراک مفهومی است نه مصداقی؛ اشتراک مفهومی‌ای که بر اصل تشکیک در وجود مبتنی است؛ مثلاً مفهوم «وجود» در خدا و دیگر موجودات یکی است، اما مصداق کامل وجود ذات الهی است و در مراتب ضعیف‌تر، دیگر موجودات مصداق «وجود» به حساب می‌آیند. معنای این صفات در مورد خدا همان معنایی است که انسان‌ها از آن درک دارند، اما لوازم مادی این صفات متنفی است.

بحث زبان قرآن

تجربه دینی دانستن وحی

در بحث زبان قرآن و زبان وحی نخست باید این نکته روشن شود که آیا الفاظ و عبارات وحی عین کلام الهی است یا این‌که این الفاظ کلام پیامبر است. در پاسخ به این پرسش، دیدگاه اصلی میان دانشمندان اسلامی این است که متن قرآن کریم عین کلام الهی است که به وسیله فرشته الهی بر پیامبر گرامی اسلام نازل شده است. در سال‌های اخیر نظریه دیگری نیز از سوی برخی از روشنفکران نظیر سروش مطرح شده است و آن این‌که عبارات وحیانی نه کلام الهی، بلکه سخنان خود پیامبر است. طرفداران این نظریه، درباره وحی نیز نظریه‌ای غیر از نظریه معروف و پذیرفته شده میان دانشمندان اسلامی دارند. این گروه به جای آن که وحی را امر الهی و قدسی بدانند، آن را مساوی با تجربه دینی گرفته‌اند که در جامعه دینی غربی مطرح شده است. به زعم این گروه، وحی یک امر زمینی و شخصی است و منشأ آن باطن پیامبر است، امر الهی که از طرف خدا بر پیامبر الهام شده باشد. پیامبر، همچون ظرفی نیست که

پذیرای وحی الهی باشد، بلکه وحی چیزی است که از باطن و قلب پیامبر نشأت گرفته است.

سروش، می‌گوید: «وحی تابع او بود نه اینکه او تابع وحی».^{۲۲}

در این طرز تلقی، وحی عین کلام الهی نیست، بلکه همان سخنان پیامبر است که از باطن او سرچشمه گرفته است. افرادی که معتقد به تجربه دینی بودن وحی هستند، وحی را عاری از سرشت زبان الهی می‌دانند و بر آن‌اند که پیامبر با تجربه دینی خود، آنچه را که در مواجهه با امر قدسی از حالات درونی دریافت می‌کرد، در قالب الفاظ و کلمات ارائه می‌داد. در نتیجه گزاره‌های وحیانی، خود وحی نیستند بلکه گزارش‌هایی از تجربیات دینی و شخصی و باطنی پیامبرند.

نقد دیدگاه یکسان دانستن وحی و تجربه دینی

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت که اولاً، بحث تجربه دینی تنها در فضای کلام مسیحیت معنا و مفهوم دارد، نه در چارچوب تفکر قرآنی؛ چرا که در کلام مسیحی امروزی وحی قائم به تجربه شخصی حضرت عیسی (علیه السلام) می‌باشد و به همین دلیل انجیل موجود، عین کلام الهی تلقی نمی‌شود؛ هم‌چنان که معتقدان به تجربه دینی، پیام آن را دستورات الهی نمی‌دانند، بلکه گزارش صاحب تجربه دینی از مواجهه با امر قدسی می‌دانند و حال آنکه در کلام اسلامی، بحث تجربه دینی و وحی کاملاً از هم جداست، و قرآن عین کلام الهی و وحی الهی است.^{۲۳}

ثانیاً، خود پیامبران که افراد صالح و صادقی بودند، هیچ گاه وحی را تجربه دینی خود تلقی نکردند، بلکه وحی را رابطه میان خود و خدای خود می‌دانستند. در نتیجه، وحی نه واقعیت انفسی بلکه امر قدسی به حساب می‌آید.

ثالثاً، این دیدگاه با مفهوم وحی که از آیات قرآن استفاده می‌شود، در تعارض است و آیات قرآن کریم که به مفهوم و معنای وحی اشاره دارند، این دیدگاه را رد می‌کنند. برای نمونه به تعدادی از این آیات اشاره می‌شود:

الف) سوره نحل، آیه ۱۰۲: «قل نزله روح القدس من ربک بالحق» (بگو این آیات را روح القدس به حق از جانب پروردگار بر تو نازل کرده است). در این آیه شریفه، قلب و باطن پیامبر در دریافت وحی جنبه انفعالی دارد نه جنبه فعلی.

ب) سوره احزاب، آیه ۲: «و اتبع ما یوحی الیک من ربک» (از آنچه پروردگارت بر تو وحی می‌کند، پیروی کن) بر اساس این آیه شریفه، پیامبر در ارتباط با وحی همواره خود را تابع می‌دانسته نه وحی را تابع خود.

ج) سوره نساء، آیه ۱۱۳: «انزل الله علیک الکتاب و الحکمه و علمک ما لم تعلم» (خداوند کتاب و حکمت را بر تو نازل کرده است و چیزهایی را که نمی‌دانستی به تو یاد داده است). این آیه، بر این نکته پای می‌فشارد که خداوند معلم پیامبر بوده است و به او حکمت و کتاب را نازل کرده است.

بحث از زبان قرآن در سه سطح مطرح است:

سطح اول، بحث کل زبان قرآن مطرح است؛ به این معنی که زبان قرآن در مجموع آیات و کل قرآن چه نوع زبانی است؛

سطح دوم، بحث زبان قرآن در آیات متشابه؛ مثل آیه استوا خدا بر عرش که اگر معنای ظاهری آن مراد باشد، مستلزم جنبه مادی برای خداست؛

سطح سوم، بحث زبان قرآن در قصص قرآنی؛ این بحث در سال‌های اخیر بر سر زبان‌ها افتاده است و با مطرح شدن این اشکال از طرف دانشمندان غیر مسلمان بر داستان‌های قرآن مثل داستان موسی و فرعون، که این داستان‌ها از نظر تاریخی غیر قابل اثبات هستند، دانشمندان مسلمان برای پاسخ‌گویی به این اشکال، نظریه‌هایی را در باره زبان قرآن در این داستان‌ها مطرح کردند.

سطح اول: نظریات درباره کل زبان قرآن

درباره این‌که زبان قرآن در مجموع چه نوع زبانی است، چهار نظریه مطرح شده است، که در ذیل به اجمال مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت:

۱- نظریه عرفی بودن زبان قرآن

زبان عرفی، زبان رایج و معمول جامعه است، که در ارتباطات روزمره و به منظور رفع حوائج و رسیدن به مقاصد از آن استفاده می‌شود؛ به عبارت دیگر زبان عرفی زبان عمومی توده‌های مردم در طبقات گوناگون اجتماعی، اعم از بزرگ و خردسال، شهری و روستایی، باسواد و بی‌سواد، است که با آن صحبت می‌کنند و مطالب خود را به دیگران منتقل می‌کنند.^{۲۴}

ویژگی‌های زبان عرفی

زبان عرفی دارای خصوصیتاتی است که به چند مورد مهم اشاره می‌شود:

- ۱- در زبان عرفی همه جا دقت و عمق را نمی‌توان یافت. بر عکس، در آن مسامحه و مبالغه فراوان یافت می‌شود؛^{۲۵}
- ۲- در زبان عرفی باورها و اعتقادات عصر کاملاً مشهود است؛ به عبارت دیگر، دارای خصیصه فرهنگی و قومی است؛^{۲۶}
- ۳- این زبان در عین صراحت و روشنی، در برخی از موارد متضمن مجاز، تشبیه، کنایه و تمثیل است و در آن همه کلمات و عبارات و نسبت‌ها به معنای حقیقی خود به کار نمی‌روند؛^{۲۷}
- ۴- برای فهم زبان عرفی، آشنایی با لغت و قواعد محاوره و اصول لفظ کافی است و تخصص خاصی لازم ندارد؛

نظریه عرفی بودن زبان قرآن، از دیرباز در میان دانشمندان اسلامی مطرح بوده است. اهل حدیث و ظاهر گرایان بر این باورند که زبان قرآن، زبان عرفی است، ابن عربی در پاسخ به این که چرا زبان قرآن عرفی است می‌گوید: «از آنجا که قرآن به زبان عربی نازل شده است، باید همه ویژگی‌های این زبان را دارا باشد.»^{۲۸}

از میان علمای شیعه، می‌توان گفت بیشتر اصولیین معتقد به نظریه عرفی بودن زبان قرآن هستند؛ چنان‌که مرحوم خوئی (ره) در کتاب *البیان فی تفسیر القرآن* می‌گوید: «زبان قرآن، همان زبان تفاهم و تخاطب عقلاست و خداوند برای القا و ابلاغ پیام خود به مردم، زبان دیگری جز آن گزینش نکرده است.»^{۲۹}

هم‌چنین ایشان در جای دیگر می‌گوید: «قرآن کتابی است که ظاهر آن ساده و برای عموم مردم که با زبان عربی آشنایی دارند، قابل فهم و درک است و آنچه در مانند گفتگوهای معمولی و عرفی از ظاهر قرآن فهمیده می‌شود، معمولاً هدف و منظور پروردگار بوده است و قابل عمل و اعتماد می‌باشد و به هنگام احتجاج و استدلال و به دست آوردن احکام و وظایف اخلاقی و نظایر آن، می‌توان مستقلاً به همان معانی‌ای که از ظاهر قرآن استفاده می‌شود، تکیه کرد و آن را مورد عمل و یا دلیل و مدرک قرار داد.»^{۳۰}

در باره این که مقصود از عرفی بودن زبان قرآن چیست، دست کم سه معنا بیان شده است:

۱. عرفی بودن زبان وحی به معنای دارا بودن قالب فرهنگ قوم و مردم است؛
 ۲. عرفی بودن زبان قرآن به معنی کاربرد واژگان قوم است؛
 ۳. به معنی سازگاری با قواعد و ویژگی‌های کاربردی زبان است.
- از میان سه معنای مذکور، آنچه از آیات و روایات برمی‌آید، تأیید معنای سوم است؛ یعنی قرآن هر چند از حیث محتوا و هدف، خصوصیات ویژه خود را دارد، در ویژگی‌های زبان شناختی، با زبان عرفی تفاوت چندانی ندارد.^{۳۱}

مبانی نظریه عرفی بودن زبان قرآن

الف) از آن‌جا که قرآن کتاب هدایت است، طبیعی است که زبان وحی و شریعت، همان زبان محاوره و تفاهم مردم باشد، تا بتواند اهدافش را بیان کند و مردم نیز در دریافت پیام قرآن و زبان وحی به سختی دچار نشوند. تعبیری چون «تبیانا للناس» و «تبیانا لكل شیء» و «بلسان عربی مبین»، مؤید این مطلب است که قرآن برای مردم قابل درک و فهم است.

ب) رعایت شرایط مخاطب، از اصول ایجاد ارتباط است؛ بنابراین وحی باید چنان باشد که با توان ادراک و دریافت آدمی تناسب داشته باشد.

ج) سیره عقلا در تکلم و تفاهم، زبان عرفی است و شارع مقدس که در رأس عقلاست، در این مورد روش تازه‌ای نیاورده است.^{۳۲}

ادله عرفی بودن زبان قرآن

آیات) دسته‌ای از آیات قرآن کریم مؤید عرفی بودن زبان قرآن و وحی هستند. در این بحث به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

الف) آیه‌ای که به هدایت انسان‌ها به واسطه قرآن اشاره دارند: «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهداء و الفرقان». (بقره ۱۸۲) شکی نیست هدایت مردم به وسیله قرآن به فهم آن‌ها از این کتاب آسمانی بستگی دارد.

ب) آیه‌ای که مردم را به تدبیر و تفکر در آیات قرآنی فرا می‌خوانند و تدبیر در قرآن فرع بر فهم عرفی آن از طرف مردم است؛ چرا که همه مردم که به زبان تخصصی تسلط کافی ندارند: «کتاب انزلناه الیک لیدبروا آیاته و لیتذکروا اولوا الالباب» (سوره ص آیه ۲۹).

روایات

۱- حدیث ثقلین که قرآن را مرجع مردم معرفی می‌کند و مردم را دعوت می‌کند که برای نجات و برخورداری از هدایت، به قرآن رجوع کنند. قرآن هنگامی می‌تواند مرجع مردم باشد که برای آنان قابل فهم باشد.

۲- روایاتی که ملاک اثبات صحت روایات نقل شده از معصومان را عرضه آن‌ها به قرآن می‌دانند. قرآن هنگامی می‌تواند مرجع و ملاک صحت روایات باشد که زبان قرآن برای مردم قابل درک باشد.

ادله عقلی

۱- قبح تحدی به امر نشناخته: اگر قرآن برای بشر مفهوم نباشد، دعوت به تحدی از طرف قرآن بی مورد خواهد بود؛ بنابراین، وجود تحدی در قرآن دلیل روشنی است بر این که مفهوم قرآن برای همگان اعم از مؤمن و کافر و مشرک، قابل فهم است.

۲- قبح تکلم با مخاطب با زبان غیر عرفی: بر اساس سیره عقلا، زبان تکلم و ارتباط باید برای دو طرف قابل فهم باشد، وگرنه ارتباط برقرار نمی‌شود و در این صورت، دو طرف نمی‌توانند احتجاج و استدلالی علیه یکدیگر داشته باشند.^{۳۳}

شبهه

مهم‌ترین شبهه‌ای که بر نظریه‌ی عرفی بودن زبان قرآن از طرف عده‌ای از دانشمندان مطرح شده است، این است که لازمه این نظریه آن است که زبان قرآن متأثر از فرهنگ و آداب مردم عصر نزول قرآن باشد و در این صورت باید محتوای آن نیز به همان زمان محدود و منحصر باشد و نمی‌تواند برای اعصار و مردمان دیگر، پیام و سخنی داشته باشد. وانگهی، عرفی بودن زبان قرآن مستلزم سطحی بودن آن است.

جواب شبهه

برای پاسخ به این‌گونه شبهات، راه حل‌های مختلفی ارائه شده است. نکته اساسی در پاسخ به این‌گونه شبهات، توجه به این نکته مهم است که باید در تفسیر «لسان قوم» دقت شود و تفسیر صحیح و منطقی از آن ارائه شود. همچنین، باید نگرش درستی به مسأله هم‌زبانی وحی با لسان عرف داشته باشیم. توضیح آن که نکات مثبت و معیارهای تفهیم زبان عمومی را همراه دارد؛ اما نواقصی که در زبان قوم و عرف

مردم است در زبان قرآن وجود ندارد؛ زیرا قدرت و علم مردم محدود است و امکان بروز نواقص و محدودیت در زبان آن‌ها وجود دارد، در حالی که خداوند متعال، دارای علم مطلق و قدرت مطلق است و از این رو، از نواقص و محدودیت‌هایی که عرف مردم دچار آن است، منزّه است.^{۳۴}

بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن

در نتیجه‌گیری از این بحث می‌توان گفت، عرفی بودن زبان قرآن به معنای این که در آن قواعد زبانی عصر نزول رعایت شده است، و نیز ظاهر قرآن برای همگان قابل فهم است، پذیرفتنی است؛ اما با توجه به خصوصیات و ویژگی‌هایی که در قرآن وجود دارد، دشوار می‌نماید که زبان قرآن را به صورت کامل، زبان عرفی محض بدانیم. زبان قرآن دارای ویژگی‌هایی است که در ذیل به برخی از آن‌ها، اشاره می‌شود:

۱- سهل و ممتنع: قرآن در افاده معنا برای مخاطبان خود، راه خاصی دارد که نه به سادگی روش گفتار عامه است و نه به پیچیدگی تعبیرات خواص، بلکه حد وسط بین این دو شیوه را برگزیده است. در قرآن، عباراتی روشن وجود دارد که برای عامه مردم قابل فهم و درک‌اند. البته در کنار آن، اشاراتی برای خواص آمده است که بر دیگران پوشیده‌اند. خواص نیز به تناسب علمی‌شان، لایه‌هایی از آن اشارات را رمز گشایی می‌کنند.

۲- جمع بین معانی متعدد: قرآن گاهی لفظی را به کار برده و به جهت دلالت اولیه آن، معنای ظاهری آن را اراده کرده است، ولی همزمان مفهوم ثانوی را نیز در آن لحاظ کرده است. گاه همین معنای ثانوی مقصود اصلی قرآن از ذکر این لفظ است.

۳- به کار بردن اصطلاحات ویژه: در قرآن، گاه اصطلاحات ویژه‌ای به کار گرفته شده است که فهم آن جز برای اهل آن و بدون توجه به آیات دیگر میسر نیست.^{۳۵}

در نتیجه‌گیری نهایی از این بحث، می‌توان گفت زبان قرآن کاملاً عرفی نیست، بلکه جنبه‌های دیگری در زبان قرآن است، که آن را به نحوی از زبان عرفی محض متمایز می‌کند؛ به این معنا که زبان قرآن، در عین دارا بودن ملاک‌های اصلی زبان عرفی، زبانی مختص به خود قرآن است؛ به عبارت دیگر، با این که قرآن زبان عرفی را در عالی‌ترین شکلش به استخدام خود درآورده است، از مشکلات و نقایص آن پیراسته است.

نظریه تخصصی و علمی بودن زبان قرآن

نظریه علمی و تخصصی بودن زبان قرآن، هر چند طرفداران زیادی در میان علما و دانشمندان اسلامی ندارد، اما در هر صورت به عنوان نظریه‌ای مطرح است. در ادامه این بحث، به بیان ویژگی‌های زبان علمی و سپس به بررسی این نظریه خواهیم پرداخت.

ویژگی‌های زبان علمی

- ۱- زبان علمی، زبان فنی، دقیق، صریح و روشن است؛ در آن مسامحه راه ندارد و می‌توان تک‌تک واژگان و عبارات را نقد و بررسی کرد.
- ۲- زبان علمی، برای تبیین و توصیف واقعیات است و در آن اشتراک لفظی، مبالغه، مجازگویی، استعاره و کنایه نیست. اگر هم باشد، در محدوده خاص و کمی است.
- ۳- زبان علمی، به ویژه در علوم تجربی، همواره همراه با تردید است و اثبات جزئی فرضیه‌های علمی امکان ندارد، بلکه باب احتمال خلاف همیشه در علوم باز است.^{۳۶}

بررسی نظریه علمی بودن زبان قرآن

آیا می‌توان زبان قرآن را علمی و تخصصی دانست؟ در صورت مثبت بودن پاسخ تا چه حدی می‌توان گفت زبان قرآن علمی و فنی است؟ آیا زبان کل قرآن علمی است یا آن که فقط در برخی از آیات از زبان علمی بهره گرفته شده است؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، باید ویژگی‌های زبان علمی مورد بررسی قرار گیرد و این که چه مقدار از ویژگی‌های زبان علمی در آیات قرآن موجود است.

یکی از ویژگی‌های زبان علمی، دقت و نبودن مسامحات عرفی در آن است. می‌توان گفت این ویژگی به نحوی در قرآن هم وجود دارد؛ یعنی اولاً، در کل آیات قرآن، نوعی دقت و ظرافت ویژه حاکم است که نشأت یافته از اوصاف ذاتی باری تعالی مثل علم مطلق و قدرت مطلق است. همین موضوع، اساس اعجاز بیانی قرآن را تشکیل می‌دهد؛ ثانیاً، قرآن از بسیاری از مسامحات زبان عرفی، به دور است. در بسیاری از آیات، از قالب‌ها و تعابیری بهره گرفته است که نهایت اتقان، دقت، و گویایی را دارا است. در نتیجه، می‌توان گفت این ویژگی زبان علمی به نحوی در قرآن موجود است.

ویژگی دیگر زبان علمی این است که زبان علمی زبان تعریف و توصیف و تبیین واقعیات است و در آن مجاز و مبالغه‌گویی راه ندارد. این ویژگی نیز، به گونه‌ای در قرآن وجود دارد؛ زیرا قرآن به موضوعات مختلف اعتقادی، اخلاقی، عبادی، سیاسی واجتماعی و... پرداخته است و داستان‌های عبرت‌آمیزی در خود دارد و هیچگاه درصدد بیان امر غیر واقعی نبوده است. هم چنین، قرآن عاری از هرگونه گزافه‌گویی و سخن لغو است. با این حال، قرآن از اعجاز، استعاره، کنایه و تمثیل نیز استفاده کرده است؛ اموری که در زبان علمی راه ندارند.

تفاوت دیگری که میان زبان علمی و زبان قرآن وجود دارد، این است که چنان‌که بیان شد، زبان علمی فقط به دنبال تبیین و توصیف امور است و در آن جنبه‌ی انگیزش و برانگیختن وجود ندارد، اما قرآن علاوه بر این‌که در بعضی از آیات جنبه تبیین‌گری دارد، در برخی آیات نیز جنبه انگیزش و تعهد آفرینی دارد که در زبان علمی نیست.

ویژگی دیگر زبان علمی این است که زبان علمی محتاط است و هیچ وقت به قطعی بودن نظریه‌ای حکم نمی‌کند؛ اما در زبان قرآن، مطالب و محتویات آن به صورت قطع و یقین بیان شده است. البته ممکن است در برخی از آیات در ظاهر احتمالاتی راه داشته باشد، اما در واقع امر مطالب قرآن قطعی هستند.^{۳۷}

در نتیجه‌گیری نهایی می‌توان گفت با توجه به خصوصیات که برای زبان علمی گفته شد، اگر زبان قرآن تماماً زبان علمی و فنی باشد، در آن صورت تک ساحتی و دارای زبان مخصوص خواهد بود و باید تعبیرات قرآنی به معنای صریح و ظاهر آن اخذ شود. چنین زبانی، دیگر نمی‌تواند دارای مجاز، کنایه، استعاره، ظاهر و باطن باشد؛ بنابراین، دیگر نمی‌تواند لایه‌های متعدد معنایی داشته باشد؛ اما با دقت در آیات قرآن و زبان قرآن به روشنی درمی‌یابیم که این امور در قرآن وجود دارد. از سوی دیگر، نمی‌توان همه آیات را به معنای ظاهری آن حمل کرد؛ زیرا لازمه حمل برخی از آیات به معنای ظاهری آن، اثبات جسمانیت و صفات انسانی برای خداست، در حالی که این موضوع با دیگر آیات قرآن در تعارض است؛ از این رو، نمی‌توان زبان قرآن را به طور کامل علمی و تخصصی دانست که تنها برای اهل فن قابل فهم و درک باشد نه برای عامه مخاطبین؛ هر چند که برخی از آیات از مضامین بلندی برخوردار است که تنها اهل خبره می‌توانند از آن استفاده نمایند.

نظریه رمزی بودن زبان قرآن

معادل واژه نماد و رمز در عربی، کلمه «تمثیل» و در انگلیسی (symbol) است. در کتاب‌های لغت معانی‌ای را برای هر کدام از این واژه‌ها بر شمرده‌اند؛ اما به طور اجمال می‌توان گفت که مراد از نماد و رمز این است که الفاظ در معنای عرفی یا موضوع‌له خود به کاربرده نشوند، بلکه معانی خاص از آن‌ها اراده شده باشد. متکلم که از زبان رمز در کلامش استفاده می‌کند، گاه کلید گشودن رمز را برای مخاطبین ارایه می‌کند و گاه مخفی نگه می‌دارد.^{۳۸}

آیا می‌توان گفت که زبان قرآن رمز و نماد است؟ نظریه نمادین دانستن زبان دین، در میان دانشمندان غرب طرفداران زیادی دارد و هر کدام تفسیرهای خاص خود را ارائه کرده‌اند؛ اما در میان متفکران اسلامی، این بحث دارای سابقه تاریخی است. در میان نظریه پردازان مسلمان معاصر کسانی هستند که بحث نمادین دانستن زبان قرآن و زبان دین را مطرح کرده‌اند و می‌گویند زبان قرآن جنبه نمادین و رمزی دارد. آنان معتقدند که دین شناسی جدید باید به رمزگشایی این نمادها بپردازد؛ مثلاً مجتهد شبستری در این زمینه می‌گوید: «دین شناسی جدید، عبارت است از شناختن دستگاه‌ها و نمادهای رمزی دینی. در دین شناسی جدید، زبان دین زبان رمزی است. شناختن هر دینی عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای موجود.»^{۳۹}

قبل از بررسی این نظریه مناسب است برای درک بهتر این نظریه، عوامل روی آوردن به زبان نمادین را به طور مختصر مورد اشاره قرار دهیم.

عوامل روی آوری به زبان رمزی

گاه مضامین و محتوای مورد نظر متکلم آن چندان بلند است که در قالب الفاظ معمولی نمی‌گنجد و واژگان متعارف نمی‌توانند مقصود متکلم را به خوبی برسانند؛ از این رو، از همین کلمات معمولی استفاده می‌شود، ولی آن کلمات نه در معنای متعارف بلکه در معنای مورد نظر متکلم به کار بسته می‌شود؛ به همین جهت، نباید این کلمات را به معنای متعارف تفسیر کرد، بلکه باید رمز گشایی کرد و به معنای مورد نظر متکلم تفسیر نمود.

۲- گاه متکلم نمی‌خواهد همگان به مقصود وی پی ببرند و انتظار دارد که فقط برخی از مخاطبان معانی مورد نظر او را درک کنند؛ از این رو، از اصطلاحات نمادین و رمزی استفاده می‌کند. در رسائل اخوان الصفا، در توجیه رمزی شدن کلام خداوند

و انبیاء آمده است که «اکثر کلام خدای متعال و کلام انبیاء عظام و اقوابیل حکما، رمزهایی است برای سری از اسرار، به قصد آنکه از اشرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خدای تعالی و راسخان در علم، دیگران نمی‌دانند؛ زیرا قلوب و خواطری وجود دارد که فهم آن معانی را نمی‌تابد.»

یکی از علمای معاصر در این زمینه می‌گوید: «انگیزه استفاده از زبان رمز گوناگون است. گاهی متکلم و مخاطب نمی‌خواهند هم کیشان آن‌ها از مقاصدشان آگاهی یابند؛ از این رو به زبان رمزی روی می‌آورند. گاهی معنا به اندازه‌ای ژرف است که در قالب الفاظ نمی‌گنجد و به ناچار از زبان رمزی و تشبیه، با تجرید از لوازم مادی یا استعمال در معنی اعم، استفاده می‌کنند، تا آن معنا به ذهن مخاطب نزدیک گردد. و گاه انگیزه این است که معنا را در چندین سطح بیان کنند و هر کس به فراخور آگاهی و توان خود از آن بهره جوید.»^{۴۱}

نقد و بررسی نمادین دانستن زبان قرآن

در این‌که قرآن در برخی از آیات (به طور متیقن در حروف مقطعه) از زبان رمز استفاده کرده است، تردیدی نیست؛ اما این‌که قرآن در چه موارد و موضوعاتی از زبان رمزی استفاده کرده است، میان دانشمندان اختلاف وجود دارد و هر کدام به موارد خاصی اشاره نموده‌اند. یونگ دانشمندان سوئیسی، داستان‌های قرآن کریم، مانند داستان اصحاب کهف، خضر و موسی و ذوالقرنین را رمزی دانسته و برای این داستان‌ها تفسیر نمادین و رمزی ارائه کرده است.^{۴۱}

استاد شهید مطهری با مردود شمردن نظریه‌ای که زبان همه قرآن را رمزی می‌داند، زبان قرآن را تنها در تفسیر خلقت انسان سمبلیک می‌داند. البته، سمبلیک دانستن این داستان به معنای عدم وجود واقعی حضرت آدم نیست، بلکه ایشان اصل طرح داستان را نه از باب خداشناسی و طرح شگفت‌انگیز خلقت آدم، بلکه آن را به دلیل وجود نکته‌های اخلاقی مانند سکونت در بهشت و اغواء شیطان، طمع، حسد و رانده شدن او از بهشت و توبه آدم، در این داستان، می‌داند.^{۴۲}

یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیز تا حدی رمزی بودن قرآن را پذیرفته است. و در این زمینه چنین می‌گوید: «از گذشته‌های دور، مسأله رمزگرایی به ویژه در کلمات دینی مطرح بوده است. در جهان اسلام نیز مفسران و اهل عرفان، با این زبان سخن

می‌گفتند و کلمات بسیاری از قرآن را اشاره و رمز در معانی خاصی می‌دانستند. این‌که با آنان همراهی داشته باشیم و همه تأویلات و نمادگرایی آن‌ها را بپذیریم جای سخن دارد؛ اما به گمان من وجود کلماتی از قرآن، دلیل بر این است که قرآن خالی از رمز نیست، مانند حروف مقطعه یا کل داستان آدم که نمی‌توان آن را به معنی ظاهری حمل کرد.^{۴۳}

ایشان در ادامه تأکید می‌کنند که وجود برخی از آیات رمزگونه در قرآن دلیل نمی‌شود که زبان قرآن اساساً و تماماً سمبلیک باشد. او در ادامه آورده است: «وجود این گونه کلمات یا آیات دلیلی بر این نمی‌شود که زبان قرآن سمبلیک باشد و قرآن به طور غالب از این زبان استفاده کرده باشد، چرا که در این صورت زبان قرآن شخصی خواهد بود.»^{۴۴}

استاد محمد هادی معرفت در برخی از موارد وجود آیات رمزگونه را در قرآن می‌پذیرند و دلیل آن را این مسأله می‌داند که عرب زمان نزول، گنجایش بعضی از مفاهیم را نداشته است؛ از این رو، قرآن به استفاده از انواع مجاز، استعاره، کنایه و اشاره روی آورده است، تا آن مفاهیم و معانی بلند و عالی را به ذهن آن‌ها تقریب کند. ایشان به آیه ۳۰ سوره بقره (و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه) استشهاد می‌کند و می‌گوید این آیه بیان رمزی از شأن انسان به صورت کلی و عام در روی زمین است.^{۴۵}

از بحث و بررسی و نقل‌هایی که در باب این نظریه مطرح شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که بعضی از آیات قرآن بنابر عواملی جنبه نمادین و رمز گونه دارد؛ اما این که زبان قرآن در چه موارد و چه آیاتی و یا در چه موضوعاتی نمادین است، نگاهی برونی به موضوع است و بحث مستقلی را می‌طلبد. با توجه به شبهاتی که در سال‌های اخیر درباره‌ی این موضوع طرح شده است، به جاست که موضوع تعیین حد و مرز رمزی بودن زبان قرآن مورد توجه و تحقیق تفصیلی دانشمندان قرار گیرد.

اما نظریه نمادین بودن زبان تمام قرآن، از قرن‌ها پیش از سوی بعضی از نحله‌های تصوف و عرفان و برخی از دانشمندان مذهب اسماعیلی (باطنیه) مطرح بوده است. که آن‌ها زبان تمام قرآن را رمزی دانسته، برای همه آیات قرآن، تفسیرهای رمزگونه معتقد بودند و امروزه نیز بعضی از نظریه پردازان اسلامی تحت تأثیر مباحث مطرح در زبان دین، بحث نمادین دانستن زبان قرآن و دین را مطرح کرده‌اند و بر این اساس معتقد

شده‌اند که زبان همه بخش‌های قرآن جنبه نمادین و رمزی دارد و وظیفه فیلسوف دین رمز گشایی این رموز است. این نظریه نمی‌تواند با واقعیات قرآن منطبق باشد و به دلایل زیر بطلان این نظریه روشن می‌شود.

دلایل بطلان نظریه رمزی و نمادین بودن تمام قرآن

ادله عقلی

۱ - ناسازگاری با رسالت قرآن: اگر همه آیات قرآن رمزی باشد، زبان قرآن شخصی می‌شود و برای همگان قابل فهم و درک نخواهد بود و این با رسالت قرآن کریم سازگاری ندارد؛ زیرا کتابی که برای هدایت بشر آمده است، نمی‌تواند همه آیاتش جنبه رمزی داشته باشد.

۲ - قبح تحدی به امر ناشناخته: اگر زبان قرآن رمزی باشد و برای بشر مفهوم نباشد، دعوت به تحدی از طرف قرآن بی مورد خواهد بود و وجود تحدی در قرآن دلیل روشنی است بر این‌که مفهوم و زبان قرآن برای همگان اعم از مؤمن و کافر و مشرک، قابل درک است.

۳ - قبح تکلم با مخاطب با زبان فرا عرفی: بر اساس سیره عقلا، زبان تکلم و ارتباط باید برای دو طرف قابل درک باشد، وگرنه ارتباط برقرار نمی‌شود، و دو طرف، نمی‌توانند احتجاج و استدلال علیه یکدیگر داشته باشند و روشن است که زبان مردم عصر نزول رمزی نبوده است و از طرفی در قرآن نیز برای مردم استدلال‌هایی شده است. و این خود دلیل روشنی بر بطلان نظریه نمادین بودن زبان همه قرآن است.

۴ - تفاوت ماهوی میان متون دینی مسیحیت و متون دینی اسلام: بحث نظریه نمادین بودن زبان دین خواستگاه غربی دارد. دانشمندان مسیحی و غربی، به دلیل وجود برخی از مطالب خلاف عقل در متون دینی‌شان، نتوانسته‌اند، معنای حقیقی و معقول بر آن پیدا نمایند؛ از این رو، برای رفع این مشکل بحث نمادین بودن زبان دین را مطرح کردند و هر کدام تفسیر خاصی از این نظریه ارائه دادند برای تأیید این مطلب می‌توان به کلام جان هیک، یکی از متکلمان بزرگ فرقه پروتستان، اشاره کرد. جان هیک می‌گوید که امروزه حلول و تجسد خدا در عیسی مسیح نمی‌تواند جنبه حقیقی و واقعی داشته باشد، بلکه باید این آموزه‌ها را نمادین و مجازی و اسطوره‌ای دانست. جان هیک می‌گوید: «من به این نتیجه رسیده‌ام که این گونه اعتقاد به حلول و یا تجسد لاهوت

در ماسوت و خداوند در عیسی را باید به عنوان مطلب نمادین و اساطیری پذیرفت نه این که قضیه صورت حقیقی و واقعی داشته باشد.^{۴۶}

از آنجا که متون دینی اسلام (قرآن) برگرفته از خداوند است و پیامبر (ص) معصوم است، نمی‌توان در آن‌ها خلاف واقع و یا ضد عقل یافت؛ از این رو، حمل آیات قرآن به رمزی بودن، آن هم به معنی این که جنبه واقعی ندارد و از واقعیت برخوردار نیست، به هیچ عنوان قابل قبول نخواهد بود.

آیات

می‌توان از برخی آیات استفاده کرد، که زبان همه آیات قرآن نمی‌تواند نمادین و رمزی باشد. به عنوان نمونه به تعدادی از این آیات اشاره می‌شود:

الف) آیاتی که به هدایت انسان‌ها به واسطه قرآن اشاره دارند و هدایت مردم بستگی به فهم آیات و احکام از طرف آن‌ها دارد و اگر زبان قرآن رمزی می‌بود، زبانی شخصی شده، دیگر برای همگان قابل فهم نمی‌شد. «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن هدی للناس و بینات من الهداء والفرقان.» (بقره ۱۸۲)

ب) آیاتی که مردم را به تدبیر و تفکر در آیات قرآنی فرا می‌خوانند، و تدبیر در قرآن فرع بر عرفی آن از طرف مردم است و اگر آیات قرآن نمادین بود، چنین فهمی برای مردم میسر نبود: «کتاب انزلناه الیک لیدبروا آیاته و لیتذکروا اولوا الالباب.» (سوره ص آیه ۲۹)

ج) آیاتی که زبان قرآن را به زبان عربی مبین می‌داند. روشن است که زبان قوم و زبان عربی مبین به اشاره و رمز نبوده است «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم، تا حقایق را برای آن‌ها بیان کند.) (ابراهیم، ۱۴۱)

«و نزله به الروح الامین علی قلبک لتکون من المندرجین بلسان عربی مبین» (آن را روح الامین با زبان عربی آشکار بر قلب تو نازل کرده است تا از انداز کنندگان باشی.) (شعرا ۱۹۳)

روایات

۱- حدیث نقلین که قرآن را مرجع مردم معرفی می‌کند و مردم را دعوت می‌کند که برای نجات و هدایت‌شان به قرآن رجوع کنند. شکی نیست که قرآن هنگامی می‌تواند مرجع مردم باشد که برای آنان قابل فهم باشد.

۲- روایاتی که ملاک صحت روایات نقل شده از معصومان (علیه السلام) را عرضه و تطابق آن‌ها با قرآن می‌دانند. روشن است که قرآن هنگامی می‌تواند مرجع و ملاک صحت روایات باشد که زبان آن برای مردم قابل درک باشد.

نظریه ترکیبی زبان قرآن

معتقدان به این نظریه برآنند که نمی‌توان قرآن را دارای زبان خاصی دانست و یا آن را محدود به یکی از انواع زبان کرد؛ به عبارت دیگر، زبان قرآن و زبان ادیان و متون مقدس دینی چند ساحتی هستند، بر خلاف زبان علمی و یا فلسفی و غیر آن که تک ساحتی و انعطاف ناپذیرند.^{۴۷} از آنجا که قرآن کریم برای هدایت انسان نازل شده است و هدایت مردم مستلزم وارد شدن در شوون گوناگون حیات انسان است، لازم است از زبانی که متناسب با هر بعدی از وجود انسان است، استفاده شده باشد، تا نیازهای اصلی او را در راستای اصل هدایت تأمین کند؛ از این رو، از استدلال‌های عقلی، فطری، تحریک عواطف انسانی، نقل داستان‌های تاریخی و اخلاقی، و بیان تکالیف و احکام بهره برده شده است. مجموعه‌ی این امور زبان قرآن را تشکیل می‌دهد و به زبان دین و قرآن ویژگی خاصی می‌دهد که در دیگر زبان‌های تک ساحتی مثل زبان فلسفه یا علم وجود ندارد.^{۴۸}

در نتیجه سبک بیان و ساختمان معنایی و مطالب قرآنی به صورت آمیزه‌ای از شیوه‌های گوناگون و ترکیب از زبان‌های متعدد است.

استاد مصباح یزدی می‌گوید: «نظریه‌ای که زبان دینی را مختلط از شیوه‌های گوناگون می‌داند، نظریه‌ای قوی است؛ یعنی اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست و یا برعکس اگر بگوییم کلیه مفاهیم دین، نمادین‌اند و هیچ مفهومی حقیقی و عرفی ندارند، هیچ کدام از این دو نظریه صحیح نیست، بلکه باید نوعی تفصیل قایل شویم.»^{۴۹}

بورسی نظریه ترکیبی زبان قرآن

به نظر می‌رسد این نظریه، تصویر واقع بینانه‌تر و قابل قبول‌تری از موضوع مورد بحث ارائه کرده است و نظریه مورد قبولی به نظر می‌رسد؛ زیرا از آنجا که دین اسلام دارای ابعاد گوناگون عقیدتی، اخلاقی، حقوقی، اجتماعی و ... می‌باشد، متون دینی آن نیز متناسب با این ابعاد و موضوعات از زبان‌های متنوع صریح، کنایه، رمز، استعاره و

... بهره جسته است. البته این زبان‌ها، مختلف، پراکنده و متشتت نیستند، بلکه دارای پیوندی منظم و برخوردار از رابطه‌ای ویژه هستند. این نظریه آمیزه‌ای از سه نظریه‌ی عرفی و علمی و رمزی دانستن زبان قرآن است؛ بنابراین، باید مدعی شد که کسی نمی‌تواند زبان قرآن را به هیچ یک از این زبان‌ها اختصاص دهد، بلکه زبان قرآن ترکیبی از همه‌ی این زبان‌ها است.

سطح دوم: بحث زبان قرآن در آیات مشابه

براساس نص قرآن کریم، آیات این کتاب آسمانی به دو دسته‌ی محکم و مشابه تقسیم می‌شوند: «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ یتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویل».^{۵۰} در معنای محکم و مشابه اقوال متعددی وجود دارد و مفسرین در این زمینه نظریه‌های مختلفی را طرح کرده‌اند؛ اما به صورت اجمال می‌توان چنین تعریف کرد: آیات مشابه، آیاتی هستند که مدلول واقعی آن‌ها برای مخاطب روشن نیست، به عبارت دیگر امکان اشتباه در معانی و مصادیق آن وجود دارد، در مقابل آیات محکم چنین نیست، بلکه معنا و مفهوم آن‌ها واضح است.^{۵۱}

آیا آیات مشابه قرآن قابل فهم بشر هستند یا نه؟ این آیات به چه معنا هستند؟ به عبارت دیگر زبان قرآن در آیات مشابه چه نوعی زبانی است؟ آیا همان چیزی است که عرف عام از الفاظ آن می‌فهمد یا این آیات معنای دیگری غیر از معنای ظاهری دارند؟ و اگر این چنین است از چه راهی می‌توان به آن معانی دست یافت؟ آیا این آیات مشابه و یا کل قرآن کریم دارای ظاهر و باطن است یا خیر؟ (البته بحث ذویطون بودن و تأویل پذیری قرآن خود بحث مستقل را تشکیل می‌دهد و جای بحث و بررسی دارد) و راه رسیدن به معانی باطنی قرآن چیست؟ این بحث‌ها، سابقه تاریخی بس طولانی در میان دانشمندان اسلامی دارد. و در حال حاضر نیز این بحث‌ها در باب زبان قرآن در آیات مشابه مطرح است. در این باره به اختصار می‌توان گفت که در مورد آیات مشابه، خصوصاً آیاتی که درباره صفات خداوند است، در مجموع دو نوع تفکر میان متفکران مسلمان وجود داشته است:

۱ - دیدگاه کسانی که معتقدند که آیات قرآن و صفاتی که در این آیات برای خدا بیان شده است به معنای ظاهری خود حمل می‌شوند؛ نظیر اهل حدیث و ظاهر گرایان

از اهل سنت، که از این دسته تحت عنوان مشبه و مجسمیه نیز یاد می‌شود. این گروه معتقدند که همان گونه که انسان صفاتی مانند آمدن، رفتن، نشستن، استیلا دارد، خداوند نیز این گونه صفات را دارد. خدا نیز بر اساس ظاهر آیات، صفاتی مانند آمدن، نشستن و استیلا دارد.

۲- معتقدان به تنزیه خداوند از صفات و افعال مادی و انسان‌وار، که اکثر متفکران اسلامی شیعه و جمعی از علما اهل سنت مثل معتزله به این دیدگاه معتقدند. این گروه معتقدند که خداوند منزّه از صفات مادی و افعال مادی است و زبان قرآن در آیات متشابه به معنای زبان عرفی و ظاهری نیست، بلکه زبان قرآن در این موارد قابل تأویل و تفسیر است و باید بر مبنای دیگر آیات تفسیر شود. بیشتر مفسرین شیعه به ویژه مفسران متأخر نظیر مرحوم علامه طباطبایی «ره» معتقد به تفسیر آیات متشابه قرآن به کمک محکّمات قرآن هستند (که از آن به تفسیر متن به متن و آیه به آیه یاد می‌شود). بر اساس مبنای این دسته از مفسران، در نهایت قرآن دارای آیات متشابهی به طور مطلق نخواهد بود. در این زمینه علامه طباطبایی می‌گوید: «محکم و متشابه که قرآن کریم به آن متصف می‌شوند، دو وصف نسبی هستند؛ یعنی آیه‌ای ممکن است از جهتی محکم و از جهت دیگر متشابه باشد، که در این صورت همان آیه بعینه نسبت به آیه‌ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه می‌باشد. در کل قرآن، آیه‌ای که به طور مطلق متشابه باشد، مصداق خارجی ندارد؛ اما برای وجود آیه‌ای که به طور مطلق محکم باشد، مانعی نیست.»^{۵۲}

در نتیجه‌گیری از این بحث می‌توان گفت که در واقع همه آیات محکم است؛ اما چون نزول پیدا می‌کند و در معرض افکار انسانی قرار می‌گیرد، تشابه صورت می‌گیرد و راه رفع تشابه در آیات قرآن کریم، ارجاع متشابهات به محکّمات و تفسیر متن به متن است و در نهایت با این مبنا آیه‌ای که علی‌الاطلاق متشابه باشند، نداریم، تا درباره آن بحث شود.

سطح سوم: زبان قرآن در قصص قرآنی

درباره این که زبان قرآن در قصص قرآنی چگونه است و آیا قصص قرآنی جنبه واقعی دارد یا آن که صرفاً جنبه ادبی و خیالی دارد، از زمان‌های دور بحث‌های زیادی در میان متفکران بوده است. امروزه، برخی از مستشرقین غربی معتقدند که داستان‌های

قرآن مثل داستان فرعون و موسی، یا داستان نمرود، شواهد تاریخی ندارند؛ از این رو، نمی‌توانند واقعی باشند؛ بنابراین، کتاب مقدس مسلمانان نمی‌تواند وحی باشد، بلکه ساخته و پرداخته ذهن پیامبر اسلام است. این بحث‌ها باعث شده است که بحث درباره داستان‌های قرآن، در میان صاحب نظران مسلمان مطرح شود و نظریه‌های مختلفی در میان آن‌ها مطرح شود که در ادامه به اختصار به این نظریه‌ها اشاره خواهد شد.^{۵۳}

نظریه اول: داستان‌ها و قصص قرآنی حقیقت و واقعیت دارند و به منظور تعلیم و تربیت مخاطبان نقل شده است و قرآن از داستان‌های واقعی برای این هدف خود بهره گرفته است؛

نظریه دوم: داستان‌های قرآن جنبه هنری دارد و نوعی تخیل و صحنه سازی است، که هدف از آن‌ها تعلیم و تربیت مخاطبان است. از طرفداران این دیدگاه، می‌توان به امین خولی و شاگرد او عبد‌الکریم خطیب اشاره کرد. آن‌ها با تأکید بر جنبه هنری و ادبی قصه‌های قرآنی، در صدد بوده‌اند که بعد تاریخی و واقعی داستان‌های قرآنی را انکار کنند؛

نظریه سوم: دیدگاه اندیشه نوین اسلامی، در پی اشکال غربی‌ها به قصص قرآنی شکل یافته است و هدف آن پاسخ به اشکال غربی‌ها است، و چنان‌که استاد معرفت بیان داشته است، طرفداران این نظریه عمدتاً افراد دیندار هستند و از سر دل‌سوزی به قرآن و اسلام این نظریه را طرح کرده‌اند. این گروه، همراه با نظریه‌پردازان غربی از طرفی، قصص قرآنی را، چون با شواهد تاریخی قابل اثبات نمی‌دانند، غیر واقعی می‌دانند، و از سوی دیگر، چون به وحی قرآن باور دارند، راه حل این اشکال را چنین بیان کرده‌اند از آن‌جا که این داستان‌ها در فرهنگ زمان جاهلی و مردم عصر نزول رایج بوده است، قرآن از آن بهره برده است و هدف قرآن تعلیم و تربیت بوده است و نقل این داستان‌ها به معنای تأیید این قصص از طرف قرآن نیست. معتقدان به این نظریه در حقیقت، در صدد رفع اشکال مستشرقین بر قرآن بوده‌اند.

این گروه خواسته‌اند با تفکیک میان نقل قرآنی و تأیید قرآنی در مورد این قصص به این اشکال پاسخ دهند. از نظر آن‌ها درست است که قرآن این داستان‌ها را نقل کرده است، اما این کار بدان معنا نیست که این داستان‌ها واقعیت دارند و قرآن نیز آن‌ها را

پذیرفته است، بلکه بدان معناست که در میان مردم زمان نزول رایج بوده است و قرآن از آن‌ها بهره برده است.

خواستگاه اصلی این نظریه در میان دانشمندان مصری بوده است؛ هر چند در حال حاضر این نظریه گسترش یافته است و در دیگر جوامع علمی اسلامی نیز مطرح است. درباره این نظریه کتاب *الفن القصص فی القرآن*، تألیف محمد احمد خلف الله مصری، معروف و مشهور است که بعدها دکتر خلیل عبدالکریم آن را مورد نقد و بررسی قرار داد. البته هر دوی آن‌ها از این نظریه دفاع می‌کنند و به تشریح بعضی قصص قرآنی می‌پردازند؛ هر چند در بعضی موارد از نظر مصداق با یکدیگر اختلاف نظر دارند؛ برای مثال، *خلف الله* در مورد داستان حضرت موسی چنین می‌گوید: وجود نکات ادبی در داستان موسی، نظیر این‌که درباره یک چیز از تعابیر مختلف استفاده کرده است، چنان‌که از عصای موسی که با انداختن روی زمین تغییر شکل پیدا کرد، تعابیر مختلفی مثل حیه، ثعبان، و جان شده است، نشان می‌دهد که آنچه در داستان‌های قرآن، عنصر اصلی را تشکیل می‌دهد، عنصر عاطفی و احساسی و تأثیر بر احساسات افراد است و این به معنی این است که قرآن در مقام تصویر ادبی و هنری از داستان‌ها است نه آرایه تصویر تاریخی و حقیقی.^۴

نقد و بررسی این نظریه‌ها

نقد قول دوم؛ اولاً، این که زبان قرآن در تمام قصص قرآنی نمادین باشد، چنان‌که بحث شد نمی‌تواند قابل قبول باشد، بلکه در بسیاری موارد، به تصریح مفسرین، این قصص جنبه واقعی دارد؛ ثانیاً، به اعتراف معتقدان به نظریه دوم، قصص قرآنی برای تأثیرگذاری در عرصه تربیت اخلاقی مخاطبان بیان شده است، اما باید توجه داشت که یک داستان در صورتی می‌تواند مبنا و اساسی برای اخلاق و تربیت جامعه قرار گیرد که حاکی از امر واقعی باشد نه صرف تخیلی و اعتباری.

نقد قول سوم؛ هر چند این دیدگاه در نگاه نخست با توجه به انگیزه خیرخواهانه صاحبان نظریه، نظریه‌ای مقبول به نظر می‌رسد، اما با توجه به لوازمی که در پی دارد نمی‌تواند مورد قبول باشد. از جمله پی‌آمدهای مهم قائل شدن به اسطوره بودن داستان‌های قرآن، عدم واقع‌نمایی قرآن و عدم معرفت بخشی در بسیاری از آیات قرآن است که با توجه به این‌که قرآن کلام الهی است و در آن اوهام راهی ندارد،

نمی‌تواند مورد قبول باشد. وانگهی، باید توجه داشت که پاسخ مناسب به اشکال مستشرقان این نیست که در مرحله اول، اصل حرف آن‌ها را، مبنی بر منطبق نبودن قصص قرآنی با شواهد تاریخی، بپذیریم و سپس در صدد توجیه آن باشیم، بلکه می‌توان اصل سخن غربی‌ها را، مبنی بر منطبق نبودن قصص قرآنی با شواهد تاریخی، مورد نقد و بررسی قرار داد و در مقابل شواهد مستدلی برای این قصص ارایه کرد. استاد معرفت با مردود دانستن این نظریه و نظریه نمادین دانستن قصص قرآنی، قول اول؛ یعنی واقعی بودن قصص قرآنی را صحیح دانسته، از آن دفاع می‌کند. ایشان در کتاب *الشبهات و ردود*، شواهد و مستندات داستان‌های قرآنی را تا حد ممکن نقل نموده و از واقعیت داشتن این قصص قرآنی دفاع می‌کند.

ادله بطلان نظریه نوین اسلامی

۱ - این نظریه اصل اشکال مستشرقان، یعنی منطبق نبودن داستان‌های قرآن با شواهد تاریخی، را پذیرفته‌اند، و حال آن‌که اصل اشکال غربی‌ها نادرست است و بنابراین، این نظریه نیز جایگاه و اعتباری نخواهد داشت.

۲ - طرفداران این نظریه معتقدند که تکیه بر مشهورات، یک روش و یکی از شاخه‌های فن خطابه است. اگر مطلبی میان مخاطبان مشهور و معروف باشد، می‌توان از آن برای اثبات مدعا استفاده کرد؛ اما باید گفت که این سخن شما در صورتی پذیرفتنی است که مخاطبان گروه خاصی باشند و آن مطلب میان آن‌ها معروف و پذیرفته شده باشد؛ اما آیا قرآن کریم که از این داستان‌ها استفاده نموده است، منحصر به عرب زمان جاهلی است؟ لازمه بلاغت و فصاحت این نیست که خطابه‌ای که برای همه بشریت در تمام عصرها پس از خود آمده است، از افسانه‌هایی استفاده کند که فقط مورد پذیرش زمان خاص و مردم خاصی بوده است. این محدود و منحصر کردن قرآن به زمان خاصی و مردم خاص است، و صدمه بسیار بزرگی به قرآن وارد می‌کند.^{۵۵}

۳ - همان طوری که گفته شد، پاسخ مناسب به اشکال غربی‌ها درباره قصص قرآنی، پیدا کردن شواهد تاریخی بر درستی این قصص است. البته این کار، بس دشوار است؛ چنان‌که استاد معرفت به این نکته اشاره دارد.^{۵۶} برای این کار پیمودن مراحل ضروری است. در وهله نخست، اعتقاد بر واقعی بودن اصل داستان‌های قرآن است؛ در مرحله

بعد تفکیک مواردی است که در آن خداوند از زبان دیگران سخن گفته است و احتمال دارد دیگران در این سخن‌شان جدی نبوده‌اند و به شوخی مطلبی را گفته‌اند. به عنوان نمونه، استاد معرفت در مورد کلام فرعون در قرآن کریم که می‌گوید: «فاوقد لی یا هامان علی الطین فاجعل لی صرحاً لعلی اطلع الی اله موسی و انی لاطنه من الکاذبین» چنین می‌گویند: مفسران این آیه را جدی گرفته‌اند، و به همین دلیل دچار سرگردانی شده‌اند. هنگامی که موسی توسط فرعون از آب گرفته شد، عصر پادشاهی فرعون «رامسس»^{۵۷} بود و موسی حدود سی سال در نزد آن‌ها بود و ده سال نیز نزد شعب بود. هنگامی که برای نجات بنی اسرائیل برگشت، رامسس مرده بود، و پسر او (مفتاح) به پادشاهی مصر رسیده بود. موسی و مفتاح همسن و هم‌بازی بودند و نزدیک به سی سال همراه هم بودند. در نتیجه گزارش موجود در این آیه از زبان فرعون (مفتاح) است و بیان‌گر این است که فرعون می‌خواسته با این تعبیرات موسی را مسخره کند و سخن او شوخی و طنز است، و گرنه فرعون می‌دانست آسمانی که موسی می‌گوید، با ساختن کاخ و برجی، مثلاً پانزده طبقه، نمی‌توان به انتهای آن دست یافت. فخر رازی نیز می‌گوید: «این سخن فرعون شوخی است نه جدی». در نتیجه، جدی گرفتن این سخن و دنبال مصداق گشتن برای آن کاری است اشتباه؛ چنان‌که عده‌ای برج بابل (واقع در شهر حله عراق) را همان (صرح) می‌دانند، در حالی که هیچ ارتباطی با فرعون ندارد.

از سخنان استاد معرفت، می‌توان نتیجه گرفت که تشخیص مواردی که قرآن از زبان دیگران سخن گفته است در یافتن شواهد تاریخی بسیار مهم است.

مرحله سوم، بررسی تک تک داستان‌های قرآن و منطبق کردن آن‌ها با شواهد تاریخی است که این خود می‌تواند از راه‌های گوناگونی انجام گیرد؛ نظیر کاوش‌های باستانی و بررسی اسناد تاریخی موجود در موزه‌های تاریخی مهم دنیا. همان طور که استاد معرفت در فصل پنجم کتاب *شبهات و ردود حول القرآن الکریم* تحت عنوان «القصص القرآنی علی منصفه التحقیق» این راه را پیموده و تلاش کرده‌اند که شواهد متقن تاریخی بر قصص قرآنی ارائه کند.^{۵۸}

نتیجه گیری نهایی

در نتیجه‌گیری پایانی از این بحث می‌توان به نکاتی چند اشاره کرد:

- ۱ - در مقاله حاضر، بحث زبان قرآن به سه سطح تقسیم شد: ۱ - زبان تمام قرآن؛ ۲ - زبان قرآن در آیات متشابه؛ ۳ - زبان قصص قرآنی. به نظر می‌رسد که این روش و تقسیم‌بندی در هر چه بهتر شدن بحث زبان قرآن مفید است.
- ۲ - در سطح اول بحث زبان قرآن (زبان تمام قرآن)، هر چند نظریه معروف، نظریه عرفی بودن زبان قرآن است، با توجه به بحث‌هایی که طرح شد، نظریه مقبول‌تر، نظریه ترکیبی زبان قرآن است. هر چند، این نظریه با نظریه عرفی چندان منافاتی ندارد؛ چرا که زیربنای نظریه ترکیبی را همان زبان عرفی تشکیل می‌دهد؛ با این تفاوت که در نظریه ترکیبی، به ابعاد دیگر زبان قرآن نیز توجه شده است و از نقایص زبان عرفی، پیراسته شده است.
- ۳ - گفتیم که بیشتر مفسران و دانشمندان اسلامی و غیر اسلامی، به نحو جزئی، نمادین بودن برخی از آیات قرآن را پذیرفته‌اند. در این مورد، ذکر این نکته لازم است که پژوهش جامع برای تعیین آیاتی که در آن‌ها از زبان نمادین استفاده شده است، ضروری به نظر می‌رسد، تا از این طریق راه سوء استفاده کسانی که با مستمسک قرار دادن این آیات، زبان همه آیات قرآن نمادین دانسته‌اند، بسته شود.
- ۴ - در بحث آیات محکم و متشابه، به نظر می‌رسد برای حل این بحث تاریخی و مهم، طرح نظریه «تفسیر متن به متن» و به عبارت دیگر تفسیر آیات متشابه توسط آیات محکم، همچنان که روش علامه طباطبایی (ره) بوده است، مفید و مؤثر خواهد بود.
- نکته پایانی آن که، با توجه به شبهات جدید درباره زبان قرآن و دیگر ابعاد قرآن کریم، و با توجه به این‌که این‌گونه مباحث کم‌تر در حوزه دین و بحث‌های دینی مورد بررسی قرار گرفته است، ضروری به نظر می‌رسد که درباره این موضوعات بررسی‌های جدی‌تری انجام گیرد.

پی‌نوشت‌ها

- * دانش پژوه سطح چهارم مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی
- ۱ - مایکل پترسون ودیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. ص ۲۵۴.
- ۲ - همان ص ۲۵۵.
- ۳ - امیر عباس زمانی، *زبان دین*، ص ۴۱.
- ۴ - عبدالله نصری، *راز متن*، ص ۱۵۸.
- ۵ - امیر عباس علی زمانی، *زبان دین*، ص ۳۶.
- ۶ - ابوالفضل ساحدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۲۸۴.
- ۷ - برای توضیح بیشتر، ر.ک: ابوالفضل ساحدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۱۷۶.
8. Paul Tillich " Dynamics of Faith " (New York University 1957) p43-450
- ۹ - امیر عباس علی زمانی، *زبان دین*، ص ۲۵۶.

- ۱۰- امیر عباس علی زمانی، زبان دین، ص ۲۷۸.
- ۱۱- ر.ک. ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۱۹۲.
- ۱۲- عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۸۱.
- ۱۳- مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، ص ۲۷۰.
- ۱۴- این نقدها از کتاب زبان دین امیر عباس علی زمانی گرفته شده است.
- ۱۵- امیر عباس زمانی، زبان دین، ص ۱۶۷.
- ۱۶- شهرستانی، الملک والنحل، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.
- ۱۷- علامه طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۱۵۷.
- ۱۸- ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۲۱۷.
- ۱۹- همان، ص ۲۲۴.
- ۲۰- عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ص ۲۵۷. (برای تفصیل بیشتر می توان به کتابهای زیر مراجعه نمود، فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهزاد سالکی ص ۱۹۹ و زبان دین و قرآن، ابوالفضل ساجدی ص ۲۸۸).
- ۲۱- عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۶۲.
- ۲۲- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۳.
- ۲۳- عبدالکریم نصری، انتظار بشر از دین، ص ۸۴.
- ۲۴- سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، مشکل ما در فهم قرآن، نامه مفید، شماره ۸.
- ۲۵- همان، ص ۱۱.
- ۲۶- همان.
- ۲۷- همان.
- ۲۸- محی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶۸.
- ۲۹- سید ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، قم، المطبعه العلمیه، ۱۳۹۴، ص ۲۸۱.
- ۳۰- همان، ص ۳۲۹.
- ۳۱- فصلنامه بیات، شماره ۴۲، مقاله عرفی بودن زبان قرآن، ص ۶۵.
- ۳۲- همان، ص ۶۶.
- ۳۳- همان، ص ۶۶-۶۷.
- ۳۴- حمید آریان، درآمدی بر زبان قرآن، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ص ۱۰۷.
- ۳۵- همان، ص ۱۷۹-۱۸۱.
- ۳۶- بر گرفته از مقاله مشکل ما در فهم قرآن، نامه مفید، شماره ۸ و مقاله: پژوهشی در باره زبان قوم در قرآن. سید محمد علی نیازی، نامه مفید، شماره ۹۸.
- ۳۷- حمید آریان، درآمدی بر زبان قرآن، ص ۱۱۲-۱۱۶.
- ۳۸- عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۷۸.
- ۳۹- مجتهد شبستری، نقلی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۶۸.
- ۴۰- نامه مفید، شماره ۸، ص ۱۷-۱۶.
- ۴۱- حمید آریان، درآمدی بر زبان قرآن، ص ۱۳۳.
- ۴۲- برگرفته از کلام شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۵.
- ۴۳- نامه مفید، شماره ۱۰-۱۱، ص ۱۲۳.
- ۴۴- همان.
- ۴۵- مجله اندیشه حوزه، شماره ۱۰-۱۱، ص ۱۲۳.
- ۴۶- جان هیک، پلورالیسم دینی، مترجم عبدالرحیم گواهی، ص ۶۸.
- ۴۷- سید صادق موسوی، شرایط مفسر قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۵۴.
- ۴۸- حمید آریان، درآمدی بر زبان قرآن، ص ۱۵۷.
- ۴۹- علامه مصباح یزدی، معرفت، شماره ۱۶، (میزگرد زبان دین).
- ۵۰- آل عمران، ۷.
- ۵۱- عبدالله نصری، راز متن، ص ۱۹۱.
- ۵۲- علامه طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۲۲.
- ۵۳- برگرفته از مصاحبه استاد معرفت، مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۵-۳۶.
- ۵۴- محمد احمد خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۱۷۲.
- ۵۵- مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۵-۳۶، ص ۱۹۵.
- ۵۶- همان.
- ۵۷- همان.
- ۵۸- مجله پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۳، معرفی کتاب (کتاب شبهات و ردود).