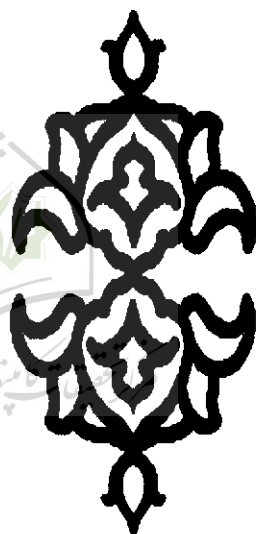


# زبان شناسی دین در نگاه المیزان

از جمله مباحث کلیدی فلسفه دین، شناخت زبان دین است. بررسی زبان دین به معنای شناخت و تجزیه و تحلیل زبان متون دینی پیشینه‌ای نسبتاً طولانی دارد. «فیلون»<sup>۱</sup> یکی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفه اسکندرانی - یهودی و «سنت اوگوستینی»<sup>۲</sup> تئوریسین و متکلم برجسته قرون وسطای مسیحیت، با استفاده از برخی تئوریهای زبان شناختی، یعنی نظریه رمز و تمثیل، به حل تعارضات متون یهودی و مسیحی با مبانی نظام فلسفی ارسطویی، پرداخته‌اند.



در میان مسلمانان، مباحث زبان شناسی در ساحت‌های گوناگون دانش‌های اسلامی مطرح بوده است. مباحثی نظیر اشتراك لفظی و معنوی، مفهوم وجود و امکان در فلسفه، معانی صفات و تئوری تشبیه و تنزیه و تعطیل و تأویل در علم کلام، بیش‌تر مباحث الفاظ از قبیل حقیقت شرعی و متشرعه و معانی اسماء و حروف و افعال و حجیت ظواهر و اصول

گونگون لفظی (اصالة الجذ، اصالة عدم القرينة، اصالة الاطلاق، اصالة العموم و...) در علم اصول فقه، حقیقت و مجاز و کنایه و استعاره در علوم بلاغت و ظهر و بطن و تأویل و تشابه و... در تفسیر و علوم قرآن و رمزی بودن عموم واژگان عرفانی در عرفان... همه و همه از مقوله زبان‌شناختی بوده است.

پس از دوره رنسانس و ظهور نگرشهای نوین به مقولات مختلف اجتماعی، انسانی و دینی و پیدایش اثبات‌گرایی (پوزیتویسم) منطقی و از آن مهم‌تر، ظهور فلسفه‌های تحلیلی زبان و عمل‌گرایی (پراگماتیسم) و تفسیر‌گرایی (هرمنوتیک)، مباحث جدید و دغدغه‌های تازه‌ای را وارد مباحث زبان‌شناسی گردید و زمینه‌هایی را پدید آورد که نوع پرسشهای آن در گذشته سابقه نداشت، پرسشهایی از قبیل:

آیا زبان دین معنادار است یا فاقد معنا؟ ملاک معناداری چیست؟

آیا زبان دین در مقایسه با زبان علم و هنر و فلسفه، کارکرد ویژه‌ای دارد؟

آیا زبان دین قابل اثبات، ابطال یا تأیید تجربی است؟

آیا زبان دین ناظر به واقع است یا تنها بیانگر احساسات و عواطف می‌باشد؟

آیا زبان دین، غیر از مضمون معرفتی، از عناصر تحریک، تخیل و...

برخوردار است؟

زبان علم و دین و هنر و فلسفه، چه وجوه افتراق و اشتراکی با یکدیگر دارند؟  
نقش نماد و سمبل در زبان دین چه اندازه است؟ آیا برای توضیح امور نامتناهی می‌توان از زبان غیرنمادین استفاده کرد؟

آیا دین زبان ویژه‌ای دارد؟ ویژگیهایش چیست؟ آیا انسان با فهم عادی می‌تواند به معنای واقعی آن دست یابد؟ از چه راهی؟ و آیا می‌توان زبان دین را در تمامی حوزه‌های آن، سمبلیک یا نمادین یا علمی و یا... شمرد؟

معانی صفات خدا چیست؟ آیا معانی این صفات همان معانی است که انسان در زبان روزمره بکار می‌برد و یا غیر آنهاست.

آیا نیت متکلم در معنای کلام او دخالت دارد یا خیر؟

و دیگر پرسشهایی از این دست.

در میان پرسشهای بالا آنچه بیش‌تر، نظر فیلسوفان زبان‌شناس را به خود جلب کرده و بخش مهمی از مباحث زبان دین بر محور آن می‌چرخد، گزاره‌های مربوط به صفات خداست.

مفهوم زبان، در قلمرو زبان شناسی

مفهوم زبان چیست و کدام معنای آن مورد نظر است؟

به هنگامی که واژه «زبان» به کار می‌رود، یکی از معنای زیر اراده می‌شود:<sup>۳</sup>

۱. لغت و لهجه؛ مانند زبان عربی، فارسی، انگلیسی و... در این معنا هرگاه کسی با یکی از این زبانها سخن بگوید، اگر بر مبنای قواعد ادبی (صرف، نحو، بلاغت و...) باشد، زبان او صحیح و گرنه به همان میزان، دارای اشتباه و غلط دستوری است.

زبان قرآنی به این معنی، عربی است. در آیه چهار سوره ابراهیم می‌فرماید:

«وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»

هیچ پیامبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم.

«وآنه تنزیل رب العالمین. نزل به الروح الامین. علی قلبک لتكون من المنذرين.

بلسان عربی مبین»<sup>۴</sup>

و این کتاب نازل شده از جانب پروردگار جهانیان است، آن را جبرئیل نازل

کرده است، بر دل تو تا از بیم دهندگان باشی، به زبان عربی روشن.

«إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون»<sup>۵</sup>

ما قرآن را عربی قرار دادیم شاید شما تعقل کنید.

و تمام نکات ادبی و دستوری و اصول لفظی در آن رعایت شده است.

«هو کلام عربی روعی فیه جمیع ما یراعی فی کلام عربی.»<sup>۶</sup>

بلکه قرآن از این نظر، معجزه است و دیگران را تا قیامت به هم‌آورد طلبی فراخوانده

است.

«وقد تحدی القرآن بالبلاغة ... بكل تحدٍّ ممکن مما یشیر الحمیة ویوقد نار

الانفة ...»<sup>۷</sup>

و نیز می‌فرماید:

«القرآن مستقیم فی جمیع جهاته فصیح فی لفظه، بلیغ فی معناه.»<sup>۸</sup>

تلاش ادیبان و زبان شناسان معاند از زمان نزول تا این زمان ناکام مانده است.

«وقد مضی من القرون والاحقاب ما یبلغ اربعة عشر قرناً ولم یأت بما ینظره آت

ولم یعارضه احد بشئ الا اخزی نفسه وافتضح فی امره.»<sup>۹</sup>

بر این اساس، قرآن معیار و میزان ادبیات عرب قرار گرفت و این مزیت در هیچ زبانی

از زبانهای دنیا نیست.

## ۲. در سطح فهم مخاطبان سخن گفتن

وقتی گفته می‌شود، با کودک و جوان، باید با زبان او سخن گفت؛ یعنی در سطح او و بر مبنای آگاهیها و نیازهای او با او سخن گفتن.

چون که با کودک سروکار تفتاد پس زبان کودکی باید گشاد  
 زبان کودک و جوان، قواعد و اصول مشخصی ندارد، بلکه به این معناست که با او  
 طوری سخن گفته شود که او بفهمد و دریابد.

زبان قرآن به این معنا زبان مردم است؛ یعنی به گونه‌ای است که همه کس می‌فهمد  
 و عالی‌ترین معارف الهی و انسانی را در قالب ساده‌ترین الفاظ ریخته است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۳ سوره قمر: «ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من  
 مدکر» قرآن را برای یادآوری آسان ساختیم پس آیا یادکننده‌ای هست» می‌نویسد:

«التیسیر، التسهیل، و تیسیر القرآن للذکر، هو التاؤه علی نحو یسهل فهم مقاصده  
 للعامی والخاصی والافهام البسیطة والمتعمقه، کل علی مقدار فهمه، و یمکن  
 ان یراد به تنزیل حقائقه العالیة ومقاصده المرتفعة عن افق الافهام العادیة الی مرحلة  
 التکلیم العربی تناله عامة الافهام.»<sup>۱۰</sup>

و در تفسیر آیه ۸۲ نساء «افلا یتدبرون القرآن ولو کان من غیر عند الله لوجدوا فیه  
 اختلافاً کثیراً» می‌نویسد:

«قرآن کتابی است که فهم عادی بشر به درک آن دسترسی دارد.»<sup>۱۱</sup>

و در فلسفه نزول تدریجی قرآن می‌نویسد:

«آیه آیه نازل شد تا مردم بفهمند.»<sup>۱۲</sup>

و نیز می‌نویسد:

«حقیقت قرآن از مقام لوح محفوظ و کتاب مکنون نازل شد، تا فهم عمومی به آن  
 برسد.»

«قرآن کتابی است نازل شده، از ناحیه خدا به سوی شما، آن را نازل کرد و در خور  
 فهم شما قرارداد تا آن را بفهمید و تعقل کنید، پس از آن که کتابی بود پوشیده که جز  
 پاکان، کسی با آن تماس نداشت.»<sup>۱۳</sup>

و در این راستا پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلّم الناس بقدر عقولهم.»<sup>۱۴</sup>

و اگر قرآن، غیر از این بود، «حجت»، «برهان»، «نورمبین»، «بلاغ» و... نبود.

### ۳. نظام مندی سخن متناسب با جهان بینی گوینده

گوینده، مجموعه تئوریهای نظری و عملی خود را در مورد هستی در قالب الفاظی می ریزد و از مخاطبان انتظار دارد، معانی الفاظ را در محدوده آن مجموعه، جست و جو کنند، در این صورت هر واژه ای که گوینده به کار می برد، در پیوند با کلمات دیگر و اهداف اوست و باید آن واژه را متناسب با آن مجموعه، معنا کرد و گرنه مقصود گوینده به دست نمی آید. این نوع زبان، نه تنها وسیله سخن، بلکه ابزار یک نوع نگرش درباره جهان و انسان و طبیعت می باشد و این همان چیزی است که امروزه «معناشناسی» نیز نامیده می شود.

ایزوتسو در تعریف آن می نویسد:

«تحقیق و مطالعه ای تحلیلی درباره کلمات کلیدی زبان، به منظور شناسایی جهان بینی قومی.»<sup>۱۵</sup>

به تعبیر او، معناشناسی با این تفسیر، گونه ای است از: weltanschungslehre؛ یعنی علم تحقیق در ماهیت و مساحت جهان بینی یک ملت در دوره ای خاص از تاریخ، که به وسیله تحلیل روش شناختی مفاهیم و تصورات فرهنگی عمده ای که آن ملت برای خود فراهم آورده و در کلمات کلیدی زبان آن ملت، تبلور پیدا کرده است، صورت می گیرد.<sup>۱۶</sup>

آنچه که در این مقال مورد نظر ماست، این معنا از زبان است که آیا قرآن چنین زبانی دارد یا خیر؟

علامه طباطبایی بر این باور است که قرآن چنین زبانی را داراست و فهم آن نقش کلیدی در شناخت معارف قرآنی دارد؛ مثلاً واژه «جناح» در فرهنگ عامه، به معنای بال است چون بال پرندگان، ولی در فرهنگ قرآنی به معنای ابزاری است که صاحبش را به هدف نزدیک می کند و بال جسمانی، یکی از آنهاست و ملائکه از آن رو که واسطه اجرایی اهداف الهی هستند، دارای بال نامیده شده اند:

وی در ذیل تفسیر آیه سوره فاطر می نویسد:

«این اندازه از لفظ جناح می فهمیم، که نتیجه ای را که پرندگان از بالهای خود می گیرند، ملائکه هم آن نتیجه را می گیرند و اما این که چگونه آن نتیجه را می گیرند، از لفظ جناح نمی توان به دست آورد.»<sup>۱۷</sup>

## تئوریهای زبان دین

درباره زبان دین، تئوریهای گوناگونی از سوی فلاسفه دین، عرضه شده است. در این جا به تئوریهایی که مرحوم علامه به طور مستقیم یا غیرمستقیم، درباره آنها بحث کرده است، اشاره می‌کنیم:

### ۱. تئوری اثبات گران (پوزیتیویسم)

اثبات گران معیار معنادار بودن گزاره‌ها را، تحقیق‌پذیری حسی می‌دانند، از این رو تمامی گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی و دینی را بی‌معنا و غیرقابل صدق و کذب و تهی از بهره معرفتی می‌شمارند.<sup>۱۸</sup>

۱. ج. آیر در کتاب خود به نام «زبان، حقیقت و منطق» که منشور بنیادی اثبات گران به شمار می‌آید، درباره گزاره‌های کلامی می‌نویسد:

«هرگونه اظهاری در این باره مهمل و بی‌معناست.»<sup>۱۹</sup>

مرحوم علامه و دیگر مفسران اسلامی، تمامی گزاره‌ها و قضایای قرآنی را - اعم از حقیقی و اعتباری - دارای معنای صحیح و مطابق با واقع و نفس الامر، که کوچک‌ترین خلل و بطلانی در آن نیست، می‌دانند، چرا که قرآن بارها خود را به حق و صدق وصف کرده است:

«نزل علیک الكتاب بالحق»

خداوند این کتاب را به حق بر تو فرو فرستاد.<sup>۲۰</sup>

منظور از حق در قضایای حقیقی، مطابقت خارج با آن، و در قضایای اعتباری «رساننده به هدف و غرض بودن و همسازی با ارزشهای اجماعی اخلاقی»<sup>۲۱</sup> است و گزاره‌های اعتباری گرچه به گونه مستقیم از خارج انتزاع نشده‌اند، ولی با واسطه، تکیه بر خارج دارند. علامه در تفسیر آیه یادشده می‌نویسد:

«خداوند متعال قرآن را بر تونازل کرد، درحالی که همراه حق است و از آن جدا نمی‌شود و همراه بودنش با حق، باعث می‌شود که نه بعدها بطلان عارضش بشود و نه درحین نزول آمیخته با بطلان باشد، پس این کتاب از این که روزی بطلان بر آن چیره گردد، ایمن است.»<sup>۲۲</sup>

و در ذیل تفسیر آیه ۴۲ سوره فصلت: «لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل

من حکیم حمید» می‌نویسد:

«هیچ گونه تناقض و دروغ و بطلان و تحریفی در معارف قرآنی راه ندارد.»<sup>۲۳</sup>

ولازمه روشن این گفتار، صدق معارف قرآنی است.

اثبات گرایان که مکتب آنان را می‌توان «اصالت حس افراطی نام نهاد، سرچشمه شناخت و معرفت را تجربه حسی می‌دانند و از آن رو که شناخت‌های متفاوتی از دسترس «حس» خارجند آنها را فاقد اعتبار و بی‌معنا می‌دانند.<sup>۲۴</sup>

علامه طباطبایی ذیل بحثی فلسفی یکی از مهم‌ترین دلایل اینان را نقل کرده و به تفصیل نقد می‌کند و می‌نویسد:

«بیش تر دانشمندان غرب و مخصوصاً طبیعی‌دانهای آنان، برآن شده‌اند که اعتماد بر غیر حس صحیح نیست، به این دلیل که مطالب عقلی محض، غلط از آب درمی‌آید و براهین آن به خطای می‌انجامد و معیاری که خطای آن را از صوابش جدا کند در دست نیست، چون معیار باید حس باشد... به خلاف ادراک‌های حسی، که راه خطای آن بسته است، برای این که وقتی مثلاً یک حبه قند را چشیدیم و دیدیم که شیرین است و این ادراک خود را دنبال نموده، در ده حبه و صد حبه و بیش تر تجربه کردیم، یقین می‌کنیم که پس به طور کلی قند شیرین است.»

سپس مرحوم علامه، اشکالات این دلیل را برمی‌شمارد و می‌نویسد:

«یک، این که همه مقدماتی که برای به دست آوردن آن نتیجه‌چیدند، مقدماتی بود عقلی و غیرحسی، پس آقایان، با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات را باطل کرده‌اند...»

دو. غلط و خطا در حس کم‌تر از خطا در عقلیات نیست... اگر صرف خطا در بایی باعث شود که... به کلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید از علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شود و به کلی در علوم حسی را تخته کنیم.

سه. در علوم حسی نیز تشخیص بیان خطا و صواب مطالب، با حس و تجربه نیست... [بلکه] با عقل و قواعد عقلی است...»

چهار. تمامی علوم حسی در زمینه عمل، با تجربه تأیید می‌شوند، اما خود تجربه اثباتش از طریق عقل است، نه حس و تجربه...»

پنج. این که حس، جز امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است، درک نمی‌کند، درحالی که علوم، حتی علوم حسی و تجربی، آنچه به دست می‌دهند، کلیات است [که کار عقل است].<sup>۲۵</sup>

## ۲. تئوری انشائی بودن گزاره‌های دینی

این تئوری که به غلط، ناشناختاری نام گرفته است، می‌گوید: گزاره‌های دینی انشائی هستند و ناظر به خارج نیستند و حکایت از آن نمی‌کنند. در قالب این تئوری، چهار نظریه ارائه شده است که دونظریه آن، طرفدارانی در میان مسلمانان نیز دارد و ما همان دو را می‌آوریم. ویلیام آلستون<sup>۲۶</sup>، یکی از نامداران فلسفه دین در آمریکا، در مقاله «زبان دینی» خود، چاپ شده در دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز، این نظریات را یادکرده است.

### نظریه رمز و کنایه و تمثیل<sup>۲۷</sup>

زبان رمز، زبانی است که الفاظ در آن نقش پل را دارند و شنونده آگاه را از معنای ظاهری به مفهومی نهانی منتقل می‌کند و گاه در اصل، معنای ظاهری آن الفاظ مراد نیست.

انگیزه‌های استفاده از این زبان، گوناگون است. گاهی متکلم و مخاطب نمی‌خواهند جز هم‌کیشانشان از مقاصد آنان آگاهی یابند، از این رو به زبان رمز رو می‌آورند و گاه معنا به اندازه‌ای ژرف است که در قالب لفظ نمی‌گنجد، به ناچار از زبان رمز و تشبیه یا تجرید از لوازم مادی یا استعمال در معنای 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 هرکسی به فراخور آگاهی و توان خود از آن بهره جوید.

طرفداران این نظریه می‌گویند گزاره‌های دینی، رمزی (سمبلیک) اند، بدین معنا که نشان اموری در جهان طبیعت اند، هنگامی که در کتاب مقدس گفته می‌شود خداوند شبان و صخره من است، شبان، نشان مشیت الهی و صخره، نماد پناهگاه بودن اوست؛ پس او دژ محکم است و مشیت او حاکم بر من است.<sup>۲۸</sup>

این نظریه در میان غربیان، چند روایت و تقریر دارد و قبل از ایشان در میان عرفای اسلامی امری شناخته شده بوده است و از آن بهره‌های فراوان برده‌اند و این معنا به صورت جزئی، مورد تأیید علامه بوده است، گرچه ایشان از یک زاویه، زبان تمامی قرآن را تمثیل می‌دانند.

توضیح بیش تر آن را در بحث ویژگیهای زبان قرآن یاد خواهیم کرد.



ارتباط رمز و اسطوره

گاه منظور از رمز، اسطوره است.

اسطوره در لغت به معنای خبرهای دروغ و خرافی است که هیچ گونه واقعیتی ندارد.<sup>۲۹</sup>

گاه مکتب یا شخصی برای توضیح مسائل انسانی در ساحت‌های گوناگون آن داستانی می‌سراید و از زبان موجوداتی از قبیل جماد، نبات، حیوان و ... مسائل را بیان می‌کند و آن داستان هیچ واقعیتی ندارد، مانند داستان‌های کلیله و دمنه.

پاره‌ای از نظریه پردازان، زبان دین را اسطوره‌ای معرفی کرده‌اند و معتقدند که دین با زبان اسطوره، نگرش و تفکر خود را درباره هستی بیان کرده است. ارنست کاسیرر معتقد است این نحوه بیان در خالص‌ترین شکلش در اسطوره‌های اقوام ابتدایی به چشم می‌خورد.<sup>۳۰</sup>

بعضی مفسران روشنفکر قرن چهارده در باره قصه آدم<sup>۳۱</sup> و برخی از داستانهای دیگر قرآن، چنین دیدگاهی ابراز داشته‌اند.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۷۴ سوره انعام که درباره جریان گفت و گوی ابراهیم(ع) و آزر است، این نظر را «وهم» و آن را با «حق» بودن قرآن ناسازگار دانسته است. وی در توضیح نظر آنان می‌نویسد:

«بعید نیست که قرآن کریم به منظور رسیدن به مقصود خود که همانا هدایت به سوی سعادت انسانی است، داستانهای معروف در میان مردم بویژه اهل کتاب را گرفته و از نقل آن برای منظور خود استفاده کرده باشد. هر چند اطمینانی در صحت آن داستانها و اطلاعی از خصوصیات آنها نداشته باشد، حتی اگر چه داستان مزبور، افسانه‌ای خیالی باشد، از آن جمله داستان موسی و همسفرش یوشع بن نون و داستان مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان در زمان سومین جانشین وی و ...»

علامه در رد این نظریه می‌نویسد:

«این سخن، خود خطای بزرگی است؛ زیرا مسأله داستان‌نویسی و فنون آن ... هیچ ربطی به قرآن کریم ندارد، زیرا قرآن، کتاب تاریخ و رمان نیست، بلکه قرآن کتابی است که هیچ وقت به منظور حق و هدایت، از داستانهای باطل و گمراه‌کننده کمک نمی‌گیرد، «قرآن کتابی است که به سوی حق و راه راست هدایت می‌کند». آنچه

در قرآن است حجت می باشد برای کسی که به آن تمسک جوید و حجت است علیه آن کس که آن را ترك گوید» با این حال چگونه یک دانشمند کنجکاو به خود اجازه می دهد که بگوید قرآن به منظور هدایت، از رأی باطل و داستانهای دروغین و خرافات و تخیلات نیز استفاده کرده است؟ ... چطور ممکن است کتابی که [حق] است و باطل در آن راهی ندارد] در طریق دعوتش از باطل استفاده کند و چطور تصور می شود در یک قضیه ای که ایراد می کند، هم بفرماید: «انه لبقول فصل . وما هو بالهزل»؛ (سخنش هزل نیست، بلکه قول فصل است) و هم در بیان آن، مسامحه و سهل انگاری کرده باشد. <sup>۳۲</sup>

### ۳. تئوری عرفی بودن زبان دین

زبان عرف، همان زبان عمومی مردم است \* که با آن سخن می گویند و می نویسند و بیش تر کلمات آن در معنای حقیقی و گاه در معنای مجازی، کنایی، استعاری، تشبیه و تمثیل استعمال می شود و همان گونه که فصاحت و بلاغت در آن می باشد، مبالغه و تسامح نیز در آن مشاهده می شود و برای فهم آن، دانستن واژه ها و اصول لفظی کافی است. اکنون آیا زبان قرآن، زبان عرفی است؟

اهل حدیث و ظاهر گرایان پیرو این تئوری هستند، ولی علامه با این که معتقد است قرآن از این زبان، بهره فراوان گرفته است، زبان قرآن را به طور مطلق، زبان عرفی نمی داند و بر این باور است که انحصار زبان قرآن در زبان عرف، انسان را به وادی تفسیر به رأی ناپسند می رساند.

ایشان ذیل تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران پس از بحث گسترده و ژرفی درباره محکم و متشابه، معنای تفسیر به رأی را، بسنده کردن به معنای عرفی، دانسته است. وی می نویسد:

«مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد، اکتفا نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای این که کلام خدا با کلام بشر فرق دارد و اختلاف کلام خدا و کلام مردم در نحوه استعمال الفاظ و جملات

\* گرچه عرف از «رمز» استفاده می کند، ولی میان این رمز و رمز نظریه گذشته تفاوت است، رمز عرفی را عرف عام می تواند بفهمد، برخلاف رمز در نظریه گذشته که از فهم عرف عمومی بالاتر است.

نیست، بلکه اختلاف بین دو از جهت مصداق و حمل کلی بر مصداق مادی است. «  
وی می افزاید:

«فرق بین آن دو [کلام با سایر کلامها] در نحوه استعمال الفاظ و چیدن جملات  
و به کاربردن فنون ادبی و صناعات لفظی نیست. برای این که قرآن هم، کلامی است  
عربی، که همه آنچه در سایر کلمات عربی رعایت می شود، در آن نیز رعایت  
شده... بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است.»

المیزان ۸/۳ و ۴۱۶/۵

وی سپس در بیان فرق کلام خدا با کلام مردم می گوید، برای فهم کلام مردم، اکتفا  
به لغت و اصول لفظی کافی است، ولی برای فهم کلام خدا اکتفا به آنها کافی نیست.

«ما وقتی یک جمله کلام بشری را می شنویم از هر گوینده ای که باشد بدون درنگ  
قواعد معمولی ادبیات را درباره آن اعمال نموده، کشف می کنیم که منظور گوینده  
چه بوده و همان معنا را به گردن آن کلام و گوینده اش می گذاریم و حکم می کنیم که  
فلانی چنین و چنان گفته، همچنان که این روش را در محاکم قضایی و اقرارها و  
شهادتها و سایر جریانات آن جا معمول می داریم و باید هم معمول بداریم، برای این  
که کلام آدمی بر اساس همین قواعد عربی بیان می شود، هر گوینده ای به اتکای آن  
قواعد سخن می گوید و می داند که شنونده اش نیز آن قواعد را اعمال می کند  
و تک تک کلمات و جملات را بر مصادیق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش  
گذاشته تطبیق می دهد.»

و اما بیان قرآنی بر این معراج جریان ندارد، بلکه کلماتی است که الفاظش در عین این  
که از یکدیگر جدایند به یکدیگر متصل هم هستند، به این معنا که هر یک بیانگر  
دیگری است. «<sup>۳۳</sup>

فرق دیگر این است که در کلام عرف، مسامحه راه دارد، ولی در کلام خدا راه  
ندارد؛ زیرا در زندگی اجتماعی عرف، پای «قیاس» باز، و ادراکات او نسبت به جهان  
خارج محدود است.

وی می نویسد:

«درست است که قرآن کریم در بلاغت خود یک مسلک نوظهور را ابداع نکرده و در  
استعمال الفاظ و ترکیب جملات و قراردادن هر لفظی در مقابل معنایش، طریقه  
جدیدی اختراع ننموده، بلکه همان مسلکی را رفته که گفتارهای دیگر آن مسلک را

رفته‌اند، ولیکن درعین حال، دریک امری دیگر با سایر گفتارها فرق دارد و آن این است که ما گویندگان بشری چه بلیغ باشیم و چه نباشیم، گفتار خود را براساس آنچه که عقل ما از معانی درک می‌کند، قالب‌گیری می‌کنیم و معانی و حقایق آنچه که به درک ما می‌آید، عبارت است از آنچه که از زندگی اجتماعی مان گرفته شده ...

ویکی از خصوصیات آن قیاس کردن است و همین که پای قیاس به میان کشیده می‌شود، باب مسامحه و مساهله بر روی ذهن گشوده می‌گردد، در نتیجه حکمی را که باید بر روی «کثیر» بریم، بر روی «جمع» می‌بریم و قضاوتی را که باید برای غالب موارد موضوعی بکنیم، درباره دائم می‌کنیم ...

تازه همه اینها در چهارچوب ادراکاتی است که [بشر] از جهان خارج دارد. و اما بیرون این چهارچوب، یعنی حقایقی که از آنها غافل است و به خاطر محدودیت درکش، قهرآسان انگاریش درباره آنها پیش‌تر است، پس اگر انسان از چیزی خبر می‌دهد و از آنچه در خارج رخ داده سخن می‌گوید، به خیال این که بر واقع آن احاطه دارد و حقیقت آن را درک و کشف کرده، همه براساس تسامح درباره‌ای جهات و دقت در پاره‌ای جهات دیگر است و این شوخی است که کسی ادعا کند، می‌تواند به واقع آنچه شده دست یابد و کلام گوینده را بر آن تطبیق دهد ...

اما کلام خدای سبحان چنین نیست و باید خدای تعالی را اجل از این نقیصه بدانیم، چون او به هر چیزی از هر جهت احاطه علمی دارد، او خود در وصف کلامش فرمود: «انه لقول فصل . وما هو بالهزل» (طارق/۱۴)<sup>۳۴</sup>

از این روست که در روایات آمده است:

«ان کلام الباری سبحانه لایشبه کلام المخلوق کمالایشبه افعاله افعالهم».<sup>۳۵</sup>

نتیجه این که قرآن با آن که به زبان عربی نازل شده است، ولی کلام خداست و کلام خدا با کلام بشر قابل قیاس نیست، تکیه بر لغت و اصول لفظی گرچه در فهم کلام بشر کافی است، ولی در فهم کلام خدا کافی نیست.

این جا ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا این بیان در تعارض صریح با برخی آیات نیست، از آن جمله با آیه ۴ سوره ابراهیم:

«وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه»

هیچ پیامبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم.

وآیه ۱۹۵ شعراء:

«وانه تنزیل رب العالمین ... بلسان عربی مبین»

قرآن کتابی است که از ناحیه پروردگار جهانیان نازل شد ... به زبان عربی واضحی .  
چه این که اگر قرآن، زبان ویژه‌ای داشته باشد، دیگر زبان قوم، زبان عربی مبین  
نخواهد بود!

پاسخ، منفی است؛ زیرا همان گونه که در بحث چند لایه بودن فهم قرآن خواهد  
آمد، قرآن در عین این که به زبان عربی مبین نازل شده است، ولی معارف بلند خود را در  
سطوح گوناگونی بیان داشته است، سطح ظاهر آن؛ که در اتمام حجت، بلاغ،  
برهان ... کافی است در سطح فهم عمومی است و لایه‌های درونی آن از فهم عادی بالاتر  
است و حتی پاره‌ای از سطوح آن را تنها «مطهرون» آگاهند:

«لایمسه الا المطهرون»

«لایعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم» .

تثوری ترکیبی، تثوری علامه (ره)

این تثوری می‌گوید همان گونه که دین دارای ابعاد گوناگونی - حقوقی،  
اجتماعی، عقیدتی، اخلاقی و ...<sup>۳۶</sup> - است، متون دینی نیز به تناسب هر بعد و  
موضوعی از زبانهای متفاوت (صریح، کنایه، رمز، استعاره، قصه و ...) بهره‌جسته  
و میان همه این ابعاد و اجزاء، پیوند منظم و زبان ویژه‌ای برقرار است که با آن می‌توان  
جهان بینی دین را به دست آورد.

علامه طباطبایی پیرو این تثوری در زبان قرآن است و قضایای آن را ترکیبی از  
انشاء، اخبار، رمز، تمثیل، کنایه، استعاره، حقیقت و مجاز می‌داند.

در توضیح نظریه علامه، در آغاز، پاره‌ای از ویژگیهای مهم زبان قرآن از دیدگاه  
ایشان آورده می‌شود و پس از توضیح آن، سر ترکیبی بودن زبان قرآن از منظر علامه نیز  
روشن می‌گردد و سپس نمونه‌هایی از گزاره‌های این تثوری را از دیدگاه علامه  
می‌آوریم.

ویژگیهای زبان قرآن از نگاه علامه

از نگاه علامه، زبان قرآن، دارای ویژگیهای زیر است که در صورت توجه به آنها  
زبان قرآن به دست می‌آید:

## ۱. نظام مندی زبان و معارف قرآن

همان گونه که گذشت، یکی از اصول بنیادی معناشناسی قرآنی، یک شبکه ارتباطی به هم پیوسته‌ای است که هر واژه و کلمه این شبکه، در پیوند با اجزا و مجموعه سازمان، معنا می‌شود و چه بسا معنای سازمانی آن با معنای لغوی و عرفی آن، موافق نباشد و یا با تأویل، توافق داشته باشد.

ایزوتسو می‌نویسد:

«کلمات قرآن ... همچون الله و اسلام و نبی و امام و کافر و نظایر اینها ... در قرآن، هریک تنها و منعزل از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته‌اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند، به دست می‌آورند.»<sup>۳۷</sup>

ایزوتسو در ادامه مثالهایی ذکر می‌کند، از جمله درباره واژه «الله» می‌نویسد، قرآن اصطلاح تازه‌ای درباره آن وضع نکرده و به همان معنای پیش از اسلام، که مورد پذیرش مشرکان بود، به کار برده است. لذا در سوره زمر، آیه ۴ از گفته بعضی از مشرکان چنین آمده است:

«مانعدهم الا ليقربونا الى الله زلفی»

ما از آن جهت خدایان دیگر را می‌پرستیم که ما را به الله نزدیک کنند.

ولی این واژه، وقتی در شبکه وحی الهی، معنای ویژه «خدای برتر مطلق و یگانه» پیدا کرد، قرآن غیر قابل پذیرش برای مشرکان می‌شود و در برابر آن می‌ایستند.

همین بینش را مرحوم علامه در المیزان دارد. او به طور غیرمستقیم، سیستماتیک بودن زبان و معارف قرآنی را یادآور شده است. او بارها، خاطر نشان ساخته که مجموعه معارف قرآن، یک سلسله حلقه‌های به هم پیوسته و منظمی هستند که هدف معینی را تأمین می‌کنند و این نکته - نظام مندی معارف قرآنی - علامه را در انتخاب روش تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن و کشف منظور قرآن از طریق وحدت سیاق، راهتمایی کرده است. علامه در این زمینه می‌نویسد:

«بیان قرآنی، کلامی است که الفاظش در عین این که از یکدیگر جدا هستند، به یکدیگر متصل‌اند، به این معنا که هریک بیانگر دیگری و به فرموده علی (ع) «شاهد بر مراد دیگری است». پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از به کاربردن قواعد ادبی می‌فهمیم، اکتفا نموده بدون این که سایر آیات مناسب آن را مورد دقت و اجتهاد

قرار دهیم. همچنان که آیه شریفه: «افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» به همین معنا اشاره نموده می‌فرماید، تمامی آیات به هم پیوستگی دارند. <sup>۳۸</sup>

وی براساس نگرش سیستماتیک به قرآن، بسیاری از واژه‌های قرآنی را معنا می‌کند؛ از جمله این موارد، واژه‌های زیر هستند:

### ■ کتاب

علامه می‌نویسد: کتاب، در زبان عرف چیزی است که با قلم نوشته شده باشد، ولی در زبان قرآن، بیش‌تر به معنای حکم واجب الاتباع و هر معنایی است که استحکام دارد و نقض بر نمی‌دارد.

«والكتاب بحسب المتعارف من اطلاقه وان استلزم كتابة بالقلم، لكن لكون العهود والفرامین المفترضة انما يبرم بالكتابة، شاع اطلاقه على كل حکم مفروض واجب الاتباع، او كل بيان، بل كل معنى لا يقبل النقض في ابرامه، وقد كثر استعماله بهذا المعنى في القرآن، وبهذا المعنى سمي القرآن كتاباً.» <sup>۳۹</sup>

### ■ قلب

علامه قلب را در قرآن بر خلاف معنای متعارف و عرفی آن که عضو رئیسی بدن باشد، می‌داند و آن را به نفس و روح معنا کرده است و در ذیل تفسیر آیه ۲۲۴ سوره بقره، عنوانی در معنای قرآنی قلب باز کرده و می‌نویسد:

«مراد از قلب، خود آدمی، یعنی خویشتن او و نفس و روح اوست، برای این که هر چند طبق اعتقاد بسیاری از عوام، ممکن است تعقل و تفکر و حب و بغض و خوف و امثال اینها را به قلب نسبت داد، به این پندار که در خلقت آدمی، این عضو است که مسؤول درك است ... وليكن مُدرك واقعي خود انسان است.» <sup>۴۰</sup>

### ■ اذن

اذن در لغت و عرف عام، به معنای «اعلام» به اجازه چیزی و «اجازه» اراده و خواست می‌باشد، ولی در فرهنگ قرآنی، آن گاه که به خدا اضافه می‌شود، معنای خاصی دارد که در پیوند با نقش خدا در انجام یافتن افعال اختیاری و غیر اختیاری روشن

می‌گردد و آن معنا «تقدیر و تدبیر الهی» است<sup>۴۱</sup>؛ یعنی هرچه در جهان هستی موجود می‌باشد، همه و همه به تدبیر و تقدیر الهی هستی یافته‌اند.

مرحوم علامه مجموعه معارف قرآن را همچون هر می دانسته که در رأس این هرم «توحید» قرار دارد. او مجموعه معارف الهی را تفصیل توحید، و توحید را اجمال این تفصیل می‌داند و در آغاز سوره هود پس از اشاره به موضوعات قرآن در زمینه‌های گوناگون جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معادشناسی، جامعه‌شناسی و ... می‌نویسد:

«آیات قرآنی باین معارف تفصیلی الهی و حقائق حقه، بریک حقیقت تکیه دارد و آن اصل است و بقیه معارف، شاخ و برگ آن‌اند، آن توحید حق تعالی است. و این اصلی است که با همه اجمالی که دارد، متضمن تمامی تفاسیل و جزئیات معانی قرآنی است. چه معارفش و چه شرایعش - به عبارت دیگر توحید اصلی است که اگر شکافته شود، همان تفاسیل می‌شود و اگر آن تفاسیل فشرده شود، به این اصل واحد برگشت می‌کند ...»<sup>۴۲</sup>

نادیده گرفتن نگرش سیستماتیک به قرآن، گاه انسان را به وادی ضرب قرآن به قرآن می‌کشاند که نوعی تفسیر به رأی می‌باشد و مورد نکوهش امامان معصوم علیهم السلام بوده است.

امام صادق (ع) می‌فرماید: *مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی*  
«ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا کفر»<sup>۴۳</sup>

هیچ کس بعض قرآن را با بعض آن نزد، جز آن که کافر گشت.

ضرب قرآن به قرآن، همان نگاه تفکیکی و ناهماهنگ به قرآن است؛ یعنی تفسیر قرآن بدون مرتبط دیدن عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ و صدر و ذیل آیات. استاد جوادی آملی می‌نویسد:

«آنچه از حضرت امام صادق علیهم السلام رسیده است که «ما ضرب رجل القرآن ...» ناظر به این است که هر کسی حقیقت قرآن را که یک واحد هماهنگ و منتهی است از هم جدا کرده و آن را به هم بزند و ارتباط میان ناسخ و منسوخ را قطع کند و به منسوخ حکم کند، بدون توجه به ناسخ و پیوند تخصیصی عام و خاص را منقطع گرداند و رابطه تقییدی مطلق و مقید را نادیده گیرد و پیوستگی صدر و ذیل آیه را ملاحظه نکند و نظایر آن ...، این یک نوع تفسیر به رأی است ... و این به نوبه خود همان تعضیه و تفریق اعضای پیکر یگانه قرآن مجید می‌باشد.»<sup>۴۴</sup>



## ۲. چند سطحی بودن قرآن (ظاهر و باطن آن)

یکی از ویژگی‌های کلیدی فهم زبان قرآن، این نکته است که قرآن از سطوح و لایه‌های گوناگون معنایی برخوردار بوده و شناخت لایه‌های درونی آن، از فهم عادی و عمومی بالاتر است.

رسول اکرم (ص) می‌فرماید:

«ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة (أو سبعین) ابطن .»<sup>۲۵</sup>

همانا قرآن، دارای ظاهری و باطنی است و برای باطن آن بطونی تا هفت یا هفتاد لایه است.

مرحوم علامه پس از نقل و تحلیل این روایت می‌نویسد:

«اولاً، قرآن دارای سطوح مختلف است و ثانیاً ظاهر و باطن نسبی است:

از آنچه گفتیم، دو نکته روشن می‌شود:

۱. معانی قرآن دارای مراتبی است که برحسب اختلاف مراتب و مقامات صاحبان آن، معانی اش مختلف می‌شود.

۲. ظاهر و باطن، دو امر نسبی است، به این معنا که مفهومی درونی، نسبت به ظاهر خودش باطن، و نسبت به مفهوم درونی‌تر و پنهان‌تر خود، ظاهر است ...

ظاهر قرآن عبارت است، از معنای ظاهری آن که در ابتدا به نظر می‌رسد و بطن قرآن آن معنایی است که در زیر پوشش معنای ظاهری نهان است. حال یک معنا باشد یا معانی بسیار، به معنای ظاهری نزدیک باشد یا دور.<sup>۲۶</sup>

مرحوم علامه در بحث ظاهر و باطن و محکم و متشابه بر این نکته زبانی تأکید دارد که معانی گوناگون ظاهری و باطنی یک آیه و یک لفظ، معانی مختلف و متضاد و لوازم متعدد یک ملزوم نیستند، تا استعمال لفظ واحد در اکثر از معنای واحد لازم آید، بلکه آنها را مراتب گوناگون یک معنا که در طول یکدیگر قرار دارند می‌داند. وی برای فهم لایه‌های درونی، گذار از لایه بیرونی (ظاهر) را بایسته می‌داند و همواره بر حفظ ظاهر قرآن تا آن گاه که قرینه قطعی (عقلی، لفظی) برخلافش نباشد تأکید می‌ورزد و در نتیجه معانی باطنی را که بدون قرینه، مخالف ظاهر باشد، به شدت طرد می‌کند. از این رو، به تأویلهای علمی و حسی برخی از مفسران روشنفکر مآب، درباره امور غیبی قرآن، مانند وحی، معاد، قصص قرآن و ... اعتراض دارد.

وی درباره طولی بودن معانی قرآن می‌نویسد:

«قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مرتب و وابسته بر یکدیگر است و همه آن معانی در عرض واحد قرار ندارند، تا کسی بگوید، این مستلزم آن است که یک لفظ، در بیش‌تر از یک معنا استعمال شده باشد و استعمال لفظ در بیش‌تر از یک معنا صحیح نیست. و یا کسی دیگر بگوید، این نظیر عموم مجاز می‌شود و یا از باب لوازم متعدد برای ملزوم واحد است. نه، بلکه همه آن معانی، معانی مطابقی است که لفظ آیات به طور دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد. چیزی که هست، هر معنایی مخصوص به افق و مرتبه‌ای از فهم و درک است.»<sup>۲۷</sup>

### ۳. تأویل و تنزیل

یکی از ویژگیهای زبان قرآن، تأویل و تنزیل است و اگر خواننده بدان آشنا نباشد، نمی‌تواند زبان قرآن را دریابد. مرحوم علامه در تعریف آن می‌نویسد:

«تأویل از کلمه «اول» به معنای رجوع است و مراد از تأویل، آن چیزی است که آیه به سوی آن برمی‌گردد و مراد از تنزیل در مقابل تأویل، معنی روشن و تحت اللفظ آیه می‌باشد.»<sup>۲۸</sup>

و در جای دیگر می‌نویسد:

«حق مطلب در معنای تأویل این است که بگوییم: تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش و چه حکمت‌هایش، مستند به آن است. چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست.»<sup>۲۹</sup>

به نظر ایشان، تأویل، در تمامی آیات وجود دارد و آن از جنس معانی الفاظ نیست، بلکه امری عینی است که محتوا و پیام الفاظ بر آن اعتماد دارد.<sup>۵۰</sup>

اما آن امر عینی که آیات به آن برمی‌گردد چیست؟ ایشان در این باره می‌فرماید:

«اگر کلام، حکمی انشایی باشد، مثلاً امر و نهی باشد، تأویلش عبارت از مصلحتی است که باعث انشای حکم و تشریح آن شده، پس تأویل آیه «اقیموا الصلوة» مثلاً، آن حالت نورانی خارجی است که در روح نمازگزار در خارج پیدا می‌گردد و او را از فحشا و منکر دور می‌کند.

و اگر کلام، خیر باشد... تأویلش حوادثی است که در خارج واقع شده و یا می‌شود...»<sup>۵۱</sup>

#### ۴. محکم و متشابه

یکی دیگر از ویژگی‌های زبان قرآن این است که پاره‌ای از آیات، محکم و نسبت به آیات دیگر، بنیادی هستند و پاره‌ای دیگر متشابه هستند. وغفلت از این ویژگی در فهم زبان قرآن، آشفتگی و خلل ایجاد می‌کند. در آیه ۷ سوره آل عمران آمده است:

«هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهاً فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»

اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمت‌اند، این آیات ام‌الکتاب‌اند. و بعضی آیه‌ها متشابهاً‌اند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل، از متشابهاً پیروی می‌کنند.

مرحوم علامه، محکم را آیه‌ای می‌داند که معنای آن روشن و در افاده معنا مستقل می‌باشد و متشابه، عکس آن خواهد بود.

وی می‌نویسد:

«آیات متشابه طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آن را درک کند، بلکه در این که منظور فلان معنا است یا آن معنای دیگر، تردید می‌کند و تردیدش بر طرف نمی‌شود، تا به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات متشابه را مشخص کند و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم شود.»<sup>۵۱</sup>

از نظر علامه، طیف وسیعی از آیات، متشابه‌اند که از طریق آیات محکم، می‌توان معنای آنها را فهمید و اگر کسی بدون رجوع به محکمت، بخواهد از آنها استنتاج کند، بیراهه رفته و فهم قرآنی او دچار انحراف شده است.

لازم به یاد است که علامه معتقد است: آیات متشابه از نظر مفهومی روشن می‌باشند و تشابه‌ها فقط در حوزه مراد آیات است:

«الآيات المعدودة من متشابه القرآن... في غاية الوضوح وإنما التشابه في المراد منها.»<sup>۵۲</sup>

#### فلسفه وجود محکم و متشابه در زبان قرآن

این که اصولاً چرا زبان قرآن دارای ظاهر و باطن، تأویل و تنزیل، محکم و متشابه می‌باشد، پرسشی است بجا که پاسخ تفصیلی به آن، مجال مستقل می‌طلبد و علامه

در مواردی به تفصیل، آن را مورد توجه قرار داده است، ولی ما از آن تفصیل به اجمالی بسنده می‌کنیم. علامه معتقد است:

۱. قرآن از ظاهر، باطن، محکم، متشابه، تأویل و تنزیل، بهره‌جسته، تا بتواند معارف عالی معنوی را با زبان ساده در سطح عمومی بیان کند<sup>۵۴</sup> و معنویات را در پشت پرده الفاظ قرار داده، تا از پشت این پرده هر کس به فراخور وجودی خود از آن بهره‌جوید «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها»

«معارف الهی مثل آبی است که خدا از آسمان می‌فرستد... ولیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می‌بارد. هر زمینی مقداری معینی می‌گیرد؛ یکی کم‌تر و یکی بیش‌تر.»<sup>۵۵</sup>

۲. همه بیانهای لفظی قرآن، نسبت به معارف الهی، جنبه تمثیلی دارند. به این معنا که قرآن کریم، معانی الفاظی را که مردم می‌شناسند، گرفته و معارف بلند معنوی را در قالب آنها در آورده، تا مردم آن معارف را بفهمند و به میزان ظرفیت وجودی از آن بهره‌جویند. از این زاویه، مرحوم علامه زبان همه قرآن را، تمثیلی می‌داند.

نمونه‌ای از اندیشه علامه، بر مبنای تئوری ترکیبی

یکی از محوری‌ترین مسائل فلسفه زبان، که بیش‌تر مباحث زبان‌دین را به خود اختصاص داده، گزاره‌های مربوط به صفات خداوند است، به گونه‌ای که منظور از گزاره‌های کلامی در مباحث نوین کلام، همین گزاره‌هاست و از میان صفات حق، صفات فعلی حق، بیش‌ترین بحث را به خود اختصاص داده است. و دلیل آن، این است که این صفات در میان ما انسانها، همواره همراه با نقص و محدودیتهای امکانی به کار برده می‌شود. علامه (ره) همین نکته را که یک پدیده زبانی است، مشکل اساسی فهم صفات خدا، بلکه همه گزاره‌های قرآنی می‌داند و می‌نویسد:

«این گونه اسماء، پدیده‌های زبان ما آدمیان است و آنها را وضع نکرده‌ایم، مگر برای آن معانی که در خود ما وجود دارد و معلوم است که آن معانی هیچ وقت از شائبه حاجت و نقص و عدم خالی نیست.»

وی در مقدمه المیزان می‌نویسد:

«همه آیات قرآن... مفهومی، غایت و وضوح و روشنی را دارد... همه اختلاف کلمات [در میان مفسران] در مصداق کلمات پیدا شده، توضیح این که انس و

عبادت ذهنی باعث می‌شود که آدمی هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله به معنای مادی آن زودتر توجه می‌کند... بدین جهت اگر لفظ حیات و علم و قدرت و سمع و بصر... و امثال آن را می‌شنویم، فوراً معنای مادی اینها به ذهن ما می‌آید.<sup>۵۶</sup>

صاحب‌نظران در حل معناشناسی گزاره‌های کلامی، تئوریهای زیر را ارائه داده‌اند:  
الف. اشتراك لفظی صفات و تنزیه خداوند

طرفداران این نظریه معتقدند که صفات خدا از نظر لفظ، با صفات انسانی مشترکند و هیچ وجه اشتراك معنوی ندارند و خداوند منزّه از هرگونه توصیف ماست.

#### ب. اشتراك معنوی

این نظریه می‌گوید، مفهوم صفات، میان خدا و انسان مشترك است و از نظر مصداق، متفاوت است، مثلاً مفهوم علم، درباره خدا و انسان یکی است و تفاوت آنها از جنبه مصداقی می‌باشد؛ یعنی در خدا واجب، و در انسان، ممکن است.

#### ج. تفسیر سلبی صفات

طرفداران این نظریه بر این باورند که تمامی صفات ثبوتی، معنای سلبی دارند و انسان، معنای سلبی آنها را درک می‌کند. خدا عالم است؛ یعنی جاهل نیست.

#### د. تشبیه و تجسیم

باورمندان این نظریه معتقدند که صفات خدا به همان معنای انسانی آن است و تفاوتی میان خدا و انسان در وصف کردن نمی‌باشد.

#### هـ. توقف و تفویض

عده‌ای می‌گویند، ما معانی صفات حق را نمی‌فهمیم و معنای ظاهر آن، چون جسم دانستن خدا را در پی دارد، نمی‌توانیم به خدا نسبت دهیم. بنابراین در معنای آنها توقف کرده، فهم آن را به راسخان در علم وا می‌نهمیم.

#### و. کارکرد گرایانه

ویتگشتاین و اصحاب او، بر این باورند که معنای صفات، بسته به استعمال و کاربرد آن است. برابر این نظریه، «خدا حکیم است»؛ یعنی «خدا کار حکیمانه انجام می‌دهد» و «خدا علیم است»؛ یعنی «خدا کار عالمانه و آگاهانه انجام می‌دهد».

#### ز. اشتراك معنوی و تأویل (تئوری ترکیبی)

طرفداران این دیدگاه، تئوری اشتراك معنوی را درباره‌ای از صفات و واژه‌ها همانند وجود، شیء، وجود، امتناع، امکان، حیات، قدرت، علم، اختیار و...

طرح کرده و درپاره ای دیگر از صفات و واژه ها از قبیل: سمع، بصر، استواء، قریب، بعید، غضب، رضا، تکلم و ... تئوری تأویل را پذیرفته اند.

مرحوم علامه از طرفداران این نظریه است. بیان وی را می توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. عقل، توانایی درک معانی ظاهری صفات حق را دارد.  
«حق مطلب این است که عقل نظری در تشخیصات خود و قضاوتهایی که درباره معارف مربوط به خدای تعالی دارد، مصیب است ... و ادعاهم نمی کنیم که عقل به کنه ذات و صفات خدا احاطه دارد.»<sup>۵۷</sup>
  ۲. خداوند، متصف به صفات اجسام و ممکنات که مستلزم حدوث، فقر و ... است، نمی باشد.  
«از ضروریات کتاب و سنت است که خدای سبحان، متصف به صفات اجسام نیست و با اوصاف ممکنات و اوصافی که مستلزم حدوث و فقر و حاجت و نقص است، متصف نمی گردد، چنانکه فرمود: «لیس کمثله شیء»<sup>۵۸</sup>
  ۳. ملاک در سلب صفت و معنایی از خداوند، همراهی آن با نقص و نیاز است.  
«نقص و نیاز، ملاک سلب معنایی از خدای متعال است.»<sup>۵۹</sup>
  ۴. هر جا ظاهر آیه ای صفات و افعالی را به خدا نسبت داده است که متضمن نقص و حدوث است، باید به وسیله آیات محکم، به گونه ای معنا شود که با صفات علیا و اسماء حسناى الهی منافات نداشته باشد.<sup>۶۰</sup>  
وی براساس نکات یادشده، اسماء خداوند را توقیفی نمی داند و اطلاق هر اسم و صفتی را که خالی از نقص و نیاز باشد، بر خدا روا، بلکه واجب می داند.  
«اگر معنایی ... همراه نقص و نیاز نبود، اسنادش به خدا صحیح، بلکه واجب است.»<sup>۶۱</sup>
- و هر صفتی را که معنای عرفی آن، لوازم مادی و امکانی داشته باشد، آن را یا در دایره معنای لغوی از لوازم امکانی برهنه ساخته و بر خدا حمل می نماید و یا تأویل کرده و مناسب با صفات حسناى الهی، تفسیر می نماید.
- براین اساس، «ید» در «یدالله» را گاه به معنای قدرت و کمال آن گرفته است، مانند «ید» در آیه ۶۴ سوره مائده: «وقالت اليهود یدالله مغلوله ... بل یداه مبسوطان» و نیز آیه ۷۵ سوره صاد: «و ما منعک أن تسجد لما خلقت یدی».

وگاه به معنای سلطه و مالکیت، مانند «ید» در آیه ۲۶ سوره آل عمران: «بیدک الخیر» و در آیه ۸۳ سوره یس: «سبحان الذی بیده ملکوت کل شیء» و آیه اول سوره ملک «تبارک الذی بیده الملك».

وگاه به معنای حضور گرفته است، همچون «ید» در سوره حجرات: «یاایها الذین آمنوا لاتقدموا بین یدی اللّٰه ورسوله» و «آمدن خدا» را در آیه ۷ سوره فجر: «وجاء ربک والملك صفّاً صفّاً» و آوردن خدا را در آیه ۲ سوره حشر: «فاتیهم اللّٰه من حیث لم یحتسبوا» به «احاطه» معنا کرده است و می نویسد:

«پس مراد از آوردن یا آمدن خدا ... همان احاطه به مردم برای راندن قضاء در حق ایشان است»<sup>۶۲</sup> و یا مجاز در حذف است و آنچه در این جا حذف شده، کلمه «امر» است. «فالتقدیر: جاء امر ربک و یأتیهم امر اللّٰه».<sup>۶۳</sup>



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. «فیلو» دارای اندیشه‌هایی آمیخته از اندیشه‌های افلاطون و فیثاغورثیان اخیر و رواقیان بود، تلاش او بر آن بود که میان دین یهود و حکمت یونانیان آشتی دهد. از جمله رساله‌های او تفسیر رمزی سفر تکوین است. رک: آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، جزء اول/ ۷۴-۷۳. ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوار.

۲. ر. ک: همان، ۷۳.

۳. ر. ک: موسوی اردبیلی، عبدالکریم، مشکل ما در فهم قرآن، فصلنامه نامه مفید، شماره ۸ ص ۱۰-۱۱.

۴. شعراء/ ۱۹۴، در ترجمه آیات قرآن بیش تر از ترجمه عبدالمحمد آیتی استفاده شده است.

۵. زخرف/ ۳.

۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳/ ۸۰.

۷. همان، ۱/ ۶۷-۶۸.
۸. همان، ۱۳/ ۲۵۲.
۹. همان، ۱/ ۶۷.
۱۰. همان، ۱۹/ ۷۷.
۱۱. همان، ۵/ ۱۷.
۱۲. همان، ۱۳/ ۲۳۶-۲۳۷ و ۱۴/ ۲.
۱۳. همان، ۱۹/ ۱۳۸ و ترجمه المیزان ۱۹/ ۲۳۹ و ۱۴/ ۱۲۶ و ۱۲۷.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱/ ۱۰۶.
۱۵. ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۴.
۱۶. همان.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ۱۷/ ۴.
۱۸. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۹۷-۱۹۸.
۱۹. ج. ۱، آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۶۲.
۲۰. آل عمران/ ۳. نظیر همین مضمون در آیه ۱۷۶ و ۲۳۶ بقره و ۴۸ مائده آمده است.
۲۱. ر. ک: طباطبایی، المیزان، ۸/ ۵۳-۵۹ و ۳/ ۸ و ۱۴/ ۲۷۳. در فرق حق و صدق گوید: علم و آگاهی از آن جهت که مطابق خارج است، صدق است و از آن جهت که خارج، مطابق با آن است، حق نامیده می‌شود. ر. ک: ۳/ ۸ و ۸/ ۵۴.
۲۲. همان ۳/ ۸.
۲۳. همان، ۱۷/ ۴۲۴.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ۱/ ۱۸۹ به بعد. البته آیر معتقد است که تجربه نیز به ما شناخت حقیقی نمی‌دهد و همیشه این امکان وجود دارد که در آینده مورد تکذیب قرار گیرد و این مستلزم شکاکیت محض نیست. چرا که اگر صحت قضیه‌ای را نتوان از لحاظ منطقی تضمین کرد، به معنای آن نیست که اعتقاد به آن غیر معقول است، بلکه به عکس، غیر معقول آن است که درجایی که تضمین نمی‌توان داد، ما تضمین بخواهیم و تعیین و قطعیت را دنبال کنیم. ولی به هر حال روشن نیست چگونه آیر، با این پاسخ، خود را از شکاکیت رهانیده است.
۲۵. ر. ک: ترجمه المیزان، محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱/ ۷۵-۷۶.



۲۶. ویلیام آلستون، دو کتاب معروف و مهم در فلسفه دین دارد: «فلسفه زبان» که مهم‌ترین نوشته درباره فلسفه دین در آمریکا است. و «چیستی خدا و زبان انسان» که سلسله مقالاتی گردآوری شده از اوست. ر. ک: لگنهاوسن، گفتار دینی، مجله معرفت، شماره ۱۹، صفحه ۲۸.
۲۷. یا به تعبیر فرنگی آن «سمبل» که فراوان به کار می‌رود و گاه از آن به «نماد» تعبیر می‌شود.
۲۸. ر. ک: علی زمانی، زبان دین، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، تهران، ۳۶-۳۷.
۲۹. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۳۷ و طباطبایی، المیزان، ۷/ ۵۰ و ۶۶/۹.
۳۰. ر. ک: علی زمانی، زبان دین، ۳۹.
۳۱. محمدرشید رضا، تفسیر المنار، ۳/ ۹۸-۹۹.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه ۷/ ۲۳۵-۲۳۷.
۳۳. همان، ۳/ ۱۱۷-۱۱۸ و ۳/ ۷۸ از متن عربی.
۳۴. همان، ۵/ ۶۲۷-۶۲۸ و متن عربی، ۵/ ۴۱۷-۴۱۸.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۸۹/ ۱۰۷.
۳۶. «اسمارت» (Ninian Smart) در کتاب خود، (Word viwes pp. 7-8) هردینی را دارای شش بعد می‌داند: عقیدتی یا نظری، اسطوره‌ای، اخلاقی، حقوقی، تجربی و اجتماعی، به نقل از: ابوالقاسم زمانی، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، ۵۷-۶۰. مرحوم علامه نیز سه بعد کلی برای دین قائل است: اعتقادات، اخلاق و عمل. ر. ک: المیزان، ۱۰/ ۱۳۴-۱۳۵ و ۱/ ۱۳ و قرآن در اسلام، ۱۷-۱۸.
۳۷. توشی هیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ۴.
۳۸. ترجمه المیزان ۳/ ۱۱۸. مرحوم علامه، نظیر این بیان را در جاهای دیگر المیزان از جمله دو بحث اعجاز قرآن آورده‌اند.
۳۹. المیزان، ۲/ ۱۳۲.
۴۰. همان، ۲/ ۲۳۴ و ۴۴/۹ و ترجمه المیزان ۲/ ۳۳۵ و ۵۸/۹.
۴۱. همان، ۱/ ۲۳۸ و ۱۰/ ۱۶۱.
۴۲. همان، ۱۰/ ۱۳۹، ۱۵/ ۲۲۹.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ۸۹/ ۳۹.
۴۴. مقدمه ترجمه المیزان، صفحه‌های ۱۹ و ۲۰.
۴۵. طباطبایی، المیزان، ۳/ ۷۲؛ سیوطی، جلال‌الدین، الدر المثور، ۷/۲؛ محدث قمی، عباس، سفینه البحار، ماده بطن؛ ابی داود، سنن ابی داود، ۲/ ۷۵. مرحوم علامه، صدور این

- روایات را از معصومین (ع) پذیرفته است، ولی برخی مانند ابن تیمیه و شریعت سنگلجی آنها را موقوف یا مرسل دانسته و حجت نمی‌دانند. ر. ک: علوم القرآن عند المفسرین، قم، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۳/ ۷۹. و شریعت سنگلجی، کلید فهم قرآن، ۴۲، انتشارات دانش سنگلجی، اساساً این روایات را ساختگی از سوی باطنیه و اسماعیلیه دانسته است.
۴۶. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ۳/ ۷۴ و قرآن در اسلام، ۳۲.
۴۷. همان، ۳/ ۶۴.
۴۸. همو، قرآن در اسلام، ۴۸ و المیزان ۳/ ۲۱.
۴۹. المیزان، ۳/ ۴۹ و قرآن در اسلام، ۵۵-۵۶.
۵۰. المیزان ۳/ ۲۲ و ۲۵.
۵۱. همان، ۳/ ۴۵.
۵۲. همان، ۳/ ۱۹ و قرآن در اسلام، ۴۶.
۵۳. همان، مقدمه، ۱/ ۹.
۵۴. همان، ۳/ ۵۶-۶۳ و قرآن در اسلام، ۳۳-۳۸ و ۵۶-۵۷.
۵۵. همان، ۳/ ۶۱.
۵۶. ترجمه المیزان، ۳/ ۴۴۸ و ۲/ ۱۵۵ و ۱۰۶.
۵۷. همان، ۸/ ۶۷.
۵۸. همان، ۲/ ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۶/ ۴۸۸ و متن عربی، ۲/ ۱۰۳.
۵۹. همان، ۲/ ۱۰۴.
۶۰. همان.
۶۱. المیزان، ۲/ ۱۰۴ و جلد ذیل آیه ۱۸۰ سوره اعراف.
۶۲. همان، ۱۰۵.
۶۳. همان، ۱۰۶.

