

نگاهی به زبان دینی

دکتر محمد محمدرضایی*

چکیده

هدایت بشر در گذشته نازل کرده است. ما در متون مقدّس، با مسائل گوناگونی از قبیل وقایع تاریخی، حکایت‌ها، گزاره‌های حقوقی و فقهی و اخلاقی، پیشگویی‌ها، ارزشیابی‌ها و تأملات کیهان‌شناختی و گزاره‌های کلامی یا الاهیاتی و... مواجهیم.^۱ بحث زبان دینی، به گونه‌ای در همه این مسائل مطرح می‌شود؛ ولی از همه مهم‌تر، بحث گزاره‌های کلامی و الاهیاتی است؛ یعنی گزاره‌هایی که در آن‌ها موضوع، خدا، و محمول، یکی از اوصاف و افعال او به‌شمار می‌رود. دلیل این اهمیت نیز دو چیز می‌تواند باشد:

اول این‌که مشکلات حاد و جدی مرتبط با بحث زبان دینی در خالص‌ترین شکلشان، در گزاره‌های کلامی نمایان می‌شوند. اگر یک دعا یا یک اعتراف را در نظر بگیریم، آنچه مشکل‌آفرین و راز آلود است، نه صرف عمل دعا یا اعتراف، بلکه مسأله خطاب انسان به خدا و پاسخ خداوند به این خطاب است. آنچه مبهم و مهم می‌نماید، مفهوم ارتباط با موجودی شخصی، ماورای طبیعی و غیرمادی است... می‌توان گفت که مشکلات و ابهامات موجود در فهم اشکال دیگر زبان دینی، همه از ابهام‌های موجود در گزاره‌های مرتبط با خدا ناشی می‌شوند.

دومین دلیل برای تأکید فلسفی بر گزاره‌های کلامی، در این واقعیت نهفته است که فلسفه دین، پیش از هر چیز به مسائل توجیهی، معنا و ارزش ادعاهای دینی، تعلق خاطر دارد و گمان می‌شود پاسخ به این پرسش که آیا دین، شکلی موجه و معقول از فعالیت‌های انسانی به‌شمار می‌رود یا نه، به این مسأله منوط است که آیا ادله کافی برای پذیرش

این مقال بر آن است تا وفق روشنی از بحث درباره زبان دینی را عرضه کند؛ از این رو، ابتدا به خاستگاه این بحث که گزاره‌های کلامی و الاهیاتی هستند، اشاره شده است؛ یعنی گزاره‌هایی که موضوع آن‌ها خدا و محمول آن‌ها یکی از صفات الاهی است. از آن‌جا که خدا، موجودی ماورای طبیعی به‌شمار می‌رود کاملاً از اشیای محسوس متمایز است و زبانی که ما با آن سروکار داریم، زبانی است که از محدودیت و امکان برخوردار است؛ بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم درباره خدا با همین زبان متعارف سخن بگوییم. برای حل این مشکل راه‌حل‌های گوناگونی مطرح شده است که عبارتند از: ۱. نظریه تمثیلی؛ ۲. نظریه اشتراک معنوی؛ ۳. نظریه معناداری گزاره‌های دینی که شامل دو اصل تأییدپذیری و ابطال‌پذیری تجربی‌اند. پس از طرح چنین نظریه‌ای درباره معناداری گزاره‌های دینی، عده‌ای از فلاسفه چنان تحت تأثیر مشکلات مربوط به تحقیق‌پذیری قرار گرفتند که گزاره‌های دینی را غیرواقع‌نما تلقی کرده، به سوی تفسیرهای غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافتند که عبارتند از: ۱. نظریه ابراز احساسات؛ ۲. نظریه نمادین بودن؛ ۳. تفاسیر شعاعی و آیینی؛ ۴. نظریه اسطوره‌ای دانستن زبان دینی. در ادامه، این نظریات نقد و بررسی، و در پایان، دیدگاه قرآن در باب زبان دینی مطرح شده است.

واژگان کلیدی: زبان دینی، گزاره‌های الاهیاتی، خدا، نظریه تمثیلی، اشتراک معنوی، معناداری، تفسیرهای غیرشناختاری.

بحث زبان، به‌ویژه مسائل مربوط به لفظ و معنا و مصداق و کیفیت ارتباط بین آن‌ها، همواره مورد توجه عالمان و متفکران، در علوم گوناگون از قبیل، منطق، فلسفه، اخلاق و دین و... بوده است و خواهد بود.

بحث کنونی ما، به حوزه دین محدود است؛ البته منظور از دین در این مقال، متون مقدّسی است که جنبه ماورایی و الاهی دارد؛ یعنی مجموعه آموزه‌ها و گزاره‌ها و دستورهایی است که خداوند به واسطه پیامبران برای

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران.

گزاره‌های کلامی که دین، بر آن‌ها مبتنی است، وجود دارد یا نه؛ برای مثال، مسیحیت فقط هنگامی نهاد موجه است که ما مجاز باشیم این گزاره را بپذیریم که جهان، مخلوق و تحت حاکمیت خدای متشخص، عالم و قادر مطلق و کاملاً خیری است که خود را در کتاب متجلی ساخته است؛ بنابراین، فلسفه دین، به‌طور عمده عهده‌دار بررسی مبانی گزاره‌های دینی است و ما زمانی می‌توانیم این را بررسی کنیم که از جنبه‌های رازآلود زبان دینی، آگاه شویم.^۲

حال که به خوبی روشن شد، از میان گزاره‌های دینی، گزاره‌های کلامی و الاهیاتی اهمیت خاصی دارند، شایسته ذکر است که بحث از محمول گزاره‌های الاهیاتی، یعنی صفات و افعال خدا، از بحث در باب خود موضوع یعنی خدا مهم‌تر است؛ زیرا از طریق اوصاف الهی نظیر وجود و وجود، خالق بودن، علیم و حکیم بودن و... می‌توانیم خدا را بشناسیم.

محمول‌ها و صفات کلامی بر دو نوعند:

۱. محمول‌های ایجابی، یا با صفات سرو کار دارند نظیر حکیم، علیم و قادر بودن خدا یا با افعال، مثل این که خدا می‌آفریند؛ می‌بخشاید؛ سخن می‌گوید و هدایت می‌کند. ۲. محمول‌های سلبی، مانند نامتناهی و غیرجسمانی بودن خدا و...^۳

از بین این محمول‌ها، محمول‌های ایجابی اهمیت خاصی دارند؛ زیرا در محمول‌های سلبی اگر معنای محصلی از سلب در ذهن ایجاد شود، به معنای ایجابی بر می‌گردد و اگر معنای محصلی از آن‌ها در ذهن ایجاد نشود، به نظریه تعطیل یا لادری بر می‌گردد.

دقت درباره کاربرد محمول‌های گزاره‌های کلامی، دو واقعیت اساسی را آشکار می‌سازد. این کاربرد، لزوماً اشتقاقی از کاربرد محمول‌ها درباره انسان و دیگر موجودات محسوس است. به تعبیری، آموزش زبان کلامی از صفر امکان‌ناپذیر است. هنگامی که می‌خواهیم درباره سخن گفتن خدا بحث کنیم، حتماً باید با معنای سخن گفتن در عالم انسانی آشنا باشیم و دیگر آن که محمول‌های کلامی نمی‌توانند همان معنایی را داشته باشند که درباره مخلوقات به کار می‌بریم. محمولات در کاربردهای عرفی و رایجشان، دارای مبانی محدود و امکانی هستند که نمی‌توان آن‌ها را بر خدا که به کلی از آفریدگان متمایز است، اطلاق کرد؛ به‌طور نمونه، دیدن و شنیدن در انسان، مستلزم اندام‌های حسی جسمانی است؛ ولی درباره خداوند که موجود غیرجسمانی است، چنین کاربردی ندارد؛ بنابراین

چهاره‌ای جز این نیست که در معنای متعارف این محمولات، تغییراتی ایجاد شود؛^۴ از این رو راه‌حل‌های گوناگونی برای حل این مسأله مطرح شده است که به بعضی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. شناخت تمثیلی

توماس آکویناس، یکی از بزرگ‌ترین متکلمان مسیحی برای شناخت صفات خدا، روش تمثیلی را پیشنهاد می‌کند. او می‌گوید: کلام یا زبان ما از تجربه حسی ناشی می‌شود؛ از این رو، صفات و نام‌هایی که آدمیان برای وصف خدا به کار می‌برند، همان صفات و نام‌هایی است که در وصف اشیا و انسان به کار می‌گیرند. صفاتی نظیر مهربان و حکیم، هنگامی که برای وصف خدای نامتناهی و وصف موجودات به کار برده می‌شود، به یک معنا نیست؛ از این رو معنای این تعابیر و صفات در چنین کاربردهایی متفاوت خواهد بود.

آکویناس، برای حل این مسأله سه راه را مطرح می‌کند که از طریق آن‌ها خدا می‌تواند با انسان مرتبط باشد. نخستین نوع رابطه این است که صفات را دقیقاً به معنای واحد بر خدا و انسان اطلاق کنیم. چنین امری، مستلزم آن است که خدا و انسان از یک نوع یا دارای طبیعت واحد و مشترک باشند؛ اما این نوع رابطه نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا خدا موجود نامتناهی و انسان متناهی است.

دومین نوع رابطه این است که صفات اطلاق شده بر خدا و انسان، دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشند؛ در نتیجه، شناخت انسان، راهی برای شناخت خدا نخواهد بود. چنین رابطه‌ای را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا انسان، آفریده خدا است؛ بنابراین باید تا حدی هر چند ناقص، بیانگر ذات خدا باشد.

سومین نوع رابطه این است که خدا و انسان نه کاملاً یکسان هستند و نه کاملاً متباین؛ یعنی رابطه بین آن‌ها تمثیلی است. بر اساس این دیدگاه، هنگامی که صفت حکیم را درباره خدا و انسان به کار می‌بریم، به این معنا نیست که آن‌ها دقیقاً به یک معنا حکیمند و همچنین به این معنا نیست که به شیوه کاملاً متفاوت حکیم هستند.

به نظر آکویناس، تمثیل، تعبیر وجودی است. بیان این که بین خدا و انسان رابطه تمثیلی وجود دارد، مثل این است که بگوییم انسان با خدا سنخیت دارد. آکویناس بر آن است که انسان دارای درجه‌ای از هستی است و از طرف دیگر، خدا هستی محض است و همچنین انسان، وجودش

را از خدا گرفته است. همین ارتباط وجودی، توجیه‌گر صفات مشترک در انسان و خدا است. هنگامی که ما صفتی نظیر علم را دربارهٔ خدا به کار می‌بریم، چنین صفتی دربارهٔ او به نحو کامل و مطلق متحقق است و فقط حظی از آن در انسان تحقق دارد؛ البته علم در انسان از علم خدا متمایز است؛ زیرا علم او زمانمند است، چون ذهن انسان با بدن مادی عجین و بر حواس مادی متکی است؛ اما خدا که فعلیت محض و از مادهٔ بری است، علم او نیز زمانمند نخواهد بود؛ بنابراین، رابطهٔ تمثیلی به این معنا است که انسان می‌داند آن‌چه را که خدا می‌داند؛ اما نه هر چیزی را که خدا می‌داند و نه به آن طریقی که خدا آن را می‌داند؛ از این رو، علم در انسان و خدا نه کاملاً متباین از یکدیگر و نه کاملاً شبیه به همدیگر، بلکه حد واسط بین تباین محض و شباهت محض است.^{۵ و ۶}

۲. شناخت خدا از طریق اشتراک معنوی و مفاهیم مشکک یکی از مستدل‌ترین راه‌هایی که برای مسألهٔ صفات مشترک خدا و مخلوقات و انسان مطرح شده، نظریهٔ فیلسوفان اسلامی در باب اشتراک معنوی و تشکیکی بودن این صفات است. چکیدهٔ این نظریه چنین است:

کمالات و صفات مشترک نظیر علم، قدرت، حیات، وجود و ... که بر خدا و انسان اطلاق می‌کنیم، هر چند معنای آن‌ها واحدند ولی مصادیقشان متعدد است. فیلسوفان مسلمان بر اشتراک معنوی وجود ادلهٔ متعددی اقامه کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را در تمام این مفاهیم نیز به کار برد. به هر جهت با ادلهٔ متعدد اثبات کرده‌اند که معنای وجود، واحد و یک‌سان است؛ اما این امر، مستلزم آن نیست که مصادیقشان کاملاً متشابه و یک‌سان است.

آنان در باب صفات مشترک، سه نظریه را مطرح کرده‌اند: ۱. اشتراک معنوی؛ ۲. اشتراک لفظی؛ ۳. نظریهٔ تعطیل. هنگامی که لفظ وجود را دربارهٔ خدا و انسان به کار می‌بریم و می‌گوییم: خدا وجود دارد، انسان وجود دارد، اگر از وجود خدا، همان معنایی را قصد می‌کنیم که از معنای وجود انسان در نظر داریم، چنین نظری اشتراک معنوی وجود است؛ ولی اگر از وجود خدا، معنایی غیر از وجود انسان را اراده کرده‌ایم، به دو صورت قابل تصور است: اگر آن معنا، مقابل معنای وجود انسان است، معنای مقابل وجود، عدم خواهد بود؛ بنابراین، هنگامی که می‌گوییم خدا وجود دارد، مثل این است که گفته باشیم خدا معدوم است و چنین نظری که به آن اشتراک لفظی وجود می‌گویند، خلاف بداهت است و اگر از آن معنای مقابل،

معنایی را درک نمی‌کنیم، چنین نظری، به نظریهٔ تعطیل می‌انجامد؛ یعنی با طرح چنین نظری، دریچهٔ ذهن انسان از شناخت خداوند تعطیل می‌شود و چنین نظری نیز درست نیست؛ زیرا ما با استفاده از چنین مفاهیمی، به اجمال شناخت‌هایی از خدا داریم.^۷

حال که اثبات شد معنای چنین صفات مشترکی، واحد است، این پرسش مطرح می‌شود که مصادیق آن‌ها چه حکمی دارند. از آن‌جا که مفهوم واحد نمی‌تواند از مصادیق متباین بما هو متباین انتزاع شود، مصادیق آن‌ها باید جهت مشترکی داشته باشد و چون حقیقت وجود، بسیط است، تمام مصادیق با هم مشترک خواهد بود و از طرف دیگر، چون احکام هر یک از آن‌ها با دیگری متفاوت است یعنی یکی خالق و نامتناهی و دیگری مخلوق و متناهی است، بنابراین این مصادیق در عین حال که از جهت مشترکی برخوردارند، متعدد و متفاوت هستند یعنی مصادیق آن‌ها در عین حال که از حقیقت واحدی است، تکثر و تعدد دارد و این معنای تشکیکی بودن معنای وجود است؛ از این رو، این صفات و کمالات مشترک، ذو مراتب و مشکک است؛ یعنی متعلق این مفاهیم حقیقت واحدی است که مراتب متفاوت دارد، و به تعبیری ما به الاشتراک، عین ما به الامتیاز است؛^۸ البته لازمهٔ چنین عقیده‌ای این است که وقتی صفات و کمالات مشترک به خدا اطلاق می‌شود، باید از همه موارد محدودیت و نقص که با آفریدگان متناسب است حذف، و لبٔ معنا و حقیقت آن به او نسبت داده شود؛ زیرا خداوند از جسم و ماهیت و ... عاری است.

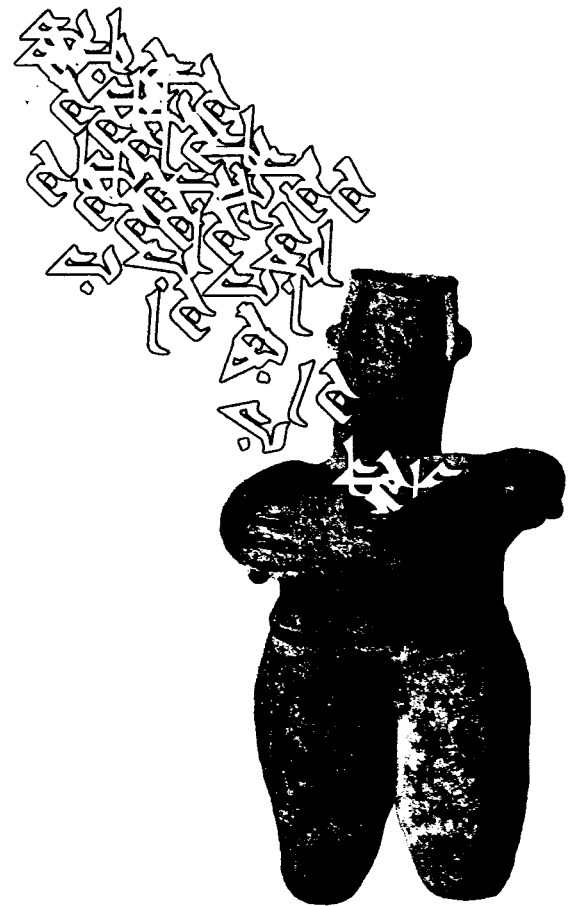
ملاک معناداری گزاره‌های دینی

بعضی از فلاسفهٔ تجربی مذهب برآنند که اصولاً گزاره‌های کلامی و به تعبیری تمام گزاره‌هایی که از عالم غیرحسی گزارش می‌دهند، به علت فقدان معیار تأییدپذیری یا ابطال‌پذیری تجربی، فاقد معنا هستند؛ در نتیجه، مسألهٔ گزاره‌های کلامی سالیبهٔ به انتفای موضوع خواهد شد؛ البته سابقه و رگه‌های چنین عقیده‌ای به گذشته‌ها بر می‌گردد. مدافعان این نظریه، وجود و هستی را مساوق ماده، و ملاک معناداری را حوزهٔ تجربه و حس می‌دانستند؛ از این رو عالم غیب و غیرمادی را انکار می‌کردند و برای قیامت، روح و خدا، معنا و مصادیق واقعی قائل نبودند.

امروز نیز افرادی تحت عنوان مکاتب جدید فلسفی، فقط گزاره‌هایی را واقعی و اصیل می‌دانند که بتوان آن‌ها را

از طریق تجربه اثبات و ابطال کرد. اگر گزاره‌هایی را نتوان از طریق تجربه اثبات و ابطال کرد، بی‌معنا هستند؛ در نتیجه صدق و کذب درباره آن‌ها بی‌معنا است. این گروه از فلاسفه در دهه دوم قرن بیستم در شهر وین، گرد موریتس شلیک (۱۸۸۲ - ۱۹۳۶) جمع شده، حلقه‌ای را تشکیل دادند که به حلقه وین شهرت یافت. این افراد شامل اتونویرات، فریدریش وایسمان و ردولف کارناپ بودند. همه این افراد تحت تأثیر افکار لودویک ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) قرار داشتند و ادعا می‌کردند که نظریه معناداری را که به اصل تحقیق‌پذیری معروف است، از او گرفته‌اند. مطابق این دیدگاه، تمام گزاره‌های متداول در مابعدالطبیعه از جمله گزاره‌های دینی بی‌معنا است.^۹

مدافعان این دیدگاه به‌طور معمول بر آن بودند که معنای یک گزاره، به روش تحقیق‌پذیری آن گزاره منوط است. بر این اساس، گزاره‌های معنادار دو گروه هستند: گروه اول، گزاره‌های ریاضی و همان‌گویی‌های منطقی، و گروه دوم، گزاره‌هایی که از طریق حواس بشر قابل تأییدند؛ به‌ویژه از طریق روش‌هایی که در علوم مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی به کار می‌رود؛ بنابراین، این پرسش



که «آیا گزاره‌ای معنادار است»، چنین معنا می‌دهد که «آیا صدق آن گزاره را می‌توان از طریق تجربه حسی تأیید کرد». نظریات حلقه وین به‌طور عملی در جهت نظریات دیوید هیوم اسکاتلندی (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) قرار داشت؛ زیرا هیوم می‌گفت:

اگر کتابی درباره‌ی الاهیات یا مابعدالطبیعه مدرسی را در دست بگیرم، می‌پرسم: آیا در آن هیچ استدلال انتزاعی درباره‌ی کمیّت یا عدد هست؟ آیا استدلال تجربی درباره‌ی واقعیات و موجودات در آن هست؟ اگر پاسخ منفی است، پس آن را در آتش افکنید؛ چون چیزی جز سفسطه در این کتاب وجود ندارد.^{۱۱}

اصل تحقیق‌پذیری تجربی، به متمایزترین نظریه پوزیتیویسم منطقی تبدیل شده؛ البته این دیدگاه تحقیق‌پذیری همواره به یک صورت بیان نشده است و باید بین روایت‌های ضعیف و قوی آن تمایز قائل شد. روایت ضعیف این دیدگاه مشهورتر شد. این روایت از آن حکایت دارد که گزاره، زمانی معنادار می‌شود که تجربه حسی بتواند دست‌کم تا حدی آن را بیان کند؛ اما در روزهای نخست پیدایش پوزیتیویسم منطقی، روایت قوی، اصل تحقیق‌پذیری بود که رواج یافته بود.^{۱۲} وایسمان این روایت قوی را این‌گونه بیان کرده است:

هر کس جمله‌ای می‌گوید، باید بداند که این جمله را تحت چه شرایطی صادق می‌خواند و تحت چه شرایطی کاذب. اگر او نتواند این وضعیت را بیان کند، نمی‌داند چه گفته است. گزاره‌ای که به نحو قطعی قابل تحقیق نباشد، به هیچ‌وجه تحقیق‌پذیر نیست و در نتیجه، از هر معنایی عاری است.^{۱۳}

همه طرفداران اصل تحقیق‌پذیری، با هر روایتی، معتقد بودند که لوازم و نتایج اعتقاد به چنین اصلی برای مسأله اعتقاد به خدا ویران‌کننده است؛ به‌طور مثال، کارناپ می‌گوید:

کلمه خدا در کاربرد مابعدالطبیعی به امری ورای تجربه اشاره می‌کند. این کلمه، آگاهانه از هر گونه اشاره به موجود جسمانی یا موجودی روحانی که در عالم طبیعت حال است، محروم شده است.^{۱۴}

آج. آیر نیز در کتاب زبان و حقیقت و منطق که نمونه‌ای از بحث پوزیتیویسم منطقی درباره خدا است، می‌گوید:

لفظ «خدا» لفظی ما مابعدالطبیعی است و اگر خدا لفظی مابعدالطبیعی است، در این صورت نمی‌توان حتی احتمال داد که خدایی وجود دارد؛ زیرا گفتن این‌که «خدا وجود دارد»،

همچون بیان گزاره‌ای ما بعدالضیعی است که نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب، و با همین ملاک، هر جمله‌ای که مدعی وصف ذات خدای متعالی است، هیچ معنای حقیقی ندارد.^{۱۵}

تا این‌جا به اندازه کافی درباره اصل تحقیق‌پذیری سخن گفته‌ایم؛ اما لازم است به معیار ابطال‌پذیری نیز اشاره کنیم.

اصل ابطال‌پذیری

انتونی فلو (۱۹۲۳ -...) بر معیار ابطال‌پذیری، بیش از تحقیق‌پذیری تأکید می‌کند. طبق اصل تحقیق‌پذیری، گزاره‌های دینی و از جمله گزاره «خدایی وجود دارد»، صرفاً به این دلیل که قابل تحقیق نیستند، معنا ندارند. فلو این اصل را بدین‌گونه طرح نمی‌کند؛ بلکه در مقاله «الاهیات و ابطال‌پذیری» می‌پرسد: چون هیچ تجربه حسی، ناقض پاره‌ای از گزاره‌های دینی شمرده نمی‌شود، درباره آن‌ها نمی‌توان تردید کرد.^{۱۶}

فلو بحث خود را با نقل داستانی که در مقاله معروف جان ویزدام به نام «خدایان» وجود دارد، آغاز می‌کند:

دو سیاح به قطعه زمین صافی در دل یک جنگل رسیدند. در این بخش از جنگل، گل‌های فراوان و علف‌های انبوهی رویده بود. یکی از سیاحان گفت: حتماً باغبان نامرئی از این سرزمین مراقبت می‌کند. نفر دوم این نظر را انکار کرد و آن دو برای اثبات وجود باغبان به انواع آزمایش‌ها از قبیل نگهبانی دادن، استفاده از سگ پلیس و حصار الکتریکی متوسل شدند. هیچ کدام از این آزمایش‌ها، حضور باغبان را نشان نمی‌دهد؛ اما اوّلی همچنان به وجود او یقین دارد و می‌گوید: باغبانی نامرئی هست که نه صدایی دارد و نه بویی. او در خفا می‌آید و از زمین مورد علاقه‌اش مراقبت می‌کند. نفر دوم، نظر فرد اوّل را پذیرفت و گفت: اصلاً بین باغبان نامرئی تو و باغبان موهوم و عدم وجود باغبان، هیچ تفاوتی وجود ندارد.^{۱۷}

در این‌جا فلو، این داستان را درباره گزاره‌های دینی به کار می‌برد. متدینان، ادعاهایی دارند؛ برای مثال می‌گویند: خدایی وجود دارد که به آدمیان عشق می‌ورزد؛ اما به ظاهر مایل نیستند اجازه دهند با این دعاوی مخالفت شود. این دعاوی، ابطال‌ناپذیر به نظر می‌رسند. در این صورت آیا صادقند؟ فلو جزماً نمی‌گوید که این دعاوی امکان صدق ندارند؛ اما روشن است که در آن تردید دارد. او می‌گوید: متدینان فرهیخته تمایل دارند از پذیرفتن این‌که چیزی در واقع رخ دهد و مخالف ادعا و تبیین‌های کلامی ایشان به‌شمار رود، استنکاف ورزند؛ حتی احتمال رخ دادن چنین چیزی را روانی دارند؛ اما از آن‌جا که چنین عقیده‌ای دارند،

تبیین‌های آن‌ها به واقع کاذب است و اظهارات آن‌ها در حقیقت بی‌معناست.^{۱۸}

فلو درباره ابطال‌پذیری از طریق تجربه حسی سخن نمی‌گوید؛ اما به ظاهر، معقول است چنین فرض کنیم که همین ابطال‌پذیری را مد نظر دارد. آزمون‌هایی که وی برای بررسی حضور باغبان ذکر می‌کند، همه را می‌توان حسی خواند و از این مثال باغبان، به‌طور کامل آشکار است که فلو با طرح موضوع ابطال‌پذیری، وجود خدا را به‌طور تقریبی مد نظر دارد؛^{۱۹} بنابراین، بر اساس دیدگاه فلو، گزاره‌های دینی مادامی معنا خواهند داشت که مانند گزاره‌های علمی به نحو تجربی ابطال‌پذیر باشند؛ اما او ادعا می‌کند که متدینان، امتناع می‌ورزند تا شرایط ابطال‌پذیری را برای ادعاهای خود بپذیرند؛ از این رو بر اساس دیدگاه فلو، ما باید دعاوی دینی را انکار کنیم؛ البته نه به این دلیل که کذب آن‌ها ثابت شده است، بلکه به این دلیل که فاقد معیار ابطال‌پذیری‌اند که آن‌ها را معنا دار می‌سازد.

این دیدگاه اشکالات و معایبی دارد که عبارتند از:

۱. ملاک اصل تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری، خود نظریه‌ای فلسفی است. این نظریه بر آن است که عالم یا هستی با ماده مساوی است و ملاک معناداری فقط اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری تجربی است و این مطلبی نیست که بتوان به سهولت آن را اثبات کرد.

۲. خود این اصول تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری تجربی، این معیارها را دارا نیستند.

۳. اگر با براهین و استدلال‌های متقن اثبات شود (اثبات هم شده است) که هستی با عالم ماده مساوی نیست، بلکه هستی اعم از ماده و غیرماده است، در آن صورت، ملاک معناداری نیز با هر حوزه‌ای متناسب خواهد بود و نمی‌توان ملاک معناداری یک حوزه را به حوزه دیگر سرایت داد. ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ آلمانی نیز برای هستی دو قلمرو قائل است: یکی قلمرو فنومن و دیگر قلمرو نومن. قلمرو فنومن را قلمرو ضرورت علیّ و قلمرو نومن را قلمرو اختیار می‌داند. خود نظریه کانت نیز با اشکالات اساسی مواجه است؛ ولی او برای هستی دو قلمرو را می‌پذیرد و متناسب با هر قلمرو، ملاک معناداری را متفاوت می‌داند.

۴. اصل تحقیق و تأیید‌پذیری، خود علوم تجربی را نیز به چالش می‌طلبد؛ زیرا صدق قضایا و قوانین علمی را نمی‌توان از راه تجربه توجیه کرد؛ چرا که تجربه، تاکنون به صورت موجبه جزئیّه این گزاره‌ها را اثبات کرده است؛



پزشکان هنگام عمل جراحی مستدینان به این آرامش و اطمینان قلبی اعتراف کرده‌اند؛ بنابراین نمی‌توان بر اساس همین اصل نیز گزاره‌های دینی را بی‌معنا دانست.

نظریات غیرشناختاری درباره زبان دینی

برخی از فلاسفه چنان تحت تأثیر مشکلات مربوط به تحقیق‌پذیری قرار گرفتند که گزاره‌های کلامی و الاهیات‌ی را غیرواقع‌نما تلقی کردند و از ناظر به واقع بودن این گزاره‌ها دست کشیدند و به سوی تفسیرهای غیرشناختاری از زبان دینی گرایش یافتند. این تفسیرهای غیرشناختاری را می‌توان به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. نظریهٔ ابراز احساسات؛
۲. نظریهٔ نمادین بودن؛
۳. تفاسیر شعاعی و آیینی؛
۴. نظریهٔ اسطوره‌ای دانستن زبان دینی.^{۲۱}

بنابراین بر اساس این معیار نمی‌توان در علوم تجربی احکام کلی و قطعی و ضرور داشت.

۵. جان هیگ با پذیرش اصل تحقیق‌پذیری بر آن است که گزاره‌های دینی می‌توانند در آخرت تحقیق‌پذیر شوند و همین امکان تحقیق‌پذیری در آخرت برای معناداری آن‌ها کافی است؛^{۲۰} البته هر چند ملاک تحقیق‌پذیری، ملاک معتبری برای معناداری گزاره‌ها نیست می‌توان ادعا کرد که بعضی از گزاره‌های دینی در همین دنیا نیز تحقیق‌پذیرند. یکی از گزاره‌های دینی این است که خداوند مشروبات الکلی و قمار را حرام کرده است. آدمی با تجربه نیز می‌تواند درستی این حکم را در همین عالم نیز آشکار سازد که نوشندگان مشروبات الکلی و قماربازان به چه مصیبت‌هایی دچار شده‌اند. یکی دیگر از گزاره‌های دینی این است که خدا می‌گوید: با یاد من، دل‌های شما آرامش می‌یابد. این گزاره نیز تحقیق‌پذیر تجربی است. بسیاری از

اکنون این نظریات را به اجمال توضیح خواهیم داد:

۱. نظریهٔ ابراز احساسات: گزاره‌های کلامی، به واقع ناظر نیستند؛ بلکه برای بیان احساسات به کار می‌روند؛ به‌طور مثال این گزارهٔ کلامی که «خداوند، زمین و آسمان را آفرید»، برای ابراز احساس خشیت و اعجاب و حیرت به کار می‌رود که از شکوه و عظمت طبیعت برخاسته است و این گزاره که «خداوند سعادت و شقاوت هر انسانی را از پیش مقدر کرده»، بیانگر نوعی احساس ناتوانی شخص در تعیین سرنوشت خویش است یا این گزاره که «خدا بر اعمال انسانی ناظر است» در قالب ابراز حس آرامش و امنیت در جهان به کار می‌رود.^{۲۲}

۲. نظریهٔ نمادین بودن: این نظریه را پل تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) مطرح کرده است. بر اساس این نظریه، گزاره‌های دینی، به واقع ناظر نیستند و معنای حقیقی و ظاهری آن‌ها مقصود نیست؛ بلکه این‌ها، نماد و رمز از حقیقتی هستند. به نظر تیلیخ یک و فقط یک گزارهٔ حقیقی و غیررمزی وجود دارد که می‌توان دربارهٔ واقعیت نهایی مطرح کرد که دین، آن را خدا می‌نامد؛ یعنی خدا، وجود صرف است. غیر از این گزاره، همهٔ گزاره‌های کلامی و الاهیاتی، رمزی و نمادینند؛^{۲۳} البته پیش از پل تیلیخ، ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) نیز حوادث تاریخی مسیحیت را بر مبنای اخلاق تفسیر رمزی می‌کرد؛ برای مثال، داستان آدم و حوا را داستانی نمی‌داند که در واقع رخ داده است؛ بلکه نماد و سمبلی از این می‌داند که چگونه هر یک از ما در اصل یا فطرت، نیک و خیر، زاده شده‌ایم؛ اما بعد به وسیلهٔ انگیزه‌های حسی اغوا، سپس تسلیم آن‌ها می‌شویم. او همچنین عیسی و تجسد و نجات را در قالب اخلاق، تفسیر رمزی می‌کند؛^{۲۴} اما به هر جهت در تاریخ تفکر، نظریهٔ نمادین بودن زبان دینی به پل تیلیخ انتساب دارد. جرج سانتیانا نیز بر آن است که گزاره‌های دینی، نمادی برای بیان ارزش اخلاقی است. بر اساس این نظریه، بسیاری از شیوه‌های سنتی دربارهٔ خدا را باید شیوه‌های نمادین تلقی کرد؛ برای مثال، این گزاره که «خدا صخره است یا شبان من است»، به‌طور مسلم معنای حقیقی و ظاهری آن‌ها مقصود نیست؛ بلکه چوپان، سمبل مال‌اندیشی، و صخره، سمبلی از نقش خداوند به‌صورت پناه و پشتیبان در زمان مصیبت است یا داستان طوفان نوح، داستان واقعی نیست؛ بلکه سمبل این است که خداوند، افراد شرور را تنبیه خواهد کرد.^{۲۵}

جرج سانتیانا، هر آموزهٔ دینی را بر دو جزء

مشمول می‌داند:

۱. هستهٔ اخلاقی یا بصیرت‌ارزشی؛

۲. ارائهٔ تصویری شاعرانه از آن؛

پس بر اساس این نظریه، گزارهٔ «خداوند شخصی، و خیر و متعالی، جهان مادی را آفریده»، تصویری از این بینش است که هر چیزی در جهان، بالقوه برای غنای زندگی انسان قابل استفاده است. داستان‌های مسیحیت دربارهٔ تجسد، مرگ ایثارگرانه و رستاخیز عیسی مسیح، شیوه‌ای برای برجسته نشان دادن این امر است که فداکاری برای دیگران، ارزش اخلاقی فوق‌العاده دارد. شیوه‌ای که در این نظریه و نظریهٔ ابراز احساسات مطرح شده، این است که گزاره‌های کلامی، اساس استعاره‌های شعری هستند. اگر این گزاره‌ها به واقع استعاری تلقی شوند، در آن صورت اگر ما کلمهٔ «آفرید» را از جملهٔ «خداوند، زمین و آسمان‌ها را آفرید»، جدا کنیم و بگوئیم که بگوئیم این کلمه به تنهایی چه معنا می‌دهد، به جایی نمی‌رسیم. کار به عهدهٔ ما این است که تصویر به‌دست آمده از کل جمله را در نظر بگیریم و ببینیم چگونه این تصویر، به‌صورت شیوه‌ای جهت ابراز حس امنیت عمل می‌کند.^{۲۶}

۳. تفسیر شعائری و آیینی: بر اساس این نظریه، گزاره‌های کلامی را نباید حاکی از واقع بدانیم و در پی صدق و کذب آن باشیم؛ بلکه اهمیت این گزاره‌ها، مرهون مراسم و مناسک دینی است. گزاره‌های مربوط به صفات و اعمال موجود شخصی و ماورای طبیعی به‌صورت بخشی از معنای عبادی معنا دارند و اگر از این زمینه‌ها جدا شوند، حالت معماگونه به خود می‌گیرند.

اگر ما سخنی همچون «خدا، زمین و آسمان‌ها را آفرید»، به‌صورت اظهار عقیده دربارهٔ شیوه‌ای که در واقع، اشیا خلق شده‌اند، بدانیم، سپس نگران صدق و کذب آن باشیم، از شک‌رهایی نخواهیم یافت. برای فهم این کلمه، باید آن را به موقعیتی که در آن کارایی داشت، بازگردانیم؛ مثل گزارهٔ «ای تو که زمین و آسمان را آفریده‌ای». در این موقعیت، این کلمات نه برای توضیح چیزی، بلکه برای انجام کاری به‌طور کامل متفاوت، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بدبختانه در این نظریه به روشنی مطرح نشده است که این کار متفاوت چیست. روشن‌ترین پیشنهاد این است که سخن دربارهٔ خداوند، به فراهم آوردن چارچوب تخیلی برای عمل پرستش کمک می‌کند؛ بنابراین، بر اساس

این مبنا، پرستش شعائری، جدا از هر گونه مبنا و اساس الاهیاتی، دارای ارزش مستقل است و گزاره‌های الاهیاتی، اهمیت خود را مرهون مراسم و مناسک هستند.^{۲۷}

۴. تلقی اسطوره‌ای: ارنست کاسیرر، در باب گزاره‌های الاهیاتی این نظریه را مطرح کرده است که مبانی گزاره‌های الاهیاتی در یک شکل نمادین و منحصر به فرد، یعنی شکل اسطوره‌ای نهفته است. او بر آن است که این شکل اسطوره‌ای در خالص‌ترین شکلش در اسطوره‌های اقوام ابتدایی به چشم می‌خورد و بر نوعی از تلقی و برداشت از جهان مبتنی است که به گونه‌ای آشکار با برداشت متعارف ما تفاوت دارد.

در آگاهی اسطوره‌ای، تمایز دقیقی میان ذهن و عین وجود ندارد و هیچ مرز مشخص بین نماد و شی یا بین نیت و عمل، و بین ادراک و خیال ترسیم نشده است. همچنین تمایز دقیقی میان خود موضوع و بازتاب عاطفی آن در کار نیست. واکنش عاطفی، جزء جدایی‌ناپذیر محیط شمرده می‌شود؛ در نتیجه، هیچ یک از معیارهای مأنوس و متعارف ما درباره صدق و عینیت داشتن در این جا کارآیی ندارد. چیزی که شدیدترین واکنش عاطفی و به ویژه، احساس مقدس‌ترین امر را در ما بر انگیزد، واقعی‌ترین است؛ بنابراین، الهیات، در اصل دیدگاهی اسطوره‌ای در باب جهان است که طی کوشش بیهوده جهت قابل قبول ساختن آن با شعور عقلاتی، از آن پرداختن دوباره شده و اگر با معیارهای عقلاتی درباره‌اش داوری شود، نه تنها بی‌پایه، بلکه نامفهوم است.

و.ت. استیس در کتاب خود تحت عنوان زمان و ابدیت کارکرد عمده زبان دینی را برانگیختن تجربه عرفانی می‌داند؛ برای مثال، این گزاره که «خدا حق است»، حس مکاشفه و الهام را بر می‌انگیزد. «خدا نامتناهی است»، بر انگیزنده احساس شمول و جامعیت است. «خدا عشق است»، خصلت شفاف‌انگیز و شور تجربه را بر می‌انگیزد و «خدا واحد است» وحدت مطلق تجربه و حس ذوب شدن همه تمایزات است.^{۲۸}

ضعف اساسی این تفاسیر عرفانی و اسطوره‌ای از زبان دینی، ناتوانی آن‌ها در ارائه فرضیه‌ای روشن در باب کارکرد زبان دینی است؛ حتی آرای کاسیرر نتوانسته روشن کند هنگامی که معتقدان دینی معاصر درباره خدا سخن

می‌گویند، منظورشان چیست. دیگر نظریات، از این جنبه معقول‌تر و همه بر جنبه‌های مهم کاربرد زبان مبتنی‌اند؛ ولی هر کدام این نظریه‌ها در روش خود راه افراط را پیموده‌اند. در این شکی نیست که مردم، هنگام سخن گفتن درباره خداوند، انواع گوناگون احساسات و عواطف و ایده‌آل‌های اخلاقی را ابراز می‌دارند و آن‌چه را مراسم و مناسک نهفته است، آشکار می‌سازند؛ اما اگر آنان به صدق گزاره‌هایی که ابراز می‌دارند، اطمینان نداشتند، اصلاً معلوم نبود این نوع از زبان را به کار گیرند. چرا من باید احساس امنیت خودم را با جمله «خداوند آسمان‌ها و زمین را آفریده»، بیان کنم، اگر باور نداشته باشم که جهان به صورت واقعی عینی وجودش را مرهون فعالیت خلاقانه خدای شخصی ماورای طبیعی است. افزون بر این اگر صدق چنین حقایقی را باور ندارم، چرا اعمال پیچیده و سختی را که مربوط به این اظهارات است، انجام می‌دهم؟^{۲۹}

مهم‌تر از همه این‌که چرا باید به دین و گزاره‌های آن ملتزم بشوم. چرا به جای دین، به داستان‌های خیالی و افسانه‌ای ملتزم نمی‌شوم؟ از این امر به خوبی می‌توانیم به این نتیجه برسیم که گرایش انسان به دین و التزام به گزاره‌های آن، از گرایش فطری او به دین حکایت می‌کند؛ بنابراین، دین و گزاره‌های بنیادین آن، امری حقیقی است که نمی‌توان آن را با چیز دیگری تعویض کرد.

از آن‌چه تاکنون گفته شد، به دست می‌آید که انگیزه اصلی از طرح مباحث زبان دینی، گزاره‌های الاهیاتی بود؛ ولی می‌توان انگیزه‌های دیگری را نیز بر آن افزود که عبارتند از:

۱. مشکل تهافت‌های درونی متون دینی؛
۲. مشکل تعارض علم و دین و کوشش برای حل آن از طریق راه‌حل‌های زبانی.^{۳۰}

درباره انگیزه اول می‌توان گفت: در متون دینی مذاهبی که تحریف در آن‌ها راه یافته، ممکن است تهافت‌هایی به چشم بخورد؛ ولی در مورد دین غیرتحریف شده مانند اسلام، هیچگاه چنین تهافت‌هایی به چشم نمی‌خورد؛ زیرا چنین متونی، دارای محکومات و متشابهاست و متشابهاست آن را باید در پرتو محکومات تفسیر کرد؛ به‌طور مثال در قرآن می‌خوانیم که «خدا، مثل و مانندی ندارد» و در جای دیگر می‌فرماید: دست خدا از دست‌های دیگر برتر



است. از آن جا که خدا مثل و مانندی ندارد، منظور از دست در این جا نه دست محسوس، بلکه به معنای قدرت است. دربارهٔ انگیزه دوم می توان گفت: تاکنون نظریهٔ علمی قطعی مطرح نشده است که در تعارض با متون دینی مقدس غیر تحریف شده باشد. تمام نظریات علمی در حد فرضیه باقی مانده، و به مرحلهٔ قطعیت نرسیده اند تا به چاره اندیشی پردازیم و اگر نظریهٔ علمی قطعی مطرح شود که با ظاهر قرآن سازگار باشد، از آن جا که عقل قطعی نیز خود یکی از منابع دین است، به دو آیه یا دو روایت به ظاهر سازگار می ماند که در پرتو اصول محکومات و متشابهات، چنین سازگاری ظاهری رفع می شود. حال که افق روشنی از بحث زبان دینی فراوری ما قرار داده شد، شایسته است زبان دینی را از دیدگاه قرآن و متون اسلامی نیز بررسی کنیم:

زبان دینی از دیدگاه قرآن و روایات

مبحث زبان دینی از دیدگاه قرآن را به نحو اجمال در چند بند بیان می‌کنیم:

۱. خطاب قرآن، زبان فطرت همه انسان‌ها

قرآن کریم، معجزه جاوید پیامبر گرامی اسلام ﷺ و کتاب هدایت همه انسان‌ها در تمام اعصار است. قرآن در این باره می‌فرماید: این قرآن برای همه عالمیان، اندازدهنده است:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا. ۳۱

همچنین قرآن، رسالت پیامبر را برای تمام انسان‌ها می‌داند:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ. ۳۲

و تو را جز مژده آور و هشدار دهنده برای همگی مردم نفرستاده‌ایم؛

بنابراین بر اساس این آیات، خطاب قرآن به تمام انسان‌ها، با هر فرهنگ و رسمومی است. قرآن به عربی مبین نازل شده؛ ولی خطاب و سخن او به گونه‌ای است که فطرت آدمیان را نشانه رفته است. فطرتی که خداوند، آدمیان را با آن سرشته، و این فطرت پایدار و تغییرناپذیر است. ۳۳

رسالت قرآن، شکوفاکردن فطرت‌ها است؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: پیامبران برانگیخته شدند تا گنجینه‌های عقول را برانگیزانند: ليشيروا لهم دفائن العقول. ۳۴

۲. روشن و آشکار بودن گزاره‌های قرآنی

در قرآن، ادله چندی وجود دارد که نشان می‌دهد ظواهر قرآن، روشن و آشکار است. اکنون به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

أ. در قرآن، خدا به نور تشبیه شده است:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ۳۵

همچنین خود قرآن که کلام و اثر خدا است نیز به نور تعبیر شده است.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا. ۳۶

ای مردم! به راستی برهانی از سوی پروردگارتان برای شما نازل شده است و برای شما نوری آشکار فرو فرستاده‌ایم.

از ویژگی‌های نور این است که گرچه مراتب و درجات گوناگونی دارد، هم خود روشن است و هم به دیگر اشیا روشنی می‌بخشد. به تعبیری، هر چیز را باید در پرتو نور دید؛ اما نور با چیز دیگری دیده نمی‌شود؛ بلکه ذاتاً خود روشن و آشکار است. هیچ کس نمی‌تواند مدعی آن باشد که نور تیره و تاریک است و آن را نمی‌تواند ببیند، مگر انسان‌های مریض. ۳۷

ب. قرآن خود را بیانگر همه معارف ضرور و سودمند برای بشر می‌داند و به طبع، خود باید روشن و قابل فهم باشد تا به بیانگر دیگری نیاز نشود. اگر قرآن روشن و قابل فهم نباشد و امر دیگری متولی بیان قرآن باشد، قرآن نمی‌تواند هر چیزی را بیان کند؛ ۳۸ چنان‌که در این باره می‌فرماید:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ. ۳۹

ج. قرآن در مقام تحدی (مبارزه‌طلبی) برآمده است و از افراد می‌خواهد که در قرآن تدبّر و مشاهده کنند که هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد و اگر می‌توانند کتابی مانند آن بیاورند. از همین تحدی قرآن می‌توان نتیجه گرفت که اگر برای همگان قابل فهم نبود، معنا نداشت بگوید: اگر می‌توانید مثل این قرآن را بیاورید: ۴۰

قُلْ لَّيِّنَ أَجْتَمَعْتِ الْإِنْسِ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا. ۴۱

بگو اگر انس و جن گرد آیند که همنای این قرآن را بیاورند، گرچه بعضی از آنان پشتیبان بعضی دیگر باشند نمی‌توانند آن را بیاورند.

د. بر اساس روایات متواتر و مسلم، امامان می‌فرمایند: احادیثی که از ما نقل می‌شود، اگر موافق قرآن بود، ما گفته‌ایم و اگر مخالف قرآن بود، ما نگفته‌ایم:

إيهاالناس ما جاءكم يوافق كتاب الله فانا قلنّه و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقلنّه. ۴۲

از این روایات، به خوبی بر می‌آید که اگر قرآن قابل فهم نبود، این روایات معنا نداشت.

۳. نیازمندی فهم قرآن و گزاره‌های آن به شرایط خاص

عمومی بودن فهم قرآن و توانایی درک معارف قرآن به وسیله همگان بدین معنا نیست که هر کسی، هر چند با

قواعد ادبیات عرب آشنا، و از علوم پایه دیگر که در فهم قرآن دخیل است، آگاه نباشد، حق استنباط از قرآن را دارد؛ بلکه به این معنا است که اگر کسی به قواعد ادبیات عرب و دیگر علوم پایه مؤثر در فهم قرآن آگاه باشد، حق تدبیر در مفاهیم آن را دارد و می تواند به حاصل استنباط خود استناد و احتجاج کند.^{۴۳}

۴. مراتب فهم قرآن

قرآن، مراتب فراوانی دارد و هر مرتبه آن، بهره گزیده خاصی است؛ چنان که امام حسین علیه السلام از پدرش امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می کند:

کتاب الله عزوجل علی اربعة اشياء علی العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف لاولیاء و الحقائق للانبیاء.^{۴۴}

فهم قرآن، چهار مرتبه دارد: عبارت و اشاره و لطایف و حقایق. عبارت برای مردم عادی است و اشاره به خواص، لطایف به اولیاء، و حقایق، به انبیا اختصاص دارد؛ بنابراین، هر کس به میزان استعداد خود از قرآن بهره می برد. علامه طباطبایی در این باره می گوید:

قرآن کریم با بیان لفظی خود، مقاصد دینی را روشن می کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می دهد؛ ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست؛ بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله ای معنوی و مقاصد عمیق تر و وسیع تر قرار دارد که خواص با دل های پاک خود می توانند بفهمند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که معلم خدایی قرآن است، می فرماید: قرآن ظاهری انیق (زیبا و خوشایند) و باطنی عمیق دارد.^{۴۵}

و نیز می فرماید: قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن: (ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن)^{۴۶} و در سخنان امامان علیهم السلام نیز از باطن قرآن بسیار نام برده شده است؛ البته در مراتب داشتن فهم قرآن نباید از این نکته غفلت ورزید که باطن، ظاهر را ابطال و الغا نمی کند؛ بلکه به منزله روحی است که به جسم خود حیات می بخشد. اسلام که دینی عمومی و ابدی است و اصلاح جامعه بشری را در درجه اول اهمیّت قرار می دهد، از قوانین ظاهری خود که مصلح جامعه اند، و از عقاید ساده خود که نگهبان قوانین مورد نظر هستند، هرگز دست بر نمی دارد؛^{۴۷} بنابراین، همان طور که خدا هم ظاهر و هم باطن است، قرآن نیز که کلام خدا به شمار می رود، ظاهر و باطنش از هم جدا نیست؛ بلکه معنای ظاهری و باطن آن در یک جهت قرار

دارد؛ برای نمونه به دو مورد اشاره می کنیم:

۱. وقتی خدای بزرگ از پرستش بت ها نهی می کند، ظاهر آن، نهی از سر فرود آوردن در برابر بت است. به حسب تحلیل، از این نهی می فهمند که غیر از خدا را نباید اطاعت کرد؛ زیرا حقیقت اطاعت، همان بندگی و سر فرود آوردن است و از آن بالاتر می فهمند که از غیر خدا نباید بیم و امید داشت و از آن بالاتر می فهمند که به خواست های نفس نباید تسلیم شد و از آن بالاتر می فهمند که نباید به غیر خدا توجه کرد.

۲. مثال دیگر این که وقتی قرآن به نماز امر می کند (اقیموا الصلوة) و ظاهر آن، به جا آوردن عبادت مخصوص است، به حسب باطن از آن می فهمند که باید با دل و جان، در برابر خدا کمرش و نیایش کرد و از آن بالاتر می فهمند که باید در برابر حق، خود را هیچ شمرد و فراموش کرد و فقط به یاد خدا پرداخت.^{۴۸}

از این دو مثال به خوبی بر می آید که پذیرش معنای باطنی، به معنای دست کشیدن از معنای ظاهری نیست و معنای باطنی در جهت معنای ظاهری است.

۵. ناظر به واقع بودن حوادث تاریخی قرآن

داستان ها و حوادث تاریخی که در قرآن ذکر شده است، اسطوره و خیالی نیست؛ بلکه وقایعی واقعی است که خداوند ضمن آن ها، حقایقی را مطرح کرده است. اکنون به چند نمونه از آیات قرآن در این مسأله اشاره می کنیم.

۱. **إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.**^{۴۹}

آری، داستان درست مسیح همین است و معبودی جز خدا نیست و خدا است که در واقع همان شکست ناپذیر حکیم شمرده می شود.

قرآن در این آیه می فرماید: آن چیزی که ما درباره عیسی علیه السلام و غیر از او به تو وحی کردیم، سخن و قصه ای حق است و هر کس مخالفت کند، معاند است و هیچ کس جز خدا استحقاق نام الوهیت را ندارد و عیسی همان طور که مسیحیان گمان کرده اند، الاله نیست. قرآن در این آیه به صراحت بیان می دارد که این قصه ها حق است.

۲. **نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى.**^{۵۰}

ما داستان آنان (اصحاب کهف) را به حق برای تو باز می گوئیم. آنان جوانانی بودند که به پروردگارش ایمان آوردند و ما بر

هدایشان افزودیم.

۳. تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا
لِّلْعَالَمِينَ. ۵۱

این‌ها آیات خدا است که بر حق بر تو می‌خوانیم. هیچ‌گاه خداوند برای کسی از جهانیان ستمی نمی‌خواهد؛

بنابراین، بر اساس چنین صراحت‌هایی می‌توان نتیجه گرفت که زبان قرآن واقع‌نما است، نه رمزی و سمبلیک.

۶. تفسیر و تصدیق‌کننده بودن بعضی آیات قرآن برای بعضی دیگر

آیات قرآن، ناظر به یک‌دیگر تفسیر می‌شوند. در این زمینه، روایات بسیاری وجود دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

امیر مؤمنان علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید:

يُنطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَ يَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضِهِ. ۵۲

برخی از آیات قرآن با برخی دیگر به سخن درآمده، معنای خود را می‌فهماند، و بعضی از آن به بعضی دیگر گواهی می‌دهد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در روایتی می‌فرماید:

يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا. ۵۳

بخشی از قرآن، بخشی دیگر را تصدیق می‌کند.

درباره تفسیر قرآن به قرآن، مثالی را مطرح خواهیم کرد. خدای تعالی در قصه عذاب قوم لوط در جایی می‌فرماید: بر ایشان، باران بد بارانیدیم. در جای دیگر این کلمه را به کلمه‌ای دیگر تبدیل کرده، می‌فرماید: بر ایشان سنگ بارانیدیم. از انضمام آیه دوم به آیه اول روشن می‌شود که مقصود از باران بد، سنگ‌های آسمانی است.

۷. استفاده خداوند برای بیان بعضی حقایق از زبان تمثیل اگر بخواهیم به نابینای مادرزاد، از روشنایی و رنگ یا به کودکی که به حد بلوغ نرسیده، از لذت عمل جنسی سخن بگوییم، مقصود خود را با نوعی از مقایسه و تشبیه و آوردن مثل مناسب بیان می‌کنیم؛ از این رو اگر فرض کنیم در جهان هستی، واقعیت‌هایی وجود دارند که از ماده و آرایش ماده منزّه هستند که در واقع نیز چنین است، آن‌ها را افراد انگشت شماری، در هر عصری که استعداد درک و مشاهده آن را دارند، درک می‌کنند. وصف چنین واقعیت‌هایی از راه بیان لفظی و تفکر عادی برای افراد معمول قابل تفهیم و درک نخواهد بود. در این‌جا است که

قرآن برای وصف آن‌ها از مثل کمک می‌گیرد. ۵۴ همان‌طور که قرآن برای وصف بهشت از مثل کمک می‌گیرد؛ بنابراین، قرآن برای عمومی کردن معارف خود از مثل استفاده می‌کند؛ چنانکه در این باره می‌فرماید:

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ
يَتَذَكَّرُونَ. ۵۵

و برای مردم در این قرآن، از هر گونه مثل زده‌ایم؛ باشد که پندگیرند؛

اما به این نکته باید عنایت داشت که هرگز نباید در محدوده مثل متوقف شد؛ بلکه باید آن را روزنه‌ای به گستره ممثل دانست و از آن عبور کرد؛ چنانکه قرآن در این زمینه می‌فرماید:

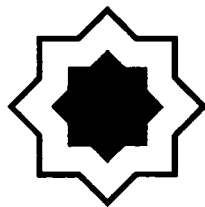
تِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَظَرِهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ. ۵۶

در این جا به این بحث خاتمه می‌دهیم؛ البته زبان دینی از دیدگاه قرآن، جنبه‌های دیگری نیز دارد که به سبب پرهیز از اطاله کلام از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنیم.

پی‌نوشت‌ها:

1. William P. Alston, "Religious Language" in: *The Encyclopedia of Philosophy*, ed: Paul Edwards, Macmillan Publishing Co, New York, London, Vol. 7, p. 168.
2. Ibid.
3. امیرعباس علی‌زمانی: زبان دینی در جستارهایی در کلام جدید، انتشارات سمت و معاونت پژوهشی دانشگاه قم، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸؛ بیبر آلستون،... دین و چشم اندازه‌های نو، ترجمه غلامحسین توکلی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶، ص ۴۲.
4. William, Alston. Loc. cit. p.
5. Samuel Enoch. Stumpf, *Socrates to Sartre*, forth edition McGraw, Hill Book company, 1988. p. 185.
6. اتین، ژیلسون: مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶.
7. حاج‌ملاهادی سبزواری: شرح غرالفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران،

۳۸. همان.
 ۳۹. نحل (۱۶): ۸۹.
 ۴۰. محمدحسین طباطبایی: شیعه در اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲، ص ۴۶؛ عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ص ۳۶.
 ۴۱. اسراء (۱۷): ۸۸.
 ۴۲. کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.
 ۴۳. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ص ۳۹.
 ۴۴. محمدباقر مجلسی: بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۷۸.
 ۴۵. محمدحسین طباطبایی: شیعه در اسلام، ص ۴۸.
 ۴۶. محمدباقر مجلسی: بحارالانوار، ج ۱، ص ۱۱۷.
 ۴۷. محمدحسین طباطبایی: شیعه در اسلام، ص ۵۰.
 ۴۸. همان، ص ۴۹.
 ۴۹. آل عمران (۳): ۶۲.
 ۵۰. کف (۱۸): ۱۳.
 ۵۱. آل عمران (۳): ۱۰۸.
 ۵۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، بند ۸.
 ۵۳. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ص ۴۷.
 ۵۴. عبدالله جوادی آملی: تسنیم، ص ۴۲.
 ۵۵. زمر (۳۹): ۲۷.
 ۵۶. عنکبوت (۲۹): ۴۳.



۸. همان، ص ۵۵.
 ۹. Brian Davies, *An Introduction to the philosophy of Religion*, Oxford university press, 1993. P. 2.
 ۱۰. برایین دیویس: درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۶.
 11. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* ed L. A. selby - Bigge (3rd edn oxford: 1975). p. 165.
 12. Brian Davies. Loc. Cit.
 13. Ibid. p. 3.
 14. A. J. Ayer (ed) . *Logical positivism* (Glencos. III, 1959) p. 63; Brian Davies, Loc. cit.
 15. A. J. Ayer, *Language. Truth and Logic* (2nd edn - London, 1946) p. 115; Brian Davies. Loc. cit.
 16. Brian Davies, op, cit, p. 4.
 17. Ibid.
 18. Antony Flew, "the Falsification Challenge", in: *philosophy of Religion*, selected Reading, Michael peterson, ... Oxford university press, 1996, p. 355.
 19. Brian Davies, op, cit, p. 5.
 ۲۰. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۴۷.
 21. William. Alston, op . cit, p. 169.
 22. Ibid.
 ۲۳. محمد محمدرضایی: خاستگاه نواندیشی، زلال کوثر، قم، ۱۳۸۱، ص ۳۰.
 ۲۴. همو: تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، بوستان کتاب قم، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴.
 25. WilLiam Alston. Loc. cit.
 26. Ibid. p. 169.
 27. Ibid. p. 170.
 ۲۸. بپیر آلستون،... پیشین، ص ۹-۵۷.
 ۲۹. همان، ص ۶۰.
 ۳۰. امیرعباس علیزمانی: زبان دین، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، ص ۵۸.
 ۳۱. فرقان (۲۵): ۱.
 ۳۲. سبا (۳۴): ۲۸.
 ۳۳. عبدالله جوادی آملی: تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸، ص ۳۳.
 ۳۴. نهج البلاغه، خطبه اول، بند ۳۷.
 ۳۵. نور (۲۴): ۳۵.
 ۳۶. نساء (۴): ۱۷۴.
 ۳۷. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ص ۳۵.