

معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های قرآن

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۸ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱/۲۶

میناشمخی؛ عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز

چکیده

معناداری و یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی یکی از اصول و مبانی مهم در تفسیر متون مقدس به حساب می‌آید؛ زیرا اگر چنین گزاره‌هایی بی‌معنا بوده و فقط در سطح گزاره‌هایی برای بیان احساسات دینداران و مانند آن باشد، نمی‌توان با تکیه بر آنها به فهم دقیق و کاملتر آیات الهی دست یافت؛ ولی در صورت معنادار دانستن متون دینی می‌توان به این هدف رسید. این موضوع که عمدتاً درباره عهد قدیم و جدید مطرح بوده است، توسط برخی نویسندگان معاصر به متن قرآن نیز کشانده شده است. در نظریه کاربردی معنا، هر لفظی در حوزه استعمالی خودش معنادار تلقی می‌شود، بر این اساس گزاره‌های دینی در حوزه استعمالی خود معنادار خواهند بود. تحقیق در این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و با استفاده از تحلیل داده‌ها و نظریات مختلف در زمینه ماهیت معناداری گزاره‌های قرآنی صورت گرفته است. در اثبات و تبیین معناداری عبارات قرآنی از شواهد و دلایل مختلفی مدد گرفته شده است که در دو دسته کلی شواهد درون متنی (قرآن - روایات) و شواهد برون متنی (عقلی - کلامی) مطرح شده است. بنابراین گزاره‌های قرآنی، معنادار و ناظر به واقع هستند.

کلید واژه‌ها: زبان دین، گزاره‌های قرآنی، پوزیتیویسم، معناداری.

طرح مسئله

محور اصلی زبان دین پرسش درباره گزاره‌های دینی است. در یک تقسیم‌بندی، گزاره‌های دینی شامل گزاره‌های اخباری و گزاره‌های انشایی است و از منظری دیگر این گزاره‌ها، شامل گزاره‌های کلامی؛ یعنی گزاره‌هایی که درباره خدا و صفات وی سخن می‌گویند و یا شامل انواع گزاره‌های تاریخی، داستان اقوام گذشته، تبیین معجزات پیامبران علیهم السلام، یا شامل بیان احکام و شرایع، توصیف عذاب‌ها و نعمت‌ها و بیان پاداش‌ها و نعمت‌ها و ... نیز می‌شود. با این حال، آنچه فیلسوفان دین در موضوع زبان دین، بیشتر به آن توجه کرده‌اند، گزاره‌های کلامی است که از وجود خداوند و صفات او سخن می‌گویند؛ اما این به آن معنا نیست که داورهای عرضه شده در باب زبان دین، تنها به گزاره‌های کلامی منحصر می‌شود. در اوائل قرن بیستم، پوزیتیویست‌ها نظریه‌ای را گسترش دادند که بر اساس آن، معناداری زبان در گرو آزمون‌پذیری تجربی آن بود. این نظریات در مقابل معناداری گزاره‌های وحیانی بود. گزاره‌های قرآنی از تنوع مضامین گسترده‌ای برخوردارند و برای اثبات واقعیت تمام آنها نمی‌توان تنها یکی از مقیاس‌های حس و تجربه، عقل، کشف و شهود، عرفان و ... را به کار برد.

بحث از زبان دین در غرب پس از رنسانس شدت گرفت و این به دلیل تقابل بخشی از گزاره‌های کتاب مقدس با علوم جدید بود و فیلسوفان با ارائه راهکارهای مختلف سعی در جهت رفع این تعارض می‌نمودند که به ارائه نظریه‌های بسیار متفاوتی منجر شد. دامنه این بحث به قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان، کشیده شد. این مقاله در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که آیا گزاره‌های قرآنی معنادار و یا ناظر به واقع هستند؟

مسأله معناداری اسماء و صفات الهی از دغدغه‌های فکری متکلمان و عرفای مسلمان بوده است. اسماء و صفات مشترک میان خدا و انسان، مانند «دست خدا»، اشاعره، معتزله و شیعه را درگیر ساخته است. عده‌ای منکر هر گونه شناخت، نسبت به صفات خداوند شدند و برخی راه تشبیه و تجسیم را پیش کشیدند. غزالی و فخر رازی و گروهی از اشاعره صفات مشترک میان خدا و انسان را مشترک لفظی دانستند و صدرالمألهین نیز به اشتراک معنوی آنها فتوا داد. به هر حال روش تنزیه، تنبیه، تأویل و غیره روش‌هایی هستند که به خاطر این گونه مباحث به فلسفه و علوم قرآن و کلام راه یافتند. ملاصدرا بر این باور بود که وضع الفاظ اولاً و بالذات بر معانی ذهنیه وضع شده‌اند و بر این معنایی دلالت دارند و به واسطه آنها بر موجودات خارجی دلالت می‌کنند. بنابراین لفظ جلاله، اولاً و بالذات بر معنای ذهنی دلالت دارد و آن معنای ذهنی، وجه و مرآت برای دلالت کردن الفاظ بر موجود خارجی قرار می‌گیرد. در بین اشاعره، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، صفات خبریه (صفاتی که در آیات و روایات آمده است و عقل به خودی خود این صفات را برای خدا اثبات نمی‌کند) را برای خدا ثابت می‌دانست؛ اما قید بلا تشبیه و بلا تکلیف را بر این صفات می‌افزود.^۱

از منظر متکلمان امامیه هر چند معنا و مفهوم صفات خدا با ذات او متفاوت است؛ اما ذات و کلیه صفات، دارای یک مصداق واحد هستند. به دیگر سخن، صفات حق تعالی عین ذات اوست و یک حقیقت واحد بیش نیست.^۲

تعریف معنا

یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های فهم دینی، معناداری گزاره‌های آن است. از این رو برای فهم معناداری، شناخت ماهیت معنا نیز ضروری است. معنا یا ایده تصویری

ذهنی است که از امر دیگری حکایت می‌کند و میان آن دو وحدت مفهومی یا ماهوی برقرار است. این حکایت‌گری برای فرد آشنا به زبان و وضع حاصل می‌شود. حکایت‌گری گاه از امر واقعی و گاه از امر اعتباری است. در هر دو مورد، گاه حکایت‌گری از محکی به نحو مستقیم (یا حقیقی) و گاه غیرمستقیم (یا مجازی، استعاری، کنایی و امثال آن) است و در هر دو مورد، گاه مطابق امر مصور و گاهی غیر مطابق با آنهاست؛ پس می‌توان گفت: زبان، ابزاری است که خاصیت تصویری و حکایت‌گری دارد.^۳ در حقیقت زبان انسانی، هنگامی که بر خدا اطلاق می‌شود و معنایی ندارد، به گفته ابن تیمیه هم می‌توان گفت که «خدا هیچ چیز نیست» و هم می‌توان گفت که «خدا همه چیز است»،^۴ او ادامه می‌دهد که متکلمان جهمی قضیه اول را ترجیح می‌دهند؛ زیرا آنها را از جهت تفکر نظری بیشتر راضی می‌کند، در حالی که عارفان جهمی دومی را ترجیح می‌دهند؛ زیرا دشوار است که انسان «چیزی را که هیچ نباشد» بجوید، پرستد و دوست بدارد. با این مثال روشن می‌شود که تا چه اندازه نظام‌های مختلف فکری متوجه یک معضله واحد بودند، معضله زبان مذهبی.^۵

یکی از مسئولیت‌های متکلم تبیین گزاره‌های دینی است؛ برای مثال اگر نظریه تکامل داروین از نظر عملی اثبات شود، متکلم، ناچار است در تفسیر آیات خلقت تجدید نظر کند؛ یا در حال تعارض علم و دین مبنایی را برگزیند که به حفظ ظواهر نصوص دینی و نفی اعتبار علوم تجربی می‌انجامد و یا اگر در جامعه‌شناسی جنایی ثابت شود که «قصاص» موجب افزایش قتل می‌شود؛ ناگزیر باید آیه ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ (بقره: ۱۹۷)؛ حکم قصاص برای حفظ حیات شماست، را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرد.^۶ بنابراین برایتبیین گزاره‌های دینی باید ابتدا دریافت که این گزاره‌ها معنی دار هستند یا فاقد معنی و این معنا چه نوع معنایی است.

انواع معنی‌شناسی

آنچه امروزه تحت عنوان معنی‌شناسی مطرح می‌گردد و در اصل معنی‌شناسی زبان را شامل می‌شود برای نخستین بار از سوی «برآل»^۷ معرفی شد. این گونه معنی‌شناسی که بخشی از دانش زبان‌شناسی به شمار می‌رود، به نوبه خود به دو شاخه معنی‌شناسی تاریخی و معنی‌شناسی توصیفی تقسیم می‌گردد.^۸ در بحث معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های قرآنی، معناشناسی به معنای اخیر است که بیشتر جلب توجه می‌کند.

۴۴

تئوری‌های معنا

حسنا

فلاسفه زبان‌شناخت در مورد معنا، تئوری‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند:

۱. **تئوری مصداقی:** طبق این تئوری، معنای یک لفظ عبارتست از ما بازاء و مصداق خارجی.

بنابراین اگر لفظی، فاقد ما بازاء خارجی باشد، بی‌معنا خوانده می‌شود. این تئوری گرفتار اشکالات زیر است:

الف) میان معنا و مصداق تفاوت است و این تئوری گرفتار مغالطه خلط معنا و مصداق شده است؛ زیرا اگر لفظی با واقعیت خارجی مطابقت نداشته باشد، نمی‌گویند آن لفظ بی‌معناست.

ب) این تئوری از تبیین معنای جمله‌های انشایی، ناتوان است.^۹

۲. **تئوری تمثیلی:** یک لفظ زمانی دارای معناست که با ایده‌ای ذهنی مرتبط باشد.

این ایده ذهنی، واسطه ارتباط ما با دنیای دیگران است؛ این ایده ذهنی، همان اندیشه‌هایی است که در درون انسان متفکر است و تنها در دسترس صاحبان آنها قرار دارد. بر این تئوری می‌توان نقدهایی وارد کرد:

سال هشتم، شماره سی و یکم، زمستان ۱۳۹۵

الف) پیش فرض این تئوری این است که زبان و تفکر دو امر مستقل و مجزای از یکدیگرند. در حالی که این پیش فرض برای برخی از متفکران محل تأمل است.
ب) اگر این امری شخصی و درونی باشد چگونه با الفاظ می توان از درون انسانها آگاه شد و آنها را کشف کرد؟

۳. تئوری تصویری: از نظر ویتگنشتاین،^{۱۱} هنگامی زبان می تواند واقعیت را نشان دهد، که میان جمله و واقعیت امر مشترکی وجود داشته باشد. در جمله اسم‌هایی وجود دارد که ما بازاء آنها در خارج وجود دارد: در واقع جملات، تصویری از واقعیات هستند.^{۱۱}

ویتگنشتاین در مرحله دوم از حیات فلسفی اش به نقد نظریه توسعه معنا پرداخت و اظهار کرد: این قول که وقتی چیزی ما بازاء یا مطابق یک واژه نباشد آن واژه معنا ندارد، چیزی جز خلط معنای یک نام با مسمای آن نیست؛ وقتی آقای الف می میرد، می گویند: مسمای آن مرده است نه معنای آن.^{۱۲}
در این تئوری، نظریه پرداز دیدگاه خود را نقد کرده است.

۴. نظریه کاربردی معنا: ویتگنشتاین متأخر^{۱۳} معتقد است، اگر بخواهیم تصویر درستی از زبان داشته باشیم، باید به کاربرد آن در زندگی روزمره توجه کنیم. زبان برای مقاصد مختلفی استفاده می شود. در هر یک از فعالیت‌های علمی، فلسفی، هنری و دینی، زبان به شیوه خاصی به کار می رود. از نظر وی آنچه موجب معناداری الفاظ می شود، استعمال است. طبق نظر ویتگنشتاین متأخر، هر گزاره‌ای در حوزه خود معنادار است، یعنی قضایا و گزاره‌های دینی، چون در حوزه خود استعمال دارند، معنادار تلقی می شوند.

۵. **نظریه پراگماتسیم:** طرفداران این نحله از جمله ویلیام جیمز و پیرس، معنای یک جمله را به کارایی آن تفسیر کرده‌اند. جیمز در این باره می‌گوید: «اگر معلوم شود دو تعریف ظاهراً مختلف از یک چیز، پیامدهای یکسان و یگانه‌ای دارند، در واقع فقط یک تعریفند و این نظریه معناست که در کتاب پراگماتسیم جلوه‌گر می‌شود، برای نیل به وضوح کامل از یک چیز، در اندیشه فقط باید ملاحظه کرد که آن چیز چه آثار قابل تصور و عملی‌ای ممکن است در برداشته باشد؟»^{۱۴}

نظریه پراگماتسیم، گزاره را بسته به انتظارات مخاطب، معنی‌دار می‌داند. چه بسا انسان‌ها انتظارات مختلف داشته باشند. در این صورت، ممکن است گزاره‌ای نزد برخی معنادار و نزد برخی دیگر، بی‌معنا تلقی شود.

۶. **نظریه هیوم:** معنای هر کلمه در ارتباط با ایده‌ای که با آن مطابقت دارد پیدا می‌شود، این ایده در ذهن فاعل شناسا و در برخورد با داده‌های حسی ایجاد می‌گردد و کلماتی که با این ایده‌های ذهنی منطبق نباشند بی‌معنا تلقی می‌شوند.^{۱۵} اشکالات این نظریه، این است:

الف) در صورت وجود داده حسی برای کلمه، معنا را برای آن به اثبات می‌رساند. در حالی که بسیاری از الفاظ که معنادار هستند هیچ داده‌ای حسی برای آنها در جهان خارج وجود ندارد.

ب) ممکن است این ایده ذهنی که هیوم از آن نام می‌برد در ذهن برخی از افراد باشد؛ ولی در برخی دیگر خیر! در این صورت کلمه در نظر برخی معنادار است و در نزد برخی دیگر بی‌معنا تلقی خواهد شد.

۷. **نظریه راسل:** راسل به تحلیل منطقی و زبانی در بررسی مسائل فلسفی، اعتقاد و اهتمام داشت. یکی دیگر از شیوه‌های فلسفی او اتمیسم (اصالت تجربه) منطقی بود؛

یعنی تجزیه و تحلیل منطقی قضایا و جملات و بازگرداندن آنها به معانی بنیادین و تقسیم‌ناپذیر بود. به عبارت دیگر، برای هر واحد تقسیم‌ناپذیر معنا یا شناخت، یک واحد تقسیم‌ناپذیر تجربه‌قایل بود. با این افراط در تحویل، راسل را بعضی به عنوان پیشینه و پشتوانه فکری پوزیتیویسم منطقی به شمار آورده‌اند.^{۱۶}

نظریات هیوم و راسل به هم نزدیک هستند. با این تفاوت که راسل افراط بیشتری داشته است. بسیاری از امور، مصداق مادی در جهان واقع ندارند و این دلیل بر بی‌معنا تلقی کردن آنها ندارد. پرواضح است که این نظریه‌ها نیز در تعریف معنا، ناتوان است و نمی‌توان از آنها در این زمینه کمک گرفت.

نهایت نظریه قابل پذیرش و برگزیده در مورد معنا این است که الفاظ دینی با مدلول سمانتیکی^{۱۷} و معنای لفظی ارتباط دارند. مدلول سمانتیکی یک لفظ همان چیزی است که به عنوان مسما معرفی می‌گردد و مسما با مصداق خارجی متفاوت است. گاه گفتار بر مدلولی دلالت دارد که از حوزه واقع خارج است؛ در نتیجه گفتار حکایت از معنایی دارد که با حس قابل تجربه نیست. پس معنای معنا، چیزی جز محکی لفظ نیست و آن غیر از مصداق است و مقید به قید خارجی نیست. در نتیجه چنین گفتارهایی نیز معنادار تلقی می‌شوند.

معیارهای معناداری

یکی از مباحث فلسفه زبانی که در این رابطه اهمیت به سزایی دارد، بحث معیارهای معناداری است؛ زیرا وقتی قائل به این باشیم که زبان دین معنادار است و از واقعیتی حکایت می‌کند و یا معنادار نیست، باید روشن شود که ملاک معناداری و بی‌معنایی چیست؟^{۱۸}

فیلسوفان دین سستی همواره اطمینان داشتند که می‌توان به گونه معناداری درباره خدا، اوصاف و افعال او سخن گفت. برای همین پرسش از معناداری یا بی‌معنایی

گزاره‌هایی درباره خدا، هیچ گاه در قرون وسطی مطرح نشد، تنها پرسش مطرح تا آن زمان این بود که چگونه می‌توان با زبان عادی که مفاهیم رایج را در بر دارد درباره موجودی فراطبیعی، نامحسوس و به کل دیگر، سخن گفت؟^{۱۹}

۱. تحقیق پذیری تجربی معنا

در اوائل قرن بیستم بود که گروهی از فیلسوفان (پوزیتیویستهای منطقی) با پیروی از آراء و افکار ویتگنشتاین، نظریه‌ای را گسترش دادند که بر اساس آن، معناداری زبان در گرو آزمون‌پذیری تجربی آن بود.

هرچند خاستگاه این مباحث عمدتاً متون دینی اهل کتاب مقدس یهودی - مسیحی بوده است؛ اما برخی نویسندگان معاصر دامنه این مباحث را به متن قرآن کشانده‌اند. این نظریات عمدتاً در مقابل نگرش اصیل درباره متون دینی قرار می‌گیرد که گزاره‌های دینی را معنادار و یکی از رسالت‌های اصلی آن را توصیف دقیق واقعیات جهان و ارائه بینش‌هایی صحیح و استوار نسبت به آن می‌داند. در واقع این نهضت که از سال ۱۹۲۰ آغاز شد، تا اندازه‌ای تداوم و تکامل همین سنت تجربه‌گرایانه‌ای بود که سررشته آن به دیوید هیوم^{۲۰} بازمی‌گشت.^{۲۱}

پوزیتیویسم توسعه‌یافته شامل هر مکتبی است که بنیاد را بر داده‌های تجربی بگذارد. لاک و جرج بارکلی به امکان شناخت روح و خداوند، بدون اتکا و تجربه و آزمایش عینی معتقد بودند. پوزیتیویستها علی‌القاعده بر این اعتقادند که مسائل کلامی و ما بعدالطبیعی، اگر چه در طول تاریخ فرهنگ و فکر بشر پیش آمد و بحث‌های بسیاری برانگیخته است؛ ولی با هیچ‌گونه راه و روش اطمینان‌بخشی نمی‌توان به آنها پاسخ محصل و معنی‌دار داد و این گونه مسائل را بالمره مهمل و فاقد معنی می‌دانند.^{۲۲}

در کل، این دیدگاه غالباً نگاهی ابزارانگارانه به دین دارد و به واقعیت داشتن یا نداشتن مدلول گزاره‌های وحیانی کاری ندارد، بلکه صرفاً با نگاهی ابزاری به آن

می‌نگرد و دین را ابزاری مفید برای جهت‌دهی به زندگی انسان و تأثیر عملی در زندگی می‌داند.^{۲۳}

از نظر پوزیتیویسم منطقی معنای واقعی داشتن مساوی است با قابلیت تحقیق در تجربه انسانی،^{۲۴} یعنی اثبات یا احتمال صدق و کذب عبارتی با استناد به مشاهدات حسی امکان پذیر باشد.^{۲۵} منظور از معناداری در متون دینی، شناختاری (معرفت‌بخشی) یا غیر شناختاری بودن است. به بیان دیگر، زبان در صورتی معنای معرفت‌بخش دارد که به موضوع‌هایی بپردازد که به طور اصولی بتوان شاهد‌های تجربی برای آنها اقامه کرد.^{۲۶}

عبارات دینی و متافیزیکی تحلیلی نیستند، از طرفی تحقیق تجربی آنها نیز ممکن نیست، بنابراین به نظر آنها فاقد معنا به حساب می‌آیند.

۲. معیار قابلیت تکذیب و ابطال

بعدها معیار تحقیق‌پذیری به مفهوم «قابلیت تکذیب و ابطال» تغییر یافت. اثبات‌گرایان گفتند اصولاً صدق و کذب در قضایایی مطرح می‌شود که قابل اثبات یا ابطال باشد. وقتی قضیه‌ای یا گزاره‌ای مطرح می‌شود که موضوع و محمولی دارد و مفاد آن این است که این محمول دارای موضوعی ثابت است، یا ما این اثبات را می‌توانیم با تجربه تأیید کنیم - Positivist - هم همین معنی را افاده می‌کند - یا به تعبیر دیگری، تحقیق کنیم و حقانیت آن را با تجربه حسی ثابت نماییم که در این صورت ثابت می‌شود که این قضیه درست است یا بعکس، وقتی قضیه‌ای را مورد تجربه حسی قرار می‌دهیم، می‌بینیم که نتیجه معکوس است و این رابطه ابطال می‌شود که در آن صورت، معلوم می‌شود آن قضیه صادق نبوده است.^{۲۷}

برخی از متفکران به دلیل ابطال‌ناپذیری گزاره‌های دینی آنها را بی‌معنا دانستند. آنتونی فلو^{۲۸} در مقاله «الهیات و ابطال‌پذیری» می‌نویسد: «چون هیچ تجربه حسی،

ناقص پاره‌ای از گزاره‌های دینی شمرده نمی‌شوند، درباره آن‌ها نمی‌توان تردید کرد؛ بنابراین بی‌معنا هستند.»^{۲۹} رویکردهای گوناگونی برپایه این مکتب، در تفسیر متون دینی پیشنهاد شده است که هریک به نوعی، زبان معنادار و معرفت بخش دین را انکار کردند. در این رویکردها، زبان دین از واقعیت خارجی و قابلیت صدق و کذب فارغ انگاشته می‌شود و مانند ادای سوگند و امر و نهی، صرفاً تسکین احساسات و جهت دادن به رفتارهای مخاطب را نتیجه می‌دهد.

دلایل رد معیار تحقیق پذیری تجربی

چنین دیدگاهی را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا علاوه بر نقدهای فوق، ایرادهای دیگری بر آنها وارد است که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) تاکنون تعریف دقیق و جامع و مانعی از این اصل ارائه نشده است.

ب) برهان قاطعی بر انحصار معناداری در گزاره‌های تحقیق‌پذیر تجربی وجود ندارد.
ج) براساس این معیار، حتی معناداری قوانین ضروری و کلی علمی غیر قابل توجیه است؛ زیرا راهی برای آزمون تجربی آنها وجود ندارد.^{۳۰}

درواقع بی‌معنابودن گزاره‌های دینی، خود تجربه نشده بود و بر مبانی غیر تجربی استوار بود بدین جهت، در تداوم آن، اندیشه «معناداری زبان دین» مطرح گردید و گروهی از صاحب نظران پذیرفتند که زبان دین معنادار و معرفت بخش است. افزون بر آن با پذیرش این حقیقت دینی که متون وحیانی، کلام الهی هستند که در قالب عبارات‌های متعارف انسانی بیان شده‌اند و در پی آن، مقصود و انتظاراتی از مخاطب خود داشته است، دیگر نمی‌توان در معناداری زبان وحی تردید کرد.

معناداری گزاره‌های قرآنی

گزاره‌های دینی از جهات مختلفی ممکن است، مورد سؤال و تردید قرار گیرند. گاهی گفته می‌شود: گزاره‌های دینی قابل اثبات عقلی نیستند. این اشکال به واقع‌نما نبودن این گزاره‌ها بر نمی‌گردد. برای پاسخ به این مطلب لازم است، براهین عقلی دال بر اصول و مبانی اعتقادات دینی تبیین گردد؛ اما گاهی پس از پذیرفتن وجود خدا و پیامبر و قرآن و ...، ادعا می‌شود که نویسنده این کتاب، منظور واقع‌نمایانه از گزاره‌های کتاب خود نداشته است.

همانطور که ذکر شد به دنبال طرح مسأله معناداری از سوی پوزیتیویست‌های منطقی و تردید در معنا داشتن گزاره‌های دینی بود که برخی فیلسوفان، گزاره‌های دینی را غیرشناختاری (غیر شناخت‌گرا) تلقی نمودند. آ.ج. آیر در کتاب زبان، حقیقت و منطقی می‌نویسد: «لفظ «خدا» لفظی مابعدالطبیعی است و اگر چنین باشد نمی‌توان حتی احتمال داد که خدایی وجود دارد؛ زیرا گفتن این که «خدا وجود دارد»، همچون بیان گزاره‌های مابعدالطبیعی است که نه می‌تواند صادق باشد و نه کاذب، و با همین ملاک هر جمله‌ای که بیانگر وصف ذاتی خدای متعالی است، هیچ معنای حقیقی ندارد.^{۳۱}

مراد از دیدگاه غیرشناختاری، دیدگاه کسانی است که به نحوی گزاره‌های دینی را غیر واقع‌نما می‌دانند به اعتقاد اینان، متون دینی ناظر به خارج نبوده و حکایت از واقعیتی نمی‌کنند، پس معرفت‌بخش هم نیستند. این دیدگاه نظریات متفاوتی را درباره زبان دین مطرح کرده‌اند که می‌توان آنها را به چهار دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. زبان احساسات؛

۲. زبان نمادین؛

۳. زبان شعائری و آیینی؛

۴. زبان اسطوره‌ای.

باید توجه داشت که هر گونه قضیه اخباری به صرف اینکه زبان آن زبان اخباری است، واقع‌نما تلقی نمی‌شود به عبارت دیگر، در ذات و ماهیت قضایای اخباری

واقع‌نمایی نهفته نیست. چنانچه مطالب یک شعر یا رمان یا داستان خیالی واسطوره پردازی‌ها همه زبانی اخباری دارند، در حالی که واقع‌نما نیستند. مراد از واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی این نیست که در تمام گزاره‌های آن مدلول مطابقی و معنایی حقیقی اراده شده است. بلکه مقصود این است که آیا آن گزاره ناظر به واقعیتی و راء خود است یا خیر. حال باید پرسید، منظور از کلمه «واقع» در بحث از واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی چیست؟

انواع گزاره‌های دینی

گزاره‌های دینی به دو دسته کلی قابل تقسیم هستند:

الف) واقعیاتی چون خدا، پیامبر، نزول کتابی از سوی خدا به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله، آخرت، بهشت، جهنم، واقعیت‌های تاریخی که در کتاب‌های آسمانی بیان شده است و ...

ب) تجارب دینی، روحانی، معنوی، آرامش قلبی و سایر احساسات و عواطف دینی که ممکن است در سایه اعتقادات دینی برای فرد یا افراد حاصل شوند. در بحث از واقع‌نمایی گزاره‌های دینی از میان این دو، دسته اول مورد نزاع هستند.^{۳۲}

گزاره‌های قرآنی را نیز می‌توان به دو گروه اخباری و انشایی تقسیم کرد. جمله‌های اخباری به طور مستقیم از واقعیتی گزارش می‌دهد، یا آن را نفی می‌کند؛ آن واقعیت ممکن است وجود یا عدم یک چیز یا صفت و یا حالت باشد، یا ممکن است اخبار از یک واقعیت مشهود یا غیبی یا اخبار از امور مادی یا مجرد عالم باشد؛ از بطن انسان یا از آفریدگار جهان، از پدیده‌های گذشته، حال یا آینده، از پدیده‌های این جهان یا جهان آخرت حکایت داشته باشد. از جمله آیات انشایی: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶) (ما را به راه راست هدایت فرما)؛ ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ (بقره: ۲۸) (چگونه به خدا کافر می‌شوید)؛ ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (بقره: ۱۹۵) (و از

مال خود در راه خدا خرج کنید). اینها آیاتی هستند که قابلیت صدق و کذب ندارند؛ اما آیات خبری آیاتی هستند که دربردارنده نوعی از انواع خبر هستند، ضمن اینکه خواننده عزیز آگاه است که گزاره خبری قابلیت صدق و کذب را دارد. از جمله این آیات: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾ (بقره: ۲۴۷) خداوند طالوت را به پادشاهی شما برانگیخت، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ (انعام: ۳۸) هر جنبنده‌ای در زمین و هر پرنده‌ای که به دو بال در هوا پرواز می‌کند همگی طایفه‌ای مانند شما نوع بشر هستند، ﴿وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (اسرا: ۲) (و به موسی کتاب تورات را فرستادیم و آن را وسیله هدایت بنی اسرائیل قرار دادیم).

قرآن، ذات خدا، جهان هستی، دنیا و آخرت، رویدادهای گذشته، حال و آینده، انسان و موجودات دیگر، پدیده‌ها و سنت‌ها و قوانین لایتغیر در سرنوشت انسان و جهان را توصیف و تصویر کرده است، چنان که در قرآن، امر، نهی و استفهام با اقسام گوناگونش، تمنی و ترجی، ندا و سوگند و شرط و مانند اینها آمده است. ۳۳ اکنون پرسش این است که آیا تمام گزاره‌های قرآنی با تنوع موضوع و تفاوت تعبیرات، همه حکایت از واقع و قصد بیان حقیقت دارد؟ یا انگیزه اساسی آنها تربیت انسان است، یا در برخی موضوعات انگیزه بیان واقعیت وجود دارد و در برخی دیگر تنها تحریک و ترغیب به انجام کاری یا تحقق اهدافی خاص دارد. در نگاه غالب مسلمانان گزاره‌های قرآن واقع نما و معرفت‌بخش هستند.

واقع‌نمایی قرآن بیش از هر چیز زابیده علم و حکمت خداوند متعال است. ۳۴ پدید آورنده قرآن با علم بی‌پایان خود به حقایق هستی و اسلوب‌های دقیق بیان، واقعیات جهان را در راستای اهداف هدایتی خود آن چنان که هست بیان کرده؛ قرآن که به هدف راهنمایی بشر به صراط مستقیم نازل شده است، باید از جنس حق خالص باشد

و هیچ گونه باطل از جمله کلام غیر مطابق با واقع مانند افسانه‌های ساختگی و باورهای باطل بی پایه و خرافی پیشینیان در آن نباشد؛ چرا که با داستان‌های خیالی و اسطوره‌ای نمی‌توان مردم را در مسیر حق و حقیقت به پیش برد.^{۳۵} به عبارت دیگر حتی قرآن در داستان‌های خود واقع نما بوده و از گزارش‌های تاریخی دقیق و درست و از قضایای واقعی بهره گرفته است.

اما شک نیست که نمی‌توان برای اثبات واقعیت تمام حقایق، از یک مقیاس و یک ابزار استفاده کرد؛ زیرا این انتظاری بیهوده است که انسان فرشتگان را با چشم ببیند که چگونه به یاری مؤمنان آمده و می‌آیند.^{۳۶} از جمله آیاتی که از دیرباز بر سر معنا و چگونگی درک و برخورد با آنها میان متکلمان نزاع و اختلاف است آیات صفات خداوند تعالی است.

آرای گذشتگان درباره صفات خدا

نظریات گذشتگان درباره صفات خدا را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

الف) گروهی راه اثبات در پیش گرفته و این صفات را با همان معنای لغوی بر خدا ثابت می‌کنند هر چند مستلزم تشبیه و تجسیم باشد و اینان همان گروه مشبهه هستند که اکثریت مسلمان از آنها دوری می‌جویند. اهل حدیث و ظاهریه، محمد بن کرام^{۳۷} (م ۲۵۵ ق) و پیروانش از این جمله‌اند.^{۳۸}

ب) گروهی دیگر می‌گویند: ما مأمور به تلاوت این آیات هستیم و تلاوت آنها تفسیر آنهاست و ما در این مورد اظهار نظر نمی‌کنیم و این گروه، همان گروه معطله‌اند که عقل و خرد را از شناخت صفات خدا محروم ساختند.^{۳۹} به عبارت دیگر این دسته از ظاهرگرایان در عین انتساب صفات مخلوقات به خداوند، هرگونه تفسیر ظاهری و باطنی و لغوی را ممنوع می‌شمارند و می‌گویند تفسیر و تأویل این الفاظ جایز نبوده و کیفیت آن در نظر ما مشخص نیست.^{۴۰}

ج) گروه سوم نه راه اثبات را در پیش گرفته و نه راه تعطیل؛ بلکه می‌گویند: ما معانی این صفات را به خود خدا تفویض می‌کنیم. غزالی و برخی دیگر از اشاعره این راه را برگزیده‌اند.^{۴۱} بیشتر اهل حدیث، بعضی از حنابله، ابوالحسن اشعری، ابن تیمیه و پیروانش این عقیده را دارند. به این گروه «صفتیه» نیز گویند.^{۴۲} از نظر اشعری‌ها، این صفات حقیقتاً برای خداوند وجود دارد؛ ولی بحث درباره چگونگی و کیفیت آنها روا نیست. این عقیده باعث می‌شد که بخش زیادی از آیات قرآن کنار گذاشته شود که به اندیشه تعطیل در صفات خبری معروف است.

د) گروه چهارم که گروهی از معتزله‌اند راه تأویل را در پیش گرفته‌اند، مثلاً می‌گویند: ید در آیه خلقت آدم، کنایه از قدرت است؛ ولی سخن در اینجاست که آیا ما حق داریم آیات قرآن را از پیش خود تأویل کنیم؟ اگر مقصود این است که به خاطر فرار از اشکال در ظاهر کلام خدا تصرف کنیم، این جز تفسیر به رأی چیز دیگری نخواهد بود، لابد در اینجا باید راه پنجمی را برگزید که نتیجه آن تصرف خود سرانه در کلام الهی نباشد.

ه) راه پنجم آنکه قرآن کتابی است که برای فهم و تدبر فرود آمده است که از این جهت باید در آیاتی که در آنها صفات خبری مانند: «ید» و «عین» وارد شده است، دقت و تدبر کنیم. چیزی که در فهم این نوع آیات اهمیت دارد، این است که نباید ظهور مفردات آیه مانند «ید» و یا «عین» در عضو، ما را بفریبد، بلکه باید چگونگی ظهور مجموع کلام را مورد توجه قرار داد. اگر این ضابطه در تمام موارد صفات خبری در نظر گرفته شود، مفاد آیات روشن می‌شود و بدون تصرف خودسرانه، مقصود آیه به دست می‌آید.

برای مثال در آیه ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (طور: ۴۸) (در راه ابلاغ احکام خدا صابر باش تو زیر نظر ما هستی). تعبیر «فَأِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» کنایه از این است که رسول صلی الله علیه و آله مورد حمایت ماست؛ یعنی: تو زیر نظر ما خواهی بود و

تو را کنترل خواهیم نمود، یعنی چیزی از کار تو بر ما مخفی نخواهد بود، و تو را حفظ کرده تا به کار تو دسترسی پیدا نکنند، تو را نگهداری می‌کنیم تا نتوانند به تو آزار رسانند.^{۴۳} به این خاطر عین را جمع بسته است، که ای پیامبر در هر مکان و در هر حالی که باشی تو را می‌بینیم و پرورش می‌دهیم.^{۴۴} زیرا انسان اگر بخواهد از حمایت و مراقبت خود درباره کسی سخن بگوید می‌گوید: ما فلانی را زیر نظر گرفته‌ایم.

جدای از آیات صفات الهی دسته‌ای دیگر از آیات هستند که خداوند از نتایجی که بر اعمال نیک یا بد انسانها مترتب می‌گردد، با تعبیرات گوناگون اعتباری و قراردادی؛ مثل بیع و شراء، کار و مزد و جزا یاد می‌کند. رابطه میان اعمال و حتی انگیزه‌های آدمی و نتایج مترتب بر آنها، یک رابطه حقیقی، تکوینی و عینی است، یعنی درست همان‌طور که آب، غذا و هوای مناسب، منشأ رشد و ثمر یک درخت است و آفات و سموم، باعث پژمردگی آن می‌شود، رابطه میان اعمال صالح و نتایج مثبت آنها در سرنوشت انسان و نیز اعمال منفی و منهی و نتایج آنها، حقیقی و خارجی است. لکن خداوند، برای تفهیم مطلب و مراعات حال عموم مخاطبان، از این رابطه به زبان اعتباری و قراردادی، خرید و فروش و عمل و اجر و ... سخن گفته است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدْلِكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيعُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ (صف: ۱۱ و ۱۲) (ای اهل ایمان، آیا شما را به تجارتي سودمند که شما را از عذاب دردناک نجات بخشد، دلالت کنم؟ آن تجارت این است، که به خدا و رسول او ایمان آورید و به مال و جان در راه خدا جهاد کنید).

این تعبیرات از مواردی است که باید با ارجاع به محکمت و معنای مکتوم در آنها، تفسیر شوند.

برخی از فلاسفه معتقدند که اوصاف کمالی در نشئه کثرت و امکان از هم جدایند و برای هر کدام اثر مخصوص به خود را دارد؛ اما همه آنها در نشئه وجوب و وحدت، عین هم هستند و اثر هر کدام، عین آثار سایر اوصاف به شمار می‌رود؛ زیرا اثر هم در مرتبه وحدت و ضرورت که بساطت است، عین اثر قدرت و اراده و حیات است؛ چون مفهوم وجود مشترک معنوی است، کمالات آن هم مشترک معنوی خواهد بود.^{۴۵} الفاظ مشترک میان انسان و خدا به صورت مشترک معنوی و ذو مراتب به کار می‌رود؛ یعنی این صفات به صورت کامل‌تر و شدیدتر در مورد حق تعالی و به صورت ناقص و ضعیف در مورد انسان به کار می‌رود باید این معانی را از لوازم طبیعی آنها تجرید و تخلیه کرد و سپس آنها را به خداوند نسبت داد.

شواهد معناداری گزاره‌های قرآنی

در اثبات و تبیین معناداری عبارات قرآنی می‌توان از شواهد مختلفی بهره جست که می‌شود آنها را در دسته کلی شواهد درون متنی و شواهد برون متنی جای داد:

الف) شواهد درون متنی

شواهد درون متنی، مستقیماً به متون و رهنمودهای منابع دینی به ویژه آیات قرآن و روایات متکی‌اند. مهم‌ترین این دلایل که از آیات قرآن بر می‌آید و گواه بر معناداری پیام‌های قرآن است، عبارتند از:

۱. مسلمانان بر این اعتقادند که خداوند برای هدایت و راهنمایی بشر پیامبرانی مبعوث کرده و پیام خود را از طریق وحی به آنها رسانده و آنها را مأمور ابلاغ این پیام و حیانی کرده است. مجموعه این پیام‌های و حیانی در قالب قرآن کریم شکل گرفته و آیات آن مورد مراجعه میلیاردها انسان مؤمن به خدا و دین اسلام قرار دارد. در ادیان متن محوری همچون اسلام، دین مداران همیشه در پی این بوده‌اند که با

استفاده از متد فهم متون و نیز در نظر گرفتن ویژگی‌های متون وحیانی، به فهم مراد و مقصود خداوند از گزاره‌های وحیانی دست یابند، از این رو اگر این گزاره‌ها فاقد معنا باشند، تلاش مسلمانان بی جهت خواهد بود.

۲. آیات تحدی که به صورت علنی همگان را در همه زمانها به مبارزه و همانندآوری دعوت می‌کند.^{۴۶} این نهایت دلالت بر معرفت بخشی است؛ زیرا اگر کلامی غیر معرفت بخش باشد، هیچ گاه متکلم حکیم از مخاطب درخواست همانندآوری نمی‌کند.

۳. آیاتی که زبان قرآن را ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء: ۱۹۵) می‌داند. تصریح به عربی آشکار بودن زبان قرآن خود تأیید دیگری بر این حقیقت است.

۴. قرآن در شماری از آیاتش همگان را به تدبیر و تفکر در آن دعوت کرده است و کسانی را که از مسیر فهم قرآن دور شده‌اند، مورد عتاب قرار داده است.^{۴۷} از منظر شهید مطهری طبیعی است که اگر فهم قرآن را امری ممکن بدانیم تدبیر و تفکر در آن نیز، معنی خواهد داشت؛ اما اگر فهم آن ناممکن فرض شود، تأمل و تعمق در آیات نیز بیهوده و بلکه ناروا است.^{۴۸}

واضح است که تدبیر و اندیشه‌ورزی در آیات قرآن در صورتی منطقی و معقول است که ظواهر قرآن معرفت بخش بوده و بر معانی خود دلالت نمایند و مخاطبان آن از همین راه به فهم معانی قرآن راه یابند.

۵. کلمه حق و مشتقات آن در قرآن قریب ۲۴۷ بار به کار رفته است که اغلب کاربرد آن در معنای مطابق با واقع است. برای نمونه: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ (یونس: ۸۲)، ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران: ۶۲).

۶. ویژگی‌های متن قرآن نیز آن را واقع‌نما و معنادار می‌سازد؛ زیرا با دقت در محتوای عمیق قرآن می‌توان دریافت که قرآن متنی حکیمانه،^{۴۹} حق،^{۵۰} برهان و نور،^{۵۱} بینه و نشانه روشن^{۵۲} و ... است.

ویژگی‌های یادشده نمی‌تواند با بی‌معنایی عبارات و مفاد قرآن سازگار باشد.

۷. در آیات چندی «تذکیه و تعلیم کتاب و حکمت» به عنوان هدف رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله معرفی می‌شود که به وسیله قرآن انجام می‌گیرد: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (آل عمران: ۱۶۴) (خداوند بر اهل ایمان منت گذاشت که رسولی از خودشان در میان آنان برانگیخت که بر آنها آیات خدا را تلاوت کند و نفوسشان را از آرایش و نقص پاک گرداند و احکام شریعت و حقایق حکمت را به آنان بیاموزد، هر چند از پیش در گمراهی آشکار بودند).

ب) شواهد برون‌متنی

این شواهد به متن خاصی از متون دینی، متکی نیستند و با نگاهی عقلایی و کلامی به مدعا می‌نگرند، هر چند برخی مقدمات خود را از مسلمات دینی و با جست‌وجو در منابع دینی به دست می‌آورند.

۱. مطالعه ادیان الهی نشان می‌دهد که بنای اولیه شارع در سخنان خود، بیان گزاره‌های واقع‌نما است. اصل در کلام شارع معرفت‌بخشی است مگر آن که قرینه‌ای بر خلاف آن موجود باشد.^{۵۳} بی‌شک از منظر دینداران تمام گزاره‌ها یا بخش وسیعی از متون دینی، واقعی هستند و به تعبیری تمام این گزاره‌ها صادقند. سیره عاقلان و عرف نیز در بیان جمله‌های خبری چنین است. اصل اول در مکالمات شفاهی و کتبی انسان‌های عاقل بیان سخن واقع‌نمایانه است. مقصود ما از سخن واقع‌نما، به

ضرورت، کلام مطابق با واقع نیست؛ بلکه مقصود این است که اصل اول در جمله‌های خبری، بیان جمله‌های واقع‌نماست که قابلیت صدق و کذب دارد. عاقلان در فهم کلام هر گوینده‌ای این اصل را رعایت می‌کنند، مگر در مواردی که قرینه خلاف آن را اقتضا کند. اگر گوینده عاقل و حکیمی نیز خطاب به مردم سخن می‌گوید، در بیان خود بر سیره عقلا عمل می‌کند.

۲. یکی از نقش‌های اساسی زبان وحی، معناداری و معرفت بخشی آن است، چنانکه از نگاه باربور، بیانات دینی کارکردهای زبانی فراوانی دارند که به نحو تنگاتنگی به هم پیوسته‌اند و معرفت بخشی از کارکردهای اصلی آنهاست. زبان دینی در عین معنی داری، غالباً یا احکام معرفت‌بخش و عقاید دینی را مسلم (مفروض) می‌گیرد، یا آنها را در بر دارد. همین است که مسأله تحقیق‌پذیری در این حوزه نمی‌تواند به کلی منتفی باشد. وی می‌گوید: زبان دینی در عین حال که بیانگر و برانگیزاننده رهیافت‌های شخصی است؛ اما در عین حال اشاره معرفت‌بخشانه‌ای به واقعیت دارد.^{۵۴}

۳. بیشتر آموزه‌های اسلام، قابل اثبات عقلی است. اصول اعتقادات بر اساس عقل اثبات می‌شوند و بسیاری از فروع اعتقادات نیز، پشتوانه عقلی دارند؛ بلکه بسیاری از تعالیم قرآن، ارشاد به حکم عقل است. زبان عقل در تبیین مطالب، زبان احساسات نیست، بلکه دقیقاً در برابر آن قرار دارد و آنچه عقل بدان می‌رسد، احکام واقع‌نماست.

۴. زبان قرآن، زبان ارائه حقایقی در حوزه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است. در این زمینه، دیدگاه‌های خاصی ارائه می‌دهد. قرآن ارائه دهنده نظریه منسجمی در راستای هدف از خلقت جهان و حیات بشر و تبیین انسان‌شناسی خاصی است. زبان بیان مطالبی در راستای هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، زبان کشف واقع و اقع‌نمایی است و نمی‌تواند زبانی غیر واقع‌نما مانند زبان اسطوره، رمان و امثال آن باشد.

۵. اگر قرآن کتاب رمزها باشد و با اصطلاحاتی سخن گفته باشد که از بستر عمومی روش‌های زبان عربی دور است، به گونه‌ای که مردم در برابر آنها سرگردان بمانند و نوری که معانی آنها را برایشان روشن سازد، نیابند، از آن رو بیم دارند مقصود آن چه به جز معنای ظاهری‌اش، معنای دیگر باشد، در حالی که هیچ‌گونه قرینه گفتاری و یا حالی برای آن معنا به چشم نمی‌خورد و این وضعیتی است که هدف سترگ قرآن را از میان می‌برد؛ زیرا هدف قرآن بر این پایه استوار است که آیات فرود آمده بر مردم راهی باشد برای فعالیت خرد و اندیشه آنان و آنها بتوانند به وسیله آیات، راه راست را بیابند و از این طریق اندرز بگیرند و تقوا پیشه کنند، از این رو نمادین دانستن زبان قرآن، درست به نظر نمی‌رسد.

ممکن است یک اثر هنری رمزی باشد؛ اما یک متن دینی مانند قرآن که دارای ارکان سه‌گانه اعتقادات، اخلاق و احکام است و برای هدایت انسان‌ها نازل شده است، نمی‌تواند رمزی باشد. نمی‌توان قرآن را مانند یک تابلوی نقاشی یا یک قطعه شعر یا یک داستان، مجموعه‌ای از نمادهای رمزی دانست.^{۵۵}

۶. بنابر دیدگاه نمادین دانستن زبان دین، مدل‌ها و نمادها و تمثیل‌های دینی، بیشتر طریقی برای اشاره به یک سلسله ارزش‌ها و اعتبارهای حیاتی، تعبیری از یک رشته حقیقت‌ها برای زندگی توأم با آرامش، سالم و سعادت‌مندانه و بیانی نیرومند و موثر برای گرایش به خیر و صلاح، بوده است و مشکل از آن جا، آغاز می‌شده است که قالب نماد، استقلال و اصالت می‌یافته است و بنابر عادت دیرین ذهن بشر که به چیز انگاری، میل می‌کرده است، به ازای کلمات و جملات دینی چیزهای مشخصی در بیرون (مثل خدا، روح، فرشته، آخرت و ...) تصور می‌کرده است و کار به نوعی جمود دینی، ساده‌اندیشی خرافی، معتقد است موهومی و از همه بدتر کشمکش‌های مذهبی، کشیده می‌شده است؛ زیرا هر مذهب نمادهای قالبی خود را و به طرز مخصوص به فرقه خود، اصالت و استقلال می‌بخشیده و انحصار قایل می‌شده است.

صرف نظر از این که رویکرد زبان‌شناختی مذکور، چقدر موجه و قابل دفاع باشد باید اذعان کرد، که تحجر مذهبی در میان مسلمین به فرقه‌هایی مثل مشبهه، مجسمه، ظاهریان، حنبلی‌ها و امثال آن اختصاص نداشته است و با مروری بر کتاب‌های «مقالات الاسلامیین»، «الفصل فی الملل»، «الملل و النحل» و جز آن، احساس می‌شود که زبان دین تا چه اندازه، دچار جمود و قشری‌گری است. این تحجر زبان‌شناختی به فرو بستگی فرهنگی، منازعات مذهبی و از همه بدتر به «حداکثرگرایی دینی» دامن می‌زده است و در این گیر و دار کارکرد اصلی دین و ایمان که گسیل معنوی و درونزای فرد مومن در جهت اتخاذ معنویتی سالم و معقول در حیات اجتماعی است، فراموش می‌شده است.^{۵۶}

۷. اگر زبان نمادین را زبان اشاره و رمز بدانیم و ظاهر قرآن را رها کنیم، ممکن است معنای باطنی در تعارض با ظاهر قرار گیرد و مستلزم نفی ضروریات شود و گر نه چنین تفسیر شک و تردید و گمان و تبدیل آن به علم تشویق می‌نماید. سخن از به کارگیری علم، عقل و رفع شک، تردید و گمان در جایی مورد تاکید است که سخنان گویند. در مقام شناساندن واقعیت باشد، نه بیان مطالب‌ساختگی، خیالی و دور از واقعیت این ابزارها برای کشف واقع به کار گرفته می‌شوند.

۸. مهم‌ترین اشکالی که بر نمادین دانستن زبان قرآن زبان مطرح است، این است که زبان قرآن زبان شخصی می‌شود، زبان رمزی میان خدا و رسولش و یا احیاناً عده‌ای و گروهی چون راسخان در علم می‌گردد. معنایش این می‌شود که دیگران این کلام را نمی‌فهمند و از این رمز نمی‌توانند استفاده کنند، مگر کسی که به فنون و رموز رمز آشنا باشد، از آن طرف زمینه جابجایی و تأویل‌های گوناگون را فراهم می‌کند. در این صورت قابل استناد نیست و قابل استفاده و استدلال و هدایت برای جوامع و توده نخواهد بود؛ چون معیار و ملاکی برای فهم و درک ندارد.^{۵۷}

نتیجه گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار گذشت می توان مطالب ذیل را را به عنوان نتیجه گیری یادآور شد:

۱. یکی از اصول بنیادی در فهم و شناخت متون دینی و به ویژه قرآن، معناداری و ناظر به واقع بودن گزاره‌های دینی است.

۲. گزاره‌های قرآنی را می توان به دو گروه اخباری و انشایی تقسیم کرد. جملات اخباری به طور مستقیم از واقعیتی گزارش می دهد، یا آن را نفی می کند؛ آن واقعیت ممکن است وجود یا عدم یک چیز، یا صفت و یا حالت باشد و یا ممکن است اخبار از یک واقعیت مشهود و یا اخبار از امری عینی و غیر مشهود باشد.

۳. گزاره‌های قرآنی از تنوع مضامین گسترده‌ای برخوردار است و برای اثبات واقعیت تمام حقایق آنها، نمی توان از یک مقیاس استفاده کرد.

۴. نظریاتی که زبان دین را فاقد معنا می دانند، عمدتاً در مقابل نگرش اصیل درباره متون دینی قرار می گیرد که گزاره‌های دینی را معنادار و یکی از رسالت‌های اصلی آن را توصیف دقیق واقعیات جهان و ارائه بینش‌هایی صحیح و استوارنسبت به آن می داند.

۵. در مورد معناداری صفات خداوندی، خصوصاً آن دسته از صفاتی که الفاظ مشترک میان خدا و انسان هستند، باید یادآور شد که این دسته از صفات مشترک معنوی‌اند و به صورت مشترک معنوی و ذومراتب در مورد خدا و انسان به کار می روند، یعنی این صفات به طور کاملتر در مورد خداوند و به صورت ناقص و محدودتر در مورد انسان به کار می روند. برای درک معنای الفاظ متشابه در مورد ذات حق تعالی باید آنها را از اموری مادی تجرید نموده، سپس آنها را به خداوند نسبت داد.

پی نوشت‌ها:

۱. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۱۲۶.
 ۲. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، ص ۹۰.
 ۳. ساجدی، ابوالفضل، زبان وحی، ص ۵۹.
 ۴. اگر سخن بی معنا باشد، پس کلام ردشدنی است و در این زمینه، اگر گزاره‌ای که خداوند را توصیف می‌کند، رد شود این بدان معناست، که خداوند را نمی‌شود با هیچ گزاره‌ای توصیف کرد، ولی اگر این گزاره و سایر گزاره‌ها رابه هر صورتی که باشند، خواه صفات جسمانی و انسانی را برای خدا اثبات کند و خواه این‌گونه نباشد، پذیرفته شوند، در این صورت خدا را با هر وصفی که باشد، پذیرفته‌ایم.
 ۵. نوپا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲۹۶.
 ۶. فنایی، ابوالقاسم، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، ص ۹۸.
7. Bereal.
۸. صفوی، کوروش، گفتارهایی در زبان شناسی، ص ۱۹۹.
 ۹. خسروپناه، عبدالحسین، نظریه تأویل و رویکردهای آن، ص ۱۲۰.
10. wittgenstein.
۱۱. نصری، عبدالله، راز متن، ص ۲۷-۲۸.
 ۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، جستاری در معناشناسی معنا، ص ۴۴.
 ۱۳. ۱۸۸۹-۱۹۵۱ م.
 ۱۴. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ص ۳۶۶.
 ۱۵. باربور، ایان، علم و دین، ص ۷۸.
 ۱۶. خرمشاهی بهاء الدین، پوزیویسم منطقی، ص ۱۲۹.
17. semantical refrent.
۱۸. ر.ک: علیزمانی، امیرعباس، زبان دین، ص ۸۹؛ خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیویسم منطقی، ص ۲۴-۲۵.
 ۱۹. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ص ۱۴۹-۱۵۰.
20. David Hume.
۲۱. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ص ۱۶۹.
 ۲۲. خرمشاهی، بهاء الدین، سیر بی سلوک، ص ۲۴.
 ۲۳. ساجدی، ابوالفضل، زبان وحی، ص ۶۱؛ Alston, p41.

۲۴. جان هیک ص ۲۰۲.
۲۵. خرمشاهی، بهاء الدین، سیر بی سلوک، ص ۲۵.
۲۶. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ص ۱۶۹.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی و محمد لگنهاوزن، میزگرد زبان دین، ص ۱۲.
28. Antony Flew.
۲۹. دیوید برایان، درآمدی بر فلسفه دین، ص ۲.
۳۰. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ص ۲۶۴.
31. A.J Ayer, p: 165.
۳۲. ساجدی، ابوالفضل، زبان وحی، ص ۶۲.
۳۳. سعیدی، روشن، محمد باقر، زبان قرآن تعهد برانگیزی در متن واقع‌گویی، ص ۱۹۳-۱۹۴.
۳۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۳۹۸-۳۹۹.
۳۵. همان، ج ۷، ص ۱۶۶-۱۶۷.
۳۶. انفال: ۱۲.
۳۷. متولد ۲۵۵ قمری.
۳۸. شهرستانی، عبدالکریم، الممل و النحل، ص ۱۸۷.
۳۹. همان.
۴۰. شمخی، مینا، مکاتب ظاهرگرا در قرآن، پژوهش‌های زبان شناختی قرآن، ص ۲۰.
۴۱. بحوث فی الممل و النحل، ص ۱۳-۱۴.
۴۲. شهرستانی، عبدالکریم، الممل و النحل، ص ۶۷.
۴۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ص ۶۰.
۴۴. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ص ۴۱۵.
۴۵. اخوان نبی، قاسم، زبان دین از دیدگاه حکمت متعالیه، ص ۶۲.
۴۶. بقره: ۲۳-۲۵؛ اسرا: ۸۸؛ یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳ و ۱۴.
۴۷. یوسف: ۱؛ نحل: ۸۹؛ مائده: ۱۵؛ قمر: ۱۷ و ۲۲ و ۳۲؛ شعراء: ۱۹۲ و ۱۹۳؛ محمد: ۲۴.
۴۸. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۱-۲، ص ۲۴-۲۶.
۴۹. یونس: ۱؛ آل عمران: ۵۸؛ یس: ۲.
۵۰. فاطر: ۳۱.
۵۱. نساء: ۱۷۴.
۵۲. انعام: ۱۵۷.

۵۳. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، ص ۲۸۷.

۵۴. باربور، ایان، علم و دین، ص ۲۹۸.

۵۵. نصری، عبدالله، نگاهی به قرایت رسمی از دین، ص ۱۲۶.

۵۶. فراستخواه، مقصود، آیا گزاره‌های اصلی دین به زبان نمادین است، ص ۱.

۵۷. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، مشکل ما در فهم قرآن، ص ۱۸.

منابع:

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲. برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم: مؤسسه طه، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۳. خرماشاهی، بهاء الدین، پوزیویسم منطقی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۴. _____، پوزیتیویسم منطقی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۵. _____، سیر بی سلوک، تهران: بی نا، چاپ اول ۱۳۷۰.
۶. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، قم: اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۵.
۷. دیوید برایان، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران: مرکز دانشگاهی ۱۳۷۸.
۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷.
۹. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
۱۰. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، قم: نشر طه، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۱۱. شهرستانی، عبدالکریم، الملل و النحل، قم: منشورات الرضی، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۱۲. صفوی، کوروش، گفتارهایی در زبان شناسی، تهران، نشر هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۳۹۱ق.

۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰.

۱۵. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، بی جا، انتشارات آیت عشق، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۱۶. _____، زبان دین، بی جا، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۷. فنایی، ابوالقاسم، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، قم: انتشارات اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۵.

۱۸. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، بی جا: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، بی تا.

۱۹. مطهری، مرتضی، آشنایی باقرآن، تهران: نشرصدرا، ۱۳۶۷.

۲۰. نصری، عبدالله، راز متن، تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۸۱.

۲۱. نوپا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

22. Ayer, A. J, Language, 1946, Truth and Logic, London.

23. Alston, Realism and Christian Faith, International Journal for Philosophy of Religion.

مقالات:

۱. اخوان نبی، قاسم، زبان دین از دیدگاه حکمت متعالیه، قیسات، ش ۲۵، ص ۵۵ تا ۹۹. ۱۳۸۱

۲. خسروپناه، عبدالحسین، جستاری در معناشناسی معنا، الفاظ و گزاره‌های دینی، مجله رواق اندیشه، ش ۷، ص ۴۱ تا ۵۴. ۱۳۸۱،

۳. _____، بی تا، نظریه تأویل و رویکردهای آن، کتاب نقد، ش ۵ و ۶، ص ۱۱۸ تا ۱۳۲.

۴. ساجدی، ابوالفضل، زبان وحی، معرفت، ش ۶۰، ص ۵۷ تا ۶۹. بی تا،

۵. سبجانی، جعفر، ۱۳۷۶، زبان دین در فلسفه و کلام اسلامی، مجله کلام اسلامی، ش ۲۳، ص ۶۴ تا ۷۸.

۶. سعیدی روشن، محمد باقر، بی تا، زبان قرآن تعهد برانگیزی در متن واقع‌گویی، مجله‌ی پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۴، ص ۴۵ تا ۵۸.

۷. شمخی، مینا، مکاتب ظاهرگرا در قرآن، پژوهشهای زبان شناختی قرآن، دانشکده علوم انسانی اصفهان، ش ۱، ص ۱۸ تا ۳۱. ۱۳۹۱،
۸. فراستخواه، مقصود، آیا گزاره‌های اصلی دین به زبان نمادین است، ص ۱۲ تا ۱۳۷۸،
۹. مصباح یزدی، ۱۳۷۵، محمدتقی و محمد لگنهاوزن، میزگرد زبان دین، معرفت، ش ۱۹، ص ۱۲ تا ۲۳.
۱۰. موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵، سید عبدالکریم، مشکل ما در فهم قرآن، مجله نامه مفید، ش ۸، ص ۱۲ تا ۲۱.
۱۱. نصری، عبدالله، نگاهی به قرایت رسمی از دین، قبسات، ش ۲۰ و ۲۱، ص ۱۲۰ تا ۱۳۲. ۱۳۸۰.