

زبان شناسی دین در نگاه المیزان

محمد جواد عنایتی راد

از جمله مباحث کلیدی فلسفه دین، شناخت زبان دین است. بررسی زبان دین به معنای شناخت و تجزیه و تحلیل زبان متون دینی پیشینه ای نسبتاً طولانی دارد. (فیلون) ۱ یکی از برجسته ترین چهره های فلسفه اسکندرانی - یهودی و (سنت اوگوستینی) ۲ 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، پرداخته اند.

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

گوناگون لفظی (اصالة الجد، اصالة عدم القرینة، 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 زبان شناختی بوده است. پس از دوره رنسانس و ظهور نگرشهای نوین به مقولات مختلف اجتماعی، انسانی و دینی و پیدایش اثبات گرایی (پوزیتویسم) منطقی و از آن مهم تر، ظهور فلسفه های تحلیلی زبان و عمل گرایی (پراگماتیسم) و تفسیر گرایی (هرمنوتیک)، مباحث جدید و دغدغه های تازه ای را وارد مباحث زبان شناسی گردید و زمینه هایی 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 ویژه ای دارد؟

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

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

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 می توان از زبان غیرنمادین استفاده کرد؟

آیا دین زبان ویژه ای دارد؟ ویژگیهایش چیست؟ آیا انسان با فهم عادی می تواند به معنای واقعی آن دست یابد؟ از چه راهی؟ و آیا می توان زبان دین را در تمامی حوزه های آن، سمبلیک یا نمادین یا علمی ویا... شمرد؟

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

آیا نیت متکلم در معنای کلام اودخالت دارد یا خیر؟

و دیگر پرسشهایی از این دست.

در میان پرسشهای بالا آنچه بیش تر، نظر فیلسوفان زبان شناس را به خود جلب کرده و بخش مهمی از مباحث زبان دین بر محور آن می چرخد، گزاره های 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 می رود، یکی از معانی زیر اراده می شود: ۳

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 می فرماید:

(وما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه)

هیچ پیامبری را جز به زبان مردمش نفرستادیم.

(وآنه تنزیل ربّ العالمین. نزل به الروح الامین. علی قلبک لتکون من المنذرين. بلسان عربیّ مبین)

۴

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) ۵

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.) ۶

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

(وقد تحدی القرآن بالبلاغه... بکلّ تحدّ ممکن ممّا یشیر الحمیه ویوقد نار الانفة... ۷

و نیز می فرماید:

(القرآن مستقیم فی جمیع جهاته فصیح فی لفظه، بلیغ فی معناه.) ۸

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

(وقد مضی من القرون والاحقاب ما یبلغ اربعه عشر قرناً ولم یأت بما یناظره آتٍ ولم یعارضه احد

بشی الاّ احرز نفسه وافتضح فی امره.) ۹

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 می شود، 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 سروکارت فتاد پس زبان کودکی باید گشاد
زبان کودک وجوان، 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 گونه ای است که همه کس می فهمد و عالی ترین
معارف الهی و انسانی را در قالب ساده ترین الفاظ ریخته است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۳ سوره قمر: (ولقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدّکر) قرآن را برای
یادآوری آسان ساختیم پس آیا یادکننده ای هست) می نویسد:

(التیسیر، التسهیل، وتیسیر القرآن للذکر، هو التاؤه علی نحو یسهل فهم مقاصده للعامی والخاصی
والافهام البسیطه والمتعمقه، کل علی مقدار فهمه، ویمكن ان یراد به تنزیل حقائقه العالیة ومقاصده
المرتفعه عن افق الافهام العادیة الی مرحله التکلیم العربی تناله عامه الاف هام). ۱۰
و در تفسیر آیه ۸۲ نساء (افلا یتدبرون القرآن ولو کان من غیر عند الله لوجدوا فیهِ اختلافاً کثیراً) می
نویسد:

(قرآن کتابی است که فهم عادی بشر به درک آن دسترسی دارد). ۱۱

و در فلسفه نزول تدریجی قرآن می نویسد:

(آیه آیه نازل شد تا مردم بفهمند). ۱۲

و نیز می نویسد:

(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 درخور 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. ۱۳

و در این راستا پیامبر اکرم (ص) فرمود:

(انا معاشر الانبیاء امرنا ان نکلّم الناس بقدر عقولهم). ۱۴

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 (معنا شناسی) 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). ۱۵

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. ۱۶

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.) ۱۷

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 می کنیم:

۱. تئوری اثبات گران (پوزیتیویسم)

اثبات گران معیار معنادار بودن گزاره ها را، تحقیق پذیری حسی می دانند، از این رو تمامی گزاره های متافیزیکی و اخلاقی و دینی را بی معنا و غیرقابل صدق و کذب و تهی از بهره معرفتی می شمارند. ۱۸

۱. ج. آیر در کتاب خود به نام (زبان، حقیقت و منطق) که منشور بنیادی اثبات گران به شمار می آید، درباره گزاره های کلامی می نویسد:

(هرگونه اظهاری در این باره مهمل و بی معناست.) ۱۹

مرحوم علامه و دیگر مفسران اسلامی، تمامی گزاره ها و قضایای قرآنی را - اعم از حقیقی و اعتباری - دارای معنای صحیح و مطابق با واقع و نفس الامر، که کوچک ترین خلل و بطلانی در آن نیست، می دانند، 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. ۲۰

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) ۲۱ است و گزاره های اعتباری گرچه به گونه

مستقیم از خارج انتزاع نشده اند، ولی با واسطه، تکیه بر خارج دارند. علامه در تفسیر آیه یادشده می نویسد:

(خداوند متعال قرآن را بر تونازل کرد، درحالی که همراه حق است و از آن جدا نمی شود و همراه بودنش با حق، باعث می شود 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.) ۲۲
و در ذیل تفسیر آیه ۴۲ سوره فصلت: (لایأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید) می نویسد:

(هیچ گونه تناقض و دروغ و بطلان و تحریفی در معارف قرآنی راه ندارد.) ۲۳
و لازمه روشن این گفتار، صدق معارف قرآنی است.

اثبات گرایان که مکتب آنان را می توان (اصالت حس افراطی نام نهاد، سرچشمه شناخت و معرفت را تجربه حسی می دانند و از آن رو که شناختهای متفاوتی از دسترس (حس) خارجند آنها را فاقد اعتبار و بی معنا می دانند.) ۲۴
علامه طباطبایی ذیل بحثی فلسفی یکی از مهم ترین دلایل اینان را نقل کرده و به تفصیل نقد می کند و می نویسد:

(بیش تر دانشمندان غرب و مخصوصاً طبیعی دانهای آنان، بر آن شده اند که اعتماد بر غیرحس صحیح نیست، به این دلیل که مطالب عقلی محض، غلط از آب درمی آید و براهین آن به خطا می انجامد 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 می کنیم که پس به طور کلی قند شیرین است.)

سپس مرحوم علامه، اشکالات این دلیل را برمی شمارد و می نویسد:

(یک، این که همه مقدماتی که برای به دست آوردن آن نتیجه چیدند، مقدماتی بود عقلی و غیرحسی، پس آقایان، با مقدماتی عقلی، اعتماد بر مقدمات را باطل کرده اند...
دو، غلط و خطا درحس کم تر 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 درب 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 می شوند، 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 نمی کند، درحالی که علوم، حتی علوم حسی و تجربی، آنچه به دست می دهند، کلیات است [که کار عقل است]. ۲۵
۲. تئوری انشائی بودن گزاره های دینی

این تئوری که به غلط، ناشناختاری نام گرفته است، می گوید: گزاره های دینی انشائی هستند و ناظر به خارج نیستند و حکایت از آن نمی کنند. در قالب این تئوری، چهار نظریه ارائه شده است که دونظریه آن، طرفدارانی در میان مسلمانان نیز دارد و ما همان دو را می آوریم. ویلیام آلستون ۲۶، یکی از نامداران فلسفه دین در آمریکا، در مقاله (زبان دینی) خود، چاپ شده در دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، این نظریات را یاد کرده است.

نظریه رمز و کنایه و تمثیل ۲۷

زبان رمز، زبانی است که الفاظ در آن نقش پل را دارند و شنونده آگاه را از معنای ظاهری به مفهومی نهانی منتقل می کند و گاه در اصل، معنای ظاهری آن الفاظ مراد نیست. انگیزه های استفاده از این زبان، گوناگون است. گاهی متکلم و مخاطب نمی خواهند جز هم کیشانشان از مقاصد آنان آگاهی یابند، از این رو به زبان رمز رو می آورند و گاه معنا به اندازه ای ژرف است که در قالب لفظ نمی گنجد، به ناچار از زبان رمز و تشبیه یا تجرید از لوازم مادی یا استعمال در معنای اعم، استفاده می کنند تا آن معنا به ذهن مخاطب نزدیک گردد و گاه انگیزه این است که معنا را در چندین سطح بیان کنند و هر کسی به فراخور آگاهی و توان خود از آن بهره جوید. طرفداران این نظریه می گویند گزاره های دینی، رمزی (سمبلیک) اند، بدین معنا که نشان اموری در جهان طبیعت اند، هنگامی که در کتاب مقدس گفته می شود 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 برم ن است. ۲۸

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 بهره های فراوان برده اند و این معنا به صورت جزئی، مورد تأیید علامه بوده است، گرچه ایشان از یک زاویه، زبان تمامی قرآن را تمثیل می داند. 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. ۲۹. گاه مکتب یا شخصی برای توضیح مسائل انسانی در ساحت های گوناگون آن داستانی می سراید و از زبان موجوداتی از قبیل جماد، نبات، حیوان و... مسائل را بیان می کند و آن داستان هیچ واقعیتی ندارد، مانند داستان های کلیله و دمنه.

پاره ای از نظریه پردازان، زبان دین را اسطوره ای معرفی کرده اند 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 خالص ترین شکلش در اسطوره های اقوام ابتدایی به چشم می خورد. ۳۰

بعضی مفسران روشنفکر قرن چهارده دربارۀ قصه آدم ۳۱ و برخی از داستانهای دیگر قرآن، چنین دیدگاهی ابراز داشته اند.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۷۴ سوره انعام که دربارۀ جریان گفت وگوی ابراهیم(ع) و آزر است، این نظر را (وهم) و آن را با (حق) بودن قرآن ناسازگار دانسته است. وی در توضیح نظر آنان می نویسد: (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. هرچند اطمینانی در صحت آن داستانها و اطلاعی از خصوصیات آنها نداشت ه باشد، حتی اگرچه داستان مزبور، افسانه ای 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 ردّ این نظریه می نویسد:

(این سخن، خود خطای بزرگی است؛ زیرا مسأله داستان نویسی 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 گمراه کننده کمک نمی گیرد، (قرآن کتابی است که به سوی حق و راه راست هدایت می کند). (آنچه در قرآن است حجت می باشد برای کسی که به آن تمسک جوید و حجت است علیه آن کس که آن را ترک 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 لقول فصل. وما هو بالهزل)؛ (سخنش هزل نیست، بلکه قول فصل است) و هم در بیان آن، م سامحه و سهل انگاری کرده باشد.) ۳۲

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 ظاهرگرایان 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 براین 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 دربارۀ 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 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 چین جملات و به کاربرد 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 مصداق حقیقی و مجازی که علم لغت در اختیارش گذاشته تطبیق می دهد.

و اما بیان قرآنی بر این مجرا جریان ندارد، بلکه کلماتی است که الفاظش در عین این که از یکدیگر جدابند به یکدیگر متصل هم هستند، به این معنا که هریک بیانگر دیگری است. (۳۳) 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 رفته اند، ولیکن در عین حال، در یک امری دیگر با سایر گفتارها فرق دارد و آن این است که ما گویندگان بشری چه بلیغ باشیم و چه نباشیم، گفتار خود را بر اساس آنچه که عقل ما از معانی درک می کند، قالب گیری می کنیم و معانی و حقایق آنچه که به درک ما می آید، 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 می شود، باب مسامحه و مساهله بر روی ذهن گشوده می گردد، در نتیجه حکمی را که باید بر روی (کثیر) ببریم،

بر روی (جمع) می بریم و قضاوتی را که باید برای غالب موارد موضوعی بکنیم، درباره دائم می کنیم ...

تازه همه اینها در چهارچوب ادراکاتی است که [بشر] از جهان خارج دارد. واما بیرون این چهارچوب، یعنی حقایقی که از آنها غافل است و به خاطر محدودیت درکش، قهرراً سهل انگاریش درباره آنها بیش تر است، پس اگر انسان از چیزی خبر می دهد و از آنچه در خارج رخ داده سخن می گوید، ب ه خیال این که بر واقع آن احاطه دارد و حقیقت آن را درک و کشف کرده، همه براساس تسامح درپاره ای جهات و دقت در پاره ای جهات دیگر است و این شوخی است که کسی ادعا کند، می تواند به واقع آنچه شده دست یابد و کلام گوینده را برآن 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 جهتش احاطه علمی دارد، او خود در وصف کلامش فرمود: (انه لقول فصل. وما هو بالهزل)(طارق/۱۴) ۳۴

از این روست که در روایات آمده است:

(ان کلام الباری سبحانه لایشبه کلام الخلق کمالایشبه افعاله افعالهم.) ۳۵

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.

و آیه 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 ویژه ای 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 لایه های درونی آن از فهم عادی بالاتر است و حتی پاره ای از سطوح آن را تنها (مطهرون) آگاهند:

(لایمسه الا المطهرون)

(لایعلم تاویلہ الا الله والراسخون فی العلم).

تئوری ترکیبی، تئوری علامه (ره)

این تئوری می گوید همان گونه که دین دارای ابعاد گوناگونی - حقوقی، اجتماعی، عقیدتی، اخلاقی و... ۳۶ - است، متون دینی نیز به تناسب هر بعد و موضوعی از زبانهای متفاوت (صریح، کنایه، رمز، استعاره، قصه و...) بهره جسته و میان همه این ابعاد و اجزاء، پیوند منظم و زبان و یژه ای برقرار است که با آن می توان جهان بینی دین را به دست آورد.

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

در توضیح نظریه علامه، در آغاز، پاره ای از ویژگیهای مهم زبان قرآن از دیدگاه ایشان آورده می شود و پس از توضیح آن، سر ترکیبی بودن زبان قرآن از منظر علامه نیز روشن می گردد و سپس نمونه هایی از گزاره های این تئوری را از دیدگاه علامه می آوریم.

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 می آید:

۱. نظام مندی زبان و معارف قرآن

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

ایزوتسو می نویسد:

(کلمات قرآن... همچون الله و اسلام و نبی و امام و کافر و نظایر اینها... در قرآن، هریک تنها و منزول از کلمات دیگر به کار نرفته، بلکه با ارتباط نزدیک به یکدیگر مورد استعمال قرار گرفته اند و معنی محسوس و ملموس خود را دقیقاً از مجموع دستگاه ارتباطاتی که با هم دارند، به دست می آورند.) ۳۷

ایزوتسو در ادامه مثالهایی ذکر می کند، از جمله درباره واژه (الله) می نویسد، قرآن اصطلاح تازه ای 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:

(مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی)

ما از آن جهت خدایان دیگر را می پرستیم 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 می شود و در برابر آن می ایستند.

همین بینش را مرحوم علامه در المیزان دارد. او به طور غیر مستقیم، سیستماتیک بودن زبان و معارف قرآنی را یادآور شده است. او بارها، خاطر نشان ساخته که مجموعه معارف قرآن، یک سلسله حلقه های به هم پیوسته و منظمی هستند که هدف معینی را تأمین می کنند و این نکته - نظام م

ندی معارف قرآنی - علامه را درانتخاب روش تفسیر موضوعی و تفسیر قرآن به قرآن و کشف منظور قرآن از طریق وحدت سیاق، راهنمایی کرده است. علامه در این زمینه می نویسد:

(بیان قرآنی، کلامی است که الفاظش درعین این که از یکدیگر جدا هستند، به یکدیگر متصل اند، به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی (ع) (شاهد برمراد دیگری است). پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از به کاربردن قواعد ادبی می فهمیم، اکتفا نموده بدون این که سایر آیات مناسب آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم. همچنان که آیه شریفه: (افلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیرالله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً) به همین معنا اشاره نموده و می فرماید، تمامی آیات به هم پیوستگی دارند.) ۳۸

وی براساس نگرش سیستماتیک به قرآن، بسیاری از واژه های قرآنی را معنا می کند؛ از جمله این موارد، واژه های زیر هستند:

کتاب

علامه می نویسد: کتاب، در زبان عرف چیزی است که با قلم نوشته شده باشد، ولی در زبان قرآن، بیش تر به معنای حکم واجب الاتباع و هر معنایی است که استحکام دارد و نقض بر نمی دارد. (والکتاب بحسب المتعارف من اطلاقه وان استلزم کتابه بالقلم، لکن لکون العهود والفرامین المفترضه انما یرم بالکتابه، شاع اطلاقه علی کل حکم مفروض واجب الاتباع، او کل بیان، بل کل معنی لایقبل النقض فی ابرامه، وقد کثر استعماله بهذا المعنی فی القرآن، وبهذا المعنی سمی القرآن کتاباً.) ۳۹

قلب

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

(مراد از قلب، خود آدمی، یعنی خویشتن او و نفس و روح اوست، برای این که هرچند 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 درخلقت آدمی، این عضو است که مسؤول درک است... ولیکن مُدرک واقعی خود ا نسان است.) ۴۰

اذن

اذن در لغت و عرف عام، به معنای (اعلام) به اجازه چیزی و (اجازه) اراده و خواست می باشد، ولی در فرهنگ قرآنی، آن گاه که به خدا اضافه می شود، معنای خاصی دارد که در پیوند با نقش خدا درانجام یافتن افعال اختیاری و غیراختیاری روشن می گردد و آن معنا (تقدیر و تدبیر الهی) است ۴۱؛ یعنی هرچه در جهان هستی موجود می باشد، همه و همه به تدبیر و تقدیر الهی هستی یافته اند.

مرحوم علامه مجموعه معارف قرآن را همچون هرمی دانسته که در رأس این هرم (توحید) قرار دارد. او مجموعه معارف الهی را تفصیل توحید، و توحید را اجمال این تفصیل می داند و در آغاز سوره هود پس از اشاره به موضوعات قرآن در زمینه های گوناگون جهان شناسی، انسان شناسی، م عاد شناسی، جامعه شناسی و ... می نویسد:

(آیات قرآنی باین معارف تفصیلی الهی و حقائق حقه، بربیک حقیقت تکیه دارد و آن اصل است و بقیه معارف، شاخ و برگ آن اند، آن توحید حق تعالی است. و این اصلی است که با همه اجمالی که دارد، متضمن تمامی تفصیلات و جزئیات معانی قرآنی است - چه معارفش و چه شرایعش - به عبارت دیگر توحید اصلی است که اگر شکافته شود، همان تفصیلات می شود و اگر آن تفصیلات فشرده شود، به این اصل واحد برگشت می کند...) ۴۲

نادیده گرفتن نگرش سیستماتیک به قرآن، گاه انسان را به وادی ضرب قرآن به قرآن می کشاند که نوعی تفسیر به رأی می باشد و مورد نکوهش امامان معصوم علیهم السلام بوده است. امام صادق (ع) می فرماید:

(ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا کفر...) ۴۳

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 می نویسد:

(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 منثنی 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 تخصصی 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 می باشد.) ۴۴

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

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

رسول اکرم (ص) می فرماید:

(ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة (أو سبعین) ابطن...) ۴۵

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 می نویسد:

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

از آنچه گفتیم، دونکته روشن می شود:

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

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

ظاهر قرآن عبارت است، از معنای ظاهری آن که در ابتدا به نظر می رسد 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. (دور). ۴۶

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 می داند. وی برای فهم لایه های درونی، گذار از لایه بیرونی (ظاهر) را بایسته می داند و همواره بر حفظ ظاهر قرآن تا آن گاه که قرینه قطعی (عقلی، لفظی) برخلافش نباشد تأکید می ورزد و در نتیجه معانی باطنی را که بدون قرینه، مخالف ظاهر باشد، به شدت طرد می کند. 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 می نویسد:

(قرآن از نظر معنا مراتب مختلفی دارد، مراتبی طولی که مترتب 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 بیش تر از یک معنا استعمال شده باشد و استعمال لفظ در بیش تر از یک معنا صحیح نیست. و یا کسی دیگر بگوید، این نظیر عموم مجاز می شود 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 مرتبه ای از فهم و درک است. (۴۷)

۳. تأویل و تنزیل

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

(تأویل از کلمه (أول) به معنای رجوع است و مراد از تأویل، آن چیزی است که آیه به سوی آن برمی گردد و مراد از تنزیل در مقابل تأویل، معنی روشن و تحت اللفظ آیه می باشد. (۴۸)

و در جای دیگر می نویسد:

(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. (۴۹)

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. ۵۰

اما آن امر عینی که آیات به آن برمی گردد چیست؟ ایشان در این باره می فرماید:
(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 درخارج پیدا می گردد و او را از فحشا و منکر دور می کند.
و اگر کلام، خبر باشد... تأویلش حوادثی است که درخارج واقع شده و یا می شود... ۵۱)

۴. محکم و متشابه

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

(هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هنّ امّ الکتاب و اخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویل)

اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه ها محکماتند، این آیات امّ الکتابند. و بعضی آیه ها متشابهاتند. اما آنها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه جویی و میل به تأویل، از متشابهات پیروی می کنند.

مرحوم علامه، محکم را آیه ای می داند که معنای آن روشن و در افاده معنا مستقل می باشد و متشابه، عکس آن خواهد بود.

وی می نویسد:

(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 می کند و تردیدش برطرف نمی شود، 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). ۵۲

از نظر علامه، طیف وسیعی از آیات، متشابه اند که از طریق آیات محکم، می توان معنای آنها را فهمید و اگر کسی بدون رجوع به محکمات، 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 می باشند و تشابه ها فقط در حوزه مراد آیات است:

(الآیات المعدودة من متشابه القرآن... فی غایة الوضوح وانما التشابه فی المراد منها). ۵۳

فلسفه وجود محکم و متشابه در زبان قرآن

این که اصولاً چرا زبان قرآن دارای ظاهر و باطن، تأویل و تنزیل، محکم و متشابه می باشد، پرسشی است بجا که پاسخ تفصیلی به آن، مجالی مستقل می طلبد و علامه در مواردی به تفصیل، آن را مورد توجه قرار داده است، ولی ما از آن تفصیل به اجمالی بسنده می کنیم. علامه معتقد است:

۱. قرآن از ظاهر، باطن، محکم، متشابه، تأویل و تنزیل، بهره جسته، تا بتواند معارف عالی معنوی را با زبان ساده در سطح عمومی بیان کند ۵۴ و معنویات را در پشت پرده الفاظ قرارداد، تا از پشت این پرده هر کس به فراخور وجودی خود از آن بهره جوید (انزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) (معارف الهی مثل آبی است که خدا از آسمان می فرستد... ولیکن اختلاف در ظرفیت زمینی است که این آب بر آن می بارد. هر زمینی مقداری معینی می گیرد؛ یکی کم تر و یکی بیش تر). ۵۵

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

نمونه ای از اندیشه علامه، بر مبنای تئوری ترکیبی

ییکی از محوری ترین مسائل فلسفه زبان، که بیش تر مباحث زبان دین را به خود اختصاص داده، گزاره های مربوط به صفات خداوند است، به گونه ای که منظور از گزاره های کلامی در مباحث نوین کلام، همین گزاره هاست و از میان صفات حق، صفات فعلی حق، بیش تر 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 می شود. علامه (ره) همین نکته را که یک پدیده زبانی است، مشکل اساسی فهم صفات خدا، بلکه همه گزاره های قرآنی می داند و می نویسد:

(این گونه اسماء، پدیده های زبان ما آدمیان است و آنها را وضع نکرده ایم، 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 می نویسد:

(همه آیات قرآن... مفهومی، غایت وضوح و روشنی را دارد... همه اختلاف کلمات [در میان مفسران] در مصداق کلمات پیدا شده، توضیح این که انس و عبادت ذهنی باعث می شود که آدمی هنگام شنیدن یک کلمه و یا یک جمله به معنای مادی آن زودتر توجه می کند... بدین جهت اگر لفظ حیات و علم و قدرت و سمع و بصر... و امثال آن را می شنویم، فوراً معنای مادی اینها به ذهن ما می آید). ۵۶

صاحب نظران در حل معنا شناسی گزاره های کلامی، تئوریهای زیر را ارائه داده اند:

الف. اشتراک لفظی صفات و تنزیه خداوند

طرفداران این نظریه معتقدند که صفات خدا از نظر لفظ، با صفات انسانی مشترکند و هیچ وجه اشتراک معنوی ندارند و خداوند منزله از هر گونه توصیف ماست.

ب. اشتراک معنوی

این نظریه می گوید، مفهوم صفات، میان خدا و انسان مشترک است و از نظر مصداق، متفاوت است، مثلاً مفهوم علم، درباره خدا و انسان یکی است و تفاوت آنها از جنبه مصداقی می باشد؛ 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 می کند. 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 نمی باشد.

هـ توقف و تفویض

عده ای می گویند، ما معنای صفات حق را نمی فهمیم و معنای ظاهر آن، چون جسم دانستن خدا را در پی دارد، نمی توانیم به خدا نسبت دهیم. بنابراین در معنای آنها توقف کرده، فهم آن را به راسخان در علم وا می نهیم.

و. کارکرد گرایانه

ویتگنشتاین 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 می دهد) و (خدا علیم است)؛ یعنی (خدا کار عالمانه و آگاهانه انجام می دهد).

ز. اشتراک معنوی و تأویل (تئوری ترکیبی)

طرفداران این دیدگاه، تئوری اشتراک معنوی را در پاره ای از صفات و واژه ها همانند وجود، شیء، وجوب، امتناع، امکان، حیات، قدرت، علم، اختیار و... طرح کرده و در پاره 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 معنای 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.) ۵۷

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) ۵۸

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.) ۵۹

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. ۶۰

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.) ۶۱
وهر صفتی را که معنای عرفی آن، لوازم مادی و امکانی داشته باشد، آن را یا در دائره 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 الیهود یدالله مغلوله... بل یداه مبسوطتان) و نیز آیه ۷۵ سوره صاد: (و ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي).

و گاه 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 کلّ شیء) و آیه اول سوره ملک (تبارک الذی بیده الملك).
و گاه به معنای حضور گرفته است، همچون (ید) در سوره حجرات: (یاایها الذین آمنوا لاتقدموا بین یدی الله و رسوله) و (آمدن خدا) را در آیه ۷ سوره فجر: (وجاء ربک و الملك صفّاً صفّاً) و آوردن خدا را در آیه ۲ سوره حشر: (فاتیهم الله 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 ۶۲ و یا مجاز در حذف است و آنچه در این جا حذف شده، کلمه (امر) است. (فالتقدیر: جاء أمر ربک و یأتیهم أمر الله). ۶۳

۱. (فیلو) دارای اندیشه هایی آمیخته از اندیشه های افلاطون و فیثاغورثیان اخیر و رواقیان بود، تلاش او بر آن بود که میان دین یهود و حکمت یونانیان آشتی دهد. از جمله رساله های او تفسیر رمزی سفر تکوین است. رک: آلبرت آوی، سیر فلسفه در اروپا، جزء اول / ۷۴ - ۷۳. ترجمه ه 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. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳ / ۸۰.

۷. همان، ۱ / ۶۷ - ۶۸.

۸. همان، ۱۳ / ۲۵۲.

۹. همان، ۶۷/۱.
۱۰. همان، ۷۷/۱۹.
۱۱. همان، ۱۷/۵.
۱۲. همان، ۲۳۶/۱۳ - ۲۳۷ و ۱۴/۲.
۱۳. همان، ۱۳۸/۱۹ و ترجمه المیزان ۲۳۹/۱۹ و ۱۲۶/۱۴ و ۱۲۷.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۱/۱۰۶.
۱۵. ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان درقرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۴.
۱۶. همان.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۴/۱۷.
۱۸. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۹۷ - ۱۹۸.
۱۹. ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۶۲.
۲۰. آل عمران / ۳. نظیر همین مضمون درآیه ۱۷۶ و ۲۳۶ بقره و ۴۸ مائده آمده است.
۲۱. ر.ک: طباطبایی، المیزان، ۵۳/۸ - ۵۹ و ۸/۳ و ۲۷۳/۱۴. 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 می شود. ر.ک: ۸/۳ و ۵۴/۸.
۲۲. همان ۸/۳.
۲۳. همان، ۴۲۴/۱۷.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۱/۱۸۹ به بعد. البته آیر معتقد است که تجربه نیز به ما شناخت حقیقی نمی دهد و همیشه این امکان وجود دارد که درآینده مورد تکذیب قرار گیرد و این مستلزم شکاکیت محض نیست. چرا که اگر صحت قضیه ای را نتوان از لحاظ منطقی تضمین کرد، به معنای آن نیست که اعتقاد به آن غیرمعقول است، بلکه به عکس، غیرمعقول آن است که درجایی که تضمین نمی توان 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 رها کرده است.
۲۵. ر.ک: ترجمه المیزان، محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۷۵ - ۷۶.
۲۶. ویلیام آلستون، دو کتاب معروف و مهم در فلسفه دین دارد: (فلسفه زبان) که مهم ترین 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 می رود و گاه از آن به (نماد) تعبیر می شود.
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، ۵۰/۷ و ۶۶/۹.
۳۰. ر.ک: علی زمانی، زبان دین، ۳۹.

۳۱. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ۳ / ۹۸ - ۹۹.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین، 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، محمد باقر، بحار الانوار، ۸۹ / ۱۰۷.
۳۶. (اسمارت) ninian (smart) در کتاب خود، (word viwes ۷-۸) هردینی را دارای شش بعد می داند: عقیدتی یا نظری، اسطوره ای، 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 دویخت اعجاز قرآن آورده اند.
۳۹. المیزان، ۲ / ۱۳۲.
۴۰. همان، ۲ / ۲۳۴ و ۹ / ۴۴ و ترجمه المیزان ۲ / ۳۳۵ و ۹ / ۵۸.
۴۱. همان، ۱ / ۲۳۸ و ۱۰ / ۱۶۱.
۴۲. همان، ۱۰ / ۱۳۹، ۱۵ / ۲۲۹.
۴۳. مجلسی، محمداقرا، بحار الانوار، ۸۹ / ۳۹.
۴۴. مقدمه ترجمه المیزان، صفحه های ۱۹ و ۲۰.
۴۵. طباطبایی، المیزان، ۳ / ۷۲؛ سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ۲ / ۷؛ 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 نمی دانند. 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، محمد حسین، 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، ۵۶ / ۳ - ۶۳ و قرآن در اسلام، ۳۳ - ۳۸ و ۵۶ - ۵۷.
۵۵. همان، ۶۱ / ۳.
۵۶. ترجمه المیزان، ۴۴۸ / ۳ و ۱۵۵ / ۲ و ۱۰۶.
۵۷. همان، ۶۷ / ۸.
۵۸. همان، ۱۵۴ / ۲ و ۱۵۵ و ۴۸۸ / ۶ و متن عربی، ۱۰۳ / ۲.
۵۹. همان، ۱۰۴ / ۲.
۶۰. همان.
۶۱. المیزان، ۱۰۴ / ۲ و جلد ذیل آیه ۱۸۰ سوره اعراف.
۶۲. همان، ۱۰۵.
۶۳. همان، ۱۰۶.