

زبان قرآن و اوصاف آن از دیدگاه علامه مصباح

mr.amin451@yahoo.com

محمدرضا امین / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۵

دریافت: ۹۷/۰۹/۱۹

چکیده

درباره زبان قرآن و اوصاف آن، به عنوان یکی از مصادیق زبان دین، آراء مختلفی وجود دارد. برخی نویسندگان این زبان را بی معنا، غیرواقع نما، اسطوره‌ای، تمثیلی و... می‌دانند؛ برخی هم زبان قرآن را تنها در برخی آیات، زبان عرف خاص می‌دانند. نسبت این آراء با یکدیگر گاه فراتر از تفاوت، و در حد تناقض است. این مقاله درصدد تبیین دیدگاه علامه مصباح درباره زبان قرآن است؛ طبق بررسی و جمع‌بندی آثار استاد، زبان قرآن از نظر ایشان، در کل، همان زبان محاوره عرف عقلاست، و البته تفاوت‌هایی نیز با آن دارد؛ در این زبان مانند زبان عرف عقلا از انواع صناعات ادبی نظیر استعاره، مجاز و ضرب‌المثل به گونه‌ای استفاده شده که زبان قرآن همواره در اوج فصاحت و بلاغت است و همین ویژگی، وجه بارز اعجاز قرآن است. در مقابل، آراء دیگری نیز در مورد زبان قرآن مطرح شده که آن را تمثیلی، اسطوره‌ای، و... می‌دانند. البته زبان قرآن از نظر استاد ویژگی‌هایی دارد که آن را از کلام بشر عادی متمایز می‌سازد. فراگیری از حیث واقع‌نمایی و واقع‌بنیانی، عدم مصلحت‌اندیشی مذموم، و چندلایه بودن (اشتمال بر ظواهرها و بطن‌های متعدد) از جمله آنهاست.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، اخبارهای قرآن، انشاءهای قرآن، محاورات عرف عقلا، علامه مصباح.

مقدمه

این بحث‌ها پس از رنسانس و شکوفایی دستاوردهای علوم، مخصوص فلسفه و علوم تجربی، و بروز ناسازگاری آنها با کتاب مقدس، و لحاظ کردن زبان خاصی برای دین، یا اوصافی خاص برای آن، قوت یافت (ر.ک: مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۶، ص ۱۵؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۷۸/۶/۲۸). طرح این بحث‌ها در غرب و ارائه فرضیه‌هایی برای زبان دین، متون دینی و قرآن، و ذکر اوصافی خاص برای آنها، انگیزه‌هایی متفاوت، همچون دفاع از کتاب مقدس، داشت که برخی مطالبش با علم تجربی ناسازگار بود (ر.ک: همو، ۱۳۷۸/۶/۲۸).

اما این بحث‌ها در میان مسلمانان، عاریه‌ای و ناشی از «ارتباط تقلیدمآبانه با غرب» و «دوری از معارف اهل بیت (ع)» است، که موجب شد اوصافی بر آیات قرآن تطبیق، و زبان خاصی برای قرآن لحاظ شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۸؛ همو، ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۷).

اما قرآن - برخلاف تورات و انجیل امروزی که تحریف آنها حتی توسط محققان غیرمسلمان نیز مستدل شده (ر.ک: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۵، ص ۸۹-۱۳۱، ۱۸۷ و ۲۶۹) - آخرین و تنها کتاب الهی تحریف نشده موجود است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۶۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۹-۱۱۵)؛ پس حل چنین مشکلاتی در مورد آن اهمیت خاصی دارد، زیرا امروزه غیر از قرآن، متنی که واقعاً کلام الهی و ضامن سعادت و هدایت دنیوی و اخروی باشد، نداریم. از طرفی، نیل به فهمی معتبر از محتوای قرآن و عمل بدان، نیازمند کشف سازوکار بیان مطالب این کتاب است. مثلاً باید دید آیا خبرهای قرآن، حقیقی و بیانگر واقعیت‌اند؟ یا فقط حیرت‌زا (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۸۸؛ سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶ و ۱۶۵) یا صرفاً باعث تشویق و تهدید به منظور ایجاد انگیزه انجام نیکی‌ها و دوری از پلیدی‌ها هستند؟ (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ هندی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷-۴۸)؛ آیا اطلاعات موجود در قرآن بیان‌گر حقایق عالمند؟ یا اینکه این داده‌ها متعلق به فرهنگ عصر نزول، و احیاناً نادرست هستند؟ (ر.ک: رضایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶) آیا مفاد ظاهر الفاظ آن، مراد است و می‌توان به آن اعتقاد داشت و عمل کرد؟ (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۴، ص ۹۵-۹۶).

اثری نیافتیم که مستقلاً به اوصاف اصلی زبان قرآن از دیدگاه

در فلسفه دین، علاوه بر بحث از قلمرو دین، نحوه تفسیر دین، انتظار بشر از دین، و... بحث‌های عام دیگری نیز در مورد زبان دین جریان می‌یابد که به ماهیت و اوصاف این زبان می‌پردازد؛ ولی بحث‌های خاص، مانند: جنس لغت زبان یک دین خاص، مانند: فارسی، اردو، یا عربی بودن، مطرح نیست. این مسائل به نحوه دلالت گزاره‌های مطرح در دین، ارتباطشان با واقع، تعداد لایه‌های معنایی این زبان، و... می‌پردازند. چون قرآن متنی دینی است، و زبان آن مصداقی از «زبان دین» است، آن مسائل نوعاً به زبان قرآن نیز تسری یافته‌اند، و نحوه اوصاف و ابعاد بیان مطالب در قرآن را جست‌وجو می‌کنند. برخی از این سؤالات که مقاله حاضر به‌اجمال یا تفصیل به‌آنها می‌پردازد، عبارتند از:

- آیا زبان قرآن معنادار است؟
- آیا آیات قرآن معانی متعین دارند؟
- آیا زبان قرآن شاعرانه است؟
- آیا زبان قرآن، نمادین است؟
- آیا زبان قرآن، مصلحت‌اندیشی مذموم دارد؟
- آیا گزاره‌های قرآن واقعیت محض را بیان می‌کنند، یا این‌که زبانی تمثیلی یا اسطوره‌ای دارند؟
- آیا احکام قرآن از سنخ انشاهای کاملاً اعتباری و بدون پشتوانه حقیقی هستند، یا واقع‌بنیان می‌باشند؟
- آیا زبان قرآن همان زبان متعارف است یا زبان عرف خاص؟
- آیا ظواهر قرآن مانند ظواهر متون متعارف، حجت هستند؟
- آیا قرآن دارای لایه‌های معنایی مختلفی است، یا فقط یک لایه معنایی دارد؟
- چنین مسائلی، اخیراً رواج بیشتری دارند؛ اما پیشینه‌ای نسبتاً طولانی داشته و نشانه‌های آنها در آثار پیشینیان آمده، مانند عبارات منقول از برخی متکلمان یهودی (ر.ک: حفنی، بی تا، ص ۱۶۶؛ بدوی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۳)، به‌ویژه فیلون و ابن‌میمون (ر.ک: دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷). همچنین جهش‌های خاص و مستند این مباحث نزد فرق اسلامی پس از پیامبر اکرم (ص) و متکلمان قرون وسطا مشاهده می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۰-۳۱). در این برهه طرح مباحث زبان دین و اتخاذ دیدگاهی خاص در مورد آن نزد غیرمسلمانان (مانند آکوئیناس در قرن ۱۳ م) را شاهدیم (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵-۲۶۰؛ ژیلسون، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶).

علامه مصباح بپردازد. لذا جهت یافتن آراء ایشان و استخراج دیدگاه ایشان از آنها، ضمن مراجعه به نقدهای ایشان بر مهم‌ترین فرضیه‌های ناظر به زبان و اوصاف دین یا قرآن، به مواردی که ایشان زبان دین یا قرآن را ابتدائاً بررسی کرده‌اند نیز مراجعه، و از بحث‌ها و پاسخ‌ها در خصوص اوصاف زبان قرآن، نظرشان اصطیاد و تبیین می‌شود.

زبان دین / قرآن: مهم‌ترین دیدگاه‌ها

گذشت که مباحث زبان دین عمدتاً در دورهٔ رنسانس در غرب مطرح شد و سپس به جوامع اسلامی سرایت کرد. اندیشمندان مسلمان نیز به این عرصه وارد شدند و آرائی را مطرح کردند. اکنون به آراء اندیشمندان معاصر، علامه مصباح در مورد زبان قرآن و اوصاف آن می‌پردازیم.

معناداری زبان دین

چیستی معنا را گوناگون بیان کرده‌اند: مصداق خارجی لفظاً؛ رابطهٔ لفظ با مصداق خارجی؛ تصور ذهنی حاصل از لفظ در اثر تجربه؛ رفتار فعلی مخاطب در مواجهه با کلمات؛ کاربردهای مختلف لفظاً؛ قضیه‌ای که جمله می‌خواهد بیان کند؛ صورت حاصل در ذهن؛ مفهومی مبتنی بر وضع و متأثر از قرائن و مراد متکلم (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰، ص ۸۱-۶۹؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۳۶). نظر مختار مقاله و مبنای ادامهٔ بحث، تبیین اخیر است.

بحث معناداری در مورد زبان دین در ابتدا مطرح نبود، و عمدتاً با شکوفایی علوم تجربی و طرح اصالت تجربه پیدا شد، و افراط در خاص دانستن زبان دین، حتی به‌بی‌معنا دانستن آن انجامید. تجربه‌گرایی، مولد دیدگاه‌هایی مانند آمپریسم و پوزیتیویسم شد؛ اصالت‌دهی به تجربهٔ حسی قوت گرفت و تجربه‌شدن مدلول لفظاً، ملاک معناداری شد (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۲/۲۱). در نتیجه، متون دینی به علت سخن گفتن از اموری نامحسوس مانند خدا و ماوراء طبیعت، بی‌معنا تلقی شدند. وانگهی، مفاهیم غیردینی دارای مدلول غیرملموس و غیرتجربی هم دچار دیدگاه‌های پوزیتیویستی شدند، و پوزیتیویست‌ها الفاظ دال بر معقولات ثانیه، خصوصاً مفاهیم متافیزیکی، را نیز معنادار ندانستند و گزاره‌های متافیزیکی را غیرعلمی و بی‌معنا شمردند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۳).

اما کاستی‌های تحقیق‌پذیری، پوزیتیویسم را به تأییدپذیری و ابطال‌پذیری کشاند (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۵۲-۵۵)، و

علاوه بر نقدهای وارد بر پوزیتیویسم (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۸۵-۹۳)، افراط در تعیین ملاک تجربی برای معنا، و خدشه در مفاهیم متافیزیکی مانند علیت و مفاهیم ریاضیاتی، پوزیتیویسم را به چالش‌هایی لاینحل کشاند؛ زیرا با بی‌معنایی الفاظ متافیزیکی مانند علیت، باید اثبات و نفی علیت یکسان باشد؛ اما حتی منکران اصل علیت هم معنای علیت را درک می‌کنند، و سپس این اصل را انکار می‌کنند! (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۴). وانگهی متون دینی یکسره از امور نامحسوس سخن نمی‌گویند؛ بلکه عبارات فراوانی ناظر به آسمان، زمین، انسان، و سایر موجودات ملموس هم دارند. همچنین، بی‌معنائگاری الفاظ حاکی از مفاهیمی مانند علیت، مانع انکار معناداری زبان دین توسط پوزیتیویست‌هاست؛ زیرا آنان هنگامی که با استفاده از این واژه، مثلاً می‌گویند: «اشتمال زبان دین بر الفظی ناظر به امور نامحسوس، نسبت به بی‌معنایی آن، علیت دارد»، عبارت بی‌معنایی گفته‌اند تا با آن، بی‌معنایی عبارات دینی را اثبات کنند!

اما طبق آنچه از دیرباز (مثلاً در مبحث «الفاظ» در علم اصول الفقه) مبنای استوار تمییز لفظ مهممل از معنادار بوده، معنای لفظ همان است که با لحاظ موضوعه، مستعمل فیه و قصد متکلم، طبق قرائن، از کلام فهمیده می‌شود. یعنی مبنای معناداری، در مرحلهٔ مدلول تصویری، وضع و پیوند وضعی لفظ و معناست؛ اما در مرحلهٔ مدلول تصدیقی، قصد متکلم در کنار قرائن مورد اتکای اوست (ر.ک: خراسانی، بی‌تا، ص ۲۴؛ مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۴-۱۵). پس بی‌معنایی زبان قرآن در سطح مدلول تصویری، منوط است به فقدان وضع لغوی در ورای مفرداتش، و مهممل بودن آنها در زبان عربی، مدعایی که با توجه به استفادهٔ قرآن از لغات عرب‌زبانان، اثبات نشده است، و نفی وجود مدلول تصدیقی برای عبارات قرآن نیز به اثبات تکلم متکلم در حالاتی مانند هزل، خواب، و... منوط است. یعنی گوینده در مقام بیان نبوده‌است، و بدون ارادهٔ القاء مطلب، سخن گفته‌است. چنین تصویری، هم با صفات و اهداف خداوند، مانند حکمت و هدایت نمی‌سازد، هم با محتوای قرآن؛ زیرا قرآن مکرراً به تفکر، عقل‌ورزی، تدبر و... امر می‌کند، که پیش فرض آن، القاء معنا، و دوری متکلم از عدم قصد افادهٔ معناست؛ زیرا بدون انتقال معنا، انتظار تأمل بر روی آن حکیمانه نیست.

اینجا علامه مصباح، سه مطلب دارند: اولاً، هنگامی که فرضیه‌ای در مورد امور غیرملموس مانند انرژی مطرح شد ولی هنوز

اثبات نشده بود، آیا آن فرضیه بی معنا بود؟ و آیا پس از اثبات، معنادار شد؟ ثانیاً، معقولات ثانیه، مانند علیت، تهی، بی مصداق و نامفهوم نیستند؛ بلکه دارای مصداق ذهنی، معنادار و بامفهوم هستند؛ اما چون مصداق‌شان ذهنی و نامأنوس است، با تعابیر مجازی از آنها سخن می‌گوییم. ثالثاً، به فرض بی‌معنایی چنین مفهیمی، اثبات‌گرایان چیزی را که نمی‌فهمند، نفی می‌کنند! (ر.ک: مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۲-۱۶).

پس وجود وضع لغوی در ورای مفردات به کاررفته در زبان قرآن، و هم‌خوانی ترکیب‌های آن با ساختارهای ادبی، و در مقام بیان بودن خداوند، مانع بی‌معنایی زبان قرآن هستند.

تکثر معنایی در زبان دین

پس از معناداری، نوبت به تکثر و تعیین و دامنه تکثر معنا می‌رسد. به سبب پذیرش معنای وضعی کلمات و توجه به قصد مؤلف، در وحدت یا تعدد معنا و یا تعدد بی‌حد و حصر آن، تشکیک نمی‌شد؛ زیرا روشن بود که لفظاً، بدون نصب قرینه، معنایی وضعی و مورد اراده متکلم دارد، و مخاطب نیز طبق همین اصل، معنا را می‌یابد. اما متکلم خواهان انتقال معنای غیروضعی، باید قرینه‌ای متعارف بر عدم اراده معنای وضعی، و اراده معنای متعین دیگری نصب کند. ولی با ظهور هرمنوتیک فلسفی و فرضیه‌های ناظر به «حذف مؤلف، تأثیر افراطی نقش مخاطب، و...» پیامدهایی مانند تشکیک در تعیین معنایی، قول به عدم تعیین معنا، و وجود معانی متعدد (که دامن‌گیر زبان قرآن نیز شده) بروز کرد، تا بتوان متن را حتی فارغ از مراد نویسنده، فهمید و معنایی شخصی برگرفت، و حتی ادعای «پذیرفتن معانی مختلف و غیرقابل جمع» را هم داشت (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۱۴). استاد خاستگاه‌های چنین آرائی را برمی‌شمرند: نسبیت معرفت، مبحث زبان دین، و مباحث هرمنوتیک (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸۰). سؤالات و شبهات پیش‌گفته، در فضاها غیراسلامی توسط امثال ژاک دریدا و هانس گئورگ گادامر مطرح شد، و سپس در فضاها اسلامی، با انگیزه‌های «سیاسی و روانی»، و توسط برخی نویسندگان مانند سروش، با استفاده از زمینه‌هایی مانند: «قرائات مختلف آیات قرآن، آیات متشابه، تفسیر به‌رأی، تأویل، تفسیرهای مختلف برای برخی از آیات، و ظاهر و باطن» ترویج شد (ر.ک: همان، ص ۲۲-۲۷). این آراء تحت عناوینی مانند: تعدد قرائت‌ها و مرگ مؤلف شهرت یافته‌اند، و با چنین عباراتی ابراز

می‌شوند: «عبارات نه آستن، که گرسنه معانی‌اند» (سروش، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴ و ۲۹۶)، «متن حقیقتاً امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد»، «معنای واقعی وجود ندارد»، «متن، مستقل از نیت مؤلف معنا می‌دهد، ... خداوند می‌دانسته است که از چه ابزاری استفاده می‌کند و می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوتی از آن خواهند برد، لذا باید گفت: همه آنها مراد باری است» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۷؛ مجتهدشستری، ۱۳۸۰، ص ۲۷-۲۸)؛ و همگی به عدم تعیین معنایی متن (قرآن)، و گاه به عدم اراده معنایی متعین توسط خداوند، بلکه مراد بودن همه معانی مدرک انسان‌ها از کلام خدا می‌انجامند (ر.ک: واعظی، ۱۳۷۷، ص ۳۲-۳۳).

اما «عدم تعیین معنا»، در صورت عمومیت، ابتدا دامن‌گیر عبارات بیانگر همین آراء می‌شود. می‌توان مثلاً از «عبارات نه آستن، که گرسنه معانی‌اند»، این گونه برداشت کرد که «عبارات نه گرسنه، که آستن معانی هستند». اما اگر چنین عمومیتی مدنظر نبوده، و عدم تعیین معنا، مختص برخی متون باشد. باید هم استثناء و هم وجه استثناء، روشن و منطقی بیان گردد؛ که البته هیچ‌یک از این دو را نیافتیم. دیگر آنکه، با فرض عدم تعیین معنا، آیا تکلم و نگارش، لغو و غیرعقلایی نیست؟ مطالب با چه هدفی بیان می‌شوند؟ قائلان به این دیدگاه، با چه هدفی فرضیه می‌دهند؟

استاد علاوه بر سه خاستگاه تعدد قرائت‌ها، یعنی «مباحث هرمنوتیک، نسبیت معرفت، و مبحث زبان دین» (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸۰)، دستاویزهای تعدد قرائت‌ها، را نیز می‌کاوند. خاستگاه نخست، این تصور هرمنوتیکی است که احساسات و مافی‌الضمیر انتقال‌پذیر نیست؛ پس مخاطب، تعجب احساس شده و بیان شده توسط گوینده را درک نمی‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۵۶)؛ زیرا کلام متکلم، مقرون به ذهنیت‌ها، پیش‌فرض‌ها و نگاه خاص او به معنای کلام است که در شرایط تاریخی خاص و متأثر از مؤلفه‌هایی فراوان شکل گرفته، تا تعجب متکلم را برساند. اما مخاطب، به آن شرایط و فضا و مؤلفه‌ها دسترسی نداشته، و لذا با پرسش‌ها، پیش‌فرض‌ها، پیش‌داشته‌ها، و انتظارات خود، به‌سراغ متن می‌رود (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸-۳۰۰). اما به تعجیبی که متکلم قصد بیان آن را داشته، دسترسی ندارد. برخی نویسندگان نیز با انکار «رابطه بین دال و مدلول» و «ساختار دلالتی در متن»، سراغ تکثر معنایی رفته‌اند (ر.ک:

قرآن و متناظر دانستن آن با چندلایگی واقعیت، پلورالیسم تفسیری را مطرح کرده‌اند و ذوبن بودن مذکور در روایات راه قابلیت قرآن برای تفسیرهای متعدد می‌دانند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۴، ص ۳-۴).

اما استاد، وجود لایه‌ها و معانی متعین بطنی را (که کشف آنها، برخلاف معانی ظاهری، تابع اصول عقلایی محاوره نیست)، نافی معانی ظاهری ندانسته‌اند، و نادیده انگاشتن آنها را بی‌دلیل می‌دانند، و کشف معانی باطنی را به معصوم^ع منحصر می‌کنند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۸-۴۱)، و به علت طولی بودن رابطه معنای ظاهری و باطنی، هر دو مراد می‌دانند، نه نافی یکدیگر (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۴).

ب) ویژگی آیات متشابه (نوعی شباهت موجب اشتباه معنایی). آنان بر این اساس، معتقدند چون برخی آیات، متشابه و پذیرای چند معنا هستند، سایر آیات نیز می‌توانند معانی متعدد و حتی ناسازگار بپذیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷۷؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۴۴). اینان گاهی با طرح (واقعیت) نسبی بودن محکم و متشابه، فهم دین را سیال می‌بینند، که نتیجه تفسیری آن، پذیرفتن چند معنا برای آیه، طبق معلومات متغیر بشر است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶، ص ۵۰۸)؛ و گاه نیز با تقسیم حیرت به «حیرانی پشت به دوست» و «حیرانی رو به دوست»، حیرت ناشی از شنیدن سخن خداوند را از نوع دوم دانسته‌اند، می‌گویند: در این حیرانی، هر سخنی از هر دهانی، سخن خداست (ر.ک: مجتهدشستری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۷)؛ و انسان در قبال آیات متشابه نیز سرگردان می‌شود، پس، هر تفسیری از آیات، حتی متشابه، سخن خدا و معنای آیه است (السعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹).

استاد با تأکید بر بدوی بودن، و نه مستقر بودن تشابه، و تعیین معنای مدنظر گوینده طبق قرائن مستفاد از آیات محکم یا کلام معصوم^ع، تصحیح همه معانی محتمل را نمی‌پذیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۶). پس گرچه در بدو امر تعدادی از آیات برای برخی مخاطبان، متشابهند، اما این تشابه علاج دارد و خود قرآن مهم‌ترین راه‌حل را رجوع به محکمت می‌داند. علاوه بر این، طبق آیاتی مانند نحل: ۴۴ و نساء: ۸۳ و ۸۴ پیامبر اکرم^ص و جانشینان اطهر ایشان^ع نیز مرجع حل متشابهات هستند؛ پس تشابه رفع می‌شود و به معنایی مستقر می‌رسیم.

ج) اختلافات مذهبی و کلامی، و فتوایی، بر پایه اختلاف برداشت از مضامین و متون دینی. برخی با استناد به این واقعیت درصدد اثبات بی‌ثباتی معنایی و تصحیح معانی محتمل متن، از صدر اسلام تا کنون هستند (ر.ک: همان، ص ۴۷-۴۸).

نصری، ۱۳۸۱، ص ۴۰). اینجا طبق پاسخ حلی استاد، انتقال ناپذیری خود احساس، مانع شناساندن احساس با قرائن و لوازم آن نیست؛ و طبق پاسخ نقضی ایشان، اگر این مدعا صحیح باشد: الف) نباید همگان مضامین آثار ادبی، مانند فداکاری را در ادبیات ملل مختلف بفهمند؛ ب) امثال مفاهیم ریاضیاتی، چگونه و با چه امیدی آموزش داده می‌شوند؟ (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۶-۵۷).

خاستگاه دوم، ادعای معرفت‌شناختی نسبت معرفت است. برداشت ما از دین، تغییرپذیر است و شاید دیگران معارف و احکام دینی را متفاوت بفهمند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۴). پس اصل دین، ثابت است؛ ولی برداشت‌های ما از دین و متون آن متفاوت است (ر.ک: سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱). پس معنای متن (برداشت‌ها) محدود نیست.

اما قرائت‌های مختلف، تنها از جانب متخصصان امر دین و در فروع ظنی غیرقطعی و غیراجماعی پذیرفته است، نه در فروع قطعی و اصول (ر.ک: همان، ص ۲۷۷). دین دو بخش اصول و فروع دارد و فروع آن نیز بخش‌هایی قطعی و ثابت دارد، و تنها در بخش کوچکی از دین امکان تفاوت برداشت هست؛ و در آن بخش هم مانند سایر متون، برداشت‌ها باید طبق قرائن، قصد متکلم، ضوابط ادبی، منطقی و عقلایی باشند. یعنی هر برداشت، معنا و قرائتی ممکن نیست. ضمناً، «برداشت داشتن مخاطب از متن» و «معنای متن بودن آن برداشت»، متفاوتند. پس وجود قرائت‌های متعدد از متن دینی و غیردینی، آنها را نه تصحیح می‌کند و نه به معنای متن تبدیل می‌کند. خاستگاه سوم، مبحث زبان دین - و پذیرش ویژگی‌هایی خاص برای آن، و بالتبع برای زبان قرآن - است، که این مقاله ذیل بخش‌های ناظر بخصوص زبان دین و اوصاف آن به تفصیل، و در بخش «جمع‌بندی نظر علامه مصباح» به اختصار، به آن می‌پردازد.

اکنون به دستاویزهای گرایش به تعدد قرائت‌ها و نفی تعیین معنایی آیات، و پاسخ‌های استاد می‌پردازیم.

الف) وجود باطن و معانی بطنی برای قرآن. برخی، معنای ظواهر قرآن را (که سازوکار مشخصی برای کشف دارد)، نادیده گرفته‌اند، و تنها راه دریافت معنای قرآن را رجوع به باطن آن دانسته‌اند، و لایه بطن قرآن را (که سازوکار مشخصی برای کشف آن توسط غیرمعصوم نمی‌شناسیم) می‌کاوند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱)؛ امری که از آسیب‌های تفسیر است (السعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۹). برخی نیز بر اساس ذوبن بودن

اما چنین اختلافاتی، دقیقاً نقطه مقابل درستی همه معانی محتمل یک متن هستند؛ زیرا مدعا در تعدد معنایی، صحت همه معانی است. ولی در اختلافات مزبور، هریک از طرفین، مدعی درستی دیدگاه خود و بطالن سایر دیدگاه‌هاست. اختلاف فتوی نیز مجوز نیست؛ زیرا اولاً، چنین اختلافی مختص ظنیات است؛ و ثانیاً، وجود فتاوی مختلف نه به معنای وجود واقعیات مختلف و درستی همه آن فتواها، بلکه بیانگر معذوریت مکلف در عمل به یک فتواست (ر.ک: همان).

د) تاریخ‌مندی احکام. هم ایدئولوژی گروه‌های منحرف، و هم برخی خواص ظاهراً تجدیدنظرخواه، ضمن پذیرش حقانیت اسلام، قابلیت اجرای برخی احکام در عصر حاضر را انکار، و تاریخ‌مندی آنها را ادعا می‌کنند (ر.ک: همان). البته با توجیهاتی مانند: «ابدی انگاشتن احکام قرآن، بناگذاری اعتقادی - سیاسی خلفا و فقها بوده، که با واقعیات امروزی جامعه اسلامی نمی‌سازد» (مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۴/۲ ج)، و به سبب وجود برداشت‌های مختلف از متون دینی، معنای آنها در هر عصری متفاوت می‌شود؛ پس معنای متن قرآن (منبع استخراج بخشی از احکام اسلامی)، متعین نیست!

استاد در پاسخ به این دستاویز، تساوی پذیرش جاودانگی احکام اسلام با پذیرش اصل اسلام، و منجر شدن انکار اصل اسلام به کفر صریح را متذکر می‌شوند؛ زیرا در غیر این صورت تفاوتی بین ادیان منسوخ و اسلام باقی نمی‌ماند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۹). به عبارت دیگر، خاتمیت اسلام، یعنی ابدیت تعالیم آن؛ زیرا پذیرش تغییر معنای متون اسلامی و احکام مندرج در آنها در اعصار مختلف، یعنی وجود معنایی متفاوت برای احکام در اعصار جدید، و این یعنی احکام جدید. در این صورت، بدون تصریح به نسخ اسلام، به نسخ احکام و محتوای آن قائل شده‌ایم.

ه) تصور ماهیتی خاص، مانند نمادین، تمثیلی، اسطوره‌ای برای دین. این ماهیت‌ها ضمن دیدگاه‌هایی با عناوین مختلف مطرح شده‌اند که طبق آنها، زبان قرآن خاص است (ر.ک: همو، ص ۵۰؛ مصباح و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۱۳-۱۴)، و برخی مسلمانان حتی برای تفسیر قرآن با این فرض، کوشیده‌اند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۱-۵۳؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۴-۳۳۵). در ادامه، به این دیدگاه‌ها نیز می‌پردازیم.

تمثیلی بودن

تمثیلی (ر.ک: وات، ۱۳۷۵، ص ۴۸) دانستن زبان قرآن، از منظر

نئوتومیسم بهترین دیدگاه در باب محمولات دینی است (مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۶) و منشأ آن را معمولاً آراء و الهیات تمثیلی توماس آکوئیناس می‌دانند. گرچه دیدگاه وی، بیشتر ناظر به زبان دینی و سخن گفتن از خداست (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۸۴؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۸) و نه ناظر به زبان دین و سخن گفتن خدا. البته برخی نویسندگان مسلمان نیز تمثیلی بودن زبان قرآن را یا در خصوص برخی آیات (ر.ک: رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۶۰) یا به طور مطلق، مطرح کرده و آن را به بزرگان نسبت داده‌اند: «پاره‌ای از عارفان و فیلسوفان مسلمان گفته‌اند زبان قرآن زبان تمثیل (مثال آوردن) است. در قرآن حقیقت‌ها از طریق مثال زدن‌ها بیان شده است. جلال‌الدین رومی در *مثنوی معنوی* و محمدحسین طباطبایی در *تفسیر المیزان* بارها در این باره سخن گفته‌اند» (مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۴/۲ د).

اما کاربرد تمثیل، در مباحث زبان دین، متنوع است؛ دو نوع تمثیل منسوب به آکوئیناس، یعنی: «تمثیل نسبت» (حمل دوگانه یک لفظ بر دو مورد به صورت حقیقی و مجازی)، و «تمثیل تناسب» (حمل متفاوت یک لفظ بر موارد مختلف با رعایت تناسب بین آن دو) (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۸-۲۳۱)؛ بیان استعاری به صورت اشاره به واقعیات (در عالم زبان نه واقعیات مجرد) در قالب مثال آوردن (ر.ک: مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۷/۵)؛ هرگونه بیان غیرمستقیم و رمزی واقعیت (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۳)؛ استفاده از نماد در بیان مراد (ر.ک: وات، ۱۳۷۵، ص ۴۸)؛ و تمثیل ادبی (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۳)؛ که شاید همگی را عنوان «بیان غیرمستقیم» پوشش دهد. اما تمثیل در نظر استاد، همان تشبیهی است که غالب ادبا وجه شبه آن را امری مرکب از امور متعدد می‌دانند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۰ الف، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ تفتازانی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۵).

استاد در مورد تمثیلی دانستن زبان قرآن دو تذکر دارند: ۱) «تمثیلی بودن زبان قرآن» و «بودن تمثیل در زبان قرآن» متفاوتند (ر.ک: مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۷)؛ ۲) تمثیل (و موارد مشابه آن) - که گاهی مقصود را بهتر منتقل می‌کند و مقتضای محاورات عرفی و عقلایی هستند - جواز و حتی حسن استفاده دارد و در تفهیم برخی مطالب طبق «ذوق عقلا»، و در زبان عرفی نزد عقلا، و در نتیجه در زبان قرآن، نقش خاصی دارند (ر.ک: همان،

ص ۱۸۱۶؛ مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۹۵۸).

شاعیر» (طور: ۳۰؛ ر.ک: انبیاء: ۵). امروزه نیز برخی نویسندگان، زبان دین، و بالتبع زبان قرآن، را شاعرانه دانسته‌اند و می‌گویند الفاظ قرآن، مدلول‌شان نه حقیقی، که مجازی و کنایه‌ای است؛ پس پذیرای برداشت‌های مختلف و حتی متضادند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۹۰). شاعرانه بودن، چه‌بسا در یکی از لوازمش (امکان برداشت‌های متعدد از کلام)، با تعدد قرائات، مشترک باشد؛ اما این دو دیدگاه، دو شبهه و دارای مضامین متفاوت هستند. شاهد آنکه در صدر اسلام که پیامبر ﷺ را شاعر می‌خواندند، امکان برداشت‌های گوناگون از قرآن مطرح نبود، بلکه در پی اثبات واقعیت نداشتن محتوای قرآن بودند.

بهرغم اشتغال قرآن بر برخی فنون ادبی رایج در شعر، زبان قرآن شاعرانه و واجد لوازم شاعرانه بودن نیست؛ بلکه باید بدانیم استفاده از این فنون ادبی در مخاطب با انسان - که از این تعابیر و صناعات استفاده می‌کند - کلام را دلنشین‌تر و مفاهمه را سهل‌تر می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۷). وانگهی، به‌کارگیری چنین صناعاتی، مقتضای ادبیات و عرف محاوره است (ر.ک: مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۷) و کارکردی خاص دارد؛ یعنی: عبارت است از: انتقال اصل پیام، بدون توجه به صدق و کذب و سایر ابعاد و جزئیات عبارت حامل پیام، و بدون درگیر کردن ذهن مخاطب با آنها. قرآن هم با استفاده از چنین کارکردی، بدون درگیر کردن ذهن مخاطب با امور غیرضروری، پیام را سریع و دقیق منتقل می‌کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۲).

درنهایت نظر استاد در مورد شاعرانه بودن زبان قرآن آن است که وجود صناعات ادبی در برخی آیات، زبان قرآن را شاعرانه، تخیلی و عاری از بیان واقعیات نمی‌سازد و نمی‌توان بدون وجود قرینه، از اصالة الحقیقة دست برداشت (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۹۵۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۴).

نمادین و سمبلیک بودن

تصور دیگر در مورد زبان دین - و بالتبع - زبان قرآن، نمادین، رمزی، یا سمبلیک بودن آن است؛ یعنی زبان دین رمزی دارد که باید ورای آنها کشف شود. نماد، کاربردهای عام و خاصی دارد. کاربرد عام آن (معنای لغوی)، شامل «علائم و نشانه‌ها، نقاشی‌ها، مجسمه‌ها، نقوش حکاکی‌شده، و...» نیز هست، و در زبان‌های دین، دینی و... وجود دارد؛ اما نماد، بیان‌های خاصی نیز دارد، مانند: نماد حاکی و

اما منطق فهم آیاتی که قطعاً بیان مجازی (تمثیلی، استعاری، یا ...) دارند، با منطق فهم آیات فاقد چنین قطعیت و قرینه‌ای بر مجاز - که طبق اصول عقلایی محاوره بر معنای حقیقی حمل می‌شوند - متفاوت است (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۵).

استاد سپس - دست‌کم در برابر دلایل برخی دگراندیشان مسلمان که «زبان» قرآن را استعاری به‌معنای بیان «واقعیت زبانی، نه مجرد»، در قالب مثال می‌دانند - ادله‌ای قرآنی اقامه می‌کنند که به‌رغم جریان مجاز در قرآن، نمی‌توان زبان قرآن را عاری از بیان حقیقت دانست؛ مثلاً با وجود مجاز در آیاتی مانند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَلُهُمْ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» (نحل: ۹۲) و «مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه: ۵)، نمی‌توان معنای سایر آیات را غیرحقیقی دانست؛ زیرا قرآن، هم از فصاحت و بلاغتی بی‌نظیر و توأم با زیبایی‌های معنوی برخوردار است، و هم می‌فرماید: «بَلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (جاثیه: ۶)، «وَأَنْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ» (مائده: ۲۷) (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۹۵۸؛ همو، ۱۳۷۸/۱۰/۸). این آیات، قرآن را «حق» می‌نامند. همچنین مؤلفه‌های معنای لغوی ماده «حَقُّ» عبارتند از: «ثبوت» (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۳)، «نقیض باطل بودن» (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۶)، «مطابقت و موافقت» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۶)، «احکام و صحت شیء» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵) و «ثبوت به‌همراه مطابقت با واقع» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۲)، که ویژگی امور واقعی، و سازگار با «مطابقت با واقع» هستند. پس اگر قرآن حق است، گزاره‌های خبری آن لزوماً در مقام واقع‌گویی هستند. قرآن، این صفت را هم بر خداوند: «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ۶)، هم بر فعل و قول او اطلاق می‌کند: «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (نحل: ۳)، «وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا» (قص: ۱۳) و «اللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ» (احزاب: ۴)؛ و چون گفتار نیز، فعل است، قرآن بر حق بودن قول خداوند، تأکیدی مضاعف دارد.

جمع‌بندی نظر استاد چنین می‌شود که قرآن، بیانگر حق است؛ ولی طبق زبان عقلا، برای بیان حق از تعابیر مجازی هم استفاده می‌کند.

شاعرانه بودن

شاعرانه بودن قرآن در عصر نزول هم مطرح شده بود: «يَقُولُونَ

ظاهری الفاظ - که طبق اصله الحقیقه، در نبود قرینه بر معنای حقیقی حمل می‌شوند - و بیانگر واقعیت باشد (ر.ک: نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۹). پاسخ استاد به‌نمادین دانستن زبان قرآن و تفسیر سمبلیک آیات، را در قالب نقد ایشان بر تفسیری سمبلیک از قرآن که با پیش‌فرض نمادین بودن زبان قرآن و بدون استناد به قرائن و صرفاً بر پایه پیش‌فرض‌های ذهنی ارائه شده، مطرح می‌کنیم:

آن‌گوبنده و نویسنده، در تفسیر سمبلیک خود از این داستان گفته بود: هابیل سمبل قشر زحمتکش و طبقه کارگر و کشاورز است... اما قابیل سمبل سرمایه‌داران است... قابیل و هابیل هدیه گوسفند و گندم واقعیت عینی نداشته‌اند و تنها جنبه نمادین و سمبلیک دارند و حاکی از طبقه کارگر و سرمایه‌دار و جنگ و اختلاف و کشمکش بین آن دو طبقه است. (این سؤال مطرح است که در زمان حضرت آدم که بجز حضرت آدم و همسر و دو پسرش شخص دیگری خلق نشده بود، چطور طبقه کارگر و سرمایه‌دار وجود داشت و اصلاً این تقسیم طبقاتی برای آن دوران چه مفهومی دارد)... جالب اینکه خداوند در مقام بیان این داستان می‌فرماید: «واتل علیهم نبأ ابنی آدم بالحق» یعنی حقیقت آن رخداد واقعی را برای مردم بگویند؛ گویا خداوند خبر از آن می‌دهد که روزی تفسیر غیرواقعی و غلطی از آن جریان و رخداد می‌شود و تأکید دارد که دخل و تصرفی در آن داستان صورت نگیرد و حقیقت آن برای مردم بازگو شود (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷).

اسطوره‌های بودن

زبان دین و بخصوص زبان قرآن، اسطوره‌ای نیز تلقی شده، یعنی بیانگر اسطوره‌هایی است که به‌رغم سودمندی احتمالی برای انسان، متضمن حقیقت (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸)، و حاکی از واقعیت نیست. این زبان را *رزنست کاسیرر*، مطرح کرد که معتقد بود شاخه‌ای از زبان نمادین است که شکل ابتدایی آن در اساطیر اقوام نخستین وجود داشته و ناشی از نوع جهان‌بینی آنها بوده است. البته او تمیز خاصی بین «ذهن و نماد» و «عین» به دست نمی‌دهد (سالاری‌راد، ۱۳۸۵، ص ۲۱). به اعتقاد کاسیرر، «همه پدیده‌های طبیعی و مربوط به حیات انسان، قابل و طالب تفسیر توسط اساطیرند» (ر.ک: کاسیرر، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰): زیرا انسان «جانوری نمادپرداز» است که توسط

نمایانگر (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۲-۲۰۵)؛ مدلول نماد برخلاف مدلول نشانه، به‌رغم تنوع، تصورش سهل نیست؛ نمادین یعنی بطن‌پذیر و تأویل‌پذیر. البته معانی احتمالی نیز برای نمادین آورده‌اند، مانند: تمثیلی، مجازی و استعاری، و اسطوره‌ای (ر.ک: آریان، ۱۳۹۵، ص ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۳۰، ۲۳۹، ۲۶۰).

چند نکته ضروری

الف) نماد از حیث داشتن رابطه وضعی یا غیروضعی با واقعیت یا با مدلول خود، می‌تواند (نه لزوماً) بوج و بی‌اساس، بلکه) واقع‌بنیان باشد. بنابراین، احکام شرعی، مانند: واجب و حرام (همانند نمادهای ریاضی)، گرچه اعتباری، اما «مبتنی» و «دال» بر حقایق، و بیانگر ارتباط حقیقی اعمال با تأثیراتشان هستند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۵)؛

ب) «وجود نماد در قرآن» با «نمادین بودن زبان قرآن»، تفاوت دارد؛ بنابراین، وجود امثال حروف مقطعه، دلیل بر نمادین بودن زبان قرآن در سراسر این کتاب - که با هدف هدایت، با عامه مردم نیز تخاطب دارد - نیست. زبان قرآن، زمانی غیر از زبان مخاطبان است، که یکسره نمادین باشد. اما وجود مواردی از نماد و رمز در زبان قرآن، آن را از این بُعد، از زبان عرف عام مخاطبان، دور نمی‌سازد؛ زیرا در زبان عرف عام نیز گاهی نماد می‌آید، اما آن را رمزی نمی‌کند تا بینداریم که فقط باطن و نه ظاهر، مراد است (قبادیانی، ۱۳۴۸، ص ۱۸۰؛ اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۹).

طبق معنای عام نماد، اصل زبان و سازوکار مفاهمه توسط آن، ماهیتی نمادین دارد؛ زیرا رابطه الفاظ با معانی، قراردادی است، نه واقعی؛ پس زبان دین هم، مانند سایر زبان‌ها نمادین است (ر.ک: مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۸). اما نماد مطرح در بحث سمبلیک دانستن زبان دین و قرآن، معنای ظاهری آن قصد نشده، عاری از حقیقت است و دلالت روشن و قانون‌مندی ندارد (ر.ک: نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۶۹)؛ و همه می‌توانند آن را به نحوی کشف رمز، و مدلولی برایش لحاظ کنند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸).

وجود نماد و بیان‌های سمبلیک (باطنی) در قرآن، اجمالاً پذیرفتنی است؛ ولی این سخن به معنای عدم حجیت ظواهر آن نیست؛ حتی عرفا هم که در پی معانی باطنی هستند، منکر حجیت ظواهر نیستند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹-۱۸۱؛ نصیری، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۳۶). کلام می‌تواند به‌رغم نمادین بودن، حامل معنای

توجیه می‌کند»، سخن گفته‌است؟ آیا برای تحقق اهداف (راستین) خود احياناً مطالب باطل نیز دارد؟ این دیدگاه لازمهٔ آراء امثال خلف‌الله است که ضمن پذیرش اهداف هدایتی قرآن، به وجود مطالب غیرواقعی در قرآن معتقدند (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲-۱۵۳). در صورت اثبات چنین وصفی برای زبان قرآن، تمسک به آیات امکان‌پذیر نیست و تنها می‌توان در پی پیام و هدف قرآن از بیان مطالب بود. پس، چه‌بسا گفته شود قصص قرآن در تاریخ رخ نداده‌اند، و بیان آنها در قرآن با هدف موعظه و پیشگیری از انحراف بوده، هرچند که خود قصه، واقعیت خارجی نداشته باشد؛ و نیز زمینهٔ این تصور در مورد انشائات قرآن فراهم می‌شود، که احکام قرآن برای اجرای عدالت یا کاهش ظلم و جنایت بوده، پس مثلاً قصاص ضرورتی ندارد، و سایر عوامل کاهش جرم نیز کفایت می‌کنند.

استاد چنین اصلی را در مورد زبان قرآن جاری ندانسته و آن را با دلیل نقلی رد می‌کنند. زیرا طبق خطاب خداوند به پیامبر اکرم ﷺ در حدیث معراج، «تان به نرخ روز خوردن برای جذب مخاطب» و «سخن را تابع شرایط و منافع قرار دادن» مذموم است: «إِجْعَلْ لِسَانَكَ لِسَانًا وَّاحِدًا» (حرعاملی، ۱۹۶۴، ص ۲۰۰؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۵۱). پس اگر خدای حکیم مخاطب را از چنین شیوهٔ بیانی‌ای برحذر می‌دارد، خود او از آن استفاده نمی‌کند. وانگهی، عقل نیز مانع جریان چنین اصلی در زبان قرآن است؛ زیرا امثال جهل یا ناتوانی، حق‌مدار نبودن، فقدان عدالت، تأمین منافع شخصی، تسامح، تبعیض طبقاتی، در ماتن قرآن وجود ندارند؛ و چون چنین اموری، عوامل و نشانه‌های مصلحت‌اندیشی مذموم هستند، نمی‌توان به‌رغم اذعان به دوری متن و ماتن از آنها، وجود مصلحت‌اندیشی مذموم را در زبان قرآن پذیرفت (ر.ک: امین و واعظی، ۱۳۹۲، ص ۷۲-۵۱).

اما شاید تصور شود قاعدهٔ «الْأَهْمُ فَالْمُهْمُ» که ریشهٔ روایی نیز دارد (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۶۲) مجوزی است برای مشی مصلحت‌اندیشانه (ی مذموم)، از جمله در قرآن. طبق این قاعده، «اگر یکی از آن دو [حکم]، مهم‌تر از دیگری باشد و تراحم بین اهم و مهم باشد، نباید اهم را فدایی مهم کنیم، بلکه به حکم عقل و شرع باید مهم فدای اهم شود؛ زیرا حکم اهم، مصالح بیشتری در بردارد و تقدیم اهم بر مهم، یک حکم بدیهی عقلی است» (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۴۹).

اما استاد پاسخ می‌دهند که «دو تفاوت عمده میان قاعده اهم و مهم هست که بر مبنای آن، مهم را فدای اهم می‌کنیم و آنچه

نمادهایی مانند: دین، هنر، علم و اسطوره، جهان را برای خود، معنادار و درک‌پذیر می‌کند (ر.ک: هرمن رندل و باکلا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱؛ آلستون، ۱۹۶۷، ص ۱۷۱-۱۷۲). در مورد قرآن نیز برخی نویسندگان (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲-۱۵۳) تنها در بخشی از آیات - و برخلاف روش تفسیری خود - چنین می‌پندارند (ر.ک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲-۱۶۰). البته گاهی با افراط در التزام به این‌غیرواقع‌نمایی، مطرح شده که همچون داستان‌هایی مثل کلیله و دمنه - که هدفشان انتقال مطلبی، غیر از سخن گفتن واقعی یا غیرواقعی حیوانات با یکدیگر است - زبان عبارات بیانگر وجود خدا و نزول وحی در کتاب مقدس، نیز داستانی و افسانه‌ای است (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸).

از لوازم این زبان، که به آشکال مختلفی تصور شده (ر.ک: واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳)، واقع‌نمایی و عدم حجیت ظواهر عبارات است. در این صورت، قائلان به اسطوره‌ای بودن زبان قرآن در بهترین وضعیت، چه‌بسا صرفاً به اهداف قرآن پایبند باشند و نظام‌های بشری فرهنگی، حقوقی، تربیتی و... را نیز تأمین‌کنندهٔ اهداف قرآن بدانند و به جای قرآن، یا در عرض آن، به این نظام‌ها حجیت ببخشند.

وجود برخی صناعات ادبی در قرآن، بهانهٔ تردید برخی دگراندیشان در وجود پشتوانهٔ حقیقی برای معارف قرآن و واقعی بودن این معارف شده است. البته برخی از آنان، زبان اسطوره‌ای را به‌طور کامل بی‌فایده نمی‌دانند؛ بلکه موجب ترغیب مردم به انجام خوبی و ترک بدی - اما نه بیانگر واقعیت داشتن وعد و وعیدهای اخروی - می‌دانند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸/۶/۲۸؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۹۶). استاد ضمن پذیرش وجود صناعات ادبی در قرآن و بیان فایده و منطقی به‌کارگیری آنها، به این فرضیه و مستمسک آن، چنین پاسخ می‌دهند که: وجود عناصری از یک صنعت ادبی در کلام، کل آن کلام را از روال عادی خارج نخواهد کرد و صیغهٔ آن صنعت ادبی را بر کلام غالب نمی‌کند؛ پس نمی‌توان کل احکام و لوازم آن صنعت را بر کلام بار کرد. وانگهی، در محاورات عقلاً گاهی حقیقت در قالب تعبیّرات مجازی مقرون به قرینه می‌آید (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۲۹؛ فنایی نعمت‌سرا، ۱۳۹۵، ص ۴۶-۵۱).

عدم مصلحت‌اندیشی

یکی از اوصاف قابل بررسی در مورد زبان قرآن، مصلحت‌اندیشی مذموم است؛ یعنی آیا قرآن طبق تصور معروف «هدف وسیله را

به عنوان هدف، وسیله را توجیه می کند از آن یاد می شود؛ آن قاعده اولاً ناظر به اهدافی نوعاً الهی و معنوی است؛ و ثانیاً چنان عمومی ندارد که همه جا جاری شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۴۸-۳۴۹). ایشان ترک مهم و پرداختن به اهم را در صورتی جایز می دانند که آن ترک، مقدمه منحصربه فرد تحقق اهم باشد (ر.ک: همان، ص ۳۴۹). پس در مورد زبان قرآن نیز تا ثابت نشود که اهداف قرآن «فقط» توسط امثال اسطوره گویی محقق می شود، نمی توان مصلحت اندیشی مذموم را پذیرفت.

واقع محوری

آیا زبان قرآن، صرف نظر از نوع شیوه ها و ابزارهای مختلف و محتمل، اجمالاً واقعیت راه، با گزاره ها و آموزه ها منعکس می کند یا نه؟ از انعکاس واقعیت توسط گزاره ها و اخبارها به «واقع نمایی»، و از انعکاس آن توسط آموزه ها و انشائات، به «واقع بنیانی» تعبیر می کنیم؛ و تعبیر واقع محوری نیز این دو عنوان را پوشش می دهد. ابتدا به واقع نما بودن گزاره های قرآن، و سپس به واقع بنیان بودن آموزه های آن می پردازیم. در هر بخش، آراء مخالف وجود این اوصاف در زبان قرآن، بررسی اجمالی ادله آنها، و نظر و دلائل استاد می آید.

واقع نمایی

در بحث از زبان دین و زبان قرآن، با فرض معناداری، می توان پرسید که آیا با این زبان، معرفتی منتقل می شود یا صرفاً ابزار احساسات گوینده (ر.ک: مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۵۵-۴۵۸) یا ایجاد حالت و حسی مانند حیرت (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶ و ۱۶۵) صورت می گیرد؟ اگر روشن شد کلام معرفت بخش و حامل اطلاعات است، پرسش مهم دیگری، البته این بار از واقع نمایی آن، مطرح می شود. یعنی آیا کلام، حامل اطلاعات حقیقی و منطبق با واقع است، یا حاوی معرفت و اطلاعاتی دروغین؟ پس مراد از واقع نمایی آن است که واقعیت «بیان شود» و متکلم نیز «بخواهد» محتوای حقیقی کلام خویش را که به صورت متعارف بیان شده، منتقل کند و مخاطب نیز با اعتقاد به وجود واقعیت، درصدد کشف آن با این کلام باشد (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۴۹)، خواه این واقعیات عینی باشند، خواه ذهنی. پس در واقع نمایی، سنخ واقعیاتی که کلام درصدد انعکاس آنهاست لحاظ می شود (ر.ک: همو، ۱۳۷۸/۶/۲۸). در

بحث از واقع نمایی زبان قرآن - برخلاف زبان عرفی که واقع نامی در آن امری نامتعارف نیست و موارد مسامحه در آن ندرت ندارد - واقع نمایی کل قرآن محل بحث است؛ اعم از این که قالب اشاره به واقعیت، گزاره های مشتمل بر آرایه های ادبی، قصه، صدور حکم، یا هر شیوه بیانی دیگری باشد.

قرآن، در نظر عموم مخاطبان قرآن و اندیشوران قرآنی، متصف به دو صدق مخبری و خبری، یعنی واقع نماست. در مورد واقع نمایی زبان قرآن مثلاً مرحوم علامه حتی داستان ها و عبارات ادبی قرآن را صریحاً واقعی می دانند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۲؛ ج ۷، ص ۱۶۶؛ ج ۱۶، ص ۲۰۹). همچنین فرض زبانی خاص (مانند اسطوره ای) برای قرآن، این زبان را یا یکسره غیر واقع نما می سازد و یا دست کم در برخی فرض ها (مانند زبان نمادین)، باعث واقع نامی می شود. البته دلائل عنوان شده برای واقع نامی زبان قرآن، برخی ناظر به زبان قرآن به طور مطلق و برخی ناظر به زبان قرآن در برخی آیات هستند. ما به آرائی می پردازیم که مستقیماً ناظر به قرآن (نه دین یا کتب آسمانی) هستند، و مطرح کنندگان مسلمان آنها، آشنایی بیشتری با قرآن دارند؛ و چه بسا فرضیه آنها با اقبال بیشتری در جامعه اسلامی مواجه باشد.

الف) فرضیه رؤیا بودن وحی

برخی دگراندیشان، گرچه قبلاً با طرح فرضیه حیرت زایی زبان دین، در معرفت بخش بودن آن (و بالتبع، زبان قرآن) تردید داشتند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶ و ۱۶۵)؛ اما با طرح فرضیه رؤیا بودن وحی، با استناد به قرآن، روایات، و تاریخ، کوشیده اند زبان قرآن را مطلقاً غیر واقع نما بنمایانند، که البته دانسته یا ندانسته، پیش فرض آن، معرفت بخش بودن زبان قرآن است:

تفسیر عموم مفسران مسلمان، آلوده به مغالطه خواب گزارانه است؛ یعنی واژه های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن تفسیر عموم مفسران مسلمان آلوده به مغالطه خواب گزارانه است. یعنی واژه های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده اند، گمان برده اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می بینیم و می شناسیم، و غافل بوده اند از این که روایتگری

اما در مورد حمل تخت خداوند بر دوش هشت فرشته، از آیه و سیاق آن به دست نمی‌آید که این مسئله در حالتی غیر از بیداری و هشیاری بوده باشد؛ وانگهی، روایات و برداشت‌های تفسیری ناظر به این آیه، تناسبی با ناهشیاری پیامبر اکرم ﷺ ندارند؛ و مهم‌تر آنکه اصلاً نه روایات و نه خود این آیات، بیانگر مشاهده چنین صحنه‌ای توسط آن حضرت نیستند؛ چه رسد به حالت مشاهده. در مورد جریان ندای الهی در کنار کوه طور نیز، صرف‌نظر از اینکه موسی ﷺ خطاب مذکور را به تنهایی شنیده باشد یا نه، و فارغ از اینکه آیا همراهان وی توان مشارکت در آن تجربه و شنیدن آن خطاب را داشته‌اند یا خیر، جای این سؤال وجود دارد که «به تنهایی شنیدن خطاب الهی» چه دلالتی بر رؤیایی بودن آن دارد؟ آیا هر ندایی که برای دیگران قابل شنیدن نباشد و فقط مخاطب خاصی آن را بشنود، در عالم خیال و رؤیا منتقل شده است؟! چنین استتاجی تنها زمانی پذیرفتنی است که ندایی که فقط فرد خاصی آن را دریافت می‌کند، نتواند چیزی غیر از رؤیا باشد. می‌توان گفت رؤیا پدیده‌ای است که شخص آن را به صورت پنهانی و اختصاصی دریافت می‌کند؛ ولی آیا می‌توان گفت هر پدیده‌ای که شخص، آن را به صورت اختصاصی و پنهانی دریافت کرد، قطعاً رؤیاست؟ تناقضات ادعایی مانند «آب آتش گرفته» نیز واقع‌انمایی را اثبات نمی‌کند، زیرا در آیه مورد استناد آن مقاله، چنین معنایی نیامده؛ بلکه آیه می‌فرماید «وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر: ۶)، یعنی سخن از دریاست نه از آب. گاه می‌گویند دریا، ولی مراد، محل و ظرف آب است نه خود آب، همان‌گونه که گاه می‌گویند «رودخانه» یا «جوی آب»، ولی عملاً آبی وجود ندارد. وانگهی، در روایتی ذیل آیه شریفه آمده که «تتحول البحار التي حول الدنيا كلها نيراناً» (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۰۷)، که معنای آن تبدیل «دریا» به آتش است، نه آتش گرفتن «آب». البته شاید برای ذهن مادی غریب باشد، ولی در حیطة قدرت الهی عادی است که دریای آب هم آتش بگیرد؛ همان‌گونه که آتش نه تنها حضرت ابراهیم ﷺ را نسوزاند، بلکه بر وی سرد و ایمن شد: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ اِبْرَاهِيمَ» (انبیاء: ۶۹). همچنین در تفسیر این آیه شریفه وجوه دیگری گفته‌اند، مانند اینکه دریاها پر از آتش می‌شوند، همان‌گونه که گفته می‌شود تنور شعله‌ور شد (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۱۴)، یا این تفسیر که دریاها با یکدیگر مخلوط می‌شوند (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۶۰۱).

تیزچشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آنها هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداریست. فی‌المثل مفسران در قرآن خوانده‌اند که: «إِذَا الشَّمْسُ كَوَّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ» (وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از اینکه روایتگری تیزچشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آنها هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداری است. فی‌المثل مفسران در قرآن خوانده‌اند که «إِذَا الشَّمْسُ كَوَّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ» (وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند (سروش، ۱۳۹۲/۵/۵ الف).

اگر بیداری به نام وحی داریم که محصول حالتی ناهشیار و نامتعارف است، آن‌گاه باید باور کنیم که زبانش هم نامتعارف است، حتی اگر مشابه زبان ما باشد و این عین همان باوری است که ما دربارهٔ همهٔ خواب‌ها داریم و بی‌تکلف و بی‌تأمل، به دنبال خواب‌گزاری می‌رویم (همو، ۱۳۹۲/۵/۵ ب).

از جمله مستندات قرآنی این فرضیه آن است که: «تَجْرِبَةُ دِيدِنِ تَخْتِ خَدَاوِنِدْ بِرِ دُوشِ هَشْتِ فَرَشْتِه»، در بیداری رخ نداده تا زبان آن را زبان بیداری بدانیم» و «موسی علی نبینا و آله و علیه السلام به‌رغم اینکه در کنار کوه طور همراهانی داشت، ولی به تنهایی ندای الهی را شنید؛ پس آن وحی، در عالم رؤیا واقع شده و زبانش هم رؤیایی است» (ر.ک: همو، ۱۳۹۲/۵/۵ ب)؛ «قرآن مشتمل بر تناقض و تعابیر تناقض‌آمیز است مانند آب آتش گرفته، جوانانی که پیر نمی‌شوند، و...» (ر.ک: همو، ۹۲/۱۱/۶).

اینکه وی درباره «چیزهایی» به مخاطبان آگاهی می‌دهد. او خبر می‌دهد که جهان را چگونه می‌بیند، نه اینکه جهان چگونه است» (مجتهدشبه‌ستری، ۹۲/۴/۲).

در پاسخ باید گفت: نگرش دینی به متن، چرا حتماً باعث عاری دیدن آن از واقعیات می‌شود؟ اگر یک دین، واقعاً دین باشد و بر سامان‌دهنده زندگی انسان باشد، نمی‌تواند عاری از واقعیت باشد و بر اساس واقعیات، تبیین و توصیه نکند. وانگهی، نحوه نگاه ناظر به یک پدیده، ماهیت آن پدیده و کیفیت و کمیت اوصافش را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه آنها را کشف می‌کند. «سخنان انسان» پدیده واحدی است که موضوع بررسی ادبا، فیزیک‌دانان آگوستیک، علمای علم اصول، و... قرار می‌گیرد؛ اما این نگاه‌های متفاوت سخن انسان را تغییر نمی‌دهند. حتی اگر دو نفر مثلاً از بُعد ادبیات یا منطق، سخنی را بررسی و آراء متفاوتی ارائه کنند، باز هم ماهیت آن سخن تغییری نمی‌کند. همچنین تأمل در امثال این آیه مناسب است: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ» (توبه: ۲۹). چنین آیاتی علاوه بر روایات فراوان در باب توصیف دین و ویژگی‌های آن، صریحاً دلالت دارند بر اینکه دین اسلام حق است؛ و باید توجه داشت که حق، ملازم واقعیت است، و هر حقی واقعیت دارد؛ پس نگاه دینی نمی‌تواند متن را عاری از حق و واقع بداند و یا بیان حق و واقع توسط آن را نادیده انگارد.

مستمسک دوم، بازگشت ضماير فاعلی در برخی آیات به خداوند است: «حتی در مواردی که ظاهر سخن نشان از یک بحث فلسفی دارد، اگر دقیق شویم می‌بینیم که آن گزاره یک گزاره فلسفی نیست و آنچه مطرح است، تفسیر است. مثلاً در قرآن چنین آیاتی هست: «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا» و «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» و... برخی گفته‌اند این آیات شأن فلسفی و اتولوژیک دارند. اما همین‌ها را اگر ما دقت می‌کنیم می‌بینیم که قضیه این نیست. در همه این موارد باز می‌خواهد بگوید که همه کارها دست خداست چون ضمیرهای آیات مربوط به خدا است و نه مربوط به طبیعت» (مجتهدشبه‌ستری، ۹۲/۱۲/۲۰).

این مطلب هم، واقع‌انمایی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا دست‌کم شاید خداوند فاعل واقعی افعال مذکور، و فاعلیت طبیعت در طول آن باشد، مگر اینکه منا و پیش‌فرض نویسنده این باشد که خداوند فاعل نیست و طبیعت، فاعلیت تام و استقلالی دارد. پس، طبیعی

این فرضیه، برای اثبات رؤیا بودن وحی قرآنی، از جمله، به سخنی که آن را به امام علی علیه السلام نسبت داده، استناد می‌کند: «وحی هر چه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبان ویژه خویش از حقایق سخن می‌گوید و چون همه خواب‌های دیگر نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است. مگر امام علی نگفت که «رؤیای انبیاء وحی است» (سروش، ۱۳۹۲/۵/۵).

روایتی که این فرضیه می‌کوشد از آن بهره‌گیرد، جمله‌ای است اسمیه و منقول از امام علی علیه السلام: «رؤیا الانبیاء وحی» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۳۸، ح ۲۹). اما گویا تصور شده که روایت می‌فرماید: «الوحی، رؤیا الانبیاء»، ولی حضرت می‌فرماید: «رؤیای انبیاء، وحی است» یعنی اگر انبیاء الهی مطلبی را در خواب هم ببینند، آن مطلب، وحیانی است؛ پس رؤیا نیز یکی از طرق نزول وحی بر ایشان است؛ اما در عبارات آن فرضیه، جای «خبر» با «مضاف در مبتدا» عوض شده و این نتیجه نادرست گرفته شده است.

ب) فرضیه قرائت نبوی از جهان

این فرضیه، متن کتاب آسمانی مسلمانان را حکایتی می‌داند که توسط یک مشاهده‌کننده و راوی بیان شده، و گویای نحوه نگرش وی به جهان است، و مکرراً گوشزد می‌کند که آیات قرآن، اخبار نیستند، بلکه بیانگر تجربه‌ای فهمی - تفسیری هستند (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۲/۷/۵). این فرضیه، هم گزاره‌های قرآن را اخبار از واقعیت‌های فلسفی و غیبی نمی‌داند، و هم زبان قرآن را استعاره (به معنای تمثیل برای بیان واقعیت‌های زبانی) می‌داند؛ در نتیجه، اخباری بودن گزاره‌های قرآن از حیث نحوی را می‌پذیرد، ولی مخبر عنه را نه واقعیت‌های فلسفی و خارجی، بلکه واقعیت‌های زبانی می‌داند، و البته قرآن را بیان برداشت‌های نبوی از جهان می‌بیند. بر این نکتات، ضروری نبودن تطابق گزاره‌های قرآن با واقعیت‌های خارجی است؛ این نکته، موضوع بحث ما از واقع‌نمایی قرآن است.

مستند نخست این فرضیه برای واقع‌انمایی قرآن آن است که اگر قرآن را متن دینی ببینیم، در این متن، حکایتی فهمی - تفسیری از حوادث طبیعی، تاریخ و سرنوشت انسان در قالب افعال خداوند دیده می‌شود، که نقش اصلی آن، ایجاد معنایی دینی از جهان است؛ پس «متن قرآن خبر می‌دهد که پیامبر با «چه چیز» سروکار دارد نه

آنها در قرآن، گمان می‌برند هر برداشتی از قرآن جایز است، و قصد قرآن بیان حقایق نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۹۷)؛ این مدعا از زاویه‌ای دیگر، ذیل عنوان «تمثیلی بودن» بررسی شد.

پاسخ ایشان چنین است که: اولاً، وجود مواردی از مجاز و کنایه، زبان را کاملاً کنایی و مجازی نمی‌سازد، خصوصاً که خود قرآن نیز تصریحاتی برخلاف این شبهه دارد: «وَأَنْزَلُ عَلَیْهِمْ نَبَأً أَنْنَىٰ آدَمَ بِالْحَقِّ» (مائده: ۲۷) و «بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ» (اسراء: ۱۰۵) (ر.ک: همان) یعنی محتوا، حق و واقعیت است؛ گرچه برخی از عبارات، مجازی هستند (مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

ثانیاً، دلیل عقلی اجازه نمی‌دهد زبان قرآن را غیرواقع‌نما بدانیم؛ زیرا با لحاظ هدف خداوند از خلقت انسان، عقل حکم می‌کند حکیمی که انسان را برای کمال آفریده، باید حقایق را نیز به وی بنمایاند، تا انسان رشد کند، وگرنه او را به‌جای هدایت و رشد، به‌گمراهی می‌کشاند؛ وانگهی، مقتضای روایات متعدد ناظر به لزوم تفسیر صحیح قرآن و خواستار اجتناب از تفسیر به‌رأی، بیان واقعیت در قرآن است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۵۴). از طرفی، عقل با لحاظ تلاش‌ها و سخت‌کوشی‌های انبیاء و اوصیاء ایشان، نمی‌پذیرد که این جانشانی‌ها برای تعالیم و دستوراتی منبعث از امور غیرواقعی بوده است (ر.ک: همان).

واقع‌بنیانی

هم در غرب، افرادی مانند دیوید هیوم در مورد مطلق انشائات (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۳۳)، هم برخی نویسندگان در فضاهای اسلامی راجع به انشائات قرآن تردید کرده‌اند، که چنین آموزه‌هایی آیا صرفاً انشاء و اعتبارند، یا ورای - مثلاً - امر و نهی، حقیقتی نیز دارند؟ آیا با واقعیات هم مرتبطند یا صرفاً فعل یا ترک را مطالبه می‌کنند؟ در مورد منشأ اوامر و نواهی و به‌طور کلی قانون، طیفی از دیدگاه‌ها، با دو کرانه «برخورداری حقوق از واقعیتی نفس‌الامری» و «قائم بودن حقوق صرفاً به انشاء و اعتبار»، وجود دارد (ر.ک: همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۷۵). از جمله این دیدگاه‌ها، حقوق طبیعی یا عقلی، قرارداد اجتماعی، و... است، که در جای خود بررسی شده‌اند (ر.ک: همان، ص ۹۴ و ۸۲).

اما در اینجا سؤال آن است که آیا زبان قرآن در بخش‌های انشائی آن، ارتباطی با واقعیت دارد؟ در نتیجه مثلاً آیا احکام وضع شده در صدر اسلام، هنوز هم معتبرند؟ یا چون متکی بر

است که اگر فاعل افعال مذکور در عبارت، خداست یا سلسله فاعل‌ها به او منتهی می‌شود، ضمایر نیز به او بازگردند؛ و متن، باز هم واقعیت (فاعلیت خداوند) را می‌نمایاند.

سومین مستمسک فرضیه مذکور برای فهمی - تفسیری بودن قرآن و واقع‌نمایی آن، معنای آیه - البته طبق دائرةالمعارف‌های فلسفی - است: «متن قرآن خبر می‌دهد که پیامبر با چه چیز سروکار دارد نه اینکه وی درباره چیزهایی به مخاطبان آگاهی می‌دهد. او خبر می‌دهد که جهان را چگونه می‌بیند، نه اینکه جهان چگونه است» (مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۴/۲، الف). «برای اینکه این نظریه روشن شود لازم است قبل از استناد به متن قرآن، معنی فهم تفسیری و آیه‌ای را قدری توضیح دهیم. معنای آیه در قرآن همان است که در دائرةالمعارف‌های فلسفی تحت عنوان Erscheinung یا Fenomen با آن برخورد می‌کنیم. تعریف Erscheinung در دائرةالمعارف تاریخی واژه‌های فلسفی چنین است: Erscheinung آن داده محسوس است که (داده) طبیعی نامیده می‌شود، آن چیزی که انسان در تجربه زمانمند و مکانمندش با آن روبه‌رو می‌شود ولی می‌داند که آن چیز واقعیت نهایی نیست، ولی به مقدار زیاد یا کم در وجود مشارکت دارد. محتوای این تعریف... در زبان عربی با واژه آیه بیان می‌شود. اگر انسانی موجودات را آیات خدا ببیند او همه آنها را نمودهایی از یک واقعیت نهانی می‌بیند که نمی‌توان به خود آن دسترسی پیدا کرد» (مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۱۲/۲).

اما، گرچه واژه‌ها در زبان‌های گوناگون مترادف‌هایی دارند، ولی تمامی لوازم معنایی و ویژگی‌های یک واژه در یک زبان، لزوماً در واژه مترادف آن در زبان‌های دیگر وجود ندارد. وانگهی، چرا برای شناخت معنای واژه‌های عربی در قرآن باید به سراغ واژه‌نامه‌ای تخصصی رفت که فلسفی و غیرعربی است، و سپس طبق آن معنا، «آیه بودن» موجودات را که در قرآن بارها آمده، به «آیه دیده شدن» آنها برگرداند، و قرآن را حکایتی فهمی - تفسیری از جهان دانست که صرف برداشت شخصی پیامبر اکرم ﷺ است که با بیان شخصی ایشان اظهار شده: «باید به این نکته ظریف توجه کنیم که «آیه بودن» موجودات یعنی «آیه دیده شدن» آنها و چنین بینشی عین فهم تفسیری از موجودات است» (مجتهدشستری، ۱۳۹۲/۴/۲، الف).

استاد نیز در آثار خود به بحث واقع‌نمایی پرداخته و مستمسک قائلان به واقع‌نمایی قرآن را تعابیر ادبی قرآن می‌دانند، که اینان به‌واسطه وجود

سنگسار می‌کنند! بارها گفته‌ام و نوشته‌ام که ابدیت احکام جزائی مسلمانان هیچ دلیل قانع‌کننده علمی ندارد. توضیح داده‌ام که آنچه آن را فقه سیاسی می‌نامند، بر هیچ پایه و تحلیل محکم استوار نیست و همه مبانی و دلائل آن قابل نقض است» (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۳/۲/۱۹). در نتیجه، تکیه یا عدم تکیه احکام بر واقعیت اهمیت ندارد، بلکه سنگ‌بنای احکام، دیدگاه‌های بشری مانند خشن به نظر نرسیدن احکام، حقوق بشر، و... است؛ چراکه اگر حکم، متکی بر واقعیت باشد، معتبر و ابدی خواهد بود، خواه خشن و ناسازگار با حقوق بشر به نظر آید، یا نیاید.

اینجا نظر استاد آن است که احکام و قوانین، به واقعیات نفس‌الامری نظر دارند، وگرنه هدف حقوق و نظام‌های حقوقی محقق نمی‌شود. احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند، تابعیتی مستقل از علم یا جهل انسان به مصالح و مفاسد واقعی یا هر موضوع دیگر. پس صرف گذشت زمان یا رواج عقلانیت و نظام فکری جدید یا... موجب نسخ و ابطال احکام نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۹۱ج، ص ۷۷).

در مورد انشائات قرآن نیز چنین است؛ زیرا قرآن در انشائات، اصول عقلایی محاوره را رعایت کرده؛ پس اوامر و نواهی قرآن هم واقع‌بنیان‌اند:

مبانی حقوق را همان مصالح و مفاسد واقعی می‌دانیم که پشتوانه قوانین حقوقی‌اند. درست است که یک نظام حقوقی از فراهم آمدن یک سلسله مفاهیم اعتباری پدید می‌آید ولی این مفاهیم اعتباری، نشانه‌هایی هستند از یک رشته امور واقعی و تکوینی متتها چون توده مردم آن امور تکوینی و واقعی را نمی‌شناسند و از تزاخم‌ها و کسر و انکسارهای آنها بی‌خبرند و تفهیم این مطالب هم به آنان بسیار دشوار است، به این دلیل و دلایل دیگر چاره‌ای جز این نیست که قانون‌گذار به جای آنکه ارتباط واقعی میان یک فعل تکوینی و نتایج تکوینی مترتب بر آن را به شکل یک جمله خبری اعلام کند، آن را در شکل یک جمله انشایی امر یا نهی بیان دارد. ... به دیگر سخن، جمالات انشایی در حقوق همان کاری را می‌کنند که علائم اختصاری در ریاضیات، فیزیک، شیمی و مکانیک انجام می‌دهند؛ یعنی هم کلام را از طولانی شدن و درازگویی می‌پیرایند و هم تفاهم متقابل را بسی آسان‌تر می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۱ج، ص ۹۳).

واقعیتی ثابت بوده‌اند، اکنون بی‌پشتوانه و غیرقابل اجرا هستند؟ اگر قائل باشیم که احکام اسلامی، مثلاً ناظر به شرایط فرهنگی یا اجتماعی عصر نزول بوده‌اند، پس با تغییر آن شرایط، احکام نیز نیازمند تغییرند. اما در صورت ابتناء احکام و انشائات بر واقعیت‌های ثابت، تغییر شرایط فرهنگی و اجتماعی، احکام را تغییر نمی‌دهد. در این میان، نکته کلیدی، امکان کشف زیربنای احکام و انشائات است؛ زیرا عدم امکان عادی کشف منشأ احکام، می‌تواند زمینه شبهه حتی در بحث نسخ احکام باشد؛ زیرا انسان معمولاً از رابطه حکم خداوند با مصالح و مفاسد واقعی و رای آن حکم، و از مدت زمان استمرار آن مصالح و مفاسد و نوع رابطه حکم با آنها اطلاع ندارد؛ و چه بسا این امر موجب اعتراض به نسخ، یا عدم درک صحیح آن گردد. یعنی، پیش شرط انکار منطقی نسخ و ابدیت احکام، کشف تام زیربنای آنها و نحوه ارتباط احکام با آن زیربناست. پس در صورت عدم علم به این پیش شرط، باید به ظاهر حکم پایبند بود و بدون تصور موانع استمرار آن، تا زمان ورود دلیل و بیانی از جانب حاکم، حکم را معتبر دانست. نکته دیگر آنکه، تغییر موضوع و به تبع آن، تغییر حکم، به معنای صدور حکم جدید برای موضوع جدید است. پس شاید برخی از تغییرهای ظاهری در احکام، ناشی از تغییر موضوع باشد؛ یعنی موضوعی رفته، و موضوعی دیگر آمده است. حتی اگر صرفاً اوضاع و شرایط موضوع قبلی تغییر کند، باز هم در کل، موضوع جدیدی داریم، که حکم جدیدی خواهد داشت. پس حکم قبلی پابرجاست، ولی چون فعلاً موضوع بالفعل وجود ندارد، فعلاً نافذ و قابل اجرا نیست، و حکمی دیگر برای موضوعی دیگر (البته به ظاهر مشابه موضوع قبلی)، معتبر و نافذ است. یعنی با مشاهده تغییر ظاهری حکم، نمی‌توان موضوع قبلی را همچنان پابرجا دانست، و گمان کرد که «حکم همان موضوع تغییر کرده است، پس حکم قبلی و شاید این حکم جدید، ابدی نیستند».

اما برخی دگراندیشان مدعی فقدان دلیل بر ابدیت احکام شده‌اند، و نظر اعتقادی - سیاسی خلفا و فقها را منشأ تصور ابدیت حکم می‌دانند؛ ابدیتی که با پدیده‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی امروز سازگاری ندارد (ر.ک: مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۹۲/۴/۲)؛ در نتیجه، پشتوانه ابدیت احکام، امری اعتباری و قراردادی است و نه حقیقی و ثابت. البته گاهی هم به خشن دانستن احکام تمسک می‌شود: «امروز در کشور ما با فتوای فقیهان انسان را به نام خدا

دارند، در آن، هم مجاز هست، هم تمثیل، هم نماد و هم تشبیه. بنابراین، چنین نیست که استفاده از تشبیه و تمثیل یا حتی استعاره، مجاز و کنایه، زبان دیگری، غیر از زبان عرفی باشد، بلکه اینها همه بخشی از زبان عرفی است و همه عقلا از این روش‌ها در زبان استفاده می‌کنند... در مقام موعظه، غالباً از تشبیهات و مثال‌ها بیشتر استفاده می‌کنند؛ چون تأثیرش در اکثر مردم بیشتر است. یا مثلاً، شعر در محاورات عرفی کاربرد بسیاری دارد. مردم عامی در زندگی خودشان از اشعار استفاده می‌کنند. این نشان می‌دهد که زبان دیگری غیر از زبان عرف مردم نیست... نباید آن را زبان مستقلی که با زبان محاوره فرق دارد، تلقی کرد، بلکه بخشی از زبان عرفی و محاوره‌ای مردم است. مگر اینکه کسی منظورش از زبان عرفی این باشد که لفظ فقط به طور مستقیم، در معنایی حقیقی استعمال شود و هیچ مجاز، تشبیه، استعاره و کنایه‌ای در کار نباشد که در این صورت، این اصطلاح خاصی خواهد بود که لازم است ابتدائاً تعریف شود. زبان عرفی پر از تمثیل، استعاره و کنایات است، اما ذوق فهم کنایه در همه یکسان نیست، لطافت خاصی لازم است تا انسان بتواند کنایات را به درستی درک کند. اما معنای این سخن آن نیست که آنها از زبان دیگری هستند (مصباح و لگنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۶-۱۷).

پس اخبارها و انشاءهای قرآن، عقلاً و نقلاً واجد همان اوصاف موجود در محاورات عرف عقلا هستند و باید این‌گونه فهم شوند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص ۶۷ و ۱۴۴؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۸۲)؛ عقلاً، زیرا اگر خداوند شیوه بیانی خاصی غیر از شیوه مخاطبان خود (عرف عقلا) داشت، به مقتضای حکمت متذکر می‌شد، ولی چنین تذکری نمی‌یابیم؛ و نقلاً، طبق آیاتی مانند نحل: ۱۰۳ و شعرا: ۱۹۵ (ر.ک: همان، ص ۷۹ و ۶۳). البته اگر ثابت شد که زبان قرآن، نکته خاصی دارد، آن نکته نیز لحاظ می‌شود (ر.ک: همان، ص ۱۱۱)؛ و این نکته می‌تواند مثلاً ناظر به ماتن یا متن باشد - مانند وجود لایه‌های متعددی از معنای ظاهری و باطنی برای عبارات قرآن: «إن للقرآن بطناً وللبطن بطناً وله ظهر وللظهر ظهر». به عبارت دقیق‌تر، اصول عقلایی محاوره، اساساً مربوط به برداشت از ظواهر سخن است و حوزه تفسیر و مخاطبات عمومی قرآن نیز در همین قلمرو،

ایشان این ارتباط را ذیل عنوان «ضرورت بالقیاس» ترسیم می‌کنند: تحصیل معلول‌هایی مانند کمال، از طریق افعال اختیاری انسان مانند نماز، تابع ایجاد این علت‌های اختیاری است. پس اگر گزاره‌ای بیانگر وجود چنین رابطه‌ای بین این علت و معلولش باشد، بدین معناست که اگر بخواهیم آن معلول حاصل شود، این علت نیز ضرورت می‌یابد؛ و چون این ضرورت در قیاس با مطلوبیت آن معلول شکل گرفته، آن را ضرورت بالقیاس می‌نامیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۴، ص ۳۳۲؛ معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸-۱۱۳):

بشتوانه ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، رابطه نفس‌الامری و واقعی علیت میان افعال ارزشی و کمال انسانی است و بایدهای ارزشی، تعبیرها و بیاناتی از ضرورت‌های بالقیاس هستند که بین علت‌ها، یعنی کارهای اختیاری، و معلول‌هایشان، یعنی کمال انسانی، وجود دارد (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۱۷۳).

این بحث، علاوه بر اخلاق، در اصول‌الفرقه نیز از زاویه ابتناء احکام شرعی بر مصالح و مفاسد واقعی، مطرح است (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۳ق، ص ۸۷؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۹۴ و ۳۰۸).

جمع‌بندی نظر علامه مصباح: زبان تلفیقی خاص

حاصل آراء ایشان در مورد اوصاف زبان قرآن، چنین خواهد بود که «قرآن هم بر اساس عرف عقلا نازل شده، بر اساس اصول محاوره‌ای که بین عقلا پذیرفته شده است سخن می‌گوید، آنجایی که قرینه نصب می‌کند طبق قرینه‌اش یا مجاز است کنایه است استعاره است به همان صورت تلقی می‌شود آنجایی که قرینه‌ای نیست حمل می‌شود بر حقیقت» (مصباح، ۱۳۷۹/۱۱/۷)؛ و باید طبق اصول جاری در زبان عرفا فهم شود: «خدای حکیمی که این کتاب را برای هدایت ما نازل کرده به زبان عقلا صحبت کرده و طبق اصول محاوره عقلایی سخن گفته است» (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۸)؛ البته نه به این معنا که عرفی محض و بسیار ساده و عاری از صناعات ادبی است؛ و نیز نه بدین معنا که عقلی محض است و چنان تخصصی و مشحون از رموز و اصطلاحات فنی و علمی خاص است که در عرف مردم عادی نیست. پس اگر در قرآن، امثال تمثیل، نماد و مجاز آمده، همگی در چارچوب اصول محاوره عقلایی است: اگر منظور از زبان عرفی همین محاوراتی باشد که همه عقلا

قرار دارد؛ اما لایه‌های پنهان یا بطون قرآن از این قلمرو خارج است و مربوط به محاورات عرف عقلا نیست. از این رو، فهم باطن نیز، همان گونه که پیش تر گذشت، تنها مختص راه‌یافتگان به حقیقت قرآن است (ر.ک: همان، ص ۲۶۶-۲۶۷؛ برقی، ۱۳۳۰، ج ۲، ص ۳۰۰). زبان قرآن حتی از حیث فراز و فرود، همان زبان عرف عقلاست و اگر در عرف عقلا، ضمن استفاده از صناعات ادبی، گاهی الفاظ، عبارات و تراکیب بسیار ساده و اصطلاحاً عرفی، اوامر امتحانی، و... هم می‌آید، در لسان قرآن نیز، با حفظ جنبه اعجاز، عباراتی می‌یابیم که به این معنا عرفی هستند؛ و مأموریت حضرت ابراهیم علیه السلام به ذبح اسماعیل علیه السلام چنین است:

۳- گرچه عناصری از شعر در زبان قرآن نیز آمده، ولی «زبان قرآن» شاعرانه نیست.

۴- زبان قرآن مصلحت‌اندیشی مذموم ندارد؛ بلکه هم در گزاره‌های خود واقع‌نماست و هم در آموزه‌هایش واقع‌بنیان است.

۵- آنچه که در برخی فرضیه‌ها، مبنی بر عدم واقع‌نمایی زبان قرآن و یا عدم اعتبار احکام آن در عصر حاضر، ادعا شده، بر اساس ادله متعدد مردود است.

۶- زبان قرآن قطعاً دارای بطن، تأویل، و لایه‌های متعدد معنایی است؛ اما به دلیل خروج بطن و تأویل از چارچوب اصول محاوره عقلائی که ظواهر قرآن طبق آن تفسیر می‌شود، غیرمعصوم نه می‌تواند بطن و تأویل آیات را کشف کند، و نه مجاز است از ظواهر آیات دست بردارد.

۷- در کل، زبان قرآن همان زبان عرف عقلاست، و همین امر به عقلا امکان فهم آن را می‌دهد؛ اما ویژگی‌های خاصی مانند بطن، نیز دارد که سطوح معنایی دیگری به آن می‌بخشد.

بسیاری از گزاره‌های دینی، بخصوص در مورد اسلام و متون اسلامی، همان زبان عرفی محاوره‌ای است که همه عقلا در زندگی‌شان دارند، بدون اینکه هیچ تصرفی در آنها شده باشد؛ مثلاً می‌فرماید: «رکوع و سجده کنید، کسانی که رکوع و سجود می‌کنند نزد خدا اجر و ثواب دارند» بدون شک، این همان زبان محاوره‌ای عرفی است و جای هیچ تردیدی نیست که همان معانی عرفی مورد نظر است. اما چنین نیست که الزاماً در سخنان دینی مجاز به کار نرفته باشد. همه عقلا در زندگی خود از مجاز استفاده می‌کنند (مصباح و لکنهاوسن، ۱۳۷۵، ص ۱۷).

حضرت ابراهیم علیه السلام هم فکر نمی‌کرد این تکلیف، یک تکلیف صوری و به عنوان امتحان او می‌باشد، بلکه آن را دستور قطعی خدا می‌دانست که باید بدان عمل کند. اسماعیل نیز فکر نمی‌کرد یک تکلیف صوری و امتحانی در کار است... فکر می‌کردند تکلیف واقعی و حقیقی در کار است (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۴۹).

نتیجه‌گیری

از آنچه که ضمن طرح آراء گوناگون ذیل اوصاف زبان قرآن کریم و احیاناً زبان دین مطرح شد، و با لحاظ پاسخ‌های استاد به آنها، نتایج زیر به دست آمد:

- ۱- زبان قرآن، معنادار، معرفت‌بخش و واقع‌نماست.
- ۲- «زبان قرآن»، به رغم اشتغال بر عناصر تمثیل، نماد و داستان، «یکسره» تمثیلی، نمادین و داستانی نیست؛ بلکه این عناصر

.....منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، بی تا، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، اسماعیلیان.
- ابن فارس، زکریا احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمدهارون، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اسعدی، محمد، و همکاران، ۱۳۸۹، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- امین، محمدرضا و احمد واعظی، ۱۳۹۲، «مصلحت اندیشی قرآن کریم در اخبار»، *قرآن شناخت*، ش ۱۱، ص ۷۲-۵۱.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۳ق، *کتاب الصوم (الاول)*، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع فکر الاسلامی.
- آریان، حمید، ۱۳۹۵، *درآمدی بر زبان قرآن*، قم، مرتضی.
- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴، *موسوعة الفلسفة*، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۳۰، *المحاسن*، تحقیق جلال الدین حسینی، طهران، دارالکتب الاسلامیه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، داراحیاء التراث.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۶۸، *شرح المختصر*، چ دوم، قم، علامه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *نزهت قرآن از تحریف*، قم، اسراء.
- حراعلی، ابوجعفر، ۱۹۶۴، *الجواهر السنیة*، نجف اشرف، بی تا.
- حفی، عبدالمنعم، بی تا، *موسوعة الفلاسفة و متصوفة اليهودیة*، بی جا، مکتبه مدبولی.
- خراسانی، محمد کاظم، بی تا، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- خرمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۴، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم (نظریه ای موقت)»، *بینات*، سال دوم، ش ۱، ص ۹۷-۹۰.
- خلف الله، محمداحمد، ۱۹۹۹، *الفن القصی فی القرآن الکریم*، تصحیح عبدالکریم خلیل، چ چهارم، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.
- دیویس، برایان، ۱۳۷۸، *درآمدی به فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، دارالعلم.
- رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر المنار*، چ دوم، بیروت، دارالمعرفه.
- رضایی، حسن رضا، ۱۳۸۸، «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه»، *قرآن پژوهی خاورشناسان*، سال چهارم، ش ۶، ص ۱۳۷-۱۶۲.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۵، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- سالاری راد، معصومه، ۱۳۸۵، «نظریه های شناختاری و غیرشناختاری زبان دینی»، *معرفت*، ش ۱۱۱، ص ۲۴-۹.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۷۶، «پلورالیزم دینی (مصاحبه)»، *کیان*، سال هفتم، ش ۴۰، ص ۱۷-۳.
- _____، ۱۳۸۴، *صراط های مستقیم*، چ پنجم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۸۶، *قبض و بسط، تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، چ نهم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۹۲/۵/۵، «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۱)»، در: <http://www.rahesabz.net/story>
- _____، ۱۳۹۲/۱۱/۶، «مقراض تیز تناقض، محمد: راوی رؤیاهای رسولانه (۳)»، در: <http://www.rahesabz.net/story>
- _____، ۱۳۹۲/۵/۵، «خواب احمد، خواب جمله انبیاست، محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۲)»، در: <http://www.rahesabz.net/story>
- سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵، *کتاب مقدس*، چ دوم، قم، آیت عشق.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، قم، دارالتقافة للطباعة والنشر والتوزیع.
- _____، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمدقصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طیب حسینی، سیدمحمد، ۱۳۸۸، «نقدی بر استدلال خلف الله در باب وجود قصه اسطوره ای در قرآن»، *قرآن شناخت*، ش ۳، ص ۱۴۱-۱۶۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فناهی نعمت سراهادی، ۱۳۹۵، «جستاری در ساحت های زبانی قرآن»، *معرفت*، ش ۲۲۲، ص ۵۵-۴۱.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *مصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- قبادیانی، ناصر بن خسرو، ۱۳۴۸، *وجه دین*، چ دوم، طهران، کتابخانه طهوری.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، تحقیق سیدقطب موسوی جزایری، چ چهارم، قم، دارالکتاب.
- کاسیرر، ارنست، ۱۳۷۳، *رساله ای در باب انسان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجتهدشبهستری، محمد، ۱۳۸۰، «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت ها از دین: گفتگو با محمد مجتهدشبهستری»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۱، ص ۲۶-۳۱.
- _____، ۱۳۸۴، *نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران ها، چالش ها، راه حل ها)*، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۹۲/۱۲/۲، «گفتگو با محمد مجتهدشبهستری (هرمنوتیک دینی) بخش دوم»، در: <http://www.andishee.mihanblog.com/post/149>

ارجینی و علیرضا تاجیک، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ الف، *اخلاق در قرآن*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ ب، *پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر*، چ هشتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ ج، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبازی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ د، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ هـ، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۱ ز، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی کریمی‌نیا، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
 مک‌کواری، جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیر کبیر.
 نراقی، احمد، ۱۴۱۷ ق، *عوائد الایام*، تحقیق مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، بی‌جا، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
 نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.
 نصیری، علی، ۱۳۷۹، «قرآن و زبان نمادین»، *معرفت*، ش ۳۵، ص ۴۳-۲۵.
 نقیب‌زاده، محمد، ۱۳۸۵، «قصص قرآن در آینه واقع‌نمایی»، *معرفت*، ش ۱۰۷، ص ۷۵-۶۶.
 وات، مونتگمری، ۱۳۷۵، «دین و زبان تمثیلی»، ترجمه خلیل قنبری و محمدعلی شمالی، *معرفت*، ش ۱۹، ص ۴۸-۴۴.
 واعظی، احمد، ۱۳۷۷، «معنا و تفسیر»، *معرفت*، ش ۲۴، ص ۲۹-۳۶.
 — ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 — ۱۳۸۹، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، *قرآن‌شناخت*، ش ۶ ص ۴۱-۶۴.
 — ۱۳۹۰، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 هرمن‌رندل، جان و جاستوس باکلر، ۱۳۶۳، *درآمدی بر فلسفه*، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش.
 هندی، سرسید احمدخان، بی‌تا، *تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمدحسن علمی و شرکاء.
 Alston, William P., 1967, "Religious Language", in *The Encyclopedia of philosophy*, ed. Paul Edwards, MacMillan Publishing Co., New York, London.

— ۱۳۹۲/۴/۲ الف، «قرائت نبوی از جهان (۱) بخش اول»، در: <http://neelooofar.org/thinker/mojtahedshabestari>
 — ۱۳۹۲/۴/۲ ب، «قرائت نبوی از جهان (۱) بخش دوم»، در: <http://neelooofar.org/thinker/mojtahedshabestari>
 — ۱۳۹۲/۴/۲ ج، «قرائت نبوی از جهان (۱۰)»، در: <http://neelooofar.org/thinker/mojtahedshabestari>
 — ۱۳۹۲/۴/۲ د، «قرائت نبوی از جهان (۱۴)»، در: <http://neelooofar.org/thinker/mojtahedshabestari>
 — ۱۳۹۲/۷/۵ هـ، «قرائت نبوی از جهان (۱۵)»، در: <http://neelooofar.org/thinker/mojtahedshabestari>
 — ۱۳۹۳/۲/۱۹، «سنگسار انسان به نام خدا؟!»، در: <https://groups.google.com/forum/#!topic/hotreads>
 مصباح، محمدتقی و محمد لگنهاوسن، ۱۳۷۵، «میزگرد زبان دین»، *معرفت*، ش ۱۹، ص ۱۸۸.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۶، *مباحثی درباره حوزه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۷۸/۱۰/۸، «جلسه ۳ بیانات آیت‌الله مصباح ۲۲ ماه مبارک رمضان».
 — ۱۳۷۸/۲/۲۱، چهارمین جلسه سخنرانی در جمع کانون بسیج اساتید دانشگاهها.
 — ۱۳۷۸/۶/۲۸، سخنرانی قبل از نماز جمعه تهران.
 — ۱۳۷۹/۱۱/۷، «بیانات آیت‌الله مصباح در جمع اساتید دانشگاه مسجد الرسول».
 — ۱۳۷۹، «منطق فهم قرآن»، *قیسات*، ش ۱۸، ص ۲۷-۳۵.
 — و همکاران، ۱۳۸۰، «میزگرد نقد نظریه تکرر قرائت دین»، *معرفت*، ش ۴۸، ص ۱۶-۶.
 — ۱۳۸۲، *کاوش‌ها و چالش‌ها*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و سیدابراهیم حسینی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیر کبیر.
 — ۱۳۸۴ الف، *راهیان کوی دوست*، چ نهم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۴ ب، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۶، *تعدد قرائت‌ها*، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی‌کیا، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۹، *قرآن‌شناسی*، تحقیق غلامعلی عزیزی‌کیا، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۸ الف، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۸۸ ب، *نقش تقلید در زندگی انسان*، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۰ الف، *به سوی او*، تحقیق و ویرایش محمدمهدی نادری قمی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 — ۱۳۹۰ ب، *نگاهی گذرا به بسیج و بسیجی*، تدوین و نگارش حسین