

تحلیل نظریه زبانی علامه طباطبائی در باب زبان دین

m_hajrabi@sbu.ac.ir

مسعود حاجی‌ربیع / استادیار گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی

پذیرش: ۹۹/۰۶/۰۷

دریافت: ۹۹/۰۲/۰۲

چکیده

مسئله‌ای که در این اثر به آن می‌پردازیم، زبان قرآن از منظر علامه طباطبائی است. این مسئله از مسائل مهمی است که نقش اساسی در فهم قرآن ایفا می‌کند. با توجه به مبانی اندیشه علامه زبان قرآن به زبان ظاهر است. زبان ظاهر قرآن به این معناست که با توجه به ساختار آیات قرآن که ناظر به یکدیگرند، مجاز عرفی در واژگان مطرح نیست. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش امکان جمع میان نظریه ظاهر و ورود مجاز در فهم قرآن است با توجه به این نکته که مجاز در بستر تفسیر قرآن به قرآن معنا دارد. روش مقاله تحلیلی و هدف استنباط اندیشه علامه طباطبائی در خصوص زبان قرآن و توجه به اقوال موجود و نقد آنهاست.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، حقیقت، مجاز، علامه طباطبائی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

در این باره اقوال گوناگونی وجود دارد (رسولی پور و سالاری، ۱۳۸۶، ص ۹۰ و ۹۱؛ عنایتی راد، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۵۴)؛ اما به نظر می‌رسد که نظریه علامه، نظریه زبان حقیقت (= زبان ظاهر) است. در روش تفسیری علامه، مجاز جای ندارد و قرآن به زبان حقیقت تفسیر می‌شود. نمونه این رویکرد را در تفسیر علامه از «وجه الله» (روم: ۳۸ و ۳۹) می‌بینیم. «وجه» به معنای طرف چیزی است که در سمت ما بوده و به جهت آن حرکت می‌کنیم. وجه در نسبت با خدا به معنای اسماء و صفات اوست. ما از طریق اسما و صفات خدا، به حق تعالی توجه می‌کنیم و او را عبادت می‌کنیم (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۳، ص ۲۹۸-۲۹۹). «وجه» مصداقی در انسان دارد و مصداقی در خدا. وجه انسان صورت اوست و وجه خدا، اسماء و صفاتش. در اینجا واژه وجه در معنای ظاهری خود به کار رفته و زبان، زبان ظاهر است. با این تحلیل واژه معانی مجازی «رضایت خدا» یا «صاحب وجه» پذیرفتنی نیست.

۱. مبانی تفسیری زبان ظاهر

۱-۱. ام‌الکتاب

براساس آیه ۴ سوره «زخرف»، چهره زبانی قرآن، حقیقتی غیبی به نام ام‌الکتاب دارد. ام‌الکتاب نه تفصیل زبانی دارد و نه عقل توان فهم آن را دارد؛ ولی به عنایت حق، صورت عربیت می‌یابد و فهمیدنی می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۱؛ حیدری، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۶). زمانی که ام‌الکتاب رنگ تعبیر می‌گیرد، با فهم این تعابیر، فهمی حقیقی از ام‌الکتاب به دست می‌آید. ام‌الکتاب و مرتبه متن بودنش، اتحاد حقیقه و رقیقه دارند. متن قرآن رقیقه ام‌الکتاب، متنزل از آن و ظل آن است (همان).

رابطه حالت متن وار قرآن و ام‌الکتاب رابطه روح و جسم یا مثال و متمثل است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۳). روح و جسم، نسبت اتحاد، حفظ، سریان و تأثیر و تأثر متقابل دارند. گویا نزد علامه، ام‌الکتاب در تمام مراتب معنایی متن قرآن جریان دارد. ام‌الکتاب سطحی زیربنایی برای سطح ظاهری قرآن است و نسبت به آن ترفع دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۸۵).

این سطح مرتفع، روح حاضر در معانی متن است. احکام و تفصیل در معانی قرآن صورت گرفته، نه واژگان آن. پس معانی متن قرآن، به یک معنای اصلی یعنی ام‌الکتاب برمی‌گردد. این معنا در تمامی معانی، ثبوت دارد و در عین اجمال خود، همان معانی است. آن معانی نیز در

این اثر در مقام تحقیق در اندیشه علامه طباطبائی در خصوص مسئله زبان قرآن است. پرسش اصلی این مقاله تحقیق در نظریه زبانی علامه طباطبائی در باب زبان قرآن است و پرسش فرعی آن نقد و بررسی نظریه‌های مخالف است. زبان قرآن از زیرمجموعه‌های مبحث زبان دین است. آدمی در مواجهه با متون دینی، در مقام فهم برمی‌آید و می‌پرسد: آیا متون دینی معنا دارند یا بی‌معنایند؟ چگونه می‌توان کلمات ناظر به پدیده‌های متناهی را به درباره خدای نامتناهی استعمال کرد؟ آیا زبان دین معرفت بخش است؟ (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۵۵ و ۲۵۶؛ استیور، ۱۳۸۰، ص ۵۳، ۵۹؛ پیلین، ۱۳۸۳، ص ۲۹۳). به این مباحث که درباره ماهیت گزاره‌های دینی و ویژگی‌های آنهاست، زبان دین می‌گوییم (علیزمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۴).

زبان قرآن زیرمجموعه زبان دین است. عالمان مسلمان درباره زبان قرآن اظهاراتی دارند. اصولیان با طرح مسئله عدم امکان استعمال لفظ در بیش از معنای واحد (آخوند خراسانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۷) یا امکان آن (رخشاد، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱؛ قدسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۴۶)؛ مفسران با طرح زبان مجاز (سید رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۳۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۰۱ق، ص ۱۳۲) و متکلمان با طرح صفات خبری (محمد مکی عاملی، ۱۴۱۱ق، ص ۹۲) به این مسئله توجه کرده‌اند. علامه طباطبائی خود به این مسئله نپرداخته و این جای پاسخ‌های فراوانی را از جانب ایشان باز گذاشته است. برخی ایشان را قائل به زبان ترکیبی، برخی دیگر زبان نماد و برخی زبان حقیقت را به ایشان نسبت داده‌اند. ما برای پاسخ به این مسئله، مبانی نظریه زبانی ایشان را از لابه‌لای سخنانشان به دست آورده‌ایم و از این رهگذر به زبان ظاهر نظر داده‌ایم. این نظریه با نظریه ترکیبی و نماد تفاوت‌های اساسی دارد و با نظریه حقیقت تشابهاتی. این مقاله در عین حال که در فهم نظریه زبانی علامه رویکرد جدیدی دارد، دارای نظر انتقادی نسبت به نظریه‌های موجود است. اهمیت این بحث در مبنایی بودن این مسئله نسبت به مسئله تفسیر است. یک مفسر باید موضع خود را نسبت به زبان و آن را در کلیت قرآن قابل اعمال بداند، حتی آیات الاحکام را باید نمادین بداند و مراد خدا را از ظواهر، معنای ظاهری تلقی نکند. ضرورت این مسئله در وجود آرائی است که با مبانی اندیشه علامه در این مسئله تطبیق نمی‌کند؛ آرائی همچون زبان ترکیبی و زبان نماد. ما در این اثر در مقام استنباط نظریه زبانی علامه و نقد و نظر در برخی اقوال موجود هستیم.

بیان می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد، ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست، بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد مرحله‌ای معنوی و مقاصد عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد» (همان، ص ۴۸). تعبیر «در پناه همین الفاظ» رابطه ظاهر و باطن قرآن را ترسیم می‌کند؛ به گونه‌ای که بیرون از این پناه، باطنی شکل نمی‌گیرد. در عمق سطوح ظاهری متن قرآن، معانی نهفته است. این معانی از عرضه آیات بر یکدیگر و تحلیل معنایی قرآن، به دست می‌آید. این تعمق در معنا، گسترش معنا از سطح به عمق است که نمونه‌اش در آیه «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَآلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶) وجود دارد. در سطح ظاهری این آیه از پرستش بت‌ها منع شده، ولی علامه با تأمل در آیات دیگر، معانی جدیدی را فهم می‌کند. آیه «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس: ۶۰) دلالت می‌کند که در نهی پرستش غیر خدا، بت بودن خصوصیتی ندارد و در آن از پرستش شیطان منع شده است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۱-۲۲). اما علامه از این معنا فرامی‌رود و از آیه «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (یس: ۶۰) استنباط می‌کند که فرقی میان انسان و غیر انسان در عبادت غیر خدا نیست و هوای نفس، مصداقی از شرک است. ولی او معنای سومی را هم مطرح می‌کند و با آیه «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹) نظر می‌دهد که در عبادت خدا، نباید به غیر التفات داشت. التفات به غیر، استقلال دادن به آن است و روح عبادت چیزی جز مستقل دانستن نیست. پس استقلال دادن به غیر، پرستش آن است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۸، ۱۰، ۱۲). این روند در کل قرآن جریان دارد و همواره معنا از سطح به عمق می‌رود و بر گستره طولی خود می‌افزاید. پس حقایقی که معانی قرآن نشان می‌دهد، در سطح ظاهری متن ظهور دارد و می‌توان حقیقت را در همین ظاهر یافت.

۲. مثل بودن متن برای حقایق الهی

قرآن در بازگویی حقیقت، از دو عنصر ظاهر و باطن استفاده می‌کند. کل قرآن به عنوان ظاهر، مثل برای حقایق الهی نهفته در عمق ظاهر است (همان، ص ۲۲). بیانات قرآن نسبت به بطون و معارف آن، مثلهایی هستند برای نزدیک‌تر کردن آنها به ذهن بشری (همان، ص ۲۲، ۲۴، ۲۵). علامه مثل بودن قرآن را با مبحث ظاهر و باطن ارتباط می‌دهد. چنانچه رابطه ظاهر و باطن، رابطه طولی و

عین کثرت خود، با این اصل ثابت این همانی دارد. پس میان این وحدت و آن کثرت این همانی است (همان، ج ۱۰، ص ۱۳۰-۱۳۱).

بنابر آنچه گفتیم، رابطه ظواهر قرآن و ام‌الکتاب عبارت است از:

۱. رابطه جسم و روح: ظواهر قرآن، کالبد روح خود، ام‌الکتاب‌اند. رابطه روح و جسم تخلف‌پذیر و قابل تصرف و دگرگونی نیست. پس هر تصرفی که ظواهر را تغییر دهد، غلط است. ۲. رابطه مثال و متمثل: علامه رابطه ام‌الکتاب و ظواهر قرآن را رابطه مثال و متمثل دانستند. این بدان معناست که ام‌الکتاب در شکل فعلی ظواهر قرآن، نمود یافته است و در صورت تصرف در ظواهر قرآن، نمود جدید، نمود واقعی ام‌الکتاب نیست. ۳. رابطه این‌همانی: به دلیل آنکه ظواهر به همین صورت فعلی از ام‌الکتاب به ظهور آمده، و به واسطه آن که رابطه ام‌الکتاب و متن قرآن این‌همانی است، با تصرف در ظواهر الفاظ، دیگر این ظواهر، همان ام‌الکتاب نخواهد بود. در نتیجه، زبان قرآن به زبان ظاهر است.

۱-۲. ماهیت معنا

معنا برای سلسله طولی مصادیق خود حقیقی است؛ پس واژگانی که در آیات قرآن به کار رفته در معنای خود حقیقی‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۴-۷۳). در مثالی، علامه می‌گوید واژه کلام یک اصل معنایی دارد. این اصل معنایی با هر مصداقی نسبت یکسانی دارد. تمام مصادیق، بنیان معنایی مشترکی است که در تمام تغییرات مصداقی ثابت می‌ماند. این اصل «فهماندن مقاصد به یکدیگر» است و با تفاوت زبان‌ها و بسط واژگان تفاوت نمی‌پذیرد. انسان این خصوصیت را دارد که واژگان را به واسطه نیازهای اجتماعی اعتبار می‌کند و سپس با قدرت زبان، آنها را اظهار می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۳۱۹). این اصل در سخن خدا چنین خصوصیتی ندارد و سخن خدا از چنین ظهوری تنزه و تعالی دارد و با وجود این، تعالی، قرآن، حقیقت معنای کلام را برای خداوند تعالی پذیرفته است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۲). خداوند مقصودش را به پیامبران تفهیم می‌کند و همین حقیقت کلام است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۱۹). با توجه به توضیحات علامه درباره ماهیت معنا، زبان قرآن به زبان حقیقت است.

۱-۳. ظاهر و باطن

ظاهر و باطن قرآن وحدت تشکیکی و رابطه طولی دارند (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۸، ۱۰، ۱۲). «قرآن با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن

۳. تعمیم تمثیل به همه شکل‌های زبانی قرآن

مسئله‌ای که در اینجا قابل طرح است تعمیم تمثیل و فراگیری آن نسبت به تمام شکل‌های زبانی است. آیا شکل زبانی حقیقت نیز تمثیل است و به‌عنوان مثال وقتی خدا می‌گوید: «... الله احد». آیا این گزاره الهیاتی که زبانی حقیقی دارد، باید تمثیل تلقی گردد؟ با توجه به عمومیت اندیشه علامه در تمثیلی بودن متن، این نوع گزاره‌ها می‌باید تمثیل تلقی گردند. در تبیین اندیشه علامه باید گفت که متن، به‌عنوان یک حقیقت کثیر گزاره‌ای، با تمام شکل‌های زبانی خود، تجسم معارف فرازین الهی است. متن می‌کوشد با قیود تمثیلی خود حقایق متعالی در پس متن را در ظرف عالم ناسوت بازنماید و از سر منشأ الهی خود در جهان کنونی بازتاب دهد. به این اعتبار، همه متن تبدیل به تمثیل می‌گردد و بازتاب و تجسم معارف فرازین الهی می‌گردد. البته در این میان نقش حقیقت کلیدی ام‌الکتاب دوباره قابل طرح است. متن در چهره تمثیلی و بازتاب‌کننده خود، بازتابی است از ام‌الکتاب و زبان تمثیلی آن؛ هم رهاورد روح اصلی خود یعنی ام‌الکتاب است و هم تجسم‌کننده آن در قیود تمثیلی خود. پس شکل زبانی حقیقت، بازتاب و تجسم‌بخش ام‌الکتاب در ظرف ناسوت خواهد بود. بر این پایه، وقتی گزاره الهیاتی «خدا واحد است» شکل می‌گیرد، این گزاره عهده‌دار بازتاب و تجسم ام‌الکتاب در متن هستی مادی است و از این نگاه، تمثیل و بازنمای آن خواهد بود.

۴. نسبت شکل‌های زبانی متداول و زبان ظاهر

در انتها این سؤال را مطرح می‌کنیم که نقش شکل‌های زبانی‌ای همچون مجاز، استعاره، کنایه و دیگر قالب‌های زبانی در اندیشه علامه چیست؟ آیا در قرآن این شکل‌های زبانی وجود دارد؟ و اگر چنین است، آیا وجود آنها با نگره زبان ظاهر و حقیقی بودن زبان متون الهیاتی تنافی ندارد؟ به عبارت دیگر، اگر قرآن به زبان عرف و قابل فهم عموم با آدمی سخن گفته، پس باید در آن از این شکل‌های زبانی استفاده شده و براساس قواعد، این شکل‌های زبانی معانی خود را ترسیم کند و این در حالی است که بنا بر اندیشه علامه، وقتی متن معنا و مقاصد اصلی خود را بازتاب می‌دهد که در نگاهی نظام‌وار، گزاره‌های آن بر هم عرضه شوند. آیا می‌توان میان این دو نگاه به ساختار متن جمع کرد و در عین عرفی بودن ساختار، نگاهی عمیق و خاص به متن داشت و آن را از حد عرف و شکل‌های زبانی متعارف فرا برد؟

اتحادی است، رابطه مثل و حقایق الهی در عمقش، طولی خواهد بود. در تمثیل، شناخته‌های آدمی طریق فهم ناشناخته‌های اوست؛ چراکه میان این شناخته‌های واسطه و آن ناشناخته‌های مطلوب مناسبت وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۷۰ و ۷۲). رابطه متن قرآن به‌عنوان مثل و حقایق در پس آن، رابطه طولی است پس مثل و معانی در عمقش، نسبت اتحادی دارند. معنا دو مرتبه دارد: مرتبه عریان از عربیت قرآن و مرتبه‌ای نمودار در عربیت قرآن. معنا که در مرتبه نخست قید عربیت ندارد، از حیثیت وجودی سعه و ضیق پیدا می‌کند و در مرتبه دوم، در لباس متن قرآن بروز می‌کند. معنا از حیث انتساب به خداوند ثبوت دارد و در عین حال، تمثیل همان اصل معنایی مطلق است (همان، ص ۷۱ و ۷۲). معنا در بنیادش اطلاق دارد. معنای مطلق در تعینات معنایی جزئی بروز می‌کند و سپس، با مراتب معنایی‌اش در نمود متن قرآن ظاهر می‌شود. میان متن قرآن و حقیقت نمودار در آن، اتحادی حقیقی است. این اتحاد من جمیع الوجوه نیست و با تعبیر «مناسبة ما» بیان شده است (همان، ص ۷۰). با این حال، متن قرآن به اندازه خود، حقیقت را به صورت حقیقی می‌نماید؛ چراکه همان حقیقت، در نمود متن قرآن، تمثیل یافته است. معنا در قالب همین ظاهر، فروآمده پس همین مثل به ظاهرش، حقیقت خود را دربر دارد و زبان بیانگری آن از آن، زبان ظاهر است. از جمله نکات قابل یادآوری، پیرایش مثل از انصرافات عرفی است. علامه بیان می‌دارد که متن و مراد آن نزد متکلم یعنی خدا ثابت است (همان، ص ۷۰).

در مواجهه اذهان بشری با متن و معنای مطلق نمودار در ظواهر و مثل، ذهن معنا و مراد ثابت خداوند را در نمی‌یابد و مثل و ظواهر، مقصود اصلی خود را به آنها نشان نمی‌دهد. این از آن روست که ذهن، متن و مثل را با یافته‌هایی انس یافته با آن و جای گرفته در خود تفسیر می‌کند و ناخالصی‌های مادی ذهن خود را به سخن تمثیلی خدا و معنای خالص مثل می‌افزاید. اینجاست که معنا گم می‌شود و برای این چنین فهمی، ظاهر و مثل، زبان گویایی برای فهم معنای مطلق و مراتب آن نخواهد بود. (همان، ص ۹۲-۹۶).

به همین دلیل، وقتی فهم بشری به معنا و مراد حقیقی مثل دست می‌یابد که مثل و معنا را از انصرافات عرفی پیراسته کند و متن به‌عنوان مثل، در قالب یک کل، که گزاره‌های تمثیلی آن به هم ناظرند، مشاهده گردد.

فراهم آمده برای آدمی از ناحیه غیب، آگاهی آدمی به وجود این حقایق و ویژگی‌های آنهاست. اگر این حقایق در چهره زبان ظهور نمی‌یافتند، زبان و ذهن آدمی از ترسیم و درک آنها محروم می‌ماند. در این صورت، گفت‌وگویی میان آدمی و آن حقایق رخ نمی‌داد و برای همیشه در پرده باقی می‌ماندند.

۵-۲. قرآن گزاره‌ای مثال حقیقت قرآن

در اندیشه علامه قرآن از دو مرتبه تجردوارگی و متن‌وارگی برخوردار است. متن‌وارگی قرآن، فرودین‌ترین شکل آن است؛ اما قرآن ماقبل نزول و شکل‌گیری در چهره متن، وجودی تجردوار و جمعی در مراتب فرازین عالم و غیب هستی داشت. در آن مرتبه، وجود جمعی قرآن، در بردارنده حقایقی فرامادی بود و از این جهت، فراچنگ آدمی نمی‌آمد. در اندیشه علامه، زبان و گزاره، تعین و قید حقایق فرامادی است؛ پس می‌توان فهمید که آن حقایق مطلق، در حدّ این تعینات خود را آشکار کرده و به دلیل کالبدگیری حقیقت از سوی متن، باید برای درک کامل‌تر آنها از متن فرارفت. اگر بپذیریم که متن مظهریت آن حقایق را داراست، همچون هر مظهري در حد خود از ظاهر پرده برمی‌دارد.

علامه متن را مثال حقیقت متن، لباس آن حقیقت و مثل برای غرض مقصود از سخن می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹). در تمام این تعابیر هم به مرتبه عالی متن اشاره شده و هم به ظرفیت محدود متن در بیان‌گری از حقیقت متن. به نظر می‌رسد می‌توان مراد علامه را از مثال و لباس بودن متن برای حقیقت، مظهریت متن برای حقیقت متن تلقی کرد. البته این مظهر در چهره‌ای اتصالی، بازتاب حقیقت است و این حقیقت تنها در همین چهره اتصالی متن خود را در جهان ناسوت بازتاب داده است. به همین دلیل، لباس وارگی یا مثال‌گونه بودن آن به معنی امکان رهاکردن این لباس یا مثال و تمثیل نیست؛ زیرا رهاکردن متن به رهاکردن حقیقت در پس آن می‌انجامد.

علامه گاهی اوقات در تعابیر خود، متن را مثلی می‌داند که فهم‌های عادی بشر را به معارف الهی نزدیک می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۵). در حقیقت، متن و چهره مثل‌وار آن عامل مواجهه ذهن و زبان با حقایق در پس آن است. در این مواجهه، ساختار متن توان آن را دارد که حقیقت را به ذهن نزدیک کند و در ساحت فهم و زبان بشری بازتاب دهد. با این حال، متن حقیقت را به ذهن نزدیک

علامه می‌کوشد در عین حال که زبان متن را عرفی و در قلمرو فهم عرف بداند، آن را از سطح عرف فرا برد و چهره‌ای فراعرفی به آن دهد. در این نگاه، ذهن بشری و فهم عادی در ساحت فهم قرآن قرار دارد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۲۱). قرآن آموزه‌های خود را در تناسب با سطح ساده‌ترین فهم‌ها یعنی فهم عامه مردم قرار داده و با زبان ساده عمومی آنها (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۴) و بر پایه اصول و قواعد جاری به گفت‌وگو پرداخته است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۷۹). قرآن به صراحت بیان می‌دارد که در سخن‌گویی با مردم، بیانی را برگزیده که به افق خرد آنان نزدیک باشد (همان، ج ۳، ص ۳۳۶). قرآن هرگز شیوه لغز و رمز را در پیش نگرفته (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۸۵) و ظواهر الفاظ خود را در برابر شنوندگان خود اعتبار بخشیده است (همان، ص ۷۸).

تا اینجا روشن شد که علامه برای زبان عرف و قواعد آن ارزش قائل است. علامه در گام بعد، زبان متن قرآن را از سطح عرف فرا می‌برد و سخن الهی قرآن را در عین اشمال بر عرف و قواعد و شکل‌های زبانی، حقیقتی فراعرفی معرفی می‌کند و از زبان عرف متفاوت می‌کند، اما چگونه زبان قرآن از زبان عرف فرا می‌رود؟

۵. راه‌های فراروی زبان قرآن از زبان عرف

۵-۱. غیب سرچشمه متن

در اندیشه علامه، سخن الهی قرآن، برخلاف سخن بشری، رهاورد غیب و منشأیافته از حقایق معنوی رها از ماده و فراتر از زبان است. این حقایق، از قالب واژگان و تعابیر که فرآورده زندگی مادی بشرند، بسی گسترده‌ترند و حقیقت آنها در ظرف زبان نمی‌گنجد. تنها کاری که از ساحت غیب سر زده، هشیاری دادن به جهان بشری از رهگذر زبان و تعابیر است (طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۳۸). در بحث تأویل دانسته شد که حقایق معنوی متن که در نهایت به ام‌الکتاب بازمی‌گردند، از آن جهت که غیب‌اند، قابل گفت‌وگو نیستند. اما این حقایق، وقتی در لباس متن ظهور می‌کنند، آدمی به وجود آنها و ویژگی‌هایشان آگاهی می‌یابد و می‌تواند درباره آنها گفت‌وگو کند. پس در این سخن علامه، فرازبان بودن حقایق غیبی متن به لحاظ تنزل‌نا یافتگی در چهره متن است، اما همین امر فرازبانی، وقتی در مرتبه زبان تنزل می‌یابد، به لحاظ مرتبه زبانی خود، با زبان و تعبیر پیوند می‌یابد و قابل گفت‌وگو می‌شود. با توجه به آنچه گفته شد، هشیاری

۵.۴. کافی نبودن چارچوب‌های عرفی در فهم زبان قرآن

به نظر می‌رسد عرفی دانستن زبان قرآن به اطلاقش، قرآن را تبدیل به کتابی بشری می‌کند و تعالی سخن خدا را نسبت به سخن بشر با تردید مواجه می‌سازد. در واقع، باید از انحصار زبان قرآن در چارچوب‌های عرفی رها شد و با مراجعه به دیگر آیات قرآن و نگاهی جمعی به آیات و فهم قرآن از رهگذر خود قرآن، سیمای الهی و برین سخن الهی قرآن را حفظ کرد. بر پایه نوشته علامه طباطبائی، تکیه بر فهم عادی و مصداق‌های انس‌یافته ذهنی در فهم آیات، مقاصد آیات را از دست می‌برد. آیاتی همچون «لیس کمثله شیء»، آدمی را به این حقیقت فرامی‌خواند که در فهم آیات، این چارچوب‌ها را رها سازد و بر مصداق‌های انس‌یافته ذهنی تکیه نداشته باشد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳-۱۴).

افزون بر این، علامه اعتقاد دارد بسندگی به زبان و فهم عرفی و بی‌اعتنایی به دیگر آیات، تفسیر به رأی را در پی دارد و در این بسندگی، قرآن به سخن بشری قیاس گردیده است. به گفته علامه، تفسیر به رأی به این معناست که مفسر نگاهی استقلالی به فهم عرفی خود داشته و تنها به چارچوب‌های فهم سخن عرب اکتفا کند که نتیجه آن، قیاس سخن خدا به سخن آدمی است (همان، ج ۳، ص ۸۸). با توجه به آنکه علامه زبان و قواعد عرفی را در فهم متن می‌پذیرد و در عین حال، در نقدی صریح، کانونی دانستن زبان عرفی را عامل تفسیر به رأی می‌شمرد، می‌توان نتیجه گرفت که باید در بهره‌گیری از زبان عرف رعایت اعتدال داشت.

به نظر می‌رسد بی‌نیاز دانستن متن از زبان عرفی، متن را بی‌معنا می‌کند و از مواجهه خواننده متن با متن مانع می‌شود. اگر خدا و سخن او از هر سخن‌گو و هر سخنی چنان فرارود که با آنها تباین یابد و در ساحت تنزیه مطلق فرو رود؛ زبان عرفی و چارچوب‌های آن تاب گفت‌وگو از او را نخواهد داشت. در این صورت، یا باید زبان از بازتاب او تعطیل گردد، یا زبان جدیدی برای بازتاب او ابداع شود. اما اگر متن الهی قرآن در چارچوب زبان عرفی حبس گردد، متن معنایی بشری و انسان‌وارانگاران‌پیدا می‌کند و خواننده با سخنی بشرگون مواجه می‌شود، نه با سخن الهی. برای مواجهه با متنی که نه برای آدمی بی‌معناست و نه بشرگون است، هم باید از زبان عرفی و شکل‌های زبانی‌ای همچون مجاز، تشبیه و استعاره بهره گرفت و هم از زبان فراعرفی؛ یعنی توجه به پایه غیبی این متن و ضرورت نگاه جمعی به متن و نظارت گزاره‌های آن به یکدیگر.

می‌کند و نمی‌تواند همه ابعاد آن را باز تاب دهد؛ چراکه حدی بر چهره حقیقت است، اما نباید پنداشت که این حد، در آن چه بازتاب می‌دهد و در قلمرو بازتابش خود، ناقص و غیرقابل استناد است؛ چراکه در قلمرو خود، کامل است و به درستی حقیقت را بازتاب می‌دهد. نزدیک شدن به حقیقت، که نگاهی از دور را در پی دارد، به این معناست که متن ما را به عین واقعیت نمی‌رساند و مطلق آن را به دست نمی‌دهد. با این حال، متن در همان معنایی که آن را بازتاب داده، بازتابی کامل و حقیقی است و بدین جهت، نمی‌توان آن را از واقعیت خود جدا کرد و واقعیت را بدون این معنای حقیقی و متن حامل آن مشاهده کرد.

۵.۳. عدم امکان شناخت ذهن مادی از عمق قرآن

در باور علامه، تدبر در آیات قرآن روشن می‌سازد که قرآن متن‌وار کنونی، که در نزولی تدریجی بر پیامبر ﷺ به این شکل درآمده، بر حقیقتی متعالی اتکا دارد. این حقیقت متعالی، فراچنگ عقول بشری و یا ذهن‌های در حبس ماده و هوس نمی‌آید (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۸). از این سخن علامه می‌توان دریافت که ژرفایی فرازین، در پس متن پنهان شده که در نهفتگی خود، بنیان‌پیدای قرآن یعنی متن است. ویژگی این بنیان وجودی و معنایی متن، فراتر بودن آن از ماده و ناپاکی‌های بشری است. با توجه به این وصف وجودی بنیان متن، این بنیان در شبکه ذهن مادی و اندیشه‌های آکنده از هوس بشر قرار نمی‌گیرد. در واقع عقل بشری با محدودیت‌های گوناگونی روبه‌روست و این محدودیت‌ها، راه دستیابی به آن بنیان را می‌بندد. پس قرآن، به‌عنوان یک وجود جمعی که برابند حقیقت بنیانی خود و متن است، به لحاظ بنیان خود، پدیده‌ای فراشرعی است و به طور کامل در زبان و قواعد آن نمی‌گنجد.

شاید بتوان گفت که این بنیان، به دلیل ظهور خود در متن، ویژگی‌های خود را در متن فرا داده است. این بدان معناست که گرچه متن چهره‌ای ناسوتی دارد و همچون هر متنی از زبان عرف بهره می‌گیرد؛ اما به دلیل تکیه‌گاه غیبی و فرازین خود از متون عادی فاصله می‌گیرد. وحدت بی‌نظیر این متن برآمده از وحدت تکیه‌گاه خود است و بدین جهت، متن از دیگر متون فاصله می‌گیرد. با توجه به وحدت‌وارگی متن، متن به وحدتی درون متنی دست می‌یابد و گزاره‌های آن توان تفسیرکنندگی نسبت به هم پیدا می‌کنند. این وحدت بی‌نظیر زبان متن را از زبان عرفی فرامی‌برد.

۶. قطعیت زبان قرآن

متن قرآن از دانش الهی خداوند نشأت یافته و چون دانش الهی بر همه چیز احاطه دارد، متن برآمده از آن دارای جزمیت زبانی است. این متن از این قابلیت برخوردار است که با دقت و احاطه کامل از واقعیت سخن گوید و تمامی گزاره‌های آن با واقعیت تطابق داشته باشد. در همین حال، زبان عرفی به دلیل خاستگاه آن یعنی ذهن آدمی، از جزمیت کامل بی‌بهره و همواره امکان کذب و عدم تطابق با واقع در آن هست.

بر پایه نوشته علامه، آدمی بنیان سخن خود را بر معانی‌ای می‌نهد که فرآورده عقل اوست. این فرآورده‌های عقلی از دانش‌های حصولی اویند؛ دانش‌هایی برخاسته از زندگی اجتماعی و سرشت اجتماعی انسان. این نوع دانش، راه تساهل و تسامح را در ذهن آدمی بازمی‌گذارد. در این حالت، گاه واژه «کثیر» را به جای «همه» و «غالباً» را به جای «همیشه» می‌گذارد و پدیده‌های کمیاب را به نیستی‌ها ملحق می‌کند. در برابر این دانش، دانش الهی این کاستی‌ها را وامی‌نهد؛ چراکه آگاهی او بر هر چیزی احاطه دارد (همان، ج ۵، ص ۳۹۲). پس امکان دارد زبان عرفی، واژگان را به صورت دقیق به کار نبرد و تسامح زبانی در آن رخ دهد و این به دلیل عدم احاطه ذهن و زبان آدمی بر حقیقت است. خداوند را دانشی است که بر حقیقت احاطه کامل دارد. به همین دلیل، زبان او در وصف حقیقت از دقتی کامل و بی‌بدیل برخوردار است. در نتیجه، امکان تسامح زبانی در سخن او وجود ندارد. از همین رو، زبان قرآن از زبان عرف فرامی‌رود و در عین بهره‌گیری از آن، بی‌دقتی‌های آن را پشت سر می‌گذارد و از امکان خطا و تسامح بری می‌شود.

نتیجه پنج راه بیان شده آنکه، زبان عرف گذرگاهی است برای ورود به ساحت فهم قرآن؛ اما بعد از ورود در متن، متن ویژگی‌های خاصی پیدا می‌کند که از رهگذر آنها از زبان عرف فرامی‌رود. در پایان این گفتار، به برخی نوشته‌ها که به اندیشه علامه طباطبائی در زبان قرآن پرداخته‌اند نظر می‌افکنیم.

۷. اندیشه علامه طباطبائی در افق نگاه دیگران

۷-۱. زبان ترکیبی

برخی برآنند که علامه زبان قرآن را زبانی ترکیبی می‌داند. همان‌گونه که دین ابعاد گوناگونی دارد، متون دینی به تناسب هر بعد و موضوعی از زبان‌های متفاوتی بهره برده است. میان همه این ابعاد و اجزاء، پیوندی منظم و زبان ویژه‌ای است که از آن می‌توان

جهان‌بینی دین را به دست آورد. زبان قرآن ترکیبی از رمز، تمثیل، کنایه، استعاره، حقیقت و مجاز است. نویسنده محترم در توضیح نظریه خود به پاره‌ای از خصوصیات قرآن اشاره می‌کند و آنها را دلیل نظریه خود قلمداد می‌کند. این ویژگی‌ها عبارتند از: نظام‌مند بودن متن و تفسیر قرآن به قرآن، ظاهر و باطن و رابطه طولی آنها، تأویل و محکم و متشابه. این نویسنده زبان گزاره‌هایی را که صفاتی به خدا نسبت می‌دهند، در محمولاتی همچون وجود، شیء، وجود، امتناع، امکان، حیات، قدرت، علم و اختیار به زبان اشتراک معنوی می‌داند و در صفاتی مثل سمع، بصر، استواء، قرب، بعد، غضب، رضا و تکلم به زبان تأویل. نویسنده محترم در توضیح ادعای خود به این نکات از سخنان علامه اشاره می‌کند:

– عقل توان شناخت حق را دارد و البته کنه ذات و صفات را نمی‌شناسد؛

– خدا متصف به صفات نقص نمی‌شود؛

– ملاک در سلب یک صفت از خدا همراهی آن با نقص است؛

– هر جا ظاهر آیه‌ای صفات حاکی از نقص را به خدا نسبت می‌داد، باید با توجه به محکمت به گونه‌ای معنا شود که با صفات کمال خدا سازگار باشد.

با توجه به این نکات، زبان آیات الهیاتی یا اشتراک معنوی است و یا زبان تأویل (عنایتی‌راد، ۱۳۷۶، ص ۲۸).

نقد و بررسی

بنا بر اندیشه علامه، گرچه تعابیر عرفی مجازی در قرآن وجود دارد؛ اما زبان قرآن از عرف و مجاز‌گویی آن فرامی‌رود و زبان خود را زبان حقیقت معرفی می‌کند. برخلاف اندیشه علامه، این نظریه قرآن را دارای مجاز تلقی می‌کند و تفاوتی میان ورود مجاز ادبی در قرآن و فراروی قرآن از مجاز نمی‌گذارد. نویسنده محترم اندیشه علامه را در زبان قرآن ترکیبی از رمز، کنایه، مجاز، حقیقت، استعاره و تمثیل می‌داند. قرآن تمامی شیوه‌های یادشده را دربر دارد و در آن شکی نیست. با این حال، باید توجه داشت که فروکاهیدن متن و فهم مراد حقیقی خدا از متن در قواعد مجاز، استعاره و یا تمثیل، متن را تبدیل به یک متن بشری می‌کند. ساختار گزاره‌ای قرآن ساختاری پیچیده و در هم فرو رفته و زبان آن فراتر از قالب‌های یادشده است. در اندیشه علامه، با فهم نظارت آیات بر یکدیگر و بازتاب حقیقی امر واحد (= ام‌الکتاب) و شاخه‌ها و تعینات آن در متن، می‌توان ساختار متن را به

می‌داند. البته در این نوشته تمامی گزاره‌های قرآن شناختاری و دارای نفس‌الامر دانسته شده است. بدین جهت، با اینکه در تعریف نماد غیرشناختاری بودن را آورده؛ ولی به جهت شناختاری دانستن کل قرآن، باید گفت که در زاویه پنهان اندیشه این نویسنده، که ذکر از آن به میان نیامده، زبان نماد نیز زبانی شناختاری است. در غیر این صورت، باید به ناسازواری این دو ادعا نظر داد.

نقد و بررسی

برخلاف ادعای این نوشته، علامه همه گزاره‌های قرآن را تمثیل می‌داند، نه پاره‌ای از آنها را. البته اگر تمثیل را یکی از آرایه‌های ادبی متداول در عرف بدانیم، شک نیست که در پاره‌ای از آیات قرآن تمثیلاتی وجود دارد که این را علامه می‌پذیرد. اما علامه از تعریف متداول تمثیل فرامی‌رود و همه قرآن را تمثیل می‌داند. این بدان معناست که گزاره‌هایی هم که تمثیل و تشبیهی در آنها نیست، به کار نرفته و در ظاهر کاملاً حقیقی‌اند، تمثیل هستند.

برخلاف ادعای این نوشته، علامه به هیچ وجه مجازی بودن زبان آیات قرآن را بر نمی‌تابد. او همواره سعی دارد از رهگذر به دست آوردن روح معنا و تفسیر قرآن به قرآن از مجاز بپرهیزد و مراد حقیقی آیات را به دست آورد.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی بدون آنکه به مسئله زبان قرآن تصریح کرده باشد، اما سخنش قابلیت آن دارد که نوع نگاه ایشان را به زبان قرآن بازتاب دهد. بر این اساس، برخی به زبان ترکیبی و برخی به زبان نماد قائل شده‌اند. ما در این اثر رویکرد به مبانی زبانی علامه قائل به نظریه زبان ظاهر شدیم. این نظریه نافی و تمثیل در قرآن نیست؛ اما با توجه به ساختار قرآن که ما را به سیتماتیک بودن آن سوق می‌دهد، باید زبان مجاز و تمثیل، در ضمن این ساختار تعریف شود. پس اگر یک واژه و یا گزاره به تنهایی و نزد عرف، معنای مجازی دارد و باید در آن تصرف معنایی شود، باید ببینیم با توجه به ظواهر قرآن و ساختار منسجم آن، این مجاز جایگاهی خواهد داشت؟ زبان ظاهر گویای آن است نباید مفسر پیش فرض اصلی خود را در تصرف در ظواهر قرار دهد، بلکه پیش فرض اصلی خود را در توجه به رعایت ظواهر در نسبت با دیگر ظواهر و نظر به ساختار منسجم قرآن قرار دهد.

درستی دریافت، پس با وجود شکل‌های یادشده در متن، می‌باید از همه آنها فرارفت و ساختار را در حیس این شکل‌های زبانی ندید. نویسنده محترم زبان مجاز را یکی از ترکیبات زبان ترکیبی می‌داند. مجاز به عنوان یکی شکل زبانی متداول در قرآن وجود دارد و از این جهت سخن نویسنده پذیرفتنی است؛ اما نمی‌توان زبان قرآن را زبان مجاز معرفی کرد و از رهگذر قواعد زبانی مطرح در مجاز، مراد خدا را دریافت. نویسنده خود به ظاهر و باطن و رابطه طولی آنها اشاره کرده به خوبی می‌دانیم که این ساختار، زبان مجاز را بی‌معنا می‌کند. باور به زبان مجاز و ساختار ظاهر و باطن، در تهافت است.

نویسنده محترم هیچ معیاری در تفکیک محمولات الهیاتی به دست نمی‌دهد و این واقعیت را روشن نمی‌سازد که به چه معیار برخی از این محمولات به زبان اشتراک معنوی است و برخی به زبان تأویل.

زبان تأویل و زبان اشتراک معنوی به یک حقیقت بازمی‌گردند و آن عبارت است از اشتراک عینی میان مصادیق معنا. در اندیشه علامه معنا دارای مراتب است و این سخن علامه بر اشتراک معنوی معنا دلالت دارد. در فرایند تأویل، روح حاکم بر مراتب طولی معنا به دست می‌آید و از معنای مشترک پرده برداشته می‌شود. در اشتراک معنوی و تأویل می‌باید معنا از نواقص امکانی پیراسته شود و سپس به خداوند منسوب گردد. می‌بینیم که میان این دو تفاوت اساسی وجود ندارد. نویسنده محترم به علم و تکلم مثال زد و گزاره الهیاتی «خدا علم دارد» را به زبان اشتراک معنوی و گزاره الهیاتی «خدا سخن می‌گوید» را به زبان تأویل دانسته؛ در حالی که میان این دو زبان تفاوتی نیست. در این دو گزاره، می‌باید هم روح معنا و به عبارت دیگر، ما به اشتراک عینی به چنگ آید و هم می‌باید معنا از صفات امکانی پیراسته گردد و دیگر مثال‌های نویسنده یادشده نیز چنین است.

۷-۲. زبان نماد

برخی نوشته‌ها علامه را طرفدار زبان نماد دانسته است (رسولی‌پور و سالاری‌راد، ۱۳۸۶، ص ۷۹-۷۷). بر این اساس، علامه زبان پاره‌ای از گزاره‌های الهیاتی قرآن را که محمولاتی تشبیهی، همچون دست داشتن یا نور بودن، را به خدا نسبت داده، و زبان نماد می‌داند. در تلقی این نوشته، زبان نماد زبانی غیرمعرفت‌بخش است و به این معناست که لفظ یا گزاره، بر معنای مطابقی خود دلالتی ندارد و در معنای استعاره‌ای به کار رفته است. اصطلاح تمثیل در زبان علامه با نماد یکسان است و او زبان قرآن را در پاره‌ای از گزاره‌ها زبان نمادین

.....منابع

- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۰۱ق، *تأویل مشکل القرآن*، تصحیح احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- استیور، دان، ۱۳۸۴، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، بی تا، *کفایه الاصول*، مع حاشیه المیرزا ابی‌الحسن *المشکینی*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- پترسون، مایکل، دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- پیلین، دیوید، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، قم، بوستان کتاب.
- حیدری، سیدکمال، ۱۴۲۷ق، *اصول التفسیر و التأویل* (مقارنۀ منهجیة بین آراء الطباطبائی و ابرز المفسرین)، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی.
- رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۲، *در محضر آیت‌الله بهجت*، قم، مؤسسه فرهنگی سما.
- رسولی‌پور، رسول و معصومه سالاری‌راد، ۱۳۸۶، «علامه طباطبائی و زبان قرآن»، *اطلاعات و حکمت و معرفت*، ش ۱۲، ص ۷۱-۹۰.
- سید رضی، ۱۴۰۶ق، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، تحقیق محمد عبدالغنی حسن، بیروت، دار الاضواء.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۰، *شیعه در اسلام*، تهران، بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۷۳، *قرآن در اسلام*، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۱۶ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- علیزمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عنایتی‌راد، محمدجواد، ۱۳۷۶، «زبان‌شناسی دین در نگاه المیزان»، *پژوهش‌های اسلامی*، ش ۹-۱۰، ص ۲۸-۵۴.
- قدسی، احمد، ۱۴۲۰ق، *انوار الاصول* (تقریرات درس خارج آیت‌الله مکارم شیرازی)، قم، نسل جوان.
- محمد مکی عاملی، حسن، ۱۴۱۱ق، *الاهیات علی هدی کتاب و السنة و العقل*، محاضرات شیخ جعفر سبحانی، بی‌جا، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.