

زبان دین و قرآن از نگاه امام خمینی رحمته الله علیه و فیلسوفان غرب

عبدالروف عالمی^۱

علی محمد خراسانی^۲

چکیده

زبان دین امروزه یکی از مسائل مطرح در مباحث فلسفه دین در غرب است که بیشتر متأثر از کاربردهای آن است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود خداوند با موسی تکلم کردند، آیا منظور این است که خداوند دارای جسم مادی است که با اندام‌های نطق با موسی سخن گفت یا معنای دیگری مراد است؟ یعنی آیا زبان دین واقع‌نماست یا رازآلود و یا نمادین و... است؟ و به تدریج وارد جهان اسلام نیز گردیده است؛ و زمزمه آن هر از گاهی از زبان برخی نویسندگان و روشنفکران شنیده می‌شود؛ و ما چون مسلمانیم و کتاب آسمانی ما قرآن کریم است، بر آن شدیم تا ببینیم زبان دین ما که زبان قرآن کریم است در آثار، گفتار و نوشتجات امام خمینی رحمته الله علیه چگونه بازتاب یافته است. از این رو مقاله حاضر را به شکل تطبیقی بین نظریات فیلسوفان غرب در زمینه زبان دین و معتقدات حضرت امام خمینی رحمته الله علیه در مورد زبان قرآن در زمینه‌های مورد بحث هماهنگ با فیلسوفان غرب است یا با آن‌ها تفاوت دارد؛ بنابراین

تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۵/۱۲؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵.

۱. دکتری رشته تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی رحمته الله علیه العالمیه .a.raufalimigmail.cim

۲. طلبه سطح سوم حوزه علمیه قم، .a.m.khorasani17@jmail.com

دیدگاه‌های حضرت امام خمینی علیه السلام را از آثار پراکنده و مختلفشان جمع‌آوری کردیم و این بحث را سامان دادیم و با قبول کاستی‌های کار خود به این نتیجه رسیدیم که امام خمینی علیه السلام چنان‌که سادگی بیانش حاکی از ذوب در اسلام و معارف قرآن بود، به صورت خیلی روشن و چشمگیر در وادی فلسفه دین نیز ورود همه‌جانبه داشته و زبان دین ما یعنی قرآن را کاملاً واقع‌نما دانسته، برداشت‌های همه را از قرآن معتبر و غیرحجت دانسته‌اند و الفاظ را موضوع برای روح معانی در نظر گرفته‌اند؛ از این رو مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فراتاریخی دانسته و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، فیلسوفان غرب، امام خمینی علیه السلام معنا، تاریخ‌مندی، شناختاری.

مقدمه

ماهیت دوگانه طبیعت بشر نیاز انسان را به داشتن شریعت و راهنمای ماورایی رقم می‌زند. چنان‌که خدای سبحان شریعت و پیام‌آوران خود را به منظور رفع این نیاز به سوی انسان‌ها فرستاده است، در عصر ما دوره حضور انبیای الهی سپری گشته، اما نیاز به دین شدت بیشتر یافته است. در این دوران مشعل هدایت دینی به دست جانشینان عام رسول خاتم صلوات الله علیه است؛ مانند امام خمینی علیه السلام که مواضع روشن و بیانات محکم ایشان در عرصه‌های گوناگون راهگشا بوده است. بیانات روشن و شفاف ایشان در حوزه فلسفه دین آرای نوگرایان عصر رنسانس و مدرنیست‌ها و پست‌مدرن‌های دوران انقلاب در حوزه دین و معرفت دینی را به چالش کشانده می‌تواند جوانان و اندیشمندان جهان را از خطر دین‌ستیزی سکولاریست‌ها و اومانیست‌ها برهاند و بر متانت و قوت استدلال جبهه دین‌باوران بیفزاید. پژوهش را با سبک و سیاق جدید و به روش کتابخانه‌توصیفی و تحلیلی انجام داده‌ایم. ما با پذیرش اشکالات کار خود معتقدیم شایسته است محققان و نویسندگان عزیز افکار و اندیشه‌های حضرت امام خمینی علیه السلام را از آثار مکتوب ایشان به صورت موضوعی تحقیق و به صورت کتب و مقالات تحت عناوین موضوعات مذکور جمع‌آوری نموده و در اختیار خوانندگان قرار دهند. تنظیم آثار ایشان به این ترتیب روند ترجمه و توزیع آن را برای سایر

کشورها ی جهان و به خصوص دانشوران و دین‌گرایان تسهیل خواهد کرد؛ و این دینی است که امام خمینی علیه السلام بر ذمه طلاب و محققان حوزوی و غیرحوزوی شیعه در تمام دنیا دارد.

بیان مفاهیم

تعریف زبان از نگاه لغت

«زبان» که معادل عربی آن «لسان» بوده، به معنای عضوی از بدن انسان است که در دهان قرار دارد؛ چنان‌که زبیدی می‌نویسد: «الْأَلْسَنَةُ جَمْعُ لِسَانٍ هُوَ الْجَارِحَةُ اللَّسُّنُ بَضْمَتَيْنِ جَمْعُ لِسَانٍ بِهَ مَعْنَى اللَّغَةِ» (زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۲۰، ص ۷۰) السنه جمع لسان است که به معنای عضوی از بدن می‌باشد. همچنین لسن با دو ضمه جمع لسان به معنای نطق و سخن گفتن است. همچنین صاحب‌المحیط فی اللغه می‌نویسد: «اللِّسَانُ: الْكَلَامُ، مِنْ قَوْلِهِ: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ» (۲)، و هُوَ الْمَنْطُوقُ بِهِ، وَيُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ، وَجَمْعُهُ أَلْسِنَةٌ وَأَلْسُنٌ» (صاحب بن عباد، کافی الکفاة، یا المحيط فی اللغه، ج ۸، ص ۳۲) زبان به معنای کلام و در این آیه شریفه: و ما نه فرستادیم هیچ پیامبری را مگر این‌که متکلم به زبان قوم (هم زبان قوم) خود بودند؛ و زبان همان لغت است که قوم به آن تکلم می‌کنند و همچنین لسان قابلیت مذكر و مؤنث شدن را نیز دارد و جمع آن السنه و لسن می‌آید.

پیامبر گرامی اسلام یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله عرب بود و در بین مردم عرب و عربی زبان مبعوث گردید؛ از این رو قرآن کریم نیز به زبان عربی نازل گردید؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف، آیه ۳) به درستی که ما قرار دادیم این کتاب را قرآن عربی شاید شما سر عقل بیایید.

لذا مراد از زبان دین ما و قرآن کریم لغت عربی است. مراد از زبان قرآن همان لغتی (عربی) است که طبق محاوره اکثریت نازل گردیده است (مدرس افغانی، جلسه درس سیوطی) نه اقلیت و شواتد. و مراد ما از نظریات فیلسوفان غرب درباره زبان دین مطلق زبان دین است نه قرآن و ما می‌خواهیم بینیم نظریات آن‌ها در مورد زبان دین بر زبان دین ما هم صادق است یا قیاس مع الفارق می‌باشد.

زبان در اصطلاح

بشر، چنان‌که از زمان ارسطو گفته‌اند، حیوانی مدنی بالطبع است. یعنی حیوانی است که به هیئت اجتماعی زیست می‌کند؛ در حقیقت هرچه در تاریخ به قهقرا برویم، هرگز بشر را در وضع زندگی انفرادی نمی‌یابیم (نجفی ابوالحسن، مبانی زبان‌شناسی، ص ۱۱). از اینجا به دست می‌آید که زبان به منزله نخستین فرآورده هنری بشر برای برقراری ارتباط و انتقال مقاصد خود به دیگران تلقی می‌شود، امروزه دارای تعاریف گوناگون است؛ برای نمونه در اینجا به تعریف انستی وبول و سوسور اشاره می‌کنیم.

انستی وبول می‌نویسد: «زبان روشی کاملاً انسانی و غیرغریزی برای تبادل نظرات، عواطف و خواسته‌ها توسط نظامی از نمادها است که داوطلبانه تولید شده است. این نمادها در درجه اول شنیداری هستند و توسط اندام‌های گفتاری تولید شده‌اند. ارتباط حیوانات، اگر بتوان آن را ارتباط نامید، چون غیر ارادی بوده و فریادهای غریزی است، به زعم ما اصلاً زبان نیست» (جوان فلیپ، نظریه‌های زبان، ترجمه الهه ستوده‌نما و فریده حق‌بین، ص ۱۵). فردینان دوسوسور (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) از کشور سوئیس به تعریف زبان پرداخته است و می‌گوید: «زبان، نظامی از نشانه‌هاست که در آن پیوند میان معنا و تصویر صوتی نقش اساسی دارد و در آنجا هر دو بخش نشانه‌های زبان ذهنی‌اند» (فردینان دو سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، ص ۲۲) مراد از هر دو بخش نشانه در زبان سوسور «دال» و «مدلول» هستند.

به نظر سوسور، «زبان مجموعه پراکنده از عناصر نامتجانس نیست، بلکه دستگاه منسجمی است که در آن هر جزء به جزء دیگر بستگی دارد و ارزش هر واحد تابع وضع ترکیبی آن است» (ابوالحسن نجفی، مبانی زبان‌شناسی، ص ۲۱).

جمع‌بندی

هر دو تعریفی که برای زبان ذکر شد در واقع مکمل همدیگر بوده و اشاره به این مضمون دارند که زبان یک نشانه وضعی در مقابل نشانه طبیعی است که انسان با انجام عملیات

جابه‌جایی در این نشانه کلمه و کلام خود را تشکیل داده به وسیله آن‌ها به همدیگر پیام‌رسانی می‌کنند.

زبان دین

مراد از زبان دین در اصطلاح گزاره‌های توصیفی، تجویزی و بیانی دین است که به وسیله آن مردم و پیروان خود را به سویی دعوت می‌کند و برای آن دو تعریف ذیل را می‌توان ذکر کرد.

۱. زبان رسمی و مقدس ادیان: در برخی ادیان زبان ویژه که در مناسک، اداب و اعمال دینی به کار گرفته می‌شود قداست دارد؛ مانند زبان عبری برای یهودان، زبان‌های پالی برای بودایی‌ها و زبان عربی برای مسلمانان.

۲. زبان گزاره‌های دینی اعم از گزاره‌های موجود در متون مقدس یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی؛ این زبان مستلزم نگاه ویژه به گزاره‌های دینی است؛ یعنی نوع نگرش خاص به این نوع گزاره‌ها در نوع، تفسیر و برداشت ما از آن‌ها تأثیر می‌گذارد، است و دارای صبغه فلسفی است که با موضوعات فلسفه زبان ارتباط دارد (ساجدی ابوالفضل، زبان دین و قرآن، ص ۲۲).

زبان دینی

زبان دینی عبارت از زبانی است مملو از اصطلاحات و واژه‌های دینی. کسی که در گفتار یا نوشتار خود از واژه‌های دینی فراوان استفاده می‌کند، به زبان دینی سخن می‌گوید (ساجدی، همان).

زبان قرآن

زبان قرآن: عبارت است از زبان تذکر به مبدأ و معاد و معارف و مقاصد و مرضیات الهی و احیای روح پرستش و پارسایی و فضیلت اخلاقی و نیکوکاری (مقصود فراستخواه، زبان قرآن، ص ۱۸).

جمع‌بندی

تعریف‌هایی که از زبان دین و دینی ذکر کردیم، در واقع تعاریفات لفظی و لغوی زبان دین و دینی بوده و تعریفی که از زبان قرآن ذکر کردیم ناظر به پیام و جنبه محتوایی زبان و عبارات قرآنی می‌باشد.

دیدگاه‌های در مورد منشأ زبان

نظر دانشمندان در مورد این‌که زبان از کجا آمده؛ واضح آن چه کسی بوده است مختلف می‌باشد؛ عده‌ای از غربی‌ها الفاظ را یک پدیده طبیعی می‌دانند که بر اساس نسبتی موجود بین لفظ و معنا به وجود آمده‌اند و عده دیگر آن را محصول قرارداد اجتماعی به وسیله جوامع مختلف بشری می‌دانند. در دنیای اسلام دانشمندان علم کلام و علم اصول فقه نیز در این زمینه اختلاف نظر دارند؛ به این ترتیب:

۱. شیخ ابوالحسن اشعری

ابوالحسن اشعری و عده دیگر می‌گویند: واضح الفاظ خداوند است به دلیل آیه شریفه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره، آیه ۳۱) یعنی خداوند تمام اسامی را به آدم ﷺ تعلیم داد و آموخت. چون تعلیم فرع بر وضع است معلوم می‌شود که الفاظ قبلاً وجود داشته که آن را به آدم آموخت و قبل از آن آدم وجود نداشت تا الفاظ را وضع کند. پس روشن است که واضح الفاظ خداوند است (زاهدی جعفر، خود آموز کفایه الاصول: ج ۱، ص ۳۰).

نقد نظریه ابوالحسن اشعری

در نقد نظریه ابوالحسن اشعری می‌گوییم که دلیل شما مقبول نیست، زیرا بر فرض صحت ادعای شما، خداوند یک لغت را به آدم ﷺ آموخت، نه تمام زبان‌های روی زمین را و تعدد السنه بشر ناقض ادعای شماست.

۲. ابواسحاق اسفرائینی

ابواسحاق اسفرائینی معتقد است که الفاظ وضع مختلط دارند به این معنا که آن عده

الفاظی که محتاج الیه بشر بوده است واضح آن‌ها خداوند است و واضح الفاظ زاید بر احتیاج خود انسان‌ها هستند (همان).

نقد نظریه اسفرائینی

نظریه جناب اسفرائینی نیز مخدوش است، به دلیل این‌که اولاً، الفاظی زاید بر ما یحتاج بشر وجود ندارد؛ بلکه بر عکس الفاظ محدود و مفاهیم نامحدود است به همین دلیل تمام انسان‌ها در تعبیرات خود به مجازگویی پناه می‌برند. پس یا واضح تمام الفاظ خداوند است یا خود بشر.

۳. ابو هاشم عبدالسلام معتزلی

ابوهاشم مذکور و یارانش معتقدند که واضح الفاظ خود بشر است چه یک نفر بوده باشد یا بیشتر به دلیل آیه شریفه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَانَ قَوْمِهِ﴾ (ابراهیم، آیه ۴) یعنی ما هیچ پیامبری را جز با زبان قومش نفرستاده‌ایم. این آیه شریفه دلالت می‌کند بر سبقت وضع لغت بر ارسال رسولان، زیرا اگر واضح الفاظ خداوند باشد، باید ارسال رسولان پیش از لسان قوم باشد تا مردم از رسولان زبان بیاموزند.

نقد نظریه ابوهاشم معتزلی

نظریه ابوهاشم از قوت استدلال برخوردار بوده و هم به عقل نزدیک‌تر است و هم در میان اصولیان ما موافقانی بزرگی دارد؛ بنابراین نظر ایشان را می‌پذیریم.

۴. دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه و منشأ زبان

امام خمینی رحمته الله علیه معتقد است که واضح الفاظ خود انسان‌ها بوده‌اند و می‌فرماید: «وعليه: فليس واضح شخصاً واحداً معيناً؛ بل اناس كثيرة وشرذمة غير قليلة على اختلافهم في العصور وتباعدهم في ازمان وما عن بعضهم من ان الواضع هو الله تعالى وقد اهم بها انبيائه واوليائه مستدلاً بلزوم العلاقة بين الالفاظ ومعانيها دفعاً للترجيح بلا مرجح و امتناع احاطة البشر على خصوصياته غير متناهية غير مسموع» (امام خمینی رحمته الله علیه، تهذيب الاصول، ج ۱، ص ۲۲-۲۳)؛ یعنی بنا براین (که واضح بشر است) پس واضح الفاظ شخص خاصی نیست تا به او اشاره کنیم که فلان شخص است، بلکه واضح الفاظ مردمان زیاد و دسته‌های بی‌شماری

بوده‌اند که هر کدام در عصری زندگی می‌کردند و از حیث زمانی دور از هم قرار داشته‌اند. و اما ادعای بعضی‌ها که می‌گویند: واضح الفاظ خداوند است، و الفاظ را به پیامبران و اولیای خود الهام کرده است و استدلال می‌کنند بر این‌که وجود علاقه و مناسبت بین لفظ و معنا لازمی بوده و اگر بشر را واضح بدانیم، بشر به دلیل عدم احاطه بر این مناسبات نامتناهی خیلی مرتکب ترجیح بلا مرجح خواهد گردید؛ این ادعا قابل دفاع نیست.

بررسی نظریه امام خمینی علیه السلام

نظریه حضرت امام خمینی علیه السلام چنان‌که از تبیین آن به وسیله خود امام علیه السلام پیداست، حاصل نقد و بررسی نظریات رقیب است؛ از این رو از قوت بالایی برخوردار بوده و معارض به اشکالات قبلی نمی‌باشد و در عین قوت و متانتی که دارد هماهنگ با شواهد عینی و موجود در عالم نیز می‌باشد، زیرا در عالم حیات ما شاهد فناوری‌ها و اختراعات جدید هستیم و می‌بینیم که خود مخترعان یا شرکت‌های مربوطه صنعتی فراورده‌های صنعتی و تکنولوژیکی‌شان را نام‌گذاری می‌کنند و از هیچ پیامبری در این میدان استمداد نمی‌کنند. بنابراین نظریه حضرت امام خمینی علیه السلام بر نظریات پیشین چیره است. بنابراین واضح الالفاظ خود انسان‌ها هستند و مردم هر مرز و بومی بر اساس سلیق خود جهت ارتباط و مفاهیم بین‌الذهانی الفاظ و لغاتی را وضع کرده‌اند که با گذشت ایام و عصور نه تنها افزایش یافته، بلکه دارای دستور و قواعد نیز گشته و به شکل یک زبان مستقل درآمده است.

معناداری و عدم معناداری زبان دین

معنا از حیث اشتقاق صرفی مصدر میمی بوده، به معنای قصد کردن یا قصد است و در هرمنوتیک سنتی مراد از آن دلالت است؛ یعنی وقتی می‌پرسیم معنای این جمله چیست؟ می‌خواهیم بدانیم که گوینده از گفتن این جمله چه چیزی را قصد کرده است و یا این جمله بر چه چیزی دلالت می‌کند. اما در دنیای معاصر غرب در مورد این‌که مراد از معنا چه است نظریات مختلفی مطرح است که به سه نظریه آن‌ها اشاره می‌کنیم.

نظریات در باب معنا

نظریات معروفی که در این زمینه مطرح شده است عبارتند از:

۱. نظریه مصداقی معنا

نظریه مصداقی دو جور روایت شده است که ویلیام پی الستون از آن به روایت خام و روایت پخته تر تعبیر می کند. طبق روایت خام معنای یک لفظ عبارت از همان چیزی است که آن لفظ به آن اشاره می کند (مصداق) و بر مبنای دیدگاه پخته تر معنای یک لفظ را باید با رابطه میان آن لفظ و مصداقش یکی دانست؛ یعنی معنا همان رابطه مصداقی (رابطه بین لفظ و مصداق) است (ویلیام پی الستون، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، ص ۴۶).

نقد و بررسی این نظریه

ساده ترین اشکال نظریه فوق علاوه بر عدم تفکیک معنا از مصداق این است که در مواردی از قبیل مشترک لفظی مانند لفظ عین و جاهایی که لفظ واحد و معنا متعدد است مانند ضمائر، الفاظ مذکور بر هیچ معنایی نمی توانند دلالت کنند؛ همچنین در تعبیرات مجازی و کنایات و موارد دیگر الفاظ فاقد معنا می شوند.

۲. نظریه رفتاری معنا

این نظریه که در روان شناسی ریشه دارد، در تحلیل معنا به عکس العمل مخاطب یا وضعیت تحریک کنندگی متکلم توجه کرده است؛ چنان که لئونارد بلومفیلد می گوید: «معنای یک صورت زبان شناختی موقعیتی است که در آن گوینده عبارتی را اظهار می دارد و پاسخی است که در شنونده پدید می آید (ر.ک: الستون ویلیام پی، همان، ص ۷۱).

نقد و بررسی این نظریه

ساده ترین اشکالاتی که بر این نظریه وارد است دو اشکال ذیل است: الف) موقعیت های بیان کلام، متعدد و گاهی بی شمار است؛ در نتیجه معانی کلام هم باید بی شمار باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ واژه های فراوانی یافت می شود که در موقعیت های مختلف بیان دارای معنای واحد هستند؛ مانند اسامی خاص افراد و اشیاء.

ب) واکنش‌ها به‌طور معمول در برابر جمله‌ها صورت می‌گیرد، نه مفردات؛ برای مثال «میز» یا «آب» گفتن به‌تنهایی در مخاطب واکنش رفتاری خاص ایجاد نمی‌کند؛ از این رو باید بی‌معنا باشند؛ درحالی‌که چنین نیست. به عبارت دیگر نظریه رفتاری معنا از تفسیر معنای مفردات ناتوان است (ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، ص ۴۶).

۳. نظریه تصویری یا ایده‌ای معنا

تقریر سنتی نظریه تصویری معنا را جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، چنین بیان می‌دارد: «در این صورت استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصوّرات باشد و تصوّراتی که الفاظ نمودار آن‌ها هستند مدلول خاص و بی‌میانجی کلمات هستند» (الستون، همان، ص ۶۶).

نقد و بررسی این نظریه

در بررسی این نظریه باید گفت: این نظریه که لفظ را نشانه و علامت معنا می‌داند، به حقیقت نزدیک بوده و نظریه دانشمندان علم اصول فقه ما نیز با این نظریه نزدیک است؛ بنابراین اگر نظریه مختار بین سه نظریه فوقانی را از ما بخواهید، ما این نظریه را بر می‌گزینیم.

۴. نظریه امام خمینی علیه السلام درباره معنا

حضرت امام خمینی علیه السلام معنا را امر موجود در ذهن یا عین و مقدم بر لفظ می‌داند و لفظ را علامت و نشانه معنا دانسته و رابطه موجود بین لفظ و معنا را قراردادی و اعتباری می‌داند که بستگی به اعتبار واضح لفظ دارد؛ چنان‌که می‌گوید: «لأنّ الحق كما سنشیر اليه؛ انّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى فكثير ما لا تلاحظ بين اللفظ والمعنى مناسبة فترى انّه يوضع لفظ «بحر العلوم» مثلا لمن لا علم له اصلا بل جاهل محض وبعد وضعه له يتبعه الناس في التسمية اذا كان للواضع نفوذ و موقعية في الاهل والمجتمع وهكذا ربما يوضع لفظ «علم الهدى» لمن لا موقف له في الهداية فضلا عن ان يكون علماً» (امام خمینی، جواهر الاصول، گرد آورنده تقریرات حسن مرتضوی لنگرودی، ج ۱، ص ۸۳).

زیرا سخن چیزی است که عنقریب به آن اشاره می‌کنیم؛ و آن این‌که وضع عبارت از علامت قرار دادن لفظ برای معناست؛ و این قرارداد تابع مناسبت بین لفظ و معنا نیست، زیرا در بسیاری از موارد شما بین لفظ و معنا هیچ مناسبتی را نمی‌بینید؛ چنان‌که اگر لفظ «بحرالعلوم» را اسم کسی قرار بدهند که به‌کلی فاقد علم بوده و جاهل محض باشد، بعد از وضع واضح، مردم از این نام‌گذاری متابعت می‌نمایند، به شرطی که واضح در بین اهل محاوره و جامعه دارای نفوذ کلام باشد. (در اینجا بین لفظ و معنا هیچ‌گونه مناسبتی مشهود نیست) و یا مثلاً لفظ «علم الهدی» را اگر برای کسی اسم قرار بدهد که هیچ بهره‌ای از هدایت ندارد تا چه رسد به این‌که علم باشد؛ باز هم به شرطی که ذکر شد، اهل محاوره از این وضع و نام‌گذاری متابعت می‌کنند، بدون این‌که بین لفظ و معنا مناسبتی ببینند.

بررسی نظریه امام خمینی رحمته الله علیه

نظریه امام خمینی رحمته الله علیه نه تنها موافق نظریه تصویری معنا بوده، بلکه مطابق آرای اکثریت دانشمندان و علمای دانش اصول فقه است و به وسیله نظریه فلسفی وجود چهارگانه اشیاء و پدیده‌ها نیز پشتیبانی و تقویت می‌شود؛ چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی رحمته الله علیه می‌فرماید: «للشیء وجود فی الاعیان؛ و وجود فی الاذهان؛ و وجود فی العبارة؛ و وجود فی الکتابه والکتابه تدل علی العبارة وهی علی المعنی الذهنی وهما دلالتان وضعیتان تختلفان باختلاف الاوضاع وللذهنی علی الخارجی دلالة طبیعیة لا تختلف اصلاً» (طوسی خواجه نصیرالدین، شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۱).

یعنی هر پدیده دارای چهار گونه وجود است؛ وجود عینی یا خارجی و وجود ذهنی و وجود عبارتی و وجود کتابتی و وجود کتبی احضارکننده معانی‌ای هستند در عبارت، و عبارت احضارکننده معانی است در ذهن و معانی ذهنیه حاکی از وجودات خارجیه هستند. حالا هر دو دلالت کتبی و عبارتی (شفاهی) وضعی‌اند و با اختلاف در وضع قابل دگرگونی هستند؛ اما دلالت وجود ذهنی بر وجود خارجی طبیعی است اصلاً قابل اختلاف و دگرگونی نیست. هرمنوتیست‌های معاصر این نظریه فیلسوفان مسلمان را تخطئه می‌کنند و وجود را منحصر در عینی می‌دانند، اما نظریه موصوف دارای حقیقت است، زیرا هر چیزی

برای خود عالمی و جهانی دارد و خود هرمنوتیست‌ها نیز از این اصطلاحات مانند جهان انسان، جهان ذهن، جهان متن و عبارت و عالم معنا استفاده می‌کنند. بنابراین، وجود در هر عالمی به تناسب همان عالم مد نظر قرار داده می‌شود. به عبارت دیگر، وجود هر چیز به حسب امکان همان چیز در نظر گرفته می‌شود؛ مانند همین عبارت مرحوم خواجه نصیرالدین رحمته الله علیه که اگر وجود «کوه» را بخواهیم در چهار عالم جداگانه مطالعه کنیم، در عالم عین همان توده عظیم دارای سنگلاخ‌ها و گیاهان و... می‌باشد و اگر او را در ذهن حاضر کنیم، کوه امکان نفوذ و حضور در ذهن را ندارد؛ لاجرم باید به تناسب امکانات و طبیعت ذهن موجود شود که همان وجود ذهنی کوه می‌شود؛ و اگر بخواهیم کوه را در عالم تفوه و تلفظ برای مخاطب حاضر کنیم، کوه در ذهن انسان نیز گنجایش ندارد؛ پس باید به تناسب طبیعت عبارت او را با تلفظ کلمه سه حرفی «کوه» ایجاد کنیم و همچنین در کتابت برای مخاطب نمی‌شود کوه را از جایش کنده بر صفحه کاغذ ملصق نماییم تا مخاطب مراد ما را دریابد. بنابراین این امکان موهبه الهی برای بشر است که با چه آسانی می‌تواند مقصود خود را از طریق این وجودات اربعه اشیاء اعلام نماید و این وجودات اربعه عبارتند از: الف) وجود عینی اشیاء؛ ب) وجود ذهنی اشیاء؛ ج) وجود لفظی اشیاء؛ د) وجود کتبی اشیاء.

پس نظریه حضرت امام خمینی رحمته الله علیه که می‌فرماید الفاظ علامت اشیاء و معانی بوده و اشیاء و معانی مدلول و مشارالیه برای الفاظ هستند و اشیاء و معانی وجود حقیقی دارند، از قوت و متانت کافی برخوردار بوده و دارای اعتبار لازم علمی و منطقی است.

واقع‌نمایی و عدم واقع‌نمایی زبان دین

کلیسایان و متکلمان مسیحی پس از رنسانس اروپا و گسترش روش نقد و بررسی تاریخی متون مقدس، از یک طرف از توجیه عقلانی مسئله تثلیث و تجسد ناتوان شدند و از طرف دیگر نمی‌خواستند از معتقدات و آیین خود دست بکشند، بلکه می‌خواستند به نحوی از آموزه‌های مسیحیت ولو غیر عقلانی هم باشد، محافظت کنند؛ از این روی یک سری بحث‌های دیگری را مطرح کردند؛ گاهی گفتند زبان دین سمبلیک است، گاهی گفتند زبان

دین نمادین است و گاهی گفتند زبان دین تمثیلی است. افزون بر این عده‌ای مدعی شدند که زبان دین شناختاری نیست؛ یعنی واقع‌نما نیست و مراد از واقع‌نمایی گزاره خبری است که ناظر به واقع خارجی باشد در برابر گزاره‌های علمی که واقع‌نما هستند. برای تکمیل بحث به برخی نظریات مدعیان عدم شناختاری یعنی عدم واقع‌نمایی زبان دین اشاره می‌کنیم.

دیدگاه‌های غیرشناختاری زبان دین

از جمله شخصیت‌های معروف غرب که قائل به عدم شناختاری زبان دین بودند، نظریات دو نفر را بررسی می‌کنیم:

۱. نظریه راندال

راندال یکی از کسانی است که دین را فعالیت بشری می‌داند که مانند اقران خود می‌گوید: این علم و هنر است که سهم خاص خود را در پیشرفت انسانی ایفا می‌کند. اما موضوعاتی که دین از آن بحث می‌کند مجموعه‌ای از نمادها و اساطیر است. به گفته راندال «آنچه شناخت آن مهم است این است که نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری به گروه نمادهایی تعلق دارند که هم غیر نماینده‌وار هستند و هم غیر شناختاری. می‌توان گفت این نمادهای غیرشناختاری نماد شیء خارجی که سوای فعل و تأثیر و عملکرد آن‌ها بتوان به آن‌ها اشاره کرد نیستند؛ بلکه نماد آن چیزی هستند که خود این نمادها انجام می‌دهند؛ یعنی نقش و عملکرد خاص آن‌ها». (جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۱۹۹)

نقد و بررسی این نظریه

اشکال نظریه جناب راندال این است که ایشان بدون توجه به متون دینی نظر داده است، زیرا متون دینی مانند قرآن کریم و همچنین تورات و انجیل غیر محرف مملو از توجه دادن انسان به قصص و رویدادهای واقعی تاریخی و پدیده‌های عینی مانند آفرینش کوه، آسمان و زمین، ماه و آفتاب و حتی خلقت جنین هستند که همه دال بر حقایق مسلم عینی و واقعی می‌باشد؛ نماد و اسطوره خواندن گزاره‌های دینی خلاف انصاف و حقیقت است؛ به

دلیل این‌که در آیین‌های اسطوره‌ای پای وحی الهی در میان نیست؛ همه‌اش افسانه است؛ مانند افسانه جومونگ کره‌ای‌ها؛ و نماد نیز در بین هر ملتی جز تعداد محدودی بیشتر نیستند؛ مثلاً در جامعه معاصر خودمان تنها چیزی که می‌توان به‌عنوان نماد قبول کرد رنگ‌های پرچم یک کشور است که نماد وحدت ملی آن کشور به حساب می‌آید و همه برایش به‌عنوان نماد ملی احترام قائل هستند؛ درحالی‌که قرآن کریم دارای ۱۱۴ سوره و بالغ بر شش هزار و چند آیه شریفه است و کتب مقدس یهود و مسیحی بالای هفتاد کتاب است؛ ازاین‌رو نماد بودن همه این‌ها را هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد.

۲. دیدگاه ویتگنشتاین

در میان رویکردهای غیرمعرفت‌بخش، آرای ویتگنشتاین جایگاه ویژه‌ای دارد که حتی پس از مرگش نیز غربی‌ها نه‌تنها نظریه «بازی زبانی» او را کنار نزدند، بلکه بر حامیان آن نیز افزوده شده است. ویتگنشتاین در فلسفه دوم خود می‌گوید: واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد (امیر عباس علیزمانی، خدا، زبان و معنا، ص ۲۱۷). ویتگنشتاین می‌گوید با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک نحوه معیشت است؛ به تناسب تعدد کارکرد و نقشی که زبان دارد، بازی‌های زبانی گوناگونی (زبان علم، هنر، دین و...) وجود دارد که هیچ وجه مشترکی به جز شباهت خانوادگی با هم ندارند؛ بدین سبب ارائه تعریف ماهوی برای زبان امری بیهوده است؛ ازاین‌رو برای فهم یک واژه نباید دنبال تعریف ارائه‌شده در فرهنگ لغت باشیم، بلکه باید ببینیم چگونه آن واژه در بستر خاص مورد سخن به کار رفته است (ساجدی همان، ص ۱۳۳).

پس جدایی بازی‌های زبانی گوناگون از یکدیگر مستلزم جدایی بازی‌های زبانی دینی از بازی‌های زبانی سایر علوم یعنی علم، فلسفه، تاریخ و... است (همان، ص ۱۳۶).

نقد و بررسی این نظریه

در نقد این نظریه می‌گوییم: رأی جناب ویتگنشتاین در این مورد با اشکالات متعدد

روبه‌رو است؛ به دلیل رعایت ظرفیت مقاله به روشن‌ترین اشکال آن اشاره می‌کنیم و آن این‌که صاحب این دیدگاه از تفاوت زبان عرف عام و عرف خاص غفلت کرده است؛ تمام زبان را مربوط به عرف خاص دانسته است؛ همچنین بازی دانستن استعمال کلمات هنگام تکلم حرف فیلسوفانه نیست، بلکه حرف باشگاهی است؛ درحالی‌که تمام عقلا و دانشمندان عالم مسئله وضع را در باب الفاظ برای مدالیل‌شان امر مسلم می‌دانند و حتی اگر از خود ویتگنشتاین هم بپرسیم که الفاظ مورد بازی شما از کجا آمده‌اند، جواب می‌دهد که واضح وضع کرده است؛ آن‌گاه می‌گوییم واضح الفاظ را برای معانی مشخص وضع کرده است که در نزد اهل ادب استعمال این لفظ در عین معنای موضوع له حقیقت بوده و در غیر آن با قرینه مجاز می‌باشد. تا الان هم این قانون بر اهل هر زبان حاکم است. پس اصطلاح «بازی زبانی» ریشه علمی ندارد.

در بین فیلسوفان غربی کسانی هستند که قائل به معناداری زبان دین هستند که از آن جمله «بریث ویت» است.

۳. نظریه بریث ویت

او بر این عقیده است که احکام دینی قبل از هر چیز دارای نقش و عملکرد اخلاقی هستند. به باور بریث ویت، غایت گزاره‌های اخلاقی، بیان جانب‌داری و پیروی گوینده از شیوه خاصی از عمل است؛ این احکام بیان‌گر «قصد گوینده است برای عمل کردن به شیوه خاص که در حکم مشخص گردیده... هنگامی که شخص می‌گوید باید فلان کار را انجام دهد، مقصود او این است که بگوید او مصمم است تا آنجا که بتواند فلان کار را انجام دهد.» البته در اینجا گوینده همچنین این نحوه رفتار را به دیگران توصیه می‌کند. به همین سان، گزاره‌های دینی تعهد به نوعی مشی کلی یا شیوه زندگانی را توصیه و بیان می‌کنند؛ برای مثال این حکم مسیحی که خداوند حب «آگاپه» است دال بر «قصد گوینده برای پیروی کردن از روش زندگی توأم با محبت است» (همان، ص ۲۰۷؛ مایکل پترسون، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه نراقی و ابراهیمی، ص ۲۷۰).

نقد و بررسی این نظریه

ایرادی که بر نظریه فوق وارد است: ایشان از یک طرف بخشی از احکام دینی، یعنی اخلاقیات را برجسته ساخته و بر تمام احکام دینی تعمیم داده است. این تسری بی دلیل است، زیرا در همان کتب مقدس نیز احکام دینی مشتمل بر احکام اعتقادی و هستی‌شناختی، احکام عملی و اخلاقیات وجود دارد. این درست است که احکام اخلاقی بدو الزام آور نیستند، بلکه تجویزی‌اند، اما احکام اعتقادی و عملی دستوری هستند از مخاطبین و مکلفین انجام عمل و اعتقاد را می‌خواهد ربطی به قصد مکلف ندارد که چه قصد می‌کند؛ آنجا مقصود معلوم است.

۴. دیدگاه امام خمینی علیه السلام و معرفت بخشی زبان قرآن

امام خمینی علیه السلام معتقد به معرفت بخشی زبان قرآن بوده است؛ از این رو در این زمینه می‌فرماید: «این کتاب سفره گسترده در شرق و غرب از زمان وحی تا قیامت، کتابی است که تمام بشر، عامی، عالم، فیلسوف، عارف، فقیه، همه از او استفاده می‌کنند؛ یعنی کتابی است که در عین حال که نازل شده است، از مرحله غیب به مرحله شهود و گسترده شده است پیش ما؛ جمعیتی که در عالم طبیعت هستیم، در عین حالی که متنزل شده است از آن مقام و رسیده است به جایی که استفاده بتوانیم از او بکنیم، در عین حال مسائلی در او هست که همه مردم عامی و عارف عالم و غیرعالم از او استفاده می‌کنند، و مسائلی در او هست که مختص به علمای بزرگ است، فلاسفه بزرگ است، عرفای بزرگ است، و انبیا و اولیاست، بعض مسائلی او را غیر از اولیای خدای تبارک و تعالی کسی نمی‌تواند ادراک کند، مگر با تفسیری که از آنان وارد می‌شود، به مقدار استعدادی که در بشر هست، مورد استفاده قرار می‌گیرد، و مسائلی هست که عرفای بزرگ اسلام از آن‌ها استفاده می‌کنند، و مسائلی هست که... فقهای بزرگ از آن استفاده می‌کنند و این سفره همگانی است برای همه و این طوایف از آن استفاده می‌کنند، مسائل سیاسی، مسائل اجتماعی، مسائل فرهنگی و مسائل ارتشی و غیرارتشی، همه در این کتاب مقدس هست». (صحیفه امام: ۳۸۷)

بررسی دیدگاه امام خمینی علیه السلام

حضرت امام علیه السلام معتقد است که قرآن یک سفره عام دانش است که خداوند آن را برای هدایت، سعادت و کمال انسان‌ها فرستاده است و هر انسان به تناسب توان علمی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، حالا اگر این گنج دانش نتواند انسان را به واقعیت هستی، سعادت و کمال انسانی راهنمایی کند معرفت بخش و واقع‌نما نخواهد بود. عقیده حضرت امام علیه السلام بیان‌گر صریح این مطلب است که واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی قرآن کریم در حدی است که حتی اشخاص عامی و دانشمند می‌توانند از آن استفاده کنند؛ پس زبان قرآن کاملاً واقع‌نما و معرفت‌بخش است. دیدگاه امام علیه السلام در این مقام از طرف تمام اهل ادیان معاضدت می‌گردد، زیرا بنای ادیان و اصل اولی در باب آموزه‌های دینی واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی است؛ حتی بوداییان که منکر ارسال رسل از جانب پروردگار هستند نیز آموزه‌های اعتقادی خود را واقع‌نما و معرفت‌بخش می‌دانند تا چه رسد به انبیای الهی که انسان‌ها را به واقعیت فطرتشان فراخوانده‌اند؛ همچنین بنای عقلا در باب حجیت ظواهر نیز آن را تأیید می‌نماید. اما، سؤالی که از این فرمایش حضرت امام علیه السلام طرح می‌شود این است که آیا تحلیل و توصیف امام علیه السلام از فهم قرآن کریم منجر به پلورالیسم معرفتی نمی‌گردد؟

امام خمینی علیه السلام و پلورالیسم معرفتی قرآن

پلورالیسم به معنای آیین کثرت یا کثرت‌گرایی است که در حوزه‌های مختلف فلسفه دین، فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست کاربردهای متفاوتی دارد که حد مشترک همه آن‌ها به رسمیت شناختن کثرت در برابر وحدت است (ربانی علی گلپایگانی، تحلیل و نقد پلورالیسم، ۱۹). به تعبیر دکتر عبدالکریم سروش، از عالم انسانی تصویر یک گلستان پُر از عطر و رنگ را داشتن است (سروش دکتر عبدالکریم: صراط‌های مستقیم، ص ۱). تفکر پلورالیستی در اندیشه دین‌ورزان شرق و غرب ریشه داشته و از آنجا وارد جهان اسلام شده است.

حضرت امام علیه السلام اعتقاد دارد که «قرآن یک سفره‌ای است که خدا پهن کرده برای همه بشر،

یک سفره پهنی است، هر که به اندازه اشتهايش از آن می‌تواند استفاده کند؛ اگر مریض نباشد که بی‌اشتها بشود... از قرآن استفاده کند» (امام خمینی علیه السلام، تفسیر سوره حمد، ۱۷۳). می‌فرماید: «قرآن در حد ما نیست، در حد بشر نیست؛ قرآن سَرّی است بین حق و ولی الله اعظم که رسول خداست، به تبع او نازل می‌شود تا می‌رسد به این جایی که به صورت حروف و کتاب درمی‌آید» (امام خمینی علیه السلام، صحیفه امام، ۱۹، ص ۲۸۵). «فهم عظمت قرآن به طور کامل خارج از طوق ادراک است؛ لکن اشاره اجمالی به عظمت همین کتاب منزل که در دسترس همه بشر است؛ موجب فوائد کثیره است» (امام خمینی علیه السلام، آداب الصلوات، ۱۸۲)؛ [لذا] احاطه به جمیع آن‌ها و به تفسیر حقیقی قرآن که جامع کلام الهی است، از طوق امثال نویسنده خارج است؛ انما يعرف القرآن من خوطب به و آنچه ذکر شد علی سبیل الاحتمال بود» (امام خمینی علیه السلام؛ تفسیر سوره حمد، ص ۱۲). «باز هم تکرار می‌کنم که این، تفسیر جزمی، که مقصود این است و جز این نیست که تفسیر به رأی بشود نیست، آنچه به نظر خودمان می‌فهمیم به طور احتمال نسبت می‌دهیم» (امام خمینی علیه السلام، تفسیر سوره حمد، ۹۶).

بررسی کلام حضرت امام علیه السلام

از مطالعه سخنان امام خمینی علیه السلام درمی‌یابیم که ایشان برداشت‌های مردم از قرآن را برایشان مفید و احتمالاً صحیح می‌داند؛ یعنی معتبر می‌داند و نه حجت. بین دو مقوله معتبر و حجت تفاوت است؛ به این ترتیب که هر آنچه معتبر است قابل نقد و بررسی است؛ احتمال دارد صحیح باشد و احتمال دارد غیر صحیح باشد؛ بر خلاف ادعای دکتر سروش. اما حجت در جایی است که امکان نقد ندارد یا منجز واقع است و یا معذر. لذا حاصل استنتاج از کلام امام خمینی علیه السلام این است که برداشت و فهم همه از قرآن کریم معتبر و مفید است، اما صحت و سقم دارد که معیار تشخیص آن کلام من خوطب به القرآن است؛ یعنی رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام که حقیقت قرآن در نزد آنان صلی الله علیه و آله می‌باشد.

تاریخمندی زبان قرآن

بحثی دیگری که در حوزه زبان قرآن مطرح می‌شود، مسئله تاریخمندی است. محمد ارکون

می نویسد: تاریخمندی ساختار علمی است که به ویژه فلاسفه آگزیستانسیالیست آن را به کار می برند و مقصود بیان امتیاز خاصی است که انسان در تولید سلسله رخدادها، نهادها و امور فرهنگی دارد که این امور سرنوشت بشریت را رقم می زنند (محمد ارکون، تاریخمندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، ص ۲۵).

ویکو (۱۶۶۶-۱۷۴۴) اولین شخصی بود که مفهوم تاریخمندی را در غرب رواج داد. او در تعریف تاریخمندی می گوید: تاریخمندی بدین معناست که انسان ها تاریخ را می سازند نه آن گونه که تصور می شود نیروهای غیبی سازنده تاریخ هستند. سراسر تاریخ ساخته بشر است. ویکو به همین تعریف بسنده نکرد و باور داشت که انگاره تمدن به انسان وحی نشده است (همان، ص ۲۴-۲۵). دیلتای می گوید: معنا، آن چیزی است که فهم در میان کنش متقابل و اساسی کل و جزء درک می کند...» (پالمر ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، ص ۱۲۹). معنا صرف نسبت است و همواره با منظری مرتبط است که حوادث از آن منظر دیده می شود. معنا ثابت و پابرجا نیست. معنا تاریخی است؛ یعنی با زمان تغییر کرده است (همان، ص ۱۳۲). واقعاً هیچ نقطه شروع حقیقی برای فهم وجود ندارد، زیرا هر جزء متضمن فرض قبلی اجزای دیگر است. این به معنای آن است که هیچ فهم بدون پیش فرضی نمی تواند وجود داشته باشد (همان، ص ۱۳۴).

نتیجه این که تمام فرآورده های تمدنی و فرهنگی محصول اندیشه و عمل خود انسان است که در طول تاریخ به وجود آمده است. حتی ادیان و نحله های دینی از بیرون عالم انسان برای انسان وحی نشده است؛ آن ها هم محصول تجربه دینی انسان اند. در این میان پدیده فهم متون گذشته، آثار و سنن تاریخی تابع منظری است که انسان تاریخی از این منظر به آن پدیده نگاه می کند و چون انسان خودش نیز موجود تاریخی است، دیدگاهش نیز برگرفته از سنت و فرهنگ عصر خودش است؛ بنابراین هر آدم در عصر خود یک معنای ویژه را از یک متن یا سنت تاریخی می فهمد و این بیان گر ثبات متن و سیالیت دلالات است؛ از این رو قرائت عصری از متون دینی (قرآن و سنت اسلامی) و غیر دینی لازم است؛ یعنی ملاک فهم مفسر است. همین تز مفسر محوری خلاصه شده و عبارت اخرای اندیشه

تاریخمندی است؛ چنان‌که هایدگر انسان را موجود تاریخمند می‌داند؛ از نظر وی فهم نیز امر تاریخی است. (عبدالله نصری، راز متن، ص ۴۲۷).

امام خمینی علیه السلام و تاریخمندی زبان قرآن

امام خمینی علیه السلام در این میدان با عبارات صریح و بیان روشن به تبیین مسئله پرداخته است. به باور ایشان متن، مفسر محور نیست، بلکه مؤلف محور است. به باور ایشان:

۱. ما باید به مقصود مؤلف توجه کنیم و قطع نظر از جهات عقلی و برهانی سعی کنیم که «مقصود مؤلف» را بفهمیم، زیرا مصنف کتاب مقصود خود را بهتر می‌داند؛ مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده. و این یک خطایی است که قرن‌هاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده (امام خمینی علیه السلام، *ادب الصلوات*، ص ۱۹۳).

۲. حضرت امام علیه السلام بر خلاف نظریه هرمنوتیست‌ها می‌فرماید: «ان الالفاظ وضعت لارواح المعانی و حقایقها... أن التدبیر فیه... مفتاح مفاتیح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنیه» (امام خمینی علیه السلام، *مصباح الهدایه*، ص ۳۹).

یعنی به درستی که الفاظ برای روح معانی و جوهره حقیقی آن وضع شده‌اند... و اندیشیدن در آن... کلید گشایش و ریشه اساسی فهم اسرار قرآن کریم است.

در این عبارت حضرت امام علیه السلام می‌فرماید الفاظ برای جوهره کلی معنا وضع شده‌اند که در معنای حقیقی بدون قرینه و در مجازات با قرینه استعمال می‌شوند؛ و آن معنای حقیقی که اصل تمام معانی است ثابت است؛ اگر چه مصادیق آن و در پی مصادیق معنای ابتدایی مصادیق متغیر خواهد بود؛ مثلاً لفظ چراغ جوهر معنای چراغ ابزاریت برای روشن کردن اتاق تاریک ماست؛ ولی مصادیق آن گاهی به احتراق هیزم، گاهی به چراغ نفتی و فتیله‌ای، گاهی به چراغ گازی و امروز به ابزار برقی روشنای تغییر یافته است؛ اگر هر کدام از این ابزار را معنا کنیم شاید بگوییم چراغ اولی به معنای آن کیفیت خاص سوختاندن هیزم

است، دومی به معنای سوختن روغن یا نفت از طریق فتیله است و سومی هم به معنایی استفاده از جریان الکتریکی است. اما روح معنا که عبارت از تنویر اتاق باشد در همه نهفته است و این‌ها (مصادیق) سیال و متحول هستند، نه مفهوم حقیقی الفاظ. بنابراین تاریخ و گذشت زمان هیچ تأثیری بر معنای متون دینی به خصوص قرآن کریم ندارد، زیرا قرآن کلام خداست؛ خدا تاریخمند نیست، بلکه نه تنها فوق تاریخ است، بلکه آفریننده تاریخ و زمان و انسان است. لذا می‌فرماید: از گفته و نوشته‌های بعضی از جناح‌ها به دست می‌آید افرادی که صلاحیت تشخیص احکام و معارف اسلامی را ندارند، تحت تأثیر مکتب‌های انحرافی، آیات قرآن کریم و متون احادیث را به میل خود تفسیر کرده و با آن مکتب‌ها تطبیق می‌نمایند و توجه ندارند که مدارک فقه اسلامی بر اساسی مبتنی است که محتاج به درس و بحث و تحقیق طولانی است و با آن استدلال‌های مضحک و سطحی و بدون توجه به ادله معارض و بررسی همه‌جانبه، معارف بلندپایه و عمیق اسلامی را نمی‌توان دانست (امام خمینی علیه السلام: صحیفه امام، ج ۹، ص ۳۰۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به مقدمات فوق به این نتیجه می‌رسیم که: حضرت امام خمینی علیه السلام چنانچه سادگی بیانش حاکی از تدبیر آن حضرت در اسلام و معارف قرآن است، با زبان خیلی روان و محتوای نهایت عمیق به صورت چشمگیری در وادی فلسفه دین نیز ورود همه‌جانبه داشته‌اند و زبان قرآن را کاملاً واقع‌نما دانسته، برداشت‌های همه را از قرآن معتبر و غیرحجت دانسته‌اند. ایشان الفاظ را موضوع برای روح معانی دانسته‌اند؛ از این رو مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فرا تاریخی دانسته و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. امام خمینی (بی تا)، *جواهر الاصول*، گرد آورنده تقریرات حسن مرتضوی لنگرودی [بی جا، بی نا].
۳. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۸۱)، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، ج ۱۴، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۷۹)، *صحیفه امام*، ج ۱۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۷۸)، *آداب الصلوات*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. امام خمینی رحمته الله علیه (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. ارکون محمد (۱۳۹۲)، *تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی*، ترجمه رحیم حمداوی، تهران، نگاه معاصر، چاپ اول.
۱۰. الستون ویلیام پی (۱۳۸۱)، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، نشر سهروردی، چاپ اول.
۱۱. پالمر ریچارد (۱۳۹۱)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ هفتم.
۱۲. پترسون مایکل (۱۳۸۹)، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ هفتم.
۱۳. جان هیک (۱۳۹۰)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، چاپ چهارم.
۱۴. جوان فلیپ (۱۳۸۹)، *نظریه‌های زبان*، ترجمه الهه ستوده‌نما و فریده حق‌بین، تهران، نشر بقعه، چاپ اول.
۱۵. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۶)، *تحلیل و نقد پلورالیسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم.
۱۶. زاهدی، جعفر (۱۳۶۲ ش)، *خودآموز کفایه الاصول*، مشهد مقدس، نشر کتابفروشی جعفری، چاپ اول.
۱۷. زبیدی، سید مرتضی حسینی (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ۲۰ جلد، بیروت - لبنان، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.

۱۸. ساجدی ابوالفضل (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۹. سبحانی جعفر (۱۳۸۱)، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. سروش دکتر عبدالکریم (۱۳۸۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران، نشر صراط، چاپ هشتم.
۲۱. سوسور فردینان دو (۱۳۸۹)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، چاپ سوم.
۲۲. شمیسا، سیروس (۱۳۹۳)، *معانی*، تهران، میترا، چاپ چهارم.
۲۳. اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، ۱۰ جلد، بیروت - لبنان، عالم‌الکتاب، چاپ اول.
۲۴. علیزمانی امیر عباس (۱۳۸۱)، *خدا، زبان و معنا*، قم، انجمن معارف اسلامی، چاپ اول.
۲۵. فراستخواه مقصود (۱۳۹۶ش)، *زبان قرآن*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲۶. فرانک ر. پالم (۱۳۹۱)، *نگاهی تازه به معناشناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، کتاب‌ماد، چاپ ششم.
۲۷. گلین ریچاردز (۱۳۸۳)، *پلورالیسم دینی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، چاپ سوم.
۲۸. هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *گفتگوی هایدگر با تومیوتسوکا ژاپنی*، ترجمه جهان بخش ناصر، تهران، هرمس، چاپ دوم.
۲۹. نجفی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، *مبانی زبان‌شناسی*، تهران، انتشارات نیلوفر، چاپ اول.
۳۰. نصری عبدالله (۱۳۹۰)، *راز متن*، تهران، سروش، چاپ دوم.