

زبان قرآن؛ ترکیبی واقع‌نما و سمبلیک یا زبانی منحصربه‌فرد

سید مصطفی مکارم^۱

چکیده

مقاله پیش رو، نظریات مختلف در باب واقع‌نمایی، سمبلیک بودن، ترکیبی از این دو و در ادامه، منحصربه‌فرد بودن زبان قرآن را ملاحظه کرده و در پایان، به بررسی نظریه‌های مطرح شده در این زمینه پرداخته و مشخص کرده است که آیا این زبان به حقیقت خارجی اشاره دارد، یا همه چیز به صورت نمادین در آن بیان شده است و یا ترکیبی از دو زبان واقع‌نما و نمادین است یا این که با رد همه این نظریات، بایستی آن را زبانی منحصربه‌فرد دانست. این کنکاش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی انجام شده است. با بررسی ادعاهای موجود و نقد آنها، این نظر حاصل می‌شود که زبان قرآن، نوع خاصی از زبان است که در دیگر کتب آسمانی مشاهده نمی‌شود و به دلیل میرا بودن از هر تغییر و تحریف بشری، زبانی یکتا و منحصربه‌فرد است که در گونه‌های موجود در نظریه‌های زبانی مذکور نمی‌گنجد. **کلیدواژه‌ها:** زبان قرآن، واقع‌نما، سمبلیک، زبان ترکیبی، منحصربه‌فرد.

۱. مقدمه

مسئله زبان قرآن، اگر از رویکرد کلامی یا تاریخی به آن بنگریم، از صدر اسلام مورد توجه بوده است؛ اما رویکردهایی همانند واقع‌نمایی یا غیرواقع‌نمایی آن، جدید به نظر می‌آید. دو گزینه همیشه مطرح در مورد زبان قرآن، یکی واقع‌نمایی این زبان است که تأکید دارد آیات قرآن به یک حقیقت خارجی اشاره دارد و قابل آزمون و تجربه است و گزینه دیگر، غیرواقع‌نمایی این زبان است که با توجه به آن، نوعی زبان سمبلیک برای قرآن در نظر گرفته می‌شود که قابلیت تأیید یا ابطال دارد. به اعتقاد دکتر لنگهاوسن، در قرن بیستم، با وجود غلبه اثبات‌گرایان یا

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث (mexcast@chmail.ir)

پوزیتیویست‌ها در موضوع فلسفه دین، بحث اصلی به تدریج به فلسفه زبان کشیده شد. نظریه اثبات‌گرایان برای گزاره‌های دینی این بود که این گزاره‌ها چون قابل تجربه و حس نیستند، اصلاً معنایی ندارند. نظریه اینان در جامعه دینی غرب، رد شد؛ به دلیل این‌که راهی برای اثبات تجربی نظریه خودشان نداشتند و گزاره‌های فراوانی در علوم تجربی و غیر آن وجود داشت که با وجود معنادار بودن، قابلیت اثبات تجربی نداشت (ر. ک: مصباح، ۱۳۷۵: ۱۰).

۱-۱. پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه موضوع مقاله باید خاطر نشان کرد که مقاله‌ای به نام «واقع‌نمایی و غیرواقع‌نمایی زبان دین» یافت شد که اولاً شامل تمام موارد مذکور در این مقاله نیست و ثانیاً موضوع را از دیدگاه و نظر علامه طباطبایی بررسی می‌نماید. زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی نیز دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر زبان دین را ذکر و آن‌ها را یک‌به‌یک از دیدگاه علامه بررسی و مقایسه می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که ایشان، زبان قرآن را یک نوع زبان عرفی خاص می‌داند. در مقاله «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، دیدگاه علامه در مورد زبان مجاز و استعاره و همچنین زبان رمز و اسطوره بررسی می‌شود که نویسنده، استعمال مجازی را منحصر در تعداد خیلی از آیات می‌داند و زبان اسطوره را نیز به طور کلی رد می‌کند. همچنین مقاله «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، سه نظریه شناختاری^۱، غیرشناختاری^۲ و نمادین را در مورد زبان قرآن ذکر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که علامه طباطبایی قائل به نظریه زبان عرفی با تأکید بر مؤلفه‌های فاعرفی موجود در زبان قرآن است و این زبان را شناختاری، چند ساحتی و دربردارنده نماد و تمثیل و رمز می‌داند.

۲-۱. اهمیت پژوهش

چون میان مسلمانان، بحث در مورد زبان قرآن، با توجه به پذیرش دین و صحیح بودن

۱. برخی گزاره‌های قرآنی، معانی معرفت‌بخش عینی دارند و از واقع و امور محسوس این جهان و حقایق و واقعیت‌های ماورای طبیعی خبر می‌دهند (سالاری‌راد، ۱۳۸۶: ۶۱).

۲. برخی آیات قرآن در عین معناداری و معرفت‌بخشی، گزارشی از واقع بیان نمی‌کنند و گزاره‌های ناظر به ارزش هستند (همان: ۷۱).

معنای آیات قرآن، به چگونگی توضیح و تبیین آن بر می‌گردد، پس تعیین نوع زبان قرآن، مهم است و اهمیت آن به این دلیل است که می‌توان با توجه به نوع این زبان، به توضیح و تبیین گزاره‌های دینی با توجه به نظریه پذیرفته شده و رویکرد کلی حاکم بر نظریه پرداخت. این مسئله برای غربیان و مسیحیان نیز اهمیت دارد؛ زیرا به طور پیش فرض، مباحثه‌کننده غربی در مورد زبان قرآن، برخلاف مسلمانان، از دیدگاه ارزش و اثبات دین به موضوع نمی‌نگرد؛ بلکه بدون آن که اعتقادی به دین داشته باشد یا اعتقاد خود را دخالت دهد، در تلاش است تا به صورتی غیر جانبدارانه به مسئله زبان دین توجه کند تا نوع آن را بشناسد (ر. ک: همان: ۹) و سپس تضاد بین علم و دین را حل کند.

۳-۱. اهداف پژوهش

هدف این پژوهش آن است که دریابد در میان چند نظریه زبان قرآن، کدامیک قابل قبول است. پس از مراجعه به منابع مختلف، مشاهده شد که در موارد محدودی، به زبان خاص قرآن اشاره شده است و در موارد قابل توجهی، آن را ترکیبی از واقع‌نما و غیر واقع‌نما یا منحصرراً واقع‌نما فرض کرده‌اند؛ حال آن که به نظر می‌رسد بایستی به زبان خاص و منحصر به فرد قرآن به صورت جدی پرداخته شود.

۲. تاریخچه بحث

بحث‌های کلامی فراوانی میان متکلمان شکل گرفته است و فرقه‌های کلامی، هر یک، عقیده ای در مورد مسئله کلام یا زبان داشته‌اند. بجز اشاعره، بقیه فرق دوران آغازین اسلام، اعتقاد داشتند که کلام الهی، لفظ است نه معنا و از میان تمامی نحله‌ها، تنها امامیه و معتزله بر فعل بودن کلام خدا و حادث بودن آن تأکید داشته‌اند؛ اما همگی قبول داشتند که خداوند، متکلم است^۱ یا آن را به طریق عقلی همانند اشاعره ثابت می‌کردند. همین‌طور همه این گروه‌ها اجماع داشتند که قرآن، کلام خداست؛ ولی بر سر این که معنای کلام چیست و متکلم یعنی چه، دارای اختلاف بودند. اشاعره و حنابله، متکلم را کسی می‌دانستند که کلام در او ایجاد می‌شود و در مقابل، امامیه و معتزله، عمل تولید کلام را به متکلم نسبت می‌دادند. دو گروه

۱. «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴).

اخیر، کلام الهی را متشکل از صوت و حرف می‌دانستند؛ اما اشاعره معتقد بود که کلام الله، موردی است که بازگشت به اراده الهی می‌کند. متفکران بسیاری نظریات مختلفی را در باب زبان قرآن مطرح کرده‌اند که به مهم‌ترین آن نظریات در ادامه پرداخته می‌شود.

۳. نظریه واقع‌نمایی

طرفداران این نظریه، قرآن را دارای یک زبان عرفی می‌دانند که خداوند از این طریق با مردم سخن گفته است. ایشان استدلال می‌کنند که چون قرآن برای عموم مردم نازل شده است،^۱ بایستی برای آنان قابل فهم باشد (ر. ک: آریان، ۱۳۹۶: ۳۰). این نظریه بر آن است که زبان قرآن را قابل فهم برای همه معرفی کند، به این معنا که «زبان عرفی، زبان عمومی توده‌های مردم در طبقات گوناگون اجتماعی از بزرگ و خردسال، شهری و روستایی، باسواد و بی‌سواد است که با آن صحبت می‌کنند و می‌نویسند و مطالب خود را به دیگران منتقل می‌کنند» (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۱). عبدالحسین خسروپناه لفظ واقع‌گرا را به همان معنای واقع‌نما به کار برده و معتقد است که «همه متفکران اسلامی بر واقع‌گرایی گزاره‌های اسلامی تأکید داشته و دارند. ملاصدرا، نه تنها آیات قرآن را واقع‌گرا تفسیر می‌کند، بلکه به نقد زمخشری و فخر رازی و حاکم نیشابوری پرداخته و حمل آیتی مانند: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵) و ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (بقره: ۲۵۵) بر تخیل و تمثیل و نفی واقعیت خارجی را نادرست می‌داند» (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۲۴).

در سده اخیر، کیفیت زبان دین و این‌که آیا عرفی است، در غرب مورد توجه قرار گرفته است و برای نمونه، «در یکی از اجلاس‌های واتیکان در سال ۱۹۴۳ م، گفته شد که کتاب مقدس از شیوه بیان و تعبیرهای خاص اقوام باستان استفاده می‌کند و مفسران جدید باید در تتبعات خویش، کاملاً روحیه آن روزگاران دوردست را با کمک تحقیقات تاریخی، باستان‌شناسی، قوم‌شناسی و سایر علوم، استدراک کنند تا دقیقاً پی ببرند وجوه تعبیراتی که نویسندگان هر یک از اسفار یا اناجیل در نگارش خویش به کار برده‌اند... فی الواقع

۱. ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ۱۳۸)؛ ﴿شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾ (بقره: ۱۸۵).

چه معنی دارد» (باربور، ۱۳۷۹: ۱۲۵). روشن است این رویکرد، در صورتِ مورد تحقیق گرفتن قرآن نیز، بدین شیوه آن را بررسی می‌کند. در نهایت با توجه به عرفی بودن زبان قرآن، به این نتیجه می‌رسد که برای فهم آیات آن، بایستی زبان عرفی شناخته شود؛ اما نسبت واقع‌نمایی با زبان عرفی چیست؟ واقع‌نمایی می‌گوید که هر چه در این زبان گفته می‌شود، در خارج وجود دارد و یک مابازای بیرونی در مقابل مطالب درون قرآن مشاهده می‌شود؛ حال اگر زبان قرآن، غیرواقع‌نما باشد، آیا عموم مردم قادر به درک حقیقت‌های خارجی و مقایسه آنها با مطالب یادشده در کلام الله هستند؟ آیا می‌توان توقع داشت، سخنی را که همه مردم قادر به درک آن نیستند، توسط ایشان مورد مقایسه قرار گیرد و حقیقت خارجی آن کشف شود؟

روشن است که تنها با عرفی بودن زبان، توقع کشف واقع‌نمایی یا عدم آن می‌رود و اما واقع‌نمایی می‌تواند همان عرفی بودن را تداعی کند؛ زیرا عموم مردم آن را درک می‌کنند و زبان قرآن در صورت غیر نمادین بودن، قابل فهم توده مردم است؛ چه این که، نمادها را تنها گروهی از مردم و نه همه آنها می‌فهمند. آیاتی که به عنوان «آیات الأحکام» شناخته می‌شود می‌تواند نمونه‌های خوبی باشد تا اثبات کند که احکام برای اجرا شدن و تحقق در خارج، نیازمند فهم عرفی هستند تا مردم بتوانند آنها را بفهمند و برای در امان ماندن از مجازات یا رسیدن به کمال مطلوب متکلم، چارچوب‌های تعیین شده را رعایت کنند. آیات محکم قرآن نیز می‌تواند نمونه مسلّمی باشد تا بتوان این امر را اثبات کرد که زبان قرآن، واقع‌نماست و عرف، آن را درک می‌کند. علامه طباطبایی در تعریف لغوی لفظ محکم می‌گوید: «محکم از ماده حکم است. این ماده بدان معناست که یک شیء، طوری باشد که چیز دیگری نتواند در آن رخنه کند و آن را از هم جداسازد و از بین ببرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۰).

این آیات به آنچه در واقع رخ می‌دهد اشاره می‌نمایند یا آنچه را که وجود دارد، تبیین می‌کنند. واقعیت بیرونی، انعکاس حقیقت درونی است که در واژه‌های این زبان، تبلور یافته است و نماینده حقیقتی است که به صورت مکشوف در طبیعت و جهان وجود دارد. همچنین، انسان می‌تواند با دنبال کردن این زبان بفهمد که دستورهای آن مبتنی بر یک امر خیالی و موهومی یا سمبلیک و نمادین نیست و هر آنچه گفته شده، وجود خارجی دارد.



۱.۳. نقد نظریه واقع‌نمایی

اگر زبان قرآن را صرفاً واقع‌نما بدانیم و تمام پدیده‌ها را از این منظر توجیه کنیم، در موارد زیادی به مشکل برمی‌خوریم؛ زیرا پدیده‌هایی وجود دارند که با این نظریه سازگار نیستند. برای مثال، متشابهات قرآن را نمی‌توان با این نظریه توجیه کرد و معنایی برای آن در نظر گرفت که در عالم خارج، به همین صورت وجود دارد. در قرآن آمده است: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵). این حقیقت که خداوند بر عرش احاطه و تسلط دارد، با چه نمود خارجی قابل مطابقت است؟ تعریف علامه طباطبائی از لفظ متشابه به صورت زیر است: «متشابه، یعنی چیزهای گوناگونی که در پاره‌ای از اوصاف و کیفیات با همدیگر توافق و مشابهت داشته باشند» (همان: ۲۰۱). نمی‌توان این امر را با توجه به زبان عرفی توصیف کرد؛ زبانی که از عمق لازم برای درک این معنا برخوردار نیست و در توجیه آن ممکن است حتی عقاید بنیادین را زیر سوال ببرد؛ مثلاً فرقه مجسمه، خدا را دارای جسم می‌دانند (ر. ک: فخر رازی، ۱۴۰۷: ۲۵/۲) و این عقیده ناشی از این امر است که در تفسیر آیات متشابه، نتوانستند از حد زبان عرفی خارج شوند و آنچه را در واقع دیدند، نماینده کلام خدا دانستند و مجبور شدند تا به خاطر عقیده واقع‌نمایی، خداوند را همچون انسانی تصور کنند که بر تخت عرشی خود تکیه زده است و حال آن‌که خداوند را با انسان، مقایسه کرده‌اند و خداوند با هیچ چیز قابل مقایسه نیست و شبیه هیچ چیز نیست^۱ و در صورتی که این آیات را بر مبنای مجاز و استعاره، به کار ببریم و تفسیر کنیم، مخالفان این نوع تفسیر، این معانی و این کاربردها را قبول ندارند و باعث کذب معنا می‌دانند و آنها را شیوه‌های کلامی عرفی در زبان عربی می‌نامند (ر. ک: الشنقیتی، بی‌تا: ۳۶) و منکر مجاز در قرآن شده‌اند (ر. ک: ابن تیمیه، ۱۹۹۶: ۹۵؛ بهرامی، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

۴. نظریه غیرواقع‌نمایی

زبان غیرواقع‌نما که با عنوان زبان سمبلیک نیز شناخته می‌شود، طرح می‌کند که کلام الله نمی‌تواند - به همان صورتی که ظاهر آن می‌نمایاند - مابازای خارجی داشته باشد. غیرواقع‌نمایی بدین معناست که گزاره‌های دینی از هیچ‌گونه واقعیت خارجی حاکی نبوده و

۱. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری: ۱۱).

بدون پشتوانه واقعی در بیرون و غیرقابل صدق و کذب است (ر. ک: ناطقی، ۱۳۹۳: ۱۴۴). زبان تمثیل را که در قصص قرآن دیده می‌شود، می‌توان نمونه‌ای از زبان نمادین یا غیرواقع‌نمای قرآن برشمرد؛ نتیجه این که در زبان نمادین، به معنا توجه می‌شود، برخلاف زبان واقع‌نما که بر لفظ تکیه دارد. شاید مجاز و استعاره نیز در این زمره قرار بگیرند که همانا به کار بردن لفظ در معنایی است که برای آن وضع نشده است، هر چند در استعاره، نوعی مشابهت لفظ با معنا وجود دارد. صوفیان، از طرفداران این نظریه، قرآن را دارای بطون متعددی می‌دانند که با کنار گذاشتن ظواهر، می‌توان آن را بر معانی گوناگونی تأویل برد.

زبان نمادین در باب زبان متون مقدس توسط پل تیلیش مطرح شده است. وی معتقد است که زبان متعارف لفظی و غیر نمادین در گفتار از خداوند نامناسب است و نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم؛ اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی‌کنند. چنین نتیجه‌ای، ناشی از این رهیافت است که گزاره‌های نمادین با یکدیگر نسبت‌های منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و استلزام ندارند و لذا نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث استدلالی کرد. وی کارکرد حقیقی نمادهای دینی را بازنمایی امر قدسی می‌داند (ر. ک: محمدرضایی، ۱۳۹۳: ۹۸). برجسته‌ترین دلیل وی برای نمادین خواندن زبان دین، پیچیدگی متعلق نماد یعنی خداوند است؛ زیرا خداوند را به تعبیری «موجودی به کلی دیگر» که فوق درک انسانی است می‌دانند که با زبان حقیقی و غیر نمادین نمی‌توان از وی سخن گفت (همان: ۱۰۱).

۱-۴. نقد نظریه غیرواقع‌نمایی

این نظریه نیز مورد نقد است. اگر بخواهیم تمام کلام الله را نمادین بدانیم، آیاتی را که محکم هستند و ظاهر الفاظ آنها، حاکی از مراد گوینده به نظر می‌رسند، چگونه معنا می‌کنیم؟ در (لا اله الا الله) (محمّد: ۱۹) چه چیزی غیرواقع‌نماست؟ می‌توانیم یک دستور دینی مانند «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ» (نساء: ۲۳) را نمادین بنامیم؟ آیا امر به رها کردن ربا در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۸) وجه سمبلیک دارد؟ روشن است که تمام قرآن را نمی‌توان بر این اساس، تفسیر نمود و زبان همه آیات آن را سمبلیک ارزیابی کرد.

علامه طباطبائی معتقد است که اگر بخواهیم قائل به این نظریه باشیم، عموم مردم این جرئت را به خود می‌دهند که آیات الهی را تفسیر کنند و به تأویل ببرند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۵۴). همچنین چند روایت وجود دارد که قرآن را دارای وجوه متعدد و به اطلاق ذوبطون می‌دانند؛ برای مثال، روایتی در معانی الأخبار به این مسئله اشاره می‌کند: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ ظَهْرِ الْقُرْآنِ وَ بَطْنِهِ فَقَالَ ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلَئِكَ» (ابن بابویه، بی تا: ۲۵۹)؛ اما داشتن معنای باطنی با حجت ظاهر کلام الله منافاتی ندارد. اگر نمادین بودن را همان زبان تمثیلی در نظر بگیریم، یعنی پیام‌هایی در قرآن داریم که نه به شکل صریح و بلکه در قالب مثل مطرح شده‌اند، می‌توان گفت که قرآن در برخی موارد از زبان تمثیل استفاده کرده است.

از سویی، در تعدادی از آیات قرآن، وعده و وعید وجود دارد. خداوند به عنوان وعده به مؤمنان می‌فرماید: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) (مائده: ۹) و در جایی دیگر ظالمان را وعید می‌دهد: (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (شعرا: ۲۲۷). شکل‌گیری وعده و وعید بر اساس این است که واقعیت خارجی آن وجود داشته باشد و برای راستی آزمایی این دو، فقط کافی است که بدانیم در عالم خارج، چیزی منطبق بر آن است؛ پس، زبان وعده و وعید، زبان واقع‌نمایانه است. بنابراین اگر وعده و وعیدی داده شود و مقصود گوینده آن، امر غیرواقعی باشد، گوینده، قصد گم‌راه کردن مخاطب خود را دارد؛ اگر این نظریه را در مورد وعده‌های الهی در قرآن بپذیریم، یعنی این‌که که خداوند، مردم را گم‌راه کرده و چیزی را که حقیقت ندارد، واقعی جلوه داده است که روشن است چنین چیزی در مورد خدا راه ندارد.

شهید مطهری سمبلیک و نمادین بودن بعضی آیات - مثلاً در مورد داستان آفرینش آدم ﷺ - را قبول دارد؛ ولی در مورد تمام قرآن می‌گوید: «قرآن مثل بعضی کتاب‌های مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزهای اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس؛ به طوری که مؤمنان ناچار باشند دستورها و اندیشه‌ها را از منابع دیگر اخذ کنند؛ بلکه قرآن، اصول معتقدات و افکار

و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود باایمان و صاحب عقیده، لازم و ضروری است و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده است و معیار و مقیاس همه منابع دیگر است» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۱۷).

همچنین سیره عقلا نیز یکی دیگر از راه‌هایی است که می‌توان از آن برای اثبات این‌که زبان قرآن، غیرواقع‌نما نیست، کمک گرفت؛ در واقع، یک گوینده دانا و حکیم،^۱ سخن خود را برای تاثیرگذاری به صورت واقع‌بینانه بیان می‌کند؛ حال ممکن است در میان آن، از زبان تمثیل یا گزینه‌های نمادین‌گرا استفاده کند؛ اما در نهایت، سخن او و زبانش، به واقعیتی خارجی اشاره می‌کند.

۵. نظریه ترکیبی

شاید بتوان گفت این نظریه، تصویر واقع‌بینانه‌ای از زبان دین را ارائه می‌دهد. طبق این نظریه، زبان دین نه فقط شامل زبان واقع‌نما، بلکه دارای زبان سمبلیک نیز هست و چگونگی کنار هم قرار گرفتن این دو زبان در آیات مختلف است که زبان قرآن را شکل می‌دهد و خداوند با مجموع این آیات، قصد هدایت انسان‌ها را دارد، همان‌طور که در قرآن می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (نور: ۴۶). این نظریه، منطقی و مقبول به نظر می‌رسد.

آیه الله مصباح یزدی این نظریه زبانی متشکل از شیوه‌های گوناگون را یک نظریه قوی می‌داند: «به نظر می‌رسد که دسته‌بندی‌هایی که برای زبان شده، کاملاً حساب شده نیست... اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست یا به عکس اگر بگوییم کلیه مفاهیم دینی، نمادین‌اند و هیچ مفهوم حقیقی یا عرفی نداریم، هیچ کدام از آن دو نظر درست نیست؛ بلکه باید نوعی تفصیل قائل شد» (مصباح، ۱۳۷۵: ۱۶). ایشان نظر نهایی خود را در زمینه زبان دین، بدین صورت ذکر می‌کنند: «زبان دین در واقع، همان زبان عقلایی است که مردم به کار می‌برند و شامل استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آن‌هاست؛ همان‌گونه که مشتمل بر مفاهیمی نمادین است» (همان: ۱۸). در واقع، ایشان نظریه ترکیبی را مناسب می‌دانند.

۱. ﴿وَيَبِّينُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (نور: ۱۸).

آیه الله مصباح یزدی، در میزگرد خود با پروفسور محمد لگنهاوزن^۱ می‌گویند: «به نظر ما، مفاهیم منطقی، ریاضی و فلسفی به مفاهیم نمادین بازگشت می‌کنند» (همان) و در ادامه می‌فرمایند: «در مقام تفهیم، برخی گفته‌اند که اعتباریات از قبیل مجازات است. این به معنای آن نیست که اصل مفهوم، مجازی است؛ بلکه مخاطب واقعی را درک می‌کند، ولی با زبان سمبلیک آن را تبیین می‌نماید؛ یعنی گوینده لفظ را از جای دیگری می‌آورد و با قرینه‌ای برای فهماندن به طرف مقابل به کار می‌برد. چنین نیست که اصل مطلب واقعیت نداشته و صرفاً جنبه قراردادی محض داشته باشد؛ بلکه واقعیتهایی بین دو طرف است که عقل درک می‌کند و در مقام تفهیم از آن قراردادها استفاده می‌کند، همچنان که اصلاً خود زبان، یک امر نمادین است و سخن گفتن در اصل با استفاده از نماد صورت می‌گیرد؛ زیرا الفاظ، رابطه‌ای واقعی با معنی ندارند و بر حسب قرارداد، هر لفظی، معنایی را افاده می‌کند. این فهم نیز بر اساس گزینه‌ای عقلایی و خدادادی انجام می‌گیرد که ما از روش سمبلیک استفاده می‌کنیم. پس روش نمادین در دین کاربرد دارد؛ اما این هم چیزی جدای از روش عقلایی نیست، کاری است که همه عقلا می‌کنند، همان گونه که اصل وضع زبان استفاده از همین روش است» (همان).

ایشان الفاظ را دارای رابطه‌ای نمادین با معنا می‌دانند که این رابطه، توسط قراردادی شکل گرفته است. سپس به پیدایش زبان دین و وضع زبان خاص برای آن، اشاره می‌کنند: «خلاصه مشکلی را که اروپایی‌ها داشتند و موجب شد تا به دنبال این بروند که برای دین، زبان خاصی وضع کنند، ما نداریم. آن مشکل، تعارض بین محتوای کتاب‌های مقدس و کتاب‌های دینی شان با دستاوردهای علم یا دستاوردهای فلسفه بود. البته در این که آیا این مشکلات در اصل متن کتاب مقدس بوده و به همین صورت مجازی به کار برده شده یا تحریفاتی بوده که در آنها واقع شده است، ما احتمال قوی می‌دهیم که بسیاری از مطالب کتاب مقدس، تحریف شده است و ما باور نمی‌کنیم که آن آیات از سوی خدا نازل شده باشد؛ بلکه چنین مشکلاتی در اثر تحریفات پیدا شده است» (همان).

آیه الله مصباح به صورت ضمنی تأیید می‌کنند که نزد ما مسلمانان، زبان خاصی برای دین

وجود ندارد (ر. ک: همان)؛ این بدین معناست که زبان واقع‌گرا و غیر واقع‌گرا، محمولی گشته است تا زبان دین با آن فهم شود و بشر مسیحی و یهودی را از تناقض میان علم و دین رهایی بخشد و این تناقضات، هم به دلیل قصور علم بشر در فهم مفاهیم دینی و هم به دلیل تحریفاتی است که در کتب مقدس غیر از قرآن به وقوع پیوسته است؛ پس توجیهی برای مسلمانان وجود ندارد که با علم به عدم تحریف کتاب آسمانی‌شان، به دنبال تطبیق زبان قرآن بر یکی از زبان‌های واقع‌نما یا غیرواقع‌نما یا ترکیبی از آنها باشند.

از دیدگاه علامه طباطبایی، زبان دین دارای ساختاری به صورت تلفیقی از تمام زبان‌هاست و این زبان دارای ویژگی‌هایی همچون قیاس‌ناپذیری با زبان بشر، مراتب گوناگون و طولی بودن معنا، پیوستگی معانی واژگان در شبکه ارتباطی، چند ساحتی بودن و اشتغال بر تأویل و تنزیل، همچنین محکم و متشابه است (ر. ک: ناطقی، ۱۳۹۳: ۱۷۲).

«دیدگاه علامه طباطبایی راجع به زبان قرآن، شناختاری و ناظر به واقع است. وی معتقد است خداوند بر اساس عرف عام عقلاً با بشر صحبت کرده است و در زبان خود از برخی صناعات ادبی عرف نیز برای تفهیم بهتر، سریع‌تر و تشبیه معقولات به محسوسات (به دلیل انس بشر به ماده و امور محسوس) استفاده کرده است. لذا دیدگاه وی را می‌توان دیدگاه ترکیبی نامید» (محمدرضایی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

در نتیجه می‌توان گفت که هم علامه طباطبایی و هم شاگردش آیه الله مصباح، قائل به نظریه ترکیبی بوده‌اند.

۱-۵. نقد نظریه ترکیبی

اگر نظریه ترکیبی را نظریه‌ای جامع دو نظریه زبان واقع‌نما و غیرواقع‌نما بدانیم و عنوان کنیم که زبان قرآن، هم شامل گزاره‌هایی است که در عالم واقع وجود دارند و حقیقی‌اند و هم صورت تمثیلی آن‌ها را در بر می‌گیرد، احتمالاً تأیید می‌کنیم که زبان قرآن، خود نوعی منحصر به زبان خاصی نیست و ترکیب زبان‌هاست. به نظر می‌رسد زبان قرآن هر چند شامل تمام موارد این دو زبان است، اما نوعی است که قابل دسته‌بندی همانند زبان بشر نیست. علامه طباطبایی در ویژگی‌های زبان دین، خصوصیت قیاس‌ناپذیری آن با زبان بشر را بر می‌شمرد و حال آن‌که، ما زبان بشر را که به صورت واقع‌نما یا نمادین است، با هر قسمتی از آیات با توجه به فهم خود از گزاره‌های دینی،

مطابقت می‌دهیم و آن را در دسته‌بندی مخصوص آن زبان قرار می‌دهیم. البته طرفداران نظریه ترکیبی ممکن است ابراز کنند که گریزی نیز از این کار نداریم؛ زیرا فهم بشری ما این‌گونه اقتضا می‌کند، اما ممکن است این فهم به این نتیجه نیز برسد که محدود کردن حتی پاره‌ای از آیات به زبانی خاص بشر، جایز نیست و ما را از مقصود اصلی و تفسیر صحیح آیات باز می‌دارد.

۶. نظریه یکتایی و مخصوص بودن زبان قرآن

مراد این نظریه آن است که زبان قرآن در دسته‌بندی زبان بشری قرار نمی‌گیرد و خود زبانی مجزاست و دارای ویژگی‌های مخصوص به خود است. متون مقدس دیگر را می‌توان در دسته‌بندی‌های معمول زبان بشری قرار داد؛ چه این‌که آن‌ها دچار تحریفات فراوان گشته‌اند و دیگر زبان انحصاری خداوند نیستند؛ ترکیبی هستند از زبان خدا و انسان با تمام کاستی‌ها و خطاهای خود؛ اما کتابی که در پایان رسالت و نبوت تمام پیامبران عرضه گردیده است و تنها کتاب آسمانی است که معجزه نامیده شده، لاجرم دارای زبانی است که قابل مقایسه با هیچ زبان دیگری نیست. به عبارت دیگر، اگر ما زبان عرفی یا واقع‌گرا، و نمادین یا تمثیل یا استعاره و مجاز داریم، زبان دیگری نیز داریم به نام زبان قرآن که منحصر به فرد است؛ به این معنا که همان‌طور که در کاربردهای روزمره از زبان تمثیل استفاده می‌کنیم یا برای خواستن یک چیز از یک نفر، زبان واقع‌نما را به کار می‌بریم، می‌توانیم کلام خود را در قالب زبان قرآن بیان کنیم که البته لازمه این کار، انس، تعلّم و شناخت این زبان است؛ چه این‌که اگر بخواهیم از زبان تمثیلی استفاده کنیم، لازم است مجاز و استعاره را بشناسیم.

در تأیید خاص بودن زبان قرآن، آیه الله محمد هادی معرفت می‌گوید: «قرآن کریم در افاده تعالیم عالیّه خود، طریقه مخصوص به خود دارد. قرآن در بیانات شافیه و کافیّه خود، روشی را اتخاذ کرده جدا از روش‌های معمولی که انسان‌ها در مقام محاوره اتخاذ می‌کنند» (قدردان ملکی، ۱۳۸۱: ۶۸). مهدی هادوی تهرانی نیز مشابه این نظر را دارد: «بی‌شک قرآن کریم در مجموع، زبان خود را دارد و نمی‌توان آن را با زبان رایج در یک واحد بشری مقایسه کرد... نمی‌توان زبان قرآن را با هیچ زبانی مقایسه کرد و مثلاً آن را صرفاً زبانی معمولی و عرفی یا زبانی ویژه، همانند زبان فیلسوفان یا عارفان دانست. زبان قرآن از یک نظر ویژه، استثنایی و فوق‌توان بشر و از نظر دیگر، زبانی واضح، آشکار و همگانی است» (همان: ۷۷).

نتیجه آن که مهم‌ترین دلیل خاص بودن زبان قرآن و یکتایی آن، عدم دخول زبان انسان در آن و انحصار زبان حکیم آفریننده همان انسان است. به عبارت دیگر، کلام بشر، قابل قرار دادن در یک دسته‌بندی است و قرآن، خالی از کلام بشر است.

۱-۶. چرایی یکتایی و مخصوص بودن زبان قرآن

در معرفی نظریه یکتایی زبان قرآن، از قرآن به عنوان معجزه یاد گردید و کتاب پایانی پیامبران نام برده شد؛ در نتیجه، این کتاب بایستی توانایی هدایت انسان‌ها را در آینده نیز داشته باشد؛ زیرا پس از آن کتابی نازل نمی‌شود و این کتاب و کلام، ابدی است و پاسخگوی همیشگی مخاطبان و مراجعه‌کنندگان است. بنابراین، لازم است در مورد وقایع گذشته، صادق باشد، دوران حال را درست توصیف کند و پیش‌گویی آن درباره اتفاقات آینده، راست باشد. همه این‌ها زبانی می‌طلبد که ظرفیت زمانی این سه دوران و وسعتی به اندازه ازل تا ابد را داشته باشد، در مورد همه آنها بدون تناقض سخن بگوید و در هیچ عصری خطا نکند. دسته‌بندی زبان‌های بشری و حتی زبان کتب آسمانی پس از دستکاری توسط بشر، نمی‌تواند همانند زبان قرآن باشد. همان‌طور که این زبان نبایستی با علوم روز تناقضی داشته باشد، باید بتواند مطالب گذشته را نیز معرفی نماید و در مورد آینده نیز نظر خود را ارائه کند؛ چنین ظرفیتی فقط در زبان قرآن یافت می‌شود.

علامه طباطبایی، روایتی را از امیرالمؤمنین (ع) به عنوان غرر روایات نام می‌برد: «وروی عن علی (ع): أنه قيل له. هل عندكم شيء من الوحي؟ قال: لا والذي فلق الحبة وبرء النسمة إلا أن يعطي الله عبداً فهماً في كتابه» و دلالت حدیث را بر این امر می‌دانند که «هر آنچه از شگفتی‌های معارف امام علی (ع) برای ما نقل شده - که از مقام علمی ایشان صادر شده و عقل‌ها را به حیرت واداشته - همگی از قرآن کریم اخذ شده است» (رک: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۷۱/۳). این، یعنی ما با کلامی مواجه‌ایم که حاوی معارف عمیق و علوم ژرفی است که ظرفیت بی‌نظیر و منحصر به فردی دارد که می‌تواند فردی را چون امیرالمؤمنین (ع) بی‌پرواند؛ حضرت علی (ع) با چنین کلام و زبانی مواجه بوده است که قطعاً نمی‌تواند کتابی مانند دیگر کتاب‌ها، کلامی مانند دیگر کلام‌ها و زبانی مانند دیگر زبان‌ها باشد. لازمه دریافت چنین معارفی در حد امام (ع)، زبان اختصاصی و یکتاست.

از دیگر مواردی که در مورد کلام الله ذکر کردیم، برخورداری از بطون متعدد است. زبانی که دارای چند باطن - حداقل آن بنا بر احادیث، بالغ بر هفت باطن - است، حتماً زبان خاصی است. به بیان دیگر، چه زبان واقع‌نما یا غیرواقع‌نما یا هر زبان دیگری وجود دارد که دارای بطن‌های متعدد باشد؟

۲-۶. چگونگی ارتباط مخاطب با زبان مخصوص قرآن

پیش‌تر گفته شد که استفاده از زبان قرآن با انس، تعلّم و شناخت است. زبان، یک ابزار ارتباط است و همان‌طور که گفته می‌شود که یک زبان، واقع‌نماست یعنی این‌که آن زبان به کمک مطابقت آن با واقعیات خارجی با مخاطب خود ارتباط برقرار می‌کند، به همان صورت نیز زبان قرآن با یادآوری، ذکر و انس، قابلیت ارتباط با مخاطب خود را دارد؛ پس هر چه انس با قرآن بیشتر باشد، برقراری ارتباط با زبان آن بهتر انجام می‌شود. قرآن نیز لفظ «ذکر»^۱ را در چند مورد برای توجه به خودش به کار می‌برد. بنابراین برای برقراری ارتباط با زبان منحصر به فرد قرآن، توجه به قرآن لازم است. یکی از موارد توجه، تلاوت قرآن است که در نتیجه این عمل، انس به قرآن بیشتر می‌شود و با زبان قرآن، آشنایی مورد نظر، ایجاد و ارتباط، برقرار می‌گردد. پس هر کس بنا به ظرفیت و مقدار توجهش به کلام الهی، با زبان قرآن ارتباط برقرار می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

از مطالب گفته‌شده، این نتیجه حاصل می‌شود که زبان قرآن، واقع‌نما و برخورداری از ویژگی‌های زبان مطابق با واقع است و همچنین دارای تمثیل، استعاره و مجاز در بیان خود است؛ ولی این امر بدین معنا نیست که ترکیبی از سایر زبان‌هاست. زبان قرآن، شبیه هیچ زبانی نیست و خود زبانی مستقل است. یکتایی زبان قرآن از سرچشمه وجودی آن که خداوند متعال است، ناشی می‌شود؛ خداوند یکتا، هر چه صادر کند، یکتاست (ر. ک: طباطبایی، بی‌تا: ۸۷)؛^۲ کتابش یکتاست و زبان این کتاب نیز چنین است.

۱. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹).

۲. عبارت علامه چنین است: «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد».

کتابنامه

قرآن کریم

۱. آریان، حمید، (۱۳۹۶ ش)، «بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن»، نشریه معرفت، ش ۲۳۵.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین أحمد، (۱۹۹۶ م)، ایمان، عمان - اردن: المكتب الإسلامی، پنجم.
۳. باربور، ایان، (۱۳۷۹ ش)، علم و دین، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، سوم.
۴. بهرامی، حمزه علی و دیگران، (۱۳۹۷ ش)، «تحلیلی بر دیدگاه ابن تیمیه در مجاز قرآنی و نقد آن»، نشریه پژوهشنامه معارف قرآنی، ش ۳۲.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۱ ش)، «معناشناسی گزاره‌های دینی»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۸۳.
۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۹ ش)، «قرآن و زبان نمادین»، دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی، ش ۱۲.
۷. سالاری راد، معصومه و دیگران، (۱۳۸۶ ش)، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۸.
۸. شنقیطی، محمد الأمين، (بی‌تا)، منع جواز المجاز فی المنزّل للتعبّد والإعجاز، جدّه: دار عالم الفوائد للنشر والتوزیع.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۱ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، سوم.
۱۰. _____، (۱۳۸۷ ش)، روابط اجتماعی در اسلام، ترجمه: حجتی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____، (بی‌تا)، بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۰۷ ق)، المطالب العالیة من العلم الإلهی، بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۳. قدردان ملکی، محمدحسن، (۱۳۸۱ ش)، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبائی»، فصلنامه قیاسات، ش ۲۵.
۱۴. محمدرضایی، محمد، (۱۳۹۳ ش)، «علامه طباطبائی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ش ۴.
۱۵. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۵ ش)، «میزگرد زبان دین»، نشریه معرفت، ش ۱۹.
۱۶. موسوی اردبیلی، عبدالکریم، (۱۳۷۶ ش)، «مشکل ما در فهم قرآن»، نامه مفید، ش ۸.
۱۷. ناطقی، محمد، (۱۳۹۳ ش)، «واقع‌نمایی و غیرواقع‌نمایی زبان دین»، دوفصلنامه پرتو خرد، ش ۵ و ۶.

کتب و روای

