

زبان دین از منظر علامه طباطبایی

شهاب شهیدی*

چکیده

زبان دین از جمله مسائل مهم در حوزه دین پژوهی است. در این مقاله موضع علامه را در خصوص زبان دین بررسی می‌کنم. تفحص در مباحث معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه و رویکردهای علامه در تفسیر قرآن از جمله مباحث محکمت، تشابهات و تأویل از جمله منابع ما در این تحقیق است. برخی نویسندگان معتقدند که قرآن گرچه از زبان عرفی بهره می‌گیرد، اما این زبان برای فهم قرآن کافی نیست و از این رو بعضی زبان قرآن را زبان ترکیبی و بعضی دیگر نیز زبان عرفی خاص می‌نامند. به نظر می‌رسد اگر زبان عرفی به خوبی تفسیر و تعریف شود، نیاز به نظریات «زبان ترکیبی» و «زبان عرفی خاص» نیست.

می‌توان گفت که زبان قرآن، «زبان عرفی» است و راه دستیابی به لایه‌های عمیق تر قرآن، تزکیه و تطهیر نفس است نه کاوش در کلمات و عبارات قرآن. در این مقاله ما با کاوش در آثار علامه، موضع ایشان را درباره واقع‌نمایی گزاره‌های دینی آشکار می‌کنیم

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، زبان عرفی، محکم، تشابه، تأویل.

مقدمه

مسأله معناداری زبان دین یکی از مسائل جدیدی است که در فلسفه دین معاصر مطرح شده است. سخن گفتن از گزاره‌های دینی به نحوی معنادار امری مسلم و مفروض بوده و هیچ کس در مورد آن تردیدی نکرده بود؛ اما با شکل‌گیری حلقه وین به واسطه پوزیتیویست‌ها به شدت مورد شک و تردید قرار گرفت. اعضای حلقه وین که دانشمندان تجربی بودند نظریه‌ای را درباره معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها مطرح نمودند که به موجب آن تمام گزاره‌های الهیاتی و مابعدالطبیعی بی‌معنا گشت. معیار معناداری از نظر آنها چنین بود:

«هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معناست که این شخص بتواند صحت و سقم قضیه مندرج در آن جمله را اثبات کند؛ یعنی بداند چه مشاهداتی تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیه مزبور را به عنوان حقیقت، تصدیق یا به عنوان بطلان رد نماید» (آیر، ۱۳۸۴: ۱۸)

با توجه به این معیار، قول به وجود خداوند از آنجا که بر حسب ظهورات تجربی قابل تعریف و اثبات نیست، جزء گزاره‌های مابعدالطبیعی محسوب می‌شود و بنابراین بی‌معناست؛ یعنی گزاره «خدا وجود دارد» نه صادق است و نه کاذب (همان: ۹-۱۳۸). پس از تعمیق و گسترش نظریات پوزیتیویست‌ها، متفکران دینی عمدتاً به دو گروه واقع‌گرا و ناواقع‌گرا تقسیم شدند. واقع‌گرایی نظریه‌ای است مبتنی بر اینکه جملات خبری؛ مستقل از نظام‌های فکری بشری یا مستقل از علم و اعتقاد انسان‌ها نسبت به صدق و کذب آنها؛ یا صادق‌اند یا کاذب. حقیقت این گفته که «سیارات وجود دارند» به وجود هیچ انسان یا زبانی وابسته نیست. واقع‌گرایان بر سر جزئیات و ظرایف تعریف حقیقت اختلاف نظر دارند ولی در این حقیقت که صدق و کذب وابسته به زبان بشری به طور عام، یا بازی‌های زبانی، نظام‌های فکری یا مقاطع تاریخی خاص نسبی نیست، هم داستان‌اند. یک فرد واقع‌گرا درباره خدا باوری معتقد است که اگر خدا وجود داشته باشد، قضیه «خدا موجود است»، قضیه‌ای صادق است، قطع نظر از اینکه اصولاً کسی خدا را موجود بداند یا نداند یا به آن شیوه‌های

زندگی که به وجود خدا باور دارند، عامل باشد یا نباشد (تالیفرو، ۱۳۸۴: ۸۳).
 ناواقع‌گرایی نظریه‌ای است که طبق آن گزاره‌های دینی، توصیف‌گر امر واقع نیستند و دارای کارکردهای دیگری هستند. همه جملات خبری درباره عالم، به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب؛ در اینجا عینی به معنای مستقل از همه زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است. اگر ناواقع‌گرایی را بپذیریم، معنا ندارد که این سخن که «خدا وجود دارد» در فضایی انتزاعی به عنوان ادعایی درباره نحوه وجود اشیاء تفسیر شود، بلکه باید آن را بر حسب متن و در بستر اظهار و ابراز آن، یعنی در بستر بازی زبانی دین تفسیر کرد (همان).

مرحوم علامه طباطبایی اگرچه مبحث مستقلی در آثار خود تحت عنوان زبان دین نگشوده است اما با تتبع و بررسی اندیشه‌های ایشان می‌توان به دست آورد که وی واقع‌گرا می‌باشد و معتقد به صدق و عینیت گزاره‌های دینی و خصوصاً گزاره‌هایی درباره ذات و صفات خداوند است. جهت واکاوی نظر ایشان باید دو مرحله را طی کنیم. در مرحله اول باید موضع ایشان را در برابر اندیشه‌های پوزیتیویستی آشکار کنیم و اثبات کنیم که ایشان قائل به معناداری زبان دین هستند. در مرحله دوم باید اثبات کنیم که دیدگاه ایشان درباره زبان قرآن با واقع‌گرایی تطابق دارد. برای رسیدن به این مقصود، ابتدا باید به نظام معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ایشان بپردازیم.

انسان و مواجهه با عالم خارج

علامه طباطبایی معتقد است که انسان در فعالیت‌های خود همواره نظر به واقعیت و عالم خارج دارد. این موضع ایشان از طریق تفسیر و تعریف از حکمت الهی یا فلسفه قابل پیگیری است. از نظر علامه بحث‌های فلسفی به بحث‌هایی اطلاق می‌شود که غرض از آن به طور عموم و کلیت، اثبات وجود اشیاء و کشف موقعیت وجودی و روابط هستی آنها با اشیاء بیرون از خود باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۶). توضیح بیشتر اینکه: «ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم، واقعیت خارج را می‌خواهیم؛ با کسی که سخن می‌گوییم با شنونده خارجی رازگویی می‌نماییم، به سوی مقصدی که روانه می‌شویم مقصد را می‌جوئیم و اگر می‌خوریم یا می‌آشامیم یا

برمی‌خیزیم و اگر چشم باز می‌کنیم یا گوش فرامی‌گیریم یا می‌چشیم یا می‌بوییم یا دست می‌مالیم یا پای می‌گذاریم و اگر می‌خندیم یا می‌گرییم و اگر شاد می‌باشیم یا اندوهگین می‌شویم و اگر دوست می‌گیریم یا دشمن می‌داریم و... در همه این مراحل سر و کار ما با خود خارج و واقعیت هستی است زیرا به حسب فطرت و غریزه رئالیست و واقع‌بین هستیم» (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۱۰-۲۰۹). «اما انسان گاهی در نحوه تعاملش با جهان دچار اشتباه شده و آنچه را که حقیقتاً حظی از وجود دارد امری خرافی دانسته مثل نفس مجرده و عقل؛ و آنچه که اموری خرافی بوده و واقعیتهایی ندارند، دارای حقیقت می‌شمارد مثل شانس و غول. دقیقاً در همین جاست که فلسفه جایگاه خود را پیدا می‌کند و انسان با تمسک به فلسفه یا حکمت الهی می‌تواند خواص موجودات را از یکدیگر تمییز دهد و مرز موجودات حقیقی و واهی را مشخص نماید» (طباطبایی، ۱۴۲۸ه.ق: ۶).

سؤال این است که نحوه پیدایش علم در ما چگونه است؟ ایشان می‌گوید: «ارتباط ابتدایی انسان با جهان خارج که از نیازمندی‌های وجودی او سرچشمه می‌گیرد، به وسیله حواس است و حواس نیز جز با امور مادی با چیز دیگری سروکار ندارد و هر فعالیتی را هم که در نتیجه این ارتباط انجام می‌دهند به جزئیات ماده ارتباط دارد و از همین راه، افکار جزئی و موضوعات شخصی، فضای فکر ما را به کلی اشغال نموده و حتی در گوشه و کنار آن کمترین جای نگذاشته است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۹۷).

از نظر علامه طباطبایی آیه ۳۱ سوره مائده دقیقاً به همین واقعیت اشاره می‌کند و حال انسان را در استفاده از حس، مجسم می‌کند و خاطر نشان می‌سازد که بشر خواص هر چیزی را به وسیله حس خود درک می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱ه.ق، ج ۵: ۳۰۸). پس از اینکه با محسوسات ارتباط برقرار نمودیم، به وسیله تماس ادوات حسی با امور محسوس، می‌توانیم مفاهیم کلی را بسازیم. اما نکته مهم این است که علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات تحقق می‌یابد؛ به عبارت دیگر اخذ مفهوم و انتزاع آن از مصادیق متوقف بر نوعی اتصال با خارج است، زیرا اگر مفاهیم کلی به وسیله ارتباط با امور محسوس به دست نیابند، صدق کلی بر همه چیز علی‌السویه خواهد

بود. مثلاً مفهوم کلی انسان را در نظر آورید؛ اگر این مفهوم به وسیله ارتباط و اتصال با انسان‌های خارجی به دست نمی‌آید، می‌توانست بر همه اشیاء صدق کند؛ چون هیچ رابطه‌ای بین مفهوم انسان و انسان‌های خارجی وجود نداشت. اما از آنجا که هر مفهومی فقط بر مصادیق خاصی صدق می‌کند می‌توانیم نتیجه بگیریم که مفهوم کلی به وسیله اتصال به امور خارجی پدید می‌آید (طباطبایی، بی‌تا: ۲۴۴). بنابراین از نظر علامه انسان دارای نیرویی است به نام عقل که در واقع مبدائی برای تصدیق‌های کلی و احکام عمومی است (طباطبایی، ۱۳۹۱ ه. ق، ج ۱: ۴۸).

سؤال دوم اینکه: آیا می‌توان به غیر از ادراکات حسی یعنی به مبانی عقلی اعتماد کرد و احکام عقلی را جزء معارف معتبر بشری محسوب کرد؟ پاسخ به این سؤال موضع علامه را در برابر تجربه‌گرایان و اصالت‌حسیون روشن می‌کند.

علامه و تجربه‌گرایان

علامه در پاسخ به این سؤال به دیدگاه تجربه‌گرایان غربی اشاره کرده و آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. گفتیم برخی دانشمندان غربی معتقدند که تکیه و اعتماد به گزاره‌هایی که قابل تجربه و آزمایش نیستند ممکن نیست زیرا نمی‌توان گزاره‌های عقلی محض را به وسیله تجربه و آزمایش سنجید و صحت و سقم آنها را مشخص نمود؛ از این رو چون معیاری برای سنجش آنها وجود ندارد لذا اعتماد بر آنها ممکن نیست؛ اما گزاره‌هایی که منبعث از ادراکات حسی‌اند قابل تجربه‌اند؛ مثلاً وقتی یک حبه قند را می‌چشیم و می‌بینیم که شیرین است و این ادراک حسی خود را در ده حبه قند و صد حبه و بیشتر تجربه می‌کنیم، یقین حاصل می‌شود که پس به‌طور کلی قند شیرین است. لذا تمام حیظه عالم، محدود به حدود ماده است؛ زیرا گزاره‌هایی که درباره ماورای حس و تجربه‌اند قابل اعتنا نیستند و پرده از واقعیات بر نمی‌دارند.

از نظر علامه پنج اشکال به این دیدگاه وارد است:

۱. تمام مقدماتی که استدلال آنها را تشکیل می‌دهد، عقلی و غیرحسی است. بنابراین آنها با تکیه بر گزاره‌های عقلی، به بطلان آن اقدام نموده‌اند.
۲. خطا در ادراکات حسی کمتر از خطا در ادراکات عقلی نیست. پس اگر صرف خطا در بابی از ابواب علم، باعث شود که ما از آن علم، سد باب

نموده و به کلی از درجه اعتبار ساقطش بدانیم، باید در علوم حسی نیز اعتمادمان سلب شده و به کلی باب علوم حسی را ببندیم.

۳. در محسوسات تشخیص خطا و صواب تنها با حس و تجربه نیست و در آنجا نیز مانند علوم عقلی تشخیص با عقل و قواعد عقلی است و مسأله حس و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان است.

۴. اگرچه تمام علوم در عمل، به وسیله تجربه تأیید می‌شوند ولی تجربه به وسیله تجربه دیگری تأیید نمی‌شود؛ چون در این صورت تسلسل لازم می‌آید. حق این است که علم به صحت تجربه از طریق عقل به دست می‌آید. بنابراین اعتماد بر علوم حسی و تجربی به طور ناخودآگاه اعتماد بر علوم عقلی نیز هست.

۵. حواس، امور متغیر را درک می‌کنند و هرچقدر هم که آزمایش و مشاهده را در یک مورد تکرار کنیم، صرفاً با درک‌های جزئی متعددی روبرو می‌شویم. اما ما در علوم پس از انجام چند آزمایش حکم کلی می‌کنیم. پس اقدام به حکم کلی، نشان‌دهنده این است که ما برای احکام عقل نیز اعتبار قائل هستیم (همان: ۴۷-۴۸).

تا بدین جا می‌توان گفت که نزد علامه، احکام عقلی نیز دارای اعتبارند و گزاره‌های عقلی، ناظر به خارج‌اند و پرده از عالم واقع برمی‌دارند. بنابراین به راحتی می‌توان فهمید که علامه قائل به عالم ماورای حس بوده و عالم متافیزیک را به رسمیت می‌شناسد. وی صراحتاً اذعان می‌کند که «اگر کسی معتقد شود که چیزی که حس و تجربه به آن دسترسی پیدا نکرده وجود ندارد، این اعتقاد بدون دلیل بوده و از واضح‌ترین خرافات است» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۰۲).

علامه با دیدگاه تجربه‌گرایان و خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی مخالف است و هرگز نمی‌پذیرد که فقط گزاره‌های حسی و تجربی معنادارند و ارزش بررسی دارند. از نظر علامه گزاره‌های دینی معنادار هستند و معیار پوزیتیویست‌ها قابل قبول نیست. تا بدین جا مرحله اول را پیمودیم. اما صرف اینکه بفهمیم علامه قائل به معناداری زبان دین است نمی‌تواند ایده روشنی از نظریه وی به ما عرضه کند؛ زیرا همان‌طور که گذشت افرادی که قائل به معناداری زبان دین هستند به گرایش‌های مختلفی از

جمله واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی تمایل دارند. از این‌رو لازم است که دیدگاه‌های ایشان را درباره زبان قرآن بررسی کنیم تا بفهمیم که ایشان در کدام یک از رویکردهای مذکور قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد بررسی شیوه تفسیری علامه و دیدگاه وی درباره محکم و متشابه و تأویل می‌تواند گام مهمی جهت فهم گرایش وی در زبان دین باشد.

قرآن دارای محکم و متشابه است

کلمه محکم و متشابه در قرآن، در چند آیه به کار رفته است. خدای تعالی در سوره هود، آیه ۱ می‌فرماید: «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ»؛^۱ و نیز در سوره زمر آیه ۲۳ می‌فرماید:

«اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ».^۲

و نیز در سوره آل عمران، آیه ۷ می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ».^۳

در آیه اول خداوند متعال، کل قرآن را محکم معرفی می‌کند و منظور از آن ابطال‌ناپذیر بودن و غیرقابل خلل بودن قرآن است. آیه دوم همه قرآن را متشابه می‌داند و منظورش این است که قرآن در زیبایی اسلوب و قدرت بیان خارق‌العاده، یکنواخت است و همه قرآن دارای ویژگی‌های مشترک مذکور است. اما سومین آیه مذکور، برخی از آیات قرآن را محکم و برخی دیگر را متشابه خوانده است. منظور از احکام محکمات این است که این آیات در مدلول خود محکم و استوار هستند و معنای مراد آنها به غیر مراد، اشتباه نشود و متشابه بر خلاف آن است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۰-۵۲)؛ به بیان واضح‌تر می‌توان گفت که متشابه، آیه‌ای است که اولاً دلالت بر معنا داشته باشد و ثانیاً معنایی را که می‌رساند محل شک و تردید باشد؛ اما لفظ آیه ابهامی ندارد تا گفته شود که از طریق قواعد و طرق معمول زبان عربی تردیدهایی که در لفظ ایجاد شده، برطرف گردد (طباطبایی، ۱۳۹۱.ه.ق، ج ۳: ۴۱). از این‌رو اگر در فهم مدلول آیه دچار شک و تردید شویم باید به محکمات آن رجوع کنیم و لذا آیات محکم از این جهت «ام‌الکتاب» نامیده می‌شوند که مرجع آیات متشابه است (همان:

۳۰. آیات متشابه در لفظ خود هیچ ابهامی ندارند و صرفاً در ناحیه مدلول دچار ابهام هستند. می‌توان گفت که چون قرآن از سنخ کلام است لذا مانند سایر کلام‌ها از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و دلیلی هم وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن باشد که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود. از نظر علامه هر کس که با زبان عربی آشنایی داشته باشد، همان‌طور که از سایر متون عربی معانی‌ای را دریافت می‌کند، از قرآن نیز معانی‌ای را می‌فهمد. به علاوه قرآن در بسیاری از آیات خود، گروه خاصی را خطاب قرار می‌دهد، مثلاً می‌فرماید: ای بنی اسرائیل، ای مؤمنان، ای کافرین و... در این آیات قرآن مقاصد خود را به آنها القا می‌نماید و با آنها به گفتگو می‌پردازد. از طرفی بدیهی است که سخن گفتن با مردم توسط الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست بی‌معنا بوده و هیچ فایده‌ای در بر ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۱-۴۲). خدای تعالی در سوره نساء آیه ۸۲ می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»^۴. از نظر علامه نکته‌ای که از این آیه می‌توان به دست آورد این است که فهم عادی به درک قرآن دسترسی دارد (طباطبایی، ۱۳۹۱، ق، ج ۵: ۲۰).

بنابراین زبان عرفی می‌تواند به معانی قرآن دست یابد. بر این اساس آیا فهم توده مردم می‌تواند به کُنه قرآن دست یابد؟ و آیا زبان عرفی به کار رفته در قرآن می‌تواند کاشف از تمام ابعاد قرآن باشد؟ پاسخ به این سؤالات را باید در بخش تأویل قرآن از نظر علامه جویا شد.

تأویل قرآن در نگاه علامه

علامه در ذیل آیه ۷ از سوره آل‌عمران دیدگاه‌های مختلف را در باب معنی تأویل ذکر می‌نماید و هریک را مورد نقد قرار می‌دهد. ایشان پس از ذکر این اقوال و آشکارکردن نقاط ضعف هریک به تعریف تأویل پرداخته و می‌نویسد: «تأویل، حقیقتی واقعی است که بیانات قرآن، چه احکامش، چه مواعظش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است. چنین حقیقتی در تمام آیات قرآن - اعم از محکمت و متشابهات - وجود دارد. به علاوه این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از

الفاظ به ذهن می‌رسد، نیست؛ بلکه تأویل امور عینی هستند که به دلیل مقام والایی که دارند، ممکن نیست در چارچوب الفاظ بشری بگنجد و علت اینکه خدای تعالی آن حقایق عالیه را به صورت لفظ درآورد بدین خاطر بود که ذهن و جان آدمیان را با گوشه‌ای از آن حقایق عالیه آشنا سازد؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت که کلام او به منزله مثال‌هایی است که جهت تقرّب ذهن شنونده به مقاصد گوینده بیان می‌شود تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن شود» (همان، ج ۳: ۴۹). علامه برای این سخن به مؤیداتی از خود قرآن اشاره می‌کند که اینک به برخی از آنها می‌پردازیم:

در سوره هود آیه یک آمده که: «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ». علامه می‌نویسد: «کلمه تفصیل به معنای این است که بین اجزای چیزی که به هم پیوسته بوده‌اند، فاصله ایجاد کنیم و یا جدا جدا کردن اموری در هم فرو رفته‌است و چنین چیزی دالّ بر آن است که منظور از احکام آیات، ربط برخی آیات جدا شده از یکدیگر به هم و ارجاع آیات به یکدیگر می‌باشد؛ به گونه‌ای که بازگشت همه، به امر واحد بسیطی است که دارای اجزاء نمی‌باشد. اگر کتابی دارای چنین احکام و تفصیلی باشد، قطعاً از جهت معانی و مضامینی است که کتاب، مشتمل بر آن است و نه از جهت الفاظ آن. فصل‌های چنین کتابی به اصل واحد برمی‌گردد و اگر معانی بسیاری به یک اصل واحد برگردد، آن اصل واحد، اصلی خواهد بود که در میان تمام فصل‌ها، محفوظ مانده‌است؛ اصلی که در عین وحدت به صورت همان تفصیل درمی‌آید و اگر آن تفصیل فشرده شود به صورت همان اصل واحد بر می‌گردد» (همان، ج ۱۰: ۱۳۶).

آیه دیگری که دلالت بر مقام والای قرآن می‌کند و نشان‌دهنده این است که قرآن حقیقتی ورای الفاظ دارد، سوره واقعه آیات ۷۵ تا ۷۹ می‌باشد. «فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»^۵. از نظر علامه، آیه «فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» دالّ بر آن است که قرآن محفوظ و مصون از هرگونه دگرگونی است زیرا قرآن در کتابی است که آن کتاب ثابت و لایتغیر است و آن کتاب عبارت است از لوح محفوظ (همان، ج ۱۹: ۱۳۷).

موضع دیگری که می‌تواند مؤیدی دیگر بر این نظر باشد آیات ۲۱ و ۲۲ سوره

بروج است. «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ. فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ».^۶ علامه در ذیل این آیه می‌فرماید که قرآن کتابی است خواندنی و معانی والا و معارف زیاد دارد که در لوح محفوظ بوده و این لوح از دستبرد باطل و شیطان‌ها محفوظ است (همان، ج ۲۰، ۲۵۴).
با توجه به کارکردهای مختلف لفظ تأویل در قرآن، می‌توان گفت که این کلمه در چهار معنی استعمال شده‌است که عبارت‌اند از:

۱. توجیه کردن متشابه

متشابه یعنی چیزی ظاهری شبهه‌ناک داشته باشد و موضع حق‌گونه آن به گونه‌ای باطل جلوه کند و لذا حق و باطل با یکدیگر اشتباه شوند و موجب حیرت شوند و از این‌رو خواننده نمی‌داند که آنچه با آن مواجه است حق است یا باطل. تشابه می‌تواند هم در گفتار پدید آید و هم در کردار. تشابه در گفتار همانند آیات متشابه قرآن و تشابه در کردار مانند سرگذشت خضر و موسی و کارهای حیرت‌انگیز و به ظاهر ضداخلاقی که خضر انجام می‌داد و سبب حیرت و اعتراض موسی شد.
لذا تأویل متشابه آن است که بیننده را از حیرت درآورده و نظر وی را به وجه صحیح معطوف کنیم (معرفت، ۱۳۷۶: ۵۵).

۲. تعبیر رؤیا

یکی دیگر از معانی تأویل، تعبیر رؤیاست. قرآن در سوره یوسف، آیه ۲۱ می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ».^۷ استعمال این کلمه بدین مناسبت است که در خواب، مطالبی به صورت رمز نمایان شد، تا بدین وسیله تعبیر صحیح باز شده و رمزگشایی گردد و حقیقتی که منظور نظر بوده آشکار گردد (همان: ۵۶).

۳. عاقبت امر و سرانجام کار

یکی دیگر از معانی تأویل، سرانجام و عاقبت امور است. در سوره اسراء آیه ۳۵ می‌خوانیم: «وَرِزْوَانًا بِالْقِسْطِ الْأَمْسَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^۸ با ترازویی درست وزن کنید. این راه بهترین است و سرانجام آن نیکوتر است.

موارد مشابهی که تأویل به همین معنا به کار رفته است را می توان در سوره نساء آیه ۵۹ و نیز سوره اعراف آیه ۵۳ ملاحظه نمود (همان: ۵۶-۵۷).

۴. برداشت های کلی از قرآن

چهارمین معنایی که می توان برای تأویل در نظر گرفت، برداشت های کلی و همه جانبه از آیات قرآن است. در مقابل این معنای از تأویل، تنزیل قرار می گیرد که خصوص مورد نزول، مقصود است. توضیح اینکه قرآن کتابی است که به صورت پراکنده و به سبب وقوع پاره ای از حوادث نازل شده است. شرایطی که آیات قرآن در آن نازل گشت را شأن نزول آیه می گویند و در واقع نشان دهنده این است که آیه به آن شرایط خاص نظر داشته است. همین امر موجب می شود که آیه، جنبه خصوصی به خود بگیرد و در ظاهر مخصوص همان مورد نزول بشود در حالی که اگر چنین بود قرآن از انتفاع همگانی ساقط می شد و تنها به عنوان چاره ای مقطعی مورد استفاده قرار می گرفت. ولی قرآن کتاب هدایت است و برای همیشه زنده و جاوید است. لذا خصوصیات موارد نزول، سبب تخصیص در مفاد آیه ها نمی شود و باید جنبه های عمومی آیات را مد نظر قرار داد و از همین جنبه ها، برداشت های کلی و همه جانبه را استفاده نمود. چنین برداشت های کلی و همه جانبه را تأویل گویند (همان: ۵۷).

تا بدین جا در مورد محکمت و متشابهات و تأویل و أم الکتاب بودن و مرجع بودن محکمت و نیز لزوم ارجاع متشابهات به محکمت سخن گفتیم. حال سؤال این است که چه ضرورتی است که کتاب قرآن مشتمل بر محکمت و متشابهات باشد؟ آیا ضرورتی در کار بوده که چنین اتفاقی افتاده است؟ پاسخ به این سؤال را بخش بعدی مقاله عهده دار خواهد بود.

چرا کتاب خدا مشتمل بر متشابه است؟

همان طور که در ابتدای این فصل گفته شد انسان به وسیله حواس خود با جهان خارج ارتباط برقرار می کند و در واقع آلات حسی، اساس اولیه معرفت انسان محسوب می شود. انسان در این زندگی مادی خویش، با محسوسات سر و کار دارد و در حصار مادیات محصور گشته است. به همین جهت نیز همه رفتار و افکارش پای بند معلومات

حسی اش می‌باشد. خوردن و آشامیدن و نشستن و برخاستن و گفتن و بالاخره همه فعالیت‌های زندگی را در عالم ماده انجام می‌دهد و فکری جز این ندارد. گاهی اوقات که پاره‌ای از معنویات همانند دوستی و دشمنی و بلندی‌همت و بزرگی مقام و... را تصور می‌کند، اکثریت مردم آنها را به وسیله مجسم ساختن مصداق‌های مادی درک می‌کنند؛ مثلاً شیرینی پیروزی را با شیرینی شکر و جاذبه دوستی را با کشش مغناطیس قیاس می‌کنند تا بتوانند در پرتو نمونه محسوس آن، به نمونه معقول و معنوی اش پی ببرند. در عین حال افهام در توانایی درک و تفکر معنویات و معقولات که وسیع‌تر از سطح ماده می‌باشد، مختلف‌ند و مراتب گوناگون دارند. برخی از انسان‌ها به هیچ وجه توانایی درک معنویات را ندارند، برخی دیگر درک ضعیفی از آن دارند و به همین ترتیب تا برسد به انسان‌هایی که به آسان‌ترین وجه، وسیع‌ترین معنویات غیرمادی را درک می‌کنند. در واقع هرچه توانایی انسان در درک معنویات بیشتر باشد، به همین نسبت تعلقش به جهان ماده و مظاهر فریبده‌اش کمتر می‌شود؛ اما با این حال، افراد انسان با طبیعت انسانی که دارند همگی استعداد این درک را دارند و اگر استعداد خود را ابطال نکنند قابل تربیت‌اند.

با توجه به مطالب مذکور می‌توان نتیجه گرفت که معلومات هریک از مراتب مختلف فهم را به مرتبه پائین‌تر از خود نمی‌توان تحمیل کرد و گرنه نتیجه معکوس خواهد داد؛ خصوصاً معنویاتی که سطح‌شان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است اگر صریح و بی‌پرده بیان شوند به کلی ناقض غرض خواهند بود.

از طرف دیگر قرآن در تعالیم خود همه انسان‌ها را مورد خطاب قرار داده و درصدد است تا تربیتی همگانی را صورت دهد، از این رو چون بیان حقایق عالی خالی از خطر کج فهمی نیست، لذا تعالیم خود را متناسب با سطح ساده‌ترین فهم‌ها که همانا فهم مردم است، بیان کرده‌است و با زبان ساده عمومی سخن گفته‌است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۹).

قرآن دارای ظاهر و باطنی است و در واقع همان‌طور که در روایات اشاره شده است قرآن دارای هفتاد بطن می‌باشد و هرکس به فراخور درک خود می‌تواند از آن استفاده کند.

نتیجه مهمی که علامه از این سخنان می‌گیرد این است که بیانات قرآن نسبت به بطونی که دارند جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی نسبت به معارف الهیه که از سطح افهام عادیه بلندتر است مَثَل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف نام‌برده به افهام زده شده‌اند (همان: ۵۰).

تا بدین جا به حد کفایت درباره محکم و متشابه و تأویل و برخی فروع و نتایج آنها صحبت کردیم. مسأله دیگری که می‌تواند در روشنگری فهم ما نسبت به دیدگاه علامه در بحث زبان دین و قرآن، یاری رساند، مسأله شیوه تفسیر وی می‌باشد. به همین دلیل بخش بعدی را به شیوه تفسیری علامه اختصاص می‌دهیم و سپس به بررسی نحوه مواجهه ایشان با قصص قرآنی خواهیم پرداخت.

رویکرد تفسیری علامه

قرآن کریم کتابی است جاویدان که به منظور هدایت عموم مردم نازل شده است. در جهان اسلام رویکردهایی در تفسیر به وجود آمد که اگر به دیده انصاف در آنها نگریسته شود در واقع تحمیل نظریات علمی به قرآن است. این گروه از مفسرین، قرآن را از طریق فن مخصوصی که بلد بودند تفسیر می‌کردند. مثلاً متکلم، تفسیری کلامی از قرآن ارائه می‌داد؛ عارف، تفسیری عرفانی؛ نحوی، از راه نحو تفسیر می‌نمود و هكذا. این گروه بدون اینکه به آیات قرآن توجه نمایند، نظریات علمی و غیرعلمی خود را به آیات قرآن می‌زدند و مدعی بودند که قرآن نیز مکتب فکری آنها را تأیید می‌کند. عده دیگری از مفسرین نیز بدون تدبر در آیات قرآن، صرفاً به احادیث نبوی اکتفا کرده و آیات را با احادیث تفسیر می‌کردند. عمل این گروه نیز از نظر علامه خطا می‌باشد.

قرآن خود را «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» و «تُورًا مُبِينًا» معرفی می‌کند. پس اگر قرار است که قرآن بیان‌کننده تمام مسائل هدایت باشد و چراغ و نوری آشکار باشد، چطور ممکن است که برای آشکار شدن مقاصدش به نظریات علمی و غیرعلمی و احادیث نبوی رجوع کرد؟ یقیناً چنین رویکردهایی با بیانات قرآنی سازگار نیست. به علاوه قرآن در مقام احتجاج به اینکه کلام بشر نیست می‌گوید که قرآن کلامی یکنواخت است

که هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست و هرگونه اختلاف که در بادی امر به نظر برسد، با تدبیر در خود قرآن حل می‌شود و اگر چنین کلامی در روشن‌شدن مقاصد خود حاجت به چیز دیگر یا کس دیگری می‌داشت این حجت تمام نبود. بنابراین از نظر علامه، شیوه صحیح تفسیر آیات قرآن این است که برای آشکار شدن منظور یک آیه، به سایر آیات رجوع کنیم و فهم آیه مورد نظر را از بقیه آیات طلب کنیم.

به تعبیر دیگر در تفسیر آیات قرآن می‌توان به یکی از سه طریق مشی کرد:

- تفسیر آیه، صرفاً به وسیله مقدمات علمی و غیر علمی که در نزد خود داریم.
- تفسیر آیه به کمک روایاتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است.
- تفسیر آیه با کمک تدبیر در سایر آیات و استفاده از روایت در صورت امکان.

از نظر علامه طریق اول قابل اعتماد نبوده و در حقیقت مصداق تفسیر به رأی محسوب می‌شود؛ البته در مواردی که با شیوه سوم تطبیق کند هیچ اشکالی ندارد. طریق دوم نیز طریقی است که علمای تفسیر در صدر اسلام داشتند و قرن‌ها رایج و مورد عمل بود. اما این رویکرد، روشی محدود در برابر نیازهای نامحدود است زیرا ما در ذیل شش هزار و چند صد آیه قرآنی، صدها و هزارها سؤال علمی و غیر علمی داریم. حال پاسخ به این سؤالات و حل این معضلات را از کجا باید دریافت نمود؟ آیا به روایات باید مراجعه نمود؟ اگر منظورمان صرفاً روایات نبوی باشد، باید گفت که تعداد آنها به دو بیست و پنجاه حدیث نمی‌رسد که برخی از آنها نیز ضعیف و برخی دیگر منکرند. اگر روایات اهل بیت را هم لحاظ کنیم، اگرچه تعداد آنها قابل ملاحظه است؛ ولی پاسخگوی سؤالات نامحدود ما نیست و به علاوه بسیاری از آیات قرآن وجود دارند که در ذیل آنها از طریق عامه و خاصه حدیث وارد نشده است. بنابراین تنها روش صحیح تفسیر قرآن روش سوم خواهد بود (همان: ۷۰-۷۹).

حال به منظور تکمیل بحث و آشنایی دقیق‌تر با نظر حضرت علامه درباره زبان

دین، به بحث قصص قرآنی می‌پردازیم.

قصص قرآنی

قرآن کریم در مواضع متعددی به داستان‌هایی اشاره کرده است. برخی گمان می‌کنند که بیشتر داستان‌های قرآنی جنبه سمبلیک دارد و در واقع صحنه‌های تخیلی است و

به گونه‌ای مطرح شده که گویا حقیقت دارند. قصه آفرینش و خلقت انسان و سجود ملائکه و امتناع ابلیس و اغواء آدم و خروج وی از بهشت همگی از قبیل صحنه‌های تخیلی‌اند. همچنین داستان‌های انبیاء و وقوع حوادث عجیب و خارق‌العاده از همین سنخ‌اند (معرفت، ۱۳۸۴: ۲۸۱-۲۸۲). از نظر این گروه، قرآن کریم به منظور رسیدن به مقصود خود که همانا هدایت به سوی سعادت انسانی است داستان‌های معروف در بین مردم و مخصوصاً بین اهل کتاب را گرفته و از نقل آن برای منظور خود استفاده می‌کند؛ هرچند که اطمینانی از صحت این داستان‌ها وجود نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۱ ه.ق، ج ۷: ۱۶۶).

علامه طباطبایی در ذیل آیه ۷۴ از سوره انعام به رد این سخن پرداخته و این نظر را خطایی بزرگ می‌داند؛ زیرا از نظر وی مسأله داستان‌نویسی و فنون آن، اگرچه امری صحیح است ولی هیچ ارتباطی به قرآن ندارد، چون قرآن کتاب تاریخ و رمان نیست بلکه کتاب عزیزی است که نه در خود آن باطلی هست و نه بعدها دست دسیسه‌بازان می‌تواند باطلی را در آن راه دهد. قرآن در آیات ۱۳ و ۱۴ سوره طارق در وصف خودش چنین می‌گوید: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ». یعنی قرآن سخنی است که جداکننده حق از باطل است و کلامی است جدی و به هیچ وجه شوخی نیست، آنچه را که قرآن ثابت می‌کند حق محض است و هیچ باطلی نمی‌تواند آن را باطل سازد (همان، ج ۲۰: ۲۶۱).

با این حال چگونه ممکن است قرآن به منظور هدایت، از رأی باطل و داستان‌های دروغین و خرافی استفاده کند؟ از نظر علامه، مفسرین قرآن باید قرآن را کتابی بدانند که گفته‌هایش تماماً حق صریح است و سخنانی که به منظور هدایت ایراد می‌کند، به هیچ وجه در آن خلل و باطل راه نمی‌یابد (همان، ج ۷: ۱۶۶-۱۶۷).

می‌توان فهمید که علامه واقع‌گرایی است که تمام داستان‌های قرآنی و سایر معارف دینی از قبیل توحید، معاد و فرشته و جن و... را ناظر به واقع و اموری حقیقی می‌داند. حال به منظور وضوح بیشتر به بررسی ملائک و جن و چند داستان از قرآن از دیدگاه علامه می‌پردازیم.

ملائک

- یکی از موجوداتی که به کرات در قرآن نام آنها ذکر شده، ملائکه هستند. برخی از مفسرین که پیش‌زمینه‌های مادی‌گرایانه دارند، وجود ملائک را انکار می‌کنند و آن را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کنند. اما علامه در ذیل آیه ۱ از سوره فاطر بحثی را پیرامون ملائکه می‌کند و برای آنها ویژگی‌هایی را برمی‌شمرد. اولین ویژگی آنها این است که آنها موجوداتی شریف و مکرم هستند که واسطه‌های بین خدای تعالی و این عالم محسوس می‌باشند؛ به‌گونه‌ای که هیچ حادثه‌ای از حوادث اعم از مهم و غیرمهم - نیست مگر اینکه ملائکه در آن دخالتی دارند و همواره یک یا چند فرشته موکل و مأمور آن‌اند. اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشته باشد یک فرشته و اگر چند جنبه داشته باشد چند ملک موکل بر آن‌اند.
- دومین ویژگی آنها این است که در بین ملائکه نافرمانی و عصیان نیست. بنابراین می‌توان گفت که ملائکه نفسی مستقل ندارند و دارای اراده‌ای مستقل نیستند که بتوانند غیر از آنچه که خدا اراده کرده‌است را اراده کنند. پس ملائکه در هیچ کاری استقلال نداشته و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی‌کنند.
- سومین ویژگی این است که ملائکه با همه کثرتی که دارند دارای مراتب مختلفی از پستی و بلندی هستند، جمعی نسبت به مادون خود آمرند و آنها نیز مأمور و مطیع آنان و آنکه آمر است به امر خدا امر می‌کند و حامل امر خدا به سوی مأمورین است و مأمورین هم به دستور خدا مطیع آمرند؛ بنابراین می‌توان گفت که ملائکه به‌هیچ وجه از ناحیه خود اختیاری ندارند. با توجه به این بیانات می‌توان فهمید که ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزله از ماده جسمانی‌اند؛ چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد است و نیز کمال در ماده، تدریجی بوده، از مبدأ سیر و حرکت می‌کند تا به تدریج به غایت کمال برسد و چه بسا در بین راه به موانعی برخورد می‌کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین می‌رود ولی ملائکه این‌گونه نیستند (همان، ج ۱۷: ۳-۱۲).
- یکی از ویژگی‌هایی که در قرآن برای ملائکه آمده است این است که آنها علی‌رغم غیرمادی بودنشان به صورت یک انسان تمثّل می‌یابند. در سوره مریم آیه ۱۷ اشاره شده که فرشته‌ای به صورت انسان تمام عیار نزد مریم تمثّل یافت. علامه

طباطبایی چنین پدیده‌ای را امری واقعی تلقی می‌کند و توضیح می‌دهد که تمثیل ملک به صورت بشر، ظهور او برای بیننده به صورت بشر است نه اینکه ملک، بشر بشود زیرا در این صورت مستلزم آن است که نوعی به نوع دیگر تبدیل بشود. پس تمثیل فرشته برای مریم به این معناست که آن فرشته درعین اینکه فرشته بود نزد ادراکات حسی مریم به صورتی انسان تمثیل یافت (همان، ج ۱۴: ۳۶). بنابراین علامه طباطبایی ملائک را موجوداتی غیرمادی در عالم می‌داند و آنها را کاملاً واقعی تلقی می‌کند.

جن

یکی دیگر از موجوداتی که در قرآن از آنها نام برده شده، جن است. برخی مفسرین جن را نیز همانند ملائکه موجودات واقعی نمی‌دانند. اما علامه طباطبایی چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. کلمه جن به معنی پوشاندن است.

علامه برای جن نیز شش ویژگی ذکر می‌کند که عبارت‌اند از:

- این نوع از مخلوقات قبل از نوع بشر خلق شده‌اند.
- این نوع مخلوقات، از جنس آتش خلق شده‌اند.
- این نوع از مخلوقات مانند انسان، زندگی، مرگ و قیامت دارند.
- این نوع از جانداران مانند سایر جانداران نر و ماده و ازدواج و توالد و تکاثر دارند.

- جن‌ها نیز همانند انسان دارای شعور و اراده‌اند و علاوه بر این، کارهایی سریع و اعمالی شاقه را می‌توانند انجام دهند که از نوع بشر ساخته نیست.
- جن‌ها نیز همانند انسان‌ها مؤمن و کافر، صالح و فاسد دارند (همان، ج ۲۰: ۳۹).

یکی از اعمال شاقه‌ای که به جن نسبت داده شده را می‌توان در آیه ۳۹ از سوره نمل یافت. در آن آیات بحث درباره سلیمان و ملکه سبا می‌باشد و سلیمان به حضاری که نزد او بودند گفت که چه کسی می‌تواند تخت ملکه سبا را پیش از آنکه خودش بیاید نزد من حاضر کند؟ در آن میان عفریت که از اجنه بود گفت که تو قبل از آنکه از جای بلند شوی، تخت را نزدت حاضر می‌کنم. علامه طباطبایی علی‌رغم اینکه با یک امر عجیب و خارق‌العاده مواجه می‌شود، این داستان را حقیقی می‌داند و به گونه‌ای تفسیر می‌کند که گویا این حادثه واقعاً رخ داده است (همان، ج ۱۵: ۳۶۲-).

۳۶۳). سیاق مباحث علامه در مورد موجوداتی همچون شیطان و نیز سایر داستان‌های قرآنی، شبیه موارد مذکور است.

عرفی بودن زبان قرآن

می‌توان گفت که زبان قرآن از منظر علامه را می‌توان زبان عرفی خواند. علامه در ذیل آیه ۴ از سوره ابراهیم که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» چنین می‌گوید: «خدای تعالی مسأله ارسال رسل و دعوت دینی را بر اساس معجزه و یک امر غیرعادی بنا نگذاشته است و چیزی هم از قدرت و اختیارات خود را در این باره به انبیای خود واگذار ننموده‌است بلکه ایشان را فرستاده تا به زبان عادی که با همان زبان در میان خود گفتگو می‌کنند و مقاصد خود را به دیگران می‌فهمانند، با قوم خود صحبت کنند و مقاصد وحی را نیز به ایشان برسانند» (همان، ج ۱۲: ۱۹-۲۰).

اما اشارات و دلالت‌هایی نیز در کلام علامه طباطبایی وجود دارد که سبب شده برخی از نویسندگان در عین اینکه عرفی بودن زبان دین از منظر علامه را بپذیرند، اما از این نظریه فراتر روند و آن را به گونه‌های دیگری تفسیر نمایند. اکنون برای وضوح بیشتر موضع علامه، ابتدا کلماتی از ایشان را نقل می‌کنیم و سپس به بحث خود ادامه می‌دهیم. وی در ذیل آیات ۷ تا ۹ سوره آل عمران چنین می‌فرماید: «کلام خدا با سایر کلام‌ها فرق دارد، این نیز معلوم است که فرق بین آن دو در نحوه استعمال الفاظ و چین جملات و به کاربردن فنون ادبی و صناعات لفظی نیست... بلکه اختلاف بین آن دو از جهت مراد و مصداق است؛ مصداقی که مفهوم کلی کلام بر آن منطبق است» (همان، ج ۳: ۱۲۱-۱۲۲).

ایشان در موضع دیگری چنین می‌نویسد: «مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد اکتفا نموده، کلام خدا را با کلام مردم مقایسه کند، برای اینکه ما وقتی یک جمله را می‌شنویم از هر گوینده‌ای که باشد بدون درنگ قواعد معمولی ادبیات را درباره آن اعمال نموده، کشف می‌کنیم که منظور گوینده چه بوده و همان معنا را به گردن آن کلام و گوینده‌اش می‌گذاریم و حکم می‌کنیم که فلانی چنین و چنان گفته... اما بیان قرآنی بر این مجرا جریان ندارد» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

برخی نویسندگان با استناد به این جملات علامه، چنین استدلال نموده‌اند که اگرچه ایشان معتقد است قرآن از زبان عرف بهره‌گرفته است اما نمی‌توان زبان قرآن را به طور مطلق زبان عرفی دانست و انحصار زبان قرآن در زبان عرفی، سبب می‌شود که انسان به وادی تفسیر به رأی کشیده شود (عنایتی‌راد، ۱۳۷۶: ۳۷). از این رو می‌گویند قرآن با آنکه به زبان عربی نازل شده است، ولی در عین حال کلام خداست و کلام خدا با کلام بشر قابل قیاس نیست. تکیه بر لغت و اصول لفظی گرچه در فهم کلام بشر کافی است ولی در فهم کلام خدا کافی نیست (همان: ۳۹). لذا این نویسندگان از جملات علامه چنین نتیجه گرفتند که زبان عرفی در فهم قرآن ناکافی است و برای پوشش دادن این ضعف در جستجوی نظریه جدیدی برآمدند و نظریاتی بیان نموده و نام‌های بدیعی بر آن گذاشتند. مثلاً بعضی نویسندگان با استناد به برخی از شیوه‌های تفسیری علامه قائل شدند که برای شناخت قرآن، شناخت زبان عرف لازم است ولی کافی نیست و لذا زبان قرآن را «زبان عرفی خاص» نامیدند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۷۳). بعضی دیگر از نویسندگان، زبان قرآن را «زبان ترکیبی» نامیدند و مدعی شدند همان‌طور که دین دارای ابعاد گوناگون - حقوقی، اجتماعی، عقیدتی، اخلاقی و...- است، متون دینی نیز به تناسب هر بُعد و موضوعی، از زبان‌های مختلف از جمله کنایه، رمز، صریح، استعاره، قصه و بهره‌جسته و میان همه این ابعاد و اجزاء پیوند منظم و زبان ویژه‌ای برقرار است که با آن می‌توان جهان‌بینی دین را مشخص کرد (عنایتی‌راد، ۱۳۷۶: ۴۰).

اگرچه جهد و تلاش این نویسندگان به منظور نظام‌مندکردن زبان قرآن امری ممدوح و قابل ستایش است اما متأسفانه نظریات آنها رضایت‌بخش نیست. به نظر می‌رسد که عدم رضایت‌بخشی این نظریات را می‌توان از دو حیث بررسی کرد:

۱. تلقی نادرست از معنای زبان عرفی.
۲. این پندار که می‌توان عدم کفایت زبان عرفی در قرآن را با نظریه‌پردازی زبانی جبران کرد.

اکنون درباره هر یک از این دو حیثیت توضیح می‌دهیم تا منظورمان آشکار شود. درباره حیثیت اول (یعنی تعریف معنای زبان عرفی) باید گفت که به نظر می‌رسد

در این مورد اندکی سوءبرداشت رخ داده است و به همین جهت بوده که بعضی از نویسندگان گمان کرده‌اند که برای توجیه زبان قرآن باید از حد زبان عرفی فراتر رفت. به عنوان مثال در باب ویژگی زبان عرفی گفته‌اند که این زبان به‌طور معمول دارای یک معنا و مفهوم اصلی است که گوینده بر حسب ظاهر، آن را قصد می‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۷۶). همان‌طور که از این جمله آشکار می‌شود، نویسنده گمان کرده است که زبان عرفی صرفاً تک بُعدی بوده و دیگر هیچ قابلیت ندارد. اما به نظر می‌رسد که اگر به‌خوبی درباره این زبان تأمل کنیم، متوجه خواهیم شد که این زبان، برخلاف نظر بعضی از نویسندگان، عرض عریضی دارد و مشتمل بر تشبیه، استعاره، مجاز، حقیقت و سایر ابعاد زبان است. به بیان ساده‌تر، اگر ما به گفتگوی روزانه مردم توجه نماییم، متوجه خواهیم شد که زبان آنها صرفاً دارای یک معنا و مفهوم نیست؛ بلکه دارای توانایی‌ها و قابلیت‌های زیادی است و مشتمل بر انواع گونه‌های گفتار است. از این رو به‌نظر نمی‌رسد که بتوان به این زبان به صورت تک بُعدی نگریست و لذا تفسیر بعضی از نویسندگان قابل قبول نیست.

از حیث دوم - یعنی ناکافی بودن زبان عرف و جستجو جهت یافتن گزینه بهتر - به نظر می‌رسد که خطایی رخ داده است. همان‌طور که در شرح دیدگاه علامه بیان شد، قرآن دارای حقیقتی متعالی است که در لوح محفوظ قرار دارد و علم الهی سرچشمه آن است و از این رو دارای احکامی خاص است؛ اما از آن جا که خداوند قصد هدایت بندگانش را داشت و می‌خواست که آنها را با گوشه‌ای از این معارف آشنا سازد؛ لذا به ناچار با مردم به وسیله زبان سخن گفت و آن قرآن را که در لوح محفوظ بود تنزل داد و به صورت الفاظ درآورد تا قابل درک شود؛ و به جهت همین مراتب عالیّه آن است که در روایات آمده قرآن دارای هفتاد بطن است. اما مسأله‌ای که در اینجا مورد غفلت واقع شده، این است که اگر از زبان عرفی تخطی کنیم و فراتر رویم، آن‌گاه می‌توانیم به درک کامل‌تری از قرآن دست یابیم و به همین جهت گفته‌اند که زبان عرف برای فهم قرآن کافی نیست اما اگر به خود آیات قرآن مراجعه کنیم، متوجه می‌شویم که قرآن اختلاف مراتب در خودش را به رسمیت شناخته است. قرآنی که به صورت لفظ درآمده است را قرآنی ساده و قابل فهم قرار داده و در

سوره قمر آیه ۱۷ می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ». و به جهت عامه‌فهم بودن آن است که همه را به تدبیر فراخوانده و مدعی شده که در آن اختلافی نیست. در سوره نساء آیه ۸۲ چنین می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا». بنابراین فهم لایه بیرونی و سطحی قرآن که به صورت لفظ و آیه درآمده است، به واسطه زبان عرفی مقدور است؛ ولی نباید پنداشت که اگر از زبان عرفی فراتر رویم، می‌توانیم به فهم لایه‌های عمیق‌تر آن برسیم بلکه خود قرآن راه دسترسی به لایه‌های عمیق‌تر خود را ذکر کرده و فرموده که فقط مطهرون می‌توانند به مرتبه‌های اعلائی آن دست یابند. سوره واقعه آیات ۷۵ الی ۷۹ به همین مطلب اشاره کرده و می‌فرماید: «فَلَا أُفْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ . وَإِنَّهُ لَفَسَّمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ . إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ . فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ . لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ».

پس می‌توان با توجه به این آیات گفت که راه‌بردن به لایه‌های عمیق‌تر قرآن به وسیله ترکیه نفس و مطهرشدن میسر می‌گردد و نباید پنداشت که با بررسی عمیق در الفاظ می‌توان به فهم عمیق راه یافت.

نتیجه

با توجه به مطالب فوق‌الذکر می‌توان نتیجه گرفت که اگر «زبان عرفی» به درستی تفسیر و معنا شود، آنگاه می‌توانیم بگوییم که فهم لایه سطحی و بیرونی قرآن که به صورت الفاظ و کلمات تنزیل یافته است، به واسطه زبان عرفی قابل درک است و دیگر هیچ نیازی نیست که ما برای فهم بیشتر قرآن متوسل به برخی علوم و فنون دیگر شویم. برای فهم لایه سطحی قرآن، آشنایی با ادبیات عرب و عرف جامعه کفایت می‌کند. قرآن در لایه سطحی خود به صورت الفاظ بروز پیدا کرده و از آنجا که عموم مردم را خطاب قرار می‌دهد لذا باید گفت که قرآن به زبان عموم مردم سخن می‌گوید. زبان عرفی زبانی است که مشتمل بر آرایه‌های ادبی از قبیل تمثیل، تشبیه، استعاره و مجاز و... می‌باشد و از این رو قرآن نیز از این صناعات در کلام خود بهره می‌گیرد و در آیات متعددی از تمثیل و تشبیه و... استفاده می‌نماید. البته باید توجه نمود که از آنجا که قرآن در میان فرهنگ اعراب نازل شده لذا در مواردی هم

تحت تأثیر فرهنگ آن موقع اعراب واقع شده و در آوردن الفاظ و آرایه‌های ادبی جانب آنها را رعایت کرده است. دقیقاً به همین علت است که می‌گوییم فهم لایه سطحی قرآن منوط به دانستن ادبیات عرب و آشنایی با شرایط محیطی و فرهنگی اعراب است و لذا نیازی به دانستن علوم و فنون دیگر نمی‌باشد؛ اصلاً چطور ممکن است که ما برای فهم قرآن بخواهیم متوسل به علوم و فنون دیگری شویم در حالی که قرآن خود را «نُورًا مُبِينًا» معرفی می‌کند؛ یعنی قرآن نوری آشکار است که تاریکی‌ای در آن قرار ندارد تا به واسطه علوم دیگر روشن شود. به علاوه قرآن خود را «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» نیز معرفی می‌کند و خود را بیانگر هر چیزی می‌داند؛ پس معقول نیست کتابی که بیانگر هر چیزی است در آشکار شدنش نیازمند بیانات دیگر باشد. اما این سخن ما بدین معنا نیست که ما باید همیشه به لایه سطحی قرآن اکتفا نموده و از آن فراتر نرویم. آری باید تلاش کرد که به لایه‌های عمیق‌تر قرآن دست یافت اما مسأله این است که راه فهم لایه‌های عمیق قرآن، تدبیر و تفحص در زبان‌شناسی نیست بلکه هرچه انسان در جهت تزکیه و تطهیر نفس پیش برود می‌تواند به تناسب تطهیر خود به فهم عمیق‌تری از قرآن دست یابد. علت اینکه تزکیه نفس را راه پی‌بردن به فهم لایه‌های عمیق قرآن دانستیم این است که قرآن کتابی است که از علم الهی نشأت گرفته و مشتمل بر حقایق متعالی و غیرمادی عظیمی است و لذا زبان که پدیده‌ای است که در بطن اجتماع و توسط مردم پدید آمده، توانایی درک امور غیرمادی و حقایق معنوی را ندارد. از این رو نباید پنداشت که تئوری‌پردازی در باب زبان قرآنی می‌تواند ما را در جهت نیل به لایه‌های قرآن کمک کند. قرآن نیز در سوره انفال، آیه ۲۹ می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا».

فرقان چیزی است که میان دو چیز فرق می‌گذارد و در اینجا به معنی فرق گذاشتن بین حق و باطل در مقام عمل و اعتقادات است؛ یعنی اگر کسی تقوا را پیشه راه خود سازد، خداوند در اعتقادات نیروی جداکردن فکر صحیح از فکر باطل و در مقام عمل نیروی تشخیص عمل خوب و عمل بد را به وی می‌دهد. لذا با توجه به قرائن قرآنی باید گفت که تقوا و تزکیه نفس یگانه راه صحیح و معتبر جهت نیل به معارف عمیق قرآن است. با توجه به این مطالب می‌توان گفت که هرگونه

نظریه پردازی در باب فهم قرآن بی حاصل بوده و نظریاتی که زبان قرآن را زبان عرفی نمی دانند و آن را زبان ترکیبی یا زبان عرفی خاص می دانند محکوم به شکست است زیرا اولاً پنداشته اند که با راهکارهای زبان شناسی می توان به فهم عمیق تر قرآن دست یافت در حالی که غفلت کرده اند منشاء و اصل قرآن ریشه در امری ماورایی دارد و امور ماورایی را نمی توان با نظریه پردازی های زبانی فهم کرد. ثانیاً چنین نظریاتی مبهم اند و جنبه ساختگی دارند. مثلاً به هیچ وجه معلوم نیست که منظور از زبان عرفی خاص چیست. نحوه استعمال زبان در سطح جامعه و مردم را می توان زبان عرفی نامید اما مشخص نیست که منظور از زبان عرفی خاص چیست؟ آیا زبانی است که گروه و قشر خاصی از جامعه استفاده می کنند؟ آیا زبانی است که اهل علم از آن بهره می گیرند؟ همان طور که آشکار است منظور دقیق این اصطلاح معلوم نیست و از این رو این قبیل نظریات نمی توانند ما را در جهت فهم عمیق تر زبان قرآن یاری رسانند.

پی نوشت ها

۱. کتابی است که آیات آن استحکام یافته.
۲. خدا زیباترین سخن را [به صورت] کتابی متشابه متضمن وعد و وعید نازل کرده است آنان که از پروردگارشان می هراسند پوست بدنشان از آن به لرزه می افتد.
۳. اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد پاره ای از آن آیات محکم [صریح و روشن] است آنها اساس کتاب اند و [پاره ای] دیگر متشابهات اند. [که تاویل پذیرند] اما کسانی که در دلهایشان انحراف است برای فتنه جویی و طلب تاویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می کنند با آنکه تاویلش را جز خدا نمی داند.
۴. آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند.
۵. سوگند به جایگاه های [ویژه و فواصل معین] ستارگان. اگر بدانید آن سوگندی سخت بزرگ است. که این [پیام] قطعاً قرآنی است ارجمنند. در کتابی نهفته. که جز پاک شدگان بر آن دست ندارند.
۶. آری آن قرآنی ارجمنند است. که در لوحی محفوظ است.
۷. بدین گونه ما یوسف را در آن سرزمین مکانت بخشیدیم تا به او تاویل خواب ها را بیاموزیم و خدا بر کار خویش چیره است ولی بیشتر مردم نمی دانند.
۸. با ترازوی درست بسنجید که این بهتر و خوش فرجام تر است.

منابع

- آیر، الف. ج. زبان، حقیقت و منطق. [مترجم] منوچهر بزرگمهر، شفیع، تهران، ۱۳۸۴.
- تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم. [مترجم] انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین، شیعه: مذاکرات و مکاتبات پرفسور هنری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، تهران، ۱۳۷۲.
- _____ بدایة الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۸ه.ق.
- _____ نهاية الحکمة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، بی تا.
- _____ بررسی های اسلامی، [تدوین] سیدهادی خسروشاهی، جلد ۱، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۹.
- _____ قرآن در اسلام، [تدوین] سیدهادی خسروشاهی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۳.
- _____ المیزان فی تفسیر القرآن (مجلدات ۱، ۳، ۵، ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۰)، اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۱ه.ق.
- تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی. معرفت، محمدهادی. پژوهش های قرآنی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، جلد ۹-۱۰، ص. ۵۴-۹۳.
- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، سمت، تهران، ۱۳۸۴.
- عنایتی راد، محمدجواد، مقاله: زبان شناسی دین در نگاه المیزان، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
- مجله پژوهش های قرآنی، شماره ۹-۱۰، ص. ۲۸-۵۳.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، مقاله: زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۱، مجله قبسات، شماره ۳، ص. ۶۵-۸۷.