

گزاره‌های قرآن و معناداری و معرفت‌بخشی

حسین احمدی حسین‌آبادی*

چکیده

این مقاله با رویکرد نظری و با جست‌وجوی در متون و گزاره‌های دینی، به طرح این بحث می‌پردازد که آیا گزاره‌های دینی دارای معنا هستند یا نه؟ در صورت معناداری، آیا معرفت‌بخش نیز هستند یا نه؟ هدف از این نوشتار این است که مسئله معناداری و معرفت‌بخشی در مورد گزاره‌های دینی و قرآنی را اثبات نماید؛ این مسئله منکران و طرف‌دارانی دارد. اثبات‌گرایان از جمله منکرانند که ملاک معناداری را معیار تجربه‌پذیری قلمداد می‌کنند. طبعاً بر این اساس، نباید گزاره‌های دینی معنادار و یا معرفت‌بخش باشند. به کارگیری روش کارکردگرایانه در زبان دین، نظریه نمادین و نظریه بازی زبانی ویتگنشتاین، نیز نافی معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی‌اند. از جمله نظریات موافقان معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، نظریه تمثیلی آکوئیناس و نظریه سلبی افلاطون می‌باشد. به نظر می‌رسد نظریه مشترک معنوی ملاًصدرا در این زمینه قابل پذیرش باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، معناداری، معرفت‌بخشی، گزاره‌های دینی، زبان دین، گزاره‌های قرآنی، واقع‌نمایی.

مقدمه

و حیانی خداوند با انسان‌های برگزیده است، بکلی ویران خواهد شد، بلکه اعتقاد به عدم معناداری و نیز معرفت‌بخش نبودن متون دینی - به ویژه در مورد قرآن کریم که به اعتقاد تاریخ و نیز عقیده مسلمانان هیچ‌گونه تحریف و تبدیلی در آن راه نیافته است - موجب نقض غرض الهی از ارسال رسل و انزال کتب خواهد بود. به دلیل آنکه منظور از ارسال رسل و انزال کتب، هدایت بشر به سوی سرمنزل سعادت است، تشکیک در معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی رخنه‌ای جبران‌ناپذیر در اعتقاد بشر به عالم ماورا به بار خواهد آورد. در این زمینه، تشکیک در معناداری و نیز معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی توسط عده‌ای مسلمان‌نمای همسو با جریان‌ات روشن‌فکری غرب خطری بر سر راه ایمان برخی مؤمنان محسوب می‌شود. بدین‌روی، مباحث از این نظر نیز با اهمیت و ضروری می‌نمایند.

بررسی مفاهیم کلیدی

معناداری: معناداری از دیدگاه غربیان و اندیشمندان مسلمان، تعاریف بسیاری دارد. از دیدگاه اثبات‌گرایانه، «معناداری» به معنای قابلیت تجربه و آزمون داشتن یک گزاره است. بنابراین، هر گزاره‌ای که قابلیت تجربه و آزمون نداشته باشد، بی‌معنا خواهد بود.^(۱) از نظر اندیشمندان مسلمان، معنا، ایده یا مفهوم ذهنی در ذهن متکلم است که توسط الفاظ به مخاطب منتقل می‌شود. بنابراین، اگر متکلم بدون اینکه ایده یا مفهومی در ذهنش باشد سخنی بیان کند، چنین سخنی بی‌معنا خواهد بود.^(۲) البته وقتی درباره قرآن می‌گوییم گزاره‌های قرآنی معنادارند، مراد این است که الفاظ قرآن دارای معانی گسترده‌ای هستند که معنای مطابقی، التزامی و تضمینی را

در بحث زبان دین، مسئله معناداری گزاره‌های دینی، از نظر رتبه، بر بحث معرفت‌بخشی مقدم است؛ زیرا «یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های فهم متن دینی، معناداری گزاره‌های آن است.»^(۱) از این‌رو، برای فهم معناداری، شناخت ماهیت معنا نیز ضروری است. در مکاتب علمی، برای «معنا» تعاریف گوناگونی بیان شده که هر یک به اشکالاتی دچارند. این مجال به مهم‌ترین نظریات در این زمینه می‌پردازد و با نقد و بررسی آنها، به گونه‌ای اجمالی به ارائه تعریفی که خالی از اشکال باشد پرداخته تا زمینه بحث از معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی مهیا گردد. در ادامه نیز به اثبات معرفت‌بخشی زبان قرآن و گزاره‌های آن خواهد پرداخت؛ زیرا هرچند این مباحث در زمینه ادیان دیگر مطرح شده، ولی از آن نظر که قرآن نیز کتاب آسمانی و متن و حیانی بوده و مشتمل بر گزاره‌های دینی است، این بحث درباره متن و گزاره‌های قرآن نیز جاری می‌شود. بر این اساس، سؤال این است که آیا گزاره‌های قرآنی نیز معنادارند؟ و اگر معنادار به شمار می‌روند، آیا می‌توان از آنها انتظار معرفت‌بخشی داشت یا نه؟ برخی از دانشمندان غربی و همه عالمان اسلامی بر این عقیده‌اند که گزاره‌های دینی معنادار و معرفت‌بخش‌اند. در این نوشتار برآنیم که از طریق طرح نظریات موافقان در باب معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، زمینه را برای اثبات معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی آماده سازیم. به همین دلیل، از دلایل فراوان برون دینی و شواهد درون دینی (قرآنی) در اثبات این مسئله بهره می‌گیریم. اهمیت این بحث از آن نظر است که اگر معناداری و به ویژه معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی متون دینی مورد تشکیک واقع شود، بنیان همه اعتقادات بشری به خدای متعال و احکام و قوانین آسمانی که زهاورد ارتباط

عده‌ای نیز معناداری گزاره‌های دینی را پذیرفته‌اند، ولی - چنان‌که اشاره خواهد شد - اندیشمندان مسلمان هیچ‌گاه تردید نکرده‌اند که همه گزاره‌های دینی، به ویژه در قرآن کریم، معنادارند. این امر نشان می‌دهد که در علوم اسلامی، بر اساس مبانی و ادله‌ای که دانشمندان اسلامی با استفاده از آیات و روایات و براهین عقلی ارائه کرده‌اند، معناداری گزاره‌های دینی مسلم‌انگاشته شده است.

علل تشکیک در معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی در غرب

به طور خلاصه، برخی از مهم‌ترین آن علل عبارتند از:

۱. وجود اختلاف در درون کتاب مقدس؛
 ۲. اطلاق برخی صفات انسانی؛ مانند علم، قدرت و ید بر وجود برتر و متعالی خداوند؛^(۹)
 ۳. تعارض علم و دین در جهان مسیحیت در اثر پیشرفت علوم تجربی و ناسازگاری علم با آموزه‌های کلیسا؛
 ۴. قرار دادن تجربه‌پذیری حسی و تحقیق‌پذیری به عنوان معیار شناخت.
- این موارد از جمله مهم‌ترین عللی به شمار می‌روند که بر اساس آنها، علاوه بر نسبیّت و شکاکیت درباره مطلق معرفت، پیامدهایی همچون تشکیک در معناداری و سپس واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی را به دنبال داشته است.

نظریه‌های معنا

بحث «نظریه‌های معنا» یا «معیارهای معناداری» - چنان‌که اشاره شد - بر بحث معرفت‌بخشی مقدّم است و با اثبات معنادار بودن گزاره‌های دینی، نوبت به این می‌رسد که آیا گزاره‌های دینی واقع‌نما و معرفت‌بخش نیز هستند یا خیر؟ بنابراین، مسئله این است که «معنا» یعنی چه؟ در این زمینه، تعاریف متفاوتی ارائه شده است که در ذیل، به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

شامل می‌شود؛ به این معنا که علاوه بر مفاد استعمالی، دارای مراد جدی نیز هست.^(۴)

معرفت‌بخشی: مراد از «گزاره معرفت‌بخش یا واقع‌نما یا شناختاری»، که در رتبه بعدی از معناداری، ولی از نظر اهمیت از آن بیشتر مورد توجه است، این است که گزاره‌های دینی در پی دادن معرفت به مخاطبان هستند؛ حقایقی وجود دارند که دین به این شیوه آنها را به انسان‌ها منتقل می‌کند، مگر جایی که قرینه‌ای وجود داشته باشد بر اینکه آنها برای بیان احساسات و تشویق به امور ارزشمند هستند.^(۵) به عبارت دیگر، مراد از معرفت‌بخشی، که در باب گزاره‌های دینی مطرح است، این است که آیا آنها قابلیت صدق و کذب دارند؟ و اینکه آیا صرف‌نظر از شرایط ادراکی و روانی گوینده، این گزاره‌ها به واقعیتی در ورای خود در خارج ناظرند یا خیر؟^(۶)

تاریخچه بحث

در علم کلام و الهیات، پرسش دیرپا درباره چگونگی فهم و تحلیل معانی صفات مشترک بین خدا و انسان مطرح شده است: آیا این صفات بر معانی مشترک با انسان حمل می‌شوند یا معنایی غیر از آن دارند که بر انسان حمل می‌شود؟ این بحث سؤالات دیگری را برای متکلمان در غرب پیش آورده است؛ مانند اینکه آیا گزاره‌های دینی معنادارند؟ و در صورت معناداری، آیا آنها دارای معنای معرفت‌بخش هستند یا خیر؟ برای حلّ این سؤالات، تلاش‌های زیادی صورت گرفته است. برخی با توجه به عدم تحقیق‌پذیری و تجربی‌نبودن گزاره‌های دینی، آنها را بی‌معنا دانسته و گفته‌اند: ملاک آزمایش جملاتی که ظاهراً از واقعیات خبر می‌دهند قابلیت تحقیق است،^(۷) و اگر جمله‌ای یا بیان قضیه‌ای صادق و صوری یا فرضیه‌ای تجربی نباشد، فاقد معنای حقیقی است.^(۸)

۱. نظریه مصداتی یا مابازایی

طبق این معیار، معنای یک سخن مابازایی است که در خارج برای آن وجود دارد. بنابراین، اگر سخنی مابازا نداشته باشد، معنایی هم ندارد.

نقد و بررسی: سؤال می‌کنیم که مقصود از «مصدق» چیست؟ آیا مابازای مستقل مراد است یا اعم از مستقل و وابسته منظور است؟ و آیا تنها مصداق ملموس و محسوس را شامل می‌شود یا ایده‌ها و مصادیق اعتباری را هم دربر می‌گیرد؟ ظاهر سخن طرف‌داران این نظریه مصداق محسوس و ملموس است. در این صورت، مفاهیم اعتباری و نیز معانی حرفی را شامل نمی‌شود. همچنین قضایای کاذب باید بی‌معنا باشند، در حالی که گرچه این قضایا مابازایی در خارج ندارند، ولی معنادارند. اشکال دیگر این است که این نظریه، حروف و مترادفات را که یک مصداق بیشتر ندارند، شامل نمی‌شود.

۲. نظریه مفهومی یا صورت ذهنی

معنا، همان صورت ذهنی یا مفهومی است که از لفظ نزد ما حاصل می‌شود.

نقد و بررسی: اگر مراد از «معنا» صورت خیالی است، اشکال می‌کنیم که درباره کلمه «محال»، که هیچ صورتی در ذهن ندارد، چه می‌گویید؟ اگر این مراد نیست و صورت ذهنی خالی مراد است، درباره کلیات و نیز اشکال، مثل مثلث، که حتی در ذهن هم صورتی ندارد، قضیه از چه قرار است؟

۳. نظریه محرک و پاسخ

معنای سخن همان واکنشی است که ما پس از شنیدن آن انجام می‌دهیم و در عرف چنین است.

نقد و بررسی: از جمله اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده این است که واکنش فرع بر فهم معناست؛ اگر معنا را

نفهمیدیم واکنشی هم در کار نیست. پس آیا در این صورت، می‌توان گفت: آنچه توسط متکلم القا شده معنادار است.

۴. تلقی عرفی از معنا

منظور از «معناداری»، قابلیت انتقال یک مفهوم به ذهن مخاطب است و لازمه‌اش آن است که جملات دارای مفرداتی‌اند که هر یک دلالت داشته و دارای ساختار درست و لحن باشند، وگرنه معنایی ندارند.^(۱۰)

نقد و بررسی: قابلیت انتقال فرع و لازمه معناداری است. جملاتی که معنادارند می‌توانند مفهومی را به ذهن مخاطب منتقل سازند و الفاظ بی‌معنا چنین قابلیت ندارند. این نظریه تا حدی قابل قبول است و تعریف برخی از محققان اسلامی نیز که می‌گویند «معنا حاصل شأنی است که بر اثر رعایت نکات و قواعد دستوری در جمله پدید می‌آید و انسان را به مفهومی منتقل می‌سازد، خواه آن معنا صحیح باشد یا باطل، و قابل اثبات باشد یا نباشد»^(۱۱) به این تعریف برمی‌گردد. و چون گزاره‌های دینی نیز حامل مفهومی به مخاطب هم‌زمان خود و دارای مفردات دلالت‌دار، آن هم بر اساس قواعد دستوری‌اند، دارای معنا و معرفت‌بخش‌اند.

۵. مفهوم ذهنی معنا نزد متکلم

تعریف دیگری که تعریف برگزیده است نظریه‌ای است که می‌گوید: معنا، ایده یا مفهومی ذهنی در ذهن متکلم است که توسط الفاظ به مخاطب [هم‌زمان] منتقل می‌شود. بنابراین، اگر متکلم بدون اینکه ایده یا مفهومی ذهنی داشته باشد و سخنی بیان کند چنین سخنی بی‌معنا خواهد بود.^(۱۲)

۶. تصور ذهنی معنا

تعریف دیگر در معیار معناداری که به نظریه پیشین

۱. تحقیق‌پذیری

طبق این معیار، گزاره‌های دینی فاقد معنایند؛ زیرا قابل تحقیق و تجربه نیستند.

اثبات‌گرایان منطقی معتقدند: معنای زبان در گرو مشاهدات حسی است. آنان زبان علم را نمونه شاخص یک زبان دقیق و آزمون‌پذیر می‌دانستند و طبق این مبنای گزاره‌های معنادار را از غیر آن تمیز می‌دهند.^(۱۵) پس هر گزاره‌ای که قابلیت تجربه و آزمون نداشته باشد، بی‌معناست. طبق این نظریه، قضایای دینی و حتی قضایای عقلی فاقد معنا تلقی می‌شوند و هرگونه تلاش برای دفاع از اعتقاد به خدا و در واقع، هرگونه ادعای دینی متعارف کاملاً عبث است،^(۱۶) و اخلاق و متافیزیک را باید به کناری نهاد؛ چون قابل تحقیق تجربی نیستند.

نقد و بررسی: کمترین اشکال این معیار آن است که قضایای علمی و تجربی نیز فاقد معنایند؛ زیرا دانشمندان علوم تجربی چند نمونه از یک موضوع را تجربه می‌کنند و سپس نظر کلی می‌دهند؛ مثلاً، وقتی می‌بینند چند نمونه از آب در دمای صد درجه می‌جوشد، از این چند نمونه آزمایش، قضیه‌ای کلی نتیجه می‌گیرند که پس همه آب‌ها در نقطه صد درجه به جوش می‌آیند. سؤال این است که شما چند نمونه بیشتر آزمایش نکردید و سپس قضیه کلی را به کمک عقل ساختید. حال اگر معیار شما درست باشد، پس این قضیه عقلی کلی که «همه آب‌ها در صد درجه می‌جوشند» نیز، چون غیر قابل تجربه است، فاقد معنا خواهد بود. بنابراین، با تکیه بر مقدمات عقلی نمی‌توان عقل را بی‌اعتبار کرد.^(۱۷) علاوه بر آن، خود این معیار و اصل تحقیق‌پذیری هیچ‌گاه مورد تجربه واقع نخواهد شد.^(۱۸) معیار مزبور از سوی خود طرف‌داران تجربه‌گرایی نیز مورد انتقاد واقع شده و باطل گردیده است. آیر در پاسخ به این سؤال که آیا امروزه به نقایض عمده‌ای درباره

برمی‌گردد و البته بسط و تبیین بیشتری در آن صورت گرفته، این نظریه است که معنا را ایده یا تصویری ذهنی می‌داند که از امر دیگری (محکی) حکایت می‌کند و میان آن دو وحدت مفهومی یا ماهوی - نه وجودی - برقرار است. این حکایتگری برای فرد آشنا به زبان و وضع حاصل می‌شود. حکایتگری گاه از امری واقعی و گاه از امری اعتباری است. در هر دو مورد، گاه حکایتگری از محکی به نحو مستقیم (یا حقیقی) و گاه غیر مستقیم (مجازی، استعاری، کنایی و امثال آن) است و در هر دو مورد، گاه مطابق امر مصور و گاهی غیر مطابق با آن است.^(۱۳)

قابل توجه است که برخی از تعاریف مزبور معنا را با یک قید خاص در نظر می‌گیرند؛ مانند نظریه «مصدیقی» که می‌گوید: معنا چیزی است که ما بازای خارجی داشته باشد (معنا با قید در «خارج بودن»)، و برخی از تعاریف نیز در تعریف «معنا»، لوازم معنا - نه خود معنا - را بیان کرده‌اند؛ مانند تعریفی که «معنا» را واکنش مخاطب می‌داند، در حالی که این واکنش خود معنا نیست، بلکه لازمه آن است؛ زیرا اگر چیزی به او منتقل نشود او واکنشی نیز نشان نمی‌دهد. برخی تعاریف نیز ملزومات معنا را مورد توجه قرار داده‌اند.^(۱۴)

آیا گزاره‌های دینی معنا دارند؟

با توجه به مباحثی که درباره ملاک معناداری یک سخن ارائه شد، این پرسش مطرح است که آیا گزاره‌های دینی معنا دارند یا خیر؟ در اینجا نیز برخی از غربی‌ها و به تبع آنان، برخی روشن‌فکران داخلی معناداری این گزاره‌ها، به ویژه قرآن، را مورد تردید قرار داده‌اند. بنابراین، در این قسمت، به برخی از نظریات ارائه شده آنان مبنی بر عدم معناداری گزاره‌های دینی اشاره می‌شود:

اثبات‌گرایی منطقی خود رسیده‌اید یا نه، به گونه‌ای طنزآمیز اعتراف کرده و می‌گوید: فکر می‌کنم مهم‌ترین نقیصه آن این است که تمام آن باطل و عاری از حقیقت است.^(۱۹)

۲. ابطال‌پذیری

ارائه‌دهندگان این معیار می‌گویند: «چیزی ناقض مدعیات دین‌داران نمی‌شود» و اضافه می‌کند که دین‌داران دایم در حال تبدیل و تقیید مدعیات دینی خود هستند.^(۲۰) هر کدام از اعتقادات آنان در جهان واقع باطل شود، آنان با قید زدن، آن اعتقاد را اصلاح می‌کنند و هیچ‌گاه نمی‌گذارند ابطال کامل شود. پس گزاره‌های دینی معنادار نیستند؛ مثلاً، وقتی مؤمن می‌گوید: «خدا مهربان است و انسان را دوست دارد» اگر به او گفته شود، در فلان زلزله، که این همه انسان از جمله کودکان بی‌گناه از بین رفتند، پس چرا خدای مهربان کاری نکرد؟ فرد مؤمن فوراً اعتقاد قبلی خود را قید می‌زند که - مثلاً - مصلحت چنین بود یا از مقدرات بود و یا این آزمایش خداوند است. بنابراین، دین‌داران با افزودن قیود فراوان و در واقع، توجیه مدعیات خود، آنها را بی‌خاصیت می‌کنند.

نقد و بررسی: ابطال‌پذیری نسخه دیگری از سفارش‌های اثبات‌گرایی منطقی برای معناداری است. به زعم آنان، گزاره‌ای معنادار است که قضیه‌ای ابطال‌پذیر باشد و چون دین‌داران با قید زدن متوالی به قضایای دینی، از باطل شدن آنها جلوگیری می‌کنند، پس آن قضایای معنا هستند. ولی اثبات‌گرایان از این مطلب غافل شده‌اند که این معیار به انکار بدیهیات اولیه می‌انجامد^(۲۱) و لازمه‌اش مسدود شدن هرگونه امکان شناخت است؛ به این معنا که اگر شرط معنادار بودن هر قضیه‌ای امکان ابطال‌پذیری آن باشد، از جمله قضایا، قضایای بدیهی عقلی است و اگر معناداری آنها در گرو امکان ابطال‌پذیری آنها باشد، پس

هیچ‌گونه شناختی امکان نخواهد داشت، در حالی که این سخن واضح‌البطلان است و خود شما نیز بدان اذعان دارید. بنابراین، قضایایی وجود دارند که معناداری آنها مشروط به امکان ابطال‌پذیری آنها نیست. پس معیار ابطال‌پذیری باطل است؛ زیرا برای نقض قضیه کلی یک مورد کافی است.

اما درباره مدعیات دینی دین‌داران، باید گفت: قیدهایی که دین‌داران بر مدعیات خود می‌افزایند نیز جزو گزاره‌های دینی است و گزاره‌های دینی از همان اول مقید بوده‌اند. با توضیح آنکه دیندار معتقد است: خداوند مهربان است، هرچند حوادث طبیعی، که از لوازم زندگی در این دنیایند، موجب مصایب و رنج‌هایی گردند؛ یعنی همان زمان که می‌گوید خدا مهربان است همان موقع می‌داند و معتقد است که هر حادثه‌ای اتفاق بیفتد، در سایه اراده الهی و به دلیل عوامل خاصی است که چه بسا از توان بشر خارج باشد، هرچند بشر نتواند علل آن را بفهمد. عده‌ای از دانشمندان غیرمسلمان نیز با پذیرش معنادار بودن گزاره‌های دینی، به ارائه نظریاتی در این زمینه اقدام نموده‌اند که این نظریات نیز جای نقد و بررسی دارد؛ مانند آنکه برخی خواسته‌اند: علی‌رغم پذیرش معیار تحقیق‌پذیری تجربی، قایل به معناداری گزاره‌های دینی شوند؛ به این صورت که گفته‌اند: این گزاره‌ها نیز تجربه‌پذیرند، ولی این جهان ظرف تجربه آنها نیست.^(۲۲) ولی اگر مقصود آنان از «تجربه» معنای اصطلاحی و رایج آن باشد، امری نادرست است و بطلان آن در جای خود به اثبات رسیده؛ زیرا عالم آخرت اصولاً مادی و محکوم این عوامل مادی و تجربه‌پذیری به معنای ویژه آن نیست؛ و اگر معنایی وسیع‌تر از آن مدنظر باشد، در این دنیا نیز قابل اثبات است. ولی چون این گروه اصل معناداری را پذیرفته‌اند، از آوردن سخن آنها به دلیل پرهیز

از تطویل نوشته، صرف‌نظر می‌شود. (۲۳)

۱. روش کارکردگرایانه در زبان دین (۲۶)

این دیدگاه، کارکرد مدعیات دینی را شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی می‌داند. به همین دلیل، بحث درباره معنای ناظر به واقع زبان دینی را بحثی کم‌اهمیت و یا نامربوط می‌داند. (۲۷) در نتیجه، گزاره‌های اخلاقی جنبه انشایی دارند، نه اخباری و حکایت از واقع.

منشأ این دیدگاه آن است که دین و باورهای دینی برخاسته از نوعی احساس درونی و ابراز احساس است، بدون اینکه از واقعیت عینی و بُعد معرفت‌بخش برخوردار باشد. ولی این فکر قابل مناقشه جدی است؛ زیرا ریشه این نظر بر این باور مبتنی است که تمام گزاره‌های دینی انشایی و توصیفی مربوط به نوعی زندگی اخلاقی‌اند، در حالی که گزاره‌های دینی، به ویژه قرآنی، به دو دسته اخباری و انشایی تقسیم می‌شوند. در گزاره‌های اخباری، که به توصیف خدا و بهشت و جهنم و ملک و موضوعات تاریخی و جهان و انسان و مانند آن می‌پردازند، نمی‌توان نقش معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی را کنار گذاشت. از سوی دیگر، گزاره‌های انشایی نیز هرچند مدلول مطابقی‌شان جنبه توصیف و معرفت‌بخشی ندارد، ولی تردیدی نیست که این دسته نیز ریشه در واقعیت دارند و - به اصطلاح - باید‌ها به سرچشمه هست‌ها برمی‌گردند. تا وجود و حقیقت خدایی مورد تصدیق نباشد توصیه به عبادت او و نیز رعایت موازین بندگی وجود نخواهد داشت. همین مسئله درباره اجتماع و نیز مسائل اخلاق و حقوق جاری است. (۲۸)

۲. نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین

از جمله فلاسفه تحلیل زبانی، که موضعش درباره بحث حاضر تا حدی برخی مواضع دیگر را تحت تأثیر قرار داد، نظریه متأخر ویتگنشتاین است. وی در نظر سابق خود،

تذکر این نکته بسیار مهم است که چون بحث حاضر در واقع، برای اثبات معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی است و فیلسوفان دین و متفکران غربی نیز همگی بجز اثبات‌گرایان - که دلایلشان نقد شد - معناداری گزاره‌های دینی را می‌پذیرند و بحث‌های آنها ناظر بر عدم معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی بوده، بنابراین، لازم است تعریف دقیقی از مراد و معیار معناداری گزاره‌های قرآنی بیان گردد. باید گفت: گزاره‌های قرآنی علاوه بر مفاد استعمالی، یک مراد جدی نیز دارد که شامل معنا، مصداق و مقصد خاص است. به همین دلیل، وقتی گفته می‌شود: گزاره‌های قرآنی تمامی استلزامات معنایی دلالات مطابقی، تضمینی و مفاهیمی را که در اصول ذکر شده دارا هستند، به مراد جدی الفاظ قرآن اشاره دارد که ما در تفسیر قرآن به دنبال به دست آوردن آن هستیم. (۲۴) بنابراین، وقتی می‌گوییم: گزاره‌های قرآنی معنا دارند، شامل معنا، مفهوم، دلالات و مقاصد آنها نیز می‌شود؛ یعنی بخش گسترده‌ای از معنا را شامل می‌گردد و این همان چیزی است که مفسر گران‌قدر علامه طباطبائی در تعریف «تفسیر»، واژه‌های مقاصد و مدالیل را مدنظر قرار می‌دهد و این اشاره به این واقعیت است که مفسر با این گستره معنایی، به دنبال معنای آیات است. (۲۵)

دیدگاه‌های غیر معرفت‌بخش در زبان دین

پس از نقد و بررسی دیدگاه‌هایی که قایل به عدم معناداری در زبان دین بودند، نوبت به نقد و بررسی برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌های مطرح شده درباره دیدگاه‌های غیرشناختاری و غیر معرفت‌بخش در زبان دین و سپس ارائه دیدگاه‌های معرفت‌بخش درباره زبان دین و قرآن می‌رسد:

وی، این است که قضایای دینی از نظر او، به هیچ واقعیاتی ناظر نیستند و داعیه معرفتی و شناختی ندارند.^(۳۲)

از جمله اشکالات این دیدگاه و بسیاری از گفتارهای ویتگنشتاین ابهام‌گویی وی است؛ مثلاً، حتی در بین شاگردان او نیز اختلاف است که مراد او از نحوه حیات یا نحوه معیشت چیست. از این رو، هر کسی از ظن خود یار او شده و سخن او را طوری تفسیر کرده است. دیگر آنکه او برای نحوه‌های گوناگون حیات و بازی، معیاری ارائه نداده است که چگونه می‌توان - مثلاً - زبان علم را از زبان دین جدا ساخت؟ علاوه بر این - چنان‌که گذشت - وقتی ایشان می‌گویند: خارج از نحوه حیات یک زبان نمی‌توان درباره آن داوری کرد، چگونه است که خود با اینکه وارد گود نحوه معیشت زبان دینی نشده است، ولی درباره آن چنین قضاوت می‌کند که این گزاره‌ها فاقد معنای معرفت‌بخش‌اند. از همه اینها که بگذریم، معارف دینی - به ویژه قرآنی که به زبان همگان فهم نازل شده است، بخصوص در قضایای اخباری - همانند قوانین ریاضی که این نظریه‌پرداز خود به معرفت‌بخش بودن آنها یقین دارد - قابل اثبات عقلانی‌اند؛ مثلاً، جایی که قرآن درباره خداوند به عنوان وجودی که در او شکی نیست، سخن می‌راند^(۳۳) و یا از اختلاف‌بردار نبودن معارف قرآن پرده برمی‌دارد^(۳۴) و یا جایی که تحدی و دعوت به همانند آوری قرآن می‌کند، همه اینها سخنانی قابل اثبات عینی‌اند و این همان واقعیت و محکی است که قضایای قرآنی و دینی از آن حاکی‌اند، و آیا این غیر از معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی است؟ اگر چنین نیست، چگونه است که ملحدی پس از فکر و تأمل و تلاش در فهمیدن گزاره‌های دینی و استدلالات مؤمن، آنها را می‌پذیرد و ایمان می‌آورد، با اینکه نحوه حیات زیانش با نحوه حیات زبان مؤمن فرق داشته است؟ بنابراین، اگر روش تحقیق ویژه

درباره معناداری زبان، به دیدگاه «تصویری» معنا معتقد شده بود. وی معنا را چیزی جز تصویر واقع نمی‌دانست، ولی پس از مدتی از آن برگشت و به تصور خود، مشکل معناداری را حل کرد. او در دیدگاه دوم خود، که به نظریه «بازی‌های زبانی» معروف شد، معتقد گردید: زبان کارکردها و کاربردهای گوناگونی دارد: دستور دادن، اطاعت کردن، توصیف ظاهر یک چیز، گزارش یک واقعه، فرضیه‌سازی، سپاس‌گزاری، دعا و عبادت، انواع گوناگون این بازی زبانی و کاربردهای متفاوت یک جمله‌اند. هدف ویتگنشتاین از به کار بردن این اصطلاح، تأکید بر این مطلب است که زبان سخن‌گفتن، بخشی از یک نوع فعالیت یا بخشی از یک نحوه معیشت است^(۳۵) و نوع کاربرد یک کلمه و نقش آن در جمله، بیانگر معنای آن است.

نحوه ارتباط این سخن با بحث معرفت‌بخشی زبان دینی و قرآن به این نحو است که در این دیدگاه، مفاهیم دینی همچون خدا، معاد، گناه و جز اینها صوری از حیات را باز می‌نمایند که در درون دین‌داران نهفته‌اند. اما ایمان دینی نه عقلانی است و نه غیر عقلانی، بلکه پیش عقلانی است؛ بدین معنا که دین نه یک نظریه یا تعلیم عقلانی، بلکه تعهدی نفسانی است در قبال آنچه مؤمن بدان ایمان دارد. قضایای دینی اعلام تعهد در برابر یک صورت از حیات‌اند.^(۳۶) بنابراین، زبان دینی یک نحوه معیشت و حیات خاصی است که بیرون از آن نیز قابل ارزیابی نیست. وی در پرتو «فیدنیسم» (ایمان‌گرایی) نتایج شگفت‌آوری از طرح مسئله بازی‌های زبانی می‌گیرد و آن اینکه اگر ملحد و موحد گزاره‌هایی بر زبان بیاورند که یکی نفی و دیگری اثبات است، این گزاره‌ها متناقض و مخالف هم نیستند؛ زیرا این دو سخن حاکی از دو نحوه حیات‌اند و بیرون از تک تک آن دو قلمرو، نمی‌توان درباره آنها داوری کرد.^(۳۷) از جمله ویژگی‌های دیدگاه

گزاره‌های دینی و قرآنی نیز مانند هر علم دیگری رعایت شود، آنها نیز معرفت‌بخش و واقع‌نما هستند.

۳. نظریه «زبان نمادین»

این نظریه، که به نام «تلقی نمادین از زبان دینی» شهرت دارد و رهاورد آن غیر معرفت‌بخشی زبان دین است، توسط پل تیلیش ارائه شد. وی مدعی است: هر سخنی بگوییم، در باب آنچه که غایت قصوای ماست، خواه آن را «خدا» بنامیم، خواه غیر خدا، دارای معنای نمادین است. ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را این‌گونه بیان نماید. زبان ایمان زبان نمادهاست. (۳۵)

نقد و بررسی: شرح و بسط و نقد کامل این نظر، مجال بیشتری می‌طلبد. فقط به اجمال، باید بگوییم: اعتقاد و پذیرش زبان نمادین در ادیان، به ویژه در قرآن - که برخی روشن‌فکران داخلی (۳۶) طرفدار آنند - به این معناست که مدلول مطابقی آیات اراده نشده و علاوه بر آن، معنای اراده شده نیز قابل فهمی اطمینان‌آور نیست. (۳۷)

ولی چنین نگرشی متناقض با صریح موارد بسیاری از آیات قرآن است؛ زیرا قرآن کتاب هدایت است؛ (۳۸) اگر زبان معرفت‌بخش نداشته باشد و صرفاً رمز یا علامت‌های نامفهوم باشد، هدف نزول قرآن، که هدایت‌گری است، مخدوش می‌گردد و نقض غرض خواهد شد. بنابراین، اگر طرفداران این نظریه الهی بودن قرآن را انکار می‌کردند تفاوت زیادی با ادعای نمادین بودن زبان آن نداشت.

این نکته نیز قابل ذکر است که قرآن کریم برای ابلاغ مقصود خویش، از تمثیل و نیز به کار بردن کلمات مجازی با روش عقلایی و قراین پیوسته یا ناپیوسته، که روش تفهیم و تفهیم عقلاست، بهره گرفته و این هرگز به معنای «نمادین بودن» زبان آن نیست. در نهایت، جا دارد از

طرفداران این دیدگاه سؤال شود که آیا شما وقتی این مطالب را درباره قرآن و دین بیان می‌کردید یا می‌نوشتید، به نحو نمادین بود یا قصد افهام داشتید؟ و اگر قصد افهام داشتید، چه فرقی بین کلام شما و کلام قرآنی وجود دارد از این نظر که هر دو کلام است؟

معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی

در این زمینه، دیدگاه‌های فراوانی وجود دارند که از دیرباز مطرح بوده و کثرت و واقع آن به معرفت‌بخشی زبان دین و گزاره‌های آن ناظر است. هرچند در نوع نگاه و تفسیر این معنا تفاوت دارند؛ ولی در اصل معرفت‌بخشی متحدند. در اینجا، به برخی از مهم‌ترین آنها، که در مباحث کلامی مطرح شده است اشاره می‌شود:

۱. نظریه «سلبی» افلاطون

از جمله بحث‌های کلامی مطرح بین متکلمان که ریشه در عمق تاریخ کلام دارد، این مسئله است که چگونه می‌توان صفاتی همانند اوصاف انسانی را به خداوند نسبت داد، در حالی که وجود او متعالی و برتر است (مانند، خداوند عالم است؛ او حافظ بشر است؛ او قادر است؛...)?

بسیاری از مکاتب کلامی چون این اوصاف را دارای معنا و معرفت‌بخش می‌دانند، هر یک نظریه‌ای در این باره دارند. اولین کسی که در این زمینه (نحوه سخن گفتن درباره خداوند متعال) - که در واقع هسته اصلی بحث زبان دینی است - بیانی اظهار داشت، افلاطون بود. وی معتقد بود: خداوند نه نامی دارد و نه می‌توان درباره‌اش چیزی گفت؛ او نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درآید. (۳۹) عقیده وی بر این بود که سخن و بیان هرگونه وصفی درباره خداوند از این نظر که او هیچ وجه مشترکی با انسان ندارد، ممکن نیست. این سخن بعداً به

۲. نظریه «تمثیلی» آکویناس

توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) نیز گزاره‌های دینی را از تنها معنادار، بلکه معرفت‌بخش دانسته است. نظریه وی شامل همه گزاره‌های کلامی و دینی و نیز قرآنی می‌شود. او برای حل مسئله چگونگی اطلاق اسامی و اوصاف مشترک با انسان بر خداوند، نظریه‌ای مشهور عرضه کرد. این نظریه به نام نظریه «تمثیلی» یا «حمل تمثیلی» خوانده می‌شود. توضیح آنکه وقتی یک لفظ در دو جا متفاوت به کار می‌رود، یا در هر دو جا دقیقاً به یک معناست که در این صورت، «مشترک معنوی» نام دارد، و یا کاملاً معانی متفاوتی دارند که مشترک لفظی نامیده می‌شوند، و یا اینکه دو معنای مورد نظر از جهاتی یکسان و از جهاتی متفاوتند که آنها را «متشابه» (متماثل) می‌نامند.^(۴۱) برای خدای تعالی اوصافی هست که ویژه ذات متعالی اویند و برای غیر او کاربرد ندارند؛ مانند صفت عدم تناهی و وجود وجود. اوصافی نیز وجود دارد که بین انسان و خداوند به طور مشترک به کار می‌روند؛ مانند صفت حسی، عالم و عادل. آکویناس معتقد بود: لفظی مانند «عادل» و «یا عالم»، که هم بر انسان و هم بر خداوند اطلاق می‌شود، مشترک معنوی نیست؛ یعنی معنای آن در هر دو جا دقیقاً یکسان نیست. مشترک لفظی هم نیست؛ یعنی چنین نیست که دو معنای کاملاً متفاوت داشته باشد؛ مثلاً، واژه «داغ» را هم برای توصیف غذا به کار می‌بریم و هم برای توصیف مسابقه اتومبیل‌رانی. هرچند میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباطی وجود دارد؛ یعنی میان این صفت خداوند و انسان‌ها شباهتی وجود دارد، ولی به دلیل همین شباهت است که محمول (عادل) مشترک لفظی نیست، و البته به دلیل تفاوت‌هایی که میان خداوند نامتناهی و انسان متناهی وجود دارد، این محمول مشترک معنوی هم نیست؛^(۴۲) زیرا اگر قایل باشیم که این صفات به نحو

نام نظریه «سلبی» معروف شد. معنای این سخن آن نیست که کلمات به کار رفته درباره او معنادار یا حاوی معنای معرفت‌بخش نیست، بلکه به این معناست که ما چون امکان شناخت واقعی او را نداریم، و از سوی دیگر نیز ما این اوصاف را در مقایسه با وجود خودمان به او نسبت می‌دهیم و سرانجام قالب‌های الفاظ نیز توانایی توصیف واقعی او را ندارند، باید هرگونه کلام و وصفی درباره او را به معنای سلبی برگردانیم، به این شکل که وقتی می‌گوییم: «خدا قادر است»، یعنی: خداوند عاجز نیست. مراد از جمله «خدا عادل است»، این است که او ظالم نیست، و «او حی است» یعنی: مرگ ندارد و... در واقع، ماهیت صفات او با انسان فرق دارد. به این وسیله، نقص موجود در صفات امکانی شامل او نخواهد شد.

این نظریه توسط فلوطین ادامه یافت و مورد تأکید و بسط بیشتری واقع شد. البته در بین مسلمانان نیز قضای سعید قمی و برخی دیگر طرفدار آن شدند. ولی این نظریه بعداً مورد اشکالاتی قرار گرفت؛ زیرا هرچند مانع به کار رفتن صفات امکانی در مورد خداوند می‌شد، ولی سوالات بسیاری درباره صفات ایجابی قابل اطلاق در زندگی روزمره انسان‌های مؤمن بر خداوند را مسکوت می‌گذاشت. علاوه بر این، نظریه مزبور پرده بیشتری از جهل بشر درباره خداوند برداشت و سوالات بیشتری به ذهن او وارد کرد و خود نیز نتیجه محضلی از بحث به دست نداد؛ زیرا خود محمولات سلبی نیز مسبوق به محمولات ایجابی درباره خدا و اوصاف اویند. بدین روی، باید به ناچار در پی شناخت ایجابی خداوند از راه تحلیل اوصاف ایجابی او باشیم.^(۴۰) به همین دلیل، این نظریه، که حامل معناداری و معرفت‌بخشی از طریق سلبی است، کافی به نظر نمی‌رسد.

مورد نظر آنان متفاوت از چیزی است که متفکران مسلمان بیان می‌دارند؛ زیرا مشترک معنوی، که مورد انتقاد آکویناس است، وحدت و تشابه کامل معنایی بین واژه‌هایی است که برای خدا و انسان به طور یکسان به کار می‌روند و پر واضح است که این‌گونه سخن گفتن درباره‌ی خداوند مستلزم تشبیه است. (۴۶) به هر حال، اشتراک معنوی - به بیان علمای مسلمان - اشتراک مفهومی و نه اشتراک مصداقی بین خدا و انسان را در این صفات برقرار می‌داند، و آنچه موجب تشبیه می‌شود اعتقاد به اشتراک مصداقی یا عینیت صفات انسانی و الهی در خارج است. ولی اگر حیث وجودی صفات از حیث مفهومی آنها تفکیک شود مشکل رفع می‌گردد. در واقع، این نظریه مبتنی بر نظریه‌ی «مراتب تشکیکی وجود» است. (۴۷) وجود، که دارای مراتبی است، از عالی‌ترین مرتبه شروع می‌شود و به نازل‌ترین مراتب می‌رسد. صفات کمالی نیز چنین‌اند. از این‌رو، وقتی - مثلاً - صفت «علم» و یا «قدرت» را هم به انسان و هم خداوند نسبت می‌دهیم، با ملاحظه‌ی جانب تفاوت در مراتب آن است که در این صورت، اشکالی به وجود نمی‌آید؛ زیرا درباره‌ی خداوند، علم بی‌نهایت و مافوق تصور مراد است و در انسان، به اندازه‌ی آموخته‌ها و ظرف وجودی‌اش منظور است. بنابراین، صفات، مفهوماً قابل صدق‌اند، هم بر خداوند و هم بر انسان، و کاربرد آنها به طور حقیقی درباره‌ی هر کدام از آنها مانعی ندارد.

ادله‌ی برون دینی بر معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی بر اساس قوانین محاوره‌ی عقلایی و نیز بر مبنای لزوم ارسال رسل و نیز ادله‌ی عصمت انبیاء علیهم‌السلام و عصمت پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که دریافتگر وحی قرآنی است، زبان قرآن قصد معرفت‌بخشی و به تبع آن، هدایتگری دارد؛ زیرا

مشترک معنوی یا مشترک لفظی درباره‌ی خداوند به کار می‌روند، گرفتار تشبیه یا تعطیل درباره‌ی او خواهیم شد، بلکه آنچنان‌که آکویناس نشان می‌دهد، این صفت (مثلاً، عدالت) به نحو تمثیلی درباره‌ی خداوند مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین شباهت در عین تفاوت، و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌دارد. (۴۳) بنابر نظریه‌ی «تمثیل»، ما واقعاً می‌توانیم با استفاده از زبان انسانی، اوصاف و حقایقی را درباره‌ی خداوند بیان کنیم، بدون آنکه قبول کنیم خداوند و مخلوقات او حتی در یک جا شباهت تمام عیار داشته باشند. (۴۴) ارائه‌ی زبان معرفت‌بخش و واقع‌نما در گزاره‌های دینی توسط این نظریه روشن است.

در ذیل، در ضمن طرح نظریه‌ی برگزیده، به تفاوت نظریه‌ی «تمثیلی» با اشتراک معنوی به معنای مورد نظر متفکران مسلمان اشاره می‌شود:

۳. نظریه‌ی «مشترک معنوی»

در اینجا، به نظریه‌ی صحیح در باب گزاره‌های دینی، به ویژه گزاره‌های قرآنی می‌پردازیم: چنان‌که گذشت، در نقد و بررسی‌ها بر این مطلب تأکید شد که گزاره‌های دینی، هم معنادارند و هم واقع‌نما. بنابراین، قابل ذکر است که از روش‌هایی که می‌توان با استفاده از آنها درباره‌ی خداوند متعال سخن گفت، روش اشتراک معنوی به معنای مورد نظر اندیشمندان اسلامی همانند ملاًصدر (۴۵) و دیگران است. این شیوه هیچ‌یک از محذورات و اشکالات روش «اشتراک معنوی» به تفسیر برخی غربی‌ها را ندارد. به نظر می‌رسد آنچه سبب خطای آکویناس و دیگران در ردّ اشتراک معنوی و روی آوردن به زبان تمثیلی شده، خلط میان مفهوم و مصداق است و حتی مدافعان اشتراک معنوی در غرب نیز از این امر غافل بوده‌اند و معنا و تفسیر

جاءكم من الله نور وكتاب مبين» (۶۱) و موارد بسیار دیگر در همین مضمون.

۳. آیات تحدی که به صورت علنی همگان را در همه زمان‌ها به مبارزه و همانندآوری دعوت می‌کند؛ مانند ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (۶۲) و این نهایت دلالت بر معرفت‌بخشی است؛ زیرا اگر کلامی غیر معرفت‌بخش باشد هیچ‌گاه متکلم حکیم از مخاطب درخواست همانندآوری نمی‌کند. از سوی دیگر، عدم وقوع این همانندآوری نیز از سوی جمعیت بسیار معاندان و دشمنان، که خواهان از بین رفتن مکتب قرآن بوده‌اند، علی‌رغم همه تلاشی که در واکنش به این ادعای قرآن نشان داده‌اند، محصول تلاش بسیار آنان در همانندآوری قرآن مثنی کلمات بیهوده و بی‌اساس و مضحک است. بنابراین، اقدام آنان برای همانندآوری و نیز ناکام ماندنشان، دلیلی قوی بر معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی قرآن است. (۶۳)

۴. آیه «مباهله» پیامبر اکرم ﷺ با نصارای نجران - که در قرآن کریم بدان تصریح شده است - شاهد بر این است که آنان به دلیل مشاهده آثار صدق و راست‌گویی و پشتوانه الهی داشتن آن حضرت حاضر به مباهله نشدند؛ چون می‌دانستند مباهله نتیجه‌ای جز عذاب معجل چیزی برایشان ندارد: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾؛ (۶۴) پس هر که با تو، پس از دانشی که به تو رسید، درباره او - عیسی یا آن حق - ستیزه و جدل کند، بگو: بیایید تا ما و شما پسران خویش و زنان خویش و خودمان را - کسی را که به منزله خودمان است - بخوانیم، آنگاه دعا و زاری کنیم و لعنت خدای را بر دروغ‌گویان

۸ فهم و واکنش‌های کفار و مشرکان به مجرد شنیدن آیات قرآن - بدون شنیدن تفسیر آن - دلیل کامل و روشنی بر معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی است.

شواهد و قرائین درون‌دینی بر معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی

۱. کلمه «تعقل»، که به معنای به کار بردن نیروی عقل و اندیشه است، قریب ۲۴ بار در قرآن تکرار شده است. برای نمونه: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ (۵۵) ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتِ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (۵۶) و ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (۵۷) و نیز ﴿يَعْقِلُونَ﴾ و ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ در بیش از ۲۸ جا با توجه به عتاب موجود و لحن مؤاخذه‌ای که در برخی آیات هست و عدم تفکر را مورد نکوهش قرار می‌دهد و نیز دعوت قرآن از منکران و حتی موافقان و مؤمنان برای تفکر در هستی، تفکر در نفس و در موجودات عالم - که به برخی از آیات اشاره شد - همگی بر تعقل و فکر کردن و مطلوب بودن آن دلالت دارد. نیز آیاتی که کلمه «یتفکرون» و «یتفکروا» در آنها به کار رفته و در آنها غالباً تفکر نکردن برای فهم را توبیخ کرده است، به قریب ۱۴ نمونه می‌رسد. برای مثال: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾؛ (۵۸) آیا با خود نیندیشیده‌اند که خدا آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آنهاست جز به حق و تا مدتی محدود نیافریده است؟ ولی بیشتر مردم دیدار پروردگارشان را منکرند. این آیات به روشنی دلالت بر معرفت‌بخشی آیات الهی و گزاره‌های قرآنی دارند.

۲. آیاتی از قرآن که زبان قرآن را زبانی روشن و فصیح می‌داند؛ (۵۹) ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (۶۰) و ﴿قَدْ

بگردانیم. بنابراین، اگر آنان این گزاره‌ها را معرفت‌بخش نمی‌دانستند دلیلی برای فرار از مباهله نداشتند.

۵. کلمه «حق» و مشتقات آن در قرآن قریب ۲۴۷ بار به کار رفته و فقط ده درصد آن در معنای حقوقی و بقیه در معنای اعتقاد مطابق با واقع است. (۶۶) برای نمونه: ﴿وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾؛ (۶۷) خداوند با سخنان - حکم یا نهادهای - خود حق را ثابت و پایدار می‌کند، اگر چه بزه‌کاران خوش ندارند. و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛ (۶۸) این حقیقت است و جز خدا هیچ معبودی نیست و او توانمند فرزانه است. نیز: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾؛ (۶۹) اوست که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید و روزی که بگوید باش، موجود می‌شود. گفتار او حق است و روزی که در صور دمیده شود، فرمان‌روایی از آن اوست که دانای نهان و آشکار و فرزانه‌ای آگاه است. و آیات بسیار دیگر در این زمینه که ذکر آنها به طول می‌انجامد.

۶. آیاتی که بر حقیقت قیامت تأکید دارد و بر آن هشدار داده است: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾؛ (۷۰) خدایی که جز او معبودی نیست و به طور قطع، شما را در روز قیامت - که شکی در آن نیست - گرد آورد، کیست که از خدا راست‌گوتر باشد. نیز می‌فرماید: ﴿قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾؛ (۷۱) بگو: آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن کیست؟ بگو: از آن خداست که رحمت را بر خود مقرر داشته است و شما را در روز قیامت، که

شک و تردیدی در آن نیست، گرد آورد و کسانی که در زبان خود می‌کوشند، ایمان نمی‌آورند.

۷. آیاتی که از وقوع حادثه‌ای در آینده خبر داده و آنها در طول تاریخ به وقوع پیوسته است؛ مانند آیات اول سوره روم که مغلوب شدن روم را خبر می‌دهد: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾؛ (۷۲) رومیان در نزدیک‌ترین سرزمین مغلوب شدند و آنان پس از آنکه مغلوب شدند به زودی پیروز می‌شوند. هر یک از دلایل و شواهد مزبور بر واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی دلالتی آشکار دارد و تفکر در هر یک از آنها برای اقرار و اعتراف به مطلب کافی است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی نظریات مخالفان و موافقان معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی به نتایج ذیل می‌رسیم:

۱. بحث مذکور درباره گزاره‌های قرآنی نیز به دلیل اشتراک در غرض و منشأ آسمانی داشتن متحدند.
۲. نظریات مخالفان معناداری و نیز معرفت‌بخشی که برخی از بین دانشمندان غربی هستند، دچار نقص و نیز تهافت است.
۳. معیارهای ارائه شده توسط اثبات‌گرایان برای معناداری و معرفت‌بخشی در واقع، تأکید بر انکار مسئله مذکور است.
۴. اندیشمندانی همچون افلاطون و آکوئیناس در غرب، و همه عالمان مسلمان قایل به معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی هستند.
۵. از بین نظریات ارائه شده برای بحث مذکور نظریه مشترک معنوی مآصدا را برگزیدیم.
۶. دلایل و شواهد معناداری و معرفت‌بخشی و

۲۰. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۶۷.
۲۱. ر.ک. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۹۳.
۲۲. ر.ک. ایان باربور، *علم و دین*، ۱۳۶۲، ص ۲۸۹ / مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۶۶. جان هیک دیدگاه خود در دفاع از معرفت‌بخشی مدعیات دینی را «اثبات در حیات واپسین» نام گذاشته است.
۲۳. ر.ک. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۱۰۱ به بعد / مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۶۷-۲۶۹.
۲۴. محمود رجبی، *مبانی تفسیر*.
۲۵. همان، با تصرف و تلخیص.
۲۶. از نخستین پیشوایان این رویکرد بریث ویت (R.B. ۱۹۰۰) Brathwaite; است. ر.ک. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۷۰.
۲۷. همان، ص ۲۶۹.
۲۸. ر.ک. محمدباقر سعیدی‌روشن، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶.
۲۹. امیرعباس علیزمانی، *خدا، زبان و معنا*، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰.
۳۰. همان، ص ۱۳۱.
۳۱. ر.ک. محمدباقر سعیدی‌روشن، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، ص ۱۳۱.
۳۲. همان، ص ۱۳۲.
۳۳. ابراهیم: ۱۰.
۳۴. نساء: ۸۲.
35. Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 1975, p. 42.
۳۶. ر.ک. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸.
۳۷. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۳۴۹.
۳۸. آل عمران: ۱۳۸.
۳۹. افلاطون، *مجموعه آثار*، ۱۳۴۹، ج ۶، ص ۱۶۷۲.
۴۰. ر.ک. امیرعباس علیزمانی، *خدا، زبان و معنا*، ص ۲۱.
۴۱. ر.ک. محسن جوادی، «انالوژی»، *معرفت* ۱۹، ص ۶۴.
- ۴۲ و ۴۳. ر.ک. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۵۷.
۴۴. امیرعباس علیزمانی، *خدا، زبان و معنا*، ص ۷۱.
۴۵. ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۷. وی اشتراک مفهوم «وجود» را قریب به بدیهی دانسته است.
- ۴۶ و ۴۷. ر.ک. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۳۳۲/ص ۳۳۳.
۴۸. ابوالفضل ساجدی، «زبان وحی»، *معرفت* ۶۰، ص ۶۲.

واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی بر دو دسته است: الف. دلایل برون دینی؛ ب. شواهد درون دینی (قرآنی).

۷. دلایل برون دینی: این دلایل بسیار است؛ از جمله به دو مورد اشاره می‌شود:

۱) از اصول اساسی باب مفاهمه، معناداری و معرفت‌بخشی است، گزاره‌های قرآنی نیز از این قاعده عقلایی مستثنا نیستند.

۲) اگر گزاره‌های قرآنی معنادار و معرفت‌بخش نباشند، غرض الهی از انزال قرآن که هدایت بشر بود نقض خواهد شد و وحی بر بشر کاری لغو خواهد شد.

۸. شواهد درون دینی: آیات بسیاری در قرآن کریم وجود دارد که همگی بر معناداری، معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی دلالت دارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ۱۳۸۳، ص ۳۵.
۲. ر.ک. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ۱۳۸۳، ص ۲۶۲.
۳. محمود رجبی، «مبانی تفسیر»، جزوه درسی گروه تفسیر و علوم قرآن.
۴. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۱۲۶.
۷. آلفرد ج. آبر، *زبان، حقیقت و منطق*، ۱۹۷۴، ص ۱۸.
۸. همان، ص ۵۱. نیز ر.ک. همان، ص ۱۶۷.
۹. پی. بر آلتون، *زبان دینی، دین و چشم‌اندازهای نو*، ۱۳۷۶.
۱۰. مصطفی ملکیان، *دروس کلام جدید*، (منتشر نشده)، ص ۱۱.
۱۱. جعفر سبحانی، «تحقیق‌پذیری معنا»، *کلام* ۲۴، ص ۷.
۱۲. محمود رجبی، *مبانی تفسیر*.
۱۳. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۵۹.
۱۴. محمود رجبی، *مبانی تفسیر*.
- ۱۵ و ۱۶. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۶۲.
۱۷. ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۶-۷۵.
۱۸. مایکل پترسون و دیگران، *عقل و اعتقادات دینی*، ص ۲۶۳.
۱۹. ابوالفضل ساجدی، *زبان دین و قرآن*، ص ۹۳، به نقل از: B. Magee, *Men of Ideas*, 1978, pp. 106-107.

۴۹. محمدجواد عنایتی راد، «زبان‌شناسی دین در نگاه علامه»: پژوهش‌های قرآنی ۱۰-۹، ص ۳۳.
۵۰. ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۴.
۵۱. آل عمران: ۳.
- ۵۲ و ۵۳. ر.ک. محمدجواد عنایتی راد، «زبان‌شناسی دین در نگاه علامه»، پژوهش‌های فلسفی ۱۰-۹، ص ۳۳/۴۰.
۵۴. ر.ک. ابوالفضل ساجدی، «زبان وحی»، معرفت ۶۰، ص ۶۱.
۵۵. آل عمران: ۱۹۱.
۵۶. غاشیه: ۱۸-۱۷.
۵۷. مانند انبیا: ۶۷ / مؤمنون: ۸۰ / نور: ۶۱ / شعرا: ۲۸.
۵۸. روم: ۸.
۵۹. ابوالفضل ساجدی، «زبان وحی»، معرفت ۶۰، ص ۳۵۵.
۶۰. نحل: ۱۰۳.
۶۱. مانند: ۱۵.
۶۲. بقره: ۲۳.
۶۳. از جمله قضیه چهار دانشمند در عهد عباسی که هشام بن حکم، شاگرد امام صادق علیه السلام می‌گوید: اینان تعهد کردند هر یک از آنها یک چهارم قرآن را تا سال بعد همانندآوری و باطل کند؛ اما هر یک به آیه‌ای برخورد کرد و قدرت همانندآوری آن را در خود ندید. (احمد بن علی طبرسی، احتجاج، ۱۴۱۶، ص ۳۰۶-۳۰۷) این‌گونه قضایا نظایر بسیاری دارد.
۶۴. ر.ک. جعفر سبحانی، فروغ ایدیت، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۴۰.
۶۵. آل عمران: ۶۱.
۶۶. ر.ک. محمدتقی مصباح، نظریه حقوقی اسلام، ۱۳۸۰، ص ۳۷-۳۳ و ۶۷.
۶۷. یونس: ۸۲.
۶۸. آل عمران: ۶۲.
۶۹. انعام: ۷۳.
۷۰. نساء: ۸۷.
۷۱. انعام: ۱۲.
۷۲. روم: ۳-۲.
- منابع
- آکستون، بی بر، زبان دینی، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- آیر، آلفرد ج، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی، ۱۹۷۴.
- افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹، ج ۶.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲، ج دوم.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۳.
- جوادی، محسن، «انالوژی»، معرفت ۱۹ (زمستان ۱۳۷۵)، ص ۶۹-۶۴.
- رجیبی، محمود، «مبانی تفسیر»، جزوه درسی گروه تفسیر و علوم قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، منتشر نشده.
- ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- —، «زبان وحی»، معرفت ۶۰ (آذر ۱۳۸۱)، ص ۷۰-۶۰.
- سبحانی، جعفر، «تحقیق‌پذیری معنا»، کلام ۲۴ (زمستان ۱۳۷۶)، ص ۲۰-۴.
- —، فروغ ایدیت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- طبرسی، احمد بن علی، احتجاج، تهران، اسوه، ۱۴۱۶.
- علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، قم، آیت عشق، ۱۳۸۱.
- عنایتی راد، محمدجواد، «زبان‌شناسی دین در نگاه علامه»، پژوهش‌های قرآنی ۱۰-۹ (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، ص ۲۸-۵۳.
- مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶، ج دوم، ج ۱.
- —، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ج دوم.
- ملکیان، مصطفی، دروس کلام جدید، منتشر نشده.
- Magee, B., *Men of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1978.
- Tillich, Paul, *Dynamics of Faith*, New York, University, 1975.