

بررسی رویکرد غیر معرفت بخشی زبان قرآن با تاکید بر روش تفسیر علمی قرآن

محمد لطیف محبی*

چکیده

عنوان این مقاله، «بررسی رویکرد غیر معرفت بخشی زبان قرآن با تاکید بر روش تفسیر علمی قرآن» است. هدف از این نوشته، درک درست از نقش کارکردی و فواید زبان قرآن است و نه توجیه کارکردی. روش پژوهش، از نوع کیفی و توصیفی - تحلیلی می باشد. از آن جا که این عنوان، ذیل مباحث کلامی و فلسفی بوده و بعنوان زیر مجموعه فلسفه دین است؛ از این رو سرنخ های مبحث در این رشته ها قابل ردیابی است.

برخی از یافته های این پژوهش، قرار ذیل است: بحث زبان یکی از محوری ترین عناوین در حوزه فلسفه دین، کلام، اصول، علم بلاغت، تفسیر و مانند آن است. بحث زبان متون دینی و قرآن، در منابع مورد استفاده این نوشته، دارای اضطراب، تشویش، تداخل، اجمال گویی و تکرار است. به علاوه برخی از مباحث با رویکرد شعارگونه و احساسی است و نه علمی؛ یعنی نویسنده با پیش فرض های سراغ مباحث رفته و به تحلیل پرداخته است. بحث تفسیر علمی در صورتی مفید خواهد بود که گزاره های قرآنی دارای معنا بوده و معرفت بخش نیز باشند و در نهایت این که مبحث زبان قرآن در آغازین راهی است که نفی مباحث غیر مرتبط با آن در آینده (پالایش) از ورود بحث و مطالب جدید (آرایش) مهمتر می نماید.

کلیدواژگان: تفسیر علمی، زبان قرآن، کلام، فلسفه دین، کارکرد.

مقدمه

یکی از مباحث در فلسفه مضاف، فلسفه دین است؛ و منظور از فلسفه دین «تفکر فلسفی در باره دین است. از مباحث مطرح در فلسفه دین، بحث زبان دین و به تبع زبان قرآن است. در زبان دین و قرآن از عناوین مانند موارد زیر بحث می شود: اخبار و إنشاء، معناداری و بی معنایی، معرفت بخشی و عدم معرفت بخشی، سمبلیک و غیر سمبولیک، ظاهر و بطن، نمادین و هنری و غیر نمادین، عرفی و غیر عرفی، تعارض علم و دین و نقش علم در تفسیر قرآن و مانند آن.

متون دینی و قرآن کریم شامل عناوین و موضوعات مختلفی است مثل: پدیده های طبیعی، موضوعات علوم انسانی، نقل قول های تاریخی، قصص و حکمت ها، موعظه و نصیحت، دعا و نیایش، لعن و نفرین، شکرگزاری و تعظیم، توصیف و اخبار، دستور و إنشاء، شیطان و جن، انسان و طبیعت، معاد و معاش، دنیا و آخرت، انگیزش و نگرش، منش و شناخت و جز آن. به علاوه شامل صفات خبری از قبیل: دیدن، راه رفتن و شنیدن و حب و بغض و مانند آن و نسبت دادن آن به خدا و انسان و همچنین صدها موضوع دیگر است.

حال، محل نزاع در زبان دین کدام موضوع بوده است؟ و تفسیر علمی در کدامیک از موضوعات درست است؟ از دیدگاه برخی محل نزاع در بحث زبان قرآن، گزاره های کلامی (الهیاتی) است؛ یعنی گزاره هایی که موضوع آن خدا و محمول آن یکی از اوصاف او مانند عالمیت، خالقیت و مانند آن است (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۲۳-۲۶). و بحث تفسیر علمی نیز در خصوص آیاتی است که موضوع آن ها پدیده های طبیعی و دیگر اموری است که در علوم تجربی یا علوم انسانی از آن ها بحث می شود (بابایی، بررسی مکاتب و روش های تفسیری، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۸۴).

البته در کنار این موضوع، مباحث و عناوین چالش بر انگیز دیگری نیز در متون دینی از جمله در قرآن وجود دارد مثل: آیات متشابه، حروف مقطعه، آرایه ها و صناعات ادبی و فنون فصاحت و بلاغت مثل کنایه، تشبیه، استعاره و جز آن.

هم چنین، وجود حکایات اخلاقی و قصص تاریخی، انشائیات و دستورالعمل های تجویزی، توصیف امور غیبی مثل قیامت و مفاهیم از قبیل جن و ابلیس و ملک و فرشته و روح و جهنم و بهشت و دیگر عناوین و مفاهیم که برخی عقل گریز و برخی خرد ستیز است؛ از این رو به هدف درک درست از این عناوین و مفاهیم در حوزه خاص قرآن، سلسله ای از علومى مانند علوم قرآن، علم اصول (برای درک آیات الاحکام) علم لغت، علم ادبیات صرف و نحو و معانی و بیان، علم مفردات، علم تفسیر، علم درایه الحدیث و علم رجال، علم منطق و مانند آن تدوین گردیده که همه حول زبان به معنای کلاسیک و به معنای عام قرآن می باشد. مبحث زبان قرآن در آثار پژوهشگران (پیشینه) مورد توجه بوده ولی به قول برخی از محققان رویکرد علمی و روشمندانۀ ای نسبت به آن صورت نگرفته است.

امروزه در منابع مرتبط با زبان دین، عناوینی مانند: چیستی معنا، انواع زبان اعم از علمی، هنری، اخلاقی، دینی و غیره مورد تحلیل قرار می گیرد و این که زبان رمزی و اسطوره در متون دینی چیست و آیا زبان دین ویژگی های منحصر به فردی دارد؟ لذا می طلبد تا در زمینه های مانند معناشناسی، فلسفه زبان، روان شناسی زبان، جامعه شناسی زبان، هرمنوتیک، معرفت شناسی، منطق و مانند آن، تعیین موضع شود تا روش تفسیری ما از متون، دارای متانت و دقت علمی بیشتری شود (مصطفی ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۵۰۳ باتلخیص).

بنابراین، به هدف درک بهتر از گزاره های قرآنی ضرورت دارد تا به مولفه های مرتبط با فهم توجه بیشتری صورت گیرد تا از کج فهمی ها و افراط و تفریط ها جلوگیری شود. به علاوه تعیین موضع در انواع تفاسیر و از جمله در تفسیر علمی نیز مبتنی بر بحث زبان قرآن است؛ زیرا اگر کسی معتقد به یکی از اقسام رویکرد غیر معرفت بخشی، نسبت به زبان قرآن باشد، تفسیر علمی نیز واقع نما نبوده و صرف فواید احساسی و مانند آن را خواهد داشت.

منظور از زبان قرآن نیز صرف لغت عربی آن نیست؛ بنابراین، هرگاه زبان قرآن اطلاق می شود مراد خطابات متن است یعنی این متن به چه نحوی ارتباط را ایجاد کرده است و در خطابات خود از چه سبک و سیاق و شیوه برای انتقال مفاهیم استفاده کرده است.

درک این شیوه مهم تلقی می شود؛ چرا که به قول ابوزید «تمدن عربی - اسلامی، تمدن متن است (اعرابی و جعفری، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

در حوزه زبان قرآن، عناصری مهمی قابل تحلیل اند از قبیل: علل روی آوری به بحث زبان دین و قرآن، تئوری های معناداری، رویکردهای معرفت گرایانه و انواع آن، رویکردهای غیر معرفت گرایانه و اقسام آن. ملاک معناداری، دیدگاه متألهان غربی و مسلمان و جز آن. و در نهایت تعیین دیدگاه در هریک دارای پیامدهایی در فهم متون دینی است.

بنابراین، فهم شیوه و سبک زبان دین و قرآن و تبیین کارکردی آن یعنی بیان فواید گزاره های دینی و انتقال معارف و دستورات اسلامی؛ تفکیک کارکردهای ناصواب از کارکردهای مقبول، مهم ارزیابی می شود.

در این نوشته، به هدف طبقه بندی و تفکیک رویکردها و همچنین به دلیل محدودیت؛ فقط به بررسی رویکرد غیر معرفت شناختی زبان دینی و قرآن پرداخته می شود و در این رابطه نیز مهمترین نظریات غیر شناختاری در قالب شش عنوان: (رویکرد احساسی، نمادین، کارکرد گرایانه، آیینی، اسطوره ای و ظاهر گرایی) تحلیل و بررسی می شود. و در ادامه تبیین خواهد شد که نسبت به تفسیر علمی دو دیدگاه اثباتی و سلبی وجود دارد و بنابر دیدگاه اثبات گرایان، ارتباط آن با بحث زبان قرآن، قابل بررسی است که اولاً گزاره های طبیعی و هستی شناسانه، معنادار هستند یا نه؟ و در صورت معناداری آیا معرفت بخش نیز هستند یا خیر؟

مفاهیم

۱. زبان

زبان، در لغت به اندام متحرک دهان گفته می شود؛ که مهمترین ابزار گویایی و نیز لغت یک ملت یا جماعت است (لغت نامه دهخدا، ص ۱۱۱۳۰).

در اصطلاح زبان شناسی، منظور از زبان، توانایی و استعداد ویژه انسان برای تولید سخن و ایجاد ارتباط و انتقال پیام است که جنبه غیر انتزاعی و غیر شخصی دارد و زیر بنای گفتار

است، اما تکلم و گفتار نمود آوایی و کاربرد عملی این توانایی به هنگام گفتن و فهمیدن جملات است (درآمدی بر زبان شناسی، ص ۳۴؛ رضایی اصفهانی، ص ۱۸۶).

۲. زبان قرآن

منظور از زبان قرآن، شیوه‌ی از بیان و سخن است که براساس جهان بینی و نگرش گوینده شکل گیرد و در عین حال با فضای فکری و فرهنگی و قالب‌های مفهومی رایج در نزد مخاطبان متناسب و همخوان باشد (حمید آریان، ۱۳۹۵، ص ۶۳).

۳. تفسیر علمی

تفسیر علمی، از مصادیق تفسیر اجتهادی بوده و منظور از آن نظریه کسانی است که در اجتهاد برای فهم و تفسیر معنا و مقصود آیات قرآن، کمک گرفتن از دانش‌های تجربی را لازم یا دست کم جایز می‌دانند (بابایی، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج ۲، ص ۱۶۸).

علل پرداختن به زبان دین و قرآن

الف) دیدگاه سنتی به علم و دین

از گذشته‌های دور تاکنون در مغرب زمین نسبت به کارکرد و نقش علم و متون دینی چند دیدگاه کلی شکل گرفته است. یکی از این دیدگاه‌ها، نظریه واقع گرایی و معرفت محوری است. این نظریه‌ی سنتی، معتقد است که گزاره‌های دینی و متن محور، معرفت بخش بوده و نقش هدایت بخشی نیز دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۳).

در این دیدگاه افراد از هنر، علم، فلسفه، دین و مانند آن تصویری بر می‌دارند که دارای ما بازا خارج بوده و نقش و کارکرد معرفت بخشی دارد اعم از این که مطابق واقع بوده و صادق باشند و یا غیر مطابق با واقع بوده و کاذب باشند. اطلاق آنان از اصطلاح کارکرد نیز اغلب اثر، نقش و هدف واسطی بوده است.

گرچه کارکردهای دیگری از قبیل کارکرد انگیزشی، روان‌شناختی، اجتماعی و جز آن را نیز نفی نکرده‌اند. دلیل مسئله این است که مبلغان ادیان توحیدی و حتی غیر توحیدی بر اساس تجربیات شخصی و ارزیابی‌های میدانی در مقام تبلیغ و جذب مخاطبان، استفاده از

تمام ظرفیت های زبان و متن کتاب های مقدس آنان بوده است که در واقع یک امر فطری نیز می باشد؛ زیرا انسان ها در یک تقسیم بندی دارای ابعاد سه گانه اند از قبیل بعد شناختی، عاطفی و رفتاری، ابعاد مذکور رابطه ی چند سویه دارند یعنی تلاش برای تغییر در یک بعد منجر به تغییر در ابعاد دیگر می شود.

به علاوه متون ادیان به خصوص ادیان توحیدی خود در این زمینه الگو و الهام بخش بوده است؛ چراکه در این متون گزاره های مرتبط و اثر گذار بر هر یک از ابعاد مشاهده می شود. از آنجا که افراد به حکم سرشت و خلقت اغلب از متغیرهای حسی و عینی اثر می پذیرند؛ مبلغان متون مقدس و شارحان و مبلغان آن ها به کارکرد عینی و فواید بیشتر توجه می کردند تا بر جستگی دین و مذهب خویش را نسبت به دیگر ادیان و مذاهب مدلل سازند.

به عبارت دیگر، مفسران متون و مبلغان آن ها با یک روش منطقی و روش شناختی معین، ابتدا نیازهای واقعی معرفتی، عاطفی، رفتاری و اجتماعی و مانند آن را در انسان و بستر اجتماع برجسته می کردند و سپس به هدف پاسخ گویی متون دین و مذهب خویش به این نیازهای واقعی، به تبیین گزاره های دینی خود می پرداختند.

این پردازش گاه درون دینی بوده است که اصل را بر متون قرار می دادند و از پدیده های عینی و محسوس در انسان و اجتماع برای تأیید و حقانیت دین خود استفاده می کردند و زمانی برون دینی بوده است یعنی پدیده های اثر گذار بر زندگی را از خارج گرفته و بر دین عرضه می کردند؛ چنانچه امروزه نیز این رویه به سبک سنتی و گاه علمی در همه ادیان توحیدی و غیر توحیدی یعنی در رسانه ها و نوشته های آنان مشاهده می شود.

(ب) دیدگاه پوزیتیویستی

از زمان دیوید هیوم (۱۷۷۹-۱۷۱۱ م) شبهاتی در زمینه معنا داری گزاره های متون دینی و مذهبی (مابعد الطبیعی) به وجود آمد. «کانت» نیز مانند هیوم به مبحث معناداری گزاره ها پرداخت و دیدگاه هیوم را تأیید کرد. ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م) به طور صریح در زمینه معناداری و بی معنایی گزاره ها پرداخت؛ زیرا یکی از معانی اصطلاحی علم، عبارت است از

مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی قابل اثبات باشد و بر اساس این معیار، علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی دانند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۴۹-۵۰ و ۶۳-۶۴). و واژه «علم» در تفسیر علمی نیز به همین معنا است.

البته منظور از تفسیر علمی، استفاده و کمک از دانش های علوم تجربی به معنای خاص و علوم انسانی با روش های تجربی (مشاهده، مصاحبه و جز آن) در کنار دیگر آیات مرتبط و روایات و قواعد تفسیری و قواعد دستور زبان عربی و مانند آن است، و نه به معنای صرف استفاده از دانش تجربی و نه در همه آیات، بلکه آیات با موضوع پدیده های طبیعی است. این معنای اصطلاحی از علم، ویژه ای مکتب پوزیتیویسم یا مکتب اثباتی، تحصّلی و تحقیقی است که با ایده پردازی آگوست کنت در قرن ۱۹م. شروع و با همکاری ویتگنشتاین، کارناپ، راسل و دیگران پرورش یافت که اساس آن اکتفا به داده های حسی است که روی این ملاک، علوم متافیزیکی و از جمله متون ادیان الهی مانند تورات، انجیل و قرآن و مانند آن، غیر علمی، بی معنا و غیر معرفت بخش اند.

در ادامه ی این دیدگاه، گروهی از فیلسوفان غرب موسوم به حلقه «وین» با تمسک به نظرات ویتگنشتاین، پوزیتیویسم منطقی را به وجود آوردند که مهمترین اصل در آن اصل تحقیق پذیری است؛ از این رو ادعا کردند که گزاره های دینی فاقد ویژگی معرفت بخشی است (خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۹، به نقل از حمید آریان، ۱۳۹۵، صص ۷۸-۷۹).

از آنجا که ارباب کلیسا در تفسیر متون و شرح و تبلیغ آن در برخی موارد شیوه افراط و تفریط را در پیش می گرفتند؛ یعنی اغلب تفسیر آنان از متون خرد ستیز بود و نظریات مخالف و پیشنهادات در این زمینه را بر نمی تابیدند.

به علاوه بعضی از گزاره ها نیز به ظاهر خرد گریز بود؛ زیرا خلاف تجربیات عینی افراد بود؛ اینان گستره فعالیت های دینی خود را در اغلب زمینه ها گسترش دادند؛ چرا که فرضیه کمال دین را در همه زمینه ها داشتند و از ادبیات خشن و استبدادی بهره می گرفتند و حتی از متون دین استفاده های شخصی، صنفی و دنیوی نیز می کردند؛ از این روی متون مسیحیت را

بر اساس زمین محوری، تفسیر کردند؛ یعنی متون خود را تفسیر علمی کردند (علم تجربی) که بعداً با کشف خلاف، پیامدهای منفی زیادی در باب تعارض علم و دین داشت.

خطوط قرمز و حدود تکالیف افراد در نظر آن‌ها، دیدگاه ارباب کلیسا بود؛ بدین صورت خیلی زود حکم ارتداد و تکفیر افراد را صادر می کردند که نمونه های از قضاوت های زود هنگام آنان در سرنوشت گاليله و مانند آن در تاریخ ثبت شده است.

وانگهی، عملکرد آن ها گاه در تعارض با آموزه های دینی و متون مقدس بود؛ در نتیجه اولاً؛ نوعی نارضایتی از مفسران و شارحان و مبلغان متون دینی و مذهبی به وجود آمد و ثانیاً؛ نارضایتی از اصل متون و گزاره های دینی به دلیل تناقضاتی در اصل متون دینی و مذهبی در میان نخبگان و توده تحصیل کرده شکل گرفت. و ثالثاً؛ در همین فرصت علم تجربی نیز به رشد خود ادامه می داد به گونه ای که توسعه علم تجربی در زمینه های مختلف به پیشرفت های قابل توجهی دست یافت.

بنابراین، مجموعه عوامل فوق یعنی دیدگاه فیلسوفان مانند دیوید هیوم، کانت، ویتگنشتاین و مانند آن و دیدگاه ارباب کلیسا نسبت به کارکردهای متون و اعمال اجباری گزاره ها و پیشرفت علوم تجربی و تناقضات درونی متون مقدس و تناقضات تفسیرهای متالهان مسیحی با علوم و تجربیات حسی و جز آن سبب نوعی تغییرات در اندیشه توده تحصیل کرده گردید.

از این رو به سمت دیدگاه پوزیتیویستی روی آوردند که در آن از شروط معناداری یک گزاره، داشتن واقعیت عینی بوده و گزاره های دینی هیچ گونه جنبه شناختاری و واقع نمایی نداشته و ملغی اعلام می شود و در نتیجه تعارض علم و دین در مغرب زمین شکل گرفت، گرچه بعضی از دانشمندان مانند جان هیک «و یان کرمبی» با پذیرش مبنای اثبات پذیری یا ابطال پذیری تجربی تلاش کردند تا مسئله معناداری گزاره ها و معرفت بخشی زبان دینی را حل کنند.

برخی از معاصرین، دلایل مطرح شدن زبان دین را در چهار عامل زیر فهرست کرده اند:

۱. مشکل معنا شناختی صفات الهی.

۲. مشکل تهافت های درون متون دینی.

۳. مشکل تعارض علم و دین و تلاش های برای حل آن از طریق راه حل های زبانی.

۴. پیدایش مکاتب فلسفی مانند پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱).

در منبع دیگر با عنوان: «علل میل نظریه های غیر شناختی از زبان دین» این گونه آمده است:

۱. تاثیر پذیری از دیدگاه پوزیتیویستی و نا توانی از تبیین و تفسیر گزاره های دینی با معیار مطرح در این دیدگاه.

۲. عدم تمایل به حذف گزاره های دینی از زندگی بشر و تاکید بر حضور سرنوشت ساز آن در زندگی بشر.

۳. تلاش برای حل ناسازگاری های دینی در الهیات مسیحیت با پیشرفت های علمی (شیروانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

مسائل فوق و مانند آن، سبب گردید تا دانشمندان غربی و در ادامه برخی از صاحب نظران اسلامی، به رویکردهای غیر شناختاری روی آورند که نوعا نگاه تک ساحتی و کارکردی (فواید و اثر) اند.

ج) دیدگاه فایده گروی و کارکرد محوری

از آنجا که دیدگاه پوزیتیویستی توفیقی در تبیین گزاره های متافیزیکی نداشت و تنها در حوزه امور مادی به توفیقاتی دست یافت؛ کارکردگرایی در حد وسیع تری به مسئله معناداری پرداخت و آن را به فراتر از محسوسات تسری داد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۴؛ حمید آریان، ۱۳۹۵، ص ۸۰-۸۱).

در این دیدگاه بحث از پدیده های مانند دین و علم و هنر و مانند آن از یک زاویه ی جدید بررسی و تحلیل می شود. براساس دو دیدگاه فوق، متغیر شناختاری و واقع نمایی علم و دین عنصر مهم در تفکیک و قبض و بسط بود ولی در دیدگاه سوم به زعم برخی از دانشمندان به خصوص در غرب، عنصر شناخت و واقع گرایی از دور بررسی خارج می شود. از این رو، علم و دین در تقابل باهم نیستند بلکه هریک در جای خود امر معقول و ارزشمند و دارای وظایف، نقش و کارکرد اند.

در نتیجه، طبق این رویکرد فلسفی که متأثر از نظرات فیلسوفان تحلیلی و دانشمندانی مانند ویتگنشتاین متأخر و جز آن است؛ از این پس داوری در میان گزاره های علمی و دینی نه به دلیل حقیقت یا صدقشان، بلکه به دلیل نقش هریک در انجام وظایف خاص خود است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

علل روی آوری به زبان ویژه قرآن

در میان متکلمان اسلامی، مباحثی از قبیل صفات خبری و جبر و اختیار و مانند آن از حدود قرن دوم هجری مطرح بوده است و طبعاً منشاء آن مفاهیم و گزاره های درون متنی آیات و روایات اسلامی بوده است؛ از این رو مبحث زبان و تحلیل آن به معنای کلاسیک از قدیم مطرح بوده است.

چنانچه علم اصول به یک معنا به مباحث زبان از حیث های مختلف پرداخته است به عنوان مثال در کفایه الاصول به مباحث زیر پرداخته است: امور سیزده گانه مقدماتی مانند: موضوع علم، تعریف وضع، صحت استعمال و جز آن. همچنین مقاصد هشت گانه آن مانند ماده امر، هیات امر و دلالت آن و نهی و مباحث مرتبط با آن. بحث مفاهیم، مباحث عام و خاص و مطلق و مقید و امارات و حجیت آن و دیگر مباحث مربوطه و همچنین علوم قرآنی، علم تفسیر و قواعد تفسیر و حدیث شناسی و علم صرف، نحو، معانی و بیان مثل: کنایه، تشابه، تمثیل و دیگر صنایع ادبی و علم لغت، مفردات شناسی، بحث ویژه در وضع کلمات و مانند آن نیز به نحوی مرتبط با بحث زبان است.

ولی امروزه دلایل و عللی که در روی آوری به زبان دین به معنای جدید مطرح گردید همراه با دیگر دلایل سبب بحث در زبان خاص قرآن نیز شده است. برخی از دیگر دلایل روی آوری به زبان قرآن عبارت اند از:

۱. وجود قصص و داستان های تاریخی در قرآن.
۲. وجود انشائیات و آیات الاحکام.
۳. وجود گزاره های اخلاقی در قرآن.
۴. وجود آیات متشابه در کنار آیات محکم در قرآن.
۵. وجود برخی از تعارض های غیر مستقر در قرآن.
۶. وجود بعضی از تهافت های ظاهری از قبیل آیات جبر در کنار آیات اختیار.
۷. وجود مفاهیم بلند در کنار مفاهیم ساده.
۸. وجود مفاهیم رمز آلود مانند فرشته، ملک، جن، شیطان، بهشت و جهنم، و مانند آن. این گونه دلایل سبب شده است تا در حوزه مطالعات اسلامی و قرآنی نیز این شبهات با صنعت ترجمه و رسانه و آموزش و مانند آن از ناحیه افراد دگر اندیش، وارد حوزه مطالعات اسلامی شده و تبدیل به قبض و بسط های گردد.

تئوری های معنا

از آنجا که مبحث معرفت شناختی گزاره های دینی مبتنی بر معنا داری یا عدم آن است؛ در این بخش، نظر اجمالی به حوزه تئوری معنا می شود؛ زیرا در جایی معرفت شناسی معنا می یابد که ما قائل به معناداری باشیم و برعکس نیز صادق است. در زمینه معناداری گزاره ها و چیستی آن دیدگاه های مختلفی ارائه شده است که برخی سنتی و برخی جدید است:

ویلیام آلستون «تئوری های سنتی در باره معنا را به سه دسته تقسیم کرده است:

۱) تئوری مصداقی یا حکائی معنا

این دیدگاه ساده ترین نظریه ی است که بر اکثر اذهان حاکم است؛ طبق این نظریه، معنای یک سخن عبارت است از ما یازاء یا محکی خارجی. این مدل در برخی موارد درست است مثل اسمای خاص ولی در موارد دیگر با انتقادهایی مواجه شده است؛ از این روی دستخوش اصلاحاتی گردیده است که دارای دو تقریر است (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۶۴-۶۵).

۲) تئوری تصویری یا ایده ای معنا

براساس این تئوری، لفظی معنا دارد که با ایده ذهنی مرتبط باشد و این ایده ذهنی، واسطه ارتباط ما با دنیای خارج و دیگران است؛ بدین ترتیب زبان؛ ابزاری برای انتقال معانی به دیگران است. طبق این دیدگاه فکر به طور مستقل از زبان وجود دارد. دیدگاه فوق به دلیل اشکالات موجود مورد نقد و بررسی واقع شده است.

۳) تئوری محرک - پاسخ یا تئوری رفتارگرایانه

این نظریه می گوید مراد از معنا همان عکس العمل مخاطب یا شرایط تحریک کننده متکلم است، این نظریه دارای اطلاعات مختلفی است (همان، ص ۶۹ و ۷۲).

۴) تئوری کارکرد گرایی (تئوری جدید)

ویتگنشتاین در نظریه جدید از معنا می گوید معنای هر واژه، عبارت است از کاربرد آن در زبان؛ بنابراین زبان واقع گویی تنها یکی از انواع سخن در میان تعداد نامحدودی از سایر انواع بازی های زبانی است (همان، ص ۷۶).

وی کارکردهای ذیل را برای زبان بر می شمارد: دستور دادن، توصیف یک چیز، گزارش یک حادثه، نقل داستان، تعریف یک لطیفه، پرسیدن، اظهار تشکر، نیایش، دعا و مانند آن. ویتگنشتاین از همین جا معتقد به جدایی زبان دین از زبان علم می شود؛ زیرا بازی های زبانی، مختلف است و هریک معیار ویژه دارد (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱-۱۱۲)

۵) تئوری انتقال عرفی

در این دیدگاه منظور از معنا مفهومی است که به ذهن مخاطب همزمان منتقل شود که لازمه اش آن است که جمله دارای دارای مفردات دلالت دار و لحن و ساخت در ست نحوی باشد (ملکیان، ۱۳۶۹، ص ۱۱).

۶) تئوری شأن انتقال مفهوم

معنی، حاصل شأنی است که بر اثر رعایت نکات و قواعد دستوری در جمله یا کلام پدید می آید و انسان را به مفهومی منتقل می سازد، خواه آن مفهوم صحیح باشد یا باطل، قابل اثبات باشد یا نه (سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۷؛ به نقل از: آریان، ۱۳۹۵، ص ۱۲۲).

۷) ویتگنشتاین متقدم و نظریه تصویری معنا

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) در نظریه اول خود بر تصویری بودن معنا تاکید کرده است. منظور از معنای زبان در این دیدگاه آن چیزی است که زبان از آن حکایت می کند یا در یک کلمه محکی زبان، یک نام به معنای یک شیء است. آن شیء معنای آن نام است؛ بدین ترتیب زبان یا کلام ابزاری برای ارائه تصویری از واقعیت امور است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۵۱ - ۵۲). منابع مذکور اغلب به نقد و بررسی این تئوری ها نیز پرداخته اند.

دیدگاه ها در باب معرفت بخشی متون دینی

امروزه با شکست تلقی پوزیویستی ها در بیان بی معنا انگاری زبان دین، فرضیه معناداری رویکرد اغلب است ولی حال پرسشی که مطرح است این که آیا این گزاره های معنادار، معرفت بخش هم هستند یا نه؟ چرا که ممکن است گفته شود گزاره ای معنادار باشد ولی مطابق واقع و نفس الامر نباشد مثلاً برای بیان صرف احساسات و مانند آن باشد؟ (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

در زمینه معرفت بخشی متون و گزاره های دینی، دو دیدگاه کلان وجود دارد: برخی معتقد اند که متون دینی دارای کارکرد و نقش معرفت بخشی است و بعضی دیگر آن را قبول ندارند. این عنوان:

اولاً؛ مبتنی بر مبانی فلسفی و علمی است که، به عنوان اصل مسلم بر ای یک نویسنده مقبول است و می طلبد تا به مبانی علمی و فلسفی این دو دیدگاه نیز توجه شود که تحقیقی مستقلى را، لازم دارد.

ثانیا؛ مبتنی بر عللى است که سبب پرداختن به این مسئله ی خاص شده است.

ثالثاً؛ مبتنی بر پیش زمینه های در حوزه تئوری های معنا است؛ از این رو اعلام مواضع در آن حوزه اثر تعیین کننده در این موضع دارد؛ چنانچه تعیین موضع در این موارد از جمله در معرفت بخش بودن و عدم آن در نقش و کارکردهای زبان خاص قرآن و تفسیر علمی اثر گذار است.

دیدگاه شناخت گراها دارای اقسام و مصادیقی است که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. نظریه سلبی مثل افلاطون و فلوپین.

۲. نظریه تمثیل آکوناسی.

۳. نظریه ظاهر گرایی.

۴. نظریه تاویل گرایی.

۵. نظریه نمادین قابل تاویل.

۶. نظریه زبان مشترک معنوی (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۷).

۷. نظریه مجاز.

۸. نظریه عرفی.

۹. نظریه فطرت.

۱۰. نظریه قوم.

۱۱. نظریه شبکه ای - تالیفی.

۱۲. نظریه علمی.

دیدگاه اول (دیدگاه معرفت گرایانه)

اغلب پژوهشگران حوزه مطالعات دینی، اعم از فیلسوفان و متکلمان اسلامی و مسیحی معتقد اند که حداقل بخشی قابل توجه از متون دینی دارای زبان اخباری، واقع گرایی و در نتیجه معرفت بخش است. یعنی با بررسی متون دینی و تحلیل گزاره های آن می بینیم که بخشی مهم از آن دارای خصلت کارکرد معرفت بخشی است.

چنانچه در یکی از مقالات، با عنوان: بررسی و تحلیل زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبائی، اثر «سالاری راد و رسولی پور» با تحلیل محتوای آیات و تفکیک عناوین و مفاهیم به این یافته می رسند که بخشی از آیات قرآن دارای نقش و کارکرد معرفت شناسانه و اخباری است از جمله آیات هستی شناسانه، طبیعت شناسانه، جامعه شناسانه.

آیات حاکی از وقایع و سنت های تاریخی و آیات در وصف و تصویر بهشت و جهنم. ولی برخی دیگر از آیات زبان غیر شناختاری دارند مثل حوزه آیات الاحکام، عبادات و پرستش، ثواب و عقاب و در نهایت برخی دیگر زبان نمادین و تمثیلی دارد (سالاری راد و رسولی، ۱۳۸۶، چکیده). که تنها آیات مربوط به پدیده های جهان هستی به بیش از هفتصد آیه می رسد و در همه این ها انسان به فکر و اندیشه دعوت شده است مانند: آل عمران: ۱۶۴ و ۱۹۰ و ۱۹۱؛ جاثیه: ۳-۶؛ یونس: ۶ و ۱۰۰ و ۱۰۱؛ و... (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۵). که اولاً موضع این قبیل آیات پدیده های عینی و قابل تجربه اند.

به علاوه، قرآن در این موارد دعوت به تدبر و تعقل و اندیشه و فهم معانی و پیام آنها نموده است؛ در حالی که اگر چیزی معنادار نباشد و معرفت بخش نباشد دعوت برای فهم و درک آن غیر معقول و خلاف حکمت است در حالی که خداوند احکم الحکماء است. و بیش از چهار صد آیه به طور مستقیم و یا غیر مستقیم تنها به کرات آسمانی مربوط است و در آنها از حرکت خاص، مدار و محور ویژه و تأثیر گذاری آن ها سخن رفته است و در باره زمین و پدیده های زمینی نیز بیش از چهارصد و هفتاد آیه در قرآن کریم وجود دارد (بهشتی، ۱۳۸۷؛ ص ۱۷۳).

بعنوان مثال، آیات ۳۸-۴۰ یس می فرماید: «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ.» از این آیات، چهار نکته استفاده می شود. یکی این که، اجرام علوی، همه در حرکت اند و این مطلب از سوی هیئت و نجوم جدید اثبات شده است. دوم این که، از کلمه یسبحون» استفاده می شود که هریک از اجرام سماوی حرکت انتقالی و وضعی دارند. سوم این که، مدار حرکت هریک از اجرام سماوی مشخص و معین شده است و چهارم این که، خداوند حکیم به گونه ای حرکت ماه و خورشید را و اجرام دیگر را تنظیم کرده که به هم نمی رسند و یک دیگر را جذب نمی کنند و این نشانه هدایت طبیعی خداوند است (همان، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵).

آیات قرآن کریم، گاه چند هدف را هم زمان به طور عرضی و یا طولی تبیین می کند؛ مانند آیات فوق که خداوند هدایت طبیعی خودش را از مسیر خود همین پدیده ها بیان می کند؛ زیرا روش های عینی و محسوس بیشتر اثر گذار است تا استدلال های فلسفی و کلامی هر چند آن ها نیز در جای خود مفید است. خداوند از بیان این موضوعات هم هدف هدایتی دارد و هم هدف شناختی و درک نفس پدیده های عالم طبیعت؛ چرا که درک بهتر از هدف هدایتی در گرو فهم بهتر از خود پدیده است؛ زیرا، درک پیچیدگی ها و نظم و قواعد حاکم بر پدیده ها حاکی از هدف غائی مهمتر است و نسبت دادن ظاهر آیات مربوطه بر توضیح موضوعات طبیعت شناسانه هیچ اشکالی ندارد و این نوع تفسیر علمی در واقع به خدمت گرفتن علم تجربی و انسانی در فهم بهتر آیات است نه استخراج تمام علوم از قرآن و یا تحمیل و تطبیق که ابتدا یک تئوری علمی مفروض باشد و از آیه به نفع همان تئوری استفاده شود و آیات مخالف تاویل گردد.

بدین ترتیب به نظر می رسد که در تفسیر علمی که در آیات با موضوع طبیعت شناسانه و جز آن است، همین دیدگاه مقبول و صحیح است. به عبارتی اگر تفسیر علمی در آیات با موضوع پدیده های طبیعی و در چارچوب قواعد ادبی و اصولی و مبتنی بر قواعد ادبی و

عقلایی باشد و در آن از یافته‌های قطعی علوم تجربی و علوم انسانی با صبغه تجربی، در کنار دیگر آیات و روایات و قواعد، کمک گرفته شود هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا توجه به ویژگی‌ها و مشخصات خارجی موضوعات در سیره عقلاء و معصومان نیز مشاهده می‌شود (بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ بابایی، بررسی مکاتب و روش‌های تفسیری، ج ۲، ص ۱۸۴).

به نظر نگارنده، درک هدف غائی الهی در بخش آیات طبیعت شناسانه مبتنی بر فهم نفس پدیده‌های طبیعت از منظر علم تجربی (تجربی خاص) و انسانی (تجربی عام) است؛ زیرا درک پیچیدگی‌های پدیده‌ها از نظر نظم و قواعد حاکم و انسجام درونی و برونی آن‌ها و... سبب فهم بهتر از آیات شده و در نتیجه منجر به فهم هدف غائی و هدایتی نیز می‌گردد. خداوند همه را به فهم و درک آیات و نشانه‌های محسوس و غیر محسوس فراخوانده است؛ از این رو، در تفسیر علمی می‌توان از علوم روز و قطعی و تجربه شده برای فهم بهتر آیات بهره گرفت و در نتیجه به فهم بهتر از خالق هستی و پیام‌های قرآن نیز دست یافت.

به این دلیل است که، مفسران اغلب تفسیر علمی به معنای استخدام و نه تحمیل و تطبیق را پذیرفته‌اند. از دانشمندان و متألهان غربی نیز این دیدگاه را دارند از جمله «ایان باربور» در این رابطه می‌گوید: علم و دین علی‌رغم تفاوت‌هایی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و یک اشتیاق به شناخت مشترک‌اند. پرسش‌هایی که در هریک از این دو حوزه طرح می‌شود از بُن و اصالت متفاوت است ولی هردو دعاوی معرفتی دارند (ایان باربور، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷).

البته، دیدگاه کارکرد معرفت بخشی، دارای رویکردهای متعددی است از قبیل: زبان سلبی، تمثیلی، مشترک معنوی، روش کارکردگرایانه، زبان ظاهرگرا، [عرفی، هدایت، قوم، فطرت، شبکه‌ای و تالیفی و ترکیبی و علمی] زبان نمادین و مانند آن (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹ به بعد).

در این مقاله، فقط دیدگاه‌های غیر شناختاری بررسی می‌شوند؛ تا بتوان به تفسیر علمی - زیر مجموعه رویکرد معرفت گرایانه - پرداخت که در آن معناداری و معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی از مفروضات است. به عبارتی خروجی بطلان دیدگاه‌های غیر معرفت گرایانه به معنای اثبات تفسیر علمی به عنوان یکی از مصادیق رویکرد معرفت گرایانه است.

(۲) رویکرد دوم (غیر معرفت گرایانه)

برخی از متکلمان، فیلسوفان و متألهان غربی و اسلامی معتقد اند که زبان دین و متون دینی غیر معرفت بخش است. گرچه این نظریه در ابتدا و به سبک و سیاق جدید و نه کلاسیکی در دنیایی مسیحیت و در میان متألهان غربی مطرح شده است ولی به مرور بر اثر تعامل آموزشی و ترجمه متون و مانند آن، در ادبیات و حوزه مطالعات اسلامی نیز رسوخ کرده است.

این دیدگاه نیز دارای اقسام مختلف است از قبیل:

۱. نظریه ابراز احساسات.
 ۲. نظریه زبان نمادین و سمبلیک.
 ۳. نظریه اسطوره‌ای.
 ۴. نظریه آئینی (حمید آریان، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶ - ۱۴۹).
 ۵. ویلیام آلستون تئوری غیر شناختاری زبان دین در غرب را به همین چهار عنوان خلاصه کرده است (سالاری راد و رسولی پور، ۱۳۸۶، ص ۷۱). (۵).
 ۶. دیدگاه کارکردگرایی (نظریه ویتگنشتاین دوم یا دیدگاه بازی زبانی).
- در ذیل، ابتدا به بیان مصادیق رویکرد غیر شناختاری، تحلیل و نقد آن پرداخته می‌شود. و در هر مبحث به زبان قرآن، نیز پرداخته و نقد و بررسی می‌شود و دیدگاه مختار در ذیل عناوین خواهد آمد.

۱. نظریه کارکردی ابراز احساسات در زبان دین و قرآن

یکی از مصادیق رویکرد غیر شناختی نظریه «زبان احساسات» است. منظور از این دیدگاه آن است که گزاره‌های کلامی بیانگر نوع احساس خاص شخص متدین هستند، به عبارتی این‌ها بیانات شاعرانه‌ای است که حاکی از درونیات شخص اند و نه توصیف از واقع و امر واقعی (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۶). این دیدگاه یک طیفی از نظریات را شامل است که با عبارت‌های متفاوتی به این دیدگاه اشاره کرده‌اند.

آروینگ کپی و نقش‌های سه گانه زبان (۱۹۱۷ - ۲۰۰۲) از دیدگاه این منطق دان امریکایی، زبان دارای سه کارکرد است یکی از آن کارکردها «زبان سخن ورزانه یا احساسی» است. این اصطلاح اشاره به کارکرد احساسی یعنی بیان احساس و تحریک احساس دارد که برای انگیزاندن و ایجاد احساس به کار می‌رود (همان؛ مصطفی ملکیان، زبان دینی ۱، ص ۱۷؛ آریان، ۱۳۹۵، ص ۵۱).

کارل پوپر (متولد ۱۹۰۲م) نیز به نقل از «کارل بولر» سه وظیفه برای زبان بر می‌شمارد و وظیفه چهارمی بر آن می‌افزاید و یکی از کارکردهای زبان را وظیفه انگیزه‌ای یا علامتی می‌داند (حدسها و ابطالها، ۱۳۶۳، ص ۳۶۷).

طیفی از دیدگاه‌ها ذیل این رویکرد قرار می‌گیرند که به نحوی به نقش و کارکرد احساسی زبان دین اشاره دارند؛ چون سوق دادن و به واکنش وادار نمودن از جمله نقش احساس و عواطف است، گرچه همین نظر تحت عنوان دیگری با اعتبار دیگری نیز ممکن است.

از منظر «بریث ویت» کارکرد زبان دین، بیان مقاصد اخلاقی و ترغیب به رفتار اخلاقی است و دارای اثرات روان شناختی روی افراد است؛ زیرا منبع الهام بوده و در نتیجه آن اعمال را راحت تر انجام خواهد داد. وی قضایای دینی را از این جهت معنادار تلقی می‌کند که می‌تواند مخاطب را در جهتی سوق داده و به واکنش وادارد؛ از این رو، این گزاره‌ها جنبه انشائی دارد نه اخباری (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۷۰؛ پترسون، ۱۳۸۳، ص ۲۷۰).

به عبارتی، اولین فایده احکام دینی، اعلام اتحاد با مجموعه‌ای از اصول اخلاقی است. نقش دین اخلاقی است ولی صرفاً عاطفی نیست. به عقیده او گزاره‌های دین اعلام تعهد در برابر «یک شیوه زندگی» است.

دین، یک نقش ارزشمند ایفا می‌کند بی آن که احکامی راجع به واقعیت صادر کرده باشد (ایان باربور، ۱۳۸۴ علم و دین، ص ۲۸۳). رویکرد احساسی زبان دین و قرآن از رویکردهای غیر شناختی و تک بعدی است.

طبق این نظریه، اولاً؛ نباید الفاظ بر معنای حقیقی خود حمل شوند؛ و ثانیاً؛ برای درک معنای عبارت توجه به معانی تک تک الفاظ لازم نیست؛ بلکه باید در صدد کشف مراد کل جمله باشیم که کل جمله بیانگر چه نوع احساس درونی و اخلاقی است (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰).

حامیان این دیدگاه، عبارت اند از: پوزیتیویست‌های منطقی، ریچارد هیر، بندیکت اسپینوزا، جورج سانتایانا، و دیگران که دین را در احساسات درونی خلاصه کرده اند (همان، ص ۱۶۱-۱۶۷).

طرح زبان احساسات در قرآن

در حوزه مطالعات دینی و قرآنی، نیز به دلایلی این بحث مطرح شده است. افرادی مانند محمد احمد، خلف الله در داستان‌های قرآن که با محوریت شخصیت‌های پیامبر ان است چنین دیدگاهی دارند (محمد احمد خلف الله، ۱۹۹۹، صص ۱۶۹-۱۷۲).

به نظر می‌رسد که سروش، مجتهد شبستری و مانند آن که وحی را فقط نوع احساس درونی به خدا و ارتباط قلبی با او می‌دانند به این رویکرد نزدیک اند. از نظر اینان تجربه درونی، احساسی است که میان انسان‌ها مشترک است (همان).

بررسی دیدگاه زبان احساس

۱. از منظر «دونالد هادسن» این دیدگاه نقض دستور زبان عمقی دین است؛ چراکه معتقد است گفتار دینی خصلت کارکردی منحصر به خویش دارد. از نظر وی و وظیفه فیلسوفان این

است که نشان دهند زبان دین چگونه کار می کند و نقش آن چیست؟ (پترسون، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱).

از منظر «پترسون» این خطا شبیه اشتباه پوزیتیویست هاست که کوشیدند گزاره های دینی را به واقعیت های تجربی تحویل کنند (مایکل پترسون و همکاران، ص ۲۷۰).

۲. به علاوه، با مطالعه متون دینی به ویژه قرآن می بینیم که گزاره های اخلاقی یک بخش از گزاره های آن را تشکیل می دهد و قرآن دارای موضوعاتی متعدد و مختلف است که در آینده اشاره خواهد شد؛ از این رو این نظریه نوعی بی توجهی به کل متن دینی را نشان می دهد و به نظر می رسد که شبیه همین مسئله در متن تورات و انجیل نیز وجود دارد، گرچه، نگارنده نسبت به این دو متن اطلاع کافی ندارد از این رو قضاوت هم نمی کند.

به عبارتی، این نظریه، نشانه ی نداشتن راهبرد جامع نسبت به زبان دین است بلکه وی تنها به یک مولفه توجه کرده است. در حالی که سایر موضوعات و مولفه های متون دینی و قرآنی دارای معنا و معرفت بخش اند. از جمله پدیده های طبیعی در قرآن، که با روش حسی نیز قابل اثبات اند؛ یعنی واقع نما بوده و دارای معنا و مابازاء خارجی و معرفت بخش اند (تفسیر علمی استفاده از دانش تجربی در کنار دیگر مولفه ها) گرچه می توانند به عنوان ثانوی زبان احساس و تعهد نیز باشند؛ زیرا بادرک بهتر این حقایق طبیعی، احساس و عواطف انسان نیز بیشتر متأثر شده و جهت می یابد؛ چرا که قرآن خودش به نظر و تأمل در این پدیده ها فرامی خواند: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَ وَ إِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَ إِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ» (الغاشیه، ۱۷/ ۲۰). شناخت این گونه عناصر طبیعی، تنها از مجرای علم تجربی ممکن است اما صرف شناخت طبیعی هدف غائی انسان نیست؛ بلکه شناخت آن از طریق فیزیک و شیمی و ریاضی و مانند آن و درک نظم و ساختار پیچیده آن، سبب می شود تا انسان را به خرد ورزی و تعقل و تفکر رود و به ناظم و خالق و هدفمندی پی ببرد.

۳. «ایان باربور» در نقد این تفکر می گوید: اگر کسی هم صدا با «برث ویت» معتقد شود که قصص قرآنی، افسانه ای و مجعول اند، در واقع همان قدرت تشویق به عمل اخلاقی را که خود او به آن ها نسبت می دهد، فاقد خواهند شد (علم ودین، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶).

۴. طبق این نظریه، انسان می تواند در آن واحد به چندین دین تعلق داشته باشد [پلورالیسم دینی] ما در پاسخ می گوئیم: اصول اخلاقی همواره پیوند نزدیکی با عقایدی که راجع به ماهیت حقیقت است دارند؛ توصیه یک شیوه زندگی این معنا را در بردارد که وجود جهان به نحوی است که این شیوه زندگی با آن موافق است (همان).

۵. زبان پرستش، شامل احکامی است راجع به آنچه انسان می پرستد، تعهد مستلزم مقدار معرفتی است از آنچه انسان خود را بدان متعهد می سازد. به عبارتی باید از رابطه بین زبان دینی و موضوع و متعلق پرستش و تعهد سوال کنیم نه صرفاً از ذهن عالمی که آن را به کار می برد. اگر مردم، دعاوی حقیقی و حقانی دین را نپذیر اند، کاربردهای چند گانه آن هم به جایی نخواهد رسید، چه زبان دینی با فحواهایی که دارد صاحب مرجع و دارای ما یازاء خارجی می نماید (ایان بار بور، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶).

۶. علم و دین، علی رغم تفاوت هایی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و یک اشتیاق به شناخت مشترک اند. پرسش هایی که در هریک از این دو حوزه طرح می شود، از بُن و اصالت متفاوت است ولی هر دو دعاوی معرفتی دارند (همان، ص ۲۸۷).

یکی از دیدگاه ها در این زمینه از ویلیام استیس^۱ است گرچه وی میان زبان احساس و عواطف و زبان تحریک و برانگیختن تفکیک قائل شده است ولی با کمی تأمل می توان دیدگاه وی را ذیل همین عنوان (کارکرد و نقش ابراز احساس) قرارداد.

استیس (۱۹۵۲م) وی به عنوان فیلسوف تحلیلی، معتقد است که کارکرد عمده زبان دینی انشائی بوده و عبارت است از زبان تحریکی و برانگیختن تجربه عرفانی. او می گوید زبان دارای سه نقش است:

(۱) نقش توصیفی که زبان علوم تجربی، نقلی - تاریخی و فلسفی است.

(۲) زبان عاطفی و احساسی که زبان شاعران است.

(۳) زبان تحریکی که زبان دین و عرفان است. البته دیدگاه وی دارای مقدماتی است که در فهم آن اثر گذار است (زبان قرآن و مسائل آن، ص ۷۱).

به عبارت دیگر کارکردهای عمده زبان از نظر استیس عبارت است از:

۱. احضار و برانگیختن تجارب عرفانی.

۲. عرضه تعبیری درست از این تجارب.

۳. عرضه موضوعات تازه ای برای تأملات عرفانی (ویلیام استیس، ۱۹۵۲، به نقل از علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۹).

بررسی این نظریه

(۱) اولاً؛ این نظریه در واقع یک ادعای صرف است و باید پرسید که این نوع تقسیم بندی و انحصار زبان دین به تحریکی باچه ملاک و معیار و دلیلی صورت گرفته است؟.

(۲) این ادعا نوعی قضاوت و پیش داوری است در حالی که متون دینی شامل گزاره های مختلفی از قبیل: فلسفی، تاریخی، عاطفی، تجربی، انشائی، اخباری و مانند آن است.

(۳) فروکاستن دین به برخی از آثار آن و غفلت از جوهره اصلی زبان: یکی از خواص جوهری زبان باز نمایی و حکایت گری از واقع است و باز نمایی تقریباً محور هر بازی زبانی است (همان، ص ۷۳).

بدین ترتیب، حداقل در گزاره های اخباری و موضوعات تجربی و طبیعت شناسانه و مانند آن حکایت گری، واقع نمایی، معناداری و معرفت بخشی، از مقومات آن است؛ از این روی در برخی از آیات اخباری با موضوع طبیعت شناسانه، کمک گرفتن از داده های تجربی برای

فهم آن ها مفید بوده و برای ما معرفت آور اند (تفسیر علمی)، البته تطبیق و تحمیل یافته های تجربی بر قرآن نادرست است.

نقد و بررسی رویکرد احساسی ویژه زبان قرآن

اولاً؛ این نظریه مبنایی است؛ یعنی بنا به مبنای معناداری گزاره های دینی ولی غیر شناختاری آن این توجیهات معنا می یابد ولی بنا بر مبنای شناختاری این گونه نیست.

ثانیاً؛ تلازم میان غیر معرفت بخشی و پذیرش زبان احساسی نیست؛ زیرا شک در تاثیر گذاری عاطفی و احساسی گزاره های دینی و قرآنی نیست اما پذیرش اثر گذاری ملازم با غیر واقعگرایی نیست. گزاره های قرآنی همانند کارهای هنری مثل فیلم، تئاتر، رمان و مانند آن نیست که بدون حقیقت بوده و اصل در آن بر غیر معرفت بخشی باشد (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲).

ثالثاً؛ به کارگیری افعال احساسی در زندگی روز مره مثل دوستی، دشمنی، نفرت، لذت، ترس و مانند آن برای کسی که این ها را به کار می برد، معرفت بخش هم هست؛ زیرا به موقع، متناسب با شرایط سنی و مطابق با واقع به کار می برد؛ از این رو کسی که این گونه کلمات را به کار می برد به معانی آن توجه دارد و گزاره های قرآنی نیز این گونه است که به کارگیری گزاره های احساسی در اغلب موارد مستلزم معرفت بخشی نیز می باشد و در نتیجه عقل و منطق نیز همراه می شود (همان).

رابعاً؛ صرف احتمال و ادعا مهم نیست بلکه دلیل و اثبات نیز اهمیت دارد.

خامساً؛ ادله ی که در نقد دیگر نظریات غیر معرفت بخشی وارد می شود بر این مورد نیز صادق است.

سادساً؛ ادله ی که معرفت گرایان می آورند نیز در نفی این دیدگاه مفید است (همان، با تلخیص).

سابعاً؛ این نظریه تک ساحتی بوده و از توجه به جوهره دین و قرآن که چند ساحتی می باشد، غفلت کرده است.

ثامنا؛ با تحلیل محتوایی مفاهیم و گزاره های قرآنی این نظریه نادرست است؛ زیرا با مراجعه به متن قرآن می بینیم که یکی از کارکردهای قرآن کارکرد عاطفی و احساسی است و نه صرف احساسی و عاطفی. چنانچه در یکی از منابع تحت عنوان: جامعیت قرآن کریم، اثر مصطفی کریمی، اهداف انگیزشی و احساسی را در کنار اهداف بینشی، منشی، و کنشی، از اهداف پیامبر خدا در قرآن بر شمرده است (کریمی، مصطفی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

در منبع دیگر، محتویات قرآن را تحت پنج عنوان آورده است:

۱. مسائل اعتقادی.

۲. مسائل اجتماعی، سیاسی و احکام دینی.

۳. مسائل اخلاقی و تربیتی.

۴. مسائل فلسفی.

۵. مسائل تاریخی و فلسفه تاریخ (محمدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۷).

بنابراین، رویکرد احساسی صرف زبان قرآن، با این دلایل و مانند آن درست به نظر نمی رسد؛ گرچه یکی از کارکردهای زبان قرآن نقش احساسی و عاطفی نیز می باشد؛ یعنی قرآن در خطابات خویش در موارد متعددی بعد عاطفی انسان را نشانه گرفته است؛ زیرا آن وسیله ی مفید برای به فعالیت واداشتن دو بعد شناختی و رفتاری است؛ بدین ترتیب زبان قرآن در برخی گزاره ها و نسبت به بعضی از مخاطبان و در شرایط ویژه، زبان احساسی و عاطفی است و دلیل بر آن وجود مفاهیم و گزاره های مرتبط با احساس و عواطف و روح و روان در قرآن است.

به خصوص، که هدف اصلی قرآن، هدایت است و در هر موضوعی بعد عاطفی انسان را نیز نشانه گرفته است؛ چرا که عواطف در هدایت و ضلالت نقش بی بدیلی دارد و اغلب محور گزینش افراد در مسائل و موضوعات مختلف، همان احساس و عواطف است و حتی در اختیار دین و مذهب نیز نقش عواطف پر رنگ است و از این که تابع دین و مذهب والدین

نیز می گردند به همین دلیل است؛ زیرا والدین را دوست دارند و همچنین یادگیری زبان اولیه در هر فرد به همین محبت والدین و بعد احساس مربوط است.

۲) زبان قرآن و رویکرد کارکردگرایی

چنانچه قبلا یاد آوری گردید، یکی از دیدگاه های جدید در زبان دین، دیدگاه کارکرد گرایانه است، طبق این نظریه، زبان دین به این دلیل معنادار است که دارای نقش عملی سود مندی در زندگی است؛ نه از آن نظر که دارای پشتوانه نظری و برخوردار از واقعیت عینی است.

از ویژگی اساسی نظریه فوق، این است که تمام مضمون و محتوای دین در قالب انشائیات و توصیه های اخلاقی است؛ بدین جهت دین همان نقش اخلاق را برعهده دارد (سعیدی روشن، زبان قرآن و مسائل آن، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱).

برخی از نویسندگان مسلمان، مانند: طه حسین و امین خولی و مانند آن، نیز می گویند قصص قرآنی دارای کارکرد و دعوت اخلاقی و هدایت عموم مردمان است و نه توصیف واقعیت (همان، ص ۲۱۳).

منطق تحلیل «کارکرد گرایی» این است که زبان دین جنبه واقع نمایی و شناختاری ندارد. دانشمندان متعددی از این نظریه جانبداری کرده اند؛ از جمله: ویتگنشتاین، فن بورن، فیلیپس و برخی از جامعه شناسان و روانشناسان (زبان قرآن و مسائل آن، ۱۳۸۹، ص ۶۴). مهمترین شخصیت نظریه پرداز در حوزه زبان دین، با اصطلاح جدید و بارویکرد کارکردگرایانه، به مفهوم خاص کارکردگرایانه، ویتگنشتاین متاخر است.

ویتگنشتاین متاخر و بازی های زبانی

از منظر ویتگنشتاین، زبان، همانند بازی دارای گونه های متفاوت و کارکردهای متنوعی است که ماهیت مشترکی ندارند؛ از این رو علم، دین، هنر، فلسفه و عرفان و مانند آن هریک برای خود زبان ویژه دارند (هادسون، لود ویک ویتگنشتاین، ص ۹۹؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

به علاوه، معنای زبان علم، دین، هنر و مانند آن در پرتو کاربرد معنا می یابد. در نتیجه تعارض علم و دین که ناشی از تصور زبان واحد برای آن ها بود در این فرض معنا ندارد؛ زیرا هریک معیار خاص خود را دارد و الگو و معیار یک زبان نمی تواند برای ارزیابی دیگری معیار قرار گیرد. بدین صورت طبق این دیدگاه زبانی بی معناست که کاربرد خاصی در جامعه زبانی نداشته باشد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

نظریات کارکردی در روان شناسی

رویکرد کارکرد گرایانه در حوزه فلسفه دین و کلام و متون دینی، متوقف نشده است بلکه در علوم و حوزه های دیگر نیز ورود کرده است؛ از این رو برخی از روان شناسان مانند فروید، یونگ، اریک فروم و مانند آن نیز معتقد اند که گزاره های دینی واقع نما نیستند ولی وسیله ای مفید برای اخلاق اند یعنی اعتقاد به این گزاره ها منشاء استکمال اخلاق است هر چند آن اعتقاد مطابق واقع نباشد (تحلیل زبان قرآن، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹).

این گروه، از روان شناسان از کارکردهای دین در جهت حل مسائل روحی و روانی انسان استفاده نموده اند. اینان به بعد روانی و نیازهای فردی توجه کرده اند. چنانچه فروید، جیمز و مانند آن از این روش استفاده کرده اند.

از منظر «جیمز» دین به ساحت احساس، هیجان و عواطف تعلق دارد نه ساحت معرفت و عقیده؛ از این رو از منظر وی آنچه در ادیان مهم است تامین نیازهای احساسی، عاطفی و هیجانی انسان است و بعد معرفتی خارج از حقیقت دین است (چارلز تایلور، تنوع دین در روزگار ما، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ به نقل از: فصیحی، ۱۳۹۵، ص ۶۱-۶۳).

«دیوید فونتانا» می گوید: اگر اعتقادات دینی و معنوی دارای منافع روانی است، می توان گفت که این اعتقادات صرف نظر از حقیقت داشتن یا نداشتن، ارزشمند است و حتی شاید ارزش درمانی داشته باشد (دیوید فونتانا، روان شناسی دین و معنویت، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱؛ فصیحی، ۱۳۹۵، ص ۶۳).

«مک داگل» نیز معتقد است دین با استفاده از سه احساس تحسین، هیبت و ستایش بسیاری از نیازهای روحی انسان را پاسخ می دهند (دیوید فونتانا، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷).

رویکرد کارکردی در جامعه شناسی

از آنجا که اصطلاح کارکرد اغلب صبغه جامعه شناسی دارد و منظور جامعه شناسان از مفهوم کارکرد در اصطلاح کارکردگرایی اثری است که پدیده های اجتماعی از خود بر جای می گذارند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷).

«فروید» در بیان نقش و کارکرد دین به تاثیر آن در ایجاد نظم اجتماعی می گوید: من پرورش و تربیت مذهبی را به عنوان مبنای نظم زندگی اجتماعی بشری، روش لازم می دانم. البته بدون هیچ چون و چرایی اذعان می کنم که مذهب، عاملی بوده است که در ادوار و اعصار گذشته و تا اندازه ای به نسبت نفوذ گذشته، در این زمان، مصدر خدمات و کام یابی هایی برای اجتماع بوده است.

در حقیقت مذهب، نقش مهمی در سرکوبی و واپس زدن تمایلات غیر اجتماعی و غرایز مخرب داشته که نمی توان از روش آن چشم پوشید (زیگموند فروید، آینده یک پندار، ۱۳۵۷، ص ۴۶۸؛ پیروزمند، علیرضا، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

بنابراین؛ یکی از رویکردهای مادی به دین، رویکرد جامعه شناسی است که به دلیل اعتقاد به محدودیت غایت و قلمرو دین به جهان مادی؛ از این رو حداکثر نقشی که برای دین قائل اند، ایجاد نظم و انسجام اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج است؛ لذا «آگوست کنت» می گوید: دستگاه دینی که بر همه فعالیت های اجتماعی سلطه دارد، باعث انحلال دولت استبدادی و تحقق کامل جامعه می شود و در عین حال از هرج و مرج جلوگیری می کند.

بنابراین، برقراری یک جامعه دینی که به منزله تحقق کامل جامعه به نیازهای سه گانه دولت پاسخ می گوید به این معنا که دستگاه دینی چون وجود مستقل یابد، می تواند رهبری عقل و تبیین اخلاقی و کنترل اجتماعی را تامین کند و بدین وسیله حکومت را قادر به دگر

گون کردن ذات مادی خود گرداند (بارنز و بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۷؛ پیروزمند، ۱۳۹۳، ص ۶۶).

بدین ترتیب، مکتب کارکردگرایی آن گونه که در دست افرادی مانند راد کلینف، براون، برانسیلا، مالدینوفسکی و دیگران گسترش و تحول یافت، به دنبال تفسیر دین برپایه کمک آن به کل نظام اجتماعی و رفاه و آسایش روانی و حفظ وحدت شخصیت فرد بوده است (وینستون دیویس، جامعه شناسی دین، ص ۴۷؛ پیروزمند، ۱۳۹۳، ص ۶۷).

بررسی دیدگاه ویتگنشتاین متأخر، روان شناسان و جامعه شناسان غرب

دیدگاه متأخر ویتگنشتاین، داری پیامدهایی است که انتقاد دیگر دانشمندان غربی و مسلمان را سبب شده است که در ذیل به بررسی و نقد آن پرداخته می شود.

۱. از آنجا که طبق این نظر معیار فراگیر و مشترک برای گفتار [و نوشتار] منتفی است به گونه ای که اگر مؤمن می گوید خدا وجود دارد و ملحد می گوید خدا وجود ندارد، این دو گفته تناقضی باهم ندارند (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۶۷)؛ از این رو، اولین نقد بر دیدگاه مذکور این است که معیار حق و باطل بی معنا می شود، و در نتیجه از وجود آن عدمش لازم می آید.

به عبارتی، اگر بنا باشد هیچ گونه معیاری برای صحت و کذب یک متن و گفتار وجود نداشته باشد، سر از دور باطل در خواهد آورد؛ و اولین قربانی این ادعا، خودش می باشد؛ از این رو، این نظر تنها برای ویتگنشتاین کاربرد دارد و مخاطب این زبان و نوشتار (دیدگاه بازی زبانی) ملزم به قبول آن نیست و به نوعی به لا اداری گری و شکاکیت منجر می شود که در نتیجه به تالی فاسد دیگری منجر می شود که در ذیل می آید.

۲. اگر معیاری برای صحت و سقم یک گزاره و متن وجود نداشته باشد و زبان هر صنف و بلکه باتنزل زبان هر فرد تنها برای خودش قابل درک باشد و آن هم بدون واقع گرایی؛ در این صورت سر از نسبیت گرایی در خواهد آورد که اولین مخاطبش خود وی خواهد بود.

در حالی که ویتگنشتاین با شکاکیت و نسبی گرایی مطلق مخالف است (تحلیل زبان قرآن، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).

۳. دیگر تالی فاسد مدعای فوق، این است که هر کس در هر زمانی بدون معیار ثابت و بدون مستند و مبانی ثابتی ادعای یک یا چند کارکرد را داشته باشد؛ در نتیجه گزاره ها و متون دینی تابع متغیرهای غیر واقع گرا و سیال اجتماعی است در حالی که به تناسب حکم و موضوع هر پدیده ای نمی تواند هر نوع فایده و کار بستی در هر زمینه ای دل بخواه و آنی داشته باشد. در این صورت به تالی فاسد دیگری می رسم.

۴. تکثر گرای زبانی، منجر به تکثر گرایی دینی خواهد شد؛ وقتی معیار ثابتی نباشد و زبان هر کس برای خودش معنادار باشد و در هر شرایطی بتواند کارکردهای را جعل نماید؛ طبیعی است که ما با دین های متنوع و جدیدی نیز مواجه خواهیم شد؛ زیرا آن نیز دارای کارکرد است و ضرورت ندارد تا بگوییم با معیارها نمی سازد و یا واقع نما نیست. در این صورت، عقل نیز از داوری عاجز خواهد بود. در نتیجه به تالی فاسد بعدی می رسم.

۵. تقلیل گرایی؛ وقتی زبان متن صرف تعهد نفسانی باشد و فراتر از ارزیابی های عقلی باشد که در این صورت به یک تجربه شخصی منجر می شود و بالتبع قابل انتقال و آموزش نیز نخواهد بود که با این فرض ایجاد تغییرات مورد نظر نیز ممکن نمی شود در حالی که وی به چنین تالی فاسدی معتقد نخواهد بود با این فرض به اشکال بعدی می رسم.

۶. اشکال دیگر، این است که با مفروضه های فوق در این دیدگاه ارزیابی و آسیب شناسی تفسیرهای از متون وحیانی ممکن نیست و هر کسی از زبان دین برداشت منحصر به فردی خود را داشته و تفسیری بر اساس سلیقه ای خود داشته باشد، و هر کس تلقی خاصی از متن و تفسیر آن داشته باشد و در نتیجه فرایند پاسخ گویی به فهم دین و متن دینی و تفسیر و برداشت از آن و جهت دادن دیگران به سمت فواید و کاردها با ابهام گرایی مواجه شود.

۷. اگر الفاظی که از خدا خبر می دهند، هیچ معنای جز ایجاد هیجان یا رفتار خاص در مخاطب نداشته باشند، دشوار است که تاثیر گذاری آن هارا بپذیریم (کاپلستون فردریک، فلسفه معاصر، ص ۱۱۷؛ سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱۰).

نقد هایی دیگر، در کتاب امان الله فصیحی با رویکرد جامعه شناسی و تحت عنوان: نقد تبیین «کارکردی دین» به تفصیل آمده است.

اما نقد این نظریه، در خصوص متن قرآن، توجه به نکات ذیل را می طلبد:

(۱) اولاً؛ ویژگی کارکردگرایی، یکی از ویژگی های متن وحیانی قرآن است؛ زیرا بخشی از قرآن با زبان انشائیات آمده است. از قبیل امر و نهی، استفهام، ترجی، تمنی، دعا، نیایش و مانند آن که آیات الاحکام در قرآن به عنوان منبع استنباط احکام فرعی مکلفان در اختیار فقیهان است گرچه در تعداد این آیات اختلاف است.

این بخش از آیات، به دستورهای تجویزی و باید ها و نبایدهای در حوزه تکلیف می پردازد و با لسان انشائی آمده است؛ ولی از آنجا که احکام الهی دارای مصالح و مفاسد است این گونه گزاره ها نیز دارای پشتوانه نظری و واقعیت عینی و هستی شناسانه است، چنانچه کتاب های تحت عنوان علل احکام و شرایع و مانند آن تدوین شده است و اصطلاحاتی از قبیل فقه المقاصدی و جز آن اشاره به همین رویکرد دارد. به علاوه برخی از گزاره های اخباری نیز به تبیین علل و اهداف گزاره های انشایی (احکام) و فواید آن پرداخته اند.

به عبارتی دیگر، در جمله های انشائی قرآن دلالت منطوقی و مفاد مستقیم آن امر و نهی، ترغیب و تشویق و مانند آن است ولی با دلالت التزامی و غیر مستقیم، حکایت گری و تصویر از واقعیت هاست. همچنین، گزاره های اخلاقی، نیز منحصر در انشائیات نیست؛ بلکه اخلاق از دید قرآن دارای فلسفه، اهداف و عللی است که ریشه در واقعیات دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۲۲۰، با تلخیص).

بنابراین، انحصار زبان قرآن به کار «کرد گرایی» درست نیست بلکه نگاه «کار کردی» و بیان فواید و آثار آن یکی از ویژگی های زبان قرآن است که در مواردی مفید نیز هست.

۲) نظریه نگارنده؛ این است که روش کار کردی و تبیین نقش و فواید و اثر دین و گزاره های قرآنی (و نه توجیه کار کردی و با روش کارکرد گرایانه) در زندگی فردی و اجتماعی انسان اعم از حوزه روان شناختی و جامعه شناختی و مانند آن هیچ اشکالی ندارد؛ زیرا، روش توجیه کار کردی و کارکرد گرایانه مبتنی بر فلسفه پراگماتیسمی بوده و به دنبال صرف مصلحت و منفعت است و نه مطابقت با واقع (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸ با تلخیص).

اما نگرش کار کردی به دین و قرآن، یعنی تحلیل روان شناختی و جامعه شناسی دین [بیان کار کردی و تبیین کار کردی] از منظر خسروپناه با اهمیت تلقی می شود وی می گوید: نباید تنها از صبغه فلسفی و عقلی مسائل اعتقادی را پیش برد و می طلبد تا آثار دین و خدمات آن را از ساحت های مختلف انسان شناسی یعنی ساحت شناختی، عاطفی و رفتاری مورد مطالعه قرار داد همانند متفکران غربی (همان).

شهید مطهری، می گوید: دین، در صورتی باقی می ماند که یا خود خواسته طبیعی بشر باشد و در نهاد انسان جای داشته باشد و یا یک وسیله ی منحصر به فرد برای تامین نیازهای طبیعی انسان باشد و دین از هر دو خصوصیت برخوردار است؛ یعنی هم جزء نهاد بشر است و هم از جهت تامین حوائج و خواسته های بشری مقامی دارد که هیچ ابزار دیگر نمی تواند جای آن را بگیرد، بدین صورت دین از جهت کار کردی همواره حضور خواهد داشت و هیچ وقت خورشید آن غروب نمی کند (مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۸).

از این روی، تفسیر علمی، یعنی کمک گرفتن از یافته های قطعی علوم تجربی و انسانی - در آیاتی با موضوع طبیعت شناسانه و هستی شناسانه و جامعه شناسانه و مانند آن - در کنار دیگر آیات و روایات و ادله عقلی و... هیچ اشکالی ندارد؛ چون فواید و نقش دین در زندگی بیشتر، تبیین می گردد و معرفت زیادتری نصیب افراد می گردد و سبب جذب و هدایت

حداکثری افراد و به خصوص تحصیل کردگان می شود؛ از این روی برخی از دانشمندان به تفسیر علمی پرداخته اند. مانند: طنطاوی در «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» و کواکبی و سید احمد خان هندی و اسکندرانی و مانند آن ها.

البته، به تفسیری، علمی گویند که بهره گیری از یافته ها و نظریات علمی در آن پر رنگ باشد ولی به استفاده موردی و اندک، تفسیر علمی اطلاق نمی شود (بابایی، بررسی مکاتب و روش های تفسیری، ج ۲، ص ۱۸۶).

در نتیجه، آنچه نا مرضی است رویکرد صرف کارکرد شناسانه (فلسفه سودگرایانه) و توجیه کارکردی است؛ اما نگرش کارکردی، یعنی بیان خدمات دین و اثرگذاری و نقش آن در مواردی در قالب تفسیر علمی و مانند آن، ضروری نیز می باشد؛ زیرا افراد اغلب تابع امور محسوس و مفید و مشخص اند؛ به خصوص در پدیده های عینی، از این رو همه منابع دینی به بیان کارویژه های دین می پردازند و از این دریچه به پاسخگویی دین به نیازهای انسان می پردازند.

رویه مبلغان ادیان، نیز برای جذب مخاطب این گونه است و در سایر رشته ها و علوم نیز این رویه وجود دارد؛ یعنی بیان خدمات و نقش تعریف شده و محسوس قوه جاذبه دارد ولی صرف تحلیل فلسفی و کلامی برای اغلب افراد، سبب واگرایی می گردد؛ از این رو، امروزه آثاری تحت عنوان پاسخ های دین به نیازهای بشر با این نوع دیدگاه، زیاد به چشم می خورد، ولی به شرط این که عالمانه و هدفمند و با توجه به نظریات و قوانین قطعی علمی باشد؛ چنانچه در برخی از کشورها تنها برای شناخت «مورچه» ده ها تحقیق صورت گرفته و هزاران جلد کتاب و مقاله نیز تالیف گردیده است و در کتابخانه های خود ردیفی برای مورچه به عنوان یک موضوع تحقیقی اختصاص داده اند. حال آیا این شواهد تجربی مستند و عینی در فهم آیات مربوطه مفید است و یا صرف یاد آوری آن در قرآن؟ در حالی که قرآن ذیل همه پدیده ها به خرد ورزی فرا خوانده است!

۳) نظریه نمادین و سمبلیک

منظور از این عنوان، آن است که تمام جملات و گزاره های کلامی و دینی به منزله پلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت الفظی به امری و رای خود منقل می کنند (همان). البته این دیدگاه تفسیرهای متعددی دارد مثل روایت «جورج سانتیانا» و «پل تیلیش» و مانند آن.

زبان نمادین یا رمزی، زبانی است که در آن واژه ها در معنای وضعی خود به کار نمی روند بلکه متکلم و مخاطب به طور خصوصی کلمات را نشانه هایی برای معانی قرار داده اند؛ از این رو جز با آشنایی به معانی وضعی کلمات نمی توان به مقاصد گوینده پی برد. به طور معمول در مواردی که مقاصد گوینده اسرار آمیز باشد از این شیوه زبانی استفاده می شود (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶).

نماد انگاری در غرب و در حوزه مطالعات اسلامی دارای چند تفسیر است

الف) دیدگاه خاص

این دیدگاه در غرب، از آن پل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵) است که بحث مفصلی در تبیین دیدگاه خود دارد و بعضاً فهم آن نیز مشکل است. توضیح همه عناصر نظریه وی از حد این مقاله خارج است و فقط به ماحصل نظر وی اشاره می شود. محور نظریه وی مفهوم نماد است.

ویژگی های نماد از منظر تیلیش و پیروان او:

۱. در لفظ، نمادین مانند مجاز، مدلول غیر مطابقی (غیر حقیقی) مراد است و نمادها به امری و رای معنای تحت الفظی و حقیقی اشاره دارند (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲۵۶).

۲. نماد، فقط واژه نیست بلکه می تواند یک واقعیت عینی ملموس، یک رویداد تاریخی، یک اثر هنری، یک چهره تاریخی و مانند آن باشد مثل پرچم (ساجدی، ۹۲، ص ۱۲۰).

بنابراین؛ خلاصه نظریه زبان نمادین از منظر پل تیلیش «این است که زبان دینی به گونه ظاهری فهمیده نمی شود؛ بلکه باید به طور نمادین فهم شود (نقوی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰).

۳. نمادها سطح و درجه از واقعیت (واقعیت نهایی) را نمایان می سازند که با هیچ روش دیگری قابل کشف نیست. و درک متعلق نماد پیچیده است (همان).

بررسی دیدگاه نماد انگاری تیلیش

۱. دلیل وی، حد اکثر دلالت بر نمادین بودن سخن از خدا و صفات او دارد؛ و چیزی بیش از آن را اثبات نمی کند.

۲. این نظریه، مبتنی بر تعریف خاصی از دین است که با تعریف اسلام از دین سازگار نیست؛ زیرا، در این نگرش دین مساوی شناخت خدا و پیوند قلبی با او تلقی شده است ولی دین از منظر اسلام مجموعه از آموزه ها، اصول عقاید و احکامی است که شناخت و پیوند منجر می شود؛ از این رو اغلب گزاره های قرآنی مشمول معیارهای نظریه زبان نمادین در اصطلاح تیلیش نمی شود (رضایی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۷).

۳. نقد «تیلیش» از منظر «آلستون» این است که: اولاً؛ به وسیله نماد در باره هستی محض هیچ گونه چیزی نمی توان گفت؛ چون فراتر از توصیف است؛ چنانچه به گونه غیر نمادین هم ممکن نیست و یک نماد در صورتی نماد است که بتوان هنگام نیاز مشخص کرد که آن نماد به چیزی دلالت می کند، این امر مستلزم آن است که بتوان آن را با زبان غیر دینی توضیح داد (مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۵۷؛ به نقل از: نقوی، ۸۹، ص ۱۱۷).

۴. ابهام در مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در نظریه؛ از قبیل: «اشاره کردن به سوی خود هستی» و «مشارکت داشتن نماد در خود هستی» و «غایت» و... این ابهامات سبب تفسیرهای متناقضی از دیدگاه وی شده است (نقوی، ۸۹، ص ۱۱۸).

۵. وی به اصول خود وفادار نمانده است؛ وی در حالی که تفسیر نماد دینی را به تعیین جنبه ای از واقعیتی که نماد بدان اشاره دارد رد می کند با این حال در عمل دست به تفسیر

اصطلاحات کلامی می زند (علی زمانی، خدا، زبان و معنی، ص ۱۳۲؛ به نقل از: نقوی، ۸۹، ص ۱۱۸).

ب) نماد به معنای عام

مفهوم نماد، در نوشته های برخی از نواندیشان مسلمان، نیز مشاهده می شود:

۱. دکتر شریعتی نماد را به معنای رمز و اشاره به کار می برد و زبان کل قرآن را سمبولیک و رمزی می داند: «زبان مذاهب بالاخص مذاهب سامی، زبان سمبولیک است. (مجموعه آثار، انسان، ج ۲۴، ص ۴).

۲. مجتهد شبستری می گوید: آنچه در کتاب و سنت داریم، داده های تاریخی است که به گونه نمادین از واقعیات حکایت می کنند» (مجله کیان، ش ۵۲، ص ۱۱). وی می گوید شناخت هر دین، عبارت است از شناخت مجموعه رمزی زبانی... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی، توضیحی رمز گونه و نمادین به دست می دهد (نقد به قرائت رسمی از دین، ص ۳۶۸).

سروش نیز می گوید: دین، امری راز آلود و حیرت افکن است (فربه تر از ایدئولوژی، ص ۱۲۶ و ۱۶۵؛ به نقل از رضایی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰-۲۵۲).

نقد و بررسی

در منبع منطق تفسیر قرآن، (۴) اثر رضایی اصفهانی، شش اشکال برای این نظریه آورده است (۱۳۹۲، ص ۲۵۲-۲۵۴).

برخی از دیگر اشکالات، از منبع ساجدی، ص ۱۴۸:

۱. نگرش های یاد شده (شامل طیف وسیع) راه فهم ظاهر آیات را به شیوه های متعارف می بندد و این مخالف آیاتی است که به فهم پذیری دلالت دارند (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸).

۲. برخی آیات به صراحت از تاویل جز از طریق خدا و راسخان در علم منع نموده است مانند: آیه هفت از آل عمران (همان).

۳. نماد انگاری، سبب می شود تا فهم اطمینان آوری برای مخاطب حاصل نگردد و نتیجه آن انکار نقش هدایت گری قرآن است که باهدف قرآن سازگار نیست (حسینی کوهساری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱).

۴. قرآن، مسئله تحدی را مطرح کرده است (بقره: ۲۳)؛ حال اگر قرآن نمادین باشد و براساس محاوره نباشد و روش خاص و ویژه ای برای فهم داشت، تحدی معنا نمی یافت (خویی، البیان فی علوم القرآن، ص ۲۶۲).

۵. آیات دعوت به تفکر و تعقل و تدبر در قرآن به بیش از سیصد آیه می رسد (المیزان، ج ۵، ص ۲۵۴).

۶. به خصوص در آیات اخباری و آیات طبیعت شناسانه و مانند آن، سمبلیک و نماد به معنای عام، معنا ندارد؛ گرچه در قرآن از دلالت التزامی و غیر منطوقی استفاده می شود که آن نیز از انواع دلالت لفظ اند و نه ورای الفاظ؛ چنانچه در تفسیر علمی و اجتهادی این گونه است که محور در آن، الفاظ واقع نما و حاکی از حقایق اند.

ج) نماد انگاری به معنای اخص

به نظر می رسد که، برخی از اهل نظر نماد انگاری در بخشی از آیات قرآن را پذیرفته اند ولی نماد انگاری را به معنای نفی معرفت بخشی تفسیر نکرده اند؛ مانند شهید مطهری، آیت الله مصباح و لگنهاوزن (مطهری، آشنای باقران، ج ۱ و ۲؛ مجله معرفت، ش ۱۹، میزگرد زبان دین).

بنابراین، نظریه مختار، همان دیدگاه نویسنده منطق تفسیر (۴) و به معنای اخص است که اگر: نماد انگاری و سمبل و رمز دانستن زبان قرآن به معنای [شیوه و سبک بیان در انتقال محتوا در قالب] وجود اشارات اخلاقی، معنوی و جز آن در آیات قرآن همراه با حجیت ظواهر و واقع نما بودن آیات و معرفت بخش بودن آن ها باشد، قابل قبول است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۵). و اگر معنای جز آن باشد، مردود است و همین معنا در تفسیر علمی مورد نظر نیز لازم است.

بدین ترتیب، باید خروجی همه قالب های لفظی و دلّالی و بلاغی و انواع آرایه ادبی باید منجر به هدایت انسان به سمت خدامحوری گردد؛ از این روی، تفسیر علمی نیز در صورتی مقبول است که جهت دار و هدفمند باشد و این خصلت آن را از یک نوشته صرف علمی ممتاز می سازد. لذا، قرآن کریم در اشارات علمی خود به اندازه ضرورت به پدیده های علمی اکتفا نموده تا اندیشه مخاطب را به انگیزش و فعالیت واداشته و آن را به سمت الهی جهت دهد. در این صورت اگر پدیده ای به عنوان نماد به معنای خاص هم مطرح شده باشد و آن طریقی برای معرفت و هدایت انسان به سمت الهی باشد، اشکالی ندارد؛ چون این رویه در میان عقلاء عالم نیز وجود دارد که هدف خود را به دلایلی از این طریق بیان می کنند.

به عنوان مثال، قرآن در آیه ۴۱ و ۴۴، ۴۳ از سوره عنکبوت، می فرماید: «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ يَتًا وَ إِنْ أَوْهَنْ الْيُتُوتَ لَيَّتُ الْعَنْكَبُوتُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ وَ تِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَلَمُونَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ». کافی است، تا به کلید واژه های همین چند آیه توجه کرد، اولاً؛ عنکبوت یک پدیده ای طبیعی به عنوان تمثیل و نماد آمده است و چه اشکال دارد خداوند در نحوه و سبک زبان خود و به هدف انتقال پیام های خود از این روش استفاده کند. و ثانياً؛ درک همین تمثیل مبتنی بر فهم خود عنکبوت و کارکرد و خواص و نظم و پیچیدگی های خلقتی آن است که در این جا یک مفسر که خودش عنصر شناس نیست ضرورت دارد تا به یافته های دیگر محققان مسلمان و غیر مسلمان راجع به عنکبوت مراجعه نماید که چرا خداوند در این تمثیل از عنکبوت و بیت عنکبوت بهره گرفته است؟

در نتیجه، خود قرآن می فرماید: لو کانوا یعلمون؟! که به صورت قضیه شرطیه و استفهام مطرح کرده است یعنی باید انسان ها در پی فهم حقایق بروند و تعقل کنند و تجربه کنند تا به حقیقت راجع به این موضوع برسند. کلید واژه های دیگر کلمات، علم و تعقل است که در علم، شناخت ساختار ظاهری پدیده است به عبارتی از منظر قرآن تحقیق تجربی و درس طبیعیات و علم تجربی از علوم ضروری نیز هست تا در کنار دروس ادبیات و اصول و فقه و

مفردات و... به علم تجربی نیز به عنوان مقدمات درس تفسیر به پردازد و حدود شش ترم مثلاً علم تجربی بخواند.

ولی در تعقل، فهم اهداف و جهت و تجزیه و تحلیل است. تا انسان عنکبوت و نوع زندگی و خانه سازی آن را نداند و آن را در راستای اهداف خلقت و رابطه آن با خلقت انسان و نوع تشبیه و تمثیل آن را نداند و تفاوت آن با دیگر حشرات را درک نکند چگونه به هدف هدایت غریزی و تکوینی و الهی آن پی می برد؟! در نتیجه هر مفسر ناچار است برود یافته های دیگر پژوهشگران را در کشورهای دیگر و کتاب های راجع به عنکبوت و مانند آن بررسی کند و از آن در فهم بهتر ظاهر آیات بهره بگیرد که در این صورت به پیام های عمیق تری از آیات دست خواهد یافت. واژه های دیگر کلمات آسمان و زمین است که در قرآن بسیار مورد استفاده قرار گرفته است.

آسمان و زمین، شامل مجموعه از حقایقی هستی شناسانه است که چون هر آن در معرض دید هر نوع انسان است و همه نوع افراد نوعی درک از آن دارد که هدف غائی هدایت و شدن انسان است ولی نه تخیلی و نماد صرف و بازی عاطفی بلکه هدف شناخت عناصر عینی و محسوس و تجربی آن از طریق علوم مربوطه و آنگاه تعقل و خرد ورزی و بهره گیری از آن برای ارتباط آن با کل مخلوقات و شناخت خالق آن و هدایت انسان برای کمال ورزی است. چنانچه می فرماید «بالحق» یعنی این ها صرف نماد و احساس و جز آن نیست بلکه این ها دارای واقعیت و حقیقتی اند که انسان مامور به فهم درک آن است. در اخیر می فرماید «لآیه للمومنین» یعنی انسان از ظواهر پی به باطن ببرد و از سطح رویینی به سطوح عمقی قرآن برسد.

۴) نظریه نقش و کارکرد اسطوره ای

نظریه اسطوره ای، یکی دیگر از دیدگاه های مطرح در حوزه زبان دینی، آنهم در حوزه غیر معرفت بخشی مطرح است. این نگرش، می گوید: گزاره های دینی حاکی از اسطوره هایی تلقی می شوند که هیچ بهره ای از حقیقت و معرفت بخشی ندارد، در عین حال، ممکن

است برای انسان مفید باشد؛ از این رو، نگاه به آن نباید نگاه به داستان‌ها و رویدادهای واقعی تاریخی باشد (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸).

یکی از مفسران و حامیان این دیدگاه؛ در غرب، «آرنست کاسیرر» است از نظر وی، اسطوره مبتنی بر نوع خاصی از نگرش به جهان است که به طور کامل با نگرش متعارف متفاوت است. در فهم اسطوره‌ای تفکیک روشن میان ذهن و عین، نماد و شیء، عمل و آرزو، ادراک و تخیل و میان خود موضوع و بازتاب احساسی و عاطفی حاصل از آن وجود ندارد (همان، ص ۱۷۳). دیگر حامیان این نظر در غرب، عبارتند از: «وینستون کینگ» و «ریچارد بریث ویت» و جز آن.

در حوزه مطالعات اسلامی، نیز برخی معتقد اند که زبان قرآن در گزارش رویدادها و اشخاص از نوع هنری و غیرواقع نما تلقی می‌شود؛ از این رو، محمد احمد خلف الله نیز داستان‌های قرآنی را به سه نوع تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند (الفن القصصی فی القرآن الکریم، ۱۹۹۹م، ص ۱۶۹؛ ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

وی می‌گوید: داستان‌های تاریخی، از قبیل داستان اصحاب کهف و موسی و مانند آن، واقعی نیست؛ بلکه ارائه آن‌ها به گونه‌ای است که در ذهنیات اهل کتاب وجود دارد و به باورهای اساطیری آنان مناسب است و چاره جز این نبوده؛ چون آنان پیامبر را تکذیب می‌کردند (الفن القصصی فی القرآن، ۵۶ و ۱۷۴). و داستان‌های اسطوره‌ای شامل داستان‌های تاریخی و تمثیلی است (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵).

برخی، می‌گویند کلمه اسطوره، در متون و گزاره‌های دینی حداقل چهار اطلاق دارد:

۱. داستان یا افسانه‌ای که حقیقت ندارد؛ اما ارزش دیگری مثل الهام بخش بودن و یا اخلاقی زیستن را دارد (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۲).
۲. به این معنا که اسطوره‌ها سطوح یا لایه‌های جدیدی از واقعیت را به روی ما می‌کشایند، یا هم‌چنانکه «رن‌دال» استدلال می‌کند، هدف آن‌ها واداشتن ما به عمل و جز آن است (همان).

۳. شیوه و ابزار ادبی که ما را قادر می سازد؛ تا در باره امور غیر قابل توصیف یا اموری که فراتر از زبان عادی هستند سخن بگوییم (همان).

۴. شیوه برای بیان نحوه درک و تفسیر دینداران اولیه از جهان و حوادث جهان که «بولتمان» مشهور ترین نظریه پرداز زبان اسطوره از آن دفاع می کند (همان).

قابل تذکر است که، مدافعان نظریه اسطوره در زبان دین در غرب و قرآن در جهان اسلام، امتیازاتی برای دیدگاه خویش قائل اند که کمترین فایده آن حل تعارض ها و پارادوکس های متون است (همان، ص ۱۲۳).

البته، تفکیک میان زبان رمز و زبان نمادین و سمبلیک و اسطوره ای در منابع خیلی واضح و تعریف شده نیست ولی با آنهم برخی می گویند که: زبان اسطوره با سمبلیک فرق دارد؛ زیرا اسطوره یعنی افسانه و خیالی است در حالی که سمبل و رمز یا نماد می تواند امر واقعی باشد (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸).

برخی می گویند، اسطوره نوع و مصداقی از تمثیل مشروح در برابر تمثیل موجز می باشد ولی بعضی دیگر، آن را نقد کرده است (علی اصغر حکمت، امثال قرآن فصلی از تاریخ قرآن کریم، ص ۴۳؛ به نقل از رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۸-۲۶۹).

نقد و بررسی زبان اسطوره

نقد بر دیدگاه محمد احمد خلف الله

۱. به کارگیری زبان هنری، از جمله اسطوره ای ملازم با غیر واقعی بودن نیست؛ چه اشکال دارد که جریان های تاریخی و واقعی را با زبان هنر بیان کرد (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵).

۲. این نقد، اگر درست باشد شامل سایر بخش های غیر از داستان نیز می شود در حالی که وی فقط در صدد اثبات غیر معرفت بخشی بودن داستان های قرآن است (همان، ص ۱۱۶).

۳. اگر هدف قرآن، هدایت است چنان که خلف الله و امثال آن قبول دارند، انجام این هدف، در قالب داستان های واقع نما بیشتر ممکن است و گر نه اثر و جاذبه ندارد و مخاطب نیز جدی نمی گیرد (همان، ص ۱۱۵).

۴. برای فهم آیات، باید کل آیات را در کنار هم قرار داد؛ چراکه دارای عام و خاص و مطلق و مقید و متشابه و محکم و قراین عقلی - نقلی و سیاق و مانند آن است؛ از این رو، اختلاف در تعبیر، دلیل بر کذب اصل داستان نیست (همان، ص ۱۱۶ با تصرف).

۵. قرآن، با صراحت، اسطوره نگاری محتویات خود را رد کرده است (ساجدی، زبان دین و قرآن؛ به نقل از: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۳).

۶. سید قطب، در رد دیدگاه اسطوره ای می گوید: مگر نمی توان رویدادهای تاریخی را به صورت هنری و علمی عرضه کرد؟ به گونه ای که در عین کاربرد هنری، صادق هم باشند (التصویر الفنی فی القرآن، صص ۲۵۷ - ۲۵۸؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۶).

۷. این دیدگاه در میان مسلمین، به دلیل تحت تاثیر قرار گرفتن دانشمندان غربی در کتب مقدس بوده است (همان، ص ۲۸۰).

۸. آقای صالح قنادی، در کتاب درسی خود با عنوان «قصه های قرآن» ۱۳۹۳، به تفصیل به فواید قصه های قرآن و ساز و کار آن پرداخته و به شبهات وارده نیز پاسخ داده است؛ لذا مطالعه آن در این زمینه مفید خواهد بود. بدین ترتیب داستان های قرآن و حوادث اتفاق افتاده در بستر تاریخ از موضوعاتی است که در خیلی از موارد قابل بررسی و ارزیابی و مشاهده نیز می باشند. به خصوص داستان های با موضوع اشخاص و حوادث که به صورت متواتر در دیگر منابع و حتی تورات و انجیل و مانند آن نیز آمده است.

اگر رویه ای اسطوره نگاران را بپذیریم، باید این رویه در همه متون و در نوشته خود اینان باید تسری یابد! در حالی که این نوع تفسیر را در نوشته خود قبول ندارند؛ و بلکه به صورت گزینش گرایانه برخی متون مانند قرآن و متون مقدس را داخل در این رویه ای خود ساخته داخل می دانند و در نهایت این که اسطوره نگاران نتوانسته اند یک تفسیر درست از این معنا ارائه کنند؛ از این رو این رویکرد دارای عدم انسجام مفهومی و ساختاری است.

نقد دیدگاه اسطوره از منظر فیلسوفان غرب

۱. آنچه نظریه پردازان این دیدگاه را به تلقی اسطوره‌ای کشانده، پیچیدگی‌ها و ابهام‌های در موضوعاتی مانند: وجود خدا، صفات وی و جز آن است؛ در حالی که صرف پیچیدگی، دلیل بر قضاوت و داوری اسطوره‌ای نمی‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۷۲).

۲. «کینگ» می‌گوید: روش دین که همان روش اسطوره به شمار می‌رود، روش غیر عقلانی است. پاسخ این است که، اگر محتویات دین فقط براساس روش اسطوره‌ای پذیرفته شود، مطلب وی صحیح است مانند ادیان باستانی اما اگر محتویات برخی ادیان بر بنیان عقل استوار باشد مانند اسلام، این ادعا درست نیست (همان).

۳. داوری در زمینه هستی‌شناسی و مانند آن، چنانچه در قرآن آمده در آثار دانشمندانی که صدها سال قبل از اسلام بوده مثل ارسطو، افلاطون و مانند آن نیز وجود داشته است؛ پس چرا این اشکال متوجه آنان نمی‌شود؟ (همان).

۴. این تفسیر، با برداشت خودِ متدینان، مغایر است؛ زیرا متون دینی، پیامبران خدا و همه دینداران در باره بسیاری از گزاره‌های دینی مدعی واقع‌نمایی بودن آن‌ها هستند چنانچه «پلانینگاه» خاطر نشان می‌سازد که وقتی می‌گوییم «خدا وجود دارد» ادعای وجود شناختی کرده ایم یعنی در باره وجود نوعی موجود سخن گفته ایم و هرگز به نحو نمادین یا اسطوره‌ای سخن نگفته ایم (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴).

۵. دیدگاه اسطوره‌انگاری در غرب، ناشی از پیش فرض‌های خاص آنان در باره ساختگی بودن متون مانند انجیل است که این ادعا در مورد قرآن با دلایلی صادق نیست (محمد هادی معرفت، صیانه القرآن عن التحریف؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۰).

۶. چرا باید به دین و گزاره‌های آن ملتزم شویم؟ چرا به جای دین، به داستان‌های خیالی و افسانه‌ای ملتزم نمی‌شویم؟ بنابراین، دین و گزاره‌های بنیادین آن، امر حقیقی است که نه می‌توان آن را با چیزی دیگری تعویض کرد (محمد رضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

۷. به قول آلستون: چرا باید احساس امنیت خودم را با این گزاره ها بیان کنم؟ افزون بر این که اگر صدق چنین حقایقی را باور ندارم چرا اعمال پیچیده و صفتی را مربوط به این اظهارات است انجام می دهیم؟ (آلستون، دین و چشم اندازهای نو، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴).

بدین ترتیب، دیدگاه اسطوره انگاری به معنای افسانه های عاری از حقیقت از منظر فیلسوفان غرب و مسلمان، با اشکالات زیادی مواجه بوده و مردود است. به ویژه در موضوعات جامعه شناسانه، هستی شناسانه و طبیعت شناسانه و تاریخی که در تفسیر علمی بررسی می گردند؛ زیرا عبارات و الفاظ صریح و قابل آزمایش و تجربه و بررسی نیز هستند؛ گرچه با شیوه هنری و نمادین هم بیان شده باشند. در این صورت ادعای اسطوره ای در این موارد نادرست است.

(۵) دیدگاه کارکرد آیینی

طبق تفسیر آیینی، ما نباید گزاره های کلامی را با عالم واقع و جهان خارج بسنجیم و در پی تعیین صدق و کذب آن ها باشیم؛ چرا که این گزاره ها نیامده اند تا از عالم واقع و جهان خارج گزارش دهند بلکه این ها نقش و کارکرد متفاوت دیگری داشته و از بستر خاصی بر خواسته اند. بر اساس این دیدگاه گزاره های دینی از بستر پرستش بر خاسته و در همان فضا نیز قابل فهم است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

از این منظر، سخن در مورد صفات و کارها و اهداف موجود فوق طبیعی و انسان وار، در صورتی معنا دارد که به عنوان بخشی از عمل پرستش در نظر گرفته شود. اگر از این بستر جدا شود همچون معمای می گردد که مفهومش روشن نیست (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱)؛ از این رو نباید آن ها را برای بیان و خبر دادن از عالم خارج دانسته و در پی تعیین صدق و کذب آن ها باشیم (همان) بلکه اهمیت این گزاره ها مرهون مراسم و مناسک دینی است (محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲).

از دیدگاه این گروه، پرستش شعایی، جدای از هرگونه مبنا و اساسی الهیاتی دارای ارزش مستقل اند و مراسم در شکل دهی و ابراز علایق، احساسات و نگرش های ارزشمند از مقدار ارزش ذاتی برخوردارند (پیتر آلستون و دیگران، دین و چشم اندازهای نو، ۱۳۸۰).

بنابراین، خلاصه دیدگاه آیینی و شعایی این است که زبان دین، زبان واقع گرایی نیست بلکه زبان دین برای «انجام کاری کاملاً متفاوت» مورد استفاده قرار می گیرد (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۸).

بررسی و نقد

۱. ابهام در مفهوم «انجام کار متفاوت» این نظریه به درستی تبیین نکرده که منظور از کار متفاوت چیست؟ (همان).

۲. همه گزاره های دینی در بستر نیایش و پرستش نیستند؛ بلکه در صدد اخبار و بیان چیزی از عالم واقع اند؛ یعنی می خواهد چیزی را در باره جهان واقع بیان کند مثل گزاره های که امتناع ابلیس را از سجده کردن بر آدم بیان می کنند (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

۳. اگر گزاره های دینی، ناظر به واقع نباشند به کاربردن آن ها برای پرستش خدا بسان پرستش خدا با الفاظی خواهد بود که فاقد معنا هستند (همان).

۴. همه دلایل، دال بر دیدگاه معرفت گرایانه نیز بر خلاف این دیدگاه اند.

۵. این دیدگاه، از تحلیل گزاره های جامعه شناسانه، هستی شناسانه، طبیعت شناسانه و تاریخی و مانند آن عاجز است؛ چرا که این گونه گزاره ها اخباری بوده و برای انتقال معارف و بیان حقایق اند و قابل ثبت و بررسی و آزمایش و پرس و جو نیز هستند. به عنوان مثال داستان هدهد یا داستان پیامبران خدا و یا کیهان شناسی و ستاره ها و آب و اکسیژن و... یک واقعیت مسلم بوده و اشاره به وقایع حقیقی و به هدف انتقال معرفت و هدایت انسان اند.

از این رو، عبادات و مناسک و نیایش و مانند آن دارای قالب و محتوا اند؛ با بررسی این دو، می توان به فلسفه و معنای آن دست یافت؛ چنانچه در خود متون عبادی و مناسکی و راویات و آیات به آن اشاره شده است. بلی در ست است که آیینها و مناسک دینی به علاوه معرفت و حقیقت خویش، دارای ارزش اضافی نیز هستند ولی این ارزش نفسی نیست بلکه مقدمی و واسطه ای است.

۶. تفسیر مذکور، مانند موارد قبل از عرضه نظریه روشنی در باب کارکرد دینی عاجزاند که متدینان چه مقصودی از این شعائر و آیین ها دارند (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۰ با تصرف). بنابراین، این رویکرد با این تفسیر حتی در انشائیات نیز مردود است.

۶) رویکرد ظاهرگرایی

از دیگر نظریات در زبان دین و قرآن، نظریه ظاهرگرایی است. این دیدگاه از نظریات یک وجهی است یعنی تنها در چارچوب تفسیر لفظی و لغوی معنا می یابد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵). این گروه حتی در جایی که گزاره ای مبهم است دست به تاویل نه می برند. در مقاله تحت عنوان «مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن، اثر مینا شمعانی، می گوید: جریان ظاهرگرایی با چهره های مختلفی نمود یافته است از قبیل: حدیث گرایی اهل سنت، اشعری گری، ابن تیمیه و سلفی گری، اخباری گری و مانند آن (شمعانی، ۱۳۹۱، ص ۹۵ - ۱۱۶).

این نوع تفسیر، از هرگونه تعمق در آیات بر حذر می دارد و تاکید آن بر حمل عبارت های متون مقدس بر معنای ظاهری است اعم از گزاره های توصیف گر خدا و غیر آن و همچنین این دیدگاه، فرا دینی و مذهبی است یعنی آن در اندیشه یهود، مسیحیت و مسلمان است و از به کارگیری عقل و اندیشه بشری در فهم قرآن به شدت حذر کرده و دیگران را نیز منع می کنند مانند مکتب انطاکیه در برابر مکتب اسکندریه که اهل تاویل بوده است (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰).

در اسلام، نیز برخی این دیدگاه را دارند از قبیل: مالک بن انس (۹۳-۱۷۹ق) و اهل حدیث یا پیروان احمد بن حنبل (۱۱۱-۲۴۱ق) و وهابیان و اخباریان (همان). براساس این مسلک تفسیر قرآن بدون استناد به روایات صحابه و تابعین نادرست است و فرقی نمی کند دانشمند و ادیب بوده یا دارای آگاهی های فراوانی در فقه، نحو، اخبار و آثار مانند آن باشد (ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج ۱، ص ۲۵۶).

بررسی و نقد

۱. تمام آیات واضح نیست؛ تا به معانی ظاهری آن‌ها اکتفا کرد؛ زیرا وجود تشابهات در کنار محکّمات از مسلمّات است (ال عمران: ۷).

۲. این دیدگاه، مستلزم انسان انگاری و تجسیم خداوند است؛ زیرا حمل آیات دال بر صفات خبری مانند دست داشتن، آمدن و دیده شدن و جز آن طبق این دیدگاه، پیامد بالا را دارد (همان، ص ۱۶۱؛ حسینی کوهساری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳).

۳. ظاهر گرایان، مخالف تدبر، تفکر و تعمق در آیات اند؛ در حالی که نصوص قرآنی دعوت به تفکر و تدبر دارند (همان).

۴. به اتفاق دانشمندان، فقهاء، اصولیان و ادباء در قرآن از انحاء مجاز، استعاره، کنایه، تمثیل، قلب، تقدیم، تاخیر، حذف، اخفاء، اظهار، تعریض و مانند آن استفاده شده است؛ که با اخذ به ظواهر این‌ها سازگار نیست (همان، ص ۱۴۴).

۵. عقل به عنوان حجت باطنی، در متون دینی آمده است و اگر عقل تعطیل شود، باب فهم حتی در ظواهر نیز منسد می شود؛ زیرا در استفاده از ظهور ابتدایی نیز عام و خاص و مانند آن نقش دارد و همه کلمات برای همه دارای ظهور یکسان نیست.

۶. روایات اسباب نزول، اغلب محل تامل و قبض و بسط اند؛ زیرا فهم روایات نیز بسته به قواعد و فهم است و این گروه از روایات برخی سند ندارند و برخی اسرائیلیات است و به علاوه روایات متعارض اند؛ از این رو دیدگاه مذکور در فهم روایات نیز با همین اشکال خود مواجه می شوند و انگهی بخشی دیگر در زمره خبر واحد اند که بر مبنای برخی حجت نیستند. بدین ترتیب رویکرد ظاهر گرایی با تفسیر فوق مردود است.

به علاوه، سیره معصومان (ع) و صحابه رسول گرامی اسلام و مفسران فریقین در تفسیر قرآن، برخلاف این دیدگاه است؛ به خصوص تفاسیر اجتهادی و علمی که در آن از عقل منبعی و مصباحی استفاده می گردد؛ بدین ترتیب دیدگاه ظاهر گرایی با دلایل متعددی مردود است.

به ویژه با توجه به رویکرد معرفت گرایانه ای متون دینی و قرآن کریم که نفس متن قرآن در موضوعات مختلف دارای معنا بوده و معرفت گرانیز هست، در نتیجه با روش عالمانه قابل کشف نیز می باشند گرچه هیچگاه از قراین قرآنی، روایی و عقلانی هم بی نیاز نیست.

تفسیر علمی، و کمک گرفتن از داده های قطعی علم تجربی و انسانی و نظریات و قوانین آن، برای فهم آیات نیز در همین راستا بوده و مورد تایید است؛ چراکه برخی از روایات نیز طبیعت شناسانه، جامعه شناسانه، روان شناسانه، تاریخ گرایانه و مانند آن است که پیوسته افراد را به فهم ساختار ظاهری و درک اهداف غائی از خلقت اشیاء و پدیده ها فرا می خواند. اکتفاء به ظاهر به معنای توقف بر سطح رویینی و غفلت از سطوح عمقی آیات است در حالی که خود ظاهر گرایان نا خواسته همین رویه داشته اند و دارند.

بدین ترتیب، با بررسی دیدگاه های رویکرد غیر معرفت شناسانه، به این دیدگاه می رسیم که، زبان قرآن و سبک و سیاق و نحوه تعامل ارتباطی و انتقال مطلب از منظر قرآن، رویه معرفت گرایانه است و در رویکرد معرفت شناسانه بهترین مصداق، رویکرد علمی و تفسیر علمی است که مربوط به بخشی قابل توجه از آیات طبیعت شناسانه مانند کیهان شناسی، زمین شناسی، حشرات شناسی و... است که هم موضوع آن ها محسوس و تجربی است و هم روش پژوهش در آن ها تجربی است. و استفاده از یافته های علوم انسانی نیز به معنای تجربی روش شناسانه نیز برای درک بهتر آیات مفید است مثل آیات جامعه شناسانه و روان شناسانه و تاریخی و جز آن. البته تفسیر علمی به معنای توجه به یافته های قطعی تجربی و استناد به یافته های علمی و کاربرست یافته های علم تجربی در راستای فهم بهتر آیات است و نه تاویل و تطبیق و تفسیر به رأی.

جمع بندی

آنچه آمد، بررسی، تحلیل و نقد برخی از مهمترین دیدگاه ها در حوزه زبان دین و قرآن بارویکرد غیر معرفت شناسانه و با تاکید بر تفسیر علمی بود. بعد از نقد دیدگاه پوزیتیویستی و معیار تحقیق پذیری و اشکالات آن، بعضی از متکلمان و فیلسوفان به این نظریه گرایش

پیدا کردند که گزاره های دینی معنادار هستند ولی معرفت بخش نیستند؛ یعنی کارکردهای دیگری مانند انگیزاندن، اخلاقی زیستن و جز آن دارد.

چنانچه آمد، در زمینه معرفت بخشی دو دیدگاه کلان وجود دارد: برخی معتقد اند که گزاره های دینی و قرآن دارای کارکرد معرفت بخش اند که این رویکرد دارای تفسیرهای مختلف و انواع متعدد است و تفسیر علمی با ساز و کار مناسب و تحت شرایطی و رعایت قواعد و آدابی زیر مجموعه رویکرد فوق بوده و درست است و در عمل هم واقع شده است و ضروری نیز می باشد؛ چراکه سبب فهم اهداف غائی خداوند از این آیات گردیده و هم چنان سبب جذب حد اکثری مخاطبان نیز می گردد. و از این مسیر اعجاز علمی قرآن نیز تبیین می گردد و در نتیجه هدایت مخاطبان را به همراه خواهد داشت.

تفسیر علمی، تعریف های متعددی دارد و این که ملاک آن از نظر کمی و کیفی و مانند آن چیست؟ دیدگاه ها مختلف است که می طلبد تا اهل نظر محدوده تفسیر علمی و مصادیق آن را طبق ملاک های مشخص، تعیین کنند؛ چراکه منابع در این رابطه دارای اضطراب و اجمال اند. مثلاً از نظر کمی چه مقدار استناد باشد و از نظر کیفی چگونه باشد و از نظر موضوع تنها پدیده طبیعی باشد؟ یا شامل موضوعات تاریخی، جامعه شناسانه، جغرافیای و مانند آن نیز می شود؟ وانگهی، استخدام علوم در چه مرحله ای از آن؟ در حد فرضیه؟ نظریه؟ یا قانون؟ حال در تفاسیر معروف به تفسیر علمی گذشته از اختلاف در آن، آیا این شروط رعایت شده است؟ به علاوه اگر اعجاز علمی مطرح است معیار زمانی آن کدام برهه است؟ اگر بیان آن برای نسل عصر نزول بوده درست است ولی بیان آن برای عصر فعلی هم اعجاب آور است؟ و برای نسل بعد چگونه؟ حال اگر شیوه استخدام هم پذیرفته شد نحوه استناد مهم است! باچه بیانی استناد کند؟ با عبارت های از قبیل: به نظر می رسد یا احتمال دارد یا ممکن است و...؟

بعضی دیگر، معتقد اند که گزاره های دینی و قرآنی دارای کارکرد غیر معرفت بخشی است و این نظریه دارای مصادیق و تفسیرهای متعددی است که در این نوشته به شش عنوان از مهمترین عناوین زیر پرداخته شد از قبیل: زبان قرآن و کارکرد احساس گرایی، زبان اسطوره ای، زبان کارکردگرایانه، زبان نمادین و سمبلیک، زبان آیینی و در نهایت زبان

ظاهر گرایی. البته هریک از عناوین دارای تفسیرهای متفاوت است که برخی از آن ها با تفسیر و تعریف خاص مورد پذیرش هست مانند رویکرد احساسی، کارکردی، نمادین، ولی رویکرد اسطوره ای، آیینی و ظاهر گرایی با مشخصات و تفسیر و تعریف خاص آنان مردود است. در ذیل هر بحث، دیدگاه نگارنده در این موضوع و ارتباط آن با روش تفسیر علمی که بر گرفته از مطالعات منابع پژوهشگران است، نیز بیان شده است.

منابع

الف) کتاب

۱. آریان، حمید، در آمدی بر زبان قرآن، قم: نشر مرتضی، چ اول، ۱۳۹۵.
۲. آلستون، ویلیام و دیگران، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلام حسین توکلی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۶.
۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه خر مشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ چهارم، ۱۳۸۴.
۴. بابایی، علی اکبر، بررسی مکاتب و روش های تفسیری، چ دوم، تهران: سمت، چ دوم، ۱۳۹۵.
۵. بهشتی، محمد، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۸۷.
۶. پیروزمند، علیرضا، نظریه بنیادین در مناسبات دین و فرهنگ، قم: دفتر نشر معارف، چ اول، ۱۳۹۳.
۷. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چ اول، ۱۳۷۶.
۸. حسینی کوهساری، سید اسحاق، مبانی تفسیر عرفانی، (بررسی و نقد)، قم: زائر، چ اول، ۱۳۸۹.
۹. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، دار الزهراء، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۰. خلف الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، شرح و تعلیق خلیل عبد الکریم، سینا للنشر، بیروت، ۱۹۹۹ م.
۱۱. خسروپناه، عبد الحسین، کلام جدید بارویکرد اسلامی، قم: دانشگاه معارف اسلامی، چ اول، ۱۳۸۹.
۱۲. ذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، دارالکتب الحدیث، بیروت، ۱۳۶۹ ق.
۱۳. رشاد، علی اکبر، فلسفه دین، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۸۳.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم: المصطفی، چ پنجم، ۱۳۹۶.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن کریم، تهران: سازمان اوقاف، چ دوم، ۱۳۸۳.
۱۶. ساجدی، ابوالفضل، زبان قرآن، تهران: سمت، چ اول، ۱۳۹۲.
۱۷. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۸۳.
۱۸. سعیدی روشن، محمد باقر، زبان قرآن و مسائل آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۸۹.
۱۹. شاکرین، حمید رضا، مبانی و پیش انگاره فهم دین، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۹۰.
۲۰. شاکر، محمد کاظم، مبانی و روش های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چ اول، ۱۳۸۲.

۲۱. شیروانی، علی و همکاران، مباحثی در کلام جدید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۹۱.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ دوم، ۱۳۸۸.
۲۳. علی زمانی، امیر عباس، علم، عقلانیت و دین، در آمدی بر کلام جدید، قم: دانشگاه قم، چ اول، ۱۳۸۳.
۲۴. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ اول، ۱۳۷۵.
۲۵. علی تبار فیروزجائی، رمضان، فهم دین، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۹۰.
۲۶. فونتانا، دیوید، روانشناسی دین و معنویت، ترجمه ساوار، قم: نشر ادیان، چ اول، ۱۳۸۵.
۲۷. فصیحی، آمان الله، تحلیل کارکردهای دین در جامعه سنتی و مدرن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، پژوهشکده باقرالعلوم، چ اول، ۱۳۸۹.
۲۸. فصیحی، آمان الله، نقد تبیین کارکردی دین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول، ۱۳۹۱.
۲۹. قنادی، صالح، قصه های قرآن، قم: المصطفی، چ چهارم، ۱۳۹۳.
۳۰. کارل پوپر، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، تهران: چ اول، ۱۳۶۳.
۳۱. کریمی، مصطفی، جامعیت قرآن کریم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و تندیشه اسلامی، چ اول، ۱۳۹۰.
۳۲. مودب، رضا، مبانی تفسیری قرآن، قم: دانشگاه قم، چ دوم، ۱۳۹۰.
۳۳. ملکبان، مصطفی، راهی به رهایی، جستاری در باب عقلانیت و معنویت، تهران: موسسه نگاه معاصر، چ چهارم، ۱۳۹۰.
۳۴. محمدی وایقانی، کاظم، سروش آسمانی (سیری در مفاهیم قرآنی) تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ یازدهم، ۱۳۸۱.
۳۵. محمدرضایی، محمد، کلام جدید بارویکرد تطبیقی، قم: دانشگاه معارف، چ اول، ۱۳۹۰.
۳۶. نقوی، حسین، زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، ۱۳۸۹.
۳۷. یوسف زاده، حسن، بررسی تحول آرای پیربرگر درباره دین و عرفی شدن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، ۱۳۸۸.

(ب) مقاله

۳۸. شمخانی، مینا، مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن، «کاوشی نو در معارف قرآنی، س اول، ش اول، ۱۳۹۱ (مقاله).
۳۹. اعرابی، غلام حسین و جعفری، اسمر، چیستی، چرایی و چگونگی زبان قرآن، در: پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵ (مقاله).
۴۰. فصلنامه علمی - پژوهشی جاویدان خرد، عرفی بودن زبان از نظر علامه طباطبایی، ش ۲۸، دوره ۱۲، ۱۳۹۴ (مقاله).
۴۱. سالاری راد، معصومه، رسولی پور، رسول، زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، در فصلنامه علمی - پژوهشی، اندیشه نوین دینی، س سوم، ش هشتم، ۱۳۸۶ (مقاله).

