

زبان قرآن از نگاه امام خمینی

عبدالروف عالمی^۱

چکیده

زبان قرآن از نگاه امام خمینی موضوعی است که در این اثر مورد پژوهش قرار گرفته است. هدف از این تحقیق یافتن پاسخ برای این پرسش است که آیا امام خمینی نسبت به مسائل جدید در باب فلسفه دین و از جمله مسأله زبان دین و قرآن به امعان نظر پرداخته است؟ در راستای این هدف پس از تبیین مفاهیم، بررسی نظریات رقیب در هر مسأله، به نقد آن‌ها پرداخته شده و سپس نظریه امام خمینی در این زمینه مورد بررسی قرار گرفته است. نظریات مطرح در مورد منشأ زبان، زبان دین و قرآن، چیستی معنا و نظریات مطرح در این زمینه، شناختاری یا غیرشناختاری زبان قرآن و نظریات مطرح در این مورد، پلورالیسم معرفتی و نظریات مطرح و همچنین تاریخ‌مندی زبان دین و قرآن مورد اشاره تحقیق قرار گرفته و نتیجه گرفته شده است که امام خمینی در زمینه فلسفه دین نیز مباحث عمیقی را مطرح نموده است؛ ایشان زبان قرآن را کاملاً واقع‌نما، برداشت‌های روشمند را از قرآن معتبر و الفاظ را موضوع برای روح معانی بیان می‌کند؛ لذا مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فراتاریخی دانسته و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

واژگان کلیدی: زبان، منشأ، معنا، شناختاری، پلورالیسم، تاریخ‌مندی.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی مجتمع آموزشی علی فقه

مقدمه

ماهیت دوگانه طبیعت بشر نیاز انسان به داشتن شریعت و راهنمای ماورایی را رقم می‌زند؛ خدای سبحان شریعت و پیام‌آوران خود را به منظور رفع این نیاز به سوی انسان‌ها فرستاده است، در عصر ما دوره حضور انبیای الهی سپری گشته اما نیاز به دین شدت بیشتری یافته است. خوش‌بختانه در این دوران مشعل هدایت به دست جانشینان عام رسول خاتم «ص» همچون فقها و مراجع عظام تقلید در اهتزاز است؛ از جمله، مواضع روشن و میراث محکم امام خمینی در عرصه‌های گوناگون حیات فعلی بشر راه‌گشای عام و خاص مردم است؛ چنانکه مواضع شفاف ایشان در مسائل مطرح در حوزه فلسفه دین که یک مورد آن یعنی زبان قرآن از نگاه امام خمینی «ره» را در این اثر مورد تحقیق قرار داده‌ام؛ کاشف از اشتباهات نوگرایان عصر رنسانس و سردرگمی مدرنیست‌ها و پست‌مدرن‌های دوران انقلاب ارتباطات در حوزه دین و معرفت دینی بوده و می‌تواند جوانان و اندیشمندان جهان را از خطر دین‌ستیزی و شبه‌پراکنی سکولاریست‌ها و اومانیزم‌ها نجات داده و استحکام و قوت استدلال جبهه دین‌باوران بیفزاید.

این پژوهش به روش کتابخانه و توصیفی-تحلیلی انجام شده است؛ هر چند مقالاتی در زمینه مسائل زبان قرآن از منظر ایشان به صورت پراکنده موجود بود اما کافی نبود، شایسته است محققان و نویسندگان افکار و اندیشه‌های امام خمینی را از آثار مکتوب ایشان به صورت موضوعی تحقیق و به صورت کتب و مقالات تحت عناوین موضوعات مذکور جمع‌آوری نموده و در اختیار خوانندگان قرار دهند. تنظیم آثار ایشان به این ترتیب روند ترجمه و توزیع آن را برای سایر کشورهای جهان و به خصوص دانشوران و دین‌گرایان تسهیل خواهد کرد و این حقی است که امام خمینی بر گردن طلاب و محققان حوزوی و غیر حوزوی در تمام دنیا دارد. لذا باید در جهت نشر افکار و اندیشه‌های ایشان به زبان‌های مختلف و در هر کجای دنیا که هستند همت گمارند.

۱. مفاهیم

۱-۱. قرآن

قرآن مصدر فعل قرأ به معنای خواندن است که علم یا نام قرار گرفته برای آخرین کتاب الهی که بر پیامبر خاتم «ص» نازل شد؛ و دارای ۱۱۴ سوره و طبق مشهور حاوی ۶۲۳۶ آیه می‌باشد.

۱-۲. زبان

زبان که معادل عربی آن لسان بوده، به معنای عضو از بدن انسان است که در دهان قرار دارد؛ چنانکه زبیدی می نویسد: «الْأَلْسَنَةُ جَمْعُ لِسَانٍ هُوَ الْجَارِحَةُ» (واسطی، ۱۴۱۴، ۲) السنه جمع لسان است که به معنای عضوی از بدن می باشد و هم چنین به معنای لغت و زبان نطق نیز می باشد. صاحب تاج العروس می نویسد: «اللُّسْنُ بضمّتين جمع لِسَانٍ به معنی اللّغة» (همان، ۷۰: ۱) یعنی لسن با دو ضمه جمع لسان به معنای نطق و سخن گفتن است. هم چنین صاحب المحيط فی اللغة می نویسد: «اللِّسَانُ: الْكَلَامُ، مِنْ قَوْلِهِ: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِهِ لِسَانٌ قَوْمِهِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ بِهِ وَيُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ وَجَمْعُهُ أَلْسِنَةٌ وَأَلْسُنٌ» زبان به معنای کلام و در این آیه شریفه: «و ما نه فرستادیم هیچ پیامبری را مگر این که متکلم به زبان قوم (هم زبان قوم) خود بودند و زبان همان لغت است که قوم به آن تکلم می کنند و هم چنین لسان قابلیت مذکر و مؤنث شدن را نیز دارد و جمع آن السنه و لسان می آید.

پس مراد از زبان قرآن همان لغت (عربی) است که قرآن به آن تکلم می کند. و به آن زبان یعنی عربی مبین نازل شده است

مشهورترین تعریف اصطلاحی زبان، تعریف فردینان دوسوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) است که می گوید: «زبان نظامی از نشانه هاست که در آن پیوند میان معنا و تصویر صوتی، نقش اساسی دارد و در آنجا هر دو بخش نشانه های زبان ذهنی اند» (سوسور، ۱۳۸۹: ۲۲) مراد از هر دو بخش نشانه در زبان سوسور «دال» و «مدلول» است.

پالمر می گوید: «زبان را می توان نوعی نظام ارتباطی دانست که موضوع ارتباط را با آنچه ایجاد ارتباط می کند، مربوط می سازد.» (فرانک، ۱۳۸۹: ۲۰)

در تعریف دوم می گوید: «زبان نظامی است که در یک سوی آن پیام و در سوی دیگرش مجموعه از نشانه ها یا نمادها قرار دارند» (همان)

سیروس شمیسا می گوید: «زبان در مفهوم کلی خود یک مفهوم فلسفی است؛ قوهی است که در نوع انسان به ودیعه گذاشته شده است و در طول اعصار به صورت گفتارهای فردی تظاهر پیدا کرده و خواهد کرد.» (شمیسا، ۱۳۹۳، ۲۰)

مارتین هایدگر می گوید: «زبان خانه وجود است».

۱-۳. زبان دینی

زبان دین اصطلاحی است که امروزه در آثار فلسفه دین، علوم قرآن و متون مقدس مسیحی به‌طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد و چون این اصطلاح معانی متعددی را برمی‌تابد، لازم است ابتدا معنای مراد از این اصطلاح را در بحث خود روشن نماییم؛ لذا برخی از کاربردهای این اصطلاح عبارتند از:

۱. زبان مملو از اصطلاحات و واژه‌های دینی: کسی که در گفتار یا نوشتار خود از واژه‌های دینی فراوان استفاده می‌کند، گفته می‌شود به زبان دینی سخن می‌گوید.

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

۳. زبان گزاره‌های دینی اعم از گزاره‌های موجود در متون مقدس یا هرگونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی؛ این زبان مستلزم نگاه ویژه به گزاره‌های دینی بوده و دارای صبغه فلسفی است که با موضوعات فلسفه زبان پیوند دارد می‌باشد.

مراد از زبان دینی یا قرآنی در بحث حاضر همین معنای سوم زبان دینی است که ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آن‌ها را بیان می‌کند و به همین دلیل از موضوعات کلیدی برای فهم و استنباط از قرآن کریم و بررسی عقاید و احکام دینی به‌شمار می‌رود. (ساجدی، ۱۳۸۱: ۲۲)

از مجموع تعریف‌های لغوی و اصطلاحی به‌دست می‌آید که زبان در مفهوم لغوی خود دارای دو معنا بوده که عبارتند از یک عضو فیزیکی بدن که در دهان انسان قرار دارد و لغتی که انسان بدان تکلم می‌نماید. هم‌چنین در مفهوم اصطلاحی زبان نیز هیچ‌کدام از تعاریفات فوق کامل نبوده بلکه هر کدام بخش از ویژگی‌های زبان را شامل هستند؛ یعنی می‌توان گفت زبان عبارت است: از نظامی از نشانه‌های ارتباطی بین انسان‌ها که در یک طرف آن پیام و در طرف دیگر آن مجموعه از نشانه‌ها قرار داشته، ناشی از استعداد ذاتی انسان بوده که توانش آن بین انسان‌ها مشترک و فعلیت آن متفاوت است و وجود هر موجودی با ظهور در عرصه زبان قابلیت ادراک و مفهوم شدن پیدا می‌کند.

۱-۴. زبان قرآن

با توجه به تعریفی که از زبان ارائه دادیم؛ زبان دارای بُعد قوه و فعل است که حالت بالقوه آن همان «توانش» و قوه نطق است که در منطق می خوانیم و این قوه چون ذاتی انسان است از انسان انفکاک ناپذیر می باشد. اما حالت دوم یعنی فعلیت آن به طبع محیط جغرافیایی و جمعیتی متفاوت است؛ یعنی تابعی از قرارداد مرسوم در آن محیط بوده و براساس لغت و گویش رایج در آن محیط به فعلیت رسیده و از همان لغت و دستور و خصوصیات زبان محیطی پیروی می کند؛ لذا لغت ها در بین جوامع مختلف بوده، هر جمعیتی به زبان و لغت خاص تکلم می کنند؛ برخی به لغت فارسی، کسی به عربی، و عده ای به انگلیسی

بنابراین، اگر مراد از عنوان فوق لغت قرآن باشد؛ قرآن کریم به زبان عربی واضح و روشن نازل گردیده است؛ چنانکه می فرماید: «اَنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) به درستی که ما نازل کردیم قرآن را به زبان عربی که شاید شما در مورد محتویات آن تعقل نمایید و در این آیات شریفه می فرماید: «وَأَنزَلْنَا لِقُرْآنِ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزْلًا بِهِ رُوحُ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) و به درستی که این قرآن فرستاده پروردگار عالمیان است که جبرئیل آن را بر قلبت فرو آورده است تا تواز بیم دهندگان مردم باشی (و این قرآن) به زبان عربی روشن نزول یافته است.

اما بحثی که پیرامون زبان قرآن یا زبان دین امروزه در فلسفه دین انجام می شود این معنا مراد نیست بلکه مراد از زبان قرآن معناداری و شناختاری بودن آن است.

۲. زبان از منظر متفکران

نظر دانشمندان در مورد این که زبان از کجا آمده، واضع آن چه کسی بوده مختلف است؛ عده از غربی ها الفاظ را یک پدیده طبیعی می دانند که براساس نسبتی موجود بین لفظ و معنا به وجود آمده اند و عده دیگر آن را محصول قرارداد جوامع مختلف بشری می دانند و در دنیای اسلام دانشمندان علم اصول فقه نیز در این زمینه اختلاف نظر دارند:

۱-۲. شیخ ابوالحسن اشعری

ابوالحسن اشعری و عده دیگر می گویند: واضع الفاظ خداوند است به دلیل آیه شریفه: «وَعَلَّمَ

آدم الاسماء کل‌ها» (بقره: ۳۱) یعنی خداوند تمام اسامی را به آدم «ع» تعلیم داد و آموخت و چون تعلیم فرع بر وضع است معلوم می‌شود که الفاظ قبلاً وجود داشته که آن را به آدم آموخت و قبل از آن آدم وجود نداشت تا الفاظ را وضع کند. پس روشن است که واضع الفاظ خداوند است. (زاهدی، ۱۳۶۲، ۱: ۳۰)

نقد نظریه ابوالحسن اشعری

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

۲-۲. ابواسحاق اسفرائینی

ابواسحاق اسفرائینی معتقد است که الفاظ وضع مختلط دارند به این معنا که آن عده الفاظی که محتاج الیه بشر بوده است واضع آن‌ها خداوند است و واضع الفاظ زاید بر احتیاج خود انسان‌ها است. (همان)

نقد نظریه اسفرائینی

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

۳-۲. ابوهاشم عبدالسلام معتزلی

ابوهاشم مذکور و یارانش معتقدند که واضع الفاظ خود بشر است چه یک نفر بوده باشد یا بیشتر؛ به دلیل آیه شریفه: «وما ارسلنا من رسول الا به لسان قومه» (ابراهیم: ۴) یعنی ما هیچ پیامبری را جز با زبان قومش نفرستاده‌ایم. این آیه شریفه دلالت می‌کند بر سبقت وضع لغت بر ارسال رسولان؛ زیرا اگر واضع الفاظ خداوند باشد باید ارسال رسولان پیش از لسان قوم باشد تا مردم از رسولان زبان بیاموزند. (همان)

نقد نظریه ابوهاشم معتزلی

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

۲-۴. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی معتقد است که واضع الفاظ خود انسان‌ها بوده‌اند: «و علیه فلیس واضع شخصاً واحداً معیناً؛ بل اناس کثیرة و شردمة غیر قلیله علی اختلافهم فی العصور و تباعدهم فی ازمان و ما عن بعضهم من انّ الواضع هو الله تعالی و قد الهم بها انبیائه و اولیائه مستدلاً به لزوم العلاقه با اللفاظ و معانیها دفعاً للترجیح بلا مرجح و امتناع احاطه البشر علی خصوصیات غیر متناهیه غیر مسموع» (امام خمینی، بی‌تا، ۱: ۲۲-۲۳)

بنابراین، پس واضع الفاظ شخص خاصی نیست تا به او اشاره کنیم که فلان شخص است بلکه واضع الفاظ مردمان زیاد و دسته‌کثیری از مردم بوده‌اند که در عصرهای مختلف و زمان‌های دور از هم می‌زیسته‌اند؛ و آنچه از بعض صاحب نظران رسیده که می‌گویند: واضع الفاظ خداوند است که الفاظ را به پیامبران و اولیای خود الهام کرده است و استدلال می‌کنند بر این که چون تسمیه اشیا معلول مناسبتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد و اگر واضع الفاظ بشر را بدانیم محذور ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید؛ زیرا علم بشر محدود و مناسبات لفظ و معنا نامحدود است لذا خداوند را به دلیل علم نامتناهی آن واضع الفاظ بدانیم، امام خمینی می‌فرماید این ادعا قابل شنیدن نیست.

بررسی نظریه امام خمینی

در نقد نظریه امام خمینی می‌توان گفت نظریه ایشان حاصل نقد و بررسی نظریات رقیب است؛ لذا از قوت بالای برخوردار بوده و معارض به اشکالات قبلی نمی‌باشد؛ و در عین قوت و متانتی که دارد هماهنگ با شواهد عینی و موجود در عالم نیز می‌باشد؛ زیرا در عالم حیات ما شاهد فن‌آوری‌ها و اختراعات جدید هستیم و می‌بینیم که خود مخترعان یا شرکت‌های مربوطه صنعتی فراورده‌های صنعتی و تکنولوژیکی‌شان را نام‌گذاری می‌کنند و از هیچ پیامبری در این میدان استمداد نمی‌کنند. لذا نظریه امام خمینی بر نظریات دیگر مرجح بوده و مورد قبول می‌باشد؛ بنابراین واضع اللفاظ خود انسان‌ها می‌باشد و مردم هر منطقه براساس سلاقی خود برای ارتباط و مفاهمه بین‌الاذهانی خود الفاظی را وضع کرده‌اند که با گذشت زمان نه تنها افزایش یافته‌اند بلکه دارای دستور و قواعدی نیز شده و در نهایت به شکل زبان مستقل در آمده‌اند.

۳. معناداری و عدم معناداری زبان دین

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

۳-۱. نظریات در باب معنا

نظریات معروفی که در این زمینه مطرح شده عبارتند از:

۳-۱-۱. نظریه مصداقی معنا

نظریه مصداقی دو جور روایت شده که ویلیام پی الستون از آن به روایت خام و روایت پخته‌تر تعبیر می‌کند و طبق روایت خام معنای یک لفظ عبارت از همان چیزی است که آن لفظ به آن اشاره می‌کند (مصداق). و بر مبنای دیدگاه پخته‌تر معنای یک لفظ را باید با رابطه میان آن لفظ و مصداقش یکی دانست یعنی معنا همان رابطه مصداقی (رابطه بین لفظ و مصداق) است. (الستون، ۱۳۸۱: ۴۶)

نقد و بررسی این نظریه

ساده‌ترین اشکال نظریه فوق علاوه بر عدم تفکیک معنا از مصداق این است که در موارد از قبیل مشترک لفظی مانند لفظ عین و جاهای که لفظ واحد و معنا متعدد است؛ مانند ضمایر الفاظ مذکور بر هیچ معنای نمی‌توانند دلالت کنند؛ هم‌چنین در تعبیرات مجازی و کنایات و موارد دیگر الفاظ فاقد معنا می‌گردند.

۳-۱-۲. نظریه رفتاری معنا

این نظریه که در روان‌شناسی ریشه دارد در تحلیل معنا به عکس العمل مخاطب یا وضعیت تحریک‌گری متکلم توجه نموده است؛ چنانچه لئونارد بلومفیلد می‌گوید: «معنای یک صورت زبان‌شناختی موقعیتی است که در آن گوینده عبارتی را اظهار می‌دارد و پاسخی است که در شنونده پدید می‌آید.» (الستون ۱۳۸۱: ۷۱)

نقد و بررسی این نظریه

ساده‌ترین اشکالات که بر این نظریه وارد است دو تا اشکال ذیل است:

الف: موقعیت‌های بیان کلام، متعدد و گاهی بی‌شمار است؛ در نتیجه معانی کلام هم باید بی‌شمار باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ بلکه واژه‌های فراوانی یافت می‌شود که در موقعیت‌های مختلف بیان دارای معنای واحدند؛ مانند اسامی خاص افراد و اشیاء.

ب: واکنش‌ها به‌طور معمول در برابر جمله‌ها صورت می‌گیرد نه مفردات؛ به‌طور مثال «میز» یا «آب» گفتن به تهای در مخاطب واکنش رفتاری خاص ایجاد نمی‌کند لذا باید بی‌معنا باشند؛ در حالی که چنین نیست؛ به عبارت دیگر نظریه رفتاری معنا از تفسیر معنای مفردات ناتوان است. (سجادی ۱۳۸۵: ۴۶)

۳-۱-۳. نظریه تصویری یا ایده‌ای معنا

تقریر سنتی نظریه تصویری معنا را جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم چنین بیان می‌دارد: «در این صورت استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصوّرات باشد و تصوّراتی که الفاظ نمودار آن‌ها هستند مدلول خاص و بی‌میانجی کلمات هستند» (الستون ۱۳۸۱: ۶۶)

نقد و بررسی این نظریه

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

۳-۱-۴. نظریه امام خمینی درباره معنا

امام خمینی معنا را امر موجود در ذهن یا عین و مقدم بر لفظ می‌داند و لفظ را علامت و نشانه معنا دانسته؛ و رابطه موجود بین لفظ و معنا را قراردادی و اعتباری می‌داند که بستگی به اعتبار واضح لفظ دارد؛ چنانکه می‌فرماید: «لأنّ الحق كما سنشیر اليه؛ أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى فكثير ما لا تلاحظ بين اللفظ والمعنى مناسبة فترى أنّه يوضع لفظ «بحر العلوم» مثلاً لمن لا علم له أصلاً بل جاهل محض وبعد وضعه له يتبعه الناس فى التسمية اذا كان للواضع نفوذ وموقعه فى الأهل والمجتمع وهكذا ربما يوضع لفظ «علم الهدى» لمن لا

موقف له فی الهدایه فضلاً عنان یکون علماً» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۸۳)

زیراسخن چیزی است که عن قریب به آن اشاره می‌کنیم؛ و آن این که وضع عبارت از علامت قراردادن لفظ برای معناست؛ و این قرارداد تابع مناسبت بین لفظ و معنا نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد شما بین لفظ و معنا هیچ مناسبتی را نمی‌بینید؛ چنانکه لفظ «بحرالعلوم» اسم کسی قرار بدهند که به کلی فاقد علم بوده و جاهل محض باشد؛ اما بعد از وضع واضح مردم از این نام‌گذاری متابعت می‌نمایند به شرط که واضح در بین اهل محاوره و جامعه دارای نفوذ کلام باشد. (در این جا بین لفظ و معنا هیچ‌گونه مناسبتی مشهود نیست) و یا مثلاً لفظ «علم الهدی» را برای کسی اسم قرار بدهد که هیچ بهره‌ی از هدایت ندارد تا چه رسد به این که علم باشد. باز هم به شرطی که ذکر شد اهل محاوره از این وضع و نام‌گذاری متابعت می‌کنند بدون این که بین لفظ و معنا مناسبتی را مشاهده نمایند.

بررسی نظریه امام خمینی

نظریه امام خمینی نه تنها موافق نظریه تصویری معنا است بلکه مطابق آرای اکثریت دانشمندان و علمای دانش اصول فقه نیز می‌باشد و به‌وسیله نظریه فلسفی وجود چهارگانه اشیا و پدیده‌ها نیز پشتیبانی و تقویت می‌شود؛ چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرماید: «للشیء وجود فی الایمان؛ و وجود فی الازهان؛ و وجود فی العبارة؛ و وجود فی الكتابة و الكتاب تدل علی العبارة و هی علی المعنی الذهنی و هما دالتان وضعیتان تختلفان به اختلاف الاوضاع و للذهنی علی الخارجی دلالة طبیعیة لا تختلف اصلاً» (خواجه نصیر: ۱۰۵) یعنی هر پدیده دارای چهارگونه وجوداند: وجود عینی یا خارجی، وجود ذهنی، وجود عبارتی، وجود کتابتی و وجود کتبی احضارکننده معانی هستند در عبارت، و عبارت احضارکننده معانی است در ذهن و معانی ذهنیه حاکی از وجودات خارجیه هستند. حالا هر دو دالت کتبی و عبارتی (شفاهی) وضعی‌اند و با اختلاف در وضع، قابل دگرگونی هستند اما دالت وجود ذهنی بر وجود خارجی طبیعی است، اصلاً قابل اختلاف و دگرگونی نیست.

گرچه نظریه‌پردازان هرمنوتیک معاصر این نظریه فیلسوفان مسلمان را تخطئه می‌کنند و وجود را منحصر در عینی می‌دانند؛ اما نظریه موصوف دارای حقیقت است زیرا هر چیزی برای خود عالمی و جهانی دارد و خود تفسیرگرایان معاصر نیز از این اصطلاحات مانند جهان انسان،

جهان ذهن، جهان متن و عبارت، و عالم معنا استفاده می‌کنند؛ بنابراین، وجود در هر عالمی به تناسب همان عالم مد نظر قرارداد می‌شود.

به عبارت دیگر وجود هر چیز به حسب امکان همان چیز در نظر گرفته می‌شود؛ مانند همین عبارت مرحوم خواجه نصیرالدین که اگر وجود «کوه» را بخواهیم در چهار عالم جداگانه مطالعه کنیم؛ در عالم عین همان توده عظیم دارای سنگلاخ‌ها و گیاهان می‌باشد و اگر او را در ذهن حاضر کنیم کوه امکان نفوذ و حضور در ذهن را ندارد، لاجرم باید به تناسب امکانات و طبیعت ذهن موجود شود که همان وجود ذهنی کوه می‌شود؛ و اگر بخواهیم کوه را در عالم تفوّه و تلفظ برای مخاطب حاضر کنیم کوه در ذهن انسان نیز گنجایش ندارد پس باید به تناسب طبیعت عبارت او را با تلفظ کلمه سه حرفی «کوه» ایجاد کنیم. هم‌چنین در کتابت برای مخاطب نمی‌شود کوه را از جایش کنده بر صفحه کاغذ الصاق نماییم تا مخاطب مراد را دریابد. لذا این امکان و موهبت الهی برای بشر است که به راحتی می‌تواند مقصود خود را از طریق این وجودات اربعه اشیا اعلام نماید و این وجودات اربعه عبارتند از الف: وجود عینی اشیا. ب: وجود ذهنی اشیا. ج: وجود لفظی اشیا. و وجود کتبی اشیا.

پس نظریه امام خمینی که می‌فرماید الفاظ علامت اشیا و معانی بوده و اشیا و معانی مدلول و مشارالیه الفاظ‌اند و اشیا و معانی وجود حقیقی دارند، از قوت و استحکام کافی برخوردار بوده و دارای اعتبار لازم علمی و منطقی می‌باشد.

۴. واقع‌نمایی و عدم واقع‌نمایی زبان دین

متکلمان مسیحی بعد از رنسانس اروپا و گسترش روش نقد و بررسی تاریخی متون مقدس از یک طرف، از توجیه عقلانی مسئله تثلیث و تجسد ناتوان شدند و از طرف دیگر نمی‌خواستند از معتقدات و آیین خود دست بکشند؛ بلکه می‌خواستند به نحوی از آموزه‌های مسیحیت ولو غیرعقلانی هم باشد محافظت نمایند؛ لذا یک سری بحث‌های دیگری را مطرح کردند. گاهی گفتند زبان دین سمبلیک است، گاهی بیان داشتند که زبان دین نمادین و گاهی هم گفتند زبان دین تمثیلی است؛ براین اساس عده‌ای مدعی شدند که زبان دین شناختاری نیست؛ یعنی واقع‌نما نیست و مراد از واقع‌نمایی گزاره خبری است که ناظر به واقع خارجی باشد، در

برابر گزاره‌های علمی که واقع‌نما هستند؛ برای تکمیل بحث به برخی نظریات مدعیان عدم واقع‌نمایی زبان دین ذیلاً اشاره می‌کنیم.

۴-۱. دیدگاه‌های غیرشناختاری زبان دین

از جمله شخصیت‌های معروف غرب که قائل به عدم معناداری زبان دین بودند عبارتند از:

۴-۱-۱. نظریه راندال

راندال یکی از کسانی است که دین را فعالیت بشری می‌داند که مانند اقران خود، علم و هنر، سهم خاص خود را در پیشرفت انسانی ایفا می‌کند. موضوع خاصی که دین از آن بحث می‌کند مجموعه از نمادها و اساطیر است. به گفته راندال «آنچه شناخت آن مهم است این است که نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری به گروه نمادهای تعلق دارند که هم غیرنماینده‌وار هستند و هم غیرشناختاری. می‌توان گفت این نمادهای غیرشناختاری نماد شیء خارجی که سوای فعل و تأثیر و عملکرد آن‌ها بتوان به آن‌ها اشاره کرد، نیستند، بلکه نماد آن چیزی هستند که خود این نمادها انجام می‌دهند، یعنی نقش و عملکرد خاص آن‌ها». (جان هیک ۱۳۹۹: ۱۹۹)

نقد و بررسی این نظریه

اشکال نظریه راندال در این است که ایشان بدون توجه به متون دینی نظر داده است؛ زیرا متون دینی مانند قرآن کریم و هم‌چنین تورات و انجیل غیرمحرف مملو از توجه دادن انسان به قصص واقعی تاریخی و پدیده‌های عینی مانند آفرینش کوه، آسمان و زمین، ماه و آفتاب و حتی خلقت جنین هستند که همه دال بر حقایق مسلم عینی و واقعی می‌باشند؛ نماد و اسطوره خواندن گزاره‌های دینی خلاف انصاف و حقیقت است؛ به دلیل این‌که در آیین‌های اسطوره‌ای پای وحی الهی در میان نیست، همه‌اش افسانه است و نماد نیز در بین هر ملتی چند تا معدود بیشتر نیستند؛ مثلاً در جامعه معاصر خودمان تنها چیزی را که می‌توان به‌عنوان نماد قبول کرد رنگ‌های پرچم یک کشور است که نماد وحدت ملی آن کشور به حساب می‌آید و همه برایش به‌عنوان نماد ملی احترام قائل هستند؛ در حالی که قرآن کریم دارای ۶۲۳۶ آیه شریفه است و کتب مقدس یهود و مسیحی بالای هفتاد کتاب است، نماد بودن همه این‌ها را هیچ عقل سلیم نمی‌پذیرد.

۴-۱-۲. نظریه بریث ویت

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

نقد و بررسی این نظریه

ایرادی که بر نظریه فوق وارد است عبارت از این است که ایشان از یک طرف بخشی از احکام دینی یعنی اخلاقیات را برجسته ساخته و بر تمام احکام دینی تعمیم داده است، این تسری بی دلیل است؛ زیرا در همان کتب مقدس خود غربی‌ها نیز احکام دینی مشتمل بر احکام اعتقادی و هستی‌شناسی؛ احکام عملی و اخلاقیات می‌باشد؛ این درست است که احکام اخلاقی بدو الزام‌آور نیست اما احکام اعتقادی و عملی دستور هستند از مخاطبین و مکلفین انجام عمل و اعتقاد را می‌خواهد، ربطی به قصد مکلف ندارد که چه قصد می‌کند و آنجا مقصود معلوم است. دوم این که ایشان در مقام تفسیر احکام اخلاقی برآمده آن را به اعلام مقصود مکلف تعبیر کرده است که آن هم درست نیست.

۴-۱-۳. دیدگاه ویتگنشتاین

در میان رویکردهای غیر معرفت‌بخش، آرای ویتگنشتاین جایگاه ویژه‌ای دارد که حتی پس از مرگش نیز غربی‌ها نه تنها نظریه «بازی زبانی» او را کنار نگذاشتند بلکه بر حامیان آن نیز افزوده شده است. ویتگنشتاین در فلسفه دوم خود می‌گوید: واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد. (علیزمان، ۱۳۸۱: ۲۱۷)

ویتگنشتاین می‌گوید با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که

سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک نحوه معیشت است؛ به تناسب تعدد کارکرد و نقشی که زبان دارد بازی‌های زبانی گوناگونی (زبان علم، هنر، دین...) وجود دارد که هیچ وجه مشترکی به جز شباهت خانوادگی با هم ندارند؛ بدین سبب ارائه تعریف ماهوی برای زبان امر بیهوده است؛ لذا برای فهم یک واژه نباید دنبال تعریف ارائه شده در فرهنگ لغت را پذیرفت؛ بلکه باید دید چگونه آن واژه در بستر خاص مورد سخن به کار رفته است. (سجادی ۱۳۳: ۱۳۸۱)

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

نقد و بررسی این نظریه

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

۴-۱- دیدگاه امام خمینی و شناختاری بودن زبان قرآن

امام خمینی در این زمینه می‌فرماید: «این کتاب سفره گسترده در شرق و غرب از زمان وحی تا قیامت، کتابی است که تمام بشر، عامی، عالم، فیلسوف، عارف، فقیه، همه از او استفاده می‌کنند؛ یعنی کتابی است که در عین حال که نازل شده است، از مرحله غیب به مرحله شهود و گسترده شده است پیش ما، جمعیتی که در عالم طبیعت هستیم، در عین حالی که متزلزل شده است از آن مقام و رسیده است به جایی که استفاده بتوانیم از او بکنیم، در عین حال مسائلی

در او هست که همه مردم عامی و عارف عالم و غیرعالم از او استفاده می‌کنند، و مسائلی در او هست که مختص به علمای بزرگ است، فلاسفه بزرگ است، عرفای بزرگ است، و انبیا و اولیا ست، بعض مسائل او را غیر از اولیای خدای تبارک و تعالی کسی نمی‌تواند ادراک کند، مگر با تفسیری که از آنان وارد می‌شود، به مقداری استعدادی که در بشر هست، مورد استفاده قرار می‌گیرد، و مسائلی هست که عرفای بزرگ اسلام از آن‌ها استفاده می‌کنند، و مسائلی هست که... فقه‌های بزرگ از آن استفاده می‌کنند و این سفره همگانی است برای همه و این طوایف از آن استفاده می‌کنند، مسائل سیاسی، مسائل اجتماعی، مسائل فرهنگی و مسائل ارتشی و غیر ارتشی، همه در این کتاب مقدس هست.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۱۴: ۳۸۷)

بررسی دیدگاه امام خمینی

امام معتقد است که قرآن یک سفره عام دانش است که خداوند آن را برای هدایت، سعادت و کمال انسان‌ها فرستاده است و هر انسانی به تناسب توان علمی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، حالا اگر این گنج دانش نتواند انسان را به واقعیت هستی، سعادت و کمال انسانی راهنمایی کند معرفت‌بخش و واقع‌نما نخواهد بود.

عقیده امام بیانگر صریح این مطلب است که واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی قرآن کریم در حدی است که حتی اشخاص عامی و دانشمند می‌توانند از آن استفاده کنند؛ پس زبان قرآن کاملاً واقع‌نما و معرفت‌بخش است. و دیدگاه امام خمینی در این مقام از طرف تمام اهل ادیان معاضدت می‌گردد؛ زیرا بنای ادیان و اصل اولی در باب آموزه‌های دینی واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی است؛ حتی بودائیان که منکر ارسال رسل از جانب پروردگار هستند نیز آموزه‌های اعتقادی خود را واقع‌نما و معرفت‌بخش می‌دانند تا چه رسد به انبیای الهی که انسان‌ها را به واقعیت فطرتشان فرا خوانده‌اند؛ هم‌چنین بنای عقلا در باب حجیت ظواهر نیز آن را تأیید می‌نماید؛ منتهی سؤالی که از این فرمایش امام ناشی می‌شود این است که آیا تحلیل و توصیف امام از فهم قرآن کریم منجر به پلورالیسم معرفتی نمی‌گردد؟

۵. امام خمینی و پلورالیسم معرفتی قرآن

پلورالیسم به معنای آیین کثرت یا کثرت‌گرایی است که در حوزه‌های مختلف فلسفه دین، فلسفه

اخلاق، حقوق و سیاست کاربردهای متفاوتی دارد که حد مشترک همه آنها به رسمیت شناختن کثرت در برابر وحدت است. (ربانی، ۱۳۸۶: ۱۹) به تعبیر عبدالکریم سروش: از عالم انسانی تصویر یک گلستان پُر از عطر و رنگ را داشتن است. (سروش ۱۳۸۷: ۱) تفکر پلورالیستی در اندیشه‌ای دین‌ورزان شرق و غرب ریشه داشته و از آنجا وارد جهان اسلام گردیده است.

۱-۵. ریشه‌های پلورالیسم در شرق

در اندیشه دین‌ورزان شرق مانند شبه قاره هند؛ از دیدگاه راداکریشن زندگی بشری و زندگی روحانی یا زندگی حیوانی و زندگی بشری به هم مرتبط است. تمام صور زندگی جلوه‌های از روح الهی‌اند، چرا که تمام جهان جلوه‌ای از خدا یا روح است. هر جلوه‌ای دارای حقیقت نسبی است از این‌رو، نمی‌تواند واجد اهمیت منحصر به فردی باشد که دیگران را طرد کند و نمی‌توان آن را جلوه ممکن حقیقی دانست که آن را آشکار می‌کند. (ریچارد، بی‌تا: ۲۲۵)

مهاتما گاندی می‌گوید: ممکن نیست یک دین تاریخی و خاص کمال دین را محقق سازد یا ادعا کند حقیقت را در انحصار خود دارد؛ از این‌رو، باید دعاوی انحصارگرایان را رد کرد؛ ادیان مفاهیم یا جلوه‌های بشری ناقص آن چیزی هستند که شالوده آن‌هاست و به آنان واقعیت می‌دهد؛ کانون یک دین با کانون دین دیگر یکی است «همان طوری که درخت یک تنه دارد، ولی شاخه‌ها و برگ‌هایش زیاد است، همین‌طور یک دین کامل و حقیقی وجود دارد، ولی با عبور از واسطه بشری متعدد می‌شود. از این‌رو، نمی‌تواند واجد اهمیت منحصر به فردی باشد که دیگران را طرد کند و نمی‌تواند تنها جلوه ممکن حقیقی دانست که آن را آشکار می‌کند. (همان: ۲۲۷)

بنا بر عقیده این متفکران هندو حقیقت نهایی دین یکی بیش نیست؛ اما جلوه‌های متعدد دارد و هر دینی بشری یکی از مظاهر ناقص همان گوهر یکتا و کانون واحد هستند.

۲-۵. ریشه‌ای پلورالیسم در غرب

در میان اندیشمندان دین‌ورز غربی، هگل یکی از نخستین افرادی بود که با مسأله مفهوم‌سازی دین درگیر شد؛ او دین را صورت عقلی و مثال متعالی قائم به ذاتی می‌پندارد که خود را در حالت پویا و تاریخ پرفراز و نشیب و به عنوان «دین مثبت» هویدا می‌کند. (همان: ۲۷)

به دنبال هگل شلایر مآخر مدعی شد که گوهر ادیان یکی و مظاهر آن متعدد است و گوهر اصلی ادیان «احساس و شوق به بیکرانه است»؛ انسان نقطه شروع دین است لذا دین مبنای بشری دارد؛ این گفته درست است که ادیان واقعی مشحون از امور غیر دینی اند و با عناصری هم چون عادات پوچ و بی معنا، تصورات انتزاعی و دعاوی صدق مطلق مشخص می شوند که باید در حذف شان کوشید، ولی با این همه آن ها صوری از دین اند و متضمن قسمت اعظم ماهیت حقیقی دین اند؛ هر دین تاریخی صوری متفاوتی از دین اند؛ زیرا دین کانون رابطه انسان با خدایی است که به طرق مختلف درک می شود؛ هیچ دین عام و مطلق وجود ندارد که برای همگان طبیعی باشد؛ افراد به لحاظ آمادگی پذیرش تجارب و احساسات دینی متفاوت اند؛ لذا از مخالفت با تکثر دینی باید احتراز جست چون هرکسی حق دارد دین خود را تکامل ببخشد (همان: ۷۱- ۷۸)

بنابراین، مسأله پلورالیسم دینی در برابر انحصارگرایان به صورت پلورالیسم بین الادیانی تثبیت شده است چنانکه در تفکر هندوها نیز پلورالیسم به شکل بین الادیانی مطرح بود؛ اما زمانی که این تفکر وارد جهان اسلام شد پلورالیسم را به تکثرگرایی بین دینی و فهم متون دینی تقلیل دادند.

۵-۳. پلورالیسم در جهان اسلام

از جمله کسانی که در جهان اسلام از پلورالیسم معرفتی دفاع می کند عبدالکریم سروش است. ایشان معتقد است: «امروز پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می شود: یکی تنوع فهم های ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی؛ آدمیان هم در مواجهه با کتاب های منزله و هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیراند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده برداری کنند و آن ها را به صدا در آورند. این پرده برداری یک شکل و شیوه ندارد و بی هیچ تکلفی متنوع و متکثر می شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و بیرون دینی» (سروش، ۱۳۸۷: ۲) اصل این معنا را نمی توانید انکار کنید که کتاب الهی و سخن پیامبر، تفسیرهای متعدد برمی دارد و به تعبیری کلام الهی ذو بطون است. (همان: ۳)

ملاحظه می فرمایید که آقای سروش پلورالیسم را تا حد فهم های فردی از متون دینی گسترش داده و مدعی حجیت همه گردیده است که این نتیجه مستلزم صحیح دانستن فهم های همه مذاهب و فرق و حتی افراد از متون دینی می گردد.

۵-۴. تکثر فهم از نگاه امام خمینی «ره»

امام خمینی در عین اعتقاد به این که قرآن یک سفره‌ای است که خدا برای همه بشر پهن کرده است، یک سفره پهنی است که هر کس به اندازه اشتهايش از آن می‌تواند استفاده کند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷۱)، می‌فرماید: قرآن در حد ما نیست، در حد بشر نیست، قرآن سرّی است بین حق و ولی الله اعظم که رسول خداست، به تبع او نازل می‌شود تا می‌رسد به این جایی که به صورت حروف و کتاب در می‌آید. (امام خمینی: ۲۸۹) فهم عظمت قرآن به‌طور کامل خارج از طوق ادراک است؛ لکن اشاره اجمالیه به عظمت همین کتاب منزل که در دسترس همه بشر است؛ موجب فوائد کثیره است. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۲) (لذا) احاطه به جمیع آن‌ها و به تفسیر حقیقی قرآن که جامع کلام الهی است، از طوق امثال نویسنده خارج است؛ انما یعرف القرآن من خوطب به و آنچه ذکر شد علی سبیل الاحتمال بود. (همان: ۱۲) باز هم تکرار می‌کنم که این، تفسیر جزمی که مقصود این است و جز این نیست که تفسیر به رأی بشود نیست، آن چه به نظر خودمان می‌فهمیم به‌طور احتمال نسبت می‌دهیم. (همان: ۹۶)

بررسی کلام امام خمینی

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

اما مسأله بطون قرآن غیر از فهم متکثر مطرح در پلورالیسم است؛ زیرا آنچه در بحث پلورالیسم طرح شده است برحسب دیدگاه‌های تمام پلورالیست‌ها دایر بین الادیان یعنی دین‌های موجود در عرض هم هستند که براساس تسری آقای سروش شامل فهم تمام مذاهب و افراد اهل یک دین در یک زمان و در عرض هم هستند هیچ گونه ترتبی بین آن‌ها وجود ندارد.

ولی بطون قرآن کریم مفاهیم طولی قرآن کریم هستند که کاملاً دارای ترتب می باشد و هر لایه آن بعد از کشف لایه قبلی ظاهر می شود؛ لذا بحث پلورالیسم جدا از مسأله بطون است؛ بنابراین تأکید سروش بر استشهاد به بطون قرآن حاکی از عدم در دست ایشان از مسأله بطون قرآن کریم است.

۶. تاریخ‌مندی زبان قرآن

بحثی دیگری که در حوزه زبان قرآن مطرح می شود؛ مسأله تاریخ‌مندی است. محمد ارکون می نویسد: تاریخ‌مندی ساختار علمی است که به ویژه فلاسفه اگزیستانسیالیست آن را به کار می برند و مقصود بیان امتیاز خاصی است که انسان در تولید سلسله رخدادها، نهادها، و امور فرهنگی دارد که این امور سرنوشت بشریت را رقم می زنند. (ارکون، ۱۳۹۲: ۲۵)

ویکو (۱۶۶۶-۱۷۴۴) اولین شخصی بود که مفهوم تاریخ‌مندی را در غرب رواج داد، او در تعریف تاریخ‌مندی می گوید: تاریخ‌مندی بدین معناست که انسان‌ها تاریخ را می سازند نه آن گونه که تصور می شود نیروهای غیبی سازنده تاریخ هستند، سراسر تاریخ ساخته بشر است. ویکو به همین تعریف بسنده نکرد و باور داشت که انگاره تمدن به انسان وحی نشده است. (همان) دلتای می گوید: معنا آن چیزی است که فهم در میان کنش متقابل و اساسی کل و جز درک می کند... (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۲۹) معنا صرف نسبت است و همواره با منظری مرتبط است که حوادث از آن منظر دیده می شود؛ معنا ثابت و پا برجا نیست؛ معنا تاریخی است یعنی با زمان تغییر کرده است (همان: ۱۳۲) واقعاً هیچ نقطه شروع حقیقی برای فهم وجود ندارد، زیرا هر جزء متضمن فرض قبلی اجزاء دیگر است. این به معنای آن است که هیچ فهم بدون پیش‌فرضی نمی تواند وجود داشته باشد (همان: ۱۳۴)

نتیجه این که تمام فرآورده‌های تمدنی و فرهنگی محصول اندیشه و عمل خود انسان است که در طول تاریخ به وجود آمده است حتی ادیان و نحله‌های دینی از بیرون عالم انسان برای انسان وحی نشده است، آنها هم محصول تجربه دینی انسان‌اند. و در این میان پدیده فهم متون گذشته، آثار و سنن تاریخی تابع منظری است که انسان تاریخی از این منظر به آن پدیده نگاه می کند و چون انسان خودش نیز موجود تاریخی است دیدگاهش نیز برگرفته از سنت و فرهنگ

عصر خودش است؛ بنابراین، هر آدم در عصر خود یک معنای ویژه را از یک متن یا سنت تاریخی می‌فهمد و این بیانگر ثبات متن و سیالیت دلالات است. لذا قرائت عصری از متون دینی (قرآن و سنت اسلامی) و غیر دینی لازم می‌باشد؛ یعنی ملاک فهم مفسر است. و همین تز مفسر محوری خلاصه شده و عبارت اخراجی اندیشه تاریخ‌مندی است؛ چنانچه هایدگر، انسان را موجود تاریخ‌مند می‌داند؛ از نظر وی فهم نیز امر تاریخی است. فهم امری ثابت نیست بلکه مانند خود دازاین متحول و پویاست. (نصری، ۱۳۹۰: ۴۲۷)

امام خمینی در این میدان با عبارات صریح و بیان روشن به تبیین مسأله پرداخته و مفسر محور نیست بلکه مؤلف محور است و از نظر ایشان:

۱. ما باید به مقصود مؤلف توجه کنیم و قطع نظر از جهات عقلی و برهانی، سعی کنیم که «مقصود مؤلف» را بفهمیم، زیرا مصنف کتاب مقصود خود را بهتر می‌داند؛ مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده است. و این یک خطائی است که قرن‌هاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲۵)

۲- امام بر خلاف نظریه هرمنوتیست‌ها می‌فرماید: «ان الالفاظ وضعت لارواح المعانی وحقایقها. أن التدبر فيه مفتاح مفاتيح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية» (امام خمینی: ۳۹) (یعنی به درستی که الفاظ برای روح معانی و جوهره حقیقی آن وضع شده‌اند... و اندیشیدن در آن. کلید گشایش و ریشه اساسی فهم اسرار قرآن کریم است).

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

نفت از طریق فتیله است و سومی هم به معنایی استفاده از جریان الکتریکی است؛ اما روح معنا که عبارت از تنویر اتاق باشد در همه نهفته است و این‌ها (مصادیق) سیال و متحول هستند نه مفهوم حقیقی الفاظ.

بنابراین، تاریخ و گذشت زمان هیچ تاثیری بر معنای متون دینی به خصوص قرآن کریم ندارد، زیرا قرآن کلام خداست؛ خدا تاریخمند نیست بلکه نه تنها فوق تاریخ است بلکه آفریننده‌ای تاریخ و زمان و انسان است. لذا می‌فرماید: از گفته و نوشته‌های بعضی از جناح‌ها به دست می‌آید افرادی که صلاحیت تشخیص احکام و معارف اسلامی را ندارند، تحت تأثیر مکتب‌های انحرافی، آیات قرآن کریم و متون احادیث را به میل خود تفسیر کرده و با آن مکتب‌ها تطبیق می‌نمایند و توجه ندارند که مدارک فقه اسلامی براساسی مبتنی است که محتاج به درس و بحث و تحقیق طولانی است و با آن استدلال‌های مضحک و سطحی و بدون توجه به ادله معارض و بررسی همه جانبه، معارف بلند پایه و عمیق اسلامی را نمی‌توان دانست (امام خمینی، ۹: ۳۰۹).

نتیجه‌گیری

در پایان از بحثی که راجع به مؤلفه‌های زبان قرآن از نظر امام خمینی اگرچه به صورت فشرده انجام دادیم به این نتیجه و جمع‌بندی می‌رسیم:

امام خمینی چنانکه سادگی بیانش حاکی از تذوب آن در اسلام و معارف قرآن است، با زبان خیلی روان و محتوای نهایت عمیق به صورت چشمگیری در وادی فلسفه دین نیز ورود همه جانبه داشته‌اند. ایشان زبان قرآن را کاملاً واقع‌نما و برداشت‌های همه را از قرآن معتبر و غیر حجت دانسته است؛ الفاظ را موضوع برای روح معانی می‌داند لذا مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فراتاریخی و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

منابع

قرآن کریم.

۱. امام خمینی، روح الله، بی‌تا، جواهر الاصول، گردآورنده تقریرات، حسن مرتضوی لنگرودی.
۲. -----، ۱۳۸۱، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۳. -----، ۱۳۷۹، صحیفه امام، ج ۱۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۴. -----، ۱۳۷۹، صحیفه امام، ج ۱۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۵. -----، ۱۳۷۸، آداب الصلوات، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۶. -----، ۱۳۷۲، مصباح الهدایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۷. -----، ۱۳۷۸، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۸. ارکون، محمد، ۱۳۹، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران، نگاه معاصر.
۹. الستون، ویلیام پی، ۱۳۸۱، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، نشر سهروردی.
۱۰. پالمر، ریچارد، ۱۳۹۱، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، هفتم.
۱۱. پترسون، مایکل، ۱۳۸۹، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، هفتم.
۱۲. جان، هیک، ۱۳۹۰، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، چهارم.
۱۳. ربانی، علی گلپایگانی، ۱۳۸۶، تحلیل و نقد پلورالیسم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، سوم.
۱۴. زاهدی، جعفر، ۱۳۶۲، خودآموز کفایه الاصول، مشهد مقدس، نشر کتاب‌فروشی جعفری.
۱۵. زبیدی، سید مرتضی حسینی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.

۱۶. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، زبان دین و قرآن، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی «ره».
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، تهذیب الاصول، تقریرات درس امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، صراط‌های مستقیم، تهران، نشر صراط، هشتم.
۱۹. سوسور، فردینان دو، ۱۳۸۹، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، سوم.
۲۰. شمیسا، سیروس، ۱۳۹۳، معانی، تهران، میترا، چهارم.
۲۱. صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، المحيط فی اللغة، عالم الکتاب، بیروت.
۲۲. علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۱، خدا، زبان و معنا، قم، انجمن معارف اسلامی.
۲۳. فرانک ر. پالمر، بی‌تا، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، کتاب ماد، ششم.
۲۴. گلین، ریچاردز، بی‌تا، پلورالیسم دینی، ترجمه رضاگندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات ادیان مذاهب، سوم.
۲۵. مارتین، هایدگر، ۱۳۹۲، گفتگوی هایدگر با تومو تسوکا ژاپنی، ترجمه ناصر جهان‌بخش، تهران، هرمس، دوم.
۲۶. محمدی، علی، ۱۳۷۲، شرح المنطق، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۷. نصری، عبد الله، ۱۳۹۰، راز متن، تهران، سروش، دوم.