



زبان قرآن از نظر آیت‌الله جوادی آملی دام ظلّه و لودویگ ویتگنشتاین

پدیدآورنده (ها) : حسنی بیرونی، محمدجواد

فلسفه و کلام :: نشریه سفیر نور :: بهار ۱۳۹۲ - شماره ۲۵

صفحات : از ۱۳۳ تا ۱۵۸

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1301192>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- فطری بودن زبان قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی و مقایسه آن با دیگر نظریات
- زبان قرآن
- زبان قرآن با تأکید بر آراء علامه طباطبایی رحمه الله در تفسیر المیزان
- بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن
- دکارت و مدرنیته
- شناخت زبان قرآن(۳)
- نقد ادبی: رمان و فلسفه
- فلسفه: استعلا از تاریخ
- درباره «پوست»
- عقلانیت اشراقی در اندیشه فلسفی ابن سینا
- آزادی، تعریف، حدود و انواع آن در حکومت دینی از دیدگاه نهج البلاغه
- هنر و حقیقت در نظریه زیباشناختی آدورنو

زبان قرآن از نظر آیت‌الله جوادی آملی^{دام‌ظله} لودویگ ویتگنشتاین

محمدجواد حسینی بیرونی*

چکیده

زبان دین جزئی از مباحث فلسفه دین است که با طرح فلسفه دین مطرح شده است؛ ولی زبان قرآن در سنت و تمدن اسلامی تاریخی طولانی دارد. یکی از مباحث مهم آن معناشناسی صفات خبری است که در قرآن مطرح شده است. در کلام اسلامی، درباره زبان قرآن نظرات مختلفی مطرح شده است که آخرین نظریه را آیت‌الله جوادی آملی طرح کرده است. ایشان معتقد است زبان قرآن «زبان فطرت» است. در این مقاله کوشیده‌ایم مبادی تصویری و تصدیقی نظریه ایشان را طرح کرده و ادله نظریه را تبیین کنیم. ایشان چهار دلیل بر می‌شمارد: ۱. قرآن هادی همگان است؛ ۲. فرهنگی قرآنی فرهنگ جهانی است؛ ۳. فهم قرآن برای همه میسر است؛ ۴. نیازمندی بشر به پیام‌های قرآنی. ایشان سه ویژگی مهم نیز برای زبان قرآن بر می‌شمارد که درک آن برای همه بشر ممکن است: ۱. قول ثقیل پرمحتوا و آسان‌فهم است؛ ۲. نوری بی‌ابهام است؛ ۳. بین و برهانی است.

در ادامه، نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین را با مبادی تصویری و تصدیقی آن مطرح کرده‌ایم. ایشان چهار دلیل بر غیرمعرفت‌بخشی گزاره‌های دینی اقامه می‌کند: ۱. کاربرد معنا؛ ۲. تنوع کاربرد واژه‌ها؛ ۳. فقدان وجه مشترک در کاربردهای متنوع؛ ۴. نحوه معیشت؛ در ضمن طرح این نظریه، نظریه آیت‌الله جوادی آملی را با نظریه بازی‌های زبانی درباره قرآن تطبیق و بررسی کرده‌ایم.

واژگان کلیدی: زبان دین، زبان دینی، بازی‌های زبانی، کاربرد معنا، زبان قرآن، آیت‌الله جوادی آملی، ویتگنشتاین، انسان، فطرت، زبان فطرت.

* کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی و محقق جامعه‌المصطفی^ص العالمیه مشهد مقدس.

مقدمه

زبان‌شناسی متن یکی از شاخه‌های نسبتاً جدید زبان‌شناسی است، این شاخه از زبان‌شناسی بررسی آن دسته از قواعد زبان است که عناصر زبانی فراتر از مرز جمله را دربر می‌گیرد. به عبارت دیگر، زبان‌شناسی واحدهای زبانی در سطح واژه یا جمله توصیف نمی‌شود؛ بلکه در سطح متن تحلیل می‌شود.^۱

زبان‌شناسی متن، متن را نوعی نشانه زبانی مرکب تلقی می‌کند. هر نشانه متن مرکب نیز، شامل سه بعد است: نحو و معناشناسی (Semantics) و کاربردشناسی (Pragmatics).

زبان‌شناسی علاوه بر متون، به تحلیل نظام‌های زبان نیز می‌پردازد. در نگرش زبان‌شناسی ساختاری، نقش زبان دارای اهمیت ویژه‌ای است. سوسور (۱۹۶۹) روابط درونی زبان را بحث و تحلیل می‌کند. مفاهیم زبان (Langue) و گفتار (Parole) شالوده آرای وی به شمار می‌رود.^۲ مباحث زبان‌شناسی بر تفسیر از زبان دین تأثیرگذار بود و به همین سبب در حوزه مباحث فلسفه دین، مباحث جدیدی با نام «زبان دین» (the Language of Religious) و «زبان دینی» (Religious Language) به صورت عام و «زبان قرآن»^۳ به صورت خاص در تداوم مطرح شد که در این نوشتار فقط از زبان دین بحث می‌کنیم.

بنابراین مباحث زبان قرآن، از جمله مباحث فلسفه دین محسوب می‌شود که متکلمان، فیلسوفان، دین‌پژوهان و مفسران درباره آن نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۴

مفاهیم، «زبان» در ابتدا به توانایی خاص انسان برای ایجاد ارتباط و انتقال مفاهیم به دیگران اطلاق شده است و در ادیان متن‌محور، مقصود از زبان دین و به تبع آن، زبان قرآن، ماهیت گزاره‌های دین و نوع رویکرد معنایی و چگونگی انتقال مفاهیمی از طرف خدا برای مخاطبان آن است؛ از این رو «زبان قرآن» غیر از «لغت قرآن» است؛ زیرا لغت قرآن عربی مبین است.

منظور ما از زبان به معنای لایشرط از لغت و گویش است؛ همان‌طور که درباره زبان علم و زبان ادبیات ... بحث می‌شود. بنابراین مراد، زبان لایشرط از گویش و لغت خاص است.

«معناداری زبان قرآن»: بحث معناداری واژگان و عبارات قرآن از همان ابتدا، توجه صاحبان لغت را به خود جلب کرده است و به تدریج ده‌ها لغت‌دان و مفسر، مانند راغب

اصفهانی، دراین باره کارهای ارزشمندی ارائه کرده‌اند. در دوران معاصر، معناداری ابتدا درخصوص کتاب مقدس و سپس درباره قرآن مطرح شده است. معناداری زبان قرآن از اساسی‌ترین مباحثی است که بدون تحلیل و اثبات آن، نمی‌توان هیچ نظریه‌ای را درباره زبان قرآن ارائه کرد.

۱. پیشینه بحث «زبان قرآن» در اسلام

مباحث زبان‌شناختی قرآن در فرهنگ و تمدن اسلامی، اولین بار درباره صفات خداوند مطرح شد که در بین متکلمان اسلامی به صفات خبر معروف شده است. متکلمان اسلامی درباره صفات خبر به چند دسته تقسیم شدند که عبارتند از: ظاهریه، مشبه و مجسمه، معطله، تأویل‌گرایان و

ظاهریه جماعتی از فقهای اسلام است که تنها ظاهر قرآن و سنت را معتبر می‌دانستند.^۵ این گروه صفات خبری خداوند را نیز حمل به ظاهر آن کرده و ایمان به آن را واجب می‌دانستند. پرسش و تحقیق درباره آن را بدعت می‌شمردند.^۶

مجسمه و مشبه: این دو گروه خداوند را به مخلوق تشبیه کرده و برایش جا و مکان اثبات می‌کردند. اینان معتقد بودند: «خداوند بر عرش جای دارد و پاها بر کرسی نهاده، سرودست و جمله اعضا دارد و هرچه را که جا و مکان نباشد، آن معدوم است و نه موجود.»^۷ پیروانان نظریه مشبهه و مجسمه عبارت‌اند از: یحیی بن معین، احمد بن حنبل، سفیان ثوری، اسحاق بن راهویه، داود اصفهانی، هشام بن حکم، گروهی از کرامیه و گروهی از مقلدان امام مالک بن انس اصبحی.^۸

معطله گروهی از متکلمان اهل سنت هستند. آنان در واکنش به گرفتاری گروهی به تشبیه و تجسیم، از صفات خبری به‌طور کلی امکان معرفت را نفی کردند و در مقابل این صفات سر تسلیم فرود آوردند. آنان معتقد شدند که نباید درباره آن تحقیق و تفکر کرد و حتی پرسیدن را گناه و بدعت دانستند. این گروه عبارت است از اشاعره و بعضی از حنابله.^۹

زبان تأویل‌گرایی: بعد از قرن سوم، درباره صفات الهی و به‌ویژه زبان قرآن، گرایش تأویل‌گرایی بین جامعه اسلامی گسترش یافت، تأویل‌گرایان دو گروه اسماعیلیه (باطنیه) و صوفیه بودند.

ناصر خسروی بلخی دراین باره می گوید:

و چو آنچه به ظاهر کتاب خدای همین ثابت کرده شود از محال، به حجت عقل بر آن همی رد لازم شود و مر آن را تأویل واجب آید. بر خردمند واجب است که مر آن ظاهر را از خازن علم خدای تأویل طلب کند تا بدان تأویل شبیهت از دل او برخیزد. و چه خرد باشد مر کسی را که سخنی گوید و بر طریقی بایستد که مر او را بر درستی آن نه ظاهر کتاب گواهی دهد و نه باطن آن و نه بر آن برهان عقلی ثابت شود؟ و مر دعوی او را ردی قوی تر از ثابت ناشدن برهان بر آن نیست و نیاقتن حجت از کتاب خدای تعالی.^{۱۰}

متصوفه: یکی از نگرش‌های رمزی تأویلی درباره قرآن، نگرشی است که در آثار متصوفه یافت می‌شود. آنان با صرف نظر از قوانین دلالی و زبان شناختی، برداشت‌های خویش را بیان کرده و آن را گوهر و لب مرداد آیات قرآن ذکر کرده‌اند. با برچسب قشیریت بر مدلولات ظاهری شریعت، آن را به بوته فراموشی سپردند. اینان معتقدند زبان قرآن زبان رمز و اشاره است. عین القضاات همدانی می‌گوید:

حقیقت قرآن که صفت مقدس است، مقرون و منوط دل‌های انبیا و اهل ولایت است که حیات این فرقت بدان آمد. آن در کتاب نیست و هم در کتاب می طلب. «ما بَیِّنَ الدِّفْتَيْنِ کَلَامُ اللَّهِ» هر دو طرف گرفته است. اما طالبان قرآن را در کتاب بدیشان نموده‌اند که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِيُطْنَه بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» گفت: «هر آیتی را از قرآن ظاهری هست و پس از ظاهر، باطنی تا هفت باطن.» گیرم که تفسیر ظاهر را کسی مدرک شود؛ اما تفسیرهای باطن را که دانست و که دید.^{۱۱}

کرمانی، یکی از متصوفه نعمت‌اللهی، درباره تفسیر و تأویل می‌گوید:

ظاهر او صورت تنزیل حق

باطن او معنی تأویل حق

ظاهرش چون فاتحه مستفصلی

باطنش چون بسمله مستجملی

ظاهرش چون بسمله فرقانی‌ای

باطنش چون حرف با قرآنی‌ای

ظاهرش چون حرف باکثرت نما

باطنش چون نقطه وحدت انتما^{۱۲}

تأویل‌های صوفیانه براساس ذوقیات و تخیلات و حالات درونی بود.

زبان عرف عام: گروهی دیگر معتقدند که زبان قرآن، زبان «عرف عام»، به معنای

عرف سطحی است. به این معنا که زبان قرآن همان زبان رایج در میان مردم بوده و برای فهم آن، دانستن «قواعد لفظی» کافی است. عده‌ای از اهل حدیث از پیروان این نظریه هستند.

زبان عرف عاقلان: عده‌ای دیگر زبان قرآن را زبان عرف عاقلان دانسته و معتقدند:

خدای حکیم این کتاب را برای هدایت ما نازل کرده، به زبان عقلا صحبت کرده و طبق اصول محاوره عقلایی سخن گفته [است] و متفرع بر این اصل، این است که خدای متعال برای فهماند مقاصدی که از راه این آیات کریمه داشته [است]، از همان روشی استفاده کرده که عقلا هم در مقام تفاهم استفاده می‌کنند؛ یعنی از همان صناعات عقلای استفاده کرده است. البته ممکن است نکته‌های خاصی و شویه‌های بسیار لطیفی در قرآن به کار گرفته شده باشد که عموم مردم توان درک آن را نداشته باشند؛ ولی معنای کار چنین نیست که شیوه بیان قرآن، بیان حقایق بدون سابقه است. اما همان‌طور که فهماند، مطالب در بین عقلا دارای مراتب است و هر قدر مفسر بیشتر به حقایق قرآن آشنا و زبان آشناتر و سطح فهم او بالاتر باشد، ممکن است نکته‌های دقیق‌تر و لطیف‌تر را از قرآن استفاده کند.^{۱۳}

زبان ولایت: علامه حسن‌زاده زبان قرآن را زبان ولایت می‌داند. ایشان می‌گوید:

قرآن، حکیم است و آیات او حکمت است و حکمت بهشت است و درجات بهشت به عدد آیات قرآن‌اند و جانی که حکمت اندوخته است، شهر بهشت است و ولایت، در این شهر. آری، ولایت در بهشت است. ولایت زبان قرآن است. ولایت معیار و مکیال انسان‌سنج است و میزان تقویم و تقدیر ارزشی انسان‌هاست. پس هر کس صحیفه وجود خود را مطالعه کند که تا چه پایه قرآن است؛ یعنی مدینه حکمت و شهر بهشت است. رساله قرآن و انسان ما را در این نکته علیا، رتبه والا است.^{۱۴}

زبان فطرت: آیت‌الله جوادی آملی، برای اولین بار در سال ۱۳۶۹، با بحث از زبان قرآن و

فهم قرآن، زبان قرآن را فطری می‌داند:

اگر کتاب جهان شمول و جاودانه باشد، باید به گونه‌ای با جهانیان سخن بگوید که همگان از فهم آن نصیبی داشته باشند. هیچ کس بهانه نارسایی زبان یا ناآشنایی آن را خار راه سلوک و صعود خود نبیند و از پیمودن مسیر سعادت ناامید نشود. تنها زبانی که جهان گسترده بشریت را هماهنگ می‌کند، زبان فطرت است که فرهنگ مشترک انسان‌هاست؛ فطرتی خدا آشنا که آفریدگار جهان، ثبات و صیانت آن را برای همگان در همیشه تاریخ [است].^{۱۵}

ایشان در مقدمه تفسیر تسنیم، این نظریه را به تفصیل بیشتر مطرح و بررسی می‌کند. قبل از اینکه نظریه ایشان را در این باره طرح کنیم، مبانی تصویری و تصدیقی این نظریه را مطرح می‌کنیم.

۲. آیت‌الله جوادی آملی و زبان قرآن

۱.۲. مبانی نظریه زبان فطرت

مبانی تصویری هر علمی عبارت است از حدود موضوعات و اجزا و جزئیات و اعراض ذاتی آن علم. مبانی تصدیقی چند دسته است: ۱. بینة الثبوت است که علوم متعارف نامیده می‌شود. یا بینة الثبوت نیست. در این صورت ۲. یا از روی حسن گمان به معلم، متعلم آن را می‌پذیرد. به این قسم اصول موضوعه گفته می‌شود و ۳. اگر با انکار و شک تلقی شود، مصادرات نامیده می‌شود.^{۱۶}

ابن سینا در این باره می‌نویسد: «مبانی تصویری عبارت از اموری هستند که تصور مسائل هر علمی بسته به آن‌هاست؛ مانند تصور موضوع و اجزای آن و مبانی تصدیقیه عبارت [از مسائلی است که تصدیق به آن‌ها بدیهی بوده و در اثبات مسائل آن علم به کار برده می‌شوند]؛ مانند تصدیق وجود موضوع و مسائلی که متوقف بر آن است. [مانند تعاریف و اصول موضوعه و علوم متعارفه و مصادرات و قضایای اولیه].»^{۱۷}

مبانی تصویری و تصدیق هر نظریه نیز، مانند مبانی تصویری و تصدیقی هر علمی است که مبانی تصویری آن از موضوع و مبانی و مسائلی آن تشکیل شده است که آن نظریه بر

آن استوار است. مبادی تصدیقی نظریه نیز به مبانی انسان‌شناختی و نوع نگاه نظریه به انسان و تصدیق معرفتی از آن می‌پردازد. در ادامه به تفصیل به آن می‌پردازیم.

۱.۱.۲. مبانی تصویری

۱.۱.۱.۲. تعریف دین

آیت‌الله جوادی آملی دین را مجموعه عقاید و اخلاق و احکام می‌داند؛ یعنی یک سلسله معارف علمی و عملی را دین می‌نامد که مجموعه اعتقاد به هست و نیست‌ها و مجموعه باید‌ها و نبایدهاست. «این دین نزد خدای سبحان، همان اسلام و انقیاد همه‌جانبه انسان در ساحت هدایت حق متعال است و این دین فطری انسان است.»^{۱۸}

ایشان دین را امری فطری می‌داند که برخاسته از منابع الهی است و مجموعه معارف دینی را خواسته فطرت انسان دانسته و معتقد است که فطرت انسان‌ها تغییر نکرده و نمی‌کند. دین الهی از این نظر، مطابق فطرت است تا انسان هست، تغییر نمی‌کند.

۲.۱.۱.۲. تفاوت دین و شریعت

آیت‌الله جوادی آملی بین دین و شریعت تفاوتی قائل است:

دین همه انبیا علیهم‌السلام دین اسلام بوده و اگر تفاوتی در ادیان گذشته وجود داشته، در فروعات جزئی به نام شریعت و منهج است.^{۱۹} همه انبیا علیهم‌السلام مردم را به اسلام دعوت کرده است؛ چون تنها دین مورد قبول الهی دین اسلام است. هر پیامبری پیامبر پیشین خود را تصدیق کرده [است]. قرآن نیز، هم رهاورد انبیای پیشین را تصدیق کرده و همین و سیطره خود را بر همه آن‌ها اعلام داشته است... بنابراین، نه تنها اصل اعتقاد به خدای یکتا فطری انسان‌هاست؛ بلکه مجموعه معارف دین، به نام عقاید و اخلاق و احکام، فطری انسان‌ها خواهد بود.^{۲۰}

دین همه انبیا اسلام بوده و تفاوت آنان فقط در شریعت‌های‌شان است. طبق این تعریف، اصطلاح مسلم بر تمام پیروان انبیا اطلاق می‌شود. مثلاً هر شریعتی دارای یک گوهر ذاتی است که قرآن آن را تعبیر به اسلام می‌کند، و علاوه بر آن هر شریعتی دارا یک قالب و ساختار خاصی است که در قرآن از آن تعبیر به منهج شده است.

۳.۱.۱.۲. اسلام؛ دین فطری

آیت‌الله جوادی آملی دین اسلام را دینی فطری دانسته و در این باره سه استدلال می‌کند:

۱. مطالبی را که عقل اثبات می‌کند، تحمیل بر خواسته‌های انسانی نیست؛ بلکه پاسخ به ندای فطرت است و انسان چیزی را پذیرفت که عقل ثابت می‌کند و با این کار، به خواسته فطرت خود پاسخ مثبت گفته است نه اینکه چیز بیگانه‌ای را بر فطرت تحمیل کرده باشد. بلکه فطرت را از راه صحیح تغذیه کرده و غذای لازم فطرت را به او اعطا کرده است.^{۲۱}

۲. دین راه است و رسیدن به لقاءالله هدف و اگر راهی را فطرت انسان بطلبد و هدف را تقاضا کند، آن راه و هدف فطری است.^{۲۲}

۳. دین شکوفاشدن فطرت است؛ زیرا فطرت هر راهی را نمی‌طلبد و به هر سمتی حرکت نمی‌کند. در راه خاص و به سمت کمال لایزال در حرکت است؛ زیرا بین متحرک و بین هدف او راهی مشخص است که انسان متحرک با پیمودن آن راه مشخص، به آن هدف معین می‌رسد. این طور نیست که هدف وسیله را توجیه کند و با هر وسیله بتوان به هدف خاص رسید. آن راه مشخص که انسان را به هدف والا می‌رساند، همان دین الهی است که فطرت، تشنه آن است و آن را می‌طلبد. همان طور که موجودات دیگر، هدف و کمال و راه مشخصی دارند که با پیمودن آن راه، رسیدن به هدف آن یقینی است، سرشت انسان نیز دین الهی را می‌طلبد.^{۲۳}

ایشان استدلال عقلی را برای دین، خواسته فطرت می‌داند و استدلال عقلی جواب مثبت به خواست فطرت است. رابطه دین و استدلال عقلی و فطرت را رابطه‌ای متممی برای فطرت می‌داند؛ به این بیان که فطرت برای تغذیه، غذای فطری لازم دارد. این غذای فطری را عقل برای فطرت کشف می‌کند. آنچه از طریق استدلال عقلی برای فطرت کشف می‌شود، دین است. بنابراین دین خواسته و نیازمندی خاص فطرت است.

آیت‌الله جوادی آملی، فطرت انسانی را قوه‌ای در نهاد انسان می‌داند که شکوفای آن نیازمند رشد تعقل در انسان است. هرگاه انسان به مراحل از رشد عقلی برسد، قوای فطرت از قوه به فعل تبدیل می‌شود. ایشان تصریح می‌کند:

انسان تا به مقام تعقل نایل نیاید، دین را مطابق فطرت نمی‌یابد؛ یعنی انسان قبل از تعقل، هیچ گرایشی به سوی دین و کمال مطلق ندارد. هنگام بلوغ فکر و رشد عقلی، چنین گرایش پدید می‌آید. مقصود این است که انسان با این که

فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، به آن گرایش فطری علم ندارد و برای علم به آن، به تعلیم و رشد فکری و تذکر نیاز دارد. برای همین جهت، انبیا و پیامبران الهی به تذکر و توجه دادن به فطرت اهتمام داشتند.^{۲۴}

۴.۱.۱.۲. ویژگی زبان قرآن

قرآن کریم کتاب هدایت همه انسان‌ها در همه اعصار است. گستره هدایت قرآن بشر است^{۲۵} و اختصاص به عصری خاص یا اقلیمی مخصوص یا نژادی ویژه ندارد. حوزه رسالت پیامبر جهان شمول و ابدی و کتاب او جهانی و جاودانه و قوم او نیز همه افراد بشر است، نه گروهی از مردم حجاز.^{۲۶}

کتابی که برای هدایت همگان تنزل یافته و از نظر وسعت حوزه رهنمود، جهان شمول است، باید از دو ویژگی برخوردار باشد: «۱. به زبانی جهانی سخن بگوید تا همگان از معارف آن بهره‌مند باشند و هیچ کس بهانه نارسایی زبان و بیگانگی با فرهنگ آن را خار راه خود نبیند و از پیمودن صراط سعادت بخش آن باز نایستد؛ ۲. محتوایش برای همگان مفید و سودمند بوده، احدی از آن بی‌نیاز نباشد. همانند آبی که عامل حیات همه زندگان است و هیچ موجود زنده‌ای در هیچ عصر و مصری از آن بی‌نیاز نیست.»^{۲۷}

۲.۱.۲. مبادی تصدیقی

۱.۲.۱.۲. انسان

دین امری جهان شمول است، باید ثابت شود که انسان دارای نوع واحد و اصناف و افراد گوناگونی است، نه اینکه دارای حقائق گوناگون و انواع متعدد باشد. اگر حقیقت انسان‌ها گوناگون باشد، محال است دین اسلام از وحدت فراگیر و جهان شمول برخوردار باشد؛ چون حقایق گوناگون و متباین تکوینی را نمی‌توان با قانون واحد تشریعی یا ذهنی، همفکر و همدل و همسان ساخت. چون انسان دارای حقیقت واحد است و همگان تشنه یک راه و یک هدف و مقصدند، می‌توان با قانون فارد و دین واحد، او را به راه و مقصد واحد فطری هدایت کرد.

۱. اصناف انسان: تمام نسل‌ها در همه عصرها و مصرها به تبادل آرا و تعامل فرهنگی و تعاهد حقوق... مبادرت می‌ورزند. در هر کشور، اعم از شرقی، غربی، شمالی و جنوبی، حوزه یا دانشگاه وجود دارد که علوم متنوعی در آن تدریس می‌شود. طالب شرقی در جوار طالب

غربی می‌نشینند و دانشجوی غربی در کنار دانشجوی شرقی می‌آرامد. همگان با داشتن آداب، رسوم، سنن و عادات مختلف از رشته‌های گونه‌گون علوم بهره می‌برند و از استاد شرقی یا غربی، شمالی یا جنوبی دانش می‌آموزند. این هماهنگی گسترده بشر در تمام دانش‌ها، نشان می‌دهد که «انسان» به‌منزله جنس نیست که انواع متعدد داشته باشد؛ بلکه نوع و حقیقت واحدی است که اصناف گوناگون دارد.^{۲۸}

۲. انتظار همگانی وحدت و صلح جهان شمول: همه انسان‌ها در انتظار روزی به سر می‌برند که وحدتی فراگیر و جهان شمول حاکم شود. همه منتظر روزی هستند که صلح جهانی حاکم شده و مصلح جهانی، حضرت بقیه‌الله عجل‌الله فرجه ظهور کند.

از این معلوم می‌شود که انسان دارای یک نوع است؛ زیرا اگر انسان‌ها انواع گوناگون بودند، خواسته‌های آن‌ها گوناگون می‌شد و اگر خواسته‌ها گوناگون بود، راه‌ها گوناگون می‌شد؛ اگر راه‌ها گوناگون بود، اهداف گوناگون می‌شد و باوجود تعدد هدف و راه و رونده، هماهنگی و اتحاد محال بود.

۳. تکامل اجتماعی: اگر «انسان» به‌منزله جنس بوده و دارای حقایق متباینه می‌بود، نه به‌منزله نوع، هرگز تکامل انسان‌ها میسر نخواهد بود؛ زیرا اگر انسان پیشین و انسان فعلی و آینده انواع گوناگون بودند، هرگز با تجارب یک نوع، زمینه رشد نوع دیگر فراهم نمی‌شد. اگر مشاهده می‌شود که تجارب نسل‌های گذشته زیربنای رشد نسل فعلی و تکامل عصر حاضر، زمینه تعالی عصر آینده قرار می‌گیرد، دلیل آن است که انسان در همه امصار و اعصار یک نوع است.^{۲۹}

۲.۲.۱.۲. فطرت

فطرت از ماده «فطر» به معنای شکاف و شقه است.^{۳۰} فطرت در لغت معانی متفاوتی دارد:

۱. ابتدا و اختراع؛ مثلاً اعراب درباره کندن چاه می‌گویند: «أَنَا فَطَرْتُهَا» (=من ابتدا شروع به کندن چاه کردم)؛

۲. خلقت و ایجاد؛

۳. معرفت و شناخت.^{۳۱}

مشتقات کلمه فطرت در قرآن به صورت‌های گوناگون به کار رفته است؛ اما واژه فطرت فقط یک‌بار استعمال شده است.

آیت الله جوادی آملی فطرت را چنین تعریف می کند: «فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان ها باشد.»^{۳۲}

ویژگی های امور فطری: ۱. امور فطری مقتضای آفرینش انسان است و اکتسابی نیست؛ ۲. تبدیل پذیر یا تحویل پذیر نیست؛ گرچه شد و ضعف را می پذیرد.^{۳۳}

۲.۲. نظریه زبان فطری قرآن

همان طور که قبلاً اشاره کردیم، آیت الله جوادی آملی زبان قرآن را زبان فطری می داند. مبانی این نظریه ایشان را درحد توان بیان کردیم. در این قسمت، می کوشیم ادله و استدلال های ایشان را مرور کنیم.

۲.۲.۱. ادله نظریه

به طوری کلی، ایشان چهار استدلال در این باره بیان می کند: ۱. هدایت همگانی قرآن؛ ۲. جهان شمولی فرهنگ قرآن؛ ۳. فهم پذیر بودن قرآن برای همگان؛ ۴. نیازمندی بشر به پیام های قرآن.

۱. قرآن هادی همگان: قرآن مجید به منظور هدایت همگان تنزل یافته است. همه انسان هایی که در پهنه زمین گسترده به سر می بردند، از نور رهنمود آن برخوردار خواهند شد و در فهم معارف آن، نه فرهنگ خاصی معتبر است که بدون آن، نیل به اسرار قرآن میسر نباشد و نه تمدن مخصوصی مانع است که با وجود آن، بهره مندی از الطاف قرآن میسر نشود. نه عربیت شرط راهیابی به حقایق آن است و نه عجمیت مانع رسیدن به ذخایر معرفتی آن. نذیر عالمیان و هادی همه انسان هاست؛ از این رو زبان آن نیز آشنای فطرت همگان است.^{۳۴}

۲. جهان شمولی فرهنگ قرآن: فرهنگ قرآن جهان شمول است. در سایه فرهنگ قرآنی افراد مختلفی با فرهنگ های مختلف، گرد آمده اند؛ مانند سلمان فارسی، صهیب رومی، بلال حبشی، اویس قرنی و عمار عربی که در ساحت پیامبر صلی الله علیه و آله جمع شدند. کثرت های صورتی محکوم به وحدت سیر است و تعدد زبان ها و نژادها و اقالم عادات و رسوم... مقهور اتحاد درونی است.^{۳۵}

۳. امکان فهم قرآن برای همه: علوم در عصر ما، به رشته‌ها و حتی شاخه‌های خاصی تقسیم شده است و زبان خاص و مخاطبان خاصی دارد که از آن بهره می‌برند؛ مانند کشاورزی، اقتصاد، فرهنگ‌شناسی، فقه، اصول فقه، و... . افرادی خاص و محدودی هستند که زبان آن رشته را می‌داند و بهره‌مندی از آن برای عموم مردم ممکن نیست. هرچند مردم از بعضی نتایج این علوم بهره‌مند هستند، مخاطبان این علوم افراد خاصی هستند؛ ولی کتابی که برای همه انسان هاست، باید دو ویژگی داشته باشد: ۱. برای همه فهم‌پذیر باشد؛ ۲. برای همه سودمند باشد. علوم مختلف بشری، مانند میوه‌های متنوعی هست که هرکس فقط به بعضی از آن‌ها تمایل دارد؛ ولی قرآن کریم چنین نیست و بلکه مانند آب است. آب چیزی نیست که موجود زنده‌ای بگوید من به آن نیاز ندارم. آب عامل حیات بشر است و همگی آن را خوب می‌شناسند و به سادگی از آن بهره‌مند می‌شوند.^{۳۶}

۴. نیاز بشر به پیام‌های قرآن: اولاً قرآن مدعی است که من برای همه بشر آمده‌ام؛ بنابراین، طبق این فرموده، قرآن را باید همه بفهمند و برای همه سودمند باشد؛ به‌طوری‌که هیچ بشری بی‌نیاز از آن نباشد. زن و مرد، پیر و جوان، طبیب و کشاورز، سیاه و سفید، زرد و سرخ و... مخاطب آن است. همچنین، قرآن اگر چه برای تنزیل در این عالم نیاز به زبان خاص دارد که همان عربی فصیح و مبین است، زبان و فرهنگ آن، همان زبان فرهنگ فطرت است و همگان آن را می‌فهمند و تنها در این صورت می‌توان جهانی باشد. نکته آخر اینکه اگر فرهنگ قرآن، فرهنگ نژاد و گروهی خاص می‌بود، هیچ‌گاه نمی‌توانست بشری و جهانی باشد.^{۳۷}

۲.۲.۲. ویژگی‌های زبانی قرآن

۱.۲.۲.۲. پرمحتوا و آسان فهم

قرآن کریم قوی ثقیل و پرمغز است؛ ولی درعین حال به دلیل هماهنگی و آشنایی با فطرت انسان، فهمیدن آن و بهره‌مندی از آن برای همگان آسان است. جمع بین این دو خصوصیت، از نشانه‌های اعجاز قرآن است.^{۳۸}

وزین بودن مستلزم دشواری بودن نیست؛ چنان که آسان بودن مستلزم سبکسری و تهی مغزی نخواهد بود و سیر اجتماع دو صفت آسانی و وزین بود آن است که این دو، متقابل هم نیستند تا جمع آن‌ها ممکن نباشد.

۲.۲.۲.۲. نور بی ابهام

قرآن نور است؛ چون هم معارف آن روشن و مصون از ابهام و تیرگی است و هم جوامع بشری را از هرگونه تاریکی اعتقادی و اخلاقی یا سرگردانی در انتخاب راه یا تحیر در ترجیح هدف و مانند آن، می‌رهاند و به شبستان روشن صراط مستقیم و هدف راستین بهشت عدن می‌رساند. قرآن نوری است که «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است. قرآن نور واحدی است که روزن‌ها و شعبه‌هایی دارد که همان سوره‌های قرآن است. این سوره‌ها، نه تنها با یکدیگر اختلافی ندارد، بلکه در عین کثرت، به دلیل مثنائی و متشابه بودن سراسر قرآن، همگی نور واحدی را تشکیل می‌دهد. البته نورانیت قرآن در آیاتش که تجلی دارد، متفاوت است: برخی از آیات مانند شمس و برخی چون قمر و برخی مانند ستارگان دیگر است؛ ولی در عین شدت و ضعف نوری، در سراسر قرآن، هیچ آیه‌ای نمی‌تواند یافت که نور نباشد.^{۳۹}

۲.۲.۲.۲. بین و برهانی

آیات متعددی، قرآن را بین و برهان می‌داند.^{۴۰} قرآن برهان است. به چیزی برهان گفته می‌شود که ظاهر و روشن بوده و هیچ‌گونه تاریکی و ابهام در آن نباشد؛ از این رو، دلیل باهر و ظاهری که در قرآن است آن را برهان نامیده‌اند.

به مطلب روشنی که مانند آفتاب ظاهر و هویدا باشد، «بینه» می‌گویند. اگر شهادت دو نفر را بینه می‌نامند، برای روشن و آشکار بودن مضمون آن است و از همین رو، پیامبر صلی الله علیه و آله را برای شخص شاهد، وظیفه‌ای معین کرده و با اشاره به آفتاب، فرمود: اگر برای مطلبی می‌خواهی شهادت دهی، مثل آفتاب برایت قطعی و روشن بود، شهادت بده و گرنه رها کن.^{۴۱} قرآن بینه است و آیات و سوره‌های آن بینات، نه تنها اصل اعجاز قرآن روشن است و شک‌بردار نیست، بلکه محتوای و مضامین و معارفش نیز چنان واضح و روشن است که زمینه هر شک و ربیی را از بین می‌برد؛ از این رو خدا کتاب خود را به «لاریب فیه» توصیف فرموده است.

۳. ویتگنشتاین^{۴۳} و زبان قرآن

نظریه متأخر ویتگنشتاین درباره «کاربرد معنا» یا نظریه «بازهای زبانی»، در فلسفه و پژوهش‌های فلسفی و در تمام علوم انسانی، به‌ویژه در علوم اجتماعی و سیاست و معرفت‌شناسی، تأثیرات مهم و درخور توجهی داشت است. یکی از تأثیرات مهم ایشان، در موضوع معرفتی زبان دین بود. هرچند ایشان به‌طور خاص درباره زبان قرآن بحث نکرده است، مباحثی درباره زبان دین دارد که بسیاری کوشیده‌اند بر زبان قرآن نیز تطبیق بدهند.

۱.۳. بازی‌های زبانی

در فلسفه متأخر ویتگنشتاین، زبان همانند بازی، دارای تنوعات و گونه‌های متفاوتی است که هیچ ماهیت واحد و مشترکی را در بین تمان آن‌ها به‌عنوان مابه‌الاشتراک نمی‌توان معرفی کرد.^{۴۳}

۱.۱.۳. مبادی تصویری

نظریه «تصویری» ویتگنشتاین درباره گزاره، بسیار متأثر از نظریه توصیفات راسل است.^{۴۴} ویتگنشتاین نظریه تصویری را در کتاب *تراکتاتوس* و نظریه بازی‌های زبانی را در کتاب *پژوهش‌های فلسفی* مطرح کرده است. این دو نظریه، صددرصد با یکدیگر در تقابل است.^{۴۵} فرقی که بین رویکردهای متقدم و متأخر او در مسائل فلسفی، درباره چگونگی عملکرد زبان وجود دارد، در این دو کتاب ویتگنشتاین مشهود است. مک‌گین، یکی از مفسران ویتگنشتاین، می‌نویسد:

رویکردی که ویتگنشتاین در *تراکتاتوس* نسبت به مسئله درک چگونگی عملکرد زبان اتخاذ می‌کند، صرفاً مثال بارزی از آن شیوه تفکری نیست که پژوهش‌های فلسفی بر ضد آن است؛ بلکه علاوه بر آن، او را به قبول بسیاری از اسطوره‌ها و بدفهمی‌ها درباره زبان و می‌دارد که بعداً با آن اشتیاق، دست به تبیین آن‌ها می‌زند. سخن او در مقدمه *پژوهش‌های فلسفی* که در آغاز، مبین حساسیت متقابل ذاتی روش‌های فلسفی اخیر او به این شویه از تفکر و تصویرهای تولیدی باطل آن است، درعین‌حال، نظر به آنکه این شیوه تفکر از آن نوعی است که ما آنگاه که به تأمل درباره چگونگی عملکرد زبان می‌پردازیم، طبعاً آن را می‌پذیریم.^{۴۶}

ویتگنشتاین در نظریه بازی زبانی، بین زبان با رفتارها و اعمال و عکس العمل‌های انسان رابطه تنگاتنگ و درهم تنیده‌ای قائل است که نمی‌توان باتوجه به بسترها و زمینه‌های مختلف زبان، خصوصیت یا صفت ثابت مشترک واحدی برای آن یافت؛ لذا از اصطلاح «بازی‌های زبانی» مختلف استفاده می‌کند. مالکوم مثالی را مطرح می‌کند: فرض کنید مردم قبیله‌ای برای بعضی از امور خود، مثل قدم زدن و جنگیدن یا وضعیت هوا زبان را به کار می‌بردند که هیچ کاربرد تخیلی از زبان ندارند. آن‌ها دروغ نمی‌گویند، تظاهر نمی‌کنند، فرضیه‌سازی نمی‌کنند و هیچ‌گونه بازی تخیلی را انجام نمی‌دهند. در نتیجه برای آن‌ها چهار دست و پا راه رفتن و مثل شیر، ادا در آوردن و شوخی کردن بی‌معناست؛ زیرا آن‌ها فاقد این احساسات و قدرت تخیل‌اند. پس صرفاً واژه‌ها نیست که معنای زبان را مشخص می‌کنند؛ بلکه مجموعه رفتارها، عکس العمل‌ها، فعل و انفعالاتی که در بازی زبانی انجام می‌گیرد، نقش تعیین‌کننده در معنای بازی زبانی دارد.^{۴۷}

بنابراین محدوده‌ای تصویری که بازی زبانی ویتگنشتاین قائل است، فقط محدوده گفتار نیست؛ بلکه شامل تمامی عملکردی است که می‌توان با آن مفهومی برای مخاطب یا شنونده یا بیننده انتقال داد.

۲.۱.۳. مبادی تصدیقی

یک. کارکردهای مختلف زبان: ویتگنشتاین در نظریه متأخر خود اظهار کرد که زبان همانند بازی، دارای گونه‌های متفاوت و کارکردهای متنوعی است (بازی‌های زبانی) که ماهیت مشترکی ندارد.^{۴۸} علم، هنر، فلسفه، دین، عرفان و... هریک برای خود زبان ویژه‌ای دارد. اساساً بیرون از بازی‌های زبانی، هیچ نقطه اتکایی نیست که بتوانیم از آنجا نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم.^{۴۹}

دو. معنای زبان در پرتوی کاربرد: دشواری‌هایی که تنگنای معنای دارد یا تجربه پدید آورد، ویتگنشتاین را به دیدگاهی سوق داد که معیار فراگیرتری برای زبان و معناداری آن عرضه کند که وسعت پذیرش مفاهیم گوناگون را داشته باشد. از این‌روز در نگرش متأخرش، معنا را منوط به کاربرد آن زبان در جامعه زبانی دانست. از این‌رو علم، هنر، فلسفه، دین، عرفان و... باتوجه به کاردشان معنادار تلقی می‌شود.

«نمی‌توان حدس زد فلان واژه چه کار ویژه‌ای دارد. باید به کاربرد آن نگاه کرد و از آن یاد گرفت؛ اما دشواری در برطرف کردن پیش‌داوری است که بر سر راه این کار هست. این یک پیش‌داوری احمقانه نیست.»^{۵۰}

سه. صورت‌های مختلف زندگی: منشأ پیدایش زبان‌های مختلف، ساحت‌های گوناگون حیات و صورت‌های مختلف زندگی است که انسان با آن‌ها سروکار دارد. لفظ در هریک از صورت‌های زندگی دارای کاربرد به‌خصوص است که از کاربرد آن در صورت دیگر زندگی متفاوت است. فضای ذهنی فیلسوف با جهان هنرمند متفاوت است و همین‌طور فضای ذهنی عارف با فضای فکری دانشمند علوم تجربی متمایز است. براین‌اساس، علم و دین و...، هر کدام گونه‌ای معیشت به شمار می‌آید و زبان آن‌ها نیز مختلف است و در نتیجه معنای زبان نیز در صورت‌های مختلف زندگی متفاوت خواهد بود. همچنان که ابزارهای جعبه‌ابزار، مانند پیچ‌گوشتی و چکش و...، در موقعیت‌های مختلف داری کاربردهای متفاوتی هست.

«فلسفه به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند در کاربرد زبان بالفعل دخالت کند... همه‌چیز را همچنان که هست، باقی می‌گذارد. ریاضیات را هم، همچنان که هست، باقی می‌گذارد و هیچ کشفی ریاضی نمی‌تواند آن را پیش ببرد.»^{۵۱}

چهار. فهم هر زبان با شرکت در حیات آن: براساس نظریه‌ی کاربردگرایی معنا، برای فهم درستی هر زبان، تنها باید در درون حیات آن زبان زیست؛ زیرا هر زبانی متعلق به نحوه‌ی زندگی خاص است. معیشت دینی زبان خاص خود را دارد و معیشت علمی زبان مخصوص علم را. ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: «اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته‌ساختن این واقعیت را داریم که سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است.»^{۵۲}

بنیاد زبان اساساً در فعالیت‌های ساختارمندی است که شکل از زندگی را می‌سازد. تقریباً همه‌ی فعالیت‌های موجودات انسانی، آن‌هایی است که ذاتاً به کاربرد زبان به وسیله‌ی ما مربوط است یا به‌نحوی مبنایش آن است در همه‌جا شکل زندگی ما با کاربرد زبان قوام یافته است. از این رو نمی‌توان صدق هر بازی زبانی را بیرون از زندگی و حیات آن بازی زبانی ارزیابی کرد. با توجه به این جهت، ویتگنشتاین تأکید می‌کند که مدعیات هر زبان را نمی‌توان با معیارهای مربوط به زبان دیگر ارزیابی کرد.

نزاع‌های بی‌پایان کلامی در باب تعارض علم و دین، از این‌جا پدید آمده است که تصور شده علم و دین، هر دو، دارای یک زبان و پذیرای یک معیارند. حال این‌ها بازی‌های متفاوت و متعلق به عوالم گوناگون است و هریک، معیار خاص خود را دارد و طبق نظریه ویتگنشتاین، حیات دین با حیات علم، دو بازی زبانی متفاوتی دارد که هیچ‌کدام دیگری را نفی یا اثبات نمی‌کند.

۲.۳. غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی

دلیل عام وی بر غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، مرکب از مؤلفه‌هایی است که در زیر می‌آید:

۱. نظریه کاربرد معنا: نظریه تصویر معنا پذیرفتنی نیست.^۱ بنابر نظریه کاربرد معنا، برای فهم درست زبان و لغات، لازم است به کاربرد آن‌ها در زندگی مردم ژرف‌اندیشی شود. پس به جای سخن از معنای واژه‌ها، از کاربرد آن‌ها باید سخن گفت. ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: «معنای گزاره باید از طریق خود گزاره و شیوه بیان آن به صورت آری یا خیر ثابت شود.»^{۵۳}

۲. تنوع کاربرد واژه‌های: به نظر ویتگنشتاین، نخستین چیزی که توجه به کاربرد واژه‌ها نشان می‌دهد، تنوع عظیم آن‌هاست. جمله و واژه‌ها کاربردهای متعدد و بلکه بی‌شماری دارد که همه آن‌ها نیز درست هست. چنین نیست که لغات فقط یک کاربرد صرفاً علمی داشته باشد. نمی‌توان فهرست ثابتی از کاربردها ارائه کرد؛ بلکه با انواع تازه پدید می‌آیند و سایر زبان‌ها و بازی‌های زبانی به فراموشی سپرده شده، مهجور می‌شود.^{۵۴}

۳. فقدان وجه مشترک در کاربردهای متنوع: به نظر ویتگنشتاین، نمی‌توان مدلول و معنای واحدی برای کاربردهای گوناگون تعیین کرد. بسیار از واژه‌ها فقط دارای شباهت خانوادگی هستند. مقصود وی از شباهت خانوادگی، یک سلسله شباهت‌های متداخل است؛ برای مثال درباره کلمه وجه مشترکی نمی‌توان یافت. همه بازی‌ها مشترک باشد نمی‌توان

^۱. اولین نظریه ویتگنشتاین، در مورد معنا در تحقیقات منطقی‌اش، نظریه تصویر معنا را پذیرفت و در کتاب پژوهش‌های فلسفی این نظریه گذشته خود را نقد کرد.

یافت. به قول براین مگی، او می‌خواهد بگوید هیچ چیزی را مسلم نگیرید. دائم درباره کاربردهای گوناگون آن فکر کنید.^{۵۵}

۴. نحوه معیشت: طبق نظر برخی از تحلیلگران، نظریه ویتگنشتاین، «نحوه معیشت» (Form of life) به فرهنگ کلی باز می‌گردد؛ درحالی‌که برخی دیگر این اصطلاح را به معنای فعالیت ویژه درون یک فرهنگ کلی، مانند تربیت، سیاست، انواع مختلف اشتغال‌ها و امثال آن می‌دانند. نرمن ملکم، فیلسوف امریکایی و یکی از تحلیلگران دیدگاه ویتگنشتاین، با اشاره به معنای نحوه معیشت می‌گوید: به نظر ویتگنشتاین، انواع گوناگون معیشت موجود است که هریک، زبان خاص خود را دارد. مقصود از این زبان، زبانی مانند فرانسه و انگلیس نیست؛ بلکه روشن سخن گفتنی است که پیش فرض‌ها و روش‌های استدلال ویژه خود را دارد و همین امر، سبب تفکیک انواع متخلف نحوه‌های معیشت از یکدیگر می‌شود. علم یک نحوه از معیشت است. دین نحوه دیگر از معیشت است.

دراین باره ویتگنشتاین می‌گوید: «اینجا با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته‌ساختن این واقعیت را دارد که سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک صورت زندگی است.»^{۵۶}

۳.۳. ویتگنشتاین و غیر معرفت بخشی قرآن

نظریه متأخر ویتگنشتاین، مستلزم غیر معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی است. هرچند وی به‌طور خاص درباره گزاره‌های قرآنی بحث نکرده است، چون در مقام داوری کلی بر تمام گزاره‌های دین بر آمده است، نتیجه آن به گزاره‌های قرآنی نیز سرایت می‌کند. وی در مقام بررسی گزاره‌های دین خاص بر نیامده است؛ بلکه درباره تمام آموزه‌هایی داوری کرده است که عنوان دین را دارد؛ بنابراین، صحت رویکرد وی، غیر معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی را نیز در پی دارد. بدین جهت است که برخی از متفکران مسلمان متأثر از افکار ویتگنشتاین، نگرش‌های عام غیر معرفت بخشی را به قرآن تعمیم داده‌اند.^{۵۷}

به‌رغم عمومیت مدعای ویتگنشتاین، دیدگاه وی توجیه‌گر غیر معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی نیست؛ چون هم دلیل عام و هم ادله خاص وی دچار ضعف‌هایی است.

۴. تطبیق نظریه زبان فطرت با بازی‌های زبانی

شروطی که آیت‌الله جوادی آملی درباره فهم قرآن طرح می‌کند، قرآن را جهانی می‌داند که در فهم معارفش بهره‌مندی از فرهنگ خاصی شرط نیست که باید انسان اول آن را بیاموزد تا لطایف و معارف قرآن را درک کند. در این باره تصریح می‌کند که یگانه زبانی که عامل هماهنگی جهان گسترده بشری است، زبان «فطرت»^{۸۵} است که فرهنگ عمومی و مشترک همه انسان‌ها در همه اعصار و امصار است و هر انسانی به آن آشنا و از آن بهره‌مند است و هیچ فردی نمی‌تواند بهانه بیگانگی با آن را در سر بپروراند و دست تظاول تاریخ به دامن پاک و پایه‌های استوار آن نمی‌رسد که خدای فطرت‌آفرین آن را از هر گزند مصون داشته است.

مقصود آیت‌الله جوادی از زبان قرآن، لغت و ادبیات عربی نیست. مشخص است که زبان قرآن عربی مبین است. مراد از زبان قرآن، فهم پذیر بودن آن است که مخاطب زبان قرآن فطرت انسانی است که فرهنگ مشترک همه انسان‌هاست و انسان‌ها هرچه در لغت و ادبیات از یکدیگر بیگانه‌اند، در فرهنگ انسانی مشترک هستند و مخاطب قرآن فطرت انسانی است و رسالت قرآن شکوفایی فطرت است؛ به همین دلیل است که صهیب رومی، سلمان فارسی، بلال حبشی، اویس قرنی و ابوذر حجازی مجذوب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و رسالت ایشان می‌شود. نظریه کاربرد معنا یا بازی‌های زبانی بر این نکته تأکید می‌کند که زبان قرآن فهم‌پذیر نیست. برای فهم زبان قرآن این نظریه معتقد است که در کاربردهای واژگان قرآنی باید ژرف اندیشی شود و به جای واژه‌شناسی، باید به تفسیر کاربردی واژگان در قرآن مراجعه کرد. همان‌طور که هر کلمه در استفاده محاوره‌ای کاربردهای متعددی دارد، در قرآن نیز این کلمات کاربرد متعددی دارد. به نظر ویتگنشتاین، نمی‌توان مدلول و معنای واحدی برای کاربردهای گوناگونی تعیین کرد و بسیاری از واژه‌ها فقط دارای شباهت خانوادگی هست و کاربرد واژگان هیچ وجه مشترکی ندارد و نمی‌توان برای هیچ کلمه‌ای کاربرد واحدی تصور کرد و باید همیشه در پی کاربردهای متعدد آن بود. به نظر وی واژگان به‌سان مهره‌های شطرنج هست و معنای یک مهره، همان نقشی است که در بازی دارد و استعمال الفاظ همانند کاربرد و جابه‌جایی مهره‌ها در این بازی است. مهره‌های شطرنج با قرار گرفتن در جاهای گوناگون،

نقش‌های متفاوتی را بازی می‌کند. بنابراین نظریه ویتگنشتاین درباره قرآن به مهم‌بودن زبان قرآن و بی‌مفهوم‌بودن قرآن منجر می‌شود.

۵. بررسی نظریه ویتگنشتاین

در صورتی از این ادعای ایشان می‌توان دفاع کرد که تمام مبانی و اصول ایشان صحیح باشد؛ درحالی‌که این امور با مشکلات بسیاری مواجه است. ازجمله:

۱.۵. وجود مفاهیم مشترک

به نظر ویتگنشتاین چنین نیست که معنای تمام واژه‌ها در همه زبان‌ها فقط منبعث از شباهت خانوادگی میان کاربردهای گوناگون است. او ادعا نمی‌کند که تعریف دقیق هیچ واژه‌ای ممکن نیست.^{۵۹} با این وصف، برای او بسیار شایان توجه است که فیلسوفان به گسترش وسیع پدیده شباهت خانوادگی توجه کنند؛ چون تعداد فراوانی از الفاظی که فیلسوفان را به دردسر انداخته است، از این نوع است.^{۶۰} ایشان بر این امر اصرار می‌ورزد که اگر به کاربرد واقعی الفاظ توجه شود، روشن خواهد شد که بین کاربردهای آن صرفاً شباهت‌های خانوادگی وجود دارد.^{۶۱}

دراین باره به چند نکته اشاره می‌کنیم:

اول: فی‌الجمله، مفاهیم مشترکی میان بازی‌های زبانی مختلف وجود دارد؛ زیرا فقدان وجود مفاهیم مشترک، امکان هرگونه سخن گفتن قابل فهمی را در ارتباط با بازی‌های گوناگون زبانی از بین می‌برد.

دوم: امکان سخن گفتن معنادار و تبادل اطلاعات میان انسان‌ها در جوامع گوناگون و بازی‌های مختلف زبانی فی‌الجمله وجود دارد و تحقق این امر در هر سطح مقبول باشد، جز با وجود مفاهیم مشترک، امکان ندارد. درغیراین صورت، رشد علوم و تعلیم و تعلم و... ابطال می‌شود.

سوم: دیدگاه ویتگنشتاین ملتزم این است که معناکردن هیچ واژه‌ای به‌طور مستقل ممکن نباشد؛ زیرا تلقی معنا به صورت بازی زبانی و فعالیت یا بخشی از نحوه معیشت، درصورتی ممکن است که بدانیم این واژه در ضمن چه جمله‌ای و آن جمله در ضمن چه فعالیتی به کار

رفته است؛ درحالی که کلام وی بر فرض صحت، فقط درباره وضع‌های تعیین تمام است؛ اما در وضع‌های تعیینی کامل نیست.

چهارم: در بسیاری از گزاره‌های دینی موضوع بحث، مانند «قیامت وجود دارد»، معنای مستقل واژه‌های به‌کاررفته، با معنای این واژه‌ها در خارج حوزه دین مشترک است. آنچه محل اختلاف است، برقراری نسبت میان این واژه‌هاست. به عبارت دیگر، تصدیق یا تکذیب نسبت موجود در آن است.

پنجم: امکان و بلکه تحقق گفت‌وگوی بین ادیان یا میان دین‌دار و غیردین‌دار که صدها بار در جهان به وقوع پیوسته است، از وجود مفاهیم مشترک میان آن‌ها حاکم است. این مسئله خود از وجود مفاهیم مشترک میان افراد بیرون و درون بازی زبان حکایت دارد. همچنین، اینکه در طول تاریخ بشر، افراد بی‌شماری پس از گفت‌وگوی با دیگران یا بدون آن از خارج یک دین به دینی گرویده‌اند، بیانگر امکان فهم مفاهیم یک دین برای افراد خارج از بازی زبانی است.

۲.۵. امکان یافتن معیارهای عام برای صدق و ارزیابی

وقتی به کارگیری هرگونه مفهوم مشترکی میان بازی‌های زبانی ناممکن باشد، هیچ‌گونه داوری مشترک برای کل بازی‌های زبانی ممکن نخواهد بود؛ درحالی که طرح خود نظریه ویتگنشتاین، مستلزم امکان طرح مفاهیم مشترک و کاربردی در بازی‌های گوناگون زبانی است؛ مانند واژه‌های زبان، معیار، معنا، کاربرد، مشترک، کارآموزی، فعالیت، معیشت و ترکیب. افزون بر این، ویتگنشتاین در مقام ارائه طرح و نظریه مشترک برای همه بازی‌های زبانی است. آیا خود نظریه‌پردازی‌های ویتگنشتاین، مستلزم بیان اصول مشترکی برای فهم و زبان و ارائه داوری کلی نیست؟

اگر بدون ورود و عمل و درگیری در نحوه معیشت بازی زبانی، نتوان درباره آن داوری کرد، لازمه آن عدم امکان داوری درباره هر دین و پذیرش آن پیش از ورود به آن دین است؛ درحالی که افراد فراوانی پیش از ورود به دینی خاص و شرکت در نحوه معیشت آنان، درباره‌اش تحقیق کرده و آن را می‌پذیرند و سپس به آن عمل کرده و به‌طور فعال وارد بازی آن دین می‌شوند.

علاوه بر این، می‌توان گزاره‌های دینی را خارج از بازی‌های دینی ارزیابی کرد.

بنابراین در زبان مفاهیم مشترکی وجود دارد که انسان‌ها با آن مفاهیم با دیگر ارتباط برقرار می‌کنند و علاوه بر آن، معیارهای خاصی برای ارزیابی هر دینی موجود است. این معیارهای ارزیابی عام و وجود مشترکات در قرآن به‌طور کلی موجود است که قرآن با آن زبان، خطاب قرار داده است و آن معیار فقط معیار فطرت انسانی است.

علاوه بر این، ما درصدد فهم متن قرآن هستیم، نه درصدد استفاده از زبان برای تفسیر واقعیت قرآن. بر فرض که کلام ویتگنشتاین هم پذیرفته شود، بازهم تأثیر چندانی در فهم قرآن نمی‌گذارد. کلام ویتگنشتاین درباره این است که مردم داخل هر حوزه زبانی، کاربردهای خاصی از الفاظ دارند که باید به آن‌ها توجه شود. اگر مؤمن گفت: «من خدا را قبول دارم»، این جمله به چه معنای است و چه تفاوتی دارد با ملحدی که خلاف همین جمله را بر زبان جاری می‌سازد؟ درحالی که در فهم قرآن، درصدد بیان این هستیم که آیا گزاره‌های واقع‌نماست یا خیر.



۱. پرویز البرزی، مبانی زبان‌شناسی متن، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶، ص ۱۳.
۲. همان، ص ۱۵.
۳. این نکته را باید تذکر داد که منظور از زبان دین، زبانی خاصی هست که خدا با آن زبان با بشر سخن گفته است، مانند زبان عبری و زبان عربی. زبان دینی مجموعه گفتار و سخن انسان با خدا و سخن گفتن خدا را شامل می‌شود که از این جهت بین زبان دین و زبان دینی، عموم و خصوص مطلق است. نک: رمضان علی‌تبار فیروزجائی، فهم دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰، ۳۶۵.
۴. نک: سیدرضا مؤدب و سیدمحمد موسوی‌مقدم، «اهم مبانی تفسیر قرآن از منظر مفسران شیعه»، فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی، ش ۲۸، زمستان ۱۳۸۸، ص ۱۳۵.
۵. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲.
۶. احمد خاتمی، فرهنگ علم کلام، تهران: صبا، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴.
۷. محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ج ۲، مشهد: آستان قدس، ۱۳۷۲، ص ۳۹۰.
۸. همان، ص ۳۹۰.
۹. جمعی از نویسندگان، فرهنگ شیعه، ج ۲، قم: زمزم هدایت، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲.
۱۰. ناصر خسرو قبادیانی، زاد المسافر، تحقیق و تصحیح سیدمحمد عمادی‌حائری، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۴، ص ۳۹۶.
۱۱. عین‌القضات همدانی، تمهیدات، بی‌جا، بی‌تا، ص ۳.
۱۲. محمدتقی‌بن محمدکاظم مظفر علیشاه کرمانی، بحر الاسرار، گلپایگان: ۱۳۶۲، ص ۱۲.
۱۳. محمدتقی مصباح یزدی، «میزگرد زبان دین»، معرفت، ش ۱۹، ص ۱۱۵.
۱۴. حسن‌زاده آملی، هزارویک کلمه، ج ۳، قم: بوستان‌کتاب، ۱۳۸۱، ص ۴۴۵.
۱۵. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱: قرآن در قرآن، تنظیم و ویرایش محمد مجرابی، ج ۲، قم: اسرا، ۱۳۷۸، ص ۳۵۳.
۱۶. سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۶۶۷.
۱۷. «ما يبحث عن مبادئ العلوم الجزئية مبادئ العلوم بعضها تصورية كتصور الموضوع و أجزائه و بعضها تصدیقية كالتصديق بوجود الموضوع و بكونه موضوعا و بالمسائل التي يتوقف عليها البراهين الواقعة فيها على المطالب» ملاصدرا، الحاشية على الهيات الشفاء، قم: بیدار، بی‌تا، ص ۱۳؛ «المبادئ إمّا تصویریّة، هی حدود أمور نظریّة مستعملة فی العلم كالموضوع و أجزائه و أعراضه الذاتیة أو تصدیقیّة، هی مقدّمات بیّنة بنفسها أو مبیّنة فی هذا العلم أو علم آخر تبنتی علیها قیاسات العلم.» ملامهدی نراقی، شرح الالهیات من كتاب الشفاء، ج ۱، قم: كنزگرة بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰، ص ۲۶.

۱۸. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، تنظیم و ویرایش مصطفی محمدپور، ج ۱۲: فطرت در قرآن، ص ۱۴۵.
۱۹. «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» مائده، ۴۸؛ «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» آل عمران، ۱۹.
۲۰. عبدالله جوادی آملی، پیشین، ص ۱۴۶.
۲۱. نک: همان، ص ۱۴۷.
۲۲. نک: همان.
۲۳. نک: همان، ص ۱۴۹.
۲۴. همان، ص ۱۵۰.
۲۵. «و ما هی إِلَّا ذکری للبشر»، مدثر، ۳۱؛ «و ما هو إِلَّا ذکر للعالمین»، قلم، ۵۲.
۲۶. «و ما أرسلناک إِلَّا کافّة للنّاس»، سبأ، ۲۸.
۲۷. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ص ۱۷۳.
۲۸. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، تنظیم و ویرایش مصطفی محمدپور، ج ۱۲: فطرت در قرآن، ص ۱۵۲.
۲۹. همان، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.
۳۰. فطر: فَطَرَ الشَّيْءَ يَفْطُرُهُ فَطْرًا فَانْفَطَرَ وَ فَطَرَهُ: شقه، ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۵۵.
۳۱. وَ الْفِطْرَةُ: الْإِبْتِدَاءُ وَ الْإِخْتِرَاعُ... وَ الْفِطْرَةُ بِالْكَسْرِ: الْخَلْقَةُ... الْفِطْرَةُ: مَا فَطَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْخَلْقَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِهِ...، ابن منظور، همان، ص ۵۵ تا ۵۷.
۳۲. عبدالله جوادی آملی، پیشین، ص ۲۴.
۳۳. نک: همان.
۳۴. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱: قرآن در قرآن، ص ۳۵۴.
۳۵. همان.
۳۶. همان، ص ۳۵۵.
۳۷. همان.
۳۸. همان، ص ۳۵۶.
۳۹. همان، ص ۳۵۵ تا ۳۵۸.
۴۰. نسا، ۱۷۴؛ قصص، ۳۲؛ انعام، ۱۵۵ تا ۱۵۷.
۴۱. حر عاملی، وسائل الشّعیه، ج ۲۷، قم: آل البیت، ۱۴۰۹، ص ۳۴۲.
۴۲. لودویگ ویتگنشتاین در وین، در ۱۸۸۹ متولد شد. پس از ترک مدرسه، در هفده سالگی، برای تحصیل در در رشته مهندسی، به برلین رفت. در سال ۱۹۰۸ عازم انگلستان شد و پس از چند ماه، به عنوان دانشجوی پژوهشگر

در بخش مهندسی در دانشگاه منچستر نام‌نویسی کرد. موضوع پژوهش او علوم هوانوردی بود. در سال ۱۹۹۲ در کالج کیمبریج برای تحصیل در اصول ریاضی و منطق، زیر نظر برتراند راسل پذیرفته شد. در سال ۱۹۱۸ اولین اثر فلسفی خود، «رساله منطقی فلسفی» را تمام کرد. این اثر در سال ۱۹۲۱ چاپ شد. در سال ۱۹۲۷ در حلقه وین بحث‌هایش شروع شد. در سال ۱۹۳۹ به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه کیمبریج برگزیده شد. از سال ۱۹۲۹ تا ۱۹۴۵، مطالعات فلسفی داشت. نتیجه مهم این مطالعات را در کتاب پژوهش‌های فلسفی نوشت که این کتاب دو سال پس از مرگش انتشار یافت. در این کتاب بسیاری از مفاهیم و دیدگاه‌های تثبیت شده فلسفه را نقد و تحلیل کرد که مفهوم‌ها، معنا، فهم، گزاره، منطق و... را بانگاهی متفاوتی نگریست که بر تمام علوم انسانی بعد از خودش تأثیر گذاشت.

۴۳. امیرعباسعلی زمانی، زبان دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۴.

۴۴. جی. ام. انسکوم، مقدمه‌ای بر تراکتاتوس ویتگنشتاین، ترجمه همایون کاکاسلطانی، تهران: گام‌نو، ۱۳۸۵، ص ۵۳.

۴۵. دیوید پیروس، ویتگنشتاین، ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش، ۱۳۷۹، ص ۶۱.

۴۶. مک گین، ماری، ویتگنشتاین و پژوهش‌های فلسفی، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نی، ۱۳۷۲، ص ۶۲.

۴۷. محسن طلایی ماهانی، دین‌باوری ابن‌سینا - ویتگنشتاین، تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷.

۴۸. لودویگ ویتگنشتاین، درس‌گفتارهای زیبایی‌شناسی، ترجمه امید مهرگان، تهران: گسترش هنر، ۱۳۸۰، ص ۵۵.

۴۹. محمد باقر سعیدی‌روشن، زبان قرآن و مسائل آن، تهران: سمت، ۱۳۸۹، ص ۶۵.

۵۰. لودویگ ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: مرکز، ۱۳۸۰، ص ۲۰۲.

۵۱. همان، ص ۱۰۶.

۵۲. همان، ص ۴۴.

۵۳. ویتگنشتاین، یادداشت‌ها، ترجمه موسی دیباج و مریم حیات‌شاهی، تهران: نشر سعادت، ۱۳۸۴، ص ۶۹.

۵۴. ابوالفضل ساجدی، زبان دین و قرآن، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱.

۵۵. همان، ص ۱۳۱.

۵۶. ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ص ۴۴.

۵۷. ابوالفضل ساجدی، پیشین، ص ۲۳۹.

۵۸. عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ص ۱۸۵.

۵۹. دیوید پیرس، پیشین، ص ۷۱.

۶۰. نورمن ملکم معتقد است فلسفه قرن هاست که به سختی کوشیده تا نه تنها ماهیت ذاتی زبان، بلکه ماهیت ذاتی عدالت، زیبایی، هنر، اخلاق، علیت و... را شناخته و فهم کند و رسالت پذیرفته فلسفه همین بود، نورمن ملکم، *ویتگنشتاین؛ دیدگاهی دینی*، ترجمه محمد هادی طلعتی، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵.
۶۱. ویتگنشتاین، پیشین، ص ۴۵، پ ۲۳.

