

## معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی

ashrafi@qabqs.net

امیررضا اشرفی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۹/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۲/۲۳

### چکیده

از پرسش‌های مهم معاصر دربارهٔ زبان قرآن، معناداری و معرفت‌بخشی آن است. این مسائل در عصر علامه طباطبایی به‌طور جدی در محافل علمی به‌ویژه حوزه‌های علمیه مطرح نبوده‌اند، اما مفسر المیزان اشاراتی راهگشا در پاسخ به آنها داشته است. معناداری به باور علامه، ویژگی قابلیت انتقال مقصود مشخص گوینده به ذهن مخاطب هم‌زبان است. بر پایهٔ این معیار، تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی، معنادارند. به باور علامه اتکای صرف بر معیارهای تجربی در معناداری یک گزاره خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه «ابطال‌پذیری» صحیح نیست. معیار معناداری گزاره‌های متافیزیکی متون دینی، قابلیت اثبات با معیارهای عقلی است. با این معیار، گزاره‌های قرآنی و دیگر متون دینی معنادارند. شناختاری بودن زبان قرآن ادله درون‌متنی و برون‌متنی فراوانی دارد؛ دوری قرآن از اختلاف، هم‌آوردخوانی قرآن در ابعاد گوناگون، انعکاس علم و حکمت الهی در آن، توصیف قرآن به حق و حکیم و برهان‌پذیر بودن گزاره‌های قرآن از جمله این ادله و شواهد است.

**کلیدواژه‌ها:** معناداری، معرفت‌بخشی، شناختاری بودن، واقع‌نمایی، دلایل واقع‌نمایی، گزاره‌های قرآنی، علامه طباطبایی.

زبان دین و زبان دینی اصطلاحی است که در فلسفه دین و مباحث جدید کلامی معمولاً دربارهٔ مجموعهٔ مسائل مرتبط با ماهیت زبانی گزاره‌های دینی، ویژگی‌های زبانی متون دینی و گاه دربارهٔ سازوکار فهم آنها به کار می‌رود. چگونگی فهم متون دینی و به تبع آن پرداختن به زبان گزاره‌های این متون را می‌توان از مشغله‌های دیرین دین‌پژوهان و دین‌داران دانست. این موضوع پس از فتح باب نگرش‌های انتقادی به منطق فهم متون دینی یهودی-مسیحی اهمیتی دوچندان یافته است. دشواری‌های درونی متون عهدین، باورهای دینی ناشی از این متون و تعمیم روش معرفت‌شناختی تجربی و پیدایش فلسفه‌های جدید، چالش‌های جدی را فراروی مسئلهٔ زبان متون دینی و چگونگی فهم آنها در غرب قرار داده است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۳). از سوی دیگر پیدایش مبحث هرمنوتیک فلسفی، تأثیر درخور توجهی در حوزهٔ تفکر دینی معاصر داشته و با طرح مباحث نوپدید، پرسش‌هایی تازه دربارهٔ زبان متون دینی و شیوهٔ فهم آنها فراروی عالمان دینی قرار داده و مبانی رایج و مقبول تفسیر متون دینی را به چالش کشیده است (دربارهٔ بازتاب هرمنوتیک در حوزهٔ تفکر دینی معاصر داشته و با طرح مباحث نوپدید، پرسش‌هایی تازه دربارهٔ زبان متون دینی و شیوهٔ فهم آنها فراروی عالمان دینی قرار داده و مبانی رایج و مقبول تفسیر متون دینی را به چالش کشیده است (دربارهٔ بازتاب هرمنوتیک در حوزهٔ تفکر دینی و تفسیر متون دینی ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۶۰). برخی از این پرسش‌ها به ماهیت زبان متن و گزاره‌های دینی، برخی به پدیدآوردن متن، برخی به مفسر متن و برخی به خود فهم و سازوکار شکل‌گیری آن مرتبطاند؛<sup>۱</sup> البته بیشتر این پرسش‌ها به متون دینی اختصاص ندارند و دربارهٔ دیگر متون نیز قابل طرح‌اند.

براین‌اساس پرسش‌های مشابهی دربارهٔ زبان قرآن مطرح یا قابل طرح است، از جمله اینکه:

۱. آیا گزاره‌های قرآنی معنادارند؟

۲. آیا گزاره‌های قرآنی، زبانی شناختاری دارند؟

در این نوشتار برآنیم پاسخ دو پرسش یادشده را از نگاه علامه طباطبایی مؤلف تفسیر *المیزان*، تحلیل و بررسی کنیم. انتخاب *المیزان* از این‌روست که علامه طباطبایی در لابه‌لای تفسیر خود، اشاراتی راهگشا به مسائل متنوعی در باب فهم متون دینی داشته است. البته در زمان نگارش *المیزان* این‌گونه پرسش‌ها به‌طور جدی در محافل علمی و به‌ویژه حوزوی مطرح نبوده است؛ لذا انتظار یافتن پاسخی صریح دربارهٔ آنها در آثار علامه قدری غیرواقع‌گرایانه است. لذا می‌کوشیم با استمداد از مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و تفسیری علامه، دیدگاه ایشان را در این زمینه استخراج و تحلیل کنیم.

دربارهٔ زبان متون دینی و زبان قرآن، آثار متعددی نگاشته شده است که می‌تواند راهنمای پژوهش حاضر باشد (ر.ک: ابوالفضل ساجدی، زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر؛ همو، زبان دین و قرآن؛ محمدباقر سعیدی روشن، زبان قرآن و مسائل آن؛ قاسم پورحسن، زبان دین و باور به خدا؛ امیرعباس علی‌زمانی، زبان دین)؛ اما دربارهٔ زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، تنها مقالات ذیل یافت شد:

۱. محمدحسن قدردان قراملکی، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی»، *قبسات*، ش ۲۵، پاییز ۱۳۸۱،

این مقاله ابتدا به دیدگاه‌های مختلف در زبان دین اشاره‌ای کرده (قراملکی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۶۶) و سپس به بیان دیدگاه علامه در این زمینه پرداخته است (همان، ص ۶۸-۷۶). نویسنده در بیان شناختاری بودن زبان قرآن از دیدگاه علامه به همین میزان بسنده کرده که دعوت قرآن به تدبیر در خود و داعیه آن مبنی بر نور، هادی و تبیان هر چیز بودن با عدم حجیت ظواهر قرآن و غیرشناختاری بودن آن سازگار نیست (ر.ک: همان، ص ۶۸-۶۹). به باور نویسنده بعضی عبارات علامه، زبان قرآن را زبان عرف عقلا وصف می‌کند، اما این حکم کلی نیست و مقیداتی دارد و صاحب *المیزان* کاربرد انواع مختلف زبان مانند زبان تمثیلی و اسطوره‌ای را در برخی آیات پذیرفته است (ر.ک: همان، ص ۶۵-۷۳-۷۴). قراملکی نظریه زبان خاص را به دیدگاه علامه نزدیک‌تر دانسته است (ر.ک: همان، ص ۷۶).

مقاله مزبور علاوه بر اجمال در بیان دیدگاه علامه در باب شناختاری بودن زبان قرآن، نظریه صاحب *المیزان* را درباره زبان قرآن به‌گونه‌ای تقریر کرده که نوعی تهافت از آن به ذهن می‌رسد؛ درحالی‌که علامه به‌صراحت در جای‌جای *المیزان* (برای نمونه ر.ک: ج ۲، ص ۱۷۵؛ ج ۳، ص ۷۸ و ۲۹۲؛ ج ۵، ص ۲۰ و ۳۸۱؛ ج ۱۳، ص ۱۵ و ۱۶) و دیگر آثار (قرآن در اسلام، ص ۲۴ و ۳۱)، زبان قرآن را در چارچوب عرف عقلا دانسته است. علامه تفاوت زبان قرآن با دیگر زبان‌های متعارف را عمدتاً در دقت و تعالی معارف قرآن می‌داند و این دو هرگز زبان قرآن را از چارچوب زبان عرف عقلا خارج نمی‌کند. ضمناً آنچه به‌عنوان تمثیلی بودن زبان برخی آیات نیز در *المیزان* مطرح شده، با اصطلاح رایج فیلسوفان زبان دین تفاوت دارد (در مقاله حاضر تنها به معناداری، معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه پرداخته شده است. تبیین دیدگاه علامه در باب سنخ زبان قرآن، نیاز به مجالی دیگر دارد)؛

۲. معصومه سالاری‌راد و رسول رسولی‌پور، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۸، بهار ۱۳۸۶، ص ۵۵-۸۲.

نویسندگان این مقاله زبان قرآن را از دیدگاه علامه، ترکیبی از زبان‌های متعدد دانسته‌اند. به باور ایشان، زبان برخی از گزاره‌های قرآن مانند آیات طبیعت‌شناسانه، آیات جامعه‌شناسانه، آیات هستی‌شناسانه و آیات مربوط به قیامت، اخباری و توصیفگر وقایع عینی و زبان آیات مربوط به احکام تربیتی و اخلاقی و احکام فقهی و آیات مربوط به عبادت و پرستش و ثواب و عقاب و انذار و تبشیر غیرشناختاری هستند و برخی از گزاره‌های قرآن نیز دارای زبان نمادین و تمثیلی‌اند؛ اما بر پایه شواهد و علل متعدد می‌توان گفت که زبان تمام گزاره‌های قرآن شناختاری است! (سالاری‌راد و رسولی‌پور، ۱۳۸۶، ص ۵۵). این مقاله تقریباً همان شواهد و دلایل مقاله پیشین را از کلام علامه بر این مدعا - البته با اجمال بیشتر و سامان کمتر - ارائه کرده؛ افزون بر اینکه در اثبات برخی دعاوی، شواهد کافی از کلام علامه ارائه ن داده است.

۳. محمد محمدرضایی و دیگران، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و*

این مقاله در پی بررسی جایگاه تفسیرهای نمادین و تمثیلی (غیرشناختاری) در تفسیر *المیزان* است. مقاله مذکور به درستی تمثیل در اصطلاح امثال تبلیث را از تمثیل در عرف قرآن پژوهان تفکیک کرده است؛ لذا زبان قرآن را در همه آیات از نگاه علامه واقع‌گرا و ناظر به واقعیات خارجی و بدین لحاظ شناختاری می‌داند. این مقاله به نقل از استاد مطهری چنین می‌نگارد که تمثیلی بودن برخی آیات با حقیقی بودن مضمون آن ناسازگار نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۳۲؛ محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵-۱۰۶). به باور نویسندگان اختلاف‌نظر درباره تمثیلی بودن یا نبودن گزاره‌های قرآنی در میان قرآن‌پژوهان از روشن نبودن مفاهیم و تعریف نشدن واژگانی همچون سمبل و تمثیل به وجود آمده است (همان، ص ۱۰۷). مقاله به این نکته اشاره می‌کند که تمثیل از نظر علمای اسلامی، تبیین یک حقیقت ماورایی با کلماتی مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در طبیعت و ماده است (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵) و با تمثیل در نظر دانشمندان غربی متفاوت است (برای مقایسه تمثیل در نظر علامه و برخی دانشمندان غربی، ر.ک: محمد محمدرضایی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۹۵-۱۰۸). به نظر نویسندگان با پذیرش نظریه تمثیل، نمی‌توان هر گزاره‌ای را در قرآن حمل بر تمثیل کرد (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵). هرچند این مقاله به لحاظ دقت در طرح برخی مسائل زبان قرآن و پرداختن به هر مسئله با اتکا به شواهد و دلایل معتابه از کلام علامه درخور تحسین است، اما از آنجاکه مسئله معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی مسئله اصلی آن نبوده است، تنها به این مسئله اشاراتی دارد و فاقد تبیین و تحلیل کافی درباره مسئله پژوهش حاضر است؛ افزون بر اینکه در این مقاله، ادله معرفت‌بخشی زبان قرآن از دیدگاه علامه نیز بیان نشده است.

## ۱. معناداری گزاره‌های دینی

از جمله مسائل بنیادی درباره متون دینی، مسئله معناداری و معرفت‌بخشی آنهاست. با رواج تدریجی تجربه‌گرایی در معارف بشری، به‌ویژه پس از هیوم و تردید در اعتبار و واقعی بودن معارف عقلی، به‌ویژه فلسفه محض، الهیات طبیعی نیز به سوی تجربی شدن قدم برداشت. در این راه نخستین و مهم‌ترین مسئله‌ای که در پیش‌روی داشت، مسئله زبان و معناداری و واقع‌نمایی آن بود. پیش از ویتگنشتاین در این باره اظهار نظرهایی شده بود، اما تا آن زمان این بحث جدی تلقی نشده بود و مسئله معناداری گزاره‌های اخباری به بداهت آن واگذار شده بود. ویتگنشتاین توجهی جدی به این مسئله کرد و پس از او و البته در همان زمان حیاتش، این بحث در مجامع علمی به‌ویژه در «حلقه وین» کانون توجه قرار گرفت. افراد گردآمده در حلقه وین، بحث معناداری و ملاک معنا و صدق قضایا را در مباحث علمی نهادینه کردند (هادی صادقی، ۱۳۷۸، ص ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۳۷۵). مشخص‌ترین، مدعیانه‌ترین و معارضه‌جوترین آموزه پوزیتیویسم منطقی (نامی که به مجموعه افکار و آموزه‌های حلقه وین اطلاق گردید) اصل تحقیق‌پذیری است. مفهوم و مقتضای این آموزه، این است که گزاره‌های معنادار یا تحلیلی‌اند و یا به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر. این اصل، گزاره‌های فلسفی و گزاره‌های متون دینی را مورد هجوم قرار داد؛ زیرا گزاره‌های فلسفی و

برخی از گزاره‌های متون دینی، نه تحلیلی‌اند و نه به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر، پس بر پایهٔ این اصل، فاقد معنا و غیرشناختاری به‌شمار می‌آیند (خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۲۴-۲۵؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲).

#### ۱-۱. مقصود از معنا و معناداری

برای بررسی معناداری گزاره‌های دینی از دیدگاه علامه ابتدا باید اصطلاحات گوناگون معنا و معناداری تعریف شود و کانون توجه قرار گیرد. درباره معنا و معناداری، تعاریف گوناگونی مطرح شده که هر یک برگرفته از نظریه‌ای ویژه در باب معناست (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۶۹-۳۵؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۳-۴۲). به هر صورت معنا و معناداری در میان دانشمندان مسلمان و اندیشمندان غربی تعاریف گوناگونی یافته که برخی از آنها بدین قرارند:

#### ۱-۱-۱. معنا و معناداری در نگاه اندیشمندان مسلمان

برای دستیابی به تعریف یا دست کم برداشتی درست از معنا و معناداری در اندیشهٔ غالب اندیشمندان مسلمان، باید سراغ مباحث اصول فقه به‌ویژه مباحث الفاظ یا مقدمات تفسیر قرآن رفت؛ اما گویا دانشمندان علم اصول و قرآن‌پژوهان، آن را بدیهی انگاشته و به بیان انواع رابطهٔ میان الفاظ و معانی پرداخته‌اند. البته با تأمل در سخنان و مبانی اندیشمندان مسلمان می‌توان از این تعریف پرده برداشت. با توجه به قصدگرا بودن اندیشمندان مسلمان دربارهٔ معنای متن و جایگاه محوری مؤلف در معنای متن از نظر ایشان و نیز باور ایشان به سخن گفتن خداوند به شیوهٔ مرسوم و عقلایی در تفهیم و تفهم - که نتیجهٔ آن حجیت ظواهر قرآن است - می‌توان معنای یک متن را از نظر ایشان، همان مراد و مقصود مؤلف متن دانست که الفاظ و کلمات آن متن را برای افادهٔ آن به‌استخدام درآورده است (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۵۶). بر پایهٔ این برداشت، مراد از معناداری یک گزاره، «ویژگی قابلیت انتقال مقصود گوینده و پدیدآورندهٔ متن به ذهن مخاطب هم‌زبان است». این انتقال در شرایطی صورت می‌گیرد که قبلاً میان هر واژه و محکی آن ارتباط قرارداد و تعریف شده باشد و کلمات و جمله‌ها از ساخت صرفی و نحوی درست و شناخته‌شده‌ای برای مخاطبان برخوردار باشند. در غیر این صورت واژه و جمله، مهمل و بی‌معنا (nonsense) انگاشته می‌شود. براین اساس واژگانی مانند «مچگرچ» و گزاره‌هایی همچون «هیچ می‌هیچد» و «لوزی عاشق شده است» که بر اساس اصول شناخته‌شدهٔ زبان ترکیب نشده‌اند و واژگان نقش صحیح دستوری خود را در گزاره‌ها ندارند، بی‌معنا هستند (ر.ک: مصطفی ملکیان، جزوه درسی زبان دینی، ص ۱۶).

شبهه همین تعریف از سخنان علامه در *المیزان*، به‌ویژه دیدگاه او دربارهٔ حکمت پیدایش زبان قابل استفاده است. به باور علامه، زبان و تکلم مولود طبیعی نیازهای انسان در بستر اجتماع است. نیازهای اجتماعی بشر، او را به ایجاد قراردادی زبانی و استخدام الفاظ و واژگان برای تبادل مافی‌الضمیر (معانی نهفته) و انتقال مقاصد خود از طریق وضع علائم واداشته است. گویندهٔ سخن و پدیدآورندهٔ یک متن، علائم را جای‌گزین مقاصد قابل انتقال خود قرار داده است؛ چندان که وقتی واژه‌ای را بیان می‌کند یا متنی را می‌نگارد، گویی عین مقاصد خود را به مخاطب خود

عرضه می‌دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۹۵-۹۶؛ سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳، ص ۱-۱۱). بر پایه این باور، معنای یک متن همان قصد مؤلف است که با علائم و نشانه‌های شناخته‌شده در صدد تفهیم آن به خواننده متن است و معناداری متن، قابلیت انتقال قصد و پیام مؤلف به خواننده آگاه به علائم و نشانه‌هاست. بر این اساس تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی معنادارند؛ زیرا خداوند سبحان از نزول آن بر پیامبر اکرم ﷺ، هدف و پیام مشخصی داشته است و این هدف از منظر علامه با توجه به آیه ۸۹ سوره نحل، انتقال تمام حقایق وحیانی از قبیل معارف مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق، قوانین الهی و قصص و مواظبی است که مردم در هدایتشان به آن محتاج‌اند و قرآن بیان روشنی برای همه آنهاست (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۲، ص ۴۶۸). از سویی به باور علامه، خداوند در قرآن برای افاده مقاصد خود از همان زبان و چارچوب‌های متعارف استفاده کرده است و تمام اصول و قواعد رایج زبان عربی را در آن رعایت کرده است (همان، ج ۳، ص ۷۸). بر این مبنا هر تفسیری، تلاش در جهت کشف مدالیل و مقاصد قرآن و مبتنی بر فرض معناداری متن قرآن است (همان، ج ۱، ص ۴) و هرگونه تلاش برای تطبیق مفاد آیات قرآن بر آرا و نظریات تجربی، فلسفی، کلامی، عرفانی و غیر آن، خروج از تفسیر و نوعی تفسیر به رأی و خروج از مدار تفسیر کلام الهی به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۶).

برای معناداری اصطلاحات و معیارهای دیگری نیز بیان شده که با اصطلاح و معیار غالب دانشمندان مسلمان متفاوت‌اند. از میان این معیارها می‌توان به معیار تحقیق‌پذیری، تأییدپذیری، ابطال‌پذیری و کارکردگرایی اشاره کرد. به دلیل مجال اندک، تنها به دو اصطلاح غالب می‌پردازیم که از معیار تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری نشئت می‌گیرند.

#### ۱-۲. معناداری به معنای اثبات‌پذیری تجربی

پوزیتیویست‌های منطقی در یک رویکرد معناداری را در «اثبات‌پذیری» یا «تحقیق‌پذیری» به کار گرفته‌اند (درباره رویکردهای سه‌گانه پوزیتیویسم منطقی، ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۸۳). از نظر ایشان، معنای واقعی داشتن مساوی است با قابلیت تحقیق در تجربه انسانی (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲). بر اساس این نظریه اگر جمله‌ای بخواهد معنای محصلی داشته باشد، می‌باید حاکی از واقعیتی باشد که اثبات صدق و کذب یا احتمال صدق و کذبش با استناد به مشاهدات حسی، اگر نه عملاً دست‌کم نظراً میسر باشد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۲). بر اساس این معنا، گزاره‌های متافیزیک یعنی احکام مابعدالطبیعه متعالیه و نیز گزاره‌های اخلاقی و باورها و گزاره‌های دینی بی‌معنا شمرده می‌شوند؛ چون قابلیت آزمون یا اثبات تجربی ندارند (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۵۱).

ایشان برای بی‌معنایی گزاره‌های دینی مثال‌های پرشماری آورده‌اند؛ از قبیل خرگوش بی‌رنگ و بویی که هریک از دو همسایه مدعی حضورش در باغچه دیگری است. به نظر این فیلسوفان از آنجاکه هیچ راهی برای اثبات صدق یا کذب یکی از این دو ادعا وجود ندارد، این دو ادعا تحقیق‌پذیر نیستند و بی‌معنایند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۳).

البته این اصطلاحی جدید از معنا و معناداری است که غیر از تعریف و اصطلاح اندیشمندان مسلمان و اصطلاح رایج میان عموم اهل علم و عقلای عالم است. در این اصطلاح معناداری به معنای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی در نظر گرفته شده است، نه «قابلیت انتقال مفاهیم به مخاطب». بیشتر پوزیتیویست‌ها، معنا و معناداری را به اصطلاح اول (قابلیت انتقال مفاهیم) مسلمان قبول دارند و آنچه را انکار می‌کنند، در واقع معرفت‌بخشی متون دینی است که درباره آن تحت عنوان «معرفت‌بخشی زبان قرآن» سخن خواهیم گفت.

#### ۱-۳. معناداری به معنای ابطال‌پذیری تجربی

معیار «تحقیق‌پذیری تجربی» نزد پوزیتیویست‌ها بعدها به مفهوم «قابلیت تکذیب و ابطال» تغییر جهت یافت و این پرسش بر اساس ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی مطرح شد که آیا هیچ حادثه قابل‌تصوری هست که وقوع آن موجب انکار قاطع گزاره‌های دینی گردد؟ آیا خبر از وجود خدا، وحدانیت او، مهربانی‌اش نسبت به مردم و مانند آن که در گزاره‌های دینی به چشم می‌خورد، با نوع ویژه‌ای از دگرگونی و تحول در جهان سازگار است یا اینکه با هر اوضاعی که رخ دهد، سازگار و توجیه‌پذیر است؟

از دیدگاه یکی از طرفداران این معیار به نام «ویزدام»، اوصافی که در گزاره‌های دینی به خدا نسبت داده شده‌اند، بیان‌کننده دیدگاه انسان‌ها درباره جهان و نحوه واکنش و احساسی هستند که نسبت به جهان دارند. وی با مثال معروف خود (باغ دو سیاح) ۲ در پی نشان دادن ابطال‌ناپذیر بودن مدعیات دینی است؛ بدین معنا که مؤمنان در ابتدا معنای قابل‌فهمی برای گزاره‌های دینی بیان می‌کنند، ولی با مطرح شدن اشکالات و موارد نقض، مرتب بدان قیود و شرایطی را می‌افزایند، تا جایی که از معنای اولیه چیزی باقی نمی‌ماند و این اوصاف عملاً تهی و بی‌معنا می‌شوند و لذا با تمام شرایط ممکن سازگار می‌افتند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴).

آنتونی فلو با کشیدن بحث ابطال‌پذیری به حوزه الهیات، پرسش‌های یادشده را به‌طور جدی مطرح کرد. وی در سمپوزیوم معروفش به همراه هیر و میچل، پس از طرح تمثیل دو سیاح ویزدام و مثالی دیگر در باب وجود شرور و نامالایمات در جهان، مشکل را این‌گونه مطرح کرد که متدینان حکم خود را درباره صدق گزاره‌های دینی مانند «خدا مهربان است» ۳ با افزودن ده‌ها و صدها قید بدون آنکه ملتفت باشند، منتفی می‌کنند و در عمل با افزودن این همه قیود و اخراج استثناها، گزاره‌های دینی را بی‌معنا و بدون مصداق می‌کنند؛ تا آنجا که به نظر می‌رسد گویی هیچ واقعه یا سلسله وقایع تصویری‌ای (مفروضی) وجود ندارد که دین‌داران وقوع آن را دلیلی بر تصدیق این گزاره بدانند که «اصلاً خدایی وجود ندارد» یا اینکه «خدا ما را دوست ندارد». وقتی از سوی متدینان در مقام توجیه شرور و دفاع از گزاره‌های دینی گفته می‌شود که محبت خدا محبتی بشری نیست یا نوعی از محبت مرموز است، این پرسش مطرح می‌شود که پس مقصود از محبت الهی چیست؟ و اطمینان به این‌گونه محبت چه سودی دارد؟ و فرق آن با

«محبت نداشتن» چیست؟ امراض لاعلاج در کودکانی که گناهی نکرده‌اند، چگونه با عطف و مهربانی خداوند قابل جمع است؟ دقیقاً چه چیزی باید واقع شود که ما به‌طور منطقی و به‌حق مجاز باشیم بگوییم «خدا ما را دوست ندارد» و یا حتی «خدا وجود ندارد»؟ (هیگ، ۱۳۷۲، ص ۲۰۶-۲۰۷).

از نظر برخی طرف‌داران این معیار، نزاع میان متدینان و ملحدان دربارهٔ مقولاتی مانند وجود خدا، مهربانی و دیگر اوصاف او، نزاعی جدلی‌الطرفین است؛ زیرا هیچ‌یک از دو طرف شواهد و دلایل قابل قبولی برای مدعای خود ارائه نمی‌دهد. این دو فقط نسبت به مجموعه‌ای از شواهد، به طرق مختلف واکنش نشان می‌دهند. گفت‌وگوی موحدان و ملحدان را نباید حاکی از واقع خارجی پنداشت تا گفتار آنها مخالف یکدیگر جلوه کند و ناچار باشیم به حقانیت یا بطلان یکی از آنها حکم کنیم. ایشان وقتی دربارهٔ این مقولات سخن می‌گویند، در واقع احساسات خود را دربارهٔ جهان هستی بیان می‌کنند. لذا دربارهٔ گفت‌وگوی میان دین‌داران و بی‌دینان تنها می‌توان این‌گونه داوری کرد که کدام یک از گزاره‌های پیشنهادی، رضایت‌بخش‌تر و ارزشمندتر است (ر.ک: هیگ، ۱۳۷۲، ص ۲۰۵-۲۰۶).

با تأمل در مدعا و مطالب طرف‌داران این نظریه روشن می‌شود که این اصطلاح نیز در باب معناداری، اصطلاحی جدید است که با تلقی و تعریف اندیشمندان مسلمان و عقلای عالم متفاوت است. معناداری در این اصطلاح نیز معادل معرفت‌بخشی و ناظر بودن به واقعیت خارجی اخذ شده است، نه «قابلیت انتقال مفاهیم به مخاطب هم‌زبان». بنابراین نقد و بررسی آن تحت عنوان «معرفت‌بخشی» زبان قرآن صورت خواهد گرفت.

## ۲. معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن

منظور از معرفت‌بخشی یک متن، ناظر بودن به واقعیت عینی و برخوردار بودن از قابلیت صدق و کذب است (ر.ک: ساجدی ۱۳۹۲، ص ۵۸)، طرح مسئلهٔ شناختاری بودن متون دینی از نگرش پوزیتیویست‌های منطقی به واقعیات عینی شکل گرفته است. به باور ایشان از آنجاکه گزاره‌های دینی و کلامی قابل اثبات تجربی نیستند، ناظر به واقعیات خارجی (پدیده‌های حسی) نیز نیستند و فاقد معنای شناختاری‌اند (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۶۱، ص ۱۱).

هرچند خاستگاه این نظریات عمدتاً متون دینی اهل کتاب مقدس یهودی - مسیحی بوده است، اما برخی نویسندگان معاصر دامنهٔ آن را به متن قرآن نیز کشیده‌اند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵-۱۸۹). این دیدگاه‌ها در مقابل نگرش اصیل در باب متون دینی قرار می‌گیرند که گزاره‌های متون دینی را معرفت‌بخش، و یکی از رسالت‌های اصلی آن را توصیف دقیق واقعیات جهان و ارائهٔ بینش‌هایی صحیح و استوار نسبت به آن می‌دانند.

علامه طباطبایی همگام با غالب اندیشمندان مسلمان زبان متون دینی را شناختاری و ناظر به واقعیات خارجی می‌داند. شواهد و ادلهٔ فراوانی از مجموعهٔ بیانات علامه در باب زبان قرآن قابل استخراج است که به برخی از مهم‌ترین آنها اشاره خواهیم داشت.



هرچند برای اثبات معرفت‌بخشی زبان قرآن، اثبات ناظر بودن گزاره‌های آن به واقع خارجی کافی است و مطابقت گزاره‌های قرآنی با واقع (صدق)، مقوله‌ای دیگر است که در این مقام نیاز به اثبات آن نیست، اما از آنجاکه این دو، دلیل مشترک دارند و دلایل صدق گزاره‌های قرآنی دلایلی، قطعاً ناظر بودن آنها را به واقع خارجی (معرفت‌بخشی) نیز اثبات می‌کند، در برخی دلایل از دلیلی استفاده شده است که هم مطابقت گزاره‌ها با واقع (صدق) را اثبات می‌کند و هم مدعای عام‌تر یعنی ناظر بودن گزاره‌ها را به واقع خارجی.

نکته دیگر اینکه ادله و شواهد قابل استخراج از مجموعه سخنان علامه بر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، برخی برون‌دینی و برخی درون‌دینی هستند، که به تفکیک دیدگاه علامه را درباره آن تبیین خواهیم کرد.

مراد از ادله و شواهد برون‌دینی، ادله و شواهدی است که تمام مقدمات آن از غیر متون دینی گرفته شده باشند. پیش از این گفتیم که معناداری در اصطلاح رایج اندیشمندان مسلمان، به معنای «ویژگی قابلیت انتقال مدلول و مقصود گوینده به ذهن مخاطب هم‌زبان» است. بر پایه این اصطلاح، تمام گزاره‌های قرآنی اعم از انشایی و اخباری معنادارند؛ زیرا اولاً خداوند در ورای آنها قصد انتقال معنای مشخص و معینی را به مخاطبان خود داشته است و ثانیاً این گزاره‌ها طبق شیوه متعارف یعنی شیوه محاوره عقلایی ترتیب یافته‌اند و تمام اصول و قواعد زبان متعارف در آن رعایت شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۷۸).

اما درباره معناداری به اصطلاح دوم و سوم یعنی معنای قابلیت اثبات‌پذیری و ابطال‌پذیری که معادل شناختاری بودن و ناظر بودن به واقعیت خارجی است، بحث علامه و غالب اندیشمندان مسلمان با تجربه‌گرایان، درباره کارایی و اعتبار این دو معیار برای اثبات معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی است.

### الف) کافی نبودن معیار «اثبات‌پذیری تجربی» حتی در اثبات قضایای تجربی

علامه مانند غالب اندیشمندان و معرفت‌شناسان مسلمان، معیار تحقق یک گزاره را منحصر در معیارهای تجربی نمی‌داند. از نظر وی حس و تجربه به‌تنهایی حتی در ارزیابی گزاره‌هایی با موضوعات تجربی نیز معیاری متزلزل است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۹۱۲-۹۳۲). به باور او، تمام مقدماتی که تجربه‌گرایان برای تکیه بر معیارهای حسی و تجربی ترتیب داده‌اند، مقدماتی عقلی و غیرحسی‌اند. پس ایشان عملاً در اثبات مدعای خود (اعتبار انحصاری معیارهای تجربی) از ادله و معیارهای عقلی استفاده کرده‌اند. از این رو دلیلشان خودسوز است؛ به این معنا که فرض صحت آنها مستلزم بطلان آنهاست (ر.ک: همان؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۷). از دیدگاه وی، اثبات صدق یا کذب هر گزاره به تناسب موضوعی که در آن سخن گفته شده، متفاوت است. معیارهای تجربی تنها برای اثبات صدق گزاره‌های تجربی- آن هم تنها به‌عنوان یکی از مقدمات استدلال- کارایی دارند؛ اما برای بررسی اثبات صدق یا کذب گزاره‌های متافیزیکی باید از معیارهای معرفت‌شناختی دیگری مانند علوم حضوری و بدیهیات و

براهین عقلی مدد گرفت. به هر صورت تکیه صرف بر معیارهای تجربی برای ارزیابی معناداری به معنای معرفت‌بخشی تمام گزاره‌ها، خطایی معرفت‌شناختی است (ر.ک: همان). پس نفی معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی و از جمله گزاره‌های قرآنی، از اساس نادرست است.

### ب) نارسایی معیار ابطال‌گرایان در ارزیابی قضایای دینی

چنان‌که گذشت، از نظر علامه و اغلب اندیشمندان مسلمان، معیارهای تجربی تنها در در قلمرو محسوسات کارایی نسبی دارند و برای رسیدن به نتایج علمی و فراگیر از مشاهدات حسی و تجربی، نیازمند معیارهای عقلی هستیم. بنابراین اتکای صرف بر معیارهای تجربی، خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه در قالب «ابطال‌پذیری» بی‌دلیل و فاقد اعتبار است.

از این منظر نزاع میان متدینان و ملحدان در باب توجیه گزاره‌های دینی و اثبات یا ابطال آن، جدلی‌الطرفین و صرفاً حاکمی از احساسات درونی آنها نسبت به جهان هستی نیست؛ بلکه گزاره‌های دینی با تکیه بر مقدمات بدیهی و علوم حضوری، با براهین قطعی اثبات‌پذیرند (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۷).

از طرفی مسئله «شُرور در عالم» که غالباً دستاویز ابطال‌گرایان، برای نفی معناداری گزاره‌های دینی بوده است (ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۸۹-۱۱۸)، با تکیه بر معیارها و براهین عقلی قابل تبیین، و با خالقیت الهی و رحمت و مهربانی و عدالت او کاملاً سازگار است (درباره دیدگاه علامه در خصوص شُرور و سازگاری آن با رحمت و مهربانی الهی، ر.ک: المیزان، ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۹).

صاحب‌المیزان در تفسیر خود سازگاری شُرور با عدالت و رحمت (مهربانی) خداوند را با تکیه بر معیارهای عقلی با نگاهی جامع به نظام عالم و پرهیز از جزئی‌نگری و کوتاه‌بینی در تحلیل حوادث عالم، تبیین کرده است (ر.ک: المیزان، ج ۸، ص ۳۶-۳۹؛ ج ۱۳، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۲۷-۹۳۰). از نظر وی با این نگاه، هرگز وجود انواع شُرور مانند شیطان، رنج‌ها و بلاها در عالم، با لطف و رحمت و عدالت الهی ناسازگار نیست. اینها ابتلائات و آزمایش‌های الهی هستند که در پس هریک، هدف و حکمتی معقول نهفته است و بنابراین با دقت و نگاهی جامع‌نگر نمی‌توان نام آنها را شر [مطلق] نهاد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۵۱). حاصل اینکه با توجه به مبانی معرفت‌شناختی علامه، گزاره‌های قرآنی حتی گزاره‌هایی که در آن صفات یا افعالی به خدا نسبت داده شده است، حاوی پیام‌های روشنی هستند که افزون بر اینکه به حکم ایمان دینی تصدیق آنها لازم است، با معیارهای معتبر عقلی نیز اثبات‌پذیرند.

### ج) تلازم اعجاز قرآن در دوری از اختلاف با صدق و معرفت‌بخشی گزاره‌های آن

یکی از ویژگی‌های قرآن که بدان توحید شده، اعجاز قرآن در دوری از اختلاف و تناقض است: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اِخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ اگر از جانب غیرخدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیار می‌یافتند. از این ویژگی بارز قرآن با تحلیل علامه می‌توان به‌مثابه استدلالی متقن برای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آیات قرآن استفاده کرد. علامه دربارهٔ سر اختلاف‌ناپذیری می‌نویسد:

اگر کلامی بر اساس حقیقت استوار و کاملاً بر واقع منطبق باشد، گزاره‌هایش یکدیگر را تکذیب نمی‌کند؛ زیرا تنها میان ارکان و اجزای حق (امر مطابق با واقع) اتحاد و هماهنگی وجود دارد. هیچ حقیقتی، حقیقت دیگر را باطل نمی‌کند و هیچ سخن صدقی، سخن صدق دیگر را تکذیب نمی‌کند. این باطل است که با باطل دیگر و با حق سر‌ستیز دارد. ماورای حق، یک‌سره باطل است: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲)؛ خداوند حق را یگانه و پیوسته و باطل را گسسته و پراکنده قرار داده است. چندان که خداوند متعال درباره راه حق می‌فرماید: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳)؛ اگر کلامی از چنین ویژگی برخوردار باشد؛ یعنی مطابق با واقع باشد؛ هیچ اختلاف و تناقضی در اجزای آن نیست؛ بلکه نهایت همخوانی و هماهنگی میان اجزای آن برقرار است و اجزای آن یکدیگر را تأیید می‌کنند و هر جزء آن، بر جزئی دیگر گواهِ است و از جزئی، جزء دیگر نتیجه گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷۲-۷۳).

توضیح اینکه اگر برخی گزاره‌های یک متن، مطابق واقع و برخی غیرمطابق با واقع باشند، به‌ناچار در برخی جهات با هم اختلاف و تناقض پیدا خواهند کرد. تنها در صورتی که همه گزاره‌های یک متن مطابق با واقع باشند، هیچ اختلاف و تناقضی در آنها رخ نخواهد داد. با بررسی قرآن و مشاهده اینکه هیچ اختلاف و تناقضی در گزاره‌های آن وجود ندارد، می‌توان به این نتیجه رسید که تمام گزاره‌های این کتاب آسمانی، مطابق با واقع‌اند.

مطلب یادشده در قالب قیاسی منطقی (قیاس استثنایی اتصالی) که در آن رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه می‌دهد قابل تقریر است: «اگر قرآن از جانب غیرخدا بود، به‌ناچار [با راه یافتن باطل در آن] میان آیات آن اختلاف و تناقض پیدا می‌شد»؛ «ولی در میان آیات آن هیچ اختلاف و تناقضی یافت نمی‌شود»؛ «بنابراین قرآن کلامی یک‌سره حق و مطابق با واقع و از جانب خداست».

برای بیان ملازمه میان مقدم و تالی (الهی نبودن قرآن و وجود گزاره‌های متناقض در آن)، توجه به این نکته کافی است که قرآن در برهه‌ای طولانی از زمان و در مقیاسی وسیع در گزاره‌های خبری خود درباره موضوعات متعدد و متنوع جهان هستی مانند اوصاف و افعال الهی و ابعاد مختلف حیات انسان سخن گفته است. با فرض اینکه قرآن از جانب غیرخدا باشد، چون غیرخدا احاطه به واقعیات ندارد و توصیف غیرخدا از واقعیات با تسامح و تساهل و پندارهایی آمیخته به باطل همراه است، عادتاً می‌باید در آنها باطل راه یافته باشد. در این صورت بسیاری از گزاره‌های آن با یکدیگر تناقض خواهند داشت؛ ولی با تدبیر در آیات و معانی آنها می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ تناقض و تهافتی در گزاره‌های قرآن وجود ندارد و از رفع تالی (نبود اختلاف در قرآن) می‌توان نتیجه گرفت که قرآن سخنی مطابق با واقع (حق محض) است. بدیهی است که چنین سخنی نمی‌تواند از جانب غیرخدا باشد. داستان فیلِ مثنوی معنوی، نمادی از همین نکته منطقی است و نشان می‌دهد که گزاره‌های سستی که تنها پنداری از واقعیت دارند، چگونه با هم به تعارض و تهافت برمی‌خیزند. به‌عکس اگر همه گزاره‌ها آینه‌ای شفاف از واقعیت محض باشند، هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی میان آنها رخ نخواهد داد:

وقتی صدق گزاره‌های قرآنی اثبات شد، اثبات معرفت‌بخشی آن آسان است؛ زیرا اگر صدق یک گزاره برای کسی اثبات شود و شخص به صدق یک گزاره باور یابد، لازمه بین و بدیهی آن این است که آن گزاره را معرفت‌بخش، یعنی ناظر به واقع خارجی و قابل صدق و کذب می‌داند. پس از نظر علامه بر پایه این استدلال، قطعاً گزاره‌ای قرآنی معرفت‌بخش نیز هستند.

### (د) تلازم هم‌اوردخواهی قرآن با صدق و معرفت‌بخشی آن

تحدی قرآن و هم‌اوردطلبی آن از جهات گوناگون نیز مؤید معرفت‌بخشی و مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع است. قرآن، ملحدان متعصب زمان نزول و همه ناباوران به حقانیت این کتاب آسمانی را فراخوانده تا اگر در حقانیت کلام الهی و صدق آورنده آن تردید دارند، دست‌به‌کار شوند و سخنی مانند آن بیاورند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶۸). تحدی به کلامی که ناظر به واقعیات خارجی نیست و تنها اثرش ایجاد تحقیر یا نوعی انگیزش احساسات در میان مخاطبان است، به آسانی قابل پاسخ‌گویی است؛ به‌عکس اعتراف مخاطبان به بدیع بودن ساختار و فخامت معانی و محتوای قرآن و ناتوانی مخاطبان از هم‌اوردی با آن، دلیلی متقن بر مطابقت گزاره‌های قرآن با واقعیات خارجی و شناختاری بودن آن است.

توضیح اینکه هم‌اوردخواهی قرآن، اولاً ملازم با معناداری آن به اصطلاح اول است؛ زیرا قرآن از سنخ کلام است و درخواست آوردن کلامی که معنای مشخصی را به ذهن مخاطبان خود منتقل نمی‌کند، قابلیت هم‌اوردطلبی ندارد و از اساس درخواستی بیهوده است که هرگز صدق آورنده‌اش را در ادعای نبوت و الهی بودن قرآن اثبات نمی‌کند؛ ثانیاً این کلام برای اثبات مدعای خود (از جانب خدا بودن قرآن و صدق آورنده آن) باید معرفت‌بخش و مطابق با واقع نیز باشد؛ زیرا ناتوانی مخاطبان از آوردن مثل قرآن، افزون بر بداعت اسلوب و شیوه بیان قرآن، متکی بر فخامت معنا و عظمت محتوای آن است و یکی از پایه‌های فخامت و عظمت محتوای قرآن، ناظر بودن آن به واقعیت خارجی و مطابقت محتوای آن با حقایق هستی است.

برای تبیین بهتر مطلب به این نکته اشاره می‌کنم که از منظر علامه، قدر متیقن و یکی از مهم‌ترین ابعاد اعجاز قرآن، اعجاز بلاغی آن است (درباره ماهیت اعجاز، ابعاد آن و چگونگی دلالت آن بر صدق پیامبر از دیدگاه علامه، ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۵۸-۷۳). این بُعد از اعجاز قرآن، تقریباً مورد توافق همه قرآن‌پژوهان است و بسیاری از ایشان به آن تصریح کرده‌اند (ر.ک: محققان مرکز دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، ص ۴۲۷-۵۶۷).

به باور علامه، اعجاز قرآن در فصاحت و بلاغت، افزون بر زیبایی و بدیع بودن اسلوب، حاصل عظمت محتوا و معارف قرآن است. وی عظمت معارف قرآن را نیز حاصل انعکاس واقعیات خارجی در قرآن و حقانیت تمام گزاره‌های قرآنی می‌داند. به عقیده او سخن هرچند از لحاظ ظاهر زیبا و فریبنده باشد، اگر سخنی حکیمانه نباشد که از واقعیات خارجی نشئت گرفته، سخنی جاهلانه است که به‌زودی در میدان حقیقت و در مقابل سخن حق رنگ می‌بازد و عقب‌نشینی می‌کند. علامه در توضیح اعجاز بلاغی قرآن، ذیل تفسیر آیه ۲۳

سوره بقره می‌نویسد: بلاغت به معنای واقعی کلمه، وقتی برای کسی دست می‌دهد که اولاً به تمام واقعیات هستی احاطه کامل داشته باشد؛ و ثانیاً تمام آن واقعیات را با الفاظ و عباراتی کاملاً رسا و وافی به مقصود به ذهن شنونده منتقل کند و ثالثاً هر واژه و ترکیب آن مطابق با واقعیت خارجی باشد. چه بسیار کلامی به‌ظاهر بلیغ که مقصود گوینده‌اش را به‌خوبی می‌رساند، اما اساسش شوخی و هذیان (بیهودن‌گویی) است که از واقعیت بی‌بهره است و یا اساسش نادانی است و بدیهی است که چنین کلامی هرگز تاب مقاومت در مقابل سخن حق و حکیمانه را ندارد. تنها سخنی در میدان مبارزه می‌تواند برتری خود را اثبات کند که افزون بر شیرینی و نوشینی شنیداری واژه‌ها و استواری سبک و اسلوب سازه‌ها و ترکیب‌ها، در معنا نیز بلیغ و مطابق واقع باشد. برترین کلام که بی‌همتا و بی‌رقیب است، تنها کلامی است که جامع شیرینی الفاظ و زیبایی اسلوب و بلاغت معنا و مشتمل بر معنایی حقیقی و مطابق واقع باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷۲).

۲-۱-۲. ادله و شواهد درون‌دینی

مراد از ادله و شواهد درون‌دینی ادله و شواهدی است که دست‌کم یکی از مقدمات آن از متون دینی یعنی قرآن و روایات معتبر قابل استخراج است. در اینجا به دلیل مجال اندک، تنها به ذکر چند دلیل و شاهد قرآن بسنده می‌کنیم.

### الف) قرآن، نازلۀ علم و حکمت الهی

تأمل در صفات خداوند سبحان و رابطه آن با قرآن نیز ما را به این حقیقت رهنمون می‌کند که این کتاب آسمانی، کتابی معرفت‌بخش است و تنها حقایق جهان هستی را بازمی‌تاباند. این دلیل در واقع تعلیلی بر سر عدم اختلاف در قرآن است. خداوند در مقابل ادعای مشرکان که قرآن را سخنی اساطیری و از قبیل افسانه‌های پیشینیان می‌دانند، بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن نازلۀ‌ای از علم الهی است: «وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكُنْتُمْ بِهَا فِهِيَ تَمَلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان: ۵-۶). اساطیر جمع اسطوره به معنای اخبار مکتوب است که اغلب درباره افسانه‌های آمیخته با خرافات به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۵، ص ۱۸۱). به باور علامه، تأکید آیه بر آگاهی خداوند از اسرار آسمان‌ها و زمین برای این است که قرآن مشتمل بر حقایقی متکی بر علم الهی است که از عقول بشر عادی پنهان است و بنابراین هرگز نمی‌تواند از قبیل اسطوره‌ها و افسانه‌های پیشینیان باشد. به تعبیر دیگر قرآن حاوی حقایقی ناب است که فقط از زبان وحی تراوش می‌کند و از دسترس بشر عادی خارج است (همان، ص ۱۸۲).

قرآن بر نفوذناپذیری خود نسبت به باطل تأکید کرده و سرّ نفوذناپذیری‌اش را تراوش آن از قلم خداوند حکیم حمید دانسته است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۱-۴۲). به باور علامه، ذیل آیه تعلیلی بر دلیل نفوذناپذیری قرآن نسبت به باطل است؛ با این توضیح که حکیم کسی است که فعلش از اتقان برخوردار است و هیچ‌گونه خلل و سستی در آن راه ندارد. حمید نیز به معنای کسی

است که صفاتش بی‌هیچ قید و شرطی پسندیده و در کمال حسن است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷، ص ۳۹۸). با این اوصاف هیچ جهتی برای صدور سخن باطل (سخن بیهوده و غیرمطابق با واقع) از جانب خداوند سبحان وجود ندارد؛ بلکه سخن او همواره صادقانه‌ترین سخن و گفتار است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء: ۱۲۲).

به باور علامه، قرآن حتی در بیان داستان‌های خود کاملاً مطابق با وقایع سخن گفته و عبرت‌های داستانی قرآن مبتنی بر گزارش‌های تاریخی دقیق و درست از قضایای واقعی است. برخی معتقدند قرآن در نقل حوادث تاریخی اهمال کرده و در گزارش‌های تاریخی و داستان‌های خود به حقیقت واقعه، زمان و مکان درست وقوع آن و جزئیات دقیق آن توجهی نداشته است و چه‌بسا برای رسیدن به مقصود خود از قصه‌های رایج میان مردم استفاده کرده است، بدون اینکه به درستی یا نادرستی آنها اهمیتی دهد. قرآن این اعتقاد را خطا می‌شمارد و معتقد است که در ذکر حقایق تاریخی و داستان‌های قرآن خطا، مسامحه و اهمال راه ندارد؛ زیرا داستان‌های خرافه‌آمیز، مصداقی از باطل هستند و با صفات خالق قرآن و اهداف او از نزول قرآن تناسبی ندارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۷).

صدق و نفوذپذیری قرآن نسبت به انواع باطل، از جمله سخنان دروغ و غیرمطابق با واقع، بیش از همه حاصل علم و حکمت الهی است. خداوندی که به همه حقایق هستی آگاه است و قرآن را برای هدایت بشر به سوی حق و حقیقت نازل کرده، محال است که در قرآن هرچند در قالب داستان و تمثیل، سخنی خلاف واقع بگوید. چنین کاری خلاف حکمت الهی است؛ زیرا به باور علامه قرآن نازله علم الهی است و خداوند جز حق نمی‌گوید و هرگز نمی‌توان با سخنی غیرواقعی که بهره‌ای از حقیقت ندارد، آفریدگان را به سوی حق و حقیقت رهنمون ساخت.

حاصل اینکه به باور علامه، قرآن حتی در نقل داستان‌های خود نیز از زبان حاکی از واقعیات خارجی فاصله نگرفته است و لازمه صدق تمام گزاره‌های قرآنی، معرفت‌بخشی آنها و ناظر بودن آنها به واقعیات خارجی است.

### (ب) توصیف قرآن به حق و حکیم

خداوند سبحان قرآن را در مواضع متعدد به حق وصف کرده است، از جمله: «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (فاطر: ۳۱). به نظر علامه طباطبایی مراد از توصیف قرآن به حق این است که قرآن کلامی است که به هیچ‌یک از انواع باطل آمیخته نیست و در عین حال این کتاب، کتب آسمانی پیشین (تورات و انجیل و...) را تصدیق می‌کند. پس هیچ‌یک از کتب آسمانی پیشین در ظرف نزول به هیچ باطلی آمیخته نیستند. از سوی دیگر از قرآن با عنوان نور و کتابی آشکار یا آشکارکننده (حقایق) یاد شده است که انسان‌ها را از گمراهی و تیرگی باطل نجات می‌دهد و به صراط مستقیم هدایت می‌کند: «فَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى

صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (مائدة: ۱۵-۱۶). همچنین قرآن در آیات ۱۰۸ سوره یونس (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ)، ۴۳ سوره سبأ (قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَآمُ الْغُيُوبِ) و نیز ۴۹ سوره سبأ (قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبَدِّئُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ) به حق توصیف شده است. به باور علامه مراد از حق در آیه اول، خود قرآن یا متعلق دعوت قرآن (دین الهی) است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰، ص ۱۳۳) و مراد از حق در این آیات و مانند آن، رأی و اعتقادی است مطابق با واقع که ملازم با رشد و هدایت و به دور از غی و گمراهی است و حکمت نیز در قرآن چنین معنایی را افاده می‌کند؛ یعنی رأی و اعتقاد صادق و مطابق با واقع که کذب در آن راه ندارد. از این رو در برخی آیات، نزول کتاب با حکمت قرین شده است؛ «أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (نساء: ۱۱۳). در برخی آیات نیز قرآن وصف حکیم به خود گرفته است: «وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ» (یس: ۲) و نیز رسول خدا ﷺ معلم کتاب و حکمت شمرده شده است: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲). به نظر علامه طباطبایی وصف قرآن به حکیم، به دلیل اشمال آن بر حکمت است و حکمت همان اصول اعتقادی مطابق با واقع و فروع آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۷، ص ۶۲). معرفی رسول خدا ﷺ به عنوان معلم حکمت از این باب است که شأن و مسئولیت رسول خدا ﷺ به عنوان معلم و مبین قرآن این است که خرافاتی را که درباره جهان هستی و حقیقت انسان، رابطه انسان با مبدأ و معاد و دیگر امور در اذهان مردم جای گرفته، تصحیح کند و حقایق ناب هستی را آنچنان که هست بدون هیچ پیرایه‌ای برای آنان بیان نماید (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱-۲۷۲). بدیهی است که چنان کتابی، بی‌هیچ شائبه‌ای صادق، و مطالبش مطابق با واقع است و لازم مقدم بر صدق یک سخن هم معرفت‌بخشی آن است. پس قرآن معرفت‌بخش است.

### ج) برهان‌پذیر بودن گزاره‌های قرآن

دین در تقسیم‌بندی مشهور، به گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی تقسیم می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۴۷). به باور علامه گزاره‌های اعتقادی دین برخاسته از حقایق هستی‌شناختی درباره آفریننده هستی، رابطه انسان با هستی‌بخش جهان و نیز فرجام او در این جهان هستند و خداوند در قرآن همه این اعتقادات را با براهینی روشن و حجت‌هایی آشکار بر مخاطبان عرضه داشته است و به شبهات و تأملات درباره حقانیت این اعتقادات پاسخ گفته است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۱۸۳). بی‌شک چنین گزاره‌های برهانی‌ای باید شناختاری باشند؛ زیرا گزاره‌های غیرشناختاری که ناظر به واقعیات خارجی نیستند و صرفاً حاکی از احساسات دین‌داران نسبت به جهان هستی‌اند، برهان‌ناپذیرند.

این دلیل به‌مثابه دلیلی لمّی بر شناختاری بودن گزاره‌های دینی است؛ یعنی از آنجاکه اولاً اعتبار عقل ذاتی است و ثانیاً گزاره‌های حاکی از ماورای طبیعی از جمله وجود خداوند و یکتایی او به مدد ادله عقلی، برهان‌پذیرند، شناختاری بودن آنها نیز اثبات می‌شود؛ زیرا برهان‌پذیر بودن فقط مختص گزاره‌هایی است که از واقعیات عینی و خارجی حکایت دارند و گزاره‌هایی که رابطه‌ای با واقع خارج ندارند، برهان‌پذیر نیستند.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. به باور علامه، معنای یک متن همان قصد مؤلف است که با علائم و نشانه‌های شناخته‌شده درصدد تفهیم آن به خواننده متن است و معناداری متن، قابلیت انتقال قصد و پیام مؤلف به خواننده آگاه به علائم و نشانه‌ها. براین اساس تمام گزاره‌های قرآنی اعم از اخباری و انشایی از دیدگاه علامه طباطبایی معنادارند؛

۲. از نگاه علامه معیارهایی که تجربه‌گرایان در مقام ارزیابی معناداری گزاره‌های متافیزیکی ارائه داده‌اند، مخدوش‌اند. به‌علاوه تمام مقدماتی که آنان برای اثبات ارزش انحصاری معیارهای تجربی ترتیب داده‌اند، عقلی (غیرتجربی) هستند. پس دلیلشان خودسوز است. معیارهای تجربی تنها برای اثبات صدق گزاره‌های تجربی، آن هم به عنوان یکی از مقدمات استدلال کارایی دارد؛ اما برای بررسی اثبات صدق یا کذب گزاره‌های متافیزیکی باید از معیارهای معرفت‌شناختی دیگری مانند علوم حضوری و بدیهیات عقلی مدد گرفت؛

۳. از منظر علامه اتکای صرف بر معیارهای تجربی خواه در شکل «تحقیق‌پذیری تجربی» و خواه در قالب «ابطال‌پذیری» بی‌دلیل و فاقد اعتبار است. با این رویکرد، نزاع میان متدینان و ملحدان در باب توجیه گزاره‌های دینی و اثبات یا ابطال آن، هرگز جدلی‌الطرفین و صرفاً حاکی از احساسات درونی آنها نسبت به جهان هستی نیست. سازگاری مسئله شرور نیز با مهربانی و رحمت الهی و با نگاهی جامع به نظام برتر عالم و پرهیز از کوتاه‌بینی و جزئی‌نگری کاملاً تبیین‌پذیر است؛

۴. از دیدگاه صاحب‌المیزان دوری قرآن از اختلاف و تناقض، دلیلی واقع‌نمایی و مطابقت آیات آن با واقع است؛ زیرا تنها در سخنانی که یک‌سره حق و مطابق با واقع باشند، اختلاف و تناقض راه ندارد و در سخنانی که در نمایاندن واقع ذره‌ای به خطا رفته باشند، ناگزیر اختلاف و تناقض یافت می‌شود. لازمه مقدم چنین مبنایی، اعتقاد به معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی آیات قرآن است؛

۵. به باور علامه تأکید قرآن بر علم و حکمت الهی ذیل آیات ملازم با نفوذناپذیری قرآن در برابر باطل و حق بودن (مطابق با واقع بودن) گزاره‌های قرآن است و مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع، مبتنی بر معرفت‌بخشی آنهاست. به باور علامه، قرآن حتی در بیان داستان‌های خود واقع‌گرا و واقع‌نماست و عبرت‌های داستانی قرآن مبتنی بر گزارش‌های تاریخی دقیق و درست از حقایق عینی است و هیچ مطلب باطلی حتی در داستان‌های قرآن و مطالب تاریخی آن راه ندارد. بی‌شک چنین کلامی معرفت‌بخش نیز هست؛

۶. توصیف قرآن به حکیم و حق نیز حاکی از واقع‌نمایی این کتاب آسمانی است. خداوند با این اوصاف، قرآن را کتابی معرفی کرده که مشتمل بر معارفی مطابق با واقع و ملازم با رشد و هدایت و به‌دور از هرگونه انحراف و اعوجاج است. چنین کلامی به‌ناچار باید معرفت‌بخش باشد؛



۷. علامه باورهای دینی قرآنی را برهان‌پذیر دانسته است. بی‌شک چنین گزاره‌های برهانی‌ای، شناختاری‌اند؛ زیرا گزاره‌های غیرشناختاری‌ای که ناظر به واقعیات خارجی نیستند و صرفاً حاکی از احساسات دین‌داران نسبت به جهان هستی‌اند، برهان‌ناپذیرند.

حاصل اینکه به عقیده علامه، تمام گزاره‌های خبری قرآن، اعم از گزاره‌هایی که در آنها سخنی درباره موضوعات و پدیده‌های طبیعی رفته و نیز گزاره‌های ناظر به مسائل متافیزیکی، از واقعیات خارجی حکایت دارند و زبان قرآن در تمامی این گزاره‌ها شناختاری و واقع‌نماست.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، گادامر، فیلسوف معروف آلمانی، فرآیند فهم را حاصل امتزاج افق معنایی مؤلف و مفسر متن می‌داند. این نظریه پرسش‌های تازه‌ای را درباره چگونگی فهم یک متن برانگیخته است. در این باره ر.ک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۴-۲۶۷.
۲. ر.ک: ویزدام در مقاله معروفش به نام «خدایان» برای تبیین دیدگاه مقصود خود از مثال دو سیاح استفاده کرد. او می‌گوید فرض کنید دو سیاح باغی را مشترکاً مالک می‌باشند و پس از سال‌های متمدای غفلت از ملک خود به آن باغ بازمی‌گردند و با باغی مواجه می‌شوند که سراسر آن را علف‌های هرز فراگرفته است. اما در میان آن چند درخت با نظمی خاص و متناسب با هم در کنار هم قرار گرفته‌اند. یکی از دو مالک با نگاه به علف‌های هرز منکر حضور و نظارت باغبان در باغ می‌شود و دیگری با نگاه به درختان منظم بر حضور و نظارت یک باغبان اصرار می‌ورزد و با دهها توجیه مدعی حضور باغبانی بی‌رنگ و وزنی می‌شود که شخصاً آثار او قابل مشاهده نیست. ویزدام می‌گوید: وضع متدینان در مقابل ملحدان از این قرار است و داستان اختلاف موحدان و ملحدان داستان اختلاف این دو بخش از نگرش است که هر یک بخشی از شواهد موجود را اخذ نموده و به نفع خویش تفسیر می‌کنند. ر.ک: هیک، ۱۳۷۲، ص ۲۰۴-۲۰۶؛ پی‌آستون و دیگران، ۱۹۲۱، ص ۴۷.
۳. نظیر همین گزاره که در قرآن مطرح است: «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوُّوفٌ رَحِيمٌ» (حج: ۶۵).
۴. تعارض‌های موجود در برخی کتب دینی، مانند کتب مقدس یهودی - مسیحی، تعارض گزاره‌های دینی با برخی نظریات علمی رایج، ظاهر عجیب برخی داستان‌های تاریخی متون مقدس، مشکل درک صفات و افعال الهی از عوامل مهم بحث درباره زبان متون دینی و معناداری آنها بوده است. ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱-۴۶؛ نیز درباره انگیزه طرح بحث زبان دین و معناداری متون دینی و گزاره‌های کلامی در مغرب زمین، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۱۰.

## منابع

- آریان، حمید، ۱۳۷۶، *درآمدی بر زبان قرآن*، پایان‌نامه ارشد، قم، مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.
- آشبی، ۱۳۷۳، *اصل تحقیق‌پذیری در علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پورحسن، قاسم، ۱۳۹۰، *زبان دین و باور به خدا*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پی آستون، ویلیام و دیگران، ۱۹۲۱م، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۷، *معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۲، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۶۱، *نظری اجمالی و انتقادی به پوزیتیویسم منطقی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- خواندمیر، ۱۳۳۳، *تاریخ حبیب السیر*، مقدمه از جلال‌الدین همایی، تهران، خیام.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۳، *جزوه درسی مبانی تفسیری در مقطع دکتری تفسیر و علوم قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۹۲، *زبان قرآن با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر*، قم، سمت.
- سالاری راد، معصومه، و رسول رسولی‌پور، ۱۳۸۶، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۸.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۲، *علم‌شناسی فلسفی*، ویراسته پل ادواردز، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۸۳، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.
- صادقی، هادی، ۱۳۷۵، «اثبات‌گرایی منطقی و زبان دینی»، *معرفت*، ش ۱۹، ص ۷۱.
- ، ۱۳۷۸، *الهیات و تحقیق‌پذیری*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *قرآن در اسلام*، چ نهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- ، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- قدردان قارملکی، ۱۳۸۱، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی»، *قبسات*، ش ۲۵.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۱، *هرمنوتیک*، کتاب و سنت، چ پنجم، تهران، طرح نو.
- محققان دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴، *علوم القرآن عند المفسرین*، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- محمدرضایی، محمد و دیگران، ۱۳۹۲، «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس»، *کلام اسلامی*، ش ۸۸.
- ، ۱۳۹۳، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، ش ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، قم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، «میزگرد زبان دین»، *معرفت*، ش ۱۹.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *علل گرایش به مادیگری*، قم، صدرا.
- ، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، چ هفتم، قم، صدرا.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۸۵، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، قم، خانه خرد.
- هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، ترجمه بهرام راد، تهران، دار الهدی.