

واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن کریم: نحوه اثبات و ادله

mr.amin۴۵۱@yahoo.com

ahmadvaezi01@hotmail.com

ک محمدرضا امین / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمد واعظی / استاد دانشگاه باقر العلوم

دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۲۵

چکیده

یکی از مسائل مهم و مرتبط با زبان قرآن، واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن است. برخلاف آثار پیشین، «واقع‌نمایی» را متفاوت با «معرفت‌بخشی» و مشتمل بر دو مؤلفه «قصد واقع‌گویی» و «مطابقت با واقع» می‌دانیم. وانگهی، برخلاف تصور غالب، واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن را علاوه بر دلایل برون‌دینی، گاهی می‌توان با دلایل نقلی قرآنی و روایی نیز بررسی و احیاناً اثبات کرد، به‌گونه‌ای که منجر به مصادره به مطلوب یا دور نشود. برای اثبات این مدعا، پس از بسط روش‌شناسی بحث و تبیین و اثبات امکان استفاده از دلایل درون‌دینی، از دلایل نقلی قرآنی و روایی و نیز دلایل عقلی مطرح در قرآن، که ویژگی‌های قرآن و خداوند را بیان می‌کنند و نیز از اصالة‌الظهور، استفاده کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، گزاره‌های خبری قرآن، دلایل نقلی، دلایل عقلی، نحوه اثبات واقع‌نمایی.

گرچه اکثر قریب به اتفاق قرآن‌پژوهان همه گزاره‌های قرآن را واقع‌نما می‌دانند، اما اندک دیدگاه‌های مخالفی هم در این زمینه وجود دارد. برخی همه گزاره‌های قرآن را «واقع‌ناما» (مجتهد شبستری، بازبایی شده در ۹۲/۷/۵) و برخی بخش‌هایی را واقع‌ناما (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۱۷۲) می‌دانند. مراد از «واقع‌نمایی»، ویژگی‌ای مرکب از «قصد واقع‌گویی متکلم» و «انطباق مفاد گزاره با واقع» است. واقع‌نمایی تنها «انطباق مفاد گزاره با واقع»، که گاه از آن به «صدق گزاره» تعبیر می‌شود، نیست، بلکه «قصد متکلم بر واقع‌گویی» نیز باید در تعریف لحاظ شود. دلایل این توسعه در تعریف عبارتند از:

الف. احتمال تفاوت مراد جدی متکلم با مراد استعمالی؛

ب. مرزبندی با فرضیات زبانی و هرمنوتیکی^۱ که گاه ارتباط معنای متن با قصد مؤلف را منکرند؛^۲

ج. موضوع پژوهش حاضر گزاره‌های خبری «قرآن» است که گوینده آنها هدف از بیانشان را با سعادت و شقاوت انسان مرتبط می‌داند؛ و این امور از مسائلی هستند که جدی بودن یا نبودن متکلم، واقع‌نما بودن یا نبودن کلام وی و مانند آن تأثیر مهمی در تحقق غرض وی از بیان آنها دارد. پس در کشف مراد متکلم، بر توجه به قصد متکلم نیز اصرار داریم (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۴۸). البته از این رو که قول به واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن عمدتاً ناشی از تشکیک در قصد متکلم است، بیشتر به همین بعد می‌پردازیم.

موضوع این نوشتار، متمایز از «معناداری» و «معرفت‌بخشی» است؛ زیرا مراد از «معناداری»، «مهمل نبودن و افاده معنا»، و از «معرفت‌بخشی»، «گزارش با قصد انتقال صرف آگاهی» و به عبارت دیگر، «خبری بودن و برخورداری از قابلیت صدق و کذب» است. همچنین گزاره‌های خبری‌نما، که به‌رغم ظاهر خبری‌شان، انشایی و فاقد قابلیت صدق و کذبند، خارج از بحث‌اند، ولی گزاره‌هایی که فاقد قرینه خبری نیستند، مد نظرند.

اندیشمندان غیرمسلمان نیز به گزاره‌های «مهمل یا بی‌معنا» (nonsense)، «شناختاری یا معرفت‌بخش» (cognitive)، «آگاهی‌بخش» (informative) و «حاکمی از واقع» (factual) پرداخته‌اند؛ اما به‌رغم اشتراک احتمالی اصطلاحات دانشوران غربی و علمای مسلمان، مراد از اصطلاحات «معناداری، معرفت‌بخشی، و واقع‌نمایی» همان است که گذشت. البته در علم اصول نیز—هرچند با تعبیری متفاوت— دو بعد پیش‌گفته واقع‌نمایی، یعنی «قصد واقع‌گویی» (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲۱) و «واقع‌گویی» (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۱۱) مطرح می‌شود.

هرچند اختلاف دربارهٔ واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن، ریشه‌ای دیرین و قوی ندارد، اما با توجه به برخی شبهات مطرح‌شده در مجامع علمی، توجه به آن ضروری می‌نماید. چنین شبهاتی می‌تواند موجب سلب اعتماد مخاطبان قرآن به گزاره‌های خبری آن شده، در راه سعادت جاودان، که منوط به اعتماد به این گزاره‌ها و عمل به آنهاست، رهنمی کند. وجه دیگر این اهمیت، جایگاه ویژه آن در مبانی تفسیر قرآن است؛ با این توضیح که مفسر بر فرض اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن، می‌تواند با استناد به آیات قرآن، گزارشی قابل اعتماد دربارهٔ بسیاری از پدیده‌های عالم شهود و یا حتی عالم غیب در موضوعاتی مانند برزخ، آخرت و فرشتگان، که ابزارهای شناختی انسان نسبت به آنها محدود است، ارائه دهد.

از آن رو که واقع‌نمایی قرآن پیش‌فرض تفسیری غالب مسلمانان بوده، به زحمت می‌توان تحقیق مستقلی دربارهٔ آن یافت. البته مطالبی مرتبط در برخی آثار آمده است؛ مانند: هم‌معنا دانستن «معرفت‌بخشی» با «واقع‌نمایی»، بدون تفکیک «قصد بیان واقع» از «بیان واقع» (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸-۲۵۰ و ۲۸۷)؛ معادل گرفتن «معرفت‌بخشی» و «واقع‌نمایی» و «ناظر بودن به واقعیت عینی» و «قابلیت صدق و کذب» (همو، ۱۳۹۲، ص ۵۸ و ۱۲)؛ طرح مباحث مرتبط با «معناداری، معرفت‌بخشی، واقع‌گرایی و شناختاری»، البته به‌گونه‌ای که روشن نیست مراد از آنها یکی است یا نه (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۹۵-۱۱۰)؛ اثبات «واقع‌نمایی به معنای عدم راه‌یابی باطل و دروغ به قرآن» با دو دلیل نقلی (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲) و اشاره‌ای گذرا به پیامد بی‌توجهی به آن (همان، ص ۳۵۵)؛ همگون دانستن معناداری و واقع‌نمایی و ارائهٔ یک دلیل بر واقع‌نمایی زبان دین (مؤدب، ۱۳۸۸، ص ۱۹۲-۱۹۵)؛ بررسی ارتباط «حکایت زبان حال» در قرآن با «واقع‌نمایی» (شاکر، ۱۳۸۰، ص ۱۱۸-۱۱۹)؛ ابهام در ارادهٔ «قابلیت صدق و کذب» یا «داشتن پشتوانهٔ واقعی» از «شناختاری بودن گزاره» (ساجدی، ۱۳۸۱، ص ۲۹ و ۲۶)؛ هم‌معنا دانستن «واقع‌گو» با «حقیقت‌نما و معرفت‌بخش»، و در جایی دیگر، با «حاکمی از واقع و دارای قصد بیان حقیقت» (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳ و ۱۹۵)؛ واقعی بودن داستان‌های تاریخی (معرفت، ۱۳۸۲، ص ۱۸۲-۱۹۲؛ همو، ۱۴۲۳ق) یا واقع‌نمایی - دست‌کم - بخشی از عناصر داستان‌های قرآن (خلف‌الله، ۱۹۹۹، ص ۲۰۶-۲۰۷)؛ احساسات‌نما دانستن زبان دین (ر.ک: مک‌کواری، ۱۳۷۸، ص ۴۵۵-۴۵۸؛ علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۷؛ سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۱۳-۱۵؛ پی. آلستون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۳) و بالتبع، واقع‌نما شدن زبان قرآن و اسطوره‌ای دانستن زبان دین (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۰۲؛ هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۷-۱۷۵؛ شهیدی، ۱۳۸۲، ص ۱۶-۱۷؛ هیک، ۱۳۷۹، ص ۲۰۴؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۵۷-۴۵۸؛ ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۲۰۶) که به

واقع‌نمایی زبان قرآن می‌انجامد؛ و برخی تقریرها از نمادین بودن زبان دین (ر.ک: پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۰۰) که به واقع‌نمایی زبان قرآن منتهی می‌شود.

در این پژوهش، با بازاندیشی یکی از پیش‌فرض‌های ناظر به متن قرآن، درصدد اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن هستیم؛ به این معنا که گزارش‌های قرآن درصدد بیان واقع و منطبق با واقع هستند و با این توضیح که گزارش قرآن از واقع، به حسب ظرف همان واقع، منطبق با واقع است.^۳

چون مخالفان واقع‌نمایی این گزاره‌ها از حیث نوع مدعا، استدلال و حتی معتقدات و دین و مذهب، متفاوتند و ادله گوناگونی، مانند زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی و حتی درون‌دینی اقامه کرده‌اند، در مقام بررسی ادله ایشان، طیفی از ادله و شواهد نقلی و غیرنقلی، و حتی عقلایی اقامه می‌کنیم؛ با این توضیح که ادله عقلایی، مرجحی قوی و قابل اعتمادند که عقلاً امور خود را بر آنها مبتنی می‌کنند و تا یافتن دلیلی قطعی بر خلاف آنها، همان رویه را ادامه می‌دهند.

مراد از «گزاره»، «جمله خبری»، یعنی «کلام دارای معنای تام» است و قید «خبری» در اینجا، توضیحی و صرفاً برای توجه مکرر به خروج عبارات انشایی قرآن از حیطة موضوع است.^۴ از «خبر» نیز اصطلاح ادبی (مثلاً، ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱، وج ۲، ص ۴۰۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸-۲۹؛ معین، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۹۷) و منطقی آن، یعنی «سخن محتمل الصدق و الکذب» مد نظر است (مظفر، بی‌تا، ص ۶۱-۶۲). پس گزاره خبری عبارت است از: «کلامی که به قصد حکایت ایجابی یا سلبی از نسبت خارجی القا شده، و قابلیت اتصاف به صدق و کذب دارد» (مثلاً، ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱؛ ج ۲، ص ۴۰۶؛ امین‌شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶).

برای واقع‌نمایی نیز معنای «نمایاندن و ارائه آن چیزی که ثبوت و تحقق داشته و واقعیت دارد» را مد نظر داریم، البته با ملاحظه دو نکته: اول به لحاظ معنای لغوی واقع؛ یعنی «شیء واجب و حتمی» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۵۲۲)؛ و دوم به لحاظ کاربردهای متعدد قرآنی ریشه آن (مانند: واقعه: ۱ و ۲؛ معارج: ۱؛ حاقه: ۱۵) که خصوصاً در موضوعی که هم‌راستا با موضوع این مقاله، همراه ماده «قول» آمده (نمل: ۸۲)، برخی از مفسران معنای «محقق شدن، به واقعیت پیوستن و تعین چیزی به عنوان مصداق کلام» را برای آن بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۹۵).

روش‌شناسی بحث

شاید تصور شود که روش بحث تنها عقلی است و استفاده از ادله نقلی، مصادره به مطلوب است؛ یعنی در روند استفاده از گزارش‌های قرآن برای اثبات واقع‌نمایی گزارش‌های آن، این گزاره‌ها را، یا «واقع‌نما»

می‌دانیم یا نمی‌دانیم. اگر آنها را واقع‌نما بدانیم مصادره به مطلوب کرده‌ایم، و اگر واقع‌نما ندانیم استدلال مشتمل بر آنها ارزش اثباتی ندارد؛ زیرا واقعیتی را نمی‌نمایاند. پس چیزی را اثبات نمی‌کند.

پاسخ: طرح این شواهد بدین روست که اولاً، نظر قرآن درباره واقع‌نمایی گزارش‌هایش را کشف کنیم، و ثانیاً، ببینیم آیا دیدگاه مشهور مبنی بر واقع‌نمایی این گزارش‌ها، بدون هیچ پشتوانه‌ای بین اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان و علمای اسلام رواج یافته، یا متون اسلامی مؤید آنهاست. وانگهی، تمسک ادله نقلی قرآنی به‌ویژه درباره مخاطبانی مؤثر است که قداست و حجّیتی برای قرآن کریم قایلند و همه آیاتش را واقع‌نمانا ندانسته و - مثلاً- تنها در واقع‌نمایی قصص یا وعد و وعیدهای اخروی تشکیک دارند، و ادله درون‌قرآنی آنها را قانع می‌کند. پس می‌توان درباره آنها، از آیاتی دال بر واقع‌نمایی استفاده کرد که هم عمومیت مفادشان سایر گروه‌های آیات خبری مانند قصص را نیز پوشش می‌دهند و هم واقع‌نمایی‌شان - دست‌کم ظاهراً و در استدلال‌آوری - از سوی طرف مقابل انکار نمی‌شود.

در خصوص اعتبار تمسک به ادله روایی نیز شاید سؤال شود که چون اعتبار روایات منوط به اعتبار قرآن است، چگونه می‌توان پیش از اثبات واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن، آنها را تکیه‌گاه اعتبار روایات دانست و روایات را دلیل واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن شمرد؟

اما اولاً، عبارات قرآن یکسره خبری نیستند، بلکه برخی انشایی و ناظر به اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ هستند: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (حشر: ۷). چنین آیاتی به ضمیمه روایات نبوی دال بر اعتبار روایات ائمه ﷺ، دلیلی قرآنی بر حجّیت روایات، و بی‌نیاز از واقع‌نمایی گزارش‌های قرآنند. ثانیاً، این مشکل درباره روایات نبوی مانند «فاذا التبت علیکم الفتن قطع الليل المظلم فعلیکم بالقرآن» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۸-۵۹۹، ح ۲) مطرح نیست و چنین روایاتی برای تمام مسلمانان قابل قبول است. پس استناد به آنها نیز منوط به واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن نیست.

ثالثاً، اعتبار چنین دلایلی از دو جنبه قابل توجه است:

۱. این دلایل برگرفته از کلام اشخاصی است که در صدر عقلاً بوده و به‌گونه‌ای قابل اعتماد و دارای اعتبارند که حتی غیر هم‌کیشان‌شان نیز برای سخنان ایشان اهمیت و اعتبار خاصی قایلند. در این زمینه - برای نمونه - آثار نویسندگانی مانند جرج جرداق مسیحی درباره امیرالمؤمنین علی ﷺ قابل توجه است. همچنین می‌توان به این نکته اشاره کرد که برخی از اهل سنت، امامان شیعه ﷺ را - دست‌کم - رواتی صادق، قابل اطمینان و قابل اعتماد می‌دانند (ر.ک: جرداق، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵-۱۷) و استنادشان به چنین روایاتی در مباحث علمی، یعنی بیان حقیقت در این روایات و انطباق آنها با واقعیت، را تلویحاً

می‌پذیرند. این اعتماد - مثلاً - در تفاسیر هویداست. برخی از مفسران به‌رغم تلاش در نادیده انگاشتن فضایل امیرالمؤمنین علیؑ - مثلاً از حیث تقدم در اسلام (ر.ک: ابن‌العربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۰۳) - به هنگام نقل احادیث ایشان می‌نویسند: «صحّ عن علی - رضی الله عنه - أنه قال...» (همان، ج ۲، ص ۸۵۸). از امثال تعبیر «صحّ»، هم روشن می‌شود که اولاً، نویسنده قایل است که این کلام متعلق به حضرت امیرؑ است؛ و ثانیاً، آن را پذیرفته، صادق می‌داند؛ و از اینکه روایت را در مباحث علمی خود به کار برده است و به آن استناد می‌کند، روشن می‌شود که آن را بیانگر حقیقت و واقعیت می‌داند. در غیر این صورت، چه وجهی دارد که در استدلالی علمی به آن استناد کند؟ این «صادق دانستن»، یعنی هم امامؑ را دارای قصد واقع‌گویی، و هم کلام او را منطبق با واقع می‌دانند. همان‌گونه که وقتی امامؑ کلام یا عملی را از حضرت رسولؐ نقل می‌کند، این گروه می‌پذیرند که آن حضرت واقعاً چنین فرموده‌اند یا چنین عمل کرده‌اند.

۲. اعتبار روایات و امدار «قرآن دارای پشتوانه عقلی اعجاز و تحدی» است. پس دلایل قرآنی و روایی بر دلیل عقلی مبتنی هستند و در نتیجه، از حیث نقلی بودن، خدشه‌ای بر آنها وارد نیست؛ یعنی بی‌ثمر نیستند، گرچه ثمر اقناعی آن محدود به کسانی است که حجیت و اعتبار قرآن را پذیرفته‌اند. گذشته از این، درباره تکیه‌گاه قرآنی روایات، باید توجه داشت که می‌توان در بحث، تنها از آیات انشایی قرآن به عنوان پشتوانه روایات استفاده کرد؛ به این بیان که از آیاتی مانند «ما آتاکم الرسولُ فخذوهُ و ما نهاکم عنهُ فانتهوا» (حشر: ۷) بهره بگیریم که نه خبری، بلکه انشایی بوده و دلالت دارند که باید تابع تمام اوامر و نواهی رسول اکرمؐ بود. از دیگر سو، یکی از اوامر ایشان اطاعت از ائمه اطهارؑ است که در قالب احادیثی مانند حدیث «تقلین» در منابع فریقین با عباراتی متحد المضمون آمده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۲۸؛ دارمی، ۱۳۴۹ق، ج ۲، ص ۴۳۱-۴۳۲). در نتیجه، کلام ائمه معصومؑ در قالب روایات، بر واقع‌نمایی گزاره‌های خبری قرآن تکیه ندارد، و استفاده از روایات در اثبات واقع‌نمایی این گزاره‌های قرآنی مصادره به مطلوب یا دور نیست. البته ناگفته نماند که یکی از مصادیق «اهل الذکر» در عبارات انشایی قرآن مانند «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذُّكْرِ» (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷) حتی طبق برخی روایات اهل سنت (ر.ک: حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۳۲-۴۳۷، ح ۴۵۹-۶۶۶) و روایات شیعی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۴۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۸۰۲)، ائمه اطهارؑ هستند، و این آیات انشایی نیز - به بیان پیش‌گفته درباره آیه ۷ سورة حشر - پشتوانه غیرخبری قرآنی برای اعتبار روایات هستند. پس - دست‌کم - در برابر برخی از

اهل سنت نیز می‌توان از این آیات بهره برد. همچنین روایات در برابر دیدگاه‌هایی نیز که - دست‌کم - در مقام استدلال، فقط واقع‌نمایی قرآن - و نه روایات - را نمی‌پذیرند و ادله و شواهدشان تنها ناظر به قرآن است، کارآمدند.

بخشی از مستندات ما صرفاً شاهد هستند و مدعا را اثبات نمی‌کنند، اما کثرتشان اطمینان‌آور است. در ادامه، ابتدا به ادله قصد خداوند بر واقع‌گویی، و سپس به اثبات انطباق گزارش‌های قرآن بر واقع می‌پردازیم:

اثبات قصد واقع‌گویی در گزاره‌های قرآنی

مراد از «قصد واقع‌گویی خداوند در گزارش‌های قرآن»، «اراده اخبار واقع» از آنهاست؛ یعنی گوینده آنها «قصد انتقال اطلاعاتی واقعی از عالم خارج» را داشته، نه اینکه آنها را به انگیزه دیگری، مانند ارائه اطلاعات غلط به مخاطب و گمراه کردن او، انتقال مطالب حیرت‌زا^۵ (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۸۹، ص ۸۸-۹۰) به مخاطب، یا بیان نگرش کلی متکلم (مثلاً، پیامبر اکرم ﷺ) به دنیای خارج و گزارش او از برداشت خود از عالم^۶ بیان کرده باشد. ادله این بخش را ابتدا به «ادله مستند به بنای عقلا و نقلی»، و قسم دوم را نیز به «قرآنی و روایی» تقسیم می‌کنیم.

الف. اصل عقلایی ظهور اخبار در قصد واقع‌گویی

از جمله مستندات قابل استفاده در مباحث علمی، فارغ از بود یا نبود دلیلی خاص بر مدعا، «اصل» است که لفظی یا عملی است (ر.ک: مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶). مراد از «اصل»، قاعده و دلیلی است غیرمتکی به امور دیگر، و به‌خودی‌خود، دال بر مقصود؛ و در معرفی آن - مثلاً - گفته شده: «ما ثبت حکمه بنفسه ولم یبن علی غیره... ما یبنی علیه غیره، ولایبنی هو علی غیره» (مرکزالمعجم‌الفقهی، بی‌تا، ص ۳۴۷؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۶-۵۷).

اصل عقلایی مورد نظر، که بر بنای عقلا تکیه دارد، اصالة الظهور است؛ به این بیان که عقلا اصل را بر لزوم اخذ به ظاهر اخبار می‌گذارند. تکیه بر بنای عقلا در علم اصول الفقه، به کثرت موضوع بحث بوده و بسیاری از استنباط‌های فقهی مبتنی بر آن است؛ زیرا امثال اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقة، اصالة العموم از مصادیق آن هستند. در اینجا، به سبب وجود ابعاد گوناگون برای گفتار - دست‌کم - دو مجرا برای اصالة الظهور داریم: «فعل متکلم یعنی: اخبار»، و «نفس گفتار خبری».

در خصوص مجرای اول، یعنی نفس فعل گفتاری متکلم، باید گفت: «اصل بر این است که قصد متکلم از اخبار، بیان واقع است»؛ یعنی هنگامی که متکلم خبر می‌دهد در صورت شک

در اینکه آیا قصد وی اخبار از واقع، یا - مثلاً - انتقال اطلاعات نادرست است، طبق اصل، از اخبارِ قصدی غیر از بیان واقع ندارد. پس اگر کلام، دلالتی صریح بر معنایی خاص نداشت و معنای مراد از آن چند احتمالی بود، اما از میان آنها یکی ظاهر یا اظهر بود و قرینه‌ای برخلاف آن یافت نشد، عقلاً اصل را بر این می‌گذارند که همان احتمال اظهر، مراد است. بدین‌روی، به آن تمسک و احتجاج می‌کنند (مظفر، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۵). این رویه عقلایی تأیید قرآنی نیز دارد؛ زیرا در کریمه «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (حجرات: ۶)، «تبیین» - به معنای تحقیق از صدق یا کذب خبر (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۴۳؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۹۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶، ص ۷۸) - تنها در صورت فسق مُخبر لازم است. طبق مفهوم این شرط، اگر مُخبر فاسق نبود، تحقیق لازم نیست؛ یعنی اصل در خبر، این است که گوینده درصدد بیان واقع است. پس خبر وی حجیت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۱۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۱۱۰)؛ یعنی باید مطابق با واقع فرض شود و اصل، بر صدق آن باشد. واقعی فرض کردن خبر، به وضوح، همان اصل عقلایی «اصالت قصد واقع‌گویی» است.

نمونه بعدی جریان این اصل، مسلم‌انگاشتن آن از جانب بسیاری از مفسران، سرگذشت دو تن در داستان باغی سرسبز است (کهف: ۳۲-۳۴) که یکی از آنها به امکانات خود چنان مغرور شد که حتی معاد را انکار کرد. تلاش مفسران برای بیان اسامی واقعی این دو و چگونگی تملک اموال و تصرف در آنها (ر.ک: رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۲، ص ۳۵۰ به بعد؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷۲۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۶۰؛ ابن جوزی ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸)، به صراحت نشان می‌دهد که گوینده را در مقام واقع‌گویی دانسته‌اند. شاید گفته شود، ممکن است مفسران در چنین آیاتی اصل مذکور را با تکیه بر ویژگی‌های خداوند یا قرآن جاری دانسته‌اند. اما صرف چنین احتمالی، به‌ویژه با وجود جریان این اصل، حتی در خصوص غیر قرآن و با وجود مؤید قرآنی پیش‌گفته، و با لحاظ عدم تصریح یا اشاره مفسران به آن، مانع نیست. وانگهی، حتی بر فرض که چنین باشد، پس عقلاً - دست‌کم - درباره قرآن، قابل به وجود قصد واقع‌گویی ماتن هستند. حتی اسماعیلیه، که آیات قرآن را بر معانی باطنی حمل می‌کنند، نیز گوینده آیات را واقع‌گو می‌دانند، ولی واقع را امر دیگری می‌دانند. گذشته از این، حتی مخالفان واقع‌گویی نیز - که طبیعتاً متوقعند مخاطبانشان از طریق سخنان خبری آنها به مرادشان پی‌ببرند - بر اصالة الظهور تکیه دارند.

ب. دلایل نقلی قرآنی

بر اساس برخی آیات قرآن، خداوند در گزارش‌های قرآن، قصد واقع‌گویی داشته، پس احتمال واقع‌نامایی گزاره‌های قرآن از لحاظ احتمال کذب‌مُخبر، منتفی است.

اهداف قرآن و قصد واقع‌گویی

قرآن آیین‌نامه زندگی هدفمند و دارای اهداف متنوعی است که عمدتاً از خود قرآن نیز استخراج می‌شوند (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳-۴۲) و با دقت در آنها، می‌توان جهت‌گیری کلی و حتی خاص قرآن را دریافت، و پی‌برد که این کتاب آسمانی در چه مقامی گزارش می‌دهد.

با توجه به اینکه هر فاعل عاقلی برای نیل به اهدافش در انتخاب کارآمدترین شیوه‌ها، سازوکارها و ابزارها می‌کوشد، باید بین مقاصد و مقدماتی که در نظر داشته است و فراهم می‌نماید ارتباطی منطقی باشد. این نکته درباره فاعل حکیم روشن‌تر، و این ارتباط قطعاً منطقی، نظام‌مند و سازوار خواهد بود. پس دقت در ارتباط منطقی بین اجزای این مجموعه و تجزیه و تحلیل آنها و ویژگی‌هایشان، به کشف ویژگی‌ها و ماهیت سایر اجزا و نحوه عمل و خصایص آنها می‌انجامد. قرآن اهداف و کارکردهای فراوانی دارد که مجال بررسی همه آنها نیست، و تنها به نکات دارای ارتباط روشن‌تر با مسئله می‌پردازیم:

۱. تشویق به تعقل: طبق آیات قرآن، یکی از مهم‌ترین اهداف این کتاب آسمانی این است که انسان پس از اطلاع از معارف الهی و حصول علم به آنها، در حقانیت آنها اندیشیده، به آنها ایمان آورد، آنها را به درستی به کار بندد و در عرصه عمل پیاده کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۳۰): «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲؛ بقره: ۲۴۲؛ نور: ۶۱).

این هدف روشن می‌کند که گوینده در مقام بیان واقعیات است؛ زیرا سخنی که با نگاه به واقع بیان نشده باشد، نمی‌تواند موجبات تعقل و اندیشه‌ورزی را فراهم آورد. این از آن روست که بر اساس مباحث لغوی، عقل، که «مرتبه بالاتری از علم و عرصه عمل زاجر از قباح» (عسکری، ۱۴۱۲، ص ۳۶۶) و «مایه تدبیر» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۲۳) است، متکفل واقع‌بینی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۳-۳۵)، تمییز خیر و صلاح (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۹۶)، و دور کردن انسان از پلیدی‌ها و امور آسیب‌زاست. از این روست که قرآن به تعقل و به کارگیری عقل فراخوانده و عقل را قوه‌ای می‌داند که مایه هدایت به حقایق در زمینه معارف (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۲) و تشخیص حق از باطل (همان، ج ۱۳، ص ۱۵۶) و انجام عمل صالح (همان، ج ۲، ص ۲۵۰) است. پس با لحاظ اینکه

قرآن از یک‌سو، انسان را به تعقل دعوت کرده، و از دیگر سو، عقل را چنان ناظر به حقایق (همان، ج ۲۰، ص ۱۴) و منافع و مضار واقعی می‌داند که عدم تعقل را موجب جهنمی شدن می‌داند: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک: ۱۰)، درمی‌یابیم قرآن - دست‌کم - تلویحاً مدعی سخن گفتن از امور واقعی است.

۲. تدبر در آیات: هدف دیگر از نزول قرآن، تدبر در آیات است: «کتابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» (ص: ۲۹). نکته اصلی در این مصدر و مشتقات آن، توجه به عاقبت امر و پیامدهاست (فراهمی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۷؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۲۴). پس یکی از اهداف نزول قرآن، تأمل و دقت در عواقب عمل نکردن به آموزه‌های عملی و پیامدهای معتقد نشدن به آموزه‌های اعتقادی و نتایج متخلّف نشدن به آموزه‌های اخلاقی قرآن است. حال اگر گزارش‌های قرآن - بخشی از آنچه قرآن برای تدبر در آن آمده - در مقام واقع‌گویی نباشند معقول نیست که گوینده حکیم انتظار تأمل در عواقب بی‌توجهی به مضمونشان را داشته باشد.

۳. تفکر: از ویژگی‌های اختصاصی انسان و شاید مهم‌ترین آنها و از برترین اهداف نزول قرآن «تفکر» است: «أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ... لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴). تفکر به حدی اهمیت دارد که گرچه هدف از خلقت انس و جن عبادت است (ذاریات: ۵۶)، اما معلم بزرگ قرآن بهترین عبادت را «تفکر» می‌داند: «لا عبادة مثل التفكير» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۷۲)؛ یعنی ای انسان، اگر خواستار تحقق هدف خلقت خود هستی، باید تفکر کرده، در دلایل امور تأمل کنی؛ زیرا «التفکر تصرف القلب بالنظر فی الدلائل» (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۲۱). پس قرآن خواستار دقت انسان در علل پدیده‌هاست. از سوی دیگر، امر به تفکر و هدف قرار دادن آن، با سخن گفتن بدون توجه به واقع‌سازگار نیست؛ زیرا امور غیرواقعی، دلیل ندارند. تفکر در قرآن کریم به امور گوناگونی تعلق گرفته که در یک دسته‌بندی کلی، عبارتند از: «قرآن کریم و آیات آن» (حشر: ۲۱؛ نحل: ۴۴) و «امور و پدیده‌های تکوینی» (زمر: ۴۲؛ روم: ۲۱). اما با لحاظ ابتدای این استنباط بر تحلیل معنای تفکر، گونه‌گونی متعلق آن تأثیری در نتیجه استدلال ندارد، به‌ویژه با لحاظ اینکه - دست‌کم - در جاهایی، متعلق تفکر در قرآن، امری مانند «دقایق و ظرایف نهفته در زبور عسل و خلقت آن» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۹۳، ذیل انعام: ۶۹) است که حتی منکران دین هم در واقعی بودن آن تردید ندارند. پس گوینده‌ای که هدفش تفکر است در مقام حکایت، از واقع سخن می‌گوید.

۴. تذکر صاحبان عقل: هدف دیگر از نزول قرآن، متذکر شدن صاحبان عقل است: «کتابُ أَنْزَلْنَاهُ...»

لَيْتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹). از ویژگی‌های «تذکر» (دست‌کم در فضای قرآنی)، انتقال از نتیجه به مقدمات، یا انتقال از شیء به نتایج آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۶). از سوی دیگر، امور غیرواقعی نتیجه، مقدمات یا اسباب ندارند؛ یعنی اگر هدف متکلمی تذکر، به‌ویژه تذکر عقلا بود، می‌بایست در مقام حکایت از واقع باشد تا مقدمه و نتیجه شیء، مجال مطرح شدن و توصیه شدن بیابند. پس هدف «تذکر صاحبان عقل» برای یک کتاب، نشان می‌دهد که گزارش‌های آن در مقام واقع‌گویی هستند.

۵. هدایت: این کارکرد در برخی آیات، یکی از کارکردهای قرآن گوشرذ، و انسان به آن توجه داده شده است: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ... ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ» (زمر: ۲۳). چون لغویان در توضیح ماده «هدی» از ماده «رشد» و امثال «ارشاد به خیر و صلاح» در قبال «غی، ضلالت و گم‌راهی» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۲؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۸۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۴۶-۲۴۷) استفاده می‌کنند، و نیز چون غرض از هدایت را «پیمودن راه رشد» (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص ۱۰۹) گفته‌اند که مستلزم اقدامی عملی، یعنی طی طریق است، پس اگر قرآن درصدد هدایت انسان است باید در مقام «واقع‌گویی» باشد؛ زیرا کارکرد هدایت ارتباطی وثیق با واقعیت دارد و بدون قصد واقع‌گویی، نمی‌توان مخاطبان را به راهی صحیح و استوار، که عاقبت آن فلاح و صلاح است، هدایت کرد.

شاید اشکال شود که موضوع، فعل هدایت، و هدایتی است که عملاً در خارج صورت می‌گیرد. پس مباحث لغوی و ویژگی‌های هدایت عملی مرتبط با مقام نفس الامر را نمی‌نمایاند.

در پاسخ، می‌گوییم: الفاظ هادی، هدی و مانند آن در کلام خداوند، به زبان عربی به کار رفته است و برای فهم مراد الهی از این کلمات، باید به لغویان زبان عربی مراجعه کرد و آنان نیز ویژگی‌های پیش‌گفته را، که مستلزم واقع‌نمایی گزارش‌های موجود در کلام هادی است، برای هدایت بیان کرده‌اند. ایراد محتمل دیگر بر استدلال به ویژگی هدایت‌گری، این است که هدایت - برخلاف حکمت، صدق، و حق، که هم ناظر به راه هستند و هم ناظر به هدف - نتیجه‌محور است؛ یعنی اگر هدایت، نتیجه مد نظر را حاصل کند، دیگر استفاده از کدام مسیر یا ابزار برای تحقق هدایت مهم نیست؟ اما باید گفت: فرایند هدایت، و نه واژه آن، امری واقعی (ر.ک: سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱۲) و تحققش منوط به حصول علم یقینی به ذوات امور است (ر.ک: قیصری‌رومی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹). پس نمی‌توان مسیر لازم برای تحقق این فرایند را نادیده انگاشت و اصطلاحاً گفت: «هدف، وسیله را توجیه می‌کند و هادی می‌تواند از هر شیوه و واسطه‌ای برای تحقق هدایت استعانت جوید» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷،

ص ۱۶۶ و ۱۶۷؛ اشرفی، ۱۳۸۵؛ امین و واعظی، ۱۳۹۲).^۸ حتی به بیان دقیق‌تر، باید گفت: فرایندی که مشتمل بر انتقال علم یقینی به ذوات امور نباشد و به جای گذر از مسیر واقعیت، از موهومات و تخیلات استفاده کند، در واقع هدایت نیست. باید توجه داشت که مراد از «هدایت در ساحت‌های دینی و معنوی»، با مفهوم «هدایت در زندگی روزمره» تفاوتی ماهوی داشته، ارزش ذاتی دارد؛ زیرا در زمره امور واقعی (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۱۲) و منوط به حصول علم یقینی به ذوات امور بوده (ر.ک: قیسری رومی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹) و ماهیت آن، حیات ابدی (طبرسی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۷۴) و نجات (مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۱) است.

۶. تبیین: با لحاظ محدودیت‌های شناختی انسان، بخشی از نیاز به منبعی فراپیشری و کامل در این زمینه با کارکرد تبیین‌گری قرآن تأمین می‌شود: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). طبق معنای لغوی «تبیان»، عنصر «وضوح، روشنی، توضیح، کشف و...» (جوهری، ۱۹۸۷، ج ۵، ص ۲۰۸۲-۲۰۸۳؛ فیومی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۰؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲۷) نقشی اساسی در معنای مشتقات ماده «بین» دارد، و این رکن، خواه مراد از «لِکُلِّ شَيْءٍ»، «امور مرتبط با هدایت» باشد، خواه مراد از آن «همه چیز» باشد (ر.ک: کریمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱-۲۲۴) مطرح است؛ زیرا به بیان پیش‌گفته، هم هدایت و- بالتبع - امور مرتبط با آن از سنخ واقعیت است، و هم «همه چیز» مشتمل بر امور واقعی است. پس به هر حال، آیه از تبیین امور و- بالتبع - از اخبار از آنها توسط قرآن خبر می‌دهد؛ یعنی ماتن این متن قصد واقع‌گویی دارد.

۷. تفکیک حق از باطل: مهم‌ترین انگیزه انسان در برهان‌آوری و جانب‌داری از یکی از طرفین هر اختلافی، خواه در زندگی روزمره و خواه در عرصه‌های علمی، تفکیک حق از باطل است که علاوه بر علم، ابزار مناسب نیز می‌خواهد و بدون وجود آن نمی‌توان نتیجه گرفت؛ و چه ابزاری کارآمدتر از آنچه حق مطلق^۹ و عالم مطلق (روم: ۵۴؛ یوسف: ۸۳ و ۱۰۰؛ تحریم: ۲) به حق و باطل، به بشر بدهد. یکی از کارکردهای قرآن تأمین این نیاز است: «أَنْزَلَ فِيهِ الْقُرْآنَ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْقُرْآنِ» (بقره: ۱۸۵). حلقه اتصال این کارکرد قرآن با بحث حاضر، وجود معنای «جداکننده حق از باطل» برای «فرقان» است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۹۸). از دیگر سو، ماده «ح ق ق» مشتمل بر ارکانی مانند «ثبوت» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۳)، «نقیض باطل بودن» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵)، «مطابقت و موافقت» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۴۶؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۴۸)، «احکام و صحت شیء»

(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵) و «ثبوت به همراه مطابقت با واقع» (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۶۲) است که همگی از ویژگی‌های امور واقعی، و ناسازگار با غیرواقعیت هستند. پس گزارش‌های قرآنِ فارقی حق از باطل، در مقام واقع‌گویی بیان شده‌اند.

ویژگی‌های قرآن و قصد واقع‌گویی

عزیز: یکی از ویژگی‌های قرآن، صفت «عزیز» است: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ» (فصلت: ۴۱). درباره موضوع اصلی آیه، گرچه واژه «الذکر» در قرآن دو مصداق محتمل دارد: پیامبر اکرم ﷺ (طلاق: ۱۰) و قرآن (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۰؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۷)؛ و هرچند معنای احتمالی کفر ورزیدن به آن حضرت نیز - فی‌نفسه - می‌تواند برای عبارت صدر آیه لحاظ شود، و گرچه «جاءهم» نیز به خودی خود می‌تواند به معنای محتمل ارسال پیامبر اکرم ﷺ به سوی کفار باشد، و صفت «عزیز» نیز در آیه شریفه مزبور، به صراحت برای واژه قرآن نیامده، بلکه موصوف آن «کتاب» است. اما با لحاظ عدم انطباق این موصوف بر مصداق احتمالی پیامبر اکرم ﷺ، مراد از «کتاب» در اینجا، قرآن است (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۰).

صفت «عزیز» از جمله، به معنای «شدت» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۷۶) است و «حالتی که موجب مغلوب نشدن می‌گردد» (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۴). پس اگر خداوند قرآن را «عزیز» می‌نامد نباید در قرآن ویژگی‌ای باشد که موجب فقدان استحکام و شکست آن گردد. قرآن از سنخ علم و معرفت، و در قالب کتاب است. پس استحکام آن از جمله، به این است که مطالبش و از جمله، گزارش‌های آن در معرض شکست و زوال استحکام، یعنی قابل ایراد و خدشه نباشد؛ و یکی از لوازم اتصاف قرآن به این صفت، وجود قصد واقع‌گویی در بیان گزارش‌های آن است.

عبرت‌آموزی مقایسه‌ای: یکی از کارکردهای قرآن «هدایت اخلاقی»، و از جمله ابزارهای مورد استفاده قرآن برای انجام آن، عبرت‌دهی است. لغویان در شرح واژه «عبرت» به «لحاظ کردن آنچه گذشته» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹) و «توجه به آنچه مشاهده می‌شود برای نیل به آنچه مشاهده نمی‌شود» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۹۰؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۲۹) اشاره می‌کنند. برخی نیز در ذیل آیه شریفه «فاعتبروا یا أولى الأبصار» (حشر: ۲)، می‌گویند: «کأنه قال: انظروا إلى من فعل ما فعل، فعوقب بما عوقب به، فتجنبوا مثل صنيعهم لئلا ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۱۰). پس عبرت‌دهی کاملاً مبتنی بر حکایت از چیزی است که رخ داده و رخ می‌دهد؛ و البته «چیزی که رخ داده یا رخ می‌دهد» واقعیت دارد؛ یعنی فرایند

عبرت‌دهی مبتنی بر پیش‌فرض ناظر بودن به واقع و سخن گفتن درباره آن، یعنی مستلزم واقع‌گویی است؛ زیرا امور غیرواقعی «رخ نداده و رخ نمی‌دهند»، پس عبرت‌آموز نیستند. وانگهی، عبرت‌دهنده، عبرت‌دهی را به شیوه مقایسه وضعیت موجود با پدیده‌ای که قبلاً رخ داده است، با غرض اصلاح رفتار، گفتار یا وضعیت مخاطب بالفعل و واقعی انجام می‌دهد: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱۳۴ و ۱۴۱). این آیه کریمه به امتی پیشین اشاره دارد و به مخاطبان گوشزد می‌کند که اعمالتان به خودتان بازمی‌گردد و در قبال اعمال دیگران بازخواست نمی‌شوید. اگر این یک افسانه و داستان باشد، منطقی نیست که به اعمال آن امت اشاره شده و با اعمال مخاطب ارتباط داده شود. در چنین مقایسه‌هایی که یک طرف - یعنی وضعیت مخاطب - واقعی است، طرف دیگر هم باید واقعی باشد تا مقایسه منطقی باشد و زمینه عبرت‌گیری حاصل گردد. پس عبرت‌دهنده در حال بیان واقع است. از دیگر سو، قصد عبرت‌دهی، که ناظر به تغییر وضعیت واقعی مخاطب است، مستلزم قصد واقع‌گویی متکلم است.

اخبار از گذشته و آینده: بخشی از مطالب قرآن، گزارش وقایعی از گذشته و آینده است که به شهادت تاریخ، پیش یا پس از نزول آیات رخ داده؛ مانند شکست و پیروزی روم، سرگذشت و طوفان حضرت نوح علیه السلام، سرگذشت اقوام عاد و ثمود، و سد ذوالقرنین. جالب آنکه این گزارش‌ها نزد مخاطبان حتی غیرمسلمان چنان در مقام واقع‌گویی تلقی می‌شد که - به سبب ضعف یا ناباوری برخی به تطابق آنها با واقع - صرفاً انطباق مفادشان با واقع، مورد مشاجره و شرط‌بندی بود (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷۲؛ ابن‌کثیر، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۹۱؛ ذهبی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۱، ص ۱۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۳۰۸۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۶۹) و این یعنی پذیرش قصد واقع‌گویی متکلم.

اوصاف ماتن قرآن و قصد واقع‌گویی

گرچه اثبات واقع‌نمایی گزاره‌های قرآن راه‌های گوناگونی دارد، اما در اینجا، می‌خواهیم با تکیه بر برخی صفات ماتن قرآن، که پشتوانه برهان عقلی نیز دارند، قصد واقع‌گویی قرآن در اخبارهای خود را اثبات کنیم. توضیح آنکه هر متکلمی ویژگی‌های خاصی دارد که با شناخت بیشتر آنها، زمینه سوء برداشت از گفتار وی برطرف شده، به درک دقیق‌تر مضمون سخنش می‌رسیم. درباره خداوند نیز در صورت آگاهی از صفاتش، به‌ویژه صفات مرتبط با تکلم و نزول قرآن، می‌توان فهم دقیق‌تری از گفتار او داشت و از خطاهای احتمالی بیشتر دوری کرد.

۱. **صادق:** یکی از اوصاف مذکور در منابع نقلی (و نیز مستند به دلیل عقلی)، صفت «صدق» است که به خداوند نسبت داده شده است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء: ۸۷). در این آیه، «حَدِيثًا» بی‌تردید، قرآن را شامل می‌شود؛ زیرا قرآن کریم یکی از مصادیق سخن خداوند است و از این رو، صادق‌ترین بودن، که در این آیه به خداوند نسبت داده شده، مسلماً قرآن کریم را نیز شامل می‌شود. از دیگر سو، با توجه به اینکه عبارت آیه در مقام مباحثات و تنزیه خداوند از نقص و عیب است، معنای آن نمی‌تواند صرفاً انطباق کلام خدا با واقع - ولو به طور اتفاقی - باشد، بلکه چنین مقامی اقتضا می‌کند که گوینده کلام صادق را با قصد صدق بیان کند.

۲. **هادی (به حق):** از صفاتی که قرآن کریم برای خداوند برمی‌شمرد، «هدایت» است: «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ» (یونس: ۳۵). صرف نظر از اینکه در این آیه، صفت هدایت‌گری خداوند به «حق» تعلق گرفته - که به خودی خود، ارتباط خاصی با واقع دارد - و با لحاظ مطالب ذیل عنوان «هدایت» - که نشان می‌دهد خود هدایت از امور واقعی است - به دست می‌آید که اگر خداوند هادی است، در آنچه با هدف هدایت برای مخاطب گزارش می‌کند از واقع فاصله نمی‌گیرد.

البته شاید تردید شود که چنین استدلالی تنها واقع‌گویی متکلم درباره مسائل اصلی را ثابت می‌کند. پس امکان دارد گزاره‌های خبری قرآن کریم در مسائل فرعی و کم‌اهمیت در مقام واقع‌گویی بیان نشده باشند و در عین حال، خداوند هادی باشد. حال آیا می‌توان از «هادی بودن»، واقع‌گویی خداوند در تمام گزاره‌های خبری قرآن کریم را نتیجه گرفت؟

پاسخ این است که اطلاق صفت «هدایت» تمام اخبارهای قرآن، اعم از اصلی و فرعی، را شامل می‌شود و صرف احتمال خروج بخشی از خبرهای قرآن از این شمول قابل اعتنا نیست، بلکه باید مستدل باشد. پس تمام مطالب قرآن در راستای هدایت است.

ج. دلایل نقلی روایی

از میان انبوه دلایل روایی، تنها به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. **معیار بودن قرآن در داوری:** امیرالمؤمنین علی علیه السلام قرآن را معیار حکمیت بین دو گروه حق و باطل می‌دانند: «علیکما أن تحکما بما فی کتاب الله، فإن لم تحکما بما فی کتاب الله فلا حکم لکما» (تمیمی مغربی، بی تا، ج ۲، ص ۶، ح ۳۸۶). پس با لحاظ اینکه حق امری واقعی است، قرآن برای تفکیک حق از باطل، باید در مقام واقع‌گویی باشد.

۲. لزوم تمسک به قرآن در فتنه‌ها: پیامبر اکرم ﷺ قرآن را مستمسک مسلمانان در فتنه‌ها می‌دانند: «إِذَا التَّبَسُّطُ عَلَيكُمْ الْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمَظْلَمِ فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۸-۵۹۹، ح ۲). چون نجات از فتنه حیاتی است، پس کتاب خواهان نجات انسان از این معضل، باید در مقام واقع‌گویی باشد؛ زیرا نجات غریق با سخن گفتن بدون توجه به واقعیات و در مقامی غیر از واقع‌گویی محقق نمی‌شود.

۳. روایات تفسیری: بخشی از روایات معصومان ﷺ تفسیر محتوای آیات است و معنا، مقصود و گاه مصداق آنها را می‌نمایاند؛ مانند: «قال أبو جعفر: الأصل في ذلك بلعم، ثم ضربه الله مثلاً لكل مؤثر هواه على هدى الله من أهل القبلة» (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۹۵). جالب آنکه نمی‌بینیم این روایات گزارش‌های قرآن را بر غیر از قصد واقع‌گویی حمل کنند، بلکه حتی در توضیح داستان‌های قرآن کوشیده، نام افراد و مکان‌های مرتبط با آنها را ذکر و جزئیاتشان را بیان می‌کنند. در نتیجه، قصد واقع‌گویی گزارش‌های قرآن پیش‌فرض روایات است؛ زیرا اگر پیش‌فرض روایات غیر از این بود، اهتمام معصوم ﷺ به تبیین جزئیات آیات، توجیه معقولی داشت؟

اثبات مطابقت گزاره‌های قرآن با واقع با تکیه بر صفات ماتن قرآن

تا اینجا، دلایلی بر قصد واقع‌گویی در گزاره‌های قرآنی اقامه شد. در ادامه بحث، درصدد اثبات مطابقت گزاره‌های قرآنی با واقع بر اساس صفات خداوند هستیم:

۱. حکیم

ماده «حکم» یعنی «منع» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۶۶)، و از این رو، متکلمان دو معنا برای «حکیم» بیان کرده‌اند:

الف. فاعلی که فعل خود را در غایت احکام و اتقان انجام می‌دهد.

ب. فاعلی که عمل قبیح و اخلال به واجب از او سرنمی‌زند (سبحانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲۵)؛ یعنی صفت «حکمت» موجب منع فاعل از انجام امور به صورت سست، ارتکاب اعمال قبیح و اخلال در کارهای لازم می‌شود. «حکیم» بر کسی اطلاق می‌گردد که نمی‌توان بر کار وی، خرده گرفت. از دیگر سو، در کلام غیرمنطبق با واقع، می‌توان به واسطه عدم انطباق خدشه کرد، که در این صورت، منسلخ از صفت اتقان و ناسازگار با فعل حکیم می‌شود. از این رو، کلام خداوند حکیم باید منطبق با واقع باشد. وانگهی، با لحاظ قبح نقض غرض، یکی از مقتضیات حکمت، «هدایت» است (وحیدخراسانی، بی‌تا،

ص ۲۰۷). از سوی دیگر، دلیلی بر مضایقه حکیم از هدایت نداریم، و هرگونه تعللی در هدایت، اخلاص به واجب، و قبیح است. از جمله این اخلاص‌ها، عدم تطابق مفاد خبر با واقع است که به‌ویژه در صورت اطلاع مخاطبان، و حتی در صورت احتمال وجود آن از سوی ایشان در کلام، منجر به سلب اعتماد و انتفای پیش‌شرط هدایت می‌شود، و در نتیجه، با وضعیت نقض غرض حکیم، که قبیح و بر وی ممتنع است، مواجه می‌شویم. پس باید چنین احتمالی منتفی گشته، گزارش حکیم مطابق با واقع باشد.

۲. عادل

صفت «عادل» برای خداوند، هم توسط متکلمان بر اساس ادله عقلی، و هم توسط مفسران با استفاده از دلایل عقلی و نقلی، مستدل شده، و در قرآن نیز مستقیم یا غیرمستقیم، مثلاً به صورت نفی ظلم از خداوند، بارها آمده است. ریشه این صفت دو معنای متضاد «استواء» و «اعوجاج» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۴۶) را دارد که طبعاً معنای دارای بار منفی و دال بر اعوجاج و کژی قابل اطلاق بر خداوند نیست. اما معنای حامل بار مثبت آن، که در علم کلام ملازم با حسن عقلی دانسته می‌شود (حلی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۴)، قابل اطلاق بر خداوند و از صفات اوست. متکلمان این معنا را مشتمل بر دو بُعد «انجام ندادن فعل قبیح» و «عدم اخلاص در امور واجب و ضروری» می‌دانند (عاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۴۷). چنین معنایی در عبارات برخی با تعبیر معروف «وَضَعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» آمده است (فیاض، ج ۲، ص ۱۰۳) که ریشه روایی دارد (سیدرضی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۳)، و جالب آنکه همین معنا را از مقتضیات حکمت نیز دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۹۰؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۶۵؛ قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۲)؛ یعنی اگر بحث را با مفاد همین عبارت پیش ببریم، هم در استدلال به حکمت مفید خواهد بود و هم در استدلال به عدل.

حال در مسئله «تطابق یا عدم تطابق اخبار با واقع»، اگر اخبار با واقع تطابق نداشته باشد، می‌توان وصف «قبیح» را بر آن اطلاق کرد؛ زیرا «قبیح» و «حسن» دو صفت متقابل و متضاد هستند که جمع یا رفع آنها در یک موصوف واحد و از جهت واحد امکان ندارد. از دیگر سو، اخبار غیرمنطبق با واقع قطعاً - فی نفسه - قابل اتصاف به حسن نیست. پس متصف به قبح، و غیرقابل انتساب به عادل است. پس «عادل» به معنای کسی است که مرتکب قبیح نمی‌شود. او در صورت فقدان مانع و قرینه، اخبار غیرمطابق با واقع نمی‌کند، هرچند حسن و قبح برای صدق و کذب، نه ذاتی بلکه، اقتضایی هستند. اما توجه داریم که محل بحث ما صورت فقدان مانع یا قرینه است.

وانگهی، اگر اخبار مطابق با واقع نباشد، «عدل» به معنای «عدم اخلاص به واجب و ضروری» نیز از

منخبر آن سلب می‌شود؛ به این بیان که لفظ، آیینۀ معناست و غرض از کاربرد آن و به‌ویژه غرض از به کارگیری اخبار، و مایۀ قوام خبر، انتقال معناست (نک. حکیم، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۲۵۸). پس در صورت اخلال-بی‌دلیل و بدون وجود قرینه، اعم از حالی یا مقالی- در کاربرد گزاره خبری و تغییر عملکرد آن، که موجب سلب تعریف «عدل»- وضع کل شیء فی موضعه- از متکلم می‌شود، دیگر نمی‌توان صفت «عادل»- «واضع کل شیء فی موضعه»- را بر گویندۀ کلام حمل کرد. اما با لحاظ ادله قاطع بر عادل بودن خداوند، صدور چنین فعلی از او امکان ندارد، مگر اینکه به دلیلی ثابت شود. پس اتصاف قطعی خداوند به صفت «عدل» نیز روشن می‌کند که اخبارهای او در قرآن، با واقعیت تطابق دارد.

۳. صادق

یکی از صفاتی که در روایات، هم بر خداوند و هم بر کلامش اطلاق شده «صدق» است؛ زیرا خبر غیرمنطبق بر واقع، مصداق «کذب» است پس اگر کلام و خبر خداوند متصف به «صدق» است، بدین معناست که با واقعیت انطباق دارد. با لحاظ علم مطلق خداوند، اغرای به جهل، حتی به صورت ناخواسته و ندانسته، متصور نیست؛ زیرا چنین متکلمی، حتی به عدم تطابق خبر با واقع نیز علم دارد. پس نمی‌تواند به صورت ندانسته اغرای به جهل کند. صدق مخبری، با صدق خبری تلازم دارد؛ یعنی خدایی که مطابق با اعتقاد- یا علم- خود خبر می‌دهد، چون علم مطلق دارد، به «انطباق یا عدم انطباق خبر، اعتقاد و علم خود با واقع» هم واقف است. پس متصور نیست که با علم به عدم انطباق خبر با واقع، آن را بیان کند؛ یعنی تمام خبرهای وی مطابق با واقع است، و این یعنی صدق خبری. در نتیجه، در خصوص خداوند، از صدق مخبری می‌توان صدق خبری را نیز استفاده کرد.

جالب آنکه برخی از عبارات روایی در باب صادق بودن خداوند شبیه همان عبارات قرآنی است که علاوه بر اثبات این صفت برای خداوند، برتری مطلق خداوند در این زمینه را نیز بیان می‌کند. برای نمونه، «عن النبی ﷺ: اللهم انی أسألك باسمک ... یا أحکم الحاکمین، یا أعدل العادلین، یا أصدق الصادقین» (کفعمی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۰)، و نیز در بیته منسوب به امیر المؤمنین علیؑ آمده است: ولا تبخسنه حقه و اردد الوری * إلیه فإن الله أصدق قائل (مجلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳۴، ص ۴۳۳). ایشان در روایت دیگری، کلام خداوند را صادق می‌دانند: «اللهم لک الحمد مقسط المیزان، ... صادق الکلام ...» (ابن طاووس، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۹).

در نتیجه، این صفت الهی نیز اقتضا دارد گزاره‌های خبری، در کلام خداوند و از جمله در قرآن کریم، مطابق با واقع باشد، مگر اینکه دلیل قطعی بر خلاف آن داشته باشیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت و با لحاظ سایر ادله و شواهد قابل اقامه، روشن می‌شود که گزارش‌های قرآن اولاً، در مقام واقع‌گویی و ثانیاً، مطابق با واقعند. پس این ادعای واقع‌نمایی گزارش‌های قرآن است که محتاج اثبات است، نه اصل واقع‌نمایی آنها که منطبق با اصول کلی محاوره‌انباری، و مؤید به ادله عقلایی، عقلی و نقلی است، هرچند به سبب ضیق مجال، فرصت ارائه دلایل و شواهد روایی بیشتر فراهم نشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. درباره مهم‌ترین فرضیه‌های مرتبط، رک: واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷-۴۹۰.
۲. این افراط، به ارائه فرضیه «مرگ مؤلف» در مقاله «La mort de l'auteur»، نوشته رولان بارت انجامید (بارت، ۱۹۷۷). ایده‌ای که مثلاً زاک دریدا ضمن ایده «افشاندن متن» در کتابش با همین عنوان «Jacques Derrida, Dissemination, ۱۹۷۲» آن را دنبال کرد و خواننده را برای هرگونه برداشتی مستقل از منویات مؤلف آزاد دانست؛ زیرا از نظر بارت، دیگر نه شاعر و نه زمان‌نویس، هیچ‌یک وجود ندارد. هیچ‌چیز دیگری در میان نیست، جز یک نوشتار (رک: بارت، ۱۳۷۷، ص ۵۶؛ نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۰۵-۱۱۳).
۳. مراد از «واقع» به حسب مورد، متفاوت است. پس مراد از واقع، صرف امور ملموس و محسوس نیست، بلکه هر امری که خارج از مدلول لفظ در ظرف خود تحقق داشته باشد، مراد است (قمی، بی‌تا، ص ۴۰۹).
۴. البته این قید در کاربرد عرفی و حتی گاه نزد برخی اندیشوران، احترازی بوده و «گزاره‌خبری» مقابل «گزاره‌انشایی» است (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳).
۵. انگاره‌حیرت‌زایی را والتر ترنس استیپس، فیلسوف تحلیلی، مطرح کرده و زبان دین را حیرت‌زنا، نه حیرت‌زدا، می‌داند. طبق تحلیل وی، درک جهان به عنوان پدیده‌ای رازآلود، انسان را حیرت‌زده کرده و نهایتاً ناتوان می‌سازد. در نتیجه، عقل به تأملات عرفانی مبادرت می‌ورزد و این همان اقتضای شأن پیامبران و کتب مقدس است.
۶. قرآن یک قرائت نبوی از جهان است... می‌توانیم با شواهد و استدلال نشان دهیم که این متن یک قرائت از جهان است (مجتهد شبستری، بازایی شده در تاریخ ۹۲/۴/۲).
۷. تفاوتی که اینجا بین هدف و کارکرد مدنظر می‌باشد این است که هدف معمولاً پیشاپیش به عنوان آنچه که انتظار می‌رود بر فعل مترتب گردد، تبیین شده و در عبارت نیز به صورت غایت فعل می‌آید، اما کارکرد به عنوان نقطه پایانی مورد انتظار از فعل مطرح نمی‌شود.
۸. علامه طباطبایی در بحثی پیرامون امکان مصلحت‌اندیشی مذموم از جانب قرآن، به امکان مشی قرآن بر اساس «هدف، وسیله را توجیه می‌کند» پرداخته، و ادله بطلان آن را بیان می‌کند.
۹. کما اینکه قرآن صریحاً می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (حج: ۶۲)، «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يُدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» (لقمان: ۳۰)، «وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» (نور: ۲۵)؛ و نیز، انعام: ۶۲؛ مؤمنون: ۱۱۶؛ یونس: ۳۰ و ۳۱. خصوصاً باید توجه داشت که این آیات از ضمیر فاعل استفاده می‌کنند، که مفید تأکید و حصر است (استرآبادی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵۷؛ امین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۷۵).

منابع

سیدرضی، *نهج البلاغه*، ۱۲۴۱ق، قم، دار الذخائر.

آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، چ سوم، تحقیق اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، بی تا، *احکام القرآن*، بی جا، بی نا.

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۴۲۲ق، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، تحقیق عبدالرزاق المهدی، بیروت، دار الکتب العربی.

ابن حنبل، احمد، بی تا، *مسند احمد*، بیروت، دار صادر.

ابن طاووس، علی بن موسی، ۴۱۴ق، *الدرع الواقیه*، قم، مؤسسه آل‌البیت^ع لإحياء التراث.

ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، بی نا.

ابن عساکر، علی بن الحسن، ۴۱۵ق، *تاریخ مدینه دمشق*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.

ابن فارس، احمد، ۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن کثیر، اسماعیل، ۳۹۶ق، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی عبدالواحد، بیروت، دار المعرفه.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار صادر.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۴۰۸ق، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدجعفر یاحقی،

محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابوزید، نصر حامد، ۱۹۹۴م، *نقد الخطاب الدینی*، چ دوم، قاهره، سینا للنشر.

ازهری، محمد بن احمد، ۴۲۱ق، *التهدیب*، تعلیق عمر سلامی و عبدالکریم حامد، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

الاسترابادی، رضی الدین، ۳۹۵ق، *شرح الرضی علی الکافیه*، تحقیق یوسف حسن عمر، تهران، مؤسسه الصادق.

اشرفی، امیررضا، ۱۳۸۵، «پیراستگی قرآن از اندیشه‌ها و باورهای باطل (پژوهشی در باب یکی از مبانی تفسیری علامه طباطبایی)»، *معرفت*، ش ۱۰۷، ص ۲۸-۱۸.

امین، محمد رضا و احمد واعظی، ۱۳۹۲، «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار»، *قرآن‌شناخت*، ش ۱۱، ص ۵۱-۷۲.

امین شیرازی، احمد، ۴۲۲ق، *البلیغ فی المعانی و البیان و البدیع*، قم، فروغ قرآن.

انصاری، ابن هشام، ۴۰۴ق، *معنی اللیب*، تحقیق محمد محبی الدین عبدالحمید، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.

بارت، رولان، ۱۳۷۷، *نقد و حقیقت*، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، تهران، مرکز.

بحرانی، هاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثة، تهران، بنیاد بعثت.

بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، چ چهارم، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو. پی‌آلستون، ویلیام و همکاران، ۱۳۷۶، *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلام‌حسین توکلی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۰۳ق، *سنن الترمذی*، چ دوم، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، بیروت، دار الفکر. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۱۱ق، *مختصر المعانی*، قم، دار الفکر.

تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، بی تا، *شرح الاخبار*، تحقیق محمد حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین.

جرداق، جرج، ۱۳۷۹، *امام علی و صدای عدالت انسانی*، چ دهم، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران، کلبه شروق.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، چ دوم، قم، اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۹۸۷م، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، چ چهارم، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، قاهره، دار العلم للملایین.

حسکانی، عبیدالله بن احمد، ۱۴۱۱ق، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمدباقر محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

حکیم، محسن، ۱۴۰۴ق، *مستمک العروة*، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، ۱۴۱۷ق، *النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*، چ دوم، شرح مقداد سیوری، بیروت، دار الاضواء.

خلف‌الله، محمد احمد، ۱۹۹۹م، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، چ چهارم، تصحیح عبدالکریم خلیل، لندن، مؤسسه الانتشار العربی.

دارمی، عبدالله بن بهرام، ۱۳۴۹ق، *سنن الدارمی*، دمشق، بی تا.

دهخدا، علی اکبر، بازیابی شده در تاریخ ۹۲/۳/۴، *لغت‌نامه دهخدا*، از آدرس:

<http://www.loghatnaameh.org/dehkhodaworddetail-acbdd95f12734736ab14393f9b770d10-fa.html>

ذهبی، محمد بن احمد، ۱۴۰۷ق، *تاریخ الاسلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الكتاب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن احمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بی تا.

رشیدرضا، محمد، بی تا، *تفسیر القرآن الحکیم (المنار)*، چ دوم، بیروت، دار المعرفة.

رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن (۱)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.

زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر.

زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی.

- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۱، «واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی / تأملی در معیارهای غیرشناختاری در فهم زبان قرآن»، *قبسات*، ش ۲۵، ص ۳۸-۲۶.
- _____، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی: ۳.
- _____، ۱۳۹۲، *زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر)*، تهران، سمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۶، «زبان دین (۲)»، تئوری تحقیق‌پذیری معنا، *کلام اسلامی*، ش ۲۴، ص ۲۰-۴.
- _____، ۱۴۰۹ق، *الالهیات*، بیروت، الدار الاسلامیه.
- سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۸۲، «زبان قرآن / تعهدبرانگیزی در متن واقع‌گویی»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۴، ص ۱۹۰-۲۰۵.
- _____، ۱۳۸۹، *زبان قرآن و مسایل آن*، قم و تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۰، «جستاری در زبان قرآن»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی* (دانشگاه اصفهان)، ش ۲۴-۲۵، ص ۱۰۹-۱۲۲.
- شهیدی، روح‌الله، ۱۳۸۲، «چیستی زبان قرآن»، *حدیث اندیشه*، ش ۶ و ۵، ص ۱۳-۲۴.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۴ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *بررسی‌های اسلامی*، چ سوم، به کوشش هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق لجنة من العلماء و المحققین الاخصائیین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۹۶۶، *الاحتجاج*، تحقیق محمدباقر خراسان، نجف اشرف، دار النعمان.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۲ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *الخلافا*، تحقیق جماعة من المحققین، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغا‌بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین علی، ۱۴۰۹ق، *حقائق الایمان*، تحقیق مهدی رجایی، قم، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی‌النجفی.
- عسکری، ابوهلال، ۱۴۱۲ق، *الفروق اللغویة*، تحقیق مؤسسة النشر الإسلامی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، *زبان دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیاض، محمداسحاق، ۱۴۱۹ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فیض‌کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دار الهجرة.

قائم‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.

قمی، ابوالقاسم، بی‌تا، *قوانین الاصول*، بی‌جا، بی‌نا.

قیصری‌رومی، محمدداوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، بی‌جا، علمی و فرهنگ.

کریمی، مصطفی، ۱۳۸۳، «علقه معنای متن به مؤلف»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۳۹، ص ۶۶-۷۱.

_____، ۱۳۹۰، *جامعیت قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کفعمی، ابراهیم‌بن‌علی، ۱۴۰۳ق، *المصباح*، چ سوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۳۳، *الاصول من الکافی*، چ پنجم، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۱۳ق، *بحار الانوار*، بی‌جا، بی‌نا.

مجتهدشبهستری، محمد، بازبایی شده در تاریخ ۹۲/۴/۲، «قرائت نبوی از جهان (۱) بخش دوم»، از آدرس:

<http://neelofar.org/thinker/mojtahedshabestari/119-article/prophetic-interpretation-of-the-world/240-1-2.html>

_____، بازبایی شده در تاریخ ۹۲/۷/۵، «قرائت نبوی از جهان (۱۵)»، از آدرس:

<http://neelofar.org/thinker/mojtahedshabestari/119-article/prophetic-interpretation-of-the-world/517-prophetic-interpretation-of-the-world15.html>

مرکز المعجم الفقهی، بی‌تا، *المصطلحات*، بی‌جا، بی‌نا.

مشکینی، علی، ۱۴۱۳ق، *اصطلاحات الاصول*، چ پنجم، قم، الهادی.

مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *قرآن‌شناسی*، چ دوم، تحقیق محمود رجیبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چ سوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مظفر، محمدرضا، بی‌تا، *اصول الفقه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____، بی‌تا، *المنطق*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۲، «زبان تاریخی قرآن نمادین یا واقع‌نمون»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۳۳-۳۵، ص ۱۸۲-۱۹۲.

_____، ۱۴۲۳ق، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم، مؤسسه التمهید.

معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی (۶جلدی)*، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۴، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، چ دوم، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دار المفید.

- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، بی تا، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، مرتضوی.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۸، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، امیرکبیر.
- مؤدب، رضا، ۱۳۸۸، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۱، *راز متن*، تهران، آفتاب توسعه.
- واعظی، احمد، ۱۳۸۰، *درآمدی بر هرمنوتیک*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.
- وحیدخراسانی، حسین، بی تا، *مقدمه فی اصول الدین*، بی جا، بی نا.
- هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.
- _____، ۱۳۷۹، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، *هفت آسمان*، ش ۶، ص ۱۸۳-۲۰۳.

Barthes, Roland, (1977), "The Death of the Author", in *Image-Music-Text*, (trans. Stephen Heath), New York: Noonday, p. 142-148.