

زبان قرآن از منظر کارکردشناختی

محمدباقر سعیدی روشن*

چکیده

در این مقاله پس از تعریف زبان دین، زمینه‌های طرح آن و تعریف زبان قرآن، نقش و کارکرد زبان از دو منظر تأثیرگذاری و معرفت‌بخشی (جنبه ارتباط و حکایت مفاهیم دینی از واقعیات عینی) بررسی می‌شود، از این‌رو محور اصلی مقاله تحلیل نقش دوگانه معرفت‌بخشی و انگیزبخشی زبان قرآن و دلایل توجیهی آن است، از این‌رو نخست اشاره می‌شود که غایت دین، هدایت انسان است، اما این هدف بدون ربط با واقعیت تحقق نمی‌یابد. در ادامه محتوای دین در دو سنخ گزاره‌ها و آموزه‌ها معرفی می‌شود. آنگاه مسئله ارتباط دین و اخلاق و عدم تساوی آنها بیان می‌شود. سپس با تبیین دو خصوصیت توأم واقع‌گرایی و تحول‌آفرینی گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن، چگونگی ارتباط با واقعیت در هر یک از این دو سنخ جمله‌ها، توجیه و برای آنها استدلال آورده می‌شود.

واژگان کلیدی

زبان قرآن، تأثیرگذاری، معرفت‌بخشی.

mbsaeidi@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۲۰

*. دانشیار گروه علوم قرآنی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۸

مقدمه

امروزه زبان دین از موضوعات مهم پژوهش در فلسفه دین است که مسائل گوناگونی را در بر دارد. برخی از این مسائل دیرینه و برخی نوپدید یا دلرای زوایایی تازه‌اند. شیوه زبان دین، تأویل‌پذیری یا یک وجهی بودن زبان این متون، از دیرباز مطرح بوده است، اما معناداری گزارها و آموزه‌های دینی، کل‌کردن زبان دین از منظر انگیزشی یا معرفت‌بخشی، حیرت‌زایی یا فیصله‌بخشی زبان دین، و تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری زبان دین از فرهنگ و زبان عصر، از نقاط مهم دوره معاصر است.

این سنخ مسائل امروزه در تطبیق با قرآن نیز مطرح و نیازمند تحقیق جدی است و تحلیل مسائل یاد شده مبنای تفسیر و هرمنوتیک خاص قرآن را رقم می‌زند و تأثیر راهبردی در تفسیر قرآن دارد. این مقاله در پی بررسی یکی از این مسائل (نقش معرفتی و انگیزشی زبان قرآن) بار و یک‌کرد مبنای معرفتی شیعه می‌باشد.

پیش از ورود به بحث برخی مفاهیم و پیش‌زمینه‌های لازم یادآوری می‌شود.

زبان دین

زبان دین مرکب از دو واژه زبان و دین است. از «دین» تعریف‌های متعددی شده است (بنگرید به: جعفری، ۳۷۸: ۱۲۰-۱۹)، اما مقصود ما از دین، مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی ناظر به جهان و انسان و آموزه‌ها و دستورات عبادی، اخلاقی و مقررات اجتماعی ناظر به تنظیم روابط انسان با خدا، هم‌نوعان و طبیعت است که خداوند به واسطه پیامبران برای انسان فرستاده است (بنگرید به: طباطبایی، ۳۹۳: ۱۵/۷ و ۱۶/۱۷۸؛ جوادی‌آملی، ۳۷۲: ۹۳)، از این‌رو ارزیابی مفاهیم، گزارها و آموزه‌های موجود در متون دینی (کتاب و نیز سنت معتبر) موضوع اصلی زبان دین است که از منظرها و زوایای متفاوت پژوهش می‌شود.

پیشینه

نخستین زمینه‌های طرح زبان دین را می‌توان به معناشناسی مفاهیم و جملات متون دینی، به‌ویژه در حوزه الهیات و اسما و صفات الهی مربوط دانست. تهافت متون دینی، تعارض علم

و دین (تعارض پیش فرض‌های علمی و دینی یا کشفیات علمی و لوازم روانی آنها با مضمون متون دینی یا تضاد در روش علم و دین)، پیدایش فلسفه تحلیلی و تحلیل انحای زبان‌ها در دوران معاصر از دیگر عوامل توجه به زبان دین بوده است.

اشاره به دیدگاه‌های سنتی

مناسب است پیش از پردازش مسائل زبان قرآن، اشکال‌های گوناگون به دیدگاه‌های زبان دین بکنیم. از آثار تفسیری بر جای مانده استفاده می‌شود که دیدگاه‌های سنتی در برابر پرسش از معناداری متون دینی، پاسخی کاملاً مثبت دارند و اثری از تمایل به دیدگاه بی‌معنایی متون دینی در آنها مشاهده نمی‌شود. در خصوص شیوه زبان متون دینی، نظر غالب در نگرش سنتی، رویکرد زبان متعارف میان عموم عقلاست؛ نه یک زبان خاص؛ هرچند از برخی رویکردهای تأویلی می‌توان برداشت کرد که تمایل به زبان خاص، هرچند در برخی از متون و نسبت به پل‌های از حقایق، دور از انتظار نیست.

نظریه سنتی در ارتباط با کل‌کرد زبان دین، وظیفه اصلی زبان متون دینی را برانگیختن برای کل‌های نیک و بد می‌داند، اما هرگز جنبه اخبار از واقعیات و رویکرد واقع‌گرایانه دین را نادیده نمی‌گیرد. در این نگرش، شناخت‌پذیری متون دینی و فیصله‌بخشی آن، هرچند در امهات مسائل دین، به‌اجمال تأیید می‌شود، گرچه نمی‌توان دیدگاه‌های مبتنی بر نمادانگاری و رازآلودگی پل‌های از متون دینی را نادیده گرفت.

موضع دیدگاه سنتی درباره مورد چگونگی سطوح زبان دین، نظریه زبان یک سطحی و اکتفا به تفسیر لفظی متون، نظریه‌ای متعارف است، در عین حال در آرای مفسران سنتی - خواه در فرهنگ یهودی و خواه در فرهنگ مسیحی - نظریه زبان چندسطحی نیز به چشم می‌خورد. بر این اساس همه یا بخشی از متون دینی، گویای یک حقیقت بسیط نیستند؛ بلکه مشتمل بر حقایق چندوجهی و تأویل‌پذیرند، از این‌رو در راهیابی به مراد این متون نمی‌توان به شرح لفظی بسنده کرد.

از شیوه تفسیر قلما و مفسران پیش از دوران عصر جدید، چنین برمی‌آید که آنان در خصوص این پرسش که «آیا زبان متون دینی تابعی از فرهنگ و اقتضاهای روزگار است یا

خاستگاه همیشگی دل در؟»، به طور غالب تلاش دارند مفاهیم دینی را به گونه‌ای معنا کنند که با زمان‌های جدید انطباق یابد و به سادگی تسلیم این امر نمی‌شوند که متون دینی را در تنگنای زمان حدود خود محدود نمایند. (به منظور دریافت تفصیل این دیدگاه‌ها و مأخذ آنها بنگرید به: سعیدی و شن، ۱۳۸۸: فصل ۲)

دیدگاه‌های جدید در زبان دین

مسئله معنا‌داری و بررسی کلر کرد زبان دین در اوائل قرن بیستم نقطه ثقل مطالعات گروهی از فیلسوفان دین واقع شد. در این دوره دیدگاه‌های متمایزی در زبان دین لایه شد. منشأ عمده این رویکرد را می‌توان در جهان‌بینی علمی - تجربی عصر جدید، تحلیل‌های فلسفی از معرفت، نسبت‌سنجی زبان دین با زبان علم و از میان رفتن عنصر باور و یقین یافت. (بنگرید به: همان، فصل ۶ - ۳)

این پرسش که آیا نظریه‌های دوران جدید غرب در زبان دینی، بر قرآن نیز تطبیق می‌شود یا نه؟ با پاسخ منفی روبرو است و دلیل اصلی آن نیز به تمایز اساسی مبانی و زیرساخت‌های فکری اندیشه اسلامی و دنیای غرب بر می‌گردد.

زبان قرآن

امروزه زبان قرآن از جمله گرایش‌های نو در رشته علوم قرآن است و مفاهیم، گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن را از جنبه‌های گوناگون شیوه‌شناختی، کلر کردشناختی، سطح‌شناختی، معناشناختی و ... به پژوهش می‌گذارد. تعیین موضع در مسائل یاد شده، مبنای تفسیر و هرمنوتیک خاص قرآن را رقم می‌زند و تأثیر راهبردی در تفسیر دارد. اهمیت پژوهش در زبان قرآن از جنبه‌های مختلف قابل بررسی و مطالعه است. در اینجا دو بعد را یادآور می‌شویم.

معناشناسی مفاهیم و جملات قرآن یا ضرورت درونی و لحاظ ویژگی‌های درونی قرآن که مشتمل بر محکم و متشابه، ظهر و بطن، و سبک به هم آمیخته معارف در عرصه‌های گوناگون طبیعت و ماورای طبیعت، وحیانی بودن لفظ و معنا و جاودانگی پیام است، مبتنی بر واکاوی همه عناصر لفظی و معنایی قرآن است که جنبه عقلی زبان‌شناختی دارد.

از سوی دیگر بعد فرهنگی و ضرورت عصری که دیدگاه‌های تازه‌ای را در زبان دین برانگیخته است، نیز به نوبه خود مقتضی، و تعیین موضع در مورد زبان قرآن و انطباق و عدم انطباق آن با نظریات مطرح در روزگار معاصر است.

تحلیل کارکرد زبان قرآن

یکی از دیدگاه‌های رایج در دوره معاصر در ناحیه تحلیل کل‌کرد زبان دین، نظریه «سودمندی عملی زبان دین فرغ از جنبه نظری آن» است. زبان دین در این نگرش به این دلیل معادل دانسته می‌شود که نقش مثبت در زندگی فردی و اجتماعی انسان دارد؛ نه از آن لحاظ که پشتوانه نظری و واقعیت عینی دل‌د.

از ویژگی‌های این نظریه آن است که تمام مضمون دین را در قالب توصیه‌های اخلاقی و انشاهای محدود می‌نماید. دین در این نگاه همان نقش اخلاق را دارد و جمله‌های دینی نوعی ترغیب به رفتارهایی‌اند که برای زندگی فردی و اجتماعی انسان سودمندند؛ نه آنکه ریشه در واقعیت داشته باشند.

زبان قرآن از این نظر چگونه ارزیابی می‌شود؟ آیا می‌توان نقش قرآن را تنها در اثرگذاری و بُعد انگیزشی آن دانست؟ یا نقش تحول‌آفرینی و عملی آن ملازم با نقش معرفتی و نظری است؟ و جنبه تحریکی و توصیفی با هم مورد نظر است. تحلیل این مسئله مبتنی بر طرح نکاتی است که به اختصار یادآوری می‌کنیم:

۱. تمایز هدف غایی از هدف واسطه‌ای

نقطه مشترک و هدف غایی همه ادیان به طور عام و دین اسلام به‌طور خاص، ایجاد دگرگونی در وجود آدمیان است. این انگیزه در تمام ادیان هست که انسان را از وضع موجود به سوی وضع مطلوب پیش ببرند. از این منظر قرآن نیز به عنوان متن دینی اسلام، اساس دعوت خویش را ایمان و آغاز نوعی زندگی تعالی‌جویانه می‌داند که از سنخ شدن و پویایی مدام است؛ با این بیان که پذیرش قلبی باورهای دینی و التزام عملی به آموزه‌های ایمانی، موجب دگرگونی روحی در انسان می‌گردد؛ اما پذیرش باورها و پایبندی به خواسته‌های دینی،

منوط به نوعی معرفت به یک واقعیت عینی است، بنابراین اگرچه هدف غایی و هویت ذاتی دین، هدایت انسان به هدف مطلوب حیات است، اما نمی‌توان این هدف را علری از بُعد شناخت حقیقت در نظر گرفت. شناساندن حقایق، در متن دین، بخشی از شأن دین است، اما این توصیف و شناساندن؛ نه برای شناساندن؛ بلکه به انگیزه راهنمایی انسان در مسیر هدایت توحیدی است و همین جهت، یکی از نقاط تمایز علم از دین است. علم به خودی خود چنین خصیصه‌ای ندارد، اما در دین بُعد توصیف واقعیت‌ها، جنبه واسطه‌ای دارد و ارزش ذاتی آن در گرو نقشی است که در روشن کردن مسیر و هدف حیات انسان بازی می‌کند، اما دین هویت اصلی‌اش همان نقش هدایتی است؛ البته این نقش اساسی نباید ما را از بُعد شناختی آن غافل سازد؛ زیرا این دو لازم و ملزوم یکدیگرند.

۲. دین ترکیبی از گزاره‌ها و آموزه‌ها

تعیین موضع در خصوص اینکه آیا زبان دین تنها جنبه کل‌کردی دارد یا افزون بر آن حیثیت واقع‌گرایی و معرفت‌بخشی نیز دارد، وابسته به این است که دعاوی و محتویات درون دین را بررسی کنیم و ببینیم مشتمل بر چه اموری است. مرور اجمالی به مضامین درونی دین نشان می‌دهد که دین، اجزای گوناگون - گزاره‌های توصیفی و آموزه‌های ارزشی - دارد و به عبارت دیگر با نگاهی اجمالی به انواع جملات دینی می‌توان آنها را به دو گروه، اخباری و انشایی تقسیم کرد، بنابراین نمی‌توان جمله‌های دینی را در جمله‌های انشایی منحصر نمود. جمله‌های اخباری به طور مستقیم از یک واقعیتی گزارش می‌دهند، یا آن را نفی می‌کنند. حال ممکن است آن واقعیت وجود یک چیز یا صفت یا حالت یا عدم باشد و ممکن است اخبار از یک واقعیت مشهود یا غیبی، از امور مادی عالم یا مجرد، از درون انسان یا از آفریدگار جهان، و از پدیده‌های این جهان یا جهان آخرت باشد، مانند: «خدا وجود دارد»، «روح وجود دارد»، «زمین کروی است»، «فرشته دیده نمی‌شود»، «نیایش موجب آرامش انسان است» و ... هریک از این جمله‌ها دربردارنده یک گزارش‌اند، از این‌رو ممکن است هریک از آنها مطابق واقع باشند یا نباشند، یعنی این جمله‌ها قابلیت صدق و کذب دارند، این همان ویژگی

اصلی جمله‌های اخباری است. در کتاب *کشاف اصطلاحات الفنون* آمده است:

الجملة اما خبرية او انشائية لانه ان كان لها
خارج تطابقه او لا تطابقه فخبيرية و الا
فانشائية. (تهانوی، بی تا: ۱ / ۲۴۶)

مفهوم جمله خبری به عقیده بیشتر علما عبارت است از: وقوع یا عدم وقوع آنچه از آن خبر داده می‌شود. این مفهوم به عقیده برخی دیگر از محققان عبارت است از: قصد حکایت از وقوع و عدم وقوع آن؛ نه خود وقوع و عدم وقوع. (بنگرید به: خویی، ۳۹۴: ۱ - ۳۱۳ - ۴۱۰)

جمله‌های انشایی چنان‌که از نامشان پیداست، متضمن انشاء، امر و درخواست انجام فعل، نهی و درخواست ترک فعل، پرسش، امید و آرزو، تحسین و تعجب و ... است. (بنگرید به: زرکشی، ۴۱۰: ۱ / ۲ / نوع ۴۵) جمله‌های انشایی، مرکب تامی‌اند که قبیل تصدیق و تک‌ذیب نیستند. (خوانسرای، ۳۷۰: ۱ / ۶۸)

تعبیرهای مختلفی میان اصولیان درباره تفاوت انشا و خبر هست؛ برخی مانند مرحوم محقق خراسانی تفاوت انشا و اخبار را در مدلول تصدیقی می‌دانند و آن را از حوزه مدلول استعمالی کلام، خارج می‌دانند. وی می‌گوید:

اگر مقصود جدی از آوردن کلام، دلالت آن بر ثبوت نسبت یا نفی آن در عالم خارج یا ذهن باشد، خبر است و اگر مقصود از کلام، ایجاد معانی به وسیله الفاظ، یعنی ثبوت و تحقق معانی با این الفاظ باشد، انشا است. (آخوندخراسانی، ۴۱۲: ۱ / ۲؛ محسن حکیم، بی تا: ۱ / ۲۷)

برخی دیگر مانند محقق خویی تفاوت این دورا در مدلول استعمالی کلام می‌دانند و می‌گویند:

اگر جمله به قصد حکایت از خارج گفته شود، اخبار است و اگر به قصد طلب و ایجاد امری در عالم اعتبار باشد، انشا است (خویی، ۴۱۰: ۱ / ۱ / ۸۷؛ همو، ۳۹۴: ۱ / ۴۱۱)، زیرا هیئت ترکیبی جمله خبری به مقتضای وضع خود، نشانه این است که گوینده قصد دل‌داز وقوع و عدم وقوع چیزی حکایت کند.

۳. رابطه دین و اخلاق

بیان شد که رویکرد کل‌کردگرایانه در زبان دین می‌خواهد دین را در قالب توصیه‌های اخلاقی خلاصه کند و ارتباط آن با واقعیت را مخدوش نماید، اما داور ی در این زمینه تا حدودی منوط به بررسی ارتباط دین و اخلاق است.

نظریه‌های مختلفی در نسبت دین و اخلاق ابراز شده است. برخی آن دورا یک چیز شمرده و برخی دو چیز بی‌ارتباط دانسته‌اند، دیدگاهی اخلاق را غایت دین و دین را وسیله تحقق آن می‌داند و نظریه دیگر رابطه آن دورا کل و جزء و اخلاق را جزء جدانشدنی دین معرفی می‌کند. (بنگرید به: معلمی، ۳۸۴: ۱۶۰-۱۱۷)

اگر منظورمان را از دین و اخلاق معلوم نماییم، در نتیجه‌گیری بحث مؤثر خواهد بود. گفتیم که مقصود ما از دین مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی ناظر به جهان و انسان، و آموزه‌ها و دستورات عبادی، اخلاقی و مقررات اجتماعی ناظر به تنظیم روابط انسان با خدا، هم‌نوعان و طبیعت است که خداوند به واسطه پیامبران برای انسان فرستاده است. (طباطبایی، ۳۹۳: ۱۵ / ۷ و ۱۶ / ۱۷۸؛ جوادی‌آملی، ۳۷۲: ۹۳)

در مفهوم اخلاق نیز اگر منظور، رفتارهای اخلاقی، بایسته‌ها و نبایسته‌ها و فضایل اخلاقی باشد، اخلاق بخشی از دین است و هیچ دین الهی و حتی بشری را نمی‌توان یافت که دعوت به رفتارهای اخلاقی نداشته باشد. قرآن گسترش ارزش‌های اخلاقی در جامعه بشر و ته‌نیب نفوس آسمیان را فلسفه رسالت انبیا معرفی می‌کند. (بقره / ۱۵۱؛ آل‌عمران / ۱۶۴) اگر از اخلاق، کمالات نفسانی مراد باشد که در پرتو پایداری به ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آید، می‌توان اخلاق را از اهداف و ثمرات دین شمرد.

قرآن اساس همه قوانین و ارزش‌های خود را جهت‌گیری توحیدی می‌داند. افعال اخلاقی (جورحی یا جوانحی) را در صورتی دارای ارزش اخلاقی و منشأ سعادت انسان می‌داند که برای خدا (لوجه الله) انجام گیرد و انسان را در مسیر قرب الهی پیش ببرد. (طباطبایی، ۳۹۳: ۱ / ۳۷۴ و ۳۷۵) به هر وی - اخلاق را بخشی از دین به شمل آورییم یا آن را از ثمرات دین بدانیم که مقصد، مبنا و پشتوانه خود را از دین می‌گیرد - نمی‌توان دین را مساوی اخلاق دانست.

۴. گزاره‌های قرآن، بیان واقعیت‌ها

آیا گزاره‌های قرآن ریشه در واقعیت دارند یا تنها برای ترغیب انسان‌ها به انجام کارهای خوب هستند؟ یا گویای احساس گوینده آن می‌باشند؟

با توجه به مبانی و دلایل عقلی اثبات وجود الهی، توحید، صفات کمال و افعال الهی در آفرینش و رویکرد واضح و استدلالی قرآن در این خصوص، بی‌گمان توصیف‌های قرآن از پدیده‌های عالم وجود، ناظر به واقعیت داشتن آنهاست. در نگرش مستدل دینی، بنیاد نهاد دین، وجود خدا - به عنوان آفریدگار جهان و انسان - است. در این جهان‌بینی همه پدیده‌های عالم دارای ویژگی‌های محدودیت، تغییرپذیری، نسبی بودن، مشروط بودن و نیازمندی‌اند. از این رو به حکم عقل، جهان با این ویژگی‌ها، به یک حقیقت نامحدود، پایدار، مطلق، غیرمشروط و بی‌نیاز (قیوم، غنی، صمد) وابسته است که قوام همه هستی‌هاست. (مطهری ج، بی‌تا: ۲۲) در این نگاه دین برای انسان و همسو با چگونگی آفرینش وی (فطرت) و همزاد با پیدایش او از سوی خدا آغاز می‌شود.

یادآوری می‌شود که وقتی سخن از واقعیت داشتن گزاره‌های قرآن می‌رود، نباید این پندل ایجاد شود که رسالت قرآن، تبیین همه امور عالم است؛ بلکه باید انتظار خویش را از رسالت قرآن در پرتو اهدافی که قرآن برای نزول خود بیان می‌کند، سامان دهیم. جهان‌بینی توحیدی از اهداف اساسی انبیای الهی است. معرفت الله اعلى المعرفه (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۲: ۴ / ۵۵) اینها همه از سنخ شناخت است؛ اما شناختی که سرآغاز حرکت به سوی هدف مطلوب و پیوند با کمال مطلق هستی است، بنابراین مدلول اولی گزاره‌های قرآن معرفت‌بخشی و حکایت از واقعیت‌های عالم است تا آنها را مبنای ایجاد انگیزه و کنش ایمانی انسان‌ها قرار دهد و آنها را به سوی هدف حیات انسانی بکشانند.

با توجه به آنچه گفته شد، ناصحیح بودن نگرشی که زبان دین را تنها احساس‌یا واکنش گوینده می‌داند، نیز معلوم می‌شود؛ زیرا این رویکرد با حکمت سخن و نیز هدف‌داری فعل الهی نمی‌سازد.

۵. آموزه‌های دینی قرآن و مصالح نفس‌الامری

آموزها و دعوتها، بایسته‌ها و نیایسته‌های عبادی و اخلاقی و مسائل حقوقی و اجتماعی بخش قابل‌اعتنایی از محتوای دین اسلام و متن قرآن را تشکیل می‌دهند و ناظر به انتهای روابط انسان (مثل: رابطه با خداوند، با خود، با هم‌نوعان و با طبیعت) است. اوامر و نواهی الهی یا «بایدها» و «نبایدها» شرعی - اعم از احکام عبادی یا دستورهای اخلاقی و اجتماعی و ... - امور انشایی‌اند.

پیوند آموزه‌های قرآن با واقعیات چگونه ارزیابی می‌شود؟ آیا دستورهای لرزشی و انشایی دین می‌توانند مدلول معرفت‌بخش داشته و برخاسته از واقعیتهای باشند؟ یا این سنخ آموزها صرفاً امور اعتباری‌اند و ربط و نسبتی با واقعیات ندارند؟ در اینجا ناگزیریم که این مسئله را بررسی کنیم. این بحث به‌ویژه در فلسفه اخلاق، از دیرباز میان فیلسوفان مطرح بوده است که منشأ احکام اخلاقی چیست؟ چه چیز منشأ خوب دانستن کارهایی چون: عدالت، راست‌گویی و مانند آن و بد دانستن ظلم، دروغ و مانند آن است؟ آیا واقعیتی منشأ خوب شمردن این افعال و بد دانستن افعال مقابل آنها می‌شود؟ اگر هیچ واقعیتی پشتوانه کارهای خوب نیست، چرا آنها پدید آمده‌اند؟ همچنان‌که یادآور شدیم، این بحث در مرحله نخست در بایدها و نبایدهای اخلاقی و فلسفه از ش‌های اخلاقی مطرح شد. در آنجا این پرسش‌های اساسی به وجود آمد که بایدها و نبایدهای اخلاقی از کجا پدید آمده‌اند؟ آیا تنها بازتابی از احساسات ما هستند؟ یا ضرورت‌های اجتماعی مبدأ جعل آنها شده‌اند؟ آیا عقل انسان آنها را به وجود آورده است؟ یا ناشی از خواست خدا می‌باشند؟

این سنخ پرسش‌ها تنها در محدوده بایدهای اخلاقی نمی‌نماند و دیگر بایدهایی را هم که در قلمرو افعال اختیاری انسان قرار دارند شامل می‌شود. به عبارت دیگر این پرسش به صورت فراگیرتر مطرح می‌شود که ارتباط میان جملات انشایی و واقعیات خلرجی و منشأ انواع گوناگون بایدها چیست؟

هرچند تحلیل‌های فیلسوفانه از لرزش‌های اخلاقی، گوناگون است، اما این مسئله کمتر محل چالش بوده است که می‌توان از «هست»ها، «باید»ها را استخراج کرد، اما در دوره اخیر

هیوم به طور جدی مسئله ربط «باید» از «هست» را مورد مناقشه قرار داد، از این رو در فلسفه اخلاق کسانی که ربط بایدهای اخلاقی را با واقعیات گسسته یافته‌اند، ناگزیر به توجیه‌های دیگری روی آورده‌اند. برخی لزش‌های اخلاقی را در چل چو بر و ش تجریدی مقولبعندی کردند، کانت به عقل عملی روی آورد و مدعی شد انسان این سنخ بایدها را به طور پیشینی درک می‌کند، و کسانی امر الهی را باید مادر و منشأ همه بایدهای اخلاقی شمردند (بنگرید به: سروش، ۳۵۸: ۱؛ ۲۹۰ و ۳۱۰ - ۳۰۸)، برخی هم به رویکردهای دیگر روی آوردند. (بنگرید به: معلمی، ۳۸۰: ۱؛ ۲۲۶ - ۱۶۸)

برای تبیین نسبت بایدهای اخلاقی با واقعیت، بیان این نکته لازم است که مفاهیم اخلاقی چون: حسن و قبح یا خوبی و بدی، از مقولات فلسفی و به تعبیری از مفاهیم انتزاعی‌اند که منشأ انتزاع عینی دارند. حسن ذاتی افعال و قبح ذاتی یک رشته افعال دیگر، در مفهوم مصلحت و مفسده عینی در ذات هریک از آن دو گروه افعال است.

نکته دیگر این است که دیدگاه‌های گوناگونی در تحلیل مفاد «باید» لایه شده است (همان)، اما به نظر می‌رسد مستدل‌ترین دیدگاه در مفاد «باید» و «نباید»‌های اخلاقی، همان لزوم یا ضرورت منطقی و از مفاهیم انتزاعی است، ولی ضرورتی که در قیاس با غیر و با توجه به آن دریافت می‌نماید و به عبارت دیگر همان تلازم و ضرورت که علت در مقایسه با معلول خود دلزد و با فرض وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است، بنابراین «باید» در جمله‌های اخلاقی به معنای ضرورت بالقیاس، یعنی ضرورت انجام یک رشته کل‌های اختیاری، برای رسیدن به غایات اخلاقی و گویای رابطه واقعی میان دو چیز است. (بنگرید به: همان: ۲۱۹؛ مصباح، ۳۸۴: ۱؛ ۷۸)

تحلیل استدلالی «باید» در این‌گونه موارد، مبتنی بر دو مقدمه مفروض است:

- شما خواهان سعادت خود هستید. (صغری)

- هرکس خواهان سعادت خود باشد، انجام عمل خوب برای او ضرورت دارد. (کبری)

- انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد. (نتیجه)

همچنان‌که ملاحظه می‌شود در اینجا همه مقدمات، تکوینی و از سنخ واقعیت‌های خارجی‌اند؛ سعادت‌خواهی یک فرد، ضرورت حاکم میان سعادت و انجام عمل خوب که منتزَع

از واقعیت عینی است، و نتیجه که یک حقیقت تکوینی است. (ملرسی، ۳۷۶: ۲۸۳)

همچنین در اینجا می‌توان نتیجه را از یک قیاس استثنایی اتصالی به دست آورد:

- اگر شما خواهان سعادت هستید، انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد. (شرطیه)

- لکن شما خواهان سعادت خود هستید. (حملیه)

- پس انجام عمل خوب برای شما ضرورت دارد. (نتیجه)

لازم به توضیح است که مطابق اصطلاح فیلسوفان که وجود را کمال و عدم یا نیستی را نقصان می‌نامند، منفعت وجودی انسان «کمال» نامیده می‌شود. کمال اختیاری انسان به مراتبی از وجود اطلاق می‌شود که انسان می‌تواند با اختیار خود به آنها دست یابد. این مراتب سنخ خاصی از واقعیت عینی‌اند (دستوری یا سلیقه‌ای و قرل دادی) و نسبت رفتارهای ما با این مراتب نیز، همچون رابطه سایر پدیده‌ها با یکدیگر، واقعی و عینی است. براساس این اصطلاح، کمال یا سعادت انسان برای او مطلوب ذاتی و کارهایی که موجب کمال او می‌شود، به تبع مطلوب باند (مصباح، ۳۸۴: ۵۷ و ۵۸)، بنابراین چون فرض این است که هدف کلی اخلاق روشن است (رسیدن به سعادت و کمال) و آن هدف برای همه مطلوب است، تصریح به آن ضرورت ندارد.

هنگامی که باید و نباید را حاکی از رابطه‌ای واقعی میان فعل اختیاری و کمال مطلوب آدمی دانستیم و مفهوم خوب و بد را نیز از قبیل مفاهیم فلسفی و نشان‌دهنده همان نوع رابطه میان فعل و کمال نهایی تلقی کردیم، به‌طور طبیعی قضیه اخلاقی نیز از قبیل جمله‌های خبری خواهد بود و از همان واقعیت نفس‌الامر خواهد کرد؛ بنابراین، قابلیت اتصاف به صدق و کذب را دارد.

در واقع احکام اخلاقی، با اینکه برخی از آنها ظاهری انشایی دارند، از جهت حکایت و کاشفیت، تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند و همان‌طور که قضایای علوم تجربی را حاکی از واقعیات خارجی می‌دانیم، قضایای اخلاقی نیز کاشف از واقعیتی نفس‌الامری‌اند. تنها تفاوت در قیود خاصی است که حکم اخلاقی به خود می‌گیرد، پس ملاک صدق و کذب قضایای اخلاقی، تأثیر و عدم تأثیر حقیقی آنها در دستیابی به اهداف مطلوب است؛ همان‌گونه که ملاک صدق و کذب قضایای تجربی، منطقی و فلسفی، تطابق و عدم تطابق آنها با

نفس الامرشان است. از این رو واژه «باید» در گزاره‌های اخلاقی یک «باید» فلسفی است و منظور از این تعبیر نیز آن است که صفات و فضایل اخلاقی، ذاتاً اقتضای تحقق کمال را دارند، پشتوانه ارزش‌های اخلاقی، رابطه نفس الامری و علیت واقعی میان افعال ارزشی و اختیاری انسان با کمال انسانی است.

تحلیل کلی‌تر بایدهای ارزشی

ارتباط بایدها و هسته‌ها شامل گستره‌ای وسیع‌تر از بایدهای اخلاقی است. به عبارت دیگر، متعلق بایدها و نبایدها در افعال انسانی متفاوت است، از این رو منشأ آنها نیز حتماً متفاوت خواهد بود.

پرسش کلی‌تر این است که: ملاک بایدها و نبایدهای شریعت چیست؟ رابطه میان اوامر و نواهی دین که متعلق تکلیف مکلفین است و نتایج آنها، چگونه است؟ آیا این رابطه تنها رابطه‌ای قرل‌دادی و وضعی است؛ یعنی آیا مانند قرل‌دادهایی است که میان عرف مردم هست که در برابر چند ساعت کار، مبلغ معینی مزد تعیین می‌شود، خداوند هم مقرر کرده است نماز خواندن فلان مقدار پاداش دارد و این قرل‌داد قابل تغییر است؟ یا رابطه میان خواست‌های شریعت و کارهای انسان و نتایج آنها، رابطه‌ای تکوینی و علیّی - معلولی است؛ یعنی آیا همان‌گونه که رعایت دستورات بهداشتی و تغذیه مناسب و پرهیز از سموم و میکروبها موجب سلامت جسم انسان است، بایدها و نبایدهای شریعت نیز گویای ارتباط عینی و مصالح و مفاسد نفس الامری است و پیدایش سلامت و سعادت انسان در گرو پایبندی به آنهاست؟

برخی مصلحت و مفسده را به خود امر و نهی الهی ارجاع می‌دهند، اما دلایل عقلی و نقلی نشان می‌دهد که اوامر و نواهی خداوند برخاسته از یک رشته روابط عینی است که در مرحله پیشینی از سنت الهی در چگونگی آفرینش انسان و سیر استکمالی زندگی او نشأت گرفته است. قرآن کریم در ترغیب به عدل‌روزی، مصلحت ذاتی یا فلسفه آن را یادآور می‌شود و می‌فرماید: «إِغْدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى...» (مائده / ۸) همین‌طور در ترغیب به اقامه نماز، نقش ذاتی آن عمل در تقرب انسان به خدا را یادآوری می‌کند که نوعی فلسفه حکم است و می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِيَذُكَّرِي.» (رعد / ۱۴)

قرآن در بُعد نتایج عمل نیز یک نوع پیوند شگفت‌آور و انفصال‌ناپذیر میان افعال انسان و نتایج آنها برقرار می‌کند که دقیقاً پیوند علی - معلولی و بلکه عینیت و این همانی را ترسیم می‌نماید:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى ... فَلَنُخَيِّئَنَّهُ
حَيَاةً طَيِّبَةً. (نحل / ۹۷)

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ... هَذَا مَا كَنْزْتُمْ
... (توبه / ۳۴ و ۳۵)

همچنین در بقره اثر دنیوی افعال انسان در رابطه با طبیعت می‌فرماید:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي
النَّاسِ (روم / ۴۱)

یکی از فیلسوفان معاصر اسلامی در مورد منشأ بایدهای ارزشی می‌نویسد:

نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیت ندارد، بلکه ارزش مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاق و یا حقوق وجود دارد، مثلاً هنگامی که یک حقوق‌دان می‌گوید: «باید مجرم را مجازات کرد»، هرچند نامی از هدف این کار نمی‌برد، در واقع می‌خواهد رابطه بین مجازات و هدف یا یکی از اهداف حقوق، یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند. همچنین هنگامی که یک مربی اخلاق می‌گوید: «مانت را باید به صاحبش بازگرداند»، در حقیقت می‌خواهد رابطه این کار را با هدف اخلاق مانند کمال‌نهایی انسان یا سعادت ابدی بیان کند ... ، بنابراین مفهوم باید، واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است. (مصباح‌جزدی، ۳۶۸: ۱ / ۸۰ و ۸۱)

با توضیحی گشت معلوم شد که ریشه بایدها و نبایدهای شرعی همان ضرورت‌های عقلی و نشان‌دهنده ارتباط عینی میان واقعیت‌ها است که انسان آنها را با عقل کشف و

شناسایی می‌کند؛ نه جعل و قرقر داد. برابر این تبیین، روشن می‌شود که رابطه ضروری علی - معلولی میان فعل انسان و حصول نتیجه آن برقرار است؛ یعنی در قیاس با وجود معلول، وجود علت ضرورت دارد، بنابراین به واقع در اینجا ارتباط حقیقی میان خود واقعیت‌ها برقرار است که آن را به زبان فلسفی ضرورت (ضرورت بالقیاس الی الغیر) می‌نامند.

چون بایدها و نبایدهای شرعی از مصالح و مفاسد واقعی برخاسته‌اند و با شرایط خاص خود (نیت توحیدی) زمینه‌ساز کمال وجودی انسان‌اند، شبیه همان رابطه‌ای که میان غذا خوردن و سیر شدن هست، میان دستورهای شرعی و نتایج آنها نیز برقرار است. مفاد بایدهای شرعی این است که اگر انسان مختار، خواستار رسیدن به کمال‌های معنوی و تعالی وجودی است، ناگزیر است موجبات و اسباب آن را با علم و اراده خود فراهم سازد. خصوصیت بایدها و نبایدهای شرعی این است که کشف رابطه میان افعال و نتایج آنها در پرتو عقل بین یا وحی قطعی صورت می‌گیرد که فرستنده آن آگاه به اسرار وجود انسان و مصالح واقعی اوست. بدین‌روی با توجه به پیوند بایدهای دینی با واقعیت‌های هستی، نقش معرفت‌بخشی آموزهای دینی و اوامر و نواهی الهی، قابل تبیین است.

۶. دلایل معرفت‌بخشی زبان قرآن

از منظر روش‌شناختی توجه به این نکته اهمیت دارد که مسائل هر علم با معیار خاص خودش اثبات می‌شود. اگر مسائل یک علم از سنخ امور تجربیه‌پذیر بود، راه اثبات آن نیز تجربیه است و اگر بیرون از قلمرو تجربیه، از حقایق معقول بود، راه تحقیق و اثبات آن نیز غیر از تجربیه است. با این نگاه، معارف قرآن همه از یک سنخ شمرده نمی‌شوند. یک رشته از معارف قرآن از لحاظ موضوع از حوزه امور تجربیه‌پذیر و بررسی تجربیه بیرون است، مانند: معارف مربوط به اسما و اوصاف خدا، شناخت رستاخیز و ویژگی‌های آن، معارف غیبی مربوط به وحی و اعجاز، شناخت حقیقت روح و مانند آن. روش تجربیه در این عرصه‌ها کلرایبی ندارد و راه اثبات این‌گونه مسائل، عقل برهانی است.

یک رشته از معارف قرآن نیز قابل بررسی تجربیه است. در فرهنگ قرآن نتایج باورها،

انگیزه‌ها و رفتارهای دینی به تمامی به غیب حواله نشده؛ بلکه پاره‌ای از آثار در همین جهان لمس‌شدنی است. قرآن در مولودی به بیان آثار دعوت‌های الهی می‌پردازد. در اهمیت یاد خدا به یک حقیقت دریافتنی اشاره می‌نماید:

أَلَا بِيذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (رعد / ۲۸)

در خصوص نماز می‌گوید: نماز از زشتی‌ها بازتان می‌دارد. (عنکبوت / ۴۵)
حکمت توزیع فیء آن را چنین بیان می‌نماید:

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ. (حشر / ۷)

قرآن جهت‌گیری‌های مثبت و منفی تکاپوی جامعه‌های انسانی را به شیوه یک معادله مشاهده‌پذیر و آزمایش‌آمیزی چنین ترسیم می‌کند:

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا
عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا.
(اعراف / ۹۶)

بیان سنت‌های الهی در حیات و سرنوشت فردی و اجتماعی انسان‌ها براساس یک نگرش
آزمون‌پذیر تبیین می‌شود:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا
بِأَنفُسِهِمْ. (رعد / ۱۱)

بنابراین روش تجربی نیز می‌تواند به‌ویژه در اثبات واقعی پاره‌ای از گزاره‌ها و آموزه‌های
قرآن به اجمال استفاده شود.

دلیل اول، تحلیل عقلی معرفت‌بخشی زبان قرآن

مدعاهای اساسی و محوری ادیان توحیدی به طور عام و قرآن به طور خاص، حقایق بدین
قرار است: ذات و صفات و افعال خدای یگانه به عنوان واقعیت مطلق هستی و مبدأ و مقصد
عالم وجود و منشأ وحی و دین؛ وجود معاد و حیات ابدی رستخیزی جهان و انسان و

بی تفاوت بودن جهان نسبت به نیک و بد رفتار انسان؛ وجود روح در ترکیب هستی انسان با ویژگی‌های شعور، اختیار، فطرت حقیقت‌جو، کمال‌طلب، ابدیت‌خواه؛ ضرورت نبوت و هدایت و حیوانی توسط پیامبران با نشانه‌های قانع‌کننده.

این سنخ از حقایق دینی که در قالب گزاره‌های دینی بیان می‌شود و قابل صدق و کذب است، همه از قبیل توصیفات هستی‌شناسانه است که قابل اثبات با استدلال عقلی و برهان منطقی است، از این رو نمی‌توان ادعان به این حقایق را نوعی بیان احساس یا نوعی باور روان‌شناختی به جهت برخی آثار مقطعی تحلیل کرد. همچنان‌که «اشتراک لفظی» یا «مجاز‌گرایی» متکلمان تنزیه‌گرا (تفتازانی، ۱۴۰۸: ۳۰۷) در مفهوم این حقایق نیز نمی‌تواند توجیه قانع‌کننده‌ای داشته باشد.

اصلی‌ترین اشکال نظریه، اشتراک لفظی و تمایزنگاری خدا و ممکنات، خلط مصداق با مفهوم است؛ زیرا آنچه قابل مقایسه میان خدا و مخلوقات نیست؛ مصداق وجود خداست؛ نه مفهوم آن. اختلاف مراتب وجود در مصادیق به حسب شدت و ضعف در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود اگر معنای وجود در خدا، غیر از معنای آن در ممکنات باشد، لازمه‌اش این است که دو تقيض معنای هر یک بر دیگری منطبق شود؛ زیرا هیچ چیز نیست که یکی از دو تقيض بر آن صدق نکند. هر چیزی یا «انسان» است یا «لایانسان» و تقيض معنای «وجود» در ممکنات، «عدم» است. حال اگر «وجود» به همین معنای مقابل «عدم»، به خدا نسبت داده نشود، باید تقيض آن، یعنی «عدم» به خدا نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود، در واقع از مصادیق «عدم» باشد. (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۸؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۷۰: ۲۸۶)

با توجه به اصل فلسفی اشتراک معنوی و تفاوت مصداقی - با مفهومی که در نگاه فیلسوفان شیعه دارد - حمل مفهوم وجود و هر یک از صفات وجودی، مثل علم، قدرت و مانند آن، به گونه حقیقی بر خدا هیچ دشواری ندارد. (سبزواری، ۱۳۷۰: ۶۰۵) از آموزه‌های امامان معصوم شیعه استفاده می‌شود که صفات کمالی مشترک میان خدا و انسان مانند علم و قدرت را می‌توان با حذف محدودیت‌های امکانی به معنای واقعی کلمه، به خدا نسبت داد و آنچه را شائبه نقص دارد از او سلب کرد. (شریف‌رضی، بی‌تا: خ ۱۸۶)

افزون بر این، اصول کلی آموز‌های دینی و دستور‌های رفتاری قرآن کریم نیز از این قابلیت برخوردارند که به پشتوانه استدلال عقلی اثبات شوند. مبنای اساسی آموز‌های دینی در حیطه جهان‌بینی توحیدی، همان فلسفه آفرینش انسان است. در این نگرش آفرینش انسان از سوی خدا بیپه‌وده نیست و هدفی حکیمانه دارد. هدف آفرینش او این است که با آگاهی مناسب از سرمایه‌های ذاتی، با تلاش به سوی هدف حیات خویش حرکت کند.

در این میان آموز‌های دینی، متضمن عناصر و عواملی‌اند که انسان را به سوی آن هدف سوق می‌دهند. به عبارت دیگر به حسب حکمت در افعال الهی، آموز‌های دینی، مبتنی بر مصالح نفس‌الامری و بیانگر نوعی ارتباط عینی میان آنها و نتایج حقیقی‌اند که در حیات انسان پدید می‌آورد. برابر این تحلیل دستور به اقامه نماز، روزه، حج، جهاد، امانت‌داری و صداقت، عدالت‌ورزی و خیرخواهی و مانند اینها، گویای نقش و تأثیر آنها در تعالی نفس و کمال وجودی انسان است. همان‌گونه که مانهی شرع مقدس نیز حاکی از نقش اعمال مورد نهی در توقف و یا سقوط انسان در مهلکه است. این مطلب از اشارات آیات قرآن که بارها رابطه اعمال انسان و نتایج آن را بیان می‌کند، به‌خوبی قابل استفاده است: «الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ» (غافر / ۱۷)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ... إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم / ۶ و ۷) (بنگرید به: طباطبایی، ۳۹۳: ۱۷ و ۱۹)

دلیل دوم، فلسفه زبان تصویر واقعیت

بیان و حکایت واقعیت، فلسفه اصلی و نقش اولی زبان است. وضع و اعتبار نشانه‌های کلامی و کاربرد آنها در میان عقلا برای حکایت از واقعیت‌ها و انتقال معناسست، بنابراین در تمام گفته‌ها و نوشته‌ها - از معمولی یا علمی و تخصصی - جنبه حاکی بودن از واقع وجود دارد؛ جز مولدی که نقش تصویری زبان موضوعیت ندارد و زبان تنها به عنوان خود زبان مورد توجه است، چنان‌که گاه در زبان ادبی - هنری اتفاق می‌افتد. از سوی دیگر خداوند برای انتقال وحی و معانی مربوط به هدایت انسان، همین ابزار زبان را به استخدام گرفته است. حاصل دو مقدمه این است که همان‌کل کرد تصویر واقعیت که نقش اصلی زبان است، در زبان وحی و

متون دینی جریان دارد و نفی این نقش از زبان دین دلیل ندرد.

دلیل سوم، استدلال‌ورزی قرآن

قرآن افزون بر جنبهٔ وحیانی سخن، در مولد بسیاری برای اثبات ادعاهای خود به لایهٔ برهان عقلی پرداخته است. این موضوع دلیل روشنی بر حجیت روش‌شناسی عقلی، عقلائییت و معرفت‌بخشی معارف قرآن است.

قرآن در برخی آیات با پیش‌فرض اصل علیت، به اقامهٔ برهان خلف بر اثبات یگانگی «اله» می‌پردازد که لازمهٔ آن یگانگی رب، خالق و ذات نیز است:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ
الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. (انبیاء / ۲۲)

اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا، خدایانی [دیگر] بود به قطع از زمین و آسمان [تباہ می‌شد، پس منزّه است خدا؛ پروردگار عرش از آنچه وصف می‌کنند.

در آیهٔ دیگری با برهان تمانع، توحید در الوهیت را اثبات می‌کند:

وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ
وَلَعَلَّا بَغَضُهُمْ عَلَيَّ بَعْضُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. (مؤمنون /
۹۱)

و با او معبودی [دیگر] نیست و اگر جز این بود، به قطع هر خدایی آنچه را آفریده [بود]، با خود می‌برد و به حتم بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می‌جستند. منزّه است خدا از آنچه وصف می‌کنند.

صدر المتألهین، با اشاره به آیه فوق، از راه تلازم تعدد اله با تعدد عوالم جسمانی، بر توحید اله استدلال کرده است. (صدرالدین شیرازی، ۳۶۸: ۱ / ۶ / ۹۹)

قرآن بارها با منکران و مخالفان مواجه می‌کند و از آنان برهان می‌خواهد:

أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلٌّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.
(نمل / ۶۴؛ انبیاء / ۲۴؛ مؤمنون / ۱۱۷)

آیا معبودی با خداست؟ بگو اگر راست می‌گویید، برهان خویش را بیاورید.

بر مسئله حقانیت و اصالت الهی قرآن به شیوه‌ای مناسب استدلال شده و در آیات متعددی از تردیدگران مانند خواهی شده است. (طور / ۳۳ و ۳۴؛ هود / ۱۳ و ۱۴؛ بقره / ۲۳ و ۲۴؛ اسراء / ۸۸)

مسئله معاد و زندگی پس از مرگ که بخش عظیمی از جهان‌بینی قرآن را تشکیل می‌دهد، برها با دلایل و شواهد عقلی مستدل بیان شده است.

در برخی آیات با استناد به آفرینش نخست، بر امکان معاد استدلال شده است، مانند:

أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يَبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. (عنكبوت / ۱۹)

آیا ندیدند که خدا چگونه آفرینش را آغاز می‌کند، سپس آن را باز می‌گرداند. در حقیقت این [کار] بر خدا آسان است.

در آیاتی دیگر، با استناد به قدرت بی‌پایان خدا، موضوع معاد مطرح شده است، مثل:

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَغِي بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْيِي الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (احقاف / ۳۳)

مگر ندانستند که آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید و در آفریدن آنها درمانده نگردید، می‌تواند مردگان را زنده کند؟ آری اوست که بر همه چیز تواناست.

حکمت و معناداری زندگی، عنصر دیگری است که قرآن با تکیه بر آن به وجود معاد استدلال می‌کند:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ. (مؤمنون / ۱۱۵ و ۱۱۶)

آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریدیم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟ پس والاست خدا، فرمانروای بر حق.

گاه عدالت خدا، تکیه‌گاه استدلال بر معاد واقع شده است:

أَفَتَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. (قلم / ۳۵ و ۳۶)

پس آیا فرمانبرداران را چون بدکاران قرار خواهیم داد؟ شما را چه شده، چگونه داوری می‌کنید؟

در برخی آیات این موضوع بیان شده است که روح نبود نمی‌شود؛ بلکه هنگام مرگش، خداوند آن را اخذ و دریافت می‌کند:

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. (زمر / ۴۲)

خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند و [نیز] روحی را که در [موقع] خوابش نمرده است [قبض می‌کند]، پس آن [نفسی] را که مرگ را بر او واجب کرده است، نگاه می‌دارد و آن دیگر [نفس] را تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] باز پس می‌فرستد. به قطع در این [امر] برای مردمی که می‌اندیشند، نشانه‌هایی [از قدرت خدا] هست.

مسئله انسان‌شناسی نیز در قرآن موضوعی عقلانی و قابل ارزیابی دانسته شده است:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّىٰ مِنْ قَبْلٍ وَلِيَتَّبِعُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. (غافر / ۶۷)

او همان کسی است که شما را از خاکی آفرید؛ سپس از نطفه‌ای؛ آنگاه از علقه‌ای و بعد شما را [به صورت] کودکی برمی‌آورد تا به کمال قوت خود برسید و تا پیر شوید و از میان شما کسی است که مرگ زودرس می‌یابد و تا [پس از] آن به مدتی که مقرر است، برسید و امید که در اندیشه فرو روید.

قرآن در آیات زیادی فلسفه شریعت را بیان می‌کند و آنها را با تحلیلی فلسفی به واقعیت‌های عینی استناد می‌دهد. قرآن زیربنای دعوت‌ها و آموزه‌های خود را، تنظیم و ربط زندگی فردی و اجتماعی، مادی و معنوی انسان در مسیر تقرب به خدا می‌داند که مفهوم آن تقرب معنوی و تعالی وجودی است. از همین روی قرآن در عین برشماری حکمت ویژه هر یک از آموزه‌های دین، هدف‌گذاری آنها را تأمین کمال روح انسان و پیوستگی و اتصال حضور خدا

در وجود او، که حقیقتی عینی است، می‌داند:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ. (عنکبوت / ۴۵)

به درستی که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد و به قطع یاد خدا بالاتر است.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. (بقره / ۱۸۳)

روزه بر شما مقرر شده است؛ همان‌گونه که بر کسانی که پیش از شما [بودند] مقرر شده بود. باشد که پر هیزگاری کنید.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. (بقره / ۱۷۹)

وای خردمندان شما را در قصاص زندگانی است. باشد که به تقوا گرایید.

زبان برخی آیات در دعوت به اعمال مطلوب ایمانی، زبان تحلیل فلسفی و تبیین علی و معلولی است؛ همچون استناد نتایج و دستاوردهای انسان‌ها به عمل آنها:

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا. (اسراء / ۷)

اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بد نموده‌اید.

و مانند این اصل که تحول مثبت و منفی انفسی، منشأ تحول آفاقی حیات آدمیان است:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (زمر / ۱۱)

در حقیقت خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد، تا آنان حال خود را تغییر دهند.

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ. (اعراف / ۹۶)

و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، به قطع برکاتی از آسمان و زمین بر ایشان می‌گشودیم.

همچنین بیان این اصل به عنوان یکی از سنت‌های خدا در روابط اجتماعی انسان‌هاست

که «تباهی و انحطاط جوامع بشری، نتیجه رفتار تبهکارانه آنهاست»:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي
النَّاسِ (روم / ۴۱)

به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا ظاهر شده.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا
أَفَلَا تَعْقِلُونَ. (یوسف / ۱۰۹)

آیا در زمین نگردیدند تا فرجام کسانی را که پیش از آنان بودند، ببینند و به قطع
سرای آخرت برای کسانی که پرهیزگاری کردند بهتر است. آیا نمی‌اندیشید؟!

بدین ترتیب عقل‌پذیری معارف قرآن شاهدهی گویا بر معرفت‌بخشی زبان این کتاب
الهی است.

دلیل چهارم، قرآن و بیان دو هدف تزکیه و تعلیم

برخی از آیات قرآن با صراحت بیان می‌کنند که این کتاب آسمانی هم هدف تعلیمی،
معرفت‌بخشی و اصلاح پیش‌های بشر نسبت به واقعیت‌های عالم را دارد و هم هدف اصلاح
بشر و تزکیه و ترغیب انسان به سوی کمال وجودی و تعالی را دنبال می‌کند:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو
عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.
(جمعه / ۲).

در آیات متعددی «تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت» هدف رسالت پیامبر ﷺ معرفی
می‌شود که به وسیله قرآن انجام می‌گیرد:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ
أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ
مُبِينٍ. (آل عمران / ۶۴؛ جمعه / ۲)

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ
آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ. (قره / ۱۵۱).

جز این سنخ آیات، توصیفاتی نیز که قرآن در مورد خود در، راهنمای مابه خصوصیات
دوگانه معرفت‌بخشی و هدایت‌کنندگی آن است. در تعبیری، قرآن و وحی الهی بر پیامبر (طبرسی،
۳۹۹: ۱ / ۴۲۲) «علم» معرفی می‌شود: «... مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ.» (قره / ۱۴۵؛ رعد
/ ۳۷)

«فرقان»، «قول فصل» و «تفصیل‌دهنده» اوصاف دیگری‌اند که قرآن بدان‌ها نامگذاری
شده است:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ
لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا. (فرقان / ۱)

إِنَّهُ لَقَوْلُ فَضْلٍ * وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ. (طارق / ۱۳ و ۱۴)

قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. (انعام / ۹۷)

همچنین قرآن به «نور» و «کتاب‌روشنگر» توصیف شده است: «مَا كُنْتُ تَدْرِي مَا
الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ ...»
(شوری / ۵۲)؛ «مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ.» (مائدة / ۱۵)

«بصائر» و بینش‌آفرینی (طبرسی، ۳۹۹: ۴ / ۷۹۰) وصف دیگری برای قرآن است:
«هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى.» (اعراف / ۲۰۳)

«برهان»، «بینه» و «هدی» هم از جمله اوصاف قرآن دانسته شده است:

فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ. (انعام / ۱۵۷)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ
وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ... وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ
صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا. (نساء / ۱۷۴ و ۱۷۵)

در توصیفی دیگر، قرآن «غیر ذی عوج» و علری از انحراف و راهنما به سوی حق (طبرسی، ۳۹۹: ۱ / ۸ / ۷۷۵) نامیده شده است: «قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ.» (زمر / ۲۸)

همچنین قرآن «ذکر»، «ذکری»، «تذکره»، «موعظه» و «بشیر و نذیر» نام گرفته است:

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ. (ص / ۸۷)

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِّلْعَالَمِينَ. (انعام / ۹۰)

كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِرَةٌ. (مدثر / ۵۴)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمٌ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ. (يونس / ۵۷)

بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ. (فصلت / ۴)

محور مشترک این آیات بیان رسالت قرآن و ویژگی حقیقت‌نمایی و معرفت‌بخشی آن از سویی و جهت‌دهی آن از دیگر سوی است. اوصاف روشنگری که خصیصه دانش است، تزکیه، حکمت‌آموزی، تمایز حق از باطل و سخن نهایی بودن، نورافزایی، بصیرت‌زایی، حجت و نشان روشن بودن، هدایتگری، تنزیه از انحراف، یادآوری، غفلت‌زدایی و عبرت‌آموزی، همه ویژگی‌های ذاتی قرآن است. این صفات همچنان که وصف تمام قرآن است، وصف هر یک از گزرها و اجزای قرآن نیز هست.

بدین‌و از آیات ناظر به اوصاف قرآن می‌توان به این نتیجه نزدیک شد که: قصد بیان واقع و پیام خاص، (بگیرید به: مطهری (ب)، بی‌تا: ۱ / ۳۵) دعوت به دگرگونی وجودی و تعالی معنوی، دو خصیصه تفکیک‌ناپذیر در تمام جملات قرآن - اعم از اخباری یا انشایی - است؛ با این تفاوت که فرمول ساختمانی در این دو اسلوب، گوناگون است. در گزرها‌های اخباری توصیف و تبیین واقعیت به شیوه مستقیم و پیام به صورت غیرمستقیم است؛ اما در گزرها‌های انشایی و آموزه‌های آیینی، به طور مستقیم به رسایی پیام پرداخته شده است،

واقعیتی که مبدأ پیام و یا غایت آن است، غیرمستقیم می‌باشد. به عبارت دیگر آیات الهی این خصوصیت چشمگیر را دارند که مخاطب خود را دگرگون می‌سازند و به فضای ایمان و اطمینان می‌رسانند. این ویژگی به هیچ روی اختصاص به مؤمنان ندارد؛ بلکه تنها شرط آن، دل‌سپاری به آیات و همدلی با آنهاست. کم نبوده‌اند کسانی که زندگی‌شان در اثر شنیدن آیاتی از قرآن دگرگون شده است. این است که قرائت قرآن لرزش معنوی والایی دارد.

۷. نگرش‌های تاریخی قرآن و دو بعد واقع‌گرایی و تأثیرگذاری

در اینجا باید این نکته را بیفزاییم که بر خلاف ادعایی که از سوی برخی پژوهندگان در مورد قصص تاریخی قرآن می‌شود و ربط داستان‌های قرآن را با واقعیت لحاظ نمی‌کنند، (خلف‌الله، بی‌تا: ۶۱ - ۲۰) با توجه به شواهد باید قبول کنیم که قصص قرآن نیز جنبه واقعی و معرفت‌بخش دارند. از منظر نگاه توحیدی قرآن، تاریخ زندگی بشر مجرای سنت‌های الهی و جریان دو گروه حق و باطل، و فرجام کل این دو گروه است، از این رو با اینکه قرآن کتاب تاریخ نیست، اما الگوی گزلهای تاریخی قرآن براساس واقعیت‌های مکتوم در اعماق تاریخ حیات بشر به هدف راهنمایی آیندگان است. قرآن در تعبیر کلی خود را به حق توصیف می‌کند:

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ. (آل عمران / ۱۰۸)

همچنین قصص بیان شده از سوی خود را با صفت حق یاد می‌کند:

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ. (آل عمران / ۶۲)

روشن است که تأکید بر صفت حق دقیقاً نقطه مقابل تردیدهایی است که مخالفان پیامبر ﷺ مطرح می‌کردند. اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که قرآن کتاب حق الهی است که به منظور جداسازی حق از باطل آمده است، نمی‌توان آن را مشتمل بر امور دانست که ریشه در حقیقت ندارند و از آنها تنها به عنوان ابزار استفاده شده است، (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷ / ۱۶۷ - ۱۶۵؛ مطهری (الف)، بی‌تا: ۱۲۳ و ۱۲۴) بدین‌وی از نظر منطقی باید انعاعان کرد که نگاه به قصص و تاریخ قرآن نیز باید براساس دو بعد (واقعیت‌داری و اثرگذاری تربیتی در

جهت کمال توحیدی انسان) لزیمادی شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این مقاله کلر کرد زبان قرآن بررسی و بیان شد که هدف‌غایی نزول وحی قرآنی، تربیت انسان توحیدی است، اما تحقق این هدف با نظر به واقعیت‌های جهان و انسان صورت می‌گیرد.

بررسی مضامین متون دینی - به‌ویژه قرآن کریم - گویای آن است که دین‌گزارهای توصیفی و آموزه‌های ارزشی دارد و نمی‌توان محتوای آن را تنها در قالب انشاهای توصیه‌های اخلاقی مقول‌بندی کرد.

گزارها و توصیف‌های قرآن از پدیده‌های عالم وجود، ناظر به واقعیت داشتن آنها است. منشأ واقعیت در گزاره‌های دینی، واقعیت‌های نفس‌الامری است و گزاره‌های دینی تبیین حقایقی از عالم مشهود و جهان غیب است که مبنای هدایت توحیدی است. از آنجا که آموزه‌های ارزشی قرآن در تبیین چگونگی روابط انسان با خدا، هم‌نوعان و پدیده‌های دیگر، مبتنی بر حکمت‌های عینی و مصالح نفس‌الامری است، مدلول معرفت‌بخش دارد و برخاسته از واقعیت‌هاست.

گفته شد که اصول اساسی گزاره‌های اعتقادی و ارکان اصلی آموزه‌های رفتاری قرآن، قابل تبیین عقلی است و بیان شد که فلسفه اصلی زبان میان‌عقلا، حکایتگری و تنویر واقعیت است، از این رو نقش حاکمی بودن از واقع در زبان متون دینی امری طبیعی و مورد انتظار است. قرآن افزون بر جنبه الهی سخن خویش، نسبت به اصول اساسی اندیشه و دعوت خود به استدلال و اثبات پرداخته، بدین‌روی عقل‌ورزی قرآن شاهدی گویا بر معرفت‌بخشی زبان آن است. دو نوع کلر کرد معرفت‌بخشی و انگیزشی قرآن را می‌توان از تصریح‌های آیات به دست آورد. برخی از آیات به‌صراحت بیان می‌کنند که این کتاب هدف تعلیمی، معرفت‌بخشی و اصلاح بینش‌های بشر نسبت به واقعیت‌های عالم را در نظر دارد و نیز دلای هدف اصلاح بشر و ترغیب انسان به سوی کمال وجودی است.

بیان شد که قرآن کتاب تلخیص نیست، اما الگوی گزاره‌های تلخیصی قرآن براساس

واقعیت‌های مکتوم تاریخ حیات با هدف راهنمایی آیندگان است. توصیف مجموع آیات قرآن، به‌ویژه قصص قرآنی به حق، شاهد جنبه معرفتی و نفسی نگرش کلر کردی محض این داستان‌هاست و گزله‌های تاریخ و قصص قرآن مبنی بر یک فلسفه تاریخ و جریان سنت‌های الهی در سرنوشت انسان است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شریف‌رضی (گردآورنده)، بی‌تا، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجرة.
۳. آخوندخراسانی، محمد کاظم، ۱۴۱۲ ق، *کفایة الاصول*، بیروت، مؤسسه آل‌البیت^ا.
۴. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۸، *شرح العقائد النسفیة*، تحقیق احمد حجازی السقا، القاهرة، الکلیات الازهریة.
۵. تهانوی، محمد، بی‌تا، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، دار صادر.
۶. جعفری، محمد تقی، ۱۳۷۸، *فلسفه دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۸. حکیم، محسن، بی‌تا، *حقائق الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البیت^ا.
۹. خلف‌الله، محمد احمد، بی‌تا، *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، مکتبه النحوا المصریة.
۱۰. خوانساری، محمد، ۱۳۷۰، *منطق صوری*، تهران، آگاه.
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، ۱۳۹۴ ق، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم، مطبعة العلمیة.
۱۲. _____، ۱۴۱۰ ق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمد اسحاق فیاض، دار الهادی، چ سوم.
۱۳. زرکشی، بدرالدین، ۱۴۱۰ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق مرعشلی و همکاران، بیروت، دار المعرفه.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۰، *رسائل*، به اهتمام جلال‌الدین آشتیانی، تهران، اسوه.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۵۸، *دانش و ارزش*، بی‌جا، یاران، چ دوم.

۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۸۸، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ششم، بی جا، مصطفوی، چ دوم.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۴۶، *شبهه در اسلام*، بی جا، الغدیر.
۱۹. _____، ۱۳۵۳، *قرآن در اسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۰. _____، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم و پانزدهم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۹، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۷۲، *میزان الحکمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۲۳. مدرسی، محمدرضا، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، سروش.
۲۴. مصباح، مجتبی، ۱۳۸۴، *بنیاد اخلاق، روشی نو در آموزش فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی+، چ سوم.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۸، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۲۶. _____، ۱۳۷۰، *فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
۲۷. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، ج اول، (نرم افزار مطهر ۳).
۲۸. _____، *سیری در سیره نبوی*، (نرم افزار مطهر ۳).
۲۹. _____، *مقدمه ای بر جهان بینی توحیدی*، (نرم افزار مطهر ۳).
۳۰. معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۱. _____، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

