



جایگاه زبان در فلسفه فقه

عبدالرئوف مصباح^۱

۱. دکترای فقه سیاسی، گرایش فقه روابط بین‌الملل.

چکیده

پژوهش حاضر تحت عنوان: «جایگاه زبان دین در فلسفه فقه» برای دستیابی به پاسخ درست و صحیح به این پرسش که زبان دین چه نقش و جایگاه در فلسفه فقه دارد؟ سامان یافته است. نتایج را که در فرایند پژوهش بدان دست یافته‌ایم می‌توان اینگونه دسته بندی کرد:

۱. از آن جایی که گزاره‌ها و آموزه‌های دینی ما در قالب متون وحیانی و روایی بیان شده و مهم‌ترین اساس و بنیاد اعتقادات و باورهای دینی مبتنی بر همین متون مقدس دینی است، به‌کارگیری گزاره‌های دینی در عرصه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و عملی، وابسته به این است که ما زبان دین را دانسته و از رهگذر آن متون دینی را فهم کنیم. یکی از عرصه‌های که متون دینی نقش زیرساختی دارد دانش فقه است که در فلسفه فقه ما مبانی آن را می‌کاویم. قرآن و سنت جزء مبانی اصلی فقه است. از آن روی جایگاه زبان دین در فلسفه فقه، امر انکارناپذیر خواهد بود که نمی‌توان از آن چشم پوشید.

۲. هرچند زبان دین به‌عنوان یکی از متغیرهای فلسفه دین، امر نوپدیدی است که خاستگاه غربی دارد؛ اما در فضای تفکر اسلامی از رهگذر مبادلات سیاسی، فرهنگی، علمی و بین‌المللی غربی و شرقی، برخی متفکران دیگراندیش،

همان دیدگاه‌های که در مغرب زمین در رابطه با زبان دین مطرح شده بود، بومی‌سازی نموده و گرایش‌های همسو با فضای فکری یهودیت و مسیحیت را نسبت به زبان دین مورد توجه قرار داد. از میان دیدگاه‌های موجود در جهان اسلام ما سه دیدگاه را نسبت به زبان دین مورد بررسی قرار دادیم. دیدگاه نخست، متشابه‌انگاری آیات قرآن است که از سوی اخباری‌ها مطرح شده است. دیدگاه دوم، رمزی و فهم‌ناپذیری و حیرت‌زاانگاری زبان قرآن و زبان دین است که توسط روشنفکران معاصر، چون دکتر سروش و امثال ایشان مطرح گردیده است. طبق این دو گرایش، نه تنها در فلسفه فقه ما نمی‌توانیم قرآن را به‌عنوان منبع احکام مورد بهره‌برداری قرار دهیم بلکه اساس دین با چالش رو برو خواهد شد؛ زیرا طبق این نگاه نه قرآن ارزش معرفتی دارد و نه منشاء وحیانی. دیدگاه سوم دیدگاه معناداری گزاره‌های دینی و فهم‌پذیری قرآن و زبان دین می‌باشد، فقط طبق همین دیدگاه ما می‌توانیم اهمیت زبان دین در فلسفه فقه را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین آن معرفی نمائیم.

واژگان کلیدی: زبان، دین، زبان دین، فقه، فلسفه فقه

مقدمه

فلسفه فقه دانش جدید، نوبنیاد و درجه دومی است که با نگاه بیرونی به علم فقه نگریسته و پیش فرض‌ها، مبانی و مسائل و مؤلفه‌های آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد. یکی از مسائل و مؤلفه‌های که در فلسفه فقه جای می‌گیرد، زبان دین می‌باشد؛ زیرا از آنجایی که علم فقه یک دانشی است که منشأ و خاستگاه دینی داشته و بخش قابل توجه مبانی آن را متون دینی اعم از کتاب و سنت تشکیل می‌دهند؛ از این رو، اهمیت و جایگاه زبان دین در فلسفه فقه به خوبی روشن می‌گردد.

هر چند مسأله زبان دین یکی از مسائل جدید در عرصه و قلمرو فلسفه دین می‌باشد. اما با توجه دینی بودن علم فقه، ارتباط آن با زبان دین نیز امر انکارناپذیر خواهد بود؛ زیرا فقیه در صورتی می‌تواند با ژرفاندیشی و در پرتو بهره‌گیری از متون دینی به استنباط احکام فقهی بپردازد که از میان دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلفی که در راستای زبان دین وجود داشته و از سوی متفکران و فیلسوفان دین مطرح گردیده است، گرایش و رویکردی را برگزیند که زبان دین را زبان معرفت‌بخش و قابل فهم برای همگان معرفی می‌کند، نه زبان نمادین و سمبلیک یا رمزآلود و حیرت‌زا و فاقد فهم بشری که پیامد آن کنار گذاشتن متون دینی و وحیانی خواهد بود.

از آنجایی که قرآن کریم و سنت معصومین دو منبع بنیادین از مبانی احکام در دانش فقه می‌باشند، آگاهی و شناخت زبان قرآن و سنت برای فقیهان و عالمان دینی در عرصه فقه استدلالی امر ضروری است؛ تا بتوانند، احکام الهی را از متون دینی استخراج و استنباط نموده و مسیر دین‌داری را در حوزه عمل و رفتار و انجام تکلیف، برای توده مردم دین‌مدار و خدا‌باور همواره سازند.

پژوهش حاضر در گستره ظرفیت خویش، تحت عنوان «جایگاه زبان دین در فلسفه فقه» به منظور دستیابی به پاسخ، به این پرسش بنیادین که زبان دین در

هندسه فلسفه فقه، چه جایگاه دارد؟ سامان یافته است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. زبان

واژه‌شناسان، لسان را که در ادبیات عرب، به معنای زبان و گویش می‌باشد، این گونه تعریف کرده‌اند: زبان عبارت است از اندام و عضو ماهیچه‌ای و متحرکی که در داخل دهان قرار داشته و مهم‌ترین ابزار گفتاری و گویائی انسان برای انتقال معانی می‌باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ۳۸۵).

همچنین، نیروی گویش و گفتار مخصوص یک ملت و قومی را نیز زبان گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۴۰) که یکی از ابعاد اسرارآمیز و رمزآلود وجود انسان به‌شمار می‌رود. زبان در حقیقت از جمله قدرت و توانایی‌های انسان برای انتقال و ارتباط و پیام‌رسانی بوده که جلوه خارجی و ظهور آوایی آن در قالب تکلم و گفتار نمود می‌یابد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۷).

۱-۲. دین

ابن منظور، دین را به معنی پاداش و جزا یا اطاعت و فرمان برداری دانسته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۶۹). ولی آنچه که در مباحث دین‌پژوهی معاصر، کارساز است، شناخت حقیقت و ماهیت دین و تعریف اصطلاحی آن و دستیابی و معرفت یافتن به مفهوم دین است.

۱-۲-۱. دین از نگاه اندیشمندان غربی

اندیشمندان غربی از زاویه‌های مختلف به تعریف دین پرداخته‌اند که از مهم‌ترین این ابعاد، چهار بعد را می‌توان نام برد که بیشتر مورد توجه بوده است آن چهار بعد عبارتند از: تعریف روانشناختی، جامعه‌شناختی، معرفتی و اعتقادی و تعریف اخلاقی. گرچه این تعاریف که از سویی متفکران غربی از دین ارائه گردیده بازگوکننده‌ی جامعیت ادیان توحیدی به خصوص دین مقدس اسلام نبوده و آن انتظار عقلانی و منطقی را که انسان معاصر از دین دارد تبیین نمی‌کند،

بلکه هر کدام از زاویه خاصی به دین نگریسته و با توجه به همان زاویه نگاه به تعریف دین پرداخته‌اند.

الف) تعریف روانشناسانه

ویلیام جیمز که یکی از روانشناسان خدا باور است دین را این گونه تعریف نموده است: دین عبارت است از احساسات، اعمال و تجربیاتی که افراد به تنهایی و در پیشگاه خداوند می‌یابند. (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۰). در جایی دیگر، بیان داشته است که دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهای که برای هر انسان در عالم تنهایی و دور از هرگونه وابستگی روی می‌دهد و آن واکنش انسان است در برابر مجموعه کائنات. (جیمز، ۱۳۶۷، ص ۶-۱۱).

فروید که از پایه‌گذاران روان‌کاوی است دین را نوعی واکنش دفاعی انسان در برابر نیروهای هولناک طبیعت دانسته و منشاء و خاستگاه آن را او هام و خیالات می‌داند. (دانیل پالس، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲۴-۱۲۵، اریک فروم، ۱۳۶۳، ص ۲۱، جان هیک، ۱۳۸۱، ص ۸۲-۸۳)، ماکس پلانک دین را به‌عنوان یک امر نفسانی دانسته که در طبیعت آدمی نهادینه شده است و باعث هماهنگی و همیاری و تعادل نفوس بشری گردیده است. (ماکس پلانک، ۱۳۴۷، ص ۲۳۵).

چنانکه می‌بینیم این گونه تعاریف از دین با توجه به آثار دین‌داری و حالات دین‌داران صورت گرفته است به حقیقت و ماهیت دین پرداخته است، علاوه بر این در نگاه فروید، اصلاً ماهیت دین، امر موهوم و باطلی است که برآیند ترس و هراس انسان از نیروهای برونی و درونی طبیعت است که توسط نیروی تخیل آدمی پدید آمده است بدون این که ریشه الهی و وحیانی داشته باشد.

ب) تعریف جامعه‌شناسانه

تفسیر طبیعت‌گرایانه از دین نخستین بار در اوایل قرن بیستم توسط جامعه‌شناسان فرانسوی صورت گرفت. متفکران و اندیشمندانی که با رویکرد و نگرش جامعه‌شناختی به تعریف دین پرداخته‌اند دین را مجموعه از آموزه‌ها

و اعمال و رفتاری دانسته‌اند که از خود جامعه برخاسته بدون این که منشاء و خاستگاه قدسی و ماورایی داشته باشد.

امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) که از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی دین است طرفدار سرسخت این نظریه بوده و حقیقت و ماهیت دین را امر موهوم و خیالی می‌داند. طرفداران این نظریه مدعی‌اند هنگامی مردان و زنان این حس دینی را دارند که در برابر نیروی برتری ایستاده‌اند که وراء آن‌ها قرار داشته و اراده خود را به‌عنوان دستور اخلاقی بر آن‌ها اعمال می‌کند، اما این واقعیت یک واقعیت فوق طبیعی نیست بلکه یک واقعیت طبیعی برخاسته از خود جامعه است که گروه انسانی صفات الوهی و قدسی را در ارتباط با اعضایش اعمال می‌کند و تصور خدا را در اذهان آن‌ها به وجود می‌آورد که در نتیجه به نمادی برای جامعه تبدیل می‌شود. (دانیل پالس، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶-۱۶۶، جان هیک، ۱۳۸۱، ص ۷۷-۷۸، صادقی، ۱۳۸۲، ص ۳۱۵)

در نگاه پارسونز، نیز دین مجموعه از آموزه و باورها و اعمال و شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع گوناگون بنا نهاده‌اند، تعریف شده است. (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

اینگونه تعاریف از دین گرچه به برخی از مؤلفه‌های دین مانند باورها و اعمال اشاره می‌کند اما منشاء آن را جامعه انسانی می‌داند که زائده تفکرو اندیشه بشری بوده فرق ندارد که دارای پشتوانه عقلانی باشد یا نباشد آمیخته با ستهایی باطل و خرافات باشد یا نباشد، مسلم است که چنین دینی نمی‌تواند پاسخگویی نیازهایی مادی و معنوی انسان باشد.

ج) تعریف احساسی و اخلاقی

برخی دیگر از متکلمان غربی حقیقت و ماهیت دین همان اخلاق دانسته که احساس و عواطف انسان‌ها باعث رشد و تعالی آن می‌گردد. یا به تعبیری دیگر، حقیقت دین، حالت روحانی و حرمت آمیزی است که از آن به خشیت تعبیر

می‌شود. (مایکل پترسون، ۱۳۷۹، ص ۱۸)

در نگاه انیشتین دین به مجموعه از احساس عارفانه در مقابل قوانین جهان و احساس مسئولیت در برابر هموعان تعریف شده است. (کمپانی، بی‌تا، ص ۱۱۲). شلایر ماخر الهی‌دان آلمانی، دین را احساس وابستگی مطلق و احساس تناهی در برابر نامتناهی می‌داند که چنین احساسی عنصر مشترک و حلقه ارتباط میان همه ادیان می‌باشد. (ایان باربور، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

(د) تعریف معرفتی و اخلاقی

برخی دیگر از متفکران، دین را اعتراف، اعتقاد و باور داشتن به حقیقتی می‌داند که همه موجودات ممکن تجلیات و جلوه‌های آن است که از حوزه و گستره معرفت بشری فراتر قرار دارد، چنانکه هربرت اسپنسر می‌گوید: «دین، اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات، تجلیات نیروی هستند که از علم و معرفت ما فراتر است» (خسرو پناه، ۱۳۸۲، ص ۵۲).

در نگاه براولی، دین، بیش از همه چیز کوششی است برای آنکه حقیقت کامل خیر را در تمام وجوه هستی‌مان باز نمائیم. (مایکل پترسون، ۱۳۷۹، ص ۱۸). به باور ویل دورانت، دین، ادراک رابطه بین جان آدمی و جان مجهول الکنهی که انسان تسلط او را بر خود احساس نموده و نعمت هم‌جواری او را آرزو می‌کند، تعریف شده است. (کمپانی، بی‌تا، ص ۱۱۳).

همان‌گونه که می‌بینیم، طبق این تعاریف، منشاء ماورائی بودن دین استفاده می‌شود ولی تنها به یک بعد از ابعاد دین پرداخته شده است، اضافه بر آن در این تعاریف وجود خدای متعال غیرقابل شناخت و دور از گستره معرفت آدمی و به‌عنوان موجود مجهول الکنهی که حتی از طریق صفات نیز قابل ادراک نیست، معرفی گردیده است.

۲-۱-۲. دین از منظر اندیشمندان اسلامی

اندیشمندان اسلامی با توجه به غایت‌مندی و حکیمانه بودن نظام آفرینش

و جریان حکمت الهی بر آفرینش انسان و رسیدن او به کمال و قرب الهی و ضرورت بعثت انبیا و پیامبران برای هدایت و راهنمایی انسان‌ها، حقیقت و ماهیت دین را به گونه‌ی تعریف نموده‌اند که ضمن تأکید بر جامعیت آن و پاسخگوئی و تأمین نمودن نیازهای دنیوی و اخروی انسان، منشاء و خاستگاه و حیانی دین نیز مورد توجه قرار گیرد. متفکران اسلامی در تعریف‌شان میان دین حق از باطل تفکیک قائل شده‌اند.

در این میان علامه طباطبائی که از بزرگترین متفکران اسلامی دوره معاصر به‌شمار می‌رود بطوریکه بسیاری از بزرگانی که در عصر کنونی حرفی برای گفتن دارند، ریزه‌خواران اندیشه فلسفی، کلامی، تفسیری و... اویند، دین را در عرف قرآن به‌عنوان راه و روش زندگی تعریف نموده که انسان از پیمودن آن ناگزیر است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۶۵، ج ۸، ص ۱۳۴) راه پیموده‌شده که هدف از آن، رسیدن به سعادت حقیقی است. (طباطبائی، همان، ج ۷، ص ۱۹۲).

از منظر علامه طباطبائی، دین مجموعه آموزه‌ها، اعتقادات، باورها، قوانین و مقرراتی است که در گذرگاه زندگی انسان جریان داشته و به اعتقاد اساسی و بنیادی مبتنی می‌باشد و این مقررات در راستای همان باورها در مسیر زندگی انسان مورد عمل قرار می‌گیرد، (طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۲۰-۲۱).

گرچه تعاریفی که علامه طباطبائی از دین ارائه نموده عام بوده و شامل ادیان باطل نیز می‌شود اما از مجموع این تعاریف ارائه شده می‌توان به تعریف دین حق و انفکاک و جدائی آن از ادیان باطل، دست یافت یعنی در نگاه علامه طباطبائی دین حق، مجموعه همان آموزه‌ها و باورها و قوانین الهی و راه و روش پیموده شده‌ی است که در راستای سعادت انسان قرار داشته و تأمین کننده نیازهای دنیایی و اخروی او می‌باشد.

از منظر آیت الله جوادی آملی مفهوم اصطلاحی دین همان مجموعه عقاید و باورها، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و

پرورش انسان باشد. طبق این تعریف، مفهوم دین عمومیت یافته و دین حق و باطل را در بر می‌گیرد؛ اما ایشان در تعریف دین حق می‌گویند: دین حق عبارت است از قوانین و مقررات، اعتقادات و باورهای که منشاء و خاستگاه وحیانی داشته و از طرف خداوند نازل شده باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۲).

آیت الله مصباح یزدی دین را در مفهوم اصطلاحی آن به معنای اعتقاد و باور داشتن به آفریننده برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید و باورها می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۲۸).

آیت الله سبحانی دین را به عنوان یک معرفت و نهضت همه جانبه به سوی تکامل دانسته که از چهار بعد مختلف تشکیل یافته است که عبارتند از: اصلاح فکر و عقیده، پرورش اصول عالی اخلاق انسانی، حسن روابط افراد اجتماع و حذف هرگونه تبعیض ناروا. (سبحانی، نقد و نظر، ش ۳، ص ۱۹).

در نگاه دکتر عبدالکریم سروش، دین عبارت است از کتاب و سنت، ارکان و اصول و فروع دین نازل شده بر پیامبر، متون دین، اصول و رفتار پیشوایان دینی و تاریخ زندگی آنان. (سروش، ۱۳۶۸، ص ۷۹-۸۰ و ۱۲۱ و ۲۵۵).

نقد دیدگاه سروش

چنین تعریفی از دین جای تأمل بسیار دارد؛ برای اینکه در این تعریف بین دین و متون دینی و بین دین و شریعت خلط شده است؛ علاوه بر این، تاریخ زندگی پیشوایان دینی غیر از حقیقت و ماهیت دین است، گرچه زندگی آنان می‌تواند الگو برای انسان‌ها برای رسیدن به تکامل باشد اما این حرفی دیگری است که ربطی به ماهیت دین ندارد؛ برای اینکه زندگی پیشوایان منطبق با دین است نه خود دین. متون دینی هم منبع دین است نه حقیقت و ماهیت آن.

استاد مصطفی ملکیان دین را مجموعه آموزه‌ها و تعالیم و احکامی می‌داند که دارای خاستگاه الهی است، خواه وحیانی باشد مانند اسلام و مسیحیت و یهودیت و خواه عرفانی و ذوقی؛ مانند آئین بودا. وی به این باور است که اگر دین را

طبق این تعریف در نظر داشته باشیم تمام ادیان بزرگ روزگارا مانند اسلام، یهودیت مسیحیت، هندوئیسم و بودیزم، آئین جن، دائو، شینتو و زرتشت را شامل خواهد شد. (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰).

ملکیان در تعریف دیگری که از دین ارائه می‌کند دین را به شماره ۱ و دین شماره ۲ و دین شماره ۳، تقسیم‌بندی می‌کند. از منظر ایشان مراد از دین شماره یک همان مجموعه متون دینی است که در ادیان و مذاهب وجود دارد. مراد از دین شماره دو مجموعه تفاسیری است که در طول تاریخ توسط دین داران از متون مقدس دینی صورت گرفته است. مقصود از دین شماره سه در اندیشه و تحلیل آقای ملکیان اعمال و کارهایی است که متدینان در طول تاریخ یک دین انجام داده و نتایجی که بر آن مترتب شده است. (ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۳۴۵-۳۴۶).

نقد دیدگاه ملکیان

دیدگاه استاد ملکیان درباره ماهیت و حقیقت دین با این وسعت و گستردگی که برای آن قائل است جایی تأمل دارد؛ زیرا طبق تعریف ایشان، مفهوم دین اعم از وحیانی و غیر وحیانی که ساخته و پرداخته افکار و اندیشه بشری است را نیز در بر می‌گیرد، اضافه بر آن در میان ادیان ابراهیمی، بین اسلام که از کتاب و شریعت تحریف‌ناشده بهره‌مند است و مسیحیت و یهودیت تحریف‌شده هیچگونه تمایز و افتراق قائل نشده است.

الهی بودن ادیان شرقی که ایشان در تعریف دین نام برده نیز قابل پذیرش نمی‌باشد. مضاف بر این، ایشان تصویر سه گانه ای که از دین ارائه داده و آن را به عنوان دین شماره یک، شماره دو و شماره سه تقسیم نموده و منظورش را هم از این تحلیل در باب دین، متون دینی و تفسیرهای متون و اعمال رفتار دین داران دانسته است، نیز جایی تأمل بسیار دارد؛ برای اینکه متون دینی و تفسیرهای ارائه شده از آن، غیر از دین است نه عین دین. علاوه بر این، رفتار و اعمال دین داران و متدینان و نتایج مترتب بر آن را هم نمی‌توان عین دین به حساب آورد، تنها

چیزی را که می‌توان نسبت به رفتار دین‌داران ادعا کرد این است که آن رفتار و اعمال در صورتی که از چارچوب دین خارج نباشد منطبق با دین تلقی می‌شود نه عین دین.

۲. چیستی زبان دین

واژه زبان دین ترکیب یافته از واژگان «زبان» و «دین» است، با توجه به روشن شدن معنا و مفهوم زبان که عبارت بود از گفتار و گویش یک ملت و یک قوم، تعریف زبان دین بستگی دارد که دین را چگونه تعریف کنیم و کدام یک از تعریف‌های که از دین ارائه شده مد نظر ما باشد.

از آن‌جای که جایگاه زبان دین را در فلسفه فقه با توجه به فضای فکری جامعه اسلامی می‌کاویم، از این رو، منظور از دین نیز همان تعریف اندیشمندان اسلامی مورد نظر ما خواهد بود که عبارت است از: مجموعه از آموزه‌ها و گزاره‌های درباره عقاید، قوانین و اخلاق که خدای متعال به واسطه پیامبران خویش در بستر کتاب‌های آسمانی برای تربیت و هدایت انسان‌ها فرستاده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۷، جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۷، جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۱-۱۱۳).

طبق این تعریف، زبان دین عبارت است از بررسی آموزه و گزاره‌های موجود در متون دینی که از منظرهای گوناگون مورد مطالعه و ارزیابی قرار می‌گیرد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۱).

برخی دیگر از محققان معاصر مراد از زبان دین را بهره‌گیری از واژگان و اصطلاحات دینی در گفتار و نوشتار می‌دانند. در تعریفی دیگر منظور از زبان دین، زبان رسمی و مقدس ادیان، ذکر شده است؛ به این بیان که در برخی ادیان، زبان خاص و ویژه‌ی قداست دارد و متون مقدس دینی نیز به همان زبان می‌باشد، مانند زبان عبری در آئین یهود، زبان پالی، برای بودائی‌های تراودائی و زبان سانسکریت در آئین هندو، یا زبان عربی در آئین اسلام. به تعبیر دیگر، مراد

از زبان دین، زبان آموزه‌ها و گزاره‌های دینی است، اعم از گزاره‌های موجود در متون دینی یا هر گونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی. (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲).

تفاوت زبان دین با زبان دینی

البته برخی دانشمندان اسلامی معاصر بین زبان دین (The Language of Religion) و زبان دینی (Religious Language) فرق گذاشته و این دو مفهوم را دارای بار معنایی متفاوت دانسته است. از منظر این اندیشمندان، زبان دین به این معنا است که دین با چه زبانی سخن گفته و پیام خدا را چگونه به مردم رسانده است. در حالی که زبان دینی دارای بار معنایی گسترده‌تری بود به گونه‌ی که هر زبانی را که درباره دین و تجربه معنوی سخن می‌گوید، همچنین زبان و گویش مردم، با خدا و کیفیت مناجات با خدا را نیز پوشش می‌دهد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۰).
با توجه به این نگاه، در اینجا به این پرسش مواجهه می‌شویم که آیا حقیقتاً بین زبان دین و زبان دینی تفاوت بنیادی وجود دارد یا این مسأله بستگی به تعریف ما از حقیقت و ماهیت دین و گزاره‌های دینی دارد؟

برای پاسخ به این پرسش باید یادآوری کنیم که این مسأله وابسته به این است که در فلسفه فقه، از گزاره‌های دینی چه چیزی را اراده کنیم؟ اگر منظور ما از گزاره‌های دینی، مجموعه گزاره‌های وحیانی باشد که خداوند به پیامبر فرو فرستاده است. در این صورت، تفکیک بین زبان دین و زبان دینی درست خواهد بود؛ زیرا دایره و گستره زبان دین طبق این منظور، دچار تنگنا گردیده و به زبان وحی محدود می‌گردد؛ اما اگر مراد ما در آئین اسلام از زبان دین تمام گزاره‌های دینی باشد که عقائد، احکام و اخلاق را نیز پوشش دهد که چه در قرآن بیان شده باشد یا در سنت معصومین (ع)، یا در پرتو بهره‌گیری از استدلال عقلانی قابل اثبات و استناد به دین باشد، در این صورت تفاوت بین زبان دینی و زبان دین، معنی و مفهومی نمی‌تواند داشته باشد. (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۲۶).

در فلسفه فقه هم آنچه را تحت عنوان زبان دین می‌کاویم، محدود به زبان قرآن نمی‌شود، بلکه همه منابع احکام بوده و مجموعه متون دینی اعم از قرآن و روایات را در بر می‌گیرد. بر این اساس تفاوت قائل شدن بین زبان دین و زبان دینی معنی نخواهد داشت. با توجه به تعاریف ارائه شده در مورد زبان دین، آنچه که در فلسفه فقه بدان نیاز داریم، منظور از زبان دین طبق تعریفی است که می‌گویید مراد از زبان دین این است که دین و آموزه‌ها و گزاره‌های دینی با چه زبانی پیام الهی را به مردم بازگو نموده است که یک تعریف عامی است که همه متون دینی اعم از قرآن و سنت را پوشش خواهد داد. زبان دین با این معنای عام، مورد بحث فیلسوفان دین در تاریخ فلسفه دین می‌باشد که آیا زبان دین معرفت‌بخش و معنا دار است یا خیر؟

به تعبیر دیگر آیا ما می‌توانیم با بهره‌گیری از گزاره‌های دینی که در متون دینی ما یعنی قرآن و روایات بیان شده، به معرفت دست پیدا کنیم؟ یا اینکه زبان دین معرفت‌بخش نبوده و حالت بی‌معنایی در آن حاکم بود و حالت نمادین و سمبلیک دارد و ما را به سمت و سوی معنا هدایت نمی‌کند؟

۳. چیستی فلسفه فقه

فلسفه هر علمی عبارت از مطالعه بیرونی آن علم و در حقیقت، یک دانش درجه دوم می‌باشد؛ به این بیان که در قدم اول باید خود یک علم وجود داشته باشد تا فلسفه آن نیز به وجود آید. (هادوی تهرانی، ماه دین، ش ۱۴۱، ص ۱۹). فلسفه فقه نیز اینگونه است. هر چند در دنیای معاصر، در کنار هر علمی، فلسفه آن علم را نیز مطرح می‌کنند، دانش فقه هم می‌تواند مانند سایر علوم و دانش‌ها در حوزه معرفت بشری، فلسفه داشته باشد. از آنجای که فلسفه فقه هنوز در مرحله ابتدایی است و به‌عنوان یک علم و دانش مدون و ضابطه‌مند در کنار سایر فلسفه‌های مضاف جایگاهش را تثبیت نکرده است، به همین جهت متفکران اسلامی، در راستای تعریف این دانش نوظهور، به هماهنگی کلی

نرسیده‌اند، به‌گونه‌ی که برخی حتی تعریفی از آن ارائه نکرده است، بلکه فلسفه فقه را جزء مباحث عقلانی پیش فقهی دانسته و بین آن و فلسفه علوم تفکیک قائل شده‌اند. (محقق داماد، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۲-۳).

عده‌ای چون استاد مصطفی ملکیان به‌جای تعریف فلسفه فقه، مباحث و مسائل و مؤلفه‌های آن را تبیین کرده است. (ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۱۴-۱۵۹). برخی از حقوق‌دانان معاصر، به تعریف فلسفه فقه پرداخته و آن را اینگونه تعریف کرده است: فلسفه فقه عبارت از مباحثی که کلیت فقه را مورد بررسی قرار داده و به آن دسته از پرسش‌های اساسی که در برابر کل فقه قرار دارد پاسخ می‌دهد؛ مباحثی که روند کار فقه را در دو حوزه؛ یکی کل فقه و دیگر کار فقیه بررسی می‌کند.

به بیان دیگر، فلسفه فقه، اندیشیدن درباره مبانی و هدف و منابع احکام و تمهید نظریه‌های کلی در باره شیوه تحقیق و تفسیر است. (کاتوزیان، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۴۹۴، کاتوزیان، ۱۳۸۰، ص ۱۰). یا فلسفه فقه عبارت است از دانشی که به پرسش از چیستی فقه پاسخ دهد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۳، نقد و نظر، ش ۱۲، ص ۸، مجتهد شبستری، ۱۳۸۰، ص ۵۶).

برخی فلسفه فقه را یک دانش مستقل دانسته که در محدوده مباحث و مؤلفه‌هایش، هیچگونه ارتباط با علوم و دانش‌های دیگر ندارد؛ از این رو، در تعریف فلسفه فقه باید چنین گفت: مجموعه گزاره‌هایی که در باره مبادی تصویری و تصدیقی و غایت و تقسیمات و تفریقات فقه‌اند و مسائل نظیر این که جزء مسائل فقهی و اصولی و کلامی و حدیثی و اخلاقی نیستند، فلسفه فقه را تشکیل می‌دهد. (موسوی گرگانی، ۱۳۷۶، ش ۱۳-۱۴، ص ۴۱۲).

در تعریف دیگر، فلسفه عبارت است از دانش ناظر در فقه برای شناخت کلیت آن به‌صورت دانش موجود در جهان، بی آنکه این شناخت کلیت، در داخل فقه دخالت داشته باشد. (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۵۶-۱۵۷).

از منظر برخی صاحب‌نظران دیگر، فلسفه فقه مجموعه تأملات و تحلیلی در باب علم فقه است. (لاریجانی، ۱۳۷۶، ش ۱۲، ص ۱۷۱-۱۷۲).

در تعریف دیگر، چنین می‌خوانیم: فلسفه فقه در جایگاه یکی از فلسفه‌های مضاف و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی در باره فقه پرداخته و مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی و روش شناختی آن را تنقیح می‌کند. (خسروپناه، روز نامه ایران، ۱۳۸۸/۱/۹).

برخی از محققان، ضمن تأکید بر ناقص بودن همه تعریف‌های ارائه شده، تعریف دیگری را برگزیده و آن را نسبت به سایر تعریف‌ها، یک تعریف جامع و فراگیر می‌داند. از زاویه نگاه این متفکر، فلسفه فقه از نوع فلسفه‌های مضاف بوده که به علم فقه اضافه شده است و با نگاه و رویکرد فرانگرانه و بیرونی و نگرش درجه دوم به علم می‌پردازد و به سؤالات و پرسش‌های بیرونی یک علم پاسخ می‌دهد. (میرباقری، پایگاه اطلاع رسانی فرهنگستان علوم).

همانگونه که ملاحظه می‌کنیم این تفاوت‌ها و تشویش‌ها و اختلافاتی که در تعریف فلسفه فقه در نگاه متفکران اسلامی معاصر دیده می‌شود، حکایت از آن دارد که دانش فلسفه فقه یک دانش نوپدید و نو ظهوری است که هنوز در مرحله تعریف و تدوین فهرست قرار دارد. محدوده و قلمرو آن، حدود و مرزهای آن با علوم دیگر چندان روشن نیست. بر همین اساس است که می‌بینیم برخی صاحب‌نظران، در مقام تعریف، هرگونه رابطه آن را در حیطه مسائل و مؤلفه‌ها، مورد انکار قرار داده یا وجود آن را به‌عنوان یکی از مصادیق فلسفه علم بر نتافته‌اند. در مقابل گروه دیگر از متفکران آن را هم به‌عنوان یکی از فلسفه‌های مضاف پذیرفته و هم به ارتباط و تعامل و همیاری آن با دانش‌های دیگر، اذعان نموده است.

۴. مغرب زمین و پیش‌زمینه‌های زبان دین

هر چند مباحثی مربوط به زبان دین، سابقه طولانی به درازای ظهور ادیان

دارد، اما آنچه که زمینه‌ساز بروز و جلوه این موضوع در جامعه انسانی بخصوص مغرب زمین گردید، چهار مسأله اساسی بود که عبارت بودند از:

الف. مشکل معاشناختی صفات الهی، به این بیان که زبان انسان که موجود متناهی است چگونه می‌تواند بیانگر کلام الهی که نامتناهی بوده و در چه قالبی می‌تواند صفات الهی را بیان کند؟

ب. پارادوکس‌های متن‌ی و تناقض‌های درون‌دینی که در متون مقدس دینی به چشم می‌خورد.

ج. مسأله تعارض علم و دین در فضای فکری یهودیت و مسیحیت و مغرب زمین.

د. پیدایش مکتب‌ها و نحله‌های فکری معارض با آموزه‌ها و گزاره‌های دینی. (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۴۲-۴۶).

در چنین فرایندی بود که این بحث به صورت جدی مطرح گردیده و توجه فیلسوفان دین را در عرصه دین‌پژوهی به خود جلب کرد. در این میان، آنچه که بیشتر زمینه‌ساز دغدغه فکری فیلسوفان دین در این راستا گردید دو مسأله بود، یکی علاقه‌مندی به معنا و مقصود از گزاره و آموزه‌های دینی؛ به این بیان که بدانند، الفاظ راجع به خداوند و اسماء و صفات او چگونه افاده معنا می‌کند و چه معنای می‌تواند از آن اراده شده است. دیگر، تبیین و تحلیل اعتقادات و باورهای دینی که در قالب گزاره‌ها و قضایای اعتقادی بیان شده است. (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۲۵۴-۲۵۵).

بر این اساس بود که مسأله بررسی و کاوش زبان دین، به عنوان یکی از مسائل بنیادین و جدید در عرصه فلسفه دین جایگاه خویش را باز نمود و دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف و متفاوتی در راستای آن در میان الهی دانان و جامعه دینی مطرح گردید که آیا گزاره‌های دینی در ساحت فهم و تفسیر متون دینی معرفت‌بخش هستند یا خیر؟ آیا زبان دین یک زبان رمزگونه و رازآلود است یا

زبان تمثیلی و کنایی و اسطوره‌ای است که از حقیقت حکایت نمی‌کند یا زبان دین زبان معرفت‌بخش و واقع‌نما بوده و از واقع حکایت می‌کند و پرسش‌های از این دست.

۵. زبان دین در یهودیت و مسیحیت

پیش از دوره رنسانس و نوزایی در جامعه یهود و مسیحیت، گزاره‌های دینی واقع‌نما و فهم‌پذیر و معرفت‌بخش تلقی می‌شد، همه منادینان یهودی و مسیحی گزاره‌های دینی را صادق و مطابق با واقع می‌شناختند؛ اما پس از رنسانس و برخی دستاوردهای جدید علمی که با گزاره‌های کتاب مقدس در تضاد بودند تا حد قابل توجهی، اعتبار گزاره‌های کتاب مقدس را با چالش رو برو کرد و از این رهگذر اعتبار معرفتی آن، با خطر جدی مواجه شد.

برای اعتباربخشی و نجات گزاره‌های دینی از چنین چالشی، متألهان یهودی و مسیحی، زبان را به دو دسته واقع‌نما و اسطوره‌ای، یا سمبلیک و رمزی تقسیم کردند و گفتند که زبان دین، در زیر مجموعه زبان سمبلیک و اسطوره‌ای جای می‌گیرد. از این روی، متألهان یهود و مسیحیت گفتند که گزاره‌های دینی تورات و انجیل و سایر کتب عهد عتیق و عهد جدید، مانند یک کتاب علمی نیست که ما را با واقعیت‌های عینی و خارجی آشنا سازد، بلکه زبان دین و زبان کتاب مقدس، با زبان علمی تفاوت داشته و مانند زبان سمبلیک و اسطوره‌ای، واقع‌نما نیست.

در حقیقت طرح سمبلیک و اسطوره‌ای خواندن زبان دین، در راستای چاره‌اندیشی برای اعتباربخشی کتاب مقدس بود در برابر یافته‌ها و دستاوردهای علمی جدید که بسیاری از گزاره‌های دینی را در عرصه‌های مختلف نفی می‌کرد. به این معنا که در صورتی گزاره‌های دینی با یافته علمی در تضاد و تقابل است که ما زبان دین را زبان واقع‌نما بدانیم، ولی در صورتی که زبان دین را زبان سمبلیک و رمزی بدانیم که از واقعیت‌های خارجی حکایت نمی‌کند، تعارضی

با زبان علم و یافته علمی نخواهد داشت. این رویکرد و نگاه متألهان یهودی و مسیحی، حتی در میان عامه مردم و متدینان نیز راه یافت و به صورت یک اعتقاد فراگیر در مغرب زمین به خصوص اروپا، ظهور و توسعه یافت که گزاره‌های دینی معرفت‌بخش نبوده و از واقعیت‌های عینی و خارجی حکایت نمی‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۸).

۶. زبان دین در آئین اسلام

با گسترش روابط کشورهای اسلامی با مغرب زمین و ایجاد دادوستدهای علمی و اعزام دانشجویان به دیار فرنگ، تئوری تفاوت زبان علم با زبان دین وارد کشورهای اسلامی گردید. متفکرانی که شیفته فرهنگ غربی گردیده بودند، همان تئوری یهودی مسیحی مغرب زمین که زبان دین و گزاره‌های دینی که در تورات و انجیل بیان شده به هیچ وجه معرفت‌بخش و واقع‌نما نبوده بلکه زبان دین، زبان سمبلیک و اسطوره‌ای و رمزی است، نسبت به زبان دین و قرآن تطبیق کردند و گفتند که زبان قرآن نیز فهم‌پذیر و واقع‌نما نیست بلکه زبان دین؛ زبان اسطوره‌ای و افسانه‌گونه است که از واقعیت‌های خارجی حکایت نمی‌کنند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۶۸).

این رویکرد در جامعه اسلامی بومی‌سازی و تئوریزه گردید و در قالب نظریه‌های قبض و بسط و قرائت‌های مختلف و امثال آن در محافل علمی و آکادمیک مطرح شد.

۷. جایگاه زبان دین در فلسفه فقه

هر چند زبان دین یکی از مسائل نوظهور در ساحت فلسفه دین است اما از آنجای که مهم‌ترین مبانی فقهی ما متون مقدس دینی یعنی قرآن و سنت می‌باشد، برای فهم متون دینی و استخراج احکام فقهی از درون آن، شناخت زبان دین، امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. براین اساس، زبان دین، به‌عنوان یکی از عناصر و مؤلفه‌های فلسفه فقه نیز جایگاه خویش را باز می‌یابد که در

این دانش مورد پژوهش قرار بگیرد.

قرآن مهم‌ترین و اصلی‌ترین متن دینی و منبع دین مقدس اسلام است و زیر ساخت‌های بنیادین آئین اسلام که مجموعه از گزاره‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی در حوزه‌های فردی و اجتماعی، در این کتاب مقدس آمده است. دومین منبع و متن دینی ما را روایات تشکیل می‌دهد، اساس اعتبار روایات نیز به قرآن کریم بازگشت می‌کند، زیرا قرآن کریم، معیار تشخیص عیار سره از ناسره برای روایات معرفی گردیده است. از این رو تشخیص و شناخت زبان قرآن در عرصه‌های مختلف معرفت دینی اهمیت ویژه یافته و در عرصه فلسفه فقه که دانش فقه و مقدمات و لوازم و مبانی و منابع آن را می‌کاود، اهمیت شناخت زبان قرآن به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام فقهی، چند برابر خواهد بود.

ضمن حفظ این نکته، با توجه به دیدگاه‌ها و رویکردهای متفاوت و مختلفی که از سوی متفکران مسلمان نسبت به زبان دین و زبان قرآن به‌عنوان یکی از متون مقدس دینی، ارائه گردیده است، در اینجا با این پرسش مواجه خواهیم بود که با کدام یک از این رویکردها، زبان دین می‌تواند در فلسفه فقه به‌عنوان یکی از مؤلفه و عناصر حیاتی و بنیادین آن نقش ایفاء کند؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، برخی دیدگاه‌های متفکران اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱-۷- متفکران مسلمان و زبان دین و قرآن

در باره اینکه آیا زبان قرآن، در حوزه معرفت دینی، زبان معرفت‌بخش و فهم‌پذیر و واقع‌نما است یا خیر، دیدگاه‌های مختلفی مطرح گردیده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۷- متشابه‌پنداری تمام آیات قرآن

قرآن کریم به‌عنوان متن مقدس دینی، اساس و بنیاد منابع احکام به‌حساب می‌آید. بخش اعظم و قابل توجه از احکام شرعی در قالب روایات و سنت معصومین بیان شده است، اما معیار اساسی برای حجیت و اعتبار روایات، نیز

قرآن کریم می‌باشد که روایات ما باید با آن معیار خدشه‌ناپذیر الهی، عیارش سنجیده شود. از این جهت، شناخت زبان قرآن در فلسفه فقه، اهمیت ویژه می‌یابد. براین اساس است که می‌بینیم دیدگاه‌ها و گرایش‌های مختلفی در گذشته و در دوره معاصر، نسبت به زبان قرآن از سوی متفکران مسلمان ابراز گردیده است.

یکی از دیدگاه‌های که پیرامون زبان قرآن مطرح گردیده، متشابه‌انگاری تمام آیات قرآن است. کسانی که گرایش شدید به اخباری‌گری دارند، از این رویکرد جانبداری نموده و معرفت‌بخشی آموزه‌های قرآنی را بر نتافته‌اند. به‌عنوان نمونه می‌توانیم امین استرآبادی و شیخ حر عاملی را نام ببریم که با این استدلال، شفافیت زبان قرآن را مورد تردید قرار داده‌اند و امکان دستیابی به معانی آیات قرآن را نپذیرفته‌اند. چنانکه این استرآبادی در این زمینه می‌گوید:

«لا سبیل لنا فیما لانعلمه من الاحکام الشرعیة النظریة اصلیة کانت او فرعیة الا السماع من الصادقین (ع) و انه لایجوز الاستنباط الاحکام النظریة من ظواهر الكتاب و لا من سنن النبویة». (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۱۰۴).

محقق استرآبادی و شیخ حر عاملی بر این باورند که راه شناخت مراد خدای متعال در کلام وحی برای ما مسدود بوده و گزاره‌های دینی برای ما فهم‌پذیر و معرفت‌بخش نیستند. تنها راه ارتباط ما با کلام وحی ائمه معصومین (ع) می‌باشند فقط آنانند که قرآن را فهم می‌کنند و با ناسخ و منسوخ آن آگاهند. (استرآبادی، ۱۴۲۴، ص ۲۵۴-۲۵۵، حر عاملی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۷-۱۸۸).

طبق رویکرد اخباری‌ها، گزاره‌های دینی که در قرآن بیان شده فاقد ارزش معرفتی بوده و نمی‌توانیم از قرآن به‌عنوان یکی از منابع استنباط احکام فقهی سود ببریم. در این صورت؛ قرآن کریم از محدوده فلسفه فقه که یکی از متغیرهایش، بررسی مبانی فقه است، خارج می‌گردد. ما در بحث بررسی جایگاه زبان دین در فلسفه فقه تنها می‌توانیم به گزاره‌های دینی قناعت ورزیم که در روایات ما

آمده است.

نقد دیدگاه فوق

دیدگاه اخباری‌ها و رویکرد متشابه‌انگاری زبان قرآن قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر قرآن برای همگان قابل فهم نباشد، جنبه هدایت‌گری قرآن با چالش جدی مواجه خواهد شد. به علاوه، این نوع نگاه به قرآن، با بسیاری از آیات قرآن که مسأله تدبیر و اندیشیدن در قرآن را مطرح می‌کند در تضاد خواهد بود، زیرا تدبیر و اندیشیدن در یک متن زمانی عقلانی خواهد بود که قابل فهم باشد. مضاف بر این، قرآن کریم معیار شناخت حق و از باطل معرفی شده است.

در روایات ما آمده است که ائمه به پیروانشان دستور داده‌اند که روایات و احادیث آنان را با قرآن بسنجیم که اگر از جهت محتوای با کتاب الهی همسویی داشت بدان عمل کنیم و اگر با قرآن هماهنگ نبود، از آن دست برداریم. بر این اساس، قرآن زمانی می‌تواند معیار سنجش روایات صحیح از سقیم قرار بگیرد که برای ما قابل فهم باشد. وقتی ما زبان قرآن را نفهمیم و در عرصه معرفت دینی هیچگونه کار کرد معرفتی نداشته باشد، چگونه می‌توان احادیث را بدان عرضه کرد؟

بر این اساس حجیت و اعتبار و معرفت‌بخشی روایات نیز با چالش رو برو خواهد شد. درست است که برخی حقایق فراطبیعی در قرآن بیان شده که با ساز و کار تجربی و حسی قابل دستیابی نیست، اما این بدان معنا نیست که زبان قرآن غیرقابل فهم بوده و ارزش معرفتی ندارد، حتی اوصافی که از همان واقعیت‌های فراطبیعی در قرآن بیان شد تا حدود مسیر شناخت و معرفت را برای ما هموار می‌سازد. اینگونه نیست که مسیر معرفت و شناخت نسبت به گزاره‌های قرآنی کاملاً مسدود باشد و نتوانیم از آن استفاده کنیم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۷۸).

از همه مهتر این که از اندیشمندان اخباری مسلک باید پرسید که اگر واقعاً

قرآن کریم و گزاره دینی بیان شده در آن، فاقد اعتبار معرفتی برای انسان‌های غیر معصوم است، پس چرا خود شما برای حجیت و اعتباربخشی به روایات و انحصار منابع احکام بدان، به قرآن استناد می‌کنید؟

۲-۱-۷- رمزی دانستن زبان قرآن

رمزی دانستن زبان دین و زبان قرآن در فرهنگ اسلامی سابقه دیرینه دارد؛ زیرا در میراث فکری اسماعیلیه و رسائل اخوان الصفا، این مسأله به خوبی مشاهده می‌شود. در دوران معاصر نیز برخی از روشنفکران مسلمان، زبان دین و زبان قرآن را زبان رمزی و اشارت و حیرت‌زا دانسته که با وجود آکندگی از محکمت و متشابهات، جز حیرت و سرگردانی را نصیب جویندگان معرفت نمی‌کند که به دیدگاه آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف. دیدگاه سروش

یکی از کسانی که زبان قرآن را حیرت‌زا و غیر معرفت‌بخش و رمزآلود می‌داند دکتر عبدالکریم سروش است. وی براین باور است که دین مملو از محکم و متشابه بوده و موضوع دین که خدا است حیرت‌انگیزترین موجود است، از این جهت نمی‌توان از گزاره‌های دینی به معرفت یقینی دست یافت: «اما دین پر از محکم و متشابه است «جز حیرانی نباشد کار دین»... مولوی در معراج پیامبر متحیر مانده: «حیرت اندر حیرت آمد قصص». خدا که محور دین است حیرت‌افکن‌ترین موجود است. باید افزود نه تنها خدا، خود حیرت‌آفرین است و نه تنها کلام او چنین است، بلکه عمده معارف دینی از این جنس‌اند، آن‌ها هم هیچ‌گاه، عبارت‌بندی و تعریف و تحلیل دقیق فلسفی را بر نمی‌تابند و همواره عنصری از بی‌چونی در آن‌ها هست که از قبضه خرد می‌گریزد (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶ و ۱۶۵). زبان دین، زبان اشارات است. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲)... گاهی نیز نامنظم بودن قرآن، دلیل بر عدم امکان مقوله‌بندی و استخراج مطلب واضح و سر راست از دین شمرده می‌شود. (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵).

سروش چهره ناسوتی و زمینی از وحی ارائه می‌دهد که بار معنایی منفی این رویکرد، نیز همان، معرفت‌بخش نبودن قرآن است. وی ماهیت وحی را اینگونه تبیین می‌کند:

«پیامبری، نوعی تجربه و کشف بود... دادوستد پیغمبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت... هم پیامبر انسان است و هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیانند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آئین انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان». (سروش، ۱۳۸۵، صص ۱۰، ۱۶ و ۲۱).

از گفته‌های سروش چنین برمی‌آید دین اسلام که در قالب قرآن کریم عرضه شده و محصول دیالوگ و پرسش‌های است که در طول ۲۳ ساله رسالت پیامبر به وجود آمده و هیچگونه منشاء الهی و وحیانی ندارد، بلکه محصول تجربه درونی پیامبر در طی بیست و سه سال نبوت آن حضرت می‌باشد. (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

از طرفی هم می‌بینیم که از زاویه نگاه سروش، شریعت صامت بوده و از هیچگونه زبانی در عرصه فهم‌پذیری، بهره‌مند نیست و همین صامت بودن متون دینی زمینه و بستر تکثر فهم ما از آن گردیده است:

«فهم ما از متون دینی بالضروره متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و تفسیر آن‌ها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم». (سروش، ۱۳۷۵، ص، سروش، ۱۳۸۰، ص ۲-۳).

ب. مجتهد شبستری

مجتهد شبستری نیز ضمن تأکید بر رمزی بودن زبان دین، آن را دستاورد و محصول دینشناسی جدید در دوران مدرنیته می‌داند:

«در دین شناسی جدید، زبان دین رمزی. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه از رمزهای زبانی. اسلام به‌عنوان یک قرائت، در درجه اول، از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به‌عنوان نمادهای رمزی هر متن دیگر، فهم و تفسیر می‌شود... در واقع اسلام به‌عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیح رمزگونه و نمادین دست می‌دهد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۸).

ج. مهاجرانی

یکی از نواندیشانی که در عرصه زبان دین اظهار نظر نموده عطاء الله مهاجرانی است. به اعتقاد وی، هر چند قرآن کریم قطعی‌السنند می‌باشد اما از جهت دلالت ظنی بوده و فاقد اعتبار است. این مسأله باعث گردیده که زبان قرآن، زبان تحیرزا باشد و در مقام فهم و تفسیری که ما از قرآن ارائه می‌کنیم، قدرت ارائه یک تفسیر منحصر به فرد را نخواهیم داشت. وی در این راستا چنین اظهار نظر می‌کند:

«آیا با توجه به مباحث فلسفی «هرمنوتیک فلسفی» که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است، می‌توان تفسیری معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث دیگر معنایی برای نص در مقابل ظاهر (آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند) باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فردی ندارد. از همه متون تفسیرها و قرائت‌های متفاوتی می‌توان داد. هیچ متنی به این معنا نص نیست.» (مهاجرانی، روزنامه صبح امروز، ۱۳۷۸/۷/۱۸).

نقد و بررسی دیدگاه سروش، شبستری و مهاجرانی

از آنجای که بستر معرفتی دیدگاه سروش، مجتهد شبستری و مهاجرانی از کانال واحدی تغذیه می‌کند، از این جهت، به‌صورت مشترک و یکجا به نقد دیدگاه آنان می‌پردازیم. دیدگاه سروش و همفکرانش چون شبستری و مهاجرانی

و تمام کسانی که در عرصه معرفت دینی اینگونه می‌اندیشند، جای تأمل بسیار داشته و از جهات متعددی مردود می‌باشد.

۱. نخست آنکه بستر معرفتی این متفکران دیگر اندیش، هرمنوتیک فلسفی گادامر بوده و تحت تأثیر اندیشه او و با بومی‌سازی اندیشه‌های او است که به دین‌زدائی پرداخته‌اند و قرآن کریم را که مهم‌ترین اساس و مبنای شریعت اسلامی است، فاقد اعتبار معنایی و صامت و حیرت‌زا معرفی نموده‌اند و از این رهگذر زبان دین را زبان رمزی و نمادین تلقی کرده‌اند.

چنین نگرش و نوع نگاه به گزاره‌های دینی، دارای پیامدهای منفی زیادی خواهد بود که مهم‌ترین آن، معرفت‌بخش نبودن گزاره‌های دینی و قرآنی در عرصه دین‌پژوهی است؛ زیرا وقتی گزاره قرآنی قابل فهم برای همگان نباشد، لازمه‌اش این است که ما در حوزه معرفت دینی هیچ منبع و مبنای برای مسائل اعتقادی و عملی و اخلاقی نداشته باشیم؛ که در نتیجه، اصل دین اسلام، آموزه‌های اعتقادی، عملی و اخلاقی آن، مورد تشکیک قرار گرفته و از این کانال، دانش فقه ما، بدون پشتوانه معرفتی و مبنایی گردیده و در معرض نابودی قرار می‌گیرد.

بر این اساس، اگر نگاه ما به متون دینی و زبان دین، چنانکه سرورش و همفکرانش باور دارند، باشد، متون دینی ما در عرصه فلسفه فقه هیچ‌گونه کارایی و کاربردی نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا زبان دین در صورتی می‌تواند به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین متغیرها و مؤلفه‌های فلسفه فقه ایفاء نقش نماید که معرفت‌بخش و قابل فهم باشد تا فقیه بتواند در راستای بهره‌گیری از آن، احکام الهی را استنباط نماید.

مضاف بر این، هر چند قرآن کریم در برخی موارد از رموز و نمادها و تمثیل‌های نیز بهره برده است، اما این بدان معنا نیست که همه زبان قرآن را زبان رمزگونه و حیرت‌زا و فاقد کارایی معرفتی بدانیم؛ زیرا این مسأله هم برخلاف هدف نزول قرآن در راستای هدایت‌گری و راهنمایی انسان‌ها است و هم برخلاف دلالت

صریح برخی آیات قرآن است که زبان آن را قابل فهم به «لسان عربی مبین» و «تبیانا لکل شیء» معرفی می‌کند.

به‌علاوه، ظنی و مجمل دانستن زبان قرآن چنانکه جناب مهاجرانی بدان باور دارد و از این رهگذر، گزاره‌های دینی را فاقد اعتبار معنایی در عرصه تفسیر و فهم متون دینی می‌داند، ادعای بدون دلیلی بیش نیست؛ زیرا برای دلالت یک متن بر معنا، چند حالت قابل تصور می‌باشد: گاهی متن برای رساندن معنا صریح و نص است، گاه ظنی و گاهی اجمال دارد که در پرتو بازگشت دادن مجملات و متشابهات، به محکمت، یا بهره‌گیری از قراین داخلی یا خارجی، رفع اجمال گردیده و از این رهگذر، متن، اعتبار معنایی و معرفت‌بخشی خویش را باز می‌یابد. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ص ۲۶۲-۲۶۴).

۲. اگر قرآن را که منشاء و حیانی و الهی دارد، ناسوتی و زمینی تلقی نموده و محصول تجربه دینی پیامبر اکرم (ص) و دین مقدس اسلام را زائده پرسش‌ها و دیالوگ‌های آن حضرت با مردم در عصر رسالت بدانیم و تمام تفسیرها و فهم ما از متون دینی مبتنی بر پیش داوری‌ها و پیش فرض‌ها باشد، چنانکه سروش و یاران ایشان با تقلید از هرمنوتیک فلسفی گادامر معتقدند، بار منفی آن، نیز غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی و تاریخ‌مندی اسلام و قرآن خواهد بود که تنها برای عصر نزول، اعتبار و کارایی خواهد داشت نه بیشتر از آن؛ و نتیجه‌اش، علاوه بر نسبی‌گرایی، عدم جاودانگی مبانی دینی و شریعت اسلامی خواهد بود.

۳. دیدگاه فوق؛ با آیات قرآن در تضاد و تقابل بنیادی است؛ زیرا آیات زیادی داریم که زبان و شریعت را، زبان معرفت‌بخش و زبان تفهیم و تفاهم معرفی می‌کند. مضاف بر این، اگر زبان دین، فهم‌پذیر نباشد و همگان در محدوده ظرفیت و توانائی خودشان گزاره‌های دینی را نفهمند، مسأله هدایت‌گری دین که فلسفه وجودی ادیان الهی است، با چالش جدی رو برو خواهد شد که هیچ انسان دین‌مدار و خداباوری این موضوع بر نمی‌تابد.

حال با توجه به این دیدگاه‌های که از سوی روشنفکران نواندیش نسبت به زبان دین و زبان قرآن مطرح گردید، آیا متون دینی ما با چنین تبیینی می‌تواند، در فلسفه فقه به‌عنوان منابع احکام الهی مورد بررسی قرار بگیرد؟ جواب منفی است؛ زیرا ما در صورتی می‌توانیم قرآن و سنت را به‌عنوان منابع احکام مورد بهره‌برداری قرار دهیم که آموزه و گزاره‌های دینی و قرآنی معرفت‌بخش و معنادار بوده و مراد و مقصود گوینده‌اش را بیان کند. زبان دین، نیز یک زبان حیرت‌زا و رمزآلود نباشد بلکه برای همگان قابل فهم باشد؛ که خوشبختانه آنچه از خود قرآن استفاده می‌شود، قابل فهم بودن زبان برای همگان است

د. ملکیان

استاد مصطفی ملکیان یکی دیگر از نواندیشانی است که دیدگاه متفاوتی نسبت به معرفت‌بخشی گزاره‌های وحیانی دارد. ایشان در یک مصاحبه تحت عنوان: «هرمنوتیک قرآن و تعارض‌های عقل جدید و وحی»، مسائلی را مطرح نموده که هم حجیت معرفت‌شناختی وحی مورد تشکیک قرار گرفته و هم تحریف‌ناپذیری قرآن.

به اعتقاد آقای ملکیان، ما دلیلی نداریم که با بهره‌گیری از آن، حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کنیم. به این معنا که پدیده وحی مانند پدیده‌های حسی، عقلانی و شهودی و عرفانی، دلیلی برای حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی ندارد. معنای حرف این متفکر مدرن‌اندیش این است که یافته‌های قرآنی در حوزه معرفت دینی حجیت و اعتبار معرفتی نداشته و نمی‌توانیم در مسائل اعتقادی، اخلاقی و عملی بدان تمسک نمائیم.

مسئله دیگری که ایشان بدان تأکید می‌ورزد، حجیت تاریخی قرآن است که از کجا معلوم است این قرآن که ما در اختیار داریم همان قرآنی باشد که به پیامبر نازل شده باشد و دستخوش تحریف در جهت زیاده و نقصان نشده باشد؟!

مسئله سومی که جناب ملکیان در عرصه معرفت دینی مهم می‌داند مسئله

هرمنوتیک است. به این معنا که ما از کجا مطمئن هستیم که فهم ما از متون وحیانی و روایی، همان مراد و مقصود خدای متعال و پیامبر است؟ وی می‌گوید:

«در سه زمینه باید متفکران دینی ما کار جدی‌تر از این بکنند. یکی در باب حجیت معرفت‌شناختی خود پدیده وحی، آیا واقعاً وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد. ما چه دلیلی داریم برای اینکه همین طور که حس اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد. عقل اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد. شهود اجمالاً حجیت معرفت‌شناختی دارد از کجا ما قاطع شدیم و جازم شدیم به اینکه خود وحی هم حجیت معرفت‌شناختی دارد... بحث دوم، بحث تاریخی است که ما در موردش کم کار کردیم... آیا آن چه به‌عنوان قرآن‌الآن در اختیار ماست واقعاً همان وحی است؟ یعنی حجیت تاریخی قرآن... یک بحث سوم هم وجود دارد که بحث هرمنوتیک است که از کجا اثبات شده که فهمی که ما از این متون داریم همان چیزی است که مراد گوینده متن بوده است حالا چه گوینده را خدا بگیریم چه گوینده را پیامبر بگیریم. از کجا که اینکه ما فهم می‌کنیم همانی باشد که او اراده کرده است و اگر فهم خواننده یا شنونده بر اراده نویسنده یا گوینده انطباق نداشته باشد ما با فهم سرو کار نداریم در واقع با سوء تفاهم سرو کار داریم» (ملکیان، و بلاگ نیلوفر).

نقد اجمالی دیدگاه

نسبت به دیدگاه استاد ملکیان چند نکته را باید به‌عنوان نقد مختصر یادآوری کنیم.

۱. پیامد و بار منفی دیدگاه ایشان که وحی را فاقد اعتبار و حجیت معرفت‌شناختی می‌داند، این است که گزاره‌های قرآنی که از رهگذر وحی به پیامبر اکرم نازل شده، فاقد حجیت و اعتبار خواهد بود. طبق چنین رویکردی نه تنها در عرصه استنباط احکام و در فلسفه فقه، قرآن کریم فاقد حجیت و اعتبار معرفتی است که در راستای اثبات همه گزاره‌های دینی اعم از اعتقادی، اخلاقی و عملی، نیز هیچ‌گونه ارزش معرفتی و حجیت نخواهد داشت، لازمه این حرف

به چالش گرفتن و انکار اصل دین مقدس اسلام خواهد بود.

۲. لازمه دیدگاه ایشان که تشکیک در حجیت تاریخی قرآن نموده، تحریف‌پذیری الفاظ قرآن به زیاده و نقیصه می‌باشد. در حالی که ما دلیل قرآنی و روایی و شواهد تاریخی، بر تحریف‌ناپذیری قرآن داریم مانند آیات تحدی و اوصاف قرآن؛ و حدیث ثقلین و روایاتی که قرآن کریم را در زمان‌های هجوم فتنه‌ها به‌عنوان پناهگاه معرفی می‌کند. اگر امکان تحریف در قرآن وجود می‌داشت، چنگ زدن به آن معنی و مفهومی نداشت. به‌علاوه، ادله قرآنی بر سلامتی قرآن از تحریف داریم؛ که خداوند از مصونیت قرآن خبر داده و آن را از هر گونه تحریف و دستبرد، تضمین نموده است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۱۰-۳۲۹).

۳. طبق نظریه هرمنوتیکی که ملکیان مطرح نموده تشکیک در فهم متون دینی است که لازمه‌اش فهم‌ناپذیری قرآن است. براین اساس نمی‌توانیم قرآن را به‌عنوان یکی از منابع دینی در عرصه اثبات آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی و عملی مورد استفاده قرار دهیم؛ زیرا طبق این دیدگاه گزاره‌های دینی و قرآنی واقع‌نما نخواهد بود. در حالی که قرآن فهم‌پذیر بوده و می‌توان به مراد گوینده‌اش که خدای متعال است دست یافت

۳-۱-۷- معرفت‌بخشی و فهم‌پذیری زبان دین و قرآن

رویکردی که می‌تواند ما را به هدف بهره‌گیری از متون دینی، در عرصه دین‌پژوهی در ساحت‌های مختلف اعتقادی، عملی و اخلاقی آن که یکی از آن عرصه‌ها، عرصه استنباط احکام فقهی و شناخت زبان دین و تبیین جایگاه آن در فلسفه فقه است، یاری رساند، رویکردی است که زبان دین را زبان معرفت‌بخش و فهم‌پذیر برای همگان می‌داند؛ به گونه‌ی هر کسی به اندازه توانائی و پتانسیل و استعداد و ظرفیتی که دارد می‌تواند گزاره‌های دینی را فهم نماید. حقیقت هم همین است؛ زیرا فلسفه وجودی ادیان الهی برای هدایت و

تکامل انسان‌ها است. اگر زبان دین رمزگونه و حیرت‌زا و غیر معرفت‌بخش و فاقد دلالت معنایی در عرصه فهم و برداشت ما از متون دینی باشد؛ با فلسفه وجودی و ماهیت و حقیقت دین در تضاد خواهد بود و هدف از آن که هدایت یافتن انسان‌ها است محقق نخواهد شد. فیلسوف و متفکر اسلامی معاصر، آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

«زبان دین با زبان همگان هماهنگ و برای همه انسان‌ها فهم‌پذیر است. زبان دین، معماگونه و رمزگونه نیست تا کسی آن را نفهمد؛ زیرا دین برای هدایت توده مردم آمده است، باید معارف و حقایق را به گونه‌ای بیان کند که همگان حق و صدق بودن آن را بفهمند و نیز برتری آن را در مقایسه با سایر افکار و آرا یافته و آن را بپذیرند. اگر زبان دین، زبان رمزی و معماگونه باشد، هدف برین هدایت و انتخاب و ترجیح، تحقق پیدا نخواهد کرد». (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۷).

وقتی زبان دین را زبان همگانی و فهم‌پذیر بدانیم، آنگاه گزاره‌های دینی که در قالب بیانات قرآنی ارائه گردیده نیز معرفت‌بخش و قابل فهم برای همگان بوده و دارای اعتبار معنایی خواهد بود. با این وجود، چرا باید معیارهای معناشناختی نمادانگاری زبان دین، یا تحقق‌پذیری و ابطال‌پذیری پوزیتیویستی و یا هرمنوتیک فلسفی که در مغرب زمین، به‌عنوان معیارها و ابزارهای سنجش و محک زدن گزاره‌های دینی ارائه گردیده، به سراغ زبان دین و زبان قرآن برویم؟ برای شناخت قرآن بهترین راه، مراجعه به خود قرآن کریم است. در قرآن کریم به آیات متعددی بر می‌خوریم که هم از معرفت‌پذیری و معناداری گزاره‌های دینی پرده برداری می‌کند و هم بر همگانی بودن و قابل فهم بودن آن اشاره دارد. به‌عنوان نمونه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

الف. «و نزلنا علیک القرآن تبیانا لکل شیءٍ و هدًی و رحمةً و بشری للمسلمین». (نحل، آیه: ۸۹).

قرآن زمانی می‌تواند بیان‌کنندگی و روشنگری داشته باشد و هدایت‌کننده و رحمت و بشارت تلقی شود که زبانش برای همگان قابل فهم باشد. طبق بیان آیه مبارکه یاد شده، گزاره‌های قرآنی فهم‌پذیر برای همگان است.

ب. «ایها الناس قد جائکم برهانٌ من ربکم و انزلنا الیکم نورا مبینا. (نساء، آیه: ۱۷۴). دو صفت برای قرآن در آیه مبارکه بیان شده که عبارت‌اند از: «برهان و نور تابناک بودن قرآن». اگر زبان قرآن قابل فهم برای همگان نباشد، برهان و دلیل بودن یا نور آشکار بودنش معنی نخواهد داشت.

ج. «افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها». (محمد، آیه: ۲۴). اینکه خداوند عدم تدبر در قرآن را نکوهش می‌کند، روشن‌ترین دلیل برای فهم‌پذیری قرآن و گزاره‌های قرآنی است.

د. «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی این یأتوا به مثل هذا القرآن لایأتون به مثله و لو کان بعضهم لبعض ظهیرا» (اسراء، آیه: ۸۸). قرآن کریم در این آیه مبارکه مردم را به تحدی و هم‌اوردطلبی دعوت نموده و این مبارزه‌طلبی قرآن به زمان خاصی محدود نمی‌شود، بلکه یک مبارزه‌طلبی جهانی و جاودانه است. لازمه تحدی قرآن کریم، امکان فهم همگانی آن است؛ زیرا تحدی تنها در فضا و بستر ادبیات، لغت و واژگان، فصاحت و بلاغت نیست تا مخاطبان آن تنها عرب زبان یا آشنایان به زبان عرب را پوشش دهد، بلکه محتوا و فرهنگ خاص آن را نیز شامل می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۸۲-۸۳).

بنابراین، طبق رویکردی که زبان دین و زبان قرآن را زبان فهم‌پذیر دانسته و گزاره‌های دینی را دارای بار معنایی قابل فهم برای همگان در حد استعداد و ظرفیت وجود هر فرد، ما می‌توانیم قرآن را به‌عنوان یکی از بنیادی‌ترین منابع احکام الهی در حوزه استنباط بدانیم که در چنین بستر معرفتی، از اهمیت و جایگاه زبان دین در فلسفه فقه رونمایی و پرده‌برداری می‌شود؛ زیرا ما در مقام بهره‌گیری و به‌کار بستن گزاره‌های دینی در سپهر استنباط احکام الهی، نیازمند

به فهم مراد و مقصود کلام وحی و روایات هستیم و این موضوع بستگی اساسی دارد بر این که زبان دین را ما یک زبان معرفت‌بخش و قابل فهم و گزاره‌های دینی را معنادار، در حوزه معرفت دینی بدانیم؛ اما اگر زبان دین در فضای تفکر اسلامی، فاقد ارزش معرفتی بوده و زبان رمزآلود، حیرت‌زا و سمبلیک بدانیم و گزاره‌های دینی متشابه انگاشته شود، چنانکه متفکران نواندیش معاصر، چون سروش و همفکران ایشان بدان باور دارند، نه تنها منابع احکام که در فلسفه فقه ما بدان سرو کار داریم، با چالش جدی رو برو می‌گردد بلکه همه گزاره‌های دینی فاقد ارزش معرفتی گردیده و در نتیجه اصل و اساس دین مورد تشکیک قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

زبان دین یکی از موضوعات مهم فلسفه فقه است و اهمیت و جایگاه آن با توجه به این که متون دینی چون قرآن و روایات، یکی از بنیادی‌ترین منابع احکام الهی می‌باشد؛ از این رو، شناخت زبان دین، در راستای فهم متون مقدس دینی در جهت استنباط احکام شرعی در حوزه فقه استدلالی نقش زیرساختی و زیربنایی را ایفاء می‌کند. هرچند زبان دین از مؤلفه‌های نوپدیدی است که در عرصه فلسفه دین مطرح گردیده است. زمینه‌های طرح این مباحث در مغرب‌زمین، تعارض علم و دین، تناقضات درون‌متنی کتاب مقدس و مسائلی از این دست بود که الهی‌دانان مسیحی را برای چاره‌اندیشی و اعتباربخشی به گزاره‌های دینی، بر آن داشت تا زبان را به دو دسته واقع‌نمائی و غیر واقع‌نمائی و رمزی و اسطوره‌ای و سمبلیک تقسیم کردند و زبان دین را در زیر مجموعه زبان‌های اسطوره‌ای و رمزی قرار دادند.

در فضای تفکر و اندیشه اسلامی موضع‌گیری‌های متفاوتی نسبت به فهم‌پذیری زبان دین و معناداری و بی‌معنایی گزاره‌های دینی از سوی متفکران مسلمان ارائه گردیده است. ما به صورت گزینشی سه دیدگاه را مورد بررسی

قرار دادیم: یکی رویکرد متشابه‌انگاری زبان دین و زبان قرآن است که از سوی اخباری‌ها مطرح گردیده است. طبق دیدگاه و گرایش اخباری‌ها، نمی‌توان در فلسفه فقه، قرآن را به‌عنوان یکی از منابع احکام مورد بهره‌برداری قرار داد و قلمرو کارایی و کاربردی آن را کاوید.

دومین دیدگاه از آن روشنفکران غرب‌گرا و نواندیشی چون سروش، مصطفی‌ملکیان و امثال ایشان است که زبان دین را فاقد معرفت‌بخشی و حیرت‌زا دانسته و حقیقت وحی را یا ناسوتی و محصول تجربه درونی پیامبر معرفی نموده که منشاء الهی ندارد، یا پدیده وحی را فاقد حجیت معرفت‌شناختی می‌دانند که در هر صورت با چنین نگاه و گرایشی نمی‌توان به سراغ قرآن رفت و در راستای استنباط احکام به‌عنوان یک منبع معرفتی از آن بهره جست.

این دیدگاه نیز دیدگاه باطلی است که پیامدهای منفی زیادی را در پی دارد، علاوه‌بر نسبی‌گرایی در فهم متون دینی، اساس دین را با چالش رو برو می‌کند. دیدگاه سوم دیدگاه کسانی است که زبان قرآن را قابل فهم برای همگان و گزاره‌های دینی را واقع‌نما و معنی‌دار می‌دانند. همین نظریه، نظریه برگزیده ما است؛ که با چنین موضع و نوع نگرش می‌توانیم در عرصه فلسفه فقه، قرآن و روایات را به‌عنوان منابع استخراج احکام فقهی بکاویم و اهمیت و ارزش حیاتی جایگاه زبان دین را در فلسفه فقه نشان دهیم که زبان دین در فهم متون دینی نقش کلیدی دارد و نباید از آن غفلت کرد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۶.
۲. استرآبادی، امحمد امین، فوائدالمدنیه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۴.
۳. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه: بهاءالدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.
۵. پلانک، ماکس، علم به کجا می‌رود، ترجمه: احمد آرام، تهران، رشیدیّه، چاپ سوم، ۱۳۵۴.
۶. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد: عزیز بختیاری، قم، مؤسسه امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
۷. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، قم، اسراء، چاپ دوم ۱۳۷۷.
۸. -----، دین‌شناسی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، انتظار بشر از دین، قم، مؤسسه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۱۰. -----، کلام جدید، قم، مرکز مطالعات حوزه علمیه، چاپ سوم، ۱۳۸۳.
۱۱. -----، چستی فلسفه فقه، روز نامه ایران، ۱۳۸۸/۱/۹.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ترجمه: حسین خداپرست، مفردات الفاظ قرآن، قم: نشر نوید اسلام، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۱۳. سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریزم - نسبت علم و دین - تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۱۴. -----، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۶۸.
۱۵. -----، صراطهای مستقیم، تهران، صراط، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.

۱۶. -----، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، چاپ پنجم، ۱۳۸۵.
۱۷. -----، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، چاپ دهم، ۱۳۸۸.
۱۸. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و زبان قرآن، قم، موسسه امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۲۰. صادقی، هادی، در آمدی بر کلام جدید، قم، طه، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی، چاپ اول، ۱۴۱۷.
۲۲. عابدی شاهرودی، علی، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۲۳. علی زمانی، امیر عباس، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات، چاپ اولف ۱۳۷۵.
۲۴. -----، گفت‌وگوهای فلسفه فقه، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۵. فروم، اریک، روان‌کاوی و دین، ترجمه: ارسین نظریان، شهرضا، چاپار، چاپ سوم، ۱۳۵۶.
۲۶. کمپانی، فضل‌الله، ماهیت و منشأ دین، تهران، فراهانی، بی تا.
۲۷. کاتوزیان، امیرناصر، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۲۸. گفت‌وگوهای فلسفه فقه، قم بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۹. لاریجانی، صادق، گفت و گو های فلسفه فقه، قم بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۰. -----، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۳۲. -----، قرآن شناسی، قم، موسسه آموزشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.

۳۳. ملکیان، مصطفی، راهی به رهائی (جستارهای در باره عقلانیت و معنویت) تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۳۴. -----، سنت و سگولاریزم - معنویت گوهر ادیان، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۳۵. -----، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۶. -----، هرمنوتیک قرآن و تعارض‌های عقل جدید و وحی، وبلاگ نیلوفر.
۳۷. محقق داماد، سید مصطفی، اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۲.
۳۸. موسوی گرگانی، سید محسن، تأملی بر اقتراح فلسفه فقه، نقد و نظر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، سال اول، ش ۱۳-۱۴.
۳۹. میر باقری، سید مهدی، مباحثی پیرامون فلسفه فقه در مبانی فقه حکومتی، میز گرد، سایت فرهنگستان علوم.
۴۰. مهاجرانی، عطاء الله، روز نامه صبح امروز، ۱۳۷۸/۷/۱۸.