



حقیقت گروی، استراتژی اساسی در زبان قرآن

پدیدآورنده (ها) : سعیدی روشن، محمد باقر
حقوق :: الهیات و حقوق :: بهار 1383 - شماره 11
از 57 تا 90

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/22686>

دانلود شده توسط : پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
تاریخ دانلود : 02/10/1399

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



پایگاه مجلات تخصصی نور

حقیقت‌گروی، استراتژی اساسی در زبان قرآن

۱- دکتر محمدباقر سعیدی روشن
۲- استادیار پژوهشکده حوزه و دانشگاه

چکیده:

در این نوشتار به بحث از زبان گزاره‌های قرآن و دیدگاههای مطرح شده در این باره پرداخته و بدین پرسش پاسخ داده می‌شود که آیا حفظ حقیقت قرآن در گرو آن است که از هرگونه اذعان به مجاز و تأویل بگریزیم یا در رسیدن به اهداف و آثار قرآن، می‌تواند مجوز روی برتابی از ظاهر متن و نمادانگاری آن شود و یا راه سومی هست که در عین اعتقاد به حقیقت‌مندی قرآن، هدف والای تعالی بخشی و دیگرسانی آن را در نظر دارد؛ بی‌آنکه از صورت ظاهر متن درگذرد و تأویل را می‌پذیرد، اما ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟

نشانه‌های حقیقت، قلمرو مجاز در قرآن، تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی، از تمثیل تا نماد، حقایق متنازل، آیا زبان الهیات زبان نمادین است و... برخی از مباحث این مقاله است.

کلید واژگان: قرآن، زبان قرآن، حقیقت و مجاز، گزاره‌های قرآن، تأویل‌پذیری، نص، تمثیل، نمادانگاری.

در تبیین زبان گزاره‌های قرآن، دیدگاههای گوناگونی مطرح است. این نظریه‌ها مبتنی بر دو رویکرد عمده در زبان قرآن است: یکی رویکرد زبان یک‌وجهی، ظاهری و

انعطاف‌ناپذیر و دیگری زبان تأویل‌پذیر، شالوده‌شکن، هنجارگریز و غیر ناظر به حقیقت. در این دو رویکرد، یکی دغدغه حفظ حقیقت را دارد و آن را تنها در پرتو ظواهر کتاب جست‌وجو کرده، هر نوع عدول از ظاهر متن و تأویل بشری را مخدوش‌کننده آن می‌پندارد و رویکرد دوم، با تفاوت نگره‌هایش، ظاهر قرآن را قشر و صدف و یا نمادی از حقیقت می‌انگارد که به سهولت می‌توان از این صورت زبانی ظاهر متن درگذشت؛ چه این که مهم در نظر این تفکر، لب واقع و حیثیت اثرمندی متن برای رسیدن به آن است.

اکنون پرسش آن است که آیا حفظ حقیقت قرآن در گرو آن است که ما از هرگونه اذعان به مجاز و تأویل بگریزیم و یا از آن سو در رسیدن به اهداف و آثار قرآن می‌تواند مجوز روی برتابی از ظاهر متن و نمادانگاری آن شود، و یا راه سومی وجود دارد که در عین اعتقاد بر حقیقت‌مندی قرآن، هدف والای تعالی بخشی و دیگرسانی آن را در نظر دارد، بی آنکه از صورت ظاهر متن درگذرد و تأویل را می‌پذیرد، اما ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟ این مقال را می‌توان شرح دیدگاه سوم دانست.

اصل نخست در هر کلام

با نگرشی به تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان، تا مفسران، اصولیان، فقیهان و یا متکلمان، معلوم می‌گردد که در قلمرو دلالت معنایی و سمانتیک، همه بر این باور عقلایی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخن، حقیقت است؛ مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد.

آنان ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز ادبی و عرفی در قرآن، همان معیار فراگیر زبان‌شناختی عقلایی را در مورد آن نیز جاری دانسته‌اند که اصل اولی در بیانات قرآنی، حقیقت است؛ مگر آن که قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر معنای مجازی وجود داشته باشد. پس روشن می‌گردد که ملاک جواز تأویل و روی‌گردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر، وجود قرینه است. بر اساس قرینه است که معلوم می‌شود کجا حق داریم مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کنیم (مثل جاء ربك) و کجا این حق را

بسم الله الرحمن الرحیم



طیبة بنی هاشم

نداریم (مثل تنزل الملائكة).

ابوالفتح عثمان بن جنى (۳۹۲هـ) نیز در الخصائص بابی را در بیان تفاوت حقیقت و مجاز گشوده است. او می‌گوید:

حقیقت آن است که سخن در مرحلة استعمال، بر همان معنای وضعی خویش در کار آید، و مجاز در مقابل آن می‌باشد؛ یعنی سخنی که از معنای اصلی و وضعی خویش درگذرد.^۱

همین‌طور ابن حزم (۴۵۷هـ) نیز ضمن پذیرش وجود مجاز و نیاز به تأویل، برای آن ملاک و معیار می‌گذارد. او می‌گوید:

هر کلمه‌ای که خداوند آن را از معنای وضعی لغوی نقل معنی داده باشد و ما را متعبد به نام جدید آن نیز کرده باشد؛ مانند صلوات، زکات، حج، صوم، ربا و جز اینها، این مجاز نیست، بلکه حقیقت (شرعی) است به وضع الهی. اما واژه‌ای را که از معنای وضعی لغوی نقل معنی داده است، لکن ما را متعبد به نام جدید نکرده، مجاز است؛ مانند: «و اخفض لها جناح الذل من الرحمة»^۲ (که مفهوم ظاهری و لغوی گشودن بال منظور نیست، بلکه خضوع و فروتنی مراد است و تعبیر مجازی و کنایی آورده شده است).^۳

شیخ مفید نیز با وجود پذیرش مجاز و استعاره در قرآن، تصریح می‌کند که پایبند به ضابطه و معیار است و عدول از مفاد ظاهری قرآن و روی‌آوری به تأویل را در صورتی روا می‌شمارد که مبتنی بر حجت معتبر باشد؛ در غیر این صورت، برداشت تأویلی، مردود خواهد بود. او بر آن است که قرآن همان‌سان که خود تصریح کرده، بر لغت عربی نازل شده است (شعراء/ ۱۹۵، زمر/ ۲۸، فصلت/ ۴۴)؛ از این رو، مخاطبان قرآن که در قلمرو این زبان مورد خطاب واقع شده‌اند، باید مفاهیم آن را بر اساس قواعد کلام عرب دریافت و عمل کنند.^۴

۱. الخصائص - تحقیق محمدعلی نجار، ج ۲، ص ۴۴۲.

۲. اسراء/ ۲۴.

۳. الاحکام فی اصول الاحکام - ج ۴، ص ۵۳۲.

۴. الرسالة العددیه، ص ۵؛ الافصاح، ص ۱۵۵.

او بر اساس معیاری که ارائه می‌دهد، آیاتی را از تفسیر لفظی و ظاهری خارج می‌کند. او دربارهٔ آیهٔ ذر (اعراف/ ۱۷۲) می‌گوید:

اعتماد به مفهوم ظاهری آیه، نارواست؛ چه آنکه لازمهٔ آن، پذیرش رأی قائلان تناسخ و حشویه عامه در نطق ذریه آدم است. از این رو، باید ملتزم به مجاز در لغت گردیم.^۱

همین‌طور او آیات «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ» (فصلت/ ۱۱)، «يَسْجُدْ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مِنْ فِي الْأَرْضِ» (حج/ ۱۸)، «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ» (ق/ ۳۰) و مانند اینها را از معنای ظاهریشان خارج ساخته، آنها را دارای مفهوم مجازی می‌داند.^۲ هرچند دو مثال اخیر وی از منظر محققان دیگر، مجال تأمل است.

عبدالقاهر جرجانی (۴۷۱ هـ) مؤلف دو اثر ماندگار اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز نیز در تعریف مجاز می‌نویسد: «وقتی است که لفظی از معنای اصلی لغوی واضح، عدول و عبور می‌کند».^۳ او استعاره را عاریت گرفتن لفظ از معنای اصلی به معنای دیگر تعریف می‌کند. مثل استعاره نور برای بیان یا حُجَّت کاشف از حق «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ»^۴

یعقوب بن یوسف سگاکي (۶۲۶ هـ) نیز تصریح می‌کند که مجاز نیازمند چیزی (قرینه) است که بر آن دلالت کند؛ بر خلاف حقیقت.^۵ ابوحامد غزالی (۵۰۵ هـ) نیز در تحقیقات اصولی خویش، پس از تعریف مجاز، چهار نشانه برای آن برمی‌شمارد.^۶ بدین‌روی، معلوم می‌گردد که از افق نگاه اندیشمندان اسلامی، با پذیرش مجاز ادبی و عرفی در قرآن، روی‌آوری به معنای مجازی، وقتی رواست که مجال برای معنای حقیقی مسدود بوده، قرینه‌گویی برای انصراف به معنای مجازی نیز موجود باشد.

۱. الافصاح، ص ۱۶۴.

۲. مجموعه رسائل شیخ مفید، ص ۶۷، رساله الشیخ المفید مفسراً.

۳. اسرار البلاغه، ص ۳۰۴.

۴. اعراف/ ۱۵۷.

۵. مفتاح العلوم، ص ۱۵۳.

۶. المستصفی، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲.

نشانه‌های حقیقت

با توجه به اینکه قلمرو کاربرد الفاظ، همواره وسیع‌تر از محدوده معنای وضعی است و واژگان در مقام استعمال، قابلیت انصاف به یک سلسله ویژگی‌های عارضی؛ مانند مجاز، تخصیص، تقدیر یا اضممار را دارد، چگونه می‌توان معنای حقیقی را شناخت؟ چنانکه پیشتر گفته شد، در این موارد، قانون ارتکازی عقلا در محاورات، آن است که اصل اولی در هر کلام، افاده معنای حقیقی وضعی است؛ مگر آنکه قرینه‌ای گویا بر معنای مجازی، تخصیص و تقدیر وجود داشته باشد.

تأمل در مستند این اصل، نشان می‌دهد که مبنای این اصل، امور ذیل است:
الف) تبادر: از نظر عرف عقلا پس از انعقاد وضع و آگاهی اجمالی به آن، اگر با استعمال یک کلمه، معنایی بدون هیچ‌گونه قرینه، به ذهن نوع مخاطبان آن لغت پیشی بگیرد، نشان‌دهنده این است که آن معنی، حقیقی است و ارتباط وضعی میان لفظ و آن معنی برقرار است.

ب) صحت حمل و عدم صحت سلب: معنای حقیقی، قابل حمل بر لفظ است و سلب آن معنی از لفظ، نارواست. به بیان دیگر، این همانی مفهومی که زمینه‌ساز نسبت در قضیه منطقی است، از نشانه‌های حقیقت است، در صورتی که چنین ارتباطی میان معنای مجازی و لفظ، برقرار نیست.^۱

انحاء قرینه

گفته شد که اصل اساسی در سخن هر گوینده، معنای وضعی و حقیقی است؛ مگر آنکه قرینه مستدلی بر خلاف آن اقامه شود. اکنون نوبت آن است تا بدانیم آن قراین کدام است که بر اساس آن معلوم می‌شود چه جایی از سخن، مجازی است و چه جایی مجازی نیست؟

۱. ر.ک: محمدکاظم آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ج ۱، ص ۲۵.

قراین بازدارنده از معنای حقیقی، به طور عمده دو دسته است:

یک دسته، قراین لفظی و متنی است که به نوبه خود، بر دو نوع است: گاه پیوسته با متن مورد نظر ماست و گاه قراین لفظی ناپیوسته و در متن مستقل دیگر است.

دسته دوم، قراین عقلی است که خود گونه‌های مختلف دارد. برای مثال، نگرشهایی که مفسر درباره خدا، انسان، دنیا، آخرت و مانند اینها دارد، نقش تعیین‌کننده‌ای در شناسایی مصداقهای مجازی و حقیقی آیات قرآن ایفا می‌کند.

راغب اصفهانی در اثر ارجمند خود، مقدمه تفسیر، تحلیل بسیار درخوری درباره جواز انتساب یک فعل به فاعلهای متعدد، به دلیل اعتبارات گوناگون دارد. بر همین اساس، به نظر وی، مؤلف پاسخ جبرگرایان و قدری مذهبیان را در برداشت از آیات قرآن داده است. او توضیح می‌دهد که هر فعلی از افعال فاعلهای دیگر، به غیر از خداوند، نیازمند به اموری چون: فاعل، عنصر، فعل، مکان و زمان، ابزار، نمونه و الگو، هدف و غایت و راهنماست. بدین روی، می‌توان فعل را به سبب اول نسبت داد و نیز می‌توان به سبب اخیر نسبت داد همچنان که می‌توان به سبب متوسط نسبت داد. چنان که فرموده است: «اللّٰهُ يَتَوَقَّى الْاَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»^۱، «قُلْ يَتَوَقَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»^۲. همین سان به دلیل اعتبارات گوناگون، می‌توان فعل واحد را به فاعلی نسبت داد یا از آن نفی کرد؛ مثل «قُلْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ»^۳، «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ»^۴.

بدین بیان، افعال مباشر و بی واسطه ما به دو وجه لحاظ می‌شود: یکی به اضافه به مباشر، و دیگر، به مقدر و کسی که تدبیر همه چیز دست اوست؛ یعنی خداوند، که بی تقدیر، مباشر و فعل هیچ یک پدید نمی‌آید. پس به افعال ما دو گونه می‌توان نگرست: از یک نظر، به واقع فعل، که فعل باری است؛ زیرا تقدیر همه چیز دست اوست. از نظر دیگر، با توجه به اینکه خداوند به ما قدرت داده است تا کاری را انجام دهیم، پس ما فاعل هستیم. کسی که نگاه نخست (یعنی تقدیر خداوند) را نداشته

۱. سجده / ۱۱.

۲. نساء / ۷۹.

۳. زمر / ۴۲.

۴. انفال / ۱۷.

باشد، نمی‌تواند به مرحله دوم برسد. از همین روی است که می‌بینیم خدا مردم را به ایمان فرامی‌خواند؛ یعنی انجام یک فعل «آمِنُوا بِاللَّهِ»^۱ و فرموده است: «وَأَن لِّیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۲ اما پس از آنکه مردم را آگاه کرد، به آنان می‌فهماند که حتی ایمان آوردن آنان نیز به توفیق الهی است: «قُلْ لَا تَحْمِلُوا عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ بِلَ اللَّهِ یَسِّرَ عَلَیْکُمْ أَن هَدَاکُمْ»^۳ و از این روست که خداوند افعال خلاق را به خودش نسبت داده است.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که در حقیقت، فاعل حقیقی، مستقل و منفردی جز خداوند نیست؛ زیرا سایر فاعلها همه در ذاتشان محتاج کمک خدایند. از این رو، اطلاق فاعل بر سایر موجودات از باب توسعه در معنای فاعل است.^۴

همچنین ابن قتیبه، برخی از آیاتی را که دیگران به عنوان مفهوم مجازی شمرده‌اند، حقیقی دانسته است. او در این موارد ملاکی را نیز تعیین کرده و گفته است: اگر فعلی مؤکد به مصدر یا مؤکد به تکرار شد، مجاز نیست. از این رو «كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»^۵ و «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۶ دارای مفهوم حقیقی است، نه مجازی.^۷

قلمرو مجاز در قرآن

بر هر آشنا به لغت و ادبیات زبان عرب پوشیده نیست که قرآن کریم سرشار از زیبایی، فصاحت، بلاغت و محسنات لفظی و معنایی است. سخنوران و ناقدان، قرآن‌باوران و معاندان از آغاز تاریخ نشر قرآن تا به امروز، بر این نکته اذعان ورزیده‌اند که تناسب حروف و هم‌آغوشی واژگان، جان‌افزایی جملات، تجسم آینه‌وار معانی همپای تناسب واژگان در قرآن، بی‌همسان است. ایجاز شایسته و اطناب سزامند، تأکید روا، مجاز و التفات، کنایه و استعاره، تشبیه و تمثیل، فواصل، بدایع بیانی؛ چون جناس،

۱. حدید / ۷.

۲. نجم / ۳۹.

۳. حجرات / ۱۷.

۴. راغب اصفهانی، فی اصول التفسیر، مقدمة جامع التفاسیر، ص ۶۳-۶۷.

۵. نساء / ۱۶۴.

۶. نحل / ۴۰.

۷. تأویل مشکل القرآن، ص ۱۱۱.

طباق، مشاکله، عکس و تبدیل، تصدیق و مراعات نظیر و مانند آنها از ویژگیهایی است که قرآن به کمال، واجد آنهاست.^۱

بدین وصف، مسلمانان هرگز وجود مجاز، کنایه و استعاره در قرآن را ملازم با نمادانگاری، اسطوره پنداری (اسطوره به مفهوم افسانه و نه کنایه) و تمثیلهای خیالی ندانسته‌اند و از منظر اثرگذاری اخلاقی صرف، بدون پشتوانه معرفتی، به هیچ یک از آیات قرآن ننگریسته‌اند.

دیدیم که علامه طباطبایی در تفسیر «تکلیم الهی با انبیاء» (بقره/ ۲۵۳) با نفی مجازگرایی و نگرش تمثیلی نسبت به مدلولات متون مقدس می‌نویسد:

آیات قرآن و همین طور سخنان انبیای گذشته ظهور در این معنا دارد که بی‌گمان، آنان در سخنان خویش قصد مجازگویی و تمثیل نداشته‌اند، اگر روا باشد که سخنان آنان بر معانی مجازی تأویل شود، در این صورت می‌تواند تمام حقایق و معارف الهی که آنان به انسان گفته‌اند، بر معانی مادی محض که ماوراءالطبیعه را نفی می‌کند، حمل شود.^۲

بسم الله الرحمن الرحیم



طباطبایی

ایشان در تفسیر «آیه ربا» که در قالب یک ضرب‌المثل بیان شده است «الذین يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس»^۳ سخن کسانی را نقل می‌کند که گفته‌اند: این تشبیه از باب مماشات با فرهنگ عموم مردم عرب در برخی باورهای نادرست است که می‌پنداشتند انسانهای دیوانه تحت تأثیر جن قرار گرفته‌اند. این گونه سخن، از آنجا که صرف یک تشبیه است، خالی از اشکال است؛ زیرا خالی از هرگونه حکم است و مطابقت با واقع در آن ملحوظ نمی‌باشد. مفاد این مثال آن است که رباخواران مانند دیوانه‌هایی هستند که گویی شیطان آنها را تحت تسخیر خود درآورده و از کنترل خارج کرده است. اما اینکه این جنون در واقع، مستند به تماس شیطان باشد، این ناممکن است؛ زیرا خدا عادل‌تر از آن است که شیطان را بر عقل بندگان خود، به ویژه مؤمنان چیره سازد.

۱. ر.ک: نگارنده، معجزه شناسی، ص ۱۴۶-۱۷۰.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۱۴. ۳. بقره/ ۲۷۵.

علامه پس از نقل این دیدگاه، آن را نقد کرده، می‌نویسد: خداوند منزّه از آن است که سخن خویش را بر باطل و لغو استوار سازد، مگر آنکه بطلان آن و نفی آن را بازگوید. خدا در توصیف قرآن گفته است؛ «کتابی است فرازمند که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد»^۱ و گفته است: «همانا قرآن جداکننده حق از باطل است و سخن بیهوده نیست»^۲. استاد مطهری نیز با اینکه زبان قرآن را در تفسیر خلقت انسان، زیان کنایی و سمبلیک می‌داند، و توضیح می‌دهد که قرآن داستان آدم را از لحاظ سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است، نه آن که آدم یک شخص نیست^۳، با وصف این، رمزآسا بودن بیان قرآن را به شدت تخطئه کرده، قرآن را منبع اساسی دین و بیان مسائل ضروری سعادت انسان می‌نامد.

قرآن مثل بعضی کتابهای مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزه‌های اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس، به طوری که مؤمنین ناچار باشند دستورها و اندیشه‌ها را از منابع دیگر اخذ کنند. بلکه قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود باایمان و صاحب عقیده، لازم و ضروری است، و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را «بیان» کرده است و معیار و مقیاس همه منابع دیگر است.^۴

این موضوع از همان روزگاران نخست گسترش قرآن، مورد توجه قرآن‌پژوهان مسلمان بوده است که در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را حمل بر معانی حقیقی می‌کردند؛ مگر آنکه قرینه و حجت روشنی بر معنای مجازی باشد. افزون بر آنکه مجازهای موجود در قرآن نیز هرگز به مفهوم نمادهای عاری از واقعیت تلقی نمی‌گردید؛ خواه در معارف مربوط به الهیات و آخرت‌شناسی، و یا در قصص و

۲. طارق/ ۱۴.

۱. فصلت/ ۴۲.

۳. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۴۱۲. ۴. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵.

۵. آشنایی با قرآن، ج ۱ و ۲، ص ۱۰.

داستانها و رویدادهایی که قرآن گزارش می‌کند.

مفسر متقدم، طبری می‌نویسد: نمی‌توان از معانی اصلی لغوی در آیات قرآن روی گرداند، مگر آنکه دلیل و حجت روشنی بر آن باشد. از همین رو، وی در «فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة و آتیناهم ملکاً عظیماً»^۱ پس از بیان آرای گوناگون در معنای «ملک»، آن را ملک سلیمان می‌داند، بدان دلیل که این معنی در کلام عرب معروف و متبادر است، نه ملک نبوت و حلیت زنان. آن‌گاه می‌گوید: برای اینکه سخن خداوند خطاب به زبان عرب است و نمی‌توان آن را جز در همان معنای معروف و متبادر در میان آنان، معنی کرد، مگر آنکه نشانه یا حجتی بر خلاف آن باشد.^۲

وی مانند همین سخن را در آیه «وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا»^۳ نیز تصریح می‌کند.^۴

تمایز حقیقت فلسفی از حقیقت ادبی

در اینجا ناگزیریم نسبت به یک مغالطه هشدار دهیم: از سویی برخی با دست‌آویز قرار دادن مجاز در قرآن، نقبی به نمادانگاری زبان قرآن بسته، آن را سمبلیک و عاری از حقیقت پنداشته‌اند و از دیگر سو، برخی با استناد به حقیقت بودن قرآن و عدم نفوذ بطلان در آن و تلازم مجاز با کذب که نسبت آن بر خداوند محال است، ورود هرگونه مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند.^۵

بنابراین برای پرهیز از هرگونه خطا و مغالطه‌ای باید چند نکته از هم تفکیک شود.

۱. تفاوت حقیقت و مجاز ادبی، با حقیقت و مجاز فلسفی

حقیقت و مجاز، حداقل دو اصطلاح متفاوت دارد: گاه حقیقت به عنوان صفت برای

۱. نساء / ۵۴.

۲. تفسیر طبری، ج ۸، ص ۴۸۱.

۳. فصلت / ۲۱.

۴. همان، ج ۲۴، ص ۱۰۶.

۵. ر.ک: بدرالدین زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۲، نوع ۴۳، ص ۳۷۵؛ سیوطی، الاتقان، ج ۲،

نوع ۵۲ و ۵۳.

یک وجود عینی و خارجی و یا در مقابل آن، وجود اعتباری و یا مجازی به کار می‌رود. به بیان دیگر، «حقیقت» به مفهوم فلسفی، عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند. البته ملاک حقیقت و صدق به حسب قضایای گوناگون، متفاوت است. ملاک کلی صدق و کذب قضایا، تطابق و عدم تطابق آنها با ماورای مفاهیم آنهاست. بدین‌روی، راه تشخیص صدق و کذب قضایای تجربی، سنجش آنها با واقعیتهای عینی است. راه تشخیص صدق و کذب قضایای منطقی، سنجش آنها با مفاهیم ذهنی دیگری است که تحت اشراف آنها قرار دارد و ملاک تشخیص صدق و کذب قضایای فلسفی، سنجش رابطه ذهن و عین است؛ یعنی صادق بودن آنها به این است که محکیمات عینی آنها از مادی و مجرد، به گونه‌ای باشد که ذهن، مفاهیم مربوط را از آنها انتزاع کند و این سنجش، مستقیماً در قضایای وجدانی انجام می‌گیرد.^۱

اما حقیقت ادبی و لغوی، آن است که استعمال کلمه در معنای وضعی و قراردادی آن صورت گیرد و استعمال در غیر معنای وضعی، مجازی است. بنابراین، هیچ‌گونه تلازمی میان معنای مجازی با مجاز فلسفی برقرار نیست و از مجاز ادبی نمی‌توان عینیت خارجی حقایق قرآن را نفی کرد.

۲. مجاز و استعاره دروغ یا حقیقت ادعایی؟

افزون بر آنچه گفته شد، میان مجاز ادبی که استعاره، نوعی از آن است و حقیقت ادبی، این تمایز وجود دارد که استعاره، مجازی است که همواره متضمن نوعی تشبیه است. از این رو، هم قرین با نوعی قرینه است و از سوی دیگر، سخنی است تأویل‌پذیر. بدین‌روی، این ویژگیها استعاره را از دعوی باطل یا کذب، متمایز می‌سازد.^۲ به گفته برخی بزرگان، در تشبیهات، صلاحیت و شأنیت نوعی مشبه معتبر است؛

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۳.

۲. ر.ک: راغب اصفهانی، فی اصول التفسیر، مقدمة جامع التفسیر، ص ۳۰؛ سکاکی، مفتاح العلوم، ص ۱۹۸.

یعنی تشبیه و استعاره در موردی مستحسن است که مشبّه، به حسب نوع خود، وصف منظور را داشته باشد؛ مثلاً چیزی را می‌شود به شیر در شجاعت تشبیه کرد که از نوع حیوان باشد و اما تشبیه چیزی که از نوع حیوان و شایسته نسبت شجاعت نمی‌باشد (مثل یک قطعه سنگ) به شیر در شجاعت، نادرست است.^۱

به بیان دیگر، ملاک صدق در دو نوع قضیه حقیقی و مجازی عرفی ادبی، یکسان نیست؛ مثلاً کسی که می‌گوید: «علی شیر است» (در شجاعت) و «عمر و عاص شیر است»، اگر این دو قضیه را بیان حقیقی فرض کنیم (خواه حقیقت فلسفی و یا حقیقت ادبی، یعنی استعمال لفظ در ما وضع له) هر دو دروغ است، ولی اگر بیان مجازی (مجاز ادبی) فرض کنیم، که استعاره است و استعاره همواره متضمن تشبیه است، در این صورت، قضیه نخست، صادق و قضیه دوم، کاذب است، نه آنکه اولی، کذب مستحسن و دومی، کذب مستقبح باشد. بنابراین، ملاک و ظرف صدق و کذب حقیقت با مجاز متفاوت است.^۲

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید، کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند، در حالی که قائلان به وقوع مجاز در قرآن، هرگز حقیقت داشتن قرآن را مورد تردید قرار نداده‌اند، بلکه سخنشان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وضع له است؛ همان‌سان که سمبولیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای بین و ناشی از خلط میان مجاز ادبی با مجاز فلسفی است.

از تمثیل تا نماد

آیا وجود تمثیل یا مثل در قرآن را می‌توان نشانه نمادین بودن پاره‌ای از گزارشهای قرآنی دانست؟ واژه تمثیل در لغت به معنای تشبیه و مانند، داستان یا حدیثی به عنوان

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۴۶، پاورقی.

۲. مصطفی ملکیان، جزوه شرح و بررسی نظریه قبض و بسط، ص ۲۵.

مثال، مثل آوردن و تشبیه چیزی به چیزی می‌آید.^۱ همچنان که مثل نیز به معنای تشبیه، همتا، نمونه، مانند، وصف حال، داستان، قصه و حکایت و افسانه آمده است.^۲ از جمله معانی مثل، وصف کردن است.^۳ «مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها...»^۴؛ وصف بهشتی که به پرهیزگاران وعده شده، آن است که نه‌های آب از زیر درختانش روان است و میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش دائمی است....

علامه طباطبایی^۵ پس از اشاره به معنای مثل و مثل، همانند شبیه و شبه می‌گوید: غرض از آن، ترسیم کردن یک چیز برای شنونده است. آنگاه می‌افزاید: مثل، به معنای جمله یا داستانی است که معنای مورد نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی، به ذهن شنونده منعکس می‌کند؛ چون: «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا»^۶ آنگاه به معنای توصیف کردن اشاره می‌کند و تعبیر «انظر كيف ضربوا لك الأمثال»^۷ را به این معنی می‌گیرد.

با ملاحظه کاربردهای گوناگون کلمه «مثل» و «امثال» در قرآن کریم، می‌توان استنباط کرد که بی‌گمان، تمثیل به معنای «توصیف کردن»، همچنین «تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس»، و نیز «ضرب مثل یا قول سایر» یافت می‌شود، اما نسبت دادن «داستانهای خیالی و رمان‌گونه» به قرآن، هرچند با انگیزه تربیت انسان باشد، با دشواری جدی روبه‌روست؛^۸ زیرا توصیف معنای مورد نظر به وسیله مثل برای تقریب به ذهن شنونده، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است.^۹ به تعبیر دیگر، زبان از کُنه به سطح، نوعی زبان متعارف برای تفهیم حقایق است که دشواریهای زبان فنی را ندارد.

۱. دهخدا، لغتنامه، واژه تمثیل.

۲. همان، واژه مثل.

۳. راغب، مفردات، ذیل واژه.

۴. رعد / ۳۵.

۵. جمعه / ۵.

۶. فرقان / ۹.

۷. المیزان، ج ۲، ص ۱۵۹.

۸. رک: عبدالله جواد آملی. تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.

۹. رک: المیزان، ج ۱۳، ص ۲۰۲ و ج ۱۵، ص ۱۲۵.

بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله رب العالمين

علامه طباطبایی رحمته الله در آیه‌ای که حق و باطل را به آب و کف مانند می‌کند (رعد/ ۱۷) می‌نویسد: این مثال به ما می‌گوید که واقعیتهای عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. از این رو، مثلِ باورهای درست در نفس مؤمن، چونان آب نازل از آسمان است که در رودهای گوناگون جاری می‌شود و مردم از آن بهره می‌برند و دل‌های آنان زنده می‌شود و خیر و برکت در آن قرار می‌گیرد و مثلِ اعتقاد باطل در نفس کافر، همانند کف‌های روی سیل است که دوام و قوام ندارد.^۱

مفاد این برداشت، همان تعبیر تشبیه معقول به محسوس است که امری رایج در محاورات عقلاست؛ همچنان که بیان ضرب‌المثل در سخن، به منظور فهماندن برخی مقاصد نیز با هیچ‌گونه دشواری مواجه نیست؛ زیرا ضرب‌المثلهای در جای خود دارای یک منشأ عینی بوده‌است؛ هرچند ما از آن آگاه نباشیم؛ همانند: «ولا تكونوا كآلتي نقصت غزها من بعد قوّة أنكأ»^۲ که گفته‌اند اشاره به داستان ریطه، زن احمق در روزگار جاهلی است که تا چاشتگاه پشم می‌رشت و عصرگاه دوباره رشته‌ها را می‌گشود.^۳ سپس این داستان، مثالی شد برای هر کس که کارهای انجام‌یافته را از میان برد....

مفهوم دیگری از تمثیل در قرآن را می‌توان در تعبیر «حقایق متنازل» بیان کرد. علامه طباطبایی در ذیل آیه محکم و متشابه (آل عمران/ ۷) در ضمن یک تحلیل زبان‌شناسانه معرفت‌شناسانه، می‌نویسد: فهم عموم افراد بشر، بیشتر با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند.

از سوی دیگر، هدایت دینی پروردگار، اختصاص به گروه خاصی ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند، و نیز از آنجا که قرآن کریم مشتمل بر تأویل است، این خصوصیات موجب شد که بیانات قرآن، جنبه مثل داشته باشد. یعنی قرآن کریم معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است، می‌گیرد و معارفی را که برای مردم ناشناخته است، در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم، آن معارف را بفهمند. آیات قرآن، از جمله «إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون و إنه في أم الكتاب لدينا

۲. نحل/ ۹۲.

۱. همان، ج ۱۱، ص ۳۳۸-۳۳۹.

۳. مجمع البیان، ج ۵-۶، ص ۵۹۰.

لعلى حکيم»^۱ هرچند این نکته را صریحاً بیان نکرده و به کنایه و اشاره پرداخته است، لکن به این اشاره اکتفا نکرده، آن را با یک مثل که برای حق و باطل زده، بیان فرموده است: «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زيداً رابياً و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فأما الزبد فيذهب جفاء و أما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال»^۲.

بدین روی، روشن شد که بیانات لفظی قرآن، مثلثایی است برای معارف حقه الهی، و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده است و گریزی از این نیست؛ زیرا عموم مردم جز حسیات را درک نمی کنند. از این رو، معانی کلی را نیز باید در قالب حسیات به آنان فهماند.^۳

موضوعی که نمی توان از آن غافل ماند، آن است که از منظر قرآن شناسان ژرف اندیش اسلامی، با توجه به حق بودن قرآن از یک سو و مراتب تشکیکی جهان هستی که مشتمل بر عالم طبیعت و عالم ماورای طبیعت، اعم از عالم مثال و مجردات عاری از هرگونه شائبه ماده است، از دیگر سو، و گستره قدرت درک و مجاری فهم انسان که شامل حس و تجربه، تعقل، شهود نفسانی، و معرفت و حیانی به واسطه دریافت از انبیا می شود، وقتی در قرآن، سخن از تمثیل و مثال و تمثّل می رود، هرگز مجالی برای رهیافت داستانهای خیالی و نماداندیشی باقی نمی ماند.

افزون بر این، همان سان که پیش از این بیان شد، در اینجا نباید میان حقیقت و مجاز لغوی با حقیقت و مجاز فلسفی خلط کرد. اگر تعبیر برخی مفسران بزرگوار درباره برخی رخدادهای مورد اشاره در قرآن، تمثیل یا مثال بود، مفاد این بیان به هیچ روی آن نیست که آن رخدادهای همچون داستانهای تخیلی و مجعولات عاری از واقعیت است، بلکه مرادشان چنان که خود تصریح کرده اند، تبیین یک حقیقت ماورای طبیعی با کلمات مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در سرزمین طبیعت و ماده است. بدین ترتیب، اگر ما مجاز باشیم بر این گونه تعبیرات قرآنی اطلاق مجاز کنیم، منظور

۲. رعد / ۱۷.

۱. زخرف / ۴-۳.

۳. المیزان، ج ۳، ص ۶۰-۶۳؛ عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳.

از این مجاز، مجاز ادبی و لغوی است، نه مجاز به مفهوم فلسفی که مفاد آن، نفی واقعیت داشتن است. اما در همین موارد نیز مطابق مبنایی که پیش از این پرداختیم، این مفاهیم، عرف ویژه قرآن است، این عرف ویژه، ممکن است برای عموم مردم که با آن آشنا نباشند، مجاز باشد، لکن برای کسانی که با آن آشنا و مأنوسند، حقیقت است که در پرتو وضع تعینی پدید آمده، نه مجاز.

از همین روی، با پذیرش وجود مَثَل و تمثیل در قرآن (روم/ ۵۸) نمی توان هر گزاره قرآنی را بر تمثیل حمل کرد، بلکه حمل بر تمثیل، نیازمند قرائن و شواهد عقلی یا نقلی و مانند آن است.^۱ بدین لحاظ، شاید گزارش عرض امانت الهی و پذیرش آن از سوی انسان و استنکاف همه آسمانها و زمین، کنایه و تمثیل استعداد آدمی در تحمّل این امانت گرانمایه پروردگار باشد:^۲ «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَ أشفقن منها وَ حملها الإنسان إِنَّه كان ظلوماً جهولاً».^۳

حقایق متنازل

علامه طباطبایی در تفسیر آیه موسوم به «ذَر» یا «مِثاق» (اعراف/ ۱۷۲) پس از بیان دیدگاههای گوناگون و متصور در آن، سرانجام در پرتو نظریه عوالم گوناگون مادی، مثالی و مجرد، با استفاده از آیه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»^۴ استفاده می کند که هر مخلوقی در نزد خداوند، وجودی گسترده و غیرمحدود دارد که وقتی بنا می شود به نشئه دنیا تنزل یابد، ناگزیر به پذیرش حدّ و اندازه می گردد. بر این اساس، توضیح می دهند که عالم انسانی نیز پیش از ظهور در نشئه دنیا دارای یک وجود ملکوتی است که در آن قلمرو شهودی، هیچ گونه غیبت و غفلتی از پروردگار خویش ندارد و یگانگی خدا را به شهود نفسانی می یابد؛ هرچند

۱. ر.ک: تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۹، ۲۲۶.

۲. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۴۹؛ تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۸۹.

۳. احزاب/ ۷۲. ۴. اسراء/ ۴۴.

در هبوط به عالم ماده که انباشته از حجابها و آمیخته به غفلت است، از آن مشاهده غافل می‌گردد. در آن نشئه مثالی که برتر از این نشئه دنیوی و مادی است، و در آن، یکایک آدمیان بر ربوبیت پروردگار گواهی دادند، هیچ‌گونه تقدّم زمانی بر این عالم دنیا ندارد، بلکه همراه با آن و محیط بر آن است. از این روی، ظرف آن شهادت صرفاً تقدّم رتبی بر دنیا دارد و شهادت نیز دارای مفهوم حقیقی است.

از این رو، ترجمان آیه چنین است: ای پیامبر! یاد آر بر آنها موطنی را پیش از دنیا [ورای دنیا] که در آن، خداوند از تمامی فرزندان آدم گواهی خواست و آنان در آن مشهد، با فطرت بیدار خویش، بی هیچ حجابی، ربوبیت پروردگارشان را به معاینه دیدند. درست همانند «و إن من شيء إلاّ يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم»^۱ خطاب «ألست برئکم» در چنان فضایی، یک خطاب حقیقی است و نه بیان حال؛ زیرا آنان به مشاهده تکلیم الهی، یعنی «تفهیم مراد» او را در اعتراف‌خواهی دریافتند و به زبان حقیقی بدان پاسخ مثبت دادند «قالوا بلی»، نه زبان حال.^۲

همچنین علامه طباطبایی رحمته‌الله در گزارش قرآن از داستان آدم و حوا و سکونت او در بهشت و شجرة ممنوع و خطا و توبه و هبوط از بهشت، آن را بازگفت یک جریان برزخی و عالم مثالی می‌داند که در نشئه‌ای ورای عالم ماده برای آدم رخ داده است.^۳ همچنان که جریان میثاق و «عالم ذر» و داوری‌خواهی متخاصمان که به داوری‌خواهی بر محراب داوود نشستند^۴ (ص/ ۲۲) و روایت شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن غلّ و حسد، و نهادن رأفت و رحمت در آن را نیز یک ظهور مثالی و تحقق نشئه برزخی می‌داند.^۵

آیه‌الله جوادی آملی درباره تعلیم اسماء به آدم، این پرسش را مطرح می‌کند که:

آیا تعلیم اسماء به آدم و عرضه آن بر فرشتگان... و محاوره میان خدا و فرشتگان و آدم، وقوع خارجی داشته یا آنکه مضمون این قصه صرفاً تمثیل است؟ البته منظور

۲. المیزان، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۲۲.

۴. همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴.

۱. اسراء/ ۴۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۳۲.

۵. همان، ج ۲۰، ص ۳۱۷.

از تمثیل این نیست که قصه‌ای نمادین است که هیچ واقعیت خارجی ندارد، بلکه بدین معنی که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس بازگو شده است.

ایشان پس از بیان معانی و کاربردهای مختلف تمثیل می‌نویسند:

حمل تعلیم اسماء بر تمثیل، در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد، وگرنه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل، مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است؛ چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، نه برای قالب آنها، و خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. از این رو می‌توان برای عناوین مطرح در این جریان؛ مانند عنوان «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول»، «انباء» و... مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و «هیچ» نوع تجویزی لازم نیاید. در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور و سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود.

ایشان می‌افزاید:

گرچه ظاهر برخی آیات، استفاده از روش تمثیل در تفهیم معارف است و در آن آیات که عهده‌دار روش تعلیم قرآنی است، الفاظ عموم به کار رفته است که موهم تمثیلی بودن همه مطالب آسمان است، لیکن مفاد آنها استفاده از هرگونه مثل در موارد لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه موارد.

توضیح اینکه تعمیم آیه: «و لقد صرّفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مثل فابی اکثر الناس إلا کفورا»^۱ و «فی هذا القرآن من کلّ مثل»^۲ و سایر آیاتی که به نحو عموم، استفاده از روش تمثیلی را در بر دارد، راجع به مثل است، نه مُثَل؛ یعنی از هرگونه تمثیل ممکن، برای تفهیم مطلب قرآنی استفاده می‌شود، نه این که همه مطالب قرآن و همه معارف وحی آسمانی به صورت تمثیل بیان شده و دارای مثل است.^۳

۲. روم / ۵۸.

۱. اسراء / ۸۹.

۳. تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.

آیه الله جوادی در تفسیر امر به سجده فرشتگان بر آدم، نخست عینی بودن آن را مورد تأمل قرار می دهد و می نویسد:

این امر نمی تواند حقیقی باشد؛ زیرا یا باید آن را تشریعی بگیریم، در حالی که فرشتگان اهل تکلیف نیستند و امر، تکوینی نیز نیست؛ زیرا امر تکوینی، حتمی الوقوع است و تخلف پذیر نیست. بنابراین، باید آن را بر تمثیل حمل کرد. البته مراد از تمثیلی بودن، آن نیست که داستان، تخیلی و نمادین است و مطابق خارجی ندارد، بلکه منظور آن است که حقیقتی غیبی به صورت محسوس بازگو شده است.

اما سرانجام ایشان می گویند:

حمل جریان امر سجده بر تمثیل، مبتنی بر آن است که فرشتگان مأمور، دارای عصمتی باشند که عصیان با آن ممتنع است، وگرنه جریان مزبور بر ظاهر خود حمل می شود و امتناع ابلیس در امتثال هم عصیان مصطلح خواهد بود، در این حال، نیازی به حمل بر تمثیل نیست.^۱

ایشان درباره داستان آدم می نویسد:

عناصر محوری داستان آدم علیه السلام را اموری تشکیل می دهد که سبق و لحوق برخی از آنها محرز است، ولی احراز ترتیب سابق و لاحق در بعضی دیگر از آنها آسان نیست. بخش آفرینش بدن آدم در محدوده طبیعت قرار گرفته و تاریخمند بوده است و بین مراتب آن، سبق و لحوق زمانی حاکم بوده، مانند: طین، حمأ مسنون، صلصال کالفخار، تسویه... نفخ روح پس از تسویه حاصل شد و وجود عقلی روح انسانی، مقدم بر عالم طبیعت است، لیکن وجود نفسی او مبتنی بر آرای متفاوت در این مبحث است.^۲

از این نکته نمی توان غفلت ورزید که به تعبیر برخی دانشمندان^۳ شاید بتوان

۱. همان، ص ۲۸۸-۲۹۱.

۲. همان، ص ۵۰۴.

۳. باربور، علم و دین. ترجمه خرّمشاهی، ص ۲۵۴-۲۵۷.

تمثیلهای تصویری را یکی از سرچشمه‌های نمادهای تعبیری در دین و علم و نوعی زبان یا علامت برای حقایق متعالی و فراحسی دانست که برای تقریب ذهنی و فاهمه مخاطبان به سطح آمده است.

دوروتی اِمت (Dorothy Emmet) بر آن است که احساس خشوع و عظمت که در نگرستن به یک ارتفاع به انسان دست می‌دهد، تمثیل مناسبی از واکنش انسان در مقابل تعالی خداوند تلقی شده است. از نظر مؤمنان مسیحی، شخص مسیح یک مدل والا برای خداوند است.

بدین معنی شاید تعبیر «خلیفه خدا» نسبت به برگزیدگانی که مظهر اسماء خداوند در روی زمینند، تعبیری کنایی یا نمادین قلمداد شود. همان‌سان که محتمل است تعبیر «بیت الله» و «ثارا الله» نیز چنین باشد! همچنین افعال قنوت، رکوع، سجود، احرام حج، وقوف در منازل گوناگون عرفات، مشعر، منا، رمی، سعی، طواف و... دارای مفاهیم باطنی و نمادی از دل‌کندن از تمام تعلقات رهن و زمینه‌ای برای تداعی حیات رستاخیزی انسان و مقدمه‌ای برای تلاش در گرفتن دست‌آویز ناگسستنی؛ یعنی منبع همه خیرخواهیها و کمالها؛ یعنی خداوند باشد!

قرآن از دل‌بستگی در طریق توحید با تعبیر «صبغة الله» (بقره/ ۱۳۸) یاد می‌کند. نیز قرآن باور و رفتار ایمانیان را چونان درختی توصیف می‌کند که بُنهای استوار و شاخه‌ساران بارور دارد: «ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين...»^۱

آیا زبان الهیات ناگزیر زبان نمادین است؟

این موضوع از دیرباز مشغله فکری متکلمان بوده است که آیا زبان بشر، راهی برای شناخت خدا، اوصاف و افعال خدا به روی انسان می‌گشاید یا خیر؟ در واقع، این پرسش از آنجا پدیدار می‌شود که هستی بی‌مانند خداوند، کاملاً مغایر با وجود انسان و

تمام پدیده‌های هستی است. در حالی که زبان متعارف انسان بر اساس مفاهیم ذهنی برخاسته از موجودات اطراف ما شکل گرفته است. از این رو، کاربرد این زبان در معرفی موجودی که هیچ‌گونه شباهتی با سایر موجودات ندارد، مجال چالش است. نگرشهای گونه‌گون تعطیلی و تشبیهی و غیره، هر یک پاسخی است که در مواجهه با این موضوع بسیار دشوار پیش آمده است.

امروز نیز گروهی از متکلمان غربی با استناد به این جهت که خداوند، متعالی و «موجودی دیگر» است؛ یعنی با توجه به «تعالی» و «غیریت» محض خداوند، از کاربرد گزاره‌های کلامی مشترک میان انسان و خدا، برای خدا پرهیز می‌کنند. آنان می‌گویند اطلاق حقیقی اوصافی چون علم، قدرت، حکمت، مهر و مانند آن با «تعالی» و «غیریت» محض خداوند ناسازگار است. از این رو، چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم این اوصاف به صورت مجازی و نمادین بر خداوند قابل اطلاق است.^۱

گاه نیز گفته می‌شود: خدا موجود نیست، بلکه عین وجود است، از این رو، قابل توصیف حقیقی نیست؛ چه اینکه، تنها موجوداتند که قابل توصیف حقیقی‌اند.^۲

به گمان ثنوری پردازان این رهیافت، ویژگی کاربرد مجازی، آن است که نمی‌توان از صدق آن و اطلاق حقیقی محمول بر موضوع سخن گفت. وقتی می‌گوئیم خدا قادر است، تصویری از قدرت خدا در اختیار نداریم. دارندگان صفت قدرت که ما می‌شناسیم، هر یک نمودی از قدرت خدا هستند. بنابراین، اصطیاد مفهوم قدرت از مصادیق محدود و اطلاق آن بر خداوند که قدرت نامحدود دارد، کاربرد غیرحقیقی، بلکه مجازی است؛ چون حقیقت قدرت خدا در قلمرو فهم ما قرار نمی‌گیرد. بنابراین، مجاز تحویل‌ناپذیر است. پیشتر نیز دیدیم که برخی مرز میان طبیعت و ماورای طبیعت را رازآلود و زبان دین را زبان اشارت معرفی کردند و آن را به تصریح، درباره‌ی متن دینی اسلام نیز تطبیق کردند.

۱. عقل و اعتقادات دینی، ص ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۰؛ آنتون، مقاله «زبان دینی»، دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز، ج ۷، ص ۱۶۹-۱۷۳.

۲. الهیات فرهنگ، ترجمه فرهادپور، ص ۶۴-۶۶؛ جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ص ۱۷۵ به بعد.

الف) حکمت اسلامی و معرفت بخشی الهیات

در تحلیل موضوع مورد بحث، صرف نظر از مناقشه در اطلاق دو صفت «تعالی» و «غیریت» بر خداوند که اگر حقیقی فرض شود، نقض آن منع کلی است و اگر مجازی فرض شود، استدلال مخدوش خواهد بود، در پرتو مبانی فلسفه اسلامی، اساساً چنین مشکلی پیش نمی آید؛ زیرا:

اولاً، در پرتو بحث های پیشین معلوم شد که بسیاری از دشواری های دین شناسی جدید غربی، ناشی از مبانی معرفت شناختی تک ساحتی آن سامان است که در تجربه گروی، محبوس مانده است. در حالی که از منظر نگرش معرفت شناسی جامع حکیمان مسلمان، تجربه در کنار تعقل، شهود عرفانی و معرفت وحیانی، هر یک در سطح ویژه ای منشأ آگاهی های انسان می شود. از این رو، این حقیقت است که معرفت های عقلی، هرگز در دام تجربه ظاهری نمی گنجد، همچنان که معرفت های شهودی صید تور عقل واقع نمی شود، و معرفت های وحیانی پیامبران در ظرفیت فایده استعداد های متعارف انسانی جای نمی گیرد. بر این اساس، با پذیرش این مجاری چهارگانه، بسیار طبیعی است که قلمرو دانش آدمی از مرزهای جهان مشهود عبور کرده، در ساحت عالم ماورای طبیعت سیر می کند و به قدر ظرفیت خود روشنا می یابد. وقتی حقایق ملکوتی، مکشوف آدمی واقع شد، اگر آن معرفت، ره آورد تعقل بود، به همراه خود، زبان گویا نیز دارد، و اگر کشف شهودی بود، البته ممکن است با اشارت و قرینه، آن را بر دیگران اظهار داشت. اما معرفت وحی قرآنی از عوالم فراطبیعی، خود با خواست خداوند در لباس الفاظ بر آدمیان عرضه شده است، تابینش و باور و رفتار انسانها را به سمت تعالی سوق دهد. ثانیاً، با توجه به اصل پیش گفته، جهان بینی الهی و هستی شناسی جامع، از جهان بینی مادی متمایز می گردد. اصول اساسی جهان بینی الهی به وسیله عقل برهانی، اثبات و تبیین می شود، نه حس و تجربه. در افق نگاه عقل، جهان وجود به دو نوع واجب و ممکن، تقسیم می شود و جهان «ممکن» در پیدایش و استمرار خود، وابسته به «واجب» است که کمال محض بوده، منزّه از هر عیب و نقص است. از این رو، به کمک عقل برهانی می توان مبدأ هستی؛ یعنی خدای یگانه و صفات کمال او را شناخت

بسم الله الرحمن الرحیم



فصل دوم
معرفت شناسی

و راه معرفت به خدا مسدود نیست که به ضرورت، توسل به نمادها در پیش روی انسان گشوده باشد. افزون بر این که راه اشراق قلبی، با تطهیر درون نیز طریقی است که هر یک از اینای انسان از این راه می‌توانند با کانون لایزال هستی ارتباطی عمیق بیابند. همچنان که از منظر نگاه عقل، انسان ترکیبی است از جسم متغیر و روح بی‌زوال، از همین روی، این جهان، تنها بخشی از حیات و هستی او را تشکیل می‌دهد، و حیات برین و جاودان انسان در نشئه‌ای دیگر تداوم خواهد یافت. با توجه به اصل مبدأ و صفات کمالی او، و معاد و سرنوشت ابدی انسان، ضرورت نبوت و طریق ارتباط و حیانی خدا با بشر نیز معنی می‌یابد. بدین‌روی، ارکان اساسی الهیات برای انسان قابل شناخت و قابل تبیین زبانی خواهد بود.

ب) الهیات در چشم‌انداز وحی قرآنی

طرفه آنکه جهان‌بینی اسلامی که مایه اصلی خویش را از قرآن می‌گیرد نیز در متن خود، متکفل دو ویژگی جهان‌بینی فلسفی - عقلانی و جهان‌بینی و حیانی است؛ یعنی در متن خود، رنگ استدلالی^۱ دارد و از همه انسانها می‌خواهد که هوشمندانه و از سر تفکر و نه کورکورانه، در رهیافت ایمانی حرکت کنند. از دیدگاه قرآن، خدا واقعیت مطلق هستی است که تمام عالم مخلوق، ظهور خویش را از او می‌گیرد؛ همان‌طور که مآل عالم نیز خداست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»^۲ «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»^۳.

از نظر قرآن، خدا دارای کمال محض و صفات نیکوست: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»^۴، «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَام»^۵. قرآن صفات متعدد جمال و جلال خداوند را بر شمرده است تا مردم با شناخت خدای یگانه و شأن و نقش او در کارگاه هستی، به او روی آورند و با او رازگویند و از او نیازخواهی کنند که جز او سزامند اتکا و حمد و ستایش نیست:

۱. رک: مرتضی مطهری، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی توحیدی، ص ۷۰.

۲. حدید / ۳.

۳. بقره / ۱۵۶.

۴. اسراء / ۱۱۰.

۵. رحمن / ۷۸.

حیات: «هو الحی» (غافر/ ۶۵)
 علم: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (لقمان/ ۳۴)
 قدرت: «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات/ ۵۸)
 غنا: «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص/ ۲)
 محیط: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» (بروج/ ۲۰)
 خیر: «اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ» (نمل/ ۵۹)
 سرمدی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» (حدید/ ۳)
 یگانگی: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص/ ۱)
 برتری: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ» (رعد/ ۹)
 خالق: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ» (حشر/ ۲۴)
 حافظ: «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا» (یوسف/ ۶۴)
 قیوم: «... الْقَيُّومُ...» (بقره/ ۲۵۵)
 رحمن: «الرَّحْمَنُ» (فاتحه/ ۳)
 رحیم: «الرَّحِيمُ» (فاتحه/ ۳)
 ربّ: «وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام/ ۱۶۴)، «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (اعراف/ ۵۴)
 بصیر: «بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (انفال/ ۳۹)
 سمیع: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (بقره/ ۱۳۷)
 ولیّ: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره/ ۲۵۷) و....
 آیات فراوانی از قرآن درباره مراتب گوناگون توحید و نفی شرک در خالقیت، ربوبیت، الوهیت و عبادت به بیان استدلال آمیز پرداخته است:
 «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعْبُدُ» (یونس/ ۳۴)
 «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكٍ...» (سبا/ ۲۲)^۱

۱. رک: انعام/ ۱۶۴؛ آل عمران/ ۶۲؛ توبه/ ۳۱؛ مریم/ ۳۶؛ یونس/ ۱۸؛ نحل/ ۲۰؛ توحید/ ۴ و....

نفی نسب: «ما اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلا وَلَدًا» (جن/۳)
 نفی رؤیت: «لا تَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ» (انعام/۱۰۳)
 نفی غفلت: «وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره/۷۴)
 نفی جهل: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ» (آل عمران/۵)
 نفی نسیان: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم/۶۴)
 نفی ناتوانی و مغلوب شدن: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الْأَرْضِ» (فاطر/۴۴)
 نفی فناپذیری: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸)
 نفی فعل عبث: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مؤمنون/۱۱۵)
 نفی فعل باطل: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» (ص/۲۷)
 نفی لهو و لعب: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ...» (انبیاء/۱۶-۱۷)
 نفی ستم: «وَمَا اللَّهُ بِرَبِّدٍ ظَلَمًا لِلْعَالَمِينَ» (آل عمران/۱۰۸)
 نفی خستگی: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا» (بقره/۲۵۵)
 از مبحث شناخت و تبیین ذات، صفات و افعال خداوند که در سراسر آیات قرآن موج می زند، بگذریم و درباره مسئله آخرت شناسی در قرآن نیز تأمل کنیم، به نوبه خود به موضوعات و مسائل بسیار چشمگیری برمی خوریم که در سراسر قرآن گسترده است.
 قرآن با نامهای گوناگون از حیات آینده انسان نام می برد؛ مانند: يوم القيامة، يوم الجمع، يوم الآخر، يوم الخلود و...:
 «وَنُضِعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ» (انبیاء/۴۷)
 «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره/۱۷۷)
 «يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ» (تغابن/۹)
 «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» (ق/۳۴)
 در چشم انداز نگاه قرآن، مرگ، پایان حیات محسوس انسان است، اما قرآن تفسیر

تازه‌ای از ماهیت مرگ پیش روی اعراب و همه منکران جهان دیگر نهاد و از آن به «توفی» تعبیر کرد، که در معنی، دریافت کامل است و نه نابودی و از میان رفتن: «و قالوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده / ۱۰-۱۱)

قرآن در برابر متعصبان دیرباور، با نشانه‌ها و براهین مختلف، مسأله امکان تحقق معاد را برایشان توضیح داد و همه راه‌های تردید را از میان برد. تنها یک نمونه از این موارد، چنین است: «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحيىا الذى اثناسها اول مرة و هو يكل خلقه علم» (یس / ۷۸-۷۹)؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوانهای پوسیده را زنده می‌کند؟! بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را حیات بخشید، و او به هر آفرینشی آگاه است.

همچنین قرآن استمرار حیات انسان را لازمه حکمت و عدالت خداوند معرفی می‌کند: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً و أنکم إلینا لاترجعون» (مؤمنون / ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید ما شما را بیهوده و بی هدف آفریدیم و به سوی ما بازگشت نخواهید کرد؟! پس خداوند فرمانروای حق است [برتر از آن است که هستی را عبث آفریده باشد].

مسائل مربوط به حیات برزخی، علامتها و نشانه‌های پایان دنیا و رخداد عظیم آغاز رستاخیز، حساب، کتاب، تجسم اعمال، میزان، جدایی نیکان از بدان، وضع و حال بهشت و بهشتیان و نعمتهای وصف‌ناپذیر آن، جهنم و درکات و عذابهای توان‌فرسای آن، خلود، شفاعت و صدها موضوع مربوط به حیات تجربه‌ناشده انسان است که از طریق وحی الهی در اختیار انسان نهاده شده است.^۱

از بحث معاد که بگذریم، سومین محور از مباحث الهیات مسائل مربوط به نبوت، وحی و ارتباط غیبی خدا با پیامبران، اعجاز انبیا و عصمت آنان و موضوعاتی دیگر چون فرشتگان و افعالشان، شیاطین و تأثیرات آنها در زندگی انسان و جتّیان و نوع حیات و رفتار و حشرونشر آنان و مانند اینهاست که به عنوان بخشی از امور غیب

۱. ر.ک: مکرم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، مجلدات مختلف.

جهان است که از راه وحی بر بشر عرضه شده است.

دو موضوع اخیر؛ یعنی مباحث مربوط به معاد و نیز مصادیق غیبی که اخیراً متذکر شد، فرع بر نگاه ما نسبت به مسأله اساسی دین؛ یعنی خداوند و افعال و صفات اوست. سخن ما با این پیش فرض پایه طرح می شود که در جهان بینی اسلامی، خدا وجود مشخص عینی دارد، نه یک وجود رازگونه و معمایی که هرگز شناخته نمی شود. همین طور است اصل معاد؛ اگر کسی خود را وابسته به جهان بینی اسلامی بداند و بدین نکته توجه شود که قرآن نیز به لفظ و معنی، سخن خدای حکیم و بااراده دانسته می شود که برای راهنمایی و سعادت بشر فرستاده شده است، باید دید چگونه می توان از نمادین بودن زبان متن دین اسلام سخن گفت؟ صرف نظر از این پرسش که خود نظریه زبان نمادین، مستند به کدام دلیل است؟ آیا لازمه نمادانگاری زبان قرآن، نفی محتوای آن نیست؟

آیا صفت حیات، علم، قدرت، خیر، یگانگی و غیره که قرآن به خداوند نسبت می دهد، نمادین و رمزی است، نه صریح، واقعی و معرفت بخش؟ همین طور وقتی قرآن می گوید خدا ظلم نمی کند، غفلت ندارد، فعل عبث و باطل انجام نمی دهد، همه نماد است؟ همچنین گزارشهای قرآن از معاد، حشر و حساب و کتاب و بهشت و جهنم، همه نماد و رمز است؟ آیا می توان این نظریه را برای زبان قرآن مطرح کرد و پذیرفت؟!

ج) مبانی عقلی و نقلی طرد نمادانگاری زبان الهیات

در پرتو اصول مسلم عقلی، چون مراتب تشکیکی هستی و وجود و نیز اشتراک معنوی مفهوم وجود در عین تمایز مصداقی، مطابق نظر حکیمان مسلمان، همچنین در پرتو اصل زبان شناختی قرآنی تقسیم آیات به محکّمات و متشابهات و ضرورت ارجاع متشابهات به محکّمات و تأویل آنها، برای ما هیچ گونه مجالی برای طرح نمادانگاری در زبان قرآنی باقی نمی ماند.

همچنان که می دانیم، اشتراک معنوی مفهوم وجود و هستی از نظر فلسفه اسلامی از بدیهیات عقلی به شمار می آید؛ یعنی لفظ وجود یا هستی و معادل آنها در تمام لغات

به یک معنی بر تمام مصادیق حمل می‌شود.^۱ به رغم نظر برخی متکلمان تنزیه‌گرا که می‌پنداشتند وجود به هر چیزی نسبت داده شود، معنای همان چیز را خواهد داشت، بنابراین، وجود را به معنایی که به مخلوقات نسبت داده می‌شود، نمی‌توان به خدا نسبت داد،^۲ اشتراک مفهومی وجود باری و آفریدگان، دیدگاه مقبول در فلسفه اسلامی است. اما دیدگاه اشتراک لفظی و تمایزنگاری مفهومی میان خداوند و مخلوقات، صرف نظر از لوازم آن، ناشی از خلط مصداق به مفهوم است؛ یعنی آنچه درباره خدا قابل مقایسه با مخلوقات نیست، مصداق وجود خداست، نه مفهوم آن. اختلاف در مصادیق، به واسطه شدت و ضعف و مراتب تشکیکی در عین وحدت در اصل هستی، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

چه اینکه اگر معنای وجود درباره خدا غیر از معنای آن درباره ممکنات باشد، لازمه‌اش این است که نقیض معنای هر یک بر دیگری منطبق گردد؛ زیرا هیچ چیزی نیست که یکی از نقیضین بر آن صدق نکند. برای مثال، هر چیزی، یا انسان است یا «انسان» و نقیض معنای وجود در ممکنات، عدم است. حال اگر وجود به همین معنای مقابل عدم، به خدا نسبت داده نشود، باید نقیض آن؛ یعنی عدم به آفریدگار نسبت داده شود و وجودی که به او نسبت داده می‌شود، در واقع از مصادیق عدم باشد!^۳ همان‌طور که پیداست، لازمه دیدگاهی که میان صفات خدا و آفریدگان تفاوت قائل است، تعطیل محض و بلکه انکار اعتقاد پایه است که شناخت مبدأ است. از منظر تفکر شیعه که بر اساس آموزه‌های قرآن و منطق اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) شکل

۱. محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه نه‌ایة الحکمة، ص ۱۷؛ مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۸-۳۰، پاورقی؛ ملاهادی سبزواری، رسائل، ص ۶۰۵؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، ص ۲۸؛ صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۳۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۰۷؛ محمد بن عمر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۸؛ ابن سینا، الهیات شفا، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۳۴.

۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۸۶؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۲۸۶؛ نیز ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، مرحله اول، فصل اول.

گرفته است، شناخت صفات و افعال خدا امری تحقق‌پذیر است. افزون بر آموزه‌های قرآنی و سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان پاک آن حضرت که صفات کمال و جلال خداوند را برشمرده و به مردم معرفی کرده‌اند، این نکته نیز محرز است که از صفات مخلوق، آنچه به عنوان صفت کمال است؛ مانند علم، قدرت، حیات، اراده و جز آن را با حذف جهات امکانی، به معنای واقعی کلمه می‌توان به خدا نسبت داد، و آنچه شائبه نقص دارد، از خدا سلب می‌گردد.

در خطبه‌ای توحیدی در نهج البلاغه^۱ که بخشی از آن در اصول کافی نیز آمده است و نویسنده مصاد نهج البلاغه نیز آن را آورده است،^۲ حضرت علی علیه السلام تبیینی جامع از خداشناسی بیان می‌کند که دفتری گویا از باب معرفه الله و شرح اسماء و افعال خدا در نگرش اسلام، قرآن و عترت است.

در روایات دیگر نیز در صفات خداوند چنین آمده است: «یعلم لا کعلمنا و یقدر لا کقدرتنا و یری لا کرویتنا...»^۳، «عالم لا کعلم العلماء...»^۴.

به تعبیر حکیم فرزانه، مرتضی مطهری، به همین دلیل است که مخلوقات آیت حق هستند؛ زیرا نمایانگر کمال او هستند، و اگر این حقایق به دو معنی بود، دیگری یکی آیت و نشانه آن دیگری نبود.^۵ بدین لحاظ، بر اساس این نگرش؛ یعنی اشتراک معنوی مفهوم وجود و تمایز مصداقی، صفات متافیزیکی خدا تفسیر درست می‌یابد و هم از تعطیل باطل پرهیز می‌شود و هم از تشبیه.

اما در صفات انسان‌وار؛ چون: رضا، مهر، محبت، غضب، انتقام، مکر، قرب، تکلم، فوقیت... و انتساب «عرش»، «کرسی»، «ید»، «جنب»، «عند» و مانند اینها که موهم ویژگیهای تأثیرپذیری و یا جسمانیت است و زمینه تشابه و کج‌بینی و نسبت نقصان به ذات باری می‌رود، بر اساس اصل «تأویل و ارجاع تشابهات به محکومات»، با استمداد از قرینه عقلی و محکومات کتاب، تأویل مناسب خود را می‌یابد.

۱. خطبه ۱۸۶. ۲. ج ۲، ص ۴۷۵.

۳. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۹، ص ۳۴۵، پاورقی.

۴. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۴۵.

۵. شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۴۰.

«رضی الله عنهم و رضوا عنه» (مجادله/ ۲۲)
 «لمغفرة من الله و رحمة خير مما يجمعون» (آل عمران/ ۱۵۷)
 «إن الله يحب المحسنين» (بقره/ ۱۹۵)
 «غضب الله عليهم و لعنهم» (فتح/ ۶)
 «و الله عزيز ذو انتقام» (مائده/ ۹۵)
 «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» (ق/ ۱۶)
 «و مکروا و مکرا الله و الله خير الماکرين» (آل عمران/ ۵۴)

د) نسبت زمان مندی در افعال خدا

از جمله مسائلی که قرآن در موضوع فعل خداوند مطرح می‌کند، نسبت زمان مندی در برخی از افعال خداست؛ با اینکه خداوند، فوق زمان است و در معرض حوادث قرار نمی‌گیرد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل أن يكون آخراً، و يكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً...»^۱ همان‌گونه که می‌دانیم، فعل خدا دو نسبت دارد: یکی نسبت آن به پروردگار است که از این لحاظ، فعل خدا زمان، مکان و قیودی ندارد. از همین رو، ممکن است گفته شود: با وجود منسلخ بودن فعل خدا از زمان و تغییرناپذیری خدا به حکم عقل، این تعبیرها از تنگنای زبان است که مثلاً می‌گوید: یک وقتی خدا عالم را آفرید، به همین روی، این تعبیرها نص نیست، بلکه ظاهر است و باید تأویل برده شود. و یک نگاه تحلیلی هم آن است که چون یک طرف دیگر، متعلق فعل و حاصل فعل؛ یعنی مخلوق است که مجرد و مادی است و بالطبع، فعل مادی، زمان و مکان دارد.

قرآن یک نوع علم ذاتی به خدا نسبت می‌دهد که پیش از آفرینش مخلوقات، واجد آن بوده است: «ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» (ملک/ ۱۴) و یک نوع علم دیگری نیز به خداوند نسبت می‌دهد که قید زمان دارد: «الآن خفف الله عنكم و علم أن فيكم ضعفاً» (انفال/ ۶۶)، «و لنبلوكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين» (محمد/ ۳۱).

۱. نهج البلاغه، خطبه ۶۵.

این نسبت به لحاظ خود فعل است. همان طور که پیش از خلق یک پدیده، خداوند خالق بالفعل آن پدیده نبوده است، با اینکه قدرت بر خلق آن داشته است، در علم فعلی هم همین طور است؛ تا پدیده ای تحقق نیافته، موضوع ندارد تا گفته شود برای خدا معلوم هست یا نه، علم فعلی از خود فعل انتزاع می شود. علم فعلی به لحاظ متعلقات مادی زمانی، متصف به زمان می شود. از همین قبیل است اتصاف خدا به سمع و بصر؛ یعنی مفاد این علم، لحاظ متعلق علم است؛ یعنی خدا علم فعلی به شنیدنیا و دیدنیا دارد.^۱

به عبارت دیگر، تحلیل معنی شناختی این موارد و نسبتها از موارد ارجاع تشابهات به محکّمات و تأویل تشابهات است.

ه) تعبیرهای اعتباری در فعل خدا

خداوند از نتایجی که بر اعمال نیک یا بد انسانها مترتب می گردد، با تعبیرات گوناگون اعتباری و قراردادی؛ مثل بیع و شراء، کار و مزد و جزا یاد می کند. رابطه میان اعمال و حتی انگیزه های آدمی و نتایج مترتب بر آنها، یک رابطه حقیقی، تکوینی و عینی است؛ یعنی درست همان طور که آب، غذا و هوای مناسب، منشأ رشد و ثمر یک درخت و آفات و سموم، باعث پژمردگی آن می شود، رابطه میان اعمال صالح و نتایج مثبت آنها در سرنوشت انسان و نیز اعمال منفی و منهی و نتایج آنها، حقیقی و خارجی است. لکن خداوند برای تفهیم مطلب و مراعات حال عموم مخاطبان، از این رابطه به زبان اعتباری و قراردادی، خرید و فروش و عمل و اجر و... سخن گفته است: ^۲ «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَّ لَهُمْ عَلَى التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيْبِعْكُمْ الذِّي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/ ۱۱۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ تُمْنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَ

۱. ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۱۷۹-۱۸۵، با گزینش و تلخیص.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۵۲-۱۵۴.

أنفسكم...» (صف / ۱۰-۱۱).

بدین روی، همچنان که پیدا است، این تعبیرات نیز از مواردی است که ظاهر و مفاد استعمالی سخن، مراد واقعی نیست، بلکه باید کوشید در پرتو ارجاع به محکومات و قرائن عقلی، آیات متشابه یا مجمل را تفسیر کرد.

اما درباره افعال الهی و نقش علل ثانوی که دلیل خاصی بر تأویل نیست، دیدگاه قرائنی شیعه بر اساس آموزه های اهل بیت پیامبر اکرم علیه السلام نگاه ویژه است. این نظریه مبتنی بر توحید در تأثیر و استقلال در فاعلیت خداوند نسبت به تمام آنچه نام پدیده بر آن می توان نهاد است:

«خلق کل شیء» (انعام / ۱۰۱)

«بل الله الأمر جمیعاً» (رعد / ۳۱)

«و الله خلقکم و ما تعملون» (صافات / ۹۶)

«و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله» (انسان / ۳۰)

همچنان که این اندیشه، تأثیر علل ثانوی را نیز به اقتضای عقل و نیز تصریح قرآن کریم می پذیرد، و از همین رو، نقش و تأثیر انسان را در افعال خویش می پذیرد:

«أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً...» (بقره / ۲۲)

«و هو الذی جعل لکم النجوم لتهدوا بها فی ظلمات البر و البحر» (انعام / ۹۷)

«فمن شاء فليؤمن و من شاء فليکفر» (کهف / ۲۹)

به عبارت دیگر، استناد هر دو دسته آیات را حقیقی می داند، لکن با تحلیل خاصی که از فاعلیت دارد. تبیین این موضوع از زبان دانشمند ژرف اندیش شیعه، آیه الله مصباح چنین است:

گاه استناد به دو عامل در طول یکدیگر است، یکی در دیگری اثر می گذارد و دومی واسطه می شود. تأثیر فاعل ماورایی در عرض فاعل طبیعی نیست، بلکه در طول آن است. وقتی می گوئیم خدا روزی می دهد، بدین معنی نیست که عوامل مادی اثر ندارد، بلکه بدین معنی است که اراده او تعلق می گیرد به درخت، گیاه، حیوان و غذا، متناسب با ساختمان وجود انسان و جذب و هضم و رشد او. همه اینها را خدا ایجاد کرده و نقش سببیت را بدانها بخشیده است. تمام آن امور، وجود و نقش تسبیبی خویش را که

بسم الله الرحمن الرحیم



کتابخانه جامع آیت الله العظمی

یک نقش حقیقی است، از خدا می‌گیرند.

وقتی گفته می‌شود خدا جان افراد را می‌گیرد (زمر/ ۴۲)، و فرشتگان جان انسانها را می‌گیرند (سجده/ ۱۱) و نیز تأثیرات طبیعت، مثل از کار افتادن قلب و مغز و مانند آن یا اصابت گلوله و غیره همه در طول هم مؤثرند، مثل نقش اثر مکانیکی فرمان ماشین، قدرت دست راننده، استعداد مغز و اراده راننده، اینها هیچ کدام جای دیگری را نمی‌گیرد. البته توجه به این نکته ضروری است که رابطه خدا با عوامل طبیعی، بالاتر از این است؛ زیرا همه موجودات در اصل وجود و نیز سبب بودن خویش، وابسته به خدا هستند و از خود استقلالی در هستی و تأثیر ندارند: «و الله المثل الأعلى» (نحل/ ۶۰).

تأکید این نگرش قرآن، آن است که انسان تنها تأثیر اسباب مادی را نبیند، بلکه چشم باز کند و تأثیر عامل الهی و غیبی را که اساس همه چیز است، از یاد نبرد.^۱

آن تو افکندی که در دست تو بود تو نیفکندی که حق قوت نمود
مشت مشت توست افکندن ز ماست زین دو نسبت نفی و اثباتش رواست
دو مگو و دو مسجو و دو مخوان بنده را در خواجه خود محو دان
بدین روی، با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید که صفات و افعال تأویل پذیر خداوند، چون صفات انسان وار و افعال زمان مند و تعبیر کنایی نیز حکایت از یک امر واقعی دارند و صرفاً ساخته خیال ما نمی‌باشند، و مطابق این نگرش، مجالی برای مجازهای غیر قابل ارجاع به حقیقت باقی نمی‌ماند.

و) ظاهر و بطن در قرآن

روایات متعددی از فریفتن نقل شده که مفاد آنها گویای این حقیقت است که قرآن دارای ظاهر و باطن است. سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از طریق اجداد پاکش از پیامبر اکرم (ص) روایت کرده است که درباره قرآن فرمود: «له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم فظاهره أنیق و باطنه عمیق»^۲.

۱. معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۵.

۲. محمد باقر مجتبی، بحار الانوار، ج ۹۲، ص ۱۷.

جابر بن یزید جُعیفی از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَلَهُ ظَهْرٌ وَلِلظَهْرِ ظَهْرٌ»^۱.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است که فرمود: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَ مَا فِيهِ حَرْفٌ إِلَّا وَلَهُ حَدٌّ وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ»^۲.

به همین مضمون، روایات متعددی از اهل سنت نیز نقل شده است.^۳

آیا مفاد این روایات می‌تواند منشأ نمادانگاری قرآن تلقی گردد؟ نمی‌توان پاسخ این پرسش را مثبت دانست؛ زیرا با پذیرش سطوح طولی معنایی برای قرآن، رابطه معنای ظاهری با معنای باطنی نمی‌تواند خارج از چارچوبهای زبان‌شناختی جست‌وجو شود، بلکه دو معنای ظاهری و باطنی در طول هم از لفظ فهمیده می‌شود و نه اراده معنای ظاهری لفظ، اراده معنای باطنی را نفی می‌کند و نه اراده معنای باطنی، اراده معنای ظاهری را.^۴ البته دستیابی به معانی باطنی، افزون بر شرایط عملی مستدعی تجانس روحی - عاطفی جست‌وجوگر معانی قرآن با حقایق متعالی آن است. از آنچه گذشت، این نتیجه به دست آمد که گزاره‌های قرآن، بجز در موارد کنایات، ضرب‌المثلها و مواردی که قرینه مستند بر معنای مجازی وجود دارد، دارای مفهوم حقیقی است؛ خواه این گزاره‌ها مربوط به اسماء و صفات و افعال خداوند باشد، یا گزاره‌های مربوط به پدیده‌های جهان هستی و ویژگی و کارکردهای آنها، و یا گزاره‌های مربوط به حیات انسان در این دنیا، و یا گزاره‌هایی که مربوط به سرنوشت آینده جهان و انسان، اشراط ساعت، کیفیت غروب نظام کیهانی موجود، و طلوع عالم دیگر و حساب و کتاب، میزان و داوری و جدایی خویان از بدان و نعمتها و لذات صالحان و عذابها و آلام کافران و بدکاران. همچنان معلوم شد که طرح مجاز تحویل‌ناپذیر و غیر معرفت‌بخش در زبان قرآن به استناد وجود مجاز ادبی نیز ناموجه است.

۱. همان، ج ۸۹، ص ۹۱.

۲. سیدهاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۰.

۳. ر.ک: جلال‌الدین سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، نوع ۷۷.

۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۳۶.