

زبان چند بعدی قرآن

چکیده: این نوشتار پاسخی است به این پرسش که آیا زبان قرآن، یک سطحی و تک وجهی است، یا چند سطحی و چند وجهی؟ سه دیدگاه در این زمینه قابل توجه و ارزیابی است: نظریه ظاهرگرایی در زبان و معنای قرآن و ویژگی های آن. تأویل گرایی و زبان گسترش پذیر قرآن. این دیدگاه، در مقابل ظاهرگرایی قرار دارد و پیروان متقدم و متأخر آن، مانند باطنیان، متصوفان و روشنفکران جدید، به ویژه طرف داران رویکرد پوزیتیویستی و هرمنوتیک فلسفی در زبان قرآن و معنای آن، نقد و تحلیل شده است. دیدگاه سوم رویکرد جامع است که زبان قرآن را دارای ماهیت ذو وجوه و ذو سطوح می انگارد. به نظر می رسد این دیدگاه مدلل و همسو با هندسه ساختار قرآن است.

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



یکی از پرسش‌های اساسی در زبان قرآن که مبنای فهم آن است، سؤال از چگونگی سطح زبان قرآن است: آیا قرآن دارای یک سطح معنایی و مشتمل بر یک وجه است و بس؟ یا آنکه دارای سطوح گوناگون و پذیرای وجوه متعدد و زبان چند سطحی است؟ در پاسخ به این سؤال، چند دیدگاه یا چند مبنای نظری وجود دارد:

۱. ظاهرگرایی و زبان یک وجهی قرآن

ظاهرگرایی، تمام آیات قرآن را دارای یک وجه و یک سطح از معنا و دارای یک زبان می‌بیند. این رویکرد کانون مرکزی معنا را متعین در ظاهر متن دانسته، نوعی تعبد به تفسیر بی‌چون و چرای لفظی و لغوی را تنها طریق کشف آن می‌داند. شهرستانی می‌نویسد: «جماعت زیادی از سلف، صفات ازلی از جمله علم و غیره را برای خدا اثبات می‌کردند. آنان تفاوتی میان صفات ذات و فعل نمی‌گذاشتند، همین‌طور صفات خبری از قبیل دست، صورت و مانند آن را که نسبت‌های جسمانیت و تشبیهی دارد، بدون هیچ‌گونه تأویلی به خدا نسبت می‌دادند. اما مشبیه حشوویه، نسبت‌های جسمانیت از جمله رؤیت در دنیا و مصافحه و معانقه را به خدا نسبت می‌دادند.» (شهرستانی، ج ۱، ص ۹۲-۹۳ و ۱۰۵)

پس از پیدایش یک سلسله تحولات اجتماعی که بعد از رحلت رسول اکرم (ص) در جامعه اسلامی رخ داد، جماعتی از مسلمانان راهبرد مرجعیت دینی معصومانة سنت و عترت را رها کرده، ظواهر بدوی کتاب را با شعار «حسبنا کتاب الله»، مرجع دین قرار دادند. پیروان این اندیشه رفته‌رفته سنت را نیز در کنار کتاب به رسمیت شناختند و روش معرفت دینی را شرح لفظی ظواهر همین متون قرار دادند. با گذشت زمان و افزون شدن فاصله و زاویه دیدگاه‌ها در حوزه معرفت دینی مسلمانان، این دیدگاه بسان یک جریان فکری موسوم به ظاهری و سپس سلفی در تاریخ اندیشه دینی مسلمانان با فراز و فرود برجای ماند.

ظاهرگرایی همان طور که اشاره شد، زبان قرآن را دارای یک سطح و قلمرو معنای آن را به تمامی در لایهٔ روبین و ظاهر متن کتاب و سنت محدود می‌انگارد. از همین روی این دیدگاه به حقیقتی و رای ظاهر متن قائل نبوده، عبور و عدول از این سطح را ناروا و غیرمعتبر می‌شمارد. بر این اساس کسانی که خود را اهل سنت می‌دانند، هرچه را ظاهر سخن افاده می‌کند معنای واقعی و مراد خدا گرفته، عقل‌گرایان را که برای شناخت مراد واقعی خدا گاهی از ظهور بدوی برخی آیات دست می‌کشند، محکوم می‌کنند.

اهل حدیث، یعنی پیروان احمد بن حنبل (۱۶۱ - ۲۴۱ هـ)، و پیش از او مالک بن انس (۹۳ - ۱۷۹ هـ) و پس از آنها داوود ظاهری (۲۸۰ هـ) و فرزندش ابوبکر ظاهری و همچنین کرامیه، اشاعره، ماتریدییه، ابن تیمیه و سلفیان جدید، از کسانی بودند که در طیفی از تفاوت منظرها، فی الجمله در این نکته اشتراک داشتند که کاربرد مجاز را روا ندانسته و آن را معادل کذب، معارض حق بودن قرآن، تلبیس قرآن به خاطر عدم ایضاح مراد و... می‌دانند. (ر.ک: سیوطی، ج ۱، ص ۱۸۶)

داوود ظاهری مجاز را نفی می‌کرد و آن را موجب اشتباه می‌دانست، و لذا از خدا واقع نمی‌شود. یا اینکه اگر مجاز در قرآن باشد، باید بتوان وصف متجاوز را به خدا نسبت داد، ولی این وصف بر خدا اطلاق نمی‌شود. (ر.ک: البصری، ج ۱، ص ۲۵) از برخی عبارات ابن حزم نیز فی الجمله معلوم می‌شود که وی نیز از منکران مجاز است. (ر.ک: ابن حزم، ج ۱، ص ۲۸ - ۲۹ و ۴۴) ابن تیمیه هم مدعی بود که کلمه مجاز به مفهوم اصطلاحی، حادث است: «و بكل حال فهذا التقسیم (الحقیقه و المجاز) هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلم به احد من الصحابة و لا التابعین لهم باحسان و لا احد منائمة المشهورین فی العلم کمالک و الثوری...». (ابن تیمیه، ص ۷۹) نامبرده همچنین وجود مجاز را در قرآن ملازم اشتباه یا تطویل بی‌فایده (با وجود قرینه) و یا کذب می‌شمارد. (ر.ک: همان، ص ۸۵) وی به صراحت تمام واژگان قرآن، حتی مشهورترین نمونه را مانند: فوجدا فیها جدراً برید أن ینقض (کهف / ۷۷) حقیقت لغوی دانسته، هر نوع مجاز و تأویل را مردود می‌داند. (همان، ص ۷۸) ابن قیم جوزیه از

شاگردان ابن تیمیة نیز، به طور قاطع منکر مجاز در قرآن است. (ر.ک: ابن قیم، ص ۲۳۶). اما می‌دانیم که تأویل مجازی از همان قرن اول مطرح بوده است. مثلاً عالمان قرآنی تعبیراتی چون فی قلوبهم مرض را به معنای شک و تردید حمل می‌کردند. (ر.ک: علی محمد حسن، ص ۲۴؛ مطعی، ج ۲، ص ۶۹۸ و ۸۸۸).

۱-۱. پرهیز از تأویل

از نقاط تأکید این رویکرد، طعن شدید آنان بر مخالفان نشان نسبت به امر تأویل بود. آنان با اصرار بر حفظ زبان ظاهری کتاب، و با پرهیز از کاربرد عقل و اندیشه در معرفت دینی، باب هر نوع مجاز و تأویل را مسدود می‌انگاشتند. از کاربرد عقل و اندیشه در فهم و معرفت دینی پرهیز می‌کردند. برخی صاحبان این نگرش باب هر نوع تأویل را در مفاهیم قرآن بسته می‌دانند؛ هر چند اخذ به ظاهر، ملازم تشبیه و تجسیم خداوند یا لوازم دیگر باشد. آنان از مالک بن انس نقل می‌کردند که وقتی از وی درباره استوای بر عرش پرسش شد، پاسخ داد: «الاستواء معلوم و کیفیته مجهولة و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعة.» (شهرستانی، ج ۱، ص ۹۳)

همین‌طور احمد بن حنبل در رساله کوچکی در بیان عقیده اهل حدیث و روش آنان، پس از ذکر جمله‌ای از مسائل اعتقادی می‌نویسد: «و هو علی العرش فوق السماء السابعة و عنده حجب من نار و نور و ظلمة و ماء و هو اعلم بها.» (سبحانی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۳)

ابن قتیبه با نقل آیاتی مانند وسع کرسیه السموات و الارض (بقره / ۲۵۵)، و عصی آدم ربه فغوی (طه / ۱۲۱)، و قالت اليهود یدالله مغلوله (مائده / ۶۴) که معتزلیان با استناد به عقل و زبان عرب کرسی را در معنای علم، غوایت را جهالت و ید را کنایه از تمکن می‌دانند، خشمگینانه این نوع معناشناسی تأویلی را به باد انتقاد می‌گیرد. (ذهبی، ج ۱، ص ۲۴۸)

قاسمی در تفسیر خود در ذیل تعبیر الرحمن علی العرش استوی، وجود خدا در عرش (جای معین) و فرود خدا در هر شب را مطرح می‌کند. (قاسمی، ج ۳، ص ۵۴۴) شهرستانی عمده دلایل آنان را چنین گزارش می‌کند: یک. منع قرآن که می‌فرماید: فاما الذین فی

قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة؛ دو. تأویل امر مضمون است و سخن گفتن در صفات باری بر اساس ظن جایز نیست. (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۴)

۱-۲. توقف

در برخی گفته‌های این رویکرد، نوعی توقف در چیستی زبانی یک رشته از مفاهیم قرآن به چشم می‌خورد. بغوی می‌نویسد: «اهل سنت معتقدند استوا بر عرش، صفتی برای خداوند متعال است، ولی این صفت کیفیت صفات مخلوقین را ندارد و ایمان به آن واجب است و علمش را باید به خدا واگذار کرد.» (البغوی، ج ۲، ص ۱۹۷) بغوی در شرح آیه هل ينظرون الا ان ياتيه الله (بقره / ۲۱۰ و ۲۱۱) می‌نویسد: «علمای سنت در این آیه و امثال آن، گفته‌اند: امر آن بلاکیف است.»

۱-۳. پیوند با حدیث محوری

مبنای ظاهر گرایی در زبان قرآن پس از جواز تدوین حدیث در میان عامه، با حدیث محوری گره خورد. این گرایش که با انکار نقش عقل در فهم دین همراه بود، آنچنان غلبه یافت که معیار اساسی در تنظیم باورهای دینی و قوانین شد. در این نگاه، ظواهر منقولات روایی بدون ارزیابی سند و محتوا، ملاک فهم قرآن گردید؛ تا جایی که به نام روایت، هر غث و ثمینی از هر کس نقل شد و حتی گفته شد: سنت با قرآن نسخ نمی‌شود، اما سنت می‌تواند ناسخ قرآن باشد! (ر.ک: اشعری، ج ۲، ص ۲۵۱) همچنین اظهار شد: قرآن نیازمندتر است به سنت تا سنت به قرآن. (سبحانی، ج ۱، ص ۱۲۸) پیروان این مسلک تفسیر قرآن را بدون استناد به روایات روا نشمردند و گفتند: «برای هیچ کس تفسیر قرآن جایز نیست، هر چند وی دانشمندی ادیب و دارای آگاهی‌های فراوان در ادله، فقه، نحو، اخبار و آثار باشد؛ بلکه فقط می‌تواند به روایات پیامبر، صحابه و تابعین استناد جوید.» (ذهبی، ج ۱، ص ۲۵۶)

از همین رو، حدیث، محور بیان عقاید گردید و آثاری چون: السنه، از عبدالله احمد حنبل (وفات ۲۴۱) و التوحید از ابن خزیمه (وفات ۳۱۱) که انباشته از رویکرد



مشرکانه بود، مبنای اندیشه دینی اهل سنت قرار گرفت. اما در مقابل نقل گرایایی افراطی اهل حدیث، ابوالحسن اشعری (۳۳۰هـ) کوشید تا راه میانه‌ای برگزیند. از این رو در الابانه نوشت: «ان الله وجهاً بلاکیف، كما قال: وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (رحمان / ۲۷)، و ان له یدین بلاکیف، كما قال: خَلَقْتَهُ بیدی.» (صاد / ۷۵) با این همه، او نتوانست از تشبیه‌گرایی در صفات و افعال خداوند رهایی یابد. به همین جهت فهم اهل سنت و اصحاب حدیث را در مورد جای داشتن خدا در عرش استوی علی العرش پذیرفت. (اشعری، ۱۳۶۹ق، ص ۱۱۰) وی در مقالات الاسلامیین در ضمن بیان عقاید اهل حدیث می‌نویسد:

آنان می‌گویند خداوند متعال در روز قیامت با چشم مؤمنان دیده می‌شود، همان طور که قرص کامل ماه در شب بدر دیده می‌شود. البته کافران خدا را نمی‌بینند؛ به دلیل اینکه میان آنان و خداوند حجابی حایل است. خداوند می‌فرماید: «حاشا! آنان در آن روز از دیدن پروردگارشان محرومند.» و به دلیل اینکه موسی از خدا خواست تا در دنیا خود را بر او نماید، اما خداوند بر کوه تجلی یافت، پس آن را متلاشی نمود. پس به موسی فهماند که او در دنیا خدا را نخواهد دید، بلکه در آخرت خواهد دید. (همان، ص ۳۲۲)

پس از اشعری پیروان وی نیز همین روش را در تبیین مفاد آیات رؤیت برگزیدند. (ر. ک: رازی، ج ۱، ص ۳۴۶ و ج ۸، ص ۳۵۴)

نقد و بررسی

یک. اکتفا به نازل‌ترین سطح زبان

این رویکرد با وجود هویت لفظ‌گرایانه خویش، نگاه ساده‌انگارانه‌ای را در سنخ‌شناسی معنایی زبان قرآن پذیرفته و با اکتفا به نازل‌ترین سطح معنا، یعنی سطح لغوی و معنای واژه‌ای، از حوزه معنای ترکیبی گزاره‌ای و همین‌طور معنای سیستمی یک متن غفلت ورزیده است. در حالی که هر واژه، افزون بر معنای انفرادی و با حفظ هسته معنای

وضعی و پایه‌ای خود، دارای نمودهای رافی تری از معنا است که محصول ترکیب آن با دیگر واژه‌ها و در مرتبه بالاتر کل متن است. بدین رو است که گفته می‌شود نظریه ظاهری نمی‌تواند از منطق قابل دفاعی در مسئله معنا برخوردار باشد.

دو. غفلت از بافت فرهنگی قرآن

با توجه به تأثیر بافت در معنای کلمات و با توجه به فرهنگ خاص قرآن، اساساً نمی‌توان معنای مفاهیم واژگان قرآن کریم را در سطح معنای لغوی محدود کرد و مقصود آنها را در تفسیر لفظی جست.

سه. خلط معنا با مصداق

به نظر می‌رسد دیدگاه ظاهری گری، معنای الفاظ را معادل مصداق حسی تلقی می‌کند؛ در حالی که وضع الفاظ در ازای طبیعت معنا است که شامل تمام مصادیق طبیعی، مثالی و عقلی است.

چهار. نگاه محدود به منابع

دیدگاه زبان ظاهری با کنار نهادن ارکان معرفت دینی، نمی‌تواند همه آیات و مفاهیم دینی را در چار چوب تفسیر لفظی معنا نماید؛ از این رو منتهی به تعطیل می‌گردد. به عبارت دیگر مراجعه به لغت به عنوان تنها ابزار راهبرد به معنا و غفلت از منابع اساسی دیگر (قرآن، سنت معصوم و عقل) خطا است.

پنج. نادیده گرفتن مرجعیت محکمت

قرآن خود بیان داشته است که در یک نگاه متناظر، آیات الهی به دو دسته محکمت و متشابهات تقسیم می‌گردند، و راهکار اساسی و متدولوژی معرفت مجموع کتاب، آن است که محکمت، مرجع و تکیه‌گاه متشابهات باشد و راه مصون از انحراف، ارجاع متشابهات به محکمت است. (آل عمران / ۷)

«محکم» اسم مفعول باب افعال و از ماده «حکم» به معنای منع، به معنای سخن واضح و گویایی است که مراد واقعی گوینده را افاده می‌کند و راه احتمالات گوناگون در آن بسته است. به همین لحاظ از نظر دانشمندان تفسیر و علوم قرآن، محکمت، آیاتی است که از لحاظ رسایی و دلالت، چنان وضوحی دارند که معانی



گوناگون را بر نمی‌تابند؛ چنانکه غالب آیات قرآن کریم چنین اند. شیخ طوسی (۴۶۰هـ) می‌گوید: «فالمحکم هو ما علم المراد منه بظاهره من غیر قرینة تقترن الیه و لا دلالة تدلُّ علی المراد به لوضوحه، نحو قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئاً / یونس / ۴۴) و قوله: لَا یَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ (نساء / ۳۹) لانه لا یحتاج فی معرفة المراد به الی دلیل. « (طوسی، ج ۲، ص ۳۹۴) زمخشری (۵۲۸هـ) می‌نویسد: «أُحکمت عبارتها بان حُفظت من الاحتمال و الاشتباه. « (زمخشری، ج ۱، ص ۳۳۷) بدرالدین زرکشی (۷۹۴هـ) از نویسندگان علوم قرآن نیز می‌گوید: «فأما المحکم فأصله لغة المنع... و أما فی الاصطلاح فهو ما احکمه... « (زرکشی، ج ۲، ص ۱۹۹)

تشابه از «شبه» و به معنای تماثل و همانندی است. لفظ متشابه لفظی است که معانی متعدد و شبیه به هم دارد و مراد گوینده بدون قرینه، روشن نمی‌شود. در واقع متشابه بودن وصف معانی است؛ زیرا معانی گوناگون یک لفظ است که شبیه هم دیگرند و لفظ به جهت ارتباط با معنا، موصوف به تشابه می‌گردد. آیات متشابه آیتی است که به دلیل تشابه معانی، پذیرای احتمالات گوناگون اند. به همین جهت مفهوم ظاهری آنها مقصود نیست. «المتشابه ما لا یعلم المراد بظاهره حتی یقترن به ما یدل علی المراد منه. « (طوسی، ج ۲، ص ۳۹۴) بر این پایه، آیات متشابه به تنهایی نمی‌توانند مورد استظهار واقع شوند؛ بلکه باید در پرتو محکمت، که اصول و مرجع معارف کتاب می‌باشند، تفسیر گردند.

البته متشابه بودن پاره‌ای از آیات دلیل خاص خود را دارد و می‌توان گفت اساسی‌ترین عامل، به محدودیت‌های ابزار تفهیم و تفاهم بشری، یعنی زبان، باز می‌گردد. بدین معنا که راه تفهیم و تفاهم در میان انسان‌ها استخدام الفاظ و نیروی بیان است. خداوند حکیم نیز پیام هدایت خویش را برای انسان از طریق پیامبر اکرم (ص) به وسیله الفاظ می‌رساند؛ اما همان‌گونه که می‌دانیم، الفاظ و کلمات، ظروفی محدودند. از این رو اگر بخواهیم حقایق مربوط به غیب و ماورای عالم طبیعت را که قابل بیان با الفاظ نیستند، از طریق الفاظ بیان کنیم، ناگزیر نوعی تصرف و توسعه در معانی این الفاظ صورت می‌گیرد تا قابل انطباق بر آن حقایق متعالی شود.

در نتیجه نوعی تشابه پیش می‌آید. یعنی لفظی در معنایی استعمال می‌شود که هم مصداق حسی دارد و هم مصداق اعتباری و هم مصداق ماورای حسی. لذا نمی‌دانیم کدام مصداق، مقصود و مراد است؛ مثل کلمه «عرش» و «رؤیت خدا» و مانند اینها. چگونه می‌توان از حقیقتی معنوی و وجودی، مانند ادراک قلبی خدا یا لقاء الله، که با کشف و شهود فراهم می‌شود، سخن گفت جز از طریق همین الفاظی که بشر برای معانی حسی و مادی به کار می‌برد؟

خدای متعال برای بیان این حقیقت واژه «دیدن» را در آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت به کار برده است؛ زیرا واژه مناسب‌تری برای ادای این مقصود وجود نداشته است. اما برای پیش‌گیری از کج‌فهمی، از یک سو این اصل کلیدی را به دست داده است که آیات متشابه باید به محکمت ارجاع شوند، و از سوی دیگر به صراحت بیان کرده است که: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام / ۱۰۳)؛ «چشم‌ها او را درک نمی‌کنند و او چشم‌ها را درک می‌کند.» بنابراین مقصود از رؤیت، دیدن با چشم سر نیست.

همین‌طور برای معرفی آفریدگار هستی و کمال مطلق چه تعبیری می‌توان آورد که در عین‌گویا بودن، دشواری متشابه بودن را نداشته باشد؟ اگر از واژه‌ای مانند «نور» هم استفاده شود (نور / ۳۵) باز شبیه افکن خواهد بود؛ زیرا انس ذهنی ما با نور حسی و مادی باعث می‌شود نور حسی در اندیشه ما تداعی شود.

شرح قدرت فراگیر خداوند نیز برای مردم مستلزم استفاده از تعبیری کنایی است؛ مانند يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح / ۱۰) یا وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ. (انعام / ۶۱) اما آیا خدا در قصری عظیم نشسته و او را دستی فراتر از همه دست‌ها است؟! این اوهام، پندار کوتاه‌بینان و مشرکان است و خدای متعال در نفی این پندارهای باطل و تنزیه ذات بی‌مثال خود از هرگونه نقص، بارها هشدار داده است که: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شورا / ۱۱)؛ سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ (نمل / ۸) و سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ. (انعام / ۱۰۰)

بنابراین، با توجه به اینکه قرآن دارای متشابهاتی است که در قالب بیان کنایی اظهار شده‌اند، فرض زبان یک وجهی و نفی هرگونه مجاز و تأویل و اخذ مفهوم

ظاهری همه آیات قرآن، موجه به نظر نمی‌رسد.

افزون بر این قرآن خود متذکر شده است که واجد تمثیل و تشبیه است و وجود پاره‌ای تعبیرات استعاری را نمی‌توان در قرآن نفی کرد:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلِيٍّ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (رعد / ۱۷)؛ «از آسمان آبی فرستاد، و از هر رودخانه‌ای به قدر ظرفیتش سیلابی جاری شد. آن گاه سیل بر روی خود کفی حمل کرد و از آنچه در [کوره‌ها] برای به دست آوردن زیور یا وسائل زندگی آتش بر آن روشن می‌کنند نیز کف‌هایی مانند آن به وجود می‌آید؛ اما کف‌ها به بیرون پرتاب می‌شوند، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند [آب یا فلز ناب] در زمین باقی می‌ماند. خداوند این گونه مثال می‌زند.»

این آیه شریفه تصریح می‌کند که بیان فرود آب از آسمان و جریان سیل یک مثال است برای جریان حق و باطل. همچنین وقتی قرآن می‌گوید: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَصَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا... (نحل / ۹۲)، «مانند آن زنی نباشید که رشته‌هایش را پس از رشتن پنبه کرد» آیا اشاره به زن خاصی دارد، یا آنکه این یک ضرب‌المثل برای بیان یک حقیقت پایدار و یک پیام جاودان است؟ روشن است که سخن دوم مراد است؛ هرچند هر مثالی منشأ خارجی دارد.

شش. دیدگاه اندیشمندان مسلمان

عموم دانشمندان مسلمان، ادیبان، بلاغت‌شناسان، مفسران، اصولیان و فقیهان بر این عقیده‌اند که قرآن از لحاظ لغت، به زبان عربی فصیح نازل و در آن از انحراف مجاز، کنایه، استعاره و تمثیل استفاده شده است. (مطعنی، ۱۴۱۴) ابن قتیبه (۲۱۳ - ۲۷۶هـ) در مقدمه تأویل مشکل القرآن می‌گوید: «ملحدان آیات متشابه کلام خدا را گرفته‌اند و آن را به تناقض و نادرستی متهم ساخته‌اند.» از این رو وی کتاب خویش را به انگیزه تبیین و تأویل موارد دشوار و دیریاب قرآن تألیف کرده است. او توضیح می‌دهد که عرب در سخن خویش انحراف گوناگون مجاز، استعاره، تمثیل،

قلب، تقدیم، تأخیر، حذف، تکرار، اخفا، اظهار، تعریض، کنایه و جز اینها را دارد. «
(ابن قتیبه، ص ۲۰-۲۳)

بر اساس چنین نگاهی است که نحوی متقدم، سیبویه می نویسد: «و مما جاء
على اتساع الكلام و الاختصار، قوله تعالى: وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا
فِيهَا. (یوسف / ۸۲) انما يريد اهل القرية، فاختصر...» (سیبویه، ج ۱، ص ۱۰۸ و
۱۰۹) همچنین علی بن عیسی رمانی (۳۸۶هـ) در شرح آیه کِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرَجَ
النَّاسُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (ابراهیم / ۱)، می نویسد: «هرچه در قرآن ظلمات و نور آمده،
استعاره است و حقیقت آن بیرون بردن از جهالت به دانایی است و استعاره رساتر به
مقصود است.» (رمانی، ص ۹۳) نیز ابو عبیده (۲۰۹هـ) در مدلول آیه شریفه وَ يَقْبُضُونَ
أَيْدِيَهُمْ (توبه / ۶۷) که در وصف منافقان است، می نویسد: «أى يمسكون ايديهم عن
الخير و الصدقة.» (ابو عبیده، ج ۱، ص ۲۶۳)

محمد بن جریر طبری نیز در مفاد آیه وَ لَنْ يَتَمَوَّهُ أَبَدًا بِمَا قَدُمْتُ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِالظَّالِمِينَ (بقره / ۹۵) می نویسد: «اما سخن خداوند که می فرماید: «به آنچه
دست‌های آنها از پیش فرستاده است...» این تعبیر، مثالی است همانند مثال‌هایی
که عرب در سخن خویش می آورد و می گوید: این مکافات جنایتی است که با دست
خویش انجام دادی. [یعنی اضافه جنایت به دست از باب مجاز مرسل به علاقه جزء و
کل است] هر چند ممکن است آن جنایت با اعضای دیگر صورت گرفته باشد.»
(طبری، ج ۱، ص ۳۳۸)

همو در مفاد آیه إِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسْتَهْمٍ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا فَلِلَّهِ
أَسْرَعُ مَكْرًا إِنْ رُسُلُنَا يَكْتُوبُونَ مَا تَمْكُرُونَ، (یونس / ۲۱) «هرگاه از پی زیانی که بر مردم رفته
است، رحمتی بر ایشان چشانیم، آنان را در برابر نشانه‌های الهی مکرری است. بگو خدا
کارا تر است، فرستادگان ما نقشه‌های شما را می نویسند.» مکر مردم را، مجازاً انکار
نعمت‌های خدا و مکر خدا را، استدراج و عقوبت می گیرد. (همان، ص ۲۷۶)

ابن قتیبه در توضیح مفاد آیه يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ (قلم / ۴۲) می نویسد: «این،
استعاره‌ای است از گرفتاری شدید.» (ابن قتیبه، ص ۱۳۷)



ابوهلال عسکری (۳۹۵هـ) در مورد آیه اَوْ مَن كَانَ مِيْتًا فَآخِيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِيْ بِهٖ فِى النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِى الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا (انعام / ۱۲۲)، می نویسد: نور به جای هدایت به کار رفته، برای آنکه روشن تر است، و تاریکی جانشین کفر شده است، زیرا معروف تر است. (عسکری، ص ۲۰۶)

شریف رضی (۴۰۴هـ) در ذیل آیه فِى قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ (بقره / ۱۰)، می نویسد: بیماری بدن امری حقیقی است، ولی بیماری دل استعاره است؛ زیرا نشان دهنده تباهی و فساد دل است. (شریف رضی، ص ۱۱۳) وی در ارتباط با آیه مَنْ ذَا الَّذِیْ يُغْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا فِیضًا عَفُوْهُ لَهُ می نویسد: این جمله استعاره است، زیرا استقراض حقیقی در مورد خدای غنی بالذات، مفهوم ندارد، لکن از آنجا که اگر کسی به دیگری مالی بدهد که او عوض آن را به وی برگرداند، آن را قرض گویند، خداوند نیز که عوض انفاق های بندگان را به طور کامل می پردازد، آن را ادای قرض نامیده است.

شریف رضی درباره آیه شریفه وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَتْلُمُونَ (اعراف / ۹)، می گوید: «خسران در مورد جان ها، استعاره است؛ زیرا متعارف در عرف لغت آن است که خسران و زیان را در کاهش قیمت کالاها و اموال به کار می برند، نه جان ها. اما از آنجا که خداوند از میزان و سنجش اعمال و سنگینی و سبکی آنها سخن به میان آورد [ترشیح و تمکن] خسران را در نفوس نیز بیان کرد. گویی که نفوس برای آنان به منزله کالایی است که خود را مالک آن می دانند. از این رو خسران در نفوس را بیان کرد و توضیح داد که آنان جان خویش را در معرض زیانکاری و تباهی و سقوط در آتش قرار داده اند...» (همان، ص ۱۴۱)

نقل این موارد البته به مفهوم تأیید همه این برداشت ها نیست، اما نکته مشترک این دیدگاه ها آن است که نگاه یک وجهی به معنا و مفهوم آیات قرآن را نفی می کنند.

هفت. نتایج نامقبول

اگر بخواهیم همه آیات قرآن را بر مبنای دیدگاه زبان یک سطحی معنا کنیم، نتایجی پدید می آید که قابل پذیرش نیست. تفسیر لفظی آیات مربوط به اسما و صفات و افعال الهی، مستلزم نتایجی همچون راهیابی نقص در ذات باری تعالی است؛

همچنان که تفسیر مطالب عمیق و توحیدی قرآن در چارچوب تفسیر لفظی و ظاهری منتهی به تناقض و تهافت در آنها می‌شود. همین گونه است مواردی که قراین عقلی یا نقلی، حاکی از استعاره، کنایه و نوعی از مجاز در سخن است و ناگزیریم از معنای لفظی آن در گذریم و مراد حقیقی آن را جست‌وجو کنیم؛ چرا که در غیر این صورت با دشواری مواجه خواهیم شد. مثلاً تفسیر لفظی این آیه، بی‌معنا و مفهوم است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (اسراء / ۲۹)؛ «و دستت را (از بخل) بر گردنت میند، و نیز آن را بسیار گشاده‌گیر که ملامت شده و در مانده می‌نشینی.» همچنین تفسیر لفظی و اخذ مدلول ظاهری این آیه برخلاف ساحت منزه خدای تعالی و کمال محض بودن او است: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ. (مائده / ۶۴)

۲. تأویل‌گرایی و زبان گسترش‌پذیر قرآن

دیدگاه اجتهادی در زبان چند سطحی قرآن، با مبنایی استدلالی، قائل به زبان تأویل‌پذیر و چند سطحی برای قرآن است؛ اما در جنب این دیدگاه رویکرد دیگری در تاریخ اندیشه دینی مسلمانان به وجود آمده که اساساً هر گونه پایبندی به زبان ظاهری قرآن را نفی کرده، مبنای نگرش خود را نسبت به متن دینی، خروج از قوانین زبان شناختی، چارچوب‌های محاوره‌عقلایی و احیاناً جهان‌بینی الهی قرار می‌دهد. این رویکرد در میان متقدمان به‌طور عمده از سوی باطن‌گرایان و متصوفه اظهار گردید و در میان متأخران از سوی تجربه‌گرایان و علم‌زدگان جدید ظهور و بروز یافت.

۲-۱. باطنیان

باطن‌پیان در اصل بر متوقفان به امامت اسماعیل فرزند امام صادق (ع) اطلاق می‌شود و در مرتبه بعد بر تمام کسانی که معتقدند مراد از کلام خدا ظواهر و نصوص آن نبوده، بلکه اسرار و باطن آنها مقصود شارع است. (بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۲۶۶)^۱ آنها بر آن بودند هر ظاهری که به حس درآید، مشتمل بر باطنی است که زوج و قرین آن

است. به دلیل این سخن خداوند که می‌فرماید: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (ذاریات / ۴۹) در این آیه «شیء»، شامل الفاظ تنزیل نیز می‌شود. بنابراین، تنزیل هم باطنی دارد. تنها خداوند یگانه زوج ندارد و جز او، قوام هر چیزی به زوجیت است. بر همین مبنا که هر چیزی ظاهر و باطنی دارد، در قرآن کریم از ظاهر و باطن نعمت و گناه نام برده شده است: وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً (لقمان / ۲۰) و وَذُرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ (انعام / ۱۲۰).

آنان در اثبات زبان تأویلی قرآن به آیاتی که واژه «تأویل» در آنها ذکر شده استشهاد کرده و بر این عقیده‌اند که خداوند پس از آفرینش «لوح» و «قلم» که دو حدّ روحانی است، دو حدّ جسمانی آفرید که «ناطق» و «صامت» اند. «ناطق»، صاحب شریعت و «صامت»، اساس شریعت است. رسول، ناطق به ظاهر است و «اساس»، (وصی پیامبر) برای ظاهر شریعت که «صامت» و خاموش است، صاحب تأویل است. (مغربی، ۱۳۸۳ق، ص ۲۸-۳۱؛ همو، بی‌تا، ص ۲۳-۴۷)

برابر برخی گفته‌های باطنیان زبان قرآن، به تمامی زبان باطنی و از سطح به عمق است و غرض اصلی و گوهر معنا، آن حقیقت نهفته در ورای الفاظ است و الفاظ قشر آن است. در رسائل اخوان الصفا، چنین بیان شده است: «اکثر کلام خدای تعالی و کلام انبیا و اقاویل حکما رمزهایی هستند برای سرّی از اسرار به قصد آنکه از اسرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خدای تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند؛ از آنجا که قلوب و خواطری وجود دارد که فهم آن معانی را بر نمی‌تابد.» (اخوان الصفا، ج ۲، ص ۳۴۲) ناصر خسرو می‌گوید: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است. پس هر که مر مثال را معانی و اشارت را رموز نداند، فرمان شود.» (ناصر خسرو، ۱۳۴۸، ص ۱۸۰)

اما براساس برخی دیگر از سخنان باطنیان، آنان قائل به دو سطح زبان ظاهری یا تنزیلی و باطنی و تأویلی برای قرآن‌اند. بر همین اساس تفسیر قرآن مطابق فرایند زبان شناختی صورت می‌گیرد و «تنزیل» نیز براساس لفظ است، اما «تأویل قرآن»

۱. نیز ر.ک: شاطبی، ابراهیم بن موسی، ج ۱، ص ۸۶؛ حاج سید جوادی و همکاران، ج ۴، ص

۲۸۳؛ مشکور، محمدجواد، ص ۹۴.

که معنا و حقیقت و باطن آن را باز می‌گشاید، فرایندی روان‌شناختی دارد و بیرون از قلمرو الفاظ است. (همان، ص ۶۱؛ مغربی، ۱۳۸۳ ق، ص ۷)

هرچند در آثار نویسندگان اسماعیلی از حفظ ظاهر و باطن شریعت هر دو، سخن رفته است (همان، ص ۱۸۰؛ همان، ص ۵۳ و ۵۴) ولی آنان باطن را لب کتاب و منشأ رستگاری نفس می‌شمارند. (همان، ص ۳۵، ۶۶ و ۶۷؛ ناصر خسرو، ۱۳۳۸، ص ۲۵۸)، و احکام شریعت را چون غل و زنجیر می‌دانند که در زمان ظهور قائم برداشته می‌شود. (همان، ۱۳۳۸، ص ۲۸۰-۲۸۲) باطنیان از نظر تئوری، فلسفه وجودی «اساس»، یعنی وصی پیامبر و امام را، سزآمدی وی در تأویل کتاب می‌دانند: «ناطق، تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مَثَل است، و رسیدن به معنا، جز از راه تأویل اساس نیست.» (همان، ۱۳۴۸، ص ۸۱، ۱۸۰؛ کرمانی، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۲۶؛ مغربی، ۱۳۸۳، ص ۳۱)

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد باطن‌گرایی در زبان قرآن بیش از آنکه مبتنی بر دلایل قابل اتکا باشد، وابسته به نوعی ذوق و احساسات است. باطنیان بیش از آنکه دارای یک فهم روشمند دینی باشند، یک گروه سیاسی اجتماعی بودند که به تأثیر فرهنگ‌های بیرونی و یک رشته عوامل دیگر رهیافتی ذوق‌پسند از دین عرضه می‌کردند، نه رهیافتی واقع‌گرایانه، همه‌جانبه، ضابطه‌مند و مبتنی بر همه‌مبادی معرفت.

ایراد اساسی رویکرد باطنی در زبان قرآن نفی زبان ظاهری آن و کنار نهادن ارتباط دلالتی الفاظ با معانی آنها است. از دیگر نقدهای جدی نسبت به دیدگاه باطنی و زبان تأویلی بدون معیار، لوازم و تبعاتی است که این رویکرد زبانی در فهم قرآن بر جای می‌نهد.

بر همین اساس است که بیشتر فرق اسلامی، نتیجه تفکر آنان را برای دین ویرانگر دانسته‌اند. معتزلیان با آنکه خود قائل به تأویل قرآن بودند، تأویلات باطنیان را مردود می‌شمردند و نتیجه تفکر آنان را از میان بردن دین می‌دانستند. قاضی

عبدالجبار در المغنی فصلی در نقد باطن‌گروی اسماعیلیان قرار داده، می‌گوید: «آنان با این روش که قائل اند قرآن دارای تأویلاتی باطنی بی‌ارتباط با معنای ظاهری است، راه شناخت دین و اسلام را مسدود کرده اند.» (قاضی عبدالجبار، ج ۶، ۳۶۳ و ۳۶۴)

حاصل سخن عبدالجبار آن است که باطنیان فرایند ارتباط دلالی لفظ و معنا و قواعد زبان‌شناسی را نادیده گرفته، از هر لفظی معنای دلخواه خود را اخذ می‌کنند. تفتازانی نیز بر این است که انگیزه باطنیان از جعل معانی باطنی که «معلم» برای نصوص و ظواهر قرآن می‌تراشد، نفی شریعت است. (تفتازانی، ص ۱۴۲)

همچنین اشعریان و ظاهریان نیز به شدت بر اسماعیلیان طعن زده‌اند. غزالی در فضائح الباطنیه، و ابوبکر بن عربی در العواصم و ابن تیمیه (مجموع فتاوی شیخ الاسلام ابن تیمیه، ج ۱۳، ص ۲۳۶) هر یک، به نقد این فرقه پرداخته‌اند. از سخن اندیشمند فقید، شهید مطهری نیز می‌توان نظر دانشمندان شیعه را درباره باطنیان دانست:

در مقابل گروهی که اساساً قرآن را رها کرده بودند، گروهی دیگر پیدا شدند که آن را وسیله رسیدن به هدف‌ها و اغراض خود قرار دادند. اینان در هر زمینه‌ای که منافعشان اقتضا می‌کرد به تأویل آیات قرآن پرداختند و مسائلی را به قرآن نسبت دادند که اساساً روح قرآن از آنها بی‌خبر بود. در مقابل هر اعتراضی هم پاسخ این گروه این بود که باطن آیات را تنها ما می‌دانیم و این معانی که می‌گوییم از شناخت باطن آیات به دست آمده است.

قهرمانان این جریان در تاریخ اسلام دو گروه‌اند: اول اسماعیلیه که به آنها باطنیه هم می‌گویند و دوم متصوفه. اسماعیلیان به واسطه باطنی‌گریشان، خیانت‌های زیادی در تاریخ اسلام مرتکب شدند و نقش بزرگی در ایجاد انحراف مسائل اسلامی داشتند. (مطهری، ج ۱، ص ۲۶)

این جهت‌گیری‌ها از سوی فرق مختلف اسلامی در مقابل تفکرات باطنیان بسیار طبیعی است؛ چه اینکه آنان بسیاری از مفاهیم قرآن را از محتوای خود منحل نموده، به تعبیرات رمزی تأویل می‌بردند. آنان با تأثیرپذیری از نوافلاطونیان در مورد

هبوط نفس از مبدأ الوهی و معاد و بهشت و جهنم، اینها را به نوعی خاص تأویل می‌کردند. (ر. ک: گلذیهر، ص ۲۰۸؛ ذهبی، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۷۷) «معاد» را تطهیر نفس جزئی و بالا رفتن به عالم روحانی می‌گرفتند؛ صورت‌های حسی نعمت‌های بهشتی چون حور، قصور و انهار و تخت‌ها و نیز عذاب‌های گوناگون چون کندن پوست و مانند آن را رمز دانسته، می‌گفتند خشم خدا و عذاب به وسیله آتش مورد پذیرش عقل نیست. قصص و داستان‌های قرآن را نیز اشاره به حقایقی باطنی می‌دانستند که جهت پنهان ماندن از دسترس نفوس غیر مستعد، تحت پوشش الفاظ قرار گرفته‌اند. بر همین اساس به تبیین رمز و تأویل قصه‌های قرآن - مانند خواب و بیداری اصحاب کهف، اغوای آدم و حوا، هابیل و قابیل، آتش ابراهیم، و پرندگانی که پس از مرگ به ندای ابراهیم زنده شدند، طوفان و کشتی نوح، پیراهن یوسف، سدّ یاجوج و... - پرداختند. همچنان که احکام ظاهری شریعت و واجبات را نیز رمز و اشاره می‌دانستند و قائل بودند که عمل به احکام ظاهری شریعت تنها منشأ رستگاری مردم در دنیا است و شناخت اسرار باطنی شرع، سعادت اخروی را تأمین می‌کند. (اخوان الصفا، ج ۴، ص ۱۰۲ و ۱۸۹)

۲-۲. متصوفان

از جمله جریان‌های فکری که در تاریخ اسلام پدید آمد و در ارتباط با قرآن قائل به نوعی زبان باطنی و تأویلی شد، تصوف است. در نظر صوفیان متن قرآن، معانی درونی و پنهانی دارد که در ورای معنای لفظی آن نهفته است، و این معنا نه از طریق جست‌وجوی فنی زبان‌شناسی، بلکه از طریق الهام (روان‌شناختی) به دست می‌آید. از این رو یک‌آیه در اوقات متفاوت برحسب تنوع الهامی، معانی متفاوتی به خود می‌گیرد. (ر. ک: نویا، پل، ص ۲۸) در نظر اهل تصوف سخن خدا را نه تنها در قرآن، بلکه همچنین در تجربه شخصی نیز می‌توان شنید، و این تجربه خود اصلی است در تفسیر که به عارف کمک می‌کند تا قرآن را نه به عنوان کلام یک وجهی، بلکه به عنوان کلام چند وجهی دارای معانی بسیار دریابد... (همان، ص ۲۷۲؛ نیز ر. ک:

تستری (۲۸۳هـ) براساس برخی روایات از چند سطح زبانی برای قرآن سخن می گوید: «هر آیه از قرآن دارای چهار معنا است؛ یعنی: ظاهر (تلاوت)، باطن (فهم حقایق)، حد (حلال و حرام) و مطلع (فهم قلبی)». او در شرح آیه و اَثْرُكَ الْبَحْرَ رَهْوَا (دخان / ۲۴) می گوید: «مقصود این است که انسان باید امور قلب خویش را به دست خداوند بسپارد.» (تستری، ص ۷ و ۱۳۱) ابوالحسن نوری (۲۹۵هـ) نیز بر زبان پیوسته در تحول قرآن، به تناسب حالات و موقعیت های تجربی شخصی، تأکید کرده، مثلاً معتقد است خانه خدا در ظاهر قرآن کعبه است، اما در زبان صوفیان، چون نوری، در معنایی استعاری به کار می رود: «بدان که خدا خانه ای در درون مؤمن آفریده که قلب نامیده می شود و نسیمی از کرمش برانگیخته تا آن خانه را از شرک و شک و نفاق و شکاف پاکیزه سازد. پس ابری از فضلش فرستاد تا بر آن خانه بیارد...» (نویا، پل، ص ۲۷۰، ۲۷۷ و ۲۸۴)

در تفسیر حقایق التفسیر منسوب به ابو عبدالرحمن سلمی (۳۳۰هـ) در مفهوم آیه وَلَوْ اَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنْ اَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ اَوْ اَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ اِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ (نساء / ۶۶) آمده است: «اَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ یعنی نفستان را به سبب مخالفت با هواهای نفسانی بکشید. اَوْ اَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ، یعنی حب دنیا را از قلب های خود خارج سازید. مَا فَعَلُوهُ اِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ، یعنی آنان که این عمل کردند در عدد اندک، اما از حیث معنا بسیارند. آنان اهل توفیق و ولایت صادق هستند.»

بقلی شیرازی (۶۰۶هـ) نیز در داستان سلیمان و گم شدن هدهد، (نمل / ۲۰) می نویسد: «و تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا اَرَى الْهُدْهُدَ...، یعنی پرنده حقیقت که پرنده قلب سلیمان بود، ساعتی از وی دور شد. در این مدت قلب او از حضور حق غایب گشت، چون او را جست، نیافت. از این امر در شگفت آمد. پس دانست که او غایب از حق بوده است و این شأن غیبت اهل حضور از عارفین بارگاه پروردگار است که از کمال استغراق در ذات خدا ساعاتی از خود بی خود می شوند و نمی دانند کجا هستند. لاعذبته عذاباً شدیداً... او را به صبر بر مراقبه و رعایت حضرت حق عذاب خواهیم کرد، و در

دریای ناشناخته معرفت خواهیم افکند تا فنا شود و بار دیگر از فنا نیز فانی گردد، یا آنکه وی را به شمشیر محبت یا عشق خواهیم کشت، یا آنکه برای من سروشی از غیب، از کانون اسرار ازل را بیاورد. « (بقلی شیرازی، ج ۲، ص ۸۱۳)

در تفسیر منسوب به ابن عربی نیز تأویل گرایبی شخصی، مجالی گسترده دارد. او با عباراتی در فصوص، رهیافت خویش را به جمله‌ای از قرآن پیوند می‌زند و از *فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ* (حشر / ۲) نتیجه می‌گیرد که از صورت و ظاهر باید گذشت و به معانی باطنی رسید. (ابن عربی، ۱۳۶۴، فص هودی) بر همین اساس او در شرح آیات مربوط به کعبه و حج می‌گوید: «بیت» قلب است و «مقام ابراهیم» مقام روح و «مصللاً» مشاهده و مواصلة الهی است و «سرزمین امن» سینه انسان است و «طواف» اشارت به رسیدن به مقام قلب و «بیت معمور» قلب عالم و «حجر الاسود» روح است (همان، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۴)

وی همچنین داستان یوسف را بر قوای روحانی تأویل می‌برد، و یوسف را رمز «قلب مستعد» و در غایت حسن و یعقوب را رمز «عقل» و برادران یوسف را «حواس دهگانه ظاهر و باطن» و «غضب» و «شهوت» می‌گیرد. سپس برای هماهنگی در عدد، حس ذاکره را که به قلب، یعنی یوسف، حسد نداشته، کسر می‌کند. (گلذیهر، ص ۲۵۵)

همین طور در آیه *وَأَذْكُرُ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ* (مزل / ۸) (۹) می‌نویسد: «به یاد آر نام پروردگارت را که او، تو هستی، پس یعنی خودت را بشناس و آن را یاد کن و فراموش نکن، که اگر خود را فراموش کردی، خدا را فراموش کرده‌ای و در تحصیل کمال نفس پس از شناخت حقیقت آن بکوش. *رَبُّ الْمَشْرِقِ*... یعنی آن کس که نور خویش را بر تو ظاهر سازد. پس او از افق وجود تو به سبب ایجاد تو، طلوع نمود، و نور او در تو غروب کرد و در تو پنهان گشت.» (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۲)

نقد و بررسی

یک. همان طور که در نقد دیدگاه باطنیان گفته شد، محدود نمودن زبان قرآن به زبان باطنی و کنار نهادن زبان ظاهری آن، نه تنها فاقد دلیل است، بلکه دلایل قطعی علیه آن وجود دارد.

دو. ایراد ضابطه‌گریزی نیز اشکال مهمی است که بر رویکرد زبان تأویلی متصوفه نیز وارد است. همچنین باید پرسید: برداشت‌های ذوقی متصوفان از قرآن، مستند به کدام دلیل موجه و قابل پذیرش است؟ اعتبار آنها تا کجا است؟ آیا با کنار نهادن قوانین زبان شناختی، راهی برای تفهیم و تفاهم باقی می‌ماند؟ روشن است که ارائه رهیافت‌های شخصی بی‌ضابطه به نام «معانی برین قرآن»، نوعی انحراف در فهم کتاب خدا است. از این رو حکیم فرزانه شهید مطهری می‌نویسد: «از اسماعیلیه که بگذریم، متصوفه در زمینه تحریف آیات، و تأویل آنها مطابق عقاید شخصی خود ید طولایی داشته‌اند. «سپس برای نمونه، تفسیر «ابراهیم» به عقل و «اسماعیل» به نفس و عزم «عقل» بر ذبح «نفس» را نام برده و می‌گوید:

روشن است که چنین برداشتی، بازی کردن با قرآن است و ارائه یک نوع شناخت انحرافی و درباره همین برداشت‌های انحرافی و مبتنی بر خواست‌ها و امیال شخصی و گروهی است که پیامبر (ص) فرمود: من فسر القرآن برأیه فلیتبعه مقعده من النار. این چنین بازی با آیات، خیانت به قرآن محسوب می‌شود، آن هم حیاتی بسیار بزرگ. (مطهری، ج ۱ و ۲، ص ۲۷)

البته روشن است که میان رهیافت‌های صوفیانه ضابطه‌گریز با رهیافت‌های عرفانی قانونمند تمایز وجود دارد. قرآن دارای بطون گوناگون و پذیرای تأویل است، اما سخن آن است که آیا رهیابی به تأویل، خود دارای راه و روش و چارچوب و معیاری است؟ یا هر کس می‌تواند خطورات قلبی خود را به ادعای باطن و تأویل قرآن عرضه دارد؟

۲-۳. طبیعت گرایان جدید و زبان تاویلی قرآن

مشابه دیدگاه باطنیان و متصوفان قدیم، دیدگاهی است که در آرای برخی از متجددان معاصر قابل ملاحظه است. مطالعات قرآنی آنان نشان می‌دهد که آنها نیز قایل به زبان چندسطحی برای قرآن‌اند. نقطه مشترک رویکرد این دو گروه، معیارگریزی در زبان تاویلی قرآن است.

۲-۳-۱. راهبردهای پوزیتیویستی

در برخی از نگرش‌های جدید کوشش شده تا مفاهیم الهیاتی و متافیزیکی قرآن به شیوه پوزیتیویستی تاویل شود. از جمله شخصیت‌هایی که تحت تأثیر فرهنگ و تمدن غربی و روش تجربی جدید، قائل به زبان تاویلی قرآن شد، سر سید احمد خان هندی است. با مطالعه تفسیر وی به وضوح روشن می‌شود که او به زبان ظاهری قرآن اکتفا نموده، قائل به نوعی زبان تاویلی است. او در باب گفت و گوی خداوند با فرشتگان و آفرینش آدم و آیه وَاذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (بقره/ ۲۸)، می‌نویسد: «علمای ظاهر ما تماماً آن را واقعی دانسته‌اند، تعالی شأنه عما یقولون...» سپس می‌افزاید:

بعد از غور در این مطالب دقیق و رقیق و بعد از پی بردن به این نکته که خداوند، عظمت و جلال و آثار و اطوار قدرت خود را عموماً به فرشتگان منسوب می‌دارد، بلاشک فرشتگانی که ذکر آنها در قرآن مجید آمده است، نمی‌توان کسوت وجود شخصی واقعی به آنها پوشانید، بلکه خداوند آثار قدرت بی‌پایان خود و انواع و اقسام قوایی را که در تمام کائنات ایجاد کرده همان‌ها را تعبیر به ملک یا ملائکه فرموده است، که از میان آنها یکی هم شیطان یا ابلیس می‌باشد. صلاحیت کوه‌ها، رقت آنها، قوه رشد و نمو رویدنی‌ها، قوه جذب و دفع، برق و بالآخره تمام قوایی که کائنات از آنها پدید آمده‌اند و نیز هزاران قوه‌ای که در خود کائنات وجود دارند، همان‌ها ملک و ملائکه‌ای هستند که ذکر آنها در

قرآن مجید آمده است. انسان مجموعه‌ای است از قوای ملکوتی و قوای بهیمی و برای هر دوی اینها هم ذریاتی بی‌حد و حصر وجود دارد که در هر قسم از اقسام نیکی و بدی ظاهر و هویدا می‌شوند، که همان فرشته‌های انسان و ذریات آن یا شیطان انسان و ذریات آن می‌باشند.

او سپس عقیده خویش را با سخن برخی متصوفه^۱ تأیید می‌کند و نتیجه می‌گیرد که داستان آدم و فرشته و شیطان، زبان حال فطرت آدمیان است. (هندی، ص ۵۵-۶۳) همچنان که مراد از «آدم» را در آیه وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ، نوع انسان می‌داند، نه ذات خاص یا شخص واقعی، که عموم آن را آدم می‌گویند: (همان، ص ۶۶)

کسانی که در این قصه از آنها نام برده شده اول خدا است، دوم فرشتگان یعنی قوای ملکوتی، سوم ابلیس یا شیطان یعنی قوای بهیمی، چهارم آدم، یعنی حضرت انسان که مجموعه‌ای است از قوای نامبرده و آن شامل مرد و زن می‌باشد. غرض اساسی از این قصه آن است که زبان حال فطرت انسانی، بیانی از فطرت انسانی شده باشد. خدا که آفریننده تمام کائنات است گویی به قوای ملکوتی خطاب کرده، می‌فرماید که من مخلوقی، یعنی انسان را از ماده کثیف پدید می‌آورم و همین انسان، لایق و شایسته است که نایب و جانشین من باشد. وقتی که من او را پدید آوردم همه شما باید وی را سجده کنید. در این مقام، مخاطبین را از این امر که در آن مخلوق قوای بهیمی خواهد بود با خبر ساخته و لذا ایشان به مقتضای فطرت خودشان گفتند که آیا تو کسی را جانشین می‌کنی که در زمین شرارت و فساد می‌کند و خون‌ها می‌ریزد. قوای ملکوتی فطرت خود را چنین شرح دادند که ما تو را ثنا می‌فرستیم، تعریف می‌کنیم، به پاکی یاد می‌نماییم. باید دانست که فقره اخیر، فطرت و ساختمان قوا را هم به ما نشان می‌دهد، چه، قوا هر یک برای

۱. ر. ک: ابن عربی، محی‌الدین، فصوص‌الحکم، و شرح قیصری بر فصوص، پیرامون فرشتگان و ابلیس.

وظیفه ای که تعیین شده، همان وظیفه را انجام می دهند و بس و همین

در حقیقت تسبیح و تقدیس آنها می باشد... (همان، ص ۷۴)

او ترمز ابلیس از سجده بر آدم (بقره / ۳۲) را سرکشی قوای حیوانی وجود انسان، و سخن ابلیس را که گفت: من از نارم و برتر از خاک، به معنای حرارت غریزی قوای حیوانی می گیرد. (همان، ص ۷۸-۷۹)

وی تمام مفاهیم مربوط به معجزات و خوارق عادات را به تیغ تأویل می سپارد. نیز شکافتن آب دریا با عصای موسی (ع) و نجات بنی اسرائیل و هلاکت فرعون و سپاهیانش را که خدا از آن به نعمت بر بنی اسرائیل یاد می کند (بقره / ۴۷) به جزر و مد دریا تأویل می برد. (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱) همچنین آیه قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا... (بقره / ۵۷) را این گونه توجیه می کند: «در اینجا تپه هایی بوده است. خدا به حضرت موسی می فرماید به کمک عصای خود بر بالای آن تپه برو. در آن حدود، محلی بود که در تورات آن را ایلم نوشته است. دوازده چشمه در آنجا جاری بوده است...» (همان، ص ۱۳۱) درباره اصحاب سبت و عذاب آنان (بقره / ۶۱) می گوید: «یعنی چنان که بوزینگان آزادند و بدون پایبندی به آدابی، حرکت می کنند و همان طور که بوزینگان در میان مردم خوار و ذلیل اند، شما [قوم بنی اسرائیل] هم خوار و ذلیل و رسوا زیست کنید تا مردم عبرت گیرند.» (همان، ص ۱۳۸)

وی آن گاه با نفی شیوه علمای اسلام در اخذ ظواهر آیات مربوط به بهشت و جهنم می گوید: «این مفاهیم ظاهری همان طور که مخالف با عقل و منافی با مقصود اصلی بانی اسلام است، به حقانیت و عظمت و تقدس مذهب نیز صدمه و لطمه زیادی وارد می سازد.» (همان، ص ۴۶ و ۴۷)

۲-۳-۲. تحلیل های ناسوتی از وحی

مشابه همین تحلیل، سخن کسانی است که وحی نبوی را یک امر طبیعی و زمینی می شمارند، نه حقیقت الهی و متافیزیکی. این دیدگاه، گاهی با زبان دانش جدید روان شناسی و علوم اجتماعی نمودار می شود و معرفت و حیانی را تبلور شخصیت باطنی یا نبوغ شخصی و اجتماعی می نامد، گاه آن را در قلمرو «مکاشفات و تجارب



درونی» تأویل می‌برد که دامنه آن در حدّ شخص پیامبر (ص) و مناسبات اجتماعی وی برای آن حضرت ظهور یافته و استمرار این تجارب برای دیگران نیز خواهد بود و گاه دیگر با نام عقلانیت، دانش جدید، روش نقد تاریخی، اسطوره‌زدایی و نام‌های دیگر ظاهر می‌شود و از این طریق دانسته یا نادانسته، می‌کوشد تا وحی را دست پروردهٔ انسان و دستاوردی زمینی و عصری معرفی کند:

پیامبر محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود... داد و ستد پیامبر با بیرون از خود قطعاً در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت... پیامبر انسان است و هم اطرافیان او آدمیان اند. از مواجهه این عناصر انسانی به تدریج آیینی انسانی زاده می‌شود... کامل‌تر شدن دین، لازمه‌اش کامل‌تر شدن شخص پیامبر است که دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی (درونی) و جمعی (بیرونی) او است. این کامل‌تر شدن ناظر به اكمال حد اقلی است نه حداکثری. اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد. اینک در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبر بسط یابند و بر غنا و فرهیگی دین بیفزایند... اسلام در طول تاریخ با این افزوده‌ها پخته‌تر، پرورده‌تر و فربه‌تر شده است... (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۳، ۱۶، ۲۱، ۲۴ و ۲۷).

در گفته دیگری چنین می‌خوانیم که معجزات و وحی متعلق به دورهٔ تفکر سنتی است نه دوران مدرن:

جهان بینی قبل از روش نقد تاریخی این بود که ممکن است از خارج این عالم، از عالم غیب، از عالم ماورای طبیعت، یک متن به این عالم بیاید. اینکه این عالم به گونه‌ای است که همواره از خارج این عالم می‌توان به داخل این عالم وارد شد، نوعی جهان بینی ویژه است. به قول بعضی از متکلمان گذشته مسیحی، بنابراین جهان بینی خداوند گاهی به این عالم حمله می‌کند. بنا بر تفکر سنتی دینی، وقوع همه معجزات و از جمله نزول وحی بر چنین تصور و جهان بینی مبتنی بود... ولی روش نقد

تاریخی بر جهان بینی دیگری مبتنی است. آن جهان بینی این است که عالم یک نظام بسته علی و معلولی است و از خارج این عالم در داخل آن مداخله ای نمی تواند صورت گیرد. خارج عالم نیز در این باب از نظر عده ای مسکوت است و از نظر عده ای دیگر مردود. در این جهان بینی گونه ای یکسانی، هماهنگی هم نواختی و قابل مقایسه بودن پدیده های عالم با یکدیگر وجود دارد. این طور تصور می شود که آنچه حالا واقع نمی شود در گذشته هم واقع نمی شده و اگر آن چیزی که می گویند در گذشته واقع شده و حقیقتاً واقع شده باشد، از سنخ همان اموری است که حالا هم واقع می شود؛ گرچه گذشتگان آنها را از سنخ این امور نمی دانسته اند و تافته ای جدا بافته می دیده اند. باید همه امور عالم را با موازین عقلانی و قابل وقوع بودن بسنجیم. نه اینکه به خارج عالم ارتباط دهیم... (مجتهد شبستری، ش ۲، ص ۱۳۱)

چنانکه ملاحظه می شود، در این گفته نیز ماورای طبیعی بودن وحی، به شدت مورد انکار است و چنین تفکری متعلق به جهان بینی سنتی قلمداد می شود. به گمان این نویسنده، جهان بینی مبتنی بر روش نقد تاریخی و عقلانیت (حس گرا) نمی تواند پذیرای این حرف ها شود و سخنش این است که اگر این امور (وحی، معجزه و...) واقع شدنی بود، حالا هم واقع می شد! حاصل این اسطوره زدایی، این است:

در همه این چالش ها دیدگاه های روشنفکرانی همچون حسن حنفی، محمد خلف الله، نصر حامد ابوزید، فضل الرحمن پاکستانی، عبدالکریم سروش، محمد ارکون و... یک چیز مشترک است و آن این است که به متون دینی بیرون از حوزه انسانی و جدا از تاریخ و فرهنگ انسانی نگاه نمی شود و همه می خواهند به گونه ای به نقش «انسان» در آن تاکید کنند. در این منظر، خلاقیت کردگاری، بیرون از انسان و تاریخ و فرهنگ او نیست، بلکه از ذهن و جان خود او و از متن فرهنگ ظهور می کند. متون دینی حاصل کوشش انسانی بوده است، الوهیت از خویشتن خویش

انبیا (که انسان‌هایی بودند مثل دیگران و در میان آنان) موج می‌زده، در تجربه‌های لطیف و معنوی آنها جلوه می‌کرده و از این طریق متون دینی (مثل صحف ابراهیم، زبور داوود، تورات، گات‌ها، انجیل و قرآن) به ثمر می‌رسیده است. متون دینی چیزی از نوع دیگر نبودند... و بیرون از جریان و زمان انسانی و تاریخ بشری و امری مقدس و فراتاریخی نبوده‌اند... (فراستخواه، ش ۱، ص ۲۳؛ حنفی، ج ۴، ص ۱۸۷-۱۹۱)

نقد و بررسی

یک. این دیدگاه‌ها می‌کشند وحی و مفاهیم متافیزیکی را در قلمرو حقایق مادی تفسیر کنند. در این گفته‌ها وحی در سطح الهامات متعارف و تراوشات درونی افراد فروکاسته می‌شود که برای همگان به تناسب موقعیت‌های فردی و اجتماعی قابل تحقق است و اختصاصی به شخص پیامبر (ص) ندارد. مشکل مبنایی این نگرش، آن است که برای خدا، علم و تدبیر او در هدایت خاصه انسان هیچ نقشی باقی نمی‌گذارد. این در حالی است که وحی نبوی به‌عنوان یک راهبرد هدایتی در حیات انسان از سنت‌های الهی، فلسفه آفرینش و از لوازم کمال و ربوبیت پروردگار است. برهان عقلی بر ضرورت وحی، آن را معرفتی ویژه می‌شناساند که در ورای معرفت‌های متعارف تجربی، عقلی و شهودی افراد آدمیان است؛ همچنان که این نکته مورد تأکید و تصریح قرآن کریم است که وحی یک سنخ معرفت‌ایهامی از ناحیه خدا است و بس. از این رو این انتظار بیهوده است که وحی، معجزات و مفاهیم توحیدی و غیبی قرآن در چارچوب علم تجربی تحلیل و مقوله‌بندی شود.

دو. درست که طبیعت زبان قرآن محدود به زبان ظاهری نمی‌شود، اما این اصل، مجوز هر نوع تأویل و بدون معیار را نمی‌دهد. نادیده‌انگاری معیارهای زبان‌شناختی و هنجارهای عقلایی محاوره سد راه تفهیم و تفاهم است و در نظام گفتمان‌زبانی عقلا مردود است. در مقابل چنین انحرافات است که استاد مطهری می‌نویسد: «اینها تأویل‌هایی است که به انکار شبیه‌تر است.» (مطهری و روشنفکران، ص ۴۷-۵۰)

۳-۲-۲. هرمنوتیک فلسفی و قرائت‌های متعدد

دیدگاه مبتنی بر هرمنوتیک فلسفی در دوران معاصر نیز که معنای متن را امری پیوسته در تحول می‌نگرد، بر تأویل بی‌پایان متن و زبان گسترش‌پذیر و چندسطحی تأکید می‌ورزد. در هرمنوتیک فلسفی گادامر، معنای متن نه قصد مؤلف، بلکه ترکیبی از افق معنایی مؤلف و مفسر است و در این میان پیش‌فرض ذهنی مفسر دارای نقش کلیدی است. براساس این نگرش معنا نه یک امر عینی، بلکه یک امر ذهنی و وابسته به دنیای ذهن مفسر است. در این دیدگاه نیت مؤلف، یا متن به مثابه شیء فی نفسه در بیرون از تاریخ، مهم تلقی نشده، بلکه چیزی که در رویارویی‌های مکرر تاریخی به ظهور می‌رسد، دارای اهمیت است، و معنای تاریخی‌ای که متن در زمان حال برای ما دارد، مرجع واقعی معنا به شمار می‌آید. (ر.ک: پالمر، ص ۱۸۱ و ۲۰۵)

از همین رو پیروان این رویکرد تأویلی، هرمنوتیک فلسفی را در خصوص معرفت دینی تطبیق نموده، بر تاریخی و متحول بودن فهم دین تأکید ورزیدند. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵) بر پایه این دیدگاه، معنا و مدلول یک سخن یا یک حادثه، عصاره‌ای نیست که از آن استخراج می‌شود؛ بلکه جامه‌ای است که بر تن او پوشانده می‌شود و نسبتی است که با دیگر اجزای مجموعه پیدا می‌کند و به همین سبب وقتی جزئی از این مجموعه (یعنی سرمایه‌های ذهنی و علمی مخاطب) فرق کند، محصول ترکیب و نسبت اجزای مجموعه نیز فرق خواهد کرد. (همان، ص ۹۹-۱۰۰)

آنان سپس با صراحت بیشتر از نفی معنای مرکزی متن سخن گفتند: متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا را بر می‌تابد... در عالم متن و سمبولیسم با چنین عدم تعینی روبه‌رو هستیم... معنای درست وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان خوب تنقیح کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید، چون معنای واقعی وجود ندارد. (مجله کیان، ش ۴۰، ص ۱۶ و ۱۷)

بدین‌رو و براساس این دیدگاه هرمنوتیکی، معنای آیات و زبان آنها به تناسب دستاوردهای مفسر تغییر می‌پذیرد و هیچ‌گونه معنا و زبان معیاری وجود ندارد. بنابراین متن نه آستن معنا، بلکه گرسنه آن است و مفسر با پیش‌فرض‌های ذهنی و برخاسته از

عصر خود به خلق معنا می‌پردازد و بدین رو معنا امری ذهنی به‌شمار می‌رود، نه حقیقت عینی. نظریه قرائت‌های مختلف دینی از نتایج این مبنای هرمنوتیکی است.

نقد و بررسی

یک. اصل عقلایی زبان شناختی است که زبان برای تفهیم و تفاهم و انتقال قصد متکلم است. از این رو هر متنی حاوی معنا و مقصودی است که پدیدآورنده آن در نظر داشته تا آن را به مخاطبان خود برساند. بنابراین «وجود واقعی معنا» برای متن - صرف نظر از ذهنیت خواننده - یک اصل عقلایی است؛ همان طور که اقتضائات خاص هر متن نسبت به معنا یا معناهای معین نیز یک اصل عقلایی دیگر است. بدین رو نادیده گرفتن این اصول و واگذاری رکن اصلی معنا بر عهده خواننده متن، برخلاف اصول عقلایی گفتمان بشری و موجب هرج و مرج است.

دو. اندیشمندان مسلمان اعم از مفسران، متکلمان، فقیهان و اصولیان، نیز همواره بر اساس همین اصل عقلایی، به سراغ قرآن می‌رفته‌اند. آنان شالوده این معنا را قصد الهی می‌دانسته‌اند که در کلام خدا و متن قرآن تجلی یافته است.

سه. هرمنوتیک فلسفی با رویگردانی از قواعد عقلایی تعامل با متن، و پذیرش قرائت‌های پایان‌ناپذیر از متن، ناگزیر سر از نسبت در می‌آورد.

۳. رویکرد اجتهادی و ماهیت چندسطحی آن و مطالعات فرنگی

با توجه به نارسایی نظریه زبان یک وجهی و عدم کفایت آن در تبیین یک چشم‌انداز جامع نسبت به مفاهیم قرآن کریم، دیدگاه موجه و قابل پذیرش، زبان چند لایه و چند سطحی برای قرآن کریم، است. پاره‌ای از ویژگی‌های قرآن که ضامن بقا و استمرار آن است، به این شرح است:

۱. همگانی بودن دعوت. این نکته از محکامات قرآن است که مخاطب آن عموم مردم و دعوت آن جهانی است: و ما هو الا ذکر للعالمین. (قلم/ ۵۲)
۲. همسویی با فطرت و سرشت مشترک آدمیان.

۳. خردآجینی و هماهنگی با عقل.

۴. واقع‌نگری و توازن میان همه‌ خاستگاه‌های آفرینشی انسان، اعم از مادی و معنوی، فردی و اجتماعی.

۵. انعطاف‌پذیری و پیش‌بینی متغیرهای گوناگون حیات بشر، همچون توان مخاطبان و موارد عسر و حرج، شرایط اضطرار و مصالح اهم و مهم و جز آن، تحت اصول ثابت.

۶. پیش‌بینی سازوکار مشارکت اندیشه خلاق انسان در تعامل مستقیم با متن وحی و منبع دینی در قالب اجتهاد و تفقه دینی، به منظور کشف معارف و آموزه‌های جدید دینی، هم‌پای رشد فرهنگی و اجتماعی نیازهای زمان.

۷. پیش‌بینی مرجعیت دینی اوصیای معصوم (ع) که عامل اساسی در مرجعیت تفسیر و تبیین کتاب، روش‌آموزی مردم در بهره‌گیری صحیح از متن دینی و پیش‌گیری از وقوع انحراف و آسیب در حریم دین و ارزش‌های دینی است.

۸. اصول نامبرده، نشان‌دهنده‌ یک اصل اساسی دیگر، یعنی کمال و جامعیت قرآن است. قرآن کریم، دست‌کم در دو جا به جامعیت خود تصریح کرده است: و نزلنا علیک‌الکتاب‌تبیانا لکل‌شیء. (نحل / ۸۹) روایات تفسیری مربوط به این آیه، مؤید این برداشت است. (حویزی، ج ۳، ص ۷۴؛ کلینی، ج ۱، ص ۶۰) به حسب مفاد این سخنان آیات و روایات، قدر متیقن از مفاد آیه، جامعیت قرآن در امور مربوط به هدایت انسان و معارف و آموزه‌هایی است که لازمه‌ سعادت و کمال انسان است. همچنان که شمول تفصیل کل‌شیء (یوسف / ۱۱۱) نیز به طور قطع امور مربوط به وظایف هدایتی وحی اعم از امور بینشی و ارزشی را شامل است. در روایات متعدد اهل بیت (ع) نیز مسئله اشتمال قرآن بر تمامی نیازهای دینی هر عصر و نسلی مورد تأکید واقع شده است:

ام انزل الله سبحانه دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه، ام کانوا شرکاء له؟
فلهم ان یقولوا و علیه ان یرضی، ام انزل الله سبحانه دیناً تاماً ففصر
الرسول (ص) عن تبلیغہ و ادائه والله سبحانه یقول: ما فرطنا فی الکتاب من
شیء و فیه تبیان لکل شیء؛ (نهج البلاغه، خطبه ۱۸، ۱۵۸) آیا خداوند دین

کاملی فرستاده، اما پیامبر در رساندن و بیان آن کوتاهی ورزیده است؟ در حالی که خداوند می فرماید: ما هیچ چیز را در کتاب فروگذار نکردیم و قرآن بیان کننده هر چیزی است.

به نص قرآن، شریعت حضرت محمد (ص) به کمال رسیده (مائده / ۴) و براساس آگاهی الهی به مصالح آدمیان، خاتم شرایع و ناسخ همه آنها است. (احزاب / ۴۰)

استناد خاتمیت پیامبر به علم خدا، دلیل بر نفی هر گونه نقصان در شریعت حضرت محمد (ص) و طرد هر نوع ترمیم پذیری در اصل دین خاتم است. در برخی آیات نیز مسئله جاودانگی قرآن، مستند به تطابق آن باحق شده است. (حم سجده / ۴۱ و ۴۲)

براساس مقدمات فوق، این نتیجه به دست می آید که تفسیر قرآن در یک سطح و یک زمان متوقف نمانده، بلکه در هر دوره ای به تناسب نیازهای معرفتی و نیازهای رفتاری جامعه، باید معارفی نو از قرآن کشف و استخراج نمود.

قرآن و مضامین گوناگون معنا

تشریح و بیان بایدها و نبایدها و حلال و حرام، اخلاق، بیان شایسته ها و ناشایسته ها، تبیین حقایق متعالی مربوط به جهان مشهود و عالم غیب، همچون: ذات و صفات و افعال خداوند، عالم آخرت و حیات رستاخیزی، حقیقت انسان، داستان آفرینش و پیدایش، آدم و حوا و هبوط و جز اینها مسائل گوناگونی است که قرآن به آنها پرداخته است. اما نکته اساسی این است که در منطق قرآن همه این امور با توحید پیوند خورده اند؛ از احکام عملی مربوط به روابط اجتماعی گرفته تا دستورات عبادی، بایسته های اخلاقی، مسائل هستی شناختی و... قرآن مسئله قرض دادن انسان ها به یکدیگر را مطرح می کند که گرچه یک مسئله اجتماعی است، اما آهنگ توحیدی دارد: *من ذا الذی یقرض الله*. (بقره / ۲۸۲) همین طور وقتی جهاد را مطرح می کند، آن را بارنگ توحیدی می طلبد. سنت کلی در فرایند تاریخ بشر را نیز با امدادهای عام و امدادهای خاص و حق و باطل می سنجد.

در تمام این مضامین مختلف، شیوه بیان مطالب در قرآن به شیوه متعارف

(دسته‌بندی موضوعی و مقدمه‌چینی) نیست. سوره‌ها و بلکه آیات قرآن دارای چند چهره و چند بعد است که به شیوهٔ مخصوص خود بیان شده است. از این رو نمی‌توان آیات قرآن را از یک زاویهٔ خاص و معنای معین نگریست. (ر.ک: تفسیر راهنما، مجلدات گوناگون) این سبک خاص ساختاری قرآن، آثار زبانی و معنایی ویژه‌ای دارد که برخی از مفسرین آن را به عنوان ویژگی زبان قرآن یاد کرده‌اند. علامه طباطبایی در این خصوص می‌نویسد:

و باید دانست که اگر آن طور که بایسته است اخبار ائمه اهل بیت را در مورد عام و خاص و مطلق و مقید قرآن دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم، به موارد بسیاری برخورد خواهیم خورد که از عام آن یک قسم حکم استفاده می‌شود. مثلاً از همان عام به ضمیمه مخصوص حکمی دیگر استفاده می‌شود، مثلاً از عام آن در غالب موارد، استحباب و از خاصش، و جوب فهمیده می‌شود، و این خود یکی از کلیدهای اصلی تفسیر در اخباری است که از آن حضرات نقل شده و مدار عدهٔ بی‌شماری از احادیث آن بزرگواران بر همین معنا است، و از اینجا می‌توانید دو قاعده در معارف قرآنی استخراج کنید. اول اینکه هر جمله از جملات قرآنی به تنهایی حقیقتی را می‌فهماند و با هر یک از قیودی که دارد، از حقیقتی دیگر خبر می‌دهد، حقیقتی ثابت و لایغیر و حکمی ثابت از احکام را، مانند آیه شریفهٔ *قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون* (انعام / ۹۱) که چهار معنا از آن استفاده می‌شود: معنای اول از جمله: *قل الله* و معنای دوم از جمله، *قل الله ثم ذرهم* و معنای سوم از جمله، *قل الله ثم ذرهم فی خوضهم* و معنای چهارم از جمله، *قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون* و می‌توان نظیر این جریان را تا آنجا که ممکن است همه جا رعایت نمود...

(طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۶۰).

در روایات امامان معصوم (ع) به این ویژگی ساختاری قرآن با تعبیر «وجوه» اشاره شده است. در روایت جابر از امام صادق (ع) چنین آمده است: *ان الایة لینزل اولها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصرف علی وجوه*. (حرعاملی، ج ۱۸ باب ۱۳، حدیث



۴۱ و ۷۴) این روایت بیانگر آن است که هر یک از بخش‌های یک آیه در عین حال که خود دارای معنایی مستقل است، وقتی با بخش دیگر سنجیده می‌شود معنایی جدید می‌آفریند و بدین‌رو زبان هر آیه ظرفیت ارائه معانی مختلفی را دارا است.

از یک منظر دیگر با توجه به سطوح گوناگون معارف الهی از یک سو، و تفاوت مراتب فهم مردم از دیگر سو، آیات قرآن افزن بر جنبه ظاهری، دارای معنای باطنی است. باطن قرآن به هر معنا و مفهوم که گرفته شود - خواه مدلول لفظی یا مدلول غیر لفظی، حقیقت معرفت‌شناختی یا حقیقت هستی‌شناختی - بیان‌گر این واقعیت است که معنای قرآن را نمی‌توان در سطح ظاهر آن محدود کرد، بلکه افزون بر این، قرآن دارای زبانی دیگر و جنبه دیگری از معنا است که باطن آن به شمار می‌آید. این مطلب را می‌توان مورد اتفاق دانشمندان اسلامی دانست. (ر.ک: بابایی، ش ۲۶، ص ۸)

خداوند قرآن را به گونه‌ای قرار داده است که مخاطبان قرآن اعم از عالم و عامی و انسان جاهلی و انسان دوران تمدن، رهنمود مناسب خود را از قرآن بگیرد. این ساز و کار همان است که از آن به ظاهر و باطن تعبیر می‌شود. علامه طباطبایی در فلسفه ظهر و بطن قرآن می‌نویسد:

قرآن مجید که در تعلیم خود انسانیت را مورد نظر قرار داده یعنی هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند تعلیم خود را در جهان بسط و توسعه داده است. و نظر به اینکه افهام در درک معنویات اختلاف شدید دارند، تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم که فهم عامه است، قرار داده و بازبان ساده عمومی سخن گفته است. سپس می‌افزایند:

البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالیه معنویه با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالب و وظایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت پرده خود را فراخور حال افهام مختلف به آنها نشان دهد و هر کس به حسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود. (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۴۰)

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، این نتایج به دست می آید:

۱. دیدگاه ظاهرگرایی در زبان قرآن، نگرشی بسیار نارسا به زبان قرآن و معانی آن داشته، نمی تواند وافی حقایق قرآن باشد.
۲. نظریه تأویل گرایی و زبان گسترش پذیر نیز با کنار نهادن هنجارهای زبانی فهم متن از یک سو و هدف ماتن و فرستنده قرآن از دیگر سو، هیچ گونه معیار معنایی را بر نمی تابد و منتهی به نفی اساس مفاهیم دینی و قرآنی می شود.
۳. در میان نظریه های فوق، دیدگاه اجتهادی که هدف پدیدآورنده متن قرآنی را ملحوظ داشته، اقتضائات زبانی متن را که پایه تفهیم و تفاهم عقلایی است، در نظر دارد، بر اساس ویژگی های ساختاری قرآن به تبیین زبان چند وجهی و چند سطحی زبان قرآن می پردازد، دیدگاهی مقبول و قابل دفاع است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن تیمیه، الايمان، دارالکتب العربی، دوم، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن جنی، عثمان، الخصائص، تحقیق محمد علی نجار، دارالهدی، بیروت، بی تا.
۵. ابن حزم، حافظ ابی محمد علی، الاحکام، قاهره، مطبعة العاصمة، بی تا.
۶. _____، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، ادارة الطباعة المنيرية، ۱۳۴۷ ق.
۷. ابن خیری، محمد بن احمد، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، دارالفکر، بیروت، بی تا.
۸. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، التوحید، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۹. ابن عربی، محی الدین، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. _____، فصوص الحکم، الزهرا، محشی: ابوالعلاء عفیض، ۱۳۶۴.
۱۱. ابن قتیبیه، ابی محمد عبد الله بن مسلم، تاویل مشکل القرآن، دارالکتب العلمیه،



بيروت، ١٩٨١ م.

١٢. ابن قيم جوزيه، مختصر الصواعق، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥ ق.
١٣. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، به كوشش يوسف مرعشلى، چاپ سوم، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩ ق.
١٤. ابو عبيدة، عمر بن الثمى، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سزگين، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٣٧٤ ق.
١٥. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، دار صادر، بيروت، بى تا.
١٦. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، مكتبة النهضة المصرية، چاپ اول، قاهره، ١٣٦٩ ق.
١٧. _____، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٦ م.
١٨. بابايى، على اكبر، «باطن قرآن»، مجله معرفت، ش ٢٦، ص ٨.
١٩. البصرى، محمد بن على بن طيب، المعتمد فى اصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.
٢٠. بغدادى، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، دار المعرفة، چاپ اول، بيروت، ١٤١٧ ق.
٢١. بقلى شيرازى، روزبهان، عرائس البيان فى حقائق القرآن.
٢٢. بغوى، حسين بن مسعود، معالم التنزيل، بيروت، دار المعرفة، مصحح: خالد عبدالرحمن عك و مروان سوار، ١٤٠٧ ق.
٢٣. پالمير، ريجارد، علم هرمنوتيك، ترجمه محمد سعيد خنايى كاشانى، تهران، هرمس، ١٣٧٧.
٢٤. تسترى، سهل بن عبدالله، تفسير القرآن العظيم، تصحيح بدرالدين النعسانى الحلبى، مصر، ١٣٢٦.
٢٥. تفتازانى، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفيه، مصحح: محمد عدنان درويش و اديب كلاس، ١٤١١ ق.
٢٦. حاج سيد جوادى و همكاران، دائرة المعارف تشيع، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٧٣.

۲۷. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، (سی دی کتابخانه اهل بیت (ع)).
۲۸. حنفی، حسن، من العقیده الی الثوریه، دارالتنویر، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۸۸ م.
۲۹. حویزی، علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. خطیب بغدادی، جامع بیان العلم، بی نا، بی جا، بی تا.
۳۱. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالارقم، بی تا.
۳۲. رازی، محمدبن عمر، مفاتیح الغیب، (چاپ مصر).
۳۳. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق مرعشلی و همکاران، دارالمعرفه، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و...، نشر البلاغه، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. سبحانی، جعفر، الملل و النحل، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۰۸ ق.
۳۶. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۳.
۳۷. _____، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸.
۳۸. سکاکی، ابی یعقوب یوسف بن ابی بکر، مفتاح العلوم، مطبعة المصطفی البابی الحلبی، چاپ اول، مصر، ۱۹۳۷ م.
۳۹. سیبویه، عمرو بن عثمان، کتاب، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، عالم الکتب، بی جا، ۱۴۰۳ ق.
۴۰. سیوطی، جلال الدین، تفسیر الدر المنثور، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی، الموافقات فی اصول الشریعة [الاحکام]، داراحیاء الکتب العربیه، بیروت، بی تا.
۴۲. شریف رضی، ابی الحسن محمد بن احمد، تلخیص البیان فی مجازات القرآن،

دارالاضواء، بيروت، ١٩٨٦ م.

٤٣. شهرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، دارالمعرفه، بيروت، ١٣٩٥ ق.

٤٤. طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، چاپ سوم، بيروت، مؤسسه اعلمی مطبوعات، ١٣٩٣ ق.

٤٥. —، قرآن در اسلام، چاپ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٥٣.

٤٦. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، بيروت، ١٤٠٦ ق.

٤٧. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل القرآن، بيروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٢ ق و دارالفکر، ١٤١٥ ق.

٤٨. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ ق.

٤٩. طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٢٦.

٥٠. عسکری، ابو هلال حسن بن عبدالله، کتاب الصناعتین، کتابه و الشعر، تحقیق علی محمد البجاوی و دیگران، الباب الحلبي، بی تا.

٥١. عک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، دارالنفائس، بيروت، ١٤١٤ ق.

٥٢. علی محمد حسن، المجاز فی القرآن الکریم، مطبعة السعادة.

٥٣. فراء، ابی زکریا یحیی بن زباد، معانی القرآن، دارالسرور، بيروت، ١٩٨٣ م.

٥٤. فراستخواه، مقصود، مجله فراراه، شماره ١.

٥٥. قاسمی، جمال الدین، محاسن التاویل، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقي، چاپ دوم، بيروت، دارالفکر، ١٣٩٨ ق.

٥٦. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، الدار المصریة للتألیف و الترجمة، القاهرة، بی تا.

٥٧. کرمانی، حمیدالدین، راحة العقل، دارالفکر العربی، قاهره، ١٩٥٣ م.

۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، چاپ پنجم، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۵۹. گلدزیهر، مذاهب التفسیر الاسلامی، ترجمه عبدالحلیم نجار، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۳۷۴ ق.
۶۰. مجتهد شبستری، محمد، مجله نقد و نظر، ش ۲.
۶۱. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸.
۶۲. مطعی، عبدالعظیم، المجاز فی اللغة و القرآن الکریم بین الاجازة و المنع، مکتبه وهبه، چاپ دوم، قاهره، ۱۴۱۴ ق.
۶۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، صدرا.
۶۴. مغربی، قاضی نعمان، اساس التاویل، دارالثقافه، بیروت، بی تا.
۶۵. _____، دعائم الاسلام، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۸۳ ق.
۶۶. مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۶۷. منصور یمن کوفی، جعفر بن حسن، کتاب الکشف، دارالاندلس، بیروت، ۱۴۰۴ ق.
۶۸. ناصر خسرو، ابو معین، وجه دین، کتابخانه طهوری، دوم، تهران، ۱۳۴۸.
۶۹. _____، خوان الاخوان، انتشارات کتابخانه بارانی، تهران، ۱۳۳۸.
۷۰. نوری، ابوالحسن، مقامات القلوب، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، (مجموعه مقالات عرفانی)، تألیف علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹.
۷۱. نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳.
۷۲. هاشمی رفسنجانی و همکاران، تفسیر راهنما روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۷۳. هندی، سر سید احمد خان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمد تقی فخر داعی گیلانی، شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء، تهران، ۱۳۳۲.

