

بررسی و تحلیل انگاره قطعی بودن دلالت ظواهر قرآن

بر مراد خدا

محمد مهدی فیروزمهر*

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

فرج الله میرعرب**

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۹/۹).

چکیده

قرآن که سنگ بنای معارف و شریعت اسلامی است، درباره دلالت ظواهر آن بر مراد خدا سه نظر وجود دارد: ۱. عدم حجیت بدون مراجعه به معصوم؛ ۲. حجیت تنجیزی و تعذری که در محدوده قوانین و تکالیف کارایی دارد؛ ۳. دلالت قطعی ظواهر بر مراد در گستره احکام، معارف، علوم تکوینی و تاریخی. بررسی این مسئله بسیار مهم است؛ زیرا تضعیف قرآن یا حذف آن از بنیان معارف اسلام، اساس دین را دچار مشکل می‌کند. به نظر می‌رسد مسئله مربوط است به نوع برداشت از آیاتی که قرآن را هدایت، نور، مبین، عاری از اختلاف و... می‌دانند. همچنین آیات و روایاتی که قرآن را کتاب جاوید و حجت بر همه انسان‌ها تا قیامت می‌دانند. چگونه ممکن است ظواهر قرآن دلالت روشن و مبرهنی نداشته باشند و قرآن از روز نزول تا پایان تاریخ حجت روشن خدا بر بندگان باشد؟ آیاتی که بر معجزه بودن همه قرآن دلالت دارند، نیز نشان می‌دهد آنچه عنوان ظواهر در قرآن دارد، باید مراد الهی باشد وگرنه، نه تنها قرآن معجزه نیست، بلکه حتی بلیغ و فصیح دانستن آن جای تأمل دارد. نظریه قطعی‌الدلاله بودن ظواهر قرآنی سؤالاتی را به دنبال دارد که نیازمند پاسخ هستند. این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای - لسانی و تحلیل محتوایی، توصیفی و شبه پژوهانه انجام گرفته، انگاره مورد نظر را مسئله خود قرار داده و آن را قابل تأیید نشان داده است.

واژگان کلیدی: انگاره، ظواهر قرآن، دلالت‌های قرآن، مراد خدا.

* Email: m.firoozmehr@gmail.com

** Email: mirarab@isca.ac.ir (نویسنده مسئول)

مقدمه

از مهم‌ترین راه تفهیم و تفاهم بیان و سخن است. خداوند پس از بیان اهمیت آفرینش انسان به پدیده بیان و سخن اشاره کرده و البته پیش از آن از تعلیم قرآن به انسان سخن گفته است: «الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (رحمان/ ۱-۴) تفهیم و تفاهم در قالب سخن چه به صورت شفاهی یا کتبی به واسطه الفاظ و عبارات انجام می‌شود و قرآن نیز به واسطه الفاظ و عبارات به انسان تعلیم شده که قالبی هستند برای انتقال مراد خداوند به انسان. الفاظ و عباراتی که متکلم یا نویسنده به کار می‌برد اگر جز یک معنا را بر نتابد «نص» نامیده می‌شود و چنانچه تحمل بیش از یک معنا را داشته باشد ظاهر نامیده می‌شود (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۵۲؛ بابایی و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۱۹-۲۲۰).

الفاظ و عبارات قرآنی نیز همانند همه متون، یا نص‌اند و دلالت قطعی بر مراد باری تعالی دارند و یا ظاهرند که اغلب الفاظ و عبارات قرآنی از این قسم هستند. درباره ظواهر قرآنی این سوال مطرح است که دلالت آنها بر مراد باری تعالی چگونه است؟ آیا مانند نصوص قرآنی دلالت قطعی بر مراد خداوند دارند یا دلالت آنها بر مراد باری تعالی ظنی و غیرقطعی است. در صورتی که دلالت ظواهر قرآنی بر مراد خداوند قطعی باشد چه نتایجی دارد و چنانچه قطعی نباشد چه نتایجی به دست خواهد آمد؟

جواب این پرسش‌ها در قالب مقاله پژوهشی یافت نشده است، لکن در میان اصولیان معروف است قرآن قطعی‌الصدور است و ظنی‌الدلالة، عکس حدیث که ظنی‌الصدور است و قطعی‌الدلالة، اما این نگاه همه اصولیان و مفسران نیست. در کلمات برخی اصولیین مانند وحید بهبهانی (م. ۱۲۰۵ق) در الرسائل الفقهیه (بهبهانی، ۱۴۱۹ق: ۲۰۶) اشاره شده که دلالت الفاظ قرآن بر مراد خداوند قطعی است؛ زیرا اراده خلاف ظاهر از الفاظ قرآن بدون نصب قرینه از سوی خداوند قبیح است. آیت‌الله سبحانی نیز در المناهج التفسیریة (سبحانی، [بی‌تا]: ۴۹) به قطعی بودن دلالت نصوص و ظواهر قرآن تصریح کرده است. همچنین آیت‌الله جوادی آملی در تسنیم (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۷) و صادقی تهرانی در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن

(صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۴) دلالت الفاظ قرآن را صریح و دلالت ظواهر آن را بر مراد خداوند قطعی می‌دانند.

این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای - لسانی و تحلیل محتوایی، توصیفی و شبه پژوهانه انجام گرفته، انگاره مورد نظر را مسئله خود قرار داده و آن را قابل تأیید نشان داده است.

۱. مفاهیم

پیش از ورود به بحث اصلی لازم است دو مفهوم «دلالت» و «ظواهر» مفهوم‌شناسی شوند و مقصود از آنها روشن گردد.

۱-۱. دلالت

دلالت که به معنای راهنمایی و هدایت است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱: ۲۴۸)، در اصطلاح، به حالتی در یک شیء گفته می‌شود که سبب علم به شیء دیگر می‌گردد؛ شیء اول را «دال» و شیء دوم را «مدلول» می‌گویند (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۶) دلالت اقسام مختلفی دارد از جمله دلالت عقلی، دلالت طبیعی، دلالت وضعی. دلالت وضعی به دلالت لفظی و غیرلفظی تقسیم می‌شود، دلالت لفظی مانند دلالت لفظ آب بر مایع سیال خارجی و دلالت غیرلفظی همانند دلالت علایم نصب شده در کنار خیابان‌ها و جاده‌ها بر معانی خاص (همان: ۳۷-۳۸). مقصود از دلالت در این تحقیق دلالت وضعی لفظ است و مراد از قطعی‌الدلاله، غیرقابل تردید بودن معنای متبادر به ذهن است.

۱. انگاره به معنای فرض، پندار (انوری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۶۳۳) و طرح ابتدایی یک موضوع (صدری افشار، ۱۳۸۱: ۱۵۶) است. انگاره در واقع اصطلاحی جایگزین برای فرضیه یا ایده است که شاید بتوان آن را نخستین گام برای حل یک مشکل یا برآورده کردن یک نیاز دانست؛ به عبارت دیگر ایده ساده‌ترین راه حلی است که انسان در برابر یک مسئله یا نیاز به آن فکر می‌کند.

۱-۲. ظواهر

ظاهر مقابل باطن، در لغت به معنای آشکار و ظهور به معنای آشکار شدن چیز مخفی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴: ۵۲۰ و ۵۲۷). معنایی را که شنونده از کلام گوینده میفهمد و به عنوان مقصود گوینده مورد عمل قرار می‌گیرد، ظاهر نامیده می‌شود و به دلالت لفظ بر آن معنا ظهور گویند. در این دلالت احتمال خلاف معنا داده می‌شود (صدر، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۷۹) در مقابل ظاهر، نص قرار دارد. دلالت نص بر معنای مقصود صریح است و احتمال خلاف در آن راه ندارد (همان).

۲. نظرات درباره دلالت ظواهر قرآنی

درباره چگونگی دلالت ظواهر سه نظر مطرح است:

الف) نظریه عدم حجیت ظواهر قرآنی بدون رجوع به معصوم که این نظر در میان اخباریون طرف دار دارد (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۴۱، ۲۵۴ و ۳۳۶؛ بحرانی، [بی تا]، ج ۱: ۲۷-۳۲) این نگاه درباره ظواهر قرآنی امروزه به منزله انکار بدیهی به حساب می‌آید و به همین دلیل بحثی درباره آن نخواهیم داشت؛

ب) نظریه بسیاری از دانشمندان علم اصول که معتقدند ظواهر قرآنی هر چند دلالت شان ظنی است، اما حجیت دارد^۱ (عاملی، ۱۴۱۷: ۱۴۱؛ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۹؛ آخوند

۱. حجیت مصدر جعلی حجت است که به معنای دلیل و برهان (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۱۶) و عذر (معلوف، ۱۹۹۲م: ۱۱۸؛ مشکینی، ۱۳۷۴: ۱۱۴) است. حجت در اصطلاح علم اصول هر چیزی است که حکمی از احکام الهی را اثبات می‌کند، بی آنکه موجب قطع و اطمینان به حکم شود (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۲) که منجز و معذو است (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۰۵؛ بروجردی، ۱۴۲۱ق: ۴۱۰). اگر اماره و دلیل ظنی معتبر، مطابق با واقع باشد، تکلیف منجز شده و مخالفتش موجب عذاب است و اگر مخالف واقع باشد، مکلف معذور است و عقاب ندارد (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۰۵؛ صدر، ۱۴۲۶ق، ج ۴: ۱۹۳). معنای دیگر حجیت جعل طریقت است؛ یعنی دلیل ظنی معتبر، تعبدا در حکم دلیل علمی است که قطعا منجزیت و معلویت نیز دارد (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۱۵ و ۲۳۸).

خراسانی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۴۷-۴۸).

ظهورات از آن رو که به خودی خود، در معنای مقصود صراحت ندارند و اطمینان بخش نیستند و مخاطب همواره احتمال می‌دهد که مقصود گوینده حقیقتی جز ظاهر کلام او باشد، برای رفع نگرانی پشتوانه‌ای معتبر و اطمینان بخش می‌طلبد؛ پس اگر در مورد ظواهر قرآن چنین دلیلی یافت شود می‌گوییم برای ظواهر قرآن حجیت وضع شده است، اما اگر چنین دلیلی یافت نشود نمی‌توان به ظواهر قرآن تمسک کرد و آنها را گویای مراد متکلم دانست. استاد معرفت نظرات اصولی‌ها و اخباری‌ها را به دقت بررسی کرده و به روشنی نشان داده هیچ اخباری و اصولی مخالف حجیت ظواهر قرآن نیست و اتهام عدم پذیرش حجیت ظواهر قرآن به اخباری‌ها ناصحیح است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۴-۹۶) ولی منظور از این حجیت چیست؟

در مورد مقصود از حجیت برخی حجیت را به معنای تنجز و تعذر دانسته‌اند (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۱۹۷) و عده‌ای معتقدند شارع مقدس با وضع حجیت، غیرعلم را تعبدا و تنزیلا علم دانسته است (خویی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۴۸). آیا این دو نظر در مورد معارف قرآن می‌توانند راهگشا باشند؟ جواب مثبت نیست: زیرا اولاً، هدف تفسیر فهم و دریافت مراد خداوند از آیات قرآن است، نه احتمال به جای قطع گذاشتن. تردیدی نیست که معذور شمردن مکلف در مخالفت تکلیف - آن گاه که خلاف ظاهر آیات مراد واقعی باشد - موجب کشف مراد الهی نمی‌شود؛ چنان‌که منجز شدن تکلیف یعنی ثبوت تکلیف بر عهده مکلف - در صورتی که ظاهر آیات مطابق مراد واقعی باشد - مایه آشکار شدن حقیقتی نمی‌شود.

ثانیاً، این معنا برای حجیت تنها در محدوده تکالیف و احکام شرعی فرض دارد، اما در مسائل اعتقادی، امور تکوینی و تاریخی، تعذر و تنجز معنا ندارد و حجیت که جعل اعتباری است نه تکوینی؛ معنا ندارد.

اگر گفته شود که بنای عقلا دلیل حجیت ظواهر است، آیا عقلا ظنون را برای فهم و عمل کافی می‌دانند، یا غیرعلم را علم اعتبار می‌کنند و سپس بر اساس آن عمل می‌کنند تا گفته شود شارع نیز که سیره عقلا را امضا کرده است، ظواهر گمان آور را به منزله علم دانسته و تعبدا

مصدق آن شمرده است. اگر هم چنین باشد در مورد امور واقعی و تکوینی و مسائل اعتقادی چه می‌کنند؟ مگر قرآن فقط احکام است؟

ج) در مقابل دو نظر یاد شده، بعضی ظواهر قرآن را همچون نصوص آن، قطعی‌الدلاله، دانسته‌اند (ر.ک: آمدی، ۱۴۰۲، ج ۲: ۳۲۵؛ سبحانی، [بی‌تا]: ۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۴).

اگر بخشی یا همه آیات قرآن را ظاهر به معنای اصولی بدانیم، حجت دانستن ظواهر قرآن به معنای مصطلح در علم اصول برای رسیدن به حقایق این کتاب الهی کارآمد نیست و براساس آن نمی‌توان حیات بشر را بر مبنای قرآن پایه‌ریزی کرد؛ در نتیجه یا باید قرآن را کتابی بدانیم که خواندنش ثواب دارد ولی فهمش ممکن نیست، یا باید به این باور برسیم که آنچه ظواهر نامیده شده، شرایطی دارد که در حد نصوص قطعی‌الدلاله است. به نظر می‌رسد، فرضیه اخیر قابل دفاع است و جز این نظر قرآن را از کارایی میاندازد. در ادامه ادله قطعی‌الدلاله بودن ظواهر قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳. ادله قطعی‌الدلاله بودن ظواهر قرآن

مدعای قطعی بودن دلالت ظواهر قرآن بر مراد خداوند پیش از هر چیز نیازمند ادله‌ای است که آن را ثابت کند. در ادامه برخی از مهم‌ترین ادله این ادعا مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳-۱. وجود تتمیم بیان

بیشتر الفاظ، عبارت‌ها و جمله‌های قرآنی و غیرقرآنی قالب برای عرضه معانی و مفاهیمی خاص هستند؛ ولی چه بسا متکلم معنا و مفهومی جز آنها را قصد کرده باشد؛ لذا این‌گونه الفاظ، عبارت‌ها و جملات، خواه ناخواه دلالت ظنی بر مراد متکلم دارند و ظواهر نامیده می‌شوند. حال اگر متکلم بخواهد احتمال خلاف را از کلامش بزدايد و به همین ظواهر خاصیت نص ببخشد باید به صراحت اعلام کند که آنچه را ظواهر سخنش می‌نماید مراد اوست؛ برای مثال اگر

نویسنده یا گوینده‌ای که داستانی را حکایت می‌کند، احتمال داده می‌شود که آنچه را پرداخته و نگاشته، خیالات یا رؤیاهای اوست و نه حوادثی که در خارج از ذهن او تحقق یافته است، او می‌تواند برای دفع این احتمال در آغاز یا پایان سخن و نگارش خویش تصریح کند که آنچه را حکایت نموده همه حوادثی است که عینیت خارجی داشته و خود ناظر وقایع گزارش شده یا نگارش شده بوده است. آیات قرآن نیز به همین منوال است؛ یعنی الفاظ و عبارات آن اگرچه ظواهرند و دلالت ظواهر بر مراد متکلم ظنی است، ولی از آیات متعددی به روشنی برمی‌آید که هر آنچه را ظاهر الفاظ می‌نماید همان مراد خداوند است. اینک برخی از آیات قرآنی که حاوی این پیام است:

الف) آیاتی که قرآن را نور نامیده است؛ مانند: «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (تغابن/ ۸). در این آیه و نظایر آن، قرآن «نور» نامیده شده است و ویژگی نور، روشنایی و روشنایی بخشی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴: ۳۱۸). اگر فرض شود که ظواهر قرآن، دلالت قطعی و اطمینان بخش بر مراد الهی نداشته باشد و همواره معنایی جز آنچه ظواهر می‌نماید، محتمل دانسته شود، نمی‌توان قرآن را به قول مطلق نور نامید و به روشنی و روشنی بخشی وصف نمود؛ زیرا گمان آمیخته با تاریکی است و حقیقت را آن‌گونه که باید جلوه‌گر نمی‌کند. پس توصیف قرآن به اینکه نور است این پیام روشن را در پی دارد که همان معانی که از ظواهر آن بر می‌آید، مراد الهی است و نباید در آن تردید کرد (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۸).

ب) آیه ای که بیان می‌کند در سراسر قرآن اختلافی نیست: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲). در این آیه نبود اختلاف میان آیات در سراسر قرآن دلیل الهی بودن قرآن دانسته شده است؛ درحالی‌که بود و نبود اختلاف میان آیات مرتبط با معانی و مفاهیم آنهاست و آنگاه می‌توان مدعی عدم اختلاف شد که ظواهر قرآن مراد باشد؛ زیرا احتمال اینکه ظواهر آیات یا برخی از آنها مراد الهی نباشد مانع از آن است که بتوان اختلاف یا عدم اختلاف را کشف و اثبات نمود.

ج) آیاتی که قرآن را به‌مبین بودن وصف کرده‌اند؛ مانند: «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ»

(حجر/ ۱؛ مائده/ ۱۵؛ دخان/ ۲) در این آیه قرآن به تمامی به «مبین» توصیف شده است. مبین به معنای روشنگر است. توصیف قرآن به این وصف با ظنی الدلاله بودن ظواهر آن ناسازگار است؛ زیرا گمان آمیخته با ابهام و عدم وضوح است.

د) آیاتی با بیان‌های گوناگون، قرآن را به تمامی هدایتگر می‌داند؛ مانند: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره/ ۱۸۵؛ جن/ ۲-۳).

هدایت به معنای راهنمایی کردن، نشان دادن، شناساندن، با تردید و ابهام که لازمه ظن است سازگار نیست. براین اساس وقتی قرآن خود را هدایتگر بلکه نفس هدایت (هُدًى لِّلنَّاسِ) معرفی می‌کند، بدین معناست که آنچه را بیان کرده و در بدو نظر ظاهر است، نه نص، همان مراد الهی است و احتمال خلاف ندارد؛ زیرا با وجود احتمال خلاف تردید و حیرت همچنان باقی است؛ در نتیجه هدایت مصداق پیدا نمی‌کند.

ه) قرآن شفا نامیده شده است: «قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً» (فصلت/ ۴۴). در این آیه، قرآن شفا دهنده بلکه نفس شفا (هُوَ ... هُدًى وَ شِفَاءً)؛ یعنی قرآن شفای محض از شک و شبهه و تردید و دودلی است. ازسویی ظاهر به معنای ظنی، عین تردید است.

و) در آیاتی قرآن به «حق» بودن توصیف شده است؛ مانند: «وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ» (فاطر/ ۳۱؛ رعد/ ۱۹) این درحالی است که در آیات متعددی از قرآن، ظن در مقابل حق قرار داده شده‌اند؛ مانند: «إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ إِلَّا الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم/ ۲۸). پس گمان برای رسیدن به حق اندک کفایتی ندارد. ولی قرآن هدایتگر به سوی حق است: «إِنَّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ» (احقاف/ ۳۰) با این وصف اگر فرض شود که قرآن ظنی الدلاله است، یعنی محتمل است آنچه را می‌نماید مراد الهی نباشد، ممکن نیست که به سوی حق راهنمایی کند (صفوی، ۱۳۹۱: ۱۵۹-۱۶۲). هدایت حتماً متوقف بر فهم است.^۱

۱. مقدمه تفسیرالمیزان اثر علامه طباطبایی و مقدمات تفاسیر متأثر از ایشان مانند الفرقان اثر دکتر صادقی تهرانی و تسنیم اثر آیت‌الله جوادی آملی و... تلاش خوبی در جهت تفهیم این هدف‌اند.

نتیجه اینکه هرچند ظواهر قرآن را به خودی خود ظنی الدلاله بدانیم، ولی آیات گذشته به عنوان متمم بیان، گویای آن است که آنچه ظواهر قرآن حاکی از آن است همان‌ها مراد الهی است و احتمال اینکه معنایی دیگر که بر خلاف ظاهر است مراد باشد، منتفی است.

۲-۳. اعجاز قرآن

قرآن به صراحت آیاتی متعدد، معجزه و دلیل تمام عیار رسالت پیامبر ﷺ است. آیات تحدی صریحاناتوانی بشر را بر تولید همانند قرآن اعلام کرده‌اند: «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا...» (بقره/ ۲۳-۲۴).

مخالفان عنادپیشه قرآن نیز نتوانسته‌اند برتری این کلام را انکار کنند، بلکه با سحر نامیدنش به خارق العاده بودن آن اذعان کرده‌اند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (سبأ/ ۴۳).

بر این پایه ناگزیر باید اعتراف کرد آنچه ظواهر آیات گویای آن است همان مراد الهی است، در غیراین صورت نه‌تنها قرآن معجزه به شمار نمی‌رود، بلکه حتی بلیغ و فصیح دانستن آن جای تأمل دارد؛ زیرا مراد از ظواهر - چنان‌که بیان شد - الفاظ و عباراتی است که قالب برای معانی و مفاهیمی خاص است. حال اگر فرض شود که متکلم غیر از آن معانی را اراده کرده است، یعنی مفاهیمی را از آن الفاظ و تراکیب قصد کرده که قالب آنها نیست، بی‌گمان این کلام فاقد بلاغت است چه رسد که به حد اعجاز رسد، بلکه نه‌تنها چنین کلامی بلیغ نیست که چه بسا متکلم متهم شود که سخن گفتن نمی‌داند؛ چراکه معانی و مفاهیمی را از کلماتی قصد کرده که این کلمات قالب برای آن معانی و مفاهیم نیستند.

البته، نباید غفلت کرد که سطوح دلالتی قرآن و معارف طولی آن را هرگز منحصر در آنچه ابتداءً فهمیده می‌شود نمی‌کنیم و می‌تواند مراتب طولی متعددی از معارف داشته باشد که هرکس به حسب توانایی علمی و معرفتی خود استفاده می‌کند. همچنین قاعده‌ای در روایات مطرح شده

که هر آیه از قرآن به لحاظ ترکیب‌هایی که در آن متصور است، ممکن است معانی مختلفی را ارائه کند (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱؛ ۲۶۰) و این بخشی از اعجاز قرآن است. این نوع استفاده‌ها نیز اگر طبق قاعده انجام شوند، می‌توانند قطعی باشند.

۴. دلایل عدم قطعی‌الدلاله بودن ظواهر قرآن

اگر دلالت آیات قرآنی را بر معانی و مفاهیمی که عرضه می‌کند قطعی بدانیم با شبهاتی روبه رو می‌شویم که پاسخ به آنها آسان نیست و اگر این شبهات پاسخ روشنی نداشته باشد ناگزیر باید به ظنی‌الدلاله بودن قرآن تن در دهیم؛ زیرا بر فرض ظنی‌الدلاله شمردن آیات قرآن در دلالت بر معانی می‌توانیم باب تأویل و توجیه را بگشاییم و به این طریق شبهات را آسان‌تر حل کنیم. گمان می‌رود شبهاتی که در این مسئله مطرح بوده - یا حداقل برخی از آنها - موجب شده دانشمندان علوم قرآنی و مفسران قرآن به این نظریه روی آورند که قرآن در معانی خود ظهور دارد و ظهور تنها مایه گمان می‌شود و گمان قابل تأویل است. آیت‌الله سبحانی در این باره گفته است:

از آن رو که دلالت ظواهر قرآن بر مفاهیمی که حکایت می‌کند بیش از گمان نیست، راه تصرف در معانی قرآن به وسیله حجت‌های عقلی و علمی آسان شده است؛ به این بیان که دلالت‌های قرآن ظنی است و ظن نمی‌تواند با دلایل قطعی و برهان‌های علمی برابری کند (سبحانی، [بی تا]: ۴۹).

۴-۱. ظهور برخی آیات در جسمانیت خدا

ظواهری از آیات قرآن حکایت از آن دارد که خداوند سبحان جسم است و اندامی چون آدمیان دارد؛ مانند: «و قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ ... بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/ ۶۴) «قَالَ يَا بَلِيسُ مَا مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص/ ۷۵) «و أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي» (طه/ ۳۹) ظاهر این آیات گویای آن است که خدا چشم و دو دست دارد.

از برخی دیگر از آیات برمی‌آید که خدا بر تختی تکیه دارد: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ»

(اعراف/ ۵۴؛ حاقه/ ۱۷) در این آیات برای خداوند تختی (عرشی) که بر آن استوار می‌شود فرض شده است و لازمه آن جسم بودن، محدود بودن و جهت داشتن خداوند سبحان است.

۱-۱-۴. پاسخ دلیل یادشده

ظهور تصویری و تصدیقی: آیت‌الله سبحانی با اذعان به اینکه نمی‌توان معنای ظاهری آیه‌ای را تأویل کرد و برخلاف ظاهر آن حمل نمود و این استثنا بردار نیست، ظهورات را به دو دسته ظهور بدوی و ظهور نهایی یا ظهور تصویری و ظهور تصدیقی تقسیم کرده و بیان می‌کند آنچه از ظهورات مایه قطع به مراد متکلم است و توجیه و تأویل آن روا نیست ظهور تصدیقی و نهایی است، نه ظهور بدوی یا تصویری و دریافت ظهور نهایی و تصدیقی با تأمل و دقت در آیات و قرائن پیوسته مشخص می‌شود و آیتی که از آنها برمی‌آید که خداوند دست یا چشم دارد و بر تخت می‌نشیند همه ظهورات بدوی و تصویری است نه ظهورات تصدیقی و نهایی. استاد سبحانی برای روشن شدن تفاوت میان ظهور بدوی و ظهور نهایی دو مثال می‌آورد:

۱. آنگاه که بگویی: «شیری را در حمام دیدم»، لفظ «شیر» به تنهایی ظهور در آن حیوان درنده دارد، ولی با توجه به تمام کلام و قرائن موجود در آن درمی‌یابی که «شیر» در مرد شجاع ظهور دارد. در اینجا اگر گفته شود جمله را بر خلاف ظاهر آن یعنی دیدن حیوان درنده حمل کرده‌اید، صحیح است و این در ارتباط با ظهور جزئی از کلام یعنی «اسد» است نه مجموع کلام با قرائنی که با خود دارد؛ پس باید گفت آنچه ظهور نهایی است مراد قطعی متکلم است نه ظهور بدوی و تصویری.

۲. آنگاه که بگویی: «خاکستر خانه زید زیاد است»، ظهور بدوی کلام، خانه‌ای پر از خاکستر را برای زید نشان می‌دهد، اما متکلم در مقام مدح زید است و همین قرینه است بر اینکه لازم معنا مراد اوست؛ یعنی زید مهمان دار است و به همین دلیل آشپزخانه‌اش همواره در حال پخت و پز است و در نتیجه خاکستر آن بسیار است. این ظهور نهایی و تصدیقی است. عدول از معنای زیادی خاکستر از آن روست که این ظهور بدوی طبق عرف عقلاً مقصود نیست. پس آنچه

باید بر آن تکیه کرد و مراد متکلم دانست ظهور نهایی است. آیات مورد بحث همین گونه‌اند؛ یعنی ظهوری بدوی دارند و آن وجود دست و چشم برای خداست و ظهوری تصدیقی که مراد خداوند از کلامش آن معناست. اگر می‌گوییم ظواهر قرآن قطعی است و تأویل و توجیه آنها جایز نیست، مقصود ظهور تصدیقی براساس متعارف است (سبحانی، [بی تا]: ۵۳-۵۷).

پیش از بررسی بیان یادشده تذکر دو نکته ضروری است:

یکم، واژه‌ها و کلمات در همه زبان‌ها به‌ویژه در زبان عربی به‌صورت مجاز، کنایه و استعاره در غیرمعانی که برای آنها وضع شده‌اند به‌کار گرفته می‌شود. واژه «ید»، «عرش»، «استوی» نیز می‌توانند در غیرمعانی اولیه خود در کنایه از معنا و مفهومی دیگر استعمال شوند؛ برای مثال هرکسی که اندک آشنایی با مسائل ادبی و محاورات عرفی دارد تردید نمی‌کند که مراد از «ید» در آیه «و لا تجعل يدك مغلولةً الي عنقك و لا تبسطها كل البسط» (اسراء/ ۲۹) دست به‌معنای اندام نیست، بلکه کنایه از بخل است.

دوم، بی تردید اختیاری معنای حقیقی یا مجازی و کنایی کلام به انتخاب مخاطب و شنونده نیست؛ بلکه کلام باید با ویژگی‌هایی که متکلم در آن لحاظ کرده و قرائنی که در آن به‌کار برده است خود گویای معنا و مفهومی باشد که متکلم آن را اراده کرده است.

باتوجه به دو نکته بالا سراغ آیات یادشده می‌رویم و این سؤال را مطرح می‌کنیم که آیا اگر خداوند در ضمن بیان اینکه آدم را خود بالمباشره آفریده، رساندن این معنا را نیز اراده کرده باشد که دارای دو دست است. آیا این عبارت «لما خلقتُ بیدی» صلاحیت رساندن این مفهوم را ندارد؟! بی‌گمان کلام یاد شده می‌تواند آئینه آن معنا باشد.

سؤال دیگر اینکه آیا جمله «لما خلقتُ بیدی» نمی‌تواند کنایه از اهتمام به خلقت آدم یا بیان مباشرت بر آن باشد؟! انکار این معنا نیز وجهی ندارد. پس کلام یاد شده توان رساندن دو معنا را دارد و می‌تواند قالب برای هر یک از آنها باشد: یکم، خداوند در خلقت آدم اهتمام تام داشت و آن را خودش آفرید؛ دوم، به‌دستان خود آفرید و او دارای دو دست است. هیچ قرینه‌ای لفظی و کلامی نمی‌تواند هیچ‌یک از این دو معنا را نفی کند. انتخاب معنای کلام هم در اختیار مخاطب

نیست تا هر کدام را می‌پسندد برگزیند یا اعلام کند که یکی معنای تصویری و دیگری معنای تصدیقی است؛ پس از آنکه الفاظ یادشده می‌تواند قالب برای هر دو معنا باشد.

در مثال «زید کثیر الرّماد» متکلم می‌تواند هر دو معنای کلام، یعنی معنای حقیقی آن، زیادبودن خاکستر خانه زید و معنای کنایی آن، سخاوتمندی زید را اراده کند مگر قرینه‌ای خاص یکی از دو معنا را دفع کند. خطیب قزوینی می‌نویسد:

کنایه لفظی است که معنای لازم آن اراده می‌شود، در عین حال رواست که معنای حقیقی لفظ نیز اراده شده باشد. براین اساس وجه تمایز مجاز و کنایه روشن می‌شود و آن اینکه در کنایه ممکن است متکلم هر دو معنا یعنی معنای حقیقی و لازم معنا را اراده کند (خطیب قزوینی، ۱۴۱۱: ۳۳۰).

تفتازانی در شرح عبارت بالا آورده است:

کنایه ... لفظی است که لازم معنای آن اراده می‌شود و محتمل است که همراه آن، یعنی همراه معنای لازم، معنای حقیقی لفظ نیز منظور باشد؛ مانند «طویل النجاد؛ حمایل شمشیرش دراز است» که کنایه از قامت بلند است، در عین حال متکلم می‌تواند معنای حقیقی آن را نیز اراده کند (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۵۷).

بسیاری از دانشمندان علم اصول نیز تصریح کرده‌اند استعمال لفظ در بیش از یک معنا رواست، بلکه واقع شده است (ر.ک: خمینی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۹؛ خویی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۳۴؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۶۱).

چه بسا قرائن خارجی مخاطب را به سوی یک معنا سوق دهد و معنای دیگر را باطل اعلام کند. آیات مذکور را می‌توان از همین قبیل دانست؛ یعنی می‌توان مدعی شد که به دلایل عقلی امکان ندارد که خدای سبحان دارای دو دست و دارای چشم و گوش باشد و بدین لحاظ معنای حقیقی «ید» و «عین» در آیات یاد شده مراد نیست. براین اساس قرائن موجود در آیه مخاطب را به نداشتن دست و چشم برای خدا گرایش نمی‌دهد و این مفاهیم را مفاهیم تصویری و جزئی نمی‌شمرد، بلکه قرینه عقلی است که مخاطب را به این سوی می‌کشاند؛ به تعبیری دیگر، آن‌کس

که عقلاً پذیرفته است که خدا از داشتن دست و چشم و مانند اینها منزّه است، این باور او را می‌دارد که اعلام کند دلالت آیات بر این معانی، دلالت تصویری و ظهور بدوی است، اما اگر کسی که به حقیقت یاد شده نرسیده باشد هرگز قضاوت نمی‌کند که «ید» در «لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي» در معنای حقیقی آن ظهور تصدیقی ندارد.

نتیجه اینکه اولاً الفاظ آیات یادشده و قرائن موجود در آنها نمی‌تواند تعیین کند که کدام یک از دو معنا ظهور تصدیقی و نهایی است و کدام تصویری و بدوی است؛ ثانیاً در بیان مفاد آیات، پیش فرض‌ها و باورها تأثیر گذار بوده است، هرچند ادعا شود که آنها را از الفاظ آیه استفاده کرده‌اند.

۲-۱-۴. نسبت‌های تعیین‌کننده معانی الفاظ

شبهه این است که اگر قرآن را در آن مفاهیم و معانی که ظواهرش بر آنها دلالت می‌کند قطعی بدانیم باید برای خدا دست و چشم و مانند اینها را بپذیریم. علاوه بر این خدا را قابل انتقال از مکانی به مکانی دیگر بینداریم و او را قابل رؤیت بشماریم و پیامبران را اهل گناه بدانیم؛ زیرا ظاهر آیاتی از قرآن گویای مطالب یادشده است؛ مانند: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/ ۲۲) در این آیه آمدن به خدا نسبت داده شده است و «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲-۲۳) این آیه قابل رؤیت بودن خدا را در قیامت می‌رساند. ظاهر آیاتی دیگر حاکی از گناهکار بودن پیامبران است؛ مانند:

وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ: [ابراهیم گفت] همان‌که امید دارم در روز جزا

گناهم را بر من ببخشد (شعراء/ ۸۲).

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ: [نوح گفت] پروردگارا! مرا و پدر و مادرم را و هرکس که به خانه من درآید و با ایمان باشد و نیز همه مردان و زنان با ایمان را بیامرزد (نوح/ ۲۸).

خداوند به پیامبر ﷺ فرمود:

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا: پروردگارت را همراه با ستایش او تسبیح‌گویی و از

وی آمرزش بخواه که او بسیار توبه‌پذیر است (نصر/ ۳).

ظاهر این آیات می‌نماید که پیامبرانی اولوالعزم چون حضرت ابراهیم و نوح علیهم‌السلام و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مرتکب گناه شده‌اند و از خداوند درخواست آمرزش کرده‌اند.

فهم درست آیات یاد شده در گرو آن است که بدانیم الفاظ در عبارات‌ها و ترکیب‌ها و نسبت‌های گوناگون ممکن است معانی و مفاهیم متفاوتی را افاده کنند. این تفاوت‌ها گاهی برخاسته از اشتراک لفظی است و چه بسا پای مجاز و کنایه و استعاره و مانند اینها در میان است؛ ولی قسم سومی نیز از تفاوت معنا مشاهده می‌شود که نه ناشی از اشتراک است و نه مجاز و کنایه‌ای در کار است. واژه «طیب» در زبان عربی و معادل آن «خوب» در فارسی مثال روشنی برای حقیقت یادشده است. «طیب» در آیاتی به انسان (آل عمران/ ۱۷۹)، در آیاتی به گفتار (حج/ ۲۴) و به خاک (نساء/ ۴۳) نسبت داده شده و در آیه‌ای طیب به عنوان وصف سرزمین ذکر شده: (اعراف/ ۵۸) در آیاتی «طیبه» به عنوان وصف ذریه (آل عمران/ ۳۸)، وصف مساکن (توبه/ ۷۲)، صفت ریح (باد) (یونس/ ۲۲) و صفت حیات (نحل/ ۹۷) ذکر گردیده است.

واژه «طیب» و «طیبه» در آیات فوق معانی متفاوتی را تصویر می‌کند؛ آنگاه که طیب به انسان نسبت داده شود پاکدامنی و فضایل انسانی او را در نظر می‌آورد و زمانی که زمینی را طیب بنامیم حاصلخیزی آن به ذهن می‌آید و چون خانه‌ای را به طیب بودن توصیف کنیم آسایش را در آنجا می‌نگریم. این تفاوت‌ها از باب اشتراک لفظی نیست و یقیناً مجاز و کنایه و استعاره‌ای هم در میان نیست، بلکه لفظ طیب در نسبت‌های گوناگون جلوه و صنفی از معنا را ترسیم می‌کند.

در زبان فارسی نیز آنگاه که گفته شود انسان خوب، خانه خوب و رفیق خوب، واژه «خوب» در هر عبارت، معنایی متفاوت دارد. این تفاوت‌ها از مسندالیه، موصوف، مضاف و هر آنچه این واژه به آنها نسبت داده شده است برمی‌خیزد. براین اساس شناخت مسندالیه کلمه، موصوف و مضاف آن تعیین‌کننده معنای دقیق کلمه است.

ما انسان‌ها چون زمین، سخن، خانه و فرزند را آن‌گونه که هستند می‌شناسیم به روشنی معنای طیب بودن و خوب بودن آنها را درمی‌یابیم و تفاوت معنای آن را در هر مورد به خوبی می‌فهمیم و تصور روشنی از آن داریم. نیز واژه «جاء» در «جاء زید» معنایی را در ذهن ما ترسیم می‌کند که با

«جاء» در «جاء کتاب زید؛ پیام زید آمد» متفاوت است؛ این تفاوت برخاسته از مسندالیه فعل «جاء» است.

درحقیقت معنای دقیق کلمات در عبارت‌ها و نسبت‌ها آشکار می‌شود. معنای الفاظ نظیر اعراب آنهاست. واژه زید آنگاه که در عبارتی به کار نرود و مسند و مسندالیه و مضاف الیه و مانند اینها قرار نگیرد اعرابی ندارد، نه مرفوع است، نه منصوب و نه مجرور؛ ولی آنگاه که در کلام قرار گیرد و مثلاً مرفوع شود، معنای فاعلیت می‌گیرد و اگر منصوب شود، معنای مفعولیت می‌گیرد. معنای کلمات نیز در عبارت‌ها آشکار می‌شود و نسبت‌ها آن را رقم می‌زنند. این نسبت‌ها هستند که به منزله فصل نسبت به جنس قوام دهنده معنا می‌باشند.

باتوجه به حقیقت یادشده می‌توان معنای آیاتی از قبیل «ثم استوی علی العرش»، «جاء ربک» و «خلقت بیدی» را جویا شد؛ یعنی باید نخست خداوند را که این کلمات به او نسبت داده شده شناخت، آنگاه می‌توان عرش او و استوایش بر عرش، آمدن او و نسبت دادن دست را به او دریافت. وقتی عقل به این باور برسد که خداوند حقیقتی نامتناهی است و به هر چیزی احاطه دارد و آیات متعددی نیز حقایق یادشده را به روشنی بیان کند: «و كَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا» (نساء/ ۱۰۸). «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت/ ۵۴) و آنگاه که قضاوت خرد آن است که خداوند در همه جا حضور دارد و همه چیز در محضر خداست و قرآن نیز بر این حقیقت گواهی می‌دهد: «فَإِنَّمَا تُولَّوْا فَنَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره/ ۱۱۵) «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/ ۱۶) و سرانجام اینکه خداوند آن است که هیچ مثل و مانندی ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/ ۱۱).

با این آگاهی‌ها فهم ما درباره نسبت‌هایی که قرآن به خدا می‌دهد تغییر می‌کند و از این کلمات مفاهیمی دریافت می‌کند که با نسبت دادن اینها به زید و عمر تفاوت اساسی دارد؛ یعنی حقیقتی که بر همه چیز و به درون و بیرون هر موجودی احاطه دارد و در همه جا حضور دارد همانندی برای او نیست و همه در محضر اویند، بر همه چیز چیره است، قدرتش مطلق است. چنین حقیقتی آمدن، استوایش بر عرش، دستش و مبسوط‌بودن آن (بل یداه مبسوطان) هرگز

تفسیر و معنایی - حتی در تصور بدوی - چون آمدن زید و عمرو را نمی‌پذیرد.

ضعف شناخت بشر از خداوند و سر و کار داشتن او با مادیات و جسمانیات است که هرگاه کلمه «ید» را درباره خدا می‌شنود تصور اندامی چون آدمیان برای خدا ترسیم می‌کند.

ما چون قرآن و انجیل را می‌شناسیم، آنگاه که این دو آیه را می‌شنویم: «وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (مائده/ ۴۶) و «أَنَا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ» (احقاف/ ۳۰) هرگز از واژه «یدی» این تصور حتی در تصور بدوی برای ما رخ نمی‌نماید که قرآن و انجیل هر کدام دارای دو دست هستند. همچنین آنگاه که دست داشتن به عذاب نسبت داده می‌شود: «بَيْنَ يَدَيِ عَذَابٍ شَدِيدٍ» (سبا/ ۴۶)، در خیال ما نمی‌گذرد که عذاب دو دست دارد و نیز آنگاه که این آیه را می‌شنویم: «وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ: گمان نمی‌بریم که رحمت خدا [باران] دارای دو دست است» (اعراف/ ۵۷)، با اینکه در آیه شریفه به‌صورت صریح، داشتن دو دست به او نسبت داده شده است.

با این وصف چگونه تصور می‌شود که وقتی آیاتی نظیر «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/ ۶۴) را تلاوت می‌کنیم خدا را دارای دو دست چون دست آدمیان بپنداریم، مگر اینکه پیش از این خدا را موجودی مادی چون انسان خیال کرده باشیم. حقیقت این است که کسانی که با ملاحظه آیات یاد شده در خیالشان دست داشتن خدا را تصور می‌کنند، پیش از آن، خدا را موجودی محدود مادی جهت دار فرض کرده‌اند؛ ولی اگر پیش از آن، خدا را محیط به کل شیء بدانند، هرگز این خیال به ذهنشان خطور نمی‌کند.

معنا و مفهوم درست گناه و آمرزش درباره پیامبران ﷺ نیز در گرو شناخت آنان است؛ لذا نخست باید به آیاتی که آنان را معرفی می‌کند و مقام و عظمتشان را بیان می‌کند، رجوع کنیم تا شناخت درستی از آنان حاصل آید؛ در آن صورت وقتی در آیه‌ای ارتکاب گناهی به آنان نسبت داده شده یا از خداوند طلب آمرزش کرده‌اند، معنای متعارف گناه یعنی نافرمانی خدا را از آن نمی‌فهمیم؛ برای روشن شدن این حقیقت مثال زیر می‌تواند مفید باشد:

اگر از فردی عامی که درس نخوانده و مکتب ندیده است مسئله‌ای فقهی سؤال شود و او در

پاسخ بگوید «نمی‌دانم» و سپس همان مسئله را از فقیه برجسته‌ای چون شیخ انصاری یا سیدمحمد کاظم یزدی سؤال شود و آنها نیز بگویند: «نمی‌دانیم»، میان این دو «نمی‌دانم» تفاوت زیادی هست؛ «نمی‌دانم» فرد عامی جاهل محض است و «نمی‌دانم» آن استوانه‌های فقه پشتوانه‌ای از دریای دانش دارد. از آن روست که به نیکی گفته‌اند: «حسنات الابرار سینات المقرین؛ کارهای خوب ابرار برای مقربان گناه به شمار می‌آید».

براین اساس گناهی که به پیامبران نسبت داده می‌شود و آمرزشی که آنان از خدا می‌خواهند هرگز - حتی به تصور بدوی - گناه به معنای مخالفت با اوامر و نواهی مولوی و شرعی خداوند به ذهن خطور نمی‌کند و با عصمت آنان هرگز تنافی ندارد.

۴-۲. عدم امکان التزام به اطلاقات و عمومات قرآن

در آیات قرآن الفاظی هست که حکایت از عموم و شمول دارد و الفاظ مطلقه هست که حکم را بر مصادیق آن بدون شرط تثبیت می‌کند، درحالی‌که این الفاظ در معرض تخصیص و تقییداند، بلکه بسیاری از آنها بعد از چندی با ورود مخصص و مقید از ظاهرشان که مفید عموم و اطلاق است منصرف شده‌اند. در نتیجه الفاظ عام و مطلق قرآنی، هرچند ظهور در عموم و شمول دارند، ولی نمی‌توان این ظهور را مراد واقعی دانست و آنها را بر معنایی که عرضه می‌کنند قطعی شمرد.

۴-۲-۱. پاسخ دلیل یادشده

تخصیص و تقیید تفسیر نیست: بیان مذکور براین باور استوار است که مخصص‌ها و مقیدها تفسیر عام‌ها و مطلق‌ها هستند؛ به تعبیری دیگر، دلیل خاص و مقید را کاشف مراد جدی از عام و مطلق می‌داند، اما اگر در این باور تردید کنیم و در دیدگاه اصولیان تجدید نظر کنیم و آنها را از مسلمات به شمار نیاوریم، شبهه مذکور خود به خود دامن خویش برمی‌چیند.

در مجامع قانون‌گذاری احکامی عام و مطلق عرضه می‌شود و برای اجرا به متصدیان امور

اجرائی ابلاغ می‌گردد و پس از چندی تبصره‌ها که همان مخصص‌ها و مقیدهاست به آنها ضمیمه می‌گردد و هیچ‌کسی تصور نمی‌کند که مراد واقعی قانونگذاران در آغاز القای حکم عام معنای خاص و مقید بوده است؛ برای مثال اگر در یکی از تابلوهای راهنمایی کنار جاده علامت «حداکثر سرعت مجاز هشتاد کیلومتر» نصب شده باشد، اما پس از چندی نوشته شود: «حداکثر سرعت برای کامیون‌ها هشتاد کیلومتر»، در این صورت، هرگز کسی خیال نمی‌کند که نظر قانونگذار در آغاز، مقید بوده، بلکه همگان این معنا را درمی‌یابند که تا فلان تاریخ تمام وسائل نقلیه مشمول حکم بودند و نظر قانون‌گذار هم همین معنا بود و پس از آن بر اساس مصالحی که قانون‌گذار بدان وقوف یافته، مراد او تغییر کرده و حکم عام به حکم خاص دگرگون شده است. عموماً و اطلاقات موجود در قرآن نیز به همین منوال است؛ یعنی آنگاه که حکمی عام یا مطلق در قرآن بیان می‌شود مراد واقعی همان است که الفاظ عموم و مطلق گویای آن است و اگر پس از چندی قیدی آمد یا مخصصی بیان شد، از آن لحظه مقید و مخصص مراد واقعی خواهد شد. براین اساس مخصصات و مقیدات کاشف مراد واقعی از عام‌ها و مطلق‌ها به حساب نمی‌آید و اینکه عام‌ها و مطلق‌ها در معرض تخصیص و تقید هستند موجب نمی‌شود که تصور شود معانی آنها مراد نیست و آیتی که حاوی این الفاظ و کلمات هستند ظواهرشان قطعی نیست.

۴-۲-۲. شاهد قرآنی بر ادعای مورد بحث

داستان بنی اسرائیل حجتی گویا بر نظر مذکور است:

و اذ قال موسى لقومه ان الله يامرکم ان تدبحوا بقره قالوا اتتخذنا هزواً قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلین. قالوا ادع لنا ربک یبین لنا ما هی قال انه یقول انها بقره لا فارض و لا بکر عوان بین ذلک فافعلوا ما تؤمرون... ای پیامبر! یاد کن زمانی را که موسی برای مشخص ساختن قاتلی از میان بنی اسرائیل، به قومش گفت: خدا به شما فرمان می‌دهد که گاوی را سر ببرید. گفتند: آیا ما را به مسخره می‌گیری؟ موسی گفت: به خدا پناه می‌برم از اینکه از نادانان باشم. گفتند: از پروردگارت بخواه تا برای ما روشن کند که آن چگونه گاوی است؟ موسی گفت: او می‌گوید: آن گاوی است نه پیر که باردار نشود و نه کم سال که نزیایده باشد، بلکه میانه این دو

است؛ پس آنچه را که بدان فرمان یافته اید انجام دهید (بقره/ ۶۷-۷۱).

واژه «بقره» در «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً» مطلق است و در این معنا ظهور دارد که هر گاوی با هر خصوصیتی مصداق «بقره» است و همین ظهور مراد واقعی خداوند از دستور، ذبح گاو بوده است. این حقیقت از ساختار آیات و به‌ویژه از «فَأَفْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ» استفاده می‌شود؛ به تعبیر دیگر، از لحن و سیاق آیه و خصوصیات آن به خوبی می‌توان دریافت که مراد واقعی از «بقره» در جمله مذکور گاو میان سال زرد رنگ که رام نشده باشد و هیچ زمینی را شخم نزده باشد و هیچ کشتزاری را آبیاری نکرده باشد، سالم و بی‌نقص باشد، لکه‌ای در رنگش دیده نشود نبوده است، بلکه مراد واقعی در مرحله اول مطلق گاو بود، در مرحله‌ای دیگر گاو میان سال مراد واقعی شده و در مرحله سوم گاو میان سال زرد رنگ و در مرحله چهارم گاو رام نشده و سالم و بی‌لک مراد واقعی بوده است.

ممکن است گفته شود که ضمایر «انها...» و «ماهی» حکایت می‌کند که بقره‌ای که بنی‌اسرائیل مأمور به کشتن آن بودند می‌بایست دارای این خصوصیات باشد؛ یعنی قیود بعدی تفسیر همان بقره است. در پاسخ این اشکال باید گفت که بی‌گمان اگر بنی‌اسرائیل پیش از درخواست‌هایی که مطرح کردند، گاوی را ذبح می‌کردند به فرمان «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً» عمل کرده بودند و اثر (زنده‌شدن مقتول به‌وسیله آن) بر آن مترتب می‌شد. جمله «فَأَفْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ» و قرائن خارجی دیگر موجب اطمینان به حقیقت یاد شده است؛ از این‌رو باید گفت ضمایر یادشده به طریق استخدام و مانند آن به «بقره» در «أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً» باز می‌گردد؛ مانند «اعطیت زیدا درهما و نصفه».

از آنچه گذشت معلوم می‌شود قیودی که به مطلقات ملحق می‌شود و تخصیص‌هایی که بر عموماً وارد می‌گیرد بیانگر آن نیست که از آغاز مراد واقعی، مقید و مخصص بوده است، بلکه شرایط زمانی و مکانی و نظایر آن موجب می‌شود که حکم مطلق و عام اولی از زمان الحاق قید و تخصیص عوض شود و آن مراد باشد.

ممکن است بر نظر یاد شده ایراد شود که لازمه آن بازگشت عام و خاص و مطلق و مقید به

ناسخ و منسوخ است؛ یعنی اگر عام و مطلق تا زمان ورود مخصص و مقید مراد واقعی بوده و پس از آن مراد واقعی دگرگون شده و خاص و مقید مراد گشته است، این چیزی جز نسخ عموم عام به وسیله خاص و نسخ اطلاق مطلق به وسیله مقید نیست.

در ود این اشکال می‌توان گفت به لازمه یادشده اذعان داریم؛ ولی این هرگز موجب اشکال نمی‌شود و حقیقتی را دگرگون نمی‌کند. اگر از این به بعد گفته شود هر خاصی ناسخ عموم عام است و هر مقید ناسخ اطلاق مطلق است جز تغییر اصطلاح نمونه دیگری ندارد. البته ممکن است از ناحیه دیگر با مشکل مواجه شویم و آن این‌که ظهور عام و مطلق در تداوم است و دلیل خاص و مقید - در هر تقدیر چه کاشف تلقی شود و چه ناسخ - مخالف آن ظهور است، در نتیجه همواره چنین نیست که ظهورات مراد واقعی باشد و دلالت‌های قرآن قطعی‌الدلاله دانسته شود. پاسخ این اشکال در شبهه سوم که مربوط به ناسخ‌ها و منسوخ‌هاست بیان خواهد شد.

۳-۲-۴. موجه نبودن ایراد عام و اراده خاص

چنانچه الفاظ عموم و مطلق ایراد شود و مراد واقعی از آن معنای شمول و مطلق نباشد درحقیقت متکلم الفاظی را به کار برده که قالب برای معنای مرادش نیست؛ لباسی به قامت معنا پوشانده است که بزرگ‌تر از اندازه آن است. این استعمال را چه مجازی بدانیم چنان‌که برخی از دانشمندان علم تصریح کرده‌اند و چه آن را حقیقی بدانیم چنان‌که گروهی از آنان فرموده‌اند، به هر تقدیر متکلم باید برای نکته‌ای که ذوق سلیم آن را بپسندد و مطابق اصول محاوره باشد قالب مطابق معنا را رها کرده و قالبی وسیع‌تر از معنای مراد را برگزیده باشد؛ از این رو اگر نکته‌ای برای این گزینش نباشد باید اذعان کرد که متکلم سخن گفتن نمی‌داند؛ زیرا نتوانسته آنچه را در درون دارد با لباس و قالب خاص آن عرضه کند.

انگیزه انشای حکم به صورت عام وضع قانون و بیان قاعده کلی است؛ قانونگذار حکمی را بر یک عنوان کلی مانند «اکرم العلماء» مقرر می‌دارد، درحالی‌که موضوع (العلماء) هزاران مصداق دارد و اراده جدی قانون‌گذار بر آن است که برخی از آنها اکرام شوند و برخی اکرام نشوند؛ پس

قانونگذار سخنش (اکرم العلماء) را در تمام افراد عالم که معنای حقیقی «العلماء» است استعمال کرده و سپس فاسقان آنها را به دلیل متصل یا منفصل استثنا کرده است. این نوع سخن گفتن این ثمر را دارد که هرگاه مجری قانون شک کند که آیا افراد یا گروه‌های دیگری به غیرفاسقان نیز استثنا شده‌اند یا چنین استثنایی صورت نگرفته است، با تمسک به عموم مورد مشکوک را داخل در قانون کلی می‌بیند (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۰).

۴-۲-۴. نقد و بررسی توجیه

در مجامع قانونگذاری نشانه‌ای بر اینکه منظور قانونگذاران از جعل قاعده کلی پوشش دادن موارد مشکوک باشد ملاحظه نمی‌شود. رویه قانونگذاران این است که قانونی کلی را انشا و سپس با تبصره‌ها موارد استثنایی و شرایط لازم را برای اجرای حکم بیان می‌کنند. اگر در اجرای قانون در مناطقی خاص یا شرایطی خاص یا زمانی خاص مشکلی مشاهده کردند قانون را اصلاح می‌کنند و بر تبصره‌ها می‌افزایند.

مجریان نیز در تعیین مصادیق عنوان عام هر مقدار را که مشمول عنوان دیدند حکم را اجرا می‌کنند؛ و اگر نه حکم را جاری نمی‌دانند و اگر تردیدی دارند به قانونگذار مراجعه می‌کنند و تفسیر آن را جویا می‌شوند، ولی هیچ‌گاه مجریان این تصور را ندارند و قانونگذاران نیز این معنا را القا نمی‌کنند که از انگیزه‌های جعل قانون به صورت کلی و فراگیر، آن است که موارد مشکوک را پوشش دهد و مجریان باید در موارد مشکوک حکم عام را اجرا کنند.

پس اگر احکام شرعی و مقررات الهی همسان قوانین مجعول در جوامع بشری فرض شود نمی‌توان مدعی شد که غرض از القای «العقود» در «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱) به‌رغم اراده خاص از آن پوشش دادن موارد مشکوک است؛ لذا نکته القای عام و اراده خاص به بیان یاد شده نمی‌تواند موجه باشد.

علاوه بر این تمسک به عام در شبهات و مصادیق مشکوک مورد اتفاق دانشمندان علم اصول نیست، به‌ویژه بنا بر این نظریه که عام مخصوص، مجاز است.

۴-۳. آیات ناسخ و منسوخ

ادعا شده که آیاتی از قرآن به وسیله آیاتی دیگر منسوخ شده است (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۵۵؛ خویی، ۱۳۶۶: ۲۸۷) و این بدان معناست که ظهور آیات منسوخ در تداوم حکم مراد نبوده است؛ پس ادعای قطعی الدلاله بودن مفاد آیات، ادعایی گزاف است.

۴-۳-۱. پاسخ دلیل یادشده

قانون، فاقد قید تداوم و عدم تداوم: عبارت‌هایی که بیانگر حکم و قانون است و حتی غیر آنها خود به خود گویای تداوم نیست؛ بلکه وجود کلام و در مرأی و منظر قرارداد آن از سوی قانونگذار اصل حکم را برای مجریان و مکلفان تثبیت می‌کند. این معنا را در قالب مثالی عرفی می‌توان به خوبی دریافت: اگر فرض کنید در یکی از تابلوهایی که در جاده‌ها نصب شود این عبارت ثبت شده باشد: «عبور کامیون ممنوع». این عبارت گویای مدت زمان اعمال حکم نیست که حکم یک‌سال یا ده سال یا کمتر یا بیشتر ادامه دارد، بلکه مادامی که تابلو مذکور در کناره جاده نصب است رعایت حکم آن لازم الاجراست و چون تابلو برداشته شود یا به‌گونه‌ای دیگر بی اعتباری آن اعلام شود، حکم منسوخ می‌شود. آیاتی نظیر «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره/ ۴۳) همچنین است؛ هیچ‌یک از الفاظ آیه بیانگر این نیست که وجوب نماز و زکات برای همیشه است یا برای مدتی معین. بله؛ مادامی که خداوند کتاب آسمانی و احکام آن را از میان بردارد و جایگزینی برای آن تعیین نکند آن حکم به قوت خود باقی است.

براین اساس دلیل ناسخ حکایت از تقیید زمانی حکم منسوخ ندارد؛ چراکه الفاظ و عبارات گویای تداوم یا عدم تداوم نبوده است.

سخن درباره عام‌ها و مطلق‌ها که پس از چندی تخصیص زده شده یا مقید شده است نیز به همین صورت است؛ یعنی در الفاظ عموم و عبارت‌هایی که حکایت از شمول دارد و بیانگر تکلیفی یا حکمی عام و مطلق است این معنا نهفته نشده است که عموم و اطلاق آن همیشگی است یا همیشگی نیست تا اگر پس از چندی مقید شد، کشف شود که ظهور تداوم عام در عموم

و مطلق در اطلاق مراد نبوده است و این نتیجه گرفته شود که ظهورات برخاسته از عمومات و اطلاقات بر معنای عام و مطلق ظنی است و نمی‌تواند قطعی باشد.

نتیجه

بررسی و تحلیل جایگاه قرآن در اسلام و کارکردی که از آن انتظار می‌رود و نیز بررسی و تحلیل جایگاه قرآن در اسلام و کارکردی که از آن انتظار می‌رود و نیز اوصافی که خود قرآن از خودش ارائه کرده است، حجیت ظواهر این کتاب را به معنایی که نزد عموم عالمان علم اصول رایج است؛ چه حجیت به معنای تنجز و تعذر باشد یا غیرعلم را تعبدا و تنزیلا علم به شمار آوردن، بر نمی‌تابد و نمی‌تواند در فهم مراد الهی و تفسیر قرآن کارایی داشته باشد. از سوی دیگر نمی‌توان اعتقاد داشت که قرآن کتابی است الهی که تنها قرائت آن پاداشی عظیم دارد و اغلب الفاظ و عبارات آن ظنی‌الدلاله است و چیزی از آن خصوصاً در باب معارف الهی، امور تکوینی و مسائل تاریخی دلالت اطمینان بخش بر مراد الهی ندارد. دلایلی محکم بر مراد بودن ظواهر قرآن ارائه شد. رفتار مشابه با آنچه عرف عقلا در میان خود با کلمات و جملات می‌کنند، قرآن را از توجیهات بی‌نیاز می‌کند و اثبات می‌کند که عرب مخاطب قرآن از این کتاب برداشتی روشن داشته و چنان برایش گویا بوده که اختلافی در آن ندیده است. همچنین چنان قرآن گویا بوده که براساس آن ایمان آورده و به مفادش عمل کرده است. خروج از تعامل متعارف با قرآن و ایجاد شبهات غیرمنطقی سبب مجادلاتی دلالتی در مورد آن شده است که تأمل در جایگاه قرآن در اسلام، مدعی را پشیمان خواهد کرد. با اثبات قطعی‌الدلاله بودن ظواهر قرآنی، در فهم مراد باری تعالی و تفسیر، نیازی به نظریه حجیت ظواهر به اصطلاح علم اصول نخواهیم داشت و در مبنا قراردادن قرآن برای زندگی و مرجعیت معرفتی و علمی آن سنگ بنایی استوار خواهیم داشت.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). کفایها لأصول. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام.
۲. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. آمدی، علی بن محمد. (۱۴۰۲ق). الأحكام. بیروت: المکتب الإسلامی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۵. استرآبادی، محمد امین و سید نورالدین موسوی عاملی. (۱۴۲۴ق). الفوائد المدنیة والشواهد المکیة. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). فرائد الأصول. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۷. انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن.
۸. بابایی، علی اکبر و دیگران. (۱۳۷۹). روش شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۹. بحرانی، سید هاشم. [بی تا]. الحدائق الناضره. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۰. بروجردی، سید حسین. (۱۴۲۱ق). لمحات الأصول. تقریرات سید روح‌الله موسوی خمینی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
۱۱. بهبهانی، وحید. (۱۴۱۹ق). الرسائل الفقهیة. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی.
۱۲. تفتازانی، اسعدالدین. (۱۴۱۱ق). مختصر المعانی. قم: دارالفکر.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). تسنیم. ج ۱، قم: نشر اسراء.
۱۴. خطیب قزوینی، محمد. (۱۴۱۱ق). ایضاح فی علوم البلاغه. قم: دارالکتاب الإسلامی.
۱۵. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۷). تهذیب الأصول. قم: دارالفکر.

۱۶. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۶). *البيان في تفسير القرآن*. تهران: انتشارات كعبه.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۰). *كتاب الصلاة*. قم: لطفی.
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). *مصباح الأصول*. قم: مكتبة الداوری.
۱۹. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۹ق). *محاضرات في أصول الفقه*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۰. سبحانی، جعفر. [بی تا]. *المناهج التفسیریة فی علوم القرآن*. بیروت: داراللواء.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالفکر.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۳. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الأصول*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. صدر، محمدباقر. (۱۴۲۶ق). *بحوث فی علم الأصول*. تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دائرهالمعارف الفقه الإسلامی.
۲۵. صدری افشار، غلامحسین. (۱۳۸۱). *فرهنگ معاصر فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
۲۶. صفوی، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۱). *بازخوانی مبانی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی.
۲۷. عاملی، حسن‌بن‌زین‌الدین. (۱۴۱۷ق). *معالم‌الدين و ملاذالمجتهدین*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۸. عیاشی، محمدبن‌مسعود. (۱۳۸۰ق). *كتاب التفسیر*. تهران: چاپخانه علمیه.
۲۹. گلپایگانی، سیدمحمدرضا. (۱۴۱۰ق). *إفاضهاالعوائد*. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۰. مرتضی زبیدی، محمد. (۱۴۱۴ق). *تاج‌العروس من جواهرالقاموس*. بیروت: دارالفکر.
۳۱. مشکینی اردبیلی، علی. (۱۳۷۴). *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*. قم: الهادی.
۳۲. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶). *المنطق*. قم: اسماعیلیان.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). *أصول الفقه*. قم: اسماعیلیان.

۳۴. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

۳۵. معلوف، لویس. (۱۹۹۲م). المنجد فی اللغة. بیروت: دارالمشرق.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی