

بررسی زبان قرآن در آیات متشابه

دکتر احمد بهشتی

استاد دانشگاه تهران

چکیده

این نوشتار بیانگر یکی از دغدغه‌های مهمی است که خاطر متکلمان و فلاسفه اسلامی را به خود مشغول داشته است. گروهی از اندیشمندان اسلامی در مورد صفات خبری خداوند و حتی سایر گزاره‌های دینی، ظواهر کلام را معتبر دانستند و گروهی به تأویل روی آوردند. برخی از اینان بدون هیچ پروایی زبان دین را غیرشناختاری دانسته‌اند. در غرب نیز متکلمان به دو گروه تقسیم شده‌اند. برخی از آنها زبان دین را شناختاری و برخی غیرشناختاری خوانده‌اند و برخی به تفصیل قائل شده‌اند. گروهی زبان دین را شناختاری و تمثیل دانستند و گروهی غیرشناختاری و نمادین یا زبان ابراز احساسات یا زبان شعاری و یا زبان اساطیری شناختند؛ اما حقیقت آن است که زبان قرآن - و به طور کلی زبان دین - شناختاری است.

کلید واژه‌ها: محکم، متشابه، تشبیه، تاویل، تمثیل، نمادین، احساسات، شعار، اساطیر و احوال.

انسان‌ها همواره به وسیله زبان با هم‌نوعان معاصر و به وسیله قلم با آیندگان و معاصران خود سخن گفته‌اند. اولیای دین هم ناگزیرند به وسیله زبان و قلم با مردم ارتباط برقرار کنند. بی‌جهت نیست که خداوند متعال در قرآن، بعد از ذکر آفرینش انسان به بزرگترین امتیازی که به او داده، یعنی تعلیم بیان و تعلیم خواندن و نوشتن به وسیله قلم سخن به میان آورده است (رحمن، آیه ۴، و علق، آیه ۴).

قطعاً رهبران دینی به زبان مردم با مردم سخن گفته‌اند. چنان‌که خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ (ابراهیم، آیه ۴)؛ ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم تا حقایق را برای آنها تبیین کند.»

مجموعه آنچه اولیای دین به مردم گفته‌اند و امروز به صورت مکتوب از آنها به یادگار مانده است؛ دین نامیده می‌شود. از این آیه، استفاده می‌شود که زبان دین همان زبان مردم است و بنا بر این باید شناختاری باشد و برای فهم آن باید از همان قواعد و قوانین و معیارهایی استفاده کنیم که برای فهم نوشته‌ها و گفته‌های دیگر استفاده می‌کنیم. منتها بسیاری از این حقیقت غافل شدند و «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند». بسیاری از اندیشمندان مسلمان و غیر مسلمان، زبان دین و زبان قرآن و عهدین را زبان شناختاری دانسته‌اند. چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی که میان خدا و انسان مشترک است و همچنین سایر گزاره‌های دینی - مخصوصاً آنهایی که به عوالم پس از مرگ مربوط است - یکی از دغدغه‌های اندیشمندان دینی است. فیلسوفان و متکلمان و مفسران و محدثان در این دغدغه خاطر شریک‌اند.

آیا متونی که خداوند را دارای وجه و سمع و بصر معرفی کرده یا رؤیت او را همچون رؤیت ماه در شب چهاردهم وعده داده (پورجوادی، ص ۳۸ - ۴۰) یا از قرب و علو و ظهور و بطون و اولیت و آخریت خداوند و تکلم و استوای بر عرش و آمدن او به عرصه قیامت حکایت دارند، از معنای شناختاری برخوردارند یا خیر؟ اگر معنای شناختاری دارند، چگونه؟ آیا باید اهل ظاهر شد یا اهل تأویل یا به نظریه تمثیل آکوناس روی آورد یا راهی دقیق‌تر وجود دارد و اگر غیر شناختاری است، باید به تعطیل معتزلی روی آورد یا

به حلقه پوزیتیویسم وین پیوست که گزاره‌ها را به تحلیلی و ترکیبی تقسیم کرد و این هر دو را معنادار و اثبات‌پذیر دانست و گزاره‌های دینی و فلسفی و کلامی را مهمل و فاقد معنا شمرد؛ چرا که به نظر این حلقه، شرط معناداری گزاره این است که تحلیلی یا تجربی باشد. نخست، از این رو معنادار و اثبات‌پذیر است که محمول آن از ذات موضوع، انتزاع و استخراج و بر او حمل می‌شود و انکارش مستلزم تناقض است و دوم، به جهت تجربه‌پذیری؛ اما گزاره‌های دینی و کلامی از هر دو قسم خارج‌اند و بنا بر این، مهمل و غیرشناختاری و فاقد معنای‌اند. جمله‌های عاطفی و پرسشی و انشائی و متافیزیکی از این قبیل‌اند (ر.ک: خسروپناه، ص ۳۲۶).

پل تیلیخ اکثر گزاره‌های دینی را غیرشناختاری و نمادین معرفی کرد. راندال نیز نظری نزدیک به او دارد. بریث ویت زبان دین را غیر شناختاری و زبان ابراز احساسات می‌شناسد. ویتگنشتاین زبان دین را یک نوع بازی زبانی می‌خواند که ملاک‌های آن با زبان علم متفاوت است و میان آن دو تعارضی وجود ندارد (جان هیک، ص ۱۹۷-۲۳۴).
دائرةالمعارف پل ادواردز، نظریه‌های غیرشناختاری درباره زبان دین را به چهار قسم تقسیم کرده است: ۱. ابراز احساسات، ۲. نظریه نمادین، ۳. تفسیرهای آئینی و شعاری، ۴. نظریه اساطیری.

اگر نبود مشکلاتی به لحاظ معناشناختی زبان دین و احياناً تفاوت‌های درونی متون دینی و تعارض علم و دین و پیدایش پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیلی، نیازی به طرح مسئله‌ای به نام زبان دین نبود. این نیاز در گذشته کمتر بود و امروز بیشتر است (ر.ک: علی زمانی، ص ۳۵-۴۲).

برخی گمان کرده‌اند که مشکل زبان دین مخصوص گزاره‌هایی دینی است که متضمن صفات مشترک میان خالق و مخلوق است؛ حال آنکه این مشکل در صفات دیگر هم هست. مثلاً آنجایی که امام صادق (ع) برای هشام بن سالم صفاتی را یاد می‌کند که ویژه خداست و میان خالق و مخلوق مشترک نیست؛ مانند نوری که در آن ظلمت نیست یا علمی که در آن جهل نیست یا حیاتی که در آن موت نیست یا حقی که در آن باطل نیست: هو نور لا ظلمة فیه و حیات لا موت فیه و علم لا جهل فیه و حق لا باطل فیه (مجلسی، بحار

۲. آیات متشابه

خداوند متعال آیات کتاب جاودانی خود را به دو دسته تقسیم کرده است: مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (آل عمران، آیه ۷)؛ برخی از آن آیاتی محکم و روشن است که پایه این کتاب است و برخی دیگر آیاتی متشابه است».

گاهی در سخن یا کردار، تشابه پیدا می شود. تشابه در سخن به این گونه است که در شنونده شبهه ایجاد می کند. تشابه در عمل هنگامی است که ظاهر عمل، مشکوک و حیرت آور باشد. به نوشته علامه طباطبائی «تشابه یک آیه این است که شنونده به مجرد استماع آن مقصود برایش تعیین نیابد، بلکه میان دو معنا مردد است و هرگاه به محکّمات قرآن رجوع کند، معنا برایش تعیین می یابد و در نتیجه، آیه متشابه هم محکم می شود» (طباطبائی، المعیزان، ج ۳، ص ۱۹).

وی در ادامه می نویسد:

مراد از آیه أَلَمْ نُنزِلْ عَلَى الْغُرِّشِ آسْتَوَىٰ (طه، آیه ۵) در آغاز بر شنونده، مشتبه است؛ ولی هنگامی که به آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری، آیه ۱۱) رجوع کند، ذهن او استقرار می یابد بر اینکه مراد، تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است؛ نه مکان داشتن و اعتماد بر مکان که مستلزم امری محال برای خداوند متعال است و همین طور آیه إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (قیامت، آیه ۳۳) که هرگاه به آیه لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ (انعام، آیه ۱۰۳) ارجاع شود، معلوم می شود که مراد از نظر، غیر از نگاه کردن به دیده حسی است و همین طور هنگامی که آیه منسوخ بر آیه ناسخ عرضه شود، معلوم می شود، مراد حکمی است که به حکم ناسخ محدود است (طباطبائی، ج ۳، ص ۱۹).

مردم در مواجهه با متشابهات دو دسته می شوند:

یک دسته آنهایی که در دل هایشان انحراف و اضطراب و تشویش است و در علم و ایمان رسوخ ندارند. اینان بدون ارجاع متشابه به محکم، به پیروی آن می پردازند و هدفشان فتنه کردن و به گمراهی انداختن مردم با تأویل خودسرانه متشابهات است: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (آل عمران، آیه ۷).



دسته دیگر آنهایی که قلبی پاک و ایمانی استوار دارند و به محکم و متشابه به طور یکسان ایمان می آورند و با ارجاع متشابه به محکم به مقصود حقیقی نائل می شوند و همه قرآن را به عنوان کتابی محکم - که برخی از آیات آن محکم بالذات و برخی محکم بالغیراست - پیروی می کنند و اگر از این کار ناتوان بودند، سکوت و توقف می کردند.

۳. تأویل چیست؟

اکنون این سؤال پیش می آید که تأویل یعنی چه؟ راغب اصفهانی واژه شناس معروف قرآن (ت ۵۰۲-۵۶۵هـ) می گوید: «تأویل از اول به معنای برگشتن از اصل گرفته شده است» (راغب؛ المفردات، اول)؛ بنابراین تأویل یعنی بازگرداندن به اصل؛ ولی در قرآن کریم و روایات تأویل به معانی متعددی اطلاق شده است:

۱. توجیه و تبیین ظاهر لفظ یا ظاهر عمل متشابه که می تواند به صورت غلط یا به صورت مقبول عقل و شرع باشد.

۲. تعبیر خواب که هشت بار در سوره یوسف به این معنا به کار رفته است.

۳. پایان کار و سرانجام آن: «وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (اسراء،

آیه ۳۵)؛ با پیمانۀ درست و مستقیم وزن کنید که این بهتر و سرانجامش نیکوتر است.»

۴. تعمیم آیه ای که در مورد خاصی نازل شده، بر سایر مصادیق که همان بطن

قرآن است. به همین جهت در روایت آمده است که: «ظهره تنزیله و بطنه تأویل»؛ ظاهر

قرآن، تنزیل آن و باطن قرآن، تأویل آن است» (طباطبایی؛ المیزان، ج ۳، ص ۷۴ و معرفت؛ تفسیر

و مفسران، ج ۱، ص ۲۴-۲۷).

به عنوان مثال، آیه خمس در مورد غنایم جنگ بدر نازل شده است؛ ولی با توجه به

عبارت «ماغنمتم» (انفال، آیه ۴۱) فرموده اند که پرداخت خمس هر نوع غنیمتی

واجب است. از امام هفتم (ع) نقل شده است که خمس در همه بهره‌وری‌های کم یا زیاد

مردم است (طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۱۰۴).

۴. تأویل متشابهات

آنچه در اینجا برای ما مهم است، همان تأویل متشابهات است. آیا متشابهات را باید بر ظاهر حمل کرد، اگر چه مستلزم تشبیه باشد؟ یا باید آنها را تأویل برد، آن هم به تأویلی که مورد قبول عقل و شرع باشد؟ یا باید در برابر آنها سکوت کرد، هر چند که مستلزم تعطیل ذات خداوند از داشتن اوصاف کمالیه یا مستلزم تعطیل عقل از درک و فهم باشد؟ یا باید همانند موسی بن میمون (متولد ۱۱۳۵م)، فیلسوف یهودی قرون وسطی صاحب کتاب *دلالة الحائرين* (معین، فرهنگ فارسی، ج ۶، ص ۲۰۴۶) راه حل سلبی صفات را مطرح کرد و مثلاً گزاره «خدا عالم است» را به گزاره «خدا جاهل نیست» برگردانید یا راه حل صدر المتألهین را پیمود؟ خلاصه اینکه باید غربی شد یا شرقی و اگر شرقی شدیم باید اشعری شویم یا معتزلی یا صدرائی یا...؟ صدر المتألهین به همه راه‌هایی که تا زمان خودش از طرف قائلین به تشبیه و تأویل و تفصیل پیموده شده است، معترض است.

۵. دیدگاه‌های متکلمان درباره متشابهات

در زمینه شیوه مواجهه با آیات متشابه چند دیدگاه متمایز وجود دارد که اینک به آنها پرداخته می‌شود:

۱. دیدگاه حنابله و مجسمه

راهی که به تعبیر صدر المتألهین (ملاصدرا؛ الشواهد الربوبیه، ص ۵۸ به تصحیح سید جلال آشتیانی) حنابله و مجسمه پیموده‌اند، این است که تمام متشابهات کتاب و سنت را بر همان معنای ظاهری حمل کرده‌اند و بنا بر این خداوند را به صفات انسانی متصف دانسته‌اند. برای مثال، «وجه الله» (بقره، آیه ۱۱۰) را به معنای صورت داشتن خدا و «بد الله» (فتح، آیه ۱) را به مفهوم دست داشتن او و *اَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ* (اعراف، آیه ۵۴) را مثل انسان دال بر تکیه زدن او بر تخت گرفته‌اند.

۲. دیدگاه اشاعره

اشاعره بر این نظرند که «متشابهات در مقابل قطعیات عقلی، ظنیات سمعی به شمار می‌روند. بنا بر این بر معنای ظاهری خود حمل نمی‌شوند و علم به معانی آنها، در عین

ایمان به حقیقت آنها، به خداوند متعال واگذار می‌شود، تا بر بهترین وجه قرائت که وقف بر «الا الله» در آیه وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (آل عمران، آیه ۷) است، مطابقت کند،^۱ یا اینکه آنها را باید به گونه‌ای تأویل برد که با ادله مذکور در کتب تفسیر و حدیث، موافق و بر طبق همان معنای محکم‌تری باشد که مقتضای عطف در آیه إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (آل عمران، آیه ۷) است (تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۵۰).

اشاعره بر خلاف مشبهه، خداوند را به وجه و ید جسمانی متصف نمی‌دانند؛ اما از اینکه ذات مقدّس او را به داشتن وجه و ید متصف بدانند، امتناع ندارند؛ هر چند مستلزم تعطیل عقل از فهم معنای آنها یا مستلزم جمع میان تشبیه و تنزیه باشد.

این دیدگاه درست همان دیدگاه پیروان مکتب اعتزال است که با انکار اشتراک معنوی وجود و روی کردن به اشتراک لفظی، آئیت مخلوقات را منکر شده و به تعطیل روی آورده‌اند. سبزواری در مبحث اشتراک معنوی وجود می‌گوید:

و انّ كلاً آية الجليل و خصمنا قد قال بالتعطيل

یکی دیگر از ادله اشتراک معنوی وجود این است که همه مخلوقات، آیت وجود حق می‌باشند و مخالف ما قائل به تعطیل شده‌است.

او در شرح این بیت تصریح کرده‌است که ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی و بسیاری دیگر با اشتراک معنوی وجود و صفات وجود مخالفند و به همین جهت عقل را از آیه الله معرفت، کنار گذاشته و گفته‌اند: هر چه در باره خداوند می‌گوییم، لقلقه زبان است؛ چرا که از آنها چیزی نمی‌فهمیم یا اگر می‌فهمیم، معنای خلاف معنای ظاهری را می‌فهمیم. عالم را از داشتن مبدأ و مبدأ را از داشتن اوصاف کمالیه تعطیل کرده‌ایم (شرح غرر الفرائد، ص ۴۸). شبیه آنچه اشاعره در باره خداوند گفته و او را دارای وجه و ید و منزّه از تشبیه و تجسیم دانسته‌اند. از ترتولیان مسیحی نقل شده‌است که می‌گفت: «خدا جسمی است، نه همچون جسمها» (فلسفه علم کلام، ص ۷۸۰).

۱. در آیه ۷ سوره آل عمران، محتمل است که جمله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ استینافیه و مستقل باشد یا «و الراسخون» عطف بر «الله» باشد. در صورت اول علم تأویل منحصر به خداست و در صورت دوم به خدا منحصر نیست؛ بلکه راسخان هم علم به تأویل را می‌دانند. خطبه اشباح نهج البلاغه (شماره ۹۱) ظاهراً بر انحصار علم تأویل به خدا دلالت دارد. البته باید دانست که آن با علم راسخان به تأویل منافاتی ندارد.

قائلان به تأویل و تشبیه و تجسیم، نه تنها در مورد صفات خداوند که در مورد مسائل عوالم پس از مرگ نیز همین راه‌ها را پیمودند؛ امّا آن دسته‌بندی عجیبی که در میان متکلمان اسلامی پدید آمد، از بحث صفات آغاز شد. در حقیقت می‌توان گفت: در آغاز، آنان به دو گروه صفاتیّه و ضد صفاتیّه تقسیم شدند. هری اوسترین و لفسن می‌گوید:

با طلوع علم کلام، اعتقاد به واقعیت داشتن صفات را اکثریت پیروان آن قبول کردند؛ ولی در میان ایشان معتزله که تأکید تمام درباره وحدت و تقسیم‌ناپذیری خدا داشتند، منکر واقعیت داشتن صفات بودند و به همین جهت، همه الفاظی را که محمول (صفت) خدا می‌شد، چیزی جز نام نمی‌دانستند (همان).

وی در ادامه می‌گوید:

نگرشی حد وسط میان نگرش‌های صفاتیّه و ضد صفاتیّه در میان معتزلیان پیدا شد که به نام نظریه احوال خوانده می‌شد.... طبق این نظریه، صفات نه موجود است نه معدوم (همان).

چنانکه ملاحظه می‌شود، وی اشاعره را از صفاتیّه به شمار آورده و معتزله را - که قائل به نفی صفاتند - ضد صفاتیّه خوانده است و این منافاتی ندارد که اشاعره به لحاظ تأویل در زمره معتزله و به لحاظ صفاتی بودن در زمره مشبّهه و مجسمه و کرامیه باشند. صدرالمتألهین هم اشاعره را «صفاتیون» و معتزله را «معطله» نامیده و این، بدان لحاظ است که گروه نخست به صفات زاید بر ذات و گروه دوم به نفی صفات، قائلند. صدرالمتألهین اشاعره را اهل تشبیه و معتزله را اهل تعطیل می‌نامد (ملاصدرا؛ الشواهد الربوبیه، ص ۳۸). هر چند چنانکه در عبارات تفتازانی اشعری دیدیم، اشاعره نیز صفات را بر معنای ظاهری حمل نمی‌کنند.

۳.۵. دیدگاه قائلان به تفصیل

برخی تمام گزاره‌های دینی مربوط به خدا را تأویل بردند؛ ولی گزاره‌های مربوط به عوالم پس از مرگ را بر ظواهر خود باقی گذاشتند. به عنوان مثال میزان را در آیه وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقَيْسَطَ لِيَوْمِ أَلْقِيَامَةِ (انبیاء، آیه ۴۷) بر همان میزان عرفی - که مثلاً دو کفه و زیانه‌ای دارد - حمل کردند و سلاسل و اغلال و سعیر را در آیه إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا

وَسِعِيرًا (انسان، آیه ۴) بیانگر چیزهایی شبیه زنجیر و غل و شعله آتش دنیوی دانستند؛ حال آنکه قائلان به تأویلات عقلی اینها را بر معانی عقلی حمل می‌کردند (ر.ک: الشواهد الربوبیه، ص ۵۸). صدر المتألهین پس از نقل این اقوال می‌گوید: «همه اینها به این جهت است که آنان علم قرآن را از اهلش نگرفته‌اند. اینان یا از الفاظ محسوس، معنای محسوس گرفته‌اند یا به کلی از الفاظ فاصله گرفته و نتوانسته‌اند، پیام واقعی آن را دریابند» (همان، ص ۵۹).

۵.۴ دیدگاه صدر المتألهین

به نظر می‌رسد، الفاظ برای مفهوم عامی وضع شده‌اند که مصادیق متعدد و مختلف و گوناگونی پیدا کرده‌اند (همان). به عنوان مثال واژه چراغ مفهوم نخستین و عامش چیزی است که روشنی‌بخش باشد. این واژه در آغاز بر چراغ‌های روغن سوز و فتیله‌ای اطلاق شد. تدریجاً مصادق‌های کامل‌تری پیدا کرد، تا امروز که چراغ‌های الکتریکی اختراع شده و ممکن است در آینده چراغ‌های کامل‌تری اختراع شود. واژه نور و روشنی هم مفهوم عام و اولیه‌ای دارد که هم شامل نور حسی و هم نور عقلی و معنوی می‌شود. بنا بر این اگر قرآن مجید پیامبر اکرم (ص) را «سراج منیر؛ چراغ روشنی‌بخش» (احزاب، آیه ۴۵) نامیده است، نباید ذهن متوجه چراغ‌های بیه‌سوز یا روغن سوز یا نفت سوز یا برق سوز گردد. البته ذهن بشر همواره به مصادق‌های محسوس که با آنها آشنا و مأنوس است، توجه پیدا می‌کند؛ اما اگر خود را از قید مصادیق محسوس آزاد کند و بکوشد که به مفاهیم عام و اولیه برسد؛ هرگز به خطای مجسمه و مشبهه و نفی‌کنندگان صفات و اثبات‌کنندگان احوال و تأویل‌های غیر عقلی و غیر شرعی گرفتار نمی‌شود؛ بلکه می‌کوشد که به معنای عام و اولی برسد و همان کاری را کند که تأویل مورد قبول عقل و شرع و به قول راغب اصفهانی، ارجاع به اصل نامیده می‌شود.

همچنین واژه میزان مفهوم عام و اولیه‌ای دارد که همان وسیله سنجش است. مردم قدیم با ترازو اجناس را سنجش می‌کردند. کم‌کم ترازوها تکامل پیدا کرد. امروز با یک لوله محتوی جیوه، حرارت بدن یا هوا را می‌سنجند و به آن میزان الحراره می‌گویند. ترازوهای قدیمی هم جای خود را به چیزهایی کامل‌تری داده‌اند که با آنها نه تنها اجسام، که اعراض را هم می‌سنجند. لازم نیست که سنجش، تنها در مورد اجسام و اعراض اجسام به کار رود. می‌توان به سنجش علم و عقل و ایمان و تقوا و صبر و بردباری و تحمل

و همه کمالات، تعمیمش داد. بنا بر این چه لزومی دارد که وقتی قرآن از وضع میزان در روز قیامت خبر می‌دهد، بر یکی از مصادیقی که در زندگی این جهان با آن سر و کار پیدا کرده‌ایم، حمل کنیم. هنگامی که مولوی خطاب به حضرت مولی‌الموحدین می‌کند و می‌گوید:

تو ترازوی احد خو بوده‌ای بل زبانه هر ترازو بوده‌ای

(کلیات مثنوی، ص ۱۰۸)

نباید ذهن ما متوجه ترازوهای کفه‌دار و زبانه‌دار قدیم بشود و نباید به تأویل غیر مقبول روی آوریم و ترازو و زبانه را بر معنای مجازی حمل کنیم.

متکلمان در باره میزان، سخنان بسیاری گفته‌اند و در مجموع می‌توان گفت: یا میزان را بر همان مصداق شناخته شده عرفی حمل کرده‌اند یا تأویل برده و بر معانی مجازی عقل پسند یا وهم پسند خود حمل کرده‌اند؛ ولی محدث قمی بعد از اشاره به روایاتی با این مفاد که موازین قسط، ائمه اطهار (ع) می‌باشند، می‌گوید: «عدم صرف الفاظ القرآن عن حقائقها بدون حجة قاطعة اولی (قسمی؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۶۴۶، ذیل مدخل وزن)؛ بهتر است، بدون حجت قاطع الفاظ قرآن را از معانی حقیقی منصرف و منحرف نکنیم».

او سپس به روایاتی با این مفاد اشاره می‌کند که منظور از سییل و صراط و میزان در قرآن، علی (ع) است. پیامبر گرامی اسلام فرمود: «أنا میزانُ العلم و علیُّ کفّته (همان)؛ من میزان علم و علی کفه‌های آن است». کفه‌های ترازو هم معنایی عام و اصیل دارد که انسان باید ذهن خود را از مصادیق معروف و مأنوس و آشنا تخلیه کند، تا به آن برسد.

در حقیقت مشکل ما اشتباه مفهوم با مصداق است. ما هر مصداقی را نباید با مفهوم اصیل و اولی و عام لفظ اشتباه کنیم. آنانکه وجه را به معنای صورت انسان یا حیوان می‌دانند و دست را به معنای عضو پنج‌پنجه انسان یا سم‌دار حیوان می‌شناسند و عرش را به معنای تخت چوبی یا آهنی و صندلی معمولی می‌دانند و سمع را به معنای گوش دراز حیوان یا گوش گرد انسان و بصر را به معنای جرم شفافی در حدقه که در محاصره مژه‌ها قرار گرفته و قلب را به معنای همین عضو صنوبری که در سینه انسان یا حیوان می‌تپد، دانسته‌اند و مفاهیم اصیل را با این مصداق‌های ظاهری اشتباه کرده‌اند، به واقع در ورطه صفاتی و احوالیه و ضد صفاتی فروغلیده‌اند یا صفات ثبوتی را به سلب باز گردانیده‌اند؛ ولی آنانکه ذهنی پخته و عقلی آزموده و قلبی پاک و مطمئن دارند و با فلسفه وضع لغات

و پویندگی آنها بر بستر زمان و مکان و طی ادوار تاریخی، آشنایی دارند، نه هرگز به تشبیه و تجسیم روی می آورند و نه به تأویل های ناروا و نامعقول و نامشروع اقبال می کنند. تنها اینانند که با تکیه بر محکمت و ارجاع متشابهات به «ام الکتاب» می توانند، به معانی اصیل و مفاهیم عام و اولیه ای که بر مصادیقی محسوس و ملموس قابل انطباقند، دست می یابند.

اگر انسان به چنین مرحله ای رسیده باشد که مفاهیم عام و اصیل را از مصادیق ملموس و مأنوس جدا کند و الفاظی - که در کتاب و سنت در باره خدا و برزخ و معاد و آخرت و بهشت و جهنم و سماوات و عرش و لوح و قلم و کتاب و ام الکتاب و فرشته و وحی و نزول و صعود و معراج و عروج و عالم ذره و جز آنها - رسیده است، بر معانی اولی و عام و اصیل حمل کند، می تواند به تأویل معقول و مشروع روی آورد و اگر به چنین مرحله ای نرسیده است، وظیفه اش این نیست که خود را در دام تأویل ناروا و تشبیه گرفتار سازد؛ بلکه باید توقف کند و علم آن را به اهلش واگذارد. بی جهت نیست که امیرالمؤمنین (ع) به شخصی که از او خواسته بود، خدا را چنان برایش وصف کند که گویی آشکارا او را می بیند، فرمود:

آنچه قرآن از وصف پروردگار به تو می نماید بپذیر و به نور هدایت قرآن، روشنی بگیر و علم آنچه شیطان، تو را به دانستن آن و می دارد و در قرآن و سنت پیامبر (ص) و ائمه هدا (ع) بر تو واجب نشده و نشانی از آن نیست، به خدا واگذار (نهج البلاغه، خطبه اشباح، شماره ۹۱).

سپس می فرماید:

بدان که راسخان در دین، آنانند که اعتراف به ندانستن آنچه در پس پرده غیب نهان است، از اینکه نااندیشیده پای در میان گذارند، بی نیازشان کرده است (همان).

۶. نتیجه

با توجه به آنچه در این نوشتار آمده است، چند نتیجه به دست می آید:

۱. بسیاری از الهیون مسلمان و مسیحی و یهودی در فهم صفات خبری و گزاره های دینی به اشتباه رفته اند.

۲. تأویل ناروا و تشبیه و تجسیم و تعطیل، خطر بزرگی است که همواره بر سر راه متکلمان ادیان مختلف قرار دارد.
۳. تأویل اگر به گونه‌ای صحیح که همان ارجاع متشابهات به محکّمات است، انجام گیرد، راهی هموار و منحصر برای فهم متشابهات است.
۴. افتادن متکلمان مسلمان در دام تشبیه و تأویل ناروا و تعطیل، نتیجه دوری از ائمه اطهار(ع) است.
۵. اشاعره به یک لحاظ در صف اهل تشبیه و به لحاظی دیگر در صف اهل تأویل و تعطیلند.
۶. آیات قرآن تماماً محکّمات است. منتها برخی از آیات، محکم بالذات و برخی محکم بالغیر است؛ به شرطی که متشابهات را طبق ضوابط صحیح به محکّمات برگردانیم.
۷. مشکل عمده متکلمان، اشتباه مفهوم به مصداق است.
۸. شیوه درست تفسیر آیات متشابه، یافتن مفهوم اصلی و عام واژه‌هاست که آیات محکم، در این راه، چراغی فروزان است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن

نهج البلاغه

پور جوادی، نصر الله؛ رؤیت ماه در آسمان، ج ۱، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵ ش
تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله؛ شرح المقاصد، ط ۱، تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمان عمیره،
منشورات الشریف الرضی، قم ۱۳۷۱ ش

جان هیک؛ فلسفه دین، ج ۱، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران ۱۳۷۶ ش
خسرو پناه، عبدالحسین؛ کلام جدید، ج ۱، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش
راغب اصفهانی، ابوالقاسم بن حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، بی‌جا، تحقیق و ضبط

محمد سید گیلانی، المكتبة المرتضوية، تهران، بی تا

سزوارى، حاج ملاهادى؛ شرح غررالفرائد، ج ۱، تصحيح و مقدمه تعليقات مهدى محقق و توشى

هيكو ايزوتسو، مؤسسة مطالعات اسلامى شعبه تهران، ۱۳۴۸ش

شيرازى، صدرالدين، محمد بن ابراهيم؛ الشواهد الربوبية، تصحيح و تحقيق سيد جلال آشتياني

طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسيرالقرآن، ط ۲، دارالكتب الاسلاميه، تهران، ۱۳۹۰ق

عليزمانى، امير عباس؛ زبان دين، ج ۱، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، ۱۳۷۵ش

قمى، شيخ عباس؛ سفينة البحار و مدينة الحكم و الآثار، المطبعة العلمية فى النجف الاشرف، ۱۳۵۵ق

مجلسى، محمدباقر؛ بحارالانوار، دارالكتب الاسلاميه، تهران، بی تا

معرفت، محمد هادى؛ تفسير و مفسران، ج ۱، ترجمه على خياط و على نصيرى با بازنگرى و احیاناً

باز نویسى مؤلف، مؤسسه فرهنگى التمهيد، قم، ۱۳۷۹ش

مولوى، جلال الدين محمد بلخى، کلیات مثنوى، کتابفروشى اسلاميه، تهران، بی تا

هرى اوسترين ولفسن؛ فلسفه علم كلام، ج ۱، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدى، تهران، ۱۳۶۸ش



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو د پوهنتون
پرتال جامع علومو انساني