

صدرالمتألهین و شش رویکرد رایج در زبان قرآن

دکتر ناصر محمدی*

استادیار دانشگاه پیام نور

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۱۲/۲ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۹/۱۱/۱۸)

چکیده

هدف از این مختصر نه ارائه دیدگاه صدرا درباره زبان قرآن، که بیشتر ارائه تقسیم‌بندی و نقدهای صدرا بر رویکردهای مختلف در زبان قرآن است. بدین ترتیب، مقاله در بُعد سلبی و نقد و بررسی رویکردها به رشته تحریر درآمده و در پی بُعد اثباتی و تبیین دیدگاه صدرا نیست؛ گرچه از پس این شناخت سلبی، دیدگاه صدرا نیز تا حدی به روشنی می‌گراید. در بررسی و بحث از نظریات شناختاری و غیرشناختاری مطرح‌شده در مباحث زبان دینی، به‌طور عام، و زبان قرآن، به‌طور خاص، صدرا به ۶ نظریه تصریح و یا اشاره کرده است. زبان ظاهرگرا، زبان اسراف در تأویل، زبان اقتصاد، زبان مجاز و استعاره نظریات شناختاری‌اند، و زبان شعر و خطابه و زبان قوم نظریات غیرشناختاری‌اند که در این مقاله مورد نقد و تحلیل قرار می‌گیرند.

کلید واژه‌ها زبان دینی، زبان قرآن، گزاره‌های کلامی، نظریات شناختاری، رویکردهای زبانی.

۱. طرح مسئله

«بی‌تردید فیلسوفان آینده، هنگام بررسی تأکید عمده فلسفی در این قرن، آن را قرن چرخش زبان شناختی خواهند نامید.» (استیور، ۵۱) و فلسفه زبان چالش عمده در مباحث فلسفی قرن اخیر است. تبیین زبان یگانه رسالت این شاخه از فلسفه است و به «انواع و اقسام وظایف زبان در زندگی بشر می‌پردازد. و لذا تبیین نظام‌های مفهومی در حوزه‌های علم، هنر، اخلاق، سیاست، دین و ... را سرلوحه خود قرار داده است، با این منطبق که هر گونه‌ای از زبان، منطبق خاص خود را دارد.» (باربور، ۲۷۸ و ۲۸۲) و، از این رو، فلسفه زبان فلسفه‌ای بنیادین و پایه تفکرات انسان است و حوزه مباحث آن پیرامون

مباحث الفاظ و رابطه آن‌ها با معانی است.

لذا مباحث زبان دین یا زبان دینی^۱ از مباحث فلسفه زبان و فلسفه دین به‌شمار می‌روند؛ با این تفاوت که اصالتاً از انشعابات و فروع مباحث فلسفه زبان یا فلسفه تحلیلی زبان است و بالعرض و در مرتبه دوم دریچه‌ای است گشوده بر روی فلسفه دین و سؤالی است مشترک درباره همه ادیان که می‌باید وجهه همت فیلسوف دین نیز قرار بگیرد، اما به‌عاریت از فلسفه زبان و اصول مطرح‌شده در آن و با زاویه‌ای محدود و مزیق به زبان دین و زبان دینی در میان انواع دیگر زبان.

بدین ترتیب، زبان دینی و زبان دین شاخه‌ای از فلسفه دین و فلسفه زبان است که با تعیین رویکرد زبانی در دین در فهم ما از قرآن و متون دینی و همچنین گزاره‌های دینی اسلام مؤثر است. بحث از زبان دین بحث از جنبه دلالتی گزاره‌های دینی ما و از جهت دلالت الفاظ آن‌ها بر معانی است و به تعیین ماهیت این گزاره‌ها و صفات آن‌ها و همچنین شرح نوع معرفت حاصل از آن‌ها می‌پردازد و، از این‌رو، بخش مهمی از این مباحث معطوف به بحث از معناداری و ملاک معناداری گزاره‌های دینی و قرآنی و همچنین تعیین رویکرد مناسب معرفتی یا شناختاری به مباحث زبان قرآن است.

مباحث زبان دین در اسلام در گذشته به صورت پراکنده و غیرمنسجم در ضمن مباحث علوم قرآنی و تفسیر، مباحث اصول فقه، منطق و بعضاً در فلسفه بحث شده است و به شکل مباحث گسترده و منسجم کنونی نبوده است. امروزه ما با رویکردهای متنوعی در مباحث زبان دینی روبه‌رو هستیم. جان هیک، با نگاه از زاویه فلسفه دین، مباحث و مسائل زبان دینی را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته که از دیرباز مطرح بوده‌اند، یعنی معنای خاص اصطلاحات توصیفی درباره خدا، و یک دسته در راستای کاری است که فلسفه تحلیلی دنبال می‌کند، یعنی تبیین نقش و کارکرد بنیادین زبان دینی، به این معنا که این‌گونه از زبان به چه نوع واقعیتی اشاره می‌کند (هیک، ۱۶۹)، و،

۱. مراد از زبان دین زبان قرآن و متون مقدس است که به بحث از ساختار زبانی وحی و اینکه زبان وحی چه نوع زبانی است، آیا شناختاری و ناظر به واقعیت است، آیا زبان عرفی، علمی و یا فلسفی است، آیا زبان ابراز احساسات، انگیزشی و غیرشناختاری است، و سؤالات دیگری از این قبیل می‌پردازد. و مراد از زبان دینی بحث از ساختار زبانی گزاره‌های کلامی است. لذا بحث از ساختار وحی نیست بلکه بحث از محمولات گزاره‌های کلامی است که موضوع آن‌ها خداوند است. ما در این مقاله نه به صورت منظم و تفکیکی، اما از هر دو مقوله بحث کرده‌ایم، چراکه می‌توان زبان دین و زبان دینی را یکسان تلقی کرد و یا زبان دینی را اعم از زبان دین در نظر گرفت. یعنی زبان دینی را اعم از زبان قرآن و متون مقدس و زبان گزاره‌های دینی دانست.

بدین ترتیب، با دو دسته نظریات شناختاری و غیرشناختاری^۱ و یا خبری و غیرخبری درباره قرآن و متون مقدس روبه‌رو می‌شویم.

بنابراین به مناسبت موضوع و در بحث از رویکردهای رایج در زبان قرآن، هم از زبان دین یعنی زبان وحی و قرآن و ساختار زبانی آن و انواع نظریات معرفت‌بخش در باب زبان قرآن بحث می‌کنیم و به نقدهای صدرا بر نظریاتی چون زبان ظاهرگرا، زبان تأویل، زبان اقتصاد و زبان مجاز و استعاره می‌پردازیم و بدین مناسبت برخی نظریات غیرمعرفت‌بخش چون زبان شعر و زبان قوم را نیز تا حدی و به اقتضا به میان می‌کشیم، و هم از زبان دینی و از موضوع و محمول‌های گزاره‌های دینی و چگونگی انتساب آن‌ها به خدا و از آیات متشابه و صفات تشبیهی سخن می‌گوییم، چرا که گزاره‌های دینی و گزاره‌های قرآنی بسیار متنوع‌اند و در متون دینی، به‌ویژه قرآن، با انواع گزاره‌های تاریخی، اخلاقی، فقهی و حقوقی، دعا، اعتراف و ستایش، شکرگزاری، قصص، اوصاف عالم پس از مرگ، انبیا و معجزات ایشان و نیز گزاره‌های کلامی، فلسفی، طبیعی و جهان‌شناختی، و... روبه‌رو هستیم. ولی اگرچه محدوده مباحث و تأملات زبان‌شناسی دینی و قرآنی همه آن‌ها را شامل می‌شود، آنچه در بحث زبان دین بیشتر مطمح نظر فیلسوفان دین و محل نزاع و جنجال آن‌ها بوده است، گزاره‌های کلامی درباره خدا و صفات و افعال اوست. صدرالمتألهین نیز اگرچه در آثار قرآنی خود به همه آن‌ها کم یا بیش پرداخته است اما بحث عمده او بیشتر درباره خدا و صفات اوست و تحلیل‌های ویژه خود را در این باره بیشتر توضیح داده است.

این مبحث با این سوال شروع می‌شود که اصولاً چگونه می‌توان با الفاظ وضع‌شده برای عالم مخلوقات و با همین کلمات عرفی به صورت معناداری درباره خالق عالم که از سنخ دیگری است سخن گفت. به عنوان مثال، چگونه می‌توان انتظار داشت که گزاره‌هایی چون «دست خدا بالاتر از همه دست‌هاست» و «استوای خدا بر عرش» و «آمدن پروردگار» که در آن‌ها از کلماتی بشری چون «دست»، «استوا»، و «آمدن» استفاده

۱. براساس نظریات غیرشناختاری، گزاره معرفت‌بخش آن است که حاکی از واقعیت عینی و محسوس باشد و، در مقابل، گزاره غیرمعرفت‌بخش گزاره‌ای است که در ورای آن چنین واقعیتی نهفته نیست، بلکه صرفاً از احساسات درونی و روانی انسان‌ها حکایت می‌کند. گزاره‌های معرفت‌بخش قابلیت صدق و کذب و انطباق و عدم انطباق با واقع را دارند، اما درباره نوع غیرمعرفت‌بخش گزاره‌ها چنین سؤالی بی‌معنا است، زیرا آن‌ها واقعیت و مرجعی خارج از احساسات درونی آدمی ندارند. بنابراین، نظریه غیرمعرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، دیدگاه کسانی است که گزاره‌های دینی را غیرواقع‌نما، بدون پشتوانه واقعی، و غیرقابل صدق و کذب می‌دانند. از دیدگاه ایشان، مثلاً گزاره «خدا وجود دارد»، از هیچ گونه واقعیت خارجی خبر نمی‌دهد. اما معتقدان به معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی، این گزاره و دیگر گزاره‌های دینی را دعاوی صدق تلقی می‌کنند (نک: ساجدی، ۶-۱۲۵).

شده است، در خصوص خداوند برتر از زمان و مکان و مجرد از ماده معنای محصلی را افاده کنند.

صدرا در رساله *متشابهات القرآن* دغدغه مذاهب و روش‌های مختلف را در قبال آیات متشابه، وجود الفاظی بیان می‌کند که شباهت و همانندی خلق و خالق را می‌رسانند. برای نمونه، آیاتی مانند «یدالله فوق أیدیهم» (۱۰/۴۸) «استوی علی العرش» (۵۴/۷) و «جاء ربک» (۲۲/۸۹) و همچنین الفاظی مانند «وجه»، «خنده»، «شرم»، «خشم» و «آمدن در سایبان‌هایی از ابر» و آنچه بر این اسلوب است (نک: صدرالمتألهین، سه رساله فلسفی، ۹۹). صدرا حتی معتقد است که اگر برای کسی که تاکنون قرآن را نشنیده کمی از خارج امثال این آیات و احادیث را بخوانند، خواهد گفت که آن کس (گوینده آیات) زندیق یا بت پرست یا حلولی و یا مشبهی و یا از مجسمه است (نک: رساله سه اصل، ۲-۸۱).

او درباره نقیصه کلی زبان بشری در تعبیر از اسماء و صفات خدا به نقل از ابن عربی می‌گوید: «خداوند در جلال و کبریایش دارای صفتی است که با آن نور حکمت و جودش را به‌طور تکوینی یا اختراعی افاضه می‌کند، اما عظمت این صفت به قدری است که درعالم الفاظ، لفظی که بتواند از کنه حقیقت آن تعبیر کند وجود ندارد، زیرا هم شأن آن صفت بالا است و هم مقام و شأن واضعان لغت که چون خفاشان از دیدن روز و خورشید ناتوان اند پایین است. پس ناچار شدند که برای ملاحظه جلال آن صفت از حسیض عالم ظلمات عبارتی را که موهم چیزی بسیار ضعیف از مبادی انوار آن حقیقت است عاریت بگیرند. لذا لفظ «قدرت» و دیگر الفاظ موضوعه برای صفات را در این راه به عاریت گرفتند» (تفسیر القرآن الکریم، ۱۴۵).

بدین ترتیب، یکی از سؤالات اساسی زبان دین و، در این‌جا، زبان قرآن سؤال از معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی یا عدم معرفت‌بخشی آن‌ها است و نیز بیان رویکردهای متنوع و متفاوتی که از گذشته و حال در پاسخ به سؤال از معرفت‌بخشی آیات قرآنی وجود داشته است. این رویکردها در زبان دین، بر نوع فهم ما از زبان قرآن تأثیر می‌گذارند، زیرا بر اساس هر یک از این رویکردها ماهیت گزاره‌های قرآنی و صفات آن‌ها متفاوت می‌شود. و ما در این مقال برآن‌ایم که مواضع انتقادی صدرا را در برابر این رویکردها تا آن‌جا که از بررسی آثار او مقدور است به رشته تحریر درآوریم. و البته به دلیل طولانی‌شدن مقاله از بیان دیدگاه خود او در بحث زبان قرآن پرهیز می‌کنیم و آن را باید به مجالی دیگر واگذار می‌کنیم.

۲. صدرا و رویکردهای رایج در زبان قرآن

اگرچه صدرا صراحتاً تنها از ۳ رویکرد معرفت‌بخش در خصوص زبان قرآن نام برده و آن‌ها را نقد و تحلیل کرده است، از میان دیگر آثار و مباحث او می‌توان موضع‌اش را در برابر ۳ دیدگاه دیگر، به‌ویژه برخی دیدگاه‌ها و رویکردهای جدید، استنباط کرد. ابتدا از ۳ رویکردی که او خود بدان‌ها تصریح کرده است آغاز می‌کنیم:

۲.۱. زبان ظاهرگرا

ویژگی‌های اصلی این نظریه که صدرا طرفداران‌اش را اهل ظاهر و اهل تشبیه می‌نامد، بدین قرار است:
الف. باید الفاظ را بر معنای اصلی، عرفی، و لغوی و مفهوم ظاهری آن‌ها باقی گذاشت، اگرچه با قوانین و ضوابط عقلی ناسازگار باشد.
ب. وجود خداوندی بی‌مکان و بی‌جهت محال است و اوصاف مجردات اوصاف معدومات است.

پ. روش درست روش تشبیه است، بدون مراقبت بر تنزیه حق از جسمیت و لوازم آن.
ت. این گروه باب عقل را می‌بندند و تنها به تفسیر لفظی و لغوی قرآن اکتفا می‌کنند.
ث. با تأویل به شدت مخالفاند و تنها در چارچوب استناد به روایات حرکت می‌کنند.
صدرا حنابله، مجسمه، اهل لغت و حدیث، کرامیه، و بیشتر فقها (عامه) را از طرفداران این رویکرد و حتی اکثر مردم را به این طریقه می‌داند (نک: مفاتیح الغیب، ۱۲۲؛ سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۲۵۹ و ۲۷۲؛ الأسفار الأربعة، ۳۴۴/۷؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین: رساله الشواهد الربوبية، ۲۹۳؛ تفسیر القرآن الکریم، ۱۶۳/۴).
ایشان حتی تأویل آیه «کن فیکون» (۸۲/۳۶) را منع کرده‌اند و می‌گویند که این خطاب به حرف و صوت مسموع است و با سماع ظاهری شنیده می‌شود و در هر لحظه از سوی خدا به عدد هر موجودی که پدید می‌آید تکرار می‌شود. دلیل ایشان برای منع تأویل و تمسک به ظاهر این است که اگر باب تأویل باز شود، مردمان در اختلاف افتاده و عمل به رأی فراوان می‌شود و باب افتادن در تجوز و خروج از قانون و ضابطه گشوده می‌شود. و به نقل از ابوحامد غزالی می‌گوید: باکی نیست به این زجر و منع که سیره سلف گواه بر آن است، چرا که آن‌ها می‌گفتند: بخوانید آیات متشابه را همانطور که آمده است، به‌طوری که چون از مالک (بن انس) سؤال شد درباره «الاستواء علی العرش»، گفت: استواء معلوم و کیفیت آن مجهول است، ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است (نک: سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۸-۲۷۷؛ مفاتیح الغیب، ۱۴۰).

۱.۱.۲. نقدهای صدرا بر این گرایش

الف. به اعتقاد صدرا، سلب این امور (اوصاف تشبیهی) در واقع سلب اوصاف نقص است، همان‌طور که نفی جمادی از انسان، چون نامی است، یا نفی درخت بودن از او، چون حیوان است، و نفی گنگ بودن از او، چون گویاست، ضروری و لازم است (نک: مفاتیح الغیب، ۱۲۲). بدون تردید، حمل الفاظ و آیاتی چون «استوای بر عرش» «آمدن به صحنه محشر» و «دست خدا» بر معنای ظاهری و لفظی مستلزم انتساب صفات نقص به خدا و تجسم و انسان‌نگاری او است که با وجوب وجود او ناسازگار است.

ب. این‌ها جز از پوست قرآن بهره‌ای ندارند و ارزش هرکس به مقدار همت و اراده و به اندازه دانش او به حقایق معناست. و البته قرآن دارای انواع خوراکی‌ها است به اندازه درجات افراد. پس چنانچه حرص چارپا بر خوردن گاه است، نه نان که از مغز گندم است، مرتبه ایشان نیز از مرتبه چارپایان و حیوانات برتر نمی‌رود و به درجه انسانیت و فرشتگان نمی‌رسد «متاع لکم و لأنعامکم» (۳۳/۷۹) و لذا بهره ایشان همین قدر است (نک: همان، ۱۴۱؛ تفسیر القرآن الکریم، ۹/۴-۱۶۸). به عبارت دیگر، جمود ظاهرگرایان بر معنای ظاهری مستلزم انکار مراتب فهم و بواطن معنایی قرآن است و ما را در حد قشر و پوسته قرآن متوقف می‌کند، «درحالی‌که به مقتضای آیات قرآنی، اندیشه از یک طرف و تقوا و ایمان از طرف دیگر سبب عمیق‌تر شدن فهم و بالا بردن درجات فهم می‌شود» (ساجدی، ؟). لذا صدرالمتألهین اکتفا بر همین مقدار و جمود در این مقام را نشانه قصور فهم و سستی قدم ظاهرگرایان می‌داند (نک: سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۲۷۲). با این حال، صدرا برای ایشان نوعی از نجات و رهایی را قائل است. یعنی معتقد است مؤمنی که ایمان به غیب دارد و در ظاهر آیات و نصوص قرآنی تأویل نمی‌کند، از سلامت ذاتی بیرون نرفته است، به شرط آن‌که شوق و رغبت رسیدن به کمال و آمادگی برای گذشتن از درجه عوام به مراتب دانش‌های برتر در او باشد و مستعد تجاوز از درجه عوام باشد و هم این‌که فطرت او از اغراض نفسانی که آن را تغییر می‌دهند سالم و در امان باشد، و آلا این تقصیر و کوتاهی موجب خشم باری و عذاب آخرت است (نک: مفاتیح الغیب، ۱۴۱؛ تفسیر القرآن الکریم، ۹/۴-۱۶۸).

۲.۲. زبان تأویل و اسراف در رفع ظواهر

ایشان بر اساس قوانین و ضوابط و مقدمات فکری، الفاظ را از مفهوم نخستین خود به دیگر مفاهیم و معانی تأویل می‌برند.

تأویل آیات و احادیث بر اساس التزام به قوانین نظری و مقدمات بحثی، به گونه‌ای است که عقل‌های ایشان از شیوه بحث خارج نمی‌شود. اگر اهل ظاهر اهل تشبیه صرف بودند، اینان اهل تأویل صرف‌اند و غالی و مقصر هر دو از حد اعتدال خارج‌اند. و هر کدام به چشم یک‌بین نگاه می‌کنند، مجسمه با چشم چپ و مأوله با چشم راست می‌بینند. اینان همه آیات تشبیه را تأویل عقلی می‌کنند، حتی امور اخروی از قبیل جنت و نار و حساب و میزان را هم تأویل عقلی می‌کنند و همه را به معانی غیرحقیقی برمی‌گردانند و می‌گویند که این‌ها زبان حال است (نک: *مفاتیح الغیب*، ۱۲۳ و ۱۱۴؛ *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن*، ۲۶۰ و ۲۷۷؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۵۰/۴؛ *الأسفار الأربعة*، ۳۴۴/۷). ایشان اهل اسراف در رفع ظواهرند (نک: *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۶۳/۴). گروه اول اهل تشبیه بودند و اینان اهل تنزیه‌اند، تنزیه پروردگار از کاستی‌ها و نقایص امکانی و نقایص پدیده‌ها و نارسایی موجودات حادث (نک: *مفاتیح الغیب*، ۱۲۳). به نظر می‌رسد که صدرا متصوّفه و عرفا را در زمره طرفداران و قائلان به غلو در تأویل قرار نمی‌دهد، بلکه در طریق تأویل، خود از طرفداران ایشان به‌ویژه از پیروان ابن عربی است. صدرا طرفداران اسراف در تأویل را عقلای مدقق و حکمای ظاهری اسلام و اهل نظر عقلی می‌داند و از طرفداران این عقیده متفلسفه، باطنیه^۱ و اکثر معتزله، چون قفال، را نام می‌برد (نک: *الأسفار الأربعة*، ۳۴۳/۷؛ *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن*، ۲۷۷؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۶۳/۴).

۲.۲.۱. نقدهای صدرا بر این طریقه

الف. در جایی که تشبیه و تجسیم لازم نمی‌آید، اگر آیات و اخبار حمل بر ظواهر و مفهومات اولیه نشوند، فایده‌ای در نزول قرآن و ورود آن بر عموم خلق و کافه مردم نیست، بلکه موجب تحیر و گمراهی آن‌هاست. و این برخلاف هدایت و رحمت و حکمت الهی است، زیرا قرآن بیان هر چیزی است و هدایت و رحمتی است از سوی پروردگار (نک: *الأسفار الأربعة*، ۳۴۳/۷؛ *مفاتیح الغیب*، ۱۵۲).

۱. باطنیه یکی از فرقه‌های اهل باطن‌اند. ایشان معانی ظاهری آیات را نمی‌پذیرند، بلکه آن‌ها را رموزی حاکی از معانی دیگر می‌دانند که باید تأویل شوند. در فهم قرآن از قوانین محاوره عقلایی و زبانی خارج شده به باطن عبارات اهمیت می‌دهند. کتاب و الفاظ و عبارات آن را چون جسد و معنا و تأویل کتاب را چون روح می‌دانند و لذا تمسک به ظاهر را گمراهی و تمسک به باطن را مساوی با ترک عمل به ظاهر تلقی می‌کنند. اسماعیلیه و اخوان‌الرضا از این گروه‌اند.

ب. اینان اگرچه شریعت و آنچه را که در آن وارد شده صریحاً انکار نمی‌کنند، ولی به زیرکی و با کج‌سلیقگی و بینش دوبین خود آن را تأویل به معانی عقلی فلسفی و مفهومات کلی می‌برند و این در واقع بیهوده و یاوه قلمداد کردن شرایع و نبوت است (نک: *مفاتیح‌الغیب*، ۱۴۷).

پ. در مجموع طریقه اهل ظاهر بر طریقه اهل تأویل برتری دارد و بلاهت گروه اول نسبت به فطانت بی‌نتیجه گروه دوم به خلاص و نجات نزدیک‌تر است. زیرا اهل ظاهر از انحراف و تحریف دورتر و به طریقه اصلی شبیه‌ترند و بیشتر حافظ عقاید مسلمین از گمراهی و انحراف‌اند، زیرا آنچه این‌ها می‌فهمند قالب‌های حقایق و منازل معانی و حقایقی است که مراد خدا و رسول است. عقاید ایشان قالب معانی قرآن و علوم الهی است (نک: *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن*، ۲۷۲ و ۲۷۶؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۶۱/۴). بنابراین اهل تشبیه، چون حداقل قالب الفاظ و معانی ظاهری را حفظ می‌کنند، اگرچه در معانی حقیقی خطا می‌کنند، به نجات نزدیک‌ترند تا اهل تأویل و تنزیه صرف که نه قالب الفاظ و معانی ظاهری را حفظ می‌کنند و نه به معانی حقیقی دست‌می‌یابند.

۲.۳. زبان اقتصاد در تأویل (جمع میان تشبیه و تنزیه)

ایشان اهل تشبیه در برخی امور و تنزیه در برخی دیگرند. روش ایشان روش اقتصاد و میانه‌روی است. لذا باب تأویل را در احوال مبدأ گشوده‌اند و آن را در باب احوال معاد بسته‌اند. بیشتر آنچه را که متعلق به صفات خدا بود از رحمت و علو و عظمت و آمدن و رفتن و آوردن و ضحک و... تأویل کردند، و آنچه متعلق به آخرت بود بر ظواهر خود باقی گذاشته و تثبیت کردند. روش اهل اقتصاد میان سردی جمود حنابله (باقی ماندن بر ظواهر الفاظ و معانی لغوی و عرفی آن‌ها) و گرمی جرأت اهل تأویل (بیرون بردن آیات مبدا و معاد از معانی ظاهری و تأویل بی‌رویه آن‌ها) است (نک: *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن*، ۲۷۸ و ۲۶۰؛ *مفاتیح‌الغیب*، ۱۴۱ و ۱۲۳؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۶۴/۴).

اصحاب ابوالحسن اشعری و اشاعره از پیروان این نظریه‌اند. اهل اقتصاد دو گروه را از حد اقتصاد خارج می‌دانند:

۱- معتزله که صفات خدا را تأویل کردند. مثلاً سمع را مطلق علم به مسموعات و بصر را مطلق علم به مبصرات دانستند و ماجرای معراج را تأویل کردند و گفتند با جسم نبوده و حتی برخی از آن‌ها همه احوال آخرت را تأویل کردند و....

۲- متفلسفه و طبیعیون و اطبا که هرچه را که در باب آخرت وارد شده بود به آلام و لذات عقلی روحانی تأویل بردند (نک: *سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن*، ۹-۲۷۸).

مآصدرا این شیوه را که ممزوجی از تنزیه در بعض و تشبیه در بعض است، نمی‌پذیرد و معتقد است که مَثَل آن‌ها مَثَل کسی است که «یؤمن ببعض و یکفر ببعض» (۱۵۰/۴) (نک: همان، ۲۸۰). تأویل آیات در یک باب و بستن آن در باب دیگر بدون دلیل است. قاعده کلی صدرا اصالة الظهور است و بر این باور است که نباید دست از ظواهر آیات کشید، بلکه باید حقایق صفات و آیات مبدأ و معاد را آن‌گونه که هستند، بدون تشبیه و تعطیل و تجسیم و حتی تأویل، دریافت. صدرا شیوه خود را نیز شیوه اقتصاد و میان‌روی می‌داند، اما اقتصادی که به کلی متفاوت با اقتصاد اشاعره است.

۲.۴. زبان مجاز و استعاره^۱

مآصدرا در باب زبان مجاز و استعاره و استفاده قرآن از آن در متشابهات و غوامض آیات مطلق‌گویی نکرده است. نه آن را در قرآن به طور مطلق اثبات کرده و نه مطلقاً رد کرده است. بلکه آن را به طور جزئی و در موارد بسیار محدودی که در کلام عرب شایع و رایج است، پذیرفته است. البته قاعده کلی او «اصالة الحقیقة» است و چندین بار تصریح کرده است که «واجب است حمل الفاظ قرآن بر معانی حقیقی نه بر مجازها و استعاره‌های بعید» (تفسیر القرآن الکریم، ۱۶۶/۴) و یا صراحتاً می‌گوید: «استعمال الفاظ تشبیهی قرآن نه به نحو مجاز است و نه استعاره» (مفاتیح الغیب، ۱۳۷).

اما به نظر می‌رسد که آیات تشبیهی دو دسته‌اند و نحوه به‌کارگیری الفاظ تشبیهی در میان عرب بر دو نوع است (نک: سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۲۷۴-۵؛ مفاتیح

۱. مجاز اصطلاحاً عبارت است از کلمه‌ای که در غیر معنای حقیقی به خاطر وجود علاقه به کار رفته است، همراه با قرینه‌ای که مانع اراده معنای حقیقی است. پس مجاز دارای ۴ رکن است: ۱- معنی حقیقی ۲- معنی مجازی ۳- وجود علاقه ۴- وجود قرینه. مجاز از نیکوترین وسایل علم بیان است که برای ایضاح معنا است، زیرا به وسیله آن معنا محسوس می‌شود و عرب بسیار علاقه‌مند به استفاده از آن است، زیرا میل عرب به گسترش کلام است و از طریق مجاز برای نفس آدمی سرور و بهجتی است که سبب شده خطبا و شعرا کلام خود را به آن زینت دهند. استعاره نیز یکی از اقسام مجاز است که تعریف آن اصطلاحاً عبارت است از استعمال لفظ در غیرمعنای موضوع له به خاطر علاقه مشابهت میان معانی اصلی و فرعی، با وجود قرینه‌ای که مانع از اراده معنای حقیقی است. و فرق اساسی میان مجاز استعاره و مجاز مرسل در نوع علاقه است. پس در استعاره علاقه مشابهت است و در مجاز مرسل علاقه به غیر از مشابهت است. پس هر مجازی که مبتنی بر تشبیه باشد استعاره نامیده می‌شود و در استعاره وجه شبه یا جامع و مشبه و ادات تشبیه ذکر نمی‌شوند و ادعا این است که مشبه عین مشبه به یا فردی از آن است. امتیاز استعاره در آن است که کوتاه‌تر و مختصرتر و بلاغت آن نیز از تشبیه افزون‌تر است، چون در تشبیه فقط مشبه را به مشبه به مانند کرده و می‌گویند که این شیء همانند آن شیء است. ولی در استعاره می‌گویند که این شیء عین آن شیء است. مثال استعاره آیه شریفه «كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور» (۱/۱۴) که استعمال «ظلمت» و «نور» در معنای ضلالت و هدایت استعاره است و «لتخرج الناس» قرینه آن است (دیباجی، ۱۸۵ و ۲۰۱).

الغیب، ۱۳-۱۱۱): ۱- تنها در برخی مواضع مخصوص است که در مانند آن‌ها می‌توان الفاظ را بر نحو مجاز و استعاره حمل کرد و اشتباهی هم رخ نمی‌دهد و لذا توسعه لغت در این نوع آیات جایز است و عادت عرب هم بر آن جاری است و هیچ دو عربی در آن شک و شبهه نمی‌کنند و بر شناسایی لغت و آگاه به زبان عربی این امر مخفی نیست و به اشتباه نمی‌افتد. آنگاه وی دو نمونه از این آیات را نام می‌برد، آیاتی چون «ید الله فوق ایدیهم» (۱۰/۴۸) و آیه «ما فرطت فی جنب الله» (۵۶/۳۹). ۲- دسته دوم آیاتی هستند که از سنخ مجازگویی‌های شایع میان عرب به شمار نمی‌آیند و در عین حال در آن‌ها مجالی برای استعاره و مجاز نیست و باید آن‌ها را بر معنای حقیقی حمل کرد تا اشتباهی رخ ندهد و معنا پوشیده نماند و حقیقت مشتبه نشود و صریحاً از ایمان به ظواهر کتاب انحراف ایجاد نشود. صدرا چند نمونه از این قبیل آیات را نام برده است؛ همچون «آمدن خدا» در آیه «فی ظلل من الغمام» (۲۱۰/۲) و در آیه شریفه «هل ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك» (۱۵۸/۶) و در آیاتی مثل: «من يضل الله فلا هادي له» (۱۸۶/۷) و «لنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم و الصابرين» (۳۱/۴۷) و آیه «هو معكم أينما كنتم» (۴/۵۷). این قبیل آیات را نمی‌شود بر مجاز و استعاره حمل کرد و باید آن‌ها را حمل بر حقیقت کرد، حقیقتی که با تلاش و تأمل و با روش‌های ویژه قابل‌وصول است.

باور ملامت‌درا بر عدم تاویل آیات تشبیهی تا بدان جا است که حتی تاویل آیات دسته نخست را جایز نمی‌داند و معتقد است که آن‌ها را نیز تا آن جا که می‌شود باید به طریق حقیقی فهمید و حمل بر حقیقت کرد، اگرچه تاویل آن‌ها مشکل‌تر است و اختصاص به باری تعالی دارد. او بارها تأکید می‌کند که هرگونه خروج الفاظ از معانی اصلی و مفاهیم اولیه جایز نیست (نک: تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۲/۴ و ۱۶۶؛ سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۲۸۱). قاعده کلی او این است که ارتکاب هرگونه مجازی اگرچه در زبان عرب جایز باشد، در مورد آیات قرآنی بدون ضرورت و داعی جایز نیست؛ که اصولاً تجویز مجاز تجویز تسری بی ضابطه هر نوع مجاز و ظن و گمان و گزافه‌گویی است که اعتماد را سلب و تکیه‌گاه را از میان می‌برد (نک: متشابهات القرآن، ۲۷۴). و سبب می‌شود زبان قرآن نیز غیرشناختاری بشود.

صدرا در سفر به آن دسته از فلاسفه مسلمان اعتراض می‌کند که آیات صریح قرآن را در مسئله حشر اجسام تاویل می‌کنند و آن‌ها را به امور روحانی برمی‌گردانند و دلیلشان این است که خطاب قرآن به عامه مردم و نادانان عرب و عبرانیان است که امور روحانی را نمی‌شناسند و لذا زبان عربی مشحون از مجازات و استعارات است (نک:

الأسفار الأربعة، ۱۶/۵-۲۱۴). در این جا لازم به تذکر است که نفی مجاز و تشبیه و استعاره در آیات متشابه به معنی نفی کلی آن‌ها در قرآن کریم نیست، بلکه حتی از آن جهت که قرآن ابلغ و افصح کلام عرب است، انواع صنایع ادبی به نحو اکمل در آن به کار رفته است، تا آن جا که اکنون مهم‌ترین استشهادات کتب فنون بیان و بلاغت به آیات قرآن است. مجاز و تشبیه و استعاره در دیگر آیات قرآن مورد تأیید صدرا است، بلکه چنان که علمای فن می‌گویند، مجاز ابلغ از حقیقت و تصریح، و استعاره ابلغ از تشبیه و با تأکید بیشتری است و این دو در دلالت بر واقع و مراد و مقصود گوینده رساتر و دلنشین‌ترند.

بنابراین، معرفت بخشی این نوع زبان نیز مورد انکار نیست. زیرا، چنان که گفتیم، در استعاره و مجاز محتاج قرینه و علاقه‌ایم؛ قرینه بر عدم اراده مدلول مطابقی و وجود علاقه و ارتباط میان معنای مجازی و معنای حقیقی، به طوری که اگر این‌ها رعایت نشود، مجاز و استعاره ما کاذب و غیرواقع‌نما است.

بدین ترتیب، ضمن پذیرش کلی چنین کاربردی‌هایی در قرآن موضوع آن‌ها را در آیات متشابه مرتفع دانسته و در آن جا قائل به حقیقت‌گویی بی هیچ‌گونه تجوز و استعاره‌ایم. و وظیفه ما است که بدون نفی مدلول مطابقی و ظاهری آیات معنای حقیقی آن‌ها را دریابیم.

۲.۵. زبان شعر و خطابه^۱

خداوند متعال در قرآن کریم خصلت شعر بودن را از کلام خود نفی کرده است: «و ما علمناه الشعر و ما ینبغی له ان هو الا ذکر و قرآن مبین» (۶۹/۳۶).

صدرا در ذیل آیه شریفه فوق، شعر را به دو گونه حسن و مذموم تقسیم می‌کند و قسم مذموم آن را از ساحت قرآن و پیامبر دور می‌داند. او ضمن تحسین ذوق و سلیقه شعر، معتقد است، که حتی ضعف در سرودن شعر نوعی نقصان فطری است و می‌گوید که خداوند شعری را که مشتمل بر مقاصد صحیح و در قالب الفاظ منظوم است، بی آن که در حقیقت، علی ما هی علیها، مبالغه کرده باشد و با تخیلات باطل آمیخته باشد، مضر نمی‌داند و چنین شعری را حرام نکرده است و حتی پیامبر را هم بر اتیان آن قادر می‌داند. اما شعری که پیامبر آن را از ساحت خود دور کرده و یا در اخبار از سرودن آن در مساجد و به هنگام روزه‌داری نهی شده شعر مذموم است که در قرآن هم هجو شده است: «و الشعراء یتبعهم الغاوون ألم تر أنهم فی کل واد یهیمون و أنهم یقولون ما

۱. مطالب این قسمت تلخیصی است از تفسیر القرآن الکریم، ۳۹/۵ - ۳۲۹.

لا یفعلون» (۲۲۴-۶/۲۶). چرا که غالب بر شعر اکثر ایشان گزافه‌گویی‌های گمراه‌کننده و خیالات وهمی دروغین است.

اما شعرای مؤمن که بسیار ذکر خدا و احوال آخرت و ملکوت می‌کنند و غالب بر اشعار ایشان توحید خدا و ثنای اوست، آن‌چنان که شایسته و مستحق آن است، و اشعار ایشان مشتمل بر حکمت و موعظه حسنه و مدح رسول (ص) و اهل بیت (ع) است و معانی اشعار آن‌ها آمیخته به گناه و عیب نیست، این‌گونه شعر از آیه شریفه استثناء شده است: «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا» (۲۲۷/۲۶). آن‌گاه صدرا شعرای بسیاری را از بزرگان صحابه و حکمای گذشته و اولیا و ائمه (ع) نام می‌برد. بنابراین، شعر چون نوعی کلام است، حُسن و قُبْح آن نیز چون کلام است، و لذا به سیاق کلام، برخی از شعرها حَسَن و برخی قبیح‌اند. پس شعر بر دو گونه است:

الف. شعر حَسَن و نیکو: کلام موزون و مقفایی که یکی از اوزان عروضی^۱ و برگردان و تکرار قافیه‌ها در آن معتبر است، و گاهی دارای معانی حقیقی است که با موعظه و انذار در نفس تأثیر می‌گذارد، و گاهی مشتمل بر گزافه‌گویی‌های خیالی است. صدرا می‌گوید: «سوگند به جانم که هنر و سلیقه رعایت وزن در شمار فضیلت‌ها و ظُل و سایه‌ای از وحدت جمعی، چون عدالت، است و معانی حق (در قالب شعر) شایسته است که در زمره حکمت باشند، نه وسوسه».

ب. شعر مذموم: خیال‌انگیزی‌های دروغین است که موجب رغبت و شوق یا ترس می‌شود و مشتمل بر مبالغه‌گویی‌هایی است که در قبض و بسط نفس آدمی و ترغیب و تنفر او مؤثر است و باعث اقدام و یا امتناع او می‌شود، بی‌آن‌که مقید به صدق و حقیقت باشد. مانند این‌که شاعر می‌گوید: «الخمیر یاقوتة سیّالة»، به طوری که این سخن با وجود کذب‌اش، شخص را کاملاً به اقدام بر شرب یاقوت ترغیب می‌کند و یا این سخن که «العسل مرّة مقيئة»، باعث تنفر طبع انسان از خوردن عسل می‌شود، با این‌که می‌داند دروغ است. و این شعر مذموم است، نه مطلق شعر. بنابراین، شعر مذموم از ساحت قرآن منتفی است، چون مدارش بر دروغ است و به همین جهت گفته‌اند: «أحسن الشعر أكذبه». اما قرآن دو چیز را بعد از آن نفی برای خود اثبات کرده است: «یکی این‌که ذکر است، یعنی خطابه مفید ظن است؛ و دوم این‌که قرآن مبین است، یعنی برهان مفید

۱. وزن عروضی اندازه شعر است بر طبق یکی از بحور یا اوزان شعری.

یقین^۱ است. خطابه^۲ همان موعظه^۳ حسنه و قرآن مبین همان حکمت است که در آیه شریفه به آن اشاره شده است: «ادع إلى سبیل ربک بالحکمة والموعظة الحسنه و جادلهم بالتي هي أحسن» [(۱۲۵/۱۶)]. و این دو، دو قسم از صناعات خمس^۴ اند، یعنی خطابه و برهان. کما این که قسم سوم از صناعات خمس، یعنی جدل^۵، هم در آیه مذکور برای قرآن اثبات شده است و دو قسم دیگر، یعنی شعر^۶ و مغالطه^۷، از ساحت قرآن نفی شده اند» (تفسیر القرآن الکریم، ۴۰/۵-۳۳۸). پس در قرآن از زبان خطابه و جدل مفید ظن و نیز برهان مفید یقین استفاده شده است.

۱. برهان قیاسی است که مقدمات آن منحصرراً از قضایای یقینی (محسوسات، اولیات، تجربیات، متواترات، فطریات، و حدسیات) تالیف شده است و لذا شریفترین نوع قیاس است که هم صورت و هم ماده آن در نهایت استواری و اتقان است (خوانساری، ۳۷۷).
۲. خطابه صنعتی علمی است که با آن می توان مردم را در حد امکان نسبت به چیزی که خواسته شده آن را تصدیق نمایند قانع کرد. پس فایده خطابه اقناع است و اقناع عبارت است از تصدیق غالب چیزی با اعتقاد به این که خلاف آن نیز ممکن است؛ جز این که نفس به تصدیق امری که از طریق این فن قبول کرده است مایل تر است تا به تصدیق خلاف آن. و این حالت را ظن غالب می گویند. عوام به اعتقاد خطابی زودتر گردن می نهند و فایده آن در امور اجتماعی بیشتر از فایده جدل و برهان است. زیرا خطابه چنان در نفوس مردم تأثیر می کند که نفوس مردم، حتی اگر صدق و شهرت بحث خطابی را بپذیرند، تحت تأثیر آن به فعل و انفعال تحریک می شوند. (حلی، ۳۸۴).
۳. فن جدل مجموعه قواعد و اصولی است که هم سائل و هم حافظ وضع را برای غلبه بر حریف راهنمایی می کند. و آن از طریق بحث و پرسش و پاسخ میان دو نفر است. غرض سائل در این مجادله آن است که حافظ وضع (یعنی طرفدار یک عقیده و رای) را به تناقض گویی بکشد و از سخنان او محالی لازم آورد و بدین طریق او را مجاب کند. و غرض حافظ وضع یا مجیب آن است که در بن بست نیفتد و خود را به تناقض گویی نیندازد. ماده قیاس جدلی مشهورات و مسلمات است (خوانساری، ۵-۳۸۴).
۴. صنعت شعر ملکه ای باشد که با حصول آن، (فرد) بر ایقاع تخیلاتی که مبادی انفعالاتی مخصوص باشد، بوجه مطلوب قادر باشد. خواجه طوسی در تعریف شعر ۳ دسته را نام می برد: ۱- منطقیون و ارسطو که شعر در عرف آن ها کلام مخیل است، اگر چه موزون و مقفا نباشد. ۲- ولی در عرف متأخران کلام موزون و مقفا است، اگر چه مخیل نباشد و همه برهان خالص باشد. ۳- اما در نزد محققان از متأخران، شعر دارای تعریفی جامع است و آن کلامی است مخیل و مؤلف از اقوالی موزون و متساوی و مقفاً. (طوسی، ۷-۵۸۶).
۵. هر قیاسی که برای نقیض وضعی اقامه شود، یعنی برای ابطال عقیده ای به کار رود، نسبت به صاحب آن وضع تبکیت (مجاب کردن) نامیده می شود. حال اگر قیاس صورت و ماده اش کاملاً صحیح و معتبر باشد تبکیت را تبکیت برهانی می نامند؛ و اگر مقدمات آن از مشهورات و مسلمات باشد، تبکیت جدلی است. اما اگر مقدمات در معنی حق نباشد، بلکه شبیه به حق باشد، یا صورت قیاس صورتی فاسد باشد، قیاس را قیاس سوفسطایی می خوانند. پس کسی که قضایای شبیه به حق (مشبهات) را به جای حق به کار می برد و بدین طریق تشبه به برهانی می جوید مغالط و سوفسطایی نامیده می شود. پس ماده سفسطه مشبهات است، یعنی قضایای شبه یقینی و وهمیات. (خوانساری، ۳۸۷).

۲.۵.۱. نظریات غیرشناختاری معاصر و بیانات شاعرانه

اساساً تحت تأثیر تئوری تحقیق‌پذیری و پوزیتیویسم منطقی، اظهارات کلامی اظهارات حاکی از واقع نیستند. در عین حال، برخی از قائلین به این نظریه اظهارات و گزاره‌های کلامی را کنار نمی‌گذارند و معتقدند که آن‌ها دارای کارکردی ارزشمند هستند. بنابراین، آن‌ها را مجدداً به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که ادعای غیرموجه حکایت از واقع از آن‌ها حذف شود. این دیدگاه‌ها دارای اقسامی هستند، همچون زبان ابراز احساسات یا زبان نمادین که بر نوعی بیان شاعرانه استوارند. بیان شاعرانه یعنی بیان غیرواقع‌نما که تنها بیان‌گر و ابرازکننده احساسات درونی است. مثلاً عبارت «وای بر من» با بیان شاعرانه به صورت «زندگی چون سایه در گذر است» بیان می‌شود که در هر دو احساس بیهودگی منعکس است ولی در دومی به نحو شاعرانه. یعنی یک احساس با تصویر و شرح وضعیتی که قاعدتاً ایجادکننده آن احساس است بیان می‌شود. به عنوان مثال به عقیده سانتایانا هر نظریه دینی مشتمل بر دو جزء است: الف. هسته‌ای اخلاقی یا بصیرتی ارزشی؛ ب. ارائه تصویری شاعرانه از آن. مثلاً این که «یک خدای شخصی کاملاً خیرخواه جهان را خلق کرده است»، عرضه تصویری شاعرانه از این بصیرت است که «هر چیزی در جهان طبیعت برای تکمیل و توسل حیات بشر قابل استفاده است». یا «داستان مسیحی تجسد و مرگ فدیه‌وار عیسی مسیح و رستاخیز او» راهی برای بیان این نکته است که «فداکاری برای دیگران از ارزش اخلاقی فوق‌العاده‌ای برخوردار است». بنابراین، ویژگی کلی این رویکردها استفاده از بیانات استعاری شاعرانه است که حکایت از واقع ندارند و چیزی جز بیان احساسات یا استعارات و نمادها و تمثیل‌های شاعرانه نیستند (نک: آلستون، ۷۳ - ۱۶۹). و این البته شعری است که قرآن آن را از خود نفی کرده و می‌فرماید: «و ما علمناه الشعر» (۶۹/۳۶)، یعنی گزاره‌های کلامی قرآن و بیانات رسول اکرم (ص) از سنخ شعر غیرواقع‌نما و صرفاً زبان ابراز احساسات ارائه‌شده در قالب استعارات شاعرانه غیرقابل صدق و کذب نیستند. لذا، بنا به تفسیر صدرا، زبان شعر منهیّ زبانی است تخیلی و مبالغه‌آمیز که مقید به صدق و حقیقت نیست و صرفاً برانگیزاننده احساسات و شوق و رغبت و ترس است (نک: تفسیر القرآن الکریم، ۳۹/۵ - ۳۲۹). و این همان غیرواقع‌نمایی است که در قالب زبان شعر از ساحت قرآن نفی شده است.

۲.۶. زبان قوم، زبان عرف

قرآن می‌فرماید: «ما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (۴/۱۴). یعنی، به صریح قرآن، زبان پیامبر و زبان قرآن زبان قوم است. اما در چیستی زبان قوم اختلاف

نظر است که مجموع نظرات در ۳ دسته قابل تقسیم‌بندی‌اند: الف. زبان قوم به معنای صحیح آن؛ ب. زبان قوم به معنای بازتاب فرهنگ زمانه و عصر نزول؛ پ. زبان قوم به معنای زبان عرف.

دیدگاه اول در زبان قوم دیدگاهی شناختاری، معرفت‌بخش، و حاکی از واقع است. از دیدگاه دوم، زبان قوم اکثراً غیرشناختاری و غیرمعرفت‌بخش است. و از دیدگاه سوم، زبان قوم معرفت‌بخش است، اما زبانی است ظاهرگرا و عصری که چون تاب معانی متعدّد و پیچیده و ذو وجوه را ندارد، فاقد قابلیت تفسیر برای اعصار و قرون بعدی است. و اکنون شرح هر یک از این دیدگاهها.

الف. دیدگاه اول: قرآن به زبان قوم^۱

بر اساس این دیدگاه قرآن «به زبان قوم» است، نه «زبان قوم». یعنی گذشته از آن که قرآن به لغت عرب است و واژگان آن واژگان قوم است، برای برقراری ارتباط و تفاهم با قومی که در میان آن‌ها نازل شده است، در قالب هویت و مشخصه‌های اجتماعی، ادبی، و فرهنگی آن قوم، اهداف و مقاصد خود را بیان می‌کند. لذا در عین آن که برای ایجاد هم‌زبانی، منعکس‌کننده بسیاری از جلوه‌های فرهنگی و ادبیات قوم عرب آن روزگار است، در عین حال، تسلیم و پذیرای مسائل و نکات انحرافی و ضدآرزشی آن‌ها نیست. زبان قوم در قرآن محدود به عصر نزول نیست و توانایی ارتباط با دیگر اقوام و امم و با زمان‌های آینده را دارد.

بر اساس این دیدگاه، که صدرا نیز پیرو آن است، قرآن وحی الهی است نه امر ناسوتی و دنیایی. اما این وحی زمانی که در میان این قوم با فرهنگ، ادبیات، و تاریخ ویژه نازل می‌شود، مطابق با سطح فهم و درک مخاطبان به زبان درمی‌آید. قرآن با استفاده از زبان قوم هویت زبانی مستقلی را بروز می‌دهد. چراکه زبان قوم تنها سلاح او و شرط تفهیم و تفاهم و عامل ارتباط با مخاطبان است. بدین قرار، عرضه هویت قرآنی در لوای زبان قوم نه به معنی توافق کامل با قوم است و نه مخالفت کامل با آن؛ که در صورت مخالفت کامل امکان تفاهم و ارتباط نخواهد بود بلکه به معنی قبول بعضی و انکار برخی است. بنابراین الفاظ و واژگان قرآن به زبان قوم‌اند و متناسب با فرهنگ و لغت و ادب زمان نزول وحی. در نتیجه، اکنون وظیفه مفسر آن است که برای فهم درست قرآن شرایط و اسباب نزول و معانی واژگان زمان نزول وحی را بداند.

۱. این عنوان و عنوان دیدگاه دوم مأخوذ است از ایازی، ۱۱۴.

صدرالمتألهین اگرچه در آثار خود به صراحت از این دیدگاه نامی نبرده است، از فحوای کلامش می‌توان به همراهی وی با این دیدگاه پی برد. به عنوان مثال، او معتقد است که اهل تتبع می‌توانند با بررسی موارد استعمالات لغوی از معانی الفاظ قرآن در زمان نزول قرآن آگاه شود. او دو راه برای این کار پیشنهاد می‌دهد: ۱- ضمّ قراین معلوم و روشن، ۲- تتبع در معانی الفاظ مفسران و غیر ایشان که نزدیک به زمان وحی زندگی می‌کرده‌اند. از نظر صدرا، با این دو روش بدون شک اطلاع تامّ از معانی این لغات در آن زمان حاصل می‌شود (نک: تفسیر القرآن/الکریم، ۲۷۳/۱).

در تفسیر استوای خدا بر عرش، صدرا به شیوه خاص خود و از طریق رسیدن به روح و باطن معنای استوا و عرش عمل می‌کند. اما در همین مورد نیز مشاهده می‌کنیم که او به زبان قوم و متعارف عرب هم تمسک می‌کند و فهمی عرفی نیز ارائه می‌دهد و از زبان قوم برای تفسیر آن بهره می‌گیرد. به عنوان مثال، درباره استوای بر عرش می‌گوید: «استوی أمره إلی ملکه لأنّ الأمور و التدابیر تنزل منه»، و از یکی از مفسران نقل می‌کند: یعنی بعد از خلق آسمان‌ها و زمین، ملک او استقرار یافت و به سامان شد و این برای ملائکه آشکار گردید. یعنی کلام حمل می‌شود بر آنچه متعارف در کلام عرب است، مثل این که می‌گویند: «استوی المَلِکُ علی عرشه»، هنگامی که امور مملکتش به سامان می‌شود. و چون امر حکومتش مختل شود می‌گویند: «ثَلَّ عرشه» (تخت او درهم شکست)، در حالی که شاید آن پادشاه اصلاً سریر و تختی ندارد و هیچ‌گاه بر تخت جلوس نکرده است (نک: همان، ۱۵۸/۶).

ب. دیدگاه دوم: قرآن زبان قوم

بر اساس این دیدگاه، قرآن بازتاب و انعکاس فرهنگ عصر خویش است. قرآن این‌گونه مسائل را از باب همراهی با فرهنگ عصر خویش بیان کرده است و لذا بازتاب آداب، عادات، عقاید، مناسبات، جهان‌بینی، و فرهنگ زمان خود است. بنابراین، قرآن در قالب هم‌زبانی و به زبان قوم نیست، بلکه موافقت با قوم و زبان و نمودار قوم است. یکی از طرفداران این نظریه در شرح آن می‌گوید: «زبان هر قوم آینه و تجلی فرهنگ و معتقدات و تئوری‌ها و جهان‌بینی آن قوم است. ... (اما) موافق فرهنگ قوم سخن گفتن یعنی نهال سخن حق و پیام نو خود را در ضمیر فرهنگی آن قوم کاشتن، بهره جستن از فرهنگ، ادبیات، تاریخ، و نوع معیشت آنان در ابلاغ و جا انداختن پیام و سخن خود. تکیه بر مشترکات مقبول برای رساندن پیام به اذهان مخاطبان و از یک عامل مناسب و آشنا استفاده کردن. آگاهی از معلومات، باورها، و عواطف مخاطبان و بهره جستن از آن‌ها در

رساندن سخن خود، نه به میل آن‌ها سخن گفتن، نه تأیید و نه تکذیب دانسته‌ها و معلومات آن‌ها، بلکه استفاده از آنها در رساندن سخن خود به ذهن و ضمیر مخاطب» (جلیلی، ۴۰-۴۱).

نکته نادرست در سخن فوق، بخش آخر آن است که مراد از زبان قوم در قرآن استفاده از مقبولات مخاطبان عصر جاهلی است، اعم از درست و نادرست آن‌ها در رساندن پیام به ذهن و ضمیر مخاطب. ایشان در ادامه، نمونه‌ای از مماشات و مسامحه قرآن را در استفاد از ابزاری از زبان، حتی آنجا که نادرست است، در ذیل تفسیر آیه شریفه «الذین یأکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس» (۲/۲۷۵)، بیان می‌کند و آن را تمثیلی از بیماری صرع و دیگر اختلالات روانی تلقی می‌کند. چراکه اعراب این‌گونه بیماری‌ها را در اثر تماس جنبا با شخص می‌پنداشته‌اند. قرآن هم که این تشبیه را بیان کرده در حقیقت به زبان اعراب سخن گفته و با پندار آنان مماشات و مسامحه ورزیده است (نک: همان، ۴۲).

بر اساس این دیدگاه، زبان قرآن در پیام‌های اصلی و جوهری و ذاتی خود معرفت‌بخش و در آنچه ایشان پوسته‌ها، عرضیات، و فرعیات دین می‌نامند، غیرمعرفت‌بخش است و تنها تجلیات فرهنگ زمانه است.

به عقیده ایشان بسط و تکوین اسلام تدریجی و انعکاسی از حوادث زمان پیامبر و کنش و واکنش‌های حوادث زمان نبی (ص) است. این‌ها اکثراً عرضی و غیرذاتی دین هستند، زیرا اگر این حوادث رخ نداده بود و این پرسش‌ها از پیامبر نشده بود و یا قوم دیگری مخاطب پیامبر بودند، این تعالیم مطرح نبود. بسط اسلام و کمیت آن محصول تجربه تدریجی نبوی و حاصل زندگی و طول حیات پیامبر است. بنابراین، اسلام دارای پیامی ذاتی و جوهری است که تمام شاخ و برگ‌های آن عرضی و معلول حوادث تدریجی و جنگ و صلح‌های پیامبر و زاید بر دین و خارج از اصل آن هستند. به طوری که نبود آن‌ها و فرض عدمشان لطمه‌ای به اصل اسلام نمی‌زند و اگر رخ نداده بودند اسلام همان اسلام بود (نک: سروش، «ذاتی و عرضی دین»).

بر اساس این دیدگاه، دستگاه واژگانی اسلام نیز عرضی است، چراکه این دین اگر در سرزمین دیگری غیر از عربستان نازل می‌شد این واژگان نبودند. لذا وحی پدیده‌ای است که با محیط منطبق می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد. نود و نه درصد احکام قرآن نیز همان‌ها است که در آن زمان جاری بوده است و معلول حوادث آن زمان است (نک: همان؛ نیز همو، «اسلام، وحی، و نبوت»).

بنابراین، قرآن به زبان قوم است، نه تنها در ناحیه زبان، بلکه اسلام هم عربی است. مفاهیم و تصورات نیز معلول جامعه عرب آن روز است. کمترین و آشکارترین جلوه این عربیت زبان عربی است، لکن اوج و عمقی فراتر از این دارد. رنگ و بو، ذوق و ظرافت و خلق و خشونت و رسم و عادت و محیط معیشت عربی، هسته مرکزی اندیشه اسلامی را چون قشری سببر فرا گرفته است. لذا به کارگیری چنین زبان و فرهنگی، امری عرضی است که می‌توانست جز این باشد. و همین‌ها نیز چون حجابی دسترسی به اسلام ناب و عقیدتی را مشکل کرده‌اند. بنابراین، دستگاه واژگانی قرآن عرضی است و این عرضی به همراه دیگر عرضیات همیشه مانع از این بوده‌اند که اسلام ناب و برهنه عرضه شود. بنابراین دریدن این حجاب‌های ثانوی فریضه است (نک: همان، ۱۱).

این دیدگاه اگرچه مورد نظر صدرا نبوده و به آن توجه نداشته است و اساساً در آن زمان مطرح نبوده است، اما از نوع نگاه و بینش او نسبت به کلام الهی می‌توان تضاد واقعی دیدگاه صدرا با این دیدگاه را دریافت. از لوازم باطل این نظریه لغویت قرآن است، چراکه نود و نه درصد قرآن عرضیات است و، بدین ترتیب، نباید اکثریت آیات قرآن را جدی گرفت. از سوی دیگر، جداسازی اصل و فرع و مغز و پوسته قرآن بسیار سخت است. مسلماً این مبانی در تضاد با مبانی صدرا است. او که در هر حرفی از حروف قرآن هزاران رمز و راز می‌بیند (نک: *الأسفار الأربعة*، ۴۴/۳؛ *مفاتیح الغیب*، ۱۸) و به ذوبطون بودن آیات قرآن معتقد است (نک: *الأسفار الأربعة*، ۹/۳-۳۶؛ *مفاتیح الغیب*، ۹-۶۵) و تمام قرآن را و حتی آیات متشابه و حروف مقطعه قرآن را قابل فهم می‌داند (نک: *تفسیر القرآن الکریم*، ۲۰۵/۱). او الفاظ قرآن را از جنبه‌های اعجاز قرآن می‌داند و برای واژگان و الفاظ قرآن اصالت و طریقیّت قائل است و آن‌ها را عرضی نمی‌پندارد، بلکه آن‌ها وجود لفظی و کتبی حقایق اصیلی هستند که در قالب‌های تنگ و محدود دنیا بدین صورت تمثّل یافته‌اند (نک: *مفاتیح الغیب*، ۱۵۷؛ *تفسیر القرآن الکریم*، ۵/۴-۱۷۴ و ۲۹۷/۱).

پ. دیدگاه سوم: زبان عرف

زبان عرف متفاوت از زبان قوم و در سطح نازل‌تر است. و مراد از آن زبان محاورات عامیانه است که بسیار ساده و کاملاً روشن و خالی از ابهام است و همه الفاظ آن در معانی حقیقی استعمال می‌شوند و به دور از استعارات و تشبیهات پیچیده است. دیدگاه دوم با کمی دقت منتهی به زبان عرف است. چراکه اگر قرآن بازتاب فرهنگ زمانه و تنها حکایت‌گر فرهنگ، آداب، سنن و زبان و ادبیات قوم است و نود و نه درصد قرآن عرضیات و پوسته و قشر است، قرآن در حد عرفیات عوامانه تنزل یافته است. صدرا

فهم عرفی و زبان عرفی را زبان حقایق و غوامض و معارف الهی نمی‌داند و معتقد است که برای فهم معارف غامض الهی، چون رؤیت خدا که در قرآن آمده است، نمی‌توان به الفاظ وضعی و اطلاقات عرفی اکتفا کرد که در این صورت گمراهی سریع‌تر از هدایت به سراغ انسان می‌آید (نک: تفسیر القرآن الکریم، ۲۹۷/۳). بنابراین نمی‌توان فهم مراد آیات متشابه قرآن را به آنچه اعراب بدوی و اهل قُرا و عاملین به آن درک می‌کنند محدود کرد، که در این صورت بهره‌آ انسان از قرآن در حد قشر خواهد بود (نک: سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن، ۷-۲۶۶).

از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که در فهم غوامض قرآنی، و از جمله فهم متشابهات، تمسک صدرا به هیچ وجه به اطلاقات عرفی و فهم عامه مردم نیست و این نوع فهم را فهمی قشری می‌داند. اما بدیهی است که در فهم معانی بسیاری از الفاظ، تمسک به فهم متعارف از کلام عرب و کاربردهای عرفی الفاظ می‌تواند راهگشا باشد و ما را در فهم معانی واژه‌ها کمک کند. چراکه قرآن در میان اعراب و به زبان ایشان نازل شده و نمی‌تواند واژه‌ها را در معانی غیرمتعارف به کار ببرد، که در این صورت، جنبه هدایت‌گری قرآن که منوط به فهم عامه مردم است نقض می‌شود.

نتایج

در بحث زبان قرآن و در آیات متشابه، صدرالمآلهین از ۳ دیدگاه به صورت مستقیم و از ۳ دیدگاه دیگر به صورت غیرمستقیم یاد کرده است و اکنون فشرده‌ای از این ۶ دیدگاه و نظر مآصدرا درباره آن‌ها:

- ۱- زبان ظاهرگرا یا زبان اهل تشبیه: اینان الفاظ قرآن را بر منطوق و مفهوم ظاهری خود باقی می‌گذارند، اگرچه به تشبیه حق و محال عقلی بیانجامد. ایشان با تأویل به شدت مخالفاند و آن را منع می‌کنند. سخافت قول این گروه روشن است.
- ۲- زبان تأویل و اسراف در رفع ظواهر یا زبان اهل تنزیه: ایشان درست در نقطه مقابل گروه اول، ظواهر و مفاهیم نخستین آیات را تأویل و به مفاهیم و معانی دیگر برمی‌گردانند. شیوه نگرش ایشان باطن‌نگری محض است و آیات مبدأ و معاد را به امور عقلی و باطنی تأویل می‌کنند. صدرا به شدت با این گروه مخالفت می‌کند و روش آن‌ها را منتهی به سلب اعتماد از قرآن و بی‌اعتباری فهم عمومی از آن می‌داند، در حالی که قرآن برای هدایت مردم نازل شده است، نه برای ایجاد تحیر و گمراهی ایشان. صدرالمآلهین حتی روش گروه اول را به هدایت نزدیک‌تر می‌داند تا روش گروه دوم.

۳- زبان اقتصاد در تأویل و جمع میان تشبیه و تنزیه: این گروه، یعنی اشاعره، روش میانه را برگزیدند. در آیات مبدأ باب تأویل را گشودند و در احوال معاد باب تأویل را بستند و تمسک به ظاهر را پیشه خود کردند. صدرا اگرچه شیوه ایشان را به هدایت نزدیک می‌داند، آن‌ها را مصداق آیه شریفه «یؤمن ببعض و یکفر ببعض» (۱۵۰/۴) به شمار می‌آورد و زبان اقتصاد صحیح را پس از آن به عنوان شیوه خود طرح می‌کند.

۴- زبان مجاز و استعاره: قطعاً از مزایا و محاسن قرآن، و از جنبه‌های اعجازی فصاحت و بلاغت قرآن استفاده از مجاز و استعاره است و آثار ادیبان عرب مشحون از استشهاد به آیات قرآنی و بیان انواع مجاز و استعاره‌های ادبی قرآن است. اما نکته در این جاست که آیا می‌توان آیات متشابه و آیات مربوط به آخرت و آیات مشتمل بر غوامض معارف الهی را که اذهان ساده از فهم عمیق آن عاجزند به انواع مجازگویی‌ها و استعارات برخاسته از ذهن‌های فعال و قوه خیال جوّال حمل کرد؟ پاسخ صدرا منفی است و با صراحت تمام هرگونه حمل آیات قرآن را در این امور بر غیر معانی حقیقی نفی می‌کند. او تنها به طریق اثبات جزئی، تطرق برخی مجازات و استعارات را در برخی آیات و الفاظ متشابه جایز می‌داند، آن هم در صورتی که جری عرب و عادت ایشان در این گونه امور بر فهمی مجازی از آن‌ها استوار باشد و بر هیچ دو عرب آشنا به لغت، استعمال این‌ها به نحو مجاز و استعاره پوشیده نباشد. اگرچه معتقد است همین‌ها را هم بهتر است حمل بر حقیقت کنیم، چنان‌که خود در مورد آن‌ها راه حقیقت را در پیش می‌گیرد.

۵- زبان خطابه و شعر: خداوند در قرآن کریم هرگونه شعرگویی را از ساحت قرآن نفی کرده است. صدرا با تقسیم شعر به دو دسته مذموم و حسن، نوع حسن یا نیکوی شعر را هنر می‌داند. او در شعر به تبعیت از قدمای حکما، همچون ارسطو، وزن و قافیه را شرط شعر نمی‌داند و تنها مخیل بودن کلام را کافی می‌داند. صدرا شعر مذموم را که مبتنی بر خیال انگیزی‌های دروغین و مبالغه و گزافه‌گویی است و موجب قبض و بسط نفس در اقدام به کاری یا امتناع از آن است، بدون آن‌که مقید به راستی و حقیقت باشد، از ساحت قرآن و پیامبر(ص) دور می‌داند. صدرا شعر حسن را که در ذکر خدا و احوال آخرت و موضوعات نیکو است و آمیخته به گناه نیست، مصداق حکمت و موعظه می‌داند و عدم‌اش را نقصان در فطرت تلقی می‌کند. بنابراین، او به مصداق آیه کریمه قرآنی، از صناعات خمس، خطابه و برهان و جدل را در قرآن جاری و ساری، و دو صنعت دیگر، یعنی مغالطه و جدل، را از ساحت مقدس‌اش دور می‌داند. پس در قرآن هم خطابه و هم جدال احسن مفید ظن و گمان هست و هم برهان مفید یقین. و قرآن از این سه نوع

ابزار زبانی بهره برده است و شاید بتوانیم شعر حَسَن را در صورتی که شرط موزون و مقفّا بودن را از آن سلب کنیم در ردیف حکمت و خطابه قرار دهیم و قرآن را مشتمل بر آن بدانیم که صدرا خود نیز به آن اشاره کرده است.

۶- زبان قوم و زبان عرف: قطعاً قرآن نیز به زبان قوم عرب و عرف ایشان نازل شده است تا بهره‌مندی از هدایت آن برای عامّه مردم میسر باشد. صدرا ضمّ قراین و تحقیق در معانی الفاظ مفسّران نزدیک به زمان وحی را در فهم معانی الفاظ قرآن در زمان نزول وحی مؤثر دانسته است. اما مشکل ما در زبان آیات متشابه است که فهم زبان قوم و عرف برای شناخت آن‌ها کافی نیست و بسا که شناختی سطحی و غیرقابل قبول ارائه کند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلستون، ویلیام، «زبان دینی»، دین و چشم اندازه‌های نو (ترجمه مقالات)، غلامحسین توکلی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
۳. استیور، دان، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۴.
۴. ایازی، سید محمدعلی، قرآن و فرهنگ زمانه، کتاب میین، رشت، ۱۳۸۰.
۵. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
۶. جلیلی، هدایت الله، «وحی در هم‌زبانی با بشر»، کیان، شماره ۲۳، بهمن و اسفند ۱۳۷۳، ۴۰-۴۱.
۷. حلّی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، حکمت، تهران، ۱۳۷۰.
۸. خوانساری، محمد، منطق صوری، آگاه، تهران، ۱۳۸۱.
۹. دیباجی، سید ابراهیم، بدایة البلاغه، سمت، تهران، ۱۳۷۸.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۳.
۱۱. سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، کیان، شماره ۴۲، خرداد و تیر ۱۳۷۷، ۱۹-۴.
۱۲. _____، «وحی و نبوت»، آفتاب، شماره ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۷، ۴-۱۸.

۱۳. صدرالمتألهین شیرازی، محمدین ابراهیم، *الأسفار الأربعة*، ۹ جلدی، دار إحياء التراث العربی بیروت، ۱۹۸۱.
۱۴. ———، *تفسیر القرآن الکریم*، بیدار، قم، ۱۳۷۹.
۱۵. ———، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶.
۱۶. ———، *رسالة سه اصل*، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید حسین نصر، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. ———، *سه رسالة فلسفی: متشابهات القرآن، المسائل القدسیة، أجوبة المسائل*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن الحسن، *اساس الإقتباس*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
۱۹. هیک، جان، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، الهدی، تهران، ۱۳۷۲.