

ساز و کار تفسیر محکم و متشابه از دیدگاه معرفتشناسی کلامی

ناصر گذشته^۱

چکیده

سه اصطلاح محکم، متشابه و تأویل (تفسیر) تعبیرهایی قرآیند. دانشمندان مسلمان از دیرباز، هم بر سر تبیین معنای آنها و هم در مورد تعیین مصداق این مفاهیم با یکدیگر اختلاف نظر دارند. محمد حسین طباطبایی در تفسیر المیزان ۱۶ نظر مختلف را درباره تفسیر اصطلاحات محکم و متشابه آورده و یک به یک همه را رد کرده و در نهایت نظر هفدهمی را درباره این مسأله ارائه کرده است. وی ملاکی برای تعیین اینکه کدام آیه محکم و کدام متشابه است، به دست نداده. این مقاله در پی عرضه کردن نظریه جدیدی از این امر نیست بلکه بحث در اینجا معطوف به معرفت درجه دوم است. به عبارت دیگر، با ریشه‌یابی مبانی معرفتی هر مفسر، در آیات مربوط به خداشناسی سعی شده است تا تناسب آن مبانی با جدولی که از آیات محکم و متشابه ارائه کرده‌اند، نشان داده شود. حاصل پژوهش این است که کسانی که به الهیات تنزیهی باور دارند، طبعاً آیات تنزیهی قرآن را محکم و آیات تشبیهی را متشابه می‌گیرند و برعکس. معتقدان به الهیات تشبیهی، طبعاً آیات تشبیهی را محکم و آیات تنزیهی را متشابه می‌گیرند. هر دو گروه نیز برای یکسان سازی اضلاع هندسه معرفتی خود، آیات به زعم خود متشابه را به گونه‌ای تفسیر یا تأویل می‌کنند که با آیات به زعم خود محکم، همساز بشود.

کلید واژه‌ها معرفتشناسی کلامی، محکم، متشابه، تأویل، تفسیر، اهل تشبیه، اهل تنزیه.

۱. استادیار گروه آموزشی ادیان و عرفان دانشگاه تهران

طرح مسأله

در مقاله حاضر سخن بر سر سه اصطلاح نام آشنای قرآنی یعنی محکم، متشابه و تأویل (تفسیر) است. در قرآن آمده است: هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و آخر متشابهات فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویلہ و ما یعلم تأویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوا الالباب (آل عمران/۷). اوست کسی که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم است، آنها اساس کتابند و پاره‌ای دیگر متشابهند. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه جویی و طلب تأویل آن، از متشابه پیروی می‌کنند، با آنکه تأویلش را جز خدا و ریشه داران در دانش کسی نمی‌داند. آنان که می‌گویند ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود. (ترجمه آیه براساس عاطف بودن او در «والراسخون» است). طبیعی است که این آیه از همان آغاز پیدایش پدیده تفسیر قرآن، ذهن مفسران را به خود مشغول کند، چرا که فهم آیات در گرو روشن شدن این معناست که آیات محکم و متشابه کدامند و چگونه می‌توان این دو دسته از آیات را از هم بازشناسی کرد و آیا معیاری برای این بازشناسی وجود دارد یا نه.

مفسران مسلمان از دیرباز تا اکنون تفسیرهای متفاوت و گاه متناقضی از این دو مفهوم به دست داده‌اند و معرکه‌ای از آراء و عقاید در این باب برپاست؛ چندان که هزاران صفحه کاغذ در این زمینه سیاه شده است (مثلاً: زرقانی، ۲/۲۰۵-۲۰۶؛ سیوطی، ۳/۳ به بعد؛ قرطبی، ۴/۱۰ به بعد؛ طبری، ۳/۱۷۲ به بعد؛ زرکشی، ۲/۶۸ به بعد؛ محاسبی، ۳۳۰ به بعد).

جالب اینجاست که هیچیک از ایشان در آیات مربوط به خداشناسی، ملاکی برای تعیین مصداق به دست نداده تا با آن بتوانیم دست کم از دیدگاه همان مفسر، آیات محکم را از متشابه بازشناسی کنیم. رویکرد این نوشتار رویکردی تفسیری نیست بلکه در اینجا با معرفتهای درجه دوم کار داریم. به عبارت دیگر، معرفت درجه اول این است که مفسر بگوید کدام آیه محکم و کدام آیه متشابه است، اما در معرفت درجه دوم فضای ادراکی و ذهنی مفسر بازکاوی می‌شود، با فهم پیش‌فرضها و مبانی الهیاتی وی تبیین

می‌کنیم که به چه دلیل آن مفسر چنین تفسیری ارائه کرده است. در واقع در پی این تبیین انگاره‌های متضاد در مورد تفسیر دو مفهوم یاد شده با توجه به مبانی معرفتشناختی هر انگاره کوشیده‌ایم که برای اولین بار در تاریخ این مسأله، ملاک و معیاری معرفتی به خوانندگان ارائه گردد تا با توجه به آن ملاک، بتوان پیش‌بینی کرد که در مورد آیات معطوف به الهیات، کدام مفسر چه آیه‌ای را محکم و چه آیه‌ای را متشابه می‌انگارد. نقد و بررسی تک تک این نظریات، از گنجایش یک مقاله بیرون است، اما از آنجا که تفسیر المیزان عمده این آراء را به صورت فشرده آورده و رد کرده، برای اینکه به پیشینه اندیشه‌های مفسران در این مسأله نگاهی بیندازیم، نخست به تفسیر المیزان مراجعه می‌کنیم.

محمد حسین طباطبایی در باب آیه‌ای که آمد چنین می‌گوید: «از اینکه آیه‌های محکم را «ام الکتاب» خوانده است می‌توان دریافت که معنای آیه‌های متشابه به آیه‌های محکم باز می‌گردد و بدین سان بخشی از این کتاب که همان متشابهات باشد، به بخشی دیگر که همان محکومات باشد باز می‌گردد» (۱۸/۳). «همچنین این آیه نشان می‌دهد که منظور از متشابه این است که آیه به گونه ایست که شنونده، مراد آیه را به صرف شنیدن در نمی‌یابد بلکه شنونده میان چند معنا مردد است و این حال ادامه دارد تا آنکه به آیه‌های محکم مراجعه کند و آیه محکم، معنای آیه متشابه را روشن و معین می‌کند و بنابراین آن آیه متشابه با میانجیگری آیه محکم، تبدیل به آیه‌ای محکم می‌شود» (همو، ۱۹/۳).

طباطبایی پس از استنباط مطالب مذکور از آیه، خود مصداقی برای محکم و متشابه تعیین کرده و در واقع از روی مصداق می‌کوشد تا ساز و کار بازگشت آیه متشابه را به محکم نشان دهد. وی می‌گوید: «وقتی شخصی برای نخستین بار آیه الرحمن علی العرش استوی (طه/۲۰) [خدای رحمان بر تخت قرار گرفت] را می‌شنود، مراد آیه برای او ناروشن و مشتبه است، اما همین شخص، هنگامی که به این آیه برمی‌خورد که لیس کمثله شیء (شوری/۱۱) [چیزی مانند خدا نیست]، ذهن وی از حالت تردید و ابهام بیرون آمده و می‌فهمد که مراد از تکیه دادن خدا بر تخت، تسلط بر سرزمین هستی و احاطه بر آفرینش است و درمی‌یابد مراد، تکیه زدن بر مکان که مستلزم تجسم است،

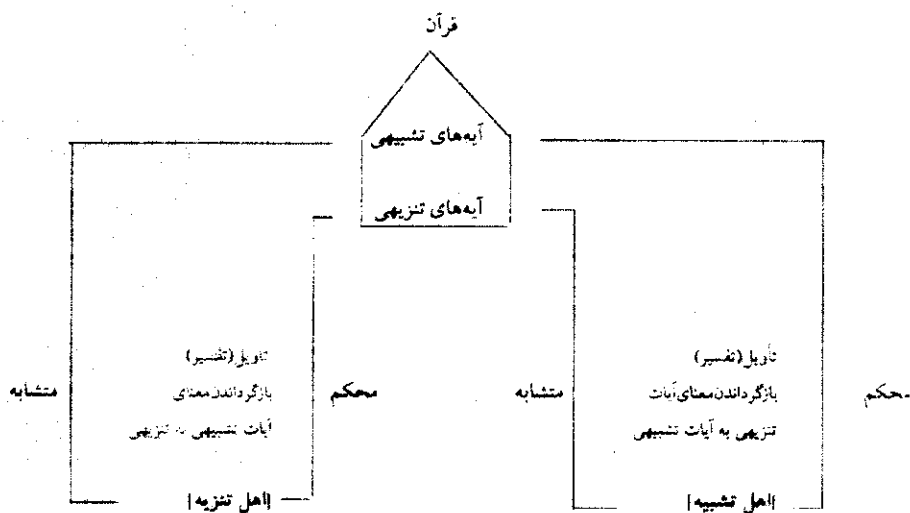
نیست و تجسم در مورد خداوند محال است. همچنین اگر آیه‌الی ربها ناظره (قیامت/۲۳) آنان به خداوند نگاه می‌کنند را به آیه‌هایی مثل لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (انعام/۱۰۳) چشمها خداوند را در نمی‌یابند و خداوند چشمها را درمی‌یابد بازگردانیم، می‌فهمیم که مراد از نگاه به خدا در آن آیه، نگاه کردن با چشم حسی نیست (همان، ۱۹/۳).

در اینجا طباطبایی با ذکر ۲ مصداق از آیه محکم و متشابه، ساز و کار و چگونگی معنا کردن آیه متشابه را در پرتو آیه محکم نشان می‌دهد. وی از میان آراء مختلف در این زمینه، ۱۶ نظر را مطرح کرده و یک به یک همه را رد کرده است (همو، ۳۱/۳-۴۰). او بر آنست که آیه متشابه آیه ایست که بر معنایی گمان برانگیز و تردیدزا دلالت می‌کند و این گونه دلالت کردن، از رهگذر لفظ نیست تا بتوان آن را با روشهای رایج اهل زبان، مثل بازگرداندن معنای عام و مطلق به مخصص و مقید یا روشهایی مانند آن، روشن کرد، بلکه تردیدآمیز بودن دلالت آیه متشابه، به خاطر این است که معنای آن با معنای بدون تردید آیه محکم دیگر که وضعیت آن آیه متشابه را روشن می‌کند، همساز نیست (همو، ۴۰/۳). طباطبایی سپس به این نکته اشاره می‌کند که مذاهب فاسد و منحرفی که پس از پیامبر (ص) به وجود آمدند، همگی از تشابهات قرآن پیروی کردند و بدون اینکه آن را به آیه محکمی که بر آن حاکم است ارجاع دهند، به گونه‌ای دست به تأویل آیات زدند که مورد پسند خدا نیست (همان، ۴۱/۳).

به هر حال طباطبایی معیار صریح و روشنی برای تعیین مصداق و مشخص کردن آیه محکم و متشابه، به دست نداده تا با آن معیار بتوان گفت که کدام آیه محکم و کدام آیه متشابه است و این معیار که اگر معنای آیه گمان‌انگیز بود، آن را متشابه قلمداد کنیم، نسبی و ناروشن است، زیرا یک آیه از نگاه یک مفسر، فاقد تردید و ابهام و همان آیه از دید مفسر دیگر سرشار از تردید و ابهام است. از این گذشته اگر ابهام و تردید نسبت به یک متن، واکنشی برآمده از وضعیت روانی و شخصیتی شخص مفسر باشد، موضوع پیچیده‌تر شده و این معیار، بسیار شخصی از آب درمی‌آید. این امر، این معیار را ناکارآمد می‌کند چرا که معیار معرفتی، باید عام باشد تا به کار بیاید.

در اینجا برآنیم تا از نگاه درجه دوم به تبیین روانشناختی - معرفتنساختی این مسأله

بپردازیم. به عبارت دیگر اصلاً در پی روشن کردن مراد قرآن (البته اگر چنین تعبیری درست باشد) از دو اصطلاح محکم و متشابه و به دیگر سخن، در صدد تفسیر قرآن نیستیم. در اینجا با نشان دادن پاره‌ای از عملکردهای ذهن و بیان گوشه‌هایی از هندسه دستگاه‌های الهیاتی، ساز و کار ذهن متکلمان در رویارویی با مسأله محکم و متشابه روشن می‌گردد و در نهایت این نتیجه حاصل خواهد شد که دلیل اینکه یک مفسر در آیات مربوط به خداشناسی، آیه‌ای را محکم و آیه‌ای را متشابه می‌داند، ریشه در نحوه نگاه او به خدا و به عبارتی ریشه در مدل الهیاتی او دارد. برای رسیدن به این منظور، نخست فرضیه نگارنده مطرح و با ترسیم یک نمودار توضیح داده می‌شود، آنگاه اثبات این فرضیه خواهد آمد.



بیان فرضیه

همانطور که در نمودار مشاهده می‌کنید، پاره‌ای از آیه‌های قرآن، مدلی تشبیهی از خداوند نشان می‌دهد و پاره‌ای دیگر از آیه‌ها، مدلی تنزیهی از خداوند ارائه می‌کند. مدل‌های اصلی خداشناسی در میان متکلمان ۲ مدل است: یکی مدل مشبّه که همان اهل سنت و اشاعره‌اند و دیگری مدل تنزیهی که از آن جهمیّه و معتزله است (که هر دوی این طایفه را به کنایه معطلّه خوانده‌اند). از آنجا که هر یک از این دو مدل خداشناسی نزد هر یک از این دو گروه، کانون یک دستگاه الهیاتی هندسی و منسجم شده است، هر یک از این دو دستگاه الهیاتی، آیات همساز با عناصر دستگاه خود را محکم انگاشته و آیات ناهمساز را متشابه خوانده و هر یک از این دو، آیه‌های به قول خود متشابه را به گونه‌ای تأویل (= تفسیر) کرده که با آیه‌های به قول خود محکم، همساز یفتند. این فرایند چیزی نیست جز عملکرد ذهن، چرا که ذهن آدمی تنها وقتی مجموعه‌ای از قضایا را به عنوان یک دستگاه می‌شناسد که این قضایا هیچ تعارضی با یکدیگر نداشته باشند و یکدیگر را تأیید کنند. عناصر ناهمساز با یک دستگاه، زمانی از سوی ذهن پذیرفته و به درون دستگاه راه داده می‌شود، که ذهن، آن عناصر را، همساز و هم‌رنگ قضایای دستگاه کند و این کار همان فرآیندی است که ما آن را تأویل یا تفسیر می‌نامیم.

برای تأیید فرضیه بالا، نخست باید از مدل‌های معرفتی خدا در علم کلام و دستگاه‌های الهیاتی برآمده از این مدل‌ها، به اجمال سخن گفت (برای بیان تفصیلی تر نک: فان‌اس،^۱ «جامعه و کلام...»، ۴/۳۶۱-۳۷۷، «تشبیه و تنزیه»، سراسر مقاله؛ نیز نک: گذشته، ۷۱-۸۴). منظور از مدل معرفتی خدا مجموعه‌ای از قضایاست که تصویر منسجمی را از خداوند ارائه می‌کند و از دل این قضایا، دیگر قضایای کلامی مربوط به جهان و انسان زاده می‌شود؛ مجموعه همه این قضایا به طور کلی، یک «دستگاه کلامی^۲» را می‌سازد. به این دلیل این قضایا را «دستگاه» می‌نامیم که مجموعاً هندسه‌ای معرفتی می‌سازد که در این هندسه، هیچ قضیه یا لوازمش با دیگر قضایا و لوازمشان نه تنها متعارض نیست، بلکه همه این قضایا یکدیگر را حمایت و تأیید می‌کنند. یکپارچگی

1. Josef van Ess

2. systematic theology

دستگاه، اصل اصیل آن است؛ دستگاه، هیچ قضیه متعارضی را درون این هندسه نمی‌پذیرد و اگر با قضیه ناهمخوانی روبرو شود، یا آن قضیه را کنار می‌گذارد یا به گونه‌ای آن قضیه را تعبیر و تفسیر می‌کند که تعارض آن قضیه رفع شود تا با دستگاه، همخوان و همساز گردد و آنگاه است که آن قضیه تفسیر شده و همرنگ شده را به درون هندسه راه می‌دهد. یکی دیگر از ویژگیهای اصیل دستگاه الهیاتی آن است که به کلیه پرسشهای مطرح شده در زمینه خدا، انسان و جهان پاسخ مناسب با مبادی آن دستگاه می‌دهد. البته این مقاله به ویژگی اخیر نمی‌پردازد و نظریه مطرح آن بر ویژگی نخست متمرکز است. اینک باید گفت که در علم کلام به طور عمده، ۲ قرائت از خدا یا ۲ مدل معرفتی از خدا و مآلاً ۲ دستگاه الهیاتی وجود دارد. از آنجا که این دو تصویر از خدا کاملاً بنا یکدیگر متناقض است، دستگاههای برآمده از آنها نیز یکسره با یکدیگر در تناقض و ناهمسازی است.

اهل تشبیه^۱

در اینجا ما از میان گروههای مختلف اهل تشبیه، به عنوان نمونه، به الهیات اهل حدیث می‌پردازیم. مدل معرفتی اصحاب حدیث از خداوند، مدلی تشبیهی و انسان‌وار است. خدایی که مکان خاصی دارد و در همه جا نیست. مکان او بر روی عرش (=تخت) است و عرش بر آسمان هفتم جای دارد. بدین سان، خدا تنها در آسمان است و گاهی به آسمان دنیا نزول می‌کند. او دست، چشم و وجه دارد و در آخرت مؤمنان او را می‌بینند. گاه می‌آید، حرف می‌زند، ناراحت می‌شود و دوست می‌دارد (نکد: ابن قدامة مقدسی، سراسر کتاب؛ ذهبی، ۱۵ به بعد؛ عبدالله بن احمد، ۱/۱۰۱ به بعد؛ ابن قیم، ۱۰ به بعد). اهل حدیث آشکارا تمام آیاتی که چنین تصویری از خدا را بیان می‌کنند، محکم خوانده و همه آیاتی را که این تصویر را عرضه نمی‌کنند، مشابه قلمداد کرده و آیات - به زعم خود - مشابه را به گونه‌ای تفسیر (تأویل) می‌کنند که با تصویر انسان‌وار از خدا سازگار بیفتد. برای نمونه چند مثال در اینجا ذکر می‌کنیم:

۱- اصحاب حدیث آیه و جوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة (قیامت / ۲۳) را در مورد

رؤیت خدا محکم می‌انگارند و در عوض معتقدند که آیه لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (انعام/۱۰۳) متشابه است. احمد بن حنبل می‌گوید: از آنجا که آیات قرآن یکدیگر را نقض نمی‌کنند، باید بگوییم که منظور از لاتدرکه الابصار این است که لاتدرکه الابصار فی الدنيا، یعنی چشمها در دنیا خدا را در نمی‌یابند ولی در آخرت خدا را در می‌یابند (احمد بن حنبل، ۵۹). احمد بن حنبل برای تأیید باور خود احادیثی را نیز ذکر می‌کند (همان، ۸۵-۸۷، نیز نک: ۶۶-۶۹).

۲- اهل حدیث این آیات را که در مورد مکان داشتن و در آسمان بودن و بر عرش نشستن خداست، محکم می‌دانند: الرحمن علی العرش استوی (طه/۲۰)، خلق السماوات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش (اعراف/۵۴) [آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، آنگاه بر تخت قرار گرفت]، خلق السماوات و الارض فی ستة ایام و کان عرشه علی الماء (هود/۷) [آسمانها و زمین را در شش روز آفرید و تختش بر آب قرار داشت]، تری الملائكة حافین من حول العرش (زمر/۷۵) [فرشتگان را می‌بینی که پیرامون تخت، به ستایش پروردگار خود تسبیح می‌گویند]، الذین یحملون العرش و من حوله و یسبحون بحمد ربهم (غافر/۷) [کسانی که تخت خدا را حمل می‌کنند و آنان که پیرامون آنند، به سپاس پروردگارشان تسبیح می‌گویند] و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانية (حاقة/۱۷) [او تخت پروردگارت را آن روز هشت فرشته بر سر خود بر می‌دارند]، هو القاهر فوق عباده (انعام/۱۸) [او در بالای بندگانش، چیره است]، انی متوفیک و رافعک الی (آل عمران/۵۵) [ای عیسی، من تو را برگرفته و به سوی خویش بالا می‌برم]، و یخافون ربهم من فوقهم و یفعلون ما یؤمرون (نحل/۵۰) [او آنچه در آسمانها و آنچه در زمین از جنبنندگان و فرشتگان است، برای خدا سجده می‌کنند و تکبر نمی‌ورزند]، الیه یصعد الکلم الطیب (فاطر/۱۰) [کلمه پاک به سوی او بالا می‌رود]، أأنتم من فی السماء ان یرسل علیکم حاصباً فستعملون کیف نذیر (ملک/۱۶-۱۷) [آیا از آن کسی که در آسمان است ایمن شده‌اید که شما را در زمین فرو برد پس بناگاه زمین به تپیدن افتد؟ یا از آن که در آسمان است ایمن شده‌اید که بر سر شما تند بادی از سنگریزه فرو فرستد؟ پس به زودی خواهید دانست که بیم دادن من چگونه است!] (نکا احمد بن حنبل، ۹۲-۹۳؛

دارمی، ۲۶۳-۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۹-۲۷۰).

آنان معتقدند همه آیاتی که نشان می‌دهد خدا در همه جا هست، متشابه است. بدین قرار، آیه ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم و لا خمسة الا هو سادسهم و لا ادنی من ذلك و لا اکثر الا هو معهم اینما كانوا ثم ینبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شیء علیم (مجادله / ۷) هیچ گفتگوی محرمانه‌ای میان سه تن نیست مگر اینکه او چهارمین آنهاست، و نه میان پنج تن مگر اینکه او ششمین آنهاست، و نه کمتر از این و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند، او با آنهاست. آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه کردند، آگاه خواهد گردانید، زیرا خدا به هر چیزی داناست [را متشابه می‌دانند و آیه را این گونه تفسیر می‌کنند که «انه حاضر کل نجوی و مع کل احد من فوق العرش بعلمه» یعنی مراد آیه این است که خدا همراه انسانهاست و منظور از همراهی و معیت، همراهی خود خدا نیست، بلکه از آنجا که خدا به همه چیز علم دارد، مقصود همراهی علم خدا با انسانهاست (دارمی، ۲۶۸-۲۶۹؛ احمد بن حنبل، ۹۵). از این رو، اننی معکما (طه / ۴۶) امن همراه شمایم، یعنی آسیبها را از شما دفع می‌کنم و لا تحزن ان الله معنا (توبه / ۴۰) اندوه مدار که خدا با ماست، یعنی خدا بلا را از ما دور می‌کند. واللہ مع الصابرين (انفال / ۶۶) [خدا همراه شکیبایان است]، همچنین و انتم الاعلون و اللہ معکم (محمد / ۳۵) [شما برترید و خدا با شماست]، یعنی در پیروزی بر دشمن، حامی آنان است. لا یتخفون من اللہ و هو معهم (نساء / ۱۰۸) او نمی‌تواند از خدا پنهان دارند و او با آنان است، یعنی علم خدا همراه آنان است (همان، ۹۷؛ ابن قیم، ۱۲۸-۱۲۹).

جالب است که دارمی (ص ۲۶۹) به گونه‌ای ناخودآگاه، به اصل یکپارچگی و عدم تعارض در یک دستگاه الهیاتی اشاره می‌کند و می‌گوید: «وقتی ما سخن خداوند را در کتابش می‌شنویم که می‌گوید: استوی علی العرش (اعراف / ۵۴) [خدا بر تخت قرار گرفت]، و استوی الی السماء (بقره / ۲۹) [خدا بر آسمان قرار گرفت]، و ذی المعارج تعرج الملائکة و الروح الیه (معارج / ۲-۳) [صاحب درجات است، فرشتگان و روح به سوی او بالا می‌روند]، و الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه (فاطر / ۱۰) [کلمه پاک به سوی او بالا می‌رود و کار شایسته، آن را رفعت می‌بخشد]، و هو القاهر فوق عباده (انعام / ۱۸) و به آیاتی از این دست گوش فرامی‌دهیم، بدون هیچ تردیدی و از سر

کمال یقین باور می‌کنیم که خداوند بر عرش نشسته و در آسمان است و جدای از آفریده‌هاست. آنگاه وقتی خداوند در این آیه ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم به ما خبر می‌دهد که همراه هر نجواکننده‌ایست، درمی‌یابیم که خدا در عین اینکه بر عرش نشسته، به توسط علم گسترده‌اش، همراه هر نجواکننده است.

اهل تنزیه^۱

منظور ما از اهل تنزیه در اینجا جهیمیه و معتزله‌اند. اهل تنزیه برخلاف مشبهه، کوشیده‌اند، یک مدل معرفتی از خدا تصویر کنند که با اینکه شخصی است ولی اصلاً انسان وار نیست و هیچ شباهتی با هیچ یک از آفریده‌ها ندارد؛ وجه، دست، مکان و جهت ندارد، جسم و جسمانی نیست، قابل رؤیت نیست و اساساً هیچ صفتی ندارد. ذاتی بسیط و مجرد و بدون وصف است (نک: علی، ۷۱ به بعد). بدین قرار اینان، آیاتی چون لیس کمثله شیء (شوری/۱۱) چیزی مانند او نیست، هو الله فی السماوات و الارض (انعام/۳) او در آسمانها و زمین خداست، لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار (انعام/۱۰۳)، ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم (مجادله/۷) را که مشبهه متشابه می‌انگاشتند، محکم می‌دانند (احمد بن حنبل، ۶۶-۶۹، ۹۲، ۹۳). اهل تنزیه، همه آیاتی را که نمایانگر تشبیه و انسان وار بودن خداوند است، متشابه می‌دانند و یکسره آنها را تفسیر (تأویل) می‌کنند. در اینجا به چند نمونه از این تفسیر اشاره می‌کنیم:

(۱) جهیمیه آیه وجوه یومئذ ناظرة الی ربها ناظرة (قیامت/۳) را متشابه می‌دانند و برآنند که معنای آیه این نیست که بهشتیان به خدا نگاه می‌کنند، بلکه معنای آیه این است که به پاداش و نعمت خدا یا به فعل و قدرت خدا نگاه می‌کنند. جهیمیه برای تأیید تفسیر خود می‌گویند که آیه یادشده همچون این آیه است: الم تر الی ربک کیف مد الظل (فرقان/۴۵) [آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟]. در اینجا وقتی می‌گوید که آیا پروردگارت را ندیدی؟ با عنایت به اینکه بدیهی است که مخاطبان، خدا را ندیده بودند؛ مراد این است که آیا فعل پروردگارت را ندیدی؟ (همان، ۸۵-۸۷).

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز آیه الی ربها ناظرة را متشابه می‌داند و می‌گوید کسانی

1. transcendentalists

که این آیه را دلیل رؤیت شدن خدا می‌دانند، اگر معتقدند که خدا جسم است، بر این پایه باید معتقد باشند که نه تنها خدا دیده می‌شود، بلکه می‌توان او را لمس کرد و حتی با او روبروسی کرد! قاضی می‌گوید ما در اینجا بحثی با آنان بر سر تفسیر آیه نداریم، بلکه باید با آنان در مورد جسم نبودن خدا مناظره کنیم. به هر روی، به نظر قاضی اگر کسی تشبیه را از خدا نفی کند و او را جسم نداند، می‌بایست اعتراف کند که دیدن خدا ممکن نیست، چرا که دیدن یعنی حدقه چشم را به سوی چیزی برگرداندن و چنین کاری تنها در مورد اجسام، شدنی است؛ بنابراین باید آیه را تأویل کنیم و بگوییم که پاداش خدا را می‌بینند نه خود خدا را (قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۴۴۲).

قاضی عبدالجبار در متشابه القرآن (۶۷۳/۲) نیز ضمن متشابه دانستن آیه یاد شده، می‌گوید که ظاهر این آیه نشان نمی‌دهد که خدا در آخرت دیده می‌شود، زیرا آیه می‌گوید که آنان به پروردگار نظر می‌کنند و نظر، غیر از نگاه کردن و دیدن است، چرا که اگر نظر کردن را به چشم نسبت دهیم، به معنای نگاه کردن است و اگر نظر کردن را به دل نسبت دهیم، به معنای معرفت است. پس اگر نظر، غیر از نگاه است، پس مشهه چگونه می‌گویند که ظاهر آیه نمایانگر این است که بهشتیان خداوند را می‌بینند؟ (همان، ۶۷۴/۲، ۲۵۵/۱).

۲) جهیمه برآنند که آیه‌های الرحمن علی العرش استوی (طه/۵)، خلق السماوات و الارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش (اعراف/۵۴) و همه آیاتی که نمایانگر مکان داشتن خدا یا بر عرش (تخت) نشستن اوست، یکسره متشابهند. جهیمه می‌گویند منظور از بر تخت (عرش) نشستن خدا این نیست که خدا در مکان خاصی است و تختی دارد و بر آن می‌نشیند، بلکه معنای آن چیز دیگری است. آنان می‌گویند زمانی که خدا آسمانها و زمین و هر چه در آنهاست را آفرید، همه را عرش نامید و برنشستن خدا بر این عرش، به معنای استیلای او بر همه آفریده‌هاست (دارمی، ۳۶۴).

قاضی عبدالجبار معتزلی آیه و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانية (حاقه/۱۷) را متشابه می‌داند و معتقد است که مراد آیه از عرش، تخت روان خدا نیست بلکه عرش، جایی است در آسمان که فرشتگان در آنجا به عبادت و نیایش می‌پردازند و گرد آن می‌گردند. اینکه کلمه عرش به ربک اضافه شده، از باب این است که عرش، آفریده

خداست، همچنان که عبد را به الله اضافه می‌کنیم و می‌گوییم «عبدالله» (قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن، ۲۴۳).

قاضی عبدالجبار آیه و کان عرشه علی الماء (هود/۷) را نیز متشابه می‌داند و بر آنست که اضافه شدن عرش به خدا به معنای این نیست که عرش مکان اوست، بلکه عرش، به معنای عزت و اقتدار خداست (همو، متشابه القرآن، ۳۷۴/۱). قاضی آیه رفیع الدرجات ذو العرش (مؤمن/۱۵) را نیز متشابه می‌داند و می‌گوید که این آیه، عقیده مشبّهه را مبنی بر مکان داشتن خدا، تأیید نمی‌کند، بلکه آیه به این معناست که خداوند درجه‌های والایی می‌بخشد، همچنانکه به مؤمنان در بهشت چنین درجه‌هایی اعطا می‌کند (همان، ۵۹۹/۲). قاضی آیه وسع کرسیه السماوات والارض (بقره/۵۵) اکرسی او آسمانها و زمین را دربرگرفته، را نیز متشابه می‌انگارد و می‌گوید آیه بر این معنا دلالت می‌کند که کرسی تا این اندازه گسترده است، اما به این معنا دلالت نمی‌کند که خدا بر روی کرسی نشسته یا کرسی مکان اوست. مضاف و مضاف الیه وجوه و انواعی دارد، مثلاً در مورد کعبه می‌گوییم «بیت الله»، ولی به کار بردن چنین تعبیری به این معنا نیست که خدا در کعبه جای دارد (همان، ۱۳۲-۱۳۳).

قاضی عبدالجبار آیه هو القاهر فوق عباده (انعام/۱۸) را نیز متشابه می‌داند و می‌گوید که فوق در اینجا به معنای مکان دار بودن خدا یا بالا بودن او در آسمان نیست بلکه فوق در این آیه برای مبالغه در وصف قاهریت است (همان، ۲۳۷-۲۳۸).

نتیجه

۱- همانگونه که دیدیم، بحث محکم و متشابه و مسأله فرآیند تفسیر، تابعی است از یک نظام معرفتی الهیاتی و تا مدل‌های الهیاتی در علم کلام خوب شناخته نشود و ساز و کار ذهن در ارتباط با یک دستگاه معرفتی به دقت ملاحظه نگردد، چگونگی کاربرد سه مفهوم یاد شده در ذهن متکلمان، تبیین نمی‌شود.

۲- از این بحث، این اصل اصیل نیز استنتاج می‌شود که فهمیدن و دریافتن متن قرآن بستگی تام به مجموعه‌ای از پیش‌فهم‌ها یا به عبارتی مجموعه‌ای از قضایای الهیاتی دارد که این قضایا، معرفتی منسجم از خدا، انسان و جهان را در قالب یک دستگاه ارائه

می‌کند. بر این پایه می‌توان گفت که ادعای اهل حدیث مبنی بر تکیه صرف بر ظواهر آیات و به کار نبردن تعقل و تفکر در فهم قرآن و سنت (ابن جماعه، ۴۰؛ اشعری، ۸۸-۸۷)، یکسره تهی از معنا و فاقد اعتبار است چرا که آنان نیز به گونه‌ای معقول، از یک مدل الهیاتی پیشینی در قالب یک دستگاه کلامی برای فهم آیات بهره برده‌اند و در ساختن این مدل و همساز کردن عناصر آن و رفع قضایای متعارض متن با آن مدل (= تفسیر یا تأویل)؛ از عقل و قواعد و لوازم آن بهره برده و پیروی کرده‌اند و در به کار بردن عقل، هیچ کم از جهمی و معتزله ندارند، هر چند که در زبان، ادعای عقل ستیزی و عقل‌گریزی دارند.

۳- در علم کلام، دو مدل عمده الهیاتی داریم که کاملاً با یکدیگر متعارضند. جالب اینجاست که طرفداران هر یک از مدل‌های الهیاتی، دلیل گمراه شدن گروه مقابل را دست یازیدن آنان به آیه‌های از نظر خود متشابه می‌دانند (مثلاً نک: ابن قیم، ۱۲۸-۱۲۹)، غافل از اینکه ریشه اختلاف نظر یا به اصطلاح گمراه شدن را نه در نحوه تفسیر محکم و متشابه، بلکه در مدل الهیاتی گروه مقابل باید جستجو کرد و دعوا و نزاع بر سر اینکه کدام آیه محکم است یا متشابه، فرعی و بی‌فایده است.

۴- نکته دیگری که از این بحث بیرون می‌آید، مسأله اهمیت علم کلام و بحث‌های الهیاتی و در کنار آن بحث‌های ذهن‌شناسی و معرفتشناسی است که متأسفانه در روزگار ما چندان عنایتی به این بحث‌ها حتی در حوزه‌های مطالعات علوم قرآنی نمی‌شود.

۵- این بحث نشان می‌دهد که تمام کسانی که ادعای پیراستن و عریان کردن و تفکیک اندیشه دینی را از پیش‌فهم‌های فلسفی، کلامی، عرفانی،... در فرایند فهم قرآن دارند، به چه مغالطه بزرگی دچار شده‌اند. به عبارت دیگر، اگر شمار همه قضیه‌هایی را که در تبیین اصول مکتب خود و نقد دیگر مکتبها و مشربها آورده‌اند، در نظر بگیریم و شمار لازم الصدق و لازم الکذب آنها را هم به اصل آن قضایا بیفزاییم، به بیش از ۵۰۰ قضیه می‌رسد. خود این ۵۰۰ قضیه، مجموعه‌ای معرفتی را به وجود آورده است که به توصیه پیروان مکتب تفکیک، پیش از مراجعه به متن قرآن باید فهمیده شود. بدین سان کاری که مکتب تفکیک انجام داده این است که پیش‌فهم‌های دیگری را به جای پیش‌فهم‌های فلسفی، کلامی و عرفانی نشانده و در عین حال مدعیست که بدون میانجی و به گونه‌ای

مستقیم به معارف ناب دست پیدا کرده است!

۶- یکی دیگر از نتایج این بحث، آن است که می توان گفت، فرایند «تفسیر»، دست کم در مورد آیات مربوط به شناخت خدا، چیزی نیست جز قضاییایی که به میانجیگری می آیند تا داده های متعارض متن را با داده های مدل معرفتی همساز کنند. به دیگر سخن، تفسیر یعنی رفع تعارض.

۷- این مقاله معیاری معرفتی برای تشخیص محکم و متشابه از دیدگاه هر مکتب به داشت می دهد، چندان که حتی بدون مراجعه به تفسیرهای مفسران هر مکتب می توان به گونه ای منطقی پیش بینی کرد و تشخیص داد که کدام آیه در کدام مکتب یا متشابه است. سلسله بحثی در مقاله مذکور در اینجا تالیف شده است.

۸- مطالبی که صاحب تفسیر المیزان پیرامون محکم و متشابه گفته نیز از این قاعده معرفتی جدا نیست چرا که وی در چهار جواب معرفتی اهل تزییه می اندیشد و داور بپایش در تازة اینکه کدام آیه محکم یا متشابه است بر اساس مدل معرفتی اهل تزییه اشکاف کتابشناسی را به عین صحت و سقم در این مکتب و مکتب دیگر به اشتباه

ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، ایضاح الدلیل فی قطع حجج اهل التعطیل، به کوشش و تصحیح سلیمان غوالجی البانی، بی جا، دار السلام، ۱۹۹۰م، ص ۱۱۱-۱۱۲.

ابن قدامه مقدسی، عبدالله، اثبات صفة العتق، به کوشش بدر عبدالله بدر، گویند، ۱۹۹۶م، ص ۶۰-۶۱.
ابن قیم، محمد، اجتماع الجویوش الاسلامیة علی غزو المعطلة و الجهمیة، بیروت، ۱۹۹۴م، ص ۱۱۱-۱۱۲.
احمد بن حنبل، الرد علی الردة و الجهمیة، عقائد السلف، به کوشش خلیف سامعی، انتشار و عماد جمعی طالبی، اسکندریه، ۱۹۷۶م، ص ۱۱۱-۱۱۲.

اشعری، ابو الحسن، رساله فی استحضار الخوض فی علم الکلام، ضمنیة کتاب المدح اشعری، به کوشش و تصحیح یونس انکارچی، بیروت، ۱۹۵۴م، ص ۱۱۱-۱۱۲.
ابو سعید، الرد علی الجهمیة، عقائد السلف، به کوشش خلیف سامعی، انتشار و عماد جمعی، مشهد، العلو للعتق المغاربه، به کوشش محمد الزحمانی، انتشار و عماد جمعی، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م، ص ۱۱۱-۱۱۲.

زرقانی، محمد، المیزان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۳۹۱ق.

زرقانی، محمد، مشاهیر العرفان، بیروت، ۱۹۹۶م، ص ۱۱۱-۱۱۲.

- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، ۱۳۶۳.
طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۶۲.
طبری، محمد، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، ۱۴۰۵ق.
عبدالله بن احمد، السنة، به کوشش محمد سعید سالم قحطانی، دمام، ۱۴۰۶ق.
علی، خالد، جهم بن صفوان و مکاتبه فی الفكر الاسلامی، بغداد، ۱۹۶۵م.
قاضی عبدالجبار، تنزیه القرآن عن المطاعن، بیروت، دار النهضة الحديثة، بی تا.
همو، متشابه القرآن، به کوشش عدنان محمد زررور، قاهره، دار النصر للطباعة.
قوطفی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۳۷۲ق.
گذشته، ناصر، «تأثیر مبانی کلامی اشعری بر تفکر عرفانی مولوی»، مقالات و بررسیها، دفتر ۶۲، زمستان ۱۳۷۶.
محاسبی، حارث، فهم القرآن و معانیه، به کوشش حسین قوتلی، بیروت، ۱۳۹۸ق.

Van Ess, Josef, "Tashbih wa Tanzihe, Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden, 1979.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft, im 2. and 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin, 1997.