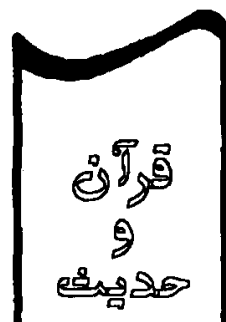


نقد نگرش عقلانی در جریان تفسیر عقلی - اجتماعی

محمد اسعدی، استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه



چکیده

جریان تفسیری موسوم به عقلی - اجتماعی که با رویکرد عقلانی به مثابه «روش» و با نگاهی جامعه گرا به مثابه «گرایش» تفسیری شناخته می‌شود، در شمار جریان‌های دامنه‌دار و اثرگذار متأخر در حوزه تفسیر قرآن است که با اندیشه و حرکت علمی سید جمال الدین اسدآبادی آغاز شد و با تلاش‌های عالمانی چون شیخ محمد عبده و محمد رشید رضا در مصر، ابوالاعلی مودودی و ابوالکلام آزاد و محمد اقبال لاهوری در شبه قاره هند و سید محمود طالقانی و محمد تقی شریعتی در ایران بالندگی و گسترش یافت.

در این نوشتار، مؤلفه‌های مهم نگرش عقلانی در این جریان که نظریه تفسیری آن را سامان داده و از منظر انتقادی نیز قابل تأمل به نظر می‌رسد، در حوزه معارف نظری جست‌وجو شده است. نگرشی تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود، تلقی تمثیلی از زبان قرآن در مفاهیم فراطبیعی و برخی قصص نامتعارف و پیروان تلقی عرفی از زبان قرآن در مقام تشبیه و موعظه و حکایت، مؤلفه‌های اساسی این رویکرد است.

کلید واژه‌ها: جریان عقلی - اجتماعی، عقل‌گرایی، تفسیر، زبان قرآن، تشبیه، تمثیل.

تبیین مسئله

در میان جریان‌های گوناگون تفسیری، جریان عقلی-اجتماعی که با نهضت تفسیری قرن چهاردهم به‌ویژه در مصر و مکتب المنار گره خورده است، به رغم ریشه‌ها و پیشینه‌های کهن، جریانی مستقل تلقی می‌شود که افزون بر سرزمین‌های عربی، در شبه قاره هند و ایران دامن گسترانده و برای نواندیشان و مصلحان مایه دل‌مشغولی بوده است. این امر ریشه در آن دارد که نوع مبانی و اصول روشی اصحاب این جریان از سوی، و گرایش اجتماعی آنان از سوی دیگر به بروز رویکردی نو در تفسیر انجامیده که از جریان‌ها و رویکردهای گذشته قابل تمایز است. سلسله جنیان این جریان، سید جمال الدین اسدآبادی است. وی به رغم آن که اهتمام مستقلی به تفسیر قرآن نداشته، اما دغدغه‌های اصلاحی‌اش با نگرش عقلی و اجتماعی در قالب خطابه‌ها و مقالات و کتب گوناگون^۱ بر طیف گسترده‌ای از مفسران تأثیر گذاشته است. نخستین ثمرات این تأثیر را در مکتب شیخ محمد عبده، شاگرد و همکارش می‌توان یافت.^۲ تفسیر القرآن جزء عم و آرای تفسیری او در پنج جزء نخست قرآن به تقریر سید محمد رشید رضا در تفسیر المنار، در این نوشتار

مد نظر است.

حرکت فوق در حوزه سنی مفسرانی چون محمد مصطفی مراغی، عبدالقادر مغربی و عبدالحمید بن بادیس را دربر می‌گیرد و برخی دیگر چون سید محمد رشید رضا، محمد جمال الدین قاسمی، محمد طاهر بن عاشور، احمد مصطفی مراغی و عبدالکریم خطیب نیز کم و بیش در برخی ابعاد تفسیری خود متأثر از آنان به شمار می‌آیند.

در شبه قاره هند نیز دو اثر تفسیری ترجمان القرآن از ابوالکلام آزاد و تفهیم القرآن از ابوالاعلی مودودی در همین رویکرد قابل توجه‌اند؛ چه این که از اقبال لاهوری نیز به رغم عدم تدوین اثر تفسیری، نگرش‌هایی همگون با این جریان در آثار پراکنده‌اش می‌توان سراغ گرفت.

در حوزه شیعی نیز آثار مطرح و همگون با نگرش مزبور، تفسیر نوین از محمد تقی شریعتی و پرتوی از قرآن از سید محمود طالقانی است.

این نوشتار که گامی در راستای نقد و

۱- سید جمال الدین اسدآبادی و محمد عبده، الآثار

الکاملة، ج ۱، ص ۶.

۲- ابن عاشور، التفسیر و رجاله، ص ۱۶۳.

آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری به‌شمار می‌آید، به‌واکاوی مؤلفه‌های نگرش عقلانی اصحاب این جریان که در بخش مبانی تفسیری آنان قابل توجه است می‌پردازد.

بررسی نگره عقلانی جریان

نوع بینش عقلانی که مفسر به دو عالم تکوین و تشریح داشته، فهم قرآنی خود را بر اساس آن پی‌ریزی می‌کند نقش مهمی در تحلیل مبانی تفسیری او دارد. هر چند هر اندیشه تفسیری لزوماً متکی به بینش عقلانی خاصی است، اما جریان عقلی-اجتماعی از آن رو که عنصر تعقل و نقش آن را در فهم قرآن اساسی‌تر و پررنگ‌تر از سایر منابع و ابزارها تلقی می‌کند، بیشتر شایسته بررسی و درنگ است.

بی‌تردید بینش عقلانی اصحاب این جریان از عقلانیت غیب‌زدایانه و حس‌گرای افراطی برخی جریان‌های رقیب متمایز است؛ چه این که سید جمال پیشوای نخست جریان، یکی از مهم‌ترین تلاش‌های تفسیری‌اش را به نقد رویکرد تأویلی شبه قاره به رهبری سید احمد خان معطوف کرد^۱ و در میان اصحاب این جریان نیز نقد رویکردهای تأویلی متکی به اصالت عقل کم و بیش قابل جست‌وجوست؛ چنان که عیده

به صراحت تأویل طبیعی شکافته شدن رود نیل برای موسی علیه السلام و بنی اسرائیل را با مفاد آیات ناسازگار شمرده، آن را به متهوران نسبت می‌دهد^۲. با وجود این به نظر می‌رسد در دو بخش معارف نظری و عملی می‌توان بینش عقلانی غالب در این جریان را به‌بوته بررسی و نقد نهاد که در این جا بخش معارف نظری مد نظر است.

در این بخش مسئله مهمی که بر جهان‌بینی خاص این جریان سایه افکننده و نگرش عقلانی اصحاب آن را در تفسیر آیات ترسیم کرده، مفهوم «سنن الهی» حاکم بر جهان است. این مفهوم که از مفاهیم پر کاربرد در آثار تفسیری این جریان است^۳، در قلمرو وسیعی از حقایق عالم غیب تا

۱- بنگرید به: الآثار الکاملة، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲- محمد رشید رضا، المنار، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۱۶؛ محمد عیده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۱۶؛ عبدالعاطی محمد احمد، الفکر السیاسی للإمام محمد عیده، ص ۱۲۴ و ۱۲۵؛ سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۵۵، ۱۷۲ و ۱۸۸؛ محمد نفی شریعتی، تفسیر نوین، ص ۲۳۱.

۳- بنگرید به: فاطمه تهامی، «مفهوم سنن الهی در تفسیر المنار»، آینه پژوهش، ش ۶۰، ۱۳۷۸ش، ص ۷۰.

واقعیات عالم شهود مطرح شده است.^۱ سنن الهی به قواعد و قانون‌های تغییرناپذیر و عام حاکم بر عالم هستی ناظر است که اصحاب این جریان در پرتو نگرش عقلانی خود از یک سو و استظهار از آیات قرآنی از سوی دیگر تبیین کرده‌اند؟^۲ هر چند در تحلیل دقیق این مفهوم و قلمرو آن و امکان نقض آن به اراده حکیمانه الهی در این دیدگاه چند و چون‌هایی دیده می‌شود.^۳

اصل اساسی مستخرج از این سنن در نگاه غالب در این جریان، تفکیک میان عالم غیب و شهود است. مبنای معرفت شناختی مورد نظر آنان نیز که روش تفسیری ایشان را سامان داده است، اصل تنزیه است که در پرتو آن در باب حقایق عالم غیب مانند اوصاف الهی و لوح محفوظ و عرش و کرسی^۴ با متشابه شمردن آیات مربوطه، از تفسیر حسّی و تشبیهی پرهیز دارند و جز نصوص قطعی را در این مجال نمی‌پذیرند و از همین رو به روایات به دیده نقد و تردید می‌نگرند^۵، اما در تفسیر واقعیات غیر طبیعی عالم شهود به‌ویژه آن جا که از نقش عوامل غیبی در این عالم یاد شده، مانند نقش جن و شیاطین در عالم طبیعت و برخی معجزات و امور خارق‌العاده چون حضور «آبائیل» در قصه اصحاب فیل و معجزه «شق القمر» به

عنوان اعجاز غیر قرآنی پیامبر، مسخ بنی اسرائیل به صورت میمون و سحر و آثار آن، تفسیری حسّی و تشبیهی همگون با سنن متعارف در عالم شهود جست‌وجو می‌کنند و در واقع برای پرهیز از تسری نگاه مناسب عالم شهود به عناصر عالم غیب بر اساس اصل تنزیه، در قضایای مزبور عوامل غیبی به گونه‌ای هم سنخ با عالم شهود تعریف و توجیه می‌شوند.^۶ همچنین در موارد کاربرد مفاهیم حسّی عالم شهود در باب عالم غیب

۱- المنار، ج ۱، ص ۳۱۴، ۳۱۵ و ۳۲۴، ج ۱۱، ص ۲۲۴ و ۱۲۳۳ پرتوی از قرآن، ج ۳، ص ۲۴۶ و ۴۱۵.

۲- المنار، ج ۱۱، ص ۲۳۸.

۳- همان، ج ۱۱، ص ۲۳۲-۲۳۵ مفهوم سنن الهی در تفسیر المناره، آینه پژوهش، ش ۱۶۰، ص ۷۲.

۴- شایان ذکر است که تأویل عقلی برخی مفاهیم غیبی همچون لوح و قلم و عرش در این دیدگاه تنها در مقام پاسخگویی به شبهات و اقتاع شبهه‌گران روا شمرده شده است. بنگرید به: عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶۱ المنار، ج ۷، ص ۴۶۹ و ۴۷۲.

۵- عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶۱ المنار، ج ۱، ص ۱۷۴-۱۷۶ و ۲۶۶، ج ۷، ص ۴۷۱ پرتوی از قرآن، ج ۳، ص ۳۱۹.

۶- البته در میان اصحاب جریان شریعتی به‌طور خاص تأکید دارد که سنن لا ینتغیر الهی، سنن اجتماعی است نه تکوینی. (بنگرید به: تفسیر نوین، ص ۲۳۳ و ۲۴۳) و بر همین اساس از نگرش تأویلی در خوارق عادات پرهیز دارد. (همان، ص ۲۴۵-۲۴۶).

مانند اوصاف فرشتگان و جزئیات عالم آخرت و بهشت و جهنم، در پرتو همان اصل تنزیه، تبیینی تمثیلی و نمادین پیشنهاد می‌کنند و تفاسیر روایی را که با ادبیات عالم حس به تفسیر آیات مزبور پرداخته‌اند، مورد نقد قرار می‌دهند.^۱

به رغم آن که کلیت نگرش مزبور به مسئله سنن الهی و تفکیک میان عالم غیب و شهود و اصل تنزیه در تفسیر حقایق و احوال عالم غیب شایسته توجه است، اما برخی توابع نظری آن محل تأمل جدی است. در بخش معارف نظری می‌توان از نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود و نگرش تمثیلی و نمادین به زبان قرآن در کاربرد مفاهیم عالم شهود در باب عالم غیب به عنوان دو مؤلفه تأمل‌خیز نگاه عقلانی این جریان یاد کرد.

۱- نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به

واقعیات فراطبیعی عالم شهود

باور غالب در این جریان آن است که در رخدادهای عالم شهود، اصل نخست اقتضا دارد که توجیهی طبیعی و قابل تحلیل حسی داشته باشد؛ مگر آن که دلیلی قطعی - نه در حد ظواهر تأویل‌پذیر قرآنی و روایی - به صراحت جنبه غیبی و عقل‌گریز آن را تأیید

کند. از این رو عموم رخدادهای غیر طبیعی عالم شهود که در قرآن اشاره شده، در تفاسیر این جریان در معرض تحلیل‌های تشبیهی و حس‌گرایانه است و اذعان به حوادث غیبی و عقل‌گریز به حداقل می‌رسد. عبده با آن که میان خرق عادت و قانون عقلی تفکیک می‌کند^۲ و معجزات را تنها خرق عادت می‌شمارد که در دوره خاصی از عقلانیت محدود انسان‌ها کارایی داشته است^۳، و از این رو بر عقلی و فطری بودن دین تأکید می‌کند، لکن خرق عادت را نیز حداقلی دانسته^۴ و اذعان بدان را نیازمند آیات صریح و قطعی الدلالة شمرده است.^۵ وی در باب عمومیت طوفان نوح علیه السلام، به رغم وجود احتمالات و وجوه خلاف ظاهر، بر جایز نبودن انکار مدلول ظاهری آیات و احادیث صحیح‌السند که عمومیت طوفان را بازگو می‌کنند تأکید دارد و دست شستن از

۱- المنار، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۴؛ پرتوی از قرآن، ج ۴،

ص ۲۷۸ و ۲۷۹؛ تفسیر نوین، ص ۳۶۲.

۲- وی به صراحت خرق قانون عقلی را منتهی شدن

قضیه‌ای به اجماع یا ارتفاع نقیضین معنی کرده

است؛ بنگرید به: المنار، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

۳- المنار، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶، ج ۳، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۴- همان، ج ۱۱، ص ۲۴۰.

۵- همان، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶.

مانند اوصاف فرشتگان و جزئیات عالم آخرت و بهشت و جهنم، در پرتو همان اصل تنزیه، تبیینی تمثیلی و نمادین پیشنهاد می‌کنند و تفاسیر روایی را که با ادبیات عالم حس به تفسیر آیات مزبور پرداخته‌اند، مورد نقد قرار می‌دهند.^۱

به رغم آن که کلیت نگرش مزبور به مسئله سنن الهی و تفکیک میان عالم غیب و شهود و اصل تنزیه در تفسیر حقایق و احوال عالم غیب شایسته توجه است، اما برخی توابع نظری آن محل تأمل جدی است. در بخش معارف نظری می‌توان از نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به واقعیات فراطبیعی عالم شهود و نگرش تمثیلی و نمادین به زبان قرآن در کاربرد مفاهیم عالم شهود در باب عالم غیب به عنوان دو مؤلفه تأمل‌خیز نگاه عقلانی این جریان یاد کرد.

۱- نگرش تشبیهی و حس‌گرایانه به

واقعیات فراطبیعی عالم شهود

باور غالب در این جریان آن است که در رخدادهای عالم شهود، اصل نخست اقتضا دارد که توجیهی طبیعی و قابل تحلیل حسی داشته باشد؛ مگر آن که دلیلی قطعی - نه در حد ظواهر تأویل‌پذیر قرآنی و روایی - به صراحت جنبه غیبی و عقل‌گریز آن را تأیید

کند. از این رو عموم رخدادهای غیر طبیعی عالم شهود که در قرآن اشاره شده، در تفاسیر این جریان در معرض تحلیل‌های تشبیهی و حس‌گرایانه است و اذعان به حوادث غیبی و عقل‌گریز به حداقل می‌رسد. عده با آن که میان خرق عادت و قانون عقلی تفکیک می‌کنند^۲ و معجزات را تنها خرق عادت می‌شمارد که در دوره خاصی از عقلانیت محدود انسان‌ها کارایی داشته است^۳، و از این رو بر عقلی و فطری بودن دین تأکید می‌کند، لکن خرق عادت را نیز حداقلی دانسته^۴ و اذعان بدان را نیازمند آیات صریح و قطعی الدلالة شمرده است.^۵ وی در باب عمومیت طوفان نوح علیه السلام، به رغم وجود احتمالات و وجوه خلاف ظاهر، بر جایز نبودن انکار مدلول ظاهری آیات و احادیث صحیح‌السند که عمومیت طوفان را بازگو می‌کنند تأکید دارد و دست شستن از

۱- المنار، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۴؛ پرتوی از قرآن، ج ۴،

ص ۲۷۸ و ۲۷۹؛ تفسیر نوین، ص ۳۶۲.

۲- وی به صراحت خرق قانون عقلی را منتهی شدن

قضیه‌ای به اجماع یا ارتفاع نقیضین معنی کرده

است؛ بنگرید به: المنار، ج ۱، ص ۳۱۴ و ۳۱۵.

۳- المنار، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶، ج ۳، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.

۴- همان، ج ۱۱، ص ۲۴۰.

۵- همان، ج ۱، ص ۳۱۴-۳۱۶.

ظاهر این متون را نیازمند دلیل قاطع عقلی می‌شمارد^۱. این موضع خاص او می‌تواند مبنای پیش‌گفته‌اش را به چالش کشد. در واقع نگاه عقلانی گذشته، دلیلی کافی برای عدم اعتبار ظهورات روشن قرآنی در این باب نیست و شایسته نیست که باور به ظهورات قرآنی نیازمند دلیلی قطعی تلقی شود، بلکه دست شستن از ظهورات نیازمند دلیل قطعی است.

پیرو تفکیک گذشته عبده میان خرق عادت و خرق قانون عقلی، علی القاعده اصل تغییرناپذیری سنن الهی حاکم بر عالم هستی در باور وی^۲ باید صرفاً ناظر به قوانین عقلی حاکم بر عالم باشد، نه قواعد متعارف و طبیعی؛ حال آن‌که در مواردی قضایای غیر طبیعی و خارق‌العاده را به عذر آن‌که از سنن الهی نبوده، رد می‌کند؛ فی‌المثل مسخ جسمانی اصحاب سبت در آیه ۶۵ بقره را به دلیل آن رد می‌کند که مسخ معصیت‌کاران و تغییر نوع انسانی آنان از سنن الهی نبوده است^۳.

نگرش نامنسجم فوق دربارهٔ محمد رشید رضا نیز مطرح است. او از یک سو معجزات را خرق عادت می‌داند و تأکید می‌کند که نمی‌توان به قاعده عامی همه آنچه را خلاف سنن شایع الهی است انکار کرد

(به‌ویژه در افعال خالق و واضع نظام اسباب و سنن)^۴، و با نگاهی سلفی بر ضرورت اخذ به ظاهر غیر قطعی دلالت آیات در باب معجزات انبیا اذعان دارد و خلاف آن را بدعت می‌شمارد^۵، و از سوی دیگر به مقتضای عقل، تصدیق وقایع مخالف سنن ثابت و شایع در نظام اسباب را مشروط به ثبوت قطعی و غیر قابل تأویل می‌شمارد^۶ و

۱- غریب آن که محمد رشید رضا پس از نقل سخن عبده نتیجه‌ای برخلاف عبارت او گرفته است.

بنگرید به: المنار، ج ۱۲، ص ۱۰۸.

۲- همان، ج ۱، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۳- همان، ج ۱، ص ۳۲۴. گفتنی است دیدگاه مزبور را ظاهراً محمد رشید رضا و احمد مراغی هم پذیرفته‌اند: المنار، ج ۱، ص ۱۱۴۰؛ مراغی، تفسیر المراغی، ج ۱، الجزء الأول، ص ۱۱۴۰ قابل توجه آن که مرحوم طالقانی رأی فوق را خلاف ظاهر و مردود شمرده است: پرتوی از قرآن، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴- المنار، ج ۱۱، ص ۲۳۲.

۵- همان، ج ۱۱، ص ۲۴۰.

۶- همان، ج ۱۱، ص ۲۳۲. البته می‌توان بنا به شواهدی

چند از عبارات وی و عبده (المنار، ج ۱، ص ۳۱۴ و

۳۱۵ و ج ۱۱، ص ۲۳۲ و ۲۴۰ و ج ۱۲، ص ۱۰۸)،

چنین نتیجه گرفت که آنان میان ایمان و عدم انکار از

یک سو و تصدیق و علم و یقین از سوی دیگر

تفاوت نهاده و با آمیزه‌ای از رویکرد سلفی و گرایش

عقلانی به رغم ضرورت ایمان به مدلول ظاهری

عملاً به تأویل معجزات و قضایای غیر طبیعی قرآن می‌پردازد.

مشابه نگرش نامنسجم فوق دربارهٔ مرحوم طالقانی قابل بررسی است. البته ایشان امور غیر عادی را در برابر امور غیر طبیعی قرار داده و مراد از امور غیر طبیعی را همان امور ناممکن شمرده است^۱، و گاه خرق سنن عادی را در برابر خرق اصول آفرینش تعبیر می‌کند^۲. وی در ضمن قصه توفی و رفع عیسی علیه السلام در آیه ۵۵ سوره آل عمران ضمن ردّ تأویل سید احمدخان، تأکید می‌کند که جز به دلیل عقلی یا تعبدی نباید از ظاهر دست شست؛ هر چند خود نهایتاً با ذکر شواهدی توفی عیسی را به صورت ویژه‌ای از مرگ تفسیر می‌کند^۳.

از نمونه‌های نگرش مورد اشاره در تفسیر آیه نخست سوره قمر قابل بررسی است. این آیه که ظهور روشنی در شکافته شدن ماه داشته و در روایات نیز از جمله آنچه در صحاح اهل سنت آمده^۴، ناظر به معجزه خاص پیامبر تلقی شده، در دیدگاه محمد رشید رضا قابل پذیرش نیست. وی مدّعی است که صراحت آیاتی که پیشنهادهای مشرکان مبنی بر آوردن معجزه تکوینی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مردود می‌شمارد، دلیل دیدگاه مزبور است^۵، اما

روشن است که آیات مورد اشاره او نیز (به عنوان نمونه، آیات ۹۰-۹۳ سوره اسراء و آیه ۱۲ سوره هود) از حد ظهور فراتر نرفته و به پیشنهادهای تفتنی و غیر جدی مشرکانی قابل تفسیر است که به رغم دریافت حقیقت، به دنبال فرار و انکار و لجاجت بودند^۶.

نمونه دیگر را می‌توان در باب منزلت والای شب قدر و نزول دفعی قرآن در آن شب در تفسیر آیات سوره قدر و دخان بررسی کرد. عبده از ظهور آیات سوره قدر و

۱- آیات و روایات، تصدیق و علم و بقین نسبت به آنها را بسته به دلالت قطعی و غیر قابل تأویل شمرده‌اند. به نظر می‌رسد چنین تفکیکی در نهایت به مخدوش شدن ایمان مزبور باز می‌گردد و از ایمان تنها ادعائی صوری و کلی باقی می‌ماند، در حالی که نزاع نه در کلیت مضامین آیات، بلکه در تفاسیل معجزات و خوارق عادات است.

۱- بقره از قرآن، ج ۵، ص ۱۱۱.

۲- همان، ج ۵، ص ۱۴۰.

۳- همان، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۸ و ۱۵۹.

۴- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظيم، ج ۴، ص ۲۸۰ و ۲۸۱؛ همو، دلائل النبوة، ص ۳۱-۳۸؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۷۵ و ۱۷۶؛ جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۲۰.

۵- المنار، ج ۱۱، ص ۳۳۳، ج ۳، ص ۳۳۲.

۶- مسعود حسن طباطبایی، میزان، ج ۱۹، ص ۶۰-۶۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۴، ص ۷۴.

عملاً به تأویل معجزات و قضایای غیر طبیعی قرآن می‌پردازد.

مشابه نگرش نامنسجم فوق دربارهٔ مرحوم طالقانی قابل بررسی است. البته ایشان امور غیر عادی را در برابر امور غیر طبیعی قرار داده و مراد از امور غیر طبیعی را همان امور ناممکن شمرده است^۱، و گاه خرق سنن عادی را در برابر خرق اصول آفرینش تعبیر می‌کند^۲. وی در ضمن قصه توفی و رفع عیسی علیه السلام در آیه ۵۵ سوره آل عمران ضمن ردّ تأویل سید احمدخان، تأکید می‌کند که جز به دلیل عقلی یا تعبّدی نباید از ظاهر دست شست؛ هر چند خود نهایتاً با ذکر شواهدی توفی عیسی را به صورت ویژه‌ای از مرگ تفسیر می‌کند^۳.

از نمونه‌های نگرش مورد اشاره در تفسیر آیه نخست سوره قمر قابل بررسی است. این آیه که ظهور روشنی در شکافته شدن ماه داشته و در روایات نیز از جمله آنچه در صحاح اهل سنت آمده^۴، ناظر به معجزه خاص پیامبر تلقی شده، در دیدگاه محمد رشید رضا قابل پذیرش نیست. وی مدّعی است که صراحت آیاتی که پیشنهادهای مشرکان مبنی بر آوردن معجزه تکوینی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مردود می‌شمارد، دلیل دیدگاه مزبور است^۵، اما

روشن است که آیات مورد اشاره او نیز (به عنوان نمونه، آیات ۹۰-۹۳ سوره اسراء و آیه ۱۲ سوره هود) از حد ظهور فراتر نرفته و به پیشنهادهای تفتنی و غیر جدی مشرکانی قابل تفسیر است که به رغم دریافت حقیقت، به دنبال فرار و انکار و لجاجت بودند^۶.

نمونه دیگر را می‌توان در باب منزلت والای شب قدر و نزول دفعی قرآن در آن شب در تفسیر آیات سوره قدر و دخان بررسی کرد. عهده از ظهور آیات سوره قدر و

→ آیات و روایات، تصدیق و علم و یقین نسبت به آنها را بسته به دلالت قطعی و غیر قابل تأویل شمرده‌اند. به نظر می‌رسد چنین تفکیکی در نهایت به مخدوش شدن ایمان مزبور باز می‌گردد و از ایمان تنها ادعائی صوری و کلی باقی می‌ماند، در حالی که نزاع نه در کلیت مضامین آیات، بلکه در تفاسیل معجزات و خوارق عادات است.

۱- بروی از قرآن، ج ۵، ص ۱۱۱.

۲- همان، ج ۵، ص ۱۲۰.

۳- همان، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۸ و ۱۵۹.

۴- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظيم، ج ۴، ص ۲۸۰ و ۲۸۱؛ همو، دلائل النبوة، ص ۳۱-۳۸؛ سیوطی، الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۷۵ و ۱۷۶؛ جعفر مرتضی عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۲۰.

۵- المنار، ج ۱۱، ص ۳۳۳، ج ۳، ص ۳۳۲.

۶- مسجّد حسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۹، ص ۶۰-۶۳؛ آلوسی، روح المعانی، ج ۱۴، ص ۷۲.

آیات ۳-۴ سوره دخان در انزال قرآن در شب قدر ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ...﴾ و تقدیر امور در آن شب ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْثَرًا مِنْ هُنْدٍ...﴾ و منزلت والا و ماندگار این شب (تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا...؛ يُفْرَقُ، به صیغه مضارع؛ سلامٌ مِنْ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ) دست شسته و روایات مؤید همین ظهور را نادیده می‌انگارد^۱ و غریب آن که در ظاهر آیات هم به سود رأی خود تأویل روا می‌دارد؛ چنان که صیغه مضارع «تَنْزَلُ» را به صورت ماضی معنی می‌کند و عبارت «سلام می‌کنی تا طلوع فجر» را هم ناظر به گذشته و همان شب خاص در عصر پیامبر می‌شمارد^۲.

از دیگر مواردی که حاکی از نگرش حس‌گرایانه حاکم بر این جریان است، تبیین ماهیت ملائکه‌ای است که در امور عالم هستی دخیل شمرده شده‌اند. عده با آن که نخست به این عذر که این امر به عوالم غیبی مربوط است، حقیقت آن را غیر قابل شناخت دانسته، تنها از ضرورت ایمان بدان یاد می‌کند، اما تأویل ملائکه را به قوای روحی و نباتی که توسط خدا در عالم هستی دمیده شده نیز موجه و سازگار با معرفت دینی می‌شمارد^۳.

از نمونه‌های دیگر نگرش مزبور به اشاره

از موارد زیر یاد می‌کنیم:

- جست‌وجوی و جرمی طبیعی و عرف‌پذیر در تفسیر واقعه اصحاب فیل و ماهیت «طیراً أبابیل» و «حجارة من سجيل»^۴.

- تفسیر شیاطین عامل جنون در آیه ۲۷۵ سوره بقره به میکروب^۵، یا انکار و محال شمردن اصل دخالت شیطان در جنون با حمل آیه بر مجازات و هم‌زبانی با تلقی عرفی عرب^۶.

- روا دانستن انکار سحر و تأویل طبیعی و

۱- عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۲۸.

۲- همان، ص ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۳. بعید نیست که رویکرد فوق در این آیات افزون بر مبنای عقلانی خاص گذشته، معلول مخالفت مذهبی عبده در برابر روایت مشهوری از امام باقر علیه السلام باشد که سوره قدر را سایه احتجاج شیعه با مخالفان برای اثبات ضرورت وجود امام زنده در هر عصری دانسته‌اند؛ بنگرید به: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۰۳، ۳۰۴ و ۳۰۸.

۳- المنار، ج ۱، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.

۴- عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶۱.

۵- المنار، ج ۳، ص ۹۵ و ۹۶. البته مؤلف در موارد دیگر تنها خفای شیطان را برای تقریب به ذهن، به خفای میکروب تشبیه کرده است؛ مثلاً بنگرید به: همان، ج ۸، ص ۶۶.

۶- همان، ج ۳، ص ۹۵، ج ۷، ص ۵۲۳؛ تفسیر المراغی، ج ۱، جزء سوم، ص ۶۳ و ۶۴؛ بروزی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۲.

حسی آن^۱.

- تأویل قصه تقطیع طیور توسط حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۲۶۰ سوره بقره، و انکار دلالت آیه بر فعلیت یافتن تقطیع و ارائه تفسیری طبیعی از آن^۲.

- ارائه توجیهی طبیعی از رفع طور بر فراز بنی اسرائیل در آیه ۶۳ سوره بقره^۳.

- تأویل عقلانی آیاتی که به نوعی از حیات دوباره برخی اقوام و افراد در این دنیا یاد می‌کند؛ نظیر آیات ۵۶ و ۶۷-۷۱ و ۲۴۳ و ۲۵۹ سوره بقره^۴.

- انکار یا توجیه و تأویل معجزات مصرح حضرت عیسی علیه السلام در آیات ۴۹ سوره آل عمران و ۱۰ سوره مائده^۵.

- انکار خارق‌العاده بودن رزق الهی حضرت مریم علیها السلام در آیه ۳۷ سوره آل عمران^۶.

توجیه طبیعی و در عین حال رازآلود ولادت حضرت عیسی علیه السلام با دو جنسیتی شمردن حضرت مریم علیها السلام در آیه ۳۶ سوره آل عمران^۷.

- تفسیر توفی حضرت عیسی علیه السلام در آیه ۵۵ سوره آل عمران به قبض روح و مردن او^۸ و پیرو آن خرافاتی شمردن دجال و قتل او توسط حضرت عیسی علیه السلام در آخرالزمان^۹.

۱- عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۸۳؛ المنار، ج ۱، ص ۳۹۹.

۲- المنار، ج ۳، ص ۵۴-۵۸؛ پرووی از قرآن، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۳؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: المیزان، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۱.

۳- المنار، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۳۲؛ ابن عاشور، الشرح والتبویر، ج ۱، ص ۵۲۳ و ۵۲۴؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: المیزان، ج ۱، ص ۷۳ و ۱۹۸.

۴- المنار، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۳۵۱، ج ۲، ص ۲۵۸ و ۲۵۹، ج ۳، ص ۱۴۹؛ تفسیر المرافی، ج ۱، جزء سوم، ص ۱۲۲؛ پرووی از قرآن، ج ۱، ص ۱۶۱، ۱۹۱، ۱۹۶ و ۱۹۸، ج ۲، ص ۱۷۱ و ۲۱۵؛ نیز نگاه انتقادی را بنگرید در: بلاغی، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۴۰۹؛ المیزان، ج ۱، ص ۱۷۰، ج ۲، ص ۲۸۰ و ۳۶۱.

۵- المنار، ج ۳، ص ۳۱۱ و ج ۷، ص ۲۲۵.

۶- همان، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۵.

۷- پرووی از قرآن، ج ۵، ص ۱۱۰، ۱۱۲ و ۱۱۳. فریب آن که مرحوم طالقانی با وجود توجیه فوق و به رغم تجلیل ویژه از سید احمد خان هندی به عنوان دانشمندی اسلامی و محقق تقلیدشکن و شرح مفصل رأی او در پدر داشتن حضرت عیسی علیه السلام بدون هیچ نقدی (همان، ج ۵، ص ۱۴۰-۱۴۳)، بر خلاف عبده معجزات حضرت عیسی را در آیه ۲۹ سوره آل عمران بدون توجیه می‌پذیرد: همان، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۸- المنار، ج ۳، ص ۳۱۶؛ مردودی، تفهیم القرآن، ج ۱، ص ۴۲۰.

۹- المنار، ج ۳، ص ۳۱۷.

۲- تلقی تمثیلی از زبان قرآن در مفاهیم

فراطبیعی و برخی قصص نامتعارف

در میان پژوهشگران حوزه زبان قرآن به معنای خاص و زبان دین و متون دینی به معنای عام، گزاره‌های ناظر به حوزه الهیات و عالم غیب با این پرسش جدی مواجه است که چه تفسیری از این تعابیر می‌توان داشت؟ رویکردهای متنوعی از ظاهرگرایی تا تمثیل‌گرایی و نمادانگاری در پاسخ به این پرسش قابل جست‌وجوست^۱. اذعان به مقتضیات محدود عالم جسمانی در حقایق و واقعیات عالم غیب که با زبان متعارف در متون دینی تعبیر شده، به هیچ‌روا نیست؛ اما ظهور بلکه صراحت بسیاری از متون دینی نیز انکارپذیر نیست؛ به عنوان نمونه، سیری در آیات قرآن به روشنی گواه کاربرد تعابیر متعارف در باب افعال و اوصاف الهی و احوال عالم غیب و آخرت است. (از جمله: اعراف / ۵۴؛ انفال / ۱۷ و ۳۰؛ هود / ۷؛ نساء / ۱۶۴؛ نحل / ۳۳؛ نور / ۳۵) در این میان «تمثیل‌گرایی» راهکاری تفسیری در میان پژوهشگران عقل‌گراست.

از «تمثیل‌گرایی» نیز تفاسیر متعددی ارائه شده است. تفسیری که آن را «تعبیر این جهانی از واقعیات عالم غیب» و به عبارتی «زبان تنزل یافته حاکی از معارف متعالی

غیبی» می‌داند^۲، کاملاً پذیرفتنی است، اما به نظر می‌رسد تفسیری که آن را تنها نمادین و سمبلیک دانسته، مراد واقعی را تنها تحریک احساسات و موعظه و پند و تحویل آفرینی می‌داند که رابطه‌ای دلالتی با آن تعابیر ندارد، در باب زبان قرآن رویکردی پذیرفتنی نیست؛ گو این که زبان قرآن از این بُعد نیز برخوردار است.

در آثار تفسیری این جریان، هر چند از این تفسیر اخیر به صراحت یاد نشده و بیشتر آن را باید در رویکردهای متأخرتر که متأثر از این جریان‌اند جست‌وجو کرد^۳، اما به نظر می‌رسد نمونه‌هایی چند از دیدگاه‌های ایشان می‌تواند چنین نگرشی را در دیدگاه آنان پشتیبانی کند.

در حوزه معارف غیبی، عبده آورده است که آیات ناظر به خوراکی‌های اهل جهنم با تعابیر متنوع و مختلف، تعابیری است برای

۱- سمیدی، روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۲۵۳-۲۸۴ ساجدی، زبان قرآن و دین، ص ۲۳۷-۲۶۰.

۲- المیزان، ج ۲، ص ۱۷۰ و ۳۰۶؛ تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۱۳۰۸؛ زبان قرآن و دین، ص ۴۵۶.

۳- خلف الله، الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۱۵۲ به بعد.

ترسیم خبث و پلیدی و نفرت‌انگیزی فضای جهنم در ذهن مخاطب و در راستای بازداشتن از عقاید و اعمال زیان‌بار عنوان شده است.^۱

در باب مفهوم «جنت» و اطلاق آن بر نعمت‌سرای اخروی در قرآن نیز وی هر چند به صورت احتمال، توصیف مزبور را از قبیل تشبیه می‌شمارد و تفصیل مرتبط با آن، نظیر نهرهای روان را از باب «ترشیح» و توابع و مقتضیات تشبیهی آن می‌داند.^۲ همچنین به سخن آمدن زمین و گزارش دادن اخبار خود در پایان دنیا «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزال / ۴) در تفسیر عبده به گونه جزمی بر تمثیل حمل شده و ناظر به حکایت عینی اخبار خرابی زمین به زبان حال دانسته شده است. در این تفسیر، آیه «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» بر خلاف ظاهر آن، نه به معنای وحی خاص الهی در تحدیث زمین، بلکه ناظر به امر تکوینی خاص خدا به خراب شدن آن شمرده شده است.^۳

در باب برخی قصص نامتعارف نیز تلفیقی تمثیلی از داستان سجده فرشتگان بر آدم و گفت‌وگوی آنان با خداوند و تمرّد ابلیس و اغوای آدم و هبوط به زمین و نزاع قاییل و هابیل در تفسیر عبده از همین باب است. در این تفسیر، قصه مزبور ناظر به خضوع و مسخر بودن قوای عالم جز یک قوه به نام

ابلیس، در برابر انسان تلقی شده است.^۴ همچنین نگرش تمثیلی به آیاتی که به ظاهر حاکی از قصص واقعی است، ولی نام و نشان عناصر آن یاد نشده، نظیر آیات ۲۴۳ و ۲۵۹ سوره بقره در همین راستا قابل بررسی است. عبده در ذیل آیه ۲۴۳ سوره بقره تفسیری را می‌پذیرد که آیه را نه قصه واقعی که بیانی تمثیلی دانسته است. وی اشاره می‌کند که در آیه، تفصیل قصه نیامده تا هدف اصلی که عبرت‌آموزی است تأمین گردد.^۵ محمد رشید رضا و مرحوم طالقانی نیز این رأی را موجه و محتمل دانسته^۶ و نظیر آن در آیه ۲۵۹ سوره بقره حمل بر تمثیل را به عنوان احتمالی موجه مطرح ساخته‌اند.^۷

هر چند درک فلسفی و عقلی رابطه دو

۱- تفسیر القرآن الکریم، ص ۷۲.

۲- المنار، ج ۱، ص ۲۳۲. در این جا محمد رشید رضا احتمال فوق را به دلیل سایر نصوص قرآنی رد کرده و آن را ملازم تعطیل در شناخت عالم آخرت دانسته است: همان، ص ۲۳۲.

۳- تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۳۶.

۴- المسناد، ج ۱، ص ۲۶۹، ج ۸، ص ۲۳۳ و ج ۱۰، ص ۲۲۸.

۵- المنار، ج ۲، ص ۲۵۷.

۶- همان؛ بروی از قرآن، ج ۲، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

۷- المنار، ج ۳، ص ۵۲ بروی از قرآن، ج ۲، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

عالم غیب و شهود و پیرو آن فهم درست گزاره‌هایی که به این مسئله مربوط است از دشوارترین مسائل هستی‌شناسی است. اما مبتنی بر آموزه‌های دینی می‌توان گفت: همان‌گونه که تبیین تشبیه‌آلود حقایق غیبی نارواست، تعطیل فهم در شناخت حقایق برین که به زبان مبین و نورانی و باطل‌ناپذیر قرآنی به غرض هدایت (زخرف / ۳؛ فصلت / ۴۲؛ مائده / ۱۵ و ۱۶) القا شده و ترک تدبّر و اندیشه‌ورزی در آن نکوهش شده (محمد / ۲۴؛ نساء / ۸۲؛ ص / ۲۹) نیز نارواست. خاطر نشان می‌شود، ملاک مورد نظر نگرش تمثیلی مزبور، تشابه آیات مربوط به عالم غیب است که دستمایه توقف در فهم یا پیشنهاد نگرش تمثیلی شده است. تشابه این آیات هر چند فی نفسه صحیح است، اما در منطلق قرآن و سیره پیشوایان دین، حوزه متشابهات نیز ملازم تعطیل فهم نیست و قلمروی هر چند محدود از معانی درست و قابل اذهان متشابهات، از رهگذر تدبّر در آیات و در پرتو اصول متخذ از محکّمات، طسی شدنی است. طبعاً فهم درست و خلل‌ناپذیر آن‌ها جز از ادراک معصومانه پیشوایان دین بر نمی‌آید و دیگر اندیشوران به میزان سلامت روحی و برخوردارگی‌های علمی توان بهره‌وری از این فهم را دارند.

بنابراین به نظر می‌رسد نگرش تمثیلی با

تعریف گذشته را نمی‌توان به مثابه اصل قابل اتکایی در گزاره‌های غیبی دین تلقی کرد. البته این سخن به معنای نگاه ظاهرگرایانه به این گزاره‌ها نیست؛ چه این که چنین نگاهی نیز با آموزه‌های تنزیهی دین (به عنوان نمونه: انعام / ۱۰۰ و ۱۰۳؛ صافات / ۱۵۹؛ شوری / ۱۱) سازگاری ندارد. از این رو مناسب‌ترین موضع آن است که در گزاره‌های ناظر به امور غیبی که ویژگی‌های عالم جسمانی را بر نمی‌تابد، تفسیر دیگری از تمثیل که پیشتر از علامه طباطبایی یاد شد مورد توجه قرار گیرد.^۱

همچنین نگرش تمثیلی به زبان قرآن در قصص نامتعارف و تخیلی و فرضی دانستن آن‌ها با ظهور این آیات مخالف است^۲ و با اسلوب قرآن در تصریح به تمثیلی بودن برخی بیانات خود (به عنوان نمونه: رعد / ۱۷؛ ابراهیم / ۲۴ و ۲۵)^۳ نمی‌سازد، افزون بر این چنین نگرشی در صورتی با اصل هدایت بخشی و روشنگری قرآن سازگار است که عموم یا اکثر مخاطبان بالاخص اهل تحقیق، همین تلقی را داشته، تصور باطل و خلاف مراد الهی از آن‌ها برایشان پدید نیاید؛ حال آن که تلقی یاد شده جز در نگرش جماعت

۱- جوادی آملی، تنبیح، ج ۳، ص ۲۲۳-۲۲۹.

۲- بنگرید به: میزان، ج ۱، ص ۳۶۱ و ۳۶۲.

۳- همان، ج ۲، ص ۲۸۱.

شاذی از محققان مطرح نیست. طبعاً القای سخنی که اکثر قاطع مخاطبان حتی اهل تحقیق را به خطای فهم و برداشت دچار کند، از بلاغت والایی که از قرآن متوقع است دور به نظر می‌رسد.^۱

طرفه آن که برخی اصحاب متأخرتر جریان حاضر چون محمد رشید رضا و احمد مراغی با آن که معمولاً به نگرش تمثیلی به آیات غیبی لا اقل در حد احتمال، به دیده، قبول می‌نگرند، با تکیه بر برخی روایات و باورهای سلفی خود در مسئله رؤیت الهی به نگرش ظاهری دچار شده، از نگرش تمثیلی به آیات موهم رؤیت سر باز زده و در پی آن آیات نفی رؤیت همچون آیه ۱۰۳ سوره انعام را توجیه کرده‌اند؛^۲ حال آن که دیدنی بودن وجود متعالی خداوند امری است کاملاً مرتبط با عالم غیب و حوزه اسماء و صفات الهی و آیات رؤیت الهی بیش از سایر آیات شایسته تفسیر تمثیلی است.

۳- تلقی عرفی از زبان قرآن در مقام تشبیه و موعظه و حکایت

ایسن مسئله که آیا زبان قرآن در گزارش‌های تاریخی و واقعیت‌های خارجی ناظر به حقیقت و واقعیت است یا تنها بازتاب باورها و ذهنیت‌های مخاطبان و تصورات شایع در فضای قصه‌هاست، از مسائل قابل

تأمل در حوزه زبان‌شناسی قرآن است. در اندیشه مفسران، این جریان هر چند رویکرد افراطی در این مسئله مطرح نیست، اما این مدعا قابل جست‌وجوست که در قالب قصه‌ها و حکایت‌ها و تشبیهات عرفی و موعظه‌گری، هیچ ضرورتی ندارد که به جزئیات قصص تاریخی قرآن و قضایا و نقل قول‌های مذکور در آیات با نگاهی واقع‌جویانه و حقیقت‌گرایانه بنگریم. عبده تصریح می‌کند که قصص تنها برای موعظه و عبرت ذکر می‌شوند نه بیان وقایع تاریخی و اعتقاد درست دیگران. لذا قرآن از عقاید حق و باطل گذشتگان و عادات درست و نادرست آنان یاد می‌کند تا مایه موعظه و عبرت باشد. اما حکم به حسن یا قبح این عادات و درستی و نادرستی آن باورها نیازمند قرینه‌ای در سیاق آیات است. وی تعابیری چون تشبیه ریاخوار به کسی که دچار تماس شیطان یا جن شده را در آیه ۲۷۵ سوره بقره و نیز مسئله سحر و آثار خاص آن را در آیاتی چون ۱۰۲ سوره بقره از همین باب می‌شمارد.^۳

در این دیدگاه نسبت دادن عارضه جنون

۱- المیزان، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۳۶۱.

۲- المنار، ج ۷، ص ۶۵۱-۶۵۳ تفسیر المراغی، ج ۳، جزء هفتم، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۳- المنار، ج ۱، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

شاذی از محققان مطرح نیست. طبعاً القای سخنی که اکثر قاطع مخاطبان حتی اهل تحقیق را به خطای فهم و برداشت دچار کند، از بلاغت والایی که از قرآن متوقع است دور به نظر می‌رسد.^۱

طرفه آن که برخی اصحاب متأخرتر جریان حاضر چون محمد رشید رضا و احمد مراغی با آن که معمولاً به نگرش تمثیلی به آیات غیبی لا اقل در حد احتمال، به دیده، قبول می‌نگرند، با تکیه بر برخی روایات و باورهای سلفی خود در مسئله رؤیت الهی به نگرش ظاهری دچار شده، از نگرش تمثیلی به آیات موهوم رؤیت سر باز زده و در پی آن آیات نفی رؤیت همچون آیه ۱۰۳ سوره انعام را توجیه کرده‌اند^۲؛ حال آن که دیدنی بودن وجود متعالی خداوند امری است کاملاً مرتبط با عالم غیب و حوزه اسماء و صفات الهی و آیات رؤیت الهی بیش از سایر آیات شایسته تفسیر تمثیلی است.

۳- تلقی عرفی از زبان قرآن در

مقام تشبیه و موعظه و حکایت

این مسئله که آیا زبان قرآن در گزارش‌های تاریخی و واقعیت‌های خارجی ناظر به حقیقت و واقعیت است یا تنها بازتاب باورها و ذهنیت‌های مخاطبان و تصورات شایع در فضای قصه‌هاست، از مسائل قابل

تأمل در حوزه زبان‌شناسی قرآن است. در اندیشه مفسران، این جریان هر چند رویکرد افراطی در این مسئله مطرح نیست، اما این مدعا قابل جست‌وجوست که در قالب قصه‌ها و حکایت‌ها و تشبیهات عرفی و موعظه‌گری، هیچ ضرورتی ندارد که به جزئیات قصص تاریخی قرآن و قضایا و نقل قول‌های مذکور در آیات با نگاهی واقع‌جویانه و حقیقت‌گرایانه بنگریم. عبده تصریح می‌کند که قصص تنها برای موعظه و عبرت ذکر می‌شوند نه بیان وقایع تاریخی و اعتقاد درست دیگران. لذا قرآن از عقاید حق و باطل گذشتگان و عادات درست و نادرست آنان یاد می‌کند تا مایه موعظه و عبرت باشد. اما حکم به حسن یا قبح این عادات و درست‌ی و نادرستی آن باورها نیازمند قرینه‌ای در سیاق آیات است. وی تعابیری چون تشبیه رباخوار به کسی که دچار تماس شیطان یا جن شده را در آیه ۲۷۵ سوره بقره و نیز مسئله سحر و آثار خاص آن را در آیاتی چون ۱۰۲ سوره بقره از همین باب می‌شمارد^۳.

در این دیدگاه نسبت دادن عارضه جنون

۱- العیزان، ج ۲، ص ۲۸۱ و ۳۶۱.

۲- المنار، ج ۷، ص ۶۵۱-۶۵۳؛ تفسیر المرآة، ج ۳، جزء

مفتم، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.

۳- المنار، ج ۱، ص ۳۹۹ و ۴۰۰.

به تصرف خاصی از سوی شیاطین و جنیان و مؤثر بودن سحر جادوگران در قوای انسان‌های سحرزده و تأثیر شرارت‌بار حسد در دیگران و وسوسه‌انگیزی شیاطین در سینه مردم (ناس / ۴-۶؛ فلق / ۴ و ۳) از باب مجازات و مماشات با تصورات عامه تعبیر شده است^۱، که طبعاً راهیابی به حقیقت درباره این مضامین با حمل بر مجاز و تمثیل میسر است. از همین رو نگرش عرفی با نگرش تمثیلی پیوند می‌خورد. در واقع در آنچه بر تمثیل حمل شده نیز توجیهی که برای ظهورات قرآنی ارائه می‌شود، هم‌زبانی با فرهنگ و تصورات عامیانه است.

تلقی عرفی از زبان قرآن نیز مشکلی مشابه تلقی تمثیلی دارد؛ چرا که با اوصافی که از قرآن سراغ داریم و آن را به وصف حق، حکیم، عزیز و باطل‌ناپذیر می‌شناسیم (آل عمران / ۶۲؛ اسراء / ۱۰۵؛ فصلت / ۴۱ و ۴۲؛ لقمان / ۲) سزاوار نیست که اهداف هدایت‌گرایانه‌اش را با ابزارها و تعبیراتی آلوده به باطل و موهوماتی عرفی دنبال کند و بر نگرش‌هایی نادرست تکیه زند؛ بی آن که نادرستی آن‌ها را باز گوید^۲.

افزون بر این هر چند عرفی‌نگری به عنوان مبنایی عام مورد نظر این جریان نیست و در موارد خاص هم گاه در حد احتمال موجه مطرح شده، اما با این مشکل جدی

مواجه است که اصولاً این ادعا در حوزه خاصی مثل قصص غیر متعارف و تشبیهات پندآموز متوقف نمی‌ماند و به لحاظ منطقی دامن سایر حوزه‌های بیان قرآنی را هم دربر می‌گیرد؛ چنان‌که رویکردهای افراطی متأخر به عموم قصص قرآن به دید اساطیری نگریسته و هدفدار بودن این اساطیر را توجیهی شمرده‌اند که می‌تواند حق بودن بیان قرآن را تأمین نماید^۳. نیز نگاه تاریخ‌مندی به احکام حقوقی قرآن و محدود کردن اعتبار آن‌ها به فضای فرهنگ عصر نزول^۴ در همین راستا است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، الشرح والتیوی، بیروت، مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ق.
۱. المسنار، ج ۱، ص ۳۹۹-۴۰۱ ج ۳، ص ۹۵ و ج ۸ ص ۱۶۶ عبده، تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۸۱-۱۸۳ و ۱۱۸۶ پرتوی از قرآن، ج ۲، ص ۲۵۴.
۲. السبزیان، ج ۱۲، ص ۴۱۲، ج ۱۷، ص ۱۶۵، ج ۱۴، ص ۳۹۸ و ج ۱۶، ص ۲۰۹.
۳. الفن القصصی فی القرآن الکریم، ص ۲۷-۲۹؛ یوسفی اشکوری، خود در ضیافت دین، ص ۲۱۰-۲۱۴.
۴. فراستخواه، دین و جامعه، ص ۴۶۲ و ۴۶۳؛ معرفت، شبیهات و ردود، ص ۱۱۱.

۴. ابن عاشور، محمّد فاضل، التفسیر و رجاله، تونس، دارالکتب المشرقیة، ۱۹۷۲م.
۵. ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۵ق.
۶. ابن کثیر، اسماعیل، دلائل النبوة، قاهره، دارالکتب المصری، ۱۴۲۰ق.
۷. احمد عبدالعاطی محمّد، الفکر السیاسی للإمام محمد عبده، مصر، هیئة المصریة العامة للكتاب، ۱۹۷۸م.
۸. الرومی، فهد، منهج المدرسة العقلیة الحدیثة فی التفسیر، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ق.
۹. بلاغی، محمّد جواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، (بی تا).
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تنبیح، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹ش.
۱۱. حسینی افغانی، سید جمال الدین، و عبده، شیخ محمّد، الآثار الكاملة، إعداد سید هادی خسروشاهی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. خلف الله، محمّد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم، قاهره، سینا للنشر، ۱۹۹۹م.
۱۳. رضا، محمّد رشید، تفسیر المنار (تفسیر القرآن الحکیم)، (بی جا)، دارالفکر، (بی تا).
۱۴. ماجدی، ابو الفضل، زبان قرآن و دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۱۵. سعیدی روشن، محمّد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ش.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، الدر المتثور، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. شریعتی، محمّد تقی، تفسیر نوین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (بی تا).
۱۸. شریعتی، محمّد تقی، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.
۱۹. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸ش.
۲۰. طباطبایی، محمّد حسین، المیزان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، (بی تا).
۲۱. عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۲۲. عبده، محمّد، تفسیر القرآن الکریم، جزء عم، قاهره، شرکت مساهمة مصریة، ۱۳۴۱ق.
۲۳. فراسنخواه، مقصود، دین و جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ش.
۲۴. کلینی، محمّد بن یعقوب، الکافی، بیروت، دارالأضواء، ۱۴۱۳ق.
۲۵. مجله آینه پژوهش، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۶. مجموعه آثار همایش استاد محمّد تقی شریعتی، مجموعه مقالات، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۴ش.
۲۷. مراغی، احمد، تفسیر المراضی، بیروت، دارالفکر، (بی تا).
۲۸. معرفت، محمّد هادی، شبهات و ردود، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ق.
۲۹. مودودی، ابراهیم، تفهیم القرآن، ترجمه کلیم الله متین، لاهور، دارالعروبة للدعوة الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۳۰. یوسفی اشکوری، حسن، خود در ضیافت دین، تهران، قصیده، ۱۳۷۹ش.