

رویکردهای معنایی به وقوع مجاز در متون روایی و تاثیر آن در فهم و ترجمه صحیح روایات

نرجس توکلی محمدی^{۱*}، عبدالهادی فقهی زاده^۲

۱- دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، ایران

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، ایران

پذیرش: ۹۴/۶/۲

دریافت: ۹۳/۱۱/۲۱

چکیده

ورود مجاز در روایات از دیدگاه اغلب علمای اسلامی امری مقبول است؛ چنان که آنان، گاه به صورت مستقل و گاه به صورت ضمنی آن را تایید کرده‌اند. در عین حال، برخی با پذیرش وقوع مجاز در روایات، عملاً به برداشت‌های افراطی از بیان‌های مجازی روایات دست زده‌اند. در مقابل، گروهی دیگر، ورود هر نوع مجاز در گزاره‌های دینی را انکار و آن را مرادف کذب دانسته‌اند. از این رو، نقد و بررسی این دیدگاه‌ها و مبانی کلامی که طیفی از نفی مطلق تا پذیرش بی‌قاعده را شکل می‌دهد، در شناخت رویکرد صحیح در حوزه معناشناسی و به تبع آن، ترجمه صحیح روایات، امری ضروری است. هر کدام از این دیدگاه‌ها، بر مبانی‌ای مبتنی است که صاحبان آن‌ها نسبت به ماهیت معنا پذیرفته‌اند؛ در این میان، رویکرد تأویل‌گرایی خردورزانه- که اغلب قائلان آن به عقل‌گرایی و برداشت‌های قاعده‌مند و منطقی از بیان‌های مجازی متصف‌اند- دیدگاهی مقبول و معقول در این حوزه به شمار می‌آید که اتخاذ آن به فهم و ترجمه صحیح روایات منجر می‌گردد. چنانکه، دسته‌ای پرشمار از دانشمندان فریقین، مانند بخاری، مسلم، شیخ صدوق، سیدرضی، فیض کاشانی، مجلسی و قرضاوی، در آثار حدیثی خود بر همین مبنا، به استنباط و فهم معانی روایات پرداخته‌اند.

واژگان کلیدی: مجاز، روایات، معنا، ترجمه، مبانی کلامی.

۱- مقدمه

وقوع مجاز در روایات، به اقتضای زبان عربی، اجمالاً امری پذیرفته است و غالب علمای اسلامی، علی‌رغم اتخاذ دیدگاه‌های کلامی متفاوت، وقوع مجاز در روایات را تایید کرده‌اند؛ چنان‌که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، سیدرضی (م ۴۰۶ق)، سیدمرتضی (م ۴۳۶ق)، فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)، علامه مجلسی (م ۱۱۱۱ق) و علامه طباطبایی (م ۱۳۶۰ش) در میان علمای شیعه و محمدبن‌اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ق)، مسلم‌بن‌حجاج نیشابوری (م ۲۶۱ق)، عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۴ق) و یوسف قرضاوی در میان علمای اهل سنت، ذیل پاره‌ای روایات و با قول به عدم مخالفت پاره‌ای تعبیر مجازی با شرع و عقل، آن روایات را پذیرفته‌اند.

با این همه، گروهی با استناد به ظاهر روایاتِ مشتمل بر مجاز و تاکید بر اراده معنای ظاهر از آن‌ها کوشیده‌اند، مراد استعمالی از آن‌ها را اصیل و موجه جلوه دهند. گروهی دیگر نیز، با افراط در تأویل و نگره‌های عقلی، گاه به برداشت‌های ناروا از بیان‌های مجازی دست زده‌اند. براین اساس، دیدگاه علمای اسلامی درباره ورود مجاز در روایات، طیفی از نفی وقوع هر نوع مجاز تا برداشت‌های افراطی را شکل می‌دهد که سخت به نقد علمی نیازمندند. از این‌رو، در این مقاله برآنیم که دیدگاه‌های شاخص درباره ورود مجاز در روایات را که برخاسته از نگره‌های کلامی و مبتنی بر رویکردهای معنایی‌اند، بررسی کنیم و از این رهگذر، به نگرش و دیدگاه صحیح در این زمینه دست یابیم؛ رویکردی که مبنا قرار دادن آن در ترجمه روایات، به فهم صحیح کلام معصومان (ع) منجر خواهد شد. چه در دوران کنونی، با افزایش گرایش به اسلام در کشورهای اروپایی، ترجمه روایات نیز، در کنار ترجمه قرآن، به تدریج جایگاهی ویژه یافت که از همان سده‌های نخست اسلام به تدریج به امری رایج و گریزناپذیر بدل شد. چنان‌که نخستین ترجمه‌ها در آثار صوفی و عرفانی، نظیر کشف‌المحجوب علی‌بن‌عثمان هجویری غزنوی (م ۴۶۵ق)، رساله قشیریه زین‌الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری (م ۴۶۵ق)، بستان‌القلوب شیخ اشراق شهاب‌الدین ابوالفتوح سهروردی (م ۵۸۷ق) و تمهیدات عین‌القضات عبدالله بن محمدبن علی میانجی همدانی (م ۵۲۵ق)، تبلور یافت

ورود «مجاز» در روایات بر اساس سه رویکرد متفاوت مبتنی بر معنا----- نرجس توکلی محمدی، عبدالهادی فتّهی زاده

و به تدریج به صورت ویژه در آثار حدیثی به کار رفت. یکی از نخستین آثار حدیثی که به زبان فارسی نگاشته شد، لوامع صاحبقرانی، در شرح من لایحضره الفقیه شیخ صدوق، از محمدتقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق) است. پس از وی، علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۰ق) به نگارش آثار حدیثی به زبان فارسی دست زد که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان حلیه المتقین دانست. وی همچنین، آثار دیگری نیز به زبان فارسی دارد که در آنها به ترجمه روایات پرداخته است. از جمله آن‌ها می‌توان به حیات القلوب، زاد المعاد، تحفة الزائر، مقباس المصابیح و مفاتیح الغیب اشاره کرد که برخی از آن‌ها به زبان‌های دیگر نیز ترجمه شده است؛ نظیر دو کتاب جلاء العیون و حق‌الیقین که توسط سیدمحمدباقر هندی به اردو برگردانده شده است و نیز حلیه المتقین که سیدمقبول احمد آن را به اردو ترجمه کرد. ترجمه روایات و آثار حدیثی را می‌توان در دوران معاصر به نحو جدی‌تر در آثاری نظیر شرح چهل حدیث امام خمینی (ره)، آثار صادقین شیخ صادق احسان بخش، الحیات محمدرضا حکیمی، محمد حکیمی و علی حکیمی که توسط احمدآرام به فارسی ترجمه شده است و در نهایت میزان الحکمه محمد محمدی ری شهری پی‌گرفت.

نظر به گسترش روند ترجمه روایات و وجود رویکردها و مبانی معنایی متعدد در این زمینه، نقد و بررسی مبانی کلامی موثر در فهم و ترجمه روایات، بیش از پیش از اهمیت و ضرورت برخوردار گشته است. افزون بر آن که مبانی کلامی دانشمندان، در رویکرد آنان نسبت به فهم معنا و برداشت از روایات مشتمل بر مجاز، اثر گذار بوده و تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. بر این اساس، در این مقاله پس از مروری کوتاه بر مفهوم «مجاز»، به بررسی رویکردهای معنایی دانشمندان اسلامی در مواجهه با وقوع مجاز در روایات می‌پردازیم و از این رهگذر با نقد و بررسی مبانی کلامی آنان، مبنا و رویکرد صحیح در فهم و ترجمه روایات را معرفی می‌کنیم.

۲- مجاز

«مجاز» از ریشه «جوز»، بر وزن «مَفْعَل» مصدر میمی و در لغت به معنای عبورکردن است: «جُزْتُ الطريق جوازاً و مجازاً» یعنی راه را طی کردم (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۶: ۱۵۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۲، ج ۵: ۲۲۶). براین اساس، «تَجَوَّزَ فی کلامه» به معنای «تکَلَّمَ بالمجاز»، سخن گفتن بر سبیل مجاز است. «مجاز» در بیانی دیگر، به معنای طریقه، روش و وسیله، به کار رفته است: «جعل فلان ذلک الامر مجازاً الی حاجته»؛ یعنی آن را وسیله‌ای برای برآوردن نیاز خود قرارداد (ابن منظور، ۱۴۱۲، ج ۵: ۳۲۹).

مجاز در اصطلاح ادیبان و اصولیان، کاربرد لفظ در معنای غیروضعی، همراه با قرینه مانعه و علاقه و مناسبت میان معنای حقیقی و غیروضعی است (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۵۰ و ۳۹۵؛ سکاکی، ۱۳۰۳: ۳۵۹؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۱۸؛ هاشمی، بی تا: ۲۹۰-۲۹۱؛ مظفر، ۱۴۲۴: ۵۴). براین اساس، استعمال مجازی فقط در صورتی صحیح است که میان معنای حقیقی و مجازی، «علاقه»‌ای وجود داشته باشد و علاوه بر آن، قرینه‌ای در میان باشد که از اراده معنای حقیقی بازدارد.

بنابراین و با توجه به معنای لغوی این واژه، مجاز روشی است که با به کارگیری آن، معنایی غیر از معنای وضعی لفظ، به ذهن مخاطب انتقال می‌یابد.

مجاز از جهت واضع، به سه نوع «لغوی»، «شرعی» و «عرفی» (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۱۵-۲۱۶) و در اصطلاح علم بیان، به دو گونه لغوی و عقلی تقسیم می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۲: ۴۱۱؛ سکاکی، ۱۳۰۳: ۴۶۲-۳۶۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۱۵).

مجاز در بلاغت، یکی از اقسام علم «بیان» است و «بیان»، دانشی است که ذکر معنای واحد را به طرق گوناگون که از لحاظ وضوح دلالت متفاوتند، همراه با دلالت آشکار بر آن معنا و مطابقت با مقتضای حال، میسر می‌کند. موضوع علم بیان، لفظ عربی به لحاظ کیفیت وضوح دلالت است که در سه بخش «تشبیه»، «مجاز» و «کنایه» بررسی می‌شود (سکاکی، ۱۳۰۳: ۱۶۲؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۸۳؛ هاشمی، بی تا: ۲۴۴-۲۴۵).

افزون براین، مجاز یکی از موضوعات «مبحث الفاظ» در علم اصول است که در مباحث مربوط به وضع و استعمال الفاظ در «حقیقت» و «مجاز»، در راستای شناخت دلیل شرعی لفظی مورد بحث قرار می‌گیرد (صدر، ۱۴۱۰: ۲۶۸-۲۷۲).

در عین حال، برخی علمای اسلامی مجاز را مرادف کذب دانسته و بر همین اساس، اعتقاد به وقوع آن را در قرآن و روایات ناروا دانسته‌اند. اما این دیدگاه، از سوی علمای ادب و اصول به دلیل آنکه نافی بخش مهمی از زیبایی‌های قرآن و اعجاز بیانی آن است، رد شده است (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۲۳-۱۲۲).

دلیل دیگر در ردّ این دیدگاه، امکان «تأویل» مجاز است؛ حال آنکه کذب، مبتنی بر تأویل نیست (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۸۶؛ سکاکي، ۱۳۰۳: ۳۷۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۲۴). مراد از تأویل، انتقال از معنای ظاهری لفظ است به معنایی دیگر که نسبت به معنای اول، پوشیده‌تر است. همراهی این انتقال با علاقه و قرینه، شرط صحت گذر از معنای ظاهری به معنای دوم است (ابن منظور، ۱۴۱۲، ج ۱۱: ۳۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲). تأویل در اصطلاح نیز، به معنای حمل لفظ بر معنای مرجوح، به دلیل عقلی یا نقلی ثابت است (فقهی‌زاده، ۱۳۸۵: ۸۴) که در مواجهه با متشابهات و مجازهای ناشی از تشابه صورت می‌گیرد. بدیهی است که در مورد کذب، تأویل کاربردی ندارد، از این رو، نمی‌توان مجاز را مرادف کذب دانست.

سومین دلیل در نفی این دیدگاه، مبتنی بودن مجاز بر قرینه مانع است؛ حال آنکه دروغ قرینه ندارد (سکاکي، ۱۳۰۳: ۳۷۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۲۵). توضیح آن‌که، یکی از شروط صحت مجاز، وجود قرینه‌ای است که مانع از اراده معنای ظاهری است، اما در کلام کاذب، قرینه‌ای به کار نمی‌رود، زیرا قصد او به غلط انداختن شنونده است.

براین اساس، مجاز به دلیل برخورداری «تأویل» و «قرینه»، با دروغ کاملاً متفاوت است؛ زیرا دروغ در تعارض با حقیقت است و دروغگو در پی ضدیت با حقیقت و القای معنایی مخالف با آن.

در عین حال، باید توجه داشت که «مجاز» ادبی با «مجاز» فلسفی نیز متفاوت است و نباید میان آن دو درآمیخت؛ زیرا پیامد چنین خلطی، انکار و دروغ‌انگاری مجازهای به کاررفته در گزاره‌های دینی است. «حقیقت» فلسفی عبارت است از صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰۲). براین اساس، مجاز فلسفی آن است که برخلاف واقعیت و به تبع آن «کذب» باشد.^۱ روشن است که این دو اصطلاح در علم فلسفه، به حسب کیفیت ارتباط با عالم خارج و واقعیات، مفهوم دارد؛ این در حالی است که در علم ادبیات و اصول، بحث «حقیقت» و «مجاز» مربوط به حوزه الفاظ است و به حسب کیفیت وضع و استعمال تعریف می‌شود.

۳- رویکردهای مبتنی بر معنا در حوزه ورود «مجاز» در متون دینی

سه دیدگاه متفاوت درباره رابطه لفظ و معنا در فهم، تفسیر، تأویل و معناشناسی قرآن کریم در میان مفسران مسلمان وجود دارد. از آن‌جا که فهم معنای هر متن به شناخت سه رکن «کلام»، «متکلم» و «مخاطب» وابسته است، این سه رویکرد بر اساس چگونگی ارتباط با این سه عنصر شکل گرفته‌اند که عبارتند از:

- ۱- نص‌گرایی ظاهری ۲- ظاهرگریزی فراقاعده ۳- تأویل‌گرایی خردورانه
- اکنون به توضیح مختصری در مورد هریک می‌پردازیم:

۳-۱- نص‌گرایی ظاهری

برمبنای این رویکرد، ظاهر لفظ، تنها طریق کشف معناست و شناخت معارف دینی تنها از راه ظواهر متون بدست می‌آید. این رویکرد، عملاً هرگونه تعمق و تدبر در متون دینی را نفی می‌کند. «ظاهریه»، پیروان این گرایش به‌شمار می‌روند که امروزه عمدتاً در قالب جریان فکری «سلفی‌گری» شناخته می‌شوند و از جمله دانشمندان آنان، ابن تیمیه (م ۷۵۱) است که به صراحت، تمام واژگان قرآن را حقیقت لغوی می‌داند و اعتقاد به وجود هر نوع مجاز، حتی در زبان عربی را مردود می‌شمارد (ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ۷۸-۸۵؛ معرفت، ۱۴۲۷: ۵۴).

۱۳۶-۱۴۲). اصلی‌ترین ویژگی این دیدگاه، نگرش یک‌سطحی به معنا و نفی عقل در شناخت آن است.

ظاهرگرایان، معنا را تنها در ظاهر لفظ و سطح رویین آن محدود و عقل را فاقد هر نوع کارکردی در شناخت و آفرینش معنا می‌دانند. بر اساس این رویکرد، مجاز حتی در آیات و روایات موهم تشبیه و تجسیم خداوند، راه ندارد و با کذب برابر است. تشبیه در الهیات و صفات الهی، تحجر و نفی عقل، عدم روزآمدی و ورود دین به صحنه‌های اجتماعی، معنوی و عرفانی، پیامدها و لوازم چنین رویکردی است (سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۴۵-۴۸). براین اساس، اگر مترجمی با اتخاذ این مبانی، به ترجمه روایات مشتمل بر مجاز بپردازد، بدیهی است که جز برداشتی قشری و سطحی از روایات بدست نمی‌دهد و نمی‌تواند به فهم صحیح آنها دست یابد.

۳-۲- ظاهرگرایی فراقاعده

این رویکرد، در مقابل دیدگاه نخست قرارداد و «مخاطب محوری» و «شالوده‌شکنی» را بنای تفسیر و تأویل متون دینی قرار می‌دهد. در این دیدگاه، فهم معنای متن، راز سربه‌مهری است که «مخاطب»، متناسب با ویژگی‌های شخصیتی خود می‌تواند آن را آشکار کند. براین اساس قواعد عقلایی در تفسیر و تأویل متون دینی، انکار شده و اساس فهم معنا بر نگرش ذوقی مخاطب بنا نهاده می‌شود. پیروان این رویکرد را دو گروه متقدم و متأخر تشکیل می‌دهند. متقدمان که اغلب از آنان به «باطنیه» تعبیر می‌شود، بر اساس تذوق بی‌قاعده، و متأخران با تکیه بر تجربه‌گرایی و هرمنوتیک فلسفی، ملاک معنا را فهم و دریافت شخصی خواننده از متن می‌دانند و به سهولت از قواعد زبانی در کشف معنا عدول می‌کنند (ابن عربی ۲۷۹/۱؛ ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۰۰؛ سروش، ۱۳۷۸: ۲۹ و ۲۰). ظاهرگرایان فراقاعده، برخلاف نص‌گرایان که برای سخن، تنها یک‌وجه معنایی قائلند، کلام را دارای ماهیتی دوسطوح می‌دانند که معنا در باطن آن، به گونه‌ای رمزآلود، مستور و پنهان است. ویژگی مشترک

این دیدگاه با دیدگاه قبل، فقدان روش و منطق در کشف معنا و کمرنگی نقش ضابطه‌مند عقل است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۴۸-۵۲). قائلان به این دیدگاه نیز در فهم و ترجمه روایات، چونان گروه پیشین، به فهم صحیح دست نمی‌یابند، چه، باطن‌گرایی و رمزآلود دانستن کلام، معنا و معادل‌های ارائه شده را دور از حقیقت مراد متکلم خواهد نمود.

۳-۳- تأویل‌گرایی خردورزانه

بارزترین ویژگی این رویکرد، روش استدلالی آن است که با درنظرگرفتن همه عناصر و ارکان معنایی، مجاری فهم را به شیوه‌ای روش‌مند در جهت شناخت معنا به کارمی‌بندد. بنابراین، مقصود از رویکرد تأویل‌گرایی خردورزانه، رویکردی است که در فهم متون دینی از تمامی منابع فهم، اعم از قواعد زبان‌شناختی وضع و دلالت سیره عقلا، قرائن متنی و نیروی تدبر و تعقل، به شیوه‌ای علمی و در فرآیندی مناسب بهره می‌گیرد. از برخی قائلان این دیدگاه می‌توان به صدرالمآلهین، فیض کاشانی، شهید مطهری، علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) اشاره کرد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۲: ۱۱۶-۱۱۷؛ فیض، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۱؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳: ۲۰۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: ۶۴-۶۷؛ خمینی، ۱۳۸۳: ۲۴۸). مهم‌ترین ارکان این رویکرد عبارتند از: درنظرگرفتن قوانین دلالتی و عقلی زبان، لحاظ ارکان معنایی با تاکید بر قصد و اراده متکلم، تاکید ویژه بر نقش عقل در ساخت معنا، اعتقاد به وضع الفاظ برای روح معنا و اعتقاد به سطوح معنایی (سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۳۶-۴۰).^۲

این رویکرد، تمام ارکان معنا، قواعد زبانی و نقش زیربنایی عقل قطعی را در نظر گرفته و منطقی معنایی مبتنی بر عقل و متناسب با فطرت و معارف دینی پایه‌ریزی کرده است. بنابراین، سه رویکرد عمده درمورد ماهیت معنا وجود دارد. دیدگاه نخست، دیدگاه ظاهرگرایان و سلفیه است که تنها راه کشف معنا را تکیه بر معنای ظاهری الفاظ می‌داند و با حذف عناصر و ارکان معنا نظیر قصد متکلم، توانایی و قدرت استنباط مخاطب، ظهر و بطن و ذو وجوه‌بودن معنا، به جمود و قشری‌گری دچار شده است. دیدگاه دوم، دیدگاه باطنیه و گروهی از متجددان است که بر خلاف دیدگاه اول، به ظاهرگرایی افراطی روی

آورده‌اند. این دیدگاه راه را به روی هر نوع تأویل و تفسیر بی‌قید و بند گشوده‌است و قصد و مراد واقعی متکلم، قواعد‌زبانی و نقش عقل در ساخت معنا را مغفول می‌نهد. در نتیجه عملاً مانند دیدگاه نخست تعطیل اندیشه و فقدان روش منطقی شناخت معنا را سبب می‌گردد. در این میان رویکرد سوم با در نظر گرفتن همه ارکان معنا و ویژگی‌های هریک، فهم معنا را در پرتو ارتباط منطقی آن‌ها تبیین می‌کند و با تاکید ویژه بر نقش عقل قطعی و مورد تایید قرآن و سنت، برخلاف دو رویکرد قبل، فهم معنا را به متن یا مخاطب منحصر نمی‌سازد، بلکه آن را جریانی منطقی و پویا می‌داند که بر مبنای قواعد زبانی و عقلی استوار است. بر این اساس، رویکرد تأویل‌گرایی خردورزانه، صحیح‌ترین و جامع‌ترین رویکرد در ماهیت معنای متن دینی به‌شمار می‌رود که هم تمام ارکان معنایی را معتبر شمرده و هم مبتنی بر مفاهیم دینی است.

۴- رویکردهای متفاوت درباره جواز وقوع مجاز در روایات

از آن‌جا که مجاز، مفهومی مرتبط با تأویل و معناست، مهم‌ترین رویکردهایی که درباره وقوع مجاز در روایات وجود دارد، متناسب با همان رویکردهای معنایی است. بر این اساس، درباره وقوع مجاز در روایات با سه دیدگاه عمده مواجهیم:

- ۱- نفی و انکار مطلق مجاز که بر رویکرد نص‌گرایی ظاهری مبتنی است.
 - ۲- افراط در برداشت مجاز که بر دیدگاه ظاهر‌گرایی فراقاعده مبتنی است.
 - ۳- رویکرد مبتنی بر قواعد زبانی و عقلانی که بر دیدگاه تأویل‌گرایی خردورزانه مبتنی است.
- هریک از دانشمندان اسلامی، بر اساس مبانی کلامی خود، نگاه متمایزی به برداشت‌های مجازی نشان داده‌اند؛ به گونه‌ای که در این میان با طیفی از انکار مطلق مجاز تا قبول برداشت‌های بی‌ضابطه از گزاره‌های دینی مواجهیم^۳ که در ادامه از آنها سخن می‌گوییم:

۴-۱- نفی و انکار مطلق مجاز

صاحبان این دیدگاه، ورود هر نوع مجاز در آیات و روایات و تأویل عقلانی آن‌ها را به طور کلی نفی و تکیه بر معنای ظاهری را پیشنهاد می‌کنند. این دیدگاه بر رویکرد نص‌گرایی ظاهری استوار است که نتیجه آن، تعطیل عقل، نفی معانی والای عقلی و اعتقاد به تشبیه و تجسیم در صفات الهی است.

انکار مجاز از سوی برخی علمای شافعی و مالکی مطرح شده است؛ از جمله افرادی مانند: ابوالعباس احمد بن محمد طبری معروف به «ابن القاص» (م ۳۳۵ق)، داود بن علی بن خلف اصفهانی معروف به «داود ظاهری»، پیشوای فرقه ظاهریه (م ۲۷۰ق) و فرزند او محمد بن داود (م ۲۹۷ق)، ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی از فقهای معتزله (م ۳۷۰ق)، ابن خویز منداد از فقهای مالکی (م ۴۰۰ق)، ابوعبدالله محمد بن علی بن محمد معروف به «ابن عربی» (م ۶۳۸ق)، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام معروف به «ابن تیمیه» (م ۷۵۱ق) و شاگرد او «ابن قیم جوزیه» (م ۷۵۱ق) (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۲۱-۱۲۳).

بخشی از متشابهاتی که از طریق مجاز فهم می‌شود، صفات خبری خداوند است. مقصود از صفات خبری، صفاتی است که قرآن و حدیث، آن‌ها را گزارش می‌دهد و ویژگی‌هایی مانند «وجه»، «ید»، «عین» و امکان دیده شدن در قیامت را برای خداوند اثبات می‌کند. دانشمندان اسلامی در تفسیر این نوع احادیث دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ چنان‌که در این میان، اهل حدیث، به پیشوایی احمد بن حنبل (م ۳۰۳ق)، معتقد به تجسیم و تشبیه در صفات خبری هستند و به تبع آن ورود مجاز و هر نوع تأویل در آیات و روایات را مردود می‌شمارند و عقل را فاقد قدرت فهم این مفاهیم می‌دانند. «حشویه» نیز معتقدند این روایات را باید بدون کم و زیاد، بر همان معانی لغوی ظاهری حمل کرد و برای خداوند دست و پا و حرکت مطابق همان معانی مادی قائل گردید. این گروه، «مَجَسِّمَه» یا «مُشَبَّه» نامیده می‌شوند. دسته‌ای دیگر که به «مُفَوِّضَه» معروفند، معتقدند که

باید این آیات را خواند و معانی آنها را به خدا واگذار کرد، زیرا ما را راهی به کشف حقیقت آنها نیست (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۶۷-۲۶۸).

مذهب اهل حدیث، با ظهور ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) در سال ۳۰۵ هجری قمری رو به افول نهاد و با ظهور او، روش معتدل‌تری در دفاع از معارف دینی به کارگرفته شد و طریقه اهل حدیث و احمدبن حنبل، متروک گردید، در قرن هشتم احمدبن محمدبن تیمیه حرّانی (م ۷۲۸ق) ظهور کرد و در صدد ترویج مجدد سلفی‌گری و مذهب حنبله برآمد. او بار دیگر همچون احمدبن حنبل، علم کلام را مردود دانست و هرگونه تأویل و توجیه عقلانی را در مسئله صفات الهی محکوم کرد. ابن تیمیه، ورود مجاز در لغت را به طور کلی نفی کرد و به تبع آن عدم وقوع مجاز در آیات و روایات را امری بدیهی دانست. او بار دیگر احادیث تشبیه و تجسیم خداوند را مطرح کرد و بر پای‌بندی به ظواهر آنها اصرار ورزید. ابن تیمیه علاوه بر حمایت از روش و عقاید اهل حدیث، عقاید جدیدی مانند شرک دانستن زیارت قبور معصومان (ع) و ردّ فضایل اهل بیت (ع) را اضافه نمود. اما عقاید ابن تیمیه از سوی علمای اهل سنت مورد پذیرش همگانی قرار نگرفت و جز برخی از شاگردانش مانند ابن‌القیم (م ۷۵۱ق) و برخی از معاصران مانند شیخ محمدامین شنقیطی (م ۱۳۹۳ق)، دیگر بزرگان اهل سنت با او مخالفت کردند و در ردّ آرا و بدعت‌های وی کتاب‌های متعددی تألیف کردند؛ از جمله شمس‌الدین محمد ذهبی (م ۷۴۸ق) از علمای هم عصر او که به وی نامه‌ای نوشت و او را مورد نکوهش قرار داد. در مصر نیز قاضی‌القضاة فرقه‌های چهارگانه اهل سنت، آرای ابن تیمیه را غلط و بدعت اعلام کرد.^۴ بدین ترتیب پس از مدتی مذهب ابن تیمیه متروک گردید. اما عقاید ابن تیمیه، مبنای خیزش جدید سلفی‌گری و وهابیت در قرن دوازدهم از سوی «محمدبن عبدالوهاب نجدی» (م ۱۲۰۶ق) واقع شد (برنجکار، ۱۳۸۱: ۱۴۲-۱۴۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۷۹-۲۸۶؛ معرفت، ۱۴۲۷: ۱۳۶-۱۴۰؛ قرضاوی، ۱۴۲۱: ۱۹۰).

به این ترتیب، دیدگاه نفی وقوع مجاز در آیات و روایات از سوی بعضی از مکاتب و مذاهب اهل سنت عملاً مطرح گردیده است که عبارتند از: اهل حدیث و حنابله، وهابیت و اشاعره. این مذاهب و مکاتب، آرای خود را بر اساس دیدگاه‌های برخی علمای اسلامی که در رأس آنها مالک بن انس (م ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ق)، احمد بن حنبل (م ۳۰۳ق)، ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق)، قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ق)، امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ق)، غزالی (م ۵۰۵ق)، ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) و محمد بن عبدالوهاب (م ۱۲۰۶ق) قرار دارند، بنا نهاده‌اند.

علاوه براین، نحله‌هایی مانند خوارج و مرجئه نیز بر ظاهر آیات و روایات و تعطیل قدرت عقل در فهم گزاره‌های دینی تکیه کرده‌اند؛ چنان‌که برخی از محققان در این باره معتقدند: اگر گرایش‌های حزبی و تعصب‌های قبیله‌ای، نخستین عامل پیدایش مذاهب و فرق محسوب می‌گردد، جمود فکری و کج‌اندیشی در فهم حقایق دینی، دومین عامل برای پیدایش طوایفی مانند خوارج و مرجئه به شمار می‌رود؛ یعنی، در حقیقت، تعدادی از مذاهب زائیده جمود فکری و تنگ نظری سران آنهاست؛ تا آن‌جا که در تقدیس ظواهر کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) آن‌قدر از خود جمود و خشکی نشان داده‌اند که عقل و خرد و داوری فطرت و وجدان را فدای ظاهر ابتدایی آیه و روایت ساخته‌اند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۴).

۴-۲- افراط در برداشت مجاز

در مقابل تشبیه و تجسیم، تعطیل عقل و نفی تأویل از سوی اهل حدیث و سلفیه، با افراط در تأویل بی‌ضابطه و بی‌قرینه از سوی معتزله در اهل سنت و باطنی‌گری اسماعیلیه در شیعه مواجهیم. در اندیشه معتزله، عقل و احکام عقلی، نقشی اساسی و تعیین کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و اثبات و دفاع از آنها بر عهده دارد. اساس این مکتب بر آن است که همه معارف اعتقادی معقول است و جایی برای تعبد و تسلیم در عقاید وجود ندارد. معتزله مانند دیگر متکلمان به نقل نیز رجوع می‌کردند اما مفاد و محتوای نصوص دینی را تنها در

صورت توافق با عقل مقبول می‌دانستند و در غیر این صورت، به تأویل و توجیه نصوص می‌پرداختند (برنجکار، ۱۳۸۱: ۱۰۹-۱۱۹). آنان در برخورد با ظواهری از آیات و احادیث که با احکام قطعی عقل مخالف به نظر می‌رسند، راه افراط در تأویل را در پیش گرفته‌اند و در مواردی چنان افراط نشان می‌دهند که پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از پایه‌های کفر به شمار می‌آورند (سبحانی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۷۴).

شیوه معتزله، گرچه به تعدیل در نفی مجاز و جواز ورود آن در گزاره‌های دینی انجامید، اما توسل به مجاز و تأویل در نزد آنان، به صفات خبری نظیر «وجه»، «بد»، «عین»، «استوای خداوند بر عرش» و «رویت خدا» که با اصول و محکّمات اعتقادی مخالفت قطعی دارند، محدود نماند؛ بلکه در موارد پرشماری مانند عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج جسمانی پیامبر (ص) و جز این‌ها نیز به صرف استبعاد عقلی، از معنای ظاهری دست‌کشیده، به انکار و تأویل پرداختند (هوشنگی، ۱۳۸۵: ۳۸۲؛ سلیمان حشمت، ۱۳۸۰: ۳۲۴).

در مقابل باطنی‌گری معتزله در اهل سنت، با تأویلات افراطی اسماعیله در شیعه مواجهیم. مهم‌ترین ویژگی این گروه، تأویل آیات، احادیث، معارف و احکام اسلامی بدون وجود دلیل و قرینه است. آنان معتقدند که متون دینی و معارف اسلامی دارای ظاهر و باطن است که باطن آن را امام می‌داند و فلسفه امامت، تعلیم باطن دین و بیان معارف باطنی است. از دیدگاه اسماعیلیان بسیاری از الفاظ و عبارات ظاهری قرآن، ناظر به لایه باطنی عالم یعنی صورت‌های روحانی است، خواه این نام‌ها، نام درختان، رودها و میوه‌ها باشد؛ یا آسمان، زمین، دریا، آب و آتش. چنان‌که، قاضی نعمان (م ۳۶۳ق)، با استناد به آیه ﴿مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (ذاریات/ ۴۹)، یکتایی خداوند و دو بنیانی بودن مخلوقات الهی را نتیجه می‌گیرد؛ برای نمونه، انسان از دو بنیان بدن به عنوان ظاهر و روح به عنوان باطن تشکیل شده است (قاضی نعمان، ۱۹۶۰: ۲۸-۳۰). ناصر خسرو (م ۴۸۱ق) نیز معتقد است اموری شرعی از قبیل نماز و روزه، مانند پدیده‌های طبیعی، بُعدی محسوس و ظاهری و جنبه‌ای معقول و باطنی دارند (ناصر خسرو، ۷۸-۷۹)؛ وی براین اساس، و با استناد به آیه ۲۶ سوره مریم، چنین

استدلال می‌کند که باطن روزه، خودداری از شرح و بیان باطن کتاب و شریعت است (همان: ۲۵۰-۲۵۲).

افراط در تأویل بی‌قرینه و باطنی‌گری، به صورتهای گوناگون در اندیشه و آرای متکلمان معتزله مانند چون ابوعلی جبائی (م ۲۳۵ق)، ابوهاشم جبائی (م ۳۲۱ق)، قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ق) و ابوالقاسم بلخی معروف به کعبی (م ۳۱۷ق) و بزرگان اسماعیلیه مانند قاضی نعمان (م ۳۶۳ق) و حکیم ناصر خسرو (م ۴۸۱ق) قابل مشاهده است (هوشنگی، ۱۳۸۵: ۳۸۱-۳۸۳؛ گذشته، ۱۳۸۵: ۳۹۲-۳۹۴؛ سلیمان حشمت، ۱۳۸۰: ۳۲۴-۳۲۷).

۴-۳- رویکرد مبتنی بر قواعد زبانی و عقلانی

بیشتر علمای اسلامی ضمن تایید ورود مجاز در آیات و روایات، رویکرد نص‌گرایی ظاهری و جمود بر وضع لغوی و نیز برداشت‌های بدون قرینه و افراط در تأویل تا حد تخیل و نفی واقعیت را نادرست برمی‌شمارند (معرفت، ۱۴۲۷: ۱۲۳-۱۲۲؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۸۶؛ سکاکي، ۱۳۰۳: ۳۷۳؛ تفتازانی، ۱۴۱۱: ۲۲۴-۲۲۵؛ اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۰۸-۱۰۹)؛ چنان‌که طبری، علامه طباطبایی و مطهری بر حجیت ظواهر قرآن تأکید و رویگردانی از آن و تأویل را جز به وجود قرینه جایز نمی‌دانند و تأویل‌های بدون قرینه را موجب رمزآسا شدن زبان قرآن تلقی می‌کنند که نتیجه آن غیرقابل فهم بودن قرآن است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۹۹-۳۰۲). در عین حال، برخورداری نصوص دینی از معانی باطنی را هرگز نافی معانی ظاهری نمی‌دانند و بر آنند که نمی‌توان بدون احراز دلیل و قرینه از ظواهر قرآن و حدیث دست کشید و آن‌ها را بر معانی نمادین، اسطوره‌ای و امثال آن به تأویل برد، زیرا چنین رویکردی نوعی تذوق و بی‌تعهدی در فهم دین و سخن شارع مقدس است (همان: ۴۲۳-۴۲۴).

این دیدگاه به دلیل ابتنا بر اصول و قواعد زبانی و عقلایی^۵ و رویکرد تأویل‌گرایی خردورزانه، رویکرد مقبول اکثر علمای اسلامی است. در این میان، غالب محدثان نیز منطقاً وقوع مجاز در روایات را مبتنی بر همین دیدگاه پذیرفته و در کتب روایی خود به بیان وجوه معانی مجازی پرداخته‌اند که در ادامه، برای نمونه به ذکر گزیده‌ای از آن‌ها می‌پردازیم:

۴-۳-۱- محمد اسماعیل بخاری (م ۲۵۶ق)

بخاری، در مواضعی از کتاب «الجامع الصحیح» خود به مجازی بودن پاره‌ای از واژگان و تعابیر به کار رفته در روایات اشاره کرده است. برای نمونه پس از ذکر روایت نبوی «أَرْفُقْ يَا أَنْجَسَهُ وَيَحْكُ بِالْقَوَارِيرِ»، مراد از «قواریر» را از قول قتاده، «زنان» بر شمرده است. در این روایت، پیامبر اکرم (ص)، خطاب به شتریان زنان، او را به ادب و ملاطفت و آرام‌خواندن شتر، فرمان داده و از زنان با لفظ «قواریر» که به معنای ظروف شیشه‌ای و ظریف است، یاد کرده‌اند. بخاری با استناد به سخن قتاده، وجه این استعاره را ظرافت و نازک‌طبعی زنان ذکر کرده است (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۷: ۱۲۱-۱۲۲).

۴-۳-۲- مسلم حجاج نیشابوری (م ۲۶۱ق)

مسلم نیشابوری نیز عملاً ورود مجاز در برخی روایات را تایید و برای نمونه، پس از ذکر روایت نبوی «أَسْرَعَكُنَّ لِحَاقًا بِي أَطُولُكُنَّ يَدًا»، به معنای مجازی روایت اشاره کرده است که مراد از «طول ید» در آن گشاده‌دستی و بخشش است (مسلم، بی‌تا، ج ۷: ۱۴۴).

۴-۳-۳- شیخ صدوق، ابن بابویه قمی (م ۳۸۱ق)

شیخ صدوق، وقوع مجاز در روایات را پذیرفته و ضمن توضیح معنای روایات، در مواضعی از «الامالی و معانی الاخبار» به تبیین مفهوم صحیح تعابیر مجازی پرداخته و برای نمونه، لعن طلا و نقره در روایتی از معصوم (ع) را کنایی بر شمرده است:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَعَنَ اللَّهُ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ لَا يُحِبُّهُمَا إِلَّا مَنْ كَانَ مِنْ جَنَسِهِمَا قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ قَالَ (ع): لَيْسَ حَيْثُ تَذْهَبُ إِلَيْهِ إِنَّمَا الذَّهَبُ الَّذِي ذَهَبَ بِالْدِّينِ وَالْفِضَّةُ الَّتِي أَفَاضَ الْكُفْرُ» (صدوق، ۱۳۶۱: ۳۱۳-۳۱۴). از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: «خداوند «ذهب» و «فضه» را لعنت کند، هیچ کس آن دو را دوست نمی‌دارد؛ مگر آنکه از جنس همان‌ها باشد.» راوی که از فهم مراد این سخن ناتوان است، «ذهب» و «فضه» را بر معنای ظاهری طلا و نقره حمل می‌کند و از این رو، از این سخن شگفت‌زده می‌شود. امام صادق (ع)، اما معنای ظاهری را ردّ و مراد از ذهب و فضه را چنین تبیین می‌کند که:

«ذهب» و «فضه» آن نیست که پنداشته‌ای؛ بلکه «ذهب» کسی یا چیزی است که دین را از بین می‌برد و «فضه» هر کس یا چیزی که کفر را جاری می‌کند.

شیخ صدوق، این معنا را کنایی ذکر می‌داند و ارتباط میان معنای ظاهری و مجازی را چنین توضیح می‌دهد: طلا و نقره کنایه از چنین افراد یا اشیاء است؛ زیرا این دو، مرغوب‌ترین اشیاء به شمار می‌روند؛ چنان‌که کسانی که مورد کنایه واقع شده‌اند، اساس و ریشه کفر و ظلم‌اند (صدوق، ۱۳۶۱: ۳۱۴).

۴-۳-۴- سید رضی (م ۴۰۶ق)

سیدرضی نیز با پذیرش وقوع مجاز در روایات، در «المجازات النبویه» بیش از ۳۶۰ روایت مشتمل بر مجاز را شرح کرده است و برای نمونه، ذیل روایت «المَجَالِسُ ثَلَاثَةٌ: سَالِمٌ وَ غَانِمٌ وَ شَاجِبٌ» مجالس سه‌گونه‌اند: سالم، بهره‌مند و هلاک‌شده، که در آن مجاز مرسل به کار رفته است، مورد اطلاق این سه صفت را اهل این مجالس و نه خود مجالس بیان می‌کند که پیامبر اکرم (ص)، آن‌ها را به سبب اشتغال مجالس بر اهل خود، به مجالس نسبت داده است. وی «الشاجب» را به معنای «الهالك» ذکر و سپس معنای روایت را چنین بیان می‌کند: اهل مجلسی که در آن نه سخن زیبا و نه سخن زشت، نه گفتار منکر و نه گفتار معروف ذکر شود، سالم‌اند. مجلسی که در آن سخنان نیکو ذکر شود و اهل آن به کردارهای نیکو دعوت کنند، افرادی بهره‌مند و سودیافته‌اند، اما اهل مجلسی که جز سخنان ناپسند در آن شنیده نشود و جز کردارهای ممنوع صورت نگیرد، هلاک شدگانند (سیدرضی، ۱۳۸۰: ۳۵۴-۳۴۶).

۴-۳-۵- سید مرتضی علم‌الهدی (م ۴۳۶ق)

سیدمرتضی در «الأمالی» به شرح معنا و تأویل حدود ۳۰ روایت که معنای آن‌ها به ظاهر متناقض با اصول و محکّمات تلقی می‌شود، پرداخته و بر اساس شواهد لغوی و مبانی کلامی شیعه، وجه جمع میان روایات و معنای صحیح آن‌ها را بیان کرده است. او برای نمونه روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که: «إِنْ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلُّهَا بَيْنَ إِبْصَعَيْنِ مِنْ

ورود «مجاز» در روایات بر اساس سه رویکرد متفاوت مبتنی بر معنا----- نرجس توکلی محمدی، عبدالهادی فتّهی زاده

أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَصْرِفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ؛ قلب‌های بنی آدم در میان دو انگشت از انگشتان خداوند است که آن‌ها را به هر گونه بخواهد می‌گرداند. سیدمرتضی راه فهم این گونه روایات را که از یک سو، ظاهر آن‌ها مخالف با اصول و مبانی عقلی است و از سوی دیگر نمی‌توان به قطع و یقین آن‌ها را کذب و مردود دانست، یافتن شواهد لغوی برای تأویل آن‌ها ذکر می‌کند. وی سپس بر اساس کاربردهای لغوی واژه «اصبع» در زبان و عرف عرب، به بیان وجوه معنایی روایت می‌پردازد.

سیدمرتضی، نخستین وجه معنایی این روایت را بر مبنای کاربرد «اصبع» در معنای مجازی «اثر نیکو و نعمت» توضیح می‌دهد و بر اساس شواهد لغوی و ادبی می‌گوید: گرچه «اصبع» در کلام عرب به معنای یک عضو خاص است، اما در معنای مجازی برای «اثر نیکو» نیز به کار می‌رود. سیدمرتضی، وجه دیگری نیز برای این روایت ذکر می‌کند و براساس کاربردهای لغوی، عبارت «بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِهِ» را کنایه از قدرت خداوند در دگرگون ساختن قلب‌ها بدون سختی و مشقت بر می‌شمارد که برای اختصار در معانی و به کاربردن الفاظ کمتر و القای معنای بیش‌تر به کاررفته است. براین اساس، مراد از روایت پیش‌گفته آن است که قلوب آدمیان تحت قدرت خداوند قرار دارد. سیدمرتضی این وجه را واضح‌تر از وجه قبل و به زبان عرب و کاربردهای کنایی آن نزدیک‌تر می‌داند (سیدمرتضی، ۱۳۲۵: ج ۲: ۶-۲).

۴-۳-۶- عبدالقاهر جرجانی (م ۴۷۴ق)

جرجانی در «اسرارالبلاغه» فایده مجاز را پرهیز از افراط و تفریط در برداشت از گزاره‌های دینی عنوان می‌کند و به هریک از دو گروه ظاهرگرایان و ظاهرگریزان هشدار می‌دهد که عرف عرب در استعمال انواع مجاز را نادیده نگیرند و پا از وضع لغت و اقتضای الفاظ فراتر نهند (جرجانی، ۱۴۱۲: ۳۹۱-۳۹۴). وی در مواضعی از کتاب خود، ضمن بحث از اقسام مجاز به آیات و روایاتی مشتمل بر معانی مجازی اشاره می‌کند و برای نمونه معنای

عبارت «وَهُمْ يَدَّ عَلٰی مَنْ سِوَاهُمْ» را، در روایتی نبوی که در وصف مومنان آمده، اتحاد مسلمانان ذکر می‌کند که مانند نفس واحده، علیه دشمنان متحد می‌شوند (همان: ۳۵۷-۳۵۸).

۴-۳-۷- ملامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق)

فیض کاشانی در بحث از متشابهات و فهم معنای آن‌ها، اعتقاد به کذب‌بودن مجاز را رد کرده و استفاده از امثال را راهی برای بیان حقایق از سوی انبیاء و اولیاء (ع) به سبب اختلاف سطح عقول و فهم مخاطبان دانسته است (فیض، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹-۳۵).

فیض کاشانی با این مبنا، به تأویل آیات و روایات مشتمل بر که دربرگیرنده عبارات و الفاظ مجازی می‌پردازد و برای نمونه، معنای «حجاب» در روایت «محمدٌ حجابُ الله تعالی» منقول از امام صادق (ع) را واسطه فیض بودن پیامبر (ص) و مایه رساندن رحمت، هدایت و توفیق از جانب خداوند به سوی بندگان بر می‌شمارد (فیض، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۲۴).

۴-۳-۸- علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق)

علامه مجلسی تأویل و مجاز را در تبیین معانی عبارات و الفاظ متون روایی و نیز حل تعارض روایات جایز می‌داند؛ چنان‌که در مواضع بسیاری از «بیان»‌های بحارالانوار، ذیل روایاتی که معانی معقول دارند به کنایی و تمثیلی بودن معنا تصریح کرده‌است. برای نمونه، ذیل روایت منقول از امام رضا (ع) که بر نظر کردن متقابل و بدون حجاب خدا و بنده در روز قیامت دلالت دارد^۷ می‌گوید: «شاید مراد از نگاه کردن به خداوند، چنان‌که در روایات آمده است، نگاه کردن به پیامبر (ص) و ائمه (ع) باشد، یا نگاه کردن به رحمت و کرامت او، یا کنایه از اوج عرفان و شناخت نسبت به خداوند. منظور از نگاه کردن خداوند نیز لطف و احسان اوست.» مجلسی در ادامه تأکید می‌کند که این نوع مجاز در قرآن و روایات و کلام عرب شایع است و براین اساس، باید مراد از «بغیر حجاب» را بدون واسطه قلمداد کرد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷: ۹۰).

۴-۳-۹- علامه سید محمد حسین طباطبایی (م ۱۳۶۰ ش)

علامه طباطبائی، در نقد و بررسی روایات به ظاهر متعارض یا روایاتی که مفاهیمی پوشیده دارند، به شرط حصول شرایط و قرائن، ظاهر را بر معنای مجاز حمل کرده است. او برای نمونه روایات مربوط به رؤیت خداوند را به سه دسته تقسیم می‌کند: روایاتی که در مقام احتجاج و جدل مطرح شده‌اند؛ روایاتی که بر سیل مجاز و تمثیل و کنایه صادر شده‌اند و روایاتی که نمی‌توان آن‌ها را توجیه کرد و در نتیجه باید آن‌ها را ساختگی بر شمرد. وی راه فهم معنای دسته دوم روایات مذکور را حمل بر معنای مجازی عنوان کرده است (نفیسی، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۱۱).

۴-۳-۱۰- یوسف قرضاوی

قرضاوی نیز توجه به حقیقت و مجاز را یکی از راه‌های فهم حدیث بر می‌شمارد و در این زمینه به آیات و روایاتی که معانی مجازی دارند و اقوال برخی علما در این باره اشاره می‌کند (قرضاوی، ۱۴۲۱: ۱۷۵-۱۹۰). وی توجه به مجاز و حمل معانی ظاهر بر معانی مجاز را راه کشف معنای مقصود از روایاتی که به‌ویژه در عصر جدید موجب ایراد اشکال بر احادیث و مجعول‌انگاشتن آن‌ها شده است، بیان می‌کند. قرضاوی، تأویل روایات از طریق مجاز را به شرط وجود مخالفت صریح با عقل، شرع صحیح، علم قطعی و واقعیت خارجی لازم می‌داند (همان: ۱۷۸-۱۷۹) و با رد دیدگاه نص‌گرایی ظاهری و انکار مجاز، این منطق را مانع از فهم سنت بلکه عدم فهم صحیح اسلام معرفی می‌کند (همان: ۱۸۴-۱۸۷). او همچنین، با اشاره به تأویل‌ها و برداشت‌های بدون دلیل از برخی روایات مربوط به حوادث آخرالزمان، نسبت به افراط در تأویل و برداشت‌های بدون قرینه از روایات و انکار ظواهر آن‌ها هشدار داده است (همان: ۱۸۷-۱۹۰).

قرضاوی، برای نمونه، حمل روایت نبوی «الْجَنَّةُ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۳: ۴۵۷) بر معنای ظاهر را خلاف عقل و ناشی از جهل و غفلت می‌داند و بر حمل چنین روایاتی بر معنای مجازی تأکید می‌کند. از نظر قرضاوی، مفهوم این روایت

آن نیست که بهشتی که به تقوای پیشگان وعده داده شده و عرض آن به اندازه آسمان‌ها و زمین است، حقیقتاً در زیر سایه شمشیر قرار داشته باشد؛ بلکه مراد این است که جهاد در راه خداوند، نزدیکترین راه برای وصول به بهشت است (قرضاوی، ۱۴۲۱: ۱۸۵).

هریک از نمونه‌هایی روایی مطرح شده، در صورتی که در دو رویکرد نخست فهم شوند، به ورطه نفی مجاز یا افراط در تاویل در می‌افتند که این هردو، خود را در ترجمه نیز نشان خواهد داد. بر این اساس، تنها رویکرد کلامی صحیح در فهم و ترجمه صحیح روایات مشتمل بر مجاز، رویکرد تاویل گرایی خردورزانه است که مبتنی بر قواعد عقلانی و زبانی است.

۵- منشأ اختلاف دیدگاه‌ها درباره ورود مجاز در روایات

چنان‌که گفتیم، سه دیدگاه در میان دانشمندان اسلامی درباره وقوع مجاز در روایات وجود دارد که طیفی از انکار مطلق تا پذیرش بی‌قاعده هر برداشتی را شکل می‌دهد. اما مجاز، موضوعی بی‌قاعده نیست، بلکه بر اساس مؤلفه‌های خاصی به وجود می‌آید و در چارچوب معینی شکل می‌گیرد. در عین حال، دیدگاه‌های متفاوت و گاه متضادی در برداشت مجاز از گزاره‌های دینی وجود دارد که منشأ آن، به طور خاص، به دو نکته مهم باز می‌گردد:

۵-۱- خلط مجاز ادبی و فلسفی

یکی از دلایل نفی مجاز در گزاره‌های دینی، خلط مجاز ادبی و فلسفی است که سبب شده هر نوع کاربرد مجازی دروغ و کذب به‌شمار آید. سعیدی روشن پس از بیان جواز ورود مجاز در قرآن می‌گوید:

«اگر ما مجاز باشیم که بر این گونه تعبیرات قرآنی، مجاز اطلاق کنیم، منظور ما از مجاز، مجاز ادبی و لغوی است و نه مجاز به مفهوم فلسفی که مفادش نفی واقعیت داشتن است.» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰۶-۳۰۸)

براین اساس، با توجه به ادله نافیان مجاز که وقوع آن در آیات و روایات را همتای کذب دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که عده‌ای به سبب خلط مجاز فلسفی و مجاز ادبی، ورود مجاز در گزاره‌های دینی را غیرممکن می‌دانند، حال آن‌که، وقوع مجاز در گزاره‌های دینی امری طبیعی و برخاسته از اقتضای زبان و عرف قرآن و حدیث است که برای بیان معانی والای عقلی و مفاهیم غیر محسوس به کار می‌رود.

۵-۲- برداشت‌های نادرست از مجاز

برداشت‌های بدون قاعده از مجازات گزاره‌های دینی، آن‌گاه که از سوی علمای اسلامی صورت گیرد مبنای پیدایش اختلافات اعتقادی می‌گردد. از یک سو، جمود فکری و تعطیل عقل که زائیده دیدگاه نص‌گرایان ظاهری است موجب کج‌فهمی در معارف دینی می‌شود و از سوی دیگر، اندیشه‌های مبتنی بر رویکرد ظاهرگریزی فراقاعده، جواز برداشت‌های بی‌قرینه را در پی دارد. این گونه برداشت‌های نادرست، ناشی از نادیده‌گرفتن قواعد و مبانی مجاز از قبیل علاقه، قرینه و تأویل است؛ چنان‌که ملاصدرا با نقد مسلک ظاهرگرایی اهل حدیث و حنابل و رویکرد افراطی ظاهرگرایان در رویگردانی از معانی ظاهری بدون وجود قرینه، نتیجه رویکرد نخست را سدّ باب تأویل و جمود بر ظاهر الفاظ و ثمره دیدگاه دوم را باطنی‌گری و تعطیل عقل بیان می‌کند و این اختلافات را ناشی از برداشت‌های نادرست از متشابهات مجازی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۲: ۸۰-۸۳).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۷ سوره آل‌عمران، منشأ اختلاف مذاهب و پیدایش بدعت‌ها و انحراف‌های موجود در امت اسلام را پیروی آیات متشابه قرآن و تأویل‌های خودسرانه و بدون مدرک دانسته است. وی بر اساس آیه مذکور تأکید می‌کند که تمامی فتنه‌های کلامی و اعتقادی از قبیل تشبیه، تجسیم، تفویض، اعتقاد به جبر، نفی عصمت انبیاء و اولیاء و ... منشائی جز پیروی از متشابه و تأویل نادرست قرآن ندارد و به همین سبب خداوند از پیروی متشابه نهی کرده است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳: ۴۱-۴۲).

صاحبان رویکرد نص‌گرایی ظاهری، مفهوم صحیح مجاز را درک نکرده و به همین دلیل به کذب دانستن مجاز و عدم تأویل ظواهر روی آورده‌اند؛ حال آنکه توجه به تعریف صحیح مجاز، مبتنی بر علاقه، قرینه و تأویل، راه را بر این افراط و تفریط می‌بندد، چنان‌که برخی پس از ذکر معنای صحیح مجاز، علت اعتقاد به تشبیه و تجسیم را جهل نسبت به تفاوت اراده جلدی و اراده استعمالی بر شمرده است (اصفهانی، ۱۴۱۳: ۱۲۷-۱۳۳).

۶- نتیجه

اغلب دانشمندان اسلامی وقوع مجاز در روایات را پذیرفته و آن را راهی برای فهم معنای روایات دانسته‌اند؛ با این حال، دیدگاه‌های علمای اسلامی در قبال مجاز، بر مبنای سه رویکرد مبتنی بر معنا، طیفی از نفی و انکار مطلق تا افراط در برداشت‌های مجازی را شکل می‌دهد.

رویکرد نخست، نص‌گرایی ظاهری است که انکار وقوع مجاز در گزاره‌های دینی و تکیه بر معنای ظاهر را سبب می‌شود. در مقابل، رویکرد ظاهرگریزی فراقاعده است که بر باطنی‌گری و افراط در تأویل و مجازانگاری بدون قرینه استوار گشته است تا جایی که پیروی از ظواهر کتاب و سنت را از پایه‌های کفر برمی‌شمارد. گرچه این دو نگره، در اصول و مبانی از یکدیگر متمایزند؛ اما هر دو، در فقدان منطق و روش در کشف معنا و فهم مفاهیم مجازی اشتراک دارند. در این میان، رویکرد تأویل‌گرایی خردورزانه که بر ضوابط و اصول زبانی و عقلی استوار شده، نگره مقبول و معقول در این زمینه است. این رویکرد با نادرست دانستن تکیه بر ظاهر و نفی معانی مجازی، و نیز افراط در تأویل و باطنی‌گری، رویکردی عقل‌مدار و ضابطه‌مند در برداشت‌های مجازی در پیش می‌گیرد که در فهم و ترجمه تعبیر مجازی کارآمد است. مبنا قراردادن هر یک از دو دیدگاه نخست در ترجمه مجازهای روایی، برداشتی نادرست را به مخاطبان القا خواهد کرد که از افراط و تفریط بی‌پیرایه

نخواهد بود. براین اساس، روشن است که اتخاذ دیدگاه سوم تنها مبنای صحیح در استنباط معنای روایات مشتمل بر مجاز و ترجمه آنها است.

۷- پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای شناخت حقیقت و مجاز فلسفی و تفاوت آن با حقیقت و مجاز ادبی رک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰۲-۳۰۴.
- ۲- برای تفصیل دیدگاه‌ها رک: سعیدی روشن، «ماهیت معنا در بازخوانی سه رویکرد متفاوت تفسیری»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۹، صص ۳۵-۵۶.
- ۳- برای شناخت با دیدگاه‌ها و رویکردهای عمده موجود کلامی در این باره رک: سلیمان حشمت، رضا، مقاله «تأویل: مباحث کلامی و فلسفی»؛ هوشنگی، حسین، مقاله «زمینه‌های فلسفی و کلامی تأویل».
- ۴- علمای اهل سنت از همان آغاز بر آرای ابن تیمیه در تشبیه و تجسیم خداوند ردیه‌هایی نگاشتند. از جمله این افراد می‌توان به شهاب‌الدین احمد بن یحیی حلبی (م ۷۳۳ق)، تقی‌الدین سبکی (م ۷۵۶ق)، محمد بن عمر بن مکی (م ۷۶۰ق)، کمال الدین زملکانی (م ۷۷۰ق) و ابن حجر عسقلانی (م ۹۷۴ق) اشاره کرد (ن.ک: گروهی از علما، بی‌تا: ۲۳-۳۷، ۹۰-۹۲، ۲۰۰-۲۰۱).
- ۵- از جمله: در نظر گرفتن قوانین دلالتی و عقلی زبان، لحاظ ارکان معنایی با تاکید بر قصد و اراده متکلم، تاکید ویژه بر نقش عقل در ساخت معنا، اعتقاد به وضع الفاظ برای روح معنا و اعتقاد به سطوح معنایی (سعیدی روشن، ۱۳۸۵: ۳۶-۴۰).
- ۶- آن‌کس از شما که بخشنده‌تر است، زودتر از دیگران به من ملحق می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۳۷: ۱۱۴).
- ۷- «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرُّضَا (ع) قَالَ: مَنْ سَوَّهَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ يَنْظُرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ فَلْيَتَوَلَّ آلَ مُحَمَّدٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مِنْ عُدُوِّهِمْ وَ لِيَأْتِمَّ بِإِعْلَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ نَظَرَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷: ۹۰). امام رضا (ع) فرمودند: «هرکس دوست دارد بدون حجاب به خداوند نگاه کند و خداوند نیز بدون حجاب به او نظر کند از آل محمد (علیهم‌السلام) پیروی کند و از دشمنان آنان تبری جوید و به امام مومنان اقتدا نماید. خداوند در روز قیامت به چنین کسی بدون حجاب نگاه می‌کند و او نیز بدون حجاب به خداوند می‌نگرد.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۷: ۹۰).

۸- منابع

*قرآن کریم

- ۱- ابن تیمیه، تقی‌الدین، *الإيمان، المكتب الاسلامی: بیروت*، (۱۹۸۶م).
- ۲- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، دارصادر: بیروت، چاپ سوم، (۱۴۱۲ق).
- ۳- ابوزید، نصر حامد، *نقد الخطاب الدینی*، نشر سینا: مصر، (۱۹۹۴م).

- ۴- اصفهانی، محمدرضا، *وقایع الأذهان فی علم الأصول*، تحقیق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث: قم، چاپ اول، (۱۴۱۳ق).
- ۵- بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*، دارالفکر: بیروت، (۱۴۰۱ق).
- ۶- برنجکار، رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، مؤسسه فرهنگی طه: قم، چاپ چهارم، (۱۳۸۱ش).
- ۷- تفتازانی، سعدالدین، *مختصر المعانی*، دارالفکر: قم، چاپ اول، (۱۴۱۱ق).
- ۸- جرجانی نحوی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد، *کتاب اسرار البلاغة*، تعلیق: أبوفهر محمود محمد شاکر، المطبعة المدنی: مصر، قاهرة، چاپ اول، (۱۴۱۲ق).
- ۹- خمینی، روح الله، *آداب الصلاة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره): تهران، چاپ چهارم، (۱۳۸۳ش).
- ۱۰- سبجانی، جعفر، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، نگاهی به زندگی شخصیت های آنان، توحید: قم، چاپ اول، (۱۳۷۱ش).
- ۱۱- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، مؤسسه فرهنگی صراط: تهران، (۱۳۷۸ش).
- ۱۲- سکاکی، یوسف بن ابی بکر، *مفتاح العلوم*، تصحیح: نعیم زرزور، دارالکتب العلمیة، بی مک، (۱۳۰۳ق).
- ۱۳- سعیدی روشن، محمداقرا، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: تهران، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه: قم، چاپ اول، (۱۳۸۳ش).
- ۱۴- _____، «ماهیت معنا در بازخوانی سه رویکرد متفاوت تفسیری»، شماره ۷۹، ص ۳۵-۵۶، *مقالات و بررسی ها*، بهار، (۱۳۸۵ش).
- ۱۵- سلیمان حشمت، رضا، «تأویل: مباحث کلامی و فلسفی»، *دانشنامه جهان اسلام*: تهران، جلد ۶، ص ۳۲۳-۳۳۲ چاپ اول، (۱۳۸۰ش).
- ۱۶- سیدرضی، محمد بن حسین، *المجازات النبویة*، تصحیح: مهدی هوشمند، دارالحدیث: قم، (۱۴۲۲ق-۱۳۸۰ش).
- ۱۷- سیدمرتضی، علی بن حسین، *الأمالی*، تصحیح و تعلیق: سیدمحمدبدرالدین نعلانی حلبی، منشورات مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی: قم، چاپ اول، (۱۳۲۵ق).

ورود «قجاز» در روایات بر اساس سه رویکرد متفاوت مبتنی بر معنا----- نرجس توکلی محمدی، عبدالهادی فقهی زاده

- ۱۸- صدر، محمدباقر، دروس فی علم الأصول، دارالتعارف للمطبوعات: بیروت، لبنان، (۱۴۱۰ق).
- ۱۹- صدرالمألهین شیرازی، محمد، رسالة متشابهات القرآن، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد: مشهد، (۱۳۵۲ش).
- ۲۰- صدوق، ابوجعفر محمدبن علی بن حسین، معانی الأخبار، انتشارات جامعه مدرسین: قم، (۱۳۶۱ش).
- ۲۱- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات: بیروت، بی تا.
- ۲۲- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران، چاپ سوم، (۱۳۷۵ش).
- ۲۳- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، هجرت: قم، چاپ دوم، (۱۴۱۰ق).
- ۲۴- فقهی زاده، عبدالهادی، «مجلسی و تأویل روایات»، اسلام‌پژوهی، شماره ۲، ص ۸۱-۹۹، بهار و تابستان، (۱۳۸۵ش).
- ۲۵- فیض کاشانی، مولی محمدمحسن، التفسیر الصافی، تحقیق: حسین الأعلمی، الصدر: تهران، چاپ دوم، (۱۴۱۵ق).
- ۲۶- _____، کتاب الوافی، تحقیق، تصحیح، تعلیق و مقابله با اصل: ضیاءالدین حسینی اصفهانی، مکتبه الامام امیرالمومنین علی علیه السلام: اصفهان، چاپ اول، (۱۴۰۶ق؛ ۱۳۶۵ش).
- ۲۷- قاضی نعمان، أساس التأویل، به کوشش عارف تامر، بی نا، بیروت، (۱۹۶۰م).
- ۲۸- قرضاوی، یوسف، کیف نتعامل مع السنة النبویة، دارالشروق: قاهره، (۱۴۲۱ق).
- ۲۹- گذشته، ناصر، «تأویل نزد اسماعیلیه»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، جلد ۱۴، ص ۳۹۲-۳۹۴، چاپ اول، (۱۳۸۵ش).
- ۳۰- گروهی از علما، التوفیق الربانی فی الرد علی ابن تیمیة الحرانی، دارالجنان، بی جا، بی تا.
- ۳۱- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار أئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت: لبنان، (۱۴۰۴ق).
- ۳۲- مسلم نیشابوری، ابن حجاج، الجامع، دار الفکر: بیروت، بی تا.
- ۳۳- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا: تهران، (۱۳۷۰ش).

دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات ترجمه قرآن و حدیث _____ دوره ۲، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴

- ۳۴- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه فی مباحث الألفاظ و الملازمات العقلية و مباحث الحجة و الأصول العملية*، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، بوستان کتاب: قم، چاپ دوم، (۱۴۲۴ق).
- ۳۵- معرفت، محمدهادی، *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، بحث علمی مقارن هادف یعنی بشؤون التأویل و علاقته بالتفسير و المجاز و الهرمنوطيقا، به کوشش: محمد شوقی، المجمع العالمي لتقريب المذاهب: تهران، چاپ اول، (۱۴۲۷ق).
- ۳۶- نفیسی، شادی، *علامه طباطبائی و حدیث (روش‌شناسی نقد و فهم حدیث از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان)*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی: تهران، (۱۳۸۴ش).
- ۳۷- هاشمی، أحمد، *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البديع*، دار إحياء التراث العربی: بیروت، لبنان، چاپ دوم، بی تا.
- ۳۸- هوشنگی، حسین، «زمینه‌های فلسفی و کلامی تأویل»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ج ۱۴، ص ۳۸۰-۳۸۷، چاپ اول، (۱۳۸۵ش).