

عاقل انگاری اشیاء اخروی در زبان قرآن؛ از حقیقت تا مجاز

سید محمد مهدی زیدی^۱ و کمال کشاورزی^۲

چکیده

این مقاله به بررسی پدیده «عاقل انگاری اشیای اخروی» در قرآن کریم می‌پردازد؛ پدیده‌ای که در آن اشیای بی‌جان، مانند آتش، جهنم و اعضای بدن، با اوصاف موجودات عاقل توصیف شده‌اند. هدف پژوهش، واکاوی دیدگاه‌های مختلف مفسران و علمای بلاغت درباره نحوه تفسیر این آیات و تعیین نسبت میان حقیقت و مجاز در این توصیفات است. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی — تحلیلی، سه رویکرد اصلی در تفسیر این آیات را بررسی می‌کند: دیدگاه قائلان به حمل اوصاف بر معنای حقیقی، دیدگاه طرفداران تفسیر مجازی با تبیین روابط معنایی و دیدگاه کسانی که با فرض وجود الفاظ محذوف در آیه، به تبیین معنا می‌پردازند. پژوهش حاضر می‌کوشد با تحلیل مبانی بلاغی و تفسیری این دیدگاه‌ها، تصویری نظام‌مند از چگونگی کاربرد زبان در توصیف عالم آخرت و دلالت‌های آن ارائه دهد و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا این اوصاف، بیانگر حقیقتی عینی در عالم آخرت‌اند یا صرفاً کارکردی بلاغی و مجازی دارند. نتایج این پژوهش می‌تواند به درک عمیق‌تر ساختارهای زبانی قرآن کریم و ظرافت‌های بیانی آن در توصیف مفاهیم غیبی کمک کند.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن، اشیاء اخروی، عاقل انگاری، حقیقت، مجاز.

۱. دانش آموخته سطح ۴ رشته زبان و ادبیات عربی جامعة المصطفی العالمیة و عضو پژوهشکده بنیاد جعفری، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛ (mahdi_zaidi88@yahoo.com).

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، مجتمع آموزش عالی زبان ادبیات و فرهنگ شناسی، جامعه المصطفی العالمیة، قم، ایران (ahmadrezakeshavarziy@gmail.com).

مقدمه

یکی از شگفتی‌های بلاغی که ذهن مفسران را در قرآن کریم به خود مشغول داشته، نسبت دادن اوصاف عاقلان به اشیای بی‌جان و پلیده‌های اخروی است که گاه در قالب انواع استعاره و تشخیص و گاه در قالب‌های دیگر رخ می‌نماید. آتش جهنم که «می‌بیند» و «غضب می‌کند» (فرقان: ۱۲)، جهنم که با خداوند سخن می‌گوید و می‌پرسد «هل من مزید؟» (ق: ۳۰)، نهرهایی که در بهشت «جاری می‌شوند» (بقره: ۲۵) و اعضای بدن انسان – از گوش و چشم گرفته تا پوست – که علیه صاحب خود شهادت می‌دهند (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵؛ نور: ۲۴). این توصیف‌ها، که در نگاه نخست مختص موجودات ذی‌شعور به نظر می‌رسند، پرسشی بنیادین در بلاغت، تفسیر و کلام پدید می‌آورند: آیا چنین اوصافی حقیقی‌اند و نشان‌دهنده واقعیتی ماورایی در عالم آخرت، یا باید آن‌ها را نوعی مجاز، استعاره، زبان حال یا حتی همراه با تقدیر لفظی دانست؟ این پدیده، که در این پژوهش «عاقل‌انگاری» نامیده می‌شود، نه تنها ابزاری برای تصویرسازی زبانی است، بلکه دریچه‌ای به سوی درک ظرافت‌های زبان وحی در توصیف امور غیبی می‌گشاید و ما را به تأمل در مرزهای حقیقت و مجاز وامی‌دارد.

برای فهم دقیق این مسئله، باید به مبحث کلیدی «حقیقت و مجاز» در زبان عربی رجوع کرد؛ مفهومی که از مباحث اصلی علم بیان، اصول فقه و تفسیر قرآن به شمار می‌رود. «الحقیقه» از دیدگاه لغت‌شناسان بر وزن «فعیلة» و به معنای ثبوت و استقرار آمده است؛ یعنی چیزی که در جای خود پایدار و ثابت است (زبیدی، ۱۴۱۴ق). در اصطلاح علمای ادب، حقیقت آن است که لفظ در همان معنایی استعمال شود که برای آن وضع شده است (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۸؛ تفتازانی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۱۵). در مقابل، «المجاز» مصدر میمی از «جَازَ یَجُوزُ» به معنای عبور و گذر کردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹) و در تعبیر «تَجَوَّزَ فی کلامه» به معنای سخن گفتن با مجاز به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴). مجاز، به کارگیری لفظ در غیر معنای موضوع‌له است، مشروط بر آن‌که میان دو معنا پیوندی از جنس علاقه (مانند شباهت، مجاورت یا سببیت) وجود داشته باشد و قرینه‌ای مخاطب را از معنای حقیقی منصرف کند (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۲). وجود قرینه نیز در

کشف مجاز نقشی اساسی دارد؛ چنان‌که در جمله «جاء أسدٌ یرمی»، واژه «یرمی» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد مقصود، انسان شجاع است، نه حیوان (همان). اکثر علمای بلاغت و اصول وقوع مجاز را در زبان عربی و قرآن پذیرفته‌اند و آن را نشانه‌ای از فصاحت و بلاغت وحی دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳)، هرچند گروهی از متکلمان - به ویژه اهل حدیث، ظاهریان و سلفیه - آن را رد کرده و تمامی تعبیرات قرآنی را بر حقیقت حمل کرده‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، صص ۸۳-۹۱). این اختلاف در مبانی بلاغی و کلامی، موجب پیدایش رویکردهای گوناگون در تفسیر آیاتی شده است که اشیای اخروی در آن‌ها با صفات عاقلانه توصیف شده‌اند. بر اساس بررسی متون تفسیری، می‌توان این رویکردها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

رویکرد حقیقت‌گرایی: این دیدگاه، که مورد حمایت اشاعره و برخی امامیه است، بر قدرت مطلق الهی تأکید دارد و امکان خلق حیات، شعور و نطق در اشیای بی‌جان را ممکن می‌داند. بازگشت این نگاه به نظریه روح معناست که به‌طور مبسوط در کتاب سرچشمه اندیشه بازخوانی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۳۴).

رویکرد مجازگرایی: این گروه، تعبیر را حمل بر مجاز و استعاره می‌کنند تا با اصول تنزیه و عقلائیّت سازگار باشد. سکاکي آتش جهنم را استعاره‌ای برای شدت عذاب می‌داند (سکاکي، بی‌تا، ص ۴۹۹) و ابن‌عاشور در التحریر و التنویر، اسناد رؤیت به جهنم را مجاز عقلی می‌شمارد (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۲). معتزله، مانند ابن‌عربی و قاضی عبدالجبار، شهادت اعضای بدن را نطق حال و دلالت تکوینی تفسیر می‌کنند تا از تجسیم پرهیز کنند (ابن‌عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۱؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۲۵).

رویکرد تقدیرگرایی: این دیدگاه با فرض کلمات محذوف، معنای آیه را توضیح می‌دهد. ابوالفتوح رازی در روح الجنان، در آیه فرقان: ۱۲، «رأتهم» را با تقدیر «خزنة النار» تفسیر می‌کند. برخی مفسران نیز در آیه بقره: ۲۵، «ماء الأنهار» را مقدر می‌دانند تا جریان را به آب نسبت دهند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۹).

با وجود بررسی‌های گسترده در تفاسیر کلاسیک (مانند: المیزان، مجمع البیان، روح المعانی، مفاتیح الغیب و انوار التنزیل) و معاصر، خلأیی در تحلیل تطبیقی مبانی بلاغی و کلامی این رویکردها وجود دارد؛ خلأیی که این پژوهش درصدد برطرف کردن آن است. پرسش اصلی پژوهش چنین است: مفسران در مواجهه با عاقل‌انگاری اشیای اخروی، چه مبانی بلاغی و کلامی برای تمایز میان حقیقت و مجاز به کار گرفته‌اند و چگونه این تمایز به فهم زبان قرآن در وصف غیب کمک می‌کند؟ این مطالعه نه تنها به درک عمیق‌تر ساختار زبانی قرآن یاری می‌رساند، بلکه در چالش‌های تفسیری، مانند سازگاری بلاغت وحی با عقلانیت معاصر و اصول تنزیه، کاربرد دارد.

روش تحقیق توصیفی — تحلیلی است و با واکاوی متون تفسیری و مبانی تفسیری آن‌ها، سه رویکرد را استخراج، مقایسه و ارزیابی می‌کند. نوآوری پژوهش در بازسازی منطق درونی هر دیدگاه و ارائه چارچوبی روش‌مند برای فهم زبان وحی در حوزه وصف‌های اخروی است؛ چارچوبی که هم با بلاغت قرآن سازگار باشد و هم با مبانی عقلانی و اعتقادی مفسران هماهنگ باشد. در این پژوهش، چند بحث کلیدی در خصوص عاقل‌انگاری اشیای اخروی در قرآن انتخاب شده است؛ از جمله ادراک و احساس جهنم (مانند دیدن و غضب کردن آتش در سوره فرقان: ۱۲ و سخن گفتن جهنم در سوره ق: ۳۰)، شهادت اعضای بدن انسان (مانند گوش، چشم و پوست در سوره‌های فصلت: ۲۰، یس: ۶۵ و نور: ۲۴) و جریان نهرهای بهشت (بقره: ۲۵). در ذیل هر مورد، آرای مفسران، اعم از شیعه (مانند طبرسی در مجمع البیان و طباطبایی در المیزان) و سنی (مانند فخر رازی در مفاتیح الغیب، ابن‌عاشور در التحریر و التنویر و بیضاوی در أنوار التنزیل) بررسی شده و دیدگاه هر سه طیف (حقیقت‌گرا، مجازگرا و تقدیرگرا) آورده شده است. در ادامه، ابتدا مسئله تبیین، سپس رویکردها بررسی و در نهایت، نتایج و پیشنهادها ارائه خواهد شد. این پژوهش نشان می‌دهد که عاقل‌انگاری در قرآن نه تنها ابزاری بلاغی برای تصویرسازی است، بلکه می‌تواند دلالتی بر واقعیات اخروی داشته باشد و مرزهای حقیقت و مجاز را در زبان وحی بازتعریف کند.

۱. بررسی مهم‌ترین آیات و دیدگاه‌های مفسران

در این بخش، مهم‌ترین آیاتی که در آن‌ها پدیده عاقل‌انگاری مشاهده می‌شود، معرفی می‌گردد و سپس دیدگاه‌های مفسرانی که در تبیین این آیات به رویکردهای مجاز، حقیقت یا تقدیر قائل شده‌اند، به‌صورت نظام‌مند بررسی می‌شود.

۱/۱. ادراک و احساس جهنم

از آنجا که معرفت ما نسبت به ماورای این جهان و زندگی اخروی بسیار محدود است، لاجرم برای درک آن نیاز به قرآن و سایر متون وحیانی داریم تا ببینیم آن جهان را چگونه توصیف می‌کنند. و صدا البته که دنیا گنجایش تصویر کامل از آن عالم را ندارد؛ چنان‌که وجود مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «وَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عَيْنُهُ أَعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ فَلْيَكْفِكُمْ مِنَ الْعِيَانِ السَّمَاعُ؛ و هر چیز از آخرت دیدن آن بزرگ‌تر از شنیدن آن است؛ پس لازم است شنیدن به‌جای دیدن برای شما کافی باشد» (سید رضی، ۱۳۸۵، خطبه ۱۱۴). بهشت و جهنم دو جایگاهی هستند که خداوند در قیامت از آن‌ها خبر داده و اعتقاد به آن‌ها ضروری است. «جهنم» با اسامی مختلفی نظیر «دوزخ»، «سقر»، «سعیر» و «جحیم» در آیات قرآن، اوصاف متعددی دارد. در برخی از آیات، هنگامی که خداوند از جهنم و آتش برافروخته آن سخن می‌گوید، به‌گونه‌ای آن را وصف کرده است که مفسران را به بحث در خصوص حقیقی یا مجازی بودن آن واداشته است.

مبنای «حقیقت قرآنی» که علامه طباطبایی مطرح کرده‌اند، می‌تواند در این مجال به یاری این بحث بشتابد. بر اساس این دیدگاه، در برخی موارد که نوع مفسران معنای برخی کلمات را مجازاً به بخشی از معنای آن کلمه حمل کرده‌اند، مرحوم علامه برای آن معنای حقیقی در نظر می‌گیرد. به‌طور مثال، تقوا در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه: ۴) را به تقوای از نقض بدون دلیل عهد معنا کرده‌اند، اما علامه آن را به تقوای کلی معنا می‌کند و می‌گویند: تقوا به معنای ورع از تمام حرام‌های خدا، مانند یک حقیقت ثانوی قرآنی به حساب می‌آید؛ به‌طوری که اراده خلاف آن نیاز به قرینه صارفه دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵۱). بر این اساس، بهشت و جهنم دارای احساس بوده و در قرآن، اگر در موردی خلاف آن به بهشت و جهنم نسبت داده شد، مجاز می‌شود؛ چون استعمال در غیر ما وُضِعَ له در اصطلاح تخاطب، مجاز است و تعریف مجاز بر آن صدق می‌کند.

الف. آیه ۱۱ و ۱۲ سوره فرقان

قرآن آتش دوزخ را این گونه توصیف می‌کند: «بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَاعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا» (۱۱) إِذَا رَأَوْهُم مِّنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا» (۱۲).

همان‌طور که آیه گویای آن است، خداوند آتش جهنم را در برابر کفار و مشرکان این‌گونه توصیف می‌کند که گویا آتش، آنان را می‌بیند و صدایی خشم‌آلود دارد؛ به‌گونه‌ای که از شدت غضب و عصبانیت، نفس‌هایش به تندی و شدت بالا و پایین می‌رود. این تصویرپردازی قرآن در توصیف آتش جهنم و چگونگی عرضه آن بر کفار و مشرکان، به‌گونه‌ای است که مخاطب، آتش را همانند شخصیتی تصور می‌کند که با نگاهی آکنده از غضب و عصبانیت به مشرکان می‌نگرد. دو واژه «زفیر» به معنای رفت‌وآمد نفس، به‌طوری‌که دنده‌ها بالا و پایین بیاید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲) و «تَغَيُّظ» به معنای اظهار خشم (همان)، به‌خوبی این شدت را می‌رساند. به همین دلیل، برخی از علمای بلاغت، همچون سکاکي، هنگام مواجهه با این آیه، این واژه را استعاره دانسته‌اند (سکاکي، بی‌تا، ص ۴۹۹).

اما در نگاه علامه طباطبایی (ر.ک: کشاورزی، ۱۴۰۴، ص ۲۰۵)، این آیه نوعی تصویرگری است که خداوند در آن، آتش جهنم را به‌گونه‌ای توصیف کرده است که هنگام مواجهه با شکار خود، صدای خاصی از آن برمی‌خیزد؛ به این معنا که آتش جهنم هنگام مشاهده کفار، صدایی خشم‌آلود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۸۸). بنابراین، از دیدگاه علامه، در این آیه هیچ‌گونه مجازی رخ نداده است. اگر ایشان در تفسیر خود، جهنم را به شیری تشبیه می‌کند که بر سر شکار خود نعره می‌کشد، در حقیقت، این تشبیهی است که خود علامه برای تبیین معنای آیه ارائه کرده است، نه اینکه آیه را مشتمل بر استعاره بدانند. به عبارت دیگر، ایشان معنای آیه را با استفاده از یک تشبیه توضیح می‌دهد، نه اینکه ساختار بیانی آیه را استعارای تلقی کند. این دیدگاه با مبنای علامه درباره حقیقت قرآنی کاملاً هماهنگ است و در واقع می‌توان آن را یکی از مصادیق این مبنا دانست؛ زیرا ایشان در بخش دیگری از *المیزان*، فضای قرآن و فرهنگ حاکم بر آن را متفاوت از فضای مخاطب عرفی معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که گاهی معنایی که در فرهنگ‌های

عرفی مجاز شمرده می‌شود، در فرهنگ قرآن حقیقت به شمار می‌آید و حمل آن بر معنای دیگر، نیازمند قرینه خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۵۱). بر همین اساس، علامه آمدن خدای حکیم در آیه ۲۲ سوره فجر را نیز بر معنای حقیقی حمل می‌کند.

هرچند علامه در تفسیر آیه مورد بحث در *المیزان*، به طور مستقیم به این مبنا نپرداخته است، اما در ذیل آیه ۲۱۰ سوره بقره، به مناسبت تعبیر «أَلَا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ»، این مسئله را به تفصیل بررسی کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۰۳). وی در نهایت به این نتیجه می‌رسد که معنای «مجیء» و «اتیان» در فهم عرفی آن است که جسم، فاصله میان خود و جسم دیگر را با حرکت و نزدیک شدن طی کند؛ اما هنگامی که این الفاظ به خداوند نسبت داده می‌شود، مقصود، تحقق قرب و برطرف شدن مانع میان خداوند و موجود دیگر است. بر این اساس، هیچ‌گونه مجازی در کار نیست، بلکه این معنا از جمله حقایق قرآنی است که جز از طریق مباحث برهانی و تأملات عمیق آشکار نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۰۴). بنابراین، دیدن آتش یک حقیقت قرآنی است (فاکر میدی، ۱۴۲۸، ص ۹۰-۹۶) که بر اساس تعریف مجاز از سوی بلاغیون، در اصطلاح تخاطب (اصطلاح قرآن)، «ما وضع له»^۱ به حساب می‌آید و حقیقت است (بابایی، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

یکی دیگر از مفسران بزرگی که در مسیر دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی گام برداشته، مرحوم سبزواری در *مواهب الرحمن* است. وی این دیدگاه را در قالب یک احتمال مطرح کرده و می‌نویسد: ممکن است آیه شریفه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ» (بقره: ۲۱۰)، بر معنای حقیقی اتیان خدای تعالی حمل شود و نیازی به تقدیر گرفتن چیزی نباشد. همچنین، مقصود از «ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» را می‌توان حجاب‌ها دانست؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «خدای تعالی هفتاد حجاب از نور و هفتاد حجاب از ظلمت دارد که اگر این حجاب‌ها کنار زده شود، انوار جلال و عظمت او هر آن‌کس را که به سوی او بنگرد، می‌سوزاند». بر این اساس، معنای آیه ناظر به بخشی از تجلی الهی است (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۴۳).

نکته دیگر آن‌که خدای متعال دیدن را به آتش نسبت داده، در حالی که در واقع، کفار آتش را می‌بینند؛ اما قرآن می‌فرماید زمانی که آتش آنها را می‌بیند. علامه طبرسی در توضیح این قسمت از

آیه، این تعبیر قرآن را بلیغ‌تر می‌داند. البته خشم شنیدنی نیست، بلکه مقصود آن است که از خشم ظاهری آن، به خشم او پی می‌برند. عده‌ای نیز منظور آیه را شیون و فریاد اهل دوزخ دانسته‌اند؛ یعنی خشم آتش را می‌بینند و شیون و فریاد جهنمیان را می‌شنوند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۵۷). به هر حال، علامه طبرسی نیز به نحوی در پی توجیه آیه و جست‌وجوی مجاز در آن است. از دید ایشان نیز انتساب نگریستن و صدای مهیب به آتش، از روی مجاز است و جنبه بلیغ بودن این عبارت بیشتر جلوه نموده است.

اما ابن عاشور در تفسیر خود، در تبیین تعبیر «رَأَتْهُمْ» در آیه شریفه، اسناد رؤیت به «نار: جهنم» را نوعی استعاره می‌داند و برای آن دو احتمال بلاغی مطرح می‌کند. نخست، این اسناد را استعاره مکنیه می‌داند؛ زیرا آتش به مثابه موجودی زنده و دارای قوه بینایی تصویر شده است، حال آن‌که در واقع چنین قابلیت ندارد. این نوع استعاره با هدف برانگیختن هول و وحشت در مخاطب به کار رفته است و در پی آن است که عذاب و قهر الهی را در قالبی محسوس و زنده به تصویر کشد. در احتمال دوم، ابن عاشور اسناد رؤیت به جهنم را از نوع مجاز عقلی می‌داند؛ به این معنا که فاعل حقیقی رؤیت، فرشتگان عذاب هستند که گناهکاران را دیده و درهای جهنم را گشوده‌اند، اما فعل به خود جهنم نسبت داده شده است. این نوع مجاز، از اقسام اسناد فعل به غیر فاعل حقیقی آن است که در علم بلاغت به عنوان مجاز عقلی شناخته می‌شود. ابن عاشور با اشاره به این‌که پس از گشوده شدن منافذ جهنم، شعله‌های آن با صدایی همچون صدای خشم و زفیر برمی‌خیزند، از تشبیه مرسل نیز بهره می‌برد تا شدت عذاب را به صورت صوتی و حسی نمایان سازد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۲).

در این میان، برخی از مفسران نیز نوعی حذف را در این آیه پذیرفته‌اند، با این توضیح که ممکن است ترکیبی به صورت مضاف و مضاف‌الیه وجود داشته که مضاف از آن حذف و مضاف‌الیه جای آن قرار گرفته باشد. ابوالفتوح رازی به استناد نقل از ابوعلی قطرب (م ۲۰۶ ق) معتقد است در آیه حذفی صورت گرفته که تقدیر آن به این صورت است: «[رَأَوْا] لَهَا تَغِيظًا وَ سَمِعُوا لَهَا زَفِيرًا». وی در این راه به برخی از اشعار عرب نیز استناد جسته است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹).

در حدیثی از رسول خدا ﷺ این گونه آمده است که حضرت فرمودند: «هر کس بر من دروغی ببندد، گویا خود را در چشمان جهنم جای داده است. اصحاب با تعجب از حضرت سؤال کردند: مگر جهنم چشم دارد؟ حضرت در پاسخ فرمودند: مگر این آیه را نشنیده‌اید که "إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ"». ابوالفتوح با توجه به این روایت، آن را مجاز دانسته است؛ با این حال، دو احتمال را در این آیه مورد توجه قرار می‌دهد. احتمال نخست آن که می‌توان آیه را این گونه تفسیر کرد: «رَأَوْهُمْ خَزَنَةُ النَّارِ»؛ یعنی رؤیت در واقع به دربان و خازنان جهنم نسبت داده شده، ولی مضاف در آیه حذف شده و مضاف الیه جایگزین آن شده است. شاهد قرآنی این گونه حذف را می‌توان در آیه «وَسُئِلَ الْقُرَيْيَةُ» (یوسف: ۸۲) مشاهده کرد. در این آیه نیز «أهل» که مضاف است حذف شده و «القریة» جای آن نشسته است. اما احتمال دیگر آن که رؤیت به معنای ملاقات، مقابله و مقاربه باشد؛ یعنی آیه را می‌بایست این گونه معنا کنیم که هنگامی که آتش جهنم و اهل آن یکدیگر را ملاقات می‌کنند و از معنای «دیدن آتش جهنم» دست بکشیم (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹).

فخر رازی در مقام بررسی امکان نسبت دادن رؤیت، تعیظ و زفیر به آتش، دیدگاه اشاعره و معتزله را مطرح و نقد می‌کند. از منظر اصحاب فخر رازی، یعنی اشاعره، بُنیه و ساختار مادی، شرط تحقق حیات نیست؛ بنابراین، آتش می‌تواند در همان حالت طبیعی خود، خلقتی از جانب خداوند یابد که واجد حیات، شعور و حتی نطق باشد. این رویکرد با پذیرش امکان خرق عادت، راه را برای حمل ظاهر آیه بر معنای حقیقی باز می‌گذارد؛ به گونه‌ای که آتش به صورت موجودی زنده، بینا، خشمگین و ناله‌گر تصویر می‌شود. این تحلیل مبتنی بر پذیرش امکان عقلی است و از نظر بلاغی، نوعی استعاره مکنیه و تشخیص در متن قرآنی مشاهده می‌شود که طی آن عنصر بی‌جان، یعنی آتش، با اوصاف جانداران، یعنی بینایی، خشم و ناله، وصف می‌شود تا شدت عذاب و عظمت کیفر مجرمان را مجسم سازد.

در برابر این دیدگاه، معتزله امکان حیات و شعور را برای آتش منتفی دانسته‌اند و با استناد به استقراء عادات، یعنی تجربه‌های جاری و عادی عالم طبیعت، از پذیرش ظاهر آیه امتناع ورزیده و به تأویل روی آورده‌اند. فخر رازی با نقد آنان، تأکید می‌کند که اگر استقراء عادات معیار پذیرفتن یا

رد امور باشد، لوازم آن به انکار معجزات پیامبران می‌انجامد و این امر با منطق وحی ناسازگار است. معتزله برای این تأویل، چند احتمال مختلف بیان کرده‌اند که فخر رازی آن‌ها را به ترتیب نقل می‌کند:

۱. تأویل «دیدن» به معنای «ظاهر شدن» یا «روبه‌رو شدن»؛ یعنی آتش در برابر کافران ظاهر می‌شود، نه اینکه واقعاً آن‌ها را ببیند. معتزله می‌گویند وقتی در قرآن آمده «آتش آن‌ها را دید»، منظور این نیست که آتش واقعاً چشم دارد و می‌بیند. آنان این جمله را به صورت مجازی معنا می‌کنند و می‌گویند: یعنی آتش از دور برای کافران پدیدار می‌شود و در برابرشان ظاهر می‌گردد، نه اینکه آن‌ها را با چشم ببیند. در این تحلیل، از تشبیه و تعبیرات عربی نظیر «تترأى الدور: خانه‌ها یکدیگر را می‌بینند» استفاده شده است. این گونه تعبیر در زبان عربی به معنای تقابل یا مواجهه مستقیم اشیا با یکدیگر است، نه آنکه واقعاً دیدن با چشم اتفاق افتاده باشد. عبارت نبوی ﷺ «إِنَّ الْمُؤْمِنَ وَالْكَافَرَ لَا تَرَأَىٰ نَارَهُمَا: آتش مؤمن و کافر یکدیگر را نمی‌بینند» نیز مؤید این کاربرد است؛ زیرا مقصود آن است که این دو گروه در آخرت از یکدیگر جدا و در دو جایگاه متقابل اند، نه اینکه آتش‌شان چشم دارد و می‌بیند.

۲. تشبیه آتش به موجودی خشمگین و فعال؛ آتش آن قدر شعله‌ور است که گویا می‌خواهد به سوی گناهکاران هجوم آورد.

۳. تفسیر رؤیت به فعل فرشتگان موکل بر جهنم؛ یعنی این آتش نیست که می‌بیند، بلکه فرشتگانی که مسئول عذاب دادن هستند، آن‌ها را می‌بینند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۳۸).

فخر رازی در مجموع، با پذیرش امکان حقیقی برای حیات آتش، اصل حمل آیه بر ظاهر لفظ را تقویت کرده و از سوی دیگر، ضمن بیان اقوال تأویلی، بر انسجام معنایی و بلاغی تعبیرات قرآن تأکید می‌ورزد.

بیضاوی، دیگر مفسر و اندیشمند جریان اشاعره، در تفسیر این آیه دو احتمال را مطرح کرده است. بر اساس احتمال نخست، وی نسبت دادن افعال «رؤیت: دیدن»، «تَغِیْظُ: خشم گرفتن» و «زَفِیر؛ نفس‌زدن» به جهنم را از باب استعاره و مجاز می‌داند. وی با استناد به حدیث نبوی ﷺ «لا تترأى

ناراهما» بیان می‌کند که مقصود از «رَأَتْهُمْ» این نیست که جهنم حقیقتاً دارای قدرت رؤیت باشد، بلکه مراد آن است که جهنم در معرض دید آنان قرار گیرد. از این‌رو، این تعبیر مجازی برای ترسیم هول و عظمت صحنه رویارویی با جهنم به کار رفته است. همچنین، وی مؤنث بودن فعل را به اعتبار واژه‌های «نار» یا «جهنم» که هر دو مؤنث‌اند، توجیه می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۹). سید رضی نیز در *تلخیص البیان* دیدگاهی همسو با بیضاوی ارائه کرده و بر این باور است که معنای آیه آن است که جهنم در دیدرس آنان قرار گیرد. وی این بخش از آیه را استعاره دانسته و آن را از لطائف تأویلات قرآن به شمار آورده است (سید رضی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۸).

دیدگاه دیگر بیضاوی که می‌توان آن را دیدگاه مختار وی در تفسیر این آیه دانست، بر تحلیل آیه بر اساس امکان ایجاد حیات در جهنم توسط خداوند استوار است. وی با تکیه بر اصول و مبانی اشاعره، حیات را مشروط به داشتن ساختار و ساختمان بدنی نمی‌داند؛ از این‌رو، معتقد است که ممکن است خداوند در جهنم نوعی حیات ایجاد کند که توانایی ادراک و واکنش‌هایی همچون دیدن، خشم گرفتن و نفس‌زنی را داشته باشد. وی همچنین احتمال نسبت دادن رؤیت به فرشتگان عذاب را مطرح کرده است؛ اما از آنجا که این دیدگاه را با تعبیر «قیل» نقل می‌کند، به نظر می‌رسد آن را ضعیف یا فاقد اعتبار کافی می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۹).

ب: آیه ۳۰ سوره ق

آیه ۳۰ سوره ق صحنه‌ای از روز قیامت را نشان می‌دهد؛ جایی که خداوند از جهنم می‌پرسد: «هَلْ امْتَلَأْتُ؟ آیا پر شدی؟» و جهنم پاسخ می‌دهد: «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ آیا باز هم هست؟». این آیه به‌صورت گفت‌وگویی، نشان می‌دهد که جهنم گناهکاران بسیاری را در خود جای می‌دهد و همچنان آماده پذیرش افراد بیشتری است. این تصویر، نشان‌دهنده شدت عذاب و هشدار جدی برای کسانی است که راه نادرست را در زندگی برمی‌گزینند. برخی از مفسران این گفت‌وگو را واقعی و حقیقی می‌دانند و برخی دیگر، وقوع مجاز را در آن محتمل دانسته‌اند و آن را نمادی از بزرگی و ترسناک بودن جهنم تلقی کرده‌اند. در ادامه، این دیدگاه‌ها بررسی خواهد شد.

علامه طبرسی در تفسیر *مجمع البیان*، در تحلیل این آیه به سه قول اشاره می‌کند. دیدگاه نخست آن است که این جمله در واقع به صورت مَثَل آمده است؛ یعنی جهنم از نظر وسعت و

عظمت، مانند موجودی است که گویی قدرت سخن گفتن دارد؛ به گونه‌ای که هرگاه به او گفته شود: «آیا پر شده‌ای؟»، پاسخ دهد: «نه، هنوز گنجایش بسیاری دارم». وی برای توضیح این دیدگاه، به سخن شاعر، عنتره، استناد می‌کند:

فَارْزُورٌ مِنْ وَقْعِ الْقَنَا بِلَبَانِهِ وَشَكَا إِلَيَّ بَعْبَرَةً وَتَحَمَّحِمَ

معنای شعر: «مركب سواری‌ام برگشت و از زخمی که نیزه در سینه‌اش ایجاد کرده بود، با اشک چشم و صدای ناله‌ای که سر می‌داد، به من شکایت کرد».

این شعر نشان می‌دهد که شاعر، حال مركب خود را با «زبان حال» توصیف کرده و به صورت مجازی آن را شاکی و ناطق دانسته است. همان گونه که در قرآن نیز زبان حال جهنم به صورت سخن بازگو شده است. در شعر دیگری نیز چنین آمده است:

إِمْتِلَاءَ الْحَوْضِ وَقَالَ: قَطَّنِي مَهْلًا رَوِيْدًا، قَدْ مَلَأَتْ بَطْنِي

معنای شعر: «حوض پر شد و گفت: بس است، آهسته‌تر! شکمم را پر کرده‌ای!». احتمال دوم آن است که خداوند برای جهنم وسیله نطق و سخن گفتن خواهد آفرید و جهنم در روز قیامت واقعاً به سخن خواهد آمد. این امر انکارناپذیر است؛ چراکه همان خدایی که دست‌ها، اعضا و پوست بدن انسان را به سخن درمی‌آورد، توان آن را دارد که جهنم را نیز گویا گرداند. احتمال سوم نیز آن است که این خطاب، در واقع متوجه فرشتگان مأمور جهنم باشد؛ یعنی خداوند از آنان می‌پرسد: «آیا جهنم پر شده است؟» و آنان پاسخ می‌دهند: «بله، دیگر جایی برای افزودن نمانده است». این تفسیر از «حسن» نیز نقل شده است. همچنین حسن گفته است منظور از «هَلْ مِنْ مَزِيْدٍ؟» در واقع «مَا مِنْ مَزِيْدٍ؟» یعنی «دیگر جایی نمانده است»، است؛ چنان که در آیه دیگری آمده است: «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ» که معنای آن در واقع «لا خَالِقَ غَيْرَ اللَّهِ» است. این تفسیر از واصل بن عطاء و عمرو بن عبید نیز نقل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، صص ۲۲۱-۲۲۲).

طبرسی در تفسیر آیه ۳۰ سوره ق، با نگاهی جامع، سه برداشت مجاز، حقیقت و حذف فاعل را مطرح می‌کند و با پرهیز از تأکید بر یک دیدگاه خاص، هر سه را در پرتو بلاغت قرآن و قدرت

مطلق خداوند قابل پذیرش می‌داند.

اما علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان*، ضمن اشاره به هر سه دیدگاه مطرح‌شده، از دیدگاه دوم، یعنی برداشت حقیقی از آیه، دفاع می‌کند. وی بیان می‌کند که مفسران درباره حقیقت این گفت‌وگو اختلاف نظر دارند. برخی گفته‌اند پرسش و پاسخ یادشده از باب زبان حال است؛ اما این نظر را نادرست می‌داند؛ زیرا اگر این گفت‌وگو صرفاً زبان حال بود، اختصاصی به خدای متعال نداشت، بلکه هر کسی که جهنم را در آن وضعیت می‌دید، می‌توانست همان معنا را دریابد. بنابراین، اختصاص داشتن پرسش به خداوند، نشان‌دهنده نکته‌ای است که نظریه زبان حال قادر به توضیح آن نیست.

گروهی دیگر بر این باورند که خطاب در حقیقت متوجه خازنان، یعنی نگهبانان جهنم، است و پاسخ نیز از سوی آنان داده شده است؛ هرچند در ظاهر، این کلام به جهنم نسبت داده شده است. اما این تفسیر برخلاف ظاهر آیه است و تا زمانی که قرینه روشنی در کلام وجود نداشته باشد، نمی‌توان معنای آیه را از ظاهر آن دور کرد.

در مقابل، دیدگاه سوم بر ظاهر آیه تأکید دارد و می‌گوید این خطاب و پاسخ، همان‌گونه که آمده، حقیقت دارد و دلیلی نیز وجود ندارد که وقوع چنین گفت‌وگویی را ناممکن بدانیم. چگونه می‌توان این امر را بعید شمرد، در حالی که خداوند در قرآن از سخن گفتن دست‌ها، پاها و پوست بدن انسان در قیامت خبر داده است؟ این دیدگاه صحیح دانسته شده و علامه طباطبایی در تفسیر *سوره فصلت* نیز تصریح می‌کند که علم و شعور در همه موجودات جاری و ساری است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، صص ۳۵۳-۳۵۴).

آلوسی در تفسیر *روح المعانی* نیز این گفت‌وگو را از چند زاویه بررسی کرده است. وی ضمن اشاره به احتمالاتی همچون مجاز، زبان حال و خطاب به فرشتگان، معتقد است که ظاهر آیه بر وقوع حقیقی گفت‌وگو دلالت دارد، مگر آنکه مانعی قطعی برای پذیرش ظاهر وجود داشته باشد؛ و در این مورد، نه عقل مانع است و نه قدرت الهی آن را ممتنع می‌سازد. آلوسی همچنین احتمال ایجاد وسیله نطق در جهنم را می‌پذیرد و آن را با مواردی چون سخن گفتن اعضای بدن در قیامت

هماهنگ می‌داند. وی با نقل اشعاری در توصیف زبان حال اشیا، تمثیلی بودن گفت‌وگو را ممکن، اما نه قطعی، می‌داند. در نهایت، تأکید می‌کند که امور اخروی را نباید با معیارهای دنیوی سنجید و باید به ظاهر آیه ملتزم بود، مگر آنکه دلیل قاطعی بر خلاف آن وجود داشته باشد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۳۷).

اما بیضاوی در تفسیر آیه ۳۰ سوره ق، گفت‌وگوی میان خداوند و جهنم را به منزله یک تصویر بلاغی و تمثیلی می‌داند، نه گفت‌وگویی واقعی و حقیقی. از نظر او، این صحنه برای القای شدت عذاب، وسعت جهنم و سیری ناپذیری آن ترسیم شده است؛ جهنمی که پیوسته جن و انس را گروه‌گروه در خود می‌بلعد و گویی با زبانه‌های آتش و نفس‌های سوزان، همچنان طالب افزونی است. تعبیر «هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ» از نگاه بیضاوی یا برای بیان بزرگی و کثرت دوزخیان است، یا برای نشان دادن این معنا که جهنم حتی پس از پر شدن نیز آمادگی پذیرش بیشتر را دارد. در مجموع، وی این آیات را بیشتر ناظر به تخیل و تصویرسازی می‌داند تا گزارشی از یک گفت‌وگوی واقعی در قیامت (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

در مجموع، بیشتر مفسران بر پذیرش ظاهر آیه تأکید دارند و گفت‌وگوی خداوند با جهنم را واقعی و ممکن می‌دانند؛ هرچند برخی آن را مجازی و تمثیلی برای بیان شدت عذاب و وسعت دوزخ تفسیر کرده‌اند.

۱/۲. جاری شدن نهرها در بهشت

یکی از آیاتی که در بیان نعمت‌ها و زیبایی‌های بهشت آمده است، آیه «جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (بقره: ۲۵) است که تصویری سرشار از طراوت و زندگی جاودانه را ترسیم می‌کند. در این آیه، باغ‌هایی سرسبز و پرطراوت توصیف شده‌اند که نهرها از زیر درختان و کاخ‌های آن‌ها روان است و این جریان دائمی آب، نشانه‌ای از سرزندگی و رفاه بی‌پایان اهل بهشت به شمار می‌رود. این توصیف خداوند از بهشت در آیات متعددی بیان شده است. آیه «وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ» (انعام: ۶) نیز از دیگر آیاتی است که در آن جاری شدن نهرها در بهشت توصیف شده است. نکته درخور توجه آن است که قرآن کریم جریان را به نهرها نسبت داده است، در حالی که در واقع این

آب است که در بستر نهر روان می‌شود. کتب بلاغی در توضیح این آیات، به مجاز عقلی متوسل شده‌اند.^۲ یکی از اقسام علاقه در مجاز عقلی، اسناد فعل به مکان است؛ یعنی فعلی که در حقیقت از آن موجود دیگری است، به مکان آن نسبت داده می‌شود. بلاغیون برای تبیین این نوع مجاز، به آیه ۶ سورة انعام اشاره کرده‌اند: «وَأَنْهَارٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا». در این تعبیر، جریان به نهرها نسبت داده شده است، در حالی که نهر ذاتاً محل و جایگاه آب است و قابلیت جریان یافتن ندارد. آنچه حقیقتاً روان می‌شود، آبِ درون نهرهاست (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

مفسران در مواجهه با این آیات و در تبیین معنای آن‌ها، دو دیدگاه ارائه کرده‌اند. گروهی آن را در زمره مجاز عقلی دانسته‌اند؛ به این معنا که جریان در حقیقت به آب‌ها تعلق دارد و نهرها صرفاً بستر آن هستند (محلی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸؛ طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۸). گروه دیگری نیز معتقدند که در اصل، عبارت «ماء الأنهار» مراد بوده، اما واژه «ماء» به دلیل گسترش معنایی و برای فشرده‌گی و زیبایی بیان حذف شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۳۹).

با این حال، سید مصطفی خمینی دیدگاه متفاوتی دارد و اساساً مجازی بودن جریان نهرها را رد می‌کند. وی تأکید می‌کند که جریان نهرها در بهشت، مانند جریان آب‌های دنیا نیست که از قوه به فعل و از نقص به کمال حرکت کند، بلکه به تعبیر قرآن کریم، «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴)؛ یعنی سراسر عالم آخرت، حقیقت زندگی است و جریان نهرها ذاتی و واقعی است؛ نه مانند آب‌های دنیا و نه به صورت مجازی یا با اسناد جریان به بستر آن‌ها، بلکه خود نهرها به طور طبیعی و بالفعل روان‌اند. این مبنا همان دلیلی است که سید مصطفی خمینی بر اساس آن، مجاز بودن جریان نهرها در بهشت را رد می‌کند و نشان می‌دهد که سراسر عالم آخرت، کمال بالفعل و سرشار از حیات حقیقی است (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۰۹).

این دیدگاه سید مصطفی خمینی می‌تواند مبنایی برای تفسیر بسیاری از آیات دیگری باشد که مفسران در تبیین آن‌ها به مجاز یا حذف برخی واژگان تمسک جسته‌اند؛ زیرا اگر سراسر عالم آخرت سرای حقیقی و کمال بالفعل باشد و چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ»، آیات مربوط به اوصاف آن نیز می‌تواند بر معنای واقعی و حقیقی حمل شود، نه اینکه لزوماً به مجاز

یا استعاره تأویل گردد.

۱/۳. گواهی زمین و اعضای بدن انسان علیه او در روز رستاخیز

از برجسته‌ترین نمونه‌های عاقل‌انگاری در قرآن، شهادت اعضای بدن انسان در قیامت است. قرآن در آیاتی مانند «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ...» (فصلت: ۲۰) به صراحت از گواهی دادن گوش، چشم و پوست بدن انسان یاد می‌کند. مفسران در تبیین این آیات دو دیدگاه اصلی ارائه کرده‌اند: گروهی با استناد به قدرت مطلق الهی، شهادت اعضای بدن را حقیقی دانسته و بر این باورند که خداوند در روز قیامت به هر عضو قدرت ادراک و بیان عطا می‌کند تا حجت بر انسان تمام شود. در مقابل، برخی دیگر این تعابیر را مجازی و از سنخ زبان حال دانسته و گفته‌اند مقصود آن است که اعمال و آثار فرد در اعضای او منعکس می‌شود و این انعکاس در قیامت همچون شهادتی آشکار خواهد بود. هر دو رویکرد بر اهمیت بلاغی آیه در تأکید بر مسئولیت فرد و بی‌اثر بودن انکار در روز جزا دلالت دارد و نشان می‌دهد که قرآن با تصویرسازی از شهادت اعضا، شدت و قطعیت داورى الهی را القا می‌کند. نمونه‌های بارز این تصویرسازی را می‌توان در آیات زیر مشاهده کرد:

۱. «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَقَالُوا لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت: ۲۰-۲۱)

۲. «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (یس: ۶۵).

۳. «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نور: ۲۴).

در ادامه، دیدگاه‌های هر دو گروه از مفسران درباره این آیات و مسئله شهادت اعضای بدن بیان خواهد شد.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیات مربوط به شهادت اعضای بدن در قیامت را ناظر به وقوع حقیقی آن دانسته و این تعبیرات را نه از سنخ زبان حال و نه به معنای ایجاد صدای عارضی در کنار اعضا تلقی می‌کند. وی استدلال می‌کند که واژه «شهادت» در عرف عرب متضمن درک و

آگاهی قبلی است؛ بنابراین، اگر اعضای بدن در دنیا فاقد نوعی ادراک و شعور باشند و صرفاً در قیامت برای آن‌ها نطق و بیان خلق شود، اطلاق «شهادت» بر چنین اخباری صحیح نبوده و حجت الهی نیز بر انسان تمام نخواهد شد. از منظر او، ظاهر این آیات دلالت دارد که گوش، چشم و پوست بدن انسان در همین دنیا نیز نوعی ادراک، علم و بینایی داشته و اعمال صاحب خود را تحمل و ضبط می‌کنند و در قیامت همان‌ها را به صورت حقیقی بازگو خواهند کرد؛ حتی هر عضو نسبت به اعمال دیگر اعضا نیز گواهی خواهد داد و از همین جا روشن می‌شود که هر عضوی به عمل مخصوص به خود شهادت می‌دهد و گویا می‌شود. طباطبایی با تأکید بر کاربرد الفظی چون «قالوا»، «نطق»، «شهادت» و «تکلم» در این آیات، نتیجه می‌گیرد که این تعابیر در معنای حقیقی به کار رفته‌اند، زیرا نطق حقیقی مستلزم علم و اظهار مافی الضمیر است و خداوند در روز جزا همین اعضای شاهد را به سخن درمی‌آورد تا گواهی واقعی آنان بر اعمال، حجت را بر انسان کامل کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۵۷۷).

فخر رازی نیز در تفسیر این آیات رأی به حقیقی بودن شهادت اعضای بدن داده است. او بیان می‌کند که در این زمینه میان علما سه دیدگاه وجود دارد: نخست، اینکه خداوند در اعضای انسان فهم، قدرت و توانایی بیان می‌آفریند تا همانند انسانی که بر آنچه می‌داند شهادت می‌دهد، اعضا نیز بتوانند شهادت دهند؛ دوم، اینکه خداوند صداها و حروفی در این اعضا خلق می‌کند که بر معانی اعمال دلالت دارند، همان‌گونه که سخن در درخت آفریده شده است؛ سوم، اینکه اعضای انسان به گونه‌ای ظاهر می‌شوند که حالات آن‌ها نشانه صدور اعمال از اوست و این نشانه‌ها به عنوان «شهادت» شناخته می‌شوند؛ همانند آنکه گفته می‌شود: «این عالم با تغییر حالات خود بر وجودش گواهی می‌دهد».

فخر رازی سپس به نقد دو دیدگاه نخست می‌پردازد. او نشان می‌دهد که دیدگاه اول برای معتزله دشوار است، زیرا در مکتب آنان ساختار و بنیان اعضا شرط تحقق عقل و توانایی است و بنابراین زبان، با وجود آنکه زبان است، نمی‌تواند محل علم و فهم باشد، مگر آنکه خداوند بنیان آن را تغییر دهد و در این صورت از ماهیت زبان و پوست خارج می‌شود. همچنین، دیدگاه دوم نیز از نظر

معتزله قابل قبول نیست، زیرا آنان معتقدند متکلم واقعی کسی است که سخن را می‌گوید، نه چیزی که وصف به سخن شده است. بنابراین، اگر گفته شود خداوند صداها و حروف را در اعضا خلق کرده، در این صورت شاهد و متکلم خدا خواهد بود و نه اعضا، در حالی که قرآن تصریح دارد: «شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ» و همچنین اعضا می‌گویند: «أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» که نشان می‌دهد خود اعضا گوینده‌اند و این سخنان کلام خدا نیست.

دیدگاه سوم، تفسیر این شهادت به ظهور نشانه‌های خاص در اعضا است که صدور اعمال از انسان را نشان می‌دهند، اما این دیدگاه به نوعی مجاز باز می‌گردد. باین حال، از دیدگاه فخر رازی، این اشکال منتفی است، زیرا ساختار اعضا شرط حیات، عقل یا توانایی نیست و خداوند قادر است در هر جزء از اعضا عقل، توانایی و قدرت بیان بیافریند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۵۴). در نتیجه، فخر رازی می‌گوید که اعضای انسان می‌توانند خود شاهد اعمال او باشند و این امر نیازی به تغییر ماهیت اعضا ندارد و تصریح قرآن نیز این واقعیت را تأیید می‌کند؛ بنابراین، شهادت اعضا می‌تواند حقیقی باشد (همان، ج ۲۷، ص ۵۵۵).

شیخ جمال‌الدین آلوسی معتقد است که در قیامت، اعضای بدن انسان — گوش‌ها، چشم‌ها و پوست — به‌طور واقعی و حقیقی شهادت می‌دهند و این شهادت صرفاً مجازی یا نمادین نیست. از نظر وی، حمل این آیات بر معنای مجازی، مخالف ظاهر آیات و احادیث است و نمی‌توان بدون دلیل بدان استناد کرد. بر اساس دیدگاه او، گوش‌ها بر کفر و بی‌توجهی به آیات نازل‌شده، چشم‌ها بر انکار آیات تکوینی و پوست‌ها بر گناهان اخلاقی و عملی انسان شهادت می‌دهند. نطق و شهادت این اعضا با قدرت و اراده‌ای که خداوند به آن‌ها عطا کرده است، صورت می‌گیرد و اعضا به‌عنوان موجوداتی ناطق، حقیقتاً بر اعمال انسان گواهی می‌دهند. آلوسی تأکید می‌کند که این نطق و شهادت، برخلاف برخی تفاسیر، صرفاً نشانه یا تغییر شکل اعضا نیست، بلکه امری حقیقی است که با اراده و قدرت خداوند در خلق و بازآفرینی موجودات ارتباط دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۳۶۸).

قاضی عبدالجبار در تفسیر آیه «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ» بر این باور است

که ظاهر آیه تنها بر اصل شهادت اعضا دلالت دارد و تصریحی درباره فاعل حقیقی کلام، اعم از خود اعضا یا خداوند، در آن وجود ندارد؛ از این رو، استناد مخالفان به ظاهر آیه برای اثبات اینکه شهادت از فعل غیر اعضاست، فاقد پشتوانه است. وی در ادامه، دیدگاه ابوعلی جبائی را نقل می‌کند که دو احتمال را جایز دانسته است: نخست، اینکه خداوند اعضا را زنده و ناطق سازد تا شهادت دهند؛ و دوم، اینکه خداوند فعل شهادت را در آن‌ها ایجاد کند و به صورت مجازی، شهادت به اعضا نسبت داده شود. قاضی در نهایت تأکید می‌کند که غرض اصلی از این بیان، لطف الهی نسبت به مکلف در دنیاست؛ زیرا آگاهی انسان از شهادت اعضای بدنش در قیامت، او را به ترک معصیت و گرایش به طاعت نزدیک‌تر می‌کند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۵).

فخر رازی در شرح و نقل دیدگاه قاضی عبدالجبار درباره این آیه شریفه می‌افزاید که وی شهادت اعضا را بدین صورت تبیین کرده است که خداوند این اعضا را برخلاف وضعیت کنونی‌شان قرار می‌دهد و آن‌ها را وامی‌دارد تا بر انسان شهادت دهند و از اعمال او خبر دهند؛ تفسیری که به نظر قاضی به ظاهر آیه نزدیک‌تر است، زیرا بر اساس آن، خود اعضا عمل شهادت را انجام می‌دهند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۳۵۴).

ابن عربی معتزلی در تبیین معنای آیات مربوط به مهر نهادن بر دهان‌ها و شهادت اعضا، رویکردی تأویلی برگزیده و آن را نه به معنای نطق حقیقی اعضا، بلکه به صورت نوعی دگرگونی در صورت و هیئت انسان تفسیر کرده است. بدین سان که صورت اعضا دگرگون می‌شود و شکل و ظاهر آن‌ها بر هیئت اعمالی که مرتکب شده‌اند، تصویر می‌گردد؛ پوست و گوشتشان تغییر می‌یابد و در نتیجه، دست‌ها و پاها و دیگر اعضا با زبان حال و از طریق شکل و حالت خود، بر کردار گذشته شهادت می‌دهند و پرده از ملکات و صفاتی که از اعمال انسان پدید آمده است، برمی‌دارند. وی بر این اساس، سخن گفتن اعضا را همان دلالت تکوینی و نطق حال می‌داند که هنگامی که چنین دلالتی محقق می‌شود، اعضا می‌گویند: «ما را همان خدایی به سخن آورده است که هر چیزی را به نطق درآورده است»؛ زیرا از نظر او، هیچ موجودی از نوعی نطق و دلالت خالی نیست، اما غافلان از درک این نطق و دلالت ناتوان‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۱).

می‌توان گفت معتزله، با توجه به مبانی کلامی خود در باب تنزیه خداوند و پرهیز از هرگونه تشبیه و تجسیم، آیات مربوط به مهر شدن دهان‌ها و شهادت اعضا را به صورت تأویلی تفسیر کرده‌اند و نطق و گواهی اعضا را نه امری حقیقی، بلکه دلالتی مجازی و نوعی نطق حال دانسته‌اند. ازاین‌رو، به جای پذیرش سخن گفتن واقعی اعضا، آن را به دگرگونی در صورت و هیئت انسان و دلالت تکوینی اعضا بر اعمال گذشته حمل کرده‌اند. در مقابل، مفسران امامیه و اشاعره، با تکیه بر ظاهر آیات و روایات، بر حقیقی بودن نطق و شهادت اعضا تأکید کرده و آن را امری واقعی و قابل تحقق دانسته‌اند، نه صرفاً تأویلی مبتنی بر توجیهات عقلی.

۲. تحلیل و ریشه‌یابی

تحلیل و ریشه‌یابی پدیده عاقل‌انگاری اشیاء اخروی در قرآن کریم، در آیات مربوط به آتش جهنم (فرقان: ۱۲؛ ق: ۳۰)، نهرهای بهشت (بقره: ۲۵) و شهادت اعضای بدن (فصلت: ۲۰؛ یس: ۶۵)، نشان می‌دهد که:

دیدگاه حقیقت‌گرایی، به عنوان پایه اصلی تفسیر، از سوی اشاعره و مفسران برجسته‌ای چون علامه طباطبائی، فخر رازی، آلوسی و بیضاوی حمایت شده است. این دیدگاه بر واقعیت عینی اوصاف عاقلانه، مانند دیدن، نطق و غضب، در اشیای اخروی تأکید دارد. علامه طباطبائی در المیزان (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۵۷۷) استدلال می‌کند که اعضای بدن در دنیا نوعی ادراک دارند و در قیامت نیز با نطق حقیقی شهادت می‌دهند. وی، هرچند «تَغْيِظُ جَهَنَّمَ» را استعاره مکنیه می‌داند، اما در تبیین سخن گفتن آتش جهنم و عبارت «هل من مزید»، بر حقیقی بودن گفت‌وگوی جهنم و پروردگار تأکید می‌ورزد.

سید مصطفی خمینی نیز با تکیه بر آیه «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴)، از حیات واقعی در سرای آخرت سخن می‌گوید و حمل این اوصاف بر مجاز و استعاره را بر پایه این لیه رد می‌کند. فخر رازی با استناد به قدرت مطلق الهی، امکان خلق حیات و شعور در اشیای بی‌جان را ممکن می‌داند و وقوع خرق عادت را می‌پذیرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۵۵). بیضاوی نیز در تفسیر آیه ق: ۳۰، حیات جهنم را مخلوق الهی دانسته و آن را به نطق اعضای بدن

پیوند می‌زند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

بر این اساس، دیدگاه حقیقت‌باوران بر دو پایه استوار است: نخست، از نظر عقلی و وقوعی، نطق اشیاء در قیامت ممکن است؛ زیرا خداوند قادر است در روز رستاخیز قدرت سخن گفتن را در آنها ایجاد کند و این امر هیچ‌گونه تعارضی با قدرت مطلق او ندارد. دوم، به تصریح قرآن کریم، «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ»، سرای آخرت، سرای حقیقت و زندگی واقعی است؛ بنابراین، مجاز و استعاره در آن راه ندارد و تأویل اوصاف اخروی با واقعیت حیات اخروی ناسازگار است.

در مقابل، دیدگاه مجازگرایی، اوصاف عاقلانه را به صورت استعاره، مجاز عقلی یا زبان حال تفسیر می‌کند تا با اصول تنزیه و عقلانیت سازگار بماند. این دیدگاه بیشتر توسط اصحاب معتزله، مانند ابن عربی، قاضی عبدالجبار و برخی از علمای ادب و بلاغت، مانند سکاکی، مطرح شده است.

سکاکی آتش جهنم را استعاره‌ای برای شدت عذاب می‌داند (سکاکی، بی تا، ص ۴۹۹). ابن عاشور رؤیت آتش در آیه فرقان: ۱۲ را استعاره مکنیه یا مجاز عقلی دانسته و آن را به فرشتگان عذاب نسبت می‌دهد (ابن عاشور، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۲). ابن عربی شهادت اعضای بدن را نطق حال و دلالت تکوینی می‌داند، نه نطق حقیقی (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۷۷). قاضی عبدالجبار نیز شهادت اعضا را یا به خلقت نطق یا به اسناد مجازی تفسیر می‌کند و هدف را لطف الهی در ترغیب انسان به طاعت می‌داند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲، ص ۵۲۵). بیضاوی نیز در برخی موارد ترجیح می‌دهد تصویرسازی بلاغی جهنم را بپذیرد. این گروه با تأکید بر تجربه عادی جهان مادی، تجسیم را ناسازگار با عقل دانسته و تأویل را ضروری می‌شمارند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۴۳).

دیدگاه تقدیرگرایی، که ابوالفتوح رازی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۱۹۹) و طبرسی از آن حمایت می‌کنند و شیخ طوسی نیز (طوسی، بی تا، ج ۷، ص ۴۷۵) بدان پرداخته است، با فرض کلمات محذوف، میان ظاهر و باطن آیات پیوند برقرار می‌سازد و تبیین خود را بر فشرده‌گی بیان قرآنی مبتنی می‌کند. ابوالفتوح در تفسیر آیه فرقان: ۱۲، «رَأْتَهُمْ» را با تقدیر «خزنة النار» تفسیر کرده

و حذف مضاف را با آیه «وَسَلِّ الْقَرْيَةَ» (یوسف: ۸۲) توجیه می‌کند. طبرسی نیز در آیه ق: ۳۰، خطاب را متوجه فرشتگان عذاب می‌داند و زبان حال را نیز محتمل می‌شمارد. این دیدگاه با تکیه بر سنت فصاحت عربی و نمونه‌هایی از اشعار کهن، حذف را نشانه ایجاز و بلاغت قرآن می‌داند. قرطبی نیز در تفسیر آیه «تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ»، با فرض حذف، «ماء الأنهار» را تقدیر درست آیه معرفی می‌کند.

۳. بازخوانی نهایی عاقل‌انگاری اشیاء اخروی: از بلاغت تا واقعیت

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری در آیات ناظر به عاقل‌انگاری اشیای اخروی نشان داد که اختلاف مفسران صرفاً به تشخیص مصداق‌های بلاغی یا مجازی محدود نمی‌شود، بلکه ریشه در مبانی کلامی و پیش‌فرض‌های آنان درباره ماهیت عالم آخرت دارد. در این میان، دیدگاه حقیقت‌گرایانه، با تکیه بر منطق درونی قرآن و تصویری که از سرای آخرت ارائه می‌دهد، از انسجام بیشتری برخوردار است. این دیدگاه، ضمن موافقت با قاعده و همسویی با اصل عدم مجاز، می‌تواند تبیین جامع‌تری از اوصاف عاقلانه اشیای اخروی ارائه دهد. در این بخش، این مدعا از سه منظر قوت استدلال، سازگاری با متن قرآن و نسبت آن با بلاغت قرآنی بررسی می‌شود.

منظر نخست: قوت استدلال در رویکرد حقیقت‌گرایانه

نخستین امتیاز دیدگاه حقیقت‌گرایانه، انسجام روش‌شناختی آن در مواجهه با مجموعه آیات مربوط به عالم آخرت است. این رویکرد، بدون نیاز به فرض تقدیرهای مکرر، زبان حال یا انتقال فعل به فاعل‌های مقدر، مانند فرشتگان عذاب یا آب نهرها، بر ظاهر آیات التزام می‌ورزد و اوصاف عاقلانه اشیای اخروی را بر معنای حقیقی حمل می‌کند. در مقابل، رویکردهای مجازگرایانه و تقدیرمحور غالباً ناچارند برای هر آیه، توضیحی مستقل و موردی ارائه دهند؛ به گونه‌ای که در یک موضع به استعاره، در موضعی دیگر به مجاز عقلی و در آیه‌ای دیگر به حذف و تقدیر متوسل می‌شوند. این تکرار ابزارهای تفسیری، هرچند در مواردی ممکن است از نظر بلاغی قابل دفاع باشد، اما در مجموع از شکل‌گیری یک چارچوب تبیینی منسجم جلوگیری می‌کند.

از سوی دیگر، حقیقت‌گرایی با پذیرش امکان عقلی نطق، ادراک و شعور در اشیای اخروی،

استدلال خود را بر قدرت مطلق الهی استوار می‌سازد؛ قدرتی که در خود قرآن، در مواردی مانند نطق اعضای بدن انسان، به‌صراحت مفروض گرفته شده است. در این چارچوب، تفاوتی بنیادین میان نطق انسان، اعضای بدن یا حتی جهنم وجود ندارد؛ زیرا همگی در قلمرو فعل الهی و در جهانی واقع می‌شوند که قوانین آن لزوماً تابع عادات دنیوی نیست. بنابراین، حقیقت‌گرایی بدون گرفتار شدن در تعارض‌های عقلی، می‌کوشد امور اخروی را با معیارهای خاص همان عالم بفهمد، نه با الگوهای برگرفته از تجربه‌های دنیوی؛ و همین امر به انسجام بیشتر این رویکرد می‌انجامد. افزون بر این، نکته مهم‌تر آنکه اساس این دیدگاه به سخن امیرالمؤمنین علیه السلام بازمی‌گردد که فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْآخِرَةِ عِيَانُهُ أَعْظَمُ مِنْ سَمَاعِهِ؛ تمام امور آخرت، آنچه از آنها در آینده خواهی دید، بزرگ‌تر از چیزی است که تاکنون شنیده‌ای» (سید رضی، ۱۳۸۵، خطبه ۱۱۴). زیرا آنچه ما را بر آن می‌دارد که برخی امور اخروی را مجاز بپنداریم، آن است که امور اخروی را با امور دنیوی قیاس می‌کنیم؛ حال آنکه، بر اساس این حدیث شریف، امور اخروی قابل قیاس با امور دنیوی نیستند. از سوی دیگر، حقیقت و مجاز را با توجه به «اصطلاح تخاطب» می‌سنجند و اصطلاح تخاطب قرآن نیز با توجه به این قرائن شکل می‌گیرد (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸).

منظر دوم: سازگاری دیدگاه حقیقت‌گرایی با منطق درونی قرآن

دومین محور برتری دیدگاه حقیقت‌گرایی، سازگاری آن با تصویر کلان قرآن از عالم آخرت است. قرآن کریم آخرت را نه عالمی تمثیلی یا صرفاً ذهنی، بلکه سرای «حیات واقعی» معرفی می‌کند: «إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت: ۶۴). این تعبیر نشان می‌دهد که آخرت مرتبه‌ای شدیدتر و بالفعل‌تر از وجود است، نه نسخه‌ای ضعیف‌تر یا نمادین از جهان ماده. هنگامی که ادبیات قرآن بر پلایه‌ای شکل گرفته است که این جهان را «دنیا» و مقام تنزل‌یافته آخرت می‌داند، قاعدتاً آخرت را باید مقام تعالی‌یافته دنیا دانست (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸). بر اساس این منطق، حمل اوصاف عاقلانه اشیای اخروی بر مجاز، در واقع تحمیل الگوهای ادراکی دنیوی بر جهانی است که قرآن آن را دارای ساختار وجودی متفاوت می‌داند (صابونی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۲).

در این چارچوب، سخن گفتن جهنم، شهادت اعضای بدن یا جریان نهرهای بهشتی، نه اموری

بعید یا نیازمند توجیه بلاغی، بلکه جلوه‌هایی قلیل بیان از حیات فراگیر عالم آخرت‌لند؛ و حقیقت حتی بیش از اینهاست. دیدگاه حقیقت‌گرایانه، با اتکا بر این مبنا، می‌تواند میان آیات مختلف انسجام برقرار کند و آنها را ذیل یک اصل کلان، یعنی «حیات ذاتی آخرت»، تفسیر نماید. در مقابل، بسیاری از تفسیرهای مجازگرایانه، هرچند در مقام تنزیه یا عقلانیت‌سازی شکل گرفته‌اند، اما ناخواسته از این منطق قرآنی فاصله گرفته و به تفسیرهایی روی آورده‌اند که بیش از آنکه از متن برخیزند، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی مفسرند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۳۱).

منظر سوم: نقش تکمیلی بلاغت قرآن در بیان حقیقت اخروی

قرآن ادبیاتی را بنا نهاده است که در آن، گاهی نوزاد در گهواره سخن می‌گوید (آل عمران: ۴۶) و سخن گفتن او، بر اساس قرینه موجود در متن قرآن، یعنی «کهلاً»، همانند سخن گفتن کهنسالان کامل‌العقل است (سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۲). بدین معنا که کسی گمان نکند در اینجا مجازی در کار است یا مثلاً از گریه طفل به سخن گفتن تعبیر شده یا معنای دیگری اراده شده است؛ بلکه این سخن گفتن حقیقت دارد، همانند سخنان پیران. پس نکته مهم آن است که پذیرش حقیقت‌گرایی به معنای نادیده گرفتن بلاغت قرآن یا تقلیل نقش آن نیست. برعکس، بلاغت قرآنی در این رویکرد، نقشی تکمیلی و تبیینی می‌یابد، نه جایگزین حقیقت. زبان قرآن در توصیف امور اخروی، به دلیل فرابودن این واقعیت‌ها از تجربه حسی انسان، ناگزیر از بهره‌گیری از ابزارهای بلاغی مانند تشخیص، تمثیل و تصویرسازی است؛ اما این ابزارها برای پنهان‌سازی واقعیت به کار نرفته‌اند، بلکه برای قابل‌فهم کردن آن واقعیت‌ها در سطح ادراک انسانی به کار گرفته شده‌اند. اتفاقاً هنگامی که یک متن، بنای خود را بر بیان حقیقتی می‌گذارد که در آن عجایب هستی نمایان می‌شود، خود یکی از محورهای بلاغت را پوشش داده است.

از این منظر، تشخیص و اسناد اوصاف عاقلانه به اشیای اخروی، نه صرفاً یک آرایه ادبی، بلکه شیوه‌ای زبانی برای انتقال حقیقتی وجودی است که بدون این قالب‌ها قابل بیان مستقیم نیست. به بیان دیگر، بلاغت قرآن در این موارد، واسطه ادراک حقیقت است، نه قرینه‌ای برای انصراف از آن. چنین نگاهی، امکان جمع میان ظاهر آیات و ظرافت‌های بلاغی را فراهم می‌سازد و نشان می‌دهد

که زبان قرآن، هم‌زمان هم حقیقت‌نماست و هم بلاغی، بی‌آنکه یکی را فدای دیگری کند.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که انتساب اوصاف عاقلانه‌ای چون ادراک، تکلم و اراده به اشیای اخروی در قرآن کریم، صرفاً جنبه‌ای مجازی یا استعاری ندارد، بلکه بر واقعیتی در ساختار وجودی عالم آخرت دلالت می‌کند. بررسی تطبیقی آرای مفسران نشان داد که در تبیین این مسئله، سه رویکرد اصلی وجود دارد: رویکرد حقیقت‌گرایی، رویکرد مجازگرایی و دیدگاهی مبتنی بر تقدیر یا حذف الفاظ. تحلیل این رویکردها نشان می‌دهد که دیدگاه حقیقت‌گرایی، از حیث انسجام تفسیری و سازگاری با منطق درونی متن قرآن، از قوت بیشتری برخوردار است. تصویر قرآن از آخرت به‌عنوان جهانی سراسر فعلیت و حیات واقعی، اقتضا می‌کند که موجودات آن در مرتبه‌ای از شعور و ادراک قرار گیرند؛ از این رو، کاربرد اوصاف عاقلانه درباره آنها ناظر به حقیقتی خارجی است، نه صرفاً بیانی بلاغی. در مقابل، بسیاری از تفسیرهای مجازگرایانه، بیش از آنکه بر متن استوار باشند، متأثر از پیش‌فرض‌های کلامی مفسران‌اند. در این میان، بلاغت قرآنی نقشی تبیینی و تکمیلی ایفا می‌کند و در خدمت بیان حقیقت قرار می‌گیرد، نه جایگزین آن. نوآوری این پژوهش آن است که با تحلیل تطبیقی آرای مفسران و اتکا بر منطق درونی زبان قرآن، چارچوبی تفسیری ارائه می‌کند که عاقل‌انگاری اشیای اخروی را به‌عنوان بازتابی از نسبت میان بلاغت قرآنی و واقعیت عالم آخرت تبیین می‌سازد.

پانویس‌ها

۱. بلاغیان، مجاز را این‌گونه تعریف می‌کنند: لفظی است که در «غیر ما وضع له» در اصطلاح تخاطب، به کار رود (ر.ک: هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸).
۲. مجاز عقلی آن است که فعل، یا هر واژه‌ای که معنای فعل دارد، مانند اسم فاعل، اسم مفعول و مصدر، به چیزی نسبت داده شود که در واقع انجام‌دهنده یا پذیرنده آن فعل نیست. این نوع نسبت دادن به دلیل وجود نوعی ارتباط یا مناسبت میان آن دو صورت می‌گیرد و همواره قرینه‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود گوینده، اسناد حقیقی نبوده

است (ر.ک: همان مدرک، ص ۲۳۷).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، أحمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). الإیمان. المكتب الإسلامی.
۳. ابن جنی، عثمان بن جنی. (بی تا). الخصائص. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير و التئیر. بیروت: مؤسسة التاریخ.
۵. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع؛ دار صادر.
۷. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۹. بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۲ش). روش شناسی تفسیر قرآن. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۶ش). مختصر المعانی. بیروت: دارالفکر.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). سرچشمه‌ی اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی رحمته الله علیه.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم؛ الدار الشامیة.

١٥. زبیدی، محمد مرتضی. (١٤١٤ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
١٦. سبزواری، عبدالاعلی. (١٤٠٩ق). مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: دفتر سماحة آیت الله العظمی سبزواری رحمته الله علیه.
١٧. سکاکی، یوسف بن أبی بکر. (بی تا). مفتاح العلوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.
١٨. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (١٤٠٨ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
١٩. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین. (١٣٨٥ش). نهج البلاغة. ترجمه محمد دشتی. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
٢٠. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین. (١٤٠٦ق). تلخیص البیان فی مجازات القرآن. بیروت: دارالأضواء.
٢١. صابونی، محمد علی. (١٤٢١ق). صفوة التفاسیر. بیروت: دارالفکر.
٢٢. طباطبائی، سید محمد حسین. (١٤١٧ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرّسین قم.
٢٣. ———. (١٤٢٧ق). تفسیر البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن. قم: دارالتعارف للمطبوعات.
٢٤. طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٢٥. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٦. فاکر میبدی، محمد. (١٤٢٨ق). قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة. قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
٢٧. فخر رازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار

إحياء التراث العربی.

۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
۲۹. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی‌تا). متشابه القرآن. بیروت: مکتبه دارالتراث.
۳۰. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لأحكام القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۱. کشاورزی، کمال. (۱۴۰۴ش). درآمدی بر روش تفسیر زیبایی‌شناختی قرآن (مطالعه تطبیقی سوره فجر). قم: پیام مهدی.
۳۲. محلی، محمد بن احمد؛ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۲۱ق). تفسیر الجلالین. بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
۳۳. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵ش). أصول الفقه. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
۳۴. هاشمی، احمد. (۱۳۸۱ش). جواهر البلاغة. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

