

«مقاله پژوهشی»

## نماد و نقش آن در تبیین لایه های معنایی صفات خبریه خداوند در قرآن

علی سعیدی<sup>۱</sup>

۱. مدرس گروه معارف اسلامی دانشگاه خاتم الانبیاء (ص)، تهران، ایران alisaieidi5555@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۳

### Symbol and its role in explaining the semantic layers of God's attributes in the Qur'an

Ali Saïidi<sup>1</sup>

1. Teacher of Islamic Teachings, Khatam Ol-Anbia University, alisaieidi5555@gmail.com

#### Abstract

The Qur'an, as a divine text, is composed of interconnected semantic layers. These layers, while having semantic integrity, are "detailed" in word order; Accurate understanding of these layers requires linguistic tools to guide the audience to its deepest layers and guide them to the deepest layers and bring them closer to semantic integration. A symbol is a sign of something sacred and descended from worlds beyond man, which manifests itself in the context of words in order to establish a connection between meaning and understanding between man and these transcendental meanings. In this research, an attempt has been made to create a deep connection between the verses of God's news attributes and their deep meaning with the audience and commentators with the help of symbols in order to prevent the division of their opinions and personal relationship to God under these verses. The result is that the Holy Qur'an, as a book that descended from the realm of the kingdom and the soul of the soul, was presented in the form of human words and in proportion to her thoughts in the human vessel. Based on this category, some verses were revealed under the news attributes of God (face, eye, iodine, equator on the throne, soul, above, hearing, sight); Because it benefits from the same combination, it has tended to interpret commentators and philosophers differentl

**Keywords:** Quran, symbol, news attributes, semantic layers, personality.

#### چکیده:

قرآن به عنوان متنی الهی از لایه های معنایی به هم پیوسته تشکیل شده است. این لایه ها در عین یکپارچگی معنایی در چینش کلمات «تفصیل» یافته است؛ که دریافت دقیق این لایه ها، نیازمند به ابزار زبان شناسی است تا ضمن همراه ساختن مخاطب با مسیر معنایی خود، او را تا عمیق ترین لایه ها رهنمون و به یکپارچگی معنایی نزدیک نماید. نماد، نشانه ای امری قدسی و فرود آمده از عوالمی فراتر از انسان است که خود را در بستر واژگان به ظهور می رساند تا بتواند میان انسان و این معنایی ماورایی، پیوند معنا و فهم برقرار سازد. در این پژوهش تلاش شده است به کمک نماد، میان آیات صفات خبریه خداوند و مفهوم عمیق آن ها با مخاطبان و مفسران پیوند عمیق ایجاد شود تا از تشتت آراء آن ها و نسبت شخص وارگی به خداوند در ذیل این آیات جلوگیری به عمل آید. نتیجه این که قرآن کریم به عنوان کتابی که از عالم ملکوت و جانِ نفس نزول پیدا کرده، در قالب الفاظ بشری و به تناسب افکار او در ظرف بشری مظلوف گردید. مبتنی بر این مقوله، بعضی از آیات که ذیل صفات خبریه خداوند «وجه، عین، ید، استواء بر عرش، نفس»، نازل گردید؛ چون از همین ترکیب بهره مند است، مفسران و فلاسفه را به گرایش های متفاوت تفسیری سوق داده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، نماد، صفات خبریه، لایه های معنایی، شخص وارگی.

## ۱ - مقدمه

باید دانست که متن قرآن در لایه های مختلف معنایی شکل می گیرد و یا به خود شکل می دهد، در حالی که از یک معنای واحد، تفصیل و گسترش یافته و در بستر متکثر الفاظ، خود می نماید و هم سعی در بیان معانی فرازمانی و فرامکانی دارد و گریزی ندارد جز اینکه از مقدمات «نماد» یعنی «زبان استعاری، رمزدار و تأویل پذیر» استفاده نماید؛ چرا که امکان بیان معانی عمیق تر در لایه های ظاهری از یک سو و معانی فرازمانی و فرامکانی در بستر تاریخی مشخص از سویی دیگر، جز به استفاده از این زبان امکان پذیر نیست (نک: مطیع، ۱۳۹۱ش: ۷۸). از دیگر سو، همانگونه که در محاورات عادی معمولاً انسان ها برای توصیف یکدیگر صفاتی را به کار می برند، خداوند نیز برای توصیف خود برای ارتباط آسان انسان با او مطابق با عرف عقلی، از گزاره های بشری در دین استفاده کرده است. اوصاف و صفاتی همچون «وجه - عین - ید و ...» این مسأله را فراروی این مقاله قرار داده است: آیا صفات خبریه خداوند در قرآن برتشخص و شخص وارگی خداوند دلالت دارند؟ و آیا ذکر این صفات به زبان بشری و همگرا با اوصاف انسانی بر مفهوم انسانی آن دلالت ندارد؟ و در ادامه بهترین راه برای حصول به مفهوم درست و عمیق آن در جهت دوری از اختلافات تفسیری چگونه متصور است؟ بنابراین در این مقاله، نخست مفهوم شناسی نماد را مورد بررسی قرار می دهیم و در ادامه از زبان نمادین در قرآن با مزیت آن سخن می گوئیم. آنگاه صفات خبریه خداوند را به وسیله ی نماد به همراه کم و کیف لایه های معنایی آن مورد بررسی قرار داده و در انتها پی به اختلافات

تفسیری مفسرانی که با نگاه کلامی، سعی در تفسیر این دسته از آیات دارند، برده و با یک اینهمانی دقیق به مفهوم اصلی آیات دسترسی پیدا می کنیم.

## ۲- پیشینه پژوهش

۱- ولی الله عباسی (۱۳۸۶)، نقد و بررسی نظریه نمادین در باب زبان وحی. مجله تخصصی الهیات و حقوق، فصل پاییز، شماره ۲۵. در مقاله مزبور، نویسنده به دنبال بررسی تلقی برخی از روشنفکران غربی و مسلمان به نمادین بودن زبان وحی است که با دسته بندی غیرشناختاری از آن، زبان دین را واقع نما نمی دانند.

۲- محمد ایلخانی و سید مهدی میرهاشمی اسفهان (۱۳۸۸)، زبان نمادین از دیدگاه پل تیلیش. مجله نشریه پژوهش های فلسفی نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۲۱۰، سال ۵۲، بهار و تابستان. در این مقاله، نویسندگان متناظر به نظریه پل تیلیش (متکلم مسیحی) در خصوص زبان دین، به این مفهوم دست یافتند که همه ی گزاره های دینی نمی تواند واقع نما باشد. همچنین تیلیش با تفکیک حوزه ایمان از علم، زبان ویژه ای (زبان نمادین) را برای بیان آموزه های دینی برمی گزیند. و نظریه نمادهای دینی را پاسخی به دغدغه های انسان معاصر با استفاده از مفاهیم فرهنگی می داند.

۳- محمدعلی رضایی اصفهانی (۱۳۸۹)، قرآن و زبان نمادین. مجله آموزه های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۲، زمستان. در مقاله مزبور، نویسنده نخست به مفهوم شناسی زبان قرآن و تاریخچه ی آن و معنای نماد و سمبل و رمز می پردازد. سپس سه رویکرد: نمادنگاری به معنای عام که کل قرآن را

صفات می پردازد، اتفاقی که در پژوهش های سابق از لحاظ مبانی و روش و با عنوان پژوهش حاضر صورت پذیرفته بود.

### ۳- مفهوم نماد

نماد در زبان فارسی مرادف رمز در عربی و سمبل در زبان های اروپایی است (نک: پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۵) که در لغت به معنی اشاره، ایما، علامت، معنی باطنی، نشانه ی مخصوص و ... آمده است (مشیری، ۱۳۶۹: ذیل مدخل رمز). نماد در کلی ترین مفهوم به معنی چیزی است که بر معنایی و رای آن چه ظاهرش می نماید، دلالت می کند (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۳۸۱). با وجود تشابه صوری نماد و نشانه از نظر دلالت بر غیر خود، نماد معنایی گسترده تر و پیچیده تر از نشانه دارد. نشانه فقط یک معنا دارد. گل سرخ افزون بر زیبایی نماد مفاهیم دیگری چون: عشق، طراوت، جوانی و... واقع می شود (همانجا). پول ریکور، فیلسوف معاصر فرانسوی، در مقام تعریف نماد (رمز) می گوید: نماد هرگونه ساختار دلالت کننده ای است که در آن معنای آغازین و صریح، همراه خود معناهای دیگری را پیش می آورد و این معناها، نامستقیم و صوری هستند و صرفاً از راه معنای نخست شناخته می شوند (همانجا: ۱۳۸۲).

نماد از این نظر که معنی مجازی دارد به استعاره نزدیک است، و چون علاوه بر معنی مجازی، اراده ی معنای واقعی هم در آن امکان دارد، به کنایه شباهت می یابد. اما با وجود این از هر دو متمایز است و چون در آن قرینه ای مشخص وجود ندارد تا به مفهومی روشن رهنمون شود از استعاره و کنایه پیچیده تر است. پس خاصیت اصلی نماد، این است که به یک معنی مجازی

اشارات رمزآلود می داند معرفی و نقد کرده، سپس نمادنگاری به معنای خاص در مورد صفات خدا را از قول پل تیلیش بیان و نقد می کند و در پایان نمادنگاری به معنای اخص از قول شهید مطهری را مطرح کرده است.

۴- محمد محمد رضایی و همکاران (۱۳۹۳)، علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن. مجله دوفصلنامه پژوهشی تفسیر و زبان قرآن، شماره چهارم، بهار و تابستان. در مقاله مزبور، نویسندگان به بررسی زبان دین به عنوان یکی از مباحث فلسفه دین پرداختند و در ادامه ضمن نقد دیدگاه های غیرواقع نما بودن زبان دین، به تبیین و تشریح نظرات علامه طباطبایی در راستای زبان قرآن پرداختند. که ایشان ساختار زبان قرآن را برخلاف غیرواقع نمایی پل تیلیش و امثال او، بر مبنای عرف عام، برای تفهیم بهتر و سریعتر دانسته. و از آن جا که در زبان عرف عقلا از رمز، استعاره، کنایه و نماد برای تفهیم بهتر و سریعتر مطلب استفاده می شود، خداوند نیز در قرآن در مواردی این صناعات ادبی را جهت تقریب ذهن از محسوس به معقول به کار برده است.

نقطه تمایز تحقیق حاضر با تحقیق های قبلی در این موضوع است که نویسنده علیرغم تبیین و نقد نظریه پل تیلیش و رویکرد او به زبان دین به عنوان یک الگوی غیرشناختی، به دنبال بررسی ابعاد صفات خبریه خداوند در قرآن به شکل مجزا است. افزون بر آن، نویسنده در انتها ضمن تعریف نماد، توجه لازم را معطوف به معنای ماورایی آن به مفهوم مجاز، کنایه و استعاره دانسته و در ادامه با استفاده از این معنای ماورایی و مجازی، به کشف لایه های معنایی آن

## ۴- نظریه نمادگرایی

این نظریه، با نفی واقع‌نمایی زبان دین، گزاره‌های دینی را نمادی از اموری در ورای آن‌ها می‌داند. باید دانست که پیش‌فرض مقبول در کاربرد هر زبان، از جمله زبان دینی معناداری آن است. تا دوران جدید هیچ‌گاه در این پیش‌فرض تردید نشده بود. اما در آغاز قرن بیستم گروهی از فیلسوفان مکتب اصالت تجربه، بر اساس تحلیلی فلسفی از معرفت، این پیش‌فرض را به چالش کشیدند. پوزیتیویست‌ها که داده‌های علمی را یافته‌ی حسی می‌دانستند، قائل شدند که همه‌ی مفهوم‌های علمی (مانند مفهوم اتم، الکترون و ...) و قضایای تحقیق‌پذیر را باید بتوان به گزاره‌های راجع به تأثرات حسی و نتایج تجربی مستقیم تحویل برد (باربور، ۱۳۷۴: ۱۹۷).

بر اساس این مبنای معرفتی، پوزیتیویسم منطقی به عنوان فلسفه‌ای که به «اصل تحقیق‌پذیری» قائل بود، بر آن شد که تنها نظریه‌های علمی مبتنی بر تأثرات حسی و گزاره‌های تحلیلی، معنادار قلمداد می‌شوند و سایر گزاره‌ها چون گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی و دینی که ملاک فوق‌را ندارند، بی‌معنا به شمار می‌آیند (همانجا: ۱۹۸). بر اساس اصل تحقیق‌پذیری، هر سخن که برای تعیین صدق آن، روش تجربی وجود داشته باشد معنادار، و در غیر این صورت، بی‌معنا و مهمل است. آنان زبان علم را نمونه‌ی شاخص یک زبان دقیق و آزمون‌پذیر دانستند و آن را معیار تمایز گزاره‌های معرفت‌بخش و معنادار، از گزاره‌های بی‌معنا معرفی کرد. بر این اساس در دهه‌ی دوم قرن بیستم پوزیتیویست‌های منطقی، نظریه‌ای را بسط دادند که

مشخص محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنی مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد.

در نظر یونگ نماد بهترین تصویر ممکن برای تجسیم چیز نسبتاً ناشناخته‌ای است که نمی‌توان آن را به شیوه‌ای روشن تر نشان داد و میرچا الیاده نقش نماد را رفتن به ماورای محدودیت‌های انسانی می‌داند (همانجا).

بنابراین از آنجایی که هدف نگارنده رسیدن به مفهوم ماورایی صفات خداوند در قرآن با پارادایم زبانشناختی نماد است؛ می‌توان از دل تشنگی آراء تفسیری مفسران به یک وحدت رویه‌ی مفهومی رسید و از دیگر سواز برداشت نادرست سنت مسیحی نسبت به ناواقع‌گرایی زبان دینی به عنوان زبان نمادین، رهایی یافت. فلذا در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت که زبان قرآن ضمن در نظر گرفتن سطوح مختلف معرفتی مخاطبین خود، به عنوان یکی از متون دینی از لایه‌های مختلف معنایی شکل گرفته یا به خود شکل داده است - در حالی که از معنای واحد، تفصیل و گسترش می‌یابد و در بستر متکثر الفاظ، خود می‌نماید - و در عین حال سعی دارد معانی فرازمانی و فرامکانی را بیان کند، گریزی ندارد جز اینکه زبانی استعاری، رمزدار و تأویل‌دار داشته باشد (مطیع، ۱۳۹۱: ۷۸). پس برخلاف نمادین بودن زبان دین به عنوان یک امر ناواقع‌گرا در کلام مسیحی، رهیافت ماورایی نماد ما را به این مهم می‌رساند که زبان قرآن با در نظر گرفتن تمام سطوح معرفتی مخاطبین و رعایت شیوه‌ی تخاطب‌گون خود، واقع‌نماست. در ادامه به بررسی پیش‌زمینه‌ی نمادنگاری زبان دین به مفهوم ناواقع‌گرایی خواهیم پرداخت.

«نباید به دنبال معنا کردن و تفسیر تک تک کلمات و واژه های به کار رفته در جمله باشیم و گرنه به جایی نمی رسیم؛ برای مثال، در گزاره «خدا آسمان و زمین را آفرید» نباید کلمه «آفرید» را جدا از کل جمله در نظر گرفته، به دنبال معنای آن باشیم. آن چه بر ما لازم است این است که تصویری را که کل جمله ارائه می کند بفهمیم و کارکرد آن را در ورای کلمات پیدا کنیم» (Alston, 1998: p145).

شکی نیست که در میان گزاره های صفات خداوند در قرآن، ظاهر آن ها مراد نیست، بلکه مقصودی فراتر از ظاهرشان مورد نظر است. این نوع کاربرد که نوعی کنایه گویی است، نمونه های متعددی در متن قرآن دارد، اما نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد این است که این گونه کاربست ها، همواره همراه با قرینه درونی یا بیرونی هستند که هر آشنای با قواعد زبان عربی و متخصص در زمینه مورد بحث، از آن آگاهی دارد؛ برای مثال مقصود از آیه: «...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...» (اعراف / ۵۴)، ظاهر آن (قرار گرفتن خدا در تخت) نیست، بلکه اشاره به استیلاء او بر کل هستی است. این درک با توجه به سایر آیات نظیر آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) و نیز قواعد مسلم عقلی به دست می آید؛ از این رو، نباید همه گزاره های دینی را به یک سیاق حمل کرده، همه آن ها را کنایی و نمادین دانست.

اساساً بیشتر گزاره های متن قرآن ناظر به واقع و غیر کنایی است و هر جا کنایی یا نمادین است، همراه با قراین لفظی و عقلی است؛ بنابراین، این که زبان همه گزاره های دینی را زبان نمادین بدانیم، پندار خطایی است. وانگهی چنین پنداری با باور

«معنای زبان» را در گرو مشاهده ی تجربی می دانست (خرمشاهی، ۱۳۶۱: صص ۲۴-۳).

۵- واقع نمایی زبان نمادین و تشکیک آن در متون دینی

اگر چه در زبان نمادین، الفاظ نقش پلی را دارند که مخاطب را از معنای ظاهری کلمات و جمله به چیزی ورای آن ها انتقال می دهند؛ اما برخی نظیر یل تیلیش (۱۸۸۶-۱۹۶۵)، که متأثر از پوزیتویسم منطقی به عنوان یکی از معتقدان به تفسیر نمادین از زبان دین است، فقط گزاره «خدا خود وجود است» را استثناء کرده اند و آن را واقع نما و غیر نمادین و سایر گزاره های دینی را نمادین و غیرواقعی دانسته اند (نک: شیروانی، ۱۴۰۰: ۱۱۷).

از نظر تیلیش، عقیده به خدا را تنها می توان از طریق به کار بردن زبان نمادین به گونه ای درست ابراز کرد. «زبان دین زبان نمادهاست و به همین ترتیب، به چیزی ورای خود اشاره می کند و در عین حال با چیزی که به آن اشاره می کند شریک می شود» (Tillich, 1958: p42). رندال نیز که از جمله معتقدان به تفسیر نمادین زبان دین است در ذیل زبان نمادین می گوید: «همچنان که از تیلیش نقل کردیم، زبان نمادین می تواند تجربه ما را از امر الوهی روشن کند؛ به همان سان که یک شاعر با زبان شعر می تواند ژرفاهای نهفته را به جهان ما بگشاید، پیامبر یا قدیس نیز با بکارگیری نمادهای دینی می تواند به ما بیاموزد که چگونه امر الوهی را بیابیم؛ آن ها با زبان نمادین، الهام های خدا را به ما نشان می دهند» (Randall, 1958: p 129).

آلستون نیز بر اساس نظریه نمادگرایی، گزاره های الهیاتی را از اساس استعاری می داند و می گوید:

خود دینداران درباره محتوای مدعیات دینی خود نیز سازگار نیست.

۶- چستی زبان نمادین در صفات خبریه خداوند در قرآن

صفات خبریه، همان صفاتی هستند که از طریق نقل «قرآن و روایات» با مشابهت انسانی گزارش شده اند. درباره گزاره های دینی به ویژه صفاتی که برای خداوند به کار برده می شود مثل «علم، قدرت، حیات، وجه، فوقیت، نفس، ید، عرش، نظر، فوقیت، عین و تکلم»، نظریه ی درست همان است که آن ها را بر اساس زبان نمادین و استعاره، دارای لایه های چندگانه که با ارتباط طولی به نوعی از قاعده مشابهت برخوردار است، تعبیر کرد. به دیگر بیان، این صفات درست است که با الفاظ بشری نازل گردیده اند، اما به طور حقیقی در قالب زبان نمادین به خداوند اطلاق می شوند؛ چرا که نماد ما را به اشتراک مفهومی می رساند نه مصداقی؛ اشتراک مفهومی که بر اصل تشکیک در وجود مبتنی است، مثلاً مفهوم «وجود» در خدا و دیگر موجودات یکی است، اما مصداق کامل وجود ذات الهی است و در مراتب ضعیف تر، دیگر موجودات مصداق «وجود» به حساب می آیند. اشتراک مفهومی در واقع، نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی است و قلمرویی را که از حس و تجربه انسان دور است به وسیله قلمرویی حسی قابل درک می کند؛ مانند زبان نمادین و استعاره مفهومی «زندگی سفر است» که مفهوم زندگی، با مفهوم حسی و ملموس سفر، درک می شود. در زندگی، افراد همچون مسافرانی هستند که در یک سفر با هم، هم مسیر و همراهند و اهداف مشترک در زندگی، مقصد سفر آنهاست و رابطه بین آنان این امکان را می دهد که

اهداف مشترک خود را با هم پیگیری کنند. ممکن است مواعی هم سر راه باشد یا به دو راهی برسند و باید در مورد آن ها تصمیم بگیرند. بین این دو قلمرو، تناظرهای هستی شناختی و معرفت شناختی وجود دارد (قائمی نیا، ۱۳۸۸: ۳۴).

بنابراین اوصاف الهی و حکایت هایی که در قرآن مجید آمده دارای معناهای قدسی، باطنی و مرموزی هستند که رخدادهایی در «جهان معنا» را تکرار می کنند و راه پی بردن به این لایه های مرموز و باطنی در گرو نمادین بودن این صفات است. همچنین برای رهایی از تشخص یا شخص وارگی «Personhood» که مارتین بوبر یهودی در قالب «من - تو» و «من - آن» القاء می کند (جان هیک ، ۱۳۷۶: ۲۶ - ۲۷)، باید گفت: صفات «تشخص» و «شخص وارگی» که مستلزم تشبیه محض خداوند متعال به انسان است، از نظر تفکر اسلامی باطل است، اگر چه در آیات بسیاری از قرآن، خداوند خود را با صفاتی از قبیل: «ید - وجه - عین و..» معرفی می کند. اما در این «انسان وارگی» هدف قرآن، شخصیت دادن به خداوند نیست؛ بلکه در دیالکتیک خود در شیوه ی عقلایی و عرفی زبان، در حال تخاطب با انسان است.

در این راستا علامه طباطبایی معتقد است که اسلام معارف عالی را در قالب ساده ای ریخته تا برای فهم های ساده و عقول عوام قابل هضم باشد و بدین ترتیب فهم و عقل عادی مردم از پشت پرده و به صورت فشرده و در بسته این حقایق را لمس می کند و بدان می رسد و این چیزی است که به صلاح عموم است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۹۴). به اعتقاد ایشان، این بدان معنا نیست که حقایق برای اهلس مکتوم بماند؛ بلکه

أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران/ ۲۸)؛ «قُلْ إِنْ تُخَفُّوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران/ ۲۹)؛ «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رُوْفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران/ ۳۰).

آلوسی در ذیل تفسیر آیه ۲۸، «نَفْسُهُ» را به نقل از ابن عباس به معنای «عذاب الهی» می داند. اما در ادامه رویکرد تفسیری خود به تبعیت از متقدمین، آن را به «ذات الهی» تعبیر می کند که این کاربرد معناشناختی از هیچ قاعده و چارچوب تفسیری پیروی نمی کند. مفسر مزبور در ادامه با تحلیلی که از معناشناسی واژه های آیه ی ۳۰ همین سوره به دست می آورد، می گوید: «خلافکاران در روز قیامت به واسطه ی اعمال شنیع و زشت شان دوست دارند با آن اعمال، فرسنگ ها فاصله داشته باشند. پس «نفس» را در این آیه، برخلاف آیه ی قبل، به مفهوم قوه ی قهریه و غضب خداوند می داند؛ چرا که مؤمنین به تبعیت از «وَ اللَّهُ رُوْفٌ بِالْعِبَادِ»، اگر نسبت به رحمت خداوند و راه های شیطان معرفت پیدا کنند، می توانند از خشم و غضب خداوند در امان بوده و به رستگاری برسند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۲۲/۲ - ۱۲۴).

علامه طباطبایی و زمخشری با اندکی تفاوت با آلوسی که منبعث از برداشت کلامی و فلسفی آن ها نسبت به بسیط بودن و غیرمرکب بودن ذات خداوند است، «نفس» را در هر دو آیه همانند آلوسی به «ذات - عذاب - رحمت - غضب - وعد و وعید خداوند»،

خواص بی پرده و روشن و با همان زیبایی دلپذیر و حس بدیل این حقایق را به اندازه ی درک و قابلیت خویش می یابند (همانجا). علامه در ادامه آورده که اسلام مردم را در شناسایی خداوند و توصیف وی مابین تشبیه و تنزیه قرار داده است یعنی خدا را این طور وصف کرده که حیات دارد، ولی نه مثل حیات ما، علم دارد اما نه مثل علم ما، قدرت دارد، نه مثل قدرت ما و ... (همانجا). از نظر علامه، قرآن بدین ترتیب موفق شده است که اولاً: دین و دستورات آن را به طور یکنواخت بر عوام و خواص عرضه دارد و ثانیاً: عقل سلیم را به کار گیرد و نگذارد که این موهبت الهی بی هوده و بی فایده به حال خود بماند و ثالثاً: میان طبقات مختلف اجتماع انسانی یک نوع وحدت ایجاد کند (همانجا: ۲۹۵).

در ادامه با استفاده از کاریست «نماد»، وارد مبحث صفات خداوند در قرآن می شویم و با رویکردی لایه محور، به تفکیک، آن صفات را از لحاظ ساختار معنایی مورد بررسی قرار می دهیم تا علاوه بر دریافت عالی ترین سطح معنایی صفات و میرا دانستن خداوند از انسان وارگی، ختمی بر قائله ی اختلافات تفسیری مفسران ذیل این گزاره ها داشته و بتوان به یک اجماع و قدر مشترک مفهومی دست پیدا کرد.

#### ۷- نفس

واژه «نفس»، ۳۸۶ بار در قرآن به کار رفته است و از این تعداد، شش بار به صورت مضاف به خداوند نسبت داده شده است. آیاتی که واژه ی نفس برای خدا اثبات شده، آیات ۲۸ و ۳۰ آل عمران، ۱۲ و ۵۴ انعام و ۴۱ طه است. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا

## ۸- وجه خداوند

واژه «وجه»، ۷۱ بار در قرآن به کار رفته است و در ده آیه از آن، مراد وجه خداوند است که در آیه ۸۸ القصص «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (القصص / ۸۸)، به آن اشاره خواهیم کرد. اهل لغت گفته اند: «وجه» در اصل به معنای روی و صورت است، لکن «وجه» به روی هر چیزی گفته می شود که با آن روبرو می شود و چون صورت، اولین چیزی است که با دیگران روبه رو می شود و از طرفی نسبت به اعضای دیگر بدن اشرف است، به آن «وجه» اطلاق می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱ / ۸۵۵). درباره تفسیر آیه مذکور، غالب مفسران آن را به معنای «ذات خدا» در نظر گرفته اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴ / ۱۸۷؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳ / ۳۶۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۳ / ۴۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۳۳۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۴ / ۳۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸ / ۲۴۶).

البته آلوسی «وجه» را در ابتدا به معنای «ذات» دانسته، اما در ادامه با حمل بر مجاز بودن «وجه»، آن را به معنای جهتی که مقصود نیازمندان است، تفسیر کرده و با ابتناء به این برداشت تفسیری، همه ی موجودات با جهت ها و روش هایشان در مقابل نور الهی معدوم می باشند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۳۳۵). مجسمه و مشبهه نیز با استناد به معنای لغوی و اولیه «وجه»، این آیه را دلیل بر جسمانیت خداوند گرفته و معتقدند آیه در اثبات وجه و چهره برای خداوند صریح است و در نتیجه جسمانیت خداوند را اقتضا خواهد کرد.

قرطبی، یکی از مفسران اشعری قرن هفتم در تفسیر آیه ۱۱۵ بقره، وجوه مختلف تأویل را در واژه «وجه»

تأویل کرده اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳ / ۱۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱ / ۳۵۱).

ماحصل کلام این که، نماد به عنوان رهیافت معاشناختی، می تواند همه ی برداشت های تفسیری مفسران را در تفسیر آیات مزبور به قدر مشترک و جامعی برساند که هم بتوان از معنای ظاهری «نفس» به معنای «ذات» خداوند و همگون دانستن آن با حقیقت سایر اشیاء، رهایی یافت. و هم از تأویل گرایی بی پایه مفسران که منجر به تشتت آراء آنان با برداشت های متفاوت معنایی از قبیل: «عذاب، غضب، رحمت»، در ذیل کلمه «نفس» در آیه «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» گردید، رهایی پیدا کرد.

بنابراین، نماد ما را در آیات مزبور به این معنا رهنمود می سازد که مراد از «تحدیر» کافران از «نفس» خداوند، خوف از مقام پروردگار است. چنانکه در سوره ابراهیم آمده است: «ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَ خَافَ وَعِيدِ» (ابراهیم / ۱۴) و خوف از مقام، بسیار بارزتر از خوف از عذاب است، از این رو خداوند متعال می فرماید: «وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ» (رحمان / ۴۶).

شاید بتوان گفت ذکر عبارت: «وَاللَّهُ رُؤُوفٌ بِالْعِبَادِ» به دنبال «يُحَذِّرُكُمُ إِلَهَ نَفْسِهِ»، بیشتر با خوف از مقام مناسبت دارد تا خوف از عذاب و غضب. از دیگر سو، در اینجا خداوند متعال خود به عنوان متکلم حکیم اگر لازم می دانست، همچون آیه: «...ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده / ۳۳)، از کلمه «عَذَابٌ» به جای کلمه: «نفس» در آیه: «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران / ۲۸)، استفاده می کرد.



دیدگاه بعضی از مفسران مکتب اشعری که «وجه» را دال بر «رضوان الهی» می دانند از قاعده ی بافتی و سیاقی به عنوان قرینه قولی و عقلی آیات تبعیت نمی کند؛ چرا که در صورت لزوم، خداوند حکیم متناسب با بافت و چینش کلمات در آیه مزبور از «رضوان»، همچون آیه: «... وَ اتَّبِعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ» (آل عمران / ۱۷۴)، استفاده می کرد. در حالی که بافت آیه ۱۷۴ آل عمران ما را به این مفهوم می رساند که مسلمانان در جریان جنگ بدر، کوچکترین ناراحتی ندیدند؛ با این که خشنودی خدا را به دست آوردند و از فرمان او متابعت کردند. و خدا فضل و انعام بزرگی دارد که در انتظار مؤمنان واقعی و مجاهدان راستین است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳ / ۱۷۴).

علامه طباطبایی نیز بر اساس پیش فرض های فلسفی و کلامی خویش و منطبق با اعتقاد امامیه، «وجه» را به معنای «صفات خدا» در نظر گرفت. اما باید دانست که بافت آیه ۸۸ قصص، هرگز نمی تواند پذیرای مجموعه ی صفاتی، همچون: «بصیر، قادر و...» باشد که در قرآن، هر کدام متناسب با موقعیت و جایگاه خود چینش شده اند.

از طرفی بر اساس ساختار معناشناسی نمی توان، واژه «وجه» را به معنای «صفات» در نظر گرفت؛ چرا که با توجه به کاربست «نماد» و ویژگی های اشتراک مفهومی آن، کمترین مشابهتی بین معنای لغوی «وجه» به معنای «صورت» با «صفات» وجود ندارد.

اما با یک تأویل و توجیه دور که می تواند منطبق با دیدگاه مفسران شیعه باشد، می توان این گونه ابراز داشت که صفات خداوند عین ذات او هستند. پس هم چنان که ذات خداوند بی نهایت است و فنا و نیستی در

مطرح می سازد و در ادامه همچون بعضی از مفسران این مکتب، این واژه را صریحاً به معنای «رضوان الهی» گرفته (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲ / ۸۳).

حتی آن را دلیل بر نفی جهت و مکان از باری تعالی دانسته. چنان که فخررازی آیه مذکور را قوی ترین آیه در نفی تجسیم و اثبات تنزیه خداوند معرفی می کند. در میان مفسران، علامه طباطبایی دو کلمه «وجه» و «جهت» را به یک معنا دانسته و وجه هر چیزی در عرف عام به معنای آن ناحیه ای از آن است که با آن با غیر روبرو می شود و ارتباطی با آن دارد، هم چنان که وجه هر جسمی سطح بیرون آن است، و وجه انسان نیم پیشین سر و صورتش می باشد، یعنی آن طرفی که با آن با مردم روبرو می شود، و وجه خدا چیزی است که با آن برای خلقش نمودار است، که خلقش هم با آن متوجه درگاه او می شوند، و این همان صفات کریمه او از حیات و علم و قدرت و سمع و بصر است و نیز هر صفتی از صفات فعل مانند صفت خلقت و رزق و احیاء و اماتة و مغفرت و رحمت و همچنین آیات داله بر خدا بدان جهت که آیند، وجه خدا می باشند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶ / ۹۰ - ۹۲).

در ادامه در نقد دیدگاه مفسران، می توان گفت: اگر در مورد خداوند تعالی جسمیت و صورت جسمانی فرض شود، ناگزیر باید وجه و صورت مفروض او مختص به یک جهت خاص و معین باشد، در حالی که آیه: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره / ۱۱۵)، این مطلب را باطل می کند؛ چرا که اگر این وجه در سمت مشرق باشد، محال است که در همان زمان، در سمت مغرب باشد و بالعکس. به همین دلیل مفسران، تأویلات مختلفی را در آیه مزبور مطرح کرده اند. همچنین

آن راه ندارد، قطعاً صفات او نیز پایدار و جاوید خواهد بود.

بنابراین با بهره مندی از «نماد» می توان به این نتیجه گیری صحیح دست یافت که «ذات خداوند» برای وجه الله، مناسب ترین برداشت معنایی است و تأویلات دیگر، مثل «قصد، رضوان، خلق، ایجاد، صورت، جهت و ...» را نمی توان به عنوان واحدهای معنایی برای «وجه» مفروض دانست و باید این تأویلات را منبعث از ذات الهی دانست که سرچشمه هستی و همه خوب ی ها، نیکی ها و پاداش ها و تفضل هاست و این همان تأویلی است که مفسران به اشتباه آن را به معنای «وجه» در نظر گرفته اند و صفت را به جای موصوف قرار دادند.

۹- ید

واژه ی «ید»، ۱۲۵ بار به صورت های مختلف در قرآن آمده است. در یازده مورد این واژه به صورت مضاف، مفرد، مثنی و جمع، برای خداوند به کار رفته است. سلفیه که به مکتب تفویض به معنای تسلیم در برابر ظواهر معارف قرآن معروفند، با توجه به ظواهر آیات معتقدند که خداوند دو دست دارد که شایسته ی ذات اوست و شباهتی با دست سایر موجودات ندارد. آلوسی با گرایش سلفی خود در ذیل تفسیر آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده / ۶۴) و آیاتی که واژه ی «ید» در آنها به کار رفته است، معتقد است: «ید» به صورت مفرد و غیر مفرد - به معنی و وجهی که شایسته باشد - برای خداوند ثابت است، از این رو باید از تأویل آن اجتناب کرد و اختصاص پاره ای از مخلوقات به خلقت توسط دست خدا، نشان دهنده ی مزیت آن مخلوق و التفات خاص خداوند به آن است

(آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۳۴۶). بنابراین از نظر ایشان، معرفت تام صفات خداوند، جز با معرفت کامل ذات و حقیقت خداوند حاصل نمی شود، باید در این مجال نیز در حدود ظواهر نصوص توقف کرد که به احتیاط نزدیک تر است (همانجا: ۶/۳۴۳). لازم به ذکر است که آلوسی در تفسیر عباراتی همچون: «أُولَى الْأَيْدِ» (ص / ۴۵) و «غُلَّ وَ بَسَطَ» در آیه ی ۲۹ سوره اسراء، صفت «ید» که برای خداوند استفاده نشده را بر معنای مجازی آن به تأویل برده است (همانجا، ج ۱۲، ص ۲۰۰).

علامه طباطبایی ضمن نسبت دادن تفسیر انسانی «ید» به خداوند از ناحیه یهود، در ادامه تفسیر خود در ذیل عبارت «غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ» می گوید: «این جمله نفرین به یهود است. البته نفرینی که مشابه است با تقصی که به ساحت قدس خدا نسبت داده اند، یعنی دست بستگی و سلب قدرت بر انجام خواسته خود.

بنا بر این چون سلب قدرت خود یکی از مصادیق لعنت و دوری از رحمت خداست پس عطف جمله «وَأُولُوا بِمَا قَالُوا» بر جمله «غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ» عطف تفسیری خواهد بود؛ زیرا قول خدای تعالی همان عمل اوست و نفرین خداوند و لعنت کردن کافران همان معذب کردن آن ها به عذاب دنیوی یا اخروی که یکی از مصادیق آن دست بستگی و عجز است، می باشد. و در عبارت دوم «يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» جمله ایست معروف و شایع در تفاسیر و کنایه است از داشتن قدرت (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶/۳۱).

ماحصل کلام این که با کمک نماد که به ماورای معانی دلالت دارد، مفاهیم و چیزهای غیرمادی، ناملموس و انتزاعی، به مثابه ماده، شیء فیزیکی و ظرف تلقی می

آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (ملک / ۱) و آیه «بَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک / ۱) و امثال اینها به معنای سلطنت است و در آیه «لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (حجرات / ۱) به معنای حضور است.

#### ۱۰- استواء بر عرش

آیات دال بر استواء خداوند بر عرش، از بحث برانگیزترین آیات قرآن در باب اسماء و صفات است، که در هفت آیه از قرآن کریم به این موضوع اشاره شده است: (اعراف / ۵۴؛ یونس / ۳؛ رعد / ۲؛ فرقان / ۵۹؛ طه / ۵؛ سجده / ۴؛ حدید / ۴). عبدالکریم شهرستانی درباره سلف می گوید: «برخی سلفیان، روایات صفات را بر وجهی که لفظ آن را برتابد، تأویل کرده و برخی تأویلی صورت نداده، در آن توقف کرده اند. این دسته گفته اند: ما به مقتضای حکم عقل می دانیم که هیچ چیز همانند خداوند نیست: «لیس کمثله ی شیء» (شوری / ۱۱). پس هیچ یک از آفریده ها شبیه خدا نیست و خدا هم شبیه هیچ کدام از آفریده هایش نیست. ما به این قطع داریم جز آنکه معنای وارد در این آیه که می گوید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، را نمی شناسیم، و مکلف به تفسیر این قبیل آیات نیستیم، بلکه تکلیف ما همین است که وارد شده و باور داشته باشیم خداوند شریکی ندارد و همانند و مثلی برای او نیست. از این دسته مالک بن انس است که چون لایه ها و سطوح معنایی این آیه را نمی دانست، هنگامی که تفسیر آیه را از او سؤال کردند، در پاسخ گفت: استوا معلوم و کیفیت مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است» (شهرستانی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۲۴-۱۲۶). همین دیدگاه از مالک بن انس به منزله ی الگویی شد

شود. چیزهایی که در مورد ماهیتشان اطلاعات اندک و ناکافی داریم و یا حتی هیچ شناخت قابل درکی از آن ها نداریم و آن را با استفاده از نماد در قالب یک پدیده و موضوع ملموس می پذیریم. از آن جا که دسترسی انسان ها به بدن خود بی واسطه و بدن ابزار اصلی کنش انسان در طبیعت است، خداوند حکیم جهت رعایت سطح مخاطب، امور انتزاعی و صفات خود را از طریق مفاهیم مادی و انسانی به انسان نمایاند. با ابتناء به مقوله پیش گفته، در نقد دیدگاه های مفسران سلفی باید گفت: مفسران مزبور به دلیل لحاظ ندانستن قاعده نماد در ذیل تفسیر آیات مزبور، دچار تشتت تفسیری گشته و به همین دلیل ظاهر آیات مزبور را حمل بر دو دست داشتن خداوند کرده و اظهار داشتند که شایسته ذات اوست و از دیگر سو برای مبرا دانستن خود از مشبهه، گفته اند دست خداوند شباهتی با دست سایر موجودات ندارد.

از دیگر سو، نماد با استمداد از بافت ما را به معنای صحیح از «ید» می رساند؛ چرا که باید دانست که این کلمه به صورت منعزل از جملات، دارای چند معنا نیست؛ بلکه تنها به معنای دست انسانی است؛ چون آن معانی، اموری هستند که از شؤون مربوط به دست و در بافت خاص، به خداوند منتسب می شوند. بنابراین انفاق و سخاوت که از جهت بسط منتسبند به دست، و مانند ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع منتسبند به آن، و امثال اینها. پس معنای این کلمه در آیات کریمه قرآن بر حسب بافت و با استفاد از نماد به ماورای خود تفسیر می گردد. مثلاً در آیه «أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» (آل عمران / ۲۶)، معنایش قدرت و کمال آن است و در آیه «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» (یس / ۸۳) و

شایسته ساحت کبریایی و قدس او باشد عبارت است از ظهور سلطنتش بر عالم، و استقرار ملکش بر اشیاء، به تدبیر امور و اصلاح شؤون آنها. بنابراین استواء حق عز و جل بر عرش، مستلزم این است که ملک او بر همه اشیاء احاطه داشته و تدبیرش بر اشیاء چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد و چه کلان، چه مهم و چه ناچیز گسترده باشد، در نتیجه خدای تعالی رب هر چیز، و یگانه در ربوبیت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۴ / ۱۲).

در نقد دیدگاه مفسران اشعری و سلفی نسبت به آیات «استواء علی العرش»، باید گفت: سلفیان در تفسیر آیات «استواء علی العرش» و صفات خبریه عقیده ثابتی ندارند. اگرچه دائماً می‌کوشند خود را از تشبیه و تجسیم دور کنند، ولی در عمل با توجه به تفسیرهای ظاهری و تشخیص وار نسبت به آیات صفات، دارای رویکرد تشبیهی و تجسیم می‌باشند. به همین دلیل ظاهر عرش را برای آفریدگار بلند مرتبه اثبات، و با هر نوع تأویلی که برگرفته از قاعده زبانشناختی نماد باشد مخالفت می‌کنند (ابن تیمیه، ۱۹۹۵: ۴۷ / ۵). ابن تیمیه در انکار تأویل «استوی» به معنای استولی و قهر و ملک و قدرت می‌گوید: اگر استوی به معانی مذکور باشد، دیگر فرقی بین عرش و زمین هفتم نخواهد بود. زیرا قادر بر همه چیز و زمین هست. لازمه این نوع تأویل این است که بر کثافات و نجاسات هم مستولی باشد. بنابراین استواء بر عرش را نمی‌توان به معنای استیلا بر عموم اشیاء دانست، بلکه استواء مختص بر عرش است، نه سایر اشیاء (همانجا). در نقد سخن ابن تیمیه باید گفت آیا خداوند بر جهنم که مملو از کثافات است، قادر و مستولی نیست و بر اساس سخن ابن تیمیه، باید مکان‌هایی از سیطره قدرت خارج باشند،

تا درباره آیه مزبور، چنین اظهار نظر کنند: «ما همان را می‌گوییم که سلف صالح گفته اند: «امنا بالله و بما جاء عن الله علی مراد الله من غیر تکییف و لا تمثیل و لا تعطیل» (لیس کمثله ی شیء و هو السميع العليم» (شوری / ۱۱) هذِهِ هِيَ عَقِيدَةُ السَّلَفِ...؛ به خدا و به آنچه از ناحیه او آمده و بر مراد خدا دلالت دارد بدون کیفیت و تمثیل و تعطیل، ایمان داریم؛ این همان عقیده ی سلف است به آنچه آمده، به همان گونه که آمده است؛ همان گونه که شافعی از بزرگان پیشوایان سلف گفته است» (سید علوی المالکی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶).

آلوسی پرچمدار مکتب سلفی در تفسیر استواء چنین می‌گوید: «همانطور که می‌دانی نظر مشهور در میان سلف در چنین آیاتی، تفویض مراد آن به خداوند است. آنها معتقدند که خداوند بر عرش استواء پیدا کرد، آنگونه که شایسته و لایق ذات اوست» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۴۶۹). روزبهان بقلی نیز بر همین نظر است که «عرش» قدمگاه جلال و جبروت خداوند است، اما کیفیت درک این عظمت برای ما امکان پذیر نیست و باید خداوند را همانگونه که شایسته ی ذات اوست شناخت (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۲ / ۴۷۵). از نظر برخی اشاعره ی معاصر، دیدگاه سلف نسبت به آیات صفات، ناآگاهانه به تشبیه و تجسیم منجر می‌شود که خود سلف نیز آن را بر نمی‌تابند؛ پس ناگزیر باید نصوص صفات را تأویل کرد (قوسی، ۱۴۲۳: ۱۳۷ - ۱۴۱).

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَی الْعَرْشِ یُعْشَى اللَّیْلَ النَّهَارَ» (اعراف / ۵۴)، آورده که: «استواء بر عرش کنایه از این است که ملک او همه عالم را فرا گرفته، و زمام تدبیر امور همه عالم به دست اوست، و این معنا در باره خدای تعالی، آن طور که

آلوسی، ذیل تفسیر آیه «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا...» (هود/ ۳۷) به تأسی از سلف، معانی متفاوتی را در نظر گرفته؛ بدین صورت که «عین» را عضوی از بدن می داند که منظور از آن، همان مراقبان می باشند، اما بعضی از سلفیه این مراقبه را نسبت به صفات الهی درست نمی دانند؛ چرا که خداوند به ذات نگهبان و مراقب است نه به چشم سر. گفته شده همراهی و مراقبت چشم، کنایه از محافظت است و جمع بستن این واژه، کنایه از کمال محافظت و مبالغه در آن است. همانند «بسط الید و بسط الیدین» که بسط الید کنایه از بخشش است، در حالی که بسط الیدین به مبالغه در بخشش اشاره دارد. این مفسر سپس در برداشت های مشتت گون خویش از آیه، جایز می داند که واژه «عین» را مجاز مرسل و به معنای مراقبت کامل در نظر داشته باشد؛ چرا که محافظت را از لوازم «عین - چشم» می داند.

ایشان در ادامه ی رویکرد تفسیری خود، منظور از «اعیننا»، را فرشتگان می داند که وظیفه ی یاری و مراقبت از نوح را برعهده داشتند. که با این برداشت، واژه در معنای حقیقی خود به کار رفته است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۶/ ۲۴۸). روزبهان بقلانی نیز همچون ظاهریه، عبارت «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» را به معنای اشاره با چشم می داند که «عین ربوبی» استعاره از «عیون اُزلی» است؛ چرا که به واسطه ی آن، حقیقت صنع و آفرینش در علم خداوندی روشن می شود. و در ادامه بدون پایبندی به اصول اولیه تفسیر، اتصاف «عین» در صنعت کشتی را، همان اراده ی الهی در ترکیب و شکل کشتی متبادر می داند (روزبهان بقلانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۱۱۸).

که این با قدرت مطلق الهی نمی سازد. بنابراین بی توجهی به کاربست نماد، باعث شده تا برخی از مفسران اشعری و سلفیه بدون توجه به ماورای مفهومی جمله «استواء علی العرش» به معنای «تدبیر عالم هستی و سلطنت مطلقه خداوند»، آن را به معنای ظاهری استواء بر عرش گرفته که پیامد این کاربرد، موجب نقص و مکان داری و تجسیم خداوند است. از طرفی، یکی از ابعاد اعجاز قرآن، فصاحت و بلاغت و به کارگیری صناعات ادبی و زبانشناختی از قبیل کنایه، ایجاز، استعاره و نماد است. که لحاظ ندانستن این عناصر زبانشناختی، مخاطبین را از مزایای بی بدیل اعجاز ادبی قرآن محروم می گرداند. و شاید بتوان گفت مفسرینی همچون فخر رازی که از سرآمدان قرن ششم در زمینه علوم ادبی بوده اند به دلیل تأثیر پذیری از مکتب کلامیون اشعری و سلفی، کمترین توجهی به بعد زبانی آیه و لایه های معنایی آن نداشته و با دیدگاه تفسیری ملایم تر، آیات «استواء بر عرش» را نه به ظاهر الفاظ خوانش کرده و نه اشاره ای به سطوح معنایی آن داشته اند؛ بلکه این آیات را از متشابهات دانسته اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/ ۸).

#### ۱۱- عین

«عین»، ۶۵ بار در قرآن به کار رفته که در چند آیه، به خداوند سبحان نسبت داده شده است؛ این بخش از آیات را، «آیات صفت عین» می گویند. که در ۵ سوره ی: هود/ ۳۷؛ مؤمنون/ ۲۷؛ طور/ ۴۸؛ قمر/ ۱۴؛ طه/ ۳۹ در مورد خداوند آمده است. افزون بر این آیات که صفت «عین» را به خداوند نسبت داده، آیاتی مانند: آل عمران/ ۷۷؛ قیامت/ ۲۲ و ۲۳، «بصر» و «نظر» را به خداوند نسبت داده اند.

مرحوم طباطبایی، طبرسی و شبر با نگاهی جامع تر به لایه های درونی معنا، در ذیل آیه می گویند: «و اگر بررسی چرا خدای تعالی برای خود، دیدگان بسیاری اثبات کرده و فرموده: به نوح گفتیم که کشتی را در جلو چشم‌های بسیاری که ما داریم بساز، با اینکه خدای تعالی اصلاً چشم ندارد، تا چه رسد به اینکه چشم‌های بسیاری داشته باشد.

در پاسخ می‌گوئیم کلمه «عین - چشم» در مورد خدای تعالی به معنای مراقبت، محافظت و کنایه از نظارت است، و استعمال جمع این کلمه، یعنی کلمه «اعین» برای فهماندن کثرت مراقبت و شدت آن است، و ذکر کلمه: «اعین» قرینه است بر اینکه مراد از وحی در کلمه «وحینا» وحی لفظی و بیانی که فرمان «وَ اصْنَعِ الْفُلْکَ...» با آن نازل شده نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۲۳/۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/۲۴۰؛ شبر، ۱۴۱۰: ۱/۲۳۱).

ماحصل کلام این که «عین» در انتساب به خداوند، اشاره به علم او به دیدنی‌ها اعم از صحنه‌ها و اشخاص و اعمال و غیره است. اما زمانی که در مورد انسان به کار می‌رود، تداعی وسیله مخصوص بینایی یعنی «چشم» می‌کند؛ ولی مسلم است وقتی درباره خدا استعمال می‌شود، به معنای چشم ظاهری نیست، بلکه حقیقت علم و آگاهی و احاطه وجودی او به تمام دیدنی‌ها را می‌رساند.

باید دانست که در میان مفسران اشعری، فخر رازی معنای دقیق تر و کامل تر تبیین کرده است، وی می‌گوید: «این عبارت مجاز است و در کیفیت مجاز آن دو قول وجود دارد: قول اول: مراد از عین، «علم» است. چرا که اگر کسی عالم به چیزی باشد او را از آفات

حفظ و پاسداری می‌کند. قول دوم: مراد از عین، «حراست و نگهبانی» است. برای این اگر کسی ناظر بر چیزی باشد آن را از آزار و اذیت‌ها حفظ می‌کند. پس چشم سبب حراست است که در این آیه مجازاً اسم سبب به جای مسبب اطلاق و استعمال شده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۴۸).

در نقد آلوسی و بقلانی هم باید گفت اگر چه مفسران مزبور تلاش داشتند کلام خداوند را بر اساس احادیث و آثار سلف تفسیر نمایند، اما بعضاً به این مکتب تفسیری چندان پایبند نبوده و آیه را بر اساس استنادات زبانی و عقلی مورد تفسیر قرار داده؛ هر چند که این برداشت‌های سطحی از مفاهیم و صفات خداوند نمی‌تواند، نمود اهداف زبانی آیه را به درستی آشکار سازد. بر خلاف مفسران یاد شده، طبری اما با نگاه صرف و افراطی به دیدگاه صحابه و تابعین اشعری مسلک، منظور از «بِاعْیُنِنَا» را چشم سر می‌داند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲/۲۱).

در مجموع می‌توان از آیات متشابهی که در آن‌ها خداوند منسوب به چشم یا چشمان شده است به این نتیجه رسید که پذیرش معنای ماورایی نماد اجتناب ناپذیر است. بنابراین درک دوگانگی معنایی علم و چشم سر در واژه «عین» و دریافت همزمان آن، مستلزم این موضوع می‌باشد که متن از لایه‌های متعددی تشکیل شده است که هر یک خود نمود عینی یک نظام رمز آئی‌اند. تردید نیست که بسته به متن، برخی لایه‌ها یا حتی گاهی یک لایه نسبت به لایه‌های دیگر اصلی‌تر است یا اصلی‌تر تلقی می‌شود و در تجلی‌های متفاوت متنی حضور ثابت دارد و لایه‌های دیگر بافتی متغیر هستند (نک: مطیع، ۱۳۹۱: ۹۸).

## ۱۲- نتیجه گیری

«نماد» ما را به این مفهوم می رساند که صفت انسان وارگی در آیه مزبور و سایر آیات صفات خداوند، شخصیت دادن بشری به خداوند نیست؛ بلکه قرآن در دیالکتیک زبانی خود، ضمن رعایت عرف زبانی، معارف عالی را در قالب بشری ریخته تا برای فهم و عقل عادی بشر قابل هضم باشد. بر همین اساس معنای «عرش» و «استوی» را باید به تدبیر خداوند نسبت به عالم هستی تعبیر کرد.

### منابع

#### - قرآن کریم

- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

- انوشه، حسن. (۱۳۷۶ش). *فرهنگ نامه ادبی فارسی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

- ابن عطیه اندلسی. (۱۴۲۲ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۹۹۵م). *مجموع الفتاوی*. تحقیق عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مدینه المنوره: نشر ملک فهد.

- بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- باربور، ایان. (۱۳۷۴ش). *علم و دین*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی.

- پورنامداریان، تقی. (۱۳۷۵ش). *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۶۱ش). *پوزیتیویسم منطقی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نگارنده در پایان پژوهش به این نتیجه رسیده که، «نماد» در کلی ترین مفهوم به معنای چیزی است که بر معنای ماورای آن چه ظاهرش می نماید، دلالت دارد. «نماد» زمانی که بر معنای مجازی دلالت داشته باشد به استعاره نزدیک و زمانی که علاوه بر معنای مجازی، بر معنای ظاهری هم دلالت داشته باشد به کنایه شبیه است. اما وجه تفاوت «نماد» با مجاز و استعاره را باید در تنوع معنایی و لایه های معنایی آن دانست که با توجه به قراین عقلی و قولی، مخاطب و مفسر را به فرآیند معنایی دقیق می رساند. مبتنی بر این مقوله، «نماد» نمی تواند به معنای یک امر خیالی و غیرواقع باشد که بنا بر دیدگاه پل تیلیش و متکلمان مسیحی، صرفاً جهت التیام بخشیدن به امیال درونی یا همان غایت قصوا باشد.

همچنین بر خلاف دیدگاه متکلمان مسیحی که زبان دین را امری غیرواقع می دانند، متن قرآن از واقع نمایی و تشکیک لایه ای برخوردار است؛ بدین صورت که در میان گزاره های قرآنی، ظاهر صفات خداوند مورد نظر نیست؛ بلکه مقصودی فراتر از ظاهرشان مورد نظر است. و صفات مزبور که با الفاظ بشری، قالب بشری به خود گرفته اند به طور حقیقی با زبان نمادین و لحاظ دانستن قرائن درونی و بیرونی، اطلاق ماورایی دارند. به عنوان مثال در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵)، منظور از «عرش» و «استوی»، نشستن ظاهری خداوند بر تخت پادشاهی که به ذهن متبادر می شود نیست. اتفاقی که مفسران را در ذیل خود، دچار تشتت تفسیری و در بسیاری از مواقع به تشبیه و تجسیم دچار گردانید. بنابراین

- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر. (۲۰۰۸م). *عرائس البیان فی حقائق القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق صفوان عدنان داوودی. دمشق: دارالعلم الدار الشامیه.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف*. بیروت: دارالکتب العربی.
- سید علوی المالکی الحسنی، سید محمد. (۱۴۱۹ق). *منهج السلف فی فهم النصوص بین النظریه و التطبيق*. بی جا.
- شهرستانی، عبدالکریم. (۱۳۸۶ق). *الملل و النحل*. تصحیح احمد فهیمی محمد. بی جا.
- شبر، عبدالله. (۱۴۱۰ق). *تفسیر القرآن الکریم*. بی جا: مؤسسه دارالهجره.
- شیروانی، علی. (۱۳۹۱ش). *مباحثی در کلام جدید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰ش). *قرآن در اسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان*. تهران: ناصرخسرو.
- طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق). *تفسیر الطبری*. بیروت: دارالمعرفه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*. لبنان: داراحیاء التراث العربی.
- قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۸ش). نقش استعاره های مفهومی در تفکر دینی. *قیسات*، ۸۸ (۵۴)، صص ۱۶۰-۱۸۴.
- قوسی، مفرح. (۱۴۲۳ق). *الموقف المعاصر من المنهج السلفی*. الرياض: دارالفضیله.
- قرطبی، محمد. (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
- مطیع، مهدی. (۱۳۹۱ش). *معنای زیبایی در قرآن*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مشیری، مهشید. (۱۳۶۹ش). *نخستین فرهنگ الفبایی قیاسی زبان فارسی*. تهران: سروش.
- هیک، جان. (۱۳۷۶ش). *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد ساکی. تهران: انتشارات الهدی.
- Alston, William P. (1998). "Religious Language" Routledge Encyclopedia of Philosophy, Craig, Edward (ed). London and New York: Routledge.
- Tillich, Paul. (1958). *Dynamics of Fait*. London: Harper and Row.
- Randall, J. H. (1958). *The Role of Knowledge in Western Religion*. London: Beacon Press.