

نقد و بررسی نظریه نمادین در باب زبان وحی

- ولی الله عباسی^۱
- محقق و نویسنده

چکیده

تلقى نمادین از زبان وحی، یکی از تفاسیر مهم نظریه غیر شناختاری است که در میان اندیشمندان مسلمان و مسیحی، به ویژه عرفای مسلمان و مسیحی سابقه طولانی دارد. پل تیلیش از متألهان جدید از این نظریه دفاع کرده است. برخی از روشنفکران مسلمان هم زبان قرآن را زبان نمادین یا رمزی می دانند.

این نظریه، نقد آن و چگونگی نمادین بودن زبان وحی در مقاله حاضر بررسی شده است.

واژگان کلیدی: نماد، زبان وحی، نمادهای دینی، گزاره‌های نمادین، پل تیلیش.

بحث از «زبان وحی» یا زبان قرآن، یکی از مباحث مهم قرآن‌شناختی و همچنین کلامی است، که امروزه مورد توجه برخی از قرآن‌پژوهان و پژوهشگران علوم دینی واقع شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. نظریات مختلف در باب زبان وحی

ساختار زبانی وحی را می‌توان به دو گروه عمده شناختاری/ اخباری (assertive) و غیر شناختاری/ غیر اخباری (non-assertive) تقسیم کرد. بر اساس نظریات شناختاری، زبان وحی، احکام و تصدیقاتی ناظر به واقع هستند. در مقابل، نظریات غیر شناختاری، منکر واقع‌نمایی زبان وحی می‌باشند.

تلقی نمادین (symbolic) از زبان وحی، یکی از تفاسیر مهم نظریه غیر شناختاری است که در میان اندیشمندان مسلمان و مسیحی، به ویژه عرفای مسلمان و مسیحی سابقه طولانی دارد. یکی از متألهان جدید که از این نظریه دفاع کرده است، پل تیلیش می‌باشد. برخی از روشنفکران مسلمان هم زبان قرآن را زبان نمادین یا رمزی می‌دانند.

تفاسیر نمادین و سمبلیک از آموزه‌های وحیانی همواره امری مرسوم و شایع بوده است. بسیاری از متفکران مسیحی داستان طوفان حضرت نوح علیه السلام را نه به عنوان گزارش واقعی تاریخی، بلکه به عنوان طریقه‌ای نمادین جهت ارائه نکاتی که به لحاظ دینی مهم هستند، تلقی نموده‌اند. مثلاً اینکه خداوند افراد گناهکار را عذاب خواهد کرد، ولی در شرایط خاصی از خود لطف و رحمت نشان خواهد داد. بر اساس نظریه زبان نمادین، هنگامی که گفته می‌شود: «خداوند چوپان من است» مسلماً معنای حقیقی و ظاهری آن مراد نیست و خداوند نمی‌تواند به معنای تحت‌اللفظی، یک چوپان باشد. همچنین وقتی گفته می‌شود: «خداوند صخره است» منظور معنای حقیقی آن نیست، در اینجا چوپان به عنوان سمبل مشیت الهی و مال‌اندیشی عمل می‌کند و صخره، سمبلی است از نقش خداوند به عنوان محافظ و پشتیبان در لحظات سخت زندگی. نماد و سمبل به این معنا یک شیء یا کار و فعالیت و یا وضعیت ملموس است که می‌تواند از طریق نوعی تداعی به خصوصی براساس تشابه، به عنوان رمز و تجسمی برای نشان دادن غرض و هدف نهایی گفتار به کار گرفته شود.

در واقع، وقتی ما به‌طور نمادین سخن می‌گوییم که چیزی که به نحو تحت‌اللفظی

به آن اشاره می‌کنیم، کارکرد یک نماد و سمبل را دارا باشد (ر.ک: آلتون، ۱۳۷۶: ۵۳). البته در زبان عرفی هم، موارد بسیاری از سخنان نمادین داریم که می‌توان آنها را به سخنانی حقیقی (یا غیر نمادین) ترجمه کرد. به عنوان مثال، «دهانه رود» و «دل شب» دو نمونه از این بیانات استعاری یا سمبلیک زبان عرفی است. هنگامی که می‌گوییم رود، «دهانه» دارد منظورمان فقط این است که رود مدخلی دارد که آب از آنجا به بیرون جریان می‌یابد، یا منظورمان از «دل» شب، اواسط شب است. اما بسیاری از متألهان معاصر معتقدند که سخنان ناظر به خداوند، اساساً نمادین و به نحوی تحویل‌ناپذیر، استعاری‌اند و لذا به احکام حقیقی، غیر قابل ترجمه هستند (ر.ک: پترسون، ۱۳۷۷: ۲۷۶).

چهره اصلی زبان نمادین، پل تیلیش است. وی یکی از الهی‌دانان برجسته مسیحی است که در کنار کارل بارت و ردولف بولتمان، از بنیانگذاران الهیات معاصر پروتستان و از پیش‌کسوتان انگلیستانسالیسم در الهیات به‌شمار می‌رود (برائر، ۱۳۷۸: ۱۰). از تیلیش بیش از سی جلد کتاب و صدها مقاله بر جای مانده است، که از میان آنها، اثر مهم و عمده او موسوم به «الهیات سیستماتیک»^۱ در سه جلد بر صدر می‌نشیند. تیلیش معتقد است که وضعیت انسان به‌طور معمول، پرسشهای اساسی را مطرح می‌کند که فرهنگهای انسانی به شکلهای گوناگون با استفاده از شیوه‌های مرسوم هنری به پاسخ آنها می‌پردازد و سنتهای دینی می‌کوشند تا به این پرسشها به صورت نمادی پاسخ دهند؛ از این رو وی کتاب الهیات سیستماتیک خود را در پنج بخش ترتیب داده است. در هر بخش، یک نماد دینی در کتاب مقدس به صورت پاسخ برای پرسش اساسی بشری در فرهنگ جدید طرح شده است.

بخش یکم، رمز و نماد عقل (لوگوس) را با این پرسش شاکاانه فرهنگ جدید ارتباط می‌دهند که چگونه می‌توانیم با قطعیت و یقین به حقیقتی که برای انسان اهمیت دارد، علم داشته باشیم.

بخش دوم، نماد «خداوند در جایگاه خالق» را به ابعاد گوناگون مسئله تنهایی در

۱. این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: پل تیلیش، الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، انتشارات حکمت.

فرهنگ جدید ربط می‌دهد. پرسش این است چگونه می‌توانیم در برابر نیروهای مخربی که زندگی ما را تهدید می‌کنند، دفاع کنیم.

بخش سوم، رابطه‌ای میان رمز عیسی و مظاهر غیر دینی فرهنگ جدید در خصوص مسئله از خود بیگانگی است. پرسش این است که چگونه می‌توانیم تجربه بیگانگی را در خود و همسایگان خود درمان کنیم.

بخش چهارم، نماد «روح» را با ابعاد گوناگون مسئله ابهام در فرهنگ جدید مرتبط می‌سازد. پرسش این است که وقتی می‌بینیم اخلاق، اعمال دینی و مظاهر فرهنگی ما به‌طور کامل به شکل مبهمی درآمده است، چگونه زندگی می‌تواند اصیل باشد.

بخش پنجم، نماد «ملکوت خداوند» را با این پرسش که آیا تاریخ معنادار است، پیوند می‌دهد (تورانی، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶).

بنابراین، تیلیش توجه خاصی به مفهوم «نماد» دارد و از این رهگذر تأثیر بسزایی بر سایر فیلسوفان و متأللهانی که درباره نماد اندیشیده‌اند بر جای نهاده است.

مدعای اصلی تیلیش را می‌توان از زبان خود وی چنین بیان نمود:

هرچه ما در باب آنچه که دلستگی و پسین ماست مطرح کنیم خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است. ... ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خویش را به‌طور رسا و کافی بیان کند. زبان ایمان زبان نمادهاست (تیلیش، پویایی ایمان، ۱۳۷۵: ۶۰-۶۱).

وی در ابتدای مقاله «معنا و توجیه نمادهای دینی» می‌نویسد:

اگر معنای نمادهای دینی را به درستی درک کنیم، نیاز به توجیهی ندارند؛ زیرا معنای آنها این است که آنها زبان دین و طریقی هستند که از رهگذر آن، دین می‌تواند مستقیماً جلوه‌گر شود. دین به‌طور غیرمستقیم و تأملی [همراه با تأمل و تفکر] نیز ممکن است خود را در قالب اصطلاحات کلامی، فلسفی و هنری اظهار کند، ولی «خودنمودی مستقیم» آن از طریق نماد و مجموعه‌ای به هم پیوسته نمادهاست که آنها را «اساطیر» می‌نامیم (تیلیش، معنی و توجیه...، ۱۳۷۵: ۴۰).

در نظر تیلیش، خدا مبنای وجود است. او در قالبی پساکانتی می‌آموزد که انسان

با رازی ناگشودنی احاطه شده است. این راز آن نیست که انسان می‌تواند فقط معرفتی جزئی بر خداوند داشته باشد و نیز این نیست که تجسد تاریخی و کفاره رازهایی هستند که ذهن انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند به عمق آن راه یابد، بلکه ما تاریخ را به پشت سر انداخته‌ایم و با شک و تردید در حال غور و بررسی راز خود وجود هستیم. خداوند هیچ‌گاه نباید عینیت یابد، اگرچه او خدایی مشخص است، او شخص نیست ما باید از همه، خداباوری درس بگیریم و اشتباه آنها را مرتکب نشویم که خدا را با عالم یکی بگیریم، چرا که این کار نوعی بت‌پرستی است. بنا به عقیده تیلیش، خداباوری سنتی واکنشی کاملاً در خور الحاد را موجب شده است، زیرا که آنها از درک این معنا عاجز مانده‌اند که آن خدایی باید مورد تصدیق واقع شود که «برتر از خدای خداباوری توحیدی» است. بنابر همین نظر او گفتاری مشهور دارد. و آن این که «اذعان به وجود خداوند مورد اعتقاد خداباوری توحیدی همان اندازه الحادی است که انکار آن» (اف. سل، ۱۳۸۲: ۳۱۱).

به نظر او پرسش از اینکه آیا تعالیم دینی درباره خدا صادق‌اند یا کاذب، مبتنی بر تصویری اشتباه است. از آنجا که خدا (خدای حقیقی، صرف‌الوجود) ورای مفهوم‌پردازی است، جستجوی هرگونه مطالب میان آنچه ما درباره خدا می‌گوییم و خود خدا، بی‌فایده است. در عوض، عالم مقال ما درباره خدا از نمادهایی از خدا ساخته شده که با مشارکت در قدرت و وجود او به واقعیت وی اشاره می‌کنند. نه فقط آنچه عموماً نماد شناخته می‌شود - گوسفند و آب و شبان و غیره - باید به این نحو تفسیر شود، بلکه هر امر عینی یا قابل مفهومی شدن، یک نماد است. از جمله مسیح و اب و روح‌القدس، سخن گفتن از اب راه مناسب نمادین ساختن صرف‌الوجود است چون ابوت یکی از «مواضع» در عالم است که در آنجا ما «در چنگ» وجودیم، اما هیچ نوع مطابقت دقیق گفته‌های دینی ما با الوهیت عملی نیست (استامپ، ۱۳۸۳: ۸۹).

۲. قلمرو گزاره‌های نمادین

از دیدگاه تیلیش تمام گزاره‌های ناظر به خدا معنای نمادین دارند. تنها گزاره‌ای که درباره خدا، به‌طور غیر نمادین بیان می‌شود، گزاره «خدا خود وجود است» می‌باشد.

همان گونه که ویلیام هوردرن نیز می گوید: به عقیده تیلیش وقتی درباره خدا سخن بگوئیم این است که خدا خود وجود (being itself) است. خدا یک وجود نیست بلکه آن، قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و به آنها قدرت وجود می بخشد و بدون آن، وجود آنها امکان پذیر نیست. هر چیز دیگری که درباره خدا بگوئیم سمبلیک است، مثلاً باید بگوئیم خدا شخصیت دارد؛ زیرا اگر شخصیت یا وجود شخصی نداشته باشد، نمی توانیم او را مقصود نهایی خود بدانیم، ولی این گفته سمبلیک است زیرا شخصیت دارای محدودیت می باشد. ولی در عین حال این سمبل مناسب است، زیرا خدا قدرت وجود تمام شخصیتها می باشد. به وجود آورنده آنهاست. همچنین می گوئیم خدا علت وجود بعضی چیزهاست ولی این گفته هم سمبلیک است زیرا خدا علة العلل می باشد و بدون او نه علتی وجود دارد و نه معلولی. ولی به کار بردن اصطلاح علة العلل هم مناسب نیست، زیرا جهان از خدا جدا نمی باشد، بلکه وسیله فعالیت مداوم اوست (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۵۱).

این گزاره که خدا صرف الوجود است، گزاره ای غیر نمادین است. گزاره مذکور به مافوق خود اشاره نمی کند، بلکه معنای آن همان است که به گونه واضح و صریح بیان می کند. اگر ما از فعالیت خدا سخن گوئیم، باید در ابتدا اذعان کنیم که اگر خدا صرف الوجود نباشد خدا نیست. مطالب دیگر کلامی راجع به خدا را فقط بر این مبنا می توان مطرح ساخت. البته مطالب دینی مربوط به خدا به چنین مبنایی نیاز ندارند، چه آن مبنا به طور ضمنی در هر اندیشه دینی مربوط به خدا وجود دارد. متکلمان باید آنچه که در اندیشه و بیان دینی ضمنی است، تصریح سازند و برای انجام این کار باید با گزاره های بسیار انتزاعی و کاملاً غیر نمادین آغاز نمایند، یعنی خدا صرف الوجود یا مطلق است. مع الوصف بعد اینکه این گزاره بیان شده، گزاره غیر نمادین دیگری را نمی توان در باب خدا از حیث خدا بیان کرد، آن گونه که قبلاً ملاحظه کردیم، خدا به عنوان صرف الوجود، مبدأ ساختار هستی شناختی است، بی آنکه خود تابع این ساختار باشد. خدا ساختار است، یعنی او قدرت تعیین ساختار هر چیز را واجد است. به این دلیل هر گزاره ای که سوای این بیان آشکار در باب خدا گفته شود، دیگر یک گزاره صریح و روشن و قابل فهم نخواهد بود، در یک کلام، آن گزاره نمادین خواهد بود (تیلیش، ۱۳۸۱: ۳۱۹).

اعتقاد به اینکه زبان ناظر به خداوند باید تماماً نمادین یا استعاری باشد، به یک مسئله وجودشناختی مهم منجر می شود. این مسئله از این طرز تلقی نشئت می گیرد که خداوند موجودی «متعالی» یا «به طور کلی دیگر» است. یک نحوه استدلال این است که زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی او مناسب است؛ چگونه می توان چنین زبانی را برای سخن گفتن از خداوند به کار گرفت که با هر آنچه می شناسیم، یکسره متفاوت است؟ پل تیلیش همین موضع را اتخاذ کرده و معتقد است که خداوند یک موجود نیست، بلکه «اساس وجود» است. به نظر او خداوند نامتناهی است و ساختار متناهی وجود، او را محدود نکرده است. آشکار است که تیلیش، ابراز سخنان حقیقی یا غیر نمادین درباره خداوند را نادرست می داند؛ زیرا معتقد است که چنین سخنانی خداوند را موجودی جزئی و متمایز، در عرض سایر موجودات می انگارد. این قبیل سخنان درباره خداوند مبتنی بر این فرض درست اند که خداوند نوع خاصی از موجودات است، اوصاف خاصی دارد و کارهای خاصی انجام می دهد؛ این مفروضات، غایی بودن خداوند را نقض می کنند. از نظر تیلیش، خداوند «ورای» همه این چیزهاست. لذا به هیچ وجه نمی توان معین کرد که گزاره های نمادین، درباره خداوند چه احکام حقیقی ای صادر می کنند.

در مقابل این تفسیر نمادینی که در عصر حاضر عرضه شده، یک دیدگاه سنتی نیز وجود دارد که مدعی است زبان دینی هم می تواند نمادین باشد، هم حقیقی؛ و بخشهای نمادین سخنان ناظر به خداوند، علی الاصول قابل ترجمه به زبان حقیقی نیز هستند. البته در این دیدگاه سنتی چنین تلقی خام و ابتدایی ای وجود ندارد که خداوند موجودی است در عرض سایر موجودات، یا واژه ها دقیقاً به همان نحو به خداوند اطلاق می شوند که بر سایر چیزها.

آکویناس نیز همانند تیلیش، خداوند را از بن، متفاوت با مخلوقات می دانست. هر دو (به شیوه خاص خود) معتقدند که خداوند صرف الوجود است نه موجودی در عرض سایر موجودات و لذا خداوند در چارچوب مقولات و تمایزاتی که بر موجودات متناهی اطلاق می شود، نمی گنجد. البته تلقی تیلیش از صرف الوجود (برخلاف آکویناس) بسیار نزدیک به وحدت وجود، بلکه منطبق بر آن است. در

مقابل، آکویناس ذات صرف‌الوجود را وجود محض می‌داند و معتقد است که در آن، تمایز درونی راه ندارد. بنابراین، تعجبی ندارد که آکویناس و تیلیش به نتایج کاملاً متفاوتی برسند و راجع به سخنان ناظر به خداوند و تفسیر آن سخنان، نظراتی کاملاً متفاوت داشته باشند.

مطابق دیدگاهی که می‌توان آن را دیدگاه کاملاً نمادگرای تیلیشی نامید، به معنای دقیق کلمه نمی‌توان درباره‌ی خداوند هیچ چیز گفت، زیرا خداوند با استفاده از محمولهای زبان ما قابل توصیف نیست. بنابراین ما نمی‌توانیم مدعی شویم که «خداوند واجد فلان اوصاف و ویژگیهاست و مدعای ما صرفاً در صورتی صادق است که خداوند واقعاً واجد آن اوصاف و ویژگیها باشد.» پرسش از صدق و کذب حقیقی (گزاره‌های دینی) پرسشی کاملاً نابجاست، تیلیش معتقد است که نماد، قابل ترجمه به زبان حقیقی نیست، اما می‌توان راهی برای مکاشفه، شیوه‌ای برای توجه به پروای واپسین و فرصتی برای مواجهه با خداوند باشد (پترسون، ۱۳۷۷: ۲۷۶-۲۷۷).

۳. تعریف نماد و ویژگیهای آن

برای تبیین تفصیلی دیدگاه تیلیش درباره‌ی «زبان نمادین دینی» چاره‌ای نداریم جز این که ابتدا «معنای نماد» را از دیدگاه تیلیش بیان نموده و به تحلیل و تبیین ویژگیهای آن و وجود فارق بین نماد و مفاهیم مشابهش پردازیم.

اصطلاح «نماد» دارای اطلاعات متعددی است و چه‌بسا بر اموری نماد اطلاق می‌شود که به هیچ وجه نباید آنها را نماد دانست؛ اموری از قبیل علایم، نشانه‌ها، مجازها و...، لذت تیلیش برای تفکیک بین این دو دسته، نمادهایی را که حقیقتاً در خور این نامند و ویژگیهای نماد واقعی را دارا هستند «نمادهای بازنما» (نمادهای نمایانگر) می‌نامند در برابر نمادهایی مانند نمادهای ریاضی و منطقی که نشانه‌هایی بیش نیستند (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۲۵۱).

نمادها به‌طور عام از ویژگیهای مشترکی برخوردارند، به‌طوری که هر کسی بخواهد از هر یک از این نمادها در یکی از این قلمروها سخن بگوید، باید آن ویژگیهای مشترک را مسلم بداند. ویژگیهای مشترک نمادها عبارتند از:

۱- نخستین و بنیادی‌ترین ویژگی نمادها «اشاره کردن به ماورای خودش» است. نمادها از «مواد (مایه‌های) نماد دینی» چون معمول یک واژه، واقعیت تجربی یک شخصیت تاریخی، خطوط چهره‌ی یک انسان (در یک نقاشی) فاجعه‌ای انسانی (در یک نمایش)، قدرت یا فضیلتی انسانی (در توصیفی از خداوند) استفاده می‌کنند. ولی این موارد نمادین به معنای معمولی و خاص خود به کار نرفته‌اند. وقتی این امور به عنوان مواد نمادین به کار می‌روند به سوی «چیزی» اشاره می‌کنند که به‌طور مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه باید به‌طور غیر مستقیم، یعنی از رهگذر این مواد نمادین، بیان شوند. مشارالیه ممکن است معانی ضمنی و اشاره‌ای (دلالت‌های مفهومی) واژه‌ای باشد که از معنای تجربی و روزمره‌ی آن فراتر است و یا بعدی از واقعیت که از طریق مواجهه‌ی روزمره و عادی نمی‌توان به آن رسید یا واقعیتی غایی که موادش از واقعیت متناهی گرفته شده است.

۲- دومین ویژگی نمادها «مشارکت در واقعیت آن امری است که باز می‌نمایند» مفهوم بازنمایی، خود مستلزم این رابطه است. نماینده‌ی شخص یا نهاد، در احترام به اموری که از آن انتظار می‌رود تا آنان را باز بنمایند، مشارکت می‌کند، ولی این نماینده (امر بازنمای) نیست که محترم شمرده شده، بلکه امری که به او حرمت نهاده شده آن کس یا چیزی است که نماد آن را باز می‌نمایند (وبه سوی آن اشاره می‌کند). به این معنی می‌توانیم به‌طور عام بگوییم که نماد در واقعیت آنچه که مظهر آن است (و آن را نمادینه می‌سازد) مشارکت می‌کند. نماد، قدرت وجود و معنای آنچه را که نماینده‌ی آن است، متجلی می‌سازد.

۳- نماد را نمی‌توان به‌طور دلخواه (ارادی) پدید آورد یا متعلق قرارداد او مصلحت‌اندیشی نیست (نماد امری قرار دادی و تابع مدافعه و مصلحت‌اندیشی نیست). بنابراین، به نحو «مجازی» می‌توان گفت که «نماد زاده شده و ممکن است بمیرد.» حتی اگر خلاقیت فردی واسطه‌ای باشد که از رهگذر آن نماد به وجود آمده باشد، ولی نماد واکنشی ناخودآگاه-خودآگاه گروهی است که به وسیله‌ی آنها نماد می‌گردد. هیچ نمادی بدون پذیرش از سوی گروهی ایجاد نمی‌شود و باقی نمی‌ماند. اگر گروه، نماد را نپذیرد نماد ممکن است مانند رب‌النوعهای باستانی به

یک مجاز تبدیل شود یا ارزش نمادی‌اش را حفظ کند ولی به عنوان نمادی دینی از بین برود و فراموش گردد.

۴- خصیصه چهارم نماد، قدرت آن در گشودن ابعادی از واقعیت در تناسب با ابعادی از روح انسان به روی ماست که در اثر سیطره ابعاد دیگر و ابعاد واقعیت مخفی مانده است؛ مثلاً، «نمادهای تاریخی» امکاناتی تاریخی را نشان می‌دهند که به واسطه حوادث و فعالیتهای روزمره تاریخی پوشیده شده‌اند، یا نمادهای هنری و در واقع همه آفرینشهای هنری - بعد تجربه زیبایی‌شناختی را بر روح انسانی می‌کشایند و واقعیت را نسبت به بُعد ذاتی‌اش آشکار می‌سازند.

نمادهای دینی از طریق اشیای اشخاص و حوادثی که به دلیل نقش واسطه‌ای به وصف قدسی متصف شده‌اند، واسطه واقعیت نهایی قرار می‌گیرند (و واقعیت نهایی را به روح انسان متجلی می‌سازند) در تجربه مکانها، زمانها، کتابها، صورت‌های خیالی و افعال قدسی، نمادهای مقدس مایه‌هایی از «امر مقدس بالذات» را آشکار می‌کنند و تجربه قدسیت را در اشخاص و گروهها پدید می‌آورند. هیچ مفهومی فلسفی نمی‌تواند چنین نقشی ایفا نماید و مفاهیم کلامی نیز صرفاً «مفهوم‌سازیهای» نمادهای اولیه دینی‌اند.

۵- می‌توان ویژگی پنجمی نیز به ویژگیهای نمادهای بازنا افزود و آن، قدرت هماهنگ‌کننده و از هم فروپاشنده (اصلاحی و تفریحی) نمادهاست. هم افراد و هم جوامع و گروههای انسانی از چنین نقشی برخوردارند. تاریخ دین مثالهای بی‌حد و حصری برای قدرت سر بر آوردن، فروکش کردن و تثبیت‌سازی نمادهای دینی ارائه می‌دهد. به معنای عام‌تر وقتی و حتی گاهی دقیق‌تر، می‌توان از قدرت شفافبخشی نمادهای دینی سخن گفت (تیلیش، معنی و توجیه، ...، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۱).

۴. نمادهای دینی

از نظر تیلیش، چیزی که «نماد دینی» از آن حکایت می‌کند، عبارت است از «غایت قصوا» یا دل‌بستگی واپسین. بنابراین نمادی، دینی است که ناظر به این غایت بوده و به سوی آن اشاره کند. برای فهم درست دیدگاه تیلیش، نخست باید معنای «دل‌بستگی

واپسین» را روشن کنیم و سپس به تبیین نظریه او در باب نمادهای دینی پردازیم. تیلیش دل‌بستگی را مشتمل بر عناصر ذیل می‌داند:

۱- تسلیم مطلق و بی‌قید و شرط به چیزی و تمایل به تلقی آن شیء به صورت چیزی که اعتبار و مرجعیت مطلق برای او دارد؛

۲- امید به دریافت کمال مطلق در پرتو ارتباط با آن چیز؛

۳- تلقی آن امر به مثابه محور معناداری برای سایر امور زندگی وی (ساجدی، ۱۳۸۳: ۱۲۱).

بنابراین، دل‌بستگی واپسین چیزی است که باید در زندگی فرد از هر چیز دیگری حیاتی‌تر شمرده شود؛ برای ما فضیلت نهایی داشته باشد و معشوق نهایی انسان و کانون نهایی دل‌بستگی او باشد. این همان چیزی است که وجود و عدم وجود ما را تعیین می‌کند. در اینجا تیلیش بی‌درنگ می‌افزاید که مقصود وی از وجود، وجود جسمانی ما نیست. امور بسیاری تهدیدکننده یا رهایی‌بخش بُعد جسمانی ما هستند، اما اهمیت نهایی ندارد. پس مقصود از وجودی که دل‌بستگی نهایی، تعیین‌کننده آن است، تمام وجود انسان یعنی شکل، معنا و هدف وجود است.

تیلیش در برابر پرسشهایی مانند اینکه «چرا نمی‌توان دل‌بستگی واپسین انسان را به‌طور صریح و حقیقی بیان کرد؟ اگر پول، موفقیت یا ملت، دل‌بستگی واپسین کسی باشد، آیا نمی‌تواند آن را به‌طور صریح و بدون نماد بیان کند؟»، «آیا فقط در مواردی که محتوای دل‌بستگی واپسین «خدا» نامیده می‌شود، در قلمرو نمادها نیستیم؟» چنین می‌گوید:

هر چیزی که موضوع دل‌بستگی بی‌قید و شرط باشد، به خدا مبدل می‌گردد. اگر ملت، دل‌بستگی واپسین کسی باشد، اسم ملت، اسم مقدسی می‌گردد و ملت خدایی را به خود می‌گیرد. صفاتی که به مراتب از واقعیت هستی و کارکرد ملت فراتر می‌رود. پس ملت، واپسین نهایی و واقعی را حکایت می‌نماید و نماد آن می‌گردد، لکن به شیوه بت‌پرستانه. موفقیت به مثابه دل‌بستگی واپسین میل طبیعی فعلیت دادن استعدادها نیست، بلکه آمادگی جهت قربانی کردن تمام ارزشهای دیگر حیات به خاطر قدرت و برتری اجتماعی است. اضطراب عدم موفقیت، شکل بت‌پرستانه

اضطراب ناشی از محکومیت الهی است. موفقیت لطف، عدم موفقیت داوری و قضاوت نهایی است. به این ترتیب، مفاهیمی که بر واقعیت‌های متعارف دلالت می‌کنند، به نمادهای بت پرستانه دلبستگی واپسین مبدل می‌گردند. دلیل تبدیل مفاهیم به نمادها خصیصه نهایی و واپسین ماهیت ایمان است. دلبستگی واپسین واقعی از قلمرو واقعیت متناهی بی‌نهایت فراتر می‌رود.

بنابراین، هیچ واقعیت متناهی نمی‌تواند بطور صریح و صحیح دلبستگی واپسین را بیان نماید به زبان دینی، خدا از اسم خویش فراتر می‌رود، به این دلیل است که کاربرد اسم خدا به سهولت به ناسزا و کفر بدل می‌گردد. هر چه که در باب آنچه دلبستگی واپسین ماست مطرح کنیم خواه آن را خدا بنامیم یا نه، دارای معنای نمادین است (تیلیش، پویایی/ایمان، ۱۳۷۵: ۶۰).

۵. مراتب نمادهای دینی

تیلیش نمادهای دینی را در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو سطح اولی و ثانوی تقسیم می‌کند:

«نمادهای اولی دینی» بی‌واسطه به محکی - امر مورد حکایت - نمادهای دینی و مرجع همه گزاره‌های دینی اشاره می‌کند. این سطح، سطح محافظی است که در آن عینیت دینی نباشد، بر سطح دیگری مبتنی نیست.

در مقابل «نمادهای ثانوی دینی» قرار دارد که به واسطه نمادهای اولی حفاظت می‌شود. نمادهای ثانوی غیر وابسته بوده و به اشیای سطح اول -ابژه‌ها- اشاره می‌کند. تیلیش نمادهای سطح اول را «نمادهای عینی دینی» و نمادهای سطح دوم را نمادهای «دینی از خود فرارونده» می‌نامد (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

نمادهای دینی عینی نیز به شیوه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند:

۱- نمادهای اولی مستقیماً به سوی محکی هر نماداندیشی دینی اشاره می‌کنند. به منظور انجام چنین امری اشاره به سوی محکمی نماداندیشی دینی، نمادها وجودی متعالی را اثبات می‌کنند و خصایصی را به او نسبت می‌دهند که موارد (مصالح) نمادین‌اش از تجربه انسانی یا کیهانی گرفته شده و به طریق «سلبی» به آن امری که

به لحاظ دینی از تمام چنین خصایصی فراتر است، نسبت داده می‌شود. این امر به اوصافی مانند شخصیت (شخص بودن)، قدرت، عشق، عدالت و مانند آن اشاره می‌کند. در اینجا، این سؤال مطرح شده است که آیا اوصافی مانند بودن (وجود)، شدن (صیوررت)، ماهیت و وجود را می‌توان به نمونه نمادین، به خدا نسبت داد. به نظر می‌رسد که این بیان (امری که از همه موجودات فراتر است) وجودی را در سطحی فراتر، معلوم می‌نماید. عدم پذیرش (انکار) چنین تلاشی با این ادعای کلام سنتی، که خدا از تقابل بین ماهیت و وجود فراتر است و از بودن (به معنای ایستا و ساکنش) و شدن نیز فراتر است، تطبیق می‌کند. این فراتر بودن (استعلا) بیانی دیگر از کاربرد نمادین این واژه‌هاست.

سطح دوم از نماداندیشی اولی دینی روشی است که در آن، دین از افعال الهی مانند آفرینش، مشیت الهی، معجزات، تجسد، تکامل و مانند آن سخن می‌گوید. تأکید بر خصیصه نمادین این نمادها اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا این نمادها غالباً به معنای ظاهریشان (معنای غیر نمادین و تحت‌اللفظی) درک می‌شوند. لذا، این پیامد را دارند که در دام تعارفات حل‌ناشدنی تعابیر علمی از واقعیت قرار گیرند. در تمام این نمادها، انگاره دینی در معرض آن چیزی قرار می‌گیرد که نسبت به مقولات زمان، مکان، جوهر و علیت واقعیتی فراتر و نهایی‌تر است. این امر تا زمانی که خصیصه نمادین نمادها تشخیص داده می‌شود اجتناب‌ناپذیر و بی‌خاطره است. اما اگر چنین کاری صورت نگیرد (نمادها بر معانی ظاهریشان حمل شوند) «تمام رابطه بین خدا و جهان» به مأوای ابهامات و اشکالات حل‌ناشدنی مبدل می‌شود، همچنان که در مسائلی مانند تقدیر الهی یا افعال مطلقه الهی چنین امری رخ داده است.

سطح سوم نمادهای اولی در حوزه تجلیات الهی در واقعیت متناهی تجسد الهی در اشیا یا اعیان قدسی به چشم می‌خورد. در پویاییهای تاریخ دین، این سطح باید کهن‌ترین سطح قلمداد شود؛ زیرا تجربه اساسی دینی حضور دینی، تجربه حضور امر قدسی در ایشان ملموس (انضمامی و جزئی)، اشخاص یا افعال این مکانی و این زمانی است

حضور ربانی (آیینی) امر قدسی شالوده‌ای جاودانی برای همه تجارب دینی است

و تعالی بنیادی‌ای که در آن خداوند رفعت پیدا کرده (و از تمام امور فراتر رفته) پیشرفتی بعدی و نتیجه مبارزه ادیان متعالی ضد تحریفهای شیطانی است. توده‌ای از نمادهای ثانوی دینی در این سطوح سه‌گانه نماداندیشی اولی دینی نفوذ کرده‌اند. نمادهای ثانوی نمادهای پشتیبانی چون آب، نور، آتش یا نمادهای شعری هستند که در آنها، یک نماد اولی دینی به نحو هنرمندانه‌ای بازنمادینه شده (و سمبل و مظهر چیز دیگری قرار گرفته است) یا تعبیری مجازی‌اند که در حکایات ظاهر می‌شوند یا در نظم به کار می‌روند. نمادهای ثانوی را نباید تا مرتبه نمادهای اولی ارتقا داد. در این عبارت مزامیر داود «پروردگار شبان من است»، کلمه «پروردگار» نمادهای اولی دینی و حقیقی است، در حالی که کلمه «شبان» نمادی ثانوی و مجازی شعری است (تیلش، معنی و توجیه...، ۱۳۷۵: ۴۲).

۶. قرآن و زبان نمادین

یکی از سؤالات مهم و چالش‌برانگیز روزگار ما درباره قرآن کریم، این است که آیا می‌توان زبان قرآن را زبان نمادین و سمبلیک دانست؟ این مسئله را می‌توان تحت عنوان دو بحث مطرح کرد: یک بار نماد را به معنای تیلش آن در نظر بگیریم و بر همین اساس زبان قرآن را زبان نمادین تلقی کنیم و به ارزیابی آن بنشینیم؛ بار دیگر نمادین بودن زبان قرآن را از دیدگاه روشنفکران مسلمان مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

با تأمل در سخنان تیلش و دیگر قائلین زبان نمادین دینی، می‌توان گفت که لفظ نمادین دین، دارای مشخصات یا شرایط زیر می‌باشد (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۴۰-۳۴۱): در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است.

مدلول غیر مطابقی آن نیز امری بسیار پیچیده است؛ زیرا به ورائ امور مادی و فراتر از سطح محسوس موجودات اشاره دارد. زبان نمادین برای وصف چنین امر پیچیده‌ای به کار می‌رود. امکان سخن گفتن از این امر پیچیده جز به زبان نمادین وجود ندارد.

مدلول غیر مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود؛

بنابراین، کارکرد نماد، نوعی شناخت خداست که مستلزم پیوند و ارتباط قلبی با اوست. در اینجا سخن از پیوند، اتصال قلبی و علم حضوری به خداست و سخن از تصور ذهنی و علم حصولی صرف نیست. مقصود از کارکرد در اینجا، کارکرد اصلی و مستقیم است، نه کارکرد غیر مستقیم؛ پس گزاره‌های علوم فیزیک و شیمی و گزاره‌های مربوط به امور محسوس گرچه ممکن است غیر مستقیم سبب ارتباط فرد با غایت هستی شوند، اما گزاره‌های نمادین تلقی نمی‌شوند.

دین از دیدگاه این نظریه پردازان، مساوی با شناخت خداوند و پیوند قلبی با او است و چیزی غیر از این نیست. گزاره‌ای، دینی تلقی می‌شود که کارکرد اصلی و مستقیم آن چنین ارتباطی داشته باشد. هر گزاره‌ای دینی که دارای تمام ویژگیهای پیشین باشد، ضرورتی ندارد که زبان آن، نمادین (طبق اصطلاح معرفت آن) تلقی شود؛ البته این امر مانع نمادین دانستن آنها بر اساس تعاریف دیگر نمی‌شود. میان لوازم پیشین، نکته‌ای که بیشتر مورد تأکید حامیان زبان نمادین است و برجسته‌ترین دلیلی که تیلش و دیگران بر اساس آن، زبان دین را نمادین خوانده‌اند، پیچیدگی متعلق نماد است. تیلش، سرّ نمادین بودن دین را فوق درک انسانی تلقی کردن خداوند و عدم امکان سخن گفتن درباره آن به زبانی حقیقی و غیر نمادین می‌داند، از طرف دیگر وی اعتقاد دارد که دین، مساوی ایمان متعلق ایمان، دل بستگی واپسین و بی‌قید و شرط است (همان). تیلش در مقاله «ماهیت زبان دینی» می‌گوید: «دل بستگی واپسین انسان را باید به‌طور نمادین مطرح کرد، زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند نهایی و واپسین را بیان کند» (تیلش، ۱۳۷۶: ۵۷).

نمی‌توان زبان قرآن را، زبان نمادین (به معنای تیلشی آن) دانست؛ زیرا اولاً دلیل تیلش و کسانی که بر رویکرد نمادین در زبان قائلند، حداکثر بر نمادین بودن سخن گفتن از خداوند و صفات او دلالت دارد و بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند. اما برخی از نواندیشان مسلمان، همان دیدگاه را به تمامی گزاره‌های قرآنی تعمیم داده‌اند، در حالی که حداکثر لازمه دیدگاه تیلش و پیروان وی، ممکن نبودن سخن گفتن معنادار با مفاهیم انسانی در باب خداوند است.

ثانیاً بر اساس این دیدگاه، دین مساوی شناخت خداوند و پیوند قلبی با او تلقی

شده است، در حالی که در اسلام، این امر هدف نهایی دین است. دین اسلام، مجموعه‌ای از آموزه‌ها، اصول عقاید و احکامی در ابعاد گوناگون زندگی می‌باشد که به این هدف منتهی می‌شود. گزاره‌هایی در قرآن که فقط به توصیف خداوند می‌پردازد، بخش کمی از آن را شامل می‌شود. بر این اساس، غالب گزاره‌های قرآنی مشمول ملاکهای نظریه‌ی زبان نمادین (در اصطلاح تیلیش) نمی‌شود. برای توضیح بیشتر، می‌توان همه گزاره‌های قرآنی را به دو دسته کلی گزاره‌های اخباری و گزاره‌های انشایی تقسیم کرد و در مورد هر کدام بحث جداگانه‌ای کرد. گزاره‌های انشایی هرگز نمی‌توانند نمادین باشند؛ زیرا فاقد شرط سوم هستند و لذا خارج از قلمرو بحث زبان نمادین می‌باشند و سخن از زبان نمادین داشتن درباره‌ی آنها بی‌معنا خواهد بود؛ چرا که گزاره‌های انشایی، گزاره‌های وصفی نیستند تا حکایتگری آنها از امر مورد وصف به زبان نمادین تلقی شود. گزاره‌های انشایی به خاطر اینکه وصفی نیستند، غیر قابل صدق و کذب‌اند و تفاوت آنها از گزاره‌های اخباری در همین نکته است. بنابراین دیدگاه نمادین زبان دین در برابر قضایای انشایی ساکت است و نظریه‌ی زبان نمادین بر فرض درستی آن، هرگز نمی‌تواند گزاره‌های انشایی قرآنی را شامل بشود. گزاره‌های اخباری نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: گزاره‌هایی که درباره‌ی وجود خداوند و صفات او سخن می‌گویند و گزاره‌های دیگر (اعم از آیات مربوط به احکام، عقاید)، گزاره‌های تاریخی و وصف‌کننده‌ی اقوام و پیامبران گذشته و گزاره‌هایی که بیانگر احوال عالم آخرت، برزخ، قیامت، بهشت و جهنم آمده‌اند. حمل گزاره‌های قرآنی دال بر صفات الهی بر معنای نمادین ضرورتی ندارد. دلیل توسل تیلیش و پیروان وی به دیدگاه زبان نمادین، تعالی و پیچیدگی ویژه وجود خداوند و ممکن نبودن استعمال واژه‌های انسانی درباره‌ی اوست.

گزاره‌های قرآنی که وصف‌کننده‌ی خدا و صفات او نیستند، نمی‌توانند نمادین به معنای اصطلاح مورد نظر تیلیش باشند؛ زیرا نمادین بودن آنها مشروط به این است که مشخصات چهارگانه‌ای که قبلاً گفته شد، دارا باشند؛ در حالی که هیچ کدام از این دسته آیات قرآنی، تمام شرایط چهارگانه‌ی زبان نمادین را ندارند.

توضیح مطلب اینک:

- ۱- آیات قرآنی که در این دسته قرار دارند فاقد شرط چهارم (یعنی سخن گفتن از وجود خدا و صفات او) هستند. کارکرد اصلی و اولیه‌ی این گزاره‌ها شناخت خداوند نیست، بلکه ارائه‌ی آموزه‌هایی در باب عقاید، اخلاق و احکام است.
 - ۲- بسیاری از آیات قرآن، شرط اول زبان نمادین را ندارند؛ یعنی مدلول غیر مطابقی آنها اراده نشده است.
 - ۳- موارد فراوانی از آیات، شرط سوم زبان نمادین را ندارند؛ یعنی مدلول چندان پیچیده‌ای ندارند، بلکه واضح و روشن به نظر می‌رسند.
 - ۴- در نماد، مدلول مطابقی اصلاً ارائه نشده است. بنابراین اگر گزاره‌ای، مدلولهای متعددی (مثلاً هم مدلول مطابقی اراده شده باشد و هم مدلول التزامی) داشته باشد، در این صورت، زبان چنین گزاره‌ای نمی‌تواند نمادین (به معنای گفته شده) باشد. مطابق این، آیاتی که دارای معنای ظاهری و باطنی هستند، مستلزم نمادین بودن آیات نمی‌شود؛ چرا که در این گونه آیات، باطن و ظاهر هر دو اراده شده‌اند. در این موارد، معنای ظاهری آیات اراده شده است، با این وصف معنای باطنی هم در طول معنای ظاهری اراده شده است. عمل به این ظاهر می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به معنای باطنی قرآن باشد. اینکه بسیاری از آیات، دارای ظاهر و باطن هستند، به این معنا نیست که این آیات نمادین باشند (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۴۳-۳۴۴).
- برخی از روشنفکران مسلمان هم با به کارگیری تعبیری مانند زبان نمادین، رمزی و اشاره‌ای از سمبلیک بودن زبان قرآن سخن گفته‌اند.
- دکتر سروش از کسانی است که از نمادین بودن قرآن دفاع می‌کند. وی دیدگاه خودش را با استفاده از اصطلاحات متعددی مانند زبان حیرت، زبان اشارت بیان می‌کند:
- زبان دین، زبان اشارت است، زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است. اما مرز رازآلود میان طبیعت و ماورای طبیعت زبانی برایش وضع نشده است. به همین علت به کار گرفتن زبان متعارف در این

قلمرو نامتعارف، آن را مبهم و نامفهوم می‌کند و رازدانان و رازگویان را وامی‌دارد تا به تمثیل و اشارت پناه برند و از مخاطبان خود بخواهند که صورت عبارت و معنای ظاهری آن را ننگرند، بلکه نگاه خود را از ظواهر به بواطن معطوف دارند و به انگشت اشاره نظر ندوزند، بلکه به آنچه انگشت به آن اشاره دارد، نظر کنند. و درست همین جاست که پای تأویل در میان می‌آید. هیچ دینی از ادیان و سخن هیچ عارفی از عارفان خالی از اشارت و مستغنی از تأویل نبوده است. در مقام تأویل، عبارات معانی نهفته و نانوشته خود را آشکار می‌کنند و شخص از مقام مفسر به مقام معبر صعود می‌کند و دست به کشف محجوب می‌زند. و در واقع چنان عمل می‌کند که در حال تأویل و خوابگزاری است، یعنی می‌کوشد آن عبارت را همانند نمادهایی که در خواب بر شخص آشکار می‌شود، تأویل و معنا کند.

از همین جا می‌توانیم دریابیم که کار گوهری و اجتناب‌ناپذیر دین حیرت‌افکنی است (سروش، ۱۳۷۸: ۳۳۲-۳۳۳).

وی در جای دیگر زبان دین را زبان حیرت می‌داند و می‌گوید:

«دین امری رازآلود و حیرت‌افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می‌خواهند در دین وجود ندارد» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۲۶).

آقای مجتهد شبستری هم از دیگر کسانی است که زبان قرآن و گزاره‌های وحیانی را نمادین و رمزی می‌داند و این مسئله را از دستاوردهای دین‌شناسی جدید تلقی می‌کند:

دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاها و نمادهای رمزی دینی. در دین‌شناسی جدید، زبان دین زبان رمزی است. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی، اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود خواه آن متن کتاب باشد یا هنر اسلامی و یا چیزهای دیگر... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۷).

وی در جای دیگر می‌گوید:

وحی پدیده‌ای بود که در قالب داده‌های تاریخی - زبانی به مردم عرضه شد. به این ترتیب هم پدیدارشناسان وحی، هم مواجهه مردم با آن و هم شخصیت خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، واقعیت‌های تاریخی هستند که ما راهی مستقیم برای شناخت آنها نداریم. ما برای نزدیک شدن به آن واقعیت فقط یک راه تاریخی داریم. آیات قرآن در بطن یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شد و ما از اینکه در آن فرهنگ شفاهی میان پیامبر و مخاطبان چه ارتباطی برقرار می‌شد، به درستی خبر نداریم؛ زیرا آن فرهنگ شفاهی، پس از پیامبر به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است. گفتگوی حضوری و دو جانبه پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و شرایط متحول اجتماعی آن دو یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آنچه امروزه در اختیار داریم، مجموعه‌ای از سمبل‌های معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه‌ای حکایت می‌کنند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۰/۵۲).

۷. نقد و بررسی

نمادین دانستن گزاره‌های قرآنی (آن‌گونه که برخی از روشنفکران معتقدند) اشکالاتی دارد که در اینجا به برخی از آنها می‌پردازیم.

الف) آقایان دکتر سروش و شبستری نگاهی غیر معرفت‌بخش به گزاره‌های قرآنی دارند و اگر زبان قرآن را نمادین یا زبان حیرت می‌نامند، این نظریه را ضمن رویکردی ناسوتی و نگاهی غیر معرفت‌بخش به قرآن ارائه می‌دهند. برای چنین کسانی، گزاره‌های وحیانی، بر فرض هم که قابل فهم باشد، پشتوانه واقعی ندارند و از ارزش ساقط می‌شود.

ب) بنا بر نظریه نمادین بودن زبان قرآن، نه تنها مراحل مطابقی آیات قرآنی اراده نشده است، بلکه معنای اراده شده نیز قابل فهمی اطمینان‌آور نیست؛ یعنی چیزی جز معنای حدسی و ظنی وجود ندارد؛ پس مقصود از زبان دین و حیرت به نظر آقایان سروش، شبستری و همفکرانشان، کاربرد معنای مجازی همراه با قرینه دال برمعانی اراده شده نیست. در موارد کاربرد مجاز الفاظ، بر اساس قواعد خاص متعارف در

هر زبان صورت می‌گیرد، و به دلیل رعایت قواعد و قراین، مقصود گوینده در غالب این موارد برای فرد آشنا به قواعد روشن می‌شود. در چنین مواردی نه تنها معنای مورد نظر قابل فهم نیست، بلکه اغلب، کلام گوینده تأثیر بیشتری در ذهن و روان شنونده برجای می‌نهد؛ یعنی مقصود وی به نحو مؤثرتری روشن می‌شود؛ در حالی که در معنای مورد نظر روشنفکران پیش گفته، هرگز فهم اطمینان‌آوری برای شنونده حاصل نمی‌شود (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۴۹؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۳۱).

ج) نقد دیدگاههایی که تمام گزاره‌های قرآنی را نمادین تلقی می‌کند، به معنای این نیست که هیچ نوع مجازی در قرآن استفاده نشده است، بلکه زبان قرآن مانند هر زبان عقلایی دیگری از زبان تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره و... استفاده کرده است. مانند حروف مقطعه که در ابتدای برخی از سوره‌های قرآن آمده است. اما این مطلب به معنای رمزی بودن و نمادین بودن زبان قرآن نیست. این هم که برخی، آیات مربوط به داستان حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام مانند سجده ملائکه بر آدم، شجره ممنوعه، سخن گفتن خداوند با ملائکه را رمزی و تمثیلی دانسته‌اند، جای تأمل دارد؛ چراکه این داستان تخیلی و یا نمادین نیست (همان: ۳۵۰؛ نصری، ۱۳۸۰: ۱۷۹).

مراد از تمثیل این نیست که قصه‌ای ذهنی که اصلاً مطابق خارجی واقعی نداشته به صورت داستانی نمادین ارائه گردد، بلکه بدین معنا که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است... (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۲۲۴/۳).

تمثیلی بودن امر به سجده به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی و نمادین بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن است و مطابق خارجی ندارد، بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (همان).

د) دین موهبتی الهی است که خداوند از طریق رسولانش در اختیار بشر قرار داده، تا او بتواند راه نجات را بیابد و هدایت گردد. پس خداوند با زبانی سخن می‌گوید که گسترده‌ترین مخاطبان را در بر گیرد و موجبات هدایت عموم مردم را فراهم آورد. اگر سخن خداوند به گونه‌ای بیان شود که عموم مردم توان فهم آن را نداشته

باشند، هدایت همگانی مردم که هدف ارسال رسل و انزال کتب است، حاصل نخواهد شد. از این رو حکمت حدوث دین اقتضا می‌کند زبان هدایت، زبانی فراگیر، آشکار و قابل فهم برای عموم باشد. این حقیقتی است که قرآن نیز بدان صراحت دارد: ﴿و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه لیبین لهم فیصل الله من یشاء و یراهدی من یشاء﴾ (ابراهیم/۴)؛ ﴿نزل به الروح الامین علی قبلك لتکون من المنذرين بلسان عربی مبین﴾ (شعراء/۱۹۳/۱۹۵)، در آیه اول این نکته آمده که هر پیامبری به زبان قوم خود ارسال شده و با همان زبان به هدایت آنان پرداخته است و در آیه دوم نسبت به خصوص قرآن تصریح شده است که پیامبر اسلام وحی را به زبان عربی آشکار دریافت و بیان کرده است.

البته آنچه توجه بیشتر مفسران را در این دو آیه به خود جلب کرده، صرفاً «گوش» بوده است، آنان از «لسان قوم» چنین نتیجه گرفته‌اند که اگر پیامبر به سوی قومی که عبری زبان بود، فرستاده می‌شد، به عبری و اگر قومی عربی زبان بوده به عربی سخن می‌گفت، این مفسران با همین تلقی و تفسیر و با چنین نگاه محدودی، آیه دوم را مؤید این مطلب دانسته‌اند. ولی باید گفت: با توجه به کلمه «مبین» در آیه دوم و همچنین تعبیر «لیبین لهم فیصل الله من یشاء و یراهدی من یشاء» (در ذیل آیه اول) نکته مهم دیگری استفاده می‌شود: نحوه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب توسط پیام‌آوران الهی، در میان مردم روزگار آنان و تمامی مخاطبانشان قابل فهم بوده است و آنها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۳/۱۱).

مراجعه به قرآن کریم، به خوبی روشن می‌سازد که زبان قرآن برای انسانها فهم‌پذیر است و سخن کسانی که آن را نمادین و در نتیجه فهم‌ناپذیر می‌دانند، صحیح نمی‌باشد. در اینجا به برخی از آیاتی که عمومی بودن فهم قرآن و واقع‌نمایی زبان آن را بیان کرده‌اند، اشاره می‌کنیم:

۱- ﴿یا اهل الکتاب قد جاءکم رسولنا بیین لکم کثیراً مما کنتم تخفون من الکتاب و یعفو عن کثیر قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین﴾ (مائده/۱۵)؛ ای اهل کتاب، پیامبر ما به سوی شما آمده است که بسیاری از چیزهای کتاب آسمانی خود را که پوشیده

می‌داشتند، برای شما بیان می‌کند و از بسیاری از خطاهای شما درمی‌گذرد، قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتاب روشن آمده است.

۲- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بَرَهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (نساء/ ۱۷۴)؛ ای مردم در حقیقت برای شما از جانب پرورگارتان برهانی آمده است و ما به سوی شما نوری تابناک فرستادیم.

۳- ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ النُّورَ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ (تغابن/ ۸)؛ پس به خدا و پیامبر او و آن نوری که فرو فرستادیم ایمان آورید.

۴- ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أَنْزَلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمفلِحُونَ﴾ (اعراف/ ۱۵۷)؛ پس، کسانی که به پیامبر ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاریش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند.

در این آیات، از قرآن کریم به «نور»، «کتاب مبین» (روشن و روشنگر) و «برهان» (نور سپید و درخشان) تعبیر شده است. گرچه نور درجات و مراتب مختلفی دارد و برخی چشمها از دیدن درجات شدید آن محروم است، اما هیچ کس نمی‌تواند تیره بودن نور یا عجز از شهود اصل آن را ادعا کند.

خدای سبحان که نور آسمانها و زمین است: (الله نور السموات و الأرض) برای هدایت انسانها نور ویژه‌ای آفرید که هم خود روشن است - در سراسر آن هیچ نقطه مبهم و زاویه تاریک یافت نمی‌شود و برای دیدن آن نیازی به نور دیگر نیست - و هم روشنگر زندگی انسانها در بخشهای گوناگون عقیده، اخلاق و عمل است. نور، هم ذاتاً روشنگر چیزهای دیگر (الظاهر بذاته و المظهر لغيره) و هم بی‌نیاز از غیر است؛ زیرا هر چیز را باید در پرتو آن دید، اما نور با چیزی دیگر دیده نمی‌شود؛ بلکه خودش دیده می‌شود، قرآن کریم نور است؛ یعنی نه در محدوده خود مشتمل بر مطالبی پیچیده، تیره و معماگونه است و نه در تبیین حقایق جهان هستی و ترسیم صراط سعادت انسانها، مبهم، تاریک و نیازمند به غیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱).

همه مسلمانان به قرآن ایمان دارند و آن را معجزه وحی خدا و کتاب هدایت می‌دانند. کسی که به قرآن، ایمان دارد آیا شایسته نیست از خود قرآن سؤال کند که

زبان تو چه زبانی است؟ اگر قرآن اعلام داشت: ای انسانها زبان من، واقعی و غیر رمزی است، آیا در آن صورت باز ما حق داریم که بگوییم زبان قرآن، رمزی و غیر واقعی است؟! هرگز، ما به نمونه‌هایی از آیات اشاره می‌کنیم که در آن قرآن می‌فرماید زبان من، واقع‌نما و غیر رمزی است.

الف) ﴿مَا أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم/ ۴)؛ هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر به زبان قومش تا حقایق را برای آنها بیان کند، [و آنان حقایق را بفهمند و دچار سرگشتگی و ابهام نشوند]. از این آیه به خوبی برداشت می‌شود که زبان قوم، زبان واضح و روشنی است و هیچ ابهامی و رمزی در آن نیست.

ب) ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْقِصَصُ الْحَقُّ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران/ ۶۲)؛ آری، داستان درست [مسیح] همین است و معبودی جز خدا نیست و خداست که در واقع، همان شکست‌ناپذیر حکیم است.

در این آیه خداوند می‌گوید: آن چیزی که ما در مورد عیسی و غیر او به تو وحی کردیم، سخن و قصه‌ای، حق است و اگر کسی مخالفت کند، معاند است و هیچ کسی استحقاق نام الوهیت را جز خدا ندارد و عیسی همان‌طور که مسیحیان گمان کردند، اله نیست؛ قرآن در این آیه به روشنی بیان می‌کند که این قصه‌ها حق است و نه رمزی و سمبلیک، یعنی غیر واقعی.

ج) ﴿لَنْ نَقْصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى﴾ (کهف/ ۱۳)؛ داستان آنان [اصحاب کهف] را به حق برای تو بازگو می‌کنیم، آنها جوانانی بودند که به پروردگارشان ایمان آوردند و ما بر هدایشان افزودیم.

د) ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ مَا اللَّهُ يَرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۰۸)؛ اینها، آیات خداست که به حق بر تو می‌خوانیم، هیچ‌گاه، خداوند ستمی برای کسی از جهانیان نمی‌خواهد.

بنابراین خود قرآن کریم اعلام می‌دارد که زبان واقع‌نما و غیر رمزی دارد و لذا نمی‌توان زبان قرآن را، رمزی و نمادین تلقی کرد و داستانهای آن (مانند داستان اصحاب کهف) را که از واقعیتی خبر می‌دهند، غیر واقعی و رمزگونه به شمار آورد (محمدرضایی، ۱۳۸۰: ۱۹).

کتاب‌شناسی

۱. آلتون، پییر و دیگران، دین و چشم‌اندازهای نو، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. استامپ، النور و دیگران، دربارهٔ دین، ترجمهٔ مالک حسینی و دیگران، تهران، هرمس، ۱۳۸۳ ش.
۳. اف. سل، آلن پی.، تاریخ فلسفهٔ دین (۱۹۸۰-۱۸۷۵)، ترجمهٔ حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۴. براتر، جرالدهی، آئینهٔ ادیان تیلیش، ترجمهٔ احمدرضا جلیلی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸ ش.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمهٔ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۶. تورانی، اعلاء، خدا از دیدگاه صدرالمتألهین و پل تیلیش، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۸۳ ش.
۷. تیلیش، پل، الهیات سیستماتیک، ترجمهٔ حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱ ش.
۸. همو، پویایی ایمان، ترجمهٔ حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، ماهیت زبان دینی، ترجمهٔ مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاده کیان، ش ۳۲، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. همو، معنی و توجیه نمادهای دینی، ترجمهٔ امیرعباس علیزمانی، معرفت، ش ۱۹، ۱۳۷۵ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. همو، دین‌شناسی، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. سروش، عبدالکریم، بسط تجربهٔ نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. همو، قریه‌تراز ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۳ ش.
۱۶. شاکر، محمدکاظم، قرآن در آئینهٔ پژوهش: مقالات علمی - پژوهشی فارغ‌التحصیلان دکتری تخصصی، هستی‌نما، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
۱۸. علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. همو، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، «پرواز در ابرهای ندانستن»، کیان، ش ۵۲، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحرانها، چالشها، راه حلها)، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. محمدرضایی، محمد، «خاستگاه اصلاحات دینی در ایران»، قیاسات، ش ۲۲، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. نصری، عبدالله، راز متن، آفتاب توسعه، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. هادوی تهرانی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد، قم، مؤسسهٔ فرهنگی خانهٔ خرد، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمهٔ طاله‌وس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی