

مفسران قرآن و پل تیلیش: آیا زبان دین، معرفت‌بخش است؟

- * حمیده طهرانی حائری
- * میرسعید موسوی کریمی

چکیده

شاید مهم‌ترین مسأله زبان دین، موضوع «معناداری، ارجاع، و شأن معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی» است؛ به این معنی که آیا گزاره‌های دینی، به‌ویژه گزاره‌های مربوط به خداوند و ویژگی‌هایش، معنادار، ارجاع‌دهنده، و حکایت‌گر امور واقع هستند یا خیر؛ و آیا زبان دین، معرفت‌زاست یا غیرمعرفت‌زا؟ در پاسخ، می‌توان گفت با یک تقسیم‌بندی کلی، فیلسوفان دین به دو دیدگاه معتقدند: بنا به دیدگاه نخست، برگرفته از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم و حلقه وین، گزاره‌های دینی، مهمل و فاقد معنا هستند. دیدگاه دوم که زبان دین را زبانی معنادار می‌داند، به دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی زبان دین را معرفت‌بخش و گروهی غیرمعرفت‌بخش می‌دانند. از مهم‌ترین نظریه‌های گروه دوم، نظریه «نمادین بودن زبان دین»، صورت‌بندی شده توسط پل تیلیش است. در این مقاله، پس از توضیح این نظریه و مهم‌ترین نقدها علیه آن، به تفسیر تعدادی از آیات قرآن می‌پردازیم که به نظر شش مفسر مطرح در این مقاله، طبرسی، زمخشری، فخر رازی، قشیری، میبدی، و طباطبایی، از جمله مواردی در قرآن هستند که در آنها از زبان نمادین استفاده شده است. نتیجه پایانی مقاله این است که به رغم همه اشکالات وارده به فرض نمادین بودن زبان دین، گزیری نیست مگر آن که فرض کنیم دست‌کم بخشی از عبارات و واژه‌های به‌کاررفته در قرآن معنای نمادین دارند، و حکایت‌گر واقع‌نمایانه‌ای از عالم نیستند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، مفسران، زبان دین، معناداری، معرفت‌بخش، تیلیش، نمادین.

* فارغ‌التحصیل دکتری زبان و ادبیات فارسی.

* دانشیار دانشگاه مفید. mirsaeid@gmail.com

پیش درآمد

بنا به یک دیدگاه، فلسفه، مطالعه بنیادی‌ترین و کلی‌ترین وجوه واقعیت، و بنا به دیدگاهی دیگر، مطالعه بنیادی‌ترین و کلی‌ترین مفاهیم است. گروهی دیگر فلسفه را شامل هر دو می‌دانند. اگر چنین باشد، بخشی از این وظیفه زمانی به انجام می‌رسد که بتوانیم جایگاه و نحوه ارتباط خود با عالم را توضیح دهیم. برای تحقق چنین هدفی، فلاسفه معمولاً مثلی را در نظر می‌گیرند که سه ضلع آن عبارتند از: زبان، ذهن و عالم. نقاط تقاطع این اضلاع، رابطه آن‌ها را با یکدیگر نشان می‌دهد^۱ (Crimmins 1998).

بررسی ماهیت زبان دین - که موضوع این مقاله است - به داشتن آگاهی درباره یکی از سه عنصر فوق، یعنی زبان، قبل از اتصاف به صفت، پیشوند و یا پسوند دیگری منوط و مشروط است. زبان، وسیله‌ای تأثیرگذار و شگفت‌انگیز است. بی‌گمان، یکی از اساسی‌ترین توانایی‌های انسان، سخن گفتن است. اصوات خروجی از دهان و یا علائم نگاشته‌شده بر کاغذ، اموری چون اخبار، توصیف، امر، نهی، پرسش و افعال دیگری از این دست را انجام می‌دهند؛ و به اوصافی چون بامعنا و بی‌معنا، و صادق و کاذب، متصف می‌شوند. می‌توان گفت زبان، مجموعه‌ای از کلمات، عبارات‌ها، قواعد و نظام‌های قراردادی منظم است که گروه‌های گوناگون انسانی برای ایجاد ارتباط با یکدیگر و فهم اندیشه‌های هم به کار می‌برند.

ساختار زبان انسان، به عنوان شاخص‌ترین وسیله ارتباطی وی، در مقایسه با ساختار زبان دیگر موجودات، از حیث پیچیدگی و گستردگی منحصر به فرد است؛ و ویژگی‌هایی دارد که به انسان اجازه می‌دهد طیف بسیار گسترده‌تری از عبارات‌ها و جمله‌ها را به کار



۱. بین ذهن و عالم، انواعی از روابط اساسی وجود دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به ادراک (Perception)، کنش (Action)، التفات ذهن به عالم خارج (Intentionality) و رابطه ذهن با بدن (Mind-Body Problem) اشاره کرد. بررسی ماهیت ذهن و چگونگی رابطه آن با عالم، موضوع فلسفه ذهن و خارج از موضوع این مقاله است.

گیرد.^۱ این پیچیدگی و گستردگی نشان می‌دهد که چرا مطالعه زبان و تحلیل پدیده‌های زبانی - که شامل شأن معرفت‌شناختی و فلسفی آن‌ها نیز می‌شود - در رشته‌های متعددی صورت می‌پذیرد.

«فلسفه زبان»^۲ به همراه «زبان‌شناسی»^۳ از جمله دانش‌هایی هستند که نه یک زبان خاص، بلکه زبان را به مثابه یک پدیده عام بشری، مورد مطالعه قرار می‌دهند؛^۴ با این تفاوت که دانش زبان‌شناسی، زبان را به مثابه موضوعی علمی در نظر می‌گیرد، و به روش تجربی درباره آن مطالعه می‌کند؛ در حالی که در فلسفه زبان، زبان به مثابه موضوعی فلسفی قلمداد شده، به روش عقلی و تحلیلی به مطالعه آن پرداخته می‌شود. بنا به یک تقسیم‌بندی، می‌توان گفت سه موضوع اصلی مرتبط با مطالعه زبان عبارتند از: سینتکس^۵ که عبارت است از ساختار و نحو (گرامر) زبان و چگونگی عبارت‌پردازی و جمله‌سازی؛ سمنتیک^۶ که عبارت است از معناشناسی و چگونگی افاده معنا توسط عبارات؛ و بالاخره استعمال یا کاربرد^۷ که نشان می‌دهد چگونه انسان‌ها با استفاده از زبان، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. ساختار و نحو زبان عمدتاً موضوع علم زبان‌شناسی، سمنتیک و معناشناسی بیش‌تر موضوع رشته فلسفه زبان، و استعمال یا کاربرد، موضوع هر دو این علوم است.

۱. از جمله این ویژگی‌ها می‌توان به زبایی، جایگزینی و تغییرپذیری اشاره کرد. به علاوه، به نظر می‌رسد در حالی که دستگاه ارتباطی حیوانات، ساده و غریزی (غیراکتسابی) است و از این رو، نمی‌تواند قراردادی باشد (باطنی، ۱۳۶۲: ۹۰)، مبنای زبان آدمی، قراردادی و اکتسابی است.

2. Philosophy of Language.

3. Linguistics.

۴. بر خلاف دانش‌هایی مانند علم صرف، نحو و لغت (واژه‌شناسی) یک زبان خاص، که در واقع، اصول و قواعد زبان خاصی را مطالعه می‌کنند.

5. Syntax.

6. Semantics.

7. Pragmatics.

مسئله زبان دین - که موضوع این مقاله است - بیش تر در شاخه فلسفه زبان بحث و بررسی شده است. البته تحقیق درباره ماهیت زبان دین یکی از موضوعات اصلی فلسفه دین نیز است. بنابراین و به بیان بهتر، می توان گفت که زبان دین، مسئله مشترک دو شاخه از معرفت، یعنی فلسفه دین و فلسفه زبان است.

از بین انبوه مسائل مطرح در فلسفه زبان، و به تبع آن در زبان دین، شاید بشود گفت که مهم ترین موضوع، مسئله «معناداری و ارجاع» است. چگونگی معناداری و ارجاع، در واقع به گونه ای تعیین کننده رابطه زبان دین و عالم است. پرسش های مطرح در این حوزه، از این قبیل است: آیا گزاره های دینی^۱ معنا دارند یا خیر؟ در صورت نخست، معناداری آن ها چگونه است، و مقصود از معناداری آن ها چیست؟ اما اگر پاسخ منفی باشد، در این صورت، گزاره های دینی چه کارکردی خواهند داشت؟ در بحث ارجاع، پرسش این است که آیا گزاره های دینی به چیزی ارجاع می دهند یا خیر؟ اگر ارجاع می دهند، به چه چیزی ارجاع می دهند؟ از منظر دیگری می توان پرسید، آیا گزاره های دینی که از مبدأ الهی آمده اند، گزاره های صادقی اند؟ به دنبال کشف و توصیف حقیقتند یا قصد دیگری دارند؟ آیا زبان دین بیش از آن که زبان توصیف و دستور باشد، از گونه زبان گاهی خیالی و گاهی مبهم شعر و شاعری و هنر نیست؟

بحث مهمی که ذیل مقوله معناداری و ارجاع مطرح می شود، بحث از شأن معرفت شناختی^۲ گزاره های دینی است. پرسش از معرفت بخشی زبان دین و گزاره های دینی، پرسش از واقع نما بودن آن ها است؛ به این معنی که آیا گزاره های دینی حکایت گر امور واقع هستند یا خیر؛ و بنابراین آیا زبان دین، زبانی معرفت زاست یا غیر معرفت زا؟ به عبارت دیگر، آیا زبان دین، زبانی است که با اخبار از عالم واقع، به معرفت ما اضافه می کند یا هدفش چیز دیگری است؟

۱. منظور از «گزاره های دینی» گزاره هایی است که در متون دینی آمده است، نه این که گزاره ها به دو قسم دینی و غیر دینی تقسیم شوند.

2. Cognitively Significant.

از مهم‌ترین گزاره‌های مطرح در بحث زبان دین، گزاره‌های مربوط به خداوند و ویژگی‌های او است. بنا بر آموزه‌های ادیان ابراهیمی، خداوند موجودی متعالی با صفاتی غیرجسمانی، نامتناهی و بی‌زمان است. از آن‌جا که صفات انسان، یعنی موجودی جسمانی، متناهی، زوال‌پذیر و زمان‌مند، بر خداوند قابل اطلاق نیست، این پرسش پیش می‌آید که چگونه یک انسان با محدودیت‌هایی که دارد، می‌تواند از خداوند نامتناهی با صفاتی متفاوت، سخن بگوید؟ چگونه واژه‌های استفاده شده برای موجودات محدود، می‌تواند درباره‌ی خداوند به کار رود؟ یا، اوصافی را که درباره‌ی موجودات محدود به کار می‌رود، تا چه میزان می‌توان به خداوند هم نسبت داد؟ آیا اصولاً می‌شود درباره‌ی خدا سخنی معنادار گفت یا خیر؛ و اگر می‌شود، چگونه و چه چیزی می‌شود گفت؟ مثلاً وقتی کسی می‌گوید «خداوند خیر است»، کلمه «خیر» در این جا به چه معنا است؟ آیا به همان معنایی است که در گزاره «علی خیر است» بیان شده، یا معنای متفاوتی دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت که با یک تقسیم‌بندی کلی، فیلسوفان دین در تحلیل زبان دین به دو دیدگاه معتقد هستند: بنا به دیدگاه نخست، گزاره‌های دینی، مهمل و فاقد معنا هستند. این راه حل، متأثر و برگرفته از دیدگاه ویتگنشتاین متقدم^۱ و همچنین حلقه وین، یعنی فیلسوفان تجربه‌گرای منطقی در آغاز قرن بیستم است که ملاک معناداری گزاره‌ها را امکان تحقیق‌پذیری تجربی^۲ آن‌ها می‌دانستند؛ یعنی تنها معیاری که شخص می‌تواند با استفاده از آن، معناداری گزاره‌ها را بیازماید، بررسی امکان آزمون و

۱. باید توجه داشت که از نظر ویتگنشتاین متقدم، گزاره‌های دینی، بی‌معنا (Nonsense) هستند، و نه مهمل. به عبارت دیگر، منظور ویتگنشتاین از بی‌معنایی جملات فلسفی، اخلاقی و دینی، با توجه به نظریه اول وی در کتاب تراکتائوس (1961)، موسوم به نظریه تصویری معنا (Pictorial Theory of Meaning)، این نیست که این گزاره‌ها یاوه (gibberish) هستند؛ بلکه مقصود وی این است که آن‌ها معرفت‌بخش نیستند، و خبری درباره‌ی عالم واقع به ما نمی‌دهند. بر همین مبنا، کتاب خود وی، تراکتائوس، قابل فهم هست، ولی از منظر نظریه تصویری معنا، مهمل و بی‌معناست. پوزیتیویست‌ها نیز گزاره‌های دینی را گاهی یاوه و شبه - گزاره (Pseudo-Proposition)، و گاهی غیرمعرفت‌بخش (Cognitively or Factually Meaningless) دانسته‌اند.

2. Empirical Verifiability.

تحقیق تجربی آنها است. بنا بر این دیدگاه، تمام گزاره‌های متافیزیکی و دینی فاقد معنا هستند؛ زیرا تحقیق‌پذیر تجربی نیستند.

دیدگاه دوم، زبان دین را زبانی معنادار می‌داند، و خود به دو گروه تقسیم می‌شود: گروهی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌دانند، و گروهی دیگر که چنین ویژگی‌ای برای آن قائل نیستند.^۱ هر کدام از این دیدگاه‌ها خود به انواع متعددی تقسیم شده است.^۲ یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی که زبان دین را معنادار و در عین حال غیرمعرفت‌بخش می‌داند، نظریه «نمادین بودن زبان دین»^۳ است که فیلسوف مشهور آلمانی، پل تیلیش^۴ (Tillich, 1957) آن را بیان کرده است. دیدگاه تیلیش بیش‌تر ناظر به گزاره‌های دینی است که درباره هستی و صفات خداوند هستند.

در این مقاله، ابتدا دیدگاه پل تیلیش و نظریه زبان نمادین وی توضیح داده می‌شود. سپس، مهم‌ترین نقدهای طرح‌شده علیه دیدگاه وی به بحث گذاشته می‌شود. پس از آن، به تفسیر تعدادی از آیات قرآن می‌پردازیم که به نظر شش مفسر مطرح در این مقاله،

۱. شایان ذکر است که منظور از انکار معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی در این‌جا انکار حصول آن نوع معرفتی درباره عالم است که از گزاره‌های علوم تجربی به دست می‌آید؛ وگرنه، هر کدام از این انواع، مدعی نوعی از معرفت‌بخشی برای گزاره‌های دینی، متناسب با دیدگاه خود هستند. به این نکته، در متن بازخواهیم گشت.

۲. مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که زبان دین را معرفت‌بخش می‌دانند، سه قسمند: بنا رویکرد اوله واژگان و عبارت‌های به‌کاررفته در زبان دین، با واژگان و عبارت‌های به‌کاررفته در زبان عرف، مشترک معنوی (Univocal Language) هستند. اما رویکرد دوم، آن‌ها را مشترک لفظی (Equivocal Language) می‌داند. رویکرد سوم که تلاشی برای جمع بین دو رویکرد پیشین است، به نظریه زبان تمثیلی (Analogical Language) مشهور شده است. اما دیدگاه گروهی که منکر معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی هستند، خود به انواع متعددی تقسیم شده است. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان از سه قسم نمادین بودن زبان دین، زبان دین به مثابه یک بازی زبانی (Language Games)، و اسطوره‌ای (Mythical Language) بودن زبان دین نام برد. در این مقاله صرفاً به بررسی و نقد اجمالی نظریه نمادین بودن زبان دین می‌پردازیم. شایان ذکر است که زبان استعاره (Metaphorical Language)، که جملائی چون «خداوند شبان من یا صخره من است» از مصادیق آن است، نوع خاصی از زبان نمادین است. از این رو، از قرار دادن آن در تقسیم‌بندی، به طور مستقل، درمی‌گذریم.

3. Symbolic Language.

4. Paul Johannes Tillich (1886-1965).

طبرسی، زمخشری، فخر رازی، قشیری، میبیدی، و طباطبایی، با مشرب‌های فکری متفاوت و گاه متضاد، از جمله مواردی در قرآن هستند که در آن‌ها از زبان نمادین استفاده شده است. در پایان نیز به ارزیابی و جمع‌بندی مطالب گفته شده در مقاله خواهیم پرداخت. نتیجه مقاله این است که علی‌رغم همه اشکالات وارده به فرض نمادین بودن زبان دین، گزیری نیست جز آن که فرض کنیم دست کم بخشی از عبارت‌ها و واژه‌های به‌کاررفته در قرآن معنای نمادین دارند؛ هرچند چنین فرضی به این نتیجه گریزناپذیر منجر می‌شود که معرفت بخشی و حکایت‌گری بخشی از آیات قرآن انکار شود.

پل تیلش و نظریه نمادین بودن زبان دین

از نظر تیلش (۱۹۵۹: ۷-۸) اساس رویکرد و گرایش دینی، دل‌مشغولی غایی و نهایی^۱ است. متعلق این دل‌مشغولی نهایی، متمایز و فراتر از همه واقعات عادی و ظاهری، به مثابه موجودی مقدس و ناشناخته به تجربه بشری در می‌آید. در واقع، چنین موجودی چنان واقعی و ارزشمند است که در قیاس با او، سایر اشیا و موجودات، تهی و بی‌ارزش می‌نمایند. بنابراین چنان موجودی، طالب تعهد تام و ایمان کامل است.

اما به نظر می‌رسد ادعای تیلش ادعایی بدیهی نیست. البته دل‌مشغولی نهایی می‌تواند به مثابه ویژگی متمایز رویکردهای دینی اعضا و باورمندان بسیاری از ادیان سنتی لحاظ شود. اما دست کم می‌توان به تیلش چنین اعتراض کرد که شرط ضروری یا کافی بودن دل‌مشغولی به یک غایت نهایی، برای یک گرایش دینی، محل تردید است (Wainwright, 2012). ایمان مؤمنان به ادیان غیرابراهیمی و کفار به سمت خدایان خود می‌تواند دینی باشد، اما نازل‌تر و سطحی‌تر از آن است که اصطلاح غایت نهایی تیلش آن‌ها را در بر بگیرد. از طرف دیگر، خود تیلش اعتراف می‌کند که تعهد یک نفر به ملت یا حزب می‌تواند به همان معنای مورد نظر او، دل‌مشغولی نهایی آن شخص باشد. اما

1. Ultimate Concern.

روشن است که تعهد جان‌فشانانه و جان‌نارائه عضو حزب نازی به حزبش، نمی‌تواند از نوع تعهد دینی خوانده شود (Wainwright, 2012).

در هر حال، بنا به نظر پل تیلیش، دست‌کم در ادیان ابراهیمی، خداوند، دل‌مشغولی غایبی ماست (Tillich, 1957: 52-3). از طرف دیگر، دل‌مشغولی غایبی انسان باید به صورت نمادین بیان شود. از نظر تیلیش، واژه «خدا» چنین نقشی دارد؛ یعنی واژه‌ای است که نماد بنیادین دل‌مشغولی غایبی ما است (Tillich, 1957: 45). در واقع، «درباره آنچه ما را به عنوان غایت نهایی دل‌مشغول می‌سازد، هر چه بگوییم... معنای نمادین دارد» (Tillich, 1957: 45). تیلیش (Tillich, 1957: 44) این پرسش را پیش می‌نهد که چرا به جای بیان مستقیم و صریح مقصود خود از نماد استفاده می‌کنیم. از دیدگاه وی، دلیل این کار این است که ویژگی غایت‌نهایی و همچنین طبیعت ایمان، ما را ناچار می‌سازد که مفاهیم را به نماد تبدیل کنیم؛ «زبان ایمان، زبان نمادها است» (Tillich, 1957: 45). تیلیش (Tillich, 1951: 239) استدلال می‌کند که قلمرو غایت حقیقی که مشتمل بر عدم تناهی و لاحدی است، از قلمرو واقعیت محدود در دسترس ما فراتر است. بنابراین هیچ واقعیت متنهایی و سخن محدودی نمی‌تواند از چنان موجود متعالی‌ای که غایت قصوای ماست، بیان مستقیم و مناسبی ارائه کند. از این رو، هر سخنی در این باب، معنای نمادین دارد؛ زیرا تنها زبان نمادین می‌تواند چنین غایتی را نشان دهد (Tillich, 1957: 41).

به گفته تیلیش در کتاب «الاهیات نظام‌مند»^۱ (۱۹۵۱: ۲۳۹)، «تردیدی نیست که هرگونه بیان محسوس و متعین^۲ درباره خداوند، باید نمادین باشد؛ زیرا یک بیان ملموس، بیانی است که از عناصر تجربه محدود استفاده می‌کند تا مطالبی را درباره خداوند بیان کند. این بیان، از محتوای این عناصر تجربی فراتر می‌رود؛ اگرچه همچنان دربردارنده آن نیز است. عنصر محدود واقعیت که محملی برای بیان ملموس درباره خداوند است،

1. Systematic Theology.

2. Concrete Assertion.

هم‌زمان هم تأیید و هم سلب می‌شود. این بیان، نمادین می‌شود؛ زیرا یک بیان نمادین، بیانی است که معنای ظاهری آن با آنچه به آن اشاره می‌کند، سلب می‌شود. با این حال، این بیان با آن تأیید نیز می‌شود؛ و این تأیید، به بیان نمادین مبنای مناسبی می‌دهد تا به فراتر از خود اشاره کند.

مقصود تیلیش از این که معنای واژه‌ها هنگامی که به شکل نمادین استفاده می‌شوند، همواره با آنچه به آن اشاره می‌کنند، نفی می‌شود، این است که هر واژه‌ای شایستگی و مناسبت لازم را ندارد تا درباره‌ی خداوند به کار برده شود. در واقع، در حمل این کلمات به خداوند، به‌ناچار معنای معمولی و غیرنمادین آن واژه نفی می‌شود. مثلاً زمانی که گفته می‌شود «خداوند، ولی و سرپرست ماست»، معنای اصطلاحی «ولی»، به معنای موجودی انسانی که ما را سرپرستی می‌کند، نفی می‌شود. برای مثال دیگری از زبان نمادین، این عبارت را در نظر بگیرید: «خداوند به عهد خود وفا می‌کند.» نماد در این جا واژه «وفاداری» است که معنای آن هم‌زمان، هم نفی و هم تأیید می‌شود؛ و در همان زمان، استعلا نیز می‌یابد. نفی می‌شود، زیرا وفای به عهد خداوند، از سنخ وفای انسان‌ها به یک‌دیگر نیست؛ تأیید می‌شود، زیرا وفای خداوند موضوع اعتماد و تعهد است که می‌توان گفت به گونه‌ای از سنخ روابط انسانی است؛ و استعلا می‌یابد، زیرا وفاداری خداوند به مراتب شدیدتر از نوع وفاداری انسانی است.

بر همین اساس، تیلیش ابراز سخنان حقیقی (یا غیرنمادین) درباره‌ی خداوند را نادرست می‌داند؛ زیرا معتقد است که چنین سخنانی خداوند را موجودی در عرض سایر موجودات می‌انگارد. این قبیل سخنان مبتنی بر این فرض نادرست است که خداوند نوع خاصی از موجودات است، اوصاف خاصی دارد و کارهای خاصی انجام می‌دهد. این مفروضات، نامتناهی و غایی بودن خداوند را نقض می‌کنند. تیلیش خداوند را یک موجود در میان سایر موجودات نمی‌داند؛ چراکه لازمه‌ی آن، محدودیت و متناهی بودن خداوند است. از نظر تیلیش، خداوند ورای همه‌ی این چیزهاست. برای تیلیش، خداوند، خود وجود، مبنای وجود، و مبنای ساختار وجود است، نه وجودی در میان سایر

موجودات. به عبارت دیگر، هر موجودی، وجود و قدرت خود را در وجود خداوند و مشارکت در وجود او می‌یابد.

از این رو، تیلیش معتقد است هر سخنی درباره‌ی خداوند معنایی را با خود حمل می‌کند، اما نمادین است. تنها سخن غیرنمادین درباره‌ی خدا این است که بگوییم «خدا خود وجود و هستی محض است» که بودن همه‌ی وجودها را امکان‌پذیر می‌سازد (Tillich, 1951: 238-9). البته باید توجه داشت که معنی نمادین بودن سخنان درباره‌ی خداوند، معانی محدود و تجربی نیست، بلکه مقصود، اشاره‌ی آن سخنان به سوی ماوراء است. بر همین قیاس، تمام اوصافی که به خداوند نسبت می‌دهیم، اوصافی چون قدرت، رحمت، عدالت، و نظایر آن‌ها، چون همگی از تجارب محدود بشری اخذ شده‌اند، به‌ناچار به شکل نمادین به کار برده می‌شوند (Tillich, 1957: 47).

گروه دیگری از نمادهای ایمان، تجلیات خداوند در اشیا و حوادث، در اشخاص و جوامع، در کلمات و اسناد هستند. این حیطة اشیا مقدس، گنجینه‌ای از نمادها هستند. چنین اشیاء مقدسی به سبب خودشان تقدس نیافته‌اند، بلکه آن‌ها فراتر از خودشان به منبع همه‌ی تقدس‌ها اشاره می‌کنند؛ منبعی که همان غایت و دل‌مشغولی نهایی است (Tillich, 1957: 48).

اما نمادها چه ویژگی‌هایی دارند که می‌تواند آن‌ها را حکایت‌گر درخوری از غایت واقعی و نهایی سازد؟ نخست این که یک نماد، همچون یک علامت^۱، به چیزی فراتر از خود اشاره می‌کند. اما علاوه بر آن، یک نماد «در آنچه به آن اشاره می‌کند، مشارکت می‌ورزد» (Tillich, 1957: 42). به عبارت دیگر، نمادها بر خلاف علامت‌ها، موجوداتی قدرتمندند و به‌راستی در معنا و قدرت آنچه نماد آن هستند، مشارکت می‌ورزند. بر همین مبنا، همان‌گونه که لویی دوپره (Dupré, 2000, pp. 1-2) تأکید می‌کند، یک علامت صرفاً به چیزی اشاره می‌کند. اما یک نماد، صرفاً اشاره‌کننده به واقعیتی فراتر از خود نیست؛



1. Sign.

بلکه معنای خود را نیز دارد. به علاوه، یک نماد به گونه‌ای آن واقعیت را بازنمایی نیز می‌کند. مثلاً علامت صلیب در مسیحیت، نه تنها نشانه‌ای از آن دین است، بلکه با خود گزاره‌های قدرتمندی را نیز حمل می‌کند. این نماد، یادآور قربانی شدن عیسی مسیح به خاطر مسیحیان و همچنین یادآور باور مسیحیان به خداوند و طرح او برای نجات انسان‌ها است.

به عنوان مثالی دیگر، یک پرچم به چیزی فراتر از خود، یعنی یک کشور، اشاره می‌کند. علاوه بر آن، پرچم حامل ارزش‌ها و واقعیت‌های آن کشور نیز است؛ و در اقتدار و عزت ملتی که نماینده آن است، مشارکت دارد. در واقع، حمله به یک پرچم یا بی‌احترامی به آن، به مثابه حمله و بی‌احترامی به یک ملت به شمار می‌رود. البته تبلیغ به روشنی توضیح نمی‌دهد که مفهوم روشن و دقیق این مشارکت چیست. اما تأکید می‌ورزد که به دلیل همین ویژگی، بر خلاف علامت‌ها که می‌توان آن‌ها را با قرارداد و توافق عوض کرد، نمادها را نمی‌توان به سادگی تغییر داد؛ مگر آن‌که یک رخداد عمیق تاریخی، باعث تغییر ماهیت ملتی شود که مثلاً پرچم را که نماینده آن است، تغییر دهد. از این‌جا ویژگی سوم نمادها آشکار می‌شود. آن‌ها به شکل آگاهانه یا قراردادی خلق، و یا در هر زمان دلخواه و به اراده افراد، اختراع نمی‌شوند، بلکه از ناخودآگاه فردی یا گروهی برمی‌خیزند (Tillich, 1957: 43). در واقع، یک نماد نمی‌تواند کارکرد مناسبی داشته باشد، مگر آن‌که از طریق بُعد ناخودآگاه هستی ما پذیرفته شود. از این واقعیت که نمادها اموری اختراعی نیستند، ویژگی دیگر نمادها به دست می‌آید: آن‌ها شبیه موجودات زنده، در زمانی که مناسب است، به وجود می‌آیند، در شرایط مساعد رشد می‌کنند، و در زمانی معین و در شرایط نامساعد می‌میرند و از بین می‌روند (Rees, 2001, p. 80). مثلاً نماد پادشاهی در دوره خاصی از تاریخ رشد کرد، و بعد در بسیاری از مناطق عالم از بین رفت.

ویژگی پنجم نمادها این است که سطوحی از واقعیت را در برابر چشمان ما می‌گشایند که در غیر این صورت بر ما پوشیده و ناپیدا بودند (Tillich, 1957: 42)؛ مثلاً یک تصویر و یا یک شعر، عناصری از واقعیت را در برابر چشمان ما قرار می‌دهد که هیچ

دانش تجربی قادر به آن نیست. بالاخره، ششمین و آخرین ویژگی نمادها این است که آن ابعاد و عناصری از روح ما را هویدا می‌سازند که متناسب با همان جنبه‌های ناپیدای واقعیتند. يك آهنگ زیبا نه تنها چشم‌انداز جدیدی از احساس آدمی به ما می‌دهد، بلکه متناسب با آن، اعماق ناپیدا و مخفی وجود ما را نیز آشکار می‌سازد.^۱

تیلش نمادها را گوهر اصلی گفتار دینی می‌داند. از نظر او، زبان دین به بهترین شکل ممکن از طریق نمادها قابل بیان است. چراکه یک نماد، همچون علائم مورد استفاده در معرفت‌های تجربی، بیان‌گر واقعیت عالم، و در نتیجه، به این معنا معرفت‌بخش نیست، اما در هر صورت، به واقعیتی فراتر از خود اشاره می‌کند. بنابراین یک نماد می‌تواند به نحو مناسب، واقعیت متعالی دین را بیان کند.

باید توجه داشت که نگاه ویژه تیلش به زبان دین بر نوع رویکرد خاص فلسفی او مبتنی است. وی در کتاب الاهیات نظام‌مند (۱۹۵۱: ۱۱۲) ضمن حمله به اصل تحقیق‌پذیری پوزیتیویست‌ها^۲، بیان می‌کند که فرایند حیات انسان بسیار پیچیده‌تر از ساده‌انگاری پوزیتیویست‌ها است. از این رو، نمی‌توان اصل یکسانی را با اعتبار یکسان، به تمام جلوه‌های حیات اعمال کرد. در واقع، به باور تیلش (۱۹۵۷: ۵۳)، «حیطه ایمان، حیطه علم، تاریخ یا روان‌شناسی نیست». از این رو، به گمان وی علم و دین هیچ‌گاه با یکدیگر معارض نخواهند بود؛ چراکه به حیطه‌های متفاوتی تعلق دارند.

۱. جان هرمن راندال (John Herman Randall)، همکار دانشگاهی تیلش - که به گفته خودش (Randall 1945: 159, quoted in J. Hick 1990: 89) پس از بحث‌های طولانی با هم، به این نتیجه رسیده‌اند که دیدگاه‌های مشترک فراوانی دارند - مدعی است که نمادها این کارکردها را دارند: (۱) از طریق تحریک عواطف و تشویق انسان‌ها برای کش، برانگیزاننده هستند؛ (۲) از طریق ایجاد درک یکسان از نمادها، بین انسان‌ها اتحاد اجتماعی ایجاد می‌کنند؛ (۳) باعث ایجاد تفهیم و تفاهم در سطحی از تجارب می‌شوند که به زبان عادی به سهولت قابل بیان نیستند؛ (۴) تجارب ما وجوه و جنبه‌های عمیق موضوعات غیرمادی و روحانی را آشکار می‌سازند (Randall 1948: 114, quoted in J. Hick 1990: 90).

2. The Principle of Verification.



چنین درکی از رابطهٔ دین با سایر حیطه‌ها، ارتباط نزدیکی با درک تیلیش از زبان دارد. از دیدگاه او زبان، محصول جامعه است و درک جامعه از جهان را بیان می‌کند. وی هم‌سو با ویتگنشتاین بیان می‌کند که زبان دین يك محصول و برساختهٔ اجتماع است، و صرفاً در جامعه است که زبان، موجود می‌شود. بر همین مبنا، «صرفاً در یک جامعهٔ زبان^۱ است که یک شخص می‌تواند ایمان خود را محقق سازد» (Tillich, 1957: 24). بنابراین زبان و جامعه با یکدیگر اندرکنش دارند. در واقع، تیلیش معتقد است «ایمان به زبان خود نیازمند است، همان‌گونه که هر عمل انسانی نیازمند زبان خود است» (Tillich, 1957: 24). به عبارت دیگر، به ادعای تیلیش (Tillich, 1957: 24)، «زبان دین، زبان نماد و اسطوره، درون جامعهٔ باورمندان خلق می‌شود، و بیرون چنان جامعه‌ای قابل درک تام نیست». اما درون آن جامعه، زبان دین، محتوایی ملموس به کنش ایمانی می‌دهد. با توجه به نکات پیش‌گفته، اروینگ هیکسهم^۲ رویکرد تیلیش را بر شش اصل مبتنی دانسته است:

عوامل متعددی از حیات وجود دارند. هر عالم، حیطه‌ای است که ادراک آن درون خودش محقق می‌شود (مثلاً عوالم علم و ایمان). هر حیطه، معیار صدق و کذب مناسب با خود را دارد؛ مثلاً معیار تاریخ، قابل استفاده در زیست‌شناسی نیست.

یک شیء می‌تواند از زوایای متعدد دیده شود، و در هر حیطه، آن شیء به طریقی متفاوت دیده می‌شود (مثلاً يك صلیب چوبی ممکن است از دیدگاه يك شیمی‌دان صرفاً يك تکه چوب باشد، اما برای يك مسیحی بار معنایی خاصی دارد).

حیطه‌های مختلف، زبان‌هایی دارند که شرکت‌کنندگان در آن حیطه، آن‌ها را متحول می‌کنند. بنابراین استفاده از زبان، به جامعه‌ای وابسته است که آن را آفریده و به کار می‌گیرد.

1. Community of Language.

2. Irving Hexham.

هر حیطة، زبان خاص خود را دارد که کاربرد آن، صرفاً در آن حیطة است. زبان‌ها متناسب با کاربردی که در يك جامعه می‌یابند، ممکن است رشد یابند یا از بین بروند (Hexham, 1982: 342).

هکسهم (۱۹۸۲: ۳۴۴) بنا به تحلیل خود، دیدگاه تیلیش را بسیار نزدیک به ایده بازی‌های زبانی^۱ ویتگنشتاین می‌بیند. از نظر ویتگنشتاین، هر بازی زبانی منعکس‌کننده يك شکل زندگی است، و به همان تنوع و تکثر اشکال زندگی می‌توان بازی‌های زبانی متعدد داشت (Wittgenstein, 1953: 11e). بر همین مبنا، هر بازی زبانی، معیارهای خود از عقلانیت، صدق، خردمندی و... را دارد. بر همین قیاس، تیلیش بر این باور است که زبان ایمان، یعنی حیطة خاصی از حیات، معیارهای خود درباره مقولاتی چون تحقیق‌پذیری، معناداری و نظایر آن را دارد.

پیش از آن که دیدگاه تیلیش را به اختصار نقد کنیم، شایسته است این نکته را یادآور شویم که دستاورد اصلی پل تیلیش این بود که بر مبنای الاهیات مسیحی، معنای سازگار و منسجمی به زبان دین داد. تیلیش بر این باور است که متعلق و موضوع الاهیات، آن چیزی است که دل‌مشغولی نهایی ما است (Tillich, 1951: 12). وحی نیز آشکارکننده آن چیزی است که دل‌مشغولی نهایی ما است. تیلیش دو نوع وحی را از هم‌دیگر متمایز می‌سازد: وحی اصیل و وابسته.^۲ وحی آغازین و اصیل، نشان‌دهنده جنبه^۳ دهش^۳ وحی است که پیش از آن هرگز به ما عطا نشده بود. اما وحی وابسته، حاکی از جنبه^۴ دریافت‌کنندگی^۴ آن است که از قبیل آن، اشخاص و گروه‌ها متحول می‌شوند (Tillich, 1951: 125-6). معرفت وحی، همان معرفت خداست که باید به شکل نمادین توصیف شود. بیان صادق وحی نیز نیازمند یک نماد صادق است (Tillich, 1951: 240).

1. Language Games.
2. Original and Dependent Revelation.
3. Giving Side.
4. Receiving Side.

می‌توان دیدگاه تیلیش را به این شکل خلاصه کرد: یک نماد دینی به جای یک شیء می‌نشیند یا به آن اشاره می‌کند، اما به هیچ طریق نمی‌تواند آن شیء را توضیح دهد یا ویژگی‌هایش را مشخص کند. به گفته خود وی (Tillich, 1961: 303)، «آنها [نمادهای دینی] باید چیزی را توضیح دهند که به خاطر ماهیتش فراتر از هر شیء در این عالم است... یک نماد واقعی به چیزی اشاره می‌کند که هرگز نمی‌تواند یک شیء باشد. نمادهای دینی، امر متعالی را نشان می‌دهند اما آن را این جهانی نمی‌سازند. آنها خداوند را بخشی از عالم تجربی نمی‌کنند».

نقدهایی بر دیدگاه تیلیش

در برابر دیدگاه تیلیش، مواضع مختلفی گرفته شده است. برخی، سخنان او را نوعی الحاد^۱ و برخی دیگر، دیدگاه وی را نوعی اندیشه عرفانی دانسته‌اند که به سوی وحدت وجود، گرایش دارد. اما انتقادهای به دیدگاه تیلیش بسیار فراوان است. از جمله نقادان اندیشه تیلیش، ویلیام آلستون است (Alston, 1961). وی بر این نکته پای می‌فشارد که رویکرد تیلیش گزاره‌های دینی را از محتوای واقعی آنها تهی می‌سازد. بنا به نظر وی، اگر ما زبان دین را نمادین بدانیم، گزاره‌های دینی که به قصد نجات و هدایت ما و نشان دادن راه بهشت و دوزخ آمده‌اند، معنای واقعی خود را از دست خواهند داد. آلستون استدلال می‌کند که گزاره‌های دینی و همین طور جملات مربوط به خداوند باید معنای واقعی خود را داشته باشند، در حالی که رویکرد تیلیش تحقق این هدف را ممتنع می‌کند (Alston 1961: 17-19).

۱. به عنوان مثال، ویت (Wheat, 1970: 187, quoted in McKelway 1971: 267) مدعی است که «تیلیش یک ملحد تمام عیار است که در زمان تکمیل تحصیلات عالی، ایمانش را از دست داد. از منظر روشنفکری، او از مسیحیت متنفر بود... با این همه، به عنوان فرزند یک کشیش و ریشه داشتن در یک زندگی مذهبی... تیلیش می‌خواست همه مزایا را با هم داشته باشد. او قصد کرد با کلیسا باشد با این هدف که آن را از درون تضعیف و تخریب نماید». ویت (Wheat 1970: 276; 1971: 267) پیشتر رفته، مدعی می‌شود که تیلیش در واقع مردم فراوانی را فریب داده است. مستند این ادعاها گفته‌هایی این چنین از تیلیش است: «خداوند وجود ندارد. او خود هستی است، فراتر از هرگونه وجود و ماهیتی. بنابراین استدلال این که خدا هست، انکار اوست» (Tillich, 1951: 205).

۲. برای بحثی در این مورد نک: (Nikkel, 2006); یک دیدگاه متفاوت در این منبع آمده است: (Home, 1978).

جان هیک (Hick 1990: 87) در کتاب «فلسفه دین» خود تعدادی از مشکلات دیدگاه تیلیش درباره زبان دین را به شرح زیر برمی شمارد:

ادعای تیلیش در این که نمادها به گونه‌ای در متعلق خودشان و در آنچه به آن اشاره می‌کنند، مشارکت می‌ورزند، معنایی روشن ندارد و ادعایی مبهم است.

بنا بر دیدگاه تیلیش، خداوند خود هستی است و هر چیزی که وجود دارد، در این هستی مشارکت می‌ورزد. اما تفاوت بین راهی که در آن، نمادها در این هستی مشارکت می‌ورزند، و راهی که هر چیز دیگری در آن مشارکت می‌ورزد، روشن نیست.

برخی گزاره‌های الاهیاتی که از زبان دین برای بیان خود استفاده می‌کنند، بیش‌تر به نظر می‌رسد که محصول تعقل آگاهانه متکلمان و فلاسفه دیندار هستند تا این که بنا به ادعای تیلیش، برخاسته از ناخودآگاه فردی یا جمعی باشند. مثلاً عبارت «خداوند در وجود خود به هیچ موجود دیگری متکی نیست»، از این سنخ است.

برخی از گزاره‌های دینی، از قبیل گزاره فوق، به نظر نمی‌رسد ابعاد و عناصری از روح ما را رمزگشایی کنند، در حالی که بخشی از تعریف نماد از دیدگاه تیلیش چنین نقشی را بر عهده دارد.

علاوه بر این‌ها، برخی گزاره‌ها در ادیان وجود دارند که باورمندان آن ادیان، آن‌ها را نه به معنای نمادین، بلکه به همان معنای ظاهری‌شان حمل می‌کنند؛ گزاره‌هایی از قبیل «خداوند، خیر است». نمادها، به زعم تیلیش برای این استفاده می‌شوند تا به واقعیتی متافیزیکی و عالی فراتر از خودشان اشاره کنند؛ اما هیچ راهی وجود ندارد تا معلوم شود که آیا نمادها به درستی به آن واقعیت اشاره می‌کنند یا به نادرستی؛ از این رو، راهی برای تشخیص مناسب بودن نمادها وجود ندارد. به عبارت دیگر، اگر ما هیچ معرفتی درباره خداوند نداشته باشیم و نتوانیم هیچ‌گونه بیان روشن و غیرنمادین درباره او بگوییم، در آن صورت به نظر می‌رسد هیچ‌مبنایی برای انتخاب نمادهای متفاوت و یا حتی متضاد درباره خداوند نخواهیم داشت. به عبارت دیگر، اگر نتوان هیچ‌گزینه معقولی درباره این که چگونه می‌توان درباره خداوند صحبت کرد یا چه نمادهای دینی را انتخاب کرد،

در آن صورت به نظر می‌رسد هر نمادی می‌تواند به خوبی یا بدی نماد دیگری باشد (Harris, 2002: 55).

به علاوه، نمادها همواره در معرض این خطرند که کاملاً از مد افتاده و کهنه شوند، به ابتذال کشیده شوند و معنای اولیه و اصیل خود را از دست بدهند. در واقع، پاول ادواردز^۱ در نقد خود به تیلیش، مدعی است که نمادها هیچ معرفت واقع‌نمایی را با خود حمل نمی‌کنند. از این رو، وی آن‌ها را بی‌معنا می‌داند (Edwards, 1965: 197-206, 2002: 61-64). به عبارت دیگر، زبان دین را به شکل کاملاً نمادین دیدن، به این معنی است که هیچ بیان معنادار و معرفت‌بخشی درباره‌ی خداوند نمی‌توان گفت. بومن کلارک^۲ (Clark, 1961: 10) اشکال دیدگاه تیلیش را به شکل زیر خلاصه کرده است: «نظریه‌ی تیلیش درباره‌ی نمادها در الاهیات فلسفی، او را به‌ناچار به یکی از دو گزینه رهنمون می‌سازد. نخستین گزینه این است که ما با هیچ معنای واقعی نمی‌توانیم بگوییم در یک بیان نمادین، چه چیزی تأیید و چه چیزی انکار می‌شود، و چنین فرض می‌شود که چنان بیان‌هایی معانی آن‌چنان عمیقی دارند که هرگز برای ما قابل درک نیست. لازمه‌ی این سخن، این است که کاملاً ممکن است دو بیان نمادین درباره‌ی خداوند متناقض باشند، بدون این که ما به آن [تناقض] معرفت داشته باشیم. همین‌طور دو شخص می‌توانند جمله‌ی نمادین همسانی درباره‌ی خداوند بیان کنند، معانی متفاوتی از آن اراده کنند، و با این حال ندانند که آن‌ها در چه نکته‌ای با هم اختلاف دارند؛ یا این که اصولاً اختلاف دارند یا خیر. این نتیجه به‌وضوح به معنای پذیرش این نکته است که زبان از دیدگاه الاهیاتی، بی‌فایده است. گزینه‌ی دیگر این است که همه‌ی بیان‌های نمادین درباره‌ی خداوند... صرفاً یک چیز را بیان می‌کنند؛ این که خداوند خود وجود است، و یک وجود متناهی نیست. در هر دو گزینه به یک نتیجه‌ی مشترک می‌رسیم: این که خداوند قابل بیان نیست، و [در نتیجه] تسلیم شدن به سکوت

1. Paul Edwards.
2. Bouman Clark.

مقدس، راهکار خوبی است».

قصد ما در این مقاله، نقد تفصیلی دیدگاه تیلیش نیست. اما، علاوه بر موارد فوق، به اختصار تام می‌توان گفت که به نظر می‌رسد لازمه پذیرش نمادین بودن زبان ادیان، این است که مدلول مطابقی گزاره‌های دینی اراده نشده باشند؛ یعنی گزاره‌های دینی را که دربارهٔ اموری واقعی صحبت می‌کنند، باید بر خلاف ظاهرشان تأویل کرد. علاوه بر این، بر مبنای چنین رویکردی معلوم نیست چگونه می‌توان معنای اراده‌شده را نیز به صورت قابل اطمینانی فهمید (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۴۹) اما به نظر روشن و آشکار می‌رسد که این لوازم، با هدف ارسال گزاره‌های دینی که هدایت بشر است (آل عمران/۱۳۸)، در تناقض باشد. اگر زبان دین، صرفاً نمادین و غیر معرفت‌بخش باشد، چگونه به هدف خود که هدایت‌گری است، دست می‌یابد؟ این اعتراض در واقع بر این دیدگاه مبتنی است که زبان دین، نه تنها معنادار است، که باید معرفت‌بخش هم باشد.

با این حال، به نظر می‌رسد گاهی در مقام تفسیر گزاره‌های دینی، و به‌ویژه قرآنی، چاره‌ای جز پذیرش دیدگاه تیلیش، مبنی بر نمادین بودن زبان قرآن نیست. در بخش بعدی، چند نمونه از آیات قرآن را ذکر می‌کنیم؛ و به بررسی این نکته می‌پردازیم که شش مفسر برگزیده در این مقاله، چرا و چگونه آن‌ها را از گونهٔ زبان نمادین شمرده‌اند.

آیات قرآن و زبان نمادین

۱. آیهٔ ۱۶ سور ق: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوْشَوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (و ما انسان را آفریدیم و آگاهیم که نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند، و ما از رگ گردن او به او نزدیک‌تریم).

آشکار است که در ادیان ابراهیمی، خداوند وجودی است مطلق و نامتناهی، به گونه‌ای که هیچ حدی برای او حتی متصور هم نیست. چنین وجود نامحدودی، بر تمام موجوداتِ محدودِ دیگر محیط است. به عبارت دیگر، هیچ چیز در عالم نیست که از خداوند دور باشد. اصولاً دوری و نزدیکی، دربارهٔ اشیاء مکان‌مند قابل فرض است. پرسش این است: چگونه می‌شود خداوندی که بی‌مکان و بی‌زمان است، طبق آنچه در



آیه شریفه فوق آمده، به موجودی نزدیک باشد، یا از چیزی به چیز دیگر نزدیک‌تر باشد؟ به نظر می‌رسد در تفسیر آیه چاره‌ای نیست جز آن‌که از ظاهر آن دست شسته، به تأویل روی آوریم. این مسیری است که تقریباً همه مفسران مورد نظر در پیش گرفته‌اند. طبرسی (۱۴۱۵: ۲۳۹/۹) پس از این‌که ابتدا آیه را بر معنای ظاهری آن تفسیر می‌کند، در ادامه تأکید می‌ورزد که مقصود از قرب در این‌جا نه نزدیکی مکانی، بلکه نزدیکی معرفتی و ادراکی است. به عبارت دیگر، به زعم وی، مقصود آیه این است که خداوند از نظر آگاهی به احوال انسان نزدیک‌تر از رگ گردن خود اوست.

چنین دیدگاهی مقبول زمخشری در «کشاف» (۱۳۸۹: ۴/۴۶۹-۴۷۰) نیز بوده است. وی به وضوح بیان می‌کند که خداوند برتر از آن است که مکانی داشته باشد، و اصطلاح «حبل الوریث» ضرب‌المثلی است که برای نشان دادن اوج نزدیکی به کار می‌رود. از این رو، از دیدگاه وی، عبارت «نحن اقرب الیه من حبل الوریث» مجاز است؛ و مراد از آن، نزدیکی علم و آگاهی خدا به بندگان است.

حتی فخر رازی (۱۴۱۵: ۲۸/۱۶۳) به عنوان متکلمی که دیدگاه اشعری دارد، در تفسیر این آیه ناچار شده است معنای ظاهری آن را کنار نهد و بیان کند که مقصود از آیه، نشان دادن کمال علم الهی است. نکته‌ای که وی اضافه می‌کند تا به گونه‌ای از معنای ظاهری آیه نیز عدول نکرده باشد، این است که علم و قدرت خداوند در همه چیز جریان دارد؛ همان‌گونه که خون در رگ‌ها جاری است. مرحوم علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۸/۳۵۰-۳۵۱) نیز، که قرابت فکری چندانی با دیدگاه‌های کلامی و تفسیری فخر رازی ندارد، این آیه را شبیه به وی تفسیر می‌کند. البته انصاف باید داد که نگاه علامه (همان) دقیق‌تر و عمیق‌تر از نگاه فخر رازی است، آن‌جا که می‌افزاید اصطلاح به کار برده شده در آیه، برای فهماندن مطلب به عامه مردم است، وگرنه «خدا از هر جهتی که فرض شود و حتی از خود انسان به انسان نزدیک‌تر است».

تفسیری صوفی مسلک (۱۹۸۱: ۳/۴۵۰) نیز همان نگاه غالب مفسران را پذیرفته است. از نظر وی، مقصود از آیه، احاطه علم و قدرت خداوند بر تمام ابعاد جسمانی و روحانی

انسان‌ها است. اما نگاه عرفانی میبیدی (۱۳۶۱: ۲۸۳/۹-۲۸۴)، با تأثیر از *خواجہ عبداللہ انصاری*، در تفسیر آیه وی را به مسیری نسبتاً متفاوت سوق داده است. وی قرب حق به بندگان را نه احاطه علمی و قیومی خداوند، بلکه نزدیکی وجودی عابد و معبود تفسیر می‌کند. به عبارت دیگر، وی قرب را نه مفهومی معرفت‌شناسانه و متعلق به عالم ادراک، بلکه مقوله‌ای هستی‌شناسانه می‌داند که حاکی از رابطه وجودی خاص بین خالق و مخلوق است. از دیدگاه وی، این رابطه تا بدان جا پیش می‌رود که هرگونه فاصله‌ای منتفی، «علائق، منقطع و اسباب، مضحل و رسوم، باطل، حدود، متلاشی و اشارت، منتهای و عبارت، منتفی و حق یکتا به حق خود باقی» می‌ماند.

به هر حال، می‌توان حد مشترک سخنان این مفسران را به این بیان خلاصه کرد: واژه‌هایی که در این آیه درباره خداوند به کار رفته‌اند، با واژه‌های هم‌سان خود که درباره موجودات زمانی و مکانی به کار می‌روند، معنای مشترکی ندارند. از این رو، یا باید آن‌ها را نوعی مشترک لفظی فرض کرد، و یا این که زبان آیه را نوعی زبان نمادین دانست که متناسب با فهم آدمیان، در آن از نمادهایی چون نزدیکی رگ گردن برای حکایت از احاطه علمی و قیومیت خداوند استفاده شده است.

۲. آیه ۲ سور رعد: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ»؛ «خداوند کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید، برافراشت، سپس بر عرش قرار یافت، و خورشید و ماه را رام گردانید؛ که هر یک تا وقتی معین در حرکتند؛ امر عالم را تدبیر می‌کند، آیات را به روشنی بیان می‌نماید؛ باشد که شما به ملاقات پروردگار خود یقین کنید».

آنچه در رویکرد مفسران نسبت به آیه پیشین گفته شد، درباره این آیه نیز کم‌وبیش صادق است. کمتر کسی از مسلمانان، شاید به استثنای برخی اهل ظاهر، این باور را دارد که خداوند پس از خلقت زمین و آسمان، به‌راستی بر تختی چون عرش نشسته باشد؛ زیرا چنین باوری مستلزم فرض نیاز خداوند به زمان و مکان است که با دیدگاه بیش‌تر



پیروان ادیان ابراهیمی درباره خداوند، ناسازگار است. از این رو، طبرسی (۱۴۱۵: ۷/۶) نشستن خداوند بر عرش را کنایه از استیلائی اقتدار و تسلط خداوند بر جهان می‌داند. بر همین سیاق، زمخشری (۱۳۸۹: ۴۲۶/۲) استقرار بر عرش را چنین معنی کرده است که هیچ چیز بیرون از دایره قضا و قدر الهی نیست؛ و این آیه بیان‌کننده عظمت و بزرگی خداوند است. فخر رازی (۱۴۱۵: ۲۳۱/۱۸-۲۳۲) نیز در تفسیر خود، هم واژه «عمد» و هم «استوی علی العرش» را حاکی از قدرت، حفظ و تدبیر الهی دانسته است. وی (همان: ۲۳۳)، حمل آیه به ظاهر آن، مبنی بر نشستن بر عرش پس از خلقت عالم را مستوجب فرض نیاز خداوند به مکان و جایگاه، و همچنین تغییر در حالت آفریدگار می‌داند. از دیدگاه فخر رازی همه این لوازم باطل هستند. از این رو، وی به صراحت معنای ظاهری آیات را انکار می‌کند.

ابوالقاسم قشیری (۱۹۸۱: ۲۱۵-۲۱۶) نیز در تفسیر صوفیانه خود مسلک قوم را اختیار، و آیه را بر قدرت و تدبیر خداوند حمل کرده و عرش خداوند را همان ملک او دانسته است. همچنین میدی (۱۳۶۱: ۱۵۷/۵) در تفسیر *خواجه عبدالله انصاری*، در «نوبت ثانی» به همان مسیر دیگر مفسران رفته و آیه را بر قدرت و استیلائی خداوند حمل نموده است؛ هرچند در «نوبت ثالثه»، با نگاه خاص عرفانی خود، منظور از واژه «عمد» را جوانمردانی دانسته است «که نظر ایشان در عالم امر سفر کند؛ ایشان او تاد زمینند» (میدی، ۱۳۶۱: ۵/۱۶۵). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۵۰/۸-۱۵۲) در «المیزان» ابتدا اقوالی را نقل می‌کند مبنی بر این که عرش خدا چیزی است که بشر از درک حقیقت آن عاجز است؛ یا این که برخی گفته‌اند عرش خدا همان ملک اعلا و کرسی او فلک کواکب است. اما وی (۱۴۱۷: ۱۵۲/۸) در پایان، همان نظر اکثر مفسران را پذیرفته است و بیان می‌کند «ثم استوی علی العرش» کنایه از استیلا و تسلط پروردگار بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن است؛ به گونه‌ای که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیر خداوند بیرون نمی‌ماند.

می‌توان گفت تمامی مفسرانی که شرح اقوال آنان گذشت، واژه‌هایی چون «عمد»، «عرش» و «استوی» را نمادهایی فرض کرده‌اند که به قصد توضیح صفات و افعال

خداوند در حد فهم عموم مردم در آیه به کار رفته‌اند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که تبلیغ تصریح کرده است، درک اوصاف و اعمال خداوند، از توان بشر خارج است. از این رو، چاره‌ای نیست جز آن‌که در کتب مقدس از نمادهایی استفاده شود که درک آن‌ها برای عامه مردم امکان‌پذیر است. البته واضح است بین نماد به‌کاررفته و آنچه نماد از آن حکایت می‌کند، بایستی از جهاتی، تشابه وجود داشته باشد؛ مثلاً بین نشستن بر تخت و اعمال فرمان‌روایی و استیلا، در اذهان عامه مردم قرابت و ملازمه نزدیکی وجود دارد. از همین رو، در آیه از چنین نمادهایی استفاده شده است.

۳. آیه ۱۰ سور فتح: «انَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»، «آنان که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند؛ دست خدا بالاتر از دست آنان است؛ پس هرکس بیعت خود را بشکند، به زیان خود شکسته است؛ و هر که بر سر پیمانی که با خدا بسته است، وفادار بماند، خداوند به زودی پاداشی بزرگ به او خواهد داد».

این آیه به بیعت حدیبیه (بیعت رضوان) اشاره دارد که در آن روز، مسلمانان با پیامبر ﷺ بیعت مرگ نمودند. شیخ طبرسی (۱۴۱۵: ۱۸۹/۹) در تفسیر خود بیان می‌کند مقصود از ظاهر آیه - یعنی بالاتر بودن دست خداوند از دست بندگان - این است که قرارداد خداوند، مهم‌تر از قرارداد انسان‌ها است. زمخشری (۱۳۸۹: ۴/۴۱۶) همان عبارت را به این معنی گرفته است که دست بیعت‌کنندگان که بالا می‌آید، همان دست خداست. به عبارت دیگر، وی آیه را دال بر این نکته می‌داند که عقد پیمان با رسول خدا ﷺ، مانند پیمان بستن با خدای متعال است و این دو پیمان، با هم دیگر تفاوتی ندارند. حتی قشیری (۱۹۸۱: ۳/۴۲۲) و میبیدی (۱۳۶۱: ۹/۲۱۰) در تفاسیر صوفیانه خود، همین معنی را به آیه نسبت داده‌اند. قشیری (۱۹۸۱: ۳/۴۲۲) عبارت «یدالله فوق ایدیهم» را چنین معنی می‌کند که خداوند در توفیق و هدایت، بر بندگان منت گذاشته است. وی همدلانه اضافه می‌کند که از نظر برخی، واژه «ید» به معنای قدرت و قوت



خداوند، در یاری دین و پیامبر ﷺ او است.

امام فخر رازی (۱۴۱۵: ۸۷/۲۸) به این مسیر رفته است که واژه «ید» درباره خداوند و انسان، می تواند هم معنی باشد. در این صورت، معنای «ید» همان واژه دست نیست، بلکه هم درباره خداوند و هم درباره انسان، به معنای احسان و یا نصرت و یاری است. از طرف دیگر، علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۸۰-۲۷۹/۱۸) همه توجیهاتی از این قبیل را که گویی خداوند دستی بالای دست بیعت کنندگان داشته، و یا مقصود از کلمه «ید» قوت و نصرت یا عطیه و نعمت است، با ساحت قدس خدای تعالی و مقامی که آیه قصد بیان آن را دارد، سازگار نمی داند. از نظر وی (همان: ۲۷۹)، آیه صرفاً در مقام بیان این حقیقت است که هر اطاعتی از رسول خدا عین اطاعت از خدا است.

روشن است که تمام مفسران فوق، به رغم تمام اختلافاتی که در تفسیر آیه دارند، دست کم استعمال واژه «ید» درباره خداوند را نوعی مجاز دانسته اند. به تعبیر پل تیلیش، استعمال چنین واژه ای درباره خداوند، نوعی استفاده نمادین از الفاظی است که امکان حمل حقیقی آن ها در مقام قدسی وجود ندارد. به عبارت دیگر، مسأله فقط این نیست که کلمه «ید» بین خالق و مخلوق، مشترک لفظی است؛ بلکه چون ذهن آدمی از درک خداوند و صفات ربوبی او ناتوان است، چاره ای نیست جز آن که در این موارد از واژه های نمادین برای تقریب ذهن و ادراک چنان مقامی استفاده کرد.^۱

۴. آیه ۱۷۲ سور اعراف: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ «هنگامی که خداوند از پشت فرزندان آدم، ذریه ایشان را برگرفت و آن ها را بر خویشان گواه گرفت و گفت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: آری، گواهی می دهیم. تا مبادا در روز قیامت بگویید که ما از آن بی خبر بودیم».

۱. البته می توان در این جا از دیدگاه نظریه تمثیلی توماس آکویناس نیز به مسئله نگاه کرد. به بیان دیگر، می توان چنین فرض کرد که واژه "ید" هم درباره خداوند و هم درباره انسان به معنای قدرت است. با این تفاوت که در اولی حاکی از قدرت نامحدود است، و در دومی دلالت بر توانایی جزئی و محدود دارد.

در این آیه، مقصود از این که ذریهٔ آدم چیست، و چگونه خداوند آن را اخذ کرده است، بین مفسران اختلاف است. اما بحث اساسی در نکتهٔ دیگری است. ظاهر آیه نشان می‌دهد که خداوند از ذریهٔ آدم بر الوهیت و پروردگاری خود پیمان و گواهی گرفته است. پرسش این است که آیا به‌راستی چنین واقعه‌ای رخ داده است؟

طبرسی (۱۴۱۵: ۳۹۱/۴-۳۹۲) در تفسیر خود ابتدا باور گروهی را نقل می‌کند که معتقدند خداوند به ذرات (ذریهٔ آدم که در صلب او به شکل ذرات بودند)، ابتدا فهم و خرد بخشید، به طوری که آن‌ها خطاب خدا را می‌شنیدند. سپس از آن ذرات هوشمند، پیمان گرفت؛ و پس از آن، آن‌ها را به صلب آدم بازگردانید. اما وی به این باور چنین اعتراض می‌کند که این قول، با ظاهر قرآن سازگاری ندارد.

اما نکتهٔ اساسی در نگاه شیخ طبرسی (۱۴۱۵: ۳۹۱/۴-۳۹۲) این است که وی به وضوح، گرفتن هرگونه شهادت و اعترافی را انکار می‌کند. از دیدگاه وی، معنای پیمان گرفتن در آیه، این است که خداوند با خلق شگفتی‌ها در آفرینش انسان و قرار دادن دلایلی در عقول انسان‌ها که اثبات یکتایی خداوند می‌کنند، توحید خود را به ذریهٔ آدم فهماند. وی برای اثبات صحت دیدگاه خود، به آیهٔ ۱۱ سورهٔ فصلت اشاره می‌کند که در آن، خداوند خطاب به آسمان و زمین می‌فرماید، به رغبت یا کراهت بیایید، و آن‌ها گفتند به رغبت آمدیم. بنا به نظر طبرسی، در این جا نیز بر خلاف ظاهر آیه، واقعاً خداوند چنین نگفته و آن‌ها چنین جوابی نداده‌اند. بنابراین وی منکر معرفت‌بخشی مفاد آیه است.

زمخشری (۱۳۸۹: ۲ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) نیز در تفسیر خود همان دیدگاه طبرسی را اختیار کرده است. وی عبارت «الست بربکم قالوا بلی شهدنا» را از باب تمثیل و تخییل می‌داند. به عبارت دیگر، از نظر زمخشری، معنای این عبارت، این است که خداوند دلایلی برای ذریهٔ آدم دال بر ربوبیت و یکتایی خویش عرضه کرد؛ و خرد و بصیرتی را که در وجود آنان به ودیعت گذارده بود، بر آنان گواهی گرفت. وی این شیوهٔ آفرینش را همچون فرایندی می‌داند که در آن، خداوند گویی به بنی آدم فرموده است: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و گویی آنان هم در پاسخ گفته‌اند، آری، هستی و ما در این باره گواهی می‌دهیم



و به یکتایی تو اعتراف می‌کنیم. زمخشری نیز همچون طبرسی، برای تأیید نظر خود به این نکته اشاره می‌کند که «باب تمثیل در کلام خدا و سخنان پیامبر اکرم ﷺ دامنه‌ای گسترده دارد».

در بین مفسران، فخر رازی (۱۴۱۵: ۴۷/۱۵-۵۰) تفسیر خاصی از این آیه بیان کرده است. وی ابتدا دلایل متعددی از قول طرفداران مکتب اعتزال نقل می‌کند مبنی بر این که آیه مورد نظر را نمی‌توان به معنای ظاهری آن حمل کرد. معتزله بر این باور بودند که در واقع، نه ذراتی از صلب آدم توسط خداوند اخذ شده، و نه امکان داشته است خداوند از چنان ذراتی پیمان بگیرد. مثلاً بنا به نظر معتزله، یکی از شرایط اخذ پیمان، عاقل بودن پیمان‌دهنده است. حال آن که واضح است چنان ذراتی فاقد هرگونه عقل و خردی بوده‌اند. از طرف دیگر، حتی اگر فرض شود که آن ذرات، عقل و خرد داشتند، لازمه اخذ پیمان، این است که انسان‌ها، قبل از ورود به این عالم و در عالم دیگر، حوادثی چون اخذ پیمان را تجربه کرده باشند؛ در حالی که واضح است هیچ انسانی خاطره‌ای از چنان رویدادی ندارد. فخر رازی، در ادامه، از قول اصحاب نظر و ارباب معقولات چنین می‌آورد که فرایند اخذ پیمان و شهادت بندگان بر ربوبیت و الوهیت پروردگار از طریق گفت‌وگو و مکالمه نبوده است. بنابراین باید لسان آیه را نوعی مجاز و تمثیل دانست. وی از قول باورمندان به چنین دیدگاهی، نقل می‌کند که در قرآن نظیر چنین مجاز و تمثیلی در آیات دیگر، نظیر آیه ۱۱ سوره فصلت^۱ و آیه ۸۲ سوره یس^۲، نیز به کار رفته است.

فخر رازی، اما، حاضر نیست به سهولت از عقاید و دیدگاه‌های اشعری‌گرایانه خود دست شوید. وی (۱۴۱۵: ۴۷/۱۵-۵۰) ابتدا این دو پرسش را مطرح می‌کند که اولاً آیا قول به اخذ پیمان از ذرات، صحیح است؟ ثانیاً بر فرض صحت، آیا می‌توان آیه را بر معنای ظاهری آن حمل کرد؟ در پاسخ پرسش نخست، وی مدعی است که تمام ادله عقلی را که

۱. «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»

۲. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

مخالفان اخذ پیمان از ذرات ذکر کرده‌اند، می‌توان به نحو قانع‌کننده‌ای رد کرد. با توجه به این نکته، فخر رازی بر این باور است که بدون هیچ‌گونه مشکلی می‌توان آیه را به همان معنای ظاهری آن در نظر گرفت. برای تقویت این نظر، وی روایاتی منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شاهد می‌آورد. بر مبنای این رأی که طعن به روایت پیامبر صلی الله علیه و آله مجاز نیست، فخر رازی نتیجه می‌گیرد که هیچ منع عقلی و نقلی برای حمل روایت به ظاهر آن وجود ندارد. بنابراین وی هم اخذ ذرات از صلب آدم، گرفتن پیمان از آن‌ها، و هم شهادت ذرات بر ربوبیت پروردگار را حوادثی می‌داند که در واقع رخ داده‌اند.

اگر در تفسیر آیه، حمل آن بر معنای ظاهری توسط متکلم اشعری مسلکی چون فخر رازی امری غریب نباشد، اما از صوفیانی چون ابوالقاسم قشیری (۱۹۸۱: ۵۸۴-۵۸۶) و رشیدالدین میبدی (۱۳۶۱: ۷۸۶/۳) شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد. این دو، از زبان اهل تصوف برای بیان عقاید خود در تفسیر استفاده کرده‌اند، اما به معنای ظاهری آیات، سخت پایبند مانده‌اند. مثلاً قشیری (۱۹۸۱: ۵۸۴-۵۸۶) این آیات را این‌گونه دیده است که خداوند در ازل، انسان‌ها را مخاطب قرار داد، و آن‌ها متناسب با ظرفیت وجودی و سعادت و شقاوتشان به خداوند، نزدیک و یا از حضرت حق، دور شدند. پس گروهی با قرب به حق، شاهد و کاشف اسرار شدند؛ و برخی که نه از روی یقین بلکه با ظن و گمان بلی گفته بودند، در جحد و انکار باقی ماندند.

میبدی (۱۳۶۱: ۳/۸۸۷) حتی گامی پیش‌تر رفته و عقاید معتزله و قدریه را که منکر میثاق ازلی هستند، باورهای باطل و مظلوم و خلاف مذهب اهل سنت و جماعت می‌خواند. وی مدعی است در اخبار و آثار، دلایل کافی و قانع‌کننده برای ابطال باورهای معتزله و قدریه وجود دارد. البته، وی در بیان این‌که پیمانی که خداوند از ذریه بنی آدم گرفته، چه بوده است، از اصطلاحات و تعابیر صوفیه استفاده می‌کند. این شاید تنها نقطه اختلاف او با متکلمی اشعری چون فخر رازی است. اما آیه را چنان تفسیر می‌کند که گویی در روز الست، خداوند به‌راستی ذریه بنی آدم را حاضر کرده، و از آنان بر ربوبیت خود پیمان گرفته است. به نظر می‌رسد میبدی منکر هرگونه کاربرد مجاز و تمثیل در آیه مورد نظر است.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه، کم‌وبیش مسلک فخر رازی را اختیار کرده است. وی (۱۴۱۷: ۳۱۳/۸) تصریح می‌کند که آیه «و اذ اخذ ربک من بنی آدم» بر این دلالت دارد که تمامی افراد بشر مورد استشهاد واقع شده و یکایک آن‌ها به ربوبیت پروردگار اعتراف نموده‌اند. تفاوت نخست نظر مرحوم طباطبایی با دیدگاه مفسری چون فخر رازی، نه در اصل وجود واقعه، بلکه در تفسیر چگونگی رخداد آن واقعه است. مثلاً ایشان (۱۴۱۷: ۳۱۲/۸) طلب گواهی در این آیه را نشان دادن حقیقتی نزد پیمان‌دهندگان می‌داند. به عبارت دیگر، وی معتقد است خداوند، حقیقت ربوبیت خود را در ازل به بندگان نشان داده است.

دیگر تفاوت نگاه مرحوم طباطبایی با دیدگاه مفسران پیش‌گفته، در این است که به باور وی (۱۴۱۷: ۳۲۴/۸) فرایند حضور ذریه آدم و اخذ پیمان از آن‌ها نه در نشئه دنیوی، بلکه در عالمی دیگر، سابق بر عالم دنیا، رخ داده است. البته این سبق از نوع سبق زمانی نیست، بلکه به معنای احاطه وجودی آن عالم به عالم دنیاست. به اعتقاد علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۳۲۷-۳۲۶/۸)، با چنین تفسیری نه تنها اشکالات افرادی چون معتزله به حمل آیه بر ظاهر آن وارد نمی‌شود، بلکه اشکالات وارده بر دیدگاه معتزله - که به باور آنان فرایند شهادت در عالمی موسوم به عالم ذر رخ داده است - نیز رفع می‌شود. به عبارت دیگر، علامه طباطبایی معتقد است با رویکرد وی (۱۴۱۷: ۳۲۷/۸) نیازی به دست برداشتن از ظاهر آیه و حمل آن به معنای مجازی و استعاری وجود ندارد. بنابراین می‌توان هم خطاب و هم اخذ پیمان را به معنای واقعی و حقیقی آن در نظر گرفت. علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۳۳۰/۸) حتی پیش‌تر رفته، چنین بیان می‌کند: «عهد مزبور تنها بر ربوبیت پروردگار گرفته نشده بلکه اقرار به نبوت انبیا و سایر عقاید حقه، جزو آن پیمان بوده است.» وی برای تأیید دیدگاه خود از روایات نیز شواهدی را نقل می‌کند (۱۴۱۷: ۳۲۹/۸).

به نظر می‌رسد که دیدگاه‌های مفسران مختلف درباره آیه مورد بحث را می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: گروهی آیه را به همان معنای ظاهری آن گرفته‌اند. از دیدگاه آنان، تمامی انسان‌ها به نوعی در برابر خداوند حاضر شده‌اند و پس از پیمان گرفتن

الهی، به ربوبیت و پروردگاری خداوند، شهادت داده‌اند. البته در بین مفسرانی که چنین دیدگاهی را انتخاب کرده‌اند، در توضیح چگونگی چنین فرایندی کم‌وبیش اختلاف‌هایی وجود دارد. از طرف دیگر، گروهی از مفسران حمل آیه به معنای ظاهری آن را نادرست انگاشته، بر این باور بوده‌اند که اصولاً نمی‌توانسته گفت‌وگویی بین خداوند و بنی‌آدم رخ داده باشد. بنابراین به نظر این گروه، لازم است بیان آیه را به نحو مجاز و تمثیل در نظر گرفت.

می‌توان دیدگاه این گروه از مفسران را در چهارچوب نظریه زبان نمادین پل تیلش بررسی کرد. به یاد آوریم که بنا بر نظر پل تیلش، نمادین بودن زبان دین، به معنای آن است که از معرفت بخشی زبان دست شسته، حکایت‌گری آن از عالم واقع را منکر شویم. در این صورت، در تفسیر آیه مورد بحث، اصولاً نمی‌توان نه‌تنها درباره چگونگی آن رویداد، بلکه حتی درباره اصل رخ دادن آن نیز نظریه‌پردازی کرد. اگر زبان به‌کاررفته در آیه مورد بحث را نمادین بدانیم، نتیجه چنین خواهد بود که اصولاً عقول آدمیان از درک واقعیت چنان امری عاجز است. بنابراین اساساً نمی‌توان گفت که آیا واقعه حضور بنی‌آدم در پیشگاه خداوند و پیمان گرفتن از آن‌ها به‌راستی رخ داده است یا خیر؛ چه رسد به این که بخواهیم درباره چگونگی آن فرایند نظر دهیم.

ارزیابی و جمع‌بندی

در موضوع مورد بحث، پرسش اصلی این است که با توجه به اشکالات پیش‌گفته، زبان دین چگونه می‌تواند از سنخ زبان نمادین باشد؟ پیش‌تر گفتیم که نمادین دانستن زبان دین، حیثیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی (حکایت‌گری صادق آن‌ها از عالم واقع) را انکار می‌کند؛ و در نتیجه، راه را برای هر نوع تأویلی، ولو متعارض و متناقض می‌گشاید. این فروگاهی زبان دین به زبان‌هایی از گونه زبان هنر و ادبیات، یا تصوف و عرفان، هم با تلقی عموم دین‌باوران از زبان دین و گزاره‌های دینی، و هم با هدف هدایت‌گری ادیان، در تضاد است. هر چه باشد، نمی‌توان همه واژه‌ها و عبارات به‌کاررفته در زبان دین، به‌ویژه گزاره‌های انشایی و بسیاری از گزاره‌های اخباری درباره

حوادث تاریخی را نمادین دانست. به علاوه، زبان نمادین، به دلیل این که تاب ترجمه‌های بدیل و گاه متناقض را دارد، و معیاری عینی و فراگیر نیز برای تمییز ترجمه صحیح از سقیم وجود ندارد، همواره می‌تواند گمراه‌کننده و رهزن باشد.

اشکالاتی از این قبیل، در نمادین دانستن زبان قرآن هم به وضوح خود را نشان می‌دهند. نمادین بودن گزاره‌های انشایی قرآن، که توصیفی و در نتیجه، قابل صدق و کذب نیستند، معنای چندان محصلی ندارد. گزاره‌های اخباری قرآن هم تا جایی که توصیف‌گر ویژگی‌های عالم محسوس و تاریخ اقوام و پیامبران گذشته، و حتی در مواردی که بیانگر احوال عالم آخرت، برزخ، قیامت، بهشت و جهنم هستند، از سنخ زبان نمادین محسوب نمی‌شوند. به علاوه، آیاتی چون آیه ۱۸۲ سوره بقره، که به هدایت انسان‌ها از طریق قرآن اشاره دارد، یا آیاتی که زبان قرآن را لسان عربی مبین می‌داند، چون آیه ۱۹۳ سوره شعرا، نشان می‌دهند که زبان تمام قرآن نمی‌تواند نمادین و رمزی باشد.

اما درباره گزاره‌های قرآنی که توصیف‌گر خداوند و صفات او هستند، و تکیه‌گاه تیلش و پیروان وی برای توجیه نمادین بودن زبان دین گزاره‌هایی از این سنخ هستند، چه می‌توان گفت؟ پیش از پرداختن به پاسخ این پرسش، شایسته است نکته‌ای را بیان کنیم. بحث درباره زبان قرآن در میان متفکران اسلامی سابقه‌ای تاریخی دارد؛ هرچند در دوران معاصر، تحت تأثیر انتقال مباحث مطرح در فلسفه دین از غرب به محیط فرهنگی و دینی ما، این بحث شدت بیش‌تری یافته است.^۲ البته به جای واژه «نمادین»، متفکران مسلمان، بیش‌تر از تعبیری چون «رمز» و «مجاز» استفاده کرده‌اند، و می‌توان گفت که همه این واژه‌ها، علی‌رغم تفاوت‌هایی که دارند، از جهاتی معانی و کاربردهایی یکسان دارند.

۱. برای مثال، می‌توان به دو کتاب «البرهان فی علوم القرآن» بدرالدین محمدبن بهادر زرکشی (۱۳۸۶) و «الاتقان فی علوم

القرآن» عبدالرحمن سیوطی (۱۳۷۶) اشاره کرد.

۲. از جمله افرادی که در این باره قلم زده‌اند، می‌توان نمونه‌های زیر را برشمرد: سروش (۱۳۷۳: ۱۲۶)، موسوی اردبیلی

(۱۳۷۵)، علیزمانی (۱۳۷۵)، معرفت (۱۳۷۶)، و مجتهد شبستری (۱۳۷۹: ۳۶۷).

اینک، چنانچه به پرسش پیش گفته بازگردیم، می‌توان گفت درست است که نمادین دانستن زبان دین، گزاره‌های قرآنی را غیر معرفت‌بخش می‌سازد، اما در این که در برخی آیات قرآن از زبان نمادین و رمز استفاده شده، تردیدی وجود ندارد. آرای مفسران درباره نمونه آیاتی که در بخش قبل ذکر شد، مؤید این ادعا است. نکته این است که در انتخاب مفسران، تلاش شده است افرادی از شاخه‌های مختلف فکری و با دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، و عرفانی مختلف دست‌چین شوند؛ متفکرانی که تفاوت و حتی تقابل آرا و دیدگاه‌های آن‌ها بی‌نیاز از توضیح است. طبرسی، یک مفسر شیعی است؛ زمخشری، مفسر معتزلی؛ فخر رازی، مفسر و متکلم اشعری؛ قشیری، مفسر اشعری و صوفی؛ میبدی، مفسر صوفی و عارف؛ و طباطبایی، عارف و فیلسوف شیعی هستند. با این حال همه آن‌ها متفق القول هستند که دست‌کم بخشی از عبارت‌ها و واژه‌های به‌کاررفته در قرآن، معنای نمادین دارند.

البته این که در چه موارد و موضوعاتی در قرآن، از زبان نمادین یا رمزی استفاده شده است، اختلاف نظر وجود دارد. مثلاً برخی زبان قرآن را در تفسیر خلقت انسان نمادین دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۱۵)؛ موسوی اردبیلی (۱۳۷۵: ۱۷). برای چرایی استفاده از زبان نمادین نیز دلایل گوناگونی ذکر شده است. محمدهادی معرفت (۱۳۷۶) دلیل را این می‌داند که اعراب زمان نزول، توان فهم بعضی مفاهیم را نداشته‌اند؛ لذا قرآن به انواع مجاز، استعاره، کنایه و اشاره روی آورده است تا آن مفاهیم و معانی بلند و عالی را به ذهن آن‌ها تقریب نماید. آقای موسوی اردبیلی (۱۳۷۵: ۱۶) از علمای معاصر در این زمینه می‌گوید: «انگیزه استفاده از زبان رمز، گوناگون است: گاهی متکلم و مخاطب نمی‌خواهند هم‌کیشان آن‌ها از مقاصدشان آگاهی یابند؛ از این رو، به زبان رمزی روی می‌آورند. گاهی معنی آن اندازه ژرف است که در قالب الفاظ نمی‌گنجد، به‌ناچار از زبان رمزی و تشبیه با تجرید از لوازم مادی یا استعمال در معنی اعم استفاده می‌کنند، تا آن معنی به ذهن مخاطب نزدیک شود؛ و گاه انگیزه این است که معنا را در چندین سطح بیان کند و هرکس به فراخور آگاهی و توان خود از آن بهره جوید.» این دیدگاه، تشابه فراوانی با رویکرد پل‌تیلیش دارد که بنا بر آن، چون خداوند و ویژگی‌هایش فراتر از

درک انسانی هستند، درباره آن‌ها نمی‌توان به زبانی حقیقی سخن گفت، و چاره‌ای جز استفاده از زبان نمادین نیست. به بیان دیگر، بنا بر نظریه زبان نمادین، ما از واژه‌ها و عبارت‌های زبان عرفی استفاده می‌کنیم تا اشاره‌ای داشته باشیم به حقایقی که فراتر از حیطه ادراک عقلی بشری هستند.

اما در این صورت، اشکالات پیش‌گفته درباره استفاده از زبان نمادین را چگونه می‌شود پاسخ گفت؟ به نظر می‌رسد دو پاسخ می‌توان داد: نخست این که حمل آیات قرآن به زبان نمادین به معنی انکار تام دلالت این آیات نیست، بلکه به این معنی است که چون اصولاً زبان قابل درک بشر، قاصر از واقع‌نمایی امور الهی و لاهوتی است، آن آیات مدلول مطابقی ندارند. به عبارت دیگر، چنین نیست که این آیات نوعی افسانه یا اسطوره باشند، بلکه حکایتگر وقایعی هستند که حقیقت آن‌ها فراتر از قوه ادراک بشری است. مثلاً نمادین بودن آیات مربوط به داستان حضرت آدم علیه السلام، مانند سجده ملائکه بر آدم، شجره ممنوعه، و سخن گفتن خداوند با ملائکه، به این معنا نیست که این نوعی داستان تخیلی است؛ قصه‌ای ذهنی که اصلاً مطابق خارجی واقعی نداشته است. بلکه می‌تواند به این معنا باشد که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به زبانی قابل فهم و محسوس بازگو شده است^۱ (جوادی آملی ۲۴۴: ۱۳۷۳).

پاسخ دوم این که بسیاری از اشکالات پیش‌گفته درباره نمادین بودن زبان دین، زمانی قوت و قدرت خود را به رخ خواهند کشید که فرض شود زبان قرآن، به تمامی نمادین است. این رویکرد نادرست، که ظاهر نوشته‌های برخی از نویسندگان حاکم، از موافقت با آن است،^۲ چنانچه کنار گذاشته شود، بسیاری از آن اشکالات، صولت و سورت خود را از دست خواهند داد. در واقع، پذیرش این رویکرد پسین، بر خلاف رویکرد پیشین،

۱. در مقابل، برخی از متفکران مسیحی، چون برخی آموزه‌های دین مسیح از قبیل تجسد یا حلول خداوند در عیسی علیه السلام را چندان عقلی و خردپسند نیافته‌اند، نمادین و اسطوره‌ای بودن آن‌ها را به این معنی گرفته‌اند که چنین وقایع ادعایی،

اصولاً رخ نداده‌اند؛ به عنوان مثال نک به: Hick, 2006: ix.

۲. به عنوان مثال نک به: مجتهد شبستری (۱۳۷۹: ۳۶۷).

خردپسندتر است؛ زیرا همان‌گونه که برخی از بزرگان گفته‌اند، «وجود این گونه کلمات [رمزگونه] یا آیات، دلیل بر این نمی‌شود که زبان قرآن [اساساً و تماماً] سمبلیک است، و قرآن به طور غالب از این زبان استفاده کرده است؛ چون در این صورت، زبان قرآن شخصی خواهد بود» (موسوی اردبیلی، ۱۳۷۵: ۱۷).

حاصل سخن این که درست است که استفاده از زبان نمادین منجر به این نتیجه‌گیری ناپذیر می‌شود که معرفت‌بخشی و حکایت‌گری بخشی از آیات قرآن انکار شود، اما در بخش‌هایی از زبان قرآن گزیری از آن نیست. به عبارت دیگر، نقد دیدگاه‌هایی که تمام گزاره‌های قرآنی را نمادین تلقی می‌کند، به این معنا نیست که هیچ نوع مجازی در قرآن استفاده نشده است؛ بلکه زبان قرآن مانند هر زبان دیگری، از تمثیل، رمز، کنایه، تشبیه و استعاره و... استفاده کرده است. از این رو، «از گذشته‌های دور، مسأله رمزگرایی به‌ویژه در کلمات دینی مطرح بوده است. در جهان اسلام نیز مفسران و اهل عرفان با این زبان سخن می‌گفتند و کلمات بسیاری از قرآن را اشاره و رمز در معانی خاصی می‌دانستند. این که با آنان همراهی داشته باشیم و همه تأویلات و نمادگرایی آن‌ها را بپذیریم، جای سخن دارد؛ اما به گمانم وجود کلماتی از قرآن، دلیل بر این است که قرآن خالی از رمز نیست؛ مانند حروف مقطعه یا کل داستان آدم که نمی‌توان آن را به معنی ظاهری حمل کرد» (موسوی اردبیلی ۱۳۷۵: ۱۷). به بیان دیگر، وقتی درباره اموری که فراتر از عقل بشری هستند، اموری که فراعقلانی^۱ است و نه غیرعقلانی^۲، ناچار به استفاده از زبان نمادین هستیم.^۳

1. Arational.

2. Irrational.

۳. شاید با اشاره به همین واقعیت باشد که در حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ آمده است: «تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» (پابنده، ۱۳۸۲: ۳۸۹)؛ از امام علی عليه السلام نیز نقل شده است که: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ فَقَدْ هَلَكَ» (آمدی، ۱۳۶۶: ۸۲).

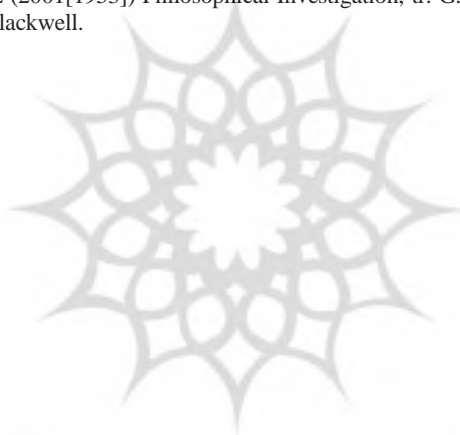
منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، **تصنيف غرر الحكم و درر الكلم**، تحقيق مصطفی درایتی، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، قم.
۲. باطنی، محمدرضا (۱۳۶۲)، **زبان و تفکر**، کتاب زمان، تهران.
۳. پاینده، ابوالقاسم (گردآوری و ترجمه) (۱۳۸۲)، **نهج الفصاحه**، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ۹، انتشارات علمی، تهران.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۳)، **تفسیر تسنیم**، انتشارات اسراء، قم.
۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۵هـ/ق/۱۹۹۵م)، **التفسیر الکبیر**، ۳۲ جلد (در ۱۱ مجلد)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۳۸۶)، **کتاب البرهان فی علوم القرآن**، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی)، قم.
۷. زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر بن محمد خوارزمی (۱۳۸۹)، **الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**، ترجمه مسعود انصاری، ۴ جلد، انتشارات ققنوس، تهران.
۸. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، **زبان دین و قرآن**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، **فره تراز ایدئولوژی**، انتشارات صراط، تهران.
۱۰. سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۷۶)، **الاتقان فی علوم القرآن**، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۱۱. طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۴۱۷هـ/۱۹۹۷م)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ۲۰ جلد (در ۱۰ مجلد)، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۲. الطبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۱۵/۱۹۹۵م)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ۱۰ جلد (در ۵ مجلد)، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۳. طهرانی حائری، حمیده؛ و میرسعید موسوی کریمی (۱۳۹۳)، «**سه نظریه درباره زبان دین و شش مفسر قرآن**»، فلسفه دین، در دست انتشار.

۱۴. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۷۵)، زبان دین، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۱۵. القشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحة ابوالقاسم (۱۹۸۱)، لطائف الاشارات، ۳ جلد، قدم له وحققه وعلق علیه ابراهیم بسیونی، مرکز التحقیق التراث، مصر.
۱۶. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، انتشارات طرح نو، تهران.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۱، انتشارات صدرا، قم.
۱۸. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶)، «قرآن، زبان قرآن»، اندیشه حوزه، شماره ۱۰ و ۱۱، ص ۱۷-۲۳.
۱۹. موسوی اردبیلی، سیدعبدالکریم (۱۳۷۵)، «مشکل ما در فهم قرآن»، نامه مفید، شماره ۸، ص ۲۴-۴.
۲۰. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، ۱۰ جلد، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، انتشارات امیرکبیر، تهران.

21. Alston, William P (1961) "Tillich's Conception of a Religious Symbol," in Sidney Hook (ed.) , Religious Experience and Truth. New York: New York University Press.
22. Clarke, Bowman L (1961) "God and the Symbolic in Tillich", Anglican Theological Review, XLIII, 43, 3 (July 1961).
23. Crimmins, Mark (1998) "Language, philosophy of." in: E. Craig (Ed.) , Routledge Encyclopedia of Philosophy. London: Routledge. Retrieved May 06, 2013, from <http://www.rep.routledge.com/article/U017>.
24. Dupré, Louis (2000) Symbols of the Sacred. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing.
25. Edwards, Paul (1965) "Professor Tillich's Confusions", Mind, 74, no. 294 (April 1965) : 197-206.
26. Harris, James F (2002) Analytic Philosophy of Religion. London: Kluwer Academic Publishers.
27. Hexham, Irving (1982) "Paul Tillich's Solution To The Problem Of Religious Language", Journal of the Evangelical Theological Society, 25: 3 (Sep 1982) , pp. 343-349.
28. Hick, John H (1990) Philosophy of Religion (4th ed.). New Jersey: Prentice Hall.
29. Hick, John H (2006) The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age. Kentucky: Westminster John Knox Press.
30. Horne, J. R (1978) "Tillich's Rejection of Absolute Mysticism", The Journal of Religion, Vol. 58, No. 2, Apr. 1978, pp. 130-139.
31. Horton, Michael Scott (2002) Covenant and Eschatology: The Divine Drama. London: Westminster John Knox Press.
32. McKelway, A. J (1971) "Paul Tillich's Dialectical Humanism, by Leonard F. Wheat. 287 pp. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1970", Theology Today, July 1971, 28: 267-269.

33. Nikkel, H. David (2006) "The Mystical Formation of Paul Tillich", The Global Spiral, December 5, 2006. Avail at: <http://libres.uncg.edu/ir/uncp/f/MYSTICAL%20FORMATION%20OF%20PAUL%20TILLICH.pdf>
34. Randall, J. H. Jr (1958) The Role of Knowledge in Western Religion. Boston: Beacon Press.
35. Rees, Frank (2001) Wrestling With Doubt: Theological Reflections on the Journey of Faith. Minnesota: Liturgical Press.
36. Tillich, Paul (1951) Systematic Theology, Vol. I. Chicago: University of Chicago Press.
37. Tillich, Paul (1957) Dynamics of Faith. New York: Harper & Row.
38. Tillich, Paul (1959) Theology of Culture. London: Oxford University Press.
39. Tillich, Paul (1961) "The Religious Symbol", in: Religious Experience and Truth, edited by Sidney Hook. New York: New York University Press.
40. Wainwright, William (2012) "Concepts of God", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2013 Edition) , Edward N. Zalta (ed.) , URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/concepts-god/>>.
41. Wheat, Leonard F (1970) Paul Tillich's Dialectical Humanism. Baltimore: Johns Hopkins Press.
42. Wittgenstein, L (1961) Tractatus Logico-Philosophicus, Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.
43. Wittgenstein, L (2001[1953]) Philosophical Investigation, tr. G. E. M. Anscombe (3rd ed.). Oxford: Blackwell.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی