

واژه "نیک بودن" در مورد خداوند و در موجود انسانی مثل سقراط به یک معنا به کار می‌رود. البته متمایز بودن خداوند و همین‌طور غیر جسمانی بودنش ما را بر حذر می‌دارد از اینکه همه الفاظ حاکی از صفات را مشترک معنوی بدانیم، اما بسیاری از این الفاظ، مشترک معنوی هستند (Alston, 1989, p. 65). در واقع، تمایز خداوند از سایر موجودات مانع نمی‌شود که آنها صفاتی با یک معنا داشته باشند.

این راه‌حل در روزگار معاصر توسط فیلسوفان دینی مانند ویلیام آلستون (Alston, 1989, pp. 66-8) پذیرفته شده است. البته وی اشتراک معنوی تام را رد، اما تأکید می‌کند که می‌توان به خداوند و آدمیان ویژگی‌های یکسانی نسبت داد، هر چند طرق تحقق آنها مختلف باشد. برای مثال، علمی که هم خداوند و هم یک شخص به واقعیتی دارند، به دو طریق تحقق می‌یابند، اما این تفاوت مانع آن نیست که در هر دو مورد، "علم" به یک معنا باشد، یا مفهومی روان‌شناسانه^۱، چون "می‌داند"، در هر دو مورد یکسان به کار رود.

همچنین، از دیدگاه آلستون می‌توان مفاهیم کارکردگرایانه^۲ (یعنی مفاهیمی که نقش کارکردی خاصی در نفس بازی می‌کنند) را هم به خداوند و هم به انسان‌ها نسبت داد. مقصود آلستون (Ibid) از "مفاهیم کارکردگرایانه"، مفاهیمی چون باور، تمایل، یا قصد هستند که هر کدام نقش خاصی را در نفس ایفا می‌کنند. به علاوه، هیچ ملازمه‌ای بین ایفای این نقش‌ها، از یک طرف و وجود طبیعت و ساختار خاصی از نفس، از طرف دیگر، برقرار نیست. به عبارت دیگر، این مقولات شاید در موجودی با ماهیتی کاملاً متفاوت هم محقق شوند. پس، این مفاهیم را می‌توان به یک معنا هم به خداوند و هم به انسان‌ها نسبت داد. برای مثال، هم آدمیان و هم خداوند قصد دارند آنچه را انجام دهند که بهترین فعل تشخیص می‌دهند، هر چند آدمیان شاید به دلیل دانش اندک، در تشخیص خود خطا کنند.

1. Psychological Concept

2. Functionalist Concepts

بنابراین، مفهوم "تشخیص بهترین فعل" را می‌توان به معنای یکسان هم به خداوند و هم به آدمیان حمل کرد (Ibid, p. 79). الستون نام رویکرد خود را "اشتراک لفظی جزئی" می‌گذارد.

در نظریه اشتراک معنوی، چون غالب واژه‌ها به همان معنای حقیقی خود حمل می‌شوند، گزاره‌های دینی نه تنها معنادار، بلکه گزارشگر صادقی از مصداق واقعی خود و در نتیجه معرفت‌بخش هستند. روشن است که اشکال‌های نظریه اشتراک لفظی به این نظریه وارد نیست. اما این نظریه در کلیت خود با اشکالی اساسی مواجه است: اگر بتوان همه واژه‌های ناظر به صفات الهی و انسانی را هم‌معنا در نظر گرفت، با مشکل تشبیه بین خالق و مخلوق مواجه خواهیم شد. این اشکال به رویکرد الستون هم وارد است: اگر ساختار وجودی و ماهیت یک موجود تأثیری در حمل مفاهیم، صفات و ویژگی‌ها به او ندارد، در این صورت چرا نتوان به نظریه اشتراک لفظی تام، و نه جزئی قائل شد؟ اما، این نگاه، که لازمه آن تشبیه است، با نگاه ادیان ابراهیمی (که در آن نمی‌توان تمام صفاتی که به انسان نسبت داده می‌شود را به همان معنا به خدا هم نسبت داد) سازگار نیست.

اما چنانچه محدودیت‌هایی شبیه آنچه که آلتون در پیش گرفته است، در برابر نظریه اشتراک معنوی ایجاد کنیم، برخی پرسش‌ها پاسخ روشنی نخواهند داشت. برای مثال، یکی از محدودیت‌های رویکرد الستون این است که نمی‌توان محمول‌هایی چون "نیکی" یا "قدرت" را (که در متون سنتی دینی به وفور یافت می‌شوند) به یکسان به خداوند و انسان‌ها حمل کرد؛ بلکه این کار فقط برای محمول‌های ساختنی چون "تشخیص بهترین فعل" جایز است. اما، در این صورت، یک باورمند ادیان ابراهیمی نمی‌تواند برای این پرسش پاسخ روشنی بیابد که آیا خداوند، موجودی قادر است، به همان معنایی که از این واژه درک می‌شود یا خیر؟

1. Partial Univocality

۳. نظریه تمثیل

نظریه تمثیل، که توسط توماس آکویناس^۱ پرورش یافته است (Aquinas, 1948, Ia) و در آن، گزاره‌های دینی معرفت‌بخش و واقع‌نما هستند، دیدگاه میانه‌ای است که بر مبنای آن تلاش شده مشکلات دو رویکرد اشتراک لفظی و معنوی حل شود.^۲ آکویناس رویکرد تمثیلی خود را بر اساس رابطه علی بین خالق و مخلوق بنا می‌کند. وی از اصول زیر برای ساختن دیدگاه خود استفاده می‌کند (Ibid, Ia., 13.1, 12.8):

۱. انسان‌ها اشیا را آن‌گونه که می‌شناسند نامگذاری می‌کنند؛
۲. انسان‌ها خداوند را از طریق مخلوقات می‌شناسند؛
۳. خداوند، علت وجود مخلوقات است؛
۴. از آنجا که معلول، بازنمایی از علت خود است، مخلوقات نیز بازنمایی (تجلی) از خداوند هستند.

بر مبنای تشابه بین خالق و مخلوق، انسان‌ها می‌توانند نتیجه بگیرند کمالات خاصی که در مخلوقات است، در خداوند نیز وجود دارد و می‌توانند این کمالات را نامگذاری کنند. بنابراین، مبنای تمثیل اسامی بین مخلوقات و خداوند رابطه علی است که بین آنها وجود دارد. البته آکویناس تأکید می‌کند نباید فرض تشبیه بین خداوند و مخلوقات ما را به این اشتباه بیندازد که چنین تشابهی نامحدود است و می‌توان همواره تمامی عبارت‌ها را برای هر دو مورد به کار برد. برای مثال، نمی‌توان هیچ عبارتی را که حاکی از جسمانیت باشد، بر خداوند حمل کرد.

پیشتر اشاره شد که اگر صفات به نحو مشترک معنوی یا مشترک لفظی درباره خداوند به کار روند، گرفتار تشبیه یا تعطیل درباره او خواهیم شد. اما در نظریه تمثیل، واژگان نه

1. Thomas Aquinas (1225-1274)

۲. تردیدی نیست که توماس آکویناس، همچون سایر فلاسفه سده‌های میانه اروپا، به شدت تحت تأثیر فلسفه و فلاسفه اسلامی، به ویژه آرای ابن‌سینا بوده است. برای آشنایی با بخشی از این تأثیرات، نک به: Hasse (2008).

کاملاً مشترک لفظی هستند و نه کاملاً مشترک معنوی (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵۷)، بلکه به نحو تمثیلی^۱ به خداوند و سایر موجودات نسبت داده می‌شوند. به عبارت دیگر، نظریه تمثیل نوعی اشتراک در عین اختلاف و اختلاف در عین اشتراک است.

توضیح آنکه وقتی یک لفظ در دو گزاره با دو معنای به ظاهر متفاوت به کار می‌رود، این دو معنا از جهاتی یکسان و از جهاتی متفاوتند، و از این رو آنها را «متشابه» (متماثل)^۲ می‌نامند (جوادی، ۱۳۷۵: ۶۴). برای مثال، معنای خوب بودن برای سقراط و خداوند، نه دقیقاً یکسان و نه کاملاً متفاوت است. وقتی گفته می‌شود سقراط خوب است، خوب بودن سقراط متناسب با ذات محدود وی است. اما وقتی خوب بودن را به خدا نسبت می‌دهیم، در واقع وصف خوب بودن را به نحو دیگری و در مرتبه بسیار بالاتری، یعنی در مرتبه وحدت و یگانگی ذات نامحدود خداوند استعمال می‌کنیم. این رویکرد، بنا بر دیدگاه آکویناس، ما را توانا می‌سازد تا بتوانیم با استفاده از زبان انسانی، اوصاف و حقایقی را درباره خداوند بیان کنیم، بدون آنکه حتی در یک جا شباهت تمام عیار بین خداوند و مخلوقات او فرض کنیم. نتیجه اینکه، بنابر نظریه «تمثیل» می‌توانیم از ورطه تعطیل، شکاکیت و تشبیه رها شویم (علی‌زمانی، ۱۳۸۱: ۷۱).

به دیدگاه آکویناس اشکال‌های چندی وارد شده است (علی‌زمانی، ۱۳۸۷: ۲۵۰-۲۶۳). از جمله اینکه دیدگاه او مبتنی بر متافیزیک خاصی است که شاید امروزه پذیرفتنی نباشد (Weed, 2007).^۳ اما می‌توان گفت دیدگاه وی به مراتب بهتر از دو دیدگاه پیشین است و

1. Analogously

2. Analogous

۳. شایان ذکر است که آکویناس، برای پاسخ به برخی از اشکالات، تمثیل را به دو قسم تمثیل اسنادی (Analogy of Attribution) و تمثیل تناسبی (Analogy of Proportion) تقسیم کرده است (Ashworth, 2013). در هر حال، به دلیل پرهیز از اطاله کلام، و همچنین بی‌تأثیری این تقسیم‌بندی در مباحث پیش‌رو، از بررسی و نقد آنها خودداری می‌کنیم.

اشکال‌های کمتری دارد. به علاوه می‌توان با لحاظ تمایز مهمی که ملاصدرا (۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰) بین وحدت مفهومی و وحدت مصداقی گذاشته است، این دیدگاه را با اصلاحاتی پذیرفت. توضیح اینکه، نخست باید توجه داشت وجه اشتراک صفات قابل حمل بر خدا و انسان، از دیدگاه علمای مسلمان، اشتراک مفهومی بین آن صفات است، نه اشتراک مصداقی آنها. روشن است که اشتراک مفهومی، برخلاف اشتراک مصداقی، مشکل تشبیه بین خداوند و سایر موجودات را به میان نمی‌آورد. به عبارت دیگر، حتی اگر بپذیریم مفاهیم به کار رفته در مورد خداوند و سایر موجودات یکسان و متشابه هستند، لازمه منطقی آن، چنین نخواهد بود که مصداقی بیرونی آنها نیز کاملاً همسان و همانند باشند.

از طرف دیگر، ملاصدرا (همان: ۷-۳۵) به نظریه مراتب تشکیکی وجود باور دارد. بر مبنای این نظریه، وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب است و از عالی‌ترین مرتبه (که متعلق به خداوند است) شروع می‌شود و در قوس نزول به نازل‌ترین مراتب می‌رسد. با توجه به این نکته، وقتی، برای مثال، صفت علم یا قدرت را، هم به خداوند و هم به انسان نسبت می‌دهیم، درباره خداوند، علم بی‌نهایت و مافوق تصور و در انسان، علم متناهی و محدود منظور است. همین‌طور، می‌توان گفت مفهوم وجود، به یکسان در مورد خداوند و سایر موجودات استعمال می‌شود، اما مصداق آنها کاملاً متفاوت است: در اولی حاکی از موجودی نامحدود، عده، شده و مده و در دومی نشان‌دهنده موجودی محدود و متناهی است. بنابراین، با ملاحظه وحدت مفهومی، مشکل تعطیل و با ملاحظه تفاوت در مراتب، مشکل تشبیه، پاسخ مناسب می‌یابند.

اینک با توجه به نظریات مطرح‌شده، به سراغ تعدادی از آیات و آرای مفسران مورد نظر می‌رویم تا دریابیم دیدگاه‌های آنها با کدام‌یک از سه نظریه مطرح‌شده مطابقت بیشتری دارد.

زبان قرآن و شش مفسر

۱. آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره بقره

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۳۱) أَلَوْ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (۳۲) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (۳۳).

ترجمه: و خداوند همه نام‌ها را به آدم آموخت؛ و آنگاه آن نام‌ها را به فرشتگان عرضه نمود و فرمود: اگر راست می‌گویید مرا از نام‌های ایشان خبر کنید (۳۱) گفتند: تو پاک و منزهی، جز آنچه تو به ما آموخته‌ای دانشی نداریم و خدایا تویی بسیار دانا و حکیم (۳۲) فرمود: ای آدم، فرشتگان را از نام‌های آنان خبر ده؛ چون آگاهشان کرد، خداوند فرمود: آیا شما را نگفتم که من بر غیب آسمان‌ها و زمین آگاهم و آنچه آشکار و یا نهان کنید می‌دانم (۳۳).

امین‌الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسی یا شیخ طبرسی (۴۵۴-۵۳۲ خورشیدی / ۴۶۸-۵۴۸ قمری)، مفسر شیعی، در تفسیر مجمع‌البیان (۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۲) اقوال مختلفی را در مورد "اسماء" بیان کرده است. وی از قول قتاده نقل می‌کند که منظور از "اسماء"، معانی و حقیقت است، چرا که الفاظ اسماء فضیلتی ندارند، بلکه این معانی و حقایق اسامی هستند که شایسته آموزش و الهام الهی هستند. از این رو، وقتی که خداوند، اسرار و حکمت نام‌ها را از ملائکه پرسید، آنها اقرار کردند که از چنین اسراری آگاه نیستند. وی، سپس از قول ابن عباس، سعید بن جبیر و بیشتر مفسران می‌گوید منظور از "اسماء"، نام تمام صنعت‌ها و رموز کشاورزی، درختکاری و تمام کارهایی است که مربوط به امور دین و دنیای انسان‌هاست. از قول برخی مفسران نیز گفته شده است که "اسماء" نام تمام چیزهایی است که خلق شده یا بعدها آفریده خواهد شد.

طبرسی (همان) روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام نقل می‌کند که در آن، امام علیه السلام در پاسخ به پرسش اینکه منظور از نام‌هایی که خدا به آدم آموخت، چیست، فرمودند: منظور از "اسماء"، نام زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و بیابان‌هاست. آن حضرت در این هنگام نگاهی به فرشی که بر روی او قرار داشت، انداخت و فرمود حتی نام این فرش را نیز خدا به آدم آموخت. برخی نیز گفته‌اند منظور از "اسماء"، نام ملائکه و فرزندان خود آدم بوده است.

طبرسی در تفسیر آیات فوق، آرای خویش را به صورت مستقیم بیان نکرده و بیشتر به نقل قول اکتفا کرده است. اما ظاهر عبارات، موافقت ضمنی وی را، دست‌کم با برخی از این آرا نشان می‌دهد. روشن است که طبرسی زبان به کار رفته در آیات قرآن را معنادار و معرفت‌بخش می‌داند. اما وی در نخستین رأیی که نقل می‌کند، معنای ظاهری آیه را به کناری نهاده است و به تأویل آن دست می‌زند. بنابراین، به نظر می‌رسد حداقل در این مورد خاص، وی به اشتراک معنوی بین الفاظ به کار رفته در آیه و نظیر آن در زبان عرفی انسان‌ها قائل نیست. اینکه وی منظور از "اسماء" را نه نام‌ها، بلکه معانی و حقایق به‌شمار می‌آورد، حاکی از فرض نوعی اشتراک لفظی در زبان دین است. توجه به ادامه تفسیر وی از آیات فوق، این دیدگاه را تقویت می‌کند.

از دیدگاه طبرسی (همان: ۱۵۳-۱۵۴) پرسش و پاسخ بین خداوند و ملائکه امر غریبی است. وی این پرسش را پیش می‌نهد که چگونه خداوند از فرشتگان مطلبی را می‌پرسد در حالی که می‌داند آنها از آن امر اطلاعی ندارند یا به فرمانی امر می‌دهد که ملائکه از انجام دادن آن ناتوانند. در پاسخ این پرسش، وی با بررسی آرای دانشمندان علم تفسیر، به این نتیجه می‌رسد که همه مفسران متفق‌القول هستند که به یقین، درخواست خداوند از فرشتگان برای طلب انجام دادن کاری نبوده، چرا که با توجه به علم پیشین خداوند به جهل فرشتگان، این فرمان، تکلیف به امر محال است.

طبرسی برای توجیه و توضیح چگونگی چنین گفت‌وگویی، دیدگاه‌های متفاوتی را مطرح کرده است. برای مثال، بر مبنای یکی از این دیدگاه‌ها، که طبرسی آن را به اخفش و

برخی دیگر نسبت می‌دهد (همان: ۱۵۴) امر خداوند به فرشتگان به این بیان که "اگر راست می‌گویید، نام‌ها را برای من بیان کنید"، برای نشان دادن عجز و ناتوانی فرشتگان به خودشان است، نه آنکه خداوند به واقع از آنان طلب و درخواستی کرده باشد. چنانچه در ادامه آیه، ملائکه اعتراف به عجز خود را با کلمه "سبحانک" بیان می‌کنند. دقت در این عبارتها نیز نشان می‌دهد از دیدگاه طبرسی، پرسش و پاسخ بین خداوند و فرشتگان از گونه دیگر گفت‌وگوها (که بین آدمیان رخ می‌دهد) نیست. بلکه چاره‌ای نداریم جز آنکه در اینجا نیز از معنای ظاهری آیه دست برداریم و از یک طرف، الفاظ دال بر گفت‌وگوی خداوند با سایر موجودات و از طرف دیگر، الفاظ دال بر گفت‌وگوی سایر موجودات با یکدیگر را نوعی مشترک لفظی بدانیم.

جارالله ابوالقاسم محمودبن عمر بن محمد الخوارزمی زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ هـ.ق)، صاحب تفسیرالکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، کتابی که به تفسیرکشاف شهرت دارد، با وجودی که در اصول و کلام، معتزلی مسلک است، واژه "الاسماء" را به معنای ظاهری آن حمل می‌کند. وی (زمخشری، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۵۷-۱۵۸) بر این باور است که بر مبنای آیه مذکور، خداوند، هر کدام از مخلوقات را به حضرت آدم نشان داد و اسامی آن موجودات را به آدم آموخت. اما جالب است که زمخشری اکتفا به این ظاهر آیه را کافی نمی‌داند و در ادامه مدعی می‌شود که خداوند علاوه بر اسامی مخلوقات، احوال هر یک از آن موجودات و منافع دینی و دنیوی آنها را نیز به آدم آموزش داده است. با توجه به اینکه زمخشری مصداق واژه "اسماء" را در دو سطح ظاهری (یعنی نام‌ها) و دیگری غیرظاهری (یعنی، احوال موجودات و منافع دینی و دنیوی آنها) در نظر گرفته است، شاید بتوان در اینجا دیدگاه تفسیری وی را با نظریه تمثیلی منطبق دانست.

از طرف دیگر، زمخشری پرسش خداوند از ملائکه را نه سؤال و جوابی واقعی (که در آن، پرسش‌کننده در پی دریافت پاسخ از مخاطب است) بلکه صرفاً روشی می‌داند که بر مبنای آن، خداوند در حالی که می‌دانست فرشتگان قادر به پاسخ نیستند، در پی آن بود که

آنها را بیش از پیش به درستی خلق خود قانع کند. به عبارت دیگر، خداوند، چنین پرسشی را در برابر فرشتگان طرح کرده است تا آنان را با دلیل قانع کند که کسی را به خلافت خود برگزیده است که فواید بسیاری دارد؛ از جمله فواید دینی که اساس هر فایده‌ای است و به این دلیل برای احراز مقام جانشینی خداوند بر روی زمین شایسته است (همان).

صرف نظر از صحت و سقم رویکرد تفسیری زمخشری به آیات ذکر شده، نکته مهم اینکه وی ناچار شده است از معنای ظاهری آیه دست بردارد و به تأویل آن اقدام کند. چنین رویکردی نشان می‌دهد که وی، اولاً، آیات قرآن را گزاره‌های کاملاً معناداری می‌داند. علاوه بر معناداری، زمخشری چنین گزاره‌هایی را معرفت‌بخش نیز به‌شمار می‌آورد. به عبارت دیگر، از نظر وی گزاره‌های مندرج در آیات قرآن حکایتگر اموری هستند که در عالم واقع رخ داده‌اند. اما زمانی که زمخشری به معنای ظاهری آیات قرآن توجه می‌کند، اکتفا به آن معنای ظاهری را دشوار می‌یابد. چنین به‌نظر می‌رسد که از دیدگاه وی نمی‌توان کلمات یکسان به‌کار رفته در مورد افعال خداوند و سایر مخلوقات را مشترک معنوی دانست. از این‌رو، وی هر چند تصریح نمی‌کند، اما گویی در اینجا به نوعی اشتراک لفظی بین زبان دین و زبان عرف قائل است.

مفسر بعدی، فخرالدین محمدبن عمر بن الحسن بن الحسین بن علی التیمی البکری الرازی (۵۴۳-۶۰۶ هـ.ق) مشهور به امام فخر رازی است که از متکلمان بنام اشعری است. وی (فخر رازی، ۱۴۱۵هـ، ج ۲: ۱۶۶) در کتاب تفسیر خود، مشهور به تفسیر کبیر (یا مفاتیح‌الغیب)، تلاش کرده است بر مبنای آموزه‌های کلام اشعری، آیات قرآن را تفسیر کند. می‌دانیم که اشاعره، برخلاف معتزله، عنایت بیشتری به معنای ظاهری عبارت‌های دینی، اعم از آیات و روایات داشتند و تلاش می‌کردند تا جایی که امکان دارد، آیات قرآن و احادیث نبوی را به همان معنای ظاهریشان حمل کنند. بر مبنای همین رویکرد است که فخر رازی رویداد پرسش و پاسخ میان خداوند و فرشتگان را رویدادی واقعی در نظر می‌گیرد که در هنگام آفرینش آدم ابوالبشر به راستی رخ داده است. با این حال، وی تلاش می‌کند این

واقعه را به نحوی عقلانی بازسازی کند. برای مثال، وی در پاسخ به این اشکال که خداوند چه نیازی به مشورت کردن با فرشتگان در مورد خلقت انسان داشته است، دو وجه ذکر می‌کند. از جمله اینکه خداوند در پی آن بوده است که به بندگان خود، مشورت کردن را یاد بدهد.

در جایی دیگر، فخر رازی (همان: ۱۷۴) پس از ذکر پاسخ خداوند به فرشتگان با این مضمون که من می‌دانم آنچه نمی‌دانید، می‌پرسد این پاسخ چگونه در برابر اعتراض فرشتگان قانع‌کننده است؟ وی در ادامه باز هم وجوهی را برای توجیه صحت و عقلانیت این پاسخ ارائه می‌دهد، از جمله اینکه خداوند در پی رد تعجب فرشتگان از خلقت موجودی است که خونریز و سفاک است؛ با این توجیه که در میان این موجودات، انسان‌هایی صالح و پرهیزگار نیز وجود خواهند داشت، در حالی که فرشتگان از آن بی‌خبرند. وجه دیگری که وی ذکر می‌کند، این است که خداوند به فرشتگان می‌فرماید مصلحت شما در این نیست که به تفصیل همه مطالب و حکمت‌های مربوط به خلقت انسان را بدانید، بلکه چنین علمی برای شما مفسده‌برانگیز است و تنها ذات مقدس اوست که صلاحیت داشتن چنین علمی را دارد.

صرف‌نظر از اینکه دلایل و توجیهاات فخر رازی چقدر درست و قانع‌کننده باشد، نکته مهم این است که وی ماجرای گفت‌وگوی خداوند و فرشتگان را رویدادی واقعی تلقی کرده است. وی برای انتخاب چنین دیدگاهی، تنها کاری که انجام داده این است که فرض کرده عبارتهای مربوط به خداوند و افعال او با همان عبارتهای به‌کار رفته درباره سایر مخلوقات، مشترک معنوی هستند و معنای یکسانی را حمل می‌کنند. فخر رازی آنچنان در این نگاه خود راسخ است که حتی ادامه آیه مبنی بر آموزش اسماء به انسان و امر خداوند به فرشتگان مبنی بر اخبار از آن اسامی را این‌گونه تفسیر می‌کند که خداوند قصد کرده است با این خطاب خود به فرشتگان، قصور و ناتوانی آنها را به رُخشان بکشد و فضل و برتری علمی آدم را به آنها نشان دهد.

تا اینجا به نظر می‌رسد نگاه فخر رازی به زبان دین، دیدگاه کسانی است که زبان دین را علاوه بر معناداری و معرفت‌بخش بودن، با زبان عادی یکسان می‌انگارند و به نوعی اشتراک معنوی تام بین زبان دین و زبان عرف قائل هستند. اما فخر رازی به دلیل اینکه تلاش می‌کند تفسیری عقلانی از گزاره‌های دینی و آیات قرآن ارائه دهد، به‌خوبی آگاه است که چنین نگاه افراطی شاید نتایج غیرپذیرفتنی به بار آورد. از این‌رو، وی در توضیح واژه "اسماء" (همان: ۱۷۶) مدعی می‌شود مقصود خداوند صرفاً اسامی اشیا نیست، بلکه این واژه در بردارنده صفات، ویژگی‌ها، و خواص اشیا هم هست. از نظر فخر رازی، فضیلت شناخت حقایق اشیا به مراتب بیش از فضیلت شناخت اسامی آنهاست. از این‌رو، وی آدم ابوالبشر را شایسته شناخت نه فقط اسامی بلکه حقایق اشیا نیز می‌داند. برای توجیه دیدگاه خود، فخر رازی (همان) پیش‌تر می‌رود و ادعا می‌کند اصولاً تحدی خداوند با فرشتگان در مورد اخبار آنها از اسامی، در صورتی معقول خواهد بود که مقصود از اسماء اشیا، حقایق اشیا باشد. زیرا اسامی به زبان‌ها گوناگون فهم‌شدنی هستند و معنا ندارد که خداوند از فرشتگان بخواهد که اگر می‌توانند اسامی اشیا را در برابر حضرت آدم به زبان برای مثال فارسی بیان کنند. اما شناخت حقایق اشیا و معرفت به آنها اموری عقلانی است و تحدی فرشتگان به چنان اموری در برابر علم آدم ابوالبشر امری منطقی و معقول است. بنابراین، همچون زمخشری، فخر رازی نیز مصداق واژه "اسماء" را در دو سطح در نظر گرفته است و از این‌رو می‌توان دیدگاه وی در اینجا را با نظریه تمثیلی منطبق دانست.

به‌علاوه، با فرض ارائه تفسیری عقلانی از سوی فخر رازی، شاید با اندکی مسامحه بتوان دیدگاه وی در تفسیر ماجرای گفت‌وگوی بین خداوند و فرشتگان را نیز با دیدگاه تمثیلی آکویناس نیز تطبیق داد. با این توضیح که می‌توان گفت از نظر فخر رازی، هر چند گفت‌وگوی بین خداوند و فرشتگان به‌راستی رخ داده است، ماهیت چنان واقعه‌ای با ماهیت گفت‌وگوی میان آدمیان کاملاً یکسان نیست. برای مثال، ضرورتی ندارد که چنان گفت‌وگویی از طریق رد و بدل کردن کلمات، ادراک معانی آن کلمات و عبارت‌ها و نظایر

آن رخ داده باشد. البته فخر رازی به هیچ کدام از این نکات اشاره‌ای نکرده است، اما لازمه یک تفسیر عقلانی، انکار وقوع اموری از سنخ امور جهان مادی، در آن عالم قدسی است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت فخر رازی ترکیبی از دو رویکرد مختلف به زبان دین را پذیرفته است؛ ترکیبی که شامل فرض اشتراک معنوی بین زبان دین و زبان عرف، از یک سو و از سوی دیگر، نوعی نگاه تمثیلی به زبان دین خواهد بود. اینکه وی در کجا و در برخورد با کدام آیات، کدام یک از این دو نگاه را بر می‌گزیند، البته موضوع پیچیده‌ای است و به مطالعه و بررسی همه‌جانبه تفسیر وی نیاز دارد. اما روشن است که پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی وی نقش مهمی در این‌گزینه‌ها دارند.

در مقابل فخر رازی که دیدگاهی کلامی و عقلانی دارد، بررسی افکار مفسری چون عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه ابوالقاسم قشیری (۳۸۴-۴۶۵ هـ.ق) با مسلکی صوفیانه شاید نکات جالبی را آشکار کند. البته قشیری، همچون فخر رازی، اشعری مسلک است. شاید همین نگاه خاص کلامی او سبب شده است تفسیر وی نکات مشترکی با تفسیر فخر رازی داشته باشد. اما از طرف دیگر، قشیری گرایش‌های صوفیگری نیز دارد و همین، نقطه تمایز نگاه او از دیدگاه فخر رازی است.

قشیری (۱۹۸۱، ج ۱: ۷۶-۸۱) در تفسیر آیات مذکور، منظور از واژه "اسماء" را، هم نام‌های مخلوقات و هم نام‌های حضرت حق می‌داند. به گمان وی، خداوند همه این نام‌ها را به آدم ابوالبشر آموخت؛ هر چند آنچه آدم در برابر فرشتگان آشکار کرد، تنها اسامی مخلوقات بود و معرفت آدم به اسامی حق، سرّی بود که حتی ملک مقرب نیز از آن آگاهی نداشت. وی براین باور است که پس از فرمان خداوند، حضرت آدم، فرشتگان را از اسامی خبر داد و از این‌رو بر آنها برتری و فضیلت یافت.

در این نکته که قشیری واژه "اسماء" را به اسامی خداوند نیز تعمیم داده است، می‌توان دیدگاه وی را حاکی از پذیرش نظریه تمثیلی دانست. به‌علاوه، اینکه وی فرض کرده بین خداوند و آدم عَلَيْهِ السَّلَام اسراری رد و بدل شده است، می‌توان تأثیر افکار صوفیانه وی را دید.

اما، در مجموع شاید بتوان گفت در تفسیر این آیات، جنبه اشعری مسلکی قشیری بر دیدگاه صوفیانه وی غلبه یافته و آیات را به همان معنای ظاهری آنها حمل کرده است. وی چنان آیات را تفسیر می‌کند که گویی به‌راستی در گردهمایی خاصی با حضور خداوند، فرشتگان و حضرت آدم علیه السلام، بین آنها گفت‌وگویی درگرفته و هر کدام مطالبی را بیان کرده‌اند. اگر توقف بر معنای ظاهری آیات، چندان با مشرب صوفیانه قشیری سازگار نباشد، با مسلک کلامی او یعنی اشعری، کاملاً هماهنگ است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که قشیری به نوعی اشتراک معنوی نیز بین معانی واژه‌های کتاب آسمانی و واژه‌های معادل آن در زبان عرفی قائل است.

همین رویکرد ظاهرانگاران را رشیدالدین ابوالفضل میبیدی (نیمه دوم سده پنجم تا اوایل نیمه دوم سده ششم) در بخشی از تفسیر خود (مشهور به تفسیر *خواججه عبد‌الله انصاری*)، که با مشربی صوفیانه و شاید عارفانه نوشته شده) در پیش گرفته است. وی ابتدا آیات مورد بحث را بر مبنای معنای ظاهری آنها تفسیر می‌کند. به گمان وی، از ظاهر آیات می‌توان چنین فهمید که اولاً، خداوند نام‌های همه چیز "از کاسه بزرگ و کوچک تا نام‌های ذریت آدم و زبان‌ها که سخن می‌گویند، از عربی و پارسی و عبرانی و سریانی و غیر آن" (میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۳۱) را به آدم ابوالبشر آموخته است؛ ثانیاً، خداوند، فرشتگان را به چالش طلبیده است با این بیان که "خبر کنید مرا به نام‌های آن چیزها که چیست اگر راست گویند که به خلافت سزاوارترید از وی" (همان: ۱۳۱). سپس، وی مدعی می‌شود که این آیات، دلیل بر این هستند که آدم پیغامبری مرسل به فرشتگان نیز بود. پس از آن، از اینکه فرشتگان نتوانستند از پس پاسخگویی به پرسش خداوند از اسامی اشیا برآیند، آنها را شایسته توبیخ و ملامت می‌داند (همان: ۱۳۸). همه این نکات و برداشت‌ها نشان می‌دهد میبیدی زمانی که به زبان قوم سخن می‌گوید، واژه‌های زبان دین و عرف را مشترک معنوی در نظر گرفته است و آیات را به همان معنای ظاهری آنها حمل می‌کند.

اما هنگامی که وی رویکرد عرفانی خود را پیش می‌گیرد، معنای ظاهری آیات را به کناری می‌نهد و سعی دارد آنها را بر مبنای مشرب عرفانی خود تأویل کند. در چنین رویکردی، برای مثال، وی مقصود از اسماء را نه فقط اسمای مخلوقات، بلکه اسمای خالق نیز می‌داند. وی مدعی می‌شود که خداوند هرچه اسماء بود، اعم از نام‌های اشیا و نام‌های آفریدگار، را به آدم آموخت. وی حتی پیشتر می‌رود و ادعا می‌کند که علم آدم به نام‌های آفریدگار "سری میان وی و حق بود که فرشتگان از آن اطلاع نداشتند و ثمره علم به خالق این بود که به مشاهده حق رسید و کلام حق را شنید" (همان: ۱۳۷). در بحث "اسماء" میبیدی می‌توان ردپایی از نظریه تمثیلی یافت.

میبیدی در نگاه عرفانی خود، عتاب خداوند به فرشتگان در مورد جایگاه آدم را نیز این‌گونه تفسیر می‌کند که: "جلال تقدیر از مکنونات غیب خبر می‌دهد که گرد میدان دولت آدم مگردید که شما سر فطرت وی نشناسید. از آنکه آدم صدف اسرار ربوبیت بود و خزینه جواهر مملکت. ای بسا دُر گرانمایه و لؤلؤ شاهوار که در آن صدف تعبیه بود و با هر دُرّی، شبهی سیاه منظوم در رشته کشید" (همان: ۱۴۰). در اینجا نیز آشکار است که وی از معنای ظاهری آیه فراتر رفته و از منظری عرفانی، آیات را تأویل و تفسیر کرده است. در این نگاه عرفانی، میبیدی زبان دین را با زبان عرف، نه مشترک معنوی بلکه مشترک لفظی می‌داند. در واقع، وی در تفسیر عرفانی خود چنان از معنای ظاهری آیه دور می‌شود که حتی نمی‌توان گفت وی طرفدار نظریه تمثیلی به زبان دین است.

شایان ذکر است که در هر دو لایه تفسیری خود، میبیدی زبان دین را هم معنادار و هم معرفت‌بخش می‌داند. اما همان‌گونه که گذشت، به نظر می‌رسد بر خلاف فخر رازی که هم خود را بیشتر صرف ارائه تفسیری پذیرفتنی بر مبنای معنای ظاهری آیات قرآن کرده است، وی خود را چندان در بند ظاهر نمی‌داند و به سهولت دست به تأویل عرفانی سخنان خداوند می‌زند. به تعبیر دیگر، از دیدگاه میبیدی، اصل، حفظ معنای ظاهری آیات نیست. بلکه در برخورد با زبان دین می‌توان و حتی باید، به فراتر از ظاهر کلام اندیشید و معنای

واقعی آن را از معنای ظاهریش تمییز داد. از این رو، می توان میبیدی (یا خواجه عبدالله) را در گروهی جای داد که علاوه بر نظریه تمثیلی، به اشتراک لفظی بین زبان دین و گزاره‌های مربوط به خداوند، از یک طرف و گزاره‌های بشری، از طرف دیگر قائلند.

آخرین مفسری که به بررسی آرای تفسیری او درباره آیات مورد بحث می‌پردازیم، محمدحسین طباطبایی است که پیش‌زمینه‌های فکری او را می‌توان حاصل جمع و برآیند مکتب کلامی تشیع، عرفان محی‌الدین عربی و به‌ویژه حکمت متعالیه صدرایی دانست. با این پیش‌زمینه، انتظار می‌رود این مفسر، تفسیری حکمی و عقلانی از آیات قرآن ارائه دهد. برای مثال، از نگاه فلسفی به سختی می‌توان مشورت خداوند با فرشتگان در زمینه خلقت آدم را امری دانست که در جهان خارج به‌واقع رخ داده است. زیرا خداوند، از دیدگاه فلسفی، وجودی نامتناهی و تنها مصداق علم مطلق، کمال مطلق، خیر مطلق و حکمت مطلق است. چگونه می‌توان چنین وجود لایتناهی را در مقام مشورت با فرشتگانی قرار داد که هر چقدر مقرب باشند، باز هم مخلوق و در نتیجه محدود هستند. از این رو، به‌نظر می‌رسد که چنین واقعه‌ای به‌راستی رخ نداده و زبان قرآن در این زمینه بیشتر زبان استعاره و نمادین است.

اما در کمال شگفتی، علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۱، ۱۱۶-۱۱۸) آیات مزبور را به ظاهر آن حمل کرده و فرض را بر این گذاشته است که به‌راستی بین خداوند و فرشتگان، جلسه پرسش و پاسخ وجود داشته است. در پی چنین فرضی، وی به‌دنبال آن است که چهره‌ای پذیرفتنی و عقلانی از چنین نشستی ارائه دهد. اینکه آیا وی در این کار خود موفق بوده است یا خیر، موضوع بحث این مقاله نیست. بلکه نکته کلیدی آن است که ایشان، دست‌کم در چنین مواردی، نظریه اشتراک معنوی بین گزاره‌های دینی، حتی گزاره‌های مربوط به خداوند و افعال او، از یک طرف و گزاره‌های مربوط به افعال آدمیان را پذیرفته است.

اما زمانی که علامه طباطبایی (همان: ۱۱۸) به تفسیر آیات مربوط به آموزش اسماء به آدم ابوالبشر می‌رسد، معانی ظاهری آیات را به کناری می‌نهد و به تأویل آیات قرآن دست

می‌زند. وی بر این باور است که مقصود از "اسماء" در آیات مورد نظر، صرف واژه‌ها و عبارت‌های زبانی نیست، بلکه خداوند در این آیات قصد کرده است به فرشتگان نشان دهد که آدم ابوالبشر توان درک حقایق موجودات و عوالمی را دارد که درک آنها حتی از توان فرشتگان مجرد و پاک نیز خارج است. از نظر او (همان) "اسماء یا مسماهای اسمایی که خدا به آدم تعلیم کرد، یک سلسله موجودات زنده و صاحب شعور بودند که در پشت پرده غیب از نظرها مستور بودند."

علامه طباطبایی (همان: ۱۱۸-۱۱۹) دلایلی را به نفع این ادعای خود اقامه می‌کند؛ از جمله اینکه فرشتگان هم می‌توانستند پس از آنکه آدم، اسماء را شرح داد، همانند آدم به آن اسامی عالم شوند و تفاوتی میان آنها و آدم باقی نمی‌ماند. به‌علاوه، آموزش دادن تعدادی الفاظ به آدم و ندادن آن به ملائکه چگونه فضیلتی برای آدم است. علاوه بر اینها، چنانچه خداوند به ملائکه هم اسامی را یاد می‌داد، آنها نیز مانند آدم و شاید بالاتر از او می‌شدند. پس، به نظر علامه طباطبایی (همان: ۱۱۹)، منظور از "اسماء"، فقط نام‌های یک عده از موجودات نیست، بلکه، علاوه بر آن، مقصود، مسماهای آن اسم‌ها، یعنی حقایق خارجی و موجودات مخصوص مخفی در پشت پرده غیب است. به‌علاوه، چون علم به چنین موجوداتی برای فرشته‌های آسمانی امکان نداشته و صرفاً در توان یک موجود زمینی مانند آدم بوده، چنین علمی صلاحیت احراز مقام خلیفه‌اللهی برای انسان را نیز در پی داشته است. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در اینجا نظریه تمثیلی به زبان دین را پیش چشم داشت.

قصد ما از ذکر ادله فوق، بررسی صحت و سقم آنها نیست. بلکه همان‌گونه که پیشتر توضیح دادیم، دقت در این ادله و تأمل در ادعای علامه طباطبایی نشان می‌دهد که وی در این آیات هم به نوعی اشتراک معنوی و هم نوعی نگاه تمثیلی بین واژه‌های گزاره‌های زبان دین و زبان غیردینی قائل شده است. بنابراین، می‌توان چنین گفت که از دیدگاه علامه طباطبایی، زبان دین، اولاً، زبانی معنادار و فهم‌شدنی است؛ ثانیاً، این زبان، حتی در مواردی

که به نظر بسیار مناقشه برانگیز می‌رسند، از نظر وی معرفت‌بخش است؛ یعنی، گزاره‌های دینی در بسیاری از موارد حاکی از وقایع عالم خارج هستند. اما، این زبان، در برخی موارد، با زبان بشری و عرفی مشترک معنوی و در موارد دیگری، از نوع تمثیلی است. تعیین مصادیق هر کدام از این دو نظر و اینکه مفسر در چه آیه به کدام یک از دو دیدگاه ملتزم می‌شود، به سایر پیش‌زمینه‌های فکری و اعتقادی او وابسته است.

۲. آیات ۱۹-۲۳ سوره طه

قَالَ أَتَيْهَا يَا مُوسَى (۱۹) فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (۲۰) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (۲۱) وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكِ تَخْرُجُ بَيضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةٌ أُخْرَى (۲۲) لِنُرِيكَ مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى (۲۳).

ترجمه: فرمود: ای موسی! عصایت را بیفکن (۱۹) پس آن را افکند و ناگاه ازدهایی مهیب شد که به سرعت می‌شتافت (۲۰) فرمود: آن را بگیر و نترس، به زودی آن را به حال نخستینش باز می‌گردانیم (۲۱) و دست را در گریبان کن که بی‌هیچ عیبی، سپید و رخشان بیرون آید و این معجزه‌ای دیگر است (۲۲) تا باز هم نشان‌های بزرگ خود را به تو بنمایانیم (۲۳).

در تفسیر آیات فوق، همه مفسران پیش‌گفته اتفاق نظر دارند که عصای حضرت موسی عليه السلام به‌واقع و به‌راستی به ازدهای جاندار تبدیل شد و آن پیامبر را ترساند. تفاوت این تفاسیر در توصیف برخی از جزئیات این معجزه است. برای مثال، طبرسی (۱۴۱۵، ج ۷: ۱۸) در تفسیر این آیه گفته است: همین‌که موسی عليه السلام عصا را به شکل ازدهایی عظیم دید، خداوند فرمان داد که ازدها را بگیرد. موسی عليه السلام دست برد و دامن جبهه خود را گرفت تا به وسیله آن جبهه، ازدها را بگیرد. به وی خطاب آمد که تو گمان می‌کنی اگر خداوند اجازه داده بود که ازدها به تو صدمه‌ای بزند آیا می‌توانستی به وسیله دامن جبهه، خود را نجات دهی؟ موسی عليه السلام گفت: نه، من ضعیفم و آدم ضعیف می‌ترسد.

دیگر تفاوت این تفاسیر در توضیح چگونگی و چرایی ترسیدن موسی از دیدن عصای اژدهاست. برای مثال، فخر رازی (۱۴۱۵، ج ۲۲: ۲۸-۲۹) در توجیه این واقعه وجوهی را ذکر می‌کند. از جمله اینکه، این ترس نه ناشی از جبن و بزدلی، بلکه به دلیل نفرت طبیعی بود که به صورت طبیعی پس از دیدن ناگهانی واقعه‌ای ایجاد می‌شود که قبلاً نظیر آن برای بیننده رخ نداده است. وی حتی این ترس را دلیل بر حقانیت موسی می‌داند. زیرا اگر وی ساحر بود، خود از غیر واقعی بودن حادثه خبر داشت و دلیلی برای ترسیدن نداشت. علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۴۳) نیز با فرق نهادن میان خوف و خشیت، توضیح می‌دهد "آنچه با فضیلت شجاعت منافات دارد، خشیت [در برابر غیر خدا] است، نه خوف و انبیا علیهم‌السلام از خشیت منزهند نه از خوف."

شبهه این دیدگاه را مفسران فوق در مورد دیگر معجزه ذکر شده در آیات داشته‌اند. همگی آنها متفق‌القول هستند که دست حضرت موسی علیه‌السلام پس از خروج از زیر بازوانش، به راستی درخشان شد. باز هم تفاوت تفاسیر بیشتر ناظر به برخی جزئیات این حادثه یا چگونگی نگاه آنها به تعابیر ادبی به کار رفته در آیه است. برای مثال، زمخشری (۱۳۸۹، ج ۳: ۱۳۵) در تفسیر کشاف چنین آورده است که در این آیه از پهلو تعبیر به "جناح" شده است، که تعبیر استعاره‌گونه‌ای محسوب می‌شود. جالب است که ابوالقاسم قشیری (۱۹۸۱، ج ۲: ۴۵۰-۴۵۳) نیز در تفسیر خود همان راهی را رفته است که این مفسران طی کرده‌اند.

اما تنها استثنا در میان مفسران فوق میبدی است. وی (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۶: ۱۰۷-۱۰۸) با رویکردی عرفانی، پاسخ موسی علیه‌السلام به پرسش خداوند را (که در آن می‌گوید این عصای من است) حاوی صفت انانیت و خودخواهی آن پیامبر می‌داند. البته میبدی معتقد است پرسش خداوند رحمتی بود از جانب حق جل جلاله به موسی عمران؛ زیرا که موجب شد آن دعوی از نهاد موسی سرزند و موسی بر چنین خصوصیت ناپسندی آگاه شود (همان: ۱۱۳). از دیدگاه او، آنچه پس از آن رخ داد و سبب ترس موسی علیه‌السلام شد، در واقع

نوعی مجازات چنین دعوی خودخواهانه‌ای از جانب موس عَلَيْهِ السَّلَام بود. با این حال، چنان واقعه‌ای نتیجه نیکویی داشت: موسی عَلَيْهِ السَّلَام به خود آمد و بدانست که "مردان راه دعوی نکنند و هیچ چیز به خود اضافه نکنند"، و از این رو "دامن عصمت خویش از آن گرد بیفشاند" (همان: ۱۱۳).

مقایسه دیدگاه میبیدی با آرای سایر مفسران نشان می‌دهد که گروه اخیر، آیات مورد بحث را به معنای ظاهری آن حمل و زبان دین را با زبان عرف در اینجا مشترک معنوی فرض کرده‌اند. در حالی که به نظر می‌رسد میبیدی چنین فرض کرده است که مقصود از عصای موسی عَلَيْهِ السَّلَام در آیه، آن چوب خشک و بی‌جانی نیست که برای رفع برخی از حاجات موسی عَلَيْهِ السَّلَام استفاده می‌شد، بلکه عصا نشانگر آن دعوی انانیتی است که موسی داشت. بنابراین، معنای واقعی واژه "عصا" چیزی غیر از معنای ظاهری آن بوده و در اینجا نوعی اشتراک لفظی بین زبان عرف و آیه برقرار شده است.^۱

۳. آیه ۱۷ سوره انفال

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۱۷)

ترجمه: شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنها را کشت و هنگامی که تو سنگریزه انداختی تو نینداختی بلکه خدا انداخت، برای اینکه مؤمنین را از جانب خود آزمایشی نیکو کند. به درستی که خداوند شنونده دانا است (۱۷).

۱. به بیان بهتر می‌توان گفت که واژه "عصا" نمادی از آن دعوی انانیتی است که موسی داشت. یعنی، میبیدی زبان قرآن را در اینجا از سنخ زبان نمادین پل تیلیش (1973; 1957) می‌داند. در مقاله دیگری (در دست انتشار) به این موضوع پرداخته‌ایم.

در تفسیر این آیه، طبرسی (۱۴۱۵، ج ۴: ۴۴۵) ابتدا روایتی نقل می‌کند که در روز بدر، پیامبر به توصیه جبرئیل، از دست حضرت علی علیه السلام کفی از سنگریزه‌های وادی گرفت و آنها را به صورت مشرکان پاشید. سنگریزه‌ها با ورود به چشم و دهان و بینی مشرکان، موجب شکست آنها شد. اما در تفسیر این نکته که آیا پرتاب سنگریزه فعل خداوند بود یا پیامبر، طبرسی (همان) روایت دیگری نقل می‌کند، مبنی بر اینکه پیامبر سه سنگریزه، یکی به جانب راست، یکی به جانب چپ و یکی در میان مشرکان انداخت و همین سه عدد سنگریزه چشم و دهان و بینی مشرکان با آن همه جنگجو را پر کرد. وی این حادثه را نوعی معجزه می‌داند و از این رو انتساب پرتاب سنگریزه‌ها و قتل مشرکان به خداوند را جایز می‌داند، هر چند پرتاب توسط خداوند، ماهیتی کاملاً متفاوت با پرتاب توسط انسان دارد. از این رو، روشن است که طبرسی با این بیان، استعمال واژه "رمیت" در مورد خداوند و پیامبر را، تمثیلی فرض کرده است. به عبارت دیگر، معنای انداختن تیر توسط بشر و خداوند از جهاتی یکسان و از جهاتی با یکدیگر متفاوت خواهد بود.

اما، زمخشری (۱۳۸۹، ج ۲: ۲۷۳) در کشف همان واژه را به معنای ظاهری عرفی (مشترک معنوی) به فعل خداوند حمل کرده است. وی باور دارد که چون پرتاب سنگریزه‌ها اثری به مراتب بیش از پرتاب آن توسط یک انسان عادی داشت، بنابراین، پرتاب‌کننده واقعی خداوند بود. به عبارت دیگر، انتساب پرتاب به خداوند در همان معنای ظاهری و واقعی آن جایز است. البته، به زعم وی، در آیه، پرتاب به رسول خدا صلی الله علیه و آله نسبت داده می‌شود، زیرا در ظاهر، آن حضرت سنگریزه را پرتاب کرده بود. اما چون فعل، واقعاً از جانب خدای متعال بود، از این رو، آن پرتاب از رسول خدا صلی الله علیه و آله نفی می‌شود، تو گویی چنین کاری از بنیاد از رسول خدا صلی الله علیه و آله سر نزده است.

فخر رازی (۱۴۱۵، ج ۱۵: ۱۴۰-۱۴۱) دیدگاهی بین طبرسی و زمخشری برگزیده است. وی در تفسیر این آیه، می‌پذیرد که نمی‌توان فعل پرتاب را از رسول خدا صلی الله علیه و آله نفی

کرد. اما، تصریح می‌کند که هر چند در ظاهر، پیامبر بود که سنگریزه‌ها را پرتاب کرد، رسیدن سنگریزه‌ها به مقصد و تأثیر آنها ناشی از فعل و دخالت مستقیم خداوند بود. وی که اشعری مسلک است، در پاسخ به برخی از طرفداران مسلک اعتزال، ابتدا برخی از اقوال آنها را نقل و سپس با جدیت رد می‌کند. برای مثال، وی (همان) به نقل از معتزله می‌گوید مقصود از انتساب رمی به خداوند، این است که پروردگار در قلوب مشرکان رعب ایجاد کرده است. اما وی پاسخ می‌دهد همه وجوهی که معتزله برای تأویل این آیه و انصراف آن از معنای ظاهریش ذکر کرده‌اند، باطل است. زیرا از دیدگاه فخر رازی، اصل، حمل هر کلام به معنای ظاهری و حقیقی آن است. آشکار است که دیدگاه فخر رازی بر این پایه استوار است که باید در اصل، واژه‌های همسان استعمال شده درباره خداوند و سایر موجودات را هم‌معنا و مشترک معنوی در نظر گرفت.

علامه طباطبایی (۱۴۱۷، ج ۹: ۳۷-۳۸) که در تفسیر این آیه به اختصار تام سخن گفته است، اشاره می‌کند آیه مربوط به جنگ بدر و شکست مشرکان به دست مسلمانان است. از دیدگاه وی، انتساب فعل رمی به خداوند، نافی انتساب آن به پیامبر نیست. بلکه آیه صرفاً در مقام بیان این معناست که در پیروزی مسلمانان، علاوه بر تلاش خود آنان، علل و اسباب ماورای طبیعی، چون ارسال کمک از سوی فرشتگان برای ارباب مشرکان، نیز مؤثر بوده است. بنابراین، وی اعتقاد دارد نمی‌توان بنا بر ظاهر آیه، پیروزی را صرفاً ناشی از علل و اسباب غیرطبیعی دانست، بلکه مقاتله مسلمانان و تلاش آنها نیز، بدون تردید در این پیروزی دخالت داشته‌اند. می‌توان گفت علامه طباطبایی در تفسیر این آیات، نوعی نظریه تمثیلی را پیش‌رو داشته است که بر مبنای آن، افعال در دو سطح طبیعی و ماورایی به کمک همدیگر می‌آیند، بدون آنکه هیچ‌کدام اثر دیگری را نفی کند.

اما هم ابوالقاسم قشیری (۱۹۸۱، ج ۱: ۶۱۰) در تفسیر لطائف الاشارات و هم رشیدالدین میبیدی در تفسیر خواجه عبدالله انصاری (میبیدی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۲۰-۲۵) با مسلک صوفی منشانه خود طریق دوگانه‌ای پیش گرفته‌اند. آنها ابتدا با مسلک قوم همراهی

و بیان می‌کنند که مقصود از آیه، این است که آن یک کف خاک که پیامبر افکنند، رمی از جانب وی بود. اما رساندن آن سنگ‌ریزه‌ها به چشم و دهان آن همه مشرک و اثرگذاری آنها، ناشی از فعل خداوند بود. به عبارت دیگر، آنها در این مقام، برآنند که چون خالقِ قدرت و برکت و اختیار، خداوند است و همه چیز آفریده او و به مشیت و اراده اوست، افعال و حرکات بندگان در واقع ناشی از خلق و اراده الهی است. پس، می‌توان به همان معنایی که پرتاب را به بندگان نسبت می‌دهیم، آن را به خداوند هم نسبت دهیم. با این تفاوت که انتساب چنین فعلی به خداوند در مرتبه بسیار بالاتر و شدیدتری از انتساب آن به بندگان است. در اینجا به نظر می‌رسد قشیری و میبدی به نوعی نظریه تمثیلی آکویناس را پیش چشم خود داشته‌اند.

اما، زمانی که قشیری (همان) و میبدی (۱۳۶۱، ج ۴: ۲۴) با نگاه عرفانی به تفسیر آیه می‌پردازند، واژه‌های قرآن را از معنای ظاهری آن دور و معانی دیگری بر آنها حمل می‌کنند. آنها به این جنبه از آیه توجه می‌کنند که "اذ رمیت" حاکی از تفرقه و "ولکن الله رمی" نشان از مقام جمع دارد. به عبارت دیگر، به زعم این دو مفسر، مقصود از آیه، دعوت به ترک تفرقه و نشان دادن طریق اتحاد با خداوند است. مقام تفرقه، جایگاه منیت و از خودبیگانگی افراد و مقام جمع، جایگاه وحدت با حقانیت حق و دیدن همه چیز از منشأ و جانب اوست. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که چنین تعبیری از دو مفسر، ناظر به دیدگاه زبان نمادین پل تیلیش (Tillich 1973, p. 239; 1957) است که بر مبنای آن، کلمات استعمال شده درباره خداوند، نه معنای واقعی، بلکه معنای نمادین دارند؛ یعنی نمادی هستند از حقیقت برتر و والاتری که خارج از حیطه درک بشری است.^۱

۱. نگارندگان در مقاله در دست انتشار خود به تفصیل به این موضوع پرداخته‌اند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقاله، ابتدا سه نظریه مهم از بین نظریه‌های مطرح‌شده درباره چیستی زبان دین را بررسی و نقد کردیم. وجه مشترک این سه نظریه، پذیرش معناداری و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی است، اما نظریه نخست، واژه‌ها و عبارات‌های مشترک بین زبان دین و زبان عرف را مشترک لفظی و نظریه دوم آنها را مشترک معنوی می‌داند. حال آنکه نظریه سوم، یعنی نظریه تمثیلی، نوعی اشتراک در عین اختلاف را فرض می‌گیرد. نشان دادیم که از بین این سه نظریه، نظریه آخر از مزایای دو نظریه دیگر برخوردار است و در عین حال اشکال‌های کمتری دارد.

پس از آن، با بررسی آرای تفسیری شش مفسر قرآن، با پیش‌زمینه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی متفاوت، در تفسیر چند آیه از آیات متشابه قرآن، تلاش کردیم تا نشان دهیم کدام‌یک از سه نظریه فوق با آرای آن اندیشمندان تناسب و تلائم بیشتری دارد. جدول زیر نشان دهنده نوع نگاه مفسران، در مورد آیات انتخاب‌شده به زبان دین است:

مفسران	طبرسی (مفسر شیعی)	زمخشری (مفسر معتزلی)	فخر رازی (مفسر و متکلم اشعری)	قشیری (مفسر اشعری+ صوفی)	میبدی (مفسر صوفی+ عارف)	طباطبایی (عارف و فیلسوف شیعی)
آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره بقره	اشتراک لفظی	نظریه تمثیلی+ اشتراک لفظی	اشتراک معنوی+ نظریه تمثیلی	نظریه تمثیلی+ اشتراک معنوی	نظریه تمثیلی+ اشتراک لفظی	اشتراک معنوی+ نظریه تمثیلی
آیات ۱۹ تا ۲۳ سوره طه	اشتراک معنوی	اشتراک معنوی	اشتراک معنوی	اشتراک معنوی	اشتراک لفظی	اشتراک معنوی
آیه ۱۷ سوره انفال	نظریه تمثیلی	اشتراک معنوی	اشتراک معنوی + نظریه تمثیلی	نظریه تمثیلی+ نمادین	نظریه تمثیلی+ نمادین	نظریه تمثیلی

روشن است که بررسی چند آیه از بیش از شش هزار آیه قرآن، ملاک مناسبی برای نتیجه‌گیری و جمع‌بندی کلی ارائه نمی‌دهد. این تعداد حتی با معیارهای عرفی، شاید استقرای ناقص هم نباشد، چه برسد به استقرای تام! اما توضیح چند نکته شاید به ما در نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی مدد برساند.

نخست اینکه، آیات انتخاب‌شده از بین آیات متشابه قرآن هستند. بنابراین، شایسته است تعداد آنها، با تعداد آیات متشابه قرآن (و نه کل آیات) مقایسه شود؛ دوم اینکه به نظر می‌رسد معیار مشترکی که بیشتر در تعیین نوع نگاه مفسر به ماهیت زبان دین مدخلیت دارد، متشابه بودن آیه است، نه کلمات و عبارت‌های خاص هر آیه. به عبارت دیگر، شاید بتوان متشابه بودن را ذات مشترک تمام آیات متشابه در نظر گرفت که با بررسی رابطه آن با ماهیت زبان دین، می‌توان به نتایج مطمئن‌تری دست یافت. در مقام مقایسه، در علوم تجربی نیز هرچند تعداد موارد بررسی‌شده نسبت به موارد محقق و مقدر در عالم، نزدیک به صفر است، چون دانشمندان، ولو به صورت تلویحی، خواص بررسی‌شده را متعلق به آن ماهیت خاص (که مشترک بین تمام مصادیق بررسی‌شده و بررسی‌نشده است) می‌دانند، خود را در تعمیم موارد بررسی‌شده به کل موارد بررسی‌نشده محق می‌دانند.^۱

دیگر نکته مدد رسان برای جمع‌بندی مطالب مطرح‌شده، توجه به تأثیر عظیم پیش‌زمینه‌های فکری مفسران در نوع نگاه آنها به زبان دین است. این پیش‌زمینه‌ها هرچند بسیار متنوع و در مواردی ناآگاهانه و مبهم هستند، می‌توان آنها را در چند دسته کلی

۱. نگارندگان از مشکل مشهور استقرا (مشکل هیوم) و بحث‌های مفصل پیرامون آن آگاهی دارند. در اینجا فقط قصد، بیان این نکته است که هرچند در مقام نظر چنان اشکال‌هایی (شاید بسیار مشکل‌آفرین یا حل‌ناشدنی) در مورد اعتبار استنتاج استقرایی وجود دارد، اما در مقام عمل، هم مردم عادی و هم دانشمندان، بی‌اعتنا به آنها کار خود را انجام می‌دهند و استنتاج‌های خود را معتبر می‌شمارند. (البته، با این فرض که روش علم، استقرا باشد و نه آن‌گونه که مثلاً پاپر معتقد بود، قیاس).

کلامی (اشعری، اعتزالی و شیعی)، فلسفی (مشایی، اشراقی و متعالیه) و صوفیانه - عرفانی جای داد.

به‌طور خلاصه، درست است که می‌توان تعداد عوامل تأثیرگذار در نوع نگاه مفسران به زبان دین را متعدد و متنوع شمرد، اما چون مهم‌ترین این عوامل دو عنصر متشابه بودن آیات و پیش‌زمینه‌های فکری مفسران هستند، می‌توان گفت آنچه در پی به‌عنوان جمع‌بندی نهایی می‌آید، تا حد زیادی معتبر و تعمیم‌پذیر به نگاه آن مفسران به بقیه آیات متشابه قرآن است.

نخست اینکه، همهٔ مفسران پیش‌گفته کم‌ترین استقبال را از نظریهٔ اشتراک لفظی کرده‌اند و اصل را بر اشتراک معنوی واژه‌ها و عبارت‌ها گذاشته‌اند. در مقام بعد و بسیار نزدیک به نظریهٔ اشتراک معنوی، نظریهٔ تمثیلی قرار گرفته است. به این ترتیب می‌توان گفت که مفسران تنها در صورتی به نظریهٔ اشتراک لفظی روی می‌آورند که نظریهٔ اشتراک معنوی یا تمثیلی پاسخگو نباشند. به‌علاوه، تمایل به نظریهٔ اشتراک لفظی در بین مفسران دارای دیدگاه صوفیانه - عارفانه بیشتر است. اما عارفی شیعی مثل علامه طباطبایی به این نظریه تمایلی ندارد. بالأخره، می‌توان گفت که نظریهٔ تمثیلی شاید فصل مشترک دیدگاه‌های مفسران مختلف با پیش‌زمینه‌های فکری گوناگون باشد و این مزیت دیگری برای این نظریه است.

آشکار است که این جمع‌بندی بدون لحاظ سایر نظریه‌های مطرح در زبان دین (از قبیل نمادین یا اسطوره‌ای بودن زبان دین) صورت‌بندی شده است. بحث کامل‌تر پیرامون این موضوع به تألیف مقاله‌های دیگری نیاز دارد که نگارندگان این مقاله، به انتشار قریب‌الوقوع برخی از آنها امید دارند.

منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹)، *عقل و اعتقادات دینی*، مترجم / مصحح: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
۲. جوادی، محسن (۱۳۷۵)، *آنالوژی: دیدگاه آکویناس در معناشناسی اوصاف الهی*، معرفت، ۱۹، ص ۶۹-۶۴.
۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۱۵ هـ ق / ۱۹۹۵ م)، *التفسیر الکبیر*، ۳۲ جلد (در ۱۱ مجلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. 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. تهران: انتشارات ققنوس.
۵. علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، *خدا، زبان و معنا*. تهران: نشر آیت عشق.
۶. علی زمانی، امیرعباس (۱۳۸۷)، *سخن گفتن از خدا*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. القشیری، عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه ابوالقاسم (۱۹۸۱)، *لطائف الاشارات*، ۳ جلد، قدم له و حقه و علق علیه: ابراهیم بسیونی. مصر: مرکز تحقیق التراث.
۸. طباطبایی، علامه محمدحسین (۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۷ م)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۲۰ جلد (در ۱۰ مجلد). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۹. الطبرسی، امین الاسلام ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۱۵ / ۱۹۹۵ م)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ۱۰ جلد (در ۵ مجلد). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (۱-۹)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۶۱)، *کشف الاسرار و عده الابرار* معروف به تفسیر *خواجه عبدالله انصاری*، ۱۰ جلد، به سعی و اهتمام: علی اصغر حکمت. تهران: انتشارات امیرکبیر.

12. Alston, William P. (1989), *Functionalism and Theological Language*, In *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press.
13. Aquinas, Saint Thomas (1948), *Summa Theologiae*. Trans. By: Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros.
14. Ashworth, E. Jennifer, (2013), *Medieval Theories of Analogy*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>>.
15. Carabine, Deirdre (1995), *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Belgium: William B. Eerdmans Publishing Company.
16. Hasse, Dag Nikolaus (2008), *Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Sep. 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-influence/>>.
17. Maimonides, Moses (1963), *The Guide of the Perplexed*. 2 vols., Trans. Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.
18. Schlick, M. (1996), *Positivism and Realism*, in: R. Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout (eds.), *The Philosophy of Science*, translated by Peter Heath. Cambridge: MIT Press; first published as "Positivismus und Realismus" in *Erkenntnis*, 3, 1932.
19. Seeskin, Kenneth (2000), *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*. Oxford: OUP.
20. Seeskin, Kenneth (2010), *Maimonides*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/maimonides/#GodViaNeg>.
21. Tillich, Paul (1957), *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.
22. Tillich, Paul (1973), *Systematic Theology*, Volume 1. Chicago: University of Chicago Press.
23. Weed, Jennifer Hart (2007), *Religious Language*, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, avail. at: <http://www.iep.utm.edu/rel-lang/print>.

24. Wittgenstein, L. (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul.
25. Wittgenstein, L. (2001[1953]), *Philosophical Investigation*, tr. G. E. M. Anscombe (3rd ed.). Oxford: Blackwell.
26. Wolfson, Harry A. (1973-77), *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 Vols., Twersky and G. H. Williams (eds). Cambridge: Harvard University Press.