

بررسی نمادین و رمزی بودن زبان قرآن

چکیده

زبان قرآن و به صورت عام زبان دین، یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین و از جمله مباحث جدید تفسیر و علوم قرآنی محسوب می‌شود که مسائل گوناگونی را در بر می‌گیرد. مانند اینکه خداوند با چه زبانی با بشر سخن گفته است، آیا صریح و روشن یا با زبان رمزی و نمادین، پاسخ به این پرسش تاثیر شگرفی در فهم و تفسیر آیات قرآن دارد. بحث از ساختار و هویت زبان قرآن از مباحث مهم علم تفسیر و کلام به حساب می‌آید. نمادین بودن زبان قرآن بحث جدید و متأثر از ورود شبهات حول زبان دین از غرب است اما این بحث به عنوان مجاز و تمثیل و کنایه، در قرآن از دیر زمان مورد بحث بوده است و در این تحقیق از نظر باطنیه و متصوفه و مفسرین به بحث گذاشته شده است و با در نظر داشت ادله باطنیه و صوفیه رمز گرایی و نماد گرایی آنان بخاطر پیامد های آن رد گردید اما نمادگرایی در بعضی از موضوعات قرآنی مثل حوزه معارف و قصص قرآن از نظر بعضی مفسرین مورد تأیید قرار گرفت. براین اساس ما نمی‌توانیم در حیطه زبان دین و قرآن، دستور کلی صادر کنیم و بگوییم همه قضایای دینی و قرآنی دارای زبان ویژه است.

واژگان کلیدی: زبان – رمز – نماد – رمز و نمادین – زبان قرآن

زبان وحی یا زبان قرآن و به صورت عام زبان دین، یکی از موضوعات مهم در فلسفه دین و از جمله مباحث جدید تفسیر و علوم قرآنی محسوب می‌شود که مسائل گوناگونی را در بر می‌گیرد. مانند این که خداوند با انسان با چه زبانی سخن گفته است؟ آیا زبان قرآن همان زبان عرف مردم است و باید تمام اصطلاحات و واژگان قرآن را بر اساس معنای لغوی و عرفی، فهم و تفسیر کرد؟ یا زبان فراعرفی و فنی (فلسفی، عرفانی، علمی، شاعرانه و...) است؟ آیا زبان قرآن جنبه واقع‌نمایی و ظاهری دارد و خداوند مستقیم و صریح با انسان سخن گفته است؟ یا با زبان رمزی، نمادین و غیر مستقیم به صورت اشاره‌ای، رمزی و تمثیلی با بندگان سخن گفته است؟ زبان قرآن یک ساحتی و یک لایه است و یا دارای لایه‌ها و ساحت‌های مختلف؟

پاسخ همه این سؤالات از ظرفیت و مجال این نوشتار خارج است فقط یکی از این سؤالات که: «آیا زبان قرآن مستقیم و صریح است یا رمزی و نمادین؟» را مورد تحلیل و واکاوی قرار خواهیم داد. پاسخ این پرسش و پرسشهای فوق تأثیر شگرف در فهم و تفسیر آیات دارد. لذا بحث از ساختار و هویت زبان قرآن، یکی از مباحث مهم و از جمله مبانی علم تفسیر به حساب می‌آید که مفسر باید در مورد آن تحقیق کند و نظریه خاصی را برای مبنای تفسیر خویش برگزیند تا مشکلات فهم و تحلیل آن را هموار نموده و به مدلول صحیح کلام باری تعالی بهتر نائل گردد، راز و رمزهای آن را بگشاید و بر تعارض‌های درونی و مشکلات بیرونی آن فائق آید. تلقی رمزی و نمادین از زبان قرآن، یکی از تفاسیر و نظریات مهمی است که در میان اندیشمندان مسلمان و مسیحی، به ویژه عرفای مسلمان و مسیحی سابقه طولانی دارد.

همان طوری که گفته شد نمادین بودن زبان قرآن از توابع بحث نمادین بودن زبان دین است که از غرب سرچشمه گرفته در باره زبان دین نظریات مختلف ابراز شده و دارای طرفدارانی است. یکی از نظریات نمادین بودن زبان دین است و سر دسته این جماعت پل تیلش است ادعای پل تیلش، مبنی بر نمادین بودن زبان ناظر به خداوند، مبتنی بر یک مسأله وجود شناختی است و آن متعالی بودن وجود خداوند است که باعث تفاوت آن با دیگر موجودات، شده است. به اعتقاد تیلش خداوند یک موجود نیست، بلکه «اساس وجود» و به تعبیر دیگر «صرف الوجود» است. تیلش از این موجود، به «غایت قصوا» تعبیر می‌کند. از نظر وی، زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی انسان‌ها مناسب است و از این رو، نمی‌توان با این

زبان در باره خداوند به صورت حقیقی و غیر نمادین سخن گفت. وگرنه خداوند در عرض سایر موجودات قرار می‌گیرد، در حالی که به عقیده تیلش خداوند در «ورای» سایر موجودات قرار دارد و «غیر متناهی» است. مدعای اصلی تیلش در باره زبان دین این است که «هر سخنی در باب آنچه غایت قصوای ماست، خواه آن را خدا بنامیم خواه غیر خدا، دارای معنای نمادین است ... ایمان به هیچ طریق دیگری نمی‌تواند خود را این گونه بیان نماید. زبان ایمان، زبان نماد است».

درست است که این مسئله در غرب مطرح شده اما طبیعت بحث اقتضای طرح آن را درمورد قرآن نیز می‌کند به علاوه که در جهان اسلام از قدیم الایام این بحث به اشکال مختلف مطرح گردیده البته در گذشته زیادتر جنبه ادبی داشته و کتاب‌هایی نوشته شده که مجاز و استعاره و تمثیل و کنایه و زیادتر مباحث لغوی و فصاحت و بلاغت و بدیع در قرآن را به بررسی گرفته مثل مفردات راغب، اسرار البلاغه و دلائل الاعجاز جرجانی، مجاز القرآن سید مرتضی در عصر حاضر با ورود مباحث کلام جدید بعضی احساس مسولیت کردند و کتابهای درزمینه زبان قرآن و یا اگر در باره مباحث کلامی جدید نوشته‌اند بخشی از آن را اختصاص به زبان دین و از جمله نمادین بودن یا نبودن زبان قرآن داده‌اند و آثاری در این باره پدید آمده مثل خدا و انسان در قرآن ایزوتسو، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهمان، زبان قرآن و مسایل آن از محمد باقر سعیدی روشن، زبان قرآن مقصود فراستخواه و در کتاب‌های البیان آقای خویی و التمهید و شبهات وردود آقای معرفت بعضی مباحث مربوط با زبان قرآن مطرح شده و درباره نمادین بودن یا نبودن قرآن آقایان دکتر علی نصیری، رضایی اصفهانی، ذاکری مقالاتی علمی نوشتند، اما در این موضوع لازم است تحقیق بیشتری صورت گیرد. و مورد بررسی قرار گیرد لذا موضوع فوق برای تحقیق انتخاب شد و برای روشن شدن مطلب قبل از همه ضروری است مفاهیم مرتبط واکاوی شود و در بحث مفاهیم: زبان، زبان دین، تمثیل، رمز، نماد، زبان رمزی و نمادین، ویژگیهای زبان نمادین مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم شناسی

قبل از پرداختن به مسأله اصلی، ضروری است که چند واژه اصلی و کلیدی در عنوان موضوع را از لحاظ مفهوم و معنا شناسی مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۱. زبان

واژه زبان در لغت به دو معنا آمده است: زبان به «اندام عضلانی در دهان که عضوی اصلی حس ذائقه است. لهجه و طرز تکلم هر قوم و ملت است. (فرهنگ عمید)

زبان در عرف و اصطلاح برخی علوم دارای معانی مختلفی است که به مهمترین آنها اشاره خواهیم کرد.

۱. اندام ماهیچه ای و متحرک که در داخل دهان قرار دارد که مهم ترین ابزار گویایی است.
۲. مجموعه نشانه های آوایی، خطی «اشاری» که در بیان اندیشه و برقراری ارتباط در جوامع انسانی به کار می رود.

۳. «گفتار و لغت» مخصوص یک ملت یا جماعت مثل زبان فارسی یا انگلیسی ست. (دهخدا، ۱۳۷۱: ۱۱۱۳۰)

۴. اسلوبی از بیان که بر اساس آن گزینش مفاهیم و چگونگی تعبیر با سطح فکر و افق آگاهی و فهم و نیاز مخاطب، متناسب است. مثل زبان کودک و زبان جوان. (اردبیلی، شماره ۸)

۵. مجموعه خصوصیات که در بیان اندیشه در یک موضوع خاص به کار می رود. مثل زبان علم، زبان هنر و زبان ادبی (مشیری)

۶. شیوه ای از بیان و سخن که بر اساس جهان بینی و نگرش گوینده شکل گیرد و در عین حال با فضای فکری و فرهنگی و قالب های مفهومی رایج نزد مخاطب، متناسب و همخوان باشد.

۷. زبان (language) توانایی و استعداد ویژه انسان برای تولید سخن و ایجاد ارتباط و انتقال پیام است که زیر بنای گفتار است. اما تکلم و گفتار نمود آوایی و کاربرد عملی این توانایی به هنگام گفتن و فهمیدن جملات است. (رضایی، ۱۳۹۲: ۱۸۶، به نقل از زبان شناسی)

۱-۲. رمز و نماد

واژه «رمز» در زبان عربی به معنای اشاره با چشم و ابرو، علامت اختصاری و نشانه‌ای که دلالت بر چیزی داشته باشد. (جبران، ۱۳۸۹: ۸۸۰، ذیل واژه رمز). مظهر و شعار شهر و کشوری، آنچه در سخن به معنای نهفته‌ای اشاره داشته باشد. (همان). پوشیده گفتن، پوشیده نمودن؛ بوسیله لب، چشم، ابرو، دهن، دست، پا یا زبان موضوعی را فهماندن (عمید، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۶۷). رمز یا نماد در کلی‌ترین مفهوم به معنای چیزی است که بر معنایی ورای آنچه ظاهرش می‌نماید، دلالت می‌کند. (انوشه، ۱۳۷۶: ۱۳۸۱)

پول ریکور فیلسوف فرانسوی در مقام تعریف نماد (رمز) می‌گوید: نماد هر گونه ساختار دلالت‌کننده‌ای است که در آن معنای آغازین و صریح، همراه خود معناهای دیگری را پیش می‌آورد و این معناها غیرمستقیم و صوری هستند و صرفاً از راه معنای نخست شناخته می‌شوند. (همان)

رمز در علم بیان و نیز نزد متصوفه معانی اصطلاحی خاص خود را دارد. رمز در اصطلاح علم بیان یکی از انواع کنایه محسوب می‌شود. کنایه‌ای که وسائط آن اندک باشد و معنا پنهان و احتیاج به قدری تأمل داشته باشد. در اصطلاح متصوفه چنین تعریف شده است: رمز عبارت از معنای باطنی است که مخزون در تحت کلام ظاهری بوده و غیر اهل را بدان دسترس نیست. (نامداریان، ۱۳۷۳: ۴)

«نماد» در فارسی که معادل انگلیسی آن (Symbol) است، نیز به معنای رمز، نشان و علامتی که به معنای خاص باشد. نشانه‌ای نوشتاری یا چاپی که برای بیان هدف یا منظور خاص بکار می‌رود (انوری، ۱۳۸۱، ج ۸: ۷۹۶۲). بنابراین واژه‌های «رمز»، «نماد» و «سمبل» مترادف و معادل یکدیگرند. البته برای بسیاری از نویسندگان زبان قرآن، مفهوم واژه‌های «رمز»، «نماد» و «سمبل» به خوبی تفکیک نشده است. برخی مانند دکتر سعیدی روشن واژه رمز و نماد را یکی دانسته (سعیدی، ۱۳۸۳: ۳۰) و برخی مانند دکتر ابوالفضل ساجدی (ر.ک. ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۷۵، ۳۴۰، ۳۵۹) و دکتر محمد علی رضایی (ر.ک. رضایی، ۱۳۹۲(۴): ۲۲۱

و ۲۵۰) با آنکه در بسیاری از موارد (همان) این دو واژه را به صورت مترادف و معادل به کار برده‌اند. اما زبان نمادین را از زبان رمزی جدا گانه بحث کرده است. و دکتر ساجدی زبان رمزی را با زبان تأویلی یکی دانسته و شامل سه رویکرد تأویل گرایی باطنیان، متصوفه و تأویل‌های پوزیتیویستی معرفی کرده است. (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۵۹)

۳-۱. رمزی و نمادین

با توجه به تعریف واژگان رمز و نماد، مفهوم «رمزی» و «نمادین» نیز روشن می‌شود. رمزی: پیرو سبک و شیوه رمزی، سمبولیست، نمادگرا. (جبران، ۱۳۸۹: ۸۸۰) نمادین: آنچه به عنوان نماد به کار برده شود، سمبولیک. (انوری، ۱۳۸۱: ۷۹۶۲) یعنی مراد از رمزی و نمادین، این است که کسی اهداف و مقاصد خود را در قالب سخن یا نوشتار یا علامت و نشانه بصورت اشاره‌ای، رمزی و پوشیده بیان نماید. و به تعبیری دیگر، مقصود از رمزی و نمادین، بیان معنای باطنی نهفته در تحت کلام ظاهری است که غیر اهل را بدان دسترسی نیست. و یا به تعبیر دیگر، رمزی و نمادین بودن سخنان و گزاره‌ها این است که الفاظ در معنای عرفی یا موضوع له خود به کار نرود و کسی که آن را به کار می‌برد معنای خاصی برای آن در نظر می‌گیرد. که معنای مشترک تمام این الفاظ و عبارات، صراحت نداشتن و پوشیدگی است. پس «رمزی»، «سمبلیک» و «نمادین» نیز به یک معنا و معادل همدیگر اند.

۴-۱. رمزی و نمادین بودن زبان قرآن

با توجه به تعریف واژه‌های «رمز»، «نماد»، «رمزی» و «نمادین» مقصود از «رمزی و نمادین بودن زبان قرآن» طبق قائلین این دیدگاه این است که: قرآن به زبان صریح و مستقیم نیست بلکه به زبان رمز و اشاره است از این رو آنچه از ظاهر به دست می‌آید مراد نیست بلکه ظاهر، رمز برای حقایقی است که نمی‌شود آن‌ها را جز بطور نمادین بیان کرد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۲) با توجه به تعریف واژگان فوق، سؤال اصلی تحقیق این است که آیا زبان قرآن، زبان واقعی، حقیقی و ظاهری است یا زبان رمزی، سمبلیک و نمادین؟ اگر رمزی است آیا تمام آیات قرآن رمزی و نمادین است یا برخی آیات؟ در پاسخ به این سوالات از سوی دانشمندان غربی و هم از سوی متفکران و متکلمان اسلامی، نظریات مختلفی ارائه شده است. برخی منکر رمزی بودن زبان قرآن بوده و آن را با غرض نزول قرآن که هدایت و راهنمایی انسان هست، در تناقض می

دانند و برخی به صورت موجب جزئیة برخی آیات از جمله حروف مقطعه را رمزی می دانند و برخی دیگر زبان کل قرآن را رمزی و نمادین معرفی می کنند. در این تحقیق زبان قرآن از حیث نمادین بودن و یا غیر نمادین بودن مورد بررسی قرار خواهد گرفت و دیدگاه موافقان و مخالفان را به بحث خواهیم گذاشت.

۱- ۵. زبان قرآن

نظر به معانی متعددی که برای کلمه زبان ذکر شد، مقصود از زبان در ترکیب زبان قرآن چیست؟ در پاسخ می توان گفت که معنای اول از قلمرو بحث ما خارج است. اصطلاح دوم؛ که همان اصطلاح علم زبان شناسی است، دارای عمومیت و وسعتی است که تمام مفاهیم دیگر بلکه هر نوع ارتباط لفظی و کتبی در جامعه انسانی را در بر می گیرد و شامل هر نوع متن اعم از بشری یا وحیانی خواهد بود. اما از منظر دین شناسانه، زبان قرآن با این مفهوم و با این گستردگی مورد نظر نیست. در معنای سوم؛ زبان قرآن به این معنا، زبان عربی است و در تحقیقات دین پژوهی معاصر، از زبان دینی یا زبان قرآن، محض جنس لغوی آن «عربی بودن، عبری بودن و...» مقصود نیست. بلکه بیشتر ساختار، سبک و شیوه بیان و چگونگی دلالت و حکایت گری آن مورد نظر است. زبان در اصطلاح چهارم؛ نحوه ای از بیان است که در القای آن، عنایت به قدرت درک و اقتضای روحی و روانی مخاطب از نظر گوینده دور نمی ماند. مفهوم زبان قرآن مطابق این اصطلاح، بیان قرآن متناسب با میزان درک و اقتضای روحی و روانی چه نوع افرادی القاء شده است؟ می توان گفت زبان قرآن از این لحاظ زبان عموم مردم است. این برگشت به زبان عرفی دارد. مفهوم اصطلاح زبان قرآن بر اساس اصطلاح پنجم و ششم تقریباً مطابق با چیزی است که مدنظر و مورد بررسی دین شناسان، اهل کلام و پژوهشگران زبان دین می باشد.

در این نوشتار زبان قرآن به همین دو اصطلاح مورد نظر و بحث است. می خواهیم بدانیم که زبان قرآن دارای چه خصوصیتی است؟ «معنای پنجم» و در چه قالب و فضایی از سخن و کلام، و با کدامین نگرش القاء شده است؟ و چه مقصدی را می خواهد برآورده کند؟ «معنای ششم»

۲. ویژگی های زبان نمادین و رمزی

هر نمادی دارای دو عنصر است: ۱. صورت «دال». ۲. معنا «مدلول». صورت نماد بخش عینی و شناخته شده آن است که در برگیرنده معانی و صفاتی است که اغلب تجسم ناپذیرند و گاه متضاد. معنای - یعنی آنچه نماد مظهر آن است - بسیار گسترده و نامتناهی است که برای تجلی و آشکار سازی خود از اسرار عالم واقع و محسوس (اشیاء، گیاهان، جانداران، انسان و ...) لباس بر تن می‌کند. (ر.ک نامداریان، ۱۳۷۳: ۴؛ به نقل از حمید آریان)

برای زبان نمادین و رمزی ویژگی‌هایی ذکر شده که برای تشخیص زبان نمادین از زبان غیر نمادین بسیار راه گشاه است: ۱ - صورت نماد جنبه‌ای عینی {محسوس دارد و تصویری} دارد. ۲ - نماد چند معنا است و در ذات خود امکان تأویل پذیری های گوناگونی دارد. ۳ - نماد ابهام دارد، چون مدلول آن چیزی است که درک کامل و مستقیم ناممکن یا سخت دشوار است. ۴ - تماثل و قیاس که به موجب آن میان نظامی جزئی و کلی رابطه برقرار می‌شود، در شکل گیری نماد نقش اساسی دارد. ۵ - نماد دو سویه است چون دربر دارنده قطب‌های دوگانه‌ای است که مکمل یگدیگرند هر نماد دست کم ممکن است به دو شیوه متضاد تفسیر شود و غالباً برای آن که معنای کامل بدست آید، باید آن دو تفسیر را باهم جمع کرد.

۳. تصورات مختلف از رمز آسا بودن زبان قرآن

کسانی که از رمزی بودن تمام یا بخشی از آیات قرآن سخن به میان آورده‌اند، تلقی واحدی از معنای رمزی بودن ندارند. در معنای رمزی بودن قرآن، احتمالات گوناگونی قابل طرح می‌باشد:

الف) رمزی بودن به معنای بطن داری و تأویل پذیری

عده‌ای رمزی بودن زبان قرآن را به معنای «ذوبطون بودن» و «تأویل پذیری» آیات آن دانسته‌اند. به اعتقاد اینان، آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری دارای معنای بطنی نیز هست، و بسیاری از موضوعات و مسائلی که در قرآن آمده، معنای ظاهری آنها مقصود گوینده نیست؛ بلکه معنای باطنی آنها مقصود است و این گونه القاء مطلب رمزی محسوب می‌شود. مراد از معنای باطنی، معنای رمزی و اشاره‌ای است که نوعاً از ظاهر الفاظ و قواعد معمول در آنها بدست نمی‌آید. آن‌ها کشف آن معنی باطنی را به اصطلاح خود، تأویل نیز

گفته‌اند و معنای باطنی برای هر کس قابل دست‌یابی نیست و تنها خواص بر حسب مراتب معرفت قادر اند آن معانی را دریابند. (ر - ک پورنامداریان، ۱۳۷۳: ۹۳)

بررسی: طبق این احتمال، رمزی بودن آیات قرآن بدین معنا است که این آیات اشاره به حقایق در وراء مدلول ظاهری خود دارند و آن حقایق مقصود بالذات است نه این ظاهر. لذا باید گفت چنین کلامی به زبان رمزی است. این دیدگاه در میان گروه‌هایی از مسلمانان با گرایش‌های فکری و عقیدتی مختلف به چشم می‌خورد. نمونه‌های تأویل به معنای کشف معانی باطنی قرآن را در آثار متصوفه به خصوص اسماعیلیه می‌توان مشاهده کرد. رسائل اخوان صفا مملوء از تأویلات آیات قرآنی در جهت افکار صاحبان رسائل است. (همان: ۹۸)

به نظر می‌رسد، برخورداری از ظاهر و بطن از جمله ویژگی‌های کلام الهی و قرآن است. این ویژگی بیان قرآن به معنای رمزی بودن و رمزی سخن گفتن آن نباید انگاشته شود و تلازمی هم بین آن دو نیست. احتمال دارد کلامی، هم رمزی باشد و هم دارای ظاهر و بطن؛ اما همیشه و همه جا چنین نیست. بیانات رمزی لزوماً ظاهر و بطن ندارند. در این گونه موارد مقاصد در قالب الفاظی بیان می‌شود که ظاهر آنها هرگز مراد نیست و هیچ معنایی را افاده نمی‌کند. شأن این ظاهر فقط اشاره به باطن است. اما در آیات قرآنی هم ظاهر مراد است و هم باطن، مگر در متشابهات که بعد از رجوع به محکّمات ظاهر آنها به معنای خاصی انصراف می‌یابد. به علاوه رمزی شمردن قرآن با این طول و عرض یک طرز تلقی خاصی ناشی از برخی باورهای کلامی و مذهبی است که در این صورت صرفاً یک جعل اصطلاح خواهد بود که فقط مقاصد واضعان را تأمین می‌کند، نه این که واقعاً رمزی بین خدا و خلق در کار بوده که در الفاظ قرآن جلوه گر باشد.

و در نهایت اگر قائل شویم که بطن قرآن را فقط خدا و معصومین (ع) می‌دانند، دیگر سخن به میان آوردن از تأویل و دسترسی به بطن برای غیر معصومین امری ناممکن بلکه لغو خواهد بود و بر این اساس ادعای رمزی بودن قرآن سر از تئوری تعطیل درآورده و موجب بسته شدن باب تدبّر و فهم از ظواهر قرآن می‌گردد. (آریان، ۱۳۹۵: ۲۲۷)

ب) زبان مجاز و استعاره‌ای

احتمال می رود مقصود از رمزی بودن زبان قرآن، به کارگیری مجاز، کنایه و استعاره در آن باشد. یعنی همه الفاظ و جملات قرآنی به صورت حقیقی القاء نشده اند؛ بلکه بسیاری از آنها دارای معنای مجازی است. عدول از شیوه بیان مستقیم و صریح، به ضمنی و غیرصریح، نوعی رمز گرایی است. (آریان، ۱۳۹۵: ۲۳۹) این تلقی از رمزی بودن آیات قرآن با مسئله تشابه و تأویل آیات متشابه، ارتباط پیدا می کند. این نوع آیات متشابه قرآن «در مقابل آیات محکم» چنین خصیصه ای دارند و تعبیرات به کار گرفته شده در آنها مجازی، استعاری و کنایی است. بیان غیر حقیقی که طبق یک دیدگاه از آن به زبان نمادین تعبیر می شود، با بیان استعاری و کنایی ارتباط زیادی دارد. «نظر به این که یک کلمه برای چندین تصویر ذهنی می تواند به کار رود.» و «هر کلمه توان آن را دارد که در غیر معنای خود به کار رود و لاًقل دو صورت به خود گیرد: یکی صورت عادی و دیگری صورت نمادین یا سمبلیک.» (منصور اختیار، معنا شناسی: ۱۵۰)

بنابراین بیان؛ مجازی، استعاری و کنایی در واقع استغاده کردن از ظرفیت زبان و دستگاه زبانی به منظور فرارفتن از معنای ظاهری و عرفی و اشاره به واقعیت های دورتر و احیاناً متعالی است. (آریان، ۱۳۹۵: ۲۴۰)

یکی از اصول اولیه عقلایی می گوید که اصل اولیه در هر سخن، حقیقت است مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد. اندیشمندان اسلامی، ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز ادبی و عرفی در قرآن، روی آوری به معنای مجازی را آن وقت مجاز می شمارند که مجال برای معنای حقیقی مسدود باشد قرینه گویا برای انصراف به معنای مجازی نیز موجود باشد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۲۹۶ - ۲۹۳) البته وجود مجاز، کنایه و استعاره در قرآن ملازم با نماد انگاری، اسطوره پنداری و تمثیلهای خیالی نیست و اندیشمندان اسلامی هیچ یک از آیات قرآنی را بدون پشتوانه معرفتی ندانسته اند، بلکه از آنجا که در بیان حقایق متعالی غیبی مانند ذات، صفات و افعال خدا، کیفیت آفرینش جهان و انسان و فرجام آن) زبان متعارف ناتوان است، لذا ریختن حقایق والا در ظرف زبان عرفی، باعث پیدایش مجاز، کنایه، تمثیل و تشبیه و عبور از قلمرو معنای وضعی و تشابه در معنا را پدید می آورد که نمی توان مدلول ظاهری آن را اخذ کرد. اما معنای این سخن آن نیست که در این موارد تخیل جای واقعیت را گرفته است. (همان، ۳۰۰ - ۲۹۹)

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بر اساس مبنایی که در مسئله وضع و رابطه لفظ و معنا دارند، در باب حقیقت و مجاز، خصوصاً نسبت به عناوین و صفاتی که بر خداوند حمل می‌شود، رأی و اعتقاد ویژه و جالب توجه دارند. به لحاظ تأثیری که در نوع تلقی که از زبان قرآن دارد، نظر او را در حد اجمال طرح می‌نماییم. (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۱۵) به نظر علامه، کلمات و آیات قرآن دارای معانی مختلفی است که به صورت طولی بر هم ترتب دارند و لفظی که برای آن‌ها استعمال شده بر همه آن معانی به صورت مطابقی و حقیقی بر حسب مراتب فهم انسان‌ها دلالت دارد، بی آنکه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، مجاز و امثال آن پیش آید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۴/۳) براساس این دیدگاه، ادعای مجازی یا استعاری و تمثیلی بودن بسیاری از تعابیر و عبارات قرآن، بی اساس خواهد بود و استعمال مجازی منحصر به مواردی خواهد شد که حمل حقیقی ناممکن و چاره‌ای جز تمسک به مجاز نباشد.

ج) رمزی به مفهوم تمثیلی بودن

ممکن است مراد از رمزی بودن زبان قرآن تمثیلی بودن بیانات آن باشد و چنین گفته شود که زبان دین «و قرآن» تماماً یا بعضاً تمثیلی است به این معنی که پیام‌ها و مقاصد الهی که از طریق قرآن ابلاغ شده، در قالب انواع مثل یا تمثیلات گوناگون عرضه شده است، نه به شکل صریح و بیان مستقیم. برای روشن شدن از این طرز تلقی از رمزی بودن، ابتدا لازم است مفهوم مثل و تمثیل، انواع آن و تمایز آن‌ها مورد اشاره قرار گیرد. مفهوم مثل و تمثیل: در زبان فارسی و نیز عربی اغلب مثل و تمثیل به صورت مترادف به کار می‌روند. و در نامگذاری‌ها تفکیکی بین انواع آن به عمل نیامده است و معمولاً بر همه‌ی انواع آنها عنوان کلی مثل یا تمثیل اطلاق می‌شود.

انواع مثل: مرحوم علی اصغر حکمت تمثیل را به دو دسته موجز و مشروح تقسیم کرده و موجز را «ضرب المثل» دانسته است. تمثیل مشروح از نظر ایشان به اقسامی منقسم است: (۱) تمثیل یا مثل، (۲) تمثیل رمزی، (۳) تمثیل دینی، (۴) اسطوره و (۵) مجموعه قصص یا اعتقادات یا روایات تاریخی. وی می‌گوید: «هر گفتار و قول که دارای تشبیه مجازی باشد و با نهایت ایجاز معنایی عام از آن استفاده گردد و به صورت یک سخن کوتاه و پر معنا زبان زد خاص و عام شود، که هر کس برای افاده آن معانی در مواقع خاص به خود استشهاد نماید، آن را به عربی، «ضرب المثل» نام نهند.

حال باید دید مراد از رمزی بودن زبان قرآن به معنای تمثیلی بودن آن دقیقاً چیست؟ آیا قرآن همه آیاتش را در قالب مثل و تمثیل به مفهومی که از آن یاد شد، بیان کرده است یا برخی آیه‌ها؟ و آیا از تمام انواع چهارگانه تمثیل در قرآن استفاده شده است؟

شاید معقول‌ترین تصویر از تلقی تمثیلی بودن زبان قرآن این باشد که قرآن از تمثیلات تعلیمی و نیز ضرب المثل‌ها برای بیان بخشی از مطالب و مقاصدش استفاده کرده است. (نوع اول و دوم) اما از تمثیل نوع سوم در آن، خبری نیست. به کارگیری تمثیل رمزی (نوع چهارم) در قرآن منتفی است، در صورتی که مراد از آن حکایت معماگونه باشد، اما اگر مقصود از آن بیان سخن به صورت مجازی در قالب تشبیه یا استعاده باشد، این گونه بیانات در قرآن فراوان است.

ارزیابی این احتمال: به نظر می‌رسد رمزی تلقی کردن زبان قرآن صرفاً به استناد این که قرآن از مثل و تمثیل استفاده کرده است، موجه نباشد. هم به دلیل متفاوت بودن رمز از مثل و تمثیل، و هم به جهت محدودیت کاربرد انواع مثل و تمثیل در قرآن که اجمالاً به آن اشاره می‌کنیم:

رمز متمایز از تمثیل است. تمثیل معنی و مفهوم مشخص و محدود دارد و در آن اشیا و رویدادها و صحنه‌ها، مظاهری هستند قراردادی و از پیش اندیشیده شده برای بیان مفاهیم مورد نظر متکلم یا نویسنده (فرهنگ نامه ادبی فارسی: ۱۳۸۳) اما رمز چنین نیست، یعنی لزوماً قراردادی نیست، بلکه ممکن است دارای چندین معنا بوده و امکان تعویل پذیری‌های گوناگون را داشته باشد و نوعاً هم با ابهام آمیخته است. بنابراین رمز بر تمثیل تطابق ندارد و زبان رمزی با زبان تمثیلی مترادف نیستند. این تلقی مشکل دیگری هم دارد و آن این که درست است که قرآن از تمثیل و بیان تمثیلی سود جسته است، اما نه از همه انواع مثل و تمثیل و نه در گستره کل آیات و نه در تمام زمینه‌ها و موضوعات، بلکه تنها برخی ضرب المثل‌ها و تمثیل‌های تعلیمی، دینی را به کار بسته است آن هم نه در همه جا بلکه در موضوعات و موارد خاص. (ر.ک آریان، ۱۳۹۵: ۲۳۷ و ۲۳۸)

۴. دیدگاه‌های مهم نماد انگاری زبان قرآن

همان طور که در پیشینه بحث بیان گردید بحث رمزی بودن زبان قرآن ازسوی مفسران، ادیبان، فیلسوفان، عرفاء و اخیراً از سوی کسان که متأثر از فرهنگ غرب هستند مطرح گردیده و ما در این پژوهش به مهمترین دیدگاه‌ها پرداخته و آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد نظریات که در این نوشته مورد کنکاش و کندکاو قرار می‌گیرند عبارتند از باطنیه، صوفیه، مفسران

۱-۴. دیدگاه موافقان

الف) نظریه نمادین بودن زبان قرآن از نگاه فرقه باطنیه

در اینکه باطنیه به چه کسانی اطلاق می‌شود جای بحث است اما به طور مسلم فرقه اسماعلیه مصداق اتم باطنیه به حساب می‌آید سبب نامیده شدن آنها به باطنیه آن است که (آنها هر ظاهری را دارای باطنی می‌دانند و بر این معنی که ظاهر دین نیز دارای باطنی است تاکید می‌ورزند و برآنند که هدف نه دریافت ظاهر شریعت، که فهم باطن دین است. به نظر باطنیه ظاهر دین به پوست می‌ماند و باطن دین به مغز) (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۱: ۹۷) بنابر نظر آنها زبان قرآن، زبان ایماورمز است و غرض اصلی و گوهر معنی، آن حقیقت نهفته در ورای الفاظ است که الفاظ قشران است. آنان براین عقیده‌اند که: «خداوند پس از آفرینش لوح و قلم که دو حد روحانی هستند، دو حد جسمانی آفرید که ناطق و صامت اند ناطق، صاحب شریعت و صامت اساس شریعت است؛ پس رسول، ناطق به ظاهر است و اساس (وصی پیامبر) برای ظاهر شریعت که صامت و خامش است صاحب تأویل است.» (اخوان الصفا، بی تا: ۳۴۲) ناصر خسرو از بزرگان این فرقه می‌گوید: «شریعت ناطق، همه رمز و مثل است. پس هر که مر مثال رامعانی و اشارات را رموز نداند، بی فرمان شود.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۱) به هر روی مهم‌ترین ادله این گروه عبارت‌اند از:

دلیل اول

هر ظاهری که به حس درآید مشتمل بر باطنی است که زوج و قرین آن است، زیرا «شیء» در آیه «وَمِنْ كُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ۴۹) شامل همه الفاظ تنزیل نیز می‌شود و تنها خداوند، یگانه است و زوج ندارد و جز او قوام هر چیزی به زوجیت است، بنابراین هر چیزی از جمله تنزیل، ظاهر و باطنی

دارد. در قرآن کریم از ظاهر و باطن نعمت و گناه نام برده شده است: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ»، (لقمان: ۲۰) «وَذَرُوا ظَهْرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ». (انعام: ۱۲۰) (المغربی، ۳۶۳ ق: ۳۲ - ۲۸)

دلیل دوم

برخی آیات قرآن را به هیچ روی نمی‌توان بر ظاهرش حمل کرد. کرمانی ذیل آیه «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (انفال: ۱۱) می‌نویسد: شکی نیست که پلیدی و رجز شیطان همان کفر، شک، شبهه، نفاق، جهل، گمراهی و نظایر آن‌هاست و جای آن دل و اوهام و نفوس انسان‌هاست و عاقلانه نیست که مانند این امور با آب ظاهری که از آسمان فرو می‌بارد و کافر و مؤمن در استفاده از آن یکسان‌اند زایل شوند، بنابراین چاره‌ای جز تأویل آن نیست. (کرمانی، ۱۴۱۶: ۵۴) همچنین به نظر اسماعیلیه آیه شریفه «وَأَلَوْ اسْتَقَمُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن: ۱۶) را نمی‌توان بر معنای ظاهریش حمل کرد و مراد از «الطَّرِيقَةُ» پیامبر و امام بعد از اوست و مراد از «مَاءً غَدَقًا» علم فراوان است، زیرا در آب ظاهری، مؤمن و فاسق مساوی‌اند و به اهل استقامت اختصاص ندارد. (المغربی، ۳۶۳ ق: ۴۰ - ۳۹)

دلیل سوم

قرآن کریم بیانگر آیات آفاقی و انفسی است: «سَتَرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) و الفاظ قرآن، مثال‌هایی‌اند که آیات آفاقی و انفسی ممثول آن هستند. (المغربی: ۸) از این رو باطنیه الفاظ قرآن را بر مراتب هستی مانند عقل اول، نفس کل و عقول عشره یا مراتب انسانی مانند «ناطق» و «اساس» حمل می‌کنند. آن‌ها بر این باورند که خداوند دین را بر مثال خلائق آورده است، از این رو از پدیده‌های هستی بر مسائل دینی استدلال می‌کنند. (کرمانی، ۱۹۶۷ م: ۳۸)

افزن بر آنچه گذشت آیاتی که بر مثل بودن بسیاری از آیات قرآن تأکید دارند مانند: سوره زمر آیه ۲۷ و فرقان آیه ۳۹ (المغربی: ۳۱ - ۳۰) یا بر تأویل داشتن آیات قرآن دلالت دارند مانند: (آل عمران: ۷) و احادیث بیانگر اشمال قرآن بر ظاهر و باطن از دیگر ادله باطنیه‌اند. (المغربی: ۲۹)

بررسی: فرقه باطنیه گرچند جزء فرق اسلامی به حساب آمده اما به نظر اکثر صاحب نظران فرق اسلامی بیشتر از این که دارای تفکر مذهبی روشمند و فهم مطابق اصول از دین باشد یک فرقه سیاسی - اجتماعی است که متأثر از فرهنگ‌های غیر اسلامی بودند. روی این جهت این‌ها هیچگاه نتوانسته‌اند در جوامع اسلامی جای پا باز کنند و دانشمندان اسلامی حتی متکلمان معتزلی که خود عقیده به تأویل قرآن داشتند افکار باطنیه را انحرافی و مخرب دین دانسته‌اند. البته این فرقه مدعیات حق هم داشتند اما رمز گرایی اینها قابل قبول نیست و با اهداف دین که هدایت بشر و آزاد کردن انسان از قید بندگی انسان و تقرب الی الله است ناسازگار است چون تاویلات آنان بر اساس ذوق و سلیقه بودند و با تفکری که درباره امام داشتند عملاً پیروانشان را برده امیال و هوس های بشر عادی قرار دادند و روزه و نماز و حجاب بر اساس نظر امامشان بر داشته شده و عملاً مشکل است اسم مسلمان را روی اینها گذاشت قاضی عبد الجبار معتزلی در مورد این‌ها چنین می گوید: «آنان با روش که قائل اند دارای تاویلاتی باطنی بی ارتباط با ظاهر است راه شناخت دین را مسدود کرده‌اند.» (قاضی عبد الجبار، بی تا: ۳۶۳ و ۳۶۴)

قرآن منحصر در بطون نیست، یکی از زیرساخت های مهم در فهم و تفسیر قرآن، حجیت ظواهر آن است که مهم ترین دلیل آن بنای عقلا است. شارع مقدس اسلام نیز از این روش عقلایی منع نکرده و روش دیگری نیز اختراع ننموده است. البته این مطلب - که قرآن دارای بطون است - در فهم و تفسیر قرآن تأثیر زیادی دارد چون نگاه مفسر به قرآن دو بعدی می شود.

جایگاه ظاهر نزد باطنیه

باطنگرایی افراطی و بی ضابطه در تأویل متون دینی، از ویژگی‌های اسماعیلیه در میان فرق اسلامی است. (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۰۵ و ۲۵۹) (اسماعیلیه، ۱۴۰۶: ۲۵۲) بررسی آثار آنان به روشنی نشان می‌دهد که این فرقه از آغاز باطنگرا بوده و نظام فکری و آیین آنان بر اصل کلی اعتقاد به باطن آموزه‌های دینی استوار بوده است. (عادل، ۱۳۷۸: ۵۵۴)

نادیده انگاشتن اصل بیان بودن قرآن

برخی از فرق اسماعیلی در سایه باطنگرایی افراطی خود به گونه‌ای اصل بودن قرآن را نادیده انگاشته و رسیدن به باطن آیات را مستلزم نفی ظاهر آن تلقی کرده‌اند. آنان با این رویکرد به‌طور کلی از ظاهر احکام و معارف قرآن روی برتافته‌اند و ظواهر را رهن حقایق و حیانی تلقی کرده، بیان قرآن را تنها در حق اهل تأویل، آن هم به معنایی خاص و بیگانه از ظواهر قرآنی، صحیح دانسته‌اند. (ماهنامه معرفت: ۱۶ - ۱۰)

قائل به اباحه مطلق بودن

ترویج این نگرش زمینه ساز انتساب قول به اباحه مطلق و نسخ احکام شریعت به آنان بوده که البته اسماعیلیان این ادعا را رد کرده‌اند. (اسماعیلیه، ۱۴۰۶ ق: ۵۴۶) و قطعاً درباره همه آنان هم درست نیست.

قرآن شناس معاصر شهید مطهری: «در مقابل گروهی که اساساً قرآن را رها کرده بودند، گروهی دیگر پیدا شدند که آن را وسیله رسیدن به هدفها و اغراض خود قرار دادند. اینان در هر زمینه ای که منافعشان اقتضا می کرد به تأویل آیات قرآن پرداختند و مسایلی را به قرآن نسبت دادند که اساساً روح قرآن از آنها بی خبر بود. در مقابلی هر اعتراضی هم پاسخ گروه این بود که باطن آیات را تنها ما میدانیم و این معانی که می‌گوییم از شناخت باطن آیات بدست آمده است قهرمانان این جریان دو گروه بودند اول اسماعلیه که به آنها باطنیه می‌گویند و دوم متصوفه.» (مطهری، ۱۳۷۱: ۲۶)

ب) نظریه متصوفه در باره نمادین بودن قرآن

از گروه ها و جریان های فکری که به نوعی قائل به رمزی بودند زبان قرآن شدند بعضی از متصوفه است جریان تصوف کلماتشان را به رمز و اشاره می‌گویند و به جهت فاش نشدن اسرارشان بین خود زبان رمزی بوجود آوردند و در مورد قرآن نیز مدعی شدند که زبان قرآن رمزی است و برای مخاطبان ویژه است و هر کس نمی‌تواند به آن حقایق قرآنی دست یابد و پارا از این فراتر گذاشته گفتند ظاهر قرآن مانند پوست است و اصل باطن شریعت است که با رسیدن به باطن که لب شریعت است انسان از ظاهر بی نیاز می‌شود و بدین طریق دست به تأویل‌های ناروا در آیات قرآنی زدند برای نمونه یک مورد از تأویل‌های آنها را به عنوان شاهد می‌آوریم ابن عربی در تفسیر آیه و اذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتیلاً ربالمشرق و المغرب می‌نویسد: «به یاد آور نام پروردگارت را که او توهستی، پس یعنی خودت را بشناس و آن را یاد کن و فراموش نکن که اگر خود را

فراموش کردی، خدا را فراموش کرده‌ای و در تحصیل کمال نفس پس از شناختن بکوش مراد از المشرق یعنی آن کس که نور خویش بر تو ظاهر سازد، پس او از افق وجود تو به سبب ایجاد تو، طلوع نمود، و نور او در تو غروب کرد و در تو پنهان گشت.» (ابن عربی، بی تا: ۳۵۲)

ادله: متصوفه دلیلشان فقط کشف و شهود شان است البته بعضی به جهت اسکات خصم استدلال به روایات بطون قرآن نموده‌اند.

بررسی: حقیقت آن است که این ادعاها هیچ دلیلی شرعی و عقلی بر پذیرش آن وجود ندارد و فقط ادعا است و با ادعا نمی‌توان قوانین زبان شناختی را کنار گذاشت و با رواج پیدا کردن این نوع رویکرد نسبت به قرآن از دین چیزی باقی نمی‌ماند و این با صریح آیات قرآن که برای هدایت انسان‌ها می‌باشد در تناقض است.

ج) از منظر برخی مفسران

مفسران در مورد نمادین نبودن کل قرآن اتفاق نظر دارند و هیچ کس از مفسران ادعای نمادین بودن تمام قرآن را نکرده اما در نمادین بودن بعضی از آیات مفسران دو دسته اند عده ای از مفسران تمام آیات را حمل بر حقیقت کرده اند و نمادین بودن در قرآن را به طور کلی رد کرده اند اما عده دیگر بعضی آیات را نمادین دانسته اند. از موضوعات که در آن ادعای نمادین بودن آیات شده چند موضوع قابل توجه است:

۱) معارف قرآن

در یک نگاه کلی، می‌توان معارف قرآن را به پنج دسته (خدا شناسی، انسان شناسی، جهان شناسی، پیامبر شناسی و معاد شناسی) تقسیم کرد. در این فصل، زبان تمثیل یا نمادین در حوزه معارف قرآن اثبات می‌گردد. به عنوان مثال، آیه مخاطبه خداوند با آسمان و زمین، که می‌توان آن را به عنوان «جهان شناسی» از جمله حوزه معارف قرآنی ارزیابی کرد، از نگاه بسیاری از مفسران گذشته و حال بر زبان نمادین حمل شده است.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» بر نمادین بودن آیه شریفه تأکید می‌کند، ایشان بر این منظور، دو دلیل ارائه کرده است: ۱. خدای متعال معدوم را مخاطب نمی‌سازد. ۲. خداوند با جماد به گفتگو نمی‌نشیند. زیرا او حکیم است و این کار از ساحت او منزّه است. (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۰۹)

بیضاوی می نویسد: «مراد اظهار قدرت الهی و وجوب واقع شدن مراد الهی است ... و اظهار مقصود آیه آن است که تأثیر قدرت الهی را در آسمان و زمین و تأثیرپذیری ذاتی آن ها از قدرت خداوند به تصویر بکشد. در حقیقت، به آسمان و زمین تمثیل آورده شده که چگونه مطاع فرمان الهی اند و بدان گردن می نهند. چنان که در آیه «کن فیکون» چنین است. (بیضاوی، بی تا: ۷۳)

۲) قصص قرآنی

داستان آفرینش انسان. این داستان در سوره های بقره، اعراف، حجر، اسراء، کهف، طه و ص آمده است. آنچه در سوره مبارکه بقره آمده نسبت به سایر سوره ها از تفصیل بیش تری برخوردار است.

دیدگاه علامه طباطبائی (ره) واداشتن فرشتگان به سجده برای آدم (ع) به آن دلیل بود که او جانشین خداوند در زمین بود. پس مسجود له آدم بود، اما حکم سجده شامل تمام بشر می گردد. و آدم (ع) به عنوان نمونه و نایب از تمام بشریت مورد سجده فرشتگان قرار گرفت. خلاصه آن که به نظر می رسد قصه ای که خداوند بیان کرده یعنی ساکن کردن آدم و همسرش در بهشت و آن گاه فرود آوردن آن ها به زمین در پی تناول از درخت، بسان مثلی است که خداوند زده است تا نشان دهد انسان پیش از نزولش به دنیا از سعادت و کرامت برخوردار بوده است. زیرا او در محضر قدوسیان و در منزلی بس رفیع و در قرب الهی ساکن بوده و در جایگاهی پر نعمت و فرح افزا و انس و نور و در کنار دوستانی پاک نهاد و همراهانی معنوی و در جوار رب العالمین مأوا داشته است. اما انسان به جای چنان جایگاهی، مکانی پر تعب و رنج آلود و ناپسند و دردآور را با گرایش به حیات فانی دنیا و گزینش مردار پست و بدبوی دنیا، برای خود برگزید. انسان پس از این، به سوی خدایش بازگشت تا خداوند مجدداً او را در جایگاه کرامت و سعادت جای دهد. و اگر به سوی خدایش بازنگردد و به متاع دنیا دل بندد و از هوای نفس پیروی کند، نعمت الهی را کفران نموده است. (طباطبائی، بی تا: ۱۳۳ و ۲۱۸)

آیه الله معرفت، از قرآن پژوهان معاصر، نمادین بودن داستان آفرینش حضرت آدم (ع) را تأیید کرده است. ایشان ماجرای خلافت حضرت آدم (ع) را تعبیری رمزی می داند. وی در این باره چنین آورده است: آیه شریفه «و اذا قال ربک للملائکه...» تعبیری است رمزی از شأن انسان به صورتی عام - که افزون بر آدم (ع) شامل همه انسان ها در زمین می شود - و بیانگر آن است که انسان موجودی است شگرف که در ذات خود

از قدرتی والا برخوردار می باشد - به گونه ای که فضای بیکران آن را برنتابد و آسمان و زمین به او گردن نهند. چنان که قرآن می فرماید: «و سَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمَوَاتِ وَ مَّا فِی الْأَرْضِ» همه این الطاف رهین نبوغ و استعداد خارق العاده اوست که به او قدرت خلق و ابداع می بخشد. پس انسان موجودی است نمادین که صفات جلال و جمال حق را به تصویر می کشد. (معرفت، ۱۳۸۸: ۲۰)

شهید مطهری نیز چنین نگاشته است: ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می بینیم قرآن داستان آدم را به صورت - به اصطلاح - سمبلیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم»، که در قرآن آمده، نام شخص نیست، چون سمبل نوع انسان است. ابدأً، قطعاً آدم اول یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع، حسد، رانده شدن از بهشت، توبه و... به صورت سمبلیک طرح کرده است. (مطهری، ۱۳۵۲: ۱۳۲)

۲-۴. دیدگاه مخالفان

دیدگاهها و نظریات گوناگون زبان شناختی که درباره زبان قرآن عرضه شده است، در پاسخ به این سؤال است که خدای تعالی در قرآن کریم به چه زبانی با قوم پیامبر اسلام (ص) سخن گفته است. در پاسخ برخی به فراعرفی و فراقومی بودن زبان قرآن به طور کلی یا در بعضی از جهات زبان شناختی قائل شده اند. عده ای قائل اند که قرآن به زبان عرفی یا همان شیوه سخن گفتن رایج بین مردمانی که مستقیماً طرف خطابش بوده اند، مطالب و مقاصدش را بیان کرده است. در تأیید این نظریه که زبان قرآن همان زبان قوم پیامبر اسلام (ص) است، ادله و شواهد فراوانی وجود دارد که مهم ترین آنها به شرح ذیل است:

الف) عقل

مسلم است که خدای تعالی حکیم است و لازمه حکمتش آن است که کارهای پسندیده انجام دهد و از کارهای ناپسند دوری کند. (مطهری، بی تا: ۶۴) یکی از کارهای ناپسند آن است که وقتی کسی با مخاطبش سخن می گوید، جز به همان زبان معهود و آشنایش سخن گوید یا از الفاظ زبان او معنائی را اراده کند که نفهمد یا الفاظ را در قالب زبانی و فرهنگی قابل فهمش به کار نبرد. ناپسندی این کار به چند جهت است:

اولاً غرض اصلی تکلم با مخاطب، القای مقصود است و زمانی که مخاطب مقصود خدا را در نیابد، بواقع خدا کار عبث و بی فایده‌ای را انجام داده است و چنین کاری از شخص حکیم ناپسند است.

ثانیاً اگر خداوند به گونه‌ای سخن گوید که مخاطب نتواند مراد او را بفهمد و در عین حال از او بخواهد که آن را جامه عمل پوشد، در واقع او از مخاطب تکلیف فوق طاقت خواسته است. روشن است که این کار ناپسند است و شخص حکیم چنین نمی‌کند. (بهیانی، ۱۴۱۵: ۱۰۶)

ب) سیره عقلا

سیره عقلا در هر عصر همواره چنین بوده است که به منظور القای مقاصد خود به زبانی که برای مخاطبان معهود و مفهوم بوده باشد، سخن گفته‌اند؛ حتی آنان که به زبان مخاطبان خود آشنایی نداشته‌اند، تلاش کرده‌اند که نخست به فراگیری زبان آنان روی بیاورند و سپس به تفهیم مقاصد خویش به آنان پردازند یا از کسانی که زبان آنان را می‌دانند، برای این امر کمک بگیرند. بنابراین خدای بزرگ که در رأس عقلای عالم است، به طریق اولی باید مقاصد خویش با مخاطبان خود را به زبان قابل فهم و معهود آنان القا کند.

ج) قرآن

بسیاری از آیات قرآن به نحو مطابقی یا التزامی بر نزول آن به زبان قوم پیامبر اسلام (ص) دلالت دارد. برخی از آیاتی که به نحو مطابقی بر این معنا دلالت می‌کند، چنین است:

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید)!» (یوسف: ۲)

«كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ کتابی که آیاتش هر مطلبی را در جای خود بازگو کرده، در حالی که فصیح و گویاست برای جمعیتی که آگاهند!» (فصلت: ۳)

«وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْ لَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَ شِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَ هُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ؛ هر گاه آن را قرآنی عجمی قرار می‌دادیم حتماً می‌گفتند: «چرا آیاتش روشن نیست؟! قرآن عجمی از پیغمبری عربی؟!» بگو: «این (کتاب)

برای کسانی که ایمان آورده‌اند هدایت و درمان است ولی کسانی که ایمان نمی‌آورند، در گوشه‌هایشان سنگینی است و گویی نابینا هستند و آن را نمی‌بینند آنها (همچون کسانی هستند که گویی) از راه دور صدا زده می‌شوند!» (فصلت: ۴۴)

«وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ؛ ما می‌دانیم که آنها می‌گویند: «این آیات را انسانی به او تعلیم می‌دهد!» در حالی که زبان کسی که اینها را به او نسبت می‌دهند عجمی است ولی این (قرآن)، زبان عربی آشکار است!» (نحل: ۱۰۳)

چنانکه ملاحظه شد، قرآن تصریح دارد که غرض از نزولش آن است که قوم پیامبر اسلام (ص) آن را بفهمند و در آن اندیشه کنند و بدیهی است لازمه این امر آن است که قرآن به زبان معهود آنان باشد؛ به همین رو خدای تعالی فرمود: ما آن را خوانش عربی کردیم؛ بلکه آن را بفهمند.

در آیه نحل نیز به گونه‌ای دیگر بر «به زبان قوم بودن قرآن» استدلال شده است. خداوند در این آیه برای دفع توهم مشرکان مبنی بر اینکه قرآن را شخصی اعجمی به پیامبر اسلام ص می‌آموزاند، به عربی مبین بودن قرآن کربم استناد کرده است. لازمه چنین استنادی آن است که عربی مبین بودن قرآن برای مشرکان معلوم و مسلم بوده باشد وگرنه چنین استناد و استدلالی نتیجه‌ای نداشت؛ چون نتیجه بخش بودن هر استدلالی به این است که بر مقدماتی معلوم و مسلم متکی باشد. بر اساس چنین مقدماتی می‌توان امری را که معلوم و مسلم نیست، ثابت کرد. بنابراین از اینکه خداوند در آیه مورد بحث به عربی مبین بودن قرآن استناد کرده است، فهمیده می‌شود که آن برای مخاطبان معلوم و مسلم بوده است.

(د) حدیث

عرفی بودن زبان قرآن در روایات متعددی مورد تاکید قرار گرفته است؛ مانند روایاتی که در آن به مردم سفارش شده است که به هنگام مشتبه شدن کارها به قرآن مراجعه کنید و از آن را راهنمایی بگیرید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۶ و ۱۷۹) یا روایاتی که در آنها ائمه علیهم السلام فرموده‌اند: احادیث ما را بر قرآن عرضه کنید. اگر مخالف آن بود، آن‌ها را وانهد. (همان: ۱۶۵)

لازمه مضامین این روایات آن است که قرآن به همان زبان معهود مخاطبان باشد و گرنه چگونه بتوانند به هنگام مشتبه شدن امور از قرآن راهنمایی لازم را بگیرند یا چطور بدانند چه حدیثی با قرآن مخالف است که آن را وانهند. علاوه بر این روایاتی که به آنها اشاره شد و به نحو التزامی بر عرفی بودن قرآن دلالت داشتند، روایات متعدد دیگر نیز وجود دارد که بر این معنا صراحت و دلالت مطابقی دارند.

برای نمونه آورده‌اند که یکی اصحاب امام صادق علیه السلام به آن امام عرض کرد: برخی روایت کرده‌اند که در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! شراب و قمار و بتها و ازلام [نوعی بخت‌آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است، از آنها دوری کنید تا رستگار شوید!» (مائده: ۹۰)؛ مراد از خمر و میسر و انصاب و ازلام اشخاصی [مانند ابوبکر و عمر] هستند. آن حضرت فرمود: ما کان الله عز و جل لیخاطب خلقه بما لا یعلمون؛ خدای عزوجل را نسزد که با خلقتش به زبانی که نمی‌فهمند، سخن گوید. (همان: ۲۳۶)

نظریه مورد بحث این است که قرآن کریم به زبان رایج در میان قوم پیامبر (ص) نازل شده است. این نظریه، لوازمی دارد که اینک بیان می‌شود.

۱. یکی از لوازم این نظریه آن است که در قرآن از همان واژگانی که در زبان قوم رسول خدا (ص) وجود داشته است، در افاده مقاصد استفاده شده باشد و نیز آنچه خداوند از آن واژگان اراده فرموده است، نباید جز همان معانی معهود آن قوم باشد. البته اراده معانی دیگری از آن واژگان پذیرفتنی است؛ اما در این صورت باید با قرائن صارفه همراه باشد.

۲. از دیگر لوازم عرفی بودن زبان قرآن این است که در قرآن از همان قواعد صرفی و نحوی رایج در میان قوم رسول خدا (ص) تبعیت شده باشد.

۳. لازم دیگر این نظریه آن است که همان خصوصیات بلاغی رایج در میان قوم پیامبر (ص) نظیر حذف، تکرار، مجاز و کنایه در قرآن کریم نیز وجود داشته باشد و هر خصوصیتی که در زبان آنان نیست، در قرآن هم وجود نداشته باشد.

۴. از لوازم سخنی که به زبان قوم رسول خدا (ص) ایراد شده، این است که آنان مراد از آن را بفهمند؛ همچنانکه وقتی خود با یکدیگر سخن می‌گفتند، مراد همدیگر را می‌فهمیدند.

۵. جواز مراجعه به کلام قوم در فهم قرآن: چنانچه پاره‌ای از آیات قرآن همسان متون بشری تشابه و ابهام داشته باشد، بتوان به منظور فهم مراد این آیات و رفع تشابه و ابهام از آنها به متون نثر یا نظم آن قوم مراجعه کرد.

۶. تناسب با فرهنگ قوم: زبان هر مردمی تنها وسیله تفهیم و تفاهم میان آن مردم نیست؛ بلکه نماد و نمایه فرهنگ و جهان بینی آن مردم است (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۴ و ۲۴)؛ زیرا زبان هر قومی زاینده فرهنگ و جهان بینی آن قوم است؛ به عبارت روشنتر واژگان و خصوصیات زبان شناختی هر قومی در نوع دانش‌ها و باورها، آداب و رسوم، حرفه‌ها و فنون و موقعیت جغرافیایی و تاریخی آن قوم ریشه دارد.

بنابراین یکی دیگر از لوازم عرفی بودن زبان قرآن مرتبط بودن آن با فرهنگ و جهان بینی قوم پیامبر اسلام (ص) است.

بررسی: با توجه به مفهوم زبان عرفی، عرفی شمردن زبان قرآن به صورت مطلق دقیقاً با همان معنا و ویژگی‌هایی که زبان عرفی دارد، صحیح به نظر نمی‌رسد. بلکه حق آن است که بگوییم قرآن در آیات زیادی این زبان را به کار گرفته است. اما دقایقی در آن لحاظ کرده که در شیوه بیان عرف و زبان عرفی کمتر مورد توجه و رعایت قرار می‌گیرد. عرفی دانستن زبان قرآن به طور مطلق و در گستره کل آیات، علاوه بر ناهمخوانی این مدعا با ویژگی‌های زبانی بسیاری از آیات و بیانات قرآن دارای مشکلات و طالی فاسد‌هایی است که مانع از پذیرش این دیدگاه می‌گردد. از جمله:

۱. در کلام عرف، مسامحه راه دارد.

۲. برای فهم کلام عرف، اکتفا به قواعد ادبی و اصول لفظی و آشنایی با لغت کافی است. ولی برای فهم کلام خداوند اکتفا به این امور کافی نیست.

۳. اختلاف و ناهمخوانی در کلام خداوند منتفی است. اما مقتضای تسامح و ملموس نگری عرف، کلام و زبان رایج عرفی را دچار اختلاف و تناقض در تعبیر و معنا می‌کند.

و بالاخره این که سخن خداوند به هر شیوه زبانی که بیان شده باشد، مطابقت آن با واقع و حق بودنش رعایت شأن و اوصاف گوینده در آن حتمی است. اما زبان عرف فاقد چنین خصوصیتی است.

۳-۴. نظریه برگزیده

درباره رمزی بودن زبان قرآن تلقی واحدی از آن وجود ندارد. برخی رمزی بودن زبان قرآن را به معنای برخورداری از معانی بطنی و تأویل پذیری آیات قرآن دانسته‌اند، عده‌ای دیگر به اشتغال قرآن برای بیانات تمثیلی، و جمعی دیگر به اشتغال قرآن بر مجاز و استعاره و گروه چهارم به معنای اشتغال قرآن بر داستان‌های کنایی دینی، از جهت قلمرو زبان رمزی برخی آن را به کلی آیات قرآن جاری می‌دانند، بعضی هم در پاره‌ای از داستان‌های قرآن چون داستان خلقت انسان و گفت و گو خداوند با فرشتگان و برخی هم در آیات مشتمل بر مجاز و استعاره. ما هیچ یک از این طرز تلقی‌های چندگانه را درباره زبان قرآن نمی‌توانیم بطور مطلق بپذیریم. بلکه برخی از اساس مردود است و برخی هم تعداد محدودی از آیات را پوشش می‌دهد.

در نقد تلقی اول «بطنی بودن و تأویل پذیری» گفتیم که این معنی تلازمی با رمزی بودن ندارد. تلقی دوم از رمزی بودن زبان قرآن «ابلاغ پیام قرآن در قالب انواع مثل و تمثیل» فی الجمله قابل قبول است. زیرا در قرآن از ضرب المثل‌ها و تمثیلات تعلیمی استفاده شده است. (نوع اول و دوم معنای مثل) تلقی سوم «بیان ضمنی و غیر صریح در قالب مجاز، استعاره و کنایه» هر چند بخشی از آیات بیان مستقیم ندارند، اما این دلیلی بر موجه بودن تلقی رمزی از زبان قرآن نیست. زیرا اطلاق رمز بر مجاز و استعاره ناصواب است. این‌ها با هم تفاوت معنایی دارند. ثانیاً محدوده کاربرد مجاز در قرآن محدود است. تلقی چهارم از رمز و سمبلیک «وجود داستان‌های دینی و کنایی» با مشکلاتی مواجه است که در قرآن قابل اثبات نیست. بر فرض اثبات چنین داستان‌هایی، درصد ناچیزی است. با این وصف نمی‌توان زبان تمام آیات قرآن را رمزی دانست؛ چون اکثر قریب باتفاق آیات در قالب قضایای حقیقی یا شخصی درباره حقایق عالم هستی از خدا و صفات و افعال او تا انسان و ویژگی‌هایش، از سرنوشت ابدی و معاد و عالم دیگر، از کیهان و پدیده‌های طبیعی تا موجودات جهان، بیان شده است که غیر داستانی و غیر معماگونه است.

پس بر این اساس ما نمی‌توانیم در حیطه زبان دین و قرآن، دستور کلی صادر کنیم و بگوییم همه قضایای دینی و قرآنی دارای زبان ویژه است. قرآن دارای زبان خاصی چون زبان عرفی یا رمزی و امثال آن نیست

بلکه به لحاظ زبانی، تمام انواع زبان‌ها را به تناسب نوع مخاطبین و افق فهم آن‌ها، نوع مطالب و سطح مفاهیم آنها و نیز اهداف هدایتی مدنظرش، در ساختار و شاکله مخصوص، به صورت تلفیقی به کار گرفته است. چون آیات قرآن دارای ابعاد گوناگون عقیدتی، اخلاقی، حقوقی، اجتماعی، تربیتی و... است. لذا به تناسب هر بعد و موضوعی از زبان خاصی بهره جسته است. (ر- ک آریان، ۱۳۹۵: ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰)

نتیجه گیری

الف) در نحوه تلقی از رمزی بودن زبان قرآن چهار تصویر مطرح شد: ۱- رمزی بودن به معنای برخورداری از بطن و تأویل پذیری که ریشه در روایات و در آثار باطنیه و متصوفه و برخی عرفا دیده می‌شود. ۲- رمزی بودن به مفهوم تمثیلی بودن. ۳- رمزی بودن به معنای مجازی و استعاره‌ای بودن. ۴- رمزی بودن به معنای اسطوره‌ای بودن.

ب) گفتیم برخورداری از معنای بطنی و تأویلی تلازمی با رمزی بودن زبان قرآن ندارد آن گونه که صوفیه و باطنیه می‌گویند.

ج) متکی بودن معنای باطنی به کشف و شهود شخصی سر از تعطیل در می‌آورد. اما تلقی زبان رمزی از تمثیل فی الجمله درست است. آیات قرآن از ضرب المثل‌ها و انواع تمثیلات تعلیمی بهره برده است ولی از تمثیل نوع سوم و چهارم منتفی است.

د) رمزی به معنای مجازی و کنایی: گفتیم زبان بخشی از آیات به این معنی رمزی است ولی آن را نمی‌توان به کل به آیات تسری داد چون دایره کاربرد مجاز چندان گسترده نیست و نیز اطلاق رمز بر مجاز و تمثیل ناصواب است زیرا تفاوت معنایی دارند.

ه) نسبت به قلمرو زبان و رمزی بودن قرآن برخی آن را در گستره کل آیات قائل هستند. عده‌ای دیگر فقط در محدوده برخی قصص، چون داستان خلقت انسان و... قائل هستند. از منظر مفسران با توجه به ادله‌ای که برخی از مفسران ارائه کرده اند در این دو بخش قابل پذیرش است: معارف و قصص.

منابع

قرآن کریم

آریان، حمید، درآمدی بر زبان قرآن، چاپ اول، نشر مرتضی، قم، ۱۳۹۵

آریان، حمید، مجازگویی و رمزگرایی در متون مقدس دینی، معرفت، شماره ۴۸، ۱۳۸۰

سالاری راد، معصومه و رسول رسولی پور، بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، قم، اندیشه نوین دینی، شماره ۸، ۱۳۸۶

سعیدی روشن، محمدباقر، تمثیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الاعلمی، ۱۴۱۷ ق

طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، طبعه الثانيه، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۲ق

طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴

طباطبایی، محمد حسین، بی تا، حاشیة الکفایة، بی جا، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی

نصری، عبدالله، یقین گمشده، تهران، سروش، ۱۳۸۰

نقوی، حسین، زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۹

انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چاپ اول، ۱۳۸۱

عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات مؤسسه امیر کبیر، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۸۴

رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق قرآن، ج ۴، قم، انتشارات مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ اول، ۱۳۹۲

سعیدی روشن، محمد باقر، زبان قرآن و مسائل آن، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۸۹

سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان و روش شناسی فهم آن، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ اول، ۱۳۸۳

ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ دوم، ۱۳۸۵

دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۱، ۱۳۷۳

مسعود، جبران، فرهنگ عربی - فارسی «الرائد» دو جلدی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ ششم، ۱۳۸۹

فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶

النعمان المغربی (م ۳۶۳ ق)، اساس التأویل، ج ۱، به کوشش عارف نام، بیروت، دارالثقافه

احمد الکرمانی (م ۴۱۲ ق)، المصابیح فی اثبات الامامه، ج ۱، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، دارالمنتظر، ۱۴۱۶ ق

احمد الکرمانی (م ۴۱۲ ق)، راحۃ العقل، ج ۱، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۶۷ م

اسماعیلیه، گروه مذاهب اسلامی، ج ۱، پاکستان، ترجمان السنه، ۱۴۰۶ ق

کاظم شاکر، محمد، روش‌های تأویل قرآن، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶

حداد عادل و دیگران، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۸

معرفت (ماهنامه)، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)

موننگری، واث، ترجمه خلیل قنبری و محمد علی شمالی، زبان تمثیلی، مجله معرفت، شماره ۱۹

پور نامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳

- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۱، همان مرکز، تهران، ۱۳۸۱
- مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، ج ۱، چاپ ششم، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۱
- اخوان الصفا، رسایل، ج ۲، بیروت، دارالصادر، بی تا
- فرهنگنامه ادب فارسی، دانشنامه ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۳
- زمخشری، تفسیر کشاف، جلد ۱، چاپ دوم، نشر البلاغه، قم، ۱۴۱۵ ق
- تفتازانی، المطول، مکتبه الداوری، قم، بی تا
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، جلد ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰
- ناصر خسرو، وجه دین، جلد ۱، چاپ سوم، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۴
- ابن عربی، محی الدین، تفسیر قرآن الکریم، ج ۲، دار الاحیاء تراث العربی، بیروت، بی تا
- قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۶، بی جا، بی تا
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۹، انتشارات خانه کتاب، تهران، ۱۳۸۹
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران، انتشارات سخن، چ اول، ۱۳۸۱
- مسعود، جبران، فرهنگ عربی - فارسی «الرائد» دو جلدی، انتشارات آستان قدس رضوی، چ ششم، ۱۳۸۹
- ایزوتسو، توشی هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چ ۲، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸
- ایازی، سید محمدعلی، «قرآن و فرهنگ زمانه»، مفید، قم، دانشگاه مفید، ش ۸
- مطهری، مرتضی، کلام و عرفان، بی جا، تهران، صدرا، بی تا
- بهبهانی، وحید، الفوائد الحائریه، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ط ۲، جلد ۷، بیروت، ۱۴۰۳

ابوجعفر طوسی، محمد بن حسن، التبیان، جلد ۹، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹

بیضاوی، ناصرالدین، تفسیر قرآن، جلد ۴، بیروت، مؤسسه اعلمی، بی تا

طباطبائی، محمدحسین المیزان، جلد ۱، انتشارات فرهنگ اسلامی، تهران، بی تا

معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، مؤسسه انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۸۸

مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادی گری، چاپ اول، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۵۲

موسوی اردبیلی، مشکل ما در فهم قرآن، مجله نامه مفید، شماره ۸

انوشه، حسن، ۱۳۷۶