فطرت نموني زبان دين و قرآن

رمضان علي تبار فيروزجايي\*  
  
در مقاله حاضر به بحث زبان‏شناسى دين و قرآن، كه از مباحث مهم الهيات، فلسفه دين و كلام جديد مى‏باشد، پرداخته شد. ابتدا پس از مفهوم شناسي و بيان پيشينه مسأله زبان شناسي، ديدگاه هاي مختلف در زمينه زبان دين مورد نقد و بررسي قرار گرفت. تئوريهاي زبان دين در دو دسته غير شناختاري و شناختاري تقسيم شده است. تئوري هاي غير شناختاري كه خاستگاه غربي دارد مورد نقد و بررسي قرار گرفت سپس نظريه هاي شناختاري زبان دين طرح گشته و در ادامه ديدگاه صحيح و ادله آن بيان شد. نظريه مختار اين است كه زبان دين و قرآن همان زبان عرف عقلاست كه با فطرت و سرشت انساني سازگار و همخوان است و به اين دليل به زبان فطرت و هدايت تعبير شده است. بنا بر اين زبان دين، زبان فطرت است؛ بدين معنا كه زبان و ساختار دين، سازگارى و تطابق آن با فطرت انسان است نه تحميل بر آن. چرا كه هدف اصلى و اساسى دين ، هدايت همه انسان‏ها، در همه اعصار، در همه مكان‏ها و در همه زمينه‏ها مى‏باشد و اين هدف، زمانى عملى و ممكن است كه زبان آن نيز داراى ويژگى‏هاى فوق (فرازمانى، فرامكانى و...) باشد. يگانه زبانى كه اين ويژگى‏ها را داراست، زبان فطرت مى‏باشد كه فرهنگ عمومى و مشترك همه انسان‏ها در همه زمان‏ها و مكان‏ها است و هر انسانى به آن آشنا و از آن بهره‏مند است.  
  
واژه هاي كليدي: زبان دين، زبان شناسي، تئوري هاي زبان، زبان شناختاري، زبان فطرت و هدايت  
  
طرح مسأله  
قالب بيان و نطق به وسيله الفاظ معين در هر زبانى، در مقابل دانسته‏ها و خواسته‏هاى نامحدود انسانى، بسيار كوچك و محدود است و انسان‏ها از زمان پيدايش زبان، با اختراع الفاظ مشترك لفظى و معنوى، مجاز، استعاره، كنايه و... به گسترش زبان پرداخته‏اند. افزون بر اينكه دانشمندان در هر يك از رشته‏هاى مختلف علمى نظير فلسفه، عرفان، فيزيك، شيمى، زيست شناسي، حقوق، سياست، و رياضى اصطلاح مخصوص به خود و طريقه‏ محاوره‏ ويژه‏اى دارند كه با آن مى‏نويسند و حرف مى‏زنند؛ مثلاً در علم رياضى، به جاى الفاظ از نمادهاى عددى و غير عددى بهره مى‏گيرند؛ همان گونه كه در علم منطق جديد نيز اين گونه است. يا در علم عرفان، طريقه رمزى حاكم است.  
در ميان عرف عقلا نيز يك نوع زبان مشترك براى تفهيم و تفاهم وجود دارد كه شامل قوانين مقبول و متعارف است و تمام اقوام و ملل با هر لغت و دانش، خود را ملزم به رعايت آن مى‏دانند. از جمله‏ اين معيارها آن است كه كاربرد الفاظ را تابع همان معانى وضع‌شده براى آنها مى‏دانند و متكلم نيز بر اساس آن، اراده‏ خويش را اظهار مى‏دارد. افزون بر اينكه در محاوره‏ عرف عقلا، اين گستردگى وجود دارد كه به هنگام نياز، به انواع گوناگون مجازگويى بپردازند. استفاده از مثال، تشبيه، كنايه، استعاره، رمزگويى، اشاره و... براى تبيين يك مقصود در محاورات جارى عرف عقلا و عقيده همه ملل و اقوام نمايان است. عرف عقلا براى اعراض از معانى حقيقى كلمات و روى آورى به معناى مجازى، از قرينه و شواهد بهره مى‏گيرند. بنابراين براى نوع بشر، يك زبان همگانى و مشترك در تمام ساحت‏هاى گوناگون علمى و عملى وجود دارد كه تمام طبقات اعم از عالمان، اديبان، عارفان و... به فراخور موقعيت فكرى خويش بدان ملتزمند.  
با توجه به آنچه گفته شد، منظور از زبان‏شناسى در اينجا، لهجه و لغت تكلم، خط و نگارش نمى‏باشد؛ زيرا همه‏ ما مى‏دانيم زبان قرآن، زبان عربى است، نه فارسى و انگليسى يا زبان ديگر. مراد ما از زبان‏شناسى، زبانِ به معناى لابشرط از لغت و گويش مى‏باشد؛ همان گونه كه مثلاً در مورد زبان علم يا زبان ادبيات و امثال آن نيز بحث مى‏كنيم، مرادمان زبان لابشرط از لغت و گويش خاصى است.  
در بحث زبان‏شناسى دين و قرآن، كه از مباحث مهم الاهيات، فلسفه دين و كلام جديد مى‏باشد، با اين سؤال مواجه هستيم كه زبان دين و قرآن از چه نوع زبانى است؟ آيا زبان شناختارى است؟ در صورت شناختارى بودن آيا زبان علمى، اديبانه، تمثيلى، نمادين، اسطوره‏اى يا زبان ويژه‏اى است؟ يا اينكه همان زبان عرف عقلاست؟ زبان دين و قرآن با فطرت انساني سازگار است؟ فطري بودن زبان دين و قرآن چگونه تبيين مي‌شود؟ زبان فطرت داراي چه ويژگي‌هايي است؟ و....  
اينها سؤالاتي است كه در اين مقاله درصدد پاسخگويي و تبيين آن هستيم. مهم‌ترين مسأله‌اي كه در اين مقاله اثبات خواهد شد، اين است كه زبان دين، زبان فطرت است؛ بدين معنا كه زبان و ساختار دين، سازگارى و تطابق آن با فطرت انسان است، نه تحميل بر آن؛ چراكه هدف اصلى و اساسى دين، هدايت همه انسان‏ها، در همه اعصار، در همه مكان‏ها و در همه زمينه‏ها مى‏باشد و اين هدف، زمانى عملى و ممكن است كه زبان آن نيز داراى ويژگى‏هاى فوق (فرازمانى، فرامكانى و...) باشد. يگانه زبانى كه اين ويژگى‏ها را داراست، زبان فطرت مى‏باشد كه فرهنگ عمومى و مشترك همه انسان‏ها در همه زمان‏ها و مكان‏هاست و هر انسانى به آن آشنا و از آن بهره‏مند است.  
  
زبان دين يا زبان ديني  
در مباحث زبان‏شناسى دين و قرآن بايد دو اصطلاح زبان دين و زبان دينى از همديگر تفكيك شوند؛ زيرا واژه‏ى «زبان دين» با اصطلاح «زبان دينى» تفاوت دارد. زبان دين به اين معناست كه دين با چه زبانى با بشر سخن گفته و چگونه پيام خدا را به مردم رسانده است؛ در حالى كه زبان دينى، چيزى فراتر از آن مى‏باشد و هر زبانى كه درباره خدا، مفاهيم دينى ديگر يا تجربه‏هاى معنوى سخن مى‏گويد و نيز سخن گفتن مردم با خدا و كيفيت (زبان) عبادت و مناجات با خدا را در بر مي‌گيرد.  
از نظر منطقى، نسبت بين زبان دين و زبان دينى، عموم و خصوص مطلق است؛ بدين معنا كه زبان دين، عام است و شامل زبان دينى نيز مى‏شود در زبان دينى، يعنى سخن گفتن انسان با خدا، مفاهيم و گزاره‏هايى كه انسان‏ها از طريق آن با خداوند حرف مى‏زنند، خداوند را بدان متصف مى‏كنند و يا با خداوند راز و نياز مى‏كنند اگر منبع آن، خود دين (كتاب، سنت و عقل) باشد، در اين صورت، چنين زبانى قبل از اينكه زبان دينى باشد، زبان دين است. و از اين لحاظ تفاوتى بين زبان دين و زبان دينى ديده نمى‏شود. مفاهيم و گزاره‏هايى از قرآن مانند: «اياك نعبد و اياك نستعين \* اهدنا الصراط المستقيم» (حمد/ 5 و 6) و امثال آن، هم از نوع زبان دين است و هم از نوع زبان دينى. همچنين مفاهيمى كه عقل، خداوند را بدان متصف مى كند، نظير وحدانيت، خالقيت، قدرت و امثال آن، كه هم در قرآن بدان اشاره شده است و هم عقل توان درك و اثبات آن را دارد، اين طور است. اوصاف و مفاهيمى كه در روايات، خداوند بدان متصف شده است نيز از نقاط اشتراك زبان دينى و زبان دين مى‏باشد.  
  
زمينه‏ها و سابقه زبان‏شناسى در دين   
سابقه بحث از زبان دين در دو حوزه انديشه اسلامى و غير اسلامى (غربى) قابل بررسى است. زمينه‏هاى پيدايش اين موضوع در حوزه انديشه اسلامى، برخلاف زمينه‏هاى پيدايى زبان دين در جهان غرب و مسيحى كه عوامل و اسباب خاص خويش را دارد، از آنجا بود كه انديشمندان مسلمان و مفسران در فهم پاره‏اى از آيات، همچون متشابهات و حروف مقطعه با اشكال مواجه شدند.  
فهم گزاره‏هاى توصيفى درباره خدا و صفات و افعال او، آفرينش جهان در شش روز، تكلم خداوند با فرشتگان، ميثاق ذر، ابليس، هبوط انسان از بهشت، توبه، جهان پس از مرگ، برزخ و... در مرحله نخست براى گروهى از انديشمندان مسلمان مسأله‌ساز شده بود؛ به ويژه اينكه وقتى در قرآن، صفاتى چون تكلم، سمع، علم، رحمت و قدرت به خداوند نسبت داده مى‏شود، آيا مفهوم حقيقى اين صفات درباره خداوند، همان معنا و مفهوم معانى متعارف درباره انسان است؟   
متكلمان مسلمان براى تحليل اين مسأله به نظريه واحدى نرسيده‌اند؛ عده‏اى معانى صفات مشترك بين انسان و خدا را از باب حقيقت دانسته و راه‌حل تشبيه را پيشنهاد داده‌ند كه به اين گروه اصطلاحاً «مشبِّهه و مجسِّمه» مى‏گويند. (رك: سبحانى،1417، 2/95)  
برخى ديگر، اين صفات را در مورد خداوند، فاقد معنا دانسته و به اشتراك لفظى معتقد شده‌اند. برخى ديگر نيز به تأويل اين صفات فتوا داده‌اند؛ همانگونه كه گروهى نيز معانى اين صفات را از دسترس عقل و فهم انسان‏ها به دور دانسته‏اند. (رك: همان؛ ص 92، 103 و 112)  
مجموع اين ديدگاه ها در انديشه اسلامي را مي توان به دو ديدگاه كلي خلاصه نمود:  
1. نظريه‏اى كه مفاهيم دينى و قرآنى را آميخته‏اى از شيوه‏هاى گوناگون و تركيبى از زبان‏هاى مختلف مى‏داند. حاصل اين نظر آن است كه قرآن در مواردى از زبان عرف و در مواردى از زبان ادبى، كنايه، مجاز، استعاره، رمز و... استفاده كرده است.  
2. نظريه‌اي كه مي‌گويد قرآن همه‌جا داراى يك زبان است؛ لكن سخن بر آن است كه آن زبان چيست. و چگونه قابل كشف و اثبات است؟ برخى آن را زبان عرف عقلا مى‏دانند (رك: خويى، 1395: 263) و برخى ديگر آن را يك زبان ويژه و عرف مخصوص خود مى‏دانند. (رك: طباطبايى، 1391: 1/9؛ 3/78)  
سابقه بحث از زبان دين در مغرب‌زمين به عنوان يك بحث مستقل علمى و معرفتى از اوايل قرن بيستم و اواخر قرن نوزدهم پيشتر نمى‏رود. البته مفهوم عام آن، به ويژه در آموزه‏هاى دين يهود و تفسيرهاى انديشمندان يهود قبل از ميلاد درباره مفاهيم تورات، خداوند و امثال آن نيز سابقاً مطرح بوده است؛ اما نه به صورت بحث مستقل كه در برخى موارد خاص، آن هم در تفسير برخى مفاهيم و آموزه‏هاى تورات و انجيل. (رك: باربور، 1374: 12) بنابراين بحث زبان دين به معناى خاصش با ظهور و غلبه عقل‌گرايى در غرب شروع شد و در همين دوران، ظهور برخى فرضيات و نظريات جديد علمى كه با حقايق دينى ناسازگار بود، شبهه نزاع «علم و دين» را تقويت كرد و بحرانى در بين متدينان آن ديار براى پذيرش علم يا دين به وجود آورد. (همان: 120 و 283) در ادامه اين نزاع، مسائل جديدي از جمله مسأله زبان علم و زبان دين مطرح شده بود.  
  
تئورى‏هاى زبان دين   
درباره زبان دين، تئورى‏هاى گوناگونى از سوى فلاسفه دين و متكلمان ارائه شده است. در اينجا ضمن اشاره به اين نظريه‌ها، آنها را نقد و بررسى مي كنيم.  
  
1. نظريه‌هاي غيرشناختارى زبان دين   
مقصود از غيرشناختارى، نظريه تمام كسانى است كه گزاره‏هاى دينى را به گونه‏اى غير واقع‌نما، غير قابل فهم و بدون پشتوانه واقعى مى‏دانند. كه طيف گسترده‏اى از ديدگاه‏ها را شامل مى‏شود كه به برخى از آنها اشاره مي‌كنيم:  
  
1ـ 1. رويكرد پوزيتيويستى به زبان دين   
فيلسوفان تجربه‌گرا ملاك حقيقت را همان وجود خارجى و تجربه قرار دادند و منكر واقعيت‏هاى فراطبيعى شدند. پوزيتيويسم منطقى با تكيه بر اين رويكرد، گزاره‏هاى دينى را كه تحقيق‏پذير تجربى نبودند، مهمل و فاقد معنا معرفى كردند. (رك: پترسون و ديگران، 1379: 261؛ هيك، 1373: 240)  
  
نقد و بررسى   
ديدگاه بى‏معناانگارى گزاره‏هاى دينى داراى ايرادات فراواني است؛ اولاً، براساس ديدگاه پوزيتيويستى، دو قضيه «هستى منحصر به موجودات مادى است» و «راه آزمون منحصر به روش تجربى است» خود به روش تجربى آزموده و اثبات نشده است.   
ثانياً، قانون پوزيتيويستى، وابسته به مبانى فلسفى و متافيزيكى بسيارى، مانند اصل «اذعان به وجود واقعيت خارجى»، اصل «عليت»، اصل «استحاله اجتماع نقيضين» و... است. (رشاد، 1383: 102)  
ثالثاً، همه مفاهيم دينى از سنخ اخبار نيست؛ بلكه بخش عمده آن ماهيت انشايى و تعليمى دارد؛ از اينرو شرط حكايت‌گرى براى معنادارى در همه آموزه‏هاى دينى بى‏معناست. از سويى، برخى گزاره‏هاى دينى از سنخ گزاره‏هاى تجربى و قابل آزمون تجربى مى‏باشد. (همان)  
  
1ـ 2. رويكرد ابزارانگارانه به زبان دين  
اغلب كسانى كه زبان دين را زبان غيرشناختار مى‏دانند، نگاهى ابزارانگارانه به دين دارند. «ابزارانگارى» در دين به واقعيت داشتن يا نداشتن مدلول گزاره‏هاى دينى كارى ندارد؛ بلكه صرفاً با نگاهى ابزارى و كاركردى به آن مى‏نگرد و دين را ابزارى مفيد براى جهت‌دهى آن به زندگى انسان و تأثير عملى در زندگى مى‏داند.(رك: آلستون، 1376: 51)  
اين ديدگاه همانند نظر پوزيتيويستى، زبان دين را زبانى ناواقع‏گرا و غيرشناختارى مى‏داند كه با چند چالش مواجه است:  
اوّلاً، داشتن ويژگى كاركردى براى دين، هيچ منافاتى با واقع‏نمايى ندارد؛ هرچند داشتن كاركرد، معيار واقع‏نمايى نيست؛   
ثانياً، وجدان آدمى و بداهت عقلايى گواه آن است كه زبان دين واقع‏نماست و بدون توجه به اين مسأله، گزاره‏هاى دينى قابل درك نيستند و مؤمنان نيز با اذعان به اينكه در پس گزاره‏هاى دينى، واقعيتى نهفته است، به مفاد آنها ايمان آورده‏اند؛ زيرا واقع‏نمايى برخى گزاره‏ها با عقل و برخى ديگر به وسيله نقل و دسته‏اى از طريق تجربه قابل اثبات است.  
  
1ـ 3. نظريه احساس‌گرايى (رويكرد احساس‌گرايانه به زبان دين)   
برخى از فيلسوفان غربى معتقدند زبان دين واقع‏نما نيست؛ بلكه صرفاً زبان احساس است. (Alston. 1995)  
مثلاً جمله «خداوند زمين و آسمان‏ها را آفريد» را ابراز حس خشيت و اعجابى بدانيم كه شكوه و عظمت طبيعت سبب آن شده است و جمله «خداوند فلاح يا عذاب ابدى هر انسانى را از پيش مقدر داشته» را به عنوان احساس فراگير درماندگى تلقى نماييم. اين مثل آن است كه كسى به جاى گفتن «واى بر من» با گفتن: «زندگى چون سايه درگذر است» احساس بيهودگى را بيان نمايد. (آلستون، 1376: 52 و 53) اكنون به بعضي از اشكال‌هاي اين ايده مي‌پردازيم:  
يك. خود اين نظريه با مبناى خويش سازگار نيست؛ چرا كه از يكسو ادعاى غيرشناختارى بودن زبان دين را دارد و از سوى ديگر، معتقد است گزاره‏هاى دينى، بيانگر احساس افراد ديندار هستند و بر واقعيت خاصى دلالت ندارد؛ اين در حالى است كه پذيرش ادعاى دوم )احساس‌گرايى) با غيرشناختارى و واقع‌نما نبودن گزاره‏هاى دينى سازگار نيست؛ زيرا در صورت پذيرش قول به احساس‌گرايى بايد به اين نتيجه ملتزم باشيم كه گزاره‏هاى دينى واقع‌نما و مطابق با واقع (احساسات درونى افراد ديندار) است. البته هر چند منظور هر ديندارى از مطابقت گزاره‏هاى دينى با واقع و شناختارى بودن زبان دين به اين معنا نيست، اين اشكال مى‏تواند ايراد نقضى بر اين نظريه باشد.  
دو. ما مى‏توانيم در مورد همين نظريه نيز بپرسيم آيا اين نظريه صرفاً ابراز احساسات درونى شما نيست؟! چگونه اين نظريه را شناختاري مى‏دانيد؟ در اين جمله كه «اعتقادات دينى، ارزش‏هاى اخلاقى هستند كه...» از چه زبانى بهره گرفته شده است؟ بنابراين نظريه يادشده، خودمتناقض است و شامل غيرشناختارى بودن خود نيز مى‏شود.  
سه. واقع نمايى گزاره‏هاى دينى از طرق مختلف قابل اثبات است. تمام گزاره‏هاى دينى، اعم از حقيقى و اعتبارى داراى معناى صحيح و مطابق نفس‌الامر مى‏باشند. نفس‌الامر قضاياى حقيقى و اخبارى، مطابقت با واقع و مطابقت خارج با آن و در قضاياى اعتبارى، رساننده به هدف و همسانى با ارزش‏هاى اجتماعى و اخلاقى است. (طباطبايى،1391: 8 /53 ـ 59؛ 3 / 14 /273)   
  
  
  
2. تئورى‌هاي شناختارى زبان دين   
2ـ 1. نظريه نمادين‌انگارى زبان دين   
يكى از ديدگاه‏هاى رايج حمل تمام گزاره‏هاى دينى بر نماد و معناى كنايه، استعاره، رمز و تمثيل است كه لفظ يا گزاره بر معناى مطابقي خود دلالتى ندارد و در معناى استعاره‏اى استعمال شده است.   
نمادانگارى زبان دين مفهوم عامى است كه شامل زبان تمثيلى، سمبوليك، رمز، استعاره، كنايه و مجاز نيز مى‏شود.   
طرفداران اين ديدگاه دو دسته‌اند: گروهى زبان دين را بدين معنا نمادين مى‏دانند كه هيچ‌گونه واقعيتى وراى اين زبان وجود ندارد؛ بلكه زبان غيرواقعى است كه اين ديدگاه به اين لحاظ، زيرمجموعه نظريه‌هاي غيرشناختارى زبان دين قرار مى‏گيرد. اغلب فيلسوفان دين و مفسران متون مقدس در غرب كه در باب زبان دين نمادانگار هستند، چنين رويكردى دارند و معتقدند زبان دين، زبان خيالى، اسطوره‏اى و موهوم است و با عالم خيالى ذهن‌گرايان سروكار دارد.  
اما دسته ديگر از نمادانگاران كسانى‏ هستند كه زبان دين را واقعى و مطابق با واقع مى‏دانند و معتقدند به دليل نمادين و رمزگونه بودن آن، براى همگان قابل فهم نيست و صرفاً رمزى بين خداوند حكيم و پيامبر است كه ويژگى اين نمادها و رمزها، قدرت آنها در بازگويى حقايق ماورايى خود است.   
در ميان مفسران و انديشمندان مسلمان، درباره برخى آيات قرآن، مانند داستان آدم و سكونت وى در بهشت، سجده ملائكه بر آدم، آيه امانت، آيه ذر و... اختلاف‌نظر وجود دارد. برخى معتقدند اينگونه آيات از يك قضيه خارجي حكايت دارند؛ از اينرو بايد بر معانى ظاهر آنها حمل شوند. (طبرسى،1415: 1 /84، رازى، 1411: 2 / 451) گروهى نيز زبان اينگونه آيات را تمثيل به معناى واقعى آن مي‌دانند. (طباطبايى، همان: 1 / 132)  
  
عوامل و زمينه‏هاى نظريه نمادانگارى زبان دين  
عوامل فراواني در نظريه نمادانگارى و رمز پندارى زبان دين در انديشه غربي، نقش داشته است كه به برخى از آنها اشاره خواهد شد:  
- نارسايى و قابل توجيه نبودن برخى مفاهيم دينى، نظير تثليث، تجسّد و.... در ديانت رايج غربى؛   
- تهافت‏هاى درونى برخى متون مربوط به اديان كهن و بشرساخته يا تحريف‌شده؛   
- تعارض ادعاهاي برخى متون تحريف‌شده با داده‏هاى كهن؛   
- دين‏انگارى اسطوره‏ها؛   
- سيطره حس‏گرايى و پوزيتيويسم پنهان از سويى و عدم امكان توجيه تجربى برخى مفاهيم دينى از سوى ديگر و در نتيجه فرو كاستن دين به نوعى تجربه‏ باطنى شخصى در غرب معاصر. (رشاد، 1383: 103 و 105)  
در انديشه اسلامى نيز برخى عوامل در طرح ديدگاه‏هاى مجازانگارى نقش داشته‏اند؛ از جمله:   
- وجود برخى تمثيلات و تشبيهات در آيات و روايات؛   
- درك‌ناپذيرى يا ديرياب بودن معانى پاره‏اى از گزاره‏ها، مانند حضور همه‏جايى خداوند، گفت و شنود خدا با فرشتگان و خلقت و خلافت آدم، عرض امانت به انسان، ذر و ميثاق و...؛  
- تعطيل اجتهاد و منع عقل از ورود در فرآيند فهم و تفسير دين در ميان برخى فرق اسلامى، مانند اهل حديث از اهل تسنن و اخباريان از شيعه؛   
- ظهور و گسترش تصوف و باطنى‌گرى ميان مسلمانان.( همان: 104 و 105)  
گروهى از عرفا به ويژه صوفى‏ها، زبان دين و همه‏ آيات قرآن را به معانى خاص تأويل كردند و با صرف‌نظر از ظواهر آيات، به تفسير رمزى و ابجدى روى آوردند.( طباطبايى، همان: 1 / 9) يا برخى مفسران اهل تسنن، معتقدند زبان قرآن، اسطوره‏اى است؛ يعنى ذكر داستان‏هاى تخيلى و جعلى اقوام ابتدايى در قرآن به منظور تفهيم مطلبى مانند اصل هدايت مى‏باشد. (رك: رشيدرضا، 1414: 3 / 98)   
در انديشه‏ اسلامى، كسانى كه به نمادين بودن و در عين حال، واقعي بودن زبان دين معتقدند، اوّلاً براى دين، منشأ الاهى قائل هستند؛ ثانياً، هدف از ارسال رسل و انزال دين را هدايت بشر مى‏دانند؛ (طباطبايى، همان: 16 / 352) زيرا آيات فراواني به اين مسأله تصريح دارند، نظير: «واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحقّ» (مائده/ 27)، «ان هذا لهو القصص الحق» (آل‌عمران / 62) و «نحن نقصّ عليك نبأهم بالحقّ» (كهف/ 13)   
بنابراين ديدگاه نمادانگارى زبان دين با رويكرد نخست (غيرشناختارى) كه نوعاً خاستگاه غربى دارد، با رويكرد مسلمانان در زبان نمادين متفاوت است؛ لذا اين مسأله در نقد و بررسى هر دو ديدگاه لحاظ مي‌شود. اكنون ايرادهاي مربوط به رويكرد نخست را مطرح مي‌كنيم:   
يك. تمامى ايرادهايى كه بر نظريه غيرشناختارى بودن زبان دين به ويژه ديدگاه پوزيتيويستى وارد بود، به نظريه نمادانگارى زبان دين به معناى غيرشناختارى آن نيز وارد است.   
دو. دين براى هدايت بشر به سعادت آمده كه لازمه آن، معرفت‏زايى و شناختارى بودن است؛ در حالى كه نظريه نمادين و مجازى انگاشتن زبان دين، آن را از حجيت و ارزش هدايت‌گرى مى‏اندازد و اين به معناي لغويت انزال كتب و ارسال رسل است. (رشاد، همان: 105)  
سه. عواملى كه باعث شده تا زبان دين را زبان رمز، نماد يا اسطوره و غيرشناختار تلقى كنند، نظير نارسايى برخى مفاهيم در تورات و انجيل و تعارض آموزه‌هاي دينى با داده‏هاى علمى‌ ـ اولاً، در مورد تورات و انجيل است كه محرّف بودن آن، جاى هيچگونه شبهه‏اى نيست، ثانياً، حتى با پذيرش تحريف آن، غير واقع‌نما انگاشتن تمامى گزاره‏هاى تورات و انجيل جاى تأمل دارد؛ ثالثاً، اين مسأله در خصوص دين اسلام اصلاً صادق نيست؛ از اينرو تعميم اين نظريه در مورد تمامى گزاره‏هاى دينى نادرست است.   
چهار. تعميم هويت زبان اسطوره‏ها و دين واره‏ها بر دين منزل و غير محرّفى مانند اسلام، توجيه معقولى ندارد. (همان)  
پنج. هرچند برخى از گزاره‏ها و مفاهيم دينى، تمثيلى يا نمادين‏ هستند، بسيارى از مفاهيم و گزاره‏ها نيز حقيقى‏اند و معناى حقيقى آنها را از ظاهر جمله و عبارت مى‏فهميم؛ از اينرو تعميم ويژگى نمادين بودن به تمامى مفاهيم، محمول‏ها و گزاره‏هاى دينى نادرست است و كليت ندارد؛ مثلاً وقتى مى‏گوييم «ليس كمثله شى‏ء» يا «اللّه اكبر» اولاً، همه مى‏توانند معناى اين سخن را بفهمند؛ ثانياً، مطابقت آن با واقع نيز با دليل عقلى قابل اثبات است؛ از اينرو اين بيان نه نماد است و نه رمز و نه تمثيل.   
  
2ـ 2. نظريه زبان خاص (رويكرد ويژه‌انگارى زبان دين)   
يكى ديگر از نظريات آن است كه زبان دين با زبان‏ها و اسلوب‏هاى رايج زبانى مغاير است و براى شناخت آن بايد از شيوه خاص آن استفاده كرد. برخى از طرفداران اين ديدگاه معتقدند زبان دين، خاصيت آسمانى، فوق بشرى و غيبى دارد؛ از اينرو نمى‏توان آن را با زبان رايج بشرى مقايسه نمود:  
قرآن كريم در افاده تعاليم عاليه خود، طريقه‏ى مخصوص به خود را دارد. قرآن در بيانات شافيه و كافيه خود، روشى را اتخاذ كرده، جدا از روش‏هاى معمولى كه انسان‏ها در مقام محاوره اتخاذ مى‏كنند. (معرفت، 1379: 54)  
برخى نيز زبان دين به ويژه زبان قرآن را از يك نظر، ويژه، استثنايى و فوق توان بشر و از نظر ديگر، زبانى واضح، و همگانى مى‏دانند. (هادوى تهرانى، 1377: 298)  
ويژه‏انگارى زبان دين، از دو حال خارج نيست: يكى اينكه مراد آنان از ويژه و خاص بودن يك زبان به معناى غيرقابل فهم بودن آن باشد كه در اين صورت، تمامى ايرادهاي غيرشناختارى بودن زبان، بر اين نظريه نيز وارد خواهد بود. صورت ديگر اين نظريه آن است كه زبان دين و قرآن در عين اينكه قابل فهم، و آشكار است، هيچ‌يك از زبان‏هاى رايج بشرى نيست. بديهى است مراد طرفداران نظريه زبان خاص، صورت دوم مى‏باشد. مشكل اين ديدگاه آن است كه معيار طبقه‌بندى زبان‏ها - كه وجه غالب ساختار زبان است ـ در اين نظريه، رعايت نشده و بر ابهام آن افزوده است.  
  
2ـ 3. نظريه عرفى بودن زبان دين  
يكى از نظريات مهم در باب زبان‏شناسى دين، نظريه عرفى بودن آن است. مراد از عرف، شيوه عملى و قولى است كه در بين توده مردم متداول و متعارف مي‌باشد كه از آن پيروى مي‌كنند و اين همان «عرف عام» است. از اينرو مقصود از زبان عرفى، زبان عمومى توده‏هاى اجتماعى است كه با آن، مطالب و پيام خود را به ديگران منتقل مى‏كنند.( طباطبايى، 1391: 3 / 8؛ 5 / 416)  
به عبارت ديگر مراد از عرفي بودن زبان دين سازگاري با قواعد و ويژگى‏هاى كاربردى زبان (شيوه‏هاى مفاهمه عرف) مي باشد؛ يعنى در زبان دين، همان شيوه مفاهمه عرف در ارائه و انتقال پيام به كار رفته است. روش عرف در فهم و تفهيم مقاصدشان اين است كه به ظاهر گفتار گوينده توجه مي‌كنند و مقاصد و معانى كلام وى را از طريق قواعد ادبى، دلالت‏هاى لفظى و ظاهر قراين موجود به دست مي‌آورند؛ به طورى كه اگر قصد گوينده برخلاف روش عرفى، بيان شده باشد، مخاطبان آن را بر نمي‌تابند. اين نظريه از دلايل زيادى بهره گرفته است كه به برخى از آنها اشاره مى‏كنيم:  
يك. دليل عقلي؛ بدين معنا كه تكلم با مخاطب با زبان فراعرفى (غيرقابل فهم) قبيح است و ساحت بارى تعالى از هر گونه قبيحى، منزه و مبرّاست. براساس سيره‏ عقلا، وقتى قرار است از راه لفظ، مفاهمه حاصل گردد، بايد بين گوينده و شنونده نقاط مشتركى وجود داشته باشد.  
دو. قبح تحدّى به امر ناشناخته؛ اگر زبان دين و قرآن مفهوم نباشد، دعوت به تحدّى بى‌وجه است و اين خود دليل محكمى بر مفهوم بودن قرآن براى عموم مردم است. (خويى، 1395: 63)  
سه. دليل تاريخى؛ مردم هر زمان، زبان پيام الاهى را كه پيامبران به ايشان ابلاغ كرده‌اند، مى‏فهميده‏اند و هيچ‌گاه در تاريخ ثبت نشده كه پيروان پيامبرى گفته باشند زبان پيامى كه آورده‏اى براى ما مفهوم نيست.   
چهار. ادله نقلى (قرآنى و روايى).   
از ظواهر بعضى عبارات مرحوم علامه طباطبايى به دست مى‏آيد كه ايشان زبان دين و قرآن را زبان عرف مى‏داند. علامه با استناد به آيه شريفه «افلا يتدبرون» مى‏نويسد: «ان القرآن ممّا يناله الفهم العادى». ( 1395: 5/ 20) وى تأكيد مى‏كند كه مخاطبه خداوند با مردم با زبان خودشان و مطابق اصول و قوانين جارى است و به آيه شريفه «و ما ارسلنا من رسولٍ الاّ بلسان قومه» (ابراهيم/ 4) استناد مى‏كند. (همان: 13 / 15 و 16)  
از آنجا كه زبان دين از جهاتى با زبان عرف تفاوت دارد، نظريه يادشده با مشكلاتى نيز روبرو است؛ كه به برخى از آن ها، اشاره خواهيم نمود.  
يك. زبان دين، مشتمل بر حقايق فراحسى و فراعرفى است كه اين معانى را نمى‏توان با داده‏هاى زبان عرفى مقايسه نمود. هر چند مرحوم علامه طباطبايى، زبان دين و قرآن را با زبان عرف سازگار مى‏داند، از جهتى نيز آن را فراتر از زبان عرف معرفى مى‏كند: «فان المعارف التى يلقيها القرآن على قسمين: فمنها عاليةِ خارجةٍ عن حكم الحس و المادةٍ والافهام العادية...» (همان: 3 /22)  
دو. تفاوت ديگر زبان دين با زبان عرف در اين است كه براى فهم زبان عرف، اكتفا به لغت و اصول لفظي كافى است؛ ولى براى زبان دين و قرآن اكتفا به آنها كافى نيست. ( همان: 3 / 78)   
درست است كه قرآن كريم در بلاغت خود، يك مسلك نوظهور را ابلاغ نكرده و در استعمال الفاظ و تركيب جملات و قرار دادن هر لفظى در مقابل معنايش، طريقه جديدى اختراع ننموده است؛ بلكه همان مسلكى را رفته كه گفتارهاى ديگران رفته‏اند؛ ليكن در عين‌حال در يك امر ديگر با ساير گفتارها فرق دارد.... (همان: 5 / 417 و 418)  
بنابراين فرو كاستن زبان دين به زبان عرف و همسان‌انگارى آن دو جاى تأمل داشته، قابل پذيرش نخواهد بود.  
به عبارت ديگر، هرچند زبان دين و قرآن بر اساس اصول عرفى و قابل فهم براى همگان است، معارف و معانى آن داراى سطوح گوناگونى است كه دسترسى به آن در توان عرف نيست و حتى پاره‏اى از سطوح آن را تنها «مطهرون» مي‌دانند.  
  
تقرير ديگري از عرفى بودن زبان دين و قرآن  
از عرفى بودن زبان دين به ويژه قرآن، تقرير دقيق‌ترى نيز وجود دارد كه برخى انديشمندان معاصر آن را ارائه نموده‌اند. در اين تقرير، ضمن اينكه زبان دين را شناختاري، معرفت‌بخش و قابل فهم مى‏داند، وجه غالب ساختار زبان را به عنوان معيار طبقه‌بندى زبان‏ها قرار مى‏دهد. بر اين اساس، زبان دين و قرآن از زبان و سياق عقلا پيروى مى‏كند. به عبارت ديگر، وجه غالب زبان دين و قرآن، داراى سياق عقلايى است و در زبان متعارف نيز گاه از رمز يا زبان عرف خاص و صنايع ادبى استفاده مى‏شود. (رشاد، همان: 106)  
اين تقرير مشكلات قبلي را ندارد. اگر به امتيازات فرابشرى زبان دين و قرآن اذعان داشته باشيم و در عين‌حال وجه غالب آن را همان زبان عرف عقلا بدانيم، مشكلاتى نظير فروكاستن جايگاه زبان دين به زبان عاميانه و عرف و امثال آن وجود نخواهد داشت.  
علامه طباطبايى در اين‌باره معتقد است:  
قرآن كريم با بيان لفظى خود، مقاصد دينى را روشن مى‏كند و دستوراتى در زمينه اعتقاد و عمل به مردم مى‏دهد؛ ولى مقاصد قرآن تنها به اين مرحله منحصر نيست؛ بلكه در پناه همين الفاظ و در باطن همين مقاصد، مرحله‏اى معنوى و مقاصدى عميق‏تر و وسيع‏تر دارد كه خواص مى‏فهمند. ( 1378 الف / 86)  
اين تقرير از زبان دين و قرآن، افزون بر اينكه با جاودانگى، همگانى و جهانى بودن دين اسلام سازگار است، ايرادات و اشكالات ساير نظريه‏ها را نيز ندارد؛ از اينرو از معروف‌ترين و شايع‌ترين نظريات در باب زبان دين است كه كمتر ايرادى بر آن وارد مي‌شود.   
در تكميل و تأييد اين نظريه، تقرير ثالثى نيز وجود دارد كه با تبيين آن، تقرير قبلى كامل مى‏شود و آن چيزى نيست جز نظريه فطرى بودن زبان دين كه در حقيقت پايه و مبناى تقرير پيشين است.   
  
2ـ 4. زبان دين، زبان فطرت و هدايت   
از ويژگى‏هاى دين، هدايت‏گرى و فطرى بودن آن است و مراد از فطرى بودن دين، سازگارى و تطابق آن با فطرت انسان است، نه تحميل بر آن. از سوى ديگر، هدف اصلى و اساسى دين، هدايت همه انسان‏ها در همه اعصار و مكان‏ها و در همه زمينه‏ها مى‏باشد و اين هدف زمانى عملى و ممكن است كه زبان آن نيز داراى ويژگى‏هاى فوق (فرازمانى، فرامكانى و...) باشد. يگانه زبانى كه اين ويژگى‏ها را داراست، زبان فطرت مى‏باشد كه فرهنگ عمومى و مشترك همه انسان‏ها در همه زمان‏ها و مكان‏هاست و هر انسانى به آن آشنا و از آن بهره‏مند است.  
به عبارت ديگر دين مبين اسلام، كتاب الاهى و وحى، نامه جاويد است كه براى هدايت همگان نازل شده و از نظر وسعت حوزه رهنمود، جهان‌شمول و داراى دو ويژگى است:  
1. به زبانى جهانى سخن مى‏گويد تا همگان از معارف آن بهره‏مند شوند؛  
2. معارف آن براى همگان مفيد و سودمند بوده، فردى از آن بى‏نياز نيست: «تبارك اللّه الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (فرقان/ 1) يا «نذيراً للبشر» (مدثر/ 36) و اين مقتضاى فطرى بودن دين است. بنابراين جهانى بودن دين اسلام و زبان آن بدين معناست كه در فهم معارف دينى، نه فرهنگ خاصى شرط است و نه چيزى مانع آن و تنها زبانى كه عامل هماهنگى جهان گسترده بشرى است، زبان فطرت است كه فرهنگ عمومى و مشترك همه انسان‏ها در همه اعصار و همه امصار است و هر انسانى به آن آشناست و هيچ فردى نمى‏تواند بهانه بيگانگى با آن را در سر بپروراند.(جوادى آملى، 1378: 1/ 32 به بعد؛ همو، 1382: 78)  
همان گونه كه قبلاً نيز گفتيم مراد ما از زبان دين يا زبان قرآن، لغت و ادبيات نيست؛ بلكه سخن گفتن به فرهنگ، ويژگى‏ها و نيازهاى مشترك انسانى است. هر چند انسان‏ها از نظر زبان گويشى و ادبيات با يكديگر بيگانه‏اند، در فطرت و خواسته‏هاى فطرى كه همان فرهنگ فطرى، پايدار و تغييرناپذير است، با هم مشتركند و دين و قرآن با همين زبان و فرهنگ با انسان‏ها سخن مى‏گويد. البته سخن گفتن خداوند به زبان فطرت انسان‏ها و عمومى بودن فهم كلام الاهى بدين معنا نيست كه بهره همگان از دين و كتاب الاهى يكسان است؛ بلكه معارف دينى و قرآنى، مراتب فراوانى دارد و هر مرتبه آن، بهره گروهى خاص است. امام در اين‌باره مى‏فرمايد «كتاب اللَّه عزوجل على اربعة اشياء؛ علىصادق العبارة و الاشارة و اللطائف و الحقائق؛ فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولياء و الحقايق للانبياء». (مجلسى، 1403: 75 / ح 278)  
مرحوم علامه طباطبايى در اين زمينه معتقدند:  
قرآن كريم با بيان لفظى خود، مقاصد دينى را روشن مى‏كند و دستوراتى در زمينه اعتقاد و عمل به مردم مى‏دهد؛ ولى مقاصد قرآن تنها به اين مرحله منحصر نيست؛ بلكه در پناه همين الفاظ و در باطن همين مقاصد، مرحله‏اى معنوى و مقاصدى عميق‏تر و وسيع‏تر دارد كه خواص مى‏فهمند. ( 1378 الف: 86)  
از اين رو قرآن كريم با هيچ كتاب يا رشته علمى قابل مقايسه نيست. قرآن به لحاظ اينكه كتاب نور و هدايت است، نه كتاب عقلى محض و اينكه روش آن نه روش اهل كلام است و نه روش حكما، بلكه افزون بر داشتن همه مزاياى رشته‏هاى علمى يادشده، فضيلتى دارد كه مخصوص خود اوست. (جوادى آملى،1381: 70) البته اين به دليل ذوبطون بودن مراتب آن است كه هر چند براى عرف عقلا قابل فهم است، صرفاً زبان عرف نيست و از ويژگى‏هاى فراعرفى بهره‌مند است و نقطه اشتراك زبان لايه‏هاى ظاهرى قرآن با لايه‏هاى درونى، زبان فطرت و مطابقت با فطرت است.   
با اين بيان مى‏توان نظريه محاوره‏اى - عقلايى بودن زبان دين و نظريه خاص از زبان دين را جمع نمود. مراد كساني كه زبان خطابات دينى را زبان عرف عقلا مى‏دانند، همان لايه‏هاى ظاهرى و خطابات تكليفى است. همچنين كسانى كه معتقدند زبان دين را نمي‌توان با هيچ زبانى مقايسه كرد و با آنكه زبان خاص خود را دارد، ولى آشكار، همگانى و به دور از هرگونه غموض است، به همين حقيقت اشاره دارند كه خاص بودن زبان قرآن و دين به دليل لايه‏هاى درونى و بطون آن است و همگانى بودن آن از طريق لايه‏هاى ظاهرى مى‏باشد كه در هر صورت، مطابق زبان فطرت است. از اين رو فطرى بودن زبان دين، جامع آراي ديگر است و جامعيت آن به دليل ويژگى «اشتراك معنوى در عين تشكيك» مى‏باشد. يعنى چون همه مخاطبان دين و قرآن از جهت شناخت در مرتبه‏اى خاص قرار ندارند، در شناخت و فهم لايه‏هاى ظاهرى مشكلى ندارند؛ اما در لايه‏هاى زيرين معارف دين، همگان در يك سطح نيستند؛ بلكه به حسب مراتب وجودى و علمى و عملى داراى مراتب متفاوتى‏ هستند كه نقطه وحدت‏بخش آنها فطرت است. ملاصدرا زبان اشتراك معنوى در عين تشكيك (وحدت وجود تشكيكى) را در مورد شناخت خداوند و صفات آن، بيان نموده است. (1363: 39 ـ 42)  
نظريه فطرى بودن زبان دين با نظريه عقلايى بودن آن منافاتي ندارد؛ زيرا هر دو تقرير از زبان دين، تصويرى واقع‌بينانه‏تر و قابل قبول‏تر از ساختار زبان دين و قرآن ارائه مى‏دهد؛ ولى در عين‌حال زبان دين با هيچ يك از زبان‏هاى متعارف علمى، عرفى، رمزى، تمثيلى و... متناظر نيست و در قالب هيچ‌كدام از زبان‏هاى مزبور نمى‏گنجد. هرچند در زبان دين از تمثيل، نماد، رمز و... نيز بهره گرفته شده است.  
سخن آخر اينكه، هر آنچه درباره زبان دين گفتيم، قول، فعل و تقرير معصومين را نيز در بر مي‌گيرد؛ چه اينكه اين موارد هم طرق بيان معارف دين هستند و از اين لحاظ با زبان قرآن مشترك مي‌نمايند.  
  
نتيجه  
با توجه به آنچه گفته شد، ويژگى‏هاى عمده‏ زبان دين (قرآن و سنت) را كه مطابق نظريه مختار نيز هست، مى‏توان بدين نحو بيان نمود:   
1. زبان قرآن و سنت، زبان گفتارى و عملى است، نه زبان ساختار نوشتارى. در زبان گفتارى، متكلم بيشتر بر قراين حاضر در مجلس و ذهنيات و ظرفيت آنان تكيه مى‏كند. برخلاف زبان نوشتارى كه نويسنده بايد تمام قرائنى را كه در فهم كلامش دخالت دارد، در خود نوشته اعمال نمايد. در زبان نوشتارى از سياق نوشتارى استفاده مى‏شود، همانند تمامى كتب علمى و غير علمى؛ درحالي كه در زبان گفتارى، سياق سخن، سياق گفتارى است كه تابع مخاطبان حاضر در جلسه و موقعيت آنان است؛ از اين رو در تفسير آيات و فهم روايات، توجه به شأن نزول آيات و شناخت موقعيت آن نيز ضرورى است.   
2. در زبان قرآن، در عين اينكه الفاظ از يكديگر جدا هستند، به يكديگر ارتباط دارند و متصل‏ هستند و هر يك، بيان ديگرى است. از اين رو آشنايى با الفاظ و قواعد زبان و لغت عربى براى راه‏يابى به تمام ابعاد مفهومى و محتوايى آيات قرآن و دريافت مقصود وحى كافى نمى‏باشد؛ بلكه افزون بر آن، توجه به آيات ديگر، شأن نزول‏ها و... ضرورى است. ارجاع متشابهات قرآن به محكمات آن نيز از اين قبيل مى‏باشد.  
3. با توجه به تناسب معارف الاهى با فطريات، طبايع، استعدادها و شرايط روحى انسان‏ها، كيفيت بيان معارف و مطالب، ابعاد وسيع روح انسان‏ها، در سطوح و شرايط و موقعيت‏هاى مختلف، منظور شده است؛ از اين رو همه آيات در يك سطح نيستند؛ بلكه برخى از آيات با توده مردم سخن مي‌گويند و براى همگان مفهوم است و برخى براى اهل دانش قابل فهم است و براى سطوح ديگر نيازمند توضيح و تفسير مى‏باشد و در برخى موارد نيز «و ما يعلم تأويله الاّ اللَّه و الراسخون فى العلم» (آل‌عمران/ 7) يا در جايى همانند حروف مقطعه، صرفاً رمزى بين خداوند و رسول است.  
4. چندسطحى و طولى بودن معنا از ديگر‌ ويژگى‏هاى زبان قرآن است و شناخت لايه‏هاى درونى آن از فهم عادى و معمولى بالاتر است. از اين خصوصيت به داشتن ظهر و بطن نيز تعبير مى‏شود. ظهر قرآن همان معناى ظاهرى است كه در ابتدا به نظر مى‏رسد و بطن آن نيز معنايى است كه در زير پوشش معناى ظاهرى نهان است؛ خواه يك معنا باشد يا معانى بسيار. اين ويژگى در سراسر قرآن مجيد جارى است و ظاهر و باطن كلام اراده شده‏اند؛ اما اين دو معنا در طول هم مراد هستند، نه در عرض يكديگر؛ نه اراده‏ ظاهر لفظ، اراده‏ باطن را نفى مى‏كند و نه اراده‏ باطن، مزاحم اراده‏ ظاهر مى‌باشد. تمامى مراتب معنايى آن با فطرت ـ با توجه به ظرفيت آن ـ مطابقت داشته، همخوان است و ويژگى جاودانگى، جهانى بودن و پويايى قرآن را تضمين مى‏كند. اين بيان با زبان فطرت و زبان اشتراك معنوى سازگار و همخوان است.  
5. از ويژگى‏هاى ديگر زبان دين، آن است كه هم با عقل سروكار دارد، هم با احساس، دل و وجدان و هم با عمل و رفتار. به عبارت ديگر، زبان دين زبانى است كه با عقل، احساس، دل و وجدان، انسان را مورد خطاب قرار مى‏دهد. از اين رو فطرى بودن زبان دين با ساختار عقلايى و محاوره‏اى آن منافات ندارد.  
از سوى ديگر زبان دين صرفاً جنبه‏ ادراكى ندارد؛ بلكه افزون بر آن، زبان انگيزش، احساس و تعهدآفرينى نيز مى‏باشد كه از اين رو زبان ناب هدايت است.  
  
  
  
  
منابع  
- آلستون، ويليام پى، 1381، فلسفه زبان، ترجمه احمد ايرانمنش و احمدرضا جليلى، تهران، سهروردى.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، «مجازهاى تحويل‏ناپذير در الهيات» ترجمه ابوالقاسم فنايى، معرفت، ش19.   
- آلستون و ديگران، ويليام، 1376، دين و چشم‏اندازهاى نو، ترجمه غلامحسين توكلى، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه قم.  
- باربور، ايان، 1374، علم و دين، ترجمه بهاءالدين خرمشاهى، تهران، مركز نشر دانشگاهى.  
- پترسون، مايكل و ديگران، 1379، عقل و اعتقادات دينى، ترجمه احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، تهران، طرح‌نو.  
- جوادى‌آملى، عبدا...، 1380، انتظار بشر از دين، قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378 الف، تسنيم (تفسير ترتيبى قرآن كريم)، قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1374، تفسير موضوعى قرآن، جلد 13 (معرفت‏شناسى در قرآن)، قم، جامعه مدرسين.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1383، تفسير موضوعى قرآن كريم، جلد 2 (توحيد در قرآن)، قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1379، تفسير موضوعى قرآن كريم، جلد 8، (سيره رسول اكرم »ص)، قم، اسراء.  
، در قرآن) قم، اسراء.6- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1383، تفسير موضوعي قرآن كريم، جلد 9 (سيره رسول اكرم  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1381، تفسير موضوعي قرآن كريم (فطرت در قرآن) قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378 ب، تفسير موضوعى قرآن، ج 1 (قرآن در قرآن)، قم، نشر اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1382 الف، دين‏شناسى، تحقيق محمدرضا مصطفى‏پور، قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ،1382 ب، رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه)، قم، اسراء.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378 ج، شريعت در آينه معرفت، قم، اسراء.  
- چالمرز، آلن، اف، 1379، چيستى علم، ترجمه سعيد زيبا كلام، تهران، سمت.   
- حر عاملى، محمد بن حسن، 1422، وسائل الشيعه، تحقيق الشيخ محمد الرازى (20 جلد)، بيروت، دار احياء التراث العربى.  
- حكمت، على‏اصغر، 1361، امثال قرآن، تهران، بنياد قرآن.  
- موسوي خمينى، روح‌اللَّه، 1372، آداب الصلاة، تهران، نشر آثار امام(ره).  
- خويى، ابوالقاسم، 1395: البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء.  
- رشاد، علي‌اكبر، 1382، دين‌پژوهى معاصر، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.  
- 1383، فلسفه دين، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.  
- مجله معرفت، شماره 48.  
- رشيد رضا، محمد، 1414، المنار، بيروت، دارالمعرفة.  
- زمخشرى، محمود، 1415، الكشاف، قم، نشر البلاغة.  
- سبحانى، جعفر، 1417، الملل و النحل، قم، مؤسسة النشر الاسلامى.  
- صدرالدين شيرازى، محمد، مفاتيح الغيب، مصحح محمد خواجوى، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.  
 ، تحقيق حسين الأعلمى، بيروت، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.- ابن بابويه قمي، صدوق، محمد، 1404، عيون اخبار الرضا  
- طباطبايى، سيدمحمدحسين، 1372، اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران، صدرا، چاپ سوم.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1391، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، بيروت.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1415 الف، رسالة الاسماء (مندرج در: الرسائل التوحيديه)، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378 الف، شيعه در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامى.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1374 الف، قرآن در اسلام از ديدگاه شيعه، قم، دفتر انتشارات اسلامى.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامى.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1378 ب، نهاية الحكمة، تعليقه استاد فياضى، (3 جلد) انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، چاپ اول.  
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ ، 1415 ب، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الأسلامى، قم: الطبعة الحادية عشرة.  
- طبرسى، فضل بن حسن، 1415، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تحقيق لجنة من المحققين، بيروت، مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.  
- رازى، فخرالدين، محمد، 1411، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت، دارالكتب العلمية.  
- مجلسى، محمدباقر، 1403، بحارالأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء.  
- مطهرى، مرتضى، 1378، مجموعه آثار، جلد 3، تهران، صدرا.   
- معرفت، محمدهادى، 1379، مجله بيّنات، ش 1.  
- هادوى تهراني، مهدى، 1377، مبانى كلامى اجتهاد در برداشت از قرآن، قم، مؤسسه فرهنگي خانه خرد.   
- هيك، جان، 1373، فلسفه دين، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بين‌المللى هدى.  
- Alston. P: 1995 "Realism and christianism faith" in international journal for philosohy of Religion.  
- Tillich, paul, 1962 "The meaning and justification of religious symbols" In religious Experience and Truth , A sympsium, ED Sidney Hook 3 - 11 London : Oliver and Boyd.