



- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۲-۱، ۳-۱، ... و ۲-۲، ۳-۲... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
- نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) ارسال کنند.

قرآن و زبان نمادین*

- دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی
- دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

چکیده

این مقاله نخست به مفهوم‌شناسی زبان قرآن و تاریخچه آن و معنای نماد و سمبل و رمز می‌پردازد. سپس سه رویکرد اساسی در نمادانگاری قرآن را بیان و بررسی می‌کند.

نخست رویکرد نمادانگاری به معنای عام که کل قرآن را اشارات رمزآلود می‌داند معرفی و نقد کرده، سپس نمادانگاری به معنای خاص در مورد صفات خدا را از قول پل تیلیش بیان و نقد می‌کند و در پایان نمادانگاری به معنای اخص را از قول شهید مطهری مطرح کرده که همان اشارات اخلاق و عرفانی در برخی گزاره‌های قرآنی همراه با حفظ خصوصیت معرفت‌بخشی آنهاست و در پایان به تفاوت نماد و تمثیل اشاره می‌شود. واژگان کلیدی: قرآن، زبان، نماد، تمثیل.

درآمد

زبان قرآن یکی از مسائل مهم قرآن‌پژوهی معاصر است و یکی از مسائل زبان قرآن، نمادانگاری آن است که لازم است مورد کاوش قرار گیرد.

یک: مفهوم‌شناسی زبان

در لغت، زبان به اندام متحرک داخل دهان گفته می‌شود که مهمترین ابزار گویایی و نیز لغت یک ملت یا جماعت است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۱۳۰).
در اصطلاح زبان‌شناسی، زبان (Langue) توانایی و استعداد ویژه انسان برای تولید سخن و ایجاد ارتباط و انتقال پیام است که جنبه انتزاعی و غیر شخصی دارد، و زیربنای گفتار است؛ اما تکلم و گفتار (parole) یا (speech) نمود آوایی و کاربرد عملی این توانایی به هنگام گفتن و فهمیدن جملات است (ر.ک: باطنی، ۱۳۷۸: ۱۲؛ صفوی، ۱۳۶۰: ۳۴).

در قرآن، واژه «لسان» به معنای «لغت» استعمال شده است: (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۲۷۳/۶؛ طبرسی، ۱۳۹۵: ۴۶۶/۵؛ طبری، ۱۳۹۳: ۴۱۶/۷) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُلٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِمْ...﴾ (ابراهیم/۴)؛ و هیچ فرستاده‌ای را جز به زبان قومش نفرستادیم. البته گاهی نیز به معنای «تکلم و گفتار» آمده است: ﴿وَأُخِي هَارُونَ هُوَ أَفْضَحُ مَنِّي لِسَانًا﴾ (قصص/۳۴)؛ و برادرم هارون، او زبانی واضح‌تر از من دارد. گاهی نیز به معنای ابزار تکلم و گفتار است: ﴿وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ﴾ (بلد/۹)؛ و زبان و دو لب!

واژه «بیان» در آیه ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ (رحمن/۴) اشاره به زبان دارد. علامه طباطبایی می‌نویسد: «بیان، آشکار کردن یک چیز است و غرض از آن همان اظهار چیزهای درونی است» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۹۵/۱۹).

سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، زبان را این‌گونه تعریف می‌کند:

زبان، مجموعه (ساختار، سیستم = structure) به هم پیوسته‌ای از نشانه‌هاست که اجزای آن به یکدیگر وابستگی تام دارند و ارزش هر واحدی تابع وضع ترکیبی آن است (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۲۶).

مقصود از زبان قرآن، لغت قرآن (= عربی) نیست، بلکه مقصود آن است که

قرآن از نظر کلمات و گزاره‌ها و جملات دارای چه خصوصیتی است؟ (اخباری یا انشایی، حقیقی یا مجازی، تمثیلی یا اسطوره‌ای، یک لایه یا چند لایه و...) آیا مفردات استعمال‌شده در قرآن بر همان معانی وضعی عرفی بشر دلالت دارد یا بر مسمیات حقیقی دلالت دارد؟ قرآن در رساندن پیام از چه سبک و شیوه‌ای (عمومی، عاطفی، علمی، رمزی و...) استفاده کرده است؟

در مورد زبان قرآن دو نوع تعریف وجود دارد: نخست تعریفهای استنباطی که از اشارات موجود در آثار دانشمندان پیشین و صاحب‌نظران علوم قرآنی همچون علامه طباطبایی، آیه‌الله خویی و... قابل استفاده است که در مبحث دیدگاهها مطرح می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد و دوم تعریفهای نویسندگان و صاحب‌نظران معاصر است که به صورت روشن زبان قرآن را تعریف کرده‌اند. در اینجا برخی از این تعریفها را نقل می‌کنیم.

برخی از معاصران، زبان قرآن را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

مراد از هویت زبان قرآن، نوع کار ساخت ارتباطی و دلالتی واژگان، عبارت‌ها و جمله‌ها، نیز کل متن آن است در مقام مواجهه با مخاطبان خود (رشاد، بی‌تا: ۱۰۱).

یکی دیگر از نویسندگان معاصر با توصیف زبان کتابهای آسمانی از جمله قرآن، به «زبان دین و ایمان» در خصوص زبان قرآن می‌نویسد:

زبان اصلی قرآن، زبان هدایت جان و دل مردم است. توصیه یک رویکرد روحانی، خداپرستانه و آخرت‌گرایانه در کل حیات و در متن و بحوّه (زندگی) و برانگیختن مسئولیت و وظیفه‌مندی انسان در پیشگاه حریم کبریایی است (فراستخواه، ۱۳۸۳: ۲۷).

برخی دیگر از معاصران نیز زبان قرآن را «زبان هدایت» دانسته و می‌نویسند:

«گمان می‌رود معقول‌ترین رهیافت در زبان قرآن آن باشد که آن را «زبان هدایت» بنامیم. هدایت یعنی: راهنمایی به سوی هدف برین حیات انسان و جهت‌بخشی دو دعوت وی به تعالی و رقای وجودی تا توانمندیها و استعدادهای انسانی او به ثمر بنشیند و به هدف آفرینش خویش، یعنی کمال انسانی نائل آید» (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۸۶).

یکی دیگر از صاحب نظران معاصر زبان قرآن را زبان تألیفی و ترکیبی از روشهای گوناگون گفتار می‌داند (اعم از حقیقت، مجاز، استعاره، برهان و...) که ابعاد و کارکردهای متفاوت دارد که کنشهای گفتاری دارد (مثل انشای واجب و حرام) و گزاره‌های آن معرفت‌بخش و دارای انسجام و پیوستگی و سطوح طول و عرضی در بیان و فهم است (ساجدی، ۱۳۸۵: ۴۷۲-۴۸۲).

یادآوری: در مبحث دیدگاهها در باب زبان قرآن این تعریفها مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

دو: پیشینه

برخی ابعاد زبان قرآن از دیرباز مورد توجه واژه‌شناسان، ادیبان، اهل فصاحت و بلاغت بوده است و آثار زیادی در این مورد ارائه شده است (ر.ک: مفردات راغب اصفهانی؛ العین: اسرار البلاغه، دلائل الاعجاز و...).

در دوران معاصر، زبان‌شناسی جدید (Modern science of language) از اندیشه‌های زبان‌شناس سوئیسی، فردیناندز سوسور (۱۹۱۳ م.) شروع شد (صفوی، ۱۳۶۰: ۶۸).

کتابهای خدا و انسان در قرآن، ایزوتسو؛ تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، محمدباقر سعیدی روشن؛ زبان قرآن، مقصود فراستخواه؛ زبان دین و قرآن، ابوالفضل ساجدی درباره زبان قرآن نوشته شده است. در برخی کتابها نیز به مناسبت به این مبحث پرداخته‌اند؛ از جمله دکتر محمد کاظم شاکر در کتاب مبانی و روشهای تفسیری و علی اکبر رشاد در فلسفه دین، و نگارنده در منطق تفسیر (۱).

برخی از معاصران نیز از اصطلاح «زبان قرآن» رایج عصر ما خارج شده و تحت عنوان «زبان قرآن» به لغت قرآن پرداخته‌اند؛ مثلاً مطرح کرده‌اند که آیا قرآن به لغت قریش یا حجازی، تمیمی، کعب بن قریش، کعب بن خزاعه، مضر یا هفت لغت یا همه لغات عرب نازل شده، سپس نتیجه گرفته‌اند که هیچ کدام از موارد فوق دلیل معتبری ندارد (بابایی، ۱۳۷۹: ۸۹ به بعد).

برخی دیگر از معاصران به رویکردهای نوین زبان دین (مثل بی‌معنانگاری،

کارکردگرایی، نمادین‌نگاری) پرداخته و آنها را با زبان قرآن مقایسه و رد کرده، سپس همان لسان محاوره و مفاهمه عقلایی را در مورد زبان قرآن ترجیح داده‌اند (رشاد، بی‌تا: ۱۰۱ به بعد).

لازم به یادآوری است که برخی دانشمندان و صاحب نظران قرآنی نیز اشاراتی به مبحث زبان قرآن داشته‌اند هرچند که به علت مطرح نبودن یا منقح نبودن موضوع زبان قرآن نزد آنان، به صورت صریح و مستقیم به تعریف زبان قرآن نپرداخته‌اند. اما برخی ویژگیهای زبان قرآن را بیان کرده‌اند که می‌توان دیدگاه آنان را در باب زبان قرآن از آن مطالب برداشت کرد.

از جمله آیه‌الله سید ابوالقاسم خویی در البیان که به زبان عرف عام در مورد قرآن اشاره می‌کند (ر.ک: خویی، ۱۴۰۱: ۲۶۳-۲۷۰).

و نیز از آثار علامه طباطبایی، امام خمینی، شهید مطهری، آیه‌الله جوادی آملی و آیه‌الله معرفت استفاده می‌شود که زبان قرآن، زبان عرف خاص است، هرچند که این شخصیتها در چگونگی زبان عرف خاص با هم اختلاف نظر دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷۸/۳؛ مطهری، ۱۳۸۲: ۲۱/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱).

سه: زبان نمادین

واژه «رمز» عربی است و در لغت به معنای اشاره به لب و ابرو و صدای مخفی به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۲۰۳) و در قرآن فقط یک بار به کار رفته است: «قال رب اجعل لی آیه قال آیتک ألا تکلم الناس ثلاثة آیام إلا رمزاً» (آل عمران / ۴۲)؛ [زکریا] گفت: پروردگارا! برای من نشانه‌ای قرار ده. فرمود: نشانه‌ات این است که سه روز جز به رمز با مردم سخن نگویی. این واژه در فارسی نیز کاربرد دارد و به معنای «اشاره کردن، نکته، دقیقه، راز، سر، چیز نهفته میان دو کس، معما، نشانه، علامت، دال، علامت اختصاری، علامت قراردادی و...» به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۷۷: ماده رمز).

معادل این واژه در زبانهای اروپایی «سمبل» (Symbol) و در فارسی «نماد» است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۰).

در مورد «رمز»، «نماد» و «سمبل» تعریفهای متعددی شده است از جمله:

۱. رمز: هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی که بر معنا و مفهومی در پس آنچه ظاهر آن می‌نماید، دلالت دارد. معنای مشترک تمام الفاظ فوق، عدم صراحت و پوشیدگی است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۳۱).
۲. سمبل: «سمبل معرف چیز مبهم، ناشناخته یا پنهان از ماست» (یونگ، ۱۳۸۳: ۱۶). یک کلمه یا یک شکل وقتی سمبلیک تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معنای آشکار و مستقیم خود دلالت کند.
۳. نماد: پل تیلیش^۱ با جداسازی معنای نماد با علامت، به نوعی آنها را اعم و اخص می‌داند. چون گاهی کلمات تا مدتی علامت هستند سپس به نماد تبدیل می‌شوند.

از نظری وی ویژگیهای لفظ نمادین دینی عبارت است از:

الف: در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است.

ب: مدلول غیر مطابقی آن امری بسیار پیچیده است.

ج: مدلول غیر مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود.

د: دین مساوی با شناخت خدا و پیوند قلبی با اوست و چیزی غیر از این نیست.

گزاره‌ای دینی تلقی می‌شود که کارکرد اصلی و مستقیم آن چنین ارتباطی باشد.

هر گزاره‌ای که دارای تمام ویژگیهای پیشین باشد، زبان آن نمادین است.

بررسی

دکتر ابوالفضل ساجدی نظریه زبان نمادین «تیلیش» را در برابر نظریه زبان رمزی قرار داده است و به خوبی نظریه تیلیش را تحلیل کرده است (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۷۵، ۳۴۰ و ۳۵۹) اما در مورد زبان رمزی تعریف خاصی ارائه نکرده است. بلکه زبان رمزی را با زبان تأویلی یکی دانسته است و شامل سه رویکرد تأویل‌گرایی باطنیان، متصوفه و تأویلهای پوزیتیویستی معرفی کرده است (همان: ۳۰).

ولی آقای دکتر سعیدی روشن زبان رمزی و نمادین را یکی دانسته (۱۳۸۳: ۳۰) و از تأویلات باطنیان با عنوان «رمز‌گرایی باطنیان» یاد کرده است (همان: ۲۶۶) و

۱. نظریه زبان نمادین پل تیلیش در آثار متعدد او از جمله: Tillich, *Theology of culture*, p.53-54 آمده است.

تأویل‌گرایی متصوفه را نیز جزئی از نگرش رمزی دانسته است (همان: ۲۷۰).

ولی آقای فراستخواه بحث حروف مقطعه قرآن را با عنوان «حروف رمز (کدها) در زبان قرآن» مطرح کرده و بحث مفصلی نموده است (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۲۷۷). به نظر می‌رسد که به خاطر جوان بودن بحث زبان قرآن، مرزها و تقسیمات این موارد کاملاً روشن نبوده است، از این رو هر کس بر اساس سلیقه خود تقسیم‌بندی کرده است. به هر حال اگر رمز، نماد و سمبل را یکسان بدانیم (همان‌طور که برخی صاحب‌نظران قبلی اشاره کرده بودند) موارد زیر می‌تواند از مصادیق آن قرار گیرد. یک: حروف مقطعه قرآن؛ بر اساس دیدگاهی که این حروف را اسرار الهی در قرآن می‌داند. (در ادامه این مطلب بررسی خواهد شد)

دو: تأویلهای باطنیان و متصوفه؛

تذکر: واژه تأویل دارای کاربردهای مختلف است (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۷۷ به بعد) و در اینجا معنایی مشابه رمز و نماد اراده می‌شود (توضیح خواهد آمد).

سه: نماد عام و خاص

نمادانگاری خاص بر اساس نظریه پل تیلیش و نماد به معنای عام (اشاره، رمز و مجاز‌گویی) معنای اخیر از آثار برخی محققان اسلامی در مورد زبان قرآن استفاده می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۵).

البته تقسیم‌پذیری زبان رمزی بدان معنا نیست که همه موارد در قرآن وجود داشته باشد یا تطبیق آنها توسط افراد و گروهها بر آیات قرآن صادق باشد. ما در ادامه این نوشتار این اقسام را توضیح می‌دهیم و در مورد تطبیق آنها با آیات، قرآن را بررسی می‌کنیم.

یادآوری تفاوت نماد و مجاز: نماد (رمز) از این نظر که به معنای مجازی، یعنی معنایی غیر از معنای ظاهری اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون افزون بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما به رغم این شباهتها و احیاناً شباهتهای دیگر، نماد از هر دو متمایز است و چون در آن، قرینه صارفه‌ای وجود ندارد تا خواننده را به مفهومی روشن، معین و محدود به زمینه‌های خاص رهنمون شود، از استعاره و کنایه مبهم‌تر و پیچیده‌تر است؛ پس

خاصیت اصلی نماد در رابطه با صور خیال این است که به یک معنای مجازی مشخصی محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد (انوشه و دیگران، دانشنامه ادب فارسی: ۱۳۸۳).

البته در اینجا به مصداق سوم نماد و سمبل یعنی زبان نمادین می‌پردازیم که به سه صورت تصویر شده است:

الف: نمادانگاری به معنای عام (اشارات رمز آلود در کل قرآن)

از نوشته‌های برخی نویسندگان مسلمان برمی‌آید که زبان کل قرآن را زبان نمادین می‌دانند، البته آنان «نماد» را به معنای رمز و اشاره به کار می‌برند. از جمله دکتر شریعتی می‌گوید: «زبان مذاهب بالاخص مذاهب سامی، زبان سمبلیک است». وی زبان سمبلیک را زبانی می‌داند که معانی را به رمز بیان می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۹: ۴/۲۴).

او همچنین ترکیب روح خدا و لجن بدبو در وجود انسان را در آیه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقُولُوا لِصَاحِبِهِ﴾ (حجر/ ۲۹-۳۰) رمزی از بی‌نهایت پست بودن و قابلیت برای تکامل بی‌نهایت می‌گیرد و می‌گوید: انسان نه از لجن ساخته شده است و نه از روح خدا (شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان: ۲۷۱-۲۷۲).

آقای شبستری نیز در این مورد می‌نویسد:

گفت‌وگوی حضوری و دو جانبه پیامبر و مردم در طول ۲۳ سال فعالیت نبوی پیامبر اسلام و شرایط متحول اجتماعی آن دوره، یک فرهنگ شفاهی را تشکیل می‌داد که اکنون ما هیچ راهی به آن فرهنگ شفاهی نداریم. آنچه امروز در اختیار داریم، مجموعه‌ای از نمادهای معنادار (متن قرآن) است که از آن فرهنگ شفاهی به گونه‌ای حکایت می‌کند. در واقع، آیات قرآن در یک فرهنگ شفاهی نازل می‌شود و ما از اینکه در آن فرهنگ شفاهی، میان پیامبر و مخاطبان چه ارتباطی برقرار شده، به درستی خبر نداریم؛ زیرا آن فرهنگ شفاهی پس از پیامبر به یک فرهنگ مکتوب تبدیل شده است (طبرستان سبز: ش ۱۹).

وی در جای دیگری می‌گوید:

آنچه در کتاب و سنت و روایات داریم، داده‌های تاریخی است که به گونه‌ای

نمادین از واقعیات حکایت می‌کنند (شبستری، کبان: ش ۱۱/۵۲). دین‌شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاهها و نمادهای رمزی دین. در دین‌شناسی جدید، زبان دین رمزی است. شناخت هر دین عبارت است از شناخت مجموعه رمزی زبانی.... در واقع، اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی، توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد (شبستری، نقدی به قرائت رسمی از دین: ۳۶۸).

آقای سروش نیز در این مورد می‌نویسد:

دین امری رازآلود و حیرت‌افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می‌خواهند، در دین وجود ندارد [و این از مزایای دین است] (فربه‌تراز/ ایدئولوژی: ۱۲۶ و ۱۶۵).

وی در جای دیگری چنین می‌آورد:

زبان دین، زبان اشارت است. زبان متعارف برای توصیف تجربه‌های متعارف و قلمروهای مألوف ساخته شده است؛ اما رمز راز آلود میان طبیعت و ماورای طبیعت زبانی برایش وضع نشده است؛ به همین علت به کار گرفتن زبان متعارف در این قلمرو نامتعارف، آن را مبهم و نامفهوم می‌کند و رازدانان و رازگویان را وامی‌دارد تا به تمثیل و اشارت پناه برند و از مخاطبان خود بخواهند که صورت عبارات و معنای ظاهری آن را ننگرند؛ بلکه نگاه خود را از ظواهر به بواطن معطوف دارند و به انگشت اشاره نظر ندوزند؛ بلکه به آنچه انگشت به آن اشاره دارد، نظر کنند.

بررسی

برخی نویسندگان دیدگاه نمادانگاری زبان قرآن را به «ثینینا ماکینو» نیز نسبت می‌دهند (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۸). سپس چند اشکال به دیدگاه این افراد می‌کنند:

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

۲. بنا بر نظریه نمادین بودن زبان قرآن، نه تنها مدلول مطابقی آیات قرآنی اراده نشده است، بلکه معنای اراده‌شده نیز قابل فهمی اطمینان‌آور نیست؛ یعنی چیزی جز

معنای حدسی و ظنی وجود ندارد. لازمه دیدگاه آنان این است که قرآن هرگز نتواند خاصیت هدایتگری و ارائه راه به مردم را داشته باشد و این امر با اصل هدف نزول قرآن ناسازگار است (همان: ۳۴۸-۳۵۰).

۳. برخی دیگر از نویسندگان با طرح دیدگاه نمادانگاری افراد فوق الذکر، در نقد آنها می‌نویسند:

رمزی دانستن زبان دین، چنان که صاحبان اصلی این اندیشه مطرح کرده‌اند، هیچ گونه معیاری را پذیرا نیست و راه برای نسبت‌های متناقض به متن دینی باز است. آیا یک اندیشمند مسلمان در ارتباط با قرآن می‌تواند این نتیجه را بپذیرد؟! قرآن، اوصاف گوناگون و افعال بسیاری را به خدا نسبت می‌دهد، خبر از هویت وجود او، گذشته و آینده حیات او، آیین زندگی و دستوره‌های عبادی، اجتماعی و اصول یک زندگی تعالی جویانه را به انسان می‌آموزد و از بازدارنده‌های این مسیر هشدار و پرهیز می‌دهد. با فرض نمادانگاری زبان قرآن، آیا مجالی برای این باورها، فرمانها و نهیها بر جای می‌ماند؟! در این صورت آیا می‌توان گفت قرآن راهنمای سعادت بشر است!؟

۴. گفتگوی پیامبر ﷺ با مردم به چند بخش تقسیم می‌شود: اول: مطالب وحیانی که به عنوان قرآن بر پیامبر ﷺ نازل شد و در عصر پیامبر ﷺ توسط کاتبان وحی نگاشته می‌شد (ر.ک: معرفت، تاریخ قرآن؛ جنتی، پژوهشی در تاریخ قرآن؛ خوبی، البیان و...). البته ظواهر متن قرآن بر اساس بنای عقلا در حجیت ظواهر بر ما حجّت است.

دوم: مطالبی که پیامبر ﷺ در شرح آیات و بیان احکام و مسائل دینی بیان می‌کرد که «سنت شفاهی» را تشکیل می‌دهد و غالب احادیث آن بعد از پیامبر ﷺ گردآوری شد. ظواهر این احادیث نیز بر اساس بنای عقلا بر ما حجّت است و نماد و رمز بودن آنها به صورتی که ظاهر آنها از حجیت ساقط شود دلیل می‌خواهد و سوم فعالیت عملی پیامبر ﷺ که بخشی «سنت عملی» ایشان را تشکیل می‌دهد مثل اینکه پیامبر ﷺ چگونه در نماز رکوع و سجود می‌کرد و یا چگونه حج به جا می‌آورد که مطالب نقل شده از این بخش از اعمال پیامبر ﷺ با شرایط خاصی بر ما حجّت است. همان طور که از پیامبر نقل شده که فرمودند: «صلّوا کما رأیتمونی أُصلّی»

(مجلسی، ۱۳۸۵: ۲۷۹/۸۵)؛ همان گونه که من نماز می‌گزارم شما نماز بگزارید. بنابراین سخن آقای شبستری در این مورد که همه گفت و گوهای پیامبر ﷺ با مردم فرهنگی شفاهی بوده که به صورت نمادین نقل شده است صحیح نیست.

۵. مطالبی که از پیامبر ﷺ در قالب قرآن و احادیث برای ما نقل شده است گاهی متواتر و گاهی محفوظ به قرائن یا اخبار معتبر است (البته اخبار ضعیفی نیز وجود دارد که معتبر نیست) و فضای نزول و صدور این آیات و روایات نیز در شأن نزولها و روایات تاریخی نقل شده است.

۶. مطالبی که در قرآن و احادیث پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام برای ما نقل شده است، گاهی نص و ظاهر است که این موارد رازآلود، مبهم و نامفهوم نیست و بخشی نیز آیات و روایات متشابه است که آنها نیز بر اساس شیوه فهمی که قرآن در ارجاع تشابهات به محکّمات ارائه کرده است (ر.ک: آل عمران/ ۷) قابل فهم و تفسیر می‌شود و تشابه آنها رفع می‌گردد.

بنابراین نمی‌توان کل مطالب قرآن و احادیث را رمزآلود و نامفهوم و مبهم دانست و اصولاً این مطلب با قرآن ناسازگار است که خود را «مبین» (ر.ک: مائده/ ۱۵؛ انعام/ ۵۹؛ یوسف/ ۱؛ حجر/ ۱؛ نحل/ ۱۰۳؛ شعراء/ ۱۹۵؛ نمل/ ۱ و...) (واضح، آشکار و روشنگر) معرفی می‌کند.

جمع‌بندی: با توجه به اشکالات فوق، دیدگاه نمادین بودن کل آیات، دارای باطن و اشارات نیز هست همان طور که در احادیث بطن گذشت و در برخی احادیث به اشارات قرآن اشاره شده است،^۱ این مطلب صحیح است ولی ظاهر کلمات نویسندگان فوق بر این مطلب دلالت نداشت.

ب: نمادانگاری به معنای خاص (نماد صفات خدا از منظر تیلیش)^۲

همان طور که قبلاً اشاره شد «تیلیش» معنای خاصی از «نماد» را اراده می‌کند (ر.ک:

۱. عن علی بن الحسین علیهما السلام: «إنّ کتاب الله علی أربعة أشياء، علی العبارة والإشارة واللطائف والحقائق...» (مجلسی، ۱۳۸۵: ۲۰/۹۲).

2. Paul Tillich (1965 - 1886).

Fillich, *Theology of culture*: 53-54؛ نیز: ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۷۶ به بعد و ۳۴۰ به بعد؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۴۲)، وی بر آن است که:

خداوند یک موجود (being) نیست، بلکه اساس وجود (the Grounf Being) است (تیلیش، *عقل و اعتقادات دینی*: ۲۷۵-۲۷۶ و ۲۸۰). از این رو تنها می توان تعدادی از کلمات را به نحو نمادین در مورد خدا به کار گرفت. البته نمادها به ما کمک می کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی کنند. این نتیجه ناشی از این رهیافت است که گزاره های نمادین با یکدیگر نسبت های منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و استلزام ندارند و لذا نمی توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث استدلالی کرد. مطابق این برداشت حتی گزاره های کاملاً متناقض می توانند به لحاظ نمادین مفید یا صادق باشند؛ تا زمانی که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند یا راهی نو برای تجربه بگشایند. جز تیلیش، متفکران دیگری چون کارل بارت، جان مکوری، امیل برونر و رودلف اوتو نیز از معتقدان به این نظریه هستند.

ما در زبان دینی چاره ای جز استفاده از سمبلها نداریم؛ از این رو هر چه در متون دینی درباره خدا گفته می شود نباید به معنای حقیقی گرفته شود. کلمات زبان، برای مصادیق محدود وضع شده اند، به کار بردن این کلمات در مورد موجود نامحدود، ناگزیر مستلزم خروج از معنای حقیقی آنهاست.

از نظر تیلیش لفظ نمادین دینی مشخصات زیر را دارد:

۱. در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است.
۲. مدلول غیر مطابقی آن نیز امری بسیار پیچیده است؛ زیرا به ورای امور مادی و فراتر از سطح محسوس موجودات اشاره دارد. زبان نمادین برای وصف چنین امر پیچیده ای به کار می رود. امکان سخن گفتن از این امر پیچیده جز به زبان نمادین وجود ندارد.
۳. مدلول غیر مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می شود؛ بنابراین، کارکرد نماد نوعی شناخت خداست که مستلزم پیوند و ارتباط قلبی با اوست. در اینجا سخن از پیوند، اتصال قلبی و علم حضوری به خداست و سخن از تصوّر ذهنی و علم حصولی صرف نیست.
۴. دین از دیدگاه این نظریه پرداز، مساوی با شناخت خداوند و پیوند قلبی با اوست و چیزی غیر از این نیست. گزاره ای دینی تلقی می شود که کارکرد اصلی و

مستقیم آن چنین ارتباطی داشته باشد.

هر گزاره دینی که دارای تمام ویژگی های پیشین باشد، زبان آن نمادین است و در فهم آن باید به این زبان توجه شود (تیلیش، *ماهیت زبان دینی*: ۵۷؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۰ به بعد با تلخیص).

بررسی

صاحب نظران معاصر در مورد کاربرد نمادانگاری تیلیش در مورد زبان قرآن، چند اشکال اساسی مطرح کرده اند:

اولاً دلیل تیلیش و پیروان وی بر رویکرد نمادین در زبان دین، حداکثر دلالت بر نمادین بودن سخن از خدا و صفات او دارد و چیزی بیش از آن را اثبات نمی کند. ثانیاً این نظریه با تعریفی از دین سروکار دارد که با تعریف اسلام از دین سازگار نیست. در این نگرش، دین مساوی شناخت خدا و پیوند قلبی با او تلقی شده است؛ در حالی که در اسلام، این امر هدف غایی دین تلقی می شود. دین اسلام، مجموعه آموزه ها، اصول عقاید و احکامی در ابعاد گوناگون زندگی است که به این غایت منتهی می شود. گزاره هایی در قرآن که فقط به وصف خداوند می پردازد، بخش کمی از آن را در بر می گیرد. بر این اساس، غالب گزاره های قرآنی مشمول معیارهای نظریه زبان نمادین (در اصطلاح تیلیش) نمی شود.

گزاره های انشایی قرآن که منشأ احکام فقهی است هرگز نمی توانند طبق اصطلاح پیشین، نمادین باشند؛ زیرا فاقد شرط سوم هستند.

گزاره های قرآنی که وصف کننده خدا و صفات وی نیستند، مانند گزاره هایی درباره عقاید، صفات پسندیده و ناپسند انسانی، اخلاق فردی و اجتماعی، احوال عالم پس از مرگ، احکام عبادی، معاملات، حج و... نمی توانند نمادین، به معنای مصطلح مورد بحث تیلیش باشند؛ زیرا نمادین بودن آنها مشروط به داشتن ویژگی های چهارگانه ای است که قبلاً ذکر شد؛ در حالی که هیچ یک از این دسته آیات قرآنی، تمام شرایط چهارگانه زبان نمادین را ندارند (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۴۲/۴).

جمع بندی: با توجه به اشکالاتی که در مورد انطباق نظر تیلیش با زبان قرآن وجود دارد، باید گفت: زبان نمادین تیلیش با زبان بخش اعظم آیات قرآن ناسازگار

است و در بخش صفات خدا هم که با الفاظ متعارف بشری از خدا سخن می‌گوییم، می‌توانیم با روش اشتراک معنوی و با تجرید معنای جسمانی واژگان آنها را در مورد خدا به کار ببریم. مثلاً لفظ سمیع و بصیر را بدون لحاظ گوش و چشم جسمانی در مورد خدا به کار می‌بریم. همان طور که لفظ نور در قرآن در مورد خدا به کار رفته است ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (نور/۳۵)؛ خدا نور آسمانها و زمین است. بدون آنکه ویژگیهای نور مادی مقصود باشد.

ج: نمادانگاری به معنای اخص

(نمادانگاری برخی گزاره‌های قرآنی همراه با معرفت بخشی)

برخی از اندیشوران مسلمان نمادانگاری را در بخشی از آیات قرآن پذیرفته‌اند و با تعبیراتی مثل «سمبلیک» از آن یاد کرده‌اند. البته این دانشمندان نمادانگاری را به معنای نفی معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی معرفی نکرده‌اند.

شهید مطهری، در مورد داستان آفرینش آدم می‌نویسد:

قرآن داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَام 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 (ابتداً) 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. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد، از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خداشناسی از این داستان هیچ گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند؛ بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند (مطهری، مجموعه آثار: ۵۱۴/۱-۵۱۵).

شهید مطهری در همین سخن بر وجود واقعی آدم تأکید کرد تا روشن سازد که داستان آدم صرفاً رمزی و خیالی و دروغ نبوده است بلکه همراه با بیان واقعیت، برخی اشارات اخلاقی و معنوی نیز وجود دارد که ایشان با عنوان «سمبلیک» از آن یاد کرد.

شهید مطهری در جای دیگر رمزی بودن همه قرآن را نفی می‌کند و می‌نویسد: قرآن، مثل بعضی کتابهای مذهبی نیست که یک سلسله مسائل رمزآسا در مورد خدا و خلقت و تکوین مطرح کرده باشد و حداکثر یک سلسله اندرزه‌های اخلاقی هم ضمیمه کرده باشد و بس؛ به طوری که مؤمنان ناچار باشند دستورها و اندیشه‌ها را از منابع دیگر اخذ کنند؛ بلکه قرآن اصول معتقدات و افکار و اندیشه‌هایی را که برای یک انسان به عنوان یک موجود باایمان و صاحب عقیده لازم و ضروری است، و همچنین اصول تربیت اخلاقی و نظامات اجتماعی و خانوادگی را بیان کرده است و معیار و مقیاس همه منابع دیگر است (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۰/۲۰۱).

از برخی سخنان آیه‌الله مصباح و لگنهاوزن نیز استفاده می‌شود که نمادانگاری برخی گزاره‌های قرآن را پذیرفته‌اند (ر.ک: مجله معرفت: ش ۱۵/۱۹، ۱۶، ۱۸ و ۱۱۵ (میزگرد زبان دین)) به نظر می‌رسد مقصود ایشان نیز همین مطلب فوق باشد.

رابطه تمثیل و نماد

علامه طباطبایی و برخی مفسران و صاحب نظران دیگر برخی قصه‌های قرآنی را تمثیلی دانسته‌اند، ولی تمثیلی که اینان بیان می‌کنند صرف تمثیل ادبی (ضرب المثل و تشبیه) نیست، بلکه شاید مقصود آنها نمادانگاری به معنای اخص باشد. اینک به بررسی برخی کلمات آنان می‌پردازیم:

علامه طباطبایی ذیل داستان آدم و حوا می‌نویسد:

وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصة التي قصها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنة ثم إيهابهما لأكل الشجرة كالمثل يمثل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا... (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۰/۱۳۲).

و نیز در جای دیگر می‌نویسد:

والقصه وإن سقت مساق القصص الاجتماعية المألوفة بيننا وتضمنت أمراً وامتثالاً وتمرداً واحتجاجاً وطرذاً ورجماً وغير ذلك من الأمور التشريعية والمولوية غير أن البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلاً للتكوين بمعنى أن إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال أي الخصوع للحقيقة الإنسانية ففترعت عليه المعصية (همان: ۲۳/۸).

و در توضیح حدیث نهج البلاغه «فسجدوا إلا إبليس و جنوده» می‌نویسد:
فيه تأييد ما تقدم من أن آدم إنما جعل مثلاً يمثل به الإنسانيّة من غير خصوصيّة في شخصه وأن مرجع القصة إلى التكوين (همان: ۶۰/۸).

از مطالب فوق و سخنان مشابه علامه طباطبایی (ر.ک: همان: ۲۱۹/۱۴) به دست می‌آید که:

اولاً داستان آدم و حوا و سجده نکردن شیطان و... امری واقعی بوده است (نه اسطوره‌ای، خیالی و دروغ) چرا که علامه قبل از بیان مطالب فوق‌الذکر تصریح می‌کند که آدم برای حیات و مرگ در زمین آفریده شد اما خدا آدم و حوا را در بهشت مسکن داد تا آنها را آزمایش کند و راه استقرار در زمین از اسکان در بهشت می‌گذشت (همان: ۱۲۶/۱-۱۲۷).

ثانیاً شخص آدم در این جریان خصوصیت ندارد بلکه حضرت آدم عليه السلام نماینده، نماد و سمبل انسانیت است همان طور که ابلیس نماد و نماینده گروه همسان خود است و فرشتگان که بر آدم سجده کردند نماد و نماینده جنس فرشتگان هستند. یعنی در نظام تکوین جنس فرشته در برابر خدا خاضع است و تمرد نمی‌کند و گوهر او از گوهر انسان کامل فروتر است. ولی جنس ابلیس و شیاطین این گونه نیست.

شاهد این برداشت آن است که شاگرد علامه طباطبایی یعنی شهید مطهری مکرر بر این مطلب تأکید کرد که سمبلیک بودن داستان با حقیقی بودن مواد آن ناسازگار نیست (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۲-۱۳۳).

و اگر برخی بزرگان مثل آیة‌الله مکارم شیرازی به سمبلیک دانستن داستان آدم و حوا خرده گرفته‌اند هدف آنها رد دیدگاه نمادانگاری کل آیات قرآن یا رد دیدگاهی است که با نمادانگاری قصص قرآن، واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی و حجّیت ظواهر آیات رانفی می‌کنند. ایشان در این مورد می‌نویسد:

گرچه بعضی از مفسران که معمولاً تحت تأثیر افکار تند غربی قرار دارند، سعی کرده‌اند به داستان آدم و همسرش از آغاز تا پایان، چهره تشبیه و مجاز و کنایه و به اصطلاح روز، سمبلیک بدهند و تمام بحثهای این ماجرا را حمل بر خلاف ظاهر کرده، کنایه از مسائل معنوی بگیرند. ولی شک نیست که ظاهر آیات حکایت از

یک جریان واقعی و عینی می‌کند (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۲۸/۶).

بنابراین بر اساس نکته‌ای که ذیل بحث «تمثیل» بیان شد و توضیحی که در اینجا آمد، می‌توان گفت: تمثیل در ذهن برخی بزرگان در چند معنا تصور و استعمال شده که در نوشته‌ها منعکس و مورد بحث و ایراد قرار گرفته است.

اول: تمثیل به معنای ضرب المثل و تشبیه در آیات قرآن.

دوم: تمثیل به معنای نمادانگاری برخی گزاره‌های قرآنی همراه با واقع‌نمایی و معرفت‌بخش بودن آنها، همان‌طور که از سخنان علامه طباطبایی و شهید مطهری استفاده شد.

سوم: تمثیل به معنای نمادانگاری گزاره‌های قرآنی بدون واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی، یعنی تمثیلهایی که نوعی اسطوره است. همان‌طور که از مطالب احمد خلف‌الله به دست می‌آید (خلف‌الله، بی‌تا: ۱۷۴).

روشن است که دیدگاه اول مورد قبول عموم مفسران و ادیبان است و کسی وجود تمثیل به معنای اول را در قرآن انکار نکرده است و نیز دیدگاه سوم مورد انکار بسیاری از مفسران و صاحب‌نظران قرار گرفته است چرا که با دلایل معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی قرآن ناسازگار است (همان‌طور که گذشت).

اما دلیلی بر انکار دیدگاه دوم نداریم چون استنباط آموزه‌ها و پیامها از قصص قرآن با الغای خصوصیت و تنقیح مناط در نزد مفسران امری پسندیده است و حتی آیة‌الله معرفت آن را به صورت قانونمند ارائه کرد (معرفت، ۱۳۸۳: ۲۹/۱). و نیز استفاده از اشارات اخلاقی و معنوی و اسرار عرفانی داستانهای قرآن به صورت ضابطه‌مند امری ناپسند نیست. به نظر می‌رسد این گونه اختلاف نظرهای ظاهری در اثر روشن نبودن مفاهیم و تعریف نشدن واژگانی همچون «سمبل» و «تمثیل» به وجود آمده است.

نکته: برخی از مفسران قدیمی و جدید و صاحب‌نظران بخشی از قصص و آیات قرآن را تمثیل دانسته‌اند. به نظر می‌رسد به خاطر روشن نبودن مرز تمثیل و نماد (سمبل و رمز) در فهم مطالب و مقاصد آنها با مشکل پیشین روبه‌رو می‌شویم از

جمله: در مورد نزول مانده بر حواریون (مائده/ ۱۱۲) از مجاهد (م ۱۰۰ یا ۱۰۳ ق) نقل شده که این آیه مثل است (طبری، ۱۳۹۳: ۸۷/۷).

در مورد آیه مرگ و حیات گروهی (ر.ک: بقره/ ۲۴۳) ابن جریج از عطاء نقل کرده است که این مثل است (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۵۲۹/۱) و آیه‌الله طالقانی نیز آن را به عنوان تمثیل پذیرفته است. در مورد داستان چهار مرغ ابراهیم علیه السلام (ر.ک: بقره/ ۲۶۰) از ابو مسلم (قرن چهارم) نقل شده است که مثال است و صاحب المنار آن را پذیرفته است (فخر رازی، بی تا: ۴۱/۷؛ رشید رضا، بی تا: ۵۸/۱).

زمخشری (م ۵۲۸ ق.) قصه مخاصمه با داود (ر.ک: ص/ ۲۱-۲۳) و آیه امانت (ر.ک: احزاب/ ۷۲) را تمثیل معرفی می کند (زمخشری، بی تا: ۵۶۵/۳؛ ۸۱/۴ و ۸۳) و نیز محمد رشید رضا (۱۳۵۴ ق.) در المنار قصه آدم و حوا و زنده شدن شخصی بعد از صد سال (ر.ک: بقره/ ۲۵۹) را تمثیل می داند (رشید رضا، بی تا: ۲۶۳/۱؛ ۵۲/۳).

علامه شرف الدین نیز آیه ذرّ (ر.ک: اعراف/ ۱۷۲) و امانت (ر.ک: احزاب/ ۷۲) را تمثیل می داند (ر.ک: فلسفه المیناقی والولایه: ۴).

سر سیداحمدخان هندی نیز مقصود از آدم در داستان آدم و حوا را نوع انسان می داند و این قصه را زبان حال از فطرت انسان معرفی می کند که سکونت انسان در بهشت بیانی است از فطرت وی تا زمانی که وارد مرحله تکلیف نشده و مکلف به امر و نهی نگردیده است (بی تا: ۶۶/۱ و ۷۸-۷۹).

او حتی نعمتهای بهشتی و عذابهای دوزخ را نوعی تمثیل معرفی می کند و می نویسد: «بهشت را خداوند به طور تشبیه به کیفیت یک رشته ملایمات و لذایذ طبیعی نفسانی بیان فرموده و نیز مصائب و آلام دوزخ را به سوختن در آتش، نوشیدن حمیم، خوردن زقوم و مانند آن تمثیل نموده تا در دل انسان این خیال پیدا بشود و بداند در آنجا لذت و حظی بس عالی و نیز عذابی بس شدید و سخت وجود دارد». وی آنگاه با نفی شیوه علمای اسلام در اخذ ظواهر آیات مربوط به بهشت و جهنم می گوید: «این مفاهیم ظاهری همان طور که مخالف با عقل و منافی با مقصود اصلی بانی اسلام است، به حقانیت و عظمت و تقدس مذهب نیز صدمه و لطمه زیادی وارد می سازد» (همان: ۴۶/۱-۴۷).

با توجه به مطالبی که در مورد سه کاربرد تمثیل بیان شد، به عنوان یک قاعده کلی درباره موارد فوق و موارد مشابه می توان گفت: اگر مقصود مفسران و صاحب نظران فوق تمثیل ادبی صرف بوده مانعی ندارد و اگر مقصود آنها نمادانگاری به معنای اخص بوده یعنی این قصه‌های قرآنی هرچند که واقع‌نماست ولی نماد و زبان حال و رمز و... است، قابل قبول است، اما اگر مقصود آن است که این قصه‌های قرآنی واقع نشده و اسطوره و خیال پردازی است، این مطلب با ظواهر قرآن و واقع‌نمایی و معرفت‌بخش بودن گزاره‌های آن (که دلایل درون‌متنی و برون‌متنی دارد) سازگار نیست. مگر اینکه در هر مورد قرینه‌ای خاص آورده شود که مراد ظاهر آیه نیست؛ یعنی با قرینه قطعی نقلی یا عقلی تأویل شود.

نتیجه گیری

نمادانگاری و سمبل و رمز دانستن زبان قرآن اگر به معنای وجود اشارات اخلاقی، معنوی و... در آیات قرآن همراه با حجیت ظواهر و واقع‌نما بودن آیات و معرفت‌بخش بودن آنها باشد مطلبی قابل پذیرش است همان طور که از مطالب شهید مطهری استنباط می شود.

اما اگر نمادانگاری بر اساس دیدگاه تیلیش باشد با قرآن سازگار نیست و نیز نمادانگاری به معنای عام در مورد همه آیات همراه با ابهام در آیات و غیر معرفت‌بخش بودن آنها صحیح نیست.

۱. ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۲. انوشه، حسن و دیگران، دانشنامه ادب فارسی.
۳. بابایی و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۴. باطنی، محمدرضا، زبان و تفکر، تهران، آبانگاه، ۱۳۷۸ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۶. حاجتی، سیدمحمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن.
۷. خلف‌الله، احمد، الفن القصص فی القرآن الکریم، بی‌تا.
۸. خوبی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌جا، انوار الهدی، ۱۴۰۱ ق.
۹. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات غریب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. رشاد، علی‌اکبر، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، بی‌تا.
۱۲. رشید رضا، محمد، تفسیر المنار تفسیر القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار المعرفه، بی‌تا.
۱۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (۱)، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت، دار الكتاب العربی، بی‌تا.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۶. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. شریعتی، علی، انسان، مجموعه آثار، تهران، الهام، ۱۳۶۹ ش.
۱۸. صفوی، کوروش، درآمدی بر زبان‌شناسی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۲۰. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۹۳ ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۲۳. فخر رازی، التفسیر الکبیر، بی‌تا.
۲۴. فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. مجلسی، محمدتقی، بحار الانوار، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۵ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، چاپ هفدهم، قم، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. همو، علل گرایش به مادیگری، قم، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. همو، تاریخ قرآن.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، بی‌تا.
۳۱. هندی، سر سیداحمدخان، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، بی‌تا.
۳۲. یونگ، کارل گوستاو، انسان و سمبلیایش، ترجمه محمود سلطانیه، تهران، جامی، ۱۳۸۳ ش.

جستاری در باب

ایهام و آرایه‌های ایهام‌آمیز در قرآن کریم*

□ دکتر حسن خرقانی^۱

□ عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

ایهام آرایه‌ای ادبی است که با گستره معنادر سخن مرتبط است، از این رو در قرآن کریم که دارای لایه‌هایی معنایی است اهمیت بسزایی می‌یابد و با پدیده چند معنایی در آن پیوند می‌خورد. مقاله حاضر پژوهشی در شناخت ایهام‌آمیزی و کاربرد آرایه‌های ایهام‌آمیز در قرآن کریم است. بدین منظور نخست به مفهوم‌شناسی ایهام و مفاهیم هم‌حوزه با آن می‌پردازد و ارزش هنری و زیبایی‌شناختی ایهام را بررسی می‌کند؛ سپس به رابطه ایهام و کشف لایه‌های معنایی قرآن و نیز ارتباط آن با مباحثی از علوم قرآن می‌پردازد. نگارنده روشن می‌سازد که با وجود اهمیت ایهام در فهم قرآن، آنچه معروف است که ایهام در تفسیر مشابهات قرآن نقش برجسته‌ای دارد بی‌پایه و ناشی از اشتباه میان این اصطلاح و تخیل است. ایهام تناسب، ایهام تضاد و ایهام

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۴/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۷.