

علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن

محمد محمدرضایی*

سیدعلی علم‌الهدی**

ناصر محمدی***

مریم شریف‌پور****

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۴/۲۱

چکیده:

زبان دین یکی از مباحث مهم در فلسفه دین می‌باشد. این دانش به دلیل اهمیت بحث معنا و نقش کلیدی گزاره‌های کلامی در توجیه و صدق گزاره‌های دینی، به بحث از توصیف و توجیه گزاره‌های کلامی می‌پردازد. پرداختن به صدق و کذب گزاره‌های کلامی و سپس معناداری یا بی‌معنایی و در دهه‌های اخیر، معرفت‌بخشی یا غیر معرفت‌بخشی آنها (شناختاری یا غیر شناختاری) از مسائل این علم بوده است. در این بین، رهیافت‌های زبان دینی، به دو گروه عمده شناختاری (ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیتها) و غیر شناختاری تقسیم می‌شوند. رهیافت‌های زبانی چون نمادین دانستن متون دینی، رمزی، اسطوره‌ای، استعاره‌ای یا کنایه‌ای دانستن آن از قسم غیر شناختاری می‌باشند. علامه طباطبایی فیلسوف و مفسر برجسته جهان تشیع، ساختار زبان قرآن را بر مبنای عرف عام دانسته، که البته با عرف عام تفاوت‌هایی نیز دارد و از آنجا که در زبان عرف عقلا از رمز، استعاره، کنایه و نماد برای تفهیم بهتر و سریعتر مطلب استفاده می‌شود، خداوند نیز در قرآن در مواردی این صناعات ادبی را جهت تقریب ذهن از محسوس به معقول به کار برده است؛ اما کل زبان قرآن را (اخبار، انشاء، نماد، رمز و کنایه و ...) شناختاری، ناظر به واقع و معنادار می‌داند. وی به هیچ عنوان، کاربرد زبان اسطوره را در هیچ کجای قرآن نپذیرفته و آن را با حق و حقیقت بودن قرآن و هدف آن در تناقض می‌داند.

کلیدواژه‌ها: زبان قرآن، زبان نمادین، زبان انشائی، رمز، اسطوره، علامه طباطبایی.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران mmrezai391@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور تهران alamolhoda@pnu.ac.ir

*** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور تهران naser_mohamadi@pnu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور (نویسنده مسوول) maryam_2102@yahoo.com

مقدمه

بدون اینکه عنوانی به نام زبان دین وجود داشته باشد.) و متفکران زیادی در باب مباحث لفظ شناختی، وجود شناختی و معناشناختی آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. (ولسفن، ۱۳۶۸: ۶۶-۱۲۲) نظریاتی چون: تجسیم، تشبیه، اثبات بلا تأویل، الهیات سلبی، تأویل صرف، اشتراک لفظی، اشتراک وجودی و تشکیک وجودی از جمله رهیافتها در فضای فکری اسلامی است.

در حیطه فکر اسلامی، خداوند وجودی یکتا و تا حدی قابل شناخت است که قرآن، متن مقدس وحیانی نازل شده از جانب او محسوب می‌شود؛ بر خلاف متون مقدس مسیحی- یهودی که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گوناگون بشری و سخنان منقول از پیامبران است که به عنوان دین مسیحی تبلیغ می‌شود. طرح و بررسی موضوع زبان قرآن از آغاز تاکنون (با عناوین مختلف) نه برای برون رفت از مشکلات و بن بست‌های فکری و معرفت شناختی‌ای است که فضای فکری- فلسفی مغرب زمین با آن روبروست می‌باشد، بلکه برای بررسی، تبیین و تحلیل زبان دین و قرآن جهت فهم بهتر مفاهیم عالیه آن (سالاری راد و رسولی پور، ۱۳۸۶: ۵۷) و در نهایت عمل بدانهاست.

این پژوهش بر آن است که به روش مطالعه کتابخانه‌ای در آثار علامه طباطبایی و به صورت فرایند تحلیلی و توصیفی، جایگاه تفسیرهای نمادین و انشایی (غیر شناختاری) را در آثار وی به نظاره نشسته که آیا به این نظریات در تفسیر کم نظیر/میزان توجه شده است یا خیر؟ جایگاه نماد، استعاره، رمز، کنایه، تمثیل و

دقت و واکاوی در زبان متون دینی و چگونگی فهم گزاره‌های متنوع آن، به دلایل تعالی الهیات، نارسایی زبان انسان برای تعبیر از حقایق دینی، معناداری الفاظی که در مورد خدا به کار برده می‌شود، پرهیز از تشبیه‌گرایی و ضرورت تحلیل اعتقادات دینی، از مشغله‌های دیرین دین پژوهان و اندیشمندان است. در سده‌های اخیر، موضوع بررسی گزاره‌های کلامی، با توجه به عواملی از جمله: ابهام در برخی مفاهیم کلیدی دین در فرهنگ یهودی- مسیحی، رویکرد ایده آلیستی در فلسفه علم و علم را تماماً محصول ذهن تلقی کردن، روشن شدن نقش نمادها در تبیین حقایق علمی (باربور، ۱۳۶۲: ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۱)، حیرت زا دانستن دین، تعارض بین علم و دین و تهافت‌های درون متنی (ذاکری، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳)، چالش‌های جدید و جدی در فضای فکری مغرب زمین یافته است و دیدگاه‌هایی اغلب غیر شناختاری را همچون نمادانگاری، کارکردگرایی، تمثیل انگاری، اسطوره پنداری، ابراز احساس انگاری به همراه آورده است، به گونه‌ای که به گفته جان هیک امروزه در دین پژوهی شاهد چرخشی هستیم که با غیر معرفت بخشی گزاره‌های دینی ملازم است. (هیک، ۱۳۷۲:

۲۱۵-۲۱۸)

این مبحث در فلسفه و کلام اسلامی در ذیل مبحث تشبیه و تنزیه حق تعالی و چگونگی توصیف صفات وی (سبحانی، ۱۳۷۶: ۲۸) از همان نخستین سده‌های تاریخ اسلام در حوزه معرفت دینی جایگاه ویژه‌ای داشته است

دارد: (۱) قرینه صارفه (۲) علاقه میان معنای مجازی و حقیقی و اگر مجاز، قرینه نداشته باشد لذا آن را کنایه می‌نامند، مانند زید طویل النجاد. تفاوت مجاز و کنایه این است که در کنایه، معنای حقیقی جایز است اراده شود اما در مجاز قرینه صارفه از تصور معنای حقیقی منع می‌کند. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

واژه «سمبل»^۱ انگلیسی، معادل «تمثیل» عربی و «نماد» فارسی است. واژه سمبل به معنای نشانه، علامت، مظهر (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۲۵۷) و مبنی بر رابطه‌ای میان یک عنصر طبیعی و یک عامل روحی یا اخلاقی است. این واژه معادل نماد در فارسی است لذا اگر در افاده معانی از زبان نماد استفاده شود به آن زبان نمادین یا سمبلیک گفته می‌شود. (حکمت، ۱۳۶۱: ۲)

واژه «تمثیل» از ریشه مثل (شبهه و نظیر) و به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است تا از آن فایده معنوی حاصل شود. (زمخشری، ۱۴۱۵: ۷۲ / ۱) معنی لغوی اش همان تشبیه است اما در اصطلاح، مفهومی فراتر از این در بر دارد. (نصیری، ۱۳۷۹: ۲۶) در تقسیمی معروف و معتبر، تمثیل به دو دسته موجز و مشروح تقسیم شده است؛ تمثیل موجز همان «ضرب المثل»^۲ است و تمثیل مشروح^۳ عبارت است از:

^۱ symbol

^۲ هر گفتار و قولی که دارای تشبیه مجازی باشد و با نهایت ایجاز، معنای عام از آن استفاده گردد و به صورت یک سخن کوتاه و پرمعنا زیانزد خاص و عام شود که هر کس برای افاده آن معانی در مواقع خاص به خود استشهاد نماید.

^۳ اگر تشبیه و تمثیل با تفصیل و بدون زوائد، به صورت حکایتی مفصل بیان شود تشبیه مشروح است که بر چند نوع است.

اسطوره در تفسیر المیزان کجاست؟ چرا که علامه طباطبایی، فیلسوف، مفسر، فقیه و متکلم معاصر جهان تشیع با دهها اثر (از جمله تفسیر کبیر المیزان) و تربیت شاگردانی کم نظیر، جایگاهی ویژه در بیان معارف قرآنی و وحیانی دارند.

زبان، حقیقت و تمثیل

زبان استعداد ذاتی انسان است که از کانال ادراکی او از جهان معنی سخن می‌گوید. (سعیدی، ۱۳۸۹: ۲۱) میان زبان و واقعیت رابطه مداوم است زیرا مبنای زبان واقعیت بیرونی است که قوه شعور آدمی آن را منعکس می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۱۰) توصیف حقایق، تبیین علی- معلولی پدیده‌ها، فعل گفتاری، عاطفی و احساسی از کارکردهای آن است. البته ممکن است زبان یک متن، دارای ساحت‌های گوناگون باشد.

زبان از جوانب مختلف تقسیم‌بندی می‌شود. (مانند اخبار و انشاء، حقیقت و مجاز و ...) هرگاه لفظی برای معنایی وضع شده باشد، لفظ را موضوع و معنا را موضوع له می‌نامند. استعمال لفظ در معنای موضوع له را معنای حقیقی می‌نامند و اگر لفظ در غیر معنای اصلی و موضوع له به کار برده شود، اگر همراه با قرینه‌ای دال بر عدم اراده معنای موضوع له باشد، آن را مجاز می‌نامند، در مجاز اگر علاقه بین معنای حقیقی و مجازی، مشابهت باشد، مجاز استعاره است، مانند «رأیت اسدا یرمی» و اگر علاقه غیر از مشابهت (مجاورت، جزء و کل یا سببیت و مسببیت باشد) مجاز مرسل می‌باشد، مانند «ارسلت العیون فی البلد»، لذا در هر مجاز دو چیز وجود

«تمثیل» یا «مثل»^۱، «تمثیل رمزی»^۲، «تمثیل دینی»^۳، «اسطوره»^۴ و مجموعه قصص یا اعتقادات یا روایات تاریخی^۵. فقدان حقیقت (به این معنی که حقیقت در متن این زبان نبوده و در ورای آن است)، حکایت از زبان غیر ذوی العقول و نمادگرایی از عناصر معنایی زبان نمادین به حساب می‌آیند. (نصیری، ۱۳۷۹: ۲۸) این زبان در ادبیات کهن نه تنها برای فرار از واقع گرایی، بلکه به عنوان وسیله‌ای راه گشا برای دستیابی به واقعیت‌های هستی به کار گرفته شده است. (همان: ۲۵)

البته تمثیل در منطق به معنی سیر مشابه به مشابه و در ادبیات به معنای مثل آوردن یا تشبیه است. (حکمت، ۱۳۶۱: ۱) در مبحث زبان دین، واژه تمثیل به معنای ادبی آن یعنی مثل آوردن و تشبیه است یعنی کاربرد مثل‌هایی برای تبیین آیات و احکام الهی و بر این اساس است که علامه طباطبایی، تمثیل را به «تشبیه معقول به محسوس برای تفهیم غرض به مخاطب» می‌داند. اما واژه تمثیل در نظریه تمثیلی آکوئیناس، کاربرد معنای منطقی آن است. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۴۵۵)

فایده تمثیل همان تسهیل و تسریع در فهم است چون تشبیه معقول به محسوس است چرا که «خیلی‌ها بدون گذشتن از این پل زبانی نمی‌توانند به آن سوی اقلیم معانی پا بگذارند.» (رادفر، ۱۳۶۸: ۱/ ۶۴۸) و «وقتی گفتاری در قالب مثل ارائه گردد، منطق گفتار را روشن‌تر سازد و به گوش زیباتر آید و میان مردم فراگیر می‌شود.» از دیگر فواید تمثیل می‌توان، عبرت گرفتن، (ساجدی، ۱۳۸۳: ۴۵۸) تعلیم و هدایت انسان‌ها و آماده سازی ذهن مخاطب برای فهم معنای دیگری غیر از مدلول خود مثال است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/ ۱۳۲)

می‌توان گفت به علت جوان بودن بحث زبان قرآن تقسیم بندی و مرزبندی کاملاً روشن نبوده و هر کس بر اساس سلیقه خود تقسیم بندی ارائه کرده است، (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۹) لذا با توجه به توضیحاتی که در بیان معانی تمثیل گفته شد شاید بتوان زبان نمادین را به معنی تمامی گزاره‌های اثنشایی (رمز، اسطوره، تمثیل، کنایه، استعاره) بیان نمود. (عنایتی راد، ۱۳۷۶: ۳۵) با توضیح و نقدی کوتاه در مورد آنها، نظر علامه طباطبایی در باب آنها بیان می‌شود.

زبان نمادین پل تیلیش

زبان نمادین^۶ به معنای خاص آن، همان نظریه پل تیلیش در باب زبان متون مقدس یعنی نظریه نمادین است. پل تیلیش^۷ (۱۹۶۵ - ۱۸۸۶) متکلم مسیحی آلمانی-آمریکایی است که شناخت اندیشه‌ها و مسائل زندگی

۱. اگر حکایت از زبان حیوانات و نباتات باشد که وقوع آن در خارج محال باشد.

۲. اگر حکایت به صورت رمز باشد که از آن معنایی فلسفی یا عرفانی استخراج شود.

۳. اگر حکایت از آدمیان روایت شود و وقوع آن امکانپذیر باشد.

۴. حکایتی که از افسانه‌های گذشتگان و اخبار خرافی پیشینیان گرفته شده باشد.

۵. اگر اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن از معتقدات عامه باشند.

(حکمت، ۱۳۶۱: ۴-۵)

۶. Symbolic

۷. Paul Tillich

اش در فهم نظریه زبان نمادین او نهفته است.^۱ وی معتقد است که زبان متعارف لفظی و غیر نمادین در گفتار از خداوند نامناسب است. تیلیش زبان دین را مربوط به دلبستگی واپسین^۲ انسان، یعنی ایمان می‌داند. حوزه‌ای که فراتر از قلمرو موجودات و مفاهیم هستی شناختی است و هر چه در باب دلبستگی واپسین بیان کنیم دارای معنای نمادین است. (تیلیش، ۱۳۷۵: ۶۰)

وی نمادها را از علائم، نشانه‌ها و مجازها تفکیک می‌کند و پنج ویژگی برای نمادها ذکر می‌کند: بازنمایی یا اشاره به ماورای خود، مشارکت در واقعیت آن امری که آن را باز می‌نمایاند؛ غیر قراردادی بودن ظهور و مرگ نماد؛ قدرت گشودن ابعادی از واقعیت؛ قدرت هماهنگ کنندگی و از هم پاشیدگی آنها برای افراد و جوامع. (تیلیش، ۱۳۷۵: ۴۰-۴۱) وی معتقد است نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خداوند را تجربه کنیم، اما به هیچ وجه بر واقعیتی در خداوند دلالت نمی‌کنند. این نتیجه ناشی از این رهیافت است که گزاره‌های نمادین با یکدیگر نسبت‌های منطقی متعارف نظیر تناقض، نفی و استلزام ندارند و لذا نمی‌توان درباره صدق و کذب حقیقی آنها بحث استدلالی کرد. مطابق این برداشت حتی

^۱ مهم‌ترین اثر وی «الهیات سیستماتیک» است. وی در این اثر سه جلدی، در پنج بخش، سعی می‌کند که نمادهای دینی در کتاب مقدس را شرح دهد.

^۲ دلبستگی واپسین مشتمل بر عناصر ذیل است: ۱- تسلیم مطلق و بی قید و شرط به چیزی و تمایل به تلقی آن شیء به صورت چیزی که اعتبار و مرجعیت مطلق برای او دارد. ۲- امید به دریافت کمال مطلق در پرتو ارتباط با آن چیز ۳- تلقی آن امر به مثابه محور معناداری برای سایر امور زندگی. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۱۲۱)

گزاره‌های کاملاً متناقض می‌توانند به لحاظ نمادین مفید یا صادق باشند، تا زمانی که بتوانند فرد را با امر قدسی مواجه کنند، لذا در زبان دینی چاره‌ای جز استفاده از سمبل‌ها نیست، از این رو هر چه در متون دینی درباره خدا گفته می‌شود، چون خداوند صرف الوجود است^۳، نباید به معنای حقیقی گرفته شود، زیرا کلمات زبان، برای مصادیق محدود وضع شده‌اند، به کار بردن این کلمات در مورد موجود نامحدود، ناگزیر مستلزم خروج از معنای حقیقی آنهاست.

وی کارکردهای نمادهای دینی را مانند بقیه نمادها می‌داند که بعد ژرف واقعیت را حکایت می‌کنند که در تجربه دینی هویدا می‌شود. (تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۶) یعنی کارکرد حقیقی نماد، بازنمایی امر قدسی و مطلق است و منشأ نمادهای دینی بنیان غایی هستی یا امر قدسی است، یعنی از تقدس امر قدسی^۴ بهره‌مندند.

از نظر وی نماد دینی حکایت از غایت قضاوی یا دلبستگی واپسین می‌کنند. وی نمادهای دینی را در دو سطح اول (عینی)^۵ و دوم (غیر مستقیم) بررسی می‌کند. نمادهای سطح اول بدون واسطه به امر مورد حکایت و در واقع آن چه مرجح تمامی گزاره‌های دینی است اشاره می‌نمایند که این ساحت بر سه قسم است: (تیلیش، ۱۳۷۶: ۷۲-۶۶) ۱- عالم موجودات غیبی که در رأس آنها خدا یا امر واپسین است. ۲- صفاتی که به گونه نمادین بر خداوند اطلاق می‌کنیم مانند علم و قدرت و

^۳ Being itself

^۴ The Holy

^۵ Concrete

۳- تجلیات واقعی در واقعیات متناهی و تجسد او در اشیاء و اعیان قدسی است (اسطوره، آئین، متعلقات خاص کلیسا). نمادهای ثانوی دینی که به واسطه نمادهای سطح اول محافظت می‌شوند، او آنها را نمادهای «از خود فرارونده»^۱ می‌نامد که به اشیاء و امور سطوح اول اشاره می‌نمایند. مثل آب، آتش، درخت، نور و سایر تعبیرات مجازی که در تمثیل می‌آیند.

وی نمادهای دینی را دارای ویژگیهای ساختاری و کارکردی خاص می‌داند: الف) دارای دیالکتیک سلب و ایجابند؛^۲ یعنی هر نماد دینی خودش را در معنای لفظی نفی می‌کند اما در معنای خود، متعالی خودش را اثبات می‌کند. این جمله هسته اصلی نظریه پل تیلیش در باب نماد دینی است، به عبارت دیگر برای تأویل نمادها دو حرکت لازم است: اول اجتناب از معنای همسان و دوم پرهیز از معنای ناهمسان. این دو ویژگی نماد (نفی و اثبات) باید به طور ساختاری با همدیگر پیوسته باشند، لذا در تحلیل بیان نمادین به دو جزء تشکیل دهنده آن میرسیم؛ یکی بیان کاملاً ایجابی و دیگری بیان کاملاً سلبی. ب) شفافیت واسطه نمادین^۳؛ شفافیت واسطه نماد دارای سه خصوصیت رهایی از بیگانگی وجودی، نفی تناهی و قرابت درونی میان نماد و امر نمادین است. به عبارت دیگر شفافیت مستلزم نفی تمامی ویژگی‌های محسوس از نماد است. بنابراین واسطه نه تنها خودش شفاف است بلکه قادر به انجام مداخله در لایه‌های

شفاف می‌شود و اساس هستی را آشکار می‌سازد. ج) بهره‌مندی^۴؛ به این معنا که نماد قدرت درونی دارد یعنی از واقعیت، قدرت یا معنای امر نمادین بهره مند است. (ایلخانی و میرهاشمی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۱۳-۲۱)

به طور کلی از نظر تیلیش تمام گزاره‌های ناظر به خدا معنای نمادین دارند. تنها گزاره‌ای که درباره خدا به طور غیر نمادین بیان می‌شود گزاره «خدا خود وجود است» می‌باشد. لذا وقتی می‌گوید «خدا خود وجود است» به این معنی نیست که خدا یک وجود است، بلکه به این معنا که آن، قدرت وجودی است که در تمام موجودات قرار دارد و به آنها قدرت وجودی می‌بخشد و بدون آن، وجود آنها امکان پذیر نیست و هر چیز دیگری که درباره خدا بگوئیم سمبلیک است. (هوردون؛ ۱۳۶۸: ۱۵۱)

علامه طباطبایی و زبان نمادین تیلیش

تیلیش بعد از دیدگاه‌های پوزیتیویستی که آموزه‌های دینی را بی معنا کرده بودند با تفکیک حوزه ایمان از علم، زبان ویژه‌ای (نمادین) را برای بیان آموزه‌های دینی برمی‌گزیند.

برخی محققان، مشخصات لفظ نمادین دینی را از نظر تیلیش اینگونه بیان کرده‌اند: ۱- در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است. ۲- مدلول غیر مطابقی آن نیز امری بسیار پیچیده است، زیرا فراتر از ماده و محسوسات است و امکان سخن گفتن از این امر پیچیده جز به زبان نمادین وجود ندارد و ۳- مدلول غیر

¹ Self transcending

² Affirmation and Negation

³ Transparency

⁴ Participation

مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود یعنی کارکرد نماد، نوعی شناخت خداست که مستلزم پیوند و ارتباط قلبی با اوست و دین از دیدگاه وی، مساوی با شناخت خداوند و پیوند قلبی با اوست نه چیز دیگری. (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۴۳) از میان این ویژگیها، برجسته‌ترین دلیل وی برای نمادین خواندن زبان دین، پیچیدگی متعلق نماد است. زیرا خداوند را به تعبیری «موجودی بکلی دیگر» که فوق درک انسانی است می‌داند که با زبان حقیقی و غیر نمادین نمی‌توان از وی سخن گفت. (تیلیش، ۱۳۷۶: ۵۷)

با بررسی این نظریه در مورد زبان قرآن و آیات آن می‌توان گفت این نظریه حداکثر بر این دلالت دارد که سخن گفتن از خدا و صفات او نمادین است و بیش از این چیزی را اثبات نمی‌کند و نباید آن را به کل آیات قرآن کریم تعمیم داد. به عبارت دیگر اکثر گزاره‌های قرآنی یا انشائی‌اند (که شرط سوم را ندارند) و یا اخباری‌اند (که همه شرایط را ندارند) و بسیاری از آیات نیز شرط اول یعنی مدلول غیر مطابقی را ندارند و شرط سوم نیز در بسیاری از آیات قرآن وجود ندارد و حتی اگر در آیاتی مدلول مطابقی هم اراده نشده باشد نمی‌توان آن را دارای زبان نمادین دانست زیرا قرآن دارای معنی ظاهری و باطنی است که در طول یکدیگرند. (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۴۳) حال باید دید روش علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* تا چه حد به این نظریه نزدیک بوده و آیا این نظریه در تفسیر او جایگاهی داشته یا اینکه وی قائل به این نظریه نبوده است؟

علامه خدا را وجود محضی می‌داند که دارای تمام کمالات وجودی و وحدتی است که عین ذاتش است و فرض اصلی برای او ممکن نیست و برای ذات او نه تعدد، نه اختلاف و نه هیچ گونه تعینی، چه مصداقی و چه مفهومی، تصور شدنی نیست (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۸) وی خدا را دارای صرافت و اطلاق ذات می‌داند که از تمام تعینات مفهومی و مصداقی (حتی خود تعین اطلاق) نیز به دور است که این مقام را مقام احدیت گویند و تمام تعینات دیگر خداوند مانند علم و قدرت از آن ظاهر می‌شوند (همان: ۳۰) پس وی این دیدگاه را که خداوند «موجودی بکلی دیگر»^۱ است را قبول ندارد. اگر خداوند «موجودی بکلی دیگر» باشد و لفظ موجود در مورد او و سایر موجودات به صورت مشترک لفظی باشد، دیگر عقل آدمی هیچ شناختی در مورد او می‌تواند به دست آورد و باعث تعطیلی عقل می‌شود و این با آیاتی که انسان را به تفکر و تدبر دعوت می‌کند مناسبتی ندارد. وی معتقد است که عقل بشر این قدرت را دارد که اوصاف حضرت حق را دریافته و علاوه بر درک آن، به بررسی و تحلیل آن نیز بپردازد. اما این فهم بدان معنا نیست که عقل آدمی به کنه صفات وی پی ببرد بلکه بشر در خور توان خویش می‌تواند معانی صفات را دریابد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۸/ ۵۷ و ۶/ ۱۰۲-۱۰۰) به گفته

۱. تیلیش خداوند را صرف الوجود و به تعبیر فیلسوفان مدرسی "وجود بما هو وجود" (esse qua esse) می‌داند و از این منظر وجود خداوند تنها امر غیرنمادین است، حال آنکه سخن گفتن از اوصاف و افعال خداوند، چنانکه در کلام سنتی رایج است، جز با زبان نمادین صورت تحقق نمی‌یابد.

وی: «مَثَل انسان در شناخت خداوند مثل کسی است که دو دست خویش را به آب دریا نزدیک کند و بخواهد از آن تناول کند، او فقط می‌خواهد آب بنوشد و ابدأ مقدار برای او مطرح نیست الا اینکه بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد.» (همو، ۱۳۷۰: ۲۲۷)

در خصوص مشخصه اول (مدلول غیر مطابقی داشتن آیات) از آنجا که علامه کل قرآن را حق و حقیقت می‌داند (همو، ۱۴۱۷: ۸/۳) که به سوی کمال نهایی انسان را سوق می‌دهد، لذا نمی‌تواند مدلول آن غیر مطابقی باشد. در مورد مشخصه دوم که مدلول غیر مطابقی را امری پیچیده دانسته که جز با زبان نمادین نمی‌توان از آن سخن گفت. علامه می‌گوید: «قرآن در اصول کلی، همان قواعد عرف عام را رعایت کرده است زیرا مخاطب قرآن عموم مردم هستند و باید با زبانی سهل و آسان و قابل فهم برای آنان مطالب بیان شود که قابل درک و در نهایت قابل عمل کردن باشد.» (همو، ۱۴۱۷: ۲/۵) لذا پیچیدگی مدلول نمادهای دینی نیز از آثار علامه منتفی می‌شود، هر چند قرآن معانی را در طول یکدیگر آورده که خواص نیز از قرآن بی بهره نمانند. (همو، ۱۳۷۴: ۸۱) در مورد مشخصه سوم (تعریف دین) که تبلیش دین را همان ارتباط قلبی و حضوری با خدا می‌داند، مرحوم علامه سه بعد کلی برای دین قائل است: اعتقادات، اخلاق و عمل. (همو، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۳۴ - ۱۳۵؛ ۱۳/۱ و همو، ۱۳۷۲: ۱۷ - ۱۸) وی در مباحث مختلف به مسأله دین پرداخته و به مناسبت، تعاریفی از آن ارائه نموده‌اند. علامه دین را منحصر در

نیایش و ستایش ندانسته بلکه آن را در همه شئون فردی و اجتماعی انسان دارای مقررات می‌داند. (همو، ۱۳۷۴: ۴۱) ایشان دین را قانون و راه رسیدن به سعادت دانسته و هدف نهایی را رسیدن به سعادت می‌دانند. وی در جایی دیگر حقیقت دین را یک رشته اعتقادات، راجع به آفرینش جهان و انسان می‌داند که دارای یک سلسله وظایف عملی است که زندگی انسان را به آن وظایف تطبیق می‌دهد. وی با توجه به منطق قرآن، دین را یک روش زندگی اجتماعی می‌داند که جهت تأمین سعادت است و از آن جا که زندگی انسان محدود به زندگی پیش از مرگ نیست، لذا این روش، هم باید مشتمل بر قوانین و مقرراتی باشد که با اعمال و اجرای آنها سعادت و خوشبختی دنیوی انسان تأمین می‌شود و هم مشتمل بر یک سلسله عقاید، اخلاق و عبادت باشد که سعادت آخرت را تضمین نماید و با توجه به اینکه حیات انسان یک حیات متصل است، هرگز این دو جنبه دنیوی و اخروی از هم دیگر جدا نمی‌شوند. (همو، ۱۴۱۷: ۸/۲۹۹) لذا این تعریف با تعریفی که تبلیش ارائه داده بسیار تفاوت دارد. بنابراین می‌توان گفت زبان نمادین تبلیش در روش تفسیری علامه طباطبایی هیچ جایگاهی نداشته، چرا که علامه به مبانی‌ای پایبند بوده که محظورات تبلیش را در بیان زبان دین به عنوان زبان نمادین، نداشته است. فضای فکری و فرهنگی غرب، به علت برخی مسائل از جمله تهافت‌های درون کتاب مقدس و ایمان گرایی، متفاوت با فضای فکری مسلمانان بوده که قرآن را وحی الهی دانسته و هیچگونه تناقضی

اما همه قرآن که زبان نمادین نیست. (اینجا مغالطه تعمیم جزء به کل صورت گرفته است.)

باید دید در تفسیر *المیزان* علامه طباطبایی، آیا زبان حیرت، رمزگونی و اشارت جایگاهی دارد یا خیر؟ علامه معتقد است نظام سخن قرآن متناسب با جهان بینی گوینده است و فهم آن، نقش کلیدی در شناخت معارف قرآنی دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۴) وی در تفسیر *المیزان* در آیات متعددی تأکید دارد که نحوه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب توسط پیام آوران الهی، در میان مردم روزگار آنان و تمامی مخاطبان شان قابل فهم بوده است و آنها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند. (همو، ۱۴۱۷: ۱۱/۱۳) وی شیوه و اسلوب بیانی قرآن را شیوه عرف عام می‌داند. (که البته فقط رعایت اسلوب عرف عام جهت فهم قرآن کافی نیست بلکه شرایط دیگری نیز در راستای فهم قرآن وجود دارد) (قدردان فراملکی، ۱۳۸۱: ۸۱) بعلاوه قرآن کریم خود اعلام می‌کند که زبان واقع نما و غیر رمزی دارد لذا نمی‌توان زبان قرآن را رمزی و نمادین تلقی کرد، مانند آیاتی چون: «إن هذا لهو القصص الحق و ما من إله إلا الله و إن الله لهو العزيز الحكيم» (آل عمران/۶۲)، «نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم و زدناهم هدى» (کهف/۱۳)، «تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق و ما الله يريد ظلما للعالمين» (آل عمران/۱۰۸). ضمن اینکه قرآن در بسیاری از آیات، خود را با صفاتی چون «نور»، «کتاب مبین» و «هدی» توصیف نموده است که

بنیادین با مسائل عقلی و علمی نداشته و به جای ایمان گرایی غربی، بر لزوم بهره گیری از عقل و تدبر در آیات تأکید داشتند.

زبان نمادین قرآن از دیدگله برخی روشنفکران مسلمان برخی از روشنفکران متأثر از فضای فکری- فلسفی مغرب زمین، نظریه نمادین بودن زبان کتب مقدس را به قرآن سرایت داده‌اند. از جمله آنان که نقش محوری در این زمینه دارد دکتر عبدالکریم سروش می‌باشد. وی زبان دین را زبان حیرت و اشارت می‌داند: «دین امری راز آلود و حیرت افکن است و این ضد قشریت است و آن وضوح و دقت و قشریتی که از یک ایدئولوژی می- خواهند در دین وجود ندارد.» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۲۶) آقای مجتهد شبستری نیز از جمله کسانی‌اند که زبان قرآن و گزاره‌های وحیانی را نمادین و رمزی می‌دانند و این مسأله را از دستاوردهای دین شناسی جدید تلقی می‌کنند. «... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت، از متون دینی توضیحی رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۶۷)

در بررسی این دیدگاه‌ها به این نتیجه میرسیم که آنها قرآن را با نگاهی غیر معرفت بخش به گزاره‌های آن می‌بینند که اگر هم بر فرض قابل فهم باشد، پشتوانه واقعی ندارد و از ارزش ساقط می‌شود و چیزی جز معنای حدسی و ظنی وجود ندارد و این نقض غرض دین است که خود را راه نجات و هدایت آدمیان می‌داند اما به گونه‌ای ظنی و نه قطعی سخن بگوید. ضمن اینکه ممکن است در قرآن از زبان نمادین استفاده شده باشد

این مطلب با بیان حیرت افکن بودن و رمزی بودن کل زبان قرآن سازگاری ندارد.

البته علامه معتقد است که در زبان دین بعضی مواقع از تمثیل استفاده شده است که به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود: الف) داستان امر ملائکه و ابلیس بر سجده بر آدم^۱ که علامه آن را امری تکوینی می‌داند نه تشریحی. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۲۳ - ۲۷) ب) داستان بهشت و هبوط آدم که علامه به صورت احتمال، تمثیلی بودن آن را ذکر می‌کند. (همان: ۱۳۲/۱) ج) مخاطبه خداوند با زمین و آسمان را که خداوند آنها را امر به آمدن می‌کند «... فقال لها و الارض ائتیا طوعاً أو کرهاً قالتا أتینا طائعين» (فصلت/ ۱۱) از باب تمثیل صفت ایجاد و تکوین براساس فهم عرفی می‌داند. (همان: ۳۸۷/۱۷) وی درباره آیه مخاطبه دیدگاهی متفاوت دارد و آیه مذکور را دارای دو سطح و دو مرتبه میدانند. در سطح اول خطاب آیه، فهم و شعور ساده عرفی است و در سطح دوم مخاطب آیه کسی است که توانایی فهم و درک معنای حقیقی آن را دارد. بر اساس سطح اول زبان، زبان نمادین است و اما بر طبق سطح دوم زبان، زبان حقیقی است و این زبان مبتنی بر پذیرش فهم و شعور برای همه موجودات هستی است، با این قید که موجودات هستی هم دارای مراتباند و هم فهم و شعور آنها دارای مراتب است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۳۶۶) د) علامه در تفسیر آیه ۷۲ سوره احزاب در مورد عرضه امانت بر آسمانها و زمین، کوه و امتناع آنها از تحمل آن

و پذیرفتن انسان، پس از نقل چند دیدگاه می‌گوید: مقصود از امانت، ولایت الهی و مراد از عرضه آن به آسمان، زمین و کوه، مقایسه استعداد انسان با دیگران است. (همان: ۳۴۹/۱۶) ه) غضب یونس پیامبر بر قومش: علامه می‌گوید کار او مانند کسی است که بر مولای خود غضبناک شده و چنین گمان کرده که مولایش بر وی دست نخواهد یافت. (همان: ۳۱۵/۱۴) البته وجود زبان تمثیلی در تفسیر علامه طباطبایی به صدها مورد بالغ می‌شود که تفسیر آیه معراج (اسراء/ ۱) و تفسیر حروف مقطعه از آن جمله‌اند. باید توجه کرد که علامه تأکید می‌کند که زبان قرآن بر معانی و لایه‌های گوناگون باطنی مشتمل است و درباره تفسیر و شناخت زبان ظاهری قرآن روش و قاعده‌ای ارائه نمی‌دهد که عرفی است یا نیازمند به قواعدی افزون بر روش عرف است. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: ۸۰)

وی در جایی دیگر می‌نویسد: «این مثال اینچنین به ما می‌گوید که واقعیتهای عالم مشهود، نمودهای مناسبی برای ترسیم عالم غیب و حقایق معنوی است. از این رو مثل باورهای درست در نفس مؤمن، چونان آب فرو ریخته از آسمان است که در رودهای گوناگون جاری می‌شود و مردم از آن بهره می‌گیرند و دل‌های آنان زنده می‌شود و خیر و برکت در آن قرار می‌گیرد و مثل اعتقاد باطل در نفس کافر همانند کفهای روی سیل است که دوام و قوام ندارد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۳۸) ایشان همچنین در رانده شدن شیاطین با شهاب‌های آسمانی بر آن است که «احتمال دارد این سخن از قبیل

۱. اعراف/ ۱۱ و تورات، سفر تکوین، باب دوم و سوم

ترسیم یک چیز برای شنونده می‌داند، یعنی جمله یا داستانی که معنای نظر گوینده را به شیوه استعاره تمثیلی به ذهن شنونده منعکس می‌نماید. مانند: «مثل الذین حملوا التوراه ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا» (جمعه/۵) (همان: ۱۵۹/۲) به عبارت دیگر، تمثیل همان توصیف یا تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس است و برای تقریب به ذهن شنونده در توصیف یک امر، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است، (همان: ۲۰۲/۱۳ و ۱۲۵/۱۵) چرا که ضرب المثلهای در جای خود دارای یک منشأ عینی بوده‌اند، هرچند ما از آن آگاه نباشیم. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۰۵)

بنابراین از نظر علمای اسلامی، تمثیل، تبیین یک حقیقت ماورای طبیعی با کلماتی مأنوس در میان ما آدمیان ساکن در سرزمین طبیعت و ماده است و اگر ما به اینگونه تعبیرات قرآنی مجاز تلقی می‌کنیم، منظور مجاز ادبی و لغوی است نه مجاز فلسفی که مفادش نفی واقعیت داشتن است. البته این مفاهیم ممکن است برای عموم مردم که با آن آشنا نیستند مجاز باشد ولی برای کسانی که با قرآن آشنا و مأنوس‌اند، حقیقت است که در پرتو وضع تعینی پدید آمده نه مجاز (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۰۷) لذا با وجود پذیرش مثل و تمثیل در قرآن، نمی‌توان هر گزاره‌ای از قرآن را بر تمثیل حمل کرد بلکه در این حمل، نیازمند قرائن، شواهد عقل یا نقلی و ... هستیم. مرحوم علامه نیز در عین اعتقاد به تمثیلی و نمادین بودن داستان، واقعیت داشتن آن را نیز مد نظر داشته است. شهید مطهری شاگرد ایشان نیز تأکید

تمثیل حقایق غیرحسی در قالب صورتهای حسی باشد که برای نزدیک کردن به فهم حسی بیان شده است. «همچنین مواردی چون عرش، کرسی، لوح و کتاب. (همان: ۱۲۴/۱۷) و جریان عالم ذر (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱۷) و جریان شکافتن قلب پیامبر و بیرون آوردن حسد و کینه از آن را نیز یک ظهور مثالی و تحقق نشئه برزخی می‌گیرد؛ (همان: ۳۱۷/۲۰)

وی در تحلیل این موضوع می‌نویسد: «از آنجا که فهم عموم مردم با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک نماید و از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار اختصاص به گروه خاصی ندارد بلکه خطاب عامه دارد و همچنین از آنجا که قرآن مشتمل بر تأویل است، لذا این خصوصیات موجب شده که بیانات قرآن کریم جنبه مثل داشته باشد. یعنی قرآن کریم معنایی را که برای ذهن مردم آشنا بوده گرفته، معارفی که برای مردم ناشناخته بوده در قالب آن معانی ریخته تا مردم آن معارف را بفهمند. لذا بیانات لفظی قرآن، مثلهایی است برای معارف حقه الهی و خداوند برای اینکه آن معارف را بیان کند آنها را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و گریزی از آن نیست زیرا عموم مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند از این رو باید معانی کلی را نیز در قالب حسیات به آنان فهماند.» (آل عمران/۷) (همان: ۶۳/۳ - ۶۰)

اما در مورد اینکه در قرآن از تمثیل و مثل استفاده شده است آیا می‌توان برخی آیات قرآن را نمادین دانست یا خیر؟ علامه طباطبایی، مقصود از مثل را

داشتند که سمبلیک بودن داستان با حقیقی بودن مواد آن ناسازگار نیست. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۲) لذا منظور از تمثیل از نظر علامه، قصه‌ای نیست که هیچ واقعیت خارجی ندارد بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته به صورت محسوس بازگو شده است. البته باید توجه داشت که نماد و مثل آیینة تمام نمای مرجع خود نبوده و دارای برخی شباهتها از مثل خود می‌باشد نه همسان در همه خصوصیت‌های آن، لذا نباید مدلهای را به جای خود واقعیت نشانند. تشبیه گری در دین نیز از همین سوء برداشت از نمادها و تعابیر تأویل پذیر پدید می‌آید که باید از آن اجتناب کرد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۱۱-۳۱۲)

چنان که روشن است، تمثیل با تمام معانی چهارگانه ذکر شده، تنها در بخشی از آیات قرآن انعکاس یافته است، چنان که در روایت نبوی یک بخش از پنج بخش قرآن به عنوان امثال معرفی شده است. اما آنچه در بیان مرحوم علامه آمده ناظر به تمام بیانات قرآنی است و این نکته ای است بس دقیق و قابل توجه. (نصیری، ۱۳۷۹: ۳۲)

به عبارت دیگر، مرحوم علامه تمام قرآن را مثلی برای حقایق می‌داند که نزد خدا هستند و فهم آن حقایق، برای بشر ممکن نیست و آنها در قالب الفاظ نمی‌گنجند.^۱ لذا اینها حقایقی‌اند که در روز قیامت به

^۱ نظریه تلبیش هم تبیینی برای همین مسئله در لفظ نگنجیدن امر الهی است؛ تبیینی برای ارتباط امر قدسی و متعالی دین با زبان به مثابه امری زمینی و انسانی.

طور کلی آشکار می‌شوند. تأویل قرآن حقیقتی است در ام‌الکتاب نزد خداوند و مرتبه غیب و در مرتبه تنزیل، در حکم مثال برای حقیقت است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲ و ۷۲/۳)

وی به مسأله امثال در قرآن به گونه‌ای فراتر از آنچه تاکنون گفته شده نگریسته است. گذشته از این که ایشان بر استفاده قرآن از ضرب المثل برای تفهیم مقاصد خود صحه گذاشته و در مواردی بر کاربرد تمثیل به معنای زبان نمادین در قرآن پای فشرده، معتقد است قرآن دارای دو وجود است: وجودی ماورایی و لاهوتی که در لوح محفوظ تحقق دارد و وجودی لفظی و ناسوتی که در اختیار ما گذاشته شده است و از آن جا که معارف قرآن از مرتبه ای بس بالا فرود آمده و در قالب الفاظ برای زمینیان انعکاس یافته، به ناگزیر، بیانات لفظی آن به صورت امثال به آن حقایق ماورایی اشاره دارد، چنان که در تمام فرهنگ‌ها متداول است که معارف ژرف و بلند را در قالب امثال فرود آورده و برای مردم قابل فهم می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۶۱)

از میان صاحب نظران شیعه 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 می‌داند. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳/ ۲۰-۲۱) به نظر علامه طباطبایی «زبان تمثیلی، معانی ناشناخته را با آنچه شناختنی و معهود ذهن عموم است، بیان می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۶۲) کاربرد مثل در قرآن از آن روست که آسانترین راه

رمزی و خیالی اثرگذاری خود را از دست می‌دهد.»
(شدید، ۱۴۰۴: ۳۵)

نقد این مفسران در رد دیدگاه‌هایی است که زبان کل آیات قرآن را نمادین دانسته و در صدد نفی واقع‌نمایی، معرفت بخشی و حجیت ظواهر آیات قرآن بوده‌اند. باید گفت تمثیل در ذهن برخی از مفسران در چند معنا تصور و استعمال شده است: ۱- ضرب المثل و تشبیه؛ ۲- نمادانگاری همراه با معرفت بخشی (مانند نظر علامه طباطبایی و شهید مطهری) و ۳- نمادانگاری بدون واقع‌نمایی و معرفت بخشی. (مانند احمد خلف الله) دیدگاه اول مورد پذیرش و دیدگاه سوم مورد انکار غالب متفکران و اندیشمندان اسلامی است. اما دلیلی بر رد دیدگاه دوم نداریم چون استنباط آموزه‌ها و پیامها از قصص قرآن با الغای خصوصیت و تنقیح مناط در نزد مفسران امری پسندیده است و آیت الله معرفت آن را به صورت قانونمند بیان کرده است. (معرفت، ۱۳۸۳: ۸/۲۹) اینگونه اختلاف نظرهای ظاهری در اثر روشن نبودن مفاهیم و تعریف نشدن واژگانی همچون سنبل و تمثیل به وجود آمده است.

علامه طباطبایی و نظریات انشایی بودن زبان قرآن این نظریات مبتنی بر این عقیده است که گزاره‌های دینی، انشایی^۱ هستند و ناظر به خارج نیستند و از آن حکایت نمی‌کنند و لذا قابل صدق و کذب نیستند که برخی نیز آنها را غیر شناختاری (عدم توصیف‌گری واقع) بیان می‌کنند. در قالب این تئوری، چهار نظریه ارائه شده است

برای تبیین حقایق و دقایق باشد تا عالم و عامی هر دو، و هر یک در سطح و مرتبه خاص خود، از آن بهره‌مند شوند.» (همان: ۱۵ / ۱۲۵)، چون «هدایت دینی اختصاص به طایفه خاص و متخصص ندارد و در آن سطح فکری عموم رعایت می‌شود؛ فهم همگانی بشر نیز از لایه محسوسات مادی و طبیعی فراتر نمی‌رود، پس برای اینکه معانی غیر مادی تفهیم شود، امثال ضرورت می‌یابد.» (همو، ۱۴۱۷: ۳ / ۶۲)

به اعتقاد وی «درست است که منتهای قرآن، عام و برای عموم مردم است، لیکن اشراف بر حقیقت معانی و لب مقاصد آنها، ویژه اهل دانش از بین کسانی است که حقایق امور را تعقل می‌کنند و بر قشرها و ظواهر آنها منجمد نمی‌شوند. بنابراین زبان قرآن در برخی موارد، تمثیلی و نمادین بوده است و هر قدر زبانی نمادین‌تر باشد، باید بیشتر مورد تحلیل منطقی قرار گیرد.» (همان: ۳۲ / ۱۶)

عده‌ای با نقد این رویکرد می‌گویند: «اگر پای این گونه توجیها و تفسیرها به قرآن کشیده شود، می‌توان علاوه بر انکار معجزات پیامبران، غالب مباحث تاریخی قرآن را انکار کرد و آنها را از قبیل تمثیل یا به تعبیر امروز، به شکل سمبلیک دانست.» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۱: ۲ / ۱۵۷) محمد شدید نیز در نقد این نظریه چنین می‌نویسد: «اگر داستان عزیر (بقره/۲۵۹) را سمبل، تمثیل و اسطوره بدانیم، دیگر پیام و تأثیر نخواهد داشت، زیرا پیام تربیتی و تأثیر قوی داستان در جانها در صورتی است که حوادث واقعی بازگو شود و گرنه داستان

^۱. Phrase logical

(ابراز احساسات، زبان نمادین دینی، تفسیرهای آیینی از زبان دینی و نظریه اسطوره های دینی) که دو نظریه آن (نمادین و اسطوره‌ای) طرفدارانی در میان مسلمانان نیز دارد. (عنایتی راد، ۱۳۷۶: ۳۵) در ادامه، همان دو مورد بررسی قرار می‌گیرند و از آنجا که نظریه اسطوره‌ی زبان دینی (همان طور که قبلا بیان شد) شباهت معنایی با رمز، کنایه، اسطوره و استعاره دارد، آنها نیز از نظر علامه بیان خواهد شد.

بر اساس تعریف منطقیان، جملات از نظر معنا دوگونه‌اند: جملات قابل صدق و کذب که آنها را اخباری می‌نامند و دیگری جملات غیر قابل صدق و کذب که آنها را انشایی می‌نامند و اقسام گوناگونی چون امر، نهی، استفهام، آرزو، ندا، عاطفه، سوگند و ... دارند. (المظفر، بی تا: ۵۸) وجود هر دو نوع زبان اخباری و انشایی در قرآن مورد اتفاق است. موضوع مهم چگونگی تجزیه و تحلیل این دو گونه است.

الف) زبان مجاز^۱ و استعاره^۲ از دیدگاه علامه طباطبایی یکی از اصول اولیه عقلایی می‌گویند 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 می‌شمارند که مجال برای معنای حقیقی مسدود باشد و 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 ندانسته‌اند، 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 می‌آورد که نمی‌توان 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)

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، بی‌آنکه استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، مجاز و امثال آن پیش آید. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۶۴) براساس این دیدگاه، ادعای مجازی یا استعاری و تمثیلی بودن بسیاری از تعابیر و عبارات قرآن، بی‌اساس خواهد بود و استعمال مجازی منحصر به مواردی خواهد شد که حمل حقیقی ناممکن و چاره‌ای جز تمسک به مجاز نباشد.

مرحوم علامه با تخطئه دیدگاه تمثیل‌گرایی و مجاز‌گرایی افراطی و بی‌ضابطه، که مستلزم رمزی

^۱. Metonym

^۲. Metaphor

حقیقت و مجاز در بیانات قرآنی، ارائه دادند، راه بر هرگونه نمادگرایی غیر موجه و بی دلیل بسته می‌شود^۱ و قلمرو بیانات مجازی و استعاری نیز بسیار محدود می‌گردد. توضیح این مجمل بدین شرح است که علامه طباطبایی از میان نظریات ملاک معنا به نظریه مصداقی معنا^۲ (طباطبایی، بی تا: ۱۶ و نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۶) قائل است و در بحث کارکرد یا استعمال نیز غایت محور و کارکردگراست، (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۳۲۳-۳۲۵ و نقوی، ۱۳۸۹: ۱۹۸) یعنی ملاک اطلاق معنای حقیقی و عدم اطلاق آن، به بقای اثر و غایتی است که از اشیاء انتظار می‌رود یعنی ملاک کاربرد اسم، بقای اثر و خاصیت اولیه است. (همان: ۲/ ۳۲۵-۳۲۳)

علامه در مورد ربط نظریه غایت و اوصاف الهی چنین توضیح می‌دهد که انس و عادت ما به ماده و طبیعت باعث می‌شود با شنیدن هر اسمی، معنای مادی آن به ذهن متبادر شود و مصادیق مادی آن به خاطر آید، لذا هر کلامی را هم که در مورد خدا می‌شنویم مقید به قیودی می‌کنیم که در خود ما مقید به آنهاست مانند

^۱. کسانی که به استناد حقیقت داشتن قرآن، ورود مجاز در قرآن را نفی کرده‌اند، مجاز ادبی را در مقابل حقیقت فلسفی قرار داده‌اند، در حالیکه قائلان به وقوع مجاز در قرآن هرگز در حقیقت داشتن قرآن تردید نکرده بلکه سخنان مربوط به استعمال کلام در غیر ما وضع له است، همان سان که سمبلیک دانستن زبان قرآن به استناد ورود مجاز در آن نیز خطای بین و ناشی از خلط مجاز ادبی با مجاز فلسفی است. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۳۰۴)

^۲. معانی نه مصداق خارجی هستند و نه مفاهیم ذهنی، بلکه معنا آن طبیعت کلی‌ای است که از تمام خصوصیات منسلخ شده و وجود آن به وجود افراد است.

شمردن اکثر یا تمام بیانات متون مقدس از جمله قرآن است و تحدید قلمرو مجاز می‌نویسد: «تکلم و سخن گفتن خدا با انسان بدین معنی است آنچه را که خدا آن را به پیامبران اختصاص داده و سایر مردم از درک آن عاجزند همچون وحی، سخن گفتن با خدا، روح، ملائکه... همگی از امور حقیقی و واقعی هستند و پیامبران وقتی از این امور سخن گفته‌اند، بر سبیل مجاز نبوده است.

پس چنین نبوده است که مثلاً از قوای عقلی داعی به خیر مجازاً به ملائکه، و آنچه را قوای عقلی به ادراک انسان القا می‌کنند، از آن مجازاً به وحی تعبیر کرده باشند، یا از مرتبه عالی این قوی به روح القدس و روح الامین و از قوای شهویه و غضبیه به شیاطین و جن و از افکار پست و فاسدکننده به وسوسه، تعبیر کرده باشند، بلکه آیات قرآنی و بیانات انبیای سلف ظهور در آن دارد که آنان از این سخنان معنای مجازی آن‌ها را اراده نکرده و از باب تمثیل سخن نگفته‌اند، اگر چنین بود آنگاه تمام حقایق الهی موجود در قرآن را می‌توانستیم به امور مادی صرف که نافی هرگونه ماورای ماده باشد، تأویل کنیم.» بدین معنا که در عین پذیرش مجاز در قرآن، اساس مفاهیم قرآن را حمل بر معانی حقیقی می‌نمودند، مگر آنکه قرینه و حجت روشنی بر معنای مجازی باشد و در همه معارف آن (الهیات، آخرت شناسی، قصص و داستانها) مفهوم نمادها، عاری از واقعیت نمی‌باشد. (همان: ۲/ ۳۱۴) با تبیینی که مرحوم علامه از رابطه لفظ و معنی و به دنبال آن مسأله

مکان و زمان، لذا براساس قاعده غائیت و کارکردگرایی می‌توان اسماء و صفاتی را که در آیات و روایات برای خدا (و امور مجرد) به کار رفته است به همان معنای انسانی به کار برد هرچند از نظر مصداق، خدا و انسان اصلاً قابل مقایسه نیستند. (همان: ۱۳/۱ - ۱۲) به دیگر سخن، نمی‌توان هر صفتی را در مورد خداوند به صورت مجازی به کار برد، بلکه با پیرایه کردن آن صفت از نقص و حدود، می‌توان آن را به صورت حقیقی به خداوند اسناد داد.

از جمله مباحث دیگر در این زمینه ادعای هم جنس و هم ارز بودن کذب و مجاز است. به نظر می‌رسد این ادعا بی‌اساس باشد چون مبنای استعاره (مجاز) بر تأویل است بنابراین، از ادعای باطل و کذب متمایز است، زیرا آن کس که دعوی باطل می‌کند در گفتارش از تأویل پرهیز و براءت دارد. همچنین استعاره (مجاز) با کذب فرق دارد و از آن متمایز است، زیرا در استعاره شخص مجازگو، با قرینه‌ای که نصب می‌کند مانع از جریان کلام بر معنای ظاهری است، اما در کذب قرینه‌ای در کار نیست. باید گفت: علامه بین «مجاز و استعاره» و «غلط و دروغ حقیقی» فرق می‌گذارد. چه، اولی هرچند از نقطه نظر واقع‌بینی غیر مطابق با مصادیق واقعی است، اما آثار حقیقی و واقعی دارد. زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب بر آن را به دنبال دارد، ولی قسم دوم (غلط و دروغ) علاوه بر عدم مطابقت با واقع، بی‌اثر و لغو است. بنابراین، مجاز (و استعاره) با کذب و دروغ، اثر و نتیجه واحد و یکسانی ندارند.

(طباطبائی، ۱۳۶۴: ۲۸۳، ۲۸۴ و ۲۸۸) علاوه بر آن، صدق قضیه مجازی با بیان حقیقی قابل القا نیست، بلکه با همان بیان مجازی معلوم می‌شود. مثلاً کسی که می‌گوید: «علی علیه السلام شیر است» و «عمرو عاص شیر است»، هر دو قضیه اگر بیان حقیقی باشند، هر دو دروغند، ولی اگر بیان مجازی باشند اولی صادق و دومی کاذب است، نه اینکه اولی کذب مستحسن و دومی کذب مستقیح باشد. یکسان شمردن صدق و کذب حقیقت، با صدق و کذب مجاز درست نیست بلکه ملاک و ظرف صدق و کذب حقیقت با مجاز متفاوت است. (آریان، ۱۳۸۰: ۶۱)

از آنجا که علامه زبان دین را زبان عرف می‌داند که دارای صنایع ادبی نیز می‌باشد (و از جمله آن صنایع ادبی استعاره است) قرآن نیز برای بیان حقایق از آن استفاده کرده است. البته در ورای هر استعاره حقیقتی است که با توجه به معیارها و ضوابط علم بلاغت و در چارچوب مفاهیم دینی می‌توان آن استعاره را به حقیقت آن تحویل برد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲) وی حتی گزاره‌های انشایی قرآن را نیز که ناظر به واقع نیستند ناظر به ارزش، معنادار و معرفت بخش می‌داند (سالاری راد، رسولی پور، ۱۳۸۶: ۷۱) زیرا در این گزاره‌ها امری توصیف نمی‌شود بلکه مفاد آنها ارائه ارزش، ایده و برانگیختن عواطف است. (نصری، ۱۳۸۰: ۸۲)

ب) زبان رمز و اسطوره از دیدگاه علامه طباطبایی زبان رمز زبانی است که الفاظ در آن نقش پل را دارند و شنونده آگاه را از معنای ظاهری به مفهومی نهائی منتقل

می‌کند و گاهی معنای ظاهری الفاظ نیز مراد نیست. این نظریه می‌گوید گزاره‌های دینی، رمزی (سمبلیک) اند بدین معنا که نشان از اموری در جهان طبیعتند، وقتی در کتاب مقدس گفته می‌شود خداوند شبان و صخره من است، شبان نشانه مشیت الهی و صخره، نماد پناهگاه بودن اوست. (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۷) طبق این دیدگاه عارفان و صوفیها ظهور قرآن را رها کرده و همه آیات قرآن را بر معانی خاص تأویل می‌کردند. علامه در نقد این دیدگاه می‌گوید: «اگر چنین باشد هرکس که به خود جرأت تفسیر و تأویل آیات را می‌دهد و همچنین آیات قرآن فقط برای استفاده صوفیان و آشنایان به علم ابجد، اعداد و نجوم نازل نشده که بجای استفاده از ظواهر آیات به تفسیر ابجدی پردازند.»

این نظریه در میان غریبان چند تقریر دارد و قبل از ایشان در میان عرفای اسلامی امری شناخته شده بوده و به صورت جزئی نیز مورد تأیید علامه بوده است، زیرا وی با اشاره به بعضی روایات که مبنی بر وجود معنای باطنی برای قرآن و تفسیر بعضی حروف هستند می‌گوید آن روایات با حفظ ظواهر قرآن درصدد گشودن معنای ژرف آن است که با حجیت ظاهر قرآن قابل جمع است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱)

گاهی نیز منظور از رمز، اسطوره به معنی خبرهای دروغ و خرافی است که هیچگونه واقعیتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۰/۷ و ۶۶/۹) و برخی معتقدند که دین با زبان اسطوره، نگرش و تفکر خود را درباره

هستی بیان کرده است. (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۹) آنان حکایت‌های قرآنی نظیر داستان موسی و همسرش، یوشع ابن نون و مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان را در زمان سومین جانشین وی، صرف حکایت، داستان و نه واقعیت وصف می‌کنند. علامه طباطبایی در نقد آنان می‌گوید: «این سخن خود خطای بزرگی است زیرا مسأله داستان نویسی و فنون آن هیچ ربطی به قرآن کریم ندارد زیرا قرآن، کتاب تاریخ و رمان نیست بلکه قرآن کتابی است که هیچوقت به منظور حق و هدایت، از داستانهای باطل و گمراه کننده کمک نمی‌گیرد. چگونه کسی به خود اجازه می‌دهد که بگوید قرآن به منظور هدایت از رأی باطل و داستانهای دروغین، خرافات و تخیلیات نیز استفاده کرده است؟ چطور ممکن است کتابی که حق است و باطل در آن راهی ندارد در طریق دعوتش از باطل استفاده کند و در یک قضیه‌ای که ایراد می‌کند چطور تصور می‌شود، هم بفرماید: «إِنَّه لَقَوْلُ فَصْلٍ وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق/۱۳) و هم در بیان آن، مسامحه و سهل انگاری کرده باشد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۵/۷-۲۳۷) علامه موضوع زنده شدن پس از مرگ تعدادی از بنی اسرائیل (بقره/۲۳۴) و نزول دو فرشته (هاروت و ماروت) را برای تعلیم سحر به مردم (بقره/۱۰۲) حمل بر حقیقت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۵/۷-۳۳۶ و ۲۳۴/۱) و آنها را اسطوره نمی‌داند. بطور کلی ایشان با توجه به حقیقت و هدف قرآن، وجود زبان اسطوره را در آن نمی‌پذیرند.

می‌کند و گاهی معنای ظاهری الفاظ نیز مراد نیست. این نظریه می‌گوید گزاره‌های دینی، رمزی (سمبلیک) اند بدین معنا که نشان از اموری در جهان طبیعتند، وقتی در کتاب مقدس گفته می‌شود خداوند شبان و صخره من است، شبان نشانه مشیت الهی و صخره، نماد پناهگاه بودن اوست. (علیزمانی، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۷) طبق این دیدگاه عارفان و صوفیها ظهور قرآن را رها کرده و همه آیات قرآن را بر معانی خاص تأویل می‌کردند. علامه در نقد این دیدگاه می‌گوید: «اگر چنین باشد هرکس که به خود جرأت تفسیر و تأویل آیات را می‌دهد و همچنین آیات قرآن فقط برای استفاده صوفیان و آشنایان به علم ابجد، اعداد و نجوم نازل نشده که بجای استفاده از ظواهر آیات به تفسیر ابجدی پردازند.»

این نظریه در میان غریبان چند تقریر دارد و قبل از ایشان در میان عرفای اسلامی امری شناخته شده بوده و به صورت جزئی نیز مورد تأیید علامه بوده است، زیرا وی با اشاره به بعضی روایات که مبنی بر وجود معنای باطنی برای قرآن و تفسیر بعضی حروف هستند می‌گوید آن روایات با حفظ ظواهر قرآن درصدد گشودن معنای ژرف آن است که با حجیت ظاهر قرآن قابل جمع است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱)

گاهی نیز منظور از رمز، اسطوره به معنی خبرهای دروغ و خرافی است که هیچگونه واقعیتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۰/۷ و ۶۶/۹) و برخی معتقدند که دین با زبان اسطوره، نگرش و تفکر خود را درباره

بحث و نتیجه گیری

دیدگاه علامه طباطبایی راجع به زبان قرآن، شناختاری و ناظر به واقع است. وی معتقد است خداوند بر اساس عرف عام عقلا با بشر صحبت کرده است و در زبان خود از برخی صناعات ادبی عرف نیز برای تفهیم بهتر، سریعتر و تشبیه معقولات به محسوسات (به دلیل انس بشر به ماده و امور محسوس) استفاده کرده است. لذا دیدگاه وی را می‌توان دیدگاه ترکیبی^۱ نامید.

از صنایع ادبی، وجود تمثیل در قرآن به معنای «تشبیه معقول به محسوس برای تفهیم غرض به مخاطب» مورد اذعان علامه است. وی تمثیل ادبی صرف را قبول داشته و اگر تمثیل به عنوان نماد انگاری به معنای اخص باشد یعنی قصه‌های قرآنی هر چند که واقع ناست ولی نماد و زبان حال و رمز و است، مورد قبول ایشان است، اما اگر مقصود آن است که قصه‌های قرآنی واقع نشده و اسطوره و خیال پردازی است، این مطلب با ظواهر قرآن، واقع نمایی و معرفت بخش بودن گزاره‌های آن (که دلایل درون متنی و برون متنی 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. از دلایل عقلی بطلان نظریه رمزی و نمادین بودن تمام قرآن می‌توان به ناسازگاری این نظریه با رسالت قرآن، قبح تحدی به امر ناشناخته، قبح تکلم با مخاطب با زبان عرفی، تفاوت ماهوی میان متون دینی مسیحیت و متون دینی اسلام و تأکید آیات و روایات بیشماری بر قابل فهم بودن قرآن است که از آن جمله به بقره/۱۸۲، ص/۲۹، ابراهیم/۱۴۱ و حدیث ثقلین و روایاتی که ملاک صحت روایات را تطابق با قرآن دانسته‌اند، اشاره کرد.

وی با اینکه وجود مجاز، استعاره و کنایه را در قرآن نفی نمی‌کند، اما آن را محدود دانسته و فقط در صورتیکه حمل معنای حقیقی ممکن نباشد و جمله همراه با قرینه صارفه‌ای باشد که معنای حقیقی را منع کند، آن را جایز می‌داند. زبان رمزی نیز به صورت ضمنی از آثار علامه قابل استخراج است (مانند حروف مقطعه)، اما زبان اسطوره به هیچ وجه مورد قبول علامه نبوده و وی آن را با حقیقت و هدف قرآن در تعارض می‌بیند.

منابع

- قرآن کریم
- آریان، حمید (۱۳۸۰)، مجازگویی و رمزگرایی در متون مقدس دینی، معرفت، شماره ۴۸.
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸) خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱. یکی از شاگردان علامه طباطبایی می‌گوید: «نظریه ای که زبان دین را مختلط از شیوه‌های گوناگون می‌داند، نظریه ای قوی است؛ یعنی اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست یا بر عکس اگر بگوئیم کلیه مفاهیم دینی نمادینند و هیچ مفهومی حقیقی یا عرفی نداریم، هیچکدام از آن دو نظر درست نیست؛ بلکه باید نوعی تفصیل قائل شد... زبان دینی در واقع همان زبان عقلایی است که مردم به کار می‌برند و شامل استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آنهاست؛ همانگونه که مشتمل بر مفاهیمی نمادین است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۶)

- ایلخانی، محمد و همکار (۱۳۸۸). *زبان نمادین پل* تیلش، قم: پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۱۰.
- باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
- تیلش، پل (۱۳۷۵). *پویایی ایمان*. ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۷۶). *ماهیت زبان دینی*، ترجمه مراد فرهاد پور و فضل‌الله پاکزاد، کیان، شماره ۳۲.
- حکمت، علی اصغر (۱۳۶۱). *امثال قرآن*، تهران: بنیاد قرآن.
- ذاکری، محمد اسحاق (۱۳۸۴). *زبان دین با رویکرد نقد نمادین بودن بیانات قرآن کریم*، تهران: کوثر معارف، پیش شماره ۱.
- رادفر، ابوالقاسم (۱۳۶۸). *فرهنگ بلاغی- ادبی*، تهران: انتشارات تهران.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۹). *قرآن و زبان نمادین*، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۲.
- زمخشری، محمود ابن عمر (۱۴۱۵). *تفسیر الکشاف*، قم: نشر البلاغه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۶). *زبان دین در فلسفه و کلام اسلامی*، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۲۳.
- سالاری راد، معصومه و رسول رسولی پور (۱۳۸۶). *بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی*، قم: اندیشه نوین دینی، شماره ۸.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۹). *تمثیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*، قم: موسسه امام خمینی (ره).
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). *فربه‌تراز ایدئولوژی*، تهران: صراط.
- شدید، محمد (۱۴۰۴). *منهج القصه فی القرآن*، عربستان: شرکت مکتبات عکاظ.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الاعلمی.
- _____ (۱۳۷۰). *الرسائل التوحیدی*، ترجمه علی شیروانی هرنندی، تهران: الزهراء.
- _____ (۱۳۷۴). *شیعه در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: صدرا.
- _____ (بی تا). *حاشیة الکفایة*، بی جا: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
- _____ (۱۳۷۲). *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- علیزمانی، امیر عباس (۱۳۷۵). *زبان دین*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عنایتی راد، محمد جواد (۱۳۷۵). *زبان شناسی دین از نگاه المیزان*، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۷۶). *زبان دین*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۱). *زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی*، قیسات، شماره ۲۵.
- محمد (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران: طرح نو.
- مظفر، محمد رضا (بی تا). *المنطق*، قم: دارالکتب العلمیه اسماعیلیان.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶). *التفسیر الاثری الجامع*، قم: موسسه التمهید.

- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *علل گرایش به مادگیری*، قم: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۱). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی و محمد لنگهاوزن (۱۳۷۵). *میزگرد زبان دین*، معرفت، شماره ۱۹.
- نصیری، علی (۱۳۷۹). *قرآن و زبان نمادین*، معرفت، شماره ۳۵.
- نقوی، حسین (۱۳۸۹). *زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- نصری، عبدالله (۱۳۸۰). *یقین گمشده*، تهران: سروش.
- ولسفنج، هری اویسترین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
- هوردون، ویلیام (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.