

دو فصلنامه علمی کتاب قیم
سال نهم (۱۳۹۸)، شماره بیست و یکم

موافقان تفه، دلای و مستندات

سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۱

مهدی عبادی^۲

چکیده

گروهی از مفسران قرآن با تمثیلی و نمادین دانستن برخی آیات قرآن کریم، نگاه جدیدی به گزاره‌های قرآنی داشته‌اند؛ ایشان معتقدند برخی آیات، دارای حقایق و معارفی هستند که باید با عبور کردن از معنای ظاهری به افق‌های معنایی گسترده‌تری در درون ماجرای نقل‌شده در آن‌ها دست یافت. دلیل موافقان این نظریه آن است که معارف بلند و متعالی در قالب الفاظ محدود و در گستره محاورات عادی، جای نمی‌گیرد و برای فهم دقیق‌تر آن‌ها باید از زبان تمثیلی و نمادین استفاده نمود. این دسته از مفسران، برای اثبات مدعای خود به ادله نقلی و عقلی استناد نموده‌اند.

در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، به این نتیجه دست یافتیم که دلیل مهم طرفداران این نظریه، وجود تفاسیر تمثیلی در روایات اهل بیت(ع) است. رایج بودن زبان تمثیلی در زبان عربی و قرآن کریم، ناتوانی عقل در درک کامل ماوراء طبیعت، تفهیم مطالب غامض و رفع تعارض میان علم و قرآن، از دیگر ادله قائلان به تمثیلی بودن برخی آیات قرآن بوده که در این نوشتار، بررسی و واکاوی شده است.

واژگان کلیدی: آیات قرآن، زبان تمثیلی، تفسیر نمادین و سمبلیک، ادله موافقان.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / abolghasem.6558@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی شاهرود، شاهرود، ایران/
ebadi@shmu.ac.ir

۱- طرح مسأله

گروهی از مفسران و محققان اسلامی از جمله علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی و شهید مطهری از شیعه و محمد عبده، مراغی و ابن عاشور از اهل سنت با تمثیلی یا نمادین یا سمبلیک دانستن برخی آیات و داستان‌های قرآن کریم، به تحلیل و تفسیر آیات قرآن اقدام کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۴ / جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ج ۳، ص ۲۲۴ / مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۴ / رشید رضا، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۷ / مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۷۸ / ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۴۰۶).

در صورت پذیرش این دیدگاه، گاهی منظور از «تمثیل، سمبل و نماد»، طرح بعضی داستان‌ها و توصیف برخی از شخصیت‌ها به‌عنوان یک ایده و آرمان است بدون اینکه واقعیت خارجی داشته باشد (خلف الله، ۱۴۲۰، صص ۱۱۹ به بعد / نیز ر.ک. خطیب، بی تا، ص ۲۸۰ / حسینی، ۱۳۷۸، ص ۹۸) اما گاهی منظور از «تمثیل، سمبل و نماد» انتقال یک پیام ویژه - بدون توجه به زمان و مکان - و ارائه الگوی تمام‌عیار، در قالب بیان یک داستان واقعی و توصیف یک شخصیت حقیقی است (قطب، ۱۴۱۵، ص ۱۸۷ / جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ج ۳، صص ۲۲۳-۲۳۰). با توجه به شأن کلام خدا و شواهد تاریخی و بیانات پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع) آنچه در قرآن مجید آمده است، نوع دوم است.

این گروه در مورد فلسفه وجود چنین گزاره‌هایی در قرآن، این‌گونه بیان داشته‌اند که: بیان معارف بلند و معنوی در قالب الفاظ محدود و وضع شده در چارچوب محاورات عادی به‌جز با استفاده از زبان تمثیلی و نمادین ممکن نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۹، صص ۲۱۴، ۳۵۶ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۲۵).

ذکر دلایل و مستندات و بررسی استدلال‌های موافقان نظریه تفسیر تمثیلی، امکان داوری اندیشمندان برای پذیرش یا رد دیدگاه مورد نظر را فراهم می‌آورد. بنابراین، سؤال اصلی این پژوهش آن است که دلایل موافقان تفسیر تمثیلی چیست و تا چه حد قابل پذیرش است؟

۲- منظور از تمثیل در نظریه تفسیر تمثیلی

قبل از بیان ادله موافقان نظریه تفسیر تمثیلی، ابتدا باید اصل نظریه و حد و حدود آن مشخص شود تا بتوان در مورد آن به‌درستی داوری نمود.

در تعریف نظریه تفسیر تمثیلی باید به چند نکته توجه گردد:

۱. اراده کردن دو یا چند معنا از برخی از کلمات یا عبارات، امری ممکن بوده و در زبان عربی واقع شده است (ر.ک. محقق حلی، ۱۴۲۳، ص ۵۳ / رشتی، بی تا، ص ۱۶۳). حتی اگر در مورد انسان‌های عادی چنین استعمالی را نپذیریم، در مورد خداوند و قرآن کریم، واقع شدن چنین امری بدون اشکال خواهد بود (عبدالله، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۹ / سبحانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۳۱).
۲. بر طبق روایات، قرآن کریم علاوه بر داشتن معنای ظاهری، در درون خود دارای معانی باطنی نیز هست (برقی، ۱۳۳۰، ج ۲، ص ۳۰۰ / صفار، ۱۴۰۴، ص ۱۹۶ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۸۳) که گاهی از آن به تأویل تعبیر می‌شود (ر.ک. معرفت، ۱۳۷۸، ص ۸۸).
۳. ظواهر آیات قرآن کریم حجت است و اگر تفسیری از آیات قرآن با هر روش و گرایشی منجر به ساقط شدن معنای ظاهری آیات قرآن گردد - خواه تفسیر تمثیلی از آیات باشد و خواه تفسیری غیر از آن باشد - قطعاً مورد قبول نبوده و باید مردود گردد (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۴ / معرفت، بی تا، ج ۱، ص ۲۹). به عبارت دیگر، در صورت حفظ نمودن حجیت ظاهر آیات قرآن، می‌توان تفسیر تمثیلی از گزاره‌های قرآنی را جایز دانست.
۴. برای ارائه کردن معانی و تفاسیر تمثیلی در قرآن کریم باید به دنبال دلیل و قرینه‌ای برای اثبات مدعا بود که با معیارها و ضوابط تفسیر منافات نداشته باشد؛ و لذا در صورت عدم بیان قرینه و منافات داشتن با روح قرآن و روایات، تفسیر تمثیلی مورد قبول نخواهد بود (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹، الف، ج ۳، صص ۲۹، ۲۲۶ / سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴).
۵. ممکن است برخی از تفاسیر ارائه شده از برخی آیات برای عموم افراد قابل درک نباشد و تنها برخی از محققان، آن معارف عمیق را درک نماید (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۲ / خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷).
۶. تمثیلی بودن آیه یا داستانی از قرآن کریم به معنای غیر حقیقی و غیر واقعی بودن نیست و این دو با هم قابلیت جمع شدن را دارند (ر.ک. قطب، ۱۴۱۵، ص ۱۸۷ / معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰). با در نظر گرفتن این مقدمات باید گفت: منظور از تفسیر تمثیلی آن است که «برخی از آیات قرآن علاوه بر معانی ظاهری خود، دارای حقایق و معارف عمیق در درون خود هستند که باید با عبور کردن از معنای ظاهری به افق‌های معنایی گسترده‌تری در درون ماجرای نقل شده در

آیات و گزاره‌های قرآنی دست یافت^۱ (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ج ۳، ص ۲۲۴ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۹، صص ۲۱۴، ۳۵۶ / علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۰).

به عبارت دیگر، منظور از این نگاه تفسیری، انتقال یک پیام ویژه خارج از حصار زمان و مکان و ارائه یک الگوی فرازمانی، در قالب بیان یک داستان واقعی یا توصیف یک شخصیت حقیقی است؛ لذا مقصود از تمثیلی بودن گزاره‌های قرآنی این نیست که مدلول مطابقی آن اراده نشده است.^۲

در نتیجه در تفسیر تمثیلی علاوه بر اشاره به معانی عمیق به وسیله زبان تمثیل، معنای سطحی و ظاهری نیز در همان سطح خودش اراده می‌گردد و پذیرفتن زبان تمثیل در قرآن هرگز به معنای راه یافتن امور خیالی، موهوم و عاری از حقیقت و واقعیت در قرآن نخواهد بود. همچنین هیچ منافاتی وجود ندارد که ظاهر داستانی را که مثلاً قرآن کریم بیان کرده است، در عالم خارج اتفاق افتاده باشد و از طرف دیگر معنا یا معانی تمثیلی هم از آیه یا داستان اراده شده باشد؛ همانند آنچه در ادامه در مورد داستان حضرت آدم (ع) از زبان برخی از مفسران نقل خواهد شد. بنابراین با توجه به حق بودن قرآن از یک طرف و مراتب مختلف موجود در فهم آیات قرآن از طرف دیگر و میزان قدرت درک و فهم انسان از سوی سوم، وقتی در مورد قرآن، از تمثیل سخن به میان می‌آید، قطعاً جایی برای راه یافتن داستان‌های خیالی و موهوم باقی نمی‌ماند؛ و لذا تمثیلی بودن امر به سجده در داستان حضرت آدم (ع) -از باب نمونه- به این معنا نیست که اصل دستور سجده واقع نشده و به عنوان داستانی تخیلی بازگو شده و ساخته و پرداخته ذهن

۱. ممکن است این معنا برخلاف مفهوم رایج از تفسیر تمثیلی باشد ولی با توجه به اینکه ما به دنبال معنایی از تمثیل و نظریه تفسیر تمثیلی هستیم که قابل حمل بر قرآن کریم باشد، این معنا را ارائه نموده‌ایم؛ البته این معنا از تمثیل، بیگانه با آنچه مفسران و محققان بیان کرده‌اند نیست که در متن به برخی از ایشان اشاره شده است.

۲. البته باید به این نکته هم اشاره کرد که در نظر طرفداران این نظریه، در قرآن دو نحوه تفسیر تمثیلی ارائه شده است: الف) برخی از گزاره‌های قرآنی تنها زبان حال هستند و باید بر نظریه تمثیل حمل گردند مانند آیه میثاق که البته این امر قطعاً به معنای غیرواقعی و غیرحقیقی بودن اخذ میثاق نخواهد بود (ر.ک. فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۲۸۳ / زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۱۵۸).

ب) در بعضی از آیات قرآن هم امکان جمع بین واقعی بودن گزاره‌های قرآنی و تمثیلی بودن آن آیه قرآن وجود دارد مانند آنچه برخی از مفسران ذیل آیه ۳۰ سوره مبارکه ق (تکلم خداوند با جهنم) توضیح داده‌اند (صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۷، ص ۲۹۲ / حقی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۲۷).

است و مطابق خارجی ندارد بلکه نحوه تمثیل به این معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹ الف، ج ۳، ص ۲۵۴). در صورت آشنایی با فرهنگ قرآن و خارج ساختن خود از چارچوب‌های تنگ حصارهای مادی، به خوبی آشکار می‌شود که تمثیلی بودن برخی از مطالب قرآنی با واقعی بودن آنها سازگاری دارد (نقی پورفر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲). با این توضیح معلوم می‌گردد که حمل آیه یا گزاره‌ای بر تمثیل، مانند حمل کلمه‌ای بر مجاز است چراکه برای هر دو مورد، قرینه و دلیل برای حمل برخلاف ظاهر باید وجود داشته باشد و در غیر این صورت آن آیه یا کلمه بر معنای تمثیلی یا مجازی حمل نمی‌گردد.

حال که منظور از نظریه تفسیر تمثیلی مشخص شد، به بیان ادله موافقان آن پرداخته و آنها را بررسی و واکاوی خواهیم کرد.

۳- ادله موافقان نظریه تفسیر تمثیلی

مفسران و قرآن‌پژوهان برای اثبات جواز و وجود زبان تمثیل در آیات قرآن کریم به دلایلی استناد کرده‌اند که مهم‌ترین آنها در ادامه مقاله مطرح خواهد شد^۱.

۳-۱- رایج بودن زبان تمثیلی در زبان عربی و قرآن کریم

خیلی اوقات زبان عمومی مردم در طبقات مختلف، به کار بردن زبان تمثیل است؛ مخصوصاً نقل حکایات و تمثیل‌های اخلاقی که محتوای درون آنها بر شکل ظاهری داستان غالب است، در بین ادیبان و شاعران هر زبانی مرسوم است و داستان‌های اخلاقی موجود در بوستان و گلستان سعدی و مثنوی مولوی (برای نمونه ر.ک. مولوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰) از مصادیق همین نوع هستند. تعبیرات تمثیلی در گفتگوهای روزانه نیز کم نیست؛ مثلاً می‌گوییم: «چشمان به هم ریخته او می‌گوید: دیشب به خواب نرفته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۷).

۱. لازم به ذکر است، طرفداران این نظریه به برخی از این ادله تصریح کرده‌اند و برخی از آنها هم از کلمات مفسران و محققانی که این نظریه را قبول دارند، برداشت شده است.

از یکی از ادبا و خطبای عرب نقل می‌کنند که در سخنان خود چنین می‌گفته است: «سل الأرض من شق أنهارك و غرس أشجارك و جنی ثمارك فإن لم تجبك حواراً إجابتك إعتباراً» (سید مرتضی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۴ / طبرسی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۰۷).

همچنین شاعر عرب گوید: «و قالت له العینان سمعاً و طاعة * و حدرتا کالدر لما ینقب^۲» (مقری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۶۷ / مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۱۴ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۱۱۰).
یا شعر عترة که می‌گوید: «فأزور من وقع القنا بلبانه * و شکا إلى بعبرة و تحمحم^۳» (زوزنی، ۱۴۱۰، ص ۳۶۲ / طبری، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص ۳۵۸ / مفید، ۱۴۱۴، ص ۵۱).

و شاعر دیگر می‌گوید: «إمتلاً الحوض و قال قطنی * مهلاً رویدا قد ملأت بطنی^۴» (ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۸۳ / طوسی، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۳۶۹ / ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۱۳).

یا در دعای صباح چنین آمده است: «اللهم یا من دلغ لسان الصباح بنطق تلبجه^۵» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۴، ص ۳۳۹). معلوم است که صبح واقعاً دارای زبان و نطق نیست، بلکه از باب تمثیل ذکر شده است.

در قرآن کریم هم خداوند، گزاره‌های مربوط به امور تکوینی را به صورت تمثیل ذکر فرموده است بدون آنکه از آن با عنوان تمثیل یاد کرده باشد (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۱۱ / مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۴۱۹). برای نمونه آیات شریفه ذیل را یادآور می‌شویم:

۱. از این زمین بیرس چه کسی راه نهرهای تو را گشوده است؟ و درختانت را غرس کرده و میوه‌هایت را رسانیده است؟ اگر زمین با زبان معمولی به تو پاسخ نگوید، به زبان حال جواب خواهد گفت.

۲. چشم‌ها به او گفتند: شنیدیم و اطاعت کردیم و همچون دری که سوراخ شود، اشک ریختند (برای دیدن نمونه‌های بیشتر ر.ک. مفید، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۲۳ / ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۱۹ / حسینی شیرازی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۶۹).

۳. «مرکب سواری من برگشت و از تیری که به سینه‌اش نشسته بود با اشک چشم و زمزمه‌ای که سر می‌داد به من شکایت نمود»؛ شاهد بر سر این است که شاعر در شعر خود، زبان حال مرکب سواری را به شکایت تعبیر نموده است، همان‌گونه که در قرآن، زبان حال جهنم بیان شده است؛ در شعر بعدی نیز شاهد بر سر نقل زبان حال است.

۴. «حوض پر شده و گفت: مرا بس است، مهلتی دهید که شکم خود را پر نموده‌ام»؛ برخی در توضیح این شعر آورده‌اند: «و الحوض لم یقل شیئاً و إنما أخبر عن إمتلائها و أنها لو كانت ممن ینطق لقلت: قطنی مهلاً قد ملات بطنی، فکذلك القول فی الآیة» (ابن ادریس، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۷۸).

۵. خدایا، ای آنکه زبان صبح را به گویایی تابش و روشنایی‌اش برآورد.

الف) در آیه مخاطبه خداوند با آسمان و زمین و جواب دادن آنها، مشخص است که نه خداوند با خطاب لفظی، آسمان و زمین را مورد گفتگو قرار داده است و نه این دو با لفظ، به قبول اطاعت از خداوند اعتراف نموده‌اند بلکه این بیان اشاره به قدرت پروردگار در خلقت آسمان و زمین است (شرف الدین، ۱۳۸۱، ص ۷).

ب) در گفتگوی خداوند با دوزخ^۲ نیز نه خداوند با خطاب لفظی با جهنم سخن خواهد گفت و نه جهنم با پاسخ لفظی، جواب خواهد داد، بلکه این آیه در صدد تذکر این نکته است که جهنم قابلیت پذیرش تمام معذبان در خود را دارد (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۸ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۲ / ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۵۳۸).

ج) آیه نزول قرآن بر کوه و خشوع آن^۳ نیز بسان آن است که اگر کسی به منظور حل یک مشکل به فکر فرورود، از فرط دشواری آن ممکن است دچار سردرد شود تا آنجا که گویی مغز او می‌خواهد متلاشی گردد؛ هضم معارف سنگین و پرمحتوای قرآن حتی برای موجودی به صلابت کوه هم دشوار است. در ادامه آیه شریفه آمده است: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (حشر: ۲۱ / ۵۹) یعنی چنین ماجرابی رخ نداده است که قرآن را بر کوه نازل سازیم و کوه از تحمل آن ناتوان گردد بلکه مقصود از ذکر این نکته یک ضرب‌المثل است که ذکر نموده‌ایم.

۱. ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت: ۴۱ / ۱۱):

سپس به آفرینش آسمان پرداخت درحالی‌که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد: «به وجود آید (و شکل گیرد)، خواه از روی اطاعت و خواه اکره!». آن‌ها گفتند: «ما از روی طاعت می‌آئیم (و شکل می‌گیریم)!»

۲. ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ۵۰ / ۳۰): (به خاطر بیاورید) روزی را که به جهنم می‌گوییم: «آیا پر شده‌ای؟» و او می‌گوید: «آیا افزون بر این هم هست؟!»

۳. ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (حشر: ۲۱ / ۵۹): اگر این قرآن را بر کوهی نازل می‌کردیم، می‌دید که در برابر آن خاشع می‌شود و از خوف خدا می‌شکافد!

۴. این‌ها مثال‌هایی است که برای مردم می‌زنیم، شاید در آن بیندیشید.

د) دوزخ در آیه پاره پاره شدن جهنم از شدت غضب^۱ درست همانند ظرف عظیمی است که روی آتش فوق العاده پرحرارتی گذارده‌اند و چنان می‌جوشد و زیرورو می‌شود که هر زمان بیم متلاشی شدن آن می‌رود یا همچون انسان خشمگینی که می‌جوشد و می‌خروشد و فریاد می‌کشد و نزدیک است منفجر گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲۴، ص ۳۲۷).

در نتیجه، تمثیل، طریقه و روشی در زبان عربی است و قرآن کریم هم به همین زبان نازل شده است و با به‌کارگیری طریقه‌ای که در زبان عربی رایج و معمول بوده، مردم را مخاطب قرار داده است (ر.ک. هاشم، بی‌تا، ص ۱۴۷) و همان‌گونه که امکان دارد در زبان عربی الفاظ دارای معانی تمثیلی باشند در قرآن هم ممکن است این امر دیده شود. علمای بلاغت در ادبیات عرب بر این نکته اذعان دارند که قرآن، روش‌های موجود در زبان عربی را تغییر نداده و علاوه بر استفاده نمودن از آن طرق، برای به کار گرفتن از آن‌ها نهی‌ای هم ننموده است (جرجانی، بی‌تا، ص ۳۶۱).

در نتیجه زبان قرآن هم مانند زبانی است که عقلای عالم از آن استفاده می‌نمایند و خداوند به‌منظور رساندن معارف خود به مردم، شیوه دیگری جز آن را انتخاب نکرده است (خوئی، بی‌تا، ص ۲۸۱/ نیز ر.ک. ملکی میانجی، ۱۳۷۷، ص ۲۵/ نجمی و هاشم‌زاده هریسی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۱). علامه طباطبایی می‌نویسد: «خدای تعالی در دعوت مردم و ارشادشان به زبان خود آنان حرف زده و در مخاطباتش با آنان و بیاناتی که برای آنان دارد، طبق عقول اجتماعی سخن گفته و به اصول و قوانینی تمسک کرده که در عالم عبودیت و مولویت دایر است؛ خود را مولی و مردم را بندگان، و انبیا را فرستادگانی به‌سوی بندگان شمرد ... این طریقه قرآن کریم است در سخن گفتن با مردم» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۷۵).

۳-۲- اشارات روایی

قائلان به نظریه تفسیر تمثیلی برای اثبات نظریه خود در مورد وجود تفسیر تمثیلی در قرآن به روایاتی تمسک کرده‌اند که امامان معصوم (ع) ضمن اشاره به معنای تمثیلی، این نوع تفسیر از آیات قرآن را در زمره معانی باطنی قرآن برشمرده‌اند.

۱. ﴿تَكَادُ تَمِيْزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (ملک: ۶۷/ ۸): دوزخ نزدیک است از شدت غضب پاره پاره شود؛ هر زمان گروهی در آن افکنده می‌شوند نگهبانان دوزخ از آن‌ها سؤال می‌کنند مگر انداز کننده الهی به سراغ شما نیامد؟»

درواقع یکی از موارد ارتباط ظاهر با باطن، تمثیلی و نمادین بودن معانی باطنی قرآن است به این معنا که لفظ برای رساندن به باطن معنایی، نقش نماد را ایفا می‌کند. البته چنانکه قبلاً اشاره شد، مقصود از نماد در قرآن در این‌گونه موارد با سایر نمادها متفاوت است چراکه در عین اینکه این الفاظ با معانی باطنی به معانی تمثیلی و نمادین اشاره دارند، خود در سطح ظاهر، بر لایه و بستری از معنا دلالت می‌کنند (ر.ک. نصیری، ۱۳۸۵، ص ۴۰).

در اینجا برای نمونه به چند حدیث که در آن‌ها اهل بیت (ع) از تفسیر تمثیلی برای بیان مفهوم آیات قرآن استفاده نموده‌اند، اشاره می‌گردد:

حدیثی از امام باقر (ع) درباره آیه شریفه ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾^۱ (مائده: ۵/۳۲) نقل شده است که حضرت فرمودند: مقصود رهایی بخشیدن از سوختن و یا غرق شدن است. گفتم: کسی که مردم را از گمراهی به راه راست سوق دهد چگونه است؟ فرمود: این تأویل بزرگ‌تر آیه است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۵، ص ۸۹).

در اینجا منظور امام این نیست که معنای حیات در آیه شریفه، هدایت است بلکه در جواب به پرسش راوی به این مطلب اشاره دارند که ارزش کار انسان‌هایی که هدایت دیگران را بر عهده دارند از نجات دادن افراد، در مقابل سوختن و غرق شدن کمتر نیست.

همچنین از امام باقر (ع) درباره تفسیر آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾^۲ (عبس: ۲۴/۸۰) روایت شده «راوی گفت پرسیدم: خوراک او چیست؟ امام فرمود: دانش او که آن را از کسی که باید فراگیرد، فرامی‌گیرد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۹۸).

روشن است که دانش نمی‌تواند معنای واژه خوراک در این آیه باشد زیرا آیات دیگر در ادامه تأکید می‌کنند که مراد از این واژه همان غذای مادی است که از گیاهان به دست می‌آید، چنانکه خداوند فرموده است: ﴿أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدائقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنعَامِكُمْ﴾^۳ (عبس: ۸۰/۲۵-۳۲).

۱. هر کس کسی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است.

۲. پس باید انسان به خوراکش بنگرد.

۳. ما آن را به صورت بارشی فروریختیم * آنگاه زمین را با شکافتنی شکافتیم * پس در آن دانه رویاندیم * و انگور و سبزی و زیتون و درخت خرما * و باغ‌های انبوه و میوه و چراگاه * تا [وسیله] استفاده شما و دام‌هایتان باشد.

در برخی از روایات این چنین برداشت تمثیلی و نمادین به طور مشخص تر و با وضوح بیشتری خودنمایی می کند.

قرآن کریم آنجا که به عبرت آموزی از حوادث و رخدادها امت های پیشین دعوت کرده، فرموده است: ﴿فَكَأَيُّ مَن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبُئْرٌ مُّعَطَّلَةٌ وَقَصْرٌ مَّشِيدٌ﴾^۱ (حج: ۲۲ / ۴۵). ظاهر این آیه بر این معنا دلالت دارد که باید از آثار به جای مانده از گذشتگان درس عبرت گرفت و راه ایشان دوباره طی نگردد.

اما ذیل همین آیه آمده است: «الْبَيْرُ الْمَعَطَّلَةُ، الْإِمَامُ الصَّامِتُ وَالْقَصْرُ الْمَشِيدُ، الْإِمَامُ النَّاطِقُ» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۵۲۵ / ابن بابویه، ۱۴۰۵، ص ۴۱۷). این هم نوعی تمثیل است یعنی هنگامی که امام در مسند حکومت قرار گیرد همچون قصر رفیع محکمی است که از دور و نزدیک، دیده ها را به خود جلب می کند و پناهگاهی برای همگان است؛ اما هنگامی که از مسند حکومت دور گردد و مردم اطراف او را خالی کرده باشند و نااهلان به جای او بنشینند به چاه پرآبی می ماند که به دست فراموشی سپرده شود، نه تشنه کامان از آن بهره می گیرند و نه درختان و گیاهان با آن پرورش می یابند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱۴، ص ۱۲۶).

در روایت دیگری ذیل همین آیه آمده است: «مقصود از چاه رهاشده، عالم گمنامی است که در گوشه ای منزوی شده و مردم از علم و دانش او بی بهره اند» (ابن بابویه، ۱۳۷۹، ص ۱۱۱ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۵۹). این معنای باطنی آیه است و رابطه بین ظاهر و باطن بر اساس زبان نمادین است؛ به این معنا که چاه آب، نمادی برای عالم است چنانکه تعطیلی آن، نماد کنار افتادن عالم و بی بهره ماندن مردم از دانش او است.

اما چاه آب از آن رو نماد پیشوا یا عالم و دانشمند است که معدن و محل جوشش است؛ از طرفی آب مایه حیات مادی و از سوی دیگر، عالم نیز معدن علم و محل جوشش آن است و علم، مایه حیات معنوی (ر.ک. نصیری، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

از این رو باید با بررسی و تأمل و با الهام گرفتن از این احادیث، نظریه تفسیر تمثیلی را در دیگر آیات قرآن هم جستجو نماییم؛ البته باید در این امر از ضوابط و ملاک هایی که بر این گونه تفسیر بیان شده است، غفلت نورزید و این نظریه را در تمام قرآن جاری نکرده و با این نوع

۱. چه بسیار قریه هایی ستم پیشه را هلاک کردیم و سقف هایشان فرو ریخت و چه بسیار چاه ها که بیکاره ماند و قصرهای رفیع گنج کاری شده، بی صاحب.

تفسیر، معنای ظاهری را تعطیل نکرد چراکه با دقت در تمام این روایت مشخص می‌گردد که امامان علاوه بر توجه به معنای ظاهری، به معانی تمثیلی و نمادین هم اشاره نموده‌اند.

۳-۳- ناتوانی عقل از درک کامل ماوراء طبیعت

قرآن کریم در موارد فراوانی از عقل سخن به میان آورده است. برای پی بردن به اهمیت عقل در قرآن همین بس که از دیدگاه قرآن کریم کسانی که از قوه اندیشه و تفکر استفاده نمی‌کنند کر و لال و کور هستند (انفال: ۸/ ۲۲؛ یونس: ۱۰/ ۱۰۰)؛ همچنین طبق روایات اسلامی نیز عقل گوهری است که رأس قوای الهی در انسان به حساب آمده است (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵) و به‌عنوان حجتی باطنی توصیف شده است (ابن شعبه، ۱۴۱۴، ص ۳۸۶).

اما با وجود آنکه عقل انسان، توانایی بسیار زیادی در شناخت معارف اسلامی دارد ولی قطعاً قابلیت ادراک تمام معارف، خصوصاً مفاهیم مربوط به عالم ماورای طبیعت را ندارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۸) و از چند جهت محدودیت خواهد داشت:

۱. عقل از درک مفاهیمی که مربوط به سرای آخرت بوده و قابل تجربه نیست، عاجز است (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۸۳).

۲. عقل کلیات را درک می‌کند ولی در ادراک جزئیات ناتوان بوده و نیاز به شرع دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۶۹).

۳. برای عقل، تنها امور مربوط به علم حصولی قابل ادراک است و برای درک امور مربوط به باطن و شهود کارآیی ندارد هرچند که بتواند برای آن، برهان هم اقامه نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴).

یکی از آیاتی که عقل از درک محتوا و مفاد آن ناتوان بوده و موجب شده است که برخی مفسران (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۲۸ / طنطاوی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۰ / مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱۱، صص ۴۱-۵۱) آن را بر نظریه تفسیر تمثیلی یا سمبلیک حمل نمایند، آیه «وَحَفِظْنَاَهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنْ إِسْتَرَقَ السَّمْعَ فَاتَّبَعَهُ شَيْهَابٌ مَبِينٌ»^۱ (حجر: ۱۷/ ۱۸) است؛ هرچند که برخی از مفسران اسلامی، به‌ویژه متقدمان، تأکید فراوان دارند که با حفظ ظاهر، باید این آیات

۱. و آن [آسمان] را از هر شیطان رانده شده‌ای حفظ کردیم؛ مگر آن‌کس که استراق سمع کند (و دزدانه گوش فرا دهد) که «شهاب مبین» او را تعقیب می‌کند (و می‌راند).

۲. همین مضمون در سوره صافات (آیه ۶ و ۷)، سوره جن (آیه ۹) و سوره ملک (آیه ۵)، آمده است.

تفسیر شده و بر معنای حقیقی حمل گردند (ر.ک. سبزواری نجفی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶۸/ پانی پتی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۹۵/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۵۲/ نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۴۱۲).

مؤلف تفسیر «فی ظلال القرآن» چنین می‌نویسد: «مراد از شیطان در آیه چیست؟ چگونه می‌خواهد استراق سمع کند؟ چه اطلاعاتی می‌خواهد سرقت کند؟ این سؤالات مربوط به علم غیب خداوند است که نمی‌توان از روایات هم در مورد آن به اطلاعاتی دست پیدا کرد و توجه کردن به آن برای ما نتیجه‌ای ندارد، زیرا مطلبی را به عقاید ما اضافه نمی‌کند و جز آنکه ذهن افراد را به آنچه ربط مهمی به او ندارد مشغول نماید، فایده‌ای نخواهد داشت!» (قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۹۸).

علامه طباطبایی در المیزان بعد از آنکه در ابتدا تصریح می‌کنند: «ولیکن امروز بطلان این حرف‌ها (حمل آیه بر حقیقت) به‌خوبی روشن شده و عیان گشته است، ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمان‌ها دارد، نبوده باشد؛ سپس می‌آورد: «این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می‌شود، از باب مثال‌هایی است که به‌منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده، تا آنچه خارج از حس است به‌صورت محسوسات در افهام بگنجد، همچنان‌که خود خدای تعالی در کلام مجیدش فرموده است: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾^۱ (عنکبوت: ۲۹/ ۴۳) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۳۰/ نیز ر.ک. بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۰۸/ طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۰).

۳-۴- تفهیم مفاهیم غامض از رهگذر تمثیل

تمثیل از راه‌های بسیار دقیق برای رساندن مفاهیم پیچیده است (جرجانی، بی‌تا، ص ۸۶). گاهی معانی معقول آن‌قدر سخت و پیچیده هستند که جز از راه تمثیل قابل بیان نیستند و لذا باید توجه داشت که در تمثیل باید از ظاهر کلام گذشت و به اصل آنچه متکلم درصدد بیان آن است، دست یافت (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۲۲۳/ معرفت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰).

خداوند هم با توجه به قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی که هر فردی از مسلمانان می‌تواند داشته باشد، قرآن را در ابعاد و سطوح متفاوت نازل کرده است. به همین دلیل، تمام آیات قرآن در یک مرتبه قرار نداشته و برخی از آیات و مطالب قرآنی برای تمام افراد قابل فهم است و در مقابل، برخی از آیات هم هستند که نیاز به تفسیر بیشتر دارند (ر.ک. کلانتری، ۱۳۶۱، ج ۳، ص ۱۱۶).

۱. این‌ها مثال‌هایی است که ما برای مردم می‌نیم و جز دانایان آن را درک نمی‌کنند.

یکی از ویژگی‌های مهم زبان قرآن، چند ساحتی بودن آن است (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹/ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۲۹۸/ عنایتی‌راد، ۱۳۷۶، ص ۴۸)؛ بدین معنا که جنبه‌های متفاوت وجود انسان را در نظر گرفته و با او تکلم نموده است؛ به همین جهت، در پاره‌ای از موارد برای رسیدن به اهداف مورد نظر خود، مفاهیم و معارف متعالی را در قالب تمثیل بیان می‌نماید تا هر فردی به فراخور خودش از آن بهره‌گیرد (فروردین، ۱۳۸۷، ص ۱۵۴).

با توجه به این ویژگی، زبان قرآن صرفاً زبان عرفی یا نمادین یا علمی و... نخواهد بود و ترکیب و تلفیقی از تمام این‌هاست. زبان قرآن در یک نگاه کلی دو بعد اساسی دارد: بعد ظاهری و بعد باطنی (ر.ک. پور رستمی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۲/ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱). شناختن معانی ظاهری قرآن برای همه افراد، ممکن و قابل دریافت است اما فهمیدن باطن و مفاهیم درونی قرآن که خودش نیز دارای ابعاد و سطوح متفاوتی است، تنها از عهده برخی از افراد ژرف‌اندیش برمی‌آید (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۸۳/ سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴).

امام خمینی (ره) این خصوصیت را چنین مورد توجه قرار داده‌اند: «کسی که بخواهد تربیت و تعلیم، انذار و تبشیر کند باید مقاصد خود را با عبارات مختلفه و بیانات متشتمه، گاهی در ضمن قصه و حکایت و گاهی در ضمن تاریخ و نقل و گاهی به صراحت لهجه، گاهی به کنایت و امثال و رموز تزریق کند تا نفوس مختلفه و قلوب متشتمه، هر یک بتوانند از آن استفاده کنند» (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۷).

برای نمونه، طرفداران نظریه تمثیلی و نمادین دانستن آیه ۳۰ سوره ق در تعقیب این غرض هستند که ذات اقدس حق از رهگذر این سؤال و جواب می‌خواهد به این حقیقت اشاره کند که قهر خدای تعالی و عذاب او از اینکه به همه مجرمان احاطه یابد و جزای آنچه را که استحقاق دارند ایفا کند، قاصر نیست (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۱۶۹/ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۶۳). خداوند این مخاطبه را در اینجا که به صورت زبان حال بوده، در ظاهر حقیقی آورده است تا مقصود خود را بهتر و کامل‌تر به مخاطب منتقل نماید: «و هذا السؤال والجواب جيء بهما للتمثيل و تصویر المعنی بإبرازة فی لباس المحسوس لیتضح أمره» (مراغی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۱۲۵) زیرا مثل، آسان‌ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه خاص خود از آن بهره‌مند می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۶۲).

۳-۵- رفع تعارض میان علم و قرآن

اعتقاد عمومی در متون دینی چنین است که در آنچه خداوند نازل کرده است هیچ‌گونه تنافی واقعی با علوم بشری وجود ندارد. به عبارت دیگر، تعارض واقعی قرآن و علوم بشری به این معنا که قرآن و علم به‌هیچ‌روی با هم سازگار نباشند محال است؛ ولی تعارض ظاهری علم با قرآن امکان دارد اتفاق بیفتد ولی قابل برطرف کردن خواهد بود (ر.ک. رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

برخی از دانشمندان و مفسران اسلامی هم در پاره‌ای از موارد برای برون‌رفت از مشکل تعارض بین آیات قرآنی و علم قطعی، قائل به تمثیلی و نمادین بودن برخی از آیات شده‌اند. به عنوان مثال، در داستان خلقت حضرت آدم (ع) که به حسب ظاهر با نظریه تکامل انواع، تعارض آشکار دارد^۱، بعضی از محققان مسلمان و مفسران قرآن کوشیده‌اند تا از طریق نمادین و سمبلیک شمردن این آیات، این تعارض را حل نمایند.

طرفداران این نظریه به چند گروه تقسیم می‌شوند^۲:

الف. برخی از نویسندگان مسلمان بر این عقیده هستند که آیات مربوط به آفرینش حضرت آدم (ع) بیانگر رخدادی تاریخی نبوده است بلکه باید اتفاقات مطرح شده در آن را تمثیلی دانست زیرا حقایق خالص و عمیق به دلیل آنکه با عرضه مستقیم برای بشر قابل درک نبوده، تنزل یافته و با رمز و استعاره بیان شده است (ر.ک. یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، صص ۳۴، ۹۷).

به‌زعم برخی، منظور از شیطان همان هواهای نفسانی هستند که مانع رسیدن انسان به مصلحت می‌شوند و منظور از خلافت، بهره بردن انسان از تمام ظرفیت‌ها برای رسیدن به خداست (ر.ک. موسوی غروی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۰۴). منظور از درخت نهی شده، مرتبه نفس انسانی است که جامع مقام حیوانی و مرتبه آدمی است؛ منظور از مار و پنهان شدن شیطان در زیر پوست مار، همان قوه واهمه است، که آن از جهت اینکه مظهر ابلیس است در عالم صغیر هم ابلیس خوانده شده است. وسوسه و اغوای آن، این است که آنچه را حقیقت ندارد، زینت داده و به‌صورت

۱. آیات مربوط به خلقت حضرت آدم (ع) در هفت سوره مطرح شده که در این موارد روش، مقدار و سبک سخن تفاوت دارد و در هر مقام به‌تناسب موضوع، تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد (بقره: ۲ / ۳۰-۳۸؛ اعراف: ۷ / ۱۱-۲۵؛ حجر: ۱۵ / ۲۶-۴۳؛ اسراء: ۱۷ / ۶۱-۶۵؛ کهف: ۱۸ / ۵۰؛ طه: ۲۰ / ۱۱۵-۱۲۳؛ ص: ۳۸ / ۶۹-۸۵).

۲. اصل این دسته‌بندی از مقاله «داستان آدم ابوالبشر در نگاه دانشمندان اسلامی» گرفته شده است (ر.ک. صالحی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

حقیقت بر سمت چپ لطیفه عاقله که نفس حیوانی است (حوا)، جلوه‌گر می‌کند (و آنگاه، نفس حیوانی یا حوا، لطیفه عاقله، یعنی آدم را می‌فریبد)؛ هبوط آدم و حوا عبارت از تنزل آنان به مقام حیوانیت است (سلطانعلیشاه، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۲).

ب. برخی از محققان اصل وجود حضرت آدم (ع) و خلقت او را پذیرفته‌اند اما داستان اسکان وی در بهشت و ماجرای شیطان در قرآن کریم را نمادین و سمبلیک تلقی نموده‌اند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۵/ شریعتی، ۱۳۶۹، ص ۱۸).

شهید مطهری در عین اینکه تمثیلی بودن ماجرا به معنای بالا را مردود شمرده‌اند، نوعی از سمبلیک بودن را پذیرفته است: «ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبلیک طرح کرده است. منظورم این نیست که «آدم» که در قرآن آمده نام شخص نیست، چون سمبل نوع انسان است -ابداً- 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 هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند، بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک سلسله مسائل اخلاقی، داستان آدم را طرح می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱۵).

همچنین دکتر شریعتی با قبول کردن تمثیلی بودن داستان آفرینش حضرت آدم (ع) به گمان خود دلیل تمثیلی بودن داستان را هم کشف نموده است؛ به زعم وی لازم بود تا داستان آفرینش انسان به زبان تمثیلی بیان می‌شد تا مسلمانان امروزی و نسل‌های بعدی هم با وجود پیشرفت علوم انسانی و علوم طبیعی، بتوانند از این داستان استفاده نمایند (شریعتی، ۱۳۶۹، ص ۱۸).

ج. عده‌ای از مفسران (برای نمونه نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۷/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۸۲/ نسفی، ۱۳۵۰، ص ۱۴۹) با رد تخیلی بودن داستان و قبول این مطلب که پیامبری به نام آدم بوده است که به همراه همسرش در بهشت سکونت داشته و اتفاقات بعدی برای ایشان رخ داده است، قائل هستند که این داستان دارای یک ظاهر و باطن‌هایی است که آن باطن بر مفاهیم گسترده و عمیقی دلالت دارد و باید در آن تأمل فراوان نمود.

سید مصطفی خمینی در تفسیر خود ذیل داستان حضرت آدم می‌گوید: «این آیات از رموزی استفاده کرده است تا مردم جزیره‌العرب به اندازه فهم خود از آن بهره ببرند. ظاهر قصه بسیار

ساده، اما دارای رموزی بسیار است که معارفی بزرگ را در بردارد؛ چراکه باید این کتاب الهی برای هر کسی به اندازه خودش قابل فهم باشد. هر انسانی آدم است و این آیات، حکایت حال اوست و چگونگی زندگی فردی و اجتماعی و ارتباط او با شیطان را بیان می‌دارد» (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۴۴۲).

د. برخی از مفسران هم بر این باورند که داستان آدم (ع) یک قصه عینی و خارجی بوده است لیکن آدم، نمونه خلیفه الهی و این داستان، تمثیل تکوین است.

علامه طباطبایی^۱ در این مورد می‌فرماید: به نظر نزدیک می‌آید که داستان اسکان آدم و همسرش در بهشت و فرود آوردنش از آن مقام به خاطر خوردن از شجره، به منزله مثل و نمونه‌ای باشد که خدای تعالی وضع آدمیان را قبل از نازل شدن به دنیا بیان می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ج ۸، ص ۲۷).

ایشان این حدیث را از نهج البلاغه نقل می‌کند که جنود ابلیس هم در ردیف مستکبران و متخلفان از فرمان الهی هستند: «فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ وَ قَبِيلَهُ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۴۱). همچنین می‌افزاید: در این حدیث، فرمان سجده به لشکریان ابلیس نیز تعمیم داده شده و این گفته قبلی ما را تأیید می‌کند که آدم، مثال و نمونه‌ای برای انسانیت بوده و شخص او خصوصیتی نداشت و قصه به نظام تکوین بازمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۶۰/ نیز ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۰۳).

با توجه به دیدگاه‌های بیان شده و یادکرد چهار نظریه مهم در مورد تمثیلی بودن این داستان، اکنون باید گفت، به نظر طرفداران این نظریه، می‌توان از جای جای این داستان در قرآن برداشت نمود که هدف اصلی از آیات خلقت آدم، هدایت مردم بوده و این هدف به‌طور روشن از آیات شریفه به دست می‌آید. قرآن در این آیات درصدد حل یک مشکل فکری برای انسان است؛ مشکلی که همواره فکر انسان را درگیر کرده آن است که آیا آفرینش انسان مطابق با حکمت و مصلحت بوده است یا اینکه خیری در آن وجود ندارد؟

۱. البته امکان دارد که علامه طباطبایی را در زمره دسته دوم هم قرار داد و اظهار داشت که مراد علامه آن است که ظاهر داستان اراده نشده باشد.

این نکته همان مسأله محوری است که ذهن هر انسانی را به خود مشغول می‌سازد و اینکه نداند خلقت مبتنی بر نظریه ثبوت انواع تحقق یافته است یا طبق نظریه تحول انواع^۱ در تعیین سرنوشت او تأثیری ندارد. اینکه کدام یک از این دو نظریه درست باشد هیچ اثر و فایده‌ای در سرنوشت و تصمیم‌گیری‌ها و اعمال انسان‌ها ندارد؛ اما این مسأله که آیا آفرینش انسان دارای هدفی است یا هیچ فایده‌ای در ورای خلقت انسان وجود ندارد، نقش محوری در تعیین سرنوشت انسان دارد.

اگر هیچ‌گونه هدف و سودی از آفرینش انسان وجود نداشته باشد و قبول کنیم که انسان تنها از روی اتفاق به این عالم آمده است و سپس از این دنیا رفته و می‌میرد، چنین اندیشه‌ای با این عقیده که انسان طبق طرح و برنامه قبلی و حساب‌شده به وجود آمده است و از او انجام وظایف و مسئولیت‌هایی را خواسته‌اند، تفاوت اساسی دارد و این امر به‌طور قطع در کارکرد و عمل او تأثیر می‌گذارد.

در نتیجه، هیچ مانعی بر سر راه وجود ندارد که داستان حضرت آدم (ع) را به همین‌گونه که در قرآن آمده است، واقعی و حقیقی تلقی نموده و در عین حال، برخی از برداشت‌های تمثیلی و نمادین نیز در مورد این داستان، پذیرفته شود؛ به عبارت دیگر اگر منظور از سمبلیک بودن آیات این باشد که داستانی در عین مفاد ظاهری که ارائه می‌کند، حقایقی را نیز تعلیم می‌دهد که فراتر از ظاهر هستند، این مطلبی صحیح است.

در پایان ذکر این نکته هم ضروری است که علاوه بر پنج دلیلی که بیان شد، دلایل دیگری هم وجود دارد که قائلان به نظریه تفسیر تمثیلی برای اثبات کلام خود می‌توانند به آن استناد نمایند مانند تأثیر بیشتر زبان تمثیلی و نمادین، برخوردار بودن قرآن از سطوح گوناگون بیان، عدم

۱. فرضیه ثبوت انواع یا «فیکسیسم» می‌گوید: انواع جانداران هر کدام جداگانه از آغاز به همین شکل کنونی خلق شدند و هیچ نوعی به نوع دیگر مبدل نشد؛ بنابراین انسان هم از خلقت مستقلی برخوردار است و از آغاز آفرینش به همین صورت آفریده شده است. فرضیه تکامل انواع یا «ترانسفورمیسم» می‌گوید: انواع موجودات زنده در آغاز به شکل کنونی نبودند، بلکه در آغاز، موجودات تک‌سلولی در آب اقیانوس‌ها و از لابه‌لای لجن‌های اعماق دریاها با یک جهش پیدا شدند؛ یعنی موجودات بی‌جان در شرایطی خاص قرار گرفتند که از آن‌ها نخستین سلول‌های زنده پیدا شد. این موجودات ذره‌بینی زنده تدریجاً تکامل یافتند و از نوعی به نوع دیگر درآمدند و از دریاها به صحراها و از آن به هوا منتقل شدند و انواع گیاهان و جانوران آبی و زمینی و پرندگان به وجود آمدند. کامل‌ترین حلقه این تکامل، انسان‌های امروزی است که از موجوداتی شبیه به میمون و سپس میمون‌های انسان‌نما ظاهر گشتند (ر.ک. سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۵۹/ کلاتری، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

شعور جمادات، عدم جواز اکتفا کردن به ظاهر آیات و... که بر این دلایل اشکالات بسیاری وارد است، ولی پنج دلیلی که بیان کردیم مهم‌ترین ادله‌ای بود که طرفداران این نظریه به آن استناد کرده‌اند یا اینکه می‌توانند به آن تمسک نمایند تا نظریه خود را اثبات نمایند.

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام‌گرفته به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلایل طرفداران نظریه تفسیر تمثیلی را بتوان در قالب عبارات ذیل خلاصه نمود:

۱. رایج بودن زبان تمثیلی در تمامی زبان‌ها و ادیان: به این معنا که زبان عمومی مردم در طبقات مختلف، به کار بردن زبان تمثیل است و در قرآن کریم و روایات نیز گزاره‌هایی به صورت تمثیل ذکر شده است.

۲. اشارات روایی: روایاتی از امامان معصوم (ع) قابل استناد است که ضمن اشاره به معانی تمثیلی، این نوع تفسیر کردن از آیات قرآن را در زمره معانی باطنی قرآن برشمرده‌اند.

۳. ناتوانی عقل از درک ماوراء طبیعت: با وجود آنکه عقل انسان، توانایی بسیار زیادی در شناخت معارف اسلامی دارد ولی قطعاً قابلیت ادراک تمام معارف را ندارد و به همین دلیل برخی از مفسران، آیات مربوط به رجم شیاطین را بر نظریه تمثیل حمل می‌نمایند.

۴. تفهیم مفاهیم غامض از رهگذر تمثیل: در تمثیل باید از ظاهر کلام گذشت و به اصل آنچه متکلم درصدد بیان آن است، دست یافت که با توجه به ظرفیت‌های هر فردی متفاوت خواهد بود.

۵. رفع تعارض میان علم و قرآن: در پاره‌ای از موارد برای خارج شدن از مشکل تعارض بین آیات قرآنی و علم قطعی می‌توان قائل به تمثیلی و نمادین بودن برخی از آیات شد.

منايع و مأخذ

- قرآن كريم؛ ترجمه: ناصر مكارم شيرازي، دفتر مطالعات تاريخ و معارف اسلامي، ١٣٧٣ ش.
- نهج البلاغه؛ به كوشش: محمد عبده، قم: دار الذخائر، ١٤١٢ ق.
١. ابن ابي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه؛ به كوشش: محمد ابوالفضل ابراهيم، قم، دار احياء الكتب العربية، ١٣٧٨ ق.
٢. ابن ادریس، محمد بن احمد؛ المنتخب من تفسير التبيان؛ به كوشش: سيد مهدي رجائي، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ١٤٠٩ ق.
٣. ابن بابويه، محمد بن علي؛ كمال الدين و تمام النعمة، به كوشش: علي اكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٥ ق.
٤. _____؛ معاني الاخبار؛ به كوشش: علي اكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٧٩ ش.
٥. ابن شعبه، حسن بن علي؛ تحف العقول عن آل الرسول (ص)؛ به كوشش: علي اكبر غفاري، ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤ ق.
٦. ابن شهر آشوب، محمد بن علي؛ مشابه القرآن و مختلفه؛ قم: انتشارات بيدار، ١٤١٠ ق.
٧. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير و التنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، بی تا.
٨. ابن عربي، محمد بن علي؛ الفتوحات المكية؛ به كوشش: عثمان يحيى، القاهرة: المكتبة العربية، ١٣٩٥ ق.
٩. ابو حيان، محمد بن يوسف؛ البحر المحيط في التفسير؛ به كوشش: صدقي محمد جميل، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ ق.
١٠. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم؛ به كوشش: علي عبدالباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ ق.
١١. آملی، سيد حيدر؛ تفسير المحيط الاعظم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٤١٦ ق.
١٢. برقي، أحمد بن محمد؛ المحاسن؛ به كوشش: سيد جلال الدين حسيني، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٣٠ ش.
١٣. بغوی، حسين بن مسعود؛ معالم التنزيل في تفسير القرآن؛ به كوشش: عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٢٠ ق.
١٤. بيضاوي، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل؛ به كوشش: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤١٨ ق.

۱۵. پانی پتی، ثناء الله؛ *التفسیر المظهری*؛ به کوشش: غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشیدیة، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. پور رستمی، حامد؛ «وجود و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبائی»؛ قرآن شناخت، ش ۸، زمستان ۱۳۹۰ ش.
۱۷. ثعلبی، احمد بن محمد؛ *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*؛ به کوشش: ابو محمد بن عاشور، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. جرجانی، عبد القاهر بن عبد الرحمن؛ *أسرار البلاغة في علم البیان*؛ به کوشش: عبد الحمید هنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله؛ *تفسیر تسنیم*؛ ج ۲، قم: مرکز نشر إسرائ، ۱۳۷۹ ش (الف).
۲۰. _____؛ *تفسیر موضوعی قرآن کریم*؛ قم: مرکز نشر إسرائ، ۱۳۷۹ ش (ب).
۲۱. حسینی شیرازی، سید محمد؛ *تقریب القرآن إلى الأذهان*؛ بیروت: دار العلوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۲. حسینی، سید ابوالقاسم؛ *مبانی هنری قصه های قرآن*؛ قم: دار الثقلمین، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. حقی، اسماعیل بن مصطفی؛ *تفسیر روح البیان*؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ *کلام جدید*؛ قم: نشر مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ ش.
۲۵. خطیب، عبدالکریم؛ *التقصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه*؛ بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۲۶. خلف الله، محمد أحمد؛ *الفن القصصی فی القرآن الکریم*؛ به کوشش: خلیل عبدالکریم، لندن: مؤسسه الإنتشار العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۷. خمینی، روح الله؛ *آداب الصلاة*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. خمینی، سید مصطفی؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶ ش.
۲۹. خوئی، سید ابوالقاسم؛ *البیان فی تفسیر القرآن*؛ قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی (ره)، بی تا.
۳۰. رشقی، حبیب الله بن محمد علی؛ *بدائع الافکار*؛ قم: مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
۳۱. رشید رضا، محمد؛ *تفسیر المنار*؛ تدوین دروس محمد عبده، ج ۲، بیروت: دار المعرفة، بی تا.
۳۲. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*؛ ج ۳، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۱ ش.
۳۳. زحیلی، وهبة بن مصطفی؛ *المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*، ج ۲، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۳۴. زمخشری، محمود بن عمر؛ *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*؛ ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. زوزنی، حسین بن أحمد؛ *شرح المعلقات السبع*؛ به کوشش: یوسف علی بدوی، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۰ ق.

۳۶. سبحانی، جعفر؛ بررسی علمی داروینیسیم یا تحول انواع؛ ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶ ش.
۳۷. _____؛ تهذیب الاصول؛ قم: دار الفکر، ۱۳۸۲ ش.
۳۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله؛ إرشاد الازدهان إلى تفسیر القرآن؛ بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۳۹. سعیدی روشن، محمداقبر؛ تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن؛ قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. سلطانعلیشاه، سلطان محمد بن حیدر؛ بیان السعادة فی مقامات العبادة؛ ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۴ ش.
۴۱. سید مرتضی، علی بن حسین؛ الامالی فی التفسیر و الحدیث و الادب؛ به کوشش: سید محمد بدر الدین نعسانی حلبی، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. شرف الدین، عبد الحسین؛ رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية؛ تهران: لوح محفوظ، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. شریعتی، علی؛ فلسفه انسان؛ تهران: انتشارات ارشاد، ۱۳۶۹ ش.
۴۴. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة؛ ج ۲، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۵. صالحی، مجید؛ «داستان آدم ابوالبشر در نگاه دانشمندان اسلامی»؛ فصل نامه مشکوة، ش ۸۴ و ۸۵، ۱۳۸۸ ش.
۴۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ به کوشش: محمد خواجوی، ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۴۷. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)، به کوشش: میرزا حسن کوجه باغی، تهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ۱۴۲۱ ق.
۵۰. _____؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۱. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفة، ۱۳۹۳ ق.
۵۲. طنطاوی، محمد؛ الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، بی تا.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ نجف: المطبعة العلمیة، ۱۳۷۶ ق.

۵۴. علی زمانی، امیرعباس؛ خدا، زیان و معنا؛ قم: آیت عشق، ۱۳۸۱ ش.
۵۵. عنایتی راد، محمدجواد؛ «زبان‌شناسی دین در نگاه المیزان»؛ فصل‌نامه پژوهش‌های قرآنی، ش ۹-۱۰، بهار و تابستان ۱۳۷۶ ش.
۵۶. فروردین، عزیزه؛ زیبایی‌شناسی هنری در داستان‌های قرآن؛ ج ۲، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۷ ش.
۵۷. فضل‌الله، سید محمدحسین؛ من وحی القرآن؛ ج ۲، بیروت: دار الملک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۵۸. فیض کاشانی، محمدحسن بن شاه مرتضی؛ الاصفی فی تفسیر القرآن؛ به کوشش: محمدحسین درایتی؛ محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۵۹. _____؛ تفسیر الصافی؛ به کوشش: حسین اعلمی، ج ۲، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵.
۶۰. قطب، سید؛ التصوير الفنی فی القرآن؛ بیروت: دار الشروق، ۱۴۱۵ ق.
۶۱. _____؛ فی ظلال القرآن؛ ج ۱۷، بیروت، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۶۲. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا؛ کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ به کوشش: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۶۳. کلانتری، ابراهیم؛ تکامل زیستی و آیات آفرینش؛ تهران: نشر دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۷ ش.
۶۴. کلانتری، الیاس؛ سلسله مباحث قرآن‌شناسی؛ تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ ش.
۶۵. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ به کوشش: علی‌اکبر غفاری، ج ۳، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ ش.
۶۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء (دار إحياء التراث العربی)، ۱۴۰۳ ق.
۶۷. محقق حلی، جعفر بن حسن؛ معارج الاصول؛ لندن، مؤسسه امام علی (ع)، ۱۴۲۳ ق.
۶۸. مدرسی، سید محمدتقی؛ من هدی القرآن؛ تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. مراغی، احمد بن مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۷۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۷۱. _____؛ قرآن در آئینه نهج البلاغه؛ قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۸۵ ش.
۷۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن؛ به کوشش: محمود رجبی، ج ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۷۳. مطهری، مرتضی؛ اسلام و مقتضیات زمان؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰ ش.

۷۴. _____؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۷۵. معرفت، محمدهادی؛ *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التمشیب*؛ مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، بی تا.
۷۶. _____؛ *علوم قرآنی*؛ قم: مؤسسه فرهنگي التمهید، ۱۳۷۸ ش.
۷۷. _____؛ *تقد شبهات پیرامون قرآن کریم*؛ ترجمه: علی اکبر رستمی؛ حسن حکیم باشی؛ حسن خرقانی، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید، ۱۳۸۵ ش.
۷۸. مغنیه، محمدجواد؛ *تفسیر الکاشف*؛ تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۲۴ ق.
۷۹. مفید، محمد بن محمد؛ *المسائل السرویة*؛ به کوشش: صائب عبد الحمید، ج ۲، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۸۰. _____؛ *المسائل العکبریة*؛ به کوشش: علی اکبر إلهی خراسانی، ج ۲، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۸۱. _____؛ *تفسیر القرآن الکریم*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۸۲. مقرئ، أحمد بن محمد؛ *نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب*؛ به کوشش: یوسف بقاعی، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۹ ق.
۸۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ *تفسیر نمونه*؛ ج ۲۷، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۸۳ ش.
۸۴. ملکی میانجی، محمدباقر؛ *نگاهی به علوم قرآنی*؛ قم: نشر خرم، ۱۳۷۷ ش.
۸۵. موسوی غروی، محمدجواد؛ *آدم از نظر قرآن*؛ ج ۳، تهران: انتشارات قلم، ۱۳۷۶ ش.
۸۶. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد؛ *مثنوی معنوی*؛ تهران: طلوع، ۱۳۸۱ ش.
۸۷. نجمی، محمدصادق؛ هاشم زاده هریسی، هاشم؛ *شناخت قرآن*؛ تهران: اسوه، ۱۳۶۷ ش.
۸۸. نجوانی، نعمت الله بن محمود؛ *الفواتح الالهیة و المفاتح الغیبیة*؛ مصر: دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.
۸۹. نسفی، عبدالعزیز بن محمد؛ *الانسان الکامل*؛ ج ۳، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۵۰ ش.
۹۰. نصیری، علی؛ «قرآن و زبان نمادین»؛ نشریه معرفت، ش ۳۵، آبان ۱۳۸۵ ش.
۹۱. نقی پورفر، ولی الله؛ *پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن*؛ تهران: اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۹۲. هادوی تهرانی، مهدی؛ *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*؛ قم: مؤسسه فرهنگي خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.
۹۳. هاشم، محمد هاشم؛ *البيان القرآنی عند الجاحظ*؛ قاهرة: جامع الأزهر، بی تا.
۹۴. یوسفی اشکوری، حسن؛ *بازخوانی قصه خلقت*؛ تهران: انتشارات قلم، ۱۳۷۶ ش.