

حقایق آسمانی

محتوای قرآن کریم راجع به موضوعات گوناگونی است. از سرگذشت اقوام پیشین گرفته تا حوادث زمان نزول تا اوامر و نواهی در ابعاد اخلاقی و احکام و تا معارف اعتقادی. علاوه بر این نوع امور که روش دریافت و درک آنها شنیدن و تعقل درباره آنهاست، یک سلسله مباحثی در قرآن وجود دارد که در حیطه تجربه حواس نبوده و عقل انسان به عمق آن پی نخواهد برد و راه نیل به آنها پای افزار دیگری غیر از اسباب‌های معمولی می‌طلبد.

اسماء و اوصاف حق تعالی، آفرینش اولیه عالم و انسان، عالم ملائکه، گزاره‌های مربوط به شیطان، امور مربوط به عالم آخرت اعم از اوصاف بهشت و جهنم و... سرفصل‌های مباحث مربوط به غیب است که در قرآن کریم فراوان یافت می‌شود. از لحاظ لغوی، «غیب» پوشیده ماندن از چشم است و در کار بست عام، به هر چه که از حواس مخفی باشد و جزء امور اولیه عقلی نباشد گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، 617/6) غیب در مقابل شهادت بر آنچه که حواس دسترسی ندارد منطبق است. (طباطبایی، المیزان، 46/1)

جهان‌بینی قرآن، جهان را مجموعی از غیب و شهادت می‌داند. پدیده‌هایی که با حواس قابل درک هستند و قضایایی که فراتر از حواس هستند. اهمیت اعتقاد به غیب به اندازه‌ای است که قرآن کریم ایمان به غیب را رکن ایمان اسلامی می‌داند؛ (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) (بقره/۳).

اما امور غیب دو گونه است: غیب نسبی و غیب مطلق. (مطهری، 174/27) غیب نسبی چیزهایی است که از حواس شخصی به علت دور بودن و یا وجود مانع مادی پوشیده باشد. مثلاً برای کسی که در تهران است، تهران، شهادت و اصفهان غیب است. در قرآن کریم آیاتی که به غیب نسبی اشاره دارد وجود دارد. مثل آیه (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ) (هود/۴۹) که درباره قصص انبیای گذشته است که به دلیل دوری زمانی، از پیامبر ۹ مخفی بود.

غیب مطلق اموری هستند که پوشیده ماندن آنها نه به دلیل دوری و یا مانع مادی است، بلکه به آن دلیل که آنها اموری نامحدود و غیر مادی هستند، از حواس



انسان مخفی می‌باشند. از جمله ویژگی‌های نامحدود بودن عالم غیب این است که بر خلاف عالم ماده، زمان و مکان ندارد و فوق مکان و زمان است. بدیهی است آنجا که قرآن، مؤمنان را توصیف می‌کند که به «غیب» ایمان دارند، مقصود غیب نسبی نیست؛ همه مردم -اعم از کافر و مؤمن- به غیب نسبی ایمان و اعتراف دارند، بلکه منظور غیب مطلق است.

در این مقاله منظور از حقایق آسمانی، غیب مطلق است.

الفاظ زمینی

قاعده کلی در ارسال رسل از جانب خدای متعال آن است که همه فرستادگان از میان مردم و با زبان آنها فرستاده شدند؛ (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (ابراهیم/۴). قرآن کریم نیز از این قاعده عمومی جدا نیست و به زبان عربی، زبان مردمان نزول آمده است؛ (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (یوسف/۲).

آنچه که نکته اصلی است، این است که تنها از طریق الفاظی که در میان مردم بوده و به کار می‌گرفتند، باید معارف و هدایت‌ها بر مردمان عرضه می‌شد و تصور ایجاد زبانی جدید جدا از زبان رایج برای بیان معارف بلند، امری نامقبول و خارج از فرایندهای طبیعی شکل‌گیری زبان است.

واژه‌ها که در قالب جملات معنا داری بیان می‌شوند، توسط خود انسان‌ها برای رفع و رجوع امور زندگانی وضع شده‌اند (طباطبایی، المیزان، 9/1) و بنابراین وضع ابتدایی الفاظ در اموری بوده که در اطراف آدمیان بوده و با آن سر و کار داشته‌اند. این امر به ویژه در میان مردم جزیره العرب که جهان بینی‌شان از محدوده محسوسات فراتر نمی‌رفت؛ (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ) (روم/۷)، بیشتر به چشم می‌خورد؛

«الفاظ و کلمات موضوعه در لغت عرب، بیشتر برای افاده معنی کوتاه و سطحی ساخته شده‌اند و گنجایش و کشش آن را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند.» (معرفت، علوم قرآنی، 145/)

قرآن کریم با تغییر چهره کلمات، آنها را در مفاهیم عمیق‌تری وارد کرد؛

«عرب جاهلی واژه‌ها، آداب، مناسک و قربانی‌های خود را داشت. وقتی خداوند اسلام را فرستاد، اوضاع دگرگون شد. باورهای نادرست منسوخ شد و برخی از معانی قدیم به معانی جدید منتقل شد. واژه‌هایی مانند مؤمن، مسلم، کافر، منافق پدیدار گشتند و برای برخی چون صلاة، سجود، صیام، حج، زکات و غیره خصوصیات جدید نهاده شد.»¹ (بن فارس، 22/)

دلالت الفاظ بر معانی جدید تنها در کاربردهای گزارشی از امور غیبی نبود، بلکه درباره حیطه وسیعی از معارف قرآن این مسئله اتفاق افتاد. الفاظ فراوانی وجود دارند که اگر چه در قرآن دارای معانی معرفتی و دینی هستند، اما در اصل، کاربردهای ابتدایی این الفاظ، اموری زمینی بوده است. مثلاً «صراط» که در قرآن، مسیر هدایت و برون رفت از تاریکی‌ها به روشنایی‌هاست،² در ابتدا به راه روشن وسیع گفته می‌شد؛ (طبرسی، 104/1) «لوح» در لغت به استخوان پهنی گفته می‌شود که می‌توان بر آن چیزی نوشت، (ابن منظور، 584/2) اما در اصطلاح قرآنی، «لوح محفوظ» مبدأ و مرجع قرآن است که جایگاه بلندی داشته و حقیقت قرآن از آن نشأت می‌گیرد؛ «سبح» به معنای شنا کردن است (راغب اصفهانی، 392/1) و معنای قرآنی آن منزّه دانستن خدای متعال از هر عیب و نقصی است؛ معنای ابتدایی «نفاق» کندن زمین است (فراهیدی، 178/5) و در قرآن با معنای دورویی به کار رفته است؛ «برزخ» به معنای حائل میان دو چیز است (همان، 338/4) و اصطلاحاً به معنای عالم قبر می‌باشد و ...

گسترش معنایی الفاظ در قرآن کریم مطلبی است که مفسران به آن توجه داشته‌اند. مرحوم علامه طباطبایی گسترش معنایی را ناشی از «گسترش در مصادیق» می‌داند. ایشان توجه به این امر را آنچه‌آن مهم قلمداد کرده‌اند که در مقدمه تفسیر خود توضیحات مناسبی در این زمینه گفته و در جای جای تفسیر نیز نسبت به آن توجه داده‌اند. (طباطبایی، المیزان، 315/2-320؛ 108/13؛ 359/14؛ 157/8؛ 7/17) ایشان در مقدمه المیزان می‌گویند:



«همه اختلاف‌ها ناشی از چگونگی انطباق الفاظ -چه مفرد و چه مرکب- بر مصادیق آنهاست که هم برای مدلول‌های تصویری رخ می‌دهد و هم تصدیقی.»
(همان، 9/1)

ایشان با ذکر نمونه‌هایی توضیح می‌دهند که به دلیل انس و عادت ما، به محض شنیدن واژه‌ها، معانی مادی آنها در اذهان متبادر می‌شوند. مثلاً وقتی واژه‌های آسمان، زمین، صفحه (لوح)، تخت (عرش)، صندلی (کرسی)، بال فرشته و لشکر شیطان را می‌شنویم، مصادیق طبیعی آنها به اذهان ما وارد می‌شود. یا اینکه با شنیدن عبارات‌های «خدا خلق کرد»، «خدا اراده کرد»، «خدا خواست»، آنها را با قید زمان در نظر می‌گیریم و عبارات‌های «در نزد ما» (من لدنا)، «نزد خداوند» (عند الله) و «به سوی خدا» (الی الله) را با قید مکان تصور می‌کنیم و یا اراده و خواست خداوند را مشابه اراده‌های خودمان در نظر می‌گیریم.

در امور جاری زندگی با تغییر در روش‌ها و اسباب زندگی، مصداق واژه‌ها نیز تغییر می‌کنند. مثلاً «چراغ» اولیه چیزی بود که با فتیله و روغن روشنایی ایجاد می‌کرد و امروز باز به چراغ‌های الکتریکی، «چراغ» می‌گوییم، حال آنکه ذات و صفات او تغییر یافته است و این به لحاظ باقی بودن هدف در این وسایل است، نه شکل و صورت آنها؛

«باید توجه داشت که مدار در صدق اسمی بر مصداقش آن است که مشمول غایت و غرض آن اسم واقع شود و نباید در تعیین مصداق واژه‌ای، تنها در یک صورت جمود پیدا کرد. اشکال اساسی برخی از اهل حدیث مثل حشویه و مجسمه، جمودگرایی در تشخیص مصادیق است که ناشی از عادت و انس با امور مادی است.» (همان)

استاد شهید مطهری نیز مثال «نور» را برای این قضیه بیان می‌کنند. (مطهری، 459/26) وقتی ما لفظ «نور» را می‌شنویم، به ذهنمان نور حسی متبادر می‌شود. اما از آنجا که نور به هر چیزی گفته می‌شود که روشن و روشن کننده باشد، به امور غیر مادی که این خصیصه را داشته باشد، مثل علم و ایمان هم «نور» گفته می‌شود.

از اینجا مشخص می‌شود که نام گذاری اشیاء به خاطر غایت و غرض آنهاست و به تعبیر دیگر، «وضع الفاظ برای روح معانی است».

فرآیند بیان حقایق آسمانی

بارها در قرآن آمده است که قرآن «نازل» شده است. اما واقعاً نزول و پایین آمدن قرآن به چه معناست؟ مسلماً منظور پایین آمدن قرآن پایین آمدن مکانی نیست، چرا که اساساً جنس معارف قرآن مادی نیست. به این گونه فرود آمدن، «تجافی» گفته می‌شود، مانند فرود آمدن قطرات باران. اما نزول قرآن به صورت «تجلی» بوده است؛ بدین معنا که حقیقت قرآن بدون ترک کردن مقام عالی خود، رقیق شده آن پایین می‌آید؛

«تنزل قرآن کریم به نحو تجلی است؛ یعنی در عین حال که معارف آن به دست مردم رسیده، مرحله اعلایش در مقام لدن، نزد خدای علی حکیم و مرحله عالی‌اش، در دست فرشتگان کرام برره است. بنابراین، قرآن کریم یک حقیقت ذو مراتب است.» (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، 35-46/1)

تنزیل به معنای فرود آمدن حقایق بلند و آسمانی در الفاظ ساده و زمینی است. بیان حقایق آسمانی در الفاظ زمینی به معنای پایین آوردن آنهاست تا در دسترس فهم عامه واقع شوند؛

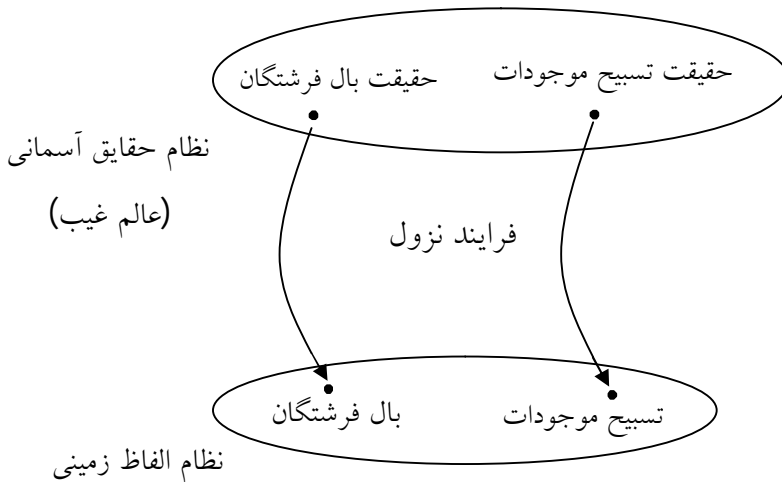
«اگر کسی در آیات قرآنی تدبیر و دقت کند، هیچ چاره‌ای جز این ندارد که اعتراف کند آیات قرآن دلالت دارند این قرآنی که تدریجاً بر رسول خدا ﷺ نازل شد، متکی بر حقیقتی است متعالی و بس بلند که عقول عامه بشر از درک آن قاصر، و دست افکار آلوده به هوس‌ها و پلیدی‌های ماده از رسیدن به آن حقیقت کوتاه است.» (طباطبایی، المیزان، 19/2)

و همچنین آسان کردن قرآن در آیه (وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ) (قمر/۱۷) هم به همین معناست که حقایق عمیق و بزرگ را ساده کردیم و در معرض اندیشه و عقل عموم انسان‌ها قرار دادیم، آیا پند گیرنده‌ای هست؟!



«ممکن است منظور از آسان کردن قرآن، پایین آوردن حقایق عالی و مقصودهای بلندتر از افق فهم‌های عادی به مرحله زبان عربی باشد که فهم عموم به آن برسد. همان‌گون که از آیه (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ) (زخرف/4-3) استفاده می‌شود.» (همان، 70/19)

در نمودار زیر، فرایند نزول برای نمونه‌هایی که در ادامه مقاله می‌آید، ترسیم شده است:



فرایند تبدیل حقایق آسمانی به الفاظ زمینی را می‌توان همانند تبدیل عناصر مشابه در دو دستگاه هندسی در نظر گرفت.³

زبان حقیقت گو، نه راز آلود و مجازگرا

تعریفی که آیات قرآن از این کتاب آسمانی می‌دهند، آن است که این کتاب «حق» است. حق بودن یا مستقیماً وصف معارف آن است؛ (وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ) (فاطر/۳۱)، (وَ إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ) (حاقه/۵۱)، (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ) (فصلت/۴۲).

و یا اشاره به فرایند نزول آن دارد؛ (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) (نساء/۱۰۵)، (وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّل) (اسراء/۱۰۵).

معنای لغوی «حق»، مطابقت و موافقت است؛ «أصل الحقّ: المطابقة و الموافقة». (راغب اصفهانی، 246) علامه طباطبایی با توضیح درباره گفتار حق، رفتار حق و موجود حق، درباره موجود حق می‌فرماید:

«شیء خارجی هنگامی حق است که مطابق آنچه در نظر است موجود باشد و شیء غیر موجود که فکر شود وجود دارد، باطل است. همین طور برای موجودی که اصل وجودش ثابت شده، اگر ویژگی‌هایی متصور بشویم که در او نباشد، باز باطل است.» (طباطبایی، المیزان، 235/11)

از اینجا می‌توان استفاده کرد و گفت چون قرآن و معارف آن حق است، در مواجهه با معارف و اموری که در آن نام برده شده، باید مبنا بر وجود حقیقی و خارجی داشتن آن امور باشد.

زبان قرآن زبان بیان حقایق است؛ یعنی حقایق عالی مرتبه که بالاتر از اندیشه‌های معمولی انسان‌هاست، در قرآن در قالب الفاظ رایج مردمان آمده است. ما انسان‌ها بر اساس تصورات ذهنی و طی مراحلی که همواره برای فهم جملات به کار می‌گیریم، گزاره‌ها و الفاظ بلند مرتبه را هم بر تصورات ذهنی خویش منطبق می‌کنیم و این چنین به دنبال فهم آنها هستیم. اما به لحاظ آنکه موطن این امور اساساً با عالم دنیا متفاوت است، به کارگیری تصورات زمینی در فهم این گزاره‌ها غلط انداز بوده و ما را دچار اشکال‌های زیادی می‌کند. این نکته اساسی است که باید همواره در برخورد با گزاره‌های غیبی در نظر داشت.

در مقابل، برخی تصور می‌کنند گزاره‌های موجود در قرآن و به طور کلی آموزه‌های دینی، به ویژه گزاره‌های غیبی آن، خالی از حقیقت است و صرفاً بیان یک سری مطالبی است که اگر چه دارای اهداف تربیتی و هدایتی است، اما فاقد حقیقت و معادل خارجی هستند.

اینان یا دین را رازآلود و رمزی می‌انگارند؛ «دین امری رازآلود و حیرت افکن است». (سروش، 126) و در تعبیر دیگر:



«دین شناسی جدید عبارت است از شناختن دستگاہ‌ها و نمادهای رمزی دین. در دین شناسی جدید، زبان دین رمزی است. شناختن هر دین عبارت است از شناختن مجموعه رمزهای زبانی. اسلام به عنوان یک قرائت در درجه اول از مباحث هرمنوتیک سود می‌جوید که مباحث دانش فهم و تفسیر متن است. بر اساس این دانش، متون دینی به عنوان نمادهای رمزی مانند هر متن دیگر فهم و تفسیر می‌شود... در واقع اسلام به عنوان یک قرائت از متون دینی توضیحی

رمزگونه و نمادین به دست می‌دهد.» (شبستری، /368)

و یا زبان مذاهب را زبان سمبلیک می‌دانند. (شریعتی، /5) و یا توجیهاتی می‌کنند که آن حقایق آسمانی را پایین کشیده و با تأویلات مادی به شرح آیات می‌پردازند. سید احمد خان هندی که قصد تفسیر قرآن منطبق با علوم جدید را داشت، ملائکه را واقعیت‌های شخصی واقعی نمی‌داند، بلکه این گونه توضیح می‌دهد که ملائکه عبارتند از تمام آثار قدرت خداوند و انواع نیروهایی که در کائنات هستند. (هندی، /65-55) و یا برخی از امور غیبی قرآن مثل سحر، حسد، جن و شیطان را ناشی از رسوخ فرهنگ زمانه در قرآن می‌دانند که دارای واقعیت‌های خارجی نیستند. نصر حامد ابوزید سخن خود را به زبان شناسی نوین مستند می‌کند که بر اساس آن مفردات لغوی به «وجودات خارجی» اشاره ندارند، بلکه تنها به «مفاهیم ذهنی» رهنمون می‌کنند. از این رو وجود واژه‌هایی در متن دین، دلیل وجود واقعی مفاد آنان نیست. (ابوزید، /144)

حتی برخی، قصص قرآنی را فاقد واقعیت‌های خارجی می‌دانند و معتقدند قصص قرآنی را با تأکید بر جنبه‌های هنری باید تحلیل کرد؛

«روایت قرآن از رویدادها و اشخاص، ارائه هنرمندانه و ادبی است و نه تاریخی

و واقع بینانه.» (خطیب، /280-276)

و یا قصص قرآنی را همان قصص رایج در جزیره العرب می‌دانند که می‌خواهد از آنها بهره اخلاقی ببرد و کاری به راست و دروغ بودن آنها ندارد؛ (خواند میر، /30-28)؛ چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

لیکن نظر صحیح آن است که گزاره‌ها و معارف قرآن در همه سطوح و از جمله امور غیبی آن به دنبال بیان حقایق هستند و محتوای آنان «حق» و مطابق واقعیت خارجی هستند. اما واقعیتی که موطن آن دنیا و امور مربوط به آن نیست، بلکه فرا زمینی بوده و حقایق آسمانی را تشکیل می‌دهند.

استاد شهید مطهری در جواب قائلان به غیر حقیقی بودن قصص قرآنی بیان می‌کند:

«این حرف، بسیار حرف مفتی است. محال است که انبیا در منطق نبوت، برای یک حقیقت العیاذبالله یک امر واقع نشده و یک دروغ را ولو به صورت تمثیل بیان کنند. در ادبیات دنیا از این حرف‌ها زیاد است. غیر از آنهایی که از زبان حیوانات گفته‌اند، آنهایی هم که از زبان حیوانات نگفته‌اند [از تمثیل استفاده کرده‌اند] ... قرآن، پیغمبر، ائمه و کسانی که تربیت شده این مکتب هستند، محال است که برای هدف مقدس، از یک امر نامقدس مثلاً از یک امر پوچ، از یک امر باطل، از یک امر بی‌حقیقت ولو یک تمثیل استفاده کنند. این است که ما شک نداریم که تمام قصص قرآن همان‌طور که قرآن نقل کرده است، عین واقعیت است. داستانی که قرآن نقل می‌کند، ما بعد از نقل قرآن احتیاجی نداریم که تأییدی از تواریخ دنیا پیدا کنیم.» (مطهری، 101/16)

پیش از ادامه تحلیل‌های مقاله، به ذکر دو نمونه قرآنی می‌پردازیم تا بحث کاملاً مشخص شود.

نمونه اول: بال فرشتگان

در آیه اول سوره فاطر، عبارتی در توصیف فرشتگان وجود دارد:

(الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

«سپاس خدای را که پدیدآورنده آسمان و زمین است [و] فرشتگان را که دارای بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه‌اند، پیام‌آورنده قرار داده است. در آفرینش، هر چه بخواهد می‌افزاید، زیرا خدا بر هر چیزی تواناست.»



وجود بال برای فرشتگان و متفاوت بودن تعداد آن در انواع آنها، تصریحی است که در نص آیه وجود دارد. نکاتی که مفاد مقاله موجود را تشکیل می‌دهد، درباره این آیه بیان می‌کنیم:

1. بال داشتن ملائکه، گزاره‌ای است درباره فرشتگان و به لحاظ وجود مجردی و فرا زمان و فرا مکان بودن آنها، این گزاره مربوط به امور غیبی است. یعنی به لحاظ آنکه وجود فرشتگان خارج از دریافت‌های حسی انسان‌های عادی است، از این رو این گزاره که بیان یکی از ویژگی‌های آنهاست، جزء گزاره‌های غیبی بوده و فرا حسی است⁴ و امکان وقوف ما با تصورات زمینی از آنها غلط است. (سید قطب، 2921/5)

2. ذهنیت ما انسان‌ها از «بال» همان چیزی است که از پرندگان در ذهن داریم. بال پرندگان از جنس پر و موهای در هم تنیده شده است که قابلیت پهن شدن و باز و بسته شدن دارند. این تصور ابتدایی ما از بال، به خاطر انس و عادت است که از این واژه در ذهن داریم و همین تصور، معهود ذهنی ما شده است. اما بال فرشتگان، به دلیل مجرد و غیر مادی بودن آنها، از این مقوله و از جنس ماده نیست و یا شکل آنها مشابه شکل بال‌های پرندگان زمینی نیست؛ چرا که این تصورات مربوط به امور مادی و طبیعی است و فرشتگان موجوداتی غیر مادی و فرا طبیعی هستند. پس این نوع تصورات ذهنی درباره بال فرشتگان نارواست. از جمله دلایل نادرست بودن همانندی بال فرشتگان به بال پرندگان طبیعی، ادامه خود آیه است که تعداد بیش از دو بال را برای فرشتگان برشمرده است؛ (أُولَئِكَ أَجْنَحَةٌ مِّثْنَىٰ وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ)، حال آنکه هیچ یک از پرندگان عالم ما بیش از دو بال ندارند و برای ما غیر قابل تصور است که با داشتن بال‌های بیشتر، چگونه می‌توانند پرواز کنند؟!

برخی از مفسران به دلیل تصورات اولیه از بال و غیر قابل انطباق دانستن آن بر فرشتگان، از ظاهر آیه عدول کرده و داشتن بال فرشتگان را توجیه و یا کنایه دانسته‌اند. در تفسیر نمونه، بال فرشتگان کنایه از وسیله حرکت و اعمال قدرت و توانایی قلمداد شده است. (مکارم شیرازی، 168/18) مرحوم آیت الله معرفت نیز

کنایه از تعدد و تنوع نیروهای کارآمد و فعال فرشتگان می‌دانند. (معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، 150/)

تعداد بیشتر از دو بال برای برخی از مفسران در دسر ساز شده، به توجیهاات عجیبی پرداخته‌اند. زمخشری در «کشاف» می‌گوید:

«اگر بررسی تعداد بال‌ها باید زوج باشد، چگونه می‌شود سه تا باشد؟ در جواب می‌گویم شاید بال سومی در وسط و پشت آنهاست و در بال زدن به آن دو تا کمک می‌کند! شاید هم برای کاری غیر از پرواز باشد. در برخی از کتاب‌ها دیده‌ام که نوعی از فرشتگان شصت بال دارند. با دوتای آنها خود را می‌پوشانند، با دوتا در امور الهی پرواز می‌کنند و با دوتا چهره‌هایشان را به خاطر حیای از خدا می‌پوشانند.» (زمخشری، 596/3)

این گونه اظهارات دربارهٔ بال فرشتگان ناشی از تحلیل امور غیر مادی با امور مادی است. همین تصورات معهود ذهنی باعث شده است که برای به تصویر کشیدن فرشتگان تصورات زمینی اعمال شود. مثلاً در نقاشی‌هایی که بر روی ساختمان کلیسای وانک اصفهان وجود دارد، فرشتگان به شکل دختران انسان نما هستند که دو بال مشابه بال‌های پرندگان در دو طرف بدن آنهاست.

3. بال ملائک نه سمبولیک است، نه کنایه است، نه مجاز و نه تمثیل، بلکه حقیقتی است که دارای واقعیت خارجی می‌باشد. اما به خاطر آنکه فرشتگان از جنس مادی نیستند، تصورات ذهنی ما قابل انطباق با حقیقت بال فرشتگان نیست و راه درک این واقعیت خارجی مشابه دریافت‌های تجربی و عقلی رایج نیست. از این رو در این باره تفسیری صحیح است که وجود بال ملائک را امری حقیقی و دارای معادل خارجی بدانند.

4. بال وسیله‌ای برای پرواز و سیر در آسمان است، بنابراین فارغ از مصداق و تصویری که از بال پرندگان داریم، بر اساس اصل وضع الفاظ برای غایت آنها، باید بال فرشتگان را وسیله‌ای برای سیر آنها در آسمان‌ها دانست. البته سیر و جابجایی آنها هم با تصورات زمینی ما که جابجایی مکانی می‌انگاریم نادرست است، چرا که



موجودات مجرد، فاقد مکان هستند و انتقال مکانی برای آنها نارواست. این امر نیز خارج از تصور ماست.

5. وجود بال برای فرشتگان، بهترین ترجمه است که از حقیقت این امر خبر می‌دهد. توصیفات دیگر، مثلاً پا داشتن، به این حد گویا نیست، چرا که بال وسیله‌ای برای سیر در آسمان است و آسمان‌ها (غیر مادی) موطن فرشتگان است؛ (وَأَتَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ) (زمر/۷۵).

6. فهم صحیح و عمیق از بال فرشتگان برای انسان‌های زمینی مقدور نیست، چرا که آنها در نظامی خارج از نظام زمین و ماده به سر می‌برند. اگر فرشته‌ای به شکل انسان در آمده و بر روی زمین آمده، مثل آنچه درباره فرشتگان مأمور عذاب قوم لوط اتفاق افتاد (هود/81-69) و یا مواجهه حضرت مریم 3 با ملک، (مریم/7) در اصل «تمثل» بوده است، نه تغییر در ماهیت وجودیشان. (طباطبایی، المیزان، 13/17)

7. انبیا، امامان و اولیا، فرشتگان را شهود کرده‌اند،⁵ ولی نه با حواس ظاهری. پس امکان رؤیت این موجودات غیر مادی برای انسان‌هایی که از حدود ماده می‌گذرند و طبیعت را در می‌نوردند وجود دارد. دست عقول انسان‌ها نیز از دریافت این حقایق بلند کوتاه است، چرا که اینها حقایق غیبی هستند. راه فهم صحیح این حقایق، بیرون رفتن از زمین است. کشف و شهودی که از طریق قلب آماده صورت می‌گیرد.

8. خلاصه آنکه ملائکه دارای چیزی هستند که برگردان آن به زبان ما انسان‌های زمینی «بال» است. این حقیقتی است مطابق با واقعیت خارجی. ما از فهم این حقیقت ناتوان هستیم، مگر آنکه به درجه «شهود» برسیم.

نمونه دوم: هوشمندی جهان هستی

آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که برای کل هستی اعم از جمادات، گیاهان، حیوانات و ذی عقول (انسان، ملک و جن) نوعی شعور و درک قائل است. این آیات برای همه آنچه در زمین و آسمان است، این امور را اعلام می‌کند؛

تسبیح: (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (تغابن/۱)
 حمد: (إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) (اسراء/۴۴)
 صلاة: (كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ) (نور/۴۱)

سجده: (الْمُ تَرَانُ اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ
 النَّجْمُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ) (حج/۱۸)
 نطق: (قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ) (فصلت/۲۱)

و نیز آیاتی از حکیمانانه سخن گفتن حیوانات و دریافت امر پروردگار توسط جمادات وجود دارد.⁶ در این باره به موارد زیر اشاره می‌شود:

1. چون این گونه امور مورد درک ما انسان‌ها نیست؛ (وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) و فوق تصورات و دسترسی حواس است، از این رو این امور جزء امور غیبی عالم است.

2. عده زیادی از مفسران بزرگ این آیات را حمل بر مجاز کرده‌اند.⁷ اینان به دلیل آنکه تنها انسان، فرشته و جن را دارای شعور و فهم می‌دانند و می‌پندارند دیگر موجودات فاقد آن هستند، کارهایی مانند تسبیح، سجده، صلاة و نطق را که لازمه آن داشتن درک و شعور است، برای غیر ذی عقول محال می‌انگارند و انتساب این اعمال به آنها را «مجاز» دانسته و بیان می‌کنند که تسبیح آنها کلامی نیست، بلکه وجود آنها خودش تسبیح خالق است. همچنان که تابلوی نقاشی زیبا نشانگر کمال نقاش و بی‌عیب و نقص بودن اوست، موجودات عالم نیز نشانگر خالق متعال هستند و این چنین گفته می‌شود که آنان تسبیح می‌گویند. به عبارت دیگر تسبیح آنها به زبان حال است و نه به زبان قال.

3. در مقابل برخی دیگر از مفسران معتقدند که استناد این اعمال به همه موجودات حقیقی است؛⁸ یعنی واقعاً همه موجودات عالم به زبان قال تسبیح خدا می‌کنند، واقعاً سجده می‌کنند و واقعاً از دریافت و شعور بهره مند هستند. به علاوه به تصریح قرآن، همه موجودات، آگاهانه این اعمال را انجام می‌دهند؛ (كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ). مهم‌ترین دلیل در حقیقی بودن تسبیح موجودات، عبارت (وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) است. (طباطبایی، المیزان، 112/13)



4. خطای اصلی قائلین به مجاز در این آیات آن است که در برخورد با الفاظ تسبیح، حمد، صلاة، سجده کردن، سخن گفتن و ...، همان تصورات و معهودهای ذهنی که از این الفاظ داشتند را برای فهم آیات به کار بردند و نوع رفتاری که انسان‌ها انجام می‌دهند را معنای این الفاظ قلمداد کردند. مثلاً ما انسان‌ها به هنگام تسبیح خداوند، با زبان می‌گوییم «سبحان الله» و یا برای حمد «الحمد لله» می‌گوییم و یا در هنگام سجده به روی زمین می‌افتیم و اینها بر اساس یک فرایندی اتفاق می‌افتد که لازمه‌اش داشتن شعور و تعقل است و چون موجودات غیر عاقل از جهازات عقلی محروم هستند، پس محال است آنان این رفتارها را حقیقتاً انجام دهند، بلکه باید از ظاهر آیات عبور کرد و آنها را حمل بر مجاز نمود. پس دلیل اصلی مجازگرایان، برخورد با آیات از طریق تصورات ذهنی و همانند انگاری این رفتارها با انسان‌هاست. (همان، 382/17)

5. اما تسبیح و تحمید خداوند تنها گفتن ذکر نیست، سجده کردن تنها به روی خاک افتادن نیست، لازمه درک و شعور، داشتن جهازات عقلی مثل ما انسان‌ها نیست، بلکه با خارج کردن این الفاظ از مصادیق شکلی و معهودهای ذهنی، حقیقت آنها فاقد شکل و شیوه‌های رایج در میان انسان‌ها می‌شود و همان روح و غایت الفاظ است که باید برای همه موجودات در نظر گرفت. مثلاً درباره سجده، علامه طباطبایی می‌گوید:

«شکل ظاهری اعمال از جمله سجده، برای بیان غرض و نتیجه آن عمل است، نه اینکه خود آن عمل ظاهری مقصود و منظور باشد. به همین جهت خداوند متعال این اعمال را به همه موجودات نسبت می‌دهد و آن را مختص آدمیان و فرشتگان نمی‌داند. پس وقتی این اعمال و به ویژه سجده به همه موجودات نسبت داده می‌شود، همان معنای حقیقی مد نظر است.» (همان، 321/11)

6. علاوه بر ادله نقلی (آیات و روایات)،⁹ دلیل عقلی نیز شعور و هوشمندی همه موجودات را اثبات می‌کند. در فلسفه اثبات شده است هر موجودی به اندازه سعه وجودی خود، از شئون وجود یعنی علم، اراده و تکلم نیز بهره‌مند است و اگر

چیزی فاقد اینها باشد، در حقیقت وجود نداشته و جزء عدم است. (شیرازی، 117/8)

7. در آیه کریمه تسبیح همه موجودات آمده است که (وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) و نفرمود: «لن تفقهون تسبیحهم». از اینجا به دست می‌آید که امکان درک تسبیح موجودات به طور کل از انسان‌ها پوشیده نیست و با طی مسیر شهود، امکان این رؤیت وجود دارد. به علاوه موارد فراوانی از مشاهده و انکشاف تسبیح موجودات از انبیا، امامان و اولیا گزارش شده است. در قرآن کریم در آیه (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ) (انبیاء/ 79) این امر را برای حضرت داوود نبی داریم و در روایات نیز فراوان از این گزارش‌ها آمده است. از جمله شهادت سنگریزه‌ها در دستان پیامبر 9 که به گوش دیگران رسید. (مجلسی، 377/17) راه دریافت و شهود این قضایا، «اوب و رجوع به الله» است. (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، 300/14)

تعاریف لازم

دیده می‌شود که برخی از محققان در توضیح این گونه از آیات قرآن، اصطلاحات رایج مثل «تمثیل»، «کنایه»، «تشبیه» و ... را به کار می‌گیرند، لکن مشخص نیست آیا معتقدند این عبارات‌ها ریشه‌های واقعی دارند یا نه؟ آیا دارای معادل خارجی هستند و یا خیر؟

مثلاً استاد شهید مطهری قصه خلقت آدم 7 در قرآن کریم را «سمبولیک» می‌داند. (مطهری، 515/1) مشخص نیست سمبولیک انگاشتن به این معناست که این گزاره‌ها، نمادهایی از یک واقعیت هستند و یا آنکه نمادهایی قراردادی هستند که دارای معادل خارجی نیستند. مشابه آنکه مثلاً در قصه‌های سمبولیک، مانند قصه‌های «کلیله و دمنه» از زبان حیوانات به طور نمادین مطالبی درس آموز گفته می‌شود. مثلاً روباه، نماد انسان حيله‌گر است، گرگ نماد انسان ستمگر و ... در حالی که این نمادسازی‌ها به خاطر برخی از مشابهت‌هایی بوده است که میان مشبه و مشبه به وجود دارد، و الا نه حقیقتاً روباه حيله‌گر است و نه حقیقتاً گرگ خون



آشام و ظالم، بلکه هر دو بر اساس خلقت خدایی خود رفتارهای غریزی از خود بروز می‌دهند و این نوع نمادسازی‌ها کار ما انسان‌هاست. آیا آیات غیبی قرآن مشابه قصه‌های کلیله و دمنه است؟

در تعریف سمبلیک داریم: «شیء یا موجودی که معرف موجودی مجرد و اسم معنی است را سمبول گویند، و نیز به معنی نشانه، علامت و مظهر است.» (معین، 1930/2) معنای اول ذکر شده در این تعریف نشان دهنده آن است که سمبل بیان کننده یک حقیقت است، اما معانی دیگر لزوماً واقعیت داشتن را بیان نمی‌کند. و یا مرحوم آیت الله معرفت، اگر چه گزاره‌های قرآنی را دارای واقعیت می‌دانند، لکن واقعیت‌هایی که در قالب استعاره و تشبیه آمده است؛

«آنچه [قرآن] از پس پرده غیب گزارش می‌کند، عین واقعیت است که در قالب الفاظ و تشبیه در آمده است و از هر گونه فرض و خیال به دور می‌باشد. گرچه انسان‌ها با این ابزار ادراک که در اختیار دارند، نمی‌توانند به چگونگی آن پی ببرند، ولی اصل آن امری ثابت و حقیقی است... قرآن در این گونه مواقع به سراغ تشبیه و استعاره رفته تا آن واقعیت‌ها را به صورت تمثیل ارائه دهد و نبایستی به ظاهر تمثیل بسنده کرد یا آن را صرف فرض و خیال دانست.» (معرفت، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، /150)

و در ادامه به طور نمونه، بال فرشتگان را کنایه از تعدد و تنوع نیروهای کارآمد فعال فرشتگان می‌دانند.

کنایه و تشبیه گرفتن نوعی «مجاز» است. به تعبیر دیگر الفاظ و عبارت‌های به کار رفته در بیان موضوعی، بیان حقیقتی دیگر از موضوع له است. در تعریف «کنایه» داریم: «سخنی که بر غیر موضوع له خود دلالت کند، سخن گفتن به لفظی که معنی حقیقی و مجازی آن هر دو برابر باشد، لفظی را استعمال کنند و به جای معنای اصلی، یکی از لوازم آن را اراده کنند. در علم بیان، لفظی که در معنی موضوع له خود به کار رود، لکن ملزوم عقلی آن معنی مقصود باشد، نه نفس معنی.» (سکاکی، /169؛ دهخدا، 229/40) به عبارت دیگر کنایه عبارت است از

آنکه لفظی را استعمال کنند و به جای معنای اصلی، یکی از لوازم آن را معنی را اراده کنند. (معین، 547/3)

اما دیدگاه این مقاله آن است که الفاظ به کار رفته در بیان حقایق قرآن، بیان خود آن حقیقت است و نه متعلقات و ملزومات آن به گونه‌ای که برای فهم آن باید نوعی مجاز در نظر گرفت. وقتی لفظ «بال» فرشتگان می‌آید، منظور «حقیقتِ بال» آنهاست، نه قدرت آنها و البته توضیح دادیم حقیقت بال فرشتگان از تصور ما خارج است، چرا که فرشتگان موجوداتی مجرد و غیر مادی هستند.

در هنگام کاربرد اصطلاح «تمثیل» نیز باید همین دقت را روا داشت که آیا صرفاً به معنای بیان یک امر با استفاده از واژه‌ها، اصطلاحات و ضرب المثل‌های رایج است و هیچ واقعیتی در کار نیست و یا بیان حقایق معقول به صورت مطالبی محسوس است. آیت الله جوادی آملی، تمثیل را به معنای واقعیت خارجی نداشته‌ن نمی‌داند، بلکه بیان معارف غیبی به صورت محسوس بر می‌شمارند. ایشان درباره داستان خلقت آدم 7 در قرآن می‌گویند:

«مراد از تمثیل این نیست که قصه‌ای ذهنی که اصلاً مطابق واقع خارجی و واقعی نداشته به صورت داستانی نمادین ارائه گردد، بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته، به صورت محسوس و مشهود بازگو شده است.» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، 224/3)

این بیان، همان دیدگاهی است که ما در این مقاله دنبال می‌کنیم. به عبارت دیگر توصیف معانی معقول به محسوس با استفاده از مثال، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است، (همان) لکن باید معانی دیگر «تمثیل» را نیز در نظر داشت. تمثیل به معنای تشبیه کردن و نمونه آوردن، در علم بیان از جمله استعارات است (دهخدا، 156/15) و استعاره اشاره مستقیم به حقیقت مورد نظر نیست. این تعریف و کاربست آن در قرآن، مخالف دیدگاه حقیقت‌انگاران در امور غیبی است.



دیدگاه حقیقت انگارانه

کنایه، تشبیه و تمثیل گرفتن حقایق غیبی

با ذکر مثال دیگر این مسئله بیشتر توضیح داده می‌شود. علامه طباطبایی درباره «عرش» الهی و عبارت قرآنی (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) (اعراف/54) ابتدا بیان می‌کنند که در برخورد با این جمله سه رویکرد بوده است: عده‌ای که تنها ظاهر لفظ را گرفتند و «عرش» را تختی در آسمان‌ها در نظر گرفتند؛ عده‌ای دیگر که بر اساس هیأت بطلمیوسی به توجیه آن پرداختند و عده‌ای دیگر که وجود خارجی برای عرش متصور نمی‌شوند و «ایستادن بر عرش» را عبارتی کنایه‌ای و به معنای استیلا بر امور معنا می‌کنند.

ایشان در نقد قول کنایه‌ای توضیح می‌دهند:

«گر چه ما نیز قبول داریم که جمله (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) به منزله کنایه است، ولیکن کنایه بودن منافات ندارد با اینکه یک حقیقت و واقعیتی این تعبیر را ایجاد کرده باشد. استوای پروردگار بر عرش از قبیل سلطنت، استیلا، ملکیت، امارت، ریاست، ولایت و سیادت موجود میان ما انسان‌ها امری اعتباری و قراردادی و خالی از حقیقت نیست. درست است که ظواهر دینی از حیث بیان، نظیر بیانات ما و به صورت اموری اعتباری است، ولیکن خدای سبحان در همه این بیاناتش حقایق و واقعیاتی را بیان می‌کند.» (طباطبایی، المیزان، 155/8)

این توضیح لازم است که «کنایه» گرفتن بر اساس تعریف نمی‌تواند همان حقیقت نهفته در الفاظ را بیان کند، بلکه ملزومات آن را مشخص می‌سازد. مرحوم علامه در ادامه باز به مسئله مهم خارج کردن الفاظ از مصادیق معهود ذهنی در هنگام برخورد با این نوع عبارات تأکید کرده و ادامه می‌دهند:

«مصادیق این الفاظ در نزد خدای تعالی اموری واقعی و حقیقی و لایق به ساحت قدس اویند، و در نزد ما اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند که به اندازه یک سر سوزن از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی‌کنند.» (همان)

و در نهایت حقیقی بودن عرش را نتیجه گرفته‌اند؛

«کوتاه سخن اینکه فرمود: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) در عین اینکه مثالی است که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می‌سازد، بر این هم دلالت دارد که در این میان، حقیقتی هم در کار هست و آن عبارت است از همان مقامی که گفتیم زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود.

از ظاهر این آیات بر می‌آید که عرش حقیقتی است از حقایق عینی و امری است از امور خارجی. از این رو می‌گوییم که واژه «عرش» در آیه (ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ) دارای مصداق خارجی است. این کار البته برای همه موارد تمثیلی اجرا نمی‌شود. مثلاً در آیه نور (نور/35) نمی‌گوییم که در خارج، «چراغ الهی» (زجاجه) هست، «درخت زیتون الهی» هست و یا «روغن الهی» هست، ولی می‌گوییم که عرش الهی وجود دارد، لوح و قلم و کتاب هم وجود خارجی دارند.

-فافهم ذلك- « (همان، 156/)

با این همه اضافه می‌کنیم که این سخنان نه به معنای نفی صناعت‌های ادبی مثل مجاز، کنایه، استعاره و تشبیه در قرآن است، این کتاب آسمانی به عنوان بلیغ‌ترین کتاب، از این آرایه‌های ادبی فراوان دارد،¹⁰ بلکه تأکید ما بر آن است که در مواجهه با آیاتی که موضوع آنها اموری آسمانی و غیبی هستند، باید دقت نمود و بر مبنای حقیقت گویی پیش رفت، مگر آنکه قرینه و یا حجت خاصی در میان باشد که در همین مقاله نمونه‌های آن می‌آید.



تنگنای الفاظ، دلیل متشابه شدن آیات

تقسیم بندی آیات به دو نوع «محکم» و «متشابه»، تقسیمی است که از سوی قرآن کریم انجام شده است. در آیه 7 سوره آل عمران این موضوع و ویژگی های آن آمده است:

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ)

ویژگی های آیات متشابه در این آیه چنین آمده است:

1. آیات متشابه باید به آیات محکم ارجاع شوند.
2. کسانی که منحرف هستند از آیات متشابه پیروی می کنند.
3. با آیات متشابه می توان فتنه گری کرد.

از این رو در تعریف آیات متشابه گفته شده: «ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره؛ متشابهات آیاتی هستند که تفسیر آن مشکل آید، چرا که نمود آنچه را هست ندارد.» (راغب اصفهانی، 444/4) در واقع نمود آیات قرآن به مطالب باطل، سبب این نام گذاری شده است. (معرفت، علوم قرآنی، 144/4)

درباره چرایی وجود آیات متشابه، هر کدام از مفسران بر اساس تعریفی که از تشابه داشته، دلیلی آورده است. در این میان برخی از مفسران، دلیل وجود آیات متشابه را ناتوانی الفاظ زمینی در حمل معارف بزرگ آسمانی می دانند. هنگامی که قرار باشد حقایقی در قرآن بیان شود که بدون مکان و زمان و سایر تقیدات مادی هستند، چگونه در قالب الفاظی ریخته شود که برای امور زمینی وضع شده اند و دارای تقیدات مادی هستند؟ ناگزیر در این فرایند نزول، تشابه آیات با امور باطل پدید می آید.

مرحوم علامه طباطبایی با بررسی مفصل موضوع محکم و متشابه، وجود آیات متشابه را امری ناگزیر دانسته و دلیل آن را عبارت می داند از:

1. عامه مردم بیشتر با محسوسات سر و کار دارند و لذا نمی توانند ما فوق محسوسات را به آسانی درک کنند و مرغ فکر خود را بالاتر از بام طبیعت پرواز

دهند. و چون معانی که به انسان القا شود، تنها از راه معلومات ذهنی او صورت می‌گیرد، حال اگر معلومات ذهنی او همه از قماش محسوسات باشد و ذهن او تنها با محسوسات مأنوس باشد، باید مسئله معنوی از طریق محسوسات به او القا گردد. 2. هدایت دینی اختصاص به یک طایفه و دو طایفه ندارد و باید تمامی مردم و همه طبقات از آن برخوردار شوند. (طباطبایی، المیزان، 60/3)

آیت الله معرفت نیز همین دیدگاه را دارند؛

«تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط الفاظ متداول عرب - که برای معانی

سطحی ساخته شده - پدید آمد.» (معرفت، علوم قرآنی، 153/)

معانی هرگز اندر لفظ ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

تأویل، رهیافت به حقیقت

اگر چه در آیه محکم و متشابه (آل عمران/7) سخن از تأویل آیات متشابه رفته است، اما کاربردهای این لفظ در جاهای دیگر قرآن نشان می‌دهد که تنها برای آیات متشابه نیست. کاربردهای این واژه علاوه بر تأویل آیات متشابه عبارتند از:

1. تعبیر خواب؛ در سوره یوسف مجموعاً هشت بار به این معنا به کار رفته است.

2. علت کار؛ در داستان حضرت خضر و موسی 8، حضرت خضر در انتها به موسی 7 درباره کارهای شگفتش می‌گوید: (قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (کهف/78)

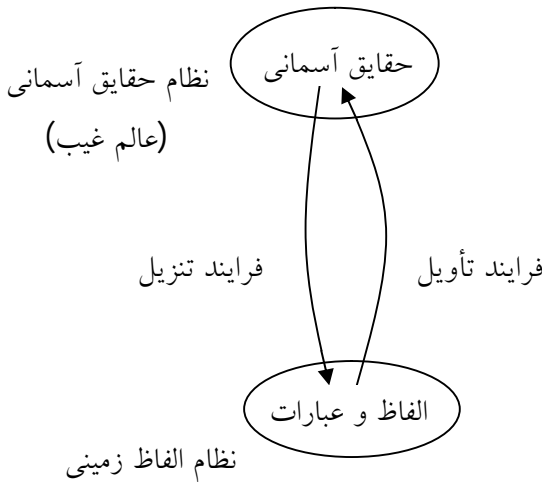
3. عاقبت کارها؛ در آیه (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) (اسراء/35).

معنای لغوی «تأویل» رجوع به اصل است. (راغب اصفهانی، 199) همین معنای لغوی راهگشای فهم این واژه در قرآن کریم است. علامه طباطبایی با بیان آنکه «تأویل» برای همه چیز صادق است، نهایتاً آن را به معنای رهیافت به حقیقت اشیاء بر می‌شمارد. خلاصه نظر ایشان در این باره از این قرار است:

1. تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد.



2. قرآن هم از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد.
 3. این حقایق در قالب الفاظ نمی‌گنجد.
 4. همه آیات قرآن دارای تأویل هستند و اختصاص به آیات متشابه ندارد.
 5. تأویل چیزی از جنس معنای لفظ نیست، بلکه امور خارجی و عینی هستند.
 6. این امر مشابه تعبیر خواب است، چرا که تعبیر خواب حقیقت خارجی است که به شکل خاص در خواب جلوه می‌کند.
 7. روز قیامت و ملاقات با خداوند، این حقایق به طور کامل روشن و هویدا می‌شود.
 8. تأویل قرآن در «ام الکتاب» در نزد خداوند است و از مختصات غیب است. (طباطبایی، المیزان، 3/66-20؛ قرآن در اسلام، 35/)
- بر اساس این دیدگاه، تأویل قرآن، حقیقت خارجی است که از آن الفاظ به شکل کنونی درآمده است و تلاش برای فهم تأویل آیات، در حقیقت تلاش برای به دست آوردن آن حقیقت بزرگ است. بنابراین بر خلاف نظر مشهور، تأویل به معنای خلاف ظاهر الفاظ نخواهد بود، بلکه به معنای سرچشمه حقایق قرآن خواهد بود.



بهترین برگردان

دانسته شد که آنچه در قرآن کریم درباره واقعیت‌های غیبی آمده، در الفاظ و گزاره‌هایی آمده است که معهود و آشنای انسان‌ها بوده و چون اساساً جنس این حقایق با جنس امور زمینی (دنیا) متفاوت است، بنابراین «ترجمه» ای از آن حقایق برای ما بازگو شده است. به این معنا که نظام فکری و عقلی ما انسان‌های فرش‌نشین که از رهگذر الفاظ و عبارت‌ها به دست می‌آید، با نظام حقایق عرشی متفاوت است و بنابراین الفاظ و گزاره‌های موجود را باید ترجمه‌ای از آن حقایق دانست و نه خود آن حقایق. مثلاً بال فرشتگان بهترین ترجمه از حقیقت بال فرشتگان مجرد است، نه خود بالی که معهود ذهنی ما انسان‌هاست و مشابه آنچه پرندگان دارند را متصور شویم.

برگردانی که از این حقایق بلند در قرآن کریم آمده است، بهترین ترجمه‌ای است که از آن واقعیت‌ها می‌شده است بیان کرد و الفاظ و عبارت‌های دیگر به اندازه وضعیت موجود در قرآن کریم گویا و واضح کننده نیست و نمی‌توانست بازگو کننده آن واقعیت‌های علوی باشد.

ادله بهترین برگردان بودن آیات قرآن، ادله درون متنی است. کسی که معتقد باشد قرآن کریم «من لدن حکیم خبیر» آمده باشد، و او هر چیزی را در بهترین شکل خود ایجاد می‌کند؛ (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ) (سجده/7)، قرآن نیز جدا از این قاعده کلی نبوده و در بهترین شکل و شیوه خود نازل شده است و در مورد آیات غیبی بهترین بیان و گفته را در بردارد. به علاوه آیات دیگر نیز این موضوع را تأیید می‌کند؛

(وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا) (فرقان/33)

«برای تو مثلی نیاوردند، مگر آنکه [ما] حق را با نیکوترین بیان برای تو آوردیم.»

(اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْإِنشَاءِ كِتَابًا مَّتَشَابِهًا مَّثَانِي) (زمر/23)

«خدا زیباترین سخن را [به صورت] کتابی متشابه، متضمن وعده و وعید، نازل کرده است.»



آیات فوق نشانگر آن است که قرآن علاوه بر دارا بودن بهترین محتوا، در بهترین شکل و شیوه هم نازل شده است. «حق» بودن آن نیز همان گونه که اشاره رفت، بیانگر مطابق واقع بودن مطالب آن است.

آیات تمثیلی و مجاز

با وجودی که در این مقاله بارها اشاره شد که در برخورد با آیات غیبی قرآن کریم، مبنا را باید بر حقیقت و واقعیت گویی قرآن گذاشت و نه مجاز و مثال گویی، لکن مواردی برخورد می‌شود که قراین بسیار محکمی است که اگر ظاهر آیات را معنای آن حقایق بدانیم، با دیگر بخش‌های معارف دینی اعم از عقل و نقل ناهمخوان است و نمی‌توان ظاهر آیات را حقیقت گرفت و به ناچار در این موارد استثنایی که چاره‌ای نیست، باید با استفاده از روش‌های ادبی و تفسیر متنی به دنبال به دست آوردن معنای آنها گشت. در این نوع موارد استفاده از ضرب المثل‌های عمومی و یا انواع مجازها را می‌توان برای فهم درست آیات به کار برد.

مثلاً در آیه (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) (قلم/42)

«روزی را که ساق پاها (از وحشت) برهنه می‌گردد و دعوت به سجود می‌شوند، اما نمی‌توانند.» توصیفی از هولناک بودن واقعه قیامت است. اگر بخواهیم به ظاهر آیه توجه کنیم و بر اساس دیدگاه حقیقی انگاشتن آیه به دنبال معنای آن باشیم، با اشکال اساسی مواجه می‌شویم و آن در نظر گرفتن اعضا و جوارح برای خدای سبحان است. این معنایی است که برخی مفسران کرده‌اند که در قیامت پای خدا پیدا می‌شود!¹¹ اما بر اساس بدیهیات عقلی و تصریحات روایی محال است خداوند متعال دارای اعضا و جوارح باشد. او وجودی بسیط و مطلق دارد و برتر است از این تصورات واهی. بنابراین حقیقت انگاری ظاهر آیه گزاره‌های غلط و متناقض به دست می‌دهد. به ناچار باید با استفاده از مجاز گرفتن و یا دیگر صنایع ادبی فهم آیه را دنبال کرد.

عبارت «کشف ساق» ضرب المثل متداول در میان اعراب بوده و کنایه از وضعیت سخت و بحرانی است. زیرا در میان عرب معمول بوده هنگامی که در برابر کار مشکلی قرار می‌گرفت، دامن را به کمر می‌زد و ساق پاها را برهنه می‌کرد،

از این رو هنگامی که از ابن عباس، مفسر معروف، از تفسیر این آیه سؤال کردند گفت: هر گاه چیزی از قرآن بر شما مخفی شد، به تعبیرات عرب در اشعار مراجعه کنید، آیا نشنیده‌اید که شاعر می‌گوید: «و قامت الحرب بنا علی ساق: جنگ ما را بر ساق پا نگهداشت»، کنایه از شدت بحران جنگ است؟ (طبرسی، 510/10)

و یا نسبت «آمدن» به خداوند در حالی که ملائکه در صف هستند؛ (و جاء ربُّکَ وَ الْمَلِکُ صَفًّا صَفًّا) (فجر/22) نمی‌توان گفت ظاهر این آیه ترجمه‌ای است از یک حقیقت آسمانی، چرا که اساساً نسبت‌های آمدن و رفتن برای خدایی که در همه جا هست و برتر از مکان و زمان است معنا ندارد. از همین رو مفسران به ناچار این عبارت را مجاز گرفته و بر اساس روایات، تفسیر به «آمدن امر پروردگار» کرده‌اند که مجاز عقلی است. (ابن عاشور، 299/30)

البته همان گونه که ذکر شد، این نوع مجاز گرفتن‌ها را باید جزء استثنائات گرفت و قاعده را بر حقیقت گویی قرآن باید گذاشت. به دست آوردن این نوع از آیات که لازم است توسط قاعده مجازها آنها را فهمید، «بدیهیات عقلی و تصریحات روایی» مشخص می‌کند که به طور مفصل در علم اصول بحث شده است.

تعطیلی عقل؟

اگر چه گفته شد واقعیت‌های غیبی اموری هستند که از دسترسی حواس و عقل ما بالاتر هستند و نمی‌توان با آن گزاره‌ها مشابه دیگر آموزه‌ها و علوم رفتار کرد، لکن به این معنا نیست که در این موارد باید عقل را تعطیل کرد و گفت چون امور ماورایی در حیطه عقل ما نمی‌گنجند، نباید کاری به فهم آنها داشت و بدون هیچ کند و کاوی از آنها گذشت و تلاشی برای فهم آنها نمود. در تاریخ فکری مسلمانان، نحله‌هایی به وجود آمدند که قائل به تعطیل کردن عقل در این نوع موارد بودند.

جواب مشهور مالک بن انس، یکی از فقهای چهارگانه عامه به سؤال شخصی که درباره آیه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) پرسیده بود، از همین نوع تفکر



برمی‌خیزد. وی عتاب آلود جواب داده بود: «الکِيفِيَّةُ مجهولة و السَّوَالُ بدعة». لیکن در دستگاه فکری پیامبر و امامان این گونه نبوده است؛

«ولی وقتی که به سیره شخص رسول اکرم و خاندانش مراجعه می‌کنیم، هرگز به چنین جواب‌های تحکم آمیز و آمرانه و به اصطلاح «سر بالا» بر نمی‌خوریم؛ در هیچ موردی سؤال را محکوم نکرده و بدعت نشمرده و جمله «السَّوَالُ بدعة» را که نشانه ضعف است شعار خود قرار نداده‌اند. درباره همان آیه «الرَّحْمَنُ عَلِي الْعَرْشِ اسْتَوَى» و اینکه معنی عرش چیست و استواء بر عرش چه معنایی دارد، مکرر از ائمه اطهار پرسش‌هایی شده است و در همه موارد به شرح و توضیح و تفسیر آن پرداخته‌اند. در توحید صدوق و کافی، بابی تحت همین عنوان باز شده و احادیث زیادی نقل شده که در همه آنها از همین موضوع سؤالاتی شده و ائمه اطهار پاسخ گفته‌اند. از جمله مسائلی که در آیات اول سوره حدید طرح شده است و مطابق حدیثی که از امام سجاد 7 نقل کردیم، آن آیات، خاص ژرف اندیشان است، همین مسئله است.» (مطهری، 866/6)

علامه طباطبایی / نیز در ذیل این آیه به تفکر تعطیلی عقل اشاره کرده‌اند؛ «در معنای عرش و جمله «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» و سایر آیات مشابه آن آرای مختلفی وجود دارد. اکثر پیشینیان (از عامه) برآنند که بحث در این گونه آیات روا نیست، علم اینها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماوراء ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند. اما عقل بر خلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌نماید. آیات قرآن به شدت تمام دعوت می‌کند به تدبر و تعمق و کوشش در معرفت خدا و آیات خدا به وسیله تذکر و تفکر و نظر و استدلال عقلی، و روایات متواتر بالمعنی نیز در همین معنی آمده است. معنی ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است امر شود، اما خود نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است، نه برای چیز دیگر.» (طباطبایی، المیزان،

این نحوه برخورد در میان مفسران قدیم و یا جدید در مواجهه با این گونه آیات، بیش و کم دیده می‌شود. مثلاً سید قطب در تفسیر بال فرشتگان، بدون توضیح قانع کننده‌ای تنها به این اکتفا کرده است که علم آن را باید به خدا وا گذاشت، (سید قطب، 2921/5) لکن این نحوه جواب‌گویی بر خلاف روح حقیقت طلب انسان است.

حال اگر سؤال شود چه سودی دارد مطالبی در قرآن آمده که معنای حقیقی آن را نفهمیم و نمی‌توانیم به آنها دسترسی یابیم؟ می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

1. این نوع آیات این معنای حداقلی را می‌رساند که عالم هستی بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که ما با حواس خویش تصور می‌کنیم و دارای جهان‌های دیگر و عوامل دیگری است که بسی بزرگ‌تر از این جهان مادی و طبیعی است. این حداقل سود این نوع آیات است که جهان هستی را محدود به جهان ماده نکنیم و اعتقاد به «غیب» داشته باشیم. غیبی که ایمان به آن جزء ایمان مؤمنان است. (بقره/3)

2. اگر چه انسان‌های معمولی نمی‌توانند به حقیقت این معارف برسند، لکن راه برای دیدن این واقعیت‌ها به طور کل بسته نیست و می‌توان با کشف و شهود آنها را مشاهده کرد. همان چیزی که برای انبیا، امامان و اولیا اتفاق افتاد. بنابراین می‌توان این نوع آیات را دعوتی برای بالا آمدن انسان‌ها و مشاهده کردن این حقایق بلند دانست که البته رهروان و اصلاان این مسیر بسیار اندکند.

پیامبر بزرگ اسلام ﷺ فرمود: «لَوْ لَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَي قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى الْمَلَكَوتِ» (مجلسی، 60/67) «اگر شیاطین بر گرد قلوب فرزندان آدم نمی‌چرخیدند، قطعاً آنها به ملکوت می‌نگریستند.»

پی‌نوشت‌ها:

1. احمد بن فارس در الصحاحی به نقل از التطور الدلالی، ص 22.
2. (کتابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (ابراهیم/1).
3. تبدیل حقایق آسمانی به الفاظ زمینی را می‌توان مشابه دو دستگاه هندسه اقلیدسی و ناقلیدسی دانست. در امورات جاری، همگی از هندسه اقلیدسی استفاده می‌کنیم؛ اما در بررسی علمی ذرات بنیادین و یا نجوم کنونی، هندسه اقلیدسی دیگر جوابگوی پدیده‌های علمی نیست و باید از هندسه‌های ناقلیدسی مثل «هندسه کروی» استفاده کرد. برای تعریف هر دستگاه هندسی، لازم است عناصر اصلی هندسه، یعنی نقطه، خط و صفحه در آن دستگاه تعریف شود و چند اصل موضوع اثبات شود.
مثلاً در هندسه کروی، «خط» مانند هندسه اقلیدسی بر یک صفحه قرار ندارد، بلکه «خط» در آنجا، قوس روی یک کره است. برای تصور گفته می‌شود که اگر به مورچه‌ای که روی یک کره ایستاده باشد بگویند خطی بکشد، او اگر چه دو نقطه متمایز را به هم به طور مستقیم وصل می‌کند، ولی در حقیقت قوسی از یک دایره رسم می‌کند.
بنابراین اگر چه هر دو دستگاه هندسی «خط» دارند، ولی ماهیت خط در آن دو متفاوت بوده، به طوری که خط یک دستگاه، در دستگاه دیگر، خط نیست. (جهت اطلاع بیشتر رک: هندسه‌های جدید، جیمز اسمارت، ترجمه غلامرضا یاسی پور؛ هندسه ناقلیدسی، هارولد ولف، ترجمه احمد بیرشک).
4. درباره چیستی ملائکه و برخی خصوصیات آنها به توضیحات علامه طباطبایی در ذیل همین آیه رجوع شود: المیزان، ج 17، ص 13.
5. درباره انبیا آیات فراوانی هست، از جمله در سوره نجم آیات 5 تا 18؛ درباره امامان رک: اصول کافی، ج 1، ص 270، باب «ان الائمه محدثون مفهمون» و درباره اولیا می‌توان به مشاهده حضرت مریم (س) اشاره کرد (مریم/17).



6. جملات هدهد در سوره نمل، آیات 22 تا 26 حکیمانه است. نیز آیه شریفه
 (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَ يَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَ غِيضَ الْمَاءِ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ) (هود/ 44)
7. تبیان، ج 6، ص 483؛ مجمع البیان، ج 6، ص 645؛ شبر، ص 284؛ جلاء الاذهان،
 ج 5، ص 299؛ روض الجنان، ج 12، ص 227؛ انوار التنزیل، ج 3، ص 257؛ التحریر و
 التنویر، ج 14، ص 99؛ کشف، ج 2، ص 670؛ روح المعانی، ج 8، ص 81؛ الکاشف،
 ج 5، ص 49؛ روح البیان، ج 5، ص 163؛ تفسیر کبیر فخر رازی، ج 20، ص 349.
8. المیزان، ج 13، ص 109-113؛ اطیب البیان، ج 8، ص 240؛ مخزن العرفان، ج 7،
 ص 21 و 216؛ تسنیم، ج 6، ص 300؛ نمونه، ج 12، ص 134؛ من هدی القرآن، ج 6،
 ص 234؛ فی ظلال، ج 4، ص 2232؛ کشف الاسرار، ج 5، ص 560؛ جواهر الاحسان،
 ج 3، ص 487؛ محاسن التأویل، ج 6، ص 465.
9. درباره روایات به تفاسیر روایی همچون نورالثقلین، عیاشی، البرهان، تفسیر
 طبری، سیوطی و ... ذیل آیات مورد بحث رجوع کنید.
10. درباره وجود آرایه‌های ادبی همچون مجاز، کنایه، استعاره، تمثیل و تشبیه
 رک: الاتقان سیوطی، ذیل نوع‌های مربوطه.
11. مانند تفسیر طبری، ج 29، ص 25.

منابع و مأخذ:

1. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير و التنوير، بی جا، بی نا، بی تا.
2. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، 1402ق.
3. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب، بیروت، دار صار، 1414ق.
4. ابوزید، نصر حامد؛ الخطاب الدینی رویة النقدیة، قاهره، سینا، 1994م.
5. بابایی، علی اکبر؛ روش شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1385ش.
6. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، 1385ش.
7. _____؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء، 1378ش.
8. خطیب، عبدالکریم؛ القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
9. خواندمیر، غیث الدین بن همام الدین؛ تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، تهران، خیام، 1353ش.
10. دهخدا، علی اکبر؛ لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، 1351ش.
11. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالعلم، 1412ق.
12. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، 1407ق.
13. سروش، عبدالکریم؛ فربه تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، 1372ش.
14. سعیدی روشن، محمد باقر؛ تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1383ش.
15. سکاکی، یوسف؛ مفتاح العلوم، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
16. سیوطی، جلال الدین؛ الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
17. شریعتی، علی؛ انسان و اسلام، بی جا، بی نا، بی تا.
18. صدرالدین محمد شیرازی؛ الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث، 1981م.
19. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1417ق.



20. _____؛ قرآن در اسلام، قم، مؤسسه بوستان کتاب، 1386 ش.
21. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، 1372 ش.
22. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، 1412 ق.
23. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین، قم، انتشارات هجرت، 1410 ق.
24. قطب، سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی؛ فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، 1412 ق.
25. کریمی، غلامعلی؛ هوشمندی جهان هستی در فرهنگ وحی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم قرآنی، قم، 1387 ش.
26. مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو، 1379 ش.
27. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، 1404 ق.
28. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار، تهران، صدرا، 1380 ش.
29. معرفت، محمدهادی؛ علوم قرآنی، قم، تمهید، 1379 ش.
30. _____؛ نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی و دیگران، قم، تمهید، 1385 ش.
31. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی معین، تهران، امیرکبیر، 1371 ش.
32. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، 1374 ش.
33. هندی، سید احمد خان؛ تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه: محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، شرکت تضامنی محمد حسن علمی و شرکاء، 1332 ش.