

دو فصلنامه تفسیر پژوهی
سال چهارم، شماره هشتم
پاییز و زمستان ۹۶
صفحات ۱۴۲-۱۱۱

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و محمدعابد الجابری*

محمدهادی امین‌ناجی**

سمیه غلامپور***

چکیده

امروزه دیدگاه‌های گوناگونی درباره زبان قرآن مطرح و با توجه به دانش زبان‌شناسی، تقسیم‌بندی‌های متنوعی در این حوزه ارائه شده است. از جمله اهم دسته‌بندی‌ها، تقسیم زبان قرآن به عرف عام و عرف خاص است. این دو دسته، شباهت‌های فراوانی با یکدیگر دارند؛ اما وجود معیارهای متفاوت در اندیشه طرفداران هر یک از آنها، موجب بروز تفاوت‌های معنایی قابل توجهی در زمینه تفسیر آیات الهی شده است. این نوشته با هدف بررسی مصداقی این دو حوزه در اندیشه دو تن از مفسران قرآن، یعنی علامه طباطبایی و محمدعابد الجابری تنظیم شده است. براین اساس، بحث دارای دو محور است: نخست هر یک از این گونه‌های زبانی قرآن، تعریف شده و سپس مصادیقی از تفاسیر مفسران مورد نظر در این راستا ارائه می‌شود. روش به کار رفته در این تحقیق، توصیفی تحلیلی و هدف مقاله، دستیابی به نظرات مفسران مذکور نسبت به گونه‌های زبانی قرآن و نقد دیدگاه آنهاست.

کلیدواژه‌ها: زبان عرف عام، زبان عرف خاص، زبان قرآن، زبان‌شناسی، علامه

طباطبایی، محمدعابد الجابری

*- تاریخ دریافت: ۹۶/۰۶/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۳۰

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور. Mh_aminnaji@pnu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور تهران. Somayeh334@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از تعریف‌های زبان‌شناسی، مطالعه علمی زبان است (باطنی، ۱۳۷۱: ۹) که مثل همه علوم از روش‌های رایج در تحقیقات علمی استفاده می‌کند. در زبان‌شناسی جدید که از قرن نوزدهم میلادی به طرز چشمگیری به آن توجه شده است زبان را به قصد شناختن خود آن مطالعه می‌کنند تا در یابند زبان چگونه که هست چیست (سعیدی روشن، ۱۳۹۳: ۳۴). دانشمندان در حوزه‌های گوناگون علم هر یک به گونه‌ای خود را با این دانش درگیر کرده‌اند. از جمله، حوزه مطالعات قرآنی است که مسأله زبان در آن از زاویه‌های گوناگون، اهمیت پیدا کرده است. در حوزه فهم و معناشناسی قرآن کریم سؤال‌های فراوانی ذهن اندیشمندان را به خود مشغول کرده، مانند اینکه خداوند در کتابش با چه زبانی با مردم سخن گفته است؟ ویژگی‌های این شیوه گفتگو چیست و چه ارتباطی میان اهداف مورد نظر خداوند و این شیوه گفتگو وجود دارد؟ حال اگر با جستجوهای انجام شده به این نتیجه رسیدیم که زبان قرآن زبان مردم است باز این پرسش‌ها مطرح می‌شود که آیا این مطلب به معنای فهم کامل و همه جانبه زبان قرآن از سوی مخاطبان اولیه است؟ یا اینکه آنها برای فهم خود به واسطه‌های دیگری هم نیاز داشتند؟ و اساساً آیا با وجود مجاز، کنایه و تشبیه در قرآن می‌توان نسبت عرفی بودن به آن داد یا اینکه باید پذیرفت قرآن خود شیوه‌ای خاص و متفاوت از شیوه‌ی مرسوم میان عرف مردم را برای ارتباط با آنها برگزیده و دنبال می‌کند؟

پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها، کاملاً در نگرش ما نسبت به قرآن تأثیر گذار است. به نظر می‌رسد، تفاوت این دو دیدگاه، تفاوت‌های چشمگیری را در حوزه

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۱۵

معناشناسی آیات قرآن و تفسیر آن بر جای خواهد گذاشت. بنابراین دقت در دیدگاه‌های زبان‌شناسی مفسران، زمینه مناسبی را برای شناخت دیدگاه‌های تفسیری آنها و نوع و چگونگی فهم‌شان از قرآن، در برابر ما قرار خواهد داد. اما قبل از هر چیز لازم است تعریفی کوتاه از زبان، زبان قرآن و دیدگاه‌های مورد بررسی داشته باشیم.

۲. چیستی زبان

زبان، نظامی قراردادی از نشانه‌هاست (معموری، ۱۳۸۶: ۱۶۲) که این نشانه‌ها معنا را منتقل و علاوه بر این، قواعد و چگونگی ترکیب آن علائم را نیز منتقل می‌کند. این قواعد به فرد کمک می‌کنند تا بتواند پیام‌های بی‌شماری را تولید کند (علوی، ۱۳۹۲: ۲). زبان یکی از توانایی‌های ذهن انسان برای ایجاد ارتباط و انتقال پیام است. تکلم و گفتار، نمود آوایی و ظهور خارجی این توانایی است (باطنی، ۱۳۶۹: ۱۱۲).

زبان انسان، ترکیبی است از دو مؤلفه لفظ و معنا. علائم و نشانه‌های کلامی، مرتبط با واقعیت‌های بیرونی (آفاقی و انفسی) و بیانگر معانی است. این ارتباط چنان وثیق است که در فضای تعامل خویش با دیگران، هنگامی که سخن گوینده‌ای را می‌شنویم، ذهن ما بدون توجه به صورت الفاظی که او ابراز می‌کند، یک‌سر با معانی روبرو می‌شود (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۳: ۱۶).

بنابراین زبان، جانشین حقایق و ترجمان معناهاست. به بیان دیگر، زبان ساختی طبیعی و فیزیکی دارد، یعنی همان ساخت آوایی و ساختی معنایی دارد که با جهان حقایق و معانی مرتبط است. بازتاب معناها در آواها و درهم‌تنیدگی آن دو همان چیزی است که زبان را فعلیت می‌بخشد (همان: ۲۵).

۳. زبان قرآن

وجود ساحت آوایی و ساحت معنایی، یک ویژگی مشترک در همه زبان‌هاست، حتی زمانی که صحبت از زبان قرآن می‌کنیم؛ یعنی از محتوای آوایی حرف می‌زنیم که میان خداوند و بنده خویش برقرار شد تا مانند هر زبان دیگری وسیله ارتباط و انتقال معنا باشد.

اما آنچه تفاوت در زبان را به وجود می‌آورد، ساختار و ویژگی‌های هر زبانی است که کاملاً اختصاص به فرهنگ و مردمان خاص خود دارد. خداوند قرآن را وسیله هدایت نامیده و بنابراین فهم درست و دقیق این کلام وابسته به این مسأله مهم است که زبان قرآن را بشناسیم و درک کنیم تا بتوانیم آن را وسیله‌ای برای هدایت بنامیم؛ پس مهم است که بدانیم زبان قرآن چگونه زبانی است؟ ساختار و ویژگی‌های آن چیست؟ و خداوند به چه شیوه‌ای و با چه هدفی با انسان‌ها سخن گفته است؟ آیا زبان قرآن مجموعه‌ای از نمادها و رمزهاست یا اینکه آنچه بر پیامبر خدا نازل شد، جز زبان عرف مردم آن روزگار نبوده است؟ آیا زبان قرآن فقط از یک نوع از انواع زبان‌ها تشکیل شده، یا مجموعه‌ای از زبان‌ها را شامل می‌شود؟

درباره این مطلب که زبان قرآن به زبان عرف مردم عصر نزول، نازل شده، بسیاری از اندیشمندان علوم قرآنی اتفاق نظر دارند (خوئی، ۱۴۲۶: ۲۶۱) و (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳) و (معرفت، ۱۳۷۳: ۵۷) و (شاکر، ۱۳۸۰: ۱۱۳)؛ اما با وجود این اتفاق نظر، آنجا که پای قصص و محکم و متشابه و آیات صفات و قیامت و... به میان می‌آید، برخی صحبت از این می‌کنند که قسمت‌هایی از قرآن یا لایه‌هایی از آن برای همه مردم فهم‌پذیر نیست؛ بنابراین شاخه دیگری این میان گشوده می‌شود که از آن تعبیر

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۱۷

به عرف خاص می‌کنند. آنچه در ادامه می‌آید، تعریف این دو دیدگاه از نگاه قائلان به آنهاست تا بهتر بتوان در این زمینه سخن گفت.

۱.۳. زبان عرف عام

یکی از نظریه‌هایی که در زمینه زبان قرآن، ارائه شده، عرف عام بودن زبان قرآن است. عرف عام بودن زبان قرآن به این معناست که قرآن به زبان عرفی قوم پیامبر(ص)، یعنی مردم حجاز آن عهد، نازل شده است؛ براین اساس باید در بیان مقاصد، از الفاظ و تعابیر آنها بهره گرفته و از دستور زبانشان پیروی کرده باشد، نه اینکه با الفاظ و تعابیر جدید یا در قالب قواعدی تازه سخن گفته باشد (نکونام، ۱۳۸۰: ۵۷).

بر اساس این دیدگاه، پیامبر اکرم(ص) برای محاوره و گفتگوهای معمولی برای تفهیم مقاصد خویش، روش جدیدی را ابداع نفرمود و با قوم خود به همان شیوه مألوف سخن می‌گفت و قرآن را به این منظور آورد که مردم معانی آن را بفهمند، در آیاتش تدبیر، به آنچه فرمان داده عمل و از آنچه نهی کرده، خودداری کنند (خوئی، ۱۴۲۶: ۲۶۱).

این نظریه ریشه در این تفکر دارد که هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره هر متنی آینه‌ی زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است. هیچ متنی به زبانی غیر از زبان مؤلف و مخاطبانش، خلق نمی‌شود و قرآن نیز که متنی زبانی است از این اصل مستثنا نیست (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳).

استفاده قرآن از واژگان مرسوم در میان قوم رسول خدا(ص)، بهره‌گیری از قواعد صرفی و نحوی رایج در میان آنها، وجود ویژگی‌های بلاغی در قرآن، نظیر

حذف، تکرار، مجاز و کنایه، چنان‌که میان آن مردم رایج بوده و فهم قرآن توسط مخاطبان نخستینش، از جمله لوازم این نظریه شمرده شده‌اند (نکونام، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۷). آنچه طرفداران این نظریه در تأیید سخنانشان به آن استناد می‌کنند، به قرار زیر است:

- از مسلمات عقل آن است که وقتی گوینده‌ای حکیم با مخاطبانش سخن می‌گوید، با زبانی معهود و آشنا و در قالب زبان و فرهنگی با آنها حرف بزند که در میان آنان رایج است.

- سیره عقلا نیز همواره بر آن بوده که به منظور القای مقاصد خود، با زبانی که معهود مخاطبانشان بوده با آنها سخن گفته‌اند.

- همچنین آیات فراوانی هستند که بر زبان عربی قرآن، مبین بودن آن برای مخاطب و فهم‌پذیر بودنش به جهت تدبر و تعمق در آن، دلالت می‌کند. در این زمینه به عنوان نمونه می‌توان به دو آیه زیر اشاره کرد:

– «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت، ۴۴)

– «وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل، ۱۰۳)

بنابراین قرآن تصریح دارد که غرض از نزولش، این است که قوم پیامبر(ص) آن را بفهمند و در آن اندیشه کنند و چنین چیزی می‌طلبد که قرآن به زبان معهود آنها باشد (نکونام، ۱۳۸۰: ۵۹).

۲.۳. زبان عرف خاص

در مقابل طرفداران عرف عام بودن زبان قرآن، برخی دیگر از اندیشمندان، نظریه عرف خاص را مطرح می‌کنند. به عقیده آنها زبان قرآن حکایت از آن دارد که این کتاب، در افاده مقاصد خود، روش به‌خصوصی دارد، جدا از روش‌های معمولی. همچنین در تعبیرات خود از اصطلاحاتی استفاده می‌کند که صرفاً از جانب خود او باید استفسار شود و اساساً قرآن مطالبی آورده که فراتر از قالب‌های لفظی ساخته شده دست بشر است (معرفت، ۱۳۷۳: ۵۷). به عقیده آنها واژه‌های قرآن در عین حال که از زبان اقوام گرفته شده، اما در بسیاری از موارد، معانی لغوی و عرفی آن مدنظر نیست. در واقع، در عین حال که خداوند، پیامبر(ص) را با زبان همان مردم به سوی آنها فرستاده ولی همه کلام خود را صرفاً در همان معانی رایج به کار نبرده است؛ بلکه معانی خاص و متناسب با اهداف خود را به آنها بخشیده و بنابراین زبان قرآن صرفاً زبان عرف عام نیست، بلکه با اخذ واژه‌ها از زبان عمومی و اعطای معانی جدید به آنها، عرف خاصی را رقم زده است (شاکر، ۱۳۸۰: ۱۱۳).

یکی از استنادات قائلان این نظریه حدیث «فما من آیه الا و لها ظهراً و بطن» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹/۹۴) است؛ بنابراین به تصریح این روایت، قرآن دارای ظاهر و باطن است و با این فرض گفته می‌شود که زبان قرآن، زبانی دو لایه است: زبانی در ظاهر و زبانی در باطن. زبان ظاهر قرآن، ناطق و زبان باطن آن صامت است.

همچنین است آیه ۷ سوره آل عمران که تصریح می‌کند آیات قرآن دارای محکم و متشابه است و فهم متشابه آن برای هر کسی میسر نیست.

به بیان دیگر در قرآن عبارتهای روشنی وجود دارد که عامه مردم به خوبی آن را می‌فهمند و در کنار آن اشارتهایی برای خواص آمده که بر دیگران پوشیده است.

این گونه، قرآن در کاربردهای خود توانسته است بین معانی ظاهر و باطن جمع کند تا هر لفظ، دو معنا یا چند معنا را در کنار هم افاده کند یا معانی گسترده‌ای را برحسب گسترش زمان و تجدد نسل‌ها بیان کند و این نکته برحسب عرف عام، محال است (معرفت، ۱۳۸۵: ۹۶).

از الزام‌های این نظریه، این است که برای فهم مراد خداوند نمی‌توان از همان قواعد و قوانین معمول در زبان کمک گرفت؛ زیرا در قرآن از موجوداتی سخن گفته شده که هرگز با موجودات این جهان، سنخیت ندارند: از جمله ملک و جن و روح القدس، بهشت و دوزخ و قیامت، صراط و عرش و سماوات و خلاصه اموری که در فهم آدمی نگنجد؛ بنابراین معیارهای سنجشی که در اختیار آدمی است، برای موجودات این جهانی ساخته شده و نمی‌توان با این معیارها ورای این جهان را سنجید (معرفت، ۱۳۷۳: ۵۷) و راهی دیگر، ورای این راه‌ها برای شناخت قرآن لازم است.

آنچه در جمع‌بندی بخش نخست ضروری به نظر می‌رسد، اشاره به این مطلب است که گرچه طرفداران هر دو نظریه دلایل عقلی، قرآنی و روایی به‌زعم خود کافی و وافی در دفاع از نظریاتشان دارند، اما باید توجه کرد که در بسیاری از موارد، وجود مبانی و برداشت‌های متفاوت از یک نظریه است که مخالفان و منتقدانی را همراه خود می‌کند. برای مثال نگاه و برداشت متفاوت از احادیث دارای بطن بودن قرآن و یا فهم متفاوت از مفهوم آیات متشابه و همچنین گسترش اندیشه‌های فلسفی، فقهی، عرفانی و... و راهیابی آنها به تفسیر قرآن برخی را به این باور رساند که در قرآن به زبان‌های گوناگون و خاص سخن گفته شده است. به نظر می‌رسد، هرچند قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و از واژگان متعارف این زبان استفاده کرده اما گاه با تغییر معانی واژه‌ها در تقویت زبان و فرهنگ عربی کمک کرده است و با تغییر

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۲۱

معانی برخی از واژه‌ها در صدد ارائه فرهنگی نو به مخاطبان اولیه خود بوده است. و بنابراین ویژه بودن زبان قرآن به معنای نامفهوم بودن آن برای مخاطبان اولیه‌اش نخواهد بود.

بعد از معرفی دو نظریه مهم در باب زبان قرآن، مناسب است برای آشنایی بیشتر، در محور دوم بحث به برخی مصداق‌ها اشاره کنیم. علامه طباطبایی و محمدعابد الجابری دو گزینه‌ای هستند که در محور دوم به بررسی دیدگاه‌های زبان‌شناختی ایشان و نگاه تفسیری‌شان با تکیه بر این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۴. دیدگاه زبان‌شناختی علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، مفسر بزرگ شیعه، با تفسیر المیزان برای اکثر افراد شناخته شده است؛ اما اینکه نگاه زبان‌شناختی علامه به واژگان قرآن چگونه بوده و این نگاه چگونه ایشان را در مسیر تفسیر یاری رسانده، مسأله‌ای نیست که به راحتی بتوان به پاسخ آن دست یافت. بسیاری از محققان اما کوشیده‌اند از لابه‌لای نگاه‌های تفسیری ایشان در تفسیر المیزان که البته تفسیری ترتیبی طبق قرآن موجود است، به این نگاه دست پیدا کنند. براساس این بررسی‌ها علامه در ابتدای امر، عرفی بودن زبان قرآن را می‌پذیرد. در این راستا وی معتقد است که قرآن از اسلوب‌های کلامی رایج میان عرب‌ها بهره گرفته و برای اثبات آن به مقابله زبان قرآن با زبان عرب و آوردن مثال‌هایی درباب بهره‌گیری قرآن از شیوه‌های رایج زبانی میان عرب، کمک می‌گیرد (نیل‌ساز، ۱۳۹۴: ۱۵۸). علامه تأکید دارد که نحوه بیان و شیوه ارائه معنا و چگونگی رساندن مطالب از سوی پیام‌آوران الهی در میان مردم هم‌عصر و تمام مخاطبان‌شان

فهم‌پذیر بوده و آنها هرگز از زبانی ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (محمدرضایی، ۱۳۹۳: ۱۰۳).

بسیاری از محققان اما معتقدند علامه از بین دو دیدگاه عرف عام و عرف خاص، قائل به عرف خاص داشتن زبان قرآن است و اعتقاد دارد، قرآن در معنای واژگان، بسط و تضییق ایجاد کرده و آنها را طبق عرف خود تغییر داده است (نیل‌ساز، ۱۳۹۴: ۱۵۸). به نظر ایشان، علامه بر این عقیده است که زبان قرآن از اذهان عمومی و فهم عرفی فراتر است و در واقع زبان قرآن را چند ساحتی می‌داند و معتقد است برای فهم مقصود اصلی یک آیه باید به آیات دیگر هم مراجعه کرد. همین‌طور به دلیل نزول تدریجی و اشتغال آن بر مفاهیم غیبی، در تفسیر زبان قرآن، اصول و قواعد عرفی لازم است، اما کافی نیست؛ زیرا زبان عرفی در واقع تلفیقی از زبان‌های متعدد است (سالاری‌راد، ۱۳۸۶: ۷۹-۷۸).

دقت در نگاه و بیان علامه در سایر آثار ایشان تقریباً ما را بر آن می‌دارد تا بپذیریم که ایشان گرچه در بیانات خود با ادله‌ای عرفی بودن زبان قرآن را می‌پذیرد، از جمله اینکه هر کس به لغت آشنایی داشته باشد از جملات آیات معنای آنها را می‌فهمد و تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنا ندارد و هم چنین تکلیف مردم به آوردن مثل چیزی که معنای محصل از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست، اما خود ایشان همچنین بر این باور است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است که در طول هم قرار دارند و نتیجه این ساختار با آن نگاه عرفی این خواهد بود که معارف عالیه معنویّه، با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالب و وظایفی از سنخ حسّ و محسوس القا نماید و معنویّات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده خود را فراخور حال افهام مختلف به آنها

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۲۳

نشان دهد و هر کس به حسب حال و اندازه خود از آنها بهره‌مند شود. همچنین به عقیده ایشان بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مثل به خود می‌گیرند که برای نزدیک کردن معارف الهیه به افهام زده شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۰-۴۲)، بنابراین نسبت زبان چند ساحتی و یا عرف خاص دادن به ایشان چندان نابه‌جا نخواهد بود.

۵. دیدگاه زبان‌شناختی محمدعابد الجابری

محمدعابد الجابری متفکر عقل‌گرای مراکشی است که دکترای خود را در رشته فلسفه اخذ کرده است. آثار متعدد و نظرات وی در فلسفه و کلام اسلامی بازتاب گسترده‌ای در جهان عرب داشته است. وی با نوشتن دو کتاب مهم در زمینه قرآن و علوم قرآنی یعنی «مدخل الی القرآن الکریم» و «فهم القرآن الکریم» سهم مهمی را در این حوزه به خود اختصاص داده است.

تفسیر وی، «فهم القرآن الکریم» تفسیری براساس ترتیب نزول سوره‌هاست. جابری معتقد است راه شناخت قرآن، تعامل با آن بر مبنای ترتیب نزول سوره‌هاست. چنین کاری را بیشتر مفسران نادیده گرفته و تفسیر خود را به ترتیب مصحف از سوره بقره آغاز کرده و تا آخر ادامه داده‌اند. از دید وی قرآن متنی جاری و زنده است که در زندگی پیامبر(ص) جریان دارد. هرچند می‌توانیم پاره‌ای از موضوع‌ها مانند عقاید را به صورت موضوعی و بدون ترتیب نزول در قرآن بررسی کنیم، ولی برخی از مسائل مثل ناسخ و منسوخ، بدون توجه به ترتیب نزول به نتیجه نخواهد رسید (مهدوی‌راد، ۱۳۹۱: ۸۵).

به عقیده وی قرآن به زبان عرب نازل شده و معنای نزول قرآن به زبان عربی فقط این نیست که خط و زبان قرآن، عربی است؛ بلکه زبان یک قوم حامل فرهنگ

و آگاهی و خصوصیات آن قوم است (الجابری، ۱۳۹۳: ۲۵). وی معنی کلمه لسان در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» را حروف عربی نمی‌داند که رسول خدا(ص) با آن تکلم می‌کرد، بلکه منظور از آن را عرف و فرهنگ عرب می‌داند و آن را اعتبار و معنا می‌شناسد، نه کلام لفظی (الجابری، ۱۳۹۳: ۳۷).

بنابراین فهم امروزی از قرآن در گرو فهم قرآن در ظرف زمان نزول و با توجه به تمام خصوصیات این ظرف، از جمله توجه به عرف و فرهنگ زمان نزول است. این توجه امری ضروری است و تعامل بی‌طرفانه علمی و در حد توان با این عرف، تنها راه صحیح برای این است که قرآن در سطح فهم و استنباط معاصر ما فهم شود (الجابری، ۱۳۹۳: ۵۵).

روش الجابری در پژوهش میراث سه مرحله دارد:

- به‌کارگیری روش ساختارگرایانه‌ای که همه قرائت‌های پیشین از متن را به یک سو نهاده و فقط به خود متن رجوع می‌کند.
- استفاده از شیوه تحلیل تاریخی که براساس آن برای فهم متن لازم است، آنرا به سیاق و خاستگاه تاریخی‌اش بازگردانیم.
- کشف عناصر اعتقادی در متن برای پیوند زدن این عناصر به جهان کنونی و

بهره‌گیری از آنها برای

زندگی امروز (علیخانی، ۱۳۹۰: ۱۸/۲۹۴-۲۹۵).

آنچه عنوان شد نگاه کلی الجابری درباره زبان قرآن بود، توضیحات مفصل‌تر در این باره به تناسب در آیات مورد بحث مطرح خواهد شد.

۶. بیان مصداق

با باور به این نکته که نگرش اصلی در زبان قرآن، واقع‌گویی و واقع‌نمایی است و شعار خود قرآن در این راستا «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» می‌باشد، برخی آیاتی که در ظاهر امر در تقابل این نگرش قرار می‌گیرند انتخاب شده تا دیدگاه تفسیری دو مفسر مذکور در مورد آنها بیان شود و در نهایت بتوان به این نتیجه‌گیری رسید که نگاه‌های زبانی این دو مفسر در دیدگاه تفسیریشان چه میزان اثرگذار بوده است. برای رسیدن به این منظور چاره‌ای جز بیان برخی دیدگاه‌های تفسیری ایشان در آیات انتخاب شده نداشتیم.

۶.۱. آیات خلقت انسان

درباره خلقت انسان چند دسته آیه در قرآن کریم وجود دارد. بعضی از آنها اشاره به خلقت انسان از خاک می‌کند. برخی به خلق آدم و امر به سجده فرشتگان بر انسان و تکبر شیطان اشاره دارد. بعضی نیز به داستان هبوط و همچنین خلقت از یک نفس واحد اشاره می‌کند که ما به برخی از آنها می‌پردازیم.

در مورد خلقت انسان، آیات قرآن هم اشاره به خلق انسان از گل و تراب می‌کند و هم در جاهایی اشاره به علق و نطفه می‌کند که خلق انسان از آن آغاز شده است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه سوره علق «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» منظور از انسان را جنس بشر می‌داند که از راه تناسل پدید می‌آید و کلمه علق را خون بسته تعریف می‌کند که اولین حالت انسان در رحم است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۲۳).

به عقیده وی آیات سوره نجم یا قیامت مانند «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى» (نجم، ۴۵ و ۴۶) و «أَبْحَسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً

مِنْ مَنِيَّيْمَنِيَّي» (قیامت، ۳۶ و ۳۷) به نطفه بودن انسان اشاره می‌کند و اینکه خداوند قادر است این آب بی‌ارزش را این‌گونه با تعدیل و تکمیل و اندازه‌گیری این چنین زیبا بیافریند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۲۰)؛ اما در آیاتی که خلقت انسان را به تراب و گل منسوب می‌کند مانند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون، ۱۳-۱۲) خداوند به این نکته اشاره دارد که آدم را از گل آفریده و آنگاه نسل او را از نطفه قرار داده و مراد از انسان را نوع بشر می‌داند که شامل آدم و همه ذریه او می‌شود. وی در یک نتیجه‌گیری کلی وجود انسان را از یک طرف به گل محدود می‌داند که ابتدای خلقت نوع او از آن و بقای نسلش به وسیله ازدواج است و از طرفی به اجل مقرری که با رسیدن مرگ تمام می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۷).

به عقیده علامه اشاره به خلقت انسان به روش‌های گوناگون و در سیاق‌های مختلف برای اشاره به قدرت خداوند بر خلقت بار دوم است و عموماً در جواب منکران معاد عنوان شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۵/۲۰) و بنابراین ایشان بدون در نظر گرفتن فضایی که هر کدام از این آیات عنوان می‌شوند و به بیان دیگر سیاق آیات، تنها پاسخ به منکران معاد و اشاره به قدرت خداوند را دلیل نزول می‌دانند که نگاهی کلی و بدون توجه به عرف می‌باشد.

محمدعابد الجابری نظر خود را درباره ابتدای خلقت این‌گونه عنوان می‌کند که:

سخن قرآن درباره خلقت در سه سطح بیان شده:

- خلقت شخص انسان از علق
- خلقت نوع انسان (آدم) از گل
- خلقت آسمان‌ها و زمین از دخان

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۲۷

بنابراین به عقیده وی خلقت انسان از علق و گل در طول هم قرار ندارند و آنجا که خداوند به خلقت از علق اشاره می‌کند، افراد خاصی مدّ نظر وی هستند. این داستان چه در آیات ۴۴ و ۴۵ سوره نجم و چه در آیات ۳۵ و ۳۶ سوره قیامت به چشم می‌خورد. در هر دوی این آیات، الجابری بیان می‌کند که منظور از انسان جمع انسان نیست، بلکه با توجه به سیاق، افراد خاصی مدّ نظر است که در ذیل تفسیر این آیات به نام آنها اشاره می‌کند (الجابری، ۲۰۰۸: ۲۲/۱).

در سوره علق که مخاطب آن را شخص پیامبر می‌داند نیز خداوند به پیامبر بیان می‌کند، آن پروردگاری که تو را از علق آفرید، همان کسی است که تو را اکرام کرد به وحی و از خلال آن، آنچه را نمی‌دانستی به تو تعلیم داد (الجابری، ۲۰۰۸: ۲۳/۱). همین‌طور در آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مؤمنون منظور از انسان را اشخاص متعدد می‌داند و اشاره به کفار قریش می‌کند که از سلاله آدم بودند؛ اما وی معتقد است زمانی که این امر به کل بشر تعلق می‌گیرد، قرآن در قالب عبارت بنی‌آدم آن را استفاده می‌کند، مانند: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (الجابری، ۲۰۰۸: ۲۲/۱). بنابراین به عقیده علامه این آیات همگی در پاسخ به منکران معاد عنوان شده است و الجابری تفاوت موجود در بین آنها را نه تصادفی بلکه در ارتباط با فضای نزول و مخاطبان خاص هر یک از آنها می‌داند، که با نگاه عرفی او به آیات کاملاً متناسب است.

روی دیگر داستان خلقت انسان، امر خداوند به سجده بر آدم و تکبر شیطان و سپس وسوسه آن دو از سوی شیطان و هبوطشان به زمین است. این داستان در آیات مختلفی از قرآن کریم با تفاوت‌های اندکی بیان شده است؛ از جمله در آیات ۳۰ تا ۳۸ سوره بقره، ۱۵ تا ۱۹ سوره اعراف و ۱۱۵ تا ۱۲۶ سوره طه. در آیات

۳۰ تا ۳۸ سوره بقره آمده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ* وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ* قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ* وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ* وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ* فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ* فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ* قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ*».

علامه طباطبایی در توصیف این آیات بیان می‌کند که خداوند انسان را آفرید و سپس به فرشتگان امر کرد تا او را سجده کنند و در جواب فرشتگان که می‌گفتند، می‌خواهی موجودی بیافرینی که در زمین فساد و خونریزی به پا کند، درحالی‌که سخن آنها را نفی نکرد اما گفت که در این میان مصلحتی هست که ملائکه قادر بر ایفاء آن نیستند. با پرسش از آدم درباره اسماء و جواب دادن وی، لیاقت آدم برای این مقام و عدم لیاقت فرشتگان ثابت شد. مراد از اسماء، موجوداتی زنده و دارای عقل بوده‌اند که در پس پرده غیب قرار داشتند و به همین جهت این علم از سنخ علم ما نیست و آدم اگر مستحق خلافت خدایی شد به خاطر همین علم به اسماء بود.

سرانجام همه ملائکه آدم را سجده می‌کنند و ابلیس این میان تکبر می‌ورزد و سربلندی می‌کند. علامه با توجه به جمله «أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» می‌گوید، ابلیس قبل از به وجود آمدن صحنه خلقت آدم و سجده ملائکه کافر بوده و سجده

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۲۹

نکردنش و مخالفت ظاهریش ناشی از مخالفتی بوده که در باطن پنهان کرده بود و بنابراین صحنه سجده برای بر ملا کردن کفر شیطان بوده است.

به عقیده ایشان سجده‌ای که ملائکه به فرمان خداوند انجام دادند، فقط سجده بر آدم نبود بلکه بر جمیع بنی آدم و خضوع برای عالم بشریت بود. اگر این میان تنها آدم، مسجود واقع می‌شود، چون نمونه کامل انسانیت بوده و این مسأله از بیان داستان در سوره اعراف به خوبی نمایان است. در حقیقت، خلقت آدم، خلقت جمیع نوع بشر بوده و امر به سجده متوجه مقام و جایگاه وی بوده است نه به یک‌یک افرادی که در این جایگاه قرار داشتند. در این میان ابلیس به دلیل تکبرش عصیان می‌ورزد و به همین دلیل مستحق طرد شدن و هبوط از جایگاهش می‌شود؛ زیرا قبل از خلقت آدم، ملائکه و ابلیس در یک رتبه بودند و بعد از خلقت، این دو فریق از هم جدا شدند. سیاق این داستان، سیاق یک داستان اجتماعی معمولی و متضمن امر و امتثال و امثال آن از امور تشریحی و مولوی است، اما آیه راجع به امور تشریحی و قانونی نیست و مقصود از امر و امتتالی که در آن است، امور تکوینی است و اگر می‌گویند که ابلیس تمرد کرد، مقصود این است که در برابر حقیقت انسانیت خاضع نشد. هبوط، فرود آمدن از مقام بلند است نه مکان بلند. خداوند به شیطان فرمود به جرم اینکه در برابر سجده بر آدم مقاومت کردی باید از جایگاهت پایین بیایی؛ زیرا مقام تو، مقام خضوع و فرمانبری بود و تو نمی‌بایستی در چنین مقامی تکبر کنی، پس از خوارشدگان شد و بعد از مهلتی که از خداوند دریافت کرد، گفت که من بر سر راه راست تو که بنده‌گانت را به درگاهت می‌رساند و منتهی به سعادتشان می‌شود، می‌نشینم و مراقب آنها هستم و هر که را در این راه ببینم، آن قدر وسوسه می‌کنم تا او را از راه تو خارج کنم.

اتفاق دیگر داستان صحنه سکنی گزیدن آدم و همسرش در بهشت و منع کردنشان از نزدیک شدن به درخت مورد نظر است. شیطان آن دو را وسوسه می‌کند و بنابراین ایشان به درخت نزدیک شده از آن می‌خورند و در این لحظه عیب‌هایی از آنها که پوشیده بود، آشکار می‌شود و شیطان جز این آشکار شدن همی نداشت.

به عقیده علامه، آدم و همسرش در اصل برای این خلق شده بودند که در زمین زندگی کنند و نیز در زمین بمیرند. اگر خداوند آنها را چند روزی در بهشت منزل داد، برای این بود که امتحان خود را پس بدهند و در نتیجه آن نافرمانی، عورتشان هویدا شود تا بعد از آن به زمین هبوط کنند؛ بنابراین آخرین عاملی که باعث زمینی شدن آن دو شد، همان مسأله ظاهر شدن عیب آنها بود که مظهر همه تمایلات حیوانی است. پس ظهور عیب در زندگی زمینی به وسیله خوردن از آن درخت، یکی از قضا‌های حتمی خدا بوده که باید می‌شد. یکی از دلایل آن هم این مطلب است که آدم و همسرش بعد از توبه به بهشت برگردانده نشدند بلکه به سوی دنیا هبوط کردند و اگر این مطلب قضای حتمی نبود، باید به بهشت برمی‌گشتند؛ پس علت بیرون شدن از بهشت و زمینی شدن آدم، آن خطا نبود، بلکه علت این بوده که به وسیله آن خطا عیب آن دو ظاهر شد و این به وسیله وسوسه شیطان صورت گرفت. به عقیده وی، آدم و همسرش به نفس خود ستم کردند و چون نهی خداوند از آنها نهی تنزیهی و ارشادی و خیرخواهانه بوده نه مولوی، نافرمانی‌شان، عذاب در پی نداشت و اگر نهی مولوی بود، حتماً آن دو به بهشت برمی‌گشتند. نکته شاخص در نگاه علامه این مطلب است که به نظر وی، قصه منزل دادن به آدم و همسرش در بهشت برزخی و سپس فرود آوردنش به خاطر خوردن از درخت، به منزله مثل و نمونه‌ای است که خدای تعالی وضع آدمیان را در جهان هستی به آن، مجسم ساخته

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۳۱

است. وجود شیطانی که انسان را به شر و معصیت دعوت کند، از ارکان این نظام است و نسبت به صراط مستقیم او به منزله کناره و لبه جاده است و تا دو طرفی برای جاده نباشد، متنی برای جاده هم فرض نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۱۱۹-۱۱۵ و ۳۴-۴۴/۸ و ۱/۱۵۰-۱۲۲). علامه طباطبایی اصطلاح تمثیل را در معنای نمادین به کار برده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۳۲۰) و در برابر مفسرانی چون الجابری که اتفاق فوق را بر زبانی حقیقی حمل کرده‌اند، این قضیه را امری تکوینی می‌داند، نه تشریعی و می‌گوید این واقعه مثالی برای مجسم کردن حال انسان است.

اما نگاه محمدعابد الجابری در این زمینه به این قرار است:

خداوند آدم را خلق کرد و به ملائکه امر کرد تا بر او سجده کنند که این سجده برای تکریم آدم بود؛ پس همه به جز ابلیس سجده کردند و زمانی که علت امتناع او را از سجده سؤال کرد، بر برتری اصل و ریشه خود بر اصل و ریشه آدم اشاره کرد که من از آتشم و او از خاک (الجابری، ۲۰۰۹: ۱/۲۲۱).

این گفتگو که یکی از خاستگاه‌های آن سوره اعراف است، در حالی عنوان و به عبارتی تکرار می‌شود که آیات این سوره خطاب به اشراف قریش است که در سوره قبل از آن یعنی سوره «ص» (بر اساس ترتیب تفسیر وی) استکبار ایشان را وصف می‌کند که می‌گفتند، چگونه ممکن است خداوند اشراف ما را وانهاده باشد و به محمدبن عبدالله (ص) وحی کند؟ در پاسخ این استکبار، خداوند صحنه استکبار ابلیس را توضیح و نتیجه را که دوزخ است برای‌شان بازگو می‌کند: «قَالَ اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُومًا مَدْحُورًا لَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ» (اعراف، ۱۸).

سرنوشت این استکبار، هبوط او از آسمان به زمین بود تا مکان حقیقی‌اش را میان موجودات حقیر ببیند. خداوند درخواست مهلت ابلیس را اجابت می‌کند و

شیطان می‌گوید که من جایگاهم را به خاطر این مخلوق جدید از دست دادم، پس به انتقام او جایگاه او و ذریه‌اش را در زمین فاسد می‌کنم (الجابری، ۲۰۰۸: ۲۲۹ / ۱).

در صحنه بعد، ابلیس آدم و همسرش را فریب می‌دهد و وقتی از آن درخت می‌خورند، زشتی‌های‌شان که ضعف آنهاست، برای‌شان کشف می‌شود و منظور از ضعف این بود که آنها از گل بودند و نه مانند ملائکه از نور. تلاش آنها برای پوشاندن خود با برگ‌های درخت، کنایه از سعی انسان است برای پوشاندن جوانب ضعف در خود و زمانیکه خداوند آن دو را مشاهده می‌کند با عتاب و خشم، آنها را امر به خروج از بهشت و هبوط به زمین می‌کند تا بر طبق طبیعتشان که از گل و خاک بود، زندگی کنند (همانجا).

به عقیده الجابری این داستان در سوره اعراف متوجه فرزندان آدم است که شیطانی که پدر و مادرشان را از بهشت خارج کرد، وضعشان را به آنها نمایاند، اصرار بر ادامه راه خود در میان صفوف بشر دارد و خداوند شیطان را یاور کسانی قرار داد که به گفته خود ایمان نمی‌آورند: «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (اعراف، ۲۷) و در این سخن هدف بلاواسطه متوجه قریش است (الجابری، ۲۰۰۸: ۲۲۹ / ۱).

وی معتقد است مردم عصر نزول، داستان خلقت انسان را از طریق تورات و انجیل شنیده بودند و اگر تأکید بر استکبار ابلیس و دلیل او می‌کند، به این خاطر است که در آنها نیامده بود و به همین سبب خداوند به آنها اشاره می‌کند.

نکته قابل توجه در نگاه الجابری اینجاست که داستان خلقت در سوره‌های گوناگون، نه به‌منظور تکرار و مرور چندباره این اتفاق، بلکه کاملاً حساب‌شده و در راستای اهداف هر سوره عنوان شده است تا برهان و حجتی باشد بر ادامه رسالت نبوی و اثبات آن. به همین دلیل است که در هر سوره‌ای فرازی از داستان که با

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۳۳

هدف سوره متناسب است، عنوان می‌شود و به هیچ عنوان اصراری برای تکرار داستان، درست شبیه آنچه در سوره دیگری آمده ندارد. بنابراین وقتی در سوره بقره که سوره‌ای مدنی است به این داستان برخورد می‌کنیم، به دنبال دلایل خاص و متناسب با دوران پس از هجرت می‌گردیم.

داستان آدم و حوا در سوره بقره در سیاق جدال با یهود مدینه آمده است و با سؤالاتی چون «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره، ۲۸) با آنها به مقابله می‌پردازد. قرآن، ایشان را به سازش و مسالمت با مسلمانان و تشکیل امتی واحد فرا می‌خواند و بعد از اینکه میان آنها و مسلمانان نزاع درمی‌گیرد، خداوند بارها و بارها به داستان موسی اشاره می‌کند؛ بنابراین یهود مدینه درصدد پذیرش دعوت قرآن نبودند (الجابری، ۲۰۰۹: ۳/۴۵). سپس به داستان آدم و حوا اشاره می‌کند و این بار به دو عنصر متفاوت از سوره‌های دیگر می‌پردازد: تعلیم اسماء و توبه آدم.

به عقیده الجابری معنای آموزش اسماء به آدم، اعطای عقل یا قوه تمییز میان خیر و شر و خطا و صواب است و همین عقل، او را به مسیر نجات از گناه هدایت کرد: «فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ». آدم معنای این کلمات را فهمید، زیرا به عقلی مجهز بود که تمامی اسماء را می‌دانست: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و از همین عقل دریافت که برای نجات خود و همسرش از نتیجه معصیتی که کرده باید توبه کند (الجابری، ۱۳۹۳: ۵۲۴).

بنابراین انگشت اشاره دو عنصر جدیدی که در داستان آدم و حوا به روایت سوره بقره آمده، به نحو آشکاری به سوی یهود مدینه است. همان‌ها که به رسالت پیغمبر کفر ورزیدند و آنچه از جانب خداوند آورده بود را تکذیب کردند (الجابری،

۱۳۹۳: ۱۲۵). گویا خداوند دو قدرت بزرگ انسان را به آنها یادآوری می‌کند: نخست قوه تشخیص حق از باطل و دوم امکان توبه.

در این قسمت از داستان نیز نگاه علامه به داستان بیان حقایقی است که برای تقریب به ذهن انسان در این قالب‌ها در آمده است، وی داستان امر ملائکه و شیطان بر سجده بر آدم و استنکاف ابلیس از آن را امر تکوینی می‌داند و داستان هبوط را به منزله مثل و نمونه‌ای می‌داند که خداوند وضع آدمیان را در جهان هستی به آن مجسم ساخته است. در مقابل الجابری بدون اشاره به تمثیلی بودن این داستان‌ها وجودشان در سوره‌های گوناگون را کاملاً در ارتباط با اهداف مورد نظر هر سوره و مخاطبان خاص آن می‌داند و بسته به اینکه مخاطب قریش است یا یهود مدینه زاویه نگاه و احتجاج خود را تغییر می‌دهد، که این هر دو نگاه نیز با نگاه‌های تفسیری هر دو مفسر هماهنگ است.

۲.۶. آیات قصص

گرچه شاید به نظر برسد، داستان خلقت آدم در واقع، خود، گوشه‌ای از قصه‌های قرآنی است اما به دلیل اهمیت مسأله، بهتر دانسته شد، در مبحثی جدا با عنوان آیات خلقت به آن پرداخته شود. آنچه در این قسمت به آن اشاره می‌شود، نگاه کلی علامه طباطبایی و محمدعابد الجابری به بحث قصه در قرآن است که البته با ارائه مثالی کوچک عنوان می‌شود.

علامه، قرآن را کتاب تاریخ نمی‌داند. بلکه کتاب هدایت می‌داند و اشاره به گوشه‌هایی از زندگی و داستان انبیاء را به جهت عبرت گرفتن و تمام شدن حجت عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۴۰۴). وی در عین حال که به واقع‌نمایی قصص

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۳۵

قرآن تأکید می‌کند اما برخی از داستان‌های آن را از سنخ مثل برمی‌شمرد. البته وی در عین اعتقاد به تمثیلی بودن برخی از داستان‌ها، واقعیت داشتن آن را نیز مدنظر داشته است؛ لذا منظور از تمثیل در نظر ایشان قصه‌ای نیست که هیچ واقعیت خارجی ندارد، بلکه به این معناست که حقیقتی معقول که وقوع عینی یافته به صورت محسوس بازگو شده است (محمدرضایی، ۱۳۹۳: ۱۰۶).

محمدعابد الجابری در این زمینه معتقد است که قصه به مثابه دلیل و برهان است و نقشی همانند تمثیل دارد و همان‌گونه که مثل‌ها برای اقناع مخاطبان به کار گرفته می‌شود، قصه نیز در خدمت اقناع مخاطبان به کار گرفته می‌شود. مطابق این نظریه کارکرد داستان در قرآن علاوه بر عبرت و هدایت، تأیید حقایق و آموزه‌هایی است که قصه در متن آن به کار رفته است (الجابری، ۱۳۹۳: ۲۱). براین اساس ملاک صدق در این عرصه، اعم از اینکه مسأله مربوط به ضرب‌المثل باشد یا داستان، مطابقت یا عدم مطابقت شخصیت داستان با واقعیت تاریخی نیست بلکه مرجع صحت، تصور و معهود ذهنی شنونده، یعنی تصورات عرب دوره نزول است؛ بنابراین چون هدف از نقل وقایع، عبرت، هدایت و اقناع مخاطبان بوده، بر آگاهی معهود ایشان از وقایع مذکور اعتماد کرده است (الجابری، ۱۳۹۳: ۳۳۴).

داستان حضرت یونس(ع)

یکی از داستان‌هایی که البته نه خیلی مفصل، در برخی از سوره‌های قرآن به آن اشاره شده، داستان یونس(ع) و قوم او است. از اشاره‌های کوتاه به قوم یونس(ع)، یکی سوره یونس(ع) است و دیگری سوره انبیاء که دعای معروف یونس(ع) را در دل ماهی ذکر می‌کند: «وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاصِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ» (انبیاء، ۸۷).

با توجه به این آیه، علامه می‌فرماید که نون به معنی ماهی است و یونس(ع)، پیغمبری که صاحب داستان ماهی است، بر مردمان نینوی مبعوث می‌شود و آنها را دعوت می‌کند؛ اما ایمان نمی‌آوردند، پس نفرینشان می‌کند و از خدا می‌خواهد تا عذابشان کند. همین که نشانه‌های عذاب نمودار شد، توبه کردند و بنابراین خدا عذاب را از میانشان برداشت. یونس(ع) از میانشان بیرون رفت و خداوند صحنه‌ای به وجود آورد که وی به شکم یک ماهی بزرگ فرو رفت و در آنجا زندانی شد تا آنکه خدا آن بلیه را از او برداشت و دوباره به سوی قومش فرستاده شد. علامه درباره جمله «إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» می‌فرماید: رفتن او و جدایی‌اش از قومش مانند رفتن کسی بود که از مولای خود قهر کرده و فکر می‌کند که می‌تواند از دست وی بگریزد؛ پس چون یونس(ع) شانس برتر از آن است که واقعاً از مولایش قهر کند، پس به نظر می‌رسد که آیه از باب تمثیل است و نه حکایت از یک واقعیت خارجی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴/۳۱۴ و ۳۱۵).

الجابری اشاره به داستان یونس(ع) را در سوره یونس(ع) برای جلوگیری از یأس و ناامیدی رسول خدا از قوم خویش عنوان می‌کند. وی می‌گوید، قوم یونس(ع) ایمان نمی‌آوردند. یونس(ع) آنها را از وقوع عذاب آگاه می‌کند و آنها وقتی می‌بینند که او نخستین کسی است که از شهر بیرون می‌رود، یقین می‌کنند که وی در گفته خود خالص است؛ چراکه اولین کسی بود که از عذاب گریخت؛ اما در جریان واقعه‌ای در دریا می‌افتد و اسیر ماهی می‌شود. پروردگارش را می‌خواند. موج دریا او را به ساحل می‌آورد و این‌گونه از غرق شدن نجات می‌یابد و قوم او نیز قبل از اینکه عذاب گریبانشان را بگیرد، ایمان می‌آورند و نجات می‌یابند (الجابری، ۲۰۰۸: ۱/۳۳۲).

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۳۷

این گونه در سوره یونس (ع) خداوند پیامبر خویش را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: «وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یونس، ۱۰۷) و همچنین قریش را توجه می‌دهد به این نکته که: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (یونس، ۱۰۸) (الجابری، ۲۰۰۸: ۱/۳۳۲).

بنابراین علامه بدون اشاره به این حقیقت که لزوم اشاره به داستان یونس در آیات مورد نظر چیست با یک دلیل عقلی اشاره به تمثیلی بودن داستان، با همان تعریفی که گذشت می‌کند و غرض را رسیدن به یک هدف کلی که همانا عبرت انسان‌ها است، عنوان می‌کند. اما الجابری برعکس با توجه به همان نگاه عرفی، قصه را در متن آیات دیگر تفسیر می‌کند، که خداوند با اعتماد به سابقه ذهنی مردمان عصر نزول از داستان یونس آن را به قوم حضرت رسول مرتبط می‌کند تا از یأس و ناامیدی رسول خدا از قوم خویش جلوگیری کرده باشد، به نظر می‌رسد نگاه الجابری دقت بیشتری به چرایی حضور قصه‌ها در متن قرآن و ارتباط آن با واقع دارد.

۳.۶. آیه محکم و متشابه

قبل از اتمام این بحث به نظر می‌رسد، پرداختن به آیه ۷ سوره آل عمران که به عنوان آیه محکم و متشابه نامیده می‌شود، خالی از فایده نباشد تا در نهایت در این آیه نیز برداشت هر یک از مفسران مدنظرمان را با نگاه‌های زبان‌شناختی خاص هر یک، شاهد باشیم: «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 آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ».

از نگاه علامه استفاده از کلمه انزال که به معنی فرو فرستادن یکپارچه است (طباطبایی، ۲: ۱۶/۱۴۱۷)، اثبات می‌کند که این ویژگی‌ها مربوط به مجموع قرآن است که شامل آیات محکم و متشابه می‌شود. وی آیات محکم را آیات دارای صراحت و اتقان می‌نامد که مانند آیات متشابه هیچ تشابهی در آنها نیست و خواننده بدون تردید به معنای آنها پی می‌برد و علت ام‌الکتاب نامیدن آیات محکم این است که این آیات، مرجع آیات متشابه‌اند؛ بنابراین قرآن کریم مشتمل بر آیاتی است که مرجع آیات دیگر است. منظور از آیات متشابه نیز آیاتی است که مقصود آنها برای فهم شنونده روشن نیست و اینگونه نیست که شنونده به محض شنیدن، معنی آنرا درک کند و باید با مراجعه به آیات محکم معنای آنها را فهمید. علامه همچنین مراد از محکومات را آیاتی می‌داند که متضمن اصول مسلمی از قرآن است و معانی آیات متشابه، به وسیله آیات محکم روشن می‌شود و بنابراین متضمن فروع است.

در این میان، کسانی که انحراف قلب دارند، دنبال آیات متشابه را می‌گیرند تا از پیش خود آن را تأویل کنند و فساد راه بیاندازند و تأویل به معنای برگرداندن به یک مرجع و مأخذ است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۳-۲۱).

در ادامه آیه می‌فرماید که تأویل کتاب را به جز خدا کسی نمی‌داند و این حصر یعنی اینکه علم به تأویل تنها نزد خداست، و جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» جمله ابتدایی است و معنای دو جمله این می‌شود که مردم نسبت به کتاب خدا دو گروه هستند: گروهی از آنها که بیمار دل‌اند، آیات متشابه را دنبال می‌کنند و بعضی دیگر

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۳۹

وقتی به آیات متشابه می‌رسند، می‌گویند ما به همه قرآن ایمان داریم، چون همه‌اش از ناحیه پروردگار است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۷).

اما آنچه الجابری در تبیین این آیه به آن اشاره می‌کند، از زاویه دیگری است که کاملاً با نگاه زبانی‌اش انطباق دارد. وی در مقدمه این بحث به این مطلب اشاره می‌کند که خطاب در قرآن متوجه عرب است، به زبان آنها و برحسب طریقه آنها و در همان چهارچوب فرهنگی و تمدنی موجود، سخن گفته است. قرآن عقیده جدیدی را برای آنها به ارمغان می‌آورد که اساس آن بر توحید است، آنهم در زمانی که آنها برای خود الهه‌های متعدد از سنگ و... داشتند. قرآن در جایی که از ذات و صفات و افعال خداوند سخن گفته، از الفاظ و عباراتی آشنا نزد عرب استفاده کرده، به‌گونه‌ای که هیچ اشکالی در ذهنشان به وجود نمی‌آمد. حتی عباراتی مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» که نوعی استفاده از مجاز را در بر دارد، خارج از اسلوب عرب نبوده و اشکال‌های اساسی به این‌گونه آیات، بعدها موضوع جدال بین عالمان مسلمان در زمان پدیدار شدن عقاید مختلف در صحنه اجتماع مسلمانان شد.

وی بعد از این مقدمه در تفسیر آیه، این مطلب را یادآوری می‌کند که یکی از مطالبی که فهم نادرستی را در معنی محکم و متشابه در این آیه به وجود آورده، فهم کلمه «آیه» است. به عقیده او ما در قرآن کلمه آیه به معنی جزئی از سوره نداریم، بلکه همه عبارات قرآنی که در آنها لفظ آیه استفاده شده به معنی علامت، حجت، دلیل و آن چیزی آمده که در حکم خرق عادت است (الجابری، ۲۰۰۹: ۳/۱۶۸-۱۶۶).

از نظر او هفت آیه نخست سوره آل‌عمران، دارای سیاق واحدی است که در قالب چهار عنوان مطرح می‌کند: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ / التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ / يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ / الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِينَةٌ*». این چهار عنوان اشاره می‌کند به این مطلب که مجال

خطاب، عقیده است نه شریعت و خطاب، خطاب جدل است. سپس به روایتی استناد می‌کند و می‌گوید که بسیاری از نصاری نجران وارد مدینه شدند، برای مناقشه با پیامبر(ص) درباره مسیح(ع). آنها قائل به الوهیت برای او بودند. درحالی‌که قرآن تأکید می‌کند، عیسی(ع) بشر است و اله نیست. آنها برای اثبات سخن خودشان به این مسأله که مسیح پدر ندارد و در گهواره سخن می‌گفته، اشاره می‌کردند. همچنین این مطلب را ذکر می‌کردند که خداوند در آیات خود ضمائر جمعیه مانند امرنا، خلقنا و... استفاده کرده که نشان‌دهنده این مسأله است که او به تنهایی نبوده و منظور خدا، عیسی(ع) و مریم(س) بوده است. وقتی پیامبر(ص) اعتراض می‌کرد که عیسی(ع) بشر است، چگونه می‌تواند فرزند خدا باشد، در جواب می‌گفتند پس پدر او چه کسی است. آیا این نیست که عیسی(ع) روح‌الله و کلمه اوست؟ در این هنگام پیامبر(ص) سکوت کردند و در جواب آیات سوره آل‌عمران نازل و تلاوت شد (الجابری، ۲۰۰۹: ۳/ ۱۷۱)

الجابری معتقد است آنچه بسیار اهمیت دارد، این است که سیاق این آیات به وضوح به نشانه‌های متشابه اشاره می‌کند که نصاری نجران در مواجهه با رسول خدا(ص) عنوان می‌کردند و عیسی(ع) را روح و کلمه خدا می‌خواندند. آنها به آیاتی اشاره می‌کردند که دلالت داشتند بر اینکه مریم(س) بدون وجود همسری عیسی(ع) را باردار شد (مریم، ۱۷؛ تحریم، ۱۲؛ بقره، ۲۵۳) و تشابه در اینجا تصور نصاری است از اینکه عیسی(ع) پسر مریم(س)، نتیجه نفخ روح‌الله در مریم(س) است؛ درست مانند رابطه‌ای که میان هر پدر و پسری است و این قیاس، قیاس باطلی است. قیاس صحیح این است که مقایسه کنیم بین عیسی(ع) و آدم که همان‌گونه که خداوند در گل دمید و آدم را خلق کرد، در وجود مریم(س) دمید و عیسی(ع) را به وجود آورد:

«إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل‌عمران،

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۴۱

۵۹). با این توضیح معنی آیات محکم آشکار می‌شود که آنها فعل خداوند هستند که دلالت بر وجود او و وحدت و قدرتش می‌کنند. آن چیزی که متمثل می‌شود در خلق سماوات والارض و خلق آدم از طین و خلق ملائکه از نور و خلق عیسی(ع) در رحم مریم(س) و... است. پس آیات محکمت، علامت‌ها و دلایلی هستند که دلالت می‌کنند بر اینکه خداوند یکی است و ام‌الکتاب به معنی اصل است که از آن فروع و حواشی عبور می‌کند؛ اما متشابهات، علامت‌هایی هستند که خداوند به وسیله آنها اثبات فعل خارق‌العاده برای انبیاء و پیامبرانش را اراده کرده که نشانه‌هایی باشند بر صدق نبوتشان؛ درست مانند وجود عیسی(ع) بدون پدر. بنابراین معنی متشابه به معنی لفظ یا الفاظ غامض و پوشیده نیست؛ زیرا قرآن به زبان عربی مبین نازل شده و جایز نیست در الفاظ و عباراتش کلمات ناآشنا و غامض وجود داشته باشد که اگر این‌گونه بود، حتماً قریش به او اعتراض می‌کردند (الجابری، ۲۰۰۹: ۳/ ۱۷۵-۱۷۱). در این مثال هم دقت الجابری به سیاق آیات و فضای نزول و تکیه بر قابل فهم بودن سخنان خداوند برای مخاطبان اولیه‌اش او را به این تفسیر رهنمون شده است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه عرف عام و عرف خاص قرآن، هر یک خاستگاه‌های فکری متفاوتی را شامل می‌شود. معتقدان به عرف عام قرآن مانند محمدعابد الجابری تمام آیات قرآن را فهم‌پذیر برای عموم مردم عصر نزول می‌دانند. آنها معتقدند اشکالاتی که در فهم پاره‌ای از آیات قرآن برای ما وجود دارد، به سبب به وجود آمدن دیدگاه‌های کلامی گوناگون، بعد از دوره نزول است. الجابری وجود قصص را در قرآن برای پیشبرد اهداف خاص هر سوره می‌داند و آن را کاملاً در راستای نوع مواجهه با مخاطبانش

بررسی می‌کند. وی همچنین وجود مجاز و کنایه و... در قرآن را به دلیل هم‌راستا بودن با فرهنگ عرب عصر نزول می‌پذیرد و آن را چیزی جدای از اسلوب زبانی ایشان نمی‌داند.

علامه طباطبایی هر چند معتقد به فهم‌پذیر بودن متن وحی برای مخاطبان اولیه‌اش است اما به دلیل معتقد بودن به چند لایه بودن قرآن در برخی موارد، از جمله آیه محکم و متشابه، زبان قرآن را فراتر از فهم عرفی و چند ساحتی معرفی می‌کند. وی این لایه‌دار بودن را دلیلی بر مخاطبان گوناگون و دارای سطوح متفاوت قرآن می‌شمرد. علامه همچنین در برخی از موارد معتقد است که قرآن از زبان تمثیل برای فهم مقاصد خود استفاده کرده، اما وجود این تمثیل را دلیلی بر نامفهوم بودن برای مخاطبان آنها نمی‌داند؛ البته وجود تمثیل نیست که زبان قرآن را از عرف عمومی آن خارج می‌کند؛ بلکه وجود دلایلی که دلالت بر نامفهوم بودن زبان قرآن برای مخاطبان اولیه‌اش می‌کند، عرف عام قرآن را تبدیل به عرف خاص می‌کند.

کتابنامه

۱. الجابری، محمدعابد، (۱۳۹۳)، رهیافتی به قرآن کریم در تعریف قرآن، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشر نی.
۲. -----، (۲۰۰۸-۲۰۰۹)، فهم القرآن الکریم، مغرب، الدار البیضاء.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۰)، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.
۴. باطنی، محمدرضا، (۱۳۶۹)، زبان و تفکر: مجموعه مقالات زبان‌شناسی، تهران، فرهنگ معاصر ایران.

مقایسه زبان عرف عام و عرف خاص قرآن با محوریت دیدگاه‌های علامه طباطبایی و ... ۱۴۳

۵. -----، (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات پیرامون زبان و زبان‌شناسی، تهران، فرهنگ معاصر ایران.
۶. خوبی، سیدابوالقاسم، (۱۴۲۰)، البیان فی تفسیر القرآن، قم، دارالتقلین.
۷. سالاری‌راد، معصومه و رسول رسولی‌پور، (۱۳۸۶)، «بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی»، فصلنامه علمی- پژوهشی اندیشه نوین دینی، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۸، صص ۸۵-۸۲.
۸. شاکر، محمدکاظم، (۱۳۸۰)، «جستاری در زبان قرآن» فصلنامه علمی- پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۲۴ و ۲۵، صص ۱۲۲-۱۰۹.
۹. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱ و ۳ و ۷ و ۸ و ۱۴ و ۲۰، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه؛ دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. -----، (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۱۱. علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، (۱۳۹۰)، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، ج ، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۲. علوی، کامران، (۱۳۹۲)، تفکر و زبان، ج ۲، تهران، دانشگاه پیام نور.
۱۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۳)، کلام فلسفی، قم، وثوق.
۱۴. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، ج ۸۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. معموری، علی، (۱۳۸۶)، «دانش زبان‌شناسی و کاربردهای آن در مطالعات قرآنی»، دوفصلنامه علمی- ترویجی قرآن و علم، مجتمع امام خمینی قم، ش ۱، صص ۱۷۶-۱۶۱.
۱۶. محمدرضایی، محمد و همکاران، (۱۳۹۳)، «علامه طباطبایی و زبان نمادین و انشایی در قرآن»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، دانشگاه پیام‌نور، ش ۴، صص ۱۱۴-۹۵.

۱۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵)، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید.
۱۸. -----، (۱۳۷۳)، «شناخت زبان قرآن»، فصلنامه بینات، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا قم، ش ۱، صص ۶۴-۵۴.
۱۹. مهدوی‌راد، محمدعلی و دیگران، (۱۳۹۱)، «قصه‌های قرآن در نگاه محمدعابد الجابری»، فصلنامه علمی- پژوهشی آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۱۵، صص ۱۰۰-۷۳.
۲۰. نکونام، جعفر، (۱۳۸۰)، درآمدی بر تاریخ‌گذاری قرآن کریم، تهران، هستی‌نما.
۲۱. -----، (۱۳۷۸)، «عرفی بودن زبان قرآن»، فصلنامه علمی- پژوهشی صحیفه مبین، دانشگاه آزاد، ش ۲۰، صص ۲۵-۱۳.
۲۲. نیلساز، نصرت و دیگران، (۱۳۹۴)، «معناشناسی زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن»، فصلنامه علمی- ترویجی پژوهش‌نامه معارف قرآنی، دانشگاه علامه طباطبایی، ش ۲۱، صص ۱۶۱-۱۴۳.