

## بررسی مبانی نظریه تفسیر تمثیلی

دکتر سید ابوالقاسم حسینی زیدی<sup>۱</sup> - دکتر مهدی عبادی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از نگرش‌های مطرح در مباحث زبان دین دیدگاه تمثیلی و نمادین بودن برخی از مسائل و گزاره‌های قرآن کریم می‌باشد؛ بر اساس این نظریه تفسیری، برخی از آیات قرآن دارای حقایق و معارفی هستند که باید با گذشتن از معنای ظاهری، به افق‌های معنایی گسترده‌تری در درون ماجرای نقل شده دست یافت.

پذیرفتن زبان تمثیل در قرآن هرگز به معنای راه یافتن امور خیالی، موهوم و عاری از حقیقت و واقعیت در قرآن نخواهد بود! این نظریه بر مبانی خاصی استوار است که موجب متفاوت شدن این نظریه با دیگر روش‌های تفسیری گردیده است. لزوم گذر از تنگنای معنای حقیقی، نیازمندی به دلیل و قرینه، وجود معانی ماورایی و متعالی در قرآن، چند معنایی در آیات قرآن، سازگاری با ضوابط قطعی عقلی و شرعی، از مبانی مختص نظریه تفسیر تمثیلی بنا بر دیدگاه مفسران قرآن می‌باشد که در این جستار به واکاوی آن‌ها خواهیم پرداخت.

**کلید واژه‌ها:** تفسیر تمثیلی، تفسیر نمادین، زبان قرآن، فهم قرآن.

---

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد مقدس Abolghasem.6558@yahoo.com  
۲. دکترای مدرسی معارف اسلامی، دبیر گروه علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی مشهد مقدس.  
Mahdi.Ebadi.mail@gmail.com

## طرح بحث

برای فهم هر سخن و مطلب حکیمانه‌ای، نیاز به تفسیر و توضیح وجود دارد و سخن خداوند که در قرآن منعکس شده، هم از این قاعده مستثنی نیست. فهم آیات قرآن مستلزم بهره‌گیری از اصول و مبانی درست و اطمینان بخش است که در صورت عدم توجه به آن، مفسّر در ورطه تفسیر به رأی خواهد افتاد.

مبانی تفسیر، یعنی مبادی تصویری و تصدیقی تفسیر که آگاهی از آن‌ها و تعریف و انتخاب مبنا در مورد آن‌ها، قبل از تفسیر برای مفسر لازم است، شامل مباحثی همچون مفهوم‌شناسی تفسیر، تأویل، بطن، منابع، شرایط مفسّر، پیش فرض‌ها و ضوابط تفسیر معتبر می‌شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۷)

مبانی و اصول تفسیر همواره موجب مختلف شدن مفسران در شکل گرفتن روش‌ها و اختلاف گرایش‌ها و قواعد تفسیری آنان شده است. (مؤدب، ۱۳۸۶: ۱/۲۵). برخی از محققان در مورد تأثیرگذاری مبانی در تفسیر می‌گویند: در مبانی تفسیر از اصول بنیادینی سخن گفته می‌شود که هر نوع موضع‌گیری در خصوص آن‌ها، موجودیت تفسیر و یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (بابایی، ۱۳۸۸: ۳).

بنابراین، مفسران برای پرهیز از انحراف در فهم و تفسیر قرآن کریم، اصول و قواعدی دقیق بیان کرده‌اند و هر کس از این چارچوب خارج شود، گرفتار تفسیر به رأی و مشمول نهی پیامبر (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۴/۳۶۴) در این زمینه خواهد شد. (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

## معنای نظریه تفسیر تمثیلی

قبل از بیان مبانی نظریه تفسیر تمثیلی، در مورد تعریف این روش تفسیری به اجمال بیان می‌شود که: برخی از آیات قرآن دارای حقایق و معارفی عمیق در درون خود هستند که باید با عبور کردن از معنای ظاهری، به افق‌های معنایی گسترده‌تری درون ماجرای نقل شده دست یافت؛ به عبارت دیگر، منظور از این نگاه تفسیری انتقال یک پیام ویژه خارج

از حصار زمان و مکان و ارائه یک الگوی فرازمانی، در قالب بیان یک داستان واقعی یا توصیف یک ماجرا می باشد (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۲۲۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۹/۲۱۴ و ۳۵۶؛ علی زمانی، ۱۳۸۱: ۳۴۰).

البته باید به این نکته هم اشاره نمود که در نظر طرف داران این نظریه، در قرآن دو نحوه تفسیر تمثیلی ارائه شده که در این جستار به بیان مبانی هر دو دسته خواهیم پرداخت:

الف) برخی از گزاره های قرآنی تنها زبان حال هستند و باید بر نظریه تمثیل حمل گردند؛ مانند آیه میثاق که البته این امر قطعاً به معنای غیر واقعی و غیر حقیقی بودن أخذ میثاق نخواهد بود. (رک: فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۲۸۳ و زحیلی، ۱۴۱۸: ۹/۱۵۸).

ب) در بعضی از آیات قرآن هم امکان جمع بین واقعی بودن گزاره های قرآنی و تمثیلی بودن آن آیه قرآن وجود دارد؛ مانند آنچه ذیل آیه ۳۰ سوره مبارکه ق (تکلم خداوند با جهنم) توضیح داده شده است. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷/۲۹۲؛ حقی بروسوی، بی تا: ۹/۱۲۷)

### مبانی فهم قرآن

درباره تعداد مبانی میان محققان، وحدت نظر وجود ندارد، اما می توان گفت، مفسران و تفسیرپژوهان، مبانی فهم قرآن را به دو قسمت تقسیم کرده اند:

الف) مبانی عام و مشترک: مبانی مشترک به این معناست که تمامی یا قریب به اتفاق مفسران اسلامی آن را قبول داشته باشند؛ برخی از مهم ترین ها از این مبانی عبارت اند از: وحيانی بودن الفاظ و معانی قرآن، مصونیت قرآن از تحریف لفظی، جاودانگی دعوت قرآن، همگانی بودن دعوت قرآن، جامعیت قرآن، امکان و جواز فهم و تفسیر قرآن، برخورداري قرآن از سطوح و لایه های متعدد معنایی، حجیت و اعتبار قرائات مختلف قرآن، تفسیرپذیری آیات متشابه قرآن، عدم اختلاف و تناقض درونی و بیرونی قرآن. (معرفت، ۱۳۹۱: ۱/۵۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۷: ۲۰۹).

ب) مبانی خاص: منظور از مبانی خاص، آن است که اختصاص به روش و گرایش خاصی داشته و مفسران در پذیرفتن یا نپذیرفتن آن ها با یکدیگر دچار اختلاف بوده، هر

یک از آن‌ها دارای مبنایی خاص هستند. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۵۵). در این جستار به مواردی از مبانی مختص نظریه تفسیر تمثیلی از دیدگاه مفسران خواهیم پرداخت.

## مبانی نظریه تفسیر تمثیلی

### ۱. لزوم گذر از تنگنای معنای حقیقی

به نظر می‌رسد، مهم‌ترین عنصر معنایی زبان تمثیل و نماد «عبور کردن از معنای حقیقی و دستیابی به افق معنایی گسترده‌تر» است؛ به عبارت دیگر، زبان تمثیل همواره از گذرگاه مجاز عبور می‌کند. البته، باید توجه داشت که مقصود از این مطلب، این معنا نیست که زبان تمثیل، تخیلی و موهوم است و با عالم خیال در ارتباط می‌باشد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۰۸؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۴۰۷) چنان که برخی چنین توهمی نموده‌اند که این نظریه برای گریز از واقعیت شکل گرفته است؛ (ر.ک: خطیب، بی‌تا: ۲۸۰ و حسینی (ژرفا)، ۱۳۷۸: ص ۹۸) بلکه منظور آن است که واقعیت و حقیقت را نباید تنها در اصل متن مورد بحث جست و به طور قطع در درون و بطن متن باید به دنبال معنایی متعالی گشت. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳/۲۲۳؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۱۵۰)

سید قطب - که در مواردی در تفسیر خود هم این نظریه را پذیرفته است (ر.ک: سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۵۸/۹) - در این زمینه چنین می‌آورد: «واقعاً جای تعجب دارد که چرا باید هنری بودن قصص قرآن، به خیال‌پردازی و حقیقی نبودن تفسیر گردد؟! مگر امکان ندارد که امور واقعی را در قالب هنر و ادبیات عرضه نمود و با وجود این، صفت واقع‌نگر بودن آن را نیز حفظ کرد؟» (سید قطب، ۱۴۱۵: ۱۸۷).

البته ذکر این نکته ضروری است که ممکن است تمثیلات در متون ادبی - غیر از قرآن کریم - عاری از حقیقت و مصداق خارجی باشند؛ تفاوت تفسیر تمثیلی در متون دیگر با قرآن کریم در آن است که در قرآن کریم این امکان وجود دارد که علاوه بر اشاره به معانی عمیق و باطنی به وسیله زبان تمثیل، به معنای سطحی و ظاهری نیز در همان سطح

خودش اشاره گردد و این امر از ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن کریم است که توانایی این کار را دارد که از یک لفظ، در زمان واحد، چند معنای متفاوت را اراده کند. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۸۳).

اما نکته قابل توجه در مورد آیات قرآن، این است که فقدان حقیقت، به معنای عدم واقعیت و تخیلی بودن گزاره‌های قرآنی نیست، بلکه اصل اولیه در برخورد عقلای عالم با همدیگر، دلالت داشتن کلمات و جملات بر مفاهیم و مدلولات ظاهری آن است، مگر زمانی که گوینده با قرینه‌ای لفظی یا غیر آن بفهماند که ظاهر و معنای اصلی، مراد و مقصود او نیست و در پس این کلمات، معنای دیگری هم نهفته است یا آنکه در برخی از موارد امکان دارد ظاهر آیه، لازمه‌های غیر قابل قبول داشته و با ضرورت‌ها و قطعیات موجود در سایر آیات و سوره‌های قرآن کریم ناسازگار باشد. (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

در آیات قرآنی هم که مقاصد و مرادات خداوند را إلقاء و تفهیم می‌کنند، همین اصل جاری است؛ زیرا اولاً، گوینده این آیات عاقل‌ترین عقلاست؛ ثانیاً، شارع مقدس با عدم منع خویش بر تطابق مشی خود با سیره عقلا اذعان نموده است. (ر.ک: أنصاری، ۱۴۲۸: ۱۶۴/۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۹۸/۲).

آیت الله جوادی آملی ضمن بیان معانی تمثیل و باطل دانستن وجود تمثیل افسانه‌ای و جعلی در قرآن، درباره داستان حضرت آدم «علی نبینا و آله و علیه السلام» و تعلیم دادن اسماء به ایشان می‌نویسد: «... اما لازم است توجه شود که حمل جریان تعلیم اسماء بر تمثیل در صورتی است که حمل بر تحقیق ممکن نباشد، وگرنه اصالت تحقیق، مانع حمل بر تمثیل است زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید است و موجب تکلف در استظهار است... در این حال، دلیلی بر حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری عناوین و کلمات مزبور گردد، تا سبب انصراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۲۳/۳ - ۲۳۰).

این عبارت به وضوح دلالت بر این دارد که اصالة الحقیقه در تمام قرآن جریان دارد و

اعلام می‌دارد که نپذیرفتن و دست برداشتن از مدلول ظاهری و واقعی آیات قرآن کریم جایز نیست، مگر آنکه قرینه‌ای مستحکم که دلالت بر معنایی خلاف ظاهر حقیقی کند، داشته باشیم که در ادامه به توضیح بیشتر آن خواهیم پرداخت.

## ۲. نیازمندی به دلیل و قرینه

اصل در کلام، حقیقت است (رک: ابن جنی، بی تا: ۴۴۴/۲ و آمدی، ۲۰۰۸: ۴/۵۳۲) و عبور کلام از حقیقت، به معنایی که وضع اصلی در مورد آن صورت نپذیرفته، محتاج به قرینه و دلیل است. در قلمرو دلالت معنایی، ضمن پذیرش هر دو نوع حقیقت و مجاز در قرآن، همان معیار فراگیر زبان شناختی عقلایی در مورد آن نیز جاری خواهد بود که اصل اولی در بیانات قرآنی، حقیقت است، مگر آنکه قرینه عقلی یا نقلی معتبر بر معنای مجازی یا تمثیلی وجود داشته باشد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۹۴).

سگّاکي نیز تصریح می‌کند که مجاز (و به تبع آن تمثیل) نیازمند چیزی (قرینه) است که بر آن دلالت کند؛ برخلاف حقیقت. (سگّاکي، بی تا: ۱۵۳). پس روشن می‌گردد که ملاک جواز تأویل و روی گردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر، وجود قرینه است؛ بر این اساس معلوم می‌شود کجا حق داریم از مفاد ظاهری کلمه‌ای دست برداریم مثل ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (فجر/ ۲۲) و کجا این حق را نداریم مثل ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ﴾ (قدر/ ۴).

از مواردی که می‌توان در میان مفسران تابعی، نمونه‌های استناد به قرینه برای تفسیر تمثیلی در آیات قرآن را نشان داد، کلام ابن مجاهد است. به اعتقاد وی، مقصود از آیه شریفه ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره/ ۶۵) آن است که خداوند متعال قلب‌های این افراد را مسخ کرد و قلب آن‌ها را به مثابه قلب بوزینه قرارداد که نه توانایی پذیرفتن نصیحتی را داشته باشند و نه از منهیات الهی اجتناب ورزند. (معرفت، ۱۳۹۱: ۱/۳۳۷) زمخشری هم در کشاف این دیدگاه را تأیید نموده است. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۷).

در بین مفسران متأخر هم، محمد عبده با حمل آیه بر تفسیر تمثیلی و نمادین، دلیل این ادعای خود را این چنین بیان می‌کند: در این آیه، فرمانی تکوینی وجود دارد؛ یعنی این

دسته از افراد قوم بنی اسرائیل، با توجه به سنت‌های خداوند در مورد اخلاق انسان‌ها، مانند بوزینگانی گشتند که از بین مردم طرد و ذلیل شده‌اند؛ منظور آن است که این قوم با در نظر نگرفتن حدود و اوامر الهی و صید کردن ماهیان دریا بدون شرم داشتن از مقام خداوند با وجود اینکه خداوند از این عمل نهی کرده بود برای ارتکاب گناهان جرئت یافته بودند. (رشید رضا، بی تا: ۳۴۴/۱)

طبری هم در مورد نیاز به قرینه برای روی گردانی از ظاهری نویسد: نمی‌توان از معانی اصلی لغوی در آیات قرآن روی گرداند، مگر آنکه دلیل و حجت روشنی بر آن باشد؛ از همین رو، وی در ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا﴾ (نساء / ۵۴) پس از بیان آرای گوناگون در معنای «ملک»، آن را ملک سلیمان می‌داند، بدان دلیل که این معنا در کلام عرب معروف و متبادر است، نه ملک معنوی که نبوت است و حلیت زنان؛ آن‌گاه می‌گوید: برای اینکه سخن خداوند، خطاب به زبان عرب است و نمی‌توان آن را جز در همان معنای معروف و متبادر در میان آنان معنا کرد، مگر آنکه نشانه یا حجتی بر خلاف آن باشد. (طبری، ۱۳۹۳: ۴۸۱/۸) وی مانند همین سخن را در آیه ﴿وَقَالُوا لَئِن لَّوَدِدْهُمْ لَمَّ يَلْمَهُمْ عَلَيْنَا﴾ (فصلت، ۲۱) نیز تصریح می‌کند. (طبری، ۱۳۹۳: ۱۰۶/۲۴) و نیز رک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۶۰).

نتیجه و خلاصه بحث آنکه با قبول کردن نظریه تفسیر تمثیلی در قرآن تفسیر کردن آیه‌ای بر زبان تمثیل و نمادین، به دلایل محکم و قراین عقلی یا نقلی محتاج است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۹/۳ و ۲۲۶) به همین دلیل و با توجه به قرآینی که در آیه عرضه امانت الهی و قبول کردن آن از طرف انسان و استنکاف آسمان‌ها و زمین از پذیرش چنین امانتی وجود دارد، موجب آن شده است که عده‌ای از مفسران (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱/۵۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۵۲۶؛ معرفت، ۱۳۸۵: ۵۳۷؛ ابی السعود، ۱۴۱۹: ۵/۱۴۲؛ ابن عاشور، بی تا: ۲۱/۳۴۵) قایل باشند که این کنایه و تمثیلی از قابلیت و استعداد آدمیان در پذیرفتن این امانت بسیار مهم و ارزشمند از جانب خداوند باشد: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ

ظُلُومًا جَهُولًا» (أحزاب / ۷۲).

### ۳. چند معنایی در آیات قرآن<sup>۱</sup>

در تعریف چند معنایی گفته شده است که: «یک لفظ یا یک عبارت در یک بار استعمال و در یک متن مشخص، مفید معانی مختلف و متعدد باشد و بتوان همه آن معانی را مقصود گوینده به شمار آورد». (طیب حسینی، ۱۳۸۷: ۸۱) در کتاب‌های فقهی و اصولی و نیز در برخی تفاسیر قرآن، از «چند معنایی» با تعبیر «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» یا «حمل لفظ مشترک بر دو یا چند معنا» یاد می‌شود. (رک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱/۱۲۹ و ۱۳۰).

در مورد «چند معنایی بودن» الفاظ و آیات قرآن کریم یا به عبارت دیگر «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» مباحث متنوعی در کتب مختلف تفسیری و اصولی مطرح شده است که می‌توان با بررسی آن‌ها به این نتیجه رسید که چند معنایی در قرآن کریم هم امکان دارد و هم واقع شده است؛ در این زمینه علمای علم اصول هم به تفصیل بحث کرده‌اند که به دلیل اطاله کلام از آن‌ها صرف نظر می‌شود. (رک: منتظری، ۱۴۱۵: ۵۹؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۱/۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۱/۱۴۶).

در شمار مهم‌ترین مبانی نظریه تفسیر تمثیلی قرآن، اعتقاد به ساختار چند معنایی برای آیات قرآن است که بر این اساس، در مورد هر کدام از آیات، باید با عبور کردن از معانی ظاهری، به مفاهیم درونی و مراتب بعدی آن منتقل شد.

امام خمینی علیه السلام علت چند معنایی در آیات قرآن را توضیح داده، می‌فرماید: «چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در

۱. علی‌رغم اینکه چند معنایی بودن آیات قرآن کریم را برخی جزو مبانی عام تفسیری به شمار آورده‌اند، لکن از مهم‌ترین مبانی خاص نظریه تفسیر تمثیلی، محسوب می‌شود و نمود بسیار بیشتری در این نظریه می‌یابد.



حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکانه مختلف هستند، همه را نتوان به یک طور دعوت کرد؛ ای بسا نفوسی که برای اخذ تعالیم به صراحت لهجه و القاء اصل به طور ساده حاضر نباشند و از آن متأثر نگردند. این‌ها را باید به طور ساختمان دماغ آن‌ها دعوت کرد، و مقصد را به آن‌ها فهمانید و بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سرو کار ندارند و علاقه مند به لبّ مطالب و لباب مقاصدند، این‌ها را نتوان با دسته اول در یک ترازو گذاشت». (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۸۷).

توسعه مفاهیم و وجود مدالیل درونی تریا وجوه و لایه‌های مخفی‌تر، معلول دو عامل است:

الف) شدت و خفای معنا: یعنی هر چه از ظهراًیه به سوی بطن (از عبارات به حقایق) برویم، می‌توانیم به لایه‌های درونی‌تر دست پیدا کنیم. چنان‌که امام علی علیه السلام در وصف قرآن می‌فرماید: «ظاهره اُنیق و باطنه عمیق؛ ظاهر قرآن زیبا و باطنش عمیق است». (نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸)

ب) ظرفیت‌های روحی و معرفتی مفسر: به دیگر سخن انسان با توجه به مراتب علمی و اخلاقی خود، خواهد توانست به لایه‌ها و وجوه عمیق‌تری از معنای آیات دست یازد. علامه وجود این لایه‌های معرفتی را یکی از شگفتی‌ها و ویژگی‌های قرآن می‌داند و درباره این موضوع فوایدی را برمی‌شمارد.

از این‌رو، ضمن آنکه ظواهر قرآن و سطوح آغازین آن می‌تواند برای همگان قابل فهم باشد، اما در پشت پرده این ظواهر، لایه‌ها و وجوه درونی‌تری نهفته است که انسان‌ها، بسته به درک و ظرفیت‌های معنوی و معرفتی خود، قادر به کشف و فهم آن‌ها خواهند بود و این همان توسعه معنایی در آیات است که در بُعد معناشناسانه رخ می‌نمایاند. (رک: پوررستمی، ۱۳۹۰: ۱۵۲).

بنابراین، هر چند در حوزه احکام فرعی و مباحث اخلاقی به ظواهر پایبندیم، ولی این نکته را نیز می‌پذیریم که در پاره‌ای موارد، معارف و مفاهیم عمیق به شیوه‌ای تمثیلی و استعاره‌ای ارائه شده است. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۱).

#### ۴. وجود معانی ماورایی و متعالی در قرآن

به طور عمومی تمام پیامبرانی که از طرف پروردگار متعال به سوی مردم ارسال شده‌اند، از میان خود ایشان و به زبان آن‌ها فرستاده شده‌اند: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا يَلْسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم / ۴). پیامبرگرمی اسلام و قرآن کریم هم از این اصل کلی جدا نبوده و قرآن به زبان عربی، نازل شده است: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲).

وضع آغازین کلمات در تمامی زبان‌ها برای آن بوده است که انسان‌ها امور مربوط به زندگی محسوس و ظاهری، حاجات و نیازهای روزمره خود را برطرف نمایند و این مطلب در مورد مردم زمان پیامبر اسلام که از محدوده محسوسات بالاتر نمی‌رفتند که قرآن هم به آن تصریح می‌نماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم / ۷) وضوح بیشتری دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/۱).

قرآن با استفاده کردن از واژه‌هایی که در زبان عربی، بیش از همه برای رساندن مفاهیم محسوس و ظاهری وضع شده بودند، از ظرفیت و قابلیت که برای این کلمات نسبت به بیان معانی عمیق وجود داشت، بهره برد و آن الفاظ را در قالبی جدید برای رساندن معانی متعالی و چندلایه مورد استفاده قرار داد. (رک: معرفت، ۱۳۷۸: ۱۴۵).

البته هر فردی به میزان ظرفیت و استعداد خود، می‌تواند از قرآن بهره گرفته، از دریای نامحدود معارف آن سیراب گردد؛ و به همین علت هم امامان معصوم علیهم‌السلام که به فرموده پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هم سنگ قرآن کریم هستند، به هر فردی به مقدار قابلیت و توانی که در زمینه پذیرش معارف قرآنی نشان می‌دادند، معارف قرآن را آموزش داده و مفاهیم عمیق قرآنی را بیان می‌نمودند. (برای نمونه رک: کلینی، ۱۳۶۷: ۴/۵۴۹؛ عیاشی، بی تا: ۱۱/۱).

مرحوم آیت الله معرفت، نیز با تصریح به این مطلب که آیات قرآنی دارای واقعیت و حقیقت هستند، بیان می‌کنند که منافاتی وجود ندارد که این حقایق در قالب تمثیل و تشبیه مطرح شده باشند: «آنچه قرآن از پس پرده غیب گزارش می‌کند، عین واقعیت است که در قالب الفاظ و تشبیه درآمده است و از هرگونه 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، ۱۳۸۵: ۱۵۰).

نظریه تفسیر تمثیلی به مخاطبان قرآن، این فرصت را می‌دهد تا کسانی که قابلیت درک کردن معارف بلند آسمانی را ندارند، به واسطه الفاظ و کلمات ظاهری آیات قرآن، معنای آن را در سطح مربوط به خود متوجه گردند و در عین حال، افراد دارای ظرفیت بالا و رشد یافته، با تفکر نمودن در این گونه گزاره‌ها و رعایت نمودن اصول و ضوابطی که در این زمینه وجود دارد، آیات قرآنی را با توجه به درکی که خودشان دارند، دریابند. (رک: فروردین، ۱۳۸۷: ۱۵۴ و ۱۵۵).

#### ۵. سازگاری با ضوابط قطعی عقلی و شرعی

شاید یکی از علل مخالفت گروهی با نظریه تفسیر تمثیلی و نمادین برخی افراط‌گری‌ها در انتساب این نوع تفسیری به قرآن بوده است؛ بنابراین، باید به سراغ شرایط و معیارهای پذیرش تفسیر در نظر عقل و شرع رفت تا با قواعد کلی تفسیر وفق داده شده و منجر به تفسیر به رأی و انتساب ناروا به خداوند نگردد. هرگز تفسیر تمثیلی از برخی آیات قرآن نباید از قواعد فهم و مفاهمه و ضوابط عقل و شرع خارج شود؛ بنابراین، اگر در جایی از ظاهر لفظ یا آیه اعراض می‌شود و برخلاف ظاهر تفسیر می‌گردد، همان‌طور که به آن اشاره کردیم، باید دلیل و قرینه محکمی بر آن اقامه شود و استناد به نص در نزد اهل محاوره منطقی و معقول به نظر برسد.

باید تفسیری که در نظریه تفسیر تمثیلی ارائه می‌گردد، با آموزه‌های اصلی دین مبین اسلام و قرآن کریم تطابق و سازگاری داشته باشد، به نحوی که بتوان این گونه بیان نمود که آن تفسیر با مقاصد آیه و عموم قرآن هماهنگی داشته و آیه قرآن به این معنا - هر چند به عنوان بطن - اشاره دارد.

برای توضیح بیشتر در مورد اینکه باید نظریه تفسیر تمثیلی با اصول و ضوابط قطعی

عقلی و شرعی تطابق داشته باشد در اینجا برای نمونه به دو آیه اشاره می‌گردد که برخی از مفسران اسلامی این دو آیه را در زمره نظریه تفسیر تمثیلی به حساب آورده‌اند، ولی به نظر می‌رسد، نظر ایشان با اصول و ضوابط بیان شده، هماهنگ نباشد و در نتیجه، نتوان نظریه ایشان در مورد این دو آیه را به راحتی پذیرفت.

صاحب تفسیر المنار اعتقاد دارد که در آیه ۲۵۹ سوره بقره، نظریه تفسیر تمثیلی جریان دارد؛ وی می‌گوید: در این داستان، چون اشاره‌ای به پیامبر و شهر و دیگر جزئیات آن‌ها نشده است، معلوم می‌گردد که نظریه واقعه خاصی نیست و شاید تمثیلی از انسانی باشد که به مسئله مبدأ و معاد فکر می‌کرده است. (رشید رضا، بی‌تا: ۳/ ۵۰)

چنان‌که آیت‌الله طالقانی، در تفسیر پرتوی از قرآن، نسبت به این آیه با او هم‌رأی بوده و چنین آورده است: «اندیشه مفسران نخستین، برای یافتن آن‌ها به سوی سرزمین‌ها و تاریخ بنی اسرائیل رفته و اندیشه دیگران هم در پی آن‌ها! و هر چه به سوی اعماق تاریخ مبهم پیش رفته و چشم دوخته‌اند از عبرت‌ها و حکمت‌های این گونه آیات به دور مانده‌اند... اگر اندیشه خود را از بافته‌های تحیرآور این گونه روایات، بیرون آریم و در پرتو آیات کتاب عزیز و حکیم - که ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت / ۴۲) - رهنمون شویم، ابعاد وسیع‌تری از هدایت قرآن به روی ما گشوده می‌شود و تنزلات حقایقی را در تمثیل‌های قرآنی درمی‌یابیم که شاید بیان تشبیهی و کلی این آیه نیز تمثیل و تصویری باشد برای ارائه حقیقتی از آن حقایق برتر؛ آمدن مثل، از اصول قرآن و برای نمایاندن معانی ناملموس و نامأنوس با اندیشه‌های نازل است» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲/ ۲۱۷).

اما باید گفت: ظاهراً هیچ دلیلی در آیه بر این گفتار نیست و این دیدگاه با ضوابط عقلی و شرعی سازگار نمی‌باشد - که در ادامه موارد ناسازگاری بیان می‌گردد -، بلکه ظاهر آیه این است که پیامبر مزبور از دنیا رفت و پس از یکصد سال زندگی را از سر گرفت؛ البته چنین مرگ و حیاتی از پدیده‌های کاملاً خارق‌العاده‌اند، ولی در هر حال، در زمره محالات به حساب نمی‌آید و از طرفی، حوادث خارق‌العاده در قرآن نیز منحصر به این مورد نیست که بخواهیم آن را توجیه و یا تأویل کنیم. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/ ۲۹۷).

معجزه زنده کردن مردگان و هدایت کردن مردم به این نحو، هر چند امری عظیم است، ولیکن چون در مقامی عملی شده که مردم آن را بعید می‌شمردند و آن را امری عظیم و ناشدنی می‌پنداشتند، بلاغت اقتضا می‌کرد که متکلم حکیم و توانا، با لحنی از آن خبر دهد که گویی کاری بسیار کوچک و بی‌اهمیت انجام داده است تا اهمیت و شدت استبعاد مخاطب و شنوندگان را بشکند، و به ایشان بفهماند که مرده زنده کردن و امثال آن، که به نظر شما امری ناشدنی و عجیب است، برای من امری بی‌اهمیت و کوچک می‌باشد. همچنان که همه بزرگان وقتی سخن از رجال بزرگ و یا امور خیلی مهم به میان می‌آورند، آن را با چنین لحنی ادا می‌کنند، و مطلب را کوچک و بی‌اهمیت جلوه می‌دهند، تا عظمت مقام خود را برسانند و به همین جهت در آیه شریفه، بسیاری از ابعاد قصه را که قوام اصل آن بدان‌ها بستگی دارد، مبهم و مسکوت گذاشته، تا بفهماند که اصل داستان در مقایسه با درگاه با عظمت الهی، بسیار ناچیز است تا چه رسد به جزئیات آن. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۵۵۴).

سخن کوتاه اینکه: دلالت آیه شریفه ﴿فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ﴾ با در نظر گرفتن فراز قبلی ﴿أَنْتَ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ﴾ و نیز فراز بعدی ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ﴾ و ﴿وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ﴾ بر اینکه شخص مزبور واقعاً مرده، و بعد از صد سال زنده شده، جای هیچ تردیدی نیست؛ زیرا ظاهر کلام در مرگ معمولی است و این از قدرت خدا هم بعید نیست و در نظر عقل نیز ممکن است که خدا کسی را بمیراند و پس از صد سال زنده کند، گرچه ما راه‌های طبیعی آن را نمی‌دانیم.

علاوه بر این موارد، در آیه لفظ «انظر» سه بار برای اهمیت قضیه تکرار شده است؛ در اینجا لازم بود اولاً، بدانند چطور بعد از گذشتن صد سال تغییری در وجود وی پیدا نشده است و بدین جهت، خدا طعام و شراب را به وی نشان داد که چنان که خدا آب و طعام را بدون تغییر نگه داشته، همان‌طور تو را نگه داشته است، و از این معلوم می‌شود که او در این مدت نپوسیده است، مثل اصحاب کهف؛ ثانیاً، برای اینکه یقین کند که مرگ صد سال صحیح است، خداوند فرموده است، به استخوان‌ها نگاه کن که آن‌ها را

چطور روی هم سوار کرده و زنده می‌کنیم؛ زیرا در آن صورت هم به مرگ صد سال یقین می‌کرد و هم به زنده شدن بعد از مرگ. (قرشی، ۱۳۷۷: ۱/۴۹۱).

همچنین برخی از مفسران آیه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (بقره / ۲۴۳) را بر نظریه تفسیر تمثیلی حمل نموده‌اند. (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۶۱/۲ و شوکانی، ۱۴۱۴: ۱/۲۶۴، مراغی، بی تا: ۱/۲۰۹ و ابوزهره، بی تا: ۲/۸۶۱) و بیان داشته‌اند که آیه مورد نظر مثالی است که حال امتی عقب مانده و توسری خور اجانب و زیر سلطه و سیطره بیگانگان را بیان کند که با قیام و دفاع از حقوق حیاتی خود، استقلال در حکومت خویش را تأمین نموده، حیاتی نوبه دست می‌آورد. (رک: طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۷۱/۲).

بنابراین، مراد از این آیه، مجسم نمودن وضع قومی است که دشمنی نیرومند به آنان حمله ور شده و ذلیل و زیر دستشان کرده و سلطه خود را در همه شئون زندگی آنان گسترش داده و هرکاری که دلش خواسته بود، انجام داد، ولی این مردم زبون با آنکه عددشان به هزاران تن می‌رسید، از استقلال خود دفاع ننموده و از ترس مرگ، از شهر و دیار خود، آواره شدند. خدای سبحان خطاب به ایشان فرمود: به مرگ ذلت و جهل بمیرید که جهل و خمود و ذلت خود نوعی مرگ است؛ همچنان که علم و غیرت و زیر بار ظلم نرفتن خود، نوعی حیات به شمار می‌آید و در کلام مجید خود فرموده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (أنفال / ۲۴) و نیز می‌فرماید: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (أنعام / ۱۲۲).

این هزاران نفر به ذلت و در زیر چکمه‌های دشمن می‌میرند و همچنان مرده می‌مانند تا آنکه خدای سبحان، روحیه قیام و دفاع از خویشتن را به آنان القا می‌کند، و همین مردگان توسری خور، قیام نموده، حقوق از دست رفته خودش را می‌طلبند و سرانجام به استقلال دست می‌یابند و این‌ها که خدا ایشان را زنده کرده است، هر چند به حسب

اشخاص، غیر آن‌هایی هستند که خدا آن‌ها را دچار مرگ ذلت بار کرده بود، مگر آنکه همه در حقیقت یک امت هستند که در دوره‌ای مرده بودند و در دوره‌ای دیگر زنده شدند. (رشید رضا، بی تا: ۴۵۶/۲).

مؤلف تفسیر کاشف هم بعد از بیان کلام صاحب المنار با تصریح به اینکه این نظریه از ضمیر روشن و اصلاح طلبانه او الهام گرفته شده است، نه از لفظ آیه، می‌فرماید: نظریه او ذاتاً یک نظریه درست است و به نظر می‌رسد از نظریه بسیاری از مفسران به صواب نزدیک تر باشد زیرا نظر آن‌ها بر روایات اسرائیلی و افسانه‌هایی مبتنی است که از هیچ سندی برخوردار نیست و به هیچ روی ربط با زندگی ندارد، اما هدف عبده به عنوان یک مصلح، آن است که دیگران را تشویق کند تا در برابر ظلم بایستند و به خاطر آزادی و کرامت فداکاری کنند. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/۳۷۳).

به نظر می‌رسد، چند اشکال اساسی به طرف داران نظریه تفسیر تمثیلی در این آیه شریفه وارد می‌باشد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. این گونه تفسیر از آیه شریفه، زمانی قابل پذیرش است که یا به طور کلی معجزات و خوارق عادات را منکر شویم و یا بعضی از انواع آن را (چون مرده را زنده کردن) را انکار ورزیم؛ علاوه بر اینکه خود قرآن ظهور در این دارد که مرده زنده کردن و امثال آن را اثبات کرده است و به فرض این که ما نتوانیم معجزه را از راه عقل اثبات کنیم، هیچ مسلمانی نمی‌تواند ظهور قرآن را در اثبات آن، انکار نماید. (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۴۲۴)

۲. اشکال دیگر این برداشت، نبودن قرینه‌ای برای آن است، در حالی که در سابق اشاره کردیم که در نظریه تفسیر تمثیلی باید قرینه‌ای بر خلاف ظاهر اقامه گردد، و حال آنکه این تفسیر از دو جهت بر خلاف ظاهر آیه شریفه است.

الف) موت و حیات در آیه شریفه در مردن و زنده شدن طبیعی و متعارف ظهور دارد، ولی طبق گفته وی، بر موت و حیات اجتماعی و سیاسی حمل شده است.

ب) بر پایه برداشت این گروه از مفسران، باید بدون هیچ مصحح و قرینه‌ای مرجع ضمیرهای یک سان آیه را جدا کرد، چنان که مراد از ضمیرهای جمع در ﴿فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ

موتوا\* را مردم ستم‌پذیر و غیر مبارز دانسته است که در ظاهر زنده و در حقیقت به دلیل بر باد رفتن عزت اجتماعی و معنوی خود مرده بودند و نیز مقصود از ضمیر جمع «نَمَّ أَحْيَاهُمْ» را افراد آزادمنش از نسل بعد دانسته‌اند که قیام کردند و خود را با رهایی از ستم‌دیدگی به حیات معنوی رسانده‌اند؛ لیکن طبق ظاهر آیه زنده شدگان همان آوارگان و بیرون‌رفتگان از شهر بودند که به فرمان خداوند مرده بودند و قرینه نقلی یا عقلی‌ای بر تفکیک که خلاف ظاهر آیه است، وجود ندارد تا بتوان بر اساس آن مرجع ضمیرها را از هم جدا کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۱/۵۴۳).

۳. علاوه بر این، گرچه استفاده مسئله شکست و پیروزی به دنبال سستی و بیداری از آیه مزبور موضوع جالبی است، ولی نمی‌توان انکار کرد که ظاهر آیه بیانگر یک حادثه تاریخی می‌باشد و نه تنها بیان یک مثال! آیه، حکایت حال جمعی از پیشینیان است که به دنبال فرار از یک حادثه وحشتناک از شهر گریخته و سپس مرده‌اند، ولی خداوند آن‌ها را زنده کرد؛ اگر غیر عادی بودن حادثه سبب توجیه و تأویل آن شود، باید با مجموعه معجزات پیامبران نیز چنین معامله نمود. (رک: قرشی، ۱۳۷۷: ۱/۴۵۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲/۴۱۳)

۴. اگر پای این‌گونه توجیهات و تفسیرها به قرآن کشیده شود، می‌توان - علاوه بر انکار معجزات پیامبران - غالب مباحث تاریخی قرآن را نیز انکار نمود و آن‌ها را از قبیل تمثیل یا به شکل نمادین دانست و در این صورت همه مباحث تاریخی قرآن ارزش خود را از دست خواهد داد و این امر مغایر با حقانیت قرآن خواهد بود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۲۲۱)

۵. به علاوه، طبق این تفسیر، روایاتی که در این زمینه وارد شده و آن را به صورت یک حادثه تاریخی تشریح می‌کند، روایاتی مجعول و اسرائیلی هستند! (رک: بلاغی، ۱۳۸۶: ۱/۱۸۹؛ آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱/۱۱۶) اما باید گفت: با این تعبیر نمی‌توان همه روایاتی را که در زمینه تفسیر آیه وارد شده است، نادیده گرفت، زیرا بعضی از آن‌ها در متون معتبر نقل شده و نسبت جعل یا اسرائیلی بودن به آن‌ها بسیار نارواست. (رک: کلینی، ۱۳۶۷: ۸/۲۳۷؛ عیاشی، بی‌تا: ۱/۳۰).



## فرجام سخن

بنابراین، برفرض جاری بودن نظریه تفسیر تمثیلی در قرآن کریم، باید به این نکته دقت نمود که: اولاً، مصادیق آیات تمثیلی فراوان نبوده و این نظریه در موارد بسیار محدودی در آیات قرآن جریان دارد؛ ثانیاً، اگر بخواهیم آیه‌ای را بر زبان تمثیلی یا نمادین حمل کنیم، باید مراقب بود که اصول و ضوابط عقلی و شرعی نادیده گرفته نشوند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، تحقیق و شرح: محمد عبده، اول، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۲ق.
۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، کفایة الأصول، اول، قم، موسسه آل البيت «علیهم السلام»، ۱۴۰۹ق.
۴. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، دوم، بیروت، مکتبه النهضة العربیه، ۱۴۰۸ق.
۵. آمدی، علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، قاهره، مؤسسه الحلبي و شرکاه، ۲۰۰۸ م.
۶. ابن جنی، أبی الفتح عثمان، الخصائص، تحقیق: محمدعلی النجار، بیروت، دارالهدی للطباعة و النشر، بی تا.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا.
۸. أبوحيان أندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۹. ابوزهره، محمد، زهرة التفاسیر، اول، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۱۰. أبی السعود، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۱۱. أنصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، نهم، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۲. بابایی، علی اکبر، عزیز کی، غلام علی، روحانی راد، مجتبی، رجبی، محمود، روش شناسی تفسیر قرآن: مبانی و روش های تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ش.
۱۳. بلاغی، سید عبدالحجّه، حجّة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، اول، قم، حکمت، ۱۳۸۶ش.
۱۴. پوررستمی، حامد، «وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه طباطبائی»، نشریه علمی - پژوهشی قرآن شناخت، ش ۸، زمستان ۱۳۹۰ش.

۱۵. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، *أسرار البلاغة فى علم البيان*، تحقیق: عبدالحمید هنداوای، اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، دؤم، قم، مؤسسه اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۷. حسینی (ژرفا)، سیدابوالقاسم، *مبانی هنری قصه های قرآن*، قم، دارالثقلین، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. خرمشاهی، بهاء الدین، *ذهن و زبان حافظ*، تهران، معین، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. حقی برسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۲۰. خطیب، عبدالکریم، *القصص القرآنی فی منطوقه و مفهومه*، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۲۱. خمینی، روح الله، *آداب الصلاه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب*، سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. رشید رضا، محمد، *تفسیر المنار*، دؤم، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری*، اول، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. \_\_\_\_\_، *منطق تفسیر قرآن (۱): مبانی وقواعد تفسیر*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۲۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج*، دؤم، بیروت، دارالفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، سوم، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. سکاکی، یوسف بن ابی بکر، *مفتاح العلوم*، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۹. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. \_\_\_\_\_، «حقیقت گروی، استراتژی اساسی در زبان قرآن»، *مجله الهیات و حقوق*، بهار ۱۳۸۳، ش ۱۱.
۳۱. سید قطب، ابراهیم، *فی ظلال القرآن*، هفدهم، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.
۳۲. \_\_\_\_\_، *التصویر الفنی فی القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. سیدی، حسین، *زیبایی شناسی آیات قرآن*، اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير الجامع بین الروایة و الدرابة من علم التفسیر*، اول، بیروت، دار ابن کثیر، دارالکلم الطیب، ۱۴۱۴ ق.
۳۵. شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن حسین، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، دؤم، قم، منشورات جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، دؤم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۳۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم، دؤم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۸. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۹. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه محمد جواد بلاغی، سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۱. طبری، أبو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۳ ق.
۴۲. طیب حسینی، سید محمود، «امین خولی و مؤلفه های تفسیر ادبی»، *مجله مشکوة*، ش ۹۹، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۴۳. علی زمانی، امیرعباس، *خدا، زبان و معنا*، آیت عشق، ۱۳۸۱ ش.
۴۴. علوی مهر، حسین، *روش ها و گرایش های تفسیری*، اول، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۴۵. عمید زنجانی، عباس علی، *مبانی و روش های تفسیری*، سوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۶. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تصحیح و تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بی تا.
۴۷. فروردین، عزیزه، *زیبایی شناسی هنری در داستان های قرآن*، دؤم، قم، دفتر عقل، ۱۳۸۷ ش.
۴۸. فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، دؤم، بیروت، دارالملاک للطباعة والنشر، ۱۴۱۹ ق.
۴۹. قرشی، سید علی اکبر، *أحسن الحديث*، سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تعلیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، سوم، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۷ ش.
۵۱. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۵۲. مصباح یزدی، محمد تقی، *قرآن در آیین نهج البلاغه*، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۸۵ ش.
۵۳. مظفر، محمد رضا، *اصول الفقه*، چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰ ش.
۵۴. معرفت، محمد هادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب*، الجامعه الرضويه للعلوم الإسلامیه، مشهد مقدس، ۱۳۹۱ ش.
۵۵. \_\_\_\_\_، *علوم قرآنی*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. \_\_\_\_\_، *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه: علی اکبر رستمی و حسن حکیم باشی و حسن خرقانی، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۵ ش.
۵۷. مغنیه، محمد جواد، *تفسیر الکاشف*، اول، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۲۴ ق.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الأصول*، دؤم، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸ ق.

۵۹. \_\_\_\_\_، تفسیر نمونه، تهران، بیست و هفتم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۶۰. منتظری، حسینعلی، *نهایة الاصول*، اول، قم، انتشارات القدس، ۱۴۱۵ ق.
۶۱. مؤدب، سید رضا، *مبانی تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۸۶ ش.
۶۲. مولوی، جلال الدین محمد بن حسین بلخی، *مثنوی معنوی*، تهران، طلوع، ۱۳۸۱ ش.
۶۳. هادوی تهرانی، مهدی، *مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، اول، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷ ش.