

تئوری تمثیلی بودن زبان قرآن تحلیل و ارزیابی

غلامرضا حسنی ارزگانی*

چکیده

مسئله زبان دین در الهیات مسیحی و اسلامی، دارای پیشینه طولانی است. این موضوع در علم فلسفه دین در حال حاضر دارای رویکردهای فراوان، متفاوت و گاه متعارضی است. رویکرد توماس آکوئیناس در زبان دین، شناختاری و ناظر به واقع بودن آن را می‌رساند. از آنجا که در زبان عرف عام از صناعات ادبی‌ای چون تمثیل نیز استفاده شده است، وجود تمثیل را در زبان دین می‌پذیرد که البته ریشه در واقعیت داشته و جهت فهم بهتر مطلب ارائه می‌گردد، اما در نظریه زبان دینی توماس آکوئیناس کل زبان دین، تمثیلی دانسته شده است، که علاوه بر ناسازگاری درونی این نظریه، اشکالات فراوانی نیز به آن وارد است و نمی‌تواند معرفت جدیدی در باب تحلیل اوصاف الهی ارائه کند. در حوزه اسلامی، در قرآن کریم نیز از تمثیل بهره فراوان برده شده است و این بدان معنا نیست که تمام قرآن تمثیل است.

کلیدواژه‌ها: تمثیل؛ تحلیل اوصاف الهی؛ توماس آکوئیناس؛ زبان دین و زبان قرآن.

مقدمه

در قرآن کریم و عهدین، خداوند خود را به صفاتی موصوف کرده است که برخی از آن‌ها مشترک بین انسان و خداوند هستند. با توجه به تعالی و نامحدود بودن خداوند و محدودیت زبان بشری، سؤال اینجاست که چگونه با این زبان محدود بشری به بیان اوصاف نامحدود او می‌توان پرداخت؟

به لحاظ تاریخی ابتدا سؤال مطرح در مورد گزاره‌های دینی و اوصاف الهی در باب صدق و کذب آن‌ها بود، اما پس از مدتی این مسئله در حیطه معناداری یا غیر معناداری آن مطرح شد و سپس در فلسفه دین معاصر در مورد شناختاری یا غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی بحث به میان آمد. در تاریخ الهیات مسیحی و اسلامی، رویکردها و گرایش‌های متفاوتی به این مسئله شده است که به‌طور کلی به دو نوع شناختاری و غیر شناختاری تقسیم می‌شوند. منظور از شناختاری بودن رویکردی است که گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت‌ها می‌داند، مانند نظریه فیلسوفان اسلامی و نظریه تمثیلی توماس آکوئیناس و ...

رویکرد غیر شناختاری اما، گزاره‌های دینی را نه تنها صادق نمی‌داند، بلکه ناظر به واقع نیز نمی‌داند، مانند نظریه زبان احساسات، نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، نظریه کارکردگرایی و ...

توماس آکوئیناس به‌عنوان متکلم مسیحی و مدرسی قرون وسطی، زبان دین را ناظر به واقع بیان کرده است. این دانشمند

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه و دانشجوی دکتری قرآن و علوم با گرایش تربیتی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی،

در آثارشان به بحث تمثیل پرداخته‌اند.

نظریه زبان دینی توماس آکوئیناس به نام نظریه تمثیلی یا حمل تمثیلی مشهور است. در این نوشتار، با روش کتابخانه‌ای و رویکردی توصیفی تلاش می‌شود به این پرسش‌ها پاسخ گفته شود که: آیا نظریه تمثیل آکوئیناس در حل مشکل معناشناختی صفات الهی موفق بوده است و یا خیر؟ و در حوزه اسلامی، آیا زبان قرآن تمثیلی است؟ اگر جواب مثبت است، آیا تمام قرآن تمثیل است و یا برخی از آیات؟ مراد از تمثیلی بودن زبان قرآن چیست؟ و تمثیل در قرآن به کدام معناست؟

مفهوم شناسی

تمثیل در لغت

واژه تمثیل عربی است که معادل آن سمبل^۱ در انگلیسی، و نماد در فارسی است.

تمثیل، از ریشه مثل (شبه و نظیر) به معنای تشبیه کردن چیزی به چیزی دیگر است تا از آن فایده‌ای معنوی حاصل شود (زمخشری، ۱۴۱۵، ۱، ۷۲). دهخدا نیز تمثیل را به معنای مثل آوردن، تشبیه کردن چیزی به چیزی دیگر، تصویر کردن چیزی معنا کرده است (دهخدا، ۱۳۴۳، ۱۵، ۹۴۰). برخی برای تمثیل چهار معنا ذکر کرده‌اند: مثال آوردن، تشبیه کردن، صورت چیزی را مصور کردن، داستان و یا حدیثی را به صورت مثال آوردن (معین، ۱۳۸۵، ۳۱۱، مشیری، ۱۳۷۴، ۲۷۲) تمثیل در منطق به معنای سیر مشابه به مشابه و در ادبیات به معنای مثل آوردن و یا تشبیه است (حکمت، ۱۳۶۱، ۱).

تمثیل در اصطلاح

تمثیل در (اصطلاح) عبارت است از برقراری یا درک شباهت مشهود یا معقول بین دو چیز و یا دو امر. دو چیز را وقتی مشابه و مماثل می‌نامند که بعضی از صفات آن‌ها همانند و بعضی دیگر ناهمانند باشد. البته همانندی ممکن است که در شکل و یا در نقش و یا در خاصیت باشد (باربون، ۱۳۸۶، ۱۹۲).

خطیب قزوینی در تعریفی تمثیل می‌گوید: تمثیل از مقوله مجاز مرکب است و آن همان لفظی مرکبی است که در موردی بکار می‌رود که به معنی اصلی آن لفظ تشبیه شده و صورت تشبیه را تمثیل می‌نامند و هدف مبالغه در تشبیه است (سبحانی، ۱۳۹۰، ۲۴).

Symbol.^۱

در مبحث زبان دین (قرآن)، واژه تمثیل به معنای ادبی آن یعنی مثل آوردن و تشبیه کردن است. یعنی کاربرد مثل‌های برای تبیین و توضیح آیات و احکام الهی. و نه اصطلاح منطقی آن. بر این اساس علامه طباطبائی، تمثیل را به تشبیه معقول به محسوس برای تفهیم غرض به مخاطب دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸، ۱۷۰).

زبان

در لغت

زبان در لغت معمولاً به دو معنای: اندامی عضلانی در دهان، لهجه و طرز تکلم هر قوم و ملت آمده است (معین، ۱۳۸۵، ذیل واژه زبان).

در اصطلاح

در اصطلاح برای زبان معانی متعدد ذکر شده است برخی از محققان تا هفت معنا را ذکر کرده است مثل:

۱. روش تفهیم و تفاهم یکدیگر
۲. اسلوب محاوره به گونه‌ای که افق فهم مخاطب رعایت شود
۳. سخن مناسب با فضای فرهنگی و علمی جامعه و محیط (آریان، ۱۳۹۵، ۶۱-۶۴).

زبان قرآن

با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی زبان، زبان قرآن عبارت است از همان معنای سوم، یعنی سخن گفتن خداوند در قرآن، در فضای که متناسب با محیط علمی و فرهنگی جامعه باشد.

بعد از آن که مفهوم تمثیل و زبان در لغت و اصطلاح روشن شد، همین‌طور مراد از زبان قرآن معلوم گردید، حال باید دید که تئوری تمثیلی بودن زبان قرآن، چه هدفی را دنبال می‌کند؟ اما قبل از ورود به این مسئله، برای روشن شدن جوانب و اطراف این تئوری، ابتدا لازم است که انواع تمثیل، کارکردها و فلسفه‌ای به کارگیری تمثیل به اختصار بیان شود آنگاه به تحلیل و ارزیابی این نظریه پرداخته شود.

انواع تمثیل

برای تمثیل تقسیمات مختلف شده است که در یک تقسیم، به دودسته موجز و مشروح تقسیم می‌شود: تمثیل موجز همان ضرب‌المثل است. یعنی هر گفتار و قول که دارای تشبیه و مجاز باشد و با نهایت ایجاز معنایی عام از آن استفاده گردد و به صورت یک سخن کوتاه و پرمعنا، زبانزد عام و خاص شود که هرکسی برای استفاده از آن معنایی در مواقع خاص به خود استشهاد نماید، آن را در عربی ضرب‌المثل می‌گویند (حکمت، ۱۳۶۱، ۳-۴).

تمثیل مشروح خود چند نوع است:

تمثیل رمزی (اگر حکایت به صورت رمز باشد که از آن معنای فلسفی و یا عرفانی استخراج شود) تمثیل دینی (اگر حکایت از آدمیان روایت شود و وقوع آن در خارج ممکن باشد)

تمثیل اسطوره‌ی (حکایاتی که از افسانه‌های گذشتگان و اخبار خرافی پیشینیان گرفته شده است)

تمثیل تاریخی (اگر اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن از اعتقادات عامه باشد) (رضایی و همکاران، ۱۳۹۳، ۹۵). آقای حکمت در تعریف این چهار قسم می‌گوید: هرگاه حکایت از زبان حیوانات، نباتات، احجار و امثال آن اخذ شود که وقوع آن در خارج محال باشد، آن را به عربی تمثیل و مثل گویند. هرگاه آن حکایت به صورت رمزی و تعمیه ادا گردد که از آن معنایی فلسفی یا عرفانی استخراج گردد آن را تمثیل رمزی گویند. و چون آن حکایت از آدمیان روایت نماید و یا وقوع آن امکان‌پذیر بوده آن را تمثیل دینی نام دهند. و اگر آن حکایت از افسانه‌های گذشتگان و اخبار خرافی پیشینیان گرفته شود آن را اسطوره و هرگاه آن اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن از معتقدات عامه باشد، آن را مجموعه قصص یا اعتقادات یا روایات تاریخی نام نهند (حکمت، ۱۳۶۱، ۴-۵).

برخی دیگر از محققان و قرآن‌پژوهان گفته‌اند: تمثیل یا رمزی است و یا قصصی و یا طبیعی. تمثیل رمزی آن داستان‌های است که از زبان پرندگان و گیاهان حتی سنگ‌ها و صخره‌ها بیان می‌شود، کتاب کلیله و دمنه نوع بارز از این تمثیل رمزی است و شاعر معروف عطار نیشابوری از این شیوه در کتاب منطق‌الطیر بهره گرفته است. تمثیل قصصی، داستان‌های است که بیانگر سرگذشت اقوام پیشین است به منظور این که آیندگان از آن عبرت بگیرند و قصه‌های قرآن از آدم تا خاتم همگی از این مقوله است. تمثیل طبیعی عبارت است از تشبیه غیر محسوس به محسوس مشروط بر این که مشبه به از امور آفرینشی باشد (سیحانی، ۱۳۹۰، ۲۹-۳۰).

فلسفه‌ای بکارگیری مثال و تمثیل

چرا از مثال و تمثیل در ادبیات (اسطوره‌ی، تاریخی، دینی و...) و قرآن استفاده می‌شود؟ فایده تمثیل همان تسهیل و تسریع در فهم است. تمثیل به مخاطب کمک می‌کند که تا عالی‌ترین و پیچیده‌ترین مفاهیم عقلی و انتزاعی را در قالب مثال (تشبیه معقول به محسوس) به زبان مادی و ملموس، درک کند. برای انتقال مفاهیم، تمثیل یکی از بهترین راه و روش تصویرسازی و مجسم کردن موضوع است.

به عبارت دیگر، از آنجاکه ذهن عموم مردم با ادراک حسی مأنوس‌تر است، و بیان تمثیل و مثال روش رایج در محاورات عرفی و عقلایی است، آوردن تمثیل و مثال به فهم و درک بهتر موضوع کمک می‌کند. زیرا وقتی گفتاری در قالب مثال و تمثیل ارائه می‌گردد، منطق گفتار روشن‌تر، زیباتر، جذاب‌تر و فراگیرتر می‌شود.

از این رو، برخی از مفسرین یکی از مهم‌ترین فواید تمثیل را، تعلیم و هدایت انسان‌ها و آماده‌سازی ذهن مخاطب برای فهم معنای دیگر غیر از مدلول خود مثال دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶، ۱۳۲). در قرآن کریم نیز از تمثیل به منظور تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب به عنوان یکی از روش‌های تصویرسازی و مجسم کردن موضوعات استفاده شده است. چنانکه می‌توان گفت: داستان‌های قرآن کریم در عین واقعی بودن، از نوع قصه‌های تمثیلی است؛ که هر یک به صورت مستقیم، و در قالب تمثیل برای مخاطب حامل نکته‌ها و پیام‌های تربیتی و آموزنده و بیدارکننده‌ای فراوانی است (پیری، ۱۳۹۴، ۱۴۰). تا از این طریق مخاطب و خواننده قرآن، علاوه بر درک و فهم سریع محتوای قرآن، به تفکر و تعمق بیشتر وادار شود. قرآن کریم هدف از ذکر مثال و تمثیل را یادآوری و تفکر می‌داند وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ، خداوند برای مردم مثال

می آورد تا متذکر شوند (ابراهیم / ۲۵). وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (زمر / ۲۷) وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ؛ ما این مثال ها را برای مردم بیان می کنیم تا درباره آن بیندیشند (حشر / ۲۱).

از این جهت، هدف از کاربرد تمثیل در قرآن کریم را، باید تسهیل در درک و فهم و تأثیر عمیق آموزه های آن جست و جو کرد که سبب می شود تا مخاطب آن، با هر میزان از درک و فهم که دارد، آن ها را دریابد و در تنظیم برنامه زندگی خود بکار گیرد. ما در اینجا به برخی از کاربردهای مهم تمثیل اشاره می کنیم:

۱. محسوس کردن مسائل

انسان آدمی بیشتر با محسوسات است و حقایق پیچیده عقلی از دسترس او نسبتاً به دور است. تمثیل می تواند حقایق عقلی را در آستانه حس قرار دهد (سعادت، ۱۳۸۶، ۲۶۸) مثلاً انسان از حقیقت حورالعین، خبر ندارد و امکان دسترسی به این حقیقت از طریق حس و تجربه هم امکان پذیر نیست، اما خداوند آن را در قالب مثال برای انسان روشن می کند (حورالعین همچون مروارید در صدف پنهان است) (واقعیه / ۲۳).

۲. نزدیک کردن مسائل

گاه انسان برای اثبات مسئله ای عمیق منطقی و عقلایی، باید به استدلالات مختلف متوسل گردد که بازهم ابهام آن برطرف نمی شود، ولی ذکر مثالی روشن و کاملاً هماهنگ با مقصود و موضوع، چنان راه را نزدیک می کند که تأثیر استدلالات را افزایش می دهد و از ضرورت استدلال های متعدد می کاهد (کمالی، ۱۳۹۳، ۱۴۲).

۳. بالا بردن درجه اطمینان به مسائل

کلیات عقلی هر قدر مسلم و منطقی باشند، مادام که در ذهن هستند اطمینان کافی نمی آورند، چرا که انسان همواره اطمینان را در عینیت جست و جو می کند. تمثیل به مسائل عینیت می بخشد و کاربرد آن را در عالم خارج روش می سازد و به همین دلیل در میزان باور و پذیرش و اطمینان نسبت به مسائل اثر می گذارد (همان، ۱۴۴).

۴. به سکوت واداشتن مخالفان

بسیار می شود که ذکر کلیات مسائل به صورت مستدل و منطقی برای خاموش کردن فرد لجوج کافی نیست. اما هنگامی که مسئله ای در قالب تمثیل بیان شود راه را چنان بر او می بندد که دیگر مجال بهانه گیری برای او باقی نمی ماند (همان).

۵. زینت کلام

علاوه بر آنچه ذکر شد، تمثیل موجب لطافت و جذابیت سخن می شود و طبعاً سخن جذاب بر دل می نشیند و مخاطب خود را جذب می کند (همان).

۶. همگانی ساختن مسائل

بسیاری از مباحث علمی وجود دارد که شکل اصلی اش تنها برای خواص قابل فهم است و توده مردم استفاده چندانی از آن نمی برند، ولی هنگامی که با مثال بیان شود، قابل فهم می گردد، و مردم در هر پایه ای از علم و دانش که باشند از آن بهره می گیرند (شکراللهی، ۱۳۸۶، ۱۹۱).

۷. انتقال سریع معنا (کم گویی و گزیده گویی)

در تمثیل و مثال ها، با توجه به آشنایی مخاطب با موضوعی که یک امر به آن تشبیه می شود، می توان مضامین بلند و طولانی را در قالب الفاظ و عبارات ساده و کوتاه منتقل نمود (رفیعی، ۱۳۹۶، ۱۳۸). ازاین رو، آوردن تمثیل و مثال، در همه بیانات و گفتار، مخصوصاً گفتارهای علمی، نه تنها مانع فهم و درک مطالب نمی شود بلکه در فهم و درک آن کمک می کند و درک آن را برای مخاطب و شنونده آسان تر و ملموس تر می کند.

تئوری تمثیلی زبان دینی

یکی از مباحث مهم علم کلام، چگونگی فهم و درک صفات الهی است، که همواره در طول تاریخ کلام اسلامی و مسیحی، این مسئله مورد بحث بوده که چگونه صفات الهی را می توان تحلیل کرد؟ مثلاً در کتب مقدس مثل: تورات، انجیل و قرآن کریم، برای خداوند اوصاف مانند اوصاف که برای انسان که یک وجود مادی است ذکر شده است. این اوصاف انسان انگاری است، یعنی ما اوصاف که خواستگاهی مادی دارند می دانیم در مورد خداوند که یک موجود غیر مادی است بکار می بریم! حال این اوصاف را ما چگونه می توانیم برای خداوند که غیر مادی و نامرئی است بکار ببریم؟ لذا گفته اند که صحبت از خدا و بکار بردن اوصاف و الفاظ که در سیاق انسانی معنادارند، به کار گرفتن آن ها خارج از آن سیاق نامعقول است (همیلتون، ۱۳۹۲، ۳۸).

برای حل این مشکل عده قائل به اشتراک لفظی شدند و عده دیگر قائل به اشتراک معنوی و عده هم راه دیگری را در پیش گرفتند.

اشتراک معنوی

معتقدان به اشتراک معنوی اظهار می داشتند که ما این صفات را همان گونه که در مورد خداوند بکار می بریم در مورد انسان هم بکار می بریم.

نقد اشتراک معنوی

عده ای آمدن بر این دیدگاه اشکال کردند و گفتند: اگر صفات را همان گونه که در مورد خدا بکار برده ایم در مورد انسان ها هم بکار ببریم، در این صورت انسان را هم نشین خدا کرده ایم و خداوند را از آن مرتبه ای که داشت پایین آورده ایم. ازاین رو، برای حل این معضل خود قائل به اشتراک لفظی شدند.

اشتراک لفظی

قائلان به اشتراک لفظی برای رهای از اشکال اشتراک معنوی، معتقد بودن که ما صفات را که برای خدا بکار می بریم، همان صفات را برای انسان ها هم بکار می بریم ولی در دو معنای متفاوت (احد قراملکی، ۱۳۸۰، ۹۰-۹۲).

نظریه تمثیل زبان دینی توماس آکوئیناس

الهیات مسیحی در زمان توماس آکوئیناس با این مشکل مواجه بود که چگونه می توان هم طبق آموزه های کلیسا و کتاب مقدس به بی همتایی و به کلی دگر بودن خداوند و تنزیه مطلق او معتقد بود، و هم از طریق همین الفاظ رایج و متداول طبیعی

در مورد او سخن معنادار گفت.

آکوئیناس از همان ابتدا روش مشترک معنوی را رد کرد و راه سلبی را پی گرفت، و معتقد بود ما خدا را از راه سلب بهتر می‌شناسیم تا از راه ایجاب؛ اما توماس به اینجا محدود نمی‌شود و معتقد است که ما وحی معنادار و معرفت بخشی داریم، لذا می‌توانیم چیزهایی را در مورد خداوند بیان کنیم (دان، ۱۳۸۴، ۲۴) او با توسل به روش تمثیل از خدا سخن می‌گوید که او را از ورطه تعطیل، شکاکیت و تشبیه برهاند.

تحلیل نظریه تمثیلی توماس اکوئیناس

در حقیقت برای تحلیل مبانی نظریه توماس توجه به چند مقدمه لازم است:

اولاً: او بر این اعتقاد است که هیچ لفظی را نمی‌توان به‌طور یکسان در مورد خداوند و مخلوقات به‌کاربرد، چراکه اگر یک لفظ بر بیش از یک چیز و یا یک شیء اطلاق شود، آنچه این لفظ بر آن دلالت می‌کند، دلالت بر وجود اشتراکاتی ما بین چند چیز دارد. مثلاً عدد که بر اعداد مختلف اطلاق می‌شود و تمامشان در اصل عدد بودن شریک‌اند و هیچ فرق از این جهت باهم ندارند. ولی در مورد خداوند و مخلوقات، هیچ وصفی از حیث واحد به خالق و مخلوق تعلق نمی‌گیرد. زیرا خداوند صفات او عین ذات او هستند و هیچ کثرتی نه در ناحیه ماهیت و وجود و نه در ناحیه صفت و فعل و ذات خداوند راه ندارد. درحالی‌که در سایر موجودات از جمله انسان چنین کثرتی از نظر ماهیت و وجود، فعل و صفت جاری است. ازاین‌رو، وجود که متناسب با موضوع خاصی است نمی‌تواند، باوجود دیگری که متناسب با امری دیگری است تعویض شود (زمانی، ۱۳۸۶، ۲۰۸).

ثانیاً: این را هم نمی‌توان معتقد بود که، آنچه به خدا و مخلوقات نسبت داده می‌شود، به دو معنای کاملاً متباین نسبت داده شود به‌طوری‌که هیچ اشتراک معنای در بین نباشد. زیرا اگر بین خالق و مخلوق هیچ نوع اشتراکی وجود نداشته باشد، در این صورت انسان‌ها نمی‌توانند از شناخت مخلوقات به شناخت خالق برسند و بالعکس (همان، ۲۹). به عبارت دیگر، اگر هیچ‌گونه اشتراک بین انسان و خداوند وجود نداشته باشد، نه انسان‌ها می‌توانند خدا را می‌شناسند و نه خدا می‌تواند انسان را بشناسد.

و از طرف سوم، ما باید نسبت به خدا و صفاتش معرفت پیدا کنیم، نسبت اوصاف الهی به ذات الهی مثل نسبت اوصاف انسان به ذات انسانی است و این از راه تمثیل امکان‌پذیر است و به همین دلیل او این نظریه تمثیل را مطرح کرده است (نصیری، ۱۳۸۰، ۹۴). ازاین‌رو، صفت علم، حیات که هم بر خداوند اطلاق می‌شود و هم بر انسان، این اطلاق نه کاملاً به معنای متفاوت است که اشتراک لفظی بشود و نه کاملاً به معنای واحد و یکسان است که اشتراک معنوی بشود، بلکه به‌طور تمثیل است (زمانی، ۱۳۸۶، ۲۰۹). ایشان در قالب مثال این مطلب را توضیح می‌دهد، و می‌گوید: وقتی ما می‌گوییم: (سگ حیوان واداری است) ما چگونه صفت وفادار بودن را به سگ نسبت می‌دهیم؟

به عبارت دیگر، چه چیزی مصحح و مجوز ما در اسناد وفاداری به سگ است؟ توماس می‌گوید: ما انسان‌ها یک حالت درونی در درون خود احساس می‌کنیم که اسم آن را وفاداری می‌نامیم، و این حالت دارای آثار بیرونی و ظاهری است که

قابل مشاهده است. لذا وقت آن آثار را در کسی مشاهده کنیم می‌گوییم: او وفادار است. در این حالت در مورد حیوانات مثل سگ نیز وجود دارد، وقت ما آثار جسمانی وفاداری را در سگ مشاهده کنیم می‌گوییم: سگ وفادار است. پس این که ما یک صفت مشترک مانند: وفاداری را هم در مورد انسان و هم سگ به کار می‌بریم، به دلیل کیفیت خاصی است که در رفتار انسان و سگ به‌طور مشابهی مشاهده می‌کنیم.

از این رو، این صفت (وفاداری) در این دو مورد (انسان و سگ) نه به دو معنای کاملاً متفاوت به‌کاررفته است و نه به یک معنای واحد و یکسان، بلکه در اینجا نوعی تمثیل است که از اشتراک لفظی بالاتر بوده و از اشتراک معنوی پایین‌تر است. یعنی انسان اولاً، وفاداری واقعی را به‌طور مستقیم و بلا واسطه در خودش احساس می‌کند، و ثانیاً، وفاداری ناقص و ضعیف را در سگ از طریق تمثیل می‌شناسد (همان، ۲۰۶). این نوع از تمثیل را تمثیل تنازلی^۲ می‌گوید.

توماس مشکل معناشناختی اوصاف الهی را نیز از طریق تمثیل حل می‌کند. او مدعی است که اوصاف الهی نیز از طریق انسانی به نحو تمثیل قابل فهم‌اند و تمثیل هرچند که تمی تواند حقیقت و کنه این اوصاف را در خداوند تبیین نماید، و لو تبیین ناقص از معنای اوصاف الهی را برای ما عرضه می‌کند ولی تا اندازه‌ای ما را از مشکل تعطیل نجات داده است.

ایشان می‌گوید: ما به‌طور مستقیم و بلا واسطه با اوصاف خودمان از قبیل خیر و حکمت سروکار داریم، ولی از آنجا که وجود ما و کمالات ما معلول خداوند است و علت باید واجد تمام کمالات معلولش باشد، به خداوند هم این اوصاف را به نحو تمثیل اطلاق می‌کنیم. از این رو، هنگام که می‌گوییم: خداوند حکیم است، مقصود این است که این وصف در موجودی متعالی، با آنچه در سطح انسانی را حکمت می‌نامیم نوعی تشابه و تناسب دارد. نه عین اوست و نه متفاوت و دوگانه با او. در این نوع از تمثیل، که به آن تمثیل تصاعدی^۳ می‌گویند، اوصاف نسبت داده‌شده در موجود عالی (خداوند) به نحو اتم و اکمل وجود دارد، در حالی که در موجود نازل و پایین بازتابی ضعیف، ناقص و کمرنگ از این اوصاف به چشم می‌خورد (زمانی، همان، ۲۰۷).

انواع تمثیل

نظریه تمثیل توماس آکوئیناس، به شیوه‌های مختلفی تفسیر و تعبیر شده است اما دو تفسیر آن، رایج‌تر و تأثیرگذارتر بوده است: تمثیل اسنادی و تمثیل تناسبی که به‌اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

تمثیل اسنادی

در این نوع تمثیل، یک لفظ در دو زمینه متفاوت به کار می‌رود که یکجا، موضوع به‌طور حقیقی و اصیل اولاً و بالذات،

۲. تمثیل تنازلی: در این نوع از تمثیل، صفاتی را که انسان داراست، به یک موجود فروتر و پایین‌تر از خود نسبت می‌دهد. مثلاً: صفت وفاداری را که برای انسان که موجود بالاتر است، به سگ که موجود پایین از اوست نسبت دهد، در اینجا از تمثیل تنازلی استفاده کرده است (نصری ۹۱).

۳. تمثیل تصاعدی: آن است که صفات را که در انسان که یک موجود پایین‌تر است، به خداوند که موجود بالاتر و متعالی‌تر از اوست نسبت دهیم. مثلاً علم، قدرت و حیات را که در انسان می‌بینیم و درک می‌کنیم به خداوند نسبت دهیم. (عبدالله نصری، همان).

آن محمول را دارا است. درحالی که درزمینه دیگر، موضوع به نحو ثانوی و مجازی و به نحو غیر اصیل و بالعرض متصف به محمول می گردد. در این دو مثال: «زید سالم است»، «هوای شهر سالم است» سلامتی در این دو زمینه مختلف به دو معنای متفاوت به کاررفته است، ولی این اختلاف، نوعی تفاوت در عین همسانی است. در این مثال ما سلامت را به معنای حقیقی به زید نسبت می دهیم ولی نسبت دادن آن به هوای شهر، به نحو مجاز و بالعرض است، و دلیل جواز اسناد سلامت به هوای شهر، این است که هوای شهر منشأ سلامت مردم است. بر این اساس نسبت دادن صفات انسانی هم بر خداوند از باب مجاز است چون خداوند منشأ و علت همه مخلوقات است لذا می توان صفات مخلوقات را به نحو مجاز به خداوند نسبت داد (ساجدی، ۱۳۸۵، ۲۲۸ با تلخیص و کمی تصرف).

به عبارت دیگر، توماس معتقد است که کاربرد ابتدایی و اولیه صفات و کمالات درباره خداوند است، ولی وقت آن صفات و کمالات را درباره مخلوقات بکار ببریم از باب اسناد و تمثیل است. از این رو، صفات در ابتدا و به معنای دقیق کلمه در مورد خداوند به کار می روند زیرا او کامل است و در مرحله دوم درباره مخلوقات به کار می رود (همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۲). اما آیا این نوع از تمثیل می تواند مشکل معناشناختی اوصاف الهی را حل نماید؟ آیا می توان «خدا عالم است» را به معنای «خدا علت علم در انسان و سایر مخلوقات است» گرفت؟

ارزیابی تمثیل اسنادی

اعتراضات و اشکالات فراوانی از سوی متکلمان و فلاسفه دین از این نوع از تمثیل بیان شده است که ناکارآمدی و چه بسا نادرستی آن را هدف گرفته اند، باید گفت دقیقاً معلوم نیست قصد و غرض از به کار بردن این نوع از تمثیل چیست؟ ضمناً اگر تمام اوصاف اسنادی به خداوند را مجازی، بیرونی و غیرذاتی تحلیل کنیم، پس تمام زبان الهیات تبدیل به زبان مجازی می شود و اینکه چرا نتوانیم به طور مجازی، اوصاف دیگری را از جمله جسمانیت، به خداوند حمل کنیم؟ همچنین در این نوع تمثیل، مفاهیم اولاً و بالذات بر مخلوقات، و ثانیاً و بالعرض بر خالق دلالت دارند. درحالی که حساسیت های دینی، عکس این مسئله را نشان می دهد (ساجدی، ۱۳۸۵، ۲۳۰).

اشکال دیگر در این نوع تمثیل این است که اشیاء به نحو تمثیلی به خدا نسبت داده می شوند، چون خدا «علت» موجودات است، باید دید که مفهوم «علت» در این نوع تمثیل به چه معنایی به کاررفته است؟ به معنای تمثیلی یا به نحو حقیقی؟ اگر علت به نحو تمثیلی به کار رود، یعنی توماس تمثیل را به واسطه تمثیل توضیح داده است این دور است و دور باطل. و اگر علت به نحو حقیقی باشد این دقیقاً همان رهیافت مشترک معنوی است که خود توماس از آن اجتناب می کند.. از این رو، برخی از محققان مثل ریچارد سون-برن^۴ با صراحت می گوید: تمثیل اسناد تناقض آمیز است (ساجدی، همان).

به عبارت دیگر توماس در تبیین معنای علیت به مشکل برخورد می کند. اگر بگویید علت در مخلوقات حقیقی و در خداوند مجازی است که کار مشکل است، زیرا معتقد است خداوند علت حقیقی عالم است و علیت سوای او مجازی است، و اگر بگویید علت در مخلوقات مجازی و در خداوند حقیقی است، با کلّ نظریه اش درافتاده، چون او نسبت صفات را به

Richard Swin burn.^۴

خداوند مجازی دانسته، پس او چاره‌ای ندارد که در معنای علت، یا به دامن تک معنایی بیفتد و یا بگوید علت، معنایی کاملاً متفاوت دارد که همان دیدگاه مشترک لفظی است و این موضوع عدم سازگاری درونی این نظریه را می‌رساند.

برخی نیز برای اینکه از معضل مجازگویی فرار کنند این تمثیل را این‌چنین معنا کرده‌اند: «واجدیت خداوند نسبت به این اوصاف شبیه به واجدیت مخلوقات است.» اما باید گفت مشکل در اینجا خود مفهوم «تشابه» است. مفهوم تشابه، مفهومی نامعلوم و متشابه است. منظور از این واژه چیست و چگونه محقق می‌شود؟

اگر اشتراک خدا و مخلوقات در یک وصف (وصف شباهت) پذیرفته شود، چه مانعی دارد که این اشتراک در سایر اوصاف نیز پذیرفته شود؟ چه تفاوتی بین وصف شباهت و سایر اوصاف وجود دارد؟ (زمانی، ۱۳۸۶، ۲۵۲).

در مجموع می‌توان گفت با توجه به این اشکالات، نظریه تمثیل اسنادی، قادر به توضیح و تبیین نحوه انتقال معانی انسانی به حوزه الهی و سخن گفتن ما درباره خدا نیست.

تمثیل تناسبی

آکوئیناس پس از مواجهه با مشکلات تمثیل اسنادی، به نوع دیگری از تمثیل روی می‌آورد. در این نوع از تمثیل به جای اینکه دو طرف تمثیل، دو وصف یا دو ذات باشند، دو نسبت هستند و مقایسه و همانندی بین این دو نسبت برقرار است. یعنی همان نسبتی که اوصاف الهی با ذات الهی دارند، اوصاف مخلوقات نیز با ذات مخلوقات دارد (پیترسون، ۱۳۷۶، ۲۵۸-۲۵۹).

به عبارت دیگر، ایده تمثیل تناسب، بر این پایه استوار است که خداوند و مخلوقات هرکدام متناسب با طبیعتشان صفات و کمالات را دارند. مثلاً: واژه وفاداری در مورد انسان و حیوان (سگ) هر دو بکار می‌رود و این کاربرد به خاطر شباهت و یا همانندی است که میان انسان و این حیوان وجود دارد، ولی درعین حال متفاوت است. یعنی وفاداری در مورد انسان قوی و در مورد سگ ضعیف است و این شباهت و تفاوت تنها از طریق تمثیل و تشبیه دانسته می‌شود (همیلتون، ۱۳۹۲، ۵۳).

در مورد خداوند و انسان نیز چنین است وقتیکه صفت را به خداوند نسبت می‌دهیم و می‌گوییم: خداوند علم دارد، حیات دارد یعنی خداوند علم و حیات دارد که متناسب با خودش است وقتی می‌گوییم: انسان حیات دارد، یعنی حیاتی دارد که متناسب با اوست. در اینجا حیات در هر یک از این دو مورد عملکرد متفاوت از دیگری دارد و درعین حال مشابهت هم دارد که همان تمثیل است (ساجدی، ۱۳۸۵، ۲۳۱ با تلخیص و کمی تصرف).

ارزیابی تمثیل تناسبی

انتقادات متعددی نیز بر این نوع از تمثیل از سوی متکلمان و فیلسوفان دین معاصر وارد شده است، از جمله:

۱. مبهم بودن

این‌که می‌گوید: اطلاق صفت بر خداوند همانند اطلاق صفت بر انسان است، یعنی رابطه انسان با صفاتش شبیه رابطه خداوند با صفاتش است، خود این شباهت به چه معناست؟ این را از کجا فهمیده‌اید؟ آیا این شباهتی است که ما در زبان روزمره در مورد شباهت دو چیز می‌گوییم؟ و یا معنای دیگری دارد؟ این شباهت مبهم است و معلوم نیست (زمانی، ۱۳۸۶،

۲۲۹). از طرف، این اطلاق در صورت درست است که شما ابتدا بیابید دو صفت که بر خداوند و انسان اطلاق می‌شود بررسی کنید که به چه معناست و آنگاه ببینید که مشابهت دارد و یا نه؟ مثلاً: صفت عدل که بر خداوند اطلاق می‌شود به چه معناست و اطلاق عدل بر انسان به چه معناست، بعد همانندی را به دست آورید و حال آنکه شما این کار را نکرده‌اید، و صرفاً ادعا کرده‌اید که اطلاق صفت بر خداوند همانند اطلاق آن بر انسان است (نصیری، ۱۳۸۰، ۹۵).

۲. معرفت بخش نبودن

این نوع از تمثیل هیچ‌گونه معرفتی تازه‌ای در باب خداوند و اوصاف او به ما نمی‌دهد، چرا که نهایت چیزی که این نوع تمثیل به ما می‌دهد این است که نسبت اوصاف الهی به ذات او همانند نسبت اوصاف انسان به ذات اوست. درحالی که هم ذات الهی و هم صفات الهی برای ما مبهم است و ما هیچ معرفتی از این نسبت به دست نمی‌آوریم (زمانی، همان، ۲۱۷). به‌عنوان مثال: نسبت قدرت خداوند به ذات خدا همانند صفت قدرت در انسان است به ذات انسان. نسبت حکمت در خداوند همانند صفت حکمتی است که انسان با ذات خود دارد. طرح و بیان این نسبت هیچ آگاهی بیشتری برای ما ارائه نمی‌کند (نصیری، همان).

به عبارت دیگر، به دست آوردن فهم تازه از یک تمثیل منوط به فهم تمام اطراف آن تمثیل است، درجایی که یک طرف تمثیل کاملاً مبهم است، تمثیل فایده ندارد. در این نظریه، توماس ذات و صفات الهی را به ذات و صفات انسانی تشبیه می‌کند و یا ذات و صفات انسانی را به ذات و صفات الهی، و چون ذات خداوند مبهم است لذا چنین تمثیلی فایده ندارد و معرفت بخش نیست (زمانی، همان). اریک ماسکال^۵ در این باره می‌گوید: این روکرد، تدارک راهی برای معرفت ما به خداوند نیست. دیوید بورل^۶ نیز می‌گوید: توجه به کاربرد تمثیل نشان می‌دهد هدف آن فراهم کردن فهم اصطلاح است و نه این که مسیر شناخت خداوند را برای ما فراهم سازد (ساجدی، ۱۳۸۵، ۲۳۳).

۳. شامل نبودن همه صفات الهی

خداوند صفات دارد که مخصوص خودش است و شامل انسان نمی‌شود، مانند سرمدیت، لایتنایی بودن ذات الهی و... که انسان فاقد این‌گونه از صفات است. زمانی که طرف ما انسان است و او اساساً فاقد این‌گونه صفات است، دانستن این نسبت‌های که ذکر شده، هیچ کمک به ما نمی‌کند. از این رو، این نظریه نمی‌تواند همه صفات الهی را تفسیر و تبیین کند (نصیری، همان، ۹۶).

۴. مبتنی بودن بر یک اصل دیگر

این نظریه، به‌طور ضمنی بر این اصل متافیزیکی مبتنی است که: انسان به دلیل مخلوق بودن شباهت خاصی با خالق خود دارد. این اصل نیز به‌نوبه خود بر اصل فلسفی کلی‌تر متکی است و آن این‌که: بین علت و معلول باید سنخیت باشد. بدون داشتن چنین مبنای متافیزیکی نمی‌توان رابطه و نسبت تشابه را بین خالق و مخلوق توضیح داد (زمانی، همان، ۲۲۲).

Eric Mascall.^۵

David burrell.^۶

۵. تحقق نیافتن هدف تئوری تمثیلی

این که می‌گوییم: خداوند عالم و یا حکیم است، این است که خداوند علت علم و حکمت است، کار عالمانه و حکیمانه انجام می‌دهد. نتیجه‌ی این نوع از تمثیل، برگرداندن تمام اوصاف الهی به معنای بیرونی و غیر ذاتی است و هیچ معرفتی در باب خود ذات و اوصافی ذاتی به ما نمی‌دهد. و حال آنکه هدف از طرح تئوری تمثیل به دست آوردن شناخت تازه‌ای در مورد اوصاف ذاتی الهی بود که چنین هدف محقق نشده است (همان، ۲۲۵).

در مجموع می‌توان گفت تناسب نیز قادر به حل مشکل سخن گفتن درباره خدا با معانی معمولی، به‌طوری که در دام تعطیل یا تشبیه گرفتار نشویم، نیست. علاوه بر آن کل زبان دین را تمثیلی می‌داند که از نتایج آن مجازی دانستن زبان دین و عدم دستیابی به فهم جدید درباره اوصاف الهی می‌توان اشاره کرد.

تمثیلی بودن قرآن

آیا زبان قرآن تمثیلی است؟ و اگر تمثیلی است آیا تمام قرآن تمثیلی است و یا برخی از آیات قرآن؟ مراد از تمثیلی بودن قرآن چیست؟

این که در قرآن تمثیل وجود دارد و از تمثیل استفاده نموده است جای هیچ شک و تردید نیست. زیرا خود قرآن به‌صراحت می‌فرماید: *وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ*؛ خداوند برای مردم مثال می‌زند تا شاید متذکر شوند (حشر/۲۱). *وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ*؛ ما این مثال‌ها را برای مردم بیان می‌کنیم تا درباره آن بیندیشند (ابراهیم/۲۵). قرآن به‌منظور هدایت بشر و تأمین سعادت او برخی از دستورات راه‌گشای خود را با زبان تمثیل و در قالب مثل و قصه (تمثیلات قرآن) بیان نموده تا همگان بتوانند آن را درک نمایند. به عبارت بهتر، از آن‌رو که انسان در عالم ماده و محسوسات زندگی می‌کند و درک امور حسی ساده‌تر از مفاهیم عقلی است، خداوند برای بیان معارف الهی از مثال‌ها و قصه‌های تمثیلی استفاده کرده است. درواقع، در این کتاب آسمانی امور معنوی برای فهم همه انسان‌ها به امور ملموس و حسی تنزل داده شده است.

قصه تمثیلی در قرآن، قصه‌ای است که با زبان تمثیل بیان شده و به دنبال انتقال مفهومی تربیتی و اخلاقی است و برخلاف ادبیات داستانی، رویداد و حوادث آن در عالم واقع اتفاق افتاده و هدف آن، بیان حکمت و پندی با زبان تمثیل است نه صرفاً بازگویی واقعه‌ای درگذشته.

قرآن‌پژوهان معتقد است که: قرآن کریم در مسائل عمیق اعتقادی مثل توحید، نبوت و معاد هم از تمثیل استفاده می‌کند و نمونه‌های را به دست می‌دهد، تا هرکسی به تناسب نیروی فهم و درک و دانش خود از آن‌ها بهره‌گیرد و برای همه قابل فهم و درک باشد (ثواب، ۱۳۹۰، ۳۹ پاورقی). از آن‌رو که هیچ قصه و مثلی در قرآن یافت نمی‌شود که به آموزه یا نکته‌ای اخلاقی اشاره نداشته باشد.

آیا زبان قرآن، زبان تمثیل است؟

اگر مقصود این باشد که خداوند برای تبیین آموزه‌های خود فقط از تمثیل بهره‌جسته، پاسخ منفی است. اما اگر منظور

بهره‌گیری از این زبان تمثیل، در کنار سایر روش‌ها باشد، جواب مثبت است. قرآن کریم برای تعلیم آموزه‌های خود از تمثیل فراوان استفاده کرده است (ساجدی، ۱۳۸۵، ۴۵۶). زیرا تمثیل، پرده از روی معانی مخفی (آیات) برمی‌دارد، و نکات تاریک و مبهم (در آیات) را روشن می‌کند، امر مخیل را محقق و شیئی متوهم را متیقن می‌سازد (زمخشری، ۱۴۱۵ق، ۱، ۷۲). تمثیل قوی‌ترین تأثیر را در نفس مخاطب می‌گذارد و موجب اقناع عقل می‌گردد (رشیدرضا، ۱۳۷۳، ۱، ۱۶۷).

آیا تمام آیات قرآن تمثیلی است و یا برخی از آیات؟

قرآن کریم از تمثیل و بیان تمثیلی بهره جسته است، اما نه از همه انواع تمثیل و نه در گستره کل آیات و نه در تمام زمینه‌ها و موضوعات، بلکه در موضوعات و موارد خاص از تمثیل بهره جسته است (آریان، ۱۳۹۵، ۲۳۸). سیوطی مفسر بزرگ اهل سنت نیز استفاده از تمثیل در قرآن کریم را محدود به موارد می‌داند که معنای موردنظر که خداوند می‌خواهد به مخاطب القاء کند، از حواس آشکار و درک متعارف مردم مخفی باشد و (لذا) خداوند امور مخفی را به امور آشکار تشبیه و تمثیل می‌کند (همان).

ازاین‌رو، از آنجا که قرآن کتاب هدایت و تربیت است برای تأثیر بیشتر در روح و جان مخاطب و پرده برداشتن از ابهام در آیات و جایگزین نمودن مطالب در ذهن او از تمثیل استفاده نموده است.

مراد از تمثیلی بودن زبان قرآن چیست؟ و در قرآن از چه نوع تمثیل استفاده شده است؟

تمثیل یکی از ارکان ادبیات هر زبان است. در هر زبانی کم‌وبیش از تمثیل در ادا مقصود (گوینده) از آن کمک گرفته می‌شود تا مسائل پیچیده و غیر ملموس در قالب ملموس ریخته شود. جایگاه تمثیل در مسائل محسوس جایگاه برهان در معقولات است (سبحانی، ۱۳۹۰، مقدمه). تمثیل‌های قرآنی جزء مثل‌های اصطلاحی نیست، بلکه همگی از مقوله تشبیه است که علاوه بر مضمون لفظی، هدف مقدسی را نیز تعقیب می‌کند (همان، ۲۵). تمام مثل‌های که در قرآن بکار رفته است یا از مقوله تمثیل قصصی است و یا تمثیل طبیعی، و هرگز در قرآن کریم تمثیل رمزی^۷ وجود ندارد (همان، ۳۰). همچنین تمثیل به معنای اسطوره (افسانه و باورهای خرافی گذشتگان) در قرآن وجود ندارد زیرا این امور باطل است و در قرآن باطل راه ندارد: لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ (فصلت/۴۱) در قرآن قصه‌ای نیست که هیچ واقعیت خارجی نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲، ۱۹، ۳، ۷۲)، بلکه بدین معناست که حقیقتی معقول و معرفتی غیبی که وقوع عینی یافته و به صورت محسوس بازگو شده است. تمثیل (قرآن) همان توصیف یا تشبیه حقایق معقول به نمودهای محسوس است، و برای تقریب به ذهن شنونده در توصیف یک امر، امری متعارف و راهی آسان برای تبیین حقایق است (همان، ۱۳، ۲۰۲، ۱۵، ۱۲۵). ازاین‌رو، هیچ امر غیر حقیقی و افسانه‌ای در قرآن وجود ندارد.

ازاین‌رو، شاید معقول‌ترین تصویر از تلقی تمثیلی بودن زبان قرآن این باشد که این کتاب مقدس، از تمثیلات تعلیمی و ضرب‌المثل برای بیان بخشی از مطالب و مقاصدش استفاده کرده است اما از تمثیلی رمزی بهره نبرده است (آریان، ۱۳۹۵، ۲۳۴). تمثیلات اسطوره‌ای و افسانه‌ای نیز در قرآن کریم وجود ندارد.

^۷ تعریف هر یک از انواع تمثیل در بخش مفاهیم قبلاً بیان شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ازجمله رویکردهای مشهور متفکران غربی درباره سخن گفتن از خدا و صفات او زبان تمثیلی بود. تئوری پرداز این نظریه توماس اکوئیناس است. ایشان به خاطر تنگناها و نارسایی‌های که نگرش‌های سلبی و مشترک معنوی داشت، راه تمثیل را برگزید. ازاین‌رو، تمام تلاش او و پیروانش در جهت دست یافتن به‌نوعی از معرفت نسبت به خداوند و صفات او بدون افتادن در دام تشبیه و یا تعطیل بود. لذا آن‌ها راه میانه‌ای را در پیش گرفتند تا بر اساس آموزه تمثیل بتوانند مشکل را حل کنند. ولی چنان چه ملاحظه گردید، در تحلیل ماهیت اوصاف الهی موفق نبوده است و علاوه بر عدم سازگاری درونی این نظریه، به شناخت ایجابی تازه‌ای در باب تحلیل معانی اوصاف الهی نمی‌رسد و نهایتاً نسبتی مبهم را در این باب ارائه می‌کند که مفید فایده معرفتی نیست. ازاین‌رو، این تئوری هم نتوانست کمکی به معرفت انسان به اسماء و صفات الهی بنماید و قدمی را در این راه بردارد. در این‌که آیا زبان قرآن تمثیلی است، حق این است که قرآن از بیانات تمثیلی فراوان استفاده کرده ولی در قرآن کریم هرگز از تمثیل رمزی، اسطوره‌ای و افسانه‌ای استفاده نشده است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احد قرا ملکی، فرامرز، (۱۳۸۰)، یقین گمشده، گفت‌وگوهای درباره فلسفه دین چ اول، تهیه و تنظیم توسط: عبدالله نصری، تهران انتشارات سروش.
۳. استیور، دان، (۱۳۸۴)، فلسفه زبان دینی، ترجمه و تحقیق ابوالفضل ساجدی، قم، نشر ادیان.
۴. آریان، حمید، (۱۳۹۵)، درآمد بر زبان قرآن، چ اول، قم نشر مرتضی.
۵. باربود، آیان، (۱۳۸۶)، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، چ چهارم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پیترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۷. پیری، موسی، (۱۳۹۴)، بررسی جنبه‌های زیباشناختی تمثیل در زبان ادبی قرآن، فصلنامه علمی پژوهشی - پژوهش‌های ادبی-قرآن، ص ۱۴۰، سال سوم، شماره دوم تابستان ۱۳۹۴.
۸. ثواقب، جهان‌بخش، (۱۳۹۰)، تمثیلات و تنبیهات قرآن کریم، چ دوم، قم، نشر حبیب.
۹. حکمت، علی‌اصغر، (۱۳۶۱)، امثال قرآن، تهران، بنیاد قرآن.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۴۳)، لغت‌نامه دهخدا، تهران انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. رشید رضا، محمد، (۱۳۷۳)، تفسیر المنار، چ ۴، قاهره، مکتبه القاهره.
۱۲. رفیعی، محمدحسین، (۱۳۹۶)، آشنایی با قرآن و دانش‌های قرآنی، قم، نشر زائر.
۱۳. زمخشری، محمود ابن عمر، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الکشاف، قم، نشر البلاغه.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، زبان دین و قرآن، چ دوم. قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰)، مثل‌های آموزنده قرآن، چ سوم، قم، موسسه امام صادق (ع).

۱۶. سعادت، اسماعیل و دیگران، (۱۳۸۶)، دانشنامه زبان و ادب فارسی، تهران، فرهنگستان.
۱۷. شکراللهی، احسان، (۱۳۸۶)، مثال آباد، تهران موسسه فرهنگی اهل قلم.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، الاعلمی.
۱۹. علی زمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. کمالی، مجید رضا، محمدرضا کمالی، (۱۳۹۳)، فصلنامه مطالعات قرآنی، ص ۱۴۲، سال پنجم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۹۳/
۲۱. رضایی، محمد و همکاران، (۱۳۹۳)، علامه طباطبایی، زبان نمادین و انشائی در قرآن، دو فصل نامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۳، از ص ۹۵ تا ۱۱۴/
۲۲. مشیری، مهشید، (۱۳۷۴)، نخستین فرهنگ زبان فارسی، الفبایی- قیاسی، چ سوم، تهران، سروش.
۲۳. معین، محمد، (۱۳۸۵)، فرهنگ فارسی، چ هشتم، تهران انتشارات سرایش.
- نصیری، عبدالله، (۱۳۸۰)، یقین گمشده، گفت وگوهای درباره فلسفه دین، تهران، انتشارات سروش.
۲۴. همیلتون، کریستوفر، (۱۳۹۲)، فلسفه دین، ترجمه منا موسوی، چ اول تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.