

نماد و جایگاه آن در قرآن

● صابر امامی

مطلب زیر، کوتاه شده‌ای است از مقاله بلند آقای صابر امامی که به دلیل محدودیت صفحه‌های مجله، ناگزیر به چاپ گزیده و نه حتی گلچینی از آن شدیم. با پوزش از خوانندگان و نویسندگان.

فراروندگی نماد است که در تقابل با نظر کسانی چون فروید قرار می‌گیرد که نماد را تاحد نشانه پایین می‌آورند. به این ترتیب نماد بر عکس نشانه این طور نیست که به طور کامل فراموش شود، به چشم نیاید و آشنای به زبان فقط آن سوی او را ببیند. نماد خود را نشان می‌دهد و همراه با خودیت و شخصیتش، سعی در فراهم آوردن معانی دیگر و طیف‌های دیگر و فراکشاندن مخاطبانش به سوی آن معانی دارد. نماد حضور دارد درحالی که بالارونده است اما نشانه، آن سوی خود را نشان می‌دهد بدون اینکه حضوری ملموس و محسوس داشته باشد. و در مورد ویژگی دوم نیز می‌گوید که نماد در واقعیت آن امری که به سوی آن اشاره می‌کند و آن را نشان می‌دهد، شریک و سهیم است. نشانه چنین نیست، نشانه هیچ جزئی و عنصری از واقعیت معنای مورد اشاره‌اش نیست، نشانه هیچ اشتراک ذاتی با معنای مورد اشاره‌اش ندارد، اما نماد از این اشتراک برخوردار است.

آنچه از گفته‌های تیلیش برمی‌آید این است که نماد برعکس نشانه به دنیای ناخودآگاه و مواضع و قراردادهای اندیشیده شده، مربوط نیست، نماد از اعماق اقیانوس موج معنا در آن سوی خودآگاهی، همراه و در پیوندی تنگاتنگ با معنا کشف می‌شود و بهتر بگوییم به شهود می‌رسد. پس نشانه قراردادیست که از خواست و اراده صاحبان زبان، هستی می‌گیرد اما نماد قراردادی نیست و همراه با معنی و پیدایش شرایط مناسب معنا، بی‌توجه به میل و خواست ما حضور می‌یابد و چون پیدایش نماد شرایط مناسب می‌خواهد، پس ارتباط با شرایط جامعه و فرهنگ زبانی آن دارد، در نتیجه هویت جمعی دارد و تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی است، یعنی ویژگی سوم و ششم نماد از نظر تیلیش.

وی در ویژگی پنجم از نماد به عنوان وحدت‌آفرین یا تفرقه‌افکن یاد می‌کند، به نظر می‌رسد جای درنگ و تأمل باشد، رویکرد نماد از برون به درون است و با ناآگاهی سر و کار دارد، طبیعی است که زوایای پنهان هستی و روح ما را در کشف و بیانی شهودی به ما بنمایاند - اصل چهارمی که به وسیله نویسنده بیان شده است - و به تناسب نفوذ و برخورداریش از اعماق، به گرما

پریشانی و پراکندگی است، رمز در گریز از آن و روی کردن به عالم باطن، عالم امر و دنیای غیب، دنیایی که کثرت با پیشروی در آن، لحظه به لحظه و قدم به قدم در توحید تحلیل می‌رود و نمودهای پراکنده و پریشان به حقایق مجرد و تجریدی معنا تبدیل می‌شوند و سرانجام این جویبارهای کوچک به اصل وجود، اقیانوس ناپیدا بن و بی‌ساحل هستی می‌رسند و گم‌شدگان برهوت مادی عاقبت به اصل وصل می‌شوند و در درخشش نور سیاه درون روشن باطن، نماد شکل می‌گیرد. به این ترتیب معلوم می‌شود که گوینده زبان وقتی به نماد دست می‌یابد و متنی نمادین می‌آفریند که از مرز خودآگاه - مرز بیداری و پراکندگی و پریشانی و اراده و تعهد و... - درمی‌گذرد و به جهان وسیع معانی، جهان زلال همبستگی و جهان شبانه ناخودآگاهی قدم می‌گذارد.

یکی دیگر از کسانی که در رابطه با نماد اندیشیده است، پال تیلیش می‌باشد. البته او نماد را در شناخت زبان دین کاویده است. با این حال ویژگی‌هایی را که برای نماد می‌شمارد قابل توجه است:

«۱. اشاره کردن به ماورای خود (از خود فرارفتن)، ۲. مشارکت داشتن و سهیم بودن نماد در واقعیت، و معنای امر مشارالیه، ۳. داشتن هویت جمعی، ۴. داشتن قدرت گشودن و نشان دادن ابعادی از واقعیت و زوایایی از روح ما بر ما، ۵. داشتن قدرت اصلاحی یا تخریبی (وحدت‌آفرینی یا تفرقه‌افکنی)، ۶. تابع شرایط اجتماعی و فرهنگی... بودن پیدایش رشد و افول آنها».

تیلیش در توضیح ویژگی شماره ۱، می‌گوید که ما در بیان نمادین از ماده نمادین یا همان نماد استفاده می‌کنیم. واحد کوچک نماد خود می‌تواند واقعیتی تجربی، حادثه‌ای تاریخی و چیزی ملموس و آشنا باشد اما به کارگیری گیرنده نماد و گوینده زبان، آن را وسیله‌ای قرار می‌دهد تا به معنایی فراتر از معنای محدود و تجربی آن برسد. وی می‌گوید نباید در برخورد با نمادها از آنها معنای محدود و تجربی‌شان را سراغ بگیریم، بلکه باید به ویژگی بنیادین آنها - از خود فراتر رفتن - توجه داشته باشیم، این همان خاصیت بر و

تاریخ بشر و متون نوشتاری و کتبی بشر، گویای آن است که انسان در عمر معرفت خود به اعماقی دست یافته و تا معنایی پیش رفته که در بیان آنها، دست تمثیل را نیز، کوتاه دیده است، معنایی که برای گنجیدن در قفس تنگ متون، داستان‌ها، شعرها، صفحات و جمله‌ها مهارت و صنعت دیگری را طلبیده‌اند.

یونگ درباره نماد که مرادف انگلیسی آن سمبول (Symbol) است می‌گوید:

«آنچه ما سمبول می‌نامیم، عبارت است از یک اصطلاح، یک نام، یا حتی تصویری که ممکن است نماینده چیز مانوس در زندگی روزانه باشد و با این حال علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد. سمبول معرف چیزی مبهم، ناشناخته یا پنهان از ماست».

آقای ستاری ضمن توضیح واژه سمبول و اینکه در اصل علامت هویت و شناسایی بوده است، اضافه می‌کند که نماد واژه‌ای است که عناصر پراکنده معنی‌ها را چون جویباران به هم می‌پیوندد. و اینکه نماد معرف چیزی مبهم، ناشناخته و پنهان است. شیخ روزبهان بقلی شیرازی نیز در توصیف نماد می‌گوید: «رمز باطن است و مخزون تحت کلام ظاهر، که بدان ظفر نیابند الا اهل او. حقیقت رمز حقایق غیب در دقایق علم به تلفظ لسان سر در حروف معکوس است».

از آنجا که حقایق غیب، در آن سوی پرده شهادت و ظاهر قرار دارد، و از آنجایی که نماد با نفوذ در باطن و با بهتر بگوییم با برآمدن از باطن، تلاش در بازگویی اسرار و حقایق آن سوی تاریک و پنهان عالم دارد، یونگ نماد را شناساننده چیزهای مبهم و ناشناخته و پنهان معرفی می‌کند. تأمل در تعریف یونگ و روزبهان بقلی، بازگویی معانی، ناشناخته بودن نماد گویای آن است که نماد و نمادپردازی حرکتی از برون به درون، از ظاهر به باطن و از کثرت به وحدت دارد. نماد حقایق و معانی پریشان و پراکنده را، پاره‌های جدا از هم را، جویباران کوچک را به هم پیوند می‌زند. با فشردن معانی در وجودی واحد، کثرت را در وحدت به نمایش می‌گذارد و از آنجایی که دنیای مادی ما دنیای شهادت و ظاهر، دنیای کثرت،

کتابخانه: تهران، مهر، ۱۳۷۸

و نیروی هستی‌زا و مؤثر توحیدی بسیار نزدیک است و از انرژی فراوانی برخوردار است و به کمک همین انرژی است که کثرت را در وحدت تاویل می‌برد و هضم می‌کند و معانی و جویبارهای خرد را در رودخانه‌های بزرگ جمع می‌آورد و آنها را در رسیدن به دریا شتاب می‌بخشد. به این ترتیب نماد می‌تواند وحدت‌آفرین باشد، پس تفرقه‌افکنی آن جای سؤال دارد.

ادگار مورن نیز که یکی از اندیشمندان فرانسوی است در جلد سوم کتاب روش (la methode) فرآیند شناخت را بررسی کرده و در فصلی از کتاب تحت تفکر دوگانه - عقل - اسطوره مشخصات اصلی نماد را این گونه بیان می‌کند که نماد حاوی رابطه این همانی است با آنچه به صورت نمادین نشان می‌دهد و نماد با تمام قدرت خود چیزی است که به صورت نماد بیان شده است. نماد احساس حضور ملموس آنچه را که نماد آن است در انسان ایجاد می‌کند، نماد می‌تواند مجموعه درمی از معانی را در خود متراکم کند. استفاده از نماد، نه بر اساس قواعد منطق صوری و نه مقوله‌های تفکر تجربی - عقلی انجام می‌گیرد بلکه نماد دارای نوعی مقاومت هستی‌شناختی در برابر مفهوم‌سازی است، یعنی در برابر ناملموس کردن و اینکه نماد غالباً دارای خصلت و کارکرد جامعه محلی (اجتماع) است و در این معنا «در ساختار جامعه محلی که به آن تعلق دارد قابل فهم است»^۴.

ملاحظه می‌شود که وی در بررسی و تحلیل ویژگی‌های نماد، به طور غیرمستقیم و ناخودآگاه، با در نظر داشتن مبانی اصلی پیدایش نماد - نظم و تمایل در هستی - به ویژگی ذاتی نماد که می‌توان گفت اکثر خصوصیات دیگر را تحت تأثیر تابش خود قرار می‌دهد، نظر دارد و آن تعلق نماد به قلمرو گسترده ناآگاهی و معناهاست. نماد بازگویی رابطه این همانی است چرا که اطوار هستی در تمثالی عجیب و شگفت‌انگیز، تکرار می‌شود و شکل می‌گیرد، نماد از منطق صوری و تجربه‌ای عقلی - تجربی، سر باز می‌زند چرا که متعلق به دنیای آگاهی، عقل، اراده و هوشیاری و خودآگاه انسان نیست. نماد احساس حضور ملموس معنا را زنده می‌کند و به قول آقای ستاری، به معنا جنبه عینی و محسوس می‌دهد به خاطر اینکه با دنیای حس و احساسات و عواطف، رابطه‌ای ذاتی و نزدیک دارد و با استفاده از همین انرژی‌هاست که می‌تواند مجموعه درمی از معانی را در یک جا متراکم کند.

از آنجایی که انسان در سخن گفتن از پهنای ناشناخته معنا، نیاز به زبان نمادین دارد و همچنین سمبول‌سازی با ناخودآگاه و فطرت انسان سرشته است باید دید انسان چگونه به این عمل نزدیک شده و حادثه تولد یک نماد در بطن هستی آدمی چگونه اتفاق می‌افتد و نوزاد شاداب نماد چگونه تولد می‌یابد. فروم در کتاب زبان از یادرفته و در توصیف زبان رمزی می‌نویسد: «زبان سمبولیک زبانی است که تجربیات درونی و احساسات و افکار را به شکل پدیده‌های حسی و وقایعی در دنیای خارج بیان می‌کند و منطق آن با منطق معمول و روزمره ما فرق دارد، منطقی که از مقوله‌های زمان و مکان تبعیت نمی‌کند و به عکس تحت تسلط

عواملی چون درجه شدت احساسات و تداوی معانی است»^۵.

و در جایی دیگر اضافه می‌کند:

«در زبان سمبولیک، دنیای برون، مظهری است از دنیای درون یا روح و ذهن ما»^۶.

فروم به طور کلی نمادها را به سه دسته تقسیم می‌کند، یک بخش را نمادهای متعارف می‌نامد مانند همه واژگان و نشانه‌های زبانی، مانند میز و... که بین آنها و مدلولشان هیچ رابطه‌ای نیست و نمادهای این بخش را نمادهای اجتماعی می‌نامد که چیزی جز نشانه نیستند و بخش دوم نمادهای تصادفی که در نتیجه تصادفات به وجود می‌آیند مانند خاطره اندوهبار که به طور تصادفی در شهری روی داده و اکنون نام آن شهر ما را به همان اندوه و غم سابق برمی‌گرداند. و اما گروه سوم، نمادهای جهانی، چرا که در همه انسان‌ها و ملل جهان با اشکال شبیه به هم و گاهی عین هم، پدیدار می‌شوند و فروم آنها را سمبول‌های جهانی نام داده است. چیزی که در سخن وی با جمله برخی پدیده‌های جسمانی به علت ماهیت مخصوص خود تجربیات عاطفی و ذهنی خاصی را القا می‌کنند و به طور سمبولیک جانشین آنها می‌شوند آمده است. اما این پدیده‌های جسمانی چیستند؟ ذهن و روح انسان چگونه آنها را برمی‌گزینند؟

در جستجوی پاسخ، به یونگ و کهن‌الگویش می‌رسیم که:

«کهن‌الگو عبارت است از: تمایلی به تشکیل چنین نمودهایی از یک مایه اصلی - نمودهایی که ممکن است بدون از دست دادن الگوی اصلی خود، از لحاظ جزئیات فوق‌العاده متفاوت باشند - مثلاً نمودهایی بسیاری از مایه اصلی برادران مخاصم وجود دارد، اما خود مایه اصلی همواره یکی است»^۷.

به نظر پاسخ را در ساختار انسان خواهیم یافت، ساختار روانی انسان و ساختمان نطق بشر. یونگ اشاره به تمایل و زمینه‌های اصلی می‌کند که در شکل‌ها و نموده‌های گوناگون، خود را نشان می‌دهد. تمایل و ساختاری که در ساختمان وجودی انسان‌ها به طور مشترک وجود دارد و عنایت به آن، یونگ را به سوی فرضیه ناخودآگاه جمعی راهنمایی کرد و کشاند.

یونگ بین کهن‌الگوها و غریزه رابطه نزدیکی می‌یابد. غرایز به صورت ارثی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. حتی یونگ پیدایش و اشتراک در چگونگی کهن‌الگوها را در جاهایی که امکان انتقال با وراثت مستقیم و اختلاط نژادی وجود نداشته است، درمی‌یابد. به این ترتیب کهن‌الگوها، درخت‌هایی هستند در ناخودآگاه انسان، ناخودآگاهی که هر بشری از آن برخوردار است و از آنجایی که به روح مربوط می‌شود و از امر رب است از پیچیدگی و شناختی دشوار برخوردار است. درخت‌هایی که میوه‌های خود را - همان‌طور سمبولیک باشند - در بعد خودآگاهی انسان قرار می‌دهند. زمینه‌ها، کشتزاران و توانایی‌ها و درخت‌هایی که خالق بشر، اعماق همه انسان‌ها را از آنها آغشته کرده است و فرزندان آدم، وارث ذاتی آن توانایی‌های مشترک هستند. چه زیباست تعبیر قرآن که در بیان

«باید چنان آثاری را به وجود آورد که همه کس آن را به طور عادی و متشابه درک نکنند، بلکه هر خواننده‌ای بنا به وضع روحی و میزان ادراک خویش معنی دیگری از آن دریابد».

حقیقت مذکور به نام، نماد، رمز و اسم تکیه می‌کند: «و علم الادم الاسماء کلها» و شاید بتوان یکی از مصداق‌های «درخت طیبه» را همین دانست: «الم ترکیف ضرب الله مثلاً کلمة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء * توتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون (ابراهیم / ۲۴ و ۲۵)»^۸.

به این ترتیب می‌توان گفت، منظور یونگ از این زمینه مشترک باید همان حقیقتی باشد که در زبان مذهب و خاصه، قرآن «فطرت» نام گرفته است:

«حقیقت این است که آنها (کهن‌الگوها) بر یک دستگاه غریزی حاضر و آماده و از پیش شکل یافته متکی هستند که از ویژگی‌های انسان است. شکل‌های فکر، حرکات و اطواری که در همه جا معنی یکسان دارند و بسیاری از نگرش‌ها تابع الگویی هستند که مدت‌ها پیش از تکوین خودآگاهی، اندیشمندان به وجود آمده است»^۹.

درست با چنین برداشتی است که یونگ ناخودآگاهی را بی حد و مرز می‌یابد و از اعماق انسان، و آن بی‌نهایت مانده، در آن سوی آستانه آگاهی، به هستی بی‌نهایت و ذات هستی‌بخش می‌رسد؛ و با توجه به ربوبیت خداوند در فرهنگ اسلامی و کلمه «رب» و تکیه بر رب‌العالمین بودن خداوند، این کشف یونگ معنی والای خود را می‌یابد: «غالباً می‌توان مدلل ساخت که یک کهن‌الگو از مدت‌ها پیش، در ناخودآگاه فرد دست‌اندرکار بوده و با کمال مهارت وضعی به وجود آورده که به حالت بحرانی می‌انجامد. چنین تجربیاتی ظاهراً نشان می‌دهد که کهن‌الگوها فقط الگوهای ایستا نیستند، بلکه عواملی پویا هستند که به صورت تکانش‌ها و نیز مثل غریزه‌ها به شکل خود به خودی ظاهر می‌شوند»^{۱۰}.

ارتباط نماد با ناخودآگاهی، که خود در ظلمات لایه‌های تودر توی وجود بشری قرار دارد، و پویایی آن و اینکه رؤیا از میوه‌های رسیده آن درخت‌های باطن (نمادها) در زبان خود سود می‌جوید، فهم و تعبیر رویاها و تفسیر نمادها را مشکل می‌کند. برای فهم و تفسیر نماد باید از هوش سرشار برخوردار بود و هم معلومات کافی داشت و بخصوص در تعبیر رویا، باید هم

شخصیت شخصی رویابین را خوب شناخت و هم از نفس خود که تنها راه فهم و شناخت و چگونگی ساختمان انسان، ساختار روانی انسان می باشد اطلاع کافی داشت، در این خصوص یونگ می گوید:

«در تلاش خود برای درک سمبول ها، نه تنها با خود سمبول رو به رو هستیم، بلکه در برابر تمامیت فرد به وجودآورنده سمبول قرار داریم. این امر شامل بررسی سابقه فرهنگی اوست؛ و در جریان کار، شخص بررسی کننده، شکاف های بسیاری را در تعلیم و تربیت خود، پر می کند.»^{۱۱}

یونگ برای شناخت سمبول ها آنها را به دو دسته تقسیم می کند: سمبول های طبیعی و سمبول های فرهنگی که به نظر می رسد این سمبول ها همان سمبول های جهانی فروم باشند:

«سمبول های جهانی با آنچه جانشین شده اند، رابطه ای ذاتی و درونی دارند و ریشه این رابطه را در وابستگی کاملی که بین یک عاطفه یا فکر در یک سوی، و یک تجربه حسی در سوی دیگر وجود دارد، باید جستجو کرد. برخلاف سمبول های تصادفی که فی نفسه کاملاً جنبه فردی دارد و سمبول های متعارف که مربوط به گروهی از مردم با مواضع مشترک... (است). سمبول های جهانی را همه انسان ها درک می کنند، سمبول در خواص جسم ما، حواس ما، و ذهن ما که مشترک بین تمام افراد است ریشه دارد و بنابراین به افراد یا گروه های خاصی محدود نیست، در واقع زبان سمبول جهانی زبانی مشترک است که نژاد انسانی به وجود آورده است.»^{۱۲}

پس نمادها - به ویژه نمادهای رؤیا - طبیعت اصلی ما و گرایش ها و غرایز ما را نمودار می سازند و باز درست به همین دلیل - رابطه طبیعی بین نماد و مدلول - از آنجا که مدلول: گرایش ها، غرایز و ناخودآگاه انسان، یک حقیقت طبیعی است؛ زبان نمادها، یک زبان طبیعی است. و به همین دلیل از نظر انسان عاقل دانش گرای، ماشین ساز، بیگانه با طبیعت، زبانی عجیب، مرموز و نامفهوم است. و از آنجا که انسان یک موجود طبیعی زنده است و در وجود او اندیشه و عاطفه به هم می رسند و با هم گره می خورند؛ نماد، کهن الگو، یا آن میوه برآمده از زمینه های مشترک درون انسان با توجه به گره خوردگی با عاطفه، حیات پیدا می کند. بنابراین باید توجه داشت که نمادها، تصورات و بیان و القای علمی و فلسفی و در یک کلمه: خود آگاهانه زندگی نیستند، بلکه اجزایی از خود زندگی هستند و به طرز جدایی ناپذیری با استفاده از عواطف با خود فرد زنده ارتباط یافته، رنگ چگونگی هستی و حیات فرد را می گیرند و از همین طریق، رنگ هستی و حیات قوم و ملت و فرهنگ خاص را هم می گیرند.

پس در بررسی نمادها، با همه هماهنگی و همسانی جهانی که در آنها به چشم می خورد، توجه به تفاوت های جزئی آنها - درست مثل تفاوت لهجه های گوناگون یک زبان واحد - و توجه به زنده بودن آنها به عنوان ارتباطشان با فرد زنده، یعنی جنبه معنوی و روحانی آنها باید در نظر گرفته شود و اهمیت خاصی داشته باشد. چرا که نمی توان از نماد تعبیر و بیانی

قراردادی و کتاب لغتی ارائه داد.

انسان با نمادها، به جهان بی نهایت معانی سفر می کند، دنیای تصویرها را تسخیر می کند و از این طریق به ذات خود، برترین موجود و اشرف مخلوقات، نقب می زند و به طور یقین به حیات می رسد، به حیاتی گرم و تپنده، در قالب واژگان و متن ها و تصویرها و آیین های به ظاهر سرد و خشک.

آقای پورنامداریان نمادسازی را از نظر مولانا این گونه بیان می کنند: «مولانا - در فیه مافیه می نویسد: چیزهایی که آن نامعقول می نماید، چون آن سخن را مثال گویند معقول گردد و چون معقول گردد محسوس شود.»^{۱۳}

و سپس در توضیح سخن مولانا می نویسد:

«بیان مثالی صرف از یک حال که حاوی معنی و معرفتی است و با مکتوم بودن معنی ملازم است، صورت عینی و محسوس بخشیدن به یک تجربه ذهنی و باطنی است. نمایش محسوس یک امر غیر محسوس یا بیان ناشناخته ای به وسیله شناخته هاست، یعنی به مثال یا رمز یا سمبول سخن گفتن.»^{۱۴}

آقای ستاری نیز نمادسازی را فرایند مخصوص انسان می داند. به هر حال باید گفت نمادسازی کار ساختمان وجودی انسان است، چگونگی عمل و چگونگی حادثه بر ما معلوم نیست، اما به نظر می رسد در خلق و ابداع نماد، انیمان هیچ اراده و عزم و جزمی را حتی در چگونگی این خلق و ابداع نیز، نمی تواند از خود نشان دهد، چرا که با تغییر و دستکاری آگاهانه نمادها، شکل و ظاهر کار، معنی ها و محتواها نیز عوض خواهد شد. به قول آقای پورنامداریان: «پس اگر رؤیا - که در نهایت جز تصویری رمزی و مثالی از «من» رویابین نیست - جز به همان شکلی که اتفاق افتاده و ادراک شده قابل بیان نیست، مگر عارف نیز در این حال جز تصویری رمزی و مثالی از «من» او به عنوان مدرک نیست، و تنها به همان شکل که بیان می شود قابل بیان است.»^{۱۵}

وی در جای دیگری می گوید:

«بنابراین کوشش خواننده در پی بردن از ظاهر یک بیان رمزی به باطن آن و کشف معنی مکتوم آن، در واقع کشف من خویش یا جنبه هایی از آن در آینه رمز و مثال است. به همین سبب هیچ خواننده ای نباید تصور کند که با یافتن و کشف یک معنی باطنی از اثر، یک بار و برای همیشه رموز آن را گشوده است و به معنی حتمی و قطعی آن دست یافته است.»^{۱۶}

در اینجا به دو ویژگی عمده نماد و اثر نمادین می رسیم، پویایی آن و اثربخشی آن.

خواننده در مواجهه با متن نمادین از باطن خود و ظن و گمان خود یار اثر رمزی می شود و بیشتر اسرار خود را در لابلای نمادها، و آینه اثر نمادین می جوید. با توجه به اینکه به طور قطع نمی تواند بگوید معنای اثر این است و جز این نیست، اثر نمادین از نوعی پویایی، سیالی و آزادی و رهایی بخشی برخوردار می شود و خالق اثر و مخاطب اثر را در پهنه وسیع معانی و در یک آزادی نسبی و درخور قبول رها می کند.

از طرفی خواننده دوست دارد اسرار اثر نمادین را

بجوید، و ناگزیر است شخصیتی مشابه با صاحب اثر داشته باشد و برای دریافت این شخصیت ناچار از پیمودن احوال و مقامات صاحب اثر است. بنابراین یک اثر رمزی، تاثیربخش و اثرگذار است یعنی مخاطب خود را از آنجا که وجود دارد برمی کشد و بالا می برد و به خود آن معنی های عظیم و دشوارفهم و عقل گریز، می رساند. این جنبه از اثر نمادین در متن های مذهبی و مقدس دیده می شود. و سر اینکه می گویند خود عبادت در شناختن خداوند، یاری دهنده است و یقین آور، و تزکیه و یافتن روح پاک و مطهر، ما را در مس و لمس کردن قرآن و به احساس نزدیک باطن قرآن کمک می کند در همین اثربخشی اثر نمادین نهفته است.

آقای میرصادقی درباره داستان های نمادین می نویسد:

«فهم آنها، چندان ساده نیست مگر آنکه مضمونش قابل فهم باشد و لحنش هماهنگی و همگامی با موضوع داشته باشد، خواننده تا حدودی می تواند نمادها را هضم و درک کند و اغلب هضم و درک کامل چنین داستان هایی میسر نیست، از این جهت است که برای این نوع داستان ها، تفسیرهای گوناگونی از نظرگاه های مختلف ارائه می شود.»^{۱۷}

وی از قول همینگوی می افزاید که داستان های نمادین مانند یخ های قطبی هستند که سطحی از آنها پیداست و سطح های دیگرشان زیر آب، از نظر پنهان می ماند و همین ابهام و خیال آمیز و خیال انگیز بودن آثار سمبولیستی، به آنها این امکان را می دهد که دور از وضوح نشانه گون، طیف وسیعی از معانی را شامل باشند و برخوردار از قدرتی پویا، منشاء احساس و حرکت باشند. آقای سیدحسینی نیز می افزاید:

«هر خواننده، اثر ادبی را به نسبت درک و احساس خود می فهمد. از این رو (هنرمند سمبولیست) باید چنان آثاری را به وجود آورد که همه کس آن را به طور عادی و متشابه درک نکند، بلکه هر خواننده ای بنا به وضع روحی و میزان ادراک خویش معنی دیگری از آن دریابد.»^{۱۸}

در واقع سمبولیست ها شعر را تظاهری از حالات روحی می دانستند و می گفتند شعر از آنجا شروع می شود که شاعر با حقیقت خشک واقع، قطع رابطه می کند و در دنیای درونی خویش به سوی بی نهایت به سیر می پردازد. و از این رو اعتقاد داشتند که معنی قطعی شعری را نمی توان به دست آورد و اعلام کرد چرا هر خواننده ای شعر را بنا بر احساسات خودش درک و احساس می کند.

بودلر نیز که یکی از شاعران مکتب سمبولیزم است می گوید:

«... از طریق و به وسیله معانی شعر است که روح و شکوه و جلال واقع در آن سوی گور را مشاهده می کند.»^{۱۹}

و همین تلاش برای دریافت حالت غیرعادی روح و معلومات ناگهانی و الهام گونه بود که آنها را به عرفان و حالت الهام پذیری پیامبرانه نزدیک می کرد و در این راستاست، سخن لاندريت:

«سمبولیسم علم به نسبت هایی است که دنیای

شاعر، تا آن معنای مجرد، و آن عاطفه انتزاعی فرد و یگانه و عریان بیرون آید، اما چه آرزوی سوگ فرجامی! و چه تقدیر تلخی و چه قضای جانگزایی، که آن معنای عریان برای تظاهر و تجلی خود، ناچار از این مراتب نزولی است و شاعر دلسوخته، ناچار از مشاهده مکرر تراژدی باشکوه خلقت است.

در ابیاتی دیگر از نظامی می خوانیم:
جنبش اول که قلم برگرفت

حرف نخستین ز سخن درگرفت

پرده خلوت چو برانداختند

جلدت اول به سخن ساختند

بی سخن آوازه عالم نبود

این همه گفتند و سخن کم نبود

در لغت عشق سخن جان ماست

ما سخنیم، این ظل ایوان ماست

خط هر اندیشه که پیوسته اند

بر پرمهرگان سخن بسته اند

بلبل عرشند سخن پروران

باز چه مانند به آن دیگران

ز آتش فکرت چو پریشان شوند

با ملک از جمله خویشان شوند

پرده رازی که سخن پروری است

سایه ای از پرده پیغمبری است

پیش و پسی بست صفت کبریا

پس شعرا آمد و پیش انبیا^{۲۳}

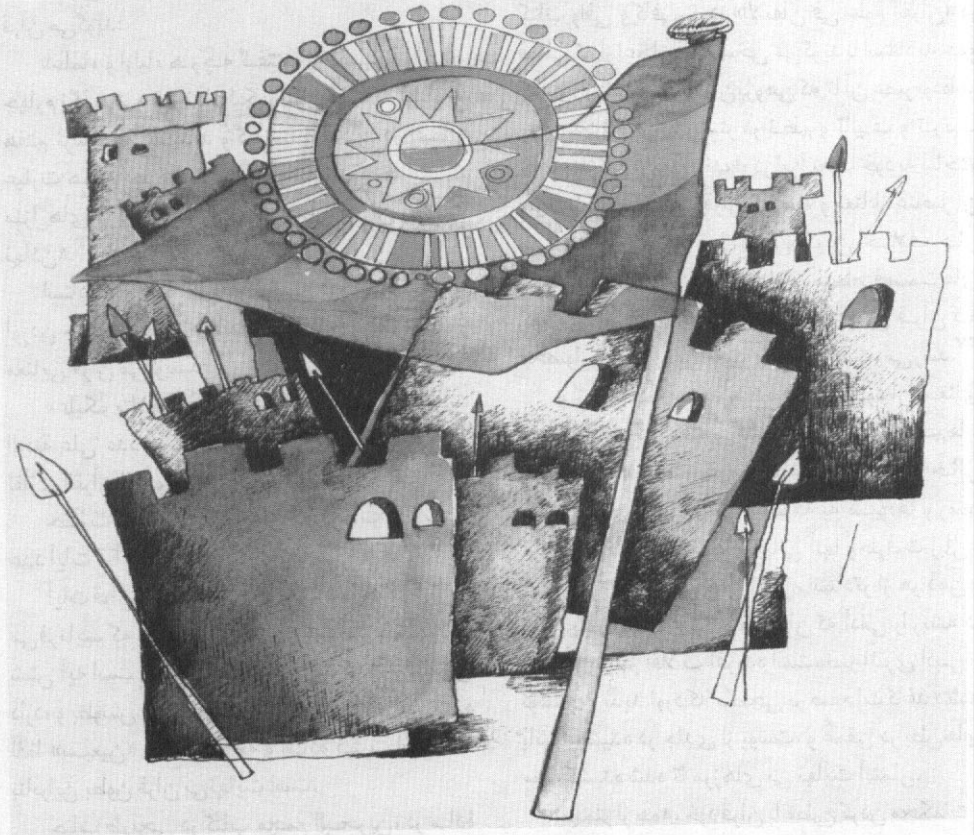
آنچه از ابیات نقل شده به دست می آید تلاش طاقت فرسای شاعر در شکستن ظاهر و رسیدن به باطن بیش از هر چیز خود را نشان می دهد و همین ویژگی شعر را ارزش داده، شاعری را از مصطبه آزاد می کند و او را در معبر عروج به پیامبر می رساند و به قول نظامی، بعد از پیامبر می نشاند.

پس عروج به آسمان و تلاش طاقت فرسای برای رسیدن به باطن، عالم امر، غیب و محض وجودی است که بشر را به اقیانوس عظیم معنا می رساند، آنگاه سخن و تعبیر از آن معنا نماد را می سازد. به عبارتی دیگر سخن گفتن از آن معنای سترگ را می توان به نزول معنا تعبیر کرد.

استاد محمد شجاعی نیز درباره نزول تعبیر جالبی دارد. وی در معرفی عالم ماده به عنوان ظهوری از عالم مثال در ضمن بحث اشباع کننده چگونگی نزول می نویسد:

«یعنی علت، صورت کاملتر و وسیعتر معلول است و معلول صورت تنزل یافته و نازله علت و علت اصل است و معلول ظهور محدودی از آن و به اصطلاح ارباب ذوق، متجلی صورت کاملتر و اصلی جلوه است و جلوه ظهور محدودی از آن و تنزل یافته آن».^{۲۴}

آقای ستاری نیز با استناد به «حسانات العارفين» و «کشف المحجوب» بیان می کند: «پس این رمزپردازی، لفاظی و یا ترفند و شگردی ادبی نیست، بلکه زاده ضرورت و اجبار درونی است. زیرا «سخن این طایفه از عالم علم وراثت و عیان است نه از علم دراست و بیان» و «توحید در عبارت ننگبند و اشاره کافی است، چون راز به زبان نتوان گفت».^{۲۵} و در ادامه اضافه می کند وقتی



و هم تهی پای بسی ره نوشت
هم ز درش، دست تهی، بازگشت

عقل درآمد که طلب کردمش

ترک ادب بود، ادب کردمش^{۲۲}

این همه معنای عظیم و پرچلال و پرهیبت، آن پیش وجود اول و پیش بقای آخر، آن مخترع و مبدع، آن اول بی ابتدا و آخر بی انتها، آن جبروت بزرگ و هم گیر و عقل ربا و ذهن ستیزی که تعبیر، بیان و زبان با همه گنج هایش در برابر او کم می آورد. آن سیمرغ گسترده بال سترگ، آن قداست مطلق، وقتی می خواهد نزول کند و با فرود مهربان خود از معبر بیان بگذرد و بر درخت زبان بنشیند به ناچار شکوفه های نماد از شاخه های درخت فوران می کند و باران آن شکوفه سنگفرش این معبر را می پوشاند.

و این همان سخن «چارلز چادویک» می باشد که سمبولیزم با تصویرهای ملموس، تلاش در بیان آن معناها و عواطف انتزاعی دارد و اکنون که آن معنای مقدس و مطلق و مجرد، آن حقایق محض، در اعیان ثابت شکل یافته اند و از آنجا در معبر نزول به «اسماء» رسیده اند و از آنجا به برزخ نزولی و یا عالم مثال و خیال منفصل قدم گذاشته اند و اکنون در دنیای طول و عرض و ارتفاع، آغاز ازل را تا ابد فریاد می زنند. شاعر برای رسیدن به آن عاطفه انتزاعی و مجرد، به آن حقیقت حقیقی هستی ناچار از شکستن هرچه تصویر ملموس است، اکنون باید حرف و سخن قطع شود، زمین به عدم بازگردد، ابعاد درهم بریزد، افلاک از هم بپاشد، سینه ریز آسمان پاره شود و بال زمان بشکند تا شاعر عدم بودن همه این مظاهر و کلمات را از صمیم جان حس کند، باید همه نشانه ها برپیده شود، حتی وجود مادی خود

مخلوق را یا خدا، دنیای مادی را با دنیای فوق طبیعی متحد می کند».^{۲۰}

رَمبو از نوابغ جهان و شاعران مشهور مکتب سمبولیزم شاعر را «پیامبر - شاعر» می نامید.^{۲۱} باید گفت هر چند پیامبر افق پروازش تا آن سوی پر جبرئیل گسترده می شود و تا آخرین شاخه سدره المنتهی پیش می رود، اما شاعر نیز چه بسیار قله ها و گردنه های عظیمی را به دنبال سیمرغ پس پشت می گذارد. چنان که نظامی گوید:

بسم الله الرحمن الرحيم

هست کلید در گنج حکیم

پیش وجود آید همه آیندگان

بیش بقای همه پابندگان

مبدع هر چشمه که جودیش هست

مخترع هرچه وجودیش هست

اول و آخر به وجود و صفات

هست کن و نیست کن کائنات

با جبروتش که دو عالم کم است

اول ما، آخر ما، یک دم است

بود و نبود، آنچه بلند است و پست

باشد و این نیز نباشد که هست

اول او اول بی ابتداست

آخر او آخر بی انتهاست

هرچه جز او هست بقایش نیست

اوست مقدس که فنایش نیست

جام سحر در گل شیرنگ ریخت

جرعه آن در دهن سنگ ریخت

خنده به غمخواری لب نشانند

زهره به خنیاگری شب نشانند

سخن از مقولات قدسی و جادویی و ماورای تاریخ و زمان و مکان است، به ناچار از معبری می‌گذرد که به نماد و رمز آغشته است و مزین. و به قول آقای پورنامداریان: «کشف افق‌های تازه در تجربه‌های باطنی، و شهودی معمولاً با هیجان شدید عاطفی همراه است و در این هیجان شدید عاطفی است که شاعر مسخر معنا می‌شود و نه معنا مسخر شاعر و چون چنین است شاعر قادر به تصمیم درباره شیوه بیان و صورت شعر نیست، معنی، زبان و صورت بیان خود را بر شاعر تحمیل می‌کند».^{۲۶}

پس همین نزول معناست که تو در تو بودن متن‌های نمادین و مقدس را توجیه می‌کند. آقای بابک احمدی در جلد دوم ساختار و تأویل متن، با استناد به سوندنبورگ می‌گوید: «او معتقد بوده که همچون سه آسمان اعلی، میانی، سفلی، سه تأویل از کتاب مقدس وجود دارد: معنای قدسی، معنوی و طبیعی. معنای طبیعی همان معنای ظاهری است (که به آن معنای ادبی متن می‌گوییم) معنای معنوی مفهوم و معنای باطن متن است که درک آن کاری است دشوار اما ممکن. معنای قدسی فهم باطن باطن است، که درک آن برای ما آدمیان فانی ناممکن است».^{۲۷}

این که متن ابعاد طولی خاصی می‌یابد و لایه‌های قدسی، معنوی و طبیعی در آن مطرح می‌شود، آن روی سکه نزول معناست. در واقع این نزول معناهای عظیم و سترگ است که در ساختمانی نمادین به نمایش می‌رسد و کیفیت ویژه شکل نمادین این گونه متون است که به متن اجازه و ظرفیت و توانایی برتابیدن لایه‌های گوناگون - از علوی به سفلی - معنا را می‌دهد، نوسانی از قدس به معنا، از معنا به واژگان ظاهر متن. با چنین نگرشی است که هانری کربن می‌گوید: «حکایت‌هایی که در قرآن مجید آمده‌اند، دارای معناهای قدسی، باطنی و مرموزی هستند که رخدادهایی در «جهان معنا» را تکرار می‌کنند».^{۲۸}

ظاهر و باطن در قرآن

و در همین راستا حدیث‌های فراوانی از معصوم درباره ابعاد و ظاهر و باطن قرآن نقل شده است: قال رسول الله (ص): ما انزل الله عز و جل آية الا ولها ظهْر و بطن و كل حرف حد و كل حد مطلع.^{۲۹} عن السكوني، عن ابي عبد الله عن آياته، قال: قال رسول الله (ص): ... له ظهْر و بطن فظاهره حكم و باطنه علم فظاهره انيق و باطنه عميق.^{۳۰} عن اميرالمؤمنين (ع) قال: ما من آية الا و لها اربعة معان ظاهر و باطن و حد و مطلع. فالظاهر التلاوة، و الباطن الفهم، والحد هو احكام الحلال والحرام و المطلع هو مراد الله من العبد بها.^{۳۱} و باز امير مؤمنان و سخن، در نهج البلاغه می‌فرماید:

إن القرآن ظاهره انيق و باطنه عميق.^{۳۲} و حدیث مشهوری که در بیان مولانا و مثنوی تکرار شده است: ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی سبعة ابطن.^{۳۳}

سلطان ولد، پسر مولانا با نظر به بطنهای هفت‌گانه قرآن می‌گوید:

«علماء و اولیاء هر چه گفتند از تفسیر قرآن، از چهارم نگذشت و خبر نداد. لیکن نتوان گفت که اولیاء به هفتم نرسیدند، رسیدند و گذشتند، لیکن در لفظ و عبارت همین بطن چهارم را توانستند گنجانیدن... منزل‌های دریا بی‌نشان است، نتوان بر آن انگشت نهادن».^{۳۴}

استاد حسن زاده آملی در توضیح درجات بهشت، با آوردن جمله‌ای عمیق از امام علی (ع) درباره احوال معنایی قرآن می‌نویسد:

«علیک بتلاوة القرآن والعمل به و اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن، فاذا كان يوم القيامة يقال لقاری القرآن اقرأ و ارق».^{۳۵}

حضرت فرمود: فرزندان بدان که درجات بهشت به عدد آیات قرآن است.

آیات قرآن چند تا است؟ یک وقت شما ظاهر قرآن را می‌فرمایید که دارای شش هزار و ششصد و شصت و شش آیه است و یک وقت می‌فرمایید که قرآن بطونی دارد، و بطونش نیز بطون دارد «الی سبعین بطناً» تازه لفظ «سبعین» برای مبالغه و افاده کثرت است که بنابراین بطون قرآن بی‌نهایت است.

جناب طریحی در کتاب مجمع البحرین، در ماده جمع از جناب رسول الله (ص) این حدیث را نقل کرده است:

«ما من حرف من حروف القرآن الا و له سبعون الف معنی».

که بنابراین هر حرف و کلمه قرآن دارای هفتاد هزار معنی می‌باشد که این هفتاد هزار هم، بیان حد و تحدید نیست.^{۳۶}

آنگاه استاد با اشاره به رابطه خالق اثر و خود اثر، به ابعاد غیرمتناهی قرآن تأکید می‌کند:

«پس همان‌طور که در طلیعه گفتار به عرض رساندم، اثر هر کس نمودار دارایی اوست، همان‌طور که خداوند سبحان غیرمتناهی است، قرآن هم غیرمتناهی است».

ابعاد گوناگون معنا در متن قرآن که بیان معصوم به آن تصریح دارد و استادان برجسته تفسیر و فقه و فلسفه، در چگونگی آن اندیشیده و قلم پرداخته‌اند، همه در ادامه سخنانی است که درباره متن نمادین و پیدایش نماد و زبان نمادین صحبت کردیم.

اینکه هنرمند و متفکر و نویسنده‌ای اگر به اعماق معنا عروج کند و معنا از شبکه‌های وجودی او به عالم ظاهر راه پیدا کند، این معنای عظیم و محض، در وجود واژگانی خود، جز از معبر نماد چاره و گذری نخواهد داشت، طبیعی است وقتی خالق اثر، خود آن حقیقت محض، و خویش‌تن زلال حضرت خداوند باشد، خود معنا این بار از خودش حرف بزند، و خود معنا نازل شود تا در حد فهم و حس و توان و گنجایش و دریافت بشر خاکی قرار بگیرد، با توجه به اینکه اثر نوشتاری آینه‌ای از خالق و آفریننده اثر مکتوب است و انعکاسی از وجود خالق و نویسنده اثر است، طبیعی است که قرآن، وجودی لایتنه‌ای را در ابعادی لایتنه‌ای گزارش دهد. و

از این روست که جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی، در کتاب وافی و کافی خود، «الاتقان فی علوم القرآن» در فصلی که از اعجاز قرآن سخن می‌گوید با استناد به جمع کثیری از دانشمندان قرآن‌پژوهی که تا آن عصر بوده‌اند، وجه اعجاز قرآن را بیشتر در نظم و تألیف و ترتیب خاص واژگان آن می‌داند، او در این بحث خود به ساختار (فرم) شکل و صورت قرآن که لفظ و معنا از عناصر آن می‌باشند، دقت دارد و با عنوان کردن اختلاف حال نویسنده و تأثیر آن در اختلاف سطح قسمت‌های گوناگون اثر ادبی، به سطح همیشه در اوج قرآن که محصول خالقی بدون تغییر و متعالی است، می‌رسد.^{۳۷}

و از آنجا که پدیدآورنده قرآن، خود آن معنای مقدس و متعالی است و آشنا به همه علوم و اسم‌ها و بارهای معنایی و عاطفی آنهاست، و از آنجا که حالی غیرقابل تغییر دارد طبیعی است که به شیوه‌ها و رموز ترکیب واژگان و قدرت‌های بیانی آنها و ظرفیت زبان و به کارگیری کامل آن توان زبانی، استادتر از هر ذهن و تعقل بشری آشنا باشد و همچنان که آدمی را ریشه در خاک و سر در افلاک آفریده است، نیز اثری ادبی و نوشتاری پدید آورد که سطحی بر صفحات کاغذ داشته باشد پوشیده در جلدی از پوست، و عمقی در بطن‌های معنا، کشیده شده تا مرزهای بی‌نهایت آسمان.

مهمتر از همه، خود قرآن با مطرح کردن محکمت‌ها و متشابهات آیاتش، به این توان زبانی، بیان و القای سطح‌های گوناگونی از معنا، - که البته ناشی از نمادین وجود دارد می‌نویسد:

«از نظر زبانی و نحوی هر دو جایز است:

۱. اگر بعد از الله وقف کنیم، چنین معنی می‌دهد که تأویل متشابهات را جز خداوند نمی‌داند. در این قرائت «والراسخون فی العلم» جمله مستأنفه مستقلی است.

۲. از بعد از «الله» وقف نشود یعنی «والراسخون فی العلم» به «الله» عطف شود، چنین معنی می‌دهد که راسخان در علم هم تأویل متشابهات را می‌دانند».^{۳۳} آنگاه گزارش فشرده‌ای که آقای خرمشاهی از دسته‌بندی‌های تاریخ تفسیر درباره وقف مزبور می‌دهد جالب توجه است، به ویژه نظر شیعه درخور تأمل و شایسته دقت و گسترش:

۱. «قائلان به وقف [= قول اول] که همه از اهل سنت هستند، از جمله ابی‌بن کعب، ابن مسعود، عروه‌بن زبیر، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، مالک، کسایی، فراء، اخفش، جبائی، طبری، میبیدی، امام فخر رازی، قرطبی، ابن جزئی، ابوحیان غرناطی، نیشابوری، واعظ کاشفی، قاسمی.

۲. قائلان به عطف [= قول دوم] الف) اهل سنت از جمله: مجاهد، نحاس (نحوی)، عکبری (نحوی)، زمخشری، ابن فورک، بیضاوی، ابوالسعود عمادی، آلوسی، محمود صافی (نحوی معاصر). ب) شیعه: ائمه اطهار (ع)، چنانکه حدیثی از امام صادق (ع) در کافی و تفسیر عیاشی نقل شده است که فرموده‌اند: «نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله» (ما راسخان در علمیم و تأویل آن را می‌دانیم). قمی، عیاشی، شریف رضی، طبرسی، ابوالفتوح رازی، ملافتح‌الله کاشانی، ملا محسن فیض، شبّر، بلاغی، مغنیه.

۳. بی طرفان: که هر یک از دو قرائت را به وجهی جایز می‌شمارند: ابن عباس، ابن کثیر، شیخ طوسی، شوکانی، علامه طباطبایی، محیی‌الدین درویش (نحوی معاصر) ۴۴.

راز اینکه به عطف قایل باشیم، نیز نظر شیعه همان است و معتقد باشیم که راسخان در علم هم تأویل متشابهات را می‌دانند، و جالبتر از آن فرمایش امام صادق (ع): که ما راسخان در علم هستیم و تأویل آن را می‌دانیم.

اکنون که برای فهمیدن یک متن نمادین، باید با خالق آن آشنا باشیم، در این راه نه تنها باید به آشنایی بسنده نکرد، بلکه واجب است تا قدمی و شاید قدمهایی، فراتر از آشنایی برداشت، چرا که شناختن چگونگی، ویژگیها، سلیقه‌ها، دانش، آرزوها، عواطف، اندیشه‌ها و همه شرایط وجودی خالق اثر ما را در فهم و گشودن پیچیدگی‌های متن یاری خواهد کرد.

فرا تر از آن، اگر ما بتوانیم خود نیز معنی، و شخصیتی و وجودی شبیه به من و شخصیت خالق اثر - با همان حساسیت‌ها و نشانه‌ها و چگونگی‌های وجودی او - داشته باشیم، بهتر و بیشتر، لایه‌های درونی و معناها و طیف‌های القایی نمادها را در خواهیم یافت، اکنون معنای فرمایش امام صادق (ع) به طور کامل روشن می‌شود، چرا که جز او و ائمه اطهار و وجود مبارک رسول اکرم، چه کسی به من و شخصیت وجودی حضرت حق، نزدیکتر است؟ رسول (ص) که دریافت‌کننده بی‌واسطه قرآن است، تنها کسی است که از مرزهای پرواز جبرئیل نیز پیشتر رفته است و در مقام «او ادنی» فرود آمده است، و ائمه معصوم که با وجود مبارک رسول خدا از نوری واحد می‌باشند، بدیهی است که به واسطه رسول خدا خواهند توانست بهتر از هر منی دیگر و هر شخصیتی و هر وجودی دیگر، متشابهات و به تعبیری همان نمادها و راز آگینی‌های متن قرآن را دریابند و به بندگان خدا نشان دهند.

و از آنجا که متن نمادین خواننده را و مخاطب خود را فرا می‌کشد، بخصوص منتهای مقدس، قرآن نیز از چنین توانی و امتیازی بهره‌مند است و انسان‌های دیگر را به سوی حق و آن معنای عظیم، که در معنای واحد کلمه مقدس (الله) گرد آمده‌اند، پیش می‌برد و مخاطب قرآن با زهدی که می‌ورزد و با ریاضتی که می‌کشد و با عبادتی که انجام می‌دهد، هر کس به اندازه استعداد و سعه وجودی خود، به آن حقیقت خالق متن قرآن نزدیک می‌شود و به اندازه قربتش، فهمش از لایه‌های درونی قرآن می‌افزاید و «اقرأ و ارق»ی که در زبان روایت بود و شرحی از آن با استناد به دو بزرگوار یاد شد، می‌تواند نظر به همین فرابردن نیز داشته باشد.

و به طور یقین ابن عربی هم با توجه به چنین شناختی فرموده است:

«پس هر کس که معنایی را از آیه‌ای دریافت کند، در حق آن شخص، همان معنای آیه مقصود خداوند است.»

آیا این همان فرارفتن مخاطب و فهمیدن لایه‌های عمیق معنا - که متشابهات در زبان قرآن و نمادها در زبان ادبی امروز - ابزار بیان و القای آن هستند؛ نیست؟ ۴۵

شایسته دقت است فرمایشی از امام صادق (ع) در این باره:

کتاب الله عزوجل علی اربعة اشياء: علی العبارة والاشارة واللطائف والحقایق، فالعبارة للعوام، و الاشارة للخواص، و اللطائف للاولیاء و الحقایق للانبیاء ۴۶

امام صادق (ع) می‌فرماید: عبارت و ظاهر متن قرآن برای عوام (توده عام مردم) است و اشاره‌های (معنایی) آن از آن ویژگان و دانشمندان می‌باشد، نکات لطیف و معناهای ظریف و پنهان آن برای اولیای خداست و حقایق و عمق و اوج معنای آن مختص انبیاست.

در این تقسیم‌بندی، سیر روحی، ارتقای شخصیتی، قرب به خدا و رسیدن و همانندی با خداوند، همراه با مرتبه مناسب درک آن از قرآن بیان و تصریح می‌شود. همانطور که از زبان سیوطی نقل شد، به نظر بودن زبان است - اشاره دارد:

هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات، فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون امانا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولوالالباب ۴۸

او کسی است که کتاب را بر تو نازل کرد که بخشی از آن محکمات است که اساس کتاب است، و بخش دیگر متشابهات است؛ اما کج دلان، برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل، پیگیر متشابهات می‌شوند. حال آنکه تأویل آن را جز خداوند و راسخان در علم که می‌گویند به آن ایمان آورده‌ایم، همه از پیشگاه خداوند است، نمی‌دانند، و جز خردمندان کسی پند نمی‌گیرد.

آقای بهاء‌الدین خرمشاهی در توضیح این آیه می‌آورد:

«شیخ طوسی می‌نویسد: محکم آن است که به خاطر وضوحش، بدون قرینه‌ای یا دلالت [خارجی]، به صرف توجه به ظاهرش مراد از آن دانسته شود. چنانکه فرماید: «ان الله لا یظلم الناس شیئاً، یونس ۴۴» (خداوند هیچگونه ظلمی به مردم نمی‌کند). و متشابه آن است که با توجه به ظاهرش مراد از آن دانسته نشود مگر آنکه قرینه‌ای [خارجی] به آن افزوده شود که معنای مراد را برساند. چنان که آیه «واضله الله علی علم، جائیه - ۲۳» (و خداوند او را با وجود علم، گمراه کرد) یا آیه «واضلهم السامری، طه - ۸۵» (و سامری ایشان را گمراه ساخت) فرق دارد، زیرا اضلال سامری قبیح است، و اضلال الهی به معنای حکم اوست به اینکه فلان بنده گمراه است و این قبیح نیست بلکه حسن است. ۴۹

اجازه بدهید قبل از ادامه سخن، نگاهی به نظر سیوطی درباره آیات متشابه قرآن داشته باشیم، ایشان از قول امام فخرالدین (رازی) درباره فواید وقوع متشابه در قرآن می‌نویسد:

«۱. مایه فزونی مشقت و رنج در راه رسیدن به مراد است، و هرچه مشقت بیشتر شود موجب بیشتر شدن ثواب می‌گردد.

۲. اگر تمام قرآن محکم بود جز بر یک مذهب مطابقت نمی‌کرد، و با صراحت تمام مذاهب دیگر را ابطال می‌نمود، و این از چیزهایی بود که صاحبان

هر کسی متن نمادین را بر اساس حساسیت‌ها، علاقه‌ها، آرزوها و چگونگی‌های خاص خودش می‌فهمد و در مرحله اول از ظن خود یار و همراه متن نمادین می‌شود.

مذاهب دیگر را از پذیرش و نظر کردن در آن و بهره بردن از آن دور می‌ساخت. پس اکنون که مشتمل بر محکم و متشابه هر دو هست، صاحب هر مذهبی در آن به طمع افتاده که در آن چیزی بیاید که مذهبش را تأیید کند و گفتارش را یاری نماید، بنابراین تمام اهل مذاهب در آن نظر می‌کنند، و در تأمل در آن تلاش می‌دارند، و هرگاه زیاد در تأمل پای فشارند محکمات تفسیرکننده متشابهات خواهد شد، و از همین راه، باطل‌گرا، از باطل خود خلاص گردیده به حق می‌رسد. ۴۰

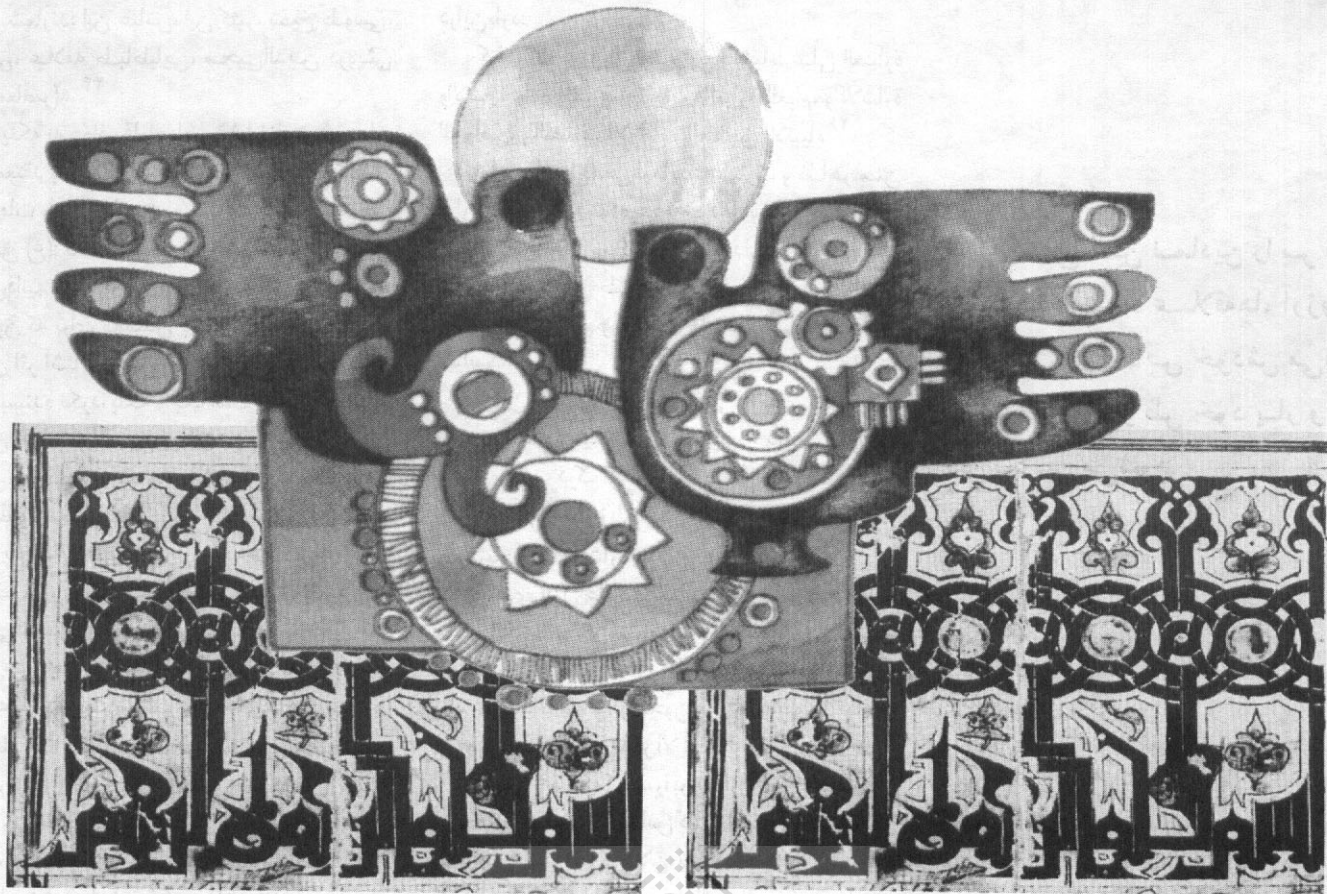
خواننده به یاد می‌آورد که هر کسی متن نمادین را بر اساس حساسیت‌ها، علاقه‌ها، آرزوها و چگونگی‌های خاص خودش می‌فهمد و در مرحله اول از ظن خود یار و همراه متن نمادین می‌شود.

و بر این اساس حضرت علی (ع) ابن عباس را در مواجهه با خوارج از استدلال به قرآن باز می‌دارد. سیوطی می‌نویسد:

«و این سعد از طریق عکرمه از ابن عباس آورده که علی بن ابی طالب (ع) او را به نزد خوارج فرستاد و فرمود: به سوی آنها برو، به مخاصمه پرداز و با قرآن برای آنها استدلال مکن که وجوه مختلفی دارد، ولی با سنت با آنان مخاصمه کن.

و به وجه دیگری آورده که ابن عباس گفت: یا امیرالمؤمنین من به کتاب خدا از آنان آگاه‌ترم، قرآن در خانه‌های ما نازل شد. فرمود: راست گفتی ولی قرآن تأویل پذیر و ذو وجوه است، تو می‌گویی، آنها هم می‌گویند (همان از ظن خود یار متن شدن) ولی به وسیله سنت با آنها مخاصمه کن که از آن گریزی نخواهند یافت. پس ابن عباس به سوی آنها رفت و با سنت با آنها به مخاصمه پرداخت و دیگر هیچ دلیل و برهانی در دستشان نماند. ۴۱

سیوطی در ادامه مطلب فایده سوم و چهارم را بیان



کلی، توجه خود قرآن به تأویل و پیدایش تفسیرهای متعدد و فراوان در طول تاریخ برای قرآن جالب نظر خواهد بود.

قبل از هر چیز باید بگویم که واژه تأویل در هفت سوره و در پانزده آیه قرآن تکرار شده است^{۴۸} در حالی که از تفسیر فقط یک بار در سوره فرقان آیه ۳۳ یاد شده است.

عبدالرحمن سیوطی، در شناخت تفسیر و تأویل قرآن و بیان فضیلت و نیاز به آن می‌نویسد:

«تفسیر، باب تفعیل از فسر است، و آن بیان و کشف می‌باشد، گویند که مقلوب از سفر است. چنانکه گویی: أسفر الصبح: صبح روشن شد. و به قولی مأخوذ از تفسیر: وسیله معاینه طیب از مریض است. و تأویل در اصل از اول یعنی بازگشت می‌باشد و انگار که آیه به معانی محتمل خود بازگردانده می‌شود، و به قولی از ایاله است یعنی سیاست؛ کأنه تأویل‌کننده کلام، آن را تدبیر کرده، معنی آن را در جای خودش قرار داده است...»

و راغب گفته: تفسیر اعم از تأویل است، و تفسیر بیشتر در الفاظ به کار می‌رود و در مفردات واقع می‌شود، و تأویل بیشتر در معانی و جمله‌ها به کار می‌رود و اکثراً در کتب الهیه انجام می‌گیرد و تفسیر هم در کتب الهیه و هم در کتاب‌های دیگر واقع می‌شود...»

و دیگری گفته: تفسیر بیان لفظی است که یک وجه بیشتر ندارد و تأویل توجیه کردن لفظی است که به معنا(ها)ی مختلفی توجه دارد، به یکی از آن معانی با دلایل ظاهر^{۴۹} دلایل ظاهر^{۴۹} پل نویا در کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی به سه

می‌رسد همان نمادین بودن و برخورداری از این عنصر بیانی است که به قرآن امکان می‌دهد در یک فضای سیال از ظاهر واژگانی متن تا عمق ناپیدای حقیقت قرار بگیرد، و طیف وسیعی از مخاطبانش را - از توده‌های مردم گرفته تا پیامبران را - پاسخگو باشد. باز در همین رابطه (برای فهم بهتر متن نمادین باید به منش خالق اثر، تشابه و تقرب پیدا کرد) است که سیوطی در کنار شمارش چهارده علم برای شناخت قرآن و تفسیر کردن آن، پانزدهمین را این گونه بیان می‌کند:

«پانزدهم: علم موهبت، و آن علمی است که خدای تعالی به کسی که به آنچه دانست عمل کند به ارث بسپارد، و اشاره به همین است حدیث: «هرکس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند علم آنچه را نمی‌داند به او خواهد سپرد»^{۴۷}.

آنگاه توضیح می‌دهد که اگر کسی چهارده علم را - علم قرائت، اصول دین، اسباب نزول، ناسخ و منسوخ، فقه، حدیث، معانی، بیان، بدیع، اشتقاق، تصریف، نحو، لغت - داشته باشد و با عدم عمل به معارف دین، دانسته‌های دینی و قرآنی خود، شایستگی تقرب به خدا را به دست نیاورد و در نتیجه از آن علم موهبتی، علم پانزدهم بی نصیب باشد، نخواهد توانست مفسر مصیب و درست و عمیقی باشد.

با عنایت به این که تأویل و تفسیر و به ویژه تأویل در برخورد با متن نمادین به یاری شناخت می‌شتابد، و با یادآوری معنایی که ملاصدرا از تأویل داد: عبور از جزئیات و رسیدن و برگشتن به سرچشمه و معناهای

می‌کند مبنی بر اینکه متشابهات علم تأویل را به دنبال دارند و متشابهات توان قرآن را برای پاسخ دادن به عوام (توده مردم) و خواص (دانشمندان) بالا می‌برد.

در ادامه سخن از معنای تأویل خواهیم گفت، اگرچه بسته و گریخته از آن یاد شده است، با توجه به همه حرف‌هایی که تاکنون گفتیم، تأویل فقط با عنایت به نزول معنا و شکل گرفتن آن، چه در دنیای بیرون و چه در رؤیا و چه در زبان، معنی می‌یابد و از خواص اساسی متن‌های نمادین می‌باشد و فایده چهارم که متن بتواند سیال باشد و پاسخ مطلوب هر سطح فکری را متناسب با توانایی علمی و قدرت ذهنی همان سطح فکری بدهد، باز هم قدرتی است مبتنی بر نماد و نمادین بودن متن.

سیوطی در توضیح متشابه آن را به سه نوع تقسیم می‌کند و در بیان نوع دوم آن که متشابه از جهت معناست، به سخن یونگ که سمبل و نماد را در بیان علوم سنگین، مبهم و موضوعاتی که انسان از چگونگی و کیفیت آنها آگاهی‌های روشن و صریح ندارد مفید و الزامی می‌دانست، بسیار نزدیک می‌شود.

او در توضیح متشابه از جهت معنا می‌نویسد: «و متشابه از جهت معنا، اوصاف خدای تعالی و اوصاف قیامت است. زیرا که آن اوصاف برای ما قابل تصور نیست، چونکه صورت چیزی که حس نمی‌کنیم و یا چیزی از جنس آن را حس نمی‌نماییم در وجود ما حاصل نمی‌شود»^{۴۲}.

آقای خرمشاهی در ادامه توضیح خود، درباره اختلاف مشهوری که بر سر وقف آیه بعد از کلمه الله

◀ پل نويا در كتاب تفسير قرآنی و زبان عرفانی به سه جهت‌گیری در تفسير اسلامی اشاره می‌کند.

۱. تفسير سنی: که شرح متن در سطح الفاظ است.

۲. تفسير شيعی: که بیشتر تأویل است و فراتر از معانی لفظ در جست و جوی معانی پنهان است که سرّ آن نزد اهل بيت است.

۳. تفسير عرفانی که در واقع گونه‌ای تأویل است و خود صوفیان آن را استنباط می‌نامند و به عبارت دیگر معنی آن به سطح آوردن چیزی است که در عمق زمين نَهفته است.

جهت‌گیری در تفسير اسلامی اشاره می‌کند.

۱. تفسير سنی: که شرح متن در سطح الفاظ است.

۲. تفسير شيعی: که بیشتر تأویل است و فراتر از معانی لفظ در جست و جوی معانی پنهان است که سرّ آن نزد اهل بيت است.

۳. تفسير عرفانی که در واقع گونه‌ای تأویل است و خود صوفیان آن را استنباط می‌نامند و به عبارت دیگر معنی آن به سطح آوردن چیزی است که در عمق زمين نهفته است.^{۵۰}

آقای بابک احمدی می‌گوید: هائری کرین تفسير را پله نخست دانایی، تأویل را پله دوم می‌داند، و تفهيم را به معنای دقیق و شگرد شناسیک واژه هرمنوتیک می‌شناخت، علمی که کنش فهم را به یاری الهام به پیش می‌برد اما علم تأویل راهگشای پله‌های بالاتر شناخت است که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستنی است.^{۵۱}

و باز آقای احمدی با استناد به «مفاتیح الغیب» می‌گوید:

«ملاصدرا ظاهر قرآن مجید را «مرتبه پوست و جلد آن» دانسته است، همچون ظاهر انسان که مرتبه نازل وجود اوست، و باطن آن را مراحل سفری معنوی شناخته است که نهایت آن تأویلی است «که آن را جز خداوند، کسی نمی‌داند».^{۵۲}

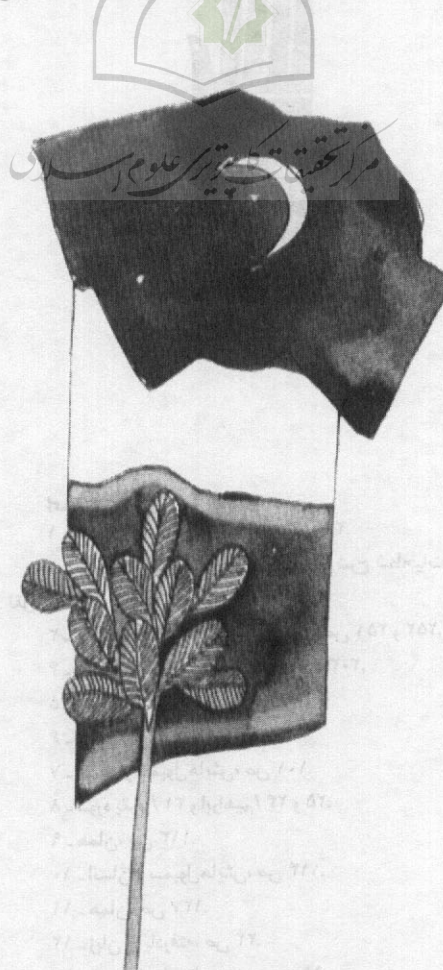
با نظر به ترجمه‌هایی که سیوطی از تأویل می‌دهد، به ویژه اشاره‌ها و تأکیداتش بر اینکه تأویل در جاهایی که امکان معناهای مختلف وجود دارد و در کتب الهیه (همان نوشته‌هایی که با بارهای فکری اعتقادی و جهان‌نگری انسان سر و کار دارد و اغلب درباره خدا، آغاز

و انجام جهان و حقایق پشت پرده حرف می‌زند) به کار می‌رود و با نظر به سخنان معصوم و بزرگان، و نگرش ویژه ملاصدرا که ظاهر قرآن را مرتبه نازل پوست و جلدی می‌داند و باطن آن را فرارفته تا ذات مقدس معنا و اسم اعظم، و با توجه به جمله آخر هنری کرین که تأویل را صعود به پله‌هایی می‌داند که تنها به یاری مکاشفه، اشراق و الهام دانستنی است، ظرفیت نمادین و زبان رمزآگین قرآن به خوبی آشکار می‌شود.

و درست با عنایت به حقیقت مزبور است که سهروردی می‌گوید: «اقرأ القرآن کانه نزل فی شأنک» آقای پورنامداریان در توضیح این جمله می‌نویسد: «این سخن سهروردی - بی آنکه قصد مقایسه کتاب خدا را با کلام انسان داشته باشیم - ناشی از تلقی قرآن به منزله یک اثر رمزی است، زیرا معنی این سخن آن است که قرآن آیینی‌ای است که هرکس به اقتضای حال و شأن خویش، معنی خاصی از آن درمی‌یابد، و یا به عبارت دیگر تصویر خود یا «من» خویش را در آن می‌بیند».^{۵۳}

و راز شباهت فوق العاده نگاه اینگونه شیخ اشراقی به قرآن، با نگاه عین القضاة همدانی به شعر، در همان نماد و نمادین بودن هر دو نهفته است:

«جوانمردا! این شعرها را چون آیینه‌دان! آخر دانی که آیینه را صورتی نیست در خود؛ اما هر که در او نکه کند، صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست و اگر گویی



◀ آقای ستاری نیز با استناد به «حسنات العارفين» و «كشف المحجوب» بیان می‌کند:

«پس این رمزپردازی، لفاظی و یا ترفند و شگردی ادبی نیست، بلکه زاده ضرورت و اجبار درونی است. زیرا

«سخن این طایفه از عالم علم وراثت و عیان است نه از علم دراست و بیان» و «توحید در عبارت نگنجد و اشاره کافی است، چون راز به زبان نتوان گفت».

شعر را معنی آن است که قایلش خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این همچنانست که کسی گوید: صورت آیینه، صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود و این معنی را تحقیق و غموضی هست که اگر در شرح آن آویزم از مقصود بازمانم».^{۵۴}

با توجه به این ویژگی قرآن مجید و با عنایت به تفاوت مهم نماد و تمثیل، مبنی بر اینکه نماد، علاوه بر واژه، می‌تواند در تصویر، اشیاء و آیین‌ها نیز حضور و معنا بیابد، دین سه مرحله شریعت، طریقت و حقیقت را شامل می‌شود. و هم‌چنان که انسان از عالم‌های جسم و نفس و عقل برخوردار است، بی آنکه عالم عقلانی او منافاتی و تضادی با عالم نفسانی او داشته باشد و عالم نفسانی او منافات و اصطکاک و مخالفتی با عالم جسمانی‌اش داشته باشد، هر سه در امتداد هم و مکمل و مؤید هم می‌باشند، دین نیز از شریعت که مرحله ظاهری و پوستواره اوست و پاسخ به نیازهای مرحله علم الیقین انسان دیندار را با خود دارد و طریقت که آغاز یافتن معناهای گرم و زنده و پرتپش است و پاسخ به نیازهای مرحله عین الیقینی انسان باورمند است و حقیقت که عمق و اصل و روح دین است و آن مرحله‌ای است که انسان دیندار به وصال حق می‌رسد و در عالم حق الیقین فرو می‌رود. بی آنکه هر یک از این مرحله‌ها همدیگر را دفع کنند و رسیدن به دیگری سبب و اقتضای انکار مرحله قبلی را با خود به همراه داشته باشد. هم‌چنان که در تأویل قرآن، یافتن معناهای باطن، دلیل انکار ظواهر آن نیست، چرا که در یک متن نمادین، یافتن یک معنا، توان و اجازه انکار معناهای

دیگر را نمی‌دهد، زیرا در صورت انکار، ما متن را و نماد را در حد یک نشانه نزول خواهیم داد و این در برخورد با یک متن نمادین آغاز گمراهی است و شروع دور شدن از حقیقت.

شناختی اینچنین از نماد و متن نمادین، انسان را بر آن می‌دارد تا به «تیلش» تا اندازه زیادی حق بدهد که زبان نمادین را زبان دین و ایمان معرفی کند: «هر سخنی در باب آنچه که غایت قصوای ماست، بگوییم خواه آن را خدا بنامیم خواه غیر خدا، دارای معنای نمادین است... ایمان به هیچ طریق دیگری، نمی‌تواند خود را اینگونه بیان نماید؛ زبان ایمان زبان نمادهاست.»^{۵۵}

و داشتن چنین فلسفه وجودی که بیان شد و بارهای معنایی و نوسانات القایی چنینی رمز، آن را در ارتباط تنگاتنگ با هر امر قدسی و مقدس قرار می‌دهد و همواره در معناها و مناسبت‌های وابسته به سلوک مینوی، سلوکی که انسان را با عالمی ماورای انسان و غیر بشری مرتبط می‌سازد، به کار می‌رود. در این باره آقای ستاری می‌نویسد: «همه جوامع ابتدایی و تمدن‌های سنتی، در این نکته متفق‌القولند که رمز و خاصه رمزهای جادو، مذهب، اساطیر و آیین‌های رازآموزی، منشأ و سرچشمه‌ای «غیرانسانی» دارند.» و بعد از اینکه توضیح می‌دهد که انسان به واسطه رمز با جهان خدایان، اساطیر و... ارتباط می‌یابد، می‌افزاید:

«بنابراین رمز اصولاً جهتی قدسی دارد و ناظر به جهان خدایان (آسمانی یا دوزخی) و عالم ماوراء است و بدون آن قبله، خود معنای خاصی افاده نمی‌کند.»^{۵۶}

و همان‌طور که در جهان‌بینی اساطیری سخن رفت، انسان بدوی که در کلیت و هماهنگی و یگانگی خاصی با طبیعت و هستی می‌زیست، و با وجدان عاطفی خود، و نگرش درونی‌اش، خود را با ازل و ابد پیوند می‌زند، و از هرچه که علمی و تاریخی و نوپدید است روی‌گردان و گریزان است، و با ذهنی و هوشی متوجه به ماقبل تاریخ، مانده در عصر خوشی‌ها و سعادت‌ها و کامیابی‌های جاودانه، در دنیای شاد و پرنشاط آغاز و ازل به زندگی می‌نگرد، ازلی که با همه الگوهای پیوسته تکرار می‌شود و دنیای واقع و تاریخی او چیزی بیش از جریان و تکرار آن‌راده‌ها و خواست‌ها و الگوهای مقدس اولیه نیست.

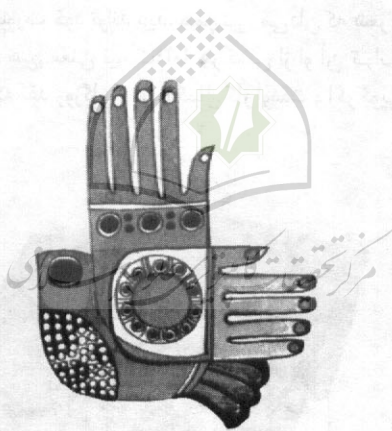
ناگزیر برای بیان معناهای دریافتی خود و حتی برای احاله داده‌ها و حوادث طبیعی مادی به آن منبع و آغاز ازلی، به رمز روی می‌آورد و از زبان نمادین کمک می‌گیرد، تا آنجا که آقای ادگار مورن می‌گوید:

«تفکر نمادین، در عمق، تفکری اسطوره‌ای است، اسطوره و نماد با هم هم‌بنشینی دارند، همچنین نظریه نماد به نظریه اسطوره نیاز دارد تا کامل شود.»^{۵۷}

به این ترتیب بدون آنکه مقام شامخ علمی و یقین‌آور قرآن را هم سطح با هر متن دیگری قرار دهیم و در بیان عالی و راستین آن در ماجراهای خلقت و حقایق پیشین و تاریخی، اندکی حتی سرسوزنی تردید به خرج داده باشیم، می‌توان گفت که به یکی دیگر از نقاط اشتراک و خویشاوندی بین اساطیر (به همان معنا که تعریف کردیم، همان بیان سرنوشت‌ها و حادثه‌های

قدسی پیشین و اسوه، نه افسانه‌های دروغین) و داستانهایی که مفسران فارسی‌زبان در شرح و بسط قصص قرآن پرداخته‌اند می‌رسیم، و آن نقطه مشترک، استفاده از نماد و زبان نمادین در پرداخت و بیان و القای روایت و ماجراست.

بیان قصه‌های قرآن در متون تفسیری چنان است که در کنار سخن از حوادث و سیر ظاهری ماجرا - که همان ظاهر متن و سطح بسیار نازل معناست - انسان اندیشمند و آشنا به رمز و راز سخن، می‌تواند به معناهای دیگر در سطح‌های دیگر، و برداشت‌های عالی، به معنایی جدا از زمان و مکان دست بیابد، بدون اینکه این معناها، منافاتی با ظاهر ماجرا که گاهی زمانمند و تاریخی نیز هست، داشته باشد و یا منجر به انکار صورت ظاهری جریان قصه شود و این درست همان چیزی است که با اندکی کم و زیاد، در زبان اساطیر اتفاق می‌افتد. اساطیر ملت‌های دیگر نیز، هرکدام در صورت تعمق و دقت در رمز و راز و چگونگی زبانی و بیانی آن ملل، معناهایی را بیان می‌کنند که در آن سوی زمان و مکان، در دنیای ازلی ارزش‌ها و حقیقت قرار دارند.



پی‌نوشت‌ها:

- ۱ - یونگ، انسان و سمبول‌هایش، ص ۲۳.
- ۲ - هنری کربن، روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به نقل از مدخلی بر رمزشناسی.
- ۳ - علی زمانی، امیرعباس. زبان دین، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.
- ۴ - روشن شناخت شناخت، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.
- ۵ - زبان از یاد رفته، ص ۷.
- ۶ - همان / ص ۱۵.
- ۷ - انسان و سمبول‌هایش، ص ۱۰۱.
- ۸ - سوره بقره / ۳۱ و ابراهیم / ۲۴ و ۲۵.
- ۹ - همان، ص ۱۱۳.
- ۱۰ - انسان و سمبول‌هایش، ص ۱۱۴.
- ۱۱ - همان، ص ۱۲۷.
- ۱۲ - زبان از یاد رفته، ص ۲۲.
- ۱۳ - رمز و داستان‌های رمزی، ص ۵۵.
- ۱۴ - همان، ص ۵۷.

- ۱۵ - همان، ص ۶۱.
- ۱۶ - همان، ص ۵۸.
- ۱۷ - میرصادقی، جمال، عناصر داستان، ص ۴۲۲.
- ۱۸ - مکتب‌های ادبی، ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۱۹ - رمز و داستان‌های رمزی، ص ۶۸.
- ۲۰ - همان
- ۲۱ - همان، ص ۶۹.
- ۲۲ - نظامی، مخزن الاسرار، صفحات ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۳۶ و ۳۷.
- ۲۳ - همان
- ۲۴ - معاد یا بازگشت به سوی خدا، ص ۲۲۵.
- ۲۵ - مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۶۵.
- ۲۶ - رمز و داستان‌های رمزی، ص ۷۹ و ۸۱ به نقل از صفوة‌الصفاء، ص ۱۷۶ و کشف‌الاسرار روزبهان بقلی، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
- ۲۷ - ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۰۳.
- ۲۸ - همان.
- ۲۹ - متقی هندی، کنز‌العمال، بیروت، ص ۵۵۰، حدیث ۲۶۶۱.
- ۳۰ - الکتینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، ص ۵۹۸.
- ۳۱ - فیض کاشانی، محمدبن مرتضی تفسیرالصفای، ص ۳۱.
- ۳۲ - صبحی صالح، نهج‌البلاغه، خطبة ۶۱.
- ۳۳ - فروزانفر، بدیع‌الزمان، احادیث مثنوی، ص ۸۳ با استناد به مقدمه هشتم از مقدمات تفسیر صفای.
- ۳۴ - ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۰۴.
- ۳۵ - بینات، ویژه پژوهش‌های قرآنی، ص ۷۰ به نقل از وافی، جلد ۱۵، ص ۶۴.
- ۳۶ - همان.
- ۳۷ - جلال‌الدین عبدالرحمان سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سیدمهدی حائری قزوینی از روی تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، از ص ۳۶۷ تا ۳۹۱.
- ۳۸ - آل عمران / ۷.
- ۳۹ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، ترجمه قرآن کریم، ص ۵۰.
- ۴۰ - الاتقان فی علوم القرآن، ج ۲، ص ۴۰.
- ۴۱ - همان، ج ۱، ص ۴۸۸ و نیز در نهج‌البلاغه، بخش نامه‌ها، وصیت.
- ۴۲ - همان، ج ۲، ص ۱۷ و ۱۸.
- ۴۳ - خرمشاهی، بهاء‌الدین، ترجمه قرآن کریم، ص ۵۰.
- ۴۴ - همان.
- ۴۵ - پژوهش‌های قرآنی، شماره ۵ و ۶، ص ۱۵۵، برگرفته از محیی‌الدین بن عربی رحمة من الرحمان فی تفسیر اشارات القرآن ج ۱، ص ۱۶.
- ۴۶ - مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۹۲، ص ۱۰۳.
- ۴۷ - الاتقان فی علوم القرآن، ص ۵۷۲.
- ۴۸ - سوره یوسف، آیه‌های ۶، ۲۱، ۴۴، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۶، ۳۷، ۴۵، سوره کهف آیه‌های ۷۸، ۸۲ - سوره النساء، آیه ۵۹ - سوره الاسراء، آیه ۳۵ - سوره آل عمران، آیه ۷ - الاعراف، آیه ۵۳ - سوره یونس، آیه ۳۹.
- ۴۹ - الاتقان فی علوم القرآن، ص ۵۴۹ و ۵۵۰.
- ۵۰ - ساختار و تأویل متن، ج ۲، ص ۵۰۵.
- ۵۱ - همان، ص ۵۰۶.
- ۵۲ - همان، ص ۵۰۵.
- ۵۳ - رمز و داستان‌های رمزی، ص ۹۳.
- ۵۴ - عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، به همت علی نقی منزوی، عقیف عسیران، بخش اول، ص ۲۱۶.
- ۵۵ - زبان دین، ص ۲۴۹.
- ۵۶ - مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۳۰.
- ۵۷ - روشن شناخت شناخت، ص ۲۰۴.