

دو فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم
سال هشتم (۱۳۹۷)، شماره هجدهم

زبان قرآن از دیدگاه مولوی

محمد رضا عزتی فردوئی^۱

محمد هادی مفتاح^۲

چکیده

زبان دین از جمله مباحث فلسفه دین و خاستگاه آن، نگاه نقادانه متفکران جهان غرب به متون مقدس است که با راه یافتن به جهان اسلام باعث پیدایش بحث زبان قرآن شد. با توجه به راه یافتن این نگاه نقادانه به جوامع اسلامی و قرآن، بحث از حقیقت زبان قرآن و دیدگاه متفکران اسلامی در این زمینه اهمیت پیدا می‌کند.

در این مقاله پس از طرح سوالات اساسی زبان قرآن و بررسی مؤلفه‌های آن در آثار مولوی جلال الدین بلخی، مشخص می‌شود که زبان قرآن از دیدگاه او «زبانی تألیفی، معنادار، معرفت بخش و قاعده‌مند» است؛ هر چند در برخی از تأویلات معرفت‌شناسانه خود، رویکردی ساختارشکن دارد. وی مفردات الفاظ قرآن را موضوع برای معانی عامه می‌داند؛ از همین رو با استفاده از نظریه روح معنا، به تبیین آیات متشابه قرآن پرداخته و با گسترش این نظریه به دیگر آیات، به توسعه معانی و مصادیق آیات قرآن می‌پردازد. واژگان کلیدی: زبان قرآن، روح معنا، معرفت بخشی، زبان تألیفی، حقیقت و مجاز، زبان نمادین.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / 1991ezzati@gmail.com

۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه قم / mhmofateh@yahoo.com

۱- مقدمه

تأمل در زبان متون دینی و چگونگی فهم گزاره‌های آن را می‌توان از مشغله‌های دیرین دین پژوهان دانست؛ در روزگار جدید به ویژه پس از رنسانس و فتح باب نگرش‌های انتقادی به متون دینی یهودی- مسیحی این موضوع اهمیتی صد چندان یافت. دشواری‌های درونی متون عهدین و باورهای دینی نشأت یافته از این متون و تعمیم روش معرفت‌شناختی تجربی و پیدایش روش‌های جدید فلسفی در غرب، چالش‌های زیادی را فراروی مسأله زبان دین و فهم آن در غرب آفرید. دیدگاه‌های سلب معنا از گزاره‌های دینی، کارکردگرایی، نمادانگاری و واقع‌نگری انتقادی از زبان دین، نادیده گرفتن قصد مؤلف و محتوای متن و وابسته نمودن معنا به ذهنیت خواننده و... ارمغان این شرایط و دوره فکری است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۳).

با راه یافتن چنین تفکراتی به جوامع اسلامی، اندیشمندان زیادی در حوزه زبان دین و قرآن به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند اما به دلیل نوپیدایی این بحث، طبیعی است که چنین عنوانی در کتب متفکران اسلامی متقدم وجود نداشته باشد لکن با دقت در مؤلفه‌های بحث زبان قرآن در آثار آن‌ها، می‌توان به نوع نگرش آن‌ها نسبت به این مبحث دست یافت.

از آنجا که مولوی (م ۶۷۲ق) شخصیتی جهانی و دارای اندیشه‌های قرآنی است، دیدگاه وی نسبت به زبان قرآن اهمیت زیادی دارد، در این پژوهش با طرح سولات اساسی زبان قرآن و مؤلفه‌های آن در آثار مولوی به بررسی دیدگاه وی نسبت به زبان قرآن پرداخته می‌شود.

در بحث زبان قرآن مباحث زیادی مطرح است اما مهمترین مباحث که ناظر بر تشکیکات دانشمندان غرب هستند به پنج مؤلفه تقسیم می‌شوند:

۱. کیفیت وضع مفردات الفاظ قرآن؛

۲. معنا داری زبان قرآن؛

۳. تألیفی بودن زبان قرآن؛

۴. معرفت‌بخشی زبان قرآن؛

۵. قاعده‌مندی زبان قرآن.

بنابراین، در این مقاله سعی شده تا با طرح پنج مؤلفه اصلی زبان قرآن از دیدگاه مولوی، به سولات ذیل پاسخ داده شود.

۱- از دیدگاه مولوی، مفردات مستعمل در قرآن دال بر معانی وضعی عرف بشر و خصوصیات مصداق است یا دال بر مسمیات حقیقی؟

۲- از دیدگاه مولوی زبان قرآن معنادار است یا بی‌معنا؟

۳- از دیدگاه مولوی، خداوند در تفهیم پیام خویش چگونه سخن گفته است؟ از چه سبک و شیوه‌ای استفاده کرده است؟ آیا قرآن با نگرشی تخصصی، علمی، فلسفی یا عرفانی به مسائل نگریده یا با روش متعارف عقلاً سخن گفته است؟ یا با یک شیوه و روش ویژه و دارای یک نوع زبان خاص؟ اساساً آیا قرآن دارای یک زبان است؟ یا آنکه به تناسب تنوع موضوعات مطرح در قرآن از یک سو و سطوح و لایه‌های تو در تو معانی قرآن از دیگر سو، این متن دارای شیوه‌های گوناگون و به اصطلاح، تألیفی از زبان‌های مختلف است؟

۳- آیا زبان قرآن معرفت‌بخش و واقع‌گویانه است یا صرفاً زبانی است کارکردگرا، احساس برانگیز، نمادین و...؟

۴- آیا زبان قرآن قاعده‌مند بوده و میان لفظ و معنا قواعد منطقی و محاوره‌ای وجود دارد یا اینکه زبانی است ساختار شکن؟

بررسی دیدگاه مولوی در مورد زبان قرآن به صورت مستقل مورد پژوهش قرار نگرفته است و علت این امر، نو ظهور بودن این مبحث است که در اثر تشکیکات دانشمندان غرب در متون دینی به وجود آمده است. هر چند این انتقادات از سوی پژوهشگران اسلامی بی‌پاسخ نمانده و آثار زیادی در این زمینه نگارش یافته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

بررسی زبان شناختی واژه‌هایی از قرآن کریم - هدایت، شهرام، ۱۳۲۵ - ۱۳۸۴؛ زبان قرآن - فراستخواه، مقصود، ۱۳۷۶؛ بررسی نظریه عرفی بودن زبان قرآن - دامن پاک، ناهید، ۱۳۸۰؛ تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن - سعیدی روشن، محمد باقر، ۱۳۸۳؛ زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر) - ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲؛ بررسی زبان قرآن از دیدگاه گفتمان شناسی قرآن - صفی‌زاده، فاروق، ۱۳۹۲؛ قرآن و زبان (مقارنه‌های زبان‌شناختی در تعدادی از مفردات قرآنی) - بکاء محمد، عبدالمطلب، ۱۳۹۳؛ بررسی و نقد نظریه نمادین بودن زبان قرآن - اسماعیلی، محمد، ۱۳۹۵؛ درآمدی بر زبان قرآن - آریان، حمید، ۱۳۹۶؛ زبان پژوهی قرآن - حسین‌زاده، سیدمهدی، ۱۳۹۶؛ زبان وحی - ایراندوست، محمد حسین، ۱۳۹۶.

۲- مؤلفه‌های بحث زبان قرآن از دیدگاه مولوی

۱-۲- کیفیت وضع الفاظ قرآن

یکی از مؤلفه‌های بحث زبان قرآن، کیفیت وضع الفاظ است و مهمترین سؤال در این زمینه آن است که مفردات مستعمل در قرآن دال بر همان معانی وضعی عرف بشر است یا دال بر

مسمیات حقیقی؟ آیا خصوصیت‌های مصداق در وضع و تعین نقش دارند یا اینکه در مفردات الفاظ باید حقیقت معنا را در نظر گرفت؟ آیا واژگانی مانند: نور، بصیر، سمیع، اعمی، رزق، سجده، تسبیح، علم، تکلم و... در بردارنده حقایق و مفاهیم جدید و عرف خاص قرآنی هستند یا ناظر بر همان مصادیق مادی عرف بشر؟ به عنوان مثال در واژه «رحمن» حقیقت معنایی آن مد نظر است یا اینکه خصوصیات مصداق آن مانند «رقت قلب» نیز در مورد خداوند صادق است؟ اهمیت بحث در مورد کیفیت وضع در مفردات الفاظ قرآن از آن جهت است که نوع نگرش مفسر به این مؤلفه، در تفسیر آیات مربوط به صفات خدا و عالم غیب و نیز توسعه معانی مفردات قرآن موثر است؛ چنانکه تفسیر آیات مربوط به صفات خداوند و عالم غیب همواره یکی از چالش برانگیزترین مسائل در میان دین‌پژوهان بوده و با پیدایش نگاه تجربی به الهیات و ظهور مکاتب جدید فلسفی در غرب، این مسئله مورد تشکیک برخی از دانشمندان غرب واقع شده است. بنابراین، نظریات مختلفی در تفسیر اینگونه گزاره‌ها مطرح شده است که یکی از آنها نظریه وضع الفاظ برای حقیقت معنا است که با کاربرد آن می‌توان در مورد صفات خداوند و حقایق غیبی سخن گفت.

بر اساس این نظریه، خصوصیات مصداق هیچ‌گونه تأثیری در دلالت این نوع الفاظ بر معانی‌شان ندارند چرا که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند به عنوان مثال حقیقت معنا در کلمه «نور» روشنگری است و به همین دلیل گفته می‌شود: «العلم نور» زیرا علم، خاصیت روشنگری دارد و لفظ نور تنها مقید به نور حسی نیست چنانکه کلمه «نور» در آیه ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور: ۲۴ / ۳۵) را نمی‌توان بر مصادیق مادی آن حمل کرد اما انتساب حقیقت معنایی آن به خداوند صحیح است؛ بنابراین، در انتساب صفات مشترک خدا و انسان به ذات الهی، لازم است تا خصوصیات مادی از آن تجرید شود و گوهر اصلی معنا به خدا نسبت داده شود؛ در نتیجه نسبت دادن روح معنا در اینگونه صفات به خداوند از باب حقیقت است نه مجاز.

بر اساس چنین دیدگاهی است که علامه طباطبایی «تسبیح» آسمان و زمین و تمام موجودات برای خدا (اسراء: ۱۷ / ۴۴) را حقیقی و به زبان قال می‌داند، نه مجازی و به زبان حال. ایشان معتقد است که کلام، مستلزم به کارگیری الفاظ و اصوات نیست، چه اینکه حقیقت کلام، کشف ما فی الضمیر به وسیله نوعی از دلالت و اشاره است. منتها از آنجا که انسان نمی‌تواند مقاصد درونی خود را به صورت تکوینی به دیگران برساند، الفاظ را که صداها و علامت‌های اعتباری برای معانی است به استخدام گرفته است، بنابراین، قوام کلام، همان فهماندن مقاصد است، نه

گفتار و این خصوصیت در تمام پدیده‌های عالم، وجود دارد (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۵).

با توجه به اینکه مولوی به کیفیت وضع مفردات الفاظ قرآن اشاره نکرده است بنابراین، نوع تفسیر او از مفردات قرآن، بیانگر دیدگاه او است چرا که تفسیر مفردات الفاظ قرآن بر اساس حقیقت معنا، مستلزم اعتقاد به وضع الفاظ قرآن برای مسمیات حقیقی است و چنانچه معیار وضع، حقیقت معنا باشد، استعمال حقیقت معنا در الفاظ متعدد از باب حقیقت است نه مجاز. بنابراین، باید دید که مولوی، مفردات الفاظ قرآن را بر اساس مسمیات حقیقی تفسیر کرده یا خصوصیات مصداق؟

مولوی در تبیین صفات مشترک میان انسان و خداوند و انتساب آن‌ها به ذات الهی به تجرید خصوصیات مصداق آن‌ها پرداخته و گوهر اصلی معنا را به خدا نسبت داده است به عنوان مثال وی در تفسیر «تکلم الهی» می‌گوید: در آن عالم گفته است بی حرف و صوت که ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء: ۴ / ۱۶۴) حق تعالی با موسی (ع) سخن گفت آخر با حرف و صوت سخن نگفت؛ زیرا حرف را کام و لبی می‌باید تا حرف ظاهر شود تعالی و تقدس او منزّه است از لب و دهان و کام، پس انبیا را در عالم بی حرف و صوت گفت و شنودست با حق که اوهام این عقول جزوی به آن نرسد و نتواند پی بردن» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۶۶).

مولوی در تفسیر تکلم الهی خصوصیات مصداق مانند تکلم با لب و دهان را از آن تجرید کرده و اشاره می‌کند که برای تکلم انبیاء با خداوند، حقیقتی است که عقول ناقص به آن راه ندارد. تنزیه خداوند از خصوصیات مادی تکلم، بیانگر آن است که از دیدگاه او، تکلم در آیه شریفه دلالت بر معانی وضعی عرف بشر ندارد بلکه ناظر بر حقیقت معنایی آن است. از این رو، وی معتقد به وضع کلمه تکلم برای روح معنا و در نتیجه استعمال حقیقی آن برای خداوند است. مولوی «رزق الهی» را نیز در آیه ﴿وَلَا تَحْسِنَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ۳ / ۱۶۹) بر اساس حقیقت معنا تفسیر کرده و می‌گوید: «یرزقون فرحین یعنی می‌خورند و می‌آشامند، بی تن و بی معده بی لب و دهان» (مولوی، ۱۹۳۷، ص ۱۵). وی کلمه یرزقون را در این آیه، مجازی ندانسته و آن را به خوردن و آشامیدن تفسیر کرده است اما خصوصیات مصداق مانند خوردن با دهان را از آن تجرید می‌کند.

همچنین، اشعار او در بیان حدیث نبوی (ص) که می‌فرماید: «إِنِّي أُبیتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۶، ص ۳۹) - من نزد پروردگارم به سر می‌برم و او مرا

طعام می دهد و سیراب می کند - شاهد دیگری است مبنی بر اینکه وی استعمال کلمه «یرزقون» در آیه شریفه را حقیقی می داند، چنانکه در شرح این حدیث می گوید:

چون ابیت عند ربی فاش شد یطعم و یسقی کنایت ز آتش شد

هیچ بی تاویل این را در پذیر تا در آید در گلو چون شهد و شیر

زانکه تاویل است و اداد عطا چون که بیند او حقیقت را خطا (۱۶۶/۱)

مولوی در این ابیات، اطعام نزد پروردگار را حقیقتی دانسته که نیاز به تأویل و مجازگویی ندارد و دلیل این امر اعتقاد وی به وضع کلمه اطعام برای روح معنایی آن است. مرحوم سبزواری نیز در شرح این ابیات می نویسد: «و باید دانست که الفاظ موضوعند از برای معانی عامه...» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۷).

مولوی تفسیر مفردات قرآن بر اساس حقیقت معنا را محدود به تفسیر آیات متشابه نکرده و با گسترش این نظریه به دیگر آیات قرآن، به توسعه معانی و مصادیق آیات قرآن می پردازد چنانکه در تفسیر آیه ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ﴾ (بقره: ۱۰۲ / ۲) - آن‌ها از آن دو فرشته، مطالبی را می آموختند که بتوانند به وسیله آن، میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند - می گوید: جدا کنند میان مرد و زن در تفسیر اهل ظاهر و جدا کنند میان روح و پیکر به نزدیک اهل تحقیق، ... هر چیز که با چیز یار شود او دو شود. این حقیقت جفتی است (مولوی، ۱۹۳۷، ص ۱۶). بنابراین، وی معتقد است که لفظ «زوج» در این آیه، موضوع برای حقیقت جفتی است نه خصوصیات مصداق.

۲-۲- معناداری زبان قرآن

معناداری زبان قرآن، مؤلفه‌ای فراتر از معرفت بخشی آن است؛ در این مؤلفه، چیستی معنا و معیار معناداری از مهمترین مباحث است در حالیکه در مؤلفه معرفت بخشی، عمده‌ترین بحث، قابلیت صدق و کذب گزاره‌هاست. معناداری قرآن یعنی گزاره‌های موجود در آن، تهی از معنا نیستند و در مقابل آن دیدگاهی قرار دارد که بر اساس آن زبان متون مقدس از جمله قرآن بی معنا تلقی می شود (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲).

۲-۲-۱- چیستی معنا

در مورد حقیقت معنا، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

برخی معنا را همان مصداق خارجی می‌دانند، به اعتقاد پوزیتویست‌های منطقی، معنا آن چیزی است که تحقیق‌پذیر و قابل اثبات تجربی باشد (همان، صص ۱۳ و ۴۸) نظریه متقدم ویتگنشتاین درباره معنا نیز مبتنی بر همین دیدگاه است چرا که به اعتقاد او برای ایجاد معنا باید الفاظ را به چینش خاصی کنار هم بگذاریم که تصویرگر نسبتی باشد که اشیاء در دنیا با هم دارند (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶).

بر اساس نظریه متاخر ویتگنشتاین، معنای یک واژه یا جمله، همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵). علمای اصول و فلاسفه اسلامی نیز در این مقوله نظر واحدی ارائه نکرده‌اند اما آنچه در پژوهش‌های اخیر بر آن تاکید می‌شود آن است که معنا، همان «حقیقتی» است، که مفهوم، آن را حکایت می‌کند، مصداق بدان قید می‌زند، واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد (فیاضی، ۱۳۹۲، صص ۱۲۸ و ۱۵۷). در تعریف دیگر، معنا همان صورت ذهنی است، بدون لحاظ ذهنیت (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۴۸).

۲-۲-۲- معیار معناداری

معیار معناداری با توجه به چیستی معنا متفاوت است. در نظریه مصداقی هر آنچه دارای مصداق خارجی باشد معنادار است. در تعریف پوزیتویسم منطقی، گزاره‌هایی معنادار هستند که قابل اثبات، ابطال یا تأیید تجربی هستند، بنابراین، طبق این نظریه، گزاره‌های دینی، اخلاقی و متافیزیکی بی‌معنا شمرده می‌شوند (همان، ص ۵۰). در نظریه کاربردی، معیار معناداری کاربرد است لذا گزاره‌هایی که کاربرد خاصی در جامعه زبانی نداشته باشند بی‌معنا هستند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

در دو نظریه اخیر، هر آنچه خاصیت حکایتگری از امری دیگر داشته و باعث ایجاد صورت ذهنی شود و لفظ برای آن وضع شود، معنادار تلقی می‌شود؛ بر این اساس، گزاره‌های قرآنی معنا دارند، زیرا سبب ایجاد صورت ذهنی در آدمی می‌شوند و در عرف زبان خود خاصیت حکایتگری از امر دیگری دارند (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۴۸).

۲-۲-۳- معنا داری زبان قرآن از دیدگاه مولوی

از دیدگاه مولوی، معنا همان حقیقتی است که لفظ برای آن وضع شده است؛ در کتاب مثنوی غالباً از معنا با تعبیر «حقیقت» یاد شده است. چنانکه می‌گوید:

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای یا ز گاف و لام گل گل چیده‌ای

اسم خواندی رو مسمی را بجو مه به بالا دان نه اندر آب جو (۱۵۴/۱)

از دیدگاه وی هیچ نامی بی معنا و حقیقت نیست و مقصود از اسم در بیت دوم، همان لفظ است و مسمی یعنی معنی و با توجه به اینکه مولوی اسم را به صورت عام آورده همه الفاظ حتی جمله‌های کاذب نیز از دیدگاه وی معنادار تلقی می‌شوند. بنابراین، معنا از دیدگاه او، همان حقیقتی است که لفظ برای آن وضع شده و خاصیت حکایتگری دارد و چنانکه اشاره شد بر اساس این دیدگاه، الفاظ قرآن معنادار هستند. به عنوان مثال لفظ «مؤمن» حاکی از حالت و کیفیتی است که به آن ایمان گفته می‌شود، چنانکه می‌گوید:

میم و واو و میم و نون تشریف نیست لفظ مؤمن جز پی تعریف نیست (۱۷/۱)

هرچند مولوی از نارسا بودن الفاظ در انتقال معانی گلایه دارد اما با این حال، ملازمه لفظ و معنا را نفی نمی‌کند و ارتباط بین لفظ و معنی را به مثابه آب و درخت می‌داند چنانکه می‌گوید:

گرچه شد معنی در این صورت پدید صورت از معنی قریب است و بعید

در دلالت همچو آب‌اند و درخت چون به ماهیت روی دورند سخت (۱۱۹/۱)

به عبارت دیگر، مثل دلالت صورت بر معنی، مثل دلالت درخت است بر آب، هر جا درخت دیدی دلیل وجود آب است ولی ماهیت آب و درخت با هم فاصله زیادی دارند (نثری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۰).

بنابراین، وجود لفظ نیز دلیل بر وجود معنی است در نتیجه الفاظ قرآن نیز نمی‌توانند خالی از معنا باشند.

علاوه بر این، مولوی بارها به معناداری زبان قرآن تصریح کرده است و بعضاً به بیان روش استنباط معانی قرآن می‌پردازد چنانکه می‌نویسد:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زده است اندر هوس (۸۷۲/۵)

۲-۳- تألیفی بودن زبان قرآن

یک متن می‌تواند نسبت به محتوا و معارف و نیز سطح درک مخاطبان خود از کارکردهای متفاوت زبانی استفاده کند به عنوان مثال، برخی مطالب را می‌توان نسبت به محتوا، به زبان تمثیل و مجاز بیان کرد و برخی را به زبان حقیقت و از نظر سطح مخاطب می‌توان از زبان‌های مختلف فلسفی، ادبی، هنری، ظاهر، باطن، عرف عام، عرف خاص و... استفاده کرد تا مؤثر واقع شود؛ براساس این دیدگاه، چون انسان موجود پیچیده و چند بعدی است، ایجاد ارتباط زبانی با او

دارای مراتبی است از این‌رو، فهم زبان گوینده یا متن نیز می‌تواند سطوح متعددی داشته باشد؛ در اصطلاح زبان قرآن، به این شیوه‌زبانی، «زبان تالیفی» گفته می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، صص ۲۲۳-۲۱۸). همچنین بر اساس این دیدگاه یک متن می‌تواند علاوه بر احساس برانگیز بودن، خاصیت حکایت‌گری از امر واقع داشته باشد.

مولوی در مورد تألیفی بودن زبان قرآن می‌نویسد:

خود مگیر این معجزه چون آفتاب صد زبان بین نام او ام الکتاب (۶۸۰/۴)

از دیدگاه مرحوم شهیدی، صد زبان بودن قرآن یعنی هر کس از آیه‌های آن به اندازه فهم خود بهره می‌گیرد (شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۴۱۶).

در ادامه به مؤلفه‌های زبان تألیفی قرآن از دیدگاه مولوی اشاره می‌شود.

۲-۳-۱- زبان عرف عام

در تعریف زبان عرف عام، نظریات متفاوتی بیان شده است اما در تعریف مشهور، عرف عام به معنای عرف عقلا است؛ بر این اساس، خداوند متعال در دعوت انسان به اهداف مورد نظر خود و در تفهیم پیام خویش، از همان شیوه تخاطبی که عقلا در محاورات خود از آن استفاده می‌کنند، بهره برده است (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵/ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۷/خویی، بی‌تا، صص ۲۶۳-۲۷۰).

برخی زبان عرفی را متأثر از فرهنگ خرافی جاهلیت می‌دانند که در ادامه، ذیل نفی عصری‌نگری زبان قرآن بررسی خواهد شد.

عموم دانشمندان مسلمان، بر این عقیده‌اند که قرآن از لحاظ لغت، به زبان عربی فصیح نازل شده و در آن از انحای مجاز، کنایه، استعاره و تمثیل یافت می‌شود (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۶۱).

مولوی نیز در تفسیر آیات قرآن به مبانی زبان‌شناختی عرف عقلاً توجه داشته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) کاربرد اصول محاوره عقلا در قرآن

انسان‌ها هر زبانی که داشته باشند، در محاورات خود اصولی را رعایت می‌کنند که توجه به آن در فهم سخن آنان ضرورت دارد. راه دستیابی به این قواعد، فراگیری علوم ادبی اعم از لغت، صرف، نحو، معانی و بیان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۱۱).

مولوی در تفسیر آیات قرآن به برخی از این قواعد اشاره کرده است که به چند مورد از آن اشاره می‌شود.

• **واژه‌شناسی:** نخستین راه برای شناخت واژگان قرآن مراجعه به اقوال لغویان است (ر.ک: همان، ص ۱۱۳). تفسیر مولوی در مفردات الفاظ قرآن بیانگر پیروی او از اقوال لغویان است. برای مثال وی در تفسیر کلمه «زوج» در آیه ۱۰۲ سوره بقره که در مباحث قبل هم به آن اشاره شد، می‌گوید: «هر چیز که با چیز یار شود او دو شود این حقیقت جفتی است» (مولوی، ۱۹۳۷، ص ۱۶). لغویان نیز در شرح این لغت نوشته‌اند: «کل ما یقترن بآخر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۴).

مولوی در تفسیر واژه ظلم نیز پیرو اقوال لغویان بوده است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵۳۷) چنانکه می‌نویسد:

ظلم چه بود وضع غیر موضعش هین مکن در غیر موضع ضایعش (۹۹۳/۶)
نکته دیگر در واژه‌شناسی قرآن، شناخت ترکیب واژه‌ها و تقدیم و تأخیر آن‌ها است که از قواعد علم معانی به شمار می‌رود به عنوان مثال مولوی با اشاره به قاعده حصر و اختصاص می‌نویسد:

هست این ایاک نعبد حصر را در لغت و آن از پی نفی ریا (۶۸۳/۴)

• **قرینه‌شناسی:** سخن گفتن با تکیه بر قیود و قراین، امری رایج در محاورات عقلایی است؛ مانند سخنی که به شکل عام یا مطلق بیان شده، سپس مقید یا منحصی برای آن می‌آورند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۲۰). قرینه به دو نوع لفظی و غیر لفظی تقسیم می‌شود و قرینه غیر لفظی نیز شامل قرینه عقلی و مقامی است.

به عنوان مثال مولوی با توجه به قرینه لفظی کلام، به تفسیر آیه ﴿انْفِقُوا مِنْ طِبَّاتٍ مَا كَسَبْتُمْ﴾ (بقره: ۲/۲۶۷) پرداخته و می‌نویسد:

گرچه آورد انفقوا را مطلق او تو بخوان که اکسبوا ثم انفقوا (۷۵۳/۵)

وی در این تفسیر، ضمن اشاره به قاعده اطلاق و تقیید، به نفی رهبانیت در دین اسلام پرداخته است.

همچنین، وی با استفاده از قرینه عقلی به نفی عمومیت در آیات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: ۱/۵۵-۲) پرداخته و می‌گوید: نتوان گفت که این عام است همگی علم‌ها را او آموخت،

تخصیص قرآن چیست؟ (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۶۵) وی در ادامه دلیل این تخصیص را بیان کرده و می‌گوید: پس تخصیص چیزی [دلیل] گزیدگی آن چیز می‌کند (همان).

یکی دیگر از اصول محاوره در فهم قرآن توجه به فراین مقامی است که از آن به عنوان سبب نزول یاد می‌شود؛ به عنوان مثال مولوی در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي آيَاتِكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَٰعَلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ﴾ (انفال: ۷۰ / ۸) به سبب نزول آیه و داستان اسارت عباس عموی پیامبر (ص) اشاره کرده است (نک: مولوی، ۱۳۷۸، ص ۲).

• شناخت حقیقت و مجاز: از دیگر اصول محاوره، به کارگیری لفظ در معنای مجازی است. برای مثال مولوی در تفسیر آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر کس از شما، از آیین خود بازگردد خداوند جمعیتی را می‌آورد که آن‌ها را دوست دارد و آنان (نیز) او را دوست دارند» می‌گوید: «عشق، محبت بی حساب است، جهت آن گفته‌اند که صفت حق [خدا] است به حقیقت و نسبت آن به بنده مجاز است، یحبه‌م تمام است یحبونهم کدام است» (مولوی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۰). به عبارت دیگر عبارت (یحبه‌م) در معنای مجازی خود به کار رفته است. شایان ذکر است که اصول محاوره، محدود به موارد مذکور نیست و دلیل اکتفا به این موارد محدودیت حجم مقاله است.

ب) توجه به سطح فهم مخاطب

از دیگر ادله زبان عرف عام، در نظر گرفتن سطح فهم مخاطب است. وحی باید چنان باشد که با توان ادراک و دریافت آدمی تناسب داشته باشد (اخوان صراف، ۱۳۸۳، ص ۶۶). مولوی در مورد این مبنای زبان عرفی می‌گوید:

بیش از این با خلق گفتن روی نیست بحر را گنجایی اندر جوی نیست

پست می‌گویم به اندازه عقول عیب نبود این بود کار رسول (۱/۱۶۹)

سید جعفر شهیدی در شرح این ابیات می‌نویسد: «اشارات است به حدیث شریف «أَنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَىٰ قَدْرِ عُقُولِهِمْ»؛ ما گروه پیامبران مأموریم تا با مردم به اندازه خردشان سخن گوئیم و اشارت است به آیه ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ﴾ (ابراهیم: ۴) و ما هیچ پیامبری را، جز به زبان قومش، نفرستادیم» (شهیدی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۲۷۶).

مولوی در مورد لزوم پایبندی به این اصل از قول بهلول می‌نویسد:
آن چنانش شرح کن اندر کلام که از آن بهره بیابد عقل عام
همچو قرآن که به معنا هفت توست خاص را و عام را مطعم در اوست (۴۲۵/۳)

یعنی این مطلب [مقام تسلیم و رضا] را طوری شرح بده که عقل عوام هم آن را بپذیرد...
مثل قرآن که هفت بطن دارد و خاص و عام از او بهره‌مند می‌گردند (نثری، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۲).
بنابراین، با توجه به این مبانی، یکی از مؤلفه‌های زبان قرآن از دیدگاه مولوی، زبان عرف عام
است. چنانکه قبلاً اشاره شد زبان قرآن از دیدگاه مولوی، زبان تألیفی است.

۲-۳-۲- زبان عرف خاص

یکی از مسائل چالش برانگیز زبان قرآن، اختلاف میان عرفی و فراعرفی بودن آن است اما با
توجه به نظریه تألیفی بودن زبان قرآن می‌توان گفت که زبان و منطق گفتمان قرآن، یک منطق
عرفی - فراعرفی است؛ بنابراین، عرفی بودن زبان قرآن با زبان فراعرفی منافاتی ندارد چنانکه
مولوی می‌گوید:

همچو قرآن که به معنا هفت توست خاص را و عام را مطعم در اوست (۴۵۲/۳)

در تعریف زبان فراعرفی و یا عرف خاص، قرائت‌های متفاوتی وجود دارد؛ از دیدگاه برخی
از نویسندگان، عرف خاص به معنای اشمال قرآن بر اصطلاحات ویژه است (شاکر، ۱۳۸۰،
ص ۱۱۴).

برخی دیگر علاوه بر اصطلاحات ویژه قرآن، چند لایه بودن معانی قرآن را به تعریف زبان
عرف خاص افزوده‌اند؛ بر اساس این دیدگاه، زبان قرآن در عین حال که عرفی است، تعمقات و
تأملات ویژه‌ای را می‌طلبد و این گونه نیست که همه چیز آشکار در همان لایه رویین باشد و
در اصطلاح زبان قرآن، زبانی سهل و ممتنع است (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، صص ۳۷۱
و ۳۸۵).

گاه منظور از زبان عرف خاص، عرف عرصه‌های مختلف دانش مانند زبان علمی، فلسفی،
ادبی و ... است (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۸).

می‌توان گفت مولوی به هر سه تعریف مذکور توجه داشته است، چنانکه در بررسی کیفیت
وضع الفاظ قرآن مشخص شد، برخی از مفردات الفاظ قرآن از دیدگاه وی ناظر بر معانی عرفی
بشر نیستند و قرآن دارای اصطلاحات خاص خود است.

از طرفی، وی در تفسیر برخی از آیات قرآن، به وجه دیگر زبان عرف خاص یعنی زبان اهل دانش و تحقیق اشاره کرده است به عنوان مثال در تفسیر کلمه «امی» (اعراف: ۱۵۷/۷) می‌گوید: «امی را دو معنی باشد: یکی آنکه نانویسنده بود و ناخواننده و اغلب از امی این فهم می‌کنند اما به نزد محققان، امی آن باشد که آنچه دیگران به قلم و دست نویسند، او بی‌قلم و دست بنویسد و آنچه دیگران از بوده و گذشته حکایت کنند او از غیب و آینده و نابوده و ناآمده حکایت کند» (مولوی، ۱۹۳۷، ص ۶۸).

مولوی در مورد وجه سوم زبان عرف خاص که عبارت است از چند لایه بودن معانی قرآن، می‌گوید:

حرف قرآن را بدان که ظاهر است	زیر ظاهر باطن بس قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خرد ها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی‌نظیر بی‌ندید (۵۲۷/۳)

این ابیات اشاره دارد به حدیث پیامبر (ص): «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَي سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱)؛ قرآن دارای ظاهر و باطن است و برای باطن آن هفت بطن وجود دارد (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۱۶).

۲-۳-۳- معیار مولوی در زبان تألیفی

در بحث زبان تألیفی این سوال پیش می‌آید که معیار فهم قرآن کدام وجه است آیا معیار فقط ظاهر است یا فقط باطن یا هر دو مورد؟ آیا فهم باطن ویژه افراد خاص است یا اینکه همه می‌توانند به باطن پی ببرند؟

از نظر مولوی معیار اصلی در زبان تألیفی قرآن، کمال و سطح درک مخاطب است چنانکه می‌گوید: «قرآن دیبائی است دو رویه، بعضی از این روی بهره می‌یابند و بعضی از آن روی و هر دو راست است چون حق تعالی می‌خواهد هر دو قوم از او مستفید شوند همچنانکه زنی را شوهر است و فرزندی شیرخوار و هر دو را از او حظی دیگر است طفل را لذت از پستان و شیر او و شوهر لذت جفتی یابد از او، خلاق طفلان را دهند از قرآن لذت ظاهر یابند و شیر خورند الا آن‌ها که کمال یافته‌اند آن‌ها را در معانی قرآن تفرجی دیگر باشد و فهمی دیگر کنند» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۲).

اما می‌توان گفت مولوی در ضمن تقید به ظاهر قرآن، به باطن آن بیشتر اهمیت می‌دهد.

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین دیو آدم را نبیند جز که طین (۵۲۷/۳)
در پاسخ به این سوال که فهم باطن قرآن در اختیار چه کسانی است؟ اشاره شد که ملاک
فهم بطون قرآن از دیدگاه وی کمال مخاطب است و از این رو، فهم بطن چهارم قرآن ویژه کمال
مطلق یعنی خداوند است.

بطن چارم از نُبی خود کس ندید جز خدای بی نظیر بی ندید (همان)

۲-۴- زبان تمثیل

زبان تمثیل در مباحث زبان دین در غرب، غالباً به معنای تمثیل مورد نظر آکویناس است که
وی آن را در راستای نحوه سخن گفتن درباره خدا و صفات وی به کار برده است (ساجدی،
۱۳۹۲، ص ۱۷۵) از میان تبیین‌های آکویناس درباره تمثیل، دو مورد آن بیشتر تاثیرگذار بوده است:
یکی تمثیل «اسناد» و دیگری تمثیل «نسبت». در تمثیل اسناد، لفظ یا صفت واحد در دو مورد،
به نحو متفاوت به کار می‌رود: یکجا وصف به طور حقیقی و در جای دیگر به نحو مجازی بر
موضوع حمل می‌شود؛ برای نمونه، در جمله «حسن سالم است»، «سلامت» را به طور حقیقی به
شخص نسبت داده‌ایم؛ اما در جمله «علم طب سالم است»، سلامت را به معنای مجازی به «علم
طب» نسبت داده‌ایم. دلیل جواز انتساب سلامت به علم طب این است که علم طب منشأ سلامتی
مردم است. بر این اساس، می‌توان اوصافی را که درباره انسان‌ها به کار می‌رود به خدا نسبت داد
و به طور معنادار درباره صفات خدا سخن گفت؛ زیرا او علت تحقق این صفات است. تمثیل
تناسب نیز بدین معنا است که ما هرگاه می‌خواهیم صفتی را به موجودی نسبت دهیم که معنای
آن صفت را نمی‌دانیم، می‌توانیم معنای آن را با قرار دادن در تناسبی دریابیم؛ برای نمونه معنای
حیات خرگوش برای ما آشکار است اما معنای حیات داشتن سیب را نمی‌دانیم. در اینجا می‌توان
گفت همان‌گونه که خرگوش حیاتی متناسب با خود دارد، سیب نیز حیاتی مناسب خود دارد
بنابراین، نسبت حیات سیب به سیب مانند نسبت حیات خرگوش است به خرگوش. گرچه نوع
حیات در این دو متفاوت است، تا حدودی عملکرد مشابه دارند. به همین صورت می‌توانیم
صفات را به خدا نسبت دهیم و بگوییم نسبت حیات خدا به خداوند، مانند نسبت حیات انسان
به انسان است؛ یعنی هر یک حیاتی متناسب با خود دارند (همان، صص ۱۷۳-۱۷۱).
اما تمثیل در بحث زبان قرآن به معنای ادبی آن است چنانکه از دیدگاه علامه طباطبایی به
معنای تشبیه معقول به محسوس برای تفهیم غرض به مخاطب است (همان، ص ۱۷۰).

از دیدگاه مولوی نیز تمثیل به معنای ادبی آن است؛ چنانکه می‌گوید: «جمله نامعقولات بمثال معقول و محسوس گردد و همچنین می‌گویند که در آن عالم نام‌ها پرآن شود بعضی بدست راست و بعضی بدست چپ و ملائکه و عرش و نار و جنّت باشد و میزان و حساب و کتاب هیچ معلوم نشود تا این را مثال نگویند» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۳). وی با استفاده از زبان تمثیلی قرآن، در تفسیر آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ﴾ (نور: ۲۴ / ۳۵) می‌گوید: «حقّ تعالی نور خویشتن را به مصباح تشبیه کرده است جهت مثال و وجود اولیا را بزجاجه این جهت مثال است نور او در کون و مکان ننگند در زجاجه و مصباح کی گنجد مشارق انوار حقّ جلّ جلاله در دل کی گنجد الا چون طالب آن باشی آن را در دل یابی نه از روی ظرفیت که آن نور در آنجاست بلکه آن را از آنجا یابی همچنانکه نقش خود را در آینه یابی و مع هذا نقش تو در آینه نیست الا چون در آینه نظر کنی خود را ببینی چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند معقول گردد و چون معقول گردد محسوس شود» (همان).

۲-۵- زبان نمادین

نماد، در یک تعریف کلی، عبارت است از مدلول غیر مطابقی کلام (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۳) بر این اساس، عناوینی مانند: رمز، کنایه، استعاره و... نیز نوعی نماد تلقی می‌شوند؛ اما نظریه‌پردازان در مباحث زبان دین، با سه رویکرد به تعریف زبان نمادین پرداخته‌اند.

الف) نماد انگاری به معنای عام

از نوشته‌های برخی نویسندگان مسلمان بر می‌آید که زبان کل قرآن نمادین است، البته آنان نماد را به معنای رمز و اشاره به کار می‌برند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰)؛ از جمله دکتر شریعتی می‌گوید: «زبان مذاهب بالاخص مذاهب سامی، سمبلیک است». وی زبان سمبلیک را زبانی می‌داند که معانی را به رمز بیان می‌کند. او همچنین ترکیب روح خدا و لجن بدبو در وجود انسان در آیه ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر: ۲۸-۲۹) را رمزی از بی‌نهایت پست بودن و قابلیت برای تکامل بی‌نهایت می‌گیرد و می‌گوید: «انسان نه از لجن ساخته شده است و نه از

روح خدا» (همان، ص ۱۰). این رویکرد از زبان نمادین، جنبه واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی را نفی می‌کند چنانکه در مثال مذکور واقعی بودن خلقت انسان از لجن نفی شده است. بر اساس پژوهش‌های انجام شده، آقایان دکتر سروش، شبستری و ماکینو نیز نگاهی غیر معرفت‌بخش به گزاره‌های قرآنی دارند و اگر زبان قرآن را نمادین یا زبان حیرت می‌نامند، این نظریه را ضمن رویکرد ناسوتی به وحی و نگاهی غیر معرفت‌بخش به قرآن ارائه می‌دهند (همان). همچنین، می‌توان رمزگرایی باطنیان را نیز به این دیدگاه افزود چنانکه تأویل و زبان رمز را دستاویزی برای نفی ظواهر و عدم تعهد برانگیزی احکام قرآن قرار داده‌اند (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۶۶).

ب) نمادانگاری به معنای خاص

نمادانگاری به معنا خاص، رویکردی است که از سوی «پل تیلیش» برای تبیین صفات خداوند مطرح شد. بر اساس این دیدگاه، نمادها به ما کمک می‌کنند تا مواجهه با خدا را تجربه کنیم اما به هیچ وجه بر واقعیتی در مورد خداوند دلالت نمی‌کنند (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۵). دکتر ابولفضل ساجدی دلایل متعددی مبنی بر غیر معرفت‌بخش بودن این دیدگاه ارائه کرده است (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸).

ج) نماد انگاری به معنای اخص

نماد انگاری در این رویکرد، جنبه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را نفی نمی‌کند، چنانکه شهید مطهری در مورد داستان آفرینش آدم می‌نویسد: «قرآن داستان آدم را به صورت سمبلیک مطرح کرده است، منظوم این نیست که آدم که در قرآن آمده، نام شخص نیست؛ قطعاً یک فرد و شخص است که وجود عینی داشته است» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۱۴).

دیدگاه مولوی نیز در زبان نمادین به این رویکرد نزدیک است چرا که وی در بسیاری از تعبیرات قرآنی، به معانی نمادین آن‌ها توجه داشته است اما توجه به این معانی را مستلزم نفی واقعیت نمی‌داند.

به عنوان مثال وی حضرت آدم(ع) را نماد سالکی دانسته که از آغاز معرفت به نهایت کمال می‌رسد و پله پله از مقامات تبطل تا فنا به ملاقات الهی دست پیدا می‌کند (ر.ک: سنگری، ۱۳۹۰، ص ۲۳). از طرف دیگر وی به واقع‌نمایی داستان حضرت آدم(ع) اشاره کرده و در تفسیر آیه ۳۸ سوره بقره می‌گوید: «آدم و حوا بهشت دیده و نعمت بهشت چشیده به شومی مکر و نفس

شیطان، گندم معصیت ناگاه خورده و از چنان بهشت و بوستانی، به چنین بوستانی و خاکدانی افتاده که ﴿اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ لاجرم چندین سال گریان باشد و دست بر سر می‌زند و در آفتاب می‌گردد» (مولوی، ۱۹۳۷، ص ۵۸).

مولوی با نگرش نمادین به آیه ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ (بقره: ۱۲۵/۲)؛ «و [یاد کنید] هنگامی که ما این خانه [کعبه] را برای همه مردم محل گردهمایی و جایگاه امن قرار دادیم و [فرمان دادیم] از مقام ابراهیم جایگاهی برای نماز انتخاب کنید»؛ می‌گوید: اهل ظاهر می‌گویند غرض از این بیت کعبه است که هر کسی در وی گریزد از آفات امان یابد و در آنجا صید حرام باشد و به کسی نشاید آزار رساندن و حق تعالی آن را برگزیده است این راست است و خوب است الا اینکه این ظاهر قرآن است؛ مقصود از کعبه دل انبیا و اوصیاست که محل وحی حق است (همان، ۱۳۷۸، ص ۳۹۲).

بر این اساس، مولوی علاوه بر نمادین دانستن واژه «بیت» [کعبه] با اشاره به احکامی مانند حرمت صید و... برخلاف رمزگرایی باطنیان، به تعهد برانگیزی و واقع‌نمایی ظاهر آیه نیز اشاره می‌کند.

علاوه بر این، وی در کتاب مثنوی نیز به تبیین نمادهای قرآنی پرداخته است؛ برای مثال جمال یوسف پیامبر آنگونه که در مثنوی تصویر می‌شود مظهر و مرآه جمال حق است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۲، ص ۵۸) اما تفسیر نمادین مولوی از شخصیت حضرت یوسف (ع) به منزله عدم واقع‌نمایی آن نیست چرا که وی بارها با رویکردی واقع‌گرا، به تفسیر سوره یوسف (ع) پرداخته و با ذکر تعبیراتی مانند: «یوسف مصری» (۱۶۰۷/۲) و یا «ابن یعقوب نبی» (۳۲۳۴/۲) به وجود خارجی این پیامبر اشاره کرده است.

۲-۶- زبان فطرت

از دیدگاه برخی از علما، زبان قرآن، زبان فطرت است؛ چنانکه شهید مطهری می‌نویسد: «زبان قرآنی زبان فطرت است یعنی مطالب آن با قلب انسان پیوند و اتصال دارد» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۱). بر اساس این دیدگاه قرآن به وسیله فرهنگ مشترک همه مردم (فطرت) سخن می‌گوید و مخاطب آن فطرت انسان‌ها است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲). هر چند برخی از نویسندگان، نظریه فطرت را به عنوان زبان نمی‌پذیرند اما ارتباط زبان دین و فطرت را نیز منکر نمی‌شوند (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۵).

مولوی نیز به این ارتباط اشاره کرده و معتقد است که معارف دین، از قبل در ضمیر انسان نهاده شده و رسالت انبیاء تنها یادآوری این معارف است چنانکه می‌گوید: «در سرشت آدمی همه علم‌ها در اصل سرشته‌اند که روح او مُغیبات را بنماید چنانکه آب صافی آنچه در تحت اوست از سنگ و سفال و غیره و آنچه بالای آنست همه بنماید عکس آن در گوهر آب این نهاد است بی‌علاجی و تعلیمی لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگ‌های دیگر آن خاصیت و آن دانش ازو جدا شد و او را فراموش شد حقّ تعالی انبیاء و اولیاء را فرستاد همچون آب صافی بزرگ که هر آب حقیر را و تیره را که درو درآید از تیرگی و از رنگ عارضی خود برهد پس او را یاد آید چو خود را صاف بیند بداند که اول من چنین صاف بوده‌ام به یقین و بداند که آن تیرگی‌ها و رنگ‌ها عارضی بود یادش آید حالتی که پیش از این عوارض بود و بگوید که ﴿هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾؛ پس انبیاء و اولیاء مذکران باشند او را از حالت پیشین نه آنکه در جوهر او چیزی نونهند» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

۳- معرفت بخشی زبان قرآن

مراد از معرفت بخشی، قابلیت صدق و کذب است؛ نه صدق بالفعل کلام. وجود هر نوع قابلیت صدق و کذبی نمی‌تواند گزاره را معرفت بخش سازد؛ بلکه صدق و کذب ناظر به واقعیات خارجی مراد است (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۵۸). با توجه به این تعریف، مراد از معرفت بخشی در بحث زبان دین، واقع‌نمایی است؛ برای نمونه، یک کتاب رمان هر چند دارای کارکردهایی مانند جنبه‌های تربیتی، آموزشی، سرگرمی و احساس برانگیزی است اما از آن جهت که گوینده آن به واقع سخن نمی‌گوید، معرفت بخش تلقی نمی‌شود. تجربه‌گرایی، کارکردگرایی، نمادانگاری و ابرازگرایی از جمله مهمترین رویکردهای زبان غیر معرفت بخش هستند که جنبه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را انکار می‌کنند. در ادامه به بررسی دیدگاه مولوی در مورد واقع‌نمایی گزاره‌های مختلف قرآن پرداخته می‌شود.

۳-۱- واقع‌نمایی حقایق خارجی

واقع‌نمایی در گزاره‌های دینی بیشتر ناظر به واقعیات خارجی مانند: خدا، پیامبر، فرشته، وحی، عوالم غیب و... است که قابلیت صدق و کذب دارند؛ بنابراین، نوع نگرش و تفسیر مولوی به این واقعیات، بیانگر دیدگاه اوست.

برای مثال مولوی به حقیقت وجودی فرشتگان و سلام و تحیت آنان به مومنان (رعد: ۱۳/۲۳) پرداخته و می‌گوید: «و اما اوراد و اصلاص بقدر فهم می‌گویم: آن باشد که بامداد، ارواح مقدس و ملائکه مطهر و آن خلق که: ﴿لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ﴾ که نام ایشان مخفی داشته است از خلق، از غایت غیرت به زیارت ایشان بیایند ﴿و رَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ تو پهلوی ایشان نشسته‌ای و نبینی و از آن سخن‌ها و سلام‌ها و خنده‌ها نشنوی و این چه عجب می‌آید که بیمار در حالت نزدیک مرگ خیالات بیند که آنکه پهلوی او بود خبر ندارد و نشنود که چه می‌گوید - آن حقایق هزار بار ازین خیالات لطیف‌تر است - و این تا بیمار نشود نبیند و نشنود و آن حقایق را تا نمیرد، پیش از مرگ نبیند» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۵۳).

مولوی در این تفسیر، داخل شدن فرشتگان بر مؤمنان را حقیقتی فراتر از عالم خیال دانسته که انسان پس از مرگ با آن روبه‌رو می‌شود چنانکه امام علی (ع) می‌فرماید: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا»؛ مردم خوابند وقتی مردند بیدار می‌شوند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۴۳)

همچنین وی با رویکردی واقع‌گرایانه به تفسیر آیات مربوط به قیامت (غافر: ۴۰/۱۱) پرداخته و می‌نویسد:

حلقه حلقه حلقه‌ها در گوش‌ها	بی‌هشان را وادهد حق هوش‌ها
ناز نازان ربنای احییتنا	پای کوبان دست افشان در ثنا
فارسان گشته غبار انگیخته	آن جلود و آن عظام ریخته
در قیامت هم شکور و هم کنود (۱۶۳/۱)	حمله آرند از عدم سوی وجود

وی داستان فریب حضرت آدم (ع) و خروج ایشان از بهشت (اعراف: ۲۷/۷) را واقعی دانسته و می‌نویسد:

تاج و پیرایه به چالاک‌ی ربود	مادر و بابای ما را آن حسود
سال‌ها بگریست آدم زار زار (۴۶۶/۳)	کردشان آنجا برهنه و زار و خار

تفسیر مولوی از آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز (اعراف: ۵۴/۷) نیز ناظر بر صدق این واقعیت است چرا که متقابلاً به توانایی خداوند برای آفرینش آن‌ها در کمترین زمان اشاره می‌کند.

تا به شش روز این زمین و چرخ‌ها	با تانی گشت موجود از خدا
صد زمین و چرخ آوردی برون (۴۹۴/۳)	ورنه قادر بود کز کن فیکون

بنابراین، تفسیر مولوی از واقعیات خارجی قرآن مانند: فرشتگان، آفرینش آسمان‌ها و زمین، بهشت و قیامت و ... بیانگر واقع‌نمایی آن‌هاست.

۳-۲- واقع‌نمایی قصص

بر اساس رویکردهای غیر معرفت‌بخش، قصه‌های متون مقدس جنبه واقع‌نمایی نداشته و مانند کتاب رمان، جنبه‌های احساسی، روانی، تربیتی و آموزشی آن‌ها مد نظر است. اسطوره‌پنداری، نمادانگاری و ابرازگرایی از جمله مهمترین نگرش‌های غیر شناختاری در بعد تاریخی متون مقدس هستند (ر.ک: نقیب زاده، ۱۳۸۵، صص ۶۶-۷۵). برای بررسی دیدگاه مولوی در این زمینه، همانند مباحث قبل، به نوع نگرش وی به آیات قصص اشاره می‌شود.

الف) عبرت‌انگیزی

عبرت‌انگیزی یک متن از جمله ادله برون‌متنی واقع‌نمایی آن است چرا که عبرت گرفتن از امر واقعی معنا دارد (ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۹۸). مولوی بارها به این خاصیت قصص قرآن اشاره کرده در مورد واقعی بودن داستان قوم عاد و تکبر آن‌ها (فصلت: ۴۱/۱۵) که واقع‌نمایی آن از طرف برخی نویسندگان، انکار می‌شود (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳، ص ۴۵۴) می‌نویسد:

این تکبر زهر قاتل دان که هست از می پر زهر شد آن گیج مست
گر نداری زهری اش را اعتقاد کاو چو زهر آمد نگر در قوم عاد (۴/۶۵۷)

و در مورد حقیقت وجودی قوم ثمود نیز می‌نویسد:

تو ستیزه رو تری یا آن ثمود که نیامد مثل ایشان در وجود (۴/۶۲۲)

بنابراین، نگرش عبرت‌بینانه مولوی به قصص قرآن بیانگر واقع‌نمایی تاریخی قرآن است.

ب: نفی اسطوره‌پنداری

دلیل دیگر واقع‌نمایی قصص قرآن، نفی اسطوره‌پنداری است، مولوی اسطوره‌پنداری قرآن را

عقیده کافران دانسته و می‌نویسد:

چون کتاب الله بیامد هم بر آن این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند نیست تحقیقی و تعمیقی بلند (۳/۵۲۷)

و در جای دیگر می‌نویسد:

قیامت می‌زند قرآن ندا کای گروه جهل را گشته فدا

تخم طعن و کافری می کاشتید	که مرا افسانه می پنداشتید
که شما فانی و افسانه بدیت	خود بدیدید آنکه طعنه می زدیت
قوت جان جان و یاقوت زکات (۵۲۹/۳)	من کلام حقم و قایم به ذات

۳-۳- واقع‌نمایی احکام قرآن

مشکل بسیاری از دیدگاه‌های غیر معرفت‌بخش زبان دین، برداشت نادرست از مفهوم دین است چرا که دین از دیدگاه آن‌ها عبارت است از مجموعه تجربه‌های دینی، روحانی و دیگر احساسات لفظی، قراردادی و اختیاری میان افراد (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

بر خلاف این دیدگاه، مولوی منشأ قرآن را الهی دانسته و می‌نویسد:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است (۶۴۸/۴)

همچنین، وحی از دیدگاه مولوی برخلاف تصور فلاسفه غرب، فراتر از تجربه‌های دینی و روحانی است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

بنابراین قرآن و بایدها و نبایدهای آن از دیدگاه مولوی، منشأ الهی دارد و از امور وضعی و اعتباری نیست. پس از مشخص شدن منشأ احکام قرآن، این سوال مطرح است که خداوند در این احکام به واقع سخن گفته یا مقصودی مانند رمز یا نماد داشته است؟

در مباحث پیشین اشاره شد که مولوی در برخی موارد به جنبه‌های نمادین احکام قرآن توجه داشته است اما نمادانگاری را مستلزم نفی ظاهر و تعهد برانگیزی احکام نمی‌داند چنانکه در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره بقره علاوه بر نمادین دانستن واژه «بیت» [کعبه] با اشاره به احکامی مانند حرمت صید و ... به تعهد برانگیزی و واقع‌نمایی ظاهر آیه نیز اشاره می‌کند (ر.ک: مولوی، ۱۳۷۸، ص ۳۹۲).

همچنین وی در برخی از اشعار خود با اشاره به برخی از احکام قرآن، واقع‌نمایی آن‌ها را تأیید کرده است؛ برای مثال وی با اشاره به آیه سوم سوره مائده به تبیین قاعده ضرورت و اضطرار پرداخته (ر.ک: وکیل زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۳۹) و می‌نویسد:

کز ضرورت هست مرداری مباح بس فسادی کز ضرورت شد صلاح (۲۰۲/۲)

وی در مثالی دیگر با اشاره به آیه دوم سوره نور (ر.ک: شهیدی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۲۶) ضمن بیان حد زنا، به واقع‌نمایی و الزام‌آوری آن اشاره کرده و می‌نویسد:

او زنا کرد و جزا صد چوب بود گوید او من کی زدم کس را به عود (۴۹۲/۳)
بنابراین، تفسیر او از آیات الاحکام قرآن بیانگر واقع‌نمایی این آیات است.

۳-۴- نفی عصری‌نگری در آیات قرآن

عصری‌نگری در گزاره‌های قرآنی از دیگر دیدگاه‌هایی است که به عدم واقع‌نمایی زبان قرآن اشاره دارد. بر اساس این دیدگاه، مفردات لغوی، به «وجودات خارجی» اشاره ندارد؛ بلکه تنها به «مفاهیم ذهنی» اشاره دارد، لذا وجود واژه‌ها در متن دینی، دلیلی بر وجود واقعی مفاد آن‌ها نیست؛ به عنوان مثال واژه‌هایی مانند: سحر، حسد، جن، شیطان و... از مفاهیم ذهنی عرب جاهلی هستند و به اقتضای مماشات با ذهنیت آن‌ها وارد قرآن شده‌اند (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷). رهیافت این نگرش در وحی و دین، نگرشی دنیوی، زمینی و زاییده ذهن و اندیشه بشر است (همان، ص ۳۴۷) به عبارت دیگر این رویکرد، وحی را تا مرحله استنباط‌های عقلی تنزل می‌دهد در حالی که از دیدگاه مولوی وحی فراتر از عالم عقل و تجربه است.

روح وحی از عقل پنهان‌تر بود زآنکه او غیب است او زان سر بود (۳۱۶/۲)

و یا در تمثیلی زیبا به تفاوت عقل و وحی پرداخته و می‌نویسد:

آب اندر ناودان عاریتی است آب اندر ابر و دریا فطرتی است

فکر و اندیشه است مثل ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان

آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد (۸۴۲/۵)

علاوه بر این، محل دریافت وحی نیز از دیدگاه وی، فراتر از حواس ظاهری است.

پس محل وحی گردد گوش جان وحی چه بود گفتنی از حس نهران (۶۷/۱)

بنابراین، دیدگاه او در مورد حقیقت وحی بر خلاف رویکرد دانشمندان غرب که غالباً وحی را مبتنی بر حس و تجربه و عقل دانسته و منکر وقوع اشتباه در آن نیستند، دیدگاهی واقع‌بینانه است و بر صواب بودن آن تأکید دارد.

آن که از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب (۱۴۱/۱)

از طرف دیگر، وی در برخورد با آیات مورد شبهه عصری‌نگری، با ارائه تفسیری متفاوت با دیدگاه مدعیان عصری‌نگری، به تصدیق وجود خارجی این آیات پرداخته و ذهنی بودن آن‌ها را رد کرده است.

به عنوان مثال از جمله شواهد تأثیرپذیری قرآن از محیط عرب جاهلی، پذیرش تأثیر چشم زخم (قلم: ۶۷ / ۵۱-۵۲) است (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳، ص ۲۲۹). در حالی که مولوی، عدم واقع‌نمایی این حقیقت را نفی می‌کند.

که به لغزد کوه از چشم بدان
 یزلقونک از نُبی بر خوان بدان
 احمد چون کوه لغزید از نظر
 در میان راه بی گل بی مطر
 در عجب در ماند کاین لغزش ز چیست
 من نپندارم که این حالت تهی است
 تا بیامد آیت و آگاه کرد
 کان ز چشم بد رسیدت وز نبرد (۷۵۰/۵)

موضوع رجم شیاطین در قرآن (ملک: ۶۷ / ۵، صافات: ۳۷ / ۱۰، حجر: ۱۵ / ۱۸) نیز از مواردی است که برخی آن را از مفاهیم ذهنی عرب عصر نزول دانسته و قائل به تفسیر ناپذیری آن هستند (ر.ک: احسانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۸). اما مولوی با رویگری واقع‌گرایانه به تفسیر این آیات پرداخته و می‌نویسد:

نجم ثاقب گشته حارس دیوران
 که بهل دزدی ز احمد سر ستان (۵۴۰/۳)

و در جای دیگر می‌گوید: «حق تعالی بر آسمان شهب گماشته است تا شیاطین رجیم را مانع می‌شوند از استماع ملائکه» (مولوی، ۱۳۷۸، ص ۷۰).

۴- قاعده‌مندی زبان قرآن

از دیگر مؤلفه‌های بحث زبان قرآن، قاعده‌مندی یا قاعده‌گرایی است؛ محققان زبان قرآن از دو بُعد به این مسئله پرداخته‌اند برخی قاعده‌مندی زبان قرآن را ناظر به شبکه‌ای بودن آن دانسته‌اند به این معنا که زبان قرآن یک شبکه ارتباطی به هم پیوسته است و هر واژه و کلمه در پیوند با سایر اجزای شبکه معنا می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۴ / ایزد خواه، ۱۳۷۹، ص ۹۶). مولوی در مورد این وجه زبان قرآن می‌نویسد:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس
 وز کسی کآتش زده ست اندر هوس (۸۷۲/۵)

علاوه بر این، قاعده‌مندی زبان قرآن به معنای ارتباط میان لفظ و معنا و پیروی از قواعد منطقی محاوره عقلایی و احیاناً قواعد ویژه خود است (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۵). در مباحث قبل، ذیل مؤلفه زبان عرف عام مشخص شد که یکی از مؤلفه‌های زبان قرآن از دیدگاه مولوی، زبان عرف عقلا است و آنچه عقلاً در محاورات خود از آن استفاده می‌کنند در آن به کار رفته است بنابراین، او زبان قرآن را از این حیث قاعده‌مند می‌داند.

اما از دیگر مسائلی که در بحث قاعده‌مندی زبان قرآن، مورد توجه است دیدگاه وی نسبت به تأویل است. در پژوهش‌های انجام شده، تأویلات مولوی به بخش‌های مختلفی مانند: غایت‌شناسانه، موضوع‌شناسانه و فاعل‌شناسانه تقسیم شده‌اند (ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۸۲، صص ۵۱-۴۸) که می‌توان تأویل در سطح معرفت‌شناسانه (ر.ک: واعظ، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶) را نیز به این تقسیم‌بندی اضافه کرد.

در این بین، تأویل غایت‌شناسانه و فاعل‌شناسانه ارتباط مستقیمی با بحث قاعده‌مندی زبان قرآن ندارند اما تأویل در سطح موضوع‌شناسانه را می‌توان به عنوان یکی از قواعد محاوره عقلایی برشمرد چرا که این نوع تأویل از دیدگاه مولوی، به معنای انصراف از معنای حقیقی و حمل کلام بر معنای مجازی است که از اصول عقلا می‌باشد چنانکه می‌نویسد:

زانکه تأویل است واداد عطا چون که بیند او حقیقت را خطا (۱۶۶/۱)

بر این اساس، این نوع تأویل شامل کلامی که در دلالت خود صریح است، نمی‌شود.

آن حقیقت را که باشد از عیان هیچ تأویلی نگنجد در میان (۳۱۵/۲)

کاربرد تأویل موضوع‌شناسانه در جایی است که موضوع از متشابهات باشد (ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

فکر خود را گر کنی تأویل به تا کنی تأویل این نامشبهه (۸۰۳/۵)

بنابراین، تأویلات موضوع‌شناسانه مولوی، از اصول محاوره عقلایی پیروی می‌کنند.

اما وی در تأویل معرفت‌شناسانه قرآن، روشی متفاوت داشته و با خروج از قوانین زبان‌شناختی و چارچوب‌های محاوره عقلایی، با اتکا بر جنبه روان‌شناختی شخصی به تأویل آیات قرآن پرداخته است؛ از این رو، وی تأویل را در سطحی معرفت‌شناسانه به کار می‌گیرد و در پی نظام‌مند ساختن آن نیست (واعظ، ۱۳۹۲، ص ۱۲۲).

به عنوان مثال در تأویل آیه ﴿فَخَذُوا رِبْعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصَرَّهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾ (بقره: ۲/۲۶۰)؛ «چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن‌ها را (پس از ذبح کردن) قطعه قطعه کن (و در هم بیامیز) سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آن‌ها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند!» می‌نویسد:

سر ببر این چار مرغ زنده سرمدی کن خلق ناپاینده را
بط و طاوس است و زاغ است و خروس این مثال چارخلق اندر نفوس

بط حرص است و خروس آن شهوت است جاه چون طاوس و زاغ امنیت است (۷۲۹/۵)

شایان ذکر است که مولوی در تأویلات خود ظاهر کلام را نفی نمی‌کند چنانکه دکتر زرین کوب در این باره می‌نویسد: «تأویل صوفیه آنگونه که در مثنوی انعکاس دارد، شیوه‌ای از تفسیر است که در طی آن ظاهر را در پرده باطن مستور می‌دارند اما نفی نمی‌کنند و باطن را از ورای پرده ظاهر بیرون می‌آورند اما آن را دستاویز نفی ظاهر نمی‌سازند» (زرین کوب، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۸).

قابل توجه آنکه تأویلات معرفت‌شناسانه مولوی نیز بر پایه نوعی از قواعد و اصول هرمنوتیکی ویژه استوار است؛ اما با توجه به آنچه گفته شد معیار در قاعده‌مندی زبان قرآن، اصول محاوره عقلا است. بنابراین، اینگونه تأویلات برخلاف قاعده‌مندی زبان قرآن به معنای مصطلح آن هستند به ویژه آنکه مولوی در هرمنوتیک فلسفی خود از ابزارهایی فراتر از عقل نیز استفاده کرده است (ر.ک: نصری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷). بنابراین، معیار اصلی مولوی، قاعده‌مندی زبان قرآن است، هرچند وی در تأویلات معرفت‌شناسانه خود، رویکردی ساختارشکن دارد.

نتیجه‌گیری

- ۱- زبان قرآن از دیدگاه مولوی، زبانی است تألیفی، متشکل از زبان عرف عام، عرف خاص، زبان تمثیلی، زبان فطری و زبان نمادین معرفت بخش. از دیدگاه وی معیار اصلی فهم قرآن، کمال مخاطب است که به وسیله آن می‌تواند در لایه‌های معانی قرآن نفوذ کند.
- ۲- مولوی زبان قرآن را زبانی معنادار و معرفت‌بخش دانسته، با اشاره به واقع‌نمایی حقایق خارجی، قصص و احکام قرآن، به نفی رویکردهای اسطوره‌ای و عصری‌نگری پرداخته است.
- ۳- مولوی مفردات الفاظ قرآن را موضوع برای حقایق معانی می‌داند. از این رو با استفاده از نظریه روح معنا به تبیین آیات متشابه قرآن پرداخته و با گسترش این نظریه به دیگر آیات، به توسعه معانی و مصادیق آیات قرآن می‌پردازد.
- ۴- از دیدگاه مولوی زبان وحی متناسب با سطح فهم مردم است و اصول محاوره عقلاً مانند استعمال لفظ در معنای مجازی در آن به کار رفته است. بر این اساس، زبان قرآن از دیدگاه وی، زبانی قاعده‌مند است هر چند وی در تأویلات معرفت‌شناسانه خود، روشی متفاوت داشته و با خروج از قوانین زبان‌شناختی و چارچوب‌های محاوره عقلایی، با اتکا بر جنبه روان‌شناختی شخصی به تأویل آیات قرآن می‌پردازد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم

۱. اخوان صراف، زهرا؛ «عرفی بودن زبان قرآن»؛ فصلنامه بینات، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۳.
۲. احسانی، کیوان؛ «بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها درباره آیات رجم شیاطین با شهاب‌ها»؛ پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، شماره ۴، ۱۳۹۵.
۳. ابراهیمی، مهدی؛ «تأویل قرآن در مثنوی»؛ نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ش ۱۸۹، ۱۳۸۲.
۴. جعفری، محمد تقی؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم تفسیر قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۶. خوبی، ابولقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه احیاء آثار آقای خوبی، بی‌تا.
۷. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ «قرآن و زبان نمادین»؛ فصلنامه آموزه‌های قرآنی، ش ۱۲، زمستان ۱۳۸۹.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ قرآن؛ بیروت: دار القلم ۱۴۱۲ ق.
۹. زرین کوب، عبدالحسین؛ سرنی؛ چ ۱۱، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۸۶ ش.
۱۰. —؛ بحر در کوزه؛ تهران: نشر سخن، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. سعیدی روشن، محمد باقر؛ تحلیل زبان قرآن؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. سبزواری، ملا هادی؛ شرح مثنوی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل؛ زبان قرآن (با نگاهی به چالش‌های کلامی تفسیر)؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲ ش.
۱۴. سنگری، محمدرضا؛ «نمادهای قرآنی در مثنوی»؛ آموزش معارف اسلامی، شماره ۳، بهار ۱۳۹۰.
۱۵. شهیدی، جعفر؛ شرح مثنوی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. شاکر، محمدکاظم؛ «جستاری در زبان قرآن»؛ فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۲۴، تابستان ۱۳۸۰.
۱۷. فیاضی، غلامرضا؛ «چیستی معنا»؛ فصلنامه آیین حکمت، سال پنجم ۱۳۹۲.
۱۸. مولوی، جلال الدین بلخی؛ متن کامل مثنوی معنوی؛ تهران: انتشارات پژوهش، ۱۳۷۵ ش.
۱۹. —؛ قیه ما قیه؛ به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. —؛ مجالس سبعه؛ استانبول: بی‌تا، ۱۹۳۷ م.
۲۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ ۱۴۰۳ ق.
۲۲. معرفت، محمد هادی؛ شبهات و ردود حول القرآن الکریم؛ چ ۱، قم: التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۲۳. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با قرآن؛ چ ۱۷، قم: نشر صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۲۴. —؛ مجموعه آثار؛ قم: صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ قرآن شناسی؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۲۶. نقیب زاده، محمد؛ «قصص قرآن در آینه واقع‌نمایی»؛ فصلنامه معرفت، شماره ۱۰۷، آبان ۱۳۸۵.
۲۷. نثری، موسی؛ نثر و شرح مثنوی؛ تهران: انتشارات محمد رمضان، بی‌تا.
۲۸. نصری، عبدالله؛ «مولوی و هرمنوتیک فلسفی»؛ متن پژوهی ادبی، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۴.
۲۹. واعظ، بتول؛ «تاویل‌گرایی در اندیشه مولوی و غزالی»؛ حکمت و فلسفه، سال نهم، تابستان ۱۳۹۲.
۳۰. وکیل زاده، رحیم؛ «احکام فقهی در آینه مثنوی مولوی»؛ نشریه زبان و ادب فارسی دانشگاه تبریز، شماره ۲۲۰، زمستان ۱۳۸۹.

