

زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی

محمدحسن قردان قراملکی*

چکیده

مقاله ذیل به تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر زبان دین (قرآن) می‌پردازد. نویسنده پیش از بررسی زوایای گوناگون نظریه علامه، به دیدگاه‌های مختلف در تفسیر زبان دین اشاره کرده است که عبارتند از:

۱. غیرشناختاری؛ ۲. زبان عرفی؛ ۳. زبان تمثیلی؛ ۴. زبان نمادین؛ ۵. زبان اسطوره‌ای؛ ۶. زبان اخلاقی؛ ۷. زبان تأویل و رمز؛ ۸. پوستش و تمجید؛ ۹. زبان خاص؛ ۱۰. زبان تلفیقی؛ ۱۱. چند ساختی.

علامه، نظریه خود را به صورت شفاف و مبسوط تبیین نکرده است تا از دیگر آرا تفکیک شود. نویسنده با فحص در آثار گوناگون وی، نظریه‌اش را «زبان عرفی خاص» استنباط می‌کند که تفسیر و شناخت آن بر اساس پارامترهای عرفی انجام می‌گیرد؛ اما زبان قرآن، با زبان عرفی تفاوت‌هایی دارد که مهم‌ترین آن دینی و نزول آن از عالم بسیط و مجرّد است.

در عین حال، علامه کاربرد انواع مختلف زبان مانند تمثیلی و اسطوره‌ای را در بعض آیات می‌پذیرد و در بعض آیات، تفسیر اسطوره‌ای و تمثیلی را که از سوی بعض معاصران اهل تسنن و تشیع طرح می‌شود بر نمی‌تابد که در متن مقاله بدان اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: زبان عرفی، زبان تمثیلی، زبان نمادین، زبان اسطوره‌ای، زبان رمزی، زبان خاص، زبان تلفیقی، زبان دین، تشابهات، تأویلات و محکّمات.

مقدمه

عالمان منطق و فلسفه، به‌طور معمول، انسان را به «حیوان ناطق» تعریف می‌کنند. این که مقصود از نطق، قوه عاقله و مفکره انسان است یا غیر آن، خود موضع دیگری را می‌طلبد؛ اما گویا نطق به معنای سخن گفتن و اظهار خواسته‌های قلبی خود با توسل به ابزار زبان و الفاظ در میان موجودات، از ویژگی‌های انسانی به‌شمار می‌آید؛

چنان که آیه ذیل، در مقام احصا و بیان الطاف نعمت‌های الهی در حق انسانی، بر آموزش بیان و نطق تأکید می‌کند: «و علمه الیّان»^۱.

قالب بیان و نطق در برابر معانی و خواسته‌هایی که انسان به ابراز آن‌ها نیاز دارد، بسیار کوچک و محدود است؛ بدین سبب از همان روزگار پیدایش زبان، انسان وادار شد به گسترش آن بپردازد و برای همین منظور، اختراع الفاظ مشترک لفظی و معنوی، مجاز، استعاره، کنایه و دیگر راهبردها رشد یافت.

استفاده از راهبردهای لفظی و ادبی هر چند سبب آزادی بیش‌تر متکلم یا نویسنده در ابراز مقصود و نیت خود شد، همین توسعه و نوعی پلورالیسم لفظی، خود عامل محدودیت برای شنونده یا خواننده شده است؛ چرا که احتمال استفاده متکلم و نویسنده از معانی گوناگون یک واژه یا گزاره، شنونده و خواننده را در شناخت و فهمیدن مقصود واقعی متکلم، دچار تنگنا و محدودیت می‌کند.

از این‌جا اهمیّت مباحث ادبی و زبان‌شناسی روشن می‌شود که همین اهمیّت و حفظ غایت وضع زبان، اهل لغت و ادب را برانگیخته است که به تنسیق و تدوین قواعد و اصول زبانی و دستوری بپردازند.

با تکامل و تحوّل دانش بشری، علم زبان‌شناسی و در رأس آن «هرمنوتیک» در فلسفه مغرب زمین رشد کرد و نضج گرفت که به سبب آن، برای فهمیدن مقصود متکلم و نویسنده، افزون بر قواعد رایج زبانی، باید از یک سری اصول خارج از قلمرو زبان، مانند نیت و پیش‌فرض‌ها و

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

□ تاریخ دریافت: ۸۱/۴/۲ □ تاریخ تأیید: ۸۱/۵/۱۴



پیشگفته، به‌ویژه در کلام مسیحیت نمی‌پردازیم و فقط پیش از بررسی موضع علامه طباطبایی، در خصوص دیدگاه‌های گوناگون در تفسیر زبان دین اشاراتی خواهیم داشت.

۱. غیرشناختاری

نخستین تفسیر زبان دین را از تفسیر مخالفان دین و تجربه‌گرایان آغاز می‌کنیم. فیلسوفان تجربه‌گرا (امپریسم)، ملاک حقیقت را همان وجود خارجی و تجربه قرار دادند و منکر واقعیت‌های فراطبیعی و تجربی شدند. پوزیتیویسم منطقی با تکیه بر فلسفه امپریسم، ملاک معنا داری گزاره‌ها و صدق و کذب آن‌ها را تجربه‌پذیری گزاره‌ها قرار داد؛ بدین جهت، گزاره‌های دینی را که تجربه‌ناپذیر بودند، مهمل و فاقد معنا تفسیر معرفی کرد.^۲ در صفحات آینده اشاره خواهد شد که اصل ادعای پیشین در دین پذیرفتنی نیست؛ اما نظریه رقیب‌تر آن مانند عدم حجیت ظواهر قرآن (نظریه اخباری‌ها) و همچنین غیرشناختاری حروف مقطعه قرآن، قابل بحث است.

۲. زبان عرفی

با سابقه و معروف‌ترین دیدگاه، رهیافت «عرفی» و به عبارت دقیق‌تر «عقلایی» از زبان دین است. این دیدگاه بر این باور است که زبان ادیان آسمانی با زبان رایج عصر نزول خود تطابق دارد. فرستنده دین، زبان دین را بر اساس اصول و قواعد رایج زبان مخاطبان و فرهنگ زمانه نازل کرده که نتیجه آن، شناختاری و قابل فهم بودن زبان دین برای عموم مردم و عرف است. به دیگر سخن، دین در عرضه آموزه‌های خود، زبان رایج عرف و اصول عقلایی را رعایت کرده و برخلاف آن عمل نکرده و زبان خاصی را

روحیات متکلم، زمان و فرهنگ عصر سخن، آگاهی یافت. مطالب پیشین ما را به این نکته رهنمون می‌کند که فهمیدن معنا و مقصود ازگان یا گزاره زبان عرفی و متداول مردم، نیازمند مقدماتی است که بدون آن مقدمات دستیابی به مطلوب امکان‌ناپذیر خواهد بود و چه بسا نیز در تعیین معنای واقعی، از سوی متکلم و شنونده یا مؤلف و خواننده مناقشاتی بروز کند.

حال اگر با زبان غیرعرفی مواجه شویم، چگونه باید به تفسیر آن پردازیم؟

اشاره‌ای به دیدگاه‌ها در تفسیر زبان دین

«زبان دین»، یکی از زبان‌های فراعرفی است که در قالب الفاظ، به بیان آموزه‌های دین از سوی خداوند به‌وسیله پیغمبر می‌پردازد که معروف‌ترین آن‌ها سه کتاب آسمانی تورات، انجیل و قرآن مجید است. ما در این مقال، به تحلیل علل و انگیزه‌های طرح مسأله زبان دین در سه آیین

پی‌نیفکنده است.

برخی از معاصران مانند آیت‌الله خویی^۳، و دیگران^۴ از این دیدگاه جانبداری کردند.

۳. زبان تمثیلی

تفسیر پیشین زبان دین از جمله صفات و گزاره‌هایی را که از خداوند خبر می‌دهند، مانند دلالت و معانی که در غیر خداوند به کار می‌رود، معنا و تفسیر می‌کرد؛ برای مثال، کاربرد خیر و محبت در انسان و خداوند را مترادف و یک‌سان به صورت اشتراک معنوی وصف می‌کرد. در برابر این تفسیر، دیدگاه معطله قرار دارد که معتقد است انسان از درک و شناخت معانی واژگان و گزاره‌های منسوب به خداوند ناتوان است و به اصطلاح، اطلاق واژگانی مانند محبت و خیر بر انسان و خداوند نه به نحو اشتراک معنوی که به نحو اشتراک لفظی است که معنای آن در انسان روشن و در خداوند مبهم است.

دیدگاه زبان تمثیلی، دیدگاه اعتدالی بین دو نظریه پیشین است. حمل صفات ثبوتی مانند عدالت و علم بر خداوند را نه از قبیل اشتراک معنوی و مترادف با انسان می‌داند و نه معتقد به عدم فهم و شناخت معنای مزبور است؛ بلکه اعتقاد دارد که به دلیل وجود شباهت‌هایی بین انسان و خداوند، اطلاق صفات ثبوتی بر خداوند به نحو تمثیل مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ به طور مثال، وجود صفت وفاداری در سگ و انسان و اطلاق وصف وفاداری بر سگ به نحو تمثیل است که بر شباهت انسان و حیوان در صفت وفاداری دلالت می‌کند.

توماس آکویناس (۱۲۲۴ - ۱۲۷۴ م) از مبتکران نخستین دیدگاه پیشین است.^۵

۴. زبان نمادین

نماد در اصطلاح به معنای نشانه و حکایت از معنای ماورای خود است با این تفاوت که نشانه، مانند علایم راهنمایی به نحو اعتباری و قراردادی بر ورای خود دلالت می‌کند؛ اما نماد بر حسب نوع دلالت طبیعی (وجدان فردی یا جمعی)، ورای خود را حکایت می‌کند. مقصود از زبان نمادین این است که زبان و واژگان و گزاره‌های آن بر معنای مطابقی خود دلالت نمی‌کند؛ بلکه مقصود، معنای ماورای آن است؛ برای مثال، دلالت «دهانه رود» و «دل شب» بر مدخل ورودی رود و نصف شب، نمادین است که اصلاً معنای مطابقی آن‌ها منظور نشده است. همچنین این آیه کتاب مقدس که «خداوند، شبان من است». مقصود از

شبان، پناهگاه و پشتیبان است.

پل تیلیش (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵ م) از طراحان اصلی این دیدگاه در مغرب زمین است. او معتقد بود که به دلیل نامتناهی بودن خداوند، معانی و دلالت واژگان و گزاره‌ها حقیقی نخواهد بود؛ بلکه نمادین و استعاره‌ای است و گرنه لازم می‌آید که خداوند در عرض موجودات دیگر قرار گیرد؛ در حالی که ورای موجودات است؛ بلکه اساس وجود است؛^۶ از این رو تیلیش فقط به یک گزاره دینی حقیقی و غیرنمادین اعتقاد دارد و آن گزاره بر هستی خداوند ناظر است.^۷

لازمه دیدگاه پیشین این است که زبان دینی از تبیین خداوند و اضلاع وجودی، صفاتی و افعالی آن ناتوان است که نوعی نظریه تعطیل به‌شمار می‌رود. پرسش از صدق و کذب حقیقی گزاره‌های دینی، پرسشی کاملاً نابجا است؛ چرا که آن‌ها در مقام بیان و دلالت حقیقی بر مدعیات خود نیستند. تیلیش یگانه کارکرد زبان نمادین را نه معرفت بخشی، بلکه امکان تجربه مواجهه با خداوند وصف می‌کرد.^۸

۵. زبان اسطوره‌ای

زبان اسطوره‌ای در حقیقت شاخه‌ای از زبان نمادین است که ارست کاسیرر آن را ترویج داده است.^۹ کاسیرر معتقد است:

هیچ پدیده طبیعی و هیچ پدیده‌ای مربوط به حیات انسان پیدا نمی‌کند که قابل تفسیر به وسیله اساطیر نباشد و چنین تفسیری را طلب نکند.^{۱۰}

وی بر این اساس، گزاره‌های دینی را اسطوره و خیال پردازهای اقوام بدوی می‌داند که آنان بر اساس تخیلات ذهنی خود به اختراع گزاره‌های دینی می‌پرداختند.

۶. زبان اخلاقی و توصیه‌ای

دیدگاه دیگر، زبان دین را زبان موعظه و اخلاق تفسیر می‌کند به این معنا که دین و گزاره‌های آن، نه درصدد بیان واقعیات است تا بحث صدق و کذب مطرح شود؛ بلکه گزاره‌های دینی مخاطبان خود را به یک سری اصول اخلاقی و ارزشی در شیوه زندگی دعوت و سفارش می‌کند. بریث ویت^{۱۱} از طرفداران این دیدگاه معتقد است که گزاره‌های مانند «خداوند حب است»، نه از وجود وصف حب در خداوند حکایت می‌کند؛ بلکه بر «قصد گوینده برای پیروی کردن از نوعی روش زندگی توأم با محبت»

دلالت دارد.^{۱۲}

۱۱. چند ساحتی

برخی از اندیشه‌وران اسلامی، زبان دین به‌ویژه زبان قرآن را دارنده معانی و حقایق گوناگون و در طول هم دیگر وصف می‌کنند که در اصطلاح، ظاهر و بطن قرآن نامیده می‌شود و در این خصوص، روایاتی نیز وارد شده است. اکثر قریب به اتفاق عالمان اسلامی، اعم از مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان، زبان قرآن را دارای ساحت‌های متنوعی می‌دانند که ظواهر آن قابل فهم برای مردم عادی است و بواطن آن را جز اندکی نمی‌دانند؛ متنها هر طیف از عالمان، آگاهی از ساحت باطنی قرآن را به خودشان نسبت می‌دهند. امام خمینی در این باره می‌فرماید:

این کتاب و این سفره گسترده در شرق و غرب و از زمان وحی تا قیامت کتابی است که تمام بشر، عامی، عالم، فیلسوف، عارف، فقیه، همه از او استفاده می‌کنند.^{۱۶} علوم قرآن و حدیث را همه کس نمی‌تواند بفهمد و برای همه کس هم نیامده است؛ بلکه بعضی از آن‌ها رمز است میان گوینده و یک دسته خاصی.^{۱۷}

دیدگاه علامه طباطبایی

تا این‌جا به یازده تفسیر گوناگون زبان دین اشاره شد. در این قسمت، درصدد یافتن نظریه علامه و تقریر و تحلیل آن برمی‌آیم. موضع علامه در ذیل دیدگاه‌های ذیل قابل تدوین و بررسی است.

۱. نظریه غیرشناختاری

سنستی غیرشناختاری انگاری اصل زبان یا حصر آن در گزاره‌های تجربی با افول پوزیتیویسم منطقی، امروزه روشن شده است که با مبانی و مسلمات ادیان آسمانی نیز متعارض است و توضیح آن در صفحات آینده خواهد آمد؛ اما برخی از اندیشه‌وران و حتی مفسران اهل سنت معاصر با تأثر از رواج مادی‌گرایی در علوم و پوزیتیویسم منطقی، به نوعی خواستند، زبان قرآن در عرصه فراماده را به ماده و طبیعت تنزل داده، مطابق علوم تجربی روز تفسیر کنند.

علامه در نقد آن به این نکته اشاره می‌کند که رهیافت پیشین نه تفسیر که تحمیل و تطبیق بر زبان قرآن است که با آیات قرآن سازگار نیست.^{۱۸} توضیح بیش‌تر آن، در صفحات آینده خواهد آمد.

باری، نظریه «اخبارگرایی» را می‌توان نظریه رقیق و

۷. زبان پرستش و تمجید

دیدگاه دیگر بر این باور است که زبان دین بر اظهار عبودیت و پرستش انسان متدین دلالت می‌کند و در آن، معبود به صورت‌های گوناگون ستایش می‌شود و بر معنای خارجی دلالتی نمی‌کند و به اصطلاح، توصیفی نیست.

۸. زبان تأویل و رمزی

برخی از عارفان (صوفیه) و فرقه باطنیه، همه آیات قرآن حتی ظواهر آن را در معنای باطنی و غیرظاهری تفسیر و تأویل کرده‌اند و معتقدند که ظواهر آیات، مقصود اصلی قرآن نیست؛ بلکه هر آیه‌ای، معنای اشاره‌ای و رمزی دارد که عالمان ظاهرگرا از آن بی‌اطلاعند.

تفسیر حرفی و حسابی و از روی مسائل نجومی، از مظاهر رهیافت‌های پیشین است. مستند دیدگاه پیشگفته، بعضی روایات اهل بیت است که در آن‌ها بعضی حروف قرآن را مشیر بر معنای خاصی تفسیر کردند؛ چنان‌که از امام علی علیه السلام روایت شده است:

و ما من حرف الا و هو اسم من اسماء الله عزوجل.^{۱۳}

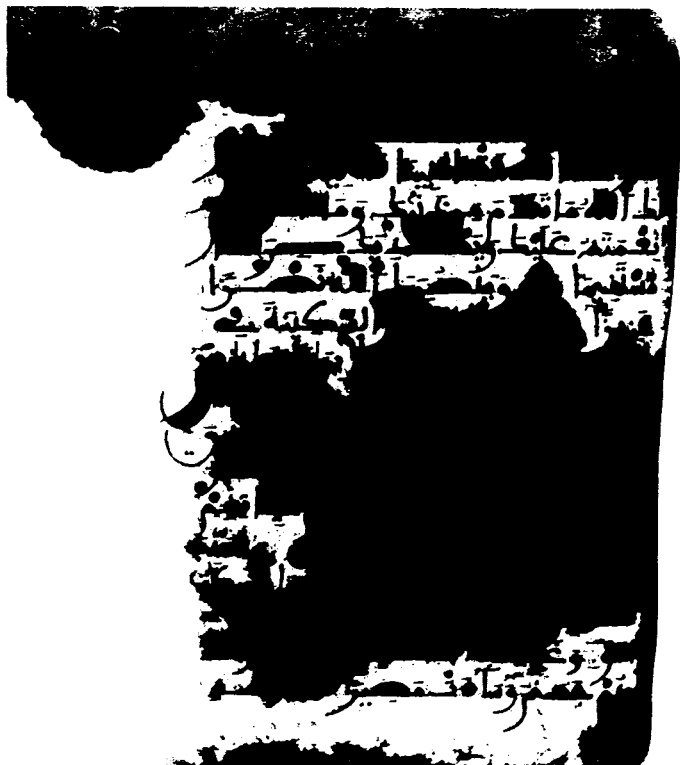
۹. زبان تلفیقی

برخی از اندیشه‌وران با تأمل در دیدگاه‌های گوناگون و قرآن کریم به این رهیافت رسیدند که زبان قرآن، از زبان‌های مختلف ترکیب یافته است. به این صورت، در بعضی آیات، زبان حقیقت و شناختاری، و در بعض آیات دیگر، زبان تمثیل، استعاره، کنایه، اخلاق و رمز به کار رفته است.^{۱۴}

۱۰. زبان خاص

دیدگاه دیگر بر این باور است که زبان دین، با زبان‌ها و اسلوب‌های رایج زبانی مغایر است که برای شناخت آن باید از شیوه خاص آن استفاده کرد. این که عامل خاص بودن زبان قرآن چیست، طرفداران دیدگاه پیشین جهات گوناگونی را ذکر می‌کنند؛ برای مثال، زبان آسمانی و فوق بشری بودن، اشتغال بر آموزه‌های غیبی، و نزول تدریجی. یکی از معاصران می‌گوید:

قرآن کریم در افاده تعالیم عالیّه خود، طریقه مخصوص به خود را دارد. قرآن در بیانات شافیه و کافیه خود، روشی را اتخاذ کرده جدا از روش‌های معمولی که انسان‌ها در مقام محاوره اتخاذ می‌کنند.^{۱۵}



حجّیت ظواهر آن قابل جمع نیست:

و لم یندب الا الی التدبیر فی آیاته، النور یستتیر بنور
غیره؟! وما شأن الهدی یهدی بهدایة سواه! و کیف یتبین
ما هو تبیان کل شیء بشیء دون نفسه؟!^{۲۲}

نظریه نامعنناداری می تواند در تفسیر حروف مقطعه
قرآن مطرح شود که در تفسیر آن، بیش از ده دیدگاه وجود
دارد و علامه آن را «رمز» بین خدا و رسولش تفسیر
می کند^{۲۳} که توضیح آن مجال دیگری را می طلبد.

۲. نظریه زبان عرفی

ظواهر بعض عبارات علامه، زبان دین به ویژه قرآن را زبان
عرف عقلا وصف می کند با تأمل روشن می شود حکم
پیشین کلی نیست؛ بلکه مقیداتی دارد که بدانها اشاره
خواهد شد.

علامه با استناد به آیه شریفه «أفلا یتدبرون» می نویسد:

ان القرآن مما یناله الفهم العادی،^{۲۴}

وی تأکید می کند که مخاطبه خداوند با مردم، با زبان
خودشان و مطابق اصول و قوانین جاری بوده است:

ان الله تکلم مع الناس فی دعوتهم و ارشادهم بلسان
انفسهم و جری بلسان انفسهم و جری فی مخاطباته ایاهم
و بیاناته لهم مجری العقول الاجتماعیة و تمسک
بالاصول و القوانين الدائرة فی عالم العبودیة و المولویة
فعدّ نفسه مولی و الناس عبیداً و الانبیاء رسلاً الیهم.^{۲۵}
ان القرآن یدکر صراحة انه انما یخاطب الناس و یکلمهم
ببیان ما یقرب من افق عقولهم.^{۲۶}

علامه با استناد به آیه شریفه «و ما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه»، برانگیختن پیغمبر هم زبان قوم خود را تکلم
پیغمبر با زبان عادی مخاطبان خود تفسیر می کند؛ هر چند
قومیت و زبان مادری پیغمبر با مخاطبان خود مغایر باشد؛
چنان که حضرت لوط از میان قوم خویش که سریانی زبان
بودند، به منطقه مؤتفکات مهاجرت می کند که به عبری
سخن می گفتند.

و المراد بارسال الرسول بلسان قومه ارساله بلسان القوم
الذین کان یعیش فیهم و یخالطهم و یعاشرهم و لیس
المراد به الارسال بلسان القوم الذین هونهم نسباً لانه
سبحانه یصرح بمهاجرة لوط من کلدۀ و هم سریانیة
اللسان الی المؤتفکات و هم عبرانیون ... ارسلهم باللسان
العادی الذی کانوا یکالمون قومهم و یحاورونهم به لیبینوا

نازله دیدگاه پیشین تفسیر کرد؛ زیرا تأکید دارد که معانی و
ظواهر قرآن برای مخاطبان و خوانندگان قابل فهم و
شناخت نیست و در نتیجه، حجّت و قابل احتجاج نخواهد
بود، مگر این که ظاهر آیه ای را روایتی از معصومان تأیید
کند.^{۱۹} آیه ذیل، یکی از مبانی مهم دیدگاه اخباری است:

مِنْهُ آيَاتٌ مُّخْتَمَاتٌ هُنَّ أَمْ الْكِتَابِ وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا
الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِيهِ
أَعْلَمُونَ.^{۲۰}

آنان هر گونه تفسیر و تمسک به ظواهر آیه را تأویل
قرآن می دانند که تنها راسخون یعنی معصومان صلاحیت
آن را دارند.

علامه، دیدگاه پیشین را تخطئه عقل می داند که
خداوند، حجّیت آن را باطل نکرده است؛ چرا که اصل
وجود خداوند و نبوت و قرآن با عقل ثابت می شود:

فقد اخطأوا فی ذلك فان الله سبحانه لم يبطل حجة العقل
فی کتابه و کیف یعقل ذلك و حجیته انما تثبت به؟!^{۲۱}

افزون بر آن که مشرب پیشین با خود قرآن ناسازگار
است. قرآن خود به تدبیر آیات الهی می خواند و خودش
را نور و هادی، تبیان هر شیء وصف می کند که با عدم

علامه در آثار فارسی خود نیز به عرفی و قابل فهم بودن قرآن تأکید داشت:

قرآن مجید ... تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است.^{۲۸} قرآن در بیانات خود، همه مردم را ظرف خطاب قرار داده، گاهی بی آن که حجّتی به گفته خود اقامه کند، بلکه به مجرّد اتکا به فرمانروایی خدایی خود، به پذیرفتن اصول اعتقادی مانند توحید، نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آن‌ها امر می‌کند و در برخی از اعمال نیمه می‌نماید، و اگر این بیانات لفظی را حجّت نمی‌داد، هرگز از مردم پذیرش و فرمان‌برداری آن‌ها را نمی‌خواست.^{۲۹}

علامه به این نکته ظریف اشاره می‌کند که زبان قرآن به دور از شیوه لغز و معما است و الفاظ و گزاره‌های آن به‌طور کامل معانی خود را مکشوف می‌کنند.

آنچه پس از تدبیر کافی در آیات قرآنی و احادیث اهل بیت به‌دست می‌آید، این است که قرآن کریم در لهجه شیرین و بیان روشن و رسای خود، هرگز شیوه لغز و معما پیش نگرفته و مطالبی را جز با قالب لفظی خودش به مردم القا نکرده است.^{۳۰} قرآن کریم که مأخذ اساسی تفکر مذهبی اسلام است، به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان خود حجّیت و اعتبار داده است.^{۳۱}

وی در جای دیگر خاطرنشان می‌سازد که زبان قرآن را باید از خود قرآن و نه خارج آن شناخت و فهمید، و دلیل خارجی هم برخلاف آن وجود ندارد.

قرآن مجید که از سنخ کلام است، مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی‌اش فهمیده می‌شود.^{۳۲}

تفاوت‌ها و خصوصیات زبان قرآن و زبان عرفی

مطالب پیشین علامه بر حسب ظاهر بر این نکته دلالت می‌کرد که زبان قرآن، همان زبان عرف و مخاطبان است که شناخت و فهم آن، همگانی و سهل است و به معنوی خاص نیاز ندارد؛ اما در ادامه مطلب خویش، زبان قرآن را از اذهان عمومی و فهم عرفی فراتر می‌داند که به ادله آن اشاره می‌شود.

۱. اشتغال قرآن بر حقایق فرامادی: نخستین دلیل

علامه، اشتغال قرآن بر حقایق فراحسی و مادی است که آن معانی را نمی‌توان در قالب زبان و الفاظ تبیین و گزارش کرد:

این کتاب مقدّس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت، آزاد، و از مرحله حسّ و محسوس، بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که محصول زندگی مادی ما است، بسی وسیع‌تر می‌باشند. این حقایق و معنویات به حسب حقیقت، در قالب بیان لفظی نمی‌گنجد. تنها کاری که از ساحت غیب شده، این است که با این الفاظ به جهان بشریت هشیاری داده شده.^{۳۳}

او در موضع دیگر، بخشی از معارف قرآن، بلکه دیگر کتاب‌های آسمانی را معارف عالی وصف می‌کند که از حکم حسّ و ماده فراتر است که تفسیر متبادر عرف عام از آن، تفسیر مادی است.

فان المعارف التي يلقها القران على قسمين: فمنها معارف عالية خارجة عن حكم الحسن و المادة و الإفهام العادية لا تلبث دون ان تردد فيما بين الحكم الجسماني الحسّي و بين غيره كقوله تعالى «انّ ربك لبالمرصاد»، (نجر، ۱۴) و قوله تعالى: «و جاء ريك» (نجر، ۲۲) فيتبادر منها الى الذهن المستأنس بالمحسوس من الاحكام معان هي من اوصاف الاجسام و خواصها. ... ذلك لا يختص بالقرآن الكريم بل يوجد في غيره من الكتب السماوية.^{۳۴}

۲. قرآن لفظی، مثل قرآن مجرّد و بسیط:^{۳۵} از دیدگاه عارفان و حکیمان متألّه مانند علامه، قرآن مراتب و وجودهای گوناگون دارد. نازل‌ترین آن، همان قرآن لفظی است که بنا به نظریه مشهور به وسیله جبرئیل به پیامبر اسلام در قالب گفتار و زبان وحی شده است؛ اما قرآن، پیش از نزول، وجود بسیط و جمعی در عالم غیب داشته که بر حقایق عالی و مجرّدی مشتمل است که شناخت آن، از قلمرو بشری خارج است و فقط پیامبر اسلام از کنه آن آگاهی دارد. حضرت جبرئیل برای شناسایی، آن را در قالب گفتار و زبان به پیامبر (ص) وحی کرد تا مردم در پرتو تعلیم و تربیت حضرت، شمه‌ای از حقایق آن آگاه شوند؛ البته نکته اساسی در امکان گنج‌نیدن و انتقال آن در قالب گفتار و زبان است. به عبارت دیگر، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زبان و الفاظ، قدرت انتقال و تحمّل حمل حقایق پیشین را دارند یا نه؟

علامه همچون دیگر عارفان بر این اعتقاد است که

افزون بر محدودیت خود مخاطبان، الفاظ و گفتار، چنین مسؤلیتی را بر نمی‌تابد و فقط می‌تواند به صورت محدود، بعضی ابعاد آن حقایق را نشان دهد و در حقیقت، زبان قرآن در مقایسه با حقایق غیبیه، نقش مثل و تمثیل را ایفا می‌کند.

ان هذا المعنى اعنى كون القرآن فى مرتبة التنزيل بالنسبة الى الكتاب المبين - و نحن نسميه بحقيقة الكتاب - بمنزلة اللباس من المتلبس و بمنزلة المثال من الحقيقة و بمنزلة المثل من الغرض المقصود بالكلام.^{۳۶}

وی در جای دیگر می‌نویسد:

بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند، جنبه مثل به خود می‌گیرند؛ یعنی نسبت به معارف الهیه که از سطح افهام عادی به بس بلندتر و بالاتر می‌باشد، مثل‌هایی هستند که برای نزدیک کردن معارف نامبرده به افهام زده شده‌اند.^{۳۷}

علامه آن‌گاه به دو آیه ذیل استناد می‌کنند:

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا.^{۳۸}
وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ.^{۳۹}

شاید این توهم پیش آید که اشتغال قرآن بر مثل‌هایی مشخص، بر مثل بودن کل قرآن دلیل نمی‌شود. علامه در پاسخ این توهم به اطلاق آیات پیشگفته تمسک می‌کند و می‌گوید:

قرآن مجید، امثال بسیار ذکر می‌کند؛ ولی آیات بالا و آنچه در این مضمون است، مطلق می‌باشند و در نتیجه باید گفت: همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالی‌ه که مقاصد حقیقی قرآنند، امثال می‌باشند.^{۴۰}

۳. اشتغال قرآن بر متشابهات و تأویلات: وصف زبان کل قرآن به زبان تمثیلی، در مقایسه با قرآن حقیقی بود؛ اما همین قرآن ظاهری و بدون مقایسه با قرآن حقیقی، آیات متشابهی دارد که به تفسیر و روشنگری نیازمند، و مورد تصریح خود قرآن است.^{۴۱}

مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.

تعریف متشابه، یکی از مباحث مهم و اختلافی تفسیری است؛ چنان‌که علامه، شانزده تفسیر گوناگون از

تعریف متشابه گزارش کرده، به نقد آن‌ها می‌پردازد و درباره تعریف مشهور متشابه و نقد آن می‌نویسد:

پیش‌مفسرین از صدر اول تا کنون... آیات متشابه آیتی هستند که ظاهرشان مراد نیست و مراد واقعی آن‌ها را که تأویل آن‌ها است، جز خدا نداند و بشر [را] راهی به آن نیست....

این قول با این‌که عملاً میان اکثر مفسرین دائر و مورد اعتماد است، از جهت متن آیه کریمه «منه آیات محکمات» و به اسلوب دلالت سایر آیات قرآنی انطباق ندارد؛ زیرا اولاً در قرآن کریم آیتی به این وصف که برای تشخیص مدلولش به هیچ وجه راهی نباشد، سراغ نداریم. گذشته از این که قرآن مجید خود را با صفاتی مانند نور و هادی و بیان توصیف می‌کند که هرگز با گنگ بودن آياتش از بیان مراد واقعی خود سازش ندارد.^{۴۲}

علامه، معنای برگزیده خود از متشابه را اجمال نه در ناحیه معنای لفظی، بلکه اجمال در معنای مراد واقعی آیه و تنافی آن با آیات دیگر، تعریف می‌کند.

ان المراد بالمتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها بل يتردد بين معنى و معنى حتى يرجع الى محكمات الكتاب فتعين هي معناها و تبيتها بياناً فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة والآية المحكمة محكمة بنفسها.^{۴۳}

وی علت تشابه بعضی آیات را معارف فراحسی، نزول تدریجی و وجود ناسخ، مقید و مخصص ذکر می‌کند.^{۴۴}

۴. عدم شناخت ژرفای قرآن: علامه، دلیل دیگر فراتر بودن قرآن را ابتلاى اذهان عرفی به آلودگی‌های مادی و هوس‌ها ذکر می‌کند که سبب می‌شود اذهان بشری، از نیل به ژرفا و اعماق مفاهیم عالی قرآن در مانده شوند.

و بالجمله فان المتدبر فى الايات القرآنية لا يجد مناصا عن الاعتراف بدلالاتها عن كون هذا القرآن المنزل على النبي تدريجاً متكناً على حقيقة تعالیه عن ان تدركها ابصار العقول العامة أو تناولها ایدی الأفكار المستلوثة بالذوات الهوسات و قدورات المادة.^{۴۵}

۵. عدم کفایت فهم و قواعد عرفی در تفسیر زبان قرآن: مطالب پیشین یعنی فراتر از فهم عرفی بودن قرآن و اشتغال آن بر متشابهات و تمثیلی بودن قرآن در مقایسه با قرآن عقلی، ما را به این رهیافت رهنمون می‌سازد که در تفسیر زبان قرآن نباید به فهم عرفی و قواعد رایج زبانی و عقلایی بسنده کرد؛ بلکه زبان قرآن، افزون بر لحاظ فهم عرفی و

قواعد آن، به شیوه دیگری نیاز دارد که مراجعه به آیات دیگر قرآن و تفسیر آیه متشابه از طریق خود قرآن است. این که چرا نباید در تفسیر زبان قرآن به فهم عادی بسنده کرد، دلیل آن به اشتغال قرآن بر مطالب فرامادی و انس افهام عرفی بر مادیات برمی گردد؛ چنانکه علامه می نویسد:

ان الاتكاء والاعتماد علی الأتس والعادة فی فهم معانی الایات یشوش المقاصد منها و یختل به امرالفهم كقولہ تعالی، «و لیس كمثلہ شیء...» و هذا هو الذی دعی الناس ان لا یقتصروا علی الفهم العادی و المصداق المأنوس به الذهن فی فهم معانی الآیات. ۴۶

از منظر علامه، بسندگی به فهم عرفی و عدم توجه به آیات دیگر، سبب ظهور تفسیر «به رأی» می شود که در روایات از آن نهی شده است. وی مصداق بارز تفسیر به رأی را بسنده کردن به فهم و قواعد عرفی و بی نیازی از دیگر آیات می داند.

التفسیر برأیه تفید معنی الاختصاص و الانفراد و الاستقلال بان یستقل المفسر من تفسیر القرآن بما عنده من الاسباب فی فهم الکلام العربی فقیس کلامه تعالی بکلام الناس. ۴۷

۶. جزمیت زبان قرآن: زبان قرآن به دلیل نشأت گرفتن آن از مقام غیب و عالم مطلق، صادق و مطابق واقع است؛ اما زبان عرفی به دلیل محدودیت ذهن انسانی در علم و همچنین خطا در مقام نقل آن، احتمال عدم صدقش وجود دارد. علامه در این باره می گوید:

انسان، اساس کلام را بر معانی و مفاهیمی می گذارد که با عقل خود درک کرده است، و از سویی آنچه که برای او قابل تعقل و درک است، با فهم اکتسابی درک می شود؛ فهمی که از حیات اجتماعی و سرشت اجتماعی وی منشأ یافته است که اساس آن بر قیاس است؛ به همین دلیل، راه تسامح و تساهل در ذهن انسان باز می شود. این است که گاه واژه «کثیر» را به جای «همه» می گذارند و «غالباً» را به جای «همیشه»، همه چیزهای نادر و کمیاب را به امور معدوم ملحق می کنند. این حال کلام انسان است؛ اما کلام خداوند سبحان، از این کاستی به دور است. دانش او بر همه چیزها احاطه دارد. ۴۸

۷. تغایر بعضی مصطلحات قرآنی با عرفی: زبان قرآن، بعضی مفاهیم و مصطلحاتی را در بر دارد که با فهم عرفی متغایر است. که به بعضی اشاره می شود.

واژه قلب در قرآن بیش تر در معانی نفس و روح انسانی بر خلاف معنای عرفی آن (قلب صنوبری) به کار می رود. ۴۹ کتاب در زبان عرفی، کتاب عرفی (مکتوب) است؛ اما در اصطلاح قرآنی، بیش تر در معانی حکم واجب و هر چیزی که غیر قابل نقض باشد، استعمال شده است. ۵۰

اذن در لغت به معنای اعلام و اجازه است؛ اما وقتی در قرآن به خدا نسبت داده شود، به معنای تقدیر و تدبیر الهی است. ۵۱

۸. فهم قرآن با قرآن: پیش تر بیان شد که زبان قرآن هر چند بر اصول و قواعد عرفی نازل شده موافق است، قواعد عرفی در تفسیر آن کفایت نمی کند؛ اما این که زبان قرآن را چگونه باید شناخت، علامه برخلاف اخباریان، معتقد است که خود قرآن، آیات مجمل خود را تفسیر می کند و در رفع ابهام آن، خود قرآن کافی است.

فالحق ان الطريق الی فهم القرآن الکریم غیر مسدود و ان البیان الالهی و الذکر الحکیم بنفسه هو الطريق الهادی الی نفسه ای انه لا یحتاج فی تبیین مقاصده الی طریق فکیف یتصور أن یكون الکتاب الذی عرفه تعالی بانه هدی و انه نور و انه تبیان لكل شیء مفتقراً الی هاد غیره و مستتیر بنور غیره و مبینا بامر غیره؟! ۵۲

علامه با اشاره به آیه «أفلا یتدبرون» می گوید:

تصرح القول بان القرآن تکفی بعض آیاته لدفع المشکلة عن بعضها الآخر و یکشف جزء منه عما اشتهه علی بعض الأفهام من حال جزء آخر. ۵۳

او در موضع دیگر می نویسد:

در قرآن کریم، آیاتی به این وصف که برای تشخیص مدلولش به هیچ وجه راهی نباشد، سراغ نداریم. گذشته از این که قرآن مجید، خود را با صفاتی مانند نور و هادی و بیان توصیف می کند که هرگز با گنگ بودن آیاتش از بیان مراد واقعی خود سازش ندارد. ۵۴ ... در قرآن مجید، آیه ای که هیچ گونه دسترسی به مراد واقعی اش نباشد، نداریم و آیات قرآن یا بلاواسطه محکمند، مانند خود محکمت و یا با واسطه محکمند، مانند مشابهات. ۵۵

شیوه تفسیری علامه در میزان یعنی «تفسیر قرآن با قرآن» معروف است؛ اما نکته ظریف، توجه به انحصاری بودن شیوه پیشین در تفسیر قرآن است به این معنا که اولاً زبان قرآن خود به خود روشن است (آیات محکم)، و ثانیاً آیاتی که به نوعی در آن ها اجمال و ابهام وجود دارد، بدون

باطن قرآن ظاهر آن را ابطال و الغا نمی‌کند؛ بلکه به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد. ۵۸

علامه با اشاره به روایت معروف «ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن»، می‌گوید:

قرآن مجید ظاهر دارد و باطن (یا ظاهر و بطن) که هر دو از کلام اراده شده‌اند، جز این که این دو معنا در طول هم مرادند، نه در عرض هم دیگر. نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن، مزاحم اراده ظاهر می‌باشد.

وی با اشاره به زبان عرفی بودن قرآن در بیان مطالب، محدودیت آن را چنین بیان می‌کند:

این روش، این نتیجه را خواهد داد که معارف عالی معنویه، با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ، مطالب و وظایفی از سنخ حس و محسوس القا نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده خود را فرا خور حال افهام مختلفه به آنها نشان دهد و هر کس به حسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود. ۵۹

شاید عالم لغوی یا اصولی این اشکال را مطرح کند که لازمه دیدگاه پیشین، کاربرد یک لفظ در معانی گوناگون یا اشکال لزوم مجاز است.

علامه در پاسخ آن معتقد است که دلالت آیه بر معانی متعدّد، دلالت مطابقی است؛ اما چون فهم‌ها و سطح مخاطبان متفاوت است، اشکالات پیشگفته لازم نمی‌آید. ۶۰

۴. نظریه زبان نمادین (تمثیل)

یکی از دیدگاه‌ها در تفسیر زبان دین، حمل تمام گزاره‌های دینی بر نماد و معنایی کنایه و استعاره‌ای است که حاصل آن این بود: لفظ یا گزاره، به معنای مطابق خود دلالتی ندارد و در معنای استعاره‌ای استعمال شده است. علامه طباطبایی همچون دیگر مفسران، اصطلاح تمثیل را در معنای پیشین (نمادین) به کار برده است و زبان دین، اعم از قرآن و روایات را زبانی وصف می‌کند که در بعضی مواضع از زبان تمثیل استفاده کرده است که این جا به برخی از آن آیات اشاره می‌شود:

۱-۴. داستان امر ملائکه و ابلیس بر سجده بر آدم: در قرآن و همچنین تورات و انجیل قضیه خلقت آدم و امر خداوند به ملائکه و ابلیس بر سجده وی و تمرّد ابلیس از آن آمده است. ۶۱ بیش تر و شاید همه مفسران قرآن، آن را بر

نیاز به قرینه خارجی، ابهام همه آنها را می‌توان و به تعبیری باید از آیات محکم رفع کرد وگرنه لازم می‌آید که زبان قرآن، گنگ و مبهم و نارسا باشد که این با خود آیات و بعضی روایات ناسازگار است؛ چنان‌که از امام باقر علیه السلام روایت شده است:

فمن زعم ان کتاب الله مبهم فقد هلك و اهلك. ۵۶

حاصل آن که از منظر علامه، زبان قرآن هر چند متناسب بر حسب فهم و قواعد عرفی نازل شده است، تفاوت‌هایی با آن دارد که اشاره شد؛ بنابراین برای شناخت زبان قرآن شناخت زبان عرف لازم، نه کافی است؛ بدین سبب می‌توان زبان قرآن را زبان «عرفی خاص» نامید.

۳. نظریه چند ساحتی بودن

یکی از ویژگی‌های مهم زبان قرآن، دلالت آن بر حقایق و معانی عمیق و ژرف متنوع در طول یک‌دیگر است. از آن‌جا که قرآن لفظی، مثل و نماد قرآن حقیقی است، در قالب گفتار و زبان شامل حقایق و مفاهیم عقلانی و غیبی می‌شود که شناخت آن حقایق برای همگان میسر نیست؛ بلکه در مرحله نخست، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان، سپس راسخان حقیقی می‌توانند به عمق آن پی ببرند.

به دیگر سخن، زبان قرآن به صورت کلی دارای دو ساحت است: ساحت ظاهری و ساحت باطنی. شناخت و فهم ظواهر قرآن برای همگان و عرف، امری ممکن و محقق است؛ اما شناخت و فهم باطن و معانی عمیق قرآن که خود به معانی ژرف متنوع تقسیم می‌شود، در صلاحیت مخاطبان خاص قرار دارد.

این که چرا زبان قرآن ساحت‌های گوناگون دارد، باید گفت: چون مخاطبان قرآن، عرف عام است، خداوند نمی‌توانست از همان ابتدا از زبان خاص استفاده کند و از سوی دیگر، محروم کردن راسخان علم از حقایق غیبی روا نبود؛ بدین جهت، زبان قرآن چند ساحتی شد. نکته قابل اشاره این که چند ساحتی بودن زبان قرآن و اشتغال آن بر بواطن، باعث ابطال ظواهر آن نمی‌شود؛ چنان‌که صوفیه و بعضی عارفان گمان کرده‌اند. علامه در این باره می‌نویسد:

قرآن کریم با بیان لفظی خود، مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستوراتی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد؛ ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست؛ بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله‌ای معنوی و مقاصد عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می‌توانند

زبان حقیقی حمل و تفسیر کرده‌اند؛ اما علامه، قضیه امر ملائکه و شیطان بر سجده آدم و استنکاف ابلیس از آن را امر تکوینی و نه تشریحی می‌داند:

الآیات یهدینا الی کونها تمثیلاً للتکوین... فالقصة قصة تکوینیة مُثَلَّتْ بصورة نألفها من صور حیاتنا الدنیویة الاجتماعیة کملک من الملوک... ۶۲

۲-۴. داستان بهشت و هبوط: مسأله سکونت موقت آدم و حوا در بهشت و خوردن میوه درخت ممنوعه و هبوط از آن در تورات و انجیل و قرآن در چند موضع آمده است. علامه به صورت احتمال، تمثیلی بودن آن را ذکر می‌کند.

و بالجمله یشبه ان تكون هذه القصة التي قصها الله تعالى من اسكان آدم و زوجته الجنة ثم اهباطهما لأكل الشجرة کالمثل یمثل به ما كان الانسان فيه قبل نزوله الی الدنيا من السعادة والكرامة... ۶۳

۳-۴. مخاطبه با زمین و قرآن: در آیه ۱۱ فصلت آمده است که خداوند، خطاب به زمین و آسمان، آن‌ها را به آمدن امر می‌کند:

قَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ آتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا طَائِعِينَ.

علامه در ذیل آن می‌نویسد:

مجموع قوله لهما آتيا الخ تمثیل لصفة الایجاد والتکوین علی الفهم الساذج العرفی. ۶۴

۴-۴. عرضه امانت بر زمین و آسمان: خداوند در آیه ۷۲ احزاب، از عرضه امانت بر آسمان‌ها و زمین و کوه و امتناع آن‌ها از تحمّل آن و پذیرفتن انسان آن امانت، سخن به میان می‌آورد:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ. ۶۵

علامه در تفسیر چگونگی عرضه امانت، چند دیدگاه (۱) عرضه به اهل زمین و آسمان؛ ۲. عرضه به خود آن‌ها به دلیل وجود علم در آن‌ها؛ ۳. تفسیر عرضه به معارضه و مقابله؛ ۴. صرف فرض و تقدیر) را گزارش می‌کند و آن‌ها را به دور از ضعف و سستی می‌داند. از دیدگاه علامه، مقصود از امانت، ولایت الهی و مراد از عرضه آن بر آسمان و زمین و کوه، مقایسه و ملاحظه استعداد انسان با دیگران است.

فالمراد بالامانة الولاية الالهية و بعرضها علی هذه الاشياء

اعتبارها مقيسة اليها. ۶۶

۵-۴. غضب حضرت یونس: ظاهر آیه ذیل، بر غضب واقعی حضرت یونس بر قوم خویش و گمان وی مبنی بر عدم سخت‌گیری خداوند بر او دلالت می‌کند.

وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ. ۶۷

علامه به صورت احتمال ذکر می‌کند که کناره‌گیری یونس از قوم خود، مانند کسی است که بر مولای خود غضبناک شده و چنین گمان کرده که مولایش بر وی دست نخواهد یافت.

و یمکن ان یکون قوله: «اذ ذهب...» وارد مورد التمثیل ای کان ذهابه هذا و مفارقة قومه ذهاب من کان مغاضباً لمولاه و هو یظن ان مولاه لن یقدر علیه و هو یفوته بالابتعاد منه فلا یقوی علی سیاسته. ۶۸

۶-۴. دیگر مصطلحات قرآنی و روایی: وجود زبان تمثیلی، به موارد پیشین منحصر نیست؛ بلکه به ده‌ها، بل صدها مورد بالغ می‌شود؛ برای مثال در تفصیل آیه معراج (اسراء، ۱) در روایات از سوار شدن پیامبر بر براق و پر جبرئیل و غیره سخن رفته است که علامه، آن‌ها را از باب تمثیل یا تمثّل می‌داند. ۶۹

علامه، تفسیر حروف مقطعه مانند تفسیر «ن» بر نهر و تطبیق آن بر مداد، قلم و لوح در زبان روایات را از باب تمثیل ذکر می‌کند و درباره مفاهیمی مانند عرش، لوح، و قلم می‌نویسد:

فهو نعم الشاهد علی ان ماورد فی کلامه تعالی من العرش واللوح والقلم و نظائر ذلك و فسر بما فسر فی کلام النبی (ص) و ائمة اهل البيت عن باب التمثیل ارید به تقرب معارف حقیقة هی اعلی و ارفع من سطح الأفهام العامة تنزیلها منزلة المحسوس. ۷۰

نکته قابل تأمل در این دیدگاه، این‌که فقط بر اشتغال زبان قرآن بر معانی و لایه‌های گوناگون باطنی تأکید می‌کند و درباره تفسیر و شناخت زبان ظاهری قرآن، روش و قاعده‌ای ارائه نمی‌دهد که آیا عرفی است یا افزون بر عرف به قواعد و روش دیگری نیاز دارد.

۵. دیدگاه اسطوره‌گروانه

برخی مفسران معاصر از اهل تسنن، مانند صاحب تفسیر المنار به استفاده قرآن از زبان اسطوره‌ای یعنی داستان‌های تخیلی جعلی اقوام ابتدایی در قرآن به منظور



تفهم مطلبی مانند اصل هدایت معتقدند. آنان حکایت‌های قرآنی نظیر داستان موسی و همسفرش یوشع بن نون و مردن چهل هزار نفر از قوم موسی و زنده شدن آنان در زمان سومین جانشین وی را صرف حکایت و داستان و نه واقعیت وصف می‌کنند.

علامه در نقد این دیدگاه می‌نویسد:

این سخن، خود خطای بزرگی است؛ زیرا مسأله داستان‌نویسی و فنون آن... هیچ ربطی به قرآن کریم ندارد؛ زیرا قرآن کتاب تاریخ و رمان نیست؛ بلکه قرآن، کتابی است که هیچ وقت به منظور حق و هدایت، از داستان‌های باطل و گمراه‌کننده کمک نمی‌گیرد.^{۷۱}

۱: زنده شدن پس از مرگ: آیه ذیل، از دستور الاهی برای مردن هزاران نفر و زنده شدن دوباره آنان خبر می‌دهد.^{۷۲}

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الالف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم.^{۷۳}

آیه پیشین حکایت گروهی را باز می‌گوید که برای فرار از مرگ (بیماری طاعون) به صورت جمعی از دیار خود خارج شدند؛ اما خداوند آن‌ها را میراند؛ سپس زنده کرد.

آیا این حکایت، حقیقت دارد یا صرف اسطوره است؟ زیرا بازگشت به این جهان، پس از مرگ، ناممکن است.^{۷۴} علامه پس ذکر دیدگاه تمثیل‌گرا، بر حسب ظاهر آیه، آن را بر حقیقت حمل می‌کند.^{۷۵}

۲: نزول هاروت و ماروت: بر حسب ظواهر قرآن،^{۷۶} هاروت و ماروت دو فرشته‌ای بودند که به امر خداوند جهت تعلیم سحر برای مردم بابل به زمین فرود آمدند. برخی آن را زبان اسطوره می‌دانند؛ اما علامه، آن را حقیقت وصف می‌کند.

علامه و دیگر نظریات

تا این‌جا به تحلیل دیدگاه علامه درباره چهار دیدگاه (زبان عرفی، چند ساحتی، نمادین و اسطوره‌ای) پرداختیم و بیان شد که نظریه نخستین را علامه فی الجمله می‌پذیرفت و نظریه دوم را می‌توان از آثارش استنتاج کرد؛ نظریه نمادین و اسطوره‌ای را به صورت مطلق برنتافتند. اکنون به اختصار به نظریات دیگر اشاره می‌شود:

۶. نظریه تمثیلی

این نظریه فوق به معنای عدم شناخت و فهم کلمات و گزاره‌هایی که از خداوند خبر می‌دهند، از دیدگاه علامه

پذیرفتنی نیست؛ چرا که به تعطیلی عقل و صفات خداوند می‌انجامد. علامه در آثار فلسفی خود در مبحث اشتراک معنوی انگاری وجود، تأکید می‌کند که در صورت ادعای جهل در حمل صفت وجود بر خداوند، عقول معطل می‌ماند؛ پس معنای وجود، همان معنایی است که ما از آن درک و شناخت داریم.^{۷۷}

وی در مبحث صفات خداوند باز تأکید می‌کند که حمل صفات بر خداوند، به صورت مشترک معنوی است که معنای آن همان معنایی است که ما از آن آگاهی داریم. صفات خداوند در نظر ابتدایی به ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شود که با تأمل روشن می‌شود که قسم دوم به اولی برمی‌گردد.

ان الصفة تنقسم انقساما اوليا الى ثبوتية تفيد معنى ايجابيا كالعلم والقدرة...^{۷۸}

وی تصریح می‌کند: نظریه کسانی که مدعی هستند حمل صفات ثبوتی مانند علم بر خداوند، سلب و نفی مقابل آن است، مثلاً «خدا عالم است»، یعنی «جاهل نیست»، نظریه باطلی است؛ چرا که خدا فیاض و مبدأ همه کمالات است.^{۷۹}

۷ و ۸. نظریه اخلاقی و پرستش

باطل بودن این دو نظریه از دیدگاه علامه روشن و مبرهن است و به توضیح نیازی ندارد؛ البته با این یادآوری که علامه، منکر به کارگیری زبان اخلاق و پرستش در قرآن نیست؛ اما آن را به آیات خاص عبادت و امور اخلاقی

اختصاص می‌دهد و معتقد است که آیات تکلیفی قرآن دلالت بر امر و نهی می‌کند.

۹. نظریه زبان رمزی

این دیدگاه را گروهی از عارفان و به شکل خاص آن، صوفی‌ها مطرح کردند که همه آیات قرآن را بر معانی خاص تأویل کردند و از ظواهر آیات چشم پوشیدند. علامه در مقدمه تفسیر خود، در نقد آن اشاره می‌کند که دیدگاه فوق باعث می‌شود که هر کس جرأت تفسیر و تأویل آیات را به خود بدهد؛ افزون بر آن که آیات قرآن فقط بر صوفیان و آشنایان به علم ابجد و اعداد و نجوم نازل نشده است که به جای استفاده از ظواهر آیات به تفسیر ابجدی آن پردازند.^{۸۰}

علامه در ادامه به ورود بعض روایات در وجود معنای باطنی قرآن و تفسیر بعض حروف آن اشاره می‌کند^{۸۱} که آن روایات با حفظ ظواهر قرآن در صدد گشودن معنای ژرفای آن است که با حجیت ظاهر قرآن قابل جمع است.

۱۰. نظریه تلیقی

اگر مقصود از آن، به کارگیری انواع سبک‌های زبانی، مانند حقیقت، مجاز، و تمثیل در قرآن باشد، باید گفت که آن به زبان عرفی بر می‌گردد و وصف زبان قرآن به زبان تلیقی و عقلایی درست نیست؛ زیرا که علامه چنان که پیش‌تر گفته شد، زبان عرفی را شرط لازم شناخت قرآن می‌داند و معتقد بود که بین زبان قرآن و عقلاً تفاوت‌های وجود دارد که در تفسیر زبان قرآن باید فراتر از زبان عقلایی عمل کرد.

۱۱. نظریه زبان خاص

این نظریه، زبان قرآن را فراتر از زبان عادی و عرفی می‌داند و معتقد است که برای تفسیر قرآن باید مشرب خاصی را اتخاذ کرد.

این نظریه، به دیدگاه علامه نزدیک‌تر است. وی نخست، زبان عرفی بودن قرآن را می‌پذیرد؛ اما تأکید می‌کند که نباید به قواعد و فهم عرفی بسنده کرد، بلکه باید به خود قرآن نیز مراجعه کرد.

نتیجه‌گیری

از مطالب صفحات پیشین این نکته اساسی روشن می‌شود که زبان قرآن هر چند براساس پارامترهای عرفی نازل شده است، با آن تفاوت‌هایی اساسی نیز دارد که وجود

آن تفاوت‌ها سبب ابطال نظریه همسان‌انگاری زبان دین و عرف می‌شود که در این‌جا به بعضی این تفاوت‌ها، اشاره می‌شود.

۱. سیستماتیک بودن زبان قرآن: بیش‌تر گزاره‌های زبانی، پس از اتمام آن، دارای ظهور کلامی و قابل احتجاج است؛ اما از آن‌جا که زبان قرآن در طول ۲۳ سال نازل، و به عبارتی به اتمام رسیده است، برای فهم مقصود اصلی و واقعی یک آیه باید به تمام آیات دیگر مراجعه کرد؛ چرا که قرآن در بردارنده مطلق و مقید، عام و خاص، ناسخ و منسوخ، و متشابه و محکم است که به صورت مضبوط و مشخصی مواضع آن‌ها متعین نیست؛ پس انعقاد و اتمام ظهور آیات قرآن نه با یک آیه یا سوره، بلکه با کل قرآن است؛^{۸۲} در حالی که زبان عرفی چنین نیست. زبان قرآن از این جهت، با زبان‌های کتاب‌های حقوقی و قانونی، نوعی نزدیکی دارد که در صورت اجمال یک ماده آن، برای رفع ابهام آن می‌توان به اصول و موارد دیگر مراجعه کرد.

۲. عدم اکتفا به قواعد ادبی و عرفی در زبان قرآن: مراجعه به قواعد و اصول عرفی در تفسیر زبان قرآن لازم است؛ اما کافی نیست؛ چرا که قرآن به دلیل نزول تدریجی و اشتغال آن بر مفاهیم غیبی، از فهم و زبان عرفی فراتر است.

۳. چند ساحتی بودن زبان قرآن: زبان عرفی به‌طور معمول دارای یک معنا و مفهوم اصلی است که گوینده بر حسب ظاهر، آن را قصد می‌کند؛ اما زبان قرآن معانی گوناگونی را در بردارد که توضیح آن گذشت.

۴. نسبی بودن صدق و دقت کلام عرفی: در زبان عرفی و بشری به دلیل محدودیت‌های علمی و نیز تسامح و تساهل گوینده، احتمال خطا اعم از سهوی و عمدی وجود دارد.

حاصل آن که از دیدگاه علامه، هر چند زبان قرآنی بر اساس اصول عرفی نازل شده، و برای همگان قابل شناخت است، اما با آن تفاوت‌هایی دارد؛ پس می‌توان گفت زبان قرآن، زبان عرفی خاص است.

پی‌نوشت‌ها:

تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد، تهران ۱۴۱۶ ق

و نیز: بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۱۹.

۱۴. استاد مصباح یزدی در این باره می‌گوید:

«نظریه‌ای که زبان دین را مختلط از شیوه‌های گوناگون می‌داند، نظریه‌ای قوی است؛ یعنی اگر زبان دین را به طور مطلق عرفی بدانیم که هیچ جنبه نمادین در آن نیست یا بر عکس اگر بگوییم کلیه مفاهیم دینی نمادینند و هیچ مفهومی حقیقی یا عرفی نداریم، هیچ کدام از آن دو نظر درست نیست؛ بلکه باید نوعی تفصیل قائل شد. ... زبان دینی در واقع، همان زبان عقلایی است که مردم به کار می‌برند و شامل استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آن‌ها است؛ همان گونه که مشتعل بر مفاهیمی نمادین است.» (مجله معرفت، ش ۱۹، ص ۱۶ و ۱۸). محمد لگنهاوسن نیز می‌گوید: «نمی‌توانیم در حیطه زبان، دستور کلی صادر کنیم و بگوییم همه قضایای دینی دارای زبان خاص یا عرفی هستند؛ بلکه زبان دین، مخلوطی از همه این‌ها است و دین، از زبان‌های گوناگون استفاده می‌کند.» (همان، ص ۱۵)

۱۵. محمدهادی معرفت، مجله بیانات، ش ۱، ص ۵۴، بهار، ۱۳۷۳ و

نیز ش ۳.

آقای مهدی هادوی تهرانی نیز می‌نویسد: «بی‌شک قرآن کریم در مجموع، زبان خود را دارد و نمی‌توان آن را با زبان رایج در یک واحد بشری مقایسه کرد. ... نمی‌توان زبان قرآن را با هیچ زبانی مقایسه کرد و مثلاً آن را صرفاً زبانی معمولی و عرفی یا زبانی ویژه، همانند زبان فیلسوفان یا عارفان دانست. زبان قرآن از یک نظر ویژه، استثنایی و فوق توان بشر و از نظر دیگر، زبانی واضح، آشکار و همگانی می‌باشد.» (مبانی کلامی اجتهاد، ص ۱۱۸ و ۳۰۶؛ مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۷).

۱۶. روح‌الله موسوی خمینی [الامام]: صحیفه نور، ج ۱۴، ص ۲۵۱.

۱۷. همو: کشف‌الاسرار، ص ۳۲۲.

۱۸. رک: المیزان، ج ۱، مقدمه، ص ۷ و ۸.

۱۹. رک: محمدامین استرآبادی: الفوائد المدینه، ص ۲۸؛ سیدنعمت‌الله جزائری: منبع‌الحیوة، ص ۴۴؛ حر عاملی: الفوائد الطوسیة، ص ۴۱۱.

۲۰. آل‌عمران، آیه ۷. برای توضیح بیشتر رک: المیزان، ج ۳، ص ۵۶ و ۱۴۵.

۲۱. تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۵ و ۶.

۲۲. همان، ص ۶؛ همو: شیعه در اسلام، ص ۷۸.

۲۳. همان، ج ۱۸، ص ۹.

۲۴. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۵، ص ۲۰.

۲۵. همان، ج ۲، ص ۱۷۵.

۲۶. همان، ج ۳، ص ۲۹۲.

۲۷. همان، ج ۱۳، ص ۱۵ و ۱۶.

۲۸. همو: قرآن در اسلام، ص ۳۱، انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱.

۲۹. همو: شیعه در اسلام، ص ۷۴؛ انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.

۱. الرحمن (۵۵): ۴، نکته قابل تحقیق، چگونگی نطق جن، به ویژه با

توجه به فرستادن پیامبران از جنس انسان به سوی آنان است.

۲. برای توضیح بیشتر، رک: آج آیر: زبان، حقیقت و منطق؛ جان هیک: فلسفه دین، ص ۲۴۰؛ عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۶۱.

۳. «لاشک ان الی (ص) لم یخترع لنفسه طریقه خاصه لإیهام مقاصده و انه کلم قومه بما ألفوه من طرائق الفهم و التکلم و انه اتی بالقرآن لیفهموا معانیه و یبند بروا آیاته.» (البیان، ص ۲۳۶)

۴. «عمومی بودن فهم قرآن و میسر بودن ادراک معارفش برای همگان در آیاتی چند تبیین شده است. در سراسر قرآن، از نظر تفسیری مطلب تیره و مبهمی نیست؛ زیرا اگر الفاظ آیه‌ای به تنهایی نتواند مطلوب خود را بیان کند، آیات دیگر قرآن کاملاً عهده‌دار روشن شدن اصل مطلب آن خواهد بود.» (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱، ص ۳۴)؛ آقای محمدباقر ملکی میانجی نیز می‌نویسد: «شأن مقدس در تعالیم و ابلاغ خود، روش خاص و شیوه جدیدی را ابداع نکرده است و به همان شیوه عقلایی عمل نموده است.» (نگاهی به علوم قرآنی، ص ۲۵، نشر خرم، قم، ۱۳۷۷)

۵. مایکل پترسون در تقریر نظریه آکوناس می‌نویسد:

آکوناس معتقد بود که لفظی مانند «عادل» وقتی هم بر مخلوق اطلاق می‌شود، هم بر خالق، مشترک معنوی نیست؛ اما مشترک لفظی هم نیست. میان عدالت الهی و عدالت انسانی ارتباط وجود دارد؛ یعنی میان یکی از صفات خداوند و یکی از صفات انسان‌ها شباهتی وجود دارد. به دلیل همین شباهت است که محمول عادل، مشترک لفظی نیست و البته به دلیل تفاوت‌هایی که میان خدا و انسان‌های متناهی وجود دارد، این محمول مشترک معنوی هم بلکه آن چنان که آکوناس نشان می‌دهد، به نحو تمثیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد. همین شباهت در عین تفاوت، و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد در دو زمینه متفاوت را مجاز می‌دارد. (عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۵۶)؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶)

۶. رک: همان، ص ۲۷۶.

۷. رک: جان هیک: فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۲، چاپ اول، ص ۱۷۶.

۸. رک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۷۶ و ۲۸۰.

۹. زبان و اسطوره، ص ۶۱.

۱۰. ارنست کاسیرر: رساله‌ای در باب انسان، ص ۱۱۰ و ۱۱؛ ترجمه بزرگ نادرزاده. (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳)

11. R.B. Braithwaite.

۱۲. جان هیک: فلسفه دین، ص ۱۹۰ و نیز ایان باربور، علم و دین، ص ۲۸۳.

۱۳. نقل از: قاضی سعید قمی: شرح توحید صدوق، ج ۲، ص ۳۸. یا

۳۰. همان، ص ۸۵.
۳۱. همان، ص ۷۸.
۳۲. همو: قرآن در اسلام، ص ۲۴.
۳۳. همان، ص ۴۶.
۳۴. همو: المیزان، ج ۳، ص ۲۲.
۳۵. دربارهٔ چگونگی نزول قرآن و نبوت، رک: نگارنده: «وحی و نبوت از دیدگاه امام خمینی»، مجموعه مقالات کنگرهٔ اخلاق و عرفان از دیدگاه امام خمینی (زیر چاپ). همچنین نگارنده دو مقولهٔ پیشین را با تفصیل بیش‌تر در کتابی به نام پژوهشی در نبوت، به همت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تقدیم دانشوران خواهد کرد.
۳۶. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۲، ص ۱۸.
۳۷. همو: قرآن در اسلام، ص ۳۲.
۳۸. اسراء (۱۷): ۸۹.
۳۹. عنکبوت (۲۹): ۴۳.
۴۰. محمدحسین طباطبایی: قرآن در اسلام، ص ۳۲.
۴۱. آل عمران (۳): ۷.
۴۲. محمدحسین طباطبایی: قرآن در اسلام، ص ۳۵.
۴۳. همو: المیزان، ج ۳، ص ۲۱؛ ج ۳، ص ۴۱.
۴۴. همان، ج ۳، ص ۲۲.
۴۵. همان، ج ۲، ص ۱۸.
۴۶. همان، ج ۱، ص ۱۱.
۴۷. همان، ج ۳، ص ۷۶.
۴۸. همان، ج ۵، ص ۳۸۱.
۴۹. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۲، ص ۲۳۴ ج ۹، ص ۴۴؛ ترجمه قرآن، ج ۲، ص ۳۵۵ و ج ۹، ص ۵۸.
۵۰. همان، ج ۲، ص ۱۳۲.
۵۱. همان، ج ۱، ص ۲۳۸، ج ۱۰، ص ۱۶۱.
۵۲. همان، ص ۸۶.
۵۳. همان، ج ۷، ص ۱۶۷.
۵۴. همو: قرآن در اسلام، ص ۳۵.
۵۵. همان، ص ۳۷.
۵۶. همو: المیزان، ج ۳، ص ۸۷، به نقل از المحاسن.
۵۷. همو: شیعه در اسلام، ص ۸۱.
۵۸. همان، ص ۸۳.
۵۹. همو: قرآن در اسلام، ص ۳۱.
۶۰. «ان للقرآن مراتب مختلفة من المعنى مترتبة طولاً من غير ان تكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد او مثل عموم المجاز ولاهى من قبيل اللوازم المتعددة لملزوم واحد بل هى معان مطابقة يدل على كل واحد منها بالمطابقة بحسب مراتب الأفهام». (همان، ج ۳، ص ۶۴)
۶۱. اعراف (۷): ۱۱؛ تورات، سفر تکوین، باب دوم و سوم.
۶۲. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۸، ص ۲۳، ۲۷ و ۲۸. نکته
- قابل اشاره این که ترجمهٔ فارسی عبارات علامه مغلوط، و به نوعی ترجمه آزاد و برداشت مترجم است. (ترجمه المیزان، ج ۸، ص ۳۴)
۶۳. همان، ج ۱، ص ۱۳۲. مترجم فارسی، عبارت پیشین را چنین به فارسی برگردانده است:
- «خلاصه چنین می‌نماید که سرگذشتی را که خدا دربارهٔ سکونت دادن آدم و حوا در بهشت و فرود آوردن آن‌ها به زمین پس از تناول از درخت مزبور، بیان می‌فرماید، مثالی برای مجسم کردن حال انسان است.»
- (ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۱۷۴)
۶۴. همان، ج ۱۷، ص ۳۸۷.
۶۵. احزاب (۳۳): ۷۲.
۶۶. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۱۶، ص ۳۴۹.
۶۷. انبیاء (۲۱): ۸۷.
۶۸. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۱۴، ص ۳۱۵.
۶۹. «فهده و امثالها ترشد الى ان هذه البيانات موضوعة على التمثيل او التمثيل الروحي و وقوع هذه التمثيلات فى ظواهر الكتاب والسنة مما لا سبيل الى انكاره البته». (همان، ج ۱۳، ص ۳۴)
۷۰. همان، ج ۱۸، ص ۱۶، ج ۲۰، ص ۲۵۷.
۷۱. ترجمه المیزان، ج ۷، ص ۳۳۵ و ۲۳۶.
۷۲. بقره (۲): ۲۳۴.
۷۳. رک: الضار، ج ۳، ص ۹۸.
۷۴. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۲، ص ۱۰۲.
۷۵. بقره (۲۲): ۱۰۲.
۷۶. محمدحسین طباطبایی: المیزان، ج ۱، ص ۲۳۴.
۷۷. نهاية الحكمة، فصل اول، مرحله اول، ص ۹.
۷۸. همان، ص ۲۸۴، فصل هشتم، مرحله دوازدهم.
۷۹. همان، ص ۲۸۷، فصل ۹.
۸۰. رک: المیزان، ج ۱، ص ۹.
۸۱. رک: توحيد صدوق، باب ۳۲ فى تفسير حروف المعجم: بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۹.
۸۲. «بيان قرآنى، کلامی است که الناظس در عين این که از یک دیگر جدا هستند، به یک دیگر متصلند به این معنا که هر یک بیانگر دیگری و به فرموده علی عليه السلام «شاهد بر مراد دیگری است»؛ پس نباید به مدلول یک آیه و آنچه از به کار بردن قواعد ادبی می‌فهمیم، اکتفا نموده، بدون این که سایر آیات مناسب آن را مورد دقت و اجتهاد قرار دهیم...». (ترجمه المیزان، ج ۳، ص ۱۱۸)