المیزان و بسط در معناشناسی قرآن

ملایری، موسی

چکیده مقاله

رویکرد نوین علامه طباطبایی صاحب تفسیر المیزان به مسأله متشابهات و تأویل، علاوه بر آن که گره بسیاری از مسائل لاینحل این بحث را می‏گشاید، لوازم مهمی نیز به دنبال داشته است.بسط در معنی شناسی قرآن در عرصه تفسیر و ضابطه‏مند کردن نحوه دلالت در عرصه تأویل و تفسیر از جمله مهمترین این لوازم است که این مقاله به شرح و تحلیل آنها می‏پردازد.

کلید واژه

محکم، متشابه، تأویل، تفسیر، حقیقت، مجاز، زبان تفسیر، زبان تأویل

مقدمه

تقسیم آیات قرآن کریم به محکم و متشابه از جمله آموزه‏هایی است که قرآن خود بدان تصریح کرده است.در سوره مبارکه آل عمران آمده است:«هو الذّی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هنّ ام الکتاب و اخر متشابهات فامّا الذین فی قلوبهم زیغ فیتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا اللّه و الرّاسخون فی العلم یقولون کلّ من عند ربّنا و ما یذّکّر الا اولوا الالباب».(همان، 7)

بر اساس این آیه آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم شده‏اند.و آگاهی از تأویل متشابهات منحصر به خداوند و یا خداوند و راسخان در علم گردیده و پیروی از متشابهات را فعل کسانی دانسته است که در دل کجی و ناراستی دارند، و به قصد فتنه انگیزی به تأویل متشابه می‏پردازند.

اهمیت این آیه سبب گردیده است که مفسران به تفصیل به شرح و بسط آن بپردازند و مباحث تأویل و محکم و متشابه از مسائل محوری کتب علوم قرآنی گردد.غرض ما در این مقال اولا طرح نظریه خاصی است که علامه طباطبائی صاحب تفسیر المیزان ذیل این آیه پیرامون «محکم و متشابه»و تأویل دارند، ثانیا بیان بسطی است که بدنبال نظریه ایشان در معنی شناسی قرآن پدید خواهد آمد.

اما هرگونه بحث پیرامون آیه، مستلزم روشن شدن معنای محکم و متشابه است.اگرچه بحث در معنای محکم و متشابه از مسائل این مقاله خواهد بود و نه از مبادی آن، اما به عنوان ارائه یک بیان مقدماتی و برای آنکه طالب مجهول مطلق نباشیم، از بیان ابتدائی معانی این واژه‏ها گریزی نیست.

مقصود از متشابه آیه‏ای است که بدلیل دلالتش بر معانی متعدد و احیانا متعارض با آیات دیگر شنونده را به شک و شبهه می‏افکند.و مقصود از محکم آیه‏ای است که در ادای مطلب و دلالتش بر مقصود استوار و متقن است، به نحوی که در آن جای هیچ شک و شبهه‏ای باقی نمی‏ماند.(طباطبایی، 3/19-17)آنچه گفته شد تعریف اجمالی محکم و متشابه به عنوان دو اصطلاح بود.اما در مواضع دیگر، کل قرآن کریم از آن جهت که آیاتش از نظر اسلوب و نظم شبیهند متشابه خوانده شده.(الزمر، 23)و نیز از حیث آنکه قبل از نزول از وجودی بسیط برخوردار بوده است و در آن تجزی و تبعض راه نداشته، محکم خوانده شده.(هود، 1)این دو کاربرد با اصطلاح محکم و متشابه در آیه مورد بحث متفاوتند لذا از بحث ما خارج خواهند بود.

اگر آیه مورد بحث ما خود از محکمات باشد-که بی‏تردید چنین است-آنگاه پذیرش وجود آیات متشابه در قرآن کریم سؤالات متعددی را طرح می‏کند.برخی از این سؤالات ناظر به وجود نوعی تعارض بین متشابهات و آیات محکم قرآن کریم، و برخی دیگر حاکی از تعارض بین آنها با برخی پیش فرضها و مبانی کلامی است.و البته دامنه این سؤالات و نوع آنها نسبت به‏ تفاسیر مختلفی که از تعابیر«محکم، متشابه و تأویل»شده است، متفاوت خواهد بود.

برخی از آن سؤالات بدین قرار است.

1.اگر بیان مقاصد قرآن در قالب آیات محکم ممکن بوده است، چرا خداوند همه مقاصد خود را با آیات محکم بیان نکرده است، تا اینکه موجبات اشتباه، گمراهی و سردرگمی مخاطبان فراهم نیاید؟

2.اگر علم به مدلول آیات متشابه چنانکه از ظاهر آیه استفاده می‏شود منحصر به خداوند باشد، و یا-بنا بر نظر دیگر-منحصر به خداوند و راسخان در علم باشد، آنگاه وجود آیاتی که همه مخاطبین یا قاطبه آنها از درک معنا و مقصدش عاجز باشند چه نفعی دارد؟و با وجود چنین آیاتی که تعدا آنها در قرآن کم نیست، چگونه قرآن همگان را دعوت به تدبر و تفکر در آیات خویش کرده است؟

3.آیا تعارض و اختلاف معنای آیات متشابه با معنای آیات محکم با این مدعای قرآن کریم که در قرآن اختلافی وجود ندارد، ناسازگار نیست؟

سؤالات فوق و دیگر سؤالاتی که قابل طرحند حکایت از اهمیت مسأله دارند.و نشان می‏دهند که ارائه یک نظریه اساسی که بتواند به نحو زیر بنایی مشکلات این باب را حل کند ضرورت دارد.

علامه طباطبائی معتقد است هیچ یک از نظریه‏های پیشینیان در این باب به مقصود اصابت نکرده است.سخنان آنها علاوه بر نقدهایی که بر تک تک آنها وارد است همگی مبتلا به مغالطه خلط بین متشابه و تأویل هستند.و همین امر مانع طرح صحیح مسأله برای پیشینیان گردیده است.(طباطبائی، 3/30)با کشف این مغالطه است که مسأله تأویل و متشابه برای مفسر ما بگونه‏ای دیگر طرح گردیده و نتایج مهمی به بار آورده است.محورهای اساسی‏ای که در این رویکرد جدید مورد توجه قرار گرفته سه چیز است، که در ابتدا به نحو مختصر معرفی می‏شوند و بعد به تفصیل و تشریح آنها می‏پردازیم.

اول:بسط در معنی شناسی قرآن کریم بواسطه تفکیک بین تأویل و تفسیر، و قول به اینکه متشابهات قابل تفسیرند، و علم به تفسیر و فهم مراد آنها برای مفسرین و بلکه برای عموم مخاطبین قرآن مقدور است.

دوم:نگاه آسیب شناسانه به مسأله متشابهات و بیان خطر پیروی از متشابه، بیان معنای پیروی از متشابه، و ارائه طریق برای پیش گیری از این خطر.

سوم:ضابطه‏مند کردن نحوه دلالت الفاظ و تعابیر قرآن به معانی و مقاصد خود.و نیز ضابطه‏مند کردن نحوه دلالت معانی و مفاهیم به تأویل آیات.اکنون تفصیل مطالب:

بسط در معنی شناسی قرآن کریم

مفسر ما برای ورود به مسأله متشابهات ابتدا آراء پیشینیان را که به 16 قول می‏رسند طرح می‏کند و هر یک را مورد نقد و بررسی قرار می‏دهد.(همان، 3/40-31)ما در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام تنها به بیان ایشان در خصوص یکی از عمده‏ترین نظریه‏ها در این باب می‏پردازیم که نظریه عموم متأخرین است.مطابق این نظریه متشابه آیه‏ای است که معنای ظاهرش مراد نیست. بلکه خلاف ظاهرش اراده شده.زیرا ظاهر متشابه به نوعی با مبانی عقلی یا سایر آیات قرآن کریم متعارض است.پس باید به تأویل آن پرداخت و معنای خلاف ظاهرش را اخذ کرد.علامه معتقد است این نظریه نیز مانند نظریه‏های متقدمین باطل است.زیرا صاحبان این نظریه در واقع به وجود اختلاف بین آیات تسلیم شده‏اند و آنگاه به ناچار پذیرفته‏اند که این اختلاف تنها از طریق تأویل آیات متشابه و عدول از معانی ظاهری آنها حل می‏شود.حال آنکه اگر مقصود از عدم اختلاف این باشد، آنگاه در هیچ کلامی حتی اگر سراپا فاسد و نادرست باشد نیز اختلافی یافت نخواهد شد.زیرا با تأویل آن به معانی غیر ظاهری اختلافات و نادرستی‏ها رفع می‏شود.اینگونه رفع اختلاف دال بر آسمانی بودن قرآن نیست، در حالی که در قرآن با اتکاء به عدم اختلاف بین آیات بر آسمانی و الهی بودنش استدلال شده است.(النساء، 82)علاوه بر اشکالهای فوق مغالطه خلط بین بحث محکم و متشابه و تأویل بر این نظریه نیز سایه افکنده است که پس از این وجه آن را بیان خواهیم نمود.

مفسر ما بعد از نقد ورد آراء گذشتگان به طرح نظریه مختار خود می‏پردازند.نظریه ایشان بر چند اصل استوار است که بدون آگاهی از آنها جایگاه این نظریه و وجوه تمایزش با سایر آراء آشکار نمی‏شود.این اصول را به اختصار ذکر می‏کنیم.

1.تمایز بین مسأله محکم و متشابه و مسأله تأویل:گمان اهل فن بر این بوده است که تأویل-خواه به معنای اخذ مدلول خلاف ظاهر الفاظ، که نظر غالب متأخرین است، و خواه بمعنا و مرادف با تفسیر، که نظریه شایع بین متاخرین است-مختص آیات متشابه است.لذا محکمات اگر چه تفسیر دارند ولی تأویل ندارند.منشأ این اشتباه آنست که اگر چه ضمیر«هاء» در«و ما یعلم تأویله الا الله»به اولین مرجعش یعنی«ما»در«ما تشابه منه»باز می‏گردد، اما مفسرین از عود این ضمیر معنای حصر تأویل در متشابه را فهمیده‏اند.اما حق آنست که به صرف عود ضمیر افاده حصر نمی‏شود.(همان، 3/26)لذا تأویل مختص متشابه نیست بلکه بدلیل بیانی که خواهد آمد، کل آیات چه محکم و چه متشابه تأویل دارند.(همان، 3/49)

2.تأویل غیر از تفسیر است:در مطلب فوق روشن شد که همه آیات قرآن تأویل دارند.و در اینجا گفته می‏شود که تفسیر بمعنای تأویل نیست.لذا حصری که از ظاهر عبارت«و ما یعلم تأویله الا الله»مبنی بر انحصار علم به تأویل آیات متشابه در خداوند استفاده می‏شود-و به همین دلیل واو در«و الراسخون»از باب استیناف است(همان، 3/26 و 51)-منافاتی با علم انسان به تفسیر متشابهات ندارد.(همان، 3/35 و 47)

3.همه آیات قرآن اعم از محکم و متشابه تفسیر دارند:زیرا هیچ آیه‏ای از قرآن نیست که بدون مدلول لفظی باشد.«و هر کس در آیات قرآن از ابتدا تا انتهایش تأمل کند، بی‏شک در می‏یابد که هیچ آیه‏ای یافت نمی‏شود که از دلالت بر یک معنا قاصر باشد و هیچ آیه‏ای در قرآن یافت نمی‏شود الا اینکه مدلولی دارد».(همان، 3/20-19)و مقصود از تفسیر نیز چیزی غیر از کشف مدالیل الفاظ و رفع ابهام از آنها نیست.(همان، 3/47)البته روشن است که حروف مقطعه اگر چه آیه محسوب می‏شوند اما از شمول بحث بالا خارج خواهند بود.

4.علم به تفسیر قرآن مختص خداوند و یا راسخان در علم نیست.بلکه هر کس مقدمات‏ لازم را داشته باشد بدان قادر است.پس قول به اینکه عامه مردم نتوانند تفسیر قرآن را درک کنند سخنی باطل است.(همان، 3/47 و 35).

5.قرآن خود مفسر خویشتن است:بکار بستن این اصل-که از مهمترین مبادی تفسیری صاحب المیزان است-بعنوان کلیدی برای حل مسأله متشابهات حاکی از نظم فکری مفسر ما و ابتناء آراء تفسیری او بر مبادی اولیه‏اش می‏باشد.در پرتو همین اصل است که تعبیر«هنّ امّ الکتاب»در آیه مورد بحث برای مفسر ما برجستگی و اهمیت خاصی پیدا می‏کند که دیگران از آن غافل بوده‏اند.

6.در قرآن آیه‏ای وجود ندارد که معنایی خلاف ظاهر آن اراده شده باشد.(همان، 3/38 و 48) دلالت الفاظ قرآن بر معانی خود، چه معانی اولیه باشند و چه معانی ثانویه(-معانی باطنی) دلالت ظاهری است.(همان، 3/65 و 1/9-7)

7.وقوع و ظهور متشابهات در قرآن گریز ناپذیر و ضروری است.

با عنایت به اصولی که طرح شد اکنون نوبت به طرح نظریه ایشان در خصوص محکم و متشابه می‏رسد که مبتنی بر آن اصول و مستخرج از آنهاست:

محکم آیه‏ای است که به صورت قاطع و بدون ایجاد شک و تردید بر مدلول و مقصود خود دلالت می‏کند.و متشابه بر خلاف آن آیه‏ای است که در عین دلالت بر معنی و مدلول، در دلالتش مشکوک و مردد است.اما نکته مهم این است که سبب این تشابه آن نیست که آیه دارای تأویل است، و تأویلش را تنها خداوند می‏داند، چرا که بر اساس اصل اول دانستیم که همه آیات دارای تأویلند.بلکه سبب تشابه، ناسازگاری معنای آیه است با مفاد آیات محکم.اما این ناسازگاری سبب تعطیل امر تفسیر نیست.بلکه بر اساس اصل سوم همه آیات تفسیر دارند.و نیز نمی‏توان تفسیر آن را به خداوند-و یا به خداوند و راسخان در علم-واگذار کرد زیرا بر اساس اصل چهارم علم به تفسیر منحصر در آنها نیست.بلکه فهم مقصود آنها برای مفسران و طالبان فهم قرآن مقدور است.بنابراین از آنجا که تفسیر غیر از تأویل است حصری که در علم به تأویل متشابه از آیه مورد بحث استفاده می‏شود، به تفسیر آنها تسری نمی‏کند.متشابه تنها بدان سبب متشابه است که در دلالتش بر مقصود مشکوک است.و تفسیر متشابه بمعنای کشف مدلول حقیقی آن و رفع این شک و تردید است.

اما شیوه تفسیر و کشف مقاصد آنها تمسک به توجیهات غریب نیست بلکه بنا بر اصل پنجم معنا و مقصود آنها را باید در خود قرآن جستجو کرد.«و القرآن یفسّر بعضه بعضا فللمتشابه مفسر و لیس الا المحکم»(همان، 3/43 و با عباراتی مشابه ص 20)

این طریقه(تفسیر قرآن به قرآن)برای تفسیر متشابه اگر چه امری است که در آیه مورد بحث در آنجا که محکمات را«ام الکتاب»نامید، مورد اشاره قرار گرفته است، اما مجموعه عواملی مثل معوج بودن بیان مفسرین از متشابه و خلط مسأله تأویل و متشابه-از آن حیث که متشابه است-و نیز حصر علم به تأویل متشابه در خداوند و یا خداوند و راسخین در علم، همه اینها عواملی بوده‏اند که تعبیر«ام الکتاب»که در حقیقت کلید حل معمای متشابهات بوده است، مد نظر قرار نگیرد و نقش محوری پیدا نکند.

لذا صاحب المیزان این پرسش محوری و اساسی را مطرح می‏کند که«ما معنی کون المحکمات ام الکتاب؟».(همان، 3/42)و بعد از طرح پاسخهای ارائه شده و رد و نقد آنها اظهار می‏دارند معنای ام الکتاب بودن محکمات آنست که محکم مبّین متشابه و مرجع آن باشد. (همان، 3/43)پس نه ترک تفسیر متشابه درست است و نه جایی برای تفسیر به رأی و تأویلات غریب وجود دارد.

اکنون جای طرح این سؤال است که:مگر چنین نبود که آیه مورد بحث ما پیروی از متشابهات را نکوهش کرد و آن را فعل کسانی دانست که در دل کجی و میل به باطل دارند؟و مگر مفسر ما در صدر کلام خطر پیروی از متشابه را متذکر نگردید؟اکنون آیا تلاش برای تفسیر متشابه و تأمل برای کشف مدلول آن همان اتباع مذموم و پیروی از متشابه نیست؟پاسخ مفسر ما آنست که معنای اتباع از متشابه آنست که بدون ارجاع متشابه به محکم از مدلول مشکوک آن تبعیت شود.اما اتباع از متشابهی که به محکم بازگشته و بوسیله آن بیان شده است اتباع از محکم است و نه اتباع از متشابه.(همان، 3/21) اکنون جای طرح این سؤال است که آیا ارجاع متشابه به محکم مستلزم آن نیست که از ظاهر متشابه دست برداریم.و آن را حمل بر معنایی خلاف ظاهر کنیم؟اگر چنین باشد پس نظریه ایشان با نظریه متاخرین که معتقدند متشابه آنست که ظاهرش مقصود نیست، چه تفاوتی دارد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است نحوه دلالت الفاظ و تعابیر را در زبان قرآن از نظر ایشان بررسی می‏کنیم.

دلالت در زبان تفسیر

قاطبه متاخرین معتقدند:«المتشابه ما ارید به خلاف ظاهره»(همان، 3/37)و بدین سبب از معنای ظاهری متشابه صرفنظر می‏کنند و با قول به وقوع مجاز در این آیات معانی حقیقی آنها را ترک می‏کنند.اما چنانکه در اصل ششم گفته شد مفسر ما با این رأی مخالفت کرده است.و معتقد است در قرآن هیچ لفظ یا آیه‏ای نیست که معنای خلاف ظاهرش مراد باشد.(همان، 3/38 و 48)

علامه این اصل را بعنوان مدخلی معنا شناختی برای ورود به تفسیر قرآن در مقدمه المیزان مطرح کرده است.(همان، 1/9-7)

بیان مسأله آنست که از نظر ایشان وضع لفظ هیچگاه برای مصداق یا مصادیق خاص با تشخص و ممیزات ویژه نیست.بلکه لفظ برای روح و غایت معنی و مصداق، وضع می‏شود.و به همین دلیل است که تغییر خصوصیات مدلول و مصداق، به شرط بقای روح و غایت معنی، مانع از دلالت مطابقی و حقیقی لفظ در معنای جدید نیست.برای بیان مقصود خود لفظ چراغ را مثال می‏زنند، که در آغاز نامی بوده است برای چراغهای فتیله‏ای که احیانا با روغن یا سایر مواد قابل اشتعال نورافشانی می‏کرده‏اند.آشکار است که به مرور از گذشته تا بحال مصداق چراغ چنان متحول شده است که امروزه بجز نور افشانی و پرتو افکنی هیچ وجه جامعی بین مصادیق گذشته و کنونی نیست.اما در عین حال نمی‏توان گفت دلالت چراغ بر مدلول کنونی مجازی یا غیر ظاهری است.و این نکته مبیّن آنست که در وضع و تسمیه، غایت و روح مصداق مدنظر است و نه شکل و صورت آن.(همان، 1/8)

بنابراین اسناد الفاظ و عباراتی همچون:استواء بر عرش، سمع، بصر، ید، وجه، کلام و الفاظ متشابه بر خداوند همگی اسناد حقیقی است و معانی ظاهری آنها مراد است.اما انس ما با مصادیق محسوس آنها باعث این توهم می‏شود که استعمال این الفاظ در مصادیق غیر محسوس بمعنای دیگر، مجاز و بر خلاف ظاهر است.در حالی که مدلول حقیقی این الفاظ همان روح و حقیقتی است که در مصداق محسوس و غیر محسوس وجود دارد.و مفسر باید بدنبال کشف آن باشد.لذا نحوه دلالت الفاظ قرآن بر معانی مقصود که ما آن را«دلالت در زبان تفسیر»می‏نامیم، دلالت لفظ بر معنای حقیقی و موضوع له خود می‏باشد.و مفسر هرگز نباید معانی ظاهری را ترک کند و با اخذ معنای خلاف ظاهر الفاظ را از مدالیل حقیقی خود تهی نماید.

علت ظهور متشابه در قرآن:

اگر چه با بیانات گذشته معنای متشابه و نحوه تفسیر آن روشن گردید، اما هیچیک از بیانات فوق علت ظهور متشابه در قرآن را تبیین نمی‏کند.اساسی‏ترین مقصود قرآن هدایت انسان و بیان حقایق است، چنانکه خود می‏فرماید:«و نزّلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شی‏ء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین»(النّحل، 89)بنابراین آن سؤال اساسی کما کان باقی است که آیا القای همه مقاصد در قالب آیات محکم با شأن هدایت‏گری و تبیین حقایق مناسب‏تر نبود؟

مفسر ما پاسخش را به مسأله فوق با بررسی آراء دیگر اندیشمندان مطرح می‏کند.در مجموع هفت نظریه را طرح می‏کند و معتقد است که هیچ یک کامل و صحیح نیست و چهار پاسخ از آنها اساسا سخیف و غیر قابل اعتناست.(همان، 3/58-57)اما بیانی که خود برای تبیین مسأله اختیار کرده‏اند مبتنی بر مقدماتی است:

مقدمه اول:آیات قرآن کریم را از حیث اغراض آنها می‏توان به سه دسته تقسیم کرد.قسم اول آیاتی است که مشتمل بر بیان معارف است.همه معارفی که در باب طبیعت و موجودات طبیعی، ماوراء طبیعت و حقایق ماوراء طبیعی، کیفیت تکوین هستی، بیان اوصاف مبدأ و معاد انسان و امور مربوط به آنها از قبیل جنت، دوزخ، نعیم و عقوبت اخروی و...آمده است در این دسته قرار می‏گیرد.دسته دوم آیاتی است که با بیان احکام و قوانین حیات بخش اجتماعی، در حقیقت مسیر انسان بجانب سعادت را ترسیم می‏کند.و دسته سوم آیاتی است که به بیان رابطه بین آیات دسته اول و دوم می‏پردازد.و به تعبیر دیگر با بیان ملاکها و فلسفه احکام و قوانین اجتماعی رابطه بین آنها را با کمال و سعادت انسان بیان می‏کند.(همان)

مقدمه دوم:القای معرفت به انسان ممکن نیست مگر از طریق معانی‏ای که در طول حیات خود با آنها آشنا شده و به آنها انس گرفته است.و از همین روست که لذت نکاح را برای یک کودک تنها می‏توان با تمثیل به حلاوت حلوا بیان کرد.(همان)

مقدمه سوم:انسانها از حیث مراتب فهم بسیار متفاوتند.زیرا دایره مفاهیم و معانی‏ای که با آنها آشنا هستند متعدد است.برخی تنها به محسوسات مأنوسند، و درکشان فراتر از آن نمی‏رود. اما برخی با مفاهیم کلی و مجرد نیز آشنا هستند، این افراد می‏توانند معانی کلی و عوالم فوق طبیعت را نیز درک کنند.(همان)

مقدمه چهارم:هدایت الهی مخصوص طایفه‏ای خاص نیست.دین قصد هدایت همه طبقات، گروهها و اصناف انسانها را دارد.(همان)

با بیان این مقدمات اکنون می‏توان گفت:از آنجا که وحی لا محاله مشتمل بر برخی معارف و حقایق ماوراء طبیعی است(مقدمه 1)، و القای این معارف به انسانها تنها از طریق مفاهیمی که با آنها انس دارند و آشنا هستند صورت می‏گیرد، (مقدمه، 2)پس بیان این حقایق برای عامه مردم که تنها با عالم محسوس و معانی حسی مأنوسند ممکن نیست مگر از طریق همان محسوسات آنها.اگر چه بیان این معارف به بیان دقیق و مفاهیم مخصوص(-آیات محکم)برای خواص انسانها ممکن بوده و در قالب آیات محکم به تحقق نیز پیوسته است.اما هدایت عام الهی (مقدمه 4)مقتضی آنست که قرآن عموم انسانها را مورد خطاب قرار دهد.

بدین ترتیب است که برای بیان حقایق ماورائی-در حد فهم عامه-راهی نیست جز اینکه آن حقایق در قالب معانی و مفاهیم حسی تنزل کنند.و در جریان این تنزل است که احوال و عوارض لفظ و محیط عالم حس بر آنها عارض می‏گردد و بی‏رنگی اسیر رنگ می‏شود.همچون آبی زلال که از چشمه‏ای پاک می‏جوشد.و در دشتها و سرزمینهای مختلف جاری می‏شود و به رنگ و طعم و بوی آنها در می‏آید.این حکایت آیات متشابه است.

اما تا زمانی که آن حقایق در قالب آیات محکم نیز ذکر شده‏اند، و آیات محکم مشتمل بر اصولی است که حقیقت معنای متشابه را روشن می‏کند، مفسر از این آمیختگی معقول به محسوس باکی ندارد.

این بود بیانی که مفسر ما در خصوص علت ظهور متشابه بدست داده است.از محاسن این بیان آنست که مفسر ما توانسته است با اتکاء به آن و مخصوصا با تکیه بر تقسیمی که در مقدمه اول در مورد آیات ذکر شد، به نحو پیشینی محدوده متشابهات را معین کند.(همان، 3/62)

معنای تأویل:بیان مفسر ما در باب متشابه و نتایجی که از آن بدست آمد همه به مدد خارج کردن مسأله تأویل و جدا کردن بحث آن از مسأله متشابه بود.اکنون باید دید تأویل از نظر ایشان چه معنا و جایگاهی دارد.

بنا بر رای مفسر ما تمامی آراء پیشینیان در باب تأویل را علیرغم اختلاف و تعددی که دارند، می‏توان به چهار نظریه بازگرداند.و در عین حال هیچیک از این چهار نظریه درست نیست.چرا که همه آنها در این نقطه مشترکند که تأویل را از قبیل مدالیل و مفاهیم الفاظ دانسته‏اند.

اما چنانکه در اصل دوم در آغاز بحث گفته شد، تأویل از قبیل معنا و مفهوم لفظ نیست. خواه مفهوم خلاف ظاهر و خواه مفهوم موافق ظاهر، هیچیک از اینها را نمی‏توان تأویل دانست. بلکه حقیقت آنست که الفاظ قرآن همه بر مفاهیمی دلالت دارند.و آن مفاهیم نیز به نوبه خود حاکی از اموری خارجی هستند.آنچه در واقع تأویل است همین امور عینی و خارجی است که تأویل و مدالیل الفاظ است.(همان، 3/49)

مقصود ایشان زمانی آشکارتر می‏شود که بدانیم تعابیری مانند«کتاب مکنون، ام الکتاب و لوح محفوظ»همه حاکی از آنند که قرآن کریم غیر از تحققی که در مقام الفاظ و مفاهیم دارد، پیش از آنها، و بلکه در معیت آنها، در مقام حقیقت مطلق خود، از نوعی دیگر از تحقق برخوردار است.

که آنجا موطن الفاظ و معانی نیست بلکه موطن اعیان و حقایق خارجی است.لذا مفسر ما لوح‏ محفوظ و کتاب مکنون را همان تأویل قرآن می‏دانند.(همان، 3/49، قرآن در اسلام، 48-47)

دلالت در زبان تأویل

پیش از این گفتیم از نظر مفسر ما دلالت الفاظ قرآن کریم بر معانی و مفاهیم آن دلالت ظاهری است.به این صورت که الفاظ بر معانی ظاهری خود دلالت دارند، این نظریه در حقیقت بیان نوعی ضابطه و توصیه برای مفسر است که می‏توان آن را منطق تفسیر نامید.ما این نوع دلالت را«دلالت در زبان تفسیر نامیدیم».

اما اکنون جای طرح این پرسش است که رابطه مفاهیم و معانی قرآن با حقایق کتاب مکنون (یعنی تأویل آیات)چیست؟هنگامی که حقایق خارجی در قالب معانی و مفاهیم در می‏آیند نوعی تبدل و تنزل صورت گرفته است.اما در عین حال بین معانی قرآن و حقایق آن نوعی رابطه و حکایت وجود دارد.این رابطه و حکایت را که اکنون در صدد بیان آن هستیم«دلالت در زبان تأویل»می‏نامیم.با کشف این نحوه حکایت است که می‏توان از معانی به تأویل آنها رهنمون شد.

بیان نحوه حکایت و دلالت در زبان تأویل از صعبترین مباحث و غامض‏ترین عرصه‏هایی است که مفسر ما عزم ورود به آن را کرده است.با تبیین و تشریح این مسأله است که ایشان قصد دارند شیوه‏های شخصی و راز آلودی را که راسخان در علم برای نفوذ به کنه حقایق قرآن و کشف تأویل آن طی می‏کنند بازخوانی، رمز گشایی و قاعده‏مند کنند.تا بدین طریق-همانطور که منطق فهم تفسیر را بیان کردند-منطق کشف تأویل را نیز ارائه نمایند.

از نظر مفسر ما زبان تأویل زبان تمثیل است.بدین معنی که جمیع معارف و مفاهیم و مقاصد قرآن مثالهایی هستند برای تأویلی که در کتاب مکنون تحقق دارد.بنابراین معارف و مقاصد قرآن مثال، و تأویل آنها ممثّل است.حال باید روشن کرد که مثال و ممثل چه رابطه‏ای با هم دارند؟

ایشان برای بیان مقصود خود مثالهایی می‏زنند که ما برای روشن شدن مطلب عین یکی از آن مثالها را می‏آوریم:در زبان عرب ضرب المثلی وجود دارد با این تعبیر که:«فی الصیف ضیّعت اللبن»(در تابستان شیر را ضایع کردی)این ضرب المثل مدلول ظاهری و مطابقی‏اش این است‏ که زنی در تابستان کاری کرده باشد که خودش یا حیوانش در زمستان شیر ندهد.اما گوینده این ضرب المثل چنین مفهومی را قصد نکرده است.بلکه قصدش آنست که کسی اسباب و مقدمات امری را از پیش از دست داده و ضایع کرده باشد.(همان، 52)

ضرب المثل فوق به نوعی دال بر مقصود گوینده است.اما این دلالت و حکایت از قبیل دلالت ظاهر الفاظ بر معانی نیست.بلکه مقصود گوینده در قالب این الفاظ تمثل یافته است.به همین قیاس می‏توان گفت رابطه حقایق کتاب مکنون با معانی و مفاهیم آیات همانند رابطه این ضرب المثل با مدلول حقیقی آنست.و به تعبیر دیگر نحوه حکایت و دلالت معانی و مفاهیم آیات بر تأویل آنها همانند دلالت ضرب المثل به مقصد آنست.

بدین ترتیب است که مفسر ما اظهار می‏دارند:«انّ جمیع المعارف القرآنیة امثال مضروبة للتأویل الذی عند الله».(همان، 65)و در جای دیگر می‏گویند:«انّ تأویل الایة امر خارجی نسبته الی مدلول الایة نسبة المثل الی الممثل».(همان، 52)

آنچه گفته شد تعابیر نهایی و ما حصل کلام ایشان و ناظر به جمع بندیی است که از مطلب بدست داده‏اند.اما پیش از رسیدن به این جمع بندی و گاه حتی در خلال آن اظهاراتی دارند که با تعبیر نهایی در یک راستا نیست.یعنی اینکه به نظر می‏رسد ایشان برای بیان مطلب دو یا سه نوع تعبیر دارند که مؤدای آنها یکی نیست.مگر اینکه گفته شود تعبیر نهایی ایشان وجه جمع و فصل مشترک تعابیر دیگر است.به نظر می‏رسد که علت این تعدد تعبیر آن بوده است که آیات و بیانات قرآن از حیث موضوع و محتوایی که القاء می‏کنند متعدد هستند.برخی القای یک معرفت هستند، برخی دیگر قضایایی انشائی و وضع یک تکلیفند، پاره‏ای دیگر گزارشهایی تاریخی‏اند و برخی دیگر خود یک مثال و تمثیلند.شاید این تعدد موضوعات مستلزم آن باشد که رابطه تأویل و ذی التأویل در همه موارد یکسان نباشد.

لذا گاه بیانشان ناظر به آنست که تأویل علت غایی ذی التأویل است.(همان، 24)و در جای دیگر ذی التأویل را صورتی دانسته‏اند که تأویل در قالب آن ظاهر گشته و تمثل یافته است. (همان، 25)معنای اخیر بیشتر ناظر به ظهور حقایق ماوراء طبیعی در قالب موجودات مثالی‏ است که حکمای مسلمان تمثل فرشته وحی را بر انبیاء بدین صورت تبیین کرده‏اند.و مفسر ما نیز در تفسیر عبارت:«فتمثّل لها بشرا سویا»در سوره مریم به همین رأی رفته‏اند.لذا بشر رؤیت شده بواسطه مریم(س)را محسوس به حس ظاهر ندانسته‏اند.(همان، 14/40-35)

به هر تقدیر بابی که ایشان گشوده‏اند تلاشی است برای کشف ماهیت فرایند تأویل و بیان ضابطه و ترسیم طریقه‏ای است که عالمان به تأویل می‏پیمایند و یا باید پیمایند.

اکنون ممکن است این پرسش مطرح باشد که ضابطه‏مند کردن و قانونمند کردن تأویل به همگانی کردن آن نیز خواهد انجامید.حال آنکه در آیه مورد بحث علم به تأویل منحصر در خداوند و راسخین در علم شده است.پس ضابطه‏مند کردن تأویل چه معنایی می‏تواند داشته باشد؟

پاسخ پرسش را باید در معنای تعبیر«راسخین در علم»جستجو کرد.که مفسر ما سعی می‏کند با ابهام زدایی از این مفهوم، ویژگی عالمان به تأویل و در نتیجه مصادیق آن را معین کنند.

بنابر آراء دیگر مفسران تعبیر«راسخان در علم»چه از حیث مفهوم و چه از حیث مصادیق در ابهام باقی مانده است.در برخی از روایات راسخین در علم در آل محمد علیهم السلام منحصر شده است.(همان، 3/69)در روایت است که پیامبر(ص)در حق ابن عباس دعا کرد که:«اللهم فقّهه فی الدین و علّمه التأویل».و از ابن عباس نقل شده است که گفت:«من از راسخان در علم هستم».روایت اخیر و کلام ابن عباس، و نیز رویه تفسیری صحابه و تابعین و سایر مفسرین سبب شده است که مفسرین به نوعی توسعه در معنای راسخین در علم قائل شوند.اما هرگز به دقت به تحدید آن نپرداخته‏اند.

اما مفسر ما برای تحدید دامنه این مفهوم و تحلیل ماهوی آن بیانی زیبا دارند.ایشان با اتکاء شیوه تفسیری خود معنای راسخان در علم را از خود قرآن جستجو می‏کنند.و عبارت‏«و ما یعلم تأویله الا اللّه و الراسخون فی العلم»(آل عمران، 7)را با عبارت‏«لا یمسّه الاّ المطهرون»(الواقعه، 79)برابر دانسته و معتقدند که مطهرون همان راسخان در علمند.و برای درک معنای طهارت نیز به آیه‏«انّما یرید الله لیذهب عنکم الرّجس اهل البیت و یطهرّکم تطهیرا»(الاحزاب، 32)مراجعه می‏کنند.و به این نتیجه می‏رسند که طهارت چیزی جز زوال‏ رجس از قلب نیست و قلب چیزی نیست مگر آنچه ابزار درک و اراده انسان است.پس طهارت قلب نیز عبارت خواهد بود از طهارت انسان در ادراک(-اعتقادات)و اراده.و ملاک این طهارت ثبوت قلب در اعتقادات و گذشتن از مرحله شک و نوسان و نیز عمل به لوازم آنهاست.و این همان معنای رسوخ در علم است.پس راسخ در علم شخصی است که در اعتقادات خود استوار و عامل به لوازم آنهاست.(همان، 3/56)لذا در بین روایاتی که مبین معنای راسخان در علمند بیش از همه این روایت امام باقر علیه السلام توجه ایشان را جلب می‏کند که فرموده‏اند:«انّ الرّاسخون فی العلم من لا یختلف فی علمه».زیرا معنای عدم اختلاف نیز چیزی جز عدم شک و تردید نیست.(همان، 3/72)

بدین ترتیب است که می‏توان گفت مفسر ما سعی دارد تأویل را، هم از حیث ماهیت و نحوه حکایت و دلالت ذی التأویل به تأویل، و هم از حیث عالمانی که می‏توانند خود را مصداق راسخ در علم بدانند، و یا دیگران آنها را بدین نام بخوانند، قاعده‏مند و ضابطه‏مند کند و به زوایای تاریک آن نوری بیفکند.

بررسی و ارزیابی:

اول:در بخش«دلالت در زبان تفسیر»رأی صاحب تفسیر المیزان مبنی بر لزوم اخذ مدلول ظاهری آیات را طرح کردیم.اکنون دو نکته پیرامون این نظریه قابل بررسی است:یکی بیان پیشینه تاریخی این نظریه و دیگری بسط علامه در این نظریه و انطباق یا عدم انطباق آن با ادبی بودن زبان قرآن است.

جاحظ(م 255 ه ق)اولین کسی است که قائل به استعمال مجاز در قرآن شده است. (شریف رضی، 10)پیش از او ابو عبیده(م 209 ه ق)اگر چه کتابی تحت عنوان«مجازات القرآن»نگاشته است، اما در نظر او مجازات مرادف با تفسیر بوده است نه بمعنای مصطلح در علم بیان.لذا کتاب او نوعی تفسیر لغوی پیرامون الفاظ قرآن کریم است.(همان، 6-5)

بعد از جاحظ شاگردش ابن قتیبه(م 276 ه ق)در کتاب«تأویل مشکل القرآن»نظریه او را بسط داده است.طرح این نظریه از سوی جاحظ اگر چه فقها و متکلمین را از بن بست فهم برخی آیات و تعابیر قرآن مثل تعبیر«ثم استوی علی العرش»خارج کرد، اما در همان زمانها مخالفت‏هایی با نظریه جاحظ مطرح بوده است.و گروهی وقوع مجاز در قرآن را نمی‏پذیرفته‏اند. فرقه ظاهریه پیروان داود بن علی ظاهری(م 270)و شاید خود او سردمداران نظریه نفی مجاز از قرآن بوده‏اند.افراد دیگری نیز مثل ابن خویز منداد(م 400 ه ق)ابن حزم ظاهری(م 456 ه ق) و ابن القاص شافعی، همین رأی را داشته‏اند.(زرکشی، 2/272، سیوطی، 2/29، شریف رضی، 56)

این گروه بر ادعای خود مبنی بر نفی مجاز دو استدلال اقامه کرده‏اند.یکی اینکه، مجاز حقیقت نیست بلکه کذب است و قرآن منزه از کذب است.و دیگر اینکه متکلم هنگامی از حقیقت به مجاز منصرف می‏شود که از بیان مقصود خود، در قالب حقیقت ناتوان باشد.و این امر بر خداوند محال است.

ابن قتیبه شبهه اول را بدینگونه پاسخ داد که:«و لو کان المجاز کذبا...کان اکثر کلامنا فاسدا.لانّا نقول:نبت البقل و طالت الشجرة و اینعت الثمرة»(حسن، عبد الغنی، مقدمه مجازات القرآن)و اما شبهه دوم را زرکشی با تکیه بر حسن استعمال مجاز در کلام بدینگونه پاسخ می‏دهد که:«و لو سقط المجاز من القرآن سقط(منه)شطر الحسن».و سیوطی نیز در الاتقان همین عبارت را تکرار می‏کند.(زرکشی، 2/272، سیوطی، 2/29)به هر تقدیر در نظر قائلین به مجاز استعال الفاظی مثل:ید، وجه، سمع، بصر، استواء بر عرش در مورد خداوند، و نیز استعمال بسیاری از الفاظ دیگر در آیات متشابه، استعمال مجازی است.اما منکرین، این الفاظ را بمعنی حقیقی اخذ کرده‏اند، که فرقه مجسّمه نمونه بارز آنها است.

آنچه گذشت سیر بسیار اجمالی این بحث بین متعاطیان علوم قرآن تا اوایل قرن دهم هجری یعنی زمان در گذشت جلال الدین سیوطی(م 911 ه ق)و بیان اختلافی بود که در این زمینه وجود داشته است.اما این بحث در حوزه دیگری یعنی حوزه کلام و فلسفه و بین کسانی که مشتهر به کلام و فلسفه بوده‏اند مسیر دیگری را پیموده است که مفسر ما نیز در دنباله این مسیر حرکت می‏کند.

در بین متکلمین و فلاسفه هنگام بحث در باب صفات واجب تعالی یکی از مسائل مطرح‏ شده این بوده است که معنای توصیف خداوند با اوصافی مانند:عالم، قادر، سمیع، بصیر و... چیست؟و این کلمات وقتی وصف خداوند واقع می‏شوند چه معنایی دارند.آیا معنای آنها همان معنایی است که اهل لغت از این الفاظ می‏فهمند یا امور دیگری است؟برای حل مسأله پاسخهای متعددی مطرح بوده است، اما نظریه غالب و جالب توجه بین حکماء آن بوده است که این الفاظ در مورد واجب و ممکن به نحو مشترک معنوی صدق می‏کند.نه مشترک لفظی هستند که مستقلا بر چند معنی دلالت کنند و معنی آنها در واجب و ممکن متعدد باشد، و نه بدین صورت است که استعمال آنها در ممکنات حقیقی و در واجب مجازی باشد.بلکه اساسا الفاظی هستند دال بر معنایی کلی و واحد که مصادیق و افراد متعدد دارند اما صدق آنها بر مصادیق متعدد به نحو متواطی نیست بلکه مشکک است.(سبزواری، 609-605، صدر المتألهین، اسفار، 6/125)

بحث متکلمین و حکما در حوزه صفات واجب مطرح بوده است.اما تا آنجا که ما اطلاع داریم غزالی اولین کسی است که این بحث را به نحو گسترده در خصوص متشابهات قرآن در کتاب جواهر القرآن، مطرح کرد.و شاید حکماء نیز نظریه خود را از او اخذ کرده باشند.

غزالی سعی کرده است سخن خود را بر مبنایی هستی شناسی نیز مبتنی کند.آن مبنای هستی شناسی موازنه و تطابق بین عالم ملک و ملکوت است.از آنجا که عالم ملک معلول ملکوت است و علت، جامع کمالات معلول است.پس چیزی در عالم ملک تحقق ندارد مگر آنکه مثالی است جسمانی و نازل از یک حقیقت عالی و ماورائی که در عالم ملک تمثل پیدا کرده است.این دو در روح و جوهر مطابقند اما در قالب و صورت متفاوتند.لذا می‏توان گفت: علم، قدرت، حیات و اراده‏ای نیز که در اینجا تحقق دارد رقیقه‏ای است از مصادیق ماورائی آنها.و به تعبیر دیگر آنچه در عالم ملک است تجسمی است از مثالی عالی که در ملکوت تحقق دارد.و به همین دلیل است که می‏توان از نظر در حقایق عالم ملک حقایق ملکوتی را فی الجمله شناخت.(غزالی، 34)صدر المتألهین با تمجید از غزالی نظریه او را اخذ کرده است و علاوه بر اینکه آن را برای تبیین جنبه معنا شناختی صفات واجب بکار می‏برد، (صدر المتألمین، اسفار، 6/125)رساله مفصل متشابهات القرآن خود را نیز بر همین مبنا تصنیف کرده است.

در آن رساله در مقام دلیل بر صحت این نظریه علاوه بر مستند کردن آن بر مبنای هستی شناسی تناظر بین ملک و ملکوت، (همان، 282)اظهار می‏دارد که خروج از معنای ظاهری الفاظ و قول به مجاز و تمثیل و تشبیه در الفاظی مثل:لوح، قلم، عرش، کرسی و امثال اینها به تهی کردن و بی‏محتوی کردن آنها می‏انجامد.علاوه بر اینکه اگر بتوان اوصاف مربوط به مبدأ را با قول به مجاز و تمثیل تفسیر نمود و از معنای خود تهی کرد، همین کار در باب اوصاف مربوط به معاد مثل:حشر اجساد، صراط، حساب، میزان، تطایر کتب و جنت و نار نیز ممکن خواهد بود.و در این صورت است که باب اعتقاد به معاد و درک احوال و کیفیت آن مسدود خواهد شد.(صدر المتألهین، سه رساله فلسفی، 265)به همین دلیل ایشان در تفسیر خود بر قرآن کریم نیز ذیل تفسیر آیة الکرسی علاوه بر تأکید بر شیوه خود، لزوم تفسیر عبارت:«وسع کرسیه السموات و الارض»بر اساس این مبنا را خاطر نشان می‏کند.(صدر المتألهین، تفسیر، 4/151-150)

طریقه‏ای که غزالی طرح کرد و صدر المتألهین آن را بسط داد بی‏تردید در پاره‏ای مواضع بر سلوک ادیبانه جاحظ و همفکران او برتری دارد.و در حقیقت برونشدی بود برای مشکلی که به نوعی به بن‏بست رسیده بود.چرا که در نظر آنها مسأله دو صورت بیشتر نداشت.یا اینکه الفاظ و آیات مورد بحث ما بمعنای مجازی اخذ شوند-که در این صورت تهی از معنی و مفهوم می‏شدند-و یا بصورت حقیقی اخذ شوند که در این صورت با قول به تشبیه و تجسیم که فرقه‏های ظاهریه و مجسمه مدعی آن بودند، مرادف بود.اما حکماء راه سومی را انتخاب کردند. که شیوه‏ای بین تشبیه محض و تنزیه محض بود.به همین دلیل است که مفسر ما نیز در مقدمه تفسیر المیزان این نظریه را بعنوان یک مبنای تفسیری اخذ کرده است.

اما چنانکه گفته شد متکلمین و فلاسفه نظریه فوق را تنها در محدوده صفات باریتعالی بکار می‏گرفتند.و غزالی و به تبع او صدر المتألهین آن را به متشابهات تسری دادند.اما مفسر ما آن را به کل الفاظ و تعابیر قرآن تسری می‏دهند.و به نحو سالبه کلیه معتقدند هیچ لفظی در قرآن معنایی خلاف ظاهر نمی‏دهد.روشن است که کلیت این مدعا با قول به ادبی بودن زبان قرآن و وقوع مجاز و استعاره در آن سازگار نیست.در عین حال ایشان در مواردی به وقوع استعاره-که از انواع مجاز است-در آیات اذعان کرده‏اند.(همان، 13/87)

اگر نخواهیم این دو موضع از کلام ایشان را متعارض بدانیم، و نگوئیم که از مبنای خود تخطی کرده‏اند، راهی نیست جز اینکه گفته شود گو اینکه در نظر ایشان اخذ معنای مجازی کلام هنگامی که مسنتد به قرینه‏ای واضح باشد، در حقیقت اخذ ظاهر کلام است.شاهد این توجیه می‏تواند این باشد که حتی ظاهریه هم وقوع چنین مجازی را در قرآن نفی نمی‏کردند(حسن، عبد الغنی، 56)

دوم:حکیمان، لوح محفوظ و کتاب مکنون را با مراتب علم خداوند تطبیق داده‏اند.و قول مفسر ما نیز مبنی بر اینکه کتاب مکنون-که همان تأویل آیات است-از حقایق و اعیان خارجی است، با سخن آنها منافات ندارد.تعابیر ایشان در باب کتاب مکنون چه در تفسیر آیه مورد بحث در صدر کلام و چه در مواضع دیگر از تفسیر المیزان ناظر به آنست که کتاب مبین، صنع خداوند و معلول اوست.(همان، 7/128، 130)لذا از مراتب علم او نیز خواهد بود.زیرا روشن است که علت مجرد به معلول مجرد حتی اگر از اعیان خارجی باشد علم حضوری دارد.البته این علم در مقام فعل است نه در مقام ذات.

علیرغم روشنی مطلب فوق یکی از انتقادهایی که پیرامون نظریه علامه طباطبائی در مورد تأویل طرح کرده‏اند این است که اگر کتاب مبین از اعیان خارجی باشد آنگاه از محدوده علم خداوند خارج خواهد بود.حال آنکه کتاب مبین معلوم خداوند است.(معرفت، التمهید، 3/34-33)بطلان این نقد واضح است.گو اینکه ناقد محترم بین علم در مرتبه ذات و علم در مرتبه فعل خلط کرده است.و نیز ناقد محترم اظهار می‏دارند که:«قول به وجود بسیط و عینی و فراتر از مقام مفاهیم و معانی برای قرآن، نفعی برای اهل سماوات و ارض ندارد، و بر همین اساس سخنی باطل است».(همو، التفسیر و المفسرون، 1/41)این نقد نیز وزین و استوار نیست.گویی ناقد محترم از عدم علم به فایده، علم به عدم فایده را استنتاج کرده است.علاوه بر اینکه اگر شی‏ئی برخوردار از مراتب مختلفی از وجود است غایت هر مرتبه را نباید از مرتبه دیگر توقع داشت.لذا نفی غایت یک مرتبه از مرتبه دیگر بمعنای سلب هرگونه غایت از آن‏ مرتبه نیست.کما اینکه بر صندلی ذهنی(بعنوان مرتبه‏ای از وجود صندلی)نمی‏توان جلوس کرد اما هرگز نمی‏توان آن را بدون غایت پنداشت.

سوم:سخن صاحب المیزان مبنی بر اینکه نحوه دلالت در زبان تأویل دلالت مثال به ممثّل است، و به تعبیر دیگر زبان تأویل تمثیل است، می‏تواند با نظریه سمبلیک بودن زبان قرآن قابل تطبیق باشد.البته با توجه به اینکه در این صورت زبان قرآن فقط در عرصه تأویل که عرصه راسخان در علم است چنین خواهد بود و نه در عرصه تفسیر که عرصه عموم مفسرین و بلکه عموم مخاطبین است.برای نمونه‏ای از تفسیر سمبلیک زبان دین نگاه کنید به نظری که استاد مطهری در باب آیات مربوط به خلقت انسان اظهار داشته‏اند.و در مقام رفع تعارض این آیات با تئوری تکامل بیان آنها را سمبلیک می‏دانند.(مطهری، مجموعه آثار، ج 1، 515-514)

منابع

1.حسن، محمد عبد الغنی، مقدمة تلخیص البیان فی مجازات القرآن، بیروت، دار الاضواء، 1406 ه.ق.

2.زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق مصطفی عبد القادر، دار الکتب العلمیه، بیروت، 1422 ه.ق.

3.سبزواری، حاج ملا هادی، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، تهران، 1376 ه.ق.

4.سیوطی، عبد الرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق فوّاز احمد زمرلی، دار الکتب العربی، بیروت، 1419 ه.ق.

5.صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، سه رساله فلسفی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1378 ه.ق.

6.صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، الاسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1410 ه.ق.

7.طباطبائی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی‏تا.

8.طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیة، تهران، چاپ پنجم، 1372 ه.ق.

9.غزالی، ابو حامد، جواهر القرآن و درره، دار الکتب العلمیة، بیروت، 1409 ه.ق.

10.مطهری، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، 1370 ه ش.

11.معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون، الجامعة الرضویة، مشهد، 1418 ه.ق.

12.معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، 1416 ه ق.