

امکان سنجی عرضه روایت‌های تأویلی باطنی بر قرآن

محمد مرادی^۱

چکیده

روایت‌هایی در متون حدیثی وجود دارد که در آنها از «عرضه حدیث بر کتاب خدا» سخن به میان آمده است. این روایت‌ها به منزله ارائه راهکار و سنجه‌ای است برای راستی‌آزمایی احادیث که مورد قبول عالمان اسلامی هم قرار گرفته‌اند. از سویی دیگر، روایت‌هایی در متون اسلامی وجود دارد که حاوی آموزه‌هایی است که از آنها با تعبیر تأویل و آن هم از نوع باطنی آن یاد شده است. این آموزه‌ها - که منسوب به آیات قرآن و گاهی تأویل آنها هستند - در نگاه نخست، با ظاهر آیات سازگاری ندارند. گفته می‌شود با توجه به روایت‌هایی که از آنها از تأویل دانی اهل بیت (علیهم‌السلام) سخن به میان آمده و روایت‌هایی که در آنها از بطن داشتن قرآن یاد شده، این آموزه‌ها همان بطن و تأویل هستند. این نوشته بر آن است که نسبت بین ظاهر آیه‌ها و تأویل‌های باطنی را بررسی و تبیین نماید. و بر آن است که منظور از تأویل و باطن در این گروه روایت‌ها، معنای فرازبانی بودن آنها نیست و بخشی از آنها ناسازگار با ظاهر قرآن و برخی دیگر، از حوزه تأویل اصطلاحی بیرون هستند.

کلیدواژه‌ها: روایت‌های عرضه بر قرآن. روایت‌های تأویل باطنی. ارزیابی روایت. تأویل باطنی.

روایت‌های سنجه

روایت‌هایی در متون حدیثی وجود دارد که در آنها از عرضه گفتارهای پیامبر و امامان (علل) به قرآن سخن گفته شده است. برخی از دلایل این کار، همچون دروغ بستن و وضع و

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

دس حدیث، در خود همین روایت‌ها بازتاب یافته، و تصریح شده که چون پیامبر و اهل بیت ایشان، در چارچوب وحی و کتاب خدا سخن می‌گویند، سخنان منسوب به ایشان، باید با وحی و کتاب خدا سازگار باشد. دستوره عرضه حدیث بر قرآن، پیش‌بینی آسیب‌های احتمالی و نیز آسیب‌زدایی از حدیث بوده، و از نشانه‌های هوشمندی رسالت‌مداران الهی است. این روایت‌ها، از سوی عالمان امامی^۲ و اهل سنت^۳ پذیرفته و به مثابه «اصل سنجه» برای درستی و نادرستی حدیث، و یکی از راه‌های اعتبار سنجی قلمداد گردیده‌اند. طرفه این که چنین سنجه‌ای، به خود رسول خدا ﷺ منسوب بوده و بر اساس گزاره‌های موجود، از خود ایشان آغاز گردیده است:

خبرهایی که از من به شما رسید، هر کدام برابر کتاب خدا بود، حدیث من است و هر چه مخالف آن بود، از گفته‌های من نیست.^۴

در خبری، تعبیر «موافق للحق» و «لا یوافق الحق» آمده^۵ که معنایی عام‌تر دارد و گویی می‌توان حدیث را با «حق» (آنچه درست و حقیقت است) سنجید؛ جز این که بر اساس خبر نخست، ممکن است «حق» همان قرآن باشد. خبر دیگری به صورت کلی، گفته است:

فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوا بِهِ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ؛^۶

هر چه با کتاب خدا سازگار است، بگیرید و هر چه سازگار نبود، واگذارید.

این تعبیر، عمومیت دارد و هرگونه گفتار و رفتار و داوری را شامل می‌شود. در خبری دیگر آمده که:

حرفی که از جانب من زده شده و با کتاب خدا تطبیق نداشت، من آن را نگفته‌ام.^۷

سید رضی (م ۴۰۶ ق) از خطبه‌ای که رسول خدا در آخرین بیماری منجر به رحلت ایشان ایراد کرده، جمله‌ای را آورده که به صورت مطلق گفته شده است:

۲. رک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۴۴. کلینی هم با استناد به همین، در مقدمه کتاب الکافی، بر آن تأکید کرده است (الکافی، ج ۱، ص ۱۷).

۳. رک: الکفایة فی علم الروایة، ص ۳۲ و ۳۳.

۴. قرب الإسناد، ص ۹۲.

۵. معانی الأخبار، ص ۳۹۰.

۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۶.

۷. همان، ج ۱، ص ۲۲۱؛ الام، ج ۷، ص ۳۵۸.

وَكُلُّ سُنَّةٍ وَحَدِيثٍ وَكَلَامٍ خَالَفَ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُورٌ وَبَاطِلٌ؛^۸

هر رسم و حدیث و گفتاری که با قرآن مخالف بود، دروغ و باطل است.

و در دیگری، حدیث ناسازگار با کتاب خدا «زخرف» (آراسته شده) معرفی شده است.^۹ در روایتی دیگر، آمده که:

هر حدیثی از جانب ما رسید و کتاب خدا آن را تأیید نکرد، باطل است.^{۱۰}

در برخی، فرمان به «طرح ورد حدیث»^{۱۱} و در بعضی، فرمان «ارجاع به اهل بیت» داده شده است.^{۱۲} در مواردی هم برای حل اخبار متعارض، گفته شده که: بر قرآن عرضه شوند و هر کدام موافق قرآن بود، از ما است.^{۱۳}

در بعضی توصیه شده «هر چه از ما به شما رسید»، بر قرآن عرضه شود و اگر موافقی در قرآن داشت، پذیرفته گردد و گرنه، نه.^{۱۴} در برخی هم یافتن یک و یا دو شاهد در قرآن برای «تطبیق کلام منسوب به معصومان» نقل شده است.^{۱۵} و در منابع متأخرتر، «عرضه حدیث بر قرآن و حجّت و عقل‌ها» هم آمده است.^{۱۶} روایت‌های دیگری هم وجود دارد که در آنها عمل عرضه مطرح شده است.^{۱۷} در روایتی آمده که گفته‌اند:

وقتی من درباره چیزی سخن می‌گویم، از ریشه قرآنی آن از من بپرسید: إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَسْأَلُونِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.^{۱۸}

پیام این روایت‌ها، عرضه حدیث بر قرآن، عدم صدور روایت‌های ناسازگار با قرآن از معصوم، صدور احتمالی روایت‌های ناسازگار با قرآن^{۱۹} در شرایطی ویژه، قابل فهم نبودن این

۸. خصائص الأئمة، ص ۷۵.

۹. المحاسن، ج ۱، ص ۲۲۱.

۱۰. همان.

۱۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۱۹۰.

۱۲. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵.

۱۳. عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۱.

۱۴. الأمالی، ص ۲۳۲.

۱۵. الکافی، ج ۳، ص ۵۶۲.

۱۶. روض الجنان، ج ۵، ص ۳۶۸.

۱۷. رک: عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۷۱-۱۷۳.

۱۸. المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۹؛ الکافی، ج ۱، ص ۶۰.

۱۹. تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۲۷۵: «إذا جاءكم منّا حدیث فاعرضوه علی کتاب الله».

گونه روایت‌ها برای افراد معمولی، از اعتبار ساقط بودن این گونه روایت‌ها، ولزوم ارجاع آنها به گویندگان نشان است.

بر اساس مبانی اسلامی، سنت نبوی و گفتار معصومان، حجیت دارد. این حجیت، هم‌ارز کتاب خدا است؛ در حدی که می‌توان عمومات و مطلقات قرآن را با روایت‌ها تقیید و تخصیص زد،^{۲۰} و مجملات آن را تبیین نمود و تفصیل آیاتی مجمل را با آنها بیان کرد.^{۲۱} حتی کسانی بر آن اند که روایت، قرآن را نسخ می‌کند.^{۲۲} خاستگاه حدیث نبوی، وحی بیانی و الهاماتی است که از جانب خداوند به رسول‌الله صورت گرفته است،^{۲۳} و تفاوتشان این است که قرآن از سوی خدا و کلام او است، اما سنت نبوی را نمی‌توان کلام خدا دانست. «اوتیتُ الکتاب و مثله معه»^{۲۴} که از رسول خدا نقل شده، مؤید این ادعا است. سنت دررتبه بعد از قرآن قرار دارد و به لحاظ رتبی هم عرض نیستند؛^{۲۵} هرچند در اعتبار، هم‌ارزند.

صورت مسئله این است: از یک سو، روایت‌هایی بر آن اند که «همه روایت‌ها» باید برقرآن عرضه شوند و اعتبارشان، به مخالف با قرآن نبودن است، و از سوی دیگر، روایت‌هایی وجود دارد که جزء تأویل قرآن هستند و حاوی نکته‌هایی که اشاره و رمزی‌اند و به ظاهر الفاظ ارتباطی ندارند، و اصل نخست در عرضه، پذیرش اعتبار ظهور است. سؤال این است که آیا روایت‌های عرضه، شامل روایت‌های باطنی هم می‌شود و امکان عرضه آنها برقرآن که فرازبانی هستند، وجود دارد و چنین کاری باید بشود یا خیر؟

از آنجایی که شناخت دین و حقیقت آن، با دو منبع قرآن و حدیث ممکن است، و حدیث آسیب‌های فراوانی دارد، بایسته است که از جهت سند و دلالت به درستی شناخته شود. تاریخ حدیث نشان می‌دهد که حدیث دست‌خوش دست‌اندازی‌های سیاسی، و

۲۰. مانند حکم عده مطلقه که در قرآن سه قرء دانسته شده (سوره بقره، آیه ۲۲۸) و روایت آن را به مورد همسر آمیزش شده تخصیص زده است (الکافی، ج ۵، ص ۴۲۷). در قرآن جزای قتل مؤمن جهنم ابدی معرفی شده (سوره نساء، آیه ۹۲)، و روایت آن را به کسانی مقید کرده که مؤمنی را به خاطر عقیده‌اش بکشند (الکافی، ج ۷، ص ۲۷۵).

۲۱. رک: سوره نحل، آیه ۴۴.

۲۲. معالم‌الدین، ص ۲۱۹: «يجوز... نسخ الكتاب بالسنة و... ولا تعرف فيه من الأصحاب مخالفاً؛ الذريعة، ج ۱، ص ۴۶۲: «فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض، كذلك يجوز فيه نسخه بها».

۲۳. سنن الدارمی، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲۴. مسند أحمد، ج ۴، ص ۱۳۱.

۲۵. در این باره، رک: عرضه حدیث برقرآن، ص ۶۲-۶۵؛ «درآمدی بر نقش غالبان در علوم قرآنی و تفسیر در حوزه عدم تحریف و تأویل آیات قرآن».

فرقه‌گرایی غلوآمیز شده و در آن جعل و دس و وضع رخ داده است.^{۲۶} با این وصف، روشن شدن مسئله، اولاً ابهام بسیاری از روایت‌ها را برطرف می‌کند، و ثانیاً حوزه تأویل را مشخص‌تر می‌کند و ثالثاً، حمله‌های بسیار به کیان تشیع و اتهامات باطنی‌گری را به شیعیان،^{۲۷} منتفی می‌سازد. ذهبی در تحلیل دیدگاه امامیه درباره تأویل و بطن قرآن، شیعیان را متهم کرده که حریص بر تعطیل عقل و جلوگیری از دقت در قرآن هستند.^{۲۸} و در ادامه نظر شیعیان را در جایز نبودن تفسیر به جز آنچه از ائمه رسیده، بازگو کرده و مدعی است که آنها به دل خواه در قرآن تصرف و تفسیر می‌کنند. و پس از ذکر مواردی از روایت‌های تفسیری، اظهار داشته که آنان الفاظ قرآن را به مدلول آنها حمل نمی‌کنند و هر چه را دلخواهشان است به خداوند نسبت می‌دهند.^{۲۹} این، نه تنها گفته ذهبی که پیش و از پس از وی، در میان گروهی تکرار و ترجیح‌بند سخنانی شده است.

با قبول برخی مفروضات و مبانی بحث - که درازدامن است -، و صرف نظر از برخی اختلاف نظرها درباره عرضة حدیث بر قرآن، کسانی در این باره قلم زده‌اند و از گوشه‌هایی از آن، پرده برداشته‌اند؛ مانند داود سلیمانی در *فهم الحدیث و نقد الحدیث*، مهدی احمدی نورآبادی در *عرضة حدیث بر قرآن*، محمد هادی معرفت در *مقدمة التفسیر الاثری الجامع*، مهدی مهریزی در «نقد متن»،^{۳۰} شادی نفیسی «در معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»،^{۳۱} محمد علی رضایی و دیگران در «حدیث‌شناسی و قواعد و معیارهای نقد آن»،^{۳۲} اسماعیل سلطانی شورباخورلو در «مقصود از مخالفت و موافقت حدیث با قرآن در روایات عرض»،^{۳۳} علی نصیری در «بررسی روایات عرضة»^{۳۴} و «رابطه متقابل کتاب و سنت»،^{۳۵} میثم کهن‌ترابی در «آسیب‌شناسی عرضة حدیث بر قرآن»،^{۳۶} مهدی احمدی در «مدلول و گستره قرآن در

۲۶. رک: «نقش حکومت بنی‌امیه در جعل و وضع احادیث کلامی».

۲۷. رک: *التفسیر و المفسرون*، ج ۲، ص ۱۶ و ۱۹ و

۲۸. همان، ج ۲، ص ۳۰.

۲۹. همان، ج ۲، ص ۳۷.

۳۰. چاپ شده در شماره ۳۹ مجله علوم حدیث.

۳۱. چاپ شده در دفتر ۷۰ مقالات و بررسی‌ها.

۳۲. چاپ شده در شماره ۱۱ مجله شیعه‌شناسی.

۳۳. چاپ شده در شماره ۱۳۶ مجله معرفت.

۳۴. چاپ شده در شماره ۲ مجله حدیث حوزه.

۳۵. چاپ شده در شماره ۱۵ مجله علوم حدیث.

۳۶. چاپ شده در شماره ۱۲۱ مجله مشکوة.

عرضه حدیث بر قرآن،^{۳۷} مجتبی نوروزی و حسن نقی زاده در «مفهوم‌شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»،^{۳۸} مجتبی الهیان و حامد پوررستمی در «عرضه حدیث بر قرآن»،^{۳۹} «تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن»، نوشته محمد کاظم شاکر،^{۴۰} «تأویل قرآن به مقامات اهل بیت علیهم‌السلام؛ مبانی و پیش‌فرض‌ها»،^{۴۱} از امین حسین پور، و دیگر نوشته‌ها که به ابعاد مسئله پرداخته‌اند، اما موضوع روایت‌های تأویلی باطنی و نسبتشان با روایت‌های عرضه حدیث بر قرآن کاویده نشده است. برای روشن شدن ابعاد موضوع، بحث در محورهای زیر پی گرفته می‌شود:

۱. عرضه حدیث بر قرآن

پاسخ دادن به این پرسش که «عرضه حدیث بر قرآن، چه معنایی دارد؟» چندان آسان نیست؛ چرا که قرآن، متشابه و باطن دارد و همه آن، امری ثابت نبوده و ظهوری ندارد تا بتوان به راحتی آموزه‌هایی را با ظهور و یا نص آن تطبیق داد؛ کتابی که گویی حقیقت بخشی از آن را جز خداوند و یا صاحبان دانش خاص، کسی نمی‌داند؛^{۴۲} به خصوص اگر به «ضرورت مذهب مذهب شیعه، نص امام بر ظاهر قرآن مقدم است»^{۴۳} توجه شود، و نیز سنت تفسیری در میان بخشی از علمای امامیه که «تفسیر قرآن را جز بر اساس حدیث روا نمی‌دانند»،^{۴۴} و به ویژه اگر بر آن باشیم که همه قرآن دارای تأویل و بطن است،^{۴۵} کار دو چندان دشوار می‌شود؛ چه این که روایت‌های تأویلی باطنی، آموزه‌هایی خارج از ضوابط زبان شناختی هستند و باید با اعتماد به دانش گویندگان، آنها را پذیرفت، و شاید از همین رو است که عملاً در عرضه حدیث بر قرآن، ناکامی‌های فراوانی وجود دارد و رغبتی به آن نشان داده نمی‌شود. تفسیرهایی، آکنده از روایت‌هایی هستند که گویی مفسران آنها هیچ‌گاه روایت‌های عرضه را ندیده‌اند و به آسانی

۳۷. چاپ شده در شماره ۳۹ مجله علوم حدیث.

۳۸. چاپ شده در شماره ۵۵ مجله علوم حدیث.

۳۹. چاپ شده در شماره ۲۳ مجله سفینه.

۴۰. چاپ شده در شماره ۲۴ مجله معرفت.

۴۱. چاپ شده در شماره ۷۰ مجله پژوهش‌های قرآنی.

۴۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۶.

۴۳. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۴۳.

۴۴. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۱.

۴۵. رک: البرهان، ج ۱، ص ۴۴.

روایت‌ها را به مثابه تفسیر و یا تأویل در ذیل آیه‌ها ردیف کرده‌اند،^{۴۶} و بلکه عالمانی به توجیه و تحلیل آنها پرداخته‌اند.^{۴۷} و سخنران‌هایی بدون بررسی‌های علمی، آنها را بازگو می‌کنند. از سویی، روایت‌ها هم از گونه‌های فراوانی برخوردار هستند و در گونه‌هایی از آن، امکان تطبیق، به آسانی فراهم نیست.

موافقت و مخالفت حدیث با قرآن، چند مسئله دارد:

۱. کسانی مانند ابن حزم (م ۴۵۶ ق) با ادعای مخالفت روایت‌های عرضه با قرآن، در اخبار عرضه تردید کرده‌اند.^{۴۸} برخی هم در گستره احادیث عرضه به قرآن، تردید کرده‌اند، و دلیلشان این است که همه چیز در قرآن نیست تا همه را با آن بتوان سنجید، و تعارض‌ها هم گاهی بدوی و حل‌شدنی هستند.^{۴۹} بحرانی (م ۱۱۸۶ ق) آنها را ناسازگار با روایت‌هایی می‌داند که از کثرت بیشتری برخوردارند، و اطلاق و عمومات قرآن را تقیید و تخصیص می‌زنند.^{۵۰} این عالم اخباری بر آن است که اخبار عرضه، با اخبار دیگر در تعارض است و چون خبرهای مقابل این‌ها زیادترند، این‌ها فاقد اعتبار و استنادند. ایشان و دیگر حدیث‌گرایان تا جایی پیش رفته‌اند که معتقدند قرآن، باید بر اساس روایت‌ها، تأویل و تفسیر گردد. این نگاه چنان است که حدیث محور است و به قول فراهی (م ۱۲۹۷ ق)، برخی، چنان حدیث‌باورند که قرآن را بر اساس آن تأویل می‌کنند: حتی أصبح زمام القرآن بید الحدیث، و در نتیجه، کمتر به تأمل در معانی قرآن می‌پردازند، و گاهی هم بر اساس روایت، برخلاف متن، به تأویل روی می‌آورند.^{۵۱}

۲. موافقت با قرآن، می‌تواند به معنای عدم مخالفت با مفاد کلی قرآن باشد؛ چون همه شریعت و احکام در قرآن نیامده^{۵۲} و پیامبر بخش بزرگی از شریعت را خود، تبیین و تشریح کرده است. با این وصف، اگر حدیث‌هایی باشند که در قرآن به آنها اشاره‌ای نشده، مشمول حدیث‌های عرضه نیست، و سالبه به انتفای موضوع، و مخالف نبودن، تعبیری دیگر از موافق بودن است. منظور حدیث‌های عرضه، مخالفت و عدم موافقت، هم با موارد جزئی ذکر شده و هم روح و اهداف و مقاصد قرآن است و در یک کلام، موافقت و مخالفت با گوهر دین و

۴۶. برای نمونه، رک: تأویل الآيات الظاهرة في العترة الطاهرة.

۴۷. ببینید: حیوة القلوب، ج ۵، ص ۱۴۱ - ۵۳۱.

۴۸. الأحكام، ج ۲، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.

۴۹. عرضه حدیث بر قرآن، ص ۱۱۷.

۵۰. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۸۸.

۵۱. التكمیل فی اصول التأویل، ص ۱۳.

۵۲. «مقصود از موافقت و مخالفت حدیث با قرآن در روایات عرض»، ص ۷۴.

روح اسلام در تمامی تشریح‌ها و احکام و سنت‌ها است.^{۵۳} می‌توان بر این ادعا به روایتی استناد کرد که در آن، موارد اختلافی چندی با قرآن مقابله شده و جالب است که هم موارد جزئی و هم به گوهر احکام و آموزه‌ها استناد شده است.^{۵۴} کسانی چون علامه طباطبایی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ش) هم بر این دیدگاه مهرتأیید زده است؛ آنجا که در رد تحریف قرآن، با ذکر آیات دال بر عدم تحریف قرآن و صیانت خداوند از آن،^{۵۵} برای گریز از اشکال، و این که مخالفت ظنی در این باره، کافی نیست، به مضمون و خصوصیات قرآن و اعجاز آن استناد کرده و روایات دال بر تحریف را با این که مخالف روح قرآن هستند، مردود دانسته است.^{۵۶} نیز شهید سید محمد باقر صدر (۱۳۱۳ - ۱۳۵۹ ش) بعید ندانسته که منظور، مخالفت با روح حاکم بر قرآن و هماهنگ نبودن با طبیعت تشریح قرآن و مزاج احکام باشد.^{۵۷} نویسنده‌ای هم برای کشف بطن، سازگاری با روح قرآن را ملاک دانسته است.^{۵۸} با دلالت نصّ و ظهوریک متن و یا مضمون کلّ قرآن و یا بخشی از آیه‌ها، ادعاهایی هستند که می‌توان بر حسب هریک، اخبار را بر اساس آنها عرضه کرد؛ هر چند دلالت مضمونی چندان قاعده‌مند و قاعده‌بردار نیست، اما کارایی عقلایی است. مواردی همانند توحید، نسبت صفات خدا با ذات او، مالکیت مطلق خدا، ربوبیت خدا، روزی بندگان و تقدیر آن، حق انحصاری خداوند در تشریح، نجات در ایمان به خدا و ما أنزل الله است، رعایت عدالت در حق همگان، جایگاه والای انسان در هستی، از جمله اصول حاکم بر آموزه‌های قرآنی هستند.

۳. برخی از آیه‌های قرآن، محکم و نصّ هستند و یا ظهور دارند و گونه‌ای دیگر، متشابه هستند و نصّ و ظهور در معنایی ندارند، و احتمال برداشت‌های دوو یا چندگانه و برداشت خطا در آنها وجود دارد. اگر متن، تأویل‌بردار باشد، از آنجایی که دلیل و قرینه متصل و منفصل، باعث به دست آوردن معنایی خلاف ظاهر، هر چند با تأویل می‌شود، از اعتبار لازم برخوردار است و قابل استناد. همین‌گونه است در دلالت‌های فحوای خطاب و مفهوم، آنجا که حجّیت آن محرز باشد، و همین طور کلام مطلق و عام.

۵۳. التفسیر الأثری الجامع، ج ۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵.

۵۴. رک: تحف العقول، ص ۴۵۸ - ۴۷۵.

۵۵. سوره حجر، آیه ۹؛ سوره فصلت، آیه ۴۲.

۵۶. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

۵۷. بحوث فی علم الاصول، ج ۷، ص ۳۳۳ و ۳۳۴.

۵۸. «ظهر و بطن قرآن»، ص ۲۶۳.

متنی که ملاک سنججه و مبنای عقیده و رفتار مکلفان است، باید از دلالتی روشن برخوردار باشد. اگر متن از احتمال‌های گوناگون معنایی برخوردار باشد، و یا متشابه بوده و دلالتی روشن نداشته باشد، مکلفان، راه به جایی نمی‌برند.

۴. ناسازگاری احتمالی متن قرآن و حدیث، چند گونه است، و اخبار عرضه، برخلاف نظر بحرانی، شامل تعارض‌های جمع‌پذیری همانند اطلاق و تقیید نمی‌شود؛ چون جمع ادله ممکن است، و جمع آنها با شواهدی همچون قرینه کلامی، از ظهور اطلاق و عموم بازمی‌دارد و در نتیجه، تعارضی نمی‌ماند. در اینجا، ناسازگاری جمع‌ناپذیر، مورد بحث است. مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۳ق) در تحلیل روایت‌های ناسازگار، آنها را به دو دسته تقسیم کرده و بر آن است که روایت‌هایی که حکم به دور ریختن روایت‌هایی می‌کنند، آنهایی هستند که با صریح قرآن سازگار نیستند.^{۵۹}

۵. واقعیت این است که خود قرآن، می‌تواند مستند و مؤید اخبار عرضه باشد. آیاتی وجود دارد که در آنها گفته شده که باید بر اساس «ما أنزل الله» حکم کرد،^{۶۰} و کسی که به «غیر ما أنزل الله» حکم کند، کافر است،^{۶۱} و کتمان کنندگان «ما أنزل الله» به عذاب تهدید شده‌اند.^{۶۲} و پیامبر توییح شده است که حق ندارد «چیزی را که خدا نگفته»، به او نسبت دهد.^{۶۳} در حوزه دین سخن گفتن، در واقع نسبت دادن چیزی به خداوند است که اگر واقعی نباشد، «افترای به خدا است»،^{۶۴} «پیامبر حق ندارد از پیش خود تغییری در مفاد وحی بدهد»^{۶۵} و نیز این که «همه چیز ریشه در قرآن دارد»،^{۶۶} مؤید همین نگاه است.

۲. قرآن و تأویل آن

تأویل را معمولاً با تفسیر به کار می‌برند و تفسیر را «تلاش برای کشف مراد صاحب سخن و یا متن» می‌دانند.^{۶۷} تأویل به معنای بازگشت و یا بازگرداندن است.^{۶۸} کاربرد تاریخی تأویل در

۵۹. اصول الفقه، ج ۳، ص ۲۵۵.

۶۰. سوره مائده، آیه ۴۹.

۶۱. سوره مائده، آیه ۴۴.

۶۲. سوره بقره، آیه ۱۷۴.

۶۳. سوره الحاقه، آیه ۴۴ - ۴۶.

۶۴. سوره آل عمران، آیه ۹۴.

۶۵. سوره یونس، آیه ۱۵.

۶۶. المحاسن، ج ۱، ص ۲۶۸.

۶۷. البرهان، ج ۲، ص ۲۸۵.

سنت تفسیری، نشان می‌دهد که تأویل در قرن‌های نخست اسلامی، معادل تفسیر بوده و مفسران زیادی نام تفسیر خود را تأویل القرآن گذاشته‌اند^{۶۹} و اندک اندک نام‌گذاری به تأویل، جای خود را به تفسیر داده است. و همین جانشینی، بهترین دلیل تفاوت این دو است؛ یعنی مفسران به تدریج دریافته‌اند که کاربرد واژه تأویل به جای تفسیر، بایسته نیست. دوگانگی در کاربرد این دو واژه - که عهده‌دار کشف «معنا» و «مراد» متن هستند - می‌تواند این واقعیت را با توجه به کاربردهای آنها در دانش تفسیر و خود قرآن کریم و روایت‌های اسلامی، نشان دهد. سنت تفسیری می‌گوید: تفسیر، تلاش دلالت‌شناسانه متن است. تأویل - همان‌گونه که از متون استفاده می‌شود - دارای گونه‌هایی است. امروزه وقتی از تأویل سخن به میان می‌آید، دو گونه تأویل در ذهن‌ها نقش می‌بندد: تأویل اصولی - که متکلمان هم از آن بسیار بهره گرفته‌اند، و ای بسا به تأویل کلامی نام بردار شده باشد - و تأویل باطنی.

تأویل اصولی، گذرا از ظاهر الفاظ و عبارات‌ها و یافتن معنایی دیگر،^{۷۰} با قرینه‌های قطعی و خلل‌ناپذیر است.^{۷۱} این تأویل، در اصول چنان شایع است که شیخ انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق) از جمع بین روایت‌های ناسازگار، به تأویل تعبیر کرده است.^{۷۲} دیگری در جمع دو خبر متعارض از سه صورت، تأویل هر دو، تأویل یکی بدون تعیین، و تأویل یکی با تعیین حرف زده است.^{۷۳} و در تعارض ادله هم، از جمع عرفی و دلالتی سخن گفته و از جمع تبرعی، به تأویل تبرعی هم یاد کرده است.^{۷۴} از آنجایی که تأویل اصولی، تفسیر و تحلیل متن و رسیدن به معنایی واقعی کلام است، شاید بتوان آن را از دایره تأویل اصطلاحی خارج کرد. اما تبادل و کاربرد فراوان تأویل در آثار عالمان بی‌شماری، نشان می‌دهد که این کار، تأویل نام دارد، و واقعیت دیگری می‌گوید که مدلول لفظی، چه آنجا که ظهور تبادری و لغوی دارد و چه آنجا که تبادری ثانوی است و با قرینه‌های منفصل، الفاظ از معنای خود بازگردانده می‌شوند، همانند

۶۸. تهذیب اللغة، باب اللام والمیم، ج ۱۵، ص ۳۲۹.

۶۹. برای نمونه، جامع البیان عن تأویل آی القرآن طبری؛ تأویل مشکل القرآن، ابن قتیبه؛ تأویلات القرآن نام بردار به تأویلات اهل السنة ماتریدی؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل، احمد نسفی؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیضاوی؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، علاء الدین خازن؛ حقائق التأویل فی متشابهه التنزیل، سید مرتضی؛ الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، زمخشری، .

۷۰. حاشیة الدسوقی، ج ۴، ص ۲۲۸.

۷۱. البرهان، ج ۲، ص ۱۴۸؛ الایتان، ج ۲، ص ۳۴۶.

۷۲. فرائد الاصول، ج ۴، ص ۲۴.

۷۳. همان، ج ۴، ص ۲۵.

۷۴. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۶۱ و ۲۳۰.

قرینه متصل است که از انعقاد دلالت جلوگیری می‌کند، در حوزه معناشناختی و دلالت قرار دارد. و این یعنی، تأویل، هم آری! وهم نه!

باید اذعان کرد که «جری و تطبیق» - که امروزه آن را جزئی از تفسیر می‌دانند - بر حسب تعریف‌های ارائه شده، و نیز روایت‌هایی که در آنها از تنزیل در برابر تأویل یاد شده، اجرای تنزیل در غیر مورد آن و تأویل است.^{۷۵} از جمله جاهای تأویل، متشابه‌های قرآن، در برابر آیه‌های محکم است. محکم، متنی است که چون و چرایی ندارد، و تنزیل و تأویلش یکی است؛ اما متشابه چندان روشن نیست و احتمال معناهای چندی در آن می‌رود.^{۷۶} تشخیص منظور این گروه از آیه‌ها و پیدا کردن معنایی متناسب با متن، کار تأویل‌گراست.

نوع دیگر تأویل، ذکر مصداق گزاره‌ها و مفاهیم است؛^{۷۷} چه گزاره‌های انشایی و چه اخباری. در گزاره‌های انشایی، محقق شدن امر و نهی‌ها، تأویل آنها است، و در گزاره‌های اخباری، انطباق گزاره‌ها با رخدادها است. در منابع روایی و براساس دلالت آیاتی از قرآن، تأویل، شناخت ما به ازای خارجی مدلول‌های الفاظ و عبارات‌هاست؛ یعنی واقعیت‌هایی که هستند، و یا باید باشند و یا در نفس الامر هستند و عینیت قابل اشاره ندارند. ایمانی که در قرآن به تأویل‌ها، حتی بدون دانش و علم لازم، ذکر شده و در روایتی از امیرالمؤمنین، ایمان جاهلانه به آنها، به نشان بندگی، ستوده شده،^{۷۸} مربوط به این نوع از تأویل‌ها است. در مفاهیم عام که نوعاً مصداق‌های آنها را از نوع تأویل تلقی می‌کنند، مانند این که متقون، طاغوت، مستکبران، اهل حق، اهل باطل، و... چه کسانی هستند، تطبیق آنها به افراد، تأویل آنها است. در گزاره‌های غیر عینی، مانند گزاره‌های مربوط به صفات خدا، انطباق گزاره‌ها با واقع آنها در نفس الامرشان، تأویل است.

نوع دیگر تأویل، به دست دادن آموزه‌هایی از عبارات‌ها و کلمه‌هایی است که ظاهر و مصداق و حتی معنای مرجوحشان و یا تشخیص معنای متشابه و معنای الفاظ آنها نیست؛ بلکه از نوع دیگری است. از این نوع تأویل، به اشاری و بطنی و کشفی یاد می‌شود.

۷۵. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ ج ۲، ص ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۷۶. بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۱۱.

۷۷. جامع البیان، ج ۷، ص ۶۲.

۷۸. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۶۳؛ التوحید، ص ۱۵۵.

۳. روایت‌های تأویلی باطنی و قرآن

در روایت‌های زیادی، با تعبیرهایی چون: «معان ظاهر و باطن»،^{۷۹} «ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ»،^{۸۰} «لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ»،^{۸۱} «لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا»،^{۸۲} «القرآن حَمَلٌ ذُو وَجْهِ»،^{۸۳} «ظَاهِرُ الْقُرْآنِ وَبَاطِنُهُ»،^{۸۴} که دردها سند و روایت نقل شده و در آنها از تنزیل و تأویل و ظاهر و باطن قرآن، سخن به میان آمده^{۸۵} و کسانی تأویل را در این روایت‌ها، کشف باطن می‌دانند و بر آن اند که تأویل، شناخت بیگانه از طریق آشنا است. به چند آیه قرآن هم می‌توان نسبت داشتن باطن را به قرآن داد؛ از جمله آیات مربوط به تأویل،^{۸۶} و آیه‌های تدبیر در قرآن^{۸۷} و تدبیر به معنای راه یافتن به درون و پند گرفتن از آن است، و آیه‌ای که در آن از قومی به خاطر نفهمیدن حقیقت و قرآن مذمت شده‌اند.^{۸۸}

در این نگاه، کلمه‌ها، عبارت‌ها و جمله‌ها، به مثابه نماد هستند. این گروه از تأویل‌ها، تابع ساختار زبانی نیستند و به مدلول کلام و ظهور عقلایی و تبادل آن ربطی ندارند، و بسان تأویل رؤیایه‌اند. در رؤیا - که «تصاویر نمادین» است - آنچه کسی می‌بیند، با آنچه تأویل می‌شود، نسبت زبانی و نحوی نیست. تأویل‌های باطنی، از جایگاه مهم و از حجمی بزرگ برخوردارند. زیادی این روایت‌ها، خیلی‌ها را مرعوب کرده و جرأت ابراز مخالفت را از آنان ستانده است، و تاکنون به چاره‌اندیشی درباره آنها نپرداخته‌اند. برای تشخیص باطنی بودن تأویل و یا ذکر از مصداق‌های آن، راه دشوار و ناهمواری در پیش است، و به تعبیر فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ق) همه ممکن است از باب «تعمیم» باشد و ذکر افراد زیاد و حتی اختصاص به ذکر برخی، برای تأکید بر منزلت فیه است.^{۸۹}

۷۹. الصافی، ج ۱، ص ۳۱.

۸۰. تحف العقول، ص ۴۵۱.

۸۱. الکافی، ج ۲، ص ۵۹۸.

۸۲. عوال اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۸۳. نهج البلاغه، نامه ۷۷.

۸۴. الکافی، ج ۸، ص ۲ و ۷.

۸۵. رک: التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۲۸ و ۳۲؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۸۶. سوره آل عمران، آیه ۷.

۸۷. سوره نساء، آیه ۸۲؛ سوره مؤمنون، آیه ۶۸؛ سوره ص، آیه ۲۹؛ سوره محمد، آیه ۲۴.

۸۸. سوره نساء، آیه ۷۸.

۸۹. الاصفی، ج ۱، ص ۳.

«تأویل باطنی» چیست؟

باطن از ریشه بطن، به معنای خلاف ظاهر، مانند درون یک چیزی و ظاهر آن است.^{۹۰} بطانه به صاحب سرّ و به کسی گفته می‌شود که کارهای یک شخص را عهده‌دار است.^{۹۱} بطن، به تیره‌ای از یک قبیله عرب هم گفته می‌شود.^{۹۲} به نظر می‌رسد این تأویل را با توجه به همه اطلاعات موجود این گونه تعریف کنیم، بی‌راهه نرفته‌ایم:

تأویل باطنی، آموزه‌های منتسب به متن‌ها و عبارتهایی از قرآن است، که الفاظ ظهور دلالتی، به آنها ندارند.

آقای معرفت، تأویل را نوعی دلالت التزامی کلام می‌داند و از این رو، جزء مباحث معناشناختی به حساب می‌آورد.^{۹۳} ایشان اولاً تأویل را بطن معنا کرده که با دیگر تعریف‌ها متفاوت است؛ ثانیاً دلالت التزامی کلام را، تأویل دانسته که به نظر می‌رسد با آنچه در تأویل در جریان است، همخوانی ندارد؛ ثالثاً به این نظر می‌رسد استاد معرفت، به خاطر حل یک معضل در این گونه تأویل‌ها، یعنی تأویلاتی به قول ایشان، «تأویلات هی تخریصات» (تأویل‌های بافتنی) و «تخریصات هزیلة لا یمکن زنتها علی مقیاس الاعتبار» (بافتنی‌های خنده‌داری که با هیچ مقیاسی سنجیدنی نیستند) و نمونه آنها را حرف‌های ابن عربی معرفی کرده است،^{۹۴} کوشیده راه حلی پیدا کند. و در عین حال، وقتی به تأویلات عارفان و وجود برخی اطلاعات در روایات تأویلی برخورد و کثرت آنها هم گویی باعث شده که نتواند خود را از آنها برهاند، آنها را پذیرفته، و استنباط‌هایی دانسته که صاحبان علم از امامان هدایت‌گر به دست داده‌اند.^{۹۵} در این روایت‌ها از دلالت التزامی - که خود ایشان آن را در پاورقی کتابش ذکر کرده^{۹۶} - خبری نیست. البته کوشیده نسبتی بین تأویل‌ها و آنچه در روایات آمده، برقرار کند و با تعبیر «المناسبة بین الروایة والاستنباط» یاد کرده است. گفتنی است که ایشان برخی از تأویلات را هم «تداعی معانی» دانسته، و آن را تفسیر و تأویل ندانسته و گاهی با تعبیرهایی

۹۰. العین، ماده بطن.

۹۱. المفردات فی غریب القرآن، ماده بطن.

۹۲. النهایة فی غریب الحدیث، ماده بطن.

۹۳. التفسیر الاثری الجامع، ج ۱، ص ۳۱.

۹۴. همان، ج ۱، ص ۵۲.

۹۵. همان، ج ۱، ص ۵۲.

۹۶. همان، ج ۱، ص ۳۱.

مؤیدانه معنای عرفانی رقیق مستفاد از فحوای آیه و مستنبط از بطن معرفی کرده که صبغه تفسیری و یا بیان مراد آیه ندارند.^{۹۷}

باورمندان به تائویل باطنی، متن را همانند تن و جان آدمی دانسته‌اند و راه کشف درون و باطن آن را اندیشه ناب و جان خالص و به دور از هوس معرفی کرده‌اند. افرادی همانند غزالی^{۹۸} و ملاصدرا،^{۹۹} و مولوی،^{۱۰۰} براین باورند. اسماعیلیه همین دیدگاه را به گونه غلیظ‌تری دارند، و این دوگانگی را پذیرفته‌اند و آن را بر «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ»^{۱۰۱} مبتنی کرده و گفته‌اند که «کلمه شیء» شامل الفاظ تنزیل هم می‌شود و تنزیل، باطن دارد.^{۱۰۲} مبنای آنان، این است که قرآن، دو چهره درون و باطن، و بیرون و ظاهر دارد. و به تعبیری، مثل است و تعبیرهایش سمبلیک و رمزی. این دیدگاه با نظر افلاطونیان از یک سنخ است که قایل به مثل هستند و برای همه عالم، حقیقتی دیگر معتقدند^{۱۰۳} و کسانی همانند ملاصدرا، با مبانی چون وحدت وجود عالم - که مشکک بوده و باطنی دارد و هر باطنی باطنی، و می‌توان به آن باطن دست یافت - این نظر را ابراز داشته و برای هر چیزی در عالم - که دارای صورت است - مثال و نمونه‌ای در عالم معنا قایل است،^{۱۰۴} و رسیدن به تائویل آن را راهکار زبان‌شناختی نمی‌داند،^{۱۰۵} و مخصوص اولوالالباب می‌داند.^{۱۰۶} بنیاد چنین اندیشه‌ای، بر سه سه فرض: خارج از دلالت الفاظ بودن تائویل، رابطه مثل با ممثل داشتن تائویل با الفاظ، و بطن بودن تائویل^{۱۰۷} نهاده شده است. کسانی هم با نگاهی خوشبینانه، بر آن اند که تائویل ... نور علمی است که خدا در دل شخص می‌تاباند.^{۱۰۸}

از آنجایی که حوزه عرضه حدیث برقرآن، در حوزه معناشناسی و متن‌گرایی است، و حوزه

۹۷. همان، ج ۱، ص ۴۷.

۹۸. فیصل التفرقة، ص ۳۳ - ۳۹.

۹۹. تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۳۷۷.

۱۰۰. ظاهر قرآن چو شخص آدمی است * که نقوشش ظاهر و جانش خفی است (مثنوی، دفتر سوم، م ۴۲۴۵).

۱۰۱. سوره زاریات، آیه ۴۹.

۱۰۲. تائویل دعائم الاسلام، ص ۲۸.

۱۰۳. سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰.

۱۰۴. «بررسی و تحلیل معناشناسی تائویل ...»، ص ۴۳ و ۴۴.

۱۰۵. همان.

۱۰۶. الأسفار، ج ۷، ص ۴۰.

۱۰۷. رک: پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱ و ۲۲، «تائویل در منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها»، ص ۷۸.

۱۰۸. «تائویل قرآن و حکمت معنوی اسلام»، ص ۵.

باطن، خارج از حوزه زبان شناختی و معنایی و نحوی است، یا باید روایت‌های عرضه را محدود به جاهایی ویژه بدانیم و یا روایت‌های باطنی را هم به ظهور قرآن عرضه کنیم، که در این صورت، غالب این روایت‌ها را باید مردود دانست. و یا راه سومی پیشه کرد و برای باطن داشتن و قاعده مند کردن بطن و عرضه آنها بر قرآن، ملاکی یافت. گفته‌اند روایت‌های عرضه در حوزه بطن و تأویل، کارایی ندارد و تصریح کرده‌اند که، نتیجه مطلوبی ندارد.^{۱۰۹}

برای این که روشن شود روایت‌های تأویلی باطنی، معناشناسی لفظی و ادبی ندارند، ارائه دودسته تأویل روایی و شبه روایی هم سنخ و مشابه، برای نمونه می‌تواند به فهم موضوع کمک کند.

سبئی،^{۱۱۰} رعد را صدای امام علی، و برق را تابش تازیانه و یا تبسم او می‌دانند، و برآن‌اند که با شنیدن صدای رعد باید السلام علیک یا امیرالمؤمنین گفت.^{۱۱۱} رهبر «بیانیه»،^{۱۱۲} بیان بن سمعان (م ۱۱۹ق)، درباره «هذا بیان للناس»،^{۱۱۳} گفته است:

أنا البیان، وانا الهدی والموعظة.^{۱۱۴}

ابوسعید نصیری (۳۵۸ - ۴۲۷) سه روزایام بیض^{۱۱۵} را حمزه و جعفر و عقیل دانسته، و «یوم یقوم الناس لرب العالمین»^{۱۱۶} را گفته است: یوم، امیر النحل، ناس، اصحاب مراتب، رب العالمین، العلی الکبیر است. «یوم یدع الداع الی شیء نُکر»،^{۱۱۷} یعنی قائم، «یوم عصیب»،^{۱۱۸} یعنی ابوذر، «ممطرنا»^{۱۱۹} عمار یاسر، «یوم التناد»^{۱۲۰} قنبر، «الطامة»^{۱۲۱} عبد الله بن

۱۰۹. «عرضه روایت بر قرآن»، ص ۱۰۵.

۱۱۰. پیروان عبدالله بن سبا، که معتقد بودند روح خدا در علی علیه السلام حلول کرده و او خدا است.

۱۱۱. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۳.

۱۱۲. گروهی که معتقد به امامت محمد بن حنفیه و فرزندان نسل وی بودند.

۱۱۳. سوره آل عمران، آیه ۱۳۸.

۱۱۴. الفرق بین الفرق، ص ۲۱۶.

۱۱۵. سوره بقره، آیه ۱۹۶.

۱۱۶. سوره مطفین، آیه ۶.

۱۱۷. سوره قمر، آیه ۶.

۱۱۸. سوره هود، آیه ۷۷.

۱۱۹. سوره احقاف، آیه ۲۴.

۱۲۰. سوره غافر، آیه ۳۲.

۱۲۱. سوره نازعات، آیه ۳۴.

بن رواحه، «الصاخة»^{۱۲۲} عثمان بن حنیف، و یک یک شخصیت‌هایی را که مورد تأیید و قبول این گروه است، با آیه‌ای تطبیق داده است.^{۱۲۳} او در ادامه از دوازده ماه مطرح شده در قرآن یاد کرده و گفته است که نخستین آن ماه‌ها، رمضان است که عبد الله بن عبدالمطلب است. صیام ماه رمضان، صمت عبد الله است، و نزول قرآن در آن، محمّد است. شهر، عبد الله است و فرقان، محمد. شوال، حارث بن عبدالمطلب، ذی القعدة، زبیر، ذی الحجة، حمزه، محرم، ابوطالب، صفر، مقوم بن عبدالمطلب، ربیع اول و دوم، حجل و غیداق پسران عبدالمطلب است. جمادای اول عبدالكعبه و جمادای دوم، ابراهیم بن رسول الله، رجب، برادر او طاهر، و شعبان، قاسم پسر رسول خدا است.^{۱۲۴} در اسماعیله، الفجر، محمد، لیال، علی، و الشفع والوتر، حسن و حسین و واللیل اذا یسر،^{۱۲۵} فاطمه معرفی شده است.^{۱۲۶} سهل بن عبد الله شوشتری در تفسیر آیه «احسان به همسایه نزدیک و دور»^{۱۲۷} گفته است:

باطن آیه، این است: «جارذی القربی»، یعنی قلب، و «جارجنب»، طبیعت. و «الصاحب بالجنب»، عقل اقتداکننده به شریعت، و ابن السبیل، اندام انسان که مطیع خدایند.^{۱۲۸}

در منابع حدیثی و تفسیری هم، احادیثی فراوان در تأویل باطنی آمده که نمونه‌ای از آنها چنین است: در زیر آیه «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا»^{۱۲۹} گفته شده منظور از نور، ائمه هستند،^{۱۳۰} و مجلسی - که گویی ظاهر تأویل راضیش نکرده - در توضیحش آورده است که بنا بر تأویل، نسبت انزال به اعتبار فرستادن ارواح ایشان به بدن‌های آنها است، و یا چون آنان در نهایت قربند، دستور داده شدنشان به تبلیغ، به منزله نزول از مقام رفیع به پست است. و یا انزال نور آنان به صُلب آدم است، و فرستاده شدن محبت و ولایت آنها بر رسول خدا است.^{۱۳۱}

۱۲۲. سوره عبس، آیه ۳۳.

۱۲۳. رک: سبیل راحة الأرواح، ص ۷-۱۰.

۱۲۴. همان، ص ۱۲ و ۱۳.

۱۲۵. سوره فجر، آیه ۱-۴.

۱۲۶. الکشف، ص ۱۰۰.

۱۲۷. سوره نساء، آیه ۳۶.

۱۲۸. تفسیر التستری، ص ۵۳.

۱۲۹. سوره تغابن، آیه ۸.

۱۳۰. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.

۱۳۱. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

روشن است که هیچ‌یک از این توجیه‌ها، با سیاق سازگار نیست؛ مگر با پذیرش آفرینش روح قبل از بدن، و یا تناسخ، و یا نور را برخلاف خود روایت، نه ائمه، که محبت آنها و ولایتشان بگیریم و در این صورت نیز، مرتکب چند خلاف ظاهر باید شد. به عبارتی، مجلسی، ناچار تأویل‌ها را تأویل کرده است. در روایتی، بینات در آیه «أَتَيْهِمْ رَسُولُهُم بِالْبَيِّنَاتِ»^{۱۳۲} ائمه معرفی شده است.^{۱۳۳} بی تردید، ائمه بینات الهی هستند، اما وقتی از فرستاد شدن پیامبران با بینات سخن به میان آمده، چگونه می‌توان پذیرفت که آنان، ائمه را به عنوان بینات خود آورده و یا معرفی کرده باشند؟ بینات برای هر قوم و ملتی، آن دست از دلایل و نشانه‌های روشنی هستند که در اختیار و در برابرشان است و جای چون و چرا ندارد. برای مخاطبان پیامبران که گاهی معجزه‌های روشن را انکار می‌کردند، نمی‌توان از اشیا و یا کسانی که وجود خارجی ندارند، حرف زد و آن را بینه قلمداد نمود.

در تأویل مساجد در آیه «أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ»^{۱۳۴} گفته شده که منظور، ائمه هستند، و مجلسی آن را منزل و یا مدفن آنها دانسته است.^{۱۳۵} در آیه «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»^{۱۳۶} نقل است که منظور، ائمه هستند.^{۱۳۷} و مجلسی، گفته است:

منظور، خانه‌های منور... ایشان است. و یا آیه، خطاب به ایشان، و یا تأویل زینت به ولایت است. و سرانجام گفته: زینت، اعم از روحانی و جسمانی است و ولایت اهل بیت، اشرف زینت‌ها است.^{۱۳۸}

و این یعنی همان تأویل تأویل که مشخص نیست بر چه اساسی صورت گرفته است. در باره «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ»، گفته شده که منظور، امام علی است.^{۱۳۹} فیض کاشانی گفته است که، ذلک و کتاب، اشاره به علی است، و ادامه داده که اطلاق کتاب بر انسان کامل در میان خواص، شایع است.^{۱۴۰} اما مگر این کتاب، برای خواص و با زبان آنها نازل شده، و

۱۳۲. سوره توبه، آیه ۷۰.

۱۳۳. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۷۲.

۱۳۴. سوره جن، آیه ۱۸.

۱۳۵. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۲۶۴.

۱۳۶. سوره اعراف، آیه ۳۱.

۱۳۷. تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۱۳.

۱۳۸. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۲۶۵.

۱۳۹. مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱۴۰. الصافی، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲.

اصولاً این اصطلاح مگر در دوران نزول، وجود داشته است؟ درباره «حَبَّهٔ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ»^{۱۴۱} گفته شده که منظور، از حبه، فاطمه و سبع سنابل، هفت فرزند ایشان است که هفتمی، قائم آنها است.^{۱۴۲} این خبر، علاوه بر این که با سیاق کلام، سازگار نیست، با مسلمات دیگر نمی‌سازد؛ چه این که هرگونه حساب شود، هفتمین از نسل فاطمه، قائم نیست. در آیه اخذ میثاق از پیامبران آمده که خدا از آنها پیمان گرفت به رسول بعد از خود ایمان بیاورند و کمکش کنند.^{۱۴۳} روایت می‌گوید منظور، ایمان به رسول خدا، و یاری علی است؛^{۱۴۴} در حالی که سیاق آیه، با وجود دو ضمیر مفعولی در «تَوْمَنَنَّ بِهِ» و «تَنْصَرَّتْهُ»، چنین معنایی را بر نمی‌تابد و نمی‌توان آن را تأویل دانست. شاید نوعی تنظیر باشد. درباره «واللیل اذا یغشی»^{۱۴۵} آمده که منظور پیشوایان ظالم‌اند که حق آل محمد را غصب کردند و جای آنها نشستند؛^{۱۴۶} در حالی که خداوند، در این آیه به لیل سوگند خورده است، و مگر می‌شود خداوند برای اثبات حقیقتی، به ستمگران و غاصبان حق آل محمد سوگند یاد کند؟ در نقلی، بعوضه در آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا»^{۱۴۷} امام علی، و فما فوقها، رسول خدا است.^{۱۴۸} جالب است که سید محمد باقر صدر در زیرروایتی که در آن آیات محکم را به امام علی و ائمه و متشابهات را به فلان و فلانی تطبیق داده، نوشته است:

ومثل هذه الرواية في طريقتنا لا يعمل بها؛ لانه مخالفة للكتاب.... وأى مخالفة أشد من مثل هذه التأويلات الباطنية التي لا يمكن تطبيقها بوجه من الوجوه مع الكتاب...؛
به این گونه روایت‌ها در آیین ما عمل نمی‌شود؛ چون مخالف قرآن هستند. کدام مخالفت با قرآن، بدتر از این تأویل‌های باطنی که هیچ‌گونه امکان تطبیق با قرآن نداشتند.^{۱۴۹}

کسانی ممکن است بر آشوب‌اند که گفته‌ام امامان را با دیگران، کنار هم گذاشته‌ام و یا از

۱۴۱. سوره بقره، آیه ۲۶۱.

۱۴۲. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۴۳. سوره آل عمران، آیه ۸۱.

۱۴۴. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۵.

۱۴۵. سوره لیل، آیه ۱.

۱۴۶. تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۲۴.

۱۴۷. سوره بقره، آیه ۲۶.

۱۴۸. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۴ و ۳۵.

۱۴۹. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۸۲.

سنخ هم دانسته‌ام، و این آمیختن حق و باطل، و با یک چوب راندن آنها است؛ در حالی که همه سخن این است که این قبیل گفته‌ها، قبل از انتساب به معصوم و حجت خدا، باید بررسی سندی و دلالی شود. اگر این سخنان منسوب، از آن امام باشد، و مبانی معرفی شده از جانب آن حضرات سازگار باشد، بی‌چون و چرا و تعبدی پذیراییم. نسبت این سخنان و هر سخن دیگری به ائمه، با دو ملاک صحت اسناد از طریق تصحیح اسناد، و سازگاری آن با کلام خدا به دست می‌آید و ادعایی جز این، مصادره به مطلوب است و باطل، و بلکه نسبت دادن چیزی به کلام خدا است که در آن نیست. اگر چنین استدلالی درست باشد، باید پرسید: جایگاه روایت‌های عرضه حدیث بر قرآن کجا است؟ و چگونه این گفته‌ها با آنچه منظور خداوند در سخن گفتن با زبان مردم است، توجیه می‌شود؟ ممکن است این‌ها مصداق تفسیر به رأی باشد که از آن پرهیز داده شده است؛ چون تأویل - همان گونه که گفته شد - تلاشی برای به دست دادن منظور متن است، و اگر با قواعد تفسیر و تأویل متن ن سازد، تحریف معنایی است و در قرآن کریم، تحریفگران کتاب‌های آسمانی سرزنش شده‌اند.^{۱۵۰}

ضرورت و چگونگی عرضه

قرآن، سندی قطعی و یقینی است، و اساس روایت‌ها است. از همین رو، ملاک سنجه است، و روایت‌ها باید در چارچوب قاعده‌های زبانی بر قرآن عرضه شوند. پیش از بررسی این بخش، لازم است یادآوری شود که آقای حیدر حب الله تمامی اسناد روایات حاوی بطن داشتن قرآن را تضعیف کرده و مخدوش شمرده شده است:

لم یثبت لنا حتی حدیث واحد تام الدلالة والسند یثبت ان للقرآن بطوناً او حتی بطناً واحداً بالمعنى المعروف ... یتعالی عن اللغة العقلاییة؛

حتی یک خبر چند بطن و یا حتی یک بطن داشتن قرآن به معنای مشهورش، که دلالت کامل و سند تام داشته باشد، برای ما ثابت نیست... خداوند برتر از آن است که با غیر زبان عقلایی سخن بگوید.^{۱۵۱}

۱. سنجه عرضه، در برابر نظریه بطونی و لایه‌های درونی، و بر اساس نظریه متن‌گرایانه است. بر اساس این نظریه، باید روایت‌های بطن داشتن قرآن، با توجه به گفتمان حدیث، توجیه پذیر شوند. بطن داشتن و یا نداشتن همه قرآن، به معنی رمزی بودنش، بستگی به زبان

۱۵۰. سوره نساء، آیه ۴۶؛ سوره مائده، آیه ۱۳ و ۴۱.

۱۵۱. رک: «نظریة البطون و بنية الخطاب القرآنی».

آن دارد. اگر زبان قرآن را رمزی و نمادین و کلمات را علائم بدانیم، باید همواره به آن ملتزم باشیم؛ اما گویی کسی چنین التزامی ندارد. پس روایت‌هایی را که زبان قرآن را رمزی دانسته‌اند، باید چاره‌جویی کرد. زبان قرآن آیا سمبلیک است و یا عرفی، و یا هر دو؟ آنچه از آیه‌های قرآن استنباط می‌شود و قرآن پژوهان و مفسران پذیرفته‌اند، غیر متعارف و نمادین محض بودن نیست؛^{۱۵۲} چنان که علامه طباطبایی تصریح می‌کند که قرآن مطابق فهم عموم است ... و آیه‌ای در آن وجود ندارد که مخالف ظاهر عربی معنا بدهد، و چیستان و معما نیست:

لأن فيه أحجية وتعمية.^{۱۵۳}

۲. قرآن زبانی متعارف دارد، و در این زبان، گاهی نماد و سمبل هم وجود دارد که قراین کلامی بر آن دلالت می‌کند. وحی، در قالبی قابل فهم و در چارچوب منطق زبانی رایج نازل شده است، و اگر جز این بود، باید توجه داده می‌شد و از دخالت مردم در آن بر حذر داشته می‌شد. در روایتی آمده که کسی به امام صادق علیه السلام گفت: خمر و انصاب و ازلام،^{۱۵۴} نام مردانی هستند؟ ایشان جواب داد:

ماکان لیخاطب الله خلقه بما لا یعقلون؛^{۱۵۵}

خداوند با مردم به گونه‌ای سخن نمی‌گوید که متوجه نشوند.

واقعیت وحی، و روایت‌های زیادی بر بطن داشتن قرآن دلالت می‌کنند، اما مشکل، تصویری است که درباره بطن وجود دارد. برای بطن یکی از دو معنا قابل تصور است: معنایی که با الفاظ نسبتی ندارد، و معنای الفاظ که با آنها نسبتی دارد. اگر منظور از تأویل، چیزی باشد که خداوند بدون هیچ قرینه‌ای زبانی در کلام خود لحاظ کرده، اغرای به جهل است و با کتاب هدایت بودن قرآن سازگار نیست.^{۱۵۶} از دل سخنانی متعارف، آموزه‌هایی را به دست دادن که با منطق زبانی آن سازگار نیست، توجیه کلامی، تاریخی، هدایتی، زبان‌شناختی ندارد. بی‌تردید، تأویل، با زبان و کلمات ارتباط وثیقی دارد؛ وگرنه، مستلزم آن است که هر تأویلی برای هر متنی متصور باشد؛ چون چنین نیست، پس منظور از بطن داشتن، معنایی

۱۵۲. رک: زبان قرآن: تحلیل زبان قرآن.

۱۵۳. المیزان، ج ۳، ص ۴۸.

۱۵۴. اشاره به آیه ۹۰ سوره مائده.

۱۵۵. تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۴۱.

۱۵۶. رک: قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۲۴۶.

درونی زبان شناختی در یک متن است. مرحوم ایروانی (م ۱۳۴۵ق) از مجلس درس آخوند خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق) نقل کرده است که ایشان، روایت‌های بطن داشتن قرآن را به معنای بیان دقیق بودن کلام خدا و پنهان بودن از ذهن‌ها، و نه داشتن معنای متعدد، و نیز احتمال داشتن مصداق‌های گوناگون که معمولاً از ذهن‌ها دور است، دانسته است.^{۱۵۷}

۳. معیار ارائه معنا از متن، روش عقلایی و متعارف است و همین حجیت دارد، و تأویل که مراد متن است، نمی‌تواند از این قاعده مستثنا باشد؛ چنان که در روایتی ابوالفتح (م ۵۵۴ق) آن را آورده^{۱۵۸} و مرحوم استاد معرفت هم آن را بدهات عقل رشید و ضرورت حکمت قویم دانسته است.^{۱۵۹} شیخ مفید (م ۴۱۳ق) هم برای تأویل چند شرط قایل شده و از جمله گفته است:

أَنْ تَأْوِيلَ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَجُوزُ بِأَدَلَّةِ الرَّأْيِ، وَلَا تَحْمَلُ مَعَانِيَهُ عَلَى الْأَهْوَاءِ؛^{۱۶۰}
روا نیست کتاب خدا را به نظر خود تأویل کرد، و معنای آن را به دلخواه حمل نمود.

۴. ملاکی که در آیه هفت سوره آل عمران از «تأویل فتنه‌انگیزانه» مطرح شده، در همه جا و از جمله در روایت‌های منسوب به معصومان، صادق است.

۵. پیامبر و اهل بیت (علل)، نقش هدایتی و تربیتی امت را به عهده داشتند، و اساس کار آنان، قرآن بود. آنها، به زبان مردم و در حد فهم آنان، سخن می‌گفتند.^{۱۶۱} آنان به دنبال پی‌افکنند «فرهنگ لغز و معما و پیچیده سخن گفتن» نبودند. آنان به قول ظریفی، «در صد نبودند چیستان‌نامه درست کنند»، و دانش و علم زیاد را در لغزگویی جست و جونی کردند. تأویل دانی اهل بیت، به معنای ارائه دقیق‌ترین تأویل از متن در چارچوب فهم عرفی است؛ و نه پیچیده کردن متن. به علاوه، بر حسب گزارش‌های تاریخی، ائمه بیشتر در عصر تقیه می‌زیسته‌اند. ویژگی عصر تقیه، همراهی و هم‌زبانی با فرهنگ و ادبیات غالب و جریان حاکم است. در چنین دوره‌ای، نمی‌توان به گفتمان‌سازی مستقل روی آورد؛ دورانی که افراد دگراندیش متهم‌اند و حتی برای کارهای روزمره دینی همانند نماز و وضو تیمم و... باید تقیه

۱۵۷. نهاية النهاية، ج ۱، ص ۶۰.

۱۵۸. روض الجنان و روح الجنان، ج ۵، ص ۳۶۸: «إذا أتاكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله و حجة عقولكم».

۱۵۹. التفسير الاثري الجامع، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۶۰. الافصاح، ص ۱۶۴.

۱۶۱. سوره ابراهيم، آیه ۴.

کنند. توجیه‌پذیر نیست در چنین روزگاری، بخش بزرگی از آیه‌های قرآن، به گونه‌ای تأویل و تفسیر شود که با متن آن سازگاری نداشته باشد. اگر روزگاری است که می‌توان سخنان کاملاً متفاوت و خلاف جریان حاکم را بر زبان راند، و تأویل‌هایی را اظهار کرد که گفتن آنها جرم است؛ چرا نشود خلاف فقه رایج حرف زد و خلاف باورهای عقیدتی متداول سخن راند؟

۶. تأویل، ماهیت تبیینی و به دست دادن واقعیت متن را دارد، و از این رو، باید تابع قواعد زبانی خود متن و قابل دفاع زبانی و کلامی و عرفی باشد. این قاعده حتی درباره وحی‌آشنایان نیز صادق است؛ چه این که آنان نیز متعهد به سخن گفتن با زبان مردم‌اند و به دلیل این که کسی دانش و علم دارد، روا نیست خارج از چارچوب‌های زبانی سخنی را به متن نسبت دهد و مایه سردرگمی شود:

تأویل باید با الفاظ قرآن نوعی رابطه‌ی زبان‌شناختی داشته باشد.^{۱۶۲}

۷. شارح و تبیین‌گر متن موظف است به خاطر رسالتش در چارچوب متن سخن بگوید و منظور آن را بیان کند، وگرنه هر کسی می‌تواند ادعایی داشته باشد، و نمی‌توان آن را نقد کرد و سره را از ناسره باز شناخت. به قول برخی، اگر باطن را بی‌ربط با ظاهر بدانیم، باعث هرج و مرج و فساد عظیم می‌شود.^{۱۶۳} از این رو، گفته شده است:

لا تتأول کتاب الله عزوجل برأیک.^{۱۶۴}

آری! باید تفصیل متن را از تأویل باطنی جدا کرد. تفصیل متن، در امتداد متن است و ناظر به چگونگی تحقق آن و از نوع تأویل است. متنی که مجمل است و حاوی تکلیف، برای اجرا شدن باید از اجمال خارج شود، و ناگزیر باید کیفیت آن مشخص گردد. در تفصیل احکام، آنچه اتفاق می‌افتد، مبتنی بر قواعد ادبی و زبانی و عرفی است.

۸. بر اساس قاعده‌ی زبانی سیاق، متن نمی‌تواند خلاف خود معنا بدهد؛ جز با قرینه، و قرینه، جزئی از سیاق است. نظم متن، مقتضای سازگاری درونی است و اقتضای سازگاری درونی، توجه به ظهور است. تأویل - که جزئی از فرایند کشف منظور متن است - نمی‌تواند با سیاق کلام، ناهم‌ساز باشد. سیاق که ساختاری زبانی و شناخته شده دارد، یکی از راه‌های ارزیابی و سنجش حدیث است؛ چنان که جوادی آملی در بحث سنجش روایات با قرآن،

۱۶۲. «تأویل قرآن و رابطه‌ی زبان‌شناختی آن با تنزیل قرآن».

۱۶۳. «سخنی در ظاهر و باطن و تأویل آیات قرآن»، ص ۱۹.

۱۶۴. الامالی، ص ۹۱ و ۹۲.

فراوان به آن استشهاد کرده است.^{۱۶۵} جالب است که قاضی نعمان (۲۸۳-۳۶۳ق) تأویل‌گرا در نقد نظر کسانی مانند حسن بصری درباره آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى»^{۱۶۶} - که آن را عمل قرب آور تأویل کرده‌اند - گفته است:

وهذا من أبعد معنی وأغمض تأویل وما لیس علیه من ظاهره دلیل.^{۱۶۷}

آری تأویل، خارج از قاعده سیاق، در صورتی ممکن است، که کلام، نمادین باشد، و در این صورت، می‌تواند هیچ نسبت زبانی با متن نداشته باشد. سیاق کلام، چه در آیه‌ها و چه در روایت‌ها، می‌تواند به پذیرش و عدم پذیرش روایت کمک کند. مثلاً در تأویل آیه «أَنَّ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ»،^{۱۶۸} آمده که منظور کسانی هستند که از ایشان علم متولد شده و حکمت از آنها به ارث مانده است. و در ادامه آن آمده: «وإن جاهدك لتشرك بي...»، گفته شده: منظور فلانی و فلانی‌اند.^{۱۶۹} آیه درباره قدردانی از پدر و مادر است، و در ادامه گفته شده است که اگر آنان برای مشرک شدن تو تلاش کردند، از آنها فرمان نبر. چگونه می‌توان یک جمله‌ای با سیاق واحد را قطعه قطعه کرد و هربخشی از آن را به چیزی تأویل برد؟

۹. مشکل اصلی رویکرد تأویلات باطنی فرازبانی، آنجا است که در صدد تأویل و کشف باطن متن است، بی آن که مشخص کند راهکار راه یافتن به باطن چیست؟ و کدامین نسبت، نسبت درست و باطن واقعی به متن است؟ در این رویکرد، تنها کشف باطن، اعتماد به گفته «راسخان در علم» است، هر چیزی از زبان آنان پذیرفته است. پذیرش بخش بزرگی از این گونه روایت‌ها، چون تبیین نشده، عالمانه و دقیق نبوده، و مشخص نشده که این گونه سخنان به کجای قرآن مربوط بوده و چگونه بین قرآن و روایت‌های یاد شده، ارتباط معنایی برقرار می‌شود. اعتماد به گویندگان - که درست هم هست، و به احتمالی دستمایه ساخت و ساز این دست از احادیث و انتسابشان به آنها است - بدون پرسش از چیستی و چگونگی نسبت تأویلات باطنی به متن، در اسماعیلیه هم اتفاق افتاده است؛ با این تفاوت که راسخان در علم، علاوه بر اهل بیت، داعیان اسماعیلیه هم دانسته شده‌اند؛ برای نمونه، در

۱۶۵. تسنیم، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۳۱۸، ۶؛ ج ۶، ص ۱۶۸؛ ج ۲۳، ص ۴۸۱؛ ج ۲۴، ص ۲۴۸، ۲۶۹ و ۳۹۷.

۱۶۶. سوره شوری، آیه ۲۳.

۱۶۷. دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۷۰.

۱۶۸. سوره لقمان، آیه ۱۴.

۱۶۹. حیوة القلوب، ج ۵، ص ۱۹۰.

بارهُ آیه «إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا»^{۱۷۰} گفته‌اند: مخاطب آیه، ناطق است،^{۱۷۱} نه‌ار، شریعت، طول، شدت و سختی، سبوح، توجه به ظاهر و شناور بودن در آن است. معنای آیه چنین می‌شود: تو در تألیف شریعت و واداشتن مردم به آن، چه خوشایند باشد و چه بدآیندشان، در سختی هستی.^{۱۷۲} در آیات ۱ و ۲ تکویر گفته‌اند: منظور از «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، خودداری متمم^{۱۷۳} از افاده حدود به افراد پایین‌تر است. و «وَإِذَا التُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، لواحق هستند که از مقامشان برکنار شدند. و در باره «وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ»،^{۱۷۴} رسوم ناطق است که در هم پیچیده می‌شود.^{۱۷۵} در این نگاه، به قول عامر تامر، تأویل بسته به نظر مسئول مباشر تأویل است. وقتی می‌گویی منظور از «شجر» چیست؟ باید منتظر بمانی که او بگوید: حجر، بقر، صخر، ... چون تأویل، حقیقتی است در ورای کلمات که الفاظ بر آن دلالتی ندارند، و نظام اندیشه اسماعیلی به ناطق اجازه داده که تأویل کند.^{۱۷۶} نویسنده مقاله «تأویل»^{۱۷۷} دائرةالمعارف اسلام، تأویل باطنی را به خاطر دورافتادن تأویل از قرآن و سنت، و دست‌افزار شدن آن برای راست‌نمایی دعوی‌ها و مذاهب گروه‌های مختلف می‌داند تا جایی که تأویل را به خاطر دگرگونی اوضاع، اصطلاحی برای بیان تفسیر تمثیلی و باطنی معرفی می‌کند.^{۱۷۷} دیگری از ناسازگاری روایت‌های عرفانی منسوب به امام، با آموزه‌های پذیرفته شیعی یاد کرده، و گفته که آنها نمی‌توانند از امام باشند.^{۱۷۸}

۱۰. متن با یکی از دلالت‌های لفظی (حقیقی، مجازی، اقتضایی، ایمایی و اشاری)، بر مقصود و معنایی اشاره دارد؛ به جز در جایی که قرینه‌ای برخلاف آن باشد. و هر چه بر اساس دلالت زان شناختی است، و در راستای تطبیق صورت گرفته و یا جری، بر اساس اصول زبان‌شناسی است، و یا روایت‌هایی که در صدد توجیه آیه‌ها و یا عدول از ظواهر و یافتن معنایی مناسب شأن و جایگاه آیات است، پذیرفته است، و آنچه خارج از اصول است،

۱۷۰. سوره مزمل، آیه ۷.

۱۷۱. ناطق عنوان پیامبرانی است که در شش دوره شریعت جدیدی را عرضه کردند.

۱۷۲. الاصلاح، ص ۱۳۷ - ۱۳۸.

۱۷۳. هفتمین امام هر دوره که خصوصیات همه امامان پیشین را دارا است.

۱۷۴. سوره تکویر، آیه ۱۱.

۱۷۵. الاصلاح، ص ۱۲۸.

۱۷۶. اساس التأویل، ص ۵ مقدمه.

۱۷۷. «تأویل دائرةالمعارف اسلام»، ص ۴۷.

۱۷۸. «امام صادق و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن»، ص ۱۰۶.

جایگاهی ندارد. با این وصف، جایگاه تأویل و تفسیر در زبان‌شناسی، یکی است و تفاوتی میان آن دو نیست؛ جز به آنچه در گذشته آمد. بطن و سر و تعبیرهایی از این دست، برای آموزه‌های تأویلی، هیچگاه به معنای بی‌ربط بودن «مؤول إلیه» با متن نیست. میان متن و تأویل همواره باید نسبت زبانی برقرار باشد. آنچه در این میان حایز توجه است این که اطلاعاتی در روایات تطبیقی و جری و اشاری وجود دارد که از سوی معصومان صادر شده و از این رواج ویژگی انحصاری برخوردار است، و یا دیگر تطبیق و جری‌ها متفاوت است. حاصل این که کلام خدا، ملاک داوری دیگرگفته‌ها است و دیگرگفته‌ها، ملاک داوری کتاب خدا و میزان سنجۀ آن و درستی تأویل و تفسیرش نیست.

۱۱. مهم‌تر از همه، خود روایات به لحاظ نظری، مسئله را حل کرده‌اند؛ چرا که روایت‌ها، «بطن» را «تأویل» دانسته‌اند و تأویل را در برابر تنزیل به کار برده‌اند. «تنزیل» را «ظهر» یعنی نزول آیات درباره مخاطبان و مورد نزول، و تأویل را جری آن آیه‌ها و تطبیقشان درباره غائبان معرفی کرده‌اند؛^{۱۷۹} ظهر تنزیله و بطنه تأویله.^{۱۸۰} گاهی تأویل آیه‌ای در تنزیل آن است، مانند آیه وضو،^{۱۸۱} و گاهی از مورد نزول فراتر می‌رود و به تعبیر اصولی، از مورد نزول الغای خصوصیت شده و به دیگر موارد مشابه سرایت داده می‌شود. چنین انطباقی، باطن، و در نتیجه، تأویل آن است. به عبارتی، تأویل، «مصدق و بار معنایی پنهان آیات قرآن» است،^{۱۸۲} که نسبت مستقیمی به الفاظ آنها دارد.

از مجموع روایت‌های منسوب به ائمه (علل) به دست می‌آید که ریشه و تنه و صدر و ساقه و شاخه معارف قرآنی و حدیثی، دارای دستگاهی معرفتی است، که سازگاری درونی دارند؛ منظومه‌ای هستند که در آنها نفی و اثبات وجود دارد. با این فرض، اگر بخشی از آن با بخشی دیگر ناسازگاری داشت، باید راه حل پیدا کند. وقتی تأویل در همین روایت‌ها تعریف می‌شود و اقسام آن معرفی می‌گردد و کاربردهایش ملاحظه می‌شود، می‌توان با همین نگاه، آنها را ارزیابی کرد. بر حسب مبانی حدیث‌شناسی، حدیث منسوب به حجت خدا، اولاً، باید از طرق اسناد اثبات شود، و ثانیاً، مشروط به موافقت با کتاب خدا باشد. شخصی از امام رضا علیه السلام چند سؤال پرسیده و از جمله این که دو صفت را خداوند میان دو پیامبرش تقسیم

۱۷۹. رک: بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱؛ جامع البیان، ج ۱، ص ۲۵؛

۱۸۰. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۳؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۱.

۱۸۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۳۹۹.

۱۸۲. رک: قرآن‌شناسی، ج ۲، ص ۲۴۸.

کرده است: تکلم را برای موسی و رؤیت را برای رسول اسلام. امام جواب داد: خداوند در قرآن گفته است: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ»،^{۱۸۳} و نیز: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا»^{۱۸۴} و نیز: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».^{۱۸۵} این‌ها را خداوند به رسولش گفته است که با مردم در میان بگذارد. و امکان ندارد که کسی از سوی خدا چنین بگوید و بعد هم مدعی شود که خود او خدا را می‌بیند. آن شخص با استناد به آیه «وَلَقَدْ رَأَىٰ نَزْلَةَ الْأُخْرَىٰ»^{۱۸۶} از روایت رسول خدا ﷺ سخن می‌گوید و امام با استناد به آیه «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ»،^{۱۸۷} آنچه را که پیامبر دیده، آیات خدا معرفی می‌کند، و تأکید می‌کند که خدا دست یافتنی نیست. او می‌گوید: با این کار، تو روایت‌ها را تکذیب می‌کنی. و ایشان جواب می‌دهد:

إِذَا كَانَتْ الرَّوَايَاتُ مُخَالَفَةً لِلْقُرْآنِ كَذَّبْنَاهَا؛

هر روایتی که مخالف قرآن باشد، من آن را نادرست می‌دانم.^{۱۸۸}

نتیجه

یکی از دغدغه‌های اساسی حوزه تفسیرپژوهی، تأویلات است که بنا دلایل معناشناختی از سویی و باطنی‌گرایی از سوی دیگر، با چالش‌ها و اشکال‌ها و مشکلات جدی مواجه است. حل این مشکلات و اشکال‌ها در دستور کار مفسران قرار گرفته و تلاش گسترده‌ای کرده‌اند که برای آن چارچوب‌های زبان‌شناختی مشخص کنند. اما وجود روایت‌های زیاد در منابع اسلامی، و تأویل‌های باطنی در میان فرقه‌های مسلمان، کار تأویلات را پیچانده است. برای حل این معما و پیچیدگی، یکی از راه‌های پیشنهادی، بر اساس روایت‌های پذیرفته شده عرضه روایات بر قرآن، می‌تواند عرضه آنها به قرآن باشد. این کار از چند جهت حایز اهمیت است و ضروری.

قرار دادن تأویلات در جایگاه معناشناسی خود، و دفاع از قرآن و آموزه‌های همگانی آن، و در عین حال دفاع از آموزه‌های معصومان (علل) که در چارچوب کلام الهی و قابل فهم عمومی به تفسیر و تأویل متن می‌پرداختند، و از سوی سوم، دفاع از کیان تشیع که با استناد به

۱۸۳. سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۱۸۴. سوره طه، آیه ۱۱۰.

۱۸۵. سوره شوری، آیه ۱۱.

۱۸۶. سوره نجم، آیه ۱۳.

۱۸۷. سوره نجم، آیه ۱۸.

۱۸۸. التوحید، ج ۱، ص ۱۹۶.

روایت‌های تأویلی، شیعیان متهم به باطنی‌گری شده‌اند، از دلایل پرداختن به این پژوهش است.

یکی از راهکارهای کلیدی حل مشکلات تأویل‌های باطنی، ملاک قرار دادن متن و سیاق آن، و چارچوب‌های زبانی شناخته شده است. عرضه روایت‌ها به قرآن، بنا به دستور خود معصومان علیهم‌السلام، شاخص بی‌بدیلی است که گره بسیاری را می‌گشاید. البته، این عرضه، لزوماً به معنای مردود بودن روایت‌های ناسازگار با متن نیست؛ چراکه بخش قابل توجهی از این گروه روایت‌ها، از باب تعمیم و تنظیر و تداعی معانی، قابل استفاده هستند؛ هر چند که تأویلی نمی‌توانند بود. روایت‌ها خود، با ارائه معناشاختی از این گروه از اخبار تأویلی، آنها را نه به معنای رایج و فرازبانی آن، که در برابر تنزیل به کار برده‌اند، و منظور از تأویل را، انطباق آیه‌های تنزیلی به غیر موارد خود که بسیارند و بی‌شمار، و در همه زمان‌ها جاری هستند، معرفی کرده‌اند.

کتابنامه

- *الإتقان فی علوم القرآن*، جلال الدین السيوطی، دارالکتاب العربی، دوم، ۱۴۲۱ق.
- *الأحكام*، علی بن حزم، تحقیق: احمد شاکر، مطبعة العصمة بالقاهرة، بی تا.
- *أساس التأویل*، قاضی نعمان المغربي، تحقیق: عارف تامر، منشورات دارالثقافة، بی تا.
- *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: حسن الموسوی الخرسان، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
- *الأسفار*، محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی، منشورات المصطفوی، بی تا.
- *الاصفی*، محسن فیض کاشانی، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمد رضا نعمتی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
- *الاصلاح*، ابو حاتم محمد بن حمدان الرازی، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، سوم، ۱۳۸۳ش.
- *اصول الفقه*، محمد رضا المظفر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۲۸۶ق.
- *الإفصاح*، محمد بن نعمان مفید، تحقیق: مؤسسه البعثة، دارالمفید للطاعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
- *الأمالی*، محمد بن الحسن الطوسی، دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- *الأمالی*، محمد بن علی الصدوق، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسه البعثة، مرکز

- الطباعة فى مؤسسط البعثة، ۱۳۱۴ق.
- بحار الانوار، محمد باقر المجلسى، تحقيق: جمعى از محققان، دار احیاء التراث العربى، سوم، ۱۴۰۳ق.
- بحوث فى علم الاصول، السيد محمد باقر الصدر والسيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة المعارف الاسلامى، ۱۳۲۶ هـ، الطبع الثالث.
- البرهان فى تفسير القرآن، سيد هاشم بحراني، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية البعثة، بنياد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- البرهان فى علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشى، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
- بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، تحقيق: محسن بن عباس على كوجه باغى، مكتبة آية الله المرعشى، دوم، ۱۴۰۴ق.
- تأويل دعائم الاسلام، نعمان بن محمد، تحقيق: آصف فيضى، مؤسسة آل البيت، دوم، ۱۳۸۵ق.
- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن شعبة الحزاني، تحقيق: على أكبر الغفارى، مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۰۴ هـ، الطبعة الثالثة.
- تسنيم، عبد الله جوادى آملی، جلد های ۱ تا ۲۴، انتشارات اسراء.
- تصحيح اعتقادات الامامية، محمد بن نعمان المفيد، تصحيح: حسين درگاهى، دارالمفيد للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ هـ، الطبع الثانى.
- التفسير الاثرى الجامع، محمد هادى معرفة، مؤسسة التمهد، ۱۴۲۵ق.
- التفسير التستري، سهل بن عبدالله، تحقيق: محمد باسل عيون، منشورات دارالكتب العلمية، ۱۴۲۳ق.
- تفسير العياشى، محمد بن مسعود العياشى، تحقيق: سيد هاشم رسولی، چاپخانه علميه، ۱۳۸۰ق.
- تفسير القرآن الكريم، محمد ابراهيم صدرالدين الشيرازى، تحقيق: محمد خواجوى، انتشارات بيدار، ۱۳۶۶ق.
- تفسير القمى، على بن ابراهيم القمى، تحقيق: طيب موسوس جزائرى، داركتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبى، دار احیاء التراث، بی تا.
- التكميل فى اصول التأويل، حميد الدين فراهى، تحقيق: محمد سمیع مفتى، بی جا، بی تا.

- التوحید، محمد بن علی الصدوق، تحقیق: هاشم حسینی، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق.
- تهذیب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: حسن الموسوی الخراسان، دارالکتب
الاسلامیة، ۱۴۰۷ هـ، چهارم.
- تهذیب اللغة، محمد بن احمد الأزهری، تحقیق: محمد عوض المرعب، دارإحياء التراث
العربی، ۲۰۰۱ م.
- جامع البیان فی تأویل آی القرآن، محمد بن جریر الطبری، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
- حاشیة الدسوقی، محمد عرفة الدسوقی، تحقیق: محمد علیش، دارالفکر.
- الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، مؤسسة النشر الاسلامی، بی تا.
- حیوة القلوب، ج ۵، محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید علی امامیان، سرور، ۱۳۸۲ ش،
چهارم.
- خصائص الأئمة، شریف رضی محمد بن الحسین، تحقیق: محمد هادی امینی، آستان
قدس رضوی، ۱۴۰۶ق.
- دراسات فی علم الدراية، تلخیص مقباس الهدایة، علی اکبر الغفاری، جامعة الامام
الصادق عليه السلام، ۱۳۶۹ ش.
- دعائم الاسلام، قاضی نعمان المغربي، تحقیق: آصف فیضی، دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
- الذریعة الی اصول الشریعة، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، دانشگاه
تهران، ۱۳۴۶ ش.
- روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح حسین بن علی رازی، تحقیق: محمد
جعفر حقی و محمد جعفر ناصح، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ هـ
- سبیل راحة الأرواح المعروف بمجموع الاعیاد، ابو سعید میمون بن القاسم النصیری، تحقیق:
ر. شتروطمان، المجلد ۲۷ من مجلة الاسلام، ۱۹۴۳ و ۱۹۴۴.
- سنن الدارمی، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمی، تحقیق: فؤاز احمد زمزلی، خالد السبع
العلمی، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، انتشارات زوار، دوم، ۱۳۶۷ق.
- الصافی، فیض الکاشانی، تحقیق: حسین الأعلمی، مكتبة الصدر، ۱۴۱۶ق.
- عرضة قرآن بر حدیث، مهدی احمدی نورآبادی، مؤسسه علمی فرهنگي دارالحدیث،
۱۳۹۲ ش.
- عوال اللثالی العزیزية، محمد بن علی الأحسائی المعروف بابن ابی جمهور، مطبعة

- سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.
- عیون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- فرائد الاصول، مرتضی الانصاری، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
- الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بن طاهر البغدادی، تحقیق: ابراهیم رمضان، دارالفتوی، ۱۴۱۵ق.
- فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، ابو حامد الغزالی، با تعلیقات محمود بیجو، ۱۴۱۳ق.
- قرآن شناسی، محمد تقی مصباح یزدی، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، دوم، ۱۳۸۰.
- قرب الإسناد، عبد الله بن جعفر حمیری، تحقیق: مؤسسة آلبیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ق.
- الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ هـ، چهارم.
- الكشف، جعفر بن منصور الیمن، تحقیق: ستروطمان، شركة بیت الوراق، ۲۰۱۰ م.
- الکفایة فی علم الروایة، ابو احمد بن علی الخطیب البغدادی، تحقیق: احمد عمر هاشم، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵ق.
- المحاسن، احمد بن محمد برقی، تصحیح: جلال الدین محدث، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ هـ، دوم.
- مسند احمد، احمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.
- معالم الدین وملاذ المجتهدین، جمال الدین الحسن العاملی، تحقیق: لجنة التحقیق، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- معانی الأخبار، محمد بن علی بن بابویه قمی، تحقیق: علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- مناقب آل ابی طالب، رشید الدین بن شهر آشوب، تحقیق: لجنة من اساتذة النجف الاشرف، مطبعة الحیدریة، ۱۳۷۲ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمد حسین طباطبائی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳ق.
- نهامة النهاية، علی الغروی الایروانی، موجود در نرم افزار مکتبة اهل البيت عليهم السلام.

- وسائل الشیعة، محمد بن الحسن العاملي، تحقیق: عبدالرحیم الربانی، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق.

مقالات و پایگاه‌ها

- پژوهش‌های قرآنی، مقاله تأویل از منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها، سید ابراهیم سجادی، بهار و تابستان ۱۳۷۹، شماره ۲۱ و ۲۲.

- قبسات، مقاله ظهور و بطن قرآن، ابراهیم کلانتری، سال هشتم، شماره ۲۹، پاییز ۱۳۸۲، ص ۲۶۳.

- کتاب ماه دین، شماره ۱۷۲، بهمن ۱۳۹۰، مقاله تأویل دائرة المعارف اسلام، ترجمه محمد پهلوان.

- مطالعات عرفانی، شماره ۱، ص ۱۰۶، مقاله امام صادق و تأویل و تفسیر عرفانی قرآن، نوشته سید محمد رستگاری.

- نظریة البطون و بنية الخطاب القرآنی، منتشر شده در: <http://hobbollah.com/articles/>