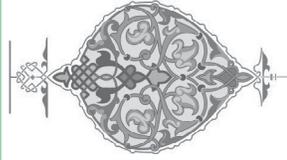


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن

دوره ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مدیرمسئول: دکترسید معصوم حسینی
سرمدیر: دکتر سید محمد نقیب
ویراستار ادبی: دکتر جواد فرامرزی
کارشناس: حمید نیکزاد
طراحی و صفحه آرایی: محمد فرهمند

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، بر اساس مجوز شماره ۸۲۶۷۵ تاریخ ۱۳۹۷/۰۶/۰۵
اداره کل مطبوعات داخلی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر می شود.
این مجله حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
و انجمن علمی قرآن و عهدین ایران است.

دوفصلنامه مطالعات تأویلی قرآن، با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه،
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه ۱۳۵ مورخ ۱۴۰۳/۰۳/۲۹
رتبه علمی - پژوهشی «ب» را کسب نموده است.

نشانی: آمل، خیابان طالب آملی، دریا ۱۳، دانشکده علوم قرآنی آمل
تلفن: ۰۱۱-۴۴۲۶۶۰۰۱-۰۱۱-۴۴۴۷۰۵۲۲ کدپستی: ۰۵۶۵۳۹-۴۶۱۱۷۶
پست الکترونیکی: amolqr@gmail.com

هیئت تحریریه:

- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید محمد نقیب، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین رحمان عشریه، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ دکتر محمود ابوترابی آیندانسری، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ امیررضا اشرفی، دانشیار موسسه علمی پژوهشی امام خمینی (ره)
- ❖ حبیب الله حلیمی جلودار، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ زینب السادات حسینی، دانشیار دانشگاه مازندران
- ❖ الهه شاهپسند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ محمد باقر سعیدی روشن، دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- ❖ حمید ملکی، سطح ۴ و استاد عالی حوزه علمیه

مشاوران علمی:

- ❖ ابوالفضل خوش منش، دانشیار دانشگاه تهران
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سیدعبداله اصفهانی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید معصوم حسینی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین محمد سبحانی یامچی، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید کریم خوش بین خوش نظر، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ حجت الاسلام والمسلمین سید حسین حسینی، دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران
- ❖ کبری راستگو، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ زهره اخوان مقدم، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ جواد فرامرزی، استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ❖ علیرضا کاوند، دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

شیوه‌نامه نگارش مقالات

* شرایط علمی:

- مقاله دارای اصالت و نوآوری باشد.
- در نگارش مقاله روش تحقیق علمی رعایت و از منابع معتبر و اصیل استفاده شود.
- هر مقاله شامل چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، متن اصلی و نتیجه‌گیری باشد.

* شیوه‌نامه نگارش مقاله:

* شیوه تنظیم مقاله:

- چکیده حداکثر دارای ۱۵۰ واژه (۱۰ خط) و دربر دارنده مسئله تحقیق، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج باشد.
- کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۷ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند، انتخاب شود.
- مقدمه شامل بیان مسئله، اهمیت و ضرورت، سؤالات، فرضیات، پیشینه، روش و نتایج تحقیق می‌باشد و خواننده را برای ورود به بحث اصلی آماده سازد.
- منابع

* نحوه تنظیم ارجاعات:

- ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان: شماره جلد/صفحه) استفاده شود.
- * منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله منابع به شیوه APA آورده شود:

- کتب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «نام کتاب»، نام مترجم یا مصحح یا محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ.
 - مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره صفحات مقاله.
 - مجموعه مقالات یا دایره المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
 - سایت‌های اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام (آخرین تاریخ و زمان تجدیدنظر در پایگاه اینترنتی): «عنوان و موضوع»، نام و آدرس سایت اینترنتی.

- مقاله باید حداکثر در ۲۰ صفحه ۲۳ سطری تنظیم شود.
 - عناوین (تیترها) با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی مثل حروف از راست به چپ تنظیم شود.
 - مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم Lotus ۱۲، عربی ۱۲ Badr، لاتین TimesNewRoman ۱۰ و یادداشت‌ها و منابع ۱۱ Lotus حرفچینی شود.

* چگونگی پذیرش مقاله

- مقاله باید دارای شرایط علمی مذکور و بر اساس شیوه نگارش مقالات تنظیم گردد و از طریق سامانه ارسال گردد.
 • هیئت تحریریه در پذیرش، رد و ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

سخن سردبیر

خدای متعال را شاکریم که شماره ۱۱ مجله پژوهشی «مطالعات تائوایی قرآن» به همت فرهیختگان و محققان قرآن پژوه و مسئولان محترم دانشکده علوم قرآن کریم به تبعیت از سیاست تخصصی شدن مجلات علمی و دانشگاهی در قلمرو خاصی از قرآن کریم، یعنی پژوهش در زمینه خاص تائویات قرآنی به ثمر رسید. چنانکه از عنوان مجله مبرهن است قلم زدن در رشته‌ای خاص قرآنی آن هم تائویل، تأمل و عنایت ویژه‌ای می‌طلبد که دانش پژوهان قرآنی با چاپ مقالات در جلد‌های مختلف آن را به منصفه ظهور رسانده اند. مساله محوری و نوآوری، هویت جمعی پژوهش، روشمندی، تعلق مطالعات دینی به گستره خاص آن هم در خصوص قرآن، معجزه جاوید پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که همواره در طول تاریخ، الهام بخش انسان‌ها در برابر بن‌بست‌هاست، ارکان اصلی چنین پژوهش‌هایی باید باشد و این ضرورت از آن‌روست که در واقع رسالت مراکز دانشگاهی، ارائه پژوهشی نظام مند در جهت تولید و توسعه دانش در گستره معین و خاص از علوم می‌باشد. بنابراین، جاودانگی قرآن کریم می‌طلبد که در هر زمان قرآن پژوهان و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی با تفکر، تدبّر، بازخوانی و تفسیر مجدد، زیبایی‌ها و شگفتی‌های آن را بیشتر آشکار نمایند: «لَا تَقْنَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تَقْضِيٰ غَرَائِبُهُ وَلَا تَكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهٖ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸) و در نتیجه عرضه پرسش‌ها و نیازهای عصری به قرآن و استنطاق آن، قرآن کریم را موضوع مطالعات همه جانبه قرار داده و از پاسخ درخور آن که راهگشای و هدایتگر جامعه بشری است، بهره مند گردند و گردانند. این مجله در جهت تبیین و فهم متقن بیش از پیش قرآن کریم از دانش پژوهان این حوزه، امید دارد تا با ارسال مقالات علمی و ارزشمند خود به مجله مدد رسانند. برای آشنایی بیشتر نویسندگان محترم مقالات و صاحب نظران عرصه مطالعات قرآنی و نیز مباحث میان‌رشته‌ای (زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، معناشناسی مرتبط با بحث تائویل) اولویت‌های پژوهشی این مجله طبق محورهای موضوعی بیان گردید.

محورهای موضوعی مجله، عبارتند از:

- ۱- سیر تاریخی تائویل، طی قرون اسلامی (تبارشناسی تائویل)
- ۲- معناشناسی تائویل در قرآن-روایات شیعه و سنی- اصطلاح عالمان
- ۳- مبانی تائویل، از منظر فرق کلامی و عالمان علوم اسلامی
- ۴- تعامل تائویل و زبان قرآن
- ۵- تائویل، و مباحث زبان‌شناسی نوین
- ۶- تائویل، و مباحث شناخت‌شناسی نوین
- ۷- تائویل تطبیقی از منظر مفسران
- ۸- تطبیق تائویات قرآنی و عهدین
- ۹- و سایر موضوعات مرتبط

فهرست مقالات

دشوار فهمی آیات قرآن از منظر تفسیر سنتی و فهم هرمنوتیکی

○ مهرباب صادق نیا، بهزاد داریان ۸

تحلیل معرفت‌شناختی و امکان‌پذیری تأویل فلسفی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

○ سیدمحمد رضا حسینی نیا، فریده محمدزمانی ۳۲

تأثیرپذیری مولانا از قرآن در اندیشه‌های مربوط به نبوت

○ نرگس امیری، سپیده سپهری، مریم محمدی ۵۸

نسبت‌سنجی «تنزیل»، «تأویل»، «ظاهر» و «باطن» قرآن براساس دلالت‌های

زبانی

○ امید قربان‌خانی ۸۰

نقش مبنایی ذوباطن بودن قرآن کریم در غنا و کمال علوم انسانی قرآن‌بنیان

○ محمدهادی منصوری، مصطفی کریمی، محمد صادق اردلان ۱۰۴

تأویلات اهل بیت (ع) درباره مقام ولایت در سوره‌های مریم و طه

○ مهرنازگلی، الهه گلی ۱۳۰



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

It is difficult to understand the verses of the Qur'an from the perspective of traditional interpretation and hermeneutic understanding

Mehrab Sadeghnia¹  ; Behzad Daryan² 

1. Associate Professor, Department of Abrahamic Religions, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

SadeghniaM@yahoo.com

2. PhD student in Religious Studies, Qom University of Religions and Denominations, Iran.

behzaddaryan@gmail.com

Abstract

There are verses in the Qur'an that are a bit complicated to understand, that's why different understandings are offered for it. In hermeneutics, the same problem is interpreted as the difficulty of understanding the text. Most commentators of the Qur'an take the meaning of difficult to understand and call it the Qur'an's analogies, which refers to verse 7 of Al-Imran, and this difficult to understand refers to the Qur'an itself. Commentators have provided solutions to solve the difficulty of understanding the verses of the Qur'an, which, despite making those verses understandable, did not solve the hermeneutic difficulty of understanding those verses. Because in hermeneutic difficulty of understanding, it is not only the lack of understanding of a text that is meant, but the multiplicity of understandings about a text is enough to make the text difficult to understand. On the other hand, Gadamer, in his hermeneutics of his method, by presenting a special theory about the holy texts, believes that the difficulty of understanding the holy texts comes from the understander of that text rather than being taken from the text. Gadamer's thought system about the holy texts, especially with the fourth condition he considers for understanding, can have a different result in judging the difficulty of understanding the verses of the Qur'an. Gadamer's fourth condition, that is, having divine power and taking into account the far-reaching presuppositions of the subject mentioned in the holy text, can forever negate the difficulty of understanding the verses of the Qur'an.

Keywords: difficult to understand, difficult to understand, hermeneutic understanding, Quran, traditional interpretation, philosophical hermeneutics

Received: 2024-11-10; Received in revised form: 2024-12-21; Accepted: 2024-12-25; Published online: 2024-12-25

◆ How to cite: Sadeghnia, M. and daryan, B. (2024). It is difficult to understand the verses of the Qur'an from the perspective of traditional interpretation and hermeneutic understanding. *Quranic comentations*, 6(11), P8-31. [10.22034/qc.2024.488110.1130](https://doi.org/10.22034/qc.2024.488110.1130)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



دشوار فهمی آیات قرآن از منظر تفسیر سنتی و فهم هرمنوتیکی

مهراب صادق نیا^۱، بهزاد داریان^۲ ID

۱. دانشیار، گروه ادیان ابراهیمی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. Sadeghniam@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران. (نویسنده مسئول) behzaddaryan@gmail.com

چکیده

در قرآن آیاتی وجود دارد که فهم آنها کمی پیچیده است به همین دلیل فهم‌های مختلفی برای آن ارائه می‌شود. در دانش هرمنوتیک، این مساله به دشوارفهمی متن تعبیر می‌شود. برخی از مفسران سنتی قرآن، آن را به معنای سخت فهمی گرفته و عامل اصلی آن را متشابهات قرآن می‌نامند و با استناد به آیه ۷ آل عمران، معتقدند که این دشوارفهمی به خود قرآن برمی‌گردد. مفسران سنتی راهکارهایی را برای حل دشوارفهمی آیات قرآن ارائه داده‌اند که به رغم فهم پذیر شدن آن آیات، دشوارفهمی هرمنوتیکی آن آیات را حل نمی‌کند. مسأله این مقاله تأکید بر تفاوت دشوارفهمی قرآن کریم در الگوی تفسیر سنتی قرآن در مقابل فهم هرمنوتیکی آن است. فهم در تفسیر سنتی با فهم در دانش هرمنوتیک فلسفی به یک معنا نیست به همین دلیل دشوارفهمی نیز یک معنا نخواهد داشت. این مقاله با استفاده از روش اسنادی و با رویکرد توصیفی و تحلیلی نوشته شده است. نتیجه مقاله آن است که دشوارفهمی هرمنوتیکی، صرفاً به معنای فهم ناپذیری یک متن نیست؛ بلکه وجود تعدد فهم‌ها در مورد یک متن و نیز عدم توفیق در دستیابی به زمینه‌های تاریخی متن و به تبع ناتوانی در مجسم کردن متن، فهم را دشوار می‌کند.

کلیدواژه‌ها: دشوارفهمی، سخت فهمی، فهم هرمنوتیکی، قرآن، تفسیر سنتی، هرمنوتیک فلسفی.

پژوهشی



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۲۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

◆ استناد به این مقاله: صادق نیا، مهراب و داریان، بهزاد. (۱۴۰۳). دشوار فهمی آیات قرآن از منظر تفسیر سنتی و فهم

هرمنوتیکی. *مطالعات تائولی قرآن*, ۶(۱۱), ۳۱-۸. 10.22034/qc.2024.488110.1130

© نویسندگان ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم



۱. طرح مسئله

فهم دقیق متون مقدس و از جمله آیات قرآن در طول تاریخ، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمانو غیر مسلمان بوده است. در یک نگاه جامع می‌توان نظر اندیشمندان در مواجهه با این موضوع را به دو دسته کلی تقسیم کرد. دسته اول، قائل به دشوار فهمی و گاه فهم ناپذیری متون مقدس و از جمله قرآن هستند که از میان این دسته، الف. برخی تنها پیامبر اکرم (ص) و صحابه را قادر به فهم آیات قرآن دانسته و مابقی مردم را عاجز از فهم می‌دانستند. مانند نقل‌هایی که از برخی اندیشمندان متقدم اسلامی از جمله سعید بن مسیب و عبیده سلمانی در این رابطه شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲م: ۵۹/۱. ابن سعد، بی‌تا: ۳۸۱/۲ و ۱۳۷/۵. ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۲۴۲/۴) ب. برخی نیز این فهم ناپذیری را حتی به پیامبر اکرم (ص) هم سرایت داده و تفسیر ایشان از آیات قرآن را، سرمنشأ یافته از تعلیم خدا و جبرئیل می‌دانستند (ر.ک: ثعالبی، ۱۴۱۸ق: ۴۸۱/۱. زرکشی، ۱۳۷۶ق: ۲۸۴/۱) ج. برخی روشنفکران دینی نیز با تأثیر گرفتن از بحث‌های هرمنوتیکی و چگونگی رخداد فهم، و نقش گزاره‌هایی مانند زمان و مکان در فرآیند فهم، فهم‌پذیری قرآن در زمان حال را ممکن نمی‌دانند (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۸۷. سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۱؛ ابوزید، ۱۳۸۱: ۳۸-۳۹).

اما دسته‌ای دیگر این دشوار فهمی را نمی‌پذیرند یا حداقل آن را سرمنشأ یافته از ذات متن مقدس نمی‌دانند. مثلاً آن را برگرفته از ادبیات متن (مانند فنون ادبی) می‌دانند که برای غیر عرب‌زبانان سختی در فهم را به همراه دارد. یا ظاهر و باطن داشتن متن، که با استناد به بعضی روایات (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۷/۱. فیض کاشانی، بی‌تا: ۲۸۱-۲۹. طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۳/۱) برداشت می‌شود را سبب بوجود آمدن سخت فهمی در متن قرآن دانسته‌اند. لذا ایشان معتقدند گرچه برخی آیات قرآن سخت فهم است ولی چهارچوب و ضابطه‌هایی برای فهم آنها وجود دارد. (ر.ک: الزرکشی، ۱۳۷۶ق: ۱۵۶/۲. ذهبی، ۱۳۸۱ق: ۱۹۱/۲ و ۲۰. فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۶۲/۳۰. خراسانی، ۱۴۱۳ق: ۲۱۶) در واقع، دسته دوم با بی‌ضابطه بودن تفسیر و بی‌توجهی به مراد مؤلف در فهم متن مخالفند. به عبارت دیگر دشوار فهمی در هرمنوتیک، به معنای مبهم بودن متن و به وجود آمدن فهم‌های متعدد که گاه مخالف همدیگر هستند دانسته می‌شود که همین امر سبب باور افرادی به تفسیر بدون ضابطه شده است.

اما دشوار فهمی در میان مفسران اسلامی به معنی پیچیده بودن فهم برخی آیات قرآن است که راهکارهایی چهارچوب‌مند برای آن ارائه شده است. ما در این

مقاله، بخاطر تفاوت معنایی این دو واژه در این دو نگاه، از دشوارفهمی مفسران با عنوان سخت‌فهمی تعبیر می‌کنیم و بر این تفاوت در تعبیر اصرار داریم. ادعای این مقاله آن است که شمار زیادی از اندیشمندان مسلمان دشوارفهمی قرآن را با سخت‌فهمی آن یکی گرفته‌اند و برای حل این مشکل راه کارهایی ارائه کرده‌اند؛ درحالی که مشکل دشوارفهمی قرآن (در معنای دشوارفهمی هرمنوتیکی) چیز دیگری است.

بعنوان ادبیات موضوع می‌توان به مقاله تحلیلی بر رابطه هرمنوتیک روشی فلسفی با تأویل تفسیر قرآن کریم (تورانی و سلطانی احمدی، ۱۳۸۹: ۱۱۵-۱۳۶) اشاره کرد که با بررسی اقسام هرمنوتیک، به کارآمدی یا غیر کارآمدی اقسام هرمنوتیک در تفسیر قرآن پرداخته است اما در نوشتار حاضر، ما به تفصیل آرای صاحب نظران علم هرمنوتیک و اقسام آن نخواهیم پرداخت بلکه با تمرکز بر هرمنوتیک روشی متون مقدس که گادامر از آن سخن گفته است به نقاط ضعف و قوت این دیدگاه بر مسأله دشوارفهمی آیات قرآن می‌پردازیم. همچنین فارغ از نزاع‌هایی که درباره بکارگیری یا عدم بکارگیری تأویل در آیات قرآن وجود دارد، به بررسی نوع خاصی از تأویل‌گرایی، یعنی تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند سنتی در تفاسیر اسلامی می‌پردازیم؛ مقاله دیگری که در پیشینه این پژوهش می‌توان به آن اشاره کرد، مدل فهم هرمنوتیکی قرآن، در اندیشهٔ گادامر (اسدی و دیگران، ۱۴۰۰: ۵-۳۶) است که با رویکردی متفاوت، به بازشناسی هرمنوتیک روشی‌گادامری در مورد متون مقدس پرداخته است. هرچند این پژوهش با بخشی از مطالبی که ما در این نوشتار می‌گوییم هم‌راستا است اما در این نوشتار تلاش می‌شود کلیت مفهوم دشوارفهمی آیات قرآن را از دو منظر تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند سنتی در تفاسیر اسلامی و منظومه فکری گادامر در هرمنوتیک روشی بررسی کنیم و نقاط قوت و ضعف هر دو دیدگاه را مورد بررسی قرار دهیم. از اینرو صرفاً درصد تبیین اندیشه گادامر یا مفسرانی که قائل به استفاده از تأویل در تفسیر قرآن هستند نمی‌باشیم؛ همچنین به عنوان پیشینه پژوهش می‌توانیم به مقالاتی اشاره کنیم که به دشوارفهمی آیات قرآن در موضوعات و مصادیق مشخصی پرداخته‌اند و برای فهم آن موضوع و مصادیق راه کارهایی را ارائه داده‌اند. مانند مقاله تحلیل کاربرد شناختی آیات تصدیق برای پاسخ به مسأله تحریف تورات و انجیل (طباطبائی و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۱۷-۱۳۴) یا مقاله تشابه ادیان توحیدی، تحریف کتاب مقدس و تحریف قرآن (نقوی، ۱۳۹۳: ۷-۲۴).

اما ما در این پژوهش، فارغ از اینکه اشاره به موضوع خاصی در آیات قرآن داشته

باشیم، اساس دشوارفهمی یا سخت‌فهمی را از زاویه دو دیدگاهی که ذکرش رفت مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ پس طبعاً در این نوشتار راهکارهای مصداقی مفسران و اندیشمندان، در آیاتی که دشوارفهم هستند خارج از موضوع ما است. در واقع این دست از مقالات به شکل تفسیری به بررسی و حل مسأله پرداخته‌اند اما مسأله ما به شکل هرمنوتیکی، یعنی روش فهم این دو تفکر مورد بررسی قرار گرفته است و در بررسی، با تأکید بر دو روش فهم تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند سنتی و هرمنوتیک روشی گادامری به دنبال آن هستیم که بینیم خود دشوارفهمی از این دو منظر به چه نتایجی منتهی می‌شود. آیا دشوارفهمی به ذات متن بر می‌گردد و یا از ذهن مخاطب سرچشمه می‌گیرد و یا ترکیبی از هر دو است. بنابراین سوال اصلی ما در این پژوهش چنین است. از منظر روشی مفسران اسلامی و گادامر، دشوارفهم بودن آیات قرآن در ذات متن نهفته است یا در فهم مفسر؟ ما در این پژوهش با روش بررسی توصیفی و تحلیل مضمون به دنبال پاسخ به این سوال خواهیم بود. و در گردآوری داده‌های اسنادی و منابع نیز به صورت هدفمند استفاده می‌شود یعنی منابع را با نگاه هرمنوتیکی مورد مطالعه قرار می‌دهیم. اهمیت مسئله آنجاست که با فرض دشوارفهم خواندن (به معنای هرمنوتیکی) آیات قرآن، با قاطعیت کمتری می‌توان از آن آیات استفاده کرد و استناد به آنها مستلزم توضیحات تکمیلی از سایر منابع خواهد بود و در این صورت، همه فهم بودن متن قرآن، با مشکل مواجه شده و بحث اعتبار منابع در منظر فِرَق مختلف، تعدد فهم‌ها و غیره بوجود می‌آید اما در صورتی که دشوارفهمی از ذات آیات قرآن برداشته شود و به فهم‌کننده آن برگردد، خود متن قرآن دشوارفهم نخواهد بود تا نیاز به توجیه داشته باشد بلکه فهم‌کننده آن است که با این سوال مواجه می‌شود و برای اینکه چرا او باعث دشوارفهمی شده است باید به دنبال راهکار گشت.

۲. فهم و انواع آن

وقتی درباره فهم‌پذیری قرآن ادعایی را مطرح می‌کنیم، ابتدا باید روشن کنیم که منظور ما از فهم چیست. این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که فهم در ادبیات‌های مختلف دارای معانی متفاوتی است. روش‌های متعددی در زمینه فهم قرآن وجود دارد که هر کدام می‌توانند در فهم‌پذیری قرآن به کار بروند از جمله مهمترین این روش‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد؛ ۱. روش فهم معناشناختی ۲. روش فهم ساختارگرایانه ۳. روش فهم تأویل‌گرایانه یا هرمنوتیکی ۴. روش فهم تألیفی. از آنجا که ما در این پژوهش به بررسی دشوارفهمی آیات قرآن از منظر روش تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند سنتی و هرمنوتیک فلسفی خواهیم پرداخت لذا

تمرکزمان بر نوع سوم از موارد ذکر شده خواهد بود؛ با این حال، لازم است که با دیگر گونه‌های فهم نیز آشنا شویم.

۱-۲. روش فهم معناشناختی

روش فهم معناشناختی که برخی آن را فهم عقلی اجتهادی نامیده‌اند (چراغی، ۱۳۸۰: ۶۵/۸ و ۷) روشی برای فهمیدن معانی اصطلاحات کلیدی است. در این روش، تحلیل مفاهیم و اصطلاحات کلیدی قرآن، براساس یک روش و رویکرد پویاست، که در آن، فهم‌کننده قرآن سعی در یافتن مفاهیم کلیدی دارد که در چارچوب نظام کلی قرآن قابل فهم و توضیح است. در حقیقت این مفاهیم کلیدی، معانی‌شان متکی بر یکدیگر است. (ایزوئسو، ۱۳۷۳: ۴) برخی معتقدند، این روش در میان مفسران نواندیش اسلامی مانند تفسیر المیزان به کار گرفته شده است (ر.ک: ربیعی آستانه، ۱۳۸۳: ۳۷ و ۳۸/۳۳۴) از میان تفاسیر اهل سنت نیز برخی به بخشی از متن تفسیر بنت الشاطی، اشاره می‌کنند که از این روش استفاده کرده است: «تکیه بر متن آیه‌ها ... ما را از این رنج بی‌نیاز می‌سازد و فهم درست کلمه‌ها و روش قرآن به قرآن، ما را از تکلف و تأویل و قید و تخصیص و تعمیم‌ها راحت می‌کند» (بنت الشاطی، ۱۹۶۲م: ۳۹/۱)

۲-۲. روش فهم ساختارگرایانه

در روش ساختارگرایانه که به معنای چارچوب تعیین‌کننده مناسبات درون عناصر یا یک پدیدار است به مفهوم همخوانی ارگانیک میان اجزای اثر توجه می‌گردد. بعنوان مثال برای فهم قرآن با پدیده‌ای به نام زبان روبرو هستیم و در این راه می‌بایست قدم در فضای مباحث زبان‌شناسی بگذاریم. یکی از رویکردهای زبان‌شناختی مطالعات قرآنی، تفسیر ساختاری قرآن است. تقسیم‌بندی سوره‌های قرآن بنابر نظریه ساختار هندسی سوره‌ها که توسط دانشمندان حوزه علوم قرآنی مورد توجه است، این امکان را فراهم می‌آورد، تا انسجام و ارتباط درون متنی و پس از آن ارتباطات برون متنی سوره‌ها، نشان داده شود. مثلاً می‌توان ثابت کرد، هر سوره‌ای چه هدف اصلی دارد، و محورهای فرعی آن سوره چیست. (ر.ک: دولت‌شاه، ۱۳۹۲: چکیده) اهمیت فهم ساختار در جهت فهم متن، یک نگاه فلسفی به متن است که در میان مفسران متقدم و معاصر چندان مورد توجه نبوده است. بعضاً از جانب افرادی که به عنوان مفسر قرآن شناخته نمی‌شوند پژوهش‌هایی انجام شده است. (چند نمونه؛ در زبان فارسی ر.ک: خامه‌گر، ۱۳۸۴. در عربی، ر.ک: شحاته، ۱۹۷۶م. در منابع غربی ر.ک: کوپیر، ۲۰۰م.)

۲-۳. روش فهم تأویل گرایانه یا هرمنوتیکی

هرمنوتیکی، دانشی است که به مقوله فهم و تفسیر می‌پردازد و بیان‌کننده هنر و تکنیک‌های تأویل متن است که تلاش می‌کند از ظاهر متن به باطن و فهم کامل متن برسد. (ر.ک: احمدی، ۱۳۹۴: ۶۱) موضوع هرمنوتیک در ابتدا، (خصوصاً برای مسیحیان پروتستان)، تفسیر متن مقدس بود. این هرمنوتیک همان چیزی بود که بعدها از آن به عنوان هرمنوتیک روشی (در مقابل هرمنوتیک فلسفی) یاد می‌شد. هرمنوتیک روشی در واقع به نوعی روش فهم متون مقدس بود که بسیار به فقه اللغه در دانش اسلامی شباهت داشت. پس از آن، هرمنوتیک توسعه پیدا کرد و به حوزه‌های غیر کلامی راه یافت. (پالمر، ۱۳۹۳: ۴۲) در میان برخی مفسران سنتی اسلامی نیز توجه به این نکته که در تفسیر متون دینی باید در چهارچوبی صحیح، به دنبال مراد متکلم بود، دیده می‌شود اگرچه اصطلاح هرمنوتیکی از جانب ایشان استفاده نشده است اما مشاهده می‌شود که آنها از فهم خود به عنوان أحسن التفاسیر (ر.ک: خشتی دوانی، بی‌تا) یا أحسن الحدیث (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۴) در نامگذاری تفسیرشان استفاده کرده‌اند. از این رو می‌توان گفت روش تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند، دانشی کاربردی در تفاسیر اسلامی است که شباهت‌هایی با هرمنوتیک روشی داشته و دارد.

البته برای هرمنوتیک تقسیم‌بندی‌های مختلف یارائه شده است مانند هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک رومانیتیک، و هرمنوتیک فلسفی. (زکی، ۱۳۹۶: ۱۶۹) مطابق یکی از این تقسیم‌بندی‌ها هرمنوتیک به سه دسته روشی، فلسفی و انتقادی تقسیم می‌شود. (ر.ک: منوچهری، ۱۳۸۱: مقدمه) اما شاید بتوان گفت که دو نوع هرمنوتیک هستند که کاملاً در مقابل یکدیگر قرار دارند. ۱. هرمنوتیک روشی ۲. هرمنوتیک فلسفی.

فهم هرمنوتیکی بر خلاف فهم در دو معنای گذشته، فهم به نمایش درآوردن متن است. به این معنا که برای زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی متن اهمیت بسیاری قایل است. فهم هرمنوتیکی در حقیقت به رابطه خواننده، متن، و نویسنده اصرار دارد. (Christian, ۲۰۲۳: ۱۸۸) فهم هرمنوتیکی از متن خارج شده و تلاش دارد تا به سخن گفتن به مثابه یک کنش انسانی نگاه کرده و به دنبال فهم این نکته باشد که نویسنده با نوشتن این کلمات و یا گوینده با گفتن این جملات چه کاری انجام دهد و کار او چه معنایی دارد. فهم هرمنوتیکی متن را به مثابه یک کنش انسانی گرانبار از معنا بررسی می‌کند. (Javanshir, ۲۰۲۴: ۱۲) در این مقاله، قصد ما از کلمه فهم، فهم هرمنوتیکی است و مدعی هستیم که فهم هرمنوتیکی قرآن دشوار است.

۲-۴. روش فهم تألیفی

در روش تألیفی، از سه روش معنا شناختی، ساختارگرایانه و تأویل گرایانه استفاده می‌شود و با ایجاد یک گفت‌وگو بین کشفیات این سه روش، به سمت مفهومی جدیدتر، پیش می‌رود. بعنوان مثال معنی کتاب قبل از نزول قرآن، یک معنی است، اما همین کلمه در قرآن و در ارتباط با مفاهیمی چون: الله، نبی، تنزیل، وحی و... مفهوم جدیدی را ارائه می‌کند که صرفاً با روش ریشه‌شناسی لغات نمی‌توان فهمید که معنی آن کلمه چیست. لذا باید آن را در چارچوب کل ارتباطات مفهومی که در آن شبکه قرار دارد، بفهمیم (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۷۳: ۵-۷)

۳. دشوارفهمی یا سخت‌فهمی

ابتدا لازم است تفاوت دشوارفهمی و سخت‌فهمی بیان شود. در مورد مرز ظریف میان دشوارفهمی و سخت‌فهمی این نکته را بگوییم که دشوارفهمی قرآن، در معنای هرمنوتیکی آن صرفاً به معنای سخت‌فهمی نیست. سخت‌فهمی عمل هرمنوتیکی و عملی تفسیری است و این به دشوارفهمی متن بر نمی‌گردد، بلکه به عملیات و توانائی مفسر متن و قواعد فهم و حتی قواعد نامنقح شده بر می‌گردد و فرق میان دو نباید مغفول واقع شود. بعبارت دیگر در دشوارفهمی هرمنوتیکی، همین که تعدد فهم‌ها اتفاق بیفتد - ولو اینکه در چارچوب علم تفسیر و ضابطه‌مند باشد، - دشوارفهمی اتفاق افتاده است. اما آیا این دشوارفهمی از متن سرمنشأ یافته‌ها از مفسر؟ دشوارفهمی شامل هر دو قسمت می‌شود. در واقع دشوارفهمی هرمنوتیکی، یک گام عقب‌تر رفته و از نگاهی استعلایی به تمامی این فهم‌های متعدد - چه از سخت‌فهمی یک متن سرمنشأ بگیرد و چه سرمنشأ یافته از خود متن باشد - نگاه می‌کند و بدون اینکه بخواهد منکر راهگشا بودن آن فهم‌های ضابطه‌مند در سردرگمی مخاطبانش باشد، یا آنکه بخواهد به فهم‌های غیر ضابطه‌مند مجوّز صحت و شقم بدهد آن تعدد فهم‌ها در یک آیه را با این سؤال همراه می‌کند که این دشوارفهمی برگرفته از خود متن است، از فهم‌کننده آن متن نشأت می‌گیرد، یا از هر دوی آنها نشأت یافته است؟ به نظر می‌رسد این نوع نگاه هرمنوتیکی به آیات قرآن، نسبت به نگاه مفسران سنتی قرآن که بیشتر به دنبال ارائه راه حل تفسیری برای فهم آیات سخت‌فهم هستند متفاوت باشد.

ثمرات دشوارفهمی هرمنوتیکی با توجه به مقصدی که دنبال می‌کند، آن است که اگر متنی مانند قرآن، در ذات خودش دشوارفهم باشد، همه فهم بودن و هدایت‌گری عمومی آن چگونه توجیه می‌شود؟ و اگر این دشوارفهمی در ذات قرآن نباشد و در فهم‌کننده آن باشد، همه فهم بودن و هدایت‌گری عمومی قرآن

چگونه امکان پذیر می‌شود؟ اما ثمرات سخت فهمی، ارائه راه کارهای تفسیری برای رسیدن به فهم درست متن است. حال با توجه به این مقدمه باید بگوییم، در آیه ۱۷ سوره قمر می‌خوانیم «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» خداوند فهم قرآن را برای همگان سهل و آسان قرار داده است. همچنین در آیه ۸۹ نحل تصریح شده است «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» همه چیز در قرآن بیان شده است. از طرفی آیاتی مانند آیه ۷ آل عمران «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» از محکمات و متشابهات در آیات قرآن سخن می‌گویند که فهم کامل آیات متشابه، تنها برای «راسخون فی العلم» امکان پذیر است.

اقوال مختلف تفسیری که درباره برخی موضوعات در آیات قرآن وجود دارد نیز بر کسی پوشیده نیست. همین مسأله، فرض تعارض دشوارفهمی برخی از آیات قرآن با همه فهم بودن آن را به وجود آورده است. مفسران سنتی قرآن در پدیده دشوارفهم بودن برخی آیات قرآن با یک راهکار تفسیری، به متشابه خواندن آن آیات در برابر محکم بودن برخی دیگر از آیات قرآن تمسک بسته‌اند و معتقدند که لازمه تصریح به همه فهم بودن آیات قرآن، نفی دشوارفهمی تمام موضوعات مطرح شده در قرآن نیست. آنها دشوارفهمی برخی آیات قرآن را به معنای سخت فهمی گرفته‌اند و می‌گویند، برای فهم درست برخی از آیات که پیچیدگی بیشتری در فهم دارند باید با علوم تفسیری آشنا بود، و در صورت آشنایی با آن علوم می‌توان راه کارهایی ارائه داد تا فهم آن آیات امکان پذیر شود (بعنوان مثال ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۲۳/۱). مفسران قرآن با این باور، تلاش می‌کنند با استفاده از علوم تفسیر و ارائه بهترین راهکارها در فهم متن، مخاطب خود را از بند دشوارفهمی برهانند.

اما وقتی با این سؤال مواجه شوند که اگر با فراگیری علوم تفسیری، دشوارفهمی آیات قرآن از بین می‌رود پس چگونه با وجود مفسرانی که با علوم تفسیری آشنا هستند، شاهد این همه تفاوت فهم‌ها در تفاسیر موجود هستیم؟ می‌بینیم عمده پاسخ مفسران و اندیشمندان اسلامی در برابر این سوال، ناظر به روشنفکرانی است که از جنبه هرمنوتیک فلسفی سؤال را مطرح کرده و به دنبال اثبات تعدد قرائت‌ها درباره دین هستند تا پای فهم‌های غیر ضابطه‌مند را در متون دینی باز کنند (مانند ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۸۷. سروش، ۱۳۷۷: ۱۹۱) لذا جواب

مفسران نیز ناظر به جلوگیری از همین تفکر است. تمرکز بر جلوگیری از ورود فهم‌های غیر ضابطه‌مند به متون اسلامی باعث شده باشد که مفسران سنتی به این نکته توجه نداشته باشند که، دشوارفهمی را به معنای «سخت فهمی» که زاییده متن است تعبیر کرده‌اند لذا آن را طبیعی خوانده و معتقدند که تعدد فهم‌های ضابطه‌مند، به هر حال فهمی از متن را به مخاطب می‌دهد تا در مقابل متن، سردرگم نباشد. البته نباید نادیده گرفت که روشنفکران دینی (و نه نواندیشان دینی) نیز دشوارفهمی و قرائت‌پذیری متعدد از متن را به همان معنای سخت فهمی گرفته‌اند، و با تمسک به آن سعی می‌کنند راه را برای فهم غیر ضابطه‌مند خود باز کنند.

در حالی که همانطور که در ابتدای این بخش گفته شد، دشوارفهمی قرآن، در معنای هرمنوتیکی آن صرفاً به معنای سخت فهمی نیست. برخی از مفسران سنتی بخاطر تمرکزشان در مقابله با هرمنوتیست‌های فلسفی‌ای که از سنخ روشنفکران دینی (و نه نواندیشان دینی) بودند، به این توجه نکرده‌اند که با دشوارفهم خواندن ذات آیات قرآن و معذور بودن مفسران در ارائه فهم‌های مختلف، به نوعی در حال تئوریزه کردن دشوارفهمی خود متن هستند که در قدم بعدی، شبهه‌همه فهم بودن و هدایت‌گری عمومی قرآن را بوجود می‌آورد. در حالی که می‌توانستند با تئوریزه کردن مسأله، (شبییه آن کاری که برخی نواندیشان دینی مانند علامه طباطبائی یا برخی اندیشمندان هرمنوتیک غربی مانند گادامر در هرمنوتیک روشی متون مقدس انجام دادند) در عین اینکه متن را از دشوارفهمی ذاتی بری کنند، خود مخاطب را بخاطر بوجود نیاموردن شرایط فهمی که در متن بدان اشاره شده است به چالش بکشانند.

۴. تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند در فهم قرآن

قرآن مانند هر کلام معنادار دیگری، از مفردات و ترکیباتی تشکیل شده که مراد گوینده را بر دو وجه ظاهر و باطن بر مخاطب خود القاء می‌کند. (ر.ک؛ ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۱۲) مفسران، ظاهر آیات قرآن را از جهت فهم‌شان، به محکم و متشابه تقسیم می‌کنند. بسیاری از مفسران منشأ این تقسیم‌بندی را به آیه ۷ سوره آل عمران باز می‌گردانند که خداوند، خود در آن آیه، قرآن را به محکم و متشابه تقسیم کرده است «مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (آل عمران، ۷). البته در فهم این که منظور قرآن از محکم و متشابه چیست اقوال فراوانی وجود دارد تا آنجا که طباطبائی در تفسیر خود، به شانزده وجه از آن اقوال اشاره کرده است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۴۲/۳-۳۱) فارغ از تفصیل اقوال مختلف

مفسران، می‌توان گفت، آیات متشابه آیاتی هستند که بسبب پیچیدگی شان - در نظر فهم کنندگانش -، معانی مختلفی را می‌پذیرند و مفسران در طول تاریخ، همواره بخاطر این اختلاف برداشت‌ها از آیات متشابه، در طیف خاصی از فرق کلامی یا فقهی قرار می‌گرفتند. این فهم مشکل از آنجا نشأت می‌گیرد که مخاطب، در مواجهه با آن آیات، به هر دلیلی نمی‌تواند معنای ظاهری آن را بپذیرد. حال این عدم پذیرش یا به خاطر تعارض ظاهری آن آیه با آیات دیگری است که در خود قرآن آمده است و یا به خاطر تعارض با ادله عقلی، تاریخی، تجربی و غیره است. در علم تفسیر، چون مفسران به شرح ظواهر متن و کلام می‌پردازند. در چنین مواقعی، سعی می‌کنند چالش پیش آمده در فهم آیات را در معنایی دورتر از آنچه ظاهر آیه بیان می‌کند، بیابند. در چنین شرایطی است که معنای تائویلی متولد می‌شود؛ البته تمسک جستن به معنای تائویلی بی‌ضابطه نیست. از جمله ضوابطی که برای تائویل در فهم آیات قرآن شمرده می‌شود عبارت است از: اطلاعات زبانی و ادبی، اطلاعات درون نصی (جایگاه آیه درون آن سوره و در مجموعه قرآن). اطلاعات سیاقی برون نصی و اطلاعات تکمیلی از متون و زمینه‌های دیگر. (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۵۰) به عبارت دیگر، تائویل رفتن آیه زمانی اتفاق می‌افتد که دلیل عقلی، تاریخی یا تجربی قاطعانه‌ای در مقابل ظاهر آیه باشد. به عنوان مثال عموم مفسران غالباً در آیات بیانگر صفات خداوند، برای منزّه کردن خداوند از تجسیم و انسان‌وار بودن، با تمسک به ادله عقلی، از معنای ظاهری به معنای تائویلی می‌روند. (مثال ر.ک: فخررازی، ۱۴۲۰ق: ۶۲/۳۰) یا در آیاتی مانند آیه ۲۸ مریم که می‌گوید: «يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ» که حضرت مریم (س) با تعبیر «ای خواهر هارون!» خطاب شده است. در حل ظاهر این آیه با ادله تاریخی که آیا ۱. حضرت مریم (س) برادری به نام هارون داشته است! در حالی که چنین گزارش تاریخی نداریم و یا اینکه ۲. منظور همان برادر حضرت موسی (ع) است در حالی که بین هارون (برادر موسی (ع)) و حضرت مریم (س) ششصد سال فاصله زمانی است (ر.ک: عبدالباقی، ۱۳۷۸: ۸۴۷. طبری، ۱۴۱۲ق: ۹۲/۱۶. ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق: ۳۲/۱۶) دست به تائویل برده‌اند.

همانطور که مشاهده می‌شود مشکلات فهمی که در برابر آیات متشابه به وجود می‌آید و راهکارهایی که مفسران برای آن ارائه می‌دهند بیشتر برای فهم پذیر شدن آن آیات است و نشان دهنده این نکته است که مفسران قرآن، دشوارفهمی در این آیات را به معنی سخت فهمی گرفته‌اند؛ نهایت راهکار روش تائویل‌گرایی آن است که سعی می‌کند با توجه به دلایل زبانی و ادبیاتی و قرائن

قرآنی در آیات دیگر و همچنین بررسی منابع مرتبط با تفسیر آیه، فهمی نسبتاً صحیح را به مخاطب خود برساند. اما با توجه به تعدد منابع و تفاوت اعتبار آنها از دیدگاه مفسران مختلف، نمی‌توانند جلوی تعدد فهم‌ها را بگیرند، بنابراین ظاهراً دشوارفهمی هرمنوتیکی به معنای وجود فهم‌های مختلف از یک متن همچنان به قوت خود پابرجاست و مفسران سنتی باید به این سؤال پاسخ دهند که این تعدد فهم‌ها از ذات متن سرمنشأ یافته است و خود متن دشوارفهم و مبهم است یا از عمل هرمنوتیکی و عملی تفسیری که به عملیات و توانائی مفسر بر می‌گردد بوجود آمده است. موضوع دیگر در روش تأویل‌گرایی چهارچوب‌مند آن است که تقسیم کردن آیات قرآن به محکم و متشابه توسط مفسران قرآن و استناددهی و منشأیابی آن به خود قرآن، چنین القاء می‌کند که باید دشوارفهمی آیات قرآن از خود قرآن سرچشمه یافته باشد یا نه؟ حداقل ثمره دشوارفهم خواندن (هرمنوتیکی) خود متن قرآن، استناددهی قاطع و صحت‌سنجی اقوال و نقل‌های مختلف با معیار قرآن را با مشکل مواجه می‌کند. در حالی که همواره در طول تاریخ اسلام، خود قرآن، ملاکی برای صحت‌سنجی و جلوگیری از انحرافات بوده است.

۵. هرمنوتیک روش و کاربست آن در فهم قرآن

هرمنوتیک فلسفی برخلاف تفکر هرمنوتیست‌های دکارتی، به درستی بر نقش فهم‌کننده متون مقدس در سازندگی فهم، اشاره دارد. گادامر در کتاب مشهورش، با نام حقیقت و روش، که متاسفانه توسط روشنفکران دینی مورد اشاره قرار نمی‌گیرد، به مقابله جدی با کسانی برخاسته است که هرمنوتیک را از مسیر اصلی خود، یعنی فهم موضوع، منحرف ساخته‌اند و سعی می‌کنند به کمک طرح برخی سنت‌های گذشته، از معنای حقیقی فهم لایه برداری کنند؛ او در کتابش، به شکل مستقیم یا غیر مستقیم از مدل‌های مختلف فهم، سخن به‌میان می‌آورد که این مدل‌ها را با توجه به میزان نقش‌آفرینی ابژه (متن) یا سوژه (مفسر) در شکل‌گیری فهم، یا میزان توجه فهم‌کننده به افق‌زبانی گذشته (متن یا همان مؤلف) یا حال (مخاطب یا مفسر)، به سه دسته می‌توان طبقه‌بندی کرد:

الف. فهم تاریخی و متن محور صرف

منظور آن است که فهم‌کننده، با محوریت زبان گذشته، متن یا ابژه را از مقام استعلایی نگاه کرده، و سعی کند با بکارگیری روش مشخص، آن را بفهمد. در اینجا، فهم‌کننده، ابتدا فهم را امری منفک از وجود تلقی می‌کند و گمان می‌کند

که می‌تواند، با بکارگیری یک روش مشخص و منطقی بر تمام متن، فهم پیدا کند.

ب. فهم مدرن و سوژه محور صرف

مراد از فهم مدرن، آن است که فهم‌کننده، با محوریت زبان حال، صرفاً نقش سوژه را در فهم مؤثر بداند و توجهی به متن نکند. گادامر معتقد است، اگرچه نقش سوژه نقش بسیار مهمی در فرایند فهم صحیح از متون مقدس (و از جمله قرآن) دارد، و بدون حضور سوژه و تأثیر ذهنیت او، اصلاً فهمی شکل نمی‌گیرد اما نباید اشتباه کرد و فهم را منحصر در سوژه دانست.

ج. فهم دیالکتیک

یعنی فهم‌کننده باید همزمان به هر دو زبان گذشته و حال توجه کند، نه این‌که توجه به یکی، دیگری را تحت الشعاع قرار دهد. گادامر از این امتزاج، با عنوان فهم دیالکتیک تعبیر می‌کند که در قالب این روش، متن به سخن در می‌آید.

۵-۱. فهم متون مقدس در اندیشه گادامر

اگرچه الگوی دیالکتیک درباره فهم عموم متون علوم انسانی مطرح است، اما از نظر گادامر، تکیه صرف بر این الگو در مواجهه با متون مقدس مطلوب نیست. او در مقدمه کتاب حقیقت و روش، فهم توافقی را در مورد متون علوم انسانی مطرح می‌کند و معتقد است در معرفت‌هایی که از آن به علوم انسانی تعبیر می‌شود، همچون فلسفه، هنر، ادبیات یا تاریخ، سازوکاری وجود دارد که از یک نظم پریشانی برخوردار است و برای اندیشمند و محقق در این حوزه‌ها امکان‌پذیر نیست که مسائل این علوم را همچون مسائل علوم تجربی با روش‌شناسی خاص تجربی ارزیابی کند. خلق هر اثر هنری یا ادبی می‌تواند حاکی از تحولات روحی و عاطفی خالق آن اثر یا بیانگر تاریخمندی آن اثر باشد که تنها می‌توان با تفسیری دیالکتیکی به منشأ آن اثر هنری یا ادبی رسید. اصولاً در تجربه هنر با حقایقی سروکار داریم که اساساً از قلمرو شناخت روشمند فراترند و نیازمند کوششی برای رسیدن به تفاهم هستند. هدف علوم انسانی این است که با تفاهم و هم‌زبانی، به فهم و استنباط همان یک مورد تاریخی یا اثر هنری برسیم. بنابراین در این حوزه، ما ناگزیریم به تفسیر هرمنوتیکی و نزدیک به افق دید و اندیشه فرد یا متن بگرویم (گادامر، ۲۰۰۴م: مقدمه. همچنین: پالم، ۱۳۹۳: ۱۲-۴) اما گادامر، ذیل بحث هرمنوتیک حقوقی و الهیاتی، ضمن انتقاد جدی از کسانی که اصول هرمنوتیکی حاکم بر متون مقدس را، با اصول کلی حاکم بر سایر متون علوم انسانی یکسان می‌دانند، بر تفاوت ماهوی متون مقدس از سایر متون تأکید می‌کند. او متون

مقدس را در دسته ادبیات اصیل، و نه کلاسیک، دسته‌بندی می‌کند که الگوی دیالکتیکی باید با ملاحظاتی در مورد آنها به کار گرفته شود. او در خصوص فهم متون مقدس، افزون بر استفاده از «فهم دیالکتیک»، افزونه‌های دیگری را نیز لازمه فهم می‌داند تا فهم متون مقدس صحیح‌تر و کاملتر اتفاق افتد. از جمله آن موارد عبارت است از:

الف. آموختن دستوری - زبانی آن متن مقدس برای همسان‌سازی خود با معاصرین نزول.

ب. بکارگیری فهم بی‌واسطه و مستقیم از موضوع، و در صورت جواب ندادن این روش، استفاده از فهم با واسطه و غیرمستقیم.

ج. عدم دخالت پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌های فردی و عقلی مفسر در محتوای متون مقدس.

د. داشتن قوه الهی و بکاربردن مواجهه حسی و شهودی برای فهم کامل متون مقدس و لحاظ کردن پیش فرض‌های فراخور موضوع که در متن مقدس اشاره شده است (گادامر، ۲۰۰۴م: ۲۶)

با توجه به سخنان گادامر، چنانچه فهم‌کننده متون مقدس و از جمله قرآن که محل بحث ماست، با زبان قرآن بیگانه باشد، ابتدا باید جهت همسان‌سازی خود با معاصرین نزول قرآن و رفع ابهام در تاریخ و زبان نزول آن، از تفسیر دستوری - زبانی بعنوان یک پیش شرط برای فهم استفاده کند. پس از این همسان‌سازی در فهم زبانی است که بحث بر سر موضوع آغاز می‌شود. آنگاه اگر موضوع برای فهم‌کننده، شناخت‌پذیر باشد، فرایند فهمیدن بطور طبیعی و بی‌واسطه آغاز می‌شود، و فهم‌کننده، حقیقت و رای متن را می‌فهمد (گادامر، ۲۰۰۴م: ۱۸۰-۱۸۴) اما اگر فهم موضوع، با بکارگیری فهم بی‌واسطه و مستقیم از متن مقدس، برای عقل طبیعی بشر قابل درک و شناخت نباشد (مثل بیان پدیده معجزه در متون مقدس)، فهم‌کننده متون مقدس باید از راه داده‌های غیر مستقیم، مانند داده‌های تاریخی یا روانشناسی و غیره، مقصود و مراد متکلم را بفهمد. در واقع گادامر فهم را به دو دسته تقسیم می‌کند (گادامر، ۲۰۰۴م: ۱۸۱). گادامر بر این نکته نیز تصریح می‌کند که ما در تفسیر تاریخی، خصوصاً اگر در مورد متون مقدس اعمال شود، تنها درصد شناخت معنای جملات و عبارات هستیم، نه شناخت حقیقت موضوع. همچنین در تفسیر تاریخی متون مقدس (و از جمله قرآن) نباید پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌های فردی و عقلی خود را بر متن وارد کنیم (گادامر، ۲۰۰۴م: ۱۸۲). به عبارت دیگر، مفسر نباید از خودش محتوایی را بر متون مقدس بیفزاید.

از جمله مفاهیم دیگری که گادامر آن را در بیان تفاوت میان منطق حاکم بر فهم متون مقدس وارد می‌کند، - با استناد به قول اُتینگر - کاربرد هرمنوتیکی حس مشترک در فهم متون مقدس است. گادامر ابتدا توضیحاتی در مورد مقصودش از حس مشترک را با استناد به قول افراد مختلف مانند ویکو بیان می‌کند، و می‌گوید مقصودش از به‌کارگیری حس مشترک در هرمنوتیک علوم انسانی، توانایی مشترک و همگانی است که به مثابه قوه و شعور جمعی و عرفی در میان توده مردم استفاده می‌شود. (پالمر، ۱۳۹۳: ۴۰) اما در فهم متون مقدس با استناد به قول اُتینگر، مقصود از به‌کارگیری حس مشترک را همان دل یا قلب و مواجهه‌ای حسی و شهودی برای فهم متون مقدس معرفی می‌کند. اوتینگر در توصیف حس مشترک می‌نویسد: حس مشترک... با چیزهای بسیاری سروکار دارد که انسان‌ها هر روز با آنها مواجهند؛ چیزهایی که یک جامعه کامل را به صورت جمع نگه می‌دارد، چیزهایی که هم به حقایق و قضایا و هم به صورت‌ها و نحوه‌های درک قضایا مربوط می‌شوند... عشق استدلال نمی‌کند، بلکه اغلب بر رأی عقل، به رغم ملامت‌ها، دل را می‌برد؛ گادامر با تأثیر از این توصیف از اُتینگر، آن مواجهه حسی و شهودی را به عنوان قوه الهی نام می‌برد که به سوی سعادت حقیقی و کسب معرفت راهنمایی می‌کند. او داشتن این حس الهی را مهمتر از آشنایی با تمامی قواعد عام تفسیر می‌داند (گادامر، ۲۰۰۴م: ۲۶-۲۷ همچنین: پالمر، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۲) توجه به آنچه که گادامر درباره ضرورت برخورداری مفسر از قوه الهی در فهم متن می‌گوید از آن روست که دقت داشته باشیم که در قرآن نیز، برخورداری فهم‌کننده قرآن از اصل «ایمان» (ر.ک: بقره، ۲-۵) ضروری و انکارناپذیر است. مؤلف متن در قرآن، صراحتاً می‌فرماید که حامل پیام هدایت به نسل حاضر و آینده است و هدف مفسر که کشف آن پیام هدایت است محقق نمی‌شود الا به داشتن قوه تقوای الهی. و این هدایت، به نحو اکمل رخ نمی‌دهد، مگر با ایمان آوردن به غیب، و انجام اعمال صالح؛ بله، این نکته قابل تأمل است که حتی انجام عمل صالح نیز، بر سطح فهم فهمنده قرآن تأثیرگذار است و این نکته‌ای است که در بیانات گادامر نیز بدان اشاره شده است چراکه گادامر معتقد است در تفسیر متون مقدس، باید پیش‌فرض‌های فراخور موضوع مورد استفاده مفسر قرار گیرد (گادامر، ۲۰۰۴م: ۲۶۸-۲۷۰)

بنابراین در کشف مقصود مؤلف متون مقدس هرگز نمی‌توان تفسیر را از کشف پیامی که، مؤلف متن آن را در نظر داشته است جدا کرد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۹: ۶/۳۶-۸) دقیقاً به خاطر همین نکته است که گفته می‌شود آن نوع از هرمنوتیکی

که با تعبیر قرآنی قرابت دارد و شیوه صحیح برای تفسیر قرآن محسوب می‌شود هرمنوتیک روشی است نه هرمنوتیک فلسفی. چون در هرمنوتیک فلسفی اعتقاد بر این است که ما اصلاً کاری به پیام مؤلف و نیت متکلم نداریم بلکه باید بحث را بر فهم و ماهیت و چیستی فهم، متمرکز کرد. (تورانی و سلطانی، ۱۳۸۹: ۱۲۳/۱۲۰).

۶. تحلیل دشوار فهمی قرآن

در تطبیق روش هرمنوتیکی گادامر درباره متون مقدس باید گفت. اگر فهم کنندگان قرآن با فرض آگاهی به زبان متن و عدم دخالت پیش فرض‌ها و پیش داوری‌های فردی (که در تفاسیر سنتی نیز به ضرورت آنها اشاره می‌شود)، در مواجهه با برخی آیات قرآن به این نتیجه برسند که فهم موضوعی، و مستقیم از آن آیه معینی که در حال حاضر با دشواری در فهم همراه شده است، صرفاً با اتکاء بر گزاره‌های قرآنی امکانپذیر نیست. (طبق هرمنوتیک روشی گادامری)، در اینجا مفسران باید به دنبال داده‌های تاریخی یا علمی و غیره بروند که در تفاسیر سنتی نیز از آن بعنوان «مأخذ تفسیر» نام برده می‌شود (ر.ک: الزرکشی، ۱۳۷۶ق: ۱۵۶/۲). اگر پس از مراجعه به داده‌های تاریخی، علمی و غیره، بازهم تعدد فهم‌ها به وجود آید از نظر هرمنوتیکی ما با یک دشوارفهمی مواجه شده‌ایم که مفسران سنتی برای آن، راهکار مشخصی ندارند و آن را طبیعی می‌شمارند. اما طبق علم هرمنوتیک، اینجا تعارضی پیش آمده است و آن اینکه با توجه به خطاب‌های: «یا ایها الناس»، «یا عباد»، «یا اهل الکتاب»، «یا ایها الذین آمنوا» و «یا ایها النبی»، که مخاطب قرآن، همه انسان‌ها در همه عصرها و قرن‌ها هستند و قرآن، اختصاص به گروهی خاص ندارد. ماهیت این دشوارفهمی چگونه است، آیا به خود متن بر می‌گردد یا به فهم‌کننده آن؟ اینجاست که ضرورت توجه به اصل چهارم گادامری در هرمنوتیک روشی متون مقدس بیشتر احساس می‌شود. ضرورتیکه در برخی تفاسیر سنتی اسلامی، مانند کتاب الاتقان فی علوم القرآن - از سیوطی - نیز به آن اشاره شده است و از آن با عنوان «علم الموهبه» در تفسیر نامبرده شده است. اگرچه به گمان نویسنده این پژوهش، مفسران سنتی اسلامی - علی‌رغم ارائه دادن روش و قواعد تفسیری برای فهم آیات قرآن کریم - کمتر بر اصل «علم الموهبه» یا «تقوای الهی» که در مقابل دشوارفهمی آیات متشابه و تعدد فهم‌ها در آن آیات قرار دارد متمرکز شدند، چون با تمرکز بر این اصل می‌توان یک تئوری را در مقابل تعدد فهم‌ها از آیات قرآن کریم مطرح کرد و آن اینکه: درست است که برای فهم آیات متشابه قرآن باید به شرط «علم الموهبه» توجه داشت اما چون شرط «تقوای الهی» یا «علم الموهبه» مقوله‌ای

ذومراتب است و همه انسانها و از جمله مفسران قرآن، در طول عمر دنیوی خود در حال پیمودن این مراتب هستند، به همین دلیل ممکن است فهم‌های متعدد و متفاوتی را از خود ارائه دهند که می‌تواند این شبهه را در ذهن برخی به وجود آورد که متن قرآن دشوارفهم است اما درواقع این تعدد افهام از سوی فهم‌کننده است و از خود ذات متن قرآن نیست؛

تئوریزه کردن این سخن توسط مفسران سنتی قرآن، می‌توانست منجر به آن شود که در عین اینکه متن را از دشوارفهمی ذاتی، بری می‌کردند خود مخاطب را بخاطر بوجود نیامدن شرایط حداکثری فهم که در متن بدان اشاره شده است به چالش بکشاند.

اصل چهارم گادامر، یعنی همان کاربرد هرمنوتیکی حس مشترک، یا همان دل یا قلب و مواجهه‌ای حسی و شهودی که گادامر با تعبیر قوه الهی از آن نام می‌برد، و برخی از مفسران اسلامی از آن با نام علم الموهبه تعبیر می‌کنند. لازمه فهم و کشف مراد کامل متکلم در متون مقدس است. فهم‌کننده، باید خودش را در موقعیت ایمانی قرار دهد و پیش‌فرض‌های فراخور موضوع که در متن بدان اشاره شده است را در خود به وجود آورد (گادامر، ۲۰۰۴ م: ۲۶۸-۲۷۰). با در نظر گرفتن همین اصل است که به نظر می‌رسد فهم قرآن، همه مخاطبانش را شامل می‌شود. قرآن برخوردار از فهم‌کننده از اصل ایمان (ر.ک: فصلت، ۴۴) و لازمه فهم کامل متن می‌شمرد و در کنار ایمان به رعایت «تقوا»، «اقامه نماز» و «عمل صالح» نیز اشاره دارد. (ر.ک: بقره، ۲-۵) در صورت محقق نمودن این شروط و لوازم، همه انسانها، قرآن را می‌فهمند؛ طبق این بیان، حتی صحیح نیست گفته شود، فهم کامل قرآن به شکل تکوینی ویژه عده‌ای خاص است و عموم مخاطبان قرآن حتی با محقق نمودن پیش‌فرض‌های فراخور موضوع در متن، هرگز نمی‌توانند به آن برسند. بلکه می‌توان گفت که پس از تحقق ایمان، خود فهم - بسته به مراتب ایمانیفهم‌کننده که آن را کسب می‌کند - دارای مراتبی می‌باشد و از این منظر، فهم کامل مختص به عده‌ای است که به بالاترین مرتبه ایمان، یعنی یقین رسیده باشند (ر.ک: جاثیه: ۲۰)

بنابراین دلایل زیر می‌تواند ادعای اینکه فهم کامل قرآن به شکل تکوینی ویژه عده‌ای خاص باشد را رد کند.

الف) خود قرآن در مورد فهم مطالبش تعابیر «نور»، «تبیان بودن»، دارد و همه انسان‌ها را «دعوت به تدبّر» می‌کند. همچنین «دعوت به تحدی» که خطاب به همه انسانها در همه اعصار است، دلیل دیگری بر این است که مخاطب قرآن

همه انسانها هستند، و فهم قرآن ویژه عده‌های خاص نیست.

(ب) حدیث ثقلین (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۲ق: ۴۰۱/۲) که به وضوح، تمسک جُستن به قرآن را، همانند چنگ زدن به سنت توصیه میکند نشان می‌دهد که محتوای قرآن همه فهم است.

(ج) روایاتی که راهکارِ صحت سنجی نقل‌های رسیده را، در زمینه‌های گوناگون به سنجش با قرآن معرفی می‌کنند (مثال ر.ک: الحر العاملی، ۱۳۸۶: ۷۸/۱۸) به روشنی نشان می‌دهد که محتوای قرآن، همه فهم است.

البته به این مطلب توجه دارم که ظرفیتها در فهم قرآن متفاوت است. بله، فهم قرآن ویژه عده‌های خاص نیست اما فهم عمیق آیات قرآن که لازمه تحصیل علوم تفسیر و صرف زمان برای خودسازی است تنها می‌تواند برای عده‌ای اندک حاصل شود ولی این محدود بودن، جبری نیست، بلکه از کوتاهیِ همتِ مابقی فهم‌کنندگان است. به عبارت دیگر در اندیشه اسلامی، تفسیر یک تخصص است ولی اولاً منحصر در افراد خاص نیست و از راه تحصیل به دست می‌آید. ثانیاً علاوه بر تحصیل علوم تفسیر، خودسازی هم از جمله شروط فراخور موضوع در متن برای فهم کامل قرآن است، و از همه مهمتر ثالثاً کسی که مقدمات تخصصی تفسیری را نداند یا به حد نهایی در خودسازی نرسد از فهم کردن در قرآن منع نشده است. برعکس این قشر از انسان‌ها هم به مطالعه روزانه و تأمل در قرآن فراخوانده شده‌اند.

با آنچه تاکنون گفته شد، طبق منظومه فکری گادامر باید گفت، دشوارفهمی آیات در قرآن به طور کلی وجود حقیقی ندارد زیرا طبق مبانی هرمنوتیکی روشی گادامر در متون مقدس، ادعای دشوارفهمی آیات قرآن زمانی معنای صحیح پیدا می‌کند که اصل چهارم به کار گرفته نشود تا فهم کامل و تام از مراد متکلم را دستگیر فهم‌کننده قرآن بدهد. طبیعی است که اجرایی کردن برخی از این پیش‌فرض‌های فراخور، که قرآن به آنها اشاره می‌کند زمانبر است و انسانها با توجه به ظرفیت‌های متفاوتی که از جهات علمی و روحی پیدا می‌کنند فهم‌هایی را به دست می‌آورند که به صورت تشکیکی بین ضعیف، سطحی و عمیق قرار می‌گیرند. با این حساب دشوارفهم بودن آیات قرآن با توجه به ظرفیتی که «فهم‌کننده قرآن» به دست آورده است به شکل نسبی است. اما این شکل نسبی نیز حقیقی نیست بلکه اعتباری است. چون فهم‌کننده قرآن دائماً در حال رشد است و در نهایت، با احراز تمام شرایطی که قرآن برای فهم کامل آیاتش ضروری می‌شمرد، به فهم کامل از متن دست می‌یابد.

نتیجه گیری

در این پژوهش سعی شد دشوارفهمی آیات قرآن را از منظر تفکر تائویل گرایی چهارچوب مند یا همان تفاسیر سنتی اسلامی و تفکر هرمنوتیک روشی گادامری بررسی کنیم. گفته شد مفسران سنتی، راهکارها و پیشنهاداتی برای حل این دشوارفهمی‌ها ارائه داده‌اند که نشان می‌دهد اکثر آنها، دشوارفهمی را به معنای سخت فهمی گرفته‌اند. از طرفی، مفسران سنتی اسلامی غالباً با بازگرداندن این دشوارفهمی به خود قرآن، استناد دهی به قرآن را با مشکل مواجه می‌کنند در حالی که در سیره اسلامی، استناددهی به قرآن، ملاکی برای صحت و شقیم اظهار نظرهای دینی بوده است. اما در تفکر هرمنوتیکی گادامر، راهکاری برای حل اینگونه از دشوارفهمی‌ها ارائه شده است که علاوه بر رد اقوال هرمنوتیست‌های فلسفی که به نوعی پای تفسیر به رأی را در بحث تفسیر وارد کرده‌اند، مهمترین ویژگی‌اش آن است که متن قرآن را از دشوارفهمی پیراسته می‌دارد. نکته ظریفی که در شرایط فهم متون مقدس در هرمنوتیک فلسفی دیده می‌شود آن است که به اعتقاد گادامر و دیگر صاحب نظران هرمنوتیک فلسفی، چون در متون مقدس، مراد متکلم، فهم کامل متن است تا مخاطبین به هدف متن که عبارت است از هدایت و رستگاری برسند، باید علاوه بر شروط آگاهی به زبان، بکارگیری فهم بی‌واسطه و مستقیم و عدم دخالت پیش فرض‌ها و پیش داوری‌ها، به اصل دیگری در تفسیر و فهم متن، پایبند بود. و آن شرط، عبارت است از لحاظ کردن پیش فرض‌های فراخور موضوع در متن؛ با آگاهی به اینکه پیش فرض‌های فراخور موضوع در مورد قرآن را مشخصاً می‌توان در شرط «ایمان» خلاصه کرد. بنابراین قرآن، همه فهم بودن و دشوار نبودن عمیق آیاتش را تنها با رعایت پیش فرض «ایمان»، برای همه انسان‌ها امکان پذیر می‌داند. از آنجا که به وجود آوردن این شرایط در فهم‌کننده به نوعی خودسازی معنوی بوده، و زمانبر است، ممکن است فهم‌کننده قرآن در آغاز فهم خود از قرآن تنها یک فهم سطحی یا میانی برداشت کند که همین فهم‌های سطحی و میانی باعث به وجود آمدن دشوارفهمی در ظاهر آیات قرآن شده‌اند. اما این دشوارفهمی حقیقی و اصیل نیست. چون برگرفته از فهم کسانی است که تمام شروط فراخور متن را محقق نکرده‌اند. درواقع برای حکم به دشوارفهم بودن یا نبودن آیات قرآن، تنها باید فهم کسانی که توانسته‌اند تمام شروط فراخور متن را در خود محقق کنند ملاک قرار گیرد. اگر از آن فهم‌کننده‌ها، تعدد فهم‌ها حاصل شود پس باید قائل به دشوارفهمی بود و اگر تعدد فهم حاصل نشود و همگی یک مطلب را بگویند

(که بنا بر ادعای قرآن نمی‌شود)، دشوارفهمی‌ای وجود ندارد. به عبارت دیگر، هرمنوتیک فلسفی گادامری در مورد متون مقدس و از جمله قرآن، با قید زدنِ فهم، به محقق نمودنِ شروطِ درون دینی، این نوع از فهم هرمنوتیکی را دینی کرده است و تعدد فهم‌هایی که خارج از فضای تحقق یافتنِ شروطِ متن مقدس به وجود می‌آیند را بی‌اعتبار می‌داند. بنابراین شاید در مورد فهم‌کننده‌ای که با رویکرد دین پژوهانه به سراغ فهم آیات قرآن می‌رود بتوان گفت که او می‌تواند با رویکردی همدلانه خود را به پیش فرض‌های ضروری فهم موضوع در قرآن برساند و آن را بفهمد و قضاوت کند، اما در مورد یک فیلسوف دین یا هر اندیشمندی که اساساً پایبندی نسبت به همدل شدن با شرایط فهم متن را احساس نمی‌کند دشوارفهمی آیات قرآن یا هر متن مقدس دیگر، قابل قضاوت نیست. زیرا این سنخ از دانشمندان نهایتاً می‌توانند خود را به مقدمات دستوری-زبانی، فهم بی‌واسطه و یا باواسطه از موضوع و همچنین عدم دخالت پیش فرض‌های خود در فهم متن مجهز کنند، و مجهز شدن به این مقدمات نمی‌تواند ملاکی برای قضاوت کردن به دشوارفهم بودن متون مقدس باشد.

منابع

قرآن کریم

- ابن سعد، محمد، (بی تا) الطبقات الكبرى، بیروت: دار صادر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق) التحرير والتنوير؛ بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۱ش) معنای متن، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران: طرح نو.
- احمدی، بابک، (۱۳۹۴ش) ساختار و هرموتیک، تهران: گام نو.
- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۳ش) خدا و انسان و قرآن، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- الوسی، محمود، (۱۴۱۷ق) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالفکر.
- بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، (۱۹۶۲م) التفسیر البیانی للقرآن الکریم، ترجمه: حسین صابری، تهران: علمی فرهنگی.
- پالمر، ریچارد ا. (۱۳۹۳ش) علم هرموتیک: نظریه‌ی تأویل در فلسفه‌های شلایرماخر، دیلنای، هایدگر، گادامر، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- تورانی، اعلا و منیره سلطانی احمدی، (۱۳۸۹) «تحلیلی بر رابطه هرموتیک روشی فلسفی با تأویل تفسیر قرآن کریم»، آینه معرفت، سال هشتم، شماره ۲۳، ص ۱۱۵-۱۳۶.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ق) جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- چراغی، علی اصغر، (۱۳۸۰ش) «مؤلفه‌های تفسیر عقلی اجتهادی قرآن»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۸۷ و ۸۰، ص ۴-۳۲.
- حر العاملی، محمد بن الحسن، (۱۳۸۶ش) وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خامه‌گر، علی محمد، (۱۳۸۴ش) ساختارگرایی سوره‌های قرآن، تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۳ق) کفایه الاصول [تک جلدی]، قم: لقمان.
- خشتی دوانی، محمدجعفر بن شیخ عبدالصاحب، (بی تا) أحسن التفاسیر، بی جا: بی نا.
- دولتشاه، حدیث، (۱۳۹۲) «تحلیل ساختارگرایی سوره قمر»، پایان نامه ارشد، راهنما: مینا جیگاره، مشاور: سهیلا صلاحی مقدم، دانشگاه الزهراء (س) دانشکده ادبیات، زبانهای خارجی و تاریخ.
- ذهبی، محمدحسین، (۱۳۸۱ق) التفسیر و المفسرون، قاهره: دارالحدیث.
- ربیعی آستانه، مسعود، (۱۳۸۳ش) «ایزوتسو و معناشناسی در آیات قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۷ و ۳۸، ص ۳۲۸-۳۴۰.
- زرکشی، أبو عبداللہ بدرالدین محمد، (۱۳۷۶ق) البرهان فی علوم القرآن، قاهره: احیاء الکتب العربیه.
- زکی، عبدالله، (۱۳۹۶ش) «نگاهی اجمالی به اقسام هرموتیک»، پرتو خرد، شماره ۱۳، ص ۱۶۹ تا ۱۸۲.
- ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵ش) زبان دین و قرآن، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- سیحانی، جعفر، (۱۳۷۹ش) «هرموتیک چیست؟»، کلام اسلامی، شماره ۳۶، ص ۶-۳۱.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷ش) صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شحاته، عبدالله محمود، (۱۹۷۶م) أهداف کل سوره و مقاصدها فی القرآن الکریم، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق) جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- عبدالباقی، محمدفؤاد، (۱۳۷۸ش) المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران: انتشارات اسلامی.
- فخر رازی، ابو عبداللہ محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) تفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملا محسن، (بی تا) الصافی فی تفسیر القرآن، مشهد: دارالمرتضی.
- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۹ش) بیولوژی نص، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۴ش) تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.

کویپر، میشل، (۲۰۰۷م) ضیافت: قرائت سوره مائده، بی جا: لتیلو.
 گادامر، هانس، (۲۰۰۴م) حقیقت و روش، ترجمه به انگلیسی: جوئل واینشایمر و دونالد مارشال، لندن و نیویورک: بی نا.

مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹ش) هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۱۲ق) بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵ش) اخلاق اسلامی در نهج البلاغه، قم: نسل جوان.

منوچهری، عباس، (۱۳۸۱ش) هرمنوتیک، دانش و رهایی، تهران: بقعه.

واعظی، اصغر و اسماعیل قانندی، (۱۳۹۳ش) «سطوح، مؤلفه ها و کارکردهای دور هرمنوتیکی»، نشریه

فلسفه، شماره ۲، ص ۱۰۷-۱۲۵.

Christian, Berner, (2023) Hermeneutics. doi: 10.1093/oxfordhb/9780198846093.013.12

Javanshir, Yusifli. (2024) Literary-Philological Hermeneutics as a Technique of Interpretation of

Reference

- Alosi, Mahmoud, (1417 AH) The Spirit of Interpretation in the Interpretation of the Great Quran and the Second Seven, Beirut: Dar al-Fikr
- Ibn Saad, Muhammad, (Bita) Al-Tabaqat al-Kubra, Beirut: Dar Sader.
- Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir, (1420 AH) Al-Tahrir wal-Tanwir; Beirut: Al-Tarikh al-Arabi Foundation.
- Abu Zayd, Nasr Hamed, (1381 AH) The Meaning of the Text, translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarh al-Naw.
- Ahmadi, Babak, (1394 AH) Structure and Hermeneutics, Tehran: Gam al-Naw.
- Izutsu, Toshihiko, (1373 AH) God, Man, and the Quran, translated by Ahmad Aram, Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Bint al-Shati, Aisha Abdul Rahman, (1962) Al-Tafsir al-Bayani il-Qur'an al-Karim, translated by Hossein Saberi, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Palmer, Richard A. (2014) The Science of Hermeneutics: The Theory of Interpretation in the Philosophies of Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer, translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes.
- Tha'alabi, Abdul Rahman bin Muhammad, (1418 AH) Jawaher al-Hasan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi
- Al-Hurr al-Amil, Muhammad bin al-Hasan, (2007) The Shia's Means for Learning Sharia Issues, Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi
- Khamegar, Ali Muhammad; (2005) The Structuralism of the Surahs of the Quran, Tehran: International Publishing and Publishing Company.
- Khorasani, Muhammad Kazim, (1413 AH) Kifayah al-Asul [single volume], Qom: Luqman.
- Kheshti-Dawani, Muhammad Ja'far bin Sheikh Abdul Sahib, (Bita), Ahsan al-Tafsir.
- Dhababi, Muhammad Hussein, (1381 AH) Tafsir and the Interpreters, Cairo: Dar al-Hadithah
- Al-Zarkashi, Abu Abdullah Badr al-Din Muhammad, (1376 AH) Al-Burhan fi Ulum al-Quran, Cairo: Ihya al-Kutb al-Arabiyyah.
- Sajjidi, Abul-Fadl. (1385 AH) Zaban al-Din wa al-Quran. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Soroush, Abdul Karim, (1377 AH) Sirat-e-Musaqim, Tehran, Sirat Cultural Institute, 2nd volume,.
- Shehate, Abdullah Mahmoud, (1976) Al-Falad al-Sura and al-Maqasid in Al-Qur'an al-Karim, Egypt: Al-Masriyyah Al-Masriyyah for the Book.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1417 AH) al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an; Qom: Islamic Publications Office.
- Tabari, Muhammad bin Jarir, (1412 AH) Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an; Beirut: Dar al-Marafa.
- Abdul Baqi, Mohammad Fouad, (1378) Al-Mujajm Al-MufahrsLalfaz Al-Qur'an Al-Karim, Tehran: Islamic Publications.
- Fakhr Razi, Abu Abdallah Muhammad ibn Omar, (1420 AH) Tafsir al-Kabir (Mufatih al-Gheeb); Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi
- Fayz Kashani, Mullah Hassan, (Bita) Al-Safi in the Interpretation of the Quran, Mashhad: Dar al-Morteza.
- Ghaeminia, Alireza, (1389) Biology of the Text. Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute.
- Qureshi, Seyyed Ali Akbar, (1374) Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran: Be'at Foundation.
- Kuyper, Michel, (2007) Ziyafat: Qira'at Surah al-Ma'idah, [Bija], Letilo.

- Gadamer, Hans, (2004) Truth and Method, translated into English by Joel Weinsheimer and Donald Marshall, London and New York.
- MojtahidShabestari, Mohammad, (1379) Hermeneutics of the Book and Tradition, Tehran: Tarh al-No.
- Majlisi, Mohammad Baqir, (1412 AH) Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turat al-Arabi.
- Makarem Shirazi, Nasser, (2006) Islamic Ethics in Nahjul al-Balagha, Qom: Nasl Jawan.
- Manouchehri, Abbas, (2002) Hermeneutics, Knowledge and Liberation, First Edition, Tehran: Baqeh.
- Article/Thesis
- Christian, Berner, (2023) Hermeneutics. doi: 10.1093/oxford-hb/9780198846093.013.12.
- Javanshir, Yusufli. (2024) Literary-Philological Hermeneutics as a Technique of Interpretation of Meanings in Literary Text. Metafizika, 7(2):10-30. doi: 10.33864/2617-751x.2024.v7.i2.10-30
- Turani, Alaa and Munireh Soltani Ahmadi, (2009) "An Analysis of the Relationship between Hermeneutics as a Philosophical Method and the Interpretation of the Holy Quran", Ayaneh Ma'rifat, Year 8, Issue 23. pp. 115-136.
- Cheraghi, Ali Asghar, (2001) "Components of the Rational Ijtihadistic Interpretation of the Quran", Philosophical Theological Research, Issue 7 and 8. pp. 4-32.
- Dowlatshah, Hadith, (2013) "Structural Analysis of Surah Qamar", Master's thesis, Supervisor: Mina Jigareh, Advisor: Soheila Salahi Moghadam, Al-Zahra University (SA), Faculty of Literature, Foreign Languages and History.
- Rabiei Astana, Masoud, (2004) "Izutsu and Semantics in the Verses of the Quran", Quranic Studies, No. 37 and 38. pp. 328-340.
- Zaki, Abdullah, (2017) "A Brief Look at the Types of Hermeneutics", Parto Kherad, No. 13, pp. 169-182.
- Sobhani, Jafar, (2000) "What is Hermeneutics?", Islamic Theology, No. 36, pp. 6-31.
- Vaezi, Asghar and Ismail Qaedi, (2014) "Levels, Components and Functions of the Hermeneutic Circle", Philosophy Journal, No. 2, pp. 107-125.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

A Philosophical-Theological Epistemological Analysis and Feasibility of Philosophical Interpretation from the Perspective of Avicenna (Ibn Sina) and Suhrawardi

Sayed Mohammadreza Hosseininia¹  ; Farideh Mohammadzamani² 

1. Associate Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ilam University, Ilam, Iran.

m.hosseininia@ilam.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Theological Education, Farhangian University,

PO Box 889-14665, Tehran, Iran. f.mohamadzamani@cfu.ac.ir

Research Article



Abstract

Philosophical interpretation serves as an important tool for analyzing and interpreting the esoteric and symbolic meanings in religious texts. This approach aids in uncovering the hidden truths in the Quran and plays a crucial role in deepening the understanding of religious concepts. The significance of this subject is evident in the history of Islamic philosophy, as prominent philosophers like Avicenna (Ibn Sina) and Suhrawardi have engaged in philosophical interpretation. The primary aim of this study is to investigate whether the philosophical interpretation from the perspectives of these two philosophers can be considered a valid method for uncovering Quranic truths. Findings indicate that accusations such as imposing Greek philosophy on the Quran towards Avicenna and critiques like conflating the meaning of interpretation towards Suhrawardi have been made. Analyses reveal that Avicenna employs a symbolic and esoteric interpretation, while Suhrawardi's interpretation is based on the theory of intuition and illuminationist wisdom. The results of this research demonstrate that the philosophical interpretations of these philosophers are robust and valid, capable of serving as reliable tools for uncovering Quranic truths.

Keywords: Philosophical Interpretation, Avicenna (Ibn Sina), Suhrawardi, Epistemology, Symbolic Interpretation, Illuminationist Wisdom, Critiques and Accusations.

Received: 2024-11-29 ; Received in revised from: 2025-02-11 ; Accepted: 2025-02-15 ; Published online: 2025-02-15

◆ How to cite: Hosaininia, S. M. and Mohamadzamani, F. (2025). . A Philosophical-Theological Epistemological Analysis and Feasibility of Philosophical Interpretation from the Perspective of Avicenna (Ibn Sina) and Suhrawardi. *Quranic comentations*, 6(11), P32-57. [10.22034/qc.2025.491289.1137](https://doi.org/10.22034/qc.2025.491289.1137)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tavil.quran.ac.ir

تحلیل معرفت‌شناختی و امکان‌پذیری تائویل فلسفی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

سید محمد رضا حسینی نیا^۱، فریده محمد زمانی^۲

۱. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران. m.hoseinia@ilam.ac.ir
۲. استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
f.mohamadzamani@cfu.ac.ir

پژوهشی



چکیده

تائویل فلسفی به عنوان یکی از روش‌های مهم برای تحلیل و کشف معانی باطنی و رمزی در قرآن شناخته می‌شود و به کشف حقایق نهفته در آن کمک می‌کند. در تاریخ فلسفه اسلامی، فیلسوفانی مانند ابن سینا و سهروردی به تائویل فلسفی پرداخته‌اند. این پژوهش به بررسی اعتبار تائویل فلسفی از دیدگاه ابن سینا و فیلسوف و پاسخ به نقدهای مرتبط می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که تائویلات ابن سینا دارای رویکردی رمزی و باطنی است، در حالی که تائویلات سهروردی بر اساس نظریه شهود و حکمت اشراقی است. همچنین، نقدهایی همچون تحمیل فلسفه یونانی بر قرآن به ابن سینا و خلط معنای تائویل به سهروردی مطرح شده است. پاسخ‌های ارائه شده در این پژوهش، استحکام و اعتبار تائویل فلسفی این فلاسفه را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که می‌تواند به عنوان ابزاری معتبر برای کشف حقایق قرآنی مورد استفاده قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: تائویل فلسفی، ابن سینا، سهروردی، معرفت‌شناسی، تائویل رمزی، حکمت اشراقی، نقدها و اتهامات.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۹ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

استناد به این مقاله: حسینی نیا، سید محمد رضا و محمد زمانی، فریده. (۱۴۰۳). تحلیل معرفت‌شناختی و امکان‌پذیری تائویل فلسفی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی. *مطالعات تائوولی قرآن*. ۶(۱۱)، ۳۲-۵۷. [10.22034/qc.2025.491289.1137](https://doi.org/10.22034/qc.2025.491289.1137)

۱. طرح مسئله

علم تائویل به وسیله فلاسفه و اندیشمندان سابقه‌ای طولانی دارد؛ چنانکه کتاب‌های آسمانی، از جمله عهد عتیق و عهد جدید، یعنی کتاب مقدس یهودیان و کتاب مقدس مسیحیان مورد تائویل و تفسیر قرار گرفته‌اند و فلاسفه‌ای مانند فیلون اسکندرانی، اوریجن و دیگران سعی در هماهنگ نمودن آراء فلسفی با متون مقدس کرده‌اند. به عنوان مثال «خشک شدن استخوان‌ها در کتاب حزقیال آمده است که از خشک شدن استخوان‌ها به عنوان نمادی از بازگشت امید و حیات به ملت یهودی یاد می‌شود در مسیحیت نیز «نان و شراب» در مراسم عشای ربانی در انجیل، عیسی مسیح در آخرین شام خود با حواریونش، نان و شراب را به عنوان نمادهای بدن و خون خود معرفی می‌کند. قرآن کریم و نیز احادیث و روایات به این مطلب اشاره دارند که معانی آیات قرآن صرفاً محدود به معنای ظاهری نمی‌شود بلکه قرآن دارای باطن است که راسخان در علم، معانی آن را درمی‌یابند و آنان آگاهان به تائویل هستند. آیات محکم که در قرآن آمده‌اند بیش از یک معنا ندارند و تائویل‌پذیر نیستند، اما آیات متشابه بیشتر از یک معنا دارند و از این رو تائویل‌پذیر هستند که به وسیله تائویل معانی باطنی آن‌ها مکشوف گردد. بنابراین، تائویل از همان صدر اسلام شروع شد و خود پیامبر (ص) و ائمه معصومین مصداق راسخان در علم هستند. در قرآن کریم، تائویل به سه معنا آمده است: ۱. توجیه ظاهر لفظ یا عمل متشابه به گونه‌ای صحیح که مورد قبول عقل و مطابق با نقل باشد؛ ۲. تعبیر خواب؛ ۳. فرجام و حاصل کار؛ به عبارت دیگر، تائویل یک موضوع یعنی آنچه که آن موضوع بدان منتهی می‌شود (معرفت، ۱۳۹۱: ۲۳/۲۲). به طور کلی تائویل را به دو قسم صحیح و فاسد تقسیم کرده‌اند. تائویل صحیح: تائیلی صحیح برشمرده می‌شود که با دلیل معتبر همراه باشد. این نوع تائویل، خود بر دو قسم است: تائویل قریب و بعید. تائویل قریب: تائیلی را گویند که به ذهن نزدیک بوده و با کمترین دلیل، ذهن آن را پذیرا است. تائویل بعید: به تائیلی گویند که ذهن را به آسانی به آن راهی نیست و به دلیل قوی نیاز دارد. تائویل فاسد: تائیلی فاسد شمرده می‌شود که دلیلی معتبر بر صحت آن وجود نداشته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۱/۲۹۵). اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، تفسیر، اصول فقه و کلام، عرفان، ضمن تبیین کارکرد تائویل، به عنوان یک روش برای کشف حقیقت از آن بهره برده‌اند. فیلسوفان مسلمان نیز هر کدام بر حسب گرایش فلسفی خویش سعی در تائویل صحیح قرآن داشتند به گونه‌ای که با دلیل معتبر همراه باشد. ابن سینا رساله‌های

مستقلی در تفسیر سوره‌های توحید، فلق، ناس و اعلی دارد. وی همچنین رساله النیروزیه را در باب تفسیر قرآن نگاشته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۷/۴۵). سهروردی نیز فیلسوفی است که به آیات قرآن تسلط دارد و بسیاری از مباحث فلسفی و حکمی را با استناد به آیات قرآنی طرح نموده است. وی به تأویل آیات بر اساس مبانی حکمی و فلسفی می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۵/۱۱۲). تأویل سهروردی در شناخت‌شناسی اشراقی وی قابل تبیین است و نظریه تأویل سهروردی مبتنی بر نظریه شهود و زبان رمز است (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۸/۲۵).

از تلاش ابن‌سینا و سهروردی در ارائه تأویل فلسفی مستدل و معتبر می‌توان دریافت که میان آموزه‌های قرآنی و فلسفی ارتباط دوسویه‌ای وجود دارد. از یک سو، منابع وحیانی مبانی محکمی برای تأملات فلسفی هستند و از سوی دیگر، تعمق‌های فلسفی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم قرآنی سودمند بوده‌اند. از این رو، روش تأویل فلسفی مبتنی بر عقل و شهود، حجتی پذیرفتنی است و سعی این فلاسفه برای انجام تأویلی صحیح در راستای سازگاری عقل با شهود و وحی بر مبنای گرایش فلسفی خویش و رفع تعارض میان فلسفه و آیات قرآن است، و نه تحمیل گرایش فلسفی بر قرآن و یا تقابل با آن. اگرچه تأویل فلسفی ایشان، تأویلی صحیح و از قسم بعید است که ذهن عوام به آسانی به آن راهی ندارد، اما هیچ‌گونه تحمیل و تقابل واقعی میان آن دو نیست.

پژوهش‌های متعددی در زمینه تأویل قرآن از دیدگاه فلاسفه اسلامی انجام شده است. از جمله کتاب «نظر تأویل قرآن از دیدگاه شیخ اشراق و بررسی نمونه‌های آن که به تحلیل تأویلات شیخ اشراق و تأثیر حکمت اشراقی بر تفسیر قرآن پرداخته است (حبیبی، ۱۳۵۴: ۷۵/۷۰). همچنین کتاب «برهان و تأویل: دو روی روش تفسیری ابن‌سینا» و مقاله «بررسی روش تفسیر باطنی فلسفی قرآن کریم توسط ابن‌سینا» از جمله منابعی هستند که به تأویل فلسفی ابن‌سینا و روش‌های وی در تفسیر آیات قرآنی پرداخته‌اند (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۱۰۹/۱۰۵).

۲. معنای واژگانی اصطلاحی تأویل

تأویل از ریشه «أول» به معنای بازگشت به اصل گرفته شده است. تأویل یک چیز یعنی برگرداندن آن به مکان و مصدر اصلی خودش؛ و تأویل لفظ متشابه یعنی توجیه ظاهر آن به طوری که به معنای واقعی و اصیل خودش بازگردد (معرفت، ۱۳۹۱: ۲۳/۲۲). معنای اصطلاحی تأویل در علوم قرآنی و از دیدگاه مفسران به معنای بازگرداندن یک متن به معنای واقعی و اصیل آن است. به عبارت دیگر، تأویل فرایندی است که از طریق آن معنای باطنی یا پنهانی یک متن کشف

می‌شود و از ظاهر به باطن می‌رسد. این مفهوم توسط مفسران متعددی از جمله فخرالدین رازی و طبری مطرح شده است. به عنوان مثال، فخرالدین رازی در تفسیر کبیر خود می‌گوید: «تأویل عبارت است از برگرداندن لفظ از معنای ظاهری آن به معنای باطنی که عقل و نقل صحیح بر آن دلالت دارد» (فخر رازی، ۱۳۷۴: ۳۵). طبری نیز تأویل را به عنوان فرایندی که به درک عمیق‌تر و دقیق‌تر آیات کمک می‌کند، تبیین کرده است.

مطالعات دیگری نیز به بررسی تأثیر فلسفه یونانی بر تأویلات فلاسفه اسلامی پرداخته‌اند. در این زمینه، کتاب «تأثیر فلسفه یونانی بر تأویل قرآنی فلاسفه اسلامی» به عنوان یکی از منابع مهم مطرح است (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۲/۵۸). این کتاب نشان می‌دهد که چگونه فلاسفه اسلامی از مفاهیم فلسفه یونانی برای تفسیر آیات قرآنی استفاده کرده‌اند و نقدهایی را به این رویکرد وارد کرده است.

۳. علت تأویل فلسفی و امکان‌پذیری آن

تأویل به عنوان شیوه‌ای برای کشف مراد حق تعالی در آیات قرآن توسط فیلسوفان، عرفا، متکلمان و دیگران بر اساس مبانی آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد. این روش، نقش بسیار مهمی در آشکارسازی لایه‌های پنهان و مفاهیم درونی آیات قرآن دارد. آگاهی از تأویل قرآن برای علما ممکن و میسر است و هیچ‌گاه در روایات به طور کلی از دیگران نفی نشده است ((سهروردی، ۱۳۸۳: ۱۴۰)).
واژه تأویل هفده بار در شانزده آیه از قرآن آمده است که شامل سوره‌هایی نظیر یوسف، کهف، نساء، اسراء، آل عمران، اعراف و یونس می‌شود. به طور خاص، در سوره یوسف هشت بار به کار رفته است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۲۴). پیامبر اسلام (ص) بسیاری از ابهامات آیات قرآن را برای مردم روشن نمودند. به عنوان مثال، در آیه «غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» فرمودند منظور از مغضوب، یهودیان و منظور از ضالین، نصاری است. در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» نیز فرمودند مقصود از ظلم، شرک است، نه هر ظلمی (سبحانی، ۱۳۷۹: ۳۶/۶۲۹).

حضرت علی (ع) در مقدمات تفسیر صافی (مقدمه چهارم) می‌فرماید: «ما من آیه إلا ولها أربع معان: ظاهر وباطن وحد ومطلع: فالظاهر التلاوه، والباطن الفهم، والحد الأحكام: الحلال والحرام، ومطلع هو مراد الله من العبد بها». به این معنا که هیچ آیه‌ای در قرآن نیست که چهار معنی نداشته باشد: ظاهر برای تلاوت، باطن برای فهم، حد برای احکام حلال و حرام و مطلع، مراد و خواست خداوند از بنده که به وسیله هر آیه تحقق می‌یابد (فیدوح، ۲۰۰۵: ۳۱۵). امام محمد باقر (علیه السلام) نیز می‌فرماید: «رسول خدا (صلی الله علیه وآله) برترین راسخان در علم است زیرا

آنچه را که خداوند فرو فرستاده است، اعم از تنزیل و تأویل را می‌داند و خداوند چیزی را نفرستاده که تأویل آن را به ایشان نیاموزد» (شریف، ۱۳۷۰: ۱۳۰). فیلسوفان مسلمان از آغاز تحت تأثیر قرآن، واژه «حکمت» را به جای «فلسفه» به کار برده‌اند؛ این واژه در آیه ۲۶۹ سوره بقره آمده است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ». خداوند فیض حکمت و دانش را به هر که خواهد عطا می‌کند و هر که را به حکمت و دانش رساند، مرحمت بسیار فرموده است و این حقیقت را جز خردمندان عالم متذکر نمی‌شوند. این روش به فیلسوفان، عرفا، متکلمان و دیگران امکان می‌دهد تا به تبیین بهتر معانی باطنی آیات بپردازند. ژرف‌نگری‌های فلسفی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم قرآنی کاربرد دارد و می‌تواند به عنوان ابزاری مفید در این مسیر به کار رود. برخی از علمای دین با فیلسوفان در مورد پدیده تأویل و امکان توقف بر ظاهر متن از متون کتاب و سنت و استفاده از تأویل برای تبیین و اظهار در موارد بسیاری اختلاف داشتند. اما از منظر فیلسوفان، تأویل آشکارگی آنچه پنهان و مخفی است و نهضت فکر فلسفی توانسته از آنچه گفته شده بازنگری با دیدگاهی مکتشفانه به عمل آورد (جندی، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

ابن‌سینا و سهروردی رساله‌های مستقلی در تفسیر برخی سوره‌ها نگاشته‌اند؛ این مسئله نمایانگر تلاش فیلسوفان در این زمینه است. نشان می‌دهد که گرچه نمی‌توان گفت معنایی که از طریق تأویل فلسفی به دست می‌آید قطعیت کامل دارد و مقصود خداوند متعال، همان است که در همه زمان‌ها و برای همه افراد بشر پذیرفتنی است، اما آنان همواره در راستای توافق بین شرع و عقل کوشیده‌اند و عقل و استدلال را در خدمت تأویل آیات به کار گرفته‌اند و اتهام تأویل فاسد و تحمیل فلسفه بر قرآن مردود است زیرا دیدگاه آنان هم‌پوشی عقل و شرع است.

۴. تحلیل معرفت‌شناسانه تأویل فلسفی

تأویل معرفت‌شناسانه فلسفی به شاخه‌ای از فلسفه تحت عنوان «معرفت‌شناسی»، یا «شناخت‌شناسی» اشاره دارد که به بررسی چیستی و امکان معرفت (شناخت) و راه‌های حصول آن می‌پردازد. ابن‌سینا و سهروردی از جمله فیلسوفان برجسته‌ای هستند که به این موضوع پرداخته‌اند. ابن‌سینا معتقد است که شناخت حقیقی از طریق عقل و استدلال برهانی به دست می‌آید و ظاهر شریعت باید با این شناخت تطابق داشته باشد. او بر این باور است که اگر میان آنچه که به وسیله برهان عقلی ثابت می‌شود و آنچه در ظاهر شرع آمده، تضادی وجود داشته باشد، باید به تأویل روی آورد. ابن‌سینا بر این نکته تأکید دارد که تأویل به معنی کشف

معنای باطنی آیات با استفاده از قواعد زبان و منطق است و باید با دقت و برهانی انجام شود (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴۷/۴۵).

سهروردی نیز که به تأویل شهودی و اشراقی پرداخته است، بر این باور است که معرفت حقیقی نه تنها از طریق عقل بلکه از طریق شهود و اشراق نیز به دست می‌آید. او تأویل را به عنوان ابزاری برای فهم عمیق‌تر معانی باطنی قرآن معرفی می‌کند و تأکید دارد که تأویل باید با شهود و تجربه معنوی همراه باشد. سهروردی معتقد است که تأویل فلسفی به ما کمک می‌کند تا به حقیقت نهایی و معانی پنهان آیات دست یابیم و این تأویل باید با حکمت و دانش عمیق صورت گیرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۵/۱۱۲).

ابن سینا و سهروردی هر دو تأکید می‌کنند که تأویل فلسفی ابزاری ضروری برای تطبیق عقل و شریعت است و هدف آن کشف معنای عمیق‌تر و باطنی آیات قرآنی است. تأویل فلسفی، به ویژه در دیدگاه ابن دو فیلسوف، راهی برای رفع تضادهای ظاهری میان عقل و شریعت و دستیابی به فهمی عمیق‌تر و کامل‌تر از معارف دینی است.

۴-۱. تعریف تأویل فلسفی

تأویل فلسفی یکی از روش‌های تحلیل و درک عمیق معانی آیات قرآن است که بر پایه استدلال و عقلانیت فلسفی انجام می‌شود. این روش توسط فیلسوفان، عرفا و متکلمان به کار گرفته می‌شود تا معنای باطنی و اهداف اساسی آیات قرآنی را کشف کنند.

۱. تلاش صرفاً عقلی در تأویل آیات با هدف استخراج مقاصد اساسی آیات و تطبیق نظریات فلسفی یونان با قرآن کریم و مستند ساختن آرای فلسفی به آیات قرآنی.

۲. ژرف‌اندیشی و دقت زیاد عقلی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اساسی قرآن مطابق با اصول و قواعد تفسیر (اسدیپور، ۱۳۸۱: ۶۴).

مراد از تأویل در روش فلسفی ابن سینا و سهروردی، به کارگیری استدلال و عقل، ژرف‌اندیشی و دقت زیاد عقلی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اساسی قرآن و هم‌پوشی عقل و شرع است. فیلسوفان در محیط اسلامی، دین را به سمت عدم منافات با فلسفه هدایت می‌کردند و در جستجوی شناخت حقیقت قرآن بودند به گونه‌ای که وحی از محدوده عقل خارج نشود.

تلاش‌های فلاسفه و علمای کلام که در زمینه تأویل فعالیت کرده‌اند، همواره مورد تحسین و تقدیر اندیشمندان و محققان علوم اسلامی قرار گرفته است، زیرا مباحثی را در مناقشه و جدل به وجود آوردند که تشویقی برای استقلال تفکر فلسفی در بحث و

جدل بود. با توجه به شرایط زندگی و اختلاف‌های طایفه‌ای و مذهبی، اختلاف‌های فکری نیز افزایش یافت که باعث شد راه برای استناد به عقل به عنوان منبع اصلی فعالیت تأویلی تسهیل شود. بنابراین، تأویل ضرورتی از ضرورت‌های تفسیر متن است. تأویل در فلسفه به منزله وسیله‌ای موفق برای بیان و آسان کردن مفاهیم توحید و ایجاد زمینه‌ای برای عموم مردم به منظور پذیرفتن دلالات به نحو مطلوب در قالب بیان متن شرعی می‌باشد (جندی، ۱۳۸۱: ۱۴۷/۱۴۹).

۴-۲. تاریخ تأویل فلسفی در اسلام

در تاریخ فلسفه اسلامی، فلاسفه با ژرف‌اندیشی و دقت زیاد عقلی در استخراج معانی آیات سعی در پی بردن به حقایق قرآنی با روش فلسفی خویش داشته‌اند. یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۲ ه.ق) در «رساله الابانه عن سجود الجرم الاقصی و طاعته لله تعالی» با روش فلسفی نحوه سجده افلاک بر خداوند متعال را تبیین می‌نماید. او آیه ۶ سوره الرحمن (وَالْتَجَمُّ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) را به معنای تسلیم و اطاعت از امر الهی تأویل می‌کند. ابونصر محمد بن محمد فارابی (۲۵۹ یا ۳۳۹-۲۶۰ ه.ق) آیه ۶ سوره انعام (لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ) را به ممکنات و موجودات باطل بالذات تأویل می‌کند (فاخوری، ۱۳۷۳: ۱۰۲). وی همچنین آیه ۸۸ سوره قصص (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) را این‌گونه تأویل نموده که ماهیات ذاتاً باطل هستند زیرا معلول هستند و نسبتشان به وجود و عدم یکسان است، ولی ماهیات چون نسبت به مبدأ و علت وجوب وجود بالغیر دارند، به همین دلیل مصداق وجهه هستند (فاخوری، ۱۳۷۳: ۳۳/۳۲).

غزالی (۴۵۰-۵۵۰ ه.ق) نیز صرفاً به تفسیر ظاهری برای فهم عمیق آیات بسنده نمی‌کند. او معتقد است اگر کسی پندارد که برای فهم آیات قرآن تفسیر ظاهری کفایت می‌کند و معنای دیگری برای آیات وجود ندارد، این سخن تنها برای گوینده آن دارای ارزش است و تحمیل چنین نظری برای دیگری را گناهی نابخشودنی می‌داند (عقیفی، ۱۳۸۹: ۲۸۹). غزالی آیه نور را تأویل نموده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَو فِيهَا مَصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجِهِ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ... غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». او مشکات را به روح حساس محسوسات تأویل نموده است که محسوسات را ادراک می‌کند، زجاجه را به روح خیالی انسان، مصباح را به روح عقلی، شجره را به روح فکری یا نظری و زیت را به روح قدسی تأویل نموده است (کربن، ۱۳۵۲: ۳۷۴).

محي الدين ابن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ.ق) نيز تائويلاتي به جا گذاشته است. به عنوان مثال، وي عناصر اصلي در داستان يوسف عليه السلام را به قواي روحاني تائويل مي كند و مي گويد يوسف رمزي براي قلب مستعد است و يعقوب رمزي براي عقل، و مراد از برادران يوسف، ده حس ظاهر و باطن و غضب و شهوت و... است (ابن رشد، ١٤٠٠: ٢٥٥). همچنين ابن عربي در تائويل آيه ١٧ سوره رعد چنين مي گويد: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا». مراد از آب، علم است و از آسمان، عالم علوي، و اوديه اشاره به قلب هاي برگزيدهگان است از اوليا و انبيا. يعني خداوند علم الهي را از عالم علوي بر قلب هاي برگزيدهگان (انبيا و اوليا) فرود آورد و قلوب آن ها هر يك بر حسب استعداد از آن علم فيض گرفتند (عبدالباقي، ١٣٦٤: ٩/٨).

٣-٤. گرايش هاي فلسفي در تائويل

تحليل و تفسير آيات قرآني با بهره گيري از مباني فلسفي، يكي از روش هاي معتبر و پراستفاده در طول تاريخ اسلام بوده است. اين گرايش ها در تائويل، بسته به مباني فكري و فلسفي متفاوت، دسته بندي هاي مختلفي دارند. در ادامه، دو مورد از مهم ترين گرايش هاي فلسفي در تائويل مورد بررسي قرار مي گيرد.

- گرايش فلسفه مشائي در تائويل

فلسفه مشائي به شيوه اي از تفكر فلسفي اشاره دارد كه ريشه هاي آن به افكار ارسطو بازمي گردد. ابن سينا (٤٢٨ هـ.ق) از برجسته ترين فيلسوفان اين مكتب در اسلام است كه با تاليف كتاب «الشفاء» ديدگاه هاي فلسفي خود را تبين کرده است. برخي از مهم ترين آثار او كه به تفسير آيات قرآني پرداخته اند عبارتند از:

- تفسير سوره هاي اعلى، اخلاص، فلق، ناس، آيه نور و آيه ١١ سوره فصلت: اين تفسيرها نشان دهنده تلاش ابن سينا در فهم دقيق و عقلاي از آيات قرآني است.

- رساله نيروزيه (النيروزيه في معاني الحروف الهجائيه): در اين رساله، ابن سينا به تفسير حروف مقطعه قرآن و بيان اسرار آن ها پرداخته است.

- كتاب التفسير القرآني ولغة الصوفيه في فلسفه ابن سينا: تاليف حسن عاصي كه در آن مباني تفسيرى ابن سينا مورد بحث و بررسي قرار گرفته است.

- گرايش فلسفه اشراقي در تائويل

فلسفه اشراقي به افكار افلاطوني جديد و فلسفه قديم ايران بازمي گردد. شيخ اشراق سهروردي (٥٤٩-٥٨٧ هـ.ق) از مهم ترين شخصيت هاي اين مكتب فلسفي در اسلام است كه توجه بسياري به مسأله اشراق و شهود دارد. آثار فلسفي

شیخ اشراق به خوبی نشان دهنده این گرایش هستند (ذهبی، ۱۳۸۱: ۲۸۱/۲۸۷). در تأویل فلسفی، شیوه‌ها و اصول فلسفی برای درک مفاهیم قرآن به کار گرفته می‌شود. مفسران مکاتب فلسفی مانند مشاء و اشراق با استفاده از مبانی فلسفی خود به تأویل آیات قرآن کریم پرداخته و تلاش می‌کنند تا معانی عمیق و باطنی آیات را کشف و تبیین کنند.

۵. دیدگاه ابن سینا درباره تأویل

ابوعلی سینا، که در جهان غرب به نام اویسنا (Avicenna) و بالقب «شیخ الرئیس» شناخته می‌شود، در سال ۳۷۰ هجری قمری (برابر با ۹۸۰ میلادی) در بخارا به دنیا آمد. این حکیم که بعدها به یکی از مؤثرترین چهره‌های علم و فلسفه در جهان اسلام تبدیل شد، القاب متعددی مانند حجت‌الحق و شرف‌الملک را دریافت کرد. ابن سینا در ده سالگی تمامی قرآن و نحو عربی را آموخت و سپس به یادگیری منطق و ریاضیات پرداخت. او علاوه بر آثار فلسفی و علمی برجسته‌ای که از خود به جا گذاشت، تعدادی اثر دینی نیز دارد که شامل تفاسیری از چند سوره قرآن است.

۵-۱. اتهام خطای ابن سینا و تأویلات فاسد

ابراهیم بن حسن بن سالم، نویسنده کتاب «قضیه التأویل فی القرآن کریم بین الغلاه و المعتدلین» (۱۳۹۵ هجری شمسی)، معتقد است که ابن سینا از جمله افرادی است که در تأویل آیات قرآن از فلسفه بهره برده و سعی کرده معانی آن‌ها را با نظریات فلسفی خود تطبیق دهد. او ادعا می‌کند که برخی فیلسوفان، فلسفه را در تأویل آیات قرآن مد نظر قرار داده‌اند و حتی اگر قرآن با آن‌ها مخالفت کرده باشد، همچنان به تأویل فلسفی پرداخته‌اند. از نظر ابراهیم بن حسن بن سالم، ابن سینا نیز همین راه را دنبال کرده و تلاش کرده است تا میان قرآن و فلسفه تطبیق و توافق برقرار کند، اما این تلاش‌ها به تحریف حقایق قرآن منجر شده است. او می‌گوید که ابن سینا متون قرآن را مانند رموزی پنداشته که تنها خواص مانند خودش به حقیقت آن‌ها پی می‌برند و سعی کرده است قرآن را تحت تسلط نظریات فلسفی خود تفسیر کند.

ابراهیم بن حسن بن سالم معتقد است که اگر فیلسوفان اسلامی با کلیدهایی که قرآن در اختیارشان قرار داده بود به تأویل پرداخته بودند، فلسفه اسلامی خالص و بدون شائبه‌ای ایجاد می‌شد که مسلمانان به آن افتخار می‌کردند. اما آن‌ها به دلیل عشق به فلسفه یونانی و نظریات فلسفی مرتبط، با کلیدهای اجنبی وارد

قرآن شده و نظریات فلسفی خود را بر متون قرآن تحمیل کرده‌اند. وی همچنین بر این باور است که فیلسوفان اسلامی حتی زمانی که قصد داشتند میان فلسفه یونانی و قرآن توفیق ایجاد کنند، دچار خطا شدند و تاویلاتشان اشتباه بود. در کتاب «قضیه التائویل فی القرآن کریم بین الغلاه و المعتدلیین»، ابراهیم بن حسن بن سالم این سؤال را مطرح می‌کند: چگونه می‌توان میان فلسفه و قرآن که یکی دستاورد انسان و دیگری محصول خالق هستی است، توفیق حاصل کرد؟ از دیدگاه وی، انسان با عقلی محدود و مقید به زمان و مکان و بدون یقین از عالم غیب، نمی‌تواند به درک کامل حقایق قرآن نائل شود. بنابراین، اگر فیلسوفان اسلامی تأمل عمیقی در قرآن می‌کردند و از آن برای تزکیه نظریات فلسفی خود کمک می‌گرفتند، درمی‌یافتند که بهترین روش برای فلسفه اسلامی این است که از قرآن به سوی فلسفه حرکت کنند. ابراهیم بن حسن بن سالم بر این باور است که علمای اسلام و راسخون در علم با تأمل و تدبیر و استنتاج به معانی مورد نظر از آیات قرآن رسیده‌اند، اما فیلسوفان اسلامی به دلیل استفاده از کلیدهای غیر اسلامی در تائویل دچار اشتباه شده‌اند و فراموش کرده‌اند که قرآن درهای خود را برای آن‌ها باز نموده و آن‌ها را در مسیر هدایت و روش صحیح تأمل و استنتاج راهنمایی کرده است (ابراهیم بن حسن بن سالم، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۳۲۲).

۵-۲. بررسی تائویل ابن سینا و پاسخ به انتقادات

ابن سینا، فیلسوف برجسته و متدین اسلامی، همواره تلاش می‌کرد تا دیدگاه‌های فلسفی‌اش را با نگرش اسلامی هماهنگ سازد. در حالی که برخی از منتقدان، از جمله ابراهیم بن حسن بن سالم در کتاب «قضیه التائویل فی القرآن کریم بین الغلاه و المعتدلیین» معتقدند که ابن سینا در تائویل آیات قرآن از فلسفه بهره برده و سعی کرده معانی آیات را با نظریات فلسفی خود تطبیق دهد، واقعیت این است که ابن سینا اصول عقاید فلسفه مشائی را با نگاهی اسلامی و دینی تعبیر می‌کند. ابن سینا در آثار خود تلاش می‌کند تا معانی عمیق و باطنی قرآن را با اصول عقلی و فلسفی هماهنگ کند. او معتقد بود که قرآن حاوی اسراری است که فقط خواص و اهل معرفت قادر به درک آن هستند. از این رو، نگاه ابن سینا به نصوص قرآن نگاهی رمزی و فیلسوفانه است. او معتقد بود که آیاتی مانند جنت، عرش، صراط و نور دارای معانی باطنی هستند که باید با دقت فلسفی و تأمل عمیق تفسیر شوند (داوودی، ۱۳۸۳: ۵۰/۴۵).

به عنوان مثال، تفسیر ابن سینا از آیه نور (سوره نور، آیه ۳۵) بر مبنای فلسفه یونانی و جهان‌شناسی خود او صورت گرفته است. او معتقد است که این آیه

به نحوی بیانگر حقیقتی فراتر از ظاهر متن است و برای درک آن باید از اصول فلسفی استفاده کرد. ابن‌سینا اصل تأویل را مبنای تفسیر خود از قرآن قرار داده و تلاش می‌کرد تا هماهنگی میان ظاهر و باطن شریعت را برقرار سازد (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۱۸/۱۱۲).

نگاه ابن‌سینا به قرآن نه تنها در راستای تحریف حقایق وحیانی نبوده است، بلکه او با استفاده از مبانی عقلانی و فلسفی خود، سعی در تبیین و توضیح حقایق وحیانی داشته است. از این رو، اتهامات وارد شده به او مبنی بر تأویل اشتباه و تحریف قرآن، به دور از حقیقت است. او معتقد بود که معانی واقعی آیات قرآن باید با دقت و تأمل عقلی و فلسفی مورد بررسی قرار گیرند و این مسئله نشان‌دهنده عمق تفکر دینی و فلسفی او است (کلینی، ۱۳۹۲: ۴۸/۴۲).

۳-۵. نمونه‌هایی از تأویل ابن‌سینا

ابن‌سینا با بهره‌گیری از تفکر فلسفی خود، آیات و احادیث را تأویل می‌کند. او در تأویل‌های خود به مفاهیمی همچون کشف حقیقت وحی، انتقال وحی به قوه متخیله، اعتقاد به عقل فعال و عقل مستفاد، قوای انسانی، حیوانی و نباتی، و مباحث وجود و عدم می‌پردازد.

- نیازمندی وحی به تأویل

ابن‌سینا در خاتمه مبحث تحلیل وحی، به معنای تأویل اشاره می‌کند و بر اساس تحلیلی که از ماهیت وحی ارائه می‌دهد، به تحلیل تأویل نیز می‌پردازد. وی معتقد است که حقایق کلی دریافتی از عقل فعال، تنها در عقل نبی باقی نمی‌ماند، بلکه در قوای مادون نبی (خیال) نیز منعکس می‌شود. این انعکاس در خیال نبی بر اثر شدت و نورانیت آن حقیقت غیبی، درجات متفاوتی دارد. گاهی این مدرک عقلی به قدری شدید و نورانی است که به صورت کاملاً شفاف و واضح توسط متخیله نبی محاکات می‌شود، به گونه‌ای که این صورت محاکات شده کاملاً متناسب با آن حقیقت کلی و منطبق بر آن است و تنها تفاوتشان در کلیت و جزئیت است. در این در این حالت، وحی محکم و بدون نیاز به تأویل نامیده می‌شود، زیرا محاکات انجام شده توسط متخیله نبی به طور دقیق و شفاف با حقیقت کلی دریافتی از عقل فعال منطبق است و نیازی به تفسیر یا توضیح اضافی ندارد. اثر روحانی رسیده به نفس گاهی به شدت قوی است و نفس به هنگام دریافت آن، ثابت و استوار است. بنابراین، تصاویر به طور واضح در خیال شکل می‌گیرند و گاهی نفس به واسطه‌ی آن‌ها به طور قوی در حافظه ثبت

می‌شود و از تأثیر جابجایی‌های ناپایدار تصورات محفوظ می‌ماند. گاهی نیز آن اثر روحانی رسیده به عقل نبی، از نظر شدت و نورانیت در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد و متخیله نبی در محاکات خود از آن، دچار افراط می‌شود و پیوسته از صورتی به صورتی دیگر منتقل می‌شود. در نتیجه، صورت تمثیل یافته بر اثر انتقالات و محاکات پی‌درپی متخیله، از صراحت اولیه خود می‌افتد و ذاکره نبی نه عین آن اثر روحانی، بلکه انتقالات و محاکات آن را ضبط می‌کند. در این حالت، وحی را نیازمند به تأویل و متشابه می‌نامند؛ زیرا صورت تمثیل یافته موجود در ذاکره نبی، بازگوکننده مستقیم حقیقت و حیانی نیست و برای دستیابی به حقیقت وحی، نیازمند تأویل هستیم.

تأویل در حقیقت عبارت است از تحلیل به عکس؛ یعنی برای رسیدن به حقیقت وحی باید از آخرین صورت محاکات شده که در ذاکره باقی مانده است، شروع به تحلیل کنیم و به ترتیب به صورت‌های پیش از آن منتقل شویم تا به مقصد اصلی وحی و حقیقت آن دست یابیم. گاهی آن اثر روحانی قوی‌تر است؛ بنابراین قوه خیال را تحریک می‌کند، اما خیال در انتقال از صورتی به صورتی دیگر دچار افراط می‌شود و صورت مرتسم را از صراحت خارج می‌کند. بنابراین ذاکره آن صورت را ضبط نمی‌کند و تنها انتقالات و محاکات آن را ضبط می‌کند. در این حالت نیاز به تحلیل به عکس داریم؛ یعنی باید از آن پدیده خارجی مضبوط، به پدیده‌ای که از آن منتقل شده بودیم، برسیم و همین‌طور تا آخر. ابن‌سینا بیان می‌کند که تأویل و تحلیل به عکس در افراد مختلف متفاوت است و به حسب اشخاص، اوقات و عادات، متفاوت می‌شود. آنچه خود به طور کامل باطل شده و محاکات و پیامدهای آن باقی مانده است، نیازمند تأویل و تعبیر به حسب افراد، زمان‌ها و عادات‌های مختلف است. وحی به تأویل و خواب به تعبیر نیاز دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۹: ۱۱۳۸/۱۱۴۱).

- تأویل نبوت

ابن‌سینا در زمینه نبوت تلاش کرده است تا یک نظریه فلسفی هماهنگ با تعلیمات قرآن ارائه دهد. او در کتاب «منطق المشرقین» که در اواخر عمر خود نگاشته است، بیان می‌کند که تألیفاتی مانند «شفا» و «نجات» نوشته‌های سطحی هستند که برای عامه مردم به نگارش درآمده‌اند. وی سپس به فلسفه مشرقی همت می‌گمارد و آن را ویژه برگزیدگان و خواص می‌داند و به همین دلیل آن را علم خواص نامیده است. دیگر تألیفات وی مانند «رساله فی العشق»، «داستان‌های «حی بن یقظان»، «رساله الطیر»، «سلامان و

ابسال» و سه فصل آخر کتاب «اشارات و تنبیهات» نیز به گونه‌ای فلسفه مشرقی نگارش یافته‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۹: ۴۵/۴۲). این تألیفات همان جنبه‌های باطنی فلسفه وی را منعکس می‌کنند که هرچند صحیح اما برای فهم عموم بعید هستند.

- تأویل معراج پیامبر(ص)

شیخ‌الرئیس، بر اساس تفکر مشائی، به معراج پیامبر (ص) پرداخته است. معراج پیامبر (ص) در قرآن کریم در سوره‌های اسراء، زخرف و نجم آمده است. او می‌نویسد: «پس آنچه نبی اندر یابد از روح القدس، معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد به زینت خیال و وهم آراسته، و معقول مجرد را به عقل ادراک توان کردن و آن دریافتی بود نه گفتنی. پس شرط انبیا این است که هر معقولی که اندر یابند، اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند، تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخوردارای ایشان هم از معقول باشد. ولکن برای امت محسوس و مجسم کند و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند، داند که گفته‌های نبی همه رمز باشد آکنده به معقول. مقصود از این کتاب آن بود که شرح دهیم معراج نبی را به موجب عقل چونان که رفته است و بوده است، تا عاقلان دانند که مقصود او از آن سیر حسی نبوده است، بلکه راز معقول بوده است که رمزار به زبان محسوس بگفته است تا هر دو صنف مردمان از آن محروم نمانند» (ابن سینا، ۱۳۶۵: ۲۰).

ابن سینا معراج را چنین تأویل می‌کند: «امور محسوس از طریق امری معقول تلقی می‌گردند و تمام مسائل آن را با تفکر خود نسبت به عالم کبیر و عالم صغیر، از افلاک، عناصر، سیارات، فرشتگان و قوای مختلف انسان که شامل نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌گردد، شرح می‌دهد. وی جبرئیل را به روح قدسی، براق را به عقل فعال، عبور از کوه‌های مکه را به فارغ شدن از پرداختن به اعضا و ظواهر، رونده‌ای که در پی او آواز می‌خواند را به قوه وهم، زنی که پس از وی آواز سر می‌دهد را به قوه خیال، ورود به بیت المقدس را به ورود به عالم روحانی، سه جام خمر، آب و شیر را به روح حیوانی و نباتی و نفس ناطقه، ورود به مسجد بیت المقدس را به رسیدن به دماغ، مؤذن مسجد را به قوه ذاکره، امامت خود را به نماز و تفکر، و انبیا و ملائکه را که بر راست و چپ او نماز می‌خوانند به قوای ارواح دماغی چون تمیز و حفظ و ذکر و فکر تأویل می‌کند. در این نوع تأویل نیز سعی وی بر سازگاری است و نه تحمیل فلسفه بر قرآن» (ابن سینا، ۱۳۶۵: ۱۱۴/۱۲۰).

- تأویل ابن سینا از سوره مبارکه فلق

ابن سینا با بهره‌گیری از اصول فلسفی خود، آیات سوره فلق را به شیوه‌ای علمی و دقیق تأویل کرده است. او تلاش کرده تا مفاهیم پیچیده فلسفی را با تعالیم قرآنی هماهنگ سازد. در ادامه به تأویلات ابن سینا از این سوره پرداخته می‌شود: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْقَلْقِ: واجب الوجود لذاته که شکافنده ظلمت و تاریکی عدم است به نور وجود.

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ: شرور به وجود نسبت داده نمی‌شوند بلکه به خلق و اجسام مادی که دارای ماهیت هستند نسبت داده می‌شوند. شرور به ماهیت اشیاء مربوط است، نه به وجود آن‌ها. وجود بالذات خیر است و شر به صورت عرضی است. بنابراین، افاضه نور وجود بر ماهیات مقدم است و شروری که لازمه خلق و از عالم قدر هستند، تابع این تقدم‌اند.

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ: شرور قوای حیوانی و نباتی را شامل می‌شود. قوای حیوانی نمایانگر ظلمت و تاریکی هستند زیرا ماده منبع شر و عدم است.

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ: نفاثات به قوای نباتی اشاره دارند. زیرا علاقه میان نفس انسانی و قوای نباتی از طریق قوای حیوانی است، ذکر قوای حیوانی بر قوای نباتی مقدم شده است.

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ: این آیه به نزاع بین نفس و بدن یا همان نزاع بین آدم و ابلیس تأویل شده است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۶/۲۵۰).

- تأویل ابن سینا از آیه نور

ابن سینا آیه نور (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) را بر مبنای فلسفه مشائی خود تأویل کرده است. وی مشکات را به عقل هیولانی تأویل می‌کند و شجره زیتونه را به حالت نفس در ادراک معانی به فکر و اندیشه تأویل می‌نماید. زیت به ادراک نفس به نیروی حدس اشاره دارد و نور علی نور به این معنا است که نفس به جهت کمال خویش، مشاهدات بالفعل دارد و معقولات ثانی مانند نوری بر روی نور دیگر برای وی حاصل می‌گردد. همچنین، ابن سینا در تفسیر این آیه، نور را همان کمال می‌داند و خیر و مشکات را عقل هیولانی و مادی می‌داند. نفس ناطقه و مصباح را نیز به عقل مستفاد تأویل کرده است (حیبی، ۱۳۵۴: ۹۷/۹۱).

این دسته از تأویلات ابن سینا اهمیت خاصی دارند، زیرا او در همین تأویلات

می‌کوشید تا سازگاری میان عقل و ایمان را که پیش از او به دست کندی، فارابی و اخوان الصفا آغاز شده بود، کامل کند. این کوشش‌ها توسط خلف او، سهروردی، ادامه یافت و در نهایت، به دست میرداماد و ملاصدرا به ثمر نشست. این نوشته‌ها حجم مجموعه‌های اصلی و بسیار حجیم ابن‌سینا را افزایش داده و نماینده غنای مجموعه‌ای از تألیفات هستند که از علوم مشاهده‌ای و تجربی تا علم وجود، ریاضیات، عرفان، مابعدالطبیعه، منطق و تفسیر کتاب آسمانی را شامل می‌شوند (معرفت، ۱۳۹۱: ۲۵/۲۱).

ابن‌سینا به اصول فلسفی خاصی همچون وجود، عدم، ماهیت، تقدم وجود بر ماهیت، قوای انسانی، دوگانگی نفس و بدن و قوای انسانی، حیوانی و نباتی اعتقاد داشت. او با استفاده از این اصول، کلمات و حیانی سوره فلق را همراه با دلایل معتبر و نه تأویلات فاسد تفسیر کرده است. این تأویلات نشان‌دهنده صحت روش تأویل فلسفی ابن‌سینا هستند.

۶. سهروردی و تأویلات فلسفی-اشراقی

سهروردی آیات و احادیث را بر اساس فکر فلسفی که همان حکمت اشراقی است، تأویل می‌کند. او کلمات را به مفاهیمی برمی‌گرداند که یا با فلسفه و یا گاهی با عرفان و شهود ارتباط دارند. به عنوان مثال، برگرداندن کلمات به افلاک، عقول و نفوس... به فلسفه ارتباط دارد و کلماتی مانند آتش به مقام سکینه، یوسف را به حسن، یعقوب را به حزن و زلیخا را به عشق... به عرفان وی بستگی دارد.

۶-۱. شهاب‌الدین سهروردی: امکان و ضرورت تأویل

شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک، مکنی به ابوالفتح سهروردی، در سهرورد زنجان به دنیا آمد. بنا به گفته شهروزی، او در سال ۵۴۵ یا ۵۵۰ هجری قمری متولد شد و در سال ۵۸۱ هجری قمری وفات یافت یا مقتول گردید. شهاب‌الدین در اقسام حکمت و فنون اسلامی تبحر داشت و اهل ریاضت و سیر و سلوک بود و به مقام مکاشفت نائل آمد. او در طول عمر کوتاه خود به طور مداوم به کار علم و اندوختن دانش و تحمل ریاضت اشتغال داشت. وی طریق ذوق و کشف و شهود را نزدیک‌تر به دریافت حقایق حکیمه می‌دانست. شیخ در حکمت گام‌های راسخی برداشته و در فلسفه ید طولانی داشت و دلی روشن و استوار که نیروی کامل قدسی در کشف امور و حقایق جهان و ذوقی شامل و روشن در دریافت انوار الهیه داشت.

سهروردی تأویل قرآن را لازم می‌داند و معتقد است که دانش حقیقی حق همگان

است و راه فزونی آن همچنان باز می‌باشد و خداوند بخشنده دانش غیب، بخل نمی‌ورزد و بخیل نمی‌باشد. وی حکمت ذوقی و بحثی هر دو راه و روش را در تأویل به کار برده است. شیخ اشراق بر این باور است که غوامض و رازهای نهانی در عالم وجود دارد که هرچند فلاسفه‌ای مانند آغاثا ذیمون، هرمس، فیثاغورس، انباز قلس و افلاطون بسیاری از این امور را شرح داده‌اند و تفصیل داده‌اند اما بر بسیاری از رازهای نهانی عالم همچنان ناآگاهند، آن رازهایی که دانایان نخستین به ویژه پیامبران آن‌ها را دریافته‌اند و بسیاری از سخنان این گروه بر رمز است و قابل رد و نقض نمی‌باشد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳۱/۸).

آیین رمز و رمزگرایی، زبان رمز و رابطه رمز با تأویل از ویژگی‌های حکمت شهودی اشراق است. شیخ اشراق چنین می‌گوید: «وَأَمَّا الْفَضْلُ، فِرْيَاضَاتِهِمْ وَ عِلْمُهُمْ مَرْمُوزُهُ». یعنی ریاضت‌ها و علوم دانشمندان همه بر رمز است (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۹۴). به‌طور کلی، رمز بر معنی و مفهومی غیر از آنچه که در ظاهر می‌نماید دلالت دارد. رمز در تعاریف صوفیه معنی‌ای است باطنی که زیر ظاهر کلام نهفته و حاصل از وقوع نور الهام در قلب است و این معنایی است که شیخ اشراق مد نظر داشته است (اجنتس، ۱۳۶۳: ۱۰).

تأویل برای سهروردی نتایج ناگواری به بار آورد زیرا او در زمانی زندگی می‌کرد که حکومت فاطمیان که سخت به تأویل ظواهر دینی معتقد بودند به صلاح‌الدین ایوبی منتقل شده بود که سیاست اشاعه سنت، یعنی تمسک به ظواهر شرع به موجب کلام اشعری و تعقیب رافضیان را به شدت دنبال می‌کرد و طبیعی بود که شیخ اشراق مورد بی‌مهری و خشم دستگاه حاکم قرار گیرد (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۹۰).

با اینهمه، از آنجا که مکتب اشراق موجب آشتی سنت تصوف و فلسفه مشاء شد، بیشتر مکاتب فلسفی که پس از وی به وجود آمدند، متأثر از آموزه‌های وی بودند. سهروردی در الواح عمادی برای هر نظر فلسفی حداقل دو آیه از قرآن می‌آورد (سجادی، ۱۳۸۵: ۱۱۱). قرآن مجید در آیه شریفه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» آخرین سیر انسان را در شریعت، ایجاد رابطه محب و محبوبی بین بنده و خدا می‌داند. شیخ اشراق نیز با توجه به روح شریعت محمدی (ص) و توجه به آیات و روایات و نظام‌های دینی و فلسفی ایران باستان و افکار و اندیشه‌های افلاطون و نوافلاطونیان، حکمت اشراق را بنیان‌گذاری کرد (سجادی، ۱۳۵۴: ۳۸۸). سهروردی می‌گوید: «علیک بقراءة القرآن مع وجد و طرب و فکر لطیف». یعنی بر تو باد خواندن قرآن با حالت وجد و طرب و فکر

لطیف (سهروردی، ۱۳۸۴ : ۱۳۹). با توجه به چنین جملاتی، سهروردی اشاره دارد که قرآن را باید با توجه به سه حالت وجد، طرب و فکر لطیف که نشان دهنده حالات درونی هستند، قرائت کرد و فهمید. وی نیز مانند ابن سینا دیدگاه خود پیرامون مسائل فلسفی را با آیات قرآن مستند نموده و تأویلی حکمی و شهودی از آیات ارائه می‌نماید. تأویلات سهروردی از قرآن و روایات هرچند معانی منحصر به فردی نیستند، اما تأویلاتش برای خواننده مورد پذیرش هستند. وی حکمت ذوقی خویش و عقیده‌اش را ابراز می‌دارد. از این رو نظریه تأویلی سهروردی نوعی تأویل اشراقی یا تأویل عقلی شهودی است.

۶-۲. تأویل عقل و نفس در قرآن کریم

- آیه ۱۱ از سوره مبارکه انفال:

إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رَجَزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ.

زمانی که خداوند شما را با خواب آرامش بخشی فرا گرفت تا از جانب او ایمنی یابید و از آسمان آبی نازل کرد تا شما را پاک کند و وسوسه و آزار شیطان را از شما دور سازد و دل‌های شما را به یکدیگر پیوند دهد و قدم‌هایتان را استوار سازد.

تأویل سهروردی:

سهروردی این آیه را بر اساس فلسفه خویش چنین تأویل می‌کند:

- النعاس: سبات الهی که در حالت آرامش عمیق و سکون درونی رخ می‌دهد.

- السماء: عالم عقلی، جهان معنوی.

- ماء: علوم حقیقی و دانش‌های الهی.

- رجز الشیطان: نفوس انسانی که با مسائل و مشغله‌های مادی و تاریکی همراه

است. (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۹۲)

- آیه ۳۴ از سوره مبارکه بقره:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ.

و زمانی که به فرشتگان گفتیم برای آدم سجده کنید، پس همه سجده کردند جز ابلیس، او ابا کرد و تکبر ورزید و از کافران شد.

تأویل سهروردی:

سهروردی آدم را به نفس انسان، فرشتگان را به قوای نفس و ابلیس را به وهم

تأویل نموده است (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

- آیه ۶۴ از سوره مائده:

بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ: بلکه هر دو دست او گشوده است. از دیدگاه سهروردی، عقل و نفس هر دو دست‌اند از آن حق تعالی که این هر دو مبسوط‌اند، یعنی ممنوع نیستند از فیض، منقطع نمی‌شود اثر ایشان، بلکه ایشان را اثر دائم است (سجادی، ۱۴۱۶: ۱۶۳).

- آیه ۱۹ از سوره مبارکه مریم:

قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِكَ غُلَامًا زَكِيًّا: من فقط فرستاده پروردگار توام برای اینکه به تو پسری پاکیزه ببخشم. در این آیه، سهروردی پس از برشمردن مراتب عقول، درباره عقل دهم می‌گوید که همان است که حکما او را واهب الصور و انبیاء او را جبرئیل و روح القدس نامیده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۶۵).

۳-۶. تأویل افلاک در قرآن کریم

- آیه ۶ از سوره مبارکه التحریم:

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ: از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی‌کنند و آنچه را که مأمورند، انجام می‌دهند. او چنین تأویل می‌نماید: هر فلک را دوری ارادی هست و دوری قسری. ارادی آن است که خود می‌کند، چنان که به هر مدتی دوری تواند کردن و قسری آن است که محدد هر روز او را با خود بگرداند و تا حق تعالی ایشان را آفریده، هرگز نافرمانی نکرده‌اند. چنان که قرآن عزّ قائله خبر می‌دهد و آیه فوق را ذکر می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۳۶۱).

- آیه ۲۰ از سوره مبارکه انبیاء:

يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ: شبانه‌روز بی‌آنکه سستی ورزند، نیایش می‌کنند. وی این آیه را به دوام حرکات برای تشریفات عقلی که به صورت مداوم برای فرشتگان است، تأویل می‌نماید (سجادی، ۱۴۲۶: ۱۶۵).

۴-۶. تأویل آتش در قرآن کریم

- آیه ۷۱ از سوره مبارکه واقعه:

أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ: آیا می‌بینید این آتشی که می‌افروزید؟

آتش را به علوم ثانی و نفخات قدسی و مقام سکینه در نفس تأویل می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۸۹/۱۸۸).

۵-۶. تأویل اشراقی - شهودی سهروردی

سهروردی از طریق تأویلات عرفانی - شهودی خود به تبیین عمق مفاهیم آسمانی در داستان‌های قرآنی می‌پردازد. او توانست با استفاده از این تأویلات، مفاهیم فلسفی و عرفانی را به هم پیوند دهد. یکی از نمونه‌های برجسته تأویلات او، داستان یوسف و زلیخا است.

سهروردی داستان یوسف و زلیخا را بر مبنای تفکر عرفانی - شهودی خود تأویل می‌نماید. او در این ماجرا به بحث در مورد حقیقت عشق می‌پردازد. از دیدگاه سهروردی، عشق، حسن و حزن هویتی آسمانی دارند و یوسف، زلیخا و یعقوب مظاهر زمینی آن‌ها هستند. حادثه‌ای که در آسمان و آفرینش آدم رخ می‌دهد، در زمین نیز تکرار می‌شود. بدین ترتیب، داستان یوسف از دید سهروردی مثال و رمز یک واقعه آسمانی است.

سهروردی با تأویل داستان یوسف، در واقع این داستان را به اصل و صورت ازلی و مثالی خود برمی‌گرداند. او داستانی که در زمین اتفاق افتاده است را به آغاز خلقت در دو چشم‌انداز فلسفی و عرفانی - شهودی پیوند می‌دهد. سهروردی صورت معنوی حادثه‌ای محسوس و این جهانی را در پرتو بصیرت و چشم باطن در عالمی برتر کشف و مشاهده می‌کند و صورت محسوس داستان یوسف را رمز و نمودگار واقعه‌ای در عالم برین و ماورای تاریخی می‌شمارد. بدین ترتیب، با کشف حضور قدیم و روحانی در حادث و محسوس، داستان را به سطح داستان رمزی ارتقا می‌بخشد (ایازی، ۱۳۷۳: ۱۷۰/۱۷۱).

۷. بررسی اتهامات تأویل فاسد به سهروردی و پاسخ به آن‌ها

نمونه‌هایی از تأویلات‌های سهروردی نشان می‌دهد که او گاهی برای هر نظر فلسفی حداقل دو آیه از قرآن می‌آورد و آن را با دلیل معتبر فلسفی - شهودی همراه می‌کند. اگرچه این تأویلات برای عموم مردم قابل درک نباشد، اما برای برگزیدگان و خواص، تأویلی صحیح و از قسم بعید است. این تأویلات نه تنها با قرآن سازگار است و تفسیر به رأی نیست، بلکه شیوه تأویل فلسفی وی هم‌پوشی عقل و شرع است و نه تحمیل فلسفه بر قرآن.

سبحانی دلیل اتهام تفسیر فاسد به سهروردی را خلط معنای تأویل و تفسیر می‌داند. وی معتقد است که اگر تفسیر و تأویل به یک معنا باشند، به گونه‌ای

که هر تائویلی نیز تفسیر و یا تفسیر به باطن باشد، تفسیر به دو حالت خواهد شد: تفسیر صحیح و تفسیر به رأی. می‌توان گفت تائویات عرفا و فلاسفه، از جمله شیخ اشراق، تفسیر به رأی است که باطل و ممنوع می‌باشد و نباید مورد پذیرش قرار گیرد. اما اگر تائویل و تفسیر به یک معنا نباشند و آن‌ها را دو مقوله جداگانه محسوب کنیم، خود تائویل نیز بر دو قسم خواهد بود: تائویل به حق و تائویل باطل. تائویل به حق همان تائویل راسخان است و می‌توان نتیجه گرفت که تائویات سهروردی تفسیر نیست که به رأی باشد و بنابراین باطل نباشد (رضایی اصفهانی، ۱۴۲۶: ۳۶).

نتیجه

تائویل یکی از موضوعات پیچیده و پربحث در مطالعات قرآنی و فلسفی است که نه تنها به قرآن کریم، بلکه به ادیان الهی نیز برمی‌گردد. فلاسفه اسلامی مانند ابن‌سینا و سهروردی با استفاده از تائویل، تلاش کردند تا به فهم عمیق‌تری از معانی باطنی آیات قرآن دست یابند. این مقاله بررسی جامعی از تائویات این دو فیلسوف ارائه داده و نشان داده است که تائویات آن‌ها به دنبال کشف معانی عمیق و رموز باطنی قرآن بوده‌اند.

یکی از شبهات مهمی که درباره تائویات ابن‌سینا مطرح می‌شود، این است که تائویات فلسفی او تلاشی برای تحمیل فلسفه یونانی بر قرآن بوده است. با این حال، بررسی تائویات ابن‌سینا نشان می‌دهد که او با ژرف‌نگری و دقت عقلی، در تلاش بوده تا معانی واقعی آیات را درک کند و آن‌ها را با اصول فلسفی خود تطبیق دهد، بدون اینکه فلسفه بر قرآن تحمیل شود. ابن‌سینا بزرگی که در ده سالگی حافظ قرآن بود، چندین سوره را تائویل و تفسیر کرده است. او با ایمان و اعتقادی عمیق به قرآن توجهی خاص داشت و با استفاده از روش‌های فلسفی و علمی، به استخراج معانی دقیق و باطنی آیات می‌پرداخت.

سهروردی، فیلسوف برجسته‌ای که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، تائویات خود را بر اساس تفکر عرفانی و شهودی ارائه داده است. او در تائویل داستان یوسف و زلیخا نشان داده است که چگونه می‌توان از ظاهر به باطن و از محسوس به معقول عبور کرد و مفاهیم عمیق و روحانی را کشف نمود. این تائویات نه تنها تفسیر به رأی نبوده، بلکه شیوه‌ای برای هم‌پوشی عقل و شرع و بیان معانی عمیق‌تر و باطنی آیات قرآن بوده است. سهروردی در الواح عمادی برای هر نظر فلسفی خود، حداقل دو آیه از قرآن را ذکر می‌نمود که نشان‌دهنده تعهد او به استفاده از منابع قرآنی برای تأیید نظریات فلسفی اوست. با این حال،

نباید تصور شود که هر تأویلی با هر استدلالی پذیرفتنی است. تنها تأویلاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان راسخان در علم نقل شده‌اند، معنای حقیقی و مراد الهی را به طور کامل بیان می‌کنند. فلسفه باید در خدمت قرآن باشد و نباید بر آن تحمیل شود. این مسیر برای کسانی که به ملاک‌های صحیح تأویل آگاهی دارند، همچنان هموار است. بنابراین، تلاش‌های فلاسفه اسلامی برای بهره‌گیری از تأویل به عنوان ابزاری برای فهم عمیق‌تر قرآن کریم، نشانه‌ای از احترام و توجه به معانی باطنی و عمیق آیات الهی است. هرچند هر تأویلی نباید به عنوان حقیقت قطعی پذیرفته شود، اما این رویکرد نشان‌دهنده کوشش‌های مداوم برای نزدیک‌تر شدن به فهم کامل از معارف الهی است. در نتیجه، تأویلات ابن‌سینا و سهروردی نشان‌دهنده تعهد عمیق آن‌ها به فهم عمیق‌تر و جامع‌تر از قرآن کریم است. این تأویلات، علاوه بر تبیین معانی باطنی آیات، به تبیین و تشریح ارتباطات میان آیات و معانی فلسفی و عرفانی کمک کرده‌اند. با توجه به این نکات، می‌توان نتیجه گرفت که تأویلات فلسفی و عرفانی ابن‌سینا و سهروردی نقش مهمی در فهم عمیق‌تر و جامع‌تر از قرآن کریم و معارف الهی داشته‌اند. از این رو، این تأویلات می‌توانند به عنوان الگویی برای پژوهش‌های آینده در حوزه تأویل متون دینی مورد استفاده قرار گیرند.

منابع

قرآن کریم

- ابن رشد، محمد بن احمد، (۱۴۰۰): «فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه فی الاتصال». مترجم: عدنان فلاحي. ناشر: کتاب طه (وابسته به موسسه فرهنگی طه).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳): «الاشارات و التنبیهات با شرح خواجه طوسی». تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰): «رسائل». ترجمه ضیاءالدین دری. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۶): «تصحیح و تعلیق و مقدمه نجیب مایل هروی». بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی.
- اجنتس، جولد تسهر، (۱۳۶۳): «المذاهب الإسلامیه فی التفسیر القرآن». ترجمه علی حسن. مطبه: العلوم.
- اسدیور، رضا، (۱۳۸۱): «آواز راز (بازنویسی و تلخیص داستان‌های رمزی-عرفانی شیخ اشراق)». چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ایازی، محمد علی، (۱۳۷۳): «المفسرون: حیاتهم و منهجهم». تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳): «رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی؛ تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن سینا و سهروردی». تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- حبیبی، نجفقلی، (۱۳۵۴): «آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی». مجموعه سخنرانی‌های هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی، به کوشش محمدرسول دریاگشت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الذهبی، محمد حسین، (۱۳۸۱): «التفسیر و المفسرون». ج ۳. قاهره.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۴۲۶): «دروس فی المناهج و الاتجاهات التفسیریة للقرآن». الطبعة الاولى، الناشر: منشورات المركز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۸۹): «نظر ابن سینا و روش وی در خصوص تأویل». فصلنامه مشکوه، شماره ۸۴ و ۸۵.
- سبحانی، جعفر، (۱۳۷۹): «هرمنوتیک». فصلنامه تخصصی کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، شماره ۳۶.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۵۴): «تاریخچه تأویل و تفسیر». نشریه معارف اسلامی (سازمان اوقاف)، شماره ۲۲، پاییز.
- سجادی، سید جعفر، (۱۴۲۶): «مذهب عشق، هنر و حکمت اشراقی». خرد جاودان.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۳): «الواح عمادی». مجموعه مصنفات، ج ۳، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۳): «فی اعتقاد الحکما». مجموعه مصنفات، ج ۲، چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۵۵): «مصنفات». ج ۳، تصحیح سید حسین نصر. انجمن حکمت و فلسفه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۳): «المشارع و المطارحات». مجموعه مصنفات، ج ۱، چاپ دوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۷۳): «بستان القلوب». مجموعه مصنفات، ج ۳، چاپ دوم، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۸۴): «حکمه الاشراق». ترجمه و شرح جعفر سجادی. تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، (۱۳۸۰): «کلمه التصوف». مجموعه مصنفات، ج ۴، چاپ سوم، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۷۶): «روش‌های تأویل قرآن». چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- عبدالباقی، محمدفؤاد، (۱۳۶۴): «معجم المفهرس الالفاظ القرآن الکریم». قاهره: دارالکتب المصریه.
- عفیفی، ابوالعلاء، (۱۳۸۹): «ابن عربی فی دراساتی». الکتاب التذکاری محی الدین بن عربی. قاهره.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶): «جواهر القرآن». چاپ دوم. بیروت: انتشارات دارآزال.
- فاخوری، حنا، (۱۳۷۳): «تاریخ فلسفه در جهان اسلام». ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- فیدوح، عبدالقادر، (۲۰۰۵ م): «نظریه تأویل فی فلسفه العربیه الاسلامیه». التدقیق والمراجعه، الطبعة الاولى، الناشر: الاوائل للنشر و التوزیع. سوریه: دمشق.
- کلینی، الرازی، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق، (۱۳۹۲ هـ.ق): «الاصول من الکافی». ترجمه فارسی، ج ۱، چاپ چهارم. تهران: کتابفروشی اسلامیة، الطبعة الرابعة.
- کرین، هانری، (۱۳۵۲): «تاریخ فلسفه اسلامی». ترجمه اسدالله مبشری. انتشارات امیر کبیر.
- معرفت، محمد هادی، (۱۳۹۱): «تفسیر و مفسران». ج ۱، چاپ هفتم. قم: انتشارات تمهید.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۴): «سه حکیم مسلمان». ترجمه احمد آرام. چاپ ششم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شریف، م. م، (۱۳۶۲-۱۳۷۰): «تاریخ فلسفه در اسلام». ترجمه نصرالله پور جوادی، ج ۲. تهران: ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی.

Reference

The Holy Quran

- Abdelbaki, Muhammad Fuad (1985): "Indexed Dictionary of Quranic Words". Cairo: Egyptian Book Organization.
- Afifi, Abul 'Ala (1978): "Ibn Arabi in His Studies". Memorial Book of Muhyiddin Ibn Arabi. Cairo.
- Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (2003): "Al-Tafsir wa al-Mufasssirun". Vol. 3, Cairo.
- Asadpour, Reza (2002): "Avaz-e Raz (Rewriting and Summarizing the Symbolic-Mystical Stories of Sheikh Ishraq)". First Edition, Tehran: Ahl-e Qalam Cultural Institute.
- Ayazi, Mohammad Ali (1994): "Al-Mufasssirun: Hayatuhum WA Manhajuhum". Tehran: Ministry of Islamic Guidance.
- Corbin, Henry (1973): "History of Islamic Philosophy". Translated by Asadollah Mobasheri. Amir Kabir Publications.
- Fakhry, Hanna (1994): "History of Philosophy in the Islamic World". Translated by Abdul Mohammad Ayati. Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Fedwa, Abdelkader (2005): "Theory of Allegorical Interpretation in Islamic Arabic Philosophy". First Edition, Publisher: Al-Awael for Publishing and Distribution. Damascus, Syria.
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad (1987): "Jewels of the Quran". Second Edition. Beirut: Dar Al-Athar Publications.
- Goldziher, Ignaz (1984): "Al-Madhahib al-Islamiyyah fi Tafsir al-Qur'an". Translated by Ali Hassan. Publisher: Al-Ulum.
- Habibi, Najafqoli (1975): "Quranic Verses in Justification of Philosophical Views from the Perspective of Suhrawardi". Proceedings of the Seventh Iranian Research Congress, edited by Mohammadrasool Daryaghash. Tehran: University of Tehran Publications.
- Ibn Rushd, Muhammad bin Ahmad (2021): "Fasl al-Maqal fi ma bayn al-Hikmah wa al-Shari'ah fi al-Ittisal". Translated by Adnan Fallahi. Publisher: Ketab Taha (affiliated with Taha Cultural Institute).
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1987): Edited and annotated by Najib Mayel Heravi. Islamic Research Foundation, Astan Quds Razavi.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (2004): "Al-Isharat wa al-Tanbihat" with commentary by Khwajah Nasir al-Din al-Tusi. Edited by Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Islamic Propagation Office.
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (2021): "Rasa'il". Translated by Ziauddin Dari. Qom: Bidar Publications.
- Kuleyni, Al-Razi, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub ibn Ishaq (1972): "Usul al-Kafi". Persian Translation, Vol. 1, Fourth Edition. Tehran: Islamiya Bookstore, Fourth Edition.
- Ma'rifat, Mohammad Hadi (2012): "Exegesis and Commentators". Vol. 1, Seventh Edition. Qom: Tamhid Publications.
- Nasr, Seyyed Hossein (2005): "Three Muslim Sages". Translated by Ahmad Aram. Sixth Edition. Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Pournamdarian, Taghi (2004): "Ramz VA Dastan-haye Ramzi dar Adab-e Farsi; An Analysis of the Mystical-Philosophical Stories of Ibn Sina and Suhrawardi". Tehran: Elmi Farhangi Publications.
- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (2006): "Duroos fi al-Manahij wa al-Ittijahat al-Tafsiriyyah lil-Qur'an". First Edition, Publisher: International Center for Islamic Studies.

- Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (2010): "Ibn Sina's View and His Method in Allegorical Interpretation". Meshkat Quarterly, Issues 84 and 85.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (1975): "History of Interpretation and Exegesis". Islamic Studies Journal (Awqaf Organization), Issue 22, autumn.
- Sajjadi, Seyyed Jafar (2005): "Mazhab-e Eshq, Art, and Illuminationist Wisdom". Khord-e Javdan.
- Shaker, Mohammad Kazem (1997): "Methods of Allegorical Interpretation of the Quran". First Edition. Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom.
- Sharif, M. M (1983-1990): "History of Philosophy in Islam". Translated by Nasrallah Pourjavadi, Vol. 2. Tehran: Cultural Revolution Headquarters, University Publishing Center.
- Sobhani, Jafar (2000): "Hermeneutics". Specialized Quarterly of Islamic Theology, Qom: Imam Sadiq Research Institute, Issue 36.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1976): "Musannafat". Vol. 3, edited by Seyyed Hossein Nasr. Iranian Academy of Philosophy.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1994): "Al-Mashari' WA al-Mutarahat". Collected Works, Vol. 1, Second Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1994): "Alwah Imadi". Collected Works, Vol. 3, Second Edition, edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1994): "Bustān al-Qulub". Collected Works, Vol. 3, Second Edition, edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (1994): "Fi I'tiqad al-Hukama". Collected Works, Vol. 2, Second Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (2000): "Kalimah al-Tasawwuf". Collected Works, Vol. 4, Third Edition, edited and introduced by Najafqoli Habibi. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya ibn Habash (2005): "Hikmat al-Ishraq". Translated and explained by Jafar Sajjadi. Tehran: University of Tehran Press.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

The Influence of Rumi's Thought on Prophethood in the Quran

Narges Amiri¹  ; Sepideh Sepehri²  ; Maryam Mohammadi³ 

1. PhD Student in Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Tehran, Iran. nargesamiri513@gmail.com
2. Assistant Professor, Faculty Member, and Head of the Department, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Roudehen Branch, Tehran, Iran. sepedeh.sepehri2363@yahoo.com
3. Assistant Professor and Full-time Faculty Member, Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Tehran North Branch, Tehran, Iran. maryam.mohammadi51@gmail.com

Research Article



Abstract

In his works, particularly in *Fihi Ma Fihi*, Rumi emphasizes the mystical and Quranic concepts surrounding prophethood as central to understanding truth and human perfection. He posits that prophets are not merely intermediaries for conveying divine revelation; rather, they are individuals who attain the absolute truth and divine light by transcending human limitations. Molana Jalal al-Din Rumi, as one of the most prominent poets and thinkers of Islamic mysticism, reflects a profound and significant influence of Quranic teachings in his works. This study analyzes the role of the Quran in Rumi's writings, particularly in *Masnavi-ye Ma'navi* and *Fihi Ma Fihi*. It then focuses on key concepts such as revelation, prophethood, the status of prophets, and their role in guiding humanity to explore the impact of Quranic verses on the formation and development of Rumi's ideas about prophethood. This research, conducted through a descriptive-analytical methodology, explores the Quranic aspects of prophetic thought in Rumi's writings, with particular focus on *Fihi Ma Fihi*. The findings indicate that Rumi addresses various facets of prophethood, including revelation, inspiration, and the spiritual status of saints in relation to prophets, elucidating their roles as spiritual and moral guides for humanity. Furthermore, he does not confine revelation solely to prophets, asserting that saints and spiritually advanced individuals can also receive inspiration or inner revelation. This study demonstrates how Rumi employs Quranic teachings to strengthen and articulate his mystical perspectives, presenting prophethood as an exemplar of human perfection and a pathway to divine knowledge and ethical living.

Keywords: Prophethood, Rumi, *Masnavi-ye Ma'navi*, *Fihi Ma Fihi*, Interpretation.

Received: 2024-11-20; Received in revised form: 2024-12-14; Accepted: 2024-12-21; Published online: 2024-12-21

◆ How to cite: sepehri, S. , Mohammadi, M. and amiri, N. (2024). The Influence of the Quran on Rumi's Thoughts Regarding Prophethood. *Quranic comentations*, 6(11), P58-79. [10.22034/qc.2024.489713.1133](https://doi.org/10.22034/qc.2024.489713.1133)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tavil.quran.ac.ir

تأثیرپذیری مولانا از قرآن در اندیشه‌های مربوط به نبوت

نرگس امیری^۱، سپیده سپه‌ری^۲، مریم محمدی^۳

۱. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران. nargesamiri513@gmail.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی و مدیرگروه آموزشی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) sepideh.sepehri2363@yahoo.com
۳. استادیار و عضو هیئت علمی تمام وقت، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، تهران، ایران. maryam.mohammadi51@gmail.com

بیروشنی



چکیده

مولانا در آثار خود، به‌ویژه در «فیه مافیه»، با تأکید بر مفاهیم عرفانی و قرآنی، نبوت را به‌عنوان محوریت شناخت حقیقت و کمال انسانی تبیین می‌کند. او معتقد است که پیامبران نه تنها واسطه‌ای برای انتقال وحی الهی هستند، بلکه انسان‌های کاملی‌اند که با گذر از مراتب بشری به حقیقت مطلق و نور الهی می‌رسند. مولانا به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین شاعران و متفکران عرفان اسلامی، نگاه عمیق و متأثری از آموزه‌های قرآنی در آثار خود دارد. در این پژوهش، ابتدا جایگاه قرآن در آثار مولانا، به‌ویژه مثنوی معنوی و فیه مافیه، تحلیل می‌شود. سپس، با تمرکز بر مفاهیم کلیدی همچون وحی، رسالت، مقام پیامبران و نقش آن‌ها در هدایت بشر، تأثیر آیات قرآنی در شکل‌گیری و توسعه اندیشه‌های مولانا درباره نبوت بررسی می‌گردد. هدف از این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی صورت گرفته است، واکاوی جنبه‌های قرآنی اندیشه‌های مرتبط با نبوت در آثار مولوی است. «فیه مافیه» به‌طور ویژه در این میان مورد توجه بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد مولانا به جنبه‌های مختلف نبوت، از جمله وحی، الهام و مقام معنوی اولیا در رابطه با پیامبران، اشاره می‌کند و نقش آنان را به‌عنوان راهنمایان معنوی و اخلاقی برای بشر تبیین می‌نماید. او همچنین وحی را تنها محدود به پیامبران نمی‌داند و بر این باور است که اولیا و انسان‌های معنوی نیز می‌توانند به نوعی از وحی دل یا الهام بهره‌مند شوند. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه مولانا از آموزه‌های قرآنی برای تقویت و تبیین دیدگاه‌های عرفانی خود استفاده کرده و نبوت را به‌عنوان الگویی از کمال انسانی و راهی برای رسیدن به معرفت الهی و زندگی اخلاقی مطرح می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: نبوت، مولوی، مثنوی معنوی، فیه مافیه، تائویل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

♦ استناد به این مقاله: سپه‌ری، سپیده، محمدی، مریم و امیری، نرگس. (۱۴۰۳). تأثیرپذیری مولانا از قرآن در اندیشه‌های مربوط به نبوت. *مطالعات تائولی قرآن*. ۶(۱۱)، ۷۹-۵۸. [10.22034/qc.2024.489713.1133](https://doi.org/10.22034/qc.2024.489713.1133)

۱. طرح مسئله

جلال‌الدین محمد بلخی، معروف به مولانا (۵۶۰۴ق. - ۵۶۷۲ق.)، یکی از بزرگترین شاعران و عارفان ایرانی در قرن هفتم هجری است که تأثیری عمیق بر ادبیات و عرفان اسلامی داشته است. مولانا در شهر بلخ متولد شد و بعدها در قونیه زندگی کرد. آثار او، به‌ویژه مثنوی معنوی، سرشار از مفاهیم عمیق عرفانی و دینی است که بسیاری از آن‌ها از منابع اسلامی، به‌ویژه قرآن، الهام گرفته‌اند. دیدگاه‌های مولانا در زمینه‌های گوناگون مانند عشق الهی، معرفت، ورستگاری انسان، با آموزه‌های قرآنی پیوند دارد و این پیوند را می‌توان در جای‌جای اشعار و آثار او مشاهده کرد. مولانادر کتاب گران سنگ «فیه مافیه»، بیش از هر موضوعی، به انسان و اصناف آدمیان، بخصوص کاملان و اولیای حق پرداخته و جایگاه، اهمیت و ارزش و صفات ظاهری و باطنی آنان را به وضوح، یا در قالب تمثیل و حکایت بیان کرده است. او از اولیای الهی در مثنوی به نام‌های «قطب»، «ابدال»، «شیخ»، «پیر»، «کامل»، «عاشق»، «عارف» و «ولی» یاد می‌کند. «مولوی به سبب آنکه اولیاء را مظهر صفات حق می‌داند، به سالکان و مخاطبان همواره توصیه می‌کند که خدمت به اولیای حق را فرونگذارند» (مولوی، ۱۳۹۹: ۲۳۳۹ - ۲۳۳۴) و چنگ در دامن هدایت و ارشاد آنها زنند (همان، ۵، ابیات ۷۴۱ - ۷۴۲) و هرگز - چه در ظاهر و چه در باطن - آنان را انکار نکنند و رعایت ادب را در پیشگاه ایشان و در ضمیر و نهان داشته باشند (همان، ۳۲۱۸ - ۳۲۲۰) تا مشمول انفاسی قدسی آنان و در نتیجه، رحمت و عنایت حق گردند. فنای صفات اولیاء در صفات حق؛ اولیاء انسان‌های کاملی هستند که به سبب ریاضت و خودسازی و تهذیب نفس و سیر و سلوک باطنی، به هدایت یک پیر کامل راهدان و عنایت حق، پس از سال‌ها تحمل سختی و مرارت، به قدر استعداد خویش، وجود خود را از صفات بشری و نفسانی و وابستگی‌های دنیوی و جسمانی پاک کرده‌اند و به صفات حق آراسته شده‌اند. چنین کاملانی در حقیقت از خود فانی و در حق باقی گشته‌اند. در این صورت، تمامی گفتار و کردار آنان عین صواب و راستی است و اجرای دستورات ایشان بر دیگران واجب (الهامی، ۱۳۷۴: ۱۳۹). در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است، هدف آن است که جنبه‌های قرآنی اندیشه‌های مرتبط با نبوت در آثار مولوی مورد واکاوی قرار بگیرد. به‌طور ویژه «فیه مافیه» در این میان مورد توجه بوده است. تأثیرپذیری مولانا از قرآن یکی از موضوعات محوری در مطالعات مولوی‌شناسی است و پژوهش‌های متعددی به بررسی این ارتباط پرداخته‌اند. اما در بیشتر این پژوهش‌ها، بررسی کلی و عمومی از تأثیرات قرآن بر مولانا ارائه شده و به‌طور خاص به بحث نبوت توجه

کمتری شده است. این پژوهش با تمرکز ویژه بر اندیشه‌های مولانا در باب نبوت و بررسی تطبیقی این افکار با آیات و آموزه‌های قرآنی، سعی دارد نوآوری‌ای در تحلیل و تفسیر ارتباط میان عرفان مولوی و مفاهیم قرآنی ارائه دهد. هدف این تحقیق، تبیین عمیق‌تر جایگاه نبوت در عرفان مولانا و تأثیر مستقیم قرآن در شکل‌گیری این مفاهیم است.

۲. جلوه‌های نبوت رسول اکرم (ص) در آثار دیگر شاعران

توصیف انبیا و راه و مسیر آنها مختص مولوی نبوده و شاعران زیادی کوشیده‌اند تا با نام بردن از انبیا، مسلک آنان را شرح داده و ارادت خویش را نشان دهند. به عنوان نمونه این مثنوی در باب نبوت و انبیا بسیار شهره است:

<p>از بساده به سوی ساده شدند بر درت «رَبَّنَا ظَلَمْنَا» خوان روح در چاکری کمر بسته غاشیه بر کتف نهاده خلیل «أَرْنِي» گوی گشته بر در تو در عَزَب خانه، عیسی مریم منتظر مانده نای خواجه صور مرکز و اخضر و هوا و ائیر داغ بر رانِ اَشْهَب و اَدهم آن سراوین سرا برای تو است</p>	<p>انبیا ز آسمان پیاده شدند از پس خجلت آدم از دل و جان نوح در حصن عصمت جسته تاج بر سر نهاده میکائیل موسی سوخته بر آذر تو با ثنای تو عقد بسته بهم با طبق روح قدس و روح امین ز امر تو متفق چهار امیر برنه ای شاه عالم و آدم ادهم و اشهب از برای تو است</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

(سنایی، ۱۳۹۹: ۲۷۸)

این ابیات از سنایی (درگذشته ۵۴۵ ه.ق) به توصیف عظمت و جایگاه نبوت در چارچوبی عرفانی و دینی می‌پردازد و پیامبران را به عنوان حاملان وحی و واسطه‌های فیض الهی به تصویر می‌کشد. سنایی (درگذشته ۵۴۵ ه.ق) از جمله شاعران برجسته‌ای است که در آثار خود به مسائل عرفانی و دینی پرداخته و مفاهیم عمیق مذهبی را با زبان شاعرانه به تصویر کشیده است. یکی از موضوعات برجسته در اشعار سنایی، توجه به مفهوم «نبوت» و «نبی» و تجلی آن در آموزه‌های اسلامی است. سنایی در این مثنوی مورد اشاره، پیامبران را نمایندگانی می‌داند که از آسمان به زمین آمده‌اند تا در پاسخ به خطای انسانی (اشاره به گناه آدم) نقش واسطه میان خداوند و بشر را ایفا کنند. تعبیر «پیاده شدند» استعاره‌ای است از فروتنی و تعهد پیامبران در قبال وظیفه‌ای الهی که بر دوش آن‌ها نهاده شده است. هر پیامبر در این ابیات با یکی از ویژگی‌های برجسته خود توصیف شده است: نوح در حصن عصمت قرار دارد، ابراهیم غاشیه بر دوش در خدمت خداوند است، موسی با اشتیاق به دریافت حقیقت در برابر نور الهی به سوختن می‌رسد، و عیسی در انتظار

نای صور (احتمالاً اشاره به قیامت) قرار دارد. این توصیف‌ها جایگاه پیامبران را نه تنها به عنوان هدایت‌گران بشری، بلکه به عنوان بندگانی خاضع در برابر خداوند به نمایش می‌گذارد. سنایی همچنین به ارتباط پیامبران با عناصر متافیزیکی و طبیعت اشاره می‌کند: «مرکز و اخضر و هوا و اثیر» و «ادهم و اشهب» به عنوان بخش‌هایی از عالم هستی، نشان‌دهنده آن است که پیامبران نه تنها در عالم انسانی، بلکه در کل نظام هستی نقش واسطه‌ای دارند. استفاده از استعاره‌هایی همچون «تاج میکائیل» و «روح القدس» نشان می‌دهد که پیامبران نه تنها مقام زمینی، بلکه جایگاه فرامادی و آسمانی دارند که از امر الهی سرچشمه می‌گیرند. در نهایت، این ابیات نبوت را به عنوان نقطه اتصال انسان و خدا معرفی می‌کنند؛ پیامبران واسطه‌هایی هستند که با خضوع و تواضع، مسئولیت بزرگ هدایت بشر را بر عهده گرفته‌اند، و این نقش، آنان را به بخشی از تجلی الهی تبدیل کرده است. عراقی (درگذشت ۵۶۸۸.ق.)، شاعر دیگر این پارسی‌گوی نیز به نبوت توجه ویژه‌ای نشان داده است:

گفتا به صورت از چه ز اولاد آدمم
روشن شود از روشنی ذات من جهان
آن دم کزو مسیح همی مرده زنده کرد
فی الجملة مظهر همه اشیاست ذات من
از روی مرتبت به همه حال برترم
گر پرده صفات خود از هم فرودم
یک نفخه بود از نفس روح پرورم
بل اسم اعظم به حقیقت جو بنگرم
(عراقی، ۱۳۹۱: ۳۵۰)

عراقی نیز در این توصیفات متأثر از آیات قرآن است. بیت «آن دم کزو مسیح همی مرده زنده کرد» به آیه ۱۱۰ سوره مائده اشاره دارد. در این آیه آمده است: «... و هنگامی که از گل، شکل مرغی به امر من ساخته و در آن می‌دمیدی تا به امر من مرغی می‌گردید، و کور مادرزاد و پیس را به امر من شفا می‌دادی، و آن گاه که مردگان را به امر من (از قبر) بیرون می‌آوردی...».

این شعر از عراقی به توصیف جایگاه و شأن نبوت از منظر عرفانی و هستی‌شناختی می‌پردازد. در این ابیات، شاعر با زبانی پر از استعاره و تصاویر عمیق معنوی، به تجلی صفات الهی در ذات پیامبران اشاره می‌کند و آنان را مظهری از حقیقت و اسماء الهیمی داند. در بیت «گفتا به صورت از چه ز اولاد آدمم / از روی مرتبت به همه حال برترم»، شاعر به رابطه وجودی پیامبران با انسان‌ها اشاره می‌کند. پیامبران از نظر ظاهر و جسم بخشی از انسانیت هستند، اما از نظر مرتبت و مقام، در جایگاهی بالاتر قرار دارند. این بیت تأکید می‌کند که نبوت یک شأن الهی است که پیامبران را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند. بیت «روشن شود از روشنی ذات من جهان» به جنبه هدایت‌گری نبوت اشاره دارد. پیامبران همچون نوری هستند که تاریکی جهل و

گمراهی را روشن می‌کنند. این تصویر، رسالت پیامبران را در هدایت انسان‌ها به سوی حقیقت و روشنائی آشکار می‌سازد. در بیت «آن دم کزو مسیح همی مرده زنده کرد / یک نفخه بود از نفس روح پرورم»، شاعر به معجزات پیامبران، به ویژه معجزه زنده کردن مردگان توسط مسیح، اشاره می‌کند. عراقی این قدرت را ناشی از نفس الهی پیامبران می‌داند، تأکیدی بر این که پیامبران واسطه فیض الهی هستند و معجزات آن‌ها نمودی از قدرت خداوند است، نه توانایی شخصی. در بیت «بل اسم اعظم به حقیقت جو بنگرم»، شاعر به مقام پیامبران به عنوان مظهر اسم اعظم الهی اشاره می‌کند. این بدان معناست که پیامبران در مقام نبوت، جلوه‌ای کامل از صفات و اسماء الهی هستند و ارتباط میان ذات الهی و جهان انسانی را برقرار می‌کنند. بیت «گر پرده صفات خود از هم فرودرم» نشان دهنده جایگاه والای نبوت به عنوان نقطه اتصال انسان و خدا است. پیامبران می‌توانند پرده صفات را کنار زده و حقیقت ذات الهی را به انسان‌ها نمایان کنند. این امر، رسالت آن‌ها را فراتر از دنیای مادی قرار می‌دهد و به حوزه الهی می‌برد.

به گفته گلدزیهر^۱ این نظریه «نبی صادق» در اصل به گنوسیست مسیحی بازگشت می‌کند یعنی اندیشه‌ای که مواضع هومیلین (Homilien) منسوب به قدیس کلیمانس از آن سخن گفته:

«جز یکی نبی صادق بیش وجود ندارد و او انسانی است که خداوند او را آفریده و روح قدسی بدو بخشیده و از خلال قرون جهان از همان آغاز می‌گذرد با نام‌ها و صورت‌های متفاوت تا رحمت الهی شامل او شود و به آسایش ابدی دست یابد پس از قرون و اعصار^۲». بر حسب نظریه گلدزیهر، الْمُقَنَع نخشی، نخستین کسی است که در عصر اسلامی به این نظریه اعتقاد داشته و معتقد بوده است که خود یکی از تجسدهای همین روح قدسی است و حتی از صورت‌های پیشین این ظهور هم خود را فراتر می‌دیده است، و به گفته نخشی مؤلف تاریخ بخارا، می‌گفته است که «ایشان نفسانی بودند و من (المقنع) روحانی‌ام» (تاریخ بخارا، چاپ مدرس رضوی، ۹۳ به نقل از همان، ۱۸۵) و به نظر گلدزیهر این اندیشه به گونه‌ای دیگر در آرای اسماعیلیه نیز ظهور کرده با این تفاوت که آنان به صورت منطقی‌تری این نظریه را تعقیب کرده‌اند و به جای تجسد روح قدسی از تجلی «عقل گونی» در ادوار مختلف به صورت «ناطق» سخن گفته‌اند و بیشتر متأثر از نظریه افلاطونی صدور بوده‌اند (گلدزیهر، ۱۳۸۶: ۱۰۵).

۳. جلوه‌های نبوت در فیه ما فیه مولانا

۳-۱. نبوت در ارتباط با توحید

فیه ما فیه نیز در ترسیم سیمای نبوت، محتوای بسیار دارد. مولوی، نبوت را جدا و منفک از توحید نمی‌داند، این باور به یگانگی خداوند است که باور به نبی او را نیز در پی دارد، و اعتقاد به نبی چیزی جز اعتقاد به ذات اقدس باری تعالی نیست:

«شیخی از هندستان قصد بزرگی کرد، چون به تبریز رسید بر در زاویه شیخ رسید، از اندرون زاویه آواز آمد که بازگرد. در حق تو نفع این است که برین در رسیدی. اگر شیخ را ببینی، ترا زیان دارد. سخن اندک و مفید همچنان است که چراغی افروخته، چراغی نافروخته را بوسه داد و رفت. آن در حق او بس است و او به مقصود رسید. نبی آخر آن صورت نیست. صورت او اسب نبی است، نبی آن عشق است و محبت و آن باقی ست همیشه همچنان که ناقه صالح صورتش ناقه است. نبی آن عشق و محبت است و آن جاوید است...»

یکی گفت که بر مناره خدا را تنها چراغی نمی‌گویند و محمد را نیز یاد می‌آورد گفتندش که آخر ثنای محمد ثنای حق است مثلش همچنان که یکی بگوید که خدا پادشاه را عمری دراز دهاد و آنکس را که مرا به پادشاه راه نمود یا نام و اوصاف پادشاه را به من گفت ثنای او به حقیقت ثنای پادشاه باشد» (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۹۹). از این رو به زعم مولوی، ستایش پیامبر جز به معنی ستایش پروردگار نیست. از این رو صورت انبیا و اسم ایشان نیست که دارای اعتبار است. بلکه راه و رسم و مسلکشان که عشق است، نبوت ایشان است و از این رو چون عشق نبوت است، عاشق نبی بودن، همان عاشق شدن به ذات پروردگار است.

این بخش از فیه ما فیه نشان‌دهنده تأثیرپذیری عمیق مولانا از قرآن در تبیین رابطه میان توحید و نبوت است. مولانا با بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی، نبوت را به عنوان واسطه‌ای برای تجلی و تحقق توحید در زندگی انسان‌ها معرفی می‌کند. - نبوت به عنوان واسطه عشق الهی و توحید: مولانا در این متن نبوت را فراتر از ظاهر جسمانی و عملکرد تاریخی پیامبران توصیف می‌کند و به جوهر معنوی نبوت که عشق و محبت الهی است، اشاره دارد. او با استفاده از استعاره‌های قرآنی، نبوت را همچون «ناقۀ صالح» می‌بیند؛ ناقه‌ای که ظاهرش جنبه‌ای مادی دارد، اما معنای آن، جلوه‌ای از قدرت و رحمت الهی است. پیامبران در این نگاه، حاملان عشق الهی هستند که وظیفه دارند انسان‌ها را از طریق این عشق به توحید و شناخت خداوند هدایت کنند. این دیدگاه مولانا با آیاتی از قرآن مانند:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱) هماهنگ است، که در آن پیامبر به عنوان واسطه محبت و عشق الهی معرفی می‌شود. مولانا نیز بر این باور است که پیامبران نه تنها راهنمای انسان‌ها به سوی خدا هستند، بلکه عشق و محبت الهی را در میان آن‌ها تجلی می‌دهند.

- وحدت در ثنای خدا و پیامبر: مولانا در ادامه با اشاره به این که ثنای پیامبر ثنای خداست، رابطه‌ای مستقیم میان توحید و نبوت برقرار می‌کند. این ایده ریشه در قرآن دارد، جایی که اطاعت از پیامبر معادل اطاعت از خداوند شمرده شده است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۸۰). او با تمثیل کسی که ثنای راهنما را به عنوان ثنای پادشاه برمی‌شمارد، این مفهوم را توضیح می‌دهد که پیامبران، واسطه‌های رساندن انسان به خدا هستند. بنابراین، ستایش پیامبران به معنای ستایش خداوند است، چرا که آن‌ها تنها برای معرفی خداوند و تجلی صفات الهی عمل می‌کنند.

- ارتباط توحید و نبوت در نگاه مولانا: مولانا در این متن، نبوت را جزئی جدایی‌ناپذیر از توحید معرفی می‌کند. او معتقد است که پیامبران همچون چراغ‌هایی هستند که نور خداوند را به جهان منتقل می‌کنند و انسان‌ها را از تاریکی به نور هدایت می‌نمایند. این نقش، جنبه‌ای الهی به نبوت می‌بخشد، به گونه‌ای که نبوت دیگر صرفاً نقشی تاریخی نیست، بلکه بخشی از نظام الهی و معنوی توحید است. به بیان دیگر، مولانا تأکید می‌کند که نبوت، به عنوان عشق و محبت الهی، جاودان است و ارتباط مستقیم با توحید دارد. همان‌گونه که توحید بر پایه‌ی وحدت خداوند استوار است، نبوت نیز تجلی همان وحدت در جهان انسانی است.

۳-۲. نبی اکرم به منزله انسان کامل

اصطلاح انسان کامل نخستین بار در یک اثر هرمسی به کار رفته است به نام خطبه نعاسنیه که از لحاظ سابقه این کلمه دارای کمال اهمیت است. در نوشته‌های هر مسی از قبیل (Poimandres)، سخن از پدر اشیاء یعنی (Novs) = (عقل) و آنتروپوس (=انسان) می‌رود که دومی ماهیتی برابر اولی دارد و اینکه در انسان، همه چیز هست (کون جامع) (همان: ۱۸۳). مفهوم انسان کامل یا کلمه الهیه The Logos در اسلام و تمدن اسلامی به صورت‌های مختلف تجلی کرده است. نیکلسون به بعضی از آنها اشارت می‌کند (نیکلسون، ۱۳۹۲: ۲۰۳-۲۰۵).

نکته مهم آنست که «کلمه الاهی» یا (The Logos) که رایج‌ترین تصویر آن با نام «انسان کامل» در عصر اسلامی رواج دارد مفهومی است که با تمام آمیختگی

که با عقاید اسلامی و قرآن و حدیث و حتی کلام شیعی دارد. دارای ریشه‌های غیر اسلامی است که عبارتست از اندیشه‌های یونانی (عقیقی، ۱۳۹۶: ۱۸۱)، ایرانی یا ترکیبی از جنبه‌های ایرانی و هلنی (تحقیقات هانس هانریش شدر، الانسان الکامل فی الاسلام، دراسات - الف بینها و ترجمها عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۰، ۶، به نقل از همان، ۱۸۲) و مانوی (بدوی، همانجا، ۱۱ - ۱۶ به نقل از همان، ۱۸۲). «گوتس» به این نتیجه رسیده است که در قرن پنجم پیش از میلاد در ایران تناظری میان انسان (به عنوان عالم اصغر) و جهان (به عنوان عالم اکبر) وجود داشته است و در نبردی که میان جهان مینوی و جهان اهریمنی وجود دارد. انسان به عنوان پیامبر و رسول خدا در برابر نیروهای اهریمنی به دفاع برمی‌خیزد (همان).

مرحله دیگری که در سیر اندیشه انسان کامل در عصر اسلامی باید مورد مطالعه قرار گیرد. مرحله آمیزش تصویرهای جهانی آنتروپوس (انسان) (کامل) یا «لوگوس» و «نوس» (Novus) در فلسفه یونانی ادوار متأخر است. این کار در عصر هلنیسم شکل یافته تا به دوره اسلامی رسیده است و در اندیشه‌های ابن عربی به اوج خود رسیده است. در کتاب الولوجیا که در اصل از فلوطین است و به اشتباه به نام ارسطو مشهور بوده است و در حدود سال ۲۲۶ هجری توسط عبدالملک ابن عبدالله حمصی به عربی ترجمه شده است. بحثی وجود دارد در باب انسان عقلی و انسان حسی. و در آنجا به هنگام بحث از صَنَم (= تمثال) انسان جسمانی و این که او فروتر از این انسان قرار دارد، می‌گوید: «همچنین است حالت این انسان، که صنمی است از برای «انسان اول حق» و مایه‌های ضعیفی از وجود آن «انسان اول حق» در او به ودیعت نهاده شده و آن «انسان اول حق» نوری است ساطع که در وی جمیع حالات انسانی اما به گونه‌ای افضل و اشرف و اقوی، وجود دارد.»

اندیشه انسان کامل در مسیر خود تا قرن ششم با مایه‌هایی از تصوف و تشیع [تأویل شده] ادامه یافت و در ابن عربی به اوج خود رسید و از طریق او در ادبیات ملل اسلامی، گسترش و دامنه وسیع یافت، فخرالدین عراقی، اوحد الدین کرمانی، شیخ محمود شبستری به تأثیر اندیشه‌های او، فکر انسان کامل را در ادبیات فارسی رواج بیشتری دادند تا به حدی که مهمترین بحث تصوف و ادبیات عرفانی شد. زیرا جوهر عقاید ابن عربی را تشکیل می‌دهد. در نظریه ابن عربی، انسان ماهیتی است که تمام جنبه‌های حادث و قدیم، لاهوتی و ناسوتی را با هم در خود دارد تا آنجا که در نظر او «خدا و انسان و جهان» در جوهر و مضمون،

شیء واحدی است. اینها مظاهری هستند برای یک فکر واحد و بر این اساس، انسان حلقه اتصال میان خدا و جهان است و انسان در چنین برداشتی، جانشین خدا و خلیفه الله است (همان جا، ص ۴۸ به نقل از همان، ۱۸۷-۱۸۹). با این همه، لویی ماسینیون خاورشناس بزرگ فرانسوی، عقیده دارد که نظریه انسان کامل در اسلام، دارای ریشه‌های سامی است و نه هلنی و اصرار دارد بر اینکه تکامل این نظریه را حاصل تدبر و تأمل در قرآن بداند و با اشاره به خطبه‌البیان^۱، ادامه این امر را در تشیع جست و جو می‌کند (ماسینیون، ۱۴۰: ۱۴۸-۱۴۹). اینک نمونه‌هایی از آثار افکار یاد شده در آثار مولوی:

تاج کرمناست بر فرق سرش	طوق اعطیناست آویز برش
جوهر انسان است و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه اند و او غرض
بحر علمی در نمی پنهان شده	در سه گز تن، عالمی پنهان شده

(مولوی، ۱۳۹۹: ۱۰۰۵)

این شعر از مولانا به طور برجسته‌ای تأثیرپذیری او از آموزه‌های قرآنی درباره نبوت و مفهوم انسان کامل را نشان می‌دهد. مولانا در این ابیات پیامبر را به عنوان انسان کامل معرفی می‌کند و بر جایگاه منحصر به فرد او به عنوان واسطه میان خداوند و بشر تأکید می‌ورزد. تحلیل این شعر در چند محور اصلی انجام می‌شود: - پیامبر به عنوان انسان کامل در آموزه‌های قرآنی: مولانا در این شعر، پیامبر را مصداق کامل آیه‌ای همچون «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) می‌داند، که در آن خداوند به کرامت ذاتی انسان اشاره می‌کند. تعبیر «تاج کرمناست بر فرق سرش» بیان‌گر این است که پیامبر تجلی والاترین مرتبه کرامت انسانی است، چرا که او نماینده خداوند و واسطه هدایت بشر است. در ادامه، مولانا با اشاره به «جوهر انسان است و چرخ او را عرض» نشان می‌دهد که پیامبر به عنوان انسان کامل، جوهر وجود و هدف آفرینش است و جهان مادی (چرخ) تنها وسیله‌ای در خدمت اوست. این ایده با مضمون قرآنی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) هماهنگ است که پیامبر را غایت رحمت الهی برای تمام عالم معرفی می‌کند.

- بیت «جمله فرع و پایه اند و او غرض» بیانگر ایده‌ای است که در عرفان اسلامی، پیامبر به عنوان انسان کامل، غایت و هدف خلقت شمرده می‌شود. این مفهوم ریشه در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷) دارد. مولوی معتقد است که تمام پدیده‌های هستی (فرع و پایه) در نهایت برای تحقق غایت وجودی

۱. خطبه‌البیان خطبه‌ای است منسوب به امیرالمؤمنین (ع) که قرائن سبک‌شناسی نشان می‌دهد که نمی‌تواند از قرون اولیه اسلام باشد، با این همه بعضی از غلام شیعه بدان استناد کرده‌اند. متن خطبه‌البیان را لویی ماسینیون، تصحیح انتقادی کرده و ضمیمه انسان الکامل عبد الرحمن بدوی، چاپ شده است. (زرین کوب، ۱۳۹۶: ۳۹۲).

انسان کامل (پیامبر) آفریده شده‌اند. در این نگاه، پیامبر واسطه میان خالق و مخلوق است که وظیفه دارد حقیقت الهی را به جهان مادی منتقل کند.

۳-۳. ویژگی‌های نبی در فیه ما فیه

مولوی با عبارات گوناگونی نبوت و جایگاه انبیا را در «فیه ما فیه» توصیف کرده است. خدا تقاضای آفرینش عالم را در ارواح انبیاء نهاد سپس عالم خلق شد. (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۲۵-۲۲۴) انبیاء هدف خداوند از خلقت را تحقق بخشیدند.

«بلکه به صد هزار یک منزل نتوانی ازین راه بریدن الا چون درین راه بروی چنانک از پای درآیی و بیفتی و ترا دیگر هیچ طاقت رفتن نماند بعد از آن عنایت حق ترا برگیرد چنانکه طفل را مادام که شیرخواره است او را بر می‌گیرند و چون بزرگ شد او را به وی رها می‌کنند تا می‌رود اکنون چون قواهای تو نماند در آن وقت که این قوتها داشتی و مجاهده‌ها می‌نمودی گاه میان خواب و بیداری به تو لطفی می‌نمودیم تا به آن در طلب ما قوت می‌گرفتی و اومیدوار می‌شدی این ساعت که آن آلت نماند لطفها و بخششها و عنایتهای ما را ببین که چون فوج فوج بر تو فرومی‌آیند که به صد هزار کوشش ذره‌ای از این نمی‌دیدی اکنون فَسِيحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرُهُ استغفار کن ازین اندیشه‌ها و پندار که می‌پنداشتی آن کار از دست و پای تو خواهد آمدن و از ما نمی‌دیدی. اکنون چون دیدی که از ماست استغفار کن إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا. ما امیر را برای دنیا و ترتیب و علم و عملش دوست نمی‌داریم دیگرانش برای این دوست می‌دارند که روی امیر را نمی‌بینند پشت امیر را می‌بینند. امیر همچون آینه است و این صفتها همچون دُرهای ثمین و زرها که بر پشت آینه است آنجا نشانده‌اند آنها که عاشق زرد و عاشق دُرند نظرشان بر پشت آینه است و ایشان که عاشق آینه‌اند نظرشان بر دُر و زر نیست پیوسته روی به آینه آورده‌اند و آینه را برای آینگی دوست می‌دارند زیرا که در آینه جمال خوب می‌بینند از آینه ملول نمی‌گردند اما آنکس که روی زشت و معیوب دارد در آینه زشتی می‌بیند زود آینه را می‌گرداند و طالب آن جواهر می‌شود. اکنون بر پشت آینه هزار گونه نقش سازند و جواهر نشانند روی آینه را چه زیان دارد؟ اکنون حق تعالی حیوانیت و انسانیت را مرگب کرد تا هر دو ظاهر گردند که وَبِضِدِّهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءُ تعریف چیزی بی‌ضد او ممکن نیست و حق تعالی ضد نداشت می‌فرماید که كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ بَانَ أَعْرَفَ پس این عالم آفرید که از ظلمت است تا نور او پیدا شود و همچنین انبیا و اولیا را پیدا کرد که أَخْرَجَ بِصَفَاتِي إِلَى خَلْقِي و ایشان مظهر نور حَقُّند تا دوست از دشمن پیدا شود و یگانه از بیگانه ممتاز گردد که آن معنی را از روی معنی ضد نیست الا به طریق صورت همچنانکه در

مقابله‌ی آدم، ابلیس و در مقابله‌ی موسی فرعون و در مقابله‌ی ابراهیم نمرود و در مقابله‌ی مصطفی (صلی الله علیه و سلم) ابوجهل الی مالانهایه پس به اولیا خدا را ضد پیدا شود اگرچه در معنی ضد ندارد چنانکه دشمنی و ضدی می نمودند کار ایشان بالا گرفت و مشهورتر می شد که *يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ*» (مولوی، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸).

این بخش از فیه ما فیه از منظر مولانا ویژگی‌های نبی و جایگاه او را در رابطه با خداوند و انسان‌ها به تصویر می کشد. مولانا در این متن با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، نبوت را تجلی کامل عشق الهی، اتصال انسان به حقیقت و واسطه‌ای برای تمایز میان نور و ظلمت معرفی می کند. تحلیل این بخش در سه محور اصلی ارائه می شود:

- وابستگی نبی به عنایت الهی: مولانا تأکید می کند که نبی به قدرت و توانایی فردی متکی نیست، بلکه تمام موفقیت او وابسته به عنایت و لطف الهی است. او با استفاده از تشبیه به طفل شیرخواره، نشان می دهد که همان گونه که کودک بدون حمایت مادر قادر به زیستن نیست، پیامبر نیز بدون عنایت خداوند قادر به طی مسیر دشوار نبوت نیست. این دیدگاه مولانا مستقیماً از آموزه‌های قرآنی الهام گرفته است، به ویژه آیه *"وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ"* (هود: ۸۸) که تأکید دارد تمام توفیقات از جانب خداوند است. مولانا در ادامه بیان می کند که تلاش‌های بشری، هرچند ارزشمند، به تنهایی کافین نیستند؛ بلکه آنچه حقیقتاً انسان را به کمال می رساند، لطف الهی است که بدون تلاش انسان نیز می تواند شامل حال او شود. این تفکر، تأکیدی بر وابستگی پیامبران به خداوند و فروتنی آن‌ها در برابر اوست.

- نبی به عنوان آینه‌ی الهی: مولانا پیامبر را به آینه‌ای تشبیه می کند که نور الهی را منعکس می کند. او توضیح می دهد که مردم دو دسته اند: گروهی که به ظاهر و جنبه‌های بیرونی نبی (مانند معجزات یا اعمال شریعت) توجه دارند، و گروهی که به جوهر باطنی و نور الهی او نظر می کنند. این تمثیل بر اساس مفهوم قرآنی *"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ"* (انبیاء: ۱۰۷) ساخته شده است، جایی که پیامبر به عنوان تجلی رحمت و جمال الهی معرفی می شود. مولانا با این تشبیه نشان می دهد که پیامبر در ذات خود مظهر کمال و حقیقت الهی است و وظیفه او صرفاً انتقال شریعت نیست، بلکه ارائه جلوه‌ای از جمال و نور الهی به انسان هاست. این دیدگاه با مفهوم انسان کامل در عرفان اسلامی هم خوانی دارد، که در آن نبی کامل‌ترین مظهر اسماء و صفات الهی است.

- نبوت به عنوان تمایز نور از ظلمت: مولانا با اشاره به تقابل‌های قرآنی (مانند

آدم و ابلیس، موسی و فرعون، محمد (ص) و ابو جهل) نشان می دهد که وجود نبی برای آشکار شدن حق و باطل ضروری است. او به آیه "وَبِضِّهَا تَبَيَّنَ الْأَشْيَاءُ" اشاره می کند و بیان می دارد که وجود ضدها در عالم، زمینه شناخت حقیقت را فراهم می کند. پیامبر در این تقابل ها مظهر نور الهی است که در برابر ظلمت دشمنان می ایستد و با مقاومت آن ها نور او آشکارتر می شود، همچنان که در آیه "يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ" (صف: ۸) آمده است. در دیدگاه مولانا، دشمنی با پیامبران نه تنها نور آن ها را خاموش نمی کند، بلکه باعث می شود نور الهی در وجود آن ها بیشتر نمایان شود و جایگاهشان در میان مردم تقویت گردد.

مولوی معتقد است که وحی تنها به انبیاء تعلق نداشته و هر انسانی می تواند وحی را بپذیرد:

«آنچه می گویند «بعد از مصطفی (صلی الله علیه و سلم) و پیغامبران علیهم السلام، وحی بر دیگران مُنزل نشود»، چرا نشود؟ شود الا آن را وحی نخوانند. معنی آن باشد که می گوید اَلْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ چون به نور خدا نظر می کند همه را ببیند. اول را و آخر را غایت را و حاضر را؛ زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد؟ و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد. پس معنی، وحی هست اگرچه آن را وحی نخوانند» (مولوی، ۱۳۹۳: ۱۲۸ و ۱۲۹).

به عقیده صوفیان، سالک باید در عمل و مجاهدت بکوشد و باطن خویش را پاک نموده و همچون آینه جلا دهد تا در نتیجه آن، صور غیبی در دل وی منعکس گردد و باطن او به دریای بی کران علم الهی پیوند گیرد. این پیوستگی و ارتباط مایه وحی است که تمام دل های پاک، به وسع و اندازه طهارت خود از آن بهره و نصیب دارند و بدین معنی، مخصوص انبیا نیست و هرگز انقطاع نمی پذیرد. مقصود مولانا از وحی، همین لطیفه است نه معنی مصطلح آن در شریعت و تعبیرات متکلمین (استیس، ۱۳۹۰: ۱۳۸).

وحی وصول معنی به دل و یا از راه گوش به واسطه ملک، کلام خدا که به انبیا می رسد. در اصطلاح شرعی، و حقیقت آن پیوستگی دل است به عالم غیب و ظهور حقیقت بی واسطه تعلم، بدین معنی مخصوص انبیا نیست و در قرآن کریم برای اولیا نیز استعمال شده است: "وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي". (المائده، ۵/ آیه ۱۱۱) و صوفیه وحی را منقطع نمی شمارند و ظاهراً مراد ایشان معنی اخیر است. مولانا، در فیه ما فیه به تصریح بیان می دارد که وحی بر دیگران نیز نازل می شود الا آن را وحی نخوانند و این همان است که به صورت

الهام و مکاشفه و رؤیای صادقه بر انسان‌های عادی با ایمان نمود می‌کند. مولانا در مثنوی درباره وحی در معنی عام چنین می‌گوید:

پس محل وحی گردد گوش جان وحی چه بود؟ گفتنی از حس نهان

(مولوی، ۱۳۹۹: دفتر اول، بیت ۱۸۷۱)

مولانا در حکایت «مژده دادن ابویزید از زادن ابوالحسن خرقانی...» می‌گوید پیشگویی بایزید و وقوف او بر رخدادهای آینده ناشی از وحی الهی و اتصال او به لوح محفوظ است. وحیی که صوفیه برای پوشاندن از عوام، آن را وحی دل می‌نامند:

نه نجوم‌ست و نه رمل‌ست و نه خواب	وحی حق والله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان	وحی دل گویند آن را صوفیان
وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	چون خطا باشد؟ چو دل آگاه اوست
مؤمنانینظر به نور الله شدی	از خطا و سهو آامن آمدی

(همان، دفتر چهارم، ابیات ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۵)

پیش‌تر در باب انعکاس انسان کامل در ادبیات و عرفان بحث شد. مولوی نیز این مفهوم را مورد واکاوی قرار داده است. از منظر جلال‌الدین کرامت و برتری انسان نسبت به سایر موجودات به خاطر گنج یا معنایی است که خدا در وجود او قرار داده است. خدا از میان انسانها نیز برخی را برگزیده و آنگونه که بخواهد در او تصرف می‌کند و به خاطر مقام خلافت به آنها نیز قدرت تصرف در دیگران می‌دهد (بیت، ۱۳۸۸: ۱۰۹). خلق، همگی طفیل وجود انسان کامل هستند و او غایت خلقت است. حضرت محمد (ص) و حضرت ابراهیم (ع) مظهر انسان کامل هستند. البته هر یک از انبیاء مقامی خاص داشتند و بدان مُعظّم بودند. مولانا از گنج وجود آدمی با عنوان خاتم پادشاه یاد می‌کند:

«وجود آدمی مثال مزبله است تَلّ سرگین، الا این تَلّ سرگین اگر عزیزست جهت آنست که درو خاتم پادشاست و وجود آدمی همچون جوال گندمست، پادشاه ندا می‌کند که «آن گندم را کجا می‌بری؟ که صاع من دروست» او از صاع غافلست، و غرق گندم شده است، اگر از صاع واقف شود به گندم کی التفات کند؟ اکنون هر اندیشه که ترا به عالم علوی می‌کشد و از عالم سفلی سرد و فاتر می‌گرداند، عکس و پرتو آن صاع است که بیرون می‌زند. آدمی میل به آن عالم می‌کند، و چون بعکسه میل به عالم سفلی کند علامتش آن باشد که آن صاع در پرده پنهان شده باشد.» (مولوی، ۱۳۹۳: ۳۰۰).

و در جای دیگر می‌گوید:

«شرف آدمی نه به مال و جمال و هنر و فصاحت و بلاغت بلکه به معنایی است

که در او باقی است» (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۸۵). انسان برگزیده، صفات الهی (از جمله تصرف در عالم) پیدا می‌کند:

«و چه عجب می‌آید که آدمی از میان آدمیان این خصوصیت یابد که پا بر سر کیوان نهد، نه ما همه جنس خاک بودیم حق تعالی در ما قوتی نهاد که اما از جنس خود بدان قوت ممتاز شدیم و متصرف آن گشتیم و آن متصرف ما شد تا در وی تصرف می‌کنیم به هر نوعی که می‌خواهیم؛ گاه بالاش می‌بریم گاه زیرش مینهیم گاه سرایش می‌سازیم گاه کاسه و کوزه‌اش می‌کنیم گاه درازش می‌کنیم و گاه کوتاهش می‌کنیم. اگر ما اول همان خاک بودیم و جنس او بودیم حق تعالی ما را بدان قوت ممتاز کرد، همچنین از میان ما که یک جنسیم چه عجب است که اگر حق تعالی بعضی را ممتاز کند که ما به نسبت به وی چون جماد باشیم، و او در ما تصرف کند و ما از وی خبر باشیم و او از ما باخبر؟. این که می‌گوییم بی‌خبر، بی‌خبری محض نمی‌خواهیم، بلکه هر خبری در چیزی بی‌خبری است از چیزی دیگر، خاک نیز به آن جمادی از آنچه خدا او را داده است باخبر است که اگر بی‌خبر بودی آب را کی پذیرا شدی؟ و هر دانه‌ای را به حسب آن دایگی کی کردی و پروردی؟. شخصی چون در کاری مجتد باشد و ملازم باشد آن کار را بیداری‌اش در آن کار بیخبری‌ست از غیر آن، ما ازین غفلت کلی نمی‌خواهیم، گربه را می‌خواستند که بگیرند هیچ ممکن نمی‌شد روزی آن گربه به صید مرغی مشغول بود به صید مرغ غافل شد او را بگیرتند، پس نمی‌باید که در کار دنیا به کلی مشغول شدن؛ سهل باید گرفتن و دربند آن نمی‌باید بودن، که نبادا این برنجد و آن برنجد؛ می‌باید که گنج نرنجد. اگر اینان برنجد اوشان بگرداند اما اگر او برنجد نعوذ بالله او را که گرداند؟ اگر تو را مثلاً قماشات باشد از هر نوعی به وقت غرق شدن عجب چنگ در کدام زنی؟ اگرچه همه در بایست است و لیکن یقین است که در تنگ چیزی نفیس، خزینه‌ای دست زنی که به یک گوهر و به یک پاره لعل هزار تجمل توان ساخت. از درختی میوه‌ای شیرین ظاهر می‌شود اگرچه آن میوه جزو او بود حق تعالی آن جزو را بر کل گزید و ممتاز کرد، که در وی حلاوتی نهاد که در آن باقی نهاد که بواسطه آن جزو بر آن کل رجحان یافت و لباب و مقصود درخت شد کقوله تعلق بل عجبوا ان جاءهم منذر منهم.» (مولوی، ۱۳۹۳: ۳۲۶-۳۲۷).

انسان کامل، به لحاظ کمال، جامع جمیع انسان‌ها می‌باشد:

«صاحب دل کل است چون او را دیدی همه را دیده باشی که الصبذ کله فی جوف

الْقَرَأَ خَلْقَانِ عَالِمِ هَمِهِ اجْزَايِ وَيْ اَنْدِ وَاوْ كَلَّ اسْتِ» (همان: ۱۳۱).

جلال الدین معتقد است که انبیاء در هر مقامی که باشند، مطیع پروردگارانند:

«موسی را (علیه السلام) به خلق مشغول کرد اگرچه به امر حق بود و همه به حق مشغول بود اما طرفیش را به خلق مشغول کرد جهت مصلحت و خضر را به کلی مشغول خود کرد و مصطفی را (صلی الله علیه و سلم) اول به کلی مشغول خود کرد بعد ازان امر کرد که خلق را دعوت کن و نصیحت ده و اصلاح کن مصطفی (صلوات الله علیه) در فغان و زاری آمد که آه یارب چه گناه کردم مرا از حضرت چرا می رانی؟ من خلق را نخواهم حق تعالی گفت «ای محمد هیچ غم مخور که ترا نگذارم که به خلق مشغول شوی در عین آن مشغولی با من باشی و یک سر موی از آنچه این ساعت با منی چون به خلق مشغول شوی هیچ ازان از تو کم نگردد در هر کاری که ورزی در عین وصل باشی.»» (همان: ۱۱۸-۱۱۹).

نبی علم وحی دارد و ولی علم سرّ ولی به علم سرّ چیزها داند که نبی را از آن خبر نیست. این تفاوت بین ولی و نبی را مولانا در فیه مافیه چنین بیان کرده است (قنبری، ۱۳۸۶: ۲۰۷):

«بعد از مصطفی صلی الله علیه و سلم و پیغامبران علیهم السلام وحی بر دیگران منزل نشود چرا نشود الا آن را وحی نخوانند معنی آن باشد که می گوید المومن ینظر بنور الله چون به نور خدا نظر می کند همه را ببیند اول را و آخر را غایت را و حاضر را زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد و اگر پوشیده باشد آن نور خدا نباشد پس معنی وحی هست اگرچه آن را وحی نخوانند» (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۰۹).

بنا به اظهار مولانا، انبیاء و اولیاء اولین کسانی اند که از بشریت عبور کرده و به حق روی آورده اند. لذا به طریق حق آشنایی دارند و یکدل و یکصدا خلق را به حق دعوت می نمایند و از هر اهرمی (حتی دنیا) بهره می برند تا مردم هدایت شوند. گاه نیز از طریق جذب و تصرف در افراد آنها را به مقصد می رسانند. بنابراین آنها واسطه بین خدا و خلقند. انبیاء و اولیاء نخستین بار در طریق حق گام گذاشتند: «جمله خلاق به نسبت به اولیاء و انبیا اجسامند. دل عالم ایشانند اول ایشان به آن عالم سیر کردند و از بشریت و گوشت و پوست بیرون آمدند و تحت و فوق آن عالم و این عالم را مطالعه کردند و قطع منازل کردند تا معلومشان شد که راه چون می باید رفتن؛ آنکه آمدند و خلاق را دعوت می کنند که بیاید بدان عالم اصلی که این عالم خرابی است و سرای فانی است و ما جایی خوش یافتیم شما را خبر

می‌کنیم» (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۶۴).

به اعتقاد مولانا انبیاء و اولیاء که ذوق آن عالم را دریافتند از دنیا بیزار شده و دنبال بزرگی در دنیا نیستند چرا که معظم به حقند. لذا از این لحاظ بر طبق حدیث نبوی «لَا تُفْضِلُونِي عَلَى يُونُسَ بْنِ مَتَّى بَانَ كَانَ عُرُوجُهُ فِي بطنِ الْحُوتِ وَ عُرُوجِي كَانَ فِي السَّمَاءِ عَلَى الْعَرْشِ»^۱ تفاوتی بین حضرت محمد و حضرت یونس وجود نداشت (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

مولوی در بیان ویژگی‌های انبیا در فصل چهل و سوم از فیه ما فیه چنین گفته است: «کشتزار جانورکی است که از غایت خردگی در نظر نمی‌آید چون بانگ کند او را می‌بینند بواسطه بانگ. یعنی خلاق در کشتزار دنیا مستغرقند و ذات تو از غایت لطف در نظر نمی‌آید سخن بگو تا ترا بشناسند. چون تو می‌خواهی که جایی روی اول دل تو می‌رود و می‌بیند و بر احوال آن مطلع می‌شود آنگه دل باز می‌گردد و بدن را می‌کشانند. اکنون این جمله خلاق به نسبت به اولیاء و انبیا اجسامند. دل عالم ایشانند اول ایشان به آن عالم سیر کردند و از بشریت و گوشت و پوست بیرون آمدند و تحت و فوق آن عالم و این عالم را مطالعه کردند و قطع منازل کردند تا معلومشان شد که راه چون می‌باید رفتن؛ آنگه آمدند و خلاق را دعوت می‌کنند که بیاید بدان عالم اصلی که این عالم خرابی است و سرای فانی است و ما جایی خوش یافتیم شما را خبر می‌کنیم» (مولوی، ۱۳۹۳: ۲۴۸).

مطابق این بخش از «فیه ما فیه»، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای انبیا بر شمرد:
- از نوع بشرند: در این پاراگراف، برتری ذاتی خاصی که انبیا را از دیگر انسان‌ها جدا کند، دیده نمی‌شود. از این روست که از لفظ خلاق برای توصیف آنها استفاده می‌کند. چنین دیدگاهی به مراتب در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان مثال در آیه ۱۱۰ سوره کهف^۲ آمده است که: بگو: جز این نیست که من مانند شما بشری هستم (دعوی احاطه به جهان‌های نامتناهی و کلیه کلمات الهی نکنم، تنها فرق من با شما این است) که به من وحی می‌رسد که خدای شما خدای یکتاست، پس هر کس به لقای (رحمت) پروردگارش امیدوار است باید نیکوکار شود و هرگز در پرستش خدایش احدی را با او شریک نگرداند (ترجمه الهی قمشه‌ای).

- اولین کسانی هستند که به سیر در عالم می‌پردازند: اگرچه انبیا الهی به زعم مولانا، همچون دیگر انسانها هستند، لکن اولین وجه تمایز غیر وجودی شان

(۱) حدیث نبوی است به معنی اگر مرا تفضیل نهد بر یونس بن متی، از این رو منهد که او را عروج در بطن حوت بود و مرا بالا بر آسمان.

(۲) قَالَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُوَّاحِدٌ فَمَن كَانَ مِنِّي مَرْغُوبًا فَلَيقَ بِمَعْلَمَاتِ صَالِحَةٍ لَّا يَشْرِكُنَّ فِي عِبَادَتِي أَحَدٌ.

این است که پیش از دیگران و پیش از هم عصران خویش به سیر و تفحص در عالم می‌پردازند. این در حالی است که دیگر هم عصران انبیا مستغرق در این دنیا بوده و هوشیارانه در آن نظر نمی‌کنند.

- **از گوشت و پوست بیرون آمدند:** چنانکه مشاهده می‌شود، مولوی بر این باور است که انبیا دنیای جسمانی را ترک کرده و از بندهای آن خارج شده‌اند. مولوی در اینجا دو دنیا را ترسیم می‌کند: دنیای فانی و کنونی و دنیای روحانی و بعدی. گوشت و پوست و جسم انسان را متعلق به این دنیای فانی می‌داند و روح و روان او را جزئی از عالم دیگر به شمار می‌آورد. ممکن است چنین تعبیری بر خلاف آیات قرآن تلقی شود. چراکه در آیات ۸۷ و ۸۸ سوره مائده آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَبِيبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (۳) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چیزهای پاکیزه‌های را که خدا بر شما حلال کرده حرام نکنید و از حد نگذرید که خدا از حد گذرندگان را دوست ندارد و از آنچه خدا به شما روزی کرده حلال و پاکیزه بخورید و از خدایی که به او ایمان دارید پروا کنید». در تفسیر این آیه آمده که پیامبر خدا این گروه را مورد عتاب قرار داد و فرموده: «الا انی انام باللیل و انکح و افطر بالنهار فمن رغب عن سنتی فلیس منی»؛ (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۶/۶۷) آگاه باشید که من شب را مسخوایم و نکاح میکنم و روز را افطار میکنم پس هر کس از سنت من روی گرداند، از من نیست». از این رو بیرون آمدن از گوشت و پوست در اینجا می‌تواند ترک دنیا در نظر گرفته شود. لکن چنین به نظر میرسد که در اینجا ترک دنیا به این مفهوم مد نظر نیست، بلکه ترجیح دنیای روحانی بر دنیای فانی مراد است. در واقع چنین رویکردی سوبه دوم حدیث امیرالمؤمنین است که میفرماید: «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا»؛ (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۳/۱۵۳) چنان برای زندگی دنیای خویش تلاش کن که گویا تا ابد زنده هستی، و برای آخرت خویش آنچنان کار کن که گوئی فردا از دنیا خواهی رفت».

- **تحت و فوق این عالم و آن عالم را مطالعه کردند:** انبیا نسبت به این دو عالم بی تفاوت نبوده و آن را مطالعه کرده‌اند. ایشان این مطالعه را با مشاهده و تفکر انجام می‌دهند. مولوی در فیه ما فیه به ارزشمندی این مشاهده اشاره کرده و آن را ویژگی عرفا به حساب آورده است: «معنی عارف آن است که نمی‌دانست و دانست و این در حق خدا نشاید. اما از روی عرف، عارف بیش است. زیرا عارف عبارت است از آنچ بیرون از دلیل داند. عالم را مشاهده و معاینه دیده است. عرفا

عارف این را گویند. آورده‌اند که عالم به از صد زاهد و عالم به از صد زاهد. چون باشد آخر این زاهد به علم زهد کرد زهد بی علم محال باشد آخر زهد چیست از دنیا اعراض کردن و روی به طاعت و آخرت آوردن آخر می باید که دنیا را بداند و زشتی و بی‌ثباتی دنیا را بداند و لطف و ثبات و بقای آخرت را بداند» (مولوی، ۱۳۹۳: ۷۷). مشاهده و معاینه دنیا در قرآن به مراتب مورد توجه و ارزش‌گذاری قرار گرفته است. آیات ۴۲ سوره روم، ۴۴ سوره فاطر، ۲۱ سوره غافر، ۸۲ سوره غافر، ۱۰ سوره محمد، ۹ سوره روم به این مهم توجه کرده‌اند. چنین معاینه و مشاهده‌ای در این آیات با مفهوم «سیر» در قرآن بیان شده است. در برخی از آیات مانند آیه ۲۰ سوره عنکبوت هدف چنین سیری تفکر در امر حق و شروع خلقت عنوان شده است^۱.

قطع منازل کردند: از آنجا که انبیاء با مشاهده و مطالعه عالم، به فانی بودن این دنیای کنونی پی برده‌اند، از این رو منزل گزیدن خویش در این دنیا را قطع نموده و به سوی دیار دیگری رهسپارند.

معلومشان شد که راه چون می‌باید رفتن: قطع منزل کردن از دنیا و خارج شدن از پوست و گوشت انسان به معنای دست کشیدن از این دنیا و ترک حیات نیست. برعکس انبیا با معرفتی که به این دنیا و ذات خویش یافته‌اند، راه و رسم زندگی در این دنیای فانی را می‌دانند و نسبت به خطرات زندگی در این دنیا آگاهند. چنین تعبیری در قرآن نیز مورد اشاره قرار گرفته است. در آیه ۲۱ سوره یس^۲ چنین آمده است که «از آنان که هیچ اجر و مزد رسالتی از شما نمی‌خواهند و خود (به راه حق) هدایت یافته‌اند پیروی کنید». در این آیه، یکی از ویژگی‌های برشمرده شده برای انبیاء این است که به راه و رسم زندگی هدایت شده و راه سعادت را یافته‌اند.

آنگه آمدند و خلائق را دعوت می‌کنند: سیر زندگی انبیاء به یافتن حقیقت و زندگی به شکل درست محدود نمی‌شود. ایشان چون خود را باخبر از خبری خوش می‌دانند: «جایی خوش یافتیم»، اشتیاق دارند تا دیگران را نیز از این خبر خوش مطلع کرده و توجه آنها را به جایی دیگر معطوف کنند. از این رو دعوت انبیاء پس از به نبوت رسیدن آنها صورت می‌گیرد. از منظر مولوی، نبی پیش از آن در دنیا سیر می‌کند، مشاهده و معاینه می‌کند و با معرفتی که می‌یابد، منزل جسمانی را ترک گفته و در مسیر عالم روحانی قرار می‌گیرد. از این رو دعوت دیگران پس از همه این مراحل است.

دوره ششم
شماره یازدهم
پاییز و زمستان
۱۴۰۲

۱) فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ.
۲) أَتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ.

۴. نتیجه‌گیری

مولانا در آثار خود، به‌ویژه در «فیه مافیه»، به مفهوم نبوت و ویژگی‌های پیامبران با تأکید بر آموزه‌های قرآنی پرداخته است. مولانا با الهام از آموزه‌های قرآنی، نبوت را به عنوان واسطه‌ای ضروری برای تحقق توحید و شناخت خداوند می‌داند. پیامبران در نگاه او، نه فقط راهنمای انسان‌ها بلکه تجلی عشق و محبت الهی هستند که انسان را به سوی حقیقت توحید هدایت می‌کنند. این تحلیل نشان می‌دهد که مولانا چگونه مفاهیم قرآنی را به زبانی عرفانی و معنوی بازتفسیر می‌کند تا ارتباط میان توحید و نبوت را در نظام فکری خود روشن سازد. مولانا، نبوت را از طریق ابعاد مختلف به‌طور عمیق واکاوی می‌کند و به جنبه‌هایی همچون وحی، انسان کامل، و مقام اولیا در نسبت با پیامبران اشاره می‌کند. در نگرش مولانا، پیامبران نخستین کسانی هستند که از بندهای دنیای مادی رها شده و به سوی عالم معنوی حرکت کرده‌اند. آن‌ها با شناختی که از دو جهان دارند، به هدایت مردم و دعوت آنان به سوی کمال و حقیقت می‌پردازند. از نظر مولانا، پیامبران نه تنها پیام‌آورانی الهی‌اند که با وحی در ارتباطند، بلکه انسان‌هایی کامل‌اند که به مقامی والا در معرفت و شناخت دست یافته‌اند. این معرفت به آنان اجازه می‌دهد که از حقیقت فراتر روند و خود را از محدودیت‌های بشری خارج کنند. این ایده در قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است، جایی که پیامبران به عنوان الگوهای اخلاقی و هدایتی برای مؤمنان معرفی می‌شوند. همچنین، مولانا به مفهوم «وحی» نگاهی گسترده‌تر دارد. او معتقد است که وحی منحصر به پیامبران نیست و دیگر انسان‌های معنوی و اولیا نیز می‌توانند به نوعی از وحی بهره‌مند شوند، اگرچه این وحی به صورت «وحی دل» یا «الهام» شناخته می‌شود. در اینجا، مولانا دیدگاه‌های عمیقی را در مورد مفهوم وحی ارائه می‌دهد که متفاوت از تعاریف کلامی و سنتی اسلامی است. وی به نوعی تفسیر عرفانی از وحی پرداخته و آن را به شکل پیوستگی دل با عالم غیب و دریافت حقیقت بی‌واسطه توصیف می‌کند. در نهایت، مولانا نقش پیامبران را به عنوان واسطه‌هایی میان خالق و مخلوق مورد تأکید قرار می‌دهد. آنان اولین کسانی هستند که از بشریت عبور کرده و به سوی حق روی آورده‌اند و به همین دلیل، راه و رسم هدایت را به خوبی می‌شناسند. این تصویر از نبوت در آثار مولانا به وضوح متأثر از آموزه‌های قرآنی است، جایی که پیامبران به عنوان نمونه‌های عملی ایمان و پرهیزگاری معرفی شده‌اند. از این منظر، مولانا با بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی، به‌ویژه مفاهیم مرتبط با نبوت، به بیان اندیشه‌های عرفانی خود می‌پردازد و دیدگاهی جامع و گسترده از جایگاه انبیا و اولیا در مسیر تکامل روحانی ارائه می‌دهد.

منابع

- ابن عربی، محی الدین (۱۴۰۰): ترجمه و متن عقله المستوفز یا بست شتابنده، ترجمه محمد خواجوی، چاپ چهارم، مولی.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰): دین و نگرش نوین. ترجمه احمد رضا جلیلی. تهران: نشر حکمت.
- الهامی، داوود (۱۳۷۴): عرفان و تصوف، تهران: انتشارات مکتب اسلام.
- بیات محمد حسین (۱۳۸۸): «چهره پیامبر (ص) اعظم در مثنوی و مقایسه آن با دیدگاه ابن عربی». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. تابستان، شماره ۱۳.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۹۴): دیوان جامی، چاپ سوم، تهران: نگاه.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۶): دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ یازدهم، تهران: امیرکبیر.
- سنایی (۱۳۹۹): دیوان حکیم سنایی غزنوی بر اساس معتبرترین نسخه ها، چاپ ششم، تهران: نگاه.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۷): تازیانة های سلوک: نقد و تحلیل چند قصیده از حکیم سنایی، چاپ هجدهم، تهران: آگاه.
- شیخ صدوق (ابن بابویه، محمد بن علی) (۵۱۴۳.ق): من لا یحضره الفقیه، جلد ۳، قم: جامعه مدرسین.
- عراقی، ابراهیم بن بزرگمهر (۱۳۹۱): دیوان عراقی: مقدمه دیوان، غزلیات، رباعیات، قصاید، ترجیعات، ترکیبات، مقطعات، مثلثات و...، چاپ هشتم، تهران: نگاه.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۹۶): فصوص الحکم و مکتب ابن عربی (شرح فصوص الحکم)، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۸۶): «تحلیل نگرش مولوی درباره پیامبر اعظم». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. پاییز و زمستان، شماره ۹.
- لاهوری، نورالعین بن امانت الله واقف (۱۳۶۱): دیوان اقبال لاهوری، چاپ اول، تهران: پگاه.
- گلدزبهر، ایگناتیس والهی منش، رضا (۱۳۸۶): افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث، هفت آسمان، شماره ۳۶.
- ماسینیون، لوئی (۱۴۰۱): بازسازی اندیشه ی دینی در اسلام (۱۹۳۰)، ترجمه نسربین غلامحسین زاده، تهران: رسا.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۵۱۴۰.ق): بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۹): مثنوی معنوی، چاپ یازدهم، تهران: ققنوس.
- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد (۱۳۹۳): فیه مافیة، چاپ اول، تهران: سخن.
- نصر اصفهانی، محمدرضا (۱۳۷۸): سیمای انسان در اشعار مولانا، چاپ هفتم، اصفهان: هشت بهشت.
- نیکلسون، رندالین (۱۳۹۲): تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.

Reference

- Afifi, Abul-Ala (2017): *Fusus al-Hikam and the School of Ibn Arabi (Commentary on Fusus al-Hikam)*, translated by Mohammadjavad Gohari, Tehran: Rozaneh.
- Bayat, Mohammad Hossein (2009). "The Countenance of the Prophet (PBUH) in the Masnavi and Its Comparison with Ibn Arabi's Viewpoint." *Research in Persian Language and Literature*, Summer, Issue 13.
- Elhami, Davood (1995): *Mysticism and Sufism*, Tehran: Maktab-e Islam Publications.
- Goldziher, Ignaz and Elahimanes, Reza (2007): "Neoplatonic and Gnostic Thoughts in Hadith," *Haft Asman*, No. 36.
- Jami, Abdulrahman ibn Ahmad (2015): *Divan-e Jami*, 3rd ed., Tehran: Negah.
- Ibn Arabi, Muhyiddin (2021): *Translation and Text of the Aqla al-Mustawfiz or The Accelerating Bast*, translated by Mohammad Khajavi, 4th edition, Mowla.
- Iraqi, Ibrahim ibn Bozorgmehr (2012): *Divan-e Iraqi: Introduction, Ghazals, Rubaiyat, Qasidas, Tarji'aat, Tarkeebaat, Maqta'at, and Musallasat*, 8th ed., Tehran: Negah.
- Ghanbari, Bakhshali (2007): "Analysis of Molavi's Perspective on the Prophet Muhammad," *Research in Persian Language and Literature*, Fall and Winter, No. 9.
- Lahori, Noor al-Ain ibn Amanatullah Waqif (1982): *Divan-e Iqbal Lahori*, 1st ed., Tehran: Pegah.
- Massignon, Louis (2022): *The Reconstruction of Religious Thought in Islam (1930)*, translated by Nasrin Gholamhosseinzadeh, Tehran: Rasa.
- Majlisi, Muhammad Baqir ibn Muhammad Taqi (1984): *Bihar al-Anwar*, Beirut: Al-Wafa Institute.
- Nasr Isfahani, Mohammad Reza (1999): *The Image of Man in the Poems of Mola-na*, 7th ed., Isfahan: Hasht Behesht.
- Nicholson, Reynold A. (2013): *Islamic Mysticism and the Relationship between Man and God*, translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, 5th ed., Tehran: Sokhan.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad ibn Muhammad (2020): *Masnavi-ye Ma'navi*, 11th ed., Tehran: Qoqnus.
- Rumi, Jalal al-Din Muhammad ibn Muhammad (2014): *Fihi Ma Fih*, 1st ed., Tehran: Sokhan.
- Stace, Walter Terence (2011): *Religion and the Modern Mind*, translated by Ahmadreza Jalili. Tehran: Hikmat Publishing.
- Sanaei (2020): *Divan of Hakim Sanaei Ghaznavi Based on the Most Reliable Manuscripts*, 6th ed., Tehran: Negah.
- Shafiei Kadkani, Mohammadreza (2018): *Whips of Conduct: Critique and Analysis of Some Poems by Hakim Sanaei*, 18th ed., Tehran: Agah.
- Shaykh Saduq (Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali) (1994): *Man La Yahduruhu al-Faqih*, Vol. 3, Qom: Islamic publishing office affiliated with the community of teachers of the seminary of Qom.
- Zarinkoub, Abdolhossein (2017): *Continuation of a Search for Sufism in Iran*, 11th ed., Tehran: Amir Kabir.



University of Science and Quranic Knowledge
Shahin Faculty of Quranic Sciences

Comparative Analysis of “Tanzil”, “Ta’wil”, “Zahir” and “Batin” of the Quran Based on Linguistic Implications

Omid Qorbankhani¹ 

1. Assistant Professor, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.
o.qorbankhani@basu.ac.ir

Abstract

The four concepts of Tanzil, Ta’wil, Zahir and Batin are among the fundamental narrative concepts for expressing the various implications of the Holy Quran. Despite the studies that have been conducted on these concepts, there has been little attention paid to their interpretative relationships, and the perspectives presented do not fully align with the narratives in this field. Therefore, this research, considering the belonging of these concepts to a semantic domain and their coexistence in narrative texts, has focused on the comparative analysis of these concepts based on linguistic implications. Through a descriptive-analytical approach, it has been concluded that there is an equivalence between Zahir and Batin which encompass the meanings and instances intended at the time of revelation. It was also determined that some of the tanzili implications can be understood in isolation while others can only be grasped with reference to the infallibles (peace be upon them). In contrast, the batini implications are meanings and instances that are not addressed by the verses of the Quran when considering the context of revelation and were not intended at that time. Furthermore, it was established that there is no equivalence between Ta’wil and Batin; rather, Ta’wil of the Quran encompasses both Zahir and Batin, resulting in some interpretive meanings falling within the domain of Zahir and others in the domain of Batin.

Keywords: Quranic Implications, Interpretative Relationship, Exegetical Narratives, Tanzil and Ta’wil, Zahir and Batin.

Research Article



Received: 2024-09-05 ; Received in revised from: 2025-02-11 ; Accepted: 2025-02-15 ; Published online: 2025-02-15

◆ How to cite: Qorbankhani, O. (2025). Comparative Analysis of "Tanzil", "Ta'wil", "Zahir" and "Batin" of the Quran Based on Linguistic Implications Omid Qorbankhani. *Quranic commentations*,6(11), P80-105. [10.22034/qc.2025.482111.1124](https://doi.org/10.22034/qc.2025.482111.1124)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tavil.quran.ac.ir

نسبت سنجی «تنزیل»، «تأویل»، «ظاهر» و «باطن» قرآن براساس دلالت‌های زبانی

امید قربانخانی¹ (ID)

۱. استادیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. o.qorbankhani@basu.ac.ir

چکیده

چهار مفهوم «تنزیل»، «تأویل»، «ظاهر» و «باطن» از اصلی‌ترین مفاهیم روایی برای بیان اقسام دلالت‌های قرآن کریم هستند. به رغم مطالعاتی که پیرامون این مفاهیم صورت گرفته است، کمتر به نسبت دلالتی آن‌ها توجه شده و دیدگاه‌های ارائه شده تطابق کاملی با روایات این حوزه ندارند. لذا پژوهش حاضر با عنایت به تعلق مفاهیم مذکور به یک حوزه معنایی و هم‌نشینی آن‌ها در متون روایی، مسئله خود را نسبت‌سنجی این مفاهیم براساس دلالت‌های زبانی قرار داده است و با اتخاذ رویکرد توصیفی تحلیلی به این نتیجه رسیده است که بین مدلول‌های ظاهری و تنزیلی رابطه تساوی برقرار است و این مدلول‌ها مشتمل بر معانی و مصادیقی هستند که در مقام نزول مد نظر بوده‌اند. همچنین مشخص شد که مدلول‌های تنزیلی برخی به تنهایی و برخی با اشاره معصومان (ع) قابل فهم می‌باشند. در مقابل این مدلول‌ها، مدلول‌های باطنی، معانی و مصادیقی هستند که آیات قرآن با لحاظ فضای نزول دلالتی بر آن‌ها نداشته و در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند. علاوه بر این مشخص گردید که بین تأویل و باطن رابطه تساوی برقرار نیست، بلکه تأویل قرآن اعم از ظاهر و باطن است، لذا مدلول‌های تأویلی برخی در حوزه ظاهر و برخی در حوزه باطن قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: دلالت قرآنی، نسبت دلالتی، روایات تفسیری، تنزیل و تأویل، ظاهر و باطن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

◆ استناد به این مقاله: قربانخانی، امید. (۱۴۰۳). نسبت سنجی «تنزیل»، «تأویل»، «ظاهر» و «باطن» قرآن براساس دلالت‌های زبانی. *مطالعات تائویمی قرآن*, ۶(۱۱), ۱۰۵-۸۰. [10.22034/qc.2025.482111.1124](https://doi.org/10.22034/qc.2025.482111.1124)

۱. طرح مسئله

تنزیل، تأویل، ظاهر و باطن از مفاهیم پربسامد در علوم قرآن و حدیث هستند که از گذشته تاکنون دیدگاه‌های مختلفی درباره آن‌ها مطرح شده است. این مفاهیم به جهت آن که ناظر به معنا و مدلول کلام الهی هستند، همگی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند و از این رو می‌بایست در تناسب با یکدیگر فهمیده شوند (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۷۳). توضیح آن که زبان، یک مجموعه اتفافی و تصادفی از کلمات بدون نظم و ارتباط نیست، بلکه واژگان در نظام زبان با یکدیگر پیوستگی و ارتباط دارند و این واژگان در هر حوزه معنایی براساس الگویی معنادار مرتب شده و دستگاہی از تصورها و مفاهیم مرتبط را نمایش می‌دهند (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۴-۲۵). بنابراین کشف دلالت هر یک از مفاهیم در گرو فهم نسبت آن مفهوم با دیگر مفاهیمی است که با هم در یک حوزه معنایی قرار دارند (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶: ۱۰۶). از طرف دیگر خاستگاه اصلی مفاهیم مذکور روایات معصومان (ع) است. بررسی متون حدیثی نشان می‌دهد که این مفاهیم در موارد متعددی (همگی یا دو به دو) در همنشینی با یکدیگر به کار رفته‌اند. بدین جهت، فهم معنا و نسبت آن‌ها نیازمند بازخوانی ادبیات روایی است. از این رو پژوهش حاضر مسئله خود را «نسبت‌سنجی تنزیل، تأویل، ظاهر و باطن» قرار داده است و تلاش می‌کند مبتنی بر رهیافت روایی، نوع رابطه دلالی لفظ با هر کدام از این مدلول‌ها را منقح کرده و نسبت آن‌ها با یکدیگر را روشن گرداند.

تاکنون پژوهش‌های متعددی در مورد ظاهر و باطن قرآن صورت گرفته است که در آن‌ها موضوعاتی همچون چیستی ظاهر و باطن، نوع دلالت آن‌ها، چگونگی ارتباطشان و روش فهم هر یک مورد بحث قرار گرفته است (برای نمونه ر.ک: نکونام، ۱۳۷۸: کل اثر؛ بابایی، ۱۳۸۵: کل اثر؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: کل اثر؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۰: کل اثر؛ شاکر، ۱۳۹۴: ۲۵۱/۱-۱۷۲؛ حسین پوری، ۱۳۹۷: کل اثر). همچنین در مورد مفهوم تأویل، معانی مختلف مصدری و وصفی آن، استعمال‌های قرآنی و روایی تأویل، تطوّر این مفهوم در طول تاریخ و روش‌های تأویل پژوهش‌های محققانه‌ای انجام شده است (برای نمونه ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸: ۳/۲۵-۳۱؛ رجبی و همکاران، ۱۳۷۹: ۲۵-۳۴؛ طارمی، ۱۳۸۰: ۳۱۳-۳۲۳؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۵؛ پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴/۳۷۱-۳۸۰).

نکته قابل توجه در این مطالعات آن است که اکثر آن‌ها با استناد به روایت صحیحی^۱ از امام باقر (ع) که در مورد ظاهر و باطن قرآن می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ؛

(۱) برای مشاهده بررسی سندی ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵: ۱۰۰.

ظهر قرآن تنزیل آن و بطن قرآن تأویل آن است» (صفا، ۱۴۰۴: ۱۹۶) به رابطه تساوی میان ظاهر و تنزیل از یکسو و باطن و تأویل از سوی دیگر قائل شده‌اند (برای نمونه ر.ک: کشی، ۱۳۶۳: ۱۲/۱). این در حالی است که معانی تأویلی بسیاری در احادیث وجود دارند که باطن قرآن به شمار نمی‌آیند. همچنین برخلاف این اعتقاد که تمام معانی تنزیلی برای معاصران نزول قابل فهم بوده‌اند، موارد متعددی از معانی تنزیلی در احادیث یافت می‌شوند که از ظاهر آیات قابل فهم نیستند.

به نظر می‌آید ناسازگاری بین دیدگاه‌های ارائه شده با ادبیات روایی، ناشی از عدم بررسی مجموعی احادیث، دخالت پیش فرض‌های علوم قرآنی و بی‌توجهی به اهمیت مطالعه همزمان مفاهیم مذکور است. لذا ضرورت دارد در پژوهشی مستقل با کنار گذاشتن پیش داوری‌ها به بررسی تحلیلی روایات مرتبط پرداخت و تبیینی هماهنگ با فرهنگ روایی از نسبت میان مفاهیم ارائه نمود.

۲. ویژگی مدلول‌های تنزیلی

تنزیل مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل و از ماده «ن ز ل» است. فعل «نَزَلَ» در لغت به معنای فرود آمدن چیزی از جای بلند به پایین است (فیومی، ۱۴۱۴: ۶۰۰/۲) که هم در مورد امور طبیعی و مادی مثل آب به کار می‌رود و هم در مورد امور معنوی مثل نزول فرشته وحی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۷/۱۲-۸۸). فعل «نَزَلَ» لازم است و یک راه برای متعدی کردن آن استفاده از باب تفعیل است، بنابراین «تنزیل» به معنای فرود آوردن می‌باشد. این واژه در کلام الهی به معنای اسم مفعولی یعنی نازل شده نیز به کار رفته و صفت قرآن قرار گرفته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۳/۱۶). کاربرد تنزیل به عنوان وصف کتاب خدا موجب شده است که این واژه به تدریج در زمره نام‌های قرآن قرار گیرد (ر.ک: ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱). به گفته محققان «تنزیل» در روایات معصومان (ع) در سه مفهوم به کار رفته است؛ نام قرآن، الفاظ قرآن و معانی قرآن (شاکر، ۱۳۸۱: ۷۳-۷۶) که در این بحث معنای سوم آن مورد نظر است.

۲-۱. فضای نزول، ظرف مدلول‌های تنزیلی

معنای تنزیلی هر معنایی است که در هنگام نزول قرآن متناسب با اقتضائات جامعه و فضای نزول مراد الهی بوده است. از امام کاظم (ع) نقل است که در مورد آیات «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا» (جن: ۲۱) فرمودند: رسول خدا (ص) مردم را به ولایت امیر المؤمنین علی (ع) دعوت کردند، پس قریش نزد حضرت آمده و درخواست کردند که پیامبر (ص) آن‌ها را از این امر معاف کند. رسول

خدا(ص) در جواب فرمودند این امر مربوط به خداوند است و به من مربوط نیست، سپس آیات فوق نازل شد. امام کاظم(ع) بر اساس این شأن نزول بیان می کنند که در آیه بعد، بلاغ در عبارت «إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ» (جن: ۲۳) ناظر به ولایت علی(ع) است و وقتی راوی سؤال می کند: «هَذَا تَنْزِيلٌ؛ آیا این، معنای تنزیلی است؟»،^۱ حضرت پاسخ می دهند: «نَعَمْ؛ بله» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۳/۱). همچنان که مشاهده می شود معنای تنزیلی سازگار با شأن نزول است، از این رو در روایات، این معنا گهگاه همراه با تعبیر «نَزَلَتْ فِي» و اشاره به شأن و سبب نزول بیان می شود. مثلاً نقل است که ابوریع شامی درباره معنای آیه «اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال: ۲۴) از امام صادق(ع) سؤال پرسید و حضرت فرمودند: «نَزَلَتْ فِي وَلايَةِ عَلِيٍّ؛ در مورد ولایت علی(ع) نازل شد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۸/۸). این بیان امام(ع) نشان می دهد که اولاً آنچه پیامبر(ص) مردم را بدان فراخوانده و موجب حیات آن ها بوده است ولایت امیرالمؤمنین(ع) می باشد و ثانیاً این معنا، معنای تنزیلی آیه است. با توجه به آنکه سوره انفال مدنی است و پس از هجرت پیامبر(ص) در فرصت های مختلف مردم را به ولایت علی(ع) فرا می خواندند معنای مذکور با فضای نزول تناسب دارد.

در روایت دیگری نقل است که آیه «أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ» (توبه: ۱۹) در مورد تفاخر عباس و شیبه بر حمزه، علی(ع) و جعفر به خاطر منصب آب دادن حاجیان (متعلق به عباس) و پرده داری کعبه (متعلق به شیبه) نازل شد و منظور از ایمان آورندگان به خدا و روز قیامت که در آیه ذکر شده است حمزه، علی(ع) و جعفر می باشد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۰۳/۸ - ۲۰۴). بنابراین در مقام تنزیل مراد از «مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» و فاعل «جَعَلْتُمْ» افراد مذکور در روایت هستند.

بدین ترتیب، تعریف برخی محققان از تنزیل به آنچه که قرآن درباره آن نازل شده است (میرمحمدی، ۱۳۷۷: ۱۲۹) تعریف صحیحی به نظر می رسد، هرچند تا حدی ابهام دارد. در بیانی گویاتر، براساس روایات فوق، می توان گفت مدلول تنزیلی عبارت است از هر معنا و مصداقی که در هنگام نزول قرآن متناسب با

(۱) ممکن است تصور شود که منظور از تنزیل در این روایت، شأن نزول است؛ یعنی راوی از امام(ع) سؤال کرده است که این مطلبی که فرمودید شأن نزول آیه است؟ و حضرت پاسخ مثبت داده اند. در رد این تصور باید گفت که اولاً شأن نزول بودن ماجرای بیان شده محل ابهام نبوده و کاملاً مشخص است، لذا پرسش از آن وجهی ندارد، ثانیاً روایت مذکور یک حدیث طولانی است که راوی در موارد متعددی پس از بیان تفسیر آیات از سوی امام، از ایشان سؤال می کند که آیا این معنا تنزیل است؟ و حضرت در برخی موارد پاسخ می دهند: خیر، این تأویل آیه است. از این رو به فرینه مقابله می توان فهمید همان طور که منظور از تأویل، معنای تأویلی است، منظور از تنزیل نیز معنای تنزیلی می باشد.

اقتضائات جامعه و فضای نزول مراد الهی بوده است.

۲-۲. مدل‌های تنزیلی غیرمحدود به فهم معاصران نزول

وجود تناسب میان مدل‌های تنزیلی با فضای نزول به معنای این نیست که معاصران نزول قادر به فهم همه مدل‌های تنزیلی بوده‌اند. امیرالمؤمنین (ع) در روایت طولانی که به بیان اصناف آیات قرآن می‌پردازند، آیتی را ذکر می‌کنند که مخاطبان برای فهم مراد آن‌ها نیازمند توضیح پیامبر (ص) بودند، مثلاً در مورد آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹) می‌فرمایند: «کسانی که این آیه را از پیامبر (ص) می‌شنیدند نیاز داشتند که بدانند صادقانی که می‌بایست با آنان همراهی کنند چه کسانی هستند و بر رسول خدا (ص) لازم بود که مردم را به سوی ایشان راهنمایی کند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸/۹۰). در همین روایت، امام علی (ع) در مورد آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹) بیانی دارند که نشان می‌دهد معاصران نزول برای فهم برخی آیات نیازمند تفسیر پیامبر (ص) بودند و برای برخی دیگر خود به تنهایی بدون نیاز به تفسیر پیامبر (ص) می‌توانستند مراد الهی را درک کنند. امام (ع) در مورد آیه شریفه می‌فرمایند: «فَلَمْ يَسْتَعْنِ النَّاسُ فِي هَذَا الْمَعْنَى بِالتَّنْزِيلِ دُونَ التَّفْسِيرِ كَمَا اسْتَعْنَوْا بِالْآيَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ الَّتِي ذُكِرَتْ فِي آيَاتٍ مَا تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ اللَّاتِي ذَكَرْنَاهَا فِي الْآيَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ إِلَّا حِينَ بَيَّنَّ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنَّ الْوَلَاةَ لِلْأَمْرِ الَّذِي فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَهُمْ مِنْ عِزَّتِهِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸/۹۰). مفهوم سخن حضرت این است که مردم در فهم معنای این آیه نیازمند تفسیر بودند تا پیامبر (ص) برایشان تبیین کند که والیان امری که خداوند اطاعتشان را واجب کرده است از خاندان عترت هستند، برخلاف آیاتی که برای فهم آن‌ها بی‌نیاز از تفسیر بودند.

امیرالمؤمنین (ع) آیاتی که بی‌نیاز از تفسیر هستند را ضمن آیاتی که «تأویلشان در تنزیلشان» است، قرار دادند و آن‌ها را در مورد تحریم و تحلیل امور متعارف در عصر نزول معرفی کردند. برخی از این آیات در حوزه حرام‌های الهی عبارتند از: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَانُكُمْ» (نساء: ۲۳)، «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ» (بقره: ۱۷۳)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا» (بقره: ۲۷۸)، «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (انعام: ۱۵۱-۱۵۲) و برخی دیگر در حوزه حلال‌ها عبارتند از: «أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَيَّارِ» (مائده: ۹۶)، «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَكُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ» (مائده: ۴)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرِ

مُحَلِّ الصَّيْدِ وَآتَتْكُمْ حُرْمًا» (مائده: ۱)، «أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (بقره: ۱۸۷). سپس حضرت می فرماید: چنین آیاتی که حلال ها و حرام های الهی را بیان می کنند در قرآن بسیار هستند که شنونده نسبت به معنای آن ها نیاز به پرسش ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/۹۰).

در نمونه ای دیگر امام باقر(ع) درباره عدم آگاهی مردم از مفهوم ولایت و نیاز ایشان به تبیین پیامبر(ص) می فرماید: «خداوند بلند مرتبه رسولش(ص) را به ولایت علی(ع) امر کرد و آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (مائده: ۵۵) را نازل نمود و همچنین ولایت اولی الامر را واجب ساخت، اما مردم نمی دانستند که ولایت چیست، لذا پیامبر(ص) را امر کرد تا ولایت را برای ایشان تبیین کند همچنان که نماز و زکات و روزه و حج را تبیین کرده بود» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۹/۱).

بنابراین هرچند معاصران نزول معنای تنزیلی بسیاری از آیات را بدون نیاز به تبیین پیامبر(ص) می فهمیدند، ولی مراد الهی از برخی الفاظ و عبارات برای ایشان روشن نبود. مؤید این موضوع اعتراف خود ایشان است. ابن هشام نقل می کند که ابوسفیان، ابوجهل و أحنس، شبی بدون اطلاع یکدیگر برای استماع قرآن نزدیک خانه پیامبر(ص) رفتند و به قدری مجذوب کلام الهی شدند که علی رغم ترس از مطلع شدن مردم و ریختن آبرویشان این کار را شب های بعد هم تکرار کردند. پس از آن که ایشان از کار یکدیگر باخبر شدند و با هم عهد بستند که به جهت حفظ آبرو، دیگر چنین کاری نکنند، أحنس از ابوسفیان نظرش را در مورد قرآن پرسید و ابوسفیان در پاسخ گفت: «و الله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد بها و سمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد بها؛ به خدا قسم چیزهایی شنیدم که آن ها را می فهمیدم و مقصودشان را هم درک می کردم و چیزهایی شنیدم که معنایشان را نمی فهمیدم و مقصود از آن ها را هم درک نمی کردم» (ابن هشام، بی تا: ۳۱۵/۱-۳۱۶). این سخن ابوسفیان گواه آن است که به رغم اثرگذاری و جذابیت قرآن، مراد الهی برای قریشیان در تمام آیات قابل فهم نبوده است.

بر این اساس، برخی قرآن پژوهان امکان دستیابی غیرمعصومان به همه معانی قرآن ولو در مرتبه نزول را منتفی می دانند. به عنوان مثال یکی از محققان با اذعان به آن که فهم قرآن امکان پذیر است متذکر می شود که فهم پذیر دانستن قرآن به معنای آن نیست که هیچ آیه مبهمی در قرآن یافت نمی شود، چرا که خود قرآن نیز به وجود آیات متشابه تصریح دارد، بلکه این موضوع در مقابل ادعای کسانی است که همه آیات قرآن را فهم ناپذیر تلقی می کنند (ساجدی،

۱۳۹۲: ۱۵۳). محقق دیگری در تبیین مقصود از فهم‌پذیری قرآن می‌نویسد: قابل فهم بودن قرآن، بدین معنا نیست که آن را به عنوان یک کتاب خودآموز و بی‌نیاز از مفسر و معلم قلمداد کنیم، بلکه... مراد ما از امکان فهم، عجالتاً امکان عقلی فهم قرآن به نحو موجب جزئی است که در مقابل سلب کلی و پنداشت استحاله عقلی فهم قرار می‌گیرد (اخوان مقدم، ۱۳۹۳: ۲۸۸).

۳. نسبت مدلول‌های تنزیلی و مدلول‌های ظاهری

فضیل‌بن‌یسار نقل می‌کند که امام باقر(ع) در مورد رابطه ظاهر قرآن و تنزیل آن فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ» (صفا، ۱۴۰۴: ۱۹۶). توصیف ظاهر به تنزیل گویای آن است که ظاهر قرآن مجموع معانی و مصادیقی است که در مقام نزول مراد الهی بوده‌است. بر این اساس، تمام معانی و مصادیقی که با لحاظ فضای نزول و اسباب نزول می‌توانند مدلول الفاظ و عبارات قرآن باشند، فارغ از مراتب آن‌ها، در حوزه ظاهر قرآن قرار می‌گیرند. با توجه به توضیحات گذشته معانی تنزیلی قرآن به دو بخش کلی تقسیم می‌شوند: بخشی که برای غیرمعصومان به تنهایی قابل فهم است و بخشی که نیاز به تبیین معصومان(ع) دارد. ذومراتب بودن تنزیل قرآن با سخن امام باقر(ع) که درباره ظاهر فرمودند: قرآن دارای ظاهری است و آن ظاهر نیز ظاهری دارد (برقی، ۱۳۷۱: ۳۰۰/۲) هماهنگ است و می‌توان از برآیند آن‌ها اینگونه نتیجه گرفت که ظاهر قرآن همان معانی و مصادیق تنزیلی است که مراتبی از آن برای غیرمعصومان(ع) به تنهایی و مراتبی از آن با تبیین ایشان قابل فهم است.

بنابراین، مدلول‌های ظاهری و تنزیلی یا در دایره ظهور عرفی الفاظ و عبارات قرآن قرار دارند که مخاطبان کلام الهی مبتنی بر قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره قادر به فهم آن‌ها هستند و یا این که خارج از ظهور عرفی آیات هستند. این عدم ظهور ناشی از دو امر می‌تواند باشد: ۱) مجمل بودن کلام^۲ ۲) رفع اجمالی نداشته بلکه مدلول مورد نظر از لوازم بین به معنای اعم^۳ کلام باشد. ۳) رفع اجمال گاهی به واسطه تدبّر در مجموع آیات و مراجعه به قرائن منفصل صورت

دوره ششم

شماره یازدهم

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

۱) قرآن پژوهان «مجمّل» را به کلامی اطلاق می‌کنند که دلالتش روشن نباشد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱). در این که آیا الفاظ و عبارات مجمل، در قرآن به کار رفته است یا خیر، میان عالمان اسلامی اختلاف است (برای مشاهده دلائل وجود مجمل در قرآن و نمونه‌ها رک: قربانخانی، ۱۴۰۱: ۲۶۵-۲۶۸؛ برای مشاهده برخی از اسباب اجمال رک: مظفر، ۱۳۹۲: ۲۰۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۶۴۱/۱).

۲) لازم بین به معنای اعم، لازمی است که تصوّر آن، همراه با تصوّر ملزوم و تصوّر نسبت میان آن دو، جزم به ملازمه را به دنبال دارد (مظفر، ۱۳۶۶: ۹۹).

۳) چنین مدلولی را نمی‌توان ذیل دیگر لوازم کلام قرار داد، زیرا لوازم بین به معنای اخص با تصوّر مدلول مطابقی به ذهن منتقل می‌شوند و از این رو کلام بر آن‌ها ظهور عرفی دارد. لوازم غیربین نیز اساساً خارج از ظاهر کلام و مربوط به باطن آن می‌باشند.

می‌گیرد و گاه با رجوع به اهل بیت (ع)؛ برای رفع اجمال به روش دوم می‌توان به پرسش از موارد ذیل در روایات اشاره کرد: مراد الهی در عبارت «حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ» (بقره: ۱۸۷) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۹۸)، چگونگی دلالت تعبیر «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ» (مائده: ۶) بر بخشی از سر و پا (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۰) مراد از انفال در آیه «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ» (انفال: ۱) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۳۲)، مقصود از حکمت در آیه «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (نساء: ۵۴) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶)، منظور از امانت و انسان در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ» (احزاب: ۷۲) (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۴۵/۱) و ...

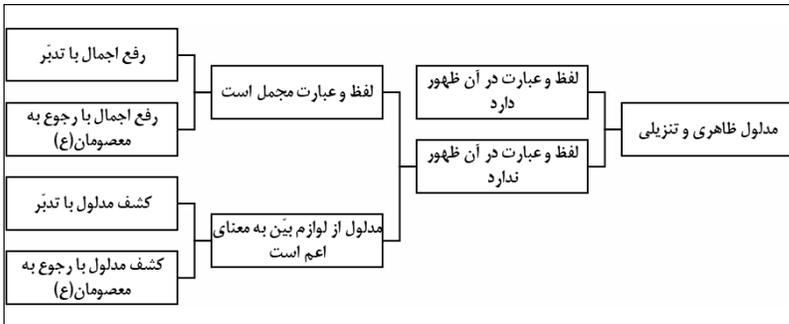
به همین صورت لوازم بین به معنای اعم نیز گاه با تفکر و تأمل در قرآن روشن می‌شوند و گاه با مراجعه به معصومان (ع). از مواردی که با تفکر روشن می‌شود لازم معنایی در آیه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (نساء: ۳۶) است. علامه طباطبایی معتقد است آنچه در ابتداء از این آیه فهمیده می‌شود نهی از پرستش بت‌ها است، سپس با تأمل بیشتر می‌توان نهی از پرستش هر آنچه غیر خدا است اعم از بت و غیر بت را از آیه استفاده کرد. تدبیر عمیق‌تر روشن می‌کند که انسان حتی از دلخواه خود هم نباید پیروی کند. در مرتبه بعد با دقت بیشتر نهی از التفات به غیر خدا و غفلت از او از آیه برداشت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۷). از آنجا که این معانی بلافاصله در پی تصور مدلول مطابقی آیه به ذهن منتقل نمی‌شوند و تأیید ملازمه آن‌ها با کلام نیازمند تصور ملزوم (معنای مطابقی آیه)، تصور لازم (معانی مزبور) و تصور رابطه میان آن‌ها است، لذا معنای مذکور از لوازم بین به معنای اعم آیه به شمار می‌آید.

البته خود علامه طباطبایی این مدلول‌ها را معانی باطنی قرآن می‌داند، ولی این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا اولاً اطلاق «لَا تُشْرِكُوا» و عمومیت «شَيْئًا» که نکره در سیاق نفی است شمولیتی را برای آیه رقم می‌زند که تمام معانی مزبور را در برمی‌گیرد و از این‌رو می‌توان تمام آن‌ها را با تأمل از ظاهر آیه برداشت کرد (بابایی، ۱۳۹۰: ۱۷۵)، ثانیاً به جهت آن که ملازمه این معانی با مدلول مطابقی آیه نیازمند دلیل و برهان نیست، نمی‌توان آن‌ها را از لوازم غیربین کلام و به تبع، باطن قرآن دانست. بنابراین ملازمه معانی فوق با آیه شریفه روشن و آشکار است و همان‌گونه که بیان شد از لوازم بین به معنای اعم آیه هستند (برای مشاهده نقد دیدگاه علامه طباطبایی درباره باطن قرآن ر.ک: بابایی، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۳).

از مواردی که فهم مدلول کلام نیازمند رجوع به معصومان (ع) است، مواقعی

است که در مقام نزول از الفاظ عام قرآن معانی خاصی اراده شده است. برای مثال، حمل «کافران» در آیه ۸ سوره صف، بر منکران ولایت علی (ع) (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۲/۱) و حمل «مکذبین» در آیه ۱۱ سوره مؤمن، بر انکارکنندگان وصایت امیرالمؤمنین (ع) (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۴/۱) از این نمونه هستند. به جهت آن که در این موارد، با تصوّر ملزوم (معنای عام)، تصوّر لازم (معنای خاص) و تصوّر نسبت میان آن‌ها (رابطه عام و خاص) اطمینان به ملازمه حاصل می‌شود این مدلول‌ها از لوازم بیّن به معنای اعم کلام هستند و در حوزه ظاهر قرآن قرار می‌گیرند. البته نکته بسیار مهم و نیازمند دقت آن است که هرچند توجه پیدا کردن به معنای خاص نیاز به بیان معصومان (ع) دارد اما این سبب نمی‌شود که ملازمه غیربیّن بوده و این معنای از لوازم غیربیّن کلام باشند. زیرا درست است که با بیان ائمه (ع)، فرد متوجه معنای خاص می‌شود ولی پس از آن خودش با مقایسه معنای عام و خاص در ظرف زمانی عصر نزول حکم به صحت ملازمه می‌کند، در حالی که در ملازمه غیربیّن (همچون ملازمه مجموع زوایای مثلث با اندازه دو زاویه قائمه) اصل تأیید ملازمه نیاز به دلیل و برهان دارد و با صرف تصوّر لازم و ملزوم و نسبت میان آن‌ها جزم به ملازمه حاصل نمی‌شود.

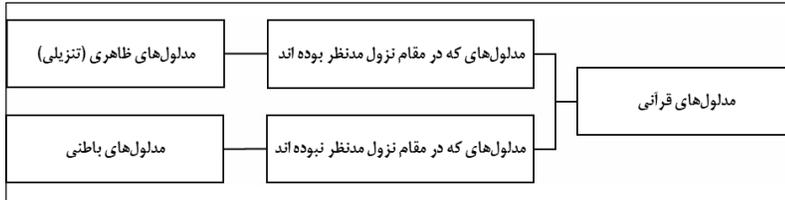
خلاصه آن که وجه اشتراک تمام معانی و مصادیق ظاهری فارغ از تفاوت مراتبشان در این است که در تناسب با عصر نزول قرار داشته و در مقام نزول مدنظر بوده‌اند. نمودار زیر انواع مدلول‌های ظاهری و تنزیلی را براساس توضیحاتی که بیان شد نشان می‌دهد.



۴. نسبت مدلول‌های ظاهری و مدلول‌های باطنی

وجود ظاهر و باطن برای قرآن کریم از انگاره‌های مورد قبول اکثر مفسران و قرآن‌پژوهان شیعه و سنی است و مستند آن روایات فراوان در منابع فریقین است که برخی آن‌ها را متظافر (نهادندی، ۱۳۸۶: ۱۱۰/۱) و برخی در حد تواتر (خویی، ۱۴۱۷:

۲۱۴/۱؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۹۹/۱) دانسته‌اند. از آنجا که مدلول‌های تنزیلی و ظاهری شامل معانی و مصادیقی هستند که در مقام نزول مدنظر بوده‌اند، با توجه به تضادی که میان ظاهر و باطن وجود دارد، می‌توان این‌طور گمانه‌زنی کرد که مدلول‌های باطنی عبارت از معانی و مصادیقی است که در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند. این گمانه زمانی تقویت می‌شود که به تقابل ایجاد شده میان ظاهر و باطن در روایت «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (صفا، ۱۴۰۴: ۱۹۶) توجه کنیم. همچنین سخن امام باقر (ع) مؤید دیگری بر این فرضیه است آنگاه که حضرت مصادیق آیات در مقام نزول را ظاهر قرآن و دیگر مصادیق را باطن آن معرفی می‌کنند. ایشان در پاسخ حمران بن أعین از چپستی ظهر و بطن قرآن می‌فرمایند: «ظَهْرُهُ الَّذِي نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِي عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ؛ ظاهر قرآن کسانی هستند که آیات در مورد آن‌ها نازل شده است و باطن آن افرادی هستند که همچون ایشان عمل کرده‌اند» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۵۹). در نتیجه تمام معانی و مصادیق غیر تنزیلی آیات در حوزه باطن قرآن قرار دارند. در تأیید این موضوع شایان ذکر است که با بررسی صورت گرفته، روایتی که بیانگر مدلول تنزیلی آیه باشد و در عین حال، در آن تصریح شده باشد که معنا یا مصداق مذکور، باطن کلامی الهی است یافت نشد.



مدلول‌های باطنی، برخی از طریق بیانات معصومان (ع) و برخی از طریق استدلال‌های عقلی قابل فهم هستند. مدلول باطنی که به وسیله استدلال عقلی می‌توان بدان رسید یا از مفاهیم عام و کلی آیات است و یا از مصادیقی که در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند. از جمله مفاهیم عامی که بدین روش می‌توان از قرآن استفاده کرد، حکم کلی متخذ از آیه «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره: ۱۸۹) است. ظاهر این آیه ناظر به یک پندار جاهلی است که براساس آن برخی گمان می‌کردند که در حال احرام به جای آن که از درب، داخل خانه خود شوند، کار نیک آن است که از پشت خانه وارد گردند. قرآن پژوهان از این آیه، مفهوم عام «لزوم انجام دادن کار از مجرای عقلایی» را به عنوان معنای باطنی استفاده کرده‌اند (معرفت، ۱۴۱۰: ۳/۳؛

نکونام، ۱۳۸۲: ۶۲-۶۳). البته این معنا در روایات هم مورد تأکید قرار گرفته است آنجا که امام باقر (ع) در مورد عبارت «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» فرمودند: «يَعْنِي أَنَّ يَأْتِي الْأَمْرَ مِنْ وَجْهِهِ أَيْ الْأُمُورَ كَمَا» مقصود آن است که هر کاری را از مجرای صحیح آن به انجام رساند» (برقی، ۱۳۷۱: ۲۲۴/۱).

گذشته از برخی مفاهیم باطنی که با استدلال عقلی می‌توان بدان‌ها دست یافت، برخی مصادیق باطنی نیز به روش تمثیل منطقی قابل فهم هستند. علامه طباطبایی از این روش با عنوان قاعده جری یاد می‌کند و در تعریف آن می‌گوید: آیه‌ای که درباره شخص یا اشخاص معینی نازل شده در مورد نزول خود منجمد نمانده، بلکه به هر موردی که در صفات و خصوصیات با مورد نزول آیه شریک است، سرایت پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۶۷؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۱۴۷). امام باقر (ع) با عنایت به این قسم از بطون آیات در تبیین ظاهر و باطن قرآن می‌فرماید: «ظاهر آن کسانی هستند که قرآن درباره ایشان نازل شده است و باطن آن کسانی هستند که مانند آن‌ها عمل کرده‌اند و آنچه درباره آنان (گروه اول) نازل شده درباره اینان (گروه دوم) نیز جاری است» (صدوق، ۱۴۰۳: ۲۵۹). چنان که مشخص است در این روایت، تعریف امام (ع) از باطن نه ناظر به تمام اقسام باطن بلکه تنها درباره مصادیق باطنی است.

۵. ویژگی مدلول‌های تأویلی

تأویل، مصدر ثلاثی مزید از باب تفعیل و اشتقاق یافته از ماده «أول» به معنای «رجوع به اصل» است. کتب لغت فعل ثلاثی مجرد این ماده را «أَلَّ يَأُولُ» معادل «رَجَعَ» به معنای «بازگشتن» بیان کرده‌اند (زهري، ۱۴۲۱: ۳۲۹/۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۲/۲۹). از این رو لغت شناسان با لحاظ معنای تعدیه در باب تفعیل، تأویل را «برگرداندن چیزی به غایتی که از آن اراده شده است» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۹) و تأویل کلام را برگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای پنهان (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۱۲) یا انتقال ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی که محتاج دلیل است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۸۰/۱) تعریف کرده‌اند.

۵-۱. تأویل دارای وجوه و مراتب

قرآن پژوهان معتقدند تأویل آیات قرآن دارای مراتب متعددی است که برخی والا تر و برتر از برخی دیگر هستند (ر.ک: طارمی، ۱۳۸۰: ۳۱۷؛ کریمی، ۱۳۸۱: ۷۶). این اندیشه هماهنگ با احادیث تأویل است و تعابیر روایی «تَأْوِيلُهُ الْأَعْظَمُ» و «تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ» بدان اشاره دارند. در مورد آیه «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِثْلًا لِحَيَاتِ النَّاسِ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) از صادقین (ع) منقول است که تأویل اعظم این عبارت،

دعوت یکنفر از گمراهی به سوی هدایت و سپس پذیرش اوست (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۰/۲-۲۱۱). در نمونه‌ای دیگر امام باقر(ع) در توضیح آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ» (جمعه: ۹) وجه تسمیه جمعه را جمع شدن تمام خلائق در آن روز (پیش از عالم دنیا) برای اقرار به توحید، نبوت و امامت بیان کرده و آن را تأویل اعظم آیه برشمرند (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹).

از دیگر شواهد بر مراتب دار بودن تأویل، سخن امیرالمؤمنین(ع) در بیان اقسام آیات قرآن از حیث تأویل است. حضرت یک قسم از آیات را با عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ» معرفی کرده و می‌فرماید: «فَلَيْسَ يُحْتَاجُ فِيهَا إِلَى تَفْسِيرٍ أَكْثَرَ مِنْ تَأْوِيلِهَا؛ در این آیات نیاز به تفسیری بیش از تأویل آن‌ها نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/۹۰). ادامه کلام حضرت نشان می‌دهد که مراد ایشان از تفسیر، بیان و تفسیر معصومان(ع) است. از این رو مفهوم روایت این است که معنای تأویلی آیات مزبور منطبق با معنای تنزیلی‌شان است و بدین خاطر فهم تأویل آن‌ها نیاز به بیان معصومان(ع) ندارد. در مقابل، امام(ع) قسم دیگری از آیات را ذیل عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ مَعَ تَنْزِيلِهِ» قرار داده و ضمن یکی از مثال‌ها می‌فرماید: «فَلَمْ يَسْتَغْنِ النَّاسُ فِي هَذَا الْمَعْنَى بِالتَّنْزِيلِ دُونَ التَّفْسِيرِ؛ مردم در فهم این معنای تأویلی نمی‌توانند تنها به معنای تنزیلی اتکا کنند و بی‌نیاز از تفسیر نیستند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸/۹۰). لذا این نوع از تأویلات فراتر از معنای تنزیلی بوده و نیازمند تبیین معصومان(ع) است. در نتیجه معانی تأویلی مراتب مختلفی دارند که برخی به تنهایی و برخی در پرتوی بیان ائمه(ع) برای مردم قابل فهم هستند. امام علی(ع) در روایت دیگری که به دفع شبهه از تعدادی از آیات می‌پردازند، به طور تلویحی به این اختلاف مراتب اشاره کرده و می‌فرماید: «رُبَّ شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ تَأْوِيلُهُ عَلَى غَيْرِ تَنْزِيلِهِ وَلَا يُشْبَهُ كَلَامَ الْبَشَرِ؛ چه بسیار چیزی (الفاظ و عباراتی) از کتاب خدا که تأویلش بر غیر تنزیلش است و شبیه کلام بشر نمی‌باشد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۶). مفهوم مخالف این عبارت آن است که عباراتی از کتاب الهی نیز وجود دارند که تأویلشان منطبق بر تنزیلشان است و مانند کلام بشر فهمیده می‌شوند. پس تأویل حداقل دو مرتبه دارد: تأویل منطبق بر تنزیل، تأویل غیرمنطبق بر تنزیل.

به تبعیت از ائمه(ع)، علما و شارحان حدیث نیز تأویل را دارای مراتب دانسته‌اند. به عنوان مثال، علامه مجلسی در توضیح و شرح روایات در چندین مورد از تعبیر «غرائب التأویل» استفاده می‌کند که نشان می‌دهد او نیز براساس روایات معتقد به مراتب دار بودن تأویل می‌باشد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۲/۵؛ ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲۳؛ ۶۷/۲۴؛ ۱۰۴/۲۴؛ ۲۳۶/۲۴).

۵-۲. تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و ارجاع به غایت

چنان که اشاره شد تأویل از ریشه «أول» مشتق شده است. این ماده به گفته ابن فارس دارای دو مفهوم متضاد «ابتدای امر» و «انتهای امر» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۸/۱). بنابراین، تأویل کلام یعنی بازگرداندن سخن به «مبدأ و منشأ» یا «غایت و فرجام» آن، که هر دو معنا در کلام معصومان (ع) مصادیق متعددی دارد. از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به مبدأ و منشأ آن، روایت جابر جعفی از امام باقر (ع) در مورد وجه تسمیه جمعه است. جابر نقل می‌کند که امام (ص) از من دلیل نامگذاری جمعه را پرسیدند و وقتی من اظهار بی‌اطلاعی کردم فرمودند: «أَفَلَا أَخْبَرَكَ بِتَأْوِيلِهِ الْأَعْظَمِ؛ آیا تو را از تأویل اعظم آن مطلع کنم؟»، من عرض کردم: بله، سپس حضرت بیان داشتند: خدای متعال جمعه را جمعه نامید زیرا در آن روز تمام خلائق از اولین و آخرین، جن و انس، تمام اهل آسمان و زمین و ساکنان بهشت و جهنم را گرد آورد و از ایشان بر ربوبیت خود، نبوت پیامبر (ص) و ولایت علی (ع) عهد گرفت. پس خدای متعال جمعه را به خاطر اجتماع اولین و آخرین جمعه نامید (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹). تأویل در این روایت ناظر به منشأ نامگذاری روز جمعه است. در نمونه دیگر امیرالمؤمنین علی (ع) هنگامی که به تبیین اقسام آیات قرآن براساس تأویل می‌پردازند، یک قسم را با عنوان «مَا تَأْوِيلُهُ قَبْلَ تَنْزِيلِهِ» معرفی می‌کنند و می‌فرمایند: این آیات درباره حوادثی از عصر پیامبر (ص) هستند که خداوند پیشتر حکمی در مورد آن‌ها نازل نکرده بود. سپس امام (ع) آیات متعددی همچون آیات ظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) را مثال می‌زنند و سبب نزول هر کدام را توضیح می‌دهند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹، صص ۶۹-۷۷). دقت در کلام حضرت نشان می‌دهد که ایشان شأن و سبب نزول آیات مزبور را تأویل آن‌ها دانسته‌اند.

از نمونه‌های تأویل به معنای بازگرداندن سخن به غایت و فرجام آن، سخن امام علی (ع) درباره آیه استرجاع (بقره: ۱۵۶) است. هنگامی که اشعث بن قیس در مصیبت برادرش این آیه را به زبان آورد، حضرت از او پرسیدند: آیا تأویل آن را می‌دانی؟ او اظهار علاقه به دانستن کرد و امام (ع) فرمودند: «إِنَّا لِلَّهِ» اقرار به مملوک بودن و «إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» اقرار به فانی بودن است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۱/۳). آن چه در این روایت به عنوان تأویل بیان شده است معنای غایی و نهایی آیه است که برخی قرآن پژوهان تحت عنوان مدلول التزامی از آن یاد کرده‌اند (شاکر، ۱۳۹۴: ۱۹۲/۲). در نمونه دیگر امام صادق (ع) درباره آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) فرمودند: به خدا قسم

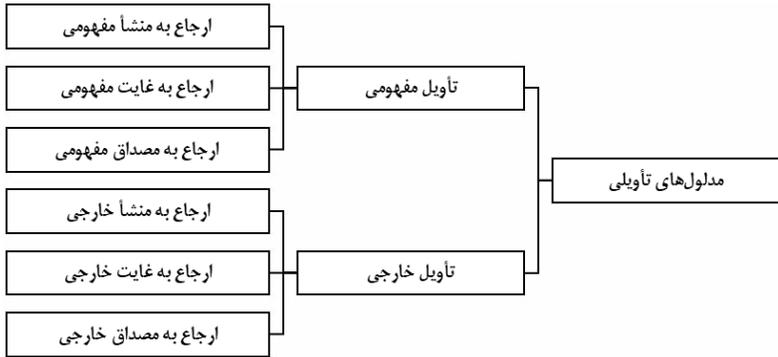
تأویل این آیه واقع نشده است و واقع نخواهد شد تا این که حضرت مهدی (ع) قیام کند (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۷۰/۲). در این روایت نیز فرجام و تحقق عبارت «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» در عالم خارج، تأویل آیه دانسته شده است.

۵-۳. تأویل اعم از مفهومی و خارجی

واکاوی روایات تفسیری بیانگر آن است که معصومان (ع) در مقام تأویل، الفاظ و عبارات قرآن را گاه به عالم مفاهیم و گاه به عالم خارج ارجاع داده اند که می توان اولی را تأویل مفهومی و دومی را تأویل خارجی نامید (ر.ک: طارمی، ۱۳۸۰: ۳۱۸-۳۲۰). با توجه به آن که تأویل مشتمل بر ارجاع به منشأ و غایت است، در تأویل مفهومی گاهی واژه به منشأ مفهومی و گاهی به غایت مفهومی بازگردانده می شود؛ منشأ مفهومی همچون تأویل جمعه به وجه تسمیه آن (مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹) و غایت مفهومی مانند تأویل آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۱/۳).

البته گاهی نیز واژه یا واژگان بجای ارجاع به غایت مفهومی به یک مفهوم کلی که اخص از مفهوم مطابقی آیه و به نوعی مصداق آن است ارجاع داده می شوند، همچون ارجاع «امر به معروف» در آیه ۱۱۴ سوره نساء به «امر به قرض دادن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴/۴). روشن است که مفاهیم متعدد دیگری نیز می توانند مصداق امر به معروف باشند مانند: امر به نماز، روزه، زکات، حسن خلق، جهاد و... که ارجاع به هر یک از آن ها، ارجاع به مصداق به شمار می آید. اما چون این مصادیق امور خارجی نبوده بلکه مفهومی اخص از مفهوم مطابقی کلام هستند، چنین تأویلاتی نیز در زمره تأویل مفهومی قرار می گیرند. از این رو تأویل مفهومی دارای سه قسم است: «ارجاع به منشأ مفهومی»، «ارجاع به غایت مفهومی» و «ارجاع به مصداق مفهومی».

به همین صورت در تأویل خارجی ممکن است کلام به هر یک از سبب خارجی، فرجام خارجی یا تحقق خارجی بازگردانده شود. بر این اساس، تأویل خارجی نیز مشتمل بر سه قسم است: «ارجاع به منشأ خارجی»، «ارجاع به غایت خارجی» و «ارجاع به مصداق خارجی»؛ ارجاع به منشأ خارجی همچون تأویل آیات ظهار (مجادله: ۱-۴)، لعان (نور: ۶-۹)، نقض قسم (مائده: ۸۹) و افک (نور: ۱۱) در کلام امیرالمؤمنین (ع) به سبب نزول آن ها (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹/۹۰-۷۷)، ارجاع به غایت خارجی مانند تأویل آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) به قیام حضرت مهدی (ع) (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۷۰/۲) و ارجاع به مصداق خارجی مانند تأویل پسران، زنان، جان ها در آیه مباحله (آل عمران: ۶۱) به ترتیب به حسنین (ع)، فاطمه زهرا (س) و امیرالمؤمنین (ع) (صدوق، ۱۳۷۸: ۸۴/۱-۸۵).



۶. نسبت مدلول‌های تأویلی و مدلول‌های تنزیلی

چنان که گذشت، تنزیل قرآن ناظر به معانی و مصادیقی است که در مقام نزول مدنظر بوده‌اند. از طرفی در بسیاری از کاربردهای روایی تنزیل و تأویل در مقابل یکدیگر به کار رفته‌اند (برای نمونه ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۶). از این رو انتظار می‌رود به قرینه مقابله، تأویل ناظر به معانی و مصادیقی باشد که در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند. علی‌رغم چنین ذهنیتی، مطالعه موارد استعمال تأویل در روایات نشان می‌دهد که پیش‌داوری مذکور صحیح نیست و برخی از مدلول‌های تنزیلی نیز تأویل قرآن به شمار آمده‌اند. بدین رو در ادامه نسبت تنزیل را با اقسام شش‌گانه تأویل مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در «تأویل به غایت مفهومی» ممکن است مدلول تأویلی، همان مدلول تنزیلی کلام باشد، همچنان که امیرالمؤمنین (ع) به صراحت درباره آیاتی که مربوط به تحریم یا تحلیل امور متعارف در عصر نزول است، می‌فرماید: «تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ؛ تأویل این آیات در معنای تنزیلی آن‌ها است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸/۹۰). روشن است که معنای تنزیلی و به تبع معنای تأویلی چنین آیاتی همان منطوق آن‌ها است که به دلالت مطابقی از کلام فهمیده می‌شود. علاوه بر این، گاهی مدلول تأویلی از لوازم بیّن به معنای اعم کلام است مانند تأویل آیه استرجاع (بقره: ۱۵۴) به مملوک و فانی بودن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۱/۳). گذشته از موارد فوق که معنای تأویلی در آن‌ها در حوزه ظاهر و تنزیل قرآن قرار می‌گیرد، ممکن است مدلول تأویلی از لوازم غیربیّن کلام باشد مانند تأویل دوازده ماه در آیه «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ» (توبه: ۳۶) به دوازده امام (خصیسی، ۱۴۱۹: ۳۷۷) که در این حالت، معنای تأویلی در حوزه باطن جای می‌گیرد و از این رو نمی‌تواند در مقام نزول مدنظر بوده باشد. در «تأویل به مصداق مفهومی»، امکان دارد مدلول تأویلی از لوازم بیّن به معنای

اعم کلام باشد همچون تأویل «امر به معروف» در آیه ۱۱۴ سوره نساء به «امر به قرض دادن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴/۴) که در این حالت، مدلول تأویلی در حوزه ظاهر و تنزیل قرآن جای می‌گیرد. همچنین امکان دارد مدلول تأویلی از لوازم غیربیین کلام باشد مانند تأویل «اهل ذکر» در آیه ۴۳ سوره نحل به «اهل بیت (ع)» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۸/۱-۴۳) که در این صورت، مدلول مزبور در حوزه باطن قرآن جای می‌گیرد و نمی‌تواند در مقام نزول مدنظر بوده باشد.

در «تأویل به مصداق خارجی» اگر مفهومی که تأویل می‌شود یک مفهوم جزئی باشد مانند تأویل «اهل بیت» در آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) به علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۵۰/۱)، در این صورت چون مصداق، از لوازم بین به معنای اخص کلام است و با تصوّر مفهوم به ذهن منتقل می‌شود، لذا مدلول تأویلی در حوزه ظاهر قرآن قرار گرفته و مصداق تنزیلی کلام به شمار می‌آید. اما اگر مفهومی که تأویل می‌شود یک مفهوم کلی باشد مانند تأویل آیه «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ» (حج: ۴۰) به رسول خدا (ص)، امام علی (ع)، حمزه و جعفر و امام حسین (ع) (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۷/۸-۳۳۸)، در این صورت مصادیقی همچون رسول خدا (ص) و امام علی (ع) که می‌توانند در مقام نزول مدنظر بوده باشند از لوازم بین به معنای اعم کلام به شمار می‌آیند و در حوزه ظاهر قرآن قرار می‌گیرند. اما مصادیقی مانند امام حسین (ع) که نمی‌توانند در مقام نزول مدنظر بوده باشند، از لوازم غیربیین کلام هستند و در حوزه باطن قرآن جای داده می‌شوند.

در «تأویل به غایت خارجی» اگر مدلول تأویلی متعلق به عصر نزول باشد مانند تأویل آیه «وَلَقَدْ صَدَقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سبأ: ۲۰) به اتهام منافقان نسبت به پیامبر (ص) و تصدیق شیطان (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۵/۸)، در این صورت مدلول مزبور از لوازم بین به معنای اعم آیه است و در حوزه ظاهر و تنزیل قرآن قرار می‌گیرد. اما اگر مدلول تأویلی متعلق به عصر نزول نباشد مانند تأویل آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳) به قیام حضرت مهدی (ع) (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۷۰/۲)، چنین مدلولی از لوازم غیربیین کلام بوده و باطن آیه به شمار می‌آید.

در چهار نوع تأویلی که تاکنون ذکر شد، مدلول‌های تأویلی از جنس معانی و مصادیق آیات هستند، اما در «تأویل به منشأ مفهومی» مانند ارجاع جمعه به وجه تسمیه آن و در «تأویل به منشأ خارجی» مانند ارجاع آیات به اسباب نزول آن‌ها، مدلول‌های تأویلی از جنس معنا و مصداق نیستند. در واقع در این دو نوع تأویل، آیات به چیزی پیش از انشاء آن‌ها ارجاع داده می‌شوند که آن چیز یا وجه تسمیه الفاظ آیه

است و یا سبب نزول خود آیه؛ این در حالی است که ارجاع به معنا و مصداق، در حقیقت بازگرداندن آیه به چیزی پس از انشاء آن است که آن چیز داخل در اراده متکلم می‌باشد. از این رو بنا بر دیدگاهی که اراده را در دلالت شرط می‌داند (مظفر، ۱۳۹۲: ۳۷) منشأ مفهومی و منشأ خارجی، اساساً مدلول آیه به شمار نمی‌آیند، چون داخل در مراد متکلم نیستند و تبادل آن‌ها به ذهن تنها ناشی از تداعی معانی است. گذشته از این، حتی اگر آن‌ها را مدلول آیه هم به شمار آوریم، با نظر به آن که در این پژوهش، مفاهیم «تنزیل»، «ظاهر» و «باطن» ناظر به معانی و مصادیق قرآن دانسته شده‌اند، دو تأویل مورد اشاره خارج از حوزه تنزیل، ظاهر و باطن می‌باشند. براساس توضیحی که درباره اقسام تأویل و انواع دلالت‌ها در هر قسم بیان شد، مشخص می‌شود که برخی مدلول‌های تأویلی در حوزه ظاهر و برخی دیگر در حوزه باطن قرار دارند. در نمودار زیر براساس اقسام مختلف تأویل، نسبت میان مدلول‌های تأویلی با ظاهر و باطن نمایش داده می‌شود.



(۱) تداعی معانی عبارت است از آن که در پی توجه به یک مفهوم، مفهوم دیگری به ذهن منتقل شود و منشأ این انتقال، نه رابطه وضعی و قراردادی بلکه صرفاً همراهی ذهنی یا خارجی دو مفهوم است. مانند آن که شخصی هرگاه خودروی زرد رنگی را می‌بیند، به فکر تصادف می‌افتد، زیرا تجربه تصادف با خودروی زرد رنگ را داشته است (بدری، ۱۴۲۸: ۱۰۵-۱۰۶). اصولیان و روانشناسان تداعی معانی را ناشی از یکی از سه عامل تشابه، تضاد و یا مجاورت دو مفهوم دانسته‌اند (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۴۹؛ پارسا، ۱۳۸۷: ۲۲۶-۲۲۷).

نتیجه

۱- ظاهر قرآن عبارت از مدلول‌های تنزیلی آیات است یعنی معانی و مصادیقی که در مقام نزول مد نظر بوده‌اند؛ این معانی و مصادیق یا از مدلول‌های مطابقی و التزامی کلام (به لزوم بین به معنای اخص) هستند، که در این صورت در حیطة ظهور عرفی آیات قرار گرفته و فهم آن‌ها به سادگی حاصل می‌شود و یا از لوازم بین به معنای اعم کلام هستند که کشف این نوع مدلول‌ها از طریق تدبّر یا بیان معصومان (ع) صورت می‌گیرد. نیازمندی مدلول‌های دسته دوم به بیان معصومان (ع) سبب نمی‌شود که از لوازم غیربین کلام به شمار آیند؛ زیرا در این دلالت‌ها، بیان ائمه (ع) تنها کاشف از مدلول است و فرد با تصوّر دالّ، مدلول و نسبت میان آن‌ها، خودش به وجود ملازمه حکم می‌کند، در حالی که در لوازم غیربین، فرد حتی پس از روشن شدن مدلول، نسبت به ملازمه حکمی ندارد و ملازمه را تنها به اتکا و استناد بیان ائمه (ع) می‌پذیرد.

۲- در مقابل ظاهر، باطن قرآن عبارت است از معانی و مصادیقی که آیات با لحاظ فضای نزول دلالتی بر آن‌ها نداشته و در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند. این معانی و مصادیق از لوازم غیربین کلام الهی هستند که ملازمه آن‌ها با الفاظ و عبارات قرآن روشن نبوده و نیازمند دلیل نقلی یا عقلی است. دلیل نقلی همان روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است. در کنار بیانات معصومان (ع)، دلائل عقلی نیز می‌توانند امکان دستیابی به برخی مدلول‌های غیربین قرآن را فراهم آورند.

۳- رابطه بین تأویل و باطن رابطه تساوی نیست، بلکه تأویل قرآن اعم از ظاهر و باطن است. مدلول‌های تأویلی برخی در حوزه ظاهر و برخی در حوزه باطن قرار دارند. از این رو تأویل اعم از باطن بوده و در تمام اقسام چهارگانه تأویل (که ناظر به معانی و مصادیق آیات هستند) مدلول‌های غیربین و به تعبیری معانی و مصادیق باطنی وجود دارند. این مدلول‌های باطنی، برخی از طریق بیانات معصومان (ع) و برخی از طریق استدلال‌های عقلی قابل فهم هستند. تأویل و باطنی که به وسیله استدلال عقلی می‌توان بدان رسید یا از مفاهیم عام و کلی آیات است و یا از مصادیق مفهومی و خارجی که در مقام نزول مدنظر نبوده‌اند.

منابع

قرآن کریم

ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷): «النهایه فی غریب الحدیث و الأثر»، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸): «روض الجنان و روح الجنان»، مشهد: آستان قدس رضوی.

اخوان مقدم، زهره، (۱۳۹۳): «از دریا به آسمان: اصول تفسیر قرآن کریم برگرفته از روایات اهل بیت (ع)»، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱): «تهذیب اللغه»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اسعدی، محمد، (۱۳۸۵): «سایه ها و لایه های معنایی»، قم: بوستان کتاب.

ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۸): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۰): «تأملی در طولی و نسبی بودن بطون قرآن از منظر علامه طباطبایی»، قرآن شناخت، سال چهارم، شماره ۸.

بابایی، علی اکبر، (۱۳۸۵): «جستی باطن قرآن کریم از منظر روایات و بررسی دیدگاه ها براساس آن»، علوم حدیث، سال یازدهم، شماره ۴.

بدری، تحسین، (۱۴۲۸): «معجم مفردات اصول الفقه المقارن»، تهران: المشرق للثقافه و النشر.

برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱): «المحاسن»، قم: دار الکتب الإسلامیه.

پارسا، محمد، (۱۳۸۷): «زمینه نوین روان شناسی»، تهران: بعثت.

پاکتچی، احمد، (۱۳۸۵): «تأویل»، دائره المعارف بزرگ اسلامی ج ۱۴، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

حسین پوری، امین، (۱۳۹۷): «ویژگی های باطن قرآن از منظر روایات»، سفینه، شماره ۵۹.

خصیبی، حسین بن حمدان، (۱۴۱۹): «الهدایه الکبری»، بیروت: البلاغ.

خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷): «محاضرات فی أصول الفقه»، تقریر: محمد اسحاق فیاض، قم: انصاریان.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲): «مفردات ألفاظ القرآن»، بیروت: دار القلم - الدار الشامیه.

رجبی، محمود و همکاران، (۱۳۷۹): «روش شناسی تفسیر قرآن»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

رکعی، محمد؛ نصرتی، شعبان، (۱۳۹۶): «میدان های معنایی در کاربست قرآنی»، قم: دارالحدیث.

ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۹۲): «زبان قرآن (با نگاهی به چالش های کلامی تفسیر)»، تهران: سمت.

سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۹۰): «جستاری در ماهیت قرآن»، کتاب قیم، شماره ۲.

سیستانی، سید علی، (۱۴۱۴): «الرافد فی علم الأصول»، تحقیق: سیدمنیرالدین عدنان القطفی، قم: مکتب آیه الله السید السیستانی.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی.

شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۴): «اندیشه های قرآنی»، قم: آیین احمد.

شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۱): «روش های تأویل قرآن»، قم: بوستان کتاب.

صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸): «التوحید»، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.

صدوق، محمد بن علی، (۱۳۷۸): «عیون أخبار الرضا»، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، چاپ اول.

صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵): «کمال الدین و تمام النعمه»، تهران: اسلامیه.

صدوق، محمد بن علی، (۱۴۰۳): «معانی الأخبار»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴): «بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم»، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طارمی، حسن، (۱۳۸۰): «تأویل»، دانشنامه جهان اسلام ج ۶، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

طباطبایی، حیدر، (۱۳۸۵): «باطن قرآن از دیدگاه شیعه و اهل سنت»، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۱): «قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع»، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
 طبرسی، احمدبن علی، (۱۴۰۳): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، نشر مرتضی: مشهد.
 طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.

طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۷): «تهذیب الأحکام»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
 عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۸۰): «تفسیر العیاشی»، تهران: المطبعه العلمیه.
 فیومی، أحمدبن محمد، (۱۴۱۴): «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر»، قم: دار الهمجره.
 قریانخانی، امید، (۱۴۰۱): «مبانی منطق بیانی قرآن از منظر روایات»، قم: دانشگاه قم.
 کریمی، مصطفی، (۱۳۸۱): «باطن و تأویل قرآن»، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه.
 کشی، محمدبن عمر، (۱۳۶۳): «رجال الکشی - اختیار معرفه الرجال»، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷): «الکافی»، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
 مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳): «بحار الأنوار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیه.

مختار عمر، احمد، (۱۳۸۵): «معناشناسی»، ترجمه: سید حسین سیدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
 مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 مظفر، محمدرضا، (۱۳۹۲): «اصول الفقه»، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: بوستان کتاب.
 مظفر، محمدرضا، (۱۳۶۶): «المنطق»، قم: اسماعیلیان.
 معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۸): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب»، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الإسلامیه.

معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۰): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: حوزه علمیه قم.
 معرفت، محمدهادی، (۱۳۹۲): «التمهید فی علوم القرآن»، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
 مفید، محمدبن محمد، (۱۴۱۳): «الإختصاص»، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم: المؤتمر العالمی لالیفیه الشیخ المقفید.

میرمحمدی، ابوالفضل، (۱۳۷۷): «تاریخ و علوم قرآن»، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 نکونام، جعفر، (۱۳۷۸): «تحلیل ظاهر و باطن قرآن»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، شماره ۱۸.
 نکونام، جعفر، (۱۳۸۲): «روش تفسیر باطن قرآن کریم»، پژوهش نامه قرآن و حدیث، شماره ۲.
 نهاوندی، محمد، (۱۳۸۶): «نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن»، قم: موسسه البعثه.

References

The Holy Quran

- Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad, (1988): *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, Qom: Ismailian Printing Institute.
- Ibn Faris, Ahmad ibn Faris, (1984): *Mu'jam Maqayis al-Lugha*, Qom: Islamic Media Office.
- Abu al-Futuh Razi, Hussein ibn Ali, (1989): *Rawz al-Janan wa Ruh al-Jenan*, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Akhavan Moghaddam, Zahra, (2014): *From Sea to Sky: Principles of Quranic Interpretation Derived from the Narrations of the Ahlul Bayt (peace be upon them)*, Tehran: Imam Sadiq University.
- Azharī, Muhammad ibn Ahmad, (2000): *Tahdhib al-Lugha*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Asadi, Muhammad, (2006): *Shadows and Layers of Meaning*, Qom: Bustan-e Ketab.
- Izutsu, Toshihiko, (1989): *God and Man in the Quran*, Translated by Ahmad Aram, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Babaei, Ali Akbar, (2011): *A Reflection on the Relative and Longitudinal Nature of the Batin of the Quran from the Perspective of Allameh Tabatabai*, Quran Shenasi, Volume 4, Issue 8.
- Babaei, Ali Akbar, (2006): *The Nature of the Batin of the Holy Quran from the Perspective of Narrations and an Analysis of Views Based on It*, Sciences of Hadith, Volume 11, Issue 4.
- Badri, Tahsin, (2007): *Mu'jam Mufradat Usul al-Faqh al-Muqaran*, Tehran: Al-Mashriq for Culture and Publishing.
- Barqi, Ahmad ibn Muhammad, (1992): *Al-Mahasin*, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Parsa, Muhammad, (2008): *Emerging Field of Psychology*, Tehran: Ba'athat.
- Pakatchi, Ahmad, (2006): *Ta'wil*, Encyclopedia of Islamic Great Works, Volume 14, Tehran: Center for the Encyclopedia of Great Islamic Works.
- Hosseinpouri, Amin, (2018): *Characteristics of the Batin of the Quran from the Perspective of Narrations*, Safineh, Issue 59.
- Khusibi, Hussein ibn Hamdan, (1998): *Al-Hidayah al-Kubra*, Beirut: Al-Balag.
- Khoei, Abu al-Qasim, (1997): *Muḥaḍarat fi Usul al-Faqh*, Reported by Muhammad Ishaq Fayyad, Qom: Ansariyan.
- Raghib Isfahani, Hussein ibn Muhammad, (1991): *Mufradat Alfaz al-Quran*, Beirut: Dar al-Qalam - Al-Dar al-Shamiya.
- Rajabi, Mahmoud, et al., (2000): *Methodology of Quran Interpretation*, Qom: Research Institute of Seminary and University.
- Raka'i, Muhammad; Nasrati, Shaban, (2017): *Semantic Fields in Quranic Application*, Qom: Dar al-Hadith.
- Sajedi, Abolfazl, (2013): *The Language of the Quran (With a Look at Theological Challenges in Interpretation)*, Tehran: Samt.
- Saeedi Roshan, Muhammad Baqir, (2011): *An Inquiry into the Nature of the Quran*, Valuable Book, Issue 2.
- Sistani, Syed Ali, (1995): *Al-Rafid fi Ilm al-Usul*, Edited by Syed Munir al-Din Adnan al-Qatifi, Qom: Office of Ayatollah Seyyed Sistani.
- Suyuti, Abdul Rahman ibn Abi Bakr, (2000): *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Shakir, Muhammad Kazem, (2015): *Quranic Thoughts*, Qom: Ayin Ahmad.
- Shakir, Muhammad Kazem, (2002): *Methods of Ta'wil of the Quran*, Qom:

- Bustan-e Ketab.
- Saduq, Muhammad ibn Ali, (2019): Al-Tawhid, Edited by Hashem Hosseini, Qom: Society of Teachers.
- Saduq, Muhammad ibn Ali, (1999): The Eyes of the News of Al-Ridha, Edited by Mehdi Lajvardi, Tehran: Jahane Nashr, First Edition.
- Saduq, Muhammad ibn Ali, (2016): Kamal al-Din and Tamam al-Nima, Tehran: Islamiyyah.
- Saduq, Muhammad ibn Ali, (2024): Meanings of the Reports, Qom: Islamic Publications Office.
- Safar, Muhammad ibn Hasan, (2025): Basair al-Darajat fi Fada'il Ahl Muhammad (peace be upon them), Qom: Ayyatollah Mar'ashi Najafi Library.
- Tarami, Hassan, (2001): Ta'wil, Encyclopedia of the Islamic World, Volume 6, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
- Tabatabai, Haidar, (2006): Batn al-Quran from the Perspective of Shia and Sunni, Qom: Global Center for Islamic Sciences.
- Tabatabai, Muhammad Hussein, (2011): Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Al-Aalemi Foundation for Publications.
- Tabatabai, Muhammad Hussein, (2012): The Quran in Islam from the Perspective of Shia, Qom: Islamic Publications Office.
- Tabarsi, Ahmad ibn Ali, (2024): Al-Ihtijaj ala Ahl al-Lajaj, Murtaza Publications: Mashhad.
- Tahriri, Fakhr al-Din ibn Muhammad, (1996): Majma' al-Bahrain, Edited by Ahmad Hosseini Ashkouri, Tehran: Mortezaei.
- Tusi, Muhammad ibn Hasan, (2028): Tahdhib al-Ahkam, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- A'yashi, Muhammad ibn Mas'ud, (2001): Tafsir al-A'yashi, Tehran: Scientific Printing House.
- Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad, (1996): Al-Misbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabir, Qom: Dar al-Hijrah.
- Qorbankhani, Omid, (2022): Foundations of Qur'anic Exegesis from the Perspective of Narrations, Qom: Qom University.
- Karimi, Mostafa, (2002): The Hidden and Interpretation of the Quran, Qom: Center for Cultural Studies and Research of the Seminary.
- Kashi, Muhammad ibn Umar, (1984): Rijal al-Kashi - Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal, Edited by Mehdi Raji, Qom: Institution of Ahl al-Bayt (peace be upon them).
- Kulaini, Muhammad ibn Ya'qub, (2028): Al-Kafi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Majlisi, Muhammad Baqir, (2024): Bihar al-Anwar, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Majlisi, Muhammad Baqir, (2025): Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Al-Rasul, Edited by Sayyid Hashim Rasuli Mahalati, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- Mukhtar Omar, Ahmad, (2006): Semantics, Translated by Seyed Hossein Seyed, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad.
- Mostafavi, Hassan, (1981): Research on the Words of the Quran, Tehran: Book Translation and Publishing Institute.
- Mofazar, Mohammad Reza, (2013): Principles of Jurisprudence, Edited by Abbas Ali Zarei Sabzevari, Qom: Boostan Ketab.
- Mofazar, Mohammad Reza, (1987): Logic, Qom: Ismailians.
- Ma'refat, Mohammad Hadi, (1999): Tafsir and the Commentators in Their Elegant Garb, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences.
- Ma'refat, Mohammad Hadi, (1991): Introduction to the Sciences of the Quran,

- Qom: Qom Seminary.
- Ma'refat, Mohammad Hadi, (2013): Introduction to the Sciences of the Quran, Qom: Al-Tamhid Cultural and Publishing Institute.
- Mufid, Muhammad ibn Muhammad, (1994): Al-Ihktaas, Edited by Ali Akbar Ghafari and Mahmoud Mahrami Zarandi, Qom: International Conference for the Millennium of Sheikh Al-Mufid.
- Mirmohammadi, Abolfazl, (1998): History and Sciences of the Quran, Qom: Society of Teachers of the Qom Seminary.
- Nakoonam, Jafar, (1999): Analysis of the Apparent and Hidden Aspects of the Quran, Historical Studies of the Quran and Hadith, Issue 18.
- Nakoonam, Jafar, (2003): Method of Interpreting the Hidden Meanings of the Holy Quran, Research Journal of the Quran and Hadith, Issue 2.
- Nahavandi, Mohammad, (2007): Breaths of the Merciful in Quranic Interpretation, Qom: Al-Ba'itha Foundation.



University of Science and Quranic Knowledge
Shah Faculty of Quranic Sciences

The basic role of having the Holy qoran inner meaning for enriching and accomplishing the quran-based humanities

Mohammad Hadi Mansouri¹ , Mustafa Karimi² , Mohammad Sadegh Ardalan³ 

1. Assistant professor of department of Qur'an and Hadith in Qom University of Islamic Education
mansouri@maaref.ac.ir

2. Associate professor of department of Quranic Exegesis and Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute. karimi@qabas.net

3. Doctoral Student of Teaching the Islamic Education, branch: Quran and Islamic Texts, Qom University of Islamic Education (Responsible Author). m.sadeghardalan@gmail.com

Research Article



Abstract

Some indicator issues have notable effect in enriching, accomplishing and elevating the quran-based humanities. In fact, one of the principles of enrichment and completion of Quran-based humanities, is being the Divine Book owner of inner meaning. Boble Quran has been not use the words "Baten" and "Batn" (which mean inner meaning) about itself, but the verse 7 of chapter Al E'mran which mentions about interpretation of Divine Book and with addition of interpreter traditions which interprets "Tavil" as "Batn" (inner meaning), they prove the inner meaning for Quran. "Baten" literary means "inside of something" and "hidden" as mentioned; According to the authentic traditions, "Baten" is a meaning that the noble verses do not indicate to it clearly based on principles of literature, rational principles for discussion and customary meanings of words. In this writing tried to search for role of basic of being the Holy Quran owner of inner meaning for enriching and accomplishing the Quran-based Humanities by analytical-descriptive method. From the achievements of this research is that having the Divine Book inner meaning, causes to provide an effort by researchers to gather noble verses more and achieve utmost achievement of it to produce Humanities; Because it can achieve to education and inner layers of Quran in the field of issues about Humanities in addition to achieving the education of Divine Book through possible ways like using present traditions of Messenger of Allah and religious Leaders.

Key words: Being Quran owner of inner meaning, enrichment and perfection, Quran-based humanities, Batn, Baten

Received:2025-02-03 ; Received in revised from: 2025-02-25 ; Accepted: 2025-02-25 ; Published online: 2025-02-25

◆ How to cite: karimi, M. , Mansoori, M. H. and ardalan, M. (2025). The basic role of the Qur'an's authenticity In the richness and perfection of Quran-based humanities. *Quranic comentations*, 6(11), P106-131. [10.22034/qc.2025.501813.1149](https://doi.org/10.22034/qc.2025.501813.1149)

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tavil.quran.ac.ir

نقش مبنایی ذوباطن بودن قرآن کریم در غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان

محمد هادی منصوری¹، مصطفی کریمی²، محمد صادق اردلان³

1. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی قم، mansouri@maaref.ac.ir

2. دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، karimi@qabas.net

3. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم (نویسنده مسئول)
m.sadeghardalan@gmail.com

پژوهشی



چکیده

برخی از مسائل شاخص در علوم انسانی قرآن بنیان، در غنا، کمال و تعالی آن تأثیر چشمگیری دارد. در حقیقت، یکی از مبنایی غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان، ذوباطن بودن کتاب الهی است. قرآن کریم، واژه «باطن» یا «بطن» را پیرامون خویش استعمال نموده، اما آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران که از تأویل کتاب الهی یاد نموده و با ضمیمه نمودن روایات تفسیر کننده تأویل به بطن، به وجود باطن برای قرآن کریم دلالت دارد. «باطن» در لغت به معنای «درون و داخل شیء» و «پنهان و پوشیده» ذکر شده و براساس روایات معتبر، «باطن»، معنایی است که آیات شریفه طبق قواعد ادبیات عرب، اصول عقلایی محاوره و مفاهیم عرفی کلمات، بر آن دلالت آشکار ندارد. در این نوشتار تلاش شده تا با روش توصیفی-تحلیلی نقش مبنایی ذوباطن بودن قرآن کریم در غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان مورد پژوهش قرار گیرد. از دستاوردهای پژوهش این است که ذوباطن بودن کتاب الهی سبب فراهم نمودن کوشش پژوهشگران جهت گردآوری آیات شریفه بیشتر و بهره‌مندی حداکثری از آن، جهت تولید علوم انسانی می‌گردد. زیرا علاوه بر به دست آوردن معارف کتاب الهی از طرق ممکن همچون بکارگیری روایات موجود از رسول اکرم (ص) و پیشوایان دینی (ع)، قادر است که به معارف و لایه‌های باطنی قرآن در حیطه مسائل علوم انسانی نیز دسترسی پیدا کند.

کلیدواژه‌ها: ذوباطن بودن قرآن، غنا و کمال، علوم انسانی قرآن بنیان، بطن، باطن.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷

استناد به این مقاله: کریمی، مصطفی، منصوری، محمد هادی و اردلان، محمد صادق. (۱۴۰۳). نقش مبنایی ذوباطن بودن قرآن کریم در غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان. *مطالعات تائولی قرآن*. ۱۳۱، ۶(۱۱)-۱۰۶. [10.22034/qc.2025.501813.1149](https://doi.org/10.22034/qc.2025.501813.1149)

۱. طرح مسئله

«مبانی» جمع بنا و از ماده «ب ن ی» به معنای شالوده، بنیاد و اساس یک شیء گرفته شده (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱/۳۵۲) که معادل foundation است (احسانی، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۰). مبانی در اصطلاح، بخشی از دانش‌های راه یافته و در معانی گوناگون استعمال شده است. غالباً مقصود از مبانی در ارتباط با علوم، دانستنی‌های سابق است که کیانیک علم بوده و دانش بر آن استوار می‌گردد. بعضی بر این باورند که پیش فرض‌های غیر بدیهی و بدیهی هر کدام از علوم بشری که زیربنا محسوب گشته، مبانی نامیده می‌شود (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۶۵) که در علوم گوناگون، این پیش فرض‌ها متفاوت است.

«علوم انسانی»، عبارت است از: علم تبیین، تفسیر، توصیف، پیش بینی، تقویت، تغییر یا اصلاح کنش‌های انسانی (شریفی، ۱۳۹۳: ۱۱۵ و ۱۴۹). این علوم، نقش قابل ملاحظه‌ای در سرنوشت افراد و اجتماع دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۸۲-۸۴). اما با توجه به اینکه نسخه موجود از آن، طبق مبانی الهی تکوّن یافته است، در نیل افراد به سعادت و خوشبختی علی‌الخصوص در جوامع اسلامی، از توفیق محدودی برخوردار بوده است؛ لذا تولید علوم انسانی براساس مبانی قرآنی (قرآن بنیان)، ضرورت می‌یابد. از مبانی قرآنی علوم انسانی قرآن بنیان که نقش مهمی در غنا و تکامل این علوم دارد، مبنای ذوباطن بودن قرآن کریم است.

در حقیقت، یکی از مسائل شاخص در قرآن این است که آیا علاوه بر ظاهر کتاب الهی، باطن نیز در آن یافت می‌شود یا خیر؟ در لغت، باطن، معنای «درون و داخل شیء» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳/۵۴)، «پنهان و پوشیده» (فیومی، ۱۹۲۸: ۵۲) ذکر شده است. دکتر معین پیرامون واژه «باطن» و «بطن» می‌نویسد: در مقابل ظهر، «بطن» قرار دارد که جمع آن، ابطن، بطون و بطنان است که معنای اندرون، شکم و نهان را می‌دهد. «باطن» نیز معنای درون شیء و پنهان بودن آن است که جمع آن، ابطنه و بواطن است (معین، ۱۳۷۱ش: ذیل واژه بطن). خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ» (نجم/۳۲)؛ هنگامی که شما در شکم‌های مادرانتان جنین‌هایی بودید. پنهانی و درونی بودن یک امر باطنی، آن را از فهم حواس خارج نموده است؛ شاید به همین جهت باشد که بعضی، باطن قرآن کریم را امری معنا نموده‌اند که خارج از فهم حواس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۰)؛ براساس روایات معتبر نیز، «باطن»، معنایی است که آیات شریفه طبق قواعد ادبیات عرب، اصول عقلایی محاوره و مفاهیم

عرفی کلمات، بر آن دلالت آشکار ندارد. البته باید گفت که به جهت غیرواضح و مخفی بودن دلالت داشتن ظهور آیات بر باطن، پیرامون چیستی باطن در میان نظریه‌پردازان، اختلاف است و به ارائه تعاریف مختلفی از آن پرداخته‌اند (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۱۱/۲-۱۴).

در انبوهی از روایات، تأویل نیز معادل «بطن» ذکر گردیده است؛ برای نمونه، از امام باقر(ع) پیرامون روایت پیامبر اکرم (ص) «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» سؤال گردید. حضرت فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۵). اهل سنت نیز در منابع خود از ابن عباس چنین نقل نموده‌اند: «فَظَهْرُهُ التَّلَاوُثُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (سیوطی، ۱۴۰۷ق: ۲/۱۸۵، نوع ۷۸). برخی از اندیشمندان معاصر نیز بر این باورند که تأویل در روایت، به معنای بطن بوده و مشتمل بر مفهوم عامی است که از آیه شریفه انتزاع می‌گردد و در طول زمان بر سایر مصادیق، قابل تطبیق است (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۱).

کتب و مقالاتی درباره بطن قرآن کریم به زیور طبع آراسته شده است؛ اما از مهم‌ترین منابعی که ذوباطن بودن قرآن کریم را مورد مذاقه قرار داده‌اند، می‌توان به کتاب «مکاتب تفسیری» (۱۳۹۶)، علی اکبر بابایی، جلد دوم و کتاب «تحلیل بطن‌پژوهی آیت‌الله معرفت» (۱۴۰۰)، سرور حسینی اشاره نمود؛ از مقالات شاخص نگاشته شده در این زمینه نیز می‌توان به مقاله «چیستی بطن قرآن کریم و راهکارهای دستیابی به آن» (۱۳۸۷)، محمد علی رضایی اصفهانی، مجله قبسات و مقاله «پژوهشی در بطن قرآن» (۱۳۹۰)، شاه گل حسین سجادی و ناصر رفیعی، پژوهشنامه فلسفه و حکمت اسلامی اشاره کرد. اگرچه منابع مذکور، بسیار ارزشمند است، اما بطن قرآن کریم را به عنوان یک مبنای قرآنی مطرح نموده‌اند؛ اما در نوشتار حاضر سعی شده با رووش توصیفی-تحلیلی، ذوباطن بودن قرآن کریم را به عنوان یکی از مبانی غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان مورد بررسی قرار دهیم.

۲. دیدگاه اندیشمندان و مفسران درباره معنای باطن قرآن کریم

برخی ظاهر کتاب الهی را قصص قرآنی قلمداد نموده‌اند که از هلاکت امم آغازین اطلاع داده و باطن را اندرز و موعظه برای دیگران دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۹/۱؛ بغوی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۵). برخی اندیشمندان، ظاهر هر آیه شریفه را لفظ آن و باطن را تأویل آن پنداشته‌اند (بغوی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۵). از ابن مسعود حکایت شده که ظاهر هر آیه شریفه، قومی است که به آن عمل نموده‌اند و باطن آیه، قومی است که به آن عمل می‌نمایند (طوسی، بی‌تا: ۹/۱). بغوی با عنوان «قیل» بیان نموده

که ظاهر کتاب الهی، قرائت و تلاوت آن و باطن آیه، تفکّر، تدبّر و فهم و درک آیه است (بغوی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۵). از حسن بصری نقل گردیده که ظاهر هر آیه شریفه، معنای ظاهری آن و باطن آیه، معنایی است که با قیاس نسبت به ظاهر حاصل می‌شود (طوسی، بی تا: ۱/۹). آلوسی مطالبی را که به وسیله الفاظ قرآن و ترکیب واژگان با اهتمام به وضع دلالت آنها ذکر گشته و رهگذری جهت استنباط احکام خمسّه است را ظاهر قرآن دانسته و روح الفاظ و کلام فراتر از حواس ابزار درک و فهم را که توسط جوهر روح قدسی قابل درک و فهم است را، باطن آیه نامیده است (آلوسی، ۱۴۱۴ق: ۱/۷). سیوطی از ابن نقیب نقل نموده که ظاهر آیه، معنایی است که برای افرادی که به ظاهر کتاب الهی اشراف دارند، واضح است و باطن آیه، اسرار و رموزی است که آیه شریفه آن را شامل شده و خداوند متعال صاحبان حقیقت را بر آن مطلع نموده است (سیوطی، ۱۴۰۷ق: ۲/۱۲۲۰). آلوسی با عبارت «قیل» بیان نموده که ظاهر، تفسیر کتاب الهی و باطن آیه، تأویل آن است (آلوسی، ۱۴۰۴ق: ۱/۷).

در میان اصولیون نیز صاحب کفایه معتقد است: ظاهر آیه، معنایی است که لفظ در آن استعمال گردیده و باطن آیه، لوازم آن معناست؛ اگرچه درک ما از فهمیدن آن قاصر باشد. همچنین ایشان ظاهر قرآن کریم را معنایی می‌دانند که لفظ در آنها استعمال نگشته، اما هنگام استعمال نمودن لفظ در معنای ظاهری مراد بوده و مقصود بودن آن از راه قرائن قابل فهم است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵-۵۶). آیت الله خویی (ره) معتقد است: ظاهر قرآن کریم، معنایی است که در حقیقت، لفظ در آن استعمال گشته و باطن آیه، لوازم و ملزومات معنایی است که لفظ در آن استعمال نگشته و فهم و درک محدود ما فقط با عنایت اهل بیت (ع)، می‌تواند آن را درک کند (فتیاض، ۱۴۱۰ق: ۱/۲۱۳). میرزا علی ایروانی نقل نموده معنای اینکه کتاب الهی دارای هفت یا هفتاد بطن است، این نیست که قرآن کریم، معانی مختلفی را در بر می‌گیرد؛ بلکه مراد این است که معانی قرآن کریم، حجب متعدد داشته و لذا درک آن به افراد خاصی انحصار دارد که غیر از آنها، سایرین از درک معانی آن عاجز هستند. (ایروانی، ۱۳۷۰ش: ۱/۶۰) محقق اصفهانی و محقق عراقی نیز معتقدند که ظاهر کتاب الهی، مصداق بارز معنای آن و باطن قرآن کریم، مصداق های مخفی آن است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۱/۱۶۲؛ عراقی، ۱۴۱۴ق: ج ۱/۱۱۷).

علامه طباطبایی (ره) بر این باور است که ظاهر و باطن کتاب الهی، معانی متعدّد نسبی بوده که در طول همدیگر از کلام اراده گشته‌اند؛ به این معنا که ابتدا از هر

کلامی معنای ساده ای قابل فهم است که نسبت به آن معنای ساده نخستین، باطن است، اما نسبت به معنای دیگری که توسط تحلیلی موشکافانه تر از آن قابل درک است، ظاهر بوده و باید گفت: آن معنای سومی نسبت به معنای دوم، باطن بوده و نسبت به معنای عمیق تری که با تحلیلی دقیق تر حاصل گشته، ظاهر است (طباطبایی، ۱۳۷۰ش: ۲۷-۲۸). مرحوم علامه همچنین در بحث روایی بیان نموده که ظاهر قرآن کریم، معنای آشکاری است که در ابتدای آیه قابل فهم بوده و باطن آیه شریفه، معنایی است که در زیر آن ظاهر است؛ خواه یکی باشد یا بیشتر از آن و یا دور یا نزدیک به آن باشد و میان آن واسطه باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۷۴).

علی الظاهر، باطن قرآن کریم را منحصر به مصادیق و معانی دانستن، صحیح به نظر نمی‌رسد. زیرا مستفاد از روایات این است که قرآن دو نوع باطن دارد که از آن به بطن تأویلی (جری القرآن) و بطن معنایی یاد شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ش: ۲/۲۶۱-۲۶۴). بعضی از روایات، باطن قرآن را از معانی معرفی می‌نماید (عیاشی سمرقندی، ۱۴۱۱ق: ۱/۲۳، ح ۸). برای نمونه، امام علی (ع) در روایتی مرسله می‌فرماید: «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ ظَاهِرٌ وَ بَاطِنٌ وَ حَدٌّ وَ مَطْلَعٌ؛ فَالظَّاهِرُ التَّلَاوُحُ وَ الْبَاطِنُ الْفَهْمُ وَ الْحَدُّ هُوَ أَحْكَامُ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْمَطْلَعُ هُوَ مُرَادُ اللَّهِ مِنَ الْعَبْدِ بِهَا» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۳/۷۳). معانی گوناگونی پیرامون «حد» و «مطلع» بیان گردیده است (شاکر، ۱۳۷۶ش: ۹۵-۱۰۰). برای نمونه، «مطلع»، ابتدای ظهور و «حد»، انتهای آن است (مجلسی، بی تا: ۱۳/۱۹۷). همچنین، این دیدگاه که ظاهر کتاب الهی، تلاوت و باطن قرآن، فهم است را، زرکشی در تفسیر البرهان نیز ذکر نموده است (زرکشی، ۱۴۰۸ق: ۲/۱۵۴).

علاوه بر روایت امام علی (ع)، از بطون قرآن کریم، روایات دیگری به صورت مصادیق یاد نموده‌اند (کلینی، ۱۳۶۷ش: ۲/۲۵۷، ح ۱۰؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۴/۱۶۶، ح ۷). امام باقر (ع) در جواب حمران بن أعین پیرامون ظاهر و باطن قرآن کریم می‌فرماید: «ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ وَ بَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِأَعْمَالِهِمْ يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيئِكَ» (صدوق، ۱۳۶۱ش: ۲۹۵، ح ۱)؛ ظهر قرآن کریم همان افرادی هستند که کتاب الهی پیرامون آنها نازل گشته و بطن قرآن کریم کسانی هستند که به شیوه اعمال آنها عمل نموده‌اند؛ درباره آنها جاری می‌گردد، آنچه درباره آنها نازل گردیده است.

هرچند مراتبی از بطون قرآن از دستیابی انسانهای عادی خارج است و در

معصوم انحصار دارد، اما بعضی از مراتب آن برای سایر افراد قابل درک و فهم است. این روایت، مصادیق و افرادی را که آیه شریفه قرآن کریم پیرامون آنها نزول یافته، ظاهر آیه شریفه قلمداد نموده و مصادیق و افرادی را که رفتاری همچون افراد مورد نزول آیه شریفه دارند و مفهوم آیه شریفه بر آنها انطباق دارد، بطن آیه شریفه نامیده است. چنین تطبیقی را سایر افراد نیز قادرند انجام دهند؛ برای نمونه، تشخیص اینکه آیه «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه/ ۵)؛ مثل افرادی که عمل نمودن به تورات بر آنها بار شده و به آن مکلف شده‌اند، اما به آن عمل نکرده‌اند، مانند الاغی است که کتبی را بر پشت خود حمل می‌کند. آیه پیرامون مذمت علمای یهود نزول یافته و دانشمندان مسلمانی را نیز در بر می‌گیرد که با وجود اطلاع از محتوای قرآن، به آن عمل نمی‌نمایند (بابایی، بی‌تا: ۲۷)؛ در حقیقت افراد بدون عمل نیز از مصادیق باطنی آیه شریفه بوده و باطن در چنین معنایی، علاوه بر اینکه پیرامون آیاتی که درباره نیکان همچون اولیا و انبیای خداوند و پرهیزگاران و مؤمنان نازل گردیده، قابل تصور است و هم درباره آیاتی که پیرامون بدان همچون منافقان، کافران و دشمنان خداوند نازل گردیده است. (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۱۸/۲).

بنابراین، پاره‌ای از باطن قرآن کریم از سنخ معانی بوده و پاره دیگر از مصادیق است؛ همچنین بخشی از باطن قرآن کریم، به اهل بیت (ع) اختصاص داشته، اما بخش دیگر افراد عادی را نیز با شروطی قابل درک می‌داند. بنابراین باید گفت: باطن قرآن، مصادیق و معانی مخفی در ظاهر آیات شریفه است که قسمتی از آن را فقط معصوم درک نموده، اما بخش دیگر، برای سایر افراد نیز قابل دستیابی است.

۳. مبنا بودن

برخورداری باطن قرآن کریم از باطن، از مبانی غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان است. این مبنا از رهگذر مرحله مطالعه اکتشافی، جایگاه خود را در علوم انسانی قرآن بنیان ایفا می‌نماید؛ به این معنا که اعتقاد به این خصوصیت قرآن، زمینه تلاش محققان برای گردآوری آیات شریفه بیشتر و بهره‌برداری حداکثری آنها از احکام و معارف قرآن را فراهم می‌نماید. پژوهشگری که به وجود باطن برای قرآن اعتقاد دارد، علاوه بر دستیابی به معارف ظاهری کتاب الهی، در تلاش است تا از طرق گوناگون مانند بهره‌گیری از روایات، به معارف باطنی قرآن در آن مسئله دسترسی پیدا کند. همچنین، اهتمام

به مبنای ذوبطون بودن قرآن کریم کمک می‌کند که با ارائه قاعده عمومی و مصادیق گوناگون، پژوهشگر بتواند با شناخت مصداق‌های متعددی از آیات شریفه که ظاهر آنها با جسمانیت خداوند متعال همخوانی دارد، مانند «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/ ۱۱) از ظاهر آیه شریفه عبور و به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری/ ۱۱) تحت عنوان قاعده عمومی ارجاع گردد و تفسیری حقیقی و به دور از جسمانیت ارائه گردد (حسینی، ۱۴۰۰، ش: ۲۳۳-۲۳۴). در برابر، افرادی که به باطن قرآن اعتقادی ندارند، به دستیابی به معارف ظاهری قرآن پیرامون مسئله اکتفا کرده و آیات گردآوری شده در مقایسه با آیاتی که توسط افراد باورمند به باطن قرآن کریم جمع شده، کمتر است؛ لذا تحقیق او، اعتبار و کمال و غنای مورد نظر را ندارد.

۴. شواهد و ادله ذوبطن بودن قرآن کریم

بر باطن داشتن قرآن کریم، شواهد و ادله‌ای اقامه گشته که در ادامه به مهم‌ترین آنها پرداخته می‌شود:

الف) آیات شریفه ناظر به باطن داشتن قرآن کریم

برخورداری قرآن از ظاهر و باطن را چه بسا از مسلمات فرهنگ اسلامی بتوان قلمداد کرد. شواهد و ادله، مخصوصاً احادیثی که سند بعضی از آنها در نهایت اعتبار است، بر آن دلالت می‌نماید (بابایی، بی‌تا: ۱۴). این شواهد و ادله عبارت‌اند از: ۱- آیات قرآن کریم؛ قرآن در آیات گوناگون لغات بطن (آل عمران/ ۳؛ انعام/ ۱۵۱؛ آل عمران/ ۳۵؛ اعراف/ ۳۲؛ قصص/ ۱۰؛ نور/ ۴؛ فتح/ ۲۴)، باطن (لقمان/ ۲۰؛ حدید/ ۱۳؛ انعام/ ۱۲) و بطون (نحل/ ۷۸؛ انعام/ ۱۳۹؛ نجم/ ۳۲؛ زمر/ ۶) را صرفاً در معنای لغوی آن و پیرامون درون و بُعد خارج از فهم و درک حواس اشیاء، استعمال نموده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق: ۱۳۰).

به عبارت دیگر، در همه مواردی که «بطن» و مشتقات آن در کتاب الهی ذکر گردیده، در معنای لغوی بطن، همچون عضوی از بدن انسان و حیوانات (شکم) (آل عمران/ ۳۵؛ انعام/ ۱۳۹؛ زمر/ ۶؛ مؤمنون/ ۲۱؛ نجم/ ۳۲؛ نحل/ ۶۶؛ نور/ ۷۸) استعمال گردیده و هیچکدام در معنای بطن اصطلاحی استعمال نگردیده است؛ برای نمونه، می‌توان به آیه شریفه «وَدُّرُوا ظَاهِرَ الْأَيْمِ وَبَاطِنَهُ» (انعام/ ۱۲۰) را اشاره نمود. علاوه بر آن، قرآن باطن را پیرامون خداوند متعال در معنای خارج از فهم و درک حواس استعمال نموده است «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ ۳). در بعضی از موارد

نیز «بطن» و مشتقات آن به معنای نعمت‌های پنهان (لقمان/ ۲۰) و گناهان مخفی (انعام/ ۱۲۰؛ اعراف/ ۳۳) و در برخی موارد تحت عنوان صفت خداوند متعال (حدید/ ۳) استعمال گردیده است.

پرواضح است که قرآن هرچند واژه باطن یا بطن را پیرامون خود استعمال ننموده و به وضوح برای خویش از باطن خبر نمی‌دهد، اما از آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران که از تعبیر قرآن کریم یاد شده، با منضم کردن روایاتی که تاویل قرآن را بطن نامیده است، وجود باطن برای کتاب الهی استفاده می‌گردد (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹ ش؛ ۲۵۴؛ آلوسی، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۷/۸) که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (آل عمران/ ۷)؛ روایت، باطن و تاویل قرآن را یکی می‌داند؛ برای نمونه پیرامون روایت رسول اکرم (ص) که می‌فرماید: «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ»، فَضِيلُ از امام صادق (ع) پرسید. حضرت فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ، مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ، يَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (صقار قمی، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۶، حدیث ۷). محتمل است که مقصود از تاویل در روایت شریفه، تاویل اشاره شده آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران باشد؛ در این حالت، آیه مذکور بر ذوباطن بودن قرآن دلالت می‌نماید. طبق این احتمال، نتیجه بیان آیه و روایت مذکور را می‌توان به صورت استدلال زیر ترسیم نمود:

مقدمه الف: براساس بیان مذکور در آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران، قرآن تاویل دارد.

مقدمه ب: براساس روایت حضرت باقر (ع)، تاویل قرآن در حقیقت همان باطن قرآن کریم است.

نتیجه: قرآن علاوه بر ظاهر، دارای باطن است (کریمی، ۱۴۰۲ ش؛ ۲۲۰-۲۲۲) و پژوهشگر را در تولید علوم انسانی قرآن بنیان یاری می‌کند.

ب) وسعت گستره قرآن کریم و حجم محدود صفحات آن

قرآن، آخرین مرتبه وحی خداوند و راهنمای تمام انسانها به رستگاری و سعادت است. قرآن کریم، خویش را بیانگر تمام چیزها معرفی نموده و حداقل به بیان تمام معارف و احکام تأثیرگذار در سعادت انسان پرداخته است؛ «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/ ۸۹) که این مطلب جامعیت قرآن کریم را که یکی

از مبانی اعتبار داشتن علوم انسانی قرآن بنیان است را به اثبات می‌رساند؛ البته باید گفت: بیان این حجم از معارف و احکام به صورت الفاظ محدود قرآن میسر نیست؛ لذا اگرچه سطح بیرونی قرآن، معارف و احکام لازم جهت اتمام حجت اولیه و هدایت انسانها را بر عهده دارد، اما غیر از این معارف و احکام، قسم زیادی از معارف و احکام از کتاب الهی در باطن قرآن کریم ذکر گردیده است (سعیدی روشن، ۱۳۹۱ش: ۱۹۰-۱۹۱).

ج) روایات ناظر به باطن داشتن قرآن کریم

روایات مذکور در کتاب‌های حدیثی امامیه و عامه از رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) به باطن داشتن قرآن دلالت می‌نماید. تعداد این روایات، به اندازه‌ای است که (کلینی، ۱۳۶۷ش: ۱، کتاب الحجّه باب «أنه لم یجمع القرآن کله إلا الأئمه (علیهم‌السلام) و أنهم یعلمون علمه کله»، ح ۱؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۱۲-۲۱۶) دارای تواتر معنوی است؛ حتی بعضی از قرآن‌پژوهان، روایت رسول اکرم (ص) پیرامون باطن قرآن را متواتر دانسته‌اند (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۱/ ۹۹). این مطلب ما را از بررسی نمودن سند روایات بی‌نیاز می‌کند (شاکر، ۱۳۷۶ش: ۸۷-۹۷).

در روایات رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) و اصحاب و تابعین حضرت، اصل وجود بطن کتاب الهی، امری مسلم فرض گردیده، اما در تمام روایات در یک معنا استعمال نشده است. بعضی از روایات، اشاره به اصل وجود باطن برای قرآن کریم دارد. امام علی (ع) می‌فرماید که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «لَیْسَ مِنَ الْقُرْآنِ آیَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ» (بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۱/ ۲۷۰، ح ۶). مستفاد از برخی روایات دیگر این است که قرآن، بطون گوناگونی دارد؛ برای نمونه، جابر جعفی از حضرت باقر (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَ، وَ لِلْبَطْنِ بَطْنٌ، وَ لَهُ ظَهْرٌ، وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ» (عیاشی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۱۲). نتیجه اینکه قرآن علاوه بر ظاهر، دارای باطن بوده و نمی‌توان معارف و احکام آن را در ظاهر کتاب الهی منحصر نمود. بنابراین، بعضی از دانشمندان، اکتفا به ظواهر آیات شریفه را از آسیب‌های تفسیر دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ش: سوره مبارکه سجده/ ۱۰).

باید گفت که در روایات قابل اعتماد و معتبر، باطن کتاب الهی به دو صورت تعریف گشته و برای آیات شریفه دو نوع معانی باطنی معرفی گردیده است: الف) تأویل کتاب الهی؛ مراد مطالب و معانی فراتر از دلالات عرفی کلام است که خداوند از حروف، جملات، آیات و کلمات قرآن کریم اراده نموده و صرفاً

راسخان در دانش یعنی پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) از آن اطلاع دارند و برای سایرین، راه درک آن مطالب و معانی، به استماع و تعلیم از آن پیشوایان دینی انحصار دارد؛ افرادی که به شکل مستقیم آیات پیرامون آنها نازل نگشته، اما چون اعمال آنها شبیه افرادی است که آیات شریفه پیرامون آنها نازل گشته، مضمون آن آیات شریفه نیز درباره اینها نیز ساری و جاری است (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۲۰/۲).

ب) نوع دوم از این معانی باطنی، خارج از دلالات عرفی کلام نیست. زیرا عقلای عالم درباره قصه و کلامی که شبیه کتاب الهی و قصص آن جهت پندآموزی و عبرت باشد، به این حالت جری و تطبیق را انجام داده و مدلول کلام را در محاورات عرفی به افراد و اموری که از مصداق های بارز سخن نبوده، اما صفت و خصوصیتی از موضوع سخن را که مناط و علت حکم است، داشته باشند، تسری می دهند و جریان حکم نسبت به آن امور و اشخاص را نیز مدلول سخن می دانند و این بخش از دلالت سخن، شبیه همان اصطلاح مفهوم موافق در علم اصول است که آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ» (إسراء/ ۲۳) را مثال می زنند و در بعضی اوقات نیز، عبارت تنقیح مناط قطعی را درباره آن به کار می برند (مظفر، ۱۳۷۰ش: ۱/۱۰۳؛ آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۵۰۴). باید گفت: این تعمیم و استفاده از لحاظ اصول عقلایی محاوره، صرفاً در مواردی قابل پذیرش و صحیح است که ظهور کلام در تعمیم باشد؛ به این معنا که دلالت آن بر شمولیت حکم نسبت به موارد تسری و تعمیم، واضح باشد و چنین ظهوری در صورتی قابل تحقق است که علاوه بر معلوم بودن مناط حکم (یعنی علت ترتب محمول بر موضوع)، وجود آن مناط و علت، در موارد تعمیم و تسری نیز محرز باشد. در صورتی که یکی از آن دو نامشخص باشد، این ظهور محقق نمی گردد و تسری سخن به غیر موضوع آن، مردود است. علاوه بر آن، اگر براساس ظاهر بعضی روایات، هر معنا و مفهومی را که در درک آن به تفسیر محتاج است، اگرچه در قالب اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی قابل درک و تفسیر باشد، را باطن قرآن کریم بدانیم، می توان گفت: قسمی از باطن کتاب الهی از دلالات عرفی سخن خارج نبوده و برای غیر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) نیز قابل درک و تفسیر است (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۲۰-۲۱).

درباره نوع نخست از معانی باطنی که از دلالات عرفی سخن فراتر است، راه پی بردن به آن، به تعلیم از رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) و استفاده از روایات قابل اعتماد آنها انحصار دارد و روایاتی همچون آنچه مرحوم کلینی از حضرت

باقر (ع) نقل نموده که «هیچ کس جز اوصیاء نخواهد نتوانست که ادعا کند ظاهر و باطن تمام کتاب الهی در نزد او قرار دارد» (کلینی، ۱۴۱۳ق: ۱/ ۲۸۶)، این اختصاص را تأکید می‌نماید. زیرا در حقیقت، آن معارف و معانی از کتاب الهی که غیر از اوصیا از درک آن عاجزند، ظاهر کتاب الهی نبوده و از نوع آن معانی باطنی قرآن که در قالب دلالات عرفی سخن می‌گنجد نیز، نیست. لذا باید بعضی از معانی باطنی قرآن کریم، از دلالات عرفی کلام فراتر باشد. براساس این مطلب، ملاک صحیح بودن آنچه از معانی باطنی برای آیات شریفه ذکر نموده یا ذکر می‌کنند، باید دو چیز باشد: الف) در قالب یکی از دلالات عرفی سخن (همچون دلالت اقتضا، ایما و اشاره، تنبیه یا دلالت مفهومی کلام) خواه موافق یا مخالف) بگنجد (بابایی و دیگران، ۱۳۷۹ش: ۲۴۳-۲۴۹) ب) روایت قابل اعتماد و معتبری از رسول اکرم (ص) یا یکی از اهل بیت (ع) از مراد بودن آن از آیه شریفه اطلاع داده باشد. علاوه بر آن، در صورتی که معنای مذکور برای آیه شریفه با دلیل قطعی یا ضروری دین یا با ظاهر آیه شریفه و روایت قابل اعتمادی، مخالفت واضح داشته و نتوان به صورت جمع عرفی آن را جمع کرد، اگر یکی از آن دو معیار را نیز دارا باشد، مورد اعتماد نخواهد بود؛ زیرا معیار مذکور به دنبال معارضه با چنین اموری از اعتبار ساقط گشته و ملاک قابل اعتباری برای صحیح بودن آن معنا باقی نمی‌ماند. لذا صحیح بودن هر معنای اشاری و تفسیر باطنی برای آیات شریفه، به دو امر وابسته است: ۱- دارای یکی از دو ملاک مزبور باشد ۲- با دلیل عقلی صریح یا قطعی یا ضروری دین و ظاهر آیه شریفه یا روایت قابل اعتمادی در تعارض نباشد (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۲/ ۲۲)؛ با رعایت موارد مذکور، می‌توان جهت غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان، از این معانی اشاری حداکثر استفاده را برد.

د) منحصر دانستن فهم تمام باطن قرآن به اهل بیت (ع) و فهم برخی از بطون

قرآن به سایر افراد

علی‌رغم وجود ارتباط میان باطن و ظاهر قرآن کریم، باطن آن بسیار عمیق و ژرف است؛ امام علی (ع)، می‌فرماید: «وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ. لَا تَفَنَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنقُضِي عَرَائِبُهُ، وَلَا تُكشِفُ الظُّلُمَاتِ إِلَّا بِهِ» (صبحی صالح، نهج البلاغه/ خطبه ۲۰)؛ امام کاظم (ع) می‌فرماید: «لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ... وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ» (مجلسی، بی‌تا: ۹۰/ ۸۹)؛ لذا فهم تمام قرآن به اهل بیت (ع) انحصار داشته و از توان افراد عادی خارج است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۳۸)؛ امام صادق (ع) براساس نقل صحیح می‌فرماید: «مَا يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَدَّعِيَ أَنَّ عِنْدَهُ

جَمِيعِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ ظَاهِرُهُ وَبَاطِنُهُ غَيْرِ الْأَوْصِيَاءِ» (کلینی، ۱۳۶۷ش: ۸ کتاب الحجة، باب أنه لم یجمع القرآن كله إلا الأوصياء، ح ۲).

با توجه به قابل فهم و درک بودن ظاهر قرآن کریم برای غیرمعصوم براساس این روایت، فهم بطون قرآن کریم در محدوده اصول محاوره‌ای رایج در بین مردم نیست و ملاک‌های کشف آن به شکل قطعی برای ما قابل شناخته شدن نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ش: ۲/۱۳۲-۱۳۳ و ۲۶۱). لذا، فهم همه باطن قرآن کریم، شروط منحصر به فردی فراتر از شروط عمومی فهم و درک زبان عربی و قواعد زبان محاوره را می‌طلبد که ویژه اهل بیت (ع) است. البته مستفاد از بعضی روایات این است که قسمتی از باطن قرآن، برای سایر افراد، قابل فهم و درک است؛ برای نمونه، امام علی (ع) در روایت مرسله‌ای می‌فرماید: «مَا مِنْ آيَةٍ إِلَّا لَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ: ظَاهِرٌ وَبَاطِنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ؛ فَالظَّاهِرُ التَّلَاوُةُ وَالبَاطِنُ الفَهْمُ وَالحَدُّ هُوَ أَحْكَامُ الحَلَالِ وَالحَرَامِ وَالمَطْلَعُ هُوَ مُرَادُ اللَّهِ مِنَ العَبْدِ بِهَا» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۷۳/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۱/۳۱). ظاهر قرآن کریم در این روایت، تلاوت خوانده شده که با اهتمام به مناسبت موضوع و حکم، مقصود از آن، معنایی است که هنگام تلاوت، بدون نیاز به تفسیر، از آیات شریفه قابل فهم و درک است و از فراز «الباطن الفهم» به قرینه مقابله به دست می‌آید که معانی محتاج به تفسیر و فهم از آیات، باطن قرآن کریم است که تفسیر و فهم قسمتی از آن برای غیر راسخان در علم نیز امکان‌پذیر است.

براساس چنین معنایی در روایت مذکور، باطن کتاب الهی از معنایی که در روایات دیگر معرفی گردیده، وسیع‌تر بوده و هر معنایی را که محتاج تفسیر باشد دربرمی‌گیرد، اگرچه در چهارچوب اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی قابل درک باشد. اما در حقیقت، این روایت، بدون سند و مرسل بوده و اعتماد بر آن سخت است. ثانیاً با صرف نظر از ضعف سندی روایت و پذیرش آن، مستفاد از مجموع روایات پیرامون باطن این است که باطن قرآن کریم، مصادق و معانی را در برمی‌گیرد که انطباق و دلالت آیات، بر آنها واضح نیست. باطن قرآن کریم، ذو مراتب است؛ بعضی از مراتب باطن برای سایر افراد، با تلاش علمی ایده‌آل، قابل درک و فهم است، اما مراتبی از باطن از دلالت عرفی آیات شریفه بالاتر است و صرفاً برای اهل بیت (ع) قابل درک و فهم است (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۲۰/۲)؛ لذا فهم و درک تمام مصادیق و معانی باطنی قرآن، منحصر به رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) است؛ اما با شواهد و قرائن حاصل شده می‌توان از برخی معانی و مصادیق باطنی کتاب الهی در تولید علوم انسانی قرآن بنیان استفاده نمود.

۵. نمونه بطن‌گیری قرآنی جهت غنا و کمال بخشیدن به علوم انسانی قرآن بنیان

قرآن کریم می‌فرماید: برادران یوسف (ع) نزد پدر خویش آمدند و از او تقاضا کردند که فردا حضرت یوسف (ع) را با آنها بفرستد تا خوب بازی کند و بخورد و ما مراقب او هستیم؛ «أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَع وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (یوسف/۱۲)؛ ظاهر آیه مذکور مشخص بوده و به قصه یوسف و یعقوب و حيله و نقشه برادران جهت افکندن یوسف (ع) در چاه اشاره دارد.

می‌توان با عبور از ۵ مرحله به بطن آیه مذکور دسترسی پیدا کرد و از آن در غنای علوم انسانی قرآن بنیان استفاده نمود:

۵-۱. اصطیاد غرض آیه شریفه

غرض آیه عمومیت داشته و به پدران در خصوص مواظبت از فرزندان هشدار می‌دهد؛ همچنین به ملت‌ها درباره محافظت از استعدادهای درخشان و نخبگان هشدار می‌دهد که در دام افراد حيله‌گر و فریبکار و نقشه‌های شیطانی و شوم آنها گرفتار نشوند.

۵-۲. إلغاء خصوصیت

از خصوصیات مورد نزول آیه شریفه همچون مکان فلسطین و زمان یعقوب و افراد مرتبط با آیه شریفه، إلغاء خصوصیت می‌گردد؛ زیرا این خصوصیات غیر دخیل در غرض آیه هستند.

۵-۳. استنباط قاعده عمومی

پس از إلغاء خصوصیت، دو قاعده عمومی حاصل می‌شود که عبارت است از: الف) هشدار و تذکر به پدران درباره فرزندان خویش است که از آنها مراقبت کنند که افراد فریبکار با نقشه‌های شیطانی و شوم و به بهانه بازی و غذا، آنها را گرفتار نکنند و از والدین جدا نمایند.

ب) با ژرف اندیشی و دقت بیشتر در آیه شریفه و إلغاء خصوصیت نمودن از پدر و فرزند، معنای عمیق‌تر و موشکافانه‌تری از آیه شریفه حاصل می‌شود: «هشدار و تذکر به ملت‌ها درباره استعدادهای درخشان و نوابغ که آنها را به بهانه‌های گوناگون از دستان شما نربایند».

۴-۵. تطبیق بر مصداق های جدید

این دو قاعده عمومی قادر است که در هر مکان و زمان بر مصداق های جدید تطبیق کند.

۵-۵. آزمایش

این قاعده عمومی مورد خود آیه را نیز در برمی گیرد؛ زیرا یوسف (ع) استعداد درخشان و نابغه ای بود که در دام حيله گران گرفتار گردید و برای دیگران درس عبرتی شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش: ۲۴۳). یکی از پژوهشگران معاصر پیرامون این شیوه دسترسی به بطن کتاب الهی، در تفسیر قرآن مهر به شکل وسیع استفاده کرده و آموزه ها و پیام های حاصل شده از آیات شریفه را به رؤیت آیت الله معرفت (ره) رسانده و مورد تشویق و تأیید ایشان قرار گرفت (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش (۲): ۱/ ۵۶-۵۸). پیام های حاصل شده با روش مذکور، نقش بسیار مفیدی در تولید علوم انسانی قرآن بنیان و کمال آن دارد.

۶. نمونه هایی از علوم انسانی (روانشناسی، جامعه شناسی و...) برگرفته از از بطن و تاویل قرآن کریم

۱-۶. نمونه قرآنی الغاء خصوصیت و اصطیاد غرض آیه شریفه جهت بکارگیری آن

در علوم انسانی قرآن بنیان

همانطور که ذکر شد، قاعده «تنقیح مناط» و «الغاء خصوصیت» در توسعه دادن قوانین رفتاری در سور قرآن استفاده می شود که براساس آن می توان گزاره های روان شناختی کتاب الهی را به تمام اعصار و امصار، تعمیم و تسری داد؛ برای نمونه، آیه «قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ» (قصص / ۱۷)، کلامی است که خداوند از حضرت موسی (ع) حکایت نموده و تعهدی از موسی (ع) به خداوند به اینکه قدرت، قوت و نعمتی را که به او عطا نموده، به هیچ عنوان در مسیر خدمت به گناهکاران و فساد استفاده نمی کند. این مطلب، معنای ظاهر آیه بوده، اما چنین امری به موسی (ع) منحصر نبوده و کسی که خداوند متعال به او قدرت، حکمت و دانشی عطا نموده، از دیدگاه سیره عقلا و شریعت، سزاوار نیست که آن را ابزاری جهت تحقق منافع مستکبران جهان قرار دهد؛ بلکه سزاوار است که آن را در مسیر آباد نمودن شهرها و سعادت و خوشبختی بندگان خداوند قرار دهد و این قاعده عمومی برای آیه مذکور، براساس قانون سبر و تقسیم و الغاء خصوصیات غیر دخیل در غرض آیه شریفه حاصل می شود (معرفت، ۱۴۱۸ق: ۸/ ۲۰-۲۸) که علوم انسانی قرآن بنیان را کمال و غنا می بخشد.

۶-۲. نمونه قرآنی علقه میان معنای ظاهری آیه و بطن آن جهت بکارگیری آن در

علوم انسانی قرآن بنیان

واژه «میزان» جهت وسیله معروف وزن کردن (ترازو) وضع گردیده و در آیه «وَأَقِيمُوا
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرَّحْمَنُ / ۹) به اقامه نمودن وزن و عدم
نقصان و کسری در میزان امر گردیده، اما هنگامی که لفظ «میزان» از قرینه های
وضع و خصوصیات غیر دخیل در غرض آیه منفک شود، و مفهوم عمومی میزان
(یعنی آنچه که اشیاء مادی و معنوی با آن، مورد سنجش قرار می گیرد)، مدنظر
باشد، تمام معیارها و مقیاس هایی را در بر می گیرد که وسیله سنجش در تمام
امور قرار می گیرد. امام صادق (ع) می فرماید: «المیزان الذی وضعه الله للأنام، هو
الإمام العادل الذی یحکم بالعدل، و بالعدل تقوم السموات والأرض، و قد أمر
الناس أن لا یطغوا علیه و یطیعوه بالقسط و العدل، و لا یبخسوا من حقه، أو یتوانوا
فی امثال أوامر» (استرآبادی، بی تا: ۲/ ۶۳۲-۶۳۳). میزانی که خداوند متعال
برای مردم وضع نموده، امام عادل است که با عدالت و حق بر مردم حکم می
کند؛ زیرا فقط با مراعات عدالت، آسمان و زمین برپا می گردد. و خداوند متعال
به بندگان خویش امر نموده که بر امام خویش شورش نکنند و در برابر امر او به
عدالت و قسط گردن نهاده و در ادا نمودن تمام و کمال حق او یا فرمانبرداری از
او امر او قصور و کوتاهی ننمایند.

علامه معرفت (ره)، در بیان نمودن امر و فرمان به سنجیدن اشیاء با میزان
(ترازو) و عدم نقصان و کسری در آن را، دلالت ظاهری آیه شریفه و عمومیت و
شمول آیه نسبت به سنجیدن اشیاء با وسیله ای غیر از ترازو را، دلالت باطنی
آیه پنداشته و این مطلب را مناسبتی نزدیک میان دلالت ظاهری و باطنی کلام
دانسته است (حسینی، ۱۴۰۰ش / ۱۸۷). این مناسبت نزدیک تا حدود زیادی
برداشت و فهم مخاطب از آیات شریفه را جهت غنا و کمال علوم انسانی قرآن
بنیان فراهم می نماید.

۷. نقش مبنای باطن در غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان

قرآن، علاوه بر ظاهر، دارای باطن است؛ اعتقاد به این مطلب با عنوان مبنای
غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان، سبب می شود که در پژوهش قرآنی به آیات
بیشتری دسترسی پیدا کرد. دانش پژوه با این اعتقاد، اگر فهم باطن قرآن کریم
را نیز از اصول محاوره ای خارج بداند، آیات بیشتری پیرامون مسئله تحقیق به
دست می آورد؛ زیرا قسمتی از این معارف باطنی قرآن کریم، از راه روایات رسول
اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در دسترس ما قرار گرفته و کلام آنها حجت است. لذا

شایسته است از معارف باطنی موجود در احادیث قطعی اهل بیت (ع) در علوم انسانی قرآن بنیان استفاده نمود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶ ش: ۲/۱۳۲-۱۳۳)؛ با عنایت به این مطلب که آیات شریفه با دلالت‌های باطنی، چه نسبتی با آیات شریفه با دلالت‌های ظاهری دارد، جایگاه باطن برای قرآن کریم در علوم انسانی قرآن بنیان متفاوت می‌شود. اگر آیات شریفه با دلالت باطنی نسبت به آیات شریفه با دلالت ظاهری، جنبه جدیدی از مسئله را مطرح نماید، در شمولیت قلمرو پژوهش نسبت به همه ریزمسائل آن، ایفای نقش نموده و سبب کمال تحقیق قرآنی می‌گردد. اگر چنین آیاتی، قید یا مخصّص برای آیات شریفه‌ای که دلالت ظاهری دارند باشد، در اعتبار علوم انسانی قرآن بنیان، اثرگذار است؛ زیرا عدم توجه به این مقیّدها و مخصّص‌ها، نظریه قرآنی را بدون اعتبار می‌کند؛ در صورتی که چنین آیاتی هم مضمون آیات شریفه آیات شریفه با دلالت ظاهری باشد، این داوری سبب غنای علوم انسانی قرآن بنیان می‌شود (کریمی، ۱۴۰۲ ش: ۲۲۵-۲۲۷).

برای مثال، با معانی باطنی، وظایف و اعمال بیشتری برای حاجی از نگاه قرآن، قبل اصطیاد است. ذریح محاربی به حضرت صادق (ع) گفت: خداوند متعال در کتاب خود مرا به امری توصیه نموده که مایلیم به انجام آن بپردازم. حضرت می‌فرماید: چه عملی؟ گفت: خداوند می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوْفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (حج/ ۲۹)؛ آلودگی خویش را باید زدوده و به نذرهای خویش وفا نماید. امام (ع) می‌فرماید: مراد از «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ»، دیدن و ملاقات امام معصوم (ع) و مراد از «نُذُورَهُمْ»، انجام دادن مناسک و اعمال حج است. این حدیث را عبدالله بن سنان از ذریح شنیده و می‌گوید: محضر حضرت صادق (ع) رفتم و معنای آیه شریفه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» را سؤال کردم. امام فرمود: مراد، کم نمودن شارب و گرفتن ناخن است. به امام (ع) گفتم: ذریح از شما نقل کرده که مراد از «تَفَثَهُمْ»، دیدن و ملاقات امام و مراد از «نُذُورَهُمْ»، اعمال و مناسک حج است. حضرت فرمودند: ذریح صحیح گفته و خبر شما صحیح است. قرآن کریم ظاهر و باطن دارد و چه افرادی قادر به تحمّل و هضم کلام ذریح بوده و پذیرای آن هستند (صدوق، ۱۴۱۳ ق: ۲/۳۶۹، ح ۸).

روایت مذکور نمایانگر این است که حضرت صادق (ع)، دو معنا برای عبارت «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» بیان نموده است:

الف: کوتاه کردن شارب و ناخن‌ها و شبیه آن

ب: ملاقات با امام معصوم (ع)

معنای نخستین را که برای تمام افراد قابل قبول و تحمّل بوده، ظاهر کتاب الهی و معنای دوم را که صرفاً برای برخی از افراد همچون ذریح محاربی و شبیه او قابل تحمّل و هضم است، باطن قرآن کریم معرفی نموده و علت آن این است که معنای نخستین با مفهوم عرفی عبارت مذکور، همخوانی دارد؛ در ادبیات عرب نیز «تَفَث» به غبارآلودگی و چرک معنا گشته (فیومی، ۱۹۲۸ق: ۱۰۴) و قضاء تَفَث به معنای خاتمه دادن به غبارآلودگی و چرک و از بین بردن و ازاله آن بوده (طبرسی، بی تا: ۸۱/۷) که کوتاه نمودن شارب و ناخن‌ها و شبیه آن، از مصداق‌های آن است؛ اما درک دیدار و زیارت با امام (ع) از این واژه دور بوده و قبول آن برای انسان‌های عادی مشکل است؛ در واقع، افرادی که معرفت و درک آنها نسبت به اهل بیت (ع) و دانش ویژه آنها عمیق بوده و به کلام آنها اطمینان و یقین دارند و در برابر اهل بیت (ع) تسلیم هستند، توفیق این دیدار را دارند. سایر افراد حتی تاب قبول چنین معنایی را از اهل بیت (ع) ندارند. هرچند در توجیه آن باید گفت: با توجه به اینکه ملاقات با امام معصوم (ع) باعث ازاله رذائل اخلاقی و خبائث معنوی است، اراده این معنا از عبارت مذکور صحیح بوده، اما تمام افراد تاب تحمّل و توان درک آن را ندارند.

محتمل است که در روایت استعمال نمودن لفظ در معنای حقیقی و معنای مجازی بوده باشد؛ به بیان دیگر، معنای عرفی و حقیقی «قضاء تَفَث»، همان زدودن چرک‌ها و خبائث باشد، اما با توجه به اینکه ملاقات با امام معصوم (ع) سبب زدودن خبائث روحی است، از باب استعمال نمودن لفظ مسبب در سبب، این معنا از «قضاء تَفَث» نیز مجازاً اراده گردیده است؛ هرچند بعضی از اندیشمندان علم اصول، استعما نمودن لفظ در فراتر از یک معنا را ممنوع دانسته اند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۵۳)؛ اما محقق گردیده که اگرچه متعارف نیست، اما از نظر عقلی، امتناع ندارد؛ زیرا لفظ در واقع، علامت و نشانه‌ای برای معنا بوده و متکلم قادر است آن را برای چند معنا علامت قرار دهد (فیاض، ۱۴۱۰ق: ۸/۲۰۵-۲۱۰) و در این حالت دلالت انبوهی از آیات شریفه بر معنای باطنی آنها که در روایات ذکر گردیده، قابل توجیه و تبیین است.

علاوه بر آن، براساس نقل ابی بصیر، حضرت صادق (ع)، از آیه «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَالْبَالِغِينَ إِحْسَانًا» (نساء/۳۶) استفاده نموده که رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع)، پدر جامعه اسلامی هستند (قمی، ۱۳۶۷ش: ۱۷۶/۲). بنابراین، محققى که به باطن قرآن اعتقاد دارد، آیه مذکور را علاوه بر تحقیق

نمودن از وظایف فرزندان درباره والدین، در تحقیق نمودن از وظایف امت اسلامی درباره رسول اکرم (ص) و امام معصوم (ع) نیز می‌تواند استفاده نماید؛ زیرا براساس معنای بطنی، آیه شریفه دلالت دارد که وظیفه امت، نیکی نمودن نسبت به رسول اکرم (ع) و امام خویش است؛ زیرا رسول اکرم (ص) و ولی نیز والدین فرد مؤمن بوده و باطن آیاتی که نیکی به پدر و مادر را ضروری می‌داند، شامل آنها نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴/۳۵۷). بنابراین باور به ذوباطن بودن کتاب الهی، آثار و پیام‌های تربیتی مفیدی را نیز جهت کمال علوم انسانی قرآن بنیان، منتقل می‌نماید.

با توجه به روایات مذکور، در بعضی روایت‌های مرسله، باطن به فهم و درک قرآن کریم معنا گشته و در برخی روایات با سند قابل قبول (مانند روایت خمران)، به افرادی که عمل آنها همچون اعمال افرادی است که کتاب الهی پیرامون آنها نازل گردیده، باطن اطلاق گشته است.

با تمام این تفصیلات، آثار توجه به باطن قرآن کریم در علوم انسانی قرآن بنیان را می‌توان اینگونه برشمرد:

الف: از آثاری که بر توجه به بطون قرآن کریم و ذو مراتب بودن آن مترتب است، این است که معانی آیات شریفه به چیزی که براساس اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی از آیات قابل فهم است، انحصار پیدا نمی‌کند. همچنین از ذکر نمودن معنایی برای آیات شریفه که در قالب اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی قابل درک و تبیین نیست، بدون استناد نمودن به روایت شاخصی از رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) احتراز می‌گردد؛ همین مطلب سبب استفاده حداکثری از کتاب الهی در علوم انسانی قرآن بنیان می‌شود.

ب: معانی مذکور در روایات که برای آیات شریفه قرآن کریم بیان گردیده و براساس اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی قابل تبیین نیست، انکار نمی‌گردد؛ البته قبول آن معنا به عنوان معنای مورد پذیرش خداوند متعال، به صحت آن روایات بستگی دارد. اما اگر صحت اسناد آنها به اثبات نرسد، نمی‌توان به جهت اینکه معنایی برای آیات شریفه بیان نموده اند که براساس اصول عقلایی محاوره و قواعد ادبی از آیات قابل فهم نیست، آن روایات را انکار نمود؛ چه اینکه راوی چنین روایاتی به جعل آنها متهم گردد. زیرا عدم صحت اسناد چنین روایاتی، مساوی با مجعول بودن آن نبوده و احتمال حقیقت داشتن تأویلاتی که در روایات فاقد سند صحیح ذکر گشته، منتفی نیست. (بابایی، ۱۳۹۶ش: ۲/۳۵-۳۶). این مطلب کمک زیادی به برداشت صحیح از قرآن کریم و جلوگیری از

تفسیر به رأی علی‌الخصوص در حوزه علوم انسانی قرآن بنیان را ایفا می‌نماید. ج: توجه به مبنای ذوبطون بودن قرآن کریم با راز جاودانگی و ماندگاری کتاب الهی بی ارتباط نبوده که همان پیام‌های پنهان و مخفی در درون قرآن کریم است که جاودانگی و بقاء کتاب الهی را و همچنین یکی از مبانی اعتبار علوم انسانی قرآن بنیان نیز محسوب می‌شود.

نتیجه

۱- برخورداری کتاب الهی از مصادیق و معانی باطنی، از مبانی غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان بوده که در مرحله گردآوری آیات تأثیرگذار است؛ زیرا پژوهشگر غیرمعتقد به این خصوصیت قرآن کریم به گردآوری آیات شریفه با دلالتی ظاهری اکتفا نموده، اما فرد معتقد، آیات دال بر باطن را نیز گردآوری می‌کند.

۲- دیدگاه و نظرات اندیشمندان در بیان اینکه مقصود از باطن کتاب الهی چیست، گوناگون است؛ اما در بعضی روایت‌های مرسله باطن به فهم و درک قرآن کریم معنا گشته و در برخی روایات با سند قابل قبول (مانند روایت حمران)، به افرادی که عمل آنها همچون اعمال افرادی است که کتاب الهی پیرامون آنها نازل گردیده، باطن اطلاق گشته است.

۳- قلمرو قرآن کریم بسیار وسیع است؛ بیان انبوهی از معارف و احکام به صورت الفاظ محدود، امکان‌پذیر نیست و این مطلب جامعیت کتاب الهی را به اثبات می‌رساند که از مبانی اعتبار علوم انسانی قرآن بنیان است؛ لذا باید قرآن کریم، غیر از ظاهر دارای باطنی باشد تا انبوهی از معارف و احکام در آن ذکر شود.

۴- روایات رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) درباره باطن قرآن کریم، متواتر معنوی است. بعضی از این روایات، به وجود باطن برای قرآن کریم اشاره نموده و برخی دیگر به بیان بطون متعدّد برای آن می‌پردازد.

۵- بین ظاهر و باطن قرآن کریم ارتباط وجود دارد؛ زیرا موقع استعمال لفظ، باطن اراده شده است. البته چه بسا در همه موارد، قادر به درک ارتباط نباشیم. زیرا چنین ارتباطی به صورت متعارف استعمال نمودن لفظ در معنای موضوع له نیست.

۶- باطن قرآن نیز ذو مراتب است و برخی لایه‌های آن برای افراد با پشتکار علمی بالا قابل دستیابی بوده و می‌تواند در غنا و کمال علوم انسانی قرآن بنیان استفاده شود؛ اما لایه‌های خاص آن را افرادی می‌توانند درک کنند که به دلالت زبان رمزی و فوق عرفی آیات قرآن کریم نیز اشراف داشته باشند که قدر متیقن، رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) هستند.

۷- اعتقاد به باطن برای قرآن کریم، زمینه‌ساز دسترسی بیشتر به داده‌های قرآنی جهت تولید علوم انسانی است. حتی در صورتی که فهم باطن قرآن کریم از محدوده اصول محاوره‌ای خارج باشد؛ زیرا قسمتی از این معارف و احکام باطنی قرآن کریم از رهگذر روایات رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در دسترس ما قرار گرفته و کلام آنها حجت است (کریمی، ۱۴۰۲ ش: ۲۲۹).

منابع

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۲ق): «کفایه الأصول»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
آلوسی، محمود (۱۴۱۴ق): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دارالکتب التجاریه.

ابن فارس، محمد (۱۴۰۴ق): «معجم مقاییس اللغه»، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
احسانی، محمد (۱۳۹۳): «مبانی تربیت عقلانی از منظر قرآن کریم»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

استرآبادی، سید شرف الدین (بی تا): «تأویل الآیات الظاهره»، بی نا، بی جا.
ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق): «لسان العرب»، بیروت: دار الصاد.
اصفهانى، محمد حسین (۱۴۲۹ق): «نهایه الذرایه فی شرح الکفایه»، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

ایروانی، میرزا علی (۱۳۷۰ش): «نهایه النهایه فی شرح الکفایه»، قم: مکتبه الاعلام الإسلامی.
بابایی، علی اکبر (۱۳۹۰): «تأملی در طولی و نسبی بودن بطن قرآن از منظر علامه طباطبایی (ره)»، مجله قرآن شناخت، سال چهارم، شماره ۸، ص ۱۴۸-۱۷۱.

بابایی علی اکبر و دیگران، زیر نظر محمود رجبی، (۱۳۷۹ش): «روش شناسی تفسیر قرآن کریم»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت.

حوزه و دانشگاه، چاپ ششم.

(بی تا): «چیستی باطن قرآن از منظر روایات و بررسی دیدگاه ها بر اساس آن»، مجله علوم حدیث، سال یازدهم، ش ۴، ص ۱۰-۳۰.
بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۷ق): «البرهان فی تفسیر القرآن»، تهران: مرکز الطباعه و النشر فی مؤسسه البعثه.

بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۰۷ق): «معالم التنزیل»، بیروت: دارالمعرفه.
حسینی، سرور، (۱۴۰۰ش): «تحلیل بطن پژوهی آیت الله معرفت (ره)»، قم: انتشارات ترجمه و نشر المصطفی (ص).

ذهبی، محمد حسین، (۱۹۷۶م): «التفسیر و المفسرون»، مصر: دارالکتب الحدیثه.
راغب اصفهانى، ابی القاسم حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق): «مفردات الفاظ القرآن»، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیه.

رضایی اصفهانى، محمد علی، (۱۳۸۷ش): «منطق تفسیر قرآن (۱)»، قم: انتشارات جامعه المصطفی (ص) العالمیه، چاپ اول.

(۱۳۸۷ش) (۲): «تفسیر قرآن مهر»، قم: انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.

زرکشی، بدرالدین، (۱۴۰۸ق): «البرهان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.
سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۹۱ش): «زبان قرآن و مسائل آن»، قم و تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، چاپ دوم.

سیوطی، جلال الدین، (۱۴۲۱ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دارالکتب العربی/ (۱۴۰۷ق)، دارابن کثیر.

شریفی، احمد حسین، (۱۳۹۳): «مبانی علوم انسانی اسلامی»، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول.
شفیعی، سید محمد حسین، (۱۳۹۴): «رابطه باطن با ظاهر قرآن»، رساله دکتری، مؤسسه امام خمینی (ره).

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳ش): «مفاتیح الغیب»، مع تعلیقات للمولی علی التوری، صححه و قدم له محمد خواجهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، (۱۴۰۵ق): «کمال الدین و تمام التعمه»، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

-----، (۱۳۶۱ش) و (۱۴۱۳ق): «معانی الأخبار»، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه، چاپ سوم.

-----، (۱۴۱۳ق): «من لا یحضره الفقیه»، بیروت: دارالأضواء.

صفّارقمی، ابن فروخ، (۱۴۰۴ق): «بصائر الدرجات»، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.

-----، (۱۳۷۰ش): «قرآن در اسلام»، تهران: دارالکتب الإسلامیه / (۱۳۶۹ش)، انتشارات هجرت، چاپ دوم.

طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا): «التبیین فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عراقی، آقا ضیاء الدین، (۱۴۱۴ق): «نهایه الأفكار»، قم: مؤسسه التشر الإسلامی.

عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۱۱ق): «تفسیر العیاشی»، تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

غروی نجفی، محمد تقی، (۱۳۲۷ق): «هدایه المسترشدین (شرح معالم الأصول)»، قم: مؤسسه التشر الإسلامی.

فیاض، محمد اسحاق، (۱۴۱۰ق): «محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس اصول آیت الله خویی ره)»، قم: انتشارات دارالهادی.

فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق): «الضافی فی تفسیر القرآن»، تهران: انتشارات الصّدر.

فیومی، احمد بن محمّد، (۱۹۲۸م): «المصباح المنیر»، قاهره: المطبعه الأمیریّه.

قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷ش): «تفسیر قمی»، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: انتشارات دارالکتاب، چاپ چهارم.

کریمی، مصطفی، (۱۴۰۲ش): «مبانی تفسیر موضوعی»، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ اول.

کلینی رازی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷ش): «الأصول من الکافی»، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیه / (۱۴۱۳ق)، بیروت: دارالأضواء.

گروهی از نویسندگان تحت نظر محمد تقی مصباح یزدی، (۱۳۹۰): «فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی»، تهران: انتشارات مدرسه (مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان).

مجلسی، محمد باقر، (بی تا): «بحار الأنوار الجمعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار»، تهران: انتشارات اسلامیّه.

معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۷ = ۱۴۱۹ق): «التفسیر و المفسرون فی ثوبه الشیب»، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

معین، محمّد، (۱۳۷۱ش): «فرهنگ معین»، تهران: چاپخانه سپهر.

مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۱ش): «معارف قرآن (۶) قرآن شناسی»، نگارش و تحقیق: غلامرضا عزیزی کیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

-----، (۱۳۸۹ش): «در باره پژوهش»، تحقیق: جواد عابدینی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۰ش): «اصول الفقه»، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

Resources

Noble Quran

- Akhond Khorasani, Muhammad Kadhemi, (1991): “Kefayah al-Osul”, Qom: Islamic Publication Institute. (In arabic)
- Alusi, Mahmud, (1993): “Ruh al-Ma’ani fi Tafseer al-Qoran al-A’dhim wa al-Saba’ al-Mathani (The Spirit of Meanings in the Commentary of Great Quran and Seven repeated)”, Beirut: Dar al-Kotob al-Tejariah. (In arabic)
- Ibn Fares, Muhammad, (1983): “Mo’jam al-Maqaces al-Loghah (Criteria for Words Directory)”, Qom: Publication of Islamic Propaganda Office, first edition. (In arabic)
- Ehsani, Muhammad, (2014): “Mabani Tarbeat A’qlani az Mandhare Qoran Kareem (Fundamentals of Rational Training from the view point of Holy Quran)”, Qom: Research Center of Islamic Sciences and Culture. (In persian)
- Astarabadi, Seyyed Sharafod Din, (no date): “Tavil al-Ayat al-Dhaherah (The Interpretation of Apparent Verses)”, no name, no place. (In arabic)
- Ibn Mandhur, Ibn Mokram, (1993): “Lesan al-Arab (Language of Arab)”, Beirut: Dar al-Sader. (In arabic)
- Esfahani, Muhammad Hussain, (2008): “Nehayah al-Derayah fi Sharh al-Kefayah (Utmost Contemplating in Explanation of Kefayah)”, Beirut: Institute of Ale Bayt (a) for Surviving the Inheritance). (In arabic)
- Irvani, Mirza Ali, (1991): “Nehayah al-Nehayah fi Sharh al-Kefayah (utmost of the utmost in Explanation of Kefayah)”, Qom: al-A’la’im al-Islami Library. (In arabic)
- Babaie, Ali Akbar, (2011): “Tammoli Dar Tuli wa Nesbi Budane Botune Qoran az Manzare Allameh Tabatabaei (Contemplating on Inner Meanings of Quran being Continuous or relative in view of Allamah Tabatabaei)”, Knowing Quran Magazine, forth year, n 8, p-p 148-171
- Babaie, Ali Akbar, (2011): “under the supervision of Mahmud Rajabi”, (1998): “Ravesh Shenasi Qoran Kareem (Methodology of Holy Quran)”, Qom: Research Center of Hawzah and University, Tahran: Samt Publication. (In persian)
-, (2017): “Makateb Tafseeri (Explanatory Schools)”, Qom: Research Center of Hawzah and University, Sixth edition.
-, (no date): “Chisti Baten Qoran az Mandhar Revayat wa Barresi Didgaha bar Asas An (Essence of Inner meaning of Quran from the View Point of Traditions and Examination of Opinions regarding it)”, Magazine of Tradition Sciences, 11th year, n 4, p-p 10-30. (In persian)
- Bahrani, Seyyed Hashem, (1996): “al-Borhan fi Tafseer al-Qoran (The Proof in Commentary of Quran)”, Center of Publication and Spreading in Ba’that Institute. (In arabic)
- Baghavi, Hassan ibn Mas’ud, (1986): “Ma’alem al-Tanzil (the Signs of Revelation)”, Beirut: Dar al-Ma’refah. (In arabic)
- Hussaini, Sarvar, (2011): “Tahlil Batn Pazhuhi Ayatollah Ma’refat (Examining in Reseachd about inner meaning of Quran from the View point of Ayatollah Ma’refat)”, Qom: al-Mostafa Translation and Spreading Publication. (In persian)
- Dhahabi, Muhammad Hussain, (1976): “al-Tafseer wa al-Mofasserun (the Exegesis and the Commentators)”, Egypt: Dar al-Kotob al-Hadithah. (In arabic)
- Ragheb Esfahani, abu al-Qasem Hussain ibn Muhammad, (1995): “Mofradat Al-fadh Quran (vocabulary of Quran), researcher: Safvan A’dnan Davudi”, Beirut: al-Dar al-Shamiah. (In arabic)
- Redhaei Esfahani, Muhammad Ali, (2008): “Manteq Tafseer Qoran (1) (Method of

- Commentary of Quran (1)”, Qom: Publication of al-Mostafa worldwide University, first edition. (In persian)
-, (2008): (2); “Tafseer Qoran Mehr (Mehr Commentary of Quran)”, Qom: Researches of Quran Commentary and Sciences Publication. (In persian)
- Zarkashi, Badr al-Din, (1987): “al-Borhan fi O’lum al-Qoran (the Evidence in Sciences of Quran)”, Beirut: Dar al-Fekr, first edition. (In arabic)
- Sae’edi Rowshan, Muhammad Baqer, (2012): “Zaban Qoran wa Masael An (Language of Quran and its Issues)”, Qom and Tehran: Research Center of Hawzah and University and Samt, Second edition. (In persian)
- Soyuti, Jalalod Din, (2000): “al-Etqan fi O’lum al-Qoran (the Firmness in Sciences of Quran)”, Beirut: Dar al-Kotob al-A’rabi/ (1986): Dar ibn Kathir. (In arabic)
- Sharifi, Ahmad Hussain, (2014): “Mabani O’lum Ensani Eslami (Fundamentals of Islamic Humanities)”, Tehran: Aftab Towse’e Publication. (In persian)
- Shafi’y, Seyyed Muhammad Hussain, (2014): “Rabete Baten ba Dhaheer Qoran (the Relationship between Inner and Apparent (parts) of Quran)”, Doctoral Dissertation, Imam Khomeini Institute. (In persian)
- Sadrod Din Shirazi, Muhammad ibn Ebrahim, (1984): “Mafatih al-Ghayb (the Keys of Unseen)”, with margins by Mawla Ali al-Nuri, rectified and introduced by Muhammad Khajavi, Tehran: Cultural Studies and Researches Institute. (In arabic)
- Saduq, Mohammad ibn Ali ibn Babwaih Qomi, (1984): “Kamal al-Din wa Tamam al-Ne’mah (the Perfection of Religion and Accomplishment of Favor)” Qom: Islamic Publication Institute. (In arabic)
-, (1982 and 1992): “Ma’ani al-Akhbar (the Meanings of Traditions)” , rectified by: Ali Akbar Ghaffari, Qom: Islamic Publication Institute relates to Teachers Assembly of Hawzah al-E’lmiyyah, third edition. (In arabic)
-, (1992): “Man la Yahdharoho al-Faqih (Who has not the Jurisprudent at his presence)”, Beirut: Dar al-Adhwaa. (In arabic)
- Saffar Qomi, Ibn Farrukh, (1983): “Basaer al-Darajat (Insights of Levels)”, Qom: Ayatollah Mara’shi Najafi Library Publication. (In arabic)
- Tabatabaie, Seyyed Muhammad Hussain, (1996): “al-Mizan fi Tafseer al-Qoran (the Criterion in the Exegesis of Quran)”, Qom: Islamic Publication Office for Teachers Assembly of Hawzah al-E’lmiyyah in Qom. (In arabic)
-, (1991): “Qoran dar Eslam (Quran in the Islam)”, Tehran: Dar al-Kotob al-Eslamiyyah/ (1990), Hejrat Publication, second edition. (In persian)
- Tabarsi, Fadhl ibn Hassan, (no date): “Majma’ al-Bayan fi Tafseer al-Qoran (the Collection of Expression in Commentary of Quran)”, Tehran: al-E’lmiyyah al-Eslamiyyah Library. (In arabic)
- Tusi, Muhammad ibn Hassan, (no date): “al-Tebyan fi Tafseer al-Qoran (the Explanation in the Commentary of Quran)”, Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. (In arabic)
- A’raqi, Aqa Dhiaod Din, (1993): “Nayah al-Afkar (Utmost of the Thoughts)”, Qom: Islamic Publication Institute. (In arabic)
- A’yyashi, Muhammad ibn Masu’d, (1990): “Tafseer al-A’yyashi, rectified by: Hashem Rasuli Mahallati”, Beirut: al-A’lami Institute for Publications. (In arabic)
- Gharavi Najafi, Muhammad Taqi, (1948): “Hedayah al-Mostarshedin [Sharh Ma’alem al-Osul] (the Guidance for Seekers of it [the Explanation for Ma’alem al-Osul])”, Qom: Islamic Publication Institute. (In arabic)
- Fayyadh, Muhammad Sadeq, (1989): “Mohadherat fi Osul al-Feqh (Lectures about Principles of Jurisprudence [writings of lessonsof Ayatollah Khuie «mabh»)”,

- Qom: Dar al-Hadi Publication. (In arabic)
- Faydh Kashani, Mohsen, (1994): “al-Safi fi Tafseer al-Qoran (the Purer in the Exegesis of Quran)” , Tehran: al-Sadr Publication. (In arabic)
- Fayyumj, Ahmad ibn Muhammad, (1928): “al-Mesbah al-Monir (the Illuminant Lamp)” , Cairo: al-Matba’ah al-Amiriyah. (In Arabic)
- Qomi, Ali ibn Ebrahim, (1988): “Qomi Tafseer (Qomi Commentary)” , Researched by: Seyyed Tayyeb Musavi Jazaeri, Qom: Dar al-Ketab Publication, fourth edition. (In arabic)
- Karimi, Mostafa, (2023): “Mabani Tafseer Mowdhuie (the Fundamentals of Thematic Commentary)” , Qom: Emam Khomeini Institute Publication. (In arabic)
- Kolaini Razi, Muhammad ibn Ya’qub, (1988): “al-Osul men al-Kafi (the Principles of al-Kafi)” , rectified by: Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhondi, Tehran: Dar al-Kotob al-Islamah/ (1992), Beirut: Dar al-Adhwa. (In arabic)
- A Groups of Aouthers under Supervision of Muhammad Taqi Mesbah Yazdi, (2011): “Falsafe Ta’lim wa Tarbiat Eslami (the Philosophy of Islamic Education)” , Tehran: Madrasah Publication (Cultural Institute of Borhan School). (In persian)
- Majlesi, Muhammad Baqer, (no date): “Behar al-Anwaf al-Jame’ah le Dorar Akhbar al-Aemmah al-Athar” , Tehran: Islamic Publication. (In arabic)
- Ma’refat, Muhammad Hadi, (1998 and 1997): “al-Tafseer wa al-Mofasserun fi Thawbehi al-Qashib (the Exegesis and Commentators in its New Cloth)” , Mashhad: Humanities Radhavi University. (In arabic)
- Mo’in, Muhammad, (1992): “Farhange Mo’in (Mo’in Dictionary)” , Tehran: Sepehr Publication. (In persian)
- Mesbah Yazdi, Muhammad Taqi, summer (2007): “Education of Quran (6) Quranology, wrote and searched by: Gholamredha A’zizikia” , Qom: Educational and reseach Institute of Emam Khomeini (r). (In persian)
-, (2010): “Darbareh Pazhuhesh, researched by: Javad A’bedini” , Qom: Emam Khomeini (r) Institute. (In persian)
- Mozaffar, Muhammad Reza, (1991): “Osul al-Feqh (Principles of Jurisprudence)” , Qom: Islamic Propaganda Office. (In arabic)



University of Science and Quranic Knowledge
Sistan Faculty of Quranic Sciences

The Interpretations of Ahlul Bayt (AS) on the Position of Wilayah in Surahs Maryam and Taha

Mehrnaz Goli¹  Elaheh Goli²

1. Assistant Professor at the University of Sistan and Baluchestan, Faculty of Theology, Department of Quranic Sciences and Hadith. goli_m@theo.usb.ac.ir
2. goli_110@gmail.com

Research Article



Abstract

The interpretations of Ahlul Bayt (AS), as inheritors of prophetic knowledge and true interpreters of the Qur'an, play a pivotal role in elucidating the esoteric layers of Qur'anic verses and revealing concepts such as wilayah (guardianship), guidance, and the continuity of prophethood. This study aims to examine the interpretations of Ahlul Bayt (AS) regarding the position of wilayah in selected verses of Surahs Taha and Maryam and analyze their role in linking the Qur'an, prophethood, and the guidance of the Islamic community. The research methodology is descriptive-analytical and utilizes reliable exegesis and hadith sources to classify the interpretations of Ahlul Bayt (AS) into spiritual-symbolic, allegorical-simile, contextual, and thematic applications. The findings reveal that the interpretations of Ahlul Bayt (AS) clarify the profound wilayah-related concepts within the verses, introducing wilayah as a fundamental pillar of divine guidance and the continuity of the prophetic mission. This study underscores that without the insights of Ahlul Bayt (AS), the understanding of Qur'anic teachings remains incomplete. Furthermore, these interpretations illuminate the connection between the position of wilayah and concepts such as infallibility, proximity to God, and the guidance of the community in all dimensions, thereby contributing to the elucidation of wilayah as the axis of human guidance.

Keywords: Qur'anic Interpretation, Ahlul Bayt (AS), Wilayah, Surah Maryam, Surah Taha, Spiritual Inheritance.

Received: 2025-01-11 ; Received in revised from: 2025-02-05 ; Accepted: 2025-02-11 ; Published online: 2025-02-11

◆ How to cite: goli, M. and GOLI, E. (2025). Interpretations of the Ahl al-Bayt (a.s.) about the position of Wilayah in Surahs Maryam and Taha. *Quranic comentations*, 6(11) , 132-160. [10.22034/qc.2025.499229.1144](https://doi.org/10.22034/qc.2025.499229.1144) .

©The Author(s). Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



tavil.quran.ac.ir

تأویلات اهل بیت (ع) درباره مقام ولایت در سوره‌های مریم و طه

مهناز گلی^۱، الهه گلی^۲

۱. استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، دانشکده الهیات، گروه علوم قرآن و حدیث. (نویسنده مسئول)

goli_m@theo.usb.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشکده پیام نور مرکز تفت. goli_110@gmail.com

پژوهشی



چکیده

تأویلات اهل بیت (علیهم السلام) به عنوان وارثان علم نبوت و مفسران حقیقی قرآن، نقش کلیدی در تبیین لایه‌های باطنی آیات قرآنی ایفا می‌کنند و مفاهیمی همچون ولایت، هدایت، و استمرار نبوت را آشکار می‌سازند. این پژوهش با هدف بررسی تأویلات اهل بیت (ع) درباره مقام ولایت در آیات منتخب سوره‌های طه و مریم و تحلیل جایگاه آن‌ها در پیوند میان قرآن، نبوت، و هدایت امت اسلامی انجام شده است. روش این مطالعه، تحلیلی-توصیفی است و با استفاده از منابع تفسیری و حدیثی معتبر، به طبقه‌بندی تأویلات اهل بیت (ع) در قالب‌های معنوی- رمزی، تشبیهی-تمثیلی، مصداقی، و جری و تطبیق پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تأویلات اهل بیت (ع) عمق مفاهیم ولایی آیات را روشن کرده و ولایت را به عنوان یکی از ارکان اساسی هدایت الهی و استمرار رسالت انبیا معرفی می‌کنند. این پژوهش تأکید دارد که بدون بهره‌گیری از تأویلات اهل بیت (ع)، درک معارف قرآنی ناقص خواهد بود. همچنین، این تأویلات ارتباط میان مقام ولایت و مفاهیمی همچون عصمت، قرب الهی، و هدایت امت را در تمامی ابعاد روشن ساخته و به تبیین جایگاه ولایت به عنوان محور هدایت بشر کمک کرده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل قرآن، اهل بیت (ع)، ولایت، سوره مریم، سوره طه، وراثت معنوی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۲۲ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

◆ استناد به این مقاله: گلی، مهناز و گلی، الهه. (۱۴۰۳). تأویلات اهل بیت (ع) درباره مقام ولایت در سوره‌های مریم و طه. *مطالعات تائوایی قرآن*، ۶(۱۱)، ۱۳۲-۱۶۰. [10.22034/qc.2025.499229.1144](https://doi.org/10.22034/qc.2025.499229.1144)

۱. طرح مسئله

قرآن کریم، کتاب هدایت الهی، دارای معانی ظاهری و باطنی است که درک عمق آن مستلزم دانشی فراتر از توان بشری است. تأویل قرآن، به عنوان ابزاری برای فهم لایه های باطنی آیات، نقش کلیدی در تبیین مفاهیمی چون ولایت، امامت و هدایت ایفا می کند. اهل بیت (علیهم السلام)، بر اساس حدیث ثقلین «انی تارک فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی...»، مفسران حقیقی قرآن هستند و با علم لدنی خود، معانی نهفته آیات را روشن می سازند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۴/۱).

از جمله سوره هایی که در تبیین مقام ولایت جایگاه ویژه ای دارند، سوره های مریم و طه هستند. در سوره مریم، آیات ۵ و ۶ به درخواست حضرت زکریا (علیه السلام) برای داشتن وارثی اشاره دارد که ادامه دهنده هدایت الهی باشد. این آیات در تأویلات اهل بیت (علیهم السلام)، به مقام ولایت و امامت تطبیق داده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۲۴).

همچنین، در سوره طه، آیات ۲۹-۳۲ که درباره درخواست حضرت موسی (علیه السلام) برای داشتن وزیری از خاندان خود است، در تأویلات اهل بیت (علیهم السلام) به ارتباط با مقام ولایت امام علی (علیه السلام) تعبیر شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳/۴۰۴).

تأویلات اهل بیت (علیهم السلام)، علاوه بر روشن کردن معانی باطنی آیات قرآن، نقشی اساسی در فهم مبانی نظری و عملی ولایت و امامت دارند. تحلیل این تأویلات در سوره های مریم و طه، به دلیل مضامین عمیق آن ها درباره وراثت معنوی و هدایت الهی، برای درک جایگاه ولایت در قرآن اهمیت بنیادین دارد. یافته های این مقاله نشان می دهد که تأویلات اهل بیت (علیهم السلام) در سوره مریم، بر وراثت معنوی به عنوان شاخصه ای برای امامت تأکید دارد. در سوره طه نیز، تأویلات بر جایگاه امام علی (علیه السلام) در استمرار هدایت نبوی تمرکز دارد. این دو سوره، در کنار هم، نقشی اساسی در تبیین مفهوم ولایت و هدایت الهی ایفا می کنند.

سؤالات تحقیق:

۱. چگونه تأویلات اهل بیت (علیهم السلام) در سوره های مریم و طه مفاهیم ولایت و هدایت الهی را تبیین می کنند؟
۲. چه ارتباطی میان تأویلات اهل بیت (علیهم السلام) در آیات مرتبط با وراثت معنوی و مقام امامت وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

با انجام جستجوها و بررسی‌های انجام شده در حوزه تأویلات ولایتی اهل بیت (علیهم‌السلام) پیرامون آیات دو سوره طه و مریم، نتایج و یافته‌های پژوهش‌های مرتبط به دست آمده است. پژوهش‌های متعددی در زمینه تأویل قرآن و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) انجام شده است که در ادامه به ترتیب حروف الفبا به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. **اخوان مقدم، زهره (۱۳۹۸):** مقاله‌ای با عنوان «وجوه معنایی تأویل در روایات اهل بیت (ع) و مسئله بطن قرآن» در پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ منتشر شده است. این پژوهش به بررسی مفهوم بطن قرآن و تأویل در روایات اهل بیت (ع) پرداخته و نقش تأویل را در تفاسیر باطنی آیات برجسته می‌کند.

۲. **آراسته، مهدی؛ نجارزادگان، فتح‌الله؛ مسعودی، عبدالهادی و احمدی، محمد حسن (۱۳۹۹):** مقاله‌ای با عنوان «باطن ولایتی قرآن و روایات تأویل‌گر آیات به مقامات ائمه (ع)»، در دوفصلنامه امامت پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۲، سال ۱۳۹۹ منتشر شده است. این مقاله با تأکید بر روایات اهل بیت (ع)، به تحلیل لایه‌های معنایی و ولایتی قرآن پرداخته و نشان داده است که این معانی با جایگاه و مقامات ائمه (ع) ارتباط وثیقی دارند.

۳. **حسینی استرآبادی، شرف‌الدین (۱۴۰۹ هـ):** در کتاب «تأویل الآيات الظاهرة فی فضائل العتره الطاهره» به بررسی آیاتی از قرآن کریم پرداخته که فضائل و مقامات اهل بیت (ع) را نشان می‌دهند. او با استفاده از روایات معصومین (ع)، تأویلات این آیات را شرح داده و نقش اهل بیت را در تفسیر و تأویل قرآن برجسته کرده است.

۴. **حسین پور، امین (۱۳۹۱):** مقاله‌ای با عنوان «تأویل قرآن به مقامات اهل بیت (ع)» در نشریه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۸، شماره ۷۰، شهریور ۱۳۹۱، صفحات ۱۴۴-۱۷۳ منتشر شده است. این پژوهش به مبانی نظری تأویل در آیات قرآن و ارتباط آن با مقامات اهل بیت (ع) پرداخته و نشان داده است که تأویل، ابزار تفسیری مهمی در درک مقام والای اهل بیت (ع) است.

۵. **حسین پور، امین (۱۴۰۰):** مقاله‌ای با عنوان «از ظاهر به باطن؛ انتقال از ظاهر به باطن قرآن در پرتو روایات اهل بیت (ع)» در فصلنامه سفینه، شماره ۷۲، دوره ۱۸، سال ۱۴۰۰ منتشر شده است. این پژوهش به روش‌شناسی حرکت از ظاهر به باطن آیات قرآن کریم براساس روایات اهل بیت (ع) پرداخته و

ابعاد تائویلی این رویکرد را روشن کرده است.

۶. **حیاتی، مهدی و پوراقبال، قدسیه (۱۴۰۰):** در پژوهشی با عنوان «بررسی و رفع تعارض در روایات آمدن یا نیامدن نام اهل بیت (ع) در قرآن»، به تحلیل جایگاه اهل بیت (ع) در آیات قرآن پرداختند. این پژوهش می‌تواند به فهم نقش تائویلی اهل بیت (ع) کمک کند

۷. **صادقی، فرشته و گلی، مهرناز (۱۴۰۰):** در نشریه مطالعات تائویلی قرآن، پیاپی ۷ (پاییز و زمستان ۱۴۰۰)، به بررسی انواع تائویلات اهل بیت (علیهم‌السلام) در جزء ۲۶ قرآن کریم پرداخته شده است. پژوهش نشان می‌دهد که آیات قرآن افزون بر ظاهر، دارای معانی باطنی هستند که اهل بیت (ع) بهترین راهنما برای درک این معانی می‌باشند.

۸. **علوی مهر، حسین؛ رشاد، علی‌اکبر و بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۴):** در پژوهشی با عنوان «بطن و تائویل قرآن» به بررسی نقش باطن و تائویل در قرآن پرداخته شده است. این مقاله در شماره ۳۵ مجله کتاب نقد منتشر شده و تأکید می‌کند که قرآن علاوه بر ظاهر، دارای لایه‌های باطنی است که اهل بیت (ع) به عنوان مفسران حقیقی آن، به کشف این لایه‌ها پرداخته‌اند.

۹. **تقوی، سید حسین (۱۳۸۲):** در مقاله‌ای با عنوان «اهل بیت (ع) و تائویل قرآن» روش تائویلی اهل بیت (ع) مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش بر روش‌شناسی تائویلات اهل بیت (ع) تمرکز داشته و نشان داده که تائویل یکی از روش‌های مهم تفسیری آن‌ها بوده است.

۱۰. **قنبری، مرضیه و دیاری بیدگلی، محمدتقی (۱۳۹۹):** مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد انتقادات ذهبی بر تائویلات شیعه با تأکید بر آرای آیت‌الله معرفت» در نشریه مطالعات تفسیر تطبیقی، دوره ۱۱، شماره ۴۰ (خرداد ۱۳۹۹) منتشر شده است. این مقاله به تحلیل دیدگاه‌های ذهبی در نقد تائویلات شیعه پرداخته و تفاوت نگرش او با آیت‌الله معرفت در تبیین ماهیت بطن و تائویل را بررسی کرده است. نویسندگان: مرضیه قنبری (دانشجوی دکترای رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه قم)، محمدتقی دیاری بیدگلی (استاد دانشگاه قم و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه قم).

۱۱. **مرادی، محمد و معصومی، مسعود (۱۴۰۰):** مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی کاربرد مثال در روایات تفسیری اهل بیت (ع)» در فصلنامه مطالعات قرآنی، دوره ۱۲، شماره ۴۶، مرداد ۱۴۰۰، صفحات ۴۴۹-۴۶۶ منتشر شده است. مولف به بررسی نقش و اهمیت استفاده از مثال در روایات تفسیری اهل بیت (ع) می‌پردازد. این

پژوهش با هدف شناخت بهتر روش‌های تفسیری اهل بیت، انواع مثال‌هایی را که در تفسیر آیات قرآن توسط معصومین (ع) به کار رفته‌اند، دسته‌بندی و تحلیل می‌کند. صورت جامع و اختصاصی به تأویلات ولایتی کدام به‌ها، هیچ با وجود این پژوهش‌اند. این خلأ پژوهشی، ضرورت اهل بیت (ع) در دو سوره طه و مریم نپرداخته‌دهد تحقیق جامعی را با محوریت تأویلات ولایتی در این دو سوره نشان می‌دهد.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. تأویل در لغت

واژه «تأویل» از ریشه «أول» به معنای بازگرداندن به مرجع یا اصل است و به معنای رجوع، عاقبت و بازگشت به حقیقت نهایی اشاره دارد. این واژه در کتب لغت به معنای رجوع یا مرجع ذکر شده است. تأویل گاه به معنای مصدری (بازگرداندن) و گاه به معنای غیرمصدری (مرجع) به کار می‌رود، که کاربرد غیرمصدری شیوع بیشتری دارد (ازهری، ۱۴۲۱: ۳۲۰/۱۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۷: ۳۲/۱؛ ابن منظور، ۱۳۷۶: ۱۶۲۷/۴؛ جرجانی، ۱۴۰۳: ۵۰).

۲-۲. تأویل در اصطلاح

تأویل در اصطلاح به معنای کشف حقیقت یا معنای باطنی کلام است که فراتر از ظاهر آن قرار دارد و در علوم قرآنی و تفسیری جایگاه ویژه‌ای دارد. این مفهوم با معنای متنوعی در آثار مفسران و دانشمندان علوم اسلامی آمده است. طبری تأویل را «بیان و تفسیر مقصود متکلم» دانسته است. او تأکید دارد که این معنا نزد قدمای مفسران شایع بوده و اغلب میان تأویل و تفسیر تمایزی قائل نمی‌شدند (طبری، ۱۳۶۰: ۲۲۰/۱۱). سیوطی نیز تأویل را «بازگرداندن آیه به معنایی که با آیات قبل و بعد هماهنگی دارد» معرفی کرده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۲۱/۳). جرجانی تأویل را «بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر به معنای محتمل» تعریف کرده و آن را ابزاری برای کشف لایه‌های عمیق‌تر کلام می‌داند (جرجانی، ۱۴۰۳: ۵۰). علامه طباطبایی تأویل را به عنوان «حقایق خارجی که آیات قرآن در معارف و شرایع بدان مستندند» تعریف کرده است. وی معتقد است که تأویل به معنای باطنی آیات است و تنها برای «راسخون در علم» قابل درک می‌باشد. این تأویل معنایی عمیق‌تری از ظاهر آیات را شامل می‌شود و فهم آن مستلزم علم و بصیرت الهی است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۳/۳).

معرفت در تعریف تأویل بیان می‌دارد که این مفهوم به معنای «توجه آیات متشابه بر وجه صحیح آن» است. از منظر او، تأویل مستلزم رسیدن به کنه

حقیقت حکمت و درک معانی عمیق تر از ظاهر آیات است (معرفت، ۱۴۲۹ق: ۱۵۷/۸). تأویل از نظر معرفت، روشی است برای فهم معنای باطنی آیات، که از معنای ظاهری فاصله می‌گیرد و به واسطه تحلیل‌های عقلانی یا شواهد نقلی تفسیر می‌شود. ابن تیمیة تأویل را «حقیقت چیزی که کلام به آن بازمی‌گردد» می‌داند و بیان می‌کند که این معنا ممکن است با ظاهر کلام مطابقت داشته یا نداشته باشد (ابن تیمیة، ۱۴۲۶: ۳۶/۳). سیوطی از زاویه‌ای دیگر تأویل را به صورت «جمع کردن معانی مشکل در لفظی روشن و بدون اشکال» توصیف کرده است که به کمک آن، تفسیر دقیق تری از آیات متشابه ارائه می‌شود (سیوطی، ۱۴۱۶: ۲۲۱/۳).

به طور کلی، تأویل در علوم قرآنی به معنای دست یافتن به حقیقت باطنی یا مقصود نهایی کلام الهی تعریف شده است. این مفهوم به معنای فراتر رفتن از سطح ظاهری آیات و کشف عمق معانی آن‌هاست و نقشی کلیدی در فهم آیات متشابه و پیچیده قرآن ایفا می‌کن

۲-۳. تأویل به عنوان ابزار فهم باطن آیات

از دیدگاه اهل بیت (ع)، تأویل نه تنها به معنای شرح معنای باطنی آیات، بلکه راهی برای کشف حقیقت نهایی قرآن و پیوند آن با هدایت و ولایت الهی است. این دیدگاه در بسیاری از روایات اهل بیت (ع) مورد تأکید قرار گرفته است.

۲-۴. اهل بیت (ع) و تأویل قرآن

اهل بیت (ع)، تأویل را راهی برای کشف لایه‌های معنایی قرآن می‌دانند که فراتر از ظاهر آیات است. امام علی (ع) در روایتی فرمودند: «لَوْ شِئْتُ لَأَوْقَرْتُ سَبْعِينَ بَعِيرًا مِنْ تَفْسِيرِ بَسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۲). این دیدگاه نشان‌دهنده توانایی اهل بیت (ع) در تفسیر و تأویل عمیق قرآن است.

۲-۵. اهل بیت (ع) به عنوان راسخون در علم

براساس آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷)، تأویل قرآن تنها برای خداوند و راسخون در علم قابل درک است. امام صادق (ع) فرمودند: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» (نورالثقلین، ۱۴۱۵: ۱۴/۳).

۲-۶. تأویل و ارتباط با ولایت

اهل بیت (ع) بسیاری از آیات را در بُعد باطنی مرتبط با ولایت و امامت تفسیر

کرده‌اند. برای مثال، آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...» (مائده / ۵۵) به ولایت امام علی (ع) تأویل شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۹۹/۳). این تأویل‌ها نقش اهل بیت (ع) را در هدایت جامعه اسلامی آشکار می‌سازد.

۳. تعریف مفهومی ولایت در قرآن

۱-۳. ولایت الهی

۲-۳. ولایت پیامبر (ص)

در آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶)، پیامبر اکرم (ص) به عنوان ولی مؤمنان معرفی شده است. این ولایت به معنای رهبری و هدایت جامعه اسلامی است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۰/۱).

۳-۴. ولایت امامان معصوم (ع)

آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (مائده: ۵۵) به ولایت امام علی (ع) اشاره دارد. منابع شیعی این آیه را درباره ولایت امامان معصوم (ع) دانسته‌اند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۶۲۲/۱). این ولایت استمرار هدایت جامعه اسلامی پس از پیامبر اکرم (ص) است.

۴. نقش تأویلات اهل بیت (ع) در فهم عمق ولایت

۱-۴. تأویل واژه‌های کلیدی در سوره‌های مریم و طه

واژه‌های «ارث»، «هدایت»، و «قرب» در سوره‌های مریم و طه جایگاه ویژه‌ای دارند و در تأویلات اهل بیت (ع) به مفاهیمی مرتبط با مقام ولایت اشاره دارند.

۱. واژه «ارث» در سوره مریم (آیات ۵ و ۶)

آیه «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» به درخواست حضرت زکریا (ع) برای داشتن فرزندی اشاره دارد که وارث او و آل یعقوب باشد. تأویلات اهل بیت (ع) این «ارث» را نه به معنای مادی بلکه به معنای وراثت علم، حکمت، و ولایت تفسیر کرده‌اند. امام صادق (ع) بیان می‌کنند که ارث در این آیات، به معنای انتقال علوم نبوت و ولایت از پیامبران به امامان معصوم (ع) است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۰/۱).

۲. واژه «هدایت» در سوره طه (آیات ۱۰ و ۱۲)

در آیه «لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى»، حضرت موسی (ع) به

دنبال هدایت است. تأویلات اهل بیت (ع) این هدایت را فراتر از مفهوم ظاهری دانسته و به مقامی اشاره کرده‌اند که خداوند به موسی (ع) عطا کرده است. امامان معصوم (ع) نیز واسطه هدایت الهی هستند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۹۰/۱۶).

۳. واژه «قرب» در سوره طه (آیه ۴۱)

آیه «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» به مقام قرب حضرت موسی (ع) اشاره دارد. اهل بیت (ع) این قرب را به مقام ولایت تطبیق داده‌اند، زیرا امامان معصوم (ع) نیز به دلیل عصمت و خلوص، مقربان درگاه الهی هستند. این آیه نشان دهنده پیوند عمیق میان ولایت و قرب الهی است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۴۰/۱).

واژه‌های «ارث»، «هدایت»، و «قرب» در آیات سوره‌های مریم و طه، با تأویلات اهل بیت (ع)، نشان دهنده نقش کلیدی ولایت در هدایت و نزدیکی به خداوند است. این تأویلات، ارتباط مفاهیم قرآنی با مقام ولایت امامان معصوم (ع) را روشن می‌کند و بر اهمیت استمرار هدایت الهی از طریق آنان تأکید دارد.

۵. تحلیل آیات مرتبط در سوره مریم

آیات ۵ و ۶ سوره مریم: (وراثت معنوی و ولایت)

آیات ۵ و ۶ سوره مریم به درخواست حضرت زکریا (ع) از خداوند برای فرزندی صالح اشاره دارد:

«وَلِيٍّ خَفِيَ الْمَوَالِي مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا» (مریم: ۵-۶)

۶. تحلیل آیات مرتبط در سوره مریم: آیات ۵ و ۶ (وراثت معنوی و ولایت)

۶-۱. تحلیل آیه ۵ سوره مریم

آیه ۵ به نگرانی حضرت زکریا (ع) از سرنوشت معنوی قوم خویش پس از وفات او اشاره دارد. ایشان از خداوند درخواست فرزندی می‌کند که وارث علم و مقام معنوی او باشد. واژه «ولی» در این آیه به معنای جانشینی است که استمرار هدایت الهی را بر عهده گیرد. (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۸/۱۴)

۶-۱-۱. اعطای ولایت الهی به نسل آینده

از دیدگاه امام علی (ع)، وراثت در این آیه تنها به جنبه مادی محدود نمی‌شود، بلکه به انتقال علم و مقام نبوت اشاره دارد. حضرت زکریا (ع) خواهان فرزندی است که نه تنها وارث مقام او باشد، بلکه استمراردهنده مسیر هدایت الهی در

میان مردم گردد (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۲۰).

۶-۱-۲. وراثت علم و هدایت الهی

امام صادق (ع) در تفسیر این آیه بیان می‌کنند که واژه «موال» به معنای وراثت معنوی و دینی است و صرفاً به امور مادی محدود نمی‌شود. این وراثت نشان‌دهنده استمرار هدایت نبوی و نقش محوری اهل بیت (ع) در انتقال معارف الهی است (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۶۹۸).

۶-۲. تحلیل آیه ۶ سوره مریم

آیه ۶ به موضوع وراثت معنوی و انتقال علم و هدایت از پیامبران به نسل آینده اشاره دارد:

«يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا»

۶-۲-۱. وراثت مقام نبوت و امامت

امام علی (ع) در تفسیر آیه «يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ» (مریم: ۶) فرموده‌اند که حضرت زکریا (ع) از خداوند درخواست فرزندی کرد که وارث علم و مقام نبوت و امامت باشد. این وراثت بر علوم الهی و معنوی تأکید دارد و نقش امامان معصوم (ع) در استمرار خط نبوت را روشن می‌سازد (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷۱۱).

۶-۲-۲. نیاز به جانشینی شایسته برای هدایت جامعه

امام صادق (ع) بیان کرده‌اند که وراثت در اینجا به معنای ادامه راه پیامبران است. حضرت زکریا (ع) خواهان فردی بود که هدایت جامعه و حفاظت از اصول دین را بر عهده گیرد و بتواند علوم الهی را به نسل‌های آینده منتقل کند (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۲).

۶-۲-۳. ارث بردن علم و کرامت الهی

امام باقر (ع) نیز تأکید دارند که درخواست حضرت زکریا (ع) تنها به معنای وراثت مادی نبوده، بلکه انتقال علم، هدایت، و مقام نبوت را در برمی‌گیرد. این درخواست در نهایت به مقام امامت اهل بیت (ع) اشاره دارد که به عنوان حاملان علم و هدایت الهی برای جامعه اسلامی ایفای نقش می‌کنند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۸). بر اساس تأویلات اهل بیت (ع)، آیات ۵ و ۶ سوره مریم نشان‌دهنده درخواست حضرت زکریا (ع) برای وراثتی فراتر از امور مادی است. این آیات بر انتقال علم، حکمت، و مقام نبوت به نسل آینده تأکید دارند و بر نقش کلیدی ولایت در هدایت جامعه و حفاظت از معارف الهی اشاره می‌کنند. اهل بیت (ع)، به عنوان

وارثان حقیقی علوم الهی، در تفسیر این آیات جایگاه ولایت و نقش اساسی امامان معصوم (ع) را در استمرار هدایت الهی تبیین کرده‌اند.

۶-۳. آیه ۱۲ سوره مریم: ویژگی هدایت‌گری ولی الهی

«يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»

این آیه با خطاب به حضرت یحیی (ع)، جایگاه ویژه او را از کودکی نشان می‌دهد. تأویلات اهل بیت (ع) در تفاسیر قرآنی، به بررسی معانی عمیق این آیه پرداخته‌اند که در ادامه به تفصیل ارائه می‌شود:

۶-۳-۱. اعطای حکمت در کودکی

عبارت «وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا» به دریافت علم و حکمت الهی توسط حضرت یحیی (علیه السلام) در دوران کودکی اشاره دارد. امام باقر (ع) فرموده‌اند: «حضرت یحیی (ع) در کودکی به حکمت و علم الهی دست یافت، همان طور که عیسی (ع) در گهواره به مقام نبوت رسید.» این تأویل نشان‌دهنده درک و فهم عمیق معارف الهی توسط حضرت یحیی (ع) از همان سنین کودکی است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۰۳/۱-۷۰۴).

۶-۳-۲. الگوگیری از معارف الهی با قدرت

عبارت «خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ» به معنای پذیرش جدی و اجرای قاطعانه تعالیم الهی است. امام رضا (ع) در تفسیر این آیه فرموده‌اند: «این خطاب نشان‌دهنده مأموریت حضرت یحیی (ع) از کودکی برای اجرای احکام الهی است، همان‌گونه که سایر انبیا مأموریت‌های ویژه‌ای داشتند.» این تأویل به جدیت و قاطعیت در عمل به دستورات الهی تأکید دارد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۰۵/۳).

۶-۳-۴. مقایسه میان یحیی و عیسی (ع)

حضرت یحیی (ع) و حضرت عیسی (ع) در تفاسیر اهل بیت (ع) به عنوان پیامبرانی که در کودکی به مقام نبوت و حکمت نائل شدند، مقایسه شده‌اند. امام باقر (ع) می‌فرمایند: «عیسی (ع) در گهواره سخن گفت و حجت الهی شد، همان‌گونه که یحیی (ع) در کودکی وارث کتاب و حکمت شد» (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۵/۳).

۶-۳-۵. پاکدامنی و معصومیت

حضرت یحیی (ع) به عنوان نمونه‌ای از پاکدامنی و معصومیت در تأویلات اهل بیت (ع) معرفی شده است. پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «هیچ انسانی نیست مگر آنکه خطا کرده باشد، جز یحیی بن زکریا که نه خطا کرد و نه نیتی

برای خطا داشت» (سیوطی، ۱۴۰۴ق: ۲۶۲/۴).

۶-۳-۶. خشیت الهی و عبادت

حضرت یحیی (ع) به دلیل خشیت الهی و عبادت بی وقفه اش به عنوان نماد بندگی خالص شناخته می شود. امام باقر (ع) بیان می کنند که حضرت یحیی (ع) از شدت خشیت الهی می گریست تا جایی که اشک هایش بر گونه هایش مجرا ایجاد کرده بود (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۰۳/۳).

این آیه نشان دهنده ویژگی های برجسته ولی الهی در کودکی، مانند دریافت حکمت، جدیت در عمل به دستورات الهی، پاکدامنی، خشیت الهی و الگوی بندگی خالص است. بر اساس تأویلات اهل بیت (ع)، حضرت یحیی (ع) به عنوان الگویی کامل برای بندگان الهی معرفی شده که از کودکی مسئولیت عظیمی بر عهده داشته است.

۶-۴. آیه ۴۱ سوره مریم: صدیقیت و ولایت

آیه ۴۱ سوره مریم به مقام برجسته «صدیقیت» و «نبوت» حضرت ابراهیم (ع) اشاره دارد:

«وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا»

این آیه بر جایگاه ویژه حضرت ابراهیم (ع) در هدایت امت تأکید دارد و در تأویلات اهل بیت (ع) به مقام «ولایت» تطبیق داده شده است. واژه «صدیق» در این آیه به معنای بالاترین درجه صداقت، اخلاص، و عصمت است که ویژگی پیامبران و اولیای الهی است. در روایات، این مقام در شخصیت امام علی (ع) به عنوان «صدیق اکبر» تجلی یافته است.

۷. تأویلات اهل بیت (ع)

۷-۱. صدیقیت و عصمت در اهل بیت (ع)

امام علی (ع) در روایات خود را به عنوان مصداق کامل «صدیق» معرفی کرده و این مقام را ویژگی ضروری برای ولایت و هدایتگری دانسته است. در تفسیر نورالثقلین، از امام صادق (ع) نقل شده که این آیه درباره اولیای الهی سخن می گوید، کسانی که همانند حضرت ابراهیم (ع)، در صداقت و اطاعت محض از امر الهی، بی نظیرند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۶۳/۳).

۷-۲. صدیقیت به عنوان مقامی ویژه برای پیامبران و امامان معصوم (ع)

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، مقام «صدیقیت» را به درجه ای از قرب الهی

تفسیر کرده‌اند که تنها پیامبران و امامان معصوم (ع) به آن دست می‌یابند. ایشان این مقام را بنیان عصمت و شایستگی برای هدایت امت دانسته و آن را مرتبط با مفهوم ولایت می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۶۴/۴).

۸. ارتباط صدیقیت با مقام ولایت

۸-۱. تطبیق صدیقیت با مقام ولایت امامان معصوم (ع)

اهل بیت (ع) مفهوم «صدیقیت» را در این آیه با مقام «ولایت» تطبیق داده‌اند. آنان بر این باورند که امام علی (ع) و سایر امامان معصوم (ع)، وارثان معنوی حضرت ابراهیم (ع) هستند. این تأویل نشان می‌دهد که امامان معصوم (ع)، همانند پیامبران، دارای عصمت، صداقت، و بالاترین درجه قرب الهی هستند. این ویژگی‌ها آنان را شایسته مقام هدایت و ولایت کرده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۶۹۷/۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۶۳/۱۶).

آیه ۴۱ سوره مریم با تأکید بر مقام «صدیقیت» و «نبوت» حضرت ابراهیم (ع)، جایگاه ویژه‌ای را برای هدایت‌گران الهی ترسیم می‌کند. در تأویلات اهل بیت (ع)، این مقام به شخصیت امامان معصوم (ع) تعمیم داده شده و به عنوان معیاری برای شایستگی آنان در هدایت و ولایت معرفی شده است. ارتباط صدیقیت با ولایت، نشان‌دهنده استمرار خط هدایت الهی از طریق امامان معصوم (ع) است.

۹. آیه ۵۸ و ۵۹ سوره مریم: (ویژگی‌های اولیای الهی و خلف ناصالح)

«أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا».

آیه ۵۸ سوره مریم بر گروهی از برگزیدگان الهی اشاره دارد که نعمت هدایت، بندگی و قرب الهی به آنان اعطا شده است. اهل بیت (ع) در تأویلات خود این آیه را به امامان معصوم (ع) و اولیای الهی تطبیق داده‌اند و معانی عمیقی برای آن ذکر کرده‌اند.

۹-۱. تفسیر نعمت الهی

در تأویلات اهل بیت (علیهم‌السلام)، نعمت الهی به معنای «ولایت» و «هدایت» است. این نعمت شامل استمرار هدایت الهی در میان انسان‌ها از طریق انبیا و امامان است. امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر این آیه فرموده‌اند: «ما اهل بیت همان کسانی هستیم که خداوند نعمت ولایت را به ما عطا کرد» (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۱۵).

۱۲۴/۲) این تأویل بر پیوند عمیق میان نبوت و ولایت تأکید دارد، به طوری که ولایت ادامه دهنده و تکمیل کننده هدایت انبیا است.

نظر امام موسی کاظم (ع): ایشان فرموده اند: «ما ذریه ابراهیم و کسانی هستیم که همراه نوح حمل شدیم. ما صفوه الله هستیم و شیعیان ما کسانی هستند که خداوند آنان را به مودت ما هدایت و برای دین ما برگزیده است» (همان، ۱۴۱۵: ج ۷۲۳/۳)

۹-۲. مصداق «وَمَمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا»

هدایت و اجتناب: امامان معصوم (ع) این عبارت را به خود و شیعیان نشان تطبیق داده اند:

نظر امام باقر (ع): ما هادیان و برگزیدگان الهی هستیم و شیعیان ما کسانی هستند که خداوند آنان را به محبت ما هدایت کرده است» (همان).
در تفسیر مجاهد، واژه «اجتناب» به معنای «خالص کردن» و «برگزیدن» آمده است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۴).

۹-۳. خضوع و خشوع در برابر آیات الهی

- ویژگی برگزیدگان: این آیه بر ویژگی خشوع و خضوع برگزیدگان الهی تأکید دارد: امام زین العابدین (ع): هنگام تلاوت آیه «إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمَا آيَاتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوا سُجَّدًا وُكِيًّا» به سجده می رفتند می فرمودند: «این آیه در شأن ما اهل بیت نازل شده است» (بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۷۲۳؛ نور الثقلین، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۵۱).
عمر بن خطاب پس از تلاوت این آیه سجده کرد و گفت: «این سجده است، اما کجاست گریه؟» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۱؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۵، ۵۶۶).

۹-۴. نعمت در نسل انبیا

این آیه به انبیای بزرگ الهی اشاره دارد که از نسل آدم (ع)، نوح (ع)، ابراهیم (ع) و اسرائیل (یعقوب) (ع) بودند:

- نظر السدی: مصداق این انبیا شامل ادريس، نوح، ابراهيم، اسماعيل، اسحاق، يعقوب، موسی، هارون، زکریا، یحیی و عیسی (ع) هستند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۷۷/۴).

۹-۵. مقایسه برگزیدگان و خلف ناخلف

تفاوت با خلف ناخلف: آیه به کسانی اشاره می کند که پس از این برگزیدگان آمدند، نماز را ضایع کردند و از شهوت ها پیروی نمودند:

-امام موسی کاظم (ع): «خلف ناخلف به مجازاتی سخت گرفتار می شوند، اما برای آنان که توبه کنند و به مودت اهل بیت ایمان آورند، بخشش و ورود به بهشت تضمین شده است» (بحرانی، ۱۴۰۱۵: ۳/ ۷۲۳)

۹-۶. دعوت به گریه و تضرع

۹-۶-۱. دستور پیامبر (ص)

قرآن بخوانید و گریه کنید، و اگر نمی توانید گریه کنید، خود را به گریه وادارید» (فیض کاشانی ۱۴۱۵: ۳/ ۲۸۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷: ۱/ ۲۴۷).

آیه مذکور به جایگاه برگزیدگان الهی از نسل انبیا و اهل بیت (ع) اشاره دارد که به هدایت، خشوع و خضوع در برابر آیات الهی مزین بودند. این آیه تأکیدی است بر استمرار هدایت الهی از طریق انبیا و امامان و دعوتی است به تبعیت از آنان برای رستگاری. اهل بیت (ع) در تأویلات خود، نعمت الهی را به ولایت و هدایت معنوی در جامعه اسلامی تطبیق داده و تأکید دارند که ولایت ادامه دهنده و تکمیل کننده هدایت انبیا است.

۱۰. آیه ۵۹ سوره مریم

«فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا»

این آیه به نسل های بعدی اشاره دارد که در پی پیامبران و صالحان آمده اند و در نتیجه از مسیر راست هدایت منحرف شده و نماز را ضایع کرده و به دنبال خواهش های نفسانی خود رفته اند. در تأویلات اهل بیت (ع)، این آیه به گمراهی کسانی مربوط می شود که از مسیر ولایت اهل بیت (ع) منحرف شده اند و در نتیجه، به ضلالت و گمراهی دچار خواهند شد. در ادامه، به تأویلات مختلف این آیه از منظر اهل بیت پرداخته می شود:

۱۱. تأویلات اهل بیت (ع)

این آیه به دو گروه مهم اشاره دارد:

۱. **خلف صالح:** کسانی که از انبیاء و اولیای الهی پیروی کرده و راه هدایت را ادامه دادند.

۲. **خلف ناصالح:** کسانی که بعد از انبیاء و اولیای الهی آمدند و از هدایت منحرف شده، نماز را ضایع کردند و به دنبال هواهای نفسانی رفتند.

اهل بیت (ع) در تأویلات خود، «خلف ناصالح» را به کسانی تطبیق داده اند که از ولایت اهل بیت (ع) روی گردان شدند و با کنار گذاشتن امامان معصوم (ع)،

مسیر هدایت الهی را منحرف کردند. در تفسیر نورالثقلین از امام باقر (ع) نقل شده است که این آیه درباره کسانی است که حق ولایت اهل بیت (ع) را نادیده گرفتند و به جای تبعیت از امامان، به هوای نفس خود عمل کردند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۶۸/۳).

۱۱-۱. گمراهی نسل‌های بعدی از ولایت اهل بیت (ع)

نظر امام علی (ع): امام علی (علیهم السلام) در تفسیر این آیه فرموده‌اند که این آیه به کسانی اشاره دارد که پس از پیامبر (ص) از ولایت اهل بیت (ع) پیروی نکردند و به دنبال تمایلات دنیوی خود رفتند. این افراد نمازشان را ضایع کرده و از شهوت‌ها پیروی کردند، در حالی که باید به ولی خدا ایمان می‌آوردند و از دستورات اهل بیت (ع) پیروی می‌کردند (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۴۱/۱).

۱۱-۲. ضایع کردن نماز و پیروی از شهوت‌ها

نظر امام صادق (ع): امام صادق (ع) در تفسیر این آیه می‌فرمایند که «ضایع کردن نماز» به معنای ترک نماز یا انجام آن به طور غیرمستمر است. پیروی از شهوت‌ها نیز اشاره به پیروی از تمایلات دنیوی و بی‌توجهی به دستورات الهی است. امامان معصوم (ع) تأکید دارند که کسانی که به دنبال این تمایلات رفته و از مسیر ولایت اهل بیت (ع) منحرف شوند، به عذاب خواهند رسید (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۴۱/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۸۰/۲).

۱۱-۳. مفهوم «غی» و پیامدهای آن

نظر امام باقر (ع): امام باقر (ع) درباره کلمه «غی» که در آیه آمده است، فرموده‌اند که «غی» به معنای جهنم و عذاب است. افرادی که نماز را ضایع کرده و از شهوت‌ها پیروی کرده‌اند، در نهایت در جهنم قرار خواهند گرفت. این تأویل نشان‌دهنده پیامدهای انحراف از راه اهل بیت (ع) و گمراهی است (حویزی، ۱۴۱۵: ۲۴۸/۲).

۱۱-۴. انحراف از مسیر اهل بیت (ع) و پیامد آن

نظر امام علی (ع): ایشان در تفسیر این آیه فرموده‌اند که «کسانی که از ولایت اهل بیت (ع) فاصله گرفتند و راه‌های دنیا و هوای نفس را دنبال کردند، همان‌ها هستند که به ضلالت و گمراهی دچار خواهند شد و در قیامت از رحمت الهی دور خواهند ماند» (بحرانی، ۱۴۱۵: ۷۴۱/۳).

آیه ۵۹ سوره مریم در تأویلات اهل بیت (ع) به گمراهی کسانی اشاره دارد که بعد

از پیامبران و اهل بیت (ع) از ولایت و هدایت آنان پیروی نکردند و به دنبال خواهش‌های نفسانی رفتند. این آیه نشان‌دهنده اهمیت پیروی از ولایت اهل بیت (ع) به عنوان مسیر هدایت و نجات از ضلالت است. اهل بیت (ع) تأکید دارند که انحراف از این مسیر به عذاب و گمراهی منتهی خواهد شد.

۱۲. بررسی آیات مرتبط با نبوت حضرت موسی (ع) و مقایسه با شأن و مقام ولایت اهل بیت (ع) در سوره طه

قرآن کریم در آیات متعددی به نبوت حضرت موسی (ع) اشاره کرده و ویژگی‌های خاص او همچون برگزیدگی، دریافت وحی، و هدایت امت را بیان کرده است. آیه «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) بر مقام ویژه او برای هدایت تأکید دارد و آیات ۹ تا ۱۲ سوره طه، آغاز مأموریت نبوت او را در وادی مقدس طوی بیان می‌کنند (طه: ۹-۱۲، ۴۱). همچنین، آیات ۲۹ تا ۳۲ سوره طه به درخواست موسی (ع) برای یاری هارون در ابلاغ پیام الهی اشاره دارند که در تأویلات اهل بیت (ع)، بر نقش امام علی (ع) به عنوان وزیر و وصی پیامبر تطبیق داده شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۶۹۷/۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۹۵). آیه ۱۲۳ سوره طه نیز استمرار هدایت الهی از طریق راهنمایان الهی را برجسته می‌کند (طه: ۱۲۳).

در مقایسه، مقام ولایت اهل بیت (ع) با صفاتی همچون عصمت، برگزیدگی الهی، و ارتباط ناگسستنی با قرآن، ادامه‌دهنده رسالت نبوی است و جایگاهی جامع‌تر در هدایت امت اسلامی دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳/۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۲۹۵). این تطبیق بر اهمیت اهل بیت (ع) در استمرار خط هدایت الهی و رهبری جامعه اسلامی تأکید می‌کند.

۱۳. آیه ۹ سوره طه: حدیث موسی و مقام قرب الهی

«وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى»

این آیه به عنوان مقدمه‌ای برای روایت نبوت حضرت موسی (ع)، به مقام قرب الهی و ارتباط خاص پیامبران و اولیای الهی با پروردگار اشاره دارد.

۱۳-۱. حدیث موسی به معنای ولایت الهی

امام صادق (ع) فرمودند که اشاره به «حدیث موسی» تنها محدود به داستان نبوت موسی (علیه السلام) نیست، بلکه نمادی از هدایت الهی و ارتباط ویژه اولیای الهی با خداوند است. ایشان این آیه را به مقام ولایت اهل بیت (ع) تأویل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۴۶).

۱۳-۲. تأویل فرازمانی آیه

علامه طباطبایی این آیه را به عنوان زمینه‌ای برای بیان عظمت وحی و مقام نبوت تفسیر کرده و معتقد است که داستان موسی (ع) الگویی برای هدایت الهی در طول تاریخ است که در اهل بیت (ع) نیز به کمال رسیده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۸۵/۱۶).

۱۳-۳. تسلی پیامبر اکرم (ص)

در تفسیر طبرسی، این آیه به عنوان یادآوری و تسلی برای پیامبر اکرم (ص) آمده است. داستان موسی (ع) به پیامبر اسلام (ص) نشان می‌دهد که همان طور که موسی (ع) در برابر سختی‌ها صبر کرد و پیروز شد، او نیز باید صبر پیشه کند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۳).

۱۴. آیه ۱۰ سوره طه: آتش به عنوان نماد هدایت الهی

﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى﴾

۱۴-۱. نماد هدایت الهی

امام باقر (ع) فرمودند که آتش در این آیه نمادی از روشنایی و هدایت الهی است. حضرت موسی (ع) به واسطه این آتش، راهی برای هدایت قوم خود جستجو می‌کرد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۵۷/۳).

۱۴-۲. وسیله رفع سرما

امام باقر (ع) همچنین فرموده‌اند که حضرت موسی (ع) شعله‌ای از آتش را برای رفع سرما و آسایش اهل خود جستجو می‌کرد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۵۸/۳).

۱۴-۳. جستجو برای یافتن مسیر روشن

امام صادق (ع) در تأویلی دیگر، آتش را نمادی از تلاش برای یافتن مسیر هدایت الهی دانسته‌اند و تأکید کردند که موسی (ع) از آتش به عنوان وسیله‌ای برای رفع مشکلات و یافتن هدایت بهره برد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج/۳۰۱).

۱۵. آیه ۱۱ سوره طه: فراخوان الهی و آغاز وحی

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ﴾

۱۵-۱. فراخوان الهی و ارتباط ویژه با خداوند

امام صادق (ع) در تفسیر این آیه، این ندا را به عنوان نمادی از رابطه ویژه خداوند با بندگان برگزیده‌اش تفسیر کردند. ایشان تأکید کردند که همان طور که

موسی (ع) با این ندا به نبوت رسید، اما امن معصوم (ع) نیز به دلیل عصمت و علم لدنی، مستقیماً تحت هدایت الهی هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۰/۱).

۱۵-۲. الگوی ارتباط الهی

علامه طباطبایی بیان می‌کند که این ارتباط میان خداوند و موسی (ع)، الگویی برای ولایت امامان معصوم (ع) است. این فراخوان الهی نمادی از مسئولیت هدایت معنوی و ارتباط مستقیم با خداوند است که در شخصیت امامان معصوم نیز تجلی یافته است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۲۹۲).

آیات ۹ تا ۱۱ سوره طه به مفاهیمی عمیق همچون مقام قرب الهی، هدایت معنوی، و ارتباط خاص با پروردگار اشاره دارند. این آیات در تأویلات اهل بیت (ع) به عنوان الگوهایی برای ولایت و هدایت معنوی تفسیر شده و به نقش ویژه امامان معصوم (ع) در استمرار خط نبوت و هدایت جامعه اسلامی تأکید دارند.

۱۶. بررسی آیه ۱۲ سوره طه: خلع نعلین و آمادگی برای قرب الهی

«إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى»

این آیه به یکی از لحظات سرنوشت‌ساز وحی الهی به حضرت موسی (ع) اشاره دارد. خداوند در این آیه به حضرت موسی (ع) دستور می‌دهد که کفش‌های خود را از پا درآورد، زیرا در وادی مقدس طوی قرار دارد. این دستور به معنای آمادگی برای قرب الهی و رهایی از هرگونه وابستگی مادی است. مفهوم «واد مقدس طوی» در این آیه به عنوان نمادی از جایگاهی تفسیر شده است که انسان به نزدیکی ویژه‌ای به خداوند نائل می‌شود.

۱۷- تأویلات اهل بیت (ع)

۱-۱۷. خلع نعلین از پوست حمار مرده

امام صادق (ع) فرمودند که خداوند به حضرت موسی (ع) دستور داد کفش‌های خود را درآورد، زیرا از پوست حمار مرده ساخته شده بود (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۵۷/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۰۱).

۲-۱۷. ترک دو نوع ترس

در روایت دیگری از امام صادق (ع)، فرمان «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» به معنای کنار گذاشتن دو ترس تفسیر شده است:

ترس از نابودی خانواده‌اش: موسی (ع) همسر خود را در حال زایمان ترک کرده بود و از سرنوشت خانواده‌اش می‌ترسید.

ترس از فرعون: موسی (ع) از دشمنی فرعون نگران بود (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۷۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۰۲).

۱۷-۳. کنایه از رهایی از تعلقات دنیوی

امام حجت (ع) بیان داشتند که این آیه به حضرت موسی (ع) دستور می‌دهد محبت خانواده را از دل خود بیرون کند و آن را برای خداوند خالص نماید. این فرمان برای تأکید بر اخلاص کامل موسی (ع) صادر شده است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۷۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۰۲).

۱۷-۴. قداست وادی مقدس

پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به چرایی نام‌گذاری این وادی به «واد مقدس» فرمودند که این وادی جایگاه پاک شدن ارواح و برگزیدگی فرشتگان بوده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۰۲؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۷ش: ۸/ ۲۹۷).

۱۷-۵. ارتباط با مقام نبوت

امام صادق (ع) فرمودند که موسی (ع) در پی یافتن شعله‌ای برای خانواده‌اش بود، اما این سفر به دریافت مقام نبوت و وحی ختم شد. این تحول به مثابه یافتن چیزی بزرگ‌تر از آنچه انتظار می‌رفت، تفسیر شده است (قمی مشهدی، ۱۳۶۷ش: ۶۳/۱۰).

۱۷-۶. رفع هرگونه سوء تفاهم درباره نعلین

امام حجت (ع) تأکید کردند که فرمان خلع نعلین نباید به عنوان ناپاکی نعلین موسی (ع) یا ناآگاهی او از احکام برداشت شود، زیرا موسی (ع) آگاه به حلال و حرام بود. این دستور نمادین بوده و به جدایی از تعلقات دنیوی و آمادگی برای وحی اشاره دارد (بحرانی، ۱۴۱۵: ۳/ ۷۵۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۳۰۲).

۱۷-۷. خروج از دو خوف به سوی توکل کامل

طبق روایت، خداوند به موسی (ع) دستور داد که از دو ترس خود رها شود:
- ترس از نابودی خانواده.
- ترس از دشمنی فرعون.
این رهایی از خوف، نمادی از توکل کامل به خداوند است (قمی مشهدی، ۱۳۶۷ش: ۸/ ۲۹۷).

۱۷-۸. خلع نعلین به معنای تواضع کامل در برابر خداوند

در برخی روایات، خلع نعلین به معنای کنار گذاشتن هرگونه تکبر و نشانه‌های

تعلق دنیوی تفسیر شده است. این فرمان به حضرت موسی (ع) دستور می‌دهد تا در وادی مقدس طوی با نهایت خضوع و تواضع در برابر خداوند حاضر شود (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۳/۳۰۱).

۱۹. آیات ۲۹ تا ۳۲ سوره طه: تعیین وزیر و یاور برای استمرار رسالت

«وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِ هَارُونَ أَخِي أَشَدُّ بِهِ أَزْرًا وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي.....»
این آیات به درخواست حضرت موسی (ع) از خداوند برای انتخاب وزیر و یاور از اهل خود (هارون) اشاره دارد. اهل بیت (ع) این آیات را به مقام ولایت امام علی (ع) تطبیق داده‌اند.

۱۹-۱. تطبیق هارون با امام علی (علیه السلام)

امام صادق (ع) فرمودند: همان‌گونه که هارون وزیر موسی (ع) بود، امام علی (ع) نیز وزیر پیامبر اکرم (ص) در انجام رسالت الهی و استمرار هدایت امت است. پیامبر اکرم (ص) نیز فرمودند:
«أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَأَنْبِيَّ بَعْدِي» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۸۴).

۱۹-۲. شریک شدن در امر رسالت

عبارت «وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي» در تأویلات اهل بیت (ع) به معنای همراهی در مسئولیت هدایت و ولایت است. این مفهوم در منابعی همچون تفسیر البرهان (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/۷۶۲) و کنز الدقائق (قمی مشهدی، ۱۳۶۷ش: ۸/۳۰۷) ذکر شده است. آیات ۱۲ و ۲۹-۳۲ سوره طه، در کنار بیان مقام حضرت موسی (ع)، به مفاهیمی عمیق‌تر در رابطه با ترک تعلقات دنیوی، تواضع، و نقش یاوران در استمرار هدایت الهی اشاره دارند. اهل بیت (ع) این آیات را به مفاهیم ولایت و نقش امامان معصوم (ع) در هدایت امت تطبیق داده و بر اهمیت جدایی از مادیات برای رسیدن به مقام قرب الهی تأکید کرده‌اند.

۲۰- آیه ۴۱ سوره طه: اصطفاء و تربیت خاص الهی

«وَأَصْطَفَيْتَكَ لِنَفْسِي»

این آیه به برگزیدگی و تربیت خاص حضرت موسی (ع) توسط خداوند اشاره دارد. اصطناع در اینجا به معنای آماده‌سازی و تربیت ویژه برای انجام مأموریتی خاص است. اهل بیت (ع) این آیه را به تربیت ویژه الهی برای مقام ولایت تطبیق داده‌اند.

در تأویلات اهل بیت (ع)، امامان معصوم (ع) نیز همانند حضرت موسی (ع) از

طریق علم لدنی و عصمت، برای هدایت جامعه بشری پرورش یافته‌اند. آنان وارثان این مقام الهی بوده و واسطه‌های فیض الهی در هدایت جامعه اسلامی هستند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۵۴۰/۳).

۲۱-آیه ۱۲۳ سوره طه: هدایت الهی و استمرار آن

«فَأَمَّا يَا تَبِيتُكُمْ مِثِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى»

این آیه بر اهمیت هدایت الهی و تبعیت از آن تأکید دارد. در تأویلات اهل بیت (ع)، هدایت در این آیه به معنای هدایت خاص و به مصداق امامان معصوم (ع) تأویل شده است. آنان واسطه‌های فیض الهی و رهبران حقیقی امت هستند که استمرار خط هدایت الهی را پس از انبیا تضمین می‌کنند.

۲۱-۱. تعریف هدایت و تبعیت از ائمه (ع)

امام صادق (ع) در تفسیر این آیه فرمودند: «منظور از «اتباع هدایت»، ایمان به ائمه (ع) و تبعیت از دستورات آنان با اطاعت کامل است.» هر کس که از امامان پیروی کند و به دستورات آنان عمل نماید، از گمراهی و شقاوت‌رهایی یافته و به هدایت الهی دست می‌یابد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۷۸۴/۳).

۲۱-۲. ایمان به ائمه و پیروی از دستورات آنان

امام صادق (ع) تأکید دارند که پیروی از هدایت الهی به معنای ایمان به مقام امامت و عمل به دستورات امامان معصوم (ع) است. این مقام مسئولیت‌رهدی جامعه اسلامی و هدایت آن به سوی اهداف الهی را بر عهده دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ۳۲۵/۳).

۲۱-۳. گمراهی از مسیر الهی و پیروی از هوای نفس

امام موسی کاظم (ع) در تفسیر آیه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»، فرمودند که این آیه به کسانی اشاره دارد که از یاد خداوند و آموزه‌های الهی فاصله گرفته و به پیروی از هوای نفس می‌پردازند. چنین افرادی در زندگی دنیوی خود دچار مشقت و سختی شده و در آخرت نیز عذاب الهی در انتظارشان است (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۵/۳).

۲۱-۴. تغییر در خود انسان برای تغییر در وضعیت جامعه

امام صادق (ع) در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» بیان داشتند که تغییر وضعیت جامعه زمانی امکان‌پذیر است که افراد ابتدا خود را اصلاح کنند. این تغییر درونی مقدمه‌ای برای اصلاح جامعه و حرکت به سوی

بهبود است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ۳/ ۷۸۵).

این تأویلات بیان می‌کند که پیروی از هدایت الهی و دستورات ائمه (ع) کلید نجات از گمراهی و شقاوت است و باید با تغییر در خود، تغییرات مثبتی را در جامعه رقم زد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش تأویلات اهل بیت (ع) در آیات منتخب سوره‌های طه و مریم را بررسی و در چهار دسته طبقه‌بندی کرده است. آیات مورد بررسی در هر دسته به شرح زیر است:

۱. تأویل معنوی-رمزی:

- آیه ۱۲ سوره طه: خلع نعلین به تزکیه و آماده‌سازی برای مقام قرب الهی تأویل شده است.

- آیه ۴۱ سوره طه: عبارت «وَاصْطَلَعْتَكَ لِنَفْسِي» به تربیت خاص الهی برای پذیرش مقام ولایت اشاره دارد.

- آیات ۵ و ۶ سوره مریم: مفهوم «ارث» به انتقال علم و ولایت تأویل شده است که استمرار هدایت الهی را نشان می‌دهد.

۲. تأویل تشبیهی-تمثیلی:

- آیات ۲۹-۳۲ سوره طه: درخواست موسی (ع) برای داشتن یآوری از اهل خود (هارون)، بر نصب امام علی (ع) به عنوان وزیر و وصی پیامبر تطبیق داده شده است.

- آیه ۱۲ سوره مریم: حکمت یحیی (ع) در کودکی به عصمت و علم امامان معصوم (ع) حتی در سنین پایین تطبیق داده شده است.

- آیه ۴۱ سوره مریم: مفهوم «صدیقیت» به امام علی (ع) به عنوان صدیق اکبر و جایگاه ولایت او تطبیق داده شده است.

۲- تأویل مصداقی:

- آیه ۱۲۳ سوره طه: «هدایت» در این آیه به امامان معصوم (ع) به عنوان هادیان بشریت تأویل شده است.

- آیات ۵۸ و ۵۹ سوره مریم: اولیای الهی در این آیات به امامان معصوم (ع) تطبیق داده شده‌اند و در مقابل، خلف ناصالح به کسانی که از مسیر ولایت دوری می‌کنند، اشاره دارد.

۳. جری و تطبیق:

- آیات ۵۸ و ۵۹ سوره مریم: این آیات درباره اولیای الهی و انحراف خلف ناصالح بر مصادیق متعددی در تاریخ تطبیق شده‌اند.

- آیات ۵ و ۶ سوره مریم: مفهوم وراثت در این آیات، بر امامان معصوم (ع) به عنوان وارثان حقیقی علم و ولایت تطبیق یافته است.

- آیه ۴۱ سوره طه: عبارت «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» نیز به مقام امامان معصوم (ع) و پرورش خاص الهی برای هدایت جامعه در دوره‌های مختلف تطبیق داده شده است. این پژوهش نشان داد که اهل بیت (ع) در جایگاه راهنمایان واقعی بشر، نقش کلیدی در انتقال مفاهیم عمیق قرآنی دارند. تأویلات آنان درک جامعی از ولایت، به عنوان استمرار هدایت الهی، فراهم می‌کند و عمق مفاهیم قرآنی را روشن می‌سازد. همچنین، ولایت، به عنوان یکی از ارکان اساسی هدایت الهی، توسط اهل بیت (ع) به نحوی تبیین شده است که پیوند میان قرآن، نبوت، و هدایت امت را در تمام ابعاد آشکار می‌کند. این پژوهش تأکید می‌کند که بدون درک تأویلات اهل بیت (ع)، فهم عمق مفاهیم ولایی قرآن ناقص خواهد بود.

جدول ۱: دسته‌بندی آیات و نوع تأویلات اهل بیت (ع)

این جدول به دسته‌بندی آیات بر اساس سوره، شماره آیه، و نوع تأویلات می‌پردازد:

سوره	آیه	نوع تأویل
طه	۱۲	تأویل معنوی- رمزی
طه	۴۱	تأویل معنوی- رمزی
مریم	۵-۶	تأویل معنوی- رمزی
طه	۲۹-۳۲	تأویل تشبیهی- تمثیلی
مریم	۱۲	تأویل تشبیهی- تمثیلی
مریم	۴۱	تأویل تشبیهی- تمثیلی
طه	۱۲۳	تأویل مصداقی
مریم	۵۸-۵۹	تأویل مصداقی
مریم	۵۸-۵۹	جری و تطبیق
مریم	۵-۶	جری و تطبیق
مریم	۴۱	جری و تطبیق
طه	۴۱	جری و تطبیق

جدول ۲: مفاهیم تائولات اهل بیت (ع) درباره ولایت

مفهوم تائولی	آیه	سوره	نوع تائول
خلع نعلین به عنوان نماد تزکیه و آماده سازی معنوی برای قرب الهی و پذیرش ولایت.	۱۲	طه	تائول معنوی-رمزی
برگزیدگی و تربیت خاص الهی برای هدایت و ولایت، تطبیق با امامان معصوم (ع).	۴۱	طه	تائول معنوی-رمزی
وراثت معنوی به انتقال علم، حکمت، و ولایت، تطبیق با امامان معصوم (ع).	۶-۵	مریم	تائول معنوی-رمزی
درخواست موسی (ع) برای وزیر (هارون)، تطبیق با نقش امام علی (ع) در اسلام.	۳۲-۲۹	طه	تائول تشبیهی- تمثیلی
حکمت یحیی (ع) در کودکی، تشبیه به مقام علمی و عصمت امامان معصوم (ع).	۱۲	مریم	تائول تشبیهی- تمثیلی
مفهوم «صدیقیت» تطبیق با امام علی (ع) به عنوان صدیق اکبر و مقام ولایت.	۴۱	مریم	تائول تشبیهی- تمثیلی
«هدایت» در این آیه به امامان معصوم (ع) به عنوان هادیان پس از پیامبران.	۱۲۳	طه	تائول مصداقی
اولیای الهی تطبیق با امامان معصوم (ع)، و خلف ناصالح به دشمنان ولایت اشاره دارد.	۵-۵۸	مریم	تائول مصداقی
مقام وراثت معنوی (علم و حکمت) و استمرار هدایت الهی از طریق امامان معصوم (ع).	۶-۵	مریم	جری و تطبیق (بیان مصادیق مطلق)
هدایت الهی از طریق امامان معصوم (ع) به عنوان هادیان است.	۱۲۳	طه	جری و تطبیق (بیان مصادیق مطلق)
توصیف ویژگی های اولیای الهی و مصداق کامل آن ها در امامان معصوم (ع).	۵۸	مریم	جری و تطبیق (بیان مصادیق عام)
درخواست موسی (ع) برای وزیر و یاور (هارون)، تطبیق با نقش امام علی (ع) در اسلام.	۳۲-۲۹	طه	جری و تطبیق (بیان مصادیق عام)

منابع

قرآن

- نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، (۱۳۸۶ ه. ش)، ترجمه حسین انصاریان، تهران: پیام آزادی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۶ ه. ش). التفسیر الکبیر، چاپ عبدالرحمان، بیروت.
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ ه. ش). مکتب العالم الاسلامی، قم: مکتب العالم الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ه. ش). لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- اخوان مقدم، زهره، (۱۳۹۸). «وجه معنایی تأویل در روایات اهل بیت (علیهم السلام) و مسئله بطن قرآن»، پژوهشنامه تأویلات قرآنی، دوره دوم، شماره ۳، صفحات ۴۵-۶۵.
- آراسته، مهدی؛ نجارزادگان، فتح الله؛ مسعودی، عبدالهادی و احمدی، محمدحسن، (۱۳۹۹). «باطن ولایی قرآن و روایات تأویل گر آیات به مقامات ائمه (ع)»، دوفصلنامه امامت پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۲.
- ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ ه. ش). تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- استرآبادی، شرف الدین حسینی، (۱۴۰۹ ه. ش). تأویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، الناشر: جماعه المدرسین.
- بحرانی، سید هاشم، (۱۴۲۰ ه. ش). البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- چرجانی، عبدالقادر، (۱۴۱۵ ه. ش). الوجوه والنظائر، بیروت: دار صادر.
- حلبی، علی بن ابی طالب، (۱۳۸۹). تفسیر آیات ولایت، تهران: نشر نهضت.
- خمینی، روح الله، (۱۳۹۱ ه. ش). تفسیر سوره حمد، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دارمی، عبدالرحمن، (۱۴۲۰ ه. ش). تفسیر الاحکام، بیروت: دار المعرفه.
- رازی، فخرالدین، (۱۴۰۰ ه. ش). مفاتیح الغیب، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۰ ه. ش). الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الحدیث.
- طبرسی، فضل الله، (۱۳۹۵ ه. ش). مجمع البیان، قم: مؤسسه آل البيت.
- قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۲۱ ه. ش). تفسیر القمی، بیروت: دار احیاء التراث.
- قدس، محمد، (۱۳۸۵). فلسفه تأویل در قرآن، تهران: نشر حقیقت.
- مکدی، علی، (۱۳۸۷). تفسیر روایات اهل بیت (علیهم السلام)، تهران: نشر المعارف.
- منتظری، حسین، (۱۳۹۰). علوم قرآن و معانی آیات، تهران: نشر دارالکتب.
- موسوی، محمد، (۱۴۰۲ ه. ش). مفهوم آیات تأویل گر در قرآن، تهران: نشر دانشگاهی.
- نیشابوری، عبدالرحمن، (۱۴۲۳ ه. ش). تفسیر الکبیر، مشهد: نشر توس.
- یزدی، محمد بن ابی الفضل، (۱۴۰۴ ه. ش). تفسیر المیزان، قم: نشر اسلامیه.
- هاشمی، محسن، (۱۳۹۷). تفسیر روایات اهل بیت، تهران: نشر اندیشه.
- وحیدی، عبدالمجید، (۱۳۹۸). جهاد و تأویل در قرآن، تهران: نشر معارف.
- موسوی، سید ابوالحسن، (۱۳۹۵). تفسیر قرآن از دیدگاه اهل بیت (علیهم السلام)، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۱۲ ه. ش). احیاء علوم دین، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- شوشتری، علی اکبر، (۱۳۹۴). تفسیر آیات ولایت و محبت، تهران: انتشارات کوثر.
- جلالی، حسین، (۱۳۹۰). تحلیل روایات تأویل گر قرآن، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۰ ه. ش). اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمالی، علی، (۱۳۹۲). تأویل آیات در قرآن کریم، تهران: نشر اندیشه.

References

- Ibn Taymiyyah, Ahmad bin Abd al-Halim, (1426 AH). *Al-Tafsir al-Kabir*. Edited by Abd al-Rahman, Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Ibn Faris, Ahmad bin Faris, (1404 AH). *Maktab al-'Alam al-Islami*, Qom: Maktab al-'Alam al-Islami.
- Ibn Manzur, Muhammad bin Makram, (1414 AH). *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar Sadir.
- Akhavan Moghaddam, Zahra, (1398 SH). "Semantic Aspects of Ta'wil in the Narrations of Ahlul Bayt (AS) and the Issue of the Inner Meaning of the Quran," *Ta'wil Studies Quarterly*, Vol. 2, No. 3, pp. 45-65.
- Arasteh, Mahdi; Najjarzadegan, Fathollah; Masoudi, Abd al-Hadi; and Ahmadi, Mohammad Hassan, (1399 SH). "The Inner Wilayah of the Quran and Interpretative Narrations Attributing Verses to the Positions of Imams (AS)," *Imamate Studies Biannual Journal*, Vol. 10, No. 2.
- Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad, (1421 AH). *Tahdhib al-Lughah*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Al-Istarabadi, Sharaf al-Din Hosseini, (1409 AH). *Ta'wil al-Ayat al-Zahirah fi Fada'il al-'Itrah al-Taherah*, Publisher: Jam'iat al-Mudarrisin.
- Bahrani, Sayyid Hashim, (...).
- Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, (1410 AH). *Al-Ta'rifat*, Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Tabarsi, Abu Ali al-Fadl, (1421 AH). *Al-Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Dar al-Maktaba al-'Ilmiyya.
- Al-Kaf'ami, Sheikh Abbas, (1435 AH). *Al-Balad al-amin*, Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
- Al-Suyuti, Jalal al-Din, (1505 AD). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran*, Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya.
- Al-Maturidi, Abu Mansur, (341 AH). *Kitab al-Tawhid*, Trans. Muhammad bin Ibrahim, Beirut: Dar al-Maktaba al-'Ilmiyya.
- Al-Shahrastani, Muhammad bin 'Abd al-Karim, (1153 AD). *Al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Qushayri, Abdul Karim, (1072 AD). *Al-Risala al-Qushayriyyah*, Trans. R. A. Nicholson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Maturidi, Abu Mansur, (1410 AH). *Kitab al-Tawhid*, Trans. Muhammad Ibrahim, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Raghib al-Isfahani, (1416 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Beirut: Dar al-Sader.
- Al-Zamakhshari, Muhammad bin Umar, (1144 AD). *Al-Kashaf*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Tabari, Muhammad bin Jarir, (310 AH). *Tafsir al-Tabari*, Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Al-Samarqandi, Ahmad bin Muhammad, (1165 AD). *Tafsir al-Samarqandi*, Cairo: Dar al-Turath al-Arabi.
- Al-Fakhr al-Razi, Muhammad bin Umar, (1210 AD). *Al-Tafsir al-Kabir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Shaykh al-Tusi, Abu Ja'far, (1067 AD). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*, Najaf: al-Maktaba al-Haydariyya.
- Al-Baydawi, Nasir al-Din, (1286 AD). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, Beirut: Dar al-Mashriq.
- Al-Jassas, Ahmad bin Ali, (981 AD). *Ahkam al-Quran*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah, (1273 AD). *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*, Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya.

- Al-Sharif al-Murtada, (1025 AD). Al-Maqalat, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
Al-'Allama al-Majlisi, Muhammad Baqir, (1699 AD). Bihar al-Anwar, Beirut: Dar al-Fikr.
Al-Tustari, Abu Muhammad, (1060 AD). Tafsir al-Tustari, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
Al-Samarqandi, Ahmad bin Muhammad, (1165 AD). Tafsir al-Samarqandi, Cairo: Dar al-Turath al-Arabi.
Al-Khazin, Ahmad bin Muhammad, (1200 AD). Lubab al-Ta'wil fi Asrar al-Tafsir, Beirut: Dar al-Mashriq.



دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل

دوفصلنامه

مطالعات تائویلی قرآن

(دارای رتبه علمی - پژوهشی «ب» در ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه)

دوره ششم، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

دشوار فهمی آیات قرآن از منظر تفسیر سنتی و فهم هرمنوتیکی
مهراب صادق نیا، بهزاد داریان

تحلیل معرفت‌شناختی و امکان‌پذیری تائویل فلسفی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی
سیدمحمدرضا حسینی نیا، فریده محمدزمانی

تأثیرپذیری مولانا از قرآن در اندیشه‌های مربوط به نبوت
نرگس امیری، سپیده سپهری، مریم محمدی

نسبت‌سنجی «تنزیل»، «تائویل»، «ظاهر» و «باطن» قرآن براساس دلالت‌های زبانی
امید قربان‌خانی

نقش مبنایی ذوباطن بودن قرآن کریم در غنا و کمال علوم انسانی قرآن‌بنیان
محمدهادی منصوری، مصطفی کریمی، محمد صادق اردلان

تأویلات اهل بیت (ع) درباره مقام ولایت در سوره‌های مریم و طه
مهرناز گلی، الهه گلی





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده علوم قرآنی آمل



two-quarterly of
**Qur'an
interpretation studies**

No.11 Autumn and winter 2023



**It is difficult to understand the verses of the Qur'an
from the perspective of traditional interpretation
and hermeneutic understanding**
Mehrab Sadeghnia ; Behzad Daryan

**A Philosophical-Theological Epistemological Analysis
and Feasibility of Philosophical Interpretation from the
Perspective of Avicenna (Ibn Sina) and Suhrawardi**
Sayed Mohammadreza Hosseininia ; Farideh Mohammadzamani

**The Influence of Rumi's Thought
on Prophethood in the Quran**
Narges Amiri ; Sepideh Sepehri ; Maryam Mohammadi

**Comparative Analysis of "Tanzil", "Ta'wil", "Zahir" and "Batin" of the
Quran Based on Linguistic Implications**
Omid Qorbankhani

**The basic role of having the Holy qoran inner meaning for
enriching and accomplishing the quran-based humanities**
Mohammad Hadi Mansouri ; Mustafa Karimi ; Mohammad Sadegh Ardalan

**The Interpretations of Ahul Bayt (AS) on the Position of Wilayah in
Surahs Maryam and Taha**
Mehrnaz Goli ; Elaheh Goli