

بررسی اجمالی مبانی تأویل عرفانی قرآن کریم

حسین مظفری / استایار گروه عرفان اسلامی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی،
Mozaffari48@Yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۹

چکیده

تأویل قرآن کریم - به معنای بیان معانی باطنی این کتاب الهی - توسط عارفان مسلمان، از مبانی چندی برخوردار است که این نوشتار، به منظور زدودن برخی ابهامات، و پاسخ‌گویی به برخی از اتهامات به عارفان مسلمان، به بررسی اجمالی مهم‌ترین این مبانی پرداخته است. این مبانی به اجمال عبارتند از: ۱. وضع الفاظ برای روح معانی؛ ۲. مراتب متعدّد معنایی قرآن کریم؛ ۳. مقصود خداوند بودن همه معانی ظاهری و باطنی قرآن کریم؛ ۴. منحصر نبودن آگاهی از تأویل قرآن به خداوند و معصومان^ع. در این مقاله، با روش «توصیفی - تحلیلی»، در ذیل هر یک از این عناوین، ابتدا به برخی از سخنان اهل معرفت اشاره شده و منظور ایشان تبیین گشته و سپس سخن آنان - و احياناً مخالفان ایشان - نقد و بررسی گردیده است. حاصل سخن آن است که اولاً الفاظ کلی تنها برای مصادیق مادی آنها وضع نشده است. ثانیاً، قرآن کریم دارای معانی متعدّد ظاهری و باطنی است. ثالثاً، خداوند همه این معانی را قصد کرده است. و رابعاً، هرچند تنها معصومان^ع می‌توانند از تمام معانی ظاهری و باطنی کتاب الهی آگاهی یابند، دیگران نیز می‌توانند به میزان رسوخ علمی و طهارت باطنی خویش، به مراتبی از تأویل قرآن راه یافته، آن را بیان کنند.

کلیدواژه‌ها: مبانی، تأویل عرفانی، قرآن کریم، عارفان مسلمان.

تفسیر قرآن کریم همواره یکی از دغدغه‌های عالمان مسلمان بوده است. در طول سده‌های گذشته، از زمان نزول قرآن تا کنون، تفاسیر متعددی برای قرآن نگاشته شده که با توجه به دغدغه‌ها و تخصص‌های گوناگونی که مفسران داشته‌اند، بعضی از آنها دارای صبغه ادبی هستند، برخی از منظر کلامی نوشته شده‌اند، تعدادی با دغدغه‌های فقهی به نگارش درآمده، بخشی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی دارای برجستگی هستند و در نهایت، عدیدی از آنها هم جزو تفاسیر عرفانی محسوب می‌شوند. «تفسیر یا تأویل عرفانی» راهی برای نقب زدن به باطن قرآن کریم است که از مبانی، ضوابط و روش‌های خاص خود برخوردار است. این نوشتار بر آن است که مهم‌ترین مبانی «تأویل عرفانی» را بکاود و ضمن بیان برخی از سخنان عارفان مسلمان در این زمینه، به مستندات قرآنی و روایی این سخنان اشاره کند. از جمله مهم‌ترین این مبانی عبارت است از: ۱. وضع الفاظ برای روح معانی؛ ۲. مراتب متعدد معنایی قرآن کریم؛ ۳. خداوند بودن این معانی را قصد کرده است؛ و ۴. منحصر نبودن آگاهی از معانی باطنی به خداوند و معصومان علیهم‌السلام. در ذیل - به ترتیب - هر یک از این مبانی بررسی می‌شود:

وضع الفاظ برای روح معانی

یکی از مبانی زبان‌شناختی تأویل عرفانی قرآن کریم، مسئله «وضع الفاظ برای روح معانی» است. توضیح مطلب آنکه در متون دینی و از جمله قرآن کریم، اموری همچون دست، پا، چشم، رؤیت، آمدن، رحمت، غضب، تکلم، و رضایت به خداوند نسبت داده شده است. حال، این سؤال مطرح می‌شود که آیا باید همه این الفاظ را آن هنگام که برای خداوند یا موجودات مجرد به کار می‌روند، حمل بر مجاز نموده، آنها را بر خلاف ظاهرشان معنا کنیم، یا اینکه باید ضمن حفظ ظاهر کلمات و عبارات، مصادیق مادی این امور را به خداوند نسبت دهیم و همچون شویم و یا اینکه با رد هر دو پیشنهاد مذکور، راه سومی را بیماییم؟ اهل معرفت راه دیگری را پیشنهاد می‌کنند. آنان بر این باورند که الفاظ، نه برای مصادیق مادی و محسوس، بلکه برای روح معانی وضع شده‌اند که این روح معنا، هم در مصادیق مادی وجود دارد و هم در مصادیق مجرد و غیر مادی، و همین امر موجب آن می‌شود که از یک سو، استعمال الفاظ رایج در زبان عرفی، برای امور ماورایی و فراطبیعی، همچون خدا و صفات وی و همچنین فرشتگان و جهان آخرت، استعمالی حقیقی باشد، و از سوی دیگر، مشکل تشبیه و تجسیم نیز منتفی شود.

گویا اولین کسی که این مسئله را مطرح کرده، غزالی است. وی در کتاب مشکاة الانوار درباره واژه «نور» کار تأویلی می‌کند و در ابتدا، ضمن تقسیم اشیا به سه قسم «اشیایی که بنفسه دیده نمی‌شوند»، «اشیایی که بنفسه دیده می‌شوند، ولی با آنها نمی‌توان چیزی را دید»؛ و «اشیایی که هم بنفسه دیده می‌شوند و هم با آنها می‌توان چیزهای دیگر را دید»، اسم «نور» را برای قسم سوم می‌داند. در گام بعد، روح و حقیقت نور را ظهور برای ادراک دانسته و نور باصره را از نور ظاهری سزاوارتر به نام «نور» می‌داند. در مرحله بعد، ضمن بیان انواع کاستی‌های نور بصر، عقل و نور بصیرت را برای نور دانستن شایسته‌تر می‌شمرد، و خلاصه در رتبه چهارم، ضمن بیان برخی از

نقیصه‌های کار عقل و اینکه درک عقل با استفاده از قرآن کامل می‌شود، قرآن را برای «نور» نامیدن شایسته‌تر از عقل به حساب می‌آورد، و در نهایت، چنین نظر می‌دهد که شایسته‌ترین چیز برای اینکه «نور» نامیده شود ذات حق تبارک و تعالی است که تَبَرُّ بالذات است و غیر او هر چه باشد مستنیر از اوست (غزالی، ۱۳۸۳ ق، ص ۴۱ - ۵۴).

وی در *جواهر القرآن* نیز بر این نکته تأکید می‌کند که چیزی در عالم مُلک وجود ندارد، مگر اینکه مثال امری روحانی از عالم ملکوت است و این مثال و ممثّل، از نظر روح و معنا یگانه، ولی از نظر قالب و صورت متفاوت‌اند. سپس به چند خواب و رؤیا و تعبیری که از آن خواب‌ها توسط ابن سیرین صورت گرفته است اشاره می‌کند که - مثلاً - کسی خواب می‌بیند که درّ و جواهر را بر گردن خرسی می‌افکند، تعبیر می‌شود که وی حکمت را به غیر اهلسش می‌آموزد. یا کسی که خواب می‌بیند با مَهْری که در دست دارد، دامان زنان و دهان مردان را مَهْر می‌کند، خواب او را چنین تعبیر می‌کند که در ماه رمضان پیش از طلوع فجر اذان می‌گوید. سپس به روایت «قلب المؤمن بین اصبغین من اصابع الرحمن» (رجب برسی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۳۰) اشاره می‌کند و اینکه روح انگشت، قدرت بر سرعت عملکرد است و منظور روایت این است که قلب مؤمن، در معرض وسوسهٔ شیطان و الهام فرشتگان است و خداوند با این دو، دل‌های بندگان را زیر و رو می‌کند.

سپس می‌گوید: از اینجا می‌توانی معانی «قلم» و «ید» و «بیمین» و «وجه» و «صورت» را حدس بزنی و همه را به صورت روحانی و معنوی و غیر حسی معنا کنی؛ مثلاً، خواهی دانست که روح «قلم» چیزی است که به واسطهٔ آن می‌نویسند. بنابراین، اگر در عالم چیزی باشد که واسطهٔ نوشتن دانش بر در دل‌ها باشد حقیقتاً قلم است، و با این قلم مادی تنها در قالب و صورت متفاوت است. در ادامه، تصریح می‌کند که «و لکلّ شیء حدٌّ و حقیقه هی روحه»؛ هر چیزی حدّ و حقیقتی دارد که همان روح آن است (غزالی، ۱۴۲۶ ق، ص ۳۴ - ۳۶).

پس از وی، ملاصدرا نیز در آثار متعدد خویش و از جمله، تفسیر *مفاتیح الغیب* بر این مسئله تصریح می‌کند که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۲).

وی در مقام نتیجه‌گیری از این اصل و قاعدهٔ مهم، به بیان این مطلب می‌پردازد که در باب تشابهات از متون دینی، همچون: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)؛ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)؛ «مَا فَرَطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر: ۵۶)؛ «جَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) و امثال اینها از آیات و روایات - که در آنها اموری همچون صورت، حیا، گریه، سخن گفتن، آمدن در سایه‌ای از ابرها و مسائل فراوان دیگر به خداوند نسبت داده شده است - چهار مسلک وجود دارد:

الف) مسلک اهل لغت و بیشتر فقهای اهل سنت و اهل حدیث و حنابله: ایشان الفاظ را بر اساس ظاهر و بر طبق مدالیل متعارف آنها معنا می‌کنند، هرچند این معانی با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد دیگران منافی باشد. گمان این دسته آن است که اگر چیزی در مکان و جهت نباشد موجود نیست، و در نتیجه، همهٔ امور یاد شده را می‌توان به خداوند نسبت داد، بدون آنکه محذوری در پی داشته باشد.

ب) مسلک فلاسفه: این دسته، آیات و روایات متشابه را از مفهوم نخست آنها برگردانده و آنها را بر معانی

خلاف ظاهرشان - که مطابق قواعد عقلی پذیرفته شده نزد این افراد باشد - حمل می‌کنند، تا خداوند - جلّ و علا - را از صفات امکانی تنزیه نموده باشند.

ج) مسلک جمهور علمای امامیه و بیشتر معتزله و از جمله زمخسری و قفال: این گروه در باب معارف مربوط به مبدأ، مذهب «تنزیه» و در باب معارف راجع به معاد، مسلک «تشبیه» را در پیش گرفته‌اند.

د) منهج راسخان در علم که خداوند چشم بصیرت ایشان را منور ساخته و دیده عقول آنان را از هرگونه کوری و دویینی مبراً داشته و در نتیجه، این گروه وجه خداوند را در هر موجودی مشاهده نموده، او را در هر مقامی عبادت می‌کنند. ایشان به خاطر شرح صدر و گشایش دل، چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از دیدن و شنیدن آنها ناتوانند. این دسته از حرارت تنزیه و برودت تشبیه و همچنین خلط بین آن دو به دورند. منهج این گروه در باب مشابهاات از متون دینی، حمل آنها بر روح و حقیقت معانی الفاظ، بدون حمل آنها بر معانی خلاف ظاهر، و در عین حال، پرهیز از تطبیق آنها بر مصادیق محسوس و مادی الفاظ است (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹ - ۲۶۱).

از نظر عارف مجاهد و معاصر، امام خمینی^{ره} نیز مسئله وضع الفاظ برای روح و حقیقت معانی - که در اشارات اولیا و کلمات اهل معنا آمده - از مسائل مهمی است که مفتاح مفاتیح معرفت، و اصل اصول فهم اسرار قرآنی محسوب می‌شود، و تدبیر در این مسئله، مصداق این روایت شریف به شمار می‌رود که می‌فرماید «یک ساعت تفکر بهتر از شصت سال عبادت است» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶۶ ص ۲۹۳؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۲، ص ۵۰).

از نظر ایشان، واضعان الفاظ، که غالباً نیز مردم عادی‌اند، هرچند هنگام وضع، اساساً تصویری از مصادیق مجرد و فرامادی الفاظ نداشته‌اند، اصل روح و حقیقت معنا را در نظر گرفته و لفظ را در ازای آن قرار داده‌اند. از همین روست که اطلاق الفاضلی همچون «نور» بر موجودات مجرد و خداوند مجاز نبوده، و بلکه عین حقیقت است (ر.ک. همان، ص ۲۴۹ - ۲۵۰).

مرحوم علامه طباطبائی نیز ضمن تأکید بر اصل این مسئله، موضوع له الفاظ را غایت و غرضی می‌داند که از اشیا انتظار می‌رود و مصادیق خاصی موضوعیت ندارند. برای مثال، چراغ گرچه در ابتدا به صورت پی‌سوز بوده و به تدریج شکلش تغییر کرده تا به شکل چراغ‌های الکتریکی امروزی رسیده است، اما آنچه از ابتدا مد نظر واضع بوده غایت و غرض از این وسیله، یعنی استفاده از آن برای روشن ساختن فضای تاریک بوده است، و در نتیجه، هر چیزی که مفید این نتیجه باشد حقیقتاً چراغ است، حتی اگر شخصی از انسان‌ها باشد. بدین روی، در قرآن، یکی از اوصافی که برای پیامبر اکرم^ص به کار رفته، وصف «سراج منیر» به معنای چراغ تابان و فروزنده است. مثال دیگر آنکه در ابتدا بشر نام «سلاح» را برای شمشیر و نیزه و این‌گونه امور قرار داد و در طول زمان، هرچند کیفیت سلاح‌ها تغییر اساسی یافت، نام سلاح را همچنان به حقیقت بر همه آنها اطلاق کرد، و این نیست، مگر به آن علت که آنچه مجوز «سلاح» نامیدن شمشیر و نیزه بود، ابزار بودن آنها برای جنگ و دفاع بود که این غایت و غرض در وسایل امروزی هم وجود دارد و بدین روی، حقیقت سلاح‌اند.

ایشان در ادامه، به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن اینکه انس و عادت نسبت به مصادیق محسوس یک واژه،

گاهی موجب شده است که افرادی، الفاظ و واژگان به کار رفته در آیات و روایات را بر مصادیق عادی و محسوس آنها تطبیق کنند و چنین برداشت سطحی و نازلی را استنباطی موافق با ظاهر تلقی نمایند، و حال آنکه چنین برداشتهایی را باید موافق با انس و عادت این افراد در تشخیص مصادیق دانست، نه موافق با ظاهر آیات و روایات! در مجموع، نظر ایشان را می‌توان تحلیل غایت‌انگارانه از وضع نام نهاد (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۰).

اصل این سخن که الفاظ کلی تنها برای مصادیق مادی‌شان وضع نشده‌اند، و اطلاق آنها بر مصادیق مجرّد، کاربردی مجازی محسوب نمی‌شود، سخن درستی است که تحلیل‌های صورت گرفته در کلمات مذکور از اهل معرفت، به خوبی این مطلب را به اثبات می‌رساند، هرچند قضاوت در باب برخی اختلافات جزئی در تحلیل‌های مذکور، نیازمند مجالی گسترده‌تر است.

مراتب متعدد معنای قرآن کریم

دومین مبانی تأویل عرفانی قرآن کریم، که از اهمیت ویژه‌ای نیز برخوردار است، آن است که قرآن کریم، دارای سطوح معنایی متعدّد است و باید از جمود و سطحی‌نگری و منحصر کردن الفاظ قرآن در یک معنا پرهیز کرد. عارفان مسلمان در پرتو فهم عمیقی که از آیات نورانی قرآن کریم برای آنها حاصل می‌شود، و همچنین با الهام از آیات و روایات متعدد - که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد - به شدت با منحصر دانستن معانی آیات قرآن کریم، به سطح اول آن - که درخور فهم عموم مردم است - مخالف‌اند و بلکه گاهی - در عین تأکید بر حجیت ظواهر - سطح نخستین آیات را از حیث چگونگی تطبیق مفاهیم بر مصادیق، مقصود نمی‌دانند و برای این کتاب الهی و آسمانی، بطون متعدد و معانی طولی بی‌شماری قایل‌اند که هر کس به فراخور درک و فهم، و به میزان بهره‌مندی از طهارت و تزکیه نفس، می‌تواند به مراتبی از آن راه یابد. از این میان، عارفان شیعی ضمن تأیید مطلب فوق، بر این نکته نیز تأکید ورزیده‌اند که فهم کامل معانی باطنی قرآن کریم، جز برای مخاطبان اصلی و واقعی این کتاب آسمانی - که همانا اهل بیت عصمت و طهارت هستند - ناممکن است.

برای نمونه، سهل تستری، از عارفان سده سوم هجری، در این زمینه، با این استدلال که کلام خدا صفت اوست و همان‌گونه که صفات الهی تنهای ناپذیرند، مفاهیم کلمات الهی نیز اینچنین‌اند، معانی نهفته در ورای ظاهر الفاظ را بی‌نهایت دانسته، فهم کلام الهی را تنها به همان میزان میسور می‌داند که خداوند بر دل‌های دوستانش از فهم کلام خود می‌گشاید (ر.ک: تستری، ۱۴۲۳ ق، ص ۱۰۹).

غزالی نیز از جمله کسانی است که بر وجود معانی باطنی متعدد برای قرآن کریم تأکید دارد و قایلان به انحصار معانی قرآن در ظواهر تفسیری را کوتاه‌فکرانی می‌داند که با این سخن، تنها از میزان درک ناقص خود خبر می‌دهند! پس بدان که هر کس گمان کند معنای قرآن در همان ترجمه و تفسیر ظاهری محدود می‌شود، پس چنین شخصی تنها از حدّ خود خبر داده، و البته در این زمینه مصیب است، هرچند در اینکه تمام خلائق را در حدّ خود پنداشته، به خطا رفته است، بلکه اخبار و آثار بر این مطلب دلالت می‌کند که در معانی قرآن، برای ارباب فهم، گشایشی نهفته است (غزالی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲۵).

این عربی نیز در موارد متعددی از آثار خویش، به این مطلب اشاره کرده است؛ از جمله در بخشی از *الفتوحات المکیه*، با تأکید بر صحت روایتی نویی که برای قرآن چهار مرتبه «ظاهر، باطن، حدّ و مطّلع» برمی شمرد، بر انفتاح «باب فهم» پس از انقطاع وحی تأکید می‌ورزد و می‌نویسد:

سپس بدان که مردان خدا بر چهار رتبه‌اند: مردانی که اهل ظاهرند؛ مردانی که صاحب باطن‌اند؛ مردانی که اهل حدّند؛ و مردانی که اهل مطّلع‌اند؛ زیرا خداوند سبحان هنگامی که باب نبوت و رسالت را به روی آفریدگانش مسدود کرد، باب فهمی از جانب خویش را نسبت به آنچه که آن را در کتاب عزیز خویش بر پیامبرش نموده، همچنان به روی ایشان مفتوح نگاه داشته است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۷، همچنین ر.ک. همان، ج ۳، ص ۹۴).

وی همچنین در کتاب *فصوص الحکم*، زبان همه کتاب‌های آسمانی را - به هر زبانی که نازل شده باشند - در مسائل خداشناسی، به گونه‌ای می‌داند که هم عوام و هم خواص هر یک به فراخور درک و فهم خویش از آن بهره می‌برند؛ بدین معنا که عموم مردم تنها در حدّ همان مفاهیم اولیه و معانی نازلی که به ذهن ایشان می‌رسد، درکی پیدا می‌کنند، و خواص نیز از معانی متعددی که آن زبان، تاب و تحمل آن معانی را دارد.

و به تحقیق دانسته شد که زبان شرایع آسمانی، هنگامی که درباره حق تعالی به سخن درآید، پیامش برای عموم مردم، همان مفاهیم اولیه است و برای خواص از آنها، هر مفهومی که از وجوه گوناگون آن لفظ - به هر زبانی که باشد - فهمیده می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۸، همچنین ر.ک. همان، ص ۲۰۵).

ملاصدرا نیز در جایی، پس از تأکید بر وجود بطون متعدد برای قرآن کریم، فهم معانی بطنی قرآن را مخصوص «اولوالالباب» و صاحبان حکمت واقعی و بهره‌مندان از الهام ربانی شمرده است که به مدد علوم ربّانی، به مراتبی از معانی باطنی قرآن کریم دست می‌یابند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۱).

امام خمینی^{علیه السلام} نیز ضمن اشاره به اینکه احادیث هفت بطن می‌تواند ناظر به قرآن تکوینی، قرآن تشریحی و قرآن انسانی باشد، در بیان هفت بطن معنایی قرآن تشریحی چنین می‌نویسد:

و اما هفت [مرتبه] نسبت به آنچه از کتاب نازل شده در میان دو جلد است. پس به اعتبار اینکه الفاظ برای معانی عامی وضع شده‌اند، و کتاب الهی فرو فرستاده شده از مقام احدیت به عالم لفظ و صوت، شایستگی هدایت هر طایفه‌ای از طوایف مختلف را دارد، اهل هر طایفه از اهل سلوک، از هر آیه‌ای چیزی را می‌فهمد که طایفه دیگر نمی‌فهمد؛ مثلاً، اهل ظاهر از سخن خداوند که «دوستی شهوات برای مردم زینت داده شده است...» (آل عمران: ۱۵) معنای ظاهری آن را می‌فهمند، اما اهل دل و اصحاب سلوک روحی، مرتبه‌ای عالی از آن را درک می‌کنند؛ زیرا نزد ایشان حالات نفسانی از مراتب دنیوی است؛ همان‌گونه که نزد اهل روح و معارف غیبی، انوار قلبی و واردات قلبی، جزو زینت‌های دنیوی به حسابند، و نزد اهل سرّ و خفیّ و اخفیّ، تلویحات روحی نیز اینچنین‌اند. پس آیه شریف نسبت به هفت گروه، دارای هفت بطن است. پس به لطافت درباب! (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۸).

بررسی مراتب متعدد معنایی قرآن کریم از منظر آیات و روایات

مراتب متعدد معنایی قرآن کریم با استفاده از آیات و روایات بسیاری قابل اثبات است که در ذیل، به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. آیات دال بر مراتب متعدد معنایی قرآن کریم

از جمله آیاتی که بر مراتب متعدد معنایی قرآن کریم اشاره دارد آیه هفتم از سوره مبارک آل عمران است که در آن از تأویل قرآن سخن به میان آمده است و با قاطعیت می‌توان گفت که واژه «تأویل» در این آیه کریمه، مسلماً شامل معانی باطنی آیات قرآن کریم نیز می‌شود. در این زمینه، همچنین می‌توان از آیاتی یاد کرد که خداوند در آنها، به تدبیر و تفکر در قرآن فرمان داده است (از جمله، ر.ک. ص: ۲۹؛ نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴؛ مومنون: ۶۸؛ بقره: ۲۱۹؛ بقره: ۲۶۶؛ اعراف: ۱۷۶)، که این مسئله نیز نشان می‌دهد قرآن کریم افزون بر ظواهری که به راحتی از آن فهمیده می‌شود، دارای بواطنی است که تنها با تأمل و تدبیر و تفکر می‌توان به برخی از مراتب آن رسید. همچنین است آیاتی که بر این مطلب دلالت می‌کند که حکم همه چیز در قرآن بیان شده است (از جمله، ر.ک. نحل: ۸۹؛ یوسف: ۱۱۱؛ اسراء: ۱۲؛ یس: ۱۲؛ نأ: ۲۹). توجه به این نکته که مسلماً در ظاهر قرآن، حکم همه چیز نیامده است، این نکته را پدیدار می‌سازد که آیات مزبور ناظر به باطن قرآن است.

ب. روایات دال بر مراتب متعدد معنایی قرآن کریم

ده‌ها و بلکه صدها روایت در متون روایی وجود دارد که هر کدام به زبانی بر وجود مراتب متعدد معنایی برای قرآن دلالت می‌کنند. برای رعایت اختصار - در متن، تنها به پنج دسته از آنها اشاره نموده، در ذیل هر عنوان نیز تنها به ذکر یک روایت بسنده می‌کنیم:

دسته اول: روایاتی که به صراحت از وجود ظاهر و باطن برای قرآن خبر می‌دهد

در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام به صراحت از وجود ظاهر و باطن، و به تعبیر دیگر، معانی ظهری و باطنی برای قرآن سخن به میان آمده است. هرچند معانی باطنی قرآن در معانی طولی و مترتب بر یکدیگر منحصر نیست و شامل جری و تطبیق و موارد دیگری نیز می‌شود. اطلاق این روایات به ما این اجازه را می‌دهد که آنها را ناظر به مراتب متعدد طولی نیز بدانیم و آنها را بخشی از مستمسک خویش برای اثبات مدعایمان به شمار آوریم. در ذیل، نمونه‌ای از این روایات نقل می‌شود:

از امیر مؤمنان علیه‌السلام نقل شده است که فرمودند: از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شنیدم که می‌فرمودند: «آیه‌ای از قرآن نیست، مگر آنکه دارای ظاهر و باطن است، و هیچ حرفی نیست، مگر آنکه دارای تأویل است و تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۳، ص ۱۵۵).

دسته دوم: روایاتی که از منحصر ساختن معانی آیات در معنای ظاهری نهی کرده است

در برخی از روایات، اهل بیت علیهم‌السلام مخاطبان خویش را از اینکه معنای آیات را در معنای ظاهری‌شان منحصر نمایند، بازداشتند. یک نمونه آن روایت ذیل است:

عمر بن یزید می‌گوید: به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم: «کسانی که وصل می‌کنند آنچه را خداوند به وصل نمودن آن فرمان داده است». فرمودند: «دربارۀ رَجِم آل محمد - که بر او و خاندانش درود باد - نازل شده است و

البته بستگان تو را نیز شامل می‌شود. پس تو از آنان مباش که که یک چیز [آیه‌ای از قرآن] را تنها منحصر در یک چیز [معنای ظاهری] می‌دانند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۵۶).

دسته سوم: روایاتی که برخی از معانی باطنی قرآن را بیان کرده است

دسته سوم روایات فراوانی هستند که بدون آنکه در آنها از ظاهر و باطن قرآن به صراحت سخنی به میان آمده باشد، معانی و تفاسیری را برای برخی از آیات قرآن بیان کرده‌اند که مصداق معانی و تفاسیر باطنی قرآن به شمار می‌روند. مرحوم علامه مجلسی در جلد بیست و سوم و بیست و چهارم از کتاب **شریف بحار الانوار**، صدها نمونه از این روایات را نقل کرده است. یک نمونه از این روایات، که مرحوم شیخ صدوق آن را نقل کرده است، نقل می‌کنیم:

عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق علیه السلام درباره «بسم الله الرحمن الرحيم» پرسیدم. فرمودند: بآ آن بهای خداست، و سین آن سنای خدا، میم آن مجد خدا - و بر اساس برخی از روایات، ملک خدا - و «الله» معبود هر چیزی است، و «الرحمن» نسبت به همه عالم، و «الرحيم» تنها نسبت به مؤمنان (صدوق، ۱۴۰۱ ق، ص ۳).

دسته چهارم: روایاتی که از وجود بطون متعدد برای قرآن خبر می‌دهد

سه دسته از روایاتی که تا اینجا بیان شد، هر کدام به گونه‌ای از وجود ظاهر و باطن برای قرآن خبر می‌دادند. دسته چهارم از روایات بر وجود معانی باطنی متعدد قرآن دلالت می‌کند. در ذیل، نمونه‌ای از این روایات بیان می‌شود:

جابر بن یزید جعفی می‌گوید: از امام باقر علیه السلام از تفسیر آیه‌ای از قرآن پرسیدم و ایشان پاسخی به من دادند. بار دیگر پرسیدم، پاسخی دیگر فرمودند. عرض کردم: فدایت شوم! پیش از این، پاسخ دیگری به من دادید. فرمودند: ای جابر! قرآن باطنی دارد، و باطن آن هم باطنی؛ و ظاهری دارد و ظاهر آن هم ظاهری. ای جابر! چیزی از عقل‌های مردمان دورتر از تفسیر قرآن نیست. [گاهی] آیه‌ای اول آن درباره چیزی است و آخر آن درباره چیزی [دیگر]، و در عین حال، کلامی است دارای اتصال که به صورت‌های گوناگون قابل صرف است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۸۹، ص ۹۱).

بیان دو نکته درباره روایت فوق، خالی از لطف نیست:

معنای این جمله از روایت که می‌فرماید: «همانا قرآن باطنی دارد، و باطن آن هم باطنی؛ و ظاهری دارد و ظاهر آن هم ظاهری» آن است که اولاً، معنای قرآن به یک ظاهر و یک باطن منحصر نمی‌شود، و ثانیاً، ظاهر و باطن آن هم نسبی است؛ بدین معنا که یک باطن، نسبت به ظاهر خود باطن است و همو نسبت به باطن خود ظاهر است.

مراد از «تفسیر قرآن» در اینجا، همان تأویل قرآن است که به بیان معانی باطنی قرآن اشاره دارد، و در نتیجه، تعبیر «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ» بدین معنا نیست که افراد غیر معصوم، حق تفسیر کردن قرآن را ندارند، بلکه معنای آن نفی آگاهی مردمان از تأویل قرآن است و مقتضای جمع میان ادله آن است که آنچه برای افراد عادی در این زمینه ناممکن است، آگاهی کامل از تمام مراتب تأویل است، و این افراد به میزان طهارت و رسوخ علمی‌شان می‌توانند از مراتبی از تأویل قرآن نیز آگاه شوند.

دسته پنجم: روایات هفت بطن

در برخی از روایات، از وجود هفت بطن برای قرآن سخن به میان آمده که ظاهراً عدد هفت در این روایات نیز نشان تکثیر است، نه علامت تعیین. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «قرآن ظهری دارد و بطنی، و بطن آن هم بطنی تا هفت بطن» (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷).

نکته: سیدحیدر آملی پس از بیان حدیث فوق چنین ادامه داده است: و فی روایة «الی سبعین بطناً» و فی آخری «سبعین الف بطن». (آملی، ۱۳۶۷، ص ۷۲؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۱۰۴، ۵۳۰ و ۶۱). اما روایتی که دال بر وجود هفتاد یا هفتاد هزار بطن برای قرآن باشد در مجامع روایی پیدا نشد.

آیات و روایات مزبور به خوبی این مدّعی عارفان مسلمان را به اثبات می‌رساند که قرآن کریم از معانی متعدّد در طول یکدیگر برخوردار است، و از این روی، باید از منحصر کردن آیات قرآن کریم در معانی سطحی و نازل پرهیز کرد. ۱

خداوند همه معانی ظاهری و باطنی قرآن کریم را قصد کرده است

پس از آنکه به اثبات رسید قرآن دارای معانی متعدد ظاهر و باطن است، به گونه‌ای که برخی از آنها آشکار و بسیاری از آنها پنهان‌اند، باید این نکته نیز تثبیت گردد که همه آن معانی ظاهری و باطنی مقصود خداوند است. از این روست که عارفان مسلمان بر این نکته تأکید می‌ورزند که خداوند تمام معانی محتملی را که از قرآن به ذهن می‌رسد و زبان عربی هم آن احتمال را برمی‌تابد، قصد کرده است، مگر آن دسته از معانی که با اصول دین و یا با مدلول دیگر متون دینی در تهافت باشد و قوت و اطمینان‌بخشی آن امر متعارض نیز بیش از این باشد. در این بخش نیز ابتدا به برخی از کلمات ایشان در این زمینه اشاره کرده، سپس به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم:

برخی از سخنان اهل معرفت

ابن عربی، در جایی از *الفتوحات المکیه* به چند نکته اشاره می‌کند:

خداوند تمام معانی محتملی را که زبان عربی تحمل آن را دارد و از تلاوت قرآن به ذهن متأولی رسیده، قصد کرده است. این مسئله اختصاص به قرآن ندارد، بلکه در باره سایر کتب آسمانی نظیر تورات، انجیل و زبور نیز صادق است. ملاک آن است که احتمال مزبور با قواعد زبانی که آن کتاب آسمانی به آن زبان نازل شده، سازگار باشد.

در مقام بیان دلیل مسئله فوق، ابن عربی تنها به علم احاطی خداوند به تمام معانی، که از شنیدن این سخن به اذهان مخاطبان خطور می‌کند، اشاره کرده و مشخص نساخته که با وجود این علم گسترده و احاطی، اگر خداوند برخی از آن معانی را قصد نکرده باشد، چه مشکلی پیش می‌آید. این استدلال در کلام *قونوی* وضوح بیشتری می‌یابد.

وی همچنین به لطافت از آیه شریفه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) این مسئله را استفاده می‌کند که هیچ یک از معانی که از کتب آسمانی به ذهن متأولان می‌رسد و با ظاهر این متون نیز سازگار است، باطل نیست.

از نظر وی، این معانی تائیلی تنها نسبت به شخص متأول - که این معنا به ذهن وی خطور کرده - و مقلدان

وی حجت است و دیگران ملزم به پی‌روی از این معنا نیستند، مگر اینکه آنان نیز از این لفظ به آن معنا پی ببرند (این عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹؛ همچنین ر.ک. همان، ج ۱، ص ۲۷۹؛ ج ۲، ص ۵۶۷؛ ج ۴، ص ۲۵ و ص ۲۱۲).
وی در *فصوص‌الحکم* نیز کتب آسمانی را، هم دارای معانی عامی می‌داند که در حق همه مخاطبان حجت است، و هم حاوی معانی خاصی که در حق خواص و کسانی که به آن معانی پی می‌برند، حجت است.

و به تحقیق دانسته شد که زبان شرایع آسمانی هنگامی که درباره حق تعالی به سخن درآید، پیامش برای عموم مردم، همان مفاهیم اولیه است و برای خواص از آنها، هر مفهومی که از وجوه گوناگون آن لفظ - به هر زبانی که باشد - فهمیده می‌شود (این عربی، ۱۳۷۰، ص ۶۸).

بیان محقق قونوی در این زمینه نیز آن است که نباید صفات و افعال خداوند را با صفات و افعال ممکنات قیاس کرد. باید توجه داشت که هر صفتی از صفات حق تعالی و از جمله صفت علم و کلام وی در نهایت کمال است. لازمه علم بی‌نهایت حضرت حق آن است که خداوند تبارک و تعالی، اولاً از وجود تمام معانی، که یک لفظ برای آنها وضع شده؛ و ثانیاً از تمام معانی که هنگام تلاوت کتاب آسمانی به ذهن افراد می‌رسد با خبر باشد؛ و در نهایت، کمال بودن کلام حق تعالی نیز مستلزم آن است که حضرت حق، تمام معانی محتمل را از کلام خویش اراده کند (مگر آن دسته از معانی را که با اصول شریعت سازگار نباشد).

وی برای نسبت دادن یک معنا به خداوند، دو شرط مطرح می‌کند:

۱. لفظ در عرف دارای چندین معنا باشد (و معنایی که به قرآن نسبت می‌دهیم متناسب با اصول و قواعد زبان عربی باشد.

۲. اراده هر یک از معانی، با اصول کلی و قواعدی که در شریعت وجود دارد، سازگار باشد.

از نظر جناب قونوی نیز این معانی تأویلی تنها در حق فهمنده آن معنا و دیگرانی که با او در مقام و ذوق و فهم شریکند حجت است، نه برای دیگران.

در ذیل عبارت، وی به مطلب دیگری نیز اشاره می‌کند و آن اینکه ممکن است برخی از معانی محتمل نسبت به برخی دیگر، به سبب تناسب بیشتر با شأن نزول یا سیاق و یا مخاطبان اولیه آن ظهور بیشتری داشته باشد، ولی این مسئله با حجیت سایر معانی منافاتی ندارد؛ زیرا قرآن دارای ظاهر و بطن، و بلکه بطون متعددی است و معانی ظهری مانع حجیت معانی بطنی نمی‌شوند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

بر این مسئله در کلمات دیگر شارحان *فصوص‌الحکم* و از جمله، جندی، عبدالرزاق کاشانی، صائِن الدین ترکه نیز تأکید شده است (ر.ک جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۶؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۲۶).
ملاصدرا نیز در این زمینه، کاملاً با عرفا و اهل معرفت موافق است و تمامی معانی ظهری و بطنی قرآن کریم را مقصود خداوند می‌داند؛ از جمله به این سخنان وی دقت کنید که می‌گوید:

هر مرتبه و مقام از قرآن حاملانی دارد که آن را حفظ می‌کنند، و به درک آن توفیق نمی‌یابند، مگر به شرط طهارت از حدث یا از حدود و نزهت و جدایی‌شان از مکان یا از امکان. و قشر و ظاهر انسان، جز قشر و ظاهر قرآن را درک نمی‌کند، و انسان‌های قشری از قرآن، جز مفهومات قشری و نکات بیانی و احکام عملی و سیاسات

شرعی آن را در نمی‌یابند. اما روح، سرّ و لبّ قرآن را تنها صاحبان لبّ و بصیرت درمی‌یابند؛ زیرا جز با موهبت الهی به حقیقت حکمت نمی‌توان رسید، و انسانی حکیم نمی‌شود، مگر آنکه خداوند از علم و حکمت خود به وی افزای کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۸؛ همچنین ر.ک. همو، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۳، همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹ - ۴۲).

روشن است که این سخنان با این فرضیه قابل جمع نیست که تنها معانی ظاهری قرآن مقصود خداوند باشد، بلکه آنچه از سخنان فوق استفاده می‌شود آن است که نه تنها معانی باطنی قرآن کریم مراد و مقصود خداوند است، بلکه مقصود اصلی همان معانی باطنی است؛ اما از میان انسان‌ها تنها اندکی، که به حکمت واقعی دست یافته‌اند، به موهبت فهم معانی باطنی کتاب الهی نایل می‌شوند.

عارف معاصر/امام خمینی^ع نیز در یکی از آثار خود، پس از اشاره به مراتب هفت‌گانه هستی، انسان و قرآن، هر یک از مراتب هفت‌گانه قرآن را هدایت‌گر و راهنمای انسان‌های دانسته و در همان مرتبه وجودی می‌داند و می‌نویسد:

اما هفت [مرتبه] نسبت به آنچه از کتاب نازل شده، در میان دو جلد است. پس به اعتبار اینکه الفاظ برای معانی عامی وضع شده‌اند، و کتاب الهی فرو فرستاده شده از مقام احدیت به عالم لفظ و صوت، شایستگی هدایت هر طایفه‌ای از طوایف مختلف را دارد. اهل هر طایفه از اهل سلوک، از هر آیه‌ای چیزی را می‌فهمد که طایفه دیگر نمی‌فهمد؛ مثلاً اهل ظاهر از سخن خداوند که «دوستی شهوات برای مردم زینت داده شده است...» معنای ظاهری آن را می‌فهمند؛ اما اهل دل و اصحاب سلوک روحی، مرتبه‌ای عالی از آن را درک می‌کنند؛ زیرا نزد ایشان حالات نفسانی از مراتب دنیوی است؛ همان‌گونه که نزد اهل روح و معارف غیبی، انوار قلبی و واردات قلبی، جزو زینت‌های دنیوی به‌حسابند، و نزد اهل سرّ و خفیّ و اخفیّ، تلویحات روحی نیز اینچنین‌اند. پس آیه شریف نسبت به هفت گروه، دارای هفت بطن است. پس به لطافت دریاب! (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۸).

نقد و بررسی

با توجه به مجموع آنچه در کلمات و سخنان مزبور بدان‌ها اشاره شد، ادعای عرفا در این زمینه سخن موجهی به نظر می‌رسد و می‌توان برای اثبات آن استدلالی بدین صورت ارائه داد:

همان‌گونه که پیش از این اثبات شد، آیات قرآن دارای مراتب متعدد معنایی است که مرحله فرودین آن برای تمام کسانی که با واژگان و ادبیات زبان عرب آشنایند، ظاهر است و مراحل مافوق آنها نیز دارای مراتب متعددی است که هر مرتبه از آن برای اهل همان مرتبه ظاهر و آشکار است.

ظاهر و باطن بودن مراتب معنایی قرآن کریم امری نسبی است؛ بدین معنا که معنای مربوط به هر مرتبه، برای اهل همان مرتبه و مراتب بالاتر «ظاهر»، و برای اهل مراتب پایین‌تر و کسانی که هنوز به آن مرتبه باریافته و بدان معنا نرسیده‌اند، «باطن» است.

همان‌گونه که به استناد اصالة الظهور، ظهور مراحل سطحی و ابتدایی آیات قرآن برای عموم مردم حجت است، ظهور مراحل مافوق آن نیز، به همان دلیل، برای اهل هر مرتبه و تمام کسانی که از آن لفظ معنایی را می‌فهمند حجت است.

روشن است که حجیت این ظهور بدوی تا زمانی به قوت و اعتبار خود باقی است که معنای مزبور با سایر ادله معتبر شرعی تعارضی نداشته باشد. جمله «و مخالفتی با اصول شرعیه نداشته باشد» در سخن جناب قونوی نیز برای اشاره به همین مطلب است.

مقتضای دلیل مذکور آن است که این معانی تنها در حق کسانی حجت باشد که یا از ابتدا و یا با اشاره و تنبیه دیگران به چنین ظهوری رسیده و بدان منتقل شده باشند. توجه به این مسئله نیز در سخنان منقول از جناب ابن عربی و قونوی مشهود است.

صرف نظر از دلیل فوق، تمام روایاتی که بخشی از بطون قرآن را بیان نموده، خود دلیلی بر این مطلب است که خداوند همان گونه که ظاهر کلمات خویش را اراده کرده، باطن آنها را نیز اراده نموده است و آن معانی باطنی در حق کسانی که به آنها راه یابند حجت است؛ مثلاً، اگر امام علیه السلام پیوستن با امام را به عنوان باطن «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» (رعد: ۲۱) و یا هدایت انسان ها را به عنوان تأویل «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائد: ۳۲) بیان فرموده، معنای این سخن آن است که همان گونه که ظاهر این آیات مقصود خداوند است، این معانی باطنی را هم حقیقتاً خداوند اراده کرده است. دقت کنید.

منحصر نبودن آگاهی از تأویل به خداوند و معصومان علیهم السلام

یکی دیگر از مبانی عارفان در مسئله «تأویل»، آن است که بر خلاف نظر افرادی که - در اثر برداشت نادرست از آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران - آگاهی از تأویل قرآن کریم را مخصوص خداوند می دانند، و بر خلاف نظر آنان که آگاهی از این مسئله را در انحصار خداوند و معصومان علیهم السلام می دانند، این آگاهی و علم اختصاصی به خداوند و معصومان علیهم السلام ندارد و افراد غیر معصوم نیز می توانند به میزان درک و فهم و همچنین مرتبه ذوق و شهود خویش، به مراتبی از معانی تأویلی قرآن دست، یابند؛ هر چند آگاهی از تمام مراتب تأویلی قرآن کریم، خاص معصومان علیهم السلام، به عنوان این مخاطبان اصلی قرآن کریم است.

این عربی مکرر بر این نکته تأکید کرده است که افراد عادی و از جمله عارفان می توانند به مراتبی از معانی پنهان آیات الهی راه یابند؛ از جمله در جایی می گوید:

پس سخن ایشان (عارفان) در شرح کتاب عزیز خداوند که هیچ باطنی از پیش رو و پشت سر بدان راه نیابد اشاراتی است، هر چند به حقیقت، تفسیر معانی سودمند آن کتاب است که بر جان های ایشان وارد شده است، و البته ایشان معانی عمومی و موارد تنزیلی آیات را نیز همان گونه که اهل زبان آن کتاب می فهمند، تثبیت می کنند. پس ایشان خداوند را از هر دو وجه آفاقی و انفسی مذکور در آیه «سنرهبهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم» می شناسند؛ زیرا برای هر آیه ای دو وجه است؛ وجهی که آن را در جان خود می یابند، و وجه دیگری که آن را در خارج از خود می یابند. پس ایشان آنچه را نزد خود می یابند «اشارات» می نامند - و تفسیر نمی نامند - تا فقیهان صاحب شریعت نیز با آنها انسی بیابند و ... بر آنان خرده مگیرند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ همچنین ر.ک. همان، ج ۲، ص ۵۶۷ و ج ۴، ص ۲۵).

بر مطلب فوق این مسئله را نیز باید افزود که وی با نوشتن کتاب‌هایی همچون *الفتوحات المکیه و فصوص الحکم* و آثار فراوان دیگر، مطالب تأویلی فراوانی در باره قرآن مطرح کرده و این، خود عملاً گویای جواز تأویل قرآن توسط غیر معصومان از نظر جناب/این عربی است.

سیدحیدر آملی نیز علم تأویل را مخصوص راسخان در علم دانسته و راسخان در علم را نیز اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و تابعان ایشان از ارباب کشف و ذوق می‌شمرد (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۵۳؛ همو، ۱۴۱۴، ق، ج ۱، ص ۲۳۷). البته او در جایی دیگر، تأکید می‌کند که علم به تمام ظاهر و باطن قرآن، مخصوص اهل بیت علیهم‌السلام است. و اما مجموع - یعنی حکم به حسب تمام ظاهر و تمام باطن قرآن - پس چنین چیزی کار راسخ در علم الهی و اوضاع نبوی است، و او کسی است که از مجموع قرآن، ظاهر و باطن آن تا هفت بطن آن، آگاه است و چنین مقامی پس از پیامبر اکرم، ویژه اهل بیت و ذریه ایشان - صلوات الله علیهم اجمعین - است. (آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۷)

نقد و بررسی

نقد و بررسی سخن کسانی که آگاهی از تأویل را مخصوص خداوند و یا تنها در انحصار خداوند و معصومان علیهم‌السلام می‌دانند، در این مجال غیر ممکن است. تنها در این فرصت، ابتدا به چند دلیل بر آگاهی معصومان علیهم‌السلام از تأویل و سپس به دو دلیل بر آگاهی غیر معصومان علیهم‌السلام از تأویل اشاره می‌شود.

اما نسبت به آگاهی معصومان علیهم‌السلام از تأویل می‌توان به این ادله قرآنی و روایی اشاره کرد:

- پیامبر خدا و اهل بیت گرامی‌اش، مصداق بارز راسخان در علم‌اند، و بنا بر آیه هفتم از سوره مبارکه آل عمران، راسخان در علم، از تأویل قرآن آگاهند. این برداشت قرآنی در این روایت کوتاه از امام صادق علیه‌السلام به صراحت بیان شده است که فرمودند: «ما راسخان در علم و دانش‌ایم. پس ما از تأویل قرآن آگاهی» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹۲، ص ۸۹).

- خداوند در جایی، حقیقت قرآن را پیچیده در کتاب مکتون الهی شمرده و راه‌یابی به آن را تنها برای پاکیزگان میسور می‌داند (واقعه: ۷۷-۷۹)، و در جایی دیگر، بر پاکی مطلق اهل بیت پیامبر گواهی می‌دهد. این نکته نیز دلیل قرآنی دیگری بر راه‌یابی آن انوار مقدّس به تمام بطون کتاب الهی محسوب می‌شود.

- خداوند وظیفه تبیین و تعلیم قرآن کریم را به عهده پیامبر خویش - و پس از وی، اهل بیت گرامی‌اش - نهاده (نحل: ۴۴ و ۶۴ و جمعه: ۲) و انجام چنین مهمی بدون آگاهی از تمام معانی ظاهری و باطنی قرآن امکان‌پذیر نیست.

- خداوند در آخرین آیه از سوره مبارکه رعد، به روشنی از آگاهی شخصی در امت اسلام، غیر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از تمام معارف موجود در کتاب الهی خبر می‌دهد که می‌تواند شاهدی زنده بر رسالت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد (رعد: ۴۳) روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام، این شخص را امیر مؤمنان علی علیه‌السلام معرفی می‌کند (صفا، ۱۴۰۴، ق، ج ۱، ص ۲۱۶).

حقیقت آن است که دلیل اول و دوم، افزون بر آنکه بر آگاهی کامل معصومان علیهم‌السلام از تأویل قرآن خبر می‌دهد، دلیلی بر آگاهی فی الجمله غیر معصومان علیهم‌السلام از تأویل قرآن نیز محسوب می‌شود؛ زیرا اگر رسوخ در علم و طهارت جان، شرط راه‌یابی به باطن قرآن کریم است، می‌توان چنین گفت: هرچند، مصداق بارز و کامل این اوصاف، معصومان علیهم‌السلام هستند، اما

دیگران نیز می‌توانند مراتبی از رسوخ علمی و طهارت را حایز گردیده، به همین میزان از تأویل قرآن کریم آگاهی یابند. با این سخن کوتاه و پرمغز از عارف معاصر، امام خمینی علیه السلام سخن خویش را در این قسمت به پایان می‌بریم:

گرچه راسخ در علم و مُطَهَّر به قول مطلق، انبیا و اولیا معصومین هستند و از این جهت، علم تأویل به تمام مراتب آن، مختص به آنها است، لکن علماء امت را نیز از آن به مقدار قدم آنها در علم و طهارت، حظّ وافری است و لِهَذَا، از *ابن عباس* - رضی الله عنه - منقول است که «من از راسخین در علم هشتم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

پی‌نوشت

۱. باید توجه داشت که غیر از پنج دسته روایتی که تا به اینجا مطرح شد، دسته‌های دیگری از روایات نیز وجود دارد که هر کدام به نوعی از وجود معانی باطنی برای قرآن خبر می‌دهند و برای پرهیز از اطناب، از بیان تفصیلی آنها صرف‌نظر شد. در اینجا، برای متمیم فایده، تنها به ذکر عناوین و نشانی آنها بسنده می‌کنیم. این روایات عبارتند از: الف) روایاتی که از نزول ربع قرآن در شأن اهل بیت علیهم السلام خبر می‌دهند. (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۲۸). ب) روایاتی که از نزول ثلث قرآن در شأن اهل بیت علیهم السلام خبر می‌دهند. (ر.ک. همان، ص ۶۲۷). ج) روایاتی که آیات قرآن را حاوی عبارات، اشارات، لطایف و حقایق دانسته است. (ر.ک. فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱؛ ج ۲۱). د) روایاتی که مضامین آیات قرآنی را سه قسم دانسته و عوام و بلکه بسیاری از خواص را از فهم برخی از آن اقسام محروم شمرده است. (ر.ک. طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۳). روایاتی که قرآن را به دریایی بیکران تشبیه نموده و افراد عادی را از رسیدن به عمق آن ناکام دانسته است. (ر.ک. سیدرضی، خ ۱۴۷ و ۱۹۸). و) روایاتی که آیات قرآن را به منزله «مثل» برای حقایق ماورایی شمرده است. (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۹، ص ۱۰۰). ز) روایاتی که از فراوانی تفسیر سوره حمد یا تفسیر کلمه و حرفی از آن در کلام امیر مؤمنان خبر می‌دهند. از جمله روایتی که بر اساس آن علی علیه السلام شبی از اوایل شب تا طلوع فجر برای *ابن عباس* از تفسیر کلمه «الحمد» سخن گفت. (ر.ک. همان، ج ۸۹، ص ۱۰۴). یا روایتی که در آن علی علیه السلام فرمودند: «اگر بخواهم هفتاد شتر از تفسیر فاتحه کتاب بار خواهیم نمود» (ر.ک. همان، ج ۴۰، ص ۱۵۷). همچنین روایتی که بر اساس آن، حضرت علی علیه السلام فرمودند: اگر بخواهد می‌تواند آن قدر از تفسیر الف الحمد سوره فاتحه بگوید که مکتوب آن بار چهل شتر شود (همان، ج ۸۹، ص ۱۰۳). معلوم است که این همه شرح و تفسیر را از دلالت‌های ظاهری «الحمد» و «فاتحه» نمی‌توان به دست آورد و این روایات به معانی باطنی این حروف و کلمات اشاره دارند. ح) روایاتی که از نزول قرآن بر هفت حرف خبر می‌دهند. (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱ - ۵۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۹).

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، قم، الزهراء.
- _____، بی تا، *الفتوحات المکیه (۴ جلدی)*، بیروت: دار صادر.
- احسائی، محمد بن زین‌الدین ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق، *عوالی النالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء للنشر.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تصحیح علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۲، *مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۷، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۰ ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چ دوم، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام.
- املی، سید حیدر، ۱۴۱۴ ق، *المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تائیل کتاب الله العزیز الحکیم*، تهران، مؤسسه الطباعه و النشر.
- _____، ۱۳۶۷، *نص النصوص*، مقدمه و تصحیح، هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، توس.
- _____، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، چ دوم، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تستری، ابومحمد سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ ق، *تفسیر التستری*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون / دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- رجب برسی، حافظ، ۱۴۲۲ ق، بیروت، مؤسسه الأعلمی. *مشارق انوار الیقین فی أسرار امیر المؤمنین*
- سلمی، محمد بن حسین، ۱۳۶۹، *حقائق التفسیر*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۱ ق، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن ترکه، ۱۳۷۸، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- صفار، محمد بن الحسن، ۱۴۰۴ ق، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- غزالی، محمد، ۱۳۸۳ ق، *مشکاة الانوار*، تحقیق و مقدمه دکتر ابوالعلاء عفیفی، قاهره: الدار القومیه للطباعه و النشر.
- _____، ۱۴۲۶ ق، *جواهر القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- _____، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العربی.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، الصدر.
- قونوی، صدرالدین محمد، ۱۲۸۱ الف، *اعجاز البیان*، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان* ب، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الانمه الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۸۷، *سهه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

