

مقدمه

شاید بتوان گفت پس از نزول وحی اصلی‌ترین دغدغه دانشمندان علوم اسلامی، فهم متون دینی، به‌ویژه فهم مراد و مقصود متکلم کلام وحی بوده است؛ از این رو، بیشتر آنان در آثار علمی خود، به‌صورت پراکنده، به برخی مباحث روش‌شناختی فهم متون دینی اشاره کرده‌اند و هر گروه متناسب با مبانی و اصول علمی خود، شیوه‌ای برگزیده‌اند. در این میان اهل معرفت نیز برای فهم مراد متکلم کلام وحی، در کنار تفسیر متداول که راهکاری برای فهم ظاهر است، روش تفسیر «انفسی» یا تأویل را برگزید؛ روشی که به باور آنان تنهاترین راه نقب‌زدن به لایه‌های باطنی شریعت و دستیابی به معارف و اسرار پنهان آن است.

واژه «تأویل» مصدر باب تفعیل و از ماده آل - یؤول - اولاً، در لغت به‌معنای بازگشت به اصل (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶، ص ۹۹) یا مرجع (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۴) است. واژه تأویل هرچند در کلام وحی و متون روایی بارها به‌کار رفته است و در لغت سابقه‌ای طولانی دارد؛ از نظر اصطلاحی، واژه‌ای متأخر و نوظهور است. این واژه نزد اندیشمندان حوزه‌های گوناگون علوم دینی معانی متفاوتی دارد. مشهورترین نظریه‌ای که درباره معنای تأویل مطرح می‌شود، دیدگاه برخی علمای علوم رسمی همچون متکلمان، اهل حدیث، فقیهان و اصولی‌هاست. آنان تأویل را «انتقال از معنای ظاهری به‌معنای خلاف ظاهر با وجود قرینه» تعریف کرده‌اند.

این معنا از تأویل به‌ظاهر در اواخر سده ششم هجری توسط ابن اثیر (م. ۶۰۶ق)، که متأثر از گرایش کلامی عصر خود بود، به کتاب‌های لغت راه یافت. وی در *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر* تأویل را این‌گونه معنا می‌کند: «نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلی الی ما یحتاج الی دلیل لولاه ما ترک ظاهر اللفظ» (ابن اثیر، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۷۸)؛ نقل ظاهر لفظ از معنای موضوع له به معنایی خلاف ظاهر با وجود قرینه و دلیل که اگر این قرینه نباشد، نمی‌توان ظاهر آن را ترک کرد.

علاوه طباطبائی در تفسیر شریف *المیزان* ذیل آیه ۷ سوره آل عمران درباره معنای اخیر، یعنی حمل برخلاف ظاهر، می‌گوید:

اما اینکه گاهی تأویل به‌معنای اراده، معنای مخالف لفظ استعمال می‌شود، استعمالی نو و جدیدی است که بعد از عصر نزول قرآن زاده شده و هیچ دلیلی بر اینکه مقصود خداوند در آیه «ابتغاء تأویل...» معنای مخالف ظاهر است وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۸).

در کنار این نظریه مشهور سه نظریه دیگر نیز مطرح شده است: نظریه نخست متعلق به باطنیان است؛ آنان تأویل را به‌معنای کنار گذاردن ظاهر و أخذ به باطن کلام انگاشته‌اند (ابن اثیر، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۷۸).

بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات*

Nashrieh@Qabas.net

سیدیلله یزدان‌پناه / استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

دریافت: ۱۳۹۲/۸/۲۲ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴

چکیده

اهل معرفت برای تفسیر کریمه‌های وحی از روشی ویژه بهره می‌برند که از آن در مجامع علمی با نام‌های گوناگونی همچون تفسیر عرفانی، تفسیر شهودی و تفسیر رمزی یاد می‌شود. تفسیر عرفانی یا همان تأویل، در کنار تفسیر ظاهری، روشی برای رسیدن به لایه‌های باطنی کلام وحی است. در میان نظریات گوناگونی که درباره معنای تأویل قرآن مطرح می‌شود، اهل معرفت شبیه‌ترین نظریات را به سخنان اهل بیت علیهم‌السلام دارند.

تأویل عرفانی انواعی دارد که تأویل طولی و عرضی از جمله آنهاست. هریک از این دو نوع تأویل اصول و مبانی گوناگونی دارند. اهل بیت علیهم‌السلام در اثنای سخنانشان به برخی از این روش‌ها، اصول و مبانی تفسیر باطنی قرآن اشاره می‌کردند و در تفسیر و تأویل کریمه‌های قرآنی آنها را جاری می‌ساختند، لیکن گروهی از محققان به‌سبب آشنانیدن با اصول و مبانی تفسیر عرفانی، این نوع تفسیر را با روش و مبانی تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام مخالف می‌پندارند. در این نوشتار بر آن شدیم تا با بررسی برخی روایات که دربردارنده موضوع تأویل‌اند، و نیز تطبیق مبانی و روش‌های تفسیر عرفانی با مبانی و روش‌های تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، این پندار را بزدااییم.

کلیدواژه‌ها: تأویل، روایات معصومان، اهل معرفت، اصول و مبانی، فهم متون دینی، تأویل طولی، تأویل عرضی.

بشر تنزل داد، تا هرکس به فراخور ظرفیت وجودی خود از آن بهره‌مند شود. در بیان تمثیلی، تنزل قرآن از مقام «لدن» و آسمان معرفت را می‌توان چونان نزول باران از آسمان دانست که هر وادی و بیابانی به اندازه گنجایش خود از آن بهره می‌گیرد (رعد: ۱۷).

همسو با مراتب فهم، قرآن نیز مرتبه‌مرتبه تنزل یافت تا سرانجام به کسوت لفظ عربی مبین درآمد. بنابراین برای رسیدن به حقیقت قرآن، که از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، باید از ظاهر سفر کرد و مرحله‌مرحله، سیر صعودی داشت. پوشش قرآن در الفاظ عربی، ظاهر قرآن، و هر مرحله از مراحل سیر صعودی بطون آن است که براساس برخی روایات هفت‌مرتبه یا هفتادمرتبه و به اعتباری پایانی ندارد؛ چنان‌که مراتب تنزیل نیز به بیانی هفت‌مرتبه و به بیانی دیگر بی‌نهایت است. امام خمینی^{ره} در تعلیقات خود بر کتاب *فصوص الحکم و مصباح الانس*، درباره تطابق مراتب نزولی و صعودی قرآن چنین می‌گوید:

مراتب تنزیل، هفت مرتبه است؛ همچنان‌که مراتب تأویل هفت‌مرتبه است و این مراتب هفت‌گانه تأویل همان بطون قرآنی تا هفت مرتبه به‌طور اجمال و هفتاد مرتبه به‌طور تفصیل، بلکه هفتاد هزار مرتبه است. و به اعتباری هرگز پایانی ندارد. ... آگاه به تأویل کسی است که از مراتب مذکور حظی برده باشد. پس برای او به‌مقدار تحققش به مراتب نصیبی از تأویل خواهد بود؛ تا آنجا که به غایت کمال انسانی و نهایت مراتب کمالی برسد، در نتیجه او آگاه به همه مراتب تأویل خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰).

ظاهر قرآن برای همه آشنایان به لغت عربی فهم‌پذیر است و علم تفسیر ظاهری پرده از غوامض آن برمی‌دارد؛ اما نیل به بطون آن، که تأویل عهده‌دار آن است، در گرو طهارت و تقواست و نصیب هرکس از لایه‌های باطنی قرآن به‌اندازه طهارت و تقوای اوست. در واقع تأویل متن دینی، به‌ویژه تأویل قرآن، به‌معنای رجوع ظاهر به باطن است. علامه سیدحیدر آملی، در تفسیر شریف *المحیط الاعظم و البحر الخضم*، پس از نقل دو حدیث «إن للقرآن ظهراً و بطناً و بطنه بطناً إلى سبعة أبطن» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹) و «ما من آیه إلا ولها، ظهر و بطن، و لكل حرف حد، و لكل حد مطلع» (ابن حزم، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۷) درباره ظاهر و باطن قرآن و راه دستیابی به آن چنین می‌نگارد: «این دو روایت دلالت دارند که قرآن ظاهری دارد که باید تفسیر شود، و باطنی دارد که تأویل آن تا رسیدن به مراتب هفت‌گانه تأویل، لازم و ضروری است» (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۲).

نکته شایان توجه اینکه از منظر ارباب معرفت تأویل مکمل و متمم تفسیر ظاهری است. به باور آنان فهم ظاهر قرآن تفسیر، و درک اسرار باطنی‌اش تأویل نامیده می‌شود. صدرالمتألهین، درباره

دیدگاه بعدی متعلق به برخی فیلسوفان پیشین همچون *فارابی* و *ابن سینا* می‌باشد که تأویل را به‌معنای رمزگشایی از اسرار و رموز کلام وحی می‌دانستند. به نظر آنان زبان قرآن زبان رمز، نماد و محاکات و تأویل وحی، همانند تعبیر خواب و رویاست. همچنان‌که معبر در تعبیر و تأویل رویا صورت ظاهری را حجت نمی‌داند و فقط از باب حکایت‌گری از واقع می‌پذیرد؛ مؤول نیز در تأویل قرآن از صورت الفاظ به حقیقت پنهان آنها می‌رسد. در این دیدگاه ارزش ظاهر الفاظ به اندازه حکایت‌گری و رمزگشایی است نه بیشتر (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷).

دیدگاه سوم، که با معنای لغوی و کاربرد دینی این واژه تناسب بیشتری دارد، متعلق به عرفای بالله است. این دیدگاه که تأویل متنی را به‌معنای ژرف‌پژوهی و کشف لایه‌های باطنی کلام وحی می‌داند، ظاهر کلام را همچون لایه‌های باطنی آن مراد حق می‌خواند و نیل به باطن را بدون گذر از ظاهر صحیح نمی‌داند.

برخلاف دیدگاه برخی از اندیشه‌وران علوم اسلامی که تأویل یا تفسیر عرفانی را به‌سبب نداشتن معرفت به اصول و مبانی و روش‌های نیل به آن، نادرست و گاه از مصادیق تفسیر به‌رأی برمی‌شمارند؛ اهل معرفت بر این باورند که روش تأویل عرفانی در آیات و روایات معصومان^{علیهم‌السلام} ریشه دارد و از سوی آنان تأیید شده است. در این مقاله پس از آشنایی اجمالی با دو گونه مهم از تأویل‌های عرفانی، اصلی‌ترین مبانی و اصول آن را از دریچه کلام معصومان^{علیهم‌السلام} بررسی می‌کنیم.

تأویل عرفانی و انواع آن

تأویل در نگاه اهل معرفت، دریچه‌ای به سوی فهم اسرار و رموز پشت‌پرده و لایه‌های باطنی متون دینی، به‌ویژه کلام وحی است. تأویل در اصطلاح عارفان یعنی: سفر از ظاهر به باطن کلام و فهم لایه‌های باطنی آن. «درحقیقت تأویل به عمق رسیدن، ژرف‌کاوی، و سیر در عمق و فهم درون‌مایه کلام است» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

توضیح اینکه براساس کریمه‌های قرآنی و روایات معصومان^{علیهم‌السلام} اصل و حقیقت قرآن، که پیش از نزول امری واحد و یک‌پارچه بود (هود: ۱)، در «أم‌الکتاب» یا لوح محفوظ است (زخرف: ۴؛ بروج: ۲۲). این حقیقت یک‌پارچه بدان سبب که تجلی ذات الهی است، تحمل اسرار و معارف آن از توان انسان‌های معمولی دور است (حشر: ۲۱)؛ از این رو، خداوند قرآن را تا پایین‌ترین مرتبه فهم

تأویل طولی بر پایه مبانی گوناگونی استوار است؛ از جمله مبانی مهم آن می‌توان به مسئله «وضع الفاظ برای روح معنا» اشاره کرد. در ذیل یکی از احادیثی که به تأویل طولی اشاره دارد، تحلیل و بررسی می‌کنیم.

از جمله احادیثی که دلالت بر جواز تأویل طولی دارد، روایت ذریح محاربی از امام صادق علیه السلام است که صاحب *بحارالانوار* از کتاب *معانی الاخبار* نقل کرده است.

ذریح محاربی از امام صادق علیه السلام پرسید: خداوند در کتابش من را به کاری امر کرده است، دوست دارم معنای آن را بدانم.

امام علیه السلام فرمود: آن امر چیست؟

ذریح پاسخ داد: قول خداوند است که می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» (حج: ۲۹)؛ سپس چرک خود را زایل کنند و به نذر خود وفا نمایند.

امام علیه السلام فرمودند: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» یعنی امام خود را ملاقات کند و «وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ» یعنی مناسک حج را انجام دهد.

عبدالله بن سنان نیز می‌گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و درباره معنای همان آیه از ایشان پرسیدم، پاسخ دادند: منظور از زدودن چرک، کوتاه کردن شارب و گرفتن ناخن‌ها و رعایت نظافت ظاهری است. ابن‌سنان می‌گوید: به امام علیه السلام عرضه داشتم که ذریح محاربی معنای این آیه را به گونه‌ای دیگر از شما نقل کردند؟

امام صادق علیه السلام فرمودند: هم ذریح راست می‌گوید و هم تو، همانا قرآن ظاهر و باطنی دارد، لیکن «مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٍ؟» چه کسی مانند ذریح می‌تواند این حقایق را تحمل کند؟» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۸۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۴۹).

با دقت در محتوای این روایت شریف چند نکته مهم به دست می‌آید که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

نخست: اطلاق کلمه باطن بر معانی در طول معنای ظاهری

در این حدیث امام صادق علیه السلام برای معنای یک آیه، دو تفسیر متفاوت مطرح می‌فرمایند. این دو تفسیر که یکی از آنها با سیاق ظاهری آیه تناسب دارد و دیگری، به ظاهر با سیاق اولی تهافت دارد، *ابن‌سنان* را به شک و تردید می‌اندازد. او این مشکل را خدمت امام علیه السلام عرضه می‌کند و امام علیه السلام به او می‌فرماید: «هم تو راست می‌گویی و هم ذریح». سپس حضرت در مقام استدلال به اینکه چرا دو معنای متفاوت درباره یک آیه بیان کرده است می‌فرماید: «قرآن ظاهر و باطنی دارد». استدلال امام علیه السلام

رابطه تفسیر و تأویل عرفانی چنین می‌گوید: «آنچه از اسرار و رموز قرآن که برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می‌شود تناقضی با ظاهر آن ندارد؛ بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن بوده و رسیدن به لب و باطن آن از راه ظاهر و عبور از سیاق اولیه کلام وحی امکان‌پذیر است» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ص ۸۲).

صدرالمتألهین در این بیان، تفسیر انفسی یا تأویل را مکمل و متمم تفسیر ظاهری دانسته، روش دستیابی به آن را عبور از ظاهر کلام و وصول به لب و باطن آن می‌خواند.

در نگاه اهل معرفت تأویل بر چند قسم است که یکی از آنها تأویل متن دینی است. تأویل متن دینی نیز بر چهار نوع است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. تأویل طولی؛ ۲. تأویل عرضی (برای مطالعه بیشتر ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۱).

هریک از این انواع اصول، مبانی و روش‌های ویژه خود را دارند. در ادامه ضمن اشاره‌ای گذرا به چستی این دو نوع تأویل و بیان پاره‌ای از ویژگی‌هایشان، برخی مبانی آنها را از دریچه روایاتی که به این دو نوع تأویل اشاره داشته‌اند، بررسی و تحلیل می‌کنیم (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان).

تأویل طولی و مبانی آن در روایات معصومان علیهم السلام

تأویل طولی پایه و اساس انواع دیگر تأویل متنی است. این گونه تأویل گذر از ظاهر و رسیدن به لایه‌های باطنی کلام است؛ لایه‌های باطنی‌ای که در طول هم بوده، با ظاهر کلام تهافت و تناقضی ندارند.

توضیح اینکه مفاد صریح برخی آیات و احادیث و سیره عملی معصومان علیهم السلام حکایت از ذوی‌بطون بودن قرآن دارد. نکته‌ای که از بررسی این متون به دست می‌آید این است که معنای این بطون، در طول هم قرار دارند؛ چنان‌که می‌توانند در عرض هم نیز باشند. لازمه تهافت نداشتن این بطون معنایی با معنای ظاهری کلام این است که مجموعه ظاهر و باطن در اصل روح و حقیقت معنا شریک بوده، حقایق سطح ظاهر مثال و نمونه تنزل‌یافته حقایق باطنی باشند.

به باور عارفان واژه‌های این‌سویی قرآن و احادیث، بی‌آنکه به مجازگویی بینجامد، در مراتب و بطون بالاتر به صورت استعمال حقیقی به کار می‌روند؛ به بیان دیگر، روح و حقیقت معنا، در همه مراتب و به نحو حقیقی حاضر است؛ از این‌رو، بدون توجیه ظاهر کلام یا حمل برخلاف معنای ظاهری، روند تأویل در آن جریان می‌یابد. اهل معرفت به گذشتن از ظاهر کلام و رسیدن به لایه‌های طولی معنایی آن «تأویل طولی» می‌گویند.

به این مطلب حکایت از آن دارد آن معنایی که ابن سنان را به شک انداخته بود و به ظاهر تناسبی با سیاق اولیه کلام نداشت، معنای باطنی آیه شریفه بوده است.

حال اگر این روایت با توجه به این حدیث امام باقر^{علیه السلام} که ظهر قرآن را تنزیل و بطنش را تأویل خوانده است (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۷) بررسی کنیم، می توان معنایی را که با سیاق ظاهری تناسب دارد تنزیل آیه و معنایی را که با نگاه نخست به ذهن نمی رسد، بلکه فهم آن به جهد و تلاش و پیرایش زوائد مادی محتاج است، تأویل آن دانست؛ از این رو، این روایت شاهدهی بر کاربرد کلمه «باطن» در معانی باطنی در طول معنای ظاهری است.

دوم: وضع الفاظ برای روح معنا

شایسته است پیش از تحلیل روایت مزبور، مقدمه ای درباره روح و حقیقت معنا ذکر شود. مسئله وضع لفظ برای روح و حقیقت معنا، از مهم ترین مبانی تأویل طولی است. به ظاهر نخستین بار غزالی با الهام از سخنان عرفای پیش از خود به این مطلب تصریح کرده (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶؛ همو) و پس از او صدر المتألهین (صدر المتألهین، ۱۹۹۹، ص ۹۷) و سپس فیض کاشانی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱)، علامه طباطبائی (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۷۷ق، ج ۱، ص ۱۰) و امام خمینی^{علیه السلام} در تفسیر کریمه های وحی از آن بهره برده اند. امام خمینی^{علیه السلام} درباره اهمیت این حقیقت در فهم اسرار قرآن چنین می نگارد:

آیا از اشارات اولیا و کلمات اهل معرفت - رضی الله عنهم - این معنا را به دست آورده ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده اند؟ و آیا در این باره اندیشیده ای؟ به جانم سوگند که تدبیر در این مسئله از مصادیق قول معصوم است که می فرماید: ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت بهتر است؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصلی ترین اصول فهم اسرار و رموز قرآن است (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۵۰).

برای توضیح و تبیین این مسئله، به این مثال توجه کنید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱-۳۲). امروزه با شنیدن واژه «چراغ» ذهن انسان لامپ های الکتریسیته را به یاد می آورد؛ مثلاً اگر به کسی بگویید چراغ را روشن کن، کلید اتصال برق لامپ را فشار می دهد، لیکن در گذشته، مردمان هر عصر، با شنیدن این لفظ معنای خاصی تصور می کردند؛ مثلاً زمانی که مردم از چراغ های پی سوز استفاده می کردند، به محض شنیدن لفظ چراغ، به چراغ پی سوز، و زمانی که از چراغ های نفتی بهره می بردند، ذهن آنها به چراغ نفتی، منصرف می شد.

اکنون پرسش مطرح می شود که چرا از گذشته تاکنون به همه این وسایل حقیقتاً چراغ گفته می شود، با توجه به اینکه زمان وضع این لفظ برای این معنا، مصادیق دیگر آن وجود نداشت؟ یا به بیان دیگر، لفظ چراغ در دوران گذشته برای چه معنایی وضع شده بود که امروزه استعمال آن در چراغ های الکتریسیته حقیقی است، با اینکه در هنگام وضع این واژه، لامپ های الکتریکی وجود نداشت؟

پاسخ این است که لفظ چراغ برای روح و حقیقت معنای چراغ وضع شده است. روح و حقیقت معنای چراغ، چیزی است که نور و روشنایی دارد؛ از این رو، بر هر وسیله ای که برای این منظور ساخته شود، می توان لفظ چراغ را به طور حقیقی اطلاق کرد. در واقع واژه چراغ یک حقیقت دارد و چند قالب؛ لفظ برای آن حقیقت وضع شده است و تغییر قالبها و صورتها استعمال آن را مجازی نمی کند.

الفاظ به کاررفته در متون دینی نیز برای روح و حقیقت معنا وضع شده اند؛ یعنی اگر شنیدن و دیدن و سخن گفتن، و... به خدا نسبت داده می شود، این استعمالها حقیقی است؛ اما چون عامه مردم با عالم حس و ماده انس گرفته اند و توان درک عوالم و حقایق ماورایی را ندارند؛ مثلاً برای دیدن، وجود چشم و برای شنیدن، وجود گوش و برای صحبت کردن، وجود دهان، لب و مخارج حروف را ضروری می دانند، استعمال این الفاظ را درباره موجودات عالم ماده، حقیقی، و استعمال آن را درباره موجودات عوالم دیگر و ذات حق تعالی، مجازی می دانند. حال آنکه وجود ابزار (گوش و چشم و دهان و...) برای حقیقت دیدن و شنیدن و سخن گفتن ضروری نیست و دخالتی در موضوع له این الفاظ ندارد.

مهم ترین مسئله در به دست آوردن روح و حقیقت معنای الفاظ، پالایش و حذف زوائد و انصرافات مادی معنای لفظ است. این بدان معناست که در نسبت دادن تکلم به خداوند، لازم نیست برای او لب، دندان، صوت و مخارج مادی حروف تصور کرد، یا در حقیقت قلم، جنس آن اعم از چوبی یا فلزی بودن آن دخالتی ندارد (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶).

غزالی در توضیح کتابت حق و خط و قلمی که با آن می نگارد به مسئله پیرایش زبان مادی اشاره می کند و می گوید: «و صور آدم أعنی هذه الصورة مكتوبة بخط الله، فهو الخط الإلهی الذی لیس برقم حروف إذ یتنزه خطه عن أن یكون رقماً و حروفاً، كما یتنزه کلامه عن أن یكون صوتاً و حروفاً، و قلمه عن أن یكون قصباً و حدیداً، و یده عن أن تكون لحمماً و عظماً» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۳).

وجه تفاوت تأویل عرفانی و تأویلات باطنیه همین مسئله ابقاء ظواهر است. البته در مسئله ابقاء ظواهر باید به موضوع روح معنا و پالایش زبان نیز توجه داشت. صدرالمتألهین درباره روش تفسیری اهل معرفت و رعایت این اصل می‌نویسد: «قبلاً گفته شد، قاعده اصلی در روش راسخان در علم این است که ظواهر الفاظ را بر معنای اصلی خودشان باقی می‌گذارند و در آنها تصرف نمی‌کنند، اما چنین روشی با تحقیق این معانی و پیراستن آنها از امور زائد و عدم غفلت از روح معنا همراه است. این غفلت از غلبه احکام برخی از خصوصیات الفاظ بر نفس، و عادت کردن نفس بر انحصار معنا در هیئت مخصوصی که برای نفس در این نشأه دنیایی تمثیل یافته، ناشی شده است» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ص ۹۲).

غزالی نیز در آثار عرفانی خویش بر اصل ابقاء ظواهر تأکید داشت و در رد باطنیه چنین می‌گفت: «از این مثال‌ها که آوردیم گمان مبر که مُجاز به کنار گذاردن ظواهر و ابطال آنها هستی تا اینکه مثلاً درباره امر «خلع نعلین» به حضرت موسی بگویی: اصلاً همراه حضرت موسی کفشی نبوده، یا او این خطاب را نشنیده؛ حاشا! همانا باطل شمردن ظواهر، نظریه باطنیه است؛ آنها که با چشم معیوب فقط به یک عالم (عالم باطن) می‌نگرند» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۳).

وی در ادامه با استناد به روایت نبوی ﷺ که فرمود قرآن ظاهر و باطن و حد و مطلع دارد، و داستان حضرت موسی ﷺ که امر به خلع نعلین شد؛ دیدگاه خویش درباره تأویل قرآن، که مطابق با نظریه اهل معرفت است را بیان می‌کند: «حضرت موسی از امر خلع نعلین، طرد دو جهان را فهمید و امر حق را در ظاهر با در آوردن کفش از پا و در باطن به طرد کونین امتثال کرد و این معنی اعتبار است، یعنی عبور از چیزی به غیر آن چیز و از ظاهر به باطن و سر» (همان).

روایاتی نیز از اهل بیت ﷺ به ما رسیده است که ضمن حفظ معنای ظاهری با پالایش زبان عرضی همراه است. مثلاً در روایتی که هشام از امام صادق ﷺ نقل کرده حضرت در پاسخ به سؤال زندیق که از ماهیت خداوند پرسیده می‌گوید: «هو شیء بخلاف الأشياء ارجعه بقولی الی اثبات معنی و انه شیء بحقیقة الشیئیة غیر انه لاجسم ولا صورة ولا یحش ولا یجس ولا یدرک بالحواس الخمس (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳) امام صادق در این حدیث ضمن اثبات حقیقت شیئت برای حق با عبارت «لا جسم ولا صورة...» انحرافات و زوائد مادی کلمته «شیئیت» را پیدایش می‌کند.

در همین روایت زندیق از امام ﷺ می‌پرسد: «فتقول انه سمع بصیر» آیا می‌گویید او سمیع و بصیر است؟ امام ﷺ در پاسخ ضمن اثبات دو صفت «سمیع» و «بصیر» برای حق انحرافات مادی

پس از بیان این مقدمه به تحلیل حدیث ذریح محاربی و ابن سنان می‌پردازیم. چنان‌که گفتیم در روایت مزبور امام صادق ﷺ درباره آیه شریفه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُوفُوا نُدُورَهُمْ» (حج: ۲۹) دو تفسیر متفاوت بیان فرمودند.

امام ﷺ در پاسخ ابن سنان می‌فرماید: «منظور از زدودن چرک، کوتاه‌کردن شارب و گرفتن ناخن‌ها و رعایت نظافت ظاهری است. چراکه کلمه «تفث» در لغت عرب به معنای چرک ناخن و غیر آن است. در این آیه شریفه مفسران «قضاء تفث» را زایل کردن و زدودن آلودگی‌های بدن دانسته‌اند که در ایام احرام به وجود می‌آید؛ مانند گرفتن ناخن، اصلاح موی سر، شست‌وشو و... برخی مفسران نیز آن را کنایه از خروج از احرام دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۲۰). از این رو، پاسخ امام صادق ﷺ به ابن سنان مطابق و متناسب با سیاق اولیه و ظاهری کلام است. اما با نگاهی تحقیقی به آیه شریفه و پیرایش زوائد مادی کلمه «تفث»، می‌توان گفت این واژه افزون بر چرک ظاهری شامل چرک و پلیدی معنوی نیز می‌شود. راه برطرف کردن چرک ظاهری، نظافت ظاهری اعم از گرفتن ناخن و شست‌وشوی بدن است و راه زدودن چرک باطنی و معنوی، ملاقات با امام ﷺ.

از این رو، حضرت در گفت‌وگو با ذریح محاربی، «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» را به ملاقات با امام تفسیر کردند؛ هر چند هنگام رفع نزاع، هر دو معنا را صحیح خواندند.

پرواضح است استعمال واژه «تفث» در معنای پلیدی معنوی، در مقایسه معنای چرک ظاهری، پوشیده‌تر و رسیدن به آن محتاج جهد و تلاش مضاعف است. البته باید توجه داشت که پلیدی معنوی مرحله بالاتر و بطونی‌تر چرک ظاهری است و در طول آن قرار دارد. از این رو، به این نوع تأویل، تأویل طولی می‌گوییم.

نکته دیگری که از این روایت برمی‌آید این است که برخی مفسران زدودن چرک را کنایه از خروج از احرام دانسته‌اند. با این فرض شاید بتوان گفت خروج باطنی از احرام یا به بیانی دیگر، صحت باطنی حج نیز متوقف بر مسئله ولایت است.

سوم: رعایت اصل ظهورگیری

یکی دیگر از نکات مهم و اساسی تأویل متنی عرفانی، مسئله رعایت اصل ظهورگیری همراه با پالایش زبان است. منظور از رعایت اصل ظهورگیری این است که معانی باطنی نیز همانند معنای ظاهری از لفظ فهمیده شوند و لفظ به حسب قواعد زبانی، تحمل آن معنا را داشته باشد. در واقع،

از این رو، سخن امام علیه السلام این معنا را می‌دهد که نجات انسان از گمراهی و ضلالت، معنای اکمل و اتم این آیه است؛ به بیانی دیگر، معنای نخست، یعنی نجات از آتش گرفتن و غرق شدن، معنای عمومی آیه و متناسب با سیاق آن و قابل درک برای هر شنونده‌ای است؛ اما فهم معنای دوم تلاش و جهد بیشتری می‌طلبد و آن اینکه نجات از جهالت و ضلالت را نیز احیاء و زنده کردن بنامیم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹).

تأویل عرضی و مبانی آن در روایات معصومان علیهم السلام

چنان‌که دانستیم تأویل طولی گذر از ظاهر و رسیدن به لایه‌های تودرتو و طولی کلام است. در تأویل طولی لفظ یک معنا دارد، ولی متناسب با مراتب فهم به نحو طولی در هر سطحی بالا می‌رود، به گونه‌ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام تهافت و تناقضی نداشته، در طول آن قرار می‌گیرند؛ اما در تأویل عرضی، یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی دارد، به طوری که همه آن معانی مراد متکلم نیز هست. البته ممکن است هریک از آن معانی هم عرض، مراتب طولی نیز داشته باشند. تأویل عرضی دست‌کم دو شرط و ملاک دارد:

۱. رعایت اصل ظهورگیری و ارتکاز عرفی: روند جریان تأویل عرضی باید به گونه‌ای باشد که ظاهر آیه و ارتکاز عرفی تحمل آن را داشته باشد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص ۲۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).
۲. سازگاری با اصول و ضوابط عقل و شرع: جریان تأویل عرضی باید به نحوی باشد که به تثبیت حکمی برخلاف حکم کلی عقل و شرع نینجامد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

از جمله احادیثی که به تأویل عرضی و یکی از مهم‌ترین مبانی آن یعنی سیاق‌های گوناگون و شناور قرآن اشاره می‌کند، روایت جابر از امام محمدباقر علیه السلام است که *عَلَمَهُ مَجْلِسِي مِنْ مَحَاسِنِ بَرَقِي* نقل می‌کند (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۴ و ۹۵).

در این حدیث جابربن یزید از امام محمدباقر علیه السلام درباره تفسیر آیه‌ای پرسید و حضرت پاسخی دادند. او بار دیگر از تفسیر همان آیه پرسید و امام علیه السلام پاسخی دیگر، متفاوت با مرتبه نخست دادند.

جابر عرضه داشت: «پیش‌تر درباره این آیه از شما سؤال کردم و شما پاسخ دیگری دادید؟» امام باقر علیه السلام فرمودند: «ای جابر! همانا قرآن بطنی دارد و آن بطن هم بطن دیگری دارد، و ظهری دارد و آن ظهر نیز ظهر دیگر، ای جابر، هیچ چیز به اندازه تفسیر قرآن از عقول بشر دور نیست. همانا اول آیه‌ای درباره چیزی سخن می‌گوید و آخر آن از چیزی دیگر، قرآن کلام پیوسته‌ای است که وجوه متعدد معنایی دارد» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۱).

آنها را می‌زداید و می‌فرماید: «هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آله بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۳).

اکنون به تحلیل روایت مزبور برای استخراج نکته یادشده می‌پردازیم. پیش‌تر در بیان حقیقت تأویل از دیدگاه اهل معرفت چنین گفتیم که راه رسیدن به باطن کلام عبور از ظاهر و حفظ آن است. بنابراین، تأویل مکمل تفسیر ظاهری بوده و هر دو معنای ظاهری و باطنی صادق می‌باشند، چنان‌که در روایت یادشده امام صادق علیه السلام به هر دو راوی نسبت راستگویی داد؛ اما باید توجه داشت مخاطبان معنای ظاهری، عامه مردم‌اند در حالی که معنای باطنی ویژه خواص است و هر فردی ظرفیت پذیرش آن را ندارد؛ از این رو، معصومان علیهم السلام در برخورد با افراد مختلف جامعه این اصل را رعایت می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۱). چنان‌که در روایت مزبور امام صادق علیه السلام به ابن سنان می‌فرماید: «مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٍ؛ چه کسی مانند ذریح می‌تواند این حقائق را تحمل کند؟ در این روایت نیز کلمه «تفت» که به معنای چرک و پلیدی است هر دو نوع چرک، یعنی مادی و معنوی را می‌تواند شامل شود؛ بنابراین، تفسیر واژه «تفت» به ملاقات با امام علیه السلام در طول تفسیر ظاهری یعنی زدودن چرک و پلیدی ظاهری و مطابق با معنای لغوی این لفظ است.

پس از بررسی مهم‌ترین مبانی تأویل طولی در روایت ذریح محاربی، به نمونه‌ای از تأویل طولی در روایات اشاره می‌کنیم. حدیث مدنظر، روایت فضیل بن یسار از امام محمدباقر علیه السلام است که کلینی در *اصول کافی* در باب «فی احیاء المومن» نقل می‌کند.

فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام درباره معنای این سخن خداوند - تبارک و تعالی - که فرمود: «مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده: ۳۲)؛ هرکس کسی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. می‌پرسد. امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «مَنْ حَرَقَ أَوْ غَرِقَ» یعنی نجات دادن کسی که در آتش افتاده یا در حال غرق شدن است.

فضیل بار دیگر از امام می‌پرسد: آیا این آیه شامل کسی که از گمراهی به سوی هدایت سوق داده شده نیز می‌شود؟ [آیا این نیز نوعی احیاء می‌باشد؟]

امام علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند: این معنا و تفسیر برتر این آیه است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰-۲۱۱).

در این حدیث فضیل درباره شمول معنای آیه بر کسی که انسانی را از گمراهی نجات می‌دهد می‌پرسد و امام علیه السلام با عبارت «ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ» به او پاسخ می‌دهد. واژه تأویل در این روایت و برخی دیگر از روایات با کلمه «معنا» مترادف است و کلمه «الاعظم» قرینه‌ای است بر اینکه معنای دوم در مقایسه با معنای اول در مرتبه‌ای بالاتر از فهم عمومی قرار دارد.

اتصالی قرآن، که از فراز چهارم پاسخ امام باقر^{علیه السلام} یعنی «وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُتَّصِرْفٌ عَلَيَّ وَجُوهٌ» برداشت می‌شود، از یک ویژگی مهم و منحصر به فرد قرآن حکایت دارد. آن ویژگی این است که کلام وحی در عین به هم پیوستگی و اتصال (کَلَامٌ مُتَّصِلٌ)، نوعی انفکاک به حسب سیاق‌های متعدد دارد؛ به گونه‌ای که وجوه متعدد معنایی را برمی‌تابد (مُتَّصِرْفٌ عَلَيَّ وَجُوهٌ).

در مسئله تفکیک اتصالی تنها سخن از کلمه واحد نیست، بلکه صحبت از جمله و سیاق‌های گوناگون کلام نیز در میان است؛ چنان‌که آیه‌ای به حسب سیاق ظاهری معنایی، و همان آیه بر حسب آیات بعدی یا قبلی یا فضای چند آیه یا سوره یا کل قرآن معنایی دیگر دارد. معنایی که از سیاق ظاهری کلام دریافت می‌شود، ظاهر آن آیه و معانی متعددی که با توجه به سیاق‌های انفکاک‌ی به دست می‌آیند و در مقایسه با معنای ظاهری پوشیده و مخفی‌اند و کشف آنها نیاز به اجتهاد بیشتری دارد، باطن قلمداد می‌شوند. از آنجاکه مسئله تفکیک اتصالی کلام وحی به مسئله سیاق‌های شناور قرآن گره خورده است، در نکته سوم به این مسئله بیشتر خواهیم پرداخت.

سوم: سیاق‌های شناور قرآن

یکی از مبانی مهم جریان تأویل عرضی بحث درباره سیاق‌های شناور و سیال قرآن است. پذیرش این بحث به پذیرش مسئله نظم و چینش حکیمانه کلام وحی بستگی دارد. در واقع روند علمی و فنی جریان تأویل عرضی در کریمه‌های قرآنی، بر پایه این اصل بنا شده است.

اندیشمندان علوم قرآنی از حکیمانه‌بودن نظم و چینش آیات و سوره‌های قرآن فراوان سخن گفته‌اند (معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۵، ص ۳۲۳-۳۲۴). به نظر برخی دانشمندان و مفسران ترتیب آیات یک سوره و نیز ترتیب سوره‌های مختلف از سوی خداوند تبارک و تعالی مشخص شده، نظم و ترتیب آنها همسو با حکمت الهی است؛ به بیانی دیگر، نوع چینش و نظم آیات و سوره‌های قرآن هدفمند بوده، خداوند از روی حکمت سوره‌ها و آیات و حتی کلمات قرآن را به شکلی ویژه مرتب کرده است.

اما مراد ما در این بحث نوع خاصی از چینش است که با ویژگی تفکیک اتصالی قرآن همسوست؛ چنان‌که امام باقر^{علیه السلام} در فراز سوم حدیث مزبور با عبارت «إِنَّ الْآيَةَ لَتَنْزِلُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَأَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَأَخْرُهَا فِي شَيْءٍ» به آن اشاره کرده است.

توضیح اینکه هر نویسنده و سخنور حکیم در چینش جمله‌ها و عبارات‌های اثر خود نظامی را برمی‌گزیند که رشته سخن از هم نگسلد و مخاطب به آسانی مقصود او را دریابد؛ از این رو، در هر

پاسخ حضرت به جابر در بردارنده چند فراز است که دست‌کم به سه نکته مهم، که از جمله مبانی تأویل عرضی به‌شمار می‌آیند، اشاره دارد. در ذیل به شرح و توضیح این سه نکته می‌پردازیم:

نخست: اطلاق کلمه باطن بر معانی در عرض معنای ظاهری

مشمول بودن قرآن بر ظاهر و باطن نخستین مطلبی است که در این روایت بدان پرداخته می‌شود. کلمه «ظهر» و «باطن» همه انواع تأویل عرفانی را شامل می‌شود؛ اما در بیان سبب حمل این روایت بر معنای هم‌عرض با معنای ظاهری باید گفت: صدر روایت، که سبب تعجب جابر می‌شود، از تفاوت معنایی دو تفسیر امام باقر^{علیه السلام} حکایت می‌کند؛ زیرا اگر دو تفسیر نقل شده دو مصداق از مصادیق یک حقیقت و در طول هم بود و امکان جمع میان آن دو معنا وجود داشت، دیگر تعجب جابر بر نمی‌انگیخت و وجهی برای پاسخ امام^{علیه السلام} با عبارات مزبور در فراز سوم وجود نداشت.

امام باقر^{علیه السلام} در فراز نخست از سخنانشان در پاسخ جابر به مسئله اشتغال قرآن بر ظاهر و باطن استناد می‌کند. این استناد اگر نگوییم به‌صراحت، دست‌کم به ظهور خود دلالت دارد بر اینکه یکی از معانی نقل شده از سوی امام^{علیه السلام} جزو معنای باطنی و مستور کلام است، به گونه‌ای که از سیاق اولی و ظاهری کلام فهمیده نمی‌شود. شاهد این مدعا مطلبی است که امام باقر^{علیه السلام} در ادامه روایت و در فراز سوم می‌فرماید (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۴).

بنابراین با ضمیمه صدر آیه (پرسش با تعجب از دو معنای متفاوت برای یک آیه) که ظهور در تأویل عرضی و مسئله وجوه متعدد معنایی در عرض هم دارد، به استدلال امام^{علیه السلام}، که سخن از مسئله اشتغال قرآن بر ظاهر و باطن متعدد معنایی است، و نیز با توجه به روایتی دیگر از امام باقر^{علیه السلام}، که ظاهر قرآن را تنزیل و باطنش را تأویل آن برمی‌شمرد (همان، ج ۲۳، ص ۱۹۷). این نتیجه به دست می‌آید که اطلاق عنوان تأویل بر وجوه معنایی هم‌عرض معنای ظاهری، که در نگاه نخست از ذهن مخاطب کلام وحی پوشیده می‌ماند، نیز صحیح است و در کلام اهل بیت^{علیهم السلام} بدان اشاره شده است.

از این رو، همه روایاتی که به‌صورت مطلق قرآن را مشتمل بر ظاهر و باطن می‌دانند (همان، ج ۸۹، باب ۸)، افزون بر تأویل طولی شامل انواع دیگر تأویل عرفانی، به‌ویژه تأویل عرضی نیز می‌شوند.

دوم: تفکیک اتصالی کلام وحی

مسئله تفکیک اتصالی کلام وحی با مسئله سیاق‌های شناور قرآن، که در نکته بعدی بدان خواهیم پرداخت، ارتباط نزدیکی دارند و هر دو از مبانی مهم تأویل عرضی شمرده می‌شوند. تفکیک

موضعی که احتمال ابهام و قطع ارتباط کلام با قبل و بعد وجود داشته باشد، با استفاده از جمله‌های توضیحی یا علایم سجاوندی درصدد زدودن آن ابهام برمی‌آید. این اصل همواره از سوی نویسندگان و سخنوران رعایت می‌شود، مگر در مواردی که قصد متکلم از نوشتار یا گفتار، در ابهام گذاشتن مخاطب باشد. البته در مواردی انگشت‌شمار به‌ویژه هنگامی که امور معقول و علوم حضوری به علوم حصولی و امور محسوس تبدیل می‌شوند نیز ممکن است ابهام در کلام راه یابد؛ اما در چنین مواقعی در ابهام گذاشتن مخاطب عمدی نیست، بلکه تنگنای زبانی سبب مبهم‌شدن کلام می‌شود.

از آنجاکه کلام وحی باید پاسخگوی نیازهای مادی و معنوی همه انسان‌ها با ظرفیت‌های گوناگون باشد ویژگی منحصربه‌فردی دارد، به‌گونه‌ای که به حسب سیاق‌های مختلف، معانی متعددی می‌پذیرد. یک آیه ممکن است به حسب سیاق ظاهری و اولیه، مفید معنایی و به حسب آیه قبل یا بعد یا فضای سوره و حتی فضای مجموع آیات قرآن مفید معنایی دیگر باشد. در واقع کلام وحی به‌گونه‌ای به نظم در آمده است که ضمن ارتباط و اتصال همه بخش‌های آن، نوعی انفکاک معنایی به حسب سیاق‌های متعدد را تحمل می‌کند. نکته مهم این است که راز به‌کارگیری این نوع چینش تنگنای زبانی نیست، بلکه چنان‌که اشاره کردیم رعایت ظرفیت افراد بشر است. در روایت یادشده، امام علیه السلام بعد از بیان ویژگی نخست قرآن، یعنی اشتمال آن بر ظاهر و باطن، و دور بودن تفسیر قرآن از درک بشر عادی، به ویژگی دوم آن یعنی مسئله سیاق‌های شناور اشاره می‌کند و می‌گوید: ممکن است آیه‌ای با توجه به صدر مفید معنایی باشد؛ اما همان آیه با توجه به وسط یا ذیل، معنایی دیگر دربرگیرد؛ چون قرآن کلامی است که در عین ارتباط و اتصال ذو وجوه است و معانی متعددی دارد.

حال که با برخی مبانی این نوع تأویل آشنا شدیم به دو نمونه از جریان تأویل عرضی در روایات معصومان علیهم السلام - که یکی مربوط به تأویل عرضی در جملات و دیگری مربوط به جریان این نوع تأویل در کلمات است، اشاره می‌کنیم.

«أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)؛ مگر از آفرینش نخستین عاجز شده‌ایم که آنها از آفرینش جدید تردید دارند؟

سیاق ظاهری آیه و آیات قبل و بعد درباره خلقت مجدد انسان‌ها در قیامت است. خداوند به منکران می‌فرماید: همان‌گونه که خلقت نخستین برای ما دشوار نبود خلقت مجدد در قیامت نیز ناممکن نیست.

جابرین یزید از امام باقر علیه السلام درباره معنای این آیه شریفه می‌پرسد و امام علیه السلام پاسخ می‌دهد:

ای جابر! تأویل آیه این است که خداوند متعال آن‌گاه که این آفریدگان و این جهان را نابود سازد و بهشتیان را در بهشت و دوزخیان را در دوزخ جای دهد، جهان دیگری غیر از این جهان را از نو پدید می‌آورد، آن هم بدون نر و ماده، تا او را پرستیده و یگانه دانند و برای آنان زمینی غیر از این زمین می‌آفریند که در آن استقرار یابند و آسمان دیگری که بر آنان سایه افکند؛ شاید تو بر این باوری که خداوند تنها این جهان را آفریده است و به‌جز شما بشری را نیافریده است؟ آری! به خدا سوگند به‌طور حتم خداوند متعال هزار هزار جهان و هزار هزار آدم آفریده که تو در پایان این جهان‌ها و آن آدمیان هستی (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۵۲).

همان‌گونه که می‌بینید حضرت در تفسیر این آیه از سیاق ظاهری، که بحث زنده‌شدن دوباره انسان‌ها بود، عدول کرده و آیه را به ایجاد عالم جدیدی هنگام قیامت عالم پیشین معنا کرده است. نکته درخور توجه اینکه امام باقر علیه السلام در توضیح این آیه از اصطلاح تأویل استفاده کرده‌اند و با توجه به اینکه تفسیر امام علیه السلام معنایی در عرض معنای سیاق اولیه آیه است، می‌توان این حدیث شریف را نمونه‌ای از جریان تأویل عرضی در کلام اهل‌بیت علیهم السلام دانست.

نمونه‌ای دیگر از جریان تأویل عرضی در سخنان اهل‌بیت علیهم السلام، نقل معانی متعدد در عرض هم برای کلمه «الصمد» در آیه شریفه «الله الصمد» (اخلاص: ۲) است؛ مانند: «الصَّمَدُ الَّذِي لَّا جَوْفَ لَهُ»؛ «ذاتی که اجوف و میان تهی نیست» که اشاره به «بسیط الحقیقه» بودن حق تعالی دارد. یا «الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُؤْدُوهُ»؛ «کسی که در نهایت سروری و آقای است». یا «السيد المصمود إليه في القليل والكثير»؛ «آن ذاتی که در تمام نیازها و حاجات مقصود است و به او توجه می‌شود». یا «السيد المطاع الذي ليس فوقه أمر ولا ناه»؛ «آقا و سروری که مورد اطاعت بوده و امرکننده یا نهی‌کننده‌ای بالاتر از او نیست» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۰ و ۹۴). البته هرچند بعضی از این معانی از باب تطبیق بر مصداق است، برخی دیگر به معنای این واژه اشاره دارند؛ معنای ای که هیچ جامع و وجه مشترکی ندارند تا گفته شود در معنای جامع استعمال شده‌اند. تنها در فرض جواز استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا می‌توان این معانی در عرض هم را معنای آیه یادشده دانست. آیت‌الله العظمی بهجت در این‌باره می‌گوید:

اگر مسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا حل شود، خیلی از مطالب آیات و روایات حل می‌شود. درباره «الله الصمد» در روایت آمده است که «على خمسة اوجه» صمد پنج معنا دارد. یعنی تمام آن معانی مراد است، معنای ای که جامع مشترک هم ندارند، مانند: «الصمد، المصمود اليه في الحوائج؛ والصمد، الذي لا جوف له»؛ صمد، یعنی کسی که همگان در خواسته‌هایشان به او نیاز دارند و روی می‌آورند؛ و صمد، یعنی کسی که اندرون خالی ندارد. یعنی بسیط الحقیقه است. این معانی هیچ جامع و وجه مشترکی با هم ندارند تا گفته شود در معنای جامع استعمال شده و مشترک معنوی است (رخشاد، ۱۳۸۲، ذیل نکته ۴۷۳).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، دریافتیم که روند تأویل و تفسیر عرفانی در کلام معصومان علیهم‌السلام ریشه دارد و آن بزرگواران در احادیث و روایات به برخی اصول و مبانی آن اشاره کرده‌اند و در تفسیر کریمه‌های قرآنی از روش تأویلی بهره برده‌اند؛ از این رو، سخن کسانی که این دو نوع از تفسیر و تأویل عرفانی را از مصادیق تفسیر به رأی و مذموم می‌دانند و روش تفسیری اهل معرفت را مخالف با روش تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام می‌انگارند، صحیح به نظر نمی‌رسد.

منابع

- آملی، حیدر بن علی (۱۳۸۵)، *تفسیر المحيط الاعظم و بحر الخضم*، قم، نور علی نور.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد (۱۴۲۶ق)، *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*، بیروت، المكتبة العصرية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، تهران، ادب حوزه.
- ابن حزم الظاهری، علی بن احمد، بی تا، *الاحکام فی اصول الاحکام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیه* (چهارده جلدی)، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *الشفاء (الهیات)*، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم، بلاغه.
- موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، چ سوم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۱۰)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم، پاسدار اسلام.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۹۹۶)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- رخشاد، محمدحسین (۱۳۸۲)، *در محضر آیت الله العظمی بهجت*، قم، مؤسسه فرهنگی سما.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹)، *جواهر القرآن و درره*، قم، دارالکتب العلمیه.
- _____ (۱۴۱۶)، *مجموعه آثار، (مشکاة الانوار)*، بیروت، دارالفکر.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، چ دوم، تهران، صدر.
- صدرالمتألهین (۱۹۹۹)*، *مفاتیح الغیب*، بیروت، موسسه التاریخ العربی.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق (۱۳۸۱)، *إعجازالبیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی، ج چهارم*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۶)، *بحار الانوار*، چ سوم، تهران، المکتبه الاسلامیه.
- نوری، میرزا حسین (۱۹۸۸)، *مستدرک الوسائل*، چ دوم، بیروت، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۱)، «رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت»، *کنگره اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی* ❖