

ضوابط تأویل عرفانی قرآن کریم

Mozaffari48@Yahoo.com

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۹ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶

چکیده

«تأویل» یا تفسیر باطنی قرآن کریم از جمله اموری است که ظرافت و اهمیت ویژه‌ای دارد و هرگونه سهل‌انگاری و بی‌دقتی در رعایت ضوابط و قواعد آن می‌تواند افراد و جوامع را در برداشت از کتاب الهی به انحراف بکشاند. این نوشتار به منظور جلوگیری از هرگونه افراط و تفریط در امر تأویل قرآن کریم و شفاف‌سازی هر چه بیشتر این مسئله، به روش «توصیفی - تحلیلی» و با استفاده از کلمات اهل معرفت، به سه ضابطه مهم برای تأویل اشاره کرده و ضمن تثبیت نظر ایشان، به نقد و بررسی نظر مخالفان آنان، اعم از اخباریان، برخی از فیلسوفان و متکلمان و همچنین باطن‌گرایان پرداخته است. حاصل مطلب آن است که معانی تأویلی و باطنی قرآن کریم نباید با ظاهر قرآن کریم مخالف باشد، بلکه باید با آنها تناسب داشته و نیز با قواعد دینی و عقل منور نیز مخالفتی نداشته باشد.

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

«تأویل» یا راه‌یابی به عمق و باطن قرآن کریم، همواره یکی از دغدغه‌های اهل معرفت و عارفان مسلمان بوده است. مسئله پیش‌روی این مقال آن است که «تأویل عرفانی از چه ضوابطی بهره می‌برد و جویندگان تأویل قرآن کریم چه قواعد و ضوابطی را باید رعایت کنند تا در این مسیر، دچار انحراف نشوند و موجبات گمراهی دیگران را نیز فراهم نیاورند؟» این نوشتار به روش «توصیفی - تحلیلی»، سخن عارفان مسلمان در این زمینه را تبیین کرده و ضمن پذیرش سخن آنان، سخن مخالفان ایشان را نقد و بررسی کرده است. نگارنده سراغ ندارد که در جایی دیگر، ضوابط تأویل بدان گونه و با آن تفصیل که در این مقاله بدان پرداخته شده است، مطمح‌نظر قرار گرفته باشد.

بدون شک، بحث از «ضوابط تأویل» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا مسئله تأویل از جمله مسائلی است که از شدت ظرافت، همچون شمشیر دو لبه است، که اگر به خوبی و بر اساس ضوابط درستی انجام پذیرد، انسان را به فهم بهتر مغزای سخن خداوند و معصومان علیهم‌السلام، نزدیک‌تر می‌کند، و در تقابل، اگر بهانه‌ای برای فتنه‌جویی واقع شود، و یا حتی به قصد راه‌یابی به عمق سخن خداوند و معصومان علیهم‌السلام، اما بدون رعایت ضوابط درست صورت گیرد، یکی از خطرناک‌ترین اموری است که زمینه شکل‌گیری بدعت‌ها و انحراف‌هایی را برای فرد و جامعه اسلامی فراهم می‌سازد.

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، بدین مهم توجه شده و این بزرگواران همان گونه که مردم را از تفسیر به رأی باز می‌داشتند، از تأویل به رأی نیز نهی می‌کردند. برای نمونه، بر اساس نقل مرحوم صدوق، در مجلسی که مأمون برای مباحثه در مسائل علمی و دینی با حضور امام رضا علیه‌السلام تشکیل داده بود، علی بن محمد بن جهم با استناد به ظاهر بدوی برخی آیات، آنها را نشان نبود عصمت پیامبران الهی گرفت و حضرت در پاسخ به سخن وی فرمود:

وای بر تو ای علی! از مخالفت با حدود الهی بپرهیز و فواحش را به دوستان خدا نسبت نده و کتاب خدا را به رأی خویش تأویل مکن؛ زیرا خداوند - عز و جل - می‌فرماید: «و تأویل آن را جز خدا و راستخان در علم نمی‌دانند.» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۹۰)

پس از این هشدار، حضرت تأویل درست آیات را تبیین کردند.

عارف معاصر، حضرت امام خمینی علیه‌السلام در جایی، از افراط و تفریط‌های صورت گرفته در زمینه تأویل آیات قرآن، به ستوه آمده، چنین می‌نویسد:

قلوب معوجة منحرفه، که مختلط با هواهای نفسانیّه و حبّ نفس و دنیا شده است، تأویل کتاب شریف الهی و تأویل آیات تدوینیّه، بلکه تکوینیّه را بر طبق هواهای نفسانیّه خود کنند، و این تفسیر به رأی است که تصرف شیطان و نفس در آن دخالت دارد، و این تفسیر باطل و حرام است.

در یک زمان ما مبتلا بودیم به یک جمعیتی که قرآن را وقتی که نگاه می‌کردند و تفسیر می‌کردند و تأویل می‌کردند؛ اصلاً راجع به آن جهت بعد مادی‌اش، بعد دنیایی‌اش توجه نداشتند، تمام را بر می‌گرداندند به یک معنویاتی. ... و ما بعدها مبتلا شدیم [به] یک عکس‌العملی در مقابل آن که فعلاً الآن هست. و از مدتی پیش این معنا تحقق پیدا کرده که در مقابل آن، طایفه‌ای که قرآن را و احادیث را تأویل می‌کردند به «ماورای طبیعت» و به

این زندگی دنیا اصلاً توجه نداشتند، به حکومت اسلامی توجه نداشتند. و به جهانی که مربوط به زندگی است، توجه نداشتند. این طایفه دوم عکس کردند. هر آیه‌ای که دستشان می‌رسد و بتوانند، تأویل می‌کنند به یک امر دنیایی. کانه ماورای دنیا چیزی نیست. آنها کانه در نظرشان ماورای عالم غیب چیزی نبود. آنها در یک حدودی که خودشان داشتند، درست بود حرفشان. اینها اعتقادشان این است. یا مسائلی که طرح می‌کنند این است که ماورای این عالم خبری نیست. همه مسائل را فدای همین عالم می‌کنند. (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۲۱۶)

ایشان در سخن فوق - همان گونه که ملاحظه می‌شود - از دو گروه انتقاد می‌کنند: نخست کسانی را که در عین توجه به معانی تأویلی و باطنی آیات قرآن کریم، نسبت به مسائل سیاسی اسلام و ابعاد اجتماعی و حکومتی آیات قرآن بی‌توجهی و یا کم‌توجهی نموده‌اند؛ و دسته دوم کسانی که منکر امور خارق‌العاده گشته، مسائل و امور فراوان ماورای طبیعی موجود در قرآن را به اموری مادی و دنیوی به تحویل می‌برند. در واقع، تأکید ایشان در این سخن، بر آن است که باید در عین توجه به معانی ظاهری قرآن کریم و پیاده کردن ابعاد گوناگون احکام فردی، خانوادگی و اجتماعی اسلام، به معانی باطنی و تأویلی قرآن نیز توجه کرد و از فداکردن یکی به بهانه حفظ دیگری پرهیز نمود.

در ادامه، با استفاده و بهره‌گیری از کلمات اهل معرفت، به ارائه ضوابطی در زمینه تأویل می‌پردازیم که رعایت آنها می‌تواند انسان را از کشیده شدن به وادی خطرناک تأویل به رأی حفظ کند.

ضابطه نخست: مخالف نبودن معانی تأویلی با ظواهر قرآنی

این مسئله یکی از مهم‌ترین قواعد و ضوابط برای تأویل عرفانی و بیان معانی باطنی قرآن کریم است که بسیاری از عارفان مسلمان و سایر دانشمندان مسلمان بدان اشاره کرده‌اند (ر.ک. ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۰ و ص ۲۶۳؛ خوئی، ۱۴۳۰، ص ۲۶۱).

عارفان مسلمان بر خلاف اخباریان - که فهم ظواهر قرآن را تنها در وسع معصومان علیهم‌السلام می‌دانند، و یا آن ظواهر را تنها در حق ایشان حجت می‌دانند (ر.ک. استرآبادی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۰۴ و ۲۵۴) - و بر خلاف بسیاری از متکلمان و فیلسوفان - که در صورت مخالف بودن برخی از ظواهر قرآنی با مسائل پذیرفته شده نزد آنان، ظواهر آن آیات را مقصود خداوند نمی‌دانند و آن آیات را بر خلاف ظاهر آنها معنا می‌کنند (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳؛ فخر رازی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۲۰) و همچنین بر خلاف باطنیه - که معانی ظاهری را بکلی منکرند و آنها را مقصود خداوند تبارک و تعالی نمی‌دانند - بر این مطلب اصرار دارند که اولاً، افراد غیر معصوم هم توان فهم ظواهر قرآن را دارند. ثانیاً، هیچ آیه‌ای از قرآن وجود ندارد که معنایی خلاف ظاهر آن از آن اراده شده باشد. ثالثاً، این ظواهر هم مثل آن بواطن، مقصود خداوند - عز و جل - است و تمسک به باطن قرآن به معنای نفی و انکار ظاهر آن نیست. در اینجا، ضمن اشاره به برخی از کلمات عارفان مسلمان در این زمینه و همچنین اشاره به ادله حجیت ظواهر

قرآن، سخن مخالفان را به اجمال نقد و بررسی می‌کنیم:

نمونه‌هایی از سخنان اهل معرفت

الف. ابن عربی

ابن عربی در جایی، ضمن تأکید بر این نکته که نباید از باطن شریعت غفلت ورزید و به ظواهر بسنده کرد، مردم را به سه گروه اهل ظاهر تنها؛ اهل باطن تنها؛ و اهل ظاهر و باطن تقسیم می‌کند. وی گروه دوم را - که همان «باطنیه» باشند - گمراه و گمراه کننده می‌داند، و گروه نخست را - که بیشتر مردم از این دسته‌اند - اهل نجات و البته زبان کار و کامل‌ترین گروه را گروه سوم می‌داند که همان عالمان بالله‌اند و خدا را به ظاهر و باطن خویش پرستیده‌اند. وی می‌نویسد:

پس بدان که خداوند تمام هویت انسان را مورد خطاب قرار داده است و نه تنها ظاهر یا باطن او را. اما بیشتر مردم به شناخت احکام شرعی مربوط به ظاهر خویش علاقه نشان می‌دهند و از احکامی که برای باطن آنها تشریح شده، غفلت می‌ورزند؛ و تنها گروه اندکی از ایشان - که همان اهل طریقت الله‌اند - در جست‌وجوی ظاهر و باطن برمی‌آیند. پس این گروه هیچ حکم شرعی را در ظاهر خود پیاده نمی‌کنند، مگر آنکه نسبتی میان آن و باطن خویش نیز می‌یابند. در نتیجه، ایشان خدا را به ظاهر و باطن خویش پرستیده‌اند و به رستگاری رسیده‌اند، در حالی که بیشتر انسان‌ها زبان کارند.

گروه سومی نیز در این میان، هم گمراه شدند و هم دیگران را به گمراهی افکندند؛ زیرا ایشان - که «باطنیه» نامیده می‌شوند - ظاهر احکام را به کلی رها کردند و آنها را تنها به باطن خویش منصرف دانستند. ایشان خود به چند گروه تقسیم می‌شوند که شیخ الاسلام غزالی در کتاب *المستظهری* خویش، آنان را ذکر کرده و خطایشان را برملا ساخته است. در هر صورت، سعادت در این میان، از آن اهل ظاهر است، نه باطنیه؛ و البته سعادت تام و تمام مربوط به کسانی است که بین ظاهر و باطن جمع کرده‌اند، که ایشان همان عالمان به خدا و احکام خدا هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۳۳۴).

وی در جایی دیگر، ظواهر شریعت را دلیل و راهنمای به باطن آن معرفی کرده و از جمله نشانه‌های آگاهان و هوشمندان را «استیفای ظواهر، در عین توجه به باطن» برمی‌شمرد و کنار نهندگان ظاهر را بی‌بهره از باطن می‌داند: پس انسان آگاه و هوشمند که به حق رسیده است، دست از ظواهر نمی‌کشد، تا آنکه آن را به تمام و کمال استیفا، حشش را ادا کند و به زوایای پنهانش راه یابد، پس آنگاه که آن را به خوبی تحصیل کرد، به اثری که آن احکام در باطن وی می‌نهند روی می‌آورد. پس اگر کسی ظاهر را نداند نسبت به باطن نادان‌تر است؛ زیرا ظاهر دلیل و راهنمای به باطن است و کوتاهی کنندگان در تحصیل ظاهر، نسبت به تحصیل باطن کوتاهی بیشتری ورزیده‌اند (همان، ج ۴، ص ۱۵۲).

ب. جندی

محقق جندی نیز در سخنی که در پی می‌آید، بر حجیت ظواهر متون شرعی تأکید ورزیده، مقصود نبودن ظواهر شرعی را نوعی تدلیس برمی‌شمرد که از ساحت قدس خداوند دور است. وی همچنین ضمن بیان آنکه دست

برداشتن از ظواهر، به رمزآلود گشتن متون دینی و سقوط آنها از حد اعتبار منجر می‌شود، همگان را به ایمان به ظواهر شرعی فرا می‌خواند.

شرایع آسمانی بر اساس فهم عمومی مخاطبان نازل شده است و روا نیست که حق تعالی بندگانش را به کلامی مورد خطاب قرار دهد که ظاهر آن را اراده نکرده باشد. پس همان‌گونه که خداوند به ما امر کرده است که با مردم به قدر فهم ایشان سخن بگوییم، خود نیز چنین می‌کند و به میزان درک و عقل مردم با ایشان سخن می‌گوید. و اگر آنچه عموم مردم از کلمات شریعت می‌فهمند به هیچ وجه درست نباشد، تمامی متون شرعی از حد اعتبار ساقط می‌شود و سخنانی رمز آلود می‌گردد، و این نوعی تدلیس است که حق تعالی از آن می‌رست. پس ایمان به هر آنچه خداوند فرموده است بدون تحکم عقلی و تأویل فکری لازم است؛ زیرا تأویل آن را جز خداوند و اسخان در علم نمی‌دانند و ایشان نیز بدان ایمان می‌آورند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۹ - ۲۹۰).

ج. صدرالمتألهین

جناب صدرالمتألهین در این مسئله نیز به تبع عارفان مسلمان، مقتضای دین و دیانت را پرهیز از مخالفت با ظواهر متون دینی می‌داند و مخالفت و تناقض میان معانی تأویلی را، که برخی افراد ادعا می‌کنند و ظواهر متون دینی را از نشانه‌های گمراهی و احتجاب آنان برمی‌شمرد و می‌نویسد:

و اما نمونه‌ای که از طریقه علمای راسخ و اولیای کامل به تو وعده کردیم ... پس بدان که مقتضای دین و دیانت، باقی نهادن ظواهر به حال خویش، به همان صورتی که از جانب خدا و رسول رسیده است و پرهیز از تأویل کلماتی است که در قرآن و احادیث آمده است. پس اگر انسان از آنانی باشد که خداوند او را به کشف حقایق و معانی و اسرار و اشارات تنزیل و رموز تأویل مخصوص کرده است، باید به گونه‌ای که آن ظاهر باطل نگردد و تناقضی میان ظاهر و باطن و تخالیف میان صورت و معنا واقع نشود، به تثبیت آن باطن اقدام کند؛ زیرا این امر از شرایط مکاشفه است و تناقض میان ظاهر و باطن از نشانه‌های گمراهی و احتجاب (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

وی در بخشی دیگر از آثار خویش، ضمن تأکید بر مخالفت نداشتن تأویل‌های علمای راسخ و عرفای محقق با ظواهر متون دینی، با حمل این ظواهر بر معانی مجازی و خلاف ظاهر مخالفت می‌ورزد و می‌نویسد:

و از اموری که دانستن آن لازم است آن است که اسرار و اعماقی از قرآن، که برای علمای راسخ و عرفای محقق حاصل شده و می‌شود، تناقضی با ظاهر تفسیر ندارد، بلکه باعث تکمیل و تتمیم آن، و به تعبیر دیگر، رسیدن از ظاهر به مغزای سخن و عبور از عنوان به باطن و سر آن است. پس مراد ما از فهم معانی همین است، نه چیزی که مناقض با ظاهر باشد، آنچنان که افراط‌کنندگان در باب تأویل انجام می‌دهند؛ همچون تأویل «استواء» بر عرش به مجرد تصویر عظمت و کبریاء؛ و تأویل «کرسی» به مجرد علم یا قدرت؛ و تأویل همراهی و آمدن و نزدیکی و ... به مجرد خیال خالی از حقیقت (این گونه معانی درست نیست)؛ زیرا همه اینها مجازهایی هستند که بدون ضرورت، نباید سراغ آن رفت؛ افزون بر آنکه مجازها و ظنون و اوهام ضابطه‌ای ندارند. پس چگونه می‌توان سراغ آنها رفت؟ (همان، ص ۸۲. ر.ک. همان، ص ۸۱؛ همو، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۵۸ و ۱۶۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۴ و همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۷ و ۲۸۱).

د. علامه طباطبائی

علامه طباطبائی نیز از کسانی است که سخت به حجیت ظواهر قرآن اعتقاد دارد و بر این باور است که در قرآن، حتی یک آیه، که از آن خلاف ظاهرش اراده شده باشد، وجود ندارد، و آیات مشابه نیز، که به گمان عده‌ای خلاف ظاهرشان از آنها اراده شده، این چنین نیست، بلکه آیات محکم و قراین متصل و منفصل معنای درست آنها را مشخص می‌کند که ظهور آنها نیز با توجه به همین قراین مشخص می‌شود. وی در این زمینه می‌نویسد:

همانا در قرآن، یک آیه نیز وجود ندارد که معنایی خلاف ظاهر از آن اراده شده باشد؛ و آیاتی که موهم این معنا هستند، معنای ای از آنها اراده شده است که آیات دیگر محکم به آنها می‌بخشد. و قرآن، برخی از آیات آن مفسر برخی دیگر است، و معلوم است که معنایی که قراین متصل یا منفصل یک سخن به آن افاده می‌کند، خارج از ظهور آن نیست، به ویژه در سخنی که گوینده آن تصریح کرده است که به گونه‌ای سخن گفته که پاره‌های مختلف سخنش به یکدیگر متصل است و شاهی بر یکدیگرند و هرگونه اختلاف و تناقض موهمی با تدبیر در آیات آن مرتفع می‌شود. خداوند تبارک و تعالی فرمود: «یا در قرآن تدبیر نمی‌کنند، و حال آنکه اگر از جانب غیر خدا می‌بود، هرآینه در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند» (نساء: ۸۲) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۸).

با نمونه‌های مزبور، این مسئله به خوبی ثابت می‌شود که از نظر اهل معرفت، حجیت ظواهر دینی مسئله‌ای مسلم و قطعی است. در ادامه، ابتدا به ادله حجیت ظواهر قرآنی - که مقبول نگارنده این سطور نیز هست - اشاره می‌کنیم و سپس به نقد و بررسی سخن کسانی که در این زمینه اجمالاً با عارفان مسلمان مخالفند، می‌پردازیم.

دلیل حجیت ظواهر قرآنی

مهم‌ترین دلیل حجیت ظواهر قرآنی سیره عقلاست؛ به این بیان که اولاً، عقلا در تفهیم و تهاهم مقاصد خویش، بر ظاهر سخن یکدیگر اعتماد می‌کنند و این ظواهر را در حق یکدیگر معذّر و منجّز می‌دانند. و ثانیاً، ردی از شارع مقدّس نسبت به این سیره عقلایی نرسیده است. از این استدلال این نتیجه به دست می‌آید که سیره متداول عقلا در این زمینه مقبول شارع است.

مقدمه اول این استدلال بدیهی، قطعی و یقینی است، و مقدمه دوم نیز با این بیان ثابت می‌شود که در مسئله‌ای با این درجه از اهمیت، اگر شارع مقدّس با سیره عقلا مخالف بود و آن را معتبر نمی‌دانست و شیوه جدیدی را در تفهیم مراد خویش ابداع کرده بود، هم مخالفت خویش را با سیره مرسوم و متداول به گونه‌های مختلف بیان می‌کرد و هم روش ابداعی خویش را برای همگان معرفی می‌نمود. این در حالی است نه مخالفتی با روش عقلایی استناد به ظواهر از شارع مقدّس نقل شده، و نه شیوه و روش متمایزی در این زمینه از وی رسیده است، بلکه شواهد متعددی از امضای شارع نسبت به سیره مرسوم و متداول، و ارجاع مخاطبان به ظواهر قرآن کریم برای فهم مراد و مقصود سخن خداوند حکایت می‌کند.

از جمله شواهد قرآنی در این زمینه، می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد:

- آیاتی که بر عربی مبین بودن قرآن تأکید دارد؛ مثل (نحل: ۱۰۳)؛ (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵).

– آیاتی که به تدبر و تفکر در قرآن فرمان داده است؛ مثل آیه (محمد: ۲۴)؛ (نساء: ۸۲).

– آیاتی که قرآن را خارج کننده از ظلمات به نور و همچنین بیان، هدایت و موعظه برای پرهیزگاران برشمرده است؛ مثل آیه (مائده: ۱۶)؛ آیه (ابراهیم: ۱۱)؛ آیه (حدید: ۹).

– آیاتی که از آسان ساختن قرآن برای مردم به منظور متذکر ساختن ایشان خبر داده است؛ همچون آیات (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲ و ۴۰)؛ و آیه (دخان: ۵۸)؛ (مریم: ۹۷)؛ زیرا این آیات نیز مستلزم حجت بودن ظاهر قرآن برای عموم مردم است. – آیات تحدی، مثل آیه (بقره: ۲۳)؛ آیه (یونس: ۳۸)؛ آیه (هود: ۱۳)؛ آیه (طور: ۳۳–۳۴) که این دسته از آیات نیز به روشنی، از قابل فهم بودن ظواهر قرآنی برای عموم مردم خبر می‌دهد.

غیر از آیات مزبور، دسته‌ای از روایات نیز به روشنی از حجیت ظواهر قرآنی نسبت به عموم مردم خبر می‌دهند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

از جمله این روایات، حدیث شریف ثقلین است؛ با این توضیح که پیامبر ﷺ بر اساس این حدیث، امت خویش را به تمسک به قرآن و اهل بیت خویش توصیه کرده‌اند، و در صورتی امت می‌توانند به قرآن تمسک جویند که ظواهر آن را بفهمند و این ظواهر نیز در حق ایشان حجت باشد. همچنین است روایات دستور دهنده به عرضه روایات بر قرآن؛ زیرا این کار در صورتی امکان‌پذیر است که فهم ظواهر قرآن برای عموم مردم امکان‌پذیر باشد و این ظواهر نیز در حق آنان حجت باشد. افزون بر آن، در دسته‌ای از روایات، اهل بیت ﷺ سخنان خویش را به آیات قرآن مستند می‌کردند و این مطلب نیز گویای فهم و حجیت ظواهر قرآنی برای عموم مردم است.

نتیجه بحث آنکه توجه به ظاهر و باطن قرآن – هر دو – لازم است و نباید به بهانه حفظ یکی از آن دو، دیگری را از دست داد. به روایت ذیل دقت فرمایید؛ امام صادق ﷺ فرمودند:

ای هیشم تمیمی! گروهی به ظاهر ایمان آوردند و به باطن کفر ورزیدند، پس این مسئله برای آنان سودی نبخشید. و گروه دیگری به باطن ایمان آوردند و به ظاهر کفر ورزیدند، پس این نیز برای ایشان نیز سودی نبخشید. ایمان به ظاهر [به حقیقت] حاصل نمی‌شود، مگر با [ایمان به] باطن، و ایمان به باطن نیز [به حقیقت] حاصل نمی‌شود، مگر با [ایمان به] ظاهر (صغار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۵۳۶).

در اینجا، تذکر این نکته لازم که مراد از «ظاهر قرآن»، ظاهر مجموع قرآن است، نه ظاهر یک آیه خاص. توضیح مطلب آنکه اگر کسی تنها یک آیه از قرآن را مد نظر قرار دهد – و برای مثال – فقط به آیه «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) توجه کند، شاید این آیه در نظر او، در جسمانی بودن خداوند و فرشتگان ظهور داشته باشد. اما اگر این آیه را در کنار کریمه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) قرار دهد، آیه اول ظهور دیگری برای او پیدا می‌کند. اگر عارفان ظهور قرآن را حجت می‌دانند، ظهور مجموعی آیات (به شیوه راه‌یابی به عمق آیات) مقصود است، نه ظهوری که ممکن است تک تک آیات در نگاه بدوی داشته باشند.

در صورتی که مجموع آیات قرآن در موضوعات گوناگون در کنار یکدیگر نهاده شود، معلوم می‌گردد که بسیاری از مسائلی که برخی افراد آنها را مقتضای ظاهر قرآن می‌دانند، بیش از آنکه مقتضای ظاهر قرآن باشد،

مقتضای ظاهر اولیة برخی از آیات، و به تعبیر دیگر، مقتضای فهم ناقص آنان از قرآن است. اگر شیوة «تفسیر قرآن به قرآن» به درستی انجام شود، نادرستی برخی از تفاسیر ظاهری هویدا و معانی عمیق آیات قرآنی بهتر نمودار می‌گردد.

نقد و بررسی نظر مخالفان

مخالفان عارفان مسلمان در این مسئله را می‌توان به سه گروه عمده تقسیم کرد:

– کسانی همچون اخباریان که یا قرآن کریم را آمیخته با ابهام و اجمال و فاقد ظهور در معنایی خاص می‌دانند و یا با فرض پذیرش ظهور آنها در برخی از معانی، این ظهور را برای افراد غیرمعصوم حجت نمی‌دانند.

– کسانی همچون متکلمان و فیلسوفان که ضمن پذیرش اجمالی حجیت ظواهر متون دینی، در صورت مخالفت این ظواهر با مبانی از پیش پذیرفته ایشان، دست از ظواهر کشیده، آنها را بر اساس رأی خویش تأویل و توجیه می‌کنند.

– کسانی همچون «باطنیه» که به کلی منکر حجیت ظواهرند و آیات و روایات را تنها ناظر به بیان معانی باطنی می‌دانند و به تعبیر دیگر، ظواهر شرعی را تنها به منزله رمزی برای رسیدن به معانی باطنی می‌دانند، به گونه‌ای که به هیچ وجه، خود این ظواهر مقصود شارع مقدس نیست.

بیان و بررسی نظر اخباریان در این مختصر نمی‌گنجد. از این رو، در ذیل، به نقد و بررسی سخن گروه دوم و سوم می‌پردازیم:

نقد و بررسی سخن متکلمان و فیلسوفان

همان‌گونه که پیش از این بیان شد، بسیاری از متکلمان و فیلسوفان بر این باورند که گرچه ظواهر قرآنی ابتدا برای عموم افراد حجت است، اما در صورت مخالفت ظواهر قرآن با مسائل مسلم کلامی و فلسفی، این ظواهر حجیت خویش را از دست می‌دهند. به تعبیر دیگر، این افراد، ادله عقلی را قرینه‌ای صارفه برای آیات قرآنی می‌دانند که در صورت مخالفت ظواهر با این ادله، نتیجه می‌گیریم که آن ظواهر، مقصود خداوند نبوده است. در این موارد، برخی از ایشان، آیات قرآن را بر خلاف ظاهر آنها معنا می‌کنند و برخی دیگر راه احتیاط در پیش گرفته و از تفسیر آن خودداری می‌کنند. برای نمونه، به سخن ذیل از فخر رازی دقت کنید:

در باره این دسته از ادله نقلی (که ظاهر آنها مخالف با ادله عقلی است) باید گفت: یا این ادله صحیح نیست و یا اگر صحیح است، ظاهر آنها اراده نشده است (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص ۲۲۰ – ۲۲۱).

همچنین به این سخن ابن‌سینا در برخی از آثارش توجه کنید:

نتیجه روشن آنچه گفتیم آن است که شرایع [آسمانی] برای نزدیک نمودن آنچه فهم آن بر عموم مردم مشکل است به ذهن ایشان، با استفاده از تشبیه و تمثیل، تعابیری را به کار برده‌اند که عموم مردم آنها را بفهمند، و اگر جز این بود فایده لازم بر آنها مرتب نمی‌شد. حال که چنین است، ظاهر تعابیر شرعی در این‌گونه امور، چگونه می‌تواند حجت باشد؟ (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

نقدی که نسبت به این دسته از سخنان و نظایر آنها به ذهن می‌رسد آن است که لازمهٔ اینکه خداوند در قرآن مطالبی را بیان کند که ظهور در معنایی دارد، ولی آن معنا را قصد نکرده باشد، آن است که مخاطبان و عموم مردم به تلقی و برداشت نادرستی گرفتار و در نتیجه، به انحراف کشیده شوند و برخی از مطالب که نزد برخی از متکلمان یا فیلسوفان از مسلمات شمرده می‌شود، نمی‌تواند قرینه قابل اتکایی برای ارادهٔ معنایی خلاف ظاهر باشد. همچنین قایل شدن به این مسئله که خداوند از این آیات معنایی را اراده کرده است که ما نمی‌فهمیم، با وصف «بیان للناس» قرآن و نور و هدایت بودن آن برای عموم مردم سازگار نیست؛ چنان که دستور به تدبّر در آیات الهی به صورت عام نیز دلیل دیگری بر امکان فهم همهٔ آیات - اعم از محکم و متشابه - برای عموم محسوب می‌شود.

شاید توجه به نکات فوق باعث شده باشد که/ابن سینا در برخی دیگر از آثار خود، همچون *شفا*، جسمانی بودن معاد را مقتضای ظاهر شریعت دانسته و آن را پذیرفته، هرچند دلیلی عقلی بر آن نیافته است. وی در کتاب *شفا* اینچنین می‌نویسد:

لازم است دانسته شود که معاد دو قسم است: معادی که منقول از شرع است و هیچ راهی برای اثبات آن جز راه شریعت و اثبات خبر نبوت وجود ندارد، و این همان بازگشت بدن به هنگام برانگیخته شدن است، و خیرات و شرور بدن هم که معلوم است و نیازی به توضیح ندارد؛ و شریعت حقی که پیامبر و سید و مولای ما محمد - که بر او و آتش درود باد - آن را آورده است، چگونگی سعادت و شقاوت انسان را به حسب بدنش به طور مبسوط بیان کرده است. و قسم دوم معاد هم معادی است که با عقل و قیاس برهانی فهمیده می‌شود و البته شریعت نیز آن را تصدیق کرده است و آن هم سعادت و شقاوتی است که به حسب نفس و روح افراد برای آنان ثابت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۳).

نقد و بررسی سخن باطنیه

از گروه‌هایی که در زمینهٔ معانی باطنی قرآن راه افراط پیموده‌اند «باطنیه» اند. این دسته بدون توجه به لزوم تناسب و هماهنگی معانی ظاهری و باطنی، اموری را به باطن قرآن نسبت داده‌اند که اولاً در جاهایی مخالف ظاهر آیات است؛ و ثانیاً، در جاهای دیگر، هرچند مخالف ظاهر نیست، تناسبی میان آنها و معانی ظاهری وجود ندارد.

جالب توجه آنکه برخی از پیروان این مکتب، هرچند در ابتدا تلاش کرده‌اند باطنیه را از چنین نسبتی مبرا بدانند، در ادامه، به وجود چنین سخنانی در میان اسماعیلیه اعتراف کرده و درصدد توجیه آنها برآمده‌اند. از جمله آقای مصطفی غالب در مقدمهٔ *الکشف* ابتدا با این عبارات، مدعی پای‌بندی اسماعیلیه به ظواهر شرع می‌شود: شایستهٔ توجه آنکه اسماعیلیه ظاهر و باطن هر دو را اخذ می‌کنند؛ یعنی در سلوک دینی خود، عبادت عملی را بر عبادت علمی تطبیق می‌کنند و افرادی را که تنها به باطن و یا تنها به ظاهر توجه دارند تکفیر می‌کنند و بر اساس همین باور است که سردستهٔ داعیان فاطمی در عصر فاطمی و آنکه مؤید در دین است، یعنی جناب شیرازی می‌گوید: «کسی که به ظاهر و باطن هر دو عمل کند او از ماست، و هر کس به یکی از این دو به تنهایی عمل کند، پس سگ از او بهتر است و او از ما نیست.»

سپس خود ایشان چنین اشکال می‌کند که ممکن است کسی بگوید این قاعده عملاً در میان اسماعیلیه پیاده نشد و آنان به باطن تنها توجه کردند، به ویژه در میان نزاریان؛ زیرا حسن صباح در سال ۵۵۷ ق در «قلعه الموت» در میان آنان اعلام کرد که امروز ساعت تخلص از عبودیت شریعت فرا رسیده؛ زیرا علوم باطنی به نهایت و اوج و قلّه مورد نظر رسیده است» و سپس این مشکل را به زعم خود، با کلامی بدین مضمون پاسخ می‌دهد: «امام اسماعیلیه به جهت تسلط روحی نامتناهی خود، حق تصرف در شئون دعوت مؤمنان به این دعوت را دارد و لذا، اگر در جایی امام ایشان تشخیص داد که مؤمنان از قوه به فعل رسیده‌اند و دیگر نیازی به انجام ظواهر ندارند، مشکلی در این مسئله وجود ندارد!». (ر.ک. یمن، ۱۳۸۷، مقدمه مصطفی غالب، ص ۱۰).

از جمله، از ایشان چنین نقل شده است که می‌گویند:

تأویل «جنابت» مبادرت مستحبیه به افشای سر است، پیش از آنکه به رتبه استحقاق برسد. «غسل» تجدید عهد بر کسی که چنان کاری را کرده است. «طهور»، تبری و تنظف از هر باوری غیر از متابعت امام است. «تسیم»، برگرفتن از مأذون است تا اینکه داعی یا امام را ملاقات کند. روزه امساک از کشف سر است. «کعبه»، پیامبر و باب آن علی است، و «صفا» پیامبر و «مروه» علی. «تلیهیب»، اجابت داعی است. «طواف هفت‌گانه»، طواف به دور محمد - صلی الله علیه و آله - تا امامان هفت‌گانه است. «نمازهای پنج‌گانه»، ادله بر اصول اربعه و امام است. «آتش ابراهیم»، غضب نمود است، نه آتش حقیقی. «ذبح اسماعیل» هم اخذ عهد بر اوست. «عصای موسی»، حجت اوست که شیوات جادوگران را بلعید. «شکافته شدن دریا» بخش شدن علم موسی در میان ایشان است. «دریا» همان عالم یا حضرت موسی است (شاطبی، بی تا، ج ۳، ص ۳۹۹ - ۴۰۱).

با ادله‌ای که برای حجیت ظواهر قرآنی بیان شد، چنین به دست آمد که مخالفت با ظاهر قرآن می‌تواند یکی از نشانه‌های نادرستی معنای تأویلی باشد و بنابراین، هیچ‌کدام از تأویل‌های فوق و تأویل‌های دیگر نظیر آن، که از باطنیه نقل شده است، حجیتی ندارد. البته باید توجه داشت که مراد از «مخالفت» در اینجا، مخالفت تباینی و تناقضی است، نه مخالفت از نوع اطلاق و تقیید، یا عموم و تخصیص و امثال آن، که عرف این‌گونه مخالفت‌ها را مخالفت نمی‌داند، بلکه خاص و مقید را قرینه‌ای برای عام و مطلق به حساب می‌آورد.

تذکر اول

در برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام این تعبیر به کار رفته که «ربّ شیء من کتاب الله تأویله علی غیر تنزیله»، و برخی از آن چنین استفاده کرده‌اند که گاهی معنای تأویلی آیات با معنای ظاهری آنها مخالف است (ر.ک: اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). همان‌گونه که بیان شد، ظاهر آیات قرآن حجت است و نمی‌توان به استناد روایات، از ظاهر آنها عدول کرد. معنای این تعبیر هم آن است که گاهی معنای مراد از یک آیه، غیر از معنای سطحی و ساده‌ای است که عموم مردم از آن می‌فهمند، و این مسئله در بحث اسما و صفات الهی فراوان پیش می‌آید؛ مثلاً، اگر در قرآن کریم، اموری همچون آمدن و راضی شدن و غضب به خداوند نسبت داده شده است، نباید این افعال و صفات را به گونه‌ای امکانی آن به خداوند نسبت داد، بلکه آمدن و رضایت و غضبی را باید به خداوند نسبت داد که با مقام قدس ربوبی

سازگار باشد؛ یعنی ظاهر آیه به قوت و حجیت خود باقی است، اما تطبیق آن معنای ظاهر بر مصادیق عرفی متفاهم عموم مردم، نادرست است. توجه به صدر و ساقهٔ روایاتی که این تعبیر در آن به کار رفته است، صحت گفتار مزبور را آشکار می‌سازد. هم در روایتی از *توحید صدوق* و هم در روایتی از *احتجاج طبرسی* این تعبیر به کار رفته است. در فرازی از روایت نخست چنین آمده است: علی علیه السلام، ... و سخن خدا که فرمود:

«یا جز این را انتظار می‌کشند که فرشتگان یا پروردگارت یا برخی از آیات پروردگارت به سراغشان آید؟» پس این سخن حق است؛ همان‌گونه که خداوند فرمود. اما آمدن خدا همچون آمدن خلق نیست و تو را خبر دادم که چه بسا تأویل بخش‌هایی از کتاب خدا غیر تنزیل آن باشد. و سخن خداوند همچون سخن بشر نیست و نمونه‌هایی از آن را به تو نشان خواهیم داد و تو - اگر خدا بخواهد - به آنها بسنده خواهی کرد. از جملهٔ آنها سخن ابراهیم است که فرمود: «همانا من به سوی پروردگارم می‌روم و او مرا راهنمایی خواهد کرد.» و رفتن ابراهیم به سوی پروردگارش، توجه او به خدا در عبادت و تلاش وی در این جهت و قرب و نزدیکی او به خداوند است. آیا نمی‌بینی که تأویل این آیه غیر از تنزیل آن است؟ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۵)

در فراز مذکور از سخن امیرمؤمنان علی علیه السلام حضرت در عین تثبیت مجیی و آمدن خداوند، کیفیت آن را غیر از آمدن موجودات امکانی می‌داند؛ چنانکه رفتن حضرت ابراهیم علیه السلام به سوی پروردگار را رفتنی، نه با پای ظاهر، بلکه با قدم عبادت و اجتهاد برمی‌شمرد و در هر دو مورد، این تعبیر را به کار می‌برد: «أَلَا تَرَىٰ أَنَّ تَأْوِيلَهُ غَيْرُ تَنْزِيلِهِ؟» به فرازی از روایت دوم در این زمینه نیز توجه کنید:

امیر مؤمنان علی علیه السلام، ... و [خداوند] فرمود: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ». پس [خداوند در این آیه] کار پیامبر را کار خود شمرد. آیا نمی‌بینی که تأویل آن غیر از تنزیل آن است؟ (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۲۵۰)

در این روایت نیز - همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، - امیرمؤمنان علی علیه السلام اثبات رمی برای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نفی رمی از ایشان و اثبات آن برای خداوند را نشان آن دانسته‌اند که در این آیه، تأویل آن غیر تنزیل آن است. در اینجا، چه اتفاقی افتاده است؟ حضرت می‌خواهند بفرمایند: اگر کار پیامبر کار خداوند محسوب شده، نه بدان معناست که حضرت در این کار هیچ نقشی ندارد، بلکه معنای عمیق‌تری مد نظر است که همان «لا جبر و لا تفویض، بل أمر بین الامرین» است. در اینجا نیز ظاهر آیه به حال خود باقی است، اما نفی و اثبات موجود در آن را نباید به گونه نفی و اثبات‌های عادی معنا کرد.

تذکر دوم

تا بدین جا بیان شد که مخالفت تباینی با ظاهر آیه، می‌تواند نشانه‌ای برای نادرستی معنای تأویلی باشد. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا صرف مخالف نبودن یک معنای تأویلی با ظاهر متون دینی، برای اثبات حقانیت آن کفایت می‌کند؟ اگر کسی معنایی را به عنوان باطن یک آیه ارائه کرد و مخالفتی هم میان ظاهر آن آیه و معنای مذکور مشاهده نشد، آیا همین مقدار کافی است که آن معنا را باطن آن آیه بدانیم؟

چیزی که مسلم است آنکه در عالم ثبوت و نفس الامر، باید تناسبی میان ظاهر و باطن آیات وجود داشته باشد؛ اما در عالم اثبات، ممکن است این تناسب برای همه افراد مشخص نباشد. بنابراین، در این گونه موارد، در صورتی که روایت قابل قبولی وجود داشت که معنایی تأویلی را به نقل از معصومان علی‌علیهم‌السلام: ... برای برخی از آیات قرآن حکایت می‌کرد، دلیلی بر ردّ این گونه روایات وجود ندارد، و بلکه به استناد آن روایت، می‌توان معنای مزبور را به آیه شریف نسبت داد؛ زیرا آنچه نشانه بطلان یک معنای تأویلی است مخالفت با ظاهر است و فرض این است که معنای تأویلی مزبور، مخالفتی با ظاهر آیه ندارد. اما تناسب و هماهنگی با ظاهر به گونه‌ای که این تناسب و ارتباط برای عموم مردم روشن باشد شرط درستی روایات تأویلی نیست. چه بسا قرآینی به نفع آن معنای تأویلی در کلام خداوند موجود باشد که از دید عموم مردم مخفی مانده باشد، ولی معصومان - علیهم السلام - از آن آگاه باشند.

اما اگر این گونه تأویل‌ها از افراد غیر معصوم نقل شده باشد، دیگران نمی‌توانند این گونه معانی را به قرآن نسبت دهند، مگر آنکه آنان نیز به تناسب میان ظاهر آیه و آن معنای خاص پی ببرند؛ و البته در این موارد، ردّ قاطع آن معنای تأویلی و متهم ساختن آن افراد به تأویل و تفسیر به رأی هم جایز نیست، مگر آنکه حجت شرعی دیگری برای این ردّ و انکار وجود داشته باشد.

ضابطه دوم: مخالف نبودن معانی تأویلی با قواعد دینی

یکی دیگر از قواعد و ضوابطی که در کلمات عارفان مسلمان برای تأویل صحیح بیان شده، مخالفت نداشتن آنها با قواعد و اصول دینی است؛ قواعد و اصولی که صحت آن بر همگان روشن است و چه بسا از ضروریات دین محسوب می‌شود. لزوم تکلیف برای همه انسان‌هایی که از شرایط عمومی تکلیف برخوردارند از جمله آنهاست. بنابراین، اگر کسی تأویل آیه‌ای را نفی تکلیف از افراد با وجود شرایط مزبور بداند، مسلماً این معنای تأویلی نادرست است.

قونوی سخنی دارد بدین مضمون که تمامی معانی تأویلی که با قواعد ادبیات عرب سازگار است در حق فهمنده آن معانی حجت است، مگر آن دسته از معانی که با اصول شریعت ناسازگار باشد. به بخشی از سخن وی در این زمینه توجه کنید:

هر کس به قرآن چیزی را نسبت بدهد که مطابق زبان است و مخالفتی با اصول شرعی ندارد، آن هم حق و مقصود خداوند است؛ یا نسبت به شخص گوینده و یا نسبت به او و هر کس که مشارک او در مقام و ذوق و فهم باشد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).

صدرالمتألهین نیز - همان گونه که پیش از این از وی نقل شد - مخالفت برخی از ظواهر با اصول صحیح دینی را موجب این می‌داند که اشخاص از نسبت دادن آن به خداوند پرهیز کنند و علم آن را به اهلش واگذارند. معنای این سخن آن است که حجیت ظواهر دینی نیز منوط به مخالفت نداشتن با اصول دینی است، چه رسد به حجیت بواطن آیات که به طریق اولی چنین شرطی در آن ملحوظ و مورد عنایت است. به سخن وی در این زمینه توجه کنید:

آنچه حق است و می‌توان بدان اعتماد کرد باقی گذاردن الفاظ بر ظواهرشان و تصرف نکردن در معانی ابتدایی آنهاست؛ زیرا ترک ظواهر و ارتکاب تأویل خارج از مفهوم اولی الفاظ به مفاسد بزرگی منجر می‌شود. آری، اگر حمل بر ظاهر بر حسب نظر ابتدایی با اصول صحیح دینی و عقاید حقه یقینی در تناقض باشد، بر محقق است که الفاظ را به ظاهر خود باقی گذارد و از تبدیل آن خودداری کند و علم آن را به خداوند و راسخان در علم واگذارد (ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹ - ۲۶۱).

ضابطه سوم: مخالف نبودن معانی تأویلی با عقل منور

عارفان مسلمان با تأکید بر واژه «عقل منور» و قرار دادن آن به عنوان یکی از میزان‌های حق و باطل، به دو نکته توجه کرده‌اند: نخست آنکه عقل به عنوان رسول باطنی خداوند در وجود انسان، باید همواره در مسیر تشخیص حق از باطل، مطمح نظر قرار گیرد. دوم آنکه عقلی می‌تواند در تمیز مطالب درست و نادرست در معارف لطیف و عمیق عرفانی استفاده شود که منور به نور الهی باشد، و عقل عادی و متعارف و فهم برآمده از آن، ملاک صحت و سقم مطالب محسوب نمی‌شود. اینک به برخی از سخنان اهل معرفت در این زمینه توجه کنید:

سخن عارفان مسلمان

الف. جندی

جناب جندی عارفان بالله را جامع معارف عقلی و شرعی می‌داند و یکی از نشانه‌های عقل منور را تسلیم بودن در برابر اوامر الهی و ظواهر شرعی می‌شمرد. اما کسی که حقیقتاً عارف بالله است جامع هر دو معرفت است: معرفتی که مقتضای عقل و برهان است؛ و معرفتی که از شریعت مقدس بدون تأویل به دست آمده است. و راه عقل منور کامل در این زمینه آن است که علم آن را - یعنی دلیل عقلی و شرعی را - به خدا واگذارد و به او و تمام آنچه شریعت‌های فرو فرستاده بر زبان پیامبران آن را آورده‌اند، همان گونه که خداوند اراده کرده است، ایمان آورد، بدون تأویل فکری آن و تحکّم عقلی بر اساس عقل و رأی خویش؛ زیرا خداوند به سبب نارسایی عقول بشری از ادراک مستقل حقایق امور، آنچنان که در علم الهی هستند، شریعت را فرو فرستاده است، و آنان چگونه می‌توانند شریعت را با عقل و رأی خویش تأویل کنند و حال آنکه با تقیداتی، از اطلاق آنچه نزد علم الهی است بازمانده است! (جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۸۵).

ب. سید حیدر آملی

سید حیدر آملی نیز در جایی ضمن بیان برخی موازین، که برای مراتب گوناگون مردم؛ از اهل ظاهر گرفته تا اهل باطن و از خاصه تا خاصه الخاصه، در جهت تشخیص آراء درست از نادرست و افکار سره از ناسره به کار می‌آید، عقل منور را میزان اهل باطن می‌شمرد و می‌گوید:

میزان چیزی است که به واسطه آن، انسان به شناخت آراء صحیح و اقوال سدید و کارهای زیبا، و تمییز برخی از اینها از برخی دیگر نایل می‌شود. و این همان عدالتی است که سایه وحدت حقیقی و مشتمل بر علم شریعت، طریقت و حقیقت است؛ زیرا صاحب این عدالت بدان متحقق نمی‌شود، مگر هنگامی که به «مقام احدیت جمع و فرق» متحقق شود. پس میزان اهل ظاهر شریعت است، و میزان اهل باطن عقل منور به نور قدس، و میزان خاصه علم طریقت، و میزان خاصه الخاصه هم عدل الهی که تنها انسان کامل بدان متحقق می‌شود (املی، ۱۳۶۷، ص ۴۹۰).

هرچند سخن فوق در مقام ارزیابی تأویل‌های نسبت داده شده به متون دینی بیان نشده است، از اطلاق آن می‌توان استفاده کرد و این مطلب را به جناب سید حیدر/املی نسبت داد که وی یکی از ضوابط درستی تأویل‌های قرآن را نیز مخالفت نداشتن با عقل منور می‌داند.

ج. قیصری

قیصری نیز عقل منور و شرع مطهر را در کنار کشف معتبر به عنوان راهی برای پی بردن به حقایق امور عالم برمی‌شمرد و می‌نویسد: «و المراد ب البرهان» ما يعطيه العقل المنور و الشرع المطهر من الأدله» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱۴). و مقصود وی از «برهان» ادله‌ای است که عقل منور و شرع مطهر مقتضی آن است.

اگر عقل منور در کنار شرع مطهر و کشف معتبر راهی برای رسیدن به حقایق لازم است، بدون شک، از آن به عنوان معیاری برای ارزیابی تأویل‌های نسبت داده شده به متون دینی نیز می‌توان استفاده کرد.

در اینجا، شایسته است مجدداً بر این نکته تأکید شود که در اخذ به ظواهر قرآن، نباید تعجیل کرد و ظاهر بدوی برخی از آیات را مقصود خداوند به شمار آورد، بلکه اگر ظاهر بدوی برخی از آیات قرآن با براهین عقلی مخالف بود، باید در عین پرهیز از حمل آیه بر خلاف ظاهر، از نسبت دادن مفاد بدوی آن به خداوند نیز خودداری کرد. با توجه به اینکه آیات قرآن یکدیگر را تفسیر می‌کنند، شیوه درست ظهورگیری از قرآن آن است که تمام آیات مربوط به هم کنار یکدیگر نهاده، ظهوری از مجموع آنها اخذ شود و عمق معانی آیات قرآن به دست آید. اگر چنین کاری صورت گیرد معلوم می‌شود که در قرآن، حتی یک نمونه هم وجود ندارد که ظاهر مجموع آیات با برهان قطعی مخالف باشد. مفاد مجموع روایات نیز اینچنین است و نمونه‌ای وجود ندارد که از مجموعه روایات به دست آید و در عین حال، مخالف ادله عقلی و براهین قطعی باشد، هر چند ممکن است ظاهر برخی از روایات اینچنین باشد. در این صورت، این مسئله موجب می‌شود که ظاهر بدوی آن روایات را - هر چند صحیح السند باشند - حجت ندانیم، بلکه تلاش کنیم که با توجه به آیات و روایات دیگر، محمل صحیحی برای آنها پیدا نماییم، و اگر این کار میسر نشد، علم آن را به اهلس واگذاریم.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله ذکر شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

مهم‌ترین دلیل بر حجیت ظواهر قرآنی، بنای عقلا به ضمیمهٔ عدم منع و ردّ شارع مقدّس است و شواهد متعدّدی از آیات و روایات نیز این معنا را تأیید می‌کند.

برخی از اخباریان اصل ظهور داشتن بسیاری از آیات قرآن کریم را برای افراد عادی انکار می‌کنند؛ و برخی دیگر از ایشان با پذیرش اصل «ظهور»، حجیت آن را زیر سؤال می‌برند.

هم اصل «ظهور» آیات قرآن و هم حجیت آن، با دسته‌هایی از آیات و روایات قابل اثبات است. بسیاری از متکلمان و فیلسوفان در صورت مخالفت ظاهر آیات قرآن با مسائل مسلم کلامی و فلسفی، آیات را بر معانی خلاف ظاهرشان حمل می‌کنند.

ارادهٔ معنای خلاف ظاهر از آیات، با وصف «عربی مبین» بودن قرآن و هدایت‌گری آن برای عموم مردم، سازگاری ندارد.

باطنیه معانی مختلفی را به باطن قرآن نسبت داده‌اند که یا با ظاهر قرآن در تضاد است و یا - دست کم - تناسبی با ظاهر آن ندارد و با توجه به حجیت ظواهر قرآنی، دستهٔ اول از این معانی، مسلماً مردود است و دستهٔ دوم نیز هیچ حجیتی ندارد.

ضابطهٔ دیگر تأویل عرفانی آن است که معانی باطنی هیچ مخالفتی با قواعد دینی و اصول برگرفته از شریعت نداشته باشد.

مخالف نبودن معانی باطنی با عقل منور، ضابطهٔ دیگری است که در کلمات برخی از عارفان مسلمان بر آن تأکید گردیده است.

«عقل منور»، عقلی است که در پرتو کشف، نورانیت پیدا کرده و از اسارت اوهام و خیالات رهایی یافته است. اگر ظهورگیری از قرآن کریم به درستی صورت گیرد، معلوم می‌شود که در قرآن، حتی یک نمونه هم وجود ندارد که ظاهر مجموع آیات با برهان قطعی مخالف باشد.

منابع

- ابن سینا، ۱۳۸۲، *الأصحویة فی المعاد*، تحقیق، دکتر حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی.
- ، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء الالهیات*، تصحیح: سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی الدین، ۱۳۳۶ (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۴ ق، *الفوائد المدنیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- اسعدی، محمد، ۱۳۸۵، *سایه ها و لایه های معنایی*، قم، بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۹، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آملی، سید حیدر، ۱۳۶۷، *نص النصوص*، مقدمه و تصحیح: هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، توس.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- خوئی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰ ق، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- ذهبی، محمد حسین، (بی تا)، *التفسیر والمفسرون*، با تخریح شیخ احمد الزعی، بیروت، شرکة دار الأرقم بن أبی الأرقم.
- شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی، (بی تا)، *الموافقات فی اصول الاحکام*، [بی جا]، دار إحياء الكتب العربیه.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۶۲، *الأمالی*، چ پنجم، بیروت، اعلمی.
- ، ۱۳۹۸ ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرّسین.
- صفار، محمد بن الحسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سید 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.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، ۱۴۰۶ ق، *اساس التقدیس*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.
- صدالمآلهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *تفسیر قرآن کریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث.
- یمن، جعفر بن منصور، ۱۳۸۷، *الکشف (تأویل اسماعیلی لآیات القرآن)*، تصحیح، اشترتومان رودلف، پاریس، دار بیبلیون.