



تأویل قرآن به مقامات اهل بیت علیهم‌السلام؛ مبانی و پیش‌فرض‌ها*

امین حسین پوری

کارشناس ارشد علوم حدیث

چکیده:

تأویل قرآن از موضوعات پرگفت‌وگو در فرهنگ اسلامی است. یکی از مباحث چالش برانگیز در این حوزه نیز چگونگی تعامل و تفسیر روایات فراوانی است که آیاتی از قرآن را بر اهل بیت علیهم‌السلام تطبیق نموده است. برخی دانشوران قرآن پژوه شیعی تلاش نموده‌اند تا راهکارهایی در جهت تحلیل این روایات پیشنهاد دهند و روشن سازند که معنای باطنی یاد شده در این روایات چه پیوندی با ظاهر آیه دارند و چگونه از آن ظاهر به این باطن می‌توان رسید. «قاعده جری و تطبیق»، «هدف نهایی خلقت و اتحاد ملاک در مصادیق گوناگون»، «قاعده وضع الفاظ برای روح معنا»، «مجاز در اسناد یا دیگر آرایه‌های بلاغی» و «هم‌سنخی طینت‌ها و اتحاد اراده‌ها» از جمله این راهکارهای پیشنهادی است. نوشتار پیش رو به بررسی این راهکارها و ارزیابی آنها می‌پردازد و در نهایت، نظریه برگزیده خود را که مبنای «کنایی بودن تعابیر قرآنی» است، فرادید می‌نهد.

کلیدواژه‌ها:

تأویل قرآن / روایات تأویلی / جری و تطبیق / معنای کنایی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۴/۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۶/۷.



درآمد

موضوع تأویل (باطن)^۱ قرآن چنان‌که می‌دانیم، از موضوعات باسابقه در فرهنگ اسلامی است که تاکنون دانشوران فراوانی درباره آن سخن گفته‌اند. در تعریف تأویل قرآن، پژوهشگران گونه‌گون سخن گفته‌اند. یکی از محققان معاصر پس از بررسی دیدگاه‌ها در تعریف تأویل (باطن)، تعریفی را پیشنهاد نموده است که به نظر می‌رسد می‌توان آن را به‌عنوان یک تعریف نسبتاً دقیق‌تر و جامع‌تر از تعاریف دیگر دانست. وی می‌نویسد:

«باطن قرآن معانی و مصادیق پنهان آیات در دو مرتبه عرفی و فراعرفی است. باطن‌هایی که در روایات برای آیات بیان شده، برخی معنای پنهان است؛ مانند معنای آیات متشابه، معنای حروف مقطعه و اشاره سوره نصر به رحلت پیامبر ﷺ، و برخی مصادیق پنهان است؛ مانند مصادیق بودن بنی‌امیه برای ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾ (بقره/۸۹).» (بابایی، ۲۷)

اکنون در این نوشتار به دنبال آنیم که به ارزیابی دیدگاه‌های دانشوران شیعی درباره روایات فراوانی که معنایی باطنی برای آیات بیان می‌نمایند، بپردازیم و این نکته را بررسی کنیم که هریک از این دانشوران، معنای ظاهر آیه با معنای باطنی ارائه شده را چگونه با هم مرتبط می‌سازند و میان آن دو چگونه تناسب برقرار می‌نمایند.

به‌عنوان مدخل بحث، شایسته است یادآوری نماییم که روایات متعددی از اهل‌بیت علیهم‌السلام رسیده است که بر پایه آنها می‌توان چنین نتیجه گرفت که یکی از مهم‌ترین خصوصیات باطن قرآن، صبغه ولایی باطن آن است؛ به این معنا که مراد الهی از تمجیدهای یاد شده در آیات با موضوعات گوناگون، اهل‌بیت علیهم‌السلام و یا شیعیان آن بزرگوارانند و از آن سو نیز مراد از آیاتی که در آن گروهی به بدی یاد شده‌اند، دشمنان ایشانند. در اینجا تنها به یادکرد دو روایت در این باره بسنده می‌کنیم. امام باقر علیه‌السلام به محمد بن مسلم می‌فرماید: «آن‌گاه که شنیدی خداوند کسی از این امت را به نیکی یاد کرده است، منظور ما هستیم، و آن‌گاه که شنیدی خداوند قومی از پیشینیان را به بدی توصیف کرده است، مراد دشمنان ما هستند.» (عیاشی، ۱۳/۱)





امام صادق علیه السلام نیز در ضمن سخنی طولانی خطاب به ابوبصیر می‌فرماید: «... هیچ آیه‌ای نازل نشده که به بهشت رهنمون گردد و بهشتیان را به نیکی یاد کند، مگر اینکه آن آیه درباره‌ی ما و شیعیان ماست، و هیچ آیه‌ای نازل نشده که دوزخیان را به بدی توصیف کرده باشد، مگر آنکه درباره‌ی دشمنان و مخالفان ماست.» (کلینی، ۳۶/۸؛ قاضی نعمان، ۷۶/۲)^۲

برای آنکه به تبیین چگونگی دلالت آیات قرآن بر معصومین علیهم السلام و ولایت آن بزرگواران پردازیم، باید در آغاز به عنوان مقدمه به این نکته توجه دهیم که آیات قرآن - همه یا بیشتر آنها - را می‌توان از یک نگاه به دو بخش تقسیم کرد:

الف) آیات مدح

خواست ما از این دسته آیاتی است که در آن سخن از مدح و ستایش اشخاص یا برخی موجودات است؛ مانند همه آیاتی که از انبیا یا اولیای الهی و رنج‌هایی که برای گسترش دعوت توحیدی بر خود هموار کردند، سخن می‌گویند، و یا آیاتی که در آن سخن از موجوداتی است که با دعوت الهی همراهی کرده و یا از سیاق آیات، تصویر مثبتی از آنان به دست می‌آید؛ مانند هدهد (در داستان حضرت سلیمان) (نمل/۲۰)، زبور (در جریان وحی خداوند به آن) (نحل/۶۸)، شتر حضرت صالح علیه السلام (اعراف/۷۳)، انجیر و زیتون (در آیات آغازین سوره تین)، لؤلؤ و مرجان (الرحمن/۲۲)، نجم (نحل/۱۶؛ نجم/۱) و ... همچنین آیاتی که در آن سخن از ارجمندی و نیکویی مفاهیمی چون ایمان (حجرات/۷)، کلمات الله (لقمان/۲۷)، کلمه التقوی (فتح/۲۶)، یا برخی حقایق عالم چون لیلة القدر (قدر/۱-۳) به میان می‌آید نیز در شمار این دسته از آیات هستند.

ب) آیات ذم و نکوهش

به قرینه مقابله و تضاد، مراد از این دسته آیاتی است که در آن برخی اشخاص یا موجودات یا پاره‌ای از مفاهیم، مذمت و نکوهش شده و سرانجامی ناخوشایند



برای آنان به نمایش درمی‌آید؛ مانند آیات مرتبط با برخی اقوام پیشین همچون قوم ثمود (فصلت/۱۷؛ شمس/۱۱)، متکبرین (نحل/۲۳؛ زمر/۶۰)، فرعون (قصص/۶؛ نازعات/۱۷) و قارون (غافر/۲۴؛ عنکبوت/۳۹)، یا مفاهیمی همچون فحشا، منکر و بغی (نحل/۹۰؛ اعراف/۳۳)، ظلمات (بقره/۲۵۷) و کفر (نساء/۱۶۷؛ محمد/۱).

اکنون بر پایه روایت‌هایی که باطن قرآن را در ارتباط و پیوند تنگاتنگ و ناگسستگی با ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) مطرح نموده و ایشان را محور باطن قرآن و مراد حقیقی از آن آیات و هدف نهایی از آن ستایش‌ها قلمداد می‌کنند، باید بگوییم باطن همه مفاهیم و اشخاص ستایش شده، امامان معصوم (علیهم‌السلام)، و باطن همه مفاهیم و افراد نکوهش شده، دشمنان آن بزرگواران هستند.

به دیگر سخن، خواست حقیقی و نهایی و باطنی قرآن کریم از بیان آن مفاهیم آن است که پیام‌زد اگر مدحی درباره آنان رسیده، از آن رو است که با ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) پیوند خورده و بدان گردن نهاده‌اند، و اگر کسانی نیز نکوهش و یا مفاهیمی نیز مذمت شده‌اند، از آن رو است که در جبهه دشمنان اهل بیت (علیهم‌السلام) جای گرفته و یا در چارچوب اندیشه‌های آنان تعریف می‌شوند.

برپایه آنچه گذشت، پاسخ به دو پرسش در اینجا برای تبیین بیشتر این موضوع ضروری است.

۱. چگونه مدح انبیا و پیروان آنان در حقیقت به مدح اهل بیت (علیهم‌السلام) بازگشت می‌کند؟ و نیز چگونه مخالفان دعوت پیامبران (علیهم‌السلام) در حقیقت به مقام و ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) کافر گشته‌اند؟

۲) چگونه مفاهیم و موجودات غیرانسانی که در قرآن درباره آنها ستایش یا نکوهشی دیده می‌شود، بر پایه ارتباط آنها با ولایت اهل بیت (علیهم‌السلام) تبیین می‌شوند؟

برای پاسخ به این دو پرسش و تحلیل روایت‌های رسیده در این باره و چگونگی ایجاد ارتباط میان معنای ظاهر قرآن و معنایی که به عنوان معنای باطنی در روایت بیان شده است، دانشوران حدیث پژوه چند راه و به عبارت بهتر، چند گونه تحلیل از این نوع ارتباط میان ظاهر و باطن بیان کرده‌اند. علاوه بر این، برخی





قواعد مطرح شده در حوزه تفسیر و تأویل را نیز می‌توان به‌عنوان فرضیه‌ای برای امکان ایجاد این ارتباط پیشنهاد کرد - هرچند بدین هدف در زبان دانشوران مطرح نشده باشد - . در ادامه به بررسی مهم‌ترین این تحلیل‌های احتمالی می‌پردازیم.

۱- هدف نهایی خلقت و اتحاد ملاک در مصادیق

این تحلیل ظاهراً نخستین بار از سوی مرحوم فیض کاشانی رحمته‌الله بیان شده است. وی در این ارزیابی که در نوع خود دقیق و لطیف است، نخست به بیان مقدماتی می‌پردازد. از نگاه وی، عبادت پروردگار - که هدف غایی خلقت به‌شمار می‌آید (ذاریات/۵۶) - جز از راه شناخت خداوند ممکن نیست و این هدف نیز جز با آفرینش انبیا و اوصیا - و نه دیگران - تحقق نمی‌یابد و در حقیقت وجود دیگر موجودات، طفیل وجود این بزرگواران است که البته اهل بیت علیهم‌السلام در ردیف نخست ایشان جای می‌گیرند.

به دنبال آن، خداوند به همه مخلوقات فرمان داد تا انبیا و اولیا را بشناسند و به ولایت آنان گردن سپارند و از دشمنان آنان بیزاری جویند تا از نعمت حقیقی - که همان معرفت الله بود - بهره‌مند گردند.

برپایه آنچه گذشت، همه بشارت‌ها، هشدارها، فرمان‌ها، نهی‌ها و پندها برای هدایت مخلوقات به‌سوی ولایت پیامبران و اوصیاست تا از این گذرگاه، به معرفت خداوند تعالی نایل گردند.

رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام سروران همه پیامبران و اوصیا و جامع همه کمالات آنان هستند و علاوه بر آنکه آنان را فضایی است که هیچ یک از انبیا را از آن بهره‌ای نیست.^۳ از این‌رو آنچه به انبیا نسبت داده می‌شود و فضایل و ستایش‌هایی را که از آنان در قرآن آمده است، می‌توان به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام نسبت داد؛ زیرا دعوت به سوی مصادیق کامل و ستایش آنها به طریق اولی، فراخوان به‌سوی مصداق اکمل و ستایش آن نیز هست.^۴



در برخی روایت‌های دیگر نیز همین مضمون از زاویه‌ای دیگر مورد تأکید قرار گرفته است؛ مانند: «ولایت ما همان ولایت خداوند است که خداوند هیچ پیامبری را جز بدان مبعوث نکرده است.» (صفار، ۹۵؛ کلینی، ۴۳۷/۱) و نیز اینکه «ولایت علی علیه السلام در همه کتاب‌های انبیا مکتوب بوده است و خداوند هیچ پیامبری را مبعوث ننموده است، مگر براساس اقرار و اعلام نبوت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و جانشینی امام علی علیه السلام». (کلینی، ۴۳۷/۱)

پذیرش ولایت اهل بیت نه تنها رکن اساسی رسالت پیامبران بوده است، بلکه پیروان آنان نیز مأمور به اعتراف بوده‌اند. زیرا روشن است که پیروان انبیا نیز موظف بوده‌اند به همه آنچه پیامبران به‌عنوان پیام الهی برای آنان به ارمغان می‌آورند، گردن نهند و اساسی‌ترین پیام انبیا نیز دعوت به ولایت معصومان علیهم السلام بوده است. (برای مجموعه‌ای از روایت‌های نشانگر این موضوع رک: عاملی، ۲۸-۲۵)

بنابراین در کوتاه سخن، هر یک از پیامبران و پیروان ایشان به هر درجه‌ای از منزلت در پیشگاه الهی دست یافته‌اند، تنها از راه پذیرش ولایت اهل بیت علیهم السلام بوده است و هر اندازه که در این پذیرش استوارتر و پیشگام‌تر بوده‌اند، نزد خداوند منزلت بیشتری یافته‌اند. (فیض کاشانی، ۲۵/۱-۲۶)

بررسی دیدگاه

تحلیل یاد شده هر چند در جای خود درست و بیانگر حقیقتی متعالی است، ولی با چالش‌های زیر روبه‌روست:

۱. مرحوم فیض در تبیین این نظریه به بیان کلیت آن بسنده نموده و به‌طور جزئی و موردی وارد حوزه تطبیق این نظریه بر آیات قرآنی نشده است.
۲. این نظریه به تنهایی و با توجه به مقدماتی که فیض بیان داشته است، ظاهراً به آیاتی که در وصف انبیا و مقامات ایشان و مجاهدات پیروان ایشان وارد شده است، ناظر است و نتیجه آن این است که بر اساس این تحلیل، تطبیق مقامات یا اوصاف یاد شده در آن آیات به اهل بیت علیهم السلام جایز خواهد بود، ولی با این همه، این





نظریه بسیاری از روایات تأویلی را که ناظر به موضوعاتی دیگر است، پوشش نمی‌دهد. برای نمونه این تحلیل از توضیح چگونگی تأویل «ماء» به امام غایب علیه السلام (بحرانی، ۲۵۰-۴۴۸/۵) یا «لؤلؤ و مرجان» به امام حسن و امام حسین علیهما السلام (همان، ۲۳۳-۲۳۵) یا «تین و زیتون» باز به آن دو بزرگوار و مواردی از این دست ناتوان به نظر می‌رسد.^۶

۲- هم‌سنخی طینت‌ها و اتحاد ارواح و اراده‌ها

فیض کاشانی نسبت دادن فضایل انبیا و اوصیا به اهل‌بیت علیهم السلام و ارتباط دادن میان آیات مدح و ستایش آن بزرگواران با ایشان را از زاویه طینت واحد همه انبیا و مؤمنان نیز تحلیل می‌کند. بنگرید:

«... احکام الهی بر حقایق کلی و مقامات نوعیه بدون در نظر گرفتن خصوصیات یکایک افراد جاری می‌شود، از این رو اگر سخنی خطاب به قومی بیان شود یا کاری به ایشان منسوب گردد، در نگاه دانشوران خردمند همه کسانی که از سنخ آن گروه و طینت آنان باشند نیز داخل در آن خطاب و فعل خواهند بود. بر این پایه اگر ستایشی خطاب به برگزیدگان درگاه الهی بیان شود یا آنان خود فضیلتی را به خود نسبت دهند، آن خطاب و آن فضیلت تمام آنان را که از سنخ و طینت ایشان باشند - از پیامبران و اولیا و هر که جزء مقربان باشد - دربر می‌گیرد، مگر فضیلتی که تنها مخصوص همان برگزیدگان باشد. بر همین سیاق آن‌گاه که از شیعیان اهل‌بیت علیهم السلام هم به نیکی یاد می‌شود یا مدحی به ایشان نسبت داده می‌شود یا از دشمنان ایشان به بدی یاد می‌شود، هر کس که از سنخ شیعیان و طینت محبان اهل‌بیت باشد، داخل در آن مدح و هر کس که از سنخ و طینت دشمنان ایشان باشد، داخل در آن نکوهش خواهند بود. دلیل این مطلب آن است که هر کس که خداوند و رسول، او را دوست داشته باشند، همه مؤمنان نیز از آغاز تا پایان خلقت دوست او به‌شمار می‌آیند و هر کس که خداوند و رسول او را دشمن داشته باشند نیز می‌غوض همه مؤمنان از آغاز تا پایان خلقت خواهد



بود و چنین شخص مبغوضی نیز همه کسانی را که محبوب خداوند و رسولش باشند، دشمن می‌دارد.» (فیض کاشانی، ۲۶/۱)

با توجه به آنچه در بخش پیشین گذشت، در اینجا این پرسش رخ می‌نماید که اگر مخاطبان ثانوی - که آیه در ظاهر آنها را دربر نمی‌گیرد - خود زمینه‌ساز ستایش مخاطبان ظاهری باشند و مخاطبان ظاهری از یمن وجود آنها و تبعیت از ولایتشان به آن درجه رسیده باشند و شایستگی آن ستایش‌ها را به دست آورده باشند، آیا نمی‌توان و نباید گفت آن ستایش‌ها اولاً و بالذات به آن مخاطبان ثانوی می‌رسد و ثانیاً و بالعرض به مخاطبان اولیه؟

از نگاه ما پاسخ مثبت است. ستایش‌های قرآن از انبیا همه به جهت معرفت و مقام توحیدی و بندگی آن بزرگواران است و کسب آن مقام و تحقق آن بندگی نیز بر پایه روایاتی همچون «به واسطه ما اهل بیت است که خداوند عبادت می‌شود و به واسطه ماست که خداوند شناخته می‌شود و به واسطه ماست که خداوند به توحید ستوده می‌شود» (کلینی، ۱۴۵/۱؛ صفار، ۸۴) و «به واسطه عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود و اگر ما نبودیم، عبادت الهی محقق نمی‌شد» (کلینی، ۱۴۴/۱؛ صدوق، التوحید، ۱۵۲)، جز در سایه ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نبوده است. پس آن ستایش‌ها در اصل به ستایش از اهل بیت علیهم‌السلام باز می‌گردد.^۷ و باز به همین سبب که دعوت به توحید جز از راه اهل بیت علیهم‌السلام معنا ندارد، پیام اصلی همه پیامبران و اوصیای آن بزرگواران و کتاب‌های آسمانی آنان، دعوت به این ولایت بوده است و از همین جاست که امام صادق علیه‌السلام، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام را «قطب» و محور همه کتاب‌های آسمانی دانسته‌اند. (عیاشی، ۵/۱)^۸

از نگاه فیض به همین سبب است که قرآن، یهودیان روزگار رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را خطاب قرار می‌دهد و آنان را به جهت کردارهای زشت پیشینیان‌شان سرزنش می‌کند.^۹ زیرا اینان از سنخ آن پیشینیان بودند و به هر چه آنان می‌پسندیدند، خشنود بودند و از هر چه آنان نمی‌پسندیدند، ناخشنود. (فیض کاشانی، ۲۵-۲۸/۱)





بر این اساس پذیرش عقاید، علاقه‌ها و دیدگاه‌های یک گروه به معنای پذیرش ولایت آنان و همراهی با آنان حتی در نتیجه کارها و سرنوشت آنان خواهد بود، حتی اگر میان تابع و متبوع صدها سال فاصله باشد. از همین رو است که در روایات تأکید شده است که «هر کس ولایت آل محمد علیهم‌السلام را پذیرفته باشد، از ایشان خواهد بود به جهت جایگاهی که نزد آنان دارد.» البته مراد آن نیست که یکی از اشخاص اهل بیت خواهد بود، بلکه از آن جهت که به ولایت ایشان گردن نهاده و از ایشان پیروی نموده [در شمار ایشان به حساب می‌آید] و خداوند نیز در کتابش همین گونه حکم فرموده است، آنجا که می‌فرماید: «... و هر کس از شما آنها [=یهودیان و مسیحیان] را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود.» (مائده/۵۱) (عیاشی، ۲۳۱/۲) (برای مجموعه‌ای از این روایت‌ها رک: نمازی، مستدرک سفینه البحار، ۱۰/۴۵۷-۴۵۶)

علامه طباطبایی رحمته‌الله نیز در بیانی به تبیین این نوع از معنای ولایت می‌پردازند که تابع و متبوع را آن گونه به یکدیگر نزدیک می‌سازد که سرنوشت متبوع را برای تابع نیز رقم می‌زند. (طباطبایی، ۳۷۱/۵)

بدین ترتیب روشن می‌شود که چرا قرآن کریم یهودیان روزگار رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را با کارهای پیشینشان توییح می‌کند. برپایه همین اتحاد در روح‌ها، اراده‌ها و گرایش‌هاست که در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام تأکید شده است که مؤمنان به انبیای گذشته در حقیقت مؤمنان به امیرالمؤمنین علیه‌السلام هم بوده‌اند. (صدوق، علل الشرایع، ۱/۱۶۲)، زیرا روح انبیا از روح اهل بیت علیهم‌السلام جدایی ندارد و طینت اهل بیت علیهم‌السلام و آنان واحد است و ایمان به یکی، ایمان به دیگری خواهد بود و به همین جهت است که مخالفان انبیای گذشته، تکذیب کنندگان اهل بیت علیهم‌السلام نیز بوده‌اند و البته خود نیز به این تلازم قطعی واقف بوده‌اند؛ زیرا چنان‌که گذشت، رکن رکن دعوت پیامبران که پیروان آنان موظف به پذیرش و پیروی از آن بوده‌اند، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام بوده است.



نقد و بررسی دیدگاه

به نظر می‌رسد با وجود آنکه این تحلیل نیز به نوبه خود دربردارنده حقیقتی ارزشمند و صحیح است، ولی چنین می‌نماید که همان نقدهای یاد شده در تحلیل قبل بر این تحلیل نیز وارد است. از این رو به تکرار آنها نمی‌پردازیم.

۳- مجاز در اسناد یا دیگر آرایه‌های بلاغی

از تحلیل‌های دیگری که برای بیان چگونگی ارتباط میان آیات مدح قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و آیات ذمّ و دشمنان آن بزرگواران مطرح شده است، مجاز در اسناد یا استعاره و مانند آن است. بدین معنا که:

«قرآن بر پایه زبان عرب نازل شده است و از عادت [و شیوه] عرب آن است که آنچه را که قبیله شخص - که او یکی از آنان است - انجام دهند، به خود او نسبت می‌دهند، اگرچه او خود آن کار را همراه قومش انجام نداده باشد و دقیقاً همین مطلب در سخن امام سجاد علیه‌السلام [نیز] آمده است، آنجا که از ایشان [در باره این مطلب]^{۱۰} پرسیده‌اند، حضرت فرمود: بی‌شک قرآن به زبان عرب نازل گشته و اهل زبان را به زبان خودشان مخاطب ساخته است؛ آیا به فردی از بنی تمیم که قومش به منطقه‌ای یورش برده و ساکنان آن را کشته‌اند، نمی‌گویی: بر فلان شهر یورش بردید و چنین و چنان کردید؟ (امام حسن عسکری علیه‌السلام، ص ۲۷۲).»
(فیض کاشانی، ۲۸/۱)

فیض کاشانی که ظاهراً این تحلیل را برای نخستین بار مطرح کرده است، سخن امام سجاد علیه‌السلام را تا همانجا که آمد، گزارش کرده است، ولی امام سجاد علیه‌السلام در دنباله سخن خود و در تبیین بیشتر موضوع، یادآور می‌شوند که خداوند از آن رو یهودیان صدر اسلام را به کار گذشتگانسان سرزنش می‌کند که آنان نیز کردار نیاکان خود را درست می‌پنداشتند و بدان خرسند بودند. از این رو کار گذشتگان را به آنان نسبت داد. (امام حسن عسکری علیه‌السلام، ۲۷۲)





پس از فیض، برخی دیگر از مفسران نیز این تحلیل را ممکن دانسته‌اند. ابوالحسن عاملی پس از اشاره به این نکته که باطن قرآن در ارتباط با اهل بیت علیهم‌السلام معنا می‌شود و یادآوری بخشی از روایت‌ها در تأویل آیات، چنین نگاشته‌اند:

«بدان که آنچه اخبار گذشته بیانگر آن بود و نیز آنچه روایت‌های آینده آن را نشان می‌دهد - از معانی باطنی و تأویلات - [این گونه نیست که] در همه آنها لفظ به معنای حقیقی به کار رفته باشد، بلکه بیشتر و غالب این روایات بر پایه مجاز و روش استعاره و کنایه و از گونه مجازات لغوی و عقلی است، زیرا باب مجاز در سخن عرب گسترده و کاربردهای آن در عبارات‌های فصیحان زیباست. از این رو دور نمی‌نماید که خداوند - عزوجل - به حسب استعمالی که ظاهر لفظ بر آن دلالت دارد [= استعمال حقیقی]، معنایی را اراده کند و به حسب مجاز - که قرائن بیانگر آن است و با معنای ظاهری نیز نوعی تناسب دارد - معنای دیگری را اراده کند.» (عاملی، ۸)

برخی اصولیان نیز در سخنی نزدیک به سخن عاملی، این احتمال را بعید ندانسته‌اند که بطون قرآن از راه دلالت ایماء یا تنبیه،^{۱۱} مدلول الفاظ باشند. (حائری، ۵۸؛ رشتی، ۷۱)

بررسی دیدگاه

در بررسی این دیدگاه باید بگوئیم که این تحلیل می‌تواند تنها برای درک بخشی اندک از روایت‌های تأویلی به کار آید.

برای نمونه درباره آیه ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...﴾ (یوسف/۸۲) در روایاتی وارد شده است که مراد، «اهل قریه» است (بحرانی، ۴/۵۱۵) که می‌توان آن را مجاز در اسناد دانست؛ زیرا کار ساکنان به محل سکونت اسناد داده شده است و این مجاز است. و یا در ذیل آیه ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ﴾ (ملک/۳۰) آمده است که اگر امام خود را نیافتید و او را ندیدید، چه خواهید کرد؟ (همان، ۵/۴۴۹). روشن است که تأویل آب به امام با این تفسیر که آب مایه



حیات ظاهری و امام مایه حیات باطنی و روحی است، قابل پذیرش و البته نوعی استعاره است، همچنان که برخی دانشوران نیز این گونه تأویل را مطرح کرده و پذیرفته‌اند. (مکارم شیرازی، ۳۵۹/۲۴؛ مدرسی، ۱۸۴/۱۶؛ معرفت، ۲۶/۱)

البته درباره نمونه‌هایی مانند این مورد اخیر باید توجه کرد اینکه معانی باطنی را معنایی مجازی^{۱۳} به‌شمار آوریم، با اینکه آن را از گونه کنایه بدانیم، تفاوت دارد؛ زیرا واضح است که در مجاز امکان اراده معنای ظاهری کلام در کنار معنای مجازی وجود ندارد، همچنان که دانشوران بلاغت بدان تصریح کرده‌اند (هاشمی، ۲۵۳؛ خویی، ۲۹/۱)، درحالی‌که در کنایه،^{۱۴} معنای ظاهری کلام نیز در کنار معنای کنایی، می‌تواند درست و مورد نظر متکلم باشد،^{۱۵} همچنان که دانشوران بلاغت بر این نکته پای فشرده‌اند. (برای نمونه: علوی، ۱۹۱/۱ و ۲۰۶؛ ابن اثیر، ۱۹۲/۲)

بر این اساس به نظر می‌رسد بر سخن بزرگانی مانند صاحب «مرآة الانوار» که معنای مطرح شده در روایات باطنی را از نوع مجاز و استعاره برای آیات دانسته‌اند، دست کم دو اشکال وارد است:

۱. اگر معنای روایت معنایی مجازی از آیه است، آن‌گاه دیگر با ظاهر آیه قابل جمع نخواهد بود؛ زیرا مجاز با حقیقت در یک سخن جمع نمی‌گردد. به دیگر سخن، وقتی می‌گویید این روایت معنای مجازی را بیان می‌کند، یعنی قرینه‌ای است که مانع از اراده معنای ظاهری آیه است - زیرا تعریف مجاز مصطلح چنین اقتضایی دارد - و در این حالت، دیگر پذیرش هم‌زمان معنای روایت و ظاهر آیه معقول نیست.

۲. مجازی دانستن معنای تأویلی با سیاق غالب روایات تأویلی که به‌صراحت تأکید می‌کنند که معنای یاد شده دقیقاً از قسمتی از آیه تأویل شده برداشت می‌شود و آشکارا بیان می‌نمایند که مراد باطنی الهی از آن آیه معنای ارائه شده است، یکسر ناسازگار خواهد بود. در بسیاری از این روایات، بارها واژه «ایانا عنی» یا تعبیری نزدیک بدان (استرآبادی، ۸۵، ۸۶، ۱۰۰، ۱۴۰، ۲۱۸، ۲۴۳، ۳۴۷ و ...) به‌کار رفته است که به وضوح بر آنچه آمد، دلالت دارد.





بنابراین احتمال مجاز بودن معنای روایت تأویلی تنها در جایی پذیرفته می‌نماید که ظاهر آیه نیز اقتضای حمل بر مجاز را داشته باشد؛ مانند آیه ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...﴾ (یوسف/۸۲)، ولی در بسیاری از روایات تأویلی مانند برخی روایت‌ها که مراد از طور سینین در سوره تین را شهر کوفه دانسته‌اند (بحرانی، ۶۹۲/۵)، این تحلیل با چالش‌های جدی پیش‌گفته روبه‌رو است.

۴- وضع الفاظ برای روح معانی

قاعده «وضع الفاظ برای روح معنا» از جمله قواعد زبان‌شناختی است که در چند سده اخیر، دانشوران علوم اسلامی و به‌ویژه مفسران از آن بهره گرفته و بر اهمیت آن پای فشرده‌اند. در شیعه ظاهراً ملاصدرا برای نخستین بار از این قاعده سخن گفته است (ملاصدرا، ۱۵۱/۴). پس از وی نیز فیض کاشانی درست بر پایه همان اندیشه‌ها و استدلال‌ها بر آن پای فشرده است (فیض کاشانی، ۳۱/۱). پس از آن دو نیز دانشوران بر این قاعده تا روزگار ما تأکید کرده‌اند (برای نمونه نک: طباطبایی، ۹/۱ و ۱۸۱/۳؛ امام خمینی، آداب الصلوة، ۲۴۹؛ سبزواری، ۱۸۵/۴ و ۱۹۹ و ۱۵۹/۶). هرچند برخی مفسران نیز به‌سختی با آن مخالفت نموده‌اند. (سید مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۸۹/۱)

باری! اکنون سخن آن است که از این قاعده می‌توان برای تحلیل برخی روایت‌های تأویلی و تبیین رابطه میان ظاهر آیات با معانی باطنی روایت‌ها بهره جست. در اینجا با بیان فیض کاشانی با این قاعده آشنا می‌شویم:

«هر معنایی از معانی حقیقت و روحی دارد و نیز صورت و قالبی؛ و گاه صورت‌ها و قالب‌های یک حقیقت واحد متعددند، ولی الفاظ تنها برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند. [ولی از آنجا که] این معانی و ارواح در قالب الفاظ جای می‌گیرند، الفاظ در آن معانی به شکل حقیقت استعمال می‌شوند؛ چه الفاظ با معنا متحد گشته‌اند. برای نمونه واژه «قلم» برای ابزار پدید آوردن یک صورت در الواح وضع شده است، بدون آنکه در آن، از جنس نی بودن یا آهنی بودن یا



جز آن لحاظ شود. همچنین در آن این نکته‌ها که [آن ابزار] الزاماً جسم باشد، یا آنکه نقشی که پدید می‌آید، محسوس یا معقول باشد، یا آنکه آن لوح از کاغذ یا چوب باشد، لحاظ نشده است و همین که آن لوح به گونه‌ای باشد که نقشی در آن ثبت شود، کافی است. حقیقت لوح و حدّ و روح آن همین است. پس اگر در عالم وجود چیزی باشد که به وسیله آن، نقش علوم در الواح قلوب مسطور گردد، [آن چیز] شایسته‌تر است که قلم به‌شمار آید. چه خدای تعالی می‌فرماید: ﴿عَلَّمَ بِأَلْقَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (علق / ۵-۴)، بلکه قلم حقیقی هم این است؛ زیرا روح قلم و حقیقت و مرز آن در آن شیء وجود دارد، بدون آنکه چیزی که از ذات آن خارج است، همراه آن باشد. «فیض کاشانی، ۳۱/۱ با اندکی تصرف؛ نیز ر. ک: ملاصدرا، ۴/۱۵۱)

بر پایه این قاعده می‌توانیم بخشی از روایت‌های تأویلی را به شکل کاملاً معقول و بدون آنکه آنها بر مجاز حمل کنیم، تفسیر نماییم. برای نمونه روایاتی که مراد از صراط در آیه ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (فاتحه/۶) را امیرالمؤمنین علیه‌السلام دانسته‌اند (بحرانی، ۱۱۳/۱)، با روایت‌هایی که مراد از صراط را دین الهی دانسته یا آنکه آن را به معنای پلی بر روی جهنم در آخرت دانسته‌اند - که ناآشنایان با ولایت از آن سقوط می‌کنند (همان) - ناسازگار نیست؛ زیرا روشن است که روح معنای صراط یعنی راه روشن و گسترده (مصطفوی، ۲۲۸/۶)، در همه آن معانی وجود دارد و همچنان که پل جهنم آدمی را در صحنه قیامت به بهشت می‌رساند، امام معصوم نیز کسی است که ولایت او شرط و رکن بنیادین برای رسیدن به خداست، پس هر دو صراطند. (در این باره همچنین ر. ک: سید مصطفی خمینی، تفسیر القرآن الکریم، ۲/۱۳۹)

ارزیابی دیدگاه

در نقد این تحلیل می‌توان گفت: گرچه تحلیل یاد شده می‌تواند برای ایجاد ارتباط و تناسب میان معانی تأویلی و معانی ظاهری آیات در مجموع سودمند باشد، ولی باید گوشزد کرد که شمار قابل توجهی از روایت‌های تأویلی زیر پوشش





این تحلیل قرار نمی‌گیرد، یا دست کم توجه آنها بر پایه این قاعده بسیار دشوار است. برای نمونه آنجا که در روایت در مقام تأویل آیات سوره شمس، «الارض» را به شیعیان و «ناقة الله» را به امام تأویل می‌برد (بحرانی، ۶۷۲/۵)، آیا می‌توان گفت که هر یک از آن اسامی، روح معنایی دارند که مصادیق یاد شده در روایت را دربر می‌گیرد؟ روشن است که به‌ویژه با توجه به سیاق آیات، پاسخ منفی است و اگر بنا باشد که روح معنا را به‌گونه‌ای تفسیر کنیم که این گونه مصادیق را دربر گیرد، آن‌گاه جز درباره اسامی علم، در دیگر نام‌ها اساساً جایی برای مجاز نخواهد بود و همه کاربردها حقیقی خواهند بود.

برای نمونه‌ای دیگر می‌توان تأویل واژه «تین و زیتون» در آیه نخست سوره «تین» را مثال زد که گاه به امام حسن و امام حسین علیهما السلام، و گاه به شهر مدینه و بیت‌المقدس تأویل شده‌اند (همان، ۶۹۲). روشن است این گونه روایت‌ها را که شمار آنها اندک نیز نیست، جز با استدلال‌های تکلف‌آمیز نمی‌توان با نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا» تفسیر کرد.^{۱۶}

۵- جری و تطبیق

قاعده جری و تطبیق در روزگار ما، به‌ویژه پس از نگارش تفسیر المیزان، اهمیت ویژه‌ای یافته است. چنان‌که می‌دانیم، علامه طباطبایی رحمته الله به هنگام گفت‌وگو از روایات تفسیری، در موارد بسیاری به این قاعده استناد کرده و بر پایه آن، روایات تفسیری را بررسی کرده‌اند.

به‌عنوان تاریخچه این بحث باید بگوییم که در شیعه تا آنجا که یافته‌ایم، شیخ صدوق نخستین کسی است که این موضوع را چونان یک نکته کلی که می‌تواند در تفسیر آیات به‌کار آید، یادآوری کرده است.

وی درباره آیه «و یتیمان را بیازماید تا وقتی به [سن] زناشویی برسند؛ پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید، اموالشان را به آنان رد کنید...» (نساء/۶)، دو روایت را نقل کرده است. در یک روایت، امام درباره مراد خداوند از فقره «اگر در ایشان





رشد یافتید...» فرموده‌اند: «احساس به رشد رسیدن به این است که بتوانند اموال خود را حفظ کنند.» و در روایتی دیگر دربارهٔ همین معنا چنین آورده که «اگر دیدید که اهل بیت پیامبر ﷺ را دوست می‌دارند، آنان را یک درجه بالاتر ببرید.» شیخ صدوق به هنگام جمع میان دو روایت چنین می‌گوید:

«این حدیث با روایت پیشین معارض نیست، زیرا هرگاه که احساس شد که او به درجه رشد، یعنی همان حفظ مال رسیده است، دارایی‌اش را به او می‌دهند و هرگاه که احساس شد که در پذیرش حق نیز به مرحله رشد رسیده است، با [عرضه] حق [بر او] آزموده می‌شود و گاه هست که آیه در معنایی نازل می‌شود، ولی در غیر آن نیز جاری می‌شود.» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ۴/۲۲۲)

وی نزدیک به همین معنا را با تفصیل و تبیین بیشتر در «الاعتقادات» نیز بیان داشته است. وی دربارهٔ آیات مربوط به امت‌های پیشین و نسبت آن با اقوام بعدی چنین می‌گوید:

«اگر آیات قرآن درباره پیشینیان باشد، باز همه نیکویی‌های یاد شده در آن درباره همه نیکوکاران و همه بدی‌های یاد شده در آن در حق همه بدکاران جاری است.» (همو، الاعتقادات، ۸۷)

این دو نمونه تا آنجا که دیده‌ام، کهن‌ترین نمونه اشاره یک دانشور شیعی به این قاعده است. پس از وی یکی از نخستین کسانی که به موضوع جری و تطبیق نسبتاً به تفصیل اشاره کرده است، مرحوم فیض کاشانی است (فیض کاشانی، ۱/۲۴)، ولی وی پس از مطرح کردن روایت‌هایی که از این قاعده سخن می‌گویند، بلافاصله به تحلیل‌های شماره ۱ و ۲ که پیش از این بدان‌ها پرداختیم، می‌پردازد. با توجه به آنچه در روزگار ما به‌عنوان معنای جری و تطبیق مصطلح شده است (برای آشنایی تفصیلی با قاعده جری و تطبیق ر. ک: طباطبایی، ۱/۴۱)، باید تحلیل فیض را بیشتر مربوط به تناسب ظاهر و باطن قرآن بدانیم تا جری و تطبیق.





اکنون پس از آشنایی با تاریخچه این مبنا باید بنگریم که آیا «جری و تطبیق» می‌تواند در همه روایت‌های تأویلی به کار آید؟ روشن است که شمار فراوانی از روایت‌های تأویل قرآن را می‌توان بر پایه این قاعده تفسیر کرد و به عبارت روشن‌تر، مفهوم عامی از آیه را در نظر گرفت که روایت‌ها به دنبال بیان نمونه‌ها یا برجسته‌ترین نمونه‌های آن بوده‌اند. همچنان که علامه خود نیز در جای‌جای المیزان، روایت‌های فراوانی را از این مقوله دانسته‌اند. (برای این نمونه‌ها نک: نفیسی، ۱۹۰)

برای نمونه تطبیق «صراط مستقیم» بر ائمه (طباطبایی، ۶۱/۱)، تطبیق «ذکر الله» بر رسول خدا ﷺ (همان، ۳۷۷/۱۳)، تطبیق «الذین یعملون» در آیه نهم سوره زمر بر ائمه علیهم‌السلام (همان، ۲۴۵/۱۷)، تطبیق «اهل الذکر» بر اهل بیت علیهم‌السلام (همان، ۲۵۶/۱۴)، تطبیق «نحل» در آیه ۶۸ سوره نحل بر اهل بیت علیهم‌السلام (همان، ۳۰۸/۱۲) و ... ۱۷.

همچنان که در مواردی خود اهل بیت علیهم‌السلام نیز تصریح کرده‌اند که آیه مفهومی عام دارد و ما اهل بیت از مهم‌ترین مصادیق آن هستیم (برای نمونه: بحرانی، ۲۴۶/۳ و ۵۴۳؛ ۴۵۸/۲ و ۲۴۶/۳ و ۸۸۹؛ ۶۵۷/۴ و ۴۵۷/۵ و ۵۴۷).

نقد دیدگاه

اما دو نکته را می‌توان به عنوان اشکالات این تحلیل مطرح کرد:

الف) ناسازگاری با انحصار مراد آیه

در روایت‌های متعدد تأویلی، برخی عناوین کلی مطرح شده در آیات قرآن تنها و تنها مخصوص اهل بیت علیهم‌السلام دانسته شده است. به دیگر سخن، هرچند آن مفاهیم عامند، ولی بر پایه روایات، مراد از آن عنوان عام تنها اهل بیت علیهم‌السلام هستند و دیگر افراد بهره‌ای از آن عنوان مطرح در آیه ندارد و از این رو نمی‌توان قاعده جری و تطبیق را در آن عنوان پیاده کرد و ورود افراد دیگری را نیز در زیر آن مفهوم ممکن دانست. برای نمونه، علامه طباطبایی اطلاق عنوان «الراسخون فی العلم» بر اهل بیت علیهم‌السلام را از گونه جری و تطبیق دانسته‌اند (طباطبایی، ۷۰/۳) و این بدان معناست که از



نگاه ایشان، غیر از اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز ممکن است در زیر این عنوان جای گیرند. درحالی‌که روایات بسیار فراوانی در مقام مدح اهل‌بیت علیهم‌السلام بر این نکته تأکید دارند که تنها ایشان صلاحیت این عنوان را دارند و نه کس دیگر. برای نمونه امام علی علیه‌السلام در حدیثی خطاب به معاویه، پس از آنکه به بطن داشتن قرآن اشاره می‌کند و بطن را همان تأویل قرآن می‌دانند، می‌فرمایند: «و تأویل قرآن را جز خدا و راسخان در علم نمی‌دانند و خداوند سایر [افراد] امت را فرمان داده است که بگویند: «أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران/۷) و اینکه تسلیم ما باشند و علم آن را به ما واگذارند.» (بحرانی، ۵۹۸/۱)

بر پایه این حدیث، این بخش از آیه ﴿يَقُولُونَ أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ در حقیقت سخنی است که خداوند به عنوان وظیفه مخاطبان قرآن در برخورد با آیات و تأویل آنها از زبان آنان مطرح می‌فرماید، و نه سخن راسخان در علم. و این نکته از برخی احادیث دیگر در این زمینه نیز به‌خوبی دانسته می‌شود (همان، ۵۹۷). گرچه از برخی احادیث برداشت می‌شود که این عبارت، سخن راسخان در علم است (همان، ۵۹۹)، ولی از آنجا که آن حدیث در مقام بیان این نکته است که راسخان در علم برای شناخت تأویل آیاتی که بر آنان پوشیده است، خود را به تعمق و تکلف نمی‌اندازند و به عجز علمی خویش اعتراف دارند. از این‌رو با احادیثی که آنان را آگاه از تأویل قرآن می‌داند، منافات ندارد؛ زیرا روشن است که راسخان در علم نیز بدون الهام و اخبار و تعلیم خداوند تعالی، از تأویل قرآن آگاهی ندارند و زبان حال آنان نیز همان است که «أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»، ولی پس از نزول آیات، قطعاً خداوند آنها را بر تأویل قرآن آگاه می‌کند و از آن پس با دیگران یکسان نخواهند بود، و این همان نکته‌ای است که امام صادق علیه‌السلام بر آن تأکید می‌فرماید که: «هرگز امکان ندارد که خداوند چیزی را بر پیامبرش فرو فرستد، ولی او را از تأویل آن آگاه نسازد.» (همان، ۵۹۸)

به هر روی احادیثی که راسخان در علم را تنها و تنها در اهل‌بیت علیهم‌السلام محدود می‌داند، فراوان است و این با دیدگاه علامه که ذکر اهل‌بیت علیهم‌السلام را از باب برترین مصادیق می‌داند، ناسازگار است.





نمونه دیگر این ناسازگاری در آیه ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ (عنکبوت/۴۹) دیده می‌شود. در روایات تنها مصداق «الذین أوتوا العلم» را اهل بیت علیهم‌السلام دانسته‌اند. امام صادق علیه‌السلام در دو حدیث جداگانه درباره مراد از این عنوان فرموده‌اند: «هم الأئمة خاصة» (کلینی، ۲۱۴/۱). در حدیثی دیگر، ابوبصیر از امام باقر علیه‌السلام درباره مصادیق این عنوان می‌پرسد و حضرت پاسخ می‌دهند: «جز ما چه کسان دیگری می‌توانند مصداق آن باشند؟» (صفار، ۲۲۵) و درست همین پاسخ را در پرسش راوی دیگری از امام صادق علیه‌السلام می‌توان دید. (همان)

به هر روی شمار این گونه احادیث به هجده روایت می‌رسد که در برخی از آنها، به انحصار این عنوان در اهل بیت علیهم‌السلام تأکید شده و عباراتی مانند «ایانا عنی» در آنها به کار رفته است (بحرانی، ۳۲۵/۴).^{۱۸} از این رو سخن علامه در ذیل بحث از برخی روایت‌های ذیل آیه که آنها را در زمره جری و انطباق آیه بر کامل‌ترین مصداق دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲/۱۶)، با آن روایات ناسازگار است.

البته ممکن است در اینجا گفته شود که با توجه به سیاق آیات و اهمیت آن در فهم قرآن، به‌ویژه از نگاه علامه، باید این گونه روایت‌ها را که به‌نوعی انحصار مراد آیه را می‌رساند، کنار نهاد یا به‌گونه‌ای که با ظاهر آیه و عمومیت عنوان به‌کار رفته در آن سازگار باشد، توجیه کرد، ولی این دیدگاه را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً خود علامه تصریح کرده‌اند که در عرف، موارد بسیاری پیش می‌آید که یک حکم کلی را با لفظ جمع به‌کار ببرند، ولی در خارج آن حکم تنها صلاحیت انطباق بر یک مصداق را داشته باشد (همان، ۹/۶). بنابراین اگر احادیث معتبری این نکته را تأیید کنند که حکمی قرآنی تنها بر مصادیقی خاص صدق می‌کند و تنها آن مصادیق از آن اراده شده است، می‌توان به انحصار مصادیق آن عنوان حکم کرد. احادیث یاد شده در نمونه‌هایی که گذشت، هم با توجه به فراوانی آن و هم با توجه به تعاضد مضمون آنها و نیز قوت سندی برخی از آنها، در مجموع معتبرند.

ثانیاً علامه خود دست کم در هشت مورد، اختصاصی بودن تعبیر قرآنی در برخی آیات را می‌پذیرد و مراد از آن را تنها اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند و نه کسی دیگر



(نفیسی، ۲۵۶). برای نمونه عنوان ﴿الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ...﴾ (مائده/۵۵) را در امیرالمؤمنین علیه السلام و عنوان ﴿...وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد/۴۳) را باز در آن حضرت منحصر دانسته‌اند و ... و به اشکالات احتمالی درباره ناهماهنگی انحصار مصداق با سیاق آیه پاسخ داده‌اند.^{۱۹}

بنا بر آنچه گذشت، اگر در هشت مورد از آیات، عناوینی ویژه اهل بیت علیهم السلام به کار رفته باشد و بتوان ناهماهنگی احتمالی آن را با سیاق آیات به‌گونه‌ای قابل قبول توجیه و تفسیر کرد، افزوده شدن برخی عناوین دیگر آن هم با استناد به احادیث متعدد و صریح چه مانعی دارد؟

ب) عدم وجود مفهوم عام قابل تطبیق بر مصداق گوناگون

در بسیاری از روایت‌های تأویلی اساساً مفهوم تأویل شده قابلیت صدق بر مصداق گوناگون را ندارد تا مصداق یا معنای یاد شده در روایت را از باب جری و انطباق به شمار آوریم. برای نمونه علامه روایاتی که مراد از «نحل» در آیه ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...﴾ (نحل/۶۸) را ائمه علیهم السلام دانسته‌اند (بحرانی، ۴۳۵/۳)، از قبیل جری می‌خواند (طباطبایی، ۳۰۸/۱۲)، در حالی که با تعریفی که خود علامه از قاعده جری به دست داده‌اند، شرط جری آن بود که یک مفهوم عام بر مصداق گوناگون بر اساس معنای ظاهر الفاظ قابل صدق باشد - هر چند با دقت و تعمق - ولی در اینجا چگونه از ظاهر واژه «نحل» مفهوم عامی می‌توان برداشت کرد که بر ائمه علیهم السلام صدق کند؟^{۲۰}

جمع‌بندی

در مجموع به نظر می‌آید همین دو دلیل عدم جامعیت تحلیل بر پایه جری و تطبیق را به دنبال می‌آورد و سبب می‌شود که نتوان بر پایه آن، تناسب قابل دفاعی میان همه روایات تأویلی و ظاهر آیات ارائه داد؛ هر چند باید اذعان نمود که این تحلیل نیز در جای خود می‌تواند بسیاری از روایت‌های تأویلی را توجیه و تفسیر کند. شاید به دلیل همین عدم جامعیت باشد که علامه در موارد فراوانی که از نظر





دسته‌بندی دقیقاً همانند موارد اطلاق مفهوم جری است، شماری از روایت‌های تأویلی را از سنخ بیان معنای «باطنی» آیه دانسته‌اند و از به کار بردن اصطلاح جری خودداری یا آن را از اصطلاح باطن جدا کرده و با «أو» به یکدیگر عطف کرده‌اند (نفیسی، ۲۳۶).^{۲۱} و از همین جا می‌توان دانست که این موارد را از قبیل جری نمی‌دانسته یا دست کم در شمول آن اصطلاح بر این موارد تردید داشته‌اند.

نتیجه‌گیری و تحلیل برگزیده

به نظر می‌رسد می‌توان رابطه‌ای جامع میان ظاهر و باطن آیات تعریف کرد که بتواند همه تحلیل‌های یاد شده را شامل شود و در عین حال تا آنجا که ممکن است، جامع باشد و در تفسیر هیچ روایتی در نماند. این تحلیل جدید چند پیش فرض بنیادین دارد:

الف) بپذیریم همه معانی تأویلی یاد شده در روایات، معانی‌ای کنایه‌ای هستند که در کنار معنای ظاهری از آیات اراده شده‌اند.

از سوی دیگر اراده هم‌زمان معنای ظاهری و باطنی همان خصوصیتی است که دانشوران بلاغت برای مفهوم «کنایه» برشمرده‌اند و می‌دانیم که این خصوصیت در دیگر آرایه‌های بلاغی مانند مجاز و استعاره وجود ندارد.

پیش‌تر و به هنگام بررسی تحلیل سوم درباره این بحث مقداری توضیح دادیم. در اینجا برای آشنایی بیشتر بیفزاییم که کنایه یکی از آرایه‌های بلاغی مهم است که دانشوران بلاغت از دیرباز درباره آن سخن گفته‌اند. در تعریف کنایه آمده است: «لفظی است که از آن غیر از معنای موضوع له اراده شده، ولی امکان اراده معنای موضوع له نیز وجود دارد؛ زیرا قرینه‌ای که مانع از اراده آن باشد، وجود ندارد.» (هاشمی، ۲۹۷؛ نیز ر.ک: خطیب قزوینی، ۳۱۳؛ خوبی، ۱۰۵/۱)

حال اگر معنای مطرح شده در روایت را نوعی معنای کنایی برای آیه به‌شمار آوریم، در این هنگام در کنار آنکه می‌توانیم به حجیت و مراد بودن معنای ظاهری آیات قائل شویم، می‌توانیم معنای باطنی مطرح در روایت را نیز بپذیریم؛ بدون آنکه میان آن



دو تنافی وجود داشته باشد. همچنان‌که برای نمونه دانشوران بلاغت تصریح کرده‌اند که واژه «ماء» را در آیه شریفه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (رعد/۱۷) می‌توان کنایه از علم دانست و هم‌زمان هم معنای ظاهر آیه و هم معنای کنایی را از آیه برداشت کرد و هر دو را به عنوان مفهوم و مراد آیه مطرح کرد (علوی، ۲۰۴/۱؛ ابن اثیر، ۱۹۱/۲). مفسران نیز به هنگام مطرح کردن معنای کنایی آیات گوناگون، ظاهر آیات را نیز مراد خداوند دانسته و هر دو معنا را باهم پذیرفته‌اند. (ابن عاشور، ۹۶/۱ و ۲۴۹/۲۱ و ۱۱۹/۲۹ و ۷/۳۰؛ قاسمی، ۲۸۶/۶؛ طباطبایی، ۲۹۱/۶ و ۳۸۶/۱۶ و...)

ب) رکن دوم این تحلیل که از مضامین همان روایات تأویلی به روشنی هویدا است، پیوند وثیق و استوار این معنای کنایی با ولایت اهل‌بیت (علیهم‌السلام) است. بلکه به عبارت دقیق‌تر باید بگوییم معنای کنایی اساساً مبتنی بر ولایت آن ذوات مقدسه است و براساس آن شکل می‌گیرد و بدون آن قابل تصور و تعریف نیست، تا آنجا که هیچ روایت تأویلی - اگر حقیقتاً در مقام بیان معنای باطنی و کنایی آیات باشد - را نمی‌یابیم که با این مسأله به‌گونه‌ای پیوند نیابد و شأنی از شؤونات آن را آشکار نسازد.

مستندات و دلایل رکن دوم این تحلیل عمدتاً در دو دسته خلاصه می‌شود:

۱- استقراء و بررسی موردی روایات تأویلی: این مسأله از مثال‌هایی که پیش از این بیان کردیم و پس از این نیز به مناسبت خواهید خواند، روشن می‌شود.

۲- دلایلی که پیش‌تر برای اثبات صبغه ولایی باطن قرآن گذشت.^{۲۲}

اکنون به سراغ رکن نخست این تحلیل برویم که محور اصلی بحث به‌شمار می‌آید. مهم‌ترین مستندات این رکن، برخی روایات است که در زیر به بررسی آنها می‌پردازیم.

الف) محمد بن منصور می‌گوید: از امام کاظم (علیه‌السلام) درباره این سخن خداوند عز و جل پرسیدم که: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ...﴾ (اعراف/۳۳). ایشان فرمودند: قرآن را ظاهری است و باطنی؛ همه آنچه خداوند در قرآن حرام فرموده، ظاهر قرآن است و باطن آن پیشوایان ظلم هستند و همه آنچه خداوند تعالی در قرآن حلال فرموده، ظاهر قرآن است و باطن آن امامان حق هستند.» (کلینی، ۳۷۴/۱؛ نعمانی، ۱۳۰؛ نیز ر.ک: عیاشی، ۱۳/۱؛ صدوق، الاعتقادات، ۸۷)





این روایات در نهایت ما را بدین نکته رهنمون می‌سازد که علاوه بر ظاهر آن آیات که برای نمونه درباره امت‌های پیشین یا حلال و حرام فقهی است، معنای دیگری نیز از آن آیات اراده شده‌اند و چگونگی این اراده هم‌زمان جز از راه کنایی دانستن این نوع دلالت میسر نمی‌نماید.

ب) روایت دیگری نیز مؤید روایات پیش گفته است که هر چند در منبع دسته اولی ذکر نشده است، ولی مضمون آن با آنچه تاکنون گذشت، کاملاً هماهنگ است. شرف الدین الحسینی از داوود بن کثیر روایت می‌کند که: «به امام صادق علیه السلام گفتم: آیا مراد از نماز و زکات و روزه و حج در کتاب خداوند عزوجل شما هستید؟ ایشان فرمودند: ای داوود! مراد از نماز در کتاب خدا ماییم و ما هستیم زکات و روزه و حج و ماییم ماه حرام و ماییم حرم امن الهی و ماییم کعبه خداوند و ماییم قبله الهی و ماییم وجه الهی که درباره‌اش فرمود: «به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.» (بقره/۱۱۵) و ماییم آیات و ماییم بینات و [از] دشمن ما در کتاب خداوند [به] شراب و قمار و بت‌ها و ... طاغوت و مردار و خون و ... تعبیر شده است.»

امام علیه السلام در دنباله سخن یک قاعده کلی را که به نوعی تعلیل مطالب یاد شده است، بیان می‌کنند و می‌فرمایند: «ای داوود! خداوند ما را آفرید... سپس ما را در کتاب خود نام برد و بهترین و محبوب‌ترین نام‌های نزد خود را کنایه‌ای از نام‌های ما قرار داد... و مخالفان و دشمنان ما را نیز در کتاب خود یاد کرد و نام‌های آنان را نیز به کنایه ذکر فرمود و مثل‌هایی درباره ایشان در قالب مبعوض‌ترین نام‌ها در نزد خود و در نظر بندگان باتقوایش بیان فرمود.» (استرآبادی، ۲۱) ۳۳

حال پرسش آن است که با توجه به بخش نخست حدیث، آیا مراد امام آن است که وقتی خداوند در قرآن واژه «الصلاة» را به کار می‌برد، مرادش تنها امام معصوم علیه السلام است و نه عبادت معهود میان مسلمانان؟ بدیهی است که مراد امام این نیست؛ زیرا گذشته از اینکه چنین برداشت با روح اسلام و تعالیم اهل بیت علیهم السلام به سختی منافات دارد، با سخنان خود آن بزرگواران نیز ناسازگار است که: «هرگز امکان ندارد که خداوند خلقتش را به چیزی که آن را نمی‌فهمند، مخاطب سازد.» (عیاشی، ۳۴۱/۱)



روشن است که اراده امام معصوم علیه السلام از واژه «صلاة» یا «زکاة» یا مانند آن از روش عرفی عقلا در تفهیم و تفاهم به دور است. همچنین این گونه برداشت در حقیقت همان دیدگاه غالیانی منحرف مانند ابوالخطاب و پیروان اوست که امام صادق علیه السلام به شدت با آن به مبارزه برخاسته بودند. (صفار، ۵۵۶؛ مجلسی، ۳۰۱/۲۴)

پس برای تفسیر حدیث تنها یک احتمال باقی می ماند و آن اینکه خداوند علاوه بر معنای ظاهری «الصلاة»، از راه این واژه معنای دیگری را نیز اراده کرده است که آن معصومین علیهم السلام هستند و هر دو معنا نیز باید با هم به عنوان مراد الهی در نظر گرفته شده و پذیرفته گردند. اگر چنین است، این همان کنایه‌ای است که پیش از این از آن سخن گفتیم و در سخن امام نیز درست همین واژه «کنی» به کار رفته بود. نتیجه اینکه به نظر می رسد با پذیرش مبنای کنایی بودن آیات کریمه الهی، می توان هم زمان هم به ظواهر آیات تمسک نمود، و هم راه را برای تحلیل و فهم صحیح بسیاری از روایات تأویلی هموارتر نمود. آنچه در اینجا شایان توجه است، آن است که مضامین تأویلی وارد شده در روایات معصومان علیهم السلام آن اندازه فراوان است که نمی توان به دلیل ضعف سندی یا اتهام غلوآمیز بودن و یا دور از ذهن بودن مضامین آن در نگاه نخست^{۲۴} همه آنها را کنار نهاد، بلکه راه حل شایسته آن است که تلاش کنیم تا شیوه مقبولی برای تحلیل این روایات بیابیم. چنان که دیدیم، راه حل های متعددی در این راستا پیشنهاد شده است که نگارنده تلاش نمود با بررسی نقاط قوت و ضعف هر راهکار، به نظریه ای جامع دست یابد. نظریه کنایی بودن تعبیر قرآنی مبنایی کلی است که در این رابطه پیشنهاد می شود و فرضیه های دیگر هر یک می توانند به عنوان راهکارهایی برای تبیین چگونگی پیوند میان معنای ظاهری و معنای کنایی در محدوده بخشی از آیات قرآنی نقش ایفا نمایند.





پی‌نوشت‌ها:

۱. از بررسی مجموع کلمات محققان (برای نمونه: معرفت، ۲۱/۱) چنین به نظر می‌رسد که تأویل و باطن قرآن را می‌توان مرادف یکدیگر دانست، همچنان که همین معنا از روایات نیز استفاده می‌شود. برای نمونه: بحرانی، ۶/۱، ح ۱۴۸.
۲. برای مجموعه‌ای از این روایات ر.ک: مجلسی، ۱۸۷/۲۴ به بعد. گفتنی است نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل به بحث خصوصیات باطن قرآن از نگاه روایات پرداخته و به عنوان اولین خصوصیت بحث، صبغه ولایی باطن قرآن را با ذکر مستندات روایی آن گسترده است که امید است به توفیق الهی در آینده منتشر شود.
۳. برای این مطلب ر.ک: مجلسی، ۲۶/۳۱۸-۲۶۷، باب «تفضیلهم علیهم السلام علی الأنبیاء وعلی جمیع الخلق و أخذ میثاقهم عنهم وعن الملائکة وعن سائر الخلق...».
۴. فیض در دنباله سخن خود بر پایه آیه شریفه «ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» (آل عمران/ ۳۴) این حکم را به دیگر اهل بیت علیهم‌السلام نیز تعمیم می‌دهد که این نکته نیز بر پایه مبانی شیعه درباره ائمه علیهم‌السلام کاملاً درست است و دقیقاً مطابق با مضمون روایت‌هایی است که پیش از این بدان‌ها نشانی دادیم.
۵. برای آگاهی بیشتر ر.ک: نمازی، مستدرک سفینه البحار، ۱۰/۵۴، این مطلب به طور خاص از این روایت عمار ساباطی فهمیده می‌شود که: «از امام صادق علیه‌السلام درباره این سخن خداوند پرسیدم که: «آیا کسی که خشنودی خدا را پیروی می‌کند، چون کسی است که به خشمی از خدا دچار گردیده و جایگاهش جهنم است؟ و چه بد بازگشتگاهی است. [هر یک از] ایشان را نزد خداوند درجاتی است...» (آل عمران/ ۱۶۲-۱۶۳). فرمود: آنان که به دنبال خشنودی خداوند هستند، همان ائمه‌اند و آنان به خدا سوگند ای عمار، درجات مؤمنانند و به وسیله ولایت و معرفت ایشان نسبت به ماست که خداوند اعمال آنان را مضاعف می‌گرداند و آنان را تا عالی‌ترین رتبه‌ها بالا می‌برد.» (کلینی، ۱/۴۳۰)
۶. در دنباله سخن و به هنگام نقد تحلیل جری و تطبیق ذیل عنوان «عدم وجود مفهوم عام قابل تطبیق بر مصادیق گوناگون»، به نمونه‌هایی اشاره خواهیم نمود که آن نمونه‌ها را نیز می‌توان به موارد یاد شده در اینجا افزود.
۷. برای تقریب به ذهن این مثال مناسب است که اگر شاگردی را به جهت داشتن علم و ادب و تقوا و دیگر فضایل اخلاقی بستانیم، آن‌گاه در زمانی دیگر به او یادآور شویم که هر فضیلتی که داری، از رهگذر شاگردی نزد فلان استاد است، آیا نمی‌توان پذیرفت که آن استاد به طریق اولی به آن نیکویی‌ها آراسته بوده و بلکه درجاتی را بالاتر از آنچه شاگرد داشته نیز دارا بوده است و آن ستایش علاوه بر شاگرد، در باطن امر به آن استاد بر می‌گردد؟



۸. برای روایاتی که این مبنا را پیش دید می‌نهند، به ویژه نک: مجلسی، ۳۳/۲۵-۱. در یکی از این روایت‌ها سخن از آن است که نخستین آفریده خداوند نور رسول الله ﷺ بوده است و سپس حق تعالی از این نور، عرش و حاملان آن، کرسی و ساکنانش، و روح همه پیامبران و رسولان و اولیا و شهدا و صالحان را آفرید. علامه طباطبایی پس از یادکرد این حدیث در میزان گوشزد می‌کنند که: «روایات در این موضوع بسیار است... و مبدا روایاتی مانند این احادیث شریف را که از معادن دانش و چشمه‌های حکمت ریشه گرفته است، متهم سازی که از سوی صوفیان جعل شده‌اند! چه آفرینش را اسرار بسیاری است...» (طباطبایی، ۱۲۱/۱)

۹. برای نمونه در آیات ۴۸-۴۰ سوره بقره، سیاق خطاب کاملاً درباره آن دسته از بنی‌اسرائیل است که در روزگار رسول اکرم ﷺ زندگی می‌کنند، ولی بلافاصله در آیه ۴۹ می‌فرماید: «و [به یاد آرید] آن‌گاه که شما را از [چنگ] فرعونیان رهانیدیم. [آنان] شما را سخت شکنجه می‌کردند...» و سرگذشت گذشتگان‌شان را به آنان نسبت می‌دهد؛ آیات بعدی نیز همگی بر همین اساس استوار است.

۱۰. پرسش آن بود که چرا خداوند پسینیان از بنی‌اسرائیل را به جهت زشتکاری‌های گذشتگان‌شان سرزنش کرده است؟

۱۱. برای آشنایی با این گونه دلالت که به دو نام یاد شده مشهور است، ر.ک: مظفر، ۱۸۶/۱.

۱۲. علی بن ابراهیم نیز درباره آیه «وَ كَأَيِّنُ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَحَاسِنَّا حِسَاباً شَدِيداً» (طلاق/۸) بر آن است که مراد از قریه، اهل قریه هستند. (قمی، ۳۷۵/۲)

۱۳. توجه شود که استعاره و مجاز عقلی و لغوی همگی زیرمجموعه عنوان بلاغی مجاز هستند. (هاشمی، ۲۵۴)

۱۴. مرحوم مظفر تصریح کرده‌اند که آن قسم از کنایه که در آن معنای کنایی نیز مراد متکلم باشد، از قسم دلالت تنبیه است. (مظفر، ۱۸۶/۱)

۱۵. هرچند در برخی موارد به جهت خصوصیت مورد، اراده معنای ظاهری محال است، مثلاً در «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)، حمل عرش بر معنای ظاهری یعنی تخت پادشاهان، محال و مستلزم تجسیم است.

۱۶. برای شمار دیگری از این گونه روایت‌ها نک: تأویل «لیلة القدر» به حضرت فاطمه علیها السلام (بحرانی، ۷۱۴/۵)؛ تأویل «زجاجه» در آیه ۳۵ سوره نور به امام حسین علیها السلام (همان، ۷۱/۴)؛ تأویل «آخره» در آیه «والآخرة خیر وأبقى» (اعلی/۱۷) به ولایت امیرالمؤمنین علیها السلام (همان، ۶۳۸/۵)؛ تأویل «عشر» در آیه دوم سوره فجر به ده امام از امام حسن مجتبی تا امام حسن عسکری علیهما السلام (همان،





۶۵۰/۵؛ تأویل «شَفَّتَيْنِ» (دو لب) در آیه نهم سوره بلد به امام حسن و امام حسین علیهما السلام (همان، ۶۶۲/۵).

۱۷. البته اینکه آیا در همه نمونه‌های یاد شده و نیز نمونه‌های دیگر حقیقتاً قاعده جری و تطبیق صدق می‌کند و آیا می‌توان مفهوم عامی را که مصادیق گوناگون دارد، در همه این نمونه‌ها نشان داد، مطلبی است که اندکی پس از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

۱۸. روشن است که تقدیم ضمیر منفصل منصوبی برای افاده حصر است.

۱۹. برای نمونه درباره آیه اکمال دین (مائده/۳) نک: طباطبایی، ۱۶۷/۵ و نیز نمونه‌های دیگر در ج ۶، ص ۶؛ ج ۱۶، ص ۳۱۱-۳۱۲: درباره آیه تطهیر.

۲۰. برای نمونه‌هایی از روایات تأویلی دیگر که قاعده جری و تطبیق در تحلیل آنها قابل طرح نیست، رک: کلینی، ۴۱۵/۱: تأویل «أم الكتاب» در آیه هفتم سوره آل عمران به امیرالمؤمنین علیه السلام و «أخترُ مشابهات» به برخی دشمنان ایشان؛ استرآبادی، ۶۱۴ و طبرسی، ۳۰۵/۹: تأویل «بحرین» در آیه شریفه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» به امیرالمؤمنین و حضرت فاطمه علیهما السلام و تأویل «لؤلؤ» و «مرجان» در آیه «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» به امام حسن و امام حسین علیهما السلام.

۲۱. به همانندی موارد یاد شده با مواردی که در آنها روایات تأویلی را از باب جری دانسته بودند، توجه شود.

۲۲. علت اساسی تأکید بر این رکن، اثبات تفاوت بنیادین مفهوم باطن در روایات اهل بیت علیهم السلام است با آنچه باطن گریبان یا برخی اهل عرفان یا صوفیه از این واژه اراده می‌کنند. مقایسه‌ای میان تأویلات غیر قابل قبول عارفانه با تأویلات یاد شده در روایات، این نکته را به وضوح روشن می‌سازد. برای نمونه‌ای از تأویلات عرفانی رک: قاسم‌پور، ۲۱۵ و ۳۴۴ به بعد. به‌ویژه ص ۳۵۶ و پس از آن که برخی تأویلات عرفانی مردود مبتنی بر وحدت وجود را ذکر می‌کند.

۲۳. ظاهراً نویسنده «تأویل الآیات» این روایت را مانند برخی روایات دیگر (برای نمونه: استرآبادی، ۲۲، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳) از کتاب «مصباح الأنوار فی فضائل إمام الأبرار» گزارش می‌کند که از آن نویسنده‌ای در قرن ششم به نام هاشم بن محمد است و برخی از جمله نویسنده «تأویل الآیات» به اشتباه آن را به شیخ طوسی نسبت داده‌اند. تفصیل بحث را بنگرید در: آقابزرگ طهرانی، ۱۰۳/۲۱. درباره هویت نویسنده این کتاب اطلاع چندانی در دست نیست (رک: نمازی، مستدرکات علم الرجال، ۱۳۵/۸).

۲۴. برای نمونه مفسر برجسته‌ای همچون طبرسی نیز در رابطه با تأویل «بحرین» در آیه شریفه «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ» (الرحمن/۱۹) به امیرالمؤمنین و حضرت فاطمه علیهما السلام به جای استبعاد این





تأویل چنین می نویسد: «و لا غرو أن يكونا بحرين لسعة فضلهما و كثرة خيرهما فإن البحر إنما يسمى بحرا لسعته.» (طبرسی، ۳۰۵/۹)

منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، نصرالله بن محمد؛ المثل السائر، تحقیق محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير، بی جا، مؤسسة التاریخ، بی تا.
۴. بابایی، علی اکبر؛ «چیستی باطن قرآن کریم از منظر روایات»، علوم حدیث، سال یازدهم، شماره چهارم، پیاپی ۴۲، زمستان ۱۳۸۵.
۵. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۶ق.
۶. حائری، محمد حسین؛ الفصول الغروية، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
۷. حسن بن علی العسکری علیه السلام؛ تفسیر الإمام العسکری علیه السلام، قم، مدرسه الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، ۱۴۰۹ق.
۸. حسینی استرآبادی، شرف الدین؛ تأویل الآيات، تحقیق: حسین استادولی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق.
۹. خطیب قزوینی؛ الإيضاح فی علوم البلاغة، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۴ق.
۱۰. خمینی، سید روح الله؛ الصلوة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش.
۱۱. _____؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش.
۱۲. خمینی، سید مصطفی؛ تحریرات فی الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ش.
۱۳. _____؛ تفسیر القرآن الکریم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.

تأویل قرآن به مقامات اهل بیت علیهم السلام؛ مبانی و پیش فرضها





۱۴. خویی، میرزا حبیب الله؛ منهاج البراعة، تهران، المكتبة الاسلامية، ۱۴۰۰ق.
۱۵. رشتی، میرزا حبیب الله؛ بدائع الأفكار، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، بی تا.
۱۶. سبزواری، سید عبد الاعلی؛ مواهب الرحمان، بیروت، مؤسسة اهل البيت عليه السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۷. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ش.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ الاعتقادات، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۱۹. _____؛ التوحید، قم، منشورات جماعة المدرسين، ۱۳۹۸ق.
۲۰. _____؛ علل الشرايع، نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۵ق.
۲۱. _____؛ من لا يحضره الفقيه، قم، جماعة المدرسين، ۱۴۱۳ق.
۲۲. صفار، محمد بن الحسن؛ بصائر الدرجات، طهران، منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۵. طهرانی، شیخ آقا بزرج؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۳ق.
۲۶. عاملی اصفهانی، ابوالحسن؛ مرآة الانوار (چاپ شده به عنوان مقدمه تفسیر البرهان)، قم، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۲۷. علوی، یحیی بن حمزة؛ الطراز لأسرار البلاغة، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۲۳ق.
۲۸. عیاشی، محمد بن مسعود؛ تفسیر العیاشی، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، بی تا.
۲۹. فیض کاشانی، ملا محسن؛ تفسیر الصافی، طهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ق.
۳۰. قاسم پور، محسن؛ پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی، بی جا، مؤسسه فرهنگی هنری ثمین، بی تا.
۳۱. قاسمی، محمد جمال الدین؛ محاسن التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی، قم، مؤسسة دار الکتب، ۱۴۰۴ق.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، طهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ش.
۳۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.





۳۵. مدرسی، سید محمد تقی؛ من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین علیهما السلام، ۱۴۱۹ق.
۳۶. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۷. مظفر، محمد رضا؛ اصول الفقه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۳۸. معرفت، محمد هادی؛ التفسیر والمفسرون، بی جا، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، ۱۴۱۸ق.
۳۹. مغربی، قاضی نعمان؛ دعائم الاسلام، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۳م.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
۴۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم؛ [کتاب] الغیبة، قم، أنوار الهدی، ۱۴۲۲ق.
۴۲. نفیسی، شادی؛ علامه طباطبایی و حدیث، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
۴۳. نمازی شاهرودی، علی؛ مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، بی نا، ۱۴۱۵ق.
۴۴. _____؛ مستدرک سفینة البحار، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۵. هاشمی، احمد؛ جواهر البلاغة، قم، نشر واریان، ۱۳۸۰ش.

