

قرآن و زبان رمزی و تأویلی



دکتر محمد علی رضایی اصفهانی^۱

چکیده:

در این مقاله نخست به مفهوم زبان قرآن و تاریخچه آن اشاره می‌شود، سپس دو مورد از مسائل زبان قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد، ابتدا زبان رمزی و یکی از مصادیق آن؛ یعنی حروف مقطعه مورد اشاره قرار می‌گیرد و دیدگاه‌ها در این مورد بررسی می‌شود. سپس با اشاره به زبان تأویلی و باطنی، سه رویکرد اساسی در این زمینه - نخست دیدگاه باطنیان و متصوفه و دوم دیدگاه ظاهرگرایان و سوم دیدگاه اهل بیت (ع) - بیان و دیدگاه اخیر که جمع‌کننده ظاهر و باطن قرآن است، ترجیح داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: قرآن، زبان، تأویل، رمز.

۱. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

نشانی الکترونیکی: rezaee@quransc.com

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۸/۱۱/۱۷

* تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۸۸/۱۲/۵

درآمد

زبان قرآن از مسائل مهم قرآن پژوهی معاصر و یکی از زیرمجموعه‌های زبان قرآن، تأویلی و رمزی است که لازم است مورد بازکاوی قرار گیرد.

الف) مفهوم‌شناسی زبان

در لغت، زبان به اندام متحرک داخل دهان گفته می‌شود که مهم‌ترین ابزار گویایی و نیز لغت یک ملت یا جماعت است. (ر.ک: دهخدا، ۱۱۳۰)

در اصطلاح زبان‌شناسی، زبان (Langue) توانایی و استعداد ویژه انسان برای تولید سخن و ایجاد ارتباط و انتقال پیام است که جنبه انتزاعی و غیر شخصی دارد؛ و زیر بنای گفتار است، اما تکلم و گفتار (parole) یا (speech) نمود آوایی و کاربرد عملی این توانایی به هنگام گفتن و فهمیدن جملات است. (ر.ک: درآمدی بر زبان‌شناسی، ۳۴؛ زبان و تفکر، ۱۲ و بی‌برویش، ۲۷)

در قرآن، واژه «لسان» به معنای «لغت» استعمال شده است: (ر.ک: تبیان، ۶/ ۲۷۳؛ مجمع البیان، ۴۶۶/۵ و جامع البیان، ۴۱۶/۷) «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانٍ قَوْمِهِ ...» (ابراهیم، ۴) و هیچ فرستاده‌ای را، جز به زبان قومش نفرستادیم. البته گاهی نیز به معنای «تکلم و گفتار» آمده است: «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا...» (قصص، ۳۴)؛ و برادرم هارون، او زبانی واضح‌تر از من دارد؛ گاهی نیز به معنای ابزار تکلم و گفتار است: «وَلِسَانًا وَشَفْتَيْنِ» (بلد، ۹)؛ و زبان و دو لب؟!!

واژه «بیان» در آیه «علم البیان» (الرحمن، ۴) اشاره به زبان دارد. علامه طباطبائی (ره) می‌نویسد: «بیان، آشکار کردن یک چیز است و غرض از آن، همان اظهار چیزهای درونی است». (المیزان، ۹۵/۱۹)

سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، زبان را این‌گونه تعریف می‌کند: «زبان، مجموعه ساختار، سیستم = structure) به هم پیوسته‌ای از نشانه‌ها است که اجزای آن به یکدیگر وابستگی تام دارند و ارزش هر واحدی تابع وضع ترکیبی آن است». (ر.ک: سعیدی روشن، ۲۲۶)

مقصود از زبان قرآن، لغت قرآن (= عربی) نیست، بلکه مقصود آن است که قرآن از نظر کلمات و گزاره‌ها و جملات دارای چه خصوصیات است (اخباری یا انشائی، حقیقی یا مجازی، تمثیلی یا اسطوره‌ای، یک لایه یا چند لایه و ...) آیا مفردات استعمال شده در قرآن بر همان معانی وضعی عرفی بشر دلالت دارد یا بر مسمیات حقیقی؟ قرآن در رساندن

پیام از چه سبک و شیوه‌ای (عمومی، عاطفی علمی رمزی و ...) استفاده کرده است؟ در مورد زبان قرآن دو نوع تعریف وجود دارد: نخست تعریف‌های استنباطی که از اشارات موجود در آثار دانشمندان پیشین و صاحب‌نظران علوم قرآنی همچون علامه طباطبایی (ره)، آیت الله خوئی (ره) و ... قابل استفاده است که در مبحث دیدگاه‌ها مطرح می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد و دوم تعریف‌های نویسندگان و صاحب‌نظران معاصر است که به صورت روشن، زبان قرآن را تعریف کرده‌اند. در این جا برخی از این تعریف‌ها را نقل می‌کنیم: برخی از معاصران، زبان قرآن را این گونه تعریف کرده‌اند: «مراد از هویت زبان قرآن، نوع کار ساخت ارتباطی و دلالی واژگان، عبارت‌ها و جمله‌ها نیز کل متن آن است در مقام مواجهه با مخاطبان خود». (رشاد، ۱۰۱)

یکی دیگر از نویسندگان معاصر با توصیف زبان کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن، به «زبان دین و ایمان» در خصوص زبان قرآن می‌نویسد: زبان اصلی قرآن، زبان هدایت جان و دل مردم است. توصیه یک رویکرد روحانی، خدا پرستانه و آخرت گرایانه در کل حیات و در متن و بحبوحه (زندگی) و برانگیختن مسئولیت و وظیفه‌مندی انسان در پیشگاه، حریم کبریایی است. (فراستخواه، ۲۷)

برخی دیگر از معاصران نیز زبان قرآن را «زبان هدایت» دانسته‌اند و می‌نویسند: «گمان می‌رود معقول‌ترین رهیافت در زبان قرآن آن باشد که آن را «زبان هدایت» بنامیم. هدایت یعنی: راهنمایی به سوی هدف برین حیات انسان و جهت بخشی و دعوت وی به تعالی و ارتقای وجودی تا توانمندی‌ها و استعداد‌های انسانی او به ثمر بنشیند و به هدف آفرینش خویش، یعنی کمال انسانی نائل آید». (سعیدی روشن، ۳۸۶)

یکی دیگر از صاحب‌نظران معاصر، زبان قرآن را زبان تألیفی و ترکیبی از روش‌های گوناگون گفتار (اعم از حقیقت، مجاز، استعاره، برهان و ...) می‌داند که ابعاد و کارکردهای متفاوت و کنش‌های گفتاری دارد (مثل انشاء واجب و حرام) و گزاره‌های آن معرفت بخش و دارای انسجام و پیوستگی و سطوح طول و عرضی در بیان و فهم است. (ساجدی، ۴۸۲ - ۴۷۲)

یادآوری: در مبحث دیدگاه‌ها در باب زبان قرآن این تعریف‌ها مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

ب) پیشینه

برخی ابعاد زبان قرآن از دیرباز مورد توجه واژه‌شناسان، ادیبان، اهل فصاحت و بلاغت بوده و آثار زیادی در این مورد ارائه شده است. (ر.ک: مفردات راغب اصفهانی؛ العین؛ اسرار

البلاغه و دلائل الاعجاز و ...)

در دوران معاصر، زبان‌شناسی جدید (Modern science of language) از اندیشه‌های زبان‌شناس سوئسی، فردیناند دوسوسور (۱۹۱۳ م) شروع شد. (ر.ک: درآمدی بر زبان‌شناسی، ۶۸)

کتاب‌های «خدا و انسان در قرآن» از ایزوتسو؛ تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن از محمدباقر سعیدی روشن؛ زبان قرآن از مقصود فراستخواه و زبان دین و قرآن از ابوالفضل ساجدی دربارهٔ زبان قرآن نوشته شده‌اند. برخی کتاب‌ها نیز، به مناسبت، به این مبحث پرداخته‌اند؛ از جمله محمدکاظم شاکر در کتاب مبانی و روش‌های تفسیری و علی‌اکبر رشاد در فلسفهٔ دین و نگارنده در منطق تفسیر.

برخی از معاصران نیز از اصطلاح «زبان قرآن» رایج عصر ما خارج شده و تحت عنوان «زبان قرآن» به لغت قرآن پرداخته‌اند؛ مثلاً مطرح کرده‌اند که آیا قرآن به لغت قریش یا حجازی، تمیمی، کعب بن قریش، کعب بن خزاعه، مضر یا هفت لغت یا همهٔ لغات عرب نازل شده است؟ سپس نتیجه گرفته‌اند که هیچ کدام از موارد فوق دلیل معتبری ندارد. (روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۸۹ به بعد)

برخی دیگر از معاصران به رویکردهای نوین زبان دین (مثل بی‌معنا انگاری، کارکردگرایی، نمادین‌انگاری) پرداخته و آن‌ها را با زبان قرآن مقایسه و رد کرده، سپس همان لسان محاوره و مفاهمه عقلایی را در مورد زبان قرآن ترجیح داده‌اند. (فلسفهٔ دین، ۱۰۱ به بعد) لازم به یادآوری است که برخی دانشمندان و صاحب‌نظران قرآنی نیز اشاراتی به مبحث زبان قرآن داشته‌اند، هر چند که به علت مطرح نبودن یا منقح نبودن موضوع زبان قرآن نزد آنان، به صورت صریح و مستقیم به تعریف زبان قرآن نپرداخته‌اند، اما برخی ویژگی‌های زبان قرآن را بیان کرده‌اند که می‌توان دیدگاه آنان را در باب زبان قرآن از آن مطالب برداشت کرد.

از جمله آیت الله سید ابوالقاسم خویی (ره) که در البیان به زبان عرف عام در مورد قرآن اشاره می‌کند. (ر.ک: البیان فی تفسیر القرآن، ۲۷۰ - ۲۶۳) و نیز از آثار علامه طباطبائی (ره)، امام خمینی (ره)، شهید مطهری (ره)، آیت الله جوادی آملی و آیت الله معرفت (ره) در آثار خود زبان قرآن را، زبان عرف خاص دانسته‌اند، هر چند که این شخصیت‌ها در چگونگی زبان عرف خاص با هم اختلاف نظر دارند. (ر.ک: المیزان، ۳/ ۷۸، آشنایی با قرآن، ۱/ ۲۱، تفسیر تسنیم، ۱/ ۳۲ و مجلهٔ بینات، ۱/ ۵۴)

(ج) زبان رمزی (سمبلیک = نمادین)

واژه «رمز» عربی است و در لغت، به معنای اشاره و لب و ابرو و صدای مخفی به کار می‌رود. (مفردات راغب اصفهانی، ماده «رمز») و در قرآن فقط یک بار به کار رفته است: «قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا»؛ «[زکریا] گفت: «پروردگارا! برای من نشانه‌ای قرار ده!» فرمود: «نشانه‌ات این است که سه روز، جز به رمز با مردم سخن نگویی». (آل عمران، ۴۲) این واژه در فارسی نیز کاربرد دارد و به معنای «اشاره کردن، نکته، دقیقه، راز، سرّ، چیز نهفته میان دو کس، معما، نشانه، علامت، دال، علامت اختصاری، علامت قراردادی، و ... به کار می‌رود. (دهخدا، ماده رمز)

معادل این واژه در زبان‌های اروپایی «سمبل» (Symbol) و در فارسی «نماد» است. (سعیدی روشن، ۳۰)

در مورد «رمز»، «نماد» و «سمبل» تعریف‌های متعددی ارائه شده است، از جمله:

۱. رمز: هر علامت، اشاره، کلمه، ترکیب و عبارتی که بر معنا و مفهومی در پس آنچه ظاهر آن است، دلالت دارد. معنای مشترک تمام الفاظ فوق، عدم صراحت و پوشیدگی است. (پورنامداریان، ۴ - ۱ و سعیدی روشن، ۳۱)

۲. سمبل: «سمبل معرّف چیز مبهم، ناشناخته یا پنهان از ما است. یک کلمه یا یک شکل وقتی سمبلیک تلقی می‌شود که به چیزی بیش از معنای آشکار و مستقیم خود دلالت کند. (گوستاویونگ، ۲۴)

۳. نماد: نظریهٔ زبان نمادین پل تیلیش در آثار متعدد او آمده است، از جمله: Tillich, Theology of culture, p. 53 – 54) با جدا سازی معنای نماد از علامت، به نوعی آن‌ها را اعم و اخص می‌داند. چون گاهی کلمات تا مدتی علامات هستند، سپس به نماد تبدیل می‌شوند.

از نظر وی ویژگی‌های لفظ نمادین دینی عبارت است از:

الف) در لفظ نمادین، مدلول غیر مطابقی اراده شده است.

ب) مدلول غیر مطابقی آن، امری بسیار پیچیده است.

ج) مدلول غیر مطابقی نماد، خدا یا چیزی است که جایگزین خداوند می‌شود.

د) دین مساوی با شناخت خدا و پیوند قلبی با اوست و چیزی غیر از این نیست. گزاره‌ای دینی تلقی می‌شود که کارکرد اصلی و مستقیم آن چنین ارتباطی باشد.

هر گزاره‌ای که دارای تمام ویژگی‌های پیشین باشد، زبان آن نمادین است.

بررسی

ساجدی نظریهٔ زبان نمادین «تیلیش» را در برابر نظریهٔ زبان رمزی قرار داده است و به خوبی نظریهٔ تیلیش را تحلیل کرده (ر.ک: ساجدی، ۱۷۵ و ۳۴۰ و ۳۵۹) اما در مورد زبان رمزی تعریف خاصی ارائه نداده، بلکه زبان رمزی را با زبان تأویلی یکی دانسته و شامل سه رویکرد تأویل گرایی باطنیان، متصوفه و تأویل‌های پوزتیویستی معرفی کرده است. (ساجدی، ۳۰)

ولی سعیدی روشن، زبان رمزی و نمادین را یکی دانسته (سعیدی روشن، ۳۰) و از تأویلات باطنیان با عنوان «رمزگرایی باطنیان» یاد کرده است. (سعیدی روشن، ۲۶۶) و تأویلگرایی متصوفه را نیز جزئی از نگرش رمزی دانسته است. (سعیدی روشن، ۲۷۰) فراستخواه، بحث حروف مقطعهٔ قرآن را با عنوان «حروف رمز (کدها) در زبان قرآن» مطرح کرده و بحث مفصلی نموده است. (فراستخواه، ۲۷۷) به نظر می‌رسد که به خاطر جوان بودن بحث زبان قرآن، مرزها و تقسیمات این موارد کاملاً روشن نبوده، از این رو، هر کس بر اساس سلیقهٔ خود تقسیم‌بندی کرده است. به هر حال، اگر رمز، نماد و سمبل را یکسان بدانیم (همان طور که برخی صاحب‌نظران قبلی اشاره کرده بودند) موارد زیر می‌تواند از مصادیق آن قرار گیرد.

۱. حروف مقطعهٔ قرآن بر اساس دیدگاهی که این حروف را اسرار الهی در قرآن می‌داند. (در ادامهٔ این مطلب بررسی خواهد شد)

۲. تأویل‌های باطنیان و متصوفه.

تذکر: واژهٔ تأویل دارای کاربردهای مختلف است. (ر.ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۱۷۷ به بعد) و در این جا معنایی مشابه رمز و نماد اراده می‌شود (توضیح خواهد آمد).

۳. نماد عام و خاص

نماد انگاری خاص براساس نظریهٔ پل تیلیش و نماد به معنای عام (اشاره، رمز و مجاز گویی)؛ معنای اخیر از آثار برخی محققان اسلامی در مورد زبان قرآن استفاده می‌شود. (ر.ک: ساجدی، ۳۴۵)

البته تقسیم‌پذیری زبان رمزی بدان معنا نیست که همهٔ موارد در قرآن وجود داشته باشد یا تطبیق آن‌ها توسط افراد و گروه‌ها بر آیات قرآن صادق باشد. ما در ادامهٔ این نوشتار این اقسام را توضیح می‌دهیم و در مورد تطبیق آن‌ها با آیات، قرآن را بررسی می‌کنیم. لازم به یادآوری است که نماد (رمز) از این نظر که به معنای مجازی؛ یعنی معنایی غیر

از معنای ظاهری اشاره دارد، به استعاره نزدیک است و چون افزون بر معنای مجازی، اراده معنای واقعی هم در آن امکان دارد، به کنایه شباهت می‌یابد؛ اما به رغم این شباهت‌ها و احیاناً شباهت‌های دیگر، نماد از هر دو متمایز است و چون در آن، قرینه صارفه‌ای وجود ندارد تا خواننده را به مفهومی روشن، معین و محدود به زمینه‌های خاص رهنمون شود، از استعاره و کنایه مبهم‌تر و پیچیده‌تر است؛ پس خاصیت اصلی نماد در رابطه با صور خیال این است که به یک معنای مجازی مشخصی محدود نمی‌شود و امکان شکوفایی چندین معنای مجازی را بالقوه در خود نهفته دارد. (حسن انوشه و دیگران، ۱۳۸۳)

البته در این مقاله فقط به دو مصداق از زبان رمزی و سمبلیک قرآن (یعنی حروف مقطعه و تأویل‌های باطنیان و متصوفه) می‌پردازیم.

یک: حروف رمزی قرآن (حروف مقطعه)

در ابتدای ۲۹ سوره قرآن کریم، ۱۴ حرف به صورت حروف مقطعه وجود دارد- برخی افراد این حروف را در جمله «صراط علی حق نمسکه» جمع کرده‌اند- که مفسران در مورد معنا و تفسیر و تأویل آن‌ها دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند و احادیث مختلفی نیز در این مورد از اهل بیت (ع) نقل کرده‌اند. در زیر به مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این مورد اشاره می‌کنیم که یکی از آن‌ها، رمزی بودن این حروف است.

- این حروف اسم هر سوره است.
- این حروف اسم‌های قرآن است.
- حروف مقطعه اشاره به اسم‌ها و صفات خدا یا اسم اعظم اوست.
- حروفی است که خدا به آن‌ها قسم یاد کرده است.
- اشاره به بلاها و نعمت‌ها و عمر ملت‌ها است.
- مقصود از این حروف آن است که قرآن با آن‌ها معجزه است، از همین حروف معمولی ساخته شده، ولی با این حال، کسی نمی‌تواند مثل آن را بیاورد.
- این حروف به صورت کشیده خوانده می‌شد تا کافرانی که در برابر پیامبر (ص) سر و صدا می‌کردند و مانع سخن گفتن او می‌شدند، ساکت شوند.
- این حروف اشاره به مضمون سوره‌هاست؛ یعنی سوره‌هایی که حروف مقطعه مشابه دارند، دارای مضمون مشابه هستند.
- این حروف، رمزی بین خدا و پیامبر او بوده که ما درک نمی‌کنیم.
- این حروف از متشابهات قرآن است که کسی جز خدا معنا و تأویل نهایی آن را نمی‌داند.

(ر.ک: طباطبایی، ذیل آیات اول سوره شوری؛ مکارم، ۱ / ۶۱ به بعد)

- این حروف، براساس اعداد ریاضی، با محتوای سوره در ارتباط است و سوره‌هایی که این حروف در آن‌ها به کار رفته، نقش این حروف در آن‌ها زیاده‌تر است. (ر.ک: مکارم، ۲ / ۳۰۳ و مطهری، ۲ / ۵۸)

- خداوند با این حروف نحوه شروع کار خودش را بیان می‌فرماید؛ یعنی قول، سخن و اندیشه در نظام هستی، بر ماده، جسم و طبیعت تقدم دارد. (مطهری، ۲ / ۵۸ - ۵۹)

برخی از این تفسیرها با احادیث اهل بیت (ع) هماهنگ است. (ر.ک: بحرانی، ۱ / ۵۴؛ کاشانی، ۲ / ۹۱؛ صدوق، ۱۶۲ که احادیثی هماهنگ با دیدگاه ششم آورده‌اند و در تفسیر صافی، ۲ / ۹۰ - ۹۱ احادیثی آمده که با دیدگاه سوم و پنجم هماهنگ است) ولی جالب این است بعد از ۲۴ مورد از حروف مقطعه قرآن، بلافاصله از قرآن و عظمت آن سخن گفته شده است که شاید این مطلب ارتباط بین آن دو را نشان می‌دهد.

به هر حال اشکالی ندارد که مقصود از حروف مقطعه قرآن چند مورد از موارد فوق باشد، اما بیشتر این دیدگاه‌ها دلیل معتبری ندارد و برخی از آن‌ها هم قابل ادغام با برخی دیگر است.

به هر حال به نظر می‌رسد که احتمال سوم، پنجم و ششم به واقع نزدیک‌تر است و با احادیث اهل بیت (ع) هماهنگی بیش‌تری دارد (هر چند بسیاری از این احادیث از منابع ضعیف یا فاقد سند است و قابل اعتماد نیست).

برخی نویسندگان نیز حروف مقطعه را با محاسبات ریاضی مرتبط دانسته‌اند، مثلاً حرف «ن» در اول سوره قلم نشان می‌دهد که کاربرد نسبی این حرف در این سوره نسبت به سوره‌های دیگر بیشتر است. (رشاد خلیفه، ۲۷۱ - ۲۶۹)

برخی از نویسندگان در حوزه زبان قرآن، حروف مقطعه فوق را حروف رمز (کدها) در زبان قرآن معرفی می‌کنند و با اشاره به دیدگاه‌ها در این زمینه می‌نویسند: از صدر اسلام تاکنون، تفسیر و تأویل‌های گونه‌گونی از حروف مقطعه شده است. گاهی نام‌های قرآن، (طبری، ۸۷؛ طوسی، ۵۷ - ۴۷؛ بیضاوی، ۱ / ۱۴ - ۱۲) گاهی نام سوره‌ها (زمخشری، ۱ / ۱۹ - ۳۲؛ ماتریدی، ۱ / ۳۳ - ۳۵) و گاهی رمزی از اسماء و افعال حق تعالی (فیروز آبادی، ۳) دانسته شده‌اند؛ (برای مثال: الم = الله، لطیف، مجید)، سیوطی می‌نویسد در زبان عرب گاهی چنین می‌کنند مثلاً می‌گویند: قلت لها قفی فقالت قاف (به او گفتم بایست گفت: قاف «ق: وقت»). (سیوطی، ۲ / ۱۰ - ۱۴) در المیزان این نظریه اخیر از جمله اقوالی دانسته شده که می‌توان تأییدی برایش پیدا کرد. طباطبایی سپس افزوده است که به

فرض صحت این نوع روایات، حروف مقطعه رموزی هستند که دلالت بر معانی دقیق تر و مراتب بلندتری از اسماء الله دارند. یعنی وقتی می‌گوییم «یا رؤف!» این سوی صفت رأفت الهی برای ما مطرح است، ولی حرف «ر» به آن سوی باطنی تر و ژرف تری از حقیقت رأفت الهی اشاره دارد و تأمل و استعداد بیشتری می‌طلبد. (طباطبایی، ۶/۱۸ - ۱۶ ... فتکون رموزاً إليها مستورة عنّا مجهولة لنا دالة علی مراتب من هذه المعانی هی ادقّ وارقی و ارفع من افها منا. ۱۵) همچنان که علی (ع) می‌گفت: یا کهیص و ... بنا به برخی روایات، این حروف نه تنها، به طور پراکنده نمادی از اسماء حق تعالی هستند، بلکه من حیث المجموع اسم اعظم الهی را بر می‌تابند. (طوسی، ۵۷ - ۴۷)

این حروف رمزی از دیگر معارف دینی نیز تلقی شده است. برای مثال، طبق روایتی از ابن عباس، الم به «الله - جبرئیل - محمد» اشاره دارد. (فیروزآبادی، ۳) اما بعدها هر کس از یک زاویه نگریسته و مطلوب خویش را در راز این حروف یافته است. ابن عربی، در فتوحات، آن‌ها را رموزی عرفانی دانسته، (التعبیر الفنی فی القرآن، ۷۳) فیض گفته از اسرار غیب این حروف آن است که بعد از ترکیب و حذف مکررات می‌شوند: «صراط علیّ حقّ نمسکه» (فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، ۵۷ - ۵۸) و بعضی از اهل سنت نیز گفته‌اند، می‌شوند: «صحّ طریقک مع السنّة!» (بکری، ۷۲)

حروف مقطعه، احیاناً به حساب جمل، شماره‌های ابجد و علوم غریب نیز ارتباط داده شده، و بنا به روایتی در تفسیر طبری از ابن عباس، وقتی پیامبر برای علمای یهود سوره بقره را خواند، آن‌ها «الم» را به حساب جمل برده و گفتند: آیا در دین پیامبری وارد شویم که مدت حکومت او و سرآمد امتش ۷۱ سال است. پیامبر تبسمی فرموده، پاسخ داد: المص، الر و المر نیز هست! (جامع البیان، ۸۷) طباطبایی این روایت را نقد و تحلیل کرده، می‌نویسد: «به فرض صحت، دلالتی ندارد که حضرت مربوط بودن این حروف به حساب جمل را امضا و تأیید فرموده، مخصوصاً که تبسم نیز کرده‌اند». (طباطبایی، ۱۶/۱۸ - ۶؛ فراستخواه، ۲۷۸ - ۹)

فراستخواه، در ادامه با اشاره به دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در مورد مشابهت مضمون سوره‌هایی که حروف مقطعه یکسان دارند (مثل سوره‌هایی که آغاز آن‌ها با «الم» است). (ر.ک: طباطبایی، ۱۸/۸ - ۹) حروف مقطعه را سمبل و نمادی از قرآن و عرب و الفبای بشر می‌خواند و نظریه‌ای تلفیقی را بر می‌گزیند و می‌نویسد: «بدین ترتیب، حروف مقطعه از یک سو چکیده و سمبلی از حروف الفبای زبان بشر و نمودگاری از زبان عرب است و از سوی دیگر چکیده و نمادی از قرآن. خداوند هم برای انسان بیان آموخته و هم خود با

قرآن به بیان آمده و نماد هر دو بیان حروف مقطعه است. گویا این بدان معنی است که قرآن لب و لباب و گوهر مرادی را بیان می‌کند که انسان با همهٔ مقالات فلسفی، علمی، فنی، ایدئولوژیک، و با تمام نظامات فکری و اجتماعی و مدنی و با همهٔ تحلیل‌های منطقی و داوری‌های ارزشی، در طی راه تاریخی خویش، و در تحلیل نهایی، در جست‌وجوی آن است. اما نه اینکه آن بیان، او را از این طی راه بی‌نیاز کند، بلکه شایسته است طی مراحل، بی‌همری آن کوکب هدایت نباشد که: «بهدی لّتی هی اقوم». و با توجه بدانچه در ارتباط حروف مقطعه با اسماء الله و اسم اعظم در منابع اسلامی آمده است، شاید حروف مقطعه، علاوه بر آنچه گفتیم، اشاره به این نکته دارد که تمام جست‌وجوهای بشر از گذشته تا آینده، به گوهر قرآن؛ و پیام قرآن نیز در نهایت به اسماء حسنا و صفات کمال حق و همه در فرجامین مرتبه، به آن غایت الغایات و باز پسین راز و ارزش هستی منتهی می‌شود: «وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم، ۴۲)، «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه، ۴۰)، «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» «حدید، ۳»، «فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ» (جاثیه، ۶).

چنین نظریه‌ای می‌تواند در برگرفته بیشتر منقولات موجود در منابع اسلامی نیز باشد؛ چرا که بر اساس این نظریه می‌توان گفت حروف مقطعه هم نام‌های قرآن (رموزی بر آن) و هم نام‌های سور قرآنی (کدهای رمزی) هستند، هم به باطن اسماء خدا اشاره می‌کنند و هم به گوهر معارف وحیانی و سنن و قانونمندی‌هایش در طبیعت و تاریخ؛ هم توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند و هم کنجکاو او را بر می‌انگیزد؛ هم خود جلوه‌ای از اعجاز قرآنی است و هم اشاره و اعلامی بدان و سرانجام سوگندی به ارزش حروف و اهمیت و حرمت زبان است که آدمی تنها از طریق آن است که می‌تواند بیندیشد، تفکر کند، دانش اندوزد، آرمان‌ها و ارزش‌ها بیان نماید، و ایدئولوژی‌ها بسازد و حتی پیام وحی دریافت بدارد و در پرتو این همه به سعادت مادی و معنوی نایل آید که آن نیز در منتهای سیر کمالی به «متعالی» می‌رسد: «انا لله و انا الیه راجعون». (فراسخواه، ۲۸۷ - ۲۸۶)

بررسی

بحث و بررسی پیرامون حروف مقطعه قرآن، نیازمند فرصت فراخ و خارج از موضوع این نوشتار است. هر چند که انتخاب برخی از دیدگاه‌ها منافاتی با صحت برخی دیگر از آن‌ها ندارد، اما به هر حال تعداد قابل ملاحظه‌ای از این دیدگاه‌ها در باب حروف مقطعه به رمزی بودن آن‌ها دلالت دارد. بر این اساس اگر کسی این دیدگاه‌ها را بپذیرد، لازمهٔ آن پذیرش زبان رمزی (نمادین و سمبلیک) در بخشی از آیات قرآن است. البته رمز حروف مقطعه بین

خدا و پیامبر (ص) یا اولیای الهی، منافاتی با قابل فهم بودن قرآن ندارد؛ چرا که بخشی از قرآن به شیوه عرفی؛ یعنی با استفاده از ادبیات عرب و قرائن عقلی و نقلی و علمی، قابل فهم است و بخشی دیگر به واسطه اولیای الهی قابل فهم است، هر چند که پذیرش هر دیدگاه در باب رمزی بودن حروف مقطعه به معنای قابل فهم نبودن آن‌ها از طریق عرفی نیست؛ چرا که بر اساس برخی دیدگاه‌ها حروف مقطعه اشاره به اعداد یا مضامین سوره‌ها دارد، همان طور که در دیدگاه علامه طباطبایی (ره) ملاحظه شد. (ر.ک: طباطبایی، ۹/۱۸ - ۸) و یا در دیدگاه عبدالرزاق نوفل و مانند او یافت می‌شود. (رشاد خلیفه، ۲۶۹ - ۲۷۱) ما در کتاب پژوهش در اعجاز علمی قرآن، جلد اول (۲۱۹ - ۲۳۲) گزارش مبسوطی از مبحث قرآن و ریاضیات آورده‌ایم که با تفکر و تدبیر عمیق در آیات قابل فهم است.

۲. زبان تأویلی (باطنیان و متصوفه)

مفهوم‌شناسی تأویل

تأویل و بطن قرآن و کاربرد آن بحث مفصلی دارد که ما در این جا به صورت خلاصه اشاره می‌کنیم. (ر.ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۲۴۲ - ۱۷۷ و منطق تفسیر قرآن (۲)، ۲۴۰)

«تأویل» از ماده «اول» به معنای بازگشت به اصل است. (راغب، ماده «اول») و در قرآن در معنای «تفسیر» «توجیه متشابه» (آل عمران، ۷)، «رؤیا» (یوسف، ۶ و ۲۱) و عاقبت و نهایت چیزی (نساء، ۵۹) و وقوع چیزی (اعراف، ۵۳) به کار رفته است و در احادیث و روایات تفسیری در معنای «بطن»، مقصود متکلم و مصادیق آیات به کار رفته است. (صفار، ۱۹۵، مجلسی، ۱۹۴/۳۷ و ۲۱۱/۳۵ و رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۱۸۰) و در نظر مفسران و صاحب‌نظران تأویل به معنای «تفسیر» (ر.ک: سبحانی، ۲۵۰)، توجیه آیات متشابه، بطن، (ر.ک: معرفت، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، ۲۰/۱) برگرداندن لفظ آیه از معنای راجح به معنای مرجوح (ذهبی، ۱۸/۱ - ۱۵) مراد کلام، (ذهبی، ۱۳ به بعد) تفسیر باطنی (بیان معانی از راه اشاره و رمز) به کار رفته است. (ر.ک: سبحانی، ۲۵۰) که این اصطلاح تأویل، در میان عرفا و صوفیه و باطنیه کاربرد دارد. (ر.ک: ذهبی، ۱۸/۱؛ آلوسی، ۵/۱) در این اصطلاح، تأویل اشاره به معانی رمزی و اشاری است که نوعاً از ظاهر الفاظ و قواعد معمول در آن‌ها به دست نمی‌آید؛ بلکه نیازمند نوعی کشف و شهود است. مثلاً از آیه «... فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه، ۱۲) استفاده می‌کنند که دنیا را کنار بگذارید و دل‌بسته به آن نشوید.

البته در نظر برخی شخصیت‌ها تأویل به معنای وجود عینی خارجی (رسالة اکلیل، ابن تیمیه، ۱۸- ۱۰) و حقیقت عینی خارجی که مستند آن بیانات قرآنی (کتاب حکیم) است (طباطبایی، ۸/ ۲۵ و ۳/ ۴۹ - ۴۸) به کار رفته است.

تذکر: در این نوشتار مقصود از واژه تأویل، همان بطن قرآن و تفسیر باطنی (بیان معانی از راه رمز و اشاره) است، هر چند که شاید گاهی به معنای برگرداندن لفظ از معنای راجح به معنای مرجوح و توجیه متشابه نیز بیاید که البته ممکن است در این موارد نیز با معنای بطن و تفسیر باطنی مصداقاً متحد باشد. واژه «بطن» در برابر «ظهر» است و به آنچه از حس پنهان است، «باطن» گویند. (مفردات راغب، ماده «ظهر» و ماده «بطن»)

در حوزه قرآن، مسئله بطن از دیرباز مطرح شده است، نخستین نمونه روایات بطن را در احادیث نبوی می‌یابیم که شیعه و اهل سنت آن‌ها را نقل کرده‌اند، سپس در احادیث اهل بیت (ع) و سخنان صحابه و تابعین به مسئله بطن به صورت گسترده‌تر پرداخته شده است. (ر.ک: طبری، ۱/ ۲۵؛ سیوطی، ۴/ ۲۲۵ (نوع ۷۸)؛ کلینی، ۱/ ۳۷۴ و ۴/ ۵۴۹؛ مجلسی، ۸۹/ ۹۰ به بعد)

مفسران و صاحب نظران علوم قرآن نیز از دیرباز، لایه‌های فهم قرآن (بطون) را مورد توجه قرار داده‌اند. از سهل بن عبدالله بن یونس تستری (م ۲۸۳ ق) حکایت شده که اگر انسان هزار فهم از هر حرف قرآن به دست آورد، باز هم به نهایت آن نمی‌رسد. (ر.ک: بحرانی، ۱/ ۲۹، ۳۰)

ابن رشد آندلسی (م ۵۹۵ق) بطون قرآن را حقیقتی می‌داند که وجود آن در ورای ظواهر آیات هرگز قابل انکار نیست. (ر.ک: هرمنوتیک کتاب و سنت، ۱۱۲)

سعدالدین تفتازانی (م ۷۹۱ ق) اعتقاد به بطون قرآن را از کمال ایمان و محض عرفان دانسته و بر بطلان دیدگاه باطنیه که به انکار ظاهر آیات و نفی شریعت پرداخته‌اند، تأکید کرده است. (ر.ک: سیوطی، ۲/ ۲۳۶)

زرکشی (م ۷۹۴ ق) بر مسئله بطون قرآن تأکید کرده و روایت ظهر و بطن را از پیامبر (ص) نقل نموده است (بحرانی، ۲/ ۱۷۰) و سیوطی (م ۹۱۱ ق) فصلی را به موضوع ظاهر و باطن اختصاص داده و روایات ظاهر و باطن را به شش صورت معنا و تحلیل نموده است. (سیوطی، ۲/ ۲۳۶) دکتر ذهبی، احادیث ظاهر و باطن را صحیح دانسته و بر اصل وجود «بطن» تأکید کرده است. (ذهبی، ۲/ ۲۸)

مفسران شیعه نیز از دیرباز بر مسئله بطون تأکید کرده و احادیث بطن را نقل کرده‌اند. از جمله عیاشی در تفسیر خود (تفسیر عیاشی، ۱/ ۲۴-۲۳) و فیض کاشانی در آغاز تفسیر

صافی، بحث مبسوطی در مورد شرح ظاهر و باطن ارائه کرده‌اند. (ر.ک: معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ۲۸/۱)

محدثان نیز روایات بطن را به صورت گسترده نقل کرده‌اند، از جمله مجلسی (م ۱۱۱۱ ق.) در بحارالانوار احادیث را به صورت گسترده جمع آوری کرده است. (ر.ک: مجلسی، ۷۸/۸۹ به بعد) وی بیش از ۸۰ روایت در باب بطن آورده است. متخصصان دانش اصول فقه نیز مسئله بطن را مورد توجه قرار داده و گاهی تفسیر خاصی از آن ارائه کرده‌اند؛ از جمله: آخوند خراسانی (خراسانی، ۱/ ۵۷) آقا ضیاء الدین عراقی (عراقی، ۱۱۷) آیت الله خوئی (محاضرات، ۲۱۴/۱).

در این میان برخی صاحب‌نظران مثل امام خمینی (ره) معنایی وجود شناختی از بطن ارائه کرده و بطون را حقایق وجودی در لوح محفوظ می‌دانند. (امام خمینی، ۲ - ۱۸۱) برخی دیگر همچون شاطبی، نهایندی، دکتر ذهبی و آیت الله معرفت، بطن را همان هدف آیه دانسته‌اند که با الغای خصوصیت به صورت قاعده کلیه به دست می‌آید. (ر.ک: قاسمی، ۱/ ۶۷ - ۵۱، ذهبی، ۲/ ۳۵۷ - ۷. و معرفت، التفسیر الاثری، ۹۱) البته دیدگاه این افراد با همدیگر کمی اختلاف دارد. (ر.ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۱)، ۲۲۰ به بعد) علامه طباطبایی (ره) بطن را معانی طولی نهفته در آیات می‌داند. (طباطبایی، ۳/ ۷۴) و برخی دیگر همچون آیت الله مکارم شیرازی آن را از باب استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا می‌دانند. (مکارم، انوار الاصول، ۱/ ۱۴۶ - ۷)

اما: از طبری و بلخی نقل شده است که «ظاهر آیات، الفاظ آن‌ها است و باطن آن‌ها، تأویل آن‌هاست». (ر.ک: طوسی، ۱/ ۹)

این دیدگاه نیز موافق روایتی است که از امام باقر (ع) نقل شده است. (بطنه تأویله) (صفار، ۲۱۶؛ مجلسی، ۹۷/۸۹، ۹۸) و برخی نیز برآنند که بطن همان اسرار آیات است. «ظاهر قرآن، معنایی است که برای عالمان به علوم ظاهر قابل دسترسی است، اما باطن قرآن، اسرار نهایی است، که خدا ارباب حقایق را به آن‌ها آگاه می‌سازد». (سیوطی، ۲/ ۲۳۶) آنچه مهم است، اینکه در مورد تأویل و بطن سه دیدگاه اساسی در طول تاریخ اسلام وجود داشته است:

اول: دیدگاه باطنیان و صوفیه (باطن گرایی افراطی)

در نیمه نخست قرن دوم هجری، گروهی به نام «خطابیه» پدید آمدند که پیرو «ابوالخطاب، محمد بن مقلص کوفی» (برای اطلاع از حالات ابوالخطاب و مذهب اهل بیت (ع) و اصحاب رجال از او، ر.ک: معجم رجال حدیث، ۱۴/ ۲۴۳ به بعد) بودند. ابوالخطاب،

بنیان‌گذار نوعی باطنی‌گری و غلو و تأویل‌گرایی بود. (ر.ک: دائرة المعارف تشیع، ۷/ مدخل «خطابیه») آنان در این مسیر تا آن‌جا پیش رفتند که شناخت حق را سبب معاف شدن انسان از هرگونه عمل به ظواهر شریعت دانستند. (ر.ک: صدوق، معانی الاخبار، ۲/ ۴۰۲) در چنین بستری، گروه دیگری به نام «باطنیه» به وجود آمدند که شاخه‌ای از اسماعیلیه به‌شمار می‌روند. (ر.ک: حاج سید جوادی و دیگران، ۳/ مدخل «باطنیه»)

آنان احکام و مفردات ظاهر اسلام را به مقامات باطنی عرفانی تأویل می‌کنند و ظاهر شریعت را مخصوص کسانی می‌دانند که کم‌خرد و از کمال معنوی بی‌بهره بوده‌اند. (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۸۵)

از آن‌جا که پیدایش خطابیه در عصر امام صادق (ع) بود، آن حضرت با این گروه منحرف برخورد کرد (صفار، ۵۵۶ - ۵۴۶) و در نامه‌ای به مفضل بن عمر نوشت:

یکی از یاران امام صادق (ع) در نامه‌ای به آن حضرت، در مورد گروه باطنیه کسب نظر می‌کند، آن حضرت در پاسخ می‌نویسد: «در باره طایفه‌ای سخن گفته بودی که من آنان را می‌شناسم... به تو گفته‌اند که آنان گمان می‌کنند شناخت دین همان شناخت برخی اشخاص (همچون امامان باطنیه) است. نوشته بودی که آنان می‌پندارند مقصود از نماز، زکات، روزه، حج، عمره، مسجدالحرام و مشعرالحرام یک شخص معین است... آگاه باش که هر کس چنین عقیده‌ای داشته باشد در نظر من مشرک است... این گونه افراد، سخنانی شنیده‌اند، ولی نتوانسته‌اند آن را درک کنند». (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۵۲۶؛ بحرانی، همان، ۱۲)

سپس دانشمندان مسلمان این فرقه‌ها را طرد کردند. چنان‌که نسفی و تفتازانی تفکر باطنیه را نوعی الحاد خواندند. (ر.ک: سیوطی، ۲/ ۲۳۵ و ۲۳۶) ملاصدرای شیرازی در مورد افکار باطنیه هشدار داده است. (ر.ک: صدر الدین شیرازی، ۲۱) علامه طباطبائی نیز یادآور می‌شود که «گروهی از صوفیه به آیات انفسی توجه کرده و به آیات آفاقی کم‌تر توجه نمودند، از این‌رو، در تأویل آیات محصور شدند و حتی تنزیل را کنار گذاشتند...» سپس به نفی این شیوه تفسیری اشاره می‌کند. (طباطبایی، ۴/۱)

شهید مطهری می‌گوید: «به اتفاق همه مذاهب اسلامی (اعم از شیعه و سنی) آنان در زمره مسلمانان به‌شمار نمی‌آیند.» (مطهری، ۱/ ۲۶ و ۲۷)

نفی ظواهر قرآن و اکتفا به باطن آیات، مستلزم نفی شریعت است که بسیاری از آن‌ها در نصوص و ظواهر آیات آمده است و انکار این احکام مستلزم انکار ضروریات دین خواهد بود. شیوه باطن‌گرایی افراطی باطنیان و صوفیان به تفسیر قرآن نیز سرایت کرد و با زبان

رمزی تأویلی به تفسیر آیات پرداختند که «به روش تفسیر اشاری» مشهور شد. البته صوفیه از دو طریق روش تفسیر اشاری شهودی (فیضی) یعنی استفاده از مکاشفات و شهودهای عرفانی در تفسیر قرآن و روش تفسیر اشاری نظری، یعنی استفاده از مبانی عرفان نظری مثل وحدت وجود در تفسیر قرآن استفاده کردند (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۲)، ۲۵۵ به بعد) که هر دو این چنین مورد انتقاد مفسران قرار گرفت که مکاشفه و شهود در تفسیر معتبر نیست، زیرا اولاً مکاشفه الهی و شیطانی دارد و ثانیاً فقط برای شخصی که شهود کرده، حجت است و قابل انتقال به غیر نیست و در مورد مباحث نظری عرفان و تصوف اشکال کردند که ممکن است به حد تحمیل بر قرآن برسد که تفسیر به رأی است و این شیوه موجب جرأت مردم بر تأویل بدون دلیل می‌شود و اصولاً قرآن برای گروهی خاص نازل نشده که با مبانی خاص آن‌ها تفسیر شود. (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۲)، ۲۵۹ - ۲۵۷)

البته آیت الله معرفت (ره) تلاش کرده که با طرح «تداعی معانی» راهی برای تصحیح تفاسیر باطنی عارفان ارائه کند؛ یعنی این افراد نمی‌خواهند بگویند که این مطلب معنا و تفسیر آیه است بلکه برآنند که هنگام توجه به آیه، این مطلب عرفانی و باطنی به ذهن خطور می‌کند. (معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ۴۶/۱)

مثال‌ها: تستری در تفسیر باطنی خویش «بسم الله» را این گونه تفسیر می‌کند:

باء، بهاء الله؛ سین، سناء الله؛ میم، مجدالله و «الله»، اسم اعظمی است که نام‌های دیگر خدا را در بردارد. بین الف و لام آن حرفی مخفی است که غیبی از غیب به سوی غیب و سَری از سَری به سوی سَری است ... و «الرحمان» اسمی است که در آن خاصیتی از حرف مخفی بین الف و لام است. (تفسیر تستری، ۳)

قشیری نیشابوری نیز در لطائف الاشارات، در مورد آیه «وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ» می‌نویسد: ظاهر آیه امر می‌کند که خانه (کعبه) را پاک سازید، ولی اشاره آیه به تطهیر قلوب است و حفظ کردن آن از توجه به غیر. (قشیری، ۱/ ۱۳۶)

مثال دیگر: از صوفیه حکایت شده که در تفسیر «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ» (واقعیه، ۵۷) می‌گویند: «نحن خلقناکم باظهارکم بوجودنا و ظهورنا فی صورکم». (تفسیر منسوب به ابن عربی، ۲، ۵۹۳). البته به احتمال زیاد، این تفسیر، همان تفسیر تأویلات قاسانی است که نوشته شیخ کمال الدین ابن الغنائم عبدالرزاق بن جمال الدین کاشی سمرقندی است. رک: التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب، ۲، ۵۷۴) و درباره آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا

کُنْتُمْ» (حدید، ۴) می‌گویند: «و هو معکم اینما کنتم لوجودکم به و ظهوره فی مظاهرکم». (ابن عربی، ۲ / ۵۹۹)

همچنین در مورد آیه ۸ سوره مزمل «وَأذْکُرْ اسْمَ رَبِّکَ» گفته‌اند: «واذکر اسم ربک الذی هو انت. آی اعرف نفسک و اذکرها ولاتنسها فینساک الله...». (تفسیر منسوب به ابن عربی، ۷۲۰، ۷۲۱) البته روشن است که این تفاسیر، بر اساس قول وحدت وجود است که مورد قبول غالب صوفیه و عرفاست.

ناصر خسرو می‌گوید: «شریعت ناطق، همه رمز و مَثَل است. پس هر که مر مثل را معانی و اشارت را رموز نداند، بی‌فرمان شود». (ناصر خسرو، وجه دین، ۱۸۰)

از نظر باطنیان «تفسیر قرآن» مطابق فرایند زبان شناختی صورت می‌گیرد و «تنزیل» نیز بر اساس لفظ است، اما «تأویل قرآن» که معنا و حقیقت و باطن آن را باز می‌گشاید، فرایندی روانشناختی و بیرون از قلمرو الفاظ است. (ناصر خسرو، وجه دین، ۶۱؛ تمیمی، ۷).

هر چند در آثار نویسندگان اسماعیلی از حفظ ظاهر و باطن شریعت، هر دو، سخن رفته است. (تمیمی، ۱۸۰) ولی، آنان باطن را لُب کتاب و منشأ رستگاری نفس می‌شمارند. (تمیمی، ۳۵، ۶۷ - ۶۶) و احکام شریعت را چون غل و زنجیر می‌دانند که در زمان ظهور قائم برداشته می‌شود. (ناصر خسرو، خوان الاخوان، ۲۸۲ - ۲۸۰)

باطن‌یان از نظر تئوری، فلسفه وجودی «اساس»؛ یعنی وصی پیامبر و امام را، سزآمدی وی در تأویل کتاب می‌دانند. «ناطق تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مَثَل است، و رسیدن به معنا، جز از راه تأویل اساس نیست». (ناصر خسرو، وجه دین، ۱۸۱ و ۱۸۰)

ابن عربی به تأویل داستان‌ها و قصه‌های قرآنی می‌پردازد که در خصوص سرگذشت پیامبران آمده است. وی آن‌ها را به حالات نفس، مراتب تکامل نفس و چگونگی دریافت فیوضات تفسیر می‌کند. او در تفسیر تأویلی خود در هیچ موردی به مناسبات لفظ و معنا، دلالت‌ها و قراین لفظی توجه نمی‌کند و به ارائه معانی ذوقی، تخیلی و عرفانی‌ای می‌پردازد که کم‌ترین ارتباطی با مدلول لفظی آیات ندارد. وی همه را از رشحات (الهامات) فیض الاهی و تشعشات انوار ربوبی در مرحله تنزیل فهمی قرآن و نتیجه تنزیل ثانوی آیات معرفی می‌کند. (ر.ک: ابن عربی، ۱ / ۴۳۰ - ۴۲۵)

برخی صاحب‌نظران معاصر مثل ساجدی (زبان دین و قرآن، ۳۵۹ به بعد) و سعیدی روشن (تحلیل زبان قرآن، ۲۶۶ به بعد) در باب زبان قرآن، با طرح دیدگاه‌ها و مصادیق تفاسیر رمزی تأویلی باطنیان و صوفیان، استفاده افراطی آن‌ها از زبان رمز و تأویل را درباره قرآن

مورد انتقاد قرار داده‌اند. شهید مطهری می‌نویسد:

«از اسماعیلیه که بگذریم، متصوفه در زمینه تحریف آیات و تأویل آن‌ها مطابق عقاید شخصی خود، ید طولایی داشته‌اند».

آن بزرگوار برای نمونه، تفسیر «ابراهیم» به عقل و «اسماعیل» به نفس را نام می‌برد و می‌گوید: روشن است که چنین برداشتی، بازی کردن با قرآن است و ارائه یک نوع شناخت انحرافی و درباره همین برداشتهای انحرافی و مبتنی بر خواسته‌ها و امیال شخصی و گروهی است که پیامبر (ص) فرمود: «من فسّر القرآن برأیه فلیتوبه مقعده من النار»، این چنین بازی با آیات، خیانت به قرآن محسوب می‌شود، آن هم خیانتی بسیار بزرگ» (مطهری، ۱ و ۲/۲۷)

دوم: دیدگاه ظاهر گرایان (ظاهر گرایی افراطی):

در تاریخ اسلام، در برابر جریان باطن گرایی افراطی، جریان ظاهر گرایی افراطی شکل گرفت. قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ه ق). با استفاده از ادله عقلی، بدون اشاره به روایات نبوی ظهر و بطن، سعی می‌کند وجود باطنی را که ظاهر بر آن دلالت نمی‌کند، منکر شود. وی می‌گوید: دفع اختلافات به وسیله ارجاع آیات به محکمت‌ها ممکن است و نیازی به بُعد باطنی برای آیات نیست. سپس به رد باطنیه می‌پردازد. (اعجاز قرآن، ۳۶۴ به بعد) ابن حزم آندلسی منکر هرگونه بطن و سر در دین می‌شود و مدعیان بطون را کافر و کشتنی می‌داند و می‌نویسد: «بدانید که پیامبر خدا کلمه‌ای از شریعت را پنهان نکرده است... نزد وی، راز و رمزی و باطنی جز آن چه همه انسان‌ها را به آن فرا خوانده است، یافت نمی‌شود». (ر.ک: المحلی، ۳۱۸/۷)

ابن قیم جوزی، شاگرد ابن تیمیه، هرگونه تأویل ظواهر به بطون را فاسد و جنایت در عالم اسلام شمرد. (ر.ک: عبدالعظیم عبدالسلام، ۴۸۱ - ۳۹۲)

لازم به یادآوری است که قائلان به بطن نگفته‌اند که پیامبر (ص) مباحث شریعت را پنهان کرده است و اگر لازم بود که مدعیان بطون کشته شوند، پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و عموم مفسران محکوم می‌شدند. این حکم مورد قبول علمای اسلام نیست. پس مقصود ابن حزم و ابن قیم، افراد باطنیه هستند که به قول شهید مطهری از مسلمانان نیستند. (ر.ک: مطهری، ۱/ ۲۷۲۶)

سوم: دیدگاه اهل بیت (ع) (جمع بین ظاهر و باطن قرآن):

علامه طباطبائی (ره) معتقد است که شیوه جمع بین ظاهر و باطن، شیوه اهل بیت (ع) است. (طباطبائی، ۱/ ۷) این مطلب از احادیث و سنت عملی آن‌ها نیز استفاده می‌شود.

امام صادق (ع) فرمود: «گروهی به ظاهر ایمان آوردند، اما به باطن کفر ورزیدند که این هیچ نفعی به حال آنان ندارد و گروهی پس از آنان آمدند که به باطن ایمان آورده، اما به ظاهر کفر ورزیدند. این نیز هیچ سودی به حال آنان ندارد. ایمان به ظاهر و باطن تحقق نمی‌یابد، مگر به اعتبار و عمل بر طبق ظاهر». (صفار، ۵۵۶ و ۵۵۷)

ظواهر قرآن بر اساس بنای عقلا حجت است و قابل نفی نیست. بطون قرآن نیز بر اساس دلایل (قرآن، سنت، عقل و عقلاء و اجماع مفسران) وجود دارد و هرگاه با دلیل معتبر بطن آیه اثبات شود، حجت است. بنابراین، مفسر قرآن باید هم به ظاهر و هم به باطن قرآن توجه کند، وگرنه تفسیر او ناقص خواهد بود.

بسیاری از مفسران قرآن نیز در طول تاریخ به مسئله ظاهر و باطن توجه کرده‌اند؛ به طوری که دکتر ذهبی ادعا کرد که احادیث بطن مورد قبول جمهور مفسران است. (ذهبی، ۳۲ / ۲)

نتیجه آنکه: دیدگاه «باطن‌گرایی افراطی» مورد قبول اهل بیت (ع) و دانشمندان اسلامی نیست؛ بلکه با توجه به حجیت ظواهر قرآن، این دیدگاه مردود است. بنابراین، دیدگاه سوم یعنی اخذ ظواهر و بطون (شیوه اهل بیت (ع)) صحیح است که دلایل وجود بطن و حجیت ظواهر آن را پشتیبانی می‌کند و دیدگاه غالب مفسران قرآن است.

لازم به یادآوری است که در مورد معنای بطن در روایات اهل بیت (ع) نظریه‌پردازی‌های متعدد ارائه شده که نافی یکدیگر نیستند. در مباحث قبل، دیدگاه امام خمینی (ره)، آیت‌الله معرفت (ره)، علامه طباطبایی (ره) و آیت‌الله مکارم شیرازی گذشت.

نتیجه‌گیری

زبان تأویلی و باطنی در تفسیر قرآن اگر به معنایی باشد که در روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) آمده، ضابطه‌مند و روش‌مند (ر.ک: رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن (۲)، ۲۵۹ و معرفت، التفسیر الاثری الجامع، ۶ / ۱ - ۴) و معتبر است؛ زیرا دلایل نقلی و عقلی آن را تأیید می‌کند و تأویل بر اساس قرائن عقلی یا نقلی صورت می‌گیرد و بطن با توجه به قاعده خاص صورت می‌گیرد. اما اگر زبان تأویلی و باطنی به بیان رموز و اسرار بدون ضابطه بینجامد، همان طور که در آثار باطنیان و صوفیان ملاحظه شد، اعتبار ندارد. چون منتهی به تحمیل و تفسیر به رأی می‌شود.

منابع

۱. ابن عربی، محی الدین، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۸
۲. آلوسی، ابوالفضل شهاب‌الدین انسیه محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع، بی‌جا، بی‌تا
۳. انوشه، حسن و دیگران، فرهنگنامه ادب فارسی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶ش
۴. البحرانی، سید هاشم الحسینی، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، قم، ۱۳۳۴ ش
۵. بکری، شیخ امین، التعبير الفنی فی القرآن (عربی) بیروت، قاهره، دارالشروق، ۱۳۹۳ ق
۶. بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، مصر، ۱۳۸۸ ق
۷. بی یرویش، مانفرد، زبان شناسی جدید، ترجمه محمد رضا باطنی، تهران، آگاه، ۱۳۵۵ش
۸. پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش
۹. تمیمی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، دارالمعارف، مصر، دوم، ۱۳۸۵ ق
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰ ش
۱۱. حاج سید جوادی، احمد صدر و دیگران، دائرة المعارف تشیع
۱۲. خراسانی، آخوند، کفایة الاصول، شرح سیدمحمد حسین شیرازی، قم، دارالایمان، ۱۴۰۶ ق، پنج جلدی
۱۳. خلیفه، رشاد، اعجاز قرآن، تحلیل آماری حروف مقطعه، ترجمه و ضمائم سید محمد تقی آیت اللهی، شیراز، سازمان چاپ دانشگاه شیراز، ۱۳۶۵ ش
۱۴. خمینی، روح الله موسوی، آداب الصلوة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش
۱۵. خوئی، آیت الله سید ابو القاسم، البیان فی تفسیر القرآن، المطبعة العلمیه، ۱۳۹۴ ق
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران، دوم، ۱۳۷۷ش
۱۷. الذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، دار الکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ ق
۱۸. رشاد، خلیفه، اعجاز قرآن، تحلیل آماری حروف مقطعه، ترجمه سید محمد تقی آیت اللهی، دانشگاه شیراز، ۱۳۶۵ ش

۱۹. رضایی اصفهانی، محمد علی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش
۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، منطق تفسیر قرآن (۱) و (۲) روش‌ها و گرایش‌های تفسیر قرآن، قم، نشر جامعه المصطفی (ص) العالمیه، ۱۳۸۵ ش
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (م ۵۲۸ ق)، تفسیر الکشاف، بیروت، در الکتاب العربی، بی تا
۲۲. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، دوم، ۱۳۸۵ ش
۲۳. سبحانی جعفر (معاصر)، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، تنظیم سید هادی خسروشاهی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، انتشارات توحید، ۱۳۷۱ ش
۲۴. سعیدی روشن، دکتر محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش
۲۵. السمرقندی، بن عیاش، تفسیر عیاشی، ابی النفر محمد بن مسعود، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا
۲۶. السیوطی، الإبتقان فی علوم القرآن، بیروت - لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق - ۱۹۹۶ م
۲۷. شیخ امین، بکری، التعبير الفنی فی القرآن، بی جا، دار الشروق، ۱۹۷۳ م
۲۸. صدرالدین محمد بن ابراهیم بن یحیی القوامی الشیرازی، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰ ش
۲۹. صدوق، شیخ ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم، ۱۳۹۸ ق (۱۳۵۷ ش)
۳۰. صدوق، شیخ ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، معانی الاخبار، بی جا، دوم، ۱۳۸۳ ش
۳۱. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ص)، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، دوم، ۱۴۰۴ ق
۳۲. طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق
۳۳. طباطبائی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش
۳۴. الطبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن،

- تهران، المكتبة الاسلاميه، چاپ پنجم، ۱۳۹۵ ق
۳۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۳ ق، دار المعرفة، بیروت
۳۶. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن (۳۸۵ - ۴۶۰ ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، نجف، المطبعة العلمية، ۱۳۷۶ ق - ۱۹۵۷ م
۳۷. عبد العظیم عبد السلام، شرف الدین، ابن قیم الجوزیة: عصره و منهجه و آراؤه فی الفقه والعقائد والتصوف، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية، بی تا
۳۸. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱ ش
۳۹. فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش
۴۰. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، تنویر المقیاس، بیروت، دارالفکر، بی تا
۴۱. قاسمی، محمد جمال الدین، محاسن التاویل (تفسیر قاسمی)، مؤسسه تاریخ عربی، بیروت، بی تا
۴۲. القاضی محمد، العصمة فی ضوء المنهج القرآنی، محاضرات، کمال الحیدری، قم، ستاره، ۱۴۲۳ ق
۴۳. قشیری، لطائف الاشارات، عبدالکریم ابن هوازن، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۳۸ م
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، قم، دفتر نشر فرهنگ اهل البيت، چاپ اسلامیه، ۱۳۶۳ ش
۴۵. کاشانی، محمد محسن فیض، تفسیر صافی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق
۴۶. گوستاو یونگ، کارل، انسان و سمیل هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۲ ش
۴۷. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، تأویلات اهل السنة، مصر، ۱۳۰۱ ق
۴۸. مجلسی، علامه محمد تقی، بحار الانوار، تهران، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۵ ش
۴۹. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، قم، انتشارات صدرا، چاپ هفدهم، ۱۳۸۲ ش
۵۰. معانی الاخبار، شیخ صدوق ابوجعفر، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، مؤسسه انتشارات اسلامی و وابسته به جامعه مدرسین حوزه قم، ۱۳۶۱ قمری
۵۱. معرفت، محمد هادی، التفسیر الاثری الجامع، قم، مؤسسه التمهید، ۱۳۸۳ ش

۵۲. معرفت، محمد هادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبۃ القشیب، مشهد، الجامعة الرضویه العلوم الاسلامیة ۱۴۱۸ ق
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول، قم، نسل جوان، بی تا
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر (با همکاری جمعی از نویسندگان)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۴ ش
۵۵. ناصر خسرو، وجه دین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق
۵۶. ناصر خسرو، خوان الاخوان، بی جا، ۱۳۳۸ ش

