

Revisiting the Components of the Outer (Zāhir) and Inner (Bāṭin) Dimensions of the Qur'an in Light of Narrations

Omid Qorbankhani¹ Mahmoud TayyebHosseini²

1. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran (Corresponding Author).

o.qorbankhani@basu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-9363-9222>

2. Professor, Department of Quranic Studies, Research Institute of Hawza and

University, Qom, Iran. tayebh@rihu.ac.ir / <http://orcid.org/0000-0001-5681-0270>

Scientific article

Received:
2024/04/13

Accepted:
2024/06/01

Abstract: *The belief that the Noble Qur'an possesses both outer (zāhir) and inner (bāṭin) dimensions is shared by most Islamic scholars. However, throughout history, various perspectives have been presented regarding the nature and characteristics of these dimensions. Despite the narrational (riwāyī) origin of these concepts, the existing theories either lack a basis in narrations or, even when they rely on narrations, often suffer from issues such as failing to take a comprehensive approach to the hadiths, citing irrelevant traditions, or neglecting the semantic interdependence between zāhir and bāṭin. Therefore, this study employs a descriptive-analytical method to examine the narrations in this field and critically evaluates the most significant previous viewpoints, pursuing the question of what commonalities and distinctions exist between zāhir and bāṭin in a narrational approach, as well as the relationship between them. Ultimately, the research identifies several key components of zāhir and bāṭin, some of which include:*

1. The universality of zāhir and bāṭin across all Qur'anic verses.
2. The subordination of the concepts of zāhir and bāṭin to the broader concept of tafsīr (exegesis).
3. The intentionality of both outward and inward meanings.
4. The multi-faceted and multi-layered nature of zāhir and bāṭin.
5. The distinction between the semantic layers of outward and inward indications.
6. The possibility of supra-contextual indications in both zāhir and bāṭin.
7. The semantic continuity between zāhir and bāṭin.

Keywords: Zāhir of the Qur'an, Bāṭin of the Qur'an, Semantic Layers, Zahr and Baṭn, Esoteric Narrations.

DOI: [10.22051/tqh.2024.46837.4159](https://doi.org/10.22051/tqh.2024.46837.4159)

Publisher: Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran

بازخوانی مؤلفه‌های ظاهر و باطن قرآن در پرتوی روایات

سید محمود طیب حسینی^۲

امید قربانخانی^۱

۱. استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده

مسئول). o.qorbankhani@basu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0001-9363-9222>

۲. استاد تمام گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

tayebh@rihu.ac.ir / <http://orcid.org/0000-0001-5681-0270>

اطلاعات مقاله چکیده

برخورداری قرآن کریم از دو ساحت ظاهر و باطن، از باورهای مشترک اکثر اندیشمندان اسلامی است. با این حال، از گذشته تاکنون، درباره چستی و چگونگی ظاهر و باطن دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. علی‌رغم خاستگاه روایی این دو مفهوم، نظریات ارائه شده یا مبتنی بر روایات نیستند و یا اگر به روایات مستند شده‌اند، غالباً مشکلاتی همچون عدم نگاه مجموعی به احادیث، استناد به احادیث غیرمرتبط و عدم توجه به وابستگی معنایی ظاهر و باطن در آن‌ها دیده می‌شود. از این رو پژوهش حاضر با روش توصیفی تحلیلی به واکاوی روایات این حوزه پرداخته و با رویکردی انتقادی نسبت به مهم‌ترین دیدگاه‌های سابق، این مسئله را تعقیب کرده است که در رهیافت روایی، ظاهر و باطن چه اشتراکات و افتراقاتی داشته و چه ارتباطی میان آن‌ها برقرار است. در نهایت پژوهش به مؤلفه‌های متعددی برای ظاهر و باطن دست یافته است که برخی از آن‌ها عبارتند: ۱. فراگیری ظاهر و باطن نسبت به تمام آیات؛ ۲. زیرشمول بودن مفهوم ظاهر و باطن نسبت به مفهوم تفسیر؛ ۳. قصدی بودن معانی ظاهری و باطنی؛ ۴. چند وجهی و چند سطحی بودن ظاهر و باطن؛ ۵. تمایز لایه‌های دلالی میان دلالت‌های ظاهری و باطنی؛ ۶. امکان دلالت‌های فراسیاقی در هر دو حوزه ظاهر و باطن و ۷. پیوستگی معنایی میان ظاهر و باطن.

صص:

۱۹۱-۱۶۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۰۱-۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳-۰۳-۱۲

کلیدواژه‌ها: ظاهر قرآن، باطن قرآن، لایه‌های دلالی، ظهر و بطن، روایات باطنی

10.22051/tqh.2024.46837.4159

DOI:

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر

۱. مقدمه

ظاهر و باطن دو اصطلاح تفسیری با سابقه دیرین در مطالعات قرآنی هستند که اشاره به دو ساحت از کلام الهی دارند. وجود این دو ساحت برای قرآن از انگاره‌های مورد قبول اکثر مفسران و قرآن‌پژوهان شیعه و سنی است و مستند آن روایات فراوان در منابع فریقین است که برخی آن‌ها را متظافر (نهانندی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۱۱۰) و برخی در حد تواتر (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۴؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹۹) دانسته‌اند. با توجه به آن که این دو اصطلاح اولین بار در روایات نبوی به کار رفته‌اند، از سده اول هجری تاکنون ماهیت ظاهر و باطن و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها از موضوعات مورد بحث میان اندیشمندان مسلمان بوده است (برای نمونه ر.ک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۹۰-۲۹۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۱؛ عاملی‌اصفهانی، ۱۴۱۹ق، کل اثر). در دوره معاصر نیز مبتنی بر میراث علمی گذشتگان، پژوهش‌های متعددی در مورد چیستی ظاهر و باطن، نوع دلالت آن‌ها، چگونگی ارتباطشان و روش فهم هر یک مورد بحث قرار گرفته است (برای نمونه ر.ک: زرقاتی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۴۶-۵۴۹؛ معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۳۳-۷۴؛ نکونام، ۱۳۷۸ش، کل اثر؛ بابایی، ۱۳۸۵ش، کل اثر؛ طباطبایی، ۱۳۸۵ش، کل اثر؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۰ش، کل اثر؛ شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۱۷۲-۲۰۱؛ فتاحی‌زاده، علایی رحمانی، غلامی، ۱۳۹۴ش، کل اثر، حسین‌پوری، ۱۳۹۷ش، کل اثر).

نکته قابل توجه در مورد بسیاری از مطالعات سنتی و جدید آن است که دیدگاه‌های ارائه شده در آن‌ها هماهنگی کاملی با احادیث ندارند، زیرا بیش از آن که متوقف بر نگاه مجموعی به روایات باشند، به تحلیل‌های ذهنی و پیش‌فرض‌های علوم قرآنی متکی هستند. این در حالی است که خاستگاه روایی مفهوم ظاهر و باطن ایجاب می‌کند که ماهیت‌شناسی این دو مفهوم مبتنی بر تحلیل گزاره‌های روایی انجام بگیرد.

اشکال دیگری که در برخی از پژوهش‌ها وجود دارد، تمرکز صرف بر تحلیل ظاهر یا باطن و عدم بررسی این دو مفهوم در تناظر با یکدیگر است. توضیح آن که زبان، یک مجموعه انتفاقی و تصادفی از کلمات بدون نظم و ارتباط نیست، بلکه واژگان

در نظام زبان با یکدیگر پیوستگی و ارتباط دارند و این واژگان در هر حوزه معنایی براساس الگویی معنادار مرتب شده و دستگاہی از تصورها و مفاهیم مرتبط را نمایش می‌دهند (ایزوتسو، ۱۳۶۸ش، ص ۲۴-۲۵). از این رو کشف دلالت هر یک از مفاهیم در گرو فهم نسبت آن مفهوم با دیگر مفاهیمی است که با هم در یک حوزه معنایی قرار دارند (رکعی و نصرتی، ۱۳۹۶ش، ص ۱۰۶). بدین خاطر مفهوم ظاهر و باطن که هر دو ناظر به معنا و مدلول کلام الهی هستند، می‌بایست همزمان و در تناسب با یکدیگر تحلیل شوند. علاوه بر تعلق ظاهر و باطن به یک حوزه معنایی، بررسی کاربردهای روایی حاکی از همنشینی تقابلی میان ظاهر و باطن است. این همنشینی اقتضا می‌کند که مفهوم آن‌ها مترتب بر یکدیگر بوده و کشف معنای یکی نیازمند بررسی مفهوم دیگری باشد. همچنین، تقابل معنایی میان ظاهر و باطن مستلزم آن است که براساس قاعده «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا» فهم یکی در گرو فهم دیگری قرار گیرد.^۱

اشکال سومی که در بسیاری از آثار مرتبط با ظاهر و باطن مشاهده می‌شود این است که دیدگاه‌های آن‌ها، به‌ویژه درباره باطن قرآن، متوقف بر روایاتی است که دلیلی بر باطنی بودنشان وجود ندارد. به بیان دیگر در روایات مورد استناد، لفظی یافت نمی‌شود که دلالت بر باطنی بودن محتوای روایت بکند و روایت مزبور صرفاً براساس پیش‌داوری‌های مؤلف، باطنی تلقی شده و اساس تحلیل‌های بعدی قرار گرفته است. از این رو نتایج حاصله از زوایی لازم برخوردار نیستند.

نظر به خلأهای موجود در آثار سابق و بایسته‌های مطالعه ظاهر و باطن، پژوهش حاضر با هدف ارائه خوانشی هماهنگ با روایات و با اتخاذ روش توصیفی-تحلیلی به بازخوانی احادیث این حوزه می‌پردازد و این سؤال را دنبال می‌کند که ظاهر و باطن قرآن براساس روایات چه ویژگی‌هایی دارند؟ در این راستا مقاله در سه بخش، به ترتیب، اشتراکات ظاهر و باطن، افتراقات آن‌ها و نوع رابطه میانشان را بررسی می‌کند

۱. به منظور آگاهی از قاعده ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸ش، ص ۳۰۱-۳۰۵.

و در یک رویکرد انتقادی، ناسازگاری میان دیدگاه‌های مشهور با روایات را به تناسب هر بحث متذکر می‌شود.

۲. اشتراکات ظاهر و باطن

«بطن» در اصل لغت به معنای عضوی از اعضای بدن (= شکم) و مخالف ظاهر (= پشت و کمر) است. بدین رو عرب به هر امر پوشیده و غامضی، بطن و به هر چیز آشکاری، «ظهر» می‌گوید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰). باطن و ظاهر همچون بطن و ظهر مخالف یکدیگرند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷، ص ۴۴۰). قرآن پژوهان ظهر را با ظاهر و بطن را با باطن مترادف می‌دانند (جمعی از محققان، ۱۳۹۴ش، ص ۳۶۰). از این رو در این مقاله نیز کاربردهای روایی ظاهر و ظهر از یکسو و باطن و بطن از سوی دیگر، هم معنا دانسته شده‌اند. با این توضیح، در ادامه روایات ظهر و بطن تحلیل شده و شباهت‌ها و اشتراکات آن‌ها بررسی می‌شود.

۲-۱. ظاهر و باطن شامل تمام آیات

تمام آیات قرآن کریم دارای ظاهر و باطن هستند. امام علی^(ع) به نقل از پیامبر^(ص) فرمودند: هیچ آیه‌ای در قرآن نیست مگر این که دارای ظاهر و باطن است (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۷۷۱). فضیل بن یسار معنای این سخن پیامبر^(ص) را از امام صادق^(ع) می‌پرسد و امام با پاسخ خود، به شیوه تقریر، صدور این حدیث از پیامبر^(ص) را تأیید می‌کند (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶). همچنین در روایت دیگری امام صادق^(ع) خطاب به زراره، وجود ظاهر و باطن را برای تمام آیات قرآن تأکید فرموده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۸۵). از این رو باطن قرآن اختصاص به گروه خاصی از آیات ندارد و همچون ظاهر امری فراگیر است.

در مقابل این ویژگی، برخی قرآن پژوهان آیات الاحکام را فاقد باطن می‌دانند و معتقدند رسالت این آیات همان افاده حکم ظاهری شرعی است و بر معانی دیگری دلالت نمی‌کنند (معرفت، ۱۴۲۷ق، ص ۳۵). این در حالی است که در روایات تصریح شده است که تمام حرام‌ها و حلال‌های الهی در قرآن دارای باطن هستند. کلینی از معصومان^(ع) نقل می‌کند که باطن تمام محرّمات الهی در قرآن پیشوایان باطل و باطن

تمام حلال‌های الهی پیشوایان حق هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴). همچنین خود باطن قرآن مانند ظاهر آن مشتمل بر محرّمات است. امام صادق (ع) در یکی از نامه‌های خود خطاب به اصحابشان فرمود: خیر الهی به دست نمی‌آید مگر با اطاعت پروردگار و دوری از محرّماتی که در ظاهر و باطن قرآن آن‌ها را حرام کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۷). از این رو دیدگاهی که باطن قرآن را به غیر از آیات الاحکام محدود می‌کند با روایات سازگار نیست.

۲-۲. ظاهر و باطن زیر مجموعه تفسیر

با وجود این که برخی قرآن‌پژوهان تفسیر را مختص معانی ظاهری قرآن می‌دانند و معانی باطنی را خارج از حوزه تفسیر قلمداد می‌کنند (ر.ک: رجبی و همکاران، ۱۳۷۹ش، ص ۳۴؛ فتحی، ۱۳۹۶ش، ص ۲۴-۲۵)، در ادبیات روایی، تفسیر اعم از فهم معنای ظاهری و باطنی دانسته شده است. ابولیبید بحرانی می‌گوید شخصی از امام باقر (ع) در مورد «المص» (الأعراف: ۱) سؤال کرد، حضرت پاسخی دادند که فراموش کردم ولی پس از خروج آن شخص به من فرمود: «هَذَا تَفْسِيرُهَا فِي ظَهْرِ الْقُرْآنِ أَمْ لَا أُخْبِرُكَ بِتَفْسِيرِهَا فِي بَطْنِ الْقُرْآنِ؛ این تفسیر آن آیه در ظاهر قرآن است، آیا به تو از تفسیر آن در باطن قرآن خیر ندهم؟» و سپس حضرت معنایی باطنی را برای آیه بیان کردند (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۰). این کلام امام (ع) نشان می‌دهد که هم ظاهر و هم باطن قرآن در حوزه تفسیر قرار دارند.

شیخ صدوق نقل می‌کند که امام صادق (ع) در تفسیر آیه «فَخَذُوا زُبْعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا» (البقرة: ۲۶۰) ابتدا به ماجرای سربریده شدن چهار پرندۀ توسط حضرت ابراهیم (ع) اشاره کردند و در آخر فرمودند: «هَذَا تَفْسِيرُ الظَّاهِرِ». سپس امام (ع) با تعبیر «و تَفْسِيرُهُ فِي الْبَاطِنِ» شروع به بیان معنای باطنی آیه کرده و آن را ناظر به کسانی دانستند که حضرت ابراهیم (ع) مأمور شد ایشان را تربیت کرده و به نمایندگی به اقصا نقاط زمین بفرستد و این افراد با فراخوان حضرت با شتاب مراجعت کردند (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵). این روایت نیز حاکی از آن است که در نظر ائمه (ع)

تفسیر اعم از بیان معنای ظاهری و باطنی است. در همین راستا از ریان بن صلت نقل است که در مجلس مأمون عباسی علمای عراق و خراسان از امام رضا^(ع) پرسیدند: «هَلْ فَسَّرَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِصْطِفَاءَ فِي الْكِتَابِ؛ آیا خداوند اصطفاء را در قرآن تفسیر کرده است؟» حضرت در پاسخ فرمودند: «فَسَّرَ الْإِصْطِفَاءَ فِي الظَّاهِرِ سِوَى الْبَاطِنِ فِي اثْنَيْ عَشَرَ مَوْضِعًا؛ خدای متعال اصطفاء را، به غیر از باطن، در ظاهر قرآن در دوازده جایگاه تفسیر کرده است»، سپس امام^(ع) به بیان تک‌تک این جایگاه‌ها پرداخت (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۸؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۳۱). چنان که مشخص است امام رضا^(ع) نیز تفسیر را در معنایی اعم از ظاهر و باطن به کار برده‌اند.

علاوه بر احادیث فوق، روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد امام باقر^(ع) با تعابیری همچون «تَفْسِيرُهَا فِي بَطْنِ الْقُرْآنِ»، «تَفْسِيرُهَا عَلَى بَطْنِ الْقُرْآنِ» (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۷۷) و «تَفْسِيرُهَا فِي الْبَاطِنِ» (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۴۹-۵۰؛ ج ۲، ص ۵۰ و ۳۱۷) به بیان معانی باطنی آیات پرداخته‌اند. این تعابیر نیز حاکی از آن است که در ادبیات روایی، معانی باطنی در حوزه تفسیر قرآن قرار دارند. براین اساس برخی قرآن‌پژوهان به درستی تفسیر را مختص معانی ظاهری ندانسته بلکه آن را شامل کشف هر مرتبه‌ای از معانی قرآن اعم از ظاهر و باطن تعریف کرده‌اند (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۶۷ش، ص ۱۲۵؛ مؤدب، ۱۳۹۳ش، ص ۳۰).

۲-۳. ظاهر و باطن از جنس معنا

برخلاف دیدگاهی که باطن قرآن را از جنس حقایق عینی می‌داند (ر.ک: شاکر، ۱۳۹۴ش، ج ۱، ص ۱۸۶) باطن کلام الهی از جنس معنا و مدلول است. امیرالمؤمنین^(ع) با بیان این که «ما مِنْ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا أَرْبَعَةٌ مَعَانٍ ظَاهِرٌ وَ بَاطِنٌ وَ حَدٌّ وَ مَطْلَعٌ فَالظَّاهِرُ التَّلَاوُءُ وَ الْبَاطِنُ الْفَهْمُ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱) هر دوی ظاهر و باطن را از جمله معانی قرآن معرفی می‌کنند که اولی با تلاوت و دومی با فهم و تفکر درک می‌شود. از این روایت همچنین استفاده می‌شود که رابطه لفظ با ظاهر و باطن یک رابطه دلالتی است، یعنی ظواهر و بطون قرآن مدلول الفاظ وحی هستند که یکی با تلاوت و دیگری با کاربست قوه فهم روشن می‌شوند (یزدی،

۱۳۹۲ش، ص ۶۴). از این رو، دیدگاه آخوند خراسانی که بطون را از جنس معانی می‌داند ولی آن‌ها را نه معانی که لفظ بر آن دلالت دارد بلکه تنها معانی قصد شده به هنگام استعمال به شمار می‌آورد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸) صحیح به نظر نمی‌رسد.

دلیل دیگری که اثبات می‌کند ظاهر و باطن از جنس معنا هستند و ارتباط دلالی با الفاظ قرآن دارند، قرار گرفتن آن‌ها ذیل عنوان تفسیر است. چنان‌که گذشت از منظر روایات، ظاهر و باطن زیر مجموعه تفسیر هستند و از طرفی تفسیر ناظر به معانی قرآن است و به کشف و اظهار آن‌ها می‌پردازد (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۳۷). بنابراین ظواهر و بطون قرآن از سنخ معانی هستند و با الفاظ وحی ارتباط دلالی دارند.

۲-۴. ظاهر و باطن معنای قصد شده

معانی باطنی قرآن همچون معانی ظاهری آن مقصود خداوند هستند. یعنی اینگونه نیست که مراد الهی محدود به مدلول‌های ظاهری آیات باشد و مدلول‌های باطنی به فهم خوانندگان واگذار شده باشد و آن چنان که در هرمنوتیک فلسفی ادعا شده است معنای متن، فراتر از قصد و اراده نویسنده باشد (Gadamer, 1994, p. 372). بلکه همان طور که قرآن‌پژوهان اذعان کرده‌اند معنای قرآن مبتنی بر قصد الهی است، اعم از آن که معنای ظاهری یا باطنی آیات باشد (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۹۰ش، صص ۱۴۰-۱۴۱ و ۱۴۳؛ بابایی، ۱۳۸۵ش، صص ۱۳-۱۴). این موضوع از روایتی قابل استفاده است که ایمان توأمان به ظاهر و باطن را لازم می‌داند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶)، چرا که اگر معنای ظاهری و باطنی مراد الهی نباشند، ایمان بدان‌ها ضرورتی ندارد و سفارش به آن دو بی دلیل است.

در نمونه دیگری چنان که گذشت امام صادق^(ع) در مورد آیه «فَاحْذَرُوا زُجُجَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرُوهُنَّ إِنِّيكَ» (البقرة: ۲۶۰) یک معنای ظاهری و یک معنای باطنی بیان کردند. حضرت به عنوان معنای ظاهری ابتدا ماجرای سربریده شدن چهار پرنده توسط حضرت ابراهیم^(ع) را توضیح دادند و سپس در بیان معنای باطنی آیه فرمودند:

(خداوند به ابراهیم^(ع) گفت) چهار نفر از سخن‌سنجان را انتخاب کن و دانش خود را به آنان بیاموز و سپس آنان را به نمایندگی از طرف خود به اطراف زمین بفرست و هرگاه خواستی که نزدت بیایند به نام بزرگ خداوند، آنان را بخوان که به اذن الهی شتابان نزد تو خواهند آمد (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵). این روایت شاهدهی است بر این که معنای ظاهری و باطنی هر دو مقصود خدای متعال هستند. به همین علت شیخ صدوق پس از نقل روایت فوق اذعان می‌کند که حضرت ابراهیم^(ع) مأمور به هر دو کار بوده‌است (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۲۶۵).

۲-۵. ظاهر و باطن حاوی معنای مفهومی و معنای مصداقی

برخی اندیشمندان، بطون قرآن را لوازم معنایی الفاظ قرآن دانسته‌اند که ممکن است فهم ما از درک آن‌ها قاصر باشد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸) و برخی دیگر باطن را مصادیق پنهان آیات برشمرده‌اند که عقل ما بدان‌ها نمی‌رسد (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷). در مقابل این دو نظر که یکی باطن را به معنای و دیگری به مصادیق محدود می‌کند، بررسی روایات نشان می‌دهد همان طور که ظاهر قرآن دربردارنده معنای و مصادیق آشکار است، باطن قرآن نیز شامل معنای و مصادیق پنهان است. در باب اشتمال باطن بر مصادیق از امام باقر^(ع) نقل است که ظاهر قرآن کسانی هستند که آیات در مورد ایشان نازل شده‌است و باطن آن افرادی هستند که همچون گروه اول عمل خواهند کرد (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹). بنابراین معاصران نزول مصادیق ظاهری و پیروان ایشان در دوره‌های، بعد مصادیق باطنی آیات به شمار می‌آیند. برای نمونه، ظاهر آیه «فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (البقرة: ۸۹) بنا به سیاق آیات، درباره یهود و کفر آنان نسبت به پیامبر اکرم^(ص) است، اما امام باقر^(ع) آیه را بر مصادیق جدید تطبیق کرده و باطن آن را ناظر به بنی‌امیه و انکار حق علی^(ع) دانسته‌اند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۵۰).

علاوه بر روایاتی که ناظر به مصادیق پنهان آیات هستند، روایات زیادی نیز وجود دارد که معصومان^(ع) در تبیین باطن آیه، نه یک مصداق بلکه یک معنای جدید را بیان کرده‌اند. کلینی نقل می‌کند که امام صادق^(ع) برای ذریح محاربی معنای باطنی

عبارت «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» (الحج: ۲۹) را بیان کرده و آن را ملاقات امام معصوم دانست ولی هنگامی که عبدالله بن سنان از همین آیه سؤال پرسید، به معنای ظاهری اکتفا نموده و مراد آیه را کوتاه کردن شارب و گرفتن ناخن ذکر کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹). روشن است که در این روایت معنای باطنی در نسبت با معنای ظاهری، یک مفهوم جدید به شمار می‌آید، نه یک مصداق نوپدید از مفهوم عام آیه که در دوره‌های بعد ظهور کرده باشد. همچنین نقل است که امام کاظم^(ع) در پاسخ به پرسش از تفسیر باطنی آیات «حَمِّ وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ» (الدخان: ۱-۳) فرمودند: «حَمِّ» محمد^(ص) است و این تعبیر در کتاب نازل شده بر حضرت هود آمده است و مراد از «الْكِتَابِ الْمُبِينِ» و «لَيْلَةِ» به ترتیب امیرالمؤمنین علی^(ع) و فاطمه^(س) هستند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷۹). در این روایت نیز بطون بیان شده، مصادیقی از معنای ظاهری آیه به شمار نمی‌آیند، بلکه می‌بایست آن‌ها را مصادیقی از معنای باطنی آیه دانست؛ معنای پنهانی که متفاوت از مدلول ظاهری آیه است.

بر این پایه برخی مفسران و قرآن‌پژوهان ادعان کرده‌اند که باطن قرآن اعم از معانی و مصادیق است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ص ۵۱۲ و ۱۳۹۳ش، ص ۶۱۶؛ بابایی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۲۰). شایان توجه است که این دیدگاه و روایات فوق، با آنچه در مباحث پیشین گفته شد که باطن قرآن به طور کلی از جنس معنا است منافاتی ندارد، زیرا همان طور که در معناشناسی بیان شده است مصادیق یک واژه نیز به نوعی معنای آن واژه به‌شمار می‌آیند و معنا به دو قسم معنای مصداقی و معنای مفهومی تقسیم می‌شود (صفوی، ۱۳۹۱ش، ص ۳۰-۳۱). از این رو می‌توان گفت باطن قرآن از جنس معنا و مدلول لفظ است و این معنا مشتمل بر معنای مفهومی و معنای مصداقی است.

۲-۶. ظاهر و باطن دارای وجوه و مراتب

هر یک از ظاهر و باطن قرآن دارای مراتبی است. امام باقر^(ع) در این باره می‌فرماید: قرآن دارای باطنی است که باطن آن نیز باطنی دارد، همچنین قرآن دارای ظاهری

است که آن ظاهر نیز ظاهری دارد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰). از آنجاکه ظاهر و باطن قرآن از جنس مدلول‌های لفظی هستند، مراتب‌دار بودن ظاهر و باطن به معنای وجود لایه‌های دلالتی در هر دو حوزه است. این لایه‌ها متعدد هستند و روایات تعداد آن‌ها را در حوزه باطن، تا هفت لایه بیان کرده‌اند (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۷). البته در منابع غیر حدیثی تعداد بطون قرآن تا هفتاد، هفتصد و هفتاد هزار بطن نیز گفته شده است که محققان انتساب این اقوال به ائمه^(ع) را معتبر نمی‌دانند (ر.ک محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۹۱ش، ج ۴، ص ۲۴-۲۵). با این حال براساس روایاتی که قرآن را دریایی بی‌ژرفا (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۵) باطن آن را عمیق، شگفتی‌هایش را پایان‌ناپذیر و غرایبش را نامحدود (رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱) معرفی می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که معانی قرآن اعم از ظاهری و باطنی پایان‌ناپذیر هستند و از این رو اعداد یاد شده احتمالاً تنها دلالت بر کثرت می‌کنند و ارزش اسمی آن‌ها مد نظر نبوده است (مؤدب، ۱۳۹۳ش، ص ۱۶۳).

علاوه بر این، از روایات استفاده می‌شود که در هر سطحی از دلالت و فهم، آیات قرآن از وجوه دلالتی مختلفی برخوردارند. در واقع، دلالت‌های یک آیه اعم از ظاهری و باطنی در دو جهت عمودی و افقی امتداد دارند؛ در جهت عمودی، سطوح متعددی از دلالت‌ها وجود دارند که سطوح اولیه شامل معانی ظاهری و سطوح بالاتر دربردارنده معانی باطنی می‌باشند و در جهت افقی، هر سطح دارای وجوه دلالتی مختلفی است که این وجوه در عرض یکدیگر قرار دارند. قرآن‌پژوهان از این ویژگی کلام الهی با عنوان «ماهیت چند وجهی» و «ماهیت چند سطحی» قرآن یاد می‌کنند (ر.ک: سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱ش، ص ۳۰۸-۳۱۱).

از روایاتی که دلالت روشن بر ماهیت چند وجهی قرآن دارد، سخن امام باقر^(ع) به جابر جعفی است. جابر نقل می‌کند که از امام باقر^(ع) تفسیر چیزی از قرآن را پرسیدم، حضرت پاسخی داد، دو مرتبه از همان مطلب سؤال کردم، امام^(ع) پاسخ دیگری فرمود و سپس افزود: «إِنَّ الْآيَةَ يَكُونُ أَوْلُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرَفٌ عَلَى وَجْهِهِ؛ آغاز آیه درباره چیزی و پایان آن در مورد چیز دیگری است و این در حالی است که قرآن سخن به هم پیوسته‌ای است که بر وجوه متعددی حمل

می‌شود» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰). بنابراین آیات قرآن در عین پیوستگی و اتصال دارای وجوه گوناگونی هستند که هر وجهی از وجوه یک آیه با توجه به بخشی از آن آیه در خور توجه است؛ گاه با تکیه بر بخش نخست آیه می‌توان معنایی را برداشت کرد و گاه با تکیه بر بخش دیگری از همان آیه، می‌توان به برداشت متفاوتی رسید (اسعدی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۵). با توجه به آن که حضرت پیش از عبارت فوق به برخورداری قرآن از ظهر و بطن اشاره می‌کند و در عبارت فوق، ذووجه بودن را اختصاص به هیچ یک از ظاهر و باطن نمی‌دهد، می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی مذکور هم در معانی ظاهری و در معانی باطنی جاری است.

روایت دیگری که نشان می‌دهد الفاظ و عبارت قرآن تاب معانی متعدد را دارند، سخن امام صادق^(ع) است که در مورد آیه «الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» (الرعد: ۲۱) خطاب به یکی از اصحابشان فرمودند: این آیه درباره خویشاوندان پیامبر(ص) نازل شده است و احیاناً در مورد خویشاوندان تو نیز می‌باشد. سپس حضرت افزود: «فَلَا تَكُونَنَّ مِمَّنْ يَقُولُ لِلشَّيْءِ إِنَّهُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ؛ از کسانی مباش که معتقدند یک چیز فقط درباره یک موضوع است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶). شارحان این سخن امام^(ع) را دلیلی بر وجود معانی مختلف برای عبارات قرآنی دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۹ش، ج ۳، ص ۲۸۸) که ائمه^(ع) به تناسب موقعیت‌های گوناگون آن‌ها را بیان می‌کنند و هر چند ممکن است مخالف هم به نظر برسند ولی همگی حق هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۳۸۵).

شیخ صدوق در ابتدای کتاب معانی الأخبار روایتی را از امام صادق^(ع) نقل می‌کند که نشان می‌دهد برخورداری سخن از وجوه متعدد معنایی امری غیرعادی نبوده، بلکه در کلام بشر نیز امکان‌پذیر است. در روایت مذکور آمده است: «إِنَّ الْكَلِمَةَ لَتَنْصَرِفَ عَلَى وُجُوهِ فَلَوْ شَاءَ إِنْسَانٌ لَصَرَفَ كَلَامَهُ كَيْفَ شَاءَ وَ لَا يَكْذِبُ؛ سخن بر چند وجه [می‌تواند] حمل شود، لذا اگر فرد بخواهد می‌تواند سخنش را به هر صورتی که مایل باشد حمل کند در حالی که دروغی هم نگفته است» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱). امام صادق^(ع) در روایت دیگری به طور خاص در مورد وجوه معنایی سخنان ائمه^(ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا؛ سخنی از سخنان ما

می‌تواند تا هفتاد وجه داشته باشد» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۲). بنابراین هر چند برخورداری از وجوه متعدد معنایی از ویژگی‌های مهم قرآن کریم است، اما این ویژگی اختصاص به کلام الهی نداشته بلکه در مرتبه‌ای پایین‌تر در کلام بشر نیز قابل تحقق است.

۳. افتراقات ظاهر و باطن

ظاهر و باطن علی‌رغم این که وجوه مشترک متعددی دارند، در مواردی نیز متفاوت با یکدیگر می‌باشند. این تفاوت و مغایرت گذشته از آن که از معنای لغوی آن‌ها فهمیده می‌شود در فرهنگ روایات نیز امری کاملاً مشهود است. با این حال کشف جهات تفاوت ظاهر و باطن نیاز به دقت و تأمل در احادیث دارد. لذا در این بخش با مذاقه در روایات تفاوت‌ها و افتراقات ظاهر و باطن بررسی شده است.

۳-۱. ظاهر و باطن دو لایه دلالتی متفاوت

ظاهر و باطن قرآن متعلق به دو لایه دلالتی متمایز هستند. این موضوع را در ضمن تبیین دیدگاه مخالف توضیح می‌دهیم. برخی مفسران درعین حال که معتقد به ذومراتب بودن معانی ظاهری و باطنی هستند، ولی علت وجود مراتب معانی در قرآن را تفاوت فهم افراد می‌دانند. براساس این دیدگاه ظاهر و باطن به لحاظ تفاوت مراتب مخاطبان قرآن نسبی هستند؛ یعنی یک معنا برای شخصی باطن و برای شخص دیگری ظاهر می‌باشد. علاوه بر این، نظرگاه مذکور ظاهر و باطن را از جهت دیگری نیز نسبی می‌داند و آن عبارت است از این که یک معنا نسبت به معنای ظاهرتر از خود باطن و آن معنای دوم نسبت به معنای اول ظاهر می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۳). براین اساس، ظاهر و باطن متعلق به دو لایه معنایی متمایز نیست که اختلافشان ناشی از تفاوت نوع دلالت‌هایشان باشد، بلکه هر دو از یک سنخ دلالت بوده و مدلول مطابقی کلام هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۶۴).

این درحالی است که مضمون روایات نشان از تمایز نوع دلالت‌ها میان ظاهر و باطن قرآن دارد. امام باقر^(ع) در توصیف ظاهر و باطن می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ؛ ظاهر قرآن تنزیل آن و باطن آن تأویلش می‌باشد» (صفار، ۱۴۰۴ق،

ص ۱۹۶). توصیف معانی ظاهری به معانی تنزیلی (معانی که در مقام نزول مدنظر بوده‌اند) و توصیف معانی باطنی به معانی تأویلی (معانی که با تأویل به دست می‌آیند) حاکی از دو سنخ دلالت متمایز است. همچنین سخن امام صادق (ع) مبنی بر این که قومی ایمان به ظاهر آوردند و باطن را انکار کردند و قومی برعکس به باطن ایمان آوردند و ظاهر را انکار کردند و هیچکدام سودی از قرآن نبردند (صفر، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶)، نشان می‌دهد که ظاهر و باطن دو سنخ معنا و مدلول هستند که هر گروه یک سنخ را پذیرفته و سنخ دیگر را رد کرده‌است. این روایت نسبی بودن ظاهر و باطن را نقض می‌کند که دیدگاه مذکور قائل بدان بود؛ زیرا این که بتوان هر معنایی را ظاهر تلقی کرد، مستلزم آن است که منکران ظاهر به تمام معانی قرآن کافر باشند و در نتیجه هیچ معنایی باقی نماند که تحت عنوان باطن، بدان ایمان آورند و همچنین برعکس امکان باطن گرفتن تمام معانی قرآن موجب می‌شود که برای منکران باطن هیچ معنای ظاهری نماند که بتوانند بدان ایمان آورند.

همچنین نقل است که تمام آنچه در قرآن حرام شده‌است، معنای ظاهری‌اش همان محرّمات شرعی و معنای باطنی‌اش پیشوایان باطل است و تمام آنچه در قرآن حلال شده‌است، معنای ظاهری‌اش امور حلال و معنای باطنی آن پیشوایان حق است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۷۴). این روایت نیز نشان می‌دهد که نمی‌توان ظاهر و باطن را تحت یک سنخ دلالت قرار داد و هر دو را مدلول مطابقی کلام دانست، زیرا پیشوایان حق مدلول مطابقی امور حلال و پیشوایان باطل مدلول مطابقی محرّمات نیستند.

۲-۳. ظاهر اولیه محدود به سیاق، ظواهر بعدی و باطن فراتر از سیاق

قرآن پژوهان سیاق را از جمله قرائن متصل لفظی آیات می‌دانند که سازگاری و تناسب با آن از شروط صحت معنای ظاهری قرآن است. ایشان معتقدند ظهور کلمات، جملات و آیات با توجه به سیاق آن‌ها به دست می‌آید و از معنا کردن آن‌ها بدون توجه به سیاق می‌بایست پرهیز کرد (بابایی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۲۷؛ رضایی اصفهانی،

۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۴۱۷). این شرط هرچند نسبت به سطح اولیه از معانی ظاهری قابل قبول است و مستند به سیره عقلا و برخی روایات است (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۵ش، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶)، اما نمی‌تواند محدود کننده تمام مراتب ظاهر و باطن باشد.

امام باقر^(ع) در ادامه روایتی که به وجود معانی ظاهری و باطنی متعدد در قرآن اشاره می‌کنند، به جابرین یزید جعفری می‌گویند: ای جابر، چیزی به اندازه تفسیر قرآن از عقل‌های مردم دور نیست، آغاز آیه درباره چیزی و پایان آن در مورد چیز دیگری است و این درحالی است که قرآن سخن به هم پیوسته‌ای است که بر وجوه متعددی حمل می‌شود (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۰۰). با توجه به آنکه اصطلاح تفسیر در ادبیات ائمه^(ع) چنان که گذشت اعم از فهم معانی ظاهری و باطنی است، فراتر بودن تفسیر قرآن از عقول مردم بدین معنا است که ظاهر و بطون قرآن محدود به فهم عمومی مردم نیستند. همچنین از طرفی براساس اصول عقلایی محاوره، فهم عمومی از کلام، در چارچوب سیاق الفاظ و عبارت آن صورت می‌گیرد. لذا از روایت فوق می‌توان نتیجه گرفت که معانی ظاهری و باطنی قرآن محدود به سیاق آیات نمی‌باشند. از این رو با نظر به آن که ظاهر و باطن دارای مراتب هستند، تنها سطح اولیه از معانی ظاهری ضرورت دارد که وابسته به سیاق باشد تا با تکیه به آن، فهم عمومی و درک اولیه از قرآن حاصل شود. اما نسبت به سطوح دیگر معنا، چنان که از روایت فوق فهمیده می‌شود، ممکن است خداوند متعال از هر کدام از فرازهای آیات معنایی خارج از سیاق اراده کرده باشد.

بنابراین زبان قرآن بدون آن که از ماهیت عربی خود بیگانه شود، به گونه‌ای است که در دلالتش قابلیت توسعه دارد و می‌تواند حامل وجوه و مراتب گوناگون معنایی باشد. طبعاً این توسعه‌پذیری معنایی، امری فراتر از سطح متعارف و عمومی زبان عربی بوده و حاکی از ویژگی‌های ممتازی است که در بستر زبان عربی و در همان قالب‌های آشنا و معهود عرب بروز یافته است (اسعدی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۷۸).

به عنوان مثال با آنکه عبارت «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» در سیاق آیه فیء (الحشر: ۷) آمده است و ظاهرش اختیار مطلق پیامبر نسبت به

اموال فیء است، اما این عبارت در روایات متعدد، دلیل تفویض همه امور امت به پیامبر (ص) دانسته شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۶۵-۲۶۸). از این رو معنای عام و فراسیاقی عبارت مذکور نیز صحیح بوده و مراد الهی می‌باشد. قرآن پژوهان معتقدند چون عموم این عبارت با سیاق آیه سازگاری دارد، بدین صورت که این جمله کبرایی کلی و صدر آیه صغرای آن است، سیاق نمی‌تواند عموم این جمله را تخصیص بزند و مفاد آن را به موضوع فیء محدود کند (بابایی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۰). بنابراین از ظاهر آیه شریفه یک معنای سیاقی خاص و یک معنای فراسیاقی عام فهمیده می‌شود که هر دو صحیح می‌باشند. همچنین است عبارت «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (فاطر: ۱) که در سیاق آیه مربوط به توصیف فرشتگان قرار گرفته است. معنای فراسیاقی جمله مذکور آن است که خداوند در خلقت موجودات، چه فرشتگان و چه غیر آنها، آنچه بخواهد می‌افزاید و چون این معنا با سیاق سازگار است و سبب ناسازگاری با دیگر جمله‌های این آیه نمی‌شود، نمی‌توان دلالت جمله را محدود به سیاق کرد (بابایی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳۰). از این رو ظاهر عبارت مزبور با لحاظ سیاق و با صرف نظر از سیاق، بر دو معنا دلالت می‌کند که هر دو صحیح می‌باشند. در واقع، در چنین مواردی، یک بخش آیه می‌تواند مفاد عام خود را به عنوان یک اصل کلی دارا باشد، به گونه‌ای که در سیاق آیه نقش کبرای کلی قضیه را ایفا کند که مورد استناد پیام خاص آیه قرار گرفته است (اسعدی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۸۱).

استقلال معنایی جملات قرآنی و برخوردار بودن آنها از معنای فراسیاقی مورد اشاره دیگر مفسران و قرآن پژوهان نیز بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۶۰؛ اسعدی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۷۹-۳۹۶). نتیجه آنکه با توجه به ذمراتب بودن معنای ظاهری و باطنی قرآن، هماهنگی با سیاق آیات تنها شرط سطح اولیه از معنای ظاهری است و سایر معنای اعم از ظاهر و باطن محدود به سیاق نیستند.

۴. رابطه ظاهر و باطن

بنابر توضیحات پیشین، ظاهر و باطن قرآن هر کدام شامل طیف گسترده‌ای از معنای هستند. معنای مزبور هر چند به جهت ظهور و خفاء در مراتب مختلفی قرار دارند،

اما همگی از یک متن واحد نشأت می‌گیرند. وجود منشأ مشترک برای معانی ظاهری و باطنی این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که چه نسبت و رابطه‌ای میان ظاهر و باطن قرآن برقرار است؟ در ادامه با هدف پاسخ بدین پرسش به بررسی چگونگی رابطه میان ظاهر و باطن می‌پردازیم.

۴-۱. سازگاری ظاهر و باطن

معانی ظاهری و باطنی قرآن با یکدیگر سازگار و فاقد تعارض هستند. امام صادق (ع) در ضمن روایتی که ایمان هر کدام از ظاهرگرایان و باطن‌گرایان را مردود اعلام می‌کند، به ضرورت ایمان توأمان به ظاهر و باطن اشاره کرده و می‌فرماید: ایمان به ظاهر محقق نمی‌شود مگر با ایمان به باطن و ایمان به باطن حاصل نمی‌شود مگر با ایمان به ظاهر (صفرار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۶). لزوم ایمان توأمان به ظاهر و باطن نشانگر هماهنگی میان معانی ظاهری و باطنی است، زیرا اگر این دودسته معانی ناسازگار باشند، قبول یکی مانع از قبول دیگری خواهد بود. از این رو دانشمندان مسلمان بر سازگاری دلالتی میان ظاهر و باطن تأکید کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۵ش، ص ۶۰-۶۲). براین اساس دیدگاهی که باطن قرآن را همان تأویل می‌داند و تأویل را معنای خلاف ظاهر برمی‌شمارد (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۵ش، ص ۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۳۵۵) صحیح نیست.

شایان توجه است که ظاهر سخن برخی قرآن‌پژوهان حاکی از آن است که ایشان تناظر و مناسبت ظاهر و باطن را تنها میان ظاهر یک آیه و باطن همان آیه می‌دانند (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۷؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۴-۲۵؛ سعیدی روشن، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۳)، حال آنکه بررسی روایات نشان می‌دهد که تناظر مذکور، به ظاهر و باطن یک آیه محدود نیست، بلکه میان ظاهر و باطن آیات مختلف برقرار است، یعنی ظاهر یک آیه متناظر با باطن آیات دیگر، و باطن یک آیه متناظر با ظاهر دیگر آیات است. بدین جهت است که صاحب تفسیر تسنیم تأکید دارد که همه معانی قرآن با یکدیگر هماهنگ هستند؛ یعنی هم ظاهرها با هم، هم باطن‌ها با هم و هم هر ظاهری با باطن برتر از خودش (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۸). برخی از محققان

ضمن تأیید این مطلب بیان می‌کنند لزوم سازگاری معنای باطنی با معنای ظاهری از مصادیق این شرط کلی است که معنای باطنی می‌بایست فاقد معارض شرعی یا عقلی باشد (بابایی، ۱۳۸۹ش، ص ۲۳).

۴-۲. پیوستگی معنایی ظاهر و باطن

تناظر دلالتی ظاهر و باطن، محدود به سازگاری و فقدان ناهماهنگی نیست، بلکه ظاهر و باطن پیوستگی معنایی با یکدیگر دارند و فهم صحیح هر یک از آن‌ها نیازمند توجه به دیگری است. بنابراین نمی‌توان ظاهر قرآن را با چشم پوشی از باطن آن و باطن را با بی‌توجهی به ظاهر به درستی فهمید. صاحب تفسیر تسنیم نیز چنین پیوستگی معنایی را می‌پذیرد و ضمن اشاره به پیوند ظاهرها با هم و باطن‌ها با هم، به وجود پیوند میان همه مراحل ظاهر و باطن تصریح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۸). همچنین برخی محققان، ارتباط ظاهر و باطن قرآن را به عنوان یکی از خصوصیات باطن قرآن ذکر کرده و تلاش نموده‌اند با ارائه نمونه‌هایی این پیوستگی را نشان دهند (ر.ک: حسین پوری، ۱۳۹۷ش، ص ۳۴-۳۷). بدیهی است که ارتباط معنایی ظاهر و باطن، شبکه‌ای گسترده از دلالت‌ها را رقم می‌زند که واکاوی آن‌ها تحقیقات مجزایی را اقتضا می‌کند، از این رو در اینجا تنها به چند نمونه از روایاتی که ارتباط مذکور را به تصویر می‌کشند اشاره می‌کنیم.

علامه مجلسی چند روایت در تفسیر آیه «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرى ظَاهِرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرًا فِيهَا لِيَالِي وَ أَيَامًا آمِنِينَ» (السبا: ۱۸) نقل می‌کند که در آن‌ها به طور مستقیم و غیرمستقیم مراد از «الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا»، اهل بیت^(ع) و منظور از «قُرى ظَاهِرَةً»، علما و راویان حدیث دانسته شده‌است که واسطه میان امامان^(ع) و شیعیان هستند. همچنین در این روایات آمده‌است که ائمه^(ع) در پاسخ به سؤال از مستند قرآنی استعمال «القری» به معنای افراد، به آیات «وَ كَأَيْنَ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا» (طلاق: ۸)، «وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲)، «وَ تِلْكَ الْقُرَى أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا» (کهف: ۵۹) و «وَ إِنَّ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (الإسراء: ۵۸) اشاره کرده‌اند (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۲۳۲-۲۳۸). با توجه به آنکه آیات قبل و بعد آیه ۱۸ سوره سبأ درباره قوم سبأ است، علامه طباطبایی معنای بیان شده در روایات را معنای باطنی آیه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۶۸) و در مورد ظاهر آن همراه با دیگر مفسران معتقد است، «الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا» اشاره به روستاها و شهرهای شام و منظور از «قُرَى ظَاهِرَةً» آبادی‌های به هم چسبیده‌ای است که در حد فاصل شام و یمن قرار داشتند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۵۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۶۰۵). علامه مجلسی نیز پس از گزارش روایات مزبور، معنای آن‌ها را تأویلی و در زمره غریب‌ترین انواع تأویل برمی‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴، ص ۲۳۶). از این رو با توجه به این که ائمه^(ع) برای اثبات معنای باطنی به معنای ظاهری آیات مذکور در سوره طلاق، یوسف، کهف و اسراء استناد کردند، مشخص می‌شود که میان باطن و ظاهر قرآن پیوستگی دلالی وجود دارد.

در روایات متعددی که علامه مجلسی تعداد آن‌ها را مستفیض می‌داند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۱۷۲-۱۸۸) بیان شده است که مراد از اهل ذکر در آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (النحل: ۴۳؛ الأنبياء: ۷) اهل بیت^(ع) هستند. در یکی از این روایات که چگونگی دلالت مذکور را تبیین می‌کند، آمده است: امام رضا^(ع) در مجلس مأمون مراد از «اهل ذکر» را اهل بیت^(ع) معرفی کرد و هنگامی که دانشمندان حاضر در مجلس، در مقابل نظر امام^(ع)، مقصود آیه را یهود و نصارا دانستند، حضرت فرمودند: در این صورت ایشان ما را به دین خود فرا می‌خوانند و خواهند گفت که دینشان برتر از اسلام است. سپس امام^(ع) به عنوان دلیل بر نظر خود، آیات «فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مَبِينَاتٍ» (الطلاق: ۱۰-۱۱) را بیان کرده و براساس این آیات فرمود: ذکر، رسول خدا^(ص) است و اهل ذکر ما هستیم (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۳۹). از آنجا که اکثر مفسران به اتکای سیاق، مخاطب آیه را مشرکان و مراد از «اهل ذکر» را اهل کتاب و علمای ایشان می‌دانند (ر.ک: شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۷؛ مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص ۳۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۲، ص ۲۸۵ و ج ۱۴، ص ۲۵۴)، مشخص می‌شود معنایی که امام^(ع) بیان کردند، معنای باطنی آیه است (ر.ک: مکارم شیرازی،

۱۳۷۱ ش، ج ۲۴، ص ۲۵۸؛ معرفت، ۱۳۸۸ ش، ج ۹، ص ۴۳۹). از طرف دیگر، استناد به آیات سوره طلاق برای اثبات این که در قرآن از پیامبر (ص) با عنوان «ذکر» یاد شده است، مبتنی بر ظاهر این آیات می‌باشد. از این رو استدلال امام (ع) بیانگر وجود پیوستگی دلالی میان باطن آیه ذکر با ظاهر آیات سوره طلاق است.

نقل است که امیرالمؤمنین (ع) مراد از «بیوت» را در آیه «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ أَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (البقرة: ۱۸۹) اهل بیت (ع) معرفی کرده و ایمان به ولایت ایشان را ورود به بیوت از ابواب، و مخالفت با ایشان را ورود به بیوت از ظهر دانسته است (کوفی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۴۲-۱۴۳). حضرت در روایت دیگری با تکرار این آیه فرمود: این بیوت همان‌هایی هستند که خداوند در آیه «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ» (النور: ۳۶) آن‌ها را بزرگ شمرده است و سپس برای این که اهل جاهلیت گمان نکنند که مراد از این بیوت، خانه‌های ساختمانی است، آیه «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ» (النور: ۳۷) را نازل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۰، ص ۵۷). بنابه سخن حضرت، تعبیر «رجال» در آیه ۳۷ بیانگر مراد از «بیوت» در آیه ۳۶ است.^۱ در همین راستا کلینی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که خطاب به قتاده آن‌گاه که او در مقابل حضرت دچار اضطراب شده بود، فرمود: «أَنْتَ بَيْنَ يَدَيَّ بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْعُدْوِ وَ الْأَصَالِ، رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِيْتَاءِ الزَّكَاةِ؛ تُو در مقابل خانه‌هایی هستی که خداوند رخصت داده [قدر و منزلت] آن‌ها رفعت یابد و نامش در آن‌ها یاد شود. در آن خانه‌ها هر بامداد و شامگاه او را نیایش می‌کنند، مردانی که نه تجارت و نه داد و ستدی، آنان را از یاد خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات، به خود مشغول نمی‌دارد» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷). در مقابل روایات فوق، بسیاری از مفسران مراد از این بیوت را در آیه ۱۸۹ سوره بقره ساختمان‌های بشری (مغنیه، ۱۴۲۴ ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛

۱. در این صورت بنابه قواعد نحوی «رجال» قطع بدل از «بیوت» شده است، همچنان که در عبارت (فرح) بعلیٰ آخیک، واژه آخوک که بدل از علی است می‌تواند قطع از بدلیت شود و به صورت آخوک یا آخاک بیان گردد (برای توضیح بیشتر ر.ک: حسن، ۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۶۷۷؛ یعقوب، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۹۶-۱۹۷).

طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۵۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۷۷) و در آیه ۳۶ سوره نور مساجد و خانه‌های انبیاء دانسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ طیب، ۱۳۶۹ش، ج ۹، ص ۵۳۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۳۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص ۱۲۶). از این رو حمل بیوت بر افراد، معنای باطنی به شمار می‌آید (لاهیجی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۱۷۶) و استناد به ظاهر قرآن برای اثبات این موضوع، نشان از پیوند دلالی میان ظاهر و باطن آیات دارد.

بنابراین پیوستگی معنایی ظاهر و باطن قرآن مورد تأیید روایات است، از این رو می‌بایست ظاهر و باطن را مبین یکدیگر دانست و برای فهم صحیح هر کدام به دیگری نیز توجه کرد.

نتیجه‌گیری

واکاوی دو مفهوم ظاهر و باطن در روایات معصومان^(ع) نشان داد که برخی از دیدگاه‌های مشهور درباره ظاهر و باطن، دچار ضعف‌ها و نقص‌هایی هستند و هماهنگی کاملی با خاستگاه روایی این دو اصطلاح ندارند. همچنین درباره مسئله اصلی پژوهش یعنی اشتراکات ظاهر و باطن، افتراقات آن‌ها و نوع رابطه میانشان به ترتیب نتایج زیر به دست آمد:

۱- گستره ظاهر و باطن، تمام آیات قرآن را دربر می‌گیرد، لذا هیچ آیه‌ای خالی از ظاهر و باطن نیست. ظاهر و باطن زیر مجموعه مفهوم عام تفسیر قرار دارند و از جنس معانی لفظی (نه حقایق خارجی) می‌باشند، آن هم معانی که از کلام قصد شده‌اند (نه هر مفهومی که قابلیت برداشت از آیات را دارد). معنا در ساحت ظاهر و باطن اعم از معنای مفهومی و معنای مصداقی است و این معانی در دو جهت عمودی و افقی امتداد دارند به گونه‌ای که ماهیتی چند وجهی و چند سطحی به زبان قرآن می‌بخشند.

۲- دلالت‌های ظاهری و باطنی قرآن متعلق به دو لایه دلالی متمایز هستند، لذا تفاوت آن‌ها نه برآمده از تفاوت مخاطبان، بلکه ناشی از نوع روابط دلالی آن‌ها است. نظر به برخورداری ظاهر و باطن از مراتب معنایی، تنها سطح اولیه از معانی

ظاهری ضرورت دارد با سیاق آیه هماهنگ باشد، ولی سطوح دیگر معنا اعم ظاهر و باطن محدود به دلالت سیاقی نیستند.

۳- ظاهر و باطن قرآن با یکدیگر متناظرند و این تناظر دلالتی تنها میان دلالت‌های ظاهری و باطنی یک آیه نیست، بلکه میان تمام ظواهر با تمام بطون هماهنگی برقرار است. هماهنگی مذکور از نوع رابطه مکملی و تبیینی است؛ یعنی دلالت‌های ظاهری و باطنی مکمل یکدیگر می‌باشند و به تبیین هم کمک می‌کنند، لذا برای فهم مراد الهی از آیات نیاز به توجه توأمان به ظاهر و باطن است.

منابع

• قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*، قم: موسسه آل‌البتیت (۵).
۲. ابن‌أبی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق). *عوالی اللئالی العزیزية فی الاحادیث الدینیة*، قم: دار سیدالشهداء.
۳. ابن‌شعبه، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تُحْفُ الْعُقُولِ فِيمَا جَاءَ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظِ عَنْ آلِ الرَّسُولِ*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۵. استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق). *تَأْوِيلُ الْآيَاتِ الظَّاهِرَةِ فِي فَصَائِلِ الْعُبْرَةِ الظَّاهِرَةِ*، قم: النشر الإسلامي.
۶. اسعدی، محمد (۱۳۸۵ش) *سایه‌ها و لایه‌های معنایی*، قم: بوستان کتاب.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۹۴۲م). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام (۱۳۶۸ش)، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۸. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۵ش). چپستی باطن قرآن کریم از منظر روایات و بررسی دیدگاه‌ها براساس آن، *علوم حدیث*، ۱۱(۴)، صص ۱۰-۳۰.
۹. _____ (۱۳۹۴ش). *قواعد تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. _____ (۱۳۹۵ش). *مکاتب تفسیری*، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. _____ (۱۳۸۹ش). *مکاتب تفسیری*، ج ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). *المحاسن*، قم: دار الکتب الإسلامية.

۱۳. پاکتچی، احمد (۱۳۸۵ش). تأویل، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. جمعی از محققان (۱۳۹۴ش). *فرهنگ نامه علوم قرآنی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش). *تسنیم*، ج ۱، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۹۳ش). *تسنیم*، ج ۳۲، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۵ش). *تسنیم*، ج ۶، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. حسن، عباس (۱۳۶۷ش). *النحو الوافی*، تهران: ناصر خسرو.
۱۹. حسین‌پوری، امین (۱۳۹۷ش). ویژگی‌های باطن قرآن از منظر روایات، *سفینه*، شماره ۱۵ (۵۹)، صص ۱۰-۴۶.
۲۰. خوبی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). *محاضرات فی أصول الفقه*، تقریر: محمداسحاق فیاض، قم: انصاریان.
۲۱. ذهبی، محمدحسین (بی‌تا). *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۲۳. رجبی، محمود و همکاران (۱۳۷۹ش). *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷ش). *منطق تفسیر قرآن*، ج ۱، قم: جامعه المصطفی العالمیة.
۲۵. رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغة*، قم: هجرت.
۲۶. رکعی، محمد؛ نصرتی، شعبان (۱۳۹۶ش). *میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی*، قم: دار الحدیث.
۲۷. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی‌تا). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. زرکشی، محمدبن بهادر (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفة.
۲۹. زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۰. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۹۰ش). جستاری در ماهیت باطن قرآن، *کتاب قیم*، ۱ (۲)، صص ۱۲۵-۱۴۶.

۳۱. _____ (۱۳۹۱ش). *زبان قرآن و مسائل آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ق). *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۳. شاکر، محمد کاظم (۱۳۹۴ش). *اندیشه‌های قرآنی*، قم: آیین احمد.
۳۴. شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق). *فتح القدير الجامع بین فنی الروایة و الدراية من علم التفسیر*، دمشق: دار ابن کثیر.
۳۵. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۳۶. _____ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا*، تحقیق: مهدی لاجوردی، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
۳۷. _____ (۱۴۰۳ق). *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳۹. صفوی، کورش (۱۳۹۱ش). *آشنایی با معنی شناسی*، تهران: پژوهشگاه کیوان.
۴۰. طالقانی، محمود (۱۳۶۲ش). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۱. طباطبایی، حیدر (۱۳۸۵ش). *بطن قرآن از دیدگاه شیعه و اهل سنت*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. _____ (۱۴۲۷ق). *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۴۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش). *مجمع البَحْرَيْن و مَطْلَعُ النَّيْرَيْنِ*، محقق/مصحح: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی.
۴۶. طیب، عبدالحسین (۱۳۶۹ش). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: اسلام.
۴۷. عاملی اصفهانی، ابوالحسن (۱۴۱۹ق). *مقدمه تفسیر البرهان المسماة بمرآة الأنوار و مشکاة الأسرار*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۴۸. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). *نهاية الأفكار فی مباحث الألفاظ*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۹. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷ش). *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۰. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.
۵۱. فتاحی‌زاده، فتحیه؛ عالی‌رحمانی، فاطمه؛ غلامی، مرجان (۱۳۹۴ش). واکاوی نگرش علامه طباطبایی به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر مفاهیم بطن و جری، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۲(۲)، صص ۱۵۵-۱۸۲.
- DOI: [10.22051/tqh.2015.1872](https://doi.org/10.22051/tqh.2015.1872)
۵۲. فتحی، علی (۱۳۹۶ش). *معیارپذیری تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۳. فراهیدی، خلیل‌بن‌أحمد (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*، قم: نشر هجرت.
۵۴. فضل‌الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت: دار الملائک.
۵۵. فیض کاشانی، محمد (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
۵۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۷. کوفی، فرات‌بن‌ابراهیم (۱۴۱۰ق). *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم، تهران: مؤسسه‌الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۵۸. لاهیجی، محمدبن علی (۱۳۷۳ش). *تفسیر شریف لاهیجی*، تصحیح: میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: دفتر نشر داد.
۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۶۰. _____ (۱۴۰۴ق). *مِرآة العُقُول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۱. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۹۱ش). *شناخت نامه قرآن بر پایه قرآن و حدیث*، قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۶۲. مصطفوی، جواد (۱۳۶۹ش). *ترجمه و شرح اصول کافی*، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
۶۳. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸ش). *بیست گفتار*، تهران: صدرا.
۶۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۷ق). *التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء*، تهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۶۵. _____ (۱۴۱۸ق). *التفسیر و المفسرون*، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامية..
۶۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). *التفسیر الکاشف*، قم: دار الکتب الإسلامی.

۶۷. _____ (۱۴۲۵ق). *التفسیر المبین*، قم: دار الکتب الإسلامی.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۹. مؤدب، رضا (۱۳۹۳ش). *مبانی تفسیر قرآن*، قم: دانشگاه قم.
۷۰. نکونام، جعفر (۱۳۷۸ش). تحلیل ظاهر و باطن قرآن، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (صحیفه مبین)*، ۲(۱)، صص ۳۵-۵۰.
۷۱. نهاوندی، محمد (۱۳۸۶ش). *نفحات الرحمن*، قم: موسسه البعثة.
۷۲. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق). *کتاب سلیم بن قیس الهمالی*، قم: الهادی.
۷۳. یزدی، علی محمد (۱۳۹۲ش). *روش بیان قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷۴. یعقوب، امیل بدیع (۱۳۷۹ش). *موسوعة النحو و الصرف و الإعراب*، تهران: استقلال.
75. Gadamer, Hans-Georg; *Truth and Method*; Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum, 1994.



References

- The Holy Quran
1. Ibn Abī Jumhūr, Muḥammad ibn Zayn al-Dīn (1405 AH). *ʿAwālī al-Laʿālī*. Qom: Dār Sayyid al-Shuhadā'. [In Arabic]
 2. Ibn Shuʿba, Ḥasan ibn ʿAlī (1404 AH). *Tuḥaf al-ʿUqūl*. Ed. ʿAlī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmiʿat al-Mudarrisīn. [In Arabic]
 3. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn ʿAlī (1408 AH). *Rawḍ al-Janān wa Rūḥ al-Janān*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]
 4. Astarābādī, ʿAlī (1409 AH). *Taʿwīl al-Āyāt al-Zāhira*. Qom: al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]
 5. Asadī, Muḥammad (1385 SH). *Sāya-hā wa Lāya-hā-yi Maʿnāyī*. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]
 6. Izutsu, Toshihiko (1368 SH). *Khudā va Insān dar Qurʾān*. Trans. Aḥmad Ārām. Tehran: Nashr-i Farhang-i Islāmī. [In Persian]
 7. Babaei, Ali Akbar (1385 SH). "Chīstī-yi Baṭn-i Qurʾān-i Karīm az Manẓar-i Rivāyāt wa Barrasī-yi Dīdgāh-hā bar Asās-i Ān". *ʿUlūm-i Ḥadīth* 11(4). [In Persian]
 8. Babaei, Ali Akbar (1394 SH). *The Rules of Quranic Interpretation*. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
 9. Babaei, Ali Akbar (1395 SH). *Schools of Quranic Exegesis*, Vol. 1. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
 10. Babaei, Ali Akbar (1389 SH). *Schools of Quranic Exegesis*, Vol. 2. Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
 11. Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad (1371 AH). *al-Maḥāsīn*. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
 12. Pākatchī, Aḥmad (1385 SH). "Taʿwīl". *The great Islamic Encyclopedia*. Vol.14. Tehran: Markaz-i Dāʿirat al-Maʿārif-i Buzurg-i Islāmī. [In Persian]
 13. Research Group (1394 SH). *Farhang-nāma-yi ʿUlūm-i Qurʾānī*. Qom: Pajūhishgāh-i ʿUlūm wa Farhang-i Islāmī. [In Persian]
 14. Jawādī Amulī, ʿAbd Allah (1379 SH). *Tasnīm*. Vol.1. 2nd ed. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]

15. Jawādī Amulī, 'Abd Allāh (1393 SH). *Tasnīm*. Vol.32. 1st ed. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
16. Jawādī Amulī, 'Abd Allāh (1385 SH). *Tasnīm*. Vol.6. 2nd ed. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā'. [In Persian]
17. Ḥasan, 'Abbās (1367 SH). *al-Naḥw al-Wāfī*. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
18. Ḥusayn-pūrī, Amīn (1397 SH). "Wīzhagī-hā-yi Baṭn-i Qur'ān az Manẓar-i Rivāyāt "(Characteristics of the Batin (Esoteric Meaning) of the Quran from the Perspective of Narrations), *Safīna* 59: 10-46. [In Persian]
19. Khorāsānī, Muḥammad Kāzīm (1409 AH). *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (AS). [In Arabic]
20. Kho'ī, Abū al-Qāsim (1417 AH). *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Ed. Muḥammad Ishāq Fayyāḍ. Qom: Anṣārīyān. [In Arabic]
21. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn (n.d.). *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
22. Rāghīb al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
23. Rajabī, Maḥmūd et al. (1379 SH). *Rāwīsh-shināsī-yi Tafsīr-i Qur'ān*. Qom: Pajūhishgāh-i Ḥawza wa Dānīshgāh. [In Persian]
24. Rezaei Iṣfahani, Muḥammad 'Alī (1387 SH). *Mantiq-i Tafsīr-i Qur'ān*. Vol.1. Qom: Jāmi'at al-Muṣṭafā al-'Ālamiyya. [In Persian]
25. Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn (1414 AH). *Nahj al-Balāgha*. Qom: Hijrat. [In Arabic]
26. Ruk'ī, Muḥammad; Nuṣratī, Sha'bān (1396 SH). *Meydān-hā-yi Ma'nāyī dar Kārbast-i Qur'ānī* (Semantic Fields in Quranic Application). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
27. Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm (n.d.). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
28. Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādur (1410 AH). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifa. [In Arabic]
29. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar (1407 AH). *al-Kashshāf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]

30. Saeedi Roushan, M. B. (2011). A Survey on the Nature of Interior (Batin) of Quran. *Ketab-E-Qayyem*, 1(2), 125-146. [In Persian]
31. Saeedi Roushan, M. B. (2012). *Zabān-e Qur'ān va masā'il-e ān* [The language of the Quran and its issues]. Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
32. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1421 AH). *al-Itqān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
33. Shākīr, Muḥammad Kāzīm (1394 SH). *Andīsha-hā-yi Qur'ānī*. Qom: Āyīn-i Aḥmad. [In Persian]
34. Shawkānī, Muḥammad (1414 AH). *Fatḥ al-Qadīr*. Damascus: Dār Ibn Kathīr.
35. Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī (1362 SH). *al-Khiṣāl*. Ed. 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
36. Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī (1378 AH). *Uyūn Akhbār al-Riḍā*. Ed. Mahdī Lājwardī. 1st ed. Tehran: Nashr-i Jahān. [In Arabic]
37. Ṣadūq, Muḥammad ibn 'Alī (1403 AH). *Ma'ānī al-Akhbār*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
38. Ṣaffār, Muḥammad ibn Ḥasan (1404 AH). *Baṣā'ir al-Darajāt*. Qom: Maktabat Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
39. Ṣafawī, Kūrūsh (1391 SH). *Āshnāyī bā Ma'nī-shināsī*. (Introduction to Semantics), Tehran: Pezhvak-e Keyvan .[In Persian]
40. Taleghani, Mahmoud (1362 SH). *Partovi az Quran* (A Radiance from the Quran), Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
41. Tabatabai, Haidar (1385 SH). *Baṭn-i Qur'ān az Dīdgāh-i Shī'a wa Ahl-i Sunnat*. (The Esoteric Meaning of the Quran from the Perspective of Shia and Sunni), Qom: Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī. [In Persian]
42. Tabataba'i, Muhammad Hussein (1390 AH). *al-Mīzān*. Beirut: Mu'assasat al-'alamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
43. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn (1427 AH). *Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqa bayn al-Ḥadīth wa al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
44. Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan (1372 SH). *Majma' al-Bayān*. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]

45. Ṭarayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad (1375 SH). *Majma' al-Baḥrayn*. Ed. Aḥmad Ḥusaynī Ashkūrī. Tehran: Murtaḍawī. [In Arabic]
46. Ṭayyib, 'Abd al-Ḥusayn (1369 SH). *Aṭyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Tehran: Islām. [In Persian]
47. 'Āmilī al-Iṣfahānī, Abū al-Ḥasan (1419 AH). *Muqaddimat Tafsīr al-Burhān al-Musammāt bi Mir'āt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
48. 'Irāqī, Diyā' al-Dīn (1417 AH). *Nihāyat al-Afkār fī Mabāḥith al-Alfāz*. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
49. 'Amīd Zanjānī, 'Abbās 'Alī (1367 SH). *Mabānī wa Rawish-hā-yi Tafsīr-i Qur'ān* (Principles and Methods of Quranic Interpretation), Tehran: Wizārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. [In Persian]
50. 'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd (1380 AH). *Tafsīr al-'Ayyāshī*. Tehran: al-Maṭba'a al-'Ilmiyya. [In Arabic]
51. Fattahizadeh, F., Alaei Rahmani, F. and Gholami, M. (2015). Clarifying Allamah Tabatabayi's View on Interpretive Traditions with Emphasis on the Concept of "batn" and "jary". *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 12(2), 155-182. doi: 10.22051/tqh.2015.1872 [In Persian]
52. Fathī, 'Alī (1396 SH). *Mi'yār-pazhīrī-yi Tafsīr-i Qur'ān* (The Standardizability of Quranic Interpretation), Qom: Pajūhishgāh-i Ḥawza wa Dānishgāh. [In Persian]
53. Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1409 AH). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Nashr-i Hijrat. [In Arabic]
54. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn (1419 AH). *Min Waḥy al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
55. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad (1415 AH). *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
56. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1407 AH). *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
57. Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm (1410 AH). *Tafsīr Furāt al-Kūfi*. Ed. Muḥammad Kāzīm. Tehran: Mu'assasat al-Ṭibā'a wa al-Nashr fī Wizārat al-Irshād al-Islāmī. [In Arabic]
58. Lāhījī, Muḥammad ibn 'Alī (1373 SH). *Tafsīr-i Sharīf-i Lāhījī*. Ed. Mīr Jalāl al-Dīn Ḥusaynī Armawī. Tehran: Daftar-i Nashr-i Dād.

59. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH). *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
60. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404 AH). *Mir'āt al-'Uqūl*. Ed. Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]
61. Muḥammadī Rīshahrī, Muḥammad (1391 SH). *Shenākht-nāma-yi Qur'ān bar Pāya-yi Qur'ān wa Ḥadīth* (Quran Recognition based on Quran and Hadith), Qom: Mu'assisa-yi 'Ilmī Farhangī Dār al-Ḥadīth. [In Persian]
62. Muṣṭafawī, Jawād (1369 SH). *Tarjuma wa Sharḥ-e Uṣūl-e Kāfi* (Translation and Explanation of Usul al-Kafi), Tehran: Kitābfurūshī-yi Islāmiyya. [In Persian]
63. Muṭahharī, Murtaḍā (1358 SH). *Bīst Guftār* (Twenty Speeches), Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
64. Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1427 AH). *al-Ta'wīl fī Mukhtaliḥ al-Madhāhib wa al-Ārā'*. Tehran: al-Majma' al-'Ālamī li-l-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Islāmiyya. [In Arabic]
65. Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1418 AH). *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Mashhad: al-Jāmi'a al-Raḍawiyya li-l-'Ulūm al-Islāmiyya. [In Arabic]
66. Mughniyya, Muḥammad Jawād (1424 AH). *al-Tafsīr al-Kāshif*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
67. Mughniyya, Muḥammad Jawād (1425 AH). *al-Tafsīr al-Mubīn*. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
68. Makārim Shīrāzī, Nāṣir (1371 SH). *Tafsīr-i Nimūna* (Exemplary Interpretation), Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]
69. Moaddab, Reza, (1393 SH). *Mabānī-yi Tafsīr-i Qur'ān*. (Principles of Quranic Interpretation), Qom: Daneshgah-e Qom. [In Persian]
70. Nekunam, Ja'far (1378 SH). "Taḥlīl-i Zāhir wa Baṭn-i Qur'ān" (Analysis of the Exoteric and Esoteric of the Quran), *Muṭālī'āt-i Tārīkhī-yi Qur'ān wa Ḥadīth* 18, [In Persian]
71. Nahāwandī, Muḥammad (1386 SH). *Nafahāt al-Raḥmān*. Qom: Mu'assasat al-Bi'tha. [In Persian]
72. Hilālī, Salīm ibn Qays (1405 AH). *Kitāb Salīm ibn Qays al-Hilālī*. Qom: al-Hādī. [In Arabic]

73. Yazdī, 'Alī Muḥammad (1392 SH). *Ravish-e Bayan-e Quran (The Method of Expression of the Quran)*, Qom: Pajūhishgāh-e 'Ulūm wa Farhang-e Islāmī. [In Persian]
74. Ya'qūb, Amīl Badī' (1379 SH). *Mawsū'at al-Naḥw wa al-Ṣarf wa al-I'rāb*. Tehran: Istiqlāl. [In Arabic]
75. Gadamer, Hans-Georg (1994). *Truth and Method*. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum. [In English]

