

## راز و رمز ژرفای قرآن

سید موسی صدر

یکی از ویژگیهای ممتاز و منحصر به فرد قرآن کریم عمق و ژرفای شگفت آور آن است. از این واقعیت در متون روایی به بطن یا بطون تعبیر شده است: «انّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن»<sup>۱</sup>، «ظاهره انیق و باطنه عمیق»<sup>۲</sup>.

تاریخ نشان داده است که راز جاودانگی و ماندگاری قرآن در جاری زمان و تازگی و طراوت همیشگی آن برای افکار و اندیشه های بشر، همین عمق و ژرفای آن است که همچون دریایی بی کران، غواصان فکر و فهم را در خود می پذیرد و هیچ گاه به نقطه پایان نمی رساند.

آنچه به عنوان یک پرسش برای انسان مطرح می شود این است که خاستگاه این عمق و ژرفا و راز این که قرآن دارای بطون و جامعیت معنایی ویژه ای می باشد چیست؟ آیا محتوای قرآن حقایق چند لایه و دارای مراتب است، یا چگونگی سخن گفتن او از چنان ویژگی برخوردار است که بدان جامعیت و فراگیری خاصی می بخشد؟ به تعبیر دیگر، آیا بطون به لحاظ مدلول است، یا به لحاظ دلالت؟

طبیعی است که هر یک از این دو پاسخ، پیامدهای بس مهم و متفاوتی در فرایند فهم و تفسیر قرآن پدید می آورد که در جریان بحث آشکار خواهد شد. در این نوشتار می کوشیم دیدگاه هایی را که به گونه ای به این پرسش نظر دارند بررسی کنیم.

دیدگاه هایی که در این زمینه می توان از تعبیرات و متون مختلف به دست آورد، به طور کلی به دو گروه تقسیم می شوند: ۱. دیدگاه های مدلول گرا ۲. دیدگاه های دلالت گرا. در هر یک از این دو گروه، گرایشهای متفاوتی وجود دارد؛ مثلاً در گروه نخست، برخی از زاویه کلامی به این موضوع نگریده اند و برخی دیگر از جنبه عرفانی، حال آن که در گروه دوم، گرایشها و زاویه های دید، بیشتر تفسیری و روایی هستند.

### دیدگاه های مدلول گرا

۱. بعضی برای باورند که قرآن، تجلی و جلوه گاه اسم اعظم الهی است و چون اسم اعظم، یک واقعیت جامع و محیط است، پس قرآن نیز مشتمل بر حقایق چندگانه و دربردارنده همه حقایقی است که در حیطه اسم اعظم است. امام خمینی در این زمینه می نویسد:

«و کتاب نازل به او نیز از مرتبه غیب به تجلی اسم اعظم نازل شده، و از این جهت از برای این کتاب شریف احدیت جمع و تفصیل است و از «جوامع کلم» است.»<sup>۳</sup>

ایشان در جای دیگری می نویسد:

«بدان که نکته آن تفخیم مقام حق تعالی به مبدئیت تنزیل این کتاب شریف است و شاید این جمعیت برای جمعیت اسمائیه باشد و اشاره به آن باشد که حق تعالی به جمیع شئون اسمائیه و صفاتی، مبدء از برای این کتاب شریف است، و

از این جهت این کتاب شریف، صورت احدیت جمع جمیع اسماء و صفات و معرف مقام مقدس حق به تمام شئون و تجلیات است. و به عبارت دیگر، این صحیفه نورانیه صورت «اسم اعظم» است. (۴)

این نظریه گذشته از آن که بر پایه یک مبنای مبهم و اختلافی یعنی «اسم اعظم» استوار است، مستند به دلیل روشن قرآنی یا روایی نیست، بلکه تنها در حدّ یک شهود و تجربه باطنی مطرح می باشد.

برخی به گونه دیگری این نظریه را تبیین کرده اند، در این تبیین بر اصل تجلی خداوند در قرآن تکیه شده است؛ اینها معتقدند که از برخی تعبیرات معصومین راجع به قرآن استفاده می شود که خداوند در قرآن ظهور و تجلی کرده است، چنان که در برخی تعبیرات، قرآن را جبل ممدود الهی می داند که از خداوند تا انسان کشیده شده است. با توجه به تشابه تجلی با تجلی کننده و با توجه به امتداد ریسمان از انسان تا خدا می توان استفاده کرد که حقایق قرآن، دارای مراتب و بطون متعدد است.

«قرآن تجلی گاه خدای سبحان است» فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر أن یكونوا رأوه» و چون خدایی که در این کتاب تجلی کرده و در عین اینکه بالاست (سبح اسم ربک الاعلی) نزدیک است (و هو معکم اینما کنتم) (و اذا سألك عبادی عنی فانی قریب) تجلی او یعنی قرآن کریم نیز با اینکه بعید است قریب، و در عین حال که عالی است دانی خواهد بود.... قرآن کریم جبل ممدود الهی است که مراتب فراوان دارد. انسانها نیز بر اساس مراتب گوناگون طهارت دل، از مراتب متنوع قرآن بهره های متفاوت دارند. (۵)

این نظریه گرچه روشن و قابل فهم است، اما بعید به نظر می رسد که بتوان آن را از دلایل یادشده استفاده کرد، زیرا تعبیر نخست (فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر أن یكونوا رأوه) به معنای آن است که خداوند، خودش را از طریق قرآن برای بشر نشان داده و معرفی کرده است، چه به صورت مستقیم از طریق بیان اسماء و صفات، و چه به صورت غیرمستقیم از طریق بیان حقایق و دستورات که نشان دهنده ذات و حیات اراده و حکمت و... است. و از این مطلب ملازمه بین تجلی و تجلی کننده در عمق و ژرفا استفاده نمی شود.

چنان که تعبیر دوم (جبل ممدود...) بیانگر جنبه هدایتگری قرآن به سوی کمال است و معنای آن این است که خداوند این راه را که راه تکامل و تعالی انسان است فرا روی او قرار داده، که اگر حقایق آن را باور داشته باشد و به دستوراتش عمل کند از حسیض زندگانی دنیا اوج می گیرد و به درجه حیات طیبه و مقام قرب الهی نائل می شود. پیامد این سخن آن نیست که آن حقایق یا دستورات، دارای لایه های چندگانه و در طول هم باشند.

۲. نظریه دیگر در این زمینه خاستگاه بطون و رمز عمق و ژرفای قرآن را کلام الله بودن آن می داند. بر اساس این دیدگاه، چون قرآن کلام خداوند است و کلام او صفت اوست، با توجه به بی نهایت بودن صفت خداوند نتیجه می گیریم که محتوای کلام او نیز حدّ و حصری ندارد و فهمهای متعددی را بر می تابد.

زرکشی در البرهان از کسی نقل می کند که گفته است:

«لو أعطی العبد بكلّ حرف من القرآن الف فهم لم یبلغ نهایتاً ما أودعه الله فی آیه من کتابه، لأنّه کلام الله، و کلامه صفته، و کما أنّه لیس لله نهایتاً فکذلک لانهایه لفهم کلامه، و أنّما یفهم کلّ بمقدار ما یفتح علیه.» (۶)

اگر به بنده در برابر هر حرف از حروف قرآن، هزار فهم داده شود، به نهایت آنچه خداوند در یک آیه از کتابش به ودیعت نهاده است نخواهد رسید، زیرا قرآن کلام خداوند است و کلام خدا صفت اوست، و چنان که برای خدا نهایتی نیست برای فهم کلام او نیز نهایتی نمی باشد؛ تنها هر کس به اندازه آنچه که بر او گشوده می شود می فهمد. این نظریه در ماهیت خود همانند نظریه نخست است، جز آن که در دیدگاه اول قرآن به همه صفات خداوند نسبت داده شده است، اما در این نظریه تنها به صفت متکلم بودن او نسبت داده شده است. بعضی به عنوان نقد بر این نظریه گفته اند که بنابر این تصور، قرآن دریایی عمیق از اسرار و رموز خواهد بود که برای بشر قابل فهم نیست:

«هكذا أدى التوحيد بين القرآن و بين الصفات الالهية - صفة الكلام - الى تحويل النص الى بحر من الأسرار و العلوم لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية.»<sup>۷</sup>

بدین گونه یکی دانستن قرآن و صفات الهی - صفت کلام - بدانجا می انجامد که قرآن را دریایی از رازها و دانشها بدانیم که اندیشه بشری جز در اندازه های سطحی و ظاهری بدان دست نخواهد یافت. چه این نقد را بپذیریم و چه نپذیریم، ولی این نکته در نظریه یادشده درخور تأمل است که کلام الهی صفت ذات نیست، بلکه صفت فعل است (کلامه فعله). در نتیجه سعه و ضیق آن بستگی به چیز دیگری پیدا می کند، مثل رزق که از سوی خداوند نامحدود است، اما در عینیت خارجی به لحاظ محدودیت موجودات، حدود مشخصی پیدا می کند. در مورد بحث نیز از آغاز که کلام الهی در قالب الفاظ و کلمات ریخته شده ناگزیر حدود و تنگی الفاظ بر آن تأثیر خواهد گذاشت، مگر اینکه گفته شود کیفیت بکارگیری الفاظ در قرآن به گونه ای است که محدودیت آنها را خنثی می کند، که البته این سخن درستی است، اما به نظریه دیگری باز می گردد که رمز بطون را چگونگی دلالت می داند و در آینده از آن بحث خواهیم کرد.

۳. دیدگاه سوم در رابطه با منشأ و خاستگاه بطون این است که قرآن تعبیر لفظی از وجود است، و چون وجود، دارای مراتب و درجات چندگانه و متفاوت است قرآن نیز مراتب و درجات معنایی چندی می یابد: «و انطلاقاً من الموازاة بين القرآن و الوجود، يصبح القرآن هو الدال اللغوي او التعبير اللفظي و الرقمي عن كل مراتب الوجود و مستوياته، او لنقل يصبح القرآن هو الرمز الدال، و الوجود هو المدلول المرموز اليه.»<sup>۸</sup> این سخن به تعبیر دیگری نیز بیان شده است و آن اینکه کلام الهی در ابتدای صدور، به تناسب ذات متکلم از هر گونه تعین و تقیدی آزاد است، ولی از آنجا که چنین کلامی قابل دریافت برای موجودات نیست آن را از مرحله اطلاق تنزل داده و در پرده های گوناگون پوشانیده است، تا رسیده به مرحله لفظ و صوت؛ پس کلام لفظی خداوند که همان قرآن است مرحله نازله کلام الهی است، و چون کلام از مرحله اطلاق تا مرحله تقید به لفظ، ماهیت آن یکی است پس تمام مراحل گذشته در آن نهفته است، در نتیجه قرآن همه مراتب و مراحل نزول کلام را که همان موجودات گوناگون است در خود دارد:

گنابادی در تفسیر بیان السعادة می نویسد:

«بدان که قرآن سخن خداوند است که در نخستین ظهورش رها از هرگونه تعینات امکانی بود... و چون آسمان و زمین و آنچه در آن دو هست تاب شنیدن کلامی بدین وصف نداشت، خداوند آن را از اطلاقش فرو آورد و در پس پرده ها و حجابهای تعینات نفس قرارش داد، و بدین گونه عقول، مصادیق قرآن قرار گرفتند. و سپس تنزلش داد و در پرده های تعینات نفس قرارداد، و بدین گونه نفوس از مصادیق قرآن شمرده شدند. و پس از آن نازلش کرد و در پس حجابهای تعینات کمی نوری قرارش داد، و در نتیجه عالم مثال با مراتب متفاوتش از مصادیق قرآن شدند. پس تنزل داد و آن را در پس حجابهای تعینات طبیعی قرارداد و بدین سان اجسام طبیعی از مصادیق قرآن شدند. سپس آن را به پایین ترین مراتب وجود تنزل داد و پوشش صوت و حروف و کتابت و نقوش برآن پوشاند تا گوشها و دیده ها تاب شنیدن و دیدن آن را داشته باشند، پس در نتیجه حروف و نقوش، مصداق قرآن شدند.

و چون که تمام مراتب وجود، مصادیق قرآن هستند، قرآن بیانگر همه چیز شد و هیچ تر و خشکی را نتوان یافت مگر اینکه در او وجود دارد.

هرگاه این نکته را فهمیدی بدان که مصادیق محسوس طبیعی ظهرهای قرآن، و مصادیق روحانی بطن های او هستند.»<sup>۹</sup>

این نظریه با هر دو تعبیر و تقریر خود در پی ارتباط دادن مراحل وجود به قرآن با واسطه گری عنوان کلام الهی است، به همین دلیل اثبات آن بر پایه چند نکته استوار است:

یکی آن که قرآن، مثل موجودات تکوینی، پدیده آمده از کلمه «کن» باشد.

و دیگر آن که این کلمه یک کلمه واحد باشد که مبدأ تمام هستی شده است و گرنه اگر به کلمات چند معتقد شدیم که با بعضی موجودات تکوینی و با بعضی دیگر موجودات تشریحی یعنی احکام و دستورات پدید آمده است، در این صورت سنخیت ماهوی بین قرآن (با تمام محتوایش، از حقایق و دستورات) و عالم تکوین وجود نخواهد داشت، بلکه تنها می توان انطباق تشریح با تکوین را نتیجه گرفت.

و سوم اینکه وجود مراتب گوناگون و در طول هم داشته باشد.

و چهارم اینکه مقصود از بطون که در روایات مطرح شده همین مراتب طولی وجود باشد.

بر فرض آن که مقدمات سه گانه نخست را بپذیریم، اما مقدمه چهارم جای بسی تأمل است، زیرا بطون مطرح شده در روایات بر موجودات مرحله طبیعی تطبیق شده است چنان که خواهد آمد؛ این خود نشان می دهد که مقدمات پیشین نیز درست نیستند.

۴. از برخی تعبیرات چنین استفاده می شود که راز بطون و ژرفای قرآن ارتباط قرآن با علم الهی است؛ زیرا این دیدگاه از یک سو قرآن بیانگر علم خداوند است و از سوی دیگر علم خداوند جامع و فراگیر است، نتیجه این می شود که قرآن از نظر محتوا جامعیت و گستردگی خاصی متناسب با علم خداوند داشته باشد.

«و بما أنّ مصدر الوحي ربّاني يعلو على التاريخ و الزمان و المكان، فهو يستشرف الحقيقة من عل، بل هو الحقّ و كلّ ما سواه في عالم الزمان و المكان محتاج اليه، لذلك كان الوحي أرقى منزله و له الأولوية أمام العقل و الواقع، مادام الكلّي أعظم و أشمل من الجزئي.»<sup>۱۰</sup>

از آنجا که مبدأ وحی، واقعیتی است فراتر از تاریخ و زمان و مکان، پس وحی بر حقیقت اشراف دارد، بلکه تنها او حق است و هر چیزی جز او در زمان و مکان، نیازمند اوست. و به همین دلیل وحی همواره از جایگاهی والا برخوردار است و در برابر عقل و واقع دارای اولویت و تقدّم است، تا آن هنگام که «کلی» بزرگ تر و فراگیرتر از «جزئی» باشد. این دلیل گرچه خود گزاره درستی است، ولی در طول یکدیگر بودن حقایق قرآن را همانند معلومات خداوند اثبات نمی کند. می توان هر دو مقدمه را پذیرفت، اما بر این باور بود که آن حقایق در عرض هم هستند و نه در طول یکدیگر، در حالی که در مفهوم «بطون» نوعی طولیت و داشتن سلسله مراتب وجود دارد.

چهار نظریه ای که تاکنون به صورت فشرده مطرح شد در یک جهت با هم مشترکند و آن ارتباط دادن محتوای قرآن به خداوند است؛ بعضی از این نظریه ها قرآن را مرتبط به اسم اعظم می دانست، و بعض دیگر مرتبط به کلام الهی، و دسته سوم از زاویه ارتباط قرآن با علم الهی به عمق و ژرفای قرآن می نگریست.

بر اساس همین نقطه اشتراک می توان نتیجه گرفت که روش و راهکار فهم بطون قرآن از نگاه این نظریات، روش خاصی است؛ و آن عبارت است از تصفیه و تزکیه روحی و نفسانی. هر گاه که معانی چند لایه قرآن برخاسته از صفات و اسماء الهی باشد طبیعی است که راه انحصاری دست یافتن به آن چیزی جز سلوک روحی و اتصاف به اسماء و صفات الهی نخواهد بود. این بدان معنی است که کارایی عقل استدلالی در فهم و کشف بطون، ناچیز یا دست کم بسیار اندک است، و این نتیجه ای است که صاحبان برخی از نظریات بدان تصریح کرده اند، از جمله امام خمینی در این زمینه می نویسد:

«و عدد مراتب تحریف، مطابق با عدد مراتب بطون قرآن است، طابق النعل بالنعل، الا آن که تحریف، تنزل از غیب مطلق به شهادت مطلقه است به حسب مراتب عوالم، و بطون، رجوع از شهادت مطلقه به غیب مطلق است؛ پس مبدء تحریف و مبدء بطون متعکس است، و سالک الی الله به هر مرتبه از مراتب بطون که نائل شد از یک مرتبه تحریف تخلص پیدا کند تا به بطون مطلق که بطن سابع است به حسب مراتب کلیه که رسید از تحریف مطلقاً متخلص شود.»<sup>۱۱</sup> مفسّر دیگری می نویسد:

«تردیدی نیست که برای هر موجودی از موجودات، وجودهای گوناگونی در عالم الفاظ و عالم ذهن و عالم مثال و عالم حقایق با اختلاف مراتب و درجاتش از لحاظ قوت و ضعف و سعه و ضیق هست. و در محل خود به اثبات رسیده است که هر عالمی مرتبط با عوالم دیگر، و پوسته ای است نسبت به آنچه که در آن پنهان است، و برای هر وجودی آثاری است در عالم خودش، و برای هر اثر، ملاک و اثر و حکمت ها و مصالح بی شماری وجود دارد. پس هر کس نفسش پاک گردید و تیزهوشی اش کامل شد، ذهنش از عالمی به عالم دیگر، از مناسبتی به مناسبت دیگر، از ملزوم به لازم و از مؤثر به اثر و از اثر به اثر دیگر منتقل می شود. پس کسی که خداوند فهم کتابش را به او

ارزانی داشته است، از ظاهر کتاب به لبابش می رسد و از آنجا به دقائق آن، و از دقائق به حقایق اش، تا برسد به درجه ای که هیچ چیز بر او پوشیده نماند و بر حقایق اشیاء در عوالم شان احاطه پیدا کند.» ۱۲

پیش از آن که این بخش را به پایان ببریم این نکته شایان ذکر است که برخی از مفسران مانند علامه طباطبایی درباره تأویل قرآن دیدگاه ویژه ای دارند که با برخی از نظریات گذشته بی شباهت نیست. ایشان معتقد است که قرآن نازل تکیه بر یک حقیقت یا یک سلسله حقایق عینی دارد که خارج از حوزه مفاهیم و مدالیل بوده و در لوح محفوظ قرار دارد و در واقع مرحله اجمال و احکام قرآن به شمار می آید که بدان لحاظ قرآن نزول دفعی پیدا کرده است. ممکن است تصور شود که این اجمال و احکام قرآن در لوح محفوظ، خاستگاه پیدایش بطون و لایه های معنایی برای قرآن شده است، ولی این تصور نادرست است، زیرا علامه خود بین تأویل و بطون، تفکیک قائل می شود، تأویل را از سنخ واقعیتهای عینی می داند و بطون را از مقوله مفاهیم و معانی ذهنی، چنان که می فرماید:

«و بالجمله فالمحصل من الآيات الشريفة أن وراء ما نقرأ و نعقله من القرآن امرأ هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد و المتمثل من المثال - و هو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم - و هو الذي تعتمد و تتكى عليه معارف القرآن المنزل و مضامينه، و ليس من سنخ الالفاظ المفارقة المقطعة و لا المعاني المدلول عليها بهما، و هذا بعينه هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق اوصافه و نعوته عليه و بذلك يظهر حقيقة معنى التأويل، و يظهر سبب امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية و النفوس غيرالمطهرة...» ۱۳

خلاصه آنچه از آیات شریفه فهمیده می شود این است که در پس آنچه ما از قرآن می خوانیم و درک می کنیم، واقعیت دیگری است که نسبت به قرآن به منزله روح نسبت به جسد و متمثل نسبت به مثال است... و این همان چیزی است که خداوند متعال آن را کتاب حکیم می نامد... همان چیزی که معارف نازل شده قرآن بر آن تکیه دارد و از سنخ الفاظ پراکنده و همچنین از سنخ معانی که مدلول الفاظ است نمی باشد، و این همان تأویل است که در آیات از آن یاد شده است، چه اینکه ویژگیهای مطرح شده برای تأویل بر آن منطبق است. بدین ترتیب حقیقت معنای تأویل آشکار می شود و روشن می شود که چرا فهمهای عادی و نفسهای پاک نشده از دسترسی به آن عاجزند.

اگر بر آنچه گذشت بیفزاییم که ایشان بطون را از سنخ معانی و مفاهیم ذهنی می داند - چنان که پس از این خواهد آمد - نکته یاد شده اثبات خواهد شد. بنابراین نمی توان علامه را به لحاظ دیدگاه خاصی که راجع به تأویل دارد، جزء مدلول گرایان در رابطه با بطون دانست.

### دیدگاه های دلالت گرا

در این بخش از نظریاتی سخن می گوئیم که راز تعدد و ژرفی را نه در درون معانی بلکه در لفظ یا کیفیت کاربرد آن می داند و از آنجا که برخی نظریات ناظر به ویژگی لفظ است و نه دلالت آن، بنابراین عنوان یاد شده همراه با اندکی مسامحه خواهد بود.

۱. برخی بر این باورند که قرآن با همین الفاظ و کلمات در لوح محفوظ قرار دارد، ولی کلمات و الفاظ در لوح محفوظ از چنان عظمتی برخوردارند که معانی بی نهایت را در خود جا داده اند؛ پس الفاظ قرآن به لحاظ این ویژگی بار معنایی چندی پیدا می کند.

«و ذکر بعضهم أنّ أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كلّ حرف منها بقدر جبل قاف، و أنّ تحت كلّ حرف معانٍ لا يحيط بها إلا الله عزّوجلّ». (۱۴)

این نظریه بر تصور عامیانه ای از لوح محفوظ استوار است، گو آن که پنداشته شده که لوح محفوظ مثل صفحه کاغذی است که قرآن در آن نوشته شده است، حال آن که اگر چنین باشد بدیهی ترین اشکالی که بر آن وارد خواهد بود ناسازگاری آیات ناسخ و منسوخ و معقول نبودن جمع آن دو در لوح محفوظ است، چگونه ممکن است که خداوند یک سلسله آیاتی را نوشته باشد و در کنار آن آیات دیگری که ناسخ آن است نیز آورده باشد.

«اگر آنچه از وحی به صورت پراکنده نازل شده، همه در امّ الكتاب و لوح محفوظ جمع است چنان که گفته است «فی کتاب مکنون. لایمسّه الا المطهرون» پس نزول آیات ثبت شده در لوح محفوظ و سپس نسخ آنها از قرآن موجود، این ابدیت موهوم را نفی می کند، پس باید آیاتی را که بر این مطلب دلالت می کند به گونه ای عمیق تر فهمید و برای مفسر قدیم امکان جمع بین این دو مقوله (یعنی وجود لفظی قرآن در لوح محفوظ و نسخ برخی از آیات) امکان ندارد. (۱۵)

علامه نیز در این زمینه می نویسد:

«منظور این نیست که قرآن نزد خدای تعالی پیش از این به همین صورتی که اکنون بین دو جلد قرار دارد نوشته شده بوده و آیات و سوره هایش مرتب بوده، آن گاه به تدریج بر رسول خدا (ص) نازل شد تا به تدریج بر مردمش بخواند. همان گونه که یک معلم هر روز یک صفحه و یک فصل از یک کتاب را با رعایت استعداد دانش آموز برای او می خواند، زیرا فرق است بین اینکه یک آموزگار کتابی را قسمت قسمت به دانش آموز القاء کند و بین آن که قرآن قسمت قسمت بر رسول اکرم (ص) نازل شده باشد، زیرا نازل شدن هر قسمت از آیات، بسته به وقوع حادثه ای مناسب با آن قسمت است، و در مسأله دانش آموز و آموزگار چنین چیزی نیست و اسباب خارجی دخالتی در درس روز به روز آنان ندارد.

و به همین جهت ممکن است همه قسمتها را که در زمانهای مختلف باید تدریس شود یکجا جمع نموده در یک زمان همه را به یک دانش آموز پر استعداد درس داد، ولی ممکن نیست که امثال آیه «فاعف عنهم واصفح» با آیه «قاتلوا الذین یلونکم من الکفار» که یکی دستور عفو می دهد و دیگری دستور جنگ، یک مرتبه بر آن جناب نازل شود، و همچنین آیات مربوط به وقایع مانند آیه «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها». (۱۶)

بنابراین، این تصور که لوح محفوظ صفحه ای است که در آن قرآن با همین کلمات و الفاظ در آن نوشته شده پنداری نادرست است، بلکه لوح محفوظ یا به معنای علم الهی است چنان که بعضی گفته اند:

«انما ذكروا بان المقصود منه (الكتاب المبين) اللوح المحفوظ، و معنى ذلك ان كل شيء مما هو موجود او سيوجد وما حدث و سيحدث هو فى اللوح المحفوظ، اى فى العلم الالهى الازلى، فما من رطب و لا يابس الا و قد ثبت فى العلم الالهى الازلى و ان لاشيء يغيب عن علمه سبحانه...» (۱۷)

و يا به معنای آن وجه ثابت این جهان طبیعت است که حقایق قرآن به شکل سنتها و واقعیت‌های عینی در آن وجود دارد، و در هر دو صورت وجود لفظی و کتبی قرآن منتفی است.

۲. نظریه دوم در این زمینه راز بطون و ژرفای قرآن را در چگونگی وضع الفاظ می‌داند. بر اساس این دیدگاه، هر معنی یک حقیقت و روح دارد و یک سلسله قالبها و صورتها. الفاظ برای روح و حقیقت معنی وضع شده است نه برای قالبها و صورتها. و چون این حقیقت و روح بر قالبها و صورت‌های چندگانه طولی و عرضی تطبیق می‌شود و گونه ای اتحاد بین حقیقت و قالب وجود دارد، در نتیجه برای یک لفظ مصداق ها و افراد متعدد معنایی پدید می‌آید. در متن زیر این نظریه با دو مثال تبیین شده است، مرحوم فیض کاشانی می‌نویسد:

«برای هر معنایی از معانی یک حقیقت و روح وجود دارد، و یک قالب و صورت. و گاهی یک حقیقت، صورتها و قالبهای چندی دارد. الفاظ تنها برای حقایق و روح معانی وضع شده اند، و از آنجا که آن حقایق در قالبها وجود دارند و میان آنها نوعی اتحاد وجود دارد، الفاظ در مورد قالبها به نحو حقیقت استعمال می‌شود. مثلاً لفظ قلم وضع شده است برای ابزاری که به وسیله آن صورتها و شکلها در صفحه کشیده می‌شود، بدون اینکه ویژگی چوب بودن یا آهن بودن و... در آن دخالت داشته باشد، و همچنین بدون اینکه جسم بودن در آن نقش داشته باشد، یا اینکه نقش و شکل محسوس باشد یا معقول، صفحه از کاغذ باشد یا چوب، بلکه تنها همین که نقش در آن کشیده می‌شود کافی است. این حقیقت و روح لوح و صفحه است، پس اگر در هستی چیزی باشد که به وسیله آن علوم در صفحه دلها نوشته شود سزاوارتر است که قلم نامیده شود...»

و همچنین است لفظ ترازو؛ مثلاً این واژه وضع شده برای ابزاری که به وسیله آن کمیتها اندازه گیری یا سنجیده می‌شود و این یک معنی است که روح و حقیقت آن لفظ شمرده می‌شود و صورتها و قالبهای مختلفی دارد که بعضی جسمانی و بعضی روحانی است... و تو هرگاه به عالم روح راه یابی و روحانی گردی، درهای ملکوت به روی تو گشوده شود... هیچ چیز در عالم حس نیست مگر اینکه مثال و صورت است برای یک امر روحانی در عالم ملکوت، که روح و حقیقت محض آن است...

و از آنجا که مردم به اندازه فهمها و مقامات شان سخن می‌گویند پس آنچه که خطاب به همه شده است باید برای همه در آن بهره ای باشد. بنابر این اهل ظاهر جز معانی ظاهری و قشری را درک نمی‌کنند... و اما روح و حقیقت معانی را درک نمی‌کنند مگر صاحبان خرد و اندیشه. (۱۸)

این نظریه چنان که از متن یادشده فهمیده می‌شود، از یک سو بر تجرد و توسعه ذاتی معنی استوار است، و از سوی دیگر بر نوعی طولیت بین عالم شهادت و عالم غیب که موجب پدید آمدن مصادیق و نمونه های چندگانه طولی برای معنی می‌شود.



آنچه در رابطه با این نظریه مطرح است دو چیز است؛ نخست اینکه در این نظریه ترکیب کلمات و الفاظ هیچ نقشی در پدید آمدن بطون ندارد چه اینکه خود لفظ به تنهایی قابلیت گسترش و شمول را دارد. و دیگر آن که اگر این نظریه درست باشد، بطون داشتن ویژه قرآن نخواهد بود، بلکه هر کلامی را در بر می گیرد چه کلام الهی باشد چه بشری، زیرا ویژگی توسعه افقی یا عمودی در ذات معنی و چگونگی وضع لفظ قرار دارد. نتیجه دوم قطعاً نادرست است، زیرا واقعیت نشان داده است که عمق و ژرفایی که از آن به بطون تعبیر می شود مخصوص قرآن است و نمونه دیگری در تاریخ سراغ نداریم که از چنین ویژگی برخوردار باشد.

و اما مطلب نخست نیز قابل تأمل است، زیرا چگونگی به کارگیری کلمات و جمله بندی بی تأثیر در ایجاد فضای باز معنایی نیست، چنان که از نمونه ها یا تعبیراتی که در برخی روایات برای تبیین و توضیح بطون آمده است استفاده می شود. به عنوان نمونه:

«یا جابر ان للقرآن بطناً، و للبطن بطناً، و له ظهر، و للظهر ظهر، یا جابر لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الآیه یكون أولها فی شیء و آخرها فی شیء، وهو کلام متصل متصرف علی وجوه.» ۱۹

۳. دیدگاه سوم در رابطه با خاستگاه بطون در قرآن شبیه دیدگاه دوم است، یعنی بر کلیت و عمومیت معنی تکیه دارد، با این تفاوت که در این نظریه عمومیت و کلیت تنها به لفظ استناد داده نشده، بلکه از همه آیه چه لفظ و چه ترکیب استفاده شده است. تفاوت دیگر این که در این نظریه طولیت که به گونه ای در مفهوم بطن نهفته است نه در امتداد عالم غیب و شهادت، بلکه چهارچوب زمان و گذر آن مورد نظر قرار گرفته یا دست کم از جهت نخست سخنی به میان نیامده است؛ به این متن بنگرید:

«علما برای تأویل، معنای دیگری نیز گفته اند که عبارت است از معنای ثانوی آیه که به حسب ذات آیه در آن ظهور ندارد و به کمک دلیل خارجی بدان دست می یابیم و به همین جهت از آن به بطن تعبیر می شود، چنان که از معنای اول به ظهر تعبیر می کنند. و گفته می شود تفسیر هر آیه ظهر آن و تأویلش بطن آن به شمار می آید. تأویل به این معنای دوم شامل تمام آیات قرآن می شود، چنان که در حدیث آمده است: در قرآن آیه ای نیست مگر اینکه ظهری دارد و بطنی... یعنی آیه مورد نزولی دارد که از مدلول نخست آیه کشف می کند و از آن به سبب نزول تعبیر می شود... و یک مفهوم عام و ثابت و ابدی دارد که درون آیه است و شامل همه مکلفین می شود تا ابد، که این عموم بطن و تأویل آیه است و جز راسخان در علم کسی بدان دست نمی یابد. و اگر چنین عموم و مفهوم عام و همیشگی نبود آیه از بین می رفت.» ۲۰

این دیدگاه که در حقیقت، بطون را به چگونگی دلالت ارتباط می دهد و گویا چنان که از متن فهمیده می شود مقصود از دلالت هم دلالت تضمینی است چنان که تعبیر «تنطوی علیه الآیه» این را می رساند، مؤیداتی از متون روایی نیز دارد، به عنوان نمونه:

«عن حمران بن أعین قال سألت أبا جعفر (ع) عن ظهر القرآن و بطنه فقال: ظهره الذی نزل فیهم القرآن، و بطنه الذین عملوا بأعمالهم، یجری فیهم ما نزل فی اولئک.»

حمران بن اعین می گوید از امام باقر(ع) دربارهٔ ظهر و بطن قرآن پرسیدم، فرمود: منظور از ظاهر قرآن کسانی هستند که قرآن دربارهٔ آنان نازل شده و منظور از بطن آن آیندگانی هستند که عمل همان کسان را انجام می دهند و قرآن شامل آنان می شود.

«عن فضیل بن یسار قال سألت أبا جعفر(ع) عن هذه الرواية: ما من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن. فقال: ظهره تنزيلة، و بطنه تأويله، منه ما قد مضى و منه مالم يكن، يجرى كما يجرى الشمس و القمر. كلما جاء تأويل شيء منه يكون على الأموات كما يكون على الأحياء. قال الله: و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، نحن نعلمه.» ۲۱

از فضیل بن یسار روایت شده است که گفت: از امام باقر(ع) درباره این روایت «هیچ آیه ای در قرآن نیست مگر اینکه ظهري دارد و بطنی» پرسیدم. فرمود: ظهر قرآن همان چیزی است که در مورد آن نازل شده است و بطنش آن چیزی که او را شامل می شود؛ برخی از آنها گذشته است و برخی دیگر نیامده است. قرآن همچون گردش خورشید و ماه در جریان است، هرگاه تأویل قرآن زمینه یابد بر مردگان چنان تطبیق می شود که بر زندگان. خداوند فرمود: «تأویل او را نداند جز خدا و راسخان در علم و ما تأویلش را می دانیم.»

«فی تفسیر العیاشی عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا جعفر(ع) عن هذه الرواية: ما فی القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و ما فیہ حرف إلا و له حدّ و لكل حدّ مطلع، ما یعنی بقوله ظهر و بطن؟ قال: ظهره تنزيلة، و بطنه تأويله، منه ما مضى و منه مالم يكن بعد، يجرى كما يجرى الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع...» ۲۲

در تفسیر عیاشی از فضیل بن یسار روایت شده که گفت: من از حضرت ابی جعفر(ع) از معنای این روایت پرسیدم، فرمود: هیچ آیه ای در قرآن نیست مگر اینکه ظاهری و باطنی دارد، و هیچ حرفی نیست مگر آنکه حدّ و مرزی دارد، و برای هر حدّی سرآغاز و مطلعی است. پرسیدم منظور رسول خدا(ص) از ظاهر و باطن قرآن چیست؟ فرمود: منظور از ظاهر قرآن الفاظ نازل شده آن است، و منظور از باطن قرآن معانی الفاظ است، که بعضی از آن معانی رخ داده و بعضی پس از این رخ می دهد، و قرآن با گردش و جریان خورشید و ماه جریان دارد، هر رویدادی در زمان خود رخ می دهد.

«و فیہ (تفسیر العیاشی) ایضاً عنه(ع) فی حدیث قال: و لو أن الآیة إذا نزلت فی قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآیة، لما بقى من القرآن شیء، و لكن القرآن یجرى أوله على آخره مادامت السموات و الأرض، و لكل قوم آية يتلونها هم منها من خیر او شر.» ۲۳

همان حضرت در حدیثی فرمود: اگر بنا بود آیه ای که دربارهٔ مردمی نازل شده با مردن آن مردم از بین برود چیزی از قرآن باقی نمی ماند، ولی قرآن به گونه ای است که در اولش (یعنی عصر نزولش) و آخرش (یعنی اعصار بعدش) جاری است تا زمانی که آسمان و زمین برجاست و برای هر قومی آیه ای است که تلاوتش می کنند، حال آیه یا از خیر آنان خبر می دهد و یا از شرشان.

با این همه شاید درست نباشد که دلالت آیه بر بطون را تنها از نوع دلالت تضمینی بدانیم و معیار طولیت را تنها در بعد امتداد و توالی زمان در نظر بگیریم، چه اینکه در برخی موارد معنی هایی در مقوله بطون قرار گرفته است که نه به گونه دلالت تضمینی است و نه طولیت زمانی دارد؛ مانند روایت زیر:

«عن فضیل بن یسار قال قلت لابی جعفر (ع) قول الله عزوجل فی کتابه «و من أحيها فکأنما أحيی الناس جميعاً» قال (ع): من حرق او غرق. قلت و من أخرجها من ضلال الی هدی؟ قال (ع) ذلك تأویلها الأعظم.» ۲۴

از فضیل بن یسار روایت شده است که گفت: از امام باقر (ع) راجع به آیه «و من احيها فکأنما احيی الناس جميعاً» پرسیدم. فرمود: مراد، نجات از سوختن یا غرق شدن است. گفتم کسی که از گمراهی به هدایت رهنمون شود چگونه؟ فرمود: این تأویل اعظم آیه است.

با توجه به اینکه تأویل در اصطلاح روایات همان بطن آیه است چنان که بارها به کار رفته است، نتیجه می گیریم که مضمون یادشده یعنی هدایت کردن، بطنی از بطون آیه است، حال آن که دلالت آیه بر آن نمی تواند تضمینی باشد و طولیت زمانی هم در اینجا مطرح نیست.

۴. از برخی تعبیرات چنین استفاده می شود که بطون و ژرفای آیات برخاسته از دلالتهای التزامی است که در هر آیه وجود دارد، یعنی آیه یک مدلول مطابقی دارد که ظهر نامیده می شود و یک سلسله مدلولهای التزامی طولی دارد که از آن به بطون تعبیر می شود و در برخی روایات، اشارات، لطائف و حقایق نامیده شده است.

«مفسران اختلاف کرده اند در اینکه ارتباط این معانی باطنی با لفظ چگونه است؛ چون بی تردید در عرض واحد نمی توانند مراد از لفظ باشند و گرنه باید یک لفظ در چند معنی استعمال شده باشد، و این به دلیلی که در جای خود بیان شده است جایز نیست، پس ناگزیر این معانی باید در طول هم قرار گیرند و در طول هم منظور باشند. در اینجا برخی گفته اند، این معانی لوازم معنای لفظ هستند، منتها لوازم طولی و مترتب بر یکدیگر، به گونه ای که لفظ یک معنای مطابقی دارد که برای آن معنی لازمی هست و برای آن لازم، لازم دیگر و همین گونه...» ۲۵

و مفسری دیگر گفته است:

«ظاهر قرآن عبارت است از معنای مطابقی که بر اساس قانون ادبی از لفظ استفاده می شود، حال چه به صورت صریح یا ظاهر محکم و استوار. و باطن قرآن عبارت است از اشاره، لطیفه و حقیقت... پس معانی باطنی عبارت است از یک سلسله اشارات و سپس لطائف و پس از آن حقایقی که همه از معنای ظاهری سرچشمه می گیرند... بنابر این اشارات چیزی نیست مگر اشاره های معنایی گسترده آیه برای کسی که خداوند به او شرح صدر عنایت فرموده است، و همچنین لطائف چیزی جز معانی برخاسته از اشارات نیست که در درجات گوناگون یکی پس از دیگری قرار دارند.» ۲۶

۵. برخی با تکیه منشأ بودن دلالت در پیدایش بطون، گستره آن را به مدلولات التزامی پنهان محدود کرده اند و مدلولهای التزامی آشکار را از مقوله ظهر قرآن دانسته اند:

«گویا مراد از ظهر قرآن، مدلول مطابقی و التزامی است که از ظاهر قرآن همه می فهمند، و مقصود از باطن قرآن، مدلولات التزامی پنهان و اشارات و لطائف و دقائق آن است، و همچنین آنچه که از ظاهر به کمک عموم علت یا قوی تر بودن ملاک یا ویژگیهای کلمات و حروف یا به یاری علم حساب و جمل به دست می آید. از هر یک از این راه ها می توان علوم و دانشهای فراوانی را از آیات استفاده کرد که بطون قرآن شمرده می شوند، چنان که در روایت آمده است که قرآن ظهري دارد و بطني، و برای بطنش بطن ديگر دارد تا هفت بطن...» (۲۷)

هم در این نظریه و هم در دیدگاه پیشین، معیار بطون یا به تعبیر دیگر در طول یکدیگر بودن معانی، در دلالتهای التزامی لحاظ شده است، یعنی چون دلالتهای التزامی یکی پس از دیگری قرار دارند یا به عبارت دیگر یکی از درون دیگری برمی خیزد، از این رو تعبیر بطون بر آنها صادق است.

۶. آخرین نظریه در زمینه خاستگاه بطون، نظریه علامه طباطبایی است؛ ایشان بر این باور است که اولاً بطون از مقوله معانی و مفاهیم ذهنی هستند که از دلالت لفظ پدید می آیند، و ثانیاً دلالت لفظ بر این معانی دلالت مطابقی است و نه تضمینی و التزامی، و ثالثاً این معانی مطابقی در طول هم قرار دارند، یا به تعبیر بهتر از پس یکدیگر طلوع می کنند. ایشان می نویسد:

«مطلب نهم اینکه قرآن دارای مراتب گوناگون از معنی است که هر یک در طول دیگری است، بدون آن که همه در عرض هم باشند تا استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی یا مجاز لازم آید. و همچنین این معانی از قبیل لوازم چندگانه یک ملزوم نیز نیستند، بلکه اینها معانی مطابقی هستند که لفظ بر هر یک به گونه مطابقی و به فراخور فهم ها دلالت می کند.» (۲۸)

علامه در جای دیگری برای جداسازی تأویل از بطن می نویسد:

«و اما قول سوم اشکالش این است که مشتمل بودن قرآن بر معانی مترتب بر یکدیگر به گونه ای که بعضی بالاتر از بعضی دیگر و برخی در لایه زیرین برخی دیگر قرار داشته باشند، از اموری است که هیچ کس نمی تواند انکار کند، مگر اینکه از نعمت تدبیر و تعمق محروم باشد. اما این نکته هست که همه این معانی - بویژه اگر آنها را لوازم معنی بدانیم - مدلولهای لفظ اند که به حسب میزان توانایی و ضعف شنونده متدبر تفاوت دارند و این چیزی است که با سخن خداوند در مورد تأویل که فرمود: وما يعلم تأویله الا الله، سازگار نیست.» (۲۹)

این دو متن در آن سه نکته که پیشتر یاد شد صراحت کامل دارد. اما یک مسئله در این جا مبهم است و آن اینکه معیار طولیت معانی که همان معیار صدق عنوان بطون بر معانی متعدد است، چیست؟

ظاهر سخن علامه این است که معیار پیدایش طولیت در معانی، اندازه ظرفیت ذهن و درک انسان است، یعنی این محدودیت درک بشر است که یک نوع امتداد و دوری و نزدیکی بین معانی نسبت به لفظ ایجاد می کند. تعبیراتی مانند «بحسب مراتب الافهام» یا «مداليل مختلفه من الافهام و ذكاء السامع المتدبر و بلاذته» گویای این حقیقت است. بر این اساس بطون در حقیقت، فرایند دلالت آیه و مراتب فهمهاست. آیه بر معانی چندی دلالت می کند که بین آنها طولیت نیست، بلکه به لحاظ واقع در عرض یکدیگرند، اما میزان گسترده یا بسته بودن ذهنها و فهمها به این معانی

چندگانه نوعی طولیت می بخشد و به تعبیر دیگر محدودیت ذهن باعث می شود که معانی یکی پس از دیگری در ذهن آشکار شود.

اما احتمال دیگری نیز در کلام علامه است و آن اینکه معانی متعدد که از دلالت آیه پدید می آیند در ذات آنها نوعی طولیت و امتداد وجود دارد، چنان که این احتمال نیز وجود دارد که ایشان از باب ضرورت و اینکه استعمال یک لفظ در چند معنای هم عرض جایز نیست به این مطلب پای بند شده باشد. ولی در هر دو صورت باید به این نکته توجه داشت که طولیت در ظرف ذهن است، همانند طولیت بین معقولات اولیه و ثانیه، و نه در خارج، چنان که در نظریات مدلول گرا مطرح بود. همچنین اگر احتمال اخیر درست باشد از نظر مبنا قابل بحث است، چنان که بعضی از اندیشمندان می نویسند:

«ممکن است برخی استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنی را روا ندانند، و بر این اساس اراده چند مطلب از یک لفظ قرآنی در نظر آنان صحیح نباشد، لیکن باید توجه داشت که... امتناع متوهم یا بر اثر محدودیت ظرفیت لفظ است یا مضبوط ظرفیت مستمع و مخاطب و یا محدودیت علم و اراده متکلم. و قسمت مهم آنچه در آن مبحث بر فرض تمامیت آن مطرح شده به محدودیت علم و اراده متکلم بر می گردد، نه مخاطب؛ پس اگر متکلم و مرید، خداوند سبحان بود که هیچ محدودیتی از جهت علم یا اراده ندارد، محذوری در اراده کردن چند مطلب از یک آیه و چند معنی از یک لفظ وجود ندارد.»<sup>۳۰</sup>

تا اینجا گذر سریعی بود بر برخی دیدگاه ها که راز عمق و ژرفای قرآن را در لفظ یا نحوه دلالت آن بر معنی می دانستند، حال چه از نوع دلالت التزامی و چه از نوع دلالت مطابقی جز اینکه اگر از نوع دلالت التزامی باشد طولیت و امتداد معانی به لحاظ کیفیت خود دلالت خواهد بود، و اما اگر به گونه دلالت مطابقی باشد باید برای طولیت معانی معیار دیگری علاوه بر دلالت جست و جو کرد.

آنچه که مهم است این است که پیامد این نظریات در فهم بطون کاملاً متفاوت با پیامد نظریات مدلول گرا است؛ اگر در آنجا دست یابی به بطون و معانی متعدد قرآن فقط به طور عمده از طریق تزکیه نفسانی و اتصاف با اسماء و صفات الهی ممکن بود و عقل استدلالی یا تدبیر هیچ نقشی نداشت و یا خیلی نقش محدودی بازی می کرد، در این دسته از نظریات کاملاً نتیجه بر عکس است، یعنی تدبیر و تفکر در آیات و جمع بندی مضامین نقش اول را دارد و تزکیه نقش دوم را، زیرا معانی متعدد، واقعیهایی جداگانه ای نیستند که با اتحاد وجودی بتوان بدانها رسید، بلکه همه دستاورد ذهن و ادراک اند، از این رو هر چه با تدبیر و تحلیل بیشتر پردازیم به معانی بیشتری دست می یابیم، اما اینکه گفتن و اظهار کردن آنها به صورت قطعی درست است یا باید به صورت احتمالات مطرح شود مسئله دیگری است، ولی در مجموع این فضا برای فعالیت عقل و اندیشه ایجاد می شود که از راه تفکر و تحلیل به ژرفای آیات فرورود و از آنها بهره مند گردد.

علامه طباطبایی پس از جدادانستن تأویل از بطن و تأکید بر نقش تیزهوشی و کند ذهنی در رسیدن به بطون می نویسند:

«فإن المعارف الإسلامية و المسائل الدقيقة لا يختلف فيها الأذهان من حيث التقوى و طهارة النفس، بل من حيث الحدّة و عدمها، و ان كانت التقوى و طهارة النفس معينين في فهم المعارف الطاهرة الالهية، و لكن ذلك ليس على نحو الدوران و العلية كما هو ظاهر قوله: و ما يعلم تأويله إلا الله».

در معارف بلند و مسائل دقیق، تفاوت ذهنها از نظر تقوا و طهارت نفس نیست، بلکه به لحاظ تیزی و کودنی تفاوت پیدا می کنند، اگر چه تقوا و طهارت نفس در فهم معارف پاک الهی کمک می کنند، اما نه به گونه علیت؛ چنان که در سخن خدا آمده است: و تأویل او را جز خدا نمی داند.

نکته اساسی که در اینجا وجود دارد توجه به عواملی است که بستر این تدبیر و تفکر را فراهم می کنند، ممکن است عوامل چندی در این زمینه نقش داشته باشند، اما مهم ترین عنصر در مؤثر افتادن تدبیر و تفکر برای دست یافتن به بطون و ژرفای آیات، آشنایی با فرهنگ خاص قرآن است. مقصود ما در اینجا فرهنگ لفظی و اژگان قرآن نیست، بلکه مراد فرهنگ معنایی و محتوایی آیات است. واقعیت این است که قرآن دارای نظام خاص محتوایی است به گونه ای که واقعیت های گوناگون به صورت شبکه ای با یکدیگر مرتبط و پیوستگی یافته است، چنان که اگر یک آیه بر یک معنی دلالت کند به لحاظ ارتباط شبکه ای که بین آن معنی و معانی دیگر وجود دارد چند معنای دیگر نیز در حوزه دلالت آیه قرار می گیرد. شاید مثالی که علامه طباطبایی برای بطون قرآن آورده است در توضیح این مطلب راهگشا باشد؛ ایشان می نویسد:

«خدای متعال در کلام خود می فرماید: «واعبدوا الله و لاتشركوا به شيئاً» (نساء / ۳۶) ... و ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بتهاست، چنان که می فرماید: «واجتنبوا الرجس من الأوثان» (حج / ۳۰) ... ولی با تأمل و تحلیل معلوم می شود که پرستش بتها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خدا است و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد، چنان که خدای متعال اطاعت شیطان را عبادت او شمرده می فرماید: «ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لاتعبدوا الشيطان» (یس / ۶۰) ... و با تحلیلی دیگر معلوم می شود که در اطاعت و گردن گذاری انسان، میان خود و غیر فرقی نیست، و چنان که از غیر نباید اطاعت کرد از خواسته های نفس در برابر خدای متعال نباید پیروی نمود، چنان که خدای متعال اشاره می کند: «أفرأيت من اتخذ الهه هوا» (جاثیه / ۲۳)...

و با تحلیل دقیق تری معلوم می شود که اصلاً نباید به غیر خدای متعال التفات داشت و از وی غفلت نمود، زیرا توجه به غیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست، و این ایمان، روح عبادت و پرستش می باشد. خدای متعال می فرماید: «و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ و الإنس» - تا آنجا که می فرماید: «اولئك هم الغافلون» (اعراف / ۱۷۹) ... چنان که ملاحظه می شود از آیه کریمه: «و لاتشركوا به شيئاً». ابتدا فهمیده می شود اینکه نباید بتها را پرستش نمود، و با نظری وسیع تر اینکه انسان از دیگران به غیر اذن خدا پرستش نکند، و با نظری وسیع تر از آن اینکه انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند، و با نظر وسیع تر از آن اینکه نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت. همین ترتیب یعنی ظهور یک معنای ساده ابتدایی از آیه و ظهور معنای وسیع تری به دنبال آن و همچنین ظهور و پیدایش معنایی در زیر معنایی در سرتاسر قرآن مجید جاری است، و با تدبیر

در این معانی معنای حدیث معروف از پیامبر اکرم (ص) که مأثور و در کتب حدیث و تفسیر نقل شده است: ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن» روشن می شود. «۳۲

از این متن به نسبت طولانی کاملاً آشکار می شود که چگونه ارتباط محتوایی آیات و پیوستگی معانی با یکدیگر زمینه ساز انتقال از یک معنی به معنای دیگر و در نتیجه گسترش یافتن دلالت آیه می شود؛ اگر عبادت در فرهنگ قرآن با شیطان و هوای نفس نسبت نمی داشت چگونه می توانستیم شرک را از پرستش بتها به پیروی از شیطان و هوای نفس تعمیم بدهیم. اگر غفلت و بی توجهی به خدا به لحاظ تأثیری که در سرنوشت و فرجام انسان دارد (لقد ذرأنا لجهنم... اولئک هم الغافلون) روح شرک و لبّ اطاعت و پیروی از غیرخدا شمرده نمی شد، چگونه می توانستیم مفهوم شرک را از اطاعت غیرخدا به توجه به غیرخدا توسعه بدهیم و به معنای جدید دست بیاییم، و به همین ترتیب در سایر موارد و زمینه ها. این گفتار را با سخن یکی دیگر از مفسران به پایان می رسانیم که به گونه روشن و دلنشینی مطلب یاد شده را توضیح داده است:

«پس معانی باطنی عبارت اند از یک سلسله اشارات، و سپس لطائف و پس از آن حقائق که همه از معانی ظاهر سرچشمه می گیرند؛ اما برای کسی که خداوند شرح صدر به او عنایت فرموده و قلبش با قرآن زندگی کرده و در نتیجه قرآن در قلبش نشسته و همنشین وحی قرآنی شده است.

بنابر این اشارات چیزی نیست مگر همان نشانه های معنایی گسترده برای کسی که شرح صدر یافته است. و همچنین لطائف نیست مگر همان چیزی که از اشاره ها به دست می آید به صورت پله هایی یکی پس از دیگری برای کسانی که با نردبان دوراندیشی و نازکی خیال و گشادگی سینه پله های آن را می پیمایند. پس رها سازی آیه از تنگنای شأن نزول، بطن نخست آن شمرده می شود... همچنین آزاد کردن آیه از معانی محدودی که ذهنها بدان مأنوس اند بطن دوم، و توسعه دادن و عمق بخشیدن آیه و توضیح دادن آن به کمک آیه های همانندش جزء بطن سوم، و جدا کردن آیه از قرائن قبل و بعدش و همچنین امور و متعلقات فرعی دیگر جزء بطن چهارم، و همین گونه است تا بطون دیگر، با رعایت دلالت لفظی به عنوان مبنا و در نظر داشتن حجتها و دلیلهای قرآنی دیگر به عنوان ابزارهای توسعه و آزادسازی. «۳۳

١. فيض كاشاني، تفسير الصافي، ١، مقدمه ٨ / ٥٩.
٢. نهج البلاغه، صبحي صالح، خطبة ١٨.
٣. امام خميني، آداب الصلوة، ٣١٠.
٤. همان، ٣٢٠ و نیز رك: البرهان في علوم القرآن، ٩٨ / ١.
٥. جوادى آملی، عبدالله، تسنيم، ١٤٨ / ٢ - ١٥٠.
٦. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، ١٠٢ / ١.
٧. نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ٢٥٥.
٨. همو، فلسفة التأويل، ٢٦٠.
٩. جنابدى، بيان السعادة، ١٣ / ١ و نیز رك: فلسفة التأويل، ٢٨٦.
١٠. ظاهرة اليسار الاسلامى، ٦٥ به نقل از مفهوم النص، ٧٥ - ٧٦.
١١. امام خميني، آداب الصلوة، ١٨١ - ١٨٢.
١٢. نهاوندى، محمد، نفحات الرحمن، ٢٨ / ١.
١٣. طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان، ٥٤ / ٣.
١٤. البرهان في علوم القرآن، ٣٢٣ / ١.
١٥. نصر حامد ابوزيد، مفهوم النص، ١٣١.
١٦. طباطبايى، سيد محمد حسين، الميزان، ٥٤ / ٣.
١٧. معرفت، هادى، قضايا اسلامية، العدد السابع، ٥٦ و نیز رك: التمهيد، ٢٨ / ٣ - ٢٩.
١٨. فيض كاشاني، تفسير الصافي، جلد اول، مقدمه ٣١ / ٤.
١٩. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، ٩٢ / ٩١.
٢٠. معرفت، هادى، التمهيد، ٢٨ / ٣ - ٢٩.
٢١. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٧٣ / ٣.
٢٢. همان، ٧٢ / ٣.
٢٣. همان.
٢٤. همان.
٢٥. همان، ٤١ / ٣ و ٤٤ - ٤٥.
٢٦. صادقى، محمد، الفرقان في تفسير القرآن، ٥١ / ١ - ٥٢.
٢٧. نهاوندى، محمد، نفحات الرحمن، ٢٨ / ١.
٢٨. طباطبايى، محمد حسين، الميزان، ٦٤ / ٣ - ٦٥.



۲۹. همان، ۴۸.

۳۰. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ۱۲۹/۱ - ۳۰.

۳۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ۴۸/۳.

۳۲. همو، قرآن در اسلام، ۳۳ - ۳۶.

۳۳. صادقی، محمد، الفرقان، ۱ / ۵۱ - ۵۲.

