



A Critical Analysis of the Criteria for Content Criticism of the Infallible's (AS) Interpretive Narratives

Mohammad Ali Moravveji Tabasi ¹

Abstract

The widespread reflection of the interpretive narrations of the Infallibles (AS) in the hadith communities and Shiite narrative interpretations is an undeniable fact. Narrations that have reliable and weak sources, and in terms of content, contain a metaphysical meaning that is incomprehensible to the general intellect. The “meta-scholarly” nature of many interpretive (esoteric) hadiths, the occurrence of some false interpretations of deviant currents in the history of interpretation and hadith, and the permissibility of definitive attribution of these narrations to the Infallibles (AS), necessitates a content critique of these narrations based on efficient criteria such as “the need not to contradict the appearances of the verses of the Qur’an or the definitive Sunnah”. However, the application of some criteria in evaluating the content due to not being based on solid criteria leads to incorrect judgment and unscientific denial of interpretive (esoteric) narrations. Therefore, the question arises: what criteria are not “efficient” and “realistic” in criticizing the content and assessing the validity of interpretive hadiths? In the author's opinion, some criteria of content criticism distort the scientific value of evaluating these narrations and therefore require re-examination and critical analysis. Based on library research and descriptive-analytical method, this research, after defining some key terms, identifies and examines invalid criteria of content validation of interpretive hadiths of the Infallibles (AS) along with hadith examples, focusing on Shiite interpretive sources of narrations. These criteria include: 1) The necessity of matching the interpretive narration with the context of the verse. 2) The necessity of matching the interpretive narration with the Arabic language and literature. 3) The necessity of a linguistic relationship between the interpretive meaning and the words of the verse. 4) The necessity of not being unlikely to make comparisons in the interpretive narration, and 5) The necessity of not being vulgar in the words and meaning of the interpretive narration.

Keywords: Esoteric hadiths, Qasmi'mtan, Ta'wil, Validation, Criticism of narrations.

Citation: Moravveji Tabasi, M.A. (2026). “A Critical Analysis of the Criteria for Content Criticism of the Infallible's (AS) Interpretive Narratives”. *Narrative Qur'anic Research*, 1 (3), 46-68. (In Persian)

* Received: 2025/04/30, Revised: 2025/07/05, Accepted: 2025/10/19.

1. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Law, Hazrat-e Masoumeh University, Qom, Iran. Corresponding Author Email: M.tabasi@hmu.ac.ir.



تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان

محمدعلی مروّجی طبسی^۱ ID

چکیده

بازتاب گسترده روایات تأویلی معصومان علیهم السلام در جوامع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه، از واقعیات انکارناپذیر است. روایاتی که دارای اسناد معتبر و ضعیف‌اند و از جهت محتوا، حاوی معنایی فراطهری و غیر قابل فهم برای عموم عقلاست. «فراعرفی» بودن بسیاری از احادیث تأویلی (باطنی)، وقوع برخی تأویلات باطل جریان‌های انحرافی در تاریخ تفسیر و حدیث و جواز اسناد قطعی این روایات به معصومان علیهم السلام، مستلزم نقد محتوایی این روایات بر اساس ضوابط کارآمد مانند «لزوم معارض نبودن با ظواهر آیات قرآن یا سنت قطعی» است. اما به‌کارگیری برخی ضوابط در اعتبارسنجی محتوایی به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، منتهی به داوری نادرست و انکار غیر علمی روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد. از این رو جای این پرسش است که چه ضوابطی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی «کارآمد» و «واقع‌نما» نیستند؟ به‌نظر نگارنده، برخی ضوابط نقد محتوایی موجب مخدوش شدن ارزش علمی ارزیابی این روایات می‌شود و بنابراین نیازمند بازپژوهی و تحلیل انتقادی است. این پژوهش بر پایه تحقیق کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، پس از تعریف برخی واژگان کلیدی، به شناسایی و بررسی ضوابط نامعتبر اعتبارسنجی محتوایی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام همراه با نمونه‌های حدیثی با محوریت منابع روایات تفسیری شیعه می‌پردازد. این ضوابط عبارت‌اند از: ۱) لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه ۲) لزوم مطابقت روایت تأویلی با زبان و ادبیات عرب ۳) لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه ۴) لزوم بعید نبودن تطبیقات در روایت تأویلی و ۵) لزوم رکیک نبودن لفظ و معنای روایت تأویلی.

واژگان کلیدی: احادیث باطنی، نقد متن، تأویل، اعتبارسنجی، نقد روایات.

استناد: مروّجی طبسی، محمدعلی (۱۴۰۴). «تحلیل انتقادی ضوابط نقد محتوایی روایات تأویلی معصومان علیهم السلام»، قرآن‌پژوهی روایی، ۱ (۳)، ۴۶-۶۸.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و حقوق، دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام، قم، ایران. رایانامه نویسنده مسئول:

M.tabasi@hmu.ac.ir

۱- بیان مسئله

تأویل یا باطن قرآن یکی از موضوعات چالشی و درازدامن در حوزه‌های معرفت دینی همچون تفسیر و علوم قرآن، کلام، اصول فقه، فلسفه و عرفان است. خاستگاه این مسئله، احادیث بسیاری در منابع حدیثی شیعه و سنی است که بر وجود «باطن» و «تأویل» برای تمام آیات قرآن دلالت می‌کند (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۴، ۴۶؛ ج ۲، ص ۵۳۹؛ ج ۳، ص ۴۱۵ و ۸۷۷؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵ و ۴۴۹؛ ج ۳، ص ۴۹۳؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۶ و ج ۶، ص ۶۵؛ طبرانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۲۶؛ طبرانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۰۶). همچنین گستردگی بیان تأویل باطنی آیات در روایات معصومان علیهم‌السلام و انعکاس آن در جوامع حدیثی و تفاسیر روایی شیعه از واقعیات انکارناپذیر است. روایاتی که گاه آسنادشان معتبر و گاه ضعیف است و محتوایشان، حاوی معنایی فراطاهری و در بسیاری موارد، معنایی فراعرفی و غیر قابل فهم برای عموم عقلاست.

با توجه به حجم فراوان احادیث تأویلی (باطنی) و فراعرفی بودن بخش زیادی از آنها، وقوع برخی تأویلات باطل جریان‌های انحرافی در تاریخ تفسیر و حدیث، لازم است این روایات پیش از اسناد قطعی به معصومان علیهم‌السلام، بر اساس ضوابط کارآمد مانند لزوم معارض نبودن با ظواهر قرآن یا سنت قطعی در بوته نقد محتوایی قرار گیرند؛ اما به کارگیری برخی ضوابط در اعتبارسنجی محتوایی به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، منتهی به داوری نادرست و انکار غیرعلمی روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد. از این رو، جای این پرسش است که چه ضوابطی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی کارآمد و واقع‌نما هستند؟ به نظر نگارنده اعتبار برخی ضوابط نقد محتوایی احادیث تأویلی قابل اثبات نیست و به کارگیری آنها ارزش علمی نتیجه ارزیابی این روایات را مخدوش می‌سازد و لذا نیازمند بازپژوهی و تحلیل انتقادی است. این پژوهش به شناسایی و بررسی ضوابط نامعتبر اعتبارسنجی محتوایی احادیث تأویلی معصومان علیهم‌السلام می‌پردازد.

۲- پیشینه تحقیق

در باره معیارها و ضوابط نقد محتوایی احادیث، مقالات زیادی نگاشته شده است. مانند: «ملاک‌های نقد متن حدیث براساس منابع روایی فریقین» (ایزدی، ۱۳۹۰)، در این مقاله ملاک‌های نقد متن حدیث استخراج و کاربرد هر کدام بیان شده است. در مقاله «تأملی در اعتبار و کارآمدی معیارهای نقد متن حدیث نزد اهل سنت» (نقی‌زاده و سعیدی، ۱۳۹۴) نخست تعدادی از معیارهایی را که از سوی اهل سنت در نقد متن مشخص شده است، به همراه مستندات مربوط از کتاب‌ها و آثار آنان، مطرح شده و سپس، چالش‌هایی را که این معیارها با آن مواجه هستند، بازگو نموده است. «بررسی معیارهای نقد متن روایات از نظر البانی» (زاهدی و مؤدب، ۱۳۹۱) که به معرفی و تبیین کیفیت نقد متون احادیث توسط البانی پرداخته شده و روش او در مواردی، غیرعالمانه دانسته شده است. «بررسی انتقادی معیارهای نقد متن حدیث از دیدگاه قرآنیان ایران و تأملی بر آثار کلامی آن» (هاشمی، غفوری‌نژاد و نادم، ۱۳۹۹) که در آن ضمن بیان معیارهای پرکاربرد

قرآنیان ایران در نقد متن، به نقد، بیان کاستی‌ها و کژروی آنان در بهره‌گیری از معیارهای پالایش حدیث پرداخته است. اما رویکرد هیچ‌یک از پژوهش‌های یادشده نقد معیارها و ضوابط اعتبارسنجی محتوایی خصوص روایات تأویلی معصومان علیهم‌السلام نبوده است. پژوهش حاضر می‌کوشد با نگاه محوری به «روایات تأویلی منقول از معصومان علیهم‌السلام» به شناسایی و تحلیل انتقادی برخی ضوابط نقد محتوایی این روایات با ذکر نمونه‌های حدیثی بپردازد.

۳- مفهوم‌شناسی

پیش از بررسی اعتبار و کارآمدی برخی ضوابط اعتبارسنجی روایات تأویلی، ضروری است به اختصار مفهوم احادیث تأویلی (باطنی) شناخته شود:

۳-۱- احادیث تأویلی (باطنی)

از آنجاکه مستند اصلی وجود بطن و تأویل برای تمام آیات قرآن، احادیث فراوان معصومان علیهم‌السلام است، و همچنین با توجه به معنای لغوی باطنی که گفته‌اند درون زمین که پوشیده است (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۵۵) و یا آنچه که از درک حواس پنهان می‌ماند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰) و ملاحظه مجموع احادیثی که ویژگی‌های باطن قرآن را بیان می‌کنند و یا معنای آیه (یا آیاتی) را باطن قرآن می‌دانند؛ احادیث تأویلی (باطنی) این‌گونه تعریف می‌شود: «گروهی از احادیث تفسیری منسوب به معصومان علیهم‌السلام که به بیان معنا و مصداق پنهان و غیرظاهر آیات قرآن اعم از محکم و متشابه، در دو مرتبه عرفی و فراعرفی می‌پردازند» (بابایی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۴۵-۴۶؛ بابایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۴؛ همچنین ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۷۹، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰ و ۱۴۶).

به دیگر سخن، تأویل یا باطن قرآن در کاربرد احادیث معصومان علیهم‌السلام به معانی و مصادیقی از آیات قرآن گفته می‌شود که در حقیقت متعلق اراده خداوند است، ولی دلالت و انطباق آیات بر آن‌ها آشکار نیست. ممکن است آن مدلول غیرآشکار، عرفی باشد که با دقت و الغای خصوصیت، فهمیده می‌شود. این مدلول در دانش اصول در شمار مدالیل عرفی لفظ جای دارد. همچنین ممکن است آن مدلول غیرصریح، فراعرفی و خارج از اقسام مدالیل لفظ در دانش اصول بوده، با هیچ‌یک از قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره‌ای قابل فهم و تبیین نباشد؛ به طوری که فقط خداوند متعال و راسخان در علم بر آن آگاه باشند. البته می‌توان تفاوت ظریفی را میان «تأویل» اصولی-کلامی، و باطن در اصطلاح و کاربرد روایی آن بیان کرد و آن اینکه تأویل مستلزم نفی ظاهر آیه با دلیل و قرینه است؛ اما باطن این‌گونه نیست. بلکه معنای ظاهر آیه حجت است و بر آن تحفظ می‌شود.

به هر حال احادیث تأویلی (باطنی) بخشی از قلمرو گسترده روایات تفسیری به‌شمار می‌روند. روایاتی که ناظر به تبیین آیات قرآن هستند و به‌طریقی، معنا (مفهومی و مصداقی) و مراد جدی آیات کریمه را (اعم از مرتبه ظاهر و باطن) توضیح می‌دهند و زمینه فهم آیه را فراهم می‌کنند.

آنچه در این پژوهش موضوع و مقصود اصلی در بیان و بررسی ضوابط نقد محتوایی است، روایات تأویلی (باطنی) فاعرفی است؛ زیرا معمولاً این دسته روایات است که به‌دلیل بیان معنای غیرظاهر آیه، مورد اشکال و نقد و انکار قرار می‌گیرند.

۴- بررسی کارآمدی برخی ضوابط اعتبارسنجی روایات تأویلی

برخی بر اساس ضوابط ذیل، به اعتبارسنجی و تضعیف یا رد روایات تأویلی معصومان علیهم السلام پرداخته‌اند که به‌نظر می‌آید اعتبار و کارآمدی آن‌ها در نقد محتوایی احادیث تأویلی (باطنی) مورد مناقشه باشد. این ضوابط عبارت‌اند از:

۴-۱- لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه

برخی «لزوم سازگاری و مطابقت روایات تأویلی با سیاق آیات» را از جمله ضوابط اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام قرار داده‌اند و بر اساس این ضابطه، روایات مغایر با سیاق آیه مؤول را جعلی و از تأویلات باطل و نادرست دانسته‌اند. برای مثال، برخی ذیل عنوان «تطبیقات مخالف نص و سیاق قرآن» گفته‌اند:

«بسیاری از تأویلات روایی، با نص یا ظاهر یا سیاق آیات تأویل‌شده، مغایرت دارند. مانند: تأویل ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ، وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ، النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾ (طارق: ۱-۳) در برخی روایات به این‌که منظور از «السَّمَاءِ» حضرت علی علیه السلام و منظور از «الطَّارِقِ» روح، و مراد از «النَّجْمُ الثَّاقِبُ» پیامبر صلی الله علیه و آله است. با کمی توجه به سه آیه مذکور دریافت می‌شود که خداوند خود، «طارق» را به «نجم ثاقب» تفسیر کرده است. بنابراین طارق همان نجم ثاقب است و هر دو عنوان برای یک چیز هستند. ولی در روایت، «طارق» به روح و «نجم ثاقب» به پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر شده است. تفسیری که در این روایت از ملائکه و روح ارائه شده، برخلاف معنای ظاهر از همه آیاتی است که این دو در آن‌ها مطرح شده است» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۳)؛ یا در نقد روایاتی که ذیل آیات کریمه: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ، عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ (نبا: ۱-۲)، «النَّبَأُ» را به امیرمؤمنان علیه السلام تأویل کرده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۰۱؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۰۷ و ۴۱۸؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۷۶-۷۷؛ استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۷۳۳-۷۳۵؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۹-۸۰؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۵۳۳-۵۳۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۸)، می‌گویند: «آیات بعدی همگی درباره آفرینش و بازگشت زندگی به مردگان است که معلوم می‌کند مراد از «نبا»، قیامت است» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵)؛ یا روایات تأویل‌کننده «الثَّقَلَانِ» بر قرآن و اهل بیت علیهم السلام را، در آیه «سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) این‌چنین نقد و رد کرده‌اند: «سراسر این سوره، انسان و جن مورد خطاب

هستند. آیاتی چون «خَلَقَ الْإِنْسَانَ»، و «خَلَقَ الْجَانَّ» قبل از این آیه و آیه «يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» بعد از این آیه، بر این امر صراحت دارد. اگر مراد از «ثقلان» قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد، باید بعد از این آیه نیز خطاب به قرآن و اهل بیت علیهم السلام باشد که می‌فرماید: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» به‌راستی ممکن است قرآن و اهل بیت علیهم السلام هم نعمت‌های خدا را تکذیب کنند؟» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). پژوهشگر دیگری درباره این روایت معتقد است: «... با سیاق خود آیات تطبیق ندارد که می‌فرماید: «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ». خطاب آیات از آغاز به انس و جن است و معنای آیه چنین می‌باشد: «به‌زودی به حساب شما دو گروه جن و انس می‌پردازیم، پس کدام‌یک از نعمت‌های پروردگارتان را تکذیب می‌کنید؟». قرآن و اهل بیت علیهم السلام نمی‌توانند مورد سؤال باشند» (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴، ص ۹۳). یا در نقد روایاتی که آیه کریمه «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ، وَجُوهُ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ» (غاشیه: ۱-۲) را بر ناصبیان تأویل کرده‌اند، معتقدند: «سیاق آیات درباره عاقبت و نتیجه دو دسته از انسان‌ها در روز قیامت است. کسانی که به دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله ایمان می‌آورند و کسانی که بدان کفر می‌ورزند. اختصاص دادن معنای این آیات - که در عموم منکران دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله ظهور دارد - به افراد خاصی، آن هم کسانی که سال‌ها پس از نزول این آیات، پا به صحنه جامعه گذاشته‌اند، با سیاق آیات سازگار نیست» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹). همچنین روایت تأویلی «فَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ رضی الله عنه وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ قَالَ هِيَ فَاطِمَةُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰۰) را به استناد مخالفت آیه با سیاق، جزء تأویلات باطل برشمرده است. به دلیل مخالفت این سنخ از روایات تأویلی با سیاق آیات و مبتنی بر این پندار که سیاق قرینه و معیار اعتبارسنجی تأویلات روایی است، مورد انکار قرار گرفته‌اند.

۴-۱-۱- نقد و بررسی

باید توجه داشت که قرآن کریم ظاهری دارد و باطنی، و تفسیری دارد و تأویلی. آنچه قطعی و مستدل است، لزوم انطباق بیان ظهور آیات با سیاق است. ولی بر لزوم مطابقت تأویل و بیان باطن آیات با سیاق هیچ دلیلی در دست نیست، زیرا دلیل قرینه بودن سیاق در فهم معنای کلام، سیره عقلاست که در فهم ظاهر کلام جریان دارد؛ نه در فهم باطن فاعرفی آیات. اصولیان، سیاق را قرینه و دلیل برای رسیدن به ظهور کلام دانسته‌اند. عباراتی چون: «... فظواهرها بمقتضی السیاق...» (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۸۹)، «لظهورها بمقتضی السیاق» (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۳۰)، «إذ الظاهر بقرینة السیاق»، «دعوی الظهور فی الأول اما بادعاء الوضوح فيه للتبادر أوقرینة السیاق»، (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۹۹ و ۵۱۲)، «وجه الظهور دلالة السیاق علی ذلك» (تنکابنی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۴۹)، «أنّ السیاق یقتضی أظهریة الثالث» (تبریزی، ۱۳۶۹ق، ص ۲۶۱)، «فالظاهر من وحدة السیاق» (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۳۰۵)، «و اما المدلول التصدیقی فیثبت بدلالة السیاق...» (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۳۶۸) شاهد این مدعا است.

زرکشی نیز در کتاب اصول خود، نقش دلالت سیاق را در «تبیین مجملات»، «ترجیح احتمالات» و «تقریر واضحات» که در واقع عبارتی دیگر از استظهار، کشف و بیان ظهور کلام است، برشمرده است (زرکشی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۳۵۸).

همچنین از روایات فراوان و معتبر فهمیده می‌شود که فهم باطن و تأویل آیات، محکوم به شرایط فهم ظاهر و تفسیر آیات نیست. برای نمونه در صحیحہ عبداللہ بن سنان از امام صادق علیه السلام ذیل آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَلِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ...» (حج: ۲۹) دو معنا برای واژه «تَفْتَهُمْ» بیان شده است: ۱) گرفتن شارب و چیدن ناخن‌ها و مانند آن؛ ۲) دیدار با امام علیه السلام. امام صادق علیه السلام معنای اول را که برای همگان قابل تحمل و پذیرش بوده، ظاهر قرآن و معنای دوم را که جز برای افراد خاصی مانند ذریع محاربی و امثال او قابل تحمل نیست، باطن قرآن معرفی کرده‌اند. از ذیل این روایت یعنی «...صَدَقَ ذَرِيْعٌ وَ صَدَقَتْ اِنَّ لِقُرْآنَ ظَاهِرًا وَ باطنًا وَ مَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيْعٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۵، ص ۱۴۶)؛ ذریع راست گفته است و تو هم راست گفتی؛ زیرا برای قرآن ظاهر و باطنی است. چه کسی تحمل و هضم می‌کند آنچه را که ذریع تحمل می‌کند و پذیرای آن است؟ استفاده می‌شود که فهم معنای ظاهر آیه، آسان و قابل پذیرش و مناسب با مفهوم عرفی آن است؛ اما فهم بطن آیه، برای عموم قابل تحمل نیست. یا در روایتی با سند معتبر از امام باقر علیه السلام، بطن قرآن به تأویل آن معنا شده است و در ذیل آن به قول خدای متعال «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران: ۷) استناد شده و پس از ذکر آیه فرموده است: «(ما آن را می‌دانیم)» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶ و ۲۰۳). این روایت چنین دلالت دارد که معنای باطنی قرآن همان تأویل آن است و جز خدا و راسخان در علم از آن آگاهی ندارند.

از سویی دیگر، در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام موارد بسیاری یافت می‌شود که آیات، بیرون از سیاق و متفاوت با مفهوم سیاقی معنا شده‌اند. مانند روایات بسیاری از معصومان علیهم السلام که «النبأ العظيم» در سوره «نبأ» را جدای از سیاق آیات این سوره که به گفته برخی مفسران مربوط به قیامت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۱، ص ۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۱۷۰؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۰۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲۰، ص ۱۵۹) بر امام علی علیه السلام تطبیق کرده‌اند. در واقع مفهوم سیاقی لفظ «نبأ» خبر قیامت است، اما با جدا شدن از سیاق، به امیرمؤمنان علیه السلام تطبیق شده است. این روایات در سطور بالا اشاره شد.

یا روایتی با سند معتبر از زراره که می‌گوید: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «سَنَفْرُغُ لَكُمْ آيَةَ الثَّقَلَانِ» قَالَ كِتَابُ اللَّهِ وَ نَحْنُ» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۱۶)؛ از امام باقر علیه السلام درباره این قول خداوند عزوجل «سَنَفْرُغُ لَكُمْ آيَةَ الثَّقَلَانِ» (الرحمن: ۳۱) پرسیدم. فرمود: (مقصود از «ثقلان») کتاب خدا و ما (اهل بیت علیهم السلام) هستیم. درحالی که با توجه به سیاق این سوره، «الثقلان» ظهور در «جن» و «انس» دارد (ثعلبی، بی تا، ج ۹، ص ۱۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۲۶).

یا روایت دیگر با سند معتبر از اباصلت هروی که می‌گوید: «...قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ أَقْسَمُ لِيَنْ قَبِلْتَ وَ لِيَايَةَ الْعَهْدِ وَ إِلَّا أَجْبَرْتُكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنْ فَعَلْتَ وَ إِلَّا صَرَبْتُ عَنْقَكَ فَقَالَ الرِّضَا علیه السلام قَدْ نَهَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ أُلْقِيَ بِيَدِي إِلَى

التَّهْلُكَةِ فَإِنَّ كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذَا فَاَفْعَلُ مَا بَدَا لَكَ وَ أَنَا أَقْبَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنِّي لَا أُؤَلِّي أَحَدًا وَ لَا أَعَزُّ أَحَدًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۷۰؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ [مأمون به امام رضا علیه السلام گفت:] به خدا قسم اگر قبول ولایتعهدی نکنی، تو را بدان مجبور سازم و اگر نپذیری گردنت را می‌زنم. امام رضا علیه السلام فرمود: خدا مرا نهی کرده است که خود را به دست خود به هلاکت اندازم. اگر کار بر این منوال است هرچه خواهی بکن و من آن را می‌پذیرم؛ به شرط آنکه در عزل و نصب هیچ‌کسی دخالت نکنم. . . . طبق این روایت، این فراز از آیه «... وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره: ۱۹۵) به تنهایی و جدا از فراز قبل آن «وَ أَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...» لحاظ شده و در پذیرش ولایتعهدی‌شان - که به اجبار و تهدید جانی مأمون بوده «... وَ إِلَّا أَجْبَرْتَكَ عَلَى ذَلِكَ فَإِنَّ فَعَلْتَ وَ إِلَّا صَرَبْتُ عَنْكَ...» - مورد استناد قرار گرفته است. گویا مستند آن حضرت علیه السلام برای لزوم دفع ضرر جانی از ناحیه دیگران، فراز «... وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» بوده است؛ درحالی‌که معنای سیاقی این آیه شریفه و آیات پیش از آن، این است که مسلمانان با انفاق نکردن در راه «قتال» فی سبیل الله، زمینه را برای هلاکت خود به دست دشمن فراهم نکنند (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۹۳؛ خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۰۸-۲۱۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۷۴؛ ابوزهره، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۵) یا آنکه اسراف و افراط در انفاق مال، موجب تنگدستی و فقر شدید در زندگی می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۹۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۹؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۸۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۰۱؛ ملکی میانجی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۴۶).

از مجموع این روایات دو مطلب برداشت می‌شود:

۱. بخشی از باطن قرآن، معانی فراعرفی است که مراد خداوند است، ولی دلالت آیات بر آن معانی بر مبنای قواعد ادبی و اصول عقلایی محاوره آشکار نیست تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بلکه دلالت آیات بر آن راز و رمز ویژه‌ای دارد که تنها خدا و راسخان در علم (پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام) آن را می‌دانند و راه پی‌بردن دیگران به آن منحصر به فراگیری از راسخان در علم است.
۲. گاه آیه‌ای یا بخشی از یک آیه جدای از سیاق آن، معنایی متفاوت با مفاد سیاقی خود دارد که مراد خداوند و قابل احتجاج است. اگر معناشناسی مستقل فرازهای آیات قرآن - که با نگاهی جدا از پیوندهای مختلف متنی مانند سیاق کلی آیه و رابطه مفاد یک بخش با موضوع و مضمون کلی حاکم بر آیه، و پیوندهای فرامتنی مانند اسباب نزول حاصل می‌شود - ممکن، معتبر و حجت باشد؛ دیگر مراد بودن لایه‌های پنهان معنایی غیر سیاقی از فرازهای یک آیه، غریب و ناممکن نخواهد بود. به سخن دیگر، امکان ظهور و برداشت ضابطه‌مند از بخش‌های قرآنی با نگاه مستقل از مفاد سیاقی، زمینه را برای پذیرش روایات معتبری که معنای باطنی فراعرفی و منفک از سیاق آیات قرآن را ارائه نموده‌اند؛ فراهم می‌کند. علامه طباطبایی که به اقتضای مکتب تفسیری‌اش، فراوان و شاید بیش از مفسران دیگر، در تفسیر آیات از سیاق بهره گرفته است و در اعتبارسنجی روایات تفسیری، بیشتر به نقد محتوای روایات و مطابقت داشتن یا نداشتن آن‌ها با ظاهر یا سیاق

آیات توجه داشته و در مواردی روایات تفسیری مخالف با سیاق آیات را غیر قابل قبول دانسته است (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۸، ۲۷۲-۲۷۴ و ۲۷۸)، با استفاده از برخی روایات پذیرفته است که در برخی آیات امکان دارد یک جمله به تنهایی بر معنایی و با هر قیدی از قیودش بر معنای دیگری دلالت کند. وی ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره در بحث روایی خود می‌گوید:

«بدان که اگر روایات ائمه علیهم السلام را در موارد عام و خاص، و مطلق و مقید قرآن به دقت بررسی کنی، فراوان می‌بینی که از عام حکمی و از خاص حکمی دیگر استفاده شده است. مثلاً از عام، استحباب و از خاص و وجوب استنباط شده است و همین‌گونه، در احکام کراهت و حرمت. این یکی از اصول کلیدی تفسیر در روایات ایشان است که رقم قابل توجهی از آن‌ها بر محور آن است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۰).
آنگاه وی در مقام نتیجه‌گیری به قاعده‌ای تفسیری اشاره می‌کند که هر جمله‌ای از آیات قرآن به تنهایی، افزون بر مفادی که با توجه به هریک از قیود خود دارد، حکایت‌گر حقیقت یا حکمی ثابت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶۰).

همچنین در جای دیگر نیز در بحث روایی آیه ۶۳ سوره یونس تصریح نموده است که هریک از گونه‌های ترکیبی کلام الهی که امکان نگاه مستقل را داشته باشد، «حجتی است که به آن احتجاج می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰)؛ سپس آیه ۹۱ سوره انعام را مثال زده است.

قاعده‌ای که علامه طباطبایی آن را با بهره‌گیری از برخی روایات اهل بیت علیهم السلام، یکی از اصول کلیدی تفسیر برشمرده، گرچه صحت آن مورد اشکال و مناقشه بعضی قرآن‌پژوهان معاصر قرار گرفته است (بابایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۷۵) و ممکن است گفته شود تبیین آیات قرآن بدون لحاظ «سیاق» شان، منحصر به معصومان علیهم السلام است، باز هم در بحث ما کاربرد دارد؛ اینکه فی‌الجمله بخش‌های قرآنی و فرازهای آیات شریفه بدون سیاق هم معنا دار و مراد خداوند هستند.

از این رو، صحت و اعتبار روایت تأویلی (باطنی) مشروط و پایبند به مطابقت با سیاق آیه مؤول نیست تا موافق نبودن با سیاق، دلیلی بر مجعول انگاشتن این‌گونه روایات باشد؛ زیرا اولاً سیاق قرینه عرفی بر ظهور کلام است. ثانیاً آیات قرآن با صرف نظر از سیاقشان نیز دارای معنای مراد هستند که مفسران آگاه به همه معانی قرآن، یعنی معصومان علیهم السلام از آن خبر می‌دهند. البته در مقام اعتبارسنجی محتوایی، نباید متن روایت تأویلی (باطنی) با سیاق کلی آیه مؤول و معنای ظاهری آن، معارض باشد.

۴-۲- لزوم مطابقت داشتن با قواعد زبان و ادبیات عرب

از برخی پژوهش‌های قرآنی معاصر برداشت می‌شود که مطابقت نداشتن مضمون روایت تأویلی-مصدیقی با قواعد زبان و ادبیات عرب یکی از اقسام تطبیق باطل است. یعنی موجب حکم به بی‌اعتباری، ابطال و جعلی بودن این‌گونه روایات می‌شود. برای نمونه ذیل آیه شریفه ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (بینه: ۱) این روایت تأویلی را نقل نموده است:

«... عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ﴾ قَالَ هُمْ مُكَذِّبُو الشَّيْعَةِ لِأَنَّ الْكِتَابَ هُوَ الْآيَاتُ وَ أَهْلُ الْكِتَابِ الشَّيْعَةُ وَ قَوْلُهُ ﴿وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ يَعْنِي الْمُرْجِيَّةَ...» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۸۰۰)؛ جابر بن یزید از امام باقر عليه السلام نقل می کند که آن حضرت عليه السلام درباره این قول خداوند عزوجل ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾ فرمود: آنان تکذیب کنندگان شیعه هستند؛ زیرا (مقصود از) «کتاب»، «آیات» است و (مقصود از) «اهل کتاب»، «شیعه» است. مراد از ﴿...وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾ (گروه انحرافی) مرجئه است.

و درباره مضمون روایت و نقد آن گفته اند:

«مراد از «اهل کتاب» در آیه، «شیعه» است. «الَّذِينَ كَفَرُوا» تکذیب کنندگان شیعه هستند و «مشرکین»، مرجئه هستند. روشن است که حرف «مِنْ» در آیه، بیانیه است و «الَّذِينَ كَفَرُوا» را بیان می کند که اهل کتاب و مشرکان هستند و لفظ «المشرکین»، عطف به «اهل کتاب» است. طبق تأویل انجام شده در حدیث، لفظ «المشرکین» عطف به «الذین کفروا» گرفته شده و نه «اهل کتاب». بر این مبنا باید «المشركون» به رفع باشد و نه «المشركين» - به جرّ -» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

ظاهر عبارات بالا این است که تأویل «أَهْلِ الْكِتَابِ» در آیه شریفه بر «شیعه»، و «الَّذِينَ كَفَرُوا» بر «تکذیب کنندگان شیعه»، مطابق با قواعد ادبی نیست. زیرا:

اولاً: حرف جرّ «مِنْ» در این آیه شریفه، «بیانیه» است. یعنی «اهل کتاب» و «المشرکین» مصداق «الذین کفروا» هستند. چگونه ممکن است مقصود از اهل کتاب که مصداق کفارند، شیعه باشد؟ به عبارتی دیگر، بیانیه بودن حرف «مِنْ» مانع از تأویل اهل کتاب بر گروه شیعه است. ثانیاً: لازمه این تأویل، عطف شدن لفظ «المشرکین» بر اسم «لم یکن» یعنی «الذین کفروا» است. در این صورت اعراب آن باید مرفوع (المشركون) باشد نه به صورت (المشركين) - به یاء - . در نتیجه روایت تأویلی ذکر شده، دارای نشانه جعل و وضع به دست جاعلانی است که ضعف ادبی داشته اند (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴).

۴-۲-۱- نقد و بررسی

گرچه شاید بتوان وجه و دلیل ضابطه لزوم مخالفت نداشتن با قواعد ادبی عرب را روایت صحیح السند ذیل از امام صادق عليه السلام قرار داد:

«... عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲)؛ حدیث ما را واضح و درست ادا کنید؛ زیرا ما مردمی فصیح هستیم.

طبق این روایت، عترت پیامبر صلی الله علیه و آله فصیح زبان - بلکه به تعبیر برخی فصیح ترین و بلیغ ترین افراد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۲۷۱؛ هاشمی خوبی و همکاران، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۱۵۲) - هستند و بیرون از قلمرو فصاحت سخن نمی گویند. ای بسا بتوان به کمک حدیث ثقلین نیز برتری مطلق اهل بیت علیهم السلام را در فصاحت و بلاغت نسبت به دیگران، اثبات کرد. زیرا رسول خدا صلی الله علیه و آله عترتش را هم سنگ قرآن - که یکی از

وجوه اعجاز آن، فصاحت و بلاغت است - قرار داده (کتاب الله و عترتی) و فرمودند: «آن دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند». همچنین «ثقلین» (دو شیء نفیس و گرانبگر) را درباره ایشان علیهم السلام و نه دیگر افراد، به کار بردند که دلالت بر افضلیتشان نسبت به دیگران در همه کمالات می‌کند (حسینی میلانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۲). با وجود این، به نظر می‌رسد این ضابطه در اعتبارسنجی روایات تأویلی، چندان کارآمد نیست. زیرا اولاً قواعد ادبی مربوط به فهم سطح ظاهر کلام است نه باطن آن. از این رو نمی‌توان با معیار قواعد ادبی معنا و مصداق باطنی آیه را کشف یا اعتبارسنجی نمود. ثانیاً در بررسی ضابطه «لزوم مطابقت روایت تأویلی با سیاق آیه» بیان شد که فی‌الجمله بخش‌های قرآنی و فرازهای آیات شریفه جدای از سیاق آن، دارای معنایی متفاوت با مفاد سیاقی خود هستند که مراد خداوند است، و مفسران آگاه به همه معانی قرآن یعنی معصومان علیهم السلام از آن خبر می‌دهند. به نظر می‌رسد در روایت تأویلی آیه شریفه «لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...» معنای غیرسیاقی آن بیان شده است. یعنی مطابق این روایت، در فراز نخست این آیه (جمله معطوف علیّه)، «مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ» خبر برای «لَمْ يَكُنِ» فرض شده است. مانند آیات شریفه «...لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱)؛ «...وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (بقره: ۱۳۵) «...وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ۳۴) که جار و مجرور خبر برای «لَمْ يَكُنْ»، «مَا كَانَ» و «كَانَ» واقع شده است. طبق این ترکیب، معنای تأویلی این‌گونه است: «تکذیب‌کنندگان شیعه (کسانی که کفر ورزیدند) از شیعه (اهل آیات) نیستند».

اما فراز دیگر آیه شریفه یعنی «وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ...» در برخی قرائات به رفع «المشركون» قرائت شده است و در وجه اعراب آن گفته‌اند که عطف بر «الَّذِينَ كَفَرُوا» است (ابن عطیه اندلسی، بی تا، ج ۵، ص ۵۰۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۵۱۸؛ سمین، ۱۹۸۷م، ج ۶، ص ۵۵۱). به هر حال در هر دو قرائت معنا روشن است. با این بیان، تأویل یادشده هماهنگ با این قرائت و دارای توجیه ادبی خواهد بود. یا آنکه گفته شود تأویل این فراز از آیه در فرضی که «الْمُشْرِكِينَ» عطف به «الَّذِينَ كَفَرُوا» باشد، هم صحیح است. در این صورت می‌توان گفت آیه شریفه دارای دو تأویل است: یکی تأویل معنای غیرسیاقی از فراز نخست آیه (جمله معطوف علیّه)، و دیگری تأویل معنای سیاقی از فراز دوم آیه (جمله معطوف به) که هر دو مطابق با قواعد ادبی است. خلاصه اینکه:

۱. قواعد ادبی - چه در مرحله استخراج از استعمالات عرفی و چه در مرحله رعایت آن‌ها در مقام تکلم - تنها پس از لحاظ «سیاق» کلمات و جملات قابل تصور است. درحالی که «سیاق»، قرینه رسیدن به ظهور کلام است؛ نه باطن آن. پس نمی‌توان قواعد ادبی را معیار سنجش روایات تأویلی (باطنی) قرار داد؛ چه رسد به اینکه لزوم مطابقت با این قواعد را به مثابه ضابطه اعتبارسنجی روایات تأویلی، تعریف نمود.

۲. نمونه روایت تأویلی یادشده، مخالفی با قواعد ادبی عرب ندارد.

۳-۴- لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تائیلی و الفاظ آیه

یکی از قرآن‌پژوهان معاصر، شرط صحت و پذیرش روایات «تائیلی» را وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تائیلی و الفاظ آیه دانسته و هر گونه تائیل فراعرفی و نامرتب با الفاظ قرآن را مردود شناخته است. وی در این باره می‌گوید:

«تائیل قرآن باید به نوعی، با الفاظ قرآن رابطه زبان‌شناختی داشته باشد؛ یعنی مطالب بیان شده به عنوان تائیل، باید به نحوی قابل قبول از الفاظ قرآن فهمیده شود. در این فرض مطالبی که به عنوان تائیل قرآن ارائه می‌شود و هیچ رابطه‌ای از روابط معمول در عرف زبان را با الفاظ ندارد، مردود شناخته می‌شود» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

این قرآن‌پژوه مقصود خود از «روابط زبان‌شناختی» را وجود «رابطه وضعی لفظ و معنا» (دلالت) یا «رابطه مفهوم و مصداق» یا «رابطه مثل و مُمَثَّل» عنوان کرده و گفته است:

«آنچه به عنوان "تائیل قرآن" بیان می‌شود باید یکی از روابط یادشده را با الفاظ قرآن داشته باشد. یعنی یا مدلول آیه بوده - از هر نوع دلالتی که باشد -؛ یا مصداق آیه بوده - به گونه‌ای که مفهوم لفظ، آن را پذیرا باشد -؛ یا جزء لوازم کلام الهی بوده - از هر نوع لازم -؛ و یا مُمَثَّل باشد برای آیه‌ای که مَثَل فرض شده است» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

به اعتقاد وی، «تائیل» و «باطن» در کلام معصومان علیهم‌السلام به معانی اطلاق شده است که رابطه زبان‌شناختی با الفاظ قرآن دارد. بلکه «روایاتی وجود دارد که در آنها ائمه علیهم‌السلام با تائیلاتی که از تنزیل قرآن فهمیده نمی‌شود، مخالفت کرده‌اند» (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۷). برداشت وی از این روایات آن است که چنین تائیلاتی مردود و جعلی هستند. مانند روایت هشام که می‌گوید: «أَنَّ قَيْلَ لَهْ رُوِيَ عَنْكُمْ أَنَّ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَنْصَابَ وَالْأَزْلَامَ رَجَالٌ فَقَالَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُخَاطَبَ خَلْقَهُ بِمَا لَا يَعْقِلُونَ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۱)؛ خداوند خلقش را به چیزی که آن را نمی‌فهمند، مورد خطاب قرار نمی‌دهد.

این پژوهشگر، روایت تائیلی ذیل آیه شریفه «وَلِيَالٍ عَشْرٍ» (فجر: ۲) را که به امامان دهگانه یعنی از امام حسن مجتبی علیه‌السلام تا امام حسن عسکری علیه‌السلام تطبیق داده شده (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۷۶۶)، در شمار روایاتی که رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد، قرار داده است (شاکر، ۱۳۷۷، ص ۴۶).

همچنین قرآن‌پژوهی دیگر ذیل عنوان «ضابطه التائیل»، یکی از ضوابط تائیل درست را معنای متناسب با دلالت ظاهر آیه، که آن معنا از نوع مدلول التزامی غیربیین و نهفته در کلام است، دانسته است. از دیدگاه وی، رعایت این ضابطه موجب پیشگیری از تفسیر به رأی می‌شود (معرفت، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۱، ۳۳-۳۴؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۳۹-۴۱)؛ بنابراین تائیلی که چنین رابطه‌ای با ظاهر آیه نداشته باشد - خواه روایت منسوب به معصوم علیه‌السلام باشد خواه غیر آن - باطل است.

خلاصه آنکه یکی از شرایط اعتبار مضمون روایت تأویلی، وجود ارتباط معناشناختی عرفی میان معنای تأویلی و ظاهر آیه شریفه است. بر اساس این ضابطه، روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی از درجه اعتبار ساقط شده، حکم به جعلی بودن آن‌ها می‌گردد.

۴-۳-۱ - نقد و بررسی

اینکه تأویل صحیح و رسیدن به معانی باطنی قرآن معیارها و ضوابطی دارد، مطلب منطقی است؛ اما به نظر می‌رسد ضابطه مطرح شده از جهاتی قابل تأمل، و دارای برخی اشکالات است:

۱. این ضابطه مبتنی بر محدود نمودن «تأویل» و «باطن»، به معانی و مصادیق عرفی است؛ در حالی که از روایات تأویل و باطن، این انحصار فهمیده نمی‌شود. در این نوشتار اشاره شد که مستند و دلیل عمده بر وجود بطن و تأویل، برای آیات قرآن، روایات فراوان معصومان علیهم السلام است. مفاد این روایات درباره تأویل و باطن آیات، این است که مدلول پنهان آیات قرآن (اعم از معنا و مصداق) از حیث امکان فهم عموم و دسترسی عرف به آن‌ها، در یک رتبه نیستند. مدلول دسته‌ای از روایات، قابل فهم و پذیرش بودن بطن آیات برای عموم عقلاء است، مانند روایت حسنه «حمران» از امام باقر علیه السلام (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۵۹). اما مدلول دسته‌ای دیگر، فراعرفی بودن بطن آیات و اختصاص فهم تأویل آیات به راسخان در علم (معصومان علیهم السلام) است؛ مانند روایت معتبر فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۶)، یا روایت صحیح عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام در تبیین آیه «ثُمَّ لِيُقْضُوا فَفَهُمْ» (حج: ۲۹) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۸۵). با ملاحظه مجموع این روایات درباره ماهیت بطن قرآن و روایات تأویلی ائمه علیهم السلام ذیل آیات کریمه، می‌توان روایات تأویلی (باطنی) معصومان علیهم السلام را به دو دسته تقسیم کرد: ۱) روایات تأویلی عرفی ۲) روایات تأویلی فراعرفی. با توجه به آنچه که از پذیرش ضابطه «لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی...» لازم می‌آید، روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی دارای سند معتبر (از جمله روایات تأویلی حروف مقطعه) نادیده و کنار گذاشته شده، مردود و جعلی انگاشته می‌شود.

۲. چنین ضابطه‌ای در واقع همان «تأویل اصولی» است که فقط در اعتبارسنجی روایات تأویلی (باطنی) عرفی یعنی روایاتی که زبانشان نفی معنای ظاهر آیه و اثبات معنای دیگری به عنوان مراد جدی آیه است، کارایی دارد. به طوری که اگر متن این‌گونه روایات با ضابطه «تأویل اصولی» منطبق باشد، معتبر، و در غیر این صورت نامعتبر و حتی مجعول ارزیابی می‌گردد. زیرا تأویل غیر منطبق با «تأویل اصولی»، تأویل غلط و نادرست است. اما اگر ظاهر روایت تحفظ بر ظهور آیه داشته و در صدد بیان باطن «فراعرفی» آن باشد، دیگر این ضابطه در اعتبارسنجی محتوایی روایت، کاربرد ندارد.

۳. روایت هشام از دو جهت قابل استناد برای انکار روایات تأویلی (باطنی) فراعرفی و اثبات جعلی بودن آن‌ها نیست. نخست آنکه سند آن مرسل است. دیگر آنکه ظاهر روایت این است که خداوند در مقام تفهیم مراد خود به عموم مخاطبان، از الفاظی که ظهور در مقصودش ندارد، استفاده نمی‌کند؛ اما دلالت ندارد که خداوند همه معنا و مراد خود را به همه مخاطبان در قالب ظواهر الفاظ، منتقل کرده است. در محاورات

عرفی ممکن است یک گوینده تمام مراد خود را برای همگان آشکارا بازگو نکند. بلکه بنا به صلاحدید خود، بخشی از مقصود خود را پنهان و فقط برای برخی بیان نماید. در خصوص آیات قرآن نیز، می توان گفت سطحی دیگر از معنای مراد در پس پرده الفاظ قرآن وجود دارد که خداوند آن‌ها را فقط برای بندگان برگزیده خود یعنی معصومان علیهم‌السلام آشکار کرده است. ظاهراً طبق یکی از شاخصه‌های مهم در نظام هدایتی قرآن، یعنی اصل عام عقلایی «مراجعه جاهل به عالم» که آیه شریفه «...فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) بدان اشاره دارد، باید دیگران برای کشف و فهم لایه‌های پنهان آیات قرآن، از آگاهان به همه سطوح معنایی قرآن، - یعنی معصومان علیهم‌السلام - سؤال کنند. به هر حال، روایت هشام با صرف نظر از اشکال سندی آن، هیچ دلالتی ندارد بر اینکه تمام مراد خداوند در قالب ظواهر آیات بیان شده و همه بطون و لایه‌های پنهان آیات قرآن برای همگان فهم‌پذیر و دست‌یافتنی است. آری، خداوند اجمالاً امور مربوط به هدایت و سعادت بشر را آنگاه که در مقام فهماندن مطالب خود به عموم بوده، از طریق کلام و ظواهر الفاظ و مطابق با قواعد محاورات عرفی، بیان نموده است. از این رو ظواهر قرآن حجت است و نفی ظهور آیه و اثبات معنایی دیگر از آن جهت که مراد خداوند است، نیازمند قرینه و دلیل استوار است. پس این مطلب منافاتی با این گزاره ندارد که گفته شود: معنای مراد منحصر به آنچه از ظاهر آیات فهمیده می‌شود، نیست.

در نتیجه «وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه» سنجه مناسب و کارآمدی برای ارزیابی روایات تأویلی فراعرفی نیست. اثر مهم این مطلب آن است که این‌گونه روایات در اعتبارسنجی محتوایی، مورد انکار قرار نمی‌گیرد و حکم به برساختگی آن‌ها نمی‌شود. البته پذیرش چنین روایاتی و مستند قرار دادن آن‌ها برای بیان مراد خداوند از آیات، منوط به تحقق ضوابط دیگر مانند اعتبار سندی و مخالفت نداشتن با قرآن، سنت و عقل است. اما اگر سند روایت تأویلی فراعرفی معتبر نباشد، باز هم نمی‌توان به دلیل عدم وثاقت روایان یا متهم بودن آنان و نیز عدم رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و ظاهر آیه، حکم به مجعول بودن آن روایت کرد. بلکه ثبوتاً احتمال صدور روایت از معصوم علیهم‌السلام داده می‌شود، گرچه اثباتاً قابل استناد در بیان مراد جدی آیات قرآن نباشد.

۴-۴- لزوم «بعید» نبودن تطبیقات در روایت تأویلی

برخی قرآن‌پژوهان معاصر در مباحث مربوط به روایات تفسیری، یکی از اقسام تطبیق باطل را - که با اصول، قواعد عقلی، نقلی و عرفی مخالف است - «تطبیقات بعید» دانسته و در این باره گفته‌اند: «در اخبار و روایات تفسیری، بسیاری از الفاظ قرآن کریم چون زمین، آسمان، خورشید، ماه، ستارگان، سال، ماه، روز، شب، مشرق، مغرب و... بدون ارتباط معقول و قابل قبول، بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام و مخالفان آن‌ها تطبیق شده است. در این دسته از اخبار نیز ردپایی از غلات و جاعلان حدیث دیده می‌شود» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).

در این عبارات «دور از واقع بودن» یا «بعید شمردن یک مطلب از واقع» در ردیف «خردناپذیری» قرار گرفته و از مصادیق «تطبیق باطل» انگاشته شده است. پژوهشگر یادشده در ادامه «تطبیقات بعید»، برخی

روایات تأویلی-مصدیقی را مثال زده که ظاهراً اصل تطبیق را از راه «تشبیه» ممکن و «فی نفسه صحیح» دانسته است. وی ذیل آیه شریفه «فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (تغابن: ۸) می‌نویسد:

«حدیث: مراد از نور در آیه، امام یا ائمه علیهم السلام هستند... نقد: تشبیه پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت علیهم السلام به شمس، قمر، نور و مانند آن، فی نفسه صحیح است، چنان‌که در قرآن کریم درباره پیامبر اکرم ﷺ آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (احزاب: ۴۵-۴۶)؛ اما حمل این الفاظ بر پیامبر ﷺ و علی و فاطمه و اهل بیت علیهم السلام بدون وجود قرینه صحیح نیست...» (شاکر، ۱۳۸۱، ص ۱۹۲-۱۹۳).

از این عبارات فهمیده می‌شود که تطبیق «النور» بر معصومان علیهم السلام به لحاظ عقلی ممکن است؛ اما قرینه‌ای بر این تطبیق وجود ندارد.

۴-۴-۱- نقد و بررسی

«استبعاد» یا دور دانستن یک مطلب از واقع، غیر از «حکم قطعی عقل به واقعی نبودن» آن است. در «استبعاد»، امکان عقلی تحقق یک چیز وجود دارد؛ اما در حکم قطعی عقل، تحقق آن ممکن نیست و به عبارتی دیگر، عقل حکم به محال بودن آن می‌کند. معیار و سنجش «حکم عقل به واقعیت نداشتن» است و ضابطه اعتبار مضمون روایت تأویلی، خردستیز نبودن و تعارض نداشتن با احکام قطعی عقل - یعنی حکم به محال یا قبیح بودن - است، نه «خردناپذیری». پژوهشگر یادشده از یک سو «تطبیقات بعید» را یکی از اقسام «تطبیقات باطل» قرار داده که به معنای تعارض مضمون برخی روایات تأویلی-مصدیقی با قطعیات عقل است. اما از سویی دیگر، صریحاً برخی مثال‌های روایی را که تأویل تطبیقی است، فی نفسه صحیح و ممکن دانسته که نشان می‌دهد مقصودشان از «تطبیقات بعید» دور دانستن و بعید شمردن مضمون آن روایات از واقعیت، بوده است؛ نه آنکه ناممکن و محال عقلی باشد.

به هر حال به نظر می‌رسد «استبعاد» یا «تطبیقات بعید» معیار درست و استواری برای اعتبارسنجی روایات تأویلی و دلیل متقنی برای حکم به ابطال و تکذیب این روایات نیست.

۴-۵- لزوم رکیک نبودن لفظ و معنا

یکی از ضوابط معتبر بودن روایت تأویلی آن است که لفظ و معنای آن رکیک نباشد. اگر روایتی رکاکت لفظی و معنوی داشته باشد، نامعتبر و نشانه‌ای بر جعلی بودن آن خواهد بود.

توضیح مطلب اینکه «رکاکت» در لغت به معنای اندک بودن، ضعف، سستی، کم خردی (ازهری، بی تا، ج ۹، ص ۳۲۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۸؛ معین، ۱۳۸۷، ص ۵۴۶)، و واژه «رکیک» به معنای سست، ضعیف، اندک، کم خرد، پست، فرومایه، زشت، سخیف و یاوه (سخن)، و لباس نازک بافت است (ابن درید، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۰۷؛ ابن سیده، بی تا، ج ۶، ص ۶۵۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۸۷)؛

معین، ۱۳۸۷، ص ۵۴۶؛ رازی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۶). اما «رکیک» و «رکاکت» در کاربرد رایج خود، وصف «سخن» هستند و در اصطلاح، یکی از معیارهای شناخت حدیث جعلی معرفی شده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵۲؛ میرداماد، ۱۴۲۲ق، ص ۲۷۷-۲۷۸) به گفته برخی رجال پژوهان «احادیثی جعل شده که "رکاکت" الفاظ و معانی شان بر ساختگی بودن آنها شهادت می‌دهد» (مامقانی، بی تا، ج ۳، ص ۵۲). مقصود از «رکاکت الفاظ» مغایر بودن متن روایت با اصول فصاحت و بلاغت، و قواعد مسلم ادبی است (همان)؛ درحالی که معصومان علیهم‌السلام فصیح‌ترین مردم عرب بوده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۱۵۳؛ ابن طاووس، بی تا، ص ۲۶۶؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۵۵۹؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۷۰؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۷۱؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶، ص ۱۱۲) و هرگز بر خلاف فصاحت و قواعد زبان عربی سخن نگفته‌اند. اما اینکه «رکاکت معنایی» چیست؟ تعاریف مختلفی ارائه شده است. از جمله اینکه «رکاکت معنوی حدیث از نظر مفهوم به گونه‌ای است که طبع از آن نفرت داشته و نمی‌پذیرد» (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۰)؛ یا بعضی دیگر گفته‌اند «آن چیزی که به دلیل غرابت معنا به کلام پیامبران نمی‌ماند و از اموری است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به دلیل ناستواری و بی‌معنایی بدان تکلم نمی‌کرده‌اند و یا از اموری است که اصلاً از عادت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نبوده که درباره آن امر و نهی کنند و یا آنکه حس و تجربه بر بطلان آن دلالت دارند...» (دمینی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۵).

وجه مشترک تعاریف یادشده آن است که اگر مضمون روایتی سخیف، ضعیف، سست و ناستوار باشد، آن روایت دچار «رکاکت معنایی» است. درحالی که معصومان علیهم‌السلام به دلایل فراوان از جمله حدیث متواتر ثقلین، «معدن» و «گنجینه‌داران» علم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۲، ۲۲۱ و ۲۶۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۸؛ ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۹۵)، «کلیدهای حکمت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷)، «مفسران وحی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴)، و «راسخان در علم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۲-۲۰۴) هستند و بنابراین هیچ سخن سست بنیاد و ناستوار از ایشان صادر نمی‌شود. پس «رکاکت معنایی» روایت تأویلی، نشانه عدم صدور و نادرستی انتساب آن به معصوم علیهم‌السلام خواهد بود. همان‌طور اگر روایت تأویلی - بلکه هر روایتی چه تفسیری به معنای عام، چه غیر تفسیری - دچار «رکاکت لفظی و معنایی» باشد، نامعتبر بلکه غیر قابل انتساب به معصوم علیهم‌السلام می‌باشد.

برای نمونه ذیل آیه شریفه «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ» (زخرف: ۴۴) «و مسلماً [این] قرآن برای تو و قوم تو مایه تذکر [و شرف و عزت] است، و به زودی [درباره آن] بازخواست خواهید شد»، روایت تأویلی ذیل از ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «فَرَسُّوْهُ اللهُ الذِّكْرُ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ علیهم‌السلام الْمَسْئُولُونَ وَ هُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱).

طبق این روایت، واژه «لَذِكْرُ» در آیه مذکور، به رسول خدا صلی الله علیه و آله منطبق شده است. از آنجا که به قرینه آیه قبل، مرجع ضمیر «إِنَّهُ»، قرآن وحی شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله است و ظاهر از «لَذِكْرُ» به گفته بسیاری مفسران «شرافت» و «نیک‌نامی» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۷۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۵۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۶، ص ۹۳؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۳۷۶؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۶۱) و به گفته برخی دیگر، «ذکر الله» است (نظام الأعرج، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۰۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۷۲). از این رو انطباق «ذکر» در این آیه کریمه به رسول خدا صلی الله علیه و آله، تأویل مصداقی است.

به هر حال، برخی عدم صدور این روایت تأویلی را از معصوم علیه السلام به دلیل رکاکت لفظی، قطعی دانسته‌اند. محقق خوبی معتقد است: «اگر مقصود از "ذکر" در این آیه، رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد، این سؤال مطرح می‌شود که پس مخاطب در این آیه و مراد از ضمیر در این قول خداوند «...لَكَ وَ لِقَوْمِكَ...» کیست؟» (خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۵). با توجه به این عبارات، می‌توان رکاکت الفاظ روایت یادشده را این‌گونه بیان کرد که در تبیین مقصود آیه شریفه، دچار «تعقید» است و این با فصاحت و بلاغت کلام تعارض دارد (تفتازانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶، ۱۸ و ۲۰؛ همو، بی‌تا، ص ۲۰، ۲۱ و ۳۳؛ هاشمی، ۱۴۱۴، ص ۲۳، ۲۵ و ۳۲).

۴-۵-۱- نقد و بررسی

ملاحظات چند درباره ضابطه «رکیک نبودن لفظ و معنا» و مثال مطرح‌شده، به نظر می‌رسد:

۱. اینکه اجمالاً جمع شدن «رکاکت لفظی و معنوی» در یک روایت، سبب حکم به نامعتبر بودن و حتی ساختگی بودن آن می‌شود، بحثی نیست. اما آیا «رکاکت لفظی» به تنهایی ممکن است معیار و ضابطه اعتبارسنجی روایت باشد یا نه؟ و آیا می‌توان مجرد «رکاکت لفظی» را نشانه موضوع بودن روایت قرار داد؟ مورد مناقشه قرار گرفته است. برخی با اشاره به راهیابی «نقل به معنا» و طرح این احتمال که راوی در نقل حدیث، الفاظ اصلی آن را تغییر داده و غیرفصیح گزارش کرده است، معیار بودن «رکاکت لفظی» را مورد اشکال قرار داده و گفته‌اند: «معیار اصلی همان رکاکت معنایی است» (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲). از دیدگاه ایشان رکاکت لفظی فقط در صورتی که راوی تصریح کند که روایت نقل‌شده عین الفاظ صادره از معصوم علیه السلام است، بر ساختگی بودن حدیث دلالت می‌کند (همان). این مطلب را نیز افزوده‌اند که حتی اگر راوی مدعی نقل عین الفاظ صادرشده از معصوم علیه السلام باشد، درحالی که روایت منقول ویژگی فصاحت را ندارد، باز هم کاشف از جعلی بودن آن روایت نیست؛ زیرا معصومان علیهم السلام در مقام بیان احکام، بوده‌اند نه آنکه درصدد فصاحت‌گویی بوده باشند (همان). خلاصه آنکه «رکاکت لفظی» به دلیل وقوع «نقل به معنا» در روایات، به تنهایی معیار و ضابطه اعتبارسنجی روایت تأویلی، و نشانه قطعی بر مجعول بودن روایت، نیست. نهایت آنکه این نوع رکاکت، می‌تواند نشانه وقوع «تصحیف لفظی» در روایت و موجب تشکیک در صدور الفاظ آن از معصوم علیه السلام باشد.

۲. گرچه قدر متیقن از معیار «رکاکت»، «رکاکت معنا» است و با توجه به ماهیت این نوع رکاکت، - یعنی سست بنیادی و ناستواری مضمون روایت - فی الجمله می‌توان آن را معیار ارزیابی محتوایی روایات تأویلی قرار داد، اما به نظر می‌آید «رکاکت معنا» قابل تجزیه به معیارهای دیگر برای اعتبارسنجی روایت باشد و خود یک معیار و ضابطه مستقل نیست؛ زیرا سستی و ناستواری کلام بر پایه عرضۀ آن بر سنجۀهای آموزه‌ها و گزاره‌های وحیانی، قضایای یقینی عقل، علوم تجربی قطعی، واقعیت‌های خارجی یا مواردی از این قبیل، شناخته و دانسته می‌شود. از این رو مضمون یک روایت به دلیل مخالفت با یکی از سنجۀهای یادشده، «رکیک» می‌شود. پس نمی‌توان ضابطۀ مستقلی با عنوان «لزوم رکیک نبودن معنای روایت» برای اعتبارسنجی و معتبر دانستن مضمون روایت تأویلی، تعریف نمود.

۳. حکم قطعی به مجعول بودن نمونه روایت تأویلی یادشده با استناد به «رکاکت الفاظ»، از جهت صغروی و کبروی محل تأمل و نقد و مناقشه است:

اما جهت صغروی آن بدین شرح است که تأویل «لَذِكْرُ» در آیه شریفه «وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...» تأویل رکیک نیست؛ زیرا آنچه از این روایت به قرینه حرف «فاء» (فرسول الله ﷺ) فهمیده می‌شود این است که امام علیه السلام در مقام بیان حقیقتی متفرع بر معنای ظاهر آیه شریفه هستند. توضیح مطلب این است که معنای ظاهری این آیه، آن است که قرآن سبب ذکر و یادآوری برای رسول خدا ﷺ و قوم ایشان است. متفرع بر این مطلب آن است که چون قرآن بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و ایشان آگاه به همه علوم و معارف این کتاب آسمانی - «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) - هستند، پس می‌توان گفت آن حضرت صلی الله علیه و آله در بالاترین درجه «تذکر» و «متذکر شدن» به قرآنی که خود را «ذکر» معرفی کرده، قرار گرفته‌اند. همان‌طور که شدت وجود عدالت در شخصی، سبب می‌گردد به او «زید عدل» گفته شود، صحیح است که به رسول خدا ﷺ هم «ذکر» اطلاق گردد. به بیانی دیگر، به دلیل بهره‌مندی حداکثری ظرفیت وجودی رسول خدا ﷺ از «ذکر» (قرآن)، آن حضرت صلی الله علیه و آله در اوج درجه و مرتبۀ رفیع «تذکر» واقع شده‌اند، به طوری که گویا خود «ذکر» هستند. با این بیان سستی و نادرستی این اشکال که «اگر مراد از «ذکر» پیامبر صلی الله علیه و آله است، پس مخاطب کیست؟ و مقصود از ضمیر در «لک و لقومک» در این آیه شریفه، چیست؟» روشن می‌شود. چرا که منشأ این اشکال آن است که تصور شده امام علیه السلام در مقام بیان ظاهر این آیه کریمه بوده‌اند. اما اگر این‌گونه تحلیل شود که امام علیه السلام مطلبی را متفرع بر معنای ظاهری آیه بیان نموده‌اند، دیگر اشکال مطرح‌شده و رکیک دانستن متن روایت، صحیح نخواهد بود (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۶).

اما از جهت کبروی همان‌طور که اشاره شد، «رکاکت لفظ» نشانه وقوع «تصحیف لفظی» در روایت است نه آنکه کاشف از جعلی بودن آن روایت باشد. احتمال دارد روایت تأویلی یادشده، به خاطر خطای سهوی راوی، دچار «تصحیف» شده باشد. علامه مجلسی پس از صحیح شمردن سند این روایت، در این باره می‌گوید: «شاید در این روایت افتادگی در لفظ یا تبدیل شدن یک آیه به آیه دیگر از ناحیه راویان یا ناسخان، رخ داده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۲۹). سیدعبدالله شبر (م ۱۲۶۹ق) در تبیین چگونگی وقوع

تصحیف در این روایت گفته است: «شاید این روایت ناشی از توهم راوی باشد؛ زیرا این تفسیر در بیان آیه "ذکر" - (... فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (نحل: ۴۳) - وارد شده است. پس راوی به اشتباه، بیان آن آیه را در این روایت قرار داده و تفسیر آیه «ذکر» را در ذیل آیه شریفه ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾ (زخرف: ۴۴) نقل کرده است» (داوری، ۱۴۲۶ق، ص ۴۶).

وی توجیه مطرح شده را قوی‌ترین احتمال دانسته است (همان). شاهد یا مؤید این احتمال، آن است که محمدبن حسن صفار، ذیل آیه شریفه ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ﴾ روایت تأویلی ذکر شده را با همان سند و بدون کلمه «فاء» و «الذکر» (قَالَ: رَسُوْلُ اللهِ ﷺ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ الْمَسْئُوْلُونَ وَ هُمْ أَوْلُو الذِّكْرِ) نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷). آنچه از این روایت برداشت می‌شود این است که مصداق «سَوْفَ تُسْئَلُونَ» رسول خدا ﷺ و اهل بیت علیهم السلام هستند. همان کسانی که مردم باید طبق آیه «... فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۴۳) از آنان بپرسند و مرجعی علمی خود قرار دهند. اما این روایت دلالتی بر تطبیق «لَذِكْرٌ» بر رسول خدا ﷺ ندارد. با این بیان، احتمال وقوع تصحیف در روایت کافی قوت می‌گیرد.

خلاصه آنکه به فرض وجود رکاکت لفظ در روایت تأویلی منقول از «الکافی» کلینی، خطای راوی یا ناسخ است که مطرح می‌گردد نه آنکه جعلی بودن آن روایت، نتیجه‌گیری شود.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان شد، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. ضوابط اعتبارسنجی محتوایی روایات تأویلی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱) ضوابط کارآمد که مبتنی بر معیارهای استوار (مانند قرآن و سنت قطعی) هستند و می‌توانند در ارزیابی محتوا و داوری درباره درستی یا نادرستی انتساب روایت تأویلی به معصوم علیه السلام کارآمد و واقع‌نما باشند. مانند ضابطه لزوم معارض نبودن روایت تأویلی با ظواهر آیات قرآن یا سنت قطعی ۲) ضوابط نامعتبر که به دلیل مبتنی نبودن بر سنجه‌های استوار، فاقد کارآمدی و واقع‌نمایی در نقد محتوا و سنجش اعتبار احادیث تأویلی هستند.
۲. ضوابطی که پس از بررسی علمی و نسبت‌سنجی با معیارهای متقن، اعتبارشان در نقد محتوای روایات تأویلی (باطنی) به اثبات نرسید، عبارت‌اند از: ۱) لزوم مطابقت داشتن روایت تأویلی با سیاق آیه ۲) لزوم مطابقت داشتن روایت تأویلی با زبان و ادبیات عرب ۳) لزوم وجود رابطه زبان‌شناختی میان معنای تأویلی و الفاظ آیه ۴) لزوم «بعید» نبودن تطبیقات در روایت تأویلی ۵) لزوم رکیک نبودن لفظ و معنای روایت تأویلی. این ضوابط قابلیت استناد علمی برای اعتبارسنجی یا مخدوش ساختن روایت تأویلی را ندارند.
۳. به کارگیری ضوابط نامعتبر در نقد محتوایی، منتهی به «داوری نادرست» و «انکار غیرعلمی» روایات تأویلی (باطنی) می‌گردد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶). الأمالی، تهران: کتابچی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: داوری.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق). عوالی اللئالی العزیزیه، قم: دار سیدالشهداء علیه السلام.
۷. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ق). النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: إسماعیلیان.
۸. ابن إدريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). جمهرة اللغة، بیروت: دار العلم.
۱۰. ابن سیده، أبو الحسن (بی تا). المحکم و المحيط الأعظم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب، قم: علامه.
۱۲. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا). سعد السعود للنفوس منضود، قم: دار الذخائر.
۱۳. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۱۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب (بی تا)، المحرر الوجیز، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). مقاییس اللغة، قم: مکتب الأعلام الاسلامی.
۱۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم: ادب الحوزة.
۱۸. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۱۹. ابوزهره، محمد (بی تا). زهرة التفاسیر، بیروت: دار الفکر.
۲۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۰ق). درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۲۱. ازهری، محمد بن محمد (بی تا). تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. استرآبادی، سید شرف الدین (۱۴۰۹ق). تأویل الآیات الظاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۳. استرآبادی، محمد بن علی (۱۴۲۲ق). منهج المقال فی تحقیق أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۲۴. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۵. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق). فرائد الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۲۶. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۶). مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت.
۲۷. بابایی، علی اکبر؛ طیب حسینی، سید محمود؛ سرخه ای، احسان؛ مروّجی طبسی، محمد علی (۱۴۰۱)، «آسیب شناسی روشی اعتبارسنجی احادیث تأویلی معصومان علیهم السلام»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۹،

۲۸. بحرانی، سیدهاشم (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثت.
۲۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۰. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق). أوثق الوسائل، قم: کتبی نجفی.
۳۱. تفتازانی، مسعود بن عمر (بی تا). کتاب المطول، قم: مکتبه الداوری.
۳۲. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۶). مختصر المعانی، قم: دار الفکر.
۳۳. تنکابنی، محمد (۱۳۸۵ق). ایضاح الفرائد، تهران: مطبعة الإسلامية.
۳۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). الصحاح، بیروت: دار العلم.
۳۵. حسکانی، عبیدالله بن أحمد (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزارت ارشاد.
۳۶. حسینی میلانی، علی (۱۴۲۶ق). نفحات الأزهار فی خلاصة عقبات الأنوار، قم: مرکز الحقائق الإسلامية.
۳۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). معجم رجال الحدیث، بی جا: بی نا.
۳۹. داوری، مسلم محمد علی صالح المعلم (۱۴۲۶ق). أصول علم الرجال بین النظریة و التطبيق، قم: مؤسسه المحبین.
۴۰. دمیانی، مسفر عزم الله (۱۴۰۴ق). مقایس نقد متون السنة، ریاض: بی نا.
۴۱. دیاری بیدگلی، محمد تقی (۱۳۹۰). آسیب شناسی روایات تفسیری، تهران: سمت.
۴۲. رازی، فریده (۱۳۹۵). فرهنگ واژه های فارسی سره، تهران: مرکز.
۴۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیة.
۴۴. رفیعی محمدی، ناصر (۱۳۸۴). درسنامه وضع حدیث، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۴۵. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۲۱ق). البحر المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۶. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۷ق). الفائق فی غریب الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۸. سبت، خالد بن عثمان (۱۴۲۱ق). قواعد التفسیر جمعاً و دراسة، قاهره: دار ابن عفان.
۴۹. سمین، احمد بن یوسف (۱۹۸۷ق). الدر المصون، دمشق: دار القلم.
۵۰. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق). الدرّ المنثور، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۵۱. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۷). تأویل قرآن و رابطه زبان شناختی آن با تنزیل قرآن، معرفت، شماره ۲۴، صص ۴۶-۵۱.
۵۲. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۱). روش های تأویل قرآن، قم: بوستان کتاب.
۵۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق). الرعاية فی علم الدراية، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
۵۴. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول، بیروت: الدار الإسلامیة.
۵۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۶. طباطبایی، سید حیدر (۱۳۹۵). «معیارهای ارزیابی روایات فضائل اهل بیت علیهم السلام از منظر فریقین»، رساله دکتری، قم: جامعه المصطفی العالمیة.

۵۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۸. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۰۶ق). المعجم الكبير، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. طبرانی، سلیمان بن احمد (۱۴۱۵ق). المعجم الأوسط، بی جا: دار الحرمین.
۶۰. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۶۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم.
۶۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان، بیروت: دار المعرفة.
۶۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۴. عراقی، ضیاء الدین (۱۴۱۷ق). نهاية الافکار، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۵. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان.
۶۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية.
۶۷. فاکر میبدی، محمد (۱۴۲۸ق). قواعد التفسیر لدى الشيعة و السنة، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مركز التحقيقات و الدراسات العلمية.
۶۸. فاکر میبدی، محمد (۱۳۹۳) مبانی تفسیر روایی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۰. فرات کوفی، ابوالقاسم بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصرخسرو.
۷۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، قم: دار الکتب.
۷۳. کاشانی، فتح الله (۱۴۲۳ق). زبدة التفاسیر، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۷۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۷۵. لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی، تهران: داد.
۷۶. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (الأصول و الروضة)، تهران: المكتبة الإسلامية.
۷۷. مامقانی، عبدالله (بی تا). تنقیح المقال، بی جا، بی نا.
۷۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۷۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۶ق). ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۸۰. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین، قم: مؤسسه کوشانبور.
۸۱. معرفت، محمد هادی (۱۳۹۴). التأویل فی مختلف المذاهب و الآراء، قم: التمهيد.
۸۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۷). التفسیر الأثری الجامع، قم: التمهيد.
۸۳. معین، محمد (۱۳۸۷). فرهنگ فارسی معین، تهران: فرهنگ نما.
۸۴. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامیة.
۸۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإختصاص، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.

۸۷. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۴ق). مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸۸. میرداماد، محمدباقر (۱۴۲۲ق). الرواشح السماویة، قم: دار الحدیث.
۸۹. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲). أجود التقریرات، قم: مطبعة العرفان.
۹۰. نظام الأعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹۱. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۴ق). مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران: نمازی.
۹۲. هاشمی، سیداحمد (۱۴۱۴ق). جواهر الکلام، بیروت: دار الفکر.
۹۳. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله و همکاران (۱۴۰۰ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران: مكتبة الإسلامية.