



اصول و مبانی تأویل در نظریه فقه‌الحدیثی آیت‌الله جوادی آملی

محسن نورائی^{الف} و طاهره ناجی صدره^ب*

^{الف} عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران؛

m.nouraei@umz.ac.ir

^ب دانش آموخته دکتری دانشگاه مازندران، ایران؛ naji313@yahoo.com

چکیده	واژگان کلیدی
تأویل‌پذیری روایات به این معناست که روایات نیز مانند قرآن دارای لایه‌های معنایی متعددی هستند. پژوهش‌های پیشین در این باره بیشتر به تأویل احادیث به معنای عام آن (تأویل ادبی، حل تعارض اخبار و تأویل بطنی) پرداخته و مبانی و شواهد آن را به‌طور کامل مطرح نکرده‌اند؛ همچنان‌که این موضوع به‌طور خاص در آثار آیت‌الله جوادی آملی مورد بررسی قرار نگرفته است. این نوشتار که با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع اسنادی و کتابخانه‌ای و با تمرکز بر آثار استاد صورت گرفته، مهم‌ترین مبانی، شواهد و منابع تأویل‌پذیری روایات از دیدگاه وی را بیان می‌کند. این بررسی نشان می‌دهد به نظر ایشان، تأویل‌پذیری روایات نه‌تنها به معنای مخالفت با ظاهر آنها نیست و باب تفسیر به رأی را نمی‌گشاید، بلکه یکی از مهم‌ترین بایسته‌های فقه‌الحدیث است و مخالفت با آن، فهم معانی عمیق و لایه‌های درونی کلام معصومان <small>علیهم‌السلام</small> را بر انسان بسته و او را در درک معارف نهانی آنها گرفتار جمود و رکون خواهد کرد.	جوادی آملی، فقه‌الحدیث امامیه، تأویل الحدیث، اصول تأویل حدیث تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵ مقاله علمی پژوهشی

* نویسنده مسئول.

مقدمه

واژه «تأویل» در علم حدیث‌شناسی غالباً هنگامی به کار می‌رود که معنای ظاهری روایت با هیچ مبنایی قابل پذیرش نباشد، که در این صورت از ظاهر حدیث چشم‌پوشی می‌شود. این گونه از روایات که به واسطه شواهد عقلی یا نقلی برخلاف ظاهر حمل می‌شوند، مؤول^۱ نامیده می‌شوند و این فرایند که غالباً در رابطه با الفاظ متشابه روایات به ویژه مطالب ناظر به اوصاف خدا رخ می‌دهد، تأویل نام دارد. اما آنچه تحت عنوان تأویل در این نوشتار مورد نظر است، اعتقاد به چند لایه بودن روایات است، و نه آنچه لازمه آن، عدول از معنای ظاهری روایت است. البته تأویل به این معنا نیز صحیح بوده و در حدیث‌شناسی کاربرد دارد.^۲ آیت‌الله جوادی آملی نیز در جای خود (نه برای همه روایاتی که ممکن است ظاهر آنها در نگاه اول صحیح به نظر نرسد) بر این امر تأکید می‌کند.^۳

برخی از سخنان وی که در این نوشتار مورد استناد قرار گرفته، نکاتی است که در زمینه تأویل‌پذیری آیات بیان کرده است، لیکن بر مبنای اصل هماهنگی و هم‌آوایی ثقلین، می‌توان سخنان ایشان در باب تأویل‌پذیری قرآن را بر روایات و به‌طور کلی بر متون دینی نیز تطبیق نمود.

با تأمل و دقت در آثار تفسیری و قرآنی مفسر روشن می‌شود تأویل‌پذیری از مهم‌ترین مبانی فهم حدیث از دیدگاه اوست. وی که مصزانه باور دارد سخنان معصومان علیهم‌السلام و به ویژه روایات مربوط به مباحث اخلاقی و ابواب معرفت نفس و توحید نیز مانند قرآن ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل^۴ دارند، تأکید کرده است که چنین مبنایی هرگز به معنای مخالفت با معنای ظاهری نیست، بلکه راهیابی حدیث‌شناس متبخر به درون، به همراه حفظ ظاهر الفاظ و ادبیات آن صورت می‌گیرد. زیرا کسی می‌تواند به مرحله بعدی برسد که مرحله پیشین را گرفته باشد.

بنابراین، حدیث‌شناس مدقق هرگز ظاهر الفاظ روایات را رها نمی‌کند، بلکه دید خود را نسبت به معارف درونی آن تقویت می‌کند و با حفظ ظاهر الفاظ، حدود و مفاهیم و وضع آنها، به پرده‌برداری درون آنها نایل می‌شود.^۵

۱. تلخیص مقیاس الهدایة، ص ۶۷.

۲. علم الحدیث، ص ۷۴.

۳. نزاهت قرآن از تحریف، ص ۱۲۹.

۴. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۵؛ قرآن در قرآن، ص ۳۹۳، توحید در قرآن، ص ۱۷۵.

۵. شمس الوحی تبریزی، ص ۱۴۰.

به تعبیر دیگر، تأویل‌پذیری روایت به معنای این نیست که انسان بخواهد معنای آن را تعیین کند و بگوید معنا همین است و بس، بلکه مراد آن است که لایه‌های معنایی و طبقات دوم و سوم و چهارم حدیث، این معنا را هم می‌تواند تحمّل کند.^۱

روشن است که برای اثبات این مبناى فقه‌الحدیثی، می‌بایست مبانی و شواهد مورد قبولی ارائه شود. در این مجال، هر یک از این موارد را به اجمال مورد بررسی قرار می‌دهیم:

الف. مبانی تأویل‌پذیری روایات

می‌توان گفت این مبانی، در یک نگاه کلی به مبانی لغوی یا زبان‌شناسی و نقلی (شواهد قرآنی و روایی) تقسیم می‌شوند.

۱. مبانی لغوی

مبانی لغوی یا زبان‌شناسی شامل تحلیل‌های زبان‌شناسی و نحوه استفاده از کلمات و عبارات در متون حدیثی است که به روشن شدن لایه‌های مختلف معنایی یک روایت کمک می‌کند.

وضع الفاظ برای ارواح معانی

یکی از مهم‌ترین مبانی‌ای که از دیرباز مورد توجه مفسران قرآن، به ویژه در تفسیر الفاظ متشابه و آیات ناظر به اوصاف خدا قرار گرفته و پس از آن، در فهم حدیث نیز کاربردی گسترده یافته است، «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. می‌توان از آن به‌عنوان یکی از مبانی تأویل‌پذیری احادیث نیز یاد کرد.^۲

طبق این نظریه، روح و حقیقت معنا در همه مراتب الفاظ و واژگان متون وحیانی حاضر است؛ زیرا طبق صریح روایات، سخنان معصومین علیهم‌السلام نیز مانند قرآن دارای محکم و متشابه است. فهم حدیث نیازمند آن است که یک حدیث‌شناس متبحر بتواند متشابهات روایات را به خوبی فهم کند و قاعده مورد بحث، یکی از مهم‌ترین روش‌های فهم این گونه روایات است که بخش وسیعی از آنها را می‌توان در دایره روایات مشکل گنجانده؛ روایاتی که برخی از محدثان بزرگ قدیم و حتی جدید، خود را از فهمشان ناتوان یافته‌اند.

لیکن برخی از حدیث‌شناسان معتقدند با بهره‌گیری از قواعد صحیح حدیث‌شناسی، از جمله قاعده مذکور، به فهم متقنی از آنها دست یافت.^۱

۱. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۵.

۲. ر.ک: مصباح الهدایة، ص ۷۹؛ المیزان، ج ۱، ص ۱۰.

بر پایه این اصل مهم، الفاظ دارای معانی ظاهری هستند که در ذهن انسان همان معنا ملموس است. لیکن با دقت در واژگان در می‌یابیم که برای آنها معیاری در معانی‌شان لحاظ شده است که قابل صدق بر معانی دیگر نیز هست.

جوادی آملی در بسیاری از مواردی که از این نظریه سخن می‌گوید، آن را به حدس مستند کرده و معتقد است که برهان نقلی یا عقلی خاصی ندارد. بلکه می‌توان آن را به بررسی وضع الفاظ جدید برای فناوری و ابتکارهای صناعی مستند کرد. به‌عنوان مثال، کسانی که در زمینه صنایع نوآوری‌هایی دارند، قطعات آن‌ها را به گونه‌ای نام‌گذاری می‌کنند که اگر روزی صنعت مورد نظر کامل شد و مواد اصلی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر ساخته شد، باز همین نام بر این صنعت و قطعات آن اطلاق می‌شود. بنابراین، براساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که آنچه الفاظ برای آن‌ها وضع شده‌اند، مفاهیم عام هستند.^۲

وی همچنین در باب آیات قرآن و به تبع آن، روایات، نکات خاصی را بیان کرده که به نظر می‌رسد خود می‌تواند به‌عنوان موضوعی مستقل مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

اجمال آنچه در این باره بیان کرده، این است که بر اساس شواهد خاص، خداوند متعال با صنعت ادبی ویژه وحی، سطح ادبیات عرب را ارتقاء داده و ظرفیت آن را توسعه بخشیده است.

اولاً، مردم عصر نزول از درک حقایق ناب توحیدی محروم بودند. ثانیاً، وضع الفاظ هر قوم منحصر به قلمروی مفاهیم مورد استفاده آن‌هاست. بدیهی است ملتی که از معارف توحیدی و علم معاد بی‌بهره‌اند، تمام الفاظی که برای معانی خاص وضع می‌کنند، محدود به مفاهیمی است که مورد درک و فهم آن‌ها باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت الفاظ رایج بین چنین قومی می‌توانند مفاهیمی را که هرگز میان آن‌ها سابقه نداشته، تحمل کرده و افاده کنند. ثالثاً، تمامی صنایع ادبی محدوده خاصی دارند؛ یعنی ملتی که معارف ناب اسلام برایشان قابل درک نبوده، نمی‌توانند با سرمایه کنایه و مجاز، به درک مفاهیمی نائل شوند که دست‌یافتن به آن‌ها بسیار مشکل است.

از این رو، اگر این معارف در قالب زبان عربی ریخته شود، بدون آنکه واژگان از لحاظ ادبی توسعه یابند و لغات از بند فهم ساده مردم آزاد شوند، یکی از دو محذور لازم می‌آید: یا معارف خالص و سره، ناسره و مشوب

۱. رک: علم الیقین، ج ۲، ص ۱۱۴۸؛ شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۳۴۵.

۲. تسنیم، ج ۱۲، ص ۴۵.

خواهد شد یا شیرازه ادب عرب گسسته می‌گردد؛ زیرا هیچ ظرفی نمی‌تواند بیش از اندازه خاص خود را تحمل کند.

بنابراین وی معتقد است در معارف معمولی متون دینی که ادبیات عرب می‌تواند معانی آن‌ها را افاده کند، می‌توان از همان قواعد عمومی ادبیات عرب بهره‌مند شد. ولی فراتر از آن، ضروری است که صنعت ادبی ویژه وحی که خداوند آن را در کالبد واژگان عرب اعمال کرده، ملاحظه شود و با آن ابزار، معارف اسلامی استنباط گردد. قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» از مهم‌ترین راه‌های این توسعه در فرهنگ مفاهمه است. اگر در مسیر فهم روایات نیز به آن توجه نشود، دو محذور گفته شده پیش می‌آید.^۱

بدیهی است نتیجه قهری باور به این قاعده، این است که انسان از هر مصداقی به مصداق برتر و بالاتر سفر می‌کند و در نتیجه، می‌تواند لایه‌های معنایی متعددی برای الفاظ روایات در نظر بگیرد.^۲

اهمیت این قاعده در اینجا است که اگر آن را نپذیریم و در نتیجه، قبول کنیم که الفاظ برای مصادیق خاص موجود در خارج وضع شده‌اند، استعمال آنها تنها در همان محدوده بسته و مفاهیم ویژه کهن حقیقت است و تطبیقشان بر غیر مصادیق مادی، نیازمند قرینه خواهد بود. بدیهی است که اگر چنین قرینه‌ای وجود نداشته باشد، این نحوه استعمال نادرست بوده و در نتیجه، مخاطب از درک لایه‌های نهانی کلام امامان معصوم علیهم‌السلام باز خواهد ماند. اینها همه به معنی پذیرفتن عرفی بودن زبان روایات و در نتیجه، نفی بحث تأویل‌پذیری است؛ چیزی که موجب می‌شود در فهم روایات، به درک ساده عموم مردم اکتفا کنیم.

همچنین با تأمل بیشتر در اهمیت این مبنا، می‌توان نتیجه گرفت، چنانچه آن را در بررسی سطح گسترده‌ای از روایات که درباره خداشناسی و عالم ملکوت وارد شده‌اند یا از چند و چون عالم قبر و قیامت سخن گفته‌اند نادیده بگیریم، دو راه بیشتر پیش روی ما نخواهد ماند. اول اینکه به این مبنا معتقد شویم که در برابر این قبیل از مفاهیم لاهوتی که از دسترس ما به دور است، حق هیچ گونه تفسیر و تبیین نداریم که این، مکتب تعطیل است و دوم اینکه واژه‌هایی که در این دست از احادیث آمده است را به همان مفاهیم مادی‌شان حمل کنیم که در این صورت، گرفتار مسلک مکتب تشبیه خواهیم شد.

۱. رک: همان، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۹، ج ۳۱، ص ۳۰۶-۳۰۷.

۲. بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، ص ۱۷۲.

انتخاب راه اول، راه تفکر و تأمل در متون مقدس را به روی ما می‌بندد؛ متونی که صادر شده‌اند تا راه صحیح را به ما نشان داده و معرفتمان را فزونی بخشند. راه دوم نیز محذوریت‌هایی را به دنبال دارد؛ زیرا مثلاً عقل حکم می‌کند که نمی‌توان واژگان «نور»، «سمیع» یا «بصیر» را درباره خداوند متعال، به همان معنای شناخته شده آن در نظام دنیا حمل کرد. از این رو حتی گروهی از کسانی که جزء حدیث‌شناسان سرشناس تشیع محسوب می‌شوند، در این قبیل از موارد و نیز برخی دیگر از متون روایی، به مجاز، تشبیه و استعاره روی آورده‌اند که مهم‌ترین نظریه‌ای است که در تقابل با نظریه روح معنا مطرح می‌شود.^۱

به تعبیر برخی از پژوهشگران این عرصه، این نظریه دیدگاهی زیرکانه است برای اینکه الفاظ متون وحیانی، اعم از قرآن و روایات، از معنای حقیقی خود خارج نشده و بر معنای حقیقی خود به کار گرفته شوند.^۲ به همین دلیل، این قاعده زبان‌شناسی، با تنزیه کلام معصومین علیهم‌السلام از مجاز، اغراق، مبالغه‌گویی، استعاره و نظایر آن پیوندی ناگسستنی دارد. زیرا در بسیاری از موارد، اگر به مجاز بودن تعبیر روایات قائل شویم، نمی‌توانیم لایه‌های درونی دیگری فراتر از معنای ظاهری برای آن‌ها قائل شویم. الفاظ ظاهر معانی و معانی ظاهر حقایق هستند. وقتی انسان به مجاز قائل می‌شود، گویا وجود هرگونه حقیقت در ورای واژگان را انکار کرده است.

از این رو، جوادی آملی به شدت بر این امر اصرار دارد که گرچه در احادیث، پدیده‌های مجاز، تشبیه، استعاره و تمثیل وجود دارد، لیکن این بدان معنا نیست که یک حدیث‌پژوه در مواجهه با هر تعبیری که نمی‌تواند آن را به حقیقت دریابد، ظاهر آن را به تأویل برده و به مجاز یا مبالغه قائل شود.

بنابراین، اولین کاربرد قاعده روح معنا در بحث تأویل‌پذیری روایات این است که چون واژگان برای روح معنا وضع شده‌اند و این استعمال، حقیقی است، مجموعه وسیعی از الفاظی که درباره خداوند متعال، اسماء و صفات او، عالم برزخ و آخرت، قبر و قیامت، حقایق موجود در عالم و... در روایات آمده است، هرگز متشابه نیستند تا نیازمند تأویل باشند.^۳

نکته دوم آنکه: اعتقاد به این نوع وضع موجب می‌شود بتوان به راحتی، معانی دیگری که الفاظ قابلیت پذیرش دارند، بر آن‌ها تطبیق کرد. زیرا لفظ مورد نظر تنها برای آنچه فعلاً ظاهر روایت همان را می‌فهماند،

۱. به عنوان مثال ر.ک: بحارالانوار، ج ۶، ص ۳۲۱؛ ج ۸، ص ۳۴۸؛ ج ۸۰، ص ۲۵؛ منهاج البراعة، ج ۱۳، ص ۱۸۴؛ الوافی، ج ۶،

ص ۱۰۳؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۷۹۲.

۲. شیواپور، نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، ص ۷۰.

۳. ر.ک دین‌شناسی، ص ۱۱۴-۱۱۷.

وضع نشده، بلکه آنچه موضوعاً له آن است، گوهر معناست. از این رو می‌توان بدون آنکه محذوری پیش آید، برای روایات معانی عمیق‌تری نیز قائل شد و این چیزی است که در این نوشتار مورد بحث است. اما نکته عجیب این است که جوادی آملی در غالب قریب به اتفاق موارد، تنها در نوع اول کاربرد این قاعده در فهم روایات، به آن اشاره کرده است. در نوع دوم، یعنی مواردی که خود اهل بیت علیهم‌السلام معانی دقیق‌تر روایت را بیان کرده‌اند یا خود مفسر، این گونه از معانی را متذکر شده است، به این قاعده استناد نکرده است. حال آنکه با توجه به شواهد و قرائن بیانی و بنانی ایشان، بدیهی است این قاعده، از مهم‌ترین مبانی‌ای است که بحث تأویل‌پذیری روایات بر آن استوار است.

شاهد آشکار این مسئله این است که چون بر اساس این قاعده، لفظ برای روح معنا و به تعبیر دیگر، برای مفهوم عام وضع شده است، دایره اطلاق آن گسترده خواهد شد. این یعنی تعمیم دادن معنای واژه به مصادیق برتر دیگر.^۱ به‌عنوان مثال، در این صورت، واژه «سیل» هیچ اختصاصی به راه زمینی یا دریایی یا فضایی که همگی مادی‌اند ندارد، بلکه معارف، اخلاق و مانند آن را نیز شامل می‌شود. اساساً یکی از اقسام تأویل‌پذیری روایات، همین عمومیت بخشیدن به الفاظ آن‌هاست که در تفسیر تسنیم و سایر آثار استاد جوادی آملی به چشم می‌خورد.^۲ همچنانکه این لفظ در روایات برای مصادیقی که قابل تطبیق بر آیات قرآن هستند به کار رفته است: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ».^۳ بنابراین همانطور که می‌توان گفت جری و تطبیق درباره آیات قرآن، یکی از مصادیق تأویل است، در باب روایات نیز چنین چیزی صدق می‌کند.

اکنون به نمونه‌هایی از روایات که بر اساس توجه به گوهر معنای الفاظ، معنای لطیف‌تری برای آنها بیان شده، دقت کنید.

نمونه اول: تبیین لطیف عبارت «هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ»

استاد جوادی آملی در توضیح معنای عبارت «هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ» در دعای ابوحمزه ثمالی، با استفاده از آیات قرآن و روایات، نکات ظریفی را در باب تبیین مفهوم فرار به سوی خدا بیان کرده است. آنگاه می‌نویسد:

۱. رک تسنیم، ج ۱۳، ص ۱۴۸.

۲. رک جوادی آملی، ج ۱۲، ص ۲۶۷؛ سرچشمه اندیشه، ج ۲، ص ۱۳۱؛ ادب فنای مقرئان، ج ۲، ص ۳۷۹.

۳. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم‌السلام، ج ۱، ص ۱۹۶.

«دقیق‌تر از آن، اینکه لازم است توجه شود معنای فرار، همان انبعاث درونی است؛ نه فرار فیزیکی؛ زیرا خدای سبحان که مفرّ است، از هر چیزی به فرارکننده نزدیک‌تر بوده، بلکه از خود او به وی قریب‌تر می‌باشد؛ بنابراین، یک جهش قلبی که همان فرار الی الله است، عین قدم نهادن در قرارگاه امن خداست که لطف خاص وی مفرّ و دارالقرار فراریان کوی اوست. آنگاه اتحاد راه و هدف و همتایی مفرّ و مفرّ روشن می‌شود»^۱.
بنابراین، ناگفته پیداست که از لوازم تأویل‌پذیری روایات و از نتایج قاعده وضع الفاظ برای روح معانی، عدم جمود در الفاظ و اجتهاد در نص است؛ به این معنا که یک حدیث‌شناس محقق برای آنکه بتواند به لایه‌های معانی واژگان روایات راه یابد، هرگز نباید خود را جامد در الفاظ بداند.

به نظر جوادی آملی، بر پایه برخی روایات، ائمه علیهم‌السلام در موارد بسیار و در موضوعات مختلف، اصل کلی و جامع را بیان کرده و پیروان خود را به استخراج فروعات آنها فراخوانده‌اند. به‌عنوان مثال، می‌توان به حدیث «عَلَيْنَا الْإِقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَعَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»^۲ اشاره کرد.

بنابراین، اگر فقه و اصول فقه توسط علمایی مانند شیخ مفید یا شیخ طوسی شکوفا شده است، معارف قرآنی، فلسفی و عرفانی نیز می‌تواند توسط عارفان و حکیمان استخراج شده و به رشته تحریر درآید.^۳ زیرا آموزه‌های دینی تنها باید‌ها و نبایدها و احکام فردی و اجتماعی نیستند، بلکه لایه‌های اصلی دین عبارتند از معارف و اخلاق. از این رو، محدثی در فن حدیث‌شناسی موفق است که بدون خروج از اصول و حیانی، در استنباط فروع بکوشد.^۴

چنین اجتهاد ژرف‌اندیشانه‌ای که در زیر قبه متون قدسی صورت گیرد و نه در برابر نص، اصل حاکم بر همه روش‌ها و گرایش‌هاست. زیرا اعتماد بر نقل، زمانی می‌تواند کارگشا و پرثمر باشد که عاقلانه صورت گیرد و بتواند راه‌های تحجر، رکود و فرورفتگی در جهل و تقلید را ببندد.^۵

در همین راستا، جوادی آملی بر پایه شواهد روایی دیگر^۶ معتقد است منقول را باید عاقلانه ارزیابی کرد تا معقول گردد و هرگز در زمینه تتبع، تحدّث و حوزه روایت، جمود روا نیست؛ زیرا کسانی که به حفظ لفظ و

۱. سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۲۸۶؛ نیز ر.ک رحیق مختوم، ج ۱-۱، ص ۹۹.

۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۳، ص: ۵۷۵.

۳. تسنیم، ج ۲، ص ۱۲۸؛ ج ۳، ص ۱۳۸.

۴. سروش هدایت، ج ۲، ص ۱۶۴.

۵. شمس الوحی تبریزی، ص ۴۲.

۶. به عنوان مثال، ر.ک: نهج البلاغه، ح ۹۸.

مفهوم بسنده می‌کنند زیادند، ولی اندکند کسانی که عاقلانه سلوک می‌کنند، نوآورانه اجتهاد می‌کنند و در نتیجه، نگهبانان معنوی دین هستند.^۱

در اینجا نکته مهم این است که اجتهاد در نص، بدون هیچ گونه تحمیل و تأویل ناصواب،^۲ می‌تواند فروعی را از دل روایات بیرون بکشد که به راهیابی به باطن و پرده‌برداری از معانی عمیق آن‌ها بینجامد؛ همچنانکه می‌تواند اصولی را نیز از بطن آن‌ها استخراج کند.

نمونه دوم: تبیین لطیف حدیث «عَلَى مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقِّ مَعَ عَلِيٍّ اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُمَا دَارَ»

رسول خدا ﷺ در روایتی، در شأن امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «عَلَى مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقِّ مَعَ عَلِيٍّ اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُمَا دَارَ».^۳

سؤال این است که طبق این روایت، آیا حق در محور کمال وجودی امام علی علیه السلام دور می‌زند یا آن حضرت در مدار حق می‌گردد؟ استاد جوادی آملی به این سؤال، این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذیل حدیث یعنی «اللَّهُمَّ أَدِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ حَيْثُمَا دَارَ» به این معناست که خداوند! حق را علی مدار قرار ده و او را محور دَوْران حق نما که دیگران حق را در مسیر و مأوای علی جست‌وجو کنند؛ نه آنکه آن حضرت را حق مدار قرار دهی، تا محتاج تشخیص حق باشد و بعد از آگاهی به آن، در مدار آن حرکت نماید.

به این ترتیب، معنای جمله یاد شده به کمک ذیل آن از یک سو و به کمک سخن دیگر آن حضرت که درباره عترت پیامبر ﷺ فرمود: «أَزْمَةُ الْحَقِّ» این خواهد بود که اولین مرحله حق فعلی در نظام آفرینش، انسان کامل است و سایر حقوق، جزء مراحل بعدی آن محسوب می‌شوند. بنابراین، آن حضرت در مقام ظهور و فعل خدا، حق ممثّل و در نتیجه، منشأ ظهور علوم صائب و اخلاق و اعمال صالح خواهد بود. وی معتقد است این سخن، معنای دقیق‌تر این روایت است و معنای ظاهری آن نیز همین است که همگان در می‌یابند که کار معصوم نیز مطابق با حق است. البته این معنا نیز در جای خود صحیح است.

۱. رک: ادب فنای مقرران، ج ۲، ص ۷۳.

۲. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۱۷.

۳. الجمل و النصره، ص ۸۱.

از آنجا که هیچ‌یک از آثار آیت‌الله جوادی آملی، رسالت شرح کتب حدیثی را به طور مستقل بر عهده ندارند، این امری طبیعی است که مثال‌های ذکر شده در این زمینه زیاد نباشد. لیکن با این وجود، غیر از نمونه‌هایی که در این نوشتار بیان شد، می‌توان مثال‌های دیگری را نیز در تألیفات وی یافت.^۱

ناگفته نماند که استاد گاه تأویلاتی را که مفسران یا عالمان دیگر برای روایات ذکر کرده‌اند، در تفسیر تسنیم و یا سایر آثار خویش نقل کرده است. مثلاً در لطایف آیه ۵۷ سوره بقره، به مضمون روایتی که از سایه نداشتن پیامبر ﷺ حکایت می‌کند: «بِرِي مِنْ خَلْفِهِ كَمَا بَرِي مِنْ أَمَامِهِ»^۲ اشاره کرده و مطالب مهمی را به نقل از صدر المتألهین آورده^۳ و خود نیز در جای دیگر در این باره سخن گفته است. همچنین در مواردی، تأویل نابجای روایات را رد کرده است.^۴

۲. مبانی نقلی

مبانی نقلی شامل شواهد و مستندات قرآنی و روایی است که تأویل‌پذیری روایات را تأیید کرده و نشان می‌دهد که متون دینی به تأمل عمیق‌تر در معانی خود نیاز دارند. با دقت در سخنان استاد جوادی آملی در این زمینه و همچنین غور در مباحث فقه‌الحدیثی ایشان، می‌توان شواهدی بر مبنای «تأویل‌پذیری روایات» یافت که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۲/۱. همانندی تقلین

همانندی تقلین به این معناست که اگر خدا در کلام خود تجلی یافته، ائمه علیهم‌السلام نیز به‌عنوان خلفای حقیقی او در کلام خویش تجلی یافته‌اند. و اگر قرآن به منزله طنابی است که یک سوی آن در دست خدا و سمت دیگر آن در دست انسان‌هاست، روایات قطعی و اطمینان‌بخش نیز همین‌گونه‌اند؛^۵ زیرا پیامبر و امام به‌عنوان مصادیق تام انسان کامل، به علم لدنی دست پیدا کرده‌اند. بنابراین، معارف آنها نیز همتای مطالب قرآن کریم، قول ثقیل است و ادراک قول وزین صعب است؛ خواه قرآن باشد و خواه سنت، زیرا ریشه هر دو از «لدن» و نزد خدای علیّ حکیم است.

۱. رک: حماسه و عرفان، ص ۳۳۱؛ تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۶۷؛ تسنیم، ج ۱، ص ۱۲۹؛ شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ص ۲۱۳.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۸۸.

۳. تسنیم، ج ۴، ص ۵۳۸.

۴. رک: تسنیم، ج ۱۷، ص ۱۸۲؛ ادب فنای مقرران ج ۱، ص ۱۸۱.

۵. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۸.

همچنان‌که همانندی هویت ذاتی قرآن و روایات، مبنای بسیاری از شباهت‌هایی است که در روایات میان قرآن و کلام اهل بیت علیهم‌السلام بیان شده است. به‌عنوان مثال، از آنجا که امامان علیهم‌السلام قرآن مجسم یا ممثل هستند، در کلمات ایشان محکم و متشابه یافت می‌شود.^۱ ضرورت وجود «متشابه» در قرآن، «تشابه» در سخنان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام را نیز می‌طلبد؛ زیرا سخنان آنان نیز مسائل نامحسوسی مانند معارف بلند توحید، قیامت و برزخ را دربر دارد که در معرض فهم نازل و حسی مردم قرار می‌گیرند.^۲ یکی از لوازم این تشابه‌ها، شکل‌گیری نظام چند معنایی در روایات یا همان تأویل‌پذیری است.

در همین راستا، بحث ریشه داشتن روایات در قرآن نیز مطرح می‌شود، زیرا سخنان ائمه علیهم‌السلام از قرآن است و آنان بارها در پی درخواست مردم، به ریشه قرآنی سخنانشان اشاره می‌کردند.^۳ بر همین اساس که روایات از آیات قرآن گرفته شده‌اند، فهمیدن روایات هم نظیر فهمیدن قرآن، دارای درجات و مراتبی است.^۴

۲/۲. گواهی روایات

در کتب حدیثی شیعه و اهل سنت، روایاتی وجود دارد که به صراحت از دشوار بودن فهم سخنان معصومین علیهم‌السلام حکایت می‌کند و به گونه‌های مختلف نقل شده است. از این احادیث می‌توان به‌عنوان مستندات روایی در اثبات نظام چند معنایی روایات استفاده کرد که در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. روشن است که این دشواری، دشواری‌ای است فراتر از آنچه غالباً تحت عنوان بررسی‌های رجالی، سندی و دلالی حدیث مطرح می‌شود. به همین دلیل همان‌طور که در تعریف تفسیر، قید «به قدر طاقت بشری» آمده است؛ فهم حدیث نیز تنها به اندازه طاقت آدمی میسر است و این قید را در تعریف «سنت‌شناسی» و «علم حدیث» نیز باید در نظر داشت.^۵

۱. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲. تسنیم، ج ۱۳، ص ۲۰۷.

۳. رک: تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۸۰؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰.

۴. تسنیم، ج ۲۴، ص ۱۲۱.

۵. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱؛ إطراف المُشَنِّدِ المَعْتَلِي بِأَطْرَافِ المَسْتَدِ الحَنْبَلِي، ج ۶، ص ۱۲۹.

۶. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۳-۱۴۷؛ ج ۸، ص ۱۸۵؛ ج ۹، ص ۵۰؛ تفسیر انسان به انسان، ص ۸۹؛ سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۴.

روایت اول: از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا صُدُورٌ مُبَيَّرَةٌ أَوْ قُلُوبٌ سَلِيمَةٌ أَوْ أَخْلَاقٌ حَسَنَةٌ»^۱ همین مضمون از امام علی علیه السلام نیز وارد شده است: «إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْمِلُهُ إِلَّا عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ»^۲ برخی این مضمون را متواتر دانسته‌اند،^۳ چنانکه برخی دیگر از مفسران نیز ذیل این روایات، از مراتب مختلف سخنان اهل بیت علیهم السلام سخن گفته‌اند.^۴

نکته قابل توجه آن است که اعتقاد به دشوار بودن فهم احادیث، نه تنها با ظهورگیری از متون شریعت منافات ندارد، بلکه عارفان نیز تأویل به معنای خلاف ظاهر را برنتافته و بر آن خرده می‌گیرند.^۵ از این رو، تأویل عرفانی جدا از تأویل به معنای حمل کلام بر خلاف ظاهر با وجود قرینه است که نزد فقیهان، اصولیان و متکلمان شهرت یافته^۶ و پیش از این گفتیم که استاد جوادی آملی نیز بر آن صحه گذارده است.

روایت دوم: امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطًّا» و فرمودند: «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَمْرًا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ».^۷ به بیان مفسر، مراد از این سخن آن است که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در تمام مدت عمر با بندگان خدا، به مقدار فهم نهایی و ژرفای دانش خود سخن نگفت. یعنی آن حضرت، همه اسرار باطنی را به طور تفصیل و الفبایی و روان، در اختیار همه کسانی که بر اساس فرهنگ محاوره، مطالب دیگران را می‌فهمند، قرار نمی‌دهد؛ زیرا همگان در ادراک اسرار الهی یکسان نیستند؛ بلکه سخن رسول اکرم صلی الله علیه و آله مانند قرآن کریم مشتمل بر ظاهر و باطن، تنزیل و تأویل و محکم و متشابه است و نائل شدن به عمق قول ایشان که مستلزم کشف حقیقت خود قائل است، برای غیر اهل بیت علیهم السلام میسر نمی‌باشد.^۸

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹.

۳. لوامع صاحبقرانی، ج ۸، ص ۲۵۳؛ مشارق انوارالیقین، ص ۷.

۴. تفسیر الصراط المستقیم، ج ۳، ص ۶۲۰.

۵. ر.ک: تسنیم، ج ۳، ص ۳۶۰؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۵؛ هدایت در قرآن، ص ۲۷۶؛ بنیان مرصوص امام

خمینی رحمته الله علیه، ص ۹۹، ص ۱۶۱؛ إحياء علوم الدين، ج ۱، ص ۶۲.

۶. ر.ک: مرآة العقول، ج ۱، ص ۳۹۴.

۷. الکافی، ج ۸، ص ۲۶۸.

۸. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۴.

نکته مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد، این است که جوادی آملی و همه کسانی که به تأویل‌پذیری روایات و دشواری فهم آن‌ها قائل‌اند، این امر بدیهی را انکار نمی‌کنند که برای فهم روایات که به زبان عربی صادر شده‌اند، رجوع به عرف عرب مفید و بلکه لازم است. ولی این بدان معنی نیست که ائمه علیهم‌السلام در گفتارشان، فقط روش رایج قوم خویش را در پیش گرفته و تنها بر اساس آن، مفاهیم مورد نظرشان را برای مخاطبان‌شان بیان کرده‌اند.^۱ زیرا بسیاری از معارفی که در روایات مطرح شده، به ویژه بحث‌های عقلی، که متعلق به هیچ سرزمین، زبان و یا زمان خاصی نیستند، را نمی‌توان به استعمالات عرفی ارجاع داد. همچنین اگر رجوع به عرف در این گونه معارف که اختصاص به زبان و قوم خاصی ندارد مفید باشد، استشهاد به عرف مختص به یک زبان، کفایت نمی‌کند و باید عرف دیگر زبان‌ها را نیز استقصاء کرد.^۲

از این رو، در فهم روایات، تکیه صرف بر زبان، عرف، نحو، صرف و ادبیات محاوره‌ای و آشنا نبودن به زبان خاص احادیث، پیامدهای غیرقابل قبولی را به همراه دارد. زیرا لغت و عرف تنها عهده‌دار تعیین مراد استعمالی‌اند و تعیین مراد جدی بر عهده روایات است و چون مراد جدی متکلم، حجت و قابل استدلال است، با اکتفای صرف به عرف، نمی‌توان به مقصود کلام ائمه علیهم‌السلام راه یافت.^۳ به همین دلیل بارها متذکر این مطلب شده است که در بررسی الفاظ متون دینی، باید از قید لفظ خارج شد و در گروهی عرف قرار نگرفت؛^۴ زیرا در این صورت، الفاظ را بر اساس آداب و رسوم قومی، نژادی، زبانی و مانند آن تفسیر کرده‌ایم و این‌ها همه، چون با تغییر اعتبار معتبران هر عصر، قابل تحول هستند، از پشتوانه حقیقت تهی می‌باشند. اما تفسیر واژگان متون دینی، چنانچه بر پایه حقایق ثابت تکوینی صورت گیرد، تغییر و تحولی در آن راه ندارد.^۵

سؤالی که مطرح می‌شود این است که در بسیاری از موارد، فهم روایات به سادگی صورت می‌گیرد و حتی افراد معمولی می‌توانند معنای آن‌ها را متوجه شوند. با این وجود، چرا برخی از حدیث‌شناسان مانند استاد جوادی آملی، فهم حدیث را به طور مطلق مشکل دانسته‌اند؟

۱. ر.ک: امام خمینی و روایات تفسیری، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ روش‌های فقه الحدیثی امام خمینی، ص ۱۶۲-۱۶۴.

۲. ر.ک: ریحق مختوم، ج ۱-۵، ص ۵۱۶.

۳. ادب فنای مقربان، ج ۵، ص ۱۲۶، ص ۱۶۴.

۴. تسنیم، ج ۴، ص ۴۸۸.

۵. همان، ج ۲، ص ۵۲۳.

شاید بتوان در پاسخ گفت اولاً صعوبت سنت که در این روایات مطرح شده، مربوط به ظاهر آن‌ها نیست، بلکه مراد، فهم معانی عمیق‌تری است که در نهان و نهاد عبارات ظاهری تعبیه شده‌اند. آنچه لازمه این دشواری است، چندلایه بودن این سخنان است. پس بحث تأویل‌پذیری روایات و مشکل بودن فهم آن‌ها کاملاً با هم ملازمند و نمی‌توان میان آن‌ها تفکیک قائل شد. به تعبیر جوادی آملی، «پی بردن به گُنه گفته‌های کسانی که از «لُدُن»، «أُمُّ الْکِتَاب» و «کتاب مبین» گزارش می‌دهند، مقدور افراد متعارف نخواهد بود. چون حدیث و امر آن ذوات قدسی، برآمده از مقام والا و منبع الهی است.^۱

ثانیاً، ممکن است بتوانیم واژه «حدیث» در این گونه عبارات را از باب ذکر کل و اراده جزء بدانیم؛ به این معنا که مراد از «حدیث»، روایاتی است که در باب لایه‌های اصلی دین یعنی معارف و اخلاق وارد شده است. زیرا معارف توحیدی و اخلاق، اصلی‌ترین بخش متون قدسی ما را تشکیل می‌دهند.^۲

این در حالی است که برخی معتقدند چون وظیفه معصومین علیهم‌السلام، تبیین قرآن برای همه مردم بوده است، این وظیفه اقتضا می‌کند تا در سخنانشان مطابق فهم مخاطبان سخن بگویند و این حدیث بدین مطلب اشاره می‌کند. در نتیجه، نمی‌توان برداشت مذکور را از این روایت پذیرفت. بنابراین، این وظیفه مهم به آن‌ها اجازه نمی‌دهد که برای عموم مخاطبان خود، پیچیده و غیرقابل فهم سخن بگویند. گرچه ممکن است گاهی مخاطبان آنان دارای قدرت فهم بالایی باشند و به همین دلیل، سخن آنان دارای ظرافت‌ها و لایه‌های معنایی متعددی باشد، ولی این موضوع نمی‌تواند زبان حدیث را از عرف عام بودن خارج کند.^۳

۲/۳. گوناگونی بیان ائمه علیهم‌السلام در تفسیر آیات و روایات

شواهد فراوانی وجود دارد که امامان علیهم‌السلام گاهی یک آیه را برای گروهی به گونه‌ای و همان آیه را برای دسته‌ای دیگر، به نحوه دیگری تفسیر می‌کردند. نمونه روشن این مسأله که از دشوار بودن احادیث نیز حکایت می‌کند، حدیثی است که ذریح محاربی در تفسیر آیه «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ»^۴ نقل کرده که مقصود از این تعبیر، لقای امام است. در حالی که در نقل دیگری از عبدالله بن سنان آمده است که مراد از قضای تفت، گرفتن شارب و ناخن‌هاست. هنگامی که او این تفسیر را شنید، از نقل ذریح محاربی سؤال کرد. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «ذریح راست گفته است و تو نیز راست می‌گویی! به درستی که قرآن را ظاهری و باطنی

۱. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. سروش هدایت، ج ۲، ص ۱۶۴.

۳. مطالعه تطبیقی وجوه تمایز زبان قرآن و زبان حدیث با تأکید بر زبان‌شناسی، ص ۸۰.

۴. حج: ۲۹.

هست، آنچه به تو گفته‌ام ظاهر قرآن است، و آنچه به او گفته‌ام باطن آن و همه کس را تحمل علوم باطنی نیست. چه کسی می‌تواند تحمل کند آنچه را ذریح تحمل می‌کند؟^۱

این گفتار امام، گویای آن است که همگان به طور یکسان، توان دریافت علوم امامان علیهم‌السلام را ندارند؛ لیکن امکان تحمل این علوم برای برخی از صاحب‌بصران وجود دارد و این، راهی است که طی آن، برای همگان سهل نیست.^۲

آنچه این روایت دلالت می‌کند، این است که چون بخشی از سخنان ائمه علیهم‌السلام، تفسیر باطنی قرآن است، فهم آن‌ها دشوار می‌باشد. برخی از عالمان دیگر نیز ذیل این روایت، آن را از احادیث متواتری دانسته‌اند که جزء شواهد دشوار بودن روایات به حساب می‌آید.^۳ بعضی دیگر، به علو درجه و مقام ذریح اشاره کرده‌اند.^۴ همچنین برخی، آن را از مستندات روایی تفاوت درجات انسان‌ها برشمرده‌اند.^۵

از این رو، سرّ اختلاف مجموعه‌ای از روایات تفسیری را باید در این جستجو کرد که ائمه علیهم‌السلام با هر کس به اندازه فهم او سخن می‌گفتند؛ نظیر آنچه ذیل آیه «ن وَالْقَلَمِ..»^۶ وارد شده که در بعضی از آن‌ها، به نوشت افزار ظاهری و گاهی نیز به «نور ساطع» تفسیر شده است. در روایاتی آمده است که لوح و قلم دو فرشته هستند: «هما ملکان»^۷ و در روایتی دیگر به نهر روانی که خدای سبحان دستور داد جامد شده، به مرگب تبدیل گردد، تفسیر شده است.^۸ در همین نقل آمده است که وقتی سفیان بن سعید از امام صادق علیه‌السلام خواست که «بَيْنَ لِي أَمْرِ اللُّوحِ وَالْقَلَمِ وَ الْمِدَادِ» آن حضرت فرمودند: «يا ابن سَعِيدٍ لَوْ لَا أَنَّكَ أَهْلٌ لِلْجَوَابِ مَا أَجَبْتُكَ». با این وجود، پس از تبیین اجمالی هر یک از این موارد، می‌فرمایند: «قُمْ يَا سُفْيَانُ فَلَا أَمْنُ عَلَيْكَ»؛

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۴۹.

۲. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۲۴۴.

۳. لوامع صاحبقرانی، ج ۸، ص ۲۵۳.

۴. مرآة العقول، ج ۱۸، ص ۲۵؛ شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۵۱۹؛ مسالك الأفهام الی آیات الاحکام، ج ۲، ص ۱۲۷.

۵. مشارق أنوار الیقین، ص ۷.

۶. قلم: ۱.

۷. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۴۵۳.

۸. نور الثقلین، ج ۵، ص ۳۸۸.

برخیز که بیش از این نمی‌توانم با تو سخن بگویم و این جا هم جای امنی نیست. جوادی آملی معتقد است ذیل روایت، نشان آن است که اگر انسان از استعداد برتری برخوردار باشد، معارف لطیف‌تری برایش مطرح می‌شود.^۱

۴/۲. تصریح ائمه علیهم‌السلام به تأویل‌پذیری روایات

از آنجا که قرآن مهم‌ترین منبع ادبیات عرب به حساب می‌آید^۲ و پس از آن، روایات نیز منبع مهم لغت‌شناسی هستند، اگر امام علیه‌السلام برای الفاظ قرآن از یکسو و برای روایات از سوی دیگر، معانی عمیقی را بیان کرده باشد، این خود شاهدهی متقن بر صحت این مسأله است. در روایات ما شواهدی از این دست کم نیست. از این رو، به تعبیر برخی از پژوهشگران، تأویل روایات پیشینه‌ای به اندازه تاریخ صدر آن‌ها دارد.^۳

روایت اول: در برخی از روایات، هنگامی که راوی سؤالی را از امام علیه‌السلام پرسیده، حضرت ابتدا از او سؤال می‌کنند که آیا به دنبال معنای ظاهری هستی یا می‌خواهی معنای باطنی را بدانی؟ به‌عنوان مثال، ابن‌بابویه در معانی الاخبار نقل کرده است:

عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَسَأَلَهُ رَجُلٌ فِي كَمْ تَجِبُ الزَّكَاةَ مِنَ الْمَالِ فَقَالَ لَهُ الزَّكَاةَ الظَّاهِرَةَ أَمْ الْبَاطِنَةَ تُرِيدُ فَقَالَ أُرِيدُهُمَا جَمِيعاً فَقَالَ أَمَّا الظَّاهِرَةُ فَفِي كُلِّ أَلْفٍ خَمْسَةٌ وَعِشْرُونَ دِرْهَمًا وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَلَا تَسْتَأْتِرُ عَلَيَّ أُخِيكَ بِمَا هُوَ أَخْوَجُ إِلَيْكَ مِنْكَ.

مفضل بن عمر گوید: در خدمت امام صادق علیه‌السلام بودم، شخصی از او پرسید که در چه اندازه از مال زکات واجب می‌گردد؟ حضرت به او فرمود: زکات ظاهری یا زکات باطنی، مقصودت کدام است؟ گفت: هر دو را می‌خواهم بدانم. فرمود: اما آشکار آن، پس به هر هزاری، بیست و پنج درهم تعلق می‌گیرد و اما زکات باطنی، آن است که آنچه را برادرت به تو نیازمندتر است به خود اختصاص ندهی و خود را مقدم ندانی بلکه او را جلو بیندازی.^۴

۱. تسنیم، ج ۳، ص ۳۵۹.

۲. تسنیم، ج ۱۰، ص ۱۵۲.

۳. درنگی در تأویل، ص ۲۴.

۴. معانی الاخبار، ص ۱۵۳.

روایت دوم: آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر آیه «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»^۱ و در ذیل عنوان «آسمان ظاهری و باطنی»، ضمن اشاره به مؤیداتی از آیات قرآن که علاوه بر آسمان ظاهری، بیانگر آسمان باطنی نیز هستند، به حدیث سؤال و جواب مرد شامی با امام حسن علیه السلام در حضور امیرالمؤمنین علیه السلام نیز اشاره کرده است. در این نقل آمده است که وی از امام مجتبی علیه السلام پرسید: «كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؟» و امام فرمود: «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَ مَدُّ الْبَصَرِ»^۲.

استاد این روایت را شاهد تعدد آسمان ظاهر و غیب دانسته است؛ زیرا جواب اول، یعنی امتداد نگاه، ناظر به آسمان ظاهر است و جواب دوم، یعنی دعای مظلوم، ناظر به آسمان غیب^۳. از آنجایی که واژه «سما» در لغت یعنی آنچه مرتفع است و بالای چیز دیگر قرار دارد و بر آن محیط است^۴، این تنها برای آسمان ظاهری وضع نشده است. از این رو، امام علیه السلام پاسخ سؤال کننده را بر اساس هر دو معنا مطرح نمود.

اگر امام علیه السلام در پاسخ فقط می‌فرمود: «مدّ البصر»، پاسخی بود که از نظر ظاهر، مناسب بود و کفایت می‌کرد، لیکن امام پاسخی را بیان کردند که افق دید سؤال کننده را از جهان ماده بالاتر ببرد.

روایت سوم: شیخ صدوق در علل الشرایع آورده است: «شخصی از امام رضا علیه السلام سؤال کرد چرا رسول خدا صلی الله علیه و آله را «ابوالقاسم» می‌گفتند؛ حضرت فرمودند زیرا ایشان پسری به نام قاسم داشت. عرض کرد: می‌خواهم بیانی بیشتر و دقیق‌تر بفرمایید و اگر مرا اهل می‌دانید بیشتر برایم توضیح دهید. آن‌گاه حضرت در پاسخ او مطالبی فرمودند که شرح آن، سه مقدمه دارد. اول آنکه امیرالمؤمنین علیه السلام «قسیم الجنة و النار» است و آتش در تحت فرمان آن حضرت است، چنان‌که به آتش می‌گوید که این دشمن من است، او را بگیر؛ این دوست من است، او را ترک کن، و به بهشت می‌گوید که این دوست من است، او را بپذیر، پس علی علیه السلام قاسم است. دوم آنکه آن حضرت شاگرد رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و سوم اینکه معلم در حکم پدر است، بنابراین، وقتی این مقدمات جمع‌بندی شود، کنیه آن حضرت «ابوالقاسم» خواهد بود»^۵.

۱. بقره: ۲۸۴.

۲. الخصال، ج ۲، ص ۴۴۱.

۳. تسنیم، ج ۱۲، ص ۶۶۲.

۴. تسنیم، ج ۱۶، ص ۶۱۵.

۵. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲۷.

آیت‌الله جوادی آملی در ادامه از استاد خود شیخ محمدتقی آملی نقل می‌کند که وقتی ایشان اولین بار این حدیث را نقل کرد، فرمود: «این مرد کم حوصله بود. ظرفیتش همین قدر بود. اگر توضیح بیشتر می‌خواست، حضرت معانی دیگری را نیز می‌فرمود». سپس می‌نویسد: «از این حدیث نورانی معلوم می‌شود همه این شئون، ظهری و بطنی دارد؛ اما نیل به بطن جز از راه ظهر میسر نیست».^۱

بدیهی است که این معنای لطیف را نمی‌توان از ظاهر لفظ «ابوالقاسم» به دست آورد؛ لیکن این معنا خلاف ظهور آنچه در تفسیر اول امام مورد نظر بود نیست، زیرا تفسیر دوم در طول آن است.

این نکته را از این باب متذکر شدیم که برخی معتقدند عارفان با اینکه خود به اصول رایج نقد حدیث در میان فقها پایبندند، با این وجود شیوه فقه الحدیثی آنان را همواره نقد می‌کنند. به همین دلیل، روش آنان در تصحیح حدیث از طریق اعتماد بر رازگشایی، مسأله را حل نمی‌کند مگر در سطح فردی و از این رو، این روش، هیچ اقدام جدیدی برای شناخت حدیث انجام نداده و هیچ پاسخی برای پرسش‌های شناخت‌شناسی که برتر از پاسخ‌های علم اصول فقه باشد ارائه نداده است.^۲

در اینجا ذکر دو نکته مهم ضروری است:

۱. همان‌طور که نویسنده مقاله مذکور اذعان نموده، عارفان نیز به شیوه‌های حدیثی فقها باور دارند، زیرا عارف هرگز خود را از فقه و بررسی روایات فقهی بی‌نیاز نمی‌بیند. جوادی آملی نیز به‌عنوان یک فقیه، معتقد است روایتی قابلیت استناد فقهی دارد که صحیح، موثق یا حسن باشد. زیرا فقه از امور عملی و تعبّدی است و در مسائل عملی امکان تعبّد به «ظن» وجود دارد، در حالی که در مسائل علمی تعبّد به «ظن» ممکن نیست.^۳ پس چگونه می‌توان در همه روایات از همان شیوه مرسوم فقها استفاده کرد و حال آنکه در امور اعتقادی با خبر واحد علم حاصل نمی‌شود، مگر آن‌که متن آن برهانی یا سندش قطعی یا محفوف به قرائن قطعی باشد. بنابراین میان شرایط روایات فقهی که عمل در آن‌ها مطرح است و روایاتی که از عقیده و باور سخن می‌گوید، تفاوت‌های آشکاری است و طبیعتاً هر یک، رویکرد حدیث پژوهانه خاصی را می‌طلبد.

۲. اما اینکه نویسنده مذکور روش عارفان در فهم حدیث را به دلیل کارایی آن در سطح فردی نقد نموده و معتقد است علی‌رغم ادعای آنان، این روش هیچ نقطه برتری‌ای بر روش فقیهان ندارد،

۱. بنیان مرصوص امام خمینی رحمته‌الله، ص ۹۹.

۲. فقه الحدیث از دیدگاه عرفا، ص ۹۰.

۳. تسنیم، ج ۲، ص ۱۲۵.

قابل نقد است. زیرا اولاً روش عارفان که وی از آن با عنوان رمزگشایی یاد کرده، روشی اختراعی و بدون پشتوانه دینی نیست، بلکه مبانی و اصولی مستند به آیات قرآن و روایات دارد که در این نوشتار از آن سخن می‌گوییم. ثانیاً این روش تنها در سطح فردی قابلیت طرح ندارد، بلکه عارف می‌تواند فهم خود از روایت را که از طریق علم حضوری به دست آورده، با براهین عقلی و یا از طریق استناد صحیح به شهود معصوم علیهم‌السلام مستدل کرده و به دیگران نیز ارائه کند؛ زیرا همان‌طور که در مباحث نظری، ممکن است خطا راه یابد، در شهود غیر معصوم نیز احتمال خطا وجود دارد. ثالثاً در صورتی که تأویل، مربوط به مرحله تفسیر و ادراک معنای ظاهری باشد، سخن وی مبنی بر دخالت ندادن شهودها و حالات عرفانی در فهم سنت کاملاً موجه است؛ اما اهل معرفت تصریح می‌کنند که این تأویلات از سنخ تطبیق است نه تفسیر و مربوط به تحمل لایه‌های نهانی عبارت نسبت به این مضامین است و هرگز ربطی به تفسیر سنت ندارد، بنابراین مجالی برای نقد این روش باقی نخواهد ماند.^۱

رابعاً اگر علم حضوری را کنار بگذاریم و در نتیجه از تأویل روایات دست بکشیم، از تدقیق در معانی روایات و طرح پرسش‌های دقیق و اجتهاد برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها محروم خواهیم شد. به همین دلیل، باید پذیرفت که اتفاقاً به برکت اجتهادهای ژرف‌اندیشانه آنان که پشتوانه‌ای جز آیات قرآن، روایات و عقل ندارد، فهم‌های جدیدی از کلام معصومان علیهم‌السلام رخ نموده است.^۲

برخی که از این نکته غفلت کرده‌اند، معتقدند وجود متشابهات در قرآن، موجب شده زبان آن با عرف خاص مطابق شود، ولی زبان روایات، طبق عرف عام است.^۳ غافل از اینکه در روایات نیز متشابه وجود دارد. این نوع نگاه که موجب شده فهم روایات، کار چندان دشواری تلقی نشود، می‌تواند ما را به شکل قابل توجهی از درک لایه‌های عمیق‌تر و دقیق‌تر کلام معصومین علیهم‌السلام محروم کند و در بسیاری از موارد، درک انسان از روایت را منحرف سازد.

۱. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۶.

۲. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۲۲۶.

۳. ر.ک: مطالعه تطبیقی وجوه تمایز زبان قرآن و زبان حدیث با تأکید بر زبان‌شناسی.

ب. منابع فهم تأویل روایات

درک دقیق و صحیح تأویل روایات نیازمند تکیه بر منابع مختلفی است که هر یک به نوعی به فهم عمیق‌تر این متون کمک می‌کند. قرآن، روایات و شهود از منابعی است که آیت‌الله جوادی آملی از آنها برای فهم روایات بهره می‌برد. در این بخش به توضیح آنها پرداخته می‌شود.

۱. قرآن

استاد جوادی آملی در شرح و توضیح روایات و گشودن لایه‌های معرفتی آنها بارها از قرآن بهره برده و تلاش کرده آیات و روایات را به یکدیگر پیوند داده و نتیجه‌گیری کند.

به‌عنوان مثال، سخنی است از امام سجاده علیه السلام که «لَوْ مَاتَ مَنْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَمَا اسْتَوْحَشْتُ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ الْقُرْآنُ مَعِي».^۱ معنای روشن این بیان آن است که اگر همه مردم بین مشرق و مغرب عالم وجود دارند از بین بروند، چنانچه قرآن با من باشد هرگز احساس وحشت نمی‌کنم. استاد به این معنا اشاره کرده^۲ ولی در موارد دیگر، «مرگ» را به معنای «مرگ اعتقادی» نیز دانسته و حدیث را این‌گونه معنا کرده است: «اگر همه کافر شوند برای ما تفاوتی ندارد، ما از هیچ‌کس هراس نداریم چون انسان در نبرد با کافر، چیزی را از دست نمی‌دهد که جبران‌پذیر نباشد، تنها از عالم محدودی به جهان ابد پر می‌کشد و این جای نگرانی ندارد».^۳

شاهدی که ایشان بر این معنا مطرح نموده، آن است که مرگ در حقیقت، مرگ روح است و انسان کافر حقیقتاً مرده است؛ زیرا از نظر قرآن کسانی زنده‌اند که دین خدا را قبول کنند: «لَيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَجْعَلُ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ».^۴

جوادی آملی معتقد است تقابل «حی» با «کافر» در این آیه بدین معناست که اگر کسی به کفر و مرگ اعتقادی گرفتار شود، از دیدگاه قرآن، مرده محسوب می‌شود.^۵ بیان معنای دقیق‌تر سخن امیرالمؤمنین علیه السلام که فرمودند: «لَوْ أَحْبَبَنِي جَبَلٌ لَتَهَافَتَ»^۶ با استفاده از آیه شریفه «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۰۲.

۲. شمیم ولایت، ص ۵۴۸.

۳. حکمت عبادات، ص ۱۹۲.

۴. یس: ۷۰.

۵. حماسه و عرفان، ص ۳۲۱.

۶. نهج البلاغه، حکمت ۱۱۱.

مُتَّصِدًّا مِّنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ»^۱ یکی دیگر از نمونه‌های بهره‌مندی از آیات قرآن برای راه‌یابی به معانی عمیق‌تر روایات است.^۲

استناد به آیه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ»^۳ برای فهم معنای عمیق‌تر حدیث «الْمُؤْمِنُ مِرْزَةُ الْمُؤْمِنِ»^۴ نیز یکی دیگر از نمونه‌های استشهاد به آیات قرآن در این زمینه است.^۵

۲. روایات

آیت‌الله جوادی آملی برای فهم روایات، مجهز شدن به دو بال نیرومند را ضروری دانسته است: یکی برهان عقلی و علم حصولی و دیگری سنت معصومان علیهم‌السلام.^۶

وی معتقد است مجموع روایات اهل بیت علیهم‌السلام به منزله کلام واحد است که با ارجاع متشابه به محکم و عموم و خصوص و اطلاق و تقیید به یکدیگر و اعمال سایر قوانین تفسیر متن وحیانی، می‌توان به برخی از معارف آن پی‌برد و از اوج آن‌ها کاسته نشود.^۷

بنابراین در باب تفسیر روایات به روایات، حدیث‌شناسی محقق و مدقق نیاز است تا بتواند به مدد علم حصولی و با استمداد از علم حضوری به چنین فهمی نائل آید.

به یک نمونه از استشهاد مفسر به روایات، برای بیان معنای دقیق‌تر روایت دقت کنید: مردی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: «صَلَّيْتُ فَوْقَ أَبِي قُبَيْسِ الْعَصْرِ فَهَلْ بَجَزِي ذَلِكَ وَ الْكَعْبَةُ تَحْتِي» و آن حضرت در پاسخ او فرمودند: «نَعَمْ إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ».^۸

معنای این حدیث این است که کعبه از جایگاه خویش تا اعماق آسمان، قبله است: «إِنَّهَا قِبْلَةٌ مِنْ مَوْضِعِهَا إِلَى السَّمَاءِ» و از این رو، ظاهر آن بر وجوب روی کردن به این بُعد عمودی به‌عنوان حکم فقهی، دلالت

۱. حشر: ۲۱.

۲. همتای قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام، ص ۲۷۱.

۳. حشر: ۲۳.

۴. بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۲۶۸.

۵. ر.ک: سرچشمه اندیشه، ج ۲، ص ۲۰؛ ج ۳، ص ۶۵۵؛ تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۴۲۰.

۶. سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۹۷.

۷. سرش هدایت ج ۳، ص ۴۸.

۸. وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۳۹.

دارد؛ اما باطن آن بر ارتباط وجودی میان عوالم طبیعت و مثال و عقل حکایت می‌کند. البته راهی که پیمودن آن برای نیل به این حقایق ممکن است، همانا تأمل و تدبّر در معارف مستفاد از «تسبیح و تحمید و تهلیل و تکبیر» است.^۱

وی سپس روایت دیگری را به‌عنوان مؤید این برداشت ذکر می‌کند. از همان امام درباره راز ساختن آن بر چهار رکن پرسیدند. امام در ابتدا فرمودند: «لَا تَهَا مَرْبَعَةٌ» و چون راوی باز پرسید: «لِمَ صَارَتْ مَرْبَعَةً؟» حضرت در ادامه، لایه‌های عمیق‌تر حکمت این نامگذاری را بیان فرمودند: «کعبه در محاذات بیت معمور و بیت معمور در محاذات عرش واقع است و عرش چهار ضلع و رکن دارد و از این رو، کعبه نیز مربع ساخته شده است. این بدان جهت است که کلماتی که اسلام بر آن بنیان نهاده شده چهارتاست و این کلمات همان تسبیحات اربعه است.»^۲

نکته مهم این است که گرچه در اینجا، روایت دوم به فهم معنای باطنی روایت اول کمک می‌کند، لیکن حدیث‌شناس متتبعی نیاز دارد که اولاً معتقد باشد روایات معصومان علیهم‌السلام در بخش فروع دین و احکام نیز در عین حال که حجّت شرعی هستند، می‌توانند دارای مراتب باطنی نیز باشند.^۳ ثانیاً خود بتواند با حفظ ظاهر و دلالت فقهی آن، به عمق آن نیز دست یابد. از این رو می‌بینیم که روایت اول غالباً فقط به‌عنوان یک روایت فقهی در کتب حدیثی و تفسیری نقل شده است.^۴

نمونه دیگر، روایت مشهور «حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيمَانِ» است. استاد جوادی آملی از قول برخی از حکما در توضیح این روایت می‌نویسد: «وطن به معنای زمین طبیعی نیست، بلکه سرزمینی فراطبیعی است. وطن انسان، جایی است که او از آن جا آمده و به آن جا می‌رود». وی این سخن را الهام‌گرفته از کلام امام حسین علیه‌السلام دانسته که فرمودند:

«مَنْ كَانَ فِينَا بَادِلًا مُهْجَتَهُ وَ مَوْطِنًا عَلَى لِقَائِنَا نَفْسَهُ فُلْيُحَلِّ»^۵. کسانی با من همراه شوند که وطنشان لقاء الله است؛ نه فلان شهر و بهمان دیار.^۶

۱. تسنیم، ج ۶، ص ۵۵۲.

۲. من لا يحضره الفقيه، ج ۲، ص ۱۹۰.

۳. توحید در قرآن، ص ۱۷۵.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۲، ص ۳۸۳؛ آیات الاحکام قبسات من تراث الامام الخميني علیه‌السلام، ص ۴۴؛ وسائل الشیعة، ج ۴، ص ۳۳۹.

۵. کشف الغمة، ج ۲، ص ۲۹.

۶. شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، ص ۱۴۵.

۳. شهود

از دیدگاه مفسر، تنها راه دستیابی به مراحل عمیق روایات وطمأنینه نسبت به این یافته‌های علمی، در گروهی دستیابی به مراتب بالایی از علم و شهود است.^۱ شهود حقیقی نه تنها راه فهم روایت و یقین به محتوای آن را هموار می‌کند، بلکه انسان برای فهم باطن روایات، به عرفان قلبی یا علم حضوری کاملاً نیازمند است.^۲ آنچه در محرومیت ما از فهم لایه‌های معنایی سخنان معصومان علیهم‌السلام نقش مهمی دارد، اکتفا کردن به علوم رسمی و حرمان از شهود عرفانی است.

وی بر این باور است جامعان «غیب» و «شهادت»، می‌کوشند علاوه بر اینکه یافته‌هایشان در علوم نقلی و عقلی را به کمک علوم متعارف، به دیگران انتقال دهند، گاهی نیز در مشاهده‌های قلبی با استعانت از کشف‌های اولی خطا ناپذیر معصومان علیهم‌السلام، علوم وراثتی و رسالتی را به دیگران نیز انتقال می‌دهند.^۳

همچنین در آثار بیانی و بنانی خویش همواره بر این امر تأکید می‌کند که انسان هر اندازه در تار و پود خودبینی واقع شود، به همان اندازه، از ره‌آورد سخنان معصومان علیهم‌السلام محروم خواهد بود.^۴ بنابراین، برای ادراک درست روایات می‌بایست با مجهز شدن به نیروی تقوا، از طهارت لازم برخوردار بود تا خدای سبحان، فهم صحیح و عمیق آن‌ها را به قلب الهام کند. از همین روست که به نظر ایشان، فهم سنت معصومان علیهم‌السلام برای محققان حقیقی وقتی دشوار می‌شود که ستاره برهان یا خورشید شهود آنان افول کند.^۵ این در حالی است که برخی معتقدند به‌کارگیری شهود عرفانی در فهم سنت، انسان را گرفتار تأویل و تطبیق می‌کند و به همین دلیل تأویل‌گرایی، محصول حدیث‌شناسی غلط فلاسفه و عرفاست.^۶

پیش از این، اجمالاً به این شبهه پاسخ داده شد. به‌عنوان مثال، در برخی از روایات آمده است که بهشت از زمانی که آفریده شد هرگز از ارواح مؤمنان و جهنم نیز از ارواح کافران و گنهکاران خالی نبوده است: «وَ

۱. تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۲۹؛ ج ۱۳، ص ۱۴۳.

۲. سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۹۷.

۳. بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، ص ۱۵۹.

۴. قرآن در قرآن، ص ۳۶۸.

۵. تسنیم، ج ۱، ص ۱۴۸.

۶. ر.ک: مکتب تفکیک، ص ۷۴.

اللَّهِ مَا خَلَّتِ الْجَنَّةُ مِنْ أَزْوَاجِ الْمُؤْمِنِينَ مُنْذُ خَلَقَهَا وَلَا خَلَّتِ النَّارُ مِنْ أَزْوَاجِ الْكُفَّارِ وَالْغُصَاةِ مُنْذُ خَلَقَهَا عَزَّ وَجَلَّ»^۱.

مفسر، گرچه ظهور روایت را در همین معنا قوی‌تر دانسته، ولی معتقد است این حدیث معنای دقیق‌تری نیز دارد و آن، اینکه هم‌اکنون مؤمنانی که روی زمین زندگی می‌کنند در بهشت و کافران در جهنم هستند.^۲ وی در جای دیگر می‌نویسد: «آنان که هم‌اکنون ملعون‌اند، هم‌اکنون نیز در آتش‌اند. ما می‌پنداریم که تبهاران بعداً به جهنم درمی‌آیند؛ لیکن اگر کسی همچون رسول اکرم ﷺ اهل معراج و درون‌بینی باشد، حقیقت جهنم و معدن‌بان در آن را هم‌اکنون می‌بیند، چنان‌که آن حضرت در شب معراج آن‌ها را دید».^۳ به تعبیر وی، این گونه معارف، حقایق تکوینی‌ای هستند که اگر کسی بصیر باشد، در همین دنیا آن‌ها را می‌بیند و برای دیگران که فاقد چشم ملکوتی‌اند، در قیامت دیدنی خواهد شد.^۴

نمونه دیگری از روایاتی که مفسر ذکر کرده که با استفاده از علم حضوری می‌توان حقیقت آن‌ها را دید و درک کرد، روایاتی است که گناه را جیفه یا همان لاشه مردار خوانده‌اند. وی در توضیح این مطلب آورده است: «انسان گاهی به علم حصولی، مفاهیم عقلی را درمی‌یابد و با قوت گرفتن نفس حقیقت عقلی آن مفهوم را با علم حضوری ادراک می‌کند. این معنی در مسیر حیات عقلانی و تطورات نفسانی انسان نیز مشاهده می‌شود. آن که حیات عقلانی قوی‌تری دارد، مردار بودن و تعفن گناه را آشکارا درمی‌یابد و چهره عفن معصیت را می‌بیند. آن که حائز مراتب پایین‌تری از حیات عقلانی است، چهره کربه و حقیقت منزجر کننده معصیت را به شکل کامل درمی‌یابد؛ اما بوی نامطبوع و آزار دهنده آن مردار متعفن به مشام جانش می‌خورد. احراز حداقل مراحل حیات عقلی به این است که آدم به جایی برسد که وقتی می‌خواهد گناه کند یا هر امر ناشایستی را انجام دهد، بوی نامطبوع و عفن گناه را حس کند و از حریم تباهی بگریزد».^۵

این منبع فهم، گرچه از اهمیت زیادی برخوردار است، لیکن از جهات مختلف نیاز به توضیح دارد، زیرا:

۱. کمیابی روندگان مسیر شهود:^۶ افراد بسیاری اندک هستند که مسیر شهود را پیموده‌اند و به همین

دلیل نمی‌توان از آن، با عنوان یک منبع همگانی یاد کرد.

۱. البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۲۰.

۲. تسنیم، ج ۱۷، ص ۱۸۶؛ نیز ر.ک: ج ۸، ص ۴۴۱-۴۴۶، ص ۴۶۹.

۳. تسنیم، ج ۸، ص ۹۶؛ نیز ر.ک: تسنیم، ج ۱۷، ص ۴۷۸-۴۸۰.

۴. تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۲۰؛ نیز ر.ک: نسیم اندیشه، دفتر اول، ص ۱۱۲-۱۱۳.

۵. امام مهدی (عج) موجود موعود، ص ۳۷.

۶. تحریر تمهید القواعد، ج ۳، ص ۲۴۵.

۲. دشواری تشخیص صحت و سقم بینش‌های شهودی: تشخیص میزان صحت و سقم این گونه از بینش‌های شهودی بسیار دشوار است.
۳. معتبر بودن شهود قطعی: شهود قطعی که از دخالت‌های نفسانی و وساوس شیطانی مصون باشد، می‌تواند شاهد تفسیری متن منقول قرار گیرد.^۱ لیکن شهود فقط برای خود شاهد معتبر است.^۲ نتیجه آنکه گرچه بهره‌گیری از منابعی مانند قرآن، روایات و قواعد زبان‌شناسی مانند روح معنا و رهایی از قید و بند الفاظ می‌تواند انسان را با لایه‌های معنایی روایات بیشتر آشنا کند، اما چون انسان نسبت به مجهولات خویش اضطراب دارد و آرامش وی به مقدار آموخته‌ها و یافته‌های اوست، آنچه می‌تواند آرامش باطنی‌اش را جایگزین اضطراب سازد، عبور از مرحله لفظ و معنا و قدم گذاشتن به مرحله کشف و شهود است.^۳
- به عبارت دیگر، از نگاه مفسر، فراتر از نگاه متن‌گرایانه به روایات، نگاهی معناگرایانه نیز وجود دارد که سهم اصلی موفقیت و کامیابی در آن، از آن کسانی است که از معارف عقلی به دست آمده، سرپلی سازند برای رسیدن به آن. از این رو، این دسته از حقایق را باید با علم حضوری و شهود قلبی یافت و به حضورشان رسید.^۴

نتیجه‌گیری

تأمل در آثار استاد جوادی آملی به ویژه تفسیر تسنیم، نشان می‌دهد تأویل‌پذیری روایات، به این معنا که روایات نیز مانند قرآن دارای لایه‌های معنایی هستند، از مهم‌ترین مبانی فقه الحدیثی ایشان است. وضع الفاظ برای ارواح معانی، مهم‌ترین بن‌مایه لغوی این مبنا و همانندی ثقلین، گواهی روایات، گوناگونی بیان ائمه علیهم‌السلام در تفسیر آیات و روایات و تصریح معصومین علیهم‌السلام به تأویل‌پذیری روایات، از مهم‌ترین شواهد به شمار می‌رود. وی استمداد از آیات قرآن، روایات، شهود، عقل و اجتهاد ژرف‌اندیشانه را از مهم‌ترین لوازم توفیق حدیث‌شناس در فهم لایه‌های معنایی حدیث دانسته و معتقد است فهم سنت نیز مانند تفسیر، کاری دشوار

۱. تسنیم، ج ۲، ص ۴۰۸.

۲. تسنیم، ج ۳، ص ۱۱۲.

۳. تسنیم، ج ۱۲، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۴. ر.ک: تسنیم، ج ۱۳، ص ۱۴۶.

است. او بارها تأکید کرده است که تلاش برای راهیابی به بطون روایات، نه تنها به معنای مخالفت با ظاهر آنها نیست و باب تفسیر به رأی را در فهم حدیث نمی‌گشاید، بلکه از مهم‌ترین بایسته‌های فقه‌الحدیث است. زیرا از یک‌سو تأویل یعنی تطبیق معانی عمیق‌تر بر معنای ظاهری و نه تفسیر، و از سوی دیگر، تحجّر بر ظاهر، حاصلی جز رکون و جمود بر متون نقلی و محرومیت از لایه‌های نهانی روایات ندارد و این چیزی است که با مبانی نقلی و عقلی اسلام و به ویژه مذهب پویای امامیه منافات دارد.

فهرست منابع

۱. ادب فنای مقربان، جوادی آملی، عبدالله، قم: اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲. إطراف المُشید المَعْتَلی بأطراف المسنَد الحنبلی، ابن حجر عسقلانی، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر - دار الکلم الطیب، بی تا.
۳. الأمالی، طوسی، محمد بن حسن، تهران: دار الثقافة، ۱۴۱۴ ق.
۴. امام خمینی و روایات تفسیری، کوهی، علیرضا، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۲ ش.
۵. آیات الاحکام قبسات من تراث الامام الخمينی (ره)، فیض نسب، عباس، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۶. بحار الانوار، مجلسی، محمد باقر، قم: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، صفار، محمد بن حسن، مصحح: کوچه باغی، محسن، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. بنیان مرصوص امام خمینی علیه السلام جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۹. تسنیم، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. تفسیر ابن عربی، ابن عربی، محمد بن علی، لبنان - بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. تفسیر الصافی، فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. تفسیر الصراط المستقیم، بروجردی، سید حسین، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶.
۱۳. تفسیر العیاشی، عیاشی، محمد بن مسعود، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
۱۴. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري علیه السلام، حسن بن علی علیه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. تفسیر انسان به انسان، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. تفسیر نور الثقلین، حویزی، عبد علی بن جمعه، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۱۷. تلخیص مقباس الهدایة، مامقانی، عبدالله، تهران: نشر سمت و دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. التوحید، ابن بابویه، محمد بن علی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۹ ق.
۱۹. توحید در قرآن، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. تهذیب الأحکام، طوسی، محمد بن حسن، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره، مفید، محمد بن محمد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. حق و تکلیف در اسلام، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. حکمت عبادات، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۴. حیات حقیقی انسان در قرآن، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. حیات عارفانه امام علی علیه السلام، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. درآمدی بر معناشناسی قرآن، نکونام، جعفر، قم: دانشکده اصول دین، ۱۳۹۰ ش.
۲۷. درنگی در تأویل، مطهری، مجتبی، علوم حدیث، ش ۵۶، تابستان، ۱۳۸۹ ش.
۲۸. دین شناسی، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. ریحیق مختوم، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. روش‌های فقه الحدیثی امام خمینی، عصارپور آرانی، محمد، تهران: پژوهشکده امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. زن در آینه جلال و جمال، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن‌ادریس، محمد بن احمد، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۳. سرچشمه اندیشه، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۳۴. سروش هدایت، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۳۵. شرح أصول الکافی، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مصحح: خواجوی، محمد، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۶. شریعت در آینه معرفت، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ ش.

۳۸. شمس الوحی تبریزی، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶ش.
۳۹. علل الشرائع، ابن بابویه، محمد بن علی، قم: کتابفروشی دآوری، ۱۳۸۵ش.
۴۰. علم الحدیث و درایة الحدیث، مدیر شانه چی، کاظم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ش.
۴۱. علم الیقین، فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، مصحح: بیدارفر، محسن، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۸ق.
۴۲. عین نضّاح (تحریر تمهید القواعد)، جوادی آملی، عبدالله، قم: نظر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۴۳. عید ولایت، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۴۴. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ابن بابویه، محمد بن علی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۴۵. فرهنگ معارف اسلامی، سجادی، تهران: شرکت مترجمان و مؤلفان ایران، ۱۳۶۲ش.
۴۶. فقه الحدیث از دیدگاه عرفا، موسوی، علی عباس، مترجم: پور مطلوب، عبدالرضا، علوم حدیث، شماره ۳۹، بهار ۱۳۸۵.
۴۷. الفواتح الإلهیة، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۸. قرآن در قرآن، جوادی آملی، عبدالله، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸ش.
۴۹. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، مصحح: غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۰. کشف الغمة فی معرفة الأئمة، اربلی، علی بن عیسی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۵۱. لوازم صاحبقرانی، مجلسی، محمد تقی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۵۲. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن، تهران: نشر ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۵۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، یحیی بن حبش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۵۴. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، مجلسی، محمد باقر، قم: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۵۵. مسالك الأفهام الی آیات الاحکام، کاظمی، جواد، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
۵۶. مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین علیه السلام، حافظ برسی، رجب بن محمد، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۲ق.

۵۷. مطالعه تطبیقی وجوه تمایز زبان قرآن و زبان حدیث با تأکید بر زبانشناسی، درزی، قاسم، پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآن کریم، بهار و تابستان ۱۳۹۰، سال دوم، شماره ۴.
۵۸. معانی الأخبار، ابن بابویه، محمد بن علی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۵۹. مکتب تفکیک، حکیمی، محمدرضا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.
۶۰. ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، مجلسی، محمد باقر، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۶۱. من لا یحضره الفقیه، ابن بابویه، محمد بن علی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۶۲. المیزان فی علوم القرآن، طباطبایی، محمد حسین، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶۳. نزاهت قرآن از تحریف، جوادی آملی، عبدالله، قم: اسراء، ۱۳۸۳ش.
۶۴. نسیم اندیشه، جوادی آملی، عبدالله، قم: اسراء، ۱۳۸۵ش.
۶۵. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، شیوا پور، حامد، قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۴ش.
۶۶. نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد بن حسین، تصحیح: صالح، صبحی، قم: هجرت، ۱۴۱۴.
۶۷. الوافی، فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تهران: کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۶۸. وسائل الشیعة، حرّ عاملی، محمد بن حسن، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ق.