

## رابطه ظهور و بطون قرآن

محمدجواد سلمانپور\*

استادیار دانشگاه شیراز

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۴/۶/۱۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۸۵/۹/۲۹)

### چکیده

محققان مسلمان در بحث از ظهور و بطون که دو سطح از لایه‌های معنایی قرآن را تشکیل می‌دهند و رابطه میان این دو سطح معنایی اختلاف نظر دارند. تعریف دقیق ظاهر و باطن، درک روشن رابطه و راه دستیابی به آنها نقش مهمی در فهم قرآن و معرفت دینی و داوری در این ساحت دارد. عدم تفکیک بین ظهور و بطون و عدم توجه به اختلاف مبانی در تعریف بطون نزد عرفا و غیر آنها، نه تنها باعث برخی اشتباهات در عرصه دین‌شناسی شده، بلکه سبب برخی قضاوت‌های نادرست در فهم قرآن و دین گردیده است. در این مقاله سعی شده است بعد از تعریف ظاهر و باطن قرآن، رابطه بین آن دو روشن و همچنین به راه دستیابی به آنها اشاره شود.

**کلیدواژه‌ها** ظاهر، باطن، معناشناسی، رابطه ظاهر و باطن، تأویل.

### طرح مسأله

خداوند متعال، مراد خود را با شیوه‌های مختلفی در قرآن بیان داشته است. از این رو، برای قرآن و بسیاری از سخنان معصومان (ع) از لحاظ معنایی می‌توان به لایه‌های متعدد قائل شد. وجود لایه‌های متعدد معنایی در قرآن را به تعبیری می‌توان از وجوه اعجاز آن برشمرد. سطح معنایی ظاهری که در مواجهه نخست با کلام به ذهن مخاطب می‌نشیند و حتی در هنگام دستیابی به سایر سطوح معنایی خلاف ظاهر

معتبر، خلاف ظاهر غیرمعتبر، تطبیق، اشاره، منشأ مراد و بطن (نک: سلمانپور، *اقسام معنی در متون و حیاتی، ۳۲*) در ذهن محفوظ می‌باشد، ملاک تشریح و تقنین در اسلام است.

در تعریف و جهات متعدد بطن *قرآن* میان محققان مسلمان اختلافات زیادی پدید آمده است. همچنان که تعریف ظاهر *قرآن* در بین آنان نیز خالی از «خلط» و «اختلاف» نیست. طبق برخی تعاریف، بطون از لوازم *بَیِّن* یا غیر *بَیِّن* ظهور است و با کاوش لفظی یا پویش عقلی تحصیل می‌شود، اما طبق تعریف دیگر، فهم بطون از طریق زبان عرفی و اصول عقلایی حاکم بر زبان ممکن نیست، بلکه با تطهیر دل از حدث‌های معنوی و آزادی عقل از غیر حق متجلی می‌شود.

نظر عرفا درباره ظاهر و باطن با نظر فقها در این باره متفاوت است. بسیاری از معانی ظاهری طبق تعریف عرفا نزد فقها ظاهر به حساب نمی‌آید. توجه به این اختلافات و تفکیک معنی ظاهر و باطن در این دو عرصه ضروری است و کسانی که به این تمایز دقت نکرده‌اند به خصوص در ساحت داوری درباره فهم دین و معرفت دینی دچار اشتباهات بسیار شده‌اند. گاهی با سخنان عرفا به فقها تاخته‌اند و گاهی اختلاف تفسیر عارف از باطن یک آیه با فهم فقیه از ظاهر همان آیه را دلیل بر نسبت فهم ظاهر تلقی کرده‌اند.

برخی بر اساس پندار تعارض بطون با ظهور *قرآن*، حقیقت را مغایر با شریعت و غیر قابل جمع با آن دانسته‌اند و بدون توجه به ظواهر، مدعی نیل به بطون شده‌اند، اما بر مبنای عدم تعارض بطون و ظواهر، نه تنها حقیقت و شریعت از یکدیگر جدا نمی‌شوند، بلکه پایه عرفان حقیقی بنا می‌گردد. از طرفی بطن به طور غیرمستقیم در فهم ظاهر نقش ایفا می‌کند و فضای ذهنی فقیه را برای درک بهتر ظواهر آماده می‌سازد و پشتوانه اعتبار ظواهر قرار می‌گیرد. از جهت دیگر پیوستگی آن دو، ظواهر را معیاری برای صحت یا سقم کشف و شهود غیر صریح بطون *قرآن* قرار می‌دهد.

در این مقاله پس از تعریف ظاهر و باطن *قرآن* به بیان عدم تعارض ظهور و بطون و پیوستگی بین آنها پرداخته و به برخی پرسش‌ها در ساحت رابطه بین ظاهر و باطن اشاره و در حد امکان به آنها پاسخ داده شده است.

## ظاهر

## ۱. تعابیر جایگزین ظاهر

در جایگزینی تعابیر دیگر به جای ظاهر، خلط زیادی رخ داده و آرای اصولیان در این باره، مختلف افتاده است. در این عرصه با سه دسته تعابیر مواجه می‌شویم: اول الفاظی که مترادف ظاهر به کار رفته است، دوم اعم از ظاهر و دسته سوم را باید اخص از آن و از صغریات ظاهر تلقی کرد.

کلماتی مانند فحوی، مفاد، تجلی (نک: فیروزآبادی، ۱۱۱/۳)، مفهوم اولی، معنای رویین و معنای مأنوس به ذهن (نک: سعیدی، ۲۶۴) و مفهوم، از قبیل دسته اول و معادل ظاهر به کار رفته‌اند. در دسته دوم تعابیری مانند منطوق صریح (نک: قمی، ۱۶۸)، مبین (نک: مظفر، ۱۷۹/۲)، مفصل (نک: جرجانی، ۱۸۰؛ تهانوی، ۲۵۰/۲) و محکم (نک: معرفت، ۳۵/۳) قرار دارند که به جای ظاهر به کار رفته‌اند. در عین حال همه تصریح کرده‌اند که تعابیر مزبور شامل نص و ظاهر هر دو می‌گردد.

دسته سوم از تعابیر که می‌توان آن‌ها را از مصادیق ظاهر و اخص از آن تلقی کرد عبارتند از مواردی مانند فحوای خطاب، لحن خطاب (نک: شهابی، ۸۲)، مفهوم مخالف (نک: قمی، ۱۱۷؛ آمدی، ۱۴۴/۲)، مفهوم موافق (نک: امام خمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول، ۲۸۹/۲)، سیاق یا مدلول سیاقی (نک: صدر، معالم الجدیة، ۱۴۲) و دلیل خطاب (نک: شهابی، ۸۳).

## ۲. تعریف ظاهر

ظاهر از نظر لغوی ضد مخفی بوده و به آنچه مخفی نباشد اطلاق می‌شود (نک: طریحی، ۳۸۸/۳؛ ابن‌منظور، ۵۲۰)، اما در اصطلاح اگر چه تعریف ظاهر مانند نص واضح و خالی از شبهه به نظر می‌رسد، اما با دقت در کلمات اصولیان در مباحث الفاظ و حجیت ظواهر، مشخص می‌گردد که ابهام در جنبه‌های مختلف آن بیش از تعریف نص می‌باشد. برخی ظاهر را مانند نص وصف معنی (نک: صدر، همان، ۱۲۸)، برخی صفت لفظ (نک: قمی، ۳۴۵؛ هادوی، ۲۸) و عده‌ای کیفیت دلالت (نک: فیروزآبادی، ۱۱۱/۳) تلقی و بر اساس تلقی خود ظاهر را تعریف کرده‌اند. به عنوان مثال محقق قمی در تعریف ظاهر گفته است: «ما دل علی معنی دلالة ظنیة راجحة مع احتمال غیره کالالفاظ التي لها معان حقیقة اذا استعملت بلا قرینة» (۳۴۵). در

عنایت الاصول چنین آمده است: «انه عبارة عن تجلی المعنی من اللفظ و انسباقه الی الذهن و خطوره فی الخاطر بحيث اذا القی اللفظ الی العرف حملوه علیه سواء حصل منه الظن بالمراد ام لا ...» (فیروزآبادی، ۱۱۱/۳).

تحقیق مطلب این است که ظاهر و صف معنی و غیر از الفاظ یا فرآیند دلالت می‌باشد، بلکه از سنخ معنا و در دایره ذهن به علم و درجات مختلف آن مربوط است و لفظ در فرآیند استعمال و دلالت وسیله‌ای برای ابراز آن می‌باشد. گوینده ابتدا معنایی در ذهن خود دارد و به وسیله لفظ آن را ابراز می‌کند و سپس شنونده، الفاظ القا شده را درمی‌یابد و بلافاصله معنای آن در ذهنش پدید می‌آید. آنچه از رهگذر سماع و التفات به الفاظ در ذهن شنونده پدید آمده ظاهر است. این فرآیند از لحاظ متکلم، استعمال و از لحاظ مخاطب، دلالت نامیده می‌شود.

بنابراین، در تعریف ظاهر باید معنی را اساس قرار داد. از همین رو، صدر به عنصر علقه و ارتباط بین لفظ و معنی توجه کرده و بر اساس معنا به تعریف ظاهر پرداخته است. خلاصه سخن وی آن است که گاهی بین یک لفظ و فقط یک معنی در ساختار زبان و فضای محاوره عرفی، ارتباط و علاقه پدید می‌آید به نحوی که در هنگام استعمال لفظ در عرف عام فقط همان معنی به ذهن منتقل می‌گردد، در این صورت، این معنی را نص گویند، اما گاهی چند علقه بین لفظ واحد و معانی متعدد شکل می‌گیرد و راسخ می‌گردد. اگر این علاقه‌های متعدد با یکدیگر مساوی بوده و در درجه واحدی قرار داشته باشند به گونه‌ای که هنگام استعمال لفظ، در یک سطح و در یک اندازه معانی را در ذهن گوینده به تصویر بکشند و او بین معانی مزبور متحیر بماند، هر یک از معناهای مزبور به نوبه خود مجمل نامیده می‌شوند یا در این حالت می‌گویند که لفظ اجمال دارد، اما اگر ارتباط و علاقه‌های مزبور یکسان نباشد، بلکه یکی از میان آنها شدیدتر باشد، به گونه‌ای که به مجرد استعمال متکلم و التفات مخاطب به آن، یک معنی از میان معانی متعدد در ذهن مخاطب قوت بیشتری بیابد و گاهی اجازه رسوخ سایر معانی را نیز ندهد یا در هنگام رسوخ هر کدام از معانی دیگر به ذهن، معنی مزبور محفوظ و حاضر باقی بماند، این معنا در دستگاه دلالت زبانی و اسلوب تعبیر عرفی ظاهر و نزدیکترین معنی به مراد متکلم و ذهنیت او تلقی می‌شود، مگر این که عواملی (همچون قرائن حالیه و مقالیه) این تلقی را دگرگون

سازند. اگر چنین قرائتی وجود نداشت، ظهور حال متکلم همین معنی را مراد جدی متکلم قرار می‌دهد که از این به ظهور حالی تعبیر می‌شود و موضوع حجیت ظهور است (نک: صدر، *معالم الجدیة*، ۱۲۷).

بنابراین، هنگامی که معنا بدون واسطه از لفظ به ذهن فرود آید، در حوزه ظواهر قرار می‌گیرد و چنانچه بین لفظ و معنی، واسطه معنایی دیگری قرار بگیرد، معنا در حوزه ظواهر قرار نمی‌گیرد. مثلاً کلمه بحر بدون واسطه تصور محل انبوه آب را در ذهن شنونده ایجاد می‌کند. در حالی که، همین کلمه به واسطه همین معنا، می‌تواند معنای دوم یا سوم و... را هم در ذهن شنونده ایجاد کند. مثلاً در جمله 'من امروز خدمت دریایی رسیدم'، کلمه دریا به واسطه معنای فوق، مفهوم 'عالم کثیر العلم' را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. در عین حال بسا که معنای اول هم در ذهن وی به وجود خود ادامه دهد. در واقع کلمه دریا ابتدا معنای اولی و ظاهر را ایجاد می‌کند، سپس با کمک قرینه همین معنا را واسطه قرار می‌دهد و معنای کثیرالعلم را در ذهن مخاطب پدید می‌آورد. بنابراین، معنای ظاهر در قبل و در کنار هر یک از معناهای دیگر پدید آمده است و محفوظ می‌ماند. به تعبیر دیگر، در فرآیند فهم لفظ، مدلول تصویری یا ظهور لغوی خود را نشان می‌دهد و در فرآیند فهم مراد متکلم از لفظ، مدلول تصویری یا خود را به عنوان مدلول تصدیقی استعمالی و بالاخره کاشفه محفوظ می‌دارد، یا خود را در کنار مدلول تصدیقی استعمالی و کاشفه حفظ می‌کند، مگر این که ظهور لفظی متروک شده باشد که در این حالت ظهور لفظ به سبب تحول افق یا فضای محاوره، دچار تحول و تطور شده است.

## بطن

### ۱. تعریف بطن

وجود مفاهیمی ورای ظاهر قرآن و احادیث به نام بطون، حقیقتی قطعی است و روایات زیادی در حد تواتر بر آن دلالت دارد (نک: مجلسی، ۹۱/۸۹؛ زرکشی، ۱۷۰/۲؛ ابن‌حزم، ۲۰۷/۱) و متکلمان فلاسفه و عرفا نیز با فرض قطعیت وجود بطون، به آن پرداخته‌اند.

البته قاضی عبدالجبار ضمن مخالفت با این عقیده مخالف گفته است که هیچ دلیل عقلی و نقلی بر تأیید آن وجود ندارد... و اعتقاد به بطون سبب سدّ باب معرفت اسلام

خواهد شد (نک: ۳۲۶/۱۶). بدون تردید این ادعای باطلی است، زیرا عنوان باطن قرآن و وجود آن فی الجمله مورد قبول تمام فرق اسلامی است و شاید سخن وی ناظر به عقاید افراطی فرقه باطنیه و اسماعیلیه یا ناظر به تعریفی خاص از باطن باشد.

با این حال در تعریف باطن قرآن اتفاق نظری وجود ندارد. ابن منظور در ذیل حدیث نبوی «ما نزل من القرآن آیه الا و لها ظهر و باطن» هفت احتمال در معنی ظاهر و باطن آورده است:

۱. ظهر، لفظ قرآن و باطن، تأویل آن است؛
۲. ظهر، حدیث و خبر است و باطن، عبرت‌ها، مواعظ و تحذیرات نهفته در آنها است؛
۳. در فرآیند تفسیر، آیات دارای ظهور و بطون هستند؛
۴. ظهر، الفاظ و باطن، معنای الفاظ است؛
۵. ظهر آن است که در تأویل آشکار می‌باشد، اما باطن تفسیرش آشکار نیست؛
۶. ظهر تلاوت قرآن و باطن تفهیم و تعلیم معنای آن است؛
۷. قصص، ظاهر و باطن، عبرت‌های آن است (نک: ابن منظور، ۵۲۰/۴).

غزالی به مناسبت اثبات عدم تعارض ظاهر و باطن قرآن، برای باطن قرآن پنج معنی ذکر کرده است (نک: ۱۰۰/۱):

۱. باطن امر دقیقی است که اکثر اذهان قادر به فهم و درک آن نیستند، مانند برخی از صفات حق یا سر روح. این باطن برای من خوطب به و رسول‌الله (ص) مکشوف است و بعید نیست برای برخی از اولیای حق نیز آشکار گردد. بیان این قسم از بطون به دلیل ناتوانی اذهان از فهمش، موجب فتنه می‌شود، چنان که حضرت پیغمبر (ص) فرمود: «ما حدث احد قوما بحديث لم تبلغه عقولهم الا كان فتنه عليهم». از این رو، به بیان ظواهر آنها برای عموم اکتفا شده است و نسبت این ظواهر با بطون آنها مانند نسبت درک کودک از لذت غذا خوردن در مقایسه با لذت جنسی است، زیرا اگر کودک تحقیقاً و عیناً لذت جنسی را درک کند، دچار فتنه و هلاک خواهد شد؛

۲. باطن، امری است که فی نفسه قابل فهم برای اذهان است، اما بیان صریح آن موجب ضرر اکثر مخاطبان می‌گردد. لکن، از آنجا که به انبیاء و اولیاء - که تحت اراده مطلقه پروردگارند - ضرری نمی‌رساند برای آنان مکشوف می‌باشد، مانند سر قدر یا ساعت قیامت و این منافاتی با ظهور ندارد؛

۳. اموری که اگر صریحاً هم گفته شود برای همه قابل فهم است و ضروری به آنان نمی‌رساند، اما اگر غیر صریح و به طریق استعاره عرضه شود، تأثیر بیشتری در قلب مستمع می‌گذارد، مانند حدیث نبوی «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» و حدیث نبوی «ان المسجد ينزوى من النخامة كما تنزوى الجدة فى النار» یا آیه انزل من السماء ماء فسالت او دية بقدرها (رعد/۱۷)؛

۴. اموری که انسان ابتدا به طور اجمال درک می‌کند و سپس به تدریج و به طور تفصیلی آن را می‌یابد، مانند عشق و گرسنگی که انسان ابتدا تصدیق می‌کند و هنگام گرسنگی و اوج عشق، درک روشن و تحقیقی پیدا می‌کند و عدم تعارض نیز در اینجا بسیار واضح است؛

۵. اموری که با زبان مقال از زبان حال تعبیر می‌شود مثل آیه ... فقال لها ولارض ائتيا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین (فصلت/۱۱) یا آیه ... ان من شیء الا یسبح بحمده ... (اسراء/۴۴) لسان حال که باطن است در زبان مقال، ظهور پیدا کرده و منافاتی بین آن دو نیست؛

اکثر اقسامی که ابن‌منظور آورده و برخی معانی که غزالی در معنی بطن ذکر کرده، مفاهیمی است که در حوزه معناشناسی زبان‌ها قرار دارد و از طریق لفظی قابل دستیابی و داخل در تعریفی است که ما از ظهور به دست دادیم، اما در باور امام خمینی بطون قرآن، مفاهیمی غیر از ظهور است که برای فهم آن‌ها نمی‌توان از زبان عرفی و اصول عقلانیه کمک گرفت. ایشان معتقدند: بطون رجوع از شهادت مطلق به غیب مطلق است (نک: آداب الصلاة، ۱۸۱) که جز از طریق کشف و شهود و سیر و سلوک، نمی‌توان به آن دست یافت و در شرح دعای سحر گفته‌اند: «بدان که از برای کتاب تدوینی الهی به اعتباری هفت بطن و به توجیه دیگر هفتاد بطن هست که جز خدا و پدیداران در علم، کسی را از آن بطون آگاهی نیست و آنها را مس نمی‌کند، مگر کسانی که از حدت‌های معنوی و اخلاقی پست، پاک بوده و با فضایل علمی و عملی آراسته باشند و هر کس به هر مقداری که منزّه‌تر است تجلی قرآن بر او بیشتر و نصیبش از حقایق آن فراوان‌تر خواهد بود» (۱۰۷).

حقیقت این است که بطون قرآن در واقع نور و حقایق نامحدود قرآن - ما نفدت کلمات الله (لقمان/۳۱) - و وجود حقیقی آن است. اوصاف، اسماء و تجلی نامحدود حق متعال در جهان و انسان وجود حقیقی قرآن است که در لایه‌های زیرین ظواهر هر

حرف، کلمه و آیه نهفته است. تفاوت جوهری نص و ظواهر آیات با بطون، از جهت فهم آنها، در این واقعیت نهفته است که رابطه وجود حقیقی قرآن یا حقایق و معانی بی‌نهایت آن با حروف و کلمات وضعی و بر اساس مرتکزات عرفی نیست تا بتوان به کمک قواعد زبانی و اصول عقلانی به آنها دست یافت. راه‌یابی به بطون با نوعی اتحاد وجودی با حقیقت قرآن همراه است که از طریق ذوب در آن یا با نزول‌واره قرآن بر دل و مس آیات به طور نسبی ممکن است. این امر از راه احاطه علمی یا عقلی و زبان‌شناسی میسر نیست، بلکه فقط از طریق عرفانی تطهیر، تزکیه و کشف، شهود و اشراق اتفاق می‌افتد که 'لایمسه الا المطهرون' (واقعه/۵۶). بطون مختلف یک آیه در طول هم قرار دارد و هر بطن با بطن قبلی نه تنها منافاتی ندارد، بلکه مرحله روشن‌تر و وجود قوی‌تر آن است. در حالی که، ظهور آیه با سایر معانی خلاف ظاهر همان آیه ناسازگار و فقط یکی از آنها مراد پروردگار است.

## ۲. ظهور و بطون نزد عرفا

اهل عرفان باطن قرآن را نقطه مقابل ظاهر آن می‌دانند. ظاهر نزد آنان دارای معنایی عام و وسیع‌تر از ظاهر در فقه می‌باشد. ظهور در عرفان به هر معنا و مفهومی که با اعمال قواعد لغت، عرف، بنائات عقلانی، دقت عقلی یا از تأویلات و حمل کلمات بر معنای خلاف ظاهر آنها به دست می‌آید اطلاق می‌گردد. غیر از معنای بطنی قرآن که مد نظر عرفا است، سایر سطوح معنایی الفاظ، مانند ظاهر، خلاف ظاهر معتبر، خلاف ظاهر غیرمعتبر، اشاره، تطبیق و مناشی همه در نزد اهل عرفان ظاهر به حساب می‌آید. آنان این قبیل معانی را قشر در مقابل مغز می‌دانند. از این رو، ملاصدرا بعد از آن که مبرهن می‌سازد که باطن قرآن علی (ع) است، ذیل آیه ... فما لهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثاً (نساء/۷۸) آورده است: بسا دانشمند نحوی که بر تمام قواعد لغت و بلاغت تسلط کامل دارد، در علم کلام در قلّه این فن است و بر تمام ابزار تفسیر قرآن احاطه دارد اما هرگز حرفی از قرآن را نمی‌شنود و کلمه‌ای از قرآن را که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده نمی‌فهمد (نک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۴۳/۷).

صدرالمتألهین در خصوص ظاهر و باطن قرآن می‌فرماید: برای قرآن درجات و منازل است، درست همان‌گونه که انسان دارای مراتب است. پایین‌ترین مرتبه قرآن همان الفاظ و کلماتی است که در بین دو جلد قرار دارد، درست مانند پایین‌ترین مرتبه



انسانی؛ این قشر قرآن است [که با اعمال قواعد ادبی، عرفی و عقلی حاصل می‌شود] و انسان قشری از قرآن جز مفهومات قشری و نکات بیانی و احکام عملی و سیاسی شرعی نمی‌فهمد، اما روح قرآن و سر و مغز آن را جز اولوالالباب و صاحبان بصیرت با فیض الهی و موهبت پروردگار درک نمی‌کنند (نک: همان، ۴۰).

ابن عربی در بیان کیفیت فهم معانی باطنی با استناد به آیه سزیهیم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم ... (فصلت/۵۲) گفته است: هر آیه نازل شده، دو چهره یا دو وجه وجودی دارد. یک وجه، وجود باطنی است که اهل حق آن را در آئینه جان‌های خود می‌بینند و وجه دیگر، همان کلمات و جملات آیات است که در خارج از جان‌های اهل حق است (نک: ۱۲۱). وی فهم وجوه باطنی را از درون دانسته و نه از طریق ساختار زبانی و قواعد عرفی و عقلایی آن، و معتقد است باطن فقط از طریق شهود باطنی و اشراقات علوی حاصل می‌شود.

صدرالمتألهین در بیان برخی منازل سالکین آورده است: از جمله مقامات سالکین این است که با مشاهده عینی، جمیع قرآن، بلکه تمام کتب آسمانی را در تحت نقطه بآه بسم الله می‌یابند. نیل بدین مقام، به خرق هزاران حجاب نوری متوقف است و آن‌گاه که سالک بدین منزل رسید دیگر در قرآن سیاهی بر سفیدی به عنوان کلمات نمی‌یابد، بلکه جز سفیدی خالص و نور صرف نمی‌بیند و در این حال، قرآن را از نسخه اصل که امام مبین و ذکر حکیم و من عنده علم الکتاب است قرائت می‌کند، نه از نسخه مشتمل بر الفاظ و ظواهر (نک: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ۳۳/۷). از نظر وی سراسر علوم در افعال و صفات الهی داخلند و در قرآن شرح ذات و صفات افعال او موجود است و این دانش‌ها همان بطون است که برای آنها نهایی نیست (نک: *مفاتیح الغیب*، ۴۸۷). او می‌گوید: تحقیق این معانی و اسرار قرآن فقط به وسیله دانش مکاشفه شناخته می‌شود ... و نباید پنداشت که ما تنها به تفسیر و تحقیق معانی واژه‌ها و عبارات قرآن نیازمندیم، زیرا هر واژه قرآن دارای اسرار و معنایی ژرف است که تنها راسخان در علم به قدر صفا و پاکی دل ... می‌توانند از این معانی پرده برگیرند (نک: *تفسیر القرآن الکریم*، ۱۶۴/۴).

امام خمینی نیز در آثار خود به ظاهر و باطن در قرآن اشاره کرده است و اساساً تحریف را تنزل قرآن از مقام غیب به موطن شهادت و تطور به اطوار ملکیه و تکسی

به کسوت الفاظ وحروف دنیوی می‌داند و می‌گوید: «... و این یکی از معانی تحریف است که در جمیع کتب الهی واقع شده و تمام آیات شریفه با تحریف، بلکه با تحریفات بسیار، به حسب منازلی که از حضرت اسماء تا اخیراً عوالم شهادت و ملک طی نموده، تا در دسترس بشر گذاشته شده است و عدد مراتب تحریف، مطابق با عدد بطون قرآن است الا این که تحریف، تنزل از عالم غیب مطلق به شهادت مطلقه است به حسب مراتب عوالم، و بطون رجوع از شهادت مطلقه به غیب مطلق است. پس مبدأ تحریف متعکس است و سالک الی الله به هر مرتبه از مراتب بطون که نائل شد از یک مرتبه تحریف تخلص پیدا می‌کند تا به بطن مطلق یا سابع به حسب مراتب کلیه که رسید از تحریف مطلقاً متخلص شود» (*آداب الصلاة*، ۱۸۱). ایشان در طریق دست‌یابی به این بطون، برهان و درک عقلی، ظهور عرفی و بنائات عقلانیه را مردود دانسته (نک: *چهل حدیث*، ۵۹) و می‌گوید: «قضیه، قضیه ادراک عقلی نیست، قضیه مشاهده است، آن هم مشاهده غیبیه، نه با چشم یا نفس یا عقل، بلکه با قلبی که قلب علم است، قلب نبی، مشاهده با اوست» (*تفسیر سوره حمد*، ۱۴۱). جای دیگر در همین معنی می‌فرماید: «... این کتاب آسمانی که صورت عینی و کتبی جمیع اسماء و صفات ... است و از مقامات غیبی آن دست ما کوتاه است و جز وجود اقدس جامع [من خوطب به] از اسرار آن آگاه نیست و به برکت مجاهدات و دریافت‌های قلبیه، خلص اهل معرفت به پرتوی از آن به قدر استعداد و مراتب بهره‌مند شده‌اند» (*صحیفه نور*، ۲۰/۲۰).

خلاصه آن که نسبت بطون و ظواهر آیات در عرفان با بطون و ظواهر نزد فقها عموم و خصوص مطلق است. توجه به این تفاوت و تفکیک در این دو عرصه، بسیار ضروری است و کسانی که به این تمایز دقت نداشته و خلط کرده، دچار اشتباهات متعددی شده‌اند و تاختن برخی با سخنان عرفا به فقها، در همین غفلت ریشه دارد.

### ۳. رابطه ظاهر و باطن

در مجامع روایی، احادیثی مبنی بر منع افشاء اسرار ربوبی و نبوی وارد و معلل به بطلان نبوت یا احکام شرع شده است. برخی این روایات را دلیل تعارض ظاهر آیات و اخبار با باطن آنها قرار داده و گفته‌اند حقیقت، خلاف شریعت است، زیرا اگر مخالف نباشند، بطون و ظهور یکی است و در نتیجه سری و بطنی نمی‌ماند که قابل کشف باشد یا ظهوری وجود ندارد که قابل فهم باشد، مگر برای اهل سر ربوبی.

علاوه بر این اشکال، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که آیا حجیت ظهور با بطون قابل جمع است؟ به عبارت دیگر، آیا بطون آیات و روایات نمی‌توانند قراین حالیه برای صرف ظواهر باشند؟ یا آیا ممکن است بطون با ظهور تعارض بدوی یا واقعی داشته باشند؟ این مطلب یک بحث مبنایی است و باید بر اساس تعاریف گوناگون از باطن و ظاهر، مورد بررسی قرار گیرد.

۱.۳. عدم تعارض ظاهر و باطن. غزالی و به تبع او فیض کاشانی (نک: فیض کاشانی، ۲۷۲/۲) در بحث عدم تعارض ظاهر و باطن قرآن برای بطن پنج معنی ذکر کرده و طبق آن پنج معنی اثبات کرده‌اند که بطون با ظواهر هیچ تعارضی ندارند. با توجه به تعریفی هم که از ظاهر و باطن در این مقاله ارائه شد هیچ‌گونه تعارضی بین آنها وجود ندارد، زیرا بر اساس آنچه در بحث زبان شارع در حوزه تقنین و تشریح مبرهن شده است (نک: سلمانپور، زبان دین در حوزه تشریح و تقنین، ۵۰) باید گفت اولاً: به ندرت ظهور و بطون آیات و روایات با هم در تعارض قرار می‌گیرند، زیرا مفاهیم هم‌عرض نمی‌باشند، بلکه در طول یکدیگرند و ثانیاً: به فرض تعارض، از آنجا که عموم مردم به بطون مکلف نمی‌باشند، بطنی که با ظواهر در تعارض پنداشته می‌شود نسبت به عموم مردم قابل اعتنا نیست اگر چه برای شخص عارف که به بطون معارض دست یافته، حجت است، زیرا برای او بطن، قطعی و ظاهر، ظنی است و قطع، بدون لحاظ طریق تحصیل آن حجیت ذاتی دارد (نک: انصاری، ۲۱/۲).

صدرالمآلهین بیانی دارد که مؤید این سخن است: برای [کشف و فهم] هر یک از ظاهر و باطن قرآن دانشمندان خاصی وجود دارند که به منزله خلیفه‌الله بوده و از دیگر علما در دریافت باطن و ظاهر کامل‌تر هستند. بنا بر این، کسی که خواستار رشد و هدایت است باید در عبادات و طاعات [شریعت] از دانشمندان ظاهر [فقها] و در سیر و سلوک از اولیا متابعت کند، زیرا ابواب غیب و باطن بر آنها گشوده شده است. بنابراین، واجب است هم بر مقتضای ظاهر و هم باطن، تا آنجا که ممکن است عمل کند، اما اگر [به علت تعارض یا علت دیگر] ممکن نبود، باید تابع ظاهر باشد. همچنین علمای راسخون نیز در ظاهر از فقها تبعیت می‌کنند، اما در باطن لزومی به اتباع از آنان نیست، زیرا فقها به ظاهر قرآن و حدیث حکم می‌کنند و علمای راسخ، هم به مفهومات اول و ظاهر و هم به سایر مفاهیم باطن آگاهند و هنگام تعارض عارف

تبعیت نمی‌کند (نک: مفاتیح الغیب، ۴۸۷). بالاتر این که: اگر اجماع علمای ظاهر [فقها] بر امری مخالف مقتضی کشف صحیح و موافق کشف صریح نبوی و فتح مصطفوی بود، آن اجماع برای ایشان حجت نیست و اگر عارف در عمل شخصی با آن اجماع مخالفت و بر طبق کشف و مشاهده عمل کند، مؤاخذه و ملامت نمی‌شود و از شریعت خارج نشده، بلکه حکم را از باطن کتاب و سنت اخذ کرده است (نک: پیشین، ۴۸۸).

ملاصدرا از قول ابن عربی و صدرالدین قونوی نقل می‌کند: ما وقتی تأویلات متکلمین و فهم ظاهرگرایان را از قرآن، مخالف با مکاشفات مکرر و حق خود می‌یابیم، آن آیات را بر مدلول ظاهری و مفهوم اولی آن که در نزد علمای حدیث و فقه معتبر است حمل می‌کنیم (نک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳/۲۴۲). این بیان حاکی است که کشف و شهود مراتب غیبی آیات و روایات نه تنها با ظواهر معتبر نزد فقها مخالف نیست، بلکه معیاری برای اهل عرفان حقیقی بر اعتبار و حجیت ظواهر نزد فقها قرار می‌گیرد.

۲.۳. پیوستگی ظاهر و باطن. گر چه بطون، مفاهیمی غیر از ظاهر و مدلول لفظی هستند، اما در عین حال، نوعی پیوستگی با الفاظ دارند. به همین جهت نمی‌توان هر نوع مفاهیم بطنی را در مواجهه با هر آیه‌ای کشف و شهود کرد. همین پیوستگی بطن و ظاهر در ظرف الفاظ سبب شده است که دانشمندان اصول در بحث جواز یا امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد نسبت به توجیه بطون و سازگاری اراده آن توسط شارح با نظریه خود - امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد - تلاش کنند. کسانی مانند امام خمینی که معتقد به جواز و وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی واحدند (نک: تهذیب الاصول، ۶۸/۱) مشکلی ندارند، زیرا خداوند و معصومان (ع) در یک استعمال، هم اراده ظاهر کرده‌اند و هم اراده باطن، اما کسانی چون نائینی که به امتناع قایل هستند (نک: ۵۱/۱) در این‌جا دچار مشکل شده‌اند. آخوند خراسانی در حل مشکل دو توجیه آورده است:

۱. ممکن است لفظ در هنگام استعمال فقط در یک معنی به کار رفته، منتهی در همان حال معانی دیگری نیز اراده شده، که همان بطون است؛
۲. بسا که لفظ در یک معنی استعمال شده نه بیشتر، اما معنای مزبور دارای لوازم متعددی است که فهم ما از درک آن ناتوان است (نک: ۵۵).

لازمه توجیه اول این است که هیچ نوع ربطی بین ظهور و بطون وجود نداشته و بطون فقط معنایی باشند که در ذهن متکلم هم‌زمان با اراده معنی لفظ، اراده شده و هیچ نوع انتقال مفهومی از لفظ نسبت به بطون به غیر، صورت نگرفته است. توجیه دوم نیز موارد نقض زیادی دارد، زیرا در روایات تفسیری مواردی از بطون آیات معرفی شده که از لوازم موضوع‌له و معنای حقیقی آن نیست، مانند الجوار الكنس (تکریر/۱۶) که در روایات به امام غایب (عج) تأویل شده است.

برخی دیگر چنین توجیه کرده‌اند که آیات و احادیث در معنی جامع ظهور و بطون به شکل اشتراک معنوی استعمال شده‌اند. این توجیه نیز به این جهت باطل است که اولاً: لازم می‌آید، تمام آیات قرآنی حمل بر مجاز شوند؛ ثانیاً: لازم می‌آید برخی از آیات، مانند یخرج منهما اللؤلؤ والمرجان (الرحمن/۲۲)، اگر معنی جامع را در آیه، شیء نفیس بگیریم، شامل امور متعددی غیر از حسنین (ع) باشند، اعم از مادی یا معنوی که آیه از این لازمه به دور است و ثالثاً: لازم می‌آید، علم به بطون منحصر به راسخون در علم نباشد، بلکه هر کس که حظی از علم لفظ و زبان‌شناسی داشته باشد، بتواند قدر جامع بین مصادیق را درک کند و چنانچه گفته شود درک آن فقط برای راسخون در علم است، لازمه‌اش سد باب فهم ظاهر از غیر راسخون در علم است که این نیز خلاف مسلمات است (نک: امام خمینی، انوار الاصول، ۱/۱۸۴).

۳.۳. ظهور و بطون در فهم احکام الهی. اساس استنباط احکام شرعی در فقه، ظواهر قرآن و احادیث است و اساساً زبان شارع در حوزه تقنین و تشریح و بیان احکام، بر ظواهر استوار شده است (نک: سلمانپور، زبان دین در حوزه تشریح، ۵۰). از این رو، اکثر مباحث الفاظ و مقدمه آن در اصول فقه پیرامون ظهورشناسی است و در مباحث حجت از برخی توهمات عدم اعتبار آن و رفع آنها بحث می‌شود، اما آنچه در مجال رابطه ظهور و بطون قابل طرح است این است که آیا فقیه می‌تواند از بطون برای استنباط احکام استفاده کند؟ یا چنان که از قدیم در میان دانشمندان مشهور است، فقه بر پایه ظواهر کتاب و سنت استوار است و نمی‌توان در فضای تقنین و تشریح از بطون بهره برد؟!

واقعیت این است که اگر بطن آیه در احادیث مأثوره به دست آید، دارای اعتبار است، زیرا اگر نص بود، از باب قطع حجت است و چنانچه ظاهر باشد، از باب حجیت

ظواهر معتبر است. به همین جهت، فقها، اصولیان و مفسران آیات الاحکام به هنگام تمسک به روایات در فهم آیات الاحکام بین اخباری که ناظر به بطون است با آن دسته که ناظر به ظهور و تفسیر آیه است تفاوتی نگذاشته‌اند. اگر چه ضروری است چنین تفکیکی صورت پذیرد. مثلاً امام (ع) درباره آیه شریفه قل اریتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یأتیکم بما، معین (ملک/۳۰) فرمود: "یعنی ان ذهب امام فمن یأتیکم بامام جدید" (بحرانی، ۳۶۷/۴) یا روایات امام جواد (ع) در خصوص قطع دست سارق (نک: حر عاملی، ۴۹۰/۱۸).

اگر بطون آیه یا احادیث از ائمه اطهار (ع) نرسیده باشد، بنا بر این مبنا که احادیث تفسیری و تأویلی معصومان (ع) جنبه تعلیمی روش‌شناسی در استفاده از قرآن و احادیث داشته است، برای فقیه جایز است که به دنبال کشف روش‌مند بطون اخبار و آیات برآمده و چنانچه قطع به بطن پیدا کرد آن را ملاک استنباط احکام قرار دهد، اما با وجود اجماعی بودن تکیه فقها بر ظواهر و تفاوت فضای تقنین و تشریح و زبان شارع در ابلاغ احکام، به راحتی نمی‌توان فرضیه مزبور را اثبات کرد، اما مسلم است که درک بطون به طور غیر مستقیم، تأثیر شگرفی بر فقه و استنباط احکام دارد. همان‌گونه که تعبد به ظواهر بستر بهره‌جویی عملی از بواطن قرآن و احادیث بوده و نمی‌توان ظواهر را دور زده و حقیقت را جدای از شریعت دانست، بطون نیز در درک روشن‌تر ظواهر مؤثرند و فضای ذهن فقیه را ساختاری و حیانی بخشیده و او را قادر می‌کند تا مقاصد اصلی شریعت و غایت نهایی نزول احکام را درک کند و بتواند بهتر پیش‌فرض‌های ذهنی و مضرر فهم ظواهر را دفع یا مهار کند و پیش‌فرض‌های ضروری و انتظارات به حق را به وجود آورد.

امام صادق (ع) می‌فرماید: «ما من امر یختلف فیه اثنان الا وله اصل فی کتاب الله عزوجل و لکن لا تبلغه عقول الرجال» (کلینی، ۶۰/۱). روایت از نظر سند متقن و از نظر دلالت، نکره در سیاق نفی است و افاده عموم می‌کند و اگر چه ابتدا از کلمه [امر] در روایت اختلافات اجتماعی به ذهن متبادر می‌شود، اما با توجه به عمومیت آن اختلافات فقهی، اصولی را هم در برمی‌گیرد. از این رو، در قرآن، اصل آن که می‌تواند به نزاع خاتمه دهد وجود دارد، منتهی کشف آن اصل از طریق کاوش زبان‌شناسی یا عقلی مقدور نیست و تنها دو راه باقی می‌ماند: اول مراجعه به اهل بیت (ع) و استفاده



افزایش می‌دهند که قادر به اعتماد به هیچ کدام از آنها نمی‌باشند و این ذهن را فاسد می‌کند و از حالت عرفی خارج می‌نماید» (بهبهانی، ۳۴۱).

۳.۲. رابطه بطون و تأویل. بحث دیگر در باره بطون این است که آیا دستیابی به بطون همان تأویل است؟

برخی با توجه به قدر جامع همه تعاریف تأویل، مراد از تأویل معانی را مخالف ظاهر دانسته و نظر به تقابل تأویل و تنزیل در حدیث نبوی، نتیجه گرفته‌اند که تأویل همان دستیابی به بطون است (نک: خرمشاهی، ۱۶۵). چنان که مجلسی همین ادعا را ابراز داشته است (نک: ۹۷/۹۲).

تحقیق مطلب این است که بحث مبنایی است و بر حسب تعاریف مختلف از بطن و تأویل، مطلب متفاوت می‌شود، یعنی بر اساس مبنای این تحقیق در تعریف تأویل، نمی‌توان به نحو موجه کلیه، دستیابی به بطون را تأویل نامید، زیرا کشف و شهود مهمترین طریق دستیابی به بطون است. تأویل در حقیقت در پرتو احاطه عالمانه و گسترده بر تمام تعالیم و حیاتی، عقلی و عرفی مورد تأیید شارح و اذعان و پایداری بر اصول و حقایق از آغاز تا قیامت، ممکن است که از طرفی قراین حالیه و مقالیه و مقاصد قرآن را به دست دهد و از جانب دیگر باعث اعمال و انضمام صحیح آن قراین شود. در نتیجه می‌توان فهم خلاف ظواهر معتبر و دستیابی به تطبیق و مناشی را تأویل دانست، اگر چه این معانی بطن هم به حساب نمی‌آیند.

۳.۵. تحول ظهور و دستیابی به بطون جدید. دگرگونی برخی از ظواهر در فاصله نزول و صدور تا زمان رسیدن به مخاطب، واقعیتی غیرقابل انکار است. تقسیم ظهور به اصل و صادر توسط اصولیان (نک: عراقی، ۸۷/۲) ناشی از همین واقعیت است. علاوه بر این که برخی به این واقعیت تصریح (نک: صدر، *بحوث فی علم الاصول*، ۲۹۳/۱) یا اشاره (نک: آملی، ۱۱۸؛ امام خمینی، *تهذیب الاصول*، ۳۴۵/۲؛ نائینی، ۵۱۹/۲) کرده‌اند. البته این واقعیت مانع فهم ظهور در زمان نزول نیست، زیرا فقها از طریق اعمال قراین و شواهد نقلی و راههای بازسازی فضای نزول، ظهور زمان نزول را کشف می‌کنند و آن را ملاک کشف مراد شارح قرار می‌دهند. در هنگام شک در دگرگونی ظهور نیز با تمسک به اصالةالاثبات ظهور عصری یا اصل را با ظهور صادر یا زمان نزول یکی می‌دانند. از این رو، تحول ظهور هرگز دلیل نسبیت افراطی ظواهر قرآن نخواهد بود. دستیابی به بطون جدید توسط اهل آن نیز حقیقتی است که



هرگز متوقف نخواهد شد، زیرا معانی بطنی قرآن نامحدود بوده و در هر زمانی برای خواص و اهل آن قابل کشف بیشتر و بیشتر است. چهره‌گشایی قلوب از بطون در پرتو توسعه معارف علمی یا تعمق عرفانی، دلیل بر تحول مفاهیم الفاظ و نسبیّت فهم معارف دینی یا عصری بودن آن نیست و حتی بنا بر تعریف امام خمینی از بطون، دلیلی بر تأثیر پیش‌فرض‌های علمی و ذهنی انسان در دریافت بطون وجود ندارد تا درک بطون عصری باشد، بلکه از باب لبس بعد از لبس معرفتی در نفس و توسعه طولی معارف الهی است، بدون آن که معارف پیشین و ظواهر یا بطون اولیه را نفی کند و کنار بزند.

### نتیجه

- بر اساس آنچه گذشت می‌توان بر نکات زیر به عنوان مهمترین نتایج تأکید کرد:
۱. ظاهر وصف معنی است و از التفات به الفاظ در اذهان عرفی پدید می‌آید و در صورت عدم وجود قرینه صارفه به عنوان نزدیک‌ترین معنی به مراد متکلم اعتبار می‌یابد؛
  ۲. بطن کلام وحیانی، معنایی غیر از نص و ظهور و سایر معانی برآمده از الفاظ از طریق قواعد معناشناسی است، بلکه حقیقت بی‌حد قرآن است که زیر لایه‌های هر حرف، کلمه و عبارات آیات نهفته و طریق دست‌یابی به آن، با نوعی اتحاد با وجود حقیقی قرآن و مس آن از راه صفای قلب و آزادسازی دل از غیر حق است؛
  ۳. بین ظاهر و باطن نه تنها تعارضی نیست، بلکه نوعی پیوستگی هست. بنابراین، نمی‌توان از هر آیه‌ای هر معنی بطنی را کشف کرد؛
  ۴. معانی بطنی نمی‌توانند به طور مستقیم معیار احکام شرعی برای عموم قرار گیرند، اما اگر از طریق روایات به دست آمده باشند در فهم احکام شرعی معتبر هستند؛
  ۵. اگر ظاهری ولو مورد اجماع فقها با کشف صحیح بطن مخالف بود، آن ظاهر فقط برای صاحب آن کشف حجت نیست. در این حالت، بطن کلام وحیانی فقط برای شخص عارف، قرینه صارفه ظهور می‌باشد و برای دیگران قرینیت ندارد؛
  ۶. مکاشفات حق بطون، ظواهر آیات را در مقابل تأویلات متکلمان تأیید می‌کند و آن را معیار سنجش صحت و سقم آن تأویلات قرار می‌دهد؛

۷. اساس استنباط احکام شرعی ظواهر است، در عین حال، بطون به طور غیرمستقیم در فهم ظهور دخالت دارند و ذهن فقیه را در فهم ظواهر جامعیت می‌بخشند. کشف بطون توسط فقیه، نقش راهبری در استنباط احکام و کسب اصول کلی تعارضات فقهی داشته و ظن ناشی از ظواهر را تقویت کرده و آن را در حد علم بالا برده‌است.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم؛
۲. آملی، میرزا هاشم، *تقریرات الاصول*، انتشارات فراهانی، تهران، ۱۴۰۵ هـ.ق؛
۳. ابن حزم، علی بن احمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق؛
۴. ابن عربی، محی‌الدین. *الفتوحات المکیة*، تحقیق مصطفی غالب، دار الاندلس، بیروت، بی تا؛
۵. ابن منظور، ابی‌الفضل محمد بن مکرم، *لسان العرب*، ادب حوزه، قم، ۱۳۶۳ هـ.ش؛
۶. انصاری، شیخ مرتضی، *فرائد الاصول*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی تا؛
۷. آمدی، علی بن ابی‌علی، *الاحکام فی اصول الاحکام*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق؛
۸. بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الوفا، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.ق؛
۹. بهبهانی، وحید، *الفوائد الحائریة*، کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی، قم، بی تا؛
۱۰. تهانوی، محمدعلی بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، دار قهرمان، استانبول، ۱۴۰۴ هـ.ق؛
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، *التعریفات*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.ق؛
۱۲. جیلانی، ابوالقاسم بن حسن قمی [میرزای قمی]، *قوانین الاصول*، مکتبه العلمیة الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۸ هـ.ق؛
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ هـ.ق؛
۱۴. خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ هـ.ق؛
۱۵. خرّمشاهی، بهاء‌الدین، *قرآن پژوهی*، مرکز نشر فرهنگی شرق، تهران، ۱۳۷۳ هـ.ش؛

۱۶. موسوی خمینی، سیدروح الله [امام خمینی]، *آداب الصلاة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۶۹ ه.ش؛
۱۷. همو، *انوار الهدایة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۵ ه.ق؛
۱۸. همو، *تفسیر سوره حمد*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش؛
۱۹. همو، *تهذیب الاصول*، تقریرات جعفر سبحانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم، بی تا؛
۲۰. همو، *شرح دعای سحر*، ترجمه احمد فهری، نهضت زنان مسلمان، تهران، ۱۳۵۹ ه.ش؛
۲۱. همو، *شرح چهل حدیث*، مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش؛
۲۲. همو، *صحیفه نور*، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ ه.ش؛
۲۳. همو، *مناهج الوصول الی علم الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش؛
۲۴. زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۸ ه.ق؛
۲۵. سعیدی روشن، محمدباقر، *علوم قرآنی*، مؤسسه پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۷ ه.ش؛
۲۶. سلیمانپور، محمدجواد، *اقسام معنی در متون و حیاتی*، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر، شماره ۱۴، ۴۱-۷۰، کرمان، ۱۳۸۲ ه.ش؛
۲۷. همو، *زیان دین در حوزه تشریح و تقنین*، *قیسات*، سال ۷، ۵۰ - ۵۷، قم، ۱۳۸۱ ه.ش؛
۲۸. شهابی، محمود، *تقریرات الاصول*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۹ ه.ش؛
۲۹. صدر، محمدباقر، *المعالم الجدیدة للاصول*، مکتبه النجاج، بیروت، ۱۳۹۵ ه.ق؛
۳۰. همو، *بحوث فی علم الاصول*، المجمع العلمی لشهید صدر، قم، ۱۴۰۵ ه.ق؛
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم [ملاصدرا - صدر المتألهین]، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛
۳۲. همو، *مفاتیح الغیب*، تعلیقات ملاعلی نوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش؛

۳۳. همو، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، بیدار، قم، ۱۳۶۶ هـ ش؛
۳۴. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، المکتبه المرتضوی، تهران، ۱۳۶۲ هـ ش؛
۳۵. عراقی، آقاضیاءالدین، نهایه، تقریرات محمدتقی بروجردی، مؤسسه نشر اسلامی، قم، بی تا؛
۳۶. غزالی، ابوحامدمحمد، احیاء علوم الدین، دار المعرفه، بیروت، بی تا؛
۳۷. فیضکاشانی، محمدمحسن، المحجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا؛
۳۸. فیروزآبادی، سیدمرتضی، عنایت الاصول، مطبعه النجف، نجف، ۱۳۸۵ هـ ق؛
۳۹. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تصحیح و تحقیق طه حسین و ابراهیم مذکور، بی نا، قاهره، ۱۹۶۰م؛
۴۰. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳ هـ ش؛
۴۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسه الوفا، بیروت، ۱۴۵۷ هـ ق؛
۴۲. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ هـ ق؛
۴۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، دار التعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ق؛
۴۴. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۲ هـ ق؛
۴۵. هادوی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن، مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۱۳۷۷ هـ ش.

## The relationship between Literal and esoteric meanings in the *Qura'n*

Mohammadjavad Salmanpour\*  
Associate Professor of Shiraz University  
(Received: 5 September 2005, Accepted: 20 December 2006)

### Abstract

Literal and esoteric meanings are two undeniable layers of meaning in the *Qura'n*. Scholars do not agree on the nature of these two layers and their relationship. A concise definition of the two layers and a clear understanding of their relationship along with the ways one can succeed in achieving the two play important roles in the understanding of the *Qura'n*, the religious scholarship and contemplation on the related issues. Without making a distinction between literal and esoteric meanings, and ignoring the basics in defining esoteric meaning by mystic scholars and others, have brought about some misunderstandings in the field of theology and unrealistic judgments concerning the *Qura'n* and the religion. After defining literal and esoteric meanings, the paper will try to clarify the relationship between the two concepts. It also points out to the ways in which one can get the two meanings.

**Keywords** Literal, Esoteric, Semantics, Relationship between Deep and Surface, Transformation.

### Bibliography

1. Holly *Qura'n*.
2. Amoli, Ali Ibn Abi Ali, *al-Ahkam Fi Osoul al-Ahkam*, Dar al-kutub al-Elmiyyah, Beirut, 1405 A.Q.
3. Amoli, Mirza Hâshim, *Tagrirat Al. Usul*, Farahani, Tehran, 1405 A.Q;
4. Ansari, Sheikh Mortaza, *Fara'ed al-Osoul*, Moassesa Nashr Islami, Qom, Undated.
5. Araqi, Aqa ziya'oddin, *Nahaya*, Tagrirat Mohammad Taqi Borujerdi, Moassesa Nashr Islami, Qom, Undated.

6. Bahrani, Seyyid Hâshim, *al-Borhan Fi Tafsir al-Qura'n*, Moassesa al-Wafa, Beirut, 1403 A.Q.
7. Bihbahani, Wahid, *al-Fara'ed al-Ha'eriyya*, Ayatollah Najafi Mara'shi Library, Qom, Undated.
8. Feiz Kashani, Mohammad Mohsen, *al-Mahjat al-Beiza Fi Tahzib al-Ehya*, Daftar e Entesharat Islami, Qom, Undated.
9. Firoozabadi, Seyyid Mortaza, *Inayat al-Osoul*, Matbu'at al-Najaf, Najaf, 1385 A.Q.
10. Ghazzali, Abu Hamed Mohammad, *Ehya'e Oloum al-Din*, Dar al-Ma'refa, Beirut, Undated.
11. Hadavi, Mahdi, *Mabâni Kalami Ejtehad dar Bardasht AZ Qura'n*, Moassesa Farhangi Khane Kherad, Qom, 1375 A.H.
12. Horr Ameli, Mohammad Ibn al-Hasan, *Vasa'ilushshia'a*, Dar Ehya, al-Turath al-Arabi, Beirut, 1391 A.Q.
13. Ibn Arabi, Mohy al-Din, *al-Futuhatu al-Makkiyya*, corrected by Mustafa Qalib, Dar al-Andulusi, Beirut, Undated.
14. Ibn Hazm, Ali Ibn Ahmad, *al-Ahkam Fi Osoul al-Ahkam*, Dar al-Kutub al-Elmiyyah, Beirut, 1405 A.Q.
15. Ibn Manzur, Abulfadl Mohammad, *Lesan al-Arab*, Hawzah Adab, Qom, 1363 A.H.
16. Jorjani, Ali Ibn Mohammad, *al-Ta'rifat*, Dar al-Ketab al-Arabi, Beirut, 1405 A.Q.
17. Khurasani, Mohammad Kazem, *Kifaya al-Osoul*, Moassesa Nashre Islami, Qom, 1412 A.Q.
18. Khorramshahi, Baha'oddin, *Qura'n Pazhoohi*, Markaze Nashre Farhangi Sharg, Tehran, 1373 A.H.
19. Kulayni, Mohammad Ibn Yaqub, *al-Kafi*, Dar al-kutub al-Islamiyyah, Tehran, 1363 A.H.
20. Majlesi, Mohammad Baqer, *Bihâr al-Anwar*, Moassesa al-Wafa, Beirut, 1457 A.Q.
21. Ma'refa, Mohammad Hâdi, *al-Tamhid Fi Ulum al-Qura'n*, Moassesa al-Nashr al-Islami, Qom, 1412 A.Q.
22. Muzaffar, Mohammad Reza, *Usul al-Fiqh*, Dar al-Ta'ruf li'l-Matbu'at, Beirut, 1403 A.Q.
23. Musawi Khomeini, Roohollah [Imam Khomeini], *Adabossalat*, Moassesa Tanzim Va Nashre Athar Imam Khomeini, Tehran, 1369 A.H.
24. Ibid, *Anwar al-Hidaya*, Moassesa Tanzim Va Nashre Athar Imam Khomeini, Tehran, 1415 A.Q.
25. Ibid, *Manahij al-vusoul ILA Ilmu al-Osoul*, Moassesa Tanzim VA Nashre Athar, Tehran, 1373 A.H.
26. Ibid, *Sahifeye Nour*, Markaze Madareke Farhangi Enqelabe Islami with the cooperation of Sazmane Entesharat Va Amoozeshe Enqelabe Islami, Tehran, 1364 A.H.

27. Ibid, *Sharhe Chehel Hadith*, Markaze Nashre Farhangi Raja, Tehran, 1375 A.H.
28. Ibid, *Sharhe Do' aye Sahara*, Translated by Ahmad Fahri, Nehzate Zanane Mosalman, Tehran, 1359 A.H.
29. Ibid, *Tafsir Sureye hamd*, Moassesa Tanzim Va Nashre Athar Imam Khomeini, Tehran, 1375 A.H.
30. Ibid, *Tahzib al-Usul*, Tagrirat Ja'afar Subhâni, Moassesa Isma'iliyan, Qom, Undated.
31. Na'eeni, Mohammad Hussein, *Fawa'id al-Osoul*, Moassesa Nashre Islami, Qom, 1412 A.Q.
32. Sadr, Mohammad Baqer, *al-Ma'alim al-Jadid Lila-Osoul*, Maktabat al-Najaf, Beirut, 1395 A.Q.
33. Ibid, *Buhuth Fi Ilm al-Osoul*, al-Majam' al-Ilmi Lishshahed Sadr, Qom, 1405 A.Q.
34. Sadr Al-dine Shirazi, Mohammad Ibn Ibrâhim [Molla sadra], *al-Hikmat al-Muta'aliya Fi Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*, Dar Ehya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1981.
35. Ibid, *Mafatih al-Qayb*, Ta'liqat Molla Ali Noori, Moassesa Motale'at VA Tahqiqat Farhangi, Tehran, 1363 A.H.
36. Ibid, *Tafsir al- Qura'n al-Karim*, Tashih Mohammad Khajavi, Bidar, Qom, 1366 A.H.
37. Sa'eedi Roshan, Mohammad Baqer, *Oloom Qura'nic*, Moassesa, Pazhooheshi Imam Khomeini, Qom, 1377 A.H.
38. Salmanpour, Mohammad Javad, *'Aqsame Ma'ani dar Mouton Vahyani'*, Faslname Daneshkade Adabiyat Va Oloume Insane Daneshgahe Shahid Bahonar, No.14, P. 41-70, Kerman, 1382 A.H.
39. Ibid, *'Barresi Nazariyeye Akhbarieen dar 'Adam Hojjiyyat Zavahere Qura'n*, Faslname Daneshkade Adabiyat Va Oloume Insane of University of Al-Zahra, y.14, No. 50, P. 105-135, Tehran, 1383 A.H.
40. Ibid, *'Zabane Din dar Houzeye Tashri' v Taqnin*, Qabasat, y. 7, p.50-57, Qom, 1381 A.H.
41. Shahabi, Mahmud, *Tagrirat al-Osoul*, Tehran University, Tehran, 1349 A.H.
42. Qazi, Abdul-Jabbar, *al-Mughni Fi Abvab al-Tohid WA al-adl*, corrected by taha Hussein and Ibrâhim Mazkur, Cairo, 1960.
43. Qomi, Mirza, *Qavanin al-Osoul*, Maktabat al-Elmiyyah al-Islamiyyah, Tehran, 1378 A.Q.
44. Tahanavi, Mohammad Ali Ibn Ali, *kashshaf Istilahat al-Funun*, Dar Qahraman, Istanbul, 1404 A.Q.
45. Torihi, Fakhroddin, *Majma' al-Bahrain*, al-Maktabat al-Mortazavi, Tehran, 1362 A.H.
46. Zarkishi, Badroddin, *al-Borhan Fi Oloom al- Qura'n*, Dar al-Kutub al-Elmiyyah, Beirut, 1408 A.Q.