

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی

سال ۱۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۲

مقاله علمی پژوهشی

صفحات: ۳۴۹-۳۸۰

تحلیل چگونگی تطبیق روایت‌های تأویلی داستان ابراهیم علیه السلام در قرآن بر اهل بیت علیهم السلام*

کاوس روحی برندق**

زهرا اسعدی سامانی***

علی غضنفری****

چکیده

هنگام مواجهه با روایت‌های تفسیری اهل بیت علیهم السلام ذیل آیات مربوط به قصه ابراهیم علیه السلام شاهد تطبیق تأویل آیه به اهل بیت علیهم السلام هستیم. این پژوهش برای دستیابی به ارتباط بین ظاهر الفاظ آیه و معانی پنهان آن با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به روش توصیفی تحلیلی الفاظ آیه را با تطبیق‌های وارد شده در روایت‌های تأویلی مورد بررسی قرار داده و به این نتایج دست یافته است که: ۱. برخی عناصر قصه که مفهوم مفرداتی به آن اشاره دارد - مانند اهل، ثمرات، ابن، طائفین و کلمات - به دلالت مطابقه بر مصادیق متعددی صدق می‌کند که مصداق اکمل آن اهل بیت علیهم السلام هستند و ارتباط بین معنای ظاهری و باطنی بسیار نزدیک است؛ ۲. در مواردی مفهوم ترکیبی - مانند شیء پنهان، قضاء تفت و ذبح عظیم - در لایه‌های عمیق‌تری از معنای باطنی همچنان به دلالت مطابقه بر امام صدق می‌کند؛ ۳. در تأویل نقل شده از بیماری ابراهیم علیه السلام ابتدا به دلالت التزام به وجود علت پی می‌بریم و سپس به دلالت مطابقه آن علت را بر مصیبت امام حسین علیه السلام تطبیق می‌دهیم. همچنین سرد شدن آتش که بر فرد خارجی تطبیق داده نشده بلکه به یک امر کلی تطبیق داده شده است، نیاز به مقدمات و استدلال دارد؛ در نتیجه از موارد دلالت التزامی غیر بین است. این مورد نیز از لایه‌های عمیق‌تری از باطن یک امر کلی خبر می‌دهد که تأمل عقلی بیشتری نیاز دارد تا فهم کلام معصوم علیه السلام در رابطه با آیه روشن گردد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، احادیث تأویلی، داستان ابراهیم علیه السلام، اهل بیت علیهم السلام، جری و تطبیق.

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری با عنوان اعتبارسنجی روایات تأویلی اهل بیت علیهم السلام درباره قصه‌های قرآن کریم با تأکید بر مطابقت با ظاهر، به راهنمایی دکتر کاوس روحی برندق و مشاوره دکتر علی غضنفری است که در مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعة المصطفی (ع) دفاع شده است.

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) / k.roohi@modares.ac.ir

*** دانش آموخته دکتری گروه تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی رفیعة المصطفی، تهران، ایران /

zahrasamaniajadi@yahoo.com

**** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران / ali@qazanfari.net

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵

۱. مقدمه

یکی از طولانی‌ترین قصه‌های قرآن که مخاطبان مختلف از عامه مردم، مفسران و عارفان برخی آیات آن را به چالش کشیده‌اند، قصه حضرت ابراهیم علیه السلام است. روایت‌های تفسیری از اهل بیت علیهم السلام به شرح و تبیین ظاهر این آیات پرداخته‌اند. افزون بر آن، روایت‌های تأویلی از قول معصومان ذیل برخی از آیات این قصه به وجود اهل بیت علیهم السلام پیوند خورده است که برخی از آن‌ها به راحتی قابل فهم نیستند. تطبیق دادن آیات با این مصادیق که به نظر می‌رسد تناسبی با مفهوم ظاهری آیه و معنای متبادر ندارد، ذهن را به چالش در پذیرش و اثبات این قبیل روایت‌ها می‌کشد. از طرفی روایت‌های متعدد بر ذوبطون بودن قرآن دلالت دارد و روایت «کتابُ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵: ۲۷۸) که از امامان نقل شده است، وجود انواع لایه‌ها را برای درجات مختلف انسان‌ها ثابت می‌کند. از این رو، شناخت ارتباط معنای باطنی آیه با ظاهر لفظ و چگونگی انطباق آن معانی به وجود اهل بیت علیهم السلام ضروری می‌نماید. هر چند نظریاتی به طور کلی در جهت اعتباربخشی به این قبیل روایت‌های تأویلی از سوی آیت‌الله معرفت و علامه طباطبائی مطرح شده، همچنان بعضی از روایت‌ها در پرده‌ای از ابهام چگونگی تطبیق روایت‌ها بر اهل بیت علیهم السلام وجود دارد؛ به نحوی که برخی از آن‌ها در بوته نقد قرار گرفته و اعتبار آن‌ها زیر سؤال رفته است.

پیش از این تلاش‌هایی از سوی پژوهشگران در عرصه روایت‌های تأویلی صورت گرفته که در لابه‌لای مطالب آن‌ها اشاراتی به برخی از روایت‌ها تطبیقی قصه ابراهیم علیه السلام شده است و آن‌ها را معتبر دانسته‌اند. برای نمونه می‌توان از کتاب پژوهشی تطبیقی پیرامون بطون قرآن اثر حیدر طباطبائی و پژوهش «نسبة الكذب الى الانبياء في القرآن الكريم؛ نقد و حل» نوشته کاووس روحی نام برد. بعضی آثار نیز به صورت موردی به یک روایت پرداخته‌اند؛ مانند مقاله «رہیافت تأویلی به آیه شریفه "وَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ" با عنایت به اصطلاح عظیم در قرآن» از سید حسن و امین قاضی، مقاله «معناشناسی و تأویل باطنی "ثم ليقضوا تفثهم"» تحقیق محمد مرادی و پژوهش محمد اسعدی با عنوان «مطالعه حدیثی تفسیری آیه "قضاء تفت" با نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان».

این مقالات بیشتر درصدد اثبات صحت روایت مورد بحث خود بوده‌اند، ولی هیچ‌یک چگونگی تطبیق الفاظ آیات قصه را بر اهل بیت (ع) مورد نظر خود قرار نداده است. بنابراین سزاوار است بدون پیش داوری امکان ارتباط الفاظ آیه با معانی پنهان آن با استفاده از ابزار دلالت الفاظ بر معانی و قواعد عقلی ارزیابی گردد.

۲. مفهوم‌شناسی

تأویل: بیشتر اهل لغت تأویل را از ماده «أول» به معنای رجوع و بازگشت، سرانجام و عاقبت کار معنا کرده‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۹۰-۳۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۹). به بیانی دیگر، تأویل «انتقال از معنای ظاهری و اصلی لفظ به معنایی است که خودبه‌خود قابل انتساب به لفظ نیست و نیازمند دلیل است؛ دلیلی که اگر نباشد نمی‌توان دست از ظاهر لفظ برداشت» (ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۸۰). این مفهوم وقتی درباره قرآن به کار می‌رود، با معنای باطنی آیه همسو می‌شود؛ از این رو برخی قرآن‌پژوهان معاصر «تأویل» را آن دسته از معانی باطنی قرآن دانسته‌اند که دلالت آیات بر آن‌ها فاعرفی است (بابایی، ۱۳۹۴: ۲۴۸). روایت‌های فروانی از اهل بیت (ع) بر این معنا دلالت دارد؛ مانند روایت امام باقر (ع) که می‌فرماید: «مَا مَنَ الْقُرْآنَ آيَةً إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۶). در روایت امام باقر (ع) تأویل مرادف بطن در نظر گرفته شده است.

با توجه به استعمالات قرآنی و روایی چهار وجه معنایی تفسیر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۶۱)، تأویل متشابهات (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۶۶)، بطن (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۱۹۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳: ۱۷۳) و تطبیق (همان، ۲۵: ۳۷۵) برای تأویل متصور است.

تفسیر: در لغت به معنای تبیین و توضیح و پرده‌برداری از معنای معقول است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴: ۵۰۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۶۳۶). دانشمندان علوم قرآنی تعریف‌های اصطلاحی نزدیک به هم و برگرفته از معنای لغوی برای «تفسیر» ذکر کرده‌اند. علامه طباطبائی معتقد است که تفسیر، بیان معانی آیات و کشف مقصودها و مدلول‌های آن‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴). در گذشته تأویل را هم‌معنای تفسیر می‌دانستند؛ ولی اندیشمندان معاصر حوزه تفسیر را از تأویل جدا کرده و معتقدند تفسیر بخشی از رسالت رساندن معنا به مخاطب را بر

عهده دارد و تأویل در ادامه آن، به تبیین مقصود نیمه پنهان و نمایاندن لایه درونی معنا می‌پردازد. به بیانی دیگر، تفسیر، ظاهر را می‌نمایاند و تأویل، باطن را (مسعودی، ۱۳۹۵: ۴۴).

تأویل متشابهات: مفسران مراد از تأویل در آیه هفتم سورة آل عمران را این معنا می‌دانند. معنایی مخالف با ظاهر الفاظ استوا و ذهاب که به خدا اسناد داده شده، تأویل آن آیات است. روایت مفصل امام علی علیه السلام که در آن تشابه آیه را برطرف نموده و آن را تأویل می‌فرماید، از این قبیل است. حضرت می‌فرماید: برای خدا رفت و آمدی چونان مخلوق نیست و من به تو آموزش دادم که چه بسا چیزی در کتاب خدا باشد که تأویلش غیر از تنزیل و الفاظش باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق: ۲۶۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۵۰).

بطن: هر چیزی خلاف ظاهر است. این واژه برای جانب درونی اشیا به کار می‌رود. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۷: ۴۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۲۵۹). راغب می‌نویسد: به هر پنهان و امر پوشیده و اسرار آمیزی، بطن و به هر آشکاری، ظهر گفته می‌شود و هر چه حواس درک کنند، ظاهر و هر چه از حواس مخفی بماند، باطن گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۳۰). دو اصطلاح ظهر و بطن در مورد آیات قرآن نیز به کار می‌رود که تعریف‌های متعددی برای آن‌ها ذکر شده است. علامه طباطبائی معتقد است بطن معنای نهفته و در زیر ظاهر است، چه آن معنا یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهری باشد یا دور از آن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۷۴). آیت‌الله معرفت در تعریف بطن می‌نویسد: «مقصود از بطن آیه، مفهوم گسترده و دامنه‌داری است که در پس پرده ظهر نهفته است که تحت شرایطی این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود» (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۱).

تطبیق و جری: مصدر باب تفعیل از «طبق» است به معنای قرار دادن چیزی بر چیز دیگر، به گونه‌ای که آن را بپوشاند و مساوی یکدیگر باشند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۷۷). اصطلاح تطبیق وقتی در مورد آیات قرآن به عنوان تأویل قرآن به کار می‌رود، معمولاً با جری همراه است. از نظر اندیشمندان مراد از جری و تطبیق در آیات قرآن، انطباق الفاظ قرآن بر مصادیقی غیر از آنچه آیات درباره آن‌ها نازل شده، است (شاکر، ۱۳۷۶: ۱۴۷).

روایت‌های امامان نیز بر این معنای تأویل اشاره دارند؛ مانند روایت امام صادق علیه السلام که درباره شناخت امام زمان علیه السلام تأویل را در حوزه مصداق‌های جاری در هر عصر بیان کرده، می‌فرماید:

«إِنَّ مَاتَ هَذَا عَلَى ذَلِكَ مَاتَ مِثَّةً جَاهِلِيَّةً ثُمَّ قَالَ لِقُرْآنٍ تَأْوِيلٌ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَ كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ فَإِذَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ وَقَعَ فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَمِنْهُ مَا لَمْ يَجِئْ» (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ۱۳۴).

حاصل کلام اینکه گرچه تأویل و بطن گاهی به جای هم استعمال می‌شوند، می‌توان گفت تأویل لفظ عامی است که شامل وجه معنایی بطن یا (تأویل خاص) و تطبیق می‌شود. تأویل متشابهات هم اغلب به تفسیر ملحق می‌شود. به بیانی دیگر، آنچه متأخرین از تأویل کلام در مورد قرآن اراده می‌کنند یا تحقق عینی و مصداق خارجی از آیه یا معنای پنهان و باطنی آیه است (مسعودی، ۱۳۹۵، ج: ۱، ۴۳). مراد از تأویل در روایت‌های تأویلی این مقاله، وجه معنایی تطبیق است.

۳. دلالت لفظ بر معنا و انواع آن

منطقیان ارتباط بین لفظ و معنا در ذهن را ناشی از وضع لفظ برای معنا دانسته و سه نوع دلالت وضعیه لفظیه نام می‌برند: الف) دلالت مطابقه: دلالت لفظ بر تمام معنای موضوع له است؛ ب) دلالت تضمنی: دلالت لفظ بر جزء موضوع له است؛ ج) دلالت التزامی: دلالت لفظ بر معنای خارج از موضوع له ولی ملازم با آن به نحوی که بین آن‌ها تلازم بین به معنی الاخص باشد (مظفر، بی تا: ۳۷-۳۸). عالمان اصولی و بلاغی دلالت تضمنی و التزامی را وضعی ندانسته بلکه آن را عقلی می‌شناسند؛ زیرا دلالت لفظ بر آن‌ها به سبب آن است که عقل حصول کل در ذهن را مستلزم جزء می‌داند و حصول ملزوم نیز مستلزم حصول لازم است (تفتازانی، ۱۳۷۴ق: ۲۴۲؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق: ۱۳۲-۱۳۳). برخی همچون امام خمینی علیه السلام دلالت لفظ بر معنای خارج موضوع له را عقلی می‌دانند (خمینی، ۱۳۸۲، ج: ۱، ۱۵۵)؛ اما اختلاف در لفظی یا عقلی دانستن دلالت التزامی در اصل حجیت آن تأثیری نخواهد داشت و تنها در نحوه دلالت بر مقصود و شدت و ضعف آن نقش دارد. نکته قابل ذکر در این مجال این است که پیش فرض این مقاله عقلی بودن تلازم در دلالت التزامی است. تلازم سه گونه است: بین بمعنی الاخص، بین بمعنی الاعم و غیر بین. در بین اخص، صرف تصور ملزوم ما را به تصور لازم می‌رساند؛ مانند دلالت آتش بر حرارت. در بین اعم، صرف تصور ملزوم ما را به تصور لازم نمی‌رساند بلکه نیاز به واسطه شرعی

و یا عقلی است؛ مانند تصور زوجیت برای عدد چهار. در غیر بین برای شناخت لازمه بین لازم و ملزوم نیاز به استدلال و برهان داریم (مظفر، بی تا: ۸۵-۸۶).

برخی از عالمان اصولی، دلالت بین را دلالت سیاقی نامیده‌اند. مقصود آن است که سیاق کلام بر معنای مفرد یا مرکب یا لفظ مقدر دلالت دارد. دلالت بین بر سه نوع اقتضا، تنبیه یا ایما و اشاره تقسیم شده است: اقتضا، دلالت لفظ بر معنای خارج از مدلول است که صدق کلام یا صحت شرعی یا عقلی کلام وابسته به آن است؛ مانند: «وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲). بدون تقدیر لفظ «اهل» کلام عقلا صحیح نیست. تنبیه یا ایما آن است که از روی قراین اطمینان حاصل شود که معنایی بیرون از دایره منطوق، مراد متکلم است بی آنکه صحت کلام متوقف بر در نظر گرفتن آن باشد. اشاره، برخلاف دو دلالت پیشین، معنایی که به آن اشاره شده مقصود گوینده به قصد استعمالی نیست، اما لازم غیر بین یا بین به معنای اعم کلام گوینده است، خواه از یک کلام استنباط شود یا دو کلام، مانند دلالت وجوب شیء بر وجوب مقدمه آن (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۲۱؛ شیروانی، ۱۳۸۵: ۹۳).

۴. ارتباط بین لفظ و معنای تأویلی

امام خمینی علیه السلام بر مبنای وضع الفاظ برای روح معنا تأویل قرآن را بطن آیات دانسته و با استناد به حدیث «سبعة ابطن» مراتبی از بطن در طول هم و از سنخ حقایق برای آیات قرآن قائل شده است که هرکس به هر مقدار منزّه تر باشد، تجلی قرآن بر او بیشتر و نصیص از حقایق قرآن فراوان تر است (خمینی، ۱۳۸۲: ۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۸۱).

علامه طباطبائی نیز موافق نظریه وضع الفاظ برای روح معناست و با جدا کردن تطبیق از معنای بطنی، به تأویل تطبیقی نگاه وجودشناسانه داشته، آن را از نوع دلالت مطابقه می‌داند؛ اما نه به این معنا که دلالت لفظ بر معنای ظاهری با معنای باطنی در عرض یکدیگر باشند بلکه این معانی در طول یکدیگر قرار دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۶۳-۶۴ و ۷۴).

آیت الله معرفت تأویل را هم معنای بطن گرفته و با اتخاذ مفهوم عام از طریق تجرید خصوصیات لفظ به روش سبر و تقسیم، دلالت لفظ بر معنای بطنی را از نوع دلالت التزامی غیر بین معرفی کردند (معرفت، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۳۰).

هرچند به قول قرآن‌پژوه معاصر ضوابط معرفی شده از سوی آیت‌الله معرفت مقدمه تأویل است نه خود تأویل (بهجت‌پور، ۱۳۹۱: ۱۴۲)، پس از فرایند این مقدمه، جواز تطبیق معنای خاص را بر مفهوم عام صادر می‌کند و نتیجه یکسانی با نظریه تطبیق علامه طباطبائی خواهد داشت. براینده کلام علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت که از نام‌آوران مبحث بطن هستند، این است که بطن معنای عام و کلی در پس معنای ظاهر است که نسبی و در طول یکدیگر قرار دارند و هریک از مراتب کشف‌شده در نوع خود یک معنای کلی است که می‌تواند مصادیق خارجی متعددی داشته باشد که از آن مصادیق به‌عنوان جری و تطبیق یاد می‌شود (رستمی، ۱۳۸۰، ج: ۱: ۱۵۸-۱۵۹).

برخی اندیشمندان در توضیح تأویل آیات به آرایه‌های بلاغی متوسل شده و دلالت لفظ بر معنای باطنی را حقیقی ندانسته، آن را معنای مجازی یا استعاری و کنایه معرفی کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱؛ حسین‌پوری، ۱۳۹۱: ۱۶۷). نظر این گروه با برخی اصولیان که معنای باطنی را مدلول لفظ از طریق دلالت اقتضا یا تنبیه دانسته‌اند، همخوانی دارد (حائری، ۱۴۰۴ق: ۵۸؛ رشتی، بی‌تا: ۷۱). با توجه به اینکه دلالت اقتضا و تنبیه از اقسام دلالت التزامی است، با جانب‌داری از نظر اصولیان به تشخیص و تحلیل انواع دلالت‌های تأویلی تطبیقی در آیات قصه ابراهیم علیه السلام در این مقاله پرداخته می‌شود تا از رهگذر این تحلیل، نوع دلالت‌ها برایمان روشن گردد.

۵. بررسی تطبیق‌های عناصر قصه ابراهیم علیه السلام در روایت‌های اهل بیت علیهم السلام

قبل از ذکر عناصر تأویل شده توسط معصومان، ذیل آیات قصه ابراهیم علیه السلام خاطر نشان می‌شود که در روایت‌های تأویلی ما شاهد این هستیم که امام به تأویل بخشی از آیه پرداخته و این روش در روایت‌های تأویلی قصه ابراهیم علیه السلام نیز مشهود است. از میان سیزده دسته روایت تأویلی نقل شده از امامان معصوم علیهم السلام که به تأویل عنصری از قصه پرداخته است، یازده دسته از آن‌ها بر اهل بیت علیهم السلام تطبیق داده شده‌اند. در ادامه، چگونگی تطبیق دلالت مفهوم مفردات آیات بر اهل بیت علیهم السلام بررسی می‌گردد.

۱-۵. تأویل اهل بلد

ابراهیم علیه السلام پس از بنا کردن خانه در اولین دعای خود برای اهل مکه، از خدا طلب امنیت کرد: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره: ۱۲۶). در روایتی، امام سجاده علیه السلام مؤمنان اهل بلد را اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و دوستان آن‌ها معرفی کردند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۱، ص: ۵۹).

معنی حقیقی کلمه «اهل» محقق شدن انس به واسطه اختصاص یا تعلق داشتن است که این معنی دارای مراتبی از ضعف و شدت است و دایره آن به حسب اختلاف موارد، اغراض و مقامات گسترش می‌یابد. گاهی با اضافه شدن به کلمه دیگر وسعت و ضیق در آن مشخص می‌گردد؛ مثلاً واژه اهل در مورد زوجه به کار می‌رود که فرزندان و نوه‌ها و اهل خانه را نیز شامل می‌شود و وقتی به بلد اضافه شده، به همه کسانی که در آن سرزمین وطن گزیدند و تعلق به آن مکان دارند، اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸: ج: ۱، ۱۸۴).

بر طبق معنای واژه «اهل» و انتساب امامان علیهم السلام به آن سرزمین که سرزمین اجدادشان از ابراهیم علیه السلام تا نبی اکرم است، در روایت امام سجاده علیه السلام، اهل بیت به عنوان مصداق اکمل بر مفهوم «اهل» تطبیق داده شده است. با توسعه در معنای «اهل» هرکس که تعلق از اعتقاد و محبت به اهل بیت علیهم السلام نیز دارد، از آن‌ها محسوب می‌شود. همچنان که در مورد سلمان از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله وارد شده است: «سَلَمَانَ رَجُلًا مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج: ۱، ۱۷) یا بر طبق فرمایش امام صادق علیه السلام آیه «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (ابراهیم: ۳۶) و «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده: ۵۱) اشاره به این دارد که دوستان اهل بیت علیهم السلام به منزله آن‌ها هستند (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲، ۲۳۲).

با توجه به آنچه گفته شد، دلالت مصداق معرفی شده در روایت بر مفهوم «اهل» مطابقت است؛ اضافه بر اینکه شواهدی از آیات قرآن آن را تأیید می‌کند.

۲-۵. تأویل ثمرات

در روایت صادقین، ثمرات به دوستی و محبت دوستان اهل بیت علیهم السلام تأویل برده شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «هی ثمرات القلوب.» منظور ابراهیم علیه السلام از ثمرات، ثمرات قلبی [و

روانی] بود؛ یعنی اینکه مردم را دوستدار آنان قرار دهد تا مردم نزد آنان، بسیار رفت‌وآمد کنند و [به مکه] بازگردند» (قمی، ۱۳۶۷: ج ۱: ۶۲).

مفسران با توجه به وسعت معنای ثمرات برای میوه‌ها و به‌طور کلی نعمت‌های مادی و معنوی منظور از ثمرات معنوی را در اینجا جلب‌علاقه و محبت خدا به این سرزمین یا محبت مردم به اهل بیت (ع) دانسته که هرکدام بیان مصداقی برای ثمرات است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۲؛ طیب، ۱۳۷۸: ج ۲: ۱۹۲).

با وسعت بخشیدن معنای ثمرات به محبت، دلالت تطبیق محبت مؤمنان به اهل بیت (ع) نیز از نوع دلالت مطابقه است.

شاهد تأویل محبت مردم به اهل بیت (ع) قول خداوند در سوره ابراهیم است که می‌فرماید: «فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ» (ابراهیم: ۳۷) که در روایتی امام علی (ع) مصداق اکمل برای دریافت ثمرات در دعای ابراهیم را اهل بیت (ع) معرفی کرده فرمود: «ما اهل بیتی هستیم که پدرمان ابراهیم (ع) برایمان دعا کرده و فرموده است: فَجَعَلَ أَفئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ مقصود خداوند از این آیه فقط ما هستیم» (هلالی، ۱۴۰۵ق: ۸۸۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۸۸).

۳-۵. تأویل فرزندان یکتاپرست ابراهیم (ع)

براساس برخی روایت‌ها دعای ابراهیم (ع) برای امنیت اهل مکه و دور بودن فرزندان از پرستش بت‌ها در آیه «وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم: ۳۵) بر محمد و علی (ع) تأویل شده است. چنان‌که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «فَاتَّهَتْ الدَّعْوَةُ إِلَيَّ وَإِلَىٰ أَخِي عَلِيٍّ عَ لَمْ يَسْجُدْ أَحَدٌ مِنَّا لِصَنَمٍ قَطُّ فَاتَّخَذَنِي اللَّهُ نَبِيًّا وَعَلِيًّا عَ وَصِيًّا؛ دعای ابراهیم (ع) منتهی به من و برادرم علی (ع) شد که هیچ‌کدام از ما لحظه‌ای برای بت سجده نکردیم، مرا پیامبر و علی (ع) را وصی قرار داد» (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۸۳). شبیه این روایت از امام صادق (ع) نیز نقل شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶: ۱۴۱).

«ابن» اصلش از «بَنُو» است به فرزند. بدین سبب «ابن» گفته می‌شود که پدر فرزندش را ساخته است و خداوند پدر را در حکم بنای او قرار داد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۳۱۵).

این مفهوم همه فرزندان از نسل یک پدر را شامل می‌شود. دلالت «بنی» در دعای ابراهیم در ابتدا بر فرزند بلاواسطه او اسماعیل است که خداوند دعای او را مستجاب گردانیده و او را از پرستش بت‌ها دور داشته است؛ سپس چنان‌که لغت و عرف نیز جایز می‌داند، فرزندان اسماعیل نیز تا نبی شامل فرزندان ابراهیم شده و این دعا در حق ایشان به اجابت رسیده است. این لفظ هم به دلالت مطابقه بر مصادیق متعدد صدق می‌کند که از مصادیق برتر آن اهل بیت علیهم‌السلام هستند.

۴-۵. تأویل طائفین کعبه

براساس فرمایش الهی پس از بنای کعبه خداوند به ابراهیم علیه‌السلام امر فرمود که آن مکان را از آلودگی شرک و بت‌پرستی برای عبادت‌کنندگان پاک گرداند: «وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (حج: ۲۶).

امام کاظم علیه‌السلام در تأویل این آیه می‌فرماید: مراد خداوند از ایشان (طواف‌کنندگان) آل محمد علیهم‌السلام است (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۸۷).

طائفین یک مفهوم عامی است و بر هرکس که گرد کعبه طواف کند، صدق می‌کند و مطابقت دارد. خداوند از ابراهیم علیه‌السلام می‌خواهد که این خانه را برای طائفین از آلودگی مادی و معنوی (شرک و بت‌پرستی) پاکیزه کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۳۶۷).

این خانه پاک که خدا به خود نسبت داده، در درجه اول شایسته‌ترین اکمل مطهرون یعنی اهل بیت علیهم‌السلام است که مصداق پاکیزه‌ترین اکمل طائفین گرد آن خانه هستند. بنابراین دلالت مفهوم طائفین بر اهل بیت علیهم‌السلام از نوع دلالت مطابقه است.

۵-۵. تأویل کلمات مورد ابتلای ابراهیم علیه‌السلام

در آیه ۱۲۴ سوره بقره خداوند خبر از ابتلای ابراهیم به کلمات، سپس تمام کردن آن کلمات و ادامه امامت از ذریه او می‌دهد «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» در مورد لایه‌هایی از معانی «کلمات» در کلام معصومان با دو دسته روایت روبرو هستیم:

دسته اول، روایتی که کلمات مورد ابتلای ابراهیم علیه‌السلام را همان کلمات دریافتی حضرت آدم علیه‌السلام برای قبول توبه‌اش ذکر کرده است. بر طبق این روایت، کلمات مورد ابتلا توسل به آل

کساء (ع) است و اتمام کلمات به اتمام امامت در نسل امام حسین (ع) تا حضرت قائم (ع) معرفتی شده است (ابن بابویه، ۱۳۶۲ ش، ج ۱: ۳۰۵). در روایت دیگری در توضیح «أتمهن» از امام صادق (ع) آمده است: «أَتَمَّهُنَّ بِمُحَمَّدٍ صَ وَ عَلِيٍّ عَ وَ الْأَئِمَّةِ مِنْ وَ لَدِ عَلِيٍّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۵: ۲۰۱).

دسته دوم، روایتی که این کلمات را اسمای الهی معرفی کرده است (همان، ج ۹۴: ۵۲-۵۳).

برخی مفسران با بیان روایت‌های مختلف ذیل این آیه اختلاف روایت‌ها را از جهت اختلاف مصادیق و یا حمل بر معانی باطنی بیان کردند (طیب، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۵۱۲).

«کلم» ریشه «کلمه» و معنای اصلی آن زخم و اثر آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۵۲۲). برخی معنای حجت و برهان را برای کلمه ذکر کرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶: ۱۵۷). در اصطلاح اندیشمندان قرآنی، «کلمه» آن است که بر معنایی دلالت کند بدون در نظر گرفتن ویژگی لفظ یا نقش یا وضع از جانب یک واضع بشری (عضیمه، ۱۳۸۰: ۵۲۵).

با توجه به تعریف اصطلاحی واژه کلمه، دلالت بر معنا در کلمه به هر صورتی می‌تواند باشد و لازم نیست که گوینده از طریق الفاظ، معنای مورد نظر خود را بفهماند، بلکه از طریق ایما و اشاره یا هر نوع دیگری که معنا فهماننده شود، عنوان «کلمه» بر آن صدق می‌کند (انصاریان و فلاحی قمی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

با استناد به آیه «بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ» (آل عمران: ۴۴) در قرآن هر جا کلمه به خداوند نسبت داده شده، از سنخ الفاظ ذهنی و مفاهیم نبوده بلکه منظور وجود خارجی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱: ۲۶۹).

لفظ «کلمه» در آیه «وَ جَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقْبِهِ» (زخرف: ۲۸) در کلام امام صادق (ع) نیز به معنای مقام امامت تا روز قیامت آمده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ش، ج ۱: ۳۲۳) یا امامت نسل حسین (ع) معرفی کرده است (همان، ج ۱: ۳۰۵).

روایت تأویلی دسته دوم که کلمات را اسمای الهی معرفی می‌کند، در ظاهر الفاظی متفاوت با اسمای اهل بیت (ع) دارد، ولی وقتی در کنار روایت‌هایی مثل روایت امام صادق (ع) که قسم یاد

۳۶۰ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۴۹-۳۸۰

می‌کند ما اسماء حسنی هستیم (نَحْنُ وَاللَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلًا إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۱۴۴) قرار می‌گیرد، قابل حل است. در این روایت‌ها و روایت‌های مشابه آن اهل بیت علیهم‌السلام مظهر اسمای الهی هستند.

پژوهشگر معاصر با کنار هم قرار دادن روایت‌هایی که اهل بیت علیهم‌السلام را اسمای الهی معرفی می‌کند، حمل اسمای الهی بر اهل بیت علیهم‌السلام را از باب جواز استعمال در معانی متعدد یا براساس دلالت مستقیم ترکیب اسمای حسنی بر یک معنای جامع و فراگیر اثبات کرده است (روحی، ۱۳۹۴: ۳۲-۳۵).

با اثبات ادعای حاصل از این روایت‌ها، تحت عبارت «اسمای الهی اهل بیت هستند» و ضمیمه کردن آن با ادعای ثابت شده در روایت‌های دسته اول که «کلمات اهل بیت هستند»، ثابت می‌شود کلمات همان اسمای الهی هستند. بنابراین اهل بیت علیهم‌السلام از مصادیق کلمات و اسمای الهی هستند.

در نتیجه می‌توان گفت کلمه برای روح معنا حتی وجود خارجی وضع شده است و اهل بیت علیهم‌السلام از مصادیق آن معنا به شمار می‌آید و دلالت آن‌ها بر مفهوم کلمات از نوع دلالت مطابقه است. این در حالی است که اذعان داریم رسیدن تطبیق آن بر وجود اهل بیت علیهم‌السلام دقت نظر و تعمق بیشتری را می‌طلبد؛ برخلاف عناصر تأویل شده قبلی که دستیابی به تطبیق در آن‌ها راحت‌تر بود.

۵-۶. تأویل شیء پنهان

ابراهیم علیه‌السلام در ادامه دعا در کنار کعبه با خدا مناجات کرده، می‌فرماید: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَ مَا نُعْلِنُ وَ مَا يُخْفِي عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم: ۳۸). امام صادق علیه‌السلام در روایتی با قرائت این آیه می‌فرماید: «رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَ مَا نُعْلِنُ وَ مَا يُخْفِي عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ شَأْنُ إِسْمَاعِيلَ ع وَ مَا أَخْفَى أَهْلُ الْبَيْتِ؛ آنچه خدا آشکار کرده ماجرای اسماعیل و شأن اوست و آنچه پنهان کرده است ماجرای اهل بیت علیهم‌السلام است و آنچه از شأن ایشان از غیر اهلش کتمان شده است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج: ۲، ۲۳۴).

همچنان که ظاهر آیه بر آن دلالت دارد، خداوند به هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است، عالم و آگاه است و اسرار هستی در دست خالق آن است. اما سخن امام صادق (ع) لایه‌هایی از معنای باطنی را بیان کرده که خود نیاز به تأمل دارد. این روایت می‌تواند تأویل قول ابراهیم (ع) باشد که خدا را آگاه به سرّ و عیان خود دانسته است؛ به این معنا که آنچه ابراهیم آشکار کرده، محبت به اسماعیل است و آنچه پنهان کرده، شأن و منزلت دودمان خویش است که بدان آزمایش شده است. همچنین لایه دیگری از معنا را می‌گشاید؛ به این معنا که یکی از چیزهایی که نزد خداوند آشکار است و برای دیگران و غیراهلش پنهان است، سرّی است که اهل بیت (ع) حافظان آن سرّ هستند. در زیارت جامعه کبیره آن‌ها را «حَفَظَةَ سِرِّ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲: ۲۷۳) خطاب می‌کنیم و یا به فاطمه (ع) و سرّی که به او ودیعه داده شده («سِرِّ الْمَسْتُودَعِ فِيهَا») درود می‌فرستیم. برخی از عالمان وقتی در چستی سرّ از آن‌ها سؤال شده، گفتند: «اگر معلوم بود که چیست دیگر سرّ نبود» (مکارم شیرازی، جلسه سخنرانی) و این حقیقتی است که تا زمان ظهور ولی عصر (ع) پنهان خواهد بود. چه بسا افرادی شایستگی آگاهی از شأن ایشان داشته باشند ولی بر غیراهلش پنهان است؛ چراکه هرکس توانایی تحمل شناخت این مقامات را ندارد و چه بسا مرتکب غلو شود یا اگر دشمنان از این شئون آگاه شوند، دوستان اهل بیت (ع) را متهم به غلو کنند.

تطبیق اول که از قول حضرت ابراهیم (ع) برداشت کردیم، یعنی چیزی که ابراهیم (ع) پنهان کرده، شأن دودمان و نسل او از اهل بیت (ع) است. در واقع تأویل مفهوم «شیء» است و شیء بر هر چیزی قابلیت تطبیق دارد. یکی از آن چیزها شأن اهل بیت (ع) است. گرچه تطبیق «شیء» بر «شأن» به دلالت مطابقه است، نسبت آن به اهل بیت و صحت نسبت پنهان بودن به آن به کمک روایت‌های دیگر روشن می‌شود که در آن صورت دلالت التزامی بین معنی بمعنی الاعم است؛ چراکه به راحتی و بدون واسطه جواز اسناد آن از طرف معصوم (ع) رسیدن به آن برایمان میسر نبود. لایه دیگر معنا یعنی حافظ سرّ بودن اهل بیت (ع) نیز از معانی باطنی در روایت امام (ع) است که از مفهوم «پنهان کردن» به دست می‌آید. به دلالت التزامی بین معنی الاعم از کلام امام و با واسطه روایت‌های دیگر فهمیده می‌شود و به دلالت مطابقه از آن حکایت نمی‌کند بلکه معانی

باطنی در هم فرورفته‌اند که جز به کمک آموزه‌های دینی آشکار نمی‌گردد و بدون اتکا به سخن معصوم علیه السلام حمل چنین معانی بر آیه امکان ندارد.

۵-۷. تأویل قضاء تفت و وفای نذر

در آیه ۲۹ سوره حج بعد از فرمان خداوند به ابراهیم علیه السلام برای دعوت مردم به انجام اعمال حج و زیارت خانه خدا و بهره‌مندی از منافع دنیوی و اخروی می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَ لِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» عبدالله بن سنان می‌گوید: که خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم و گفتم: من به فدای شما تفسیر فرمایش الهی ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ چیست؟ فرمودند: کوتاه کردن شارب و ناخن‌ها و امثال آن است. گفت به حضرت عرض کردم من به فدای شما، همانا ذریح محاربی از شما حدیثی گفت مبنی بر اینکه شما گفته‌اید ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ، لقای امام وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ آن مناسک کوتاه کردن شارب و ناخن‌هاست. حضرت فرمودند: راست گفته و راست گفتم، همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و چه کسی تحمل می‌کند آنچه را که ذریح

تحمل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۵۴۹؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ج ۲: ۴۸۵).

معنای لغوی تفت، وسخ و آلودگی و قضای تفت به معنای زدودن آن است (ازهری، ۱۴۲۱ق،

ج ۹: ۱۶۹).

از آنجاکه در انتهای مناسک حج، حاجیان با کوتاه کردن ناخن و موبه از بین بردن آلودگی ظاهری اقدام می‌کنند، برخی لغویان قضاء تفت را به انجام دادن و پایان بخشیدن مناسک حج معنا کرده‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱: ۲۷۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۹: ۴۲۲). اگر همین معنای دوم را نیز برای قضاء تفت فرض کنیم، روایت تأویلی مزبور لقای امام را باطن مناسک حج بیان کرده است؛ هرچند بین معنای لغوی اول برای قضاء تفت با معنای باطنی در روایت باطنی تناسب آشکاری وجود دارد. این مناسبت بین ظاهر و باطن در کلام فیض کاشانی تبیین شده است: مفهوم «تطهیر» وجه اشتراک تفسیر و تأویل آیه است؛ زیرا یکی بر تطهیر از آلودگی‌های ظاهری و دیگری بر تطهیر از آلودگی جهل و کوردلی دلالت دارد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۳۷۶).

علامه مجلسی پس از ذکر معانی مختلفی که در روایت‌ها برای «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» بیان شده، مقتضای جمع بین اخبار را حمل «قضاء تفت» بر ازاله چرک‌های بدن به وسیله چیدن ناخن‌ها و غیر آن و رفع آلودگی گناهان از دل به وسیله کلام طیب و کفاره و مانند آن و همچنین بر رفع پلیدی جهل از روح به وسیله دیدار با امام دانسته؛ که در هر خبری بر وفق فهم مخاطبان و مناسب با حالات ایشان این آیه به بعضی از معانی اش به مراتب تبیین شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۸: ۲۴۸).

این روایت با تجرید خصوصیت از مادی بودن پلیدی‌ها به مصداق معنوی آن یعنی زدودن آرایش‌های روحی التفات کرده و برای آن یک سبب مهم و اساسی یعنی لقای امام که می‌تواند کارایی فوق‌العاده‌ای در از بین بردن پلیدی‌های روحی داشته باشد، اشاره کرده است (طباطبائی، بی تا: ۱۹۶).

افزون بر اثبات امکان دلالت لفظ بر این معنای باطنی، مؤیداتی از روایت‌های دیگر این معنا را تقویت می‌بخشد که انجام مناسک حج با دیدار امام کامل می‌شود؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «تَمَامُ الْحَجِّ لِقَاءُ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۳۹۲؛ ج ۴: ۵۴۹).

علاوه بر این‌ها در متنی متفاوت از ذریح محاربی امام صادق علیه السلام به جای «لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» جمله «و لِيُوفُوا نَذْوَرَهُمْ» را به لقای امام تأویل کرده است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق: ۳۳۱).

علامه مجلسی تأویل هر دو عبارت «ثُمَّ لِيُقْضُوا تَفَثَهُمْ» و «و لِيُوفُوا نَذْوَرَهُمْ» به لقای امام در دو روایت ظاهراً مختلف از ذریح را با این بیان شرح می‌دهد: در تفسیر مزبور، «نذوره» به تعهداتی معنا شده که در عالم میثاق نسبت به ولایت پیشوایان دین گرفته شده است و احتمال دارد مراد از تأویل قضاء تفت به لقای امام این باشد که از بین بردن آلودگی‌های ظاهر و آلودگی‌های جهل و اخلاق ناپسند با دیدار امام از بین می‌رود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۴: ۳۶۰).

به نظر می‌رسد بر ایند معنای قرآنی قضای تفت با ابهام خاصی مواجه نیست و می‌تواند هماهنگ با نظر مشهور لغوی اذعان کرد که مراد ظاهری از «قضای تفت» همان رفع آلودگی‌ها و زدودن زوائد ظاهری بدن با ادای مناسک پایانی حج است که سبب خروج از حال احرام می‌شود. در روایات اهل بیت علیهم السلام در ذیل آیه با تأکید بر دو وجه ظاهری و باطنی یا تزلیلی و تأویلی در زبان قرآن افزون بر معنای ظاهری گذشته، از معنای باطنی و تأویلی برای مفهوم «قضا» یاد شده و این

مفهوم به «لقاء الامام» تفسیر شده که نوعی پالایش معنوی و طهارت روحی را به همراه دارد. ظرفیت زبان ادبی قرآن برای وجوه باطنی تأویلی افزون بر وجوه ظاهری تنزیلی که در روایات فراوان و قابل اعتماد مکتب اهل بیت علیهم السلام آمده است، ریشه در ژرفای مفاهیم قرآنی و قابلیت آن بر تطبیق نسبت به ابعاد مادی و معنوی حیات انسانی دارد (اسعدی، ۱۳۹۹: ۲۸۲). به بیانی دیگر با توجه به معنای لغوی واژه «قضاء» و «تفت» و ترکیب این دو مفهوم، معنای باطنی آن در لایه اول، انجام مناسک حج است و در لایه بعدی و عمیق تر آن بر دیدار امام تطبیق داده شده است. نوع دلالت لفظ بر معنا در هر لایه به دلالت التزامی بین به معنی اعم است که کشف لایه اول آن نسبت به لایه بعدی، واسطه کمتری نیاز دارد.

۸-۵. تأویل لسان صدق ابراهیم

خداوند در آیه ۸۴ سوره شعرا در انتهای محاجّه ابراهیم با پدر و قومش از زبان او دعایی را می فرماید: «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ». در روایتی امام صادق علیه السلام، لسان صدق را امام علی علیه السلام معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷: ۳۶).

مفسران و مترجمان لسان صدق را از باب استعاره یا مجاز با علاقه سببیت و یا از باب کنایه به معنای ثنای نیکو و یاد زیبا بیان کرده اند (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۴۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۱۱۳). برخی نیز از باب مجاز کل بر جزء، لسان صدق را به معنای دعوت گرفته اند (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷: ۴۶۲). مؤید این معنا حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله است که می فرماید: «انا دعوة ابي ابراهيم» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۱: ۶۲).

برخی مفسران، لسان را در معنای زبان و اضافه آن به صدق را از نوع اضافه لامی گرفته اند که افاده اختصاص می کند؛ یعنی زبانی که جز به راستی تکلم نمی کند (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۳۶۶؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۲۷۵).

از میان معانی مستفاد از قواعد ادبی و لفظی از سوی مفسران، معنای ثنای نیکو و یاد زیبا می تواند به زعم گروهی که تأویل را مجاز یا استعاره می دانستند، ناظر به معنای باطنی آیه باشد؛ ولی با توجه به اینکه یکی از جنبه های اعجاز قرآن فصاحت و بلاغت آن است، می توان گفت خداوند در کلامی بلیغ با استفاده از آرایه های بلاغی این معنا را اراده کرده و این معنایی است که

از ظاهر الفاظ به دست می‌آید؛ ولی معنایی که لسان صدق را از باب مجاز وسیله دعوت معرفی کرده است با ملازمه به دلالت اقتضا از آن به معنایی از لایه‌های پنهان آیه پی می‌بریم؛ یعنی ابراهیم از خدا تقاضا می‌کند نسل او در آینده ادامه‌دهنده دعوت او باشند و خداوند این دعا را به واسطه پیامبر (ص) به اجابت رساند.

براساس معنای چهارم هم ابراهیم (ع) از پروردگارش درخواست کرد تا برای او زبان راستی یعنی فرزندی که با زبانش همیشه راست بگوید قرار دهد و مراد این است که معصومی در بین آیندگان یعنی آخرین امت‌ها که امت پیامبر (ص) است، وجود داشته باشد (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۳۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵: ۲۸۶). تفسیر مفسران براساس معنای چهارم در بیان آیت‌الله جوادی آملی ارتقا یافته و ایشان با اشاره به اینکه صدق و کذب برای مقول است نه برای ابزار قول (لسان)، هرکس را که ادامه‌دهنده دعوت توحیدی ابراهیم (ع) و احیاکننده دین او باشد، مشمول دعای مستجاب ابراهیم (ع) دانسته و روایت‌هایی که آیات را به امام علی (ع) تطبیق داده‌اند، به‌عنوان تأویل تطبیقی این آیه می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱: درس تفسیر). با تقدیر لفظ «ذو» قبل از «لسان صدق» به دلالت اقتضا، صاحب لسان صدق هرکسی می‌تواند باشد و در مرحله بعد می‌توان صاحب لسان صدق را بر مصداق برتر، یعنی امام علی (ع) به دلالت مطابقه تطبیق داد.

اگرچه امام علی (ع) از مصادیق این آیه تحت قاعده جری و تطبیق مطرح می‌شود، روایت‌هایی از طرق عامه و خاصه در ذیل آیه ۵۰ سوره مریم نقل شده است که مراد از «علیّا» در این آیه، امام علی (ع) است؛ از آن جمله روایتی طولانی از امام صادق (ع) که از قول پیامبر در تفسیر آیه «وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ» مراد از آیه را امام علی (ع) معرفی می‌کند و سپس آیه «وَاجْعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا» را شاهد گفته خویش می‌آورد (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۰۷؛ همو، ۱۴۰۳ق: ۱۲۹). براساس این دسته روایت‌ها ظاهر آیه، لسان صدق را امام علی (ع) معرفی کرده و دلالت «لسان صدق فی الآخِرین» بر امام علی (ع) نیز از معانی پنهان آیه شمرده نمی‌شود و آیه به واسطه آیه دیگر، از باب تفسیر قرآن به قرآن تفسیر می‌شود.

۹-۵. تأویل ذبح عظیم

خداوند برای ابراهیم قوچی فرستاد تا عوض از اسماعیل ذبح کند: «وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۷). در روایتی امام رضا علیه السلام پس از اشاره به امر خداوند بر ذبح قوچ به جای اسماعیل و ناراحتی او به دلیل محروم شدن از ثواب غم کسی که فرزندش را به دست خود سر بریده است، گفت وگویی بین ابراهیم و خداوند را نقل می‌کند که در آن ابراهیم علیه السلام، محمد صلی الله علیه و آله و سلم و فرزندش را محبوب‌ترین خلق و عزیزتر از فرزند خود معرفی کرده است. در این روایت ابراهیم علیه السلام ناراحتی خود از سر بریده شدن حسین علیه السلام، فرزند محمد صلی الله علیه و آله و سلم را خیلی دردناک‌تر از سر بریدن پسرش به دست خود بیان کرده است و با شنیدن ظلمی که امت محمد بر فرزندش حسین روا داشتند، دلش به درد آمد و شروع به گریه کرد. خداوند عزوجل به او وحی فرمود: «ای ابراهیم، خون‌بهای بیتابی‌ات بر پسر اسماعیل را در صورت سر بریدنش به دست خودت با بیتابی‌ات بر حسین و کشته شدنش دادم و والاترین درجات پاداش گیرندگان بر بلایا را بر تو واجب ساختم.» در آخر امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «آیة وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ نیز به همین امر اشاره دارد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۹). ترکیب «ذبح عظیم» به معنای ذبیح یا مذبح بزرگ و بزرگوار است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۴۳۶).

ظاهر آیه این است که خداوند می‌فرماید: ما ذبح بزرگواری را به جای ذبح شدن اسماعیل قرار دادیم. با تجرید از خصوصیات سیاق آیه و به صرف معنای ذبح عظیم با واسطه روایت‌هایی که نقل شهادت امام حسین علیه السلام را کرده‌اند، دلالت این لفظ بر معنا بی‌اشکال است؛ همچنان که بیشتر اندیشمندان معتقدند که دلالت روایت امام رضا علیه السلام اقتضا می‌کند که معنای باطنی ذبح عظیم در آیه امام حسین علیه السلام باشد.

اگرچه ظاهر ابتدای این فراز روایت به تعبیر شارح خصال بیانگر عوض قرار دادن پاداش مصیبت حسین علیه السلام بر مصیبت پسرش اسماعیل است که اجر مصیبت حسین پاداشی بس عظیم دارد، در انتهای روایت امام رضا علیه السلام تأکید می‌کنند این است مراد از ذبح عظیم. بنابراین معلوم می‌شود حضرت در مقام بیان مصداق باطنی از ذبح عظیم بوده که در مراتب طولی عمیق‌تری به مطابقت بر آن دلالت دارد. آنچه روشن است از روایت استفاده نمی‌شود که امام حسین علیه السلام فدایی اسماعیل شد؛ بلکه می‌توان گفت خداوند در عوض اسماعیل فرزندش را از صلب او که عظمت

بالاتری دارد ذبح کرد؛ هر چند که پیامبر (ص) برترین مخلوقات است، ولی در حدیثی پیامبر (ص) وجود حسین (ع) را از خود دانسته می‌فرماید: «حَسِينٌ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ؛ حسین از من است و من از حسین هستم» (قمی، ۱۳۵۶ ش: ۵۲).

۵-۱۰. تأویل بیماری ابراهیم

براساس آیه ۸۹ سوره صافات، ابراهیم (ع) در روزی که قوم بنا داشتند طبق رسوم خود به خارج شهر بروند و از او خواستند همراه آن‌ها برود، نگاهی به آسمان کرد و گفت: من بیمارم. امام صادق (ع) می‌فرماید: حضرت ابراهیم محاسبه کرد و مصائب امام حسین (ع) را دریافت و به قوم خود فرمود: «حَسَبَ فَرَأَى مَا يَحُلُّ بِالْحُسَيْنِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ لِمَا يَحُلُّ بِالْحُسَيْنِ؛ من به خاطر آنچه بر سر امام حسین می‌رود، مریض هستم» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج: ۴۶۵).

«سقیم» از «سقم» به معنای بیماری است؛ خواه در جسم باشد یا در نفس، و به کنایه با اشاره به بیماری در گذشته، آینده و یا اندک کسالت در حال اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲: ۲۳۰).

مفسران در ظاهر معنای آیه اختلافاتی دارند. برخی بیمار بودن ابراهیم (ع) را تأیید می‌کنند تا نسبت کذب را از ابراهیم (ع) بزاینند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷: ۱۴۸). برخی با توجه به «فَنظَرَ نَظْرَةً فِي التُّجُومِ» می‌گویند ابراهیم با علم نجوم که آن زمان رایج بوده است، به همراه قوم با نگاه به آسمان متوجه شده که در آینده بیمار می‌شود؛ پس «سقیم» یعنی «سأسقم» و این‌گونه سخن گفتن در قرآن «إِنْكَ مَيِّتٌ» (زمر: ۳۰) رایج است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶: ۳۴۱). برخی نیز کلام ابراهیم (ع) را حمل بر توریه می‌کنند. توریه یعنی انسان کلامی بگوید که ظاهری داشته باشد و مقصود او غیرظاهر باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۶۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲: ۹۸)؛ هر چند برخی فقها توریه را جایز نمی‌دانند و فقط در موارد جواز کذب جایز دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۲: ۷۲).

ولی مفسران در مورد حمل کلام ابراهیم (ع) بر توریه به شواهدی از سیره انبیا و اهل بیت (ع) استناد می‌کنند که ایشان کلام خود را به توریه بیان کردند و بعداً برای اصحاب، طرف دیگر توریه را بیان کردند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۱: ۱۷۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵: ۱۹۲).

اندیشمندان وجوه مختلفی را برای طرف دیگر توریه در کلام ابراهیم علیه السلام ذکر کرده‌اند:
 ۱. هر انسانی بر او مرض یا مرگ عارض می‌شود و من ابراهیم هم همین طور هستم (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۱۷)؛ ۲. ابراهیم علیه السلام اراده کرده که من مریضم به خاطر اینکه بر عبادت بت‌های مشرکین خیلی ناراحتم (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۱: ۱۷۱)؛ ۳. با استفاده از روایت امام صادق علیه السلام طرف دیگر توریه این است: ابراهیم علیه السلام با نگاه به آسمان مصیبت‌هایی که بر امام حسین علیه السلام وارد شده در نظر او می‌آید و اراده کرده که من مریضم هستم به خاطر مصیبت‌هایی که بر حسین علیه السلام وارد شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۶۵).

تأویل وارد شده در این روایت، از معانی باطنی است که دریافت آن تتبع و دقت بیشتری را طلب می‌کند. ابتدا با شناخت صنعت بدیع توریه در کلام شبهات ظاهری کلام را برطرف ساخته و سپس بالملازمه به معنای تطبیقی وارد در کلام امام صادق علیه السلام دست می‌یابیم. با جهد علمی در مسیر روشن ساختن آیه، کشف لایه‌ای از معانی باطنی میسر گردید که جز به واسطه سخن دانای به تأویل قرآن، دست یازیدن به آن ممکن نبود.

در این روایت تطبیق مستقیم بر روی مفهوم «سقیم» نیست، بلکه تأویل علت بیماری ابراهیم علیه السلام بیان شده است. برای رسیدن به این تأویل ابتدا به دلالت التزامی بین اخص از بیماری به وجود علت و نقص یا خللی در بدن یا روح پی می‌بریم که موارد مختلفی را در بر می‌گیرد؛ یکی از آن موارد می‌تواند برای ابراهیم علیه السلام تصور مصیبت فرزندی از نسلش باشد که او را متأثر و بیمار کرده است.

۱۱-۵. تأویل سرد شدن آتش برای ابراهیم علیه السلام

خداوند در آیه ۶۹ سوره ابراهیم می‌فرماید: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ.» در روایتی امام باقر علیه السلام می‌فرماید: امام حسین علیه السلام قبل از اینکه کشته شود به اصحاب خود فرمود: «پیغمبر خدا به من فرمود: ای پسر عزیزم! تو به زودی به سوی عراق رانده خواهی شد ... تو در آن زمین شهید خواهی شد و گروهی هم با تو شهید می‌شوند که درد نیزه و شمشیر را احساس نمی‌کنند، سپس این آیه را تلاوت کرد: قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ، جنگ برای تو و یارانت سرد و سلامت خواهد شد.» سپس امام حسین علیه السلام به اصحاب خود فرمود: «مژده باد بر شما، گرچه دشمنان ما را می‌کشند ولی ما بر پیامبر خود وارد خواهیم شد» (راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۸۴۸).

پیامبر (ص) در این روایت اشاره به امری خارق‌العاده در حوادث پیش روی امام حسین (ع) و یارانش کرده و حس نکردن تیزی و درد شمشیر را بر سرد شدن آتش بر ابراهیم تطبیق داده‌اند. در نظام طبیعت گرچه سوزاندگی آتش از عوارض لازم آتش است، به اذن خدا می‌تواند قابل انفکاک از آتش باشد و برای صحت این تأویل کافی است این ضابطه را در نظر بگیریم که هر عرضی لازم به اذن خدا قابل انفکاک از معروض خود است. در مورد تیزی و دردی که حاصل زخم شمشیر است، عرضی است که به اذن خدا قابل انفکاک از شمشیر است و خداوند پس از آزمودن یاران امام حسین (ع) در صحنه نبرد، اراده کند می‌تواند این خاصیت درد و تیزی را از شمشیرها بگیرد. علاوه بر اینکه عاشقان کوی دوست، چنان‌که زنان از دیدن جمال یوسف بریدن دستان خود را حس نکردند، به درجه‌ای از اخلاص و ایمان عشق دیدار معبود رسیده بودند که درد شمشیر را حس نمی‌کردند، بلکه مرگ نزد آن‌ها شیرین‌تر از عسل بود (سجادی‌زاده و میرزایی، ۱۳۹۶: ۱۶۷-۱۶۸).

این تطبیق بعد از کنار زدن ویژگی‌های خاص حادثه، از طریق مقدمات عقلی به دست می‌آید؛ به این بیان که گرمای آتش عرضی لازم است. انفکاک عرضی لازم از معروض ممکن است. سرد شدن آتش ممکن است. بریدن شمشیر هم عرضی لازم است پس انفکاک آن از آتش ممکن است؛ یعنی همان‌طور که به اذن الهی آتش سرد می‌شود، امکان دارد شمشیر هم تیزی و درد نداشته باشد. به بیانی دیگر، برای رسیدن به تطبیق حادثه سرد شدن آتش برای ابراهیم (ع) بر تیز نبودن شمشیر برای امام حسین (ع) و یارانش نیاز به استدلال داریم پس نوع دلالت لازم غیر بین است.

۶. نتایج

با توجه به بررسی‌های به‌عمل‌آمده تمام تأویل‌های تطبیقی ذکرشده در روایت‌ها به کمک عقل و قواعد لفظی قابل اثبات است:

۱. به‌واسطه دلالت مطابقی لفظ بر معنا و با توسعه معنای لفظ، تطبیق الفاظ بر مصداق اهل بیت به‌راحتی و در سطوح بالایی از معنای بطنی قابل فهم است.

۲. تطبیق‌هایی که با دلالت مطابقی آشکار می‌گردد شامل شواهدی از ظاهر آیات قرآن

هستند و معنای باطنی آن‌ها به ظاهر خیلی نزدیک است و موجب اعتبار آن‌ها از طریق مطابقت با ظاهر می‌شود.

۳. روایت‌هایی که لفظ یا مفهوم کلی آیه بر معنای آن‌ها به مطابقت دلالت ندارد، نیاز به واسطه‌هایی از قواعد ادبی، عقل و شرع دارد. این قبیل روایت‌ها کشف لایه‌های سطوح پایین‌تری از معنای باطنی را آشکار می‌سازد و حقایقی هستند که بر زبان اهل بیت علیهم‌السلام جاری شده‌اند. روایتی مانند تأویل علت بیماری ابراهیم علیه‌السلام و سرد شدن آتش بر ابراهیم علیه‌السلام از این قبیل است.

۴. اختلاف این تأویل‌ها ناشی از اختلاف سطح فهم مردم در پرسش از آیه از امام معصوم علیه‌السلام است؛ مانند آنچه حضرت در تطبیق «قضای تفت» به لقای امام تصریح کردند. بی‌شک این آیه بطون دیگری نیز دارد که از آن آگاهی نداریم.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ش). النهایة فی غریب الحدیث والأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶ش). الامالی. تهران: کتابچی.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ش). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲ش). الحصال. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ش). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ش). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. تهران: نشر جهان.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۵ش). کمال الدین و تمام النعمه. تهران: اسلامیة.
ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

استرآبادی، شرف‌الدین. (۱۴۰۹ق). تأویل الآيات الظاهرة. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اسعدی، محمد. (۱۳۹۹ش). مطالعه حدیثی تفسیری آیه "قضاء نکت" با نگاهی به رویکرد انتقادی عقل‌گرایان. دوفصلنامه علمی پژوهشی حدیث‌پژوهی، شماره ۲۴، ۲۶۷-۲۸۴.

انصاریان، نسرین، و فلاحی قمی، محمد. (۱۳۹۹ش). موضوع‌له حقیقی الفاظ قرآنی با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی. سراج منیر. شماره ۳۸، ۱۴۲-۱۱۹.

1681.58815.22054/ajsm.2021.https://doi.org/10

بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۹۴ش). قواعد تفسیر قرآن. تهران: سمت.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بهجت‌پور، عبدالکریم. (۱۳۹۱ش). تفسیر فریقین. قم: آثار نفیس.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

تفتازانی، مسعود. (۱۳۷۴ق). المطول فی شرح تلخیص المفتاح. تهران: مکتبه علمیه اسلامیة.

حائری، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغریبه. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.

حسین‌پوری، امین. (۱۳۹۱ش). تأویل قرآن به مقامات اهل بیت؛ مبانی و پیش‌فرض‌ها. پژوهش‌های قرآنی، شماره ۷۰، ۱۴۴-۱۷۳.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). تسنیم تفسیر قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۱ش). درس خارج تفسیر.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ش). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دارالعلم للملایین.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۲ش). تهذیب الاصول. قم: دارالفکر.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایة الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

راوندی، قطب‌الدین. (۱۴۰۹ق). قصص الانبیاء. مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی.

رستمی، علی‌اکبر. (۱۳۸۰ش). آسیب‌شناسی و روش‌شناسی تفسیر معصومان. بی‌جا: کتاب مبین.

۳۷۲ □ دو فصلنامه حدیث پژوهی، سال شانزدهم، شماره سی و دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۳۴۹-۳۸۰

رشتی، میرزا حبیب‌الله. (بی تا). بدائع الافکار. قم: مؤسسة آل البيت.

روحی، کاووس. (۱۳۹۴ش). تحلیل فقه الحدیثی مفهوم احادیث دال بر اسامی حسناى خدا بودن

اهل بیت علیهم السلام، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۳، ۲۷-۴۸.

<https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2041>

روحی، کاووس. (۱۴۳۷ق). نسبة الكذب الى الانبياء فى القرآن الكريم؛ نقد و حلّ. مجله دراسات

فى العلوم الانسانية، شماره ۲۲، ۱۷-۳۲.

زمخشرى، محمد. (۱۴۰۷ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوال فى وجوه التأويل.

بيروت: دارالكتاب العربى.

سجادی زاده، سید علی، و میرزائی، مصطفی. (۱۳۹۶ش). نقد و بررسی تفسیر آیه سرد شدن آتش بر

ابراهیم علیه السلام. آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۵، ۱۵۷-۱۷۲.

شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶ش). روش‌های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

شیروانی، علی. (۱۳۸۵ش). تحرير اصول فقه. قم: دارالعلم.

صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فى اللغة. بيروت: بی نا.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد علیهم السلام. قم: مكتبة آية الله مرعشى

نجفى.

طباطبائی، حیدر. (بی تا). پژوهشی تطبیقی پیرامون بطون قرآن. انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم

قرآن.

طباطبائی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فى تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج على اهل اللجاج. مشهد: نشر مرتضوی.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.

طیب، عبدالحسین. (۱۳۸۷ش). اطیب البیان فى تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام.

عظیمه، صالح. (۱۳۸۰ش). معناشناسی واژگان قرآن. چ ۱. مشهد: آستان قدس رضوی شرکت به نشر.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.

فخر الدین رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: انتشارات صدر.

قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- قمی، ابن قولویه. (۱۳۵۶ش). کامل الزیارات. نجف: دارالمرتضویه.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول ﷺ. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۹۵ش). تفسیر روایی جامع. قم: دارالحديث.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا. (بی تا). المنطق. قم: دارالعلم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۰ش). اصول الفقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- معرفت، هادی. (۱۳۷۹ش). علوم قرآنی. تهران: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ش). الغيبة للنعمانی. تهران: نشر صدوق.
- هلالی، سلیم بن قیس. (۱۴۰۵ق). کتاب سلیم بن قیس الهلالی. قم: الهادی.

References

The Holy Quran.

- Alousi, M. (1994). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem*. Beirut: Dar al-Kitab al-elmiye. [InArabic]
- Ansarian, N. & Falahi Qomi, M. (2020). The real topic of Quranic words with the focus of Allameh Tabatbai's point of view. *Siraj Munir*. No. 38, 142-119. <https://doi.org/10.22054/ajsm>. [In Persian]
- Asadi, M. (2019). An interpretive hadith study of the verse "Qada Tafath" with a view to the critical point of view of the rationalists. *Hadith Research*, No. 24, 284-267. [In Persian]

- Astrabadi, Sh. (1988). *Taweel Al-Ayat al-Zahir*. Qom: Publications Office of the Qom Seminary Society of Teachers. [In Arabic]
- Ayashi, M. (2001). *Ketab Al-Tafsir*. Tehran: Ilamieh printing house. [In Arabic]
- Azhari, M. (2000). *Tahzib al-Loghah*. Beirut: Dar Ahya Al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Azimeh, S. (2001). *Semantics of Quranic Words*. st published. Mashhad: Astan Quds Razavi Publishing Company. [In Arabic]
- Babaei, A. (2015). *Rules for interpreting the Qur'an*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Baghavi, H. (1999). *Maalam al-Tanzil in Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Bahrani, S. (1995). *The proof of interpretation of the Qur'an*. Tehran: Besat Foundation. [In Arabic]
- Behjatpour, A. (1940). *Tafsir alfariqein*. Qom: Asar nafis. [In Persian]
- Beizawi, A. (1997). *Anwar al-Tanzil and Asrar al-Tawil*. Beirut: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Faiz Kashani, M. (1994). *Tafsir Al-Safi*. Tehran: Sadr Publications. [In Arabic]
- Fakhr al-Din Razi, M. (1999). *Mafatih al-Ghaib*. 3rd published. Beirut: Daral ihya al-Tarath al-Arabi. [In Arabic]
- Haeri, M. H. (1983). *Al-Fusul al-Gharwieh*. Qom: Dar Ehiya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
- Helali, S. (1984). *The book of Salim ibn Qais al-Helali*. Qom: Al-Hadi. [In Arabic]
- Hosseinpouri, A. (2014). Interpretation of the Qur'an to the authorities of the Ahl al-Bayt. Basics and constructions. *Qur'anic researches*, No. 70, 144-173. [In Persian]
- Ibn Athir, M. (1988). *Al-Nahiya fi Gharib al-Hadith and Al-Athar*. Qom: Ismailian Press Institute of Qom. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1982). *Ma'ani al-Akhbar*. Qom: Islamic. Publications office affiliated with the Qom Teachers Association. [In Arabic]

- Ibn Babeveih, M. (1983). *Al-Khasal*. Qom: Publications of the Qom Theological Seminary Society. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1988). *Al-Amali*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (1999). *Oyoun Akhbar al-Reza*. Tehran: Nasher Jahan. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2006). *The causes of sharia*. Qom: Davari bookstore. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2016). *Kamal al-Din and Tamam al-Naima*. Tehran: Islamiya. [In Arabic]
- Ibn Babeveih, M. (2019). *Al-Tawheed*. Qom: Society of teachers. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1983). *Almò jam maqaees alloqah*. Qom: School of Islamic Information. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, M. (1993). *Leas al-arab*. Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tafsir Tasnim of the Holy Qur'an*. Qom: Nasr Asara Center. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2012). *A lesson outside interpretation*. [In Persian]
- Johari, I. (1988). *Al-Sehah Taj al-Logha and Sahah Al-Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Alam Ielmollaeen. [In Arabic]
- Khomeini, R. (1997). *Mesbah al-Hedaiya al-Khilafah wa Al-Walaiya*. Tehran: Foundation for organizing and publishing works of Imam Khomeini. [In Arabic]
- Khomeini, R. (2003). *Tahzib al-osul*. Qom: Dar al-Fakr. [In Arabic]
- Koleini, M. (1986). *Al-Kāfī*. Tehran: Darul-e-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1982.). *Behar al-Anwar*. Beirut: Dar Ahya al-Trath al-Arabi. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1983). *Merat al- oghool fi sharhe akhbar al-rasul*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsir Nemune*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islami. [In Persian]
- Marafat, H. (2000). *Olum al- quran*. Tehran: al- tamhid cultural institute. [In Persian]

- Masoudi, A. (2015). *Comprehensive traditional interpretation*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Mustafavi, H. (1989). *Researching the words of the Holy Quran*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Muzaffar, M. (1991). *Osol al-feqh*. Qom: tablighat eslami center. [In Arabic]
- Muzaffar, M. (n.d.). *Al-Manteq*. Qom: Dar al-elm. [In Arabic]
- Neishaburi, N. H. (1995). *Tafsir Ghareeb Al-Qur'an and Raghaeb Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Kitab Al-Elmiya. [In Arabic]
- Nomani, M. (1976). *Al-Ghaibah Le nomani*. Tehran: Sadouq Publishing. [In Arabic]
- Qomi, A. (1988). *Tafsir Qomi*. Qom: Daral Kitab. [In Arabic]
- Qomi, I. (1977). *Kamel Al-Ziyarat*. Najaf: Darul-Mortazaviyeh. [In Arabic]
- Qurashi, A. A. (1998). *Ahsan al-Hadith*. Tehran: Be'sat Foundation. [In Persian]
- Qurtabi, M. (1985). *Al-Jami Le Akhbar Al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Arabic]
- Ragheb Esfahani, H. (2033). *Al-Mufradat fi alfaz al- Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Rashti, M. (n.d.). *Badae al-afkar*. Qom, Al al-beit institute. [In Arabic]
- Ravandi, Q. (2030). *Qesas al-Anbiya*. Mashhad: Islamic Research Center. [In Arabic]
- Rostami, A. A. (2001). *Pathology and methodology of the interpretation of innocents*. Bija: Kitab Moibn. [In Persian]
- Ruhi, K. (2015). Attribution of lying to the prophets in the Holy Qur'an; Criticism and solution. *Journal of Studies in Humanities*, No. 22, 17-32. [In Arabic]
- Ruhi, K. (2014). Analysis of hadith jurisprudence on the concept of hadiths that indicate the good names of God being the Ahl al-Bayt. *Researches of Qur'an and Hadith Sciences*, No. 3, 27-48. <https://doi.org/10.22051/tqh.2015.2041>. [In Persian]

- Safar, M. (1983). *Basaer al-Deraj fi fazael ale Muhammad (pbut)*. Qom: School of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
- Sahib, I. (1993). *Al-Muhit fi al-Loghah*. Beirut: No publisher. [In Arabic]
- Sajjadizadeh, A, & Mirzaei, M. (2017). Criticism and analysis of the interpretation of the verse of the cooling of the fire on Ibrahim. *Qur'anic Teachings*, No. 25, 157-172. [In Persian]
- Shakir, M. K. (1997). *Methods of Qur'an interpretation*. Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
- Shirvani, A. (2006). *Tahrir osul Fiqh*. Qom: Darul elm. [In Persian]
- Tabarsi, A. (2024). *Al-ehtejaj ala ah-allejaj*. Mashhad: Mortazavi Publishing. [In Arabic]
- Tabatabai, H. (n.d.). *A accomodative research on the contents of the Quran*. Publications of researches on the interpretation and sciences of the Quran. [In Persian]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Al-Aalami Foundation for Publications. [In Arabic]
- Taftazani, M. (1954). *Al-Mutawal fi sharhe tafsir al-meftah*. Tehran: maktabat al elmie aleslam. [In Arabic]
- Taiieb, A. (1999). *Atiab al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Islam Publications. [In Persian]
- Tarihi, F. (1996). *Majma al-Bahrain*. Tehran: Mortazavi. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashaf on and haghhaegh qavmes Al-Tanzil and oyun al-Aqawil fi vojuh al- taweel*. Beirut: Dar al-Katab Al-Arabi. [In Arabic]

Analysis of how to accommodate the interpretive tradition (Taweel) of Abraham (pbuh) story on Ahl al-Bayt (as) in Qur'an

Kavoos Roohibarandag

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, (Corresponding Author); k.roohi@modares.ac.ir

Zahra Asaa'di Samani

PhD graduate of the Department of Comparative Interpretation comparative In of Higher Education, RafiehAl-Mustafa, Tehran, Iran; zahrasamaniasadi@yahoo.com

Ali Ghazanfari

Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Quranic Sciences and Education University, Tehran, Iran; ali@qazanfari.net

Received: 20/03/2023

Accepted: 26/06/2023

Introduction

Imams' interpretive traditions about some verses of the story of Ibrahim have matched this story to being of Ahl al-Bait. It seems that this accommodation is not fit by the appearance of the verse and make minds to challenge to accept such traditions. Therefore, it is necessary to know the connection between the inner meaning of the verse and the appearance of the word and how those meanings accommodate to the existence of Ahl al-Bayt, although theories have been proposed by Ayatollah Mafat and Allameh Tabatabai in order to validate such interpretive traditions. But there are still some traditions in a veil of ambiguity about how to apply the traditions to the Ahl al-Bayt (AS) in such a way that some of them have been criticized and their validity has been questioned. Therefore, it is necessary to evaluate the possibility of connecting the words of the verse with its hidden meanings by using the tool of implications of words on meanings and intellectual rules.

Materials and methods

There are four meanings for "Ta'wīl": Interpretation; In the word, it means to explain and reveal the reasonable meaning. Scholars of Qur'anic science have defined the terminological definition and said: Tafseer is responsible for a part of conveying meaning mission to the audience, and in the following, Ta'wīl explains the hidden meaning and reveals the inner layer of meaning. Interpretation of similarities; It is a meaning that is opposite of the

appearance of words like Estawa and Zahab, which are attributed to God. Inner meaning of the verse; it is a great and expended meaning that is hidden behind the pearance that must be extracted under speial condition. Accomodation; It means to put something on top of another thing, so that it covers it and they are equal to each other. It is usually accompanied by Jarry. In the point of view of scientists, Jary and Taṭbīq mean the adaptation of the words of the Qur'an to examples other than what the verses were revealed about.

Logicians consider the connection between word and meaning in the mind as a result of the word's position for the meaning, and they consider three types for meaning of verbal situational significant including, significations of correspondence, implication, and obligation.

Tabatabaei knows inner meaning , a sign corresponding to the appearance meaning, but not in the meaning that the appearance meaning of the word is adjacent to the inner meaning, but these meanings are located along each other, by seperation of meaning of accommodation and ventricular meaning Ma'refat knows the meaning of Ta'wīl as equal as Baṭn and by adopting the general concept through the abstraction of the word's characteristics by the method of patience and division, he introduced the meaning of the word to the inner meaning as a type of unclear obligational significant.

Results and findings

Ibrahim asked God for safety and consequences for people of Mecca in his prayer and for his children to avoid worshipping idols and have accomodated the Ahl to Ahlalbayt and consequences to kindness of muslims and children to Prophet Muhammad (pbuh) and Ali (pbuh). Be signification of corresponding. Ṭā'ifīn "God commanded Abraham to purify the Kaaba from polytheism for Ṭā'ifīn", also applied to Ahlal Bayt by signification of corresponding. The meaning of Abraham's affliction to the words is Ma'sumin (pbuh) and the Allah's names, which are matched according to the position of the word for the spirit of meaning. A tradition that introduces the essence of Hajj to visit the Imam, By abstracting the characteristic from the materiality of the filth, this tradition has paid attention to its spiritual example, that is, the removal of spiritual impurities, and there is a reason for it. In this tradition, it has been pointed out that the important and fundamental thing is the meeting of the Imam, which can be extremely effective in eliminating spiritual impurities.

The interpretation of the tongue of Sedq (true) on Ali (As) mentions from imagery to the invitation, and it is understood the hidden meaning that is Ali (As) by contingency implication that he is the follower of invitation of the Prophet (pbuh).

Imam Reza (As) introduces the inner meaning of (wa fadaynāh bidhibhin 'azīm) "And We ransomed him with a momentous sacrifice " to the calamity of Imam Husayn (As) by contingency implication. Imam Sadiq (As) mentioned the cause of Ibrahim's illness in his own words, the calamity of Imam Hussain (As); The interpretation has entered in this tradition firstly removes the apparent doubts of the word by recognizing the original art of Turiyeh in the word, and then we get the comparative meaning in the words of Imam Sadiq (As) by accompaniment. About (yā nāru kūnī bardan wa salāman) "O Fire! be thou cool, and (a means of) safety for Abraham", Prophet has mentioned an extraordinary thing in the events ahead of Imam Hussain (As) and his companions, and accommodated not feeling the sharpness and pain of the sword to the cooling of the fire on Ibrahim. This accommodation will be obtained through rational premises after setting aside the specific features of the incident, stating that: An accidental crime is necessary. Accidental breakup is necessary or not possible. Cutting the sword is also a necessary condition. So it is possible to break it from fire.

Conclusion

Due to the signification of conformity of the word to the meaning, accommodation of words to the example of Ahl al-Bayt (as) can be understood at high levels of inner meaning. The comparisons which are revealed by the signification of conformity include evidence of the appearance of the verses of the Qur'an and make them valid by accommodation to the appearance. Traditions which words or the general concept of the verse does not imply conformity to their meaning need mediators of literary rules, reason and Shariah. Such traditions reveal the discovery of lower layers of inner meaning and are the facts that have flowed in the words of Ahl al-Bayt (AS). The difference in these interpretations is due to the difference in people's level of understanding when asking about the verse from Imam (as).

Keywords: interpretative hadith, story of Abraham, Ahl al-Bayt (as), Jary wa Taṭbīq.