

فهرست مطالب

فصل اول: کلیات.....	۱
۱-۱. تعریف و تبیین مسأله.....	۲
۲-۱. ضرورت تحقیق.....	۲
۳-۱. سؤالهای اصلی و فرعی.....	۳
۴-۱. تفسیر و تأویل؛ تعاریف، تفاوتها و روابط.....	۳
۱-۴-۱. تفسیر.....	۳
۲-۴-۱. تأویل.....	۵
۵-۱. ظاهر و باطن؛ تعاریف و انواع.....	۱۲
۱-۵-۱. معانی طولی.....	۱۲
ظهر و بطن در روایات.....	۱۷
۲-۵-۱. معانی عرضی.....	۱۹
۳-۵-۱. جری و تطبیق.....	۲۵
۶-۱. مبانی؛ تعریف و انواع.....	۳۰
 فصل دوم: میدی و تفسیرش.....	۳۱
۱-۲. تاریخ زندگی و آثار میدی.....	۳۲
۲-۲. هدف از نگارش تفسیر عرفانی.....	۳۳
۳-۲. پیوستگی شریعت، طریقت و حقیقت در مکتب میدی.....	۳۴
۴-۲. انواع تفسیر عرفانی از دیدگاه میدی.....	۳۸
أ) تفسیر عرفانی با استفاده از ظاهرالفاظ.....	۳۹
ب) تفسیر عرفانی با استفاده از دست آوردهای عرفان نظری.....	۴۰
ج) تفسیر عرفانی با استفاده از تجربه های عرفان عملی.....	۴۲
د) تداعی معانی.....	۴۴
۵-۲. حجیت تفسیر عرفانی.....	۴۶
علل راهیابی خطا در کشف عرفانی.....	۵۱

فصل سوم: مبانی تفسیر عرفانی از نظر میبیدی.....	۵۷
۳-۱. مبانی هستی شناختی	۵۸
۳-۱-۱. دارای مراتب بودن قرآن، عالم و انسان	۵۸
انسان	۶۱
عالم	۶۸
توأم بودن باطن قرآن و انسان	۶۹
۳-۲. مبانی معرفت شناختی	۷۲
۳-۲-۱. امکان فهم معانی بطنی	۷۲
أ) دلیل عقلی :	۷۵
ب) دلیل نقلی	۷۶
۳-۲-۲. عدم تنافی معانی بطنی با محکّمات دین	۸۸
۳-۲-۳. رابطه ی معانی بطنی با براهین عقلی	۹۲
۳-۲-۴. عدم تنافی معنای باطنی با معنای ظاهری آیات	۹۶
۳-۳. مبانی زبان شناختی	۱۰۶
۳-۳-۱. اشاره و تمثیل بودن الفاظ قرآن	۱۰۶
۳-۳-۳. روح واحد داشتن معانی طولی و وضع الفاظ برای آن روح معنا	۱۱۷
۳-۳-۴. سازگاری آیات قرآن با مقامات عرفانی	۱۲۲
فهرست مطالب	۱۳۳

فصل اول

کلیات

۱-۱. تعریف و تبیین مسأله

منظور از تفسیر عرفانی، کشف معانی بطنی قرآن، به وسیله‌ی اهل سیر و سلوک، با استفاده از دست‌آوردهای عرفان نظری یا شهود عرفانی است.

مبانی تفسیر، به آن دسته از پیش‌فرضها، اصول موضوعه، باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر، آگاهانه یا ناخودآگاه، با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر قرآن می‌پردازد. همان‌طور که تفسیر اجتهادی، بر یک سلسله مبانی استوار است که مفسر با پذیرش آنها به طور اجتهادی، به تفسیر قرآن می‌پردازد، در تفسیر عرفانی هم چنین مبانی و اصولی که عارفان، با توجه به آن مبانی، به تفسیر قرآن می‌پردازند، وجود دارد. گروهی از این مبانی با مبانی تفسیر اجتهادی مشترک است؛ مثل ضابطه‌مندی فهم قرآن، اعتبار فهم قرآن، تأثیر علایق و دلبستگی‌های مفسر در فهم قرآن و.... گروهی از مبانی به تفسیر عرفانی اختصاص دارد؛ مثل وجود معنای بطنی برای قرآن، امکان فهم معنای بطنی، عدم تناقض معنای بطنی با محکومات دینی و... در این تحقیق مبانی ویژه‌ی تفسیر عرفانی از دیدگاه میبیدی بررسی می‌شود و نمونه‌هایی از نقش آفرینی مبنا، در تفسیر عرفانی را نشان خواهیم داد.

۱-۲. ضرورت تحقیق

یکی از مباحث اختلافی در بین عالمان دینی، مخصوصاً مفسران قرآن، از زمانهای دور «تفاسیر عرفانی» بوده و هست؛ این اختلاف به حدی است که مخالفین تفسیر عرفانی مطالب آنها را یا تفسیر به رأی یا مطالبی غیر مرتبط به قرآن و ذوقی می‌دانند. در مقابل بعضی از موافقان آن، تفسیر اجتهادی مبتنی بر عقل را تأویل مذموم و تقلید از عقل ناقص بشری (در مقابل تقلید از خدا) می‌دانند و برای آن اعتباری قایل نیستند و بعضی از عارفان هم، آن را قدم اول تفسیر و خیلی ناقص می‌دانند. حال در این معرکه‌ی آراء، یک گام ضروری، بررسی این نکته است که آیا تفسیر عرفانی، بر یک سلسله مبانی استوار است؟ که در صورت مراعات آنها تفسیر قرآن دانسته شده و درمورد صحت و سقم آنها بحث شود و در غیر این صورت بگوییم تفسیر قرآن نیست و در نتیجه به گونه‌ای دیگر در مورد آنها قضاوت کنیم.

در این مورد تحقیق جدی که تا به حال صورت گرفته باشد پیدا نکردم. تنها چند مورد زیر به رشته‌ی تحریر درآمده است که در اینجا به آنها و نواقصشان اشاره می‌شود: کتابی با عنوان «پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی» توسط آقای محسن قاسم‌پور به رشته‌ی تحریر درآمده

است که مؤلف آن، به دنبال بررسی جریان تحریف در بین امام مختلف به صورت سیر تاریخی بوده است و بر خلاف اینکه اولین سؤال اصلی محقق در مورد تناسب قرآن و تفسیر عرفانی است در مورد مبانی و اصول تفسیر عرفانی و درست و غلط بودن آن، بحثی مطرح نکرده است. تحقیق دیگر، جزوه‌ی درسی «راز و رمز تفسیر عرفانی» است که توسط حجت الاسلام والمسلمین یزدان پناه به رشته‌ی تحریر درآمده است. این اثر در عین اینکه کاری محققانه و کم نظیر است؛ ولی بسیار مختصر است و تنها دو مبنا را بررسی کرده است. البته در میان کتابهای مختلف روشهای تفسیری، در این مورد بحث شده است که کمک زیادی در مورد بررسی مبانی تفسیری نمی‌کند.

۳-۱. سؤالهای اصلی و فرعی

أ) سؤال اصلی

مبانی تفسیر عرفانی از دیدگاه میبیدی کدام است؟

ب) سؤالهای فرعی

۱. تفسیر عرفانی چیست؟
 ۲. آیا از دیدگاه میبیدی تفسیر عرفانی و اجتهادی مبانی مشترکی دارند؟ آن مبانی مشترک کدام است؟
 ۳. مبانی ویژه‌ی تفسیر عرفانی از دیدگاه میبیدی کدام است؟
 ۴. چگونه مبانی تفسیر عرفانی، در شکل‌گیری آرای تفسیر عرفانی میبیدی نقش بازی کرده است؟
 ۵. آیا تجارب عرفانی عارفان، از دیدگاه میبیدی حجیت دارد یا نه؟
- ۱-۴. تفسیر و تأویل؛ تعاریف، تفاوتها و روابط

۱-۴-۱. تفسیر

کلمه‌ی تفسیر، مشتق از ریشه‌ی فسر، به معنای «بیان»^۱، «ابانه»^۲، «جداکردن»^۳، «بیان و توضیح دادن شیء»^۴، «کشف معنای معقول»^۵، «اظهار معنای معقول»^۶، «بیان کردن معنای سخن»^۷، و... است. می‌توان گفت که همه‌ی این معانی به «شرح معنای یک چیز همراه با توضیح آن» برمی‌گردد.

۱- اسماعیل، جوهری، الصحاح، قاهره، دارالعلم للملایین، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق؛ ابن منظور، (محمد ابن مکرم) لسان العرب، بیروت، دار صادر؛ فخرالدین، طریحی، مجمع‌البحرین، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۸۵م.

۲- مجدالدین، فیروزآبادی، القاموس المحيط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق؛ محمد مرتضی، زبیدی، تاج‌الروس، چاپ اول، مصر.

۳- عبدالرحیم، صفی‌پور، منتهی‌الارب فی لغة العرب، تهران، کتابخانه‌ی سنایی.

عالمان علوم قرآنی، تعاریف مختلفی را برای تفسیر بیان کرده‌اند، که به علت مهم نبودن بیان تفاوتها و نقاط ضعف و قوت آنها، ما وارد این مباحث نمی‌شویم و تنها به ذکر دو تعریف مهم و بررسی آنها اکتفا می‌کنیم.

مرحوم علامه‌ی طباطبایی، تفسیر را اینگونه تعریف می‌کند: «التفسير هو بيان الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها ومداليلها»^۵ «تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آنهاست.» این تعریف دارای دو نقطه‌ی ضعف است؛ زیرا از طرفی مبنای کشف معنا را مشخص نکرده‌است؛ یعنی اینکه کشف معنا، طبق چه قاعده و میزانی انجام می‌گیرد، مشخص نشده است. از طرفی دیگر ذکر کلمه‌ی مدالیل، بعد از کلمه‌ی مقاصد، این تعریف را معیوب می‌کند؛ زیرا کلمه‌ی مدالیل، معنای اعم از مفاهیم و مقاصد دارد. با توجه به ذکر این کلمه بعد از مقاصد، معنای دوم مناسب‌تر به نظر می‌رسد، که در این صورت تکرار پیش می‌آید و استعمال لفظ اضافی در تعریف مضر به آن است. اگر معنای اول مراد باشد، با فرایند کشف معانی آیات قرآن، تناسب ندارد.

تعریف دیگری که از دقت بیشتری برخوردار است این است: «تفسير عبارت است از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن، و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره»^۶

این تعریف از چند امتیاز مهم برخوردار است؛ زیرا اولاً دو مرحله‌ای بودن تفسیر را بیان می‌کند؛ چرا که فهم معنای کلام در دو مرحله اتفاق می‌افتد؛ اول مفاد استعمالی کلام با توجه به مفاهیم عرفی کلمات و قواعد حاکم بر هیئات و ترکیبات و قراین متصل بر آن، روشن می‌شود، آنگاه نوبت به کشف مراد واقعی متکلم می‌رسد، که گاهی مطابق مفاد استعمالی کلام است و گاهی با توجه به قراین منفصل، معنای دیگری از آن به دست می‌آید، که آن معنا، مورد نظر متکلم است و به آن اشاره و راهنمایی کرده‌است. با توجه به اینکه قرآن کریم، از جهت دلالت بر مقصود، به گونه‌ای است که در موارد بسیاری، مراد جدی خداوند، عین مفاد استعمالی آیات کریمه قرآن نیست و جزئیات و تفصیل آن در آیات دیگر و یا در سخنان پیامبر (ص) و ائمه‌ی معصومین (ع) آمده است. دلیل دو مرحله‌ای بودن تفسیر، در این تعریف روشن می‌شود. ثانیاً: کشف معنای مراد به این صورت، بدون قائده

۱- احمد ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالاسلامیه، ۱۴۱۰ق.

۲- ابوالقاسم حسین، راغب اصفهانی، مفردات، بیروت دارالشامیه، ۱۴۱۶ق.

۳- تاج العروس.

۴- منتهی الارب.

۵- محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ج ۱، ص ۴.

۶- علی اکبر بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه و سمت، چاپ اول،

وبی حساب و کتاب نیست؛ بلکه این نوع کشف معنا از محاوره‌ی عقلا گرفته شده است و قرآن هم چون «بیاناً للناس» است این قاعده‌ی عقلایی را مراعات کرده است و در کشف معنا، باید این اصل متسالم عقلایی را در نظر گرفت.^۱

۱-۴-۲. تأویل

این کلمه که از ریشه «أول» به معنای رجوع، اشتقاق یافته است،^۲ به معنای ارجاع و باز گرداندن است. در کتابهای لغت، معانی فراوانی برای آن ذکر شده است، که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

أ) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مدنظر است،^۳ ارجاع کلام و صرف آن از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر از آن،^۴ نقل ظاهر لفظ از وضع اصلی آن، به چیزی که محتاج به دلیل است،^۵ صرف آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق با کتاب و سنت.^۶

اگر بخواهیم معنای جامعی برای معانی یاد شده، در نظر بگیریم، می‌توان گفت: جامع همه‌ی این معانی «باز گرداندن شیئی یا کلامی، به مقصود و مراد از آن است.» این معنا با معنای ریشه اصلی آن و نیز با آنچه که طبرسی در مجمع‌البیان، ذکر نموده (باز گرداندن یکی از دو احتمال به معنای مطابق با ظاهر)^۷ موافق است.

ب) آشکار ساختن آنچه که شیئی به آن باز می‌گردد،^۸ روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده و جز با بیانی فراتر از الفاظ، این کار میسر نباشد،^۹ خبر دادن از معنای کلام،^{۱۰} آنچه را که کلام به آن باز می‌گردد.^{۱۱} و از معناهای فعل آن (أول) «دبره، قدره. وفسره» که برای فعل ماضی آن ذکر

۱- ر.ک: همان، ص ۲۴-۲۵

۲- ر.ک: **النهاية في غريب الحديث والأثر**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ لسان العرب، صحاح اللغة، مقایس اللغة، المصباح المنیر، القاموس المحيط.

۳- مفردات، راغب اصفهانی، ص ۲۸.

۴- فخرالدین الطریحی، **مجمع البحرین**، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.

۵- تاج العروس.

۶- همان.

۷- ابو علی الطبرسی، **مجمع البیان**، بیروت، دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، فن سوم مقدمه.

۸- صحاح و تاج العروس.

۹- العین و لسان العرب.

۱۰- ابو هلال عسکری، **الفروق اللغویة**.

۱۱- منتهی الارب.

۱۲- لسان العرب و قاموس المحيط.

مناسب با همین دسته است. جامع این دسته از معانی، تفسیر وییان مقصود و مراد پنهان، از شیء و کلام است.

ج) انتهای شیء، مصیر، عاقبت و آخر آن،^۱ عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز می‌گردد،^۲ معنای معنای پنهان قرآن که غیر معنای ظاهر آن است.^۳ جامع این معانی را می‌توان «چیزی که شیء یا کلام به آن باز می‌گردد» دانست. تفاوت اصلی این دسته با دو دسته‌ی قبل این است که دو دسته‌ی قبل، معنای مصدری است؛ ولی این دسته معنای وصفی.

با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که از دیدگاه لغت‌شناسان، تأویل هم به معنای مصدری استعمال می‌شود هم به معنای وصفی و در هردو معنا، کاربرد آن، نه تنها اختصاص به قرآن کریم ندارد؛ بلکه در مورد غیر کلام نیز به کار می‌رود و همچنین معلوم شد که تأویل، در نزد اهل لغت، در سه دسته از معانی به کار می‌رود، که در دودسته اول و سوم، کاملاً با تفسیر مغایرت دارد و در دسته دوم اخص از تفسیر است.^۴

نکته‌ی قابل توجه در این معانی این است که می‌توان همه‌ی آنها را به اصل واحد برگرداند که همان معنای لغوی (یعنی رجوع به معنای مصدری یا وصفی) است. که بازگشت همه به اصل واحد، یا به اعتبار تقدم و سرآغاز بودن و یا به اعتبار نهایت و سرانجام بودن و یا به لحاظ حقیقت و مراد بودن است؛^۵ بنابراین، این معانی از موارد اشتراک معنوی بوده و مصادیق مختلف یک مفهوم را مشخص می‌کند.

تأویل در قرآن کریم و روایات

کلمه‌ی تأویل هفده بار در قرآن کریم به کار رفته است؛ که دوازده بار آن، در مورد غیر قرآن است؛ چهار بار در مورد تعبیر خواب و «محکی عنه» آن و سه بار در حال اضافه به «الاحادیث» است که بسته به اینکه منظور از احادیث چیست معنای آن هم روشن می‌شود. (که برخی آن را به تعبیر خواب برمی‌گردانند و برخی آن را به مطلق حوادث برمی‌گردانند و برخی آن را مردد بین رؤیا و غوامض کتب الهی و سنن انبیا و کلمات حکما دانسته‌اند.) و یک بار هم به صورت اضافه به ضمیر

۱- احمد ابن فارس، مجمل اللغة .

۲- معجم مقاییس اللغة.

۳- مجمع البحرین.

۴- علی اکبر بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، ص ۲۵-۲۷.

۵- ر.ک: حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ماده «أول»؛ محمد کاظم شاکر، روشهای تأویل قرآن، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶، ص ۲۸.

به کار رفته است، که در این صورت، بسته به اینکه مرجع آن چیست معنا پیدا می‌کند؛ در اینجا هم مرجع ضمیر، یا رؤیایی است که آن دو نفر زندانی دیدند، یا اینکه مرجع ضمیر «طعام» است. در صورت اول به همان معنای تعبیر خواب خواهد بود و در صورت دوم به معنای حقیقت، مآل طعام، ماهیت، کیفیت و سایر خصوصیات آن خواهد بود.

علاوه بر موارد یاد شده، کلمه‌ی تأویل دو بار در مورد کارهایی که حضرت خضر(ع) انجام داد و اسرار و اهداف آن برای حضرت موسی (ع) پنهان بود، به کار رفته، که در این دو مورد به معنای حکمت و اسرار آن کارها است و یک بار در مورد «ایفای کیل و توزین با ترازوی مستقیم» استعمال شده است؛ هر چند تعبیرات مفسران در بیان معنای آن، در این دو مورد مختلف است، ولی این دیدگاه که مراد از آن، نتیجه و ثمری است که بر آن کارها مترتب می‌شود و می‌توان آن را «عاقبت» نامید، با ظاهر آیه سازگارتر است. این معانی را می‌توان در چهار معنا خلاصه کرد؛ تعبیر خواب و حقیقت آن، حکمت و اسرار کارهای حضرت خضر، ثمره و نتیجه‌ی کارهای اختیاری انسانها و حقیقت و مآل طعام و ماهیت، کیفیت و سایر احوال آن.

تأویل قرآن، به چهار معنی در آیات و روایات، به کار رفته است:

أ) معنای حقیقی و مراد واقعی آیات متشابه؛ آیات متشابه آیتی هستند که معنای حقیقی آنها بین چند معنا مردد است و تشخیص معنای اصلی آنها، نیاز به قراین دارد، که قرآن هم در مورد این دسته از آیات می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» اوست کسی که این کتاب [=قرآن] را بر تو فرو فرستاد پاره‌ای از آن، آیات محکم [=صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهاتند [که تاویل پذیرند] اما کسانی که در دلهایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تاویل آن [به دلخواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آنکه تاویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند.

این آیه‌ی کریمه، با لحن نکوهش خبر داده، که افرادی که در دلهای آنان کژی و انحراف هست، برای فتنه‌انگیزی و طلب تاویل آن، آیات متشابه قرآن را دنبال می‌کنند و حال آنکه هیچ کس، جز خدا و راسخان در علم، تاویل آن را نمی‌داند.

ب) معنا و معارف باطنی آیات کریمه، اعم از آیات محکم و متشابه: وجود افقهای مختلف معنایی (ظهر و بطن) مورد اتفاق علمای شیعه و سنی است که در بعضی روایات از افق معنای بطن قرآن به تأویل نام برده شده است.

ابوعبدالرحمن سلمی نقل می کند «ان علیا(ع) مر بقاض فقال هل تعرف الناس من المنسوخ؟ فقال لا فقال(ع) هلكت واهلكت. تأویل كل حرف من القرآن على وجوه^۱» علی(ع) بر یک نفر قاضی گذشت، حضرت به او فرمود: آیا ناسخ و منسوخ قرآن را می شناسی؟ آن شخص گفت: نه! حضرت فرمود: در این صورت هم خودت هلاک شدی و هم مردم را هلاک کردی، که تأویل هر حرفی از قرآن، بر وجوه مختلفی است.^۲ در این مورد روایت منقول از ابن عباس این است: «ان القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطون... فظهره التنزيل وبطنه التأويل.» «همانا قرآن داری شاخه ها و فنها و ظاهرها و باطنهاست... پس ظاهر آن همان چیزی است که نازل شده و بطن آن تأویل آیات آن است.» ج) مصداق خارجی و تجسم عینی وعده و وعیدهای قرآن کریم در مورد آخرت و سایر پیشگویی های آن: در قرآن کریم پیشگوییها و وعده و وعیدهای فراوانی در مورد جهان آخرت ابراز شده است، که حقیقت عینی و مصداق خارجی آن وعده و وعیدها، در این جهان برای انسان، نامعلوم می باشد. در بعضی از آیات، که کلمه ی تأویل به کار رفته است (به نظر مشهور) منظور حقیقت عینی و مصداق خارجی اعمال انسانها، در روز قیامت است.^۳

«الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسَوْهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» «همانان که دین خود را سرگرمی و بازی پنداشتند و زندگی دنیا مغرورشان کرد؛ پس همان گونه که آنان دیدار امروز خود را از یاد بردند و آیات ما را انکار می کردند، ما [هم] امروز آنان را از یاد می بریم و در حقیقت، ما برای آنان کتابی آوردیم، که آن را از روی دانش، روشن و شیوایش ساخته ایم و برای گروهی که ایمان می آورند، هدایت و رحمتی است. آیا [آنان] جز در انتظار تأویل آنند؟ روزی که تاویلش فرا رسد، کسانی که آن را پیش از آن به فراموشی سپرده اند، می گویند: حقا فرستادگان پروردگار ما، حق را آوردند. پس آیا [امروز] ما را شفاعتگرانی هست که برای ما شفاعت کنند؟ یا [ممکن است به دنیا] بازگردانیده شویم تا غیر از آنچه انجام می دادیم انجام دهیم؟ به راستی که [آنان] به خویشتن زیان زدند و آنچه را به دروغ می ساختند از کف دادند.»

همچنین در سوره ی یونس، تأویل در مورد حقیقت عینی و مصداق خارجی اعمال انسانها در جهان آخرت است. (بنابر نظر مشهور)^۳

۱- همان، ج ۹۲، ص ۹۵

۲- علی اکبر بابایی، تأویل در قرآن، مجله ی معرفت، ش ۶، ص ۴۴-۴۹.

۳- همان.

« بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ »^۱ بلکه چیزی را دروغ شمردند، که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تاویل آن برایشان نیامده است کسانی [هم] که پیش از آنان بودند هم این گونه [پیامبران را] تکذیب کردند پس بنگر که فرجام ستمگران چگونه بوده است.

د) مصداق مهم و برجسته‌ی اعمال که از نظر عرف پوشیده است: در پاره‌ای از روایات، مصداق برجسته‌ای از مفاهیم آیات کریمه، که انطباق آیات بر آنها در نزد عرف آشکار نیست و مصداق بودن آنها برای آیات، نزد عامه‌ی مردم، ناشناخته است و احتیاج به تبیین دارد، تاویل نامیده می‌شود.

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ عَثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لَهُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أُخْرِجَهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ فَكَأَنَّمَا أُخْرِجَهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ قَتَلَهَا»^۲

سماعه از امام صادق (ع) نقل می‌کند، که از او در مورد آیه‌ی «هر کس نفسی را بدون عذر بکشد، مثل این است که کل انسانها را کشته است و هر کس انسانی را زنده کند، مثل این است که کل انسانها را زنده کرده است.» پرسیدم حضرت جواب داد: «منظور این است که هر کس، انسانی را از گمراهی، نجات دهد، مثل این است، که او را زنده کرده است و هر کسی، انسانی را از راه هدایت، به گمراهی بکشاند، مثل این است، که او را کشته است»^۳.

۱- یونس ۳۹/

۲- الکافی ج ۲، ص ۲۱۰، باب فی إحياء المؤمن.

۳- موارد این نوع تعمیم در روایات زیاد است که برای نمونه به ذکر چند نمونه در اینجا اکتفا می‌کنیم: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ وَمَنْ أُخْرِجَهَا فَكَأَنَّمَا أُخْرِجَهَا جَمِيعًا قَالَ مَنْ قَتَلَ أَوْ غَرَقَ قَتَلَ مَنْ أُخْرِجَهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ قَتَلَهَا» (اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۰، باب فی إحياء المؤمن).

در این صحیح فاضل از امام باقر (ع) در مورد آیه‌ی کریمه می‌پرسد حضرت می‌فرماید منظور این است که هر کس انسانی را از آتش‌گرفتگی یا از غرق شدن نجات دهد به حضرت در مورد کسی که یک نفر را از گمراهی به راه راست هدایت بکند پرسیدم، فرمود آن تاویل اعظم آیه است.

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْبَصْرِ عَنْ سُوَيْدِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ عَمْرَانَ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَاطِ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَسْأَلُكَ أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَقَالَ نَعَمْ... قُلْتُ أَخْبِرْنِي عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ أُخْرِجَهَا فَكَأَنَّمَا أُخْرِجَهَا جَمِيعًا قَالَ مَنْ قَتَلَ أَوْ غَرَقَ قَتَلَ مَنْ أُخْرِجَهَا مِنْ أَيْدِيهِمْ قَتَلَهَا فَأَسْتَجَابَتْ لَهَا» (اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۱)

حمران نقل می‌کند از امام صادق (ع) (بعد از چند سؤال) در مورد این آیه پرسیدم، حضرت فرمود منظور نجات شخص از آتش‌گرفتگی و غرق شدن است سپس ساکت شد آنگاه فرمود: تاویل اعظم آیه این است که شخص را دعوت کند و آن شخص سخن او را اجابت کند.

رابطه‌ی تفسیر و تأویل

اشتراکات: از لحاظ لغوی، شباهت تأویل و تفسیر در این است، که هر دو در مورد روشن شدن معنا و مقصود از شیء، به کار می‌روند؛ چرا که گفتیم بر گشت همه‌ی معانی «أول» به رجوع و بازگشت است، که در معنای آن نوعی روشن شدن، همراه با علت یابی و ریشه‌یابی وجود دارد و تفسیر هم نوع دیگری از روشن کردن و آشکار کردن مطلب است و هر دو در مورد کلام و غیر کلام، کاربرد دارند. و از لحاظ اصطلاحی بین تأویل به معنای «أول» قرآن، با تفسیر رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق، وجود دارد؛ ولی بنابر اصطلاحات دیگر ارتباطی بین آنها وجود ندارد.

تفاوتها: از لحاظ لغوی بین «تفسیر» و «تأویل» یک فرق آشکاری وجود دارد؛ چرا که در تفسیر، شخص به دنبال کشف معنای ظاهری الفاظ، با استفاده از قواعد عرفی است. در صورتی که شخص در تأویل به دنبال کشف معنای غیر ظاهری و ریشه‌یابی یا علت‌یابی است. از لحاظ اصطلاحی با دقت در ظاهر این دو اصطلاح می‌فهمیم، که بین آنها (در غیر معنای اول) تباین کلی وجود دارد؛ چون در تفسیر، هدف کشف معنای ظاهری الفاظ است در صورتی که تأویل به معنای دوم، تحقق عینی الفاظ است، که ربطی به هم ندارند و در تفسیر، تبعیت از اصول محاوره عقلایی، مبنای فهم است. در صورتی که چنین مبنایی در تأویل، به معنای سوم و چهارم وجود ندارد؛ ولی با دقت و موشکافی در این دو اصطلاح می‌توان گفت، بین آنها هیچ‌گونه تباین و تناقضی وجود ندارد؛ چرا که در هر دو مورد شخص، به دنبال کشف معناست، که الفاظ هم دارای دو لایه‌ی معنایی مختلف است و در اصل این دو لایه‌ی معنایی منطبق بر هم هستند.

مرحوم علامه‌ی طباطبایی، اقوال در مورد تأویل را در چهار قول خلاصه می‌کند و بقیه‌ی اقوال را هم به این چهار قول برمی‌گرداند؛ آن چهار قول عبارتند از:

- ۱- تأویل؛ یعنی معنای ظاهری کلام و به همان معنای تفسیر.
- ۲- تأویل؛ یعنی معنای غیر روشن و خلاف معنای ظاهری کلام، یا به صورت مطابقی یا التزامی.
- ۳- تأویل؛ یعنی معنای لطیف و مخصوص، تحت معنای لفظی.
- ۴- تأویل؛ یعنی امر عینی خارجی که تکیه گاه و مستند بیانات قرآنی بوده و شامل تمام آیات قرآن است. آنگاه با رد سه قول اول، قول چهارم را اثبات می‌کند.^۱

در این چند روایت دعوت و هدایت به راه راست از مصادیق احیای نفس شمرده شده است ولی انطباق مفهوم آیه بر این مورد از نظر عرف پوشیده است که تأویل اعظم آیه نامیده شده است و سبب این است که انطباق آیه کریمه بر آن، مبتنی بر توسعه در مفهوم عرفی احیا و تعمیم آن به احیای معنوی است که محتاج به بیان است. به عنوان موارد دیگر: بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۰۲؛ نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۸۸.

۱ - ر.ک: ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ج ۳، صص ۳۵-۴۱

از دیدگاه عارفان، تأویل، مکمل تفسیر ظاهری و مهمی بر آن است. همچنانکه نسبت ظاهر به باطن قرآن و شریعت، نسبت طولی است که باطن روح ظاهر است و ظاهر جلوه و بدن اوست. در نتیجه روح دمیده در ظاهر متن، حاکم بر ظاهر و چهره‌ی بر آن می‌باشد. اگر کسی به عمق معارف شریعت، دست یابد، تمام ظواهر را در این ساحت منسجم و به هم پیوسته خواهد دید. تهافت و تناقض بدوی ظواهر، هرگز رهن او نیست و هر ظاهری را در جای خود می‌نشانند. صدر المتألهین که خود از عارفان نامی بوده و با دید عرفانی به تفسیر قرآن پرداخته است، تناقضی بین ظاهر و باطن قایل نبوده، بلکه باطن را تکمیل و تتمیم ظاهر و تأویل را رسیدن از ظاهر به لب لباب باطن و گذر کردن از سطح و عنوان به باطن و سرّ آن می‌داند. همان‌طور که خود می‌گوید: «آنچه از اسرار قرآن، برای راسخان در علم و عرفای محقق حاصل شد یا می‌شود، هرگز با تفسیر ظاهری متناقض نیست؛ بلکه تکمیل و تتمیم اوست و در حقیقت تأویل از ظاهر به لب لباب آن رسیدن و گذر کردن از سطح عنوان به باطن و سرّ آن است.»^۱

سرّ عدم تناقض تفسیر و تأویل، این است که تفسیر، عبارت از شرح مراد متکلم است و اگر کسی در صدد روشن کردن مراد متکلم باشد، او در اصل به تفسیر پرداخته است. تأویل عارفان هم نوعی تفسیر است؛ چون آنان در فرآیند تأویل به عمق کلام صاحب شریعت دست می‌یابند و اسرار نهفته در آن را بازگو می‌کنند و آنچه را که مقصود خداست، به زبان می‌آورند. درستی این سخن، زمانی روشن‌تر می‌شود که وجود دو سطح معنایی برای الفاظ قرآن (ظاهر و باطن) را پذیرا باشیم و قبول کنیم که هر دو سطح مراد متکلم بوده است که این پیش فرض هم به راحتی از مجموع آیات و روایاتی که بیان شد به دست می‌آید.

همان‌گونه که جامی می‌گوید: «هیچ کلمه‌ای از کلمات قرآن نیست که برایش در لغت چند معنا باشد جز آن‌که همه‌اش مراد خداوند در آن کلمه است و هر گاه شخصی درباره‌ی کلام خداوند سخنی بگوید که خود لغت و زبان (ظواهر آن) بر آن دلالت و اقتضا نماید و با اصول محقق دینی تعارضی نداشته باشد. این جز این نیست که حق و صحیح خواهد بود. و این سخن از نظر این شخص و کسی که در چنین مقام، ذوق و فهم با او شریک است مراد و مقصود خداوند از کلام می‌باشد. اینکه بعضی از معانی کلمات در بعضی آیات و سوره‌ها به آن موضع و سیاق - به حسب استفاده و فهم از قراین، همچون اسباب نزول، سیاق آیه و قصه و حکم و رعایت حال عموم مخاطبان و مبتدیان از آن و امثال آن - سزاوارتر و مناسب‌تر می‌باشد، منافاتی با آنچه که ذکر کردیم

۱- صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۸۲.

(همه‌ی معانی حق و مراد خداوند است) ندارد چون برای قرآن ظاهر و باطن و حد و مطلع است و برای باطنش باطن دیگر است، تا باطن هفتم یا هفتادم است.^۱

منظور عارفان از تأویل، ارجاع کلام از ظاهر به باطن آن و فهم باطن کلام می‌باشد. در حقیقت تأویل به عمق رسیدن، ژرف کاوی و سیر در عمق و فهم درون مایه‌ی کلام است. ملا عبدالرزاق کاشانی در ابتدای تفسیرش با استناد به روایت «ما نزل من القرآن آية الا ولها طهر و بطن» می‌گوید: «فهمت منه ان الظاهر هو التفسير والباطن هو التأويل»^۲ «از این حدیث دانستم که ظاهر همان تفسیر است و مراد از باطن تأویل می‌باشد.» و سید حیدر آملی در تفسیرش با استناد به دو روایت از حضرت رسول اکرم (ص) بیان می‌کند «وهذان الخبران دالان على ان للقران ظواهر تجب التفسير وبواطن تجب التأويل الى ان يصل التأويل الى نهاية المراتب السبع»^۳ «این دو حدیث بر این دلالت می‌کنند که قرآن ظاهری دارد که تفسیر را واجب می‌کند و باطنی دارد که تأویل را وجوب می‌بخشد تا اینکه تأویل به نهایت مراتب هفتگانه برسد.»

۱-۵. ظاهر و باطن؛ تعاریف و انواع

عارفان معمولاً با توجه به اینکه خودشان را مخاطبان خاص قرآن می‌دانند، به دنبال کشف معانی خاص و غیر معلوم برای همگان هستند. در این مسیر گاهی از معانی باطنی و گاهی از معانی هم‌عرض طولی صحبت می‌کنند و گاهی به دنبال تطبیق آیات بر مصادیق مشخص یا غیر مشخص آیات هستند. ما در اینجا در مورد این نوع فهمها و صحت و سقم آنها بحث می‌کنیم.

۱-۵-۱. معانی طولی

با تکیه بر آیات و روایات، که به زودی بیان می‌شود بسیاری از اندیشمندان در وجود ظاهر و باطن برای آیات قرآن کریم، اتفاق نظر دارند؛ لکن درباره‌ی آن، تفسیرهای مختلفی ارائه کرده اند، که در این جا برخی از آنها را نقل می‌کنیم:

نظریه‌ی مرحوم علامه طباطبایی: ایشان عقیده دارند که باطن، امری است، که از محتوای الفاظ برمی‌آید و رابطه‌ی لفظ با این دسته از معانی رابطه‌ی مطابقی است؛ البته دست یافتن به این نوع معنا نیاز به کاوش و تدبیر دارد. بنابراین دیدگاه، فهم باطن _ با کسب مقدمات لازم- امری همگانی خواهد است.

۱- جامی، نقد النصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵.

۲- ملا عبدالرزاق کاشانی، تفسیر القرآن الکریم، انتشارات ناصر خسرو، ج ۱، ص ۴.

۳- سید حیدر آملی، تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم، تهران، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ج ۱، ص ۳۰۲.

ایشان تصریح می کنند «ظهر، معنای ظاهر و ابتدایی آیه است و باطن، معنای نهفته در زیر ظاهر است، چه آن معنا یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهر باشد، یا دور بوده و بین آنها واسطه وجود داشته باشد»^۱ و نیز می فرمایند: «ظهر و بطن امری نسبی هستند، پس هر ظهری نسبت به ظهرش بطن است و بالعکس»^۲

و نیز در جای دیگر بیان می کنند: «قرآن معانی مختلفی دارد و آنها در طول هم هستند؛ بدون اینکه در عرض هم باشند، تا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، یا مانند عموم مجاز پیش آید و نیز آنها از قبیل لوازم متعدد برای ملزوم واحد نیستند؛ بلکه معانی مطابقی هستند که لفظ بر هر یک از آنها بالمطابقه دلالت می کند؛ البته به حسب اختلاف مراتب فهم»^۳

مرحوم علامه روایات وارد شده در ذیل آیه ی شریفه ی «وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (نساء: ۳۶) رابه همین صورت بیان می کنند؛ به این صورت که آیه ی شریفه مردم را به نیکی به پدر و مادر دستور می دهد. از امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - روایت شده است: «رسول الله - صلی الله علیه و آله وسلم - یکی از والدین و حضرت علی (ع) والد دیگر است.»^۴ و از پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - روایت شده: «من و علی پدران این امتیم.»^۵

درست است که پدر و والد، مبدأ بشری برای وجود انسان است؛ ولی پدر دارای شؤون تربیت و تعلیم هم است؛ بنابراین هرکسی هم که دارای این شؤون باشد می تواند عنوان پدر را داشته باشد؛ بنابراین، پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) نسبت به پدر جسمانی، که جایگاهی جز مبدئیت و تربیت جسمانی ندارد، شایسته تر است که پدر برای مومنی باشند که از انوار علوم و معارف او استفاده کرده است. پس پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) هردو پدر هستند و آیات قرآن که به نیکی نمودن فرزندان به والدین سفارش می کنند، به حسب باطن شامل ایشان هم می شوند؛ گرچه به حسب ظاهر، از والدین جسمانی تجاوز نمی کند.»^۶

نظر آیت الله معرفت: ایشان عقیده دارند، که بطن، عبارت از معنای کلی است، که با الغای خصوصیات به دست می آید. «آیه مورد نزولی دارد، که از مدلول نخست آیه کشف می کند و از آن به سبب نزول یاد می شود و یک مفهوم عام و ثابت و ابدی دارد که درون آیه است و شامل همه

۱. المیزان، ج ۳، ص ۷۴.

۲. المیزان، ج ۳، ص ۷۳.

۳. المیزان، ج ۳، ص ۶۴.

۴. محمد ابن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، بیروت، مؤسسه ی اعلمی، ج ۱، ص ۲۴۱.

۵. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۹۱-۹۲؛ معانی الاخبار، ص ۵۲.

۶. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۵۷.

مکلفین تا ابد می شود، که این بطن و تأویل آیه است و جز راسخان در علم کسی آن را نمی داند و اگر چنین عموم و مفهوم عام و همیشگی نبود، آیه از بین می رفت»^۱

ایشان معتقد هستند که قرآن همیشه قابل تطبیق است و باید از محتوای آیات، یک معنای کلی، همه گانی، گسترده (به گستردگی زمان و به پهنای جهان) استفاده کرد و صاحبان اندیشه باید با دقت نظر و با دیدی تازه، به قرآن بنگرند و با موشکافی، ظرافت های بطنی آیات را (با دقت در معانی التزامی آیات) به دست آورند.^۲

ایشان برای تبیین نظر خویش، نمونه ای را در مورد خمس بیان می کنند: آیه ی شریفه ی «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...» (انفال: ۴۱) و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و... است) به مسلمانان دستور می دهد که خمس غنایم جنگ بدر، مربوط به امام و ذی القربی است. مفسران، این معنی را توسعه داده و گفته اند: اختصاص به جنگ بدر ندارد و غنایم همه جنگها را شامل می شود. ولی امام صادق (ع) می فرماید: این «ان» از حروف مشبهة بالفعل است و حرف تأکید است و «ما» موصوله است. «غنم» در لغت عرب یعنی «ربح» و ربح یعنی کل سود و فایده؛ لذا حضرات معصومین از این آیه، الغای خصوصیت کرده اند به این که «الخمس فی کل فائدة يستفیده الانسان و فی کل ربح یربحه الانسان». می بینیم حضرت بدون هیچ گونه تکلفی، با الغای خصوصیت، این را بیان کرده است و آیه تمامی ارباح مکاسب را شامل شده است. ایشان می گویند: «مقصود ما از بطن قرآن، همین است و ما این روش را از امام صادق (علیه السلام) یاد گرفتیم»^۳

در نهایت، مرحوم علامه و آیت الله معرفت، معانی بطنی را از دلالات الفاظ می دانند که قابل دسترسی برای همه اندیشمندان است و مرحوم علامه آن را دلالت مطابقی می داند؛ ولی آیت الله معرفت آن را از انواع دلالات التزامی می داند.

۱. محمد هادی معرفت، التمهید، قم، مؤسسه ی نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق، چاپ سوم، ج ۳، ص ۲۹.

۲. از لحاظ منطقی دلالت الفاظ بر معانی به سه صورت امکان پذیر است؛ یا دلالت مطابقی است یا تضمینی یا التزامی و دلالت التزامی هم به دو دسته بین و غیر بین تقسیم می شود و دلالت التزامی بین به دو دسته ی بین بالمعنی الاعم و بین بالمعنی الاخص قابل تقسیم است که به اعتقاد آیت الله معرفت تأویل از نوع دلالت التزامی (غیر از نوع بین آن) است. ر.ک: محمد رضا المظفر، المنطق، انتشارات دارالتعارف، ص ۳۷.

۳. مقاله باطن قرآن، بینات، شماره مسلسل ۱۴، ص ۶۵؛ محمد کاظم شاکر، مبانی و روش های تفسیری، چاپ اول، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۳.

نظر مرحوم آخوند خراسانی

مرحوم آخوند خراسانی معتقد است که منظور از «بطون» لوازم پنهان برای معنای مستعمل فیه و مراد است.^۱ مراد از ظاهر قرآن، مدلول مطابقی و التزامی است، که همه از ظاهر قرآن می فهمند و مقصود از باطن قرآن، مدلولات التزامی پنهان و اشارات ولطائف و دقائق آن است، و همچنین آنچه که از ظاهر، به کمک عموم علت، یا دلیل قوی تر، به دست می آید.

نظر مرحوم ایروانی

به نظر برخی از بزرگان، بطن، مصداق پنهان برای مفهوم کلی است. مرحوم ایروانی در کتاب نه‌ایة النهایه می گوید: «مرحوم آخوند خراسانی، در مجلس بحثشان، دو جواب دیگر در توجیه بطون بیان کردند... جواب دوم ایشان این بود، که معانی و مدالیل کلی قرآن، مصداقهایی پنهان از ذهنهاست، که بر آنها اطلاق می شود، همانگونه که بر مصداق ظاهری اطلاق می شود. اما استعمال، جز در مفهوم واحد کلی واقع نشده است؛ مانند اینکه لفظ «میزان» در «وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (رحمان: ۹) (و در سنجش مکه‌اید)، در مفهوم کلی، بکار رفته و آن عبارت است از ابزاری که اشیاء با آن سنجیده می شود. لکن بر تعدادی از مصادیق اطلاق می شود که برخی آشکار و برخی پنهان هستند. پس ظاهر، عبارت است از چیزی که اذهان عرف، بدان منصرف است... اما بطن آن عبارت است از میزانی که ایمان مومنان با آن سنجیده می شود و مراتب ایمان آنها ممتاز می شود، یعنی عبارت است از ولایت امیرالمومنین و اولاد معصومین (علیهم السلام)...»^۲

نقطه‌ی اشتراک همه‌ی این نظرات این است که معانی بطنی، در تحت معنای ظاهری بوده و قابل فهم برای همگان است. به نظر می‌رسد، این نظریه تنها در مورد بعضی از سطوح معنایی درست است و گرنه بعضی از معانی بطنی - که از روایات به دست می‌آید... قابل دسترسی برای همگان نیست و به دست آوردن آنها، در مراحل نیاز به آمادگی خاص باطنی دارد و در مراحل تنها در شأن اهل بیت است.

نظر مرحوم ملاصدرا و فیض کاشانی

برخی از اندیشمندان معتقدند که باطن قرآن، مفاهیمی است که صرفاً از طریق تدبیر، قابل دستیابی نیست و به ابزار معرفتی خاصی نیاز دارد. آن ابزار عبارت است از طهارت دل. تنها کسانی می‌توانند

۱. کفایة الاصول، ص ۳۸؛ مرحوم مشکینی هم این نظر را داشتند. (حواشی مشکینی، انتشارات لقمان، ۱۴۱۳ق.)

ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷).

۲ - علی ایروانی، نه‌ایة النهایه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۰.

حقایق قرآن و معانی شگرف آن را درک کنند که دارای طهارت دل و صفای باطن باشند و اهل سلوک، در طریق کشف و شهود، به دنبال کشف معانی بطنی از این طریق هستند.

مرحوم صدرالمتألهین معتقد است: چه بسیار معانی دقیق از اسرار قرآن، بر قلبی که خود را مشغول به ذکر و فکر کرده است، خطور کند، در صورتی که کتابهای تفسیر از آن خالی است، حتی مفسران هوشمند، از آن اطلاع نیافته‌اند. و هرگاه چنین معارفی بر دل مراقب، آشکار گردد و بر مفسران عرضه گردد، آن را خواهند پسندید و خواهند دانست که این معانی، از یافته‌های دل‌های پاک و از الطاف خداوندی، بر صاحبان همت‌های عالی متوجه خداوند است.^۱

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

هنگامی که به ارواح هدایت شدی، روحانی می گردی و درهای ملکوت به روی تو باز می شود... هیچ چیز در عالم حس نیست، جز اینکه مثال و صورت برای امری روحانی در عالم ملکوت است و آن عبارت است از روح مجرد و حقیقت صرف آن.

و از آنجا که با مردم به اندازه فهمها و مقاماتشان سخن می گویند، آنچه که به همه، خطاب شده است، باید برای همه در آن بهره‌ای باشد، پس اهل ظاهر جز معنای ظاهری و قشری را درک نمی کنند... و اما روح و حقیقت معانی را جز صاحبان فکر و اندیشه درک نمی کنند...»^۲

حضرت آیت الله العظمی بروجردی، نیز توجیهی، عین توجیه مرحوم فیض کاشانی دارند.^۳

۱. ر.ک: ملاصدرا، اسرار الآیات، بیروت؛ دارالصفوة، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.، ص ۲۲۰.

۲. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، بیروت؛ مؤسسه اعلمی، چاپ دوم، ۱۴۰۲ ق.، ج ۱، ص ۳۱-۳۳.

۳. الحاشیة علی کفایة الاصول، قم؛ انتشارات انصاریان، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱، ص ۱۱۰.

دیدگاه قرآن و روایات

بیان قرآن و روایات در مورد قرآن نشان می‌دهد که سطوح مختلف معنایی در آیات قرآن وجود دارد؛ قرآن گاهی یک سطح معنایی خاصی را بیان می‌کند که در دسترس همه‌ی انسانها بوده و همگان می‌توانند، در آن تدبر کنند: «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» «سوگند به کتاب روشنگر ما آن را قرآنی عربی قرار دادیم. باشد که بیندیشید.» و گاهی از یک سطح معنایی بالاتری، سخن به میان می‌آورد که تنها در دسترس انسانهای خاصی است: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون»^۱ «حتماً این قرآنی است گرامی و ارجمند. در کتابی پوشیده و نهان داشته که جز پاک‌شدگان و پاکیزگان به آن دست نمی‌رسانند.» گاهی هم از یک سطح معنایی صحبت می‌کند که تنها در دسترس خدا بوده و قابل دسترسی برای هیچ انسان دیگری نیست: «وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ»^۲ و هر آینه آن (قرآن) در اصل کتاب (لوح محفوظ) نزد ما والا مرتبه و استوار است. «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» با استفاده این آیات می‌توان فهمید که قرآن دارای سطوح مختلفی است.

ظاهر و بطن در روایات

بیان روایات در مورد این سطوح به صورت شفاف و یک‌نواخت نیست؛ بنابراین باید این روایات را به تناسب نوع بیانشان، به دسته‌های مختلفی تقسیم کرد و مقاصد آنها را روشن کرد. گاهی در روایات، منظور از ظاهر، همان الفاظ قرآن و منظور از بطن، معانی الفاظ است: قال رسول الله (ص) ... هو کتاب تفصیل و بیان و تحصیل و هو الفصل لیس بالهزل و له ظهر و بطن فظاهره حکمة و باطنه علم ظاهره أنیق و باطنه عمیق له نجوم و علی نجومه نجوم لا تحصي عجائبه و لا تبلي غرائب^۳

محمد بن الحسین عن محمد بن إسماعیل عن منصور بن یونس عن ابن أذينة عن فضیل بن یسار قال سألت أبا جعفر عن هذه الرواية «ما من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن» فقال ظهره تنزیله و بطنه تأویل منه ما قد مضی و منه ما لم یکن یجری کما یجری الشمس و القمر کما جاء تأویل شیء

۱- (الواقعة ۷۷-۷۹) البته در معنای مراد از «مس» اختلاف است که بعضی همین معنای ظاهری را از آن گرفته و از آن استفاده فقهی می‌کنند که شرط حلیت دست زدن به قرآن وضو داشتن است، ولی برخی منظور از آن را «مس معنوی» و استفاده از معانی عالی آن می‌دانند (که به نظر می‌رسد مناسب با سیاق کلام هم همین معناست). البته این دو برداشت از این آیه قابل جمع هم است.

۲- زخرف ۴.

۳- ابجار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۷.

منه يكون علي الأموات كما يكون علي الأحياء قال الله وَ مَا يَخْلُمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
نحن و الله الراسخون في العلم^۱

گاهی منظور از بطن یک سطح معنایی قابل فهم برای همگان است:

عن أبي لبید البحرانی... قال ابو جعفر (ع) ليس شيء من كتاب الله الا عليه دليل ناطق من الله في كتابه ، مما لا يعلمه الناس... قال لي أبو جعفر ع هذا تفسيرها في ظهر القرآن أفلا أخبرك بتفسيرها في بطن القرآن قلت و للقرآن بطن و ظهر؟ فقال نعم إن لكتاب الله ظاهرا و باطنا و معاني و ناسخا و منسوخا و محكما و متشابها و سننا و أمثالا و فصلا و وصلا و أحرفا و تصريفا فمن زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك و أهلك^۲

گاهی منظور از بطن قرآن، معانی فراتر از تفسیر ظاهر قرآن و غیر قابل فهم برای همگان است:
عن جابر بن یزید الجعفی قال سألت أبا جعفر ع عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت جعلت فداك كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم فقال يا جابر إن للقرآن بطنا و للبطن بطن...^۳

قال ابن عباس جل ما تعلمت من التفسير من علي بن أبي طالب و ابن مسعود أن القرآن أنزل علي سبعة أحرف ما منها إلا و له ظهر و بطن و إن علي بن أبي طالب (ع) علم الظاهر و الباطن.^۴
الطالقانی عن الجلودی عن الجوهری عن ابن عمارة عن أبيه قال حضرت عند جعفر بن محمد (ع) فدخل عليه رجل فسأله عن كهيعص فقال (ع) كاف كاف لشيئتنا ها هاد لهم يا ولي لهم عين عالم بأهل طاعتنا صاد صادق لهم وعدهم حتي يبلغ بهم المنزلة التي وعدنا إياهم في بطن القرآن^۵
به دست آوردن این معانی از ظاهر آیات قرآن در توان هر کسی نیست و قبول کردن آن از غیر معصوم کار مشکلی است؛ همان طوری که از امام علی^۶ و امام حسین^۷ و امام صادق^۸ (علیهم السلام) روایت شده: «أن كتاب الله علي أربعة أشياء ، علي العبارة والاشارة واللطائف والحقايق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقايق للانبیاء». «كتاب خداوند بر چهار چیز مشتمل

۱- صفار قمی، بصائر الدرجات، قم، چاپ خانه کتابخانهی آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۷.

۲- همان، ص ۹۰.

۳- همان، ص ۹۱.

۴- همان، ص ۹۲. باید توجه داشته باشیم که منظور از عدد هفت در این دسته از روایات بیان کثرت است نه عدد هفت واقعی.

۵- همان، ص ۳۷۷.

۶. ابن ابی جمهور احسایی، غوالی اللثالی، قم، انتشارات شیدالشهدا، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۰۵.

۷. بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۲۰؛ مستدرک سفینه البحار، ج ۸، ص ۴۵۰.

۸- بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۲۷۸؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۰.

است: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت برای عوام، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیاست.»

گاهی روایات در مورد اینکه چه کسانی می‌توانند بطن را بفهمند ساکت هستند:
از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًَا وَلِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» قرآن ظاهر و بطنی دارد و بطن آن نیز تا هفت بطن، بطن دارد.
حدثنا محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عن عمار بن مروان عن المنخل عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ما يستطيع احد ان يدعي انه جمع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء^۲
این روایت تنها این مطلب را می‌رساند که فهم همه‌ی معانی قرآن و به دست آوردن تمام سطوح معنایی آن، تنها در توان اهل بیت علیهم السلام است.

گاهی منظور از بطن، تأویل آیه و تطبیق آن بر مصادیق خارجی است:
عن الفضيل بن يسار قال سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الرواية ما في القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن و ما فيه حرف إلا و له حد و لكل حد مطلع ما يعني بقوله لها ظهر و بطن قال ظهره تنزيله و بطنه تأويله منه ما مضي و منه ما لم يكن بعد يجري كما تجرى الشمس و القمر كلما جاء منه شيء وقع قال الله تعالى و ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نحن نعلمه^۳
با توجه به آیات و روایات این مطلب به دست می‌آید که قرآن کریم دارای چند سطح معنایی است، که بعضی از این سطوح، در دسترس همگان است و بعضی از سطوح آن، تنها در دسترس بعضی از انسانهاست و سطحی از آن (ام الكتاب) اختصاص به خداوند دارد و گاهی منظور از بطن، تطبیق آیه بر مصادیق خارجی آیات است که گاهی این مصادیق، قابل فهم برای همگان است؛ ولی گاهی فهم این مصادیق، در حد و توان انسانهای خاصی است. سخنان اندیشمندان را می‌توان با این بیان با همدیگر جمع کرد و می‌توان گفت هر یک از آنها به سطح خاصی از معنا نظر دارند.

۱-۵-۲. معانی عرضی

گاهی الفاظ به کار رفته در محاوره‌ی عقلا، مشترک لفظی است که دارای معانی مختلف هم عرض است. در علم اصول به طور گسترده، این موضوع مورد بحث واقع شده است که آیا اراده معانی هم‌عرض از یک لفظ ممکن است یا نه؟

۱. غوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۷؛ تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۱

۱-الشیخ الكليني، الكافي، ۱، ص ۲۲۸ و محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات، ص ۲۱۳.

۳- همان، ص ۹۴.

از آنجایی که ریشه‌ی اصلی این مباحث، محاورات عقلا است، به جاست ما در قدم اول جستجویی در محاوره‌ی عقلا بکنیم، تا ببینیم در بین آنها چنین الفاظی، به این صورت کاربرد دارد یا نه؟ آنگاه فکری در مورد استحاله‌ی این نوع کاربرد و راه حل آن بکنیم.

یکی از موارد کاربرد این نوع الفاظ، باب توره است، که به دو نوع تقسیم می‌شود:

الف) توره‌ی عرفی: این نوع توره به این معناست، که شخص لفظی را بگوید که دو معنا دارد، که یکی از آنها ظاهر و دیگری مخفی است و مراد جدی متکلم همان معنای مخفی است ولی معنای متبادر، برای شنوندگان، همان معنای ظاهر است، که از موارد آن می‌توان از سؤال آن شخص در مورد خلیفه‌ی رسول خدا (ص) پرسید که او در پاسخ گفت: «**من بته فی بته**» که این عبارت قابل تطبیق بر علی (ع) و بر ابوبکر است؛ ولی شخص از باب توره، مطلب را به این صورت بیان کرد.

مورد دیگر این نوع توره، روایتی است که نقل می‌کند یک نفر از خوارج نهروان از یکی از شیعیان علی (ع) خواست از علی (ع) و عثمان تبری بجوید. شخص در جواب او گفت: «**انا من علی و من عثمان بری**»^۱ که هم اعلام برائت و هم اعلام محبت از این روایت قابل برداشت است.

با توجه به تعریف این نوع توره، می‌توان گفت این نوع توره، از موارد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا نمی‌باشد؛ چون معنای ظاهری، مراد متکلم نیست، بلکه معنای غیر ظاهری مراد متکلم است.

ب) **توره‌ی بدیعیه**: این نوع توره - که در علم بدیع مورد بحث قرار می‌گیرد - استعمال لفظ، همراه با اراده‌ی معانی مختلف مساوی از جهت ظهور است که مخاطب نمی‌تواند تشخیص دهد که آیا متکلم در حال هجو است یا در حال مدح. به خاطر اینکه هر دو مورد می‌تواند مراد استعمالی و مراد جدی متکلم باشد.^۲ از موارد این نوع استعمال، می‌توان این شعر در مدح رسول الله (ص) را نام برد:

المرتمی فی دجی والمبتلی بعمی والمشتکی ظمأ والمبتغی دینا
یأتون سده من کل ناحیه و یستفیدون من نعمائه عینا

لفظ عین، معانی مختلفی دارد و در اینجا با توجه به دو مصراع اول، چهار مورد از این معانی مورد نظر شاعر است:

- ۱- خورشید که مناسب با کسی است که در تاریکی افتاده است.
- ۲- چشمه که مناسب با کسی است که از تشنگی شکایت می‌کند.
- ۳- بینایی که مناسب با کسی است که به کوری مبتلا شده است.
- ۴- طلا که مناسب با کسی است که دینی داشته و به دنبال برآورده کردن دین خویش است.

۱- تأویل مختلف الحدیث، ابن قتیبه دینوری، بیروت، دارالکتب، العلمیه، ص ۳۹.

۲- سید علی سیستانی، الرافد فی علم الاصول، ص ۱۸۹.

شاعر در این دو بیت از اول با یک ترفندی به گونه‌ای مقدمه چینی می‌کند که این چهار معنا به ذهن مخاطب برسد و هر چهار معنا هم مورد نظر اوست .

مورد دیگر از موارد استعمال لفظ در اکثر از یک معنا، در مقدمه‌ی کتاب «صاح اللغه» جوهری است، که فیومی، شعری را در حضور امیر محمد مصری خواند و در آن شعر، کتاب صحاح را ذم و کتاب «القاموس فی اللغه» را که خودش جمع آوری کرده بود، مدح کرد:

لله قاموس بطیب وروده اغنی الوری من کل معنی افخر
نبذ الصحاح بلفظه والبحر من عاداته یلقى صحاح الجوهري

در موقع خواندن ، کلمه صحاح را با کسر «صاد» خواند. امیر به او گفت «الصحاح لاتکسر» این کلمه دو معنا دارد: اول) اگر با کسره خوانده شود جمع «صحیح» است و اگر با فتحه خوانده شود مصدر است . در این جا چون معنای مصدری اراده شده نباید صحاح « به کسر » می‌خواندی . دوم) معنای عبارت امیر این است که «لاتکسر» کنایه از قیمت و ارزش کتاب جوهری است و با نوشتن کتاب قاموس ، از ارزش کتاب جوهری کم نمی‌شود.^۱

نمونه‌ی دیگر این نوع کاربرد را می‌توان مثال «قلب بهرام ما رهب» دانست، که مخاطب نمی‌تواند تشخیص دهد، متکلم در مقام مدح بهرام و اراده‌ی معنای کلمه‌ی بهرام است یا اینکه مقصود او خود کلمه‌ی « بهرام » و هجو اوست .

با توجه به این مقدار کاربرد می‌توان گفت «ادل دلیل لامکان شیء وقوعه» و به همین علت، ورود در بحث استحاله و عدم استحاله‌ی آن جایگاهی ندارد؛ ولی چون برخی از بزرگان علم اصول، قایل به استحاله‌ی این نوع کاربرد هستند نمی‌توان از کنار این بحث به راحتی گذشت؛ بنابراین در حد وسع خود، به طور مختصر وارد این بحث می‌شویم:

گروه زیادی از محققین در علم اصول، کاربرد لفظ در اکثر از یک معنا را محال می‌دانند که سرکرده‌ی آنان را در میان علمای شیعه می‌توان مرحوم آخوند خراسانی شمرد^۲ و به تبع او بزرگانی مثل مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی ، آقا ضیاء عراقی و... واز میان علمای اهل سنت شافعی ، قاضی ابوبکر باقلانی ، جبایی ، قاضی عبدالجبار بن احمد، فخر رازی^۳ و... این بحث را مطرح کرده‌اند و در مقابل بزرگانی مثل مرحوم امام خمینی^۴، آیه الله خویی^۵، آیه الله فاضل لنکرانی^۶ و... استحاله‌ی آن

۱- احمد عبدالغفور عطار، مقدمه الصحاح ، ص ۱۱۱.

۲- ر.ک: محقق خراسانی، کفایه الاصول، مؤسسه آل البیت، ۱۳۲۹ق.، ص ۳۶.

۳- ر.ک: محمد فخر رازی، المحصول فی علم اصول الفقه، بیروت، مؤسسه السالیه، چاپ دوم، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۶۹.

۴- ر.ک: امام خمینی، مناهج الاصول ، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.، ج ۱، ص ۱۸۷؛ تهذیب الاصول، انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۲ش.، ج ۱، ص ۶۹.

۵- ر.ک: سید ابوالقاسم خویی، محاضرات فی الاصول، تهران، انتشارات انصاریان، ۱۴۱۷ق.، ج ۱، ص ۲۱۰.

را رد کرده‌اند. ریشه‌ی اصلی این نقض و ابرام به باب وضع برمی‌گردد؛ چون در مورد وضع الفاظ برای دلالت بر معانی، دو مکتب عمده وجود دارد؛ گروهی؛ مثل مرحوم آیه‌الله خویی قایل به مکتب تعهد هستند، که می‌گویند در وضع الفاظ بر معانی، عقلاً تعهد می‌کنند، برای اشاره به معانی خاص، از الفاظ ویژه‌ای استفاده کنند.^۲ این گروه در مورد اراده‌ی معانی مختلف، از یک لفظ خیالشان راحت است؛ چون وضع، اعتبار صرف است و عقلاً می‌توانند، تعهد کنند از یک لفظ معانی گوناگونی بفهمند.

مرحوم آخوند خراسانی لفظ را آلت و فانی در معنا می‌داند^۳ و در توجیه آن، مرحوم اصفهانی گفته‌است: حقیقت استعمال لفظ در معنا، تنزیل لفظ به منزله‌ی معناست؛ بنابراین لازمه‌ی استعمال لفظ در اکثر از یک معنا این است که لفظ واحد به منزله‌ی دو معنا تنزیل شود که لازمه‌ی آن اتحاد اثنین یا اثنینیت واحد است که در هر دو حالت محال است.^۴

جواب این بیان مرحوم اصفهانی، روشن است. به دلیل اینکه یک وجود حقیقی را نمی‌توان به منزله‌ی وجودات متعدد تنزیلی و اعتباری، تنزیل کرد؛ ولی در عالم اعتبار و تنزیل، چنین چیزی هیچ اشکالی ندارد. به همین جهت مرحوم محمد رضا اصفهانی، این مباحث را مباحث فلسفی می‌داند، که به اشتباه در علم اصول به کار رفته‌است.^۵

مرحوم حایری یزدی با بیان دو نقض آشکار بر مرحوم آخوند، این نوع استعمال را بدون اشکال می‌داند. یکی از این دو نقض، عام استغراقی است؛ در عام استغراقی با یک لحاظ وحدانی همه‌ی کثرات به صورت انفرادی لحاظ می‌شوند. در این عام - بر خلاف عام مجموعی - کثرات عام مورد لحاظ قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که هر فردی منفرداً موضوع حکم می‌باشد. حال همان‌طور که لحاظ وحدانی کثرات، مصحح تعلق حکم به هر فرد از کثرات می‌باشد، در باب استعمال لفظ در اکثر از معنا نیز یک لحاظ وحدانی به هر دو معنا، به طور جداگانه مصحح استعمال در هر یک از دو معنا می‌باشد. مورد دیگر «وضع عام و موضوع له خاص» است؛ همان‌طور که در این مورد می‌توان کثرات را به یک عنوان واحد، لحاظ کرد و برای نسب خاصه وضع کرد، در بحث استعمال لفظ در اکثر از معنا هم می‌توان دو معنا را با یک لحاظ، لحاظ کرد و لفظ را در کثرات آن استعمال نمود.

۱- ر.ک: محمد فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، قم، فیضیه، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۳۰۰.

۲- ر.ک: محاضرات، ص ۴۶-۵۱.

۳- ر.ک: کفایه الاصول، ص ۹۶-۹۷.

۴- ر.ک: محمد حسین غروی اصفهانی، نهاییه الدرایه، قم، انتشارات سید الشهداء، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ص ۱۵۳.

۵- ر.ک: محمد رضا اصفهانی، وقایه الاذهان فی علم الاصول، مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۵.

شهید صدر با اینکه آلیت را قبول دارد ولی استعمال لفظ در اکثر از یک معنا را قبول دارد به این بیان که لفظ به خاطر قرن اکید با معنا می‌تواند سبب انفهام معنا شود. به وسیله‌ی وضع دو حیثیت در لفظ ایجاد می‌شود که به خاطر یک قرن اکید می‌تواند یک معنا را برساند و به وسیله‌ی قرن اکید دیگر معنای دیگری را برساند پس به خاطر حیثیات مختلف سبب دو انفهام می‌شود.^۱

آیت الله جوادی آملی استحاله را این‌گونه بیان می‌کند: «امتناع متوهم یا بر اثر محدودیت ظرفیت لفظ است یا مضبوط بودن ظرفیت مستمع و مخاطب و یا محدودیت علم و اراده‌ی متکلم و قسمت مهم آنچه در آن مبحث [استعمال لفظ در بیش از یک معنا]، بر فرض تمامیت آن، مطرح شده به محدودیت علم و اراده‌ی متکلم بر می‌گردد، نه مخاطب. پس اگر متکلم و مرید، خدای سبحان بود که هیچ محدودیتی از جهت علم و اراده ندارد؛ چنانچه اگر محدودیت مزبور به لحاظ مخاطب باشد، مخاطب اصیل آن، انسان کامل یعنی حضرت رسول اکرم(ص) است که ظرفیت وجودی آن حضرت، برای ادراک معانی متعدد، در دفعه‌ی واحد محذوری ندارد، یعنی اگر مخاطبان دیگر، صلاحیت تلقی چند معنا را از لفظ واحد ندارند، حضرت رسول اکرم(ص) چنین صلاحیتی دارند...»^۲

به نظر می‌رسد این سخن خالی از تأمل نباشد؛ به دلیل اینکه اولاً همانطور که ملاحظه شد، در هیچ جایی از سخنان علمای علم اصول، سخن از محدودیت متکلم یا مخاطب نیست، بلکه سخن از محدودیت ذاتی الفاظ است؛ مگر در سخن مرحوم نایینی که دلیل آن را بساطت نفس دانسته است.^۳ ثانیاً سخن این بزرگان در مورد قرآن و حدیث هم است نه اینکه فقط در مورد سخنان عرفی باشد؛ بنابراین بحث این بزرگان در مورد صفت ذاتی الفاظ و یک بحث عمومی است.

حال با توجه به اینکه استعمال لفظ در اکثر از یک معنا واقع و ممکن است، این بحث در تفسیر باطنی قرآن کریم چه تأثیری دارد؟

در تفسیر عرفانی، یکی از موارد تفسیر عرفانی، همین معانی عرضی الفاظ است؛ در تفسیر قرآن کریم، یک قاعده‌ی مهم تفسیری، توجه به قراین، برای تعیین مراد جدی از کلام است، که معمولاً در موارد اشتراک لفظی، یکی از معانی تعیین می‌شود؛ ولی در تفسیر عرفانی، با استدلالی تلاش می‌کنند، این مطلب را القا کنند که همه‌ی این معانی مورد نظر خداوند متعال است.

استدلال: هر صفتی از صفات الهی در نهایت کمال است. کلام و تکلم الهی، یکی از صفات اوست؛ پس آن هم در نهایت کمال است. لازمه‌ی چنین کمالی احاطه‌ی کامل به تمام جوانب کلام است؛

۱- محمد باقر صدر، بحوث فی علم الاصول، قم؛ دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.ج ۱، ص ۹۵.

۲- عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، قم؛ انتشارات مؤسسه‌ی اسراء، چاپ اول، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳- ر.ک: جزوه‌ی درس خارج استاد لاریجانی، جلسه‌ی ۳۳۰، ص ۱.