

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی

ahmad.fazeli@gmail.com

سید احمد فاضلی / استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲

چکیده

این مقاله، بر تبیین و اثبات تأویل عرضی در عرفان متمرکز است و از سه نوع تبیین استدلالی، روایی و تنظیری بهره گرفته است. تأویل عرضی، به معنای بازگرداندن معنای کلام الهی، به همهٔ وجوه معنایی است که به عنوان مراد جدی خداوند، در عرض یکدیگر قرار دارند. دو استدلال عقلی، یکی از راه علم ازلی و پیشین خداوند، به همهٔ فهم‌های مختلف از کلام الهی و دیگری، از طریق حقیقت معنای الفاظ، در صورت زدودن پیرایه‌ها و انصراف‌های مزاحم، برای اثبات این نوع تأویل ارائه می‌شود. در بخش روایی، سه مورد از تأویل‌های عرضی در روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفت. روشن شد که فهم معانی مختلف از یک آیه یا کلمه از قرآن کریم، مورد قبول روایات بوده و به اجراء گذاشته شده است. در تبیین تنظیری، به مباحثی چون «قرینه حکمت و اطلاق»، «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا» و «ایهام»، در دانش‌های دیگر استشهاد و روشن گردید که اراده معانی مختلف از یک کلام، به نحوی مورد پذیرش است. در پایان، به برخی از مهم‌ترین اشکالات تأویل عرضی پرداخته‌ایم. نتیجه این مباحث، بدل شدن تأویل عرضی، از یک مبنای ذوقی و غیرعلمی، به یک نظریه روشی قابل فهم و علمی است.

کلیدواژه‌ها: تأویل عرضی، تأویل طولی، ظاهر و باطن، قرینه حکمت، اطلاق، ایهام.

مقدمه

«تأویل» در لغت به مفهوم تدبیر کردن یا بازگرداندن (این منظور، ۱۹۹۶، ج ۱۱، ص ۳۳) از مصدر «أول» (به سکون واو به معنی بازگشت گرفته شده است. بنابراین، تأویل در لغت، اغلب به معنای بازگشت به اصل («الرجوع الی الاصل»؛ (راغب، بی‌تا، ص ۳۱)) است. بدین ترتیب، مؤلفه اصلی معنایی در این واژه، رجوع و بازگشت است؛ خواه این رجوع به لحاظ تقدم و آغاز کردن باشد، یا به اعتبار نهایت و پایان یافتن یا به جهت حق و مقصود یا...؛ (مصطفوی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۶۱). به عبارت دیگر، در هر حال و در مصادیق مختلف، منظور اصلی از این واژه، بازگشت و رجوع است (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲) و در ضمن همه مشتقات و هم‌خانواده‌های تأویل، این مفهوم اصلی وجود دارد و دیده می‌شود.

«تأویل» در اصطلاح، به خصوص بازگرداندن عینی یا علمی یک شیء به غایت و هدف مقصود از آن اطلاق می‌شود. به عبارت دیگر، اگر در عمل یا در فهم، یک چیز را به چیزی، که مقصود از آن است، بازگردانیم، تأویل انجام داده‌ایم (راغب، بی‌تا، ص ۳۱). برای مثال، اگر آبی را که برای نوشیدن آورده شده، بنوشیم، اصطلاحاً «تأویل عملی» انجام داده‌ایم. بنابراین، می‌توان گفت: در مقام علم (نه عمل)، تأویل اصطلاحی عبارت است از بیانی از شیء که هدف مورد نظر از آن را منکشف می‌کند (همان).

از آنجاکه غایت مقصود از لفظ و سخن گفتن، چیزی است که مراد جدی متکلم است، در مواردی تأویل اصطلاحی در شریعت را به «بازگرداندن لفظ از معنای ظاهر آن»، به معنایی دانسته‌اند که آن معنا ظاهر نیست و لفظ، آن را برمی‌تابد و به نحوی، روشن شده است که این معنای خلاف ظاهر، مراد جدی متکلم است (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲). بدین ترتیب، ترجمه تأویل به برگردان لفظ به معنای خلاف ظاهر، در ذیل همین مفهوم اصطلاحی تأویل «بازگرداندن شیء به هدف مورد نظر از آن» می‌گنجد. بنابراین، نمی‌توان تأویل را به معنای برگرداندن لفظ به معنای خلاف ظاهر، لزوماً امری باطل دانست؛ زیرا به دلایل مختلف، ممکن است مقصود متکلم، معنایی خلاف معنای ظاهری لفظ باشد. در این صورت، نیازمند استدلالی یقین‌آور هستیم که بتوان از معنای ظاهری لفظ، که طبق قواعد حجت اولی است، دست کشید. حال اگر چنین استدلال یقینی وجود داشت، تأویل به معنای یادشده، امری شایسته شمرده می‌شود و اگر وجود نداشت، تأویل، باطل و ناشایست خواهد بود. نظیر برخی آیات قرآنی، که در ظاهر آنها، اموری به خداوند (مانند داشتن دست) نسبت داده شده که با استدلال عقلی و نقلی قطعی، آن امور از خداوند نفی می‌شود. در این صورت، باید چنین آیه‌ای را به مدد دلایل قطعی، تأویل نمود و آنها را به معنایی خلاف ظاهر آنها «مانند معنای قدرت برای واژه «ید» تفسیر نمود. تقریباً تمامی فریق کلامی در اسلام، حتی ظاهرگراترین و ضدعقل‌ترین آنها مانند اهل حدیث، حنبله و اخباریان، در موارد بسیاری، ناچارند دست‌کم به خاطر وجود اختلافات ظاهری در مدلول عبارات آیه و روایی، بسیاری از آیات و روایات را به غیر معنای ظاهری آنها بازگردانند.

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۱۹

البته برخی صاحب‌نظران، در معنای تأویل، مؤلفه‌ای با مفهوم «اشتمال بر مدلول خلاف ظاهر» نمی‌بینند. ابن‌تیمیه تصریح می‌کند که تأویل در اصطلاح متقدمان، مخالفت با ظاهر نبوده است و در مصطلحات متأخر فقهی، کلامی، حدیثی و صوفیانه نیز تأویل، نه به مفهوم «برگرداندن لفظ به معنی خلاف ظاهر»، بلکه به معنای گزیدن معنای مرجوح لفظ است (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۲۷ و ۲۸). به عنوان نمونه، از میان صاحب‌نظران معاصر، علامه طباطبایی معتقد است که نه در عرف معنایی قرآن کریم و نه در عرف رایج در میان بزرگان متقدم، تأویل هیچ‌گاه به مفهوم ارجاع به معنی خلاف ظاهر، نیامده است (طباطبایی، ۱۳۵۳، ص ۶۲) و با توجه به نکات لفظی و اصطلاحی، که در تحلیل معنای تأویل گفته شد، تأویل اصطلاحی مشهور را نباید مشتمل بر معنای خلاف ظاهر دانست؛ زیرا افزون بر، عدم ورود مفهوم خلاف ظاهر در معنای تأویل در آیات و بیان‌های قرآنی و عبارات متقدمان، این ارجاع به خلاف ظاهر، زمانی معنایی صحیح و مورد قبول یافته است که در ذیل معنای ارجاع به معنای مراد جدی متکلم قرار گیرد. در صورت عدم تحقق این معنا، ارجاع به خلاف ظاهر، بیشتر انحراف از مسیر درست دانسته می‌شود و ارزش اصطلاحی چندانی را در تاریخ حمل نمی‌کند. از این رو، نمی‌توان برگزیدن مدلول خلاف ظاهر را به عنوان معنای صحیح، مفهوم تأویل دانست و باید بیشتر آن را به وضعیتی مصداقی، برای معنای اصطلاحی تأویل مربوط ساخت.

معنای «تفسیر به رأی»، که طبق نصوص دینی و استدلال عقلی و به اجماع مسلمین، امری مذموم و باطل در تفسیر متون دینی شمرده می‌شود، از آنجا به تأویل ربط داده شده که هر طایفه کلامی از مسلمانان، به جهت عقاید خاص خود، مجبور بوده است گروهی از آیات و روایات، که ظاهر آنها محتوایی خلاف عقاید آنها را در بر دارد، به معنایی خلاف ظاهر، که مطابق عقاید آنهاست، بازگرداند. این کار از نظر خود آنان، همان معنای یادشده از تأویل است که ضرورتاً امری مذموم نیست. اما چون عقاید خاص هر طایفه کلامی، از نظر سایر طوایف باطل است، کار هر گروه - در برگرداندن معنای آیات و روایات به معنای موافق عقاید خود - برای سایر گروه‌های تفسیر به رأی جلوه می‌کند. از این رو، می‌توان گفت: تفسیر به رأی، یکی از معانی لغوی یا اصطلاحی تأویل نیست و چون برگرداندن معنای لفظ به خلاف ظاهر، در مواردی با تفسیر به رأی - ولو از منظر فریق دیگر - مقارن می‌شود، تأویل را در مواردی، به معنای تفسیر به رأی نیز دانسته‌اند. با این تحلیل، در واقع تفسیر به رأی نیز یکی از مصداق معنای یادشده برای تأویل است. البته روشن است که با توجه به استدلال‌های کلامی و میزان قرار دادن عقل یقینی و نصوص نقل قطعی، می‌توان در مورد عقاید حق و باطل و در نهایت، درست یا نادرست بودن تأویل‌های فریق کلامی داوری کرد. در مورد نسبت تأویل با اموری چون تفسیر و سطح، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که به جهت رعایت اختصار علمی، از شرح آن خودداری می‌کنیم.

یکی از مطالب قابل توجه در مورد مسئله تأویل، تمرکز تاریخی این بحث، به‌ویژه در سده اخیر بر تأویل طولی و بطن کاوی آیات قرآن بوده است. عمده محتوای نظریه روح معنا نیز، که به‌وفور با نام تأویل پیوند

یافته است، همین تأویل طولی است. ولی مراد و هدف این مقاله، مسئله‌ای است که می‌توان از آن به «تأویل عرضی» یاد نمود. اینکه تأویل عرضی، اساساً از مقوله تأویل است یا خیر، بحثی است که در خلال مباحث این نوشتار روشن خواهد شد. در این نوشتار، ابتدا نگاهی به کلیت بحث تأویل در عرفان اسلامی خواهیم انداخت. سپس، به طور خلاصه، تعریفی از تأویل عرضی ارائه خواهیم کرد و به اجمال، مدعای مورد نظر مدافعان این نوع تأویل را توضیح می‌دهیم. سپس، به استدلال بر این مدعا می‌پردازیم و بحث را با استشهادهای چند روایت ادامه می‌دهیم و به تنظیر این نظریه، با مباحثی در علم اصول فقه پایان می‌بریم. همان‌گونه که روشن است، هدف اصلی این نوشتار، تبیین و اثبات تأویل عرضی است. در این مسیر، از استدلال‌ها، روایات و شاهد‌های دانشی از علوم غیرعرفانی بهره می‌گیریم.

۱. تأویل در عرفان اسلامی

اصل تأویل در عرفان، امری مسلم و پذیرفته شده است. تأویل در عرفان اسلامی، بیشتر به معنای علم‌التأویل به کار می‌رود: «فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة و هو الذي لا يعلم الا عن كشف الهی الذي لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية فهما متحدان في المال لذلك يسمی علم التأویل بل هو اصل علم الشريعة و روحه» (بالی افندی، بی‌تا، ص ۵۱). همچنین طبق این عبارت، تأویل در مراتب نهایی، جز از طریق کشف و شهود رخ نمی‌دهد که البته این کشف، باید در مرتبه ولایت و توسط ولی صورت گیرد تا منتج تأویل باشد. به همین دلیل، تأویل را وجه خاصی از شریعت و دین تلقی می‌کنند. «وجهاً خاصاً من وجوه الشريعة» گو اینکه این نوع تأویل، تنها توسط خواص قابل تحقق است. از آنجا که با این نوع تأویل، نه فقط می‌توان به حقیقت، نوعی آگاهی پیدا کرد که می‌توان به‌طور مستقیم به آن معرفت یافت، بلکه به آن رسید و واصل شد، باید تأویل شهودی را اصل علم شریعت، بلکه روح حاکم بر علوم شریعت دانست: «هو اصل علم الشريعة و روحه».

بدین ترتیب، تأویل در عرفان اسلامی، اغلب به معنی شهودی است که در آن، بواطن و حقایق شریعت و دین، که در عرفان همان مراتب طولی دین، متناظر با مراتب طولی ظهورات (قوس نزول) و سلوک (قوس صعود کمالی)، می‌باشد، بی‌واسطه مورد آگاهی قرار می‌گیرد و در مرتبه‌ای بالاتر، این بواطن، با انسان کامل متحد می‌شود و انسان، خود، باطن شریعت می‌گردد. در واقع، کاربرد خاص تأویل در عرفان اسلامی، همین معنا است. معانی دیگری از آن نیز در عرفان رایج است که تا حدی، به‌ویژه امروزه، میان عرفان و سایر دانش‌ها مشترک است. البته این معانی دیگر، در مواردی با همین معنای یادشده متصادق و گاه متلازم اند. اما در این نوشتار، با همین خصوص معنای یادشده سروکار خواهیم داشت.

اما این معنای خاص عرفانی از تأویل، تنها شامل شریعت و دین نیست و همه امور هستی‌شناسانه را فرا می‌گیرد؛ زیرا تأویل یاد شده به معنی سیر شهودی و واقعی در بواطن شریعت است. این بواطن در عرفان، همان

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۲۱

مراتب طولی و حقایق برین شریعت هستند که به وزان مراتب طولی هستی (ظهورات) و در اتحاد با این مراتب، از اعلی به اسفل تنزل می‌یابند. بنابراین، تأویل شریعت، تأویل هستی نیز هست و به همین دلیل، هر امر وجودی، که همه امور وجودی، فرایند تجلی و تنزل را طی کرده‌اند، قابل تأویل است. بنابراین، تأویل در عرفان به یک معنای عام‌تر، بر هرگونه مصدریابی وجودی صدق می‌کند که ناظر به همه امور است و نه خاص دین. در این میان، هر امری که حیث تجلی‌گری آن بیشتر و کامل‌تر باشد، تأویل آن، ما را به حقیقت نهایی، که مقام اطلاق است، بیشتر نزدیک می‌کند. از این رو، کامل‌ترین و نهایی‌ترین وصول به حقیقت مطلق را باید در تأویل عرفانی حقایق چون قرآن کریم و انسان جست‌وجو کرد. که کامل‌ترین جلوات حق هستند. بدین ترتیب، قرآن کریم، دلیل اینکه آنکه تجلی کلامی جامع حق است، از کامل‌ترین مصادیق تأویل‌پذیر است که تأویل نهایی آن، متلازم با بالاترین مقام اطلاقی قابل وصول می‌باشد. به همین معنای مهم از تأویل در آیات قرآن اشاره شده است: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷).

نکته قابل توجه دیگر در این باب، تشکیکی بودن تأویل و مؤول است. از آنجاکه تأویل در عرفان اسلامی، ناظر به درجات و مراتب هستی (ظهورات) است و درجات و مراتب هستی، تشکیکی است، تأویل نیز تشکیکی است. به عبارت دیگر، متناظر با هر مرتبه از هستی، درجه‌ای از تأویل شکل می‌گیرد که هرچند با درجات بالاتر، متفاوت و ناقص‌تر از آنهاست، اما با آن درجات بالاتر متهافت و متضاد نیست و غلط یا انحرافی در آن وجود ندارد. بدین ترتیب، درجات مختلف شدید و ضعیفی از تأویل قابل تحقق است که هر درجه، بعدی تکمیل‌کننده درجه قبلی خواهد بود و به وزان این درجات تأویلی، درجاتی از تأویل‌گران وجود دارند که هر یک، به حسب مقام و منزلت سلوکی و معرفتی خود، به درجه‌ای از تأویل، که در حد و ظرفیت آنهاست، دست می‌زنند. البته عالی‌ترین درجه تأویل، در اختیار انسان کاملی است که کامل‌ترین درجات انسانی را داراست.

در معنای تأویل در تاریخ دانش‌های اسلامی، با دو رویکرد مثبت و منفی (مثبت یا منفی از منظر روایی یا ناروایی دینی و اخلاقی) مواجه هستیم. در بسیاری از آیات و روایات، که تأویل معنایی معرفتی، تفسیری دارد، رویکرد مثبت به این معنا دیده می‌شود. در تاریخ تفسیر و تأویل نیز دست‌کم در دوره‌های اولیه، تأویل دارای معنایی مثبت دانسته شده است. در همین زمینه، در برخی روایات و نقل‌های تاریخی، حضرت علی علیه السلام و ابن عباس، سرآمدان تأویل شمرده شده‌اند که همین معنای مثبت را بازتاب می‌دهد. اما در برهه دیگری از تاریخ تأویل و تفسیر، تأویل توسط برخی صاحب‌نظران، امری منفی تلقی شده است این امر، بیشتر نوعی رخصت‌جویی و بهانه‌تراشی برای فرار از وظیفه تفسیر درست جلوه کرده است. اما آنچه بیشتر در تأویل محل اختلاف شده است، دو خاستگاه اصلی این مبحث؛ یعنی مسئله اوصاف الهی (صفات خبری) و مسئله محکم و متشابه می‌باشد.

ابن عربی، در مورد شروع تاریخی این مسئله، می‌گوید: تا زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله، محکم و متشابه و صفات خبری (اوصاف شبه‌جسمانی خداوند)، مسئله نبوده است و از خود ایشان هم نقل‌چندانی در خصوص این‌گونه

مسائل وجود ندارد. دلیل این مطلب از نظر ابن عربی، این است که با حضور پیامبر ﷺ، و امکان توضیح مستقیم این گونه امور از سوی خود صاحب وحی، این رشته از امور روشن و بدون ابهام بوده و طبعاً مسئله‌ای ایجاد نمی‌کرده است. وی، تحلیلی کوتاه نیز از چرایی و چگونگی شکل‌گیری این مسئله دارد (ابن عربی، ۲۰۰۴، ص ۱۲۲).

به همین مناسبت، لازم به یادآوری است که تأویل در متون اولیه دین، همچون کلمات و عبارات اصحاب و نزدیکان رسول اکرم ﷺ، به ویژه معصومان ﷺ سابقه و پیشینه‌ی روشنی دارد. برای نمونه، به این کلمات از حضرت امیرالمؤمنین علی ﷺ، توجه کنید: «خداوند در اشیا داخل نیست، و از آنها خارج هم نمی‌باشد. خبر می‌دهد ولی نه به زبان بزرگ و زبان کوچک، و می‌شنود نه با شکاف‌های گوش و ابزار شنوایی، می‌گوید نه با تلفظ، حفظ می‌کند نه با قدرت حافظه، اراده می‌کند نه با خطور در خاطر، دوست دارد و خشنود می‌گردد نه از رقت دل، دشمن دارد و خشم می‌کند، ولی بی‌مشقت و اندوه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). در این عبارات، واژگانی چون خبر دادن، شنیدن، گفتن، حفظ کردن، اراده کردن، دوست داشتن، خشنود گشتن، دشمن داشتن و خشم کردن به خداوند نسبت داده شده است؛ اما خصوصیات و تقیدات مادی معانی این واژگان سلب شده است که در واقع نوعی استفاده از روح و حقیقت معنا - نگه داشتن اصل معنا و زدودن پیرایه‌های آن - رخ داده است که مبنای بسیاری از تأویل‌های عرفانی می‌باشد.

۲. تعریف تأویل عرضی (بیان مدعا)

تأویل متن دینی را در عرفان می‌توان بر چهار قسم دانست: ۱. تأویل طولی؛ ۲. تأویل عرضی؛ ۳. جری و تطبیق؛ ۴. تأویل هستی‌شناسانه. (یزدان‌پناه و جوادی، ۱۳۹۱، ص ۱۱-۱۴). البته عمده تأویل عرفانی، تأویل طولی و عرضی است. تأویل طولی، گذر کردن از سطح ظاهری کلام و رسیدن به سطوحی باطنی، از آن است که این سطوح باطنی با یکدیگر و با سطح ظاهری، رابطه‌ای طولی داشته باشند. به همین دلیل (رابطه طولی میان آنها)، هیچ یک از این معانی (خواه باطنی و خواه ظاهری)، تهافت و تناقضی با یکدیگر ندارند. با مراجعه به آیات و روایات متعددی، ذوبطون بودن قرآن را به تصریح می‌یابیم و اینکه رسیدن به بطن، تأویل آن محسوب می‌شود. نکته‌ای که از بررسی بسیاری از این متون به دست می‌آید، این است که معانی باطنی، در طول هم و معنای ظاهری قرار دارند. از این رو، از منظر درون‌دینی، تأویل طولی خدشه‌بردار نیست. اما این معانی می‌توانند در عرض یکدیگر نیز باشند. چنانکه از تعدادی دیگر از روایات، چنین قابل برداشت است. اینجاست که تأویل عرضی رخ‌نمایی می‌کند.

در تأویل عرضی، می‌توان بسیاری از آیات قرآن کریم را بدون اینکه انحرافی از مقصود نهایی خداوند صورت گیرد، به معانی مختلفی که با یکدیگر رابطه طولی ندارند، اخذ و تفسیر کرد. به عبارت دیگر، مدعای تأویل عرضی عبارت است از: اینکه همه وجوه مختلف معنایی، که طبق قواعد لفظی و زبانی و عرفی از آیات قرآن کریم فهمیده می‌شوند، مراد جدی متکلم (خداوند) هستند.

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۲۳

در تأویل طولی، لفظ تنها یک معنا دارد و متناسب با مراتب فهم یا هستی، در هر سطحی، مرتبه یا سطحی از آن فهمیده می‌شود. اما در تأویل عرضی، کلام تنها در یک مرتبه از مراتب فهم، مد نظر قرار می‌گیرد و تنها در همان یک مرتبه، معانی متعددی می‌یابد و مراد جدی (مقصود واقعی) گوینده محسوب می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۸). همچنین، لازم به یادآوری است که تأویل عرضی، با جری و تطبیق متفاوت است. در جری و تطبیق، بحث بر سر تطبیق معنا بر مصادیق جدید است. اما در تأویل عرضی، با چند معنای هم‌عرض برای آیات مواجهیم. به عنوان نمونه، تأویل عرضی در عبارات عارفان اسلامی، که موارد فراوانی از آن را می‌توان یافت، به این عبارت از تفسیر فاتحه‌الکتاب صدرالدین قونوی (قرن ۷) استناد می‌جویم. وی در توضیح کلمه «دین» در آیه سوم سوره حمد، «مالک یوم الدین»، لفظ دین را دارای معنای ای می‌داند:

بدان که لفظ «دین» در زبان [عربی]، دارای معانی متعددی است: مانند جزاء، طاعت و شأن... که لفظ دین، متضمن همه این معانی هست و همگی این معانی، مورد اراده و مقصود خداوند هستند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸).
تأویل عرضی بر اصل ظهورگیری از کلمات و عبارات و تحلیل ارتکازات عرفی در مورد آنها، بنا نهاده می‌شود. به عبارت دیگر، در تأویل عرضی، ظهور کلام، که بر پایه فهم متعارف درک می‌شود، پایه و اساس اخذ معانی مختلف قرار می‌گیرد و معانی ای که بیرون از ظرفیت عرفی لفظ قرار می‌گیرند، در دایره تأویل وارد نمی‌شوند (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص ۲۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۲).

۳. تبیین تأویل عرضی

در اینجا به تبیین (دلیل‌آوری) تأویل عرضی می‌پردازیم که هدف اصلی این نوشتار است. استدلال بر مدعای تأویل عرضی
در اینجا به تقریر استدلال‌هایی که بر مدعای تأویل عرضی ارائه شده است، می‌پردازیم.

الف. استدلال اول، از طریق علم پیشین خداوند، به فهم‌های مختلف مخاطبان

مقدمات این استدلال عبارت اند از:

الف. کلمات و جملات در قرون و اعصار مختلف و در شرایط گوناگون، به انحاء و وجوه مختلفی دریافت و فهم خواهند شد.

ب. استعمال‌کننده این کلمات، یعنی خداوند متعال، از ازل به همه این وجوه و معانی آگاه است.

ج. استعمال‌کننده این کلمات (خداوند)، با وجود علم به وجوه معنایی مختلف برای الفاظ و کلمات و عبارات، هیچ معنی برای برداشت آن معانی قرار نداده است.

نتیجه مقدمات اینکه همه وجوه یادشده، مراد جدی خداوند هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۹ و ۵۶۷). به عبارت دیگر، خداوند با وجود علم ازلی به این وجوه مختلف معنایی، که در طول زمان از کلام او برداشت می‌شود، معنی از آن قرار نداده است از این رو، باید گفت: آن معانی را اراده کرده است. با توجه به اینکه در این استدلال، از علم احاطی استعمال گر به وجوه معنایی مختلف سخن گفته شد و با در نظر داشتن این نکته که علم یادشده، مخصوص خداوند است، قابلیت تأویل عرضی اثبات شده در اینجا، تنها مخصوص قرآن کریم است که کلام الهی است، نه هر کلامی (همان، ص ۱۱۹ و ۸۶۷).

جندی در بیان این استدلال، چنین می‌گوید:

گزاره‌های الهی، هرگاه نصی بر تعیین یک وجه خاص یا تخصیص یک حکم ویژه در آن وجود نداشت، متضمن همه معانی ای خواهد بود در این شرایط از آن احتمال می‌رود... و حق تعالی این عبارات را با علم به همه معانی محتمل از آن بیان نموده است... و [لذا] همه این معانی مورد اراده حق تعالی خواهند بود... ولی [آن چه گفته شد] به شرط این است که لفظ (با در نظر داشتن همه وجوهی که می‌تواند دلالت کند) به همه وجوه قابل فهم از آن دلالت وضعی داشته باشد - حال خواه به وضع زبان عربی باشد یا به وضع هر زبانی که آن گزاره‌ها به آن زبان‌هاست؛ زیرا حق در هر مفهوم و ملفوظی، ظهوری دارد. لذا او در هر فهمی بر حسب همان فهم ظهور دارد، اما منحصر در آن فهم خاص نیست [چون مطلق است و مطلق فراتر از تجلیات خود است] (جندی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۰).

همین عبارات، در متن *تقد النصوص* جامی (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵) و *عین‌الیقین فیض کاشانی* مورد نقل و تأیید قرار گرفته است. در تبیین تأویل عرضی‌ای که از *قونوی* ذکر شد، وی به اطلاق علم الهی استناد کرده است که اشاره کوتاه و اجمالی، به همین استدلال است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

ب. استدلال دوم، از طریق حقیقت معنای الفاظ

مقدمات این استدلال، به شرح ذیل است:

۱. اغلب برداشت‌ها و فهم‌ها از کلمات و گزاره‌ها توسط مخاطبان، به خاطر دید انضمامی آنان و انس آن‌ها به ماده، به خصوصیات و محدودیت‌های مصداقی و مادی محدود می‌گردد.
۲. الفاظ و جملات در صورت تخلص از محدودیت‌های یادشده در مقام فهم، حقیقت معنایی خود را آشکار می‌سازند. این حقایق، بسیار وسیع‌تر از آن چیزی است که پیش‌تر در قالب برداشت‌های محدود فهم می‌شد.
۳. بنابراین، ذات الفاظ و جملات، ظرفیت و گنجایش معانی مختلفی را دارند که نسبت آنها به یکدیگر، می‌تواند عرضی باشد.

۴. فهم کلام، تابع ظرفیت‌هایی است که در نفس کلام نهفته است. ولذا با وجود ظرفیت یک کلام (فارغ از محدودیت‌های ادراکی و تاریخی آن)، برای افاده معنای الف، ب و... فهم این معانی از آن، بدون اشکال و شایسته و بایسته خواهد بود.

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ♦ ۲۵

نتیجه استدلال فوق اینجا است که با کنار زدن شوائب ادراکی، که توسط فهم‌کنندگان سخنان و مکتوبات به وجود آمده است، معانی مختلف عرضی از آنها قابل برداشت است که به دلیل اصل عرفی و عقلانی تابعیت فهم از ظرفیت الفاظ و جملات، می‌توان آن معانی را به‌درستی از کلمات و متون برداشت نمود (همو، ج ۲، ص ۵۹۴).

همان‌طور که روشن است، این استدلال در مورد تأویل طولی نیز قابل اقامه است که بیشتر در آثار/بوحامد غزالی با آن مواجه می‌شویم. در مورد این استدلال نیز/بن‌عربی، وسعت برداشت‌های عرضی از کلام را تابع میزان طهارت و سعه وجودی افراد می‌داند (همو، ج ۱، ص ۲۷۹).

ج. استشهاد به روایات

حال با تبیین عقلی تأویل عرضی، می‌توان با نگاهی درون‌دینی، به تبیین و تحکیم این مبنا پردازیم. این نوع نگاه، به‌ویژه برای آنان که نگاه دین به روش‌های تفسیری برایشان در درجه اولویت قرار دارد، بسیار پراهمیت‌تر است؛ زیرا روشن است که در فهم شریعت، از خود مشرع آن باید نظرخواهی کرد. هم‌اینک، به تحلیل دو نمونه از جریان تأویل عرضی در روایات معصومان علیهم‌السلام می‌پردازیم.

۱. تفسیر آیه «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» در روایات

آیه «أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۵)؛ (مگر از آفرینش نخستین عاجز بوده‌ایم که آنها از آفرینش جدید تردید دارند؟)؛ با توجه به سیاق ظاهری آن و آیات قبل، در خلق مجدد انسان در قیامت ظهور دارد. در این آیه، خداوند به منکران قیامت چنین می‌گوید: خلقت ابتدایی و بدون سابقه، دشوارتر از خلقت دوباره است؛ در حالی که خداوند، خالق ابتدایی همه موجودات دیگر است. لذا از خلق دوباره ناتوان نخواهد بود. با توجه به معنای ظاهری این آیه، حال به پاسخ امام باقر علیه‌السلام، به جابربن یزید، که درباره معنای این آیه شریفه می‌پرسد، توجه کنید:

ای جابر، تأویل این آیه چنین است: خدای متعال، هنگامی که این خلاق و عالم را از بین می‌برد و بهشتیان را در بهشت و جهنمیان را در جهنم قرار می‌دهد، عالم جدید دیگری غیر از این عالم را خلق می‌کند، که آن عالم، بدون نور و ماده شکل می‌گیرد، تا او را عبادت کنند و واحد شمرند و برای آنها زمینی غیر از این زمین می‌آفریند که در آن، مستقر شوند و آسمان دیگری نیز که بر آنان سایه اندازد، خلق می‌کند. شاید تو چنین اعتقاد داری که خداوند فقط این عالم را خلق کرده و به‌جز شما انسانی را نیافریده است؟! به خداوند قسم که به‌یقین خداوند متعال، هزار هزار عالم و هزار هزار آدم (قبل از تو) آفریده که تو در انتهای این عوالم و آن آدمیان هستی (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۵۲).

در حدیث فوق، حضرت امام باقر علیه‌السلام، در تفسیر آیه، از ظاهر اینکه زنده‌شدن دوباره انسان‌ها را بیان می‌کند، صرف‌نظر کرده و به مطلب دیگری معنا کرد که عبارت از ایجاد عالمی نو در قیامت عالم قبلی است.

نکته بسیار مهم در این خصوص اینکه امام باقر علیه السلام، در توضیح این آیه، از واژه «تأویل» بهره برده است. همچنین، نکته دیگر در این زمینه، هم‌عرض بودن معنای مورد بیان امام، با معنای ظاهری آیه است. به طوری که نمی‌توان گفت: معنای تازه‌فهم (ایجاد عالمی دیگر در پس جمع شدن عالم قبلی)، در طول معنای ظاهری آیه (زنده شدن مردگان در قیامت) است؛ زیرا این دو معنا، نه به لحاظ عرفی پیوندی دارند که از یکی بتوان به دیگری رسید، نه از لحاظ منطقی و عقلی، پیوستگی دارند. و نه از لحاظ مراتب اثبات‌شده هستی‌شناختی، با یکدیگر استلزامی دارند. بنابراین، دو معنای یادشده، معانی متعدد و مستقلی محسوب می‌شوند. لذا تأویل مورد اشاره امام باقر علیه السلام، در توضیح آیه فوق، تأویل عرضی خواهد بود.

لازم به یادآوری است که با وجود عرضی بودن تأویل در این حدیث، باز از روح یا حقیقت معنا در آیه استفاده شده است؛ زیرا آن چه در آیه بازگو شده، مقایسه خلق اول (خلق ابتدایی و بدون سابقه)، با خلق مجدد (خلق با سابقه قبلی) است که با در نظر گرفتن نفس این معنا، بدون در نظر گرفتن سیاق، که نوعی تقید و انصراف برای معنا ایجاد می‌کند، می‌توان به معنای دیگری که امام باقر علیه السلام فرموده‌اند رسید. به عبارت دیگر، نظریه روح معنا به نحوی متفاوت از کاربردش در تأویل طولی، در تأویل عرضی نیز به کار می‌آید در واقع روح معنا در اینجا، به چند معنای هم‌عرض بدل می‌شود.

۲. تفسیر کلمه «صمد»، در روایات

واژه «صمد» در آیه، «الله الصمد» (اخلاص: ۲)، در روایات به صور گوناگونی معنا شده است که قابل توجه است:

۱. «الصَّمَدُ الَّذِي لَا جَوْفَ لَهُ»؛ «ذاتی که هیچ جوف و تهی‌بودگی ندارد» و به عبارت دیگر «پُر» است که می‌توان آن را اشاره به «کمال نامتناهی» حق و یا «بسیط الحقیقه» بودن او دانست.

۲. «الصَّمَدُ الَّذِي قَدِ انْتَهَى سُودُدُهُ»؛ کسی که در منتهای سیادت و بزرگی و سروری است.

۳. «السيد المصمود إليه في القليل والكثير»؛ «آن بزرگی که در همه نیازهای کوچک و بزرگ، به او رجوع می‌شود». (منقول از حضرت امام سجاده علیه السلام)

۴. «السيد المطاع الذي ليس فوقه أمرٌ ولا ناه»؛ سرور مورد اطاعتی که امرکننده یا نهی‌کننده‌ای بالاتر از او نیست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۰ و ۹۴).

۵. «[من] لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ شَيْءٌ»؛ [کسی که] چیزی از او خارج نمی‌شود». (همو، ص ۹۱).

در برخی روایات، تصریح شده است که صمد، پنج معنا دارد (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۲۳). البته ممکن است بعضی از این معانی را از باب تطبیق بر مصادیق قلمداد کنیم و معنا به معنی دقیق کلمه ندانیم، اما در میان موارد مطرح‌شده، به چند معنای مهم، که قطعاً مصداق نیستند، بر می‌خوریم. از سوی دیگر، روشن است که این معانی، همگی از سوی ائمه علیهم السلام، ارائه شده‌اند و معلوم شد که خود ائمه علیهم السلام، نیز به چند معنا برای «صمد»، تصریح کرده‌اند. از این رو، روشن است که از سوی خود شارع، با چند معنا برای

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ♦ ۲۷

کلام خداوند روبرو هستیم. اگر برخی از این معانی مانند «لا جوف له» و «السیدالمصمود الیه فی القلیل و الکثیر» را در نظر بگیریم، می‌بینیم رابطه‌ای طولی میان آنها برقرار نیست. به عبارت دیگر، معنای جامعی، یا حتی روح واحد معنایی و یا پیوند عقلی و عرفی در محل بحث ما وجود ندارد که معنای را به مراتب مختلف یک معنا، یا لازم و ملزوم بدل کند. این بحث به تأویل طولی، تحویل شود. بنابراین، لااقل برخی از معانی ارائه‌شده برای صمد، در عرض یکدیگر قرار دارند. ولذا توضیح آیه بر اساس آنها، از سوی ائمه علیهم‌السلام، تأویل عرضی محسوب می‌شود.

۳. ارائه دو معنای متفاوت از آیات

از جمله احادیث مشیر به بحث تأویل عرضی، روایت جابر از امام باقر علیه‌السلام، است که علامه مجلسی در بحار الانوار از محاسن برقی نقل کرده است (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۴ و ۹۵). در این حدیث، جابرین یزید از امام محمد باقر علیه‌السلام، تفسیر آیه‌ای را می‌پرسد و امام علیه‌السلام، پاسخی می‌دهد - آیه و پاسخ امام علیه‌السلام، در متن روایت بیان نشده است - و جابر باز در نوبتی از تفسیر، همان آیه می‌پرسد و امام باقر علیه‌السلام، پاسخی متفاوت با پاسخ اول ارائه می‌دهند. جابر، در مواجهه با این تفاوت، گویا با تعجب می‌گوید: «قبلاً در مورد این آیه از شما پرسیدم و پاسخ متفاوتی دادید؟» امام باقر علیه‌السلام، در پاسخ می‌فرماید:

«یا جابر، ان للقرآن بطناً و للبطن بطناً، و له ظهراً و للظهر ظهراً، یا جابر لیس شیءٌ اُبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ان الآیه یكون اولها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصل متصرف علی وجوه»؛ «ای جابر، همانا قرآن بطنی دارد و آن بطن، بطنی دارد، و ظاهری دارد و آن ظاهر، ظاهری؛ ای جابر، دوری هیچ چیزی از ذهن بشر به پایه دوری تفسیر قرآن از عقول بشر نمی‌رسد. همانا ابتدای آیه‌ای، در مورد چیزی است و پایان آن در مورد چیزی دیگر. و آن سخن پیوسته‌ای است که وجوه مختلفی را شامل می‌شود» (مجلسی، ۱۳۶۶، ج ۸۹، ص ۹۱). اشتغال قرآن بر ظاهر و باطن و فراگیری کلمه «ظهر» و «بطن»، نسبت به همه انواع تأویل عرفانی، دو مطلب مهم است که از این روایت قابل فهم است. حمل مفاد این روایت، بر معنای هم‌عرض با معنای ظاهری، از آن جهت است که بخشی از روایت، که سبب تعجب جابر شده است، حاکی از تفاوت معنایی دو تفسیر امام باقر علیه‌السلام، است و چنانچه دو تفسیر یادشده، غیر از دو معنای هم‌عرض (مثلاً دو معنای در طول هم) را می‌رساند، موجب تعجب راوی نمی‌شد بلکه موجب بیان فراز آخر توسط امام علیه‌السلام، با عبارات مزبور نمی‌شد (یزدان پناه، ۱۳۹۲، ص ۱۹).

۴. نظایر تأویل عرضی در مباحث علوم عقلی و ادبی

در اینجا برخی نظایر بحث تأویل عرضی را در برخی علوم عقلی (اصول فقه) و برخی از علوم ادبی (بدیع) ارائه می‌کنیم. به طور مشخص، به سه می‌بحث «قرینه حکمت و اطلاق»، «استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا» و «ایهام» (بدیع) می‌پردازیم.

۱. قرینه حکمت و اطلاق

بحث اطلاق و استدلال مبتنی بر قرینه حکمت در دانش اصول فقه، مشابهت زیادی با استدلال اول تأویل عرضی دارد. در مباحث الفاظ اصول فقه، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که اسم جنس و نکره، برای ماهیت مبهمه وضع شده‌اند و دلالتی بر عمومیت ندارند. لذا برای افاده عمومیت، نیازمند قرینه حالی یا مقالی، یا قرینه حکمت هستیم. برای حصول قرینه حکمت، سه مقدمه ذیل باید به دست آید:

الف. متکلم در مقام بیان همهٔ مرادش بوده باشد؛ نه در مقام اهمال یا اجمال.

ب. دالاً یا قرینه‌ای بر این که مقصود را در موردی خاص تعیین کند، در کار نباشد.

ج. قدر متیقنی در مورد مدلول کلام، که آن را از عموم خارج کند، وجود نداشته باشد (خراسانی، ۱۴۱۷، ص ۲۴۷-۲۴۸).

تقریری دیگر از این استدلال، متعلق به شهید محمدباقر صدر است. وی، ضمن مسانخ دانستن دو قاعده احترازی قیود و قرینه حکمت، اشاره می‌کند که مدلول قاعده اول، این است که «کل ما یقولہ یریده»؛ هر آن چه می‌گوید اراده کرده است و مدلول قاعده دوم، این است که «کل ما یریده یقولہ»؛ هر آن چه اراده می‌کند می‌گوید. وی عقیده دارد مرجع ظهور تطابق میان مدلول تصویری و مدلول تصدیقی اولی و ثانیه در این دو قاعده، ظهور حال متکلم است. سپس، بر اساس نکات یادشده، به تقریر قرینه حکمت می‌پردازد:

الف. در آن چه توسط متکلم گفته شده، چیزی دال بر محدودیت یا تقید معنا ذکر نشده است.

ب. آنچه را متکلم در مقام اثبات ذکر نکرده، در مقام ثبوت هم اراده نکرده است.

نتیجه اینکه قیود و اموری که در کلام نیامده‌اند، واقعا هم اراده نشده‌اند. در نتیجه، معنای جدی مورد ارادهٔ متکلم، عاری از قیود است؛ و لذا اطلاق معنا اثبات می‌شود (صدر، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۵-۹۶).

نقطه اتصال و مشابهت بحث اطلاق و قرینه حکمت، با بحث تأویل عرضی در این است که اولاً، در اطلاق سخن از این است که اگر قیدی نیآورده، پس اراده نکرده است و در تأویل عرضی نیز گفته شود اگر از فهم‌های مختلف (البته آنچه لفظ برمی‌تابد)، منعی نکرده و قید و محدودیتی نگذاشته، ضرورتاً همهٔ فهم‌ها را تأیید کرده است. بنابراین، می‌توان گفت: لب استدلال در این دو بحث، «کل ما لایقولہ لایریده» است. که در (بحث اطلاق)، در مورد قیود یک معنا به کار می‌رود و در (بحث تأویل عرضی)، در مورد معانی مختلف قابل فهم از یک لفظ. ثانیاً، ممکن است عمومیت مورد استفاده از اطلاق، عمومیت بدلی باشد، یا عمومیت استغراقی؛ عمومیت بدلی، این‌گونه است که یک معنای مطلق، هر بار شامل یک مصداق می‌شود ولی نسبت به هیچ مصداقی تقید ندارد؛ هر مصداقی ممکن است در مراتب بعدی، مشمول آن واقع شود. اما در عمومیت استغراقی، همهٔ مصداقیق، به‌طور هم‌زمان مشمول معنا هستند و حکم، همهٔ آنها را یک‌جا فرا می‌گیرد. در اینکه عمومیت مستفاد از اطلاق و قرینه حکمت، کدام عمومیت است بحث‌هایی در گرفته است (ر.ک: صدر، همان، ج ۳، ص ۴۲۸-۴۳۰). اما عموم استغراقی نیز به‌جد در این بحث، مورد توجه است که شباهت بسیاری به ارادهٔ همه معانی مورد استفاده در تأویل عرضی از سوی خداوند دارد.

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۲۹

البته، این دو مبحث، در این مطلب تفاوت دارند که در یکی (اطلاق)، بحث در اراده یک معنا است که نسبت به همه مصادیق مورد گنجایش معنا شمول دارد. در دیگری (تأویل عرضی)، سخن بر سر اراده چند معنای هم‌عرض است که همه آنها در گنجایش لفظ قرار دارند. به هر حال، این دو مبحث، شباهت‌های جدی‌ای دارند و از یک ایده کلی تبعیت می‌کنند.

۲. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا

در مباحث الفاظ اصول فقه مطرح، سخن در این است که آیا یک لفظ در یک بار کاربرد، می‌تواند در بیشتر از یک معنا، به طور هم‌عرض به کار رود، یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان یک لفظ را به گونه‌ای استعمال کرد که مراد جدی از آن، چند معنای مستقل از یکدیگر باشد؛ به نحوی که معانی، نتیجه یکدیگر یا در طول دیگری نبوده، یا با هم اجزاء یک معنای کل‌وار نباشند. بسیاری از اصولیان بر این عقیده‌اند که استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، محال است. اما برخی از اصولیان مشهور نیز چنین استعمالی را ممکن، بلکه محقق دانسته‌اند. برخی قائلان به امکان چنین استعمالی، معتقدند که کاربرد لفظ در بیشتر از یک معنا، لاجرم با مجازگویی همراه می‌شود و ضرورتاً معانی فراتر از یک معنا، نسبت به لفظ، مجازی محسوب می‌شوند. میرزای قمی، صاحب قوانین الاصول، این استعمال را به این دلیل محال می‌داند که واضح لفظ، عمل وضع را با قید وحدت معنا انجام داده است. لذا استعمال کننده لفظ نیز باید از قید وضع پیروی کند و تخطی در مقام استعمال ممکن نیست (قمی، ۱۳۷۸، ص ۶۳). نقد این بیان از چنین است که در صورت صحت قید وحدت برای وضع، دیگر استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، در مواردی که اشتراک لفظی وجود دارد و با دو یا چند کاربرد، معانی مختلفی افاده می‌شود، ممکن نخواهد بود. در حالی که چنین استعمالی به روشنی ممکن است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۳) این نقد، به روشنی تأکیدی بر این نکته است که منظور از استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، استعمال لفظ در چند معنا، در یک بار کاربرد است و گرنه با چند کاربرد، استعمال در بیش از یک معنا هیچ استحال‌ه‌ای ندارد.

سید محمدحسین غروی اصفهانی، صاحب نه‌ایة الدراییة، معتقد است با لحاظ گونه‌ای خاص از قید وحدت در وضع، می‌توان استعمال هم‌زمان لفظ در معنای حقیقی و مجازی را برطرف کرد و تنها استعمال لفظ در چند معنای حقیقی را محال دانست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۶۱). محقق نائینی نیز استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد را محال می‌داند؛ زیرا استعمال لفظ، در واقع، به این معنی که لحاظ استقلالی استعمال کننده، به آن لفظ تعلق گرفته است و نفس آدمی، امکان دو لحاظ استقلالی را به‌طور هم‌زمان ندارد. لذا استعمال لفظ در بیش از یک معنا، که به معنی تحقق چند لحاظ استقلالی هم‌زمان در نفس انسان است، محال می‌باشد (فیاض، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۶). در نقد این استدلال، باید گفت: در تحقق گزاره در نفس، دو لحاظ استقلالی موضوع و محمول، که در صورت عدم استقلال از هم، گزاره کاملی نخواهیم داشت و در فرض عدم هم‌زمانی لحاظ آن دو، گزاره منعقد نمی‌شود، به‌طور هم‌زمان انجام می‌شود؛ لذا نه تنها چنین چیزی محال نیست، بلکه به‌وضوح تحقق دارد (همان).

در مجموع با توجه به نقدهای صورت گرفته و با عنایت به وقوع چنین استعمالی و نظایر آن، در صقع نفس انسان و علم وجدانی به آن، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، محال نیست و منع و استحاله لغوی ندارد. همچنین، وقوع معانی مختلف - خواه تعدد معانی حقیقی و خواه یا مجازی - در ذیل یک واژه، با ادعای قید وحدت در وضع، از منظر عقلاً سازگار نیست. لذا افزون بر نقد گذشته، با توجه به وضع لغوی، در می‌یابیم که چنین استعمالی از قانون وضع خارج نیست. البته برخی اصولیان، که عدم استحاله استعمال لفظ را در چند معنا پذیرفته‌اند، آن را خلاف قانون محاوره می‌دانند و حال متکلم را در استعمال اینچنین، ظاهر نمی‌دانند از این‌رو، برای اثبات وقوع چنین استعمالی، نمی‌توان به قواعدی که بر اساس اصول محاوره شکل گرفته، نظیر اصالت حقیقت تمسک کرد و اثبات آن، قرائن و شواهد بیشتری می‌طلب. اما این تبصره در بحث جاری، به اصل بحث ما لطمه نمی‌زند که در صدد تنظیر تأویل عرضی، به استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا، در اصول فقه بودیم؛ چرا که اصل امکان استعمال لفظ در چند معنای مستقل به طور هم‌زمان و پذیرش اصل وقوع آن، هر چند اثبات وقوعش نیازمند شواهدی باشد، ما را در پذیرش تأویل عرضی، که در آن نیز در صدد اثبات وجود چند معنای هم‌عرض، برای یک کلام هستیم، یاری می‌رساند. یکی از بزرگان در بیان تأثیر بحث «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» بر مبحث جاری چنین می‌گوید:

اگر مسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا حل شود، خیلی از مطالب آیات و روایات حل می‌شود. درباره «الله الصمد» در روایت آمده است که «علی خمسة اوجه» صمد پنج معنا دارد. یعنی تمام آن معانی مراد است، معانی‌ای که جامع مشترک هم ندارند، مانند: «الصمد، المصمود الیه فی الحوائج؛ والصمد، الذی لا جوف له؛ صمد، یعنی کسی که همگان در خواسته‌هایشان به او نیاز دارند و روی می‌آورند و صمد، یعنی کسی که اندرون خالی ندارد؛ یعنی بسیط الحقیقه است. این معانی هیچ جامع و وجه مشترکی با هم ندارند، تا گفته شود در معنای جامع استعمال شده و مشترک معنوی است (رخشاد، ۱۳۸۲، ذیل نکته ۴۷۳).

در پایان می‌توان به تشابهات دو بحث یادشده اشاره نمود: ۱. در هر دو بحث، سخن از چند معنای مستقل و هم‌عرض برای کلام است؛ ۲. در هر دو بحث، مقصود این است که بگوییم در یک بار کاربرد لفظ از سوی متکلم، چند معنا با هم اراده شده‌اند؛ ۳. در هر دو بحث، تعلق اراده جدی متکلم، به چند معنای یادشده محط نظر است.

۳. ایهام

ایهام در ادبیات نیز یکی از مباحث، همانند با تأویل عرضی در عرفان است. این مبحث، در ذیل علم بدیع است که زیرمجموعه فصاحت و بلاغت (مربک از سه دانش معانی، بیان و بدیع) محسوب می‌شود. ایهام، صنعت یا آرایه‌ای معنوی محسوب می‌شود که در آن، از راه نوعی چندمعنایی، در خواننده موجب درک نوعی زیبایی و احساس لذت ادبی می‌شود. ایهام در لغت، به مفهوم «به وهم انداختن» است که منظور از وهم در اینجا، گمان و شک و تردید (خلاف یقین) است (ابن منظور، ۱۹۹۶، لسان العرب، ذیل وهم، ج ۱۲، ص ۶۴۴). در اصطلاح، ایهام به معنی حالتی است که در آن یک لفظ، دست‌کم بتواند دارای دو معنا (یا بیشتر) باشد. این

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۳۱

صنعت، در ابتدا در بدیع عربی مطرح شده و نام «توریه» دارد. (ابن معتر، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۹)، در تعریف ایهام چنین می‌نویسد: «گوینده لفظ مفردی را بیان کند که دارای دو معنا باشد؛ یک معنای نزدیک و روشن که منظور (اصلی) وی نیست و معنای دیگری که دور و مخفی است و مقصود (اصلی) شاعر همان است» (ابن معتر، ۲۰۰۱، ص ۱۰۵). با این تعریف، روشن می‌شود که دومعنایی ایهام، مربوط به مراد جدی گوینده یا نویسنده نیست و در سطح مراد استعمالی مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، گوینده تلاش می‌کند با استفاده از ظرفیتی که در لفظ و معانی آن وجود دارد، دو معنا یا بیشتر را در ذهن مخاطب برانگیزد از این میان، یک معنا، که معنای دورتر است، مراد جدی و مقصود نهایی او است. سکاکی، به این مطلب تصریح کرده است: «هو ان یکون للفظ استعمالان قریب و بعید فیذکر لایهام القریب فی الحال الی ان یظهر ان المراد به البعید» (سکاکی، ۲۰۰۰م، ص ۲۰۱). این تعریف نشان می‌دهد که دو معنا (نزدیک به ذهن و دور از ذهن)، در سطح استعمال کلمه مطرح است و در سطح مراد اصلی، تنها معنای دور مورد نظر است. رشید و طواط نیز می‌گویند: «...شاعر... الفاظی به کار برد که آن لفظ را دو معنی باشد: یکی قریب و دیگری غریب و چون سامع، آن الفاظ بشنود، حالی خاطرش به معنی قریب رود و مراد از آن لفظ خود معنی غریب باشد» (وطواط، ۱۳۶۲، ص ۳۹). دو معنای یاد شده در ایهام، می‌توانند حقیقی باشند یا مجازی (ابن قرقماس، ۲۰۰۷، ص ۱۵۴).

بدین ترتیب، می‌توان گفت: در صنعت ایهام در دانش بدیع، امکان القاء دو معنا از طریق کاربرد واحد یک لفظ پذیرفته شده و عامل درک زیبایی در کلام شمرده شده است. البته بیشتر محققان، مقصود نهایی یا مراد جدی متکلم یا نویسنده را یک معنا شمرده‌اند. اگر چنین باشد، تفاوتی مهم میان تأویل عرضی و ایهام خواهد بود؛ زیرا در تأویل، دو معنای هم‌عرض، مراد جدی گوینده شمرده می‌شود. به هر حال، می‌توان از برخی تعاریف ارائه‌شده و یا برخی ایهام‌های کتب ادبی، چنین برداشت کرد که در ایهام، هر دو معنا می‌تواند مراد نهایی و جدی متکلم باشد؛ لازم نیست که تنها یک معنا مراد نهایی باشد (راستگو، ۱۳۷۹، ص ۱۳). جلال‌الدین همایی عقیده دارد در ایهام، هر دو معنا مراد نهایی است (همایی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۱). البته قریب و بعید بودن معانی، از شروط ضروری ایهام است که بدون آن، ایهام زیبایی خود را از دست خواهد داد و به خاطر همین قید، تفاوت دیگری میان صنعت ایهام و مقوله تأویل عرضی پدید می‌آید. زیرا، تأویل عرضی نسبت به این قید، مطلق است. همچنین، در تأویل عرضی، یک کلمه بودن کلام شرط نیست، ولی در ایهام شرط است. به هر حال، با وجود تفاوت‌های یادشده، تنظیم تأویل عرضی به بحث ایهام، درست است؛ زیرا در ایهام نیز با استعمال واحد یک لفظ، دو معنای مستقل و هم‌عرض اراده می‌شود که طبق بیان برخی از عالمان بدیع، می‌تواند هر دو مقصود نهایی گوینده نیز باشد.

۵. اشکالات تأویل عرضی و پاسخ آن‌ها

چند اشکال در مورد تأویل عرضی قابل طرح است که به طرح و دفع آنها می‌پردازیم.

۱. لزوم نسبیّت در فهم و پاسخ آن

ممکن است از اینکه هر فردی معنای مورد فهم خود را از کلام الهی، بتواند به اراده جدی خداوند نسبت دهد، نوعی نسبیّت در فهم قرآن برداشت شود؛ به این معنا که هر فرد در هر معنایی که از کلام الهی به ذهنش می‌رسد، مصیب است. لذا معنای قرآن در دست مخاطبان قرآن است و معنای ثابتی وجود ندارد. ابن‌عربی، برای بیان این حقیقت، که هر فردی در فهم خود از قرآن کریم، مُصیب به واقع است، چنین تعبیر می‌کند: «فأنه مقصود الله تعالى في حق ذلك المتأول» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹).

پاسخ/ابن‌عربی این است که نسبیّت در کار نیست؛ زیرا معانی مورد فهم خوانندگان قرآن کریم، با علم ازلی محیط خداوند، از پیش معلوم و مورد قصد خداوند بوده است. لذا فهم هر فرد، تنها کاشف از وجهی از معانی قرآن کریم است که قبلاً مورد اراده خداوند بوده است. در تعبیر فوق، ابن‌عربی از «مقصود الله» بودن این معانی سخن می‌گوید و در ادامه عبارت، از این تعبیر بهره می‌گیرد: «لعلّهم الاحاطی سبحانه بجميع الوجوه» (همان)، اینجا نشان می‌دهد که خداوند به آنچه هر فهم‌کننده تأویل‌گری برداشت می‌کند، از پیش آگاه است و آن را اراده کرده است. لذا تعبیر «فی حق ذلك المتأول»، که در عبارتی از ابن‌عربی ذکر شد، تنها به این هدف بیان شده است که برخی از معانی مراد خداوند، برای اولین بار از سوی یک خواننده خاص، با توجه به شرایط خاص ادراکی که وی دارد، قابل فهم است. خداوند نیز از ازل این مطلب را می‌داند و آن معنا را از منظر ادراک مخاطبان، در خصوص آن فهم‌کننده/تأویل‌گر خاص، اراده کرده است که نوعی تفضّل و عنایت ویژه به افرادی که معانی ناشناخته از آیات را متوجه می‌شوند، محسوب می‌شود: «تنزیل من حکیم حمید علی قلب من اصطفاه الله من عباده» (همان). باید توجه داشت که کمّ و کیف برداشت‌های مختلف، بسته به درجه و ارزش سلوکی و قدرت معنوی افراد، متفاوت می‌شود و هرچه در این درجات بالاتر رویم، وجوه معانی بیشتری را در تأویل عرضی می‌توان برداشت کرد. (همو، ج ۱، ص ۲۸۰ و ج ۲، ص ۵۹۸).

ممکن است کسی این پاسخ را نپذیرد و ادعا کند از آنجا که الفاظ، ظرفیت وسیعی دارند و می‌توانند معانی بسیار مختلفی را در خود جای دهند و طبعاً فهم‌های بسیار متفاوتی از آنها ممکن است، نمی‌توان به صرف علم پیشین خداوند، مراد بودن تمام فهم‌های افراد مختلف را نتیجه گرفت؛ زیرا ممکن است بسیاری از این فهم‌ها، آن‌چنان از فضای اصلی الفاظ نازل شده دور باشند که نتوان آنها را در سیاق کلام مزبور گنجانند.

پاسخ این اشکال، در ارائه ملاک برای فهم است که در ذیل اشکال سوم (۵-۳) خواهد آمد. اما می‌توان از طریق یک مبنای عرفان نظری، در اینجا به دفع این اشکال پرداخت. در عرفان نظری، نسبت لفظ و معانی آن، نسبتی نفس‌الامری (وجودی) است. به نحوی که معنا، لفظ را اقتضاء می‌کند، لفظ تجلی معنا محسوب می‌شود. ابن‌عربی در جایگاه به‌کارگیری تأویل عرضی، نسبت کلمه و معانی آن را از جنس ارتباط برخی از اکوان، با برخی دیگر می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۳). قیصری، نسبت لفظ و معنا را نسبت ظهوری می‌داند و عقیده دارد کسی که واضع حقیقی را در ضمن مظاهر انسانی (انسان‌های واضع)، خداوند می‌شمرد، به این راز پی خواهد بُرد

تبيين نظريه عرفانی تأويل عرضی ❖ ۳۳

(قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸). بنابراین، در نزد ابن عربی و قیصری، ارتباط لفظ و معنا، ارتباطی واقعی و نفس‌الامری است. قیصری در رسائل خود سخنی می‌گوید که این رأی او را تحکیم می‌کند. وی عقیده دارد کلام از ریشه کَلَم است که به معنی جَرَح و تأثر است. از آنجا که سخن، در نفس مخاطب تأثیر می‌گذارد، آن را کلام نام نهاده‌اند. تمام کمالات و از جمله تأثر، به الاصل الاول، یعنی ذات خداوند بازمی‌گردد. لذا اصل کلام که تأثر است، به خداوند مستند است. در نتیجه، کلام کاری وجودی و نفس‌الامری خواهد بود (قیصری، ۲۰۱۵، ص ۱۹). به طور کلی، در عرفان نظری، رابطه ذات و معانی، رابطه ذات و اسم عرفانی است (نسبت ظهوری) و همین رابطه میان معنا (اسم عرفانی) و لفظ (اسم الاسم) تکرار می‌شود. به عبارت دیگر، ذات تجلی می‌کند و اسم عرفانی که همان معنا است، پدید می‌آید. سپس، اسم (معنا) تجلی می‌کند و اسم الاسم، که همان لفظ است، رخ می‌کند. قونوی، در توضیح این مبنا چنین می‌گوید: «گذشت که هر شیء ظاهر متعینی، اسمی است دال بر اصلش، که از آن اصل تعین یافته و به آن اصل، ظهور کرده است، پس حروف و کلمات لفظی و کتبی، به خاطر دلالتشان بر حقایق اسماء غیبی، اسماء آن اسامی (اسماء الاسماء) هستند» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۱). بدین ترتیب، حروف و کلمات نزد قونوی، ظهور معانی خود (الاسماء الغیبیه) هستند و لذا نسبت به آنها اسم محسوب می‌شوند. همچنین، در تفسیر بیان السعاده آمده است: «کلمات... رقیقه‌های حقایقی هستند که از خود ظهور می‌دهند» (کتابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۸).

۲. عدم الزام پیروی از تأویل برای افراد ناآگاه

نکته دیگری که در همین موضع، مطرح است اینکه ممکن است کسی ادعا کند با توجه به این که دلیل فهم تأویلی از آیات قرآن، در موارد بسیاری بر دیگران پوشیده است، برای دیگران آن فهم‌ها پذیرفتنی نیست. مورد این اشکال، ابن عربی در تعبیر «مقصود لله تعالی فی حق ذلك المتأول» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹)، به این مطلب اشاره می‌کند که با توجه به این که بسیاری از معانی پوشیده، برای اولین بار برای افرادی خاص منکشف می‌شود و اوضاع و شرایط ادراکی ویژه آن افراد است که آنها را به فهم آن معانی پوشیده رهنمون می‌کند. ممکن است وجه و دلیل آن، فهم برای دیگران روشن نباشد. در این صورت، پذیرش آن فهم‌ها و تأویلات برای دیگران ضروری نیست و پیروی از دلالت‌های عملی آن معانی نیز برای چنین افرادی لازم شمرده نمی‌شود. اما برای خود فهم‌کننده/مؤول و مقلدان وی، لازم‌الاتباع است: «ولکن لایلزمه القول به و لا العمل بذلک الا فی حق ذلك المتأول خاصة و من قلده»، (همان). به عبارت دیگر، ابن عربی و عارفان، این مطلب را می‌پذیرند که اگر شخصی، به دلیل ویژه یک تأویل خاص آگاه بود و اسباب اعتماد و وثوق به فرد تأویل‌گر فراهم نبود، لازم نیست از آن فهم پیروی کند. البته اگر به نحوی برای او اسباب فهم یا وثوق مهیا شد، به‌ویژه در عصر حاضر که بسیاری از تأویل‌های گذشته در پرتو روش‌های عمیق و دقیق تفسیری، به صورت فنی و عمومی، تبیین می‌شوند، عذری برای عدم پذیرش وجود نخواهد داشت و فرد در صورت عدم پذیرش در چنین شرایطی، خلاف عقل و شرع مرتکب شده و معاقب خواهد بود.

۳. گتره‌ای بودن فهم و پاسخ آن

شاید مهم‌ترین اشکال در زمینه تأویل عرضی، گتره‌ای و بی‌حساب بودن برداشت از آیات قرآن کریم در تأویل عرضی است؛ به عبارت دیگر، ممکن است از بیان این مطلب که «ادراک هر مدرکی نسبت به کلام الهی از قبل مورد علم خداوند بوده و اراده گشته است»، چنین برداشت شود که هر فردی، اختیار دارد که هر طور تمایل داشت آیات را بفهمد و حتی قرائت‌های بی‌ربط و دور از آیات نیز در این نظریه مورد قبول واقع می‌شود.

اما این اشکال، به این دلیل وارد نیست که در این نظریه، صحبت از فهم کلام خداوند است. کلام الهی، دارای کلمات، سیاق‌ها و شرایط خاصی است که فهم آن، جز در پرتو پابندی به این امور، معنایی ندارد. وگرنه فهم، «فهم کلام خداوند» نخواهد بود. از این رو، می‌توان گفت: شرط اساسی چنین تأویلاتی، پابندی به لفظ و ظاهر است، به این معنا که اگر الفاظ و شرایط ظاهری لفظ، اجازه برداشتی جدید یا پوشیده را می‌داد. چنین تأویل یا فهمی، تأویل یا فهم کلام خداوند محسوب می‌شود. وگرنه ارتباط صحیحی با کلام خداوند نخواهد داشت و معتبر نخواهد بود: «فإنه كل وجه تحتمله كل آیه فی كلام الله... مقصود لله تعالی... فلا سبیل الی تخطئه عالم فی تأویل یحتمله اللفظ». (همان)؛ «زیرا هر وجهی که هر آیه‌ای از کلام خداوند، آن را می‌پذیرد، مقصود خداوند متعال است... پس راهی برای خطا شمردن نظر عالمی که تأویل وی را لفظ می‌پذیرد، وجود ندارد». / ابن عربی، بارها در این مورد به تصریح هشدار می‌دهد: «ایاک أن تُنفی الظاهر؛ فإنه مراد الشارع بلاشك، من نفاه فقد كفر بلاشبهه» (ابن عربی، ۱۹۴۷، ص ۴۶)؛ «مباد که ظاهر را نفی کنی؛ زیرا آن، بدون شک، مراد شارع است؛ هر کس آن را نفی کند، بدون تردید کافر است». این عبارت، افزون بر اینکه بر لزوم پابندی به ظاهر تأکید بسیاری دارد، مطلب مهم دیگر را نیز به‌طور ضمنی مطرح می‌سازد و آن اینکه بر مرادهای شارع، هر چه باشد، باید تحفظ شود. لذا ملاک اصلی، اراده شارع است. اگر صحبت از تأویل عرضی و معانی و وجوه مختلف کلام می‌رود، همه این امور، در صورتی ارزشمندند که بتوان آن را به اراده شارع نسبت داد.

/ ابن عربی حتی در جایی شروط عقل قطعی را نیز به عنوان قرینه لُبیه برای تأویل به کار می‌گیرد (حکیم، ۱۴۲۵، ص ۴۱) و به خاطر شرک از مخالفت شارع، متوسطن را از تأویل نهی می‌کند (جیلی، ۲۰۱۲، ص ۴۶). البته به جهت ضروری دانستن اصل این کار، خود کتابی در بحث تفصیلی از تأویل به غایت «فهم کلام خداوند» نگاشته است (ر.ک: جیلی، ۲۰۱۷، ص ۳۹). این فرازها، به‌صراحت بر توقف تأویل به عدم مخالفت با عقل قطعی و شرع قطعی دلالت دارد. یک نمونه برای به‌کارگیری نکات فوق در تأویل، تأویل استواء خداوند بر آسمان (فصلت: ۱۱) و نظایر آن، از سوی محیی‌الدین است. وی در چگونگی سازگاری معنای استواء، که در فهم ابتدایی و عرفی، مشتمل بر معنای استقرار است، با خداوند متعال - که فعل استواء به او نسبت داده شده -، تأویل این آیه را از طریق رجوع به حقیقت و اصل معنا پیش می‌گیرد. وی می‌گوید: به دو دلیل، معنای استواء، مشتمل بر معنای استقرار و مکان‌داری نیست:

تبیین نظریه عرفانی تأویل عرضی ❖ ۳۵

۱. اصل اشتقاق معنوی لغت استواء: با پیگیری این اصل، به دو معنای «اعتدال» و «علو»، به نحو علی البدل می‌رسیم و می‌بینیم که معنی استقرار در این اشتقاق، جایگاهی ندارد. وی می‌گوید: معنی علو، کمناسب است و وقتی در آیه می‌خوانیم: «ثم استوی الی السماء» (فصلت: ۱۱). به معنی علو خداوند بر امر خود است «علا امره» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۷۰). همچنین، از شخصیت‌های موفق در تأویل عرضی، سلطان محمد گنابادی در تفسیر بیان السعاده است که وجوه معنایی زیادی را برای آیات و کلمات وحی الهی، بیان می‌کند (برای نمونه، ر.ک: گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۹-۴۵).

۲. استحاله عقلی تحقق معنی استقرار برای خداوند: وی با استفاده از این طریق، نشان می‌دهد که دلیل عقلی قطعی، برای وی دلیلی قطعی برای تأویل به شمار می‌آید: «لاستحاله فی حقه». (همان) روشن است که با این اوصاف، شریعت قطعی نیز می‌تواند به عنوان دلیل و قرینه‌ای برای تأویل عمل کند.

احمد رفاعی، از شخصیت‌های برجسته در عرفان اسلامی، می‌نویسد: «تأویل، بر تنزیل (ظاهر) لفظ فرود آمده است» ولذا نباید با آن از طور تنزیل (ظاهر) الفاظ خارج شد: «از این رو، نباید با معانی تأویلی، تعطیل در صفات خداوند را روا دانست» که این، خلاف عقل است «و نیز نباید به بهانه تأویل، از طریق سنت خارج شد» (رفاعی، ۱۹۶۱، ص ۱۲۷). این عبارات از رفاعی، به روشنی بر شرطیت سه مورد «۱. موافقت با معنای ظاهری»، «۲. عدم مخالفت با عقل قطعی»، و «۳. عدم مخالفت با شرع قطعی» برای تأویل دلالت دارد. *بالی/افندی* نیز علم تأویل را وجهی از وجوه شریعت معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که مخالفتی میان تأویل و شریعت وجود ندارد (بالی افندی، ۱۴۲۲، ص ۲۱).

همچنین، این مطلب یعنی ملاک معتبر بودن فهم مؤولان، نشانه و معیاری بین‌الاذهانی هم دارد و آن عبارت از این است که در صورت رعایت انصاف از سوی دیگران، فهم آنها هم یاریگر برداشت معنای مورد نظر از آن الفاظ و سیاق‌ها است (همو، ج ۱، ص ۲۷۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، بحث تأویل که از مهم‌ترین مبانی روشی عارفان اسلامی است، در میان پژوهش‌های ناظر به آن، بیشتر بر تأویل طولی، به عنوان مهم‌ترین نوع تأویل، متمرکز بوده است. اما نوع دیگر تأویل که تأویل عرضی نام دارد و در طول تاریخ، در بسیاری از تفاسیر عرفانی مورد استفاده بوده است، از نظر پژوهشی، نیازمند بررسی، تبیین و استدلال است. تأیید این مقاله، بر تبیین و اثبات این نظریه بود. در این راستا، از سه نوع تبیین استدلالی (عقلی)، روایی (نقلی) و تنظیری بهره گرفته شد. تأویل عرضی، به معنای بازگرداندن معنای کلام الهی، به همه وجوه معنایی‌ای است که در عرض یکدیگر (نه در طول هم) قرار دارند و اینکه همه این معانی هم‌عرض، مراد جدی (مقصود واقعی) خداوند هستند. در واقع، در تأویل طولی، مراتب مختلف

یک معنا، که با هم رابطه طولی دارند، مورد نظر قرار می‌گیرند؛ اما در تأویل عرضی، معانی مستقلی که رابطه طولی با یکدیگر ندارند، مورد توجه واقع می‌شوند. دو استدلال عقلی، برای اثبات این نوع تأویل ارائه می‌شود: یکی، از این راه که خداوند همه فهم‌هایی را که افراد مختلف با اوضاع و شرایط ادراکی متفاوت، از یک کلام دارند، از قبل می‌داند و چون آن فهم‌ها را با آوردن قیودی یا گزاره‌هایی تخطئه نکرده، پس مورد رضایت و اراده جدی وی بوده است. طریق دیگر، استدلال، به حقیقت معنا اشاره دارد و لفظ را در صورت زدودن پیرایه‌ها و انصراف‌های مزاحم، واجد معانی مختلفی می‌داند که همه آن معانی، در ظرفیت لفظ می‌گنجند. لذا به این دلیل، می‌توان آن را مورد اراده خداوند دانست. در بخش روایی، سه مورد از تأویل عرضی در روایات مورد بحث و بررسی قرار گرفت و روشن شد که در یک روایت، امام معصوم علیه السلام، خلق جدید را که در ظاهر به معنی خلق دوباره در قیامت است، به خلق عالمی نو هم‌زمان با برپایی قیامت انجام می‌شود، تفسیر نمودند که به دلیل هم‌عرض بودن این دو معنا، نوعی تأویل عرضی انجام شده است. همچنین در مورد دوم، معنای واژه «صمد» در روایات مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که این واژه، از سوی ائمه علیهم السلام به تصریح دارای پنج معنا و با مراجعه به معانی ارائه‌شده در روایات مختلف، دارای معانی بیشتر دانسته شده و چون معانی مذکور در روایات، در عرض یکدیگر قرار دارند، به‌روشنی با تأویل عرضی صمد در روایات روبرو هستیم. در مورد سوم، امام معصوم، به صراحت از چندمعنایی و تعدد فهم یک آیه دفاع می‌کند و دلیل آن را بیز ذکر می‌کند. در استشهداد به مباحث دانش‌های دیگر، سه مبحث ۱. قرینه حکمت و اطلاق (دانش اصول فقه)، ۲. استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا (دانش اصول فقه) و ۳. ابهام مورد نظر قرار گرفت. روشن شد که در همه این سه مبحث، اراده معانی مختلف از یک کلام، به‌نحو مورد پذیرش قرار گرفته است. در پایان، به برخی از مهم‌ترین اشکالات بحث تأویل عرضی پرداختیم. روشن شد که اولاً، ادعای نسبی بودن فهم در تأویل عرضی، با توجه به اراده جدی خداوند از ازل، نسبت به فهم‌های تأویل‌گران، منتفی است. ثانیاً، عدم پذیرش و رد تأویل‌های تأویل‌گران، برای کسانی که دلیل آن تأویل‌ها را نمی‌دانند و نیز نمی‌توانند دلایل متقنی برای اعتماد به آنها بیابند، اشکالی ندارد و تأویل تنها برای خود فهم‌کننده آن و کسانی که دلیل آن را می‌فهمند، یا به تأویل‌گر، اعتماد کافی دارند، لازم است. ثالثاً، اشکال‌گتره‌ای و بی‌ملاک بودن فهم در تأویل عرضی، با توجه به این که این نوع از تأویل به مطابقت با لفظ و ظاهر کلام، مطابقت با عقل قطعی و شرع قطعی مقید است، وارد نیست.

نتیجه این بحث، تثبیت تأویل عرضی، به عنوان روش پراهمیتی در فهم قرآن کریم است همچنین، بیان شد که اشکالات وارد بر تأویل عرضی، پاسخ‌های عقلانی و قابل قبولی دارد. بر این اساس، تأویل عرضی، از یک مبنای ذوقی و احیاناً غیرعلمی، به یک نظریه روشی قابل فهم و علمی بدل می‌گردد.

منابع

- ابن عربی، ۱۹۹۴، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، ج دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- ، ۲۰۰۴، *المسائل لایضاح المسائل و بلیه رد المتشابه الی المحکم من الآیات القرآنیه و الاحادیث النبویه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۹۴۷، *کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار*، حیدرآباد دکن، جمعیه دائره المعارف العثمانیه.
- ، ۱۴۲۱، *مجموعه رسائل ابن عربی*، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ابن قرقماس، محمد، ۲۰۰۷، *زهر الربیع فی شواهد البدیع*، تحقیق الدكتور مهدی اسعد عرار، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن معتر، عبدالله، ۲۰۰۱، *البدیع*، مؤسسه الکتب الثقافیه، بیروت.
- ابن منظور، جمال الدین، ۱۹۹۶، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاريخ العربی.
- اصفهانى، محمدحسین، ۱۴۲۹، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، بیروت، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- بالی افندی، مصطفی بن سلیمان، ۱۴۲۲، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، بی تا، *شرح فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقوش الفصوص*، تقدیم و تعلیق ویلیام چیتیک و سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جرجانی، علی بن محمد و ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *التعريفات و بلیه اصطلاحات ابن عربی*، تهران، ناصر خسرو.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جلی، عبدالکریم، ۲۰۱۲، *الإسفار عن رسالة الانوار فیما يتجلى لاهل الذكر من الانوار* (شرح رسالة الانوار لابن العربی)، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۲۰۱۷، *غنية ارباب السماع فی كشف القناع عن وجوه الاستماع*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حکیم، سعاد، ۱۴۲۵، *ابداع الکتابة و کتابة الابداع*، بیروت، دارالبراق.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۷، *کفایة الاصول*، قم، نشر آل البيت لإحياء التراث.
- خمینی، سید مصطفی، ۱۳۸۵، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راستگو، محمد، ۱۳۷۹، *ایهام در شعر فارسی*، تهران، سروش.
- راغب اصفهانى، ابی القاسم حسین بن محمد، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- رخشاد، محمدحسین، ۱۳۸۲، *در محضر آیت الله العظمی بهجت*، قم، مؤسسه فرهنگی سما.
- رفاعی، احمد، ۱۹۶۱، *المجموعه الصغرى للفوائد الكبرى*، حلب، مکتبه ربیع.
- سکاکی، ابویعقوب یوسف بن محمد، ۲۰۰۰م، *مفتاح العلوم*، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- صدر، محمدباقر، بی تا، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۳، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
- فیاض، محمداسحق، ۱۴۱۷، *محاضرات فی اصول الفقه تقریرات درس آیت الله ابوالقاسم خوئی*، قم، دارالهادی.
- قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۳۷۸ق، *قوانین الاصول*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمد، ۲۰۱۵م، *مجموعه رسائل معرفیه او رسائل القیصری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی.

۳۸ ✦ انوار معرفت سال دهم، شماره اول، پیاپی ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۰

- کتابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۶، *بحار الانوار*، چ سوم، تهران، المکتبه الاسلامیه.
مصطفوی، حسن، ۱۴۲۶، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
وطواط، رشیدالدین، ۱۳۶۲، *حدائق السحر فی دقائق الشعر*، تصحیح علامه اقبال، تهران، کتابخانه سنایی.
همایی، جلال الدین، ۱۳۶۴، *فنون بلاغت و صناعات ادبی*، تهران، توس.
یزدان پناه، سید یدالله و جوادی، محمود، ۱۳۹۱، «جری و تطبیق روش‌ها و مبانی آن» *حکمت عرفانی*، ش ۴، ص ۷-۳۲.
—، ۱۳۹۲، «بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات» *حکمت عرفانی*، ش اول، ص ۷-۲۴.

