

## چیستی تأویل عرفانی قرآن و نسبت آن با تأویل فنی

محمدحسین گیلان پور / دکتری عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه و پژوهشگر دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

gilanpoormh@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۸

### چکیده

عالمان و محققان دینی درباره شرح و تفسیر «تأویل قرآن» سخنان مختلفی بیان کرده و اصطلاحات متنوعی را پدید آورده‌اند. در عرف عرفان و لسان اندیشمندان، به‌طور رایج فهم و شرح آیات الهی به وسیله عرفان، «تأویل» نام گرفته است که با ذوق خاص و ارائه مفاهیم ویژه همراه است. بررسی تأویل قرآن نزد عرفا و اینکه چرا فهم خود را فهم تأویل می‌دانند، تابع تبیین مبانی معرفتی و هستی‌شناختی عرفانی است که آثار ابن عربی و پیروان او بهترین منبع این بررسی است. در دیدگاه ابن عربی، فهم و شناخت هر حقیقتی، از جمله فهم تأویل و حقیقت قرآن، تنها وقتی حاصل می‌شود که مبادی ادراک قلب حقیقی انسان از راه تصفیة باطن گشوده شود و محل دریافت تجلیات ذاتی و اسمائی گردد. این نوع اخذ علم، خصوصیت اصلی و فصل ممیز معارف عرفانی است و راه بدیلی ندارد. در قبال این ادعا، راه بدیلی با عنوان تأویل فنی قرآن طرح شده است که این مقاله به نقد آن اشاره دارد.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل عرفانی قرآن، تأویل فنی، بطن قرآن، ظاهر قرآن، شهود عرفانی، تنزیل قرآن، طهارت، ابن عربی.

قرآن مجید جلوه علم بی نهایت خدای علیم و حکیم است. این کتاب کریم از هیچ چیزی فروگذار نکرده «مافرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام: ۳۸) و تبیان همه اشیاست. خدای رحمن امر کرد که «فاقرءوا ما تیسر من القرآن» (مزل: ۲۰)؛ انسان باید در حد وسع خود در فهم معارف قرآن بکوشد و دستاورد او همان مقداری است که برایش میسر شده است. در نهایت، سقف وجودی انسان و منزل نهایی او همان حدی است که از قرآن در خود فراهم کرده است: «اقرا وارق» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵۴۸، ج ۱۰، ص ۵۶۹).

وجود انسانی از مرتبه سافل خاکی و در نهایت ضعف سرمی زند. پس کلام ذات مقدس الهی تا مألوف و مفهوم شدن برای انسان زمینی، باید از مراتب منزّه وحدانی فرود و تنزل کند و به رنگ احکام و تقیدات نازل امکانی درآید. این مرتبه ظهور قرآن، مرتبه ظاهر یا تنزیل نام دارد. سر نزول قرآن چیزی جز نازل و دانی بودن مرتبه انسان نیست و هرچه انسان بر پایه تعلیم و تربیت قرآنی ترقی و رفعت پیدا کند و خود را از تقید به احکام مراتب دانی برهاند، با مرتبه عالی تر و جامع تر از ظهور معارف الهی قرآن مواجه می شود.

انسان در ابتدا برای فهم مرتبه تنزیل، از علوم رسمی و ابزار و قواعد متعارف فهم مدد می گیرد و به شرح و ایضاح کلام حق و تفسیر آن می پردازد. این عرصه تفسیر، جولانگاه نامحدود وسیعی است که به مقتضای مرتبه کثرت و امکان محل بروز آرای کثیر، عمدتاً ظنی می گردد. قرآن مجید در همین مرتبه تنزیل، به یاری عقل و فطرت خدادادی، مسیر هدایت و سعادت انسان را نشان می دهد و راه اعتلای وجودی و یافتن معرفت حقیقی غایی را ترسیم می کند؛ اما تحقق به این معرفت و دستیابی به معارف حقیقی قرآن، تنها با طی این مسیر رخ می دهد. انسان اگر خود را سبکبال و آزاد از بند مرتبه امکانی نازل نکند و وجه منظر او دنیا و تمایلات نفسانی باشد، به معرفت واقعی و حقیقی قرآنی راه نمی یابد: «لایمسه الا المطهرون» (واقعه: ۷۹). تمام تلاش و توصیه عارفان در تأکید بر سلوک ایمانی و طی مقامات احسانی و نیز طرد علوم رسمی و عاجز دانستن آن از ترقی به فهم حقیقت قرآنی یا تأویل، از این جهت است.

بدیهی است که خدای تعالی در زمینه تنزیل قرآن، به زبان انسان و در قالب قواعد زبانی، احکام ادبی و اصول صحیح مفاهمه عمل کرده است. راه یافتگان به حقیقت و تأویل قرآن نیز در القای معارف برای اهل ظاهر، از همین روش پیروی می کنند و حقایق شهود کرده را با رعایت اصول مفاهمه بیان می کنند؛ ولی این مسیر، یک طرفه است؛ یعنی اهل تأویل با رعایت آن اصول، حقایق را نازل می کنند؛ ولی اهل ظاهر نمی توانند با رعایت آن اصول به مرتبه تأویل علم پیدا کنند و حاصل آنان با این روش چیزی جز علم در حد تنزیل نخواهد بود. این مقاله در صدد بیان حقیقت تأویل قرآن و تأویل عرفانی است و نیز در پی آن است که نشان دهد، چرا آنچه به تأویل فنی موسوم است، چیزی جز علم تنزیلی نیست و راهی به تأویل قرآن ندارد.

## ۱. واژه شناسی تأویل

تأویل از ماده «أول» به معنای رجوع و برگشتن، گرفته شده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۹)؛ اما دقیق تر آن است

که «اول» را همانند صاحب مفردات، «رجوع به اصل و اول» معنا کرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۹۸)، بنابراین تأویل در معنای مصدری و متعدی، برگرداندن و ارجاع، یا بازگرداندن به اصل، معنا می‌شود؛ ولی در استعمال رایج‌تر، تأویل در معنای مفعولی و ما یوؤل الیه به کار می‌رود؛ یعنی همان اصلی که به آن ارجاع و برگشت می‌شود. «اول» و «تأویل» هر چیزی یکسان است و این دو بر هم منطبق‌اند هر چند حیث آنها متفاوت است؛ یعنی تأویل، همان اول است ولی بعد از رجوع.

خدای تعالی در قرآن حکیم کتاب خود را دارای تأویل خوانده و در روایات شریف نیز از تأویل قرآن سخن رفته است. عالمان و محققان دینی فراخور وسع خود در شرح و تفسیر تأویل قرآن، - که بیشتر ذیل آیه ۹ سوره آل عمران بیان شده - سخنان مختلف گفته و اصطلاحات متنوعی پدید آورده‌اند: برخی آن را همان تفسیر دانسته‌اند (شروتی، ۱۴۳۰، ص ۲۴) یا مقید به تفسیر آیات مشابه و مشکل کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ص ۱۲۰)؛ بعضی نیز معتقدند که تأویل، تفسیر و بیان ما یوؤلُ الیه الشئ است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۶۲۷). در همه این معانی، ارجاع به مراد متکلم یا معنای اصلی ملحوظ است. گرچه در وضع اصطلاح نزاعی نیست، ولی از آنجا که این اقوال و بسیاری دیگر مشابه آن، در تفسیر کلام خدای تعالی ذکر شده‌اند، بررسی اعتبار آنها به میزان سازگاری آنها با آیات الهی، مقدار تبیین، راهگشایی و حل مشکلاتی است که انجام می‌دهند. در بخش بررسی تأویل قرآن، به این بحث باز خواهیم گشت.

در عرض این معانی - که در توضیح خود آیه ذکر شده‌اند، - چند اصطلاح دیگر نیز تحت عنوان تأویل قرآن شکل گرفته است که دیگر ربط مستقیمی به آیه ندارند. شایع‌ترین این اصطلاحات، به کارگیری لفظ تأویل برای ارتکاب خلاف ظاهر و انصراف معنا از ظاهر لفظ به سوی معنای دیگر است که ادعا می‌شود مراد حقیقی متکلم است (قیصری، ۱۴۲۵، ص ۱۶۴). این اصطلاح، قطعاً غیر از اصطلاح قرآنی تأویل است و وضع جدید و کار بعضاً مذمومی است. سُرّ اینکه چرا این ارتکاب خلاف ظاهر را تأویل نامیده‌اند، این است که از ظاهر لفظ با قرینه عقلی یا شرعی منصرف شوند و آن را به معنای مراد اصلی متکلم برگردانند. اصطلاح شایع دیگر، به‌ویژه نزد عارفان، نامیدن تفاسیر نگاشته صوفیان به تأویل است. بررسی اعتبار این تفاسیر بحث دیگری است؛ ولی این اصطلاح نیز وضع جدیدی است. در این تفاسیر، آنچه از ظاهر متعارف لفظ فهم می‌شود، نفی نمی‌شود؛ ولی مفاهیمی تازه ابراز می‌گردد که انطباق آن با ظاهر دشوار است. بسیاری از این تفاسیر بیان حقیقت باطن قرآن نیستند؛ بلکه تبیین همان ظاهری‌اند که از فهم و درک اهل ظاهر مخفی است. این اصطلاح نیز می‌تواند مذموم باشد؛ ولی این تفاسیر، از نظر خود عارفان از آن جهت تأویل‌اند که پس از ادعای دستیابی به اصل و حقیقت قرآن بیان شده‌اند؛ یعنی مجازاً تفسیر متکی به فهم تأویل، تأویل نام گرفته است. بعد از بیان حقیقت تأویل قرآن و تأویل عرفانی، این مطلب آشکارتر خواهد شد.

## ۲. حقیقت تأویل قرآن

بیان شد که برخی تأویل قرآن را از سنخ تفسیر و تبیین برشمرده‌اند و بعضی - چنانکه خواهد آمد - آن را به معنای و مفاهیم باطنی قرآن تعبیر کرده‌اند. در این میان، علامه طباطبائی<sup>۱</sup> معتقدند که تأویل به‌کاررفته در قرآن حکیم، از

سنخ مفاهیم و معانی الفاظ نیست؛ بلکه تأویل از جنس واقیبت و حقیقت است. البته واقعیتی که نسبت مرتبه ظاهری آیه با آن، نسبت مثال با ممثل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷). با تأکید بر عدم مشاخره در اصطلاح در این مقاله، نظر مرحوم علامه<sup>ره</sup> پذیرفته شده است و سازگاری این سخن با کاربرد قرآنی و روایی و معارف عرفانی تبیین می‌شود. برای این تبیین، ابتدا از طریق تنبیه و استدلال، مباحثی مطرح می‌گردد سپس با توجه به کاربرد واژه تأویل در آیات و روایات و تحلیل آن، به ایضاح حقیقت تأویل پرداخته می‌شود.

روشن است که الفاظ در قبال معانی و برای دلالت بر آنها وضع می‌شوند. هنگام وضع، حضور معنا نزد واضع ضروری است؛ چنانکه در هنگام دلالت، لزوم آگاهی مخاطب از معنا و علم به وضع، قطعی است. آشنایی واضع، مخاطب و مستعمل با معنایی که در ذهن دارند یا به آن منتقل شده‌اند، تنها از طریق مصادیق و واقعیاتی انجام می‌شود که با آن مواجه شده‌اند و برای آنان معلوم و مکشوف گشته است. همچنین در مقام استعمال و مخاطب، الفاظ و معانی برای بیان کردن همان واقعیات و مصادیق به کار می‌روند. بنابراین، مفاهیم و معانی، چه رسد به الفاظ، هیچ کدام ملحوظ اصلی نیستند و به خودی خود مورد توجه واقع نمی‌شوند. آنچه مراد اصلی و مطلوب حقیقی از انتقال به معانی در مقام تکلم است، همان واقیبت و حقیقتی است که در دایره معانی و مفاهیم معلوم می‌شود.

مقدمه دیگر، بازگویی معنای لغوی تأویل است. بیان شد که تأویل ارجاع یا رجوع به اصل است و البته بیان شد که به طور شایع، این مصدر در معنای مفعول به کار می‌رود؛ یعنی همان مورد رجوع یا اصل مورد ارجاع. حال اگر قرار باشد کلامی مطابق لغت، اصل مورد رجوع داشته باشد، آیا این مورد رجوع، مفاهیم و معانی اند یا واقع و حقیقت مکشوف از معانی؟ روشن است که معانی اصلاً به خودی خود ملحوظ نیستند تا رجوعی به آنها شود. اگر به معنا تأویل گفته شود، سخنی مجازی است و به اعتبار آن، واقع و مصداقی است که از دایره معنا ملحوظ است.

اگرچه تا اینجا تأیید شد که تأویل نه از سنخ معنا، بلکه از سنخ واقع و حقیقت است، ولی ادعا این است که همین واقع مکشوف از معنا هم تأویل نیست؛ بلکه مراد، واقعیتی دیگر است. دلیل مدعا این است که در تأویل باید رجوع صورت گیرد و به اول یا اصل ارجاع شود؛ در حالی که واقع مکشوف از لفظ و معنا، مستقیماً کشف می‌شود، نه با رجوع. این گونه نیست که ابتدا لفظ یا معنا خودشان مورد لحاظ و توجه قرار گیرند، سپس از آنها به واقیبت رجوع شود؛ بلکه الفاظ و معانی لحاظ اصلی ندارند و مستقیماً به مصداق و واقیبت توجه می‌دهند. بلی، اگر خود لفظ یا معنا مستقلاً لحاظ شوند و سپس به واقع مکشوف ارجاع گردند، تأویل الفاظ همان معنای مکشوف است؛ ولی در این صورت هم ارتباط دو واقع مطرح خواهد بود، نه رابطه معانی با واقع. بنابراین، تأویل یک کلام باید واقعیتی باشد که بعد از مکشوف شدن واقیبت همین کلام، به آن رجوع داده شود. این واقیبت دوم تأویل نام دارد.

قابل ذکر است که واقعیات کشف شده از کلام با دلالت تضمینی یا التزامی یا استدلال نیز تأویل نیستند؛ زیرا واقع این کلام به آنها ارجاع نمی‌شود؛ بلکه آن واقعیات و واقع مکشوف از کلام، همه در عرض هم و به یک اندازه ملحوظ‌اند؛ در حالی که واقع تأویلی، مقصود اصلی و مراد بالذات متکلم است و اصولاً کلام به خاطر آن صادر شده است و اگر آن مقصود اصلی نبود، این کلام محقق نمی‌شد؛ یعنی با لحاظ واقع تأویلی، دیگر واقع مکشوف از کلام،

ملحوظ اصلی نیست؛ از این رو، مرحوم علامه<sup>رحمته</sup> نسبت کلام و تأویل کلام را به نسبت مثال و ممثل تنظیر نمودند. چگونگی علم به تأویل، در بخش‌های بعدی ذکر خواهد شد.

با دقت در آنچه گفته شد، این نکته نیز مشخص می‌شود که اصولاً کلام دارای تأویل نیست؛ بلکه حقیقت و واقعیت معلوم شده از کلام تأویل می‌پذیرد؛ زیرا کلام به خودی خود مورد توجه نیست؛ بلکه واقعیت مکشوف از آن تأویل دارد. به همین دلیل می‌توان گفت که تأویل، صفت برای متعلق آیات قرآن است (همان، ج ۳، ص ۲۷).

### ۳. تأویل در قرآن

مناسب‌ترین راه برای کشف معنای تأویل قرآن، بهره بردن از خود قرآن است. برای بررسی تأویل در قرآن، به دو دسته آیاتی تمسک می‌کنیم که در سورهٔ کهف (آیات ۷۸ تا ۸۱) و سورهٔ یوسف (آیات ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰) واقع شده است. در این آیات که مربوط به تأویل افعال و رؤیا هستند، تأویل و تأویل‌شونده، هر دو بیان شده‌اند. کشف ارتباط میان آنها به درک معنای مورد نظر قرآن از استعمال واژهٔ تأویل کمک می‌کند و راه فهم معنای تأویل قرآن را هموار می‌سازد.

در سورهٔ کهف، خداوند متعال خبر می‌دهد که جناب خضر نبی<sup>علیه السلام</sup> کارهایی را انجام داده، سپس اموری را به عنوان تأویل برای کارهایش ذکر کرده است. به‌طور مشخص، در اینجا سخن از کلام و معنا نیست؛ بلکه تأویل به یک فعل واقع خارجی نسبت داده شده است. تأویل‌های ذکر شده نیز که غایت و هدف حضرت خضر<sup>علیه السلام</sup> بوده‌اند، اموری واقعی‌اند، نه معانی بما هو معانی. در آیه، کارهای انجام شده به غایت و اصل خود ارجاع شده‌اند؛ یعنی کارهای انجام شده، مراد اصلی و ملحوظ اول نیستند؛ بلکه غایت است که وقوع آنها را توجیه می‌کند. پس فعل و تأویل آن، در یک رتبه قرار ندارند. فعل انجام شده به وسیلهٔ خضر<sup>علیه السلام</sup>، نه به خودی خود بیانگر اصل و تأویل خود است، نه متضمن و ملازم با آن، تا بتوان با استدلال به آن دست یافت؛ بلکه با غایات مختلف و متضاد هماهنگ است. شناخت این تأویل، نه با شناخت معنای کاشف از فعل حاصل می‌شود، نه با تدبیر در فعل؛ چنانکه بر حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> نیز پوشیده ماند، مگر به اعلام خضر<sup>علیه السلام</sup>. اگر کسی در آن لحظه از آن آینده و ارتباط این افعال با آنها و نیت خضر<sup>علیه السلام</sup> و مأذون بودن او آگاه بود، عالم به تأویل می‌شد و اعتراضی در او شکل نمی‌گرفت. بنابراین، شناخت تأویل، از طریق علوم کسبی رسمی صورت نمی‌پذیرد. بدیهی است وقتی سخن از شناخت و علم به تأویل به میان می‌آید، مراد شناخت یک امر واقعی مشخص و معین است و نیز مقصود معرفت حقیقی یقینی است، نه رمی به ظن و گمان.

اما در بررسی آیات دربارهٔ رؤیا، ابتدا ذکر چند مطلب لازم است: نخست اینکه «رؤیای صادق» که عین آن در خارج وقوع می‌یابد و نیز «ضغاث احلام» که حاصل خیال‌پردازی خود شخص است، شبیه خیال‌پردازی در بیداری، دارای تأویل نیستند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷). دلیل این ادعا آن است که مدلول رؤیای صادق، همان واقعی است که رخ می‌دهد؛ پس به واقعیت دیگر ارجاع نمی‌شود؛ و قسم دوم نیز اصلاً ناظر به واقعیتی جز همان خیال شخص نیست. دوم اینکه در رؤیا، از واقعیت خیالی که حقیقتی در عین و خارج ندارد، به واقعیتی دیگر رجوع می‌شود. بنابراین، خود رؤیا به عنوان یک واقع خارجی لحاظ و اعتنا نمی‌شود؛ مثلاً مانند دستهٔ اول قابل اعتراض نیست؛ بلکه از آن

عبور می‌شود و به تأویل آن اعتنا می‌گردد. از این لحاظ، به تأویل کردن رؤیا «تعبیر» گفته می‌شود.

حال در مورد خواب‌هایی که برای جناب یوسف علیه السلام واقع یا نقل شد، باید گفت: اولاً خود این خواب‌ها از سنخ لفظ و کلام نبودند؛ اگرچه آن رؤیا با معانی و الفاظ نقل شده است؛ ولی کلام یا معانی منقول تأویل نشده، بلکه حقیقت خیالی تأویل گشته است. تأویل آن حقیقت خیالی نیز امری واقعی بوده که در خارج محقق شده است، نه از سنخ مفاهیم و الفاظ؛ هرچند بیان تأویل در قالب الفاظ و معانی صورت گرفت. ثانیاً خواب‌ها به واقعیتی ارجاع شدند که اصل و مقصود اولی بودند و رؤیاها به خودی خود مورد اعتنا نبودند. ثالثاً علم به تأویل آنها از طریق علوم عادی ممکن نشد؛ زیرا بیان و فهم رؤیا و خود رؤیا بر تأویلش دلالت ندارد و با استدلال هم نمی‌توان به آن رسید. چه بسا خواب‌های یکسان که تأویل مختلف و متضاد داشته‌اند: «إنَّ الصورة الواحدة تظهر بمعان كثيرة فان الشخص الواحد من جماعة قد يرى في النوم أنه يؤذن، فيحج في عالم الحسّ و شخص آخر منهم يرى فيه أنه يؤذن، فيسرق في الحسّ» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۰).

در آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران، علم به تأویل قرآن در حضرت حق منحصر شده است و کسانی که به دلیل ابتغای تأویل، دنبال آیات متشابه‌اند، دارای انحراف و زیغ قلب خوانده شده‌اند. در مقابل این گروه، راسخان در علم هستند که قرآن را از جانب خدا می‌دانند و به کل آن ایمان دارند. اگر تأویل در اینجا به معنای تفسیر یا معانی باطنی حمل شود، نه مذمت طلب آن توجیه‌پذیر است، نه انحصار مطلق علم آن به حق تعالی. علاوه بر اینکه با معنای لغوی هم سازگار نیست. تدبیر و تفکر در قرآن و طلب تفسیر و معنای ظاهری و باطنی آیات، چه محکم و چه متشابه، حتی برای کسانی که زیغ قلب داشته باشند، مذموم نیست. اصل و حقیقت قرآن که متحد با حقیقت حق در مرتبهٔ احدیت و مبدأ نزول است، همان تأویل حقیقی و واقعیت اصیل قرآن است که علم به آن، مختص خداوند علیم است؛ و باقی مراتب باطنی قرآن، نسبت به آن «تنزیل» تلقی می‌شوند. اهل زیغ به جای ایمان و پذیرش قرآن و عمل به دستورات آن - که همه، چه ظاهر و باطن و چه محکم و متشابه، از آن خداوند است و برای هدایت و ارتقای بشر نازل شده است - از صریح و محکم قرآن روی می‌گردانند و به گونه‌ای با قرآن مواجه می‌شوند که گویا رؤیاگونه و اساطیر است و باید از آن دست کشید و حقیقت تأویلش را طلب کرد. برای این هدف، به دنبال آیات متشابه می‌روند تا محملی برای ادعایشان باشد (نظیر آنچه فتنه‌جویان، صوفیان جاهل باطنی مسلک و روشن‌فکران علم‌زدهٔ امروزی انجام داده‌اند).

#### ۴. تأویل در روایات

در روایات شریف، موارد متعددی از استعمال واژهٔ تأویل وجود دارد. از آن میان، به دسته روایاتی پرداخته می‌شود که تأویل و تنزیل در آن به کار رفته و آن را با ظاهر و باطن مرتبط کرده است: «و یاسناده عن الفضیل بن یسار قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الرواية ما فی القرآن آية إلا و لها ظهرو و بطن... ما یعنی بقوله لها ظهرو و بطن قال: ظهرو تنزیله و بطنه تأویله...» (فیض کاشانی، ۱۴۲۲، ص ۲۹). در این روایت، برای قرآن ظاهر و باطنی معرفی شده و ظاهر را به تنزیل و باطن را به تأویل تعریف کرده است. اگر قرآن تنزیل دارد، به معنای این است که از مرتبهٔ بالاتری فرود و نزول یافته است؛ همان‌طور که تأویل به معنای ترقی و صعود به آن مرتبهٔ بالاتر است؛ زیرا مرتبهٔ بالاتر اصل و اول

برای مرتبهٔ مادون است. بنابراین، اگر ظاهر و باطن به تنزیل و تأویل معنا شده‌اند، باید ظاهر و باطنی باشند که بینشان رابطهٔ اصل و فرع یا عالی و دانی تصویر شود. در این صورت، پیدایی و پنهانی نسبت نفس الامری بین دو حقیقت است که در دو مرتبهٔ طولی واقع شده‌اند؛ مانند رابطهٔ جسم و روح. ولی گاهی ظهور و بطون نسبت به شخص ناظر لحاظ می‌شود؛ برای مثال، اگر لفظی دارای معانی متعدد است و برای شخص یک معنای آن آشکار است و از باقی معانی آگاهی ندارد، یا از برخی مصادیق یک معنا باخبر و از مصادیق دیگر بی‌اطلاع است، در این موارد نسبت، ظهور و بطون برای آن شخص معنا دارد و نسبتی نفس‌الامری برای معانی و مصادیق نیست.

بر اساس این تحلیل، در روایاتی که ظهور و بطون را به تأویل و تنزیل مرتبط کرده‌اند، باید نسبت ظهور و بطون را از سنخ رابطهٔ جسم و روح و دو مرتبهٔ مترتب تلقی کرد تا با معنای تنزیل و تأویل سازگار باشد؛ اما اگر ظاهر و بطن تعبیر شود و مصادیقی ذکر گردد که رابطهٔ اولیت و آخریت و اصلیت و فرعیت در بین آنها تصویر نشود، به معنایی غیر از تأویل باید معنا شود. پس رابطهٔ ظهور و بطون، اعم از رابطهٔ تأویل و تنزیل است و هر ظاهر و باطنی، تنزیل و تأویل نیست. از آنجا که بین معانی همچنین بین مصادیق به خودی خود رابطهٔ ظهور و بطون وجود ندارد و این رابطه با لحاظ دو مرتبه واقع حاصل می‌شود، بنابراین این روایات تأییدی هستند که تأویل و تنزیل و ظاهر و باطن از سنخ واقع و با لحاظ واقع شکل گرفته‌اند و نمی‌توان آن را بلذات به تفسیر یا معانی باطنی تعریف کرد؛ مگر به صورت مجازی و به عرض واقعیت.

با توجه به بررسی تأویل در آیات و روایات و تبیین عقلی ذکر شده، حقیقت تأویل قرآن تبیین شد و نشان داده شد که چگونه تأویل در قرآن به یک معنا به کار رفته است. در بخش‌های بعد، شیوهٔ علم به تأویل، به‌ویژه تأویل قرآن، طرح می‌شود.

## ۵. علم به تأویل

علم به تأویل، تابع احکام و قواعد حصول مطلق علم است. علم کاشف از واقع است و کشف واقع جز با شهود و مواجهه با خود واقع رخ نمی‌دهد. کسی می‌تواند عالم به تأویل شود که ابتدا به مرتبهٔ تأویل و واقع باطنی راه یافته باشد؛ همان‌گونه که در مرتبهٔ ظاهر و تنزیل حضور دارد؛ آن‌گاه به حقیقت ظاهر و باطن و ارتباط آنها واقف می‌گردد. هرگز نمی‌توان از طریق لفظ و خبر، علم به تأویل یا هر حقیقتی را که در شخص وجود ندارد، ایجاد کرد. کار الفاظ صرفاً اشاره و بازیابی معنای آن است که در شخص موجود است. ابن‌عربی معتقد است که هیچ‌یک از معلومات تصویری از راه فکر و اکتساب نظری پدید نمی‌آیند؛ بلکه معانی، همه مرکوز در نفس و موجودند و به تدریج آشکار می‌شوند. آنچه به عنوان اکتساب تصورات از طریق فکر و نظر بیان شده است، در واقع چیزی جز آگاه شدن از وضع یک لفظ و اصطلاح خاص برای یک معنا نیست و کسی می‌تواند پی به مدلول آن لفظ ببرد که از قبل، آن معنا برای او معلوم شده باشد؛ و اگر آن معنا را در خود نداشته باشد، هیچ راهی برای تفهیم مدلول آن لفظ وجود نخواهد داشت (ابن‌عربی، بی‌تا، ص ۴۳).

غلبهٔ هر مرتبه‌ای بر انسان، فهم و درک انسانی را مقید به احکام همان مرتبه می‌سازد و از فهم مراتب بالاتر محجوب می‌کند. انسان با حرکت و اشتداد وجودی، به شهود هر حقیقتی و حضور در هر مرتبه‌ای دست یابد، عالم به

آن نیز خواهد شد؛ ولی قبل از آن، هر حقیقتی را فقط در حد مرتبه نازل خود فهم می‌کند. بنابراین، علم حقیقی به تأویل، تنها با دست یافتن به تأویل و واقع باطنی ممکن می‌شود. در بخش‌های بعد، به راه دستیابی به تأویل اشاره می‌شود.

### ۶. مراتب علم به تأویل

مراتب علم به تأویل، گاهی می‌تواند به لحاظ مراتب تأویل و باطن ترسیم شود؛ مثلاً اگر برای قرآن هفتاد باطن وجود داشته باشد، به تعداد آن مراتب، علم به تأویل متعدد می‌شود و هر کس به اندازه‌ای که به این باطن‌ها صعود کرده باشد، به همان مقدار، عالم به تأویل خواهد بود. از آنجا که بطن نهایی و اصل حقیقی قرآن مرتبه احدی حق تعالی است، پس علم به آن مختص خداوند یا هر کسی است که با آن مرتبه متحد شده و آن را شهود کرده است. البته این سخن نقض حصر علم به تأویل در خداوند نیست و آن را دارای استثنا نمی‌کند؛ زیرا علم خداوند علم به تأویل مطلق است و کسانی که به این مرتبه نرسیده‌اند، به هر مرتبه از باطن که علم داشته باشند، علمشان تأویل نسبی و در حکم تنزیل است؛ اما اگر کسانی به آن مرتبه رسیده باشند، در واقع به ساحت وحدت و فنا رسیده‌اند و کینونت و بینونت آنها از میان رفته است؛ پس هنوز آن علم مختص خداست.

مرتبه دیگر علم به تأویل، علم از طریق اعلام و خبر است. این علم حاصل از خبر، هرگز در رتبه عالم حقیقی نیست و حتی می‌تواند به عنوان علم به تأویل نفی شود؛ نظیر حضرت موسی علیه السلام که با اعلام خضر علیه السلام از تأویل آن کارها باخبر شد. این‌گونه با خبر شدن به این شرط است که تأویل و تأویل شده هر دو بتوانند برای شخص خبرگیرنده مفهوم شوند؛ یعنی تأویل بیان شده در حد مرتبه وجودی او باشد. در غیر این صورت، حتی اگر عالم به تأویل در مقام اعلام برآید، حظ خبرگیرنده فقط فهم نازل در حد مرتبه‌اش خواهد بود. «أن الآيات المتشابهات ... فإن تأويله لا يعلمه إلا الله و أما الراسخون في العلم إن علموه في اعلام الله لا بفكرهم و اجتهدهم فإن الأمر أعظم أن تستقل العقول بإدراكه من غير إخبار إلهي» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱۹۵).

نوع دیگر از علم به تأویل، آگاه شدن از علومی است که ناظر به آگاهی و بیان خود باطن و تأویل نیست؛ بلکه این علوم درباره مرتبه تنزیل و احکام آن بیان می‌شود؛ ولی مبدأ علم به این احکام، آگاهی از مرتبه تأویل است. آگاهی از تأویل، دست را برای شرح و بسط مرتبه تنزیل می‌گشاید؛ مثلاً در حل آیات متشابه و بیان مرتبه تنزیلی آن، ملاک معتبری می‌دهد. همچنین اگر مرتبه تنزیل را دارای معانی نامحدود بدانیم یا بگوییم همه معانی محتمل می‌تواند مراد متکلم باشد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷)، علم به تأویل، وسعت بال در کشف معانی محتمل، دیگر معانی هم‌عرض، آثار و لوازم معنا و ارتباط معانی آیات با یکدیگر ایجاد می‌کند. این علوم، هرچند مربوط به مرتبه تنزیل‌اند، ولی چون بر اساس و مبنای علم به تأویل شکل گرفته‌اند، می‌تواند علوم تأویلی نامیده شود. بخش وسیعی از کتب عرفانی نقل و بیان خود علم به تأویل نیست؛ بلکه شرح و بسط معانی تنزیلی بر اساس آگاهی از تأویل است. در این صورت، تلقی کردن این علوم به عنوان مرتبه‌ای از علم به تأویل، مجاز است و از باب نامیده شدن مسبب به اسم سبب است.



## ۷. راه دستیابی به تأویل

علم به تأویل قرآن، (یعنی علم حقیقی یقینی به واقع مشخص معین)، از طریق علم رسمی کسی میسر نمی‌شود و از دسترس عموم خارج است؛ به گونه‌ای که علم به مرتبه حقیقی آن، مختص خداوند و نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار ﷺ شده است: «انما يعرف القرآن من خوطب به» (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۳۱۲). ویژگی این افراد چه بوده است که توانسته‌اند به تأویل علم پیدا کنند؟ نه علم امامان ﷺ تحصیل علوم رسمی بوده است و نه عارفان عالم به مراتبی از تأویل، این علم را حاصل از کسب علوم رسمی دانسته‌اند؛ بلکه تأکید دائم آنها، بر متابعت از حضرت رسول ﷺ و تقوا و پایبندی به عبودیت و محبت حق بوده است.

علم به تأویل در گرو دستیابی به تأویل و راه یافتن به مرتبه واقعی باطنی است. اگر کسی همان‌گونه که با مرتبه تنزیل الفت و تناسب دارد، با مرتبه باطن انس و مناسبتی حاصل کند، راه علم به تأویل گشوده می‌شود؛ زیرا علم محصول تناسب و اتحاد با معلوم است. باید همان‌طور که قوا و مبادی ادراکی بالفعل واقعیت نازل را در مرتبه ظاهر معلوم می‌دارند، قوای ادراکی بالفعل برای کشف مرتبه باطن فعال شوند و چشم و گوشی دیگر گشوده شود. محبوب و گرفتار بودن در مرتبه دانی، موجب غلبه احکام آن مرتبه و غایب شدن مرتبه عالی می‌گردد. بنابراین تنها چاره، خلاصی از غلبه مرتبه دانی است. امکان ندارد انسان مغلوب هوا و در بند نفس و کثرت باشد و در عین حال موفق به کشف حقایق تأویل شود.

## ۸. تأویل در عرفان

در آثار عرفانی، واژه تأویل افزون بر معنای لغوی و اعم از مفعولی و مصدری در بسیاری از معانی اصطلاحی، چه درباره قرآن و چه غیر آن، به کار رفته است. چهره شاخص عرفان و ممیزه اصلی آن، برخوردارگی از معرفت شهودی عین‌الیقینی و حق‌الیقینی و مشاهده حقایق عالم علوی است. عارفان بر سلوک و تصفیة باطن و رهایی از قیود امکانی برای کسب این معارف تأکید دارند. بنابراین، نگاه آنان به حقیقت تأویل و راه علم به آن - فارغ از اینکه واژه تأویل را با چه معنا و اصطلاحی به کار گیرند - همان مطالب پیش‌گفته است. در عین حال بررسی چند اصطلاح به کار رفته توسط آنان مفید است. یکی از این اصطلاحات، تأویل لفظی یا تأویل اهل ظاهر است:

التأویل نوعان، الأول و هو المصطلح بین أهل الظاهر و هو صرف الكلام عن ظاهره إلى لازم من لوازمه و هذا التأویل يجوز لكل أحد يعلم علوم الظاهر من العربية و الفقه و التفسیر و الحدیث و غيرها .... والثانی المعانی الذی يفهم أهل الله بالكشف من باطن رسول الله ﷺ و هذا الفهم يتفاوت فی الدرجات.... یحصل بالكشف الکلی و التجلیات الأسمائیة و الصفاتیة و الذاتیة لأکابر الأولیاء و هذا التأویل لا یكون إلا للراسخین فی العلم بالله و أسماونه و صفاته لا فی العلم بوضع اللغة و العربية و الأصولین (قیصری، ۱۴۲۵، ص ۱۶۴).

در این متن، قیصری تأویل را دو نوع معرفی می‌کند: در نوع اول، تأویل را مصدری و به معنای ارجاع کلام از ظاهر به سوی یکی از لوازم آن، و در نوع دوم آن را به معنای حاصل از کشف و تجلیات الهی اطلاق می‌کند. به نظر او، تأویل نوع اول برای کسانی که علوم ظاهری، مثل ادبیات و فقه و حدیث تفسیر را می‌دانند، جایز است؛ ولی نوع

دوم با علم ادبیات و اصول و علوم دیگر حاصل نمی‌شود؛ بلکه فقط از طریق تجلیات الهی و کشف از باطن رسول‌الله ﷺ ممکن می‌گردد. تأویل نوع دوم، همان تأویل عرفانی است. این اصطلاح، در واقع نوعی مجاز است و به علم و معانی حاصل از تأویل، تأویل اطلاق شده است. همچنین می‌توان با رعایت سیاق، این تأویل را مانند بالا به صورت مصدری معنا کرد؛ یعنی ارجاع کلام به معانی حاصل از کشف.

تأویل نوع اول راقیصری جایز شمرده است. البته برای اهل ظاهر چاره‌ای جز این نیست؛ زیرا مواردی هست که عقل نمی‌تواند معنای ظاهر را تحمل کند؛ زیرا آن را خلاف تنزه ساحت ربوبی می‌یابد؛ ولی در عین حال محیی‌الدین این نوع انصراف را که برای تنزیه صورت می‌گیرد، حاصل جهل یا سوء ادب می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ص ۵۰۱). قرآن کلام خدای قادر حکیم است و خود قرآن نیز به حکیم متصف شده است. بنابراین به بهترین الفاظ و اسلوب مرتب شده و این نقص فهم ناساز خواننده است که کلام متقن مستوی را منصرف می‌کند و از ظاهر قرآن دست می‌کشد.

عارفان، بسته به مقام و منزل خود، به مراتب تأویل نسبی معتبر دست می‌یابند. این مقام و منزل، از مقام ولایت و قرب نوافل آغاز می‌شود؛ زیرا کلام حق را باید از حق متعال شنید. مادامی که انسان از بند امکان نرهیده باشد، حق تعالی متولی مبادی ادراکی او نمی‌شود و مکاشفات او اعتبار نمی‌یابند (همان، ص ۱۷۶). در نزد این عارفان، همه مراتب هستی و همه ظواهر و بواطن قرآن، از جانب حق و مظهر اوست؛ پس به همه ایمان دارند. اعتنا به تأویل و باطن، هرگز آنها را از مرتبه تنزیه و ظاهر قرآن جدا و به آن بی‌اعتنا نمی‌کند (ملاصدرا، سال ۱۳۶۳ ص ۸۲). ایشان مانند صوفیان جاهل، طارد ظاهر و تأویل‌گرا نیستند که با باطن‌گرایی و رها کردن ظاهر قرآن باعث شدند که مردم به تأویل آیات الهی جرئت یابند و دیگر حد و مرزی برای آن نشناسند؛ پس هرچه دلشان خواست، بیافند و به قرآن نسبت دهند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۷).

در آثار تفسیری عرفا، تفاسیری به عنوان تأویل نگاشته شده است یا آنها سخنان خود در باب آیات را تأویل گفته‌اند. اگر مدعای آنان صحیح باشد و این کلمات بیان تأویل یا بر اساس تأویل باشد، برای خود آنان و برای کسانی که در ذوق و فهم و مقام با آنان مشارک‌اند معتبر می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵)؛ ولی مسیر اعتبار و حجیت عمومی، ابتدا به عقل صریح و قرآن و کلام معصوم ﷺ است و غیر آن، اعتبار مستقل ندارد.

## ۹. تأویل فنی

در روشی که به تأویل فنی عمومی موسوم شده است، ادعا می‌شود همان‌طور که عارفان از طریق الهام و روش خاص خود به عمق اسرار متون دست می‌یابند، می‌توان با قواعد نظری و تأویل فنی - که روشی همگانی است - به باطن سفر کرد و معارف باطنی را تحصیل نمود. هر چند چپستی روش الهامی برای همگان مشخص نیست، ولی این راه و تأویل فنی، دو راهی هستند که در نهایت به هم می‌رسند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۳، ص ۶۰). شیوه تأویل فنی به روش مرحوم قاضی و مرحوم طباطبایی<sup>۱</sup> نسبت داده و از بیان ایشان در تأیید این روش بسیار استفاده شده است (همان، ص ۵۶-۵۴). در نسبت دادن این شیوه سخنی نیست؛ ولی در اینکه این شیوه تأویل نامیده شود، با کلام مرحوم علامه<sup>۲</sup> سازگار نیست. مرحوم طباطبایی<sup>۳</sup> در مقدمه *المیزان* تأکید دارند که این شیوه یک روش تفسیری

است و اصولاً تأویل از سنخ معانی نیست. در تبیین تأویل فنی، به طور عمده دو روش اساسی طرح شده است: یکی روش تأویل طولی، که طی آن از قواعدی چون «وضع الفاظ برای روح معنا» و «پالایش زبان عرفی» بهره برده می‌شود (همان، ص ۵۵)؛ دومی روش تأویل عرضی است که بر مبنای استعمال لفظ در بیش از معنای واحد استوار است؛ و نیز قاعدهٔ عمومی‌تر که هر چه از کلام خدا به شرط عدم مخالفت با عقل و شرع ضروری استفاده شود، قطعاً مراد خداوند و معنایی معتبر است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷ - ۱۸۸).

### ۱۰. نقد تأویل فنی عرفانی

تأمل در آنچه دربارهٔ حقیقت تأویل قرآن و تأویل عرفانی گذشت، در نقد این نظریه راهگشاست. این نوع از تأویل، جز در اصطلاح، نه تأویل است و نه در کشف حقایق قرآن، بدیل و هم‌عرض تأویل عرفانی است، تا دو مسیری باشند که برای یک مقصد ترسیم شده باشد. به عبارت دیگر، تأویل فنی نهایتاً یک نوع نگرش تفسیری و نوعی مطالعهٔ تنزیل است؛ اگرچه قواعد و ضوابط و حدود و کارایی آن محل نقد است و جای بررسی دارد. در اینجا به برخی از این نقدها پرداخته می‌شود تا فاصلهٔ آن با تأویل عرفانی واضح شود.

### ۱۰-۱. نقد تأویل فنی طولی

در روش تأویل فنی، برای یافتن معانی طولی به مبنای «وضع لفظ برای روح معنا» اتکا می‌شود. گروهی از اهل جمود معتقد بوده‌اند که الفاظ مستعمل در شریعت، محدود به همان مصداق اولیه با خصوصیات خاص است؛ به طوری که انتقال آن به دیگر مصداق، جایز نیست، مگر به نحو مجاز یا اثبات وضع جدید. در قبال این نظریه، برخی به وضع الفاظ به ازای معنای عام یا روح معنا معتقدند و استعمال لفظ در همهٔ مصداق را استعمال حقیقی می‌دانند (رک، امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹؛ همو، ص ۲۴۹ تا ۲۵۱؛ علامه طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۴ و ۷۳).

این بحث، اولاً بحثی اصولی و نظری است که مربوط به وضع و موضوع‌له الفاظ است و در برابر اهل جمود که معنای قرآن را در حد فهم خود نازل و باقی را نفی می‌کنند، مفید است و سبب ارتقای فهم و وضوح معنا می‌شود؛ اما سؤال این است که آیا قول به روح معنا یا رسیدن به روح معنا یا یافتن آن معنا در مصداق دیگر، تأویل محسوب می‌شود؟

قول به روح معنا در باب موضوع‌له یک لفظ، در واقع ابطال فرض وضع لفظ برای معنای مقید و اثبات آن برای موضوع‌له عام و روح معناست. با القای فرض غلط اول که موضوع‌له را خاص تلقی می‌کرد، دیگر معنای اولیه باقی نمی‌ماند و معنای دیگری به عنوان روح معنا اثبات می‌شود. پس پیدا کردن معنای باطنی، با حفظ معنای اولیه نیست. اگر حکم در مصداق خاص اولیه حفظ می‌شود، از باب لحاظ و حفظ دو مرتبهٔ معنایی نیست؛ بلکه همان حکم روح معناست که در مصداق خاص هم جاری می‌شود. در این حال، فقط احکام و آثار معنای دوم جاری است و معنای اول ملقا شده است.

حال اگر فرض شود دو معنا باقی باشند، از آنجا که معنای منشأ کثرت و اختلافند و بین آنان رابطهٔ تشکیکی برقرار نیست. پس رابطهٔ دو معنا، از آن حیث که دو معنایند، همواره عرضی است و اگر رابطهٔ طولی تصویر می‌شود، به

اعتبار مصادیق و واقعیت است، نه معانی؛ اما رابطهٔ دو مصداق یک معنا، لزوماً رابطهٔ طولی نیست؛ بلکه می‌توانند در طول یا در عرض هم باشند؛ مثلاً لفظ انسان، هم می‌تواند بر همهٔ مصادیق مادی هم‌عرض اطلاق شود و هم بر مصادیق طولی؛ مانند انسان عقلی و انسان مادی. پس رابطهٔ دو مصداق طولی، هیچ ربطی به نظریهٔ روح معنا ندارد. نکتهٔ حائز اهمیت این است که با قائل شدن به این نظریه، روح معنا کشف نمی‌شود؛ بلکه روح معنا یا عمومیت معنای عام، بعد از مشاهده و اطلاع از مصادیق و یافت معنا در آنها معلوم می‌گردد و اجمالاً حکم می‌شود که می‌تواند مصادیق دیگری هم داشته باشد. این معنای یافت‌شده، فقط بر مصادیق مشاهده شده صدق بالفعل دارد و مصادیق جدیدی ارائه نمی‌دهد؛ مثلاً اگر کسی روح معنای چراغ را فهمید، به این معنا نیست که همهٔ مصادیق آن و رابطهٔ آنها را شناخته است؛ بلکه هرگاه مصداق را مشاهده کرد، روح معنا را در آن می‌یابد. بدیهی است آگاهی و آشکار شدن هر واقعیتی برای متکلم و سامع، فقط با مواجهه ابتدایی با آن واقع حاصل می‌شود و معنای آن شکل می‌گیرد. اگر کسی مراتب روح مثالی و ملکوتی و جبروتی را مشاهده نکرده و علمی از آن برای او حاصل نشده باشد، امکان ندارد به صرف ملاحظهٔ مرتبهٔ تنزیلی و قبول روح معنا، عالم به مرتبهٔ تأویل شود؛ بلکه از آن عوالم، تنها به مفاهیمی که در حد مرتبهٔ او نازل شده است، پی می‌برد. عارفی که مراتب مشهود اوست، بر اساس قاعدهٔ وضع الفاظ برای روح معنا، هم به تنزیل معارف در قالب الفاظ تواناست و هم به صعود از این الفاظ به آن معارف؛ ولی حظ محجوب از این قاعده عدم انکار معارف عارفان است، نه رسیدن به آن؛ و نیز فواید دیگری که در حیطهٔ تنزیل قرار دارد، نه ارتقا به تأویل.

## ۲-۱۰. نقد تأویل فنی عرضی

در علم اصول بحث شده است که آیا استعمال مشترک لفظی در بیش از معنای واحد برای متکلم جایز است یا خیر (ر.ک، نائینی، ۱۳۵۲، ص ۵۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۳، ص ۱۳۱). قونوی معتقد است که هیچ کلمه‌ای در قرآن نیست که در لغت دارای چند معنا باشد، مگر اینکه خداوند همهٔ معنای اش را اراده کرده است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸). با توجه به مطالب پیش گفته، عدم ارتباط این مسئله به فهم تأویل، مشخص است. با قبول جواز استعمال، قونوی خبر از وقوع استعمال در آن معنای داده است؛ معنای‌ای که همه جداگانه موضوع‌له آن لفظانند. پس کشف معنای باطنی رخ نداده است و اصولاً آن معنای طبق فرض، هم‌عرض‌اند. پس رابطهٔ باطن و ظاهر و اصل و فرع ندارند؛ حتی اگر داشته باشند، به مصداق مربوط است، نه معنا. اگر کسی از یکی از معنای بی‌خبر است، به سبب عدم علم به وضع برای آن معناست و این مربوط به مرتبهٔ ظاهر و تنزیل است و هیچ رجوعی یا ارجاعی برای تأویل واقع نمی‌شود، مگر به کتاب لغت! قبول یا ابداع یک قاعده توسط عارفان، موجب نمی‌شود جریان آن قاعده را تأویل بنامیم؛ بلکه گشایشی در مرتبهٔ تنزیل است؛ هرچند برای عارفی که به عوالم احاطه دارد، کارایی بیشتری می‌یابد.

مسئلهٔ تأویل عرضی وقتی مشکل‌تر می‌شود که بر اساس گفتهٔ عارف قائل شویم به اینکه هرکسی هر معنایی از قرآن کسب کند در صورتی که مخالف صریح عقل و شرع منور نباشد، فهم او قطعاً مراد خداوند و معتبر است (همان). این ادعا از دو جهت قابل نقد است: اول اینکه بالذات ربطی به مسئلهٔ تأویل ندارد؛ بلکه تمام فهم‌های

## ۴۵ $\diamond$ چیستی تأویل عرفانی قرآن و نسبت آن با تأویل فنی

تنزیلی و تأویلی را شامل می‌شود و در صورت صحت اطلاق قاعده، همه آنها معتبر می‌شوند. علاوه بر اینکه مرز تأویل و تنزیل نیز اعتباری خواهد شد. ثانیاً این قاعده شرطی دارد که اگر رعایت شود، مجرای آن بسیار محدود می‌گردد و اگر رعایت نشود، موجب بلوای عظیم و نسبت دادن هر لاطائل به قرآن می‌گردد. برخی فیلسوفان، هرچه از قرآن را که مطابق و موافق با عقل خود نمی‌یافتند، طرد و به فهم و نظر خود تأویل می‌کردند. حال این ادعا می‌گوید: هرچه را مخالف، عقل و فهم خود از شرع نیافتید، کلام و مراد قطعی خدا بدانید. این دو سخن دو روی یک سکه باطل است. رعایت شرط عدم مخالفت، وقتی انجام می‌شود که قطعی یقینی مطابق واقع باشد. این قطع، حصول بسیار متعسر است. تنها کسانی که به شهود واقع می‌رسند و قرآن را از خدا می‌شنوند، یقین می‌کنند که مخالف نظر حق و اراده او نفهمیده‌اند. افراد گرفتار در عالم امکان و حیران در وادی نفس، که چه بسیار حکم به امکان محال و احاله ممکن نموده‌اند، چگونه می‌یابند که قطعاً با شرع و عقل مخالفت نکرده‌اند؟! بنابراین، این قاعده، هر چند صحیح است، نه مجربانی جز نوادر وارسته دارد و نه راهی برای تأویل می‌گشاید.

البته این قاعده می‌تواند توجیه دیگری نیز پیدا کند؛ به این معنا که اشخاص مواجه با معارف قرآن، مادامی که آن را مخالف شرع و عقل صریح نمی‌یابند، طرد و انکار نکنند؛ ولی ملزم به قبول هم نیستند. این قاعده در این وجه نیز ربطی با تأویل کردن قرآن ندارد.

### نتیجه‌گیری

قرآن مجید کتاب خداوند است که پرداختن به معارف و مباحث مرتبط با آن، اهمیت ذاتی دارد؛ از جمله بحث تأویل قرآن که بحثی تأثیرگذار در ابعاد علمی و غیر علمی بوده است. در این نوشتار سعی شد با ملاحظات عقلی و تحلیلی برخی آیات و روایات، تصویری از تأویل مصطلح قرآن به دست آید که در یک معنای واحد، همه موارد کاربرد را موجه کند و از تشتت بی‌وجه پرهیز شود. علاوه بر این، ملاکی ارائه دهد که بررسی نسبت سایر اصطلاحات تأویل و حقیقت و مجاز آنها تسهیل شود. همچنین تلاش شد با تبیین رویکرد صحیح تأویلی و نقد سایر نگرش‌ها و شیوه‌ها، هم اهمیت تأکید قرآن کریم و واصلان به حقیقت آن بر ایمان، طهارت و تقوا در کسب معارف الهی بازگو شود و هم حیطة وسیع مطالعه تنزیل نمایان گردد.

## منابع

- جامی عبدالرحمن، ۱۳۷۰، نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص، چ دوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- جوهری اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، دارالعلم للملایین.
- موسوی خمینی، روح الله، ۱۴۲۳ق، تهذیب الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❀
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، مصباح الهدایه، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❀
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۰، آداب الصلاه، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. ❀
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات فی الفاظ القرآن، دار القلم.
- شرتوتی اللبنانی و همکاران، ۱۴۳۰ق، اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد، منشورات مکتبه آیتالله العظمی مرعشی نجفی.
- طباطبایی محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چ دوم.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبرسی، فضل بن محمد، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح یزدی طباطبایی و رسولی، تهران، ناصر خسرو، چ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، ترتیب کتاب العین، نشر هجرت، چ دوم.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴هـ، الق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، مؤسسه دار الهجرة، قم، چ دوم.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، شرح الأربعین حدیثاً، بیدار.
- قیصری، داود، ۱۴۲۵، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض، دار الکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم (القیصری)، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبد الرزاق، ۱۴۲۲ق، تأویلات، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، چ چهارم.
- محبی الدین، ابن عربی، بی تا، الفتوحات المکیه، چ چهارم، تهران، دار الصادر.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲ش، أجود التقریرات، قم، مطبعه العرفان.
- یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۸۳ جزوه رمز و راز تأویل عرفانی از نظر اهل معرفت، جزوه درسی.