

تأملی نو در معناشناسی و ماهیت

«تأویل» قرآن کریم*

احمدرضا تحیری**

چکیده

یکی از مباحث اختلافی در حوزه تفسیر و علوم قرآنی، معنای «تأویل» و چستی آن است. در این نوشتار برآنیم تا تعریفی روشن و متقن از تأویل ارائه نماییم که فاقد اشکالات وارد بر سایر نظریات و پاسخگوی ابهامات مطرح در این باب باشد. بدین منظور ابتدا به بررسی معنای لغوی واژه «تأویل» پرداخته و با تأمل در معانی مختلفی که در کتب لغت برای این واژه گزارش شده است، اثبات نموده ایم که «تأویل» یک معنای حقیقی بیشتر ندارد که گاهی به صورت وصفی به کار می رود و در این صورت عبارت است از: «حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود و هدف از آن، که شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است» و گاهی به صورت مصدری به کار می رود که در این صورت عبارت است از: «بازگرداندن شیء به آن حقیقت و باطن». این معنای واحد، جامع تمامی معانی دیگر «تأویل» بوده و این واژه در تمامی موارد استعمال یا در همین معنای جامع به کار رفته است و یا به واسطه وجود قرینه ای در لوازم یا آثار یا مصادیق این معنای جامع به کار رفته است. سپس با بررسی موارد استعمال «تأویل» در قرآن مجید، اثبات نموده ایم که این واژه در تمامی موارد استعمالش در کتاب الهی نیز در همان معنای جامع به کار رفته و بر معنایی بیش از این دلالت نمی کند و بر این ادعا شواهدی از آیات ارائه نموده ایم؛ سپس دیدگاه های مختلف در مورد چستی و ماهیت تأویل قرآن کریم را بررسی نموده و در نهایت با الهام از آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت علیهم السلام و برخی براهین فلسفی، اشاره ای اجمالی به چستی و ماهیت تأویل و حقیقت قرآن مجید نموده ایم. بر این اساس، روش مورد استفاده در این نوشتار تلفیقی از معناشناسی و روش برهانی، فلسفی است.

کلید واژه ها: معنای اصلی ماده اول، تأویل، حقیقت و باطن شیء، ام الکتاب، تأویل قرآن.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۶/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** هیأت علمی گروه قرآن و علوم جامعه المصطفی العالمية، نمایندگی خراسان/

مقدمه

واژه «تأویل» به دفعات متعددی در آیات قرآنی مورد استعمال واقع شده که در مواردی مراد، تأویل قرآن کریم و در مواردی مراد، تأویل امور دیگری غیر قرآن می‌باشد. یکی از مباحثی که در گستره تاریخ اسلام، همواره مورد توجه مفسران و علمای علوم قرآنی بوده است، معنای «تأویل قرآن کریم» و ماهیت و چیستی آن است که در این زمینه اشخاص متعددی اظهار نظر نموده و آرای مختلفی ابراز داشته‌اند. در این نوشتار درصدد هستیم تا با استفاده از اقوال لغویون و اصول عقلایی محاوره و نیز آیات کتاب الهی و روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام تعریفی روشن و متقن از «تأویل قرآن کریم» ارائه نماییم که اشکالات سایر تعاریف و نظریات را واجد نبوده و پاسخگوی همه سؤالات و ابهامات مطرح در این زمینه باشد.

۱. تأویل در لغت:

«تأویل» مصدر باب تفعیل از ماده «أول» است و از آنجا که «أول» در لغت به معنای «رجوع» آمده است (ابن اثیر جزری و ابن منظور و طریحی و ابن فارس، معجم المقاییس اللغه و فیروز آبادی و فیومی و راغب اصفهانی، ذیل ماده أول) بنابراین تأویل با توجه به معنای غالبی باب «افعال» بایستی به معنی «ارجاع و بازگرداندن» باشد.^۱

اما در کتاب‌های لغت برای تأویل معانی فراوانی ذکر شده که می‌توان آن‌ها را در دو دسته قرار داد:

أ) برگرداندن چیزی به هدفی که از آن مورد نظر است (راغب اصفهانی، همان) ارجاع و برگرداندن کلام از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر آن (طریحی، همان)، نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی آن به چیزی که نیازمند دلیل است (ابن اثیر جزری، همان)، برگرداندن آیه از معنای ظاهر به معنای احتمالی موافق با کتاب و سنت (زبیدی، ذیل ماده أول)، آشکار ساختن آنچه که یک چیز به آن باز می‌گردد (همان؛ جوهری، ذیل ماده أول)، روشن ساختن کلامی که معانی آن مختلف بوده و جز با بیانی غیر از الفاظ آن میسر نباشد (فراهیدی، ذیل ماده أول)، خیر دادن از معنای کلام (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۴۸)، تفسیر باطن و خیر دادن از

حقیقتِ مراد (جزایری، ۱۳۷۵: ۸۸ و ۸۹)، تبیین معنای متشابه (زییدی، همان) و تعبیر کردن خواب (فیروز آبادی، همان) که می‌توان گفت جامع همه این معانی عبارت است از: بازگرداندن هر شیء اعم از اینکه فعل باشد یا حکم یا کلام خبری یا انشائی یا هر امر وجودی دیگر به آنچه که حقیقت و باطن شیء است و مراد و مقصود و هدف از شیء همان حقیقت بوده و شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است و معانی مذکور همگی از مصادیق و یا آثار و لوازم این جامع هستند.

به عنوان مثال، هر کلامی حقیقت و باطنی دارد که عبارت است از «معنای خاصی که متکلم القای آن را به مخاطب خویش توسط کلام مذکور اراده کرده است» و همین حقیقت، مراد و مقصود از کلام بوده و کلام نیز از آن سرچشمه گرفته و به نحوی حامل و نشانه اوست. لذا تأویل کلام یعنی «بازگرداندن کلام به معنایی که باطن و حقیقت کلام و مراد و مقصود متکلم از آن کلام است و تبیین و آشکار ساختن آن معنا و اراده».

همچنین حقیقت هر فعلی عبارت است از «مآل و عاقبت و مصلحتی که در فعل نهفته و بر آن مترتب است و همان عاقبت مطلوب و مراد فاعل بوده و اراده انجام فعل نیز از آن نشئت می‌گیرد». بنابراین تأویل فعل یعنی «بازگرداندن آن به مصلحت و عاقبتی که مطلوب و مراد فاعل بوده و در فعل نهفته و بر آن مترتب است».

و چنانچه فردی دیگری را به فعلی امر نماید، تأویل این انشاء عبارت است از «بازگرداندن آن (انشاء و امر) به مصلحت و عاقبتی که بر متعلقش مترتب است و امر حصول آن را طلب نموده یا برای خودش، یا برای شخص مأمور و یا برای فرد ثالث» و به عبارت دیگر تأویل امر عبارت است از «تبیین و روشن ساختن مصلحت و عاقبتی که بر متعلق امر مترتب است».

و یا حقیقت خواب عبارت است از «آن حقیقتی که برای فرد در عالم رؤیا در شکل و صورتی که متناسب با مدارک و مشاعر او بوده و به نحوی گویای آن حقیقت باشد، تمثیل پیدا می‌کند». لذا تأویل خواب یعنی «بازگرداندن خواب به آن حقیقتِ مبطن که برای صاحب رؤیا به این صورت خاص متمثل گردیده و تعبیر و تبیین آن» که آن حقیقت متمثل ممکن است امری باشد که در مراتب علم و اراده الهی برای

صاحب رؤیا و یا فرد دیگری که به گونه‌ای مرتبت با اوست مقدر و ممضی گردیده است و یا اخلاق و ملکات شخصیتی او و یا حتی وضعیت مزاجیش باشد که باعث حصول صور و تمثلاتی برای وی در خواب می‌شود. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۷۹- ۸۰ و ۲۶۸- ۲۷۳)

ب) پایان و انتهای شیء، عاقبت و سرانجام يك شیء، آنچه که يك شیء به آن باز می‌گردد (ابن فارس، مجمل اللغة، ذیل ماده أول)، عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز می‌گردد (ابن فارس، معجم المقاییس اللغة، همان)، معنای پنهان قرآن که غیر از معنای ظاهر آن است (طریحی، همان) که می‌توان گفت جامع همه این معنای عبارت است از «امری که حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود و هدف از آن بوده و شیء از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیه و نشانه و حامل آن است» و با توجه به توضیحاتی که در مورد معنای بخش (أ) گذشت، بازگشت معنای مذکور در بخش (ب) به معنای جامع روشن است.

بنابراین «تأویل» در واقع یک معنا بیشتر ندارد و گاهی به صورت مصدری استعمال می‌گردد، که در این صورت همان معنای جامع اولی را افاده می‌دهد و گاهی به صورت وصفی، که در چنین حالتی معنای جامع دوم را متبادر می‌سازد.

می‌توان بر این مدعا - که تأویل یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معنای مذکور در کتب لغت برای این واژه، از مصادیق، لوازم یا آثار همین معنای جامع واحد هستند - چنین استدلال نمود که امر واژه «تأویل» از سه حال خارج نیست: یا اینکه معنای مذکور برای این واژه، همگی معنای حقیقی آن هستند؛ یا همگی - به جز یک مورد - معنای مجازی‌اند؛ یا برخی حقیقی و برخی مجازی.

حالت دوم همان مدعای ماست؛ اما در حالت اول و سوم دو صورت متصور است:

- اینکه وضع این لفظ برای تمامی معنای حقیقی به صورت تعیینی است.

- وضع لفظ برای برخی تعیینی و برای برخی دیگر تعیینی است.

در صورتی که قائل به وضع تعیینی واژه برای تمام معنای حقیقی متعدد باشیم، این ادعا نیازمند مؤونه بسیار و اقامه دلیل قطعی دال بر وضع تعیینی در مورد تک تک معنای حقیقی ادعایی است که چنین دلیلی مفقود است. اما چنانچه قائل به وضع

تعیینی تأویل برای معانی متعدد حقیقی بشویم، این نظر در حقیقت به همان مدعای ما بازگشت می‌کند، چرا که وضع تعینی ابتدائاً از استعمال مجازی نشئت گرفته و در صورتی حاصل می‌شود که افراد، قبایل و گروه‌های مختلف، لفظی را که برای معنای خاصی وضع شده است، در معنای دیگری، به واسطه وجود مناسبتی میان آن معنای مستعمل و معنای موضوع‌له استعمال نموده و این استعمال به حدّی از کثرت برسد که در نهایت منجر به وضع تعینی لفظ برای معنای دوم گردیده و این معنا نیز در زمره معانی موضوع‌له لفظ قرار گیرد؛ و از آنجایی که تا قبل از بلوغ میزان استعمال مجازی به حدّ وضع تعینی، استعمال لفظ در معنای دوم به صورت مجازی است، بنابراین وضع تعینی در باطن و مآل به مدعای ما باز می‌گردد که لفظ یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معانی از لوازم، آثار یا مصادیق همین معنای حقیقی هستند که به واسطه مناسبتی لفظ در آن‌ها استعمال گردیده است.

بنابراین واژه تأویل - و همچنین است سایر واژگان دیگری که در کتب لغت معانی متعددی برای آن‌ها ذکر شده است - اصالتاً یک معنای حقیقی بیشتر نداشته و سایر معانی مذکور در کتب لغت، همگی به واسطه وجود مناسبتی به همین معنای حقیقی واحد رجوع می‌کنند. مگر آنکه بتوان دلیلی قطعی بر تعدد وضع تعینی لفظ برای دو یا چند معنا اقامه کرد که چنین دلیلی نه در مورد واژه تأویل و نه هیچ واژه دیگری در دست نیست و کتب و اقوال لغویون نیز دلیل نمی‌باشد، چرا که اولاً عموم ایشان - همچون فیروزآبادی در قاموس المحيط و زبیدی در تاج العروس و ابن منظور در لسان العرب و... - صرفاً درصدد جمع‌آوری معانی مستعمل لغات - اعم از حقیقی و مجازی - بوده و مجاز و حقیقت را از هم جدا نکرده‌اند و ثانیاً عده کمی که درصدد کشف معانی حقیقی و تمییز آن‌ها از معانی مجازی بوده‌اند، آنچه در این باب گفته‌اند اجتهاد ایشان می‌باشد و ثالثاً بسیاری از همین دسته دوم نیز - همانند ابن فارس در معجم مقاییس و راغب در مفردات و از متأخرین آقای مصطفوی در التحقیق و علامه طباطبایی در المیزان - با ما هم‌نظر بوده و برای هر واژه، تنها قائل به یک معنای حقیقی واحد جامع بوده و سایر معانی را به آن بازگردانده‌اند.

اما چنانچه کسی بگوید از کجا می‌توان فهمید که آن معنای حقیقی که لفظ به وضع تعینی و در ابتدا برای آن وضع شده است، کدام یک از معانی بی است که

برای لفظ مورد بحث در کتب لغت ذکر شده است؟ در پاسخ می‌گوییم: اهل تحقیق در این زمینه، در مقام تفسیر متشابهات کتاب الهی قاعده‌ای دارند با عنوان «اصل وضع الفاظ برای روح معانی».

بر اساس این قاعده، الفاظ برای روح معانی - یا به تعبیر دیگر معانی عام - وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق و قالب‌ها، دخلی در موضوع‌له الفاظ ندارند. حقیقت موضوع‌له الفاظ معنایی جامع است که بر همه مراتب و مصادیق آن معنا و بر همه شئون و درجات آن، قابل صدق و انطباق باشد و خصوصیات هیچ یک از مراتب و شئون، دخیل در موضوع‌له نیست. به عنوان مثال، حقیقت موضوع‌له واژه «قلم» عبارت است از «ابزاری که توسط آن، صورت‌های مختلف را در الواح نقش می‌زنند» و اینکه آیا جنس آن ابزار از چوب باشد یا آهن یا پلاستیک یا غیر آن، مادی و محسوس باشد یا مجرد و ملکوتی، نقشی که توسط آن زده می‌شود محسوس باشد یا معقول؛ هیچ کدام در موضوع‌له لفظ دخیل نیستند. کما اینکه حقیقت واژه «لوح» صرفاً عبارت است از «موجودی که منقوش فی‌ه باشد» و جنس لوح و مادی و مجرد بودن آن و یا جنس و نوع و مرتبه وجودی نقش و فاعل نقاشی و ... هیچ کدام در موضوع‌له اعتبار نشده‌اند. (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۵۱۵، ج ۱: ۳۲؛ مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲: ۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۴۸ - ۲۵۱؛ جوادی آملی، بی تا، ج ۱۲: ۱۳۰ - ۱۳۱؛ ج ۳: ۲۲۸ - ۲۲۹) کما اینکه علامه طباطبایی نیز همین مطلب را به بیانی دیگر و با نگاهی زبان‌شناختی و انسان‌شناختی تقریر نموده است. (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱: ۹ - ۱۰؛ ج ۲: ۳۱۹)

بر این اساس و مبتنی بر این قاعده، معنای اولیه که همان موضوع‌له لفظ می‌باشد، بایستی معنایی جامع باشد که خصوصیت موارد استعمال لفظ در آن دخیل نبوده، در برگیرنده همه معانی مستعمل بوده و بتواند به منزله روح و بن‌مایه اصلی تمامی آن معانی لحاظ شود.

۲. واژه «تأویل» در قرآن مجید:

اگر آنچه را که در مورد معنای حقیقی تأویل گفته شد، بپذیریم - که با توجه به توضیحاتی که گذشت، این مدعا مبرهن بوده و قابل خدشه نیست - در این صورت

چنانچه متکلمی واژه «تأویل» را در کلام خود به کار برده باشد، اما مراد او از این استعمال برای ما معلوم نباشد، اصل آن است که کلام او را بر همین معنای جامع حمل نماییم، زیرا اگر متکلم معنایی زائد بر قدر جامع را اراده کرده باشد - منظور یکی از معانی بی است که در کتب لغت برای واژه «تأویل» آمده و در بحث لغوی به آن‌ها اشاره گردید و گفته شد که همگی این معانی از مصادیق، آثار یا لوازم همان جامع هستند - بایستی قرینه‌ای بر این استعمال نصب نموده و مؤونه زائندی در کلام خود بیاورد و چنانچه کسی چنین ادعایی بنماید، عرف عقلا از او دلیل این مدعا را طلب نموده و اثبات آن را خواستارند. این اصل از اصول اساسی عقلا در محاورات عرفی‌شان می‌باشد که از آن به «اصاله الحقیقه» تعبیر نموده و آن را در تمامی محاورات و در مورد همه کلمات ساری و جاری می‌دانند.

حال با توجه به این نکته می‌گوییم واژه «تأویل» هفده بار در قرآن کریم استعمال گردیده که به اعتقاد ما، در تمام این موارد در همان معنای جامع وصفی به کار رفته است؛ یعنی «آنچه که حقیقت و باطن شیء و مراد و مقصود از آن است و شیء از آن سرچشمه گرفته و حامل و نشانه اوست»، زیرا در تمامی این موارد، دلیل و قرینه‌ای بر اراده بیش از این معنا در کار نبوده و با حمل واژه «تأویل» بر قدر جامع، معنای کلام به صورتی صحیح و منطقی ترتیب یافته و نیازی به تصور یا تقدیر معنای دیگری نیست.

توضیح مطلب آنکه از این هفده مورد، دوازده بار واژه «تأویل» در مورد غیر قرآن و پنج بار در مورد قرآن کریم به کار رفته است؛ از میان دوازده مورد اول، چهار بار در حال اضافه به احلام و رؤیا و یا ضمیری که به رؤیا باز می‌گردد به کار رفته (یوسف: ۳۶، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰) که در همه این موارد با توجه به توضیحی که گذشت، استعمال واژه «تأویل» در معنای جامع وصفی، واضح و مشخص است. و سه بار در حال اضافه به «احادیث» استعمال شده (یوسف: ۶، ۲۱ و ۱۰۱) که در معنای احادیث در میان مفسران اختلاف واقع شده است و برخی آن را به معنای رؤیا گرفته‌اند (طوسی، بی تا: ج ۶: ۹۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۳۱۰ و ۳۵۸؛ ج ۱۰: ۸۱) و بعضی به مطلق حوادث و وقایع معنا کرده‌اند که رؤیا نیز یکی از مصادیق آن است (فخر رازی، همان؛ طباطبایی،

همان، ۸۱/۱۱) و برخی دیگر آن را مردد میان دو معنای رؤیا و غوامض کتب الهی و سنن انبیاء و کلمات حکما می‌دانند (فخر رازی، همان؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۵۶/۳) اما در هر صورت - احادیث را به هر معنایی بگیریم - معنای «تأویل احادیث» عبارت است از «حقیقت و باطن حدیث که هدف و مقصود از آن و سرچشمه و منشأ آن است».

زیرا چنانچه احادیث را به معنای رؤیا و خواب بدانیم، این سه مورد نیز همانند چهار مورد قبلی بوده و مدعای ما در معنای «تأویل احادیث» روشن و بی‌نیاز از توضیح اضافی است؛ و چنانچه آن را به معنای غوامض کتب الهی و سنن انبیاء و کلمات حکما بدانیم، در این صورت «تأویل احادیث» از سنخ «تأویل قرآن مجید» بوده و از توضیحی که در ادامه در مورد «تأویل قرآن مجید» خواهد آمد، صحت مدعای ما در اینجا نیز روشن خواهد گردید، اما چنانچه احادیث را به معنی مطلق حوادث و وقایع بدانیم، حقیقت و باطن حوادث و وقایع کونیه عبارت است از «جایگاه آن‌ها در نظام تقدیرات الهی و ساختار علی، معلولی عالم هستی».

توضیح مطلب آنکه بر اساس قوانین و نوامیس لایتغیر خلقت، هر حادثه و هر وجود امکانی دارای یک سری علل و عوامل و اسبابی است که از آن‌ها نشئت گرفته و معلول و مسبب آن‌ها می‌باشد؛ همچنین هر حادثه و وجود امکانی دارای یک سری غایات و نتایج است که منتهی به آن‌ها گردیده و آن غایات و نتایج، بر این حادثه و واقعه مترتب می‌باشند. این سلسله متشکل از «علل و عوامل حادثه»، «وجود خود حادثه» و «غایات و نتایج مترتب بر حادثه»، یک سلسله مرتبط و متصل و زنجیر وار است که در آن هر حلقه با سایر حلقه‌ها - بی‌واسطه یا با واسطه - ارتباط داشته و وجود یکی، تحقق و وجود دیگر حلقه‌ها را مستلزم است. به عنوان مثال تقوای فردی انسان «الف» باعث می‌گردد تا علل و عوامل ملکوتی توسعه رزق، در مورد او فعال گردند و در نتیجه وسعتی در معاش او حاصل گشته و متأثر از این وسعت معاش، توفیق انفاقات و اعمال صالحه برای او بیشتر گردیده و ثمره این توفیق، ذریه صالحی باشد که خداوند به این انسان عطا می‌فرماید، اما چه بسا در مورد فرد «ب»، تقوا، باعث تضییق معاش وی گردد و او به واسطه صبر بر قلت رزق، مراحل کمال را به سرعت طی نماید و یا اینکه در مورد فرد «ج»، لاابالی‌گری و فسق و فجور وی، از باب سنت

استدراج، باعث توسعه رزق او و نتیجتاً فرو رفتن روزافزون وی در منجلاب فساد و ورطه هلاک شود. حال اگر خداوند علم به تأویل حوادث و وقایع را به کسی ارزانی دارد، چنین فردی می‌تواند علل و عوامل وقوع هر حادثه و غایات و نتایج مترتب بر آن را از ورای حجاب ظاهر آن حادثه دریافته و باطن و حقیقت و تأویل آن را مشاهده نماید، چرا که علت هر شیء در عالم تکوین، باطن و حقیقت و تأویل آن شیء بوده و هر معلولی، آیت و نشانه‌ای برای علت خویش، و شأنی از شئون وجودی آن است. (ر.ک: طباطبایی، همان، ج ۱۱: ۸۱) البته تأویل حوادث و وقایع امکانی معنای عمیق‌تر و راقی‌تری نیز دارد که آن، همان مظهریت وجودات امکانی برای اَسْمَاء و صفات الهی است که توضیح و تبیین آن مجال دیگری می‌طلبد.

همچنین کلمه «تأویل» یک بار در حال اضافه به ضمیر به کار رفته است (یوسف: ۳۷) که در مرجع ضمیر اختلاف بوده و برخی آن را به طعام (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵/ ۳۵۶-۳۵۷؛ طباطبایی، همان: ۱۱/ ۱۷۲) و برخی دیگر به رؤیا و خواب دوزندانی در داستان حضرت یوسف علیه السلام بازمی‌گردانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹/ ۴۰۷)، که در هر صورت باز هم تأویل در یکی از مصادیق همان معنای جامع وصفی به کار رفته است.

۱۰۵

بنا بر اینکه ضمیر را به طعام بازگردانیم، گویا غذایی که آن روز برای زندانیان آورده شده بوده با جیره غذایی هر روزه‌شان تفاوت داشته که در این صورت معنای «تأویل طعام» این است که حضرت یوسف علیه السلام قبل از اینکه آن غذای متفاوت را بیاورند، کیفیت آن و نیز علت متفاوت بودن غذای آن روز - که باطن و منشأ این تفاوت بوده و غذای متفاوت آن روز، آیت و نشانه‌ای از آن منشأ بوده است - را برای زندانیان بیان فرموده است؛ و بنا بر اینکه ضمیر به رؤیا و خواب دوزندانی بازگردد، این مورد نیز همانند چهار مورد اول (یوسف: ۳۶، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰) می‌باشد.

واژه تأویل دو بار هم در مورد کارهایی که حضرت خضر انجام داده و حکمت آن‌ها برای حضرت موسی علیه السلام پنهان بود (کهف: ۷۸ و ۸۲) و یک بار هم در مورد رجوع به خدا و رسول صلی الله علیه و آله جهت داوری در تنازعات (نساء: ۵۹) و یک مورد هم درباره «ایفای کیل و توزین با ترازوی مستقیم» (اسراء: ۳۵) به کار رفته است که در

همه این موارد نیز همان معنی جامع وصفی را افاده می‌دهد و با توجه به توضیحات گذشته در مورد تأویل فعل و تأویل امر به فعل، صحت ادعای ما واضح است.

۲. ۱. تأویل قرآن مجید:

همان گونه که گفته شد، از میان هفده موردی که واژه «تأویل» در قرآن مجید استعمال شده است، پنج مورد درباره خود قرآن مجید است،^۱ که در میان علمای علوم قرآنی و مفسران، در مورد معنی آن اختلاف نسبتاً زیادی وجود داشته و هر یک برای آن تعریفی ارائه داده‌اند.

در میان قدما، تأویل معنایی مترادف با تفسیر داشته که بنابر این قول، همه آیات قرآنی تأویل دارند. (طوسی، همان، ج ۲: ۳۹۹؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸۷، به نقل از ابن تیمیه) طبری نیز تأویل را به همین معنی می‌داند و در جای جای تفسیرش با عبارت «القول فی تأویل قوله تعالی...» یا «تأویل قول الله...» به بیان تفسیر آیات پرداخته است.

اما در میان متأخرین، برخی تأویل را معنای خلاف ظاهری می‌دانند که از کلام قصد شده است که بنابر این قول، تنها آیات متشابه دارای تأویل هستند؛ (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۶؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۳۷۵: همان) علامه این قول را به اکثر متأخرین نسبت می‌دهد.

عده‌ای دیگر تأویل را به معنی توجیه فعل و قول متشابه می‌دانند که بنابر این قول نیز، تنها آیات متشابه تأویل دارند. (معرفت، ۱۴۱۵: ۲۸/۳؛ معرفت، ۱۳۷۹: ۱/۲۴؛ معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۴)

برخی نیز تأویل را مترادف با معنای باطنی قرآن و شامل همه آیات می‌شمارند (معرفت، ۱۴۱۵: همان؛ معرفت، ۱۳۷۹: ۲۵؛ معرفت، ۱۳۸۱، همان) و برخی دیگر آن را معنای مرجوح کلام می‌دانند که به واسطه وجود قرینه و دلیلی بر آن حمل می‌شود (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۲۶/۲، نوع ۷۷) به نظر می‌رسد که این قول، همان قول اولی است که از متأخرین نقل شد که علاوه بر سیوطی، ابوحیان و

۱. از این پنج مورد، در دو مورد (آل عمران: ۷) به اتفاق مفسران قطعاً تأویل قرآن مورد نظر است و در سه مورد (اعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹) طبق نظر مشهور مقصود تأویل قرآن است.

جرجانی و ماتریدی و بسیاری دیگر قائل به همین قول هستند. در هر حال، بنابر این قول نیز تنها آیات متشابه دارای تأویل هستند.

دسته‌ای دیگر از صاحب‌نظران معتقدند که تأویل در این موارد پنج‌گانه در معانی متعددی به کار رفته که عبارت‌اند از مقصود از آیات متشابه، مصداق خارجی و تجسم عینی وعد و وعیدها و خبرهای قرآن در زمینه آخرت، و معنای اعمی که علاوه بر دو معنای اولی، شامل معارف باطنی و مصادیق مستور آیات نیز می‌شود. (ر.ک: بابایی) و برخی نیز در دیدگاهی مشابه معتقدند که این واژه در رابطه با قرآن کریم، در لسان روایات نیز در معانی مختلفی استعمال شده است. (ر.ک: همان؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۶۹ - ۸۶)

در اینجا قول ششمی هم وجود دارد که منسوب به «ابن تیمیه» می‌باشد، مبنی بر اینکه تأویل قرآن از سنخ معانی نبوده و بلکه حقیقتی است که الفاظ و معانی از آن حکایت دارند. «ابن تیمیه» برای هر کلامی چهار مرحله وجود ذهنی و لفظی و کتبی و خارجی قائل بوده و معتقد است که تأویل کلام، همان مرتبه وجود خارجی آن است و سایر مراتب از سنخ تأویل نبوده و بلکه در حوزه تفسیر تعریف می‌شوند. حال اگر کلام، طلب باشد، تأویل آن، حقیقت مطلوب و آن مصلحتی است که بر متعلق طلب مترتب می‌گردد و اگر کلام خبر باشد، تأویل آن، تحقق عینی همان چیزی است که از آن خبر داده شده است که یا در گذشته تحقق یافته و یا در آینده محقق خواهد شد.

مثلاً چنانچه گفته شود: «طلعت الشمس»، تأویل این کلام، همان طلوع آفتاب است که در خارج تحقق یافته و یا تأویل رؤیا، همان تحقق خارجی آن است و هکذا. (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق: ۱۴ / ۲ - ۲۰؛ رشید رضا، ۱۳۶۷ق: ۱۹۵ / ۳ - ۱۹۶؛ مرکز الثقافه و المعارف القرآنیه، ۱۳۷۵: ۱۸۸ / ۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۵ / ۳) در این میان اقوال دیگری نیز وجود دارد که به واسطه سستی آن‌ها و یا بازگشتشان به موارد مذکور از بیانشان صرف نظر می‌کنیم. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۵ - ۶۲؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۴ / ۳ - ۴۹؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۲۶ / ۲ - ۴۲۸، نوع ۷۷)

البته مرحوم علامه طباطبایی نیز دیدگاه ویژه‌ای در این زمینه دارد که در واقع با قول مختار ما یکسان بوده و در ادامه با بیان قول مختار، دیدگاه ایشان نیز روشن خواهد شد.

۲.۲. نقد اقوال

این در حالی است که تمامی اقوال مذکور دارای ایراد بوده و بعضاً از جهات عدیده‌ای دچار اشکال می‌باشند؛ زیرا:

اولاً همان‌گونه که در ابتدا گفته شد، اصل اولی در استعمال واژه تأویل - و بلکه هر واژه دیگری - چه در استعمالات قرآنی و چه در غیر آن، اقتضای آن را دارد که لفظ بر معنای حقیقی خودش حمل گردد، مگر در موردی که حمل بر معنای حقیقی متعذر باشد و یا قرینه قطعیه‌ای دال بر اراده‌ی معنایی غیر از معنای حقیقی در کار باشد و حتی در صورت شک در وجود قرینه و یا شک در قرینه بودن امر موجود، باز هم اصل مذکور حاکم است. این در حالی است که در هیچ یک از موارد استعمال تأویل در قرآن مجید، قرینه‌ای دال بر اراده معنایی غیر از معنای حقیقی (قدر جامع) در کار نبوده و بلکه در ادامه با تبیین معنای مختار، روشن خواهد شد که با حمل تمامی موارد بر همان معنای حقیقی، معنای کلام به صورتی صحیح و منطقی ترتیب یافته و نیازی به تصور یا تقدیر معنای دیگری نبوده و هیچ معذوری هم در کار نیست. لذا تعاریف فوق همگی ادعای بدون دلیل اند.

ثانیاً هم دلایل و شواهد لغوی و هم شواهد روایی متعدد (ر.ک: شاکر، ۱۳۷۶: ۷۸ - ۷۹) دلالت بر این دارند که دو واژه «تفسیر» و «تأویل»، مفید دو معنای متفاوت می‌باشند، لذا قول اول باطل بوده و مبتنی بر مسامحه در تعبیر می‌باشد. البته برخی از صاحب‌نظران چنین پنداشته‌اند که این دو واژه در برخی روایات در معنایی یکسان استعمال شده‌اند (همان: ۷۷ - ۷۸) که این دیدگاه، گمانی سست و ناشی از بی‌دقتی و سطحی‌نگری در فهم این روایات است.

ثالثاً آیه مبارکه ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ (اعراف: ۵۳) «آیا آن‌ها جز انتظار تأویل آن را دارند؟» و نیز آیه مبارکه ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ (یونس: ۳۹) «بلکه چیزی را دروغ انگاشتند که به علم آن احاطه نداشتند و

هنوز تأویل آن برایشان نیامده است» ظهور در این مطلب دارند که داشتن تأویل، مختص به آیات متشابه نبوده و تمامی آیات کتاب الهی - اعم از محکم و متشابه - واجد این وصف می‌باشند. بنابراین تعاریفی که تأویل را منحصر در آیات متشابه می‌نمودند (تعریف دوم و سوم از تعاریف مذکور) با ظهورات قرآنی منافی بوده و باطل‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۶)

البته برخی از محققین در این ظهور خدشه نموده و بازگشت ضمیر در «تَأْوِيلَهُ» در این دو آیه به کلّ قرآن را پذیرفته‌اند (ر.ک: بابایی، همان)؛ اما حتی بر فرض قبول دیدگاه ایشان نیز، داشتن تأویل مختص به آیات متشابه نیست. مضافاً اینکه روایات متعددی در دست داریم که به تأویل داشتن تمامی آیات قرآنی تصریح می‌نمایند. (ر.ک: همان)

رباعاً لازمه قول اول، دوم و سوم آن است که در قرآن مجید آیاتی باشند، که معنی و مراد از آنها بنا بر آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران - تنها برای خدا و راسخان در علم معلوم بوده و فهم عامه مردم از درک معنی آنها عاجز باشد، که این امر با فصاحت و بلاغت ادبی کتاب الهی و هدایت بودن آن برای همگان منافات دارد، چرا که مستلزم اغلاق و ابهام در برخی تعالیم و گزاره‌هاست و کتابی که در بیان معارف خود دچار ابهام و اغلاق باشد، کجا می‌تواند ادعای اعجاز و هم‌آورد طلبی داشته و ندای هدایت عمومی و همگانی سر بدهد. مگر اینکه بگوییم تنها حروف مقطعه اوائل بعضی سوره دارای تأویل‌اند - زیرا تنها این آیات‌اند که معنای روشن و همه فهمی نداشته و می‌توان گفت که علم به معنی آنها مختص خداوند است - که در بالا معلوم شد که این دیدگاه، با خود آیات منافی است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۷/۳)

قول ابن تیمیه نیز مبتلا به همین اشکال است، زیرا بسیاری از گزاره‌ها و آیات قرآنی از قبیل قصص و آیات الاحکام و یا آیات اخلاقی، اموری هستند که عموم مردم در درک مصداق خارجی آنها شریک بوده و حتی بیماردلان نیز می‌توانند از آنها آگاه شوند؛ حوادثی که آیات قصص از آنها خبر می‌دهند یا حقایق خُلقی و یا مصالحی که از عمل به احکام عبادات و معاملات و یا سایر دستورات عملی ناشی می‌گردند،

اموری نیستند که درکشان مختص به خدا و راسخین در علم باشد و همه مردم در درک آن‌ها شریک‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۹)

خامساً استعمال تأویل در مصداق خارجی، شاهد لغوی نداشته و قول ابن تیمیه ادعایی بدون پشتوانه و دلیل است، مگر اینکه منظور ابن تیمیه آن باشد که معنی «تأویل قرآن مجید» عبارت است از «حقیقت و باطن و آن امری که منشأ و سرچشمه آیات قرآن است» و آن حقیقت و سرچشمه نیز، چیزی جز وجود خارجی گزاره‌های قرآنی نیست (که ظاهراً منظور او همین باشد). در این صورت اگرچه قول ابن تیمیه را در مورد معنای «تأویل قرآن مجید» می‌پذیریم، اما چنانچه در ادامه روشن خواهد گردید، این نظر که حقیقت و باطن و منشأ آیات قرآنی، وجود خارجی آن‌ها به همان توضیحی که مدّ نظر ابن تیمیه است و در بالا گفته شد، باشد، نظر صحیحی نبوده و با خود آیات کتاب الهی در تنافی است.

سادساً تعاریف مذکور، هیچ‌کدام جامع و در بر گیرنده تمامی موارد استعمال تأویل در قرآن و روایات نیستند. توضیح مطلب آنکه «تأویل قرآن کریم» در لسان آیات کتاب الهی و روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام، محمولِ موضوعات متعددی قرار گرفته است که این موضوعات از سنخ و نوع واحد نیستند؛ در برخی روایات، تأویل به معنای «باطن» و «معنای باطنی آیات» استعمال شده است. (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴: ج ۱: ۱۹۶، ح ۱؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/ ۶۱۹ و ۶۲۰، ح ۱۵۴ و ۱۵۵؛ همان: ۶۸۸، ح ۴۲۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵: ق: ۲/ ۶۴۹، ح ۳)

در آیات ۵۳ سوره اعراف و ۳۹ سوره یونس، به معنای «ظهور و تحقق حقیقت و باطن کتاب الهی در روز قیامت به کار رفته (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/ ۱۳۵؛ همان: ۶۷/ ۱۰) و در برخی روایات نیز به معنای «تحقق مصادیق حقیقت و باطن آیات در دوران‌های مختلف» استعمال شده است. (ر.ک: صفار، همان؛ همان: ۱۹۵، ح ۵ و ۶)

همین امر سبب شده تا برخی معنای تأویل را متعدد بدانند (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۲: ۶۹ - ۸۶)، غافل از آنکه «تأویل قرآن مجید» در تمامی موارد استعمالش در مورد کل قرآن کریم و یا برخی آیات آن، در معنای واحدی استعمال گردیده و در تمامی این موارد، یک امر واحد و یک حقیقت ثابت است که محمولِ موضوعات مختلفی

قرار گرفته است و با اندکی دقت و تأمل در این موارد، این مسئله کاملاً واضح و روشن می‌باشد که تعدد صرفاً در موضوعات این محمول است و نه معنای خود محمول. لذا بایستی تأویل را به گونه‌ای معنا کرد که جامع همه این معانی بوده و همه استعمالات مذکور را به شکلی قانع کننده توجیه و تبیین نماید؛ بدین صورت که این معانی یا از مصادیق «تأویل قرآن مجید» باشند و یا از مراتب و شئون وجودی متفاوت آن.

۲.۳. قول مختار

پس از تأمل در این پنج مورد - که تأویل درباره قرآن کریم به کار رفته است - حق آن است که بگوییم در تمامی این موارد نیز واژه تأویل در همان معنای جامع وصفی استعمال شده و قرینه‌ای دال بر اراده معنایی زائد بر معنای جامع در هیچ یک از پنج مورد و بلکه در روایاتی که واژه تأویل در آن‌ها در مورد قرآن کریم به کار رفته است، وجود ندارد و همین معنای حقیقی، بدون هیچ اشکالی جامع تمامی موارد استعمال می‌باشد. لذا تأویل قرآن عبارت است از «حقیقت و باطن آیات قرآنی که سرچشمه و منشأ مرتبه لفظی قرآن بوده و این الفاظ آیت و نشانه‌ای از آن هستند».

اما اینکه آن حقیقت و باطن چیست و چه ماهیتی داشته و نوع ربط آن با این قرآن ملفوظ چگونه است؟ اگر چه سؤالی است که بایستی به صورت جداگانه و در نوشتاری مستقل به آن پرداخت، اما ناچاریم به منظور اثبات دیدگاه خویش و تبیین چگونگی جامعیت و شمول معنای ادعایی خود، نسبت به تمامی موارد استعمال، توضیحی ولو مختصر در این باره ارائه دهیم. لذا به اختصار می‌گوییم: به دلالت آیات قرآن کریم، حقیقت کتاب الهی که به منزله روح است برای آیات و همه بیانات قرآن، اعم از احکام و اخبار و مواعظ و حکمت‌ها و قصص و... مستند به آن است، از سنخ مفاهیم و مدالیل الفاظ نبوده، بلکه امری ورای عالم ذهن و معنی، گوهری فراتر از حوزه تصور و تعقل، از قید ماده و جسمانیت آزاد، از مرحله حس و محسوس فراتر، از قالب الفاظ و عبارات - که محصول حیات مادی بشری هستند - بسی وسیع‌تر، و واقعیتی عینی و ملکوتی در مقام لدن و ام‌الکتاب و عالم مجرد محض می‌باشد که معرفت به آن ممکن نیست، مگر به طریق علم حضوری و شهود عینی.

اما از آنجایی که حصول ادراک شهودی و اتصال مستقیم به عوالم غیب و ملکوت، در گرو مجاهده بسیار و تطهیر نفس و ریاضت روح بوده و عموم مردم از آن بی‌بهره‌اند،^۲ بلکه حتی ادراک معانی کلی و حقایق عقلی هم که در مرتبه‌ای نازل‌تر از معارف شهودی است، در گرو ریاضت‌های علمی و ذهنی است که عامه انسان‌ها را از آن بهره‌ای نمی‌باشد و فهم عموم افراد بشر تنها با محسوسات سر و کار داشته، قدرت ادراک امور مافوق حس و ماده را دارا نبوده و مرغ فکرشان توان طیران بر فراز بام عالم مادی را ندارد، لذا خداوند تعالی آن حقیقت متعالی را به هدف تقریب به اذهان نفوس انسانی، از آن مقام والا به مراتب متعدد تنزل داده است تا نهایتاً در این نشئه امکان ظهور و تجلی در قالب لفظی را پیدا کند. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵۵؛ همو، ۱۴۱۷: ۴۴/۳)

خداوند تعالی درباره حقیقت قرآن کریم می‌فرماید: ﴿حَمَّ وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ (زخرف: ۱-۴) «حم، سوگند به کتاب روشننگر! که ما آن (کتاب) را خواندنی عربی (واضح) قرار دادیم تا شاید شما خردورزی کنید، و قطعاً آن در نزد ما بلند مرتبه‌ای استوار است».

این آیات صراحت دارند که اصل و اساس این کتاب، در مقام لدن و ام‌الکتاب، در اعلی مراتب علو و احکام و مجرد از قالب معنا و لفظ موجود است (واضح است که در لوح محفوظ و مقام لدن و ام‌الکتاب، لفظ و حتی معنا و صورت ذهنی هم متصور نبوده و در آن وادی مجرد محض حاکم است) و ما آن را پس از تنزل، در قالب الفاظ عربی قرار دادیم؛ باشد که شما در آیات آن تعقل نموده و بدین وسیله روزنه‌ای به سوی آن حقیقت متعالی که جز با مشاهده و عیان ادراک نشود، باز یابید؛ و در جای دیگر می‌فرماید: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقعه: ۷۷-۸۰) «قطعاً آن (کتاب) خواندنی ارجمنندی است، در کتاب پنهان (علم الهی)، که جز پاکان با آن تماس نمی‌گیرند».

این آیات نیز به صراحت دو مقام را برای قرآن کریم اثبات می‌کند؛ یکی مقام مکنون، که از مس غیر مطهرون مصون است، و دیگری مقام تنزیل، که برای عموم مردم قابل فهم می‌باشد. (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۶۶) و نیز می‌فرماید: ﴿بَلْ

هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴿﴾ (بروج: ۲۱ و ۲۲) «بلکه آن (کتاب) خواندنی (و) با عظمت است، که در لوح محفوظی موجود است».

لوح محفوظ نیز همانند مقام لدنّ و ام‌الکتاب، مرتبه‌ای از عوالم مجرد است؛ کما اینکه آیه ۱ سوره مبارکه هود و آیه ۶ سوره مبارکه نمل نیز بر حقیقتی ملکوتی برای قرآن مجید در مقان لدن دلالت دارند.

نکته‌ای که بر مطلب فوق (تنزل قرآن مجید از مقام لدنّ و ام‌الکتاب و لوح محفوظ) مترتب بوده و شایسته است که در راستای این بحث مورد توجه قرار گیرد این است که تأویل قرآن مجید، امری مشکک و دارای مراتب و درجات متعدد است که هر مرتبه، به منزله منشأ و باطن و تأویل برای مراتب بعد از خود می‌باشد. توضیح مطلب آنکه مبتنی بر قاعده امکان اشرف و اخس و از آنجا که در عالم وجود، فترت و بریدگی و انسلاخ راه ندارد، این مسئله مبرهن و قطعی است که هر موجودی - از جمله قرآن مجید - که از جایگاه حقیقی خود تنزل یافته و در مراتب مادون وجود، ظهور و بروز یابد، لاجرم بایستی در تمامی مراتب وجودی - که میان مرتبه حقیقی آن موجود و مرتبه نازل آن واسطه‌اند - تحقق یافته و در هر مرتبه‌ای متناسب با همان مرتبه ظهور نماید که در این صورت، هر مرتبه نسبت به مرتبه مافوق خود، معلول و آیت و نسبت به مرتبه مادون، علت و منشأ است.^۳

از سوی دیگر، هر علتی با توجه به اینکه تمامی کمالات وجودی معلولات خویش را به نحو اتمّ و اکمل واجد است، باطن و حقیقت آن‌ها می‌باشد و هر معلول نیز، شأنی از شئون وجودی علت موجد خود و به مقدار سعه وجودی اش آیت و نشانه کمالات وجودی علتش می‌باشد.

مبتنی بر این امر: اولاً بنابر آنچه در تعریف لغوی واژه «تأویل» گفته شد، هر مرتبه از وجود شیء در فرآیند تنزل - از آنجا که علت مرتبه مادون و حقیقت و باطن آن می‌باشد و مرتبه مادون معلول مرتبه مافوق بوده، از آن سرچشمه گرفته و به نحوی آیت و نشانه آن است - تأویل نسبت به مرتبه مادون نیز به حساب می‌آید.

ثانیاً از آنجایی که قرآن مجید از مقام ذات و غیب الهویت نشئت گرفته است، پس اولین و اعلی مراتب تأویل و حقیقت آن، ذات حق تعالی و مقام احدیت

می‌باشد و در مرتبه بعدی، تأویل آن منطبق بر اولین مرتبه عالم امکان - یعنی مقام واحدیت و تجلی اسم اعظم - و متحد با صادر نخستین و حقیقت محمدی است. کلام گهربار امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد قرآن اشاره به همین مطلب دارد که می‌فرماید: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا زَاوَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۳۸۷) «پس خدای سبحان در کتابش برای ایشان تجلی نموده است، بدون آنکه او را ببینند» و نیز روایت شریف امام به حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق علیه السلام که می‌فرماید: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنْ لَا يَبْصُرُونَ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۴/۱۱۶؛ شیخ بهایی، ۱۴۰۵: ۳۷۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۳) «به تحقیق خداوند برای بندگانش در کلام خویش تجلی فرموده و لیکن ایشان نمی‌بینند».

ثالثاً از آنجا که این حقیقت متعالی تا پایین‌ترین مراتب هستی، یعنی عالم ناسوت تنزل یافته و در این نشأه به لباس الفاظ در آمده است، بنابراین بایستی در تمامی ساحات و مراتب وجود، ظهور یافته و به عدد مراتب هستی، واجد تأویل باشد و بلکه این حکم در مورد تک‌تک آیات قرآنی ساری و جاری است.

رابعاً از آنجایی که حقیقت و باطن قرآن کریم با حقیقت محمدی اتحاد و عینیت داشته و مراتب و عوالم کون و وجود با همه گستردگی و عدم تناهی‌شان، همگی تجلیات و ظهورات اسماء و صفات الهی و حقیقت محمدی می‌باشند؛ بنابراین مراتب و عوالم امکانی همگی تجلیات حقیقت قرآنی نیز می‌باشند و این حقیقت در سراسر عالم امکان سریان داشته و در هر مرتبه‌ای به گونه‌ای ظهور و تجلی نموده است و اساساً عالم امکان چیزی جز ظهور و تجلی تفصیلی حقیقت قرآنی متحد با حقیقت محمدی نبوده و قرآن مکتوب نیز چیزی نیست، جز تبیان لفظی مراتب عالم کون و وجود و تجلیات اسماء حضرت حق.

کما اینکه این معنی، از بیان گهربار پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله که فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِيَطْنُهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۴/۱۰۷) «همانا برای قرآن ظاهری است و باطنی و برای باطنش باطنی است تا هفت بطن» قابل استخراج است و ذکر عدد هفت در این روایت، منافاتی با ادعای ما مبنی بر تعدد بطون و مراتب تأویل قرآن به تعداد مراتب کون و وجود که لایتناهی و غیر قابل

احصاء می‌باشند، ندارد، چرا که عدد هفت دال بر عوالم کلی وجود است که هر یک از این عوالم، خود دارای مراتب و شئون بی‌نهایت هستند.

لذا بعضی از مراتب و مصادیق تأویل آیات در این نشئه محقق گردیده و بعضی هنوز به مرحله تحقق نرسیده‌اند؛ همان گونه که امام باقر علیه السلام در جواب سؤال یکی از اصحاب خود از ظهر و بطن قرآن فرمود: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَمِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ، يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ كُلَّمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ نَحْنُ نَعْلَمُهُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۱/۱۹۶، ح ۱) «ظاهر قرآن تنزیل آن است و باطنش تأویل آن، و بخشی از تأویل آن محقق گردیده و بخشی هنوز نیامده؛ همان گونه که خورشید و ماه همه روزه جریان دارند کتاب الهی نیز همیشه جاری است؛ هر زمان تأویل بخشی از آن محقق شود آن بخش به واسطه تأویلش، همان گونه که بر معاصرین زمان نزول که اکنون از دنیا رفته‌اند قابل تطبیق بود، بر حاضرین و کسانی که در زمان حال زندگی می‌کنند نیز قابل تطبیق و صادق است. اشاره به همین مطلب دارد کلام الهی که فرمود: و تأویل قرآن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند و ما آن راسخانی هستیم که تأویل کتاب الهی را می‌دانیم».

کما اینکه بعضی از این مراتب، مختص به دوران ظهور حجت حق عجل الله تعالی فرجه و یا نشئه قیامت و قوس صعود بوده و در آن عالم ظهور و تجلی می‌کنند که در خود قرآن کریم به این معنا اشاره شده است؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (اعراف: ۵۳) «آیا آن‌ها جز انتظار تأویل آن را دارند؟ روزی که تأویل آن فرارسد کسانی که قبلاً آن را فراموش کرده بودند می‌گویند: به درستی که فرستادگان پروردگار ما حق را آوردند» و نیز می‌فرماید: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (یونس: ۳۹) «بلکه چیزی را دروغ انگاشتند که به علم آن احاطه نداشتند و هنوز تأویل آن برایشان نیامده است».

البته همان گونه که قبلاً متذکر شدیم، این مسئله از عالی‌ترین و در عین حال ثقیل‌ترین معارف قرآنی و عرشی است که توضیح و تبیین کامل آن - به گونه‌ای که

حق مطلب ادا شود - نیازمند نوشتاری مستقل و مبسوط است و در اینجا تنها اشاره‌ای مختصر - در حدی که مدعای ما را به اثبات برساند - به آن گردید.^۱

نکته دیگری که لازم است به آن متذکر شویم این است که تمامی مراتب تأویلات و بطون آیات برای همگان معلوم و مدرک نیست، بلکه با توجه به آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران که علم به تأویل قرآن را تنها در انحصار خداوند و راسخان در علم می‌داند (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) و نیز آیات ۷۷ تا ۷۹ از سوره مبارکه واقعه که مس و لمس حقیقت قرآن را تنها برای مطهرون ممکن و میسر می‌شمارند (إِنَّهُ لُقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ)، هر کس به میزان طهارت باطنی و رسوخی که در علم الهی دارد، به همان میزان به تأویل و باطن آیات قرآنی راه داشته و به همان مقدار حقیقت قرآن را مس و لمس می‌نماید و تنها حضرات معصومین علیهم‌السلام که راسخون علی الاطلاق و مطهرون به طهارت تام الهی می‌باشند، تمامی مراتب تأویل و باطن قرآن را در اختیار دارند، بلکه باطن و حقیقت قرآن چیزی جز وجود نوری ایشان و متحد با آن نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به احصائی که در مورد استعمالات متنوع واژه‌ی تأویل صورت گرفت، روشن گردید که:

اولاً این لغت یک معنای حقیقی بیشتر ندارد که جامع میان تمامی موارد استعمال خود می‌باشد و گاهی به صورت مصدری استعمال می‌گردد و گاهی به صورت وصفی.

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مقدمات دوم تا پنجم تفسیر جناب سید حیدر آملی (المقدمه الثانیه «فی بیان کتاب الله الآفاقی التفصیلی و تطبیقه بالکتاب الأنفسی الإجمالی و تطبیقهما بالکتاب القرآنی الجمعی») و المقدمه الثالثه «فی بیان الحروف الآفاقیه الإلهیه و تطبیقهها بالحروف القرآنیه مطابقاً للحروف الأنفسیه الإنسانیه» و المقدمه الرابعه «فی الکلمات الآفاقیه الإلهیه و تطبیقهها بالکلمات القرآنیه علی سبیل الإجمال و التفصیل» و المقدمه الخامسه «فی تحقیق الآیات الآفاقیه و تطبیقهها بالآیات القرآنیه علی سبیل الإجمال»

ثانياً با بررسی آیاتی از کتاب الهی که واژه «تأویل» در آن‌ها به کار رفته است، روشن گردید که این واژه در تمامی آن‌ها به یک معنا استعمال شده و آن معنا هم همان معنای حقیقی جامع وصفی می‌باشد و دلیلی بر استعمال این لفظ در معنای دیگری وجود نداشته و سایر اقوال نیز مبتلا به اشکال‌اند. در حالیکه معنای حقیقی - با توجه به توضیحی که درباره حقیقت قرآن ارائه شد - اشکالات سایر اقوال را نداشته و شامل تمامی موارد استعمال قرآنی و روایی هم می‌باشد.

منابع و مأخذ:

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، تهران: اسلامیه.
- ابن تیمیه (۱۳۹۲ق)، الاکلیل (مجموعه الرسائل الكبرى)، بیروت: [بی‌نا].
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سیدالشهداء علیه السلام للنشر.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، چاپ چهارم، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴)، معجم المقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فارس، أحمد (۱۴۰۶)، مجمل اللغة، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الرساله.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۴)، آداب الصلوة، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلفه و الولایه، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- آملی، سید حیدر (۱۴۲۲)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، چاپ سوم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

- بابایی، علی اکبر (۱۳۷۲)، «تأویل قرآن»، مجله معرفت، شماره ۶.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۱)، التعریفات، قاهره، دار الکتاب المصری، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
- جزایری، نور الدین (۱۳۷۵)، فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات، تهران: چاپ محمد رضوان الدایه.
- جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، تفسیر تسنیم، قم: موسسه اسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۹۹۰م)، الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت/ دمشق:، دار القلم/ الدار الشامیة.
- رشید رضا، سید محمد (۱۳۶۷ق)، تفسیر القرآن الکریم (المنار)، چاپ سوم، مصر: دارالمنار.
- زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۳)، حکمة الاشراق، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۹)، هیاکل النور، تهران: نشر نقطه، ۱۳۷۹ش.
- سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱)، الإیتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الکتاب العربی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶)، روش های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۴۰۵ق)، مفتاح الفلاح، بیروت: نشر دار الأضواء.
- شیخ رئیس ابن سینا (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلام.

- صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱م)، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد ﷺ، چاپ دوم، قم:، مكتبة آيت الله المرعشي ﷺ.
- طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، چاپ پنجم، قم: جامعه مدرسين.
- طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۷۰)، قرآن در اسلام، چاپ پنجم، قم: دارالکتب الاسلاميه.
- طبرسي، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طريحي، فخر الدين بن محمد (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: کتابفروشي مرتضوي.
- طوسي محمد بن حسن (بي تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسير نورالثقلين، چاپ چهارم، قم: انتشارات اسماعيليان.
- عسكري، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق في اللغة، بيروت: دار الآفاق الجديده.
- فخرالدين رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتيح الغيب، چاپ سوم، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- فراهیدی، خليل بن أحمد (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فيروز آبادی، مجد الدين (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط من جواهر القاموس، بيروت: دار الکتب العلميه.
- فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى (۱۴۱۵ق)، تفسير الصافي، چاپ دوم، تهران: مكتبة الصدر.
- فيومي، أحمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، المصباح المنير، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجره.
- كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الكافي، چاپ چهارم: تهران: دار الکتب الإسلاميه.

- مدرس آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲)، تعلیقہ رشیقہ علی شرح المنظومہ، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مرکز الثقافہ و المعارف القرآنیہ (۱۳۷۵)، علوم القرآن عند المفسرین، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱)، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵ق)، التمهید فی علوم القرآن، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیہ.

۱. جرجانی در «التعریفات»، تأویل را به معنای ترجیع می‌داند که با معنای «ارجاع» یکی است. (ر.ک: جرجانی، ۱۴۱۱:

۶۵)

۲. هر چند که این امکان برای همگان وجود دارد و اساساً فلسفه و نقش دین این است که انسان را رشد داده و به چنین مرتبه‌ای از معرفت و ادراک برساند.

۳. قاعده «امکان اشرف» یکی از قواعد مهم فلسفی است که فروع و احکام متعددی بر آن مرتب می‌باشد. مضمون قاعده امکان اشرف این است که در میان موجودات امکانی در تمام مراحل وجود، هر ممکنی که از مرتبه و کمالات وجودی بالاتری برخوردار باشد (ممکن اشرف) در وجود یافتن بر ممکناتی که از مرتبه وجودی پایین‌تری برخوردارند (ممکنات اخس) مقدم است. بنابراین هرگاه ممکن اخس تحقق یابد، مستلزم این است که ممکن اشرف، پیش‌تر به وجود آمده باشد و این بدان علت است که وجود و حیات و علم و قدرت و سایر کمالات وجودی از مبدا فیاض به ممکن اخس افزوده نمی‌گردد، مگر اینکه در مرتبه سابق به ممکن اشرف افزوده شده باشد و آنچه به ممکن اخس اعطا می‌شود، به واسطه ممکن اشرف و از کانال وجود او اعطا می‌گردد. بنابراین هر مرتبه از مراتب وجود، متقوم به مرتبه مافوق خود و قائم به آن و مقوم مرتبه‌ی مادون است، لذا میان اخس و اشرف، رابطه علی، معلولی برقرار بوده و هر مرتبه‌ای نسبت به مافوق خود، معلول و آیت و نسبت به مرتبه مادون، علت و منشاء و تأویل است. از دیدگاه تاریخی، طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، به ابن سینا بازمی‌گردد، البته وی تنها به صورتی کلی به این مسئله پرداخته، بی‌آنکه آن را به صورت قاعده‌ای درآورده یا همچون مسئله مستقلی به آن پرداخته و یا آن را در پاسخگویی به مسائل دیگر به کار برده باشد. (ر.ک: شیخ الرئیس ابن سینا، ۴۰۰ق) (الرسالة العرشية فی توحیدہ تعالی و صفاته): ۲۵۵ - ۲۵۶؛ همو، ۴۰۴ق: ۲۱) پس از ابن سینا، این مسئله به صورت قاعده‌ای مهم نزد شیخ اشراق دیده می‌شود. سهروردی در همه آثارش به این قاعده توجه جدی نشان داده است. نه فقط در آثار مسووش مانند مطارحات، تلویحات و حکمة الاشراق، بلکه در رساله‌های مختصری چون الواح عمادیه، هیاکل النور و پرونامه نیز این قاعده را برای اثبات عقول، مُثُل نوریه، ارباب انواع و مانند آن به کار بسته است. (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۵۰ - ۵۲ و ۶۶ و ۴۳۴ - ۴۳۵؛ همان: ۲/ ۱۵۴ - ۱۶۵؛ همان: ۴/ ۶۶ و ۱۱۶ و ۲۲۷ و ۲۳۳ - ۲۳۴؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۴۲ - ۱۴۳ و ۱۵۴ - ۱۶۵؛ سهروردی، ۱۳۷۹) وی صریحاً اصل این قاعده را به ارسطو باز می‌گرداند و همه تفصیلی را که برای تبیین این قاعده آورده است، شرحی می‌داند بر آنچه که ارسطو به طور اجمال در کتاب «السما و العالم» بیان داشته است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۳۴ - ۴۳۵) فیلسوف بزرگ دیگری که پس از سهروردی به قاعده امکان اشرف پرداخته صدر المتألهین است؛ وی به پیروی از سهروردی، اصل این قاعده را به فیلسوف اول بازمی‌گرداند و در کتاب بنیادی خود «اسفار» به تفصیل مسئله را طرح و بررسی می‌کند و قاعده «امکان اخس» را که به گفته خودش ابتکار خود اوست، در برابر آن قرار می‌دهد و به بررسی و اثبات تفصیلی هر دو می‌پردازد. مضمون قاعده امکان اخس این است که اگر ممکن اشرف موجود باشد، باید ممکن اخس نیز تحقق داشته باشد. (ر.ک: صدر المتألهین، ۱۹۸۱م:

۲۴۴/۷ - ۲۵۷)