

واکاوی و تحلیل دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در خصوص امکان و جواز وقوع چندمعنایی در قرآن

زینب احمدیان *

سید عبدالرسول حسینی زاده **

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۵

تاریخ تایید: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

چکیده:

یکی از مسائل بحث‌برانگیز در حوزه قرآن‌پژوهی، امکان وجود معانی متعدد در تفسیر یک واژه و نیز حجیت و کیفیت اعتبار شرعی این وجوه معنایی است. در طول قرن‌های گذشته، اندیشمندان اسلامی در صدد پاسخ به این سؤال برآمده‌اند که آیا خداوند از واژگان و عبارات قرآن کریم فقط یک معنا و مفهوم را قصد کرده یا معانی متعددی را از آنها اراده نموده است. اهمیت این مسأله به جهت تأثیر زیاد این مبنا در بررسی معانی قرآنی و کشف مراد الهی از آن است.

پژوهش حاضر با روش تحلیلی و توصیفی به بررسی آرای آیت‌الله جوادی‌آملی درباره چندمعنایی قرآن پرداخته و جایگاه این مبنا را در کنش تفسیری ایشان بررسی کرده است. نتیجه از آن حکایت دارد که در تفسیر تسنیم، اصل امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا پذیرفته شده و این مبنا در تفسیر مشترکات لفظی، مجازات، کنایات و بواطن آیات قرآن کریم به کار رفته است.

کلیدواژه‌ها: چندمعنایی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا، تفسیر تسنیم، آیت‌الله جوادی‌آملی.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. ahmadiyan.z@gmail.com

** دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) hossenzadeh@quran.ac.ir

مقدمه

قرآن به عنوان معجزه جاری و جاودانه پیامبر اسلام ابعاد و جنبه‌های فراوانی از شگفتی و عظمت را در خود جمع کرده است. یکی از وجوه زیبایی قرآن کریم، پدیده «چند معنایی» است که از دیرباز توجه بزرگان ادب و زبان‌شناسی را به خود جلب کرده است؛ تا آنجاکه سیوطی این وجه را از بزرگترین وجوه اعجازی قرآن برشمرده و تصریح کرده است که این ویژگی در کلام بشر یافت نمی‌شود. (سیوطی، بی‌تا، ج ۱: ۵۱۵)

بدیهی است که تفسیر قرآن و تدبر در آن باید بر مبنای فهم الفاظ آن صورت گیرد و ارائه هر تفسیری از آیات قرآن باید متکی بر شرح معانی الفاظ و روابط معنایی آن باشد؛ چراکه لفظ و معنا در قرآن کریم پیوند و ارتباط مستحکمی دارند و ناآگاهی از این مسئله، سبب فهم ناصواب از مراد الهی می‌شود.

از این رو یکی از مسائل جدی در حوزه قرآن‌پژوهی، امکان و جواز وجوه معانی متعدد در تفسیر یک واژه و نیز اعتبار شرعی این وجوه معنایی است و در طول قرن‌های گذشته، اصولیان، فقیهان و مفسران اسلامی در صدد پاسخ به این سؤال برآمده‌اند که آیا خداوند متعال از واژگان و جملات قرآن کریم فقط یک معنا و مفهوم را قصد کرده یا معانی و احکام متعددی را اراده نموده است؟

روشن است که در صورت مثبت بودن پاسخ پرسش اول، مفسر یا فقیه در جریان تفسیر قرآن و استنباط احکام از آیات آن فقط باید به دنبال یک معنا و حکم باشد که همان مقصود و مراد الهی است؛ اما در صورت اثبات چندمعنایی برای آیات قرآن، مفسر و

فقیه مجاز خواهند بود که از آیات قرآن، معانی و احکام متعددی را فهم، و آن را به عنوان مقصود و مراد الهی تلقی کنند.

اصولیان و مفسران فریقین بر اساس مبانی فکری و عقیدتی خود، پاسخ‌های متفاوتی را به این سؤال داده‌اند که به شکل‌گیری دیدگاه‌های مختلفی در حوزه امکان و جواز چندمعنایی در قرآن انجامیده است.

آنچه در این پژوهش خواهد آمد، بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی از مفاخر علمی معاصر و نویسنده تفسیر گرانمایه «تسنیم» درباره پدیده چندمعنایی در قرآن و واکاوی نظریات تفسیری ایشان در این حوزه است. بر این مبنا، پرسش اصلی تحقیق آن است که دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره چندمعنایی چیست؟ آیا از نگاه ایشان همه معانی محتمل در آیات قرآنی را می‌توان مراد الهی دانست و آنها را تفسیر آیه تلقی کرد؟ و اگر ایشان از موافقان چندمعنایی‌اند، چگونه از آن به عنوان یک مبنا در تفسیر آیات قرآن بهره برده‌اند؟

بر اساس جستجوی نگارنده، تاکنون هیچ اثری، اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله به این موضوع (بررسی چندمعنایی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی) اختصاص نیافته؛ اما در حوزه بررسی موضوع چندمعنایی، آثار ارزشمندی موجود است که از میان آن می‌توان به کتاب «چندمعنایی در قرآن کریم» اثر سید محمود طیب‌حسینی، اشاره کرد که اثری جامع در این حوزه به‌شمار می‌رود. مقالاتی نیز با عنوان بررسی چندمعنایی در آیات قرآن نگارش شده که از جمله آنها «بررسی و نقد دیدگاه‌های چندمعنایی آیات قرآن کریم» به قلم سیدجعفر صادقی فدکی، «نگرشی به نظام چندمعنایی در قرآن کریم» نوشته احمد نهیرات و عباد محمدیان و

اختلاف بنیادین نیست؛ بلکه بیشتر به نوع نگاه و تعریف آنها از موضوع برمی‌گردد. گذشتگان به صورت کلی و عام درباره این دو موضوع سخن گفته‌اند و معاصران به طور دقیق و جزئی. (شهبازی، ش ۱۳۹۴، ۱۳۴)

چندمعنایی در قرآن به دو صورت متصور است. اول آنکه واژه‌ای دارای چندمعنا باشد و در هر کاربرد و موضعی، در یکی از معانی‌اش به کار رود. به عبارت دیگر، یک واژه در لسان قرآن چنان جای می‌گیرد که با وجود مشابهت در لفظ و آوا، در هر بافت و موضعی، معنایی متفاوت پیدا می‌کند. از این مقوله در علوم قرآنی ذیل علم وجوه یاد می‌شود و کتاب‌های وجوه و نظائر به معرفی این دست کلمات قرآنی پرداخته‌اند.

حالت دوم آن است که یک لفظ در یک‌بار استعمال و در یک موضع و سیاق واحد، افاده معانی متعدد کند یا به عبارت دیگر، یک واژه در متن به گونه‌ای استعمال شود که در آن واحد از چندمعنا برخوردار باشد. حالت اخیر، مقصود ما از چندمعنایی در پژوهش حاضر است. بر این اساس، لفظ باید دارای سه شرط باشد که مصداق چندمعنایی محسوب شود. اول آنکه لفظ یا عبارت موردنظر دارای چند معنا باشد یا قابلیت حمل بر چند معنا را داشته باشد؛ اعم از اینکه معانی، حقیقی باشند یا مجازی و کنایی و نیز اعم از اینکه ظاهری باشند یا باطنی و تأویلی.

دوم آنکه متکلم و شارح، دو یا چند معنا را از لحاظ واحدی از واژه یا عبارت موردنظر قصد کرده باشد؛ نه اینکه معانی متعدد، از کاربردهای گوناگون عبارات و یا لحاظ‌های متعدد فهمیده شود.

و سوم آنکه لازم است معانی متعدد به صورتی باشند که مصادیق خارجی یک معنای عام و کلی

نیز «بررسی ادله موافقان و مخالفان چندمعنایی در قرآن کریم» اثر احد پیرنا و نسرین حسن‌زاده است که می‌توان بدانه‌ها اشاره کرد..

چیستی پدیده چندمعنایی

معنا مصدر میمی از «عنی» است و «عنی» به معنای اراده کردن و چیزی را قصد کردن است. (بستانی، ۱۳۷۵ش، ۶۲۶) معنای کلام به معنای مفهوم و مقصود آن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۱۰۶) و در اصطلاح عبارت است از صورت ذهنی که از لفظ حاصل می‌شود؛ مشروط بر اینکه بر اثر وضع باشد. (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۱۶۰۰)

قاعده کلی این است که در هر زبان، لفظ فقط برای یک معنا وضع شود؛ اما بعضاً شرایطی منجر به دلالت یک لفظ بر معانی متعدد می‌شود. از این پدیده به «چندمعنایی» تعبیر می‌کنند. چندمعنایی در پی نیاز اهل زبان و پیشرفت‌های اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... رخ می‌دهد و منجر به پویایی و پیشرفت زبان می‌شود. اگرچه زبان‌شناسان به وجود نمونه‌هایی از این پدیده در زبان‌های مختلف اذعان کرده‌اند؛ اما در زبان عربی این موارد به نحو وسیع و گسترده به کار رفته است. (نیازی، ۱۳۸۵ش، ۷۸)

موضوع چندمعنایی در علوم اسلامی و قرآنی از زمان نزول مطرح بوده، اما پیش‌تر با عنوان «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» یا «حمل لفظ مشترک بر همه معانی‌اش» یا «اشتراک لفظی» نزد اصولیان و مفسران شناخته می‌شده است. زبان‌شناسان معاصر بر این باورند که باید میان دو اصطلاح چند معنایی (Polysemy) و اشتراک لفظی (Homonymy) تفاوت گذاشت. اختلاف میان اندیشمندان در این حوزه،

نباشند یا اینکه تحت معنایی عام‌تر جمع نشوند. به عبارت دیگر، آن لفظ، اسم جنس، اسم جمع، تشبیه، جمع و نظایر اینها نباشد. (صادقی‌فدکی، ۱۳۹۰، ش، ۶۷)
دیدگاه‌های مختلف درباره چندمعنایی

چنان‌که پیش‌تر گذشت، از دوره‌های نخستین پس از نزول، موضوع چندمعنایی در قالب مبحث اشتراک لفظی مورد توجه صاحب‌نظران بوده است. اشتراک لفظی از موضوعات مطرح در مبحث الفاظ در اصول فقه و منطق و نیز از مباحث ضمنی علم بیان و علم بدیع و فقه‌اللغه به شمار می‌رود و از آنجا که دانشمندان علوم قرآنی این مبحث را از علوم یادشده وام گرفته و بر آیات قرآن تطبیق داده‌اند، چنین معلوم می‌شود که اشتراک لفظی در کلمات قرآن از مصادیق اشتراک لفظی در کلام عرب است و اختلاف‌نظرهای مربوط به آن، مترتب بر اختلاف‌نظرهای مربوط به اشتراک لفظی در زبان عربی است.

در میان علمای اسلامی، دیدگاه‌های متفاوتی در امکان و جواز وقوع اشتراک لفظی و چندمعنایی در زبان عربی و قرآن مطرح است که می‌توان آنها را ذیل چهار عنوان بررسی کرد.

دیدگاه اول از آن کسانی است که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را به طور مطلق ممنوع و عقلاً ناممکن می‌دانند. بارزترین نمونه این دسته، آخوند خراسانی، اصولی برجسته و ممتاز است.

دلیل ایشان به نوع رابطه‌ای برمی‌گردد که برای لفظ و معنا قائل است و در آن رابطه، امکان ندارد که یک لفظ عنوان و آینه‌ای برای دو یا چند معنا باشد. به اعتقاد وی، لفظ فقط علامتی برای اراده معنا نیست؛ بلکه لفظ آینه‌ای برای معنا و فانی در آن است و این

فنای لفظ در معنا آن قدر قوی است که گویا هنگام ادای لفظ، معنا از دهان گوینده به سوی مخاطب القا می‌شود، نه اینکه تنها لفظ به سوی مخاطب روانه شود و او ابتدا لفظ را بشنود و سپس آن لفظ را بر مصادیق دلالت دهد. ایشان با ارائه این تحلیل عقلی فلسفی از رابطه لفظ و معنا، به عدم امکان عقلی استعمال لفظ در بیش از یک معنا رأی داده است. (خراسانی، ۱۴۰۹، ق، ۳۶)

ابن‌درستویه و ابوهلال عسکری نیز از جمله لغوی‌های بنامی هستند که این پدیده را از اساس منکر شده‌اند؛ زیرا از نظر آنها زبان توقیفی است. این دو با استناد به آیه «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره: ۳۱) معتقدند واضع زبان خداست و از آنجا که اشتراک لفظی منجر به ابهام در معنا می‌شود و خدا چیز غامض و مبهم ایجاد نمی‌کند، وقوع اشتراک لفظی عقلاً محال است. روشن است که منشأ انکار این عده، اعتقادی است، نه زبانی. (نیازی، ۱۳۸۵، ش، ۸۲)

برخی نیز گفته‌اند اشتراک لفظی، منجر به تطویل یا اجمال کلام می‌شود و هردوی آن ناپسند است. توضیح آنکه اگر متکلم برای هر یک از معانی لفظ خود، قرینه ای بیاورد، کلام تطویل پیدا می‌کند و اگر قرینه‌ای نصب نکند، کلام مجمل می‌شود و مخاطب هیچ معنایی را از آن درک نخواهد کرد. (مؤمن قمی، ۱۴۱۹، ج: ۱، ۱۷۶)
دسته دوم کسانی هستند که به امکان و وقوع چندمعنایی در زبان عرب و عدم وقوع آن در قرآن معتقدند. مرحوم سیدمصطفی خمینی از این دسته است. ایشان پس از آنکه اختلاف علما در این باره را نقل می‌کند، نظر صحیح را چنین عنوان می‌کند که وقوع این مسئله عقلاً جایز و عرفاً ممنوع است و در ادامه چنین بیان می‌دارد: «بعید است که این مسئله در کتاب و سنت

رخ داده باشد.» (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۹۲) به اعتقاد ایشان این نوع استعمال، سخن را دارای ابهام می‌کند و چون قرآن و روایات، وظیفه ارشاد و هدایت مردم را بر عهده دارند، باید خالی از ابهام باشند. (همان، ۲۹۳)

دسته سوم، امکان و وقوع چندمعنایی در زبان عربی را منکر شده، اما امکان و وقوع آن در قرآن را پذیرفته‌اند. ابن عربی از این عده است. وی معتقد است که چندمعنایی در هر چیزی که مصداق کلام الهی باشد، اعم از قرآن، کتاب‌های منزل، صحیفه‌های آسمانی و اخبار الهی، واقع شده است؛ زیرا از طرفی، خداوند عالم به تمام وجوه معنایی لفظ است و از طرفی می‌داند که فهم بندگان از مقصود و مراد او متفاوت است و چون آنان را به غیر از چیزی که می‌فهمند مکلف نکرده، بنابراین هرکس، هرچه از کلام خدا می‌فهمد، همان وجه، مقصود الهی برای اوست.

ابن عربی سپس با تصریح بر این نکته که «و لیس یوجد هذا فی غیر کلام اللّٰه و إن احتمله اللفظ»، علت خالی بودن الفاظ غیرالهی از چندمعنایی را محدود بودن دانش انسان‌ها به وجوه مختلف معنایی الفاظ و عدم احاطه ایشان به کاربردهای گوناگون لفظ دانسته است. (ابن عربی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۱-۱۲)

اما دسته چهارم که اغلب لغوی‌ها، اصولی‌ها، فقیهان و مفسران فریقین را دربرمی‌گیرد، هم استعمال لفظ در چند معنا را عقلاً ممکن می‌شمرند و هم به وقوع آن در لغت عرب و آیات قرآن کریم معتقدند. از جمله لغوی‌های قائل به این دیدگاه سیبویه صاحب «الکتاب» (سیبویه، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۵) و ابن‌فارس نویسنده «الصاحبی فی فقه اللغه» (ابن‌فارس، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۰۷) می‌باشند.

از فقهای امامیه‌ای که این نظریه را پذیرفته‌اند، سیدمرتضی علم‌الهدی است. وی در این‌باره تصریح کرده است که اراده دو معنا از یک لفظ یا اراده معانی حقیقی و مجاز لفظ در زمان و آن واحد، ممتنع نبوده و امکان‌پذیر است. (سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۷)

از مفسرین و فقهای معاصر امامیه که وقوع چندمعنایی را در الفاظ عربی و آیات قرآن پذیرفته، آیت‌الله معرفت است. ایشان با اشاره به دیدگاه اصولیان متقدم در رد امکان چندمعنایی، استعمال لفظ و اراده معنا را از قبیل نصب علامت، مانند نصب نشانه‌ها و علائم خطر دانسته‌اند و با این تشبیه، چنین حکم کرده‌اند که چنانچه لفظ ذاتاً صلاحیت داشته باشد، عقلاً نیز منعی وجود ندارد که یک علامت برای دو مقصود یا بیشتر قرار داده شود و در موقع کاربرد، احیاناً هر دو معنا منظور گردد. ایشان در ادامه به نمونه‌های قرآنی این پدیده اشاره کرده‌اند. (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱: ۹۹)

علامه جوادی آملی از جمله کسانی است که امکان و جواز چندمعنایی برای الفاظ را پذیرفته و قائل به وقوع آن در آیات الهی قرآن شده‌اند. ایشان در مقدمه تفسیر تسنیم با طرح بحثی در خصوص الفاظ آیات قرآن کریم، به جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا حکم کرده است.

به نظر ایشان آنچه باعث انکار این مسئله نزد برخی از اندیشمندان شده، سه علت است: اول، محدودیت ظرف الفاظ که تحمل گنجایش معانی متعدد را ندارد؛ دوم، محدودیت علم و اراده گوینده به طوری که نتواند در آن واحد چند معنا را از لفظ مستعمل قصد کند و سوم، محدودیت علم و توان مخاطب برای فهم چندمعنا از یک لفظ.

یک از امور یاد شده، یعنی ویژگی متکلم و خصوصیت مخاطب اصیل، یعنی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) مانع از اجرای قانون عربی مبین نسبت به دیگران نخواهد بود. (همان، ۱۳۰)

علامه در ادامه مطلب به روایت نبوی «القرآن ذلّول ذو وجوه فاحملوه علی أحسن الوجوه» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۰۴) استناد کرده و در تبیین رابطه این حدیث با چندمعنایی قرآن چنین توضیح داده است: «شاید یکی از معانی این حدیث همین باشد که قرآن کریم معارف طولی متنوع و مطالب عرضی متعدد دارد؛ اگر جمع بین همه آنها میسر نشد آن را بر بهترین وجه آن حمل کنید. اگر آن معانی صحیح و تام نمی‌بود، هرگز قرآن کریم نسبت به آن معنای غیردرست، ذلول، نرم و انعطاف‌پذیر نبود و آن معنا نیز از وجوه قرآن به حساب نمی‌آمد و ذو وجوه بودن قرآن می‌تواند ناظر به چند معنایی در قرآن باشد.» (همان)

با این حال، ایشان با استناد به روایتی از امام علی (ع) دلالت روایت نبوی مذکور را بر اثبات چندمعنایی قرآن کامل نمی‌داند؛ چراکه آن حضرت در نامه‌ای به ابن عباس توصیه کرده است که با خوارج به وسیله سنت احتجاج کند نه قرآن: «لا تخصمهم بالقرآن فإن القرآن حمّال ذو وجوه، تقول ویقولون ولكن حاججهم بالسنة فإنهم لن یجدوا عنها محیصاً».

به اعتقاد مفسر تسنیم، این سخن نشان می‌دهد که ذووجوه بودن قرآن، به معنای صلاحیت واقعی قرآن برای حمل بر وجوه متعدد نیست؛ زیرا برخی بر اثر تفسیر به رأی مذموم، وجوهی را بر قرآن تحمیل می‌کردند و وحی خدا را بر امیال خویش تطبیق می‌کردند. از این رو، سنت رسول اکرم (صلی الله علیه و

صاحب تسنیم، دیدگاه قائلین به امتناع استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا را ناشی از توهم محدودیت ظرفیت لفظ یا مضبوط بودن ظرفیت مستمع و مخاطب یا محدودیت علم و اراده متکلم دانسته، سپس به تحلیل این سه نقیصه روی آورده و تصریح کرده است که حتی در صورتی که این اسباب در کلام بشری مانع از قصد چند معنا از لفظ واحد شوند، در رابطه با قرآن هیچ دلیلی بر عدم امکان آن وجود ندارد؛ چون زبان قرآن، رسا و عربی مبین؛ گوینده آن، خدای متعال و مخاطب اصلی آن، رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ج ۱: ۱۲۹)

به باور ایشان، از آنجا که متکلم قرآن، خداوند سبحان است و او هیچ محدودیتی از جهت علم یا اراده ندارد، محذوری در اراده کردن چند مطلب از یک آیه و چند معنا از یک لفظ نیز ندارد؛ چنانکه اگر محدودیت مزبور به لحاظ مخاطب باشد، مخاطب اصیل قرآن، انسان کامل یعنی حضرت رسول اکرم (ص) است که ظرفیت وجودی ایشان برای ادراک معانی متعدد در دفعه واحد بلامانع است؛ یعنی اگر مخاطبان دیگر، صلاحیت تلقی چند معنا را از لفظ واحد ندارند، آن حضرت چنین صلاحیتی را داراست.

ایشان در ادامه توضیح می‌دهند که گرچه قانون محاوره از جهت لفظ و از لحاظ مخاطب نسبت به افراد عادی مطاع و متبوع است، لیکن از جهت متکلم نمی‌توان چنین حکم کرد که همه احکام متکلمین عادی درباره متکلم وحی، یعنی خداوند سبحان هم حاکم باشد؛ گذشته از این که مخاطب اولی و اصیل قرآن کریم، پیامبر (ص) است که بر اثر خلافت الهی توان تحمّل معانی متعدد را یک جا دارد. با این حال، هیچ

آله و سلم) مبین و شارح راستین قرآن کریم است. (همان، ص ۱۳۱)

آیت‌الله جوادی آملی ذیل مباحث تفسیری خود بارها به مبحث چندمعنایی پرداخته و با رد دلایل مخالفان، به اثبات آن همت گمارده است؛ چنان‌که در رد استدلال زمخشری که شمول یک کلمه بر دو معنای مختلف را از باب لغز و معما دانسته و آن را رد کرده، تصریح نموده که کاربرد لفظ در بیش از یک معنا بی‌اشکال است و هرگز از قبیل لغزگویی و معماسازی نخواهد بود. (همان، ج ۲۲: ۸۶)

از آنچه گذشت، چنین حاصل می‌آید که آیت‌الله جوادی آملی به اصل استعمال لفظ در بیش از یک معنا باور دارد و اساساً این مسئله به عنوان یکی از مبانی تفسیر تسنیم نزد محققان به شمار می‌آید. (رک:

طبیب‌حسینی، ۱۳۸۸ش، ۱۵)

بسترهای چندمعنایی در قرآن

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، مقصود ما از چندمعنایی آن است که یک واژه نه در آیات گوناگون، بلکه در یک موضع، واجد معانی متعدد باشد که این موضوع حکمتی از حکمت‌های قرآن و دال بر ژرفای زبانی قرآن است. چندمعنایی در بسترهای متعددی امکان ایجاد دارد که در ادامه به بررسی اهم آن‌ها می‌پردازیم.

اشتراک لفظی

قسم اول و اصلی‌ترین مصداق چندمعنایی، وجود الفاظ مشترک در هر زبان، از جمله قرآن کریم است. در تعریف مشترک لفظی گفته‌اند: «مشترک لفظی آن است که یک لفظ برای معانی متعدد وضع گردد؛ چه هر یک از این معانی با وضع خاص و جدای از دیگری وضع شود و چه همه آنها در یک وضع واحد لحاظ گردد.»

(موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰ش، ج ۱: ۳۴) به تعبیر واضح‌تر، مشترک لفظی آن است که لفظ واحد بر دو معنای مختلف یا بیشتر به طور یکسان دلالت کند.

علامه جوادی آملی ذیل آیات بسیاری، وجوه مختلف معانی واژگان قرآنی را بازگو کرده و بر امکان استعمال لفظ در معانی متعدد صحنه گذاشته‌اند. با این حال، دأب تفسیری ایشان، پذیرش عام همه معانی نیست؛ بلکه پس از بیان وجوه و احتمالات مختلف دیدگاه مفسران گذشته، سعی در کشف قراین و شواهد و مؤیداتی دارند که یکی از این معانی را ترجیح دهند. به عبارت دیگر، اگرچه ایشان همه آن احتمالات را در بدو امر پذیرفته و اخذ کرده‌اند، اما در نهایت، به طور ضمنی یا تصریحی، تمایل خود را در پذیرش یکی از معانی بر اساس ادله موجود بیان می‌کنند.

برای مثال، ایشان ذیل آیه ۴۳ سوره نساء: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَى» و درباره مراد از کلمه «صلوات» سه احتمال را بیان کرده‌اند. اول این‌که به قرینه «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» مراد، نماز باشد؛ یعنی با حالت مستی وارد نماز نشوید تا بفهمید چه می‌گویید.

دوم آن‌که «مکان صلوات» یعنی «مسجد» مقصود باشد که در این احتمال، معنای آیه این چنین خواهد شد: «در حال مستی وارد مسجد نشوید، چون مسجد محل نماز است و انسان در حال نماز باید بدانند با خدای سبحان چه می‌گوید.» زیرا در ادامه آیه فرمود: «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ؛ یعنی با جنابت وارد صلوات نشوید، مگر در حال عبور. پیداست که این معنا درباره نماز مصداق ندارد و باید به دنبال معنایی دیگر بود. لذا با اندکی بررسی بدین مطلب می‌رسیم که مراد از

«صلات»، مصلاً یعنی مسجد است که انسان جُنُب نباید وارد آنجا شود، مگر گذرا.

احتمال سوم نیز از شافعی نقل شده، مبنی بر این که لفظ صلات در هر دو معنای مذکور استعمال شده است. ایشان پس از بیان این سه معنا و علی‌رغم پذیرش امکان استعمال لفظ در بیش از یک معنا، وقوع چندمعنایی در این آیه را رد کرده و تصریح نموده‌اند: «البته استعمال لفظ در بیش از یک معنا محذوری ندارد؛ ولی در این آیه مصحح و قرینه مفقود است». به نظر می‌رسد با توجه به شواهدی که ایشان از قرآن و روایات ذیل احتمال دوم بیان کرده، معنای «مکان صلات» را برای این آیه ترجیح داده‌اند. (جوادی آملی، ش ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۸-۳۹)

علامه در ادامه همین آیه و درباره معنای کلمه «سُکاری» نیز دو احتمال را بیان کرده است؛ یک، مست معروف که مستی او از میگساری است و دو، مست خواب، یعنی انسان خواب‌آلوده. لذا به اعتقاد ایشان از عبارت «حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ» برداشت می‌شود که هم با حالت مستی نمی‌توان نماز خواند و هم با حالت خواب‌آلودگی و اضطراب؛ چون دلیل عام است.

ایشان در ادامه و در جمع‌بندی مبحث معنای «سُکاری» ضمن پذیرش هر دو معنا، معنای اول را ترجیح داده و هر چند احتمال «سُکر نوم» را هم پذیرفته، اما به علت وجود قرینه، سُکر میگساری را مراد آیه دانسته است. (همان، ص ۴۰)

مفسر تسنیم ذیل آیه ۱۹۶ بقره و درباره مراد از «اتموا» در عبارت «وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» بحث میسوطی در اختلاف دیدگاه‌های تفسیری متعدد و

برداشت‌های فقهی نشأت‌گرفته از آنها بیان کرده و فرموده است:

«درباره مفاد این دستور، دو نظر متضارب است. یکی آنکه جمله «وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ» فقط وجوب اتمام حج و عمره را می‌رساند و وجوب اصل حج در «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) آمده است. نظر دیگر آن است که «اتموا» به معنای «اقیموا» است که به معنای وجوب اقامه حج و عمره است؛ هم در اصل آوردن و هم در پایان‌رساندن آن دو؛ نه فقط به معنای ادامه دادن آن. پس نظیر آیه «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الْآيِلِ» (بقره: ۱۸۷) است که هم وجوب اصل صوم و هم وجوب ابقای آن را می‌فهماند؛ یعنی «أَتَمُّوا الصِّيَامَ» مانند گفتن ابتدایی «صوموا» است و «وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ» نظیر گفتن «حجوا و اعتمروا». بنابراین هیئت «اتموا» امر است و در وجوب ظهور دارد و اتمام نیز اعم از اِحداث و ادامه است. در نتیجه آیه مورد بحث، هم بر وجوب اصل حج و عمره و هم بر وجوب اتمام آن دو، پس از شروعاتشان دلالت دارد.» (همان، ج ۱۰، ص ۳۲)

ایشان پس از بیان دیدگاه برخی از مفسران برجسته فریقین تصریح کرده است که این تضارب آرا با ارجاع بحث نهایی به فقه برطرف می‌شود، زیرا از طرفی استقصای روایات فقهی که ناظر به تفسیر معنای آیه نیستند، در فن تفسیر روا نیست و از طرفی بدون تأمل در آنها فتوای نهایی میسر نخواهد شد. سپس رأی خود را در ترجیح دیدگاه اول چنین تبیین کرده است که آنچه به عنوان تفسیر می‌توان از این آیه استظهار کرد، این خواهد بود که «اتمام» به معنای «ادامه بعد از شروع» است؛ نه به معنای «اقامه» و «اتیان» حج و

عمره به طور تام و واجد همه اجزا و شرایط. (همان، ص ۳۳)

ایشان هم‌چنین درباره معنای «فتنه» در آیه ۲۳ سوره انعام چهار احتمال بیان کرده‌اند:

۱. عقیده و روش باطل؛ طبق این معنا، جمله «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ» یعنی عقیده و روش باطل آن‌ها در آن روز به صورت کذب ظهور می‌کند و به دروغ سوگند یاد می‌کنند که مشرک نبودند.

۲. حيله؛ یعنی آنان در جواب «أَيْنَ شُرَكَائِكُمْ» ترفندی ندارند، جز اینکه قسم یاد می‌کنند که ما مشرک نبودیم. مؤید این احتمال، هم قرینه مقامیه است: آنان از فرط درماندگی در مقام جواب، حيله‌ای به کار می‌برند؛ و هم آیاتی که ماده «فَتَنَ» در آن‌ها به معنای فریب به کار رفته است؛ مانند «بَيْنِي وَبَيْنَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ...» (اعراف: ۲۷) و «وَأَن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا...» (اسراء: ۷۳).

۳. مفتون بودن به شرک‌ورزی؛ چراکه مشرکان در دنیا به شرک‌ورزی مفتون بودند و همین افتنان در معاد به صورت خاص ظهور می‌کند.

۴. شرک و کفر؛ و در این جمله، مضاف محذوف است یعنی «عاقبة فتنتهم». (همان، ج ۲۴، ۶۱۱-۶۱۲) چنان‌که روشن است، علامه با ذکر قرینه مقامیه و نمونه‌های قرآنی معنای دوم، به طور تلویحی این معنا را برتر دانسته‌اند.

صاحب تسنیم در تفسیر آیه ۱۳۳ سوره آل‌عمران نیز سه معنا را برای واژه «عرض» در عبارت «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» مطرح کرده‌اند. اول به معنای مساحت؛ دوم، عرض در برابر طول و سوم، به معنای بها و ارزش. ایشان معنای دوم را خالی از ضعف

ندانسته و معنای سوم را بسیار ضعیف برشمرده، اما معنای اول را قریب یا متعین دانسته است؛ به این علت که در صدر اسلام، از آیه مزبور وسعت و فُسُحْت فهمیده می‌شده است. (همان، ج ۱۵: ۵۴۶)

حقیقت و مجاز

یکی دیگر از زمینه‌های چندمعنایی، معانی مجازی یک لفظ در کنار معنای حقیقی آن است. حقیقت، معنایی است که کلمه برای آن وضع شده است و واژه حقیقی، کلمه‌ای است که در معنای موضوع‌له و اصلی خودش به کار رفته باشد؛ اما معنای مجاز، معنایی غیر از معنای اصلی کلمه است و واژه مجازی، کلمه‌ای است که در غیر موضوع‌له و معنای اصلی خودش استعمال شود. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱: ۱۵۳)

آیت‌الله جوادی آملی اگرچه به تبع پذیرش اصل امکان استعمال لفظ در معانی متعدد، منکر استعمال مجازی الفاظ نیست و به قاعده «استعمال اعم از حقیقت و مجاز است» باور دارد (همان، ج ۶: ۷۲)، اما بر این عقیده است که اصل در استعمال، استعمال حقیقی است و استعمال لفظ در معنای مجازی قرینه می‌خواهد. بنابراین اگر نمی‌دانیم متکلم از کلامش معنای حقیقی را اراده کرده است یا مجازی را، باید لفظ را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم. (همان، ج ۱۴: ۴۶۸)

ایشان برخلاف برخی از مفسران برجسته که به زعم ایشان «وضع الفاظ را برای معانی مادی، جسمانی و حسی می‌دانند و استعمال آن‌ها را در امور معنوی، مجاز می‌شمارند»، این دیدگاه را حدسی می‌دانند نه بدیهی؛ زیرا می‌توان با نگاهی دیگر چنین حدس زد که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آن‌ها. بنابراین با تغییر و تبدیل

مصادیق، معنا از حقیقت به مجاز تغییر نخواهد کرد. (همان، ج ۱۶: ۴۴)

وی در جای دیگری نیز تصریح کرده است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ بنابراین اگر لفظی در غیر معنای متعارف خود به کار رود، موجب استعمال لفظ در غیر موضوع له، در نتیجه در معنای مجازی نیست، بلکه لفظ در همه مصادیق مادی و معنوی اش حقیقت است و در موضوع له خود که مفهوم جامعی است به کار رفته است. (همان، ۲۸۰)

از نظر مفسر تسنیم، منظور از قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» آن است که کلمات برای مفاهیم عام و روح معنا وضع شده‌اند و هر چند این دیدگاه، برهان عقلی یا نقلی ندارد، ولی مستند به حدس است. منشأ این مبدأ حدسی نیز بررسی وضع الفاظ جدید برای فن‌آوری و ابتکارهای صناعی است؛ چنان‌که مرتکز نوآوران در نامگذاری صنایع و قطعات آنها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و مواد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد، باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق شود. بنابراین، براساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم عام‌اند. (همان، ج ۱۲: ۴۶)

بر اساس این مبنا، آیت‌الله جوادی آملی غالب واژگانی را که عموم مفسران به مجازی بودن معانی آنان باور دارند، حقیقی دانسته و حمل آنان بر معنای مجاز را برتافته است. به عنوان مثال، ایشان در تفسیر آیه ۱۸۵ سوره آل عمران، استعمال مجازی تعبیر «ذوق» در قالب‌هایی مانند «ذائِقَةُ الْمَوْتِ» را رد کرده و با استناد به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی،

چگونگی حقیقی بودن ذوق در این قالب را این‌گونه تبیین کرده است: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» یعنی روح انسان مرگ را می‌چشد و در خود هضم می‌کند؛ همانند چشیدن شربت و هضم و جذب آن و چون مرگ در حقیقت عصاره زندگی انسان است، هر که در دنیا به گونه‌ای حیات خود را ادامه دهد که ثمره آن لذیذ و شیرین باشد، چشیدن جام مرگ برای او شیرین و گواراست. بر این اساس، انسان در دیدار با موت، مرگ را می‌میراند و از این تحوّل می‌گذرد و جاودانه می‌شود، چون مرگ یعنی بریدن وابستگی‌های روح از بدن و رهایی روح نه مرگ روح. مرگ هیچ‌گاه روح را نمی‌میراند. بدن می‌میرد و روح مرگ را می‌چشد و در خود هضم می‌کند.» (همان، ج ۱۶: ۵۱۴)

نمونه دیگر را در تفسیر آیه ۱۰ سوره نساء می‌توان دید. ایشان در تبیین معنای «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» چنین فرموده است: «از ظاهر آیه استفاده می‌شود کسی که ظالمانه در اموال یتیم تصرف می‌کند، در حقیقت، آتش می‌خورد؛ و نباید آن را مجاز در اسناد یا مجاز در کلمه پنداشت و گفت که مراد این است که خوردن مال یتیم معصیت است و به جهنم می‌انجامد.

آری؛ زمانی می‌توان آیه را بر مجاز عقلی یا لغوی حمل کرد که دلیل عقلی یا نقلی معتبر بر خلاف مفاد آن اقامه شده باشد وگرنه ظاهر آیه حجت است، پس باید به این معنای ظاهر ملتزم شد، هرچند راز و رمزش معلوم نباشد، زیرا دلیل عقلی یا نقلی معتبر برخلاف آن ارائه نشده، بلکه مفاد آن در برخی روایات تأیید شده است؛ مانند روایت معراج پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که براساس آن، حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم حقیقت آنان را به شکل واقعی دید که

آتش به شکم آن‌ها وارد و از پشتشان خارج می‌شد.»
(همان، ج ۱۷: ۴۷۸)

کنایه

کنایه را عبارت از ذکر کردن لازم و اراده کردن ملزوم آن دانسته‌اند، در حالی که اراده لازم نیز جایز باشد. (تفتازانی، ۱۴۱۶ق، ۴۰۷) به عبارت واضح‌تر، کنایه سخنی است که دارای دو معنی قریب و بعید باشد و این دو معنی لازم و ملزوم یکدیگر باشند؛ اما گوینده، آن جمله را چنان به کار برد که ذهن شنونده از معنی نزدیک به معنی دور منتقل گردد.

با این تعریف، عمده تفاوت کنایه با مجاز مشخص می‌شود؛ زیرا در مجاز نمی‌توان معنی اصلی و حقیقی کلمه را اراده کرد، اما در کنایه، اراده معنی اصلی و حقیقی، جایز و ممکن است. (طاهرخانی، ۱۳۸۳ش، ۴۸)

مؤلف تسنیم در باب حکمت استفاده از کنایه در ادبیات عرب و عجم، معتقد است که الفاظ کنایی برای دو دسته از معارف و معانی به کار می‌رود:

۱. معارف بلند و عمیقی که معرفت آن‌ها در دسترس توده مردم نیست و آنان تنها به لوازم، ملزومات، ملازمات یا مقارنات آن معارف آشنایند. از این‌رو الفاظ کنایی فراوانی برای آن‌ها وضع می‌شود، تا مردم سریع‌تر و آسان‌تر آن معانی بلند و معارف بسیار عمیق را دریابند؛ مانند برخی از مفاهیم فلسفی یا مجردات.

۲. مفاهیم و معانی‌ای که تصریح به آن‌ها کاری زشت است؛ مانند مفاهیم آمیزش جنسی و قضای حاجت که با کنایه از آن‌ها یاد می‌شود و گاهی از لوازم و ملازمات آن‌ها نام برده می‌شود؛ مثلاً کلمه مس،

لمس، مباشرت و غائط. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۹: ۴۷)

ایشان بر این باور است که منشأ فراوانی الفاظ کنایی برای امور قبیح، تسری تدریجی قبیح معنا از لفظ صریح به لفظ کنایی در طول زمان است؛ به گونه‌ای که آن لفظ، پس از مدتی صبغه کنایی خود را از دست می‌دهد و در آن معنا صریح می‌شود. لذا لفظ کنایی دیگری وضع می‌شود و این چرخه ادامه دارد، تا آنجا که سبب فراوانی این دست الفاظ می‌شود. (همان، ۴۸)

از جمله مفاهیمی که در تفسیر تسنیم بر مفهوم کنایی حمل شده‌اند، «اتیان فعل» یا «قرب به فعل» است که کنایه از انجام خود فعل دانسته شده‌اند. علامه معتقد است که قرآن کریم گاهی به جای نهی صریح فعل، از اتیان فعل یا نزدیک شدن به آن نهی می‌کند. ایشان در تفسیر آیه ۱۵ سوره نساء آورده است:

«هرچند عبارت «وَاللّٰتِیْ یَأْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ» یعنی به طرف عمل قبیح رفتند، نه آنکه آن را به‌جا آوردند؛ لیکن تعبیر یاد شده کنایه از ارتکاب عمل منافی عفت زناست؛ مانند «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ» (اسراء: ۳۲) که معنای صریحش نهی از نزدیک شدن است؛ ولی معنای کنایی آن - که مقصود است - نهی از عمل منافی عفت است؛ و نظیر «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْیَتِیْمِ» (اسراء: ۳۴) که معنای صریح آن این است که نزدیک مال یتیم نشوید؛ اما «قرب» در اینجا کنایه از غضب است، پس منظور آن است که اموال یتیمان را غضب نکنید؛ و مانند «وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (بقره: ۳۵) که صریحاً از نزدیک شدن به درخت نهی می‌کند؛ لیکن کنایه از نخوردن میوه آن است. بر این اساس چون موضوع آیه مهم است، از آن به رفتن به طرف عمل قبیح تعبیر می‌کند نه انجام

دادن آن عمل؛ ولی معنای کنایی آن این است: کسانی که عمل منافی عفت زنا انجام می‌دهند.

از آیات دیگر قرآن برمی‌آید که «يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ» به معنای انجام دادن عمل زشت است نه نزدیک شدن به آن، چنان که «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» (اعراف: ۸۱) یعنی شما این کار را می‌کنید؛ نه اینکه نزدیک این کار می‌روید.» (همان، ج ۱۷: ۶۲۰)

صاحب تفسیر تسنیم هم چنین معتقد است سفید یا سیاه بودن چهره‌ها در قیامت که در برخی از تفسیرها، مانند صافی و المنار بر معنای کنایی حمل شده‌اند، معنای حقیقی دارد؛ زیرا اراده معنای کنایی، قرینه می‌خواهد و در این آیه، قرینه مفقود است. بنابراین، حقیقتاً چهره برخی در آخرت سفید است و برخی چهره‌ای سیاه دارند. (همان، ج ۱۵: ۳۱۰)

البته ایشان در ادامه به این نکته اشاره کرده که وصف «سیاه‌شدن چهره» در قرآن به معنای کنایی نیز آمده است. سپس با استناد به آیات ۵۸ سوره نحل (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) و ۱۷ سوره زخرف (وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ) بر کنایی بودن سیاهی چهره در این آیات چنین استدلال نموده است که چهره آن افرادی که در هنگام تولد نوزاد دختر، از شدت ناراحتی درهم می‌رفت و دگرگون می‌شد، به رنگ سیاه در نمی‌آمد؛ مخصوصاً به نحو مستمر که از واژه «ظَلَّ» و مانند آن برمی‌آید. (همان، ج ۱۵: ۳۱۲)

مؤلف ذیل آیه ۷۸ سوره آل عمران نیز معنای «بیچاندن زبان» در عبارت «يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ» را کنایه از بیرون بردن حق از صراط مستقیم دانسته؛ همان‌طور که عبارت «چرخاندن سر» در «لَوَّوْا

رُؤُسَهُمْ» (منافقون: ۵) را کنایه از نپذیرفتن حق عنوان کرده است. (همان، ج ۱۴: ۶۴۷)

ظاهر و باطن

یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن این است که پس از گذر از معنای ظاهری آیه می‌باید به معنای درونی و لایه‌های بعدی معانی آیات توجه کرد که از آن تعبیر به «باطن» می‌شود. (مؤدب، ۱۳۸۶ ش، ۱۵۱) این مسئله یکی دیگر از حوزه‌ها و مباحث مرتبط با چندمعنایی در قرآن است؛ زیرا به نظر گروهی از اصولیان و مفسران، معانی باطنی که در آیات قرآن نهفته است، معنایی مستقل محسوب می‌شوند که در کنار معنای ظاهری آیه به چندمعنایی یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا منجر می‌شوند. (طیب‌حسینی، ۱۳۸۸ ش، ۱۴۰) اصل اشتغال قرآن بر معانی باطنی، مدلول روایات فراوانی است که در کتب روایی شیعه و سنی موجود است و مفسران اسلامی به ویژه مفسران شیعی درباره وجود معانی باطنی در قرآن اتفاق نظر دارند. (همان، ۱۴۱).

آیت‌الله جوادی آملی نیز مانند دیگر مفسران امامی به وجود بواطن قرآن اعتقاد، و در تأیید این مطلب، عبارات صریحی دارند. ایشان با استناد به روایات متعدد، قرآن کریم را دارای هفت بطن و بلکه هفتاد بطن دانسته و در ادامه بر این نکته تأکید کرده‌اند که مقصود از هفتاد بطن و مانند آن، کثرت بطون است؛ نه آنکه عدد مخصوصی در نظر باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش (ب)، ۳۷۲)

ایشان در جای دیگری آورده است: «از حضرت حسین بن علی (ع) و نیز از حضرت صادق (ع) نقل شده که فرمودند: «کتاب الله عزوجل علی أربعة أشياء: علی

باشد منحصر نیست؛ بلکه مواردی را که لفظ افزون بر معنای ظاهری، دارای معنای باطنی باشد نیز شامل می‌شود. (صادقی فدکی، ۱۳۹۰ش، ۶۶)

علامه جوادی آملی به دیدگاه دوم گرایش دارد و اساساً مبحث چندمعنایی را ذیل مبحث معنای باطنی قرآن مطرح کرده‌اند. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱: ۱۲۸-۱۳۱) ایشان معتقد است همان طور که از جنبه ظاهر، مطالب قرآن مفسر یکدیگرند، از جهت باطن نیز همه معارف قرآنی در همه مراحل باطنی آن، هم‌سو و مفسر یکدیگر هستند و هیچ اختلافی بین باطن‌ها و مراحل درونی قرآن وجود ندارد؛ زیرا مراحل درونی آن مانند مظاهر بیرونی آن، کلام خداست و اگر از نزد غیر خدا تنزل می‌یافت حتماً با هم مختلف بود. بنابراین، سراسر مطالب قرآن از همه جهت هماهنگ است؛ یعنی هم ظاهرها و باطن‌ها با هم. (همان، ۱۲۸)

چنان‌که روشن است، ایشان در این تعابیر، معنای ظاهری قرآن را در کنار و عرض معنای باطنی لحاظ کرده، برای آنها هویت مستقل قائل شده و بواطن قرآن را نیز در کنار مظاهر بیرونی آن، مشمول مراد الهی از آیات دانسته‌اند.

مسئله دیگری که در این باب مطرح است، آن است که در اصطلاح غالب مفسران، بطن، همتای تأویل و در برابر معنای ظاهر آیات دانسته شده است؛ زیرا غالب مفسران بر اساس روایت «ظهره تنزیله و بطنه تأویله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹: ۹۷) تأویل را با باطن آیات، یکسان و آن را مرحله‌ای پس از فهم ظاهری آیات می‌دانند. (مؤدب، ۱۳۸۶ش، ۱۵۱)

اما در این سو، آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌کند که «تأویل، غیر از تفسیر باطن است.» (جوادی آملی،

العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء». یعنی خدای عزوجل معارف خود را در قرآن کریم به چهار گونه بیان فرموده است: به صورت عبارت و لفظ صریح و اشاره و لطایف و حقائق که عبارات آن برای فهم توده مردم است و اشاراتش برای خواص و لطایف آن برای اولیا و حقایق آن برای انبیای الهی است. بنابراین، قرآن کریم کتابی عمیق و ذوی‌بطون است و هر کس به حدّ ظرفیت وجودی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود. (همان، ۳۷۴)

علی‌رغم اتفاق مفسران در اصل وجود بواطن قرآن، درباره این مطلب که آیا معنای باطنی در محدوده چندمعنایی و استعمال لفظ مشترک در چند معنا می‌گنجد یا خیر، اختلاف است. برخی چون علامه طباطبایی، معنای باطنی را خارج از باب استعمال لفظ مشترک خوانده‌اند و چون معنای مختلف را در طول یکدیگر می‌دانند، نه در عرض هم، قائل به عموم مجاز یا استعمال لفظ در بیش از یک معنا نیستند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۶۸)

در مقابل، برخی دیگر، نظیر آیت‌الله معرفت، معنای باطنی را در عرض معنای ظاهری و از باب استعمال لفظ در چندمعنا دانسته‌اند و بر این نکته تصریح دارند که معنای باطنی آیات، در کنار معنای ظاهری آنها محور چندمعنایی الفاظ قرآن است. (معرفت، ۱۳۷۹ش، ج ۱: ۹۸) به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم با تعریف چندمعنایی سازگارتر است؛ زیرا چنان‌که گذشت، چندمعنایی به معنای آن است که متکلم یا شارح، در لحاظ واحد، دو معنا یا بیشتر را از یک لفظ قصد نماید و این تعریف در مواردی که یک لفظ فقط چند معنای ظاهری داشته

۱۳۸۸ش(ب)، ۴۲۲) وی اگرچه مانند اکثر مفسران، تأویل را در مقابل تفسیر می‌داند، اما بر این باور است که تفسیر در حوزه الفاظ و مفاهیم متبلور می‌شود که منشأ آن، گاه ظاهر قرآن است و گاه باطن آن و این دو قسم تفسیر، غیر از تأویل است؛ چون تأویل از سنخ لفظ و مفهوم ظاهری و حتی باطنی قرآن نیست، بلکه بیان‌کننده حقیقت عینی و خارجی قرآن است. (همان، ۴۲۱)

مسئله مهم دیگری که در باب بواطن قرآن باید به آن اشاره کرد، چگونگی دست‌یابی به آن‌هاست. قدر متیقن آن است که معصومین به دلالت آیه تطهیر، مطهرون هستند و بر مبنای آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» به باطن قرآن راه دارند؛ اما در این‌باره اختلاف است که آیا علم به بطون قرآن منحصرأ به معصومان اختصاص دارد یا افراد غیر معصوم نیز می‌توانند به آن دست یابند. برخی با منحصر ندانستن معانی باطنی در مدلولات التزامی معتقدند که آگاهی از آن بخش از معانی باطنی که از سنخ مدلولات التزامی است، به معصومان اختصاص دارد و برخی با انحصار معانی باطنی به مدلولات التزامی بر این باورند که راه دستیابی به معانی باطنی برای هر مفسر راسخ در علم ممکن است. (رک: طیب‌حسینی، ۱۳۸۸ش، ۱۴۶)

به نظر می‌آید که دیدگاه گروه دوم به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا معانی باطنی قرآن قلمرو بسیار گسترده‌ای دارد و اگرچه تمامی اکناف و اطراف آن تحت احاطه معصومین(ع) است، اما درک محدوده‌ای از آن برای غیر معصومین نیز امکان دارد. چنان‌که علامه جوادی آملی تصریح کرده است پی بردن به معانی باطنی قرآن، مخصوص مطهرون و معصومین است،

لیکن پیروان راستین علمی و عملی آن ذوات نورانی نیز به مقدار پیروی از آنان سهمی از ادراک باطن را خواهند داشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش(ب)، ۳۷۶)

از تورق در تفسیر تسنیم و تدقیق در آن، چنین به دست می‌آید که آیت‌الله جوادی‌آملی هرگاه از معانی باطنی آیات سخن به میان آورده، به استناد روایات و بر اساس کلام معصومین بوده است؛ چنان‌که با استناد به روایات متعددی، باطن آیه ۹۰ سوره بقره را سرزنش کسانی دانسته است که از روی حسد به ولایت امیرالمؤمنین و اولاد ایشان: کافر شده‌اند. (رک: همان، ج۵: ۵۱۸-۵۲۰)

ایشان در جای دیگری برای تصدیق این نکته که معانی باطنی، به آیات قرآن معانی متعددی می‌بخشند، به این روایت استناد کرده است:

«ذریح محاربی از اصحاب امام صادق علیه السلام از ایشان درباره معنای آیه کریمه «ثم ليقضوا تفهيم وليوفوا نذورهم» (حج: ۲۹) مطلبی را می‌پرسد و آن حضرت در جواب می‌فرماید: مقصود از «تفهيم» لقای امام است، یعنی پس از حج به حضور امام شرفیاب شدن، و مقصود از «وليفوا نذورهم» یعنی آن عهدها را، که همان مناسک حج است، انجام دادن.

عبدالله بن سنان که این روایت را از ذریح محاربی شنیده، می‌گوید: این مطلب برای من تازگی داشت. خدمت امام ششم شرفیاب شده، عرض کردم: آیه را برایم معنا بفرمائید. آن حضرت فرمودند: «أخذ الشارب وقص الأظفار»، یعنی موی شارب را کم کردن و ناخن را چیدن.

عبدالله بن سنان عرض می‌کند: ذریح محاربی از شما نقل می‌کند که فرموده‌اید مقصود از آیه لقای امام و

پذیرش ضمنی آنها، با تلاش برای کشف قرائن و شواهدی، سعی در پذیرش یکی از معانی به عنوان معنای برتر دارد.

علامه جوادی آملی معتقد به اصل «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است و بر اساس همین مبنا، دایره واژگان مجازی را بسیار محدود می‌شمرد و معتقد است که برای اثبات مجاز بودن یک واژه نیاز به قرائن و دلایلی است که عدم وجود آنها مساوی با حقیقی بودن اراده متکلم از معانی آنها خواهد بود. از این جهت، بسیاری از آیاتی را که غالب مفسران ذیل مبحث مجازات قرآنی وارد کرده‌اند، فاقد دلیل بر مجازیت شمرده و آنان را واجد معانی حقیقی دانسته است.

این فیلسوف و فقیه برجسته، کنایات قرآنی را از جمله بسترهایی به شمار آورده که به چندمعنایی آیات می‌انجامد و با اعتقاد به کنایی بودن بیان قرآن در برخی مواقف، به تفسیر مراد الهی همت گمارده است. به اعتقاد ایشان، استعمال کنایات درباره دو دسته از مفاهیم قرآنی بیشتر شایع است؛ مفاهیم بلند معنوی که در الفاظ محدود نمی‌گنجد و معانی قبیحی که اشاره صریح به آن از ساحت قرآن به دور است.

عارف نامی معاصر در مبحث ظهر و بطن قرآن که عرصه تضارب آرای مفسرین و اندیشمندان اسلامی است نیز صاحب نظر است. ایشان با اعتقاد به عرضی بودن معانی باطنی قرآن، بر این باور است که این معانی عمیق و ژرف در کنار معانی ظاهری آیات، مراد خداوند بوده و از این جهت، بطن آیات نیز بستری برای چندمعنایی قرآن است.

بر مبنای نظریه ایشان، تأویل مساوی و مترادف با بطن نیست و نمی‌توان تأویل را تفسیر باطن قرآن نامید.

انجام مناسب است ولی شما برای من به گونه دیگری تفسیر می‌کنید. امام صادق علیه السلام فرمودند: «صَدَقَ ذَرِيحٌ وَ صَدَقْتُ» هم او صادق و راستگوست و هم این خبر که داده است، صادق و درست است. قرآن ظاهری دارد و باطنی دارد و چون هر سؤال‌کننده‌ای نمی‌تواند اسرار قرآن و معارف باطن آن را تحمل کند، لذا قرآن را برای هر کس به قدر توانش تفسیر می‌کنیم و ذریح از حاملان اسرار قرآن است.» (همو، ۱۳۸۸ ش (ب)، ۳۷۴)

نتیجه‌گیری

اصل «چندمعنایی» یا «استعمال لفظ در بیش از یک معنا» از جمله اصولی است که در شیوه تفسیر کلام‌الله، اثر مستقیم و مؤثر دارد. آیت‌الله جوادی آملی (حفظه‌الله)، با رد دلایل مخالفان امکان وقوع چندمعنایی در قرآن که بر محدودیت الفاظ، محدودیت اراده متکلم یا محدودیت درک و فهم مخاطب استوار است، بر این نکته تصریح می‌کند که چون مبدأ قرآن، خداوند است که هیچ محدودیتی در علم و اراده ندارد و مخاطب اصلی قرآن نیز پیامبر (ص) است که هیچ محدودیتی در درک معانی متعدد ندارد، وقوع اشتراک لفظی و چندمعنایی در قرآن جایز و ممکن خواهد بود.

ایشان علاوه بر پذیرش اصل امکان وقوع چندمعنایی، با تفسیر واژگان و عبارات قرآنی بر اساس این مبنا، عملاً وقوع چندمعنایی را در آیات قرآن ثابت کرده است و ذیل تفسیر آیات بسیاری، به وجوه معنایی واژگان آن اشاره کرده و به تحلیل اشتراکات لفظی همت گمارده است. وجه تمایز این مفسر با اغلب مفسران در این است که پس از بیان احتمالات معنایی مختلف و

- هم‌چنین از دیدگاه ایشان، علاوه بر معصومین (ع) که بر تمامی بطون قرآن احاطه دارند، برای مفسرانی که راسخ در علم هستند نیز امکان ورود به عرصه باطنی قرآن میسر است.
- منابع
- ابن ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)،
عوالی اللثالی، قم: دار سیدالشهدا.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، دمشق: مطبعة نضر.
- ابن فارس، احمد (۱۴۱۸ق)، الصحابی فی فقه اللغة، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- اسلامی، علی (۱۳۸۹ش)، «مبانی و مبادی تفسیری تسنیم»، فصلنامه اسراء، شماره اول، صص ۵۷-۷۰.
- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- بستانی، فؤاد (۱۳۷۵ش)، فرهنگ ابجدی، تهران: نشر اسلامی، چاپ دوم.
- پارسا، فرزاد و محمد جمالی (۱۳۸۷ش)، «استعمال لفظ واحد و اراده معانی متعدد»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، صص ۴۵-۶۰.
- برنا، احد و نسرین حسن‌زاده (۱۳۹۸ش)، «بررسی ادله موافقان و مخالفان چندمعنایی در قرآن
- کریم»، نشریه الهیات قرآنی، شماره ۹، صص ۱۳-۳۰.
- تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۶ق)، المطول، قم: مکتبه الداوری.
- تهنوی، محمدعلی بن علی (۱۹۹۶ق)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش)، ادب فنای مقریان، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
- _____ (۱۳۸۸ش)، تسنیم، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- _____ (۱۳۸۶ش)، سرچشمه اندیشه، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۸۸ش) (ب)، قرآن در قرآن، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
- خامه‌گر، محمد (۱۳۹۶ش)، «اصول و قواعد معناشناسی واژگان فقهی در تفسیر تسنیم»، دوفصلنامه تخصصی معراج، شماره ۲، صص ۳۳-۶۱.
- خسروشاهی، مرتضی (۱۳۹۴ش)، «تاویل در قرآن و رابطه آن با استعمال لفظ در بیش از یک معنا»، مطالعات سبک‌شناختی قرآن، شماره ۴، صص ۴۶-۵۸.
- خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- سیبویه، عمر بن عثمان (۱۴۱۰ق)، *الکتاب*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶ش)، *الدریعه الی اصول الشریعه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (بی تا)، *معتزک الأقران فی اعجاز القرآن*، قاهره: دار الفکر العربی.
- شهبازی، محمود و علی اصغر شهبازی (۱۳۹۲ش)، «واژگان چندمعنا و اهمیت آن در ترجمه قرآن کریم»، فصلنامه *مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، شماره ۱، صص ۴۷-۶۸.
- شهبازی، محمود (۱۳۹۴ش)، «پدیده اشتراک لفظی و چندمعنایی در زبان عربی»، *نشریه ادب عربی*، شماره ۲، صص ۱۱۹-۱۳۶.
- صادقی فدکی، سیدجعفر (۱۳۹۰ش)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های چندمعنایی آیات قرآن کریم»، فصلنامه *اندیشه نوین دینی*، شماره ۲۴، صص ۸۶-۶۱.
- طاهرخانی، جواد (۱۳۸۳ش)، *بلاغت و فواصل قرآن*، تهران: جهاد دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، چاپ دوم.
- طیب حسینی، سیدمحمود (۱۳۸۸ش)، *چندمعنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- _____ (۱۳۸۷ش)، «مبانی فرامتنی چندمعنایی در قرآن کریم»، *نشریه پژوهش و حوزه*، شماره ۳۳، صص ۸۰-۱۱۳.
- _____ (۱۳۹۴ش)، «نسبت استعمال لفظ در بیش از یک معنا با معانی باطنی قرآن»، *نشریه مطالعات اصول فقه امامیه*، صص ۸۶-۱۰۵.
- عبدالله زاده، فرهاد و فؤاد عبدالله زاده (۱۳۹۷ش)، «عوامل توسع معنایی در قرآن کریم»، فصلنامه *مطالعات قرآنی*، شماره ۳۳، صص ۱۸۱-۱۹۸.
- عسگری، رسول و ماجد نجاریان (۱۳۹۷ش)، «نقش صور بیانی در تبیین معانی قرآنی در تفسیر تسنیم»، فصلنامه *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، صص ۸۷-۱۰۶.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، بیوت: المكتبة العصرية.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه التمهید.
- موسوی بجنوردی، حسن (۱۳۸۰ش)، *منتهی الاصول*، تهران: مؤسسه العروج.
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۶ش)، *مبانی تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۹ق)، *تسدید الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- نهیرات، احمد و عباد محمدیان (۱۳۹۲ش)، «نگرشی بر نظام چندمعنایی در قرآن کریم»، _____ (۱۳۸۷ش)، «مبانی فرامتنی

پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، شماره ۲، صص

۱۱۹ - ۱۳۷.

- نیازی، شهریار و مهین حاجی زاده (۱۳۸۵ش)،

«پدیده چند معنایی در زبان عربی»، مجله

دانشگاه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران،

شماره ۱۷۷، صص ۷۷ تا ۹۶.