

کاربست نظریه «چندمعنایی» در تفسیر عرفانی «عین الاعیان»

زهرا عابدی*

احمد عابدی**

چکیده

نظریه‌ی چندمعنایی در تفسیر قرآن به رویکردی تفسیری-عرفانی نظر دارد که ریشه در تأویل‌پذیری قرآن داشته و مطابق با آن کلمات و تعابیر قرآنی حاوی معانی گوناگونی است و هر کدام از این معانی در جای خود معتبر است و نمی‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد. اما آیا پذیرش چندمعنایی خود مانعی در برابر تفسیر قرآن نیست؟ چگونه می‌توان میان اقوال متغایر مفسرین جمع کرد؟ آیا جمع میان این اقوال که ریشه در تکثرگرایی عرفانی دارد نتیجه‌ای تفسیری نیز به همراه خواهد داشت؟ تفسیر عین الاعیان نوشته‌ی شمس‌الدین محمد فناری که به تفسیر سوره حمد اختصاص دارد، نمونه و الگوی مناسبی است که کیفیت به کارگیری چندمعنایی در تفسیر قرآن و نیز نتایج آن را به روشنی نشان می‌دهد. فناری در تفسیر کلمات «الحمد»، «رب العالمین»، «یوم الدین» و نیز در بیان تفاوت دو صفت الهی «الرحمن» و «الرحیم»، اقوال گوناگون مفسران را نقل کرده تلاش می‌کند به معنایی گسترده از آیات دست‌یابد تا نشان دهد قرآن کریم دریایی بی‌کران از معانی است. کاربرد چندمعنایی در تفسیر عین الاعیان گویای آن است که این رویکرد می‌تواند لایه‌هایی از معانی قرآن را بازگو کند که در رویکرد تک معنایی، مغفول می‌ماند.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عین الاعیان؛ ابن فناری؛ رویکرد تک معنایی؛ نظریه چندمعنایی. قرآن کریم.

* دانشجوی دکتری دانشکده اصول‌الدین قم. (Zahraabedi97@gmail.com)

** استاد عالی حوزه علمیه قم و دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸)

لغت‌شناسی (علم‌اللغة) یکی از اولین ضروریاتی که مفسر قرآن باید به آن مسلح باشد. آلوسی در این باره می‌گوید:

آنچه که مفسر قرآن نیازمند آن است، مجموعه اموری است که اولین آن لغت‌شناسی است؛ زیرا به این دانش است که مفردات الفاظ به تفصیل شناخته می‌شود و مدلولات کلمات بر حسب معنای وضعی تمییز داده می‌شود، و نمی‌توان بر اندکی از این دانش بسنده کرد چراکه گاهی باشد که کلمه‌ای معانی مشترک متعددی دارد و مفسر تنها به یکی از این معانی واقف است اما معنای مقصود در متن آن است که مفسر از آن بی‌اطلاع است. پس کسی که از لغات عرب آگاهی کافی نداشته باشد مجاز به تفسیر قرآن نیست، همچنانکه به حرمت تفسیر قرآن برای چنین شخصی فتوا داده‌اند، و در این مسأله شبهه‌ای وجود ندارد. (آلوسی ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶)

بر این پایه، تفسیری که فاقد توجه به لغت‌شناسی و رعایت این دانش باشد نه تنها فاقد جاهت و اعتبار است، که اساساً فعلی حرام به حساب می‌آید چراکه در چنین تفسیری چیزی به کلام خدای متعال نسبت داده می‌شود که مقصود نیست، و مفسر در این نسبت دادنِ ناروا مقصر است زیرا به تحصیل آنچه در فهم قرآن لازم است اهتمام نداشته و به آنچه در اختیار داشته بسنده کرده است.

البته آگاهی به معانی متعدد و وجوه مختلف الفاظ و تعابیر عرب هر چند لازم است اما کافی نیست؛ در این میان رویکردها و پیش‌فرض‌ها نقشی اساسی در شکل‌گیری فهم و تفسیر متن ایفا می‌کنند. یکی از این پیش‌فرض‌ها نظریه‌ی «تک‌معنایی» است که مطابق با آن هر لفظ یک معنای وضعی و حقیقی دارد و معانی دیگر در دایره‌ی انواع مجاز قرار می‌گیرد. بر این اساس، لفظ دو معنای مجزا و در عین حال مرتبط با هم دارد: یکی معنای موضوع‌له که از آن با عنوان معنای حقیقی یاد

می‌شود و دیگری معنای خارج موضوع‌له که معنای مجازی محسوب می‌شود. از این روست که در مباحث الفاظ علم اصول، حقیقت و مجاز دو روی استعمال الفاظ دانسته می‌شود، و پیروان تک‌معنایی به تعریف معین و تک‌بُعدی از حقیقت و مجاز تمایل نشان می‌دهند، چنانکه ابوالفتح ابن جنی در تعریف حقیقت و مجاز می‌گوید: «حقیقت آن نوع از استعمال لفظ است که مبنی بر اصل وضع در لغت است و مجاز هر نوع استعمال لفظ است که حقیقی نباشد» (ن ک: علامه حلی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۹).

در این تعریف، معنای حقیقی یگانه است و تنوع و چندگانگی معانی در دایره‌ی استعمالات مجازی قرار می‌گیرد. از این رو می‌توان قاعده اصالت حقیقت را در تفسیر و فهم متن به آسانی اجرا کرد و هر زمان که در معنای مقصود تردیدی پدید آمد، به معنای اصلی (حقیقی) ارجاع داد.

در مقابل، طرفداران نظریه‌ی «چندمعنایی» از همان تعریف حقیقت و مجاز مسیر خود را جدا می‌کنند. این است که سید مرتضی علم‌الهدی حقیقت و مجاز را اینگونه تعریف می‌کند: «حقیقت آن نوع از استعمال لفظ است که مبتنی بر وضع و قرارداد لغوی، یا عرفی، یا شرعی باشد، و مجاز لفظی است که معنای مقصود از آن وضع نشده باشد» (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰).

در این تعریف دایره‌ی معنای حقیقی الفاظ وسیع‌تر شده و ممکن است یک لفظ واحد، دارای یک یا بیش از یک معنای حقیقی لغوی و معنای حقیقی عرفی، و معنای حقیقی شرعی باشد. این رویکرد با تأویل‌پذیری متن و تکثرگرائی فهم متن که در عرفان اسلامی همواره مورد توجه بوده است تناسبی آشکار دارد و از این روست که

ابن عربی تکثر تأویلات قرآنی را محدود نمی‌شمارد و معتقد است که به هیچ وجه نمی‌توان تأویلی را که لفظ، احتمال آن را می‌دهد انکار و تخطئه کرد؛ انکار چنین تأویلی نشانه‌ی نهایت ناتوانی معرفت است، و البته اعتقاد و عمل به تأویل جز برای صاحب تأویل و تابعان وی الزامی نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹).

چندمعنایی نه تنها در ناحیه‌ی وضع و قرارداد، قائل به امکان تعدد معانی حقیقی است و بر امکان دلالت کلمات بر معنای حقیقی لغوی، عرفی و شرعی تأکید می‌کند، بلکه بر امکان تعدد معانی در ناحیه‌ی استعمال نیز التزام دارد. به این معنا که ممکن است از یک لفظ واحد معانی گوناگون حقیقی یا مجازی اراده شده باشد.

این مسأله در علم اصول تحت عنوان «استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد» مطرح می‌شود. برخی از اصولیون چون سید مرتضی این نحوه استعمال را به صورت مطلق جایز می‌دانند و تفاوتی ندارد که این معانی مقصود، معانی حقیقی باشند یا مجازی یا مخلوطی از مجاز و حقیقت (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷ و ص ۱۹). البته در این بین وجود قرائینی که مخاطب را به معنای مجازی منتقل کنند ضروری است، همچنانکه ابن عربی نیز شرط تأویل را این می‌داند که لفظ قابلیت و احتمال معنای مزبور را در خود داشته باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۹)، یا به تعبیر سید مرتضی علم‌الهدی: «یکی از احکام حقیقت و مجاز آن است که لفظ همواره بر معنای حقیقی حمل شود مگر آنکه دلیلی دال بر معنای مجازی در بین باشد» (علم‌الهدی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰).

بر این پایه، چندمعنایی نیز اصالت حقیقت را در فهم متن جاری می‌داند اما در عین حال با وجود قرائن، مانعی از گستردگی و تعدد معنا نمی‌بیند، همانطور که معنای

حقیقی را نیز متعدد و در وجوه مختلف شرعی و عرفی و لغوی در نظر می‌گیرند. از این رو تمسک و اکتفا به اصالت حقیقت برای تفسیر متن، در عمل چندان راه‌گشا نیست و عمدتاً باید به نحوه‌ی استعمال و قرائین درون متنی و برون متنی رجوع شود و نمی‌توان صرفاً به اجرای اصالت حقیقت بسنده کرده معنای واحدی را قطعی شمرد. فارغ از اینکه هر کدام از طرفداران چندمعنایی و طرفداران تک‌معنایی چه دلایلی را در تأیید این پیش‌فرض ارائه می‌دهند، مسأله‌ی مورد توجه در این مقاله، آن است که آیا می‌توان با در نظر گرفتن چندمعنایی به تفسیر قرآن پرداخت و در این صورت چگونه می‌توان میان معانی متعدد و متغایری که ذیل واژگان قرآنی از سوی لغویون و متقدمین مفسرین قرآن ذکر شده است جمع کرد؟

نگارنده بر این باور است که شمس‌الدین فناری در تفسیر سوره‌ی فاتحه‌الکتاب که به تفسیر عین‌الاعیان مشهور است، با پیش‌فرض چندمعنایی به جمع معانی متغایر الفاظ قرآن پرداخته و چنانکه از نمونه‌های مذکور در این نوشته روشن خواهد شد نه تنها در این امر موفق بوده است بلکه به درکی عمیق‌تر از آیات قرآن نائل آمده است. البته مسیری که فناری به منظور اعتبار بخشی به چندمعنای طی کرده است، با مسیری که سید مرتضی علم‌الهدی پیش گرفته بود، متفاوت است، اما آنچه وی در تفسیر خود به کار بسته است، به عنوان الگو و نمونه‌ای در این موضوع قابل تأمل و بررسی است.

شمس‌الدین فناری و تفسیر عین‌الاعیان

محمد بن حمزه بن محمد، شمس‌الدین الفناری الرومی (۷۵۱ - ۸۳۴ ق)، از عالمان برجسته‌ی در علوم مختلف از جمله منطق و اصول فقه بود. وی در شهر بروسه

منصب قضاوت داشت و در نزد سلطان «بایزید خان» از منزلت ویژه‌ای برخوردار بود. دو بار به سفر حج مشرف شد؛ بار اول از مصر عبور کرد و مدتی در مصر ماند و با علمای آن دیار مأنوس شد. بار دوم پس از آنکه چشمانش ضعیف یا نابینا شده بود و شفا گرفته بینا شد، در سال ۸۳۳ به شکرانه‌ی بینایی چشمانش به حج رفت. سیوطی درباره‌ی وی گفته است که چون از ابن عربی پیروی می‌کرد و کتاب فصوص را آموزش می‌داد بر وی خرده می‌گرفتند. از جمله مصنفات وی است: «شرح ایساغوجی» در علم منطق، و «عویصات الأفكار» که رساله‌ای است در علوم عقلیه، و «فصول البدائع فی أصول شرائع»، و «انموذج العلوم»، و «شرح الفرائض السراجیه» و «تفسیر الفاتحه» (الزرلکی ۲۰۰۲، ج ۶، ص ۱۱۰).

نقل است که در مصر میان فناری و علمای شهر این مسأله طرح شد که آیا عبارت «الحمد لله» انشاء است یا جمله‌ی خبری؟ فناری گفت که این جمله انشائی است و برخی از عالمان مصر چون ابن الهمام با وی موافقت کردند و برخی دیگر چون علاء الدین بخاری مخالفت کردند. پس رساله‌ای در انشاء و خبر نوشت به نام «نزهة النظر فی الفرق بین الإنشاء و الخبر» (حاجی خلیفه، ۱۹۴۱، ج ۱، ص ۲۲۳)

درباره‌ی وجه تسمیه‌ی «فناری» گفته‌اند که فنار نام روستایی بوده است و نیز گفته‌اند که این نام مربوط است به شغل فناری که به معنای چراغ‌داری و فانوس‌داری است (طاش کبری‌زاده، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۱۷).

فناری اهل روم (ترکیه) بود و پدرش حمزه بن محمد از علمای بزرگ عثمانی بود. شمس‌الدین در تمام علوم متداول دوران خویش تبحر یافت و در علوم عقلی و ادبیات عرب زبان‌زد شده از رؤسای علم به شمار می‌رفت. علاء‌الدین اسود شارح مغنی، و جمال‌الدین آقسرایبی از جمله استادان وی بوده‌اند.

شمس‌الدین فناری در بیروت و بروسه و قسطنطنیه منصب قضاوت داشت و در امور حکومتی به منزله‌ی وزیر سلطان، و محل استشاره بود. برخی او را اولین کسی می‌دانند که به منصب شیخ‌الاسلامی نایل شده است. در منصب قضاوت چنان به امورات شریعت اهتمام می‌روزید که حتی در قضیه‌ای شهادت سلطان را نپذیرفته رد کرد (همان).

فناری از ثروت و شهرت فراوانی برخوردار بود به نحوی که وقتی به سوی مسجد جامع برای نماز جمعه خارج می‌شد مردم شهر گرد خانه‌اش جمع می‌شدند و از خانه تا مسجد، جمعیت تمام مسیر را پر می‌کرد، و گفته‌اند که ۱۵۰ هزار دینار پول نقد داشت و دوازده خدمتگزار داشت که لباس‌های فاخر می‌پوشیدند، با این حال بر نفس خویش مسلط بود و به شیوه‌ی اهل تصوف عمامه کوچک و لباس پست می‌پوشید و از شیشه‌گری امرار معاش می‌کرد (همان).

اما آنچه امروزه شمس‌الدین فناری را مورد توجه و محل ارجاع قرار داده است، بیش از هر چیز تبحر و تسلط وی بر عرفان نظری است. کتاب «مصباح الأنس بین المعقول و المشهود» که شرحی است بر مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، به عنوان بهترین شرح بر قونوی و از جمله عالی‌ترین متون عرفانی شناخته می‌شود، به ویژه آنکه نقل است پدر فناری از جمله شاگردان صدرالدین قونوی بوده و پسر را از آنچه از قونوی آموخته بهره رسانده است. در وصف مصباح الانس آمده است که این شرح متضمن معارفی است که پیش از آن شنیده نشده بود (حاجی خلیفه ۱۹۴۱، ج ۲، ص ۱۷۶۸).

البته اینکه پدر فناری شاگرد مستقیم قونوی بوده است یا آنکه پدر بزرگ وی به چنین توفیقی نائل آمده بود محل تأمل است؛ چراکه میان شمس‌الدین فناری (۷۵۱ -

۸۳۴ ق) و صدرالدین قونوی (۶۰۷ - ۶۷۱ ق) فاصله‌ی زمانی به اندازه‌ای است که بعید است شمس‌الدین تنها به واسطه پدرش تعلیم یافته‌ی مکتب قونوی باشد. اما در هر صورت، بحثی نیست که این خانواده به صدرالدین قونوی مربوط بوده‌اند و شمس‌الدین از این میان بهره‌ها برده است.

از این رو و با توجه به استفاده‌ی مکرر شمس‌الدین فناری از معارف عرفانی در تفسیر فاتحه‌الکتاب که «عین‌الاعیان» نامیده می‌شود، این کتاب از جمله تفاسیر عرفانی شناخته می‌شود که علی‌رغم حجم اندک و اختصاص‌اش به سوره حمد، شامل بر مقدماتی در علوم قرآنی و نکاتی از عرفان نظری است که در کمتر کتابی یافت می‌شود.

عین‌الاعیان فی تفسیر القرآن که به تفسیر الفاتحه نیز مشهور است با چهار مقدمه آغاز می‌شود که فناری در آن به ترتیب از «تعریف تفسیر»، «وجه جاحت به تفسیر»، «موضوع تفسیر» و «علمی که در تفسیر قرآن از آن استفاده می‌شود»، سخن می‌گوید. صاحب‌کشف‌الظنون در اهمیت این کتاب می‌نویسد: «جوینده‌ی علم تفسیر ناگزیر از خواندن این کتاب است تا با بصیرت به علم تفسیر وارد شود.» (همان، ج ۱، ص ۴۵۵). شمس‌الدین فناری در تفسیر سوره حمد، ذیل هر آیه، ابتدا از مباحث لغوی، صرفی و نحوی شروع می‌کند و با توجه به دانش ویژه‌ای که در ادبیات عرب و منابع لغوی دارد اقوال و آراء ادبی را گردهم آورده بررسی می‌کند. پس از آن به نکات بلاغی توجه داده و در هر بحثی تلاش می‌کند تمام آنچه را که در مهمترین منابع مرتبط با بحث وجود دارد را ذکر کند.

نکته‌ای که در شیوه‌ی بحث فناری در این کتاب جلب توجه می‌کند، فقدان

نتیجه‌گیری و اتخاذ رأی از سوی مؤلف است، به گونه‌ای که در نگاه نخست به نظر می‌رسد شمس‌الدین فناری فقط به گردآوری آراء و اقوال متعدد و متغایر بسنده کرده و هیچ رأی و نظر خاصی در هیچ یک از مباحث ندارد. اما چنانکه به تفصیل و با ذکر نمونه‌هایی بیان خواهد شد، اساساً شمس‌الدین فناری در مقام گزینش یا ترجیح یک رأی از میان آراء مفسرین قرآن نیست، بلکه شیوه‌ی ویژه‌ای را در تفسیر قرآن پی‌ریزی می‌کند که بر اساس آن مفسر به جای آنکه یک رأی از میان آراء را برگزیند و دیگر اقوال را رد کند، تلاش می‌کند که تنافی میان اقوال و آراء موجود را برطرف کند و مبتنی بر چندمعانی قرآن کریم گستردگی و تنوع معنایی آیات قرآن را بازنمایی کند.

چندمعنایی در نگاه شمس‌الدین فناری

در ترسیم رویکرد شمس‌الدین فناری به چندمعنایی باید از چهار اصطلاح «ظاهر»، «باطن»، «مطلع» و «حدّ» آغاز کرد که جایگزین دو اصطلاح «حقیقت» و «مجاز» در مباحث الفاظ علم اصول می‌شوند. فناری پس از نقل روایتی نبوی که در آن از ظاهر و بطن قرآن و حد و مطلع آن خبر داده است، به تعریف این اصطلاحات چهارگانه می‌پردازد و پس از نقل اقوال می‌گوید: «حاصل آنکه معانی حقیقی را که به مجرد وضع و قرارداد لغوی فهمیده می‌شود در اصطلاح ظاهر می‌نامند؛ زیرا این معانی اولین چیزی است که از الفاظ برای مخاطبین ظاهر می‌شود» (فناری ۱۴۰۰، ص ۴۵).
 به این ترتیب، اصطلاح حقیقت جای خود را به اصطلاح ظاهر می‌دهد، و در ادامه نیز اصطلاح «مطلع» به جای «مجاز» می‌نشیند؛ چراکه در تعریف مطلع می‌گوید: «معانی تأویلی مجازی یا کنائی را بنا بر مراتب متفاوتی که دارند و بر حسب تعمقی که برای فهم آن لازم است، مطلع می‌نامند».

با بررسی کتب تفسیری، به برخی معانی برای الفاظ قرآنی برمی‌خوریم که از پیامبر یا صحابه و تابعین ذکر شده است. گاهی این معانی نه مطابق با معانی لغوی و عرفی است و نه می‌توان به سادگی یا به تأیید قراین آنها را از جمله معانی مجازی برشمرد. این معانی را در اصلاح باطن می‌نامند. فناری در این باره می‌گوید: «از آنجا که مراد و مقصود هر سخنی، روح و باطن سخن است، این معانی تفسیری که از سلف نقل شده است بطن نامیده می‌شود».

اما اصطلاح «حدّ» را نه برای معانی، بلکه برای قوانین و دلایل انتقال به معنا در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «انتقال به معانی مجازی و کنائی نیازمند قوانین و دلایلی است که آن دلایل و قوانین را حدود می‌نامند».

بر این پایه از چهار اصلاح فوق که در روایت نبوی آمده بود یکی به شیوه و قوانین درک متن و تفسیر نظر دارد (حد) و سه دیگر به ترتیب، معانی حقیقی (ظاهر) و معانی منقول از سلف (باطن) و معانی مجازی (مطلع) را شامل می‌شوند.

در این تقسیم‌بندی واحدمعنادار، کلمه است؛ یک کلمه یا دال بر معنای حقیقی و موضوع له است یا بر معنایی مجازی دلالت دارد و یا آنکه معانی برای آن از سوی سلف ذکر شده است که نه می‌توان آن را حقیقی دانست و نه مجازی.

در این تقسیم‌بندی توجهی به تعینات و نحوه‌ی تحقق معانی در عالم هستی نمی‌شود. آیا این معانی صرفاً برای شنیده شدن و فهمیده شدن نازل شده‌اند یا آنکه قرار است این معنای به ظهور برسند و محقق شوند؟

در نگاه عرفانی بطون قرآن ناظر به معانی الفاظ و تعابیر نیست، بلکه به تأویل و تعیین وجودی آیات نظر دارد. «مفسر با فهم خود با معانی و مطالب ظاهر قرآن سر و

کار دارد، و ارباب تأویل با باطن یا بواطن قرآن سر و کار دارند. فرق است بین شخصی که از باطن قرآن که به منزله‌ی لبّ است، خبر می‌دهد، و کسی که با صورت ظاهری قرآن سر و کار دارد» (آشتیانی ۱۳۸۶، ص بیست و هفتم).

بر این پایه فناری نیز به نحوه و مراتب وجودی معانی قرآن توجه کرده، پس از تعریف هر کدام از اصطلاحات چهارگانه بنابر آنچه در میان اهل تفسیر مشهور است، به سراغ صدرالدین قونوی می‌رود و از وی نقل می‌کند که مقصود از این اصطلاحات که در حدیث نبوی آمده است مراتب معانی قرآنی است و ظاهر و باطن شبيه به جسم و روح است، و مطلع باب ورود به معانی قرآنی است و حدّ آن چیزی است که وجه تمایز میان باطن و ظاهر را آشکار می‌کند (فناری ۱۴۰۰، ص ۴۶).

فناری در توضیح سخن قونوی می‌گوید: «معانی به حسب مراتب خود، ظهور و خفاء دارن، پس ظاهر آن معنایی است که مانند امر محسوس روشن و آشکار است، و باطن مانند ظهور ارواح است، و آنچه در پس حقایق مخفی است مطلع است و در ورای آن معانی اکمل احدی محمدی پنهان است».

فناری در ادامه، این مراتب را با معنای «بسم الله الرحمن الرحيم» تطبیق می‌دهد، به این صورت که مقصود از بسم‌الله، استعانت است و این استعانت در مراتب زیر محقق و متعین می‌شود:

۱. ظاهر: توجه عبد به ذکر لفظ بسم الله.
۲. باطن: توجه عبد به اینکه به نفس یا روح یا قلب خویش ذاکر نام خداست.
۳. مطلع: توجه عبد به اینکه ممکن الوجود است و وجودی جز باری تعالی در بین نیست، پس این باری تعالی است که هم مذکور است و هم ذاکر.

۴. حد: آنجاست که عبد ذکر و ذاکر را فراموش کرده و در مذکور فانی می‌شود (همان، ص ۴۸).

روشن است که بررسی تحقق و ظهورات معانی قرآن در دایره‌ی عرفان قرار می‌گیرد و از دایره‌ی تفسیر خارج است؛ زیرا مفسر به دنبال معانی مستتر در متن است که در مرحله نخست و پیش از تعیین معانی در ناحیه‌ی عمل و اعتقاد و مراتب عرفانی رخ می‌دهد.

از این رو مطرح کردن این دست مباحث در خلال مسائل تفسیری بی‌وجه به نظر می‌رسد. با وجود این، گویا فناری می‌خواهد مخاطب را به این امر تذکر دهد که فهم آیات قرآن صرفاً در ناحیه‌ی الفاظ و با قواعد لغت‌شناسی و دستور زبان و بلاغت، فهمی نازل است و برای رسیدن به بطون قرآن، سلوک و طی طریقت ضروری است. البته این توضیحات و تعبیر عرفانی نمی‌تواند راه و شیوه‌ای برای تفسیر قرآن نشان دهد جز اینکه از این شرح و بسط‌ها می‌توان به نکته‌ای رسید که در تفسیر قرآن از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است: ظرفیت نامحدود متن قرآن برای پذیرش احتمالات و وجوه مختلف معنایی که در مراتب گوناگون عرفانی به ظهور می‌رسد. فناری به روایت مشهوری اشاره می‌کند که «قرآن را بطونی است که به هفت بطن می‌رسد» و در روایتی دیگر است که «به هفتاد بطن می‌رسد» (همان، ص ۴۶). فناری تلاش می‌کند این هفت بطن را به شیوه‌ی اهل عرفان تبیین کند که الفاظ قرآن ظهر است، و بطون هفتگانه عبارتند از: «بطن اول که در مرتبه‌ی ادراک نفس از امور دنیوی است و به قوه‌ی عامله مربوط است. بطن دوم که در مرتبه‌ی ادراک امور اخروی است و به قوه‌ی عاقله مربوط است. بطن سوم: در مرتبه‌ی روح رخ می‌دهد. بطن چهارم:

در مرتبه‌ی سر الهی رخ می‌دهد که همان وجود مضاف است که ظهور عینی الهیه است. بطن پنجم: همان بطن چهارم است لکن از این جهت که در قلب مستقر شده قابلیت تجلی می‌یابد. بطن ششم: همان بطن پنجم است لکن از این جهت که بین ظهور و بطون به رحمت الهیه جمع می‌شود و این در دایره‌ی برزخیه‌ی ثابته‌ای است که منتهای انسان کامل است. بطن هفتم: همان بطن ششم است لکن از این جهت که همه‌چیز در آن جمع و واحد شده است، و این مرتبه انسان اکمل است و کسی را به آن راهی نیست جز صاحب میراث محمدیه (همان، ص ۴۶ - ۴۷).

فناری پس از این توضیح، به روایت بطون هفتادگانه اشاره کرده می‌گوید: «اما آنکه بطون هفتادگانه‌ی قرآن چیست؟ خدا می‌داند» و در ادامه از عدد هفتاد چنین نتیجه می‌گیرد که این اشاره‌ای است به آن که در هر بطنی از قرآن مراتب متفاوتی است که از شمار خارج است؛ چرا که عدد هفتاد در عرف عرب برای بیان کثرت به کار می‌رود (همان، ص ۴۷).

به این ترتیب، تعدد مراتب عرفانی که همان بطون متمثل شده و به هستی درآمده‌ی قرآن است حاکی از تعدد مراتب معانی متن قرآن است.

به عبارت دیگر، سالک در مراتب گوناگون عرفانی به درکی عینی از قرآن نائل می‌شود که در مراتب پیشین حاصل نمی‌شد. این ادراکات که ممکن است برای هر سالکی به شکلی جلوه نماید، حاکی از معانی گسترده‌ای است که در الفاظ قرآن مستتر است.

بر این پایه، قرآن گوهری است مملو از معانی گوناگون و مراتب بی‌شمار که سالک در سیر و سلوک خویش و در مراتب عرفانی تعیین این معانی را مشاهده

می‌کند. از این رو مفسر نیز باید آن گوهر مملو از معانی را به قدر وسع خود تفسیر کند و در تفسیر خویش آن تنوع و مراتب و گستردگی معنایی را که در آیات قرآن مستتر است بازتاب دهد. این است که فناری در بیان علوم متنوعی که تحصیل آن بر مفسر قرآن لازم است تا به تفسیر به رأی مبتلا نشود، می‌گوید:

چون قرآن دریایی است که عجایبش تمام نمی‌شود و غرائبش پایانی ندارد، اجتهاد و استنباط مفسر هیچ گاه متوقف نخواهد شد و به مرحله‌ای نخواهد رسید که ورای آن اجتهاد بی‌ثمر باشد» (فناری ۱۴۰۰، ص ۱۶۱). همچنین تصریح می‌کند که «چون معانی قرآن ذوالمراتب است چنانکه حدیث ظهر و بطن و مطلع به آن اشاره دارد، پس جمله‌ی معانی مراد و مقصود است لکن به حسب مرتبه‌ای که شایسته‌ی آن اراده باشد. از این رو میان معانی گوناگون قرآن تدافع و تنافی نیست؛ چنانکه از شیخ [صدرالدین قونوی] در تفسیر آیه (مالک یوم الدین) گذشت که جمیع معانی که در تفاسیر آمده چه از باب روایت صحیح باشد و چه از باب درایت صحیح، مقصود و مراد خدای متعال است، لکن به حسب مراتب و قوایل» (همان، ص ۱۶۳).

بر این پایه، مفسر نیز همانند سالک که بر مراتب عرفانی نائل می‌شود، در ناحیه‌ی ادراک و برداشت معانی قرآن لازم است به مراتب و گوناگونی معانی قرآنی توجه داشته و از اصرار بر یک معنای واحد پرهیز کند.

به این ترتیب، پیش‌فرضی فراهم می‌شود که شیوه و رویکرد مفسر به تفسیر قرآن را به کلی دگرگون می‌کند؛ به این صورت که مفسر دیگر در مقام اثبات یک معنا و رد معانی دیگر نیست، بلکه جهد خود را بر این معطوف می‌کند که معانی ممکن را احصا کرده و تا جای ممکن میان آنها آشتی دهد و گستره‌ی معنایی متن قرآن را به

مخاطبین عرضه کند. این رویکرد تفسیری را «چندمعنایی قرآن» می‌نامیم که در تفسیر عین‌الاعیان به کار گرفته شده و قابل تعمیم و الگوبرداری است.

کار بست چندمعنایی در تفسیر «الحمد لله»

فناری در بیان معنای «حمد» ابتدا به الفاظی توجه می‌دهد که با معنای حمد نزدیکی دارند: «مدح» و «شکر». روشن شدن دقیق معنای حمد بسته به این است که وجه تفارق آن با کلمات مترادف یا قریب‌المعنی بیان شود. به این منظور از بیضاوی نقل می‌کند که وی حمد را اینگونه تعریف می‌کند: «ثناگویی بر امر زیبای اختیاری که به خاطر نعمت و یا به دلیلی دیگر روی دهد». (البیضاوی ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۷)

در این تعریف تعبیر «زیبای اختیاری» (الجمیل الاختیاری) حاکی از آن است که موضوعی که موجب حمد می‌شود اولاً زیبایی‌شناسی انسان را تحریک کرده است، و ثانیاً چیزی است که با اختیار و اراده رخ داده است. از این رو هنگامی که باد به شن بیابان برخورد کند و تصویری زیبا بیافریند، این تصویر هرچند زیباست و زیبایی‌شناسی انسان را تحریک می‌کند اما از آنجا که باد با اراده و اختیار چنین تصویری را نیافریده است، ثناگویی از این تصویر زیبا ذیل معنای حمد قرار نمی‌گیرد. بلکه در این صورت، از واژه‌ی مدح بهره می‌برند؛ زیرا مدح ثناگویی بر هر امر زیباست. از این رو می‌توان گفت که علم و دانش فلانی را حمد می‌کنم، یا فلانی را بر این دانش و ادبی که دارد حمد می‌کنم. اما گفته نمی‌شود که فلانی را بر زیبایی چهره‌اش حمد می‌کنم، بلکه چون زیبایی چهره در دایره اختیار و اراده نیست باید از واژه مدح استفاده کرد و گفت: فلانی را بر زیبایی چهره‌اش مدح می‌کنم. اما استفاده از واژه‌ی شکر در زمانی رخ می‌دهد که حتماً نعمتی در میان بوده باشد.

به این ترتیب شکرگزاری در مقابل نعمتی است که به شاکر عطا شده است. و از آنجا که شکرگزاری اعم از آن است که به زبان باشد یا به عمل باشد و یا به اعتقاد، دیگر آن را ثناگویی نمی‌دانیم.

به این ترتیب هر کدام از واژگان حمد، مدح و شکر کارکرد معینی دارند:

۱. حمد به امر زیبای اختیاری تعلق دارد و زبانی است.

۲. مدح به هر امر زیبایی تعلق دارد و زبانی است.

۳. شکر در مقابل و عوض نعمت است و اعم از زبانی و عملی و اعتقادی است.

فناری اما به این تعریف از حمد اشکال می‌گیرد و در توضیح این اشکال به استعمال ماده حمد در آیات قرآن استشهاد می‌کند؛ چرا که وقتی در متنی چون قرآن دایره‌ی معنایی حمد چنانچه بیضاوی گفته است رعایت نشده باشد پس آنچه بیضاوی در تعریف حمد آورده است دقیق نیست.

فناری به آیه ۴۴ سوره‌ی الإسراء استشهاد می‌کند که در آن آمده است: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ)؛ «هیچ چیز نیست مگر آنکه تسبیح و حمد خدا می‌کند». بنابراین همه‌ی اشیاء در عالم چه موجوداتی که مانند انسان از قوه نطق و زبان بهره‌منداند و چه موجوداتی که فاقد نطق هستند همگی به حمد و تسبیح خدا مشغول‌اند.

مقصود از حمد و تسبیح موجوداتی که فاقد لسان‌اند، ثناگویی به زبان و از ناحیه‌ی نطق نیست بلکه حمد و تسبیح هر موجودی همان تنزیهی است که هر موجود به وجود خویش و در قیاس نواقص خویش با خالق خویش دارد، و این موجودات هستی به اقتضای هستی خویش مصداق عینی حمد خدا هستند که دلالت بر خالق

و محامد اکمل او دارند. (فناری ص ۲۹۴)

بر این پایه، تعریفی که بیضاوی از حمد ارائه می‌دهد، نمی‌تواند معانی و مصادیق گوناگون حمد را دربرگیرد؛ بیضاوی فقط شکر را اعم از لسانی و قلبی و عملی می‌داند، در صورتی که حمد نیز به همین وجوه سه‌گانه رخ می‌دهد؛ چرا که در روایاتی مانند «الحمدُ رأسُ الشکرِ» و «ما شکر الله عبداً لم یحمد» تلازمی میان حمد و شکر دیده می‌شود که برپایه‌ی آن نمی‌توان فرض کرد که شکر عملی یا شکر قلبی رخ دهد اما حمدی در بین نباشد. از این رو راغب اصفهانی و دیگران می‌گویند: «إنَّ کلَّ شکر حمد، و لیس کلَّ حمد شکر» (فناری ۱۴۰۰، ص ۲۹۶).

علاوه بر این، «حمد» در تعریف بیضاوی اعم از آن است که بخاطر انعام و احسان باشد یا بدون در نظر گرفتن انعام و احسان. اما این تعریف با آنچه فخرالدین رازی و جمهور مفسرین گفته‌اند سازگار نیست که «حمد رخ نمی‌دهد مگر زمانی که به خاطر انعام باشد» (فخرالدین الرازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ۲۳).

شمس الدین فناری در نهایت به تعریفی از حمد و شکر می‌رسد که به موجب آن اولاً حمد نیز مانند شکر در مقابل انعام است، با این تفاوت که در شکر انعام به شاکر تعلق یافته است اما حمد اعم از آن است که انعام به شاکر تعلق یافته باشد یا به غیر او تعلق یافته باشد، و ثانیاً حمد نیز مانند شکر، هم از زبان صادر می‌شود و هم از قلب و هم از اعمال: «الحمد هو الثناء الصادر من کلّ من الموارد، المتعلق بالإنعام مطلقاً» یعنی: حمد آن ثنایی است که از جمیع موارد لسانی و قلبی و عملی صادر می‌شود، و به انعام تعلق دارد چه این انعام به حامد رسیده باشد و چه به دیگری رسیده باشد.

به این ترتیب، فناری به تعریفی می‌رسد که گوناگونی و تنوع حمد را در بر گرفته باشد و از این تعریف است که می‌تواند نتیجه بگیرد که حمد و تسبیح از همی موجودات هستی صادر می‌شود: «و لذلک کلُّ شیء یسبح بحمده» (همان، ص ۲۹۶). بر این پایه، استعمالات متعدد «حمد» در قرآن و روایات، چندمعنایی آن را روشن می‌کند و از این چندمعنایی به معنایی عام می‌رسیم که مصادیق گوناگون و متنوع حمد را در برگیرد و بر این اساس است که می‌توان حمد و تسبیح را در گستره‌ای دید که در آن نه تنها موجودات هستی که حتی ذات باری تعالی حمد می‌گوید؛ چنانکه اهل تحقیق گفته‌اند: «إن الحق تعالی حامدٌ لنفسه و محمودٌ لنفسه و لغيره» (همان، ص ۲۹۴).

کاربست چندمعنایی در تفسیر «رب العالمین»

فناری از تعدد احتمالات موجود درباره‌ی معنای «رب» می‌گوید (ص ۳۴۱) و توضیح می‌دهد که رب در لغت عرب به پنج معنی به کار رفته است: مصلح، سید، مالک، ثابت و مرتبی.

وی هر یک از این پنج معنا را می‌شکافد و وجه استعمال کلمه‌ی رب در این معانی را بیان می‌کند:

۱. مصلح: این معنا از واژه رب با تعبیر «الربانیون» سازگار است؛ زیرا ربانیون به معنای عالمانی که به اصلاح امور مردم می‌پردازند به کار می‌رود. همچنین در شعر عرب تعبیر «غیر مربوب» به معنای «غیر مصلح» به کار رفته است و از این رو می‌توان واژه‌ی رب در عبارت «رب العالمین» را معادل «مصلح العالمین» در نظر گرفت که در این صورت به این معناست که خدای متعال به اصلاح امور جهانیان می‌پردازد و آنچه

به صلاح ایشان است را در هستی جاری می‌کند.

۲. سید: این معنا برای واژه رب از ابن عباس نقل شده است چنانکه در آیه ۴۲ سوره‌ی یوسف (اَذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ) نیز تعبیر «رَبِّكَ» بمعنای سید آمده است؛ زیرا در اینجا یوسف از فردی که همراه وی زندانی شده و طبق خوابی که دیده است امید است که زندان رهایی یابد می‌خواهد که از او در نزد فرعون یاد کند. می‌گوید: «من را نزد سید و آقای خود یاد کن». علاوه بر این رب به معنای سید در شعر عرب نیز مشاهده می‌شود و تعبیری چون «رَبِّ كِنْدَةَ» بمعنی سید و آقای قبیله‌ی کنده آمده است.

۳. مالک: این معنا نیز نمونه‌هایی در استعمالات عرب داشته است. از جمله اینکه نقل است صفوان بن امیه در آستانه‌ی اسلام آوردنش، به ابوسفیان گفته است: «لأن یرینی رجل من قریش احبَّ الی من أن یرینی رجل من هوزان» یعنی: اینکه مردی از قریش (مقصود پیامبر اکرم است) مالک بر من شود برای من دوست‌داشتنی‌تر از آن است که مردی از قبیله‌ی هوزان بر من مالک شود».

البته این معنا را سید مرتضی علم‌الهدی بر معنای سید و آقا ترجیح می‌دهد؛ زیرا در استعمال عرب می‌توان گفت: «رب السماوات» و «مالک السماوات»، اما در زبان عرب مستعمل نیست که بگویند: «سید السماوات» مگر آنکه به مقصود از سماوات را عقلاء و انسان و جن و فرشته‌هایی بدانیم که در آسمان هستند که در این صورت «سید السماوات» قابل استعمال و معقول خواهد بود.

۴. ثابت: این معنا نیز در میان استعمالات عرب شواهدی دارد چنانکه برخی اهل لغت گفته‌اند جمله‌ی فعلیه «رَبِّ بِالْمَكَانِ» به معنای «در آن مکان ثابت و ساکن شد»

آمده است و همچنین از پیامبر اکرم منقول است: «اعوذ بالله من فقر مُربٍّ» یعنی به خدا پناه می‌برم از فقری که مقیم و ثابت است.

۵. مرَبِّی: این معنا از تربیت می‌آید و مقصود از آن پروراندن چیزی است تا به کمال خویش نایل شود. این معنا شواهدی در دیگر آیات قرآن نیز دارد. از جمله آیه‌ی ۲۳ سوره النساء: (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ) و آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی الشعراء: (أَلَمْ نُزَبِّكْ فِينَا وَلِيدًا).

نکته‌ای که فناری به آن تذکر می‌دهد؛ پذیرش تمامی این معانی متعدد است. وی تصریح می‌کند که «إِنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْمَعَانِي مَعْتَبَرَةٌ اِعْتِبَارًا صَحِيحًا فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى». همچنین در مورد اینکه سید مرتضی علم الهدی معنای مالک را بر معنای سید ترجیح داده است توضیح می‌دهد که هیچ اشکالی در آن نیست که بگوییم «سید السماوات» و در این صورت نیاز به تقدیر «سید عقلاء السماوات» نیست؛ چراکه در تعبیری مانند «سید السماوات»، آسمان‌ها به عقلاء ملحق می‌شوند و از جمله ذوی العقول به حساب می‌آیند و با توجه به این معناست که می‌توان گفت آسمان و زمین بندگی خدا می‌کنند و به عبادت او مشغول‌اند (ص ۳۴۲).

فناری نه تنها تمام معانی مزبور را معتبر می‌شمارد بلکه پس از نقل رأی بیضاوی در مسأله معنای رب، اشکالات آن را بازگو می‌کند و از آن اشکالات پاسخ می‌دهد؛ بیضاوی درباره معنای رب معتقد است که در اصل مصدر است و به معنای تربیت که به صورت وصف و برای مبالغه استعمال می‌شود، چنانکه بگوییم: «رجل عدل» یعنی: مرد عادل البته بیضاوی معنای مالک را نیز در کلمه رب معتبر می‌شمارد اما آن را فرع معنای اصلی می‌داند، و همچنین معتقد است که رب در اطلاق به غیر خدای

متعال استعمال نمی‌شود مگر آنکه مقید شده باشد (البیضاوی ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۸).
 فناری دو اشکال بر این رأی می‌گیرد: اول آنکه زمخشری و دیگر مفسران قرآن،
 رب به معنای مالک را اصل شمرده‌اند نه فرع. دوم آنکه اطلاق رب به غیر خدای
 متعال بدون قید به صورت جمع در سوره‌ی یوسف آیه ۳۹ دیده می‌شود: (أَرْبَابٌ
 مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ)، همانطور که در سخن عرب نیز این کلمه به صورت
 مفرد به معنای مالک برای غیر خدای متعال به کار گرفته شده است.

فناری خود به این دو اشکال پاسخ می‌دهد: از آنجا که ترکیب اضافی «رب
 العالمین»، اضافی عامل به معمولش نیست، پس تفاوتی ندارد که آن را مصدر بدانیم
 که به معنای مربی آمده است یا به معنای مالک یا مصلح. در هر صورت، رب اسم
 فاعل یا صفت مشبیه نیست که به معمول خود اضافه شده باشد، بلکه معنای جامدی
 یافته است که در توصیف باری تعالی به کار می‌رود. اما اینکه اصل آن به معنای مالک
 باشد یا به معنای تربیت، این نیز بسته به آنکه معنای اصلی را به چه شیوه‌ای تشخیص
 دهیم متفاوت است؛ اگر مقصود از معنای اصلی همان معنای شایع است، پس چون
 رب در معنای مربی و تربیت شیوع دارد، می‌توان این معنا را اصل دانست.

همچنین اطلاق کلمه‌ی رب به غیر خدای متعال به صورت مفرد امری نادر است،
 و مؤید آن قاعده‌ای است که در علم اصول مطرح است که «المطلق ینصرف إلی
 الکامل فی الحقیقة»، یعنی: اگر لفظی بدون قید به کار رود، معنا و مصادق کامل از آن
 فهمیده می‌شود. از این رو اگر کلمه‌ی رب به صورت مفرد و مطلق به کار رود به معنا
 و مصادق کامل آن منصرف می‌شود که همانا خدای متعال است (فناری ۱۴۰۰، ص
 ۳۴۳ - ۳۴۴).

به این ترتیب، فناری علاوه بر آنکه معانی متعدد درباره کلمه رب را می‌پذیرد، هر یک از این معانی را واکاوی کرده و اشکالات آن را بیان نموده و در صورت امکان از آن پاسخ می‌دهد چنانکه گویی آن معنی را اختیار نموده و رأی و نظرش بر آن باشد. به این ترتیب، در ادامه پس از آنکه به معنای «العالمین» نیز رسیدگی می‌کند به این نتیجه می‌رسد که تعبیر «رب العالمین» معنایی گسترده دارد که نه تنها دال بر پروردگار جهانیان (ذوی العقول) می‌شود بلکه جهان‌ها و عالم ملک و ملکوت را در بر می‌گیرد. (همان، ص ۳۴۶)

بر این پایه رب العالمین معانی ذیل را در خود دارد:

۱. کسی که جهان‌ها و جهانیان را پرورش می‌دهد و به کمال خویش نائل می‌گرداند.
۲. کسی که به اصلاح امور جهان‌ها و جهانیان است اهتمام می‌ورزد.
۳. کسی که در میان جهان‌ها و در قلب جهانیان ثابت و استوار حضور دارد.
۴. کسی که مالک جهان‌ها و جهانیان است.
۵. کسی که آقا و سید جهان‌ها و جهانیان است.

کار بست چند معنایی در وجه تفاوت «الرحمن» و «الرحیم»

همانطور که فناری نقل می‌کند (ص ۲۳۲)، برخی لغویون دو واژه‌ی «الرحمن» و «الرحیم» را مترادف می‌شمارند و هر دو را اسم مبالغه از ماده (ر - ح - م) می‌دانند مانند دو واژه‌ی «ندمان» و «ندیم» که هر دو اسم مبالغه هستند از ماده (ن - د - م). در این صورت، آیا به کارگیری این دو واژه در کنار یکدیگر فقط مفید تأکید است و ذیل اطناب در کلام قرار می‌گیرد و مانند آن است که فردی در سخنرانی خود، از کلمات مترادف در کنار هم استفاده می‌کند تا به این ترتیب توجه عموم مخاطبین را که معمولاً

دقت کافی به مطالب سخنرانی ندارند، جلب کند، یا آنکه در کنار هم قرار دادن دو واژه‌ی مترادف در متنی ادبی حاکی از نکته و دقیقه‌ای است که باید با بررسی کاربردها و استعمالات مختلف این دو واژه به دست آید؟

از آنجا که قرآن متنی ادبی است بلکه در قله‌ی بلاغت و اعجاز ادبی است، نمی‌توان پذیرفت که همان اغراضی را که در یک خطابه و سخنرانی برای عموم مردم دیده می‌شود عیناً در چنین متنی لحاظ شده باشد، بلکه به مقتضای آنکه این کتاب، خاص و عام را خطاب قرار داده است و از مخاطبین می‌خواهد که در تعبیر آن دقت کنند، لاجرم نکته و دقیقه‌ای در استعمال این دو واژه مترادف در کنار هم وجود دارد. از این روست که برخی از مفسرین ترادف این دو را نمی‌پذیرند و بر این باورند که «الرحمن» صیغه مبالغه است و دلالت بر کثرت می‌کند، اما «الرحیم» صفت مشبیه است و دلالت بر ثبات و بقای وصف رحمت می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸).

فناری اما به ترادف این دو واژه تمایل نشان داده و درباره‌ی وجه تفاوت معنایی این دو واژه در کاربرد قرآنی آن که در کنارهم ذکر شده‌اند معتقد است که واژه الرحمن مبالغه‌ی بیشتری دارد. بنابراین الرحمن و الرحیم هر چند هر دو صیغه‌ی مبالغه از رحمت هستند اما در الرحمن مبالغه‌ی بیشتری وجود دارد. چنانکه زجاج نیز به این تفاوت تصریح کرده و می‌گوید: «الرحمن ابلغ كغضبان للممتلی غضباً و سکران لمن غلب سکره»، یعنی: الرحمن مبالغه‌ی بیشتری دارد مانند غضبان که برای کسی به کار می‌رود که از آکنده از خشم و غضب است، و سکران که برای کسی به کار برده می‌شود که مستی بر وی غالب شده است».

البته در این مدعا یک قاعده نیز مورد استشهاد قرار می‌گیرد: «زیادة المبانی تدل

علی زیادة المعانى» زمخشرى (۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶) در اینجا به این قاعده تمسک کرده و معتقد است؛ چون تعداد الفاظ «الرحمان» بیش از «الرحیم» است پس مبالغه‌ی آن نیز بیشتر است چرا که کثرت حروف مبانی در یک واژه دال بر کثرت معناست. فناری در تأیید این سخن نمونه‌هایی می‌آورد از جمله «قطع» و «قَطَع» که وجود تشدید در مثال دوم دال بر مبالغه است.

اما وجه مبالغه‌ای که در الرحمن وجود دارد چیست؟ فناری در پاسخ به این پرسش می‌نویسد: «الحاصل أن فی کل منهما مبالغة فالرحمن ابلغ، و تلك الأبلغیة إنما توجد تارة باعتبار الكمية ای كثرة المتعلقات، و اخرى باعتبار الكيفية أي جلاله النعم» یعنی: هر دو واژه‌ی الرحمن و الرحیم صیغه مبالغه هستند اما مبالغه‌ی الرحمن بیشتر است، و این کثرت مبالغه به دو ناحیه باز می‌گردد:

۱. کمیت: به این معنا که متعلقاتِ رحمت در واژه‌ی الرحمن کثرت و تعدد بیشتری دارد. از این روست که عبارت: «یا رحمن الدنيا» را ناظر به رحمت عام خدا در دنیا می‌دانیم که شامل مؤمن و کافر می‌شود و انحصار و محدودیتی ندارد. در مقابل، عبارت: «یا رحیم الآخرة» به رحمت خاصی اشاره دارد که تنها شامل مؤمنین می‌شود و از این رو در آخرت منحصر به مؤمنین است.

۲. کیفیت: به این معنا که واژه‌ی الرحمن به جلالت نعمت‌هایی که از ناحیه‌ی خدا عنایت می‌شود نظر دارد و از این رو عبارت: «یا رحمن الآخرة» به نعمت‌های اخروی نظر دارد که همگی عظیم است. در مقابل عبارت «یا رحیم الدنيا» به نعمت‌های دنیوی نظر دارد که در مقایسه با آخرت حقیر است.

بر این پایه واژه‌ی «الرحمن» هم در کمیت و عمومیت مبالغه‌ی بیشتری دارد و هم

در کیفیت و عظمت نعمت‌ها. در صورتی که «الرحیم» زمانی که به کمیت معطوف باشد تنها شامل مؤمنین است و زمانی که به کیفیت نظر معطوف است فقط نعمت‌های دنیوی را دربر می‌گیرد.

اما در تعبیری مانند «بسم الله الرحمن الرحیم» صفت الرحیم ناظر به کمیت رحمت است یا کیفیت؟ روشن است که اگر ناظر به هر دو ناحیه (کمی و کیفی) باشد در مورد الرحیم با این مشکل روبرو خواهیم بود که از نظر کمی به رحمت اخروی نظر دارد و شامل رحمت دنیوی نمی‌شود. در عین حال از نظر کیفی به رحمت دنیوی نظر دارد و شامل رحمت اخروی نمی‌شود.

از این رو فناری احتمال دیگری را نیز در مورد وجه تفاوت میان این دو صفت الهی در نظر می‌گیرد: الرحمن دال بر مبالغه و کثرت است اما الرحیم دال بر دوام رحمت است.

این تفاوت البته به ذهن می‌رساند که حتماً باید «رحمن» را صیغه‌ی مبالغه بدانیم و «رحیم» را صفت مشبیه، اما چنین نیست، بلکه این هر دو در عین آنکه صیغه‌ی مبالغه‌اند، یکی مبالغه در کثرت و عمومیت رحمت است و یکی مبالغه در دوام و بقای رحمت. بر این پایه دیگر نمی‌توان مبالغه‌ی الرحمن را بیشتر از الرحیم دانست و از این رو آن قاعده‌ی «کثرة المبانی تدل علی کثرة المعانی» نقض می‌شود؛ زیرا در این صورت رحمن مبالغه در کثرت نعمت‌های دنیوی و اخروی است و تعدد متعلقات اعم از مؤمن و کافر را می‌رساند، اما رحیم به دوام و بقای رحمت ویژه‌ای اشاره دارد که خاص مؤمنین است. در این صورت کیفیت رحمت رحیم از کیفیت رحمت رحمان بیشتر است همانطور که کمیت رحمت رحمان از کمیت رحمت

رحیم بیشتر است و نمی‌توان یکی را در هر دو ناحیه از دیگری مبالغه‌آمیز تر دانست. فناری اما اینجا نیز تعدد معنا و احتمالات را به رسمیت شناخته و میان آنها جمع می‌کند. وی معتقد است اگر الرحمن را دال بر کثرت رحمت بدانیم و رحیم را دال بر دوام رحمت، باز هم میان این دو تباین وجود ندارد، بلکه کثرت رحمتی که در رحمن فهمیده می‌شود شامل انواع کیفیات رحمت نیز می‌شود، اما رحیم تنها ناظر به رحمت خاص است و از این رو مبالغه‌ی الرحمن بیش از الرحیم خواهد بود (ص ۲۴۰).

با چنین برداشتی است که فناری در عین اینکه هر دو وصف الرحمن و الرحیم را چنانکه اهل لغت گفته‌اند صیغه مبالغه می‌داند و مبالغه‌ی الرحمن را بیش از الرحیم می‌شمارد، باز هم می‌تواند به روایت منقول از امام صادق علیه السلام ارجاع دهد که در آن: رحمن را اسم خاص (فقط برای خدا به کار می‌رود) برای صفتی عام (رحمت واسعة)، و رحیم را اسمی عام (هم برای خالق و هم برای مخلوقات به کار می‌رود) برای صفتی خاص (رحمتی ویژه) معرفی می‌فرماید (ص ۲۳۳).

همچنین می‌تواند به روایه سعید خدری ارجاع دهد که در آن رحمن را ناظر بر رحمت دنیوی و رحیم را ناظر بر رحمت اخروی شمرده است (ص ۲۴۴). همچنانکه عکس این را نیز از قرطبی نقل می‌کند (ص ۲۴۵). بلکه تمام اقوال متعدد و ظاهراً متضادی که در بیان وجه تفاوت این دو صفت الهی آمده است را نقل کرده و در انتها متذکر می‌شود رحمت الهی حقیقت کلی واحدی است و تمایزی که در دو صفت الرحمن و الرحیم، به مراتب رحمت ناظر است که در دنیا و نیز در درجات متعدد اخروی ظهور می‌کند و این سرّ جمع میان تمام اوصاف الهی است (ص ۲۴۶).

کاربست لغت‌شناسی در تفسیر «مالک یوم الدین»

شمس‌الدین فناری در بررسی معانی «الدین» نیز تعدد معانی را پذیرفته پس از نقل معانی گوناگون این واژه، می‌نویسد: «هذه المعانی بأسرها مقصودة للحق لکمال کلامه و تنزیهه عن التقييد» (ص ۳۴۶)، یعنی: این معانی جملگی مقصود کلام حق است؛ چراکه کلام حق در قله کمال است و منزله از تقیید.

به عبارت دیگر، در نگاه فناری، زمانی که سخن در کمال خویش باشد، جامع جمیع معانی ممکن خواهد بود مگر آنکه به ضرورت سیاق یا قرینه‌ای مقید به قیدی شود، اما زمانی که عبارت در بیان مدح و توصیف باری تعالی است، آبی و منزله از هر گونه محدودیت و تقیدی خواهد بود.

فناری برای آنکه توسع معانی در واژه دین در آیه (مالک یوم الدین) را نشان دهد به تک تک معانی متعددی که درباره‌ی این واژه آمده است رسیدگی می‌کند:

۱. جزاء: برخی مفسرین چون ضحاک و مجاهد و قتاده، بر آن‌اند که الدین در تعبیر «مالک یوم الدین» به معنای جزاء آمده است، همانطور که در آیه‌ی ۸۶ سوره‌ی الواقعة (فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ) و نیز آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی النور (يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِيَّتَهُمُ الْحَقَّ) معنای جزاء فهمیده می‌شود. این معنا در استعمالات عرب‌زبانان نیز نمونه‌های فراوانی از شعر و نثر دارد، و از آن روی که مردمان در روز رستاخیز به ثواب و عقاب اعمال خویش می‌رسند، آن روز، روز جزاء و یوم الدین خوانده شده است.

۲. عادت: این رأی فراء نحوی است که در کلام عرب نمونه‌هایی یافته است که دین به معنای عادت و خلق و خو به کار می‌رفته است. از نگاه فراء روز قیامت، یوم

الدین نامیده شده است چراکه که در آن روز هر کسی بر عادت و خلق و خوی خویش مبعوث می‌شود. در این صورت، مضاف‌الیه مقدری در عبارت وجود خواهد داشت و معنا چنین است: «یوم لزوم العادة»؛ روزی که هر کس ملازم عادات و خلق و خوی خویش است.

۳. طاعت: ابن‌الفضل بر این اعتقاد است که چون واژه‌ی دین در زبان عربی به معنای طاعت به کار برده می‌شده است، در اینجا نیز این معنا لحاظ شده و مقصود از یوم‌الدین روز قیامت است چراکه در آن روز چیزی جز طاعت و بندگی سودبخش نیست. در اینجا نیز مضاف‌الیه مقدری وجود دارد و معنا چنین است: «یوم نفع الطاعة»؛ روزی که در آن دین یعنی اطاعت کردن سودمند است.

۴. شأن و فعل: این معنا از معنای طاعت اخذ شده و در این صورت معنایی جزاء به عنوان مضاف‌الیه در تقدیر گرفته می‌شود: «مالک یوم جزاء الشأن و الفعل».

۵. ذلیل کردن، سیاست کردن، حکم کردن و مالک بودن: این دسته از معانی نیز با استعمال فعل «دانه» بمعنای او را ذلیل کرد و از خود راند، او را سیاست کرد، او را مالک شد، سازگار است. همچنین در آیه ۷۶ سوره یوسف نیز از تعبیر (دین المَلِک) همین معنا فهمیده می‌شود. بر این پایه، یوم‌الدین به معنای روزی است که در آن مردمان ذلیل می‌شوند و جملگی در بندگی خداوند متعال و محکوم به حکم وی خواهند بود.

۶. اسلام، شریعت و توحید: محمد بن کعب قرطبی، قائل به این معناست و آن را با تعبیر (لله‌الدین‌الخالص) در آیه سوم سوره الزمر سازگار می‌داند. بر این پایه «یوم‌الدین» به معنای روزی است که در آن اسلام و شریعت سودبخش است و عزت و

کرامت در آن روز منحصرأً برای اهل توحید است. در این صورت نیز مضاف الیه در تقدیر وجود دارد و معنا چنین است: «مالک یوم نفع الدین».

۷. حساب: از ابن عباس و ابن مسعود و حسن بصری و دیگران منقول است که «یوم الدین» را به معنای «یوم الحساب» دانسته‌اند. بر این پایه روز قیامت روز حساب‌رسی به اعمال مردمان است و خدای متعال مالک این روز است چنانکه در آیه ۲۶ سوره الغاشیه به این معنا اشاره کرده می‌فرماید: (ثم إن علينا حسابهم).

۸. خضوع: حسین بن فضل معتقد است دین در «یوم الدین» به معنای خضوع و خشوع آمده است و این است که در آیه ۱۰۸ سوره ی طه می‌فرماید: (و خشعت الاصوات للرحمن). بر این پایه روزی است که جمله مردمان در برابر حکم خدای متعال خاشع و خاضع خواهند بود و تقدیر عبارت چنین است: «یوم لزوم الخضوع». فناری از میان این هشت معنا هیچ کدام را رد نمی‌کند و معتقد است؛ از آنجا که آیه در مقام مدح و توصیف باری تعالی است و هر کدام از این معانی و جهی از وجوه مالکیت خدای متعال بر روز رستاخیز را بیان می‌کند و میان‌شان تنافی وجود ندارد، آیه از پذیرش هرگونه قید و منحصر شدن در یک معنای خاص منزه است. به عبارت دیگر، مغایرت میان این معانی مانعی ندارد بلکه اگر میان این معانی تنافی وجود داشت در آن صورت باید یکی از کنار می‌زدیم و دیگری را برمی‌گزیدیم، و روشن است که تنافی وجود ندارد، بنابراین همه معانی هشت‌گانه مذکور معتبر است.

نتیجه‌گیری

۱. از نگاه فناری، مفسر نیز همانند سالک که بر مراتب عرفانی نائل می‌شود، در ناحیه‌ی ادراک و برداشت معانی قرآن لازم است به مراتب و گوناگونی معانی قرآنی توجه داشته و از اصرار بر یک معنای واحد پرهیز کند. بر این پایه، پیش فرضی فراهم می‌شود که شیوه و رویکرد مفسر به تفسیر قرآن را به کلی دگرگون می‌کند؛ به این صورت که مفسر دیگر در مقام اثبات یک معنا و رد معانی دیگر نیست، بلکه جهد خود را بر این معطوف می‌کند که معانی ممکن را احصا کرده و تا جای ممکن میان آنها آشتی دهد و گستره‌ی معنایی متن قرآن را به مخاطبین عرضه کند.

۲. شمس الدین فناری در تفسیر «الحمد لله» با توجه به استعمالات متعدد «حمد» در قرآن و روایات، چندمعنایی آن را روشن می‌کند و از این چندمعنایی به معنایی عام می‌رسیم که مصادیق گوناگون و متنوع حمد را در برگیرد و بر این اساس است که می‌توان حمد و تسبیح را در گستره‌ای دید که در آن نه تنها موجودات هستی که حتی ذات باری تعالی حمد می‌گویند؛ چنانکه اهل تحقیق گفته‌اند: «إن الحق تعالی حامدٌ لنفسه و محمودٌ لنفسه و لغيره».

۳. فناری در تفسیر «رب العالمین» علاوه بر آنکه معانی متعدد درباره کلمه رب را می‌پذیرد، هر یک از این معانی را واکاوی کرده و اشکالات آن را بیان نموده و در صورت امکان از آن پاسخ می‌دهد چنانکه گویی آن معنی را اختیار نموده و رأی و نظرش بر آن باشد. به این ترتیب، در ادامه پس از آنکه به معنای «العالمین» نیز رسیدگی می‌کند به این نتیجه می‌رسد که تعبیر «رب العالمین» معنایی گسترده دارد که نه تنها دال بر پروردگار جهانیان (ذوی العقول) می‌شود بلکه جهان‌ها و عالم ملک و ملکوت را در بر می‌گیرد.

۴. در وجه تفاوت معنایی «الرحمن» و «الرحیم» نیز شمس‌الدین فناری به چندمعنایی وفادار مانده تمام اقوال متعدد و ظاهراً متضادی که در بیان وجه تفاوت این دو صفت الهی آمده است را نقل می‌کند و در انتها متذکر می‌شود که رحمت الهی حقیقت کلی واحدی است و تمایزی که در دو صفت الرحمن و الرحیم، به مراتب رحمت ناظر است که در دنیا و نیز در درجات متعدد اخروی ظهور می‌کند و این سرّ جمع میان تمام اوصاف الهی است.

۵. اگر چه برای کلمه‌ی «الدین» دست‌کم هشت معنا ذکر شده است، اما شمس‌الدین فناری هیچ کدام از این معانی هشتگانه را رد نمی‌کند و معتقد است که آیه (مالک یوم الدین) از پذیرش هرگونه قید و منحصر شدن در یک معنای خاص منزّه است؛ چراکه در مقام مدح و توصیف باری تعالی است و هر کدام از این معانی وجهی از وجوه مالکیت خدای متعال بر روز رستاخیز را بیان می‌کند. به این ترتیب با کاربرد چندمعنایی در تفسیر این آیه نیز به تعمق و دقتی نائل می‌شود که در کمتر تفسیری قابل مشاهده است.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۸۶ش. شرح فصوص الحکم قیصری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ یوم.
۲. آلوسی، سید محمود. ۱۴۱۵ق. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة. چاپ اول.
۳. ابن عربی، محی‌الدین. بی‌تا. الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
۴. البیضاوی، عبد الله بن عمر. ۱۴۱۸ق. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ اول.
۵. حاجی خلیفه، مصطفی. ۱۹۴۱م. کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، بغداد: مکتبة المثنی.
۶. الزرکلی، خیرالدین بن محمود. ۲۰۰۲م. الأعلام، بیروت: دارالعلم للملایین. چاپ پانزدهم.
۷. زمخشری، محمود. ۱۴۰۷ق. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربی. چاپ سوم.
۸. طاش کبری‌زاده. ۱۹۷۵م. الشقائق النعمانیة فی علماء الدولة العثمانیة، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی. چاپ پنجم.
۱۰. علامه حلی، یوسف بن مطهر. ۱۴۲۵ق. نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۱۱. علم‌الهدی، سید مرتضی. ۱۳۶۳ش. الذریعة إلى اصول الشریعة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول.
۱۲. فخرالدین الرازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق. مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ سوم.
۱۳. فناری، شمس‌الدین. ۱۴۰۰ش. عین الأعیان، قم: دوفصلنامه آفاق نور، سال هفدهم، شماره سوم و چهارم، ویژه تفسیر سوره الحمد.