

تفسیر متون وحیانی

سال اول، شماره یکم، بهار و تابستان ۹۶ The interpretation of the revealed texts

Vol.1 , No.1 , summer /Spring 2017

ص ۲۴-۶۱

تاویل متن وحیانی از نگاه مفسران اسلامی با تکیه بر دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی (ره)

یداله ملکی^۱

چکیده

تاویل از واژه‌هایی است که در علوم قرآن، تفسیر، حدیث، اصول فقه، کلام، فلسفه و عرفان به کار رفته است. از دیرباز این واژه بحث برانگیز و در چپستی و ماهیت آن، آرای گوناگونی از سوی اندیشمندان و مفسران ابراز شده است. مفسران، عارفان، متکلمان، باطن‌گرایان و حتی تجربه‌گرایان، هر کدام به نحوی پرده از چهره این واژه بر داشته‌اند که نتیجه‌ی آن، برداشت‌های مختلف و بعضاً ناسازگار است. در این مقاله ضمن بررسی تفاوت تاویل با تفسیر و مروری بر تطور معانی این واژه، به بررسی تاویل در قرآن و دیدگاه نحله‌های فکری و هم‌چنین چند تن از مفسران بخصوص از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: تاویل، تفسیر باطنی، ظاهر، باطن و علامه طباطبایی.

^۱ - یداله ملکی استادیار گروه علوم قرآنی، واحد خرم باد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد. ایران
(نویسنده مسئول)، yadollah.maleki@yahoo.com

- تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۴ پذیرش نهایی: ۹۵/۸/۲

مقدمه

تأویل قرآن، همواره در کنار تفسیر آن مطرح بوده است، تا آن جا که در نظر مفسران پیشین، تأویل همان تفسیر قلمداد شده است. بر اساس همین پندار بوده است که طبری تفسیر خود را «جامع البیان عن تأویل آیات القرآن» نام نهاده و در ابتدای تفسیر آیات، با بیان «الکلام فی تأویل الآیه» به تفسیر آن‌ها پرداخته است، ولی بیشتر مفسران و قرآن پژوهان و به ویژه معاصران، تأویل را غیر از تفسیر دانسته و تفاوت‌هایی میان این دو قائل شده‌اند. برخی چون علامه طباطبایی حدود یازده نظریه را در این باب ذکر کرده‌اند. درباره‌ی این که تأویل چیست و تأویل قرآن چگونه است، سخن‌ها رفته و مقاله‌ها نوشته شده است. در این میان، آن‌چه بیشتر باید مورد توجه قرار گیرد این است که تا چه اندازه این گفته‌ها و نوشته‌ها مورد تأیید قرآن بوده، و تا چه میزان در طرح این بحث، قرآن و دیدگاه آن مورد توجه قرار داشته است؟ در میان نحله‌های فکری مختلف و صاحب‌نظران علوم قرآنی و مفسران قرآن، علامه طباطبایی از عهده این کار برآمده و تأویل را از دیدگاه خود قرآن به نیکویی بیان نموده است.

تأویل در لغت

همه لغت‌نویسان و لغت‌شناسان تأویل را از ریشه «أول» می‌دانند. احمد بن فارس دو معنا برای ریشه لغوی تأویل (اول) در نظر گرفته که عبارت است از: الف) آغاز یک چیز؛ ب) پایان یک چیز، که فعل «أل، یؤول» در معنای «رجع» ناظر به معنای دوم است. (ابن فارس، ۱۴۱۱: ۱۵۸/۱) از این حیث در نظر ابن فارس تأویل از لغات اضداد به شمار می‌رود.

واژه‌های ایاله به معنای سیاست و آل به معنای خاندان و خانواده از ریشه «أول» است، تأویل (بر وزن مصدری تفعیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تأویل کلام» بدان بازمی‌گردد. (همان، ۱۹۳/۱) لغت‌شناسان پیش از ابن فارس و پس از او غالباً همین توضیح را در باره تأویل دارند. خلیل بن احمد فراهیدی (متوفی ۱۷۵) گفته

است. «آل یوول الیه اذا رجع» (فراهیدی، ۱۴۱۴؛ ۱۲۶/۱) ابو عبیده مَعْمَر بن مُثَنی (متوفی ۲۱۰) یکی از دو معنای تأویل را «مَرَجِع» (بازگشت‌گاه) دانسته است. (ابوعبیده، ۱۹۸۸؛ ۸۶/۱) از ابوالقاسم زجاجی (متوفی ۳۳۷) نیز نقل شده که معنای لغوی تأویل «مَرَجِع و مَصیر» است. (ابن جوزی، ۱۴۰۴؛ ۲۱۶/۱) کسانی چون جوهری در صحاح اللغه، ازهری در تهذیب اللغه، ابن اثیر در النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن، فیروزآبادی در بصائر ذوی التمییز، (فیروزآبادی؛ ۷۹/۱-۸۰) ابن منظور در لسان العرب، شریف رضی در حقایق التأویل (شریف رضی؛ ۸/۱) این پیوند معنایی را تأیید کرده و با تعبیراتی چون «إبداء عاقبه الشی» (آشکار کردن سرانجام یک چیز)، «ما یؤول الیه الشیء» (آن چه یک چیز بدان بازمی‌گردد) و «ما یؤول الیه أمرهم» (آن چه سرانجام کارشان بدان بازمی‌گردد) کوشیده‌اند تا معنای مراد از واژه تأویل را بیان کنند. (شریف رضی؛ ۱۴۰۶؛ ج ۱؛ ۸) به گفته فیروزآبادی، (فیروزآبادی؛ ج ۱؛ ۷۹ و ۸۰) تأویل با واژه اوّل نیز هم معنا دانسته شده است (تأویل کلام یعنی برگرداندن سخن به آغاز آن)، هم‌چنان که برخی آن را با واژه ایاله به معنای سیاست مرتبط کرده‌اند.

وجه این ارتباط در توضیح ازهری، و به نقل از ابن منظور، در باره «تأویل کلام» آمده است؛ «ألت الشی» به معنای گرد آوردن و سامان دادن است و چنین می‌نماید که «تأویل» عبارت است از گرد آوردن چند معنای مشکل در یک لفظ روشن بی اشکال. (ازهری، ۱۴۲۱؛ ج ۱۵؛ ذیل واژه اول) در تعبیرات لغت نویسان، واژه تأویل گاه به یک چیز و گاه به یک سخن افزوده شده است، از آن رو که در کاربرد قرآنی واژه هر دو گونه اضافه وجود دارد. به همین سبب در توضیح این واژه در آثار لغوی اندکی ابهام و گاه آمیختگی دیده می‌شود، مثلاً ابن فارس در معجم مقاییس اللغه (ابن فارس؛ ۱۴۰۴؛ ذیل واژه اول) گفته است: «تأویل الکلام هو عاقبته»، که دقیقاً معلوم نیست مقصود او از عاقبت، مراد واقعی کلام است یا امری خارجی است که این کلام از آن حکایت می‌کند، بویژه آن که وی در الصحابی (ابن فارس؛ ۱۹۶۳؛ ۱۹۳/۱) تأویل را به فرجام یک چیز معنا کرده است. در این میان، راغب اصفهانی (راغب اصفهانی،

۱۹۶۱؛ ذیل واژه اول) بعد از بیان معنای تأویل (بازگرداندن هر چیز به مراد واقعی آن) افزوده است که تأویل گاه به «علم» (و از جمله کلام) تعلق می‌گیرد و گاه به «فعل» - شاید «شیء»- تعلق می‌گیرد، سپس از چند آیه قرآن استشهاد کرده و همه آن‌ها را بر پایه معنای مذکور شرح داده است. این نکته نیز درخور توجه است که در آثار مختلف لغوی و به تبع آن‌ها در آثار تفسیری، واژه تأویل گاه به صورت مصدر و بیش‌تر به صورت اسم مفعول از همان مصدر توضیح داده شده است. مثلاً اِبْدَاءُ عَاقِبَةُ الشَّيْءِ، ای عَاقِبَةُ الشَّيْءِ. جرجانی در تعریفات (جرجانی، ۱۴۰۵: ۷۲) آن را مترادف «ترجیع» (بازگرداندن) دانسته، اما ابن‌تیمیه گفته است که تأویل مصدری است که معنای صفت مفعولی را افاده می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۹۷۲: ۲۱/۲) از تتبع در آثار لغوی و منابع مهم واژه‌شناسان تا به این جا این نتایج مهم به دست می‌آید:

الف) تأویل یعنی آغاز، انجام، مرجع یک چیز یا یک کلام؛ این نکته را اکثر واژه‌شناسان تصریح کرده‌اند.

ب) تأویل یعنی تفسیر، تدبیر و بیان، که خلیل بن احمد فراهیدی، جوهری و زبیدی به آن اشاره دارند. در سده‌های نخستین، مفسران از معنای تأویل، همان تفسیر را اراده کرده‌اند. طبری از مفسران بزرگ نام تفسیر خویش را «جامع البیان عن تأویل القرآن» نامید. مقصود او از «تأویل هذه الآیه» که در سرتاسر تفسیر او به چشم می‌خورد همان آشکار سازی معانی و مفاهیم آیات قرآنی است. یعنی بهره‌گیری از معانی لغوی واژه‌ها، اسباب نزول، مباحث ادبی و... در تبیین و توجیه مراد الهی. افراد دیگری چون ابن‌تیمیه، ماتریدی، شریف رضی و حتی زمخشری که به نحوی واژه تأویل را در عناوین آثار قرآنی خود آورده‌اند، از تأویل معنای تفسیر اصطلاحی را مراد کرده‌اند. ابو عبید قاسم بن سلام و طایفه‌ای دیگر بر همین اعتقاد هستند. (سیوطی، ۱۴۱۸: ۱۶۷/۴) ج: شایان ذکر است که تأویل به معنای تفسیر، به نوعی به تفسیر باطن و خبر دادن از حقیقت مراد نیز معطوف است (ابو هلال عسکری، ۱۴۲۱: ۱۲۱). در این تعریف تأویل یعنی همان برداشت‌های اشاری و باطنی که از ظاهر الفاظ و عبارات به دست نمی‌آید. به نظر ذهبی تأویل بیان معانی اشاری آیات قرآنی است و به استنباط

و روایت مربوط می‌شود. (ذهبی؛ ۱۳۸۲: ۲۰/۱) د) در فرهنگ های واژگانی بعد از قرن چهارم معنای سومی نیز به جمع معانی پیشین تأویل افزوده شده است. بازتاب این نظر در کتاب ابن اثیر مشهود است وی گفته است: «والمراد بالتأویل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الاصلی الی ما یحتاج الی دلیل لولاه ما ترک ظاهر اللفظ» (ابن کثیر؛ ۱۴۱۹؛ ۸۰/۱). مراد از تأویل، برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی است به معنایی که دلیلی آن را قائم است که اگر آن دلیل نباشد نباید از معنای ظاهری لفظ دست برداشت. زبیدی در کتاب خود نظریه ابن الکمال و سبکی را درباره معنای سوم تأویل گزارش کرده است و می‌نویسد: به نظر ابن الکمال تأویل عبارت است از برگرداندن آیه از معنای ظاهرش به معنایی که درباره آن محتمل است؛ البته به شرطی که معنای محتمل با کتاب و سنت موافقت داشته باشد. سبکی معتقد است؛ تأویل عبارت است از حمل ظاهر لفظ بر معنای محتمل مرجوح، اگر این اقدام از روی دلیل باشد صحیح است و اگر بر مبنای چیزی باشد که گمان دلیل داشتن آن رفته است فاسد و اگر هیچ دلیلی وجود نداشته باشد تأویل نیست، بلکه بازی و سرگرمی است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۱۵/۷) ه) این که معنای سومی توسط افرادی مانند ابن اثیر، ابن کمال و سبکی بیان شده است و چنین استعمالی در بیان عالمان علم لغت قبل از قرن چهارم یافت نمی‌شود، مؤید این نکته است که این معنای خاص توسط متکلمان و اصولیان وضع شده است.

استعمال تأویل در قرآن

کلمه تأویل به صورت اسمی و مصدری مجموعاً در هفت سوره و هفده بار در قرآن به کار رفته است. دوازده بار در مورد غیر قرآن و پنج بار در مورد قرآن به کار رفته است که از این پنج بار دو بار به طور یقین در مورد تأویل قرآن است و سه بار به حسب ظاهر و به نظر مشهور. این امر نشان می‌دهد که واژه تأویل گاه به یک چیز و گاه به یک سخن افزوده شده است. اکنون آن دوازده بار واژه تأویلی که در آیات به کار رفته و مقصود از آن غیر قرآن است را بررسی می‌کنیم:

الف: تأویل در سوره‌ی یوسف؛ هشت بار در آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰، ۱۰۱ به صورت تأویل الاحادیث، تأویل الاحلام، تأویل رؤیا و یا ضمیری که به رؤیا مربوط بوده و غالباً برای تعبیر خواب است.

ب: تأویل در سوره‌ی کهف؛ در آیات ۷۸ و ۸۲ به کار رفته و گزارشی است در مورد برخی کارهای دور از انتظار و نامأنوس یکی از بندگان خدا (خضر) که اسرار آن برای حضرت موسی (ع) آشکار نبود.

ج: تأویل در سوره‌ی نساء؛ این کلمه در آیه ۵۹ به کار رفته است که درباره‌ی رجوع به خدا و رسول خدا برای اطاعت از حکم و داوری آنان در نزاع فیما بین است.

د: تأویل در سوره‌ی اسراء؛ این کلمه در آیه ۳۵ به کار رفته که در مورد ایفای کیل و توزین با ترازوی مستقیم به کار رفته است. این دو آیه حقیقت و واقعیت دو توصیه قرآنی را خاطر نشان می‌کند. در یک جمع بندی می‌توان گفت که تأویل در دوازده آیه‌ی ای که مربوط به غیر قرآن است در معانی ذیل خلاصه می‌شود؛ تعبیر خواب، حکمت و اسرار نهفته در امور، فرجام و عاقبتی که بر کارهای اختیاری انسان مترتب است.

تأویل به معنای قرآن و آیات آن

تأویل در آیات ذیل در ۵ مورد به تأویل در مورد قرآن معطوف است:

الف: تأویل در سوره آل عمران؛ این واژه دو بار در آیه ۷ به کار رفته که به معنای حقیقی و منظور واقعی آیات متشابه قرآن راجع است.

ب: تأویل در سوره اعراف و یونس؛ دو بار کلمه تأویل که در آیه ۵۳ سوره اعراف و یک بار در آیه ۳۹ سوره یونس به کار رفته نیز بر حسب ظاهر و به نظر مشهور درباره تأویل قرآن است، زیرا در هر سه آیه موضوع وعده‌ها و وعیدهای قرآن است.

بنابراین در یک نگاه کلی می‌توان کاربرد واژه تأویل در قرآن را به صورت ذیل بیان کرد؛ الف: تأویل قول. ب: تأویل فعل. ج: تأویل رؤیا.

تأویل قرآن

تنوع کاربرد واژه تأویل در قرآن این پرسش را که «معنای تأویل قرآن چیست؟» در کانون مباحثات و مناقشات قرار داده است. قرآن‌پژوهان و مفسران پاسخ‌های مختلفی به این سؤال داده‌اند. از این میان، تأویل قرآن در لسان آیات کریمه و روایات مربوطه در این معانی به کار رفته است. تأویل به معنای تفسیر آیات متشابه و تأویل به معنای تفسیر باطنی آیات اعم از محکمت و متشابهات، مصداق خارجی و تجسم عینی وعده و وعیدهای قرآن در مورد آخرت، مصادیق برخی از آیات کریمه که از دید عرف و افراد عادی پنهان است (رجبی، ۱۳۷۹: ۳۰). وقتی می‌توانیم درک روشنی از معانی مذکور داشته باشیم که بر تفاوت تفسیر و تأویل آگاهی یابیم و به علاوه بین تأویل و تنزیل نیز تمایز قائل شویم.

تفاوت تفسیر و تأویل

با چشم‌پوشی از دیدگاه برخی قرآن‌پژوهان و مفسران که تأویل و تفسیر را به یک معنا دانسته و ما پیش از این از این سخن گفتیم، به هر حال بین تفسیر اصطلاحی و تأویل قرآن تفاوت وجود دارد. در کتاب روش‌شناسی تفسیر قرآن پس از طرح و ارزیابی تعاریف مهمی که از سوی صاحب نظران درباره تفسیر آمده یک تعریف جامع و مانع پیشنهاد شده که چنین است: تفسیر عبارت از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای تعالی از آن، بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره.

به نظر نگارنده این تعریف، تعریفی است جامع و مقبول. بر اساس این تعریف، تمام دانش‌هایی که به نام علوم قرآنی مطرح‌اند در خدمت تفسیر قرار می‌گیرند. اما

در تأویل، معانی و مصادیق آیات از رهگذر ادبیات عرب و اصول محاوره فهم نمی‌شود. نکته‌ای که محور تأویل است فهم باطن قرآن است که علم آن در انحصار خدا و راسخان در علم است.

تأویل در مقابل تنزیل

گاهی تأویل در مقابل تنزیل قرار دارد. در قرآن واژه تنزیل یا به شکل نام یا عنوان صفت قرآن به کار رفته است. منظور همین صورت ظاهر و ساختار زبان قرآن است که در قالب عبارات، آیات و سوره پدیدار شده و به یک معنا قرآن قبل از تنزیل (در معنای معقولی) وضعیتی متفاوت از وضع موجود آن داشته است. خداوند برای فهم آن توسط انسان‌ها، آن را از آن وضعیت پیشین (وجود در امّ الكتاب و لوح محفوظ) فرود آورد.

تنزیل یعنی آگاهی بر معانی قرآنی که از آن مرتبه پیشین نزول یافته و تأویل یعنی بازگشت این ساختار زبانی به معانی قرآنی که در امّ‌الکتاب است و یا آگاهی بر حقیقت و باطن قرآن که در «لوح محفوظ» و «امّ‌الکتاب» است. کاملاً آشکار است که آگاهی از این معانی باطنی در انحصار خدا و راسخان در علم است. علامه طباطبایی مراد از تنزیل در مقابل تأویل را معنی روشن و تحت‌اللفظی قرآن می‌داند. (طباطبایی؛ ۱۳۶۱؛ ۴۰)

افراد و گروه‌های کلامی دست اندرکار تأویل به دو گروه عمده تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای تأویل را در متن و قالب‌های لفظی جست‌وجو کرده و دلالت وضعی و راه کارهای عقلانی را مسیر دستیابی به معنای تأویلی می‌دانند، و گروهی تأویل را حقیقت دور از متن و معانی مورد دلالت آن دانسته و برای کشف آن بیشتر به غیب و امدادهای غیبی چشم دوخته‌اند و راهنمایی و کارآیی متن را برای دستیابی به آن ناچیز می‌انگارند.

نگرش‌های متن‌گرایانه به تأویل

هر کدام از دو گرایش یادشده گروه‌ها و نحله‌های تأویلی را پوشش می‌دهد که در کنار مبنای مشترک متن‌انگاری و فرامتن‌نگری، هر نحله‌ای ویژگی‌های خود را نیز دارد، به همین دلیل توصیف فشرده نحله‌های تأویلی ضروری می‌نماید.

تأویل از نظر معتزله

در حوزه علوم قرآن چنین می‌نماید که معتزله نخستین گروه کلامی هستند که به ضابطه‌مندی تأویل قرآن اندیشیده و به صورت روشن مسائلی چون حقیقت تأویل، بخش تأویل‌پذیر قرآن، شرایط تأویل و... را به بحث گرفته‌اند و در مطالعات خود بر دو ویژگی کاربرد عقل در فهم تأویل و اصرار بر انحصار مراد و مقصود خداوند به آن دسته معانی که با دلالت الفاظ بر اساس قواعد زبان عربی قابل استفاده‌اند، پافشاری دارند.

معتزله در آغاز به بحث در باره بطون پرداخته و آن را جزء باورهای باطنیه قلمداد کرده‌اند، استدلال معتزله در این باره نوعی از متن‌گرایی افراطی را به تصویر می‌کشد.

قاضی عبدالجبار، معتقدان به ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل قرآن را مخاطب قرارداده و می‌گوید: آیا ظاهر قرآن بر باطن پنداری شما دلالت دارد یا نه؟ اگر دلالت ظاهر را انکار کنید در حقیقت قرآن را بیهوده پنداشته‌اید و اگر آن را بپذیرید، این با ادعای شما ناسازگار است. (قاضی معتزلی؛ ۱۹۵۲؛ ۳۶۳/۱۶)

معتزله پس از انکار معانی ناپیدا و بیرون از دلالت الفاظ برای قرآن، آیات را به دو دسته محکم و متشابه تقسیم نموده و بر اساس این تقسیم به بیان حقیقت تأویل پرداخته‌اند.

قاسم الرس (م ۲۴۶) نخستین کسی است که ضمن تصریح به ارتباط تأویل و اصول عقلی با مسأله محکم و متشابه اظهار می‌دارد که اصل کتاب را محکم تشکیل

می‌دهد که اختلافی در مورد آن وجود ندارد و بین تأویل و تنزیلش دوگانگی و ناسازگاری دیده نمی‌شود، و فرع کتاب را متشابه تشکیل می‌دهد که بایستی به اصل کتاب که اهل تأویل در مورد آن اختلاف ندارند برگردد. (ابوزید؛ ۲۰۰۷؛ ۱۶۵)

محکمت از نگاه معتزله ظاهرهایی دارند، در آغاز ممکن است در اثر پراکندگی آیات هر باب در سراسر قرآن، ظهور آیات محکم جلب توجه ننماید، ولی پس از شناسایی و چینش آن‌ها در کنار هم، بی تردید خود را نشان می‌دهند. و آگاهان به اصول و قواعد زبان عربی بدون تأمل (و تأویل) به مراد الهی از آن‌ها پی می‌برند. (قاضی معتزلی، ۱۹۵۲: ۳۷۵/۱۶ و ۳۹۵)

از نگاه معتزله فهم آیات محکم بستگی به آشنایی با زبان عربی دارد. بر این اساس در حوزه تفسیر محکمت بین علما و اهل لغت تمایز و رجحانی نباید وجود داشته باشد و بایستی همه در درک معانی آیات، شأنی همسان داشته باشند. «والزانیة و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلدة»، «حرّمت علیکم امهاتکم...» و «ولاتقتلوا النفس التي حرّم الله الاّ بالحق...» (همان، ۳۶۱/۱۶)

اما آیات متشابه در دلالت بر مراد الهی خود کفا نبوده بلکه نیاز به عقل و آیات محکم دارند، (همان، ۳۶۰/۱۶ و ۳۷۹) ولی هرگاه چهار عنصر شناخت زبان عربی، دلایل عقلی و تشخیص هریک از متشابهات و محکمت در دسترس باشد، هر کسی شایستگی پرداختن به تأویل قرآن را دارد. قاضی در این زمینه می‌گوید: این که تأویل متشابه را تنها خدا و پیامبر(ص) می‌دانند، نادرستی آن روشن است، زیرا پیامبر(ص) به وسیله دلایل عقلی، لغت و محکم و متشابه به تأویل قرآن می‌پرداخت و این ابزار بی‌تردید در دسترس عالمان نیز قرار دارد. (همان، ۳۸۰/۱۶)

در میان چهار عنصر یادشده که نگاه همزمان بدان‌ها تأویل متشابه را نتیجه می‌دهد، دلالت عقل نقش کلیدی‌تری دارد، زیرا از نگاه معتزله خطاب‌های شرع از نظر معنی سه دسته‌اند.

الف: خطاب های متعلق به احکام شرع که در تبیین آن ها خرد نقشی ندارد.

ب: سخنانی که محتوای آن ها در نبود بیان شرع، از طریق عقل نیز قابل درک است، بنابراین عقل و شرع در بیان آن محتوا نقش همسان دارند، مانند قابل رؤیت نبودن خداوند و بسیاری از مسائل وعید.

ج: معانی که جز با عقل قابل درک نمی باشد مثل توحید و عدل، زیرا از آیات «لیس کمثله شیء»، «لایظلم ربک احداً» و «قل هو الله احد» نمی توان به واقعیت توحید، نبود تشابه بین خداوند و اشیاء و عدالت خداوند پی برد، درک حقانیت سخنان خداوند در این موارد آن گاه میسر است که از پیش، شناخت این امور دستگیر انسان شده باشد. (ابوزید؛ ۲۰۰۷؛ ۱۸۴)

بنابراین در فهم دو دسته از آیات قرآن که ارتباط به حوزه متشابهات دارد، در یکی نقش عقل صددرصد و در دیگری پنجاه درصد می باشد، به همین دلیل از نگاه معتزله دست یافتن به تفسیر - که حمل متشابه بر محکم و شناخت آن دو از محورهای بنیادین آن است - بر شناخت زبان عربی... و شناخت توحید، عدل، صفات الهی و افعال الهی توقف دارد، و نارواست که کسی تنها به دلیل آشنایی با زبان عربی یا علم نحو و یا سنت، دست به تفسیر قرآن بزند. مفسر باید بتواند متشابهات را به محکومات برگرداند، مثلاً در توانش باشد که بین آیه «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) و آیه «قل هو الله احد» و نیز بین آیه «و ما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبدون» (ذاریات/۵۶) و آیه «ولقد ذرأنا لجهنّم کثیراً من الجنّ و الانس» (اعراف/۱۷۹) جمع کند و مراد الهی را از آن ها بازشناسد. (ابوزید؛ ۲۰۰۷؛ ۱۶۵)

از نگاه معتزله آیه اول با بیان کنایه ای، یعنی انکار همانندی بین اشیاء و خداوند که ناهمانندی خداوند و دیگر اشیاء را نیز در پی دارد که گویایی آن از تصریح به مطلب بیشتر است، اثبات توحید می نماید. در آیه دوم منظور خداوند بیان حال کافران است که در اثر چسبیدن به کفر و اشتغال به کار جهنمیان به گونه ای عمل می کنند که

گویا برای جهنم آفریده شده‌اند. (زمخشری؛ ۱۴۰۷؛ ۴۰۶/۳) بنابراین، در پرتو اصل توحید و اصل آزادی و اختیار و توجه به کنایه، تشبیه و آیات محکم، زمینه تأویل دو آیه یادشده فراهم می‌آید. با توجه به این مطالب هر تعریف و نگاه تأویلی که در راستای فهم متشابهات از عقل سود می‌جوید، می‌تواند در حوزه نظریه معتزله قرار گیرد.

تأویل در نگاه اهل سنت

واژه «اهل سنت» برای اولین بار در اوایل عصر حاکمیت عباسیان همزمان با رواج مذهب معتزله به کار گرفته شد و مقصود از آن کسانی بودند که به کتاب و سنت پای بندی نشان می‌دادند، در برابر نام معتزله که نامی بود برای طرفداران خرد و استدلال عقلی. (ابراهیم حسن، ۱۹۹۶؛ ۱۶۲/۲) بنابراین، ظاهرگرایی و خردگرایی مبنای اصطکاک و برخورد معتزله و اهل سنت و عامل رویارویی این دو گروه در باب تأویل به حساب می‌آید. اهل سنت به رغم اتفاق نظر نسبی در این که معنای تفسیر و تأویل مرتبط به محکم و متشابه است، (صبری متولی، ۱۹۸۶؛ ۴۸) در باب تأویل به دو گروه سنتی و خردگرا تقسیم شدند.

شخصیت‌هایی مانند زرکشی، غزالی و فخررازی، معنای اصطلاحی تأویل را عبارت می‌دانند از: منصرف نمودن کلام از معنای ظاهر به معنای محتمل و مرجوحی که دلیلی پذیرفتنی آن را تأیید کند. (زرکشی؛ ۱۴۱۳؛ ۴۳۷/۳) در نگاه سنت‌گرایان، تأویل، ارتباط وثیقی با محکم و متشابه دارد، چنان‌که احمد بن حنبل می‌گوید: «محکم خود کفاست و نیازی به بیان ندارد، و متشابه آن است که بایستی بیان داشته باشد.» شافعی نیز گفته است: «محکم آن است که تنها یک تأویل می‌پذیرد، ولی برای متشابه احتمال چندین تأویل وجود دارد.» (رشید رضا؛ ۱۹۴۷؛ ۱۹۰/۳) شاطبی می‌نویسد: «حلال و حرام آشکار، محکم است، و آن چه بین این دو است متشابه می‌باشد. منسوخ، ظاهر، مجمل، عام و مطلق، قبل از آشنایی با بیانشان مشمول معنای متشابه‌اند؛ و نسخ، مؤول، مبین، مخصّص و مقید، مصادیق محکم را تشکیل می‌دهند.» (ابن شاطبی؛ ۱۴۱۷؛ ۶۳/۳) زرکشی می‌نویسد: «تأویل در دو حوزه فروع و

اصول زمینه دارد، که تأویل فروع، اتفاقی است، اما تأویل اصول، مثل عقاید و اصول دیانات و صفات باری مورد اختلاف میان سه مذهب است. مذهب اول، مذهب اهل تشبیه است؛ آنان تأویل اصول را نمی‌پذیرند؛ بلکه بر ظاهر آن‌ها تحفظ دارند. مذهب دوم که ابن برهان آن را دیدگاه سلف دانسته است. اصل وجود تأویل را برای اصول می‌پذیرد، ولی با تأکید بر انکار تشبیه و تعطیل، بر اساس آیه «و ما یعلم تأویله الا الله» از دست یازیدن به تأویل آن‌ها دوری می‌جوید. مذهب سوم، مذهب اهل تأویل است.» (زرکشی، ۱۴۱۳: ۴۳۹/۳ و ۴۴۰)

صبحی صالح نیز مذهب دوم را مذهب سلف می‌داند، (صبحی صالح، ۱۳۷۲: ۲۸۴) شاطبی نیز این نسبت را مطابق با واقع و سازگار با ظاهر قرآن می‌شمارد، با افزودن این استدلال که سخن گفتن درباره امری که انسان به آن احاطه علمی ندارد نادانی است، و از سوی دیگر به معانی این دسته از متون دینی تکلیفی تعلق نمی‌گیرد. (ابن شاطبی، ۱۴۱۷: ۷۰/۳) ابوالحسن اشعری در میدان گریز از تأویل آیات گرفتار تشبیه شده است، چنان‌که می‌گوید: «اقرار می‌کنیم خداوند بر عرش خود تکیه کرده همان‌گونه که در قرآن فرموده «الرحمن علی العرش استوی». خداوند وجه دارد همان‌گونه که در قرآن گفته. «و ببقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام». خداوند دو دست دارد همان‌طور که در قرآن گفته «خلقت بیدی». ما به همه‌ی این‌ها معتقدیم، ولی چگونگی آن‌ها را نمی‌دانیم.» (شبستری، ۱۳۸۵: ۱۰۱) در نظر اشعری و همانندهای او مانع اصلی در تأویل آیات مربوط به ذات و صفات این است که استعمال الفاظ در این موارد، استعمال حقیقی است و نمی‌توان آن‌ها را حمل بر مجاز کرد، و به همین دلیل است که ابن عربی در ردّ این باور گفته است؛ «در این زمان، چیزی که در خور توجه است و ضرر فراگیر دارد، مسأله تظاهر بعضی از بدعت‌گذاران منتسب به حدیث و فقه است که به‌ظاهر آیات متشابه در مورد اسماء و صفات الهی چسبیده‌اند و از منصرف ساختن آن از معنای توهم‌انگیز تشبیه و تجسیم به معنای دیگر امتناع دارند، این عده با پندار تمسک به کتاب و پیشه نمودن روش سلف صالح، تأویل این آیات را بر خلاف ظاهر آن‌ها بر اساس دلیل، کاری زشت و مخالفت با صحابه و تابعان می‌دانند، بدین

ترتیب آن‌ها گمراه شده و تعداد زیادی را به گمراهی کشانده‌اند. و با این رویکرد، گمراه نمی‌شوند، مگر آنان که کوتاه فهم و کم‌نورند. « (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۴۰۴/۱)

تأویل از نظر سلفیان

ابن تیمیه که پیشوای سلفیان به شمار می‌آید، این که اهل سنت از تأویل آیات مربوط به ذات و صفات الهی اجتناب دارند، تهمتی می‌داند که منشأ آن مخالفت پیشگامان اهل سنت با دیدگاه تأویلی جهمیه و معتزله بوده است. (رشید رضا؛ ۱۹۴۷؛ ۱۸۸/۳) ابن تیمیه می‌گوید: « چگونه این نسبت را بپذیریم و حال آن که امام اهل سنت احمد بن حنبل خود به تأویل متشابهات پرداخت تا نادرستی تأویلات جهمیه را آشکار نماید، و کسی بر او خرده نگرفت که معنای متشابهات را جز خدا کسی نمی‌داند! » (همان، ۱۸۸/۳) ابن تیمیه درباره تعریف رایج از تأویل، یعنی «منصرف نمودن لفظ از احتمال راجح به مرجوح» می‌گوید: «این اصطلاحی است که دست کم در طول سه قرن صدر اسلام به کار نرفته است و نمی‌تواند واژه تأویل در آیه ۷ آل عمران بدین معنی باشد.» (همان، ۱۸۸/۳) وی کلام الهی را به دو بخش قابل تقسیم می‌داند. الف: کلام انشائی؛ ب: کلام اخباری. منظور از کلام انشائی، فرمان‌هایی است که در قرآن آمده است و پیامبر در مقام تأویل آن فرمان‌ها اعمالی را انجام داده که مسلمانان دریافته‌اند شیوه اطاعت از آن فرمان‌ها چیست. و اما کلام اخباری مانند آیاتی است که از وقوع قیامت، بهشت، دوزخ و... خبر داده است که اصل رخداد آن‌ها قطعی است، ولی چگونگی آن برای ما روشن نیست. آن چه را که قرآن از امور یادشده خبر داده است کسی جز خداوند، وقت، مقدار و صفت آن را نمی‌داند... این حقایق به گونه ای که هستند تأویل اخبار الهی می‌باشند.» (ابن تیمیه؛ ۹۶/۲) آیات صفات الهی در دسته‌بندی ابن تیمیه در دایره اخبار قرار می‌گیرد و به اعتقاد وی معانی آن‌ها درک شدنی است، ولی چگونگی آن‌ها در متن واقع نامعلوم است. (رشید رضا؛ ۱۹۴۷؛ ۱۹۵/۳) ابن قیم و شاگردش ابن کثیر نیز با ابن تیمیه هم عقیده‌اند. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳۵۵/۱) صبری متولی در یک جمع‌بندی تفاوت تفسیر و تأویل و دیدگاه

سنتی‌های از اهل سنت و ابن تیمیه و پیروانش (مانند ابن قیم و ابن کثیر) را در باب تأویل این‌گونه بازگو می‌کند؛ از نظر ابن تیمیه و شاگردانش تفسیر اختصاص به محکم و بُعد اول متشابه یعنی شناخت خبر دارد، ولی تأویل مربوط است به بُعد دوم متشابه، یعنی شناخت «مخبر به» ولی سنتی‌های اهل سنت، شناخت مفهوم خبر را تأویل می‌نامند. (صبری متولی؛ ۱۹۸۶؛ ۵۱)

تجربه‌گرایان و تأویل

با پیشرفت دانش‌های تجربی مانند طبیعت‌شناسی و انسان‌شناسی، آشنایان با این علوم در جهان اسلام که تماسی با حوزه علوم قرآن داشته‌اند، چنین برداشت کرده‌اند که تأویل آیات قرآن با هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تجربی در ارتباط است. ابوزهرة با اشاره به همین مطلب می‌نویسد؛ «باطن قرآن اشارات هدایت‌گرایانه‌ای است به حقایق «وجودی» و «روانی» که خردها به درک آن‌ها نایل می‌گردند و دانشمندان با بصیرت بدان‌ها دست می‌یابند.» (ابوزهرة؛ ۱۴۱۸؛ ۵۷۸) از طرفداران این گرایش، کسی که موفق به ارائه نظریه‌ای کامل شده است دکتر محمد شحرور، نویسنده کتاب پر سر و صدای «الکتاب و القرآن قراءه معاصره» است که با حوصله به تمام پرسش‌های مربوط به باب تأویل، برپایه دانش تجربی پاسخ گفته و تلاش کرده است تا واژه‌های ظهر و بطن، محکم و متشابه، تأویل و تنزیل و آگاهان به تأویل را با همین گرایش مورد مطالعه قرار دهد. شحرور که تأویل را عبارت می‌داند از: «قانون عقلی نظری یا حقیقت خارجی محسوس که آیه به آن منتهی می‌شود» (شحرور، ۲۰۰۰: ۵۸) می‌گوید: «در آیه هفت سوره آل‌عمران «منه آیات محکمت... و آخر متشابهات» کتاب به دو بخش تقسیم شده است؛ محکم که نام دیگر آن «امّ الکتاب» است شامل آیات احکام می‌شود که محتوای آن را قواعد رفتار انسان و «حلال و حرام» یعنی عبادات، معاملات و اخلاق تشکیل می‌دهد. (همان، ۵۵) آیات مربوط به این بخش که رسالت پیامبر(ص) را مطرح می‌کند، (همان، ۵۴) تنها «ظهر» دارد و فاقد «بطون» ناپیدا می‌باشد. (همان، ۸۲) در کنار آیات محکم، آیات «تفصیل

کتاب» و آیات متشابه قرار دارند، آیات تفصیل به دو بخش تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای عنوان‌های کلیدی چون محکم، متشابه، عربی بودن... را توضیح می‌دهد؛ چون آیه یونس/۳۷ و یوسف/۱۱۱ و هود/۱ و انعام/۱۴؛ دسته دیگر، اشاره به پراکندگی آیات محکم دارد؛ مانند آیه «کتاب أحکمت آیاته ثم فصلت» (هود/۱) (شحرور، ۲۰۰۰: ۱۱۵) متشابهات دو مصداق دارند که عبارتند از «سبع مثانی» یعنی حروف مقطعه‌ای که آیه‌ای جداگانه شمارش می‌شوند، مانند: الم، المص، کهیعص، یس، طه، طسم و حم. (همان، ۹۷) مصداق دوم متشابه که «قرآن عظیم» نام دارد همه آیاتش متشابه و دارای تأویل است، زیرا سیاق آیات «و ما کان هذا القرآن أن یفتی من دون الله... بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله» (یونس/ ۳۹ و ۳۷)، از قرآن و محتوای آن که هنوز تأویلش نیامده؛ سخن می‌گوید و در آیه هفتم سوره آل عمران، یادآوری شده است که مربوط به متشابه می‌باشد. (شحرور؛ ۲۰۰۰؛ ۵۸ و ۷۴) به هر حال متشابه که مساوی با «نبوت» به معنی خیردادن است، حکایت از مجموع قوانین حاکم بر طبیعت، انسان و تاریخ دارد ۶۵ که واقعیت‌هایی خارجی و قابل درک و لمس هستند (همان، ۸۴) و به همین دلیل در آیه «و اذا تتلی علیهم آیاتنا بینات قال الذین کفروا للحقّ لَمَّا جاءهم هذا سحر مبین» (احقاف/۷) آیات بینات که همان قرآن است (شحرور؛ ۲۰۰۰: ۸۲) توصیف به حق شده و از سوی اعراب به عنوان سحر تلقی شده است، زیرا سحر عبارت است از مشاهده پدیده‌ای، بدون درک قوانین حاکم بر آن، و عرب‌ها به الفاظ قرآن گوش فرا می‌دادند بدون این که قوانین ناپیدا و محتوای آن را درک کنند، با اشاره به همین قوانین ناپیدا پیامبر(ص) فرمود «انزل القرآن علی سبعة أحرف، لکلّ حرف منها ظهر و بطن». (همان، ۵۶) برای مردم زمان نزول قرآن، قسمت عمده آن حقایق ناشناخته و اموری غیبی شمرده می‌شد (همان، ۵۶) که تنها خداوند بر آن‌ها آگاه بود و حتی پیامبر(ص) به تمام آن‌ها آگاهی نداشت و گرنه شریک خداوند به حساب می‌آمد، البته در رابطه با چنین شناختی. (همان، ۱۹۱) قوانین و طرح‌های مشمول نصوص ثابت قرآن در گذر زمان به تدریج به تناسب بهره‌مندی دانشمندان از دانش‌های مربوطه، نخست در عالم تعقل به صورت نظری کشف می‌شود و سرانجام به صورت محسوس درمی‌آید، از باب نمونه در آیه «کلّ فی فلک یسبحون»

(انبیاء/۳۳)، «فلک» در زبان عربی به معنای «دایره» است پس هر چیزی در هستی و طبیعت، در ضمن افلاک، یعنی به صورت غیرمستقیم در حرکت است و این چیزی است که ما اکنون آن را می‌دانیم و قرآن آن را چهارده قرن پیش در عالم معقولات تعریف و توصیف کرده بود و اینک در حوزه معقول و محسوس شناسایی شده است. (شحرور، ۲۰۰۰: ۲۸۶) بدین ترتیب تأویل به صورت تدریجی و مرحله به مرحله تا روز قیامت تداوم می‌یابد، و در آن روز تأویل همه آیات به پایان خود می‌رسد و همه آیات قرآن تبدیل به «بصائر» می‌شود. (همان، ۸۴) دست‌اندرکاران تأویل تا روز قیامت، مجموعه بزرگانی از دانشمندان (مفسران، فلاسفه، کیهان‌شناسان، تاریخ‌دانان، طبیعت‌شناسان و...) هستند جز فقیهان که جزء راسخان در علم می‌باشند، چون آن‌ها آگاه به امّ الکتاب و آیات الاحکام هستند، و محکّمات، تأویل ندارند. (شحرور، ۲۰۰۰: ۱۹۱ و ۱۹۲) به هر حال، تلاش شحرور، تلاش طاقت فرسا و گسترده‌ای است که در شکل‌گیری آن سنت و عرف مسلمین نادیده گرفته شده و زیربنای آن را دیدگاه‌های زبان‌شناختی در زبان عربی تشکیل می‌دهد که با استفاده از ذو وجوه بودن قرآن، بر آن تحمیل می‌گردند. این که شحرور همه قرآن را متشابه و دارای تأویل (همان، ۷۴) می‌داند شاید پذیرفتنی باشد، اما این که قرآن را مساوی با نبوت و نبوت را ویژه‌ی گزاره‌های خبری می‌داند (همان، ۵۴)، نه با عرف قرآن سازگاری دارد و نه با عرف مسلمین که هر دو تمام آیات را همراه با آیات الاحکام، قرآن می‌نامند. علاوه بر این خود قرآن گزارشی را نقل می‌کند که پیامبر(ص) در قیامت از مهجوریت قرآن در میان امت به خداوند شکایت می‌برد. «و قال الرسول یا ربّ إنّ قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» (فرقان/۳۰) متروک ماندن با آیات احکام و اخلاق سازگارتر است، پس این‌گونه آیات را خود قرآن با صراحت، قرآن می‌نامد.

معتقدان به تأویل در فراسوی متن

دومین گرایش عمده در باب تأویل، گرایشی است که برای تأویل آیات و فهم بطون قرآن در فضایی خارج از قالب الفاظ به جست و جو می‌پردازد. به کارگیری واژه

«بطن» در این نگرش از آن جهت است که تماس آن ها با لفظ، تماسی ناپیدا و فهم ناشدنی برای نوع انسان ها می‌باشد.

شاخصه‌های عمده این گرایش عبارتند از:

الف: جست وجوی معنای تأویل در خارج از حوزه دلالت قراردادی الفاظ. ب: اعتقاد به این که رابطه لفظ با تأویل از نوع رابطه مثال با ممثل است. ج: تأویل، همان بطن است.

اسماعیلیه و تأویل

اسماعیلیه با تکیه بر این اصل مورد باورشان که تمام آنچه که قابل حسّ است دارای باطنی است که نقش روح را دارد، الفاظ وحی را نیز دارای بطن و تأویل می‌شناسند. آن‌ها معتقدند که اگر خداوند در قرآن فرموده است: «و من کلّ شیء خلقنا زوجین» (ذاریات/۴۹) واژه شیء در این آیه شامل الفاظ تنزیل نیز می‌شود، بنابراین، تنزیل نیز دارای باطنی است. (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۲۰)

از نگاه اسماعیلیه باطن که همان تأویل می‌باشد (ناصر خسرو؛ ۱۳۸۴؛ ۶۵ و ۶۶) روح مشترک تمام ادیان و شرایع و عامل وحدت و رستگاری انسان‌ها به حساب می‌آید. ناصر خسرو می‌نویسد: «کتاب‌های خدا، همه قرآن و الفاظ آن‌ها که عنوان مَثَل و رمز را دارد با اختلاف قرین می‌باشند و به همین دلیل عمل مردم که نمود عینی پایبندی به پیام لفظ و تنزیل است مختلف می‌باشد، ولی تأویل و معانی شرایع رسولان چون روح در مقابل جسد، یکی می‌باشد، خداوند هم فرمان به عمل داده و هم فرمان به علم و درک معانی، اگر این دو جمع شد مردم را دیندار گویند.» (ناصر خسرو؛ ۱۳۸۴؛ ۵۴-۶۱) درباره‌ی تأویل شریعت پیامبر اسلام نیز ناصر خسرو می‌نویسد: «هرکه شریعت رسول را بی‌علم تأویل بپذیرد، آن کس در بهشت را بسته یافته باشد. و هر که کار به دانش کند در بهشت بر وی گشاده شود، چنان‌که خدای تعالی گفت. «و سيق الذین اتقوا ربهم الی الجنة زمراً حتی إذا جاؤها و فتحت ابوابها» (ناصر

خسرو، ۱۳۸۴؛ ۳۰) پس رستگاری نفس اندر باطن کتاب و شریعت است.» (ناصر خسرو؛ ۱۳۸۴؛ ۶۷) «شریعت ناطق از ظاهر بر شک و اختلاف است و خردمندان را دشوار آید بر پذیرفتن آن و لیکن چون بر حقایق آن برسد از راه تأویل و معانی او بداند نفس عاقل، مر آن را بپذیرد و به راحت برسد، «هذا البلد الأمين» مثل است بر اساس که بدو امن افتد مر خردمند را از شک و شبهت ظاهر. و هر که از تأویل او ماند، او اندر راه اختلاف و شبهت افتد. و هر که به تأویل او رسید از اختلاف ظاهر رسته است.» (ناصر خسرو؛ ۱۳۸۴؛ ۸۱) و ایشان در مقام تعریف تأویل می‌گویند: «تأویل باز بردن سخن به اول او، و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است، و مؤید همه رسولان عقل است.» (ناصر خسرو؛ ۱۳۸۴؛ ۸۰ تا ۸۲) «ناطق تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مثل است، و رسیدن به معنی جز از راه تأویل اساس نیست.» (ناصر خسرو؛ ۱۳۶۳؛ ۱۱۶) در دانش کلامی اسماعیلیه در عالم روحانی و عالم انسانی سلسله مراتبی وجود دارد که راه انتقال و نزول پیام الهی به حساب می‌آید. عقل، نفس، حدّ (اسرافیل)، فتح (میکائیل) و خیال (جبرئیل)، سلسله مراتب عالم علوی را تشکیل می‌دهند و علم دریافتی از خداوند را به مراتب پایین تر از خود منتقل می‌نمایند. ناطق (رسول)، اساس (وحی)، امام، باب و حجت، مهم‌ترین ارکان عالم انسانی را تشکیل می‌دهند و دست اندرکاران دریافت و ابلاغ پیام وحی می‌باشند. (شاکر؛ ۱۳۷۶؛ ۲۰۶ تا ۲۱۶) اسماعیلیه در میدان تأویل، بیشتر آیات را مثال و رمز سلسله مراتب عالم علوی و انسانی و نقش‌های ویژه عناصر آن دو می‌دانند بدون این که دلیلی پذیرفتنی ارائه دهند. از باب نمونه، جعفر بن منصور ذیل آیه «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (بقره/۲۱۰) می‌گوید: «خداوند خودش را در هفتاد هیکل برای دوستان خود آشکار می‌سازد و این هفتاد نفر همان امامان و حجج و ابواب و دعوات هستند.» (شاکر، ۱۳۷۶؛ ۲۱۶)

تأویل در نگاه عارفان

عارفان چون اسماعیلیه بر رمزی بودن الفاظ قرآن تأکید دارند و فهم ظاهر و باطن و پرداختن به تأویل و تفسیر را واجب می‌شمارند. (شاکر؛ ۱۳۷۶؛ ۶۶) حلّ مشکلات متشابهات که نزد بسیاری از مفسران، حقیقت تأویل را تشکیل می‌دهد، در بخش تفسیر ظواهر در شمار دل مشغولی های عارف نیز شمرده می‌شود. سید حیدر آملی ضمن پذیرش این مطلب که حفظ ظواهر متشابهات به تشبیه، تعطیل، تجسیم، کفر و زندقه می‌انجامد، دستیابی به مراد واقعی خداوند از متشابهات را نیز تأویل می‌نامد و از میان تعریف‌های اهل ظاهر برای تأویل، این تعریف را می‌پسندد. «تأویل عبارت است از توفیق و تطبیق بین محکّمات و متشابهات براساس قانون عقل و شرع.» (آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۸/۱-۲۴۰) این اظهار نظر که به معنای پذیرش مجاز و حمل متشابه بر محکم است با دیدگاه ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲) و ابن عربی ناسازگار است که مجاز بودن متشابهات را نمی‌پذیرند. ابن عربی می‌گوید: «تأویل متشابهات که جز خدا آن را نمی‌داند، از دانش‌های پنهان در کلمات است و عارف نمی‌تواند نسبت به آن شناخت قطعی حاصل نماید مگر با تعلیم الهی.» (ابن عربی، ۱۴۱۰؛ ۴۱۳/۱) ابن عربی حتی در فرضی که خداوند یکی از دو وجه متشابه را به بنده اش آموزش دهد نیز روا نمی‌داند که احتمال دیگر نادیده گرفته شود (ابن عربی، ۱۴۱۰: ۴۱۳/۱) و متشابه به محکم تبدیل گردد، و این باور حکایت از رسوخ عقیده اهل سنت (اشاعره) در باطن امثال او دارد که با حفظ ظاهر آیات ذات و صفات الهی تنها نسبت به کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی می‌نمایند. اما در زمینه‌ی تأویل عارفانه، عارفان نوعاً با تکیه بر روایت «ظهر و بطن» به تعریف و تبیین حقیقت تأویل پرداخته، در پی این هستند که از تک تک بطون هفتگانه قرآن پرده بردارند! تلقی غالب در عالم عرفان این است که تأویل قرآن در حقیقت تحصیل معرفت نسبت به هستی آفاقی و فرا قرآنی است که با اشاره قرآن و تعلیم الهی عینیت پیدا می‌نماید. ابن عربی می‌گوید: «من از قول پیامبر(ص) "ما نزل من القرآن آیه إلا و له ظهر و بطن" فهمیدم که همانا ظهر همان تفسیر، و بطن تأویل است.» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۵۰۴/۱) عارف بر این باور

است که قرآن با تمام مفرداتش نظر به هستی دارد که مظهر و تجلی گاه حق تعالی می‌باشد و کشف پیوند میان کلمات و حروف قرآن و کلمات و حروف هستی واقعیت تأویلی است که عارف با تعلیم الهی بدان می‌رسد. این باور در تعریف تأویل از دید عارفان به وضوح دیده می‌شود. سید حیدر آملی نیز می‌نویسد؛ «تأویل نزد ارباب طریقت عبارت است از تطبیق بین دو کتاب یعنی کتاب قرآنی جمعی و حروف و کلمات و آیاتش، و کتاب آفاقی تفصیلی و حروف، کلمات و آیات آن.» (آملی، ۱۳۸۵: ۲۴۰/۱)

تأویل در نگاه تفسیرالمیزان

علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان با دیدگاه‌های شناخته شده قدما و متأخران که تأویل را عبارت می‌دانند از: محصل معنی، مفهوم کلام، معنای مخالف ظاهر کلام، مفاهیم التزامی کلام و واقعیت‌های خارجی، به مخالفت برخاسته (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۴/۳-۴۹) و برای ارائه نظریه خود، نخست به فراهم‌سازی بستری با عنوان «عرف قرآن در باب تأویل» پرداخته که در آن تمامی آیاتی را که مشتمل بر واژه تأویل است به دقت مورد مطالعه قرار داده و این چنین نتیجه گرفته است؛ «آن چه از آیاتی که لفظ تأویل در آن‌ها وجود دارد به دست می‌آید که تأویل از قبیل معنای مدلول لفظ... اگر چه خلاف ظاهر باشد، نیست...»

بلکه در مورد خواب‌ها (در قصه یوسف) تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در حالت خاصی برای بیننده خواب جلوه می‌کند، هم چنین در قصه موسی(ع) و خضر(ع) تأویلی که خضر(ع) اظهار می‌کند، حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و خود به گونه ای تأویل خود را به همراه دارد و در آیه‌ای که به درستی کیل و وزن امر می‌کند (اسراء/۳۵) تأویل آن حقیقت و مصلحتی است عمومی که این فرمان تکیه بر آن دارد و به نحوی تحقق دهنده اوست و در آیه ردّ نزاع به خدا و رسول(نساء/۵۹) نیز به همین قرار است. بنابراین، تأویل هر چیز حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه‌ای تحقق دهنده

و حامل و نشانه اوست.» (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۶۲ و نیز طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۴/۳-۲۶) علامه پس از استنباط عرف قرآن و نگاه معنی شناسانه به واژه تأویل که در آیات متعدد آمده، ولی اشاره به تأویل خود قرآن ندارد. به بیان دیدگاهش درباره تأویل خود قرآن که در آیه: «و ما يعلم تأویله الاّ الله...» (آل عمران/۷) و آیه «بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه و لمایأتهم تأویله» (یونس/۳۹) و آیه «هل ینظرون الاّ تأویله یوم یأتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل قدجاءت رسل ربنا بالحق» (اعراف/۵۳) مطرح است پرداخته، می‌نویسد؛ «این معنی که تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد، در قرآن مجید نیز جاری است، زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حسّ و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که دستاورد زندگی مادی ماست بسی گسترده است.» (طباطبایی؛ ۱۳۶۸؛ ۶۴) علامه در مقام توضیح بیشتر دیدگاه خویش، اثبات و توضیح سه مطلب را مهم می‌شمارد که عبارت است از: الف: قرآن در لوح محفوظ ب: نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر(ص) ج: قرآن در قالب الفاظ. علامه برای اثبات مطلب اول و سوم به آیه های گوناگونی استدلال می‌کند که به رغم تفاوت در میزان گویایی، در دلالت بر مدّعی او اشتراک دارند. روشن‌ترین آیه‌هایی که بر ادعای وی گواهی دارند، آیه‌های زیر هستند. «حم. و الکتاب المبین. انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون. و إنّهُ فی أمّ الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف/۴-۱) زیرا ظهور دارند که کتاب مبینی وجود داشته که عربیت و قابلیت خواندن بر آن عارض شده تا زمینه تعقل بشر درباره آن فراهم گردد و نیز می‌رساند که موقع وجودش در «آمّ الکتاب»، «علی حکیم» بود، یعنی نه فصولی داشته (حکیم) و نه خرد بشری می‌توانسته به درک آن نائل گردد. «فلا أقسم بمواقع النجوم. و إنّهُ لقسم لوتعلمون عظیم. إنّهُ لقرآن کریم. فی کتاب مکنون. لایمسه الاّ المطهرون» (واقع/۷۹-۷۵) چون ظهور دارد در این که قرآن در «کتاب مکنون» جایگاهی دارد که تماس با آن جز برای بندگان پاک خداوند میسر نمی‌باشد. از «کتاب مکنون» در سوره زخرف/۴ به «آمّ الکتاب»، و در سوره بروج/۳۲ به لوح محفوظ تعبیر شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۲-۱۸) همان‌گونه که گذشت از نگاه علامه حقیقت موجود در لوح محفوظ، در

کنار نزول تدریجی در قالب الفاظ، نزولی دفعی نیز داشته است و آیه‌های «انا انزلناه فی لیلة القدر» (قدر/۱)، «والکتاب المبین. انا انزلناه فی لیلة مبارکة» (دخان/۳-۲)، «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن» (بقره/۱۸۵) دلالت دارد بر این که حقیقت کتاب مبین در یک زمان یکباره بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است، (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۲-۱۸) و این از واژه «انزل» به دست می‌آید که به معنای فرود آمدن دفعی می‌باشد، در مقابل واژه «تنزیل» که نزول تدریجی را می‌رساند. قرآن که به صورت تدریجی نازل شده و یک واحد را تشکیل داده است، از نگاه علامه به سه بخش قابل تقسیم است؛ الف: آیاتی که درباره خداوند، انسان و نقش فرشتگان، آسمان‌ها، زمین، گیاهان و حیوانات در پیدایش و بقاء انسان و حرکت اجباری او به سوی قیامت و... سخن می‌گویند. ب: آیات تشریح که احکام و قوانین قابل اجرا را به بحث می‌گیرند. ج: آیات فلسفه تشریح که از تأمین سعادت انسان در پرتو اجرای قوانین سخن می‌گویند. (همان، ۱۶/۲-۱۸) تمام این بخش‌ها به حقیقت موجود در لوح محفوظ بر می‌گردد که نسبت قرآن نازل با آن، نسبت لباس با متلبس، مثال با حقیقت و مثل با غرض مورد نظر است. (همان، ۴۱/۳) مقصود از تأویل قرآن و آیات آن، همان حقیقت تجزیه نشده موجود در لوح محفوظ می‌باشد، از این رو علامه در تعریف تأویل می‌نویسد: «إِنَّ الْحَقَّ فِي تَفْسِيرِ التَّأْوِيلِ، أَنَّهُ الْحَقِيقَةُ الْوَاقِعِيَّةُ الَّتِي تَسْتَدِلُّ عَلَيْهَا الْقُرْآنِيَّةُ، مِنْ حَكْمٍ أَوْ مَوْعِظَةٍ أَوْ حِكْمَةٍ، وَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ الْمَفَاهِيمِ الْمَدْلُولِ عَلَيْهَا بِالْأَلْفَاظِ، بَلْ هِيَ مِنَ الْأُمُورِ الْعَيْنِيَّةِ الْمَتَعَالِيَةِ مِنْ أَنْ يَحِيطَ بِهَا شَبَكَاتُ الْأَلْفَاظِ، وَ أَنَّمَا قِيدَهَا اللَّهُ بِقَيْدِ الْأَلْفَاظِ لِتَقْرِيبِهَا مِنْ أَذْهَانِنَا بَعْضَ التَّقْرِيبِ، فَهِيَ كَالْأَمْثَالِ تُضْرَبُ لِتَقْرَبَ بِهَا الْمَقَاصِدُ وَ تَوْضُحُ بِحَسَبِ مَا يَنَاسِبُ فَهْمَ السَّامِعِ.» (همان، ۴۲/۳) در نگاه واقع بینانه، تأویل عبارت است از حقیقت فرا دلالتی که بیان‌های قرآن اعم از حکم، موعظه و حکمت (واقعیت‌های انفسی و آفاقی و آخرتی) به آن مستند می‌شوند. تأویل به این معنی که برای تمام آیات، اعم از محکم و متشابه وجود دارد، از سنخ مفاهیم مورد دلالت الفاظ نیست بلکه امور خارجی و بلند مرتبه‌ای است که شبکه الفاظ نمی‌تواند آن‌ها را فراگیرد، ولی خداوند آن‌ها را در بند الفاظ کشیده تا به صورت نسبی به ذهن

ما نزدیک سازد، پس الفاظ حکم مثل‌هایی را دارد که به قصد نزدیک نمودن مقاصد و توضیح آن‌ها به تناسب درک شنونده، زده می‌شوند.

رابطه‌ی تأویل با متشابهات

علامه بیش از ده دیدگاه را دربارهٔ محکم و متشابه نقل کرده و همه را ناپذیرفتنی دانسته و سپس به تبیین نظرگاه خود پرداخته است. «متشابه بدین معنی است که آیه دلالت کند بر معنای تردیدپذیری که منشأ تردید در آن لفظ نیست، تا از راه‌های شناخته شده نزد زبان‌دانان، مانند ارجاع عام به خاص و مطلق به مقید و ... قابل حلّ باشد، بلکه تردید ناشی از این است که معنای آیه ناسازگار است با معنای آیه دیگری که محکم است و نگاه تبیین‌کننده به متشابه دارد.» (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۱/۳) از نظر علامه متشابه مطلق وجود ندارد بلکه محکم و متشابه بودن، امری نسبی است و چه بسا که آیه ای نسبت به کسی محکم و نسبت به دیگری متشابه باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۵۲) و نیز ممکن است آیه ای از آیات قرآن از یک جهت محکم و از جهت دیگر متشابه بوده و در نتیجه نسبت به آیه ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد. و ما در قرآن متشابه به تمام معنی و به طور مطلق نداریم. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴/۳) علامه پس از نادرست شمردن تأویل نامیدن ارجاع متشابه به محکم و نیز سخنانی که دربارهٔ فلسفه وجود تشابه در قرآن گفته شده است، می‌نویسد: «والذی ینبغی أن یقال إن وجود المتشابه فی القرآن ضروری ناش عن وجود التأویل الموجب لتفسیر بعضه بعضاً.» (همان، ۵۶/۳-۵۸) سخن شایسته در باب فلسفه متشابه این است که وجود متشابه در قرآن، ضرورتی است که از وجود تأویل منشأ می‌گیرد و این تفسیر بعضی قرآن با بعض دیگر آن را بایسته می‌سازد. علامه در مجالی دیگر می‌نویسد: «و هذا المعنی أعنی اختلاف الأفهام و عموم أمر الهدایة مع ما عرفت من وجود التأویل للقرآن، هو الموجب أن یساق البیانات مساق الأمثال، و هو أن یتخذ ما یرفقه الانسان و یعهده ذهنه من المعانی، فیبین به ما لایعرفه لمناسبة ما بینهما.» (همان، ۵۸/۳ - ۶۴) این معنی یعنی اختلاف درک‌ها از یک سو و همگانی بودن امر هدایت از سوی دیگر

و وجود تأویل برای قرآن، سبب شده است که بیانات قرآن شکل تمثیلی به خود بگیرد و در پرتو تعابیر و مفاهیمی آشنا حقایقی ناشناخته برای او تبیین شود. یکی از آیات که به روشنی منظور علامه را توضیح می‌دهد آیه ذیل است.

«أنزل من السماء ماءً فسال أوديةً بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابيا و ممّا یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیهً أو متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فأما الزبد فیذهب جفاء و أما ما ینفع الناس فیمکث فی الأرض» (رعد/۱۷) خدا از آسمان آبی می‌فرستد پس بسترهای طبیعی هر یک به تناسب ظرفیت خود سیلی راه می‌اندازد که کف زیادی بر روی خود دارد، چنین کفی در فلزات که برای ساختن زیورآلات و سایر وسایل زندگی مذاب می‌گردد نیز پیدا می‌شود، خداوند این گونه برای حق و باطل مثل می‌آورد؛ اما کف از میان می‌رود، و تنها آن چه برای مردم سودمند است در زمین باقی می‌ماند. علامه در توضیح این مثل می‌گوید: فعل و سخن خداوند که محتوای واقعی و حقیقی آن‌ها با امور زوال پذیر همراه می‌شود زیر پوشش حکم این مثل قرار می‌گیرد، این مثل آیه متشابه است که با معنای حقیقی و مقصود از آن، معنای نادرست و نامطلوبی نیز به دلیل مأنوس بودن با ذهن‌ها همراه می‌شود، حق دیگری آمده حق مخفی شده را آشکار و باطل روی آن را از بین می‌برد. معارف حق به آبی پیراسته از قید و بند چند و چون می‌ماند که خدا از آسمان فرو می‌فرستد تا به تناسب ظرفیت الفاظ در آن‌ها جای گیرد، این مرادهای ثابت و استقرار یافته در قالب الفاظ، مثل‌هایی هستند که به معنای رها و آزاد از حدّ و اندازه اشاره دارند. از سوی دیگر، معانی محدود شده چون بر ذهن‌های گوناگون می‌گذرند در پوشش معانی کف گونه و ناخواسته قرار می‌گیرند، زیرا ذهن‌ها به دلیل دراختیار داشتن معانی مأنوس و محسوس، در معانی فرود آمده و به طور عمده در معانی مربوط به معارف و مصالح احکام، دگرگونی‌ها و تغییراتی به وجود می‌آورد. از نظر علامه، برای زدایش آرایش‌های مزبور، راهی جز این وجود ندارد که ممثّل و معنای مراد در قالب مثال‌های چندی بیان شود تا به شکلی دوسویه و ویژگی‌های ناخواسته و کف گونه را از یکدیگر بزدایند و با کمک هم مراد الهی را آشکار سازند. بر این اساس وجود متشابهات در

قرآن و زایل نمودن تشابه در آیه ای با احکام مزبور موجود در آیه دیگر، امری ضروری و ناگزیر است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴۶/۳)

رابطه‌ی بطن و تأویل

رابطه‌ی بطن و تأویل از نظر علامه در نگاه نخست مبهم می‌نماید، زیرا تعبیر «تأویل امر خارجی مخصوصی است که نسبت آن با کلام، چونان ممثّل با مثل و باطن با ظاهر است.» (همان، ۱۳۵/۸) و «تأویل در عرف قرآن حقیقتی است که حکم، خبر و هر ظاهر دیگری بر آن تکیه دارد، از نوع تکیه ظاهر بر باطن و مثل بر ممثّل» (همان، ۴۴/۳ و ۴۸)، گویای این است که تأویل همان بطن است که روایات «بطون» از آن سخن می‌گویند. ولی در مقام ردّ این نظریه که تأویل عبارت است از لایه‌های معنایی ناپیدایی که در پس لایه‌های ظاهری هستند، می‌نویسد: «تردید نیست در این که آیات قرآن معانی ترتب یافته به صورت طولی دارد، ولی این معانی مورد دلالت الفاظ است و شنونده متناسب با قدرت فهمش از طریق لفظ به آن‌ها پی می‌برد، و این بر خلاف سخن خداوند است که می‌فرماید. تأویل را جز خدا نمی‌داند.» (همان، ۴۶/۳ و ۱۳۵/۸) این سخن علامه تصریح دارد که بطون و معانی ناپیدا نمی‌تواند تأویل آیات باشد. تأملی در سخنان علامه این نتیجه را به دست می‌دهد که بر خلاف نوعی همگونی که از واژه «بطن» و «تأویل» به ذهن می‌آید، علامه برای آن دو تفاوت اساسی قائل است، هر چند در ابعادی نیز با هم شباهت دارند؛ از جمله الف: نسبت هر دو با کلام، نسبت باطن با ظاهر است. (طباطبایی، ۱۳۶۸؛ ۳۶-۴۲) ب: شبکه الفاظ نمی‌تواند احاطه بر تأویل و بطن داشته باشد، از این رو بیانات قرآن نسبت به بطون جنبه مثل خواهد داشت. (طباطبایی، ۱۳۹۳؛ ۴۹/۳) تا مقاصد حقیقی را که معارف عالیه هستند توضیح دهد. (طباطبایی، ۱۳۶۸؛ ۳۷) ج: دل بستگی به ماده و مادیات و مظاهر فریبنده آن مانع درک تأویل و بطن است و کلید دست‌یابی به تأویل، طهارت نفس است. (طباطبایی، ۱۳۹۳؛ ۵۸/۳ و نیز طباطبایی، ۱۳۶۸؛ ۶۶) با همه این مشترکات، تأویل و باطن از دیدگاه علامه یکی نیستند؛ بلکه مربوط به دو جهان

هستند، زیرا قرآن دارای دو مرتبه پیش از نزول و پس از نزول است؛ در مرتبه نخست دور از تفصیل و تقطیع، دسترسی فهم بشری است، ولی در مقام دوم قالب لفظی دارد و قابل تأمل و تعقل است. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۴/۳) معارف قرآن در «لوح محفوظ» و «کتاب مکنون» در برابر معارف قرآن پس از نزول، چون روح در برابر جسد و متمثل در برابر مثال است. (همان، ۵۴/۳)

دست یابی به تأویل

علامه با صراحت اعلام می‌دارد. «تأویل قرآن حقیقت یا حقائق است که در امّ الكتاب نزد خداوند است و از مختصات جهان غیب می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۵-۴۲) ادعای علامه بر این فرض استوار است که جمله «و ما یعلم تأویله الاّ الله» جداگانه و بی‌ارتباط به قسمت بعدی آیه یعنی جمله «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کلّ من عند ربّنا» و «واو» در «و الراسخون» استینافیه باشد و نه عاطفه. (طباطبایی، ۱۳۹۳؛ ۶۴/۳) و دیگر این که ضمیر «تأویله» به کتاب برگردد و نه به «ما» می‌موصول در کلمه «ماتشابه منه»؛ چه آن‌که تنها با قطعی بودن این پیش فرض ها اختصاصی بودن آگاهی به تأویل تمام قرآن به خداوند منطقی می‌نماید، که قطعی بودن این پیش فرض ها جای تأمل دارد! در جای دیگر... می‌فرماید؛ «فلا أقسم بمواقع النجوم. و إنّ له لقسماً لو تعلمون عظیم. إنّ له لقرآن کریم. فی کتاب مکنون. لا یمسّه الاّ المطهّرون» (واقعه/۷۹-۷۵) چنان‌که پیداست این آیات برای قرآن دو مقام اثبات می‌ند؛ مقام کتاب مکنون که از مسکننده مصون است و مقام تنزیل که برای مردم قابل فهم می‌باشد. چیزی که از این آیات... استفاده می‌شود، استثنای «إلاّ المطهّرون» است که به مقتضای آن کسانی می‌توانند به حقیقت تأویل قرآن برسند و این اثبات با نفی استفاده شده از آیه ۷ آل عمران منافات ندارد، زیرا کنار هم نهادن دو آیه استقلال و تبعیت را نتیجه می‌دهد؛ یعنی... کسی جز خداوند این حقایق را نخواهد دانست مگر با اذن او و تعلیم او. به دلالت این آیات و با انضمام آیه «آما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهّركم تطهیراً» (احزاب/۳۳)، که به موجب اخبار متواتره در

حق اهل بیت پیامبر نازل شده، پیامبر و خاندان رسالت از پاک‌شدگان و به تأویل قرآن عالمند.» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۷) به رغم باور به این که دسترسی به تأویل برای کسی جز رسول و خاندان رسالت میسر نیست، علامه راه دستیابی به تأویل را همگانی دانسته و در پی کشف و ارائه آن است. به نظر علامه خداوند از مؤمنان خواسته است که به تأویل و علم به کتابش راه پیدا نمایند، البته با استفاده از طهارت و پاکیزگی که هدف نهایی تشریح دین به حساب می‌آید، خداوند می‌فرماید؛ «مایرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و لکن یرید لیطهّرکم» (مائده/۷) خداوند نمی‌خواهد در دین امر دشواری بر ضرر شما قرار دهد، ولی می‌خواهد شما را به پاکیزگی برساند. طهارت نفس که به معنای ثبات در اراده و عقیده به معارف حق است، (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۵۵/۳) با خودشناسی انسان از راه رشد علمی و عملی به دست می‌آید، و با این که فراخوانی به طهارت، عمومی است، تنها افرادی معدود به قله طهارت راه یافته‌اند. (همان، ۵۸ و ۵۹ / ۳)

نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی به این نتیجه می‌رسیم که لغت تاویل از نظر همه لغت‌شناسان از ریشه «اول» است که قریب به اتفاق آن را به معنای مرجع و مآل و مصیر می‌دانند ولی به معنای آغاز کار و تفسیر و تدبر و بیان و تفسیر باطنی نیز آمده است. تاویل در قرآن کریم به معنای تعبیر خواب، رجوع به خدا و رسول خدا(ص) برای اطاعت از حکم و داوری آنان در نزاع، ایفای کیل و توزین با ترازوی مستقیم، گزارش و تفسیر کارهای دور از انتظار در سوره کهف، معنای حقیقی و منظور واقعی آیات متشابه، حقیقت خارجی و به طور کلی تاویل قول و فعل و رؤیا می‌باشد. فرق تاویل و تفسیر و تنزیل در رهگذر این مقاله این است که تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره و سایر ابزار و ادوات تفسیر است، ولی تاویل، فهم باطن قرآن و حقیقت خارجی است نه معانی و مصادیق آیات از رهگذر ادبیات عرب. و تنزیل نیز همین صورت ظاهر قرآن

که در قالب آیات و سؤر پدیدار شده است. یکی دیگر از نتایج حاصله در مقاله این است که در رابطه با تأویل می‌توان دو نوع نگرش را بیان کرد؛ یکی نگرش‌های متن-گرایانه و دیگری نگرش‌های فراسوی متنی. در نگرش‌های متن‌گرایانه، نحله‌هایی هم چون معتزله، اهل سنت، سلفیان، و تجربه‌گرایان را می‌توان نام برد. و معتقدان به تأویل در فراسوی متن نیز نحله‌هایی هم چون اسماعیلیه و عارفان وجود دارند. از شاخصه‌های عمده‌ی گرایش تأویل در فراسوی متن می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف: جستجوی معنای تأویل در خارج از حوزه دلالت قراردادی الفاظ؛

ب: اعتقاد به این که رابطه لفظ با تأویل از نوع رابطه مثال با ممثل است؛

ج: تأویل همان باطن است.

علامه طباطبایی با دیدگاه‌های شناخته شده قدما و متأخران که تأویل را عبارت می‌دانند از: محصل معنی، مفهوم کلام، معنای مخالف ظاهر کلام، مفاهیم التزامی کلام و واقعیت‌های خارجی، به مخالفت برخاسته و برای ارائه نظریه خود، نخست به فراهم سازی بستری با عنوان «عرف قرآن در باب تأویل» پرداخته که در آن تمامی آیاتی را که مشتمل بر واژه تأویل است به دقت مورد مطالعه قرار داده و این چنین نتیجه گرفته است: «آن چه از آیاتی که لفظ تأویل در آن‌ها وجود دارد به دست می‌آید که تأویل از قبیل معنای مدلول لفظ... اگر چه خلاف ظاهر باشد، نیست... بلکه در مورد خواب‌ها (در قصه یوسف) تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در حالت خاصی برای بیننده خواب جلوه می‌کند، هم‌چنین در قصه موسی(ع) و خضر(ع) تأویلی که خضر(ع) اظهار می‌کند، حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و خود به گونه‌ای تأویل خود را به همراه دارد و در آیه‌ای که به درستی کیل و وزن امر می‌کند (اسراء/۳۵) تأویل آن حقیقت و مصلحتی است عمومی که این فرمان تکیه بر آن دارد و به نحوی تحقق دهنده اوست و در آیه ردّ نزاع به خدا و رسول(نساء/۵۹) نیز به همین قرار است. بنابراین، تأویل هر چیز حقیقتی است که

آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه‌ای تحقق دهنده و حامل و نشانه اوست.» علامه پس از استنباط عرف قرآن و نگاه معنی‌شناسانه به واژه تأویل که در آیات متعدد آمده ولی اشاره به تأویل خود قرآن ندارد، به بیان دیدگاهش درباره تأویل خود قرآن که در آیه «و ما يعلم تأویله الاّ الله...» (آل عمران/۷) و آیه «بل کذبوا بملکم یحیطوا بعلمه و لمایأتهم تأویله» (یونس/۳۹) و آیه «هل ینظرون الاّ تأویله یوم یأتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق» (اعراف/۵۳) مطرح است پرداخته و می‌نویسد: «این معنی که تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد، در قرآن مجید نیز جاری است، زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حسّ و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که دستاورد زندگی مادی ماست بسی گسترده است.» علامه در مقام توضیح بیشتر دیدگاه خویش، اثبات و توضیح سه مطلب را مهم می‌شمارد که عبارت است از:

الف) قرآن در لوح محفوظ ب) نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر(ص) ج) قرآن در قالب الفاظ. علامه برای اثبات مطلب اول و سوم به آی‌های گوناگونی استدلال می‌کند که به رغم تفاوت در میزان گویایی، در دلالت بر مدّعی او اشتراک دارند. روشن‌ترین آیه‌هایی که بر ادعای وی گواهی دارند، آیه‌های زیر هستند. «حم. و الکتاب المبین. انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون. و إنّ فی أمّ الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف/۴-۱) زیرا ظهور دارند که کتاب مبینی وجود داشته که عربیت و قابلیت خواندن بر آن عارض شده تا زمینه تعقل بشر درباره‌ی آن فراهم گردد و نیز می‌رساند که موقع وجودش در «أمّ الکتاب»، «علی حکیم» بود، یعنی نه فصولی داشته (حکیم) و نه خرد بشری می‌توانسته به درک آن نائل گردد. «فلا أقسم بمواقع النجوم. و إنّه لقسّم لوتعلمون عظیم. إنّه لقرآن کریم. فی کتاب مکنون. لایمسه الاّ المطهرون» (واقعه/۷۹-۷۵) چون ظهور دارد در این که قرآن در «کتاب مکنون» جایگاهی دارد که تماس با آن جز برای بندگان پاک خداوند میسر نمی‌باشد. از «کتاب مکنون» در سوره زخرف/۴ به «أمّ الکتاب»، و در سوره بروج/۳۲ به لوح محفوظ تعبیر شده است. از نگاه

علامه حقیقت موجود در لوح محفوظ، در کنار نزول تدریجی در قالب الفاظ، نزولی دفعی نیز داشته است و آیات: «انا انزلناه فی لیلة القدر» (قدر/۱)، «والکتاب المبین. انا انزلناه فی لیلة مبارکة» (دخان/۳-۲)، «شهر رمضان الذی انزل فیہ القرآن» (بقره/۱۸۵) دلالت دارد بر این که حقیقت کتاب مبین در یک زمان یکباره بر قلب پیامبر (ص) نازل شده است، و این از واژه «انزل» به دست می‌آید که به معنای فرود آمدن دفعی می‌باشد، در مقابل واژه «تنزیل» که نزول تدریجی را می‌رساند. قرآن که به صورت تدریجی نازل شده و یک واحد را تشکیل داده است، از نگاه علامه به سه بخش قابل تقسیم است: الف: آیاتی که درباره خداوند، انسان و نقش فرشتگان، آسمان‌ها، زمین، گیاهان و حیوانات در پیدایش و بقاء انسان و حرکت اجباری او به سوی قیامت و... سخن می‌گویند. ب: آیات تشریح که احکام و قوانین قابل اجرا را به بحث می‌گیرند. ج: آیات فلسفه تشریح که از تأمین سعادت انسان در پرتو اجرای قوانین سخن می‌گویند. تمام این بخش‌ها به حقیقت موجود در لوح محفوظ بر می‌گردد که نسبت قرآن نازل با آن، نسبت لباس با متلبس، مثال با حقیقت و مثل با غرض مورد نظر است. مقصود از تأویل قرآن و آیات آن، همان حقیقت تجزیه نشده موجود در لوح محفوظ می‌باشد، از این رو علامه در تعریف تأویل می‌نویسد: «إنّ الحقّ فی تفسیر التأویل، أنّه الحقیقه الواقعیة الّتی تستند الیها البیانات القرآنیة، من حکم او موعظه او حکمه، و أنّه لیس من قبیل المفاهیم المدلول علیها بالألفاظ، بل هی من الامور العینیة المتعالیة من أن یحیط بها شبکات الألفاظ، و أنّما قیدها الله بقید الألفاظ لتقریبها من أذهاننا بعض التقرب، فهی کالأمثال تضرب ليقربّ بها المقاصد و توضح بحسب ما یناسب فهم السامع.» در نگاه واقع بینانه تأویل، عبارت است از حقیقت فرا دلالتی که بیان‌های قرآن اعمّ از حکم، موعظه و حکمت (واقعیت‌های انفسی و آفاقی و آخرتی) به آن مستند می‌شوند. تأویل به این معنی که برای تمام آیات، اعمّ از محکم و متشابه وجود دارد، از سنخ مفاهیم مورد دلالت الفاظ نیست؛ بلکه امور خارجی و بلند مرتبه‌ای است که شبکه الفاظ نمی‌تواند آن‌ها را فراگیرد، ولی خداوند آن‌ها را در بند الفاظ کشیده تا به صورت نسبی به ذهن ما نزدیک سازد. پس الفاظ حکم مثل-

هایی را دارد که به قصد نزدیک نمودن مقاصد و توضیح آنها به تناسب درک
شنونده، زده می‌شوند.

منابع

- آملی، حیدر بن علی، (۱۳۸۵) المحيط الاعظم و البحر فی تاویل کتاب الله العزیز الحکیم، تحقیق محسن موسوی تبریزی، قم، موسسه فرهنگي و نشر نور علی نور
- ابراهیم حسن، حسن، (۱۹۹۶) تاریخ الاسلام، مصر، مکتبه النهضه المصریه
- ابن الشاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد، (۱۴۱۷) مصر، دار ابن عفان
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی، (۱۹۷۲) مجموعه الرسائل الکبری، بیروت
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۰۴) نزهه الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، بیروت
- ، التفسیر الکبیر، بیروت، دار الکتب العلمیه
- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۱۰) رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، دمشق
- -----، (۱۴۲۲) تفسیر ابن عربی (الجمع والتفصیل فی اسرار التنزیل) بیروت
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴) معجم مقاییس اللغه ه ق، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۱۱)، الصحی فی اللغه و سنن العرب فی کلامها، بیروت
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۹) تفسیر القرآن العظیم، تحقیق شمس الدین محمد حسین، بیروت، دار الکتب العلمیه

- ابوزهرة، محمد، (١٤١٨) المعجزة الكبرى القرآن، قاهره، دارالفكر العربى
- ابوزيد، نصر حامد، (٢٠٠٧) الاتجاه العقلى فى التفسير، بيروت، المركز الثقافى العربى
- ابوهلال عسكرى، حسن بن عبدالله، (١٤٢١) معجم الفروق اللغويه، قم، جامعه مدرسین
- ابوعبيده، معمر بن مثنى، (١٩٨٨) مجازالقرآن، قاهره
- ازهرى، ابومنصور محمدبن احمد، (١٤٢١) تهذيب اللغة، بيروت، داراحياء التراث العربى.
- باباى، على اكبر، عزيزى كيا، غلامعلى، روحانى راد مجتبى، (١٣٧٩) روش شناسى تفسير قرآن، زيرنظر محمود رجبى، تهران، سمت
- جرجانى، على بن محمد، (١٩٧٢) التعريفات، بيروت
- راغب اصفهانى، حسين بن محمد، (١٩٦١) المفردات فى غريب القرآن، بيروت
- رشيدرضا، محمد، (١٩٤٧) تفسير المنار. دارالمعرفه.
- زبيدى، محمد مرتضى، (١٤١٤) تاج العروس فى جواهرالقاموس، مصر، المطبعه الخيريّه
- زرکشى، محمدبن بهادر، (١٤١٣) البحرالمحيط فى اصول الفقه، كويت، دارالصفوه
- زمخشري، محمودبن عمر، (١٤٠٧) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فى وجوه التاويل، تصحيح حسين احمد مصطفى، بيروت، دارالكتب العربيه
- سيوطى، جلال الدين، (١٤١٨) الاتقان فى علوم القرآن، تحقيق ابوالفضل ابراهيم، بيروت، مكتبه العصريه.

- شاکر، محمد کاظم، (۱۳۷۶) روش های تاویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شحرور، محمد، (۲۰۰۰) الكتاب والقرآن قرائه معاصره، بیروت، شرکه المطبوعات للتوزیع والنشر.
- شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۰۶) حقایق التاویل فی متشابه التنزیل، بیروت.
- صبحی صالح، (۱۳۷۲) موسی ابوعامر، مباحث فی علوم القرآن، تهران، طرح نو.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۶) قرآن در اسلام، به کوشش خسروشاهی هادی، قم، بوستان کتاب.
- ----- (۱۳۹۳) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴) العین، تحقیق المخزومی و سامرای ابراهیم، قم، انتشارات اسوه.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۱) بصائر ذوی التمییزی فی لطائف الكتاب العزیز، بیروت.
- قاضی معتزلی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۵۲) المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق قاسم محمود محمد، مصر، دارالکتب المصریه.
- متولی، صبری المتولی، (۱۹۸۶) منهج اهل السنه فی تفسیر القرآن العظیم، قاهره، دارالثقافه.

- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۵) هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو
- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، (۱۳۶۳) جامع الحکمتین، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، نشر طه‌وری.
- ----- (۱۳۸۴) وجه الدین، تهران، انتشارات اساطیر.