

تاویل

تاویل

در تعبیرات لغت نویسندگان، واژه تاویل گاه به یک چیز و گاه به یک سخن افزوده شده است، از آنرو 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 می شود. همه لغت نویسندگان و لغت شناسان تاویل را از ریشه اول می دانند. به نوشته ابن فارس، این ریشه دو معنای اصلی دارد: آغاز یک چیز و پایان آن. کلمه اول از معنای نخست اشتقاق یافته و فعل آل یؤول به معنای «رجع» (بازگشت) به معنای دوم راجع است. واژه های ایالة به معنای سیاست و آل به معنای خاندان و خانواده از ریشه اول است، تاویل نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تاویل کلام» بدان بازمی گردد. لغت شناسان پیش از ابن فارس و پس از او غالباً همین توضیح را درباره تاویل دارند. این مقاله شامل بررسی واژه تاویل، وجوه معنایی آن در قرآن و حدیث به استناد آرای لغت شناسان و مفسران و بیانهای حدیثی، نسبت تاویل با تنزیل و باطن و ظاهر، تحولات معنایی تاویل، آگاهی از تاویل قرآن، و تاویل در کلام و فلسفه و عرفان است.

تاویل، واژه ای قرآنی و اصطلاحی در علوم قرآنی و تفسیر و حدیث و سپس اصول فقه و کلام و فلسفه و عرفان. کاربرد نسبتاً فراوان آن در قرآن (هفده بار رجوع کنید به عبدالباقی، ذیل «اول»؛ روحانی، ذیل واژه) و حدیث، در وجوه و مرادات مختلف، این واژه را موضوع مباحث و مناقشات علمی قرار داده که این مباحث خود منشأ ابراز دیدگاههای متفاوت درباره قرآن و متون دینی، بویژه از حیث معنا و فهم درونی آیات و احادیث (در برابر معنا و فهم ظاهری) و تأسیس «علم تاویل» نزد اهل عرفان شده است. این مقاله شامل بررسی واژه تاویل، وجوه معنایی آن در قرآن و حدیث به استناد آرای لغت شناسان و مفسران و بیانهای حدیثی، نسبت تاویل با تنزیل و باطن و ظاهر، تحولات معنایی تاویل، آگاهی از تاویل قرآن، و تاویل در کلام و فلسفه و عرفان است.

1) واژه شناسی.

همه لغت نویسندگان و لغت شناسان تاویل را از ریشه اول می دانند. به نوشته ابن فارس (1404)، ذیل «اول»، این ریشه دو معنای اصلی دارد: آغاز یک چیز و پایان آن. کلمه اول از معنای نخست اشتقاق یافته و فعل آل یؤول به معنای «رجع» (بازگشت) به معنای دوم راجع است. واژه های ایالة به معنای سیاست و آل به معنای خاندان و خانواده از ریشه اول است، تاویل (بر وزن مصدری تفعیل) نیز با معنای دوم پیوند دارد و «تاویل کلام» بدان بازمی گردد (نیز رجوع کنید به ابن فارس، 1382، ص 193). لغت شناسان پیش از ابن فارس و پس از او غالباً همین توضیح را درباره تاویل دارند. ابو عبیده معمر بن مثنی (متوفی ح 210) یکی از دو معنای تاویل را «مرجع» (بازگشتگاه) دانسته است (رجوع کنید به ج 1، ص 86). از ابوالقاسم زجاجی (متوفی 337) نیز نقل شده که معنای لغوی تاویل «مرجع و مصیر» است (رجوع کنید به ابن جوزی، ص 216). کسانی چون جوهری در صحاح اللغة، زهری در تهذیب اللغة، ابن اثیر در النهاية فی غریب الحدیث و الاثر، راغب اصفهانی در مفردات الفاظ القرآن، فیروزآبادی در بصائر ذوی التمییز (ج 1،

ص 79-80)، ابن منظور در لسان العرب، شریف رضی در حقایق التأویل (ص 8، به نقل از ابوعلی جبائی) این پیوند معنایی را تأیید کرده و با تعبیراتی چون «إِبداءُ عاقبةِ الشی» (آشکار کردن سرانجام یک چیز)، «ما یؤولُ الیهِ الشیء» (آنچه یک چیز بدان باز می گردد) و «ما یؤول الیهِ أمرهم» (آنچه سرانجام کارشان بدان باز می گردد) کوشیده اند تا معنای مراد از واژه تأویل را بیان کنند (رجوع کنید به کتابهای یادشده، ذیل «أول»). به گفته فیروزآبادی (همانجا)، تأویل با واژه اول نیز هم معنا دانسته شده است (تأویل کلام یعنی برگرداندن سخن به آغاز آن)، همچنانکه برخی آن را با واژه ایالة به معنای سیاست مرتبط کرده اند. وجه این ارتباط در توضیح ازهری، و به نقل از او ابن منظور، درباره «تأویل کلام» آمده است؛ «أُلْتُ الشیء» به معنای گرد آوردن و سامان دادن است و چنین می نماید که «تأویل» عبارت است از گرد آوردن چند معنای مشکل در یک لفظ روشن بی اشکال (رجوع کنید به ازهری؛ ابن منظور، همانجاها).

در تعبیرات لغت نویسان، واژه تأویل گاه به یک چیز و گاه به یک سخن افزوده شده است، از آنرو که در کاربرد قرآنی واژه هر دو گونه اضافه وجود دارد (رجوع کنید به قسمت دوم مقاله). به همین سبب در توضیح این واژه در آثار لغوی اندکی ابهام و گاه آمیختگی دیده می شود، مثلاً ابن فارس در معجم مقاییس اللغة (همانجا) 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 می کند، بویژه آنکه وی در الصحابی (همانجا) تأویل را به فرجام یک چیز معنا کرده است. در این میان، راغب اصفهانی (رجوع کنید به ذیل «أول») بعد از بیان معنای تأویل (بازگرداندن هر چیز به مراد واقعی آن) افزوده است که تأویل گاه به «علم» (و از جمله کلام) تعلق می گیرد و گاه به «فعل» (شاید «شیء»)، 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 إبداءُ عاقبةِ الشیء، عاقبةِ الشیء). جرجانی در تعریفات (ص 72) آن را مترادف «ترجیع» (بازگرداندن) دانسته، اما ابن تیمیه (ج 2، ص 21) گفته است که تأویل مصدری است که معنای صفت مفعولی را افاده می کند (نیز رجوع کنید به طوسی، ج 2، ص 400).

2) کاربرد قرآنی.

واژه تأویل در قرآن هفده بار به کار رفته است: هشت بار در سوره یوسف (آیات 6، 21، 36، 37، 44، 45، 100، 101) غالباً برای تعبیر خواب (مثلاً تأویل الاحادیث، تأویل الاحلام، تأویل رؤیا)؛ دو بار در سوره آل عمران (آیه 7) درباره آیات متشابه قرآن؛ دو بار در سوره کهف (آیات 78، 82) درباره بعضی کارهای نامأنوس و دور از انتظار یکی از بندگان صالح خدا (عَبْدًا من عِبَادِنَا) که موسی علیه السلام با او همراه شد تا از وی علم بیاموزد (کهف: 66)؛ سه بار (اعراف: 53؛ یونس: 39) درباره وعده ها و وعیدهای قرآن و دو بار (نساء: 59؛ اسراء: 35) درباره جوهر و واقعیت دو توصیه قرآنی (درست وزن کردن و حق مردم را به راستی ادا کردن، ارجاع کارها به خدا و رسولش).

تنوع کاربرد واژه تأویل در قرآن، آن را در کانون مباحثات لغت شناسان و مفسران قرار داده و بویژه نویسندگان کتابهای وجوه قرآن، به مناسبت بحث از واژه تأویل به توضیح مرادات قرآنی از این واژه پرداخته اند. مقاتل بن سلیمان (متوفی 150؛ ص 131-132) برای واژه تأویل در قرآن پنج وجه معنایی ذکر کرده است: سرانجام و عاقبت، تعبیر خواب، تحقق عینی، دوران سلطنت و بقای یک قوم یا شخص (مثلاً مدت بقای اسلام)، انواع غذاها با رنگهای گوناگون. این وجوه معنایی را دامغانی (ص 188-191) و فیروزآبادی (ج 2، ص 291-292) عیناً آورده اند و ابن جوزی نیز با اندکی

تفاوت همانها را ذکر کرده است (ص 218-219). برخی از این وجوه در منابع دیگر نیز آمده است؛ مثلاً قرآء (ج 1، ص 380، 191، ج 2، ص 45) تائویل را در آیه 53 سوره اعراف به معنای سرانجام، در آیه 37 سوره یوسف به معنای انواع غذا، و در آیه 7 سوره آل عمران به معنای مدت دوام امت اسلام دانسته و توضیح داده است که یهودیان برای استخراج دوره بقای امت اسلام از حساب جُمَل بهره می گرفتند و این آیه به تلاش باطل آنان اشاره دارد. ابن فارس (1382، همانجا) نیز همین معنا و توضیح را برای تائویل در آیه 7 سوره آل عمران ذکر کرده است. همچنین بنا بر حدیثی که از امام باقر علیه السلام روایت شده (رجوع کنید به ابن بابویه، 1361 ش، ص 23-24)، شماری از یهودیان نجران نزد پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله و سلم آمدند تا به استناد حروف مقطعه آغاز سوره های قرآن، دوره زمانی امت اسلامی را حساب کنند و درماندند (قَدْ الْتَبَسَ عَلَيْنَا امْرُكٌ)؛ سپس آیه 7 سوره آل عمران درباره آنان نازل شد (نیز رجوع کنید به همان، ص 24-28، حدیثی از امام حسن عسکری علیه السلام که تائویل، را در همین وجه معنایی به کار برده است).

از پنج وجه معنایی مذکور برای تائویل قرآنی، مفسران در خصوص تعبیر خواب (به بیانی دقیقتر، حقیقت رویا) اجماع نظر دارند، با این توضیح که از هشت آیه سوره یوسف، در بیشتر آنها قطعاً مراد از تائویل، فقط تعبیر (یا حقیقت) خواب است و در برخی دیگر، علاوه بر این معنا، احتمال مرادات دیگر نیز وجود دارد؛ مثلاً درباره «تائویل الاحادیث» برخی گفته اند که مراد از آن آگاهی از «عواقب امور» می باشد و برخی گفته اند که مراد از آن علم به معارف دین و انبیاست (برای نمونه رجوع کنید به ابن ابی حاتم؛ طبرسی؛ ابوالفتوح رازی؛ فخررازی، ذیل آیه 6)، اما طباطبائی با توجه به اینکه کاربرد قرآنی تائویل را به معنای «حقیقت هر چیز» دانسته (رجوع کنید به ادامه مقاله)، معتقد است که مراد از «تائویل الاحادیث» اعم از حقیقت رؤیاست و بعلاوه توضیح می دهد که در هر رؤیا برای بیننده آن صورتی تمثیل می یابد که نمادی از یک امر حقیقی است و آن امر حقیقی همان «تائویل رؤیا» می باشد؛ ازینرو یوسف علیه السلام بعد از آنکه به مُلک مصر رسید و پدر و مادر و برادرانش نزد او رفتند و بر او حرمت گذاشتند، خطاب به پدر گفت که این (یعنی همان حرمت گذاری) تائویل رؤیای من است (هذا تائویل رؤیای، آیه 100) که در خواب به صورت سجده خورشید و ماه و ستارگان در پیشگاه وی تمثیل یافته بود (آیه 6 رجوع کنید به طباطبائی، ج 11، ص 79-80، 247، ج 3، ص 26). در این میان نسبت به آیه 37 همین سوره، برخی مفسران، عبارت «تائویله» را ناظر به حقیقت و رنگ و طعم غذای دو زندانی هم بند یوسف دانسته اند (برای نمونه رجوع کنید به طبرسی؛ فخررازی؛ طباطبائی؛ مراغی، ذیل آیه).

در آیه 59 سوره نساء به مؤمنان توصیه شده که برای رفع منازعات خود به خدا و رسول رجوع کنند که این کار از حیث تائویل نیکوتر است (أَحْسَنُ تَأْوِيلًا). به گفته بیشتر مفسران، تائویل در این آیه به معنای «عاقبت» و «جزا» است، ولی به نظر شماری از آنان (مثلاً زجاج از مفسران اوایل قرن چهارم) موضوع این تعبیر قرآنی، مقایسه تائویل مبتنی بر رجوع به خدا و پیامبر با تائویل خود مردم است که آن از این نیکوتر شمرده شده است (رجوع کنید به سمرقندی، ج 2، ص 352؛ طبرسی؛ ابوالفتوح رازی؛ ابن کثیر؛ فیض کاشانی؛ ذیل آیه). طبق این تفسیر، واژه تائویل به معنای حقیقت هر چیز خواهد بود (نیز رجوع کنید به طباطبائی، ج 4، ص 402). تعبیر مذکور عیناً در آیه 35 سوره اسراء نیز آمده و معمولاً به معنای «عاقبت» تفسیر شده است (برای نمونه رجوع کنید به طبری؛ طبرسی؛ ابن کثیر؛ قاسمی؛ مراغی، ذیل آیه؛ درباره نظر طباطبائی رجوع کنید به ج 13، ص 91).

در آیه 39 سوره یونس سخن از مردمی است که آنچه را بدان آگاهی ندارند تکذیب می کنند و

سپس می افزاید که «از تأویل آن بی خبرند» (یا «تأویل آن به ایشان نرسیده است»، لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ). در تفسیر این عبارت گفته شده که مراد از تأویل، حقیقت وعید و واقعیت عقوبتی است که قرآن از آن خبر داده است. (ازهری از ابراهیم زجاج همین معنا را نقل کرده است رجوع کنید به ج 15، ص 437؛ نیز رجوع کنید به ابن فارس، 1404، همانجا). طبق این توضیح ممکن است تأویل همان «عقوبت» (عاقبت و جزا) و ممکن است «حقیقت چیزی» باشد. آیه 53 سوره اعراف، که مضمونی نزدیک به این آیه دارد، نیز با همین بیان تفسیر شده است (برای نمونه رجوع کنید به طبرسی؛ طباطبائی، ذیل آیه). بنابر دو آیه از سوره کهف (78، 82)، مردی که حضرت موسی علیه السلام با او همراه شد تا از وی علم بیاموزد و کارهای شگفت و سؤال انگیز از او سر زد، حکمت این کارها را برای موسی، که در برابر آنها تاب نمی آورد، بیان کرد و در آغاز و انجام گفتارش اشاره نمود که «تأویل» کارهایش را می گوید. طبرسی (ذیل آیه) و فخررازی (ج 7، ص 188) تأویل را در این آیه مرادف با تفسیر و معنا دانسته اند و طباطبائی (ج 13، ص 349، ج 3، ص 25) آن را انگیزه و سبب حقیقی کار معنا کرده است.

در این میان آیه 7 سوره آل عمران که واژه تأویل دو بار در آن به کار رفته، موجب بیشترین مباحثات شده است. در این آیه آمده که قرآن مشتمل بر دو گونه آیه است: محکم و متشابه؛ کسانی که قلبهایشان کژی دارد، آیات متشابه را دنبال می کنند و به استناد آنها بر اثبات دیدگاههای خود احتجاج می کنند و در جستجوی تأویل آن آیات اند. تفاوت این آیه با موارد پیشین در این است که در اینجا قرآن (همه یا بخشی از آن) دارای تأویل معرفی شده و در ادامه آیه تصریح گردیده است که تأویل قرآن را فقط خدا می داند. بسیاری از مفسران گفته اند «والرأسخون فی العلم» که در این آیه بعد از «اللّه» آمده، عطف به آن و مشمول همین گزاره است (رجوع کنید به بخش چهارم مقاله).

از همان نخست این پرسش پیش آمد که مراد از «تأویل قرآن» چیست و چه نسبتی با «محکم» و «متشابه» دارد. پاسخهای متفاوت به این پرسش، معانی جدید اصطلاحی برای تأویل قرآنی پدید آورد. به نظر مفسران قدیم، چنانکه پیشتر اشاره شد، این آیه از تلاش باطل یهود (بنابر برخی منابع: منافقان) برای آگاهی از زمان پایان یافتن دوره امت اسلامی و به تعبیر دیگر مدت دوام دین اسلام، خبر داده است (رجوع کنید به طبری؛ طوسی؛ طبرسی، ذیل آیه، به نقل از سُدّی، ربیع بن انس و...). نظر دیگر آن بود که مراد از تأویل در این آیه، مانند برخی آیات دیگر، حقیقت قیامت و زنده شدن مردگان و یا عاقبت است. طبق این چند معنا، تأویل قرآن اساساً ناظر به امر خارجی است و نسبت به بعضی آیات (یا همه آنها) مطرح است و آن امر خارجی به حسب مورد تغییر می کند؛ به عبارت دیگر، تأویل در این آیه در معنای لغوی و وجوه کاربردی آن به کار رفته و معنای جدیدی ارائه نشده است. برخی دیگر با التفات به نسبتی که در این آیه بین تأویل و آیات متشابه ارائه شده، بر این عقیده شدند که تأویل به معنای تفسیر است و درباره آیات متشابه، که چند معنا برای آن متصور است، به کار می رود؛ بنابراین، طبق قرآن علم به تفسیر شماری از آیات فقط نزد خدا (یا خدا و راسخان در علم) است (رجوع کنید به طبری، که ذیل آیه این قول را که در زمان او مطرح بوده، نقل نموده، اما تأیید نکرده است، هرچند خود او تأویل را مترادف تفسیر و معنا به کار برده است). در واقع برخی از آیات قرآن در قالب و با الفاظی نازل شده که فهم مراد آنها، به سبب احتمال چند معنای متفاوت، نیاز به رفع ابهام دارد و چه بسا قالب دیگری برای ارائه آن موجود نیست؛ تأویل به معنای حاصل از این رفع ابهام تأویل می گویند. این نظر نزد لغت شناسان متقدم نیز سابقه داشت (برای نمونه رجوع کنید به فراهیدی، ج 8، ص 369؛ ازهری، ج 15، ص 437؛ فیروزآبادی، ج 1، ص 80). معنای مذکور بتدریج برای همه قرآن به کار رفت و حتی لغت شناسان نیز دو واژه تأویل و تفسیر را

مترادف خواندند؛ ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب (متوفی 291) به گفته ازهری (ج 15، ص 459، ذیل «أول»، و به نقل از او ابن منظور، ذیل «أول») گفته بود که سه واژه تأویل و معنا و تفسیر یک معنا دارند (نیز رجوع کنید به جوهری، ذیل «أول»؛ ابوعبیده، ج 1، ص 86، 216). بر همین اساس طبری در تفسیر خود، جامع البیان فی تفسیر القرآن، برای توضیح آیات از عنوان «تأویل» استفاده کرده و طوسی (ج 3، ص 399) و فخر رازی (همانجا) نیز تأویل را در قرآن معادل با تفسیر و معنا دانسته اند.

معنای سومی که برای تأویل قرآن مطرح شده، بیانها و برداشتهای مخالف با ظاهر لفظ است. فیروزآبادی (ج 1، ص 79-80) تأویل را بیان مراد و مقصود حقیقی آیه دانسته که در ظاهر لفظ آن نیست و در عین حال با سیاق آیات پیش و پس سازگار است. ابن جوزی (متوفی 597) نیز تأویل را فاصله گرفتن از معنای ظاهری لفظ، به استناد دلیل و قرینه، دانسته از آنرو که معنای ظاهری لفظ پذیرفتنی نیست (رجوع کنید به ص 216-217؛ نیز رجوع کنید به فخر رازی، ج 7، ص 189). به نظر طباطبائی (ج 3، ص 44) این معنای تأویل بتدریج شایع و تقریباً جانشین معنای اصلی شد. گفتنی است که برخی مفسران، معنای اخیر تأویل را نشأت گرفته از وجود حقایقی تودرتو می دانند که در آیات متشابه یا همه قرآن ارائه شده است و بنابراین ضمن پذیرش معنای ظاهری، از معنا یا معناهای درونی (معانی مترتبة فی الطول) نیز سراغ می گیرند. در این تبیین، روش انتقال از لفظ به معنای درونی و چگونگی ارتباط معنای لفظی با برداشتهای درونی مورد بحث و مناقشه بوده و هست (طباطبائی، ج 3، ص 44-45). گرایشهای باطنی و عرفانی نسبت به فهم قرآن غالباً بر پایه همین نگرش به قرآن و تأویل آن شکل گرفته است (رجوع کنید به رشیدرضا، ج 3، ص 175)، همچنانکه بسیاری از فرقه ها مطابق با آموزه های خود به توجیه آیات متشابه روی آوردند و چه بسا پیدایی شماری از فرقه ها ناشی از همین رویکرد بوده است (ابن قیم جوزیه، ج 4، ص 317-318؛ طباطبائی، ج 3، ص 41). طوسی (همانجا) از قناده نقل کرده که آیه 7 سوره آل عمران ناظر به فرقه هایی است که با استناد به آیات متشابه بر دیدگاه باطل خود استناد می کنند (برای نمونه ای از توجیهاات تأویلی فریق رجوع کنید به معرفت، ج 3، ص 90-461؛ محمد کاظم شاکر، ص 60-68).

سرگذشت واژه تأویل و تحول معنایی آن و نیز مراد از تأویل در قرآن و سپس اصطلاح مسلمانان، در رساله الاکلیل - و در تفسیر سوره اخلاص - ابن تیمیه آمده است. وی با استناد به آیات قرآن و شواهد دیگر توضیح داده است که واژه تأویل بین سه معنای کاربردی اشتراک لفظی دارد؛ کاربرد قرآنی، کاربرد عالمان متقدم (طوائف من السلف) و اصطلاح شماری از متأخران. در کاربرد قرآنی، تأویل عبارت است از واقعیت هر سخن و هر فعل، بدین معنا که اگر این سخن از مقوله طلب (انشا، امر) باشد تأویل آن یعنی همان فعلی که طلب به آن تعلق گرفته است و اگر از مقوله اخبار باشد تأویل یعنی همان چیزی که از آن خبر داده شده است مثل قیامت، آشراط ساعت، بهشت، دوزخ و تحقق عینی یک رؤیا. بر این اساس، تأویل در کاربرد قرآنی آن از مقوله تفسیر و فهم و بیان و علم نیست و آنچه در سوره آل عمران انحصاراً به «اللّه» نسبت داده شده، علم به تأویل تمامی قرآن، یعنی حقیقت خارجی همه بیانهای قرآن، است (مرجع ضمیر در «و ما یعلم تأویله» قرآن است، نه آیات متشابه). قرآن نازل شده است تا مردم در آن تدبر کنند و آن را بفهمند (رجوع کنید به نساء: 82)، اگرچه تأویلش را ندانند. ابن تیمیه به استناد حدیث منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم که برای ابن عباس دعا کرد و از خدا خواست که به او تأویل بیاموزد (برای نمونه رجوع کنید به ابن حنبل، ج 1، ص 266، 269، 314؛ حاکم نیشابوری، ج 3، ص 536) این نکته را نیز افزوده که ممکن است تأویل بخشی از داده های قرآن، نه همه آن، برای بعضی اشخاص معلوم شود (ج 2، ص 35-36). به اعتقاد ابن تیمیه

تأویل نزد عالمان سلف علاوه بر معنای قرآنی مذکور، به معنای تفسیر و شرح و بیان مراد کلام بوده (مثلاً طبری در تفسیرش) و تأویل در عرف متأخران، از متکلم و اصولی و متفقه و محدث و صوفی و غیره، عبارت بوده است از برگرداندن لفظ از معنای متداول و شناخته شده (راجع) آن به معنایی نامأنوس یا ناشناخته (مرجوح) بر پایه یک دلیل. طبعاً در این فرآیند باید اولاً امکان نسبت دادن معنای مرجوح به آن لفظ وجود داشته باشد و ثانیاً دلیل کافی برای انصراف از معنای راجح ارائه شود. وی سپس برخی تأویل های فرقه های کلامی (همچون جهمیّه، معتزله، اشاعره و زنادقه) را برشمرده و تأکید کرده که بزرگان سلف اینگونه تأویلها را مردود می دانسته اند (رجوع کنید به ابن تیمیّه، ج 2، ص 8-24، 35-36، و جاهای دیگر).

ابن قیّم جوزیه (متوفی 751)، شاگرد و مدافع جدی آرای ابن تیمیّه، ضمن پذیرش نظر او درباره معنای مراد از «تأویل» در قرآن، این نکته را افزوده که در قرآن واژه تأویل به معنای تفسیر و بیان نیز به کار رفته است (رجوع کنید به صبری متولّی، ص 50-54). پس از او شاگردش، ابن کثیر (متوفی 774)، همین دیدگاه را داشته است (رجوع کنید به ج 1، ص 327، ذیل آیه 7 سوره آل عمران).

بعدها سیدمحمد رشیدرضا در تفسیر المنار در بحثی تفصیلی ذیل آیه 7 سوره آل عمران، با انتقاد از مفسرانی که مراد از تأویل را در قرآن همان معنای اصطلاحی (صَرَفُ اللَّفْظِ عَنِ الْإِحْتِمَالِ الرَّاجِحِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ الْمَرْجُوحِ لِذَلِكَ؛ رجوع کنید به ج 3، ص 174) دانسته اند، مطالب طولانی ابن تیمیّه - در تفسیر سوره اخلاص - را آورده و آن را دقیق و رسا خوانده است (رجوع کنید به همان، ج 3، ص 172-196). وی همچنین با مرور کامل در آیاتی که واژه تأویل در آنها به کار رفته، مانند ابن تیمیّه، اظهار کرده است که تأویل در قرآن به معنای یک امر عملی است که مآلاً تحقق خارجی دارد و بر اثر آن خبری تأیید می شود یا رؤیایی تصدیق می گردد و یا حکمت و سبب کاری دشوار و غریب، مثل داستان بنده صالح خدا که همراه موسی بود، معلوم می شود (قاسمی نیز در محاسن التأویل، ج 4، ص 16-40، مطالب ابن تیمیّه را گزارش کرده است؛ احمد محمدشاکر نیز در دائرة المعارف الاسلامیة و در تکمیل مقالة «تأویل» د. اسلام (چاپ اول) بر همین نظر است رجوع کنید به دائرة المعارف الاسلامیة، ذیل واژه).

علامه طباطبائی نیز ذیل آیه 7 سوره آل عمران بتفصیل موضوع تأویل را با مرور در آیات مشتمل بر این واژه بررسی کرده و تأویل را در قرآن ناظر به امر خارجی واقعی دانسته است. به اعتقاد او همه آیات قرآن، از محکم و متشابه، دارای تأویل است و این تأویل به هیچ روی کاربرد لفظ در معنایی مخالف با معنای ظاهری آن نیست و این کاربرد برای واژه تأویل (اطلاقُ التَّأْوِيلِ و ارادة المعنى المخالف للظاهر) کاربردی متأخر نسبت به زمان نزول قرآن دارد (ج 3، ص 27، 49). طباطبائی ذیل آیات دیگر (برای نمونه رجوع کنید به اعراف: 53؛ یونس: 39؛ یوسف: 6؛ كهف: 82) نیز بر این ادعا که واژه تأویل در قرآن ناظر به امر عینی است و فقط در این معنا به کار رفته تأکید و تصریح کرده که همه گونه بیانات قرآنی، از حُکم و موعظه و حکمت، مستند به حقیقتی متعالی است که در قالب الفاظ نمی گنجد. نظر طباطبائی با نظر ابن تیمیّه، و به تبع او سیدمحمد رشیدرضا و دیگران، قرابت تام دارد و او، طبق روش معهود خود در نقل قولها، بدون ذکر نام این دو مفسر رأی ایشان را آورده (ذَكَرَ بَعْضُهُمْ - وَ هِيَئَا قَوْلٌ رَابِعٌ) و در مورد برخی جنبه های آن مناقشه کرده است (رجوع کنید به ج 3، ص 24-25، 48-49).

مسئله تأویل به اعتبار پیوند وثیق آن با آیات قرآن، در کتاب های علوم قرآنی نیز مطرح شد و مباحثات مفسران و لغت شناسان از همان آغاز به این آثار راه یافت. زرکشی (متوفی 794)، از نخستین پدیدآوردگان آثار علوم قرآنی، در البرهان فی علوم القرآن فصلی را به «مَعْرِفَةُ تَفْسِيرِهِ وَ تَأْوِيلِهِ وَ مَعْنَاهُ» اختصاص داده (ج 2، ص 146-216) و نظر ابن فارس را از کتاب الصحابی در این

باره نقل کرده و سپس معنای اصطلاحی تأویل قرآن را با انتساب آن به برخی عالمان آورده که عبارت است از ذکر یک معنا، به طریق استنباط، برای آیه که این معنا با سیاق آن همخوانی دارد و با کتاب و سنت ناسازگار نیست. وی پیش از بیان این معنای اصطلاحی، توضیح داده است که برخی تأویل را کشف پیچیدگی های معنایی عبارت دانسته اند، برخلاف تفسیر که ناظر به خود لفظ است. زرکشی، سپس نمونه هایی از تأویلها را که برای آیات بیان شده گزارش و آن را تأیید کرده است، همچنانکه نمونه ای از تأویل ناصواب را، با توجه به همان تعریف اصطلاحی، ذکر نموده است. توضیحات بعدی حاکی از آن است که از نظر وی، خاستگاه «تأویل قرآن» عمق معنایی آیات این کتاب آسمانی است، به گونه ای که هر آیه آن چندین وجه معنایی دارد. شاهد او بر این دیدگاه، حدیث مشهور منسوب به پیامبر اکرم است که طبق آن قرآن بر «هفت حرف» نازل شده و هر آیه قرآن ظهر و بطن دارد. جلال الدین سیوطی (متوفی 911) نیز با توجه به منقولات و بیانات زرکشی، باب تأویل را در الاتقان (ج 4، ص 192-194) گشوده و به این نظریه که تأویل کوششی فرامتنی برای دریافت معانی درونی آیات است، گراییده است. اما زرقانی، استاد علوم قرآنی مصری معاصر، در مناهل العرفان (ج 2، ص 6-8) ضمن اشاره به اصطلاحات مفسران در باب تأویل - از جمله بیان معنای لفظ برخلاف مدلول ظاهری آن، بیان معنای رمزی و اشاره ای قرآن - با استناد به سخن فیروزآبادی، تأویل را از نظر لغوی مترادف تفسیر دانسته و گفته است که کاربرد قرآنی آن در همه موارد به معنای «بیان و کشف و ایضاح» است.

آیت الله محمدهادی معرفت، از صاحب نظران معاصر در علوم قرآنی، در التمهید که موضوع آن بررسی تفصیلی مباحث علوم قرآنی با توجه به آرای علمای امامیه و به استناد احادیث و مرویات از اهل بیت می باشد، در مبحث مفصل محکم و متشابه (جلد سوم) به بحث تأویل در قرآن پرداخته است (رجوع کنید به ج 3، ص 28-34). به اعتقاد ایشان تأویل قرآن به دو معناست: 1) توجیه لفظ متشابه یا کار شبهه ناک، با این توضیح که متشابه در اصطلاح قرآنی به لفظی گفته می شود که تاب چند معنا را دارد (همان، ج 3، ص 6) و گویی شخص تأویل کننده، لفظ را از معنای ظاهری متشابه آن برمی گرداند و به سوی معنایی که خاستگاه آن است می برد (و چه بسا تشخیص او در این خاستگاه نادرست باشد رجوع کنید به همانجا) یا حکمت کاری را که ظاهر آن شبهه ناک بوده، بیان می کند. 2) بازگویی معانی درونی آیات از آنرو که طبق حدیث، قرآن ظاهر و باطن دارد. ایشان سپس با تذکار این نکته که تأویل در همه آیات قرآن جاری می باشد، توضیح داده که هر دو معنای اصطلاحی تأویل از قبیل معنا و مفهوم است؛ معنایی که در ظاهر لفظ پوشیده مانده و برای دستیابی به آن باید دلیل روشن و خارج از این لفظ ارائه کرد. بر اساس این توضیح، آیت الله معرفت نظر ابن تیمیّه را نقد و رد کرده است، همچنانکه رأی علامه طباطبائی را - که مانند ابن تیمیّه تأویل، و از جمله تأویل قرآن، را ناظر به حقیقت عینی و نه از مقوله لفظ و معنا می داند، و البته سخن او صیغه ای عرفانی نیز دارد - نادرست خوانده است (فَهِيَ غَرِيبَةٌ شَدَّ عَنْهُ). بر این همه باید افزود که به اعتقاد ایشان، واژه تأویل در قرآن در دو معنای دیگر نیز به کار رفته است: تعبیر رؤیا، عاقبت و فرجام امر. از این گذشته، به نظر ایشان معنای اصطلاحی «عبور از ظاهر لفظ به درون آن» برای تأویل، معنایی است که فقط در بیانات عالمان سلف و در روایات به کار رفته و کاربرد قرآنی نداشته است. این معنا برای تأویل، مبتنی بر احادیثی است که از ظاهر زیبا و باطن ژرف قرآن (برای نمونه رجوع کنید به کلینی، ج 2، ص 599، حدیث نبوی به روایت امام صادق) خبر داده اند، با این برداشت که قرآن در هر آیه پیامی جاودان دارد و آن پیام در پس پرده ظاهر لفظ نهفته است و بنابراین تأویل عبارت است از «برداشت های کلی با قطع نظر از خصوصیات تنزیلی هر آیه» که از رهگذر تعمق در آیات قرآن و فراهم بودن امکان تأویل - و در رأس آن، رسوخ در علم - حاصل می شود. آیت الله معرفت به

تائویلات رمزی اهل تصوف نیز اشاره کرده است و با نقل نمونه ای از تائویل قرآنی ابن عربی (رجوع کنید به ج 2، ص 206-207) از آنرو که اینگونه تائویلات ضابطه ندارد و بین معنای رمزی و عبارت مورد استناد (مثلاً آیه 7 سوره بقره) نسبتی وجود ندارد، آنها را نپذیرفته است (رجوع کنید به مقاله منتشر نشده آیت الله معرفت موجود در بنیاد دایره المعارف اسلامی).

از مجموع آرای مطرح شده در آثار لغوی و تفسیری و علوم قرآنی دانسته می شود که واژه تائویل بتدریج از معنای آغازین لغوی فاصله گرفته و در آثار مفسران و مؤلفان حوزه های مختلف علوم اسلامی به معنای توجیه آیات متشابه و فهم معنای درونی آیات - این دو با یکدیگر قرابت معنایی دارند - به کار رفته، به گونه ای که کاربرد آن در معنای اصلی منسوخ و در معنای جدید متبادر شده است (نیز رجوع کنید به محمدکاظم شاکر، ص 29). به نظر می رسد این واقعیت که قرآن آکنده از حقایقی تودرتوست و هر کس درخور استعداد و کوشش خود به فهم وجوه گوناگون معنایی آن نایل می شود، از اسباب این تحول معنایی بوده است و مؤلفان و محققان برای اشاره به لایه های معنایی یا فرآیند دستیابی به آن معنای درونی، مناسبترین واژه را «تائویل» یافته اند. برخی کاربردها و مؤیدات حدیثی نیز در انتخاب این واژه مؤثر افتاده است؛ در احادیث شیعی مضامین فراوانی از این دست وجود دارد که «ظاهر قرآن زیباست، باطن آن ژرف ناپیداست، عجایب آن سپری نگردد و غرایب آن به پایان نرسد» (نهج البلاغه، خطبه 18؛ نیز رجوع کنید به کلینی، همانجا به نقل از پیامبر اکرم)، یا قرآن به زمان و مردم معینی اختصاص ندارد و این کتاب «تا روز قیامت، در هر زمانی نو و برای هر مردمی تر و تازه است» (مجلسی، ج 2، ص 280؛ ابن بابویه، 1378، ج 2، ص 87)، همچنانکه در بیانات برخی عالمان سلف، از صحابیان و تابعین و نسلهای سپسین، نیز اشاراتی به این ویژگی شگفت قرآن دیده می شود. (3) کاربرد تائویل در حدیث.

واژه تائویل و مشتقات آن در حدیث، بویژه حدیث شیعه، و غالباً مرتبط با قرآن، بسیار آمده است (برای فهرستی از آن رجوع کنید به برازش، ج 3، ص 2013-2014، 2055-2049، ذیل «أول») و در موارد نسبتاً زیادی این کاربردها به مناسبت بحث از آیات قرآن، واژه تائویل ناظر به امر خارجی است. برای مثال درباره آیه 39 سوره انفال امام باقر علیه السلام بیان کرده اند که «تائویل این آیه هنوز نرسیده است» (کلینی، ج 8، ص 201، و به نقل از او: مجلسی، ج 52، ص 378؛ نیز رجوع کنید به ترمذی، ج 4، ص 327، به نقل از پیامبر اکرم)؛ در توضیح آیه 33 سوره احزاب، امام صادق علیه السلام گفته اند که «تائویل این آیه واقع شد» (مجلسی، ج 25، ص 255، به نقل از ابن بابویه در علل الشرایع)؛ درباره آیه 6 سوره قصص از پیامبر روایت شده است که «ما تائویل این آیه ایم» (همان، ج 53، ص 143؛ نیز رجوع کنید به ادامه مقاله)؛ در حدیثی دیگر به نقل از امام باقر علیه السلام آمده است که «قرآن تائویل دارد، پاره ای از آن واقع شده و پاره ای دیگر واقع نشده است...» (همان، ج 23، ص 197 - و عیناً در ج 89، ص 97 - به نقل از صفار قمی در بصائر الدرجات). بنا بر حدیثی، امام باقر علیه السلام درباره آیه 20 سوره سبأ گفتند که تائویل این آیه هنگام قبض روح پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم تحقق یافت (کلینی، ج 8، ص 345). شخصی از امام صادق علیه السلام مراد از آیه 33 سوره احزاب (آیه تطهیر) را پرسید و امام به او پاسخ دادند این آیه درباره پنج تن نازل شده، سپس تائویل آن واقع گردیده که امامان بعدی اند (مجلسی، ج 25، ص 255، به نقل از ابن بابویه در علل الشرایع). این پاسخ حاکی از آن است که پرسش کننده به امر خارجی، نه معنای لفظ و استنتاجات لفظی، نظر داشته و امام در بیان مقصود خود واژه تائویل را به کار بردند (نیز رجوع کنید به مجلسی، ج 35، ص 211 که در آن امام باقر، حضرت علی و حسنین علیهم السلام را تائویل آیه معرفی کرده اند). درباره آیه 6 سوره

قصص از امام صادق علیه السلام روایت شده که پیامبر به حضرت علی و دو سبب خویش نگریست و گریست و آنان را مستضعفان پس از خود نامید، آنگاه امام صادق ادامه دادند که این آیه تا روز قیامت در حق ما جاری است (ابن بابویه، ص 79؛ و به نقل از او، مجلسی، ج 24، ص 168). از حضرت علی علیه السلام نیز در ذیل همین آیه نقل شده که آن درباره ماست (هیّ لَنّا أَوْ فینا رجوع کنید به مجلسی، همانجا)، در حالی که همین توضیح با عبارت «ما تأویل این آیه ایم» از پیامبر اکرم روایت شده است. امام کاظم علیه السلام نیز در بیان مراد از «آبناء» (فرزندان) و «نساء» (زنان) در آیه 61 سوره آل عمران (آیه مباهله) از همین واژه استفاده کرد و فرمود که تأویل «آبناءنا»، امام حسن و امام حسین و تأویل «نساءنا»، حضرت فاطمه و تأویل «أنفُسنا»، حضرت علی علیهم السلام است (مجلسی، ج 48، ص 128-129).

در بیانات اصحاب و شاگردان امامان نیز این معنای تأویل برای قرآن رایج بوده است. در گفتگوی ابن عباس و معاویه (رجوع کنید به مجلسی، ج 44، ص 124، به نقل از صفار قمی در بصائر الدرجات) ابن عباس در توضیح این نکته که خواندن قرآن بدون شناخت مراد آن - نه فهم معنای لفظ که با آگاهی از زبان عربی حاصل می شود - درست نیست، واژه تأویل را به کار برد (تأویل = م'ا عَنی اللّهُ به). قنبر، خادم حضرت علی علیه السلام، نیز به حجاج بن یوسف گفت که آن حضرت مراد (مصدق خارجی) از آیه 44 و 45 سوره انعام را برای وی بیان کرده بود. در این مذاکره نیز از واژه تأویل استفاده شده است (رجوع کنید به مجلسی، ج 42، ص 135-136، ج 77، ص 315-316، به نقل از رجال کشّی و عیاشی). درباره برخی غالیان، از جمله علی بن حَسَکَه و قاسم یقطینی، گزارش شده که آنان مراد از واژه های عبادی مثل صلوات و زکات و حج را در قرآن، اشخاص معین (مثلاً امامان) می دانستند. ابراهیم بن شیبیه در نامه ای به امام هادی علیه السلام درباره این دیدگاه پرسید و امام پاسخ داد که این نظر درست نیست و شیعیان باید از آن احتراز کنند. در این گزارش نیز پرسش کننده برای بیان مقصود خود واژه يتأولون را به کار برده است (مجلسی، ج 25، ص 315-316؛ تستری، ج 1، ص 207-208). التفات به این نکته که واژه تنزیل در احادیث در برابر تأویل آمده و از سوی دیگر این دو واژه مترادف دو واژه ظاهر و باطن شناسانده شده است، برای فهم مراد از واژه تأویل قرآن در کاربرد حدیثی، سودمند و چه بسا ضروری است. در حدیثی آمده است که قرآن ظهر و بطن دارد، ظهر آن تنزیل و بطن آن تأویل است (دو واژه حدّ و مُطَّلَع / مَطَّلَع نیز در حدیث آمده که به گفته برخی شارحان، از نظر معنایی با تنزیل و تأویل هم افق اند رجوع کنید به فیض کاشانی، ج 1، ص 29؛ نیز رجوع کنید به مجلسی، ج 23، ص 197، ج 89، ص 94). در حدیثی دیگر آمده است که مراد از ظهر قرآن کسانی اند که قرآن در میان ایشان نازل شده، مثلاً مشرکان مکه که مورد اشاره شمار زیادی از آیات مکی و مدنی بودند، و مراد از بطن قرآن افرادی هستند که به همان شیوه عمل می کنند (ابن بابویه، 1361 ش، ص 259؛ مجلسی، ج 89، ص 83). طبق این بیان، تأویل اساساً ناظر به فهم معنای درونی متن نیست بلکه موضوع آن شناختِ مصداقها و واقعیات موردنظر در متن است که بسیاری از آنها در زمان نزول قرآن برای مخاطبان شناخته شده بوده و چه بسا در زمانهای بعد نیاز به تبیین دارد و برخی دیگر حتی در زمان نزول نیز «متشابه» بوده است. بالطبع در این موارد باید ضابطه تبیین معلوم شود و صاحبان صلاحیت برای این تبیین شناخته گردند. برپایه این بیان، فهم حدیث مشهور و مُسند نبوی نیز آسان می شود که درباره حضرت علی علیه السلام فرمود او برپایه تأویل قتال می کند همانگونه که بر اساس تنزیل قتال کرد (یا: من بر اساس تنزیل قتال کردم؛ درباره حدیث و سند آن در منابع حدیثی عامّه رجوع کنید به ابن حنبل، ج 3، ص 33، 82؛ حاکم نیشابوری، ج 3، ص 123؛ و در منابع حدیثی شیعه رجوع کنید به مجلسی، ج 32، ص 243، 309، ج 40، ص 94، ج 89، ص 96 و جاهای دیگر). علی علیه

السلام نیز در واقعه صفین به همین تعبیر اشاره و تأکید کرد که این جنگ مبتنی بر تأویل است (ابن ابی الحدید، ج 14، ص 43). شعر رجزیِ عمار یاسر (یا عبدالله بن رواحه) نیز که مورخان در گزارشهای صفین روایت کرده اند و سپس به کتابهای لغت راه یافته است، مضمون همان حدیث را دربر دارد (نَحْنُ ضَرَبْنَاكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ / قَالِيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى ' تَأْوِيلِهِ رجوع کنید به مسعودی، ج 3، ص 129؛ نصرین مزاحم، ص 468؛ فراهیدی، ج 8، ص 369؛ ابن حجر عسقلانی، ج 7، ص 384-383).

بر این همه باید افزود احادیث متعددی در منابع شیعی روایت شده که آیات قرآن را بر اهل بیت پیامبر صلی الله علیه وآله و سلم تطبیق داده است. بررسی همه جانبه این احادیث، از نظر سند و متن و یافتن نشانه‌هایی از جعل و وضع در برخی از آنها و جداسازی سره از ناسره مطمح نظر بسیاری از محدثان و عالمان بوده و هست (رجوع کنید به باطن (1)، قسمت آرای شیعه امامیه؛ محمدکاظم شاکر، ص 201-149)، اما آنچه در این مقام در خور توجه می باشد، واژه‌ها و تعبیراتی است که برای افاده مقصود به کار رفته است؛ در این احادیث واژه تأویل بندرت دیده می شود و امامان غالباً از تعبیراتی چون «نَحْنُ أَهْلُ الذِّكْرِ» (ما اهل ذکریم؛ در ذیل آیه 43 سوره نحل)، «إِيَّانَا عَنْ 'ی» (مقصود آیه ماییم)، «فِيْنَا نَزَلَتْ» (آیه درباره ما نازل شد) و «نَحْنُ الْمَحْسُودُونَ» (ما همان کسانی هستیم که به گفته قرآن مورد حسد واقع می شوند رجوع کنید به نساء: 54) استفاده کرده اند و گاه نیز گفته اند که این توضیح ما «تنزیل» آیه است (یعنی همان کسانی که در هنگام نزول آیه، مقصود بوده اند؛ برای نمونه‌هایی از این احادیث رجوع کنید به کلینی، ج 1، ص 436-412؛ مجلسی، ج 23، ص 167 به بعد و ج 24). در واقع، طبق این احادیث، مصداقهای شمار زیادی از اوصاف و اشخاص قرآنی، امامان اهل بیت پیامبرند و اساساً برخی آیات از آغاز درباره آنها نازل شده است و شماری از آیات در زمان های بعد بر آنان تطبیق می شود. حالت نخست، تنزیل و حالت دوم، تأویل است؛ به این ترتیب تأویل بر یک واقعیت خارجی دلالت دارد.

ابن حَمام، محدث و فقیه معتبر امامی، کتابی با عنوان ما نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نوشت که بزرگان و اصحاب امامیه آن را با حُسن قبول پذیرفتند و به نقل نجاشی (ص 379) برخی گفتند که کتابی همتای آن در این موضوع نگاشته نشده است. مطالب این کتاب به آثار بعدی راه یافت و از جمله سیدرضی الدین علی بن موسی بن طاووس، دانشمند بزرگ و نامور امامی (متوفی 664)، در سعدالسعود که حاوی گزیده‌هایی از منابع مختلف است، بخشهایی از آن کتاب را آورد. چنانکه از عنوان کتاب ابن حَمام دانسته می شود، موضوع این کتاب احادیثی است که در آنها آیات قرآن بر علی علیه السلام و سایر امامان تطبیق داده شده است (مانند آل عمران: 61؛ مائده: 55؛ رعد: 7؛ اسراء: 26؛ حج: 19-23؛ بینه: 7؛ نیز رجوع کنید به ابن طاووس، ص 180-220). اما نکته اینجاست که ابن طاووس این بخش را با عنوان «تأویل» ذکر کرده و نشانه آن است که او تأویل را به معنای واقعیت خارجی می دانسته است. محمدبن یعقوب کلینی (متوفی 329) نیز که در کافی، بابی از کتاب الحجة را به گردآوری روایاتی اختصاص داده که موضوع آنها آیات مرتبط با اهل بیت پیامبر است، عنوان باب را «نَكَتٌ وَ تَنْفٌ مِنَ التَّنْزِيلِ فِي الْوَلَايَةِ» (رجوع کنید به ج 1، ص 412) قرار داده و حال آنکه بسیاری از همین روایات را مجلسی در بحارالانوار از کافی نقل کرده و در عنوان بابهای مختلف، یا در ذیل حدیث، واژه تأویل را به کار برده است (رجوع کنید به ج 23 و 24، برای نمونه: ج 23، ص 190، 208-209، 251، 270-271، 392). برپایه این تعبیرات تأویل قرآن، نه معانی درونی آیات آن، بلکه مصداقها و مرادات خارجی آنهاست (قس طباطبائی، ج 3، ص 70 که این بیانات را از مقوله «جَرَى وَ انطَبَق» می داند). شاید از همین منظر و برای پیشگیری از هرگونه معناآفرینی و برداشت

مخالف با ظاهر لفظ (تأویل اصطلاحی) در قرآن - از آن دست که نزد غالیان رواج داشت - بوده است که بنابر روایت نعمانی از امام صادق علیه السلام، حضرت علی درباره آیات مشتمل بر احکام (مثلاً مائده: 3، 6؛ نساء: 23) تصریح کرده اند که تأویل آن در همان تنزیل آن است و نسبت به صلات و زکات و صیام و حج و جهاد نباید از همان مصداق خارجی معین فراتر رفت (رجوع کنید به مجلسی، ج 90، ص 12). این در حالی است که به روایت مجلسی (ج 81، ص 253-254)، آن حضرت تأویل «صلاة» را «عبادت» خواندند و در بیانی طولانی تأویل شماری از اجزای نماز را بیان و تأکید کردند که نماز بدون آگاهی از تأویل آن، کاستی دارد (قَهَى خِدَاجٌ؛ برای روایاتی دیگر که معنای تأویل در آنها با مصداق خارجی یک لفظ سازگار است رجوع کنید به مجلسی، ج 2، ص 42، 246، 309، ج 11، ص 72، ج 23، ص 156، ج 32، ص 309، ج 52، ص 362).

گذشته از معنای مذکور برای تأویل که کاربرد آن در حدیث بسیار زیاد است، در چند حدیث، گاه برای شرح معنای مراد در یک آیه قرآن، واژه تأویل به کار رفته است. برای نمونه از حضرت علی در توضیح این سخن حضرت ابراهیم که «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي» (من به سوی پروردگارم می روم؛ رجوع کنید به صافات: 99)، روایت شده است که مراد از رفتن به سوی خدا بندگی کردن و تقرب جستن به اوست؛ امام این بیان را از مقوله تأویل قلمداد کرده اند (ابن بابویه، 1387، ص 266). همچنین است بیانی دیگر از آن حضرت در توضیح آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: 156) که تأویل آیه قلمداد شده است (کلینی، ج 3، ص 261؛ برای مواردی دیگر رجوع کنید به ج 8، ص 270-269؛ مجلسی، ج 7، ص 283). این معنای تأویل برای غیر قرآن نیز به کار رفته است، مثلاً در روایتی از امام باقر علیه السلام، نامهای پیامبر اسلام در هریک از صحف ابراهیم و تورات و انجیل و قرآن ذکر و معنای هر نام با عنوان «تأویل» بیان شده است (ابن بابویه، 1404، ج 4، ص 177-178؛ و به نقل از او، مجلسی، ج 11، ص 39).

گفتنی است که در حدیث بر این واقعیت که آیات قرآن متضمن معناهای گوناگون و چه بسا در طول یکدیگر است، تصریح و تأکید شده است. به روایت کلینی (ج 2، ص 599) از پیامبر اکرم، قرآن را حقایقی درونی است و آن حقایق را نیز به نوبه خود حقایقی دیگر است (لَهُ تُخُومٌ وَاَعْلَىٰ تُخُومٌ تَخُومٌ رَجُوعٌ كُنَيْدٌ بِهٖ فَيْضٌ كَاشَانِي، ج 1، ص 15-16) و هرکس باید دیده خود را با یافتن آن حقایق روشن کند (فَلْيَجْلُ جَالٍ بَصْرَهُ).

به روایت عیاشی از امام باقر علیه السلام، قرآن کلامی است به هم پیوسته با چندین وجه معنایی (رجوع کنید به مجلسی، ج 89، ص 95). در همین باب از حضرت علی علیه السلام نیز روایت شده است که هر حرف قرآن چندین تأویل دارد (همانجا).

به نظر برخی محققان رابطه معنای درونی قرآن با الفاظ آن رابطه لازم و ملزوم است با این قید که آن لوازم معنایی تنها از رهگذر بیانات عترت پیامبر دست یافتنی است (رجوع کنید به فیاض، ج 1، ص 212-214). نکته مهم این است که در حدیث، از راهیابی به وجوه مختلف معنایی یا هر تلاشی در این خصوص، با عنوان تأویل یاد نشده است.

4) آگاهی از تأویل قرآن.

در آیه 7 سوره آل عمران، ضمن تصریح بر تأویل داشتن آیات قرآن (همه یا فقط آیات متشابه) و اینکه تأویل آن را جز خدا کسی نمی داند، به «راسخان در علم» اشاره شده است؛ آنان از عمق جان ایمانشان را به الهی بودن تمام آیات باز می گویند (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا). عبارت «والراسخون في العلم» پس از کلمه «اللّه» و با واسطه حرف واو آمده و دو احتمال را پیش کشیده است؛ یکی معطوف بودن به اللّه و دیگری استقلال از آن (استیناف). بنا بر فرض

نخست، کسانی که عنوان راسخان در علم را دارند بر تأویل قرآن واقف اند و در عین حال از باور عمیق خود نسبت به قرآن خبر می دهند (جمله «يقولون...» جمله حالیه است)، اما بنا بر فرض دوم، راسخان در علم، در برابر کژدلانی که فتنه جویانه خواستار دستیابی به تأویل آیات متشابه اند، قرار می گیرند و خود را مؤمن به همه قرآن می شناسانند. به عبارت دیگر، مردم در مواجهه با قرآن دو دسته اند: کژدلان و راسخان در علم (طباطبائی، ج 3، ص 27)، بنابراین همه مؤمنان صادق راسخان در علم اند، درحالی که بنا بر فرض نخست فقط افرادی معین حایز این عنوان شده اند.

از همان روزگار نخست که قرائات مختلف قرآنی ثبت شد، بحث درباره هر دو فرض مطرح گردید و عالمان قرائت، و سپس مفسران از گذشته تا امروز، هریک نظری را برگزیدند. طبری، طوسی، بغوی، ابوالفتوح رازی، طبرسی، فخررازی، قرطبی، ابن کثیر، حقی، آلوسی، قاسمی، مراغی، طباطبائی و دیگران ذیل آیه، مشهورترین قایلان هر دو فرض را نام برده و برخی از دلایل آنان را نیز آورده اند. مؤلفان کتابهای علوم قرآنی، از جمله زرکشی و سیوطی و زرقانی و معرفت، نیز به این موضوع التفات داشته و از وجود اختلاف رأی در این باب خبر داده اند. بیشتر عالمان و مفسران قدیم، به تبع صحابیان و تابعین، بویژه با درنظر گرفتن معنای مراد از تأویل در این آیه (رجوع کنید به قسمت دوم مقاله) و نیز ارتباط تأویل با متشابه، فرض دوم (استقلال در برابر عطف) را برگزیده اند. طبری (ج 3، ص 121-123)، مفسر روایی قرن سوم، که خود در جامع البیان تأویل را مترادف تفسیر به کار برده، در آیه 7 سوره آل عمران، آن را به معنای «مدت دوام و بقای اسلام» معنا کرده و سپس شماری از قایلان به هر دو نظر را برشمرده و خصوصاً بر پایه قرائت اَبیین کعب، قایل به استقلال «الراسخون فی العلم» شده است. بغوی (متوفی 516؛ ج 1، ص 280)، قرطبی (متوفی 671؛ ج 4، ص 16)، زرکشی (متوفی 794؛ ج 2، ص 287-288)، سیوطی (متوفی 911؛ ج 3، ص 5-8)، آلوسی (متوفی 1270؛ ج 3، ص 84) و مراغی (متوفی 1371؛ ج 3، ص 99-100) بر این نکته که بیشتر مفسران قدیم همان رأی طبری را ترجیح داده بودند تأکید کرده و خود نیز غالباً همان رأی را پذیرفته اند. برخی از ایشان، از جمله قرطبی، در تأیید گزینه خود به آرای نحویان و عربیدانانی چون کسایبی و فرّاء و اخفش، نیز استناد کرده اند. به برخی مستندات نظریه عطف نیز در این آثار اشاره شده است. از جمله آنکه ابن عباس خود را از آگاهان بر تأویل معرفی کرده است، حدیث مشهور نبوی درباره او نیز متضمن همین معناست (اللهم... و عِلْمُهُ التَّأْوِيلُ)، دیگر اینکه خدا قرآن را برای فهمیدن و تدبّر و ذکر، به زبان عربی روشن نازل کرده است (رجوع کنید به نساء: 82؛ محمد: 24؛ قمر: 17، 22، 32، 40؛ فصلت: 3؛ زخرف: 3 و...) و ناآگاهی از تأویل با این اصل قرآنی سازگار نیست (آلوسی در تفسیرش، ج 3، ص 84-87، هشت دلیل در این باب همراه با مناقشات مخالفان آن آورده است).

ابن کثیر (ج 1، ص 328) پس از نقل استدلال قایلان به عطف و نسبت دادن آن به شمار زیادی از مفسران و عالمان اصول، نظر سومی را مطرح کرده است. به گفته او برخی محققان درباره معطوف بودن «الراسخون فی العلم» یا مستقل بودن آن، به معنای مراد از تأویل نظر داشته اند، زیرا تأویل قرآنی به دو معناست: حقیقت یک چیز و تفسیر و بیان یک کلام. آگاهی از تأویل در معنای اول فقط اختصاص به خدا دارد و در معنای دوم برای راسخان در علم نیز ممکن است زیرا آنان مخاطبان کلام خدا هستند و آن را می فهمند اگرچه کنه اشیا را، آنگونه که هست، نمی یابند. توضیح اسماعیل حقی بروسوی (ج 2، ص 5-6) نیز با بیان ابن کثیر مشابهت دارد، هرچند او خود نظریه عطف را ترجیح داده است.

از مفسران متأخر، آلوسی بغدادی تأویل قرآن را مترادف تفسیر دانسته و در آیه 7 سوره آل

عمران قایل به عطف شده است (ج 3، ص 83). وی سپس با اشاره به اینکه شافعیان نظریه عطف و حنفیان استقلال (استیناف) را برگزیده اند توضیح داده که از نظر شافعیان مراد از متشابه در قرآن هر عبارت مبهم است (ما لَمْ يَتَّضِحْ معناه) و حال آنکه حنفیان متشابه را اموری می دانند که علم آنها نزد خداست (مَا اسْتَأْثَرَ اللَّهُ يَعْلَمُهُ) و ارائه دو نظر ناهمگون درباره آگاهی از تأویل ناشی از همین اختلاف دیدگاه است (همان، ج 3، ص 84). آوسوی در این بیان خود که با توضیح ابن کثیر قرابت دارد، یک نکته را نیز افزوده است، به این شرح: برخی معتقدند که چون در قرآن تعبیراتی هست که بر تجسیم اشعار دارد (يَدُّ اللَّهُ، جَاءَ رَبِّكَ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، ...) و بی تردید معنای ظاهری آنها پذیرفتنی نیست، ناگزیر باید به تأویل (به معنای اصطلاحی) روی آورد و معنایی هماهنگ با مسلمات دینی یا عقلی ارائه کرد. پاسخ آوسوی این است که رها کردن معنای ظاهری در این موارد مسلماً درست است، اما سخن در معنای جانشین (تأویل) است که طبق نظریه اختصاص تأویل به خدا دلیلی بر درستی آن نداریم (همان، ج 3، ص 88). سیوطی (ج 3، ص 13-14) نیز به نقل از امام فخر رازی بر همین نکته تأکید کرده است.

گفتنی است که در دوره اخیر پس از عطف توجه به شرح ابن تیمیّه در مبحث تأویل قرآن، شماری از مفسران به نظریه اختصاص تأویل به خدا، در برابر نظریه عطف، بیشتر تمایل یافته اند (برای نمونه رجوع کنید به رشیدرضا، ج 3، ص 166؛ قاسمی، ج 4، ص 51). با اینهمه نباید از نظر دور داشت که برخی از مفسران و حتی ابن تیمیّه ضمن تأکید بر نظریه اختصاص تأویل به خدا (ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ)، به استناد دعای پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم در حق عبدالله بن عباس، گفته اند که آگاهی از تأویل برخی آیات امکان دارد و آنچه از غیر خدا نفی شده علم به تأویل تمام قرآن است (رجوع کنید به ابن تیمیّه، ج 2، ص 35؛ قاسمی، ج 4، ص 40).

توضیح «راسخان در علم» نیز در مدّ نظر مفسران بوده است. از دیدگاه قایلان به نظریه «اختصاص تأویل به خدا» رسوخ در علم وصفی است برای مؤمنان صادق در برابر مخاطبان بیمار دل، و مراد از آن ثبات و نفوذ ریشه دار ایمان در قلب است؛ کسانی که از عمق جان کلام خدا را شناخته و باور کرده اند و در مواجهه با آیات متشابه که تأویل آن را نمی دانند بر ایمانشان پای می فشرند و کمترین شکی به این باور راه نمی دهند. چند حدیث نبوی نیز که شاخصهای بیرونی رسوخ در علم را می شناساند، مانند صدق در گفتار و پاکدامنی، به همین مناسبت نقل شده است. از نظر قایلان به امکان آگاهی از تأویل قرآن، تعبیر رسوخ در علم، اگرچه ناظر به ارزش ایمان ریشه دار و ثابت است، اما بر این واقعیت که تحقق این وصف زمینه ساز دستیابی به تأویل قرآن می باشد، دلالت التزامی دارد. با اینهمه درباره راهها و معیارهای رسیدن به تأویل، به هریک از معانی آن، و نسبت معنای تأویلی با لفظ توضیح اساسی داده نشده است (رجوع کنید به تفاسیر مذکور، ذیل آیه).

مفسران شیعه در تفسیر آیه 7 سوره آل عمران، غالباً به معطوف بودن «الراسخون فی العلم» به «الله» نظر دارند (رجوع کنید به طباطبائی، ج 3، ص 49) و راسخان در علم را آگاه از تأویل قرآن می دانند (رجوع کنید به عیاشی؛ طبرسی؛ ابوالفتوح رازی؛ فیض کاشانی؛ بحرانی، ذیل آیه). مستند اساسی ایشان در این نظر، روایات فراوانی است که در آنها بر آگاهی پیامبر و امامان از تأویل قرآن تصریح و تأکید شده است. طبق این روایات، که به گفته مجلسی (ج 54، ص 121، ج 82، ص 9) به مرتبه استفاضه (خبر مشهور نزدیک به تواتر) رسیده است، مراد از «راسخان در علم» پیامبر و اوصیای او هستند و آن حضرت برترین ایشان است. از سوی دیگر همه قرآن تأویل دارد و خدا آیه ای را بر پیامبرش فرو نفرستاد مگر آنکه تأویلش را، همراه با

تنزیل، به وی آموخت. اوصیای پیامبر و در رأس آنان علی بن ابی طالب علیه السلام نیز تأویل همه قرآن را می دانند و آنگاه مؤمنان دیگر از رهگذر تعلیم این عالمان بر آن تأویل واقف می شوند (رجوع کنید به کلینی، ج 1، ص 213، حدیث 1، 2، 3؛ عیاشی، ج 1، ص 91، 95، 293؛ نهج البلاغه، خطبه 144؛ مجلسی، ج 17، ص 130، ج 89، ص 97-99). علاوه بر این، در شمار زیادی از این روایات به آیه 7 سوره آل عمران اشاره شده و جز بندرت (برای نمونه رجوع کنید به کلینی، ج 3، ص 28 در حدیثی از امام باقر علیه السلام؛ و به نقل از او، مجلسی، ج 66، ص 85) در آنها عبارت «الراسخون فی العلم» معطوف به «اللّه» آمده است (برای فهرست نسبتاً کاملی از این روایات رجوع کنید به کاظم مرادخانی، ج 1، ص 182-184). در واقع، آموزه امامیه در باب تأویل قرآن (بویژه با توجه به معنای آن رجوع کنید به قسمت دوم و سوم مقاله) این است که خدا افرادی خاص (راسخان در علم) را بر تأویل قرآن واقف کرده و هرگونه آگاهی از تأویل فقط از این طریق حاصل می شود. از سوی دیگر، بنا بر برخی احادیث رسوخ در علم وصفی است عام برای همه مؤمنان و نشانه آن اعلام ایمان به همه قرآن، از محکم و متشابه، است و طبعاً پیامبر و اوصیای او بالاترین و کاملترین مصداق های این وصف قرآنی اند. امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه اشباح (نهج البلاغه، خطبه 91) ویژگی راسخان در علم را اقرار به ناآگاهی از معنای پوشیده [قرآنی] دانسته که «خدا این اعتراف آنان به ناتوانی در رسیدن به آنچه نمی دانند را ستوده است» (درباره این بیان علوی و هماهنگی آن با روایات دیگر رجوع کنید به مجلسی، ج 54، ص 120-121).

نکته درخور تأمل این آموزه - گذشته از مخالفت جدی امامان با هرگونه کوشش فرامتنی نسبت به قرآن به انگیزه وقوف بر تأویل آن و نفی قاطع تأویل های غالیان - ساکت بودن آن از بیان ضابطه های شناخت تأویل درست از نادرست است، بویژه از آن حیث که تأویل با تنزیل مناسبت دارد و هر لفظی با هر معنای تأویلی سازگار نیست. عالمان امامیه در این خصوص، غالباً بر ضوابط روایت حدیث تأکید و مراقبت داشته اند و بویژه احادیث راویان متهم به غلو و انحراف را نمی پذیرفته اند، همچنانکه از ثبت برخی روایات تأویلی که با ضوابط فهم لفظ همخوانی نداشته احتراز می کرده اند یا در صورت نقل به غرابت این معانی و ناهماهنگی آنها با سیاق آیات توجه می داده اند (برای مواردی از این دست رجوع کنید به باطن (1)، قسمت آرای شیعه امامیه؛ مجلسی، ج 4، ص 81).

از مفسران امامیه، طباطبائی روش دیگری را در تفسیر آیه 7 سوره آل عمران برگزیده است. به اعتقاد او قطعاً «الراسخون فی العلم» معطوف به «اللّه» نیست و نظریه عطف با سیاق آیه و روش قرآن ناسازگار است، اما وقوف کسانی بر تأویل قرآن از تدبّر در آیات دیگر دانسته می شود (ج 3، ص 27-28، 51). وی با اشاره به اختلاف نظر مفسران در این باب و تأکید بر اینکه بخشی از این اختلافات از درهم آمیختگی معنای مراد از تأویل در قرآن نشأت گرفته است (همان، ج 3، ص 49-50)، استدلال خود را بر امکان آگاهی از تأویل، به تعلیم خداوند، بتفصیل بازگفته است. به اعتقاد او مراد از تأویل قرآن حقایقی عینی است که الفاظ قرآن حاکی از آنها و مستند به آنها می باشد و بر این حقایق، که طبق قرآن در «لوح محفوظ» (بروج: 22)

و «کتاب مکتون» (واقعه: 79) بوده و از کمترین دگرگونی به دور است، کسانی که با عنوان «مطهرّون» وصف شده اند وقوف می یابند. این مطهرّون را قرآن در جای دیگر (احزاب: 33) شناسانده و تأکید کرده است که پاکی قلب آنان از جانب خدا و به اراده خداست (رجوع کنید به تطهیر، آیه). حاصل این تطهیر درونی رسوخ در علم است، زیرا رسوخ در علم، به بیان قرآن، ثبات بر ایمان و دوری و خلوص از هر کژدلی و فتنه جویی است. به این ترتیب، افرادی که خدا آنان را تطهیر کرده است، به تعلیم و اذن او بر حقایق قرآنی (تأویل) آگاه می شوند و البته لازمه این

بیان و استنتاج، آگاهی از تأویل همه قرآن نیست، هرچند ممکن است دلایل دیگری بر این آگاهی کامل وجود داشته باشد (همان، ج 3، ص 51 - 55). وی بنا بر روش تفسیری خود، پس از این بیانات، در «بحث روایی» برخی از احادیثی را که پیش از این مذکور شد، آورده و به این نکته که از آنها دست کم دلالت بر عطف فهمیده می شود، اشاره کرده و با توجه به توضیح پیشین خود آن را نپذیرفته است (درباره احتمال دیگر رجوع کنید به ج 3، ص 69). بعلاوه، او تصریحات این روایات را بر اینکه «راسخان در علم» اهل بیت پیامبرند، از مقوله جری و انطباق دانسته است (رجوع کنید به ج 3، ص 67-70).

رضا سلیمان حشمت

5) مباحث کلامی و فلسفی.

تأویل در اصطلاح، نقل و صرف کلام از معنای ظاهر آن به معنایی محتمل است، مشروط بر اینکه با دلیل صورت گیرد و موافق با کتاب و سنت باشد، مثلاً درباره آیه «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ...» (روم: 19) گفته شده است که «خارج کردن پرنده از تخم» تفسیر و «پیدا آوردن مؤمن از کافر یا عالم از جاهل» تأویل این آیه است. بنابراین، تأویل، ظن به مراد متکلم (قایل یا ماتن) و تفسیر، قطع بدان است، زیرا تفسیر بیان معنای لفظی است که احتمال وجه و معنایی دیگر برای آن وجود ندارد، اما در باب تأویل چنین نیست (ابن منظور؛ احمد نگری، ذیل واژه). از اینجاست که تأویل را با متشابه، در مقابل محکم که بی نیاز از تأویل است، مربوط دانسته و امالکتاب بودن محکمت را به معنای بازگشت متشابهات بدان تفسیر کرده اند (زمخشری، ج 1، ص 337-338؛ آملی، ج 1، ص 240-239؛ طباطبائی، ج 3، ص 20). همچنین در تفاوت تفسیر و تأویل گفته اند که تأویل اغلب در باب کتب الهی و تفسیر هم در باب آنها هم در باب غیر آنها استعمال می شود (شرتونی، ذیل واژه؛ طباطبائی، ج 3، ص 46؛ نیز رجوع کنید به تفسیر)؛ البته در مورد کتب غیرالاهی معمولاً لفظ شرح را به کار می برند، مانند شرح نهج البلاغه، شرح اشارات، شرح مثنوی (رجوع کنید به دهخدا، ذیل «شرح کردن»). تأویل نیز منحصر به کتب الهی نیست (رجوع کنید به ادامه مقاله).

درباره فرق تأویل و بیان (پیدا آوردن) گفته اند که تأویل برای کلامی به کار می رود که در وهله اول معنای محصلی از آن فهمیده نمی شود و برای فهم معنای مراد، نیاز به تأویل دارد، حال آنکه بیان درباره کلامی است که فهمیده می شود، اما نسبت به برخی کلامهای دیگر نوعی پوشیدگی دارد (احمد نگری، ذیل «بیان»). گاهی در مقام اشاره به بی نیازی از تأویل، لفظ «صریح» را به کار برده اند و همچنین عنوان «وجه تأویل» را در مواردی استعمال کرده اند که قصد متکلم از کلام بروشنی دانسته نیست و اقوال متفاوتی درباره مراد او بیان شده است (رجوع کنید به صدرالدین شیرازی، 1363-1373 ش، ج 4، ص 168؛ همو، 1360 ش، ص 156-157، 347). در متون فارسی، تأویل به معنای «توجیه» نیز آمده است (دهخدا، ذیل واژه). عرفا برای تأویل معنای دیگری ذکر کرده اند (رجوع کنید به مباحث عرفانی).

باتوجه به این توضیحات، در قیاس با الفاظ غربی، تأویل از لحاظ معنی با *reducere* و *reductum* لاتین هم معنی است، اما از لحاظ اصطلاح و برخی معانی آن، مانند «معنی» و «ترجمه»، با *Hermes* و *hermeneuein* یونانی به معنای بیان کردن، توضیح دادن و ترجمه کردن نزدیک است و بنابراین علم تأویل با *hermeneutics* انگلیسی، قابل تطبیق است («فرهنگ قرن بیستم چمبرز»، ذیل "hermeneutic"، "reduce"). هرچند برای *hermeneutic*، «تعبیر» و «گزارندگی» و «زندآگاهی» معادلهای مناسبی اند، چنانکه مترجمان نهضت ترجمه برای باری ارمینیاس که بخشی از منطق ارسطو درباره قضایاست و ارسطو در آن از لفظ *hermeneuein* استفاده کرده

است، معادل «فی العبارة» (درباره عبارت) را استعمال کرده اند. زبان عبارت، در مقابل زبان اشارت، که در آن امری از طریق مفهوم و صورت آن بیان می شود، با همین کاربرد کلمه مرتبط است و در متون منطقی فارسی، «گزاره» به معنای «عبارت» معادل آن به کار رفته است. در عین حال، «تعبیر» و «گزارش» به معنای بیان سرّ و باطن چیزی ناظر به زبان اشارت و ادراک معنای و بواطن امور و نه صور و مفاهیم اشیا، با تأویل در نزد حکما و عرفا هم معنی است. از طرفی نیز «زند» و «پازند» در تفسیر اوستا به کار رفته که با کاربردهای hermeneutic در قرون وسطا برای تعبیر و تفسیر کتاب مقدّس مسیحیان قابل تطبیق است (غزالی، 1363 ش، متن عربی، ص 60؛ صدرالدین شیرازی، 1378 ش، مقدمه آشتیانی، ص 155-157؛ دهخدا، ذیل «پازند»، «زند»، «تأویل»، «تعبیر»، «گزارش»؛ پالمر، ص 19-21؛ افنان، ذیل «عبارت»؛ شهابی، ص 148-149). در زبان انگلیسی به عنوان معادل تأویل، لفظ interpretation را نیز به کار برده اند (برای نمونه رجوع کنید به بلو، ص 52 به بعد، 66 به بعد).

مسئله تأویل در اصول عقاید به جهت تطابق متشابهات قرآن و حدیث با قوانین نظری و مقدمات عقلی برای تقدیس خدای متعال و تنزیه او از صفات امکانی و نقایص کونی مطرح گردید (صدرالدین شیرازی، 1363-1373 ش، ج 4، ص 150، 152)، زیرا حمل کلام بر معنای موضوعه آن - مثلاً در مورد وجه و ید و جنب و ساق و عین و اذن و غضب و مکر و استهزای حق تعالی - مستلزم تجسیم و تشبیه و انسان ماندانگاری است (رجوع کنید به آملی، ج 1، ص 240). در فروع و شرعیات نیز اصحاب رأی و قیاس، پس از تشکیل دولت عباسی و انتقال قدرت به عراق، لازم دیدند که در خصوص مسائل مُسْتَحَدَثْ به استنباط احکام بپردازند (قروخ، 1362 ش ب، ص 387). به گفته متکلم مشهور اشعری سعدالدین تفتازانی (1370-1371 ش، ج 1، ص 164)، علمای صدر اسلام از برکت مصاحبت با رسول اکرم و نزدیکی به زمان آن حضرت به سبب قلّت وقایع و اختلافات، از تدوین احکام علمی و عملی بی نیاز بودند تا آنکه اختلاف آرا و میل به بدعت پیش آمد و به این ترتیب به نظر و استدلال حاجت افتاد و از آنجا فرّق کلامی و علم فقه پدید آمد. به نوشته وی (1326، ص 16) نخستین فرقه ای که قواعد مخالف با ظاهر سنت و عقاید صحابه تأسیس کردند و به دامان فلاسفه آویختند، معتزله بودند که خود را اصحاب عدل و توحید نامیدند و مذهبشان را میان مردم رواج دادند. معتزله توحید و عدل را برای تنزیه حق از تجسیم و تشبیه و انتساب گناه و معاصی عبد به او، در کار آورده اند و در این امر به فلاسفه و عالمان علوم اوایل تقرب جسته اند. اصولاً کار عقل و فلسفه، تنزیه و کار خیال و شعر، تشبیه است (میرولی الدین، ص 284؛ نیز رجوع کنید به ادامه مقاله)؛ چنانکه سلسوس، فیلسوف رواقی قرن دوم میلادی، در گفتاری که علیه مسیحیان انشا کرده، بر آنان عیب گرفته که خدایی که ایشان قایل اند تغییرناپذیر نیست، چون بر حسب اوضاع و احوال تصمیم های جدید می گیرد، و تأثیرناپذیر هم نیست، چون بر سر رحم و شفقت می آید و نیز خرده گرفته که ایشان به افسانه ای (قصه مسیح) معتقدند که نمی توان آن را به رمز تعبیر کرد، بدین معنی که آن افسانه همچون تاریخ واقعی دانسته شده است، نه اینکه رمزی از قانونی طبیعی باشد (بریه، 1377 ش، ص 18-19).

فلوطين نیز درباره پیشگویی نجومی و نیایش و پرستش بتها بتفصیل سخن گفته است تا بازنماید که تأثیر این اعمال و آداب بدین معنی نیست که در جواب آنها فعلی از یکی از خدایان (ایزدان یونانی) سر می زند و در این جهان تأثیر می کند، بلکه تأثیر آنها ناشی از دل نمودگی اجزای جهان با یکدیگر است (همو، 1374 ش، ج 2، ص 256؛ در مورد دعا نزد فلاسفه متقدم مسلمان، برای نمونه رجوع کنید به ابن سینا، 1400، ص 335-338). در عالم اسلام، بسیاری از معتزله در رفع ظواهر زیاده روی کردند و به انکار و تأویل عذاب قبر،

نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج جسمانی حضرت رسول و مانند اینها پرداختند (میرولی الدین، ص 287-288؛ صدرالدین شیرازی، 1363-1373ش، ج 4، ص 163-164). برخی از آنان رضا و سَخَطِ الاهی را نه صفات حق، بلکه حالات او نامیدند، زیرا به اعتقاد آنان این دو حالت که آنها را باید همان بهشت و دوزخ دانست، متغیرند و حال آنکه ذات خدا نامتغیر است. آنان معتقد بودند که مشیت الاهی تغییرناپذیر است و از دعا هم نتیجه ای حاصل نمی شود (میرولی الدین، ص 286-288). از جمله تأویلهای برخی معتزله، آن است که میزان را در معنای تحت اللفظی اش برای سنجش اعمال آدمی در روز جزا محال می دانند، زیرا وزن کردن اعراض ممکن نیست و فقط جواهر دارای وزن اند؛ بنابراین، میزان کنایه از عدالت کامل است (میرولی الدین، ص 287). با این همه، معتزله به حشر اجساد و بهشت و اشتغال آن بر خوردنی ها و نوشیدنی ها و نکاح و لذات حسی و به آتش دوزخ و اشتغال آن بر جسم محسوس اقرار می کرده اند (صدرالدین شیرازی، 1363-1373ش، ج 4، ص 164).

در مقابل معتزله، اهل لغت و اکثر فقها و ارباب حدیث و حنابله و کرامیه به ابقای الفاظ در مدلولهای ظاهر آنها قایل شدند، مثلاً احمد بن حنبل، بنا به نقل بعضی از اصحاب وی، جز در سه مورد تأویل را جایز ندانسته است (همان، ج 4، ص 150، 163-164) و مالک بن انس در پاسخ به پرسش از معنای اِسْتَوَى ' در آیه «الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی» (طه: 5) گفته است معنای آن معلوم، ایمان بدان واجب، کیفیتش مجهول و پرسش از آن بدعت است (غزالی، المجموعة، ص 67؛ صدرالدین شیرازی، 1363-1373ش، ج 4، ص 164). برخی از اینان علم کلام را بدعت می دانستند و قایل به حرمت آن بودند (برای نمونه رجوع کنید به بریهاری *).

پس از پیدایی اصحاب رأی و قیاس (پیروان ابوحنیفه) و مذهب باطنیه، داود بن علی اصفهانی (متوفی 270) مذهب ظاهریه را بنیان نهاد. عنوان ظاهریه به این جهت بر این مذهب اطلاق شد که پیروان آن به ظاهر الفاظ وحی تمسک می جستند. آنان تأویل را رد کردند و معتقد شدند که دست و روی و چشم، معانی مجازی اند و مراد از آنها فقط خداست (فروخ، 1362ش ب، ص 389-387، 397-400؛ برای نمونه هایی از تبیین های ظاهریه رجوع کنید به ابن حزم، ج 2، ص 277-292، 347-358).

اشاعره که خود را اهل سنت و جماعت نامیدند، با نظرگاه های معتزلی به مخالفت برخاستند (لاهیجی، 1306، ص 5). این طایفه برآن اند که در باب تأویل راه میانه پیموده اند، به این معنی که درخصوص مبدأ و رحمت و علو حق تعالی باب تأویل گشوده اند، اما در مورد معاد و آخرت به ظواهر بسنده کرده اند (صدرالدین شیرازی، 1363-1373ش، ج 4، ص 164). در همین جا باید گفت که اصولاً بحث معاد و کیفیت و ماهیت آن شاخص مهمی در باب تأویل به شمار می رود. در عالم اسلام بیش از معتزله، متفلسفان و طبیعیون و اطبا در تأویل زیاده روی کردند و همه چیزهایی را که درباره آخرت در قرآن و روایات وارد شده است، به لذات و آلام عقلی روحانی تأویل نمودند و به این ترتیب، حشر اجساد و معاد جسمانی را منکر شدند (همان، ج 4، ص 165).

نویسندگان رسائل اخوان الصفا و اسماعیلیان نیز به تأویل روی آوردند. به بیان آنان هر چیزی در این عالم ظاهر و باطنی دارد، ظاهر در هر امری به منزله قشر و پوسته و باطن در حکم مغز آن است. دین نیز ظاهری و باطنی دارد. ظاهر آن اموری همچون نماز و روزه و دیگر عبادات است و باطن آن علم توحید و اثبات نبوت و معاد و مانند اینهاست. ظاهر چنان است که کسی اگر مثلاً لفظ بَسْمَلَه را بر زبان جاری کند، از آنجا که آن محسوس و ظاهر است، همه در شنیدن آن یکسان اند، اما معنا و تأویل آن جز بر دانایان آشکار نیست و درجات خلق به باطن امور برمی گردد. جسم و جهان فانی، پیدا و ظاهر است، اما روح و عالم باقی ناپیدا و پنهان است و ظاهر

آشکار بر باطن خفی دلالت می کند. کتاب و شریعت و ناموس نیز به عنوان شیء موجود، احکام و حدودی دارند که برای اهل شریعت و علمای احکام، از خاص و عام، ظاهر و پیداست و در عین حال آن را اسرار و بواطن و تأویلاتی است که جز بر خواص و راسخان در علم شناخته نیست (اخوان الصفا، ص 42-43؛ ناصرخسرو، 1356 ش، ص 78-83). این عبارت مشعر بر سطوح و مراتب مختلف ظهور و بطون امور است، چنانکه فروع دین نسبت به اصول عقاید ظاهر به شمار می آید و در عین حال احکام و فروعات نیز جداگانه واجد ظاهر و باطن است. از طرفی نیز جسم و بدن نسبت به روح و نفس، ظاهر و پیداست و کتاب خدا نیز واجد احکام و اسرار و بواطن، هر دو، است. مذهب اسماعیلیه را به سبب همین اعتقاد و ترجیح باطن بر ظاهر، و حتی ترک ظاهر، باطنیه گفته اند و از آنجا که باطنیان علاوه بر علم ضروری و علم نظری به طریق باطنی یعنی تعلیم امام قایل شده اند، به مذهب آنان عنوان تعلیمیه نیز اطلاق کرده اند (غزالی، 1383، ص 11-12، 17؛ دانش پژوه، ص 298، به نقل از خیام، ص 448-453، به نقل از ضیاءالدین علی گرگانی؛ فروخ، 1362 ش الف، ص 410-411). به اعتقاد آنان، بحث درباره حشر و نشر و محاسبه و ماهیت و کیفیت آن به طریق تصدیق قول مخبران صادق و افزودن براهین عقلی و حجت‌های فلسفی انجام پذیر است و همین، نیازمند پاکی نفس و طهارت اخلاق و ریاضت در علوم است که وقوف به حقیقت این سرّ از طریق آن علوم ممکن می شود (اخوان الصفا، ص 111-112). لفظ کتاب خدا تنزیل است که پیامبران آن را می آورند و در آن اختلاف هست، اما معانی آن، که بدان تأویل گویند، واحد است و گفتن آن با اوصیاست. بنابراین، تأویل و تعلیم امام که ترجمان وحی و کتاب خداست، برای وصول به وحدت لازم و ضروری است، زیرا لفظ قرآن و حدیث مانع از تفرقه و اختلاف نمی شود (ناصرخسرو، 1356 ش، ص 2، 14-16، 75-76؛ نیز رجوع کنید به محقق، ص 370-373).

به گفته ناصرخسرو در زادالمسافرین (ص 3-4) نادانان به امثال و ظواهر کتاب خدا توجه کرده اند و ممثولات و بواطن و معانی آن را وانهادند. اینان به سبب تکیه بر محسوسات از معقولات و معانی رمزهای کتاب خدا دور افتاده اند و به هوای نفس خویش تابع رأی و قیاس شده اند و از رسیدن به علم الاهی بازمانده اند (تعبیر مثال و ممثل را حمیدالدین احمدبن عبدالله کرمانی نیز به کار برده است رجوع کنید به مقدمه غالب، ص 39-40). ناصرخسرو به مناسبت بحث تناسخ، پذیرندگان کتاب خدا را به دو گروه اکتفا کننده به ظاهر و اهل تأویل تقسیم کرده و گفته است که اهل تأویل نیز چند دسته اند: دسته نخست، جماعتی که به باطن محض روی آورده اند و ظاهر را مهمل گذاشته اند و اهل ظاهر از اینان معذورترند. دسته دیگر خود به دو فرقه شدند، جمعی عقاید دهریان را برگرفتند و جمعی مانند ابویعقوب سگزی (سجستانی) به تناسخ درآویختند. دسته سوم از اهل تأویل قایل شدند که دانستن باطن لازم است و بر اساس دانسته باید عمل کرد، ولی از آنجا که انسان مرکب از جسم ظاهر و نفس باطن است، حفظ ظاهر و باطن، هر دو، ضروری است. دسته اخیر پیروان خاندان رسول اند (1341، ص 420-422). با اینهمه، ناصرخسرو با رد معاد جسمانی که از آن به تناسخ اهل ظاهر تعبیر می کند و رد تناسخ اهل باطن (عقیده مشهور هندیان)، می گوید که نفس پس از جدا شدن از جسد به کل خویش (عقل کلی) می پیوندد و لذت بی نهایت نفس آدمی، عقلی است (همان، ص 424، 447-448، 483). وی در وجه دین به تأویل احکام شریعت پرداخته و آنها را با اصول و باورهای اسماعیلی منطبق ساخته است، مثلاً درباره روزه با استناد به آیه 26 سوره مریم - که ناظر به نذر حضرت مریم است که روزه بگیرد و با مردم سخن نگوید - قایل است که باطن روزه، خودداری از شرح و بیان باطن کتاب و شریعت است و روز دلیل بر ظاهر و تنزیل است و در آن، بیان تأویل جایز نیست، اما شب دلیل بر باطن و تأویل است که در آن امساک و احتراز لازم

نیست، یعنی در میان یاران و اهل باطن بازگفتن حقایق و اسرار رواست (ص 252-250؛ نیز رجوع کنید به همو، 1341، ص 421؛ حافظ، ص 224، بیت 5.4). ناصرخسرو در این کتاب از علم اعداد و حروف و حساب جمل بسیار استفاده کرده است (برای نمونه رجوع کنید به ص 47، 71، 87-113، برای نقد آن رجوع کنید به غزالی، 1383، ص 72.66). باطنی و نهانروش بودن تعلیمیه از ممیزات شایان توجه این طایفه است، چندانکه مراتب تعلیم در نظر آنان، از ناطق و اساس و امام و باب گرفته تا حجت و داعی و مأذون در آثارشان به تأویل از قرآن و احکام بیان گردیده است. به اعتقاد آنان این مراتب با مراتب وجود از حیث رتبه تطابق دارد (کرمانی، ص 542-543، مقدمه غالب، ص 63.62؛ ناصرخسرو، 1356 ش، ص 87-113؛ نیز رجوع کنید به باطنیه). تألیف رساله جامعه الجامعة که زبده و خلاصه رسائل اخوان الصفا است و در آن، آیات قرآن تفسیر باطنی شده است، و تألیف آثار تأویلی همچون اساس التأویل قاضی نعمان و وجه دین ناصرخسرو بر باطنی بودن اخوان الصفا و تعلیمیه دلالت می کند (فروخ، 1362 ش الف، ص 411-407؛ د.فارسی، ذیل «اساس التأویل»؛ ابراهیمی دینانی، 1376-1379 ش، ج 3، ص 274-275؛ فاخوری و جر، ج 1، ص 192-193).

مطلب مهم دیگر آن است که نویسندگان رسائل اخوان الصفا در این اثر با التفات به آرای متفکران یونان به انسان کبیر بودن عالم و عالم صغیر بودن انسان قایل شده اند (فروخ، 1362 ش الف، ص 415). چنانکه گفته شد، در میان مسلمانان تأویل در فهم مفاهیم و ادراک معانی قرآنی و روایی به جهت اصرار در تنزیه و تقدیس حضرت حق، طرح شده و بسط یافته است و دست کم گروهی از اهل تأویل با اخذ باطن و ترک ظاهر، گویی محکم قرآن را نادیده گرفته اند و در مقابل آنان، دسته ای دیگر با اخذ ظاهر و ترک باطن از توجه به متشابه آن بازمانده اند. می توان گفت که اسماعیلیه، حتی بیش از معتزله، بر سبیل تنزیه در مقام نفی صفات برآمده اند، چنانکه ابویعقوب سجستانی در کشف المحجوب (ص 4-15) درباره تعالی و تنزیه آفریدگار از چیزی (شیئیت) و صفات و حتی هستی سخن گفته است. حمیدالدین کرمانی نیز در راحة العقل (ص 129-135، 144-154) به تعالی حق از وجود و عدم قایل شده و با سلب و نفی صفات از او گفته است که او و رای آن است که به لفظ و عبارت درآید. کرمانی حتی بر آن است (ص 171-180) که وجود موجودات از حق تعالی نه بر سبیل فیض، بر حسب قول فلاسفه، بلکه بر طریق ابداع انتشا یافته است، زیرا در فیض میان فیاض و مستفیض مجانست و مشارکت و مناسبت وجود دارد و این با وحدت و هویت حضرت سبحان سازگار نیست.

تفاوت اصلی معتزله و دیگران، حتی امامیه، با اسماعیلیه در قول آنان به اصل تعلیم است. معتزله از این حیث، عقلی مذهبتر از اسماعیلیه اند و پیش از ورود شرع و سمع به وجوب معرفت ذات باری و حسن و قبح امور از راه عقل و استدلال و ضرورت تأویل آیات متشابه بر این اساس قایل اند (رجوع کنید به شهرستانی، قسم 1، ص 50.49، 55، 60، 68)، اما اسماعیلیه معتقدند که تأویل را باید از امام معصوم بیاموزیم. گفتنی است که پیش از کتاب فضائح الباطنیه غزالی، معتزله ردیه هایی بر باطنیه نوشته بودند (غزالی، 1383، مقدمه بدوی، ص الف - ج). اشاعره نیز هرچند در مقابل تعلیمیه به عقل و منطق متوسل شده و کلام خود را بویژه کلام متأخرشان را برای ابطال فلسفه با فلسفه درآمیخته اند (لاهیجی، 1306، ص 5)، اما برای عقل معنای خاصی قایل شده اند؛ مثلاً غزالی (1322-1324، ج 1، ص 3، 6) با آنکه عقل را قاضی و حاکم نامعزول و بی بدیل می داند، آن را تا آنجا نافذ می شمرد که بر صدق نبی دلالت می کند و پس از آن، عقل خود را معزول می دارد و در ادراک آنچه در آن استقلال ندارد، قول نبی را تلقی به قبول می کند، زیرا عقل به تنهایی و مستقلاً از ادراک این معنا که طاعت سبب سعادت اخروی و معصیت سبب شقاوت است ناتوان است؛ از سوی دیگر به محال بودن آن نیز حکم

نمی کند، اما به وجوب صدق صاحب معجزه حکم می نماید؛ بنابراین، ورود شرع به جهت آن است که عقل در ادراک این امور استقلال ندارد (نیز رجوع کنید به ابراهیمی دینانی، 1370ش، ص 322-336). امامیه نیز هرچند به تسلیم در برابر شرع و نبی و امام قایل اند، برای احتراز از محذور دور، همچون معتزله مستقلات عقلی را پذیرفته اند. به گفته ملاعبدالرزاق لاهیجی، عقل در سلوک راه ظاهر، یعنی در راه فلسفه و استدلال و برهان و ادراک احکام کلی، استقلال تمام دارد و در این سلوک به شرع نیازی نیست، مگر در تفصیل احکام و خواص افعال و اعمال جزئی، اما در سلوک راه باریک و صعب باطن، یعنی راه اشراق و عرفان، هدایت الهی و ارشاد پیامبر و امام حافظ شرع ضرورت دارد (1306، همانجا؛ همو، 1364ش، ص 11-18؛ دانش پژوه، ص 289-290، به نقل از علم الهدی، ص 441، به نقل از ضیاءالدین علی گرگانی).

اسماعیلیان را به جهت عقاید باطنی آنان به کفر و الحاد و تزویر و قول به اباحه و تأویل منکرانه معجزات متهم کرده و حکم به مباح بودن خونشان داده اند (دانش پژوه، ص 313، 329-330، به نقل از فخررازی؛ غزالی، 1383، ص 46، 55-58). غزالی (1383، ص 4-37، 46) اعتقاد آنان را در باطن با قایلان به ثنویت و فلاسفه، و در ظاهر با رافضیان و شیعه موافق دانسته و مذهب آنان را در معاد همان مذهب فلاسفه شمرده است (رجوع کنید به اسماعیلیه (1)). غزالی در المستصفی ' (ج 1، ص 336-337، 384-387) همچون دیگر فقهای اصولی، لفظی را که افاده معنی می کند بر سه قسم دانسته است: نصّ که در معنای اشهر آن در اضافه لفظ به مدلول، احتمال راه ندارد و معنایی قطعی دارد؛ مجمل که در آن احتمالات متعارض وجود دارد، بدون آنکه بتوان یکی را بر دیگری ترجیح داد؛ و ظاهر که در آن یکی از احتمالات بر دیگری رجحان دارد و در اینحال آن لفظ را نسبت به احتمال ارجح، ظاهر و نسبت به احتمال بعید، مؤول می نامند. بنابراین، تأویل قرآندی است که به واسطه دلیل، لفظ را از معنای ظاهرش به احتمال بعید عدول می دهد (بلو، ص 52). به تعبیر غزالی در فضائح الباطنیه (ص 58-61)، اگر بنا باشد برای حمل معنایی جز ظاهر لفظ و کلام به اندک مشارکتی اکتفا کنیم، باتوجه به اینکه خداوند هیچ دو چیزی را خلق نکرده مگر آنکه در وصفی میان آن دو مشارکت قرار داده باشد، حمل هر چیز بر هر چیز ممکن می شود. همچنین اگر خود لفظی که برای تأویل الفاظ دیگر به کار می رود، نیازمند تأویل فرض شود، تسلسل پیش می آید، به حدی که هرگونه تفهیم و تفهم را ابطال می کند؛ بنابراین، دلیل لازم است. این دلیل گاهی قرینه (شرایط و اوضاع و احوال)، گاهی قیاس و زمانی ظاهر دیگری است که از ظاهر خود لفظ قویتر است. هرگاه احتمال و دلیل، هر دو، قریب و هم قوه باشند، باید مجتهد به ترجیح و انتخاب آنچه به ظن او غالب است، مبادرت کند؛ بنابراین، هر تأویلی با هر دلیلی پذیرفته و مقبول نیست و در عین حال این مطلب تحت ضابطه قطعی درنمی آید (غزالی، 1322-1324، ج 1، ص 387-389، بلو، ص 52-53).

بحث غزالی از تأویل، منحصر به آنچه در اصول فقه آمده، نیست، بلکه وی در فصل دوم مشکاة الانوار به اقتضای الاشارات و التنبیهاات ابن سینا (ج 2، ص 353-358) در مقام تفسیر آیه نور به تشابه و تماثل و به تعبیر خود به تمثیل روی آورده است (متن عربی، ص 54)، امری که به عنوان ملاک تأویل تا ملاصدرا و پس از وی دنبال شده است (رجوع کنید به ادامه مقاله) و حتی ناصرخسرو و شیخ اشراق را در سلوک این راه می توان پیرو ابن سینا دانست (رجوع کنید به نصر، 1354ش، ص 26-28، 54). غزالی در این فصل از کتاب (متن عربی، ص 54-61، 73)، عالم را به دو عالم محسوس و شهادت و عالم روحانی و غیب تقسیم کرده و حق اول (خداوند) را از هرگونه مناسبت و مشابهت و مثال منزّه دانسته و از علم تعبیر خواب که جزئی از نبوت است، مثالهایی ذکر کرده است. به بیان او مجسمه و کرامیه از خیال فراتر نرفته اند و ارتقا از تاریکی حس و خیال به عالم قدس از احوال مشترک پیامبران و اهل ذوق و بصیرت است که مستلزم

طرد دو گوَن و نفی دنیا و آخرت و توجه به حق است. نمونه و مثال این طرد و نفی، هنگام احرام حاجیان و نیز امر خدا به «خلع نعلین» است، اما این به معنای بی اعتباری ظواهر نیست، آنگونه که مثلاً معتقد باشیم حضرت موسی نعلین نداشته و خطاب الاهی «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» (طه: 12) را نشینده است، زیرا باطل شمردن ظواهر، عقیده «باطنی» است که اَعَوَّرَ (یک چشم) اند و تنها به یکی از دو عالم می نگرند و موازنه میان آن دو را نمی شناسند، چنانکه باطل دانستن اسرار باطن، مذهب «حشویه» است و کمال، جمع میان ظاهر و باطن است. آنگاه وی حدیث مشهور «لِلْقُرْآنِ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ وَ حَدٌّ وَ مُطَّلَعٌ» را نقل کرده و گفته است بسا که این حدیث از علی علیه السلام روایت شده باشد. وی اضافه کرده که درک حضرت موسی از فرمان خلع نعلین، طرد دو جهان بود و فرمان را ظاهراً با خلع نعلین و باطناً با طرد گوئین امثال نمود و این است معنای «اعتبار»، یعنی عبور از چیزی به غیر آن و از ظاهر به باطن. به اعتقاد وی، کامل کسی است که به خود اجازه ترک هیچ حدی از حدود شرع را نمی دهد که عقیده برخی پیروان اباحه است، تا جایی که بعضی از آنان ترک نماز می کنند و می پندارند که همیشه در باطن خود نماز گزارند. غزالی (1363ش، متن عربی، ص 60) با نقل حدیث نبوی «لَا يَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتاً فِيهِ كَلْبٌ» (فرشتگان به خانه ای که در آن سگ باشد، داخل نمی شوند)، توضیح داده است که می توان ضمن حفظ معنای ظاهر آن، از صورت کلب به معنای درونی آن یعنی درندگی و گزندگی و از صورت بیت به معنای درونی آن یعنی خانه دل عبور نمود؛ به این ترتیب، معنای باطنی و تأویلی آن آشکار می شود، یعنی همچنانکه حفظ خانه از سگ لازم است، به طریق اولی 'حفظ خانه دل از درندگی و غلبه خشم ضروری است. با این مثال بخوبی می توان دریافت که تأویل چگونه مبتنی بر تشابه و تماثل است. به بیان غزالی (1363ش، متن عربی، ص 62)، پیامبران صورتها را می بینند و معانی را از وراى صورتها مشاهده می کنند و اغلب نخست باطن را می نگرند و پس از آن روح خیالی ایشان معانی را به صورتهای مطابق و موازی با باطن و معنا درمی آورد. اینگونه از وحی در بیداری نیاز به تأویل دارد، همچنانکه در خواب نیازمند تعبیر است. وی در این اثر، بر اساس تماثل، مراتب روح یعنی روح حسی و خیالی و عقلی و فکری و قدسی را با مشکاة، زُجَاجَه، مصباح، شجره و زَيْت در آیه نور (نور: 35) تطبیق می دهد، همان کاری که پیشتر ابن سینا در اشارات بر اساس مراتب عقل انجام داده بود. غزالی در این اثر مهم خویش (1363ش، متن عربی، ص 52) که جنبه عرفانی و اشراقی آن قوی است، اهل بصیرت را دو دسته دانسته است: دسته اول صدیقان، که صاحبان مشاهده اند و دسته دوم راسخان در علم، که صاحبان استدلال اند. پس از این دو، درجه غافلان و محجوبان است. وی در فیصل التفرقة (المجموعه، ص 67) مسلمانان را از حیث فهم آیات وحی به دو دسته عوام و اهل نظر تقسیم کرده و معتقد است که عوام باید از ظواهر معانی آیات متابعت کنند و مطلقاً درصدد فهم متشابهات بر نیایند، اما اهل نظر یعنی متکلمان به قدر ضرورت و بر اساس برهان قاطع می توانند با ترک معنای ظاهر بحث کنند. او دو نمونه نقلی در نهی عوام از فهم متشابهات قرآن ذکر کرده که یکی از آنها روایتی است به این مضمون که عمر، خلیفه دوم، کسی را که از او درباره دو آیه متعارض پرسیده بود، تأدیب کرد و دیگری همان سخنی که مالک بن انس در پاسخ معنای استوای حق بر عرش گفت. ابن رشد بر این دو (عوام و متکلمان)، دسته سومی افزوده است که همان فلاسفه یا «اهل برهان» اند و پیداست که غزالی نظر به وضع مخالفی که با آنان داشته، از احصای فلاسفه به عنوان مفسر قرآن احتراز کرده است (بلو، ص 58 - 59).

ابن رشد در فصل المقال (ص 39-43، 76، 88) حکمت را دوست و همگام شریعت و هم آبشخور آن خوانده و معتقد است که ظاهر شریعت و بیان آن موافق با همان حکم و شناختی است که از طریق برهان حاصل شده است. اما از آنجا که شریعت اسلام جهانی و همگانی است، مردم

را از سه راه به معرفت دعوت کرده است و بر این اساس مردم سه دسته اند: عامه مردم که مطلقاً اهل تائیل نیستند و فهم آنان در حدود خطابیات است؛ دسته دیگر، متکلمان که اهل جدل و تائیلات جدلی اند؛ و حکما که اهل تائیلات برهانی یقینی اند. علت ورود ظاهر و باطن در شریعت، اختلاف فطرت‌های مردم و تفاوت فهم آنان در ایمان به شریعت و قبول آن است. به بیان ابن رشد، هرگاه میان آنچه به برهان ثابت می شود و آنچه در ظاهر شرع وارد شده، مخالفت روی دهد، باید با رعایت حدود قواعد زبان عربی و علاقات مجازی به تائیل متوسل شد. حال هنگامی که فقیه در بسیاری از احکام شرعی تائیل می کند، سزاوارتر خواهد بود که حکیم نیز چنین کند، زیرا دلایل و مدار کار فقیه در این امر ظنی است، اما مدار کار حکیم بر قیاسات یقینی است.

ابن رشد تائیل را در مقابل اجماع چنین مطرح کرده است که هرگاه گفته شود در شرع الفاظی هست که همه علما اتفاق دارند که باید حمل بر ظاهر شود و الفاظی نیز وجود دارد که باید حمل بر معنای مؤول گردد، درباره الفاظ مورد اختلاف (میان علمای دین و فلاسفه) تکلیف چیست؟ پاسخ آن است که هرگاه اتفاق علمای دین به معنای اجماع مفید یقین باشد، قهراً عدول از آن درست نیست، اما اگر مفاد اجماع امری ظنی بود، در این صورت می توان گفت که تائیل در اینجا مانعی ندارد و اصولاً از بررسی شرایط حصول اجماع در شرعیات می توان دریافت که در امور عقلی تحقق این شرایط و اوضاع ناممکن است و اجماع یقینی در امور نظری و عقلی حاصل شدنی نیست (ص 43-44). به اعتقاد ابن رشد، ابوحامد غزالی و ابوالمعالی جوینی که پیشوایان اهل نظرند، گفته اند که کسانی را که در مسئله تائیل در اینگونه مسائل خرق اجماع کرده اند، نمی توان کافر دانست و خود غزالی در کتاب التفرقه کافر بودن خارقین اجماع در مسائل نظری را محتمل دانسته است؛ بنابراین، تکفیر فارابی و ابن سینا از سوی او قطعی نبوده است (ص 44-46).

به اعتقاد ابن رشد، در آیه شریفه «.. و مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...» (آل عمران: 7)، وقف باید در آخر جمله واقع شود، اما برای عامه باید گفت که تائیل متشابهات را جز خدا نمی داند (ص 47، 64، 78). حکیمان همان عالمان اند که خداوند تائیل را ویژه آنان و برای ایشان روا دانسته و اگر خطا کنند معذور و بخشوده خواهند بود (همان، ص 58 - 59، 66)، اما تائیل برای آن دسته از مردم که بر آنها صرف اعتقاد و تصدیق به ظاهر فرض است، کفر است، زیرا سرانجام منتهی به کفر می شود و اهل تائیل نباید تائیلات خود را برای آنان اظهار و افشا کنند و اصولاً مؤولات، خواه درست خواه نادرست، نباید در کتب و رسالاتی که صرفاً ویژه خطابیات و جدلیات است، ثبت و ضبط شود، همان اشتباهی که غزالی با همه قصد خیرش مرتکب شده است (همان، ص 66-67، 77، 81). به اعتقاد ابن رشد، منشأ اختلافات و تفرقه ها که تباه کننده دین است، همین بوده و اشاعره و معتزله چنین خطاهایی مرتکب شده اند، زیرا در اثبات تائیلات خود به راه عامه رفته اند، نه به راه خاصه (ص 82-83، 85). برای عامه مردم فقط تکیه به ظاهر قرآن لازم است، در عین حال قرآن خود متضمن امری است که اهل حق را متوجه تائیل درست آن می کند (همان، ص 86-87).

سازگاری و توفیق میان عقل و نقل یا فلسفه و دین در میان فلاسفه مسلمان ایران، بنیانی عقلی و هستی شناختی یافته است. به اعتقاد فارابی و ابن سینا، وحی، مفاض از عقل فعال است و حکیم در مرتبه عقل مستفاد متصل به اوست، در نتیجه در این قول برای حکمت نبوی و حکمت فلسفی مبدأ واحدی فرض می شود. نهایت آنکه بیان فیلسوف از حقایق عقلی به صورت برهان و در قالب قیاسات منطقی است و از لحاظ وسعت و شمول در میان مردم محدود است، اما بیان نبی از همان حقایق از طریق خیال صورت می بندد و از همین روی همه مردم

مخاطب آن اند (فاخوری و جر، ج 2، ص 445-446؛ کوربن، ص 241-242؛ فضل الرحمان، ص 708-712). براین اساس می توان به باطن آیات و روایات که مطابق با عقل و فلسفه است، رسوخ کرد و از اینجاست که حکمای مسلمان خود را مجاز دانسته اند که فلسفه را در فهم متون دینی به کار گیرند و در فلسفه نیز پس از اقامه برهان گاهی شاهدهی نقلی از قرآن یا روایات مأثوره ذکر کنند، و با این همه در این امر از اعتدال خارج نشده اند.

افزون بر این، حکمای مسلمان حکمت و فلسفه را بکلی به دور از تأثیر ادیان الهی و حکم انبیا نمی دانسته اند، چنانکه ابوالحسن عامری نیشابوری در الامدعلی الابد (ص 70-77) پیروی برخی فلاسفه قدیم را از لقمان حکیم و انبیای الهی بیان کرده است. تصور مورخان مسلمان، از شهرستانی تا قطب الدین اشکوری، درباره حکمای یونان این بوده که حکمت آنان نیز از «منبع و مشکاة نبوت» سرچشمه گرفته بوده است (کوربن، ص 4؛ نیز رجوع کنید به صدرالدین شیرازی، 1360 ش، ص 280). شیخ اشراق نیز منشأ حکمت و فلسفه را آغاثادیمون و هرمس می داند و این دو به باور او همان شیث و ادریس اند. وی بر ارسطو ایراد می گیرد که حکمت را به حکمت بحثی تنزل داده و از حکمت توحیدی حکیمان پیشین جدا ساخته است (نصر، 1362 ش، ص 532-533؛ رجوع کنید به ابوحاتم رازی، ص 278-279). ملاصدرا نیز حکمای یونان قدیم، از افلاطون به قبل، را اهل بیت حکمت خوانده است، همانطور که امامان، اهل بیت نبوت و ولایت اند (1363-1373 ش، ج 7، ص 418؛ نیز رجوع کنید به همو، 1360 ش، همانجا).

کتاب الجَمع بین رأیی الحکیمین فارابی را می توان نوعی تأویل دانست که در آن اختلافات ظاهری (به زعم وی) افلاطون و ارسطو به وحدت باطنی حکمت آن دو مؤول می شود، زیرا گوهر اصلی آن دو حکمت، یکی است (فاخوری و جر، ج 2، ص 400-407).

در مجموعه آثار ابن سینا، تألیفاتی هست که با نوشته های مشائی وی تفاوت دارد. در زمرة این آثار سه داستان تمثیلی حین یقظان و رساله الطیر و سلامان و ابسال قرار می گیرد. با مطالعه این آثار بعضی جنبه های برجسته «فلسفه باطنی» ابن سینا آشکار می شود. داستانهای تمثیلی، مشرق در معنای رمزی خود عالم نور یا صور محض است و مغرب، عالم سایه (ظل) و ماده. نفس آدمی همچون اسیری در تاریکی ماده زندانی است و باید خود را آزاد کند تا بتواند به عالم نوری که آدمی از آنجا هبوط کرده است، برسد و محتاج راهنمایی است که وی را در این جهان رهبری کند و به رستگاری نهایی برساند (نصر، 1354 ش، ص 50-51). رساله الطیر را عطار نیشابوری به نظم درآورده و ابن زیله و ابوعبید جوزجانی بر حین یقظان شرح و تأویل نوشته اند و ابن طفیل روایتی دیگر از آن باز گفته (کوربن، ص 244-248، 336-342) و جامی (ص 310-364) نیز سلامان و ابسال را به نظم درآورده است. سهروردی نیز در رسائل رمزی خود که اغلب به فارسی است، این جنبه از فلسفه ابن سینا را دنبال کرده و آن را بسط داده است. وی همچنین بر چند سوره قرآن و بعضی احادیث تفسیرهایی نوشته است (نصر، 1354 ش، ص 52، 68-69).

سابقه تأویل در تاریخ فلسفه و نقل و بازگویی داستانهای رمزی که معانی لطیف فلسفی را به اشارت بیان می کند، به یونان باستان بازمی گردد (برای نمونه رجوع کنید به افلاطون، رساله «مرد سیاسی»). گفتنی است که سهروردی در هیاکل النور، اعتقاد به درستی نبوت را برای مستبصر واجب شمرده و با نقل آیه 43 سوره عنکبوت می گوید که در مثالهای انبیا اشارتی به حقایق است. تنزیل حقایق در صور امثال به انبیا موکول شده و تأویل و بیان حقایق یعنی ارجاع صورتها به اصل و مآل آنها به مظهر اعظم، فارقلیط (نبی مکرم اسلام)، واگذار شده است (دوانی، ص 246-248).

شاید بتوان گفت که ملاصدرا بیش از دیگر حکمای مسلمان به تفسیر قرآن پرداخته و در باب

تأویل بتفصیل سخن گفته است. وی درباره تفسیر الفاظ تشبیهی، منهج راسخان در علم و ایقان را ابقای الفاظ بر مفهوم های اصلی آنها بدون تصرف در آنها دانسته، در عین حال قایل است که آنان به تحقیق این مفاهیم و تجرید معانی آنها از امور زاید اهتمام می کنند؛ مثلاً در مورد میزان معتقد است که این لفظ برای آنچه بدان شیء را وزن می کنند و می سنجند، وضع شده است و این معنا غیر از ترازوست که در حقیقت هیئت خاصی است که میزان بدان تمثیل یافته است. بر این اساس، خط کش و شاغول و گونیا و علم نحو و عروض و منطق و عقل همچون خود ترازو جملگی میزان و مقیاس اند (1363-1373 ش، ج 4، ص 150-151). به اعتقاد ملاصدرا، میانه روی در تأویل نه راه متکلمان اشعری است که ممتزج از تأویل در بعضی آیات و تشبیه در بعضی دیگر است؛ بلکه بالاتر از دو قسم اهل تأویل و اهل تعطیل است و راه کسانی است که به واسطه متابعت از حق و مراجعه به اهل بیت ولایت - که راسخان در علم اند - اسرار امور به نوری که خدا در قلب ایشان می افکند، برایشان منکشف می شود. آنان به این امور از دریچه سماع مجرد و نقل الفاظ از راویان نمی نگرند

که اختلاف در منقول میان آنها واقع شود و به اجمال می توان گفت که اهل کشف و اشارت اند و نه اهل قول و عبارت (همان، ج 1، ص 30-31، ج 4، ص 160، 164-165؛ همو، 1363 ش، ص 74-75، 81). در عین حال تأویل از نظر ملاصدرا ناسازگار با ظاهر تفسیر نیست و وی منهج اهل ظاهر را از منهج تأویل کنندگانی که از نقل صریح دور افتاده اند، به صواب نزدیکتر دانسته است، زیرا آنچه آنان از ظاهر الفاظ می فهمند، قوالب حقایقی است که مراد خدا و رسول اوست (1363-1373 ش، ج 4، ص 161-163).

ملاصدرا ملاک تحقیق در فهم متشابهات قرآن و حدیث را مطابقت عوالم می داند و آن را مسلک شریف بعضی علمای اسلام همچون غزالی می خواند (همان، ج 4، ص 172). وی در عبارتی که تأثیر ابن عربی در آن آشکار است، می گوید که هرآنچه در این عالم است، مثالها و قوالبی برای عالم آخرت است و آنچه در آخرت است، به نوبه خود مَثَل و شبیه حقایق و اعیان ثابت است که مظاهر اسماء الله اند و خداوند هیچ چیز را در دو عالم خلق نکرده مگر آنکه برای آن مثال و نمونه ای در عالم انسان قرار داده است. انسان خلیفه خدا در عالم است و از اینجا معانی و حقایق عرش و کرسی و استوی ' و آیات و احادیث مشابه معلوم می شود (همان، ج 4، ص 166، ج 6، ص 58؛ همو، 1378 ش، ص 282-284). این همان تشابه و تماثل است که در حوزه تطابق و تناسب عوالم مطرح شده است، به این معنا که عالم ذومراتب است و هریک از مراتب پایینتر نسبت به مرتبه بالاتر خود به منزله ظاهر و صورت است و مرتبه بالاتر، باطن و اصل و معنای آن است. از سویی، مراتب ادراکی عالم صغیر، یعنی انسان، نیز متناسب با مراتب عالم است (رجوع کنید به ابن سینا، 1400، ص 337). این معنا از نظر ملاصدرا ملاک و مناط تأویل متون دینی، یعنی آیات و روایات، است (رجوع کنید به کورین، ص 25-28). قصیده مشهور میرفندرسکی (رجوع کنید به شریف دارابی شیرازی، ص 37-44) با مطلع «چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی / صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی» بر همین قسم تشابه و تماثل یعنی تناسب عوالم دلالت می کند. به عقیده ملاصدرا، آدمی باید یا مؤمن به ظواهر بدون تصرف و تأویل باشد یا عارف راسخ در تحقیق حقایق و معانی با مراعات ظواهر و صور مبانی، و در هر صورت باید از انکار شریعت که زندقه است و از تأویل به معنای عقلی فلسفی و مفهومات عام کلی که در حقیقت ابطال شریعت است، دوری گزیند (1363-1373 ش، ص 168).

به گفته عبدالرزاق لاهیجی (1364 ش، ص 17-18)، چنانچه مخالفتی میان مسئله حکمی که به برهان صحیح اثبات شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی لازم است، مگر آنکه ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تأویل نباشد. در این حال اگر آن مسئله عقلی

همچون قَدَم زمانی عالم باشد، که اثبات شریعت موقوف بر نقیض آن یعنی حدوث زمانی عالم نیست، امکان اتفاق عقول در آن هست، هرچند ممکن است که عقل دچار اشتباه شده باشد، اما اگر همچون نفی علم خدا به جزئیات باشد که ثبوت نبوت متوقف بر نقیض آن یعنی علم خدا به جزئیات است، وقوع خلل در استدلال اثبات آن متعین و قطعی و اتفاق عقول در آن ناممکن است.

طباطبائی، صاحب تفسیر المیزان به گونه دیگر همین راه را ادامه داده است. وی (ج 3، ص 44-49) معتقد است که تاویل در قرآن، مفهومی از مفاهیم که آیه بر آن دلالت کند، نیست بلکه از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی، بدین معنی که مصداق خارجی برای خبر را تاویل آن بدانیم، بلکه امر خارجی مخصوص بالنسبه به کلام، یعنی نسبت ممثّل به مَثَل و باطن به ظاهر. تاویل ناظر به امور عینی و متعالی از آن است که شبکه های الفاظ به آن احاطه یابد بلکه خداوند آنها را برای تقریبشان به ذهن ما به قید الفاظ مقید کرده، مانند مَثَل که مقاصد را توسط آن بیان می کنند. به این ترتیب، تاویل اختصاص به متشابهات ندارد، بلکه در محکّمات نیز وجود دارد. اگر کلام خدا حکم انشایی مانند امر و نهی باشد، تاویل آن مصلحتی است که موجب انشای حکم و جعل و تشریح آن شده است؛ مثلاً، تاویل «اقیموا الصلوة» حالت نورانی خارجی است که در نفس نمازگزار ایجاد می شود و او را از فحشا و منکر بازمی دارد و اگر کلام حکم خبری بود، در این صورت نیز چنانچه اخبار از حوادث گذشته باشد، تاویل آن نفس حوادثی است که در گذشته اتفاق افتاده و اگر اخبار از حال و آینده باشد، مانند پیشگویی غلبه روم یا اخبار از امور مربوط به قیامت که از سنخ زمان و ادراک عقول خارج است، باز تاویل آن نفس حقایق خارجی خواهد بود.

طباطبائی (ج 1، ص 4-8، 12) علاوه بر طوایفی که در گذشته بر سبیل تطبیق و توجیه به تفسیر و تاویل پرداخته اند، یعنی مفسرانی که از تابعین بودند و نیز متکلمان و فلاسفه و متصوفه، از پدیدآمدن مسلک تازه ای در تفسیر در روزگار ما، که به همان راه سلوک می کنند، سخن گفته است، یعنی از قومی که در اثر توغّل در علوم طبیعی و اجتماعی جدید به آرای فلاسفه تحصیلی مذهب (به تعبیر وی، حسّی مذهب) یا پیرو مذهب اصالت صلاح عملی تمایل یافته اند و بر آن اند که معارف دینی را بر این اساس تاویل کنند و با آن منطبق سازند (برای نمونه رجوع کنید به تفسیر سیداحمدخان؛ تفسیر طنطاوی؛ المنار). وی (ج 1، ص 12.6) با اعراض از این شیوه در تفسیر خود، بر آن است که از مسلک شریف امامان معصوم علیهم السلام تبعیت کند، بدین معنی که در تفسیر سوره ها و آیات از خود قرآن بهره جوید.

منابع:

منابع بخش اول: علاوه بر قرآن؛ - محمودین عبدالله آلوسی، روح المعانی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، [بی تا.ا.]; - ابن ابی حاتم، تفسیر القرآن العظیم، چاپ اسعد محمد طیب، صیدا 1999/1419؛ - ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره 1385-1387 / 1965-1967، چاپ افست بیروت [بی تا.ا.]; - ابن بابویه، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم 1387؛ - همو، عیون اخبارالرضا، [تهران] 1378؛ - همو، معانی الاخبار، چاپ علی اکبر غفاری، قم 1361 ش؛ - همو، من لایحضره الفقیه، چاپ علی اکبر غفاری، قم 1404؛ - ابن تیمیّه، مجموعه الرسائل الکبری، ج 2، الرسالة الاولى: الاکلیل، بیروت 1972/1392؛ - ابن جوزی، نزهة الأعیین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، چاپ محمد عبدالکریم کاظمی راضی، بیروت 1984/1404؛ - ابن حجر عسقلانی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة، [بی تا.ا.]; - ابن حنبل، مسند احمدبن حنبل، استانبول 1982/1402؛ - ابن طاووس، سعدالسعود للنفوس، چاپ فارس تبریزیان حسون، قم 1379 ش؛ - ابن عربی، الفتوحات المکیة،

ج 2، چاپ عثمان یحیی، قاهره 1985/1405؛ - ابن فارس، الصحابی فی اللغة و سنن العرب فی کلامها، بیروت 1963/1382؛ - همو، معجم مقاییس اللغة، چاپ عبدالسلام محمدهارون، قم 1404؛ - ابن قیم جوزیه، اعلام الموقعین عن رب العالمین، چاپ طه عبدالرؤف سعد، بیروت [بی تا.ا.]; - ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت 1992/1412؛ - ابن منظور؛ - ابوالفتوح رازی، تفسیر روح الجنان و روح الجنان، چاپ ابوالحسن شعرانی و علی اکبر غفاری، تهران 1382-1387؛ - معمر بن مثنی ابوعبیده، مجازالقرآن، چاپ محمد فؤاد سزگین، قاهره 1988؛ - محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج 15، چاپ ابراهیم ابیاری، قاهره 1967؛ - هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیرالقرآن، تهران، ج 1، 1415؛ - علیرضا برازش، المعجم المفهرس لالفاظ احادیث بحارالانوار، تهران 1372-1373 ش؛ - حسین بن مسعود بغوی، تفسیر البغوی، المسمى معالم التنزیل، چاپ خالد عبدالرحمان العک و مروان سوار، بیروت 1995/1415؛ - محمد بن عیسی ترمذی، سنن الترمذی، چاپ عبدالرحمان محمدعثمان، بیروت 1403؛ - تستری؛ علی بن محمدجرجانی، کتاب التعریفات، چاپ ابراهیم ابیاری، بیروت 1985 / 1405؛ - اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ احمد عبدالغفور عطار، بیروت [بی تا.ا.]; چاپ افست تهران 1368 ش؛ - محمد بن عبدالله حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، چاپ یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت 1406؛ - اسماعیل بن مصطفی حقی، تفسیر روح البیان، بیروت 1985 / 1405؛ - حسین بن محمد دامغانی، الوجوه و النظائر فی القرآن، چاپ اکبر بهروز، تبریز 1366 ش؛ - دائرة المعارف الاسلامیة، قاهره: دارالشعب، [? 1969]، ذیل «تأویل. تکمله» (از احمد محمد شاکر)؛ - حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، چاپ محمد سیدکیلانی، بیروت 1961؛ - محمد رشیدرضا، تفسیرالقرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، ج 3، مصر 1367؛ - محمود روحانی، المعجم الاحصائی لالفاظ القرآن الکریم = فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم، مشهد 1366-1368 ش؛ - محمد عبدالعظیم زرقانی، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت 1988 / 1409؛ - محمد بن بهادر زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت 1988 / 1408؛ - نصر بن محمد سمرقندی، تفسیر القرآن الکریم «بحر العلوم»، ج 2، چاپ عبدالرحیم احمدزقة، بغداد 1985 / 1405؛ - عبدالرحمان بن ابی بکر سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، [قاهره 1967]، چاپ افست قم 1363 ش؛ - محمد کاظم شاکر، روشهای تأویل قرآن: معناشناسی و روش شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، قم 1376 ش؛ - محمد بن حسین شریف رضی، حقایق التأویل فی متشابه التنزیل، چاپ محمدرضا آل کاشف الغطاء، بیروت [بی تا.ا.]; چاپ افست قم [بی تا.ا.]; - صبری متولی، منهج أهل السنة فی تفسیر القرآن الکریم: دراسة موضوعیة لجهود ابن قیم التفسیریة، قاهره 1986؛ - طباطبائی؛ طبرسی؛ طبری، جامع؛ طوسی؛ محمدفؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره 1364؛ - علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغه، ترجمة جعفر شهیدی، تهران 1371 ش؛ - محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر، قم 1421؛ - محمد بن عمر فخررازی، التفسیر الکبیر، قاهره [بی تا.ا.]; چاپ افست تهران [بی تا.ا.]; - یحیی بن زیاد فراء، معانی القرآن، چاپ افست تهران: ناصر خسرو، [بی تا.ا.]; - خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم 1405؛ - محمد اسحاق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس آیه الله خوئی، قم 1410؛ - محمد بن یعقوب فیروزآبادی، بصائرذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، ج 1 و 2، چاپ محمد علی نجار، بیروت [بی تا.ا.]; - محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تفسیر الصافی، چاپ حسین اعلمی، قم 1416؛ - جمال الدین قاسمی، تفسیر القاسمی، المسمى محاسن التأویل، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت 1978/1398؛ - محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام

القرآن، ج 2، جزء 4، قاهره 1967/1387، چاپ افست تهران 1364 ش؛ - کلینی؛ مجلسی؛ کاظم مرادخانی، بحار الانوار فی تفسیر المأثور للقرآن، تهران 1411؛ - احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، بیروت [?] 1365؛ - مسعودی، مروج؛ محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، قم 1412-1411؛ - مقاتل بن سلیمان، الاشباه و النظائر فی القرآن الکریم، چاپ عبداللہ محمود شحاته، قاهره 1975 / 1395؛ - احمد بن علی نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعة المشتهر ب رجال النجاشی، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم 1407؛ - نصر بن مزاحم، پیکار صفین، چاپ عبدالسلام محمد هارون، مترجم پرویز اتابکی، تهران 1366 ش. منابع بخش دوم: علاوه بر قرآن؛ - حیدر بن علی آملی، تفسیرالمحیط الاعظم و البحرالخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، ج 1، چاپ محسن موسوی تبریزی، تهران 1416 / 1995؛ - غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج 3، تهران 1379 ش؛ - همو، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران 1370 ش؛ - ابن حزم، الفصل فی الملل و الالهواء و النحل، چاپ محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمان عمیره، بیروت 1405 / 1985؛ - ابن رشد، فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال، ترجمه جعفر سجادی، تهران 1358 ش؛ - ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، مع الشرح لنصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین رازی، تهران 1403؛ - همو، رسائل، تهران [1400]؛ - ابن منظور؛ ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، چاپ صلاح صاوی و غلامرضا اعوانی، تهران 1356 ش؛ - ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، تهران 1367 ش؛ - عبدالنبی بن عبدالرسول احمدنگری، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، بیروت 1395 / 1975؛ - اخوان الصفا، جامعة الجامعة، چاپ عارف تامر، بیروت: منشورات دارمکتبة الحیة، [بی تا.ا.]; - سهیل محسن افغان، واژه نامه فلسفی، بیروت 1969؛ - امیل بریه، تاریخ فلسفه، ج 2، ترجمه علی مراد داودی، تهران 1374 ش؛ - همو، تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدّد، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، تهران 1377 ش؛ - ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک: نظریه ی تأویل در فلسفه های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران 1377 ش؛ - مسعود بن عمر تفتازانی، [شرح] العقائد النسفیة، استانبول 1326، چاپ افست بغداد [بی تا.ا.]; - همو، شرح المقاصد، چاپ عبدالرحمان عمیره، قاهره 1409 / 1989، چاپ افست قم 1370-1371 ش؛ - عبدالرحمان بن احمد جامی، مثنوی هفت اورنگ، چاپ مرتضی مدرس گیلانی، تهران: کتاب فروشی سعدی، [بی تا.ا.]; - شمس الدین محمد حافظ، حافظ، چاپ سایه، تهران 1373 ش؛ - محمد تقی دانش پژوه، «ذیلی بر تاریخ اسماعیلیه، یا، سندی چند درباره اصل تعلیم و تاریخ اسماعیلیان»، نشریه دانشکده ادبیات تبریز، سال 17، ش 3 (پاییز 1344)، ش 4 (زمستان 1344)؛ د. فارسی؛ - محمد بن اسعد دوانی، ثلاث رسائل، چاپ احمد تویسرکانی: شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، مشهد 1411؛ - دهخدا؛ زمخشری؛ سعید شرتونی، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، قم 1403؛ - عباس شریف دارابی شیرازی، تحفة المراد: شرح قصیده میرفندرسکی، چاپ محمدحسین اکبری ساوی، تهران [1372 ش]؛ - محمود شهابی، رهبر خرد، قسمت منطقیات، تهران 1340 ش؛ - محمد بن عبدالکریم شهرستانی، کتاب الملل و النحل، چاپ محمد بن فتح الله بدران، قاهره [?] 1375 / 1956، چاپ افست قم 1367 ش؛ - محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، چاپ محمد خواجهی، قم 1363-1373 ش؛ - همو، سه رساله فلسفی، چاپ جلال الدین آشتیانی: متشابهات القرآن، قم 1378 ش؛ - همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، با حواشی ملاحادی سبزواری، چاپ جلال الدین آشتیانی، مشهد 1346 ش، چاپ افست تهران 1360 ش؛ - همو، مفاتیح الغیب، چاپ محمد خواجهی، تهران 1363 ش؛ - طباطبائی؛ محمد بن یوسف عامری، الامد علی الابد، چاپ اورت ک. روسون، بیروت 1399 / 1979؛ - محمد بن محمد غزالی، فضائح الباطنیة، چاپ عبدالرحمان بدوی،

قاهره 1383 / 1964؛ - همو، المجموعة، الرسالة الثالثة: فيصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، مصر [بی تا.]: - همو، المستصفی من علم الاصول، بولاق 1322-1324؛ - همو، نور و ظلمت ترجمه مشکاه الانوار، ترجمه زین الدین کیائی نژاد، به ضمیمه متن عربی مشکاة الانوار، تهران 1363ش؛ - حنا فاخوری و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران 1358ش؛ - عمر فروخ، «اخوان الصفا»، ترجمه علی محمد کاردان، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج 1، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362ش الف؛ - همو، «ظاهریه»، ترجمه احمد احمدی، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج 1، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362ش ب؛ - فضل الرحمان، «ابن سینا»، ترجمه علی شریعتمداری، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج 1، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362ش؛ - احمد بن عبدالله کرمانی، راحة العقل، چاپ مصطفی غالب، بیروت 1967؛ - هانری کورین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران 1377ش؛ - عبدالرزاق بن علی لاهیجی، سرمایه ایمان، چاپ صادق لاریجانی آملی، تهران 1372ش؛ - همو، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ سنگی تهران 1306؛ - همو، گزیده گوهر مراد، چاپ صمد موحد، تهران 1364ش؛ - مهدی محقق، تحلیل اشعار ناصر خسرو، تهران 1363ش؛ - میرولی الدین، «معتزله»، ترجمه غلامعلی حدادعادل، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج 1، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362ش؛ - ناصر خسرو، زادالمسافرین ناصر خسرو علوی، تهران [1341]؛ - همو، وجه دین، چاپ غلامرضا اعوانی، تهران 1356ش؛ - حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران 1354ش؛ - همو، «شهاب الدین سهروردی مقتول»، ترجمه رضا ناظمی، در تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش میان محمد شریف، ج 1، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1362ش؛ Iysa A. Bello, The medieval Islamic controversy between philisophy and orthodoxy , Leiden 1989; Chambers twentieth century dictionary , ed. A. M. Macdonald, Edinburgh 1976

ج6، ص313-323