

تأويل

تأویل

واژه تأویل از ریشه «أ و ل»، و به معنای بازگرداندن پیش یا وضعیت پیشین است. آنجا که تأویل درباره فهم چیزی به کار رود، ناظر به بازگرداندن چهره بیرونی به معنای درونی است که به گونه های مختلف در قرآن کریم دیده می شود، مانند تأویل خواب به معنایی که در پس رؤیا نهفته است. مقصود از تأویل فرا بردن یک دالّ از معنایی ظاهری به معنایی دور از ظاهر است که تصور می شود مهم تر از معنای ظاهر، و بیش از معنای ظاهر مقصود گوینده بوده است. بدین ترتیب، واژه تأویل به معنای اصطلاحی خود در علوم اسلامی نزدیک شده است. واژه تأویل و مفهوم آن در این مقاله مورد بحث واقع می شود.

تأویل، اصطلاحی در علوم قرآنی، و به طور عام در مطالعات مربوط به فهم نصوص که به نوع خاصی از برداشت از متن اشاره دارد و آن برداشتی است که به نحوی برخلاف ظاهر متن بوده باشد.

واژه تأویل از ریشه «أ و ل»، و به معنای بازگرداندن پیش یا وضعیت پیشین است. آنجا که تأویل درباره فهم چیزی به کار رود، ناظر به بازگرداندن چهره بیرونی به معنای درونی است که به گونه های مختلف در قرآن کریم دیده می شود، مانند تأویل خواب به معنایی که در پس رؤیا نهفته است (نک: یوسف/ 6/12، 21، جم؛ نیز کهف/ 18/78، 82). در کاربردی فراتر، مقصود از تأویل فرا بردن یک دالّ از معنایی ظاهری به معنایی دور از ظاهر است که تصور می شود مهم تر از معنای ظاهر، و بیش از معنای ظاهر مقصود گوینده بوده است. بدین ترتیب، واژه تأویل به معنای اصطلاحی خود در علوم اسلامی نزدیک شده است.

آن گاه که از دالّ بیش از یک مدلول دریافت شود، راه برای بحث از اولویت این مدلولات نسبت به یکدیگر گشوده می شود. برای آنکه معنای خلاف ظاهر مورد تکیه قرار گیرد، باید مستندی فراتر از الفاظ دالّ در میان باشد تا صارف از معنای ظاهر و داعی به معنایی باطنی بوده باشد. این مستند، اولویت معنای باطن و پیشینی بودن آن نسبت به معنای ظاهر است و هم از این روست که تعبیر تأویل یا بازگرداندن پیش، برای گرداندن دالی از مدلول ظاهر به مدلول باطن موضوعیت یافته است.

به هر روی، توجه به معانی فراتر از ظاهر در قرآن کریم و دیگر نصوص دینی، زمینه ساز فرهنگ وسیع تأویل شده که در حوزه های مختلف علوم و معارف اسلامی، از تفسیر و شرح حدیث گرفته، تا علوم چون فقه و کلام جایگاهی ویژه یافته است. به علاوه، همین ویژگی موجب شده است تا تأویل در میان برخی گروههای خاص دینی، چون اهل عرفان و تصوف، یا برخی مذاهب خاص چون اسماعیلیه، نقشی بسیار ویژه تر از دیگران ایفا نماید.

الف - تأویل در قرآن کریم:

کلیدی ترین آیه در قرآن کریم که درباره تأویل آیات قرآنی سخن گفته، آیه 7 سوره آل عمران است که به سبب پیچیدگی و ابهام موجود در عبارت، یکی از پرگفت و گوترین آیات برای مفسران بوده، و خود مبنای اختلافی وسیع درباره چیستی تأویل و حیطه های آن بوده است. از این رو،

نخست باید کاربرد تأویل در دیگر آیات قرآنی بررسی، و از داده‌ها برای تبیین معنای تأویل در این آیه استفاده شود.
کارکردهای اصلی:

با تکیه بر این مبنای لغوی - که تأویل از ماده «ا و ل» در باب «تفعیل» ساخته شده است - و با توجه به اینکه ماده «اول» به معنای تقدم، و معنای ثانوی آن رجوع (به اصل پیشین) است (خلیل، 8/ 358-359؛ ابوعبیده، 86/1؛ گزنیوس، 17؛ ماکوخ، 9)، معنای تأویل باید بازگرداندن و نقل کردن به اصل پیشین باشد. بدین ترتیب، در تأویل 3 رکن اصلی شکل می پذیرد: یکی امر تأویل پذیر یا موضوع تأویل، دیگر تحقق اصلی که مرجع تأویل است، و سوم واسطه نقل یا تأویلگر. به هر روی، چنین می نماید که تأویل در زبان عربی عصر نزول واژه ای دانشی و نه روزمره بوده است، افزون بر آنچه از کاربردها برمی آید، به کار نرفتن مشتقات این واژه در قرآن کریم و اصرار بر کاربرد شکل «تأویل»، نشان از این امر دارد.
نکته دیگری که باید در تحلیل کاربردهای تأویل مد نظر قرار گیرد، رابطه میان موضوع تأویل و مرجع تأویل است؛ در کاربردهای سوره یوسف، موضوع تأویل رمز است و تصویری بدلی است که جای گزین تصویر اصلی شده است (رابطه نمادین)، و در کاربردهای سوره کهف، موضوع تأویل بخشهایی تقطیع شده از مرجع تأویل است؛ بدین معنا که تقلیل اصل محتوا به بخشهایی گسیخته از آن، درک محتوا را با مشکل مواجه ساخته است، بدون آنکه جای گزینی صورت گرفته باشد (رابطه تضمینی).

در اشاره به نمونه‌ها، باید گفت که آن 11 ستاره، خورشید و ماه که بر یوسف (ع) سجده می بردند (یوسف/4/12)، آن کس که نانی بر سر می برد و پرندگان از آن می خوردند (همان/36)، آنکه 7 گاو فربه، 7 گاو لاغر را بخورند (همان/43، 46) و موارد دیگر، همه با اصل خود رابطه نمادین دارند. اما سوراخ کردن کشتی توسط خضر و دیگر اعمال غریب او، اگر چه همه ماجرا نیست و ناآگاهی از حقایق بافت، فهم این اعمال را برای موسی (ع) دشوار ساخته بود، اما به هر روی، این اعمال بخشی از ماجرا بود و نمی توانست تنها نشانه ای نمادین بر امور واقع تلقی گردد (نک: کهف/ 65/18 ب).

در کاربردهای سوره یوسف، عموماً تأویل از مقوله پیش گویی است، بدین معنا که تأویلگر پیش از تحقق مرجع تأویل از آن خبر داده است. اما در یک آیه از سوره یوسف (آیه 100) و در تمام موارد داستان موسی (ع) و عبد صالح در سوره کهف، تأویل از مقوله تطبیق به هنگام تحقق است، بدین معنا که تأویلگر هم زمان با تحقق خارجی مرجع تأویل، از رابطه آن با موضوع تأویل خبر داده است.

در اغلب آیات قرآنی که سخن از تأویل به میان آورده اند، همواره توجه ویژه به دانش تأویل دیده می شود. در سوره یوسف در سخن از تأویل رؤیا، همواره بر این نکته تأکید شده است که دانش تأویل آموزشی الهی برای یوسف (ع) بوده است (یوسف/ 6/12، 21، 37، 101) و معبران دربار که از چنین آموزشی برخوردار نبودند، بر تعبیر رؤیای پادشاه قدرت نداشتند (همان/ 43، 44). در کاربردهای سوره کهف، تمامی داستان موسی (ع) و عبد صالح بر این پایه قرار دارد که عبدصالح از دانشی الهی برخوردار بود که موسی (ع) برای فراگرفتن آن نزد عبدصالح فرستاده شده بود؛ عبدصالح بر تأویل اموری آگاهی داشت که برای موسی (ع) قابل درک نبود (کهف/ 65/18 ب).

معنای ثانوی تأویل:

گاه در قرآن کریم، تأویل نه به معنای یاد شده، بلکه به معنای تحقق مرجع تأویل، یا به تعبیر دیگر، تحقق امری از پیش خبر داده شده به کار رفته است که باید نوعی نقل معنایی تلقی

گردد.

نمونه این کاربرد را می توان در آیه 53 سوره اعراف دید که در آن از انتظار کافران برای فرارسیدن «تأویل» آیات مربوط به جهان پس از مرگ سخن رفته است و از اینکه روزی که این «تأویل» فرا رسد، آنان که پیش تر آن را فراموش کرده بودند، چه خواهند گفت. نمونه دیگر در آیه 39 از سوره یونس دیده می شود که در آن از تکذیب کافران نسبت به آنچه بدان دانایی ندارند و «تأویل» آن فرا نرسیده، سخن رفته است. در این موارد، اگر چه اخبار و پیش گویی همچنان وجود دارد، اما به حاشیه رانده شده، و رکن تحقق خارجی مرجع، در معنای تأویل برجسته شده است. در همین راستا، باید به کاربردهایی از تأویل در قرآن کریم اشاره کرد که همین معنای تحقق مرجع تأویل، با مفروض گرفتن و عده های مربوط به جهان پسین و بدون نیاز به یادآوری موضوع تأویل، بر معنای مرجع تأویل تمرکزی بیش یافته، و عملاً معنایی نزدیک به معنای «عاقبت» به خود گرفته است. نمونه این کاربرد را می توان در دو آیه (نساء/4؛ اسراء/17/35) باز جست. در منابع تفسیری نیز، تأویل در این آیات به «عاقبت» تفسیر شده است. تفلیسی در کتاب وجوه قرآن، در کنار معنای ای چون به کناره رسیدن (رسیدن به معنای فراسوی)، خواب گزاردن، درست بکردن (تحقق یافتن امر)، و گونه ها، از عاقبت به عنوان یکی از 5 وجه قرآنی تأویل یاد کرده است (ص 52-53). راغب اصفهانی کوشش کرده است تا با مطرح کردن معنای «بازگرداندن چیزی به سوی غایت اراده شده از آن» به عنوان معنای جامع میان کاربردهای قرآنی، این بازگرداندن را به دو گونه «علماً» و «فعلاً» تقسیم نماید (ص 99).

تأویل آیات قرآنی:

تنها آیه در قرآن که درباره تأویل آیات قرآنی سخن آورده، آیه 7 سوره آل عمران است. با توجه به اینکه در این آیه به دانش تأویل اشاره شده، این کاربرد اصلی واژه است، نه کاربرد ثانوی. ارکان سه گانه در اینجا اینهاست: موضوع تأویل آیات متشابه، مرجع تأویل معنای واقعی آیات، اما رکن سوم، تأویلگران دروغین «آنان اند که در دل ایشان گمراهی است و به دنبال تأویل آیات متشابه اند» و تأویلگر راستین، به یک قرائت اساساً در این آیه ذکر نشده است و به قرائت دیگر، همان «راسخان در علم» اند. به هر تقدیر، تأویلگران راستین - اگر اساساً تأویل این آیات ممکن شمرده شود - آنان اند که خداوند این دانش را به ایشان داده باشد. اینکه دقیقاً چه آیاتی محکم، و چه آیاتی متشابه اند، اینکه تأویل تا چه حد به آیات محکم راه دارد، اینکه راسخان در علم چه کسانی هستند و دست یابی آنان بر دانش تأویل چگونه است؟ همه سؤالاتی است که در منابع تفسیری بسط یافته است (برای توضیح، نک: ه د، محکم و متشابه).

ب - تأویل در فرایند تدوین علوم اسلامی:

قابل انتظار است که معنای به کار رفته از تأویل در قرآن کریم، در احادیث و اخبار عصر صحابه و تابعین نیز بازتاب یافته باشد، اما باید توجه داشت که تناسب کمی کاربردها، نشان از آن دارد که تأویل با کاهش و افزایش معنایی آشکاری روبه رو بوده است. در مجموع چنین می نماید که کاربرد تأویل در آیه 7 سوره آل عمران دیگر کاربردهای قرآنی را تحت الشعاع خود قرار داده، و معنای تأویل به طور نسبی، به سمت تحدید و اختصاص یافتن به تأویل قرآن روی نهاده است. یکی از کاربردهای مهم و شاخص تأویل در قرآن کریم، کاربرد آن برای خواب گزاران است که پس از عصر نبوی از کاربرد آن کاسته شده، و در اواخر همان سده، این ضرورت احساس می شده است تا «تأویل الاحادیث» با «تعبیر الرؤیا» یا حتی عبارت گذرا و ناپایای «عبارة الرؤیا» تفسیر شود تا به درستی فهم گردد. چنین تفسیری از مجاهد، قتاده، سدی و دیگران نقل شده است

(طبری، تفسیر، 176/12، 222؛ ابن جوزی، 181/4). در سده 3ق/9م، به طور قاطع، اصطلاح «تعبیر الرؤیا» جانشین «تأویل الرؤیا / الاحادیث» شده است (مثلاً نک: بخاری، الصحيح، 2583/6؛ ابن ماجه، 1282/2؛ ترمذی، 536/4؛ ابن ابی شیبه، 173/6؛ ابن ندیم، 277، 378؛ نجاشی، 77).

ب - 1. تأویل به مثابه تطبیق:

جنگ برای تأویل: یکی از تعیین کننده ترین کاربردهای سده نخست هجری تأویل در تقابل با تنزیل است که در بافتهای متنوعی به چشم می خورد. مشهورترین این بافتها، حدیث مشهور «خاصف النعل» است که به طور گسترده در فضایل حضرت علی(ع) در کتب اهل سنت و شیعه نقل شده است. برپایه این حدیث، پیامبر (ص) اشاره دارد که من برای «تنزیل قرآن» جنگیدم و علی (ع) برای «تأویل قرآن» خواهد جنگید (احمد بن حنبل، المسند، 33/3، 82؛ ابن ابی شیبه، 367/6؛ حاکم، 132/3؛ کلینی، 12/5؛ ابن بابویه، الخصال، 276؛ طوسی، تهذیب...، 116/4، 137/6).

جنگ برای تأویل، آن اندازه که به حضرت علی (ع) باز می گردد، اشاره به جنگهای سه گانه آن حضرت، جمل، صفین و نهروان است و این نکته ای است که حتی در حدیثی بر آن تصریح شده است (ابن بابویه، همان، 551؛ نیز نک: نهج البلاغه، خطبه 122، نامه 55). در منابع سده 2ق و پس از آن، گاه به خوارج به عنوان شاخص جنگ برای تأویل بسنده شده است (خلال، 152/1؛ کاسانی، 140/7) که حاکی از نوعی محافظه کاری درباره دیگر جنگهاست. اما مفهوم جنگ برای تأویل، در برخی اخبار به گونه ای بیان شده است که فراتر از جنگهای علی (ع) را نیز شامل می گردد.

در روایتی از زبان حضرت علی (ع) آمده است که شما ایرانیان را برای تنزیل زدید و روزی فراخواهد رسید که آنان شما را برای تأویل زند (حمیری، 110). در روایات جنگ برای تأویل، این امر دریافته می شود که جنگ برای محکوم کردن تأویل خطا و هشیار ساختن بر تأویل درست رخ داده است. از خلال برخی استدلالات رخ داده در جنگهای سه گانه، مانند استدلال به آیات «و من لم یحکم بما انزل الله»، آشکار می شود که تأویل در اینجا بیشتر ناظر به موضوع یابی یا مصداق یابی، و تطبیق تاریخی آیات قرآن کریم است.

بر اساس برخی روایات، اندیشه جنگ برای تأویل در دوره معاویه نیز دوام داشته است؛ به نقل شرحبیل خولانی، از تابعین شام، حجر بن عدی متهم بود که در نامه ای به هم فکرائش چنین دیدگاهی را ابراز داشته بود که پیامبر (ص) و اصحابش برای تنزیل جنگیدند، شما برای تأویل بجنگید (بخاری، التاريخ الصغير، 123/1؛ قس: ابن عساکر، 33 / 28-30).

به هر روی، گاه از یک نگرانی پیشین درباره وقوع چنین جنگهایی سخن به میان آمده است. در حدیثی نبوی، سخن از آن است که کتاب خدا نیز می تواند زمینه هلاک امت گردد، اگر کسانی قرآن را فراگیرند و آن را (نادرست) تأویل کنند (ابویعلی، 285/3). عباراتی نیز از زبان خلیفه دوم نقل شده است که از چنین نگرانی ای حکایت دارد (بزار، 411/1؛ بخاری، التاريخ الكبير، 233/8؛ ابن ابی حاتم، الجرح...، 4(2)/100).

خطا در تطبیق:

فارغ از جنگهای سه گانه، مسئله خطا در تعیین موضوع یا مصداق و تطبیق آیات قرآنی، از مسائل حساس در عصر صحابه و تابعین بوده، و تأویلهای خطا، بارها انتقاد و اعتراض آنان را برانگیخته است. از جمله باید به حکایت شراب خواری قدامه بن مظعون اشاره کرد که به هنگام داوری نزد خلیفه دوم، به آیه «...جنح فیما طعموا...» (مائده/93) تمسک کرد و خلیفه به صراحت خطای او در تأویل، یا درک موضوع را گوشزد نمود (صنعانی، 242/9؛ نسایی، 253/3).

زنی که حلیت «ما ملکت ایمانکم» را شامل حلیت غلامان بر مالکان زن نیز می انگاشت، در داوری خلیفه دوم و مشاوره صحابه، به خطا در تأویل منتسب شد (صنعانی، 209 / 7). از دیگر نمونه های گویا، تمسک برخی به آیه «... و لاتلقوا بایدیکم...» (بقره، 195/2) در جنگ با رومیان است که از سوی ابویوب انصاری نکوهش شده، و نمونه ای از تأویل خطا شمرده شده است (ترمذی، 212/5؛ ابن حبان، 9 / 11؛ حاکم، 302/2).

چنین می نماید که در عصر صحابه و تابعین گاه اصراری بر تطبیق برخی آیات قرآنی با مصادیق رخداد تاریخی وجود داشته که از سوی صحابه تأویل خوانده شده، و مورد نقد قرار گرفته است (مثلاً ابونعیم، 179 / 5؛ عقیلی، 193/1). در روایات شیعه، به این نکته تصریح شده که قرآن را تأویلهایی است، برخی از آنها آمده، و برخی از آنها فرانسیده است (صفار، 215؛ نعمانی، 134).

تقابل تأویل و تنزیل:

افزون بر آنچه در اخبار مربوط به جنگ برای تأویل گذشت، در طی دو سده نخست هجری میان مفاهیم تنزیل و تأویل، با ظاهر و باطن ارتباطی خاص وجود داشته است. نمونه ای راه گشا از این کاربرد، حدیثی به نقل از امام باقر (ع) است که در آن از ظهر و بطن قرآن سخن به میان آمده است؛ بر اساس این حدیث ظهر و بطن همان تنزیل و تأویل است و تأویل عبارت از تحقق خارجی مضمون سخن است (صفار، 216؛ نیز سیوطی، الدر...، 150/2).

تقابل تنزیل به معنای سخن آیه و تأویل به معنای تحقق خارجی مضمون، در اخباری متنوع به نقل از امام علی (ع) بیان شده است. نمونه اشاره ای کوتاه بدان، حدیثی با این مضمون است که بسا آیاتی از کتاب خدا که تأویل آن جز تنزیل آن است (ابن بابویه، التوحید، 266) و این معنایی است که در متن مشهور به «تفسیر» منسوب به نعمانی بسط یافته است. در آن متن - که به وضوح تأویل ناظر به تحقق است - آیات از نظر رابطه میان تأویل و تنزیل بر 4 قسم دانسته شده است: آنچه تأویلش در تنزیل است، آنچه تأویلش قبل از تنزیل تحقق یافته است، آنچه تأویلش همراه با تنزیل تحقق یافته است، و آنچه تأویلش پس از تنزیل خواهد آمد (برای بسط با مثالها، نک: ص 68 ب).

تقابل تنزیل و تأویل که در آن تأویل ناظر به تحقق خارجی باشد، در عباراتی از صحابه نیز دیده می شود. در این باره نخست باید به سخنی کلیدی از ابن عباس اشاره کرد که باور داشت برخی از آیات آن اندازه در تنزیل دارای معنایی آشکار است که درک تنزیل آن، مستغنی از اطلاع بر تأویل آن است؛ این نکته ای است که بارها از سوی شافعی نیز تأیید شده است (نک: الام، 169 / 4، 35/6). در عبارتی از ابن زبیر نیز گفته شده که تنزیل بر ما (صحابه) واقع شده است و ما در «تأویل» نیز حاضر بوده ایم (بخاری، التاريخ الكبير، 35/9؛ نیز نک: ابن ابی حاتم، مقدمة...، 2).

ب - 2. محدودیت علم به تأویل:

آن گونه که در آیه 7 سوره آل عمران آمده است، دانایی به تأویل قرآن محدود به دامنه ای خاص است؛ بر اساس یک قرائت این آگاهی محدود به خداوند است و در قرائتی دیگر، افزون بر خداوند، راسخان در علم نیز بر آن آگاهی دارند (مثلاً نک: زمخشری، 338 / 1). به هر روی، حتی در آن حالت که دامنه دانایی در آیه تنها محدود به خداوند دانسته شود، این باور عمومی نزد مفسران وجود دارد که آیات دیگری این آیه را تفسیر می کنند و با وجود اختلاف مفسران در دامنه آگاهان، عموماً پذیرفته است که انسانهایی نیز از این آگاهی برخوردارند (مثلاً نک: طبری، تفسیر، 182/3).

افزون بر آنچه در بند پیشین درباره آگاهی برخی بر تأویل گفته شد، گزارشهای متعددی در این

باره از عصر پیامبر (ص) و پس از آن نیز در یادکردهای تاریخی ثبت شده است. در کتب روایی امامیه انبوهی از احادیث حاکی از آن است که پیامبر (ص) و ائمه (ع) بر تأویل آگاه اند و گاه بر اساس قرائتی که «راسخان در علم» را معطوف بر خدا می داند، بر این نکته تأکید شده است که آنان راسخان در علم اند (مثلاً نک: صفار، 222-224؛ کلینی، 186/1، 213؛ طوسی، التبیان، 400/2؛ «تفسیر»، 55). همین روایات، زمینه اندیشه مهمی در تفسیر امامیه را تشکیل داده، مبنی بر اینکه تأویل تنها بر پیامبر (ص) و ائمه (ع) جایز است و دیگران را راهی به تأویل نیست. محدود بودن دانایی تأویل به خداوند و کسانی خاص، برپایه این اندیشه قرار گرفته است که دانایی به تأویل نیز همچون تنزیل مبتنی بر وحی است و توانایی انسانی را بدان راهی نیست. این معنا در حدیثی به نقل از امام علی (ع) به صراحت نقل شده (ابن حزم، الاحکام، 306/3)، و شیخ مفید نیز در موضعی از اوائل المقالات بدان اشاره کرده است (ص 81). هم در این راستا است که تأویل قرآن با تکیه بر «رأی» مردود شناخته شده است (همو، الافصاح، 164).

در منابع اهل سنت، قدر مسلم نخستین عالم به تأویل قرآن کریم، شخص پیامبر (ص) است و این باور در اخبار مختلف بازتاب یافته است (مثلاً نک: مسلم، 887/2؛ ابوداود، 183/2؛ ابن ماجه، 1023/2). اخبار گوناگون بر دانش صحابه - هر چند محدود - به تأویل نیز دلالت دارند. در رأس این اخبار باید به حدیث متضمن دعای پیامبر (ص) برای ابن عباس اشاره کرد که تعلیم تأویل از سوی خداوند به ابن عباس را خواستار شده است (ابن ابی شیبه، 383/6؛ احمد بن حنبل، المسند، 266/1؛ حاکم، 615/3، 617).

برخی احادیث ناظر به گونه ای تعمیم دانایی به تأویل است، مانند آنچه در حدیثی نبوی دیده می شود که خواننده قرآن با علم به تنزیل و تأویل را در صورت عمل نکردن به آن، تهدید به آتش کرده است (ابوالشیخ، 121/4). بر اساس عبارتی از نهج البلاغه، در دوره امام علی (ع)، برخی بر پایه این قرائت که راسخان در علم نیز معطوف به خداوندند، به دروغ خود را راسخان در علم می شمردند (خطبه 144)، اما چنین پنداری در دوره های پسین، در محافل اهل سنت شهرت نداشته است.

ب - 3. نقل معنا به گونه ای از تفسیر:
انتقال به معنای توجیه:

در دو سده نخست هجری، واژه تأویل از معنای قدیم خود به سوی دو معنا سوق یافته است که معنای پایدارتر آن، معنایی از مقوله تبیین، و معنای گذرای آن، معنای توجیه و پی جویی مستندات شرعی برای باوری یا فعلی است که متحقق شده است.

در صدر این گروه از کاربردها، باید به موضوع قتل بر اساس تأویل اشاره کرد که کهن ترین نمونه شناخته از کاربرد آن مربوط به قَطْرِي بن فُجَائِه، امام ازارقه (د 78ق/697م) است. وی طی حکمی، اعلام کرده بود آن کس که به «تأویل» کسی را بکشد، مستوجب قصاص نیست (طبری، تاریخ، 602/3). مقصود از تأویل، «بازگرداندن به یک اصل» - در اینجا مستند شرعی - است. مسئله قتل به تأویل، به عنوان یک اصطلاح قالبی در سده های بعد نیز بارها از سوی فقیهان به کار رفته است (مثلاً نک: شافعی، الام، 216/4؛ بیهقی، السنن...، 183/8). در همین راستا، گاه از تأویل در قَسَم (جصاص، 42/2؛ بیهقی، همان، 65/10)، تأویل در منع زکات (ابن قاسم، 284/2) و تأویل در گرفتن غنیمت به غیر حق (شافعی، همان، 218/4) سخن رفته، و در همه آنها، انجام دادن فعل یا توجیه آن با ارجاع به یک اصل یا مستند شرعی، هر چند نادرست، است.

معنای جانبی تأویل در تمامی این موارد، ارجاع به یک اصل و گریز از التزام به لوازم عمل انجام

شده است. از همین جاست که گاه در زبان عالمان سده های 2 و 3 ق، تأویل به معنای توجیه و گریز از نصوص – معمولاً با ارزش منفی – کاربردی وسیع داشته، و این کاربرد در موضع گیریها یا سخنان کوتاه آنان بازتاب یافته است (مثلاً نک: احمد بن حنبل، الورع، 200؛ مروزی، تعظیم...، 624/2؛ سلمی، 169، 347، 365؛ ابونعیم، 332/10؛ بیهقی، شعب...، 297/2؛ قشیری، 173، 182، 285؛ عطار، 212/1). در موارد محدودتری نیز از آن توجیه به معنای مثبت، یا حمل بر صحت اراده شده است (مثلاً نک: قشیری، 575؛ عطار، 267/1).

همین معنای تأویل در سده 2ق و شاید پیش از آن، درباره قرآن کریم نیز کاربرد داشته است. در عبارتی از شافعی، درباره نصوصی از کتاب سخن رفته است که «احتمال تأویل ندارد»، بدین معنا که امکان بازگرداندن آن به اصلی خلاف ظاهر ندارد و گریزی از التزام به نص نیست (الام، 303/7؛ قس: کلینی، 32/1). در تعبیری دیگر از شافعی، همچنان تأویل به معنای تکیه نادرست بر یک مستند شرعی و بازگرداندن آن به موضوعی خطا اشاره دارد (الرساله، 219).

در فضای حدیث گرایان، با فاصله ای اندک پس از شافعی، ابوعبید حتی آن هنگام که درباره آیات قرآنی سخن گفته، هنوز تأویل را به معنای بازگرداندن به یک اصل و «اساس نهادن بر چیزی» به کار برده است، بدون آنکه معنای تفسیر را قصد کرده باشد (مثلاً نک: ابن منذر، 411/1، 241/2؛ مروزی، اختلاف...، 165). بر این پایه، مشکل بتوان این نسبت به ابوعبید را پذیرفت که وی تفسیر و تأویل را به یک معنا می دانسته است (نک: سیوطی، الاتقان، 192/4). به طور کلی، تا اوایل سده 3ق هنوز معنای تفسیر به اندازه ای بر تأویل غلبه نیافته بود که معنای دیگر آن را تحت الشعاع خود قرار دهد.

در سوی دیگر، در فضای متکلمان گرایشی وجود داشت تا آن طیف از ظواهر قرآنی که با مبانی عقل گرایانه آنان سازگاری نداشت، به نحوی بازخوانی شود. تنها راه این بازخوانی، بازگرداندن معنای آیات به امری فرای معنای دریافت شده از ظاهر آنها بود که با استفاده از تعبیر قرآنی تأویل و بهره گیری از درک آن عصر از معنای تأویل، می توانست مبنای مناسبی برای این ارجاع در معنا باشد. بدین ترتیب، نزد متکلمان از سده 2ق، این شیوه تبیین در مواجهه با آیات و به تبع احادیث، تأویل خوانده شد، امری که دیگر از نظر اینان نکوهیده نبود، بلکه ضروری و ستوده می نمود.

در همین راستا ست که در نیمه دوم سده 2ق، اثری با عنوان تأویل القرآن از سوی ضرار بن عمرو (د ح 190ق)، عالم منشعب از معتزله تألیف شد و پس از او، این رویکرد با تألیف کتابهایی مشابه چون تأویل متشابه القرآن بشر بن معتمر معتزلی (د 210ق) و کتاب التأویلات حسین نجار، از عالمان منشعب از معتزله (د ح 220ق) دنبال شد (نک: ابن ندیم، 205، 215، 229). همین دریافت از تأویل است که در دوره های پسین، زمینه کاربردی مشابه از مفهوم تأویل نزد عالمان اصحاب حدیث چون ابن قتیبه، و متکلمان غیر معتزلی چون ماتریدی را فراهم آورد. انتقال به معنایی نزدیک به تفسیر:

طبری در اواخر سده 3ق، بدون آنکه تردیدی به میان آورد، باور دارد که در کلام عرب، تأویل به معنای تفسیر است (نک: تفسیر، 182/3)؛ در عین اینکه سخن طبری را باید گزارشی روشن از جا افتاده بودن این کاربرد در اواخر سده 3ق محسوب داشت، اما انتساب چنین معنایی به کلام عرب در عصر آغازین اسلام – دست کم با این عموم – قابل قبول نیست و باید پی جویی کرد که واژه تأویل، چگونه از معنای کهن خود به معنایی نزدیک به تفسیر نقل یافته است. در این پی جویی، نباید از نظر دور داشت که هم زمان با معنایابی تأویل در این طیف معنایی، علم تفسیر از درک بی نظام نسبت به آیات قرآنی، به سوی دانشی سامان یافته و نظام مند راه جسته است.

گزارشهایی در دست است که نشان می دهد از عصر صحابه، تأویل به معنای گونه ای از تبیین قرآن به کار می رفته است. حدیث نبوی مبنی بر دعای پیامبر (ص) در حق ابن عباس برای آموختن تأویل، در کنار این دانسته تاریخی که ابن عباس به عنوان مفسر صحابه شناخته بوده است، اشاره به چنین کاربردی از تأویل دارد. در خطبه ای از امام علی (ع)، فاسطین که در صفین در مقابل حضرت صف آراسته بودند، بدین امر نکوهش شده اند که در میان آنان قاریان قرآن، فقیهان «در دین» و عالمان به تأویل وجود ندارد (طبری، تاریخ، 117/3). سرانجام باید از مناظره ابن عباس و معاویه یاد کرد، حاکی از آنکه معاویه قرائت قرآن را تجویز، و از تأویل قرآن نهی می کرد (کتاب سلیم...، 315).

در نیمه نخست سده 3ق، بر اساس نقل قولها، مبرد تأویل و تفسیر را مترادف می انگاشت (نک: طبرسی، 39 / 1). از همین دوره، تأویل به معنای گونه ای تبیین چنان توسعه یافت که درباره حدیث نیز به کار گرفته شد و برجسته ترین نمود آن در تأویل مختلف الحدیث از سوی ابن قتیبه بود (نک: ص 166، 193، جم). مطالعه کتاب ابن قتیبه به خوبی نشان می دهد که معنای توجیه در کنار معنای تبیین از واژه تأویل اراده شده است. از آنجا که این توجیه برای هر دو گونه مثبت و منفی به کار رفته، تأویل دارای دو طیف صحیح و فاسد بوده است، تعبیری که در دیگر متون این حدود زمانی نیز دیده می شود. ممکن است کتاب التأویل احمد بن محمد برقی (د 274ق)، عالم امامی نیز ناظر به چنین فهمی از تعبیر تأویل بوده باشد (نک: طوسی، الفهرست، 21).

در دهه های میانی سده 3ق، بخاری شاید با عنایت به برخی اخبار رسیده از صحابه (مثلاً نک: طبری، تفسیر، 519 / 1)، برای آنکه بر خطر تأویل فاسد تأکید کند، تحریف کتاب آسمانی در آیه «... يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَوَاضِعِهِ..» (نساء/46) را به معنای تأویل نادرست و نه تغییر عبارت دانست (الصحيح، 2745/6)، برداشتی که در نسل پس از او همچنان هوادارانی داشت (نک: طبری، همان، 118 / 5؛ نحاس، معانی، ...، 282/2). در دوره های بعد این برداشت از آیه، همواره یکی از اقوال مشهور بود و نه تنها در تفاسیر اهل سنت، که در تفاسیر امامیه نیز به آن توجه شد (مثلاً نک: جصاص، 41/4؛ طوسی، التبیان، 213/3؛ بغوی، 21/2؛ طبرسی، 298 / 3).

در دهه های انتقال از سده 3 به 4ق، افزون بر طبری، در آثار کسانی چون مروزی، ابن خزیمه و طحاوی کاربرد تأویل به معنایی برابر یا نزدیک به تفسیر، به گونه ای جا افتاده دیده می شد که با توجه به کاربردها، می تواند معنای توجیه (مثبت یا منفی) را در کنار تبیین داشته باشد (نک: مروزی، السنة، 110، تعظیم، 933/2، 938؛ طبری، تفسیر، 51/1، 52، 53، جم؛ ابن خزیمه، 8 / 3، 281/4، جم؛ طحاوی، 212/1، 249 / 2، جم).

نزدیک شدن اصطلاح تأویل به آنچه بعدها تفسیر خوانده شد، باعث شده است تا در این مقطع تاریخی، اصطلاح «اهل تأویل» به معنای مفسران کاربردی وسیع یابد، چنان که در آثار سده 4ق، اهل تأویل اصلی ترین تعبیر برای اشاره به مفسران بود. تعبیر اهل تأویل 332 بار در تفسیر طبری به کار رفته است، در حالی که تعبیرات اهل تفسیر و «مفسرون» جمعاً 25 بار کاربرد داشته است (55/1، 58، جم). در طی یک سده پس از طبری، همچنان تعبیر اهل تأویل بدین معنا از سوی عالمان دیگر به کار رفته است (مثلاً نحاس، الناسخ...، 191، 340، جم؛ ابن منده، 327/1، 328، 924/2؛ لالکایی، 10/1).

ج - تأویل پس از تدوین علوم اسلامی:

ج - 1. تأویل در حیطه علم تفسیر:

در سده 4ق، به موازات ادامه کاربرد تأویل به معنایی نزدیک به تفسیر و کم رنگ شدن بار

معنایی توجیه، به خصوص در آثار حدیث گرایان (مثلاً نک: ابن حبان، 437/9، 116/14؛ ابن خلاد، 47)، در آثار متکلمانی چون ماتریدی، معنای توجیه تقویت شده، و تأویل به معنای تفسیر خلاف ظاهر - مثبت یا منفی - تحدید گردیده است. باید اشاره کرد که در عباراتی مشهور به نقل از ماتریدی در مقام تمییز تفسیر و تأویل، قطعیت از ویژگیهای تفسیر، و عدم قطعیت از ویژگیهای تأویل شمرده شده است (سیوطی، الاتقان، 192/4؛ صدیق حسن خان، 141/2). همین فهم از تأویل است که در نیمه نخست سده 4ق، زمینه ساز نام گذاری برخی آثار تفسیری نوشته شده از سوی عالمانی از مذاهب مختلف بوده است؛ از این دست می توان آثار سه گانه ابن جحام (د پس از 328ق)، عالم امامی (طوسی، الفهرست، 149)؛ جامع التأویل لمحکم التنزیل، از ابومسلم اصفهانی (د 332ق)، عالم معتزلی (نک: ه د، 226/6)؛ موجز التأویل عن معجز التنزیل، نوشته ابوبکر ابن کامل (د 350ق)، عالم جریری (ابن ندیم، 35)؛ و حقائق التفضیل فی تأویل التنزیل، تفسیری موضوعی از جعفر بن ورقاء شیبانی (نیمه اول سده 4ق)، عالم امامی (نجاشی، 124) را یاد کرد.

البته در اواخر سده 4ق، صورت بندیهای متنوعی برای تمییز تأویل از تفسیر پدید آمده بود، اغلب بر این پایه که تفسیر گونه ای تبیین جزء نگر نسبت به کلام است؛ در حالی که تأویل به گونه ای تبیین کل نگر اشاره دارد و بیشتر درک غایت کلام را دنبال می کند. در این صورت بندیها، تکیه تفسیر بر ظاهر و روی آوردن تأویل به باطن نیز مورد توجه بوده است (نک: ابوהלلال، 43؛ نیز سیوطی، همان، 193/4، به نقل از اصفهانی). این تمییز به اندازه ای با حساسیت دنبال شده است که ابن حبیب نیشابوری در اواخر همان سده، از این نکته شکوه دارد که بسیاری از مدعیان تفسیر، به تمایز میان تأویل و تفسیر آگاهی ندارند (نک: همان، 192/4).

در همین برهه زمانی است که با آثار مختلف قاضی نعمان مغربی (د 363ق)، از جمله تأویل الدعائم (چ قاهره، 1967-1972م) و اساس التأویل (چ بیروت، 1960م)، تأویل به معنای باطنی - اسماعیلی آن از سوی خلافت فاطمی به جهان اسلام شناخته شده، و این کاربرد، در حوزه رقیب، به خصوص در جهان اهل سنت و از منظر سیاسی - فرهنگی در حوزه خلافت عباسی، بر ارزش منفی تأویل افزوده است. به هر روی، در بغداد همچنان می توان در محافل امامیه و جریریه کاربرد مثبت تأویل در نام گذاری کتابهای تفسیری را باز یافت. از این میان، می توان مؤلفان نوشته هایی چون کتاب فی تأویل القرآن، از ابوالفرج معافا ابن زکریا (د 390ق)، عالم جریری (نک: ابن ندیم، 293)؛ حقائق التنزیل و دقائق التأویل، از شریف رضی (د 406ق)، عالم امامی (چ بیروت، دار المهاجر)؛ و کتاب فی تأویل قوله تعالی فاسألوا اهل الذکر، از شیخ مفید (د 413ق)، عالم امامی (نجاشی، 400)، را که همه ساکن بغداد مرکز خلافت عباسی بودند، نام برد.

به هر حال، باید توجه داشت که چالشهای بعدی در کاربرد و تعریف واژه تأویل، به شدت در راستای بازپس گرفتن اصطلاح تأویل و مقابله با تملک آن از سوی جریانهای باطنی بوده است. دوگانگی کاربرد تأویل، یعنی برجسته سازی معنای تبیین و حاشیه رانی معنای توجیه، یا به عکس برجسته سازی معنای توجیه و حاشیه رانی معنای تبیین در سده 5ق همچنان دیده می شود و مانند سده پیشین، کاربرد نخست بیشتر نزد اصحاب حدیث، و کاربرد دوم نزد گروههایی که از آنان فاصله دارند، دیده می شود. به عنوان نمونه در نیمه نخست آن سده، در حالی که بیهقی، به سادگی تأویل را به معنای تفسیر به کار برده (السنن، 3/49، 262، جم، القراءة...، 163)، در آثار ابن حزم تأویل برای تفسیر خلاف ظاهر به کار رفته است (الاحکام، 43/1).

از اواسط سده 5ق، با اینکه تمایز میان تأویل و تفسیر، با حساسیت تمام دنبال شده است، اما واژه تأویل از کاربردهای پیشین دورتر شده، ارزش خود را به مثابه یک واژه از دست داده، و

بیشتر به مثابه یک اصطلاح مورد توجه بوده است. تمایزهای به دست داده شده میان تأویل و تفسیر نیز از این دوره به بعد، عموماً صورت تعریف و صورت بندی یافته است. یکی از مهم ترین صورت بندیهای به دست داده شده از تأویل و تفسیر در اواسط سده 5 ق، از ابوطالب تغلبی، مفسر آمدی است که تأویل را ناظر به باطن، و تفسیر را ناظر به ظاهر دانسته است (ثعالبی، 45/1؛ سیوطی، الاتقان، 193/4). اندکی پس از او، راغب اصفهانی (د 502ق)، با این تعریف که تفسیر را بیشتر ناظر به مفردات و تأویل را ناظر به جمل و معانی کلی دانسته، تنها تعریف ارائه شده توسط ابوهلال در یک سده پیش را بازسازی کرده است (ص 99، 636؛ سیوطی، همان، 192/4).

در آغاز سده 6ق، گام چشم گیری در راستای تحول تعاریف پیشین برداشته شده است. ابونصر قشیری (د 514ق)، تفسیر را مبتنی بر سماع و مرویات دانسته، در حالی که تأویل را مبتنی بر استنباط عالمان دانا به فنون و واقف بر علوم مختلف شمرده است (زرکشی، 150/2؛ سیوطی، همان، 194/4)؛ و هم زمان بغوی (د 516ق)، همچنان با تکیه بر استنباط در تعریف تأویل - به گونه ای که به نظر می رسد، دیدگاه قشیری را بسط داده است - مبنای این استنباط را تناسب معنایی آیه با قبل و بعد آن، با تقید به عمومات کتاب و سنت دانسته است (زرکشی، سیوطی، همانجاها). طبرسی (د 560ق) نیز با برآورد و ترکیبی از تعاریف پیشین، تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل، و تأویل را بازگرداندن معنا به یکی از وجوه محتمل، البته به شرط همسازی با ظاهر دانسته است (1/ 39).

از اواخر سده 6ق به بعد، کمتر می توان در تعریف و صورت بندی تأویل و تمایز آن از تفسیر، نکته ای نو یافت. تعریف موفق الدین کواشی (د 680ق) از تأویل، بازگویی تعریف بغوی است (زرکشی، سیوطی، همانجاها). در سده های پسین، اعم از آنچه در کتب تعاریفات آمده، یا آنچه در کتب علوم قرآنی ذکر شده، عموماً تکرار و گردآوری تعاریف پیشین است (مثلاً نک: زرکشی، 149 / 2 بب؛ جرجانی، 68، 72؛ سیوطی، همان، 192/4 بب؛ مناوی، 157).

این ثبات در تعریف، در حالی است که از همان اواخر سده 6ق، موجی در حوزه اهل سنت آغاز شده که تأویل را با بار ارزشی مثبت مورد تأکید قرار داده، و زمینه نام گذاری آثاری تفسیری با استفاده از واژه تأویل را فراهم ساخته است. این موج که به خصوص تا پایان سده 8ق به قدرت دوام یافته، نام تأویل را بر آثاری نهاده است که دوره ای تفسیر، به همان معنای متداول آن بوده اند؛ از آن جمله است: لباب التأویل و عجائب التأویل، از تاج القراء محمود بن حمزة کرمانی (د 500ق) (نک: حاجی خلیفه، 1541/2)؛ درة التأویل فی متشابه التنزیل، از راغب اصفهانی (د 502ق) (نک: همو، 1 / 739)؛ یاقوت التأویل فی تفسیر التنزیل، از امام محمد غزالی (د 505ق) (نک: همو، 2 / 2048)؛ اسرار التنزیل و انوار التأویل، از فخرالدین رازی (د 606ق)؛ چ با عنوان التفسیر الکبیر، قاهره، المطبعة البهیة)؛ انوار التنزیل و اسرار التأویل، از ناصرالدین بیضاوی (د 685ق)؛ چ با عنوان تفسیر بیضاوی، مکرر)؛ مدارک التنزیل و حقائق التأویل، از حافظ الدین نسفی (د 701ق)؛ چ با عنوان تفسیر نسفی، قاهره، داراحیاء الکتب العربی)؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، از علاء الدین خازن (د پس از 725ق)؛ چ با عنوان تفسیر خازن، قاهره، المكتبة التجاریه)؛ کشف التنزیل فی تحقیق التأویل، از ابوبکر حدادی (د 800ق) (نک: همو، 1 / 446، 2 / 1488).

برخی از کتابها در فنون تفسیر نیز در نام گذاری از واژه تأویل سود جسته اند که از آن جمله باید به قانون التأویل، از قاضی ابن عربی (د 543ق)؛ برای چ، نک: مأخذ) و ملاک التأویل القاطع لذوی الالحاد و التعطیل، از ابن زبیر غرناطی (د 708ق) (نک: فاسی، 1 / 290) یاد کرد. ابن عربی، در میحی با عنوان «ذکر الباطن من علوم القرآن» (قانون...، 196 بب) و دیگر مواضع کتاب، کوشش دارد تا مفهومی متشرعانه از باطن قرآن را دنبال، و روشهایی را برای دست یابی به

این باطن، تدوین کند که خود آن را قانون نامیده است. در میان امامیه نیز از آثاری چون تأویل الآیات الظاهرة، از شرف الدین استرآبادی (د ج 965ق، چ قم، 1407ق) به عنوان تفسیری موضوعی می توان یاد کرد.

سرانجام، گفتنی است که از نظر طیف مصادیق، تأویل هم در حوزه عقاید و هم در حوزه فقه رخ داده است. موارد مربوط به حوزه عقاید که بیشتر مصادیق آن در زمینه آیات مربوط به صفات - نزد گروههایی چون معتزله و امامیه - و آیات مربوط به امامت و منزلت اهل بیت (ع) - به ویژه نزد امامیه - دیده می شود، در منازعات کلامی وجهه ای برجسته یافته، و کتابهای پرشماری درباره آنها به طور مستقل یا ضمنی نوشته شده است (برای فقه، نک: دنباله مقاله).
ج - 2. تأویل در حیطة فقه و اصول:

ادله سمعی فقه که اساسی ترین منابع این علم به شمار می آیند، چه کتاب و چه سنت، مشمول مسئله تأویل بوده اند؛ کتاب خود متن است و سنت نیز از آن روی که به صورت متن به فقیهان رسیده، در کنار آن جای گرفته است. در هر دو منبع، از آن جهت که موضوع فهم در میان است، به تبع مسئله تأویل نیز همواره مطرح بوده است. حتی تندروترین عالمان پای بند به ظاهر، بر این باور نبوده اند که تأویل را باید درباره نصوص شرعی، اعم از کتاب و سنت منتفی دانست، اما درباره دامنه روی آوردن به تأویل و دورشدن از ظاهر، میان مذاهب و مکاتب گوناگون، اختلاف رویه هایی در میان بوده است.

به عنوان پرهیزنده ترین مکاتب از تأویل کتاب، باید به ظاهریه اشاره کرد که هر چند محدود، اما طیفی از تأویل را پذیرا گشته اند. ابن حزم، نظریه پرداز ظاهری، مدعی تأویل و ترک کننده ظاهر قرآن را تارک وحی و مدعی علم غیب می انگارد (الاحکام، 305/3). وی در آثار خود، به موارد متعددی از تأویلات به عنوان تأویل فاسد حمله کرده است (المحلی، 239/1، 231/4، جم)، اما گاه برخی از تأویلها را «متفق علیه» (همان، 55/9)، یا «صحیح» (الاحکام، 149/2، 257) تلقی کرده، و در موضعی توضیح داده است که تأویل متکی بر قرآن و به طور کلی نص، پذیرفتنی است (المحلی، 407/11).

از نظر کاربردی، جدا از ظاهریان، دیگر مذاهب نیز در مواجهه با آیات الاحکام، عملاً هیچ گاه به نحو افراطی از ظاهر لفظ فاصله نگرفته اند و فاصله محسوسی میان تأویلات فقهی با تأویلات اعتقادی دیده می شود. آنچه از دیدگاه یک ظاهری، در نقد مذاهب دیگر عدول از ظاهر تلقی می شده، و بارها و به صراحت از سوی فقیهان تأویل خوانده شده (مثلاً نک: جوینی، 255)، عموماً ناظر به توسعه یا تضییقی در ارتباط با ظاهر بوده است. این برداشتها در برخی از موارد به سبب تکیه بر ادله سمعی و گاه با رجوع به ادله لبی صورت گرفته است که گونه اول در فقه امامی و گونه اخیر در فقه حنفی و شافعی بیشتر دیده می شود.

به عنوان نمونه ای از فقه امامیه، باید به آیه «...طَعَامُ الَّذِينَ أوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ...» (مائده/5) اشاره کرد که با تکیه بر روایات، طعام در آن به «حبوبات» تأویل شده است (نک: سید مرتضی، 89؛ علامه حلی، مختلف...، 335/8؛ برای حدیث، نک: کلینی، 240/6-241، 263-264؛ ابن بابویه، من لایحضر...، 347/3).

در فقه مذاهب دیگر نیز برخی از تأویلات، با وجود شهرت، از سوی مذاهب دیگر به عنوان تأویلات بعید نقد شده اند. از نمونه های ارائه شده در مذهب حنفی، باید به تأویل آیه خمس (انفال/41) اشاره کرد که از سوی ابوحنیفه، «ذی القربی» در آن به فقیران و محرومان ذی القربی محدود شده، و این برداشت از سوی مذاهب دیگر نقد شده است (مثلاً نک: ابن عربی، احکام...، 403/2؛ آمدی، 64/3). در فقه شافعی نیز، نمونه ای شاخص، حلیت ذبیحه در صورت عدم تسمیه چه به سهو و چه به عمد، و عدول از ظاهر آیه است (نک: انعام/121) که از

سوی فقیهان دیگر مذاهب نقد شده است (مثلاً نک: جصاص، 170/4؛ ابن حزم، المحلی، 413/7؛ ابن عربی، همان، 273/2).

در منابع اصولی، برای سامان دهی و فراهم آوردن امکان نقد برای تأویلات، کوششهایی در جهت تعریف و تحدید آن صورت گرفته است. در سده 5 ق، هم زمان با تحقیقات اصولی تعاریفی نیز از تأویل در کاربرد فقهی ارائه شده است. از جمله باید به تعریف ابن حزم اشاره کرد که بر پایه آن، تأویل با قطع نظر از صحت و بطلان، عبارت است از حمل لفظ از مدلول ظاهر به معنایی که لفظ احتمال آن را دارد (نک: الاحکام، 43/1). دیگر تعریف ابوالمعالی جوینی است که ماحصل آن، صرف لفظ از معنای راجح به معنای مرجوحی است که به قرینه مستند باشد (نک: ص 336). در کنار آن، باید به تعریف امام محمد غزالی اشاره کرد که بر پایه آن، تأویل عبارت است از احتمالی (خلاف ظاهر) که دلیلی آن را یاری می کند و با تکیه بر آن، این احتمال ظنی غالب تر را موجب می شود، نسبت به معنایی که ظاهر بر آن دلالت می کند (المستصفی، 196/1).

تعریف جوینی، در سده های پسین بارها به عبارات گوناگون، اما با همین ارکان افزون بر منابع اصولی، در منابع تفسیری و جز آن بازگو شده است (مثلاً نک: ثعالبی، 43/1؛ مجددی، 218)، تعریف غزالی، بیشتر از سوی محققانی چون فخرالدین رازی و علامه حلی پذیرفته شده (فخرالدین، 232/3؛ علامه حلی، میادئ...، 155)، و تعریف ابن حزم، توجه کسانی چون آمدی را جلب کرده است (نک: 60-59 / 3). آمدی بر تعریف غزالی انتقادهایی وارد کرده است: اول اینکه تأویل نفس احتمال نیست، بلکه حمل لفظ بر آن احتمال است و دیگر اینکه صحت تأویل به نحوی در تعریف لحاظ شده است، در حالی که تعریف تأویل به نحو مطلق، بجز تعریف آن به نحوی است که بتوان آن را صحیح دانست (59 / 3).

آنچه از تأویل به فقه مربوط می شود، به گونه های مختلف در ذیل مباحثی شامل عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبین از مباحث الفاظ، و نیز در برخی مباحث مربوط به ادله، مانند حجیت ظواهر کتاب، نص و ظاهر، و مفسر بودن سنت برای کتاب در علم اصول بحث شده است. البته گاه نیز در کتب اصولی بابی مستقل با عنوان «باب تأویل» به بررسی ابعاد این مسئله در فقه اختصاص یافته است (مثلاً نک: جوینی، 336 ب).

برخی از اصولیان کوشش کرده اند که رابطه میان مباحثی چون عام و خاص از مباحث الفاظ را با مسئله تأویل تبیین کنند (مثلاً نک: غزالی، المنخول، 164 ب، «کتاب التأویل»). با آنکه در برخی از مکاتب اصولی، مانند آنچه عموماً در اصول فقه امامیه دیده می شود، تأویل به عنوان یک مبحث مستقل متروک شده، و به موضوعات مطروح در حوزه های یاد شده از مباحث الفاظ و ادله اکتفا شده است، در برخی از مکاتب، بر تفاوت های مبنایی میان تأویل با تخصیص و مباحث همانند آن اصرار شده است؛ از جمله باید به نوشته آمدی اشاره کرد که در آن، به مناسبت های گوناگون، از اولویت تخصیص نسبت به تأویل (نک: 184/1) و تقیید نسبت به تأویل (7/3) سخن رفته است که به استلزام، حکایت از تفاوت مبنایی آنها نزد آمدی دارد.

گاه نیز در بحث از تأویل، تراجیح مربوط به ارزش استنادی ادله به میان آمده است؛ برای طیفی از فقیهان به خصوص حنفیان، تأویل نوعی از رأی است (مثلاً نک: سرخسی، 357/1)، اما طیفی دیگر آن را امری با منشأ سمعی دانسته اند، هر چند سخن از دریافت ویژه ای از سمع در میان باشد، بسیار شبیه به آنچه درباره قیاس به مثابه نص خفی در میان است. به هر حال، باید توجه داشت که چگونگی برخورد اصولیان با مسئله تأویل، کاملاً برخاسته از تحلیل آنان درباره ماهیت و منشأ تأویل است.

در بحث از تراجیح در ارزش استنادی، آن گاه که در منابع اصولی بحث از تأویل کتاب به قیاس مطرح شده، تنها قید شده است که چنین قیاسی باید قیاس جلی و نه خفی باشد، اما

کسانی نیز باور داشته اند که اساساً نباید با تکیه بر قیاس به تأویل کتاب گرایید (مثلاً نک: شوکانی، 301). امام محمد غزالی ضمن اشاره به مسئله تأویل کتاب با قیاس، بر این باور بود که تأویل ظواهر به اختلاف مجتهدان مختلف است و نباید حکمی کلی درباره آن صادر کرد (المستصفی، 197/1؛ نیز نک: ابن بدران، 193).

در رویکردی به فقه که نه به دنبال استنباط حکم، بلکه به دنبال توجیه اقوال مذهب و دفاع از هم مذاهبان است، تأویل به معنای تفسیر همراه با توجیه به میان می آید. از جمله در برخی از مذاهب چنین اصلی بنا شده است که هر آیه که با قول «اصحاب» آنان مخالف باشد، باید با حمل بر نسخ یا به نحوی دیگر، تأویل گردد (نک: مجددی، 18، درباره قول صحابی، 20).
احمدپاکتچی

د - زمینه های کلامی و فلسفی تأویل:

مسئله تأویل از جهاتی با موضوع عام تر و دامنه دارتر نسبت عقل و وحی پیوند دارد. به لحاظ تاریخی در فرهنگ اسلامی، کلام و فلسفه دو شاخه ای از دانش بودند که به حل این مسئله اهتمام کردند. البته عرفان هم به گونه ای متکفل تبیین نسبت شهود و تجارب درونی با وحی شد؛ حال آنجا که در پرتو اشراقات و مکاشفات یا علوم و ادراکات، مفسر به لایه های درونی تری از معنا یا خلاف معنای ظاهر می رسد، با موضوع تأویل روبه رو می شویم.

تأویل تا آنجا که به مرز تحکم و تحمیل آگاهانه رأی پیشین نرسد، فرایندی طبیعی است که حاصل نوعی گفت و شنود متقابل و تعامل نص با معارف و یافته های مفسر است. از این رو، تأویل شیوه ای طبیعی برای سازگاری عقل با شهود و وحی، و رفع تعارض آنها بوده است و دقیقاً به همین سبب است که در جبهه مخالفان جمع عقل و وحی، دو گروه در عین تعارض با هم با تأویل سر ناسازگاری دارند: از یک سو اهل حدیث و حنابله از موضع حمایت از وحی، و از سوی دیگر عقلی مسلکانی همچون محمدبن زکریای رازی از موضع مخالفت با وحی، با تأویل مخالفت کرده اند. عموم متکلمان و اکثریت قاطع فیلسوفان مسلمان در جبهه مقابل دو گروه یاد شده، از باورمندان به سازگاری عقل و وحی بوده اند و به همین لحاظ، تأویل خودبه خود در آثار آنها راه یافته است. اساساً در پایگیری و تثبیت فرقه ها و گروه های کلامی، آیات قرآنی و برداشتهای سازگار با اصول فکری و توجیه و تأویل ظواهر ناسازگار با مبانی نظری جریان کلامی اهمیت بسیار دارد (ابن خلدون، 37؛ فیاض لاهیجی، 46).

متکلم علی القاعده و در درجه نخست با فهم نصوص و متون سروکار دارد نه با شناخت واقع. هرچند به کارگیری عقل مؤلفه و عنصر جدایی ناپذیر در فعالیت کلامی است، اما این استفاده از عقل طبیعتاً فارغ بالانه و بدون پروای نتیجه نیست؛ زیرا متکلم پیشاپیش با عزیمت از مفاهیم و معتقدات برگرفته از نصوص دینی، درصدد تبیین، توجیه عقلانی و دفاع از آنها برمی آید و این توجیه و دفاع خود مستلزم گونه ای فهم و تفسیر مفاهیم و معتقدات دینی در پرتو اصول عقلی است. درواقع متکلم کم و بیش فهم و تأویل عقلانی خود از دین را نظام و سامان می دهد، مستدل می سازد و از آن دفاع می کند. بر همین اساس، می توان گفت که بخش مهمی از کار متکلم از سنخ تفسیر عقلانی و تأویل است.

به لحاظ تاریخی نخستین جریان تفسیری بعد از رحلت پیامبر(ص)، در دوره صحابه و تابعین پای گرفت. ویژگی فهم قرآنی در این عصر اکتفا به روایات تفسیری پیامبر (خولی، 412؛ عسکری، 414/2) و تأکید بر قرائت ظواهر قرآنی بود (نک: بخش تأویل در قرآن کریم). پرهیز از تحلیل و تعمق عقلی و بسنده کردن به ظواهر که خود مولود محدودیت نحوه معیشت و قلت وقایع و نیازهای زندگی و عدم پیچیدگی فهم و باور به اینکه تفسیر، کشف مراد فراعقلی خداوند از

الفاظ بود (خولی، همانجا؛ نیز تفتازانی، 164)، عملاً به اختلاف کمتر و یک نواختی بیشتر در تفاسیر می انجامید (ابن تیمیه، 37). این مشخصه تعبد و تسلیم که مجموعاً در روش تفسیر به مآثور در مقابل تفسیر به رأی یا تأویل ملحوظ شده است (ابوزید، اشکالیات...، 15)، از خصوصیات تفسیری جریان عام اهل سنت و جماعت و حدیث گرا مشتمل بر محدثان و فقها و ظاهریه و حنابله قرار گرفت. این معنا به وضوح در این سخن مالک بن انس به چشم می خورد که «الاستواء معلوم و کیفیة مجهولة و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعة» (نک: شهرستانی، 93/1). گروههای یادشده با مظنون خواندن تأویل و جایز ندانستن اظهار نظر ظنی درباره صفات خداوند، به ناروایی تأویل فتوا دادند (همو، 104/1؛ ابن خلدون، همانجا).

در کنار این جریان عام و غالب از همان نیمه اول سده 1ق در آراء تابعین و حتی صحابه در تفسیر آیات تشبیهی و در مواجهه با برخی از مواضع و مسائل کلامی رگه هایی از تأویل و تفسیر عقلی به چشم می خورد (خضیری، 844-785/2؛ معرفت، 349/2) و از مکاتب تفسیری عهد تابعین، مکتب عراق (پیروان ابن مسعود) در مقایسه با مکتب مدینه و مکه، رویکردی بیشتر مبتنی بر رأی و اجتهاد داشت (ذهبی، 122-121/1؛ خضیری، 723-722/2).

در همان سده نخست با شکل گیری گرایشهای کلامی خوارج، مرجئه، قدریه، جبریه و جهمیه مشابه با مکاتب کلامی متحقق در سده های آتی، نوعی تقدم بخشیدن به اصول عقلی و اعتقادی در تأویل و تمسک به معنای غیرظاهر به چشم می خورد (فارابی، احصاء...، 117). حتی می توان موضع حضرت علی(ع) در رویارویی با شعار خوارج (لا حکم الا لله) را نوعی گذر از ظواهر قرآنی با استناد به اصل عقلی «لابد للناس من امام بر او فاجر» (نهج البلاغه، خطبه 40) دانست.

معتزله نخستین مکتب کلامی بود که نظام اعتقادی را بر پایه توحید و عدل بنیان نهاد. این مکتب در جهت زدودن ناسازگاری میان عقل و شرع (آیات مشتمل بر تشبیه و مخالف با مقام الوهیت و اصول معتزلی) و برای حل تعارض میان آیات قرآن، و با دستاویز قرار دادن مسئله مجاز و تقسیم آیات به محکم و متشابه، به تأویل روی آورد.

عقل گرایی معتزله هم به معنای تقدم بخشیدن عقل بر نص و هم به مفهوم منبع و کاشف دانستن مستقل عقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق بود و بدین قرار شرع و نصوص نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی افاده کننده معنا دانسته می شدند (قاضی عبدالجبار، 174/4-175، 354/16). هرچند این اصل گرفتن عقل و تابع قلمداد کردن وحی، به معنی تعارض آن دو نیست، بلکه گواه بر حقانیت دین و انطباق آن با عقل است «حال یا به وجه حقیقت، یا به وجه مجاز» (همو، 403/16).

این مدعا که روشنگر تفسیر عقلی و تأویل معتزله است، برپایه مبانی معرفت شناختی و زبان شناختی (اصل لغوی) استوار شده است. از نظر معتزله شناسایی و معرفت در درجه نخست معطوف به معرفت الهی و توحید و عدل او و سپس شناخت اوامر و نواهی الهی است. این معرفت سه گانه (1. خدا و صفات ذاتیه او، 2. افعال الهی و عدل، 3. تکالیف) با 3 نوع دلیل و دلالت به دست می آید که به ترتیب عبارت اند از: 1. دلالت وجوب عقلی از نوع دلالت فعل بر فاعل که به توحید می انجامد؛ 2. دلیلی که بر پایه اختیار و داعی مبتنی است که به شناخت افعال و عدل الهی می انجامد؛ 3. دلالت لغوی کلام الهی بر مراد او که مبتنی بر مواضعه و قرارداد است (همو، 349/16). نکته اساسی اینکه دلالت سوم منطقیاً مترتب و متوقف بر دو مرحله قبلی است و بدین ترتیب، درک مراد و مقصود الهی از وحی، متوقف بر شناخت عقلی خداوند و صفات ذات و افعال اوست.

طبیعی است که سنت گرایان مخالف معتزله و بعدها اشاعره، کلام الهی را مستقل از این

اصول و مبادی عقلی، کاشف از مراد خداوند می دانستند (باقلانی، الانصاف، 39) و علاوه بر این، شرط مواضعه و اعتبار در دلالت لغوی نیز اگر قرارداد، توفیقی از جانب خداوند محسوب نشود، مقبول اشاعره نبود (به مفاد آیه «علم آدم الاسماء كلها»، بقره/31/2). به علاوه، اتخاذ چنین مبنایی مستلزم مقید و محدود کردن وحی به اعتبارات بشری است (اشعری، 11). البته این نزاع خود برآمده از اختلاف در مبنای قرآن شناختی، مبنی بر قدیم و ذاتی بودن کلام الهی (باقلانی، همان، 56-57)، یا حادث و از صفات فعل بودن آن بود (قاضی عبدالجبار، 92/7). اشاعره چون کلام را غیرمخلوق و ذاتی می دانستند، مواضعه را هم توقیفی می انگاشتند. لویی گارده اساساً هر جریان قائل به مخلوقیت قرآن، از جمله جهمیه را جانبدار تفسیر و تأویل استعاری هم می داند (EI2, III/1143). در دلالت لفظی همراه با مواضعه و قرارداد انسانی برای تعیین نسبت اسامی مسماهایشان، قاضی عبدالجبار شناخت اوصاف و حالات و قصد متکلم را هم شرط می کند (5/163، 166). فهم داعی و قصد خداوند نیز تنها پس از شناخت عقلی توحید و عدل و سایر صفات الهی و آنچه بر او روا یا نارواست، امکان پذیر است. این مبنا عملاً به درنظر گرفتن خصوصیات گوینده و حتی ذهنیت و معلومات مفسر در فرایند تفسیر می انجامد (ابوزید، همان، 16) و بالتبع و از این جهت با هرمنوتیک جدید هم قرابت و شباهتهایی می یابد. حال اگر قصد متکلم شرط اساسی در دلالت بخشی کلام او باشد، پس به کارگیری مجاز، مادامی که در اراده متکلم حکیم قرار گرفته باشد، مانعی نخواهد داشت. راه احراز مجاز بودن هم به این است که اگر در کلام خداوند اموری وارد شد که ظاهراً در تناقض با معرفت عقلی به قصد او - از طریق شناخت عدل و افعال الهی - قرار داشت، آن سخن مجاز خواهد بود. و بدین ترتیب، مجاز روشی برای رفع ناسازگاری ظاهری میان کلام الهی و معرفت عقلی به توحید و عدل الهی و روشی برای تأویل است.

البته توسل جستن به مجاز و تأویل استعاری، به مواردی مانند انتساب «ید» و «وجه» به خداوند (بقره/115/2؛ الرحمن/27/55؛ فتح/10/48)، استوای بر عرش (طه/5/20) و رؤیت خداوند (قیامة/22-23/75) که مخالفت قطعی با اصول فکری معتزله داشت، محدود نماند و در موارد پرشماری به صرف استبعاد عقلی، از معنای ظاهری و حقیقی دست کشیده می شد. از آن جمله است، نفی سحر، تأثیر جن، عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج و غیر آن (اشعری، همانجا؛ ذهبی، 374/1، 382-383؛ صدرالدین، تفسیر...، 4/163-164، مفاتیح...، 82-83). این نوع مواجهه با آیات الهی مورد مخالفت سنت گرایان و حتی فیلسوفانی همچون صدرالمآلهین قرار گرفته است، و این نوع تأویل را با استناد به قواعد زبانی و لزوم حمل بر ظاهر در صورت امکان پذیر بودن آن (همان، 81-82؛ ذهبی، 383/1) و دیوار به دیوار دانستن مجاز با کذب مگر در حالت ضرورت و محال بودن در اضطرار افتادن خداوند (نک: سیوطی، 36/2)، نقد کرده اند.

مستمسک و مستند دینی و شرعی معتزله در تأویل، تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه است. قاضی عبدالجبار متشابه را لفظی می دانست که محتمل وجوه معانی و در معرض شک و شبهه است و فهم واقعی آن نیازمند قرینه هایی (عقلی و نقلی) از خارج آن است (نک: مانکدیم، 600). معتزله قائل به وجوب تأویل آیات متشابه بودند (شهرستانی، 45/1؛ صدرالدین، تفسیر، 4/150-152) و به دلیل مبنای عقل گرایانه خود طبیعی بود که آیات سازگار و متناسب با دیدگاهها و آراء خود را محکم، و موارد ناسازگار را متشابه و نیازمند تأویل بینگارند (ذهبی، 372/1؛ صاوی جوینی، 108؛ ابوزید، الاتجاه...، 180-239). عبور از معنای تشبیهی در الفاظ قرآن (مثلاً معنای نظر در «إلی ریبها ناظره»، قیامت/23/75) گاهی با قرینه و دلیل لفظی به صورت ارائه معنای جدیدی برای لفظ موهم تشبیه صورت می گرفت که با استنادات ادبی همراه بود و

گاهی حتی با تصرف در قرائات (ذهبی/376/1) و گاهی با استناد به دلیل عقلی که از نظر آنها دلالت قوی تری از قرینه لفظی داشت.

جالب توجه است که معتزله در آراء تفسیری به اصطلاح اهل تصویب بودند و تا جایی که تفسیرهای گوناگون با مبادی و اصول آنها در تنافی نبود، آنها را مصیب و صحیح می دانستند (همو، 375/1). در نتیجه این مبنا و مفروض دیرپای سنت گرایان را نمی پذیرفتند که هر آیه تنها یک معنای صحیح داشته، و فهم و تفسیر هم معطوف به کشف این معنای عینی و حقیقی نص از طریق ادله تاریخی و لغوی باشد (ابوزید، اشکالیات، 15-16). این خود مورد دیگری از مشابهت میان آراء عقلی مشربان مسلمان با دیدگاههای مطرح در هرمنوتیک جدید است.

مکتب مهم دیگر کلامی، مکتب اشاعره است که به لحاظ روشی با تجویز به کارگیری عقل در توجیه اعتقادات دینی (نک: مکارتی، 88 ff، نقل از استحسان الخوض اشعری) به معتزله نزدیک می شود، ولی از جهت آرمان و درون مایه اعتقادی در جبهه حنابله و اهل حدیث قرار می گیرد (اشعری، 17)، بر فهم و تلقی ساده و ابتدایی از قرآن در صدر اسلام صحه می گذارد و تفاسیر و تأویلات معتزلی را انحراف و بدعت می انگارد (همو، 11). اگر به تعبیر غزالی در لفظی که احتمالات معنایی گوناگون دارد، احتمال راجح، معنای ظاهر، و احتمال مرجوح، معنای مؤول باشد که لاجرم باید قرینه ای داشته باشد (المستصفی 336/1-337، 384-387)، آن گاه تفاوت اشاعره با معتزله عمدتاً در قرینه عقلی ندانستن اصول فکری معتزله در اتخاذ معنای مرجوح (البته در بادی نظر) است.

با این وصف، اشاعره و همچنین ماتریدیه که در همان جبهه اشاعره قرار می گیرد، هم در مقام نفی آراء کلامی معتزله، از عقل و رأی در برداشتهای قرآنی خود سود جسته اند که آن را تفسیر به رأی ممدوح در مقابل «تفسیر به رأی مذموم» خوانده اند (ذهبی، 288-289 / 1، 363 بب) و هم عقل گرایی آنها در توجیه، ناگزیر به یک نوع تلقی و فهم عقلانی از برخی مفاهیم دینی انجامیده است؛ مانند دیدگاه آنها در قائل شدن به کلام نفسی علاوه بر کلام لفظی که ترجمان آن به شمار می رود (باقلانی، الانصاف، 127-129، تمهید...، 251؛ جوینی، 104).

بسط تاریخی و سیر تحول این مکتب نیز که به تعبیر ابن خلدون (ص 466) به کلام متأخر انجامید، تا حدی از جوینی آغاز شد و غزالی، شهرستانی، فخرالدین رازی، ایچی، جرجانی و دوانی شخصیت‌های بارز آن بودند. در آثار این افراد تأویل میانه روانه ای در مواجهه با آیات تشبیهی وجود دارد (فخرالدین، 69 بب). حتی برخی اشاعره مانند ابن فورک نفی تأویل را از سوی کرامیه نقد کرده اند (نک: مادلونگ، 74). باتوجه به همین مایه از تجویز توجیه و تبیین عقلی و نیز تأویل است که احمدبن حنبل از سویی، و ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه برپایه اعتبار مطلق ظاهر نص تنزیل و احادیث، مکتب اشعری را مورد تردید و نقد قرار دادند (EI2، 1148/III؛ کرین، تاریخ...، 169). هرچند فخرالدین رازی (همانجا) برآن است که جمیع فرقه های اسلامی دربرخی ظواهر قرآنی اقرار به لزوم تأویل دارند و ابن تیمیه خود نیز هرچند بسیار محدود، تأویل را جایز شمرده است (نک: صدرالدین، مفاتیح، 85).

تأویل اشاعره چنان که گذشت درباره آیات تشبیهی مطرح می شود. محیی الدین ابن عربی مدعی است که اساساً اصل تأویل در آیات تشبیهی است. صدرالدین شیرازی راه میانه ای را که اشاعره مدعی پیمودن آن در حد وسط افراط در رفع ظواهر و تفریط در نفی عقل هستند، به این معنا می داند که آیات تشبیهی مربوط به مبدأ را تأویل کرده اند، حال آنکه در آیات معاد به ظواهر اکتفا کرده اند (همانجا، نیز تفسیر، 164/4). اما به نظر می رسد آنچه به لحاظ مضمون و ماحصل تأویل، موضع خاص اشاعره را بیان می کند، قاعده «بلاکیف» آنها ست (اشعری، 18) که جریان سلف پیش از آنها در قالب اقوالی درباره خداوند همچون «بدنی دارد نه شبیه ابدان»

(ابن خلدون، 38) و «صوتی دارد نه شبیه اصوات» اجمالاً به آن اشاره کرده بودند. اشعری در میان موضع معتزلی مبنی بر استعارگی دانستن آیات تشبیهی و موضع اهل ظاهر دایر بر واقعی دانستن انتساب اوصاف و اموری از قبیل ید و وجه و عرش به خداوند، با اهل ظاهر موافقت دارد، ولی با اذعان به جهل به کیفیت این خصوصیات در خداوند (بلاکیف) و اقرار به اینکه این خصوصیات در خداوند مانند انسان نیست. پس تنها به گونه ای سلبی می توان گفت ید و وجه الهی از سنخ مادی و طبیعی نیست (ونسینک، 86).

این مبنای اشعری گویای تصدیق به امور فراعقلی است که متعلق ایمان قرار می گیرند و دیگر اینکه به هر حال خداوند را موجودی می انگارد که می تواند «ید» و «وجه» داشته باشد؛ بنابراین، توسل به مجاز را نادرست می داند. روشن است تأویل اشعری و قاعده «بلاکیف» موضع نهایتاً لادری گرایانه او در مراحل، عقل و ایمان را بدون حد وسطی در برابر هم قرار می دهد و برخلاف تأویل های فلسفی - عرفانی (نک: ادامه مقاله در بحث صدرالدین شیرازی)، در تأویل او راهی از ظاهر به باطن گشوده نمی شود (کربن، همان، 175).

نزد شیعه به تبع آموزه های منتسب به ائمه (ع)، مبانی و اصول کلامی شکل گرفت که در پرتو آنها رویکردی باطن گرا و تأویلی در جریانها و فرقه های مختلف این مذهب رقم خورد. دو اصل و مبنای پیامبر و امام شناختی (ولایت) و قرآن شناختی در این زمینه اهمیت زایدالوصف دارند. بنابر اصل وحی شناسانه شیعی قرآن هم مانند همه چیز، وجهه باطنی دارد و حقایق کتاب آسمانی را باید در قلب اعماق پنهان و کثرت معنای باطنی آن دریافت (مجلسی، 89/78 ب، 373-377؛ فیض، 1/21). وصول به این معانی مکتوم باطنی بنا بر برخی احادیث همان تأویل آیات متشابه، و تنها مقدر صاحبان مقام ولایت (اهل بیت) است که برخوردار از تعلیم خاص پیامبرند (مجلسی، 89/92، 96؛ کلینی، 1/226).

اساساً از دیدگاه جمیع فرق شیعی، جایگاه ائمه در مرجعیت و شأن علمی، ادامه جایگاه پیامبر است (طوسی، 1/86-87؛ خویی، 397-399) و یکی از شئون علمی آنها بیان همین معانی باطنی قرآن است (کربن، همان، 71) که به تعبیر حدیث، همان تأویل قرآن است (مجلسی، 89/97).

البته وجه تفاوت شیعه امامیه نسبت به غلات و اسماعیلیه در اعتقاد به لزوم جمع و سازگاری ظاهر و باطن است (همو، 24/286-299؛ صدرالدین، مفاتیح، 82). هرچند صدرالدین شیرازی در جای دیگری شرط قبول معنای باطنی را سازگاری آن با قرآن و سنت، و نه هماهنگی با ظاهر آیه دانسته است (تفسیر، 2/157). به سبب چنین میراث حدیثی، حتی اخباریانی همچون فیض کاشانی و شیخیه که به اخباریها نزدیک اند، گرایش ظاهری خود را به فقه محدود کرده اند و در الاهیات اهل تأویل اند (کربن، همان، 499). اندیشه ولایت و باطن تشیع به تدریج در نزد فیلسوفان و عارفان بسط و گسترش یافته است که در ادامه مقاله در حد لزوم به آنها پرداخته خواهد شد.

فلسفه به عنوان معرفت به حقایق موجودات به قدر طاقت بشری (کندی، 63؛ صدرالدین، الاسفار...، 2/20-21) به خودی خود قاعدتاً رها از هر نوع تقید به چارچوب، معتقدات و نصوص است. اما از بدو ورود به جهان اسلام به اقتضای فضای دینی حاکم و نیز ایمان و اعتقاد شخصی حکیمان، عملاً نمی توانست نسبت به متون دینی بی توجه باشد. با نگاهی به سیر فلسفه از آغاز آن با فلسفه کندی تا حکمت متعالیه، به روشنی افزایش چشم گیر اهتمام به نصوص دینی در میان فلاسفه مسلمان قابل مشاهده است (نصر، 27، 28، 36).

فیلسوف مسلمان به سبب فیلسوف بودن کاشفیت و حقیقت یاب بودن عقل، و به لحاظ مسلمان بودن حقانیت و مطابق با واقع بودن وحی را باور داشت و پیش فرض واحد بودن

حقیقت هم اگر به این مجموعه افزوده شود، نظریه تطابق فلسفه و دین در گزاره های ناظر به واقع که نظریه حکمای مسلمان است (ابوالحسن عامری، 183؛ صدرالدین، همان، 303/8)، حاصل می شود. فیلسوفان اسلامی عموماً با اصل گرفتن مبانی و اصول فلسفی خود در برخورد با ظواهر ناسازگار با اصول فلسفی، دست به تأویل می زنند و از این جهت تفاوت آنها با معتزله صرفاً در مواد و مفاهیم تعقل فلسفی با تعقل معتزلی است.

راه تفسیر فلسفی از دیانت اسلامی به طور کلی، با فارابی در قلمرو اندیشه سیاسی، با ابوعلی مسکویه در قلمرو اندیشه اخلاقی و تاریخی و با ابن سینا در قلمرو اندیشه فلسفی و منطقی هموار شد (طباطبایی، 151) و با پایگیری حکمت اشراق برخی اصول و آموزه های عرفانی نیز به فلسفه و تفسیر فلسفی راه یافت. در مکتب اصفهان و شخص صدرالمتألهین، اصول فلسفی و عرفانی و آموزه هایی مستنبط از دیانت در یک هیئت تألیفی جدید، مبنای تلقی عرفانی از دیانت قرار گرفت.

اهتمام حکمای مسلمان به متون دینی خصوصاً قرآن کریم و به کارگیری عقل و معلومات فلسفی در تفسیر و تأویل قرآن، به شکل گیری سنت تفسیر فلسفی انجامیده است. آغاز این جریان به تفسیر ابن سینا از برخی سوره ها یا آیات قرآنی باز می گردد (حکمت، 159-174). شیخ اشراق سهروردی نیز برخی آیات را تأویل کرده است. مثلاً در الواح عمادی در آیه «وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» (اسراء/70/17)، «بر» را به مدارک حسی و «بحر» را ادراک عقلی می خواند (3/159، نیز 83-85/1، 92-93، 181/3، 193).

صدرالدین شیرازی در این میان از این ویژگی برخوردار است که از علم تأویل و ماهیت و مبادی و مسائل و غایت آن سخن گفته (مفاتیح، 78-79)، و کتاب مفاتیح الغیب را در این موضوع تألیف کرده است. او در آثار تفسیری خود، آیاتی از قرآن کریم را کاملاً در پرتو اصول فلسفی خود همچون اصالت و وحدت وجود (تفسیر، 62/1، اسرار...، 34)، حرکت جوهری (تفسیر، 112/1، 11/2)، «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس (الاسفار، 354-355/8، اسرار، 142-143) تلقی و فهم کرده است. فلاسفه در تفسیر خود یا از معنای ظاهری به عمق رفته، معنای باطنی تری را در پرتو تعالیم خود بیان می کنند، یا همچون شیخ اشراق به شکلی رمزی و خارج از تقییدات و قواعد لفظی تأویل می نمایند و به آیاتی که ظاهری ناسازگار با اصول مبرهن عقلی دارند، یا نمی پردازند، یا آنها را به معنای غیرظاهر تأویل می کنند. هرچند مانند دیگر گروهها، فلاسفه نیز تأویلات و برداشتهای جریانهای دیگر مشتمل بر معتزله، اشاعره، باطنیه و حشویه را به شدت نقد و رد می کنند (ابن رشد، الکشف...، 46؛ صدرالدین، مفاتیح، 73-75، 81-83) و این اقدامی است که فلاسفه حتی در مواجهه با متون فلسفی معتبر و مسجل هم صورت داده اند؛ از جمله فارابی به زعم خود اختلافات ظاهری میان افلاطون و ارسطو را به وحدت باطنی حکمت آن تأویل می کند (الجمع بین رأیی الحکیمین)؛ در نگرشی ژرف تر، اینکه در آثار حکمی و تاریخ نگاریهای فلسفی سنتی به منشأ الهی و نبوی فلسفه و دعوی اقتباس فیلسوفان یونان از مشکات نبوت برمی خوریم (سهروردی، 10/2-11؛ شهرستانی، 64/2؛ اشکوری، 99)، اساساً به فلسفه ماهیت تأویلی می دهد. تأویل فلسفی بر مبانی خاص خود استوار است. از جمله آنها یگانگی عقل و جهان شمولی آن است. ابوعلی مسکویه در الحکمة الخالدة می گوید: «عقول همه ملتها، راه یگانه ای می پیماید» (ص 375-376). از این رو، اختلافات حکما غیراساسی است و به تعبیر بازمی گردد (ابوالحسن عامری، 354؛ سهروردی، 494/1، 503/2) و حقیقت متناظر عقل هم یگانه است، هرچند این حقیقت واحد در سطوح و مظاهر مختلف تعبیر و درک، ظاهر می شود (کرین، تاریخ، 347).

احتمالاً مقصود ابن رشد هم از بیان حقیقت باطنی و حقیقت ظاهری اشعار به نظریه حقیقت

دوگانه نبوده است، زیرا اینها به هیچ وجه دو حقیقت متقابل نیستند. از سوی دیگر دیانت هم که از طریق وحی است، نمی تواند با حکمت راستین و حقیقت مکشوف عقل سازگار نباشد. با محور قرار گرفتن فلسفه و عقل و تطبیق هرچیز از جمله دیانت با آن، راه تأویل فلسفی گشوده می شود.

در پرتو اصل عقل و حقیقت واحد به نظریه ای در باب اختلاف فهمها و تفسیرها و راه رفع آنها می توان دست یافت؛ زیرا تنها فهم و تلقی صحیح آن است که از طریق تأویل فلسفی به دست می آید و ناگزیر فهمها و تأویلات دیگر بدعت آمیز است (ابن رشد، همانجا) و راه حل اختلاف فهمها، گردن نهادن به خرد و تأویل فلسفی است.

آموزه و اندیشه «خیال»، مبنای مهم دیگر در تأویل فلسفی است. فلاسفه مشاء برای قوه تخیل علاوه بر دو نقش حفظ صور محسوس و تصرف در صور به صورت ترکیب یا تفصیل، کارکرد سومی هم قائل بودند که عبارت از محاکات است. مخیله در این فعالیت با نوعی جابه جا کردن، حد یک موجود را به موجودی دیگر می دهد. به دیگر سخن، چیزی را با صورت امر دیگری نشان می دهد (فارابی، آراء...، 86)، درست مثل همان چیزی که در مجاز و استعاره صورت می گیرد. نبوت در اندیشه فارابی و ابن سینا حاصل نوعی تعامل و مشارکت میان عقل (بالمستفاد یا قدسی) و تخیل محاکات گر است. نبی در تلقی حقایق عقلی مجرد و کلی با فیلسوف واصل به مرتبه عقل بالمستفاد و دارای ارتباط مستقیم با عقل فعال، مشترک است. البته عقل فعال تعبیر فلسفی همان روح الامین یا روح القدس است (فارابی، السياسة...، 27) و از اختصاصات انبیاء، کمال قوه تخیل آنان است که به واسطه نقش محاکات گری آن، حقایق عقلی در باب مبدأ و معاد را به شکل عینی و در قالب صور و نمادهایی زنده و حرکت آفرین ارائه می کند (همو، آراء، همانجا، نیز برای تأویل آیات معاد، نک: 71-75؛ ابن سینا، النجاة، 708-713، الرسالة...، 124-125)، تا برای بخشی وسیع تر از مردمان قابل فهم باشند، مردمی که سطح فهم آنها در حد خطابیات است (ابن رشد، فصل المقال، 17؛ فیاض لاهیجی، 49)، یا به دلیل غفلت و گرفتاری در فطرت اولیه و محسوسات، از درک آن حقایق ناب ناتوان اند (صدرالدین، مفاتیح، 96، 97؛ ابن طفیل، 93-94). همچنین آن حقایق و عقاید در قالب صور محسوس و ملموس و محرک افراد باشند تا پس از شنیدن و خواندن به مقتضای آنها عمل کنند (فیاض لاهیجی، 48؛ فضل الرحمان، 710)، چون وحی در وهله نخست متکفل بیان حقایقی است که موجب اعمال و ملکات نیک است. بر همین اساس، لزوم تأویل عقلی و فلسفی تبیین می شود، زیرا حقایق عقلی وقتی تنزل می یابند و به شکل جزئی متمثل می شوند، درواقع از شکل حقیقی خود دور، و به صورت نمادین طرح شده اند و برای دست یابی به اصل حقیقت آنها باید تأویل (ارجاع به اصل) شوند. این کار طبیعتاً در اختیار فیلسوفی است که به واسطه ارتقا به مرتبه عقل بالمستفاد، با عقل فعال پیوند دارد و عالم به ماهیات اشیاء و «راسخ در علم» (و الراسخون فی العلم، آل عمران/7/3) است (ابن رشد، همان، 21).

مخالفان تأویل فلسفی، آن را در چارچوب تأویل مجاز و مطابق عادت عرب در استعاره نمی دانند و لازمه قبول نظریه فلاسفه را اذعان به قلب حقیقت توسط نبی برای مصلحت اندیشی می دانند (غزالی، تهافت...، 299). علاوه بر این، تبیین وحی با اتصال به عقل فعال می تواند به دعوی وحی از جانب فلاسفه و بی نیازی از نزول فرشتگان به نبی قلمداد شود (کربن، همان، 178؛ نیز نک: ابن سینا، الاشارات، 411/3).

سهروردی به عالم مثال یا خیال، یا مثل معلقه یا عالم هورقلیا که واسط میان عالم معقول و محسوس است و مشتمل بر صور معلقه و غیرحال در ماده است، باور دارد (232/2، 254). بر این اساس، او نقش و کارکرد معرفتی افزونی نیز برای قوه خیال علاوه بر 3 نقش پیش گفته

قائل بود؛ به توسط خیال فعال است که صور مستقل عالم مثال درک می شود (کربن، ارض ملکوت، 3). از رهگذر همین عالم مثال و خیال است که صدق تجربه های شهودی و مشاهدات نبوی و مکاشفات عرفانی مسجل می شود و به همین واسطه است که رموز و اشارات و اینکده هر معنایی رمز معنای دیگری است، تحقق می یابد (سهروردی، 254/2-255، حاشیه). آنچه متعلق حقیقی این مشاهدات و ادراکات غیبی است، صوری متمثل است که متنزل عوالم عقلی و الوهی است و با امور الهی مماثلت دارد. همان گونه که می توان همه غنا و تنوع جهان محسوس را به حالت لطیف در این عالم بازیافت (همو، 211/2-212).

در این عالم می توان معقولات عالم الهی را و نیز معنی صور محسوس جهان مادی را در هیئت صور و تمثلاتی دید. به تعبیر کربن عالم خیال «از یک جانب صور محسوسه و حسی را از عالم ماده بیرون می برد و صورت مجرد می دهد و از آنها خلع مادیت می کند و از جانب دیگر صور عقلیه را وجهه خیالی و مثالی بخشیده، به آنها شکل و بعد و جهت می دهد» (همان، 6). بدین قرار، تأویل وحی قرآنی و ارجاع صورتها به اصل آنها بر وجود همین عالم استوار است (دوانی، 246-248) و تفاوت تأویل مجازی معتزله و فلاسفه مشاء و تأویل اشراقی قائلان به عالم مثال و تفاوت رمز1 با مجاز2، در پذیرش یا رد عالم مثال نهفته است (کربن، تاریخ، 245-246، 301؛ پورنامداریان، 30، 215). همچنین در پرتو فرض وجود چنین عالمی نسبت میان رمز و مثال، و مرموز و ممتول، و فرق میان تجارب روحانی و اوهام واهی و شیطانی معلوم می شود. سهروردی نخستین فیلسوف مسلمانی است که وجودشناسی این عالم واسط را وجهه همت خود قرار داده است و پس از او عارفانی مانند ابن عربی، داوود قیصری، عبدالکریم جیلی و حکمایی همچون صدرالمتألهین آن آموزه را بسط دادند. هرچند غزالی در مشکاة الانوار (ص 54، 63) با تقسیم روح به حسی و خیالی و عقلی و فکری و قدسی و در جای دیگر (فیصل...، 57-59) با قول به 5 مرتبه وجودی حسی، خیالی، عقلی، شبهی و ذاتی راه را برای نظریه پردازان شیخ اشراق هموار کرده بود. غزالی می گوید: انبیا اغلب نخست باطن را می نگرند و پس از آن روح خیالیشان معانی را به صورتهای مطابق با باطن درمی آورد (مشکاة...، 62). این تقسیمات و آراء غزالی الهام گرفته از تفسیر تمثیلی ابن سینا از آیه نور در الاشارات (353/2-358) است. علاوه بر این داستانهای رمزی و تمثیلی او همچون حی بن یقظان، سلامان و ابسال و رساله الطیر هم پیش درآمدی بر مباحث شیخ اشراق می تواند بود. اما ابن رشد از فلاسفه مشائی ای است که صریحاً در جهان شناسی خود عالم فرشتگان و نفوس سماوی را نفی می کند (نک: کربن، همان، 348).

1. allegory 2. symbol

علاوه بر اعتقاد به وجود عالم مثال در همان آثار غزالی و خصوصاً شیخ اشراق، صراحتاً اذعان به عوالم متکثر طولی (عالم عقل، خیال و حس) را می بینیم (سهروردی، 232/2؛ غزالی، فیصل، همانجا). هریک از این عوالم، رمزی و نشانه ای از عالم دیگری است، «برای جمیع اشیائی که در عالم علوی است نظایر و اشباهی در عالم سفلی وجود دارد و از آنجا که اشیاء به اشباه و نظایر شناخته می شود، پس هرگاه حقایق انوار عرض شناخته شود، معرفت آنها بر معرفت انوار جوهری مجرد مدد می رساند» (سهروردی، 213/2؛ غزالی، همان، 59-63). صدرالدین شیرازی با بهره گیری از این آراء و آموزه ها، و نیز بسط دادن عوالم و ساحات متکثر و متطابق به وجود بشری و قرآن کریم و با

درمیان کشیدن اندیشه ظهور و بطون، نظریه خاص خود را در تأویل ارائه کرد. وجود به عنوان یک حقیقت تشکیکی مشتمل است بر مراتب متعددی که به تعبیر دینی - عرفانی، کلیات آن مراتب و عوالم عبارت است از عالم دنیا، عالم عقبا، عالم آخرت، عالم اسماء و در نهایت عالم حق و

غیب الغیوب (مفاتیح، 87-88). نکته دیگر تطابق این عوالم با یکدیگر است، یعنی هرچه خدا در عالم صورت آفریده، در عالم معنا نیز آفریده است. از این رو، امور این جهان تنزل و رقیقه جهان مثال است که خود مثال و بازتابی برای عوالم حقایق و اعیان ثابته است (همو، تفسیر، 166/4). قرآن کریم کتاب تدوینی است که با کتاب تکوین و مراتب آن انطباق دارد و از این رو، همچون عالم هستی ساحات و سطوح تودرتویی دارد (خواجوی، «نح»)، از سوی دیگر انسان هم به وصف عالم صغیر بودنش، عوالم 3 گانه حسی، خیالی و عقلی را واجد است و بدین قرار، هرچه در عالم خلق شده است، در عالم انسانی نیز نمونه ای دارد (صدرالدین، مفاتیح، 88). به تعبیر صدرالمتألهین «همان گونه که انسان را مراتب و مقاماتی است، قرآن را نیز درجات و منازل است» (همان، 41؛ نیز نک: ابن سینا، رسائل، 337). صدرالدین شیرازی از این مراتب و ساحات تودرتو، به اقتضای سنت شیعی، تعبیر به ظهور و بطون می کند: «قرآن مانند انسان منقسم به سر و علانیت است و هریک از آن دو را ظاهر و باطن است» (همان، 39).

بنا بر برخی احادیث شیعی، همه امور دارای وجهه باطنی است، چنان که اخوان الصفا هم بر ظهر و بطن داشتن عالم، انسان، کتاب و شریعت قائل بودند (جامعه...، 42-43). صدرالدین شیرازی با استناد به دلیل فلسفی، این مدعا را اثبات می کند و آن اینکه متکلم در کلام و فعل خود تجلی می کند. کتاب تکوین و کتاب تدوین تجلی گاه خداوند است و خداوند دارای اسماء ظاهر و باطن است و قهراً همه امور بواطنی دارند (همان، 67، 72؛ جوادی آملی، 262). مراتب تشکیکی هستی و عوالم طولی از اسباب ورود متشابهات در کلام الهی می شود، زیرا عالم عقبا یا آخرت خصوصیات و قوانین خاص خود را واجد است که با زبان ناظر به عالم طبیعت نمی توان کاملاً آن را حکایت کرد، مگر اینکه فرد مفسر، آگاه به عوالم باشد. اما بنا بر تطابق و محاذات عوالم نتیجه می شود که هر چیزی در این عالم، مماثل و مثال حقیقتی در عوالم ماورایی است (صدرالدین، «متشابهات...»، 95-111).

باتوجه به تناظر کتاب تدوین و تکوین، قرآن هم سطوح متفاوتی دارد. در نتیجه می توان واژه ها و جملات قرآنی را دارای سطوح معنایی گوناگون دانست و این تکثیر معنایی برای آنانی معلوم و مکشوف می شود که عوالم و لایه های متناظر با سطوح و ساحات قرآن و هستی را در خود به فعلیت رسانده باشند؛ در غیر این صورت هر انسانی به فراخور حال خویش به مراتبی خاص از معنای قرآنی نایل می شود و بالطبع از دریافت بطونی هم قاصر خواهد ماند (همو، تفسیر، 53/4). درواقع موضع ملاصدرا، جمع میان تنزیه و تشبیه است؛ یعنی تأویل مجازی معتزله و متفلسفه درست نیست، چون نباید الفاظی همچون «ید» و «عرش» و «استواء» را استعاره دانست و مثلاً «ید» را کنایه از قدرت و احسان دانست (ابن عساکر، 150؛ غزالی، تهافت، مسئله بیستم). موضع مشبهه در تجسیم و تشبیه نیز بر صواب نیست که این الفاظ را به معنای متعارف آن برمی گردانند، بلکه باتوجه به عوالم گوناگون، هریک از عرش و استواء و ید و مانند آن حقیقتی متناسب با مرتبه وجودی خود دارد. به این لحاظ، خداوند واقعاً «عرش» دارد، ولی عرشی که تنها عارف و راسخ در علم به سبب طی مراتب وجود در درون خود معنای حقیقی آن را درمی یابد و از همین جا اختلاف آنها با اشاعره معلوم می شود؛ چون اشاعره می گویند خداوند عرش و دستی دارد که ما نمی دانیم چگونه است. بر این اساس است که اهل ظاهر (حنابله، کرامیه و اهل حدیث) هم که در مرتبه حس و طبیعت متوقف اند، با تمسک به همان قالب ظاهری هم به مرتبه ای از حقیقت می رسند، برخلاف متفلسفه و معتزله که با تأویل مجازی، خود را از همان حقیقت بدوی هم محروم می کنند (صدرالدین، مفاتیح، 81-82، 84). همچنین از این مبانی استفاده می شود که معانی باطنی، متناقض و مخالف ظاهر نیستند، بلکه مرتبه وجودی متفاوتی دارند (همان، 82) و معنای ظاهر برای اهل معرفت،

اشارتی به معانی باطنی است. ملاصدرا برای تکمیل نظریه تأویل خود قاعده ای زبانی هم نیاز داشت تا بتواند معانی الفاظی همچون عرش، نور، صراط و میزان و غیر آن را دارای چنان انعطافی بداند تا با همه مراتب وجودی و معنایی آنها سازگار باشد. وی بر آن است که الفاظ برای معنای عام و غیرمقید به خصوصیات مصداق مادی وضع شده اند. مثلاً میزان، وضع شده است برای آنچه با آن اشیاء را می سنجند و آن معنا شامل مرتبه و مصداق محسوس (ترازو و شاقول)، متخیل (عروض) و معقول (منطق) می شود (همان، 92-93). البته باتوجه به شأن تاریخی زبان و وضع الفاظ، و نیز قرابت و شباهت نتیجه و محصول اطلاق این نظریه با نظریه تأویل مجازی معتزله، می توان نظر ملاصدرا را ارزیابی کرد. به عنوان مثال او روح معنای «اصبع» را در حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» قدرت و قوت بر برگرداندن دانسته است (همان، 95).