

تأویل در تفسیر روض الجنان و روح الجنان

سید ابراهیم سجادی

تأویل و تأویل پذیری آیات وحی، از موضوعات پیشینه دار و عمده علوم قرآنی قلمداد شده است. هر مفسری به پیروی از نص قرآن و سنت، خود را ناگزیر دانسته و می‌داند از اینکه وجود لایه‌های معنایی ناپیدا و پشت پرده مفهوم ظاهر و آشکار گفته‌های خداوند را مورد تأکید قرار دهد .

در کنار اعتراف صریح و روشن همه مفسران به وجود چنین حقیقتی در رابطه با قرآن، اختلافی شدید و حیرت افکنی نیز در همین رابطه میان ایشان به چشم می‌خورد که محور آن پاسخگویی به پرسشهایی از این قبیل است :

آیا تأویل قابل دستیابی و در خدمت هدایت انسانهاست؟ تأویل پذیری وصف تک تک آیات قرآن است یا به دسته معینی از آنها اختصاص دارد؟ چه کسانی، با چه ویژگیهایی و با استفاده از چه وسیله‌ای مجاز به تأویل می‌باشند؟ پاسخها، مختلف و گوناگون است، تفاوت پاسخهای یاد شده به دلیل تعبیرات و تعریفهای گوناگونی است که ارائه شده است. از باب نمونه به تعریفهای ذیل نگاهی می‌اندازیم .

« تأویل اشاره قدسی معارف سبجانی است که از پرده عبارت برای سالکان آشکار می‌شود و از چشمه سار غیب بر قلب عارفان فرو می‌ریزد . »

« معنای تأویل این است که مدلول الفاظ شرع از معانی حقیقی عدول داده شده و متوجه معانی مجازی می‌گردد . »

« تأویل عبارت است از منصرف ساختن آیه با روش استنباط، به سوی معنای احتمالی که به آیه پیش از آن و بعد از آن و نیز کتاب و سنت سازگار باشد . »

« تأویل قرآن، حقیقت با حقایقی است که در ام الکتاب نزد خداوند است و از مختصات جهان غیب می‌باشد»^۱

تضارب دیدگاه‌ها در باب تأویل و باز تاب آن در مطالعات قرآنی، به هل تحقیق انگیزه می‌دهد که موقع مطالعه هر تفسیری، با دیدگاه تاویلی پذیرفته شده در آن آشنا باشد .

نوشته‌ای که پیش رو دارید پاسخی است به چنین تقاضایی و می‌کوشد اظهارات ابوالفتوح رازی را در مورد تأویل به ارزیابی نشسته و نظریه ایشان را در حد توان توضیح دهد .

نگاه معنی شناختی

ابوالفتوح رازی چونان هر مفسر دیگری، تأویل را نقطه مقابل تفسیر می‌داند و معنی اصطلاحی هر کدام را در پرتو گفته‌های علمای لغت توضیح می‌دهد و بر این باور است که :

اظهارات عالمان لغت، گویای این می‌باشد که در معنی لغوی تفسیر، کشف و آشکار کردن نهفته است و مفسر با مطالعه سبب نزول، داستان و روایات مربوطه، معنای آیه را کشف کرده گزارش می‌کند .

ابوالفتوح در مقدمه تفسیر خود پس از تصریح به اینکه در معنای لغوی تفسیر، کشف نهفته است می‌گوید :

« تفسیر علم سبب نزول باشد و علم به مراد خدای تعالی از لفظ تعاملی آن نتوان کرد الا از سماع و آثار.» ۲

در آغاز مقدمه تفسیر نیز اظهار می‌دارد :

« و چاره نباشد از طرفی اخبار که لایق باشد به آیت و معنی او و آیاتی که وارد باشد بر سببی، سبب نزول آن بگفتن و

قصه‌ای که متعلق باشد به آیت گفتن به مقداری که گزارش معنی آن بباشد.» ۳

در یک نتیجه‌گیری قطعی و قاطع دیگری می‌افزاید :

« درست شده اس تبه روایات صحیحه که تعاطی تفسیر قرآن نشاید کرد و اقدام کردن بر بیان و شرح آن الا به اخبار و

آثار از رسول (ص) و از ائمه حق، چه قول ایشان نیز مسند باشد به رسول (ص)» ۴

بنابراین، تفسیر، ماهیت روایتگری دارد و تأمل و اندیشه را در آن محالی نخواهد بود مگر در حد ارزیابی روایات یا

سنجش مقایسه‌ای آنها به قصد انتخاب متن برتر.

تأویل در لغت به معنای بازگشت، برگرداندن و تدبیر نمودن است که با واژه «رجع» و «سأس» در کتب فرهنگ بازگو

می‌شود. ابوالفتوح همین معنی را تکیه گاه معنای اصطلاحی تأویل شناخته می‌گوید :

« تأویل آن باشد که معنی با او شود و اصل او از «اول» باشد ۵ و «اول» «رجوع باشد»، «تأویل صرف آیت باشد با معنی

که محتمل باشد آن را موافق ادله و قرائن و اصل او از «اول» باشد و آن رجوع بود. یقال: أولته فال أی صرفته فانصرف و

گفته‌اند اصل او از ایالت بود و آن سیاست باشد، یقول العرب «ألنا وایل علینا ای سسنا و ساسنا غیرنا» پس مأول آیت

سأس او باشدو عالم به آن، که به جای خود بنهد.» ۶

فراهم آوردن دلایل و قرائن به قصد گزینش یک احتمال، نیازمند درنگ و تأمل جدی خواهد بود، مراجعه به منابع

مختلف از قبیل قرآن، سنت، فرهنگ لغات، دیوان یا متون معتبر عرب و کتب کلامی، به منظور دستیابی به مواد استدلال و

کشف رابطه آنها با آیه مورد مطالعه، تلاش فکری در خور توجهی را می‌طلبد، گویا ابوالفتوح با توجه به ماهیت تعقلی

تأویل، اندیشیدن فکر کردن را راهکاری برای موفقیت در آن معرفی میکند. ۷

سؤال جدی که پاسخ می‌طلبد این است که حوزه کارایی تفسیر و تأویل به معنایی که مطرح شد در قرآن با چه معیاری

قابل شناسایی است؟ پاسخ ابوالفتوح واضح و روشن است؛ وی زیر عنوان تفاوت تفسیر و تأویل می‌نویسد :

« در عرف اهل علم تفسیر، فرقی هست میان تفسیر و تأویل که بیان معنای آیات محکم را تفسیر گویند و بیان معنای

آیات متشابه و دگر وجوه و احتمالات او را تأویل گویند و حق تعالی لفظ تأویل در باب متشابه اطلاق کرد.» ۸

حوزه تأویل

این سخن ابوالفتوح: «حق تعالی لفظ تأویل در باب متشابه اطلاق کرد» گویی استدلالی می‌نماید برای این دعوی که آیات

متشابه، حوزه تأویل را تشکیل می‌دهد اما اینکه متشابه شامل چه گونه آیاتی می‌شود ابهام دارد و کلام ابوالفتوح در این

رابطه نیز در نگاه نخست مبهم و آشفته می‌نماید: او زیر عنوان: «در اقسام معانی قرآن...» کل قرآن را به چهار بخش تقسیم

می‌کند :

« یکی آن که آیاتی که معانی آنها جز برای خدا معلوم نیست مثل آیه «و یستلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» اسراء/ ۸۵، و آیه «یستلونک عن الساعة ایان مرسیعها قل انما علمها عند ربی» اعراف/ ۱۸۷ قسمت دوم عبارت است از آیاتی که ظاهر لفظ آن مطابق معنی او بود. در لغت عرب و آن را محکم خوانند... و قرآن بیشتر از این جنس است.

قسمت سهام آن که به ظاهر آیت مراد معلوم نشود مفصل، و آن را مجمل خوانند مثل قوله تعالی: «و اقیموا الصلوٰه و اتوا الزکوٰه» بقره/ ۴۳، و قوله تعالی «و لله علی الناس حج البیت» آل عمران/ ۹۷، چه مراد خدای به ظاهر این آیات مفهوم نمی‌شود از تفصیل نماز و کیفیت آن و احوال زکات و کمیت آن و افعال حج و احکام آن، تا شارع بیان نکند و تفصیل ندهد ما را راه نباشد به آن و رخصت نباشد خوض کردن در آن جز به وحی از قِبَل خدا به شارع (ع) با چه شرایط، تبع مصالح بود و مصالح در این باب جز خدا نداند.

قسمت چهارم آن بود که لفظ مشترک بود از میان دو معنی یا بیشتر و هر یکی از آن روا بود که مراد بود این قسمت را متشابه خواند حکم او آن بود که حمل کنند آن را بر احتمالات خود و آنچه ممکن بود که در لغت آن وجه محتمل بود آن را و دلیلی منع نکند از حملش بر آن وجه» ۹.

در دسته بندی دیگری آیات محکم و متشابه در برابر ناسخ و منسوخ و عام و خاص قرار داده شده است. ۱۰. با توجه به این دسته بندی‌ها ممکن است این ذهنیت به وجود آید که تمام آیات قرآن به سه بخش: محکم، متشابه و بخش دیگری که نه محکم است و نه متشابه تقسیم بیان معنی این بخش چه نامی باید انتخاب کرد می‌شود؛ حال این قسم سوم چه نامیده می‌شود.

ولی مطالعه دقیق تر اظهارات ابوالفتوح، نشان می‌دهد که ملاک متشابه نزد وی ابهام، شبه زایی و تردید افکنی است، ۱۱. آیاتی که چنین زمینه‌ای را دارد، نیازمند تأویل می‌باشند.

این ملاک در آیات مختلف وجود دارد. به همین دلیل در جای دیگر ابوالفتوح آیات مجمل را که پیش از این توضیح داده شد جزء متشابهات قلمداد می‌کند:

« قرآن بهری محکم است که مراد از او به ظاهر بدانند و بهری متشابه است که معنی از او به ظاهر ندانند، بل محتاج باشند به دلیلی و مفسری که بیان مراد کند کالصلوٰه و الزکوٰه و الصوم و الحج» ۱۲.

نمونه دیگری برای توضیح بیشتر آیات متشابه این است که ابوالفتوح پس از تعریفی از متشابه به دست داده با عبارت: «متشابه آن بود که مراد از ظاهر لفظ ندانند بی دلیل» می‌افزاید:

« و الفاظ مشترک و محتمل را هم این بود و برای آتش متشابه خوانند که مراد مشتبه باشد از آن، چنان که خدای تعالی گفت: «ما فرطت فی جنب اللّٰه» زمر/ ۵۶ و قوله: «فتمّ وجه اللّٰه» بقره/ ۱۱۵ و «وجاء ربک» ۱۳

عبارت «و الفاظ مشترک و محتمل» اشاره به گستره حوزه شمول متشابه دارد و عنوان مشترک و محتمل را از مصادیق آن معرفی می‌کند و مراد از محتمل معنی غیر از مشترک لفظی است چنان که از مثالهای یاد شده می‌توان فهمید مقصود واژه‌ها و آیاتی است که بر اساس اصول گفتاری و قواعد دستوری زبان عربی، احتمال است چند گانه را بر می‌تابد که بر پایه

مجاز، کنایه... استوار می‌باشند، از باب نمونه در تأویل هدایت و ضلالت در آیه «من یضلل الله فماله من هاد» زمر ۳۶/ احتمالاتی را به عنوان تأویل مطرح می‌کند که بی تردید از مصادیق اشتراک لفظی نیست .

« یعنی آن را که خدا خزلان کند، او را توفیق دهنده جز او نباشد. تأویل دیگر آنکه هر که را خدای زره بهشت گرده کند او را راهنمایی به بهشت نباشد تأویل سوم آنکه دگر خدای تعالی را روا بودی که کسی را از ره دین اضلال کردیدی، کسی بر خلاف خدای، او را هدایت نتوانستی کرد »

تأویل چهارم آنکه آن کس را که خدای به ضلال حکم کند و او را ضال خواند، کس به هدای تاو حکم نکند و او را مهتدی نخواند» ۱۴

در نهایت ابوالفتوح به صورت روشن درباره تقسیم تمام آیات قرآن به محکم و متشابه سخن می‌گوید که وجود آیات جز آن دو غیر قابل قبول می‌نماید :

« و آنکه وصف کرد این کتاب، و آیات او را تفصیل داد و قسمت کرد بر دو نوع، گفت: «منه آیات محکومات هن أم الكتاب و آخر متشابهات» ۱۵

خلاصه سخن اینکه از نظر ابوالفتوح متشابهات و تأویل در بخش آیات الاحکام نیز قابل طرح است با این تفاوت که در این حوزه ابهام زدایی و پاسخگویی با بیان شارع صورت می‌گیرد نه با تأمل و تفکر مفسد چونان که خود ابوالفتوح تحت عنوان اقسام معانی قرآن توضیح داد و در این مقاله نیز تأویل آیات الاحکام را مورد مطالعه جداگانه قرار نمی‌دهیم، بلکه به پیروی از متن تفسیر که بیشتر به تأویل آیات معارف و مربوط به ذات صفات و افعال خداوند توجه دارد، به بیان دیدگاه ابوالفتوح در این زمینه می‌پردازیم .

می‌توان گفت دیدگاه ابوالفتوح در باب آیات محکم و متشابه و حوزه جریان تأویل تشابهی با دیدگاه شاطبی دارد که می‌گوید :

حلال و حرام، آشکار محکم است و آنچه بین این دو است، متشابه می‌باشد، منسوخ ظاهر، مجمل، عام و مطلق، قبل از آشنایی با بیانشان مشمول معنای متشابه‌اند و ناسخ، مسؤل، مبین، مخصص و مقید مصادیق محکم به حساب می‌آید» ۱۶.

آگاهان به تأویل

چنان که ملاحظه شد ابوالفتوح از آیاتی خبر می‌دهد که ابهام دارند و سؤال برانگیزند (یعنی می‌توانند از مصادیق متشابهات باشند) در عین حال خداوند به پیامبر (ص) می‌گوید: به مردم پرسشگر بگو که معنی و تأویل این آیات را فقط خداوند می‌داند و برای غیر او دسترسی به مراد خداوند از این گونه آیات عملی نمی‌باشد؛ از قبیل آیه: «یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربی» و «یسئلونک عن الساعة أیأن مریسها قل انما علمها عند ربی»

این حکم یک استثنا داشته ذهن اهل تحقیق را به این نکته می‌کشاند که در آیات متشابه مواردی به چشم می‌خورد که جز خداوند کی به مراد از آنها آگاهی ندارد؛ از قبیل مثالهای مزبور و آیات الاحکام مجمل، ولی در غیر این دو مورد متشابهات برای غیر خداوند نیز قابل فهم می‌باشد. ایشان بر این باور است که متن آیه «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم

يقولون آمنة به كل من عند ربنا» آل عمران ۷/، چیزی جز همین مطلب را یادآوری نمی‌کند یعنی «او» برای عطف است و نه استثناء، و جمله «يقولون» در بیان حال دانشمندان با بصیرت است و یادآور می‌شود که این گروه از عالمان که روشن بینی در علم دارند به دو دلیل قابل ستایشند. یکی قدرت فهم متشابه و دیگری انقیاد و استسلام در برابر خداوند .

آنگاه برای اثبات حقانیت تلقی خود از آیه و این که جمله «يقولون...» برای بیان حال است و نه خبر مبتدا، به موارد مشابه از قرآن و شعر شعرای عرب می‌آورد و ادعا دارد که در آیات: للفقراء المهاجرین... و الذین تبؤوالدار و الایمان... و الذین جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفرلنا... «حشر ۸/ - ۱۰ و او در جمله: «و الذین جاؤا من بعدهم» برای عطف است و نزد همگان (= اجماع) فقرای مهاجران، انصار و مسلمانان آینده در «فیء» سهیم می‌باشند. بنابراین بی تردید جمله «يقولون» برای بیان حال است و نه خبر مبتدا. در همین رابطه شاهد جستن به سخن شاعر در سوگ غلام خود یاد کردنی است :

الریح تبکی شجوها و البراق یلمع فی الغمامة .

یعنی باد و برق با هم برای او گریه دارد، پس «یلمع» حال است و نه خبر مبتدا .

با توجه به این نمونه‌ها نتیجه می‌گیرد که اگر بگوییم که «او» برای عطف است و اشاره دارد به امکان دستیابی دانشمندان به تأویل متشابه، بر خلاف روش گفتاری قرآن و سخن سرایان عرب سخن نگفته‌ایم ابوالفتوح پس از اثبات همخوانی قواعد دستوری زبان عربی با تلقی او از آیه هفتم سوره آل عمران برای اثبات حقانیت ادعای خود و بطلان نظر مخالف، به سراغ قرآن، عقل و سیره مسلمین می‌رود .

در مقام استدلال به قرآن می‌گوید :

« خدای، این کتاب به لغت عربی فرستاد، «یلسان عربی المبین» شعرا/۱۹۵. در او الغاز و تعمیه نیست و گفت: «کتاب آنزله الیک مبارک لید برّوا آیاته و لیتذکرّ أولوالاباب» ص ۲۹/ و گفت: «تلك آیات الكتاب المبین» یوسف ۱/ و گفت: «کتاب فصلناه علی علم» اعراف/ ۵۲. جمله قرآن به تفصیل و تبیین وصف کرد، جز آن است که بعضی از او به تأمل و تدبر توان دانستن .»

و دگر آنکه گفت: «اتبعوا ما أنزل الیکم من ربکم» اعراف/ ۳، مشابهت آنچه ندانند چگونه کنند .

در بخش گواهی جستن از عقل، ابوالفتوح با بهره‌گیری از حکمت الهی و راز بر جسته شدن عنوان «والراسخون فی العلم» در آیه این گونه استدلال می‌کند :

« دگر آن که نشاید در حکمت که با رسول خطابی کند که او نداند و رسول از قبل او با ما آن خطاب کند و نه او داند که چه می‌گزارد و نه ما دانیم که چه می‌شنویم، پس رسول خدا باید که داند و باید که عالمان ربانی از اهل بیت و صحابه او بدانند .»

« دگر آن که راسخان علم تأویل متشابه ندانند و جز راسخان نیز ندانند، چه فرق باشد میان راسخ و نا راسخ و چه قایده بود وصف ایشان در این جایگاه به رسوخ و ثبوت قدم در علم، چه آنان که جاهل باشند و در علم هیچ پایه ندارند در این معنی با ایشان راست اند پس آیت آن معنی نشود .»

در نهایت ابوالفتوح از سیره پیوسته مفسران در اعصار مختلف سود جسته و تبیین پذیری متشابهات را توسط دانشمندان ثابت قدم در علم، قطعی قلمداد می‌کند :

« دگر آنکه که از عهد رسول (ص) الی یومنا هذا ندیدیم که مفسران در آیتی از آیات قرآن در تفسیر و تأویل و کلام در وجوه علوم و انواع آن رها کردند و گفتند به علم ماست و تفسیر این آیت جز خدای نداند، تا حروف مقطع را در او اقوال بسیار گفتند. و عبدالله عباس چون این آیت خواندی، گفتی: أنا من الراسخین فی العلم الذین یعلمون تأویل المتشابه، گفت: من از راسخان علم که تأویل متشابه دانند و مجاهد گفت: من از جمله آنانم که تأویل متشابه دانم» (۱۷)

توانمندی‌های بایسته تأویل

ابوالفتوح قرآن را «مجمع العلوم» می‌شناسد و بر این باور پای می‌فشارد که دست اندر کاران تفسیر و تفسیرنویسی بایستی با تمام دانشهای مورد اشاره قرآن آشنایی داشته باشند و گرنه گرفتار اشتباه می‌شوند یا از روی ناچاری نسبت به آیاتی از قرآن باید سکوت پیشه کنند و این یعنی ناکامی و شکست .

در این میان برای دانشهای مربوط به زبان عربی از قبل سبک‌شناسی، لغت، نحو، صرف، علم نظم، بلاغت، صنعت شعر، علم کلام، فقه، اسباب نزول، تاریخ و سنت، آیات محکم و آیات متشابه نقش ویژه قابل است. ۱۸

بسیاری از این دانشها کاربرد مشترک دارند و تفسیر و تأویل به صورت یکسان نیازمند بدانها می‌باشد و برخی جنبه اختصاصی دارد مثلاً قصه و سبب نزول از ابزار تفسیر است ولی علم کلام، شناخت آیات محکم و متشابه پیش زمینه‌های تأویل می‌باشد. ابوالفتوح در این رابطه می‌نویسد :

« و نیز باید که متقن بود علم اصول را تا اقوالی که قادم بود در اصول بشناسد و اجتناب کند و تأویل آیات بر وفق اصول کند که ادله عقل اقتضای آن کند و مطابق بود آیات محکم را» (۱۹)

بسیاری از دانشهای یاد شده بستر طرح احتمال یا احتمالاتی را در رابطه با آیات متشابه فراهم می‌آورد، مؤول پیش فرض‌ها را از آنها می‌گیرد و آیات را بر آن حمل می‌کند و آن گاه باید دلیل عقلی، نقلی یا قرآنی ارائه دهد، منبع پیش فرض ممکن است علم کلام یا علم اصول یا قواعد دستوری زبان عرب یا قرآن یا سنت باشد .

احتمالی که تکیه بر منبعی از منابع فوق دارد تأویل است و طرح آن به عنوان احتمال از نظر ابوالفتوح مشروعیت دارد اگر مانع عقلی یا نقلی در کار نباشد .

« این قسمت را متشابه خواند و حکم او آن بود که حمل کنند آن را بر محتملات خود و آنچه ممکن بود که رد لغت آن وجه محتمل بود آن را و دلیلی منع نکند از حملش بر آن وجه» (۲۰)

به همین دلیل ممکن است یک آیه چند تأویل داشت باشد، ابوالفتوح ذیل آیه «ختم الله علی قلوبهم» بقره ۷، می‌آورد .

« بدان که این آیت از جمله آیتهای متشابه است و ظاهر آیت چنان می‌نماید که خدا بندگان را از ایمان باز دارد به مهر که بر دل ایشان نهد و در آیت وجوهی هست از تأویل که آیت را از آن ببرد که مجبره را به آن تمسکی باشد :

یکی آنکه ختم در کلام عرب به معنی گواهی (گواهی) بود، عرب گوید: «اراک تختم علی ما یقول فلان، تو را چنان می‌بینم که مهر به سخن فلان باز می‌نهی یعنی گواهی می‌دهدی بر صدق آن... معنی آیت آن بود که خدای تعالی گواهی داد بر دل‌های ایشان او نظر نمی‌کنند و نمی‌دانند و قبول حق نمی‌کنند .

وجه دوم آن است که ختم به معنی علامت بود چنان که شاهد یکی از ما مهر برای علامت بر جای نهد، خدا بر دل‌های کافران علامتی کند که فرشتگان ایشان را به آن بشناسند» . . .

وجه دیگر آن است که این عبارت باشد از اصرار ایشان بر کفر و قطع طمع رسول از ایمان ایشان، گفت چون مهر بر دل نهاده‌اند. در این باب چه عرب خواهد که در تشبیه مبالغه کند حرف تشبیه بیفکنند. گویند: هو أسد او شیر است یعنی به شجاعت چون شیر است یعنی اینان چیزی نخواهند شنیدن و دیدن و دانستن چون کسی که بر دل چشم و گوش مهر دارد»

۲۱

انتخاب یک احتمال به طور قطع به عنوان مراد خداوند وقتی عملی است که سنت تردید در کار باشد یا یکی از دو احتمال را دلیل قطعی از میان بر دارد، در این صورت احتمال دیگر به عنوان مراد خداوند پذیرفته خواهد شد :

« قطع نکنند بر مراد خدای تعالی الا به نصی از رسول یا از ائمه (ع) که قول ایشان حجت باشد در دین و هر گه که این چنین بود که محتمل بود دو وجه را و دلیلی پیدا شود که یک وجه نشاید که مراد خدای تعالی باشد قطع توان کردن که آن وجه دیگر مراد خدای تعالی بود» ۲۲

در موارد بسیاری دو احتمال در یک آیه وجود دارد و چون یکی از آن دو به مقتضای دلیلی، ناپذیرفتنی می‌نماید ابوالفتوح از احتمال دیگر به عنوان مراد خداوند یاد می‌کند، به عنوان نمونه :

ذیل آیه: «وجاء ربک» فجر/۱۲ می‌گوید :

« آی امره و حکمه و قضائه، علی حذف المضاف و اقامه المضاف الیه مقامه». برای دلالت عقل که برخاسته است تو را بر آن که خدا جسم نیست که حرکت و انتقال بر او بر آن روا باشد از جایی به جایی، چه اجسام محدث اس تو او قدیم است» ۲۳

ابوالفتوح به منظور اثبات این احتمال که «ناظره» در آیه «وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره» قیامت / ۲۳ به معنای انتظار است و نه نگاه می‌گوید :

« دگر آن که رؤیت چون از نظر باشد الا به انفصال شعاع نباشد و اتصال به مرئی و این متأتی نبود الا با مقابله یا حکم مقابله محل و این بر اجسام و الوان روا بود. بر خدای تعالی روا نبود که او به صفات اجسام و اعراض نیست» ۲۴

تأمل روش شناختی

همان گونه که اشارت رفت، ابوالفتوح احتمالی را تأویل می‌نامد که در منبع قابل اعتمادی زمینه قبولی داشته باشد، در این رابطه اصول و قواعد مطرح شده در دانشهایی که زیر مجموعه ادبیات عرب، به حساب می‌آیند، جایگاه خاصی دارد، خود قرآن، سنت، قرائت ۲۵ و اظهارات صحابه نیز مورد استناد می‌باشند .

وقتی احتمالی را بر می‌گزیند یا مورد تأکید قرار می‌دهد ابوالفتوح ناگزیر است دلیلی ارائه دهد در این باب دلایلی پذیرفتنی است که بر گرفته شده از عقل، سنت، قواعد اصول و قرآن باشند.

برای هر کدام مثالی را به ترتیب مورد مطالعه قرار می‌دهیم :

در تأویل آیه «و اذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها» اسراء/۱۶ می‌گوید :

« مأمور به از کلام محذوف است و تقدیر آن است که «امرنا هم بالطاعة ففسقوا فيها» ما ایشان را اطاعت فرماییم ایشان نا فرمانی کنند و واجب نبود که برای آن که ذکر فسق عقیب امر باشد که او مأمور به باشد بلینی که گوید: «امرته قصصی» اهلاک به مجرد خود ناخن باشد و نه قبیح بل اگر واق عشود بر وجهی که ظلم باشد قبیح باشد و اگر بر وجه استحقاق یا امتحان بود. حصن باشد و اراده خدا تعلق ندارد الا با هلاکی مستحق نکو» ۲۶

در مورد آیه «بل یداه مبسوطتان» مائده /۶۳، بر اساس قاعده ازدواج که اصلی است در علم بدیع و مطابق آن از دو لفظ همانند معانی متفاوت اراده می‌شود، می‌گوید: «قدیم در این باب طریقه ازدواج مراعات کرد چون ایشان (جهودان) وصف او کردند از ره عبارت دست کردند، حق تعالی هم به آن عبارت رد کرد بر ایشان نبینی که در برابر مغلوله مبسوطه گفت! یعنی اگر بر مجاز شما وصف کردی، دست او را به آن که مغلوله است خلاف آن است بل مبسوط است تا جواب مطابق اعتراض بود... ب همعنی جارحه نیست... از آنجا که درست شده است بالادله القاطعه که او جسم نیست... در آیه جز نعمت نیست چون کنایه زان نعمت به ید کرد و دست دو باشد، یداه گفت» ۲۷

در مورد آیه «فما بکت علیهم السماء و الارض» دخان /۲۹ می‌گوید :

« این کنایت است از آن که ایشان را در زمین عملی صالحی نبود که به آسمان بردند و این تأویل از عبدالله عباس روایت کردند و از او پرسیدند که آسمان و زمین بر ایشان نگریست. آسمان و زمین بگرید؟ گفت: آری، مصلاه فی الارض و مصعد عمله فی السماء و مطابق این خبر است که انس روایت کرد که رسول (ص) گفت: هیچ مومنی نباشد و الا برای او در آسمان دو در بود دری که از او روزی اش فرود آید و دری که از او عمل بالا رود چون بمیرد، آن درها بر او بگریند معنی آن باشد که مختل مانده و بسته» ۲۸

در رابطه با آیه: «ألقیا فی جهنم کل کفار عنید» ق /۲۴ این تأویل را می‌پذیرد که مخاطبان خداوند پیامبر (ص) و علی (ع) است و پیامبر (ص) مقاسمه با دوزخ را به علی (ع) واگذار خواهد کرد آن گاه می‌افزاید :

دلیل این تأویل حدیث حارث همدانی است که علی (ع) او را گفت :

یا حار همدان من یموت یرنی

من مؤمن او منافق قبلاً

و أفت عند الصراط معترض

فلا تنخف عشرة و لازلا

اقول للنار حین توقف

للعرض ذریه لا تقربی الرجل ۱/۲۹

ابوالفتوح آیه «و لیحملن أثقالهم و أثقالا مع ائقالهم» عنکبوت ۱۳، را با آیه «ألا تزر و ارزء و زر آخری» نجم/۳۸، ناسازگار دیده و در رابطه با حل مشکل می‌گوید :

« این آیت محکم است و محمول بر ظاهر خود و آن آیت متأول است و آن آن است که آن آیت در ائمه و دعاء ضلالت آمد و گفت ایشان بار گناه خود بر گیرند و... بار گناه آنان که به دعای ایشان صأ شده باشند یعنی مثل آن و نه عین آن، چنان که گفت: «من سنّ سنّته سیئه فله وزرها و وزر من عمل بها الی یوم القیامه من غیر أن ینقص من وزره شیء» معنی آن است که و مثل وزر من عمل بها» ۲/۲۹ .

در آیه «أنهم ملاقوا ربهم» بقره ۴۶ که از متشابهاست، ابوالفتوح به قصد پیش‌گیری از شبهه رؤیت خداوند، به تأویل آن پرداخته می‌نویسد :

« اصل ملاقات در لغت مقابله بود بر وجه مقاربت، تا حد ملاصفت نیز باشد... و حقیقت این، در دو جسم بود و لقاء و ملاقات به معنای رؤیت نیست و در آیت، مضاف محذوف است و مضاف الیه به جای او نهاده، چنان که «وسئل القریة» یوسف ۸۲ و «جاء ربک» فجر ۲۲ و این طریقتی است عرب را معروف و دلیل بر آن که لقاء به معنای رؤیت نیست قوله تعالی «فأعقبهم نفاقاً فی قلوبهم الی یوم یلقونه» توبه ۷۷ و انفاق است که کافران و منافقان خدای را ببینند... پس معنی آن است که ملاقوا ثواب ربهم، ایشان را به ثواب خدای وصول ثواب باشد» ۳۰

ابوالفتوح، کفر و ارتداد مؤمن را نمی‌پذیرد و رخدادهای تاریخی و عینی که حکای تاز انحراف مومنی دارد بر اساس تقیه یا تظاهر به ایمان توجیه می‌کند و اجماع و بطلان حبط اعمال را دو پایه اصلی دلیل خود می‌شناسد، ذیل آیه «کفروا بعد ایمانهم» آل عمران ۸۹ و «من یرتد منکم عن دینه» بقره ۲۱۷ می‌آورد: «بدان که ارتداد مؤمن به نزدیک ما درست نبود برای آنکه اجماع است که بر ایمان، استحقاق ثواب ابد بود و بر کفر استحقاق عقاب ابد بود و جمع بین الاستحقاقین علی سبیل التأمیه در حق یک شخص متعذر بود، برای آن که صحت استحقاق، تبع صحت وصول است و چون وصول صحیح نبود، استحقاق متصور نبود مگر آن که احباط گویند که کفر او ایمانش را محبط کرد یا عقاب کفرش ثواب را محبط کرد و چون احباط درست نیست، بنا کردن بر او درست نباشد پس آن را که ببینند از مسلمانان که مرتد شود، یا ایمانش درست نبوده باشد یا اظهار ارتداد و کفر که کند بر سبیل تقیه یا غرض دیگر بود.»

در بسیاری از موارد، در این تفسیر، به دلیل اهتمام بیشتر به مضمون و محتوای آیات، قرآن، عقل و قواعد گفتاری یا دستوری ادبیات عرب در تعامل با هم تأویل پیشنهادی را به حمایت می‌گیرد. به کارگیری این روش ضمن اطالعات گسترده ابوالفتوح، استواری جایگاه تفسیری وی را در میان دیگر تلاشهای معاصرش در عرصه تفسیر نمودار می‌سازد. از این قبیل است تأویل آیه: «و لقد ذرأنا بجهنم کثیرا من الجن و الانس» اعراف ۱۷۹ که درباره آن می‌گوید :

« ماضی به معنای مستقبل است و «ذرأ» به معنی «ستدرء» باشد، چنان که «نادی اصحاب الجنة» «نادی أصحاب النار» و «نادی أصحاب الاعراف» اعراف ۴۴ و ۵۰ و ۴۸، المعنی سینادی آنکه معنی آن باشد که در نشأت آخری، خدای تعالی اینان را باز آفریند. و برای آن باز آفریند ایشان را تا به دوزخ بردشان و عقوبت کند به جز ای کفر و معاصی که در دنیا کرده باشند... استعمال ماضی به معنای مستقبل در کلام عرب شایع و جایز است و در قرآن و اشعار عرب بسیار است اما این که

لام برای غرض باشد بر حقیقت چنان که خدا ایشان را در اصل خلقت برای دوزخ آفریده باشد و برای آن که معنی آن باشد که در نشأت اخری، خدای تعالی اینان را باز آفریند و برای آن باز آفریند ایشان را تا به دوزخ بردشان و عقوبت کند به جزای کفر و معاصی که در دنیا کرده باشند... استعمال ماضی به معنای مستقبل در کلام عرب شایع و جایز است و در قرآن و اشعار عرب بسیار است اما این که لام برای غرض باشد هر حقیقت چنان که خدا ایشان را در اصل خلقت برای دوزخ آفریده باشد و برای آن تا کفر آرند و معصیت کنند تا ایشان را به دوزخ برد و از ایشان کفر و معاصی خواهد، این نشاید برای آن که این قبیح باشد و قدیم از فعل قبیح و ارادات قبیح متعالی است، برای آن که عالم است به قبح قبیح و مستغنی است از فعل قبیح و عالم است به آن که مستغنی است. دگر آن که فاعل قبیح منقوص باشد و بر صفت نقص حاصل بود. دگر آن که قرآن سراسر به خلاف این است و هر جا که لام غرض گفت، بر حقیقت تعلیق کرد به ایمان و طاعت و گفت «و ما خلقت الجن و الانس الا لبعدون» ذاریات ۵۶، «و ما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله» نسا/۶۴، «و لقد صرفنه بینهم لیدکروا» فرقان ۵۰، «و لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان بالقسط ليقوم الناس بالقسط» حدید ۲۵، «انا ارسلناک شاهدا و مبشرا و نذیرا لتؤمنوا بالله و رسوله» فتح ۸؛ اگر این «لام»ها غرض را باشد و آن لام نیز غرض باشد، مناقص باشد و قرآن منزّه است از آن که در او تناقض باشد» ۳۲

نقش محکّمات در تاویل متشابهات

در میان ابزار مختلف تاویل، آیات محکم که از نظر ابوالفتوح قسمت بیشتر قرآن را تشکیل می‌دهد. ۳۳ از نظر ایشان کارایی و کار آمدی ویژه دارد چونان که در توصیف آن می‌گوید :

« محکم آن باشد که مراد از ظاهرش مفهوم شود و ام الكتاب است یعنی اصل کتاب است و ام در کلام عرب اصل باشد چنان که مکه را ام القری گویند و رایت را که لشکر را مفرع با او بود. آن را ام گویند و مادر را که مفرع کودکان باشد و مرجع ایشان با او بود، ام از این جا گویند و این فعل باشد به معنای مفعول و اصل کلمه از ام باشد و آن قصه بود پس هر مقصودی مرجوع را ام گویند و برای آن ام خوانند آن را که رجوع متشابه به او باشد و حمل متشابه بر او کنند و مفرع در حل مشکل او باشد» ۳۴.

چنین مرجعیتی می‌طلبد که نگاه جداگانه‌ای به نقش روشنگری آیات محکم انداخته و چگونگی بهره‌گیری ابوالفتوح را از قرآن برای فهم قرآن دوباره خوانی کنیم!

در متن تفسیر روض الجنان مراجعه به قرآن در حوزه تاویل به سه گونه صورت می‌گیرد :

یک. عرضه تاویل بر سیاق و ظاهر

ابوالفتوح در مقام تاویل، پی جوی نگاه آیه مورد مطالعه و آیات پیرامونی آن، دیده می‌شود و گویا می‌خواهد رد قدم اول داوری ظاهر و سیاق آیه متشابه را به گواهی بگیرد. در این رابطه مطالعه چند نمونه خالی از فایده نمی‌نماید :

نمونه نخست: ابوالفتوح اطلاق آیه «فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شراً یره» زلزله ۷ و ۸ قابل قبول نمی‌داند به همین دلیل در پی تاویل است. اول تاویل محمد بن کعب را نقل می‌کند که بر اساس آن، کافر پاداش کار

نیکش را قبل از مرگ دریافت می‌کند و مؤمن کیفر کارهای شرش را در دنیا می‌بیند و این تأویل را مخالف ظاهر آیات می‌داند که درباره پاداش و جزای اخروی سخن می‌گوید، از این رو پیشنهاد تخصیص سازگار با ظاهر را می‌کند .

« تأویل درست آیت آن است که از ظاهر عدول نکنند و مراعات ظاهر کنند الا آنچه دلیل از آن منع کند، گویند معنی آن است که خدای تعالی مبالغت فرموده در وعد و وعید، گفت: هر که مثقال ذره‌ای خیر کند در دنیا، جزای آن ببیند از ثواب، و هر که مثقال ذره‌ای بکند از شر، جزای آن ببیند از عقاب، و الا آنچه خدای خواهد عفو کند او را از آن چون مؤمن باشد. اما کافر چون خیری کند آن را موقعی نبود؛ برای آن که ایمان ندارد، و خیر نه بر وجه قربت و عبادت کند پس لفظ «من» را تخصیص باید کردن به اجماع» ۳۵

نمونه دوم: در آیه «ولو شاء ربک يجعل الناس أمهً واحدةً و لا یزالون مختلفین الا من رحم ربک و لذک خلقهم» هود / ۱۱۸ و ۱۱۹، این شبهه زمینه دارد که با توجه به وجود اختلاف بین انسانها اسم اشاره «لذک» به اختلاف باز خواهد گشت و نه رحمت؛ و گرنه از کلمه مؤنث «تلک» باید استفاده می‌شد، به دست می‌آید که خداوند وحدت جامعه بشری را نمی‌خواهد!

ابوالفتوح در مقام تأویل می‌گوید:

« کنایت [ذک] به لفظ رحمت نزدیک‌تر است از آنکه به لفظ اختلاف و رد الکنایه الی اقرب المذكورین اولی... تأنیث رحمت نه حقیقی است، و چون تأنیث نه حقیقی باشد از او به لفظ تذکر و تأنیث کنایت کند و وصف کنند. ألاتری الی قوله تعالی «ان رحمت الله قریب من المحسنین» اعراف / ۵۶ لم یقل قریبه» ۳۶

نمونه سوم: ظاهر آیه «انا فتحنا لک فتحا مبینا. لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر و یتم نعمته علیک» فتح / ۱-۲، شبهه عدم عصمت پیامبر (ص) را می‌نماید، ابوالفتوح تأویل سازگار با ظاهر را این می‌داند که خداوند به وسیله فتح، اذیت و آزار مخالفان پیامبر (ص) را زایل کرد .

« قول دیگر آن است... تا پیامرزد خدای آنچه متقدم است و در پیش افتاد از گناه امت تو که با تو کردند و از گناه ایشان آنچه با تو متأخر است زمانش که با تو کردند و ذنب مصدر است یک بار با فاعل اضافه کنند و یک بار با مفعول... یعنی گناهی که امت با تو کردند از جفا و ایذاء و منع و صدّ و جز آن... معنی مغفرت بر این تأویل فسخ و نسخ و ازاله احکام دشمنان باشد بر او... معنی آن است که کارهایی که دشمنان تو کردند باطل کنم از کید و مکر که در حق تو بعضی کردند و بعضی خواستند کردن. این تأویلی است مطابق ظاهر و موافق ادلت عقل در تنزیه انبیا از ذنوب کبایر و صغایر و تعلق لام غرض فی قوله «لیغفرلک» بما تقدم من الکلام و الا چه تعلقی باشد مغفرت گناه را به فتح مکه و حدیبیه و چگونه غرض تواند بود در این معنی و اتمام نعمت به این تأویل لایق است.» ۳۷

نمونه چهارم: ظاهر و اطلاق آیه «و ما تشاءون الا أن یشاء الله» انسان / ۳۰ و تکویر / ۲۹ گویای این است که گناهان انسان نیز متعلق مشیت خداوند است. ابوالفتوح تأویل آیه را این می‌داند که با توجه به سیاق این آیه در دو سوره یاد شده متعلق مشیت انسانها و خداوند، راه به سوی خداوند و استقامت است که در آیه پیش از این آیه مطرح می‌باشد و نه مطلق کارهای مورد اراده انسان، تعلق مشیت خدا به این دو مشکل نمی‌آفریند .

« مشیت در آیت از ما و از قدیم تعالی مبهم است معلق نیست به چیز معین لا بد آن را متعلقی باشد و تعلیق آن کردن به آنچه در آیت است من قوله «فمن شاء اتخذ الی ربه سبیلاً» اولی تر باشد از آنچه تعلیق کنند به آنچه او دلیل نباشد» ۳۸

« مجبران به این آیت تمسکی نیست برای آن که مشیت هم از ما و هم از خدا متعلق نیست به چیزی لابد تعلیق باید کردن آن را به چیزی تا آیت معنی دار شود و کلام را فایده پدید آید و اولی تر چیز که تعلیق کنند مشیت را به او استقامت است که یاد شده است در آیت [«ان هو الاذکر للعالمین لمن شاء منکم ان مستقیم»]... بر این وجه معنی آن باشد که شما استقامت نخواهی الا آنکه که خدای خواهد و این با مذهب عدل راست است.» ۳۹

دو. عرضه تاویل بر آیات کنش گر

بعد از اهمیت گواهی ظاهر و سیاق آیه مورد مطالعه، ابوالفتوح برای استحکام و استواری تأویلی، به کل قرآن نگاه نموده و درصدد دستیابی به آیتی است که به گونه‌ای نسبت به آیه مورد مطالعه نظارت تبیین گرانه دارد، به عنوان نمونه :

رد مقام شبهه زدایی از آیه «انا جعلنا فی أعناقهم أغلالاً» یس ۸/ می‌گوید :

« کنایت است و عبارت بر طریق مبالغت از جهل و عناد و نفور ایشان از ایمان تا پنداری ممنوع اند از آن به غل و قید که به هیچ وجه تن در نمی‌دهند و اختیار نمی‌کنند . . .

تو پنداری که اینان ایمان نمی‌توانند آوردن... در دگر آیت مصرح گفت این بر وجه تشبیه است فی قوله «كأنه لم يسمعها كأن في أذنيه و قرأ» لقمان ۴۰۷/

جهت شبه زدایی از آیه ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره هود و بیان این مطلب که «لذلك خلقهم» به وحدت اشاره دارد و نه اختلاف ؛ می‌گوید :

« ذلک راجع است الی کونهم امه واحده مجتمعين علی الايمان و این وجه لایقی است برای آن که اتفاق است که خدا خلقتان را برای ایمان و طاعت آفرید: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» ذاریات/۴۱۵۶

برای رفع اشکال جبر از آیه «و ما تشاؤون الا ان یشاء الک» انسان/۳۰، آیات ذیل را به گواهی می‌طلبند .

« خدای تعالی گفت: «یرید الله بکم الیه و لا یرید بکم العسر» بقره /۱۸۵، دگر آن که گفت: «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم» مائده /۶، و هیچ عسر و حرجی نیست از کفر عظیم‌تر» ۴۲

در تأویل آیه «ختم الله علی قلوبهم» بقره می‌نویسد :

« وجه دگر آن است که مراد به این طبع و ختم نه چیز مانع باشد از ایمان، نبینی که در دگر آیت گفت: بل طبع الله علیها بکفر هم فلا یؤمنون الا قليلاً» نساء /۱۵۵، ایشان ایمان نیاوردند با آن مهر الا اندکی، و اگر مانع بودی اندک و بسیار را مانع بودی.» ۴۳.

سه. عرضه تاویل بر آیات مشابه

سومین و آخرین نوع مراجعه به قرآن به قصد شناخت که او خداوند از آیات متشابه در تفسیر روض الجنان، مراجعه به آیاتی است که معنای صریح آنها با تاویل مورد نظر همخوانی دارد و نه کنش تفسیری و تبینی بنابراین نتیجه مراجعه این خواهد بود که این تاویل مخالف عرف قرآنیست، از باب نمونه :

در آیه «فالیوم نفسیهم کما نسو القاء یومهم هذا» اعراف / ۵۱، به خداوند و گناهکاران به صورت یکسان نسبت نسیان و فراموشی داده شده است، ابوالفتوح می‌گوید نسیان خدا به معنای حقیقی خود نیست، این که دو کلمه هم خانواده در دو معنای ناهمگون به کار می‌رود، روش ازدواج نامیده شده و در برآن نمونه‌هایی دارد .

« نسیان از ایشان حقیقت باشد و از خدا مجاز بر سبیل ازدواج، چنان که گفت: «و جزاء سیئه سیئه مثلها» شوری / ۴۰ و قوله «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه» بقره / ۱۹۴، «و ان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم» ۴۴ نحل / ۱۲۶ .

در این آیات، سیئه، اعتدا و عقوبت تکرار شده و یکی به معنی حقیقی و دیگری به معنی مجازی می‌باشد .
نمونه دوم تأویل آیه ذیل است «و اذأخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و أشهد هم علی أنفسهم، ألسنت بریکم قالوا بلی شهدنا أن تقولوا یوم القیامه انا کنا عن هذا عاقلین» اعراف / ۱۷۲؛ که در آن آمده است :

« وجه دوم در تأویل آیت آن است که چون خدا ایشان را از بدیع فطرت و از کمال صنعت چنان آفرید و ترکیب عجیب و آیات و دلایل و عبر در خلق ایشان که دلیل کند بر آن که ایشان را خالق است قادر، عالم، حی، موجود، حکیم، سمیع، بصیر، مرید... حاصل بر صفات کمال در این خلق بمنزلت کسی بود که گواه بر ایشان گیرد تا انکار نتوانند کردن که این جمله را خالق و آفریدگاری و مقدری و مدبری باید و ایشان در این باب بمنزلت معترفی باشند و اگر چه آن جا اشهدای و اعترافی حقیقی نباشد چنان که خدای تعالی گفت: «ثم استوی - الی السماء و هی دخان فقال لها و الارض أتینا طوی او کرها قالتا أتینا طائعین» فصلت / ۱۱ و بر حقیقت نه از خدا قولی بود و نه از آسمان و زمین» ۴۵
موارد زیر نیز از نسخ همین گونه گواهی خواهی‌ها که ابوالفتوح درباره آن می‌گوید :

« استوی» در آیه «ثم استوی علی العرش» حدید/ ۴ به معنی قصد است چنان که در آیه: «ثم استوی الی السماء» فصلت/ ۱۱ به این معنی آمده است. ۴۶

از رؤیت در «ارنی انظر الیک» مثل آیات: «الم تر کیف فعل ربک باصحاب الفیل» فیل / ۱ «الم تر کیف عل ربک بعدا، حجر/ ۵ و «الم تر کیف مد الظل» فرقان / ۴۵، علم بی شایبه و خالی از تردید اراده شده است. ۴۷
تأویل «نظر» در آیه «وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره» قیامت / ۲۳؛ انتظار است همانگونه که در آیه «و انی مرسله الیهم بهدیة فناظر بهم یرجع المرسلون» نمل / ۳۵ این معنی را می‌رساند. ۴۸

نقد نگاه مخالف

نقد و بررسی دیدگاه مخالف در تفسیر روض الجنان چشم گیر است. ابوالفتوح در دو بخش تفسیر و تأویل با حوصله‌مندی فهم و نقد افکار مخالفانش را مورد توجه قرار می‌دهد .

در قسمت تأویل، به خصوص تأویل آیات ذات، صفات و افعال خداوند، حساسیت ابوالفتوح شدت بیشتر پیدا می‌کند و احیاناً بعد از نقد مبانی تأویل دیگران این سوال را مطرح می‌کند: «اگر گویند چون تأویل مخالفان باطل کردی تأویل درست چیست؟» ۴۹

این نشانه عنایت ایشان به روش مقایسه‌ای و نفاذ نه می‌باشد .

نقد و سنجش در روض الجنان بر پایه همان مبانی صورت می‌گیرد که منبع مقبولیت تأویل در این تفسیر شناخته شده است و عمده‌ترین آنها عبارت است از قواعد و قوانین مربوط به ادبیات عرب، ظواهر آیات و عقل که برای کارکرد هر کدام نمونه یا نمونه‌هایی به دقت و مطالعه می‌نشینیم :

در رابطه با تأویل آیه «ثم استوی علی العرش» سخن بعضی متکلمان را نقل می‌کند که می‌گوید ممکن است «استوی» نام و عنوان اختصاصی آفرینش عرش و آسمانها باشد، آنگاه می‌گوید :

« این معنی از لغت شاهی ندارد و تخصیص شاید من غیر دلیل مشخص «۵۰»

یکی از تأویلهای در مورد آیه «بورک من فی النار» سخن مجاهد و ابن عباس می‌باشد که متکی بر زیادت «من» و تقدیر «بورک فی النار و فیمن حولها» است و دلیل آن قرائت «ابی» می‌باشد که «بورک النار و من حولها» خوانده است. ابوالفتوح می‌گوید: «این تأویل ضعیف است برای آن که زیادت «ما» معروف است و شایع در کلام عرب و زیادت «من» معروف نیست.» ۵۱

نمونه دیگر تأویل آیه «وجوه یومئذ ناظره الی ربها ناظره» توسط مشبهه و اشاعره است که بر اساس آن رؤیت خداوند را عملی می‌داند، ابوالفتوح با استناد به لغت و ادبیات عرب به نقد آن پرداخته می‌گوید :

« نظر در کلام عرب بر وجوه است از جمله وجوه و اقسام هیچ نیست که فایده رؤیت می‌دهد. نظر آید به معنی تقلیب حدقه درست به جهت مرئی طلب رویت او را می‌آید به معنی فکر و اندیشه می‌آید به معنی انتظار می‌آید به معنی مقابله می‌آید به معنی رحمت و از این وجوه هیچ رویت نیست و انما تقلیب حدقه است که مشتبه است برایشان برای آن که در رأی به حاست سبب رویت است و دلیل بر آن که نظر به معنی رؤیت نیامده است آن است که عرب اثبات نظر کنند و نفی رؤیت آن جا که گویند نظرت الی الهلال فلم اره، نگریدم ندیدم اگر نظر به معنی رؤیت بودی ابن کلام متناقض بودی به منزله آن بودی که گفتی رأیت الهلال و لم اره و این باطل است... دلیل دیگر باشد که موضوع این لفظ دگر است و موضوع آن دگر» ۵۲

ذیل آیه «هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة» بقره ۲۱۰/ چند احتمال را به عنوان تأویل نقل می‌کند که در یکی از آنها «فی» به معنی «با» است و مراد آوردن ابر، در دیگری مراد آمدن امر خداوند است و در سومی اتیان به معنی قصد می‌باشد آنگاه ابوالفتوح می‌گوید اگر به ظاهر و سیاق آیه نگاهی اندازیم پی می‌بریم که نیاز به این تأویلهای نیست زیرا :

« اینان بر حقیقت خود است، مورد ایست تهدید و وعید است کافرانی را که ایشان را عند نزول آیت و ظهور بینات هیچ، ایمان نمی‌آورند. خدای تعالی گفت: آنچه ممکن است با اینان کرده شده از باب تسهیل سبیل تکلیف، از اقدار و تمکین وعدت و ساز و آلت و ازاحت علت و نصب ادلت و بعثت انبیا و انزال کتب و اظهار معجزات و ترادف ادله چنانستی که حق تعالی گفت: من این همه بکردم ایمان نیاوردند مگر انتظار محال می‌کنند از آمدن من به نزدیک ایشان در ظله‌های ابر با فرشتگان و این بر سبیل استعباد و استحاله گفت و قطع طمع رسول از ایمان ایشان... در مثل این موضع تأویل این حدیث از قراین او جویند و از معنی و فحوای خطاب» ۵۳

مقصود ابوالفتوح این است که اگر این آیه همراه با آیه پیشین مطالعه می‌شد، تاویلهای یاد شده قابل طرح نمی‌نمود. در آیه قبل آمده است: «فان زلتم من بعد ما جاء تکم البينات فاعلموا ان الله عزیز حکیم» که در آن از عدم تأثیر ادله قناعت بخش سخن رفته است.

نمونه دیگر از نقد بر پایه ظاهر آیه نقد تأویل ابوعلی رودباری می‌باشد، ابوعلی می‌گوید در آیه: «انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک ما تقدم من ذنبک...» است محقق نیست مقدر است یعنی «لو کان لک ذنب قدیم او حدیث لغفرناه لک». ابوالفتوح می‌گوید:

« این قول نیک است جز آن است که خلاف ظاهر است» ۵۴ بعضی نمی‌تواند عنایت و نتیجه فتح مکه شمرده شود، زیرا ظاهر لام غایت در «لیغفر لک» حکایت از چیز موجود و محقق خبر می‌دهد تا نتیجه فتح به حساب آید.

ابوالفتوح در رابطه با خبر واحد و میزان اعتبار آن می‌گوید:

« برای اخبار آحاد ظاهر قرآن و محکم را رها نکنند» ۵۵

« به هیچ حال مقتضی عقل برای خبر واحد رها نکنند» ۵۶

به همین دلیل تأویل اخباری‌ها را که متکی بر خبر است و حکایت از بیرون کشیده شدن نسل آدم و گرفتن از آنها در عالم ذر، دارد به دلیل ناسازگاریش با عقل و ظاهر قرآن، به نقد می‌گیرد: «اما مخالفت او دلیل عقل را از آن جاست که حال این فرزندان که دعوی می‌کنند که خدای تعالی ایشان را بیرون آورد بر صورت ذر و با ایشان خطاب کرد. تقریر کرد ایشان را بقوله: «الست بربکم» از دو بیرون نبود یا کامل عقل بودند یا نبودند؟ اگر کامل عقل نبودند از حکیم نیکو نبود خطاب بایشان و تقریر با ایشان و اگر کامل عقل بودند، لا محال باید تا آن حال یاد دارند و فراموش نکنند که عاقل مثل این حال و کمتر آن در شهرت و نادرگی با کمال عقل فراموش نکنند، چون هر دو قسمت باطل است دلیل کند بر بطلان این قول»

۵۷

در رابطه با مخالفت این تأویل با قرآن، می‌گوید:

« ایشان را شبهت از آن افتاد که گمان کردند که لفظ «ذریه» متاول نباشد جز اطفال صغار را و پنداشتند که اشتقاق آن از «ذر» است و این اندیشه خطا است برای آن که جمله بشر را ذریت آدم خوانند از کوچک و بزرگ قال الله: «ربنا و أذلهم جنات عدن التي وعدتهم و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریاتهم» غافر/۸ و لفظ صالح واقع نباشد الا بر بالغان و عاقلان دون الاطفال» ۵۸

یادآوری و سخن پایانی

تمام دیدگاه‌های تأویلی در نهایت به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که تاویل را رد متن و قالب لفظ جست و جو کرده و دلالت وضعی و راهکارهای عقلی لفظی را مسیر دستیابی به آن می‌شناسد و گروهی که از به عنوان بطن یا بطلان و حقیقت دور از متن یاد کرده و دسترسی به آن را بیشتر مربوط به امدادهای غیبی می‌داند.

ابوالفتوح خود را وابسته به به گروه اول معرفی کرده و شاید تنها مفسر شیعی باشد هیچگاه از واژه ظهر و بطن نام نبرده است با این که اعتقاد به وجود بطن برای قرآن، از ویژگیهای تفکر شیعی قلمداد شده است. ۵۹

راز این پرهیز ناپیداست، قضاوت دقیق نیازمند مطالعه جداگانه‌ای می‌باشد.

1 - برای مطالعه تفاوت دیدگاه‌ها در باب ناویل، مراجعه شود به همین فصلنامه شماره ۲۱ و ۲۲ مقاله «تاویل در منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها»

2 - رازی، شیخ ابوالفتوح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، ط اول، ۱/۲۴

3 - همان، ۱/۲

4 - همان، ۱/۵

5 - همان، ۴/۱۷۹

6 - همان، ۱/۲۴

7 - همان، ۱۰/۱۵۰

8 - همان، ۴/۱۷۹

9 - همان، ۳-۱/۴

10 - همان، ۱/۵

11 - همان، ۲/۸۶

12 - همان، ۱۰/۱۵۰

13 - همان، ۱/۵

14 - همان، ۱۶/۱۰۱ م

15 - همان، ۴/۱۷۴

16 - شاطبی، ابراهیم، الموافقات فی اصول الشریعہ، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ۳/۶۳-۴

17 - روض الجنان و روح الجنان، ۴/۱۸۳

18 - همان، ۱/۲

19 - همان، همان

20 - همان، ۱/۴

21 - همان، ۱۱۳-۱/۱۱۴

22 - همان، ۱/۴

23 - همان، ۲۰/۲۷۳

24 - همان، ۲۰/۵۸

25 - همان، ۱۸/۳۲۳

26 - روض الجنان، ۱۲/۲۰۳

- 27 - روض الجنان، ٧/٥٣
- 28 - همان، ١٧/٢١٣
- 29/1 - همان، ١٨/٧٢
- 29/2 - 192/18
- 30 - همان، ١/٢٥٩ و ٢٦٠
- 31 - همان، ٢٠١-٣/٢٠٢ و ٤/٤٢٠
- 32 - همان، ٩/٢٣ و ٢٤
- 33 - همان، ١/٤
- 34 - همان، ٤/١٧٤
- 35 - همان، ٢٠/٣٦٧
- 36 - همان، ١٠/٣٥٠-٣٤٩
- 37 - همان، ١٧/٣٢٦-٣٢٤
- 38 - همان، ٢٠/٩٣
- 39 - همان، ٢٠/١٦٩
- 40 - همان، ١٦/١٣٦
- 41 - همان، ١٠/٣٥٠
- 42 - همان، ٢٠/٩٣
- 43 - همان، ١/١١٤
- 44 - همان، ٨/٢١٢
- 45 - همان، ٩/٨
- 46 - همان، ٨/٢١٨
- 47 - همان، ٨/٣٨٦
- 48 - همان، ٢٠/٥٦
- 49 - همان، ٢٠/٥٦
- 50 - همان، ٨/٢١٨
- 51 - همان، ١٥/٨
- 52 - همان، ٢٠/٥٤
- 53 - همان، ٣/١٦٨
- 54 - همان، ١٧/٣٢٤
- 55 - روض الجنان، ١/٢١٤

- 56 همان، ۴/۱۴۶

- 57 همان، ۹/۷

- 58 همان، ۹/۸

- 59 جهت توضیح بیشتر مراجعه به فصلنامه پژوهشهای قرآنی شماره ۲۱-۲۲ مقاله تاویل در منظر دیدگاهها و اندیشه‌ها