

تأویل در منظر دیدگاه‌ها و اندیشه‌ها

سید ابراهیم سجادی

تأویل پذیری آیات وحی از دیرباز در شمار مباحث جدی قرآن پژوهان و اصحاب تفسیر بوده است، و از زاویه ای بازتر می‌توان گفت که تأویل پذیری متون مقدس و کتب آسمانی حتی پیش از میلاد مسیح برای کسانی چون فیلون (۲۰ ق م - ۴۰ م) فیلسوف یهودی مطرح بوده است.^۱

چنان که در حوزه سنتی تفسیر «کتاب مقدس» از تعبیری چون «بطن» و «معنای ناپیدا» و «معنای آشکار و قابل فهم متون دینی»^۲ و نیز «تعدد معانی»^۳ وحی که جزء مسائل تأویل به حساب می‌آیند، سخن رفته است.

در این زمینه سود نورگ (۱۶۸۸ - ۱۷۷۲ م) دانشمند و عارف سوئدی می‌نویسد.

«همچون سه آسمان. اعلی، میانی و سفلی، سه تأویل از کلام کتاب مقدس وجود دارد. معنای قدسی، معنوی و طبیعی. معنای طبیعی همان معنای ظاهری است (که به آن معنای ادبی متن می‌گوییم). معنای معنوی مفهوم و معنای باطن متن است که درک آن کاری است دشوار، اما ممکن. معنای قدسی فهم باطن باطن است که درک آن برای ما آدمیان فانی ناممکن است، هر چند که در معنای طبیعی حضور دارد.»^۴

باروخ اسپینوزا، عارف خردگرای یهودی (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ م) دشواری فهم معنای کتاب مقدس را باور ندارد و می‌نویسد.

«هرگاه معنای کتاب مقدس پژوهش باشد، پس مردم عادی که مجال و دانش چنین کنکاشی را ندارند، از درک آن بی بهره خواهند ماند و دنباله رو تأویل فیلسوفان و متألهان خواهند شد، و این به اقتدار زمینی این دو گروه می‌انجامد!

معنای متون مقدس ساده است و هر کس می‌تواند آن را دریابد و هر کس این حق و قدرت را دارد که خود داوری کند و قاعده های دینی را برای خویشتن تأویل و روشن نماید.»^۵

به رغم تفاوت دیدگاه های یادشده، این باور مشترک میان مفسران سنتی اهل کتاب وجود دارد که متون دینی ارائه دهنده واقعیتها هستند و حقایقی را بازگو می نمایند، ولی تأویل گران وابسته به پوزیتیویسم منطقی و نظریه تحلیل زبانی در قرن بیستم به مخالفت با این باور پرداخته آموزه های دینی را فاقد ویژگی حکایت از واقع معرفی کردند.

با فعال شدن اصحاب «حلقه وین» (انجمن علمی - فلسفی متعلق به دهه ۱۹۳۰) و مطرح شدن اصل «تحقیق پذیری» تمام جملات متافیزیک، اخلاق و الهیات، فاقد معنی، دلالت حقیقی و نظارت بر واقع معرفی گردید، زیرا طبق اصل یادشده تنها گزاره های تجربی که با تجربه حسی تحقیق پذیر باشند معنی دارند، ۶ بنابراین گزاره های دینی مهمل و بی معنی هستند، نه صادق می باشند و نه کاذب^۷، چنین قضایایی مانند خنده نقش بیانی دارند نه ارجاعی، و یا تعبیرهایی هستند خطابی برای واداشتن یاز بازداشتن از کاری یا چیزی.^۸

به نظر تحلیلگران زبانی نیز گزاره های دینی، نظر به واقع و حکایت از ماورای خود نمی کنند، و به همین دلیل نه صادق هستند و نه کاذب^۹ ولی وظیفه واداشتن به شیوه زندگی خاصی را بر عهده دارند.^{۱۰}

اینها نگرشها و نگاه هایی بود دربارهٔ تأویل کتابهای آسمانی که به عنوان نمونه یاد کردیم و اما در خصوص قرآن، موضوع بسیار مجال تحقیق و پژوهش دارد و سخنان بسیاری در حوزهٔ تفسیر و تأویل بیان شده است. قرآن، خود نخستین منبع و توجه دهنده به مسأله تأویل است.

«بل کذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم تأويله» یونس / ۳۹

«و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم...» آل عمران/ ۷

در این آیه از «تأویل و آگاهان به تأویل» سخن به میان آورده است.

از سوی دیگر پیامبر(ص) و اهل بیت و مفسران صحابی، به وجود تأویل برای قرآن و ضرورت دستیابی به آن تصریح کرده اند؛ چنان که از پیامبر(ص) درباره ابن عباس این سخن نقل شده است.

«اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل». ۱۱

پروردگارا فهم عمیق دین و دانش تأویل را به او ارزانی دار.

امام باقر(ع) فرمود.

«ان رسول الله أفضل الراسخين، فقد علم جميع ما أنزل عليه من التأويل و التنزيل». ۱۲

همانا رسول خدا از تمام راسخان در علم با فضیلت تر است، زیرا تمام آنچه را که بر او نازل شده بود از تأویل و تنزیل می دانست.

ابن عباس می گفت. من در شمار کسانی قرار دارم که به تأویل قرآن آگاهی دارند. ۱۳

متونی از این دست که رسوخ علم را به عنوان عامل دستیابی به تأویل قرآن می شناساند، این پیام را نیز دارد که بایستی به دانش در خور و پایدار دست یافت و بدین وسیله راه بهره گیری از تأویل بایسته را هموار ساخت و گرنه سقوط انسانها در دام برداشت ناروا و تأویل باطل از وحی که از سوی گمراهان صورت می گیرد، حتمی خواهد بود. این هشدار از متن قرآن نیز قابل استفاده است؛ آنجا که فرموده است.

«فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله الا الله و الراسخون في العلم...»

آل عمران/ ۱۲

پس آنها که در دلشان میل به باطل است از پی متشابه می روند تا با تأویل آن فتنه پدید آورند، در صورتی که تأویل آن را جز خدا و راسخان در علم نمی دانند.

همه روایاتی که از تعدد لایه های معنایی پنهان و یا نیمه پنهان سخن می گویند، در حقیقت یادآور این سفارش نیز هستند که نباید به معنای ظاهری و ادبی آیات بسنده کرد و گرنه محرومیت از بخش عمده هدایت‌های وحی و نیز دریافت دقیق مراد الهی، اجتناب ناپذیر خواهد بود! در این رابطه سخن عارف بزرگوار «سید حیدر آملی» شایان توجه است.

«قرآن حکم الهی است که بر پیامبران و مردم نازل شده است تا به تمام احکام و اسرار آن قیام کنند... پس هرگاه کسی به بعضی از آن، یعنی تفسیر، بسنده کرد و از تأویل دست کشید، امکان دارد آنچه که استنباط کرده است با

«حرف قرآن را بدان که ظاهری است
زیر آن باطن یکی بطن سوم
زیر ظاهر باطن بس قاهری است
که در او گردد خردها جمله گم
جز خدای بی نظیر و بی ندید
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است
که نقوشش ظاهر و جانش خفی است»^{۲۲}

بر اساس این دیدگاه کلی، این قضاوت درست می نماید که.

«از تمایز ظاهر و باطن به تمایز تفسیر و تأویل می رسیم.»^{۲۳}

در برابر آن، نظریه ای متن گرایانه وجود دارد که جز معنای ادبی که از دلالت وضعی و قراردادی به دست می آید، معنای دیگری برای آیات نمی شناسد.

طرفداران این نظریه - که برخی از آنان شرایط تأویل صحیح را سازگاری آن با وضع لغت، استعمال عرف و عادت صاحب شریعت دانسته اند و تأویل خارج از این چارچوب را باطل شمرده اند^{۲۴} ناگزیرند که اعتقاد به «بطون» قرآن و روایات بطن را توجیه کنند.

ابن تیمیه می گوید روایتی را که قرآن را دارای هفت بطن می داند، کسی از اهل علم روایت ننموده و در هیچ کتاب روایی به چشم نمی خورد، تنها حسن بصری روایت. «ان لکل آیه ظهراً و بطناً و حلاً و مطلعاً» را به صورت «موقوف» و «مرسل» نقل کرده است.^{۲۵}

قاضی عبدالجبار معتزلی بر این باور پای می فشارد که اعتقاد به تأویل در کنار تنزیل، و باطن در کنار ظاهر، جزء معتقدات باطنیه است و به این دلیل که «دلالت کلام قراردادی است و گوینده حکیم از سخن بدون قرینه بایستی ظاهر آن را اراده نماید و گرنه منظور او اشتباه انداختن، در نادانی نگه داشتن و سرانجام کاری زشت خواهد بود» ادعای ظاهر و بطن و تنزیل و تأویل را برای قرآن بی اساس و ناسازگار با حقیقت می داند.^{۲۶}

ذهبی با این که اعتقاد به «بطن» را از عقاید شیعه امامیه می داند، روایت «بطون» قرآن را پذیرفتنی می شناسد، البته با این توجیه که مراد از بطن، احتمالی است که لفظ آیه بر آن دلالت دارد.^{۲۷}

ابوزهره می گوید شاید مراد از «بطن» در روایت، حقایق هستی و روان انسانی و معانی دیگری باشد که دلالت متن بر آن در سایه رشد عقلانی و علمی بشر تحقق می یابد و نه آنچه که شیعه ادعا دارد.^{۲۸}

به هر حال نزد بیشتر حامیان این نظر، تأویل در حوزه محکم و متشابه قابل مطالعه است و حقیقت آن معنای خلاف ظاهر است که با کمک آیات محکم و عقل، قابل درک می باشد.^{۲۹}

بدین ترتیب، افراد و گروه های کلامی دست اندرکار تأویل به دو گروه عمده تقسیم می شوند؛ دسته ای تأویل را در متن و قالبهای لفظی جست و جو کرده و دلالت وضعی و راهکارهای عقلانی را مسیر دستیابی به معنای تأویلی می دانند، و گروهی تأویل را حقیقت دور از متن و معانی مورد دلالت آن دانسته و برای کشف آن بیشتر به غیب و امدادهای غیبی چشم دوخته اند و راهنمایی و کارآیی متن را برای دستیابی به آن ناچیز می انگارند.

نگرشهای متن گرایانه به تأویل

هر کدام از دو گرایش یادشده گروه ها و نحله های تأویلی را پوشش می دهد که در کنار مبنای مشترک متن انگاری و فرامتن نگری، هر نحله ای ویژگیهای خود را نیز دارد، به همین دلیل توصیف فشرده نحله های تأویلی ضروری می نماید.

معتزله و تأویل

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

معتزله در آغاز به بحث در باره بطون پرداخته و آن را جزء باورهای باطنیه قلمداد کرده اند، استدلال معتزله در این باره نوعی از متن گرایی افراطی را به تصویر می کشد.

قاضی عبدالجبار، معتقدان به ظاهر و باطن و تنزیل و تأویل قرآن را مخاطب قرارداده، می گوید. آیا ظاهر قرآن بر باطن پنداری شما دلالت دارد یا نه؟ اگر دلالت ظاهر را انکار کنید در حقیقت قرآن را بیهوده پنداشته اید و اگر آن را بپذیرید، این با ادعای شما ناسازگار است. ۳۰

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

قاسم الرس (م ۲۴۶) نخستین کسی است که ضمن تصریح به ارتباط اصول عقلی با مسأله محکم و متشابه اظهار می دارد. اصل کتاب را محکم تشکیل می دهد که اختلافی در مورد آن وجود ندارد و بین تأویل و تنزیلش دوگانگی و ناسازگاری دیده نمی شود، و فرع کتاب را متشابه تشکیل می دهد که بایستی به اصل کتاب که اهل تأویل در مورد آن اختلاف ندارند برگردد. ۳۱

محکّمات از نگاه معتزله ظهروایی دارند، در آغاز ممکن است در اثر پراکندگی آیات □ هر باب □ در سراسر قرآن، ظهور آیات محکم جلب توجه ننماید، ولی پس از شناسایی و چینش آنها در کنار هم، بی تردید خود را نشان می دهند. و آگاهان به اصول و قواعد زبان عربی بدون تأمل (و تأویل) به مراد الهی از آنها پی می برند. ۳۲

از نگاه معتزله فهم آیات محکم بستگی به آشنایی با زبان عربی دارد. بر این اساس در حوزه تفسیر محکّمات بین علما و اهل لغت تمایز و رجحانی نباید وجود داشته باشد و بایستی همه در درک معانی آیات، شأنی همسان داشته باشند. «والزانیة و الزانی فاجلدوا کلّ واحد منهما مائة جلدة»، «حرّمت علیکم امّهاتکم...» و «ولاتقتلوا النفس التي حرّم الله الاّ بالحق...» ۳۳

اما آیات متشابه در دلالت بر مراد الهی خود کفا نبوده بلکه نیاز به عقل و آیات محکم دارند، ۳۴ ولی هرگاه چهار عنصر شناخت زبان عربی، دلایل عقلی، تشخیص هریک از متشابهات و محکومات در دسترس باشد، هر کسی شایستگی پرداختن به تأویل قرآن را دارد، قاضی در این زمینه می گوید.

این که تأویل متشابه را تنها خدا و پیامبر(ص) می دانند، نادرستی آن روشن است، زیرا پیامبر(ص) به وسیله دلایل عقلی، لغت و محکم و متشابه به تأویل قرآن می پرداخت و این ابزار بی تردید در دست رس عالمان نیز قرار دارد. ۳۵

در میان چهار عنصر یادشده که نگاه همزمان بدانها تأویل متشابه را نتیجه می دهد، دلالت عقل نقش کلیدی تری دارد، زیرا از نگاه معتزله خطابه‌های شرع از نظر معنی سه دسته اند.

۱. خطابه‌های متعلق به احکام شرع که در تبیین آنها خرد نقشی ندارد.

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

۳. معانی که جز با عقل قابل درک نمی باشد مثل توحید و عدل، زیرا از آیات «لیس کمثله شیء» ، «لا یظلم ربک احداً» و «قل هو الله احد» نمی توان به واقعیت توحید، نبود تشابه □ بین خداوند و اشیاء □ و عدالت خداوند پی برد، درک حقانیت سخنان خداوند در این موارد آن گاه میسر است که از پیش، شناخت این امور دستگیر انسان شده باشد. ۳۶

بنابراین در فهم دو دسته از آیات قرآن که ارتباط به حوزه متشابهات دارد، در یکی نقش عقل صددرصد و در دیگری پنجاه درصد می باشد، به همین دلیل از نگاه معتزله دست یافتن به تفسیر - که حمل متشابه بر محکم و شناخت آن دو از محورهای بنیادین آن است - بر شناخت زبان عربی... و شناخت توحید، عدل، صفات الهی و افعال الهی توقف دارد، و نارواست که کسی تنها به دلیل آشنایی با زبان عربی یا علم نحو و یا سنت، دست به تفسیر قرآن بزند. مفسر باید بتواند متشابهات را به محکومات برگرداند، مثلاً در توانش باشد که بین آیه «لیس کمثله شیء» (شوری/ ۱۱) و آیه «قل هو الله احد» و نیز بین آیه «و ما خلقت الجنّ و الانس الا لیعبدون» (ذاریات/ ۵۹) و آیه «ولقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجنّ و الانس» (اعراف/ ۱۷۹) جمع کند و مراد الهی را از آنها بازشناسد. ۳۷

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

گویا برای جهنم آفریده شده اند. ۳۸

بنابراین در پرتو اصل توحید و اصل آزادی و اختیار و توجه به کنایه، تشبیه و آیات محکم، زمینه تأویل دو آیه یادشده فراهم می آید.

با توجه به مطالب این فصل هر تعریف و نگاه تأویلی که در راستای فهم تشابهات از عقل سود می جوید، می تواند در حوزه نظریه معتزله قرار گیرد.

تأویل در نگاه اهل سنت

واژه «اهل سنت» برای اولین بار در اوایل عصر حاکمیت عباسیان همزمان با رواج مذهب معتزله به کار گرفته شد و مقصود از آن کسانی بودند که به کتاب و سنت پای بندی نشان می دادند، در برابر نام معتزله که نامی بود برای طرفداران خرد و استدلال عقلی. ۳۹.

بنابراین، ظاهرگرایی و خردگرایی مبنای اصطکاک و برخورد معتزله و اهل سنت و عامل رویارویی این دو گروه در باب تأویل به حساب می آید.

اهل سنت به رغم اتفاق نظر نسبی در این که معنای تفسیر و تأویل مرتبط به محکم و متشابه است، ۴۰ در باب تأویل به دو گروه سنتی و خردگرا تقسیم شدند.

شخصیتهایی مانند زرکشی، غزالی و فخر رازی، معنای اصطلاحی تأویل را عبارت می دانند از. منصرف نمودن کلام از معنای ظاهر به معنای محتمل و مرجوحی که دلیلی پذیرفتنی آن را تأیید کند. ۴۱

در نگاه سنت گرایان، تأویل، ارتباط وثیقی با محکم و متشابه دارد، چنانکه احمد بن حنبل می گوید. «محکم خود کفاست و نیازی به بیان ندارد، و متشابه آن است که بایستی بیان داشته باشد.»

شافعی نیز گفته است.

«محکم آن است که تنها یک تأویل می پذیرد، ولی برای متشابه احتمال چندین تأویل وجود دارد.» ۴۲ شاطبی می نویسد.

«حلال و حرام آشکار، محکم است، و آنچه بین این دو است متشابه می باشد. منسوخ، ظاهر، مجمل، عام و مطلق، قبل از آشنایی با بیانشان مشمول معنای متشابه اند، و ناسخ، مؤول، مبین، مخصّص و مقید، مصادیق محکم را تشکیل می دهند.» ۴۳

زرکشی می نویسد.

«تأویل در دو حوزه فروع و اصول زمینه دارد، که تأویل فروع، اتفاقی است، اما تأویل اصول، مثل عقاید و اصول دیانات و صفات باری مورد اختلاف میان سه مذهب است.

مذهب اول، مذهب اهل تشبیه است؛ آنان تأویل اصول را نمی پذیرند، بلکه بر ظاهر آنها تحفظ دارند.

مذهب دوم که «ابن برهان» آن را دیدگاه سلف دانسته است - اصل وجود تأویل را برای اصول می پذیرد، ولی با تأکید بر انکار تشبیه و تعطیل، بر اساس آیه «و ما یعلم تأویله الا الله» از دست یازیدن به تأویل آنها دوری می جوید.

مذهب سوم، مذهب اهل تأویل است. ۴۴

صبحی صالح نیز مذهب دوم را مذهب سلف می داند، ۴۵ شاطبی نیز این نسبت را مطابق با واقع و سازگار با ظاهر قرآن می شمارد، با افزودن این استدلال که سخن گفتن درباره امری که انسان به آن احاطه علمی ندارد نادانی است، و از سوی دیگر به معانی این دسته از متون دینی تکلیفی تعلق نمی گیرد. ۴۶

ابوالحسن اشعری در میدان گریز از تأویل آیات گرفتار تشبیه شده است، چنان که می گوید.

«اقرار می کنیم خداوند بر عرش خود تکیه کرده همان گونه که در قرآن فرموده «الرحمن علی العرش استوی». خداوند وجه دارد همان گونه که در قرآن گفته. «و یقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام». خداوند دو دست دارد همان طور که در قرآن گفته. «خلقت بیدی». ما به همه اینها معتقدیم، ولی چگونگی آنها را نمی دانیم.» ۴۷

در نظر اشعری و همانندهای او مانع اصلی در تأویل آیات مربوط به ذات و صفات این است که استعمال الفاظ در این موارد، استعمال حقیقی است و نمی توان آنها را حمل بر مجاز کرد، و به همین دلیل است که «ابن عربی» در رد این باور گفته است.

«در این زمان، چیزی که در خور توجه است و ضرر فراگیر دارد، مسأله تظاهر بعضی از بدعتگذاران منتسب به حدیث و فقه است که به ظاهر آیات متشابه در مورد اسماء و صفات الهی چسبیده اند و از منصرف ساختن آن از معنای توهم انگیز تشبیه و تجسیم به معنای دیگر امتناع دارند، این عدّه با پندار تمسک به کتاب و پیشه نمودن روش سلف صالح، تأویل این آیات را بر خلاف ظاهر آنها بر اساس دلیل، کاری زشت و مخالفت با صحابه و تابعان می دانند، بدین ترتیب آنها گمراه شده و تعداد زیادی را به گمراهی کشانده اند. و با این رویکرد، گمراه نمی شوند، مگر آنان که کوتاه فهم و کم نورند.» ۴۸

تأویل در نظر سلفیان

ابن تیمیه که پیشوای سلفیان به شمار می آید، این را که اهل سنت از تأویل آیات مربوط به ذات و صفات الهی اجتناب دارند، تهمتی می داند که منشأ آن مخالفت پیشگامان اهل سنت با دیدگاه تأویلی جهمیه و معتزله بوده است. ۴۹

ابن تیمیه می گوید، چگونه این نسبت را بپذیریم و حال آن که امام اهل سنت احمد بن حنبل خود به تأویل متشابهات پرداخت تا نادرستی تأویلات جهمیه را آشکار نماید، و کسی بر او خرده نگرفت که معنای متشابهات را جز خدا کسی نمی داند! ۵۰

ابن تیمیه درباره تعریف رایج از تأویل، یعنی «منصرف نمودن لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح» می گوید.

این اصطلاحی است که دست کم در طول سه قرن صدر اسلام به کار نرفته است و نمی تواند واژه تأویل در آیه ۷ آل عمران بدین معنی باشد. ۵۱

وی کلام الهی را به دو بخش قابل تقسیم می داند.

۱. کلام انشائی ۲. کلام اخباری. منظور از کلام انشائی فرمانهایی است که در قرآن آمده است و پیامبر در مقام تأویل آن فرمانها اعمالی را انجام داده که مسلمانان دریافته اند شیوه اطاعت از آن فرمانها چیست. و اما کلام اخباری مانند

آیاتی است که از وقوع قیامت، بهشت، دوزخ و... خبر داده است که اصل رخداد آنها قطعی است، ولی چگونگی آن برای ما روشن نیست.

«آنچه را که قرآن از امور یادشده خبر داده است کسی جز خداوند، وقت، مقدار و صفت آن را نمی داند... این حقایق به گونه ای که هستند تأویل اخبار الهی می باشند.» ۵۲

آیات صفات الهی در دسته بندی ابن تیمیه در دایره اخبار قرار می گیرد و به اعتقاد وی معانی آنها درک شدنی است، ولی چگونگی آنها در متن واقع نامعلوم است. ۵۳

ابن قیم و شاگردش ابن کثیر نیز با ابن تیمیه هم عقیده اند. ۵۴ صبری متولی در یک جمع بندی تفاوت تفسیر و تأویل و دیدگاه سنتی های از اهل سنت و ابن تیمیه و پیروانش (مانند ابن قیم و ابن کثیر) را در باب تأویل این گونه بازگو می کند.

از نظر ابن تیمیه و شاگردانش تفسیر اختصاص به محکم و بعد اول متشابه یعنی شناخت خبر دارد، ولی تأویل مربوط است به بعد دوم متشابه، یعنی شناخت «مخبر به» ۵۵، ولی سنتی های اهل سنت، شناخت مفهوم خبر را تأویل می نامند. ۵۶

تجربه گرایان و تأویل

با پیشرفت دانشهای تجربی مانند طبیعت شناسی و انسان شناسی، آشنایان با این علوم در جهان اسلام که تماسی با حوزه علوم قرآن داشته اند، چنین برداشت کرده اند که تأویل آیات قرآن با هستی شناسی و انسان شناسی تجربی در ارتباط است.

ابوزهره با اشاره به همین مطلب می نویسد.

«باطن (قرآن) اشارات هدایتگرانه ای است به حقایق «وجودی» و «روانی» که خردها به درک آنها نایل می گردند و دانشمندان با بصیرت بدانها دست می یابند.» ۵۷

از طرفداران این گرایش، کسی که موفق به ارائه نظریه ای کامل شده است دکتر مهندس محمد شحرور، نویسنده کتاب پر سر و صدای «الکتاب و القرآن قراءه معاصره» است که با حوصله به تمام پرسشهای مربوط به باب تأویل، برپایه دانش تجربی پاسخ گفته و تلاش کرده است تا واژه های. ظهر و بطن، محکم و متشابه، تأویل و تنزیل و آگاهان به تأویل را با همین گرایش مورد مطالعه قرار دهد.

شحرور که تأویل را عبارت می داند از. «قانون عقلی نظری یا حقیقت خارجی محسوس که آیه به آن منتهی می شود» ۵۸ می گوید.

در آیه هفت سوره آل عمران «منه آیات محکمت... و آخر متشابهات» کتاب به دو بخش تقسیم شده است؛ محکم که نام دیگر آن «ام الکتاب» است شامل آیات احکام می شود که محتوای آن را قواعد رفتار انسان و «حلال و حرام» یعنی عبادات، معاملات و اخلاق تشکیل می دهد. ۵۹ آیات مربوط به این بخش که رسالت پیامبر (ص) را مطرح

می کند، ۶۰ تنها «ظهر» دارد و فاقد «بطن» ناپیدا می باشد. ۶۱

در کنار آیات محکم، آیات «تفصیل کتاب» و آیات متشابه قرار دارند، آیات تفصیل به دو بخش تقسیم می شوند؛ دسته ای عنوانهای کلیدی چون محکم، متشابه، عربی بودن... را توضیح می دهد؛ چون آیه یونس/۳۷ و یوسف/۱۱۱ و هود/۱ و انعام/۱۴؛ دسته دیگر، اشاره به پراکندگی آیات محکم دارد؛ مانند آیه «کتاب أحکمت آیاته ثم فصلت» (هود/۱) ۶۲

متشابهات دو مصداق دارند که عبارتند از «سبع مثانی» یعنی حروف مقطعه ای که آیه ای جداگانه شمارش می شوند، مانند. الم، المص، کهیعض، یس، طه، طسم و حم. ۶۳

مصداق دوم متشابه که «قرآن عظیم» نام دارد همه آیاتش متشابه و دارای تأویل است، زیرا سیاق آیات. «و ما کان هذا القرآن أن یفتی من دون الله... بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله» (یونس / ۳۹ و ۳۷)، از قرآن و محتوای آن که هنوز تأویلش نیامده؛ سخن می گوید و در آیه هفتم سوره آل عمران، یادآوری شده است که مربوط به متشابه می باشد. ۶۴

به هر حال متشابه که مساوی با «نبوت» به معنی خبردادن است، حکایت از مجموع قوانین حاکم بر طبیعت، انسان و تاریخ دارد ۶۵ که واقعیهایی خارجی و قابل درک و لمس هستند ۶۶ و به همین دلیل در آیه «و اذا تتلی علیهم آیاتنا بینات قال الذین کفروا للحقّ لَمَّا جاءهم هذا سحر مبین» (احقاف/۷) آیات بینات که همان قرآن است ۶۷ توصیف به حق شده و از سوی اعراب به عنوان سحر تلقی شده است، زیرا سحر عبارت است از مشاهده پدیده ای، بدون درک قوانین حاکم بر آن، و عربها به الفاظ قرآن گوش فرا می دادند بدون این که (قوانین ناپیدا و) محتوای آن را درک کنند، با اشاره به همین قوانین ناپیدا پیامبر(ص) فرمود «انزل القرآن علی سبعة أحرف، لکل حرف منها ظهر و بطن» ۶۸. برای مردم زمان نزول قرآن، قسمت عمده آن حقایق ناشناخته و اموری غیبی شمرده می شد ۶۹ که تنها خداوند بر آنها آگاه بود و حتی پیامبر(ص) به تمام آنها آگاهی نداشت و گرنه شریک خداوند به حساب می آمد، البته در رابطه با چنین شناختی. ۷۰

قوانین و طرحهای مشمول نصوص ثابت قرآن در گذر زمان به تدریج به تناسب بهره مندی دانشمندان از دانشهای مربوطه، نخست در عالم تعقل به صورت نظری کشف می شود و سرانجام به صورت محسوس در می آید، از باب نمونه در آیه «کلّ فی فلک یسبحون» (انبیاء/۳۳)، «فلک» در زبان عربی به معنای «دایره» است پس هر چیزی در هستی و طبیعت، در ضمن افلاک، یعنی به صورت غیرمستقیم در حرکت است و این چیزی است که ما اکنون آن را می دانیم و قرآن آن را چهارده قرن پیش در عالم معقولات تعریف و توصیف کرده بود و اینک در حوزه معقول و محسوس شناسایی شده است. ۷۱

بدین ترتیب تأویل به صورت تدریجی و مرحله به مرحله تا روز قیامت تداوم می یابد، و در آن روز تأویل همه آیات به پایان خود می رسد و همه آیات قرآن تبدیل به «بصائر» می شود. ۷۲ دست اندرکاران تأویل تا روز قیامت، مجموعه بزرگانی از دانشمندان (فلاسفه، کیهان شناسان، تاریخ دانان، طبیعت شناسان و...) هستند جز فقیهان که جزء راسخان در علم نمی باشند، چون آنها آگاه به امّ الکتاب و آیات الاحکام هستند، و محکّمات، تأویل ندارند. ۷۳

به هر حال، تلاش شحرور، تلاش طاقت فرسا و گسترده ای است که در شکل گیری آن سنت و عرف مسلمین نادیده گرفته شده و زیربنای آن را دیدگاه های زبان شناختی در زبان عربی تشکیل می دهد که با استفاده از ذو وجوه بودن قرآن، بر آن تحمیل می گردند.

این که شحرور همه قرآن را متشابه و دارای تأویل ۷۴ می داند شاید پذیرفتنی باشد، اما این که قرآن را مساوی با نبوت و نبوت را ویژه گزاره های خبری می داند ۷۵، نه با عرف قرآن سازگاری دارد و نه با عرف مسلمین که هر دو تمام آیات را همراه با آیات الاحکام، قرآن می نامند. علاوه بر این خود قرآن گزارشی را نقل می کند که پیامبر(ص) در قیامت از مهجوریت قرآن در میان امت به خداوند شکایت می برد.

«وقال الرسول يا ربّ إنّ قومی اتخذوا هذا القرآن مهجوراً» (فرقان/۳۰) متروک ماندن با آیات احکام و اخلاق سازگارتر است، پس این گونه آیات را خود قرآن با صراحت، قرآن می نامد.

معتقدان به تأویل در فراسوی متن

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

به کارگیری واژه «بطن» در این نگرش از آن جهت است که تماس آنها با لفظ، تماسی ناپیدا و فهم ناشدنی برای نوع انسانها می باشد.

شاخصه های عمده این گرایش عبارتند از.

۱. جست و جوی معنای تأویل در خارج از حوزه دلالت قراردادی الفاظ.

۲. اعتقاد به این که رابطه لفظ با تأویل از نوع رابطه مثال با ممثل است.

۳. تأویل، همان بطن است.

اسماعیلیه و تأویل

اسماعیلیه با تکیه بر این اصل مورد باورشان که تمام آنچه که قابل حسّ است دارای باطنی است که نقش روح را دارد، الفاظ وحی را نیز دارای بطن و تأویل می شناسند.

آنها معتقدند که اگر خداوند در قرآن فرموده است «و من کلّ شیء خلقنا زوجین» (ذاریات/۴۹) واژه شیء در این آیه شامل الفاظ تنزیل نیز می شود، بنابراین تنزیل نیز دارای باطنی است. ۷۶

از نگاه اسماعیلیه باطن که همان تأویل می باشد ۷۷ روح مشترک تمام ادیان و شرایع و عامل وحدت و رستگاری انسانها به حساب می آید. ناصر خسرو می نویسد.

«کتابهای خدا همه قرآن، و الفاظ آنها که عنوان مثل و رمز را دارد با اختلاف قرین می باشند و به همین دلیل عمل مردم که نمود عینی پایبندی به پیام لفظ و تنزیل است مختلف می باشد، ولی تأویل و معانی شرایع رسولان چون روح

(در مقابل) جسد، یکی می باشد، خداوند هم فرمان به عمل داده و هم فرمان به علم و درک معانی، اگر این دو جمع شد مردم را دیندار گویند. «۷۸»

درباره تأویل شریعت پیامبر اسلام نیز ناصر خسرو می نویسد.

«هر که شریعت رسول را بی علم تأویل پذیرد، آن کس در بهشت را بسته یافته باشد. و هر که کار به دانش کند در بهشت بر وی گشاده شود، چنان که خدای تعالی گفت. «و سيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمراً حتى إذا جاؤها و فتحت ابوابها» ۷۹ پس رستگاری نفس اندر باطن کتاب و شریعت است. «۸۰»

«شریعت ناطق از ظاهر بر شک و اختلاف است و خردمندان را دشوار آید بر پذیرفتن آن و لیکن چون بر حقایق آن برسد از راه تأویل و معانی او بداند نفس عاقل، مر آن را بپذیرد و به راحت برسد، «هذا البلد الامین» مثل است بر اساس «که بدو امن افتد مر خردمند را از شک و شبهت ظاهر. و هر که از تأویل او ماند، او اندر راه اختلاف و شبهت افتد. و هر که به تأویل او رسید از اختلاف ظاهر رسته است. «۸۱»
همو در مقام تعریف تأویل می گوید.

«تأویل باز بردن سخن به اول او، و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است، و مؤید همه رسولان عقل است. «۸۲»

«ناطق تنزیل را آورده است که همه رمز و اشارت و مثل است، و رسیدن به معنی جز از راه تأویل اساس نیست. «۸۳»
در دانش کلامی اسماعیلیه در عالم روحانی و عالم انسانی سلسله مراتبی وجود دارد که راه انتقال و نزول پیام الهی به حساب می آید.

عقل، نفس، حدّ (اسرافیل)، فتح (میکائیل) و خیال (جبرئیل)، سلسله مراتب عالم علوی را تشکیل می دهند و علم دریافتی از خداوند را به مراتب پایین تر از خود منتقل می نمایند.

ناطق (رسول)، اساس (وحی)، امام، باب و حجت، مهم ترین ارکان عالم انسانی را تشکیل می دهند و دست اندرکاران دریافت و ابلاغ پیام وحی می باشند. ۸۴

اسماعیلیه در میدان تأویل، بیشتر آیات را مثال و رمز سلسله مراتب عالم علوی و انسانی و نقش های ویژه عناصر آن دو می دانند بدون این که دلیلی پذیرفتنی ارائه دهند. از باب نمونه، جعفر بن منصور ذیل آیه «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (بقره/۲۱۰) می گوید.

«خداوند خودش را در هفتاد هیکل برای دوستان خود آشکار می سازد و این هفتاد نفر همان امامان و حجج و ابواب و دعوات هستند. «۸۵»

عارفان و مقوله تأویل

عارفان چون اسماعیلیه بر رمزی بودن الفاظ قرآن تأکید دارند و فهم ظاهر و باطن و پرداختن به تأویل و تفسیر را واجب می شمارند. ۸۶

حلّ مشکلات متشابهات که نزد بسیاری از مفسران، حقیقت تأویل را تشکیل می دهد، در بخش تفسیر ظواهر در شمار دلمشغولی های عارف نیز شمرده می شود.

«سید حیدرآملی» ضمن پذیرش این مطلب که حفظ ظواهر متشابهات به تشبیه، تعطیل، تجسیم، کفر و زندقه می انجامد، دستیابی به مراد واقعی خداوند از متشابهات را نیز تأویل می نامد و از میان تعریفهای اهل ظاهر برای تأویل، این تعریف را می پسندد.

«تأویل عبارت است از توفیق و تطبیق بین محکّمات و متشابهات براساس قانون عقل و شرع.» ۸۷
این اظهار نظر که به معنای پذیرش مجاز و حمل متشابه بر محکم است با دیدگاه ملاصدر ۸۸ و ابن عربی ناسازگار است که مجاز بودن متشابهات را نمی پذیرند.
ابن عربی می گوید.

«تأویل متشابهات که جز خدا آن را نمی داند، از دانشهای پنهان در کلمات است و عارف نمی تواند نسبت به آن شناخت قطعی حاصل نماید مگر با تعلیم الهی.» ۸۹

ابن عربی حتی در فرضی که خداوند یکی از دو وجه متشابه را به بنده اش آموزش دهد نیز روا نمی داند که احتمال دیگر نادیده گرفته شود ۹۰ و متشابه به محکم تبدیل گردد، و این باور حکایت از رسوخ عقیده اهل سنت (اشاعره) در باطن امثال او دارد که با حفظ ظاهر آیات ذات و صفات الهی تنها نسبت به کیفیت آن اظهار بی اطلاعی می نمایند.

اما در زمینه تأویل عارفانه، عارفان نوعاً با تکیه بر روایت «ظهر و بطن» به تعریف و تبیین حقیقت تأویل پرداخته، در پی این هستند که از تک تک بطون هفتگانه قرآن پرده بردارند!

تلقی غالب در عالم عرفان این است که تأویل قرآن در حقیقت تحصیل معرفت نسبت به هستی آفاقی و فراقرآنی است که با اشاره قرآن و تعلیم الهی عینیت پیدا می نماید.

ابن عربی می گوید.

«من از قول پیامبر(ص). «ما نزل من القرآن آیه إلا و له ظهر و بطن» فهمیدم که همانا ظهر همان تفسیر، و بطن تأویل است.» ۹۱

عارف بر این باور است که قرآن با تمام مفرداتش نظر به هستی دارد که مظهر و تجلی گاه حق تعالی می باشد و کشف پیوند میان کلمات و حروف قرآن و کلمات و حروف هستی واقعیت تأویلی است که عارف با تعلیم الهی بدان می رسد، این باور در تعریف تأویل از دید عارفان به وضوح دیده می شود.

گنابادی می نویسد.

«تأویل قرآن عبارت است از ارجاع آن به مصادیق روحانی یا عبارت است از نفس آن مصادیق که به دلیل گذر قرآن بر آن مصادیق در هنگام نزول، صدقش بر آنها ارجاع نامیده شده است.» ۹۲

سید حیدر آملی نیز می نویسد.

«تأویل نزد ارباب طریقت عبارت است از تطبیق بین دو کتاب یعنی کتاب قرآنی جمعی و حروف و کلمات و آیاتش، و کتاب آفاقی تفصیلی و حروف، کلمات و آیات آن.» ۹۳

بطون هفتگانه در نگاه عارفان

پایه و اساس عرفا در باب تأویل روایت معروف نبوی است که قرآن را دارای بطون هفتگانه می داند، بر همین پایه عارف می کوشد که تک تک این بطون را بشناسد و بشناساند، البته دستاورد این کنکاش عارفانه اظهاراتی است که با هم تفاوت اساسی دارند. اظهارات زیر از این جمله است.

۱. مراد روایت این است که هر کلمه قرآن، هفت معنی دارد به تناسب استعداد دسته های هفتگانه اهل ایمان، یعنی مسلمانان، مؤمنان، موقنان، ذوی العقول، اولوا الالباب، اولی النهی و راسخان در علم. تعدّد معانی بدین دلیل منظور شده که نسبت به هیچ یک از دسته های هفتگانه کوتاهی نشده باشد. ۹۴

دیگری می نویسد.

مراد از معانی هفتگانه علوم ذیل است که در اختیار اهلش قرار می گیرد.

۱. علم توحید، تجرید، فنا و بقاء.

۲. علم ذات، صفات و افعال الهی.

۳. علم نبوت، رسالت و ولایت.

۴. علم وحی، الهام و کشف.

۵. علم مبدأ، معاد، حشر و نشر.

۶. علم اخلاق، سیاست، تهذیب و تأدیب.

۷. علم آفاق و انفس و تطبیق بین آن دو.

هر طائفه از طوائف هفتگانه هم دانش ویژه خود را و هم دانش طائفه پایین تر از خود را می داند، ولی پایینی ها دانش رتبه های بالا را نمی دانند، پس عارف راسخ در علم، علاوه بر دانش ویژه خود دیگر طوائف را نیز در اختیار دارد. ۹۵

در اظهار نظر دیگری می خوانیم.

صفات الهی که از نظر جزئیات نامتناهی است باید به هفت صفت اصلی (ائمة الاسماء) برگردد که عبارت است از.

«حی»، «عالم»، «مرید»، «متکلم»، «قادر»، «جواد» و «مقسط».

اسماء الهی منطبق بر عالم، و عالم، منطبق بر نفس انسان، و هر دو منطبق با قرآن است، و پیامبر (ص) چون آگاه به تمام اشیاء بوده و همه را آن چنان که هستند مشاهده می کرد، فرمود: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا أَلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ.» ۹۶

باز گشتگاه همه هستی به هفت صفت اصلی خداوند است.

امام خمینی نیز در این زمینه می نویسد.

«تمام آیات شریفه با تحریف بلکه با تحریفات بسیار به حسب منازل و مراحل که از حضرت اسماء تا اخیره عالم شهادت و ملک طی نموده در دسترس بشر گذاشته شده.

و عدد مراتب تحریف، مطابق با عدد مراتب بطون قرآن است، طبق النعل بالنعل، الا آن که تحریف، تنزل از عالم غیب مطلق به شهادت مطلقه است به حسب مراتب عوالم. و بطون، رجوع از شهادت مطلقه به غیب مطلقه است، ... و سالک الی الله به هر مرتبه از مراتب بطون که نائل شد، از یک مرتبه تحریف، تخلص پیدا کند، تا به بطون مطلق که بطن سابع است به حسب مراتب کلیه که رسید از تحریف مطلقاً متخلص شود.» ۹۷

قدر مشترک بین دیدگاه های یادشده و دیگر دیدگاه ها که به دلیل رعایت اختصار از آوردن آنها خودداری می شود این است که معانی قرآن و بطون، دارای مراتبی است و پیامبر به تمامی آن مراتب آگاهی داشت. ملاصدرا ضمن یادآوری این که بطن همان تأویل است و قرآن دارای مراتب می باشد، می نویسد.

«تردیدی نیست در این که کلام خدا پیش از نزولش به عالم امر که لوح محفوظ است و پیش از نزولش به عالم آسمان دنیا که لوح محو و اثبات و عالم خلق و تقدیر است؛ دارای مرتبه ای است که تنها نبی(ص) که برخوردار از مقام وحدت، تجربه شده از کونین، نائل آمده به مقام «قاب قوسین او ادنی» و گذشته از دو عالم خلق و امر است به درک آن موفق می گردد.» ۹۸

ابن عربی نیز در همین رابطه می نویسد.

«پیامبر(ص) در معراج که از خود غایب و مجذوب و محصور به خدا شده بود، معارف قرآن را شهود کرد و به همین دلیل قرآن نازل شده «ذکر» نام گرفته و پیامبر(ص) را به یاد مشاهداتش در معراج می اندازد.» ۹۹

اما سایر اهل ایمان از نظر عرفا تنها با ریاضت و تقواورزی می توانند زمینه نزول باران علم لدنی را در زمین قلب خود فراهم آورند، تقوایی که علاوه بر ترک محرمات و عمل به واجبات، دوری از لذتهای حلال جز در حد ضرورت نیز از پایه های آن است. ۱۰۰

ملاصدرا در این رابطه می نویسد.

«کوتاه سخن این که قرآن دارای درجاتی است و هر درجه ای حاملان و حافظانی دارد که پس از طهارت از حدث و حدوث و پاکی از علایق مکانی و امکانی، آن را مس می نمایند. ظاهرگرایان قشری، تنها معانی قشری را درک می کنند، اما روح قرآن و مغز و درون آن تنها از سوی «اولوا الالباب» قابل درک است؛ البته نه با علومی که از راه تعلم و تفکر به دست می آید بلکه با علوم لدنی. باید متوجه بود که باب وحی مسدود شده ولی باب الهام بر اساس نیاز مردم همچنان باز است.» ۱۰۱

سلسله جنبان این تفکر، ابن عربی است که در جای جای «الفتوحات المکیه» به دستیابی عرفا به تأویل و بطون قرآن از طریق الهام و علم لدنی اصرار می ورزد. ۱۰۲

تأویل در نگرش «المیزان»

علامه طباطبایی، صاحب تفسیر المیزان با دیدگاه‌های شناخته شده قدما و متأخران که تأویل را عبارت می‌دانند از محصل معنی، مفهوم کلام، معنای مخالف ظاهر کلام، مفاهیم التزامی کلام و واقعیت‌های خارجی، به مخالفت برخاسته ۱۰۳ و برای ارائه نظریه خود، نخست به فراهم سازی بستری با عنوان «عرف قرآن در باب تأویل» پرداخته که در آن تمامی آیاتی را که مشتمل بر واژه تأویل است به دقت مورد مطالعه قرار داده و این چنین نتیجه گرفته است. «آنچه از آیاتی که لفظ تأویل در آنها وارد است... به دست می‌آید این است که تأویل از قبیل معنای مدلول لفظ... اگر چه خلاف ظاهر باشد، نیست...»

بلکه در مورد خوابها (در قصه یوسف) تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در حالت خاصی برای بیننده خواب جلوه می‌کند، همچنین در قصه موسی (ع) و خضر (ع) تأویلی که خضر (ع) اظهار می‌کند، حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و خود به گونه ای تأویل خود را به همراه دارد و در آیه ای که به درستی «کیل» و «وزن» امر می‌کند (اسراء/۳۵) تأویل آن حقیقت و مصلحتی است عمومی که این فرمان تکیه بر آن دارد و به نحوی تحقق دهنده اوست و در آیه ردّ نزاع به خدا و رسول (نساء/۵۹) نیز به همین قرار است. بنابراین تأویل هر چیز حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به گونه ای تحقق دهنده و حامل و نشانه اوست. «۱۰۴»

علامه پس از استنباط عرف قرآن و نگاه معنی شناسانه به واژه تأویل که در آیات متعدد آمده ولی اشاره به تأویل خود قرآن ندارد، به بیان دیدگاهش درباره تأویل خود قرآن که در آیه «و ما یعلم تأویله الا الله...» (آل عمران/۷) و آیه «بل کذبوا بمالم یحیطوا بعلمه و لمایأتهم تأویله» (یونس/۳۹) و آیه «هل ینظرون الا تأویله یوم یأتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق» (اعراف/۵۳) مطرح است پرداخته، می‌نویسد.

«این معنی (تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد...» در قرآن مجید نیز جاری است، زیرا این کتاب مقدس از یک رشته حقایق و معنویات سرچشمه می‌گیرد که از قید ماده و جسمانیت آزاد و از مرحله حسّ و محسوس بالاتر و از قالب الفاظ و عبارات که دستاورد زندگی مادی ماست بسی گسترده است.» ۱۰۵

علامه در مقام توضیح بیشتر دیدگاه خویش، اثبات و توضیح سه مطلب را مهم می‌شمارد که عبارت است از:

۱. قرآن در لوح محفوظ ۲. نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر (ص) ۳. قرآن در قالب الفاظ.

علامه برای اثبات مطلب اول و سوم به آیه‌های گوناگونی استدلال می‌کند که به رغم تفاوت در میزان گویایی، در دلالت بر مدّعی او اشتراک دارند. روشن ترین آیه‌هایی که بر ادعای وی گواهی دارند، آیه‌های زیر هستند.

(۱) «حم. و الكتاب المبین. انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون. و اِنَّه فی امّ الكتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف/۱-۴) زیرا ظهور دارند که کتاب مبینی وجود داشته که عربیت و قابلیت خواندن بر آن عارض شده تا زمینه تعقل بشر درباره آن فراهم گردد و نیز می‌رساند که موقع وجودش در «امّ الكتاب» «علی حکیم» بود، یعنی نه فصولی داشته (حکیم) و نه خرد بشری می‌توانسته به درک آن نائل گردد (علی).

۲) «فلا أقسم بمواقع النجوم. و إنه لقسم لو تعلمون عظيم. إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون. لا يمسه إلا المطهرون» (واقعه/۷۵-۷۹) چون ظهور دارد در این که قرآن در «کتاب مکنون» جایگاهی دارد که تماس با آن جز برای بندگان پاک خداوند میسر نمی باشد.

از «کتاب مکنون» در سوره زحرف/۴ به «امّ الكتاب»، و در سوره بروج/۳۲ به لوح محفوظ تعبیر شده است. ۱۰۶ همان گونه که گذشت از نگاه علامه حقیقت موجود در لوح محفوظ، در کنار نزول تدریجی در قالب الفاظ، نزولی دفعی نیز داشته است و آیه های «انا انزلناه فی لیلة القدر» (قدر/۱)، «والکتاب المبین. انا انزلناه فی لیلة مبارکه» (دخان/۲-۳)، «شهر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن» (بقره/۱۸۵) دلالت دارد بر این که حقیقت کتاب مبین در یک زمان یکباره بر قلب پیامبران(ص) نازل شده است، ۱۰۷ و این از واژه «انزل» به دست می آید که به معنای فرود آمدن دفعی می باشد، در مقابل واژه «تنزیل» که نزول تدریجی را می رساند.

قرآن که به صورت تدریجی نازل شده و یک واحد را تشکیل داده است، از نگاه علامه به سه بخش قابل تقسیم است. ۱. آیاتی که درباره خداوند، انسان و نقش فرشتگان، آسمانها، زمین، گیاهان و حیوانات در پیدایش و بقاء انسان و حرکت اجباری او به سوی قیامت و... سخن می گویند.

۲. آیات تشریح که احکام و قوانین قابل اجرا را به بحث می گیرند.

۳. آیات فلسفه تشریح که از تأمین سعادت انسان در پرتو اجرای قوانین سخن می گویند. ۱۰۸

تمام این بخشها به حقیقت موجود در لوح محفوظ بر می گردد که نسبت قرآن نازل با آن، نسبت لباس با متلبس، مثال با حقیقت و مثل با غرض مورد نظر است. ۱۰۹

مقصود از تأویل قرآن و آیات آن، همان حقیقت تجزیه نشده موجود در لوح محفوظ می باشد، از این رو علامه در تعریف تأویل می نویسد.

«إنّ الحقّ فی تفسیر التّأویل، أنّه الحقیقه الواقعیة الّتی تستند الیها البیانات القرآنیة، من حکم او موعظه او حکمه، و أنّه لیس من قبیل المفاهیم المدلول علیها بالألفاظ، بل هی من الامور العینیة المتعالیة من أن یحیط بها شبکات الألفاظ، و أنّما قیدها الله بقید الألفاظ لتقریبها من أذهاننا بعض التقریب، فهی کالأمثال تضرب ليقرب بها المقاصد و توضح بحسب ما یناسب فهم السامع.» ۱۱۰

در نگاه واقع بینانه تأویل عبارت است از حقیقت فرا دلالتی که بیانهای قرآن اعم از حکم، موعظه و حکمت □ واقعیتهای انفسی و آفاقی و آخرتی □ به آن مستند می شوند. تأویل به این معنی که برای تمام آیات، اعم از محکم و متشابه وجود دارد، از سنخ مفاهیم مورد دلالت الفاظ نیست بلکه امور خارجی و بلند مرتبه ای است که شبکه الفاظ نمی تواند آنها را فراگیرد، ولی خداوند آنها را در بند الفاظ کشیده تا به صورت نسبی به ذهن ما نزدیک سازد، پس الفاظ حکم مثلثایی را دارد که به قصد نزدیک نمودن مقاصد و توضیح آنها به تناسب درک شنونده، زده می شوند.

رابطه تأویل با متشابهات

علامه بیش از ده دیدگاه را دربارهٔ محکم و متشابه نقل کرده و همه را ناپذیرفتنی دانسته و سپس به تبیین نظرگاه خود پرداخته است.

«متشابه بدین معنی است که آیه دلالت کند بر معنای تردید پذیری که منشأ تردید در آن لفظ نیست، تا از راه های شناخته شده نزد زبان دانان، مانند ارجاع عام به خاص و مطلق به مقید و ... قابل حلّ باشد، بلکه تردید ناشی از این است که معنای آیه ناسازگار است با معنای آیه دیگری که محکم است و نگاه تبیین کننده به متشابه دارد.» ۱۱۱

از نظر علامه متشابه مطلق وجود ندارد بلکه محکم و متشابه بودن، امری نسبی است و چه بسا که آیه ای نسبت به کسی محکم و نسبت به دیگری متشابه باشد. ۱۱۲

و نیز ممکن است آیه ای از آیات قرآن از یک جهت محکم و از جهت دیگر متشابه بوده و در نتیجه نسبت به آیه ای محکم و نسبت به آیه دیگر متشابه باشد. و ما در قرآن متشابه به تمام معنی و به طور مطلق نداریم. ۱۱۳

علامه پس از نادرست شمردن تأویل نامیدن ارجاع متشابه به محکم و نیز سخنانی که دربارهٔ فلسفه وجود تشابه در قرآن گفته شده است، می نویسد.

«والذی ینبغی أن یقال أنّ وجود المتشابه فی القرآن ضروری ناش عن وجود التأویل الموجب لتفسیر بعضه بعضاً.» ۱۱۴

سخن شایسته در باب فلسفه متشابه این است که وجود متشابه در قرآن، ضرورتی است که از وجود تأویل منشأ می گیرد و این تفسیر بعضی قرآن با بعض دیگر آن را بایسته می سازد.

علامه در مجالی دیگر می نویسد.

«و هذا المعنی أعنی اختلاف الأفهام و عموم أمر الهدایة مع ما عرفت من وجود التأویل للقرآن، هو الموجب أن یساق البیانات مساق الأمثال، و هو أن یتخذ ما یعرفه الانسان و یعهده ذهنه من المعانی، فیبین به ما لایعرفه لمناسبة ما بینهما.» ۱۱۵

این معنی یعنی اختلاف در کها از یک سو و همگانی بودن امر هدایت از سوی دیگر و وجود تأویل برای قرآن، سبب شده است که بیانات قرآن شکل تمثیلی به خود بگیرد و در پرتو تعابیر و مفاهیمی آشنا حقایقی ناشناخته برای او تبیین شود.

یکی از آیات که به روشنی منظور علامه را توضیح می دهد آیه ذیل است.

«أنزل من السماء ماءً فسال أودیة بقدرها فاحتمل السیل زبداً راییا و ممّا یوقدون علیه فی النار ابتغاء حلیة أو متاع زبد مثله كذلك یضرب الله الحق و الباطل فأما الزبد فینذهب جفاء و أمّا ما ینفع الناس فیمکث فی الأرض» رعد/ ۱۷

خدا از آسمان آبی می فرستد پس بسترهای طبیعی هر یک به تناسب ظرفیت خود سیلی راه می اندازد که کف زیادی بر روی خود دارد، چنین کفی در فلزات که برای ساختن زیورآلات و سایر وسایل زندگی مذاب می گردد نیز پیدا می شود، خداوند این گونه برای حق و باطل مثل می آورد؛ اما کف از میان می رود، و تنها آنچه برای مردم سودمند است در زمین باقی می ماند.

علامه در توضیح این مثل می گوید فعل و سخن خداوند که محتوای واقعی و حقیقی آنها با امور زوال پذیر همراه می شود زیر پوشش حکم این مثل قرار می گیرد، این مثل آیه متشابه است که با معنای حقیقی و مقصود از آن، معنای

نادرست و نامطلوبی نیز به دلیل مأنوس بودن با ذهنها همراه می شود، حق دیگری آمده حق مخفی شده را آشکار و باطل روی آن را از بین می برد.

معارف حق به آبی پیراسته از قید و بند چند و چون می ماند که خدا از آسمان فرو می فرستد تا به تناسب ظرفیت الفاظ در آنها جای گیرد، این مرادهای ثابت و استقرار یافته در قالب الفاظ، مثللهایی هستند که به معانی رها و آزاد از حد و اندازه اشاره دارند.

از سوی دیگر، معانی محدود شده چون بر ذهنهای گوناگون می گذرند در پوشش معانی کف گونه و ناخواسته قرار می گیرند، زیرا ذهنها به دلیل دراختیار داشتن معانی مأنوس و محسوس، در معانی فرود آمده و به طور عمده در معانی مربوط به معارف و مصالح احکام، دگرگونی ها و تغییراتی به وجود می آورد.

از نظر علامه، برای زدایش آلايشهای مزبور، راهی جز این وجود ندارد که ممثّل و معنای مراد در قالب مثالهای چندی بیان شود تا به شکلی دوسویه ویژگی های ناخواسته و کف گونه را از یکدیگر بزدايند و با کمک هم مراد الهی را آشکار سازند. بر این اساس وجود تشابهات در قرآن و زایل نمودن تشابه در آیه ای با احکام مزبور موجود در آیه دیگر، امری ضروری و ناگزیر است. ۱۱۶

رابطه بطن و تأویل

رابطه بطن و تأویل از نظر علامه در نگاه نخست مبهم می نماید، زیرا تعبیر. «تأویل امر خارجی مخصوصی است که نسبت آن با کلام، چونان ممثّل با مثل و باطن با ظاهر است» ۱۱۷ و «تأویل در عرف قرآن حقیقتی است که حکم، خبر و هر ظاهر دیگری بر آن تکیه دارد، از نوع تکیه ظاهر بر باطن و مثل بر ممثّل» ۱۱۸، گویای این است که تأویل همان بطن است که روایات «بطون» از آن سخن می گوید.

ولی در مقام ردّ این نظریه که تأویل عبارت است از لایه های معنایی ناپیدایی که در پس لایه ظاهری هستند می نویسد. «تردید نیست در این که آیات قرآن معانی ترتب یافته به صورت طولی دارد، ولی این معانی مورد دلالت الفاظ است و شنونده متناسب با قدرت فهمش از طریق لفظ به آنها پی می برد، و این بر خلاف سخن خداوند است که می فرماید. تأویل را جز خدا نمی داند.» ۱۱۹

این سخن علامه تصریح دارد که بطون و معانی ناپیدا نمی تواند تأویل آیات باشد.

تأمّلی در سخنان علامه این نتیجه را به دست می دهد که بر خلاف نوعی همگونی که از واژه «بطن» و «تأویل» به ذهن می آید، علامه برای آن دو تفاوت های اساسی قائل است، هر چند در ابعادی نیز با هم شباهت دارند؛ از جمله.

۱. نسبت هر دو با کلام، نسبت باطن با ظاهر است. ۱۲۰

۲. شبکه الفاظ نمی تواند احاطه بر تأویل و بطن داشته باشد، از این رو بیانات قرآن نسبت به بطون جنبه مثل خواهد داشت. ۱۲۱ تا مقاصد حقیقی را که معارف عالیه هستند توضیح دهد. ۱۲۲

۳. دلبستگی به ماده و مادیات و مظاهر فریبنده آن مانع درک تأویل و بطن است. ۱۲۳ و کلید دست یابی به تأویل،

طهارت نفس است. ۱۲۴

با همه این مشترکات، تأویل و باطن از دیدگاه علامه یکی نیستند بلکه مربوط به دو جهان هستند، زیرا قرآن دارای دو مرتبه پیش از نزول و پس از نزول است؛ در مرتبه نخست دور از تفصیل و تقطیع، دسترسی فهم بشری است، ولی در مقام دوم قالب لفظی دارد و قابل تأمل و تعقل است. ۱۲۵

معارف قرآن در «لوح محفوظ» و «کتاب مکنون» در برابر معارف قرآن پس از نزول، چون روح در برابر جسد و متمثل در برابر مثال است. ۱۲۶

دست یابی به تأویل

علامه با صراحت اعلام می دارد.

«تأویل قرآن حقیقت یا حقائق است که در امّ الکتاب نزد خداوند است و از مختصات جهان غیب می باشد.» ۱۲۷
ادعای علامه بر این فرض استوار است که جمله «و ما یعلم تأویله الا الله» جداگانه و بی ارتباط به قسمت بعدی آیه یعنی جمله «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کلّ من عند ربنا» و «او» در «والراسخون» استینافیه باشد و نه عاطفه. ۱۲۸ و دیگر این که ضمیر «تأویله» به کتاب برگردد و نه به «ما»ی موصول در کلمه «ماتشابه منه»؛ چه آن که تنها با قطعی بودن این پیش فرض ها اختصاصی بودن آگاهی به تأویل تمام قرآن به خداوند منطقی می نماید، که قطعی بودن این پیش فرض ها جای تأمل دارد!

در جای دیگر... می فرماید.

«فلا أقسم بمواقع النجوم. و إنّه لقسم لو تعلمون عظیم. إنّه لقرآن کریم. فی کتاب مکنون. لایمسّه الا المطهرون»
واقعه/ ۷۵-۷۹

چنان که پیداست این آیات برای قرآن دو مقام اثبات می کند؛ مقام کتاب مکنون که از مسّ کننده مصون است؛ و مقام تنزیل که برای مردم قابل فهم می باشد.

چیزی که از این آیات... استفاده می شود، استثنای «إلا المطهرون» است که به مقتضای آن کسانی می توانند به حقیقت تأویل قرآن برسند و این اثبات با نفی استفاده شده از آیه ۷ آل عمران منافات ندارد، زیرا کنار هم نهادن دو آیه استقلال و تبعیت را نتیجه می دهد؛ یعنی... کسی جز خداوند این حقایق را نخواهد دانست مگر با اذن او و تعلیم او.

به دلالت این آیات و با انضمام آیه «انما یرید الله لیزهّب عنکم الرجس اهل البیت و یطهّرکم تطهیراً» (احزاب/ ۳۳)، که به موجب اخبار متواتره در حق اهل بیت پیامبر نازل شده، پیامبر و خاندان رسالت از پاک شدگان و به تأویل قرآن عالمند. ۱۲۹

به رغم باور به این که دسترسی به تأویل برای کسی جز رسول و خاندان رسالت میسر نیست، علامه راه دستیابی به تأویل را همگانی دانسته و در پی کشف و ارائه آن است. به نظر علامه خداوند از مؤمنان خواسته است که به تأویل و علم به کتابش راه پیدا نمایند، البته با استفاده از طهارت و پاکیزگی که هدف نهایی تشریح دین به حساب می آید، خداوند می فرماید.

«ما یرید الله لیجعل علیکم فی الدین من حرج و لکن یرید لیطهّرکم» مائده/ ۷

خداوند نمی خواهد در دین امر دشواری بر ضرر شما قرار دهد، ولی می خواهد شما را به پاکیزگی برساند. طهارت نفس که به معنای ثبات در اراده و عقیده به معارف حق است ۱۳۰، با خودشناسی انسان از راه رشد علمی و عملی به دست می آید، و با اینکه فراخوانی به طهارت، عمومی است، تنها افرادی محدود به قله طهارت راه یافته اند. ۱۳۱

١. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مقاله آدم در یهودیت، ١٧٥/١.
٢. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ١٣٧٥، ٦٩٧/٢.
٣. همان، ٥٠٨/٢.
٤. همان، ٥٠٣/٢.
٥. همان.
٦. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ١٣٦٢، ١٥٢.
٧. آلفرد جونز آیر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات پنگوئن، ١٣٧٤، ١٦٠ - ١٦٧ و ١٩.
٨. ایان باربور، علم و دین، ٢٧٩.
٩. زمانی، امیرعباس علی، زبان دین، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٧٥، ١٦٢.
١٠. همان، ١٦٤ و ایان باربور، علم و دین / ٢٨٣.
١١. احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت، دارصادر، ٢٦٦/١ و ٣١٤.
١٢. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، مؤسسه الوفاء، ٨١/٩٨.
١٣. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، دار الکتب العلمیة، ١٨٣/٣.
١٤. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ٣٤٦ - ٣٤٥/١.
١٥. آلوسی، محمود، روح المعانی، داراحیاء التراث العربی، ٤/١.
١٦. ابن رشد، فصل المقال، ترجمه جعفر سجادی، تهران، ١٣٥٨، به نقل از ساختار تأویل متن، ٥٠٤/٢.
١٧. یوسف خلیف، دراسات فی القرآن و الحدیث، قاهره، مکتبه غریب، ٧٥.
١٨. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ٢٨٦/٢.
١٩. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، منشورات رضی، ٢٢٥/٤.
٢٠. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ٢٩/١.
٢١. آلوسی، محمود بن عمر، روح المعانی، ٧/١.
٢٢. مولانا، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، دفتر سوم، م ٤٢٤٥.
٢٣. احمدی، بابک، ساختار تأویل متن، ٥٠٤/٢.
٢٤. زرکشی، بدرالدین محمد، البحر المحيط فی اصول الفقه، وزارت اوقاف کویت، ٣٦٣/٣.
٢٥. ابن تیمیة، التفسیر الکبیر، دارالکتب العلمیة، ٤١/٢.
٢٦. معتزلی، قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، الشركة العربیة للطباعة و النشر، ٣٦٣/١٦.
٢٧. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، داراحیاء التراث العربی، ٣٠/٢ و ٣٢.
٢٨. ابوزهره، المعجزه الکبری القرآن، دارالفکر العربی، ٥٧٨.

٢٩. ابوزيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥؛ طباطبائي، محمد حسين، قرآن در اسلام، دارالكتب الاسلاميه، ٥٥.
٣٠. معتزلي، قاضي عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد و العدل، ٣٦٣/١٦.
٣١. قاسم الرس، رسائل العدل و التوحيد، تحقيق محمد عمار، دارالهلل، ١٩٧١، ٩٧/١، به نقل از الاتجاه العقلي في التفسير، ١٦٥.
٣٢. معتزلي، قاضي عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد و العدل، ٣٩٥/١٦ و ٣٧٥.
٣٣. همان، ٣٦١/١٦.
٣٤. همان، ٣٧٩/١٦ و ٣٦٠.
٣٥. همان، ٣٨٠/١٦.
٣٦. همو، مشابه القرآن، دار التراث، ٣٦ - ٣٥، به نقل از الاتجاه العقلي في التفسير، ١٨٤.
٣٧. همو، شرح الاصول الخمسة، مكتبة وهبه، ٦٠٦/٥ به نقل از الاتجاه العقلي في التفسير، ١٦٥.
٣٨. ر ك. زمخشري، تفسير الكشاف، ذيل همان آيات.
٣٩. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الاسلام، مكتبة النهضة المصريه، ١٩٦٣ م، ١٦٢/٢.
٤٠. صبري المتولي، منهج اهل السنه في تفسير القرآن الكريم، دارالثقافه للنشر و التوزيع، ١٩٨٦ م، ٤٨.
٤١. زر كشي، محمد بن عبدالله، البحر المحيط في اصول الفقه، ٤٣٧/٣.
٤٢. رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، دارالمعرفه، ١٩٠/٣.
٤٣. شاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات في اصول الشريعه، بيروت، دارالكتب العلميه، ٤ - ٦٣/٣.
٤٤. زر كشي، محمد بن عبدالله، البحر المحيط في اصول الفقه، ٤٤٠/٣ - ٤٣٩.
٤٥. صبحي صالح، مباحث علوم القرآن، دارالعلم للملايين، ٢٨٤.
٤٦. شاطبي، ابراهيم بن موسى، الموافقات، ٣-٤ / ٧٠.
٤٧. الابانة عن اصول الديانته، به نقل از. مجتهد شبستري، محمد، هرمنوتيك كتاب و سنت، ١٣٧٥، ١٠١.
٤٨. ابن عربي، محي الدين، رحمه من الرحمن في تفسير الاشارات القرآن، مطبعة نصر، ١٤١٠ هـ، ٤٠٤/١.
٤٩. ابن تيميه، تفسير سوره اخلاص، به نقل از المنار، ١٨٨/٣ - ١٨٧.
٥٠. رشيد رضا، محمد، المنار، ١٨٨/٣.
٥١. همان.
٥٢. ابن تيميه، التفسير الكبير، ٩٦/٢.
٥٣. رشيد رضا، محمد، المنار، ١٩٥/٣.
٥٤. ابن كثير، تفسير القرآن، دارالمعرفه، ٣٥٥/١.
٥٥. صبري المتولي، منهج اهل السنه في تفسير القرآن الكريم، ٤٨.

۵۶. همان، ۵۱.
۵۷. محمد ابوزهره، المعجزة الكبرى القرآن، ۵۷۸.
۵۸. محمد شحرور، الكتاب و القرآن قرآءة معاصرة، دمشق، الاهالی للطباعة، ۱۹۴.
۵۹. همان، ۵۵.
۶۰. همان، ۵۴.
۶۱. همان، ۸۲.
۶۲. همان، ۱۱۵.
۶۳. همان، ۹۷.
۶۴. همان، ۵۸ و ۷۴.
۶۵. همان، ۵۴.
۶۶. همان، ۸۴.
۶۷. همان، ۸۲.
۶۸. همان .
۶۹. همان، ۵۶.
۷۰. همان، ۱۹۱.
۷۱. همان، ۲۸۶.
۷۲. همان، ۸۴.
۷۳. همان، ۱۹۲ - ۱۹۱.
۷۴. همان، ۷۴.
۷۵. همان، ۵۴.
۷۶. مغربی، نعمان بن محمد، تأویل دعائم الاسلام، دارالمعارف، مصر، ۲۸، به نقل از محمد کاظم شاکر، روشهای تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶، ۲۲۰.
۷۷. ناصر خسرو، وجه دین، ۶۶ - ۶۵.
۷۸. همان، ۵۴ - ۶۱.
۷۹. همان، ۳۰.
۸۰. همان، ۶۷.
۸۱. همان، ۸۱ و ۸۲.
۸۲. همو، جامع حکمتین، تصحیح هـ. کربن، م معین، تهران، ۱۳۶۳، ۱۱۶.
۸۳. همو، وجه دین، ۱۸۰.

۸۴. مراجعه شود به روشهای تأویل قرآن، محمد کاظم شاکر، ۲۱۶ - ۲۰۶.
۸۵. جعفر بن منصور، کتاب الکشف، دارالفکر العربی، ۱۰۲، به نقل از روشهای تأویل قرآن، ۲۶۱.
۸۶. ابن تیمیّه و موقفه من التأویل، ۱۴۱، به نقل از روشهای تأویل قرآن، ۶۶؛ آلوسی، روح المعانی، ۷/۱.
۸۷. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، ۲۳۸/۱ - ۲۴۰.
۸۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۸۲.
۸۹. ابن عربی، رحمه من الرحمن، ۴۱۳/۱.
۹۰. همان، ۴۱۴/۱؛ همو، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی، ۵۴۲/۳ و ۴۳۰/۴.
۹۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، به اهتمام مصطفی راغب، تهران، ناصر خسرو، ۴ - ۵.
۹۲. گنابادی، سلطان محمد، بیان السعاده، مؤسسه اعلمی، بیروت، ۱۴۰۸ هـ ۱۳/۱.
۹۳. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ۲۴۰/۱.
۹۴. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی، ۴۴۸/۲ و ۹۰/۴.
۹۵. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ۳۰۶/۱ - ۳۰۵.
۹۶. همان، ۳۳۵/۱.
۹۷. امام خمینی، آداب الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۸۲ - ۱۸۱.
۹۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، به اهتمام محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۳۹.
۹۹. الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی، ۵۶/۱.
۱۰۰. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم، ۲۸۸/۱ - ۲۷۷.
۱۰۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، به اهتمام محمد خواجوی، انتشارات مولی، ۱۸۹.
۱۰۲. ابن عربی، الفتوحات المکیه، به اهتمام عثمان یحیی، المكتبة العربیة، قاهره، ۱۳۹۵ هـ ۲۶۵/۴ و ۲۶۷ و ۲۶۹ و ۲۷۳ - ۲۷۱ و ۲۷۹/۱ و ۲۳۸ و همین عنوان، دار احیاء التراث العربی، ۵۰۴/۲ و ۱۸۷/۱ - ۱۸۸.
۱۰۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه اعلمی، ۴۹/۳ - ۴۴؛ همو، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۰۳، ۵۸ - ۵۴.
۱۰۴. همو، قرآن در اسلام، ۶۲ - ۵۸؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۶/۳ - ۲۴ و ذیل آیات مربوطه.
۱۰۵. همو، قرآن در اسلام، ۶۴.
۱۰۶. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۸/۲ - ۱۶.
۱۰۷. همان.
۱۰۸. همان.
۱۰۹. همان، ۴۱/۳.
۱۱۰. همان، ۴۲/۳.

۱۱۱. همان، ۴۱/۳.
۱۱۲. همو، قرآن در اسلام، ۵۲.
۱۱۳. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۴/۳.
۱۱۴. همان، ۵۸/۳ - ۵۶.
۱۱۵. همان، ۶۴/۳ - ۵۸.
۱۱۶. همان، ۴۶/۳.
۱۱۷. همان، ۱۳۵/۸.
۱۱۸. همان، ۴۴/۳ و ۴۸.
۱۱۹. همان، ۴۶/۳ و ۱۳۵/۸.
۱۲۰. همو، قرآن در اسلام، ۴۲ - ۳۶.
۱۲۱. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۹/۳.
۱۲۲. همو، قرآن در اسلام، ۳۷.
۱۲۳. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۸/۳.
۱۲۴. همان، ۵۳/۳؛ قرآن در اسلام، ۶۶.
۱۲۵. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۴/۳.
۱۲۶. همان.
۱۲۷. همو، قرآن در اسلام، ۳۵ تا ۴۲.
۱۲۸. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۶۴/۳.
۱۲۹. همو، قرآن در اسلام، ۶۷ - ۶۵.
۱۳۰. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ۵۵/۳.
۱۳۱. همان، ۵۹/۳ - ۵۸.

