

چگونگی رویکرد تأویلی عارفان مسلمان

علی فتح اللهی^۱، پروانه رضایی^۲، علی نظری^۳

چکیده:

هرمنوتیک یا علم تأویل متون مقدس در همه ی مکاتب فکری به چشم می خورد. در اسلام نیز تأویل جلوه ای از ژرفایی، گستردگی و جاودانگی آیات قرآن می باشد. معنی لغوی و اصطلاحی تأویل، منشأ قرآنی این علم و تفاوت تأویل با تفسیر مورد بررسی قرار گرفته است. بر اساس روایات شیعی و برخی از عرفا، راسخان در علم، پیامبر اعظم (ص) و امامان شیعه و کسانی که از تهذیب نفس، صفات معنوی و قدسی برخوردارند، می باشند. در روایات و از دیدگاه برخی از عرفا بر لزوم مطابقت تأویل آیات با مبانی قطعی وحی تأکید شده و تأویل به رأی و بی اساس را نکوهش کرده اند.

فرضیه ی اصلی این نوشتار مبتنی بر آن است عارفان در تأویل آیات رویکرد خاصی دارند. این نوشتار توصیفی و کتابخانه ای و بر اساس تحلیل اسناد معتبر عرفانی تدوین شده است. دستاورد عمده ی این گزارش بیان شیوه ی نگرش تأویلی عارفان مسلمان و سازگاری آن با عقل سلیم و موازین قسط یعنی سنت انبیا و اولیای بزرگ الهی نیز باشد.

واژگان کلیدی:

هرمنوتیک، محکم، متشابه، تأویل عرفانی و راسخان در علم.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور.

۳. استادیار دانشگاه لرستان.

وجود متشابهات، رمزگونی و جنبه های نمادین و تمثیلی موجود در متون مقدس، دریافت همه ی زوایای پیچیده ی آن را دشوار ساخته است. تأویل به معنی تفسیر رمزی و کنایه ای^۱ یا شرح معنای باطنی متون مقدس است، که در لاتین «هرمنوتیک»- یعنی «کشف المحجوب» خوانده می شود. قدمت این اندیشه همزاد اندیشه های رمزین و نمادین بوده است. لذا این علم از موضوعات بسیار مهمی به شمار می آید که در مکاتب دیگر همچون هندویی و مکتب عرفانی قبلاهی یهود و حتی در نزد مسیحیان اولیه نیز مورد توجه واقع شده است. احمدی، ۱۳۷۰: ۴۹۷-۴۹۶) اصطلاح «هرمنوتیک» از فعل یونانی «هرمنیوتین»^۲ به معنای تفسیر کردن بر اساس پیش فرض ها و تعبیر انسانی، اقتباس شده است. البته این اصطلاح با نام خدای «هرمس»^۳ یونانی، پیوندهای اشتقاقی دارد. (Van: 276) هرمس هم آفریننده ی زمان و مکان است و هم تأویل کننده و هم پیام آور است. (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۵۰۱) و سقراط حکیم او را خالق زبان و گفتار و تأویل دانسته است. (زرین کوب، ۱۳۶۶: ۴۹۶) ناصر خسرو قبادیانی این علم را به یوشع بن نون نسبت می دهد و می گوید:

تأویل را طلب که جهودان را این قول، پند یوشع بن نون است

در میان مسلمانان نیز این معنا با تأویلاتی که در قرن اول هجری از حروف مقطعه کرده اند، آغاز می شود و سپس با پدید آمدن فرق و مذاهب، گسترش می یابد. جهمیّه برای فرار از تجسیم، معتزلیان برای پرهیز از جبر گرایی و نفی رؤیت، باطنیه در مسائل کلامی و اخوان الصفا در تألیف بین عقل و وحی به تأویل آیات و احادیث پرداخته اند. حتی کسانی مانند احمد حنبل و ابوالحسن اشعری که مخالف تأویل گرایی اند، در موارد ضرورت، تمسک به تأویل را تصدیق کرده اند. (شاهرودی، ۱۳۸۰: ۶۱).

لذا برخی اصطلاح هرمنوتیک را چنین تعریف می کنند: «هرمنوتیک یعنی ابتدای

1. Allegorical Interpretation

2. Hermeneutic.

3. Hermes.

بنابر این تأویل و هرمنوتیک دو واژه ی مترادفند که در یک معنا بکار رفته اند.
بدون تردید، قائل شدن به ظاهر و باطن و قول به رمزگونی متون مقدس به ویژه
تأویل در آیات قرآن کریم نه تنها نقص تلقی نمی شود، بلکه زمینه ساز پویایی و
ژرفایی اندیشه ها می گردد. زیرا گزاره های یک سویه که حاوی یک پیام بیش نیستند،
گنجایی هماهنگی با همه ی اعصار و نسل های دیگر را نخواهند داشت.

بنابر این، واژه ی تأویل که بر جستجوی معنای پنهان و ابعاد رمزی متون مقدس
تکیه دارد، خود مبنایی قرآنی و روایی دارد. به تعبیر قرآن کریم، کلام الهی دارای ظاهر،
باطن و تأویل است، معانی ظاهری آن از جلوه و زیبایی خاصی برخوردار است و
حقایق باطنی آن ژرف و عمیق. تأویل قرآن در لوح محفوظ، نزد خدای متعال و فراتر از
ادراک عقول انسانهای عادی است. البته کسانی که از سعه ی وجودی و ظرفیت روحی
و طهارت قلبی برخوردار باشند با افاضه ی الهی بر قلب هایشان می توانند این حقیقت
برتر قرآنی را دریابند. (شجاعی، ۱۳۷۱: ۹۷) با وجود آن که سرچشمه ی این علم در
قرآن کریم است، اما کاربرد آن محدود به حوزه ی قرآن نیست و به گونه های دیگر
سخن نیز راه یافته است. چنان که ناصر خسرو قبادیانی بر آن است که گذشته از آیات
قرآن، بسیاری از احادیث پیامبر(ص) را نیز بدون تأویل نمی توان درک کرد. (نک:عین
القضات همدانی، ۱۳۷۳: ۳۷) عارفان مسلمان نیز با تأسی به بیان وحی و تبعیت از طریق
انبیا و سلوک بر مسلک اولیا، مدعی نیل بدین درجه ی از معنا می باشند که به واسطه
ی تهذیب نفس می توانند به بیان رازواری های آیات متشابه قرآنی و پاره ای از
احادیث توفیق یابند.

معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

تأویل از ریشه ی «آل: أولاً» در لغت به معنای «بازگشت به اصل» و عبارت است از
برگرداندن چیزی به نهایت مقصود آن از جهت علمی یا عملی است. همچنین در بیان
تعریف اصطلاحی آن آورده اند: «تفسیرُ الکلامِ الَّذی تَحْتَلِفُ مَعَانِیهِ وَ لَا یَصَحُّ إِلَّا بِبَيَانِ

غَيْرِ لَفْظٍ». (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۳۳/۱۱) برای تأویل، معانی بسیاری ذکر شده است. میدی برای تأویل پنج معنی زیر را ذکر می کند: (۱) عاقبت. (۲) منتهای کمیت ملک امت محمد (ص) (۳) تعبیر رؤیا (۴) تحقیق (درست کردن) (۵) الوان. (میدی، ۱۳۶۱: ۶۲۲/۳) صاحب مجمع البیان در تعریف اصطلاح تأویل می گوید: «رَدُّ أَحَدِ الْمُحْتَمَلِينَ إِلَى مَا يُطَابِقُ الظَّاهِرَ» (طبرسی، بی تا: ۴/۱) تأویل نزد اصولیین عبارت است از حمل لفظ بر معنایی که یا در آن ظهور ندارد یا خلاف آن ظهور دارد. پس تأویل در علم اصول شامل آیات محکم و نص نمی شود و معنای تأویلی باید با کل قرآن و سنت نبوی هماهنگ باشد. لذا در این باره چنین می گویند: «لفظ تأویل دراصل به معنی توجیه کردن و برگرداندن ظاهر کلام است، به آنچه در باطن مقصود گوینده باشد برحسب گمان و فهم و عقیده ی آن کس که صاحب تأویل است. به عبارت دیگر هر چه را که منظور باطنی گوینده برخلاف مدلول ظاهر کلام باشد، تأویل گویند و بدین معنی نیز در قرآن کریم بسیار آمده است.» (همایی، ۱۳۷۴: ۳۲۳/۱)

تأویل از دیدگاه قرآن کریم

قرآن کریم حقیقتی برتر و مجموعه ای از معارف و معانی عالی آسمانی است که برای هدایت و نجات بشر از ضلالت و گمراهی از ابتدا به یاری اندیشه ی بشری شتافته و در کرانه ی شناخت چراغ راه انسان بوده است. پس بدان جهت که این معانی لطیف در ظرف تنگ الفاظ و حروف ریخته شده و گاه نیز در هیأت تمثیل و تشبیهات حسی جسمانی نمودار شده محتاج تأویل می باشد. پس حقیقت مفاهیم آیات قرآن همان تأویل است. واژه ی تأویل در قرآن کریم ۱۷ بار آمده است. با این توضیح که «تأویل» در سوره ی یوسف آیات ۳۶ و ۴۵ و به ویژه در آیه ی شریفه ی: «يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ...» (یوسف/۱۰۰) در مکالمه ی حضرت یوسف (ع) با پدرش به معنای تعبیر خواب و در سوره های آل عمران/۷، یونس/۳۹ در معنای شرح بطون قرآنی بکار رفته است. و در سوره کهف آیات ۷۸ و ۸۲ بیشتر ناظر بر پرده برداری از اسرار و رموز پدیده های جهان هستی است. بدین معنی که هر حادثه ای در این جهان

ظاهری دارد و باطنی و برخی ظاهر آنها را می بیند و قضاوت خود را بر آن مترتب می کند ولی عده ای دیگر چون حضرت خضر (عبد) لایه های درونی و نکته های باریک تر از موی پدیده ها و حوادث را دریافت می کند (نک: نظری و رضایی، ۱۳۸۶: ۶۱-۸۳) لذا برخی تاویل را اخراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی تلقی کرده اند. (خرمشاهی، ۱۳۷۶: ۷۳۸) علامه ی طباطبایی در بیان معنای تاویل در قرآن کریم می گوید: «آنچه در قرآن کریم به نام تاویل ذکر شده است از قبیل مدلول لفظ نیست، بلکه حقایق و واقعیت هائی است که بالاتر از درک عامه بوده، که معارف اعتقادی و احکام عملی قرآن از آنها سرچشمه می گیرد.» (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۵) وی همچنین در میزان تأکید می کند که تاویل مختص به دسته ی معینی از آیات نیست، بلکه برای تمامی آیات اعم از متشابهات و محکّمات ثابت است. مقصود آن است که قرآن از قبیل مفاهیم و مدلول های الفاظ نبوده، بلکه از امور عینه ی خارجی است که از افق افهام عموم بالاتر بوده و در تحت الفاظ قرار نمی گیرد. (طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۴: ۹۰/۳) اما خود آیات قرآن کریم^۱ تصریح دارند بر این که آیات وحی شامل «محکم و متشابه» و جز اینهاست و کسی جز خداوند یا آن که راسخ در علم باشد به تاویل و درک ژرفنای معنای کلام حق پی نمی برد. این مضمون، در احادیث معصومین (ع) نیز مورد اشارت قرار گرفته است. (رک: سلمی، ۱۳۶۹: ۲۱/۱، و نیز نهج البلاغه، ۱۳۹۵: خطبه ۸/ ص ۶۱) چنان که امیرمؤمنان علی(ع) در نیاز آیات قرآن به ترجمان و تاویل می فرماید: «وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ خَطٌّ مَسْتورٌ بَيْنَ الدَّقَّتَيْنِ لَا يَنْطِقُ وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجَمَانٍ، وَ إِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵/ ص ۱۸۲) علامه ی طباطبایی بر آن است که تاویل قرآن از طریق تفکر و از راه لفظ نیز قابل بیان نمی باشد؛ بلکه تنها پیامبران و اولیای پاک خداوند آن هم از راه مشاهده می توانند آن را بیابند. (طباطبائی، ۱۳۴۸: ۵) وی اهل تاویل را به سه دسته ی زیر تقسیم می کند: دسته

۱- هوَالدَى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل

ی اول کسانی که اسما و صفات خداوند را تفسیر سلبی کرده اند. مثلاً علم را به عدم جهل و قدرت را به عدم عجز تأویل کرده اند. دسته ی دیگر آنانی که تأویل را به احتمالات عقلی و نقلی استناد کرده اند. و دسته ی سوم کسانی که فقط به احتمال های نقلی استناد کرده اند. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۴/۱۳۲-۱۳۳)

تفاوت علم تفسیر و تأویل

تفاسیر قرآن، کتب وجوه القرآن و فرهنگ نامه های قرآنی از جمله مأخذها و مراجعی است که به بحث پیرامون جنبه های لغوی و اصطلاحی تأویل پرداخته اند. برخی از مفسران تأویل را مترادف با تفسیر معنا می کنند. (طبری، ۱۳۴۴ ش: ۱۲۲-۱۲۳) بنابراین، تفسیر و تأویل، هر دو از روش های سنتی فهم متون مقدس اند و هر دو لفظ منشأ قرآنی دارند. با این تفاوت که واژه ی «تفسیر» در قرآن کریم فقط یک بار^۱ به کار رفته است و یک معنا بیشتر ندارد؛ حال آن که تأویل در قرآن کریم به کرات و در معانی مختلفی به کار رفته است. در روایتی از امیرمؤمنان علی(ع) نقل شده است که فرمود: «تُجَلَّى بِاللَّنزِيلِ ابْصَارُهُمْ وَيُرْفَى بِالتَّفْسِيرِ فِي مَسَامِعِهِمْ.» (مجلسی، بی تا: ۱۱۷/۱۵) از جمله موارد تفاوت این دو آن است که «تفسیر» بر عناصر عادی و قابل فهم عامه در متن مقدس، از قبیل: صرف و نحو، فقه اللغه، تاریخ، اصول عقاید و امثال آن تأکید می کند؛ درحالی که تأویل بر جستجوی معانی پنهان و ابعاد رمزی متن قرآنی تکیه دارد. (Peter:105) شاید بر همین مبنا باشد که بعضی معتقدند که تأویل همان تفسیر باطن لفظ است.

میبدی تفسیر را علم نزول و شأن و قصه ی آیه می داند و برآن است که تفسیر جز به توقیف و سماع درست نیاید، اما تأویل، حمل آیه بر معنی محتمل است و استنباط این معنی بر علما محظور نیست به شرط آن که موافق کتاب و سنت باشد. (میبدی، ۱۳۶۱: ۲/۲۰) از نظر سهروردی نیز تفسیر، علم به شأن و اسباب نزول

۱. ولا یأتونک بمثلِ اِلَّا جئناک بالحقِّ وأحسنَ تفسیراً. (فرقان/۲۳)

آیات وحی است، اما تأویل درک معنی آیات بر اساس صفای فهم و معرفت و میزان تقرب به خداوند می باشد. (سهروردی، ۱۳۷۴: ۲۵)

شیبی در بیان تفاوت تأویل و تفسیر چنین می گوید: «فَحَلَّطَ بَيْنَ التَّفْسِيرِ الَّذِي هُوَ الإيضاحُ العَقْلِيُّ وِ التَّأْوِيلِ الَّذِي هُوَ الإيضاحُ عَلَى الرُّسُوحِ فِي العِلْمِ وِ الإطْلَاعِ القَلْبِيِّ عَلَى رُوحِ النُّصِ وِ سِرِّهِ» (الشیبی، ۱۹۶۴: ۹۳/۲) سهروردی نیز در بیان اختلاف میان این دو می گوید: «فالتفسیر علم نزول الآیة و شأنه و قصتها و الاسباب الّذی نزلت فیها، و هذا محظور علی الناس كافة القول فیه الاّ بالسّماع و الأثر؛ و أمّا التّأویل، فصرّف الآیة إلى معنی تحتّمه إذا كان المتحمل الّذی یراه یوافق الکتاب و السنّة؛ فالتّأویل یختلف باختلاف حال المؤول علی ما ذکرنا من صفاء الفهم و منصّب القرب من الله تعالی.» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۵۰) ناصر خسرو قبادیانی تفسیر را معنا و مدلول لفظ، ولی تأویل را باطن و جوهر معنا تلقی می کند که لفظ دلالت آشکاری بر آن ندارد. وی بر آن است که از تفسیر، ظاهر شریعت به دست می آید و از تأویل، باطن و حقیقت دین حاصل می گردد. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۱)

بنابراین، در فرایند فهم متون مقدس، این تفاوت قابل تأمل است که عمل تفسیر، متن یا عبارتی را شفاف می کند و معنای پنهان آن را آشکار می سازد. اما در تأویل عرفانی، عرفا در یک افق رنج و در نتیجه ی اتحاد با هستی از طریق سیر در انفس در صدد فهم وحی الهی بر می آیند، حال آن که عمل تفسیر نیازمند مقدماتی مانند تنقیح پیش فهم ها است که به نوبه ی خود، کاری سخت و طاقت فرساست. (نک: شبستری، ۱۳۷۵: ۱۹ و ۱۲۰)

آگاهان به علم تأویل

تأویل آیات قرآن که در کتاب مکنون و در نزد خداوند متعال است، فراتر از حد توان و ادراک عقول انسان های عادی است. اما بر طبق نص صریح قرآن، حق تأویل از آن خداوند و سپس ریشه داران در دانش است. (آل عمران/۷) از نظر مفسرانی که «واو» مذکور در آیه را بعد از الله، «واو استثناف» تلقی می کنند، علم تأویل صرفاً به خداوند

اختصاص می یابد و راسخان در علم الهی به تسلیم در برابر امر او اعتراف دارند. (طبری، ۱۳۴۴ ش : ۱۲۲-۱۲۴) از امیرمؤمنان علی (ع) نقل شده است که فرمود: خداوند را بندگانی است که به تنزیل ایمان دارند و به تأویل آگاهند. (مجلسی، بی تا : ۱۱۷/۱۵) امام باقر (ع) در روایتی رسول اکرم (ص) را افضل راسخان در علم خوانده است که با تعلیم الهی حق تأویل یافته و اوصیای خاص پیامبر (ص) نیز بعد از او وارثان این علم خواهند بود. (کلینی، ۱۳۸۸ : ۱/ ۲۱۳) ناصر خسرو بر آن است که پیامبر (ص) هم از جنبه ی تنزیل وحی برخوردار بوده و هم از بعد تأویلی آن. اما بر امیر مؤمنان علی (ع) و سایر امامان (ع) باب تنزیل بسته است و آنان تنها از تأویل بهره می گیرند. (ناصر خسرو، ۱۳۶۳ : ۶۰)

کسانی از بزرگان عرفان همچون محیی الدین ابن عربی معتقدند که علم تأویل مخصوص خاتم رسولان و خاتم اولیاست و هیچ کس جز از طریق مشکات خاتم رسالت یا ولایت بدین علم راه نخواهد یافت. (ابن عربی، بی تا : ۶۲) مولوی هم بر آن است که آدم (ع) نیز به نور پاک پیامبر اعظم (ص) علم به اسماء الهی پیدا کرد.

چشم آدم چون بنور پاک دید جان و سر نامها گشتش پدید

(مثنوی معنوی، ۱/ ۱۲۴۶)

شایان ذکر است که در پاره ای از احادیث شیعی مقام «راسخان در علم»، بعد از رسول الله بر امامان شیعه علیهم السلام نیز اطلاق شده است. چنان که امام صادق (ع) می فرماید: «نحنُ الرّأسخونُ فی العلمِ و نحنُ نَعْلَمُ تأویلهُ». (کلینی، ۱۳۸۸ : ۱/ ۲۱۳) همو در جای دیگر نیز می فرماید: «الرّأسخونُ فی العلمِ امیرُ المؤمنینَ وَ الأئمّةُ مِنْ بَعْدِهِ». (کلینی، ۱۳۸۸ : ۱/ ۲۱۳) در سخنان ائمه (ع) گاه تأویل و تنزیل هدف واحدی دارند. چنان علی (ع) فرمود: «تَجَلَّى بالتَّنزیلِ أبصارَهُمْ وَیرَقَى بالتَّفَسیرِ فی مسامعِهِم» (مجلسی، بی تا : ۱۳۳/۲۳) گاه نیز تأویل نقطه مقابل تنزیل است. چنان که گفته اند: خداوند سبحان، محمد (ص) را مبعوث کرد تا بیم دهنده ای برای جهانیان و امینی بر تنزیل باشد. (مجلسی، بی تا : ۱۸/ ۲۲۶) همچنین حضرت فرمود: خداوند را بندگانی است که به

تنزیل، ایمان دارند و به تأویل آگاهند. (مجلسی، بی تا: ۱۲۳/۲۳) بر این اساس، در آثار روایی شیعه احادیثی به چشم می خورد که در آن ائمه (ع) به ذکر تأویلات پاره ای از آیات قرآن پرداخته اند. در اندیشه ی باطنیه نیز منظور از «ناطق» شخص پیامبر و منظور از «اساس» وصی پیامبر است. این نامگذاری ها ارتباط مستقیمی با جنبه ی ظاهر و باطن وحی دارد. زیرا وظیفه ی پیامبر، تنزیل است و وظیفه ی وصی او تأویل و کشف اسرار درونی تنزیل حق است. البته در آثار عرفانی عرفای بزرگ اسلام نیز بهره مندی از علم تأویل به امامان شیعه به ویژه حضرت علی (ع) نسبت داده می شود. چنان که ابن فارض مصری - بزرگ ترین سراینده شعر صوفیانه در ادبیات عرب - در قصیده ی تائیه صریحاً در این باره می گوید:

و أَوْضَحَ بِتَأْوِيلِ مَا كَانَ مُشْكَلاً عَلِيٌّ، بَعْلَمِ نَالَهُ بِالْوَصِيَّةِ

(ابن فارض، ۱۹۹۰: ۷۳)

در این راه، حتی مستشرقان نیز حق مسلم امامان شیعه را در برخورداری از موهبت الهی علم تأویل، مکتوم نگذاشته اند و همواره بدان تصریح نموده اند. لذا برخی از آنان معتقدند که امام صادق (ع) تنها بر تعلیم ظاهری مفسران تأکید نداشته، بلکه برای دستیابی به معانی عمیق تر قرآن، خواهان توسعه معنوی و سیر و سلوک شخصی مفسر نیز می باشد (Peter: 14/105) همچنان که «پل نویا»، قدیم ترین نمونه ی تأویل آیات را تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) می داند. وی بر آن است که این تفسیر تأثیر بسیار زیادی در محافل صوفیانه برجای گذاشته است. (نویا، ۱۳۷۳: ۸) امیر مؤمنان (ع) در نهج البلاغه در بیان شأن و مقام راسخان در علم چنین می گوید: «و اعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن إقتحام السُدودِ المَضْرُوبَةِ دونَ الغُيوبِ لإِقْرَارِ بجهله ما جهلوا تفسيرةً من الغيبِ المحجوبِ». (نهج البلاغه، خطبه/ ۹۱ ص ۱۲۵) پس حقیقت برتر قرآن کریم که نزد خداوند و در لوح محفوظ است، به وسیله ی

کسانی که دارای طهارت قلبی و ظرفیت روحی اند نیز ادراک می گردد. لذا بر اساس مفهوم روایات شیعی، بعد از معصومین (ع) علمای هر قوم که از طریق تزکیه و تهذیب نفس بدین جایگاه رفیع نائل گردند نیز حق تأویل آیات خواهند داشت. (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۲۱۳) البته سید حیدر آملی از عرفای بزرگ شیعه، امثال این معارف و حقایق را در درجه اول خاص انبیا و اولیا دانسته و سپس متابعان آنان از اقطاب و اوتاد و ابدال نیز از این علم بهره مند می داند. (آملی، ۱۳۶۷ ش: ۲۸) مولانا نیز در بیان معنی حدیث: «إِغْتَمُوا بَرْدَ الرَّبِيعِ» اهل تأویل را انسان های «کامل العقلی» دانسته است که عقول جزوی سایر انسان ها در پرتو آن به کمال می رسد. (مولوی، ۱۳۶۲: ۱/۲۰۵۲ و ۲۰۵۳)

تأویل از دیدگاه حکیمان

صدرالمتالهین با اشاره به حدیث بطون هفتگانه ی قرآن، ظاهر آیات را قشر و آن را به ظاهر انسان تشبیه کرده و باطن آن را مراحل سفر معنوی دانسته است. (رک: مفاتیح الغیب، ص ۱۸۶-۱۹۰) کربن می گوید که هر سرگذشتی درعالم خارج چیزی جز بیان رمزی یک سرگذشت درونی عالم نفس نیست. معانی کارهای رخ داده در تاریخ مقدس به جهانی بر می گردد که تنها با تأویل معنوی می توان بدان دست یافت. (کربن، ۱۳۷۱: ۱/۳۳۸) با توجه به آن چه از نظر گذشت، برخی به جنبه تأویلی همه ی آیات قران کریم اعتقاد دارند. (طباطبائی: ۱۳۶۴: ۴/۴۹) بزرگان فرقه ی اسماعیلیه نیز با استناد به حدیث نبوی: «مَا نُزِّلَتْ عَلَيَّ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ.» معتقدند که همه ی آیات قرآن قابلیت تأویل دارند. (نعمان بن حیون، بی تا: ۳۰) از نظر آنها تأویل، باطن مفاهیم قرآنی است که لفظ دلالت واضحی بر آن ندارد. (ناصر خسرو، بی تا: ۶۱) در بیان گستره ی تأویل، آنان نیز مانند اندیشمندان دیگر مکاتب و حتی فرقه های اسلامی مفاهیم خاص خود را با تأویل آیات و احادیث آمیخته اند. چنان که قاضی نعمان از عالمان برجسته ی اسماعیلی مذهب، تعبیر قرآنی «تأویل الأحادیث» (سوره یوسف/ ۶ و ۲۱) را به معنی تأویل در سخنان پیامبر (ص) تلقی کرده است. (ناصر خسرو، بی تا: ۳۱) لذا ناصر خسرو می گوید:

قول رسول حق چو درختی است بارور / برگش ترا که گاو توئی و ثمر مرا
(ناصرخسرو، ۱۳۷۲: ۷)

استاد زرین کوب، در بیان هدف متکلمان از قول به تأویل می گوید: «جهمیه برای فرار از تجسیم، معتزله برای اجتناب از قول به جبر و رؤیت حق، باطنیه و اخوان الصفا برای تألیف بین عقل و شرع به تأویل گرایش پیدا کرده اند.» (زرین کوب، ۱۳۶۹ش: ۲۱)

چگونگی تأویل از دیدگاه عارفان

یکی از ویژگی های مهم عارفان مسلمان ارتباط گسترده آنها با قرآن کریم است. آنها تأویل را کشف معنای حقیقی و راستین ظاهرایات می دانند. بسیاری از عرفا به عدم مخالفت لفظ با معنای تأویلی تأکید دارند. درحالی که برخی از صوفیه تقریباً همه ی آنچه را دیده، شنیده، یا خوانده یا شهود کرده اند، تأویل می کنند. بسیاری از بزرگان عرفان همچون بسیاری از اصحاب نظر از علمای دین، به تبعیت و بنابر تأکید صریح قرآن معتقدند که در بیان حقایق واضح، اصول قطعی و محکمات قرآنی هیچگونه تأویلی در نمی گنجد، چنان که مولوی می گوید:

آن حقیقت کان بود عین عیان / هیچ تأویلی نگنجد در میان

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۲۴۳/۲)

عرفا و صوفیان، عرش را در سوره های یوسف/۱۰۰ و نمل/۳۸، ۲۳ و ۴۲ تأویل می کنند. چنان که میبدی عرش خداوند بر زمین را دل دوستان می داند. (ابوالفضل میبدی، ۱۳۶۱: ۶۳۹/۳-۶۴۰)

بنابراین در عرفان، تأویل به اوج خود می رسد. عارفان همواره میان ماده و معنا، واژه و استعاره، متن و تفسیر، تعبیر و تجربه، قال و حال و... تمایز و فاصله می دیدند و در اندیشه ی پرکردن این رخنه بودند. آنها بر اساس قول به ظهور و بطون برای آیات قرآن، علمای ظاهر را اسیر و مقید در ظاهر الفاظ می دانند و خویش را ناآلان به مقام تأویل تلقی می کنند. چنان که عین القضات همدانی می گوید: «دریغا خلق به ظاهر

قرآن قناعت کرده اند؛ و همه از او پوستی ببینند. باش تا مغز او همی خورند.» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۱۷۶ و ۱۷۸) البته دیگران نیز تأویل را دریافت گهرهای نفیس قرآنی خوانده اند:

دریای سخنها سخن خوب خداست پر گوهر با قیمت و پر لؤلؤ لالا
شوراست چو دریا بمثل ظاهر تنزیل تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
(ناصر خسرو، ۱۳۷۳: ۳)

برخی کوشیده اند که ابن عربی را در زمره ی کسانی قرار دهند که برداشتش از تأویل به معنای بازگشتن به اول است، لذا اینان برآنند که تأویل نزد ابن عربی برگرداندن امور به اول (خدا) است. (کاکایی، ۱۳۸۰: ۸۹). یکی از بارزترین آثار ابن عربی که در آن مستقیماً و به و فور به تأویل واژه ها و حمل آنها بر معنای غیرظاهری اقدام نموده است، کتاب «فتح الذخائر و الأغلاق شرح تُرْجُمان الأشواق» می باشد. ابن عربی بعد از سرودن اشعار دیوان ترجمان الأشواق پس از اینکه مورد هجمه و انکار و شتم و ملامت فقهای حلب قرار گرفت، برای دفاع از جایگاه، حیثیت و وجهه خود، اقدام به تأویل و شرح ابیات این دیوان نمود. ابن عربی معتقد است الفاضی را که در دیوانش از قبیل طلل، ربوع، بدور، شمس، نبات، بروق، رعود، ریاح، جنوب، سما، طریق، نساء کاعبات و.... بکار گرفته است، همه برانوار الهی و معانی باطنی حمل و تأویل می شوند و نباید آنها را بر معانی ظاهری و لغوی حمل کرد:

| | |
|--|--|
| كُلَّمَا أَذْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ | أَوْ رَبَّوعٍ أَوْ مِغْنَانَ كُلَّمَا |
| و کذا إن قلت: ها، أو قلت: یا | وَأَلَا، إِنْ جَاءَ فِيهِ، أَوْ أَمَا |
| وَكَذًا إِنْ قُلْتَ: هِيَ، أَوْ قُلْتَ: هُوَ | أَوْ هُمُو، أَوْ هُنَّ جَمَعًا، أَوْ هَمَا |
| و کذا إن قلت: قد أنجد لی | قدر فی شعرنا، أَوْ أَتَهُمَا |
| و کذا السحب إذا قلتُ: بکت | و کذا الزهر إذا ما ابتسما |
| أَوْ أَنَادَى بِحَدَاهِ يَمَمًا | بانه الحاجر، أَوْ وَرَقَ الْحَمَى |
| أَوْ بَدُورٍ فِي خَدُورٍ أَقَلْتُ | أَوْ شَمُوسٍ، أَوْ نَبَاتٍ أَنْجَمًا |

| | |
|--------------------------|--------------------------------------|
| أو بروق، أو رعود، أو صبا | أو ریح، أو جنوب، أو سما |
| أو طریق أو عقیق أو نقا | أو جبال، أو تلال، أو رما |
| أو خلیل أو رجیل أو ربی | أوریاض، أو غیاض، أو جمی |
| أو نساء کاعبسات نُهَد | طالعات کشموس، أو دمی |
| کلما أذکره مماً جری | ذکره، أو مثله أن تفهما |
| منه أسرار وأنوار جلت | أو علت جاء بها رب السما |
| لفوادی، أو فوَاد من له | مثل مالی من شروط العلما |
| صفه قدسیه علویه | أعلمت أن لصدقی قدما |
| فاصرف الخاطر عن ظاهرها | واطلب الباطن حتی تعلمها ^۱ |

(ابن عربی، ۲۰۰۵: ۲۶-۲۵)

بنابر ابیات فوق الذکر می توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ابن عربی :

اولاً: بسیاری از الفاظ و مفردات، بر معانی باطنی و نورانی و معنوی تأویل می گردد، و باید از معنای ظاهری آنها صرف نظر کرد.

ثانیاً: این معانی و اسرار انوار را رب السماء بر دل برخی از انسان ها می گشاید.

ثالثاً: علمای اهل تأویل باید از صفات معنوی، الهی، قدسی و آسمانی برخوردار باشند.

رابعاً: ابن عربی خود را از جمله علمایی می داند که شرایط تأویل را دارند و اسرار و

^۱ مضمون کلی ابیات چنین است: هر زمان که نامی از « خرابه ها و نوازندگان و... می برم و یا واژه هایی مبهم از قبیل: «ها، یا، الا، و هی و...» به کار می برم که مرجع آنها برای خوانندگان مشخص نیست و یا هرگاه از اسناد مجازی مانند: «گریه کردن ابرها، خندیدن گل ها و از ماه های در حجله، خورشید، ستارگان، رعد و برق و انواع بادهای صبا و شمال و کوه ها و راه ها و دشت ها و زنان پستان برآمده ی با چهره ای تابنده بسان خورشید و... استفاده می کنم، در حقیقت بدان جهت است که بدانی همه ی این ها سر شار از راز و رمزها و انوار آشکاری است که خدای آسمان آنها را بر دل من و یا اهل دانشی که ویژگی ها و شرایطی چون من دارند، فرود آورده است. این ها همه صفاتی قدسی و آسمانی اند که مخاطبان باید ذهن را از ظاهر آنها دور نمایند و در جستجوی لایه های باطنی آنها برآیند تا حقیقت آنها را بیابند.

انوار الهی بر دل او تابیده است.

شایان ذکر است که محیی الدین با وجود آن که قهرمان تأویل است اما در شرح و بیان قرآن و سنت در بیشتر موارد پایبند ظاهر متون است. (ابن عربی، ۲۰۰۵: ۹۰) تأویل از دیدگاه مولانا، همان دعوت به دریافت اسرار امور است که با تجربه ی عرفانی، شهود باطنی، رویت باطنی و قرار دادن الفاظ بر معانی حقیقی پدیدار می شود و گرنه مواجهه با الفاظ مشترک و انجماد بر معنای ظاهری و تمثیلی آن رهنز آدمی است. (شاهرودی، ۱۳۸۰: ۶۵)

به طور کلی در بیان تأویل از دیدگاه صوفیه دو نکته حائز اهمیت است؛ یکی آنکه بعضی از عرفا تصریح دارند بر این که: «راسخان درعلم»، متعین در اهل بیت (ع) است، و خود صوفیه نیز علم تأویل را از آنان کسب کرده اند. چنان که فیض کاشانی، ائمه را معدن علم تأویل خوانده و می گوید: «أهل البيت الَّذِينَ أَذْهَبَ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً وَ الرَّأْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الَّذِينَ عِنْدَهُمْ عِلْمُ الْقُرْآنِ كُلُّهُ تَأْوِيلاً وَ تَفْسِيراً...» (فیض الكاشانی، ۱۹۸۳: ۱/ ۵۰) ناصر خسرو ضمن تأکید بر لزوم تأویل مباحث دین به بیان جایگاه بی بدیل امیرمؤمنان علی (ع) در تأویل وحی می پردازد:

هر که بر تنزیل بی تأویل رفت - او به چشم راست در دین اعور است

مشک باشد لفظ و معنی بوی او مشک بی بوی ای پسر خاکستر است

مر نهفته دختر تنزیل را معنی و تأویل حیدر زیور است

مشکل تنزیل بی تأویل او بر گلوئی دشمن دین خنجر است

(ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۳۴-۳۵)

حکیم سنائی نیز ضمن مدح امیر مؤمنان علی (ع) همین امر یعنی حق تأویل را این

چنین بیان می دارد:

هر که تن دشمن است یزدان دوست داند «الرَّأْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» اوست

کاتب نقش نامه تنزیل خازن گنج خانه تأویل

(سنائی، ۱۳۶۲: ۲۴۹)

چگونگی رویکرد تاویلی عارفان مسلمان / ۱۵

ابو نعیم اصفهانی نیز امیرمؤمنان (ع) را گنجینه ی علم ظاهر و باطن قرآن کریم می خواند. (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۹: ۶۵/۱)

نکته ی مهم دیگر در بیان چگونگی تأویل از نظر عرفا، جنبه ی عنایتی و موهوبی بودن آن و لزوم تهذیب نفس و تزکیه درون برای نیل به علم تأویل می باشد. لذا ابن عربی، اهل الله را برای درک معانی وحی و شرح رموز آن، از هر کس دیگری مرجح تر و شایسته تر می داند. (ابن عربی، بی تا: ۲۸۰/۱) چنان که حکیم سنائی نیز لزوم سلوک و تهذیب نفس برای درک معانی تأویلی را چنین بیان می دارد:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد - که دارالملک ایمانرا مجرد بیند از غوغا
(سنائی، ۱۳۶۸: ۵۲)

میبودی بر آن است که تأویل، سراپرده ی اسرار حق است و تنها مردانی که مجرد از هر دو عالم اند شایستگی درک آن را دارند. (ابوالفضل میبیدی، ۱۳۶۱: ۲۴/۲) از بزرگان دین، این تعبیر بسیار نقل شده است که این معنی -یعنی علم تأویل- را جز راه یافتگان سلوک و ارباب شهود در نمی یابند. چنان که خداوند گارسخن، حضرت مولانا نیز لزوم تصفیه ی نفس برای تنویر دل عارف به انوار قدسی ربانی را برای درک حقایق و تأویل وحی بسیار ضروری دانسته و چنین می گوید:

- گوسفندان حواست را بران - در چرا تا اخرج المرعی چران
- تا در آنجا سنبل و نسرين چرند - تا بروضات حقایق ره برند
- هر هست پیغمبر حسها شود - جمله حسها را در آن جنت کشد
- حسها با حس تو گویند راز - بی زبان و بی حقیقت بی مجاز
- کین حقیقت قابل تأویلهاست - وین توهم مایه تخیلهاست

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۲۴۸/۲-۳۲۴۲)

مولوی در جای دیگر نیز نور حال را لازمه ی تأویل برشمرده و تأویلات عقلی معتزلیان را که مبتنی بر علم موهوبی نیست و صرفاً از راه خرد ورزی و تعقل فاقد تهذیب نفس به دست می آید تأویلی ناپسند و مردود می خواند:

این بود تأویل اهل اعتزال و آن آنکس کو ندارد نور حال

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۲۷/۳)

مخالفت عارفان با تأویل به رأی

تردید نیست که تأویل یا بیان رموز متون مقدس و اشارات روایی، باید با مبانی قطعی و حیانی و سنت حسنه ی نبوی مطابقت داشته باشد. بر همین اساس، باید پذیرفت که علم تأویل نیز شرایط و چارچوب خاصی دارد. زیرا اگر بنا شود که تأویل را همه جا و از هر کس بپذیریم، دیگر هیچ سخنی از لحاظ دلالت، ارزش قطعی نخواهد داشت، و هر معنایی را بر هر سخنی می توان حمل کرد. بدان سبب که در طول تاریخ کسانی مطابق میل و رأی خویش به این امر مهم مبادرت ورزیده اند، اهل عرفان نیز گاه درصدد مخالفت با تأویل بی اساس برآمده اند. در این راه، ابو حامد غزالی، با وجود تاکید مکرر بر مسأله ی تأویل و لزوم استفاده ی از آن در بیان مفاهیم، پاره ای از تأویلات، مانند تأویل «فرعون» به «قلب» را در آیه ی ۱۷ سوره نازعات، باطل شمرده و می گوید: «قَوْلَ بَعْضِهِمْ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى «إِذْ هَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» أَنَّهُ إِشَارَةٌ إِلَىٰ قَلْبِهِ وَقَالَ هُوَ الْمُرَادُ بِفِرْعَوْنَ وَهُوَ الطَّاعِيُّ عَلَىٰ كُلِّ إِنْسَانٍ... وَبَعْضُ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ يُعَلِّمُ بَطْلَانَهَا قَطْعًا، كَتَنْزِيلِ فِرْعَوْنَ إِلَى الْقَلْبِ؛ فَإِنَّ فِرْعَوْنَ شَخْصٌ مَحْسُوسٌ تَوَاتَرَ إِلَيْنَا النِّقْلُ بِوُجُودِهِ وَدَعْوَةُ مُوسَى لَهُ...» (غزالی، ابو حامد، احیاء علوم الدین ۱/۳۷)

مولانا در مثنوی به اعتباری با تأویل موافق و به اعتباری با آن مخالف است. وی با وجود آن که خود در حدود ۲۵۰ داستان و تمثیل کوتاه و بلند را که به معانی و رای ظاهر آنها نظر داشته، در مثنوی آورده است، اما بر لزوم مطابقت تأویل آیات با مبانی قطعی وحی تاکید ورزیده و در نکوهش تأویل بی اساس و نفی «تفسیر به رأی» چنین آورده است:

قول حق را هم ز حق تفسیر جو هین مگو ژاژ از گمان ای سخت رو

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۲۹۶/۶)

عارفان تأویل مبتنی بر عقل جزئی و تأویل مبتنی بر هوای نفس باطل شمرده اند. چنان که مولانا در مثنوی با گشاده دستی معتزله، فلاسفه، باطنیه و اخوان الصفا مخالف است. بر این اساس، اصالت بخشیدن به خود قرآن در استنباط رموز و دوری گزیدن از خودپنداری در بیان مفاهیم متشابه قرآنی و روایی باعث شده است تا مولوی همواره خود را با سه شیوه ی تأویل ناصواب روبرو ببیند:

۱- روش خردشناسانه

در این روش هر متنی و عبارتی که با عقل جزئی فهم نشود، آن را نارسا و محال تلقی می کنند. چنان که بسیاری از معتزله عقل جزئی و فضولی را در کار تفسیر شریعت دخالت داده و هر چه که با عقلشان منافات پیدا کند، رد کرده یا آن را مطابق سلیقه ی خویش تأویل می کنند. البته به نظر می رسد مولوی عقل جزئی را همان قوه ی «وهم» می خواند و آن را مانع بزرگی در سلوک می داند:

عالم وهم و خیال طمع و بیم هست رهرو را یکی سدی عظیم

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۶۵۲/۵)

تأویل تسبیح موجودات در آیه ی شریفه ی: «و إن من شیءٍ إلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ» (بنی اسرائیل/ ۴۴) به وسیله ی معتزلیان از این نمونه است. اهل اعتزال تسبیح جمادات را به معنی عرفی و متعارف کلمه، نامعقول و محال می دانند و بر آنند که چون نظر در خلقت پدیده ها آدمی را به تسبیح وا می دارد، همین امر به منزله ی تسبیح جمادات است. بدین سبب مولانا در ردّ نظر آنان می گوید:

| | |
|--------------------------|----------------------------|
| از جمادی عالم جانها روید | غلغل اجزای عالم بشنوید |
| فاش تسبیح جمادات آیدت | وسوسه تأویلهای نربایدت |
| چون ندارد جان تو قندیلها | بهر بینش کرده تأویلهای |
| که غرض تسبیح ظاهر کی بود | دعوی دیدن خیال غی بود |
| بلک مر بیننده رادیدار آن | وقت عبرت می کند تسبیح خوان |

پس چو از تسبیح یادت می دهد
این بود تاویل اهــــل اعتزال
آن دلالت همچو گفتن می بود
و آن آنکس کو ندارد نور حال

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۰۲۱/۳-۱۰۲۷)

۲- روش زبان‌شناسانه

این روش کسانی است که زبان را درست نمی دانند و چون برای الفاظ معانی تنگ قائل اند به تأویل روی می آورند تا مجال وسیع تری برای معنا بیابند.

لفظ در معنی همیشه نارسان
نطق اصطراب باشد در حساب
زان پیمبرگفت: «قَدْ كَلَّ اللِّسَانَ»
چه قدر داند ز چرخ آفتاب

(مولوی، ۱۳۶۲: ۱۴/۲ و ۳۰۱۳)

عارفان همواره از تنگنای زبان نالیده اند. آنان همواره آدمیان را به قلمرو عیان یعنی عالم جان فرا می خوانند. تأویل حدیث «إِغْتَمُوا بَرْدَ الرَّبِيعِ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ كَمَا يَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ» نمونه ای از تأویل زبان شناسانه است. چنان که مولانا می گوید:

رویان این را بظاهر برده‌اند
بی خبر بودند از جان آن گروه
هم بر آن صورت قناعت کرده اند
کوه را دیده، ندیده کان بکوه
عقل و جان عین بهارست و بقاست
آن خزان نزد خدا نفس و هواست
چون بهارست و حیات برگ و تاک
پس بتأویل این بود کائفاس پاک
تن مپوشان زآنک دینت راست پشت
گفته‌های اولیــــانرم و درشت

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۰۴۹/۱-۲۰۵۵)

۳- روش روان شناسانه

این روش از آن افرادی است که منشاء تأویلشان، گرایش ها و کژتابی های روانی است. اینان برای رهایی از انجام تکالیف می کوشند تا اوامر و نواهی را در اسقاط تکالیف تأویل کنند. چنان که به زعم مولانا در قصه ی حضرت آدم(ع) که قضای الهی در بستن نظر او باعث شد تا در دریافت معنی یک نهی خطا کند و نهی تحریمی «لَا تَقْرَبَا» در آیه شریفه: «لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ» (بقره/۳۳) را نهی تنزیهی تلقی و تأویل کند:

این همه دانست و چون آمد قضا
دانش یک نهی شد بر وی خطا

کای عجب نهی از پی تحریم بود
 در دلش تاویل چون ترجیح یافت
 یا به تاویلی بدو توهم بود
 طبع درحیرت سوی گندم شتافت
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۱/۱۲۵۲-۱۲۵۰)

همچنین به نظر مولانا تمثیل «جَفَّ الْقَلَمُ» را که انسان از سر سستی به تقدیر گرایش پیدا می کند، می توان از این نوع دانست. چنان که می گوید:

همچنین تاویل قد جفّ القلم
 کز روی جفّ القلم کز آیدت
 بهر تحریفی است بر شغل امم
 راستی آری سعادت زایدت
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۵/)

نمونه های از تاویل آیات ازدیدگاه مولوی و ابن عربی

۱- مثنوی معنوی:

مولانا، انتخاب اربعه من الطیر (چهار پرنده) توسط حضرت ابراهیم (ع)، سر بریدن و قطعه قطعه کردن آنها و سپس زنده شدنشان را در این آیه ی شریفه « و إذا قال ابراهیمُ رَبِّ ارنی کیف تُحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی قال فخذنا اربعهً من الطیر فصر هُنَّ اَلیک ثم اجعل علی کل جبلٍ مِنْهُنَّ جزءً اَنتک ادعُهنَّ یا تیک سعیا و اعلم ان اللهَ عزیزٌ حکیمٌ» (بقره / ۲۶۰) به شکل زیر تاویل می کند:

هر یک از چهار طیر(مرغان) حضرت ابراهیم، نماد یکی از اوصاف و رذیلت‌های جسمانی انسان است که در صورت نکشتن آنها و عدم احیای مجدد، گمراه کننده عقل عاقلان است:

| | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| تو خلیل وقتی ای خورشید هش | این چهار اطيوار ره زن را بکش |
| زا آنک هر مرغی از اینها زاغ و ش | هست عقل عاقلان را دیده کش |
| چاروصف تن چو مرغان خلیل | بَسْمَل ایشان دهد جان را سبیل |
| بطّ و طاوست وزاغست و خروس | این مثال چار خلق اندر نفوس |
| بطّ حرصت و خروس آن شهوتست | جاه چون طاوس و زاغ امنیتست |

(مولوی، ۱۳۶۲: ۵/۷۷-۷۶)

از ظاهر کلام مولانا چنین بر می آید که «موتی» در آیه ی مذکور مشتمل بر

کسانی است که چهار رذیلت نفسانی را در خود نکشته اند. لذا با کشتن آنها، حضرت ابراهیم خلیل (ع) معنای «کیف تُحی» (چگونه زنده می کنیم) را درک می کند.

چار وصف تن چو مرغان خلیل بسمل ایشان دهد جان را سبیل
و یا آنجایی که می گوید:

خلق را گر زندگی خواهی ابد سر ببر زین چار مرغ شوم بد
بازشان زنده کن از نوعی دگر که نباشد بعد از آن زایشان ضرر
سر ببر این چار مرغ زنده را سرمدی کن خلق ناپاینده را.

(مولوی، ۱۳۶۲: ۷۷/۵-۷۶)

۲- فتح الذخائر و الاغلاق شرح ترجمان الأشواق:

ابن عربی در کتاب مذکور که در حقیقت تأویلی عرفانی و معنوی از ابیات دیوان ترجمان الاشواق است، به تأویل پاره ای از آیات پرداخته است که ذیلاً به یک نمونه از آنها اشاره می شود:

ابن عربی، عبارت « کشف عن ساقیها» (نمل/۴۴) در داستان حضرت سلیمان و بلقیس، که بیشتر مفسران قرآن آنرا بر معنای ظاهری « برداشتن جامه از دو پا (دو ساق) حمل می کنند، تأویل نموده و می گوید « کشف عن ساقیها» یعنی بینهت امرها (پرده از راز و امورش برداشت) و نیز آیه « یومَ یُکْشَفُ عن ساق» (قلم/۴۲) را بر آشکار شدن آخرت حمل می کند سپس در آیه « و التفت الساق بالساق» (قیامت/۲۹) ساق اول را بر دنیا و ساق دوم را بر آخرت تأویل می کند. (ابن عربی، ۲۰۰۵ م: ۳۲)

نتیجه گیری:

با توجه به آنچه از نظر گذشت باید تصریح کرد که تأویل یکی از موضوعات مورد بحث در فهم معانی متون مقدس در همه ی مکاتب است. در مکتب اسلام نیز این معنا در قرون اولیه آغاز شد و با گسترش فرق و مذاهب توسعه یافت. لذا در دین اسلام نیز تأویل واژه ای قرآنی است و با وجود آن که نوعی تفسیر است، اما مبادی آن با علم

تفسیر تفاوت های اساسی دارد. با وجود آن که در میان مسلمانان، تنها راه نیل به حقیقت مباحث قرآنی و روایی درک تائویل آنها می باشد، گروه هایی مانند حشویه و ظاهریه از اهل تائویل ابا داشته و ابن تیمیه را نیز اهل تائویل را تخطئه نموده است.

البته برخی نیز عقیده دارند که همه ی آیات قرآن، قابلیت تائویل دارند. در حالی که قرآن کریم تائویل را در زمینه ی آیات متشابه مورد تأکید قرار داده است، از دیدگاه قرآن کریم تنها کسانی که راسخ در علم اند و ریشه دار در دانش تائویل آیات هستند حق بیان تائویل متشابهات را دارند. از نگاه روایات منقول از ائمه ی شیعه این حق با تعلیم الهی به پیامبر(ص) القاء شده و با تعلیم نبوی، اوصیای پیامبر نیز بعد از او وارثان حقیقی این علم خواهند بود. با توجه و تأمل در مضمون پاره ای از روایات که تهذیب نفس و مجاهدت در راه حق را لازمه ی نیل به فهم تائویل می دانند،

بعضی از عارفان مسلمان برآنند که اهل سلوک طریق عرفان می توانند در زمره ی ریشه داران در دانش تائویل باشند. آنها معتقدند که دانش تائویل از جمله امور موهوبی است و آن را از طریق تهذیب نفس و به واسطه ی صفای دل می توان به دست آورد. بنابر این اهل عرفان تأکید کرده اند که تائویلات آنها نه تنها با معنای ظاهری در تعارض نبوده، بلکه با معنای ظاهری نیز قابل جمع است.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه (۱۳۹۵ق) تصحیح صبحی الصالح، قم، باشراف نشر الهجره.
- ۳- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷ ش) نص النصوص فی شرح الفصوص، تصحیح هنری کربین و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ۴- ابن حیان التمیمی المغربي، نعمان (بی تا) اساس التأویل، تحقیق عارف تامر، بیروت، دار الثقافة.
- ۵- ابن العربی، محیی الدین (۱۳۷۰ ش) فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلا عفیفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهرا.
- ۶- ابن العربی، محیی الدین (۲۰۰۵ م) فتح الذخائر و الأغلاق شرح ترجمان الاشواق، اعتنی به عبدالرحمن المصطاوی، الطبعة الاولى، بیروت، دارالمعرفه.
- ۷- ابن العربی، محیی الدین (بی تا) الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
- ۸- ابن الفارض، عمر ابن الحسین (۱۹۹۰ م) دیوان، شرح و مقدمه مهدی محمد ناصرالدین، الطبعة الأولى، بیروت، دار الكتاب العلمیه.
- ۹- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین (۱۴۱۰ ق) لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ۱۰- ابوالفضل میبدی، رشید الدین (۱۳۶۱ ش) کشف الأسرار وعده الأبرار، تصحیح علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- ابو نعیم الاصفهانی، حافظ (۱۴۰۹ ق) حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۲- احمدی، بابک (۱۳۷۰ ش) ساختار و تأویل متن، چاپ اول، تهران، انتشارات نشر مرکز.
- ۱۳- اصفهانی، راغب (۱۴۱۶ ق) مفردات الفاظ القرآن، تصحیح عدنان داود، دمشق، نشر دارالقلم.
- ۱۴- خرّمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۶ ش) قرآن پژوهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناهید.
- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹ ش) ارزش میراث صوفیه، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۶- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۶ ش) دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۷- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۶۹ ش) مجموعه آثار سلمی، گردآوری نصراله پور جوادی، تهران، نشر دانشگاهی.

- ۱۸- سنائی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۸ش) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۹- سنائی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲ش) دیوان، باهتمام مدرس رضوی، تهران، انتشارات کتابخانه سنائی.
- ۲۰- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۴ش) عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور اصفهانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- شاهرودی، عبدالوهاب (۱۳۸۰ش) « باده غیبی (تأویل از نگاه مولوی)»، بینات، سال هشتم، شماره ۴ زمستان.
- ۲۲- شبستری، محمد (۱۳۷۵ش) هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، نشر طرح نو.
- ۲۳- شجاعی، محمد (۱۳۷۱ش) مقالات، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
- ۲۴- الشیبی، کامل مصطفی (۱۹۶۴ م) الصله بین التصوف و التشیع، بغداد، مطبعه الزهراء.
- ۲۵- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۴۸ش) شیعه در اسلام، قم، دارالتبلیغ اسلامی.
- ۲۶- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳ش) مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات فرهنگی انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۷- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۴ش) المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی، چاپ دوم، تهران، نشر فرهنگی رجا.
- ۲۸- طبرسی، ابو علی الفضل ابن الحسن (بی تا) تفسیر مجمع البیان، تهران، انتشارات فراهانی.
- ۲۹- طبری، محمد بن جریر (۱۳۴۴ش) جامع البیان عن تاویل القرآن (ترجمه تفسیر طبری)، تصحیح حبیب یغمایی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۰- عین القضاة همدانی (۱۳۷۳ش) تمهیدات، تصحیح عیسان، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۳۱- الغزالی، ابوحامد محمد (بی تا) احیاء علوم الدین، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۲- فیض الکاشانی، ملا محسن (۱۹۸۳م) محجّه البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح علی اکبر الغفاری، بیروت، انتشارات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۳۳- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۶۳ش) جامع الحکمتین، تصحیح هانری کربن، محمد معین، چاپ دوم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۳۴- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین (۱۳۷۲ش) دیوان اشعار، باهتمام و تصحیح مجتبی مینوی، چاپ

سوم، تهران، انتشارات دنیای کتاب.

۳۵- ناصر خسرو قبادیانی، ابومعین، وجه دین، چاپ اول، آلمان برلین، انتشارات کایوانی.

۳۶- کاکایی، قاسم (۱۳۸۰ش) «قرآن و روش تفسیر از دیدگاه ابن عربی»، بینات، سال هشتم، شماره ۴ زمستان.

۳۷- کربن، هانری (۱۳۷۱ش) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۳۸- الکلینی الرازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ ق) الاصول الکافی، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.

۳۹- المجلسی، محمداقبر، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الأطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.

۴۰- مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۶۲ ش) مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسن، تهران، امیر کبیر.

۴۱- نظری، علی و پروانه رضایی (۱۳۸۶) «تحلیل عناصر داستان موسی و عبد در سوره کهف»، نشریه علمی-ترویجی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی (مشکوه)، شماره ۹۵، تابستان.

۴۲- نویا، پل (۱۳۷۳ش) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسناعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی.

۴۳- همایی، جلال‌الدین (۱۳۷۴ش) مولوی نامه (مولوی چه می گوید)، تهران، نشر هما

44-Peter.j.Awn, "Sufism" The Encyclopedia of religion Edited by Mircea Eliade.Vol.14

45-Van.A.Harvy,"Hermeneutics" ,The Encyclopedia of religion ,Eliade ,Vol.1