

تحلیل روش شناختی مسئله ضابطه‌مندی در تأویل

سید هدایت جلیلی^۱ - فرزانه روهی^۲

چکیده

اهمیت فرازبان «تأویل» در فهم متن قرآنی با تحولات معنایی که در تاریخ هرمنوتیک اسلامی داشته است، پرسش از ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری آن را ضروری و لازم می‌نماید. امکان طرح این پرسش با توجه به تلقی‌های معنایی متفاوت تأویل، برای نکته مترتب است که نخست بدانیم از کدام تأویل و معنای آن بحث می‌کنیم و متعلق بحث چیست؟ از این رو با توجه به تعداد تلقی‌هایی که از تأویل وجود دارد، می‌توان گفت: پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل نیز صورت‌بندی‌های متفاوت و پاسخ‌های متعدد خواهد داشت.

پژوهش پیش رو با مطرح کردن چهار گام مقدماتی (۱. دوگانه تفسیر/ تأویل، ۲. سیطره فرازبان «تفسیر»، ۳. تفسیر؛ امری ضابطه‌پذیر و ضابطه‌مند، ۴. قالب‌های بیانی ناظر به ضابطه‌مندی تأویل) به گونه سربسته و اجمالی بستر ضابطه‌پذیری تأویل را مهیا نموده تا از رهگذر آن زمینه مناسبی را برای طرح پرسش از ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری «روایات سه گانه تأویل: (روایت اول: عدول از معنای ظاهر، روایت دوم: عبور از معنای ظاهر و رسوخ به لایه‌های زیرین معنا، روایت سوم: اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی)» فراهم آورد که در ضمن پاسخ گفتن به هریک از پرسش‌ها، ضوابط و قواعد مربوط در ساحت تأویل را خاطر نشان سازد.

jalilish@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه خوارزمی.

Frouhi1990@gmail.com

۲. کارشناس ارشد دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۷ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۶.

کلیدواژه‌ها: معانی تأویل، ضابطه‌مندی تأویل، تفسیر، فهم قرآن، هرمنوتیک اسلامی، تحلیل روش شناختی.

مسئله و پرسش اصلی: امکان و مطلوبیت ضابطه‌مندی تأویل؟

در چهارچوب میراث تفسیری و تأویلی اسلامی، مسئله ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی در تأویل را می‌توان دو گونه مطالعه کرد: نخست، مطالعه تجویزی (normative) که ذیل آن، این پرسش‌ها قابل طرح است: در ساحت تأویل قرآن، چه اصول، قواعد و ضوابطی - اعم از سلبی و ایجابی - بایسته است؟ و دیگر، مطالعه توصیفی (descriptive) که ذیل آن، می‌توان این پرسش کلی را طرح کرد: اصحاب تأویل در مقام تأویل آیات قرآن، چه اصول، قواعد و ضوابطی - اعم از سلبی و ایجابی - را در عمل اعمال کرده‌اند؟ هریک از این دو رویکرد، با توجه به گستردگی دامنه آراء در باب تأویل و نیز فراخی گستره میراث تأویلی، پژوهش و بلکه پژوهش‌های متعددی را طلب می‌کند.

پیشینه مطالعات صورت پذیرفته در حوزه تأویل بیشتر پیرامون خود واژه «تأویل»: تعریف در لغت، اصطلاح و عرف قرآن (ذهبی، بی تا: ۸-۱۵؛ معرفت، ۱۳۷۴: ۳۸-۳۹؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۹۸-۱۰۲)، روش‌های تأویل (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۰-۳۰۸) و معرفی نمونه تأویلات نامتناسب و بی ضابطه مطرح است (معرفت، ۱۳۷۴: ۴۱-۴۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۷۶-۳۹۷). پژوهشی که به بحث از ضابطه‌مندی تأویل متناسب با تلقی‌های معنایی آن بپردازد، انجام نپذیرفته است و این نوشتار، قصد دارد با توجه به اهمیتی که فرا زبان تأویل در فهم وجوه معنایی قرآن دارد، از این منظر به پژوهش بپردازد و با نگاهی تجویزی دغدغه ضابطه‌مندی در تأویل را لابه لای آثار و آرای دانشمندان مسلمان بکاود و بررسی کند.

ضابطه‌مندی ساحت تأویل با دو مقوله بنیادین مرتبط است: امکان و مطلوبیت. این دو مقوله پشتوانه و زیرساخت ضابطه‌مندی تأویل‌اند. در گام نخست، این پرسش مطرح است که اساساً تأویل ضابطه‌پذیر است؟ چنانچه به طریقی روشن شود که تأویل، ذاتاً «ضابطه‌گیز» و بلکه بالاتر از آن، «ضابطه‌ستیز» است و تن به ضابطه نمی‌دهد، قاعدتاً

نوبت به بحث درباره «مطلوبیت» ضابطه مندی تأویل نخواهد رسید و به تبع آن، کوشش در تعیین ضوابط برای تأویل، امری بیهوده خواهد بود و بلکه تکیه بر این امر در «آسیب شناسی تأویل» پذیرفته نخواهد بود؛ و اگر روشن شود که ماهیتاً ضابطه پذیر است، آنگاه می‌توان در باب مطلوبیت آن بحث کرد و طبعاً پیش کشیدن ضوابط برای تأویل، آنگاه موجه خواهد بود که وجوه مطلوبیت آن روشن شده باشد.

نکته بسیار مهم و تعیین کننده در این بحث، متعلق بحث ماست. ما درباره امکان و مطلوبیت ضابطه مندی تأویل و احیاناً ضوابط تأویل بحث می‌کنیم؛ اما پرسش این است: کدام تأویل؟ ما درباره کدام تأویل بحث می‌کنیم؟ این پرسش، از این رو، موجه است که تلقی واحدی از تأویل وجود ندارد و در چستی تأویل، اقوال و آرای متفاوتی دیده می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان از تأویل‌های گوناگون سخن گفت که هریک ماهیتی دارد و احکام آن متفاوت است؛ بنابراین، به تعداد تأویل‌ها، پرسش از امکان و مطلوبیت ضابطه مندی و ضوابط تأویل جداگانه قابل طرح است.

برای رسیدن به آستانه بحث اصلی، ناگزیر از برداشتن چند گام مقدماتی هستیم.

مقدمه نخست: دوگانه تفسیر/ تأویل در سنت تفسیری اسلامی

در سنت تفسیری اسلامی از همان سده‌های نخستین، دو فرازبان پدید آمده‌اند و تا امروز حضوری بی‌منازعه و بی‌مناقشه داشته‌اند. این دو فرازبان، عبارت‌اند از: تفسیر و تأویل. کنش فهم متن در هرمنوتیک اسلامی همواره با این دو فرازبان کلیدی صورت‌بندی و فهم شده است. این دو فرازبان در فراز و نشیب زمان دچار تحولات معنایی (بنگرید به: عباسی، ۱۳۹۲: ۲/ ۱۶۱-۱۶۲؛ طیب حسینی، ۱۳۸۲: ۸/ ۱۷-۱۹؛ پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۴/ ۳۷۶-۳۷۸) درخور توجهی شده است و به تبع این تحولات معنایی، نسبت این دو فرازبان نیز دست‌خوش تغییر بوده است؛ به طوری که می‌توان تاریخ هرمنوتیک اسلامی را تاریخ تحولات معنایی این دو مفهوم و نسبت میان این دو دانست.

در سنت هرمنوتیک غربیان، مفهوم «تفسیر» در نسبت با مفاهیمی چون «فهم»، «نقد»

و «کاربرد» تبیین و تحلیل و بازشناخته می‌شود (Palmer, 1969: 4, Edvard, 1972: 385, Muller- volmer, 1986: 5, 27, Weinsheimer, 1985: 181, Daallmayer and Carthy, 1977: 359-360)؛ اما در سنت هرمنوتیک اسلامی، «تفسیر» در نسبت با «تأویل»، تعریف و فهم می‌شود و تفسیر/ تأویل تنها دوگانه مفهوم‌شناسی هرمنوتیک اسلامی است (بنگرید به: سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۵۴۹-۵۵۲؛ پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۵/۶۸۱). تفسیر/ تأویل دو برجسب و عنوان هستند، با معناها و با ارزش‌گذاری‌های سیال و متحول که کنشگران عرصه فهم قرآن بر ناصیه گونه‌های مختلف و متنوع از فهم قرآن می‌نهند. در برهه‌هایی از تاریخ، این دو فرازبان به یک معنا به کار رفته‌اند (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱۸/۱۹-قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۱۵)؛ اما در بیشتر برهه‌ها، میان این دو تمایزی افتاده است؛ گاه در قالب نسبت عموم و خصوص مطلق (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۵۵۱-۵۵۰) و گاه در قالب نسبت تباین (بغدادی، ۱۴۱۵: ۱/۱۲؛ آملی، ۱۴۲۲: ۱/۲۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۵-۶). این تحولات معنایی، از ارزش‌گذاری و ارزش‌داوری نیز خالی نبوده است. اصل دوگانه تفسیر/ تأویل و تمایز آن‌ها، گرچه از هردو سوی رهروان و مدافعان تفسیر و رهروان و مدافعان تأویل، پذیرفته و رسمیت یافته است؛ اما در تلقی هردو سو، سویه دیگر، آمیخته به کژی و تخفیف و قدح انگاشته شده است.

مقدمه دوم: سیطره فرازبان «تفسیر» در هرمنوتیک اسلامی

نکته درخور توجه این است که در سنت هرمنوتیک اسلامی، عمده مسئله‌ها و پرسش‌ها و مقولات هرمنوتیکی، اعم از تجویزی و توصیفی، ذیل فرازبان «تفسیر» - و نه «تأویل» - شکل گرفته است؛ به طوری که در هرمنوتیک اسلامی سخن از اصول و قواعد تفسیر (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۴) است؛ سخن از منطق تفسیر است؛ سخن از روش‌ها، گرایش‌ها (مؤدب، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۲۶-۲۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲/۳۰-۳۴؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۴۴-۵۱)؛ سبک‌ها (شاکر، ۱۳۸۲: ۵۰-۵۱) و مبانی و منابع تفسیر (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۳۸-۵۲؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۲۰۶-۲۱۲؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۳) است و تقریباً این فرازبان‌ها و مباحث، معطوف به «تأویل» نبوده است؛

یعنی به موازات آنچه گفته شد، از اصول تأویل، قواعد تأویل، منطق تأویل، روش‌های تأویل، منابع تأویل و مبانی تأویل سخن نمی‌رود و ادبیاتی هرمنوتیکی در ذیل این مقولات شکل نمی‌گیرد. حتی می‌توان ادعا کرد که گرچه در مقدمات مباحث هرمنوتیکی مسلمانان، اهتمام همگان بر تفکیک و تمایز میان تفسیر و تأویل است (بنگرید به: ذہبی، بی تا: ۲ / ۱۹-۲۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ / ۲: ۵۴۹-۵۵۲)؛ اما به محض اینکه وارد متن مباحث می‌شوند، این تفکیک و تمایز را رها می‌کنند (بنگرید به: زرقانی، بی تا: ۵۴۷-۵۶۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ / ۲: ۵۵۲-۵۶۴)؛ آنگاه که نوبت به اصول و قواعد و منطق فهم قرآن می‌رسد، از اصول، قواعد و منطق تفسیر قرآن سخن می‌رود و یا وقتی نوبت به جریان‌شناسی و روش پژوهی و گونه‌شناسی فهم قرآن می‌رسد، همه جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌ها، ذیل جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌های تفسیری یاد می‌شود (شاکر، ۱۳۸۲: ۳۷-۵۴؛ زرقانی، بی تا: ۵۵۲-۶۶۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ / ۲: ۲۱-۴۴)؛ حتی جریان‌ها، روش‌ها و گونه‌هایی که در نظر آنان، به ساحت تأویل تعلق دارند، در ذیل مقولاتی چون تفسیر عرفانی، تفسیر صوفیانه، تفسیر باطنی، تفسیر اشاری و تفسیر رمزی نهاده و مطالعه می‌شوند (بنگرید به: زرقانی، بی تا: ۶۳۷-۶۳۸؛ ذہبی، بی تا: ۲ / ۳۵۲). همه جا سخن از تفسیر است؛ از عناوین کتاب‌ها و نگاشته‌ها گرفته تا عناوین فرعی و فصول و محتوای آن‌ها.

به باور نگارنده این راه طی شده در مآل خود به مقولہ «ضابطه‌پذیری» و «ضابطه‌مندی» بازمی‌گردد؛ اینکه کنشگران عرصه فهم متن قرآن، چه درکی از تأویل دارند و درک و تلقی آن‌ها از تأویل، چقدر به امکان / امتناع ضابطه‌پذیری و به تبع آن، ضابطه‌مندی ساحت تأویل راه می‌برد؟

مقدمه سوم: تفسیر؛ امری ضابطه‌پذیر و ضابطه‌مند در سنت تفسیری اسلامی

تفسیر با همه تعاریف و تلقی‌هایی که از آن در سنت تفسیری اسلامی وجود دارد، علی‌الاصول، از سوی جریان‌های رسمی تفسیری، امری ضابطه‌پذیر تلقی شده است و از

این روست که کوشش‌های فراوان و همه‌جانبه‌ای در راستای ضابطه‌مندی تفسیر صورت گرفته است:

۱. شکل‌گیری دانش گسترده‌ای با عنوان «علوم قرآن» که عهده‌دار تدارک ابزارها و سازوکار تفسیر است (بنگرید به: زرقاتی، بی‌تا: ۲۸-۳۶)، کوششی آشکار در ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است؛ ۲. پیدایش مباحث «اصول تفسیر» و «قواعد تفسیر» و شکل‌گیری ادبیات و ژانر «اصول و قواعد تفسیر» (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۲-۴۴) از سده‌های گذشته و تداوم و بالندگی آن تاکنون، شاهد آشکاری بردغدغه ضابطه‌مندی تفسیر است؛ ۳. توجه به مقوله «منبع تفسیر» و پرسش از منابع معتبر (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۳۸-۵۲؛ کمالی دزفولی، ۱۳۵۴: ۳۹۲-۴۴۳؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۲۰۶-۲۱۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۵۶۵-۵۸۰) نیز گامی درخور توجه برای ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است؛ ۴. رویکردهای تجویزی در گونه‌شناسی تفسیری و به‌طور مشخص، تمایز و تفکیک میان تفسیر به‌رأی با دیگر تفاسیر (زرقاتی، بی‌تا: ۶۱۰-۶۱۶)، مبتنی بر ضابطه‌مندی ساحت تفسیر است.

همه این کوشش‌ها و دیگر کوشش‌هایی از این دست، نشان می‌دهد که در ساحت تفسیر، ضابطه‌مندی امری ممکن، مطلوب و بلکه بایسته است و اعتبار تفسیر در گرو «ضابطه‌مندی» آن قلمداد شده است؛ به‌طوری که طرد تفاسیر و مشروعیت‌زدایی از پاره‌ای از گونه‌های تفسیری، با تکیه بر اتهام عدم التزام به ضوابط و قواعد و اصول تفسیر صورت گرفته است.

با این وصف، تأویل چطور؟ آیا برای تأویل هم - همچون تفسیر - ضابطه‌مندی امری مفروض و مطلوب است؟ یا تأویل عنوان گونه‌هایی از تفسیر است که در دایره ضابطه‌مندی نمی‌گنجند و به نوعی ضابطه‌گریز و بلکه ضابطه‌ستیزند؟ و اگر چنین است، اعتبار تأویل از کجا ناشی می‌شود؟

مقدمه چهارم: قالب‌های بیانی ناظر به ضابطه‌مندی تأویل

گرچه ممکن است در ادبیات هرمنوتیکی مسلمانان در باب تأویل، فصلی با عنوان

اصول و ضوابط تأویل گشوده نباشد؛ اما می‌توان قالب‌های بیانی دیگری یافت که به نوعی، به اصل ضابطه مندی تأویل یا ضرورت آن اشاره دارد و یا حتی در مقام تأسیس یا تأکید بر امری به عنوان ضابطه تأویل است. در ادامه بحث، به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

- یکی از این موارد، تعبیر «تأویل باطل» است. این تعبیر، در بن خود «تأویل صحیح» را مفروض گرفته است. در این میان، قاعدتاً پای ملاک و ضوابطی در میان است که تأویل صحیح را از تأویل باطل بازمی‌شناسد.

معیار و ملاک‌هایی که برای تأویل باطل مطرح هستند، عبارت‌اند از: تأویل برخلاف مضامین درست قرآنی (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹) یا هرتأویلی که با تفسیرش منافات داشته باشد (شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۲). از دیگر ملاک‌های تأویل باطل، آن بخش از تأویلاتی است که بر شخصیت مؤول تکیه دارد:

تأویلاتی که در آیات قرآن، طبق خواسته‌ها و مقاصد گمراه‌کننده مؤولان آن صورت می‌گیرد (عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹)، تأویلاتی که نشئت گرفته از ذهن پیش‌ساخته و پیش‌فرض‌های ذهنی مؤولان آن است. حکیمی در این باره می‌نویسد: نباید با ذهن پیش‌ساخته به سراغ معارف و حیانی رفت، بلکه مرتبه‌ای از محو موهوم (از بین بردن موهومات در ذهن) و صحو معلوم (کنار زدن معلومات در ذهن) برای فهم هر حقیقتی از حقایق معارف الهی قرآن و حدیثی لازم است (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۳).

و تأویلات ذوقی که مؤولان متناسب با مذاق خویش به آن‌ها پرداخته‌اند. حکیمی می‌نویسد: نمی‌توان با انواع مذاق‌های فلسفی و عرفانی که برخی برای خود دارند به جان آیات و احادیث معارفی افتاد و هرکس هرآیه یا حدیثی را طبق مذاق خویش تأویل نماید (همان‌جا).

ملکی میانجی نیز در این باره می‌نویسد: تأویل به معنای دگرگونی شکلی و محتوایی عقاید مسلم و ضروری دینی آن‌هم با تحمیل تفسیرهای ذوقی و یا با ورود به محدوده غیب

و مسائل دور از دسترس با اتکا به نظریات سست دانشمندان یونانی در تفسیر جهان و شناخت کیهان، امری است ناصواب و غیر علمی. به عنوان مثال مسئله خلود کفار در آتش و عذاب ابدی که از مسلّمات قرآنی است، آن چنان در قالب های فلسفی و عرفانی گرفتار شده که به کلی انکار شده است، به گونه ای که مدعیان کشف حقایق به قوه عقل و شهود، عذاب را به معنای «عذب»؛ یعنی شیرین و لذت گرفته و به سرخوشی و شادی کفار در جهنم معتقد می شوند (ملکی میانجی، ۱۳۸۲: ۲۹۶).

- دیگری، بیان شرط صحت و اعتبار تأویل است که آشکارتر از نمونه پیشین، بر امر ضابطه مندی تأویل اشاره دارد.

ملاک ها و معیارهایی که برای تأویل صحیح و پذیرفتنی مطرح شده، از این قرار است:

متکی بر قرآن و حقایقی است که از منبع وحی و علم الهی سرچشمه می گیرد (ابن حزم، بی تا: ۴۰۷/۱۱؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۳: ۱۱۹).

با قواعد و ضوابط ادبیات عرب و وضع لغت، استعمال عرف و عادت صاحب شریعت سازگاری و مطابقت داشته باشد (زرکشی، بی تا: ۳: ۳۶۳).

به عقل و منطق قوی و غیرقابل خدشه، استوار باشد و یا در مواردی که موضوع از مستقالات عقلی نیست، به نقل صحیح، مستند باشد (شاکر، ۱۳۷۶: ص ۲۶۰).

همچنین از دیگر شرایط اعتبار تأویل که مبنایی برای تأویل صحیح برشمرده می شود، تأکید برویگی ها و امتیازاتی است که شخص مؤول داراست (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۹۸؛ ابن عربی، ۱۴۲۷: ۱ / ۱۶۹، ۳ / ۴۳۵). ویژگی هایی که برای مؤول با پشت کردن به جهان مادیات و لذات آن و تمرین و تربیت روحی و داشتن استعداد ذاتی (شیرازی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۹۸) به دست آمده و مؤلفه هایی چون بصیرت، فراست، ایمان، تقوا و عمل به شریعت، عقلانیت حقیقی و سلوک صاحب تأویل، از جمله امتیازاتی است که مؤول با داشتن آن ها می تواند به تأویل صحیح بپردازد (ابن عربی، ۱۴۲۷: ۱ / ۶۳۷، ۳ / ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۵ / ۴، ۲۹۶، ۳۷۴، ۵ / ۱۱۰، ۶ / ۳۳۹).

- همچنین آوردن قیدی در تعریف تأویل که این قید به نوعی معطوف به امر ضابطه‌مندی است؛ به عنوان مثال، برخی تأویل را بیان مراد و مقصود آیه دانسته‌اند که در ظاهر لفظ آن نیست و با این حال، با سیاق آیات پیش و پس سازگار است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱/ ۷۹-۸۰). یا تأویل را ذکر یک معنا، به طریق استنباط، برای آیه تعریف کرده‌اند؛ معنایی که با سیاق آیه همخوانی دارد و با کتاب و سنت ناسازگار نیست (زرکشی، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۴۶-۲۱۶؛ آملی، ۱۴۲۲: ۱/ ۲۳۸؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/ ۵۵۱). قیدی که در این تعاریف مطرح است و به امر ضابطه‌مندی اشاره دارد، سازگاری تأویل با آیات هم‌سیاق و موافق با کتاب و سنت است.

- نیز آسیب‌شناسی‌ها و نقدهایی که بر جریان‌های تأویلی صورت گرفته است. این آسیب‌شناسی یا به صراحت بر ناضابطه‌مندی تأویل‌ها ایراد گرفته‌اند و یا به مواردی اشاره کرده‌اند که در مآل خود به مقوله ضابطه‌مندی تکیه دارند.

نقدها و آسیب‌شناسی‌های صورت گرفته نسبت به جریان باطنی و جریان صوفی عرفانی با صراحت بر ناضابطه‌مندی تأویل تأکید دارند (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۳۳۴-۳۳۷). افزون بر این، این آسیب‌شناسی‌ها بیشتر بر وجوه و اموری تکیه می‌کنند که ریشه آن‌ها در ناضابطه‌مندی تأویل است. از این جمله، عدم اتکا بر نقل معتبر (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰)، انکار ظاهر (همان، ۲۷۷-۲۷۹)، عدم رعایت اصل مرجعیت محکّمات در تفسیر متشابهات (شاکر، ۱۳۷۶: ۳۳۷-۳۴۰)، استناد بی‌ضابطه به روایات تفسیری (همان، ۳۴۴-۳۴۶) و تکیه بر کشف و شهود غیر معصومانه (همان، ۳۴۰-۳۴۴).

گرچه در برخی از آثار تأویل‌پژوهی، از تعبیر «روش‌های تأویل» بهره گرفته و از «روش‌شناسی تأویل در حوزه‌های مختلف» سخن به میان آورده‌اند؛ اما به نظر نمی‌آید در حوزه‌های مورد نظر، روشی برای تأویل یافت شود تا بتواند روش‌شناسی تأویل صورت گیرد! باری، بی‌گمان می‌توان از تأویل در حوزه‌های مختلف همچون حدیث، اصول، تصوف، عرفان، کلام و فلسفه سخن گفت و بلکه از گونه‌های مختلف تأویل بحث کرد؛ اما سخن

از روش یا روش‌های تأویل، آنگاه موجب خواهد بود که پیشاپیش ساحت‌های تأویل، روشمند بوده باشند و از روش یا روش‌ها برخوردار و بهره‌مند باشند؛ اما نگاه‌های انتقادی و بررسی‌های آسیب‌شناسانه بر این امر تأکید دارند که متون تأویلی ما چندان در بند ضابطه نبوده‌اند.

نگاه‌های انتقادی و بررسی‌های آسیب‌شناسانه حاکی از آن است که توجه نکردن به مقولۀ «روش تأویل» و برداشت‌های ناشایست از آن، سبب شده عرصۀ تأویل امری گریزناپذیر و یک راهکار و روشی باشد که از آیات، آنچه را که مطلوب است، استخراج نمایند؛ فارغ از آنکه «تأویل» خود نیازمند به «روش تأویل» بوده است تا با بهره‌مندی از ضوابط و شرایط، بتوان به تأویلی صحیح دست یافت. در این باره ابن قیم می‌نویسد: حقیقت آن است که هر طایفه‌ای هر آنچه را که مخالف نحله و اصولش باشد، تأویل می‌برد. ملاک و معیار نزد هر طایفه در آنچه تأویل پذیرد و آنچه تأویل نپذیرد، همان مذهبی است که به آن گرویده است، هر چه موافق آن باشد تثبیت و هر چه مخالفش باشد تأویل می‌کند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۲: ۳۴). یکی از مدافعان اسماعیلی نیز می‌نویسد: برخی سخنان پیامبر و آیات قرآن با براهین عقلی و حکم عقل سازگار نیست و در این گونه موارد باید آیات و روایات ناسازگار، بر معانی‌ای حمل گردد که با عقل همخوان باشد. این معانی همخوان با عقل را تأویل می‌نامیم (یمانی، ۱۴۰۳: ۲۰۳-۲۰۴).

همچنین طرح پرسش گلدزیهر در بخش تفسیر در پرتو تصوف اسلامی اشاره به این نگاه انتقادی و آسیب‌شناسانه دارد. وی می‌نویسد: تصوف اسلامی چرا دست به تفسیرهایی از دین می‌زند که مقابل دین قرار می‌گیرد؟ این تفسیر که به شیوۀ تأویل بیان می‌شود، تفسیری است که راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی را به خود پذیرفته است و از این رو مجبور است میان افکار جدید و نص آیات قرآنی به طریقی هماهنگی ایجاد کند، در صورتی که چنین هماهنگی‌ای تاکنون حاصل نشده است (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۱۷۶). از سویی برپایۀ سخنان گلدزیهر تأویل در نزد صوفیان همچون تفسیر دارای ضوابط و شرایط نبوده است. از این رو آنان سخنان تأویلی‌شان را به نام اشارات معرفی می‌کنند. گلدزیهر

می نویسد: صوفیان از اینکه سخنان تأویلی خود را در مورد قرآن تفسیر بنامند، خودداری می کنند، زیرا در این صورت باید در مورد قرآن از طریق شرح و تفسیر وارد شوند، لیکن آنان طریقه خود را به نام اشارات می نامند (همان، ۲۱۰).

از دیگر موارد نگاه های انتقادی و بررسی های آسیب شناسانه نحله فکری معتزله است که در ذیل به بیان سامانه تأویل پژوهی آنان می پردازیم.

معتزله که در مقابل قائلان به تجسیم و تشبیه ایستاده اند، رسالت آنان در تفسیر، تأویل آیاتی بوده که با اصول خردگرایی آنان همخوانی نداشته است (صاوی جوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۳-۱۴۴). آنان هرگونه صفتی از خداوند را که در آن از صفات جسمانی نام برده می شد، به طریقی مورد تأویل و تفسیر قرار می دادند؛ مانند «ید» در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰) که در اندیشه ایشان به قدرت و نعمت (زمخشری، ۱۴۱۳: ۱/۶۵۴؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۱۱۶) و «وجه» در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸) به معنای ذات (زمخشری، ۱۴۱۳: ۳/۴۳۷؛ قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۲۸۴) تأویل شده اند. همچنین معتزله رؤیت خداوند در دنیا و آخرت را انکار نموده و آیات مربوط به آن را نیز تأویل می کنند؛ زیرا معتقدند که رؤیت تنها در مورد اجسام قابل تصور است، حال آنکه خداوند منزّه از آن است (زمخشری، ۱۴۱۳: ۱/۱۴۱ و ۲/۵۴ و ۱۵۲-۱۵۵؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۷۸). درواقع آنان این گونه آیات را با تکیه بر تنزیه خداوند تأویل می کنند؛ و منظور آنان از این گونه تأویلات، آن بوده که تقدس کلام خداوند را حفظ کنند، با این شرط که موافق عقل و اندیشه نیز باشد (گلدزیهر، ۱۳۹۳: ۱۲۰)؛ زیرا عقل در منظر ایشان، اساس اول برای فهم شریعت است و شرع را تابع آن می دانند و می کوشند مباحث استدلالی توحید، عدل و ... را از طریق عقل بفهمند (شنوقه، بی تا: ۳۵۱). به تعبیری دیگر تأویل نزد آنان ضرورتی اجتناب ناپذیر برای رفع تناقض ظاهری ادله عقلی و ادله شرعی بوده است (ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۵).

آنچه در سامانه تأویل پژوهی آنان ملموس است، این است که تکیه معتزله بر عقل سبب شده آنان در تأویلات خود ظاهرایه را رها ساخته و برای سازگاری مفاد آیات با

اندیشه خود مفهومی را ارائه دهند که از اصول اعتقادی شان در برابر اهل تجسیم و تشبیه دفاع می‌کند و پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های تأویلی ایشان به گونه‌ای است که تأویل‌پژوهی آنان را به صحنه‌ای برای اثبات جریان فکری متعلق به مذهب «خود» و نفی «غیر آن» بدل کرده است؛ امری که کاملاً سوگرایانه و جانب‌دارانه است. در سازواره فکری آنان «تأویل» تنها راهکاری است که با پشتوانه عقل، موارد معارض با اندیشه‌های خویش را تأویل می‌کنند.

این گونه به نظر می‌رسد که اگر ملاحظات انتقادی نسبت به آثار تأویلی رفع گردد و تأویلاتی عاری از آن اشکالات فراهم آید، دیگر نتوان آن‌ها را تأویل نامید! اگر بخواهیم اصول و قواعد تفسیر را در یک اثر تأویلی اعمال کنیم، حاصل کار، یک تفسیر خواهد بود نه تأویل! اگر بخواهیم در میانه بی ضابطه بودن تأویل از یک سو و اعمال اصول و قواعد تفسیر در ساحت تأویل، راهی برای ضابطه‌مندی تأویل بجویم، آن راه، عبارت خواهد بود از طرح و تدوین ضوابط و قواعد ویژه تأویل؛ به گونه‌ای که تأویل بودن تأویل را مخدوش نکند.

سه روایت از تأویل و پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی

تا اینجا بحث درباره ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی تأویل را با نگاهی سربسته، بسیط و اجمالی به مقوله تأویل پیش بردیم؛ اما پاسخ شایسته به پرسش ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل، نیازمند تفصیل در باب تأویل است؛ زیرا تلقی یکسانی از تأویل وجود ندارد. کدام تأویل؟ تأویل به چه معنا؟

مروری بر ادبیات تأویل در جهان اسلام نشان می‌دهد که تأویل پدیده‌ای نیست که تعاریف و تلقی‌های متفاوت از آن صورت گرفته باشد، بلکه تأویل، عنوانی واحد است که بر کنش‌ها و تعامل‌های متفاوت با متن اطلاق شده است. از این رو، می‌توان تأویل را مشترک لفظی دانست. تأویل در تاریخ اندیشه‌های تفسیری اسلامی، تحولات معنایی مهمی یافته است.

برخی تفسیر و تأویل را مرادف یکدیگر دانسته و معتقدند که تفاوتی میان تفسیر و تأویل وجود نداشته است (ابوعبیده، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۸-۱۹؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ۴ / ۱۵). برخی تأویل را «عدول» از معنای ظاهر متن می‌دانند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱ / ۸۰؛ فخر رازی، بی‌تا: ۷ / ۱۸۹) و برخی دیگر، تأویل را «عبور» از معنای ظاهر متن و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر و فهم باطن قرآن دانسته‌اند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۸۲؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۱ / ۲۴-۲۵ و ۲۸). برخی نیز برای باور نبوده و از تأویل به عنوان اعیان خارجی محسوس و قابل مشاهده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۳ / ۲۸۹؛ همو، بی‌تا (ب): ۲۸) یا حقیقت و واقعیت‌هایی که بیانات قرآن حاکی از آن‌هاست و این حقایق از امور خارجی عینی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۷۵) یاد کرده‌اند.

به تعداد تلقی‌هایی که از تأویل وجود دارد، پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی ساحت تأویل، صورت‌بندی متفاوت و به تبع، پاسخ متعدد خواهد داشت. در منظری که تفسیر و تأویل مرادف یکدیگرند بحث از ضابطه‌مندی تأویل برابر با ضوابط مطرح شده تفسیر است و هر آنچه برای تفسیر ضابطه‌مند مطرح شده است برای تأویل ضابطه‌مند نیز صادق است، اما اگر تأویل را از جنس امری خارجی و عینی بدانیم، پرسش از ضابطه‌مندی تأویل چنین خواهد بود: آیا می‌توان به شکل روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان امر عینی و حقیقی اشاره دارد؟ اما اگر تأویل را از جنس معنا بدانیم، پرسش از ضابطه‌مندی تأویل چنین خواهد بود: آیا می‌توان به گونه روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان معنا اشاره دارد؟ در یکی، پرسش از رابطه لفظ و واقع است و در دیگری، پرسش از رابطه لفظ و معناست. طبعاً ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی در این دو، متفاوت خواهد بود.

چنان که یاد شد، در گام و نگاه تفصیلی‌تر، برخی تأویل را «عدول» از معنای ظاهر متن دانسته، برخی دیگر، تأویل را «عبور» از معنای ظاهر متن و رسیدن به لایه‌های معنایی عمیق‌تر می‌دانند. روشن است در هریک از این دو معنا نیز، پرسش از ضابطه‌پذیری و ضابطه‌مندی تأویل، راه و سرنوشت متفاوتی دارد. در مجموع، شاید بتوان برای پاره‌ای از

این تأویل‌ها، ضوابط و قواعدی تصور کرد و در عین حال، تصور و تعیین ضابطه برای پاره‌ای دیگر از تأویل‌ها، با امتناع روبه‌رو شود. به هر حال، بی‌گمان در تبیین و تحلیل اقوال و آراء در باب ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری تأویل، باید نخست روشن شود درباره کدام معنا و تلقی از تأویل، سخن می‌گوییم.

روایت نخست از تأویل: (عدول از معنای ظاهر) و مسئله ضابطه‌مندی

نزد آنان که تأویل را عدول از معنای ظاهر متن تلقی می‌کنند، در دو موضع، بحث از ضابطه‌مندی موضوعیت می‌یابد: نخست اینکه اصل بر عدم عدول از ظاهر متن است و طبعاً عدول از معنای ظاهر، نیازمند دلیل موجّه و معتبر است. دلیل هم‌آنگاه موجّه و معتبر خواهد بود که بر یک قاعده و ضابطه‌ای فراشخصی و فراذوقی استوار باشد.

بنابراین، نفس اینکه در یک جای از متن، باید از معنای ظاهر متن عدول کنیم و در جای دیگر، نباید عدول کنیم، خود نیازمند ضابطه‌مندی است.

موضع دیگری که متصور است پای ضابطه‌مندی در میان آید، آنجاست که بخواهید از میان معنا‌های فراوانی که همگی خلاف معنای ظاهر متن است، دست به انتخاب و ترجیح بزنید و یک معنا را به متن نسبت دهید. انتظار می‌رود این انتخاب و ترجیح، موجّه و مدلل باشد. آنگاه این انتخاب، موجّه و مدلل خواهد بود که بر یک قاعده و ضابطه‌ای فراشخصی و فراذوقی استوار باشد؛ بنابراین، این بخش از فرایند هرمنوتیک متن نیز فارغ از ضابطه‌مندی نیست. اکنون شایسته است ببینیم در سنت هرمنوتیک اسلامی در این باره چه تأملاتی صورت گرفته است؟

در موضع نخست باید گفت، ظواهر متعارف و عقلایی آیات اعتبار و حجیت دارد مگر آنکه دلیلی قاطع و قرینه‌ای خاص ضرورت توجیه و تأویل را سبب شود. برای دست کشیدن از ظواهر معتبر قرآنی و پرداختن به تأویل، باید تأویل متکی به عقل برهانی باشد (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰۳). علاوه بر این، شواهد درونی خود آیات الزامی بودن و تأویل‌پذیری مفاد آن را تأیید کنند (همان، ۴۰۹). تأویل باید به گونه‌ای باشد که

شاهد درستی آن از خود قرآن برآید. البته این شهادت بیشتر از راه دلالت اقتضاست؛ زیرا دلالت التزامی، غیربیین محسوب می‌شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۷۰)

همچنین طرفداران مکتب تفکیک با تأکید بر حجیت ظواهر قرآن معتقدند تا زمانی که قرینه‌ای برخلاف ظواهر آیات اقامه نشده است باید به ظاهر آن تمسک جست (مروراید، ۱۳۷۸: ۲۷۸؛ سیدان، ۱۳۸۱: ۸؛ ملکی میانجی، ۱۳۷۳: ۴۴-۴۵)؛ و چنان در آیات تفحص و تأمل شود تا معنای ظاهرایه مکشوف گردد و نیازی به تأویل نیفتد. آنان معتقدند زمانی می‌توان ظاهرایه‌ای را تأویل کرد که برهان بدیهی در مقابل آن اقامه شود نه برهان نظری؛ زیرا ممکن است در مقابل برهان نظری، برهان نظری مخالفی ابراز شود (حکیمی، ۱۳۸۳: ۱۳۱-۱۳۳) و تأویل نیز باید به قدر ضرورت باشد و از مورد لازم تجاوز نکند، یعنی در جایی که گزیر و گریز نیست و معنای تأویل متناسب با فضای معارف قرآنی باشد و در محدوده آن (همان‌جا).

عارفان نیز با قبول داشتن علوم رسمی و ظاهری و پذیرفتن ارزش و اعتبار عقل و استدلال، بر اصالت ارتباط حضوری تأکید می‌کنند و علوم حاصل از مکاشفات و مشاهدات را بر نتایج حاصل از براهین عقلی مقدم می‌دارند (معرفت، ۱۳۷۹: ۲/ ۳۴۵). درواقع آنان با بسندگی بر یافته‌های درونی و روش ذوقی به راه و رسم عقل چندان ارجی نمی‌نهند (همان، ۲۳۸). ذوقی بودن و بسنده کردن بر یافته‌های درونی نمی‌تواند روشی یکسان در فهم قرآن را در برداشته باشد؛ زیرا ذوق امری شخصی و تابع سلیقه و هویت شخصی است و نمی‌تواند با ذوق شخص دیگر برابر باشد. از این رو کار بست دریافت‌های شخصی و تذوقی^۱، سبب شده تا بی‌مبنایی بر سراسر تفاسیر اهل عرفان حاکم شود (همان، ۳۸۳).

از سویی عدم تقید آنان به اصول ادبی و قواعد لغت، موجب گردیده که در تفسیر یک عبارت، هر جا به گونه‌ای سخن بگویند؛ زیرا ملاک آنان، ظواهر ذهنی و آنچه به ذهن خطور

۱. نمونه آیات ذوقی را که تأویل برده‌اند، بنگرید در: معرفت، ۱۳۷۹: ۳۸۵-۳۸۷.

می‌کند است، نه فهم محتوایی کلام (همان، ۳۷۸). این در صورتی است که نزد دانشمندان و اهل تحقیق، رعایت اصول ادب و قواعد لغت، از مستحکم‌ترین پایه‌ها برای فهم معانی قرآن و رسیدن به مقاصد عالیّه وحی به شمار می‌رود (همان، ۳۷۸)، چنان که ابن رشد، اولین شرط برای تأویل را مطابقت داشتن با قواعد ادبیات عرب بیان می‌کند (مغربی و العراقی، ۱۹۹۳: ۲۰۶). با این حال، تأویلات عارفان رابطه منطقی و زبان‌شناختی با الفاظ قرآن ندارد؛ یعنی تأویلات آن‌ها نه مدلول مطابقی الفاظ قرآن است، نه مدلول تضمینی و نه مدلول التزامی، نه از لوازم بین آیات قرآن است و نه از لوازم غیربین، و جزاین راهی ندارند که بگویند: قرآن به زبان رمز و اشاره سخن گفته است و ظواهر آیات قرآن، رموزی بیش نیستند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۲). به عبارت دیگر در سازوکار تأویلات رمزی آنان «زبان اشارت، در برابر زبان عبارت، تعبیر می‌شود» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۳۴) و الفاظ قرآن هیچ‌گونه دلالت وضعی و استعمالی بر آن ندارند (شاکر، ۱۳۷۶: ۶۵). عارف با به کار بردن «زبان اشارت» و مصطلحات ویژه‌ای که تجربه عرفانی آن را اقتضا می‌کند و منبع قرار دادن کشف و شهود، به تأویل ظواهر آیات قرآن می‌پردازد (مستملی، ۱۳۶۶: ۳/ ۱۱۶۰-۱۱۶۱)؛ موضوعی که دلالت بر یک رابطه شخصی و ذوقی دارد.

از سویی در تلقی کسانی که تفسیر اشاری را تأویل قرآن، به معنای عدول از معنای ظاهر متن می‌دانند (زرقانی، بی‌تا: ۳۶۷؛ ذهبی، بی‌تا: ۲/ ۳۵۲) ضوابط و شرایطی مطرح شده است که برامری فرا شخصی و فرا ذوقی دلالت دارد. ذهبی دو شرط و ضابطه را برای این تأویلات قرآنی ارائه می‌دهد: تأویل به مقتضای ظاهر لفظ باشد؛ یعنی میان تأویل و ظاهر لفظ چنان تناسبی باشد که لفظ آن تأویل را برتابد و دیگر اینکه قرینه‌ای در جای دیگر قرآن آن را تأیید کند (ذهبی، بی‌تا: ۲/ ۳۵۸). زرقانی نیز شروطی برای تأویل در نظر دارد که در صورت فراهم بودن این پنج شرط تأویل امکان‌پذیر است: یک: با معنای ظاهری آیات تعارضی نداشته باشد. دو: ادعا نشود که مراد آیه تنها همین معناست و نه معنای ظاهر آن. سه: تأویلی دور از ذهن و سخیف نباشد. چهار: معارض شرعی و عقلی بر آن نباشد. پنج: شاهی شرعی در تأیید آن وجود داشته باشد (زرقانی، بی‌تا: ۶۴۱).

همچنین ضابطه‌ای که معین می‌کند در بخشی از متن می‌توان از معنای ظاهری عدول کرد و در بخشی دیگر نمی‌توان عدول کرد، براین مبنا استوار است که فاصله گرفتن از معنای ظاهری لفظ یا برگرداندن ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دیگر باید قائم بر دلیل و قرینه‌ای باشد، به گونه‌ای که اگر آن دلیل و قرینه نباشد نباید از معنای ظاهری لفظ دست برداشت (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸۰ / ۱؛ فخر رازی، بی‌تا: ۷ / ۱۸۹). همچنین اینکه آن معنا موافق کتاب و سنت باشد (آملی، ۱۴۲۲: ۱ / ۲۳۸) و با قرینه عقلی تأیید شود (سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱ / ۳۰۲؛ نجار زادگان، ۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۱۴).

در مورد موضع دیگر، اینکه با چه ضابطه و قاعده‌ای می‌توان از میان معناهاى بسیاری که همگی خلاف معنای ظاهری متن است، دست به ترجیح زد و یک معنا را برگزید، بدین گونه است که حمل لفظ دارای معانی مختلف، بر یکی از معانی، به شرط همسازی با ظاهر است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۴ / ۳۷۷) و باید ادله بر مراد بودن آن دلالت داشته باشد (ابن تیمیه، بی‌تا (ج: ۸)). معنای احتمالی در صورت تضاد نداشتن با آیات قرآن درست تلقی شود (میبودی، ۱۳۷۱: ۲ / ۲۱) و این تعیین معنایی با سیاق مطابقت داشته (عباسی، ۱۳۹۲: ۲ / ۱۶۱-۱۶۲) و موافق کتاب و سنت باشد (ابن تیمیه، بی‌تا (ج: ۱۱)). غزالی می‌نویسد: درباره لفظی که احتمالات معنایی گوناگون دارد، احتمال راجح معنای ظاهر و احتمال مرجوح معنای مؤول است (غزالی، ۱۳۲۲-۱۳۲۴: ۱ / ۳۳۶-۳۳۷، ۳۸۴-۳۸۷) و قائل به این است که هر تأویلی پذیرفته و مقبول نیست و دلیل لازم است. این دلیل گاهی قرینه (شرایط و اوضاع و احوال)، گاه قیاس و زمانی ظاهر دیگری است که از ظاهر خود لفظ قوی‌تر است. هرگاه احتمال و دلیل، هردو، قریب و هم‌قوه باشند، مجتهد باید به ترجیح و انتخاب آنچه به ظن او غالب است، مبادرت کند؛ با این حال وی اذعان دارد که این مطلب تحت ضابطه قطعی در نمی‌آید (همان، ۳۸۷-۳۸۹).

روایت دوم از تأویل: (رسوخ به لایه‌های زیرین معنا) و مسئله ضابطه‌مندی

نزد آنان که تأویل را عبور از معنای ظاهر متن و رسوخ به لایه‌های زیرین معنا قلمداد

می‌کنند، نیز این پرسش قابل طرح است که این سفر از لایه رویین به لایه‌های زیرین معنا امری ذوقی و شخصی و استحسانی است یا تابع دلیل معتبر و موجه؟ چگونه می‌توان به گونه موجه و معتبر نشان داد که یک متن، افزون بر معنای ظاهر، از میان چندین معنای محتمل، بر معنای فلان نیز دلالت دارد یا بر معنای بهمان دلالت ندارد. اگر ضابطه و قاعده‌ای در این میان نباشد، هر معنایی را می‌توان معنای زیرین یا باطن متن دانست. روشن است که در این کار، سازگاری با معنای ظاهر، شرط لازم است، اما هرگز شرط کافی نخواهد بود.

در سنت هرمنوتیک اسلامی، آیت‌الله محمدهادی معرفت یکی از کسانی است که به این معنا از تأویل باور دارد و دستیابی به این معنای متن را امری قاعده‌مند و ضابطه‌پذیر می‌داند. وی دو ملاک برای شرایط تأویل صحیح متذکر می‌شود: ۱. رعایت مناسبت و ارتباط تنگاتنگ بین معنای ظاهری و باطنی، از این رو چون تأویل عبارت است از مفهوم عام منتزع از فحوای کلام، ناگزیر در انتزاع این مفهوم عام، باید مناسبت لفظی یا معنوی رعایت شود؛ ۲. رعایت نظم و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل و تجرید آن از قراین خاصه است تا حقیقت و مغز آن در قالب مفهوم عام هویدا گردد؛ همان که در منطق به عنوان قانون «سبر و تقسیم» و در اصول «تنقیح مناط» تعبیر می‌شود (معرفت، ۱۴۱۸: ۱/ ۲۴-۲۵).

غزالی نیز که دغدغه اصلی او رسوخ به باطن متن و باطن جهان بوده و مبنای اساسی جهان‌شناختی‌اش را تمایز دو جهان غیب و شهادت و توازی و تطابق این دو عالم می‌داند (غزالی، ۱۳۶۴: ۴۹-۵۰)، بر آن است که با مقرر نمودن قواعدی همچون لزوم تناسب لفظ با معنای مؤول و حفظ آن، و لزوم جمع ظاهر و باطن (غزالی، ۱۳۶۴: ۶۵-۶۶) به ارائه ضوابط و شرایطی برای تأویل دست یازد.

نزد باطنیان (اسماعیلیه) تأویل آیات همان بطون آیات است (کرمانی، بی‌تا: ۱۵۲-۱۵۵) که با عبور از معنای ظاهر متن و رسوخ به لایه‌های زیرین معنا می‌توان بدان دست یافت. سازگاری معنای باطنی با معنای ظاهری گرچه از شروط لازم و ضروری در نسبت

معنایی میان ظاهر و باطن است (بنگرید به: سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۷۹-۲۸۰) در تأویلات باطنیه این نسبت معنایی با توجه به سازوارهٔ فکری^۱ ایشان رعایت نشده است، بدین گونه که باطنیان مفاهیم و مبانی مفروض در دیدگاه خود را در واژگان به کاررفته در آیات (بنگرید به: سجستانی، ۲۰۰۰: ۲۲۴-۲۲۵، ۲۲۷؛ سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۱-۲۸۲) با روش ذوقی و استفاده از تأویلات عددی (همان، ۲۸۰، ۲۸۲-۲۸۳) می‌جویند، به گونه‌ای که در تأویلات آنان معنای جدیدی به واژگان آیات داده می‌شود (همان، ۲۱۷، ۲۲۰) که سبب شده آنان بدون مترتب شدن قرینه و ضابطه‌ای، واژگان به کار رفته در آیه را تأویل ببرند و نبود ارتباط دلالتی و زبان‌شناختی میان واژگان به کاررفته در آیه با مفهوم اراده شدهٔ تأویلی حاصل از آن، این امر را به ذهن متبادر می‌سازد که می‌توان از هر لفظی هر معنایی را اراده نمود و از آن به تأویل یاد کرد. این گونه تأویلات هیچ مبنای مقبولی نزد کتاب و سنت نداشته است (بنگرید به: سعیدی روشن و دیگران، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰) و تنها بر این امر تأکید دارد که می‌توان با تأویلات ذوقی از آیات قرآن آنچه دلخواه است، استخراج کرد. این شیوه با تحمیل آرای نامستدل و نگرش‌های خاص مذهبی بر آیات قرآن، مصداق بارز تأویل به رأی است که هم به لحاظ عقلی و هم به لحاظ نقلی نکوهیده است (همان، ۲۸۳).

در موضع دیگر: در انتخاب معنای یک متن، افزون بر معنای ظاهر، از میان چندین معنای محتمل، آن معنایی انتخاب می‌شود که ادله بر مراد بودن آن دلالت دارد، معنای تأویلی که با سیاق آیات پیش و پس سازگاری داشته است (فیروزآبادی، بی‌تا: ۱/ ۷۹-۷۸).

۱. در عقاید آنان اصطلاحاتی چون «ناطق»، «وصی»، «اساس»، «امام» و «حجت»، سلسله مراتب حدود و درجات دینی آنان به شمار می‌روند و فهم اسرار شریعت ممکن نیست مگر از طریق اصحاب و انصار ائمه و دعوات او (آقا نوری، ۱۳۸۱: ۲۷۹). گرچه در منظر آنان اسرار و رموز تأویل‌پذیر از طریق «ناطق» (پیامبر) نه بلکه از طریق «اساس» (وصی نبی) رمزگشایی می‌شود (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۲۲) و معتقدند که تأویلاتشان را از ایشان اخذ نموده‌اند، تأویلات آنان مسند نبوده، بلکه همهٔ آن‌ها منسوب به علما و متفکران خودشان است (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱/ ۲۸۰).

۸۰) و مخالف با کتاب و سنت هم نباشد (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱/ ۲۵۵؛ زرکشی، ۱۴۰۸: ۲/ ۱۴۶-۲۱۶) و در قالب یکی از دلالت‌های عرفی کلام (مانند دلالت اقتضاء، تنبیه، ایما و اشاره یا دلالت مفهومی کلام، چه موافق و چه مخالف) بگنجد (بابایی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۱-۲۲) و روایت معتبر و قابل اعتمادی از پیامبر ﷺ یا یکی از ائمه معصومین علیهم‌السلام از مقصود بودن آن از آیه خبر داده باشد و معنایی که برای آیه ذکر می‌شود، با ضروری دین، دلیل عقلی قطعی یا صحیح و ظاهر آیه یا روایت معتبری معارضه نداشته باشد (همان‌جا).

روایت سوم از تأویل: (اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی) و مسئله ضابطه‌مندی نزد آنان که تأویل را اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی قلمداد می‌کنند، صحبت و پرسش از ضابطه‌مندی تأویل این‌گونه خواهد بود: آیا می‌توان به گونه روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که تأویل ارائه شده از آیه به امر عینی و حقیقی اشاره دارد؟ یا به تعبیری دیگر فلان آیه قرآن به فلان امر خارجی عینی و حقیقی اشاره دارد؟ در وهله نخست ضروری می‌نماید قبل از بررسی پرسش از ضابطه‌مندی تأویل بدانیم در این تلقی منظور از اعیان خارجی محسوس و حقایق عینی چیست؟ منظور از اعیان خارجی در دیدگاه ابن تیمیه تأویل اخبار قرآنی است که از آن خبر داده شده، آنگاه که تحقق خارجی پیدا کند. وی تحقق تأویل آنچه را که قرآن از وقوعش خبر داده است، در قیامت و منحصر به خداوند می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۳/ ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۸۹؛ همو، بی تا (ب: ۱۸، ۲۸، ۱۲) و منظور از محسوس در دیدگاه او موجوداتی است که واقعیت و حقیقت عینی دارند، افراد موجود در خارج و موجودات غیبی اند که در آخرت قابل مشاهده‌اند. ابن تیمیه عالم و جهان آخرت را از سنخ مادیات می‌شمارد و تأویلات را به امور محسوس می‌برد (ابن تیمیه، بی تا (الف: ۳۰۹-۳۱۰).

و منظور از حقایق عینی در دیدگاه علامه طباطبایی این است که وی تأویل را نه از جنس لفظ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳/ ۸۴) و نه از سنخ معنا و مفاهیم الفاظ، بلکه امور

عینی می‌شمارد (همان، ۹۴-۹۵؛ ۳/۴۱، ۷۵) و می‌نویسد: در ماورای این قرآن که آن را می‌خوانیم، امری دیگر است که به منزله روح از جسد و ممثل از مثل است و آن امر همان است که خدای تعالی کتاب حکیمش نامید و تمام معارف قرآن و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست و مانند الفاظ جمله جمله و قسمت قسمت نیست؛ و حتی از سنخ معانی الفاظ هم نیست (همان، ۳/۸۴)، بلکه از امور خارجی و عینی است و اگر گفته می‌شود که آیات قرآن تأویل دارد در حقیقت وصف تأویل، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آن‌هاست، که اعمال انسان‌ها یا چیز دیگر است (همان، ۴۱).

تلقی صاحب المیزان از تأویل، حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی، چه احکامش، چه مواعظش و چه حکمت‌هایش مستند به آن است و این حقایق امور عینی است که از بلندی مقام، ممکن نیست در چهاردیواری الفاظ قرار گیرد (همان، ۷۵).

اما پاسخ به پرسش از ضابطه‌مندی این قسم از تأویل را که به امر عینی و حقیقی اشاره دارد و می‌توان به شکل روشمند و ضابطه‌مند معین کرد که فلان آیه قرآن به فلان امر خارجی عینی و حقیقی اشاره دارد، می‌توان در این کلام علامه جویا شد؛ آنجا که می‌فرماید: «تأویل از قبیل امور خارجی است، البته نه هر امر خارجی تا توهم شود که مصداق خارجی یک آیه هم تأویل آن آیه است، بلکه امر خارجی مخصوصی که نسبت آن به کلام نسبت ممثل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد» (همان، ۷۱).

علامه طباطبایی بر این باور است که امور خارجی نام‌برده هر چند مدلول آیه نیستند، به این معنا که لفظ آیه بر آن امر خارجی دلالت ندارد، ولی از آن حکایت می‌کنند و آن امور محفوظ در الفاظ هستند و آیات به نوعی از آن امور حکایت می‌کنند (همان، ۸۰). مسئله تأویل هم از همین باب است. حقیقت خارجیه که منشأ تشریع حکمی از احکام و یا بیان معرفتی از معارف الهیه است و یا منشأ وقوع حوادثی است که قصص قرآنی آن را حکایت می‌کند، هر چند امری نیست که لفظ آن تشریع و آن بیان و آن قصص به طور مطابقی بر آن دلالت کند، لیکن همین که آن حکم و بیان و حادثه از آن حقیقت خارجیه منشأ گرفته و

در واقع اثر آن حقیقت را به نوعی حکایت می‌کند، می‌گوییم: فلان حقیقت خارجی به تأویل فلان آیه است (همان جا).

علامه بر آن است که در سه جا^۱ از قصه یوسف عليه السلام «تأویل» حقیقتی است خارجی عینی که در خواب به صورت مخصوصی دیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۵۸). وی می‌نویسد: تأویل از قبیل معنا که مدلول لفظ باشد، نیست و هرگز لفظی که خواب را شرح می‌دهد به تأویل خواب دلالت لفظی ندارد (همان، ۶۲)، بلکه در مورد خواب‌ها تأویل خواب حقیقتی است خارجی که در صورت خاصی برای بیننده خواب جلوه کرده است (همان، ۶۳)، بدین صورت که «تأویل» در حوادثی استعمال شده که سرانجام رؤیا به آن حوادث می‌انجامد و آنچه صاحب رؤیا در خواب می‌بیند صورت و مثالی از آن حوادث است، پس نسبتی که میان آن حوادث و میان رؤیاها هست همان نسبتی است که میان صورت و معناست، صورتی که معنا به آن صورت جلوه می‌کند؛ و به عبارت دیگر، نسبتی است که میان حقیقت مجسم شده با مثال آن حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰/۳).

همچنین در قصه موسی و خضر در آیات ۷۱-۸۲ سوره کهف علامه بیان می‌دارد که «تأویل»، برگشت هرکاری به صورت و عنوان واقعی خویش است (همان، ۳۸)؛ نسبتی است که میان حقیقت مجسم شده با مثال آن حقیقت است (همان، ۴۰)؛ حقیقتی است که کارهایی که انجام داده از آن سرچشمه می‌گیرد و به منزله روح کار است و خود کار به نحوی به تأویل خود متضمن است (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۶۳).

بنابراین تأویل هر چیزی حقیقتی است که آن چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و آن چیز به نحوی تحقق‌دهنده و حامل و نشانه اوست، چنان که صاحب تأویل زنده به تأویل است و ظهور تأویل با صاحب تأویل است (همان، ۶۳-۶۴).

صاحب المیزان توضیح می‌دهد که در آیات ۷۱-۸۲ سوره کهف لفظ به تأویلی که

۱. یوسف / ۴۱، ۴۷-۴۹ و ۱۰۰.

خضر برای موسی کرده، دلالت ندارد (همان، ۶۲-۶۳). خضر کشتی را سوراخ می‌کند و پس از آن پسری را می‌کشد و پس از آن دیوار کجی را راست می‌کند و در هر مرحله موسی علیه السلام اعتراض می‌نماید. خضر در مقام جواب برآمده، حقیقت و منظور اصلی از کارهایی را که به امر خدا انجام داده بود بیان می‌کند و آن را تأویل می‌نامد (همان، ۶۰).

علامه بیان می‌کند: آنچه خضر به موسی خبر داد صورت و عنوان کارهایی بود که در مورد کشتی و دیوار و پسر بچه انجام داد. موسی علیه السلام از آن صورت‌ها و عناوین بی‌خبر بود و به جای آن صورت‌ها، عناوینی دیگر را تصور کرده بود؛ عناوینی که با عقلش وفق نمی‌داد و وادارش می‌کرد با بی‌طاقتی هر چه بیشتر اعتراض کند.

صورتی که موسی علیه السلام از سوراخ کردن کشتی تصور کرده بود، این بود که خضر می‌خواهد اهل کشتی را غرق کند و صورتی که از چیدن دیوار تصور کرده بود، این بود که می‌خواهد مزدی بگیرد و به اصطلاح سوروساتی فراهم کند و صورتی که از کشتن آن پسر بچه تصور کرده بود، این بود که وی مردی آدم‌کش است و از این عمل لذت می‌برد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۸).

و تأویلی که خضر برای کارهای خود ذکر کرد، این بود که گفت: کشتی برای مستمندانی بود که در دریا کار می‌کردند، خواستم معیوبش کنم، چون که در راه آنان شاهی بود که همه کشتی‌ها را به غصب می‌گرفت. اما آن پسر، پدر و مادرش مؤمن بودند، ترسیدم به طغیان و انکار دچارشان کند و خواستم پروردگارشان پاکیزه‌تر و مهربان‌تر از آن عوضشان دهد؛ اما دیوار از دو پسریتیم این شهر بود و گنجی از مال ایشان زیر آن بود و پدرشان مردی شایسته بود، پروردگارت خواست که به رشد خویش رسند و گنج خویش بیرون آرند (همان، ۳۸).

با این حال، ضابطه‌ای که علامه طباطبایی برای تلقی خود از تأویل عنوان می‌کند، این است که او هر امر خارجی را تأویل آیه نمی‌داند، بلکه امور خارجی را که نسبت آن به کلام، نسبت ممثّل به مثل و نسبت باطن به ظاهر باشد، می‌پذیرد.

نتیجه

همه کوشش‌های مطرح شده نشان می‌دهد که در ساحت تأویل، ضابطه‌مندی امری ممکن، مطلوب و بلکه بایسته است و اعتبار تأویل در گرو «ضابطه‌مندی» آن قلمداد می‌شود؛ ضابطه‌ای که محصول پرسش از تلقی‌های متفاوت معنای تأویل است. توجه به متعلق تأویل و معنایی که به آن راهبراست و تفکیک پرسش ضابطه‌مندی و ضابطه‌پذیری معنایی تأویل، ضابطه‌ای مشخص و متناسب با فحوای آن معنای تأویل را می‌طلبد. این مرزبندی و تفکیک پرسش با توجه به اهمیتی که بحث ضابطه‌مندی تأویل در سنت هرمنوتیک اسلامی در فهم مبانی قرآن دارد، دارای نقشی بسیار تعیین‌کننده و مهم است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آفانوری، علی، «اسماعیلیه و باطنی‌گری»، در کتاب *اسماعیلیه (مجموعه مقالات)*، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۱ ش.
۳. آلوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۴. آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم*، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *الإکلیل فی متشابه والتأویل*، تصحیح محمد الشیمی شحاته، دار الایمان، اسکندریه، بی‌تا (ب).
۶. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *الرد علی المنطقیین*، دار المعرفه، بیروت، بی‌تا (الف).
۷. ابن تیمیه الحرانی، احمد، *مقدمه فی اصول التفسیر*، دار القرآن الکریم، بیروت، بی‌تا (ج).
۸. ابن تیمیه حرانی، احمد، *مجموعه فتاوی*، تحقیق مروان کجک، دار الكلمة الطیبه، مصر، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م.
۹. ابن حزم، علی، *المحلی*، دار الآفاق الجدیده، بیروت، بی‌تا.
۱۰. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. ابن قیم جوزیه، *مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه والمعطله*، تحقیق سید ابراهیم، دار الحدیث، قاهره، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ ق.

۱۳. ابوزید، نصر حامد، *چنین گفت ابن عربی*، ترجمه احسان موسوی خلخالی، نیلوفر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. ابو عبیده، معمر بن مثنی، *مجاز القرآن*، مکتبه الخانجی، قاهره، ۱۳۸۱ ق.
۱۵. بابایی، علی اکبر، *مکاتب تفسیری*، سمت، تهران، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، *لباب التأویل فی معانی التنزیل*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. پاکتچی، احمد، «تأویل»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. پاکتچی، احمد، «تفسیر»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. حکیمی، محمدرضا، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، دلیل ما، بی جا، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. ذهبی، محمد حسین، *التفسیر والمفسرون*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۱. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. رضایی اصفهانی، محمد علی، *منطق تفسیر قرآن ۲*، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. زرکانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ترجمه محسن آرمین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، بی تا.
۲۴. زرکشی، بدرالدین محمد، *البحر المحیط فی اصول الفقه*، وزارت اوقاف کویت، بی تا.
۲۵. زرکشی، بدرالدین محمد، *البرهان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی نا، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.
۲۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف*، البلاغه، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۷. سجادی، سید ابراهیم، «بازنگری در حقیقت تأویل»، *پژوهش های قرآنی*، شماره ۲۱ و ۲۲، تابستان ۱۳۷۹ ش، ص ۹۶-۱۲۹.
۲۸. سجستانی، ابویعقوب، *الافتخار*، تحقیق اسماعیل قربان حسین پوناوالا، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۲۰۰۰ م.
۲۹. سعیدی روشن، محمد باقرو دیگران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹ ش.
۳۰. سیدان، سید جعفر، *بحثی پیرامون مسئله ای از معاد*، ولایت، مشهد، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰ ش / ۱۴۲۱ ق.
۳۲. شاکر، محمد کاظم، *روش های تأویل قرآن*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش های تفسیری*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.

۳۴. شنوقه، سعید، *التأویل فی التفسیر بین المعتزلة والسنه*، المكتبة الازهرية للتراث، قاهره، بی تا.
۳۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، ۱۳۶۶ ش.
۳۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، *سه رساله فلسفی (المسائل القدسیه، متشابهات القرآن وأجوبة المسائل)*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۸ ش.
۳۷. صاوی جوینی، مصطفی، *شیوه های تفسیر قرآن کریم*، ترجمه موسی دانش و حبیب روحانی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۷ ش.
۳۸. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین، *قرآن در اسلام*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ش.
۴۰. طیب حسینی، سید محمود، «تفسیر کلیات: تعریف ضرورت، اهمیت و تفاوت آن با تأویل»، در *دایرة المعارف قرآن کریم*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، ۱۳۸۲ ش.
۴۱. عباسی، مهرداد، «تفسیر قرآن، دوره آغازین و میانه»، در *دایرة المعارف قرآن*، حکمت، تهران، ۱۳۹۲ ش.
۴۲. علوی مهر، حسین، *روش ها و گرایش های تفسیری*، اسوه، قم، ۱۳۸۱ ش.
۴۳. امید زنجانی، عباسعلی، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴۴. غزالی، محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بی نا، بولاق، ۱۳۲۲-۱۳۲۴ ش.
۴۵. غزالی، محمد بن محمد، *مشکاة الانوار*، ترجمه صادق آیینه وند، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بی نا، قاهره، بی تا.
۴۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز*، تحقیق محمدعلی نجار، بی نا، بیروت، بی تا.
۴۸. قاضی عبدالجبار، عمادالدین ابی الحسن، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، المكتبة الازهرية للتراث، قاهره، ۲۰۰۶ م.
۴۹. قاضی عبدالجبار، عمادالدین ابی الحسن، *شرح اصول خمسہ*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۵۰. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریة*، بی نا، قاهره، ۱۳۷۴ ش.
۵۲. کرمانی، حمیدالدین، *مجموعه رسائل کرمانی*، تحقیق مصطفی غالب، مؤسسه

- الجامعیه، بیروت، بی تا.
۵۳. کمالی دزفولی، سید علی، *قانون تفسیر*، کتابخانه صدر، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۵۴. گلدزیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۳ ش.
۵۵. مروارید، حسنعلی، *ملاحظات پیرامون مبدأ و معاد*، ترجمه حمیدرضا آژیر، رایزن، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۵۶. مستملی، اسماعیل، *شرح التعریف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، اساطیر، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۵۷. معرفت، محمد هادی، *التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب*، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، مشهد، ۱۴۱۸ ق.
۵۸. معرفت، محمد هادی، «تأویل معیار و شاخصه تأویل صحیح، فرق میان تفسیر و تأویل و ظهور و بطن قرآن»، *بینات*، سال دوم، شماره ۶، تابستان ۱۳۷۴ ش، ص ۳۸-۴۳.
۵۹. معرفت، محمد هادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم، ۱۳۷۹ ش.
۶۰. مغربی، علی عبدالفتاح و عاطف العراقي، *الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائد الاتجاه العقلي*، الهيئة العامة لشئون المطابع، قاهره، ۱۹۹۳ م.
۶۱. ملکی میانجی، علی، *توحید الامامیه*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۶۲. ملکی میانجی، علی، «مکتب تفکیک - عرفان قرآن برهان»، *بینات* (مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، شماره ۳۹ و ۴۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش، ص ۲۶۷-۳۱۲.
۶۳. مؤدب، سید رضا، *روش های تفسیری قرآن*، اشراق، قم، ۱۳۸۰ ش.
۶۴. میبیدی، رشیدالدین احمد بن سعد، *کشف الاسرار و عده الابرار*، تحقیق علی اصغر حکمت، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۶۵. ناصر خسرو، ابومعین، *وجه دین*، طهوری، تهران، ۱۳۸۴ ش.
۶۶. نجار زادگان، فتح الله، *رهیافتی به مکاتب تفسیری*، دانشکده اصول دین، قم، ۱۳۸۷ ش.
۶۷. یمانی، علی ولید، *دافع الباطل و حنف المناضل*، تحقیق مصطفی غالب، مؤسسه عزالدین، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

68. Daallmayer. F. & McCarthy. T. (1967), A Review of Gadamer Truth and Method, eds Understanding and Social Inquiry. Indiana: Notre dame press.
69. Edvard p. (1972). The encyclopedia of philosophy. Macmillan, New York.
70. Muller- volmer, k. (1986). Hermeneutics reader. New York: continuum.
71. Palmer, Richard E. (1969). Hermeneutics. North Western University Press.
72. Weinsheimer. J. (1985), Gadamer's Hermeneutics, New haven and London.