

Research Paper

Comparing the Views of Allameh Tabataba'i and Fayz Kashani on Ta'wil of the Qur'an

Tahereh Noori¹ , Ahmad Ebrahimi Dorcheh² , Mohamadreza Sotudehnia^{*3} 

¹ Doctoral student of Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran (t.noori@ahl.ui.ac.ir)

² Doctoral student of Quran and Hadith Sciences, Ferdowsi University, Mashhad, Iran (A.E.D@CHMAIL.IR)

³ Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran (m.sotudeh@ahl.ui.ac.ir)



10.22080/qhs.2025.5862

Received:

February 5, 2025

Accepted:

June 14, 2024

Available online:

September 10, 2025

Extended Abstract

1. Introduction

Ta'wil, a fundamental concept in Qur'anic sciences, has always occupied a central position in exegetical discussions. The significance of this issue is underscored by various narrations, particularly the concern of the Prophet Muhammad regarding "Ta'wil of the Quran over other Ta'wil", which highlights the crucial link between understanding the deeper semantic layers of the Qur'an and safeguarding the divine message. Among prominent Shi'a exegetes, Allameh Tabatabaei and Fayz Kashani stand as two pivotal figures, each

presenting a coherent intellectual framework concerning ta'wil. Although there appear to be superficial similarities in their general approaches, this resemblance has led to the hypothesis that Fayz may have influenced Allameh. The present study critically evaluates this hypothesis and addresses the following central question: What are the main points of convergence and divergence between the theoretical foundations and exegetical applications of Allameh Tabatabaei and Fayz Kashani regarding ta'wil, and does a comparative analysis of their interpretive practices substantiate the claim of influence? The novelty of this research lies in moving

***Corresponding Author:** Mohamadreza Sotudehnia

Address: Department of Quranic and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran.

Email: m.sotudeh@ahl.ui.ac.ir

beyond theoretical definitions to analyze their actual exegetical performances, to uncover the underlying epistemological bases of each scholar.

2. Methodology

This study adopts a descriptive-analytical method combined with a comparative approach. Data was collected through library-based research, relying primarily on the two exegetical masterpieces: *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* by Allameh Tabatabaei and *Tafsīr al-Sāfi* by Fayz Kashani. In the first stage, the theoretical foundations of both exegetes were explored in relation to the essence of *ta'wil*, its relationship with the concepts of *tafsir*, *batn*, and *jary*, and their respective views on those qualified to possess knowledge of *ta'wil*. Subsequently, selected Qur'anic verses were analyzed comparatively to examine how each exegete applied his interpretive principles in practice. Through this analysis, points of convergence and divergence were identified, and finally, the hypothesis of intellectual influence was evaluated based on concrete exegetical evidence.

3. Findings

The comparative analysis reveals that, despite shared features—such as distinguishing between *tafsir* and *ta'wil* and acknowledging inner layers within the Qur'anic text—fundamental differences separate their approaches, challenging the assumption of direct influence.

Within Allameh Tabatabaei's intellectual system, *ta'wil* is understood as an objective, extra-linguistic reality from which the divine speech originates, transcending both wording and meaning. He defines *jary wa tatbīq* as a hermeneutical principle that allows the general meaning of a verse to apply to new or more complete instances. In this light, narrations from the Ahl al-Bayt that associate certain verses

with specific individuals or realities do not themselves constitute *ta'wil*, but rather represent *jary*—the application of a universal Qur'anic concept to its most perfect instance. For example, narrations interpreting “*al-ṣirāt al-mustaqīm*” (Al-Fātiḥa: 6) as referring to Amīr al-Mu'minīn are, according to Allameh, not indicative of the verse's *ta'wil* but of its highest manifestation in human form. This conceptual distinction marks the independence and originality of Allameh's hermeneutical school.

Conversely, Fayz Kashani equates *ta'wil* with the *batn* (inner meaning) of the Qur'an, viewing it as identical to the esoteric dimension of revelation. He maintains that the only legitimate means of accessing these hidden realities is through the narrations of the infallible Imams. For Fayz, such narrations are not mere illustrative applications but direct unveilings of the *ta'wil* itself. His exegetical practice in *Tafsīr al-Sāfi* clearly reflects this epistemological stance. For instance, in interpreting “*wa'taṣimū bi-ḥabl Allāh jamī'an*” (Āl 'Imrān: 103), he considers the narrations identifying *ḥabl Allāh* as *wilāyah* to represent the very *ta'wil* of the verse. Unlike Allameh, Fayz does not maintain a clear distinction between *jary* and *ta'wil*; rather, he grants revelatory narrations ultimate authority in unveiling the esoteric truth (*batn*) of the Qur'an.

4. Conclusion

The results of this study reject the hypothesis that Allamah Tabataba'i was influenced by Faiz Kashani, given the fundamental differences between them. Allamah, by presenting the theory of *objectivity of ta'wil* and considering the rule of *jary wa tatbīq*, explains the position of narrations as expressions of instances. In contrast, Faiz Kashani, with a narrative-

esoteric approach, considers *ta'wil* to be in line with the heart of the Quran and considers the narrations of the Ahl al-Bayt (a.s.) as the only way to reach these esoteric truths and revealer of *ta'wil* itself; therefore, the findings confirm the independence of Allamah's interpretive school on *ta'wil*, which distinguishes it from other common views.

Funding

No financial support was received for this study.

References

- Fayz Kashani, Mohammad ibn Murtaza. (1415 AH). *Tafsir al-Safi*. Tehran: Maktabat al-Sadr.
- Fayz Kashani, Mohammad ibn Murtaza. (1418 AH). *Al-Ashfi fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Markaz al-Nashr al-Tabi' li-Maktab al-I'lam al-Islami.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. (n.d.). *Al-Iklil fi Mutashabih wa al-Ta'wil*. Alexandria: Dar al-Iman.
- Ma'rifat, Mohammad Hadi. (1379). "Ta'wil az Didgah-e Allameh Tabataba'i dar Tafsir al-Mizan." *Qabasat*, No. 17.

Authors' Contributions

Tahereh Nouri – First Author
Ahmad Ebrahimi Darcheh – Second Author
Mohammadreza Sotoudehnia – Corresponding Author

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Acknowledgments

The authors express their sincere gratitude to Dr. Hosseini, the esteemed editor-in-chief, for her valuable efforts and persistent follow-up that greatly contributed to the completion of this article.

Moradi, Mohammad; Fathollah Najjarzadegan. (1395). *Ta'wil dar Revayathaye Tafsiri* (Ph.D. Dissertation). University of Qur'an and Hadith.

Pakatchi, Ahmad. (1367). *Dairat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami (Madd-e Ta'wil)*. Tehran: Markaz-e Dairat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami.

Shaker, Mohammad Kazem. (1376). *Raveshha-ye Ta'wil-e Qur'an*. Qom: Daftar-e Tablighat-e Eslami.

Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasat al-A'lam lil-Matbu'at.

علمی

مقایسه دیدگاه علامه طباطبائی و فیض کاشانی در تأویل قرآن

طاهره نوری^۱ ID، احمد ابراهیمی درچه^۲ ID، محمدرضا ستوده نیا^۳ ID*^۱ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران^۲ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران^۳ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

10.22080/qhs.2025.5862

چکیده

تأویل، به عنوان یکی از مفاهیم پرمباحثه در علوم قرآنی، همواره محل تلاقی دیدگاه‌های مختلف تفسیری بوده است. در این میان، علامه طباطبائی و فیض کاشانی به عنوان دو تن از برجسته‌ترین مفسران شیعه، نظرات قابل‌توجهی در این باب ارائه کرده‌اند و برخی بر این فرضیه‌اند که علامه طباطبائی در دیدگاه خود متأثر از فیض کاشانی بوده است. تحقیق حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، برای ارزیابی دقیق این فرضیه، از سطح مقایسه تعاریف نظری فراتر رفته و به تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری این دو مفسر درباره تأویل آیات قرآن می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که میان این دو دیدگاه تفاوت‌هایی وجود دارد؛ در سطح نظری، دیدگاه علامه طباطبائی با تأکید بر «عینیت تأویل» بر یک حقیقت عینی و فرامتنی استوار است، حال آنکه فیض کاشانی تأویل را با «بطن» قرآن و معنای باطنی حاصل از روایات، یکی می‌داند. این اختلاف نظری به تفاوت در عملکرد تفسیری منجر می‌شود، به طوری که فیض روایات تفسیری را به عنوان «تأویل» و کاشف از معنای باطنی آیه به کار می‌گیرد، اما علامه با به کارگیری قاعده «جری و تطبیق»، این روایات را نه خود تأویل، بلکه تطبیق یک مفهوم کلی قرآنی بر کامل‌ترین مصادیق آن می‌داند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که وجود تفاوت‌ها، فرضیه تأثیرپذیری علامه را از فیض رد می‌کند و استقلال دیدگاه علامه طباطبائی را در این زمینه مشخص می‌کند.

تاریخ دریافت:

۱۷ بهمن ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۲۵ خرداد ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۱۹ شهریور ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

تأویل؛ علامه طباطبائی؛ فیض کاشانی؛ جری و تطبیق

* نویسنده مسئول: محمدرضا ستوده نیا

آدرس: دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

ایمیل: m.sotudeh@ahl.ui.ac.ir

۱ مقدمه

تأویل از مفاهیم چالش برانگیز در فهم متون دینی و دستیابی به معارف عمیق آن‌هاست. روایت‌های متعددی از معصومان (ع) بر اهمیت آن در عرصه‌های گوناگون دینی تأکید دارند و نشان می‌دهند که بسنده کردن به ظاهر واژگان قرآنی، بدون درک لایه‌های ژرف‌تر، موجب سوء برداشت از دین می‌شود. این نگرانی در سخن پیامبر (ص) نیز آشکار است، آنگاه که فرمودند: «أَنْ يَتَأَوَّلُوا الْقُرْآنَ عَلَى غَيْرِ تَأْوِيلِهِ...» (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۱۶۴). این بیان نبوی نشان می‌دهد که بحث تأویل، نقشی اساسی در پاس‌داشت پیام الهی از تحریف دارد.

فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) و علامه طباطبائی (۱۳۶۰ش) از مفسران برجسته شیعه‌اند که درباره تأویل، دیدگاه‌های مهمی ارائه کرده‌اند. پژوهش‌های مقدماتی نشان می‌دهد میان آرای آنان اشتراکاتی وجود دارد و برخی معتقدند علامه در نظریه تأویل خود از فیض تأثیر پذیرفته است (لسانی و عبدالله زاده، ۱۳۸۷، ص ۸۸). این فرضیه هرچند در نگاه نخست قابل تأمل است، اما برای سنجش درستی آن باید شیوه‌های تفسیری هر دو متفکر تحلیل شود تا مرز استقلال فکری علامه طباطبائی مشخص گردد. پرسش اصلی این پژوهش بررسی اشتراکات و افتراقات آنان و امکان تأیید یا عدم تأیید تأثیرپذیری علامه از فیض است.

پژوهش‌های گوناگونی درباره دیدگاه علامه طباطبائی و فیض کاشانی پیرامون تأویل قرآن انجام شده است. لسانی و عبدالله زاده در مقاله «نقد و بررسی فیض کاشانی در تأویل آیات قرآن»، محیطی در «تأویل از دیدگاه فیض کاشانی» و اهل‌سرمدی و امامی‌جمعه در «کارکردهای کلامی تأویل در دیدگاه فیض کاشانی» به بررسی دیدگاه‌های فیض کاشانی پرداخته‌اند. همچنین حسن‌زاده و جعفری در «حقیقت تأویل در قرآن از منظر علامه طباطبائی» و مسعودی در «تأملاتی چند بر تأویل از دیدگاه علامه طباطبائی» به آراء علامه

توجه کرده‌اند. با این حال، اغلب این پژوهش‌ها به صورت تک‌نگر انجام شده و مقایسه نظام‌مند دو دیدگاه کمتر مورد توجه بوده است. نوآوری پژوهش حاضر در تحلیل تطبیقی عملکرد تفسیری این دو مفسر و کشف مبانی آنان در تبیین تأویل قرآن نهفته است.

تحقیق حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است؛ به این صورت که در ابتدا به بیان دیدگاه هر دو مفسر درباره تأویل با توجه به آثار تفسیری ایشان پرداخته می‌شود، سپس با تحلیل دیدگاه‌ها و بررسی نقاط افتراق و اشتراک هر دو نظر، درستی یا نادرستی نظریه فوق (تأثیر نظر فیض بر نظر علامه در تأویل) تبیین می‌شود.

۲ مفهوم‌شناسی تأویل

با توجه به اینکه واژه تأویل کلیدی‌ترین واژه پژوهش حاضر است، این واژه در حوزه‌های علم لغت، قرآن کریم و روایات معصومان (ع) مورد بررسی قرار گرفته که در این بخش ارائه می‌شود. مطالب این بخش در روشن‌شدن مباحث پیش رو اثر بسزایی دارد.

۲/۱ تأویل در معنای لغوی

برخی لغت‌شناسان ریشه واژه تأویل را از «أَوَّل» به معنای رجوع و بازگشت دانسته‌اند، اما در تبیین دیگر معانی آن دیدگاه‌های متفاوتی دارند؛ فراهیدی (م ۱۷۵ق) در «العین»، تأویل را تفسیر سخنی دانسته که معانی متعددی دارد و بدون بیان دیگر آشکار نمی‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۶۹). ابن فارس (م ۳۹۰ق) در «مقاییس/اللغة» دو اصل برای «أَوَّل» ذکر می‌کند: یکی آغاز و دیگری پایان امر، و تأویل را از نوع دوم، یعنی سرانجام معنا می‌داند. او آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» (اعراف/۵۲) را در همین معنا به کار برده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۸). جوهری (م ۳۹۳ق) نیز تأویل را تفسیر عاقبت شیء می‌داند (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۶۲۷). راغب (م ۵۰۲ق) در «مفردات»، آن را رجوع به اصل و بازگرداندن هر چیز به غایت مقصود از آن تعریف کرده است، خواه گفتار باشد یا کردار (راغب،

۲،۲،۱ رویکرد معناگرا: تأویل از مقوله معنا

رویکرد معناگرا که تأویل را از سنخ معنا و مفهوم می‌داند، در گرایش‌های فلسفی، کلامی، عرفانی، اصولی و صوفیانه حضور پررنگی دارد. در این چارچوب، دو دیدگاه اصلی درباره تأویل شهرت یافته است: نخست، دیدگاهی که تأویل را مترادف با تفسیر می‌داند و دوم، دیدگاهی که تأویل را به معنای «خلاف ظاهر لفظ» تبیین می‌کند. درباره دیدگاه نخست، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که از نیمه نخست سده سوم هجری، تأویل و تفسیر هم‌معنا تلقی می‌شده‌اند. طبرسی (م ۵۸۴ق) نقل کرده که ابوالعباس مبرد (م ۲۸۶ق) تفسیر، تأویل و معنا را یکسان دانسته است (طبرسی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۳۹). طبری (م ۳۱۰ق) نیز در آثار خود، این دو اصطلاح را مترادف می‌داند و واژه «أهل التأویل» را برای مفسران به‌کار برده است (طبری، ۱۴۱۲ق، سراسر اثر). پژوهش‌های بعدی نشان می‌دهد که تا یک سده پس از او، تعبیر «أهل التأویل» همچنان به معنای مفسران رواج داشته است (برای فهرستی از این آثار، رک: پاکتچی، ۱۳۶۷، ذیل «تأویل»، ص ۳۷۶).

دومین دیدگاه، تأویل را به معنای خلاف ظاهر می‌داند و این معنا از مشهورترین تلقی‌ها از تأویل در سنت اسلامی است. در صدر اسلام، بیشتر عالمان اهل سنت معتقد بودند که در موارد وجود دلیل، می‌توان قرآن را از ظاهرش منصرف کرد و این انصراف را تأویل نامید. علامه طباطبائی در این زمینه آورده که در میان اکثریت تسنن در صدر اسلام معروف بود که قرآن را در جایی که دلیل باشد می‌توان از ظاهرش صرف کرده به معنای خلاف ظاهر حمل نمود و معمولاً معنای خلاف ظاهر، تأویل نامیده می‌شد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۹۰). احمد پاکتچی از میان تعاریف و دیدگاه‌های متعدد، تأویل را «برداشتی برخلاف ظاهر متن» معرفی کرده است (پاکتچی، ۱۳۶۷، ذیل «تأویل»، ص ۳۷۱). این تعریف چنان شایع است که در ذهن بیشتر پژوهشگران، نخستین تداعی از واژه تأویل، همین معناست. با- این حال، منتقدانی نیز بر این دیدگاه ایراد گرفته‌اند.

۱۴۱۲ق، ص ۹۸). بر اساس این، در منابع لغوی متقدم، تأویل مفاهیمی چون تفسیر، مرجع و فرجام را در برمی‌گیرد.

در معاجم قرون هفتم به بعد، علاوه بر معانی پیشین تأویل (تفسیر، مرجع و سرانجام)، معنای تازه‌ای نیز پدید آمده است. ابن‌اثیر (م ۶۰۶ق) در *النهاية* تأویل را انتقال ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی دانسته که بر پایه دلیل استوار باشد و بدون دلیل، ترک ظاهر جایز نیست (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۸۰). ابن‌منظور (م ۷۱۱ق) در *لسان‌العرب* ضمن نقل دیدگاه‌های ابن‌فارس، جوهری و ابن‌اثیر، از قول ابوالعباس احمد بن‌یحیی می‌نویسد که تأویل، معنی و تفسیر، مترادف‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۳). زبیدی (م ۱۲۰۵ق) نیز در *تاج‌العروس* به نقل از *جمع‌الجوامع*، تأویل را حمل ظاهر لفظ بر معنای محتمل مرجوح می‌داند و آن را سه‌گونه تقسیم می‌کند: اگر استناد به دلیل قطعی داشته باشد، صحیح است؛ اگر مبتنی بر شبه‌دلیل باشد، فاسد است و اگر بدون دلیل باشد، لعب است نه تأویل (حسینی‌زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۳۲)؛ بنابراین، از قرن هفتم به بعد، تعریف «انتقال از معنای ظاهری به معنای غیرظاهر» به معنای تأویل افزوده شده است (برای سیر تحول معنای تأویل، رک: شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۹-۲۳).

۲،۲ تأویل در اصطلاح

دیدگاه‌های مختلفی درباره تأویل با توجه به رویکرد مفسران شکل گرفته است. در اینجا دو رویکرد اصلی مطرح می‌شود: معناگرا که تأویل را از مقوله معنا می‌داند و عینی‌گرا که آن را امری خارجی و عینی می‌پندارد؛ رویکرد معناگرا تأویل را از جنس مفهوم می‌داند، درحالی‌که عینی‌گرا آن را مصداق خارجی می‌داند و نه مفهومی که الفاظ بر آن دلالت کنند (دائرةالمعارف قرآن، شاکر، ۱۳۸۲ش، ص ۹۷-۱۰۹؛ حیدری، ۱۳۹۳ش، ص ۱۹۵). در ادامه، این دو رویکرد و دیدگاه‌های مشهور مبتنی بر آن‌ها معرفی می‌شوند.

خلاف ظاهر، انحرافی از روش سلف است و از ابتکارات متأخران به شمار می‌رود (همان).

ابن‌قیم جوزیه (م ۷۵۱ق) و ابن‌کثیر (م ۷۷۴ق) از مهم‌ترین پیروان فکری ابن‌تیمیه در این زمینه بوده‌اند (طارمی‌راد و سلیمان‌حشمت، ۱۳۹۰، ص ۵). در دوران متأخر نیز محمد عبده و رشیدرضا در تفسیر المنار، آرای او را ژرف و استوار دانسته‌اند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۶۵). افزون بر آن، نصر حامد ابوزید نیز در آثار خود از دیدگاه عبده درباره تأویل تمجید کرده است (ابوزید؛ آرمین، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶-۱۶۳). علامه طباطبائی نیز در برخی اصول با این رویکرد اشتراک دارد، هرچند در تحلیل نهایی، نقدهایی بر آن وارد کرده است که در ادامه پژوهش تبیین خواهد شد.

۲،۳ واژه تأویل در قرآن

واژه «تأویل» در قرآن هفده بار در پانزده آیه از هفت سوره آمده است و در دو آیه تکرار شده است. مفسران این موارد را در قالب تقسیم‌بندی‌های متنوع بررسی کرده‌اند. بر اساس یک دسته‌بندی رایج، تأویل در قرآن به سه شاخه تقسیم می‌شود: تأویل قول، تأویل فعل و تأویل رؤیا (شاکر، ۱۳۸۲ش، ص ۹۲-۹۷). مصادیق تأویل قول در سوره‌های آل‌عمران (۷)، اعراف (۵۳) و یونس (۳۹) آمده، تأویل فعل در سوره‌های نساء (۵۹)، اسراء (۳۵) و کهف (۷۸) و ۸۲ مطرح شده و تأویل رؤیا در سوره یوسف (۶)، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱ بیان شده است.

در میان این موارد، آیه هفتم سوره آل‌عمران جایگاهی ویژه دارد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ این آیه محور اصلی مباحث تأویل در قرآن به شمار می‌رود و دو موضوع بنیادین از آن استنباط می‌شود: نخست، پیوند میان

ابن‌تیمیه (م ۷۲۷ق) در //الکلیل، به نقد تلقی «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدلیل» پرداخته است (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۲۳-۱۰). پس از او، سیدمحمد رشیدرضا (م ۱۳۵۴ق) در تفسیر المنار با تأیید دیدگاه ابن‌تیمیه، این تعریف از تأویل را مورد انتقاد قرار داده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۹۶-۱۶۵). علامه طباطبائی نیز از منتقدان این رویکرد است که در ادامه به تفصیل دیدگاه او بیان خواهد شد.

۲،۲،۲ رویکرد عینی‌گرا: تأویل، امری عینی و خارجی

رویکرد عینی‌گرا در تبیین مفهوم تأویل، آن را امری واقعی و دارای تحقق عینی در خارج می‌داند. در چارچوب این رویکرد، دو نظریه شاخص قابل‌توجه‌اند: دیدگاه ابن‌تیمیه و دیدگاه علامه طباطبائی. ابن‌تیمیه معتقد است واژه «تأویل» به اشتراک لفظی در سه معنا به کار می‌رود: نخست، در نزد متأخران به معنای حمل لفظ از معنای راجح به مرجوح بر اساس دلیل و قرینه است؛ دوم، تفسیر و بیان معنای کلام مطابق یا مخالف ظاهر آن؛ و سوم، نفس واقعیت خارجی مراد از کلام که تحقق عینی دارد (ابن‌تیمیه، بی‌تا، ص ۲۳؛ شاکر، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۳۷). دو معنای نخست از سنخ علم و گفتار و دارای وجود ذهنی و لفظی‌اند، اما معنای سوم از سنخ واقع خارجی است؛ چنان‌که در عبارت «طلعت الشمس»، تأویل همان طلوع واقعی خورشید است. از دیدگاه ابن‌تیمیه، تأویل در لغت و در اصطلاح قرآن، به معنای سوم و ناظر به واقعیت‌های عینی است.

وی کلام الهی را بر دو نوع می‌داند: انشایی و اخباری. تأویل کلام انشایی، تحقق عملی اوامر و نواهی الهی است و تأویل کلام اخباری، همان واقعیت خارجی اخبار قرآن. بدین‌سان برخی تأویل‌ها تحقق یافته، مانند گزارش از امت‌های پیشین و برخی در آینده واقع خواهد شد، مانند اخبار مربوط به قیامت و معاد. از نظر او، تأویل به معنای صرف

مفهوم «محکم و متشابه» و مسأله تأویل و دوم، تعیین «مراد از آگاهان به تأویل».

در خصوص مفهوم محکم و متشابه، بسیاری از مفسران کوشیده‌اند با تفسیر این دو تعبیر، حدود معنایی تأویل را روشن سازند. از نگاه تفسیری، چگونگی درک مفسر از ساختار آیات محکم و متشابه، مستقیماً در تعریف و تحلیل او از تأویل نقش دارد و همین امر موجب اختلاف رویکردهای تفسیری شده است (رک: سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۵۹۴-۵۹۲). در بحث «آگاهان به تأویل»، از آغاز نزول قرآن تا روزگار معاصر دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته است (همان، ص ۵۹۸-۵۹۴). اختلاف اصلی بر سر این است که آیا عبارت «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» به لفظ «الله» عطف شده و علم به تأویل را برای آنان نیز اثبات می‌کند یا آنکه جمله استینافی است و علم به تأویل اختصاص به خداوند دارد. دیدگاه نخست، علم راسخان را در پیوند با علم الهی می‌داند و دیدگاه دوم، آنان را صرفاً اهل ایمان تفسیر می‌کند نه آگاه به تأویل (رک: ناصحیان، ۱۳۸۹، ص ۳۷۰-۳۶۰). از این رو، فهم درست از تأویل در قرآن به نحو مستقیم با تبیین ارتباط میان «محکم و متشابه» و تعیین جایگاه معرفتی «راسخان در علم» پیوند دارد. پژوهش حاضر با تمرکز بر این بنیان‌ها، دیدگاه‌های فیض کاشانی و علامه طباطبائی را در تحلیل مفهوم تأویل بازخوانی و مقایسه می‌کند.

۲،۴ تأویل در روایات معصومان(ع)

در روایات معصومان(ع) گاه واژه «تأویل» به صورت مستقیم آمده و گاه به صورت کاربردی در تبیین مفاهیم قرآنی به کار رفته است. این روایات جایگاه و اهمیت تأویل را در فهم دین روشن می‌سازند. پیامبر(ص) در حدیثی یکی از نگرانی‌های خود را «تأویل نادرست قرآن» دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۶۲ش، ج۱، ص ۱۶۴). امام علی(ع) نیز در روایتی، تأویل را وسیله شناخت ناسخ و منسوخ معرفی کرده و ناآگاهی از آن را موجب هلاکت مفسر دانسته‌اند: «أَنَّ عَلِيًّا (ع) مَرَّ عَلَى قَاضِي فَقَالَ: هَلْ تَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنَسُوخِ؟ فَقَالَ: لَا. فَقَالَ (ع): هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَ،

تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وَجْهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج۱، ص ۱۲). در روایت دیگری، امام صادق(ع) پس از تبیین آیه‌ای از قرآن فرمودند: «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنَّ لِهَذَا تَأْوِيلًا وَ تَفْسِيرًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص ۲۷۰). تمایز میان «تأویل» و «تفسیر» در این روایت نشان می‌دهد که این دو، مفاهیمی متمایز با نقش‌های مستقل در فهم آیات قرآن‌اند (همامی، ۱۳۸۰؛ ناصحیان، ۱۳۸۱). این احادیث، تأویل را ابزاری کلیدی در استخراج معانی ژرف قرآن معرفی می‌کنند و اهمیت آن را در سنت نبوی و علوی برجسته می‌سازند.

برخی پژوهش‌ها، روایات تأویلی را گونه‌شناسی کرده‌اند؛ محمد مرادی در رساله دکتري خود «تأویل در روایت‌های تفسیری»، هشت گونه از تأویل را برشمرده است: ۱. تأویل به مثابه تفسیر، ۲. تأویل به مثابه تنزیل، ۳. تحقق و تطبیق، ۴. جری و تطبیق (نوسازی)، ۵. تأویل متشابه، ۶. تأویل اصولی-کلامی، ۷. تأویل به مثابه راز و باطن کلام، ۸. تداعی معانی (مرادی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴-۹۵). همچنین، محمدکاظم شاکر در کتاب روش‌های تأویل قرآن، روایات را بر پایه هم‌نشینی‌های واژه تأویل تقسیم کرده است: الف) روایاتی که تأویل در کنار «تنزیل» آمده و مراد از آن، معانی الفاظ قرآن، سنت نبوی و مقصود نهایی الهی است. ب) روایاتی که تأویل با «تفسیر» همراه است و در آن گاه مترادف و گاه متقابل‌اند. ج) روایاتی که واژه تأویل به صورت مستقل آمده و در آن مراد از تأویل، مقصود متکلم، مدلول کلام، مصادیق الفاظ و لوازم سخن است (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷-۷۹).

۳ دیدگاه علامه طباطبائی درباره تأویل

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۷ سورة آل عمران، به تفصیل به تحلیل مفهوم «تأویل» پرداخته و دیدگاه‌های مفسران پیشین را بررسی کرده است. ایشان معانی تأویل را در چهار محور خلاصه می‌کند: ۱. تأویل به معنای تفسیر و بیان مقصود گوینده؛ ۲.

معناست و به کشف حقایق متن می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۴).

دیدگاه «تأویل به معنای خلاف ظاهر» نیز از نظر علامه مشکل‌آفرین است؛ زیرا مستلزم آن است که برخی آیات برخلاف ظاهرشان فهمیده شوند که با اصل انسجام و پیوستگی قرآن و آیات محکم تعارض دارد و می‌تواند سبب فتنه شود (همان). علامه بر وحدت معنایی، زبان‌شناختی و معرفتی میان آیات تأکید دارد و آن را شرط فهم صحیح دین می‌داند.

در نقد نظریه ابن‌تیمیه، علامه می‌گوید: «هرچند صاحب این وجه در برخی سخنانش راه درست رفته، اما در قسمت دیگر خطا کرده است. او درست گفته که تأویل اختصاصی به آیات متشابه ندارد و تمامی قرآن تأویل دارد و تأویل از سنخ مدلول لفظی نیست، بلکه امر خارجی است، اما خطا کرده که هر امر خارجی را مرتبط با مضمون کلام دانسته و مصادیق و اخبار گذشته و آینده را نیز مصداق تأویل شمرده و متشابه را منحصر در آیات صفات الهی و قیامت دانسته است» (همان، ج ۳، ص ۲۵). به عبارتی، از نظر علامه، گرچه تأویل دارای مصداق خارجی است، اما نمی‌توان هر امر خارجی یا گزارشی از واقعیت را به‌عنوان تأویل تلقی کرد. او با رد انحصار متشابهات به آیات مربوط به صفات الهی و قیامت، بر این نکته تأکید می‌ورزد که گستره متشابهات و در نتیجه تأویل، فراتر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که ابن‌تیمیه ادعا کرده است. به‌طورکلی، ابن‌تیمیه تأویل را به عینیت مصداقی محدود می‌کند، اما علامه منظور از عینیت را خارج‌الذهن بودن آن می‌داند (معرفت، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹).

۳/۲ نظر علامه طباطبائی درباره روایات ظاهر و باطن

علامه طباطبائی درباره روایات پیامبر (ص) و ائمه (ع) درباره ظاهر و باطن قرآن بیان می‌کند که قرآن دارای سطوح متعددی از باطن است و برای هر باطن، باطن دیگری وجود دارد، تا آنجاکه در برخی روایات

تأویل به معنای مخالفت با ظاهر لفظ که در میان متأخران رواج یافته؛ ۳. تأویل به معنای معنای باطنی الفاظ در امتداد معنای ظاهری؛ ۴. تأویل به‌عنوان امر عینی و خارجی که کلام بر آن مبتنی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۴).

دیدگاه علامه ذیل رویکرد «عینی‌گرا» قرار دارد. او برای قرآن دو مرتبه وجود قائل است: یکی وجود ظاهری که در قالب الفاظ و عبارات نمود می‌یابد و دیگری وجود باطنی و حقیقتی که اصل قرآن و ورای دسترس عقل بشری است. تأویل قرآن به باور او بازگشت به همین حقیقت باطنی دارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۵۶-۵۵). بر اساس این، تأویل نه از سنخ الفاظ است و نه از جنس معانی و مدلولات آن‌ها، بلکه از سنخ امور خارجی و عینی است.

علامه تأکید دارد که تأویل قرآن، مفهومی زبانی یا معنایی نیست؛ چه با ظاهر آیه سازگار باشد یا مخالف آن، بلکه واقعیتی عینی است که نسبتش به آیات، همچون نسبت باطن به ظاهر یا مُثَلِّ به مَثَل است؛ بنابراین، هر مصداق بیرونی آیه، تأویل آن محسوب نمی‌شود، بلکه تأویل، امر خارجی ویژه‌ای است که ریشه در حقیقت ملکوتی قرآن دارد. به باور او، الفاظ قرآن صرفاً برای نزدیک ساختن آن حقیقت والا به فهم انسان نازل شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۹-۲۱).

۳/۱ نظر علامه طباطبائی نسبت به سایر دیدگاه‌ها

علامه طباطبائی دیدگاه‌های «تأویل به معنای تفسیر»، «تأویل به معنای خلاف ظاهر» و نظریه ابن‌تیمیه را معرفی و نقد کرده است. در نقد دیدگاه «تأویل به معنای تفسیر» می‌گوید، صرف مترادف‌انگاری تأویل و تفسیر به دلیل بازگشت و رجوع لفظی، دلیل بر هم‌معنایی آن‌ها نیست. از این‌رو، نباید فهم قرآن را محدود به گروهی خاص دانست؛ زیرا قرآن برای همه مردم نازل شده است و تأویل برخلاف تفسیر، ناظر به لایه‌های ژرف‌تر

جدیدی برای آیات بیان می‌کنند، از نظر علامه، نه کاشف از «تأویل» آیه، بلکه نمونه‌ای از «جری» آن هستند (رک: طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۲-۴۱).

۳/۴ نظر علامه طباطبائی درباره آگاهان به تأویل

علامه طباطبائی واو مورد بحث در آیه ۷ سوره آل عمران را واو استیناف دانسته و معتقد است علم به تأویل به‌طور ذاتی مختص خداست، اما این انحصار مانع از آن نیست که خداوند این علم ویژه را به برخی افراد عطا کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۷). به بیان دیگر، هرگونه آگاهی انسانی از تأویل ماهیتاً اکتسابی و بر اساس تفویض الهی است. ایشان با تحلیل نحوی و بلاغی واو استیناف، دقت در خوانش آیات را برجسته می‌سازد و نشان می‌دهد فهم مراد الهی نیازمند تلفیق دانش قرآنی و سنت معتبر است.

وی «راسخین در علم» را همان مطهران معرفی می‌کند که در آیات «إِنَّهُ لَقَرَّانٌ كَرِيمٌ. فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ. لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقع ۷۹-۷۷) ذکر شده‌اند. مطهران به دلیل برخورداری از طهارت باطنی، شایستگی درک لایه‌های عمیق قرآن را دارند، اما آیه اثبات نمی‌کند که همه تأویلات برای آنان روشن است؛ علامه با این تحلیل، وحدت مفهومی میان «مطهران» و «راسخین در علم» برقرار می‌کند و درعین حال از تعمیم افراطی جلوگیری می‌کند. وی تنها به امکان دلالت آیه توجه می‌کند و بر لزوم همراهی داده‌های قرآنی با قرائن روایی و عقلانی تأکید دارد. این رویکرد نشان‌دهنده شیوه‌ای روشمند و علمی در تفسیر آیات است که جمع دقیق میان ظاهر آیه، روایات تفسیری و تحلیل درون‌متنی قرآن را به تصویر می‌کشد (رک: همان، ج ۳، ص ۸۶-۷۵).

۳/۵ عملکرد تفسیری علامه طباطبائی در ارتباط با تأویل

در عملکرد تفسیری علامه طباطبائی، تمایز میان «تأویل» و «جری» مشهود است. دیدگاه وی ذیل رویکرد عینی‌گرا قرار دارد و قرآن را در دو ساحت

از هفت یا هفتاد بطن سخن گفته شده است. او منکر باطن قرآن نیست، اما تأکید دارد که پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) هم به ظاهر قرآن توجه داشته و هم به باطن آن پرداخته‌اند و هم تنزیل و هم تأویل را مورد نظر قرار داده‌اند، نه آن‌گونه که برخی متأخران ظاهر قرآن را رها کرده و تأویلی ناسازگار با لفظ ارائه می‌دهند. به باور طباطبائی، تأویل در سنت اهل بیت (ع) امری فراتر از معناشناسی لفظی و مفهومی است و با حقیقت خارجی پیوند دارد، نه صرفاً با برداشت‌های ذهنی یا اصطلاحات فلسفی و عرفانی. ایشان میان تأویل قرآنی اصیل و تأویل متأخران تمایز قائل می‌شود و بر توازن میان فهم ظاهر و باطن آیات تأکید دارد تا تفسیری دقیق و متکی بر واقعیت قرآن شکل گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۷).

۳/۳ جری و تطبیق در نظر

علامه طباطبائی

علامه طباطبائی ذیل تفسیر سوره حمد، از قاعده «جری و تطبیق» به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین ابزارهای تفسیری خود بیان می‌کند و آن را «اصطلاحی که از کلمات ائمه اهل بیت (ع) گرفته‌ایم» می‌نامد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۱). از نظر ایشان، این سلیقه و روش اهل بیت (ع) است که همواره یک آیه از قرآن را بر هر موردی که قابل انطباق با آن باشد تطبیق می‌کنند تا جاودانگی و پویایی پیام قرآن را برای همه اعصار اثبات نمایند. این رویکرد که عقلاً نیز پذیرفته است، تضمین می‌کند که معارف قرآن در یک رخداد تاریخی منجمد نمی‌شود.

نکته بسیار مهم در نظام فکری علامه، تمایز قاطعی است که او میان «جری» و «تأویل» برقرار می‌کند. از دیدگاه او، جری و تطبیق، فرآیندی در عالم تفسیر و مربوط به انطباق معنای کلی آیه بر مصادیق جدید است. درحالی‌که تأویل، اساساً از سنخ معنا و تفسیر نیست، بلکه به آن حقیقت عینی و خارجی اشاره دارد که آیه از آن سرچشمه گرفته است؛ بنابراین، روایات تفسیری که مصادیق

رخدادهای تاریخی و معاصر را فراهم می‌سازد و از اختصاص معنای قرآن به مصداق خاص جلوگیری می‌کند.

۳/۵/۲ آیه ۵۵ سورة مائده

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده/۵۵)، با استناد به سیاق آیه و دلالت «إِنَّمَا»، ولایت را منحصر می‌داند و «ولی» را به معنای سرپرست و صاحب اختیار تفسیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۵-۸). به باور وی، اقامه نماز و اعطای زکات در حال رکوع نشانه‌های ولی امر است (همان، ج ۶، ص ۱۹). او شأن نزول آیه را درباره امیرالمؤمنین (ع) متواتر دانسته و تعبیر جمع «الَّذِينَ آمَنُوا» را برای بیان عمومیت حکم ولایت می‌داند. بدین سان، هر صاحب این اوصاف، ولی به معنای الهی است. طباطبائی تصریح می‌کند که اختصاص مورد نزول با عموم حکم منافاتی ندارد. وی تمایز میان «جری» و «تأویل» را اساس تفسیر دانسته و آیه را بیان‌گر حکم کلی ولایت و روایات را تعیین‌کننده مصداق می‌شمارد.

۳/۵/۳ آیه ۷۲ سورة احزاب

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲)، اقوال مختلف را بررسی و درنهایت دیدگاه خود را بیان کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۳۴۸-۳۵۴). وی «امانت» را حقیقتی معنوی و مختص انسان می‌داند که همان ولایت الهی و کمال عبودیت است و انسان از راه معرفت و محبت الهی بدان می‌رسد و متخلّق به اخلاق الله می‌شود (همان، ص ۳۵۰). در بخش روایی، روایاتی را که امانت را به ولایت علی (ع) یا ائمه (ع) تفسیر کرده‌اند، نقل کرده و با معنای عام آیه جمع می‌کند. به نظر او، ولایت امیرالمؤمنین (ع) همان ولایتی است که نخستین بار در امت اسلام تحقق یافت و مرتبه‌ای از کمال است که در آن خداوند سرپرست امور انسان می‌شود و این مقام از طریق مجاهده و عبادت

می‌بیند؛ وجود باطنی و حقیقت عینی که فراتر از درک عقل انسانی است و وجود ظاهری که در قالب الفاظ نازل شده است (طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۵۶-۵۵). از نظر وی تأویل، از سنخ الفاظ یا مدلولات نیست، بلکه به امور خارجی و حقیقتی خاص اشاره دارد که نسبت آن به کلام، مانند نسبت باطن به ظاهر است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۵). این حقیقت در قالب الفاظ تنزیل شده تا برای ذهن بشر قابل فهم باشد (همان، ص ۲۹-۲۳).

در مقابل، «جری» یا «تطبیق» فرآیندی تفسیری است که معنای کلی آیه را بر مصادیق نوپدید و رخدادهای تاریخی منطبق می‌کند و روایات تفسیری که مصادیق تازه‌ای ارائه می‌دهند، از نظر علامه، نمونه‌ای از جری‌اند نه تأویل (همان، ج ۱، ص ۴۲-۴۱). علامه تأکید می‌کند که روایات جری بسیارند و تنها موارد مرتبط با مباحث تفسیری بیان شده‌اند (همان). این تفکیک مفهومی، مبنای اصلی تحلیل تفسیری وی است و نمونه‌هایی از عملکرد تفسیری ایشان که در ادامه می‌آید، پیوند میان مباحث نظری و عملی را روشن می‌سازد.

۳/۵/۱ آیه ۶ سورة حمد

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد/۶)، «صراط مستقیم» را راهی روشن و بی‌انحراف می‌داند که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد و همان دین استوار الهی است که همه ابعاد اعتقادی و عملی را در برمی‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۲۸-۳۱). وی با استناد به روایات، «صراط مستقیم» را بر امیرالمؤمنین (ع) و اهل بیت (ع) تطبیق کرده و تأکید می‌کند این روایات در مقام «جری و تطبیق» اند، نه بیان معنای لغوی آیه؛ بدین معنا که در عرصه تحقق خارجی، صراط همان پیروی از سیره اهل بیت (ع) است (همان، ج ۱، ص ۴۱-۴۲). به گفته او، روش ائمه (ع) در تطبیق آیات بر مصادیق گوناگون، غیرمرتبط با شأن نزول، از نظر عقل پذیرفتنی است؛ زیرا قرآن کتاب هدایت همه اعصار است (همان). تمایز میان «جری» و «تأویل» از دید علامه، امکان پویایی فهم قرآن و ارتباط آن با

خالصانه حاصل می‌گردد (همان، ص ۳۵۴). از دیدگاه وی، روایات ناظر به ولایت ائمه (ع) در حقیقت مصادیق امانت را بیان می‌کنند، نه مفهوم آن؛ زیرا محبت و پیروی آنان شاخه‌ای از ولایت الهی و بیان فرد کامل و مصداق اتم است (همان).

۳/۵/۴ آیه ۳۰ سورة ملک

علامه طباطبائی در تفسیر آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَّعِينٍ» (ملک/۳۰)، آن را بر پایه اصلی عقلی چنین تبیین می‌کند که اگر آب به زمین فرو رود و روی زمین آبی نماند، چه کسی می‌تواند برای شما آب روان فراهم کند؟ (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۳۶۵). وی روایاتی را که آیه را بر ولایت علی (ع) و دشمنی با آن امام (ع) تطبیق داده‌اند، تفسیر آیه نمی‌داند، بلکه تطبیقی کلی بر مصداق می‌شمارد (همان). علامه در این تفسیر، بر تمایز میان «تأویل» و «جری» تأکید دارد و آیه را بیان قاعده‌ای عقلی و هشدار نسبت به وابستگی انسان به سنت‌های الهی می‌داند. از نظر او، تطبیق آیه بر ولایت علی (ع) تأویل نیست، بلکه جری معنای عام قرآن بر مصادیق تاریخی و نشانه پویایی مفهومی آن است.

۴ دیدگاه فیض کاشانی درباره تأویل

فیض کاشانی تأویل قرآن را فراتر از تفسیر لفظی یا معنای خلاف ظاهر می‌داند و میان این دو تمایز قائل است. از نظر او، قرآن دارای لایه‌های پنهان و حقایق باطنی است که تنها از طریق هدایت و روایات معصومان (ع) قابل دسترسی است و هرگونه فهم بدون اتصال به اهل بیت (ع) مصداق تفسیر به رأی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱-۲۹). او بطن قرآن را همان تأویل می‌داند و تأویل را پرده‌برداری از حقیقت و روح الفاظ می‌شمارد، به گونه‌ای که هر لفظ چند قالب دارد؛ اما همه به یک حقیقت واحد ارجاع می‌کنند (همان، ص ۳۲).

فیض تأکید می‌کند که الفاظ برای بیان حقایق وضع شده‌اند و فهم تأویل به معنای کشف حقیقت فراتر از صورت‌های ظاهری است. او این نگرش را با آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا» (رعد/۱۷) تبیین می‌کند و نزول باران را به نزول علم در قلوب تشبیه کرده و کف روی آب را ضلالت و غفلت می‌داند (همان، ص ۳۳). به این ترتیب، ایشان تفاوت ظاهری الفاظ در قرآن را به معنای اختلاف در حقیقت نمی‌داند؛ بلکه معتقد است، تمامی الفاظ به یک معنای باطنی و روح واحد بازمی‌گردند که دسترسی به آن تنها با هدایت معصومان (ع) میسر است.

۴/۱ نظر فیض کاشانی نسبت به سایر دیدگاه‌ها

در بررسی دیدگاه‌های مختلف تأویلی، فیض کاشانی رویکرد خاص خود را دارد؛ درباره «تأویل به معنای تفسیر»، فیض صراحتاً آن را نمی‌پذیرد و نشان می‌دهد که تأویل و تفسیر دو سطح متفاوت از فهم قرآن هستند. به عنوان نمونه، در تفسیر آیه ۲۹ سورة حج، وجه اشتراک تفسیر و تأویل را تطهیر می‌داند؛ یکی پاک‌شدن ظاهری و دیگری پاک شدن از نادانی باطنی است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۳۷۶). همچنین در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ...» (توبه/۱۱۱)، ابتدا به معنای ظاهری و تشویقی آیه پرداخته و سپس آن را به صورت عرفانی تأویل می‌کند، جایی که مؤمن تنها خداوند را مالک حقیقی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۸۰). این مثال نشان می‌دهد که تأویل در دیدگاه فیض مرحله‌ای جدا از تفسیر و ناظر به معنای باطنی و عمیق قرآن است.

درباره «تأویل به معنای خلاف ظاهر»، هرچند فیض صراحتاً نظری ارائه نکرده، ولی در عمل از ظاهر آیات فراتر رفته است. برای مثال، در تفسیر آیه «ادخلوا فی السلم كافة» (بقره/۲۰۸)، معنای ظاهری «صلح» کنار گذاشته شده و آیه بر «ولایت علی و الأئمة علیهم السلام و الأوصیاء» تأویل شده است (همان، ج ۱، ص ۲۴۲).

معانی عمیق آن تنها از طریق سلوک معرفتی و علم ویژه ممکن است؛ بنابراین فهم کامل قرآن مستلزم توجه به ظاهر و تأویل باطنی است.

۴،۳ جری و تطبیق در نظر فیض کاشانی

فیض کاشانی معتقد است برای دستیابی به معانی حقیقی قرآن از روایات، لازم است مفسر در فهم آیه به اشخاص خاص نزول محدود نماند و معنا را به همه مواردی که ویژگی مشترک با مورد نزول دارند، تعمیم دهد (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۹). به عنوان نمونه، ذیل آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ...» (نحل/۴۳)، فیض با استناد به روایت، مراد از «ذکر» را پیامبر و «أهل الذکر» را اهل بیت دانسته و با توجه به آیه بعد «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ...» (نحل/۴۴) این مصداق را تعمیم داده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۳۷). فیض معتقد است آیات قرآن را می‌توان به لحاظ مصداقی تعمیم داد و برای روح معانی، الفاظ وضع کرد که این مصداق تأویل است. وی برای تأیید، روایت امام صادق(ع) را نقل می‌کند که آیه‌ای درباره صلوة رحم خاندان پیامبر را به تمامی خویشاوندان تعمیم دادند و تأکید داشتند که نباید معنای یک چیز را فقط محدود به یک مورد دانست (همان، ج ۱، ص ۱۲). این نوع نگاه در اصطلاح متأخران، از جمله علامه طباطبائی، «جری و تطبیق» نامیده شده است.

۴،۴ نظر فیض کاشانی درباره آگاهان به تأویل

فیض کاشانی تأویل را علمی ویژه پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) دانسته و اساس تأویلات خود را بر روایات اهل بیت استوار کرده است: «إِنَّمَا مَعَوْلَىٰ فِيهِ عَلَى كَلَامِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ مِنْ آلِ الرَّسُولِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱-۲). از نظر او، مراد از «راسخان در علم» در آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران/۷)، پیامبر(ص) و امامان(ع) هستند؛ بنابراین، اقوال منقول از ایشان از

فیض به دیدگاه ابن تیمیه اشاره‌ای نکرده، اما در تعریف تأویل اشتراکاتی با او دارد؛ از جمله اعتقاد به حقیقت و روح قرآن. تفاوت عمده این است که ابن تیمیه تأویل را محدود به معنا و فهم عمومی آیه می‌داند و از ظاهر فراتر نمی‌رود (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۲۳)، در حالی که فیض تأویل را ناظر به حقیقت باطنی و عرفانی می‌داند که تنها اهل معرفت به آن دست می‌یابند؛ مثلاً در آیه ۳۵ سورة نور، نور الهی را فراتر از ظاهر لفظی معنا می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۵). این تفاوت، نشان‌گر اختلاف در روش‌شناسی تأویل میان آن‌هاست؛ ابن تیمیه محدود به عقل و واقعیت خارجی است، در حالی که فیض کاشانی گسترده به حقایق عرفانی و ملکوتی.

۴،۲ نگاه فیض کاشانی به روایات ظاهر و باطن

فیض کاشانی در مقدمه تفسیر صافی با نقل روایاتی از معصومان(ع) بیان می‌کند که قرآن دارای ظاهر و باطن است و هر حرفی در آن «حدّ» و «مطلع» دارد. وی تأکید می‌کند که این ویژگی، ضرورت تأویل قرآن را آشکار می‌سازد و واژه «مطلع» به معنای جایگاه اطلاع‌یابی از نقطه‌ای بلند، مفهومی صعودی دارد که از طریق معرفت علمی و شناخت به آن نقطه ارتقاء می‌یابد و به تأویل نزدیک است (همان، ج ۱، ص ۲۹). سپس با بیان روایتی از امام صادق(ع) صراحتاً نشان می‌دهد که قائل به ظاهر و بطن برای قرآن است (همان). این تقسیم‌بندی نشان‌دهنده نگرش فیض به معناشناسی قرآن است؛ ظاهر آیات سطح آغازین فهم است و فهم کامل نیازمند توجه به باطن و تأویل است. به عنوان نمونه، در تفسیر آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» (انبیاء/۳۰)، فیض از معنای ظاهری عبور کرده و «ماء» را به سرچشمه حیات روحانی و باطنی تعبیر می‌کند که نشانه‌ای از فیض الهی و تجلی حقیقت در عالم است (همان، ج ۳، ص ۳۳۸). براساس دیدگاه فیض، هر آیه و حتی هر حرف قرآن دارای «حدّ» و «مطلع» (مرتبه‌ای باطنی برای خبرگیری از حقیقت) است و دستیابی به

۴/۵/۱ آیه ۲۰۸ سورة بقره

فیض کاشانی در تفسیر آیه «یا أیها الذین آمنوا اَدْخُلُوا فی السِّلْمِ کَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّیْطَانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبِینٌ» (بقره/۲۰۸)، ترجیح بطن را بر ظاهر لغوی نشان می‌دهد. وی «السِّلْم» را به معنای استسلام و اطاعت دانسته و قرائت آن با فتحه را مؤید همین معنا می‌داند. بر پایه روایات «الکافی» و «تفسیر عیاشی» از امام باقر(ع) و امام صادق(ع)، مراد از آیه، ولایت اهل بیت(ع) و به‌ویژه ولایت علی(ع) است. این روایات، مفهوم آیه را از اطاعت عام الهی به معنای خاص ولایت ارتقاء می‌دهد و «السِّلْم» را نماد پیوند معرفتی و ولایی با حجت‌های الهی پس از پیامبر(ص) معرفی می‌کند (همان، ج ۱، ص ۲۴۲). فیض ظاهر آیه را طاعت الهی و باطن آن را ولایت علی و الائمه(ع) می‌داند و این دو را مراتب یک حقیقت واحد می‌شمارد. مطابق مبانی او در مقدمه *الصافی*، تأویل حقیقت مکنون آیه و تنها از طریق هدایت اهل بیت(ع) دست‌یافتنی است و هر تأویل غیرروایی، «تفسیر به رأی» محسوب می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۰).

۴/۵/۲ آیه ۱۰۳ سورة آل عمران

فیض کاشانی در تفسیر آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً...» (آل عمران/۱۰۳) در تفسیر *الصافی*، دیدگاه‌های گوناگون درباره «حبل‌الله» را نقل می‌کند؛ برخی آن را دین اسلام، برخی قرآن و گروهی توحید دانسته‌اند. اما او با استناد به روایات اهل بیت(ع)، معنای نهایی را ولایت می‌داند. عیاشی از امام باقر(ع) نقل کرده که آل‌محمد(ع) همان حبل‌الله متین‌اند و از امام کاظم(ع) نیز روایت شده که علی‌بن‌ابی‌طالب(ع) حبل‌الله است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). بر اساس این، «حبل‌الله» فراتر از مفاهیم عام دینی، بر ولایت اهل بیت(ع) و جایگاه وجودی آنان در نظام هدایت الهی دلالت دارد. فیض با تکیه بر مرجعیت روایت، ظاهر آیه را دعوت به وحدت و باطن آن را تمسک به ولایت می‌داند و تصریح می‌کند که انسجام امت اسلامی تنها از طریق ولایت و پیوند با این ریسمان الهی ممکن است.

طریق روایات، حجت قطعی به‌شمار می‌رود و تنها راه دستیابی به تأویل آیات قرآن، استناد به سخنان معصومان است. وی تأکید دارد که گفتار صحابه و تابعین به سبب نبود حجیت صدوری، معتبر نیست (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸).

فیض براساس روایتی می‌گوید پیامبر(ص) برترین راسخان در علم است و خداوند او را به تأویل و تنزیل تمام آیات قرآن آگاه ساخته و هیچ آیه‌ای بر او نازل نشد مگر اینکه تأویل آن را نیز تعلیم داد. امامان(ع) نیز به‌عنوان جانشینان پیامبر، آگاه به همه تأویلات قرآنی‌اند. سایر مخاطبان قرآن تنها از طریق آموزه‌های آنان می‌توانند از تأویل آگاه شوند. روایت مورد استناد وی دو بخش دارد؛ بخشی ناظر به تأویل که ویژه معصومان(ع) و غیراکتسابی است و بخشی مربوط به عام و خاص، محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ که از جنس تفسیر و در دسترس همه مؤمنان است (همان).

۴/۵ عملکرد تفسیری فیض کاشانی در ارتباط با تأویل

فیض کاشانی برخلاف کسانی که تأویل را مترادف با تفسیر یا معنای خلاف ظاهر می‌دانند، تمایزی روشن بین این دو قائل است. از دیدگاه او، قرآن دارای لایه‌های معنایی پنهان و حقایق باطنی فراتر از دلالت‌های ظاهری است که دستیابی به آن‌ها تنها از طریق روایات معصومان(ع) ممکن است. این رویکرد در بیان روش‌شناختی او در تفسیر *الصافی* آشکار است، آنجا که اهل بیت(ع) را معادن علم و تأویل و راسخان در علم می‌داند که تمامی علم قرآن نزد ایشان است (همان، ج ۱، ص ۱۰)؛ بنابراین، هر فهم عمیق قرآنی بدون هدایت اهل بیت(ع) را تفسیر به رأی و مردود می‌شمارد. این تمایز در عملکرد تفسیری او مشهود است؛ جایی که به‌کرات از روایات برای کشف حقایق باطنی و نمادین آیات - که در ظاهر الفاظ مستتر و بدون روایات غیرقابل‌درک است - استفاده می‌کند. این رویکرد را می‌توان در نمونه‌های متنوعی از تفسیر او مشاهده کرد که در ادامه چند نمونه بیان می‌شود.

۴، ۵، ۳ آیه ۴۳ سوره نحل

فیض کاشانی در تفسیر آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳)، نمونه‌ای روشن از ترجیح روایت بر سایر تفاسیر ارائه می‌دهد. او می‌نویسد در روایات متعدد، «ذکر» به رسول خدا(ص) و اهل بیت(ع) تفسیر شده است؛ چنانکه در آیه «قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا. رَسُولًا...» (طلاق/۱۰-۱۱)، «ذکر» همان پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) اهل آن معرفی شده‌اند. همچنین در روایات امام باقر(ع) و امام صادق(ع) «ذکر»، قرآن و «اهل آن»، آل محمد(ص) دانسته شده است. این احادیث دلالت دارد که اهل بیت(ع) حاملان، مفسران و مراجع معرفتی ذکر الهی‌اند (همان، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۷). فیض ضمن اشاره به اقوال دیگر، تفسیر نهایی را براساس روایت معصومان(ع) می‌پذیرد و با استناد به قول امام رضا(ع) «فالذكر رسول الله و نحن اهله»، مرجعیت علمی اهل ذکر را بیان می‌کند. بدین‌سان بیان می‌کند، آیه در بطن خویش بر ولایت و مرجعیت علمی امامان(ع) دلالت دارد (همان، ج ۱، ص ۱۰).

۴، ۵، ۴ آیه ۳۵ سوره نور

فیض کاشانی در تفسیر الصافی، آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...» (نور/۳۵) را از سطح هدایت الهی فراتر برده و با استناد به روایات، اجزای تمثیل نور را بر اهل بیت(ع) تطبیق می‌دهد. وی به نقل از امام صادق(ع) در التوحید، آیه را مثلی از سوی خدا برای اهل بیت(ع) می‌داند؛ «المصباح فی زجاجة» را نور علم و نبوت دانسته و «زجاجة» را وجود امیرالمؤمنین(ع) معرفی می‌کند که نور علم پیامبر(ص) در دل او تجلی یافته است. تعبیر «یکادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ...» بیان‌گر جوشش علم اهل بیت(ع) پیش از اظهار آن و «نور علی نور» اشاره به تداوم امامت دارد (همان، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۵). همچنین در روایت امام باقر(ع) در الکافی «چراغ» نماد علم، «چراغدان» قلب پیامبر(ص) و «شجره مبارکه»

ابراهیم(ع) معرفی شده است. فیض در این تفسیر، روایت معصوم(ع) را معیار نهایی فهم قرآن می‌داند. نور الهی در نگاه او، حقیقتی ولایی و عینی است که در وجود پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) تجسد یافته و در امامت استمرار می‌یابد. این رویکرد، نشان از تفاوت نظر وی با دیدگاه علامه طباطبائی دارد که چنین روایاتی را در چارچوب «جری و تطبیق» تحلیل کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۱-۷۳).

۵ تحلیل دو دیدگاه

از تأمل در مجموع آرای علامه طباطبائی و فیض کاشانی، برمی‌آید که هر دو میان مفهوم «تأویل» و «تفسیر» تمایز قائل‌اند و دیدگاهی را که تأویل را صرفاً مترادف با «تفسیر» یا به معنای «خلاف ظاهر» می‌پندارد، مردود می‌دانند؛ علامه طباطبائی تصریح می‌نماید که اشتراک لفظی دو واژه تأویل و تفسیر در معنای «رجوع»، دلیل بر یگانگی مفهومی آن دو نیست (همان، ج ۳، ص ۵۳). وی نقد خود بر تأویل به معنای خلاف ظاهر را با این استدلال پیش می‌برد که پذیرش این دیدگاه مستلزم آن است که برخی آیات قرآن برخلاف معنای ظاهری خود مقصود باشند، امری که نه تنها با آیات محکمت در تعارض است، بلکه موجب فتنه در دین می‌شود (همان). فیض کاشانی در سطح نظری ورود مستقیم، به این بحث ندارد؛ ولی در فرآیند تفسیر آیات، آشکارا از ظاهر الفاظ به باطن معانی عبور می‌کند. چنانکه در تفسیر آیه ۲۰۸ سوره بقره، با استناد به روایت، «سيلم» را به «ولایت علی (ع)» تأویل می‌کند و نشان می‌دهد که در دستگاه فکری‌اش، معنای باطنی حتی بر دلالت لغوی اولیه برتری می‌یابد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۲).

ظاهر کلی آرای این دو مفسر بیان‌گر گرایش مشترک آنان به «رویکرد عینی‌گرا» در مسأله تأویل است؛ با این حال، دقت در مبانی نظری نشان می‌دهد که هریک تأویل و حقیقت قرآن را به نحوی متفاوت تبیین کرده‌اند. علامه طباطبائی تأکید دارد که تأویل از سنخ مدلول لفظی نیست و به قلمروی

تفسیر آیه نقل می‌کند و در مواردی امکان انطباق بر مصادیق متعدد را گوشزد می‌نماید. تفاوت این دو رویکرد، در تفسیر آیات ولایت (مائده/۵۵) و امانت (احزاب/۷۲) نزد علامه (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۶، ص ۲۵-۸؛ ج ۱۶، ص ۳۵۰) و در تفسیر آیات حبل‌الله (آل‌عمران/۱۰۳) و اهل‌الذکر (نحل/۴۳) نزد فیض (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۷) مشاهده می‌شود.

نکته قابل‌توجه دیگر در مقایسه این دو دیدگاه، مسأله اختصاص تأویل به «آیات متشابه» است. هر دو مفسر معتقدند تأویل منحصر در متشابهات نیست و همه آیات، اعم از محکم و متشابه، دارای تأویل‌اند. بااین‌حال، در تعیین صاحبان علم تأویل، اختلاف نظر دارند. علامه طباطبائی «راسخون در علم» (آل‌عمران/۷) را همان «مطهر» (واقعه/۷۹) می‌داند و علم به تأویل را در انحصار معصومین (ع) قرار می‌دهد، با این توضیح که حتی آنان نیز دانای مطلق به تمام تأویلات نیستند و علم مطلق تأویل از آن خداوند است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۷۵-۸۶). در سوی دیگر، فیض کاشانی نیز ائمه معصومین (ع) را کامل‌ترین عالمان تأویل می‌داند، اما دایره آگاهی از تأویل را گسترده‌تر می‌بیند و برای دیگران امکان دستیابی به مراتب نازلی از شناخت تأویل از طریق آنان را نیز ممکن می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۸).

۶ نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش، با اتکاء به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبائی و فیض کاشانی، نشان می‌دهد که هرچند هر دو مفسر به تمایز میان «تأویل» و «تفسیر»، و نیز به وجود «بطن» در قرآن و تأویل‌پذیری تمامی آیات باور دارند، اما در تبیین ماهیت تأویل و شیوه‌های کاربست آن، اختلافاتی دارند. علامه طباطبائی تأویل را حقیقتی عینی و فرامتنی می‌داند که ورای زبان و مدلول‌های لفظی قرار دارد و بر اساس این، میان سه مقوله «تفسیر»، «جری» و «تأویل» تفکیک روشمند برقرار می‌سازد.

ورای زبان تعلق دارد؛ حوزه‌ای عینی و خارجی که کلام الهی بر آن مبتنی است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۵). در مقابل، براساس گفتار فیض کاشانی، آیات قرآن واجد حقیقت و روحی‌اند که در قالب الفاظ نازل شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۵). بدین ترتیب، اگرچه هر دو در پذیرش حقیقتی متعالی‌تر از سطح ظاهر قرآن هم‌داستان‌اند، برداشت و تبیین آنان از این حقیقت، دو تلقی متمایز را نشان می‌دهد.

در بحث مرتبط با «ظاهر و باطن قرآن»، هر دو مفسر با اتکاء به روایات، وجود سطوح باطنی را پذیرفته‌اند، اما در تعیین نسبت آن با تأویل، اختلافاتی دارند. علامه طباطبائی تصریح می‌کند که تأویل در بیان پیامبر (ص) و ائمه (ع)، به معنای بطن یا خلاف ظاهر نیست، بلکه حقیقتی عینی و فراتر از مدلول‌های لفظی است. وی ضمن ردّ یکسان‌نگاری تأویل با بطن، بر استقلال مفهومی آن‌ها تأکید دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۵۳)؛ بنابراین، مخالفت او با تأویل در معنای خلاف ظاهر، به معنای انکار بطن قرآن نیست، بلکه ناظر به تمایز دو ساحت متفاوت است. در مقابل، در آثار فیض کاشانی، «تأویل» همانند «بطن قرآن» تلقی شده و گاه با آن هم‌پوشانی کامل دارد. این پیوند در شیوه تفسیری او روشن است؛ چنانکه در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور، همه عناصر تمثیلی آیه را بنا بر روایات، بر وجود اهل بیت (ع) تطبیق می‌دهد و بدین‌گونه تأویل را ابزار کشف حقیقت باطنی قرآن می‌سازد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۳۶-۴۳۵).

از دیگر مباحث اساسی در حوزه تأویل، «تطبیق آیات» است که هر دو مفسر بدان توجه داشته‌اند. آنان با استناد به روایات، امکان انطباق آیات قرآن بر مصادیق متکثر در زمان‌ها و شرایط گوناگون را ممکن می‌دانند؛ زیرا قرآن را کتابی فراتاریخی و فرازمانی تلقی می‌کنند. علامه طباطبائی این اصل را در قالب قاعده «جری» نظام‌مند کرده و در میزان، روایات تفسیری را با تکیه بر آن تحلیل می‌کند. در مقابل، فیض کاشانی غالباً متن روایت را مستقیماً به‌عنوان

درحالی‌که فیض کاشانی پیامبر(ص) و امامان(ع) را عالمان کامل تأویل می‌داند و امکان دستیابی دیگران به تأویل را از طریق آنان ممکن می‌شمارد؛ بنابراین، اگرچه ظاهر آرای هر دو مفسر می‌تواند رویکردی عینی‌گرا را القاء کند، اما تحلیل دقیق عملکرد تفسیری آنان نشان می‌دهد که علامه، تأویل را حقیقتی مستقل از بطن و روایت می‌داند، درحالی‌که فیض آن را در پیوند با بطن و حجیت روایت معنا می‌کند. ازاین‌رو، فرضیه تأثیرپذیری علامه طباطبائی از فیض کاشانی در باب تأویل، با توجه به تفاوت‌های نظری و روشی، قابل تأیید نیست.

او روایات تفسیری را نه کاشف از تأویل، بلکه مصداقی از قاعده جری می‌داند. در مقابل، فیض کاشانی تأویل را هم‌افق با بطن قرآن تلقی کرده و آن را با ارجاع کامل به روایات اهل بیت(ع) تفسیر می‌کند. روش تفسیری او در تفسیر *الصافی*، مبتنی بر همین رویکرد است که تأویل را مستقیماً با حقیقت نهفته در بطن آیات پیوند می‌زند.

تفاوت دیدگاه این دو مفسر در تعیین آگاهان به تأویل نیز قابل‌توجه است. علامه طباطبائی علم مطلق تأویل را منحصر به خداوند دانسته و سهم معصومین(ع) را بهره‌ای نسبی معرفی می‌کند،

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۹۰ش). ترجمه محمد مهدی فولادوند، قم: اسوه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهاية في غريب الحديث و الأثر. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). الاکلیل فی متشابه و التأویل. اسکندریه: دارالایمان.
- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن (مفهوم النص)، ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۹۵). نوسازی، تحریم و تأویل (التجديد و التحريم و التأویل)، ترجمه محسن آرمین. تهران: نشر نی.
- اهل سرمدی، نفیسه، و امامی جمعه، مهدی. (۱۳۹۷). کارکردهای کلامی تأویل در دیدگاه فیض کاشانی. فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲، صص ۱۷۵-۱۵۷.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۶۷). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مدخل تأویل). تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص ۳۷۹-۳۷۱.
- جوهری فارابی، أبو نصر إسماعیل. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية. بیروت: دار العلم للملایین.
- حسن زاده، صالح، و جعفری، عبدالله. (۱۳۹۳). حقیقت تأویل در قرآن از منظر علامه طباطبائی. اندیشه علامه طباطبائی، ش ۱، صص ۵۰-۳۳.
- حسینی زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
- حیدری، سید کمال. (۱۳۹۳). اصول تفسیر و تأویل قرآن، ترجمه محمدعلی سلطانی. تهران: سخن.
- رشیدرضا، سید محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، الدار الشامية.
- سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. قاهره: مکتبه التجاریه الکبری.
- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). روش های تأویل قرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: جامعه مدرسین.
- طارمی راد، حسن، سلیمان حشمتی، رضا، و راتکه، برنر. (۱۳۹۰). درباره تأویل. تهران: کتاب مرجع.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۸). شیعه در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). بیروت: دارالمعرفة.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۹۹۵). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

مرکز فرهنگ و معارف قرآن و شاکر، محمدکاظم.
(۱۳۸۲). *دائرة المعارف قرآن کریم* (مقاله
تأویل). قم: بوستان کتاب قم. صص ۹۷-
۱۰۹.

مسعودی، محمدمهدی. (۱۳۹۱). تأملاتی چند بر
تأویل از دیدگاه علامه طباطبائی. *مشکوة*،
ش ۱۱. صص ۴۹-۶۱.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). تأویل از دیدگاه
علامه طباطبائی در تفسیر المیزان. *قبسات*،
ش ۱۷. صص ۱۳۹-۱۶۲.

ناصحیان، علی اصغر. (۱۳۸۱). «معنی شناسی تفسیر
و تأویل». *الهیات و حقوق دانشگاه رضوی*
(آموزه های قرآنی)، ش ۴ و ۵. صص ۴۱-۶۸.

ناصحیان، علی اصغر. (۱۳۸۹). *علوم قرآنی در مکتب
اهل بیت (ع)*. مشهد: دانشگاه علوم
اسلامی رضوی.

همامی، عباس. (۱۳۸۰). تفسیر و تأویل (بخش دوم).
پژوهش دینی، ش ۳. صص ۹۹-۱۱۸.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). *التفسیر (تفسیر
العیاشی)*. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). *کتاب العین*. قم:
هجرت.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۵ق). *تفسیر
الصادق*. تهران: مکتبه الصدر.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی. (۱۴۱۸ق). *الأصفی
فی تفسیر القرآن*. قم: مرکز النشر التابع
لمکتب الإعلام الإسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). *تحفة الأولیاء
(ترجمه اصول کافی)*، ترجمه محمدعلی
اردکانی. قم: دارالحديث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الكافی*. تهران:
دارالکتب الاسلامیه.

لسانی، محمدعلی، و عبدالله زاده آرانی، رحمت الله.
(۱۳۸۷). نقد و بررسی فیض کاشانی در
تأویل آیات قرآن. *مقالات و بررسی ها*،
ش ۹۸. صص ۸۷-۱۰۶.

مرادی، محمد. فتح الله نجار زادگان. (۱۳۹۵). *تأویل
در روایت های تفسیری*، رساله دکتری. قم:
دانشگاه قرآن و حدیث قم.