



Contrasting Horizons in Ta'wīl: A Foundational Critique of Ayatollah Ma'rifat's Reading of Allameh Tabatabaei's Theory

Ali Babaei^{a*}, Zahra Hafezi-Nasab^b

^a Ali Babaei-Sharif Policy Research Institute, Sharif University of Technology, Tehran, Iran ali.babae@sharif.edu

^b Zahra Hafezi-Nasab, Department of Islamic Theology, University of Qur'an and Hadith, Qom, Iran z.hafezinassab@gmail.com

KEYWORDS

Ta'wīl
Allameh Tabatabaei
Ayatollah Ma'rifat
Transcendent Philosophy
Philosophical Hermeneutics

ABSTRACT

The question of *ta'wīl* in the Qur'an has long been a central issue in Qur'anic sciences and the philosophy of interpretation. Divergent understandings of its nature have produced different approaches, among which two contemporary Shi'i readings are especially significant: Allameh Tabatabaei's philosophical-intuitive theory and Ayatollah Ma'rifat's literary-juridical view. Grounded in Transcendent Philosophy, Tabatabaei understands *ta'wīl* as an objective reality belonging to the higher ontological level of the Qur'an and the Preserved Tablet, accessible only to those firmly rooted in knowledge through a level of understanding beyond ordinary acquired cognition. By contrast, Ma'rifat regards *ta'wīl* as a rational process of referring ambiguous verses back to clear verses on the basis of context, linguistic rules, and common rational understanding. Using an analytical-comparative method, this study argues that Ma'rifat's critique faces a methodological challenge because it evaluates Tabatabaei's theory from outside its philosophical-exegetical horizon. For Tabatabaei, *ta'wīl* is not the discovery of legal rationales, but the intuitive disclosure of the text's ontological reality beyond words. This analysis resonates with Gadamer's horizons of understanding and Ricoeur's multilayered meaning of texts. The study's contribution is to show that the conflict rests on deeper epistemological and ontological differences

* Corresponding author.

E-mail address: ali.babae@sharif.edu

Received: 2026/6/9; Received in revised form: 2026/6/20; Accepted: 2026/6/20

DOI: 10.22034/rtmr.2026.2091179.1147





نوع مقاله : پژوهشی

افق‌های متقابل در تأویل:

نقد مبنایی بر خوانش آیت الله معرفت بر دیدگاه علامه طباطبایی

علی بابایی الف*، زهرا حافظی‌نسب^ب

الف استادیار، پژوهشکده سیاست‌گذاری، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ایران ali.babae@sharif.edu

ب دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران Z.hafezinassab@gmail.com

واژگان کلیدی	چکیده
تأویل علامه طباطبایی آیت‌الله معرفت حکمت متعالیه هرمنوتیک فلسفی	«تأویل» در قرآن از محوری‌ترین مباحث علوم قرآنی و تفسیر است و اختلاف در ماهیت آن، به شکل‌گیری رویکردهای گوناگون انجامیده است. از مهم‌ترین این رویکردها، نظریه فلسفی-شهودی علامه طباطبایی و دیدگاه ادبی-اصولی آیت‌الله معرفت است. علامه، بر پایه حکمت متعالیه، تأویل را حقیقتی عینی در مرتبه متعالی قرآن و در لوح محفوظ می‌داند که تنها برای راسخان در علم و در افق فراتر از فهم حصولی قابل وصول است. در مقابل، آیت‌الله معرفت تأویل را فرایندی عقلایی برای بازگرداندن متشابهات به محکمت بر اساس سیاق، قواعد زبان و عقل عرفی تلقی می‌کند. این پژوهش با رویکرد تحلیلی-تطبیقی نشان می‌دهد که نقد معرفت بر نظریه علامه، به دلیل داوری برون‌افقی و بی‌توجهی به نظام فلسفی-تفسیری او، با چالش روش‌شناختی مواجه است. تأویل نزد علامه نه کشف ملاکات احکام، بلکه شهود حقیقت هستی‌شناختی متن در مرتبه‌ای فراتر از الفاظ است. این تحلیل با مباحث هرمنوتیک فلسفی معاصر، به‌ویژه تأکید گادامر بر افق‌های متفاوت فهم و تأکید ریکور بر چندلایگی معنای متن، هم‌خوانی دارد. نوآوری پژوهش در تبیین تعارض دو رویکرد در سطح تفاوت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است و الگویی برای نقد معتبر در مطالعات تطبیقی علوم قرآنی ارائه می‌کند

مقدمه

قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی معرفت دینی، واجد لایه‌های متعددی از معناست که رمز جاودانگی و هدایتگری آن در بستر تحولات تاریخی و تمدنی است. یکی از کلیدی‌ترین مدخل‌های فهم این لایه‌ها، بحث «تأویل» است؛ مفهومی که از همان آغاز مورد توجه مفسران و اندیشمندان قرار گرفته و در منابع روایی فریقین نیز به وجود بطون و مراتب باطنی قرآن تصریح شده

* نویسنده مسئول؛

آدرس پست الکترونیک: babae@sharif.edu

است. پرسش اصلی همواره این بوده است که مراد از «تأویل» چیست، حدود و ثغور آن کجاست، و چه کسانی صلاحیت وصول به آن را دارند.

«تأویل» در مطالعات قرآنی و فلسفه دین، صرفاً یک روش تفسیری نیست؛ بلکه کانونی است که سه ساحت بنیادین معرفت دینی - حقیقت، زبان و امکان شناخت - را به هم پیوند می‌دهد. با ورود اندیشه فلسفی به جهان اسلام، به‌ویژه در سنت شیعی، مفهوم تأویل از سطح تفسیر لفظی فراتر رفت و در دستگاه‌های وجودشناختی مانند حکمت مشاء، اشراق و به‌ویژه حکمت متعالیه، صورت‌بندی جدیدی یافت.

در این میان، علامه طباطبایی با ابتناء بر مبانی حکمت متعالیه، نظریه‌ای نوین در باب تأویل ارائه کرد. وی تأویل را امری واقعی و خارجی می‌داند که از سنخ دلالت‌های لفظی نیست؛ بلکه حقیقتی عینی در مرتبه‌ی فراتر از الفاظ است که در «لوح محفوظ» تحقق دارد و تنها برای راسخان در علم از سطح دلالت‌های لفظی و فهم حصولی فراتر می‌رود (طباطبایی، المیزان، ۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۶-۵۶). در این دستگاه فکری، زبان قرآن دوساحتی و تمثیلی است و نسبت لفظ با حقیقت قرآنی، نسبت «مَثَل» به «مُمَثِّل‌عنه» تلقی می‌شود.

در نقطه‌ی مقابل، آیت‌الله معرفت با تکیه بر چارچوب ادبی-اصولی، تأویل را فرآیندی عقلایی برای بازگرداندن متشابهات به محکمت و رفع ابهام از آیات می‌داند. او در التمهید فی علوم القرآن، نظریه‌ی علامه را نقد کرده و آن را نوعی غلبه‌ی شهود بر حجیت ظواهر می‌خواند. از نظر او، قرآن همچون هر متن عقلایی دیگر باید در افق عرف عقلایی، قواعد زبان عربی و اصول اجتهادی فهم شود.

این دو قرائت، نه صرفاً دو شیوه‌ی متفاوت در تفسیر متشابهات، بلکه بازتاب دو افق معرفتی مستقل‌اند: افقی که حقیقت قرآن را لایه‌دار، قدسی و شهودی می‌بیند، و افقی که زبان قرآن را در بستر قواعد ادبی و اصول لفظی تحلیل می‌کند. تقابل این دو افق، یادآور اختلاف‌های مشابه در تاریخ تفسیر است؛ همان‌گونه که می‌توان آن را با تفاوت رویکرد فلسفی ابن‌سینا و رویکرد کلامی فخررازی، یا با فاصله‌ی میان عرفان ابن‌عربی و تفاسیر سنتی اهل سنت مقایسه کرد.

با این حال، نقد آیت‌الله معرفت بر نظریه تأویل علامه، به‌رغم دقت روش‌شناسانه در چارچوب اصول فقه، از بازسازی مبانی وجودی و فلسفی علامه غافل مانده است. لذا این مقاله، با رویکردی تحلیلی-تطبیقی نشان می‌دهد که سنجش نظریه علامه - که در افق فلسفی و شهودی شکل گرفته است - نمی‌تواند به‌تنهایی از طریق ابزارهای ادبی-اصولی، مورد رد یا پذیرش قرار گیرد زیرا مسئله اصلی در تقابل آن دو، به تفاوت‌های بنیادین در پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، زبانی و وجودشناختی بازمی‌گردد.

همانگونه که هرمنوتیک فلسفی مدرن نیز مورد تأکید قرار داده است، فهم «متن» همواره درون افق خاصی از پیش‌فرض‌ها شکل می‌گیرد و هر نقدی که از بیرون آن افق وارد شود، در معرض خطر کژفهمی قرار دارد (Gadamer, 2004). پل ریکور نیز نشان داده است که متن در نگاه ریکور واجد مازاد معناست و امکان گشوده‌شدن افق‌های تازه فهم را در خود حفظ می‌کند (Ricoeur, 1976). به بیان دیگر، هر متن دارای شبکه‌ای از احتمالات معنایی است که تنها در افق خاص مفسر فعلیت می‌یابد. ادبیات جدیدتر هرمنوتیک فلسفی مدرن نیز بر همین تقابل افق‌ها و پیش‌فرض‌های معرفتی تأکید دارد. هابرماس فهم متن را بدون نقد پیش‌فرض‌های پنهان و شرایط معرفتی فهم، ناکامل می‌داند و خواستار پیوند هرمنوتیک با عقلانیت انتقادی است (Habermas, 1971). تیلور نیز فهم را در پیوند با افق‌های زبانی، تاریخی و هویتی مفسر تحلیل می‌کند (Taylor, 1985).

لذا از منظر این چارچوب، روشن می‌شود که تعارض میان علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت را می‌توان نمونه‌ای از «تقابل افق‌های معرفتی» دانست: یکی افق فلسفی-شهودی مبتنی بر مراتب وجود و علم حضوری است و دیگری افق اصولی-ادبی مبتنی بر عقل عرفی و قواعد زبانی است. بنابراین، ارزیابی این دو دیدگاه تنها در صورتی ممکن است که هر کدام در افق مبانی خود بازسازی و سپس مقایسه شوند.

بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با واکاوی مبانی فلسفی علامه در باب تأویل - از جمله مفاهیمی چون لوح محفوظ، راسخان در علم، تشکیک وجود و شهود حضوری - انسجام درونی نظریه‌ی او را آشکار کند و هم‌زمان نشان دهد که نقد آیت‌الله معرفت، مادام که از این مبانی غفلت داشته باشد، قادر به ارزیابی درون‌افقی آن نیست. هدف نهایی مقاله، گشودن راهی برای گفت‌وگوی میان این دو افق و طراحی بستری برای تفاهم تفسیری در جهان معاصر است.

پیشینه پژوهش

«تأویل» آیات قرآن از دیرباز مورد توجه اندیشمندان اعم از متکلمان، اهل حدیث و مفسران بوده است که در قرآن کریم نیز به تأویل‌پذیری آیات تصریح شده و آن را در فهم مراد الهی ضروری دانسته است.

جدول ۱. سیر تاریخی و رویکردهای اصلی در مسئله تأویل قرآن

دوره / رویکرد	آثار و نویسندگان	ویژگی‌ها
روایات و آغاز سنت تأویلی	روایت پیامبر (ص) درباره اهمیت تأویل (فیض کاشانی، ۱۳۷۱ش: ص ۲۳)؛ گزارش‌هایی درباره نسبت امام علی(ع) با ظاهر و باطن قرآن (ابن‌منظور، ۴۱۴ق: ج ۱۸، ص ۲۶)؛ تفسیر منسوب به امام صادق(ع) (شاه‌رودی، ۱۳۸۳: ص ۲۳۱)	تأویل به‌عنوان نعمتی برتر از ایمان؛ نسبت داده شدن آگاهی کامل به امام علی(ع)؛ نخستین اثر مکتوب به‌صورت روایات عرفانی محدود.
سده‌های نخست / هم‌معنایی با تفسیر	جامع البیان طبری و برخی تفاسیر روایی شیعه، مانند تفسیر عیاشی	تأویل غالباً مترادف با «تفسیر»؛ تمرکز بر شرح لغوی و روایی.
تفاسیر عرفانی (قرون ۳ تا ۸ ق)	نمونه‌هایی از تفاسیر عرفانی و باطنی، با تأکید بر کشف لایه‌های رمزی و شهودی متن قرآن	تأویل به‌معنای کشف باطن آیات و شهود عرفانی؛ تأکید بر لایه‌های رمزی متن.
تفاسیر متأخر	برخی تفاسیر متأخر نیز با استناد به روایات، بر وجود باطن برای قرآن تأکید کرده‌اند	تأکید بر وجود باطن برای قرآن؛ استناد به روایات در تأیید آن.
رویکرد کلامی - تفسیری اهل سنت	زمخشری، الکشاف (۱۴۱۵ق)؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر (۱۴۲۰ق)	تأویل = بازگشت متشابهات به محکّمات یا حمل به معنای مجازی؛ رویکرد تحلیلی-عقلانی، نه وجودی.
رویکرد اصولی-فقهی شیعه	جریان اصولی شیعه، با تأکید بر حجیت ظواهر و فهم عقلایی متن	وفاداری به حجیت ظواهر؛ تأویل به‌عنوان تفسیر عقلی آیات مشتبه در پرتو محکّمات.
جریان عرفانی -	ابن عربی، فتوحات مکیه؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة	تأویل به‌مثابه کشف شهودی حقیقت؛ پیوند با نظریه تشکیک وجود و مراتب طولی حقیقت.

فلسفی	
علامه طباطبائی	المیزان، ج ۳ (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: تأویل = حقیقتی عینی و فوق‌لفظی در مراتب عالی وجود؛ قابل وصول تنها با تفکیک علم حضوری از علم حصولی و تحلیل نسبت آن با امکان وصول به حقیقت تأویل (طباطبائی، نه‌ایه‌الحکمه، بی‌تا: مرحله نهم، فصل چهارم؛ طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۱-۵۲)
آیت‌الله معرفت	التمهید فی علوم القرآن (معرفت، ۱۴۲۰ق: نقد نظریه علامه؛ تأکید بر قواعد عقل عرفی، سیاق لفظی و حجیت؛ تأویل تابع شهود یا معرفت باطنی نیست. ج ۳، ص ۳۱۳)
آثار معاصر (ایرانی)	بررسی ابعاد لغوی، روایی، یا عرفانی تأویل؛ کمتر ورود به مطالعه تطبیقی هستی‌شناختی. رضایی اصفهانی، تأویل در قرآن و روایات (۱۳۸۸)؛ شاکر، روش‌های تأویل قرآن (۱۳۷۶)؛ قاسم‌پور، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی (۱۳۸۱)
آثار بین‌المللی	The Essential Seyyed Hossein Nasr (۲۰۰۷)؛ گادامر، Truth and Method (۲۰۰۴) نصر: تأویل قدسی، اشراقی و شهودی؛ گادامر: امتزاج افق‌ها و لزوم توجه به افق زبانی-تاریخی فهم

مرور این پیشینه (جدول بالا) نشان می‌دهد که مفهوم «تأویل» از آغاز در سنت‌های مختلف اسلامی همواره محل نزاع بوده است. در دوره‌های نخست، «تأویل» بیشتر به‌عنوان مترادف «تفسیر» فهم می‌شد و کارکردی زبانی و روایی داشت. با گسترش عرفان و فلسفه، تأویل به لایه‌های باطنی و شهودی معنا منتقل شد و در سنت فلسفی شیعه، به‌ویژه حکمت متعالیه، به‌صورت هستی‌شناختی تبیین گردید. در مقابل، سنت کلامی و اصولی، هم در میان اهل سنت و هم در میان شیعه، همواره بر کارکرد عقلانی-ادبی تأویل تأکید داشته است.

این روند تاریخی نشان می‌دهد که بحث از تأویل، تنها یک مسئله تفسیری نبوده، بلکه همواره نقطه‌ی تلاقی معرفت‌شناسی، فلسفه زبان و هستی‌شناسی بوده است. با این حال، آنچه در بیشتر آثار دیده می‌شود، یا رویکردی نقلی-لغوی است یا تمرکز یک‌جانبه بر تأویلات عرفانی و فلسفی. کمتر پژوهشی به‌صورت تطبیقی و هستی‌شناختی به مقایسه‌ی دو افق مستقل - یعنی افق اصولی-ادبی و افق فلسفی-شهودی - پرداخته است.

از این منظر، خلأ پژوهشی آشکار است: هنوز مطالعه‌ای منسجم که بتواند تفاوت‌های مبنایی دو رویکرد اصلی در اندیشه معاصر (علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت) را در چارچوبی تحلیلی-تطبیقی واکاوی کند، صورت نگرفته است. پژوهش حاضر بر آن است تا این شکاف را پر کرده و زمینه‌ی طراحی یک گفت‌وگوی روش‌مند میان این دو افق معرفتی را فراهم سازد.

مفهوم شناسی تأویل

۱. معنای لغوی

«تأویل» از ماده «أول» به معنای رسیدن و شدن است، نه صرفاً بازگشت. بر این اساس، می‌توان آن را «فرجام و عاقبت چیزی» دانست که پس از خروج از قوه به فعل به آن می‌رسد؛ چنان‌که فراهیدی نمونه پختن دارو را برای فعلیت‌یافتن ذکر کرده است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۳۵۹ و ۳۶۹). در عین حال، این واژه به معنای رجوع و بازگرداندن به اصل نیز به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۳۲).

راغب اصفهانی «تأویل» را بازگشت به هدف و غایت می‌داند؛ خواه در سطح علم (مانند آیه (مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ)، آل عمران: ۷) و خواه در سطح عمل (مانند آیه (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ)، اعراف: ۵۳) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۹۹). در لسان/العرب، «تأویل» به معنای رجوع، جمع و اصلاح آمده که احتمالاً به اثر و نتیجه آن در رفع اشکال اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۳۲-۳۴). طریحی نیز آن را «ارجاع کلام از معنای ظاهری به معنای نهفته» دانسته است (طریحی، ۱۳۷۵ش: ج ۵، ص ۳۱۲).

ابن فارس و مصطفوی «تأویل» را مشترک لفظی میان «ابتدای امر» (قصد و اراده متکلم) و «انتهای امر» (تحقق مفاد کلام) معرفی کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۵۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰ش: ج ۱، ص ۱۷۴). شاکر این دو معنا را به مراد اصلی خداوند و تحقق وعد و وعیدهای قرآن تطبیق داده است (شاکر، مبانی و روش‌های تفسیری، ۱۳۸۲: ص ۱۹). بنابراین، در منابع اولیه، «تأویل» بیشتر به معنای مرجع و بازگشت به اصل و سرانجام به کار رفته است.

۲. دیدگاه شیعه

الف. آیت‌الله معرفت و هم‌نظران روایی

آیت‌الله معرفت «تأویل» را همان بطن قرآن می‌داند؛ برداشت باطنی در برابر ظاهر. او همچنین در متشابهات، «تأویل» را رفع شبهه و ارجاع به جای اصلی معنا می‌کند (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۲۸؛ معرفت، علوم قرآنی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۴). به نظر ایشان، بطن/تأویل شامل همه آیات است و به معنای کلی و همیشگی آیه بازمی‌گردد که نسبت به همه مکلفان و همه اعصار جاری است (شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ۱۳۷۶: ص ۵۱).

این دیدگاه مبتنی بر روایاتی است که بطن قرآن را تأویل آن معرفی کرده‌اند؛ مانند روایت امام باقر(ع): «ظَهَرُ تَنْزِيلُهُ وَبَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ...» (صفار، ۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۹۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۴۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۱، ص ۱۱). بر همین اساس، مفسرانی چون فیض‌کاشانی (۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۹)، بروجردی (۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۴۱)، آملی (۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۲۰۴) و مدرسی (۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۴۴) نیز «بطن» را هم‌تای «تأویل» دانسته‌اند.

ب. علامه طباطبایی و جریان صدرایی

ملاصدرا: در حکمت متعالیه، وجود حقیقتی واحد و مشکک است که مراتب طولی دارد. هر مرتبه نازل نسبت به مرتبه عالی، «مثل» در برابر «ممثّل» است (صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۶-۴۸). قرآن نیز مراتب وجودی دارد: نزول دفعی در لوح محفوظ و نزول تدریجی در قالب الفاظ (صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، بی‌تا: ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۵). بنابراین، «تأویل» بازگشت از مرتبه نازل الفاظ به حقیقت اعلی و عینی قرآن است. ظاهر قرآن حکم مثل دارد و تأویل، همان ممثّل در عالم امر.

علامه طباطبایی: در همین امتداد، تأویل قرآن را «حقایق عینی در أم‌الکتاب نزد خداوند» می‌داند که بیانات قرآن از آن‌ها حکایت می‌کنند (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۵۳: ص ۶۵؛ المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۱۸؛ ج ۳، ص ۴۹). نسبت آن با معارف قرآنی پس از نزول همانند روح و جسد یا ممثّل و مثل است.

علامه برخلاف معرفت و هم‌نظران، میان بطن و تأویل تفکیک می‌گذارد: بطن، معنای نهفته نسبی درون آیه با مراتب طولی است؛ اما تأویل، واقعیت خارجی و غیبی نزد خداوند است که سنخ آن غیر از معناست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۶۴ و ۷۳-۷۴). از طرفی، ملاصدرا و علامه در اصل پیوند تأویل با مراتب وجود هم‌نظرند؛ با این تفاوت که علامه تفکیک روشنی میان

بطن (معنای نهفته نسبی) و تأویل (واقعیت غیبی و عینی) ارائه می‌کند و نظریه خود را بر مبنای نزول دفعی قرآن و علم حضوری راسخان در علم تکمیل می‌سازد.

۳. دیدگاه اهل سنت

ابن کثیر، «تأویل» را تحقق خارجی حقایق دانسته است؛ چنان‌که در داستان خضر(ع) حقیقت افعال در پایان آشکار شد (کهف: ۷۸ و ۸۲) یا رؤیای یوسف(ع) با سجده والدین تحقق یافت (یوسف: ۱۰۰) (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۹). حسینی همدانی (۱۴۰۴ق: ج ۹، ص ۶۸)، خسروانی (۱۳۹۰ق: ج ۴، ص ۳۸۶) و مراغی (بی‌تا: ج ۱۲، ص ۱۴۵) نیز «تأویل» در یوسف: ۳۶ را به تحقق خارجی تعبیر کرده‌اند. مفسرانی چون طبری (۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۲۵)، خازن، لباب التأویل فی معانی التنزیل (۱۴۱۵ق: ج ۱، مقدمه تفسیر) و ثعلبی (۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۲۵۷) نیز با استناد به روایات، بطن قرآن را همان تأویل دانسته‌اند.

تحلیل تفصیلی مبنای فلسفی «تأویل» نزد علامه طباطبایی

از نظر علامه طباطبایی، «تأویل» در قرآن نه معنایی ذهنی و لفظی، بلکه حقیقتی خارجی و عینی است که بیانات قرآن از آن حکایت می‌کنند. علامه تأویل را از سنخ معانی لفظی نمی‌داند، بلکه آن را حقیقتی عینی و خارجی می‌شمارد که بیانات قرآنی از آن حکایت می‌کنند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۴-۵۶، ذیل آیه ۷ سوره آل عمران). این واقعیت خارجی شامل همه آیات، اعم از محکمت و متشابهات است (همان، ص ۴۹). نسبت میان این واقعیت و الفاظ قرآن همانند نسبت «مثل به ممثل» یا «ظاهر به باطن» است؛ به این معنا که الفاظ صرفاً نشانه‌ها و امثال‌اند که به حقیقتی غیبی و قدسی ارجاع می‌دهند (همان، ص ۴۶-۴۷).

علامه همچنین بر این باور است که دستیابی به تأویل برای عموم ممکن نیست و تنها «راسخان در علم» در مرتبه‌ای فراتر از علم حصولی و فهم لفظی با حقیقت تأویل نسبت می‌یابند (همان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۱-۵۲؛ طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، بی‌تا: مرحله نهم، فصل چهارم). از نظر وی، علم حضوری نوعی معرفت بی‌واسطه است که در آن، عین معلوم نزد عالم حاضر می‌شود و همین مرتبه از معرفت، راهگشای فهم تأویل در ساحت‌های غیبی قرآن است.

بر این اساس، روشن می‌شود که نظریه‌ی تأویل در اندیشه‌ی علامه طباطبایی صرفاً یک رویکرد تفسیری زبانی نیست، بلکه بر شالوده‌ای عمیق از فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه استوار است. برای درک کامل‌تر این نظریه، باید مبنای فلسفی آن به‌طور نظام‌مند مورد بررسی قرار گیرد.

۱. «تأویل» به مثابه امر خارجی

یکی از بنیادهای نظریه تأویل در اندیشه علامه آن است که «تأویل» حقیقتی خارجی و عینی است. وی در تفسیر آیه هفتم سوره آل عمران، تأویل را حقیقتی عینی و خارجی می‌داند که از سنخ معنای لفظی نیست (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۴-۵۶). بر این اساس، تأویل واقعی است که آیات قرآن بدان اشاره دارند، بی‌آنکه این حقیقت در سطح لفظ و مفهوم قابل بازنمایی باشد.

۲. پیوند «تأویل» با نزول دفعی قرآن

مبنای دوم در اندیشه علامه، ارتباط تأویل با نزول دفعی قرآن است. وی در ذیل آیاتی چون: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) (بقره: ۱۸۵)، (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ) (دخان: ۳) و (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (قدر: ۱)، نظریه‌ای دوگانه ارائه می‌دهد: از یک‌سو نزول دفعی قرآن به‌صورت حقیقتی بسیط در «أم‌الکتاب» و «لوح محفوظ» و بر قلب پیامبر، و از سوی دیگر نزول تدریجی آن در قالب الفاظ و وقایع تاریخی. در این دستگاه معرفتی، «تأویل» دقیقاً در همان مرتبه نزول دفعی جای می‌گیرد؛ جایی که حقیقت قرآن فارغ از تعینات زبانی و تاریخی، به‌طور بسیط و یکپارچه حضور دارد (همان، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۵-۹؛ ج ۱۸، ص ۲۹۳-۲۹۷؛ ج ۲۰، ص ۳۳۷-۳۴۰).

۳. نسبت مَثَل و مُمَثَّل عنه

علامه تأکید می‌کند که تأویلات قرآن اموری خارجی‌اند که نسبتشان به الفاظ قرآن همانند نسبت «مثل به مُمَثَّل» و «ظاهر به باطن» است. خداوند این حقایق را در قالب الفاظ - که خود حکم مثل دارند - نازل کرده تا ذهن‌ها بتوانند به‌طور تقریبی به آن‌ها نزدیک شوند (همان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۶-۴۷). علامه در تفسیر آیه ۲ سوره انبیاء، نسبت ذکر قرآنی با حقیقت برتر آن را در افق نزول وحی و مراتب معنایی قرآن تحلیل می‌کند (همان، ج ۱۴، ذیل آیه ۲ سوره انبیاء). بر همین اساس، الفاظ قرآن نه حقیقت نهایی بلکه مثل‌هایی‌اند که از ساحت علوی وجودی حکایت دارند.

۴. شهود حضوری راسخان در علم

به نظر علامه، دسترسی به حقیقت تأویل برای عموم ممکن نیست؛ نسبت راسخان در علم با تأویل، در تحلیل علامه، از سطح فهم لفظی و حصولی فراتر می‌رود و در پیوند با مسئله علم الهی و تعلیم خاص به پیامبر(ص) و اوصیای معصوم فهم می‌شود. بر اساس مبنای علامه در تمایز علم حضوری و علم حصولی، وصول به حقیقت تأویل تنها در مرتبه‌ای فراتر از ادراک مفهومی و لفظی قابل توضیح است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، بی‌تا: مرحله نهم، فصل چهارم).

علامه در تفسیر آیه ۷ آل عمران بحث نحوی دقیقی مطرح می‌کند. به نظر او، واو در عبارت (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) استینافیه است، نه عاطفه؛ بنابراین جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...» مستقل است و ظاهر آیه علم تأویل را به خداوند اختصاص می‌دهد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۲). استدلال وی آن است که اگر واو برای عطف بود، پیامبر اکرم(ص) نیز مشمول می‌شد؛ حال آنکه در روش قرآن هر جا پیامبر با امت در حکمی شریک باشد، به‌جهت تعظیم، نام او جداگانه ذکر می‌شود (مانند: توبه: ۲۶؛ بقره: ۲۸۵؛ تحریم: ۸). از این رو، ظاهر آیه دلالت بر حصر علم تأویل به خدا دارد و ایمان راسخان در علم در مقابل اهل زیغ به‌عنوان تسلیم معرفی شده است. با این حال، علامه احتمال می‌دهد که خداوند بخشی از حقیقت تأویل را به پیامبر(ص) و اوصیای معصوم تعلیم دهد و برای این مطلب به آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن استناد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۱-۵۲).

۵. تمثیلی بودن زبان قرآن

علامه بر این باور است که گرچه قرآن به زبان مردم نازل شده، اما این زبان حامل حقایقی است که فراتر از سطح الفاظاند. از این رو، قرآن برای تفهیم آن حقایق قدسی از امثال و تشبیهات بهره می‌گیرد و علامه بر این نکته تأکید دارد که قرآن به زبان مردم نازل شده است، اما معارف آن به سطح الفاظ و مفاهیم عرفی محدود نمی‌شود و از طریق زبان تمثیل، حقایقی فراتر از فهم عادی را به مخاطب نزدیک می‌سازد (همان، ج ۲، ذیل آیه ۲۶ سوره بقره). همین تمایز در آثار فلسفی او نیز توضیح داده شده است؛ این مبنا با تفکیک علم حضوری از علم حصولی در آثار فلسفی علامه سازگار است؛ زیرا در علم حضوری، معلوم با واسطه مفهوم و لفظ درک نمی‌شود، بلکه نزد عالم حاضر است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، بی‌تا: مرحله نهم، فصل چهارم).

۶. سیر از ظاهر به باطن در مراتب وجود

بر مبنای حکمت متعالیه که علامه بدان وفادار است، «تأویل» در حقیقت حرکتی وجودی از عالم دانی به عالم اعلی است؛ هر مرتبه از هستی آینه‌ای از مرتبه بالاتر است و معنا در نهایت در همان مرتبه اعلی به حقیقت خود می‌رسد. بر این اساس، تأویل در دستگاه فکری علامه را می‌توان بازگشت از سطح لفظ و مفهوم به مرتبه‌ای عالی‌تر از حقیقت قرآنی دانست؛ مرتبه‌ای که در المیزان با تعبیری چون أم‌الکتاب و لوح محفوظ تبیین شده است (همان، ج ۳، ص ۵۴-۵۶).

تأویل از دیدگاه آیت‌الله معرفت

آیت‌الله معرفت در اثر برجسته خود «التمهید فی علوم القرآن»، رویکردی اصولی، زبان‌محور و عقلایی به «تأویل» اتخاذ می‌کند که به‌وضوح با رویکرد هستی‌شناختی علامه طباطبائی در تقابل است. وی «تأویل» را نه کشف واقعیتی متافیزیکی و شهودی، بلکه بازگرداندن آیات متشابه به آیات محکم بر اساس قرائن زبانی، اصول عقل عرفی و قواعد تفسیری می‌داند. از منظر او، «تأویل» امری درون‌متنی و در چارچوب ادراک زبانی است، و نقش راسخان در علم، نه شهود حقیقت متعالی، بلکه تفسیر معنادار و روشمند آیات با توجه به سیاق و زمینه است (معرفت، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۱۳).

از نظر آیت‌الله معرفت واژه «تأویل»، در چهار معنا به‌کار می‌رود؛ توجیه متشابه، تعبیر خواب، سرانجام کار و انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه که در مورد خاص نازل شده است. از نظر ایشان از «تأویل» به معنای چهارم گاهی به «بطن» تعبیر می‌شود؛ یعنی معنای ثانوی و پوشیده‌ای که از ظاهر آیه به دست نمی‌آید (معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ۱۴۱۸ق: ج ۱، صص ۱۹-۲۱). آیت‌الله معرفت «تأویل» را مفهوم عامی می‌داند که از مفاد آیه برداشت می‌شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. برای نمونه به آیه ۴۱ سوره انفال استناد می‌نماید که در باره غنائم به‌دست آمده در جنگ بدر است که شامل غنائم دیگر نیز می‌شود (همان، ج ۱، ص ۴۹۸).

در معنای اول «تأویل» توجیه چیزی است که شک‌برانگیز است و در مورد متشابهات به کار می‌رود و شامل لفظ و عمل متشابه بوده که رفع شبهه، با وجه صحیح مدنظر است (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، صص ۲۸-۲۹) و در مورد گفتار یا کرداری است که سبب شبهه و سرگردانی می‌گردد؛ به عبارت دیگر «تأویل» برطرف‌نمودن شبهه به‌سبب پوشیدگی حقیقت است که علاوه بر رفع ابهام، رفع شبهه نیز می‌کند (معرفت، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، ۱۴۱۸ق: ج ۱، صص ۱۳ و ۱۸-۱۹)؛ هم‌چنان‌که توجیهات حضرت خضر در مورد اعمالش که برای حضرت موسی شبهه برانگیز بود، «تأویل» اعمالش محسوب می‌شود (شاکر، روش‌های تأویل قرآن، ۱۳۷۶: ص ۵۰).

آیت‌الله معرفت «تأویل» را با فرآیند «تنزیل معنا» یا «تقریب دلالت متشابه به معانی محکم»، یکی می‌گیرد؛ امری که اساساً در چارچوب اصول فقه و روش اجتهادی متداول قابل تبیین است. او معتقد است که قرآن، به‌مثابه متنی برای هدایت عموم بشر، نمی‌تواند تأویلی داشته باشد که در انحصار شهود فردی یا تجربه عرفانی باشد. بر همین اساس، نظریه علامه را به خروج از معیارهای متعارف فهم لفظی و اصولی نزدیک می‌داند و آن را در معرض غلبه ذوق فلسفی و شهودی بر حجیت ظواهر ارزیابی می‌کند و آن را فاقد حجیت در فضای تفسیری می‌داند (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۱۵).

وی با تکیه بر سنت اصولی شیعه، هرگونه «تأویل» را به‌شرط عقلانیت قابل قبول می‌داند؛ اما عقلانیت را در معنای عقل عرفی و معیارهای زبانی_اجتهادی می‌فهمد، نه در معنای عقل حضوری یا شهود متافیزیکی. این نکته‌ای کلیدی در تقابل دو دیدگاه است: در حالی که علامه عقل را بر مبنای حکمت متعالیه، ابزار اتصال به مراتب وجودی حقیقت می‌داند، معرفت عقل را ناظر به درک روشمند در سطح معنا و زبان می‌بیند. این تمایز معرفت‌شناختی، منجر به دو درک کاملاً متفاوت از امکان و حدود «تأویل» می‌شود. هم‌چنین، آیت‌الله معرفت، تمایزی میان «تأویل مأذون» و «تأویل غیرمجاز» قائل است و تأکید دارد که هرگونه تأویلی که به خروج از دلالت‌های عرفی منجر شود، مشمول عنوان «تفسیر به رأی» خواهد بود (همان، ص ۳۱۸). از این رو، ایشان برداشت علامه از «تأویل» را، که مبتنی بر رمزگرایی قدسی، زبان تمثیلی و اتصال شهودی به لوح محفوظ است، فاقد معیارهای حجیت دانسته و آن را خارج از حوزه تفسیر مشروع ارزیابی می‌کند. در مجموع، نقد آیت‌الله معرفت بر نظریه علامه طباطبائی، نه از درون دستگاه فلسفی_تفسیری ایشان، بلکه بر مبنای اصول فقهی و زبان‌شناسی تفسیری کلاسیک صورت گرفته است. چنین نقدی، به‌سبب تفاوت مبنایی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، نمی‌تواند تحلیلی فراگیر و درونی از نظریه «تأویل» علامه به‌دست دهد. در نتیجه، نقد آیت‌الله معرفت با تمرکز بر معیارهای لفظی و اصولی، ظرفیت وجودشناختی نظریه علامه را به سطح فرایندی درون‌متنی و زبانی فروکاسته است.

نقد آیت‌الله معرفت بر نظریه تأویل علامه طباطبائی

آیت‌الله معرفت در التمهید فی علوم القرآن، ضمن اشاره به آرای علامه طباطبائی درباره‌ی تأویل، در چند محور اساسی نقدهایی وارد ساخته است. بررسی این نقدها نشان می‌دهد که او در مقام داوری، بیشتر در چارچوب ادبی-اصولی و عقل عرفی سخن می‌گوید، در حالی که مبانی علامه - که در بخش پیشین مقاله توضیح داده شد - بر بنیان فلسفی-وجودی حکمت متعالیه استوار است.

۱. تأویل و وجود عینی

معرفت معتقد است که اطلاق «تأویل» بر وجود خارجی، در استعمالات قرآنی و تفسیری سابقه روشنی ندارد و آنچه در خارج تحقق دارد «مصدق» است، نه تأویل (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۳). در مقابل، علامه تأویل را «امر خارجی» و حقیقتی عینی می‌داند که معنا بر آن منطبق می‌شود، نه از سنخ خود معنا (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۴-۵۵).

۲. احصای معانی قرآنی

معرفت با بررسی موارد استعمال قرآنی و تفسیری، چهار معنای «تأویل» (تعبیر رؤیا، مآل، توجیه متشابه، بطن) را برمی‌شمرد و نتیجه می‌گیرد هیچ‌کدام به معنای وجود عینی به‌کار نرفته است (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۴). این در حالی است که علامه «مآل» را پذیرفته اما آن را در مرتبه‌ی اعلی و در لوح محفوظ می‌داند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۹-۶۰).

۳. لوح محفوظ

به باور معرفت، لوح محفوظ را می‌توان کنایه‌ای از علم ازلی خداوند دانست (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۴). در حالی که علامه آن را مرتبه‌ای عینی از وجود قرآن و جایگاه نزول دفعی می‌داند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۰۸-۱۱۰).

۴. ذوق عرفانی

معرفت نظر علامه را نزدیک به ذوق عرفانی ارزیابی کرده و فاقد استدلال علمی می‌خواند (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۵). اما علامه این تفسیر را در چارچوب مراتب طولی وجود و با پیوند دادن به حقیقت بسیط قرآن توضیح می‌دهد (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۴۹-۵۰).

۵. قاعده لطف و نقش راسخان

معرفت در ذیل آیه ۷ آل عمران، با استناد به قاعده لطف، بر ضرورت وجود عالمانی در هر عصر که تأویل متشابهات را بدانند تأکید می‌کند (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۷). در این تلقی، راسخان در علم همان علما و مجتهدان‌اند. در مقابل، علامه نسبت راسخان با تأویل را در سطحی فراتر از علم حصولی و فهم لفظی تحلیل می‌کند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۶۰-۶۱).

۶. مناسبت رسوخ علمی

او استیناف‌گیری از واو را نادرست می‌شمرد و می‌نویسد وصف «راسخون فی العلم» اقتضا دارد که صاحبان آن، آگاهی ویژه‌ای داشته باشند، نه صرفاً ایمان‌گویی (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۴۰). در حالی که علامه استیناف را بر اساس حصر معنوی و جایگاه ویژه‌ی علم الهی تبیین کرده است (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۹).

۷. نقد بر استیناف‌گیری علامه

معرفت، علامه را در کنار فخر رازی قرار می‌دهد و می‌گوید هر دو استیناف را بیشتر بر پایه «ذوق ادبی» پذیرفته‌اند (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۴۴). در حالی که علامه این تفسیر را به ساختار وجودی قرآن و اختصاص علم تأویل به خداوند پیوند می‌زند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۶۲).

۸. قواعد نحوی

به باور معرفت، فخر رازی و علامه هر دو از قواعد نحوی و شواهد قرآنی غفلت کرده‌اند و نتیجه می‌گیرد که واو باید برای عطف دانسته شود (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۴۵). در مقابل، علامه صرف تکیه بر مباحث نحوی را کافی نمی‌داند و بر بُعد وجودی و حقیقتی تأویل تأکید می‌کند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۶۰).

این هشت محور نشان می‌دهد که آیت‌الله معرفت هرچند مبانی علامه را ذکر کرده، نقدهایش را عمدتاً بر اساس معیارهای اصول لفظی، لغت و نحو سامان داده است. در نتیجه، تقابل او با علامه بیشتر بیانگر تفاوت دو افق است: افق اصولی-زبان‌محور در برابر افق فلسفی-وجودی.

تحلیل تطبیقی دو افق

برای روشن‌تر شدن تمایز بنیادین میان رویکرد هستی‌شناختی علامه طباطبائی و رویکرد اصولی-زبان‌محور آیت‌الله معرفت به مفهوم «تأویل»، مقایسه‌ای نظام‌مند ضروری است. جدول زیر، مهم‌ترین تفاوت‌های این دو دیدگاه را در چهار محور اساسی نشان می‌دهد.

جدول ۲. مقایسه مبنایی تأویل در دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت

محور مقایسه	آیت‌الله معرفت	علامه طباطبائی
مبنای تأویل	بازگرداندن متشابهات به محکمت بر اساس عقل عرفی، قرائن لفظی و سیاق آیات (معرفت، التمهید، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۳۱۳)	حقیقتی خارجی و عینی در مرتبه لوح محفوظ و أم‌الکتاب؛ فراتر از دلالت‌های لفظی (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۴-۵۶)
ابزار شناخت	به‌کارگیری اصول لفظی، قواعد تفسیری و عقل عقلایی (معرفت، همان، ج ۳، ص ۳۱۵)	شهود حضوری راسخان در علم؛ اتصال به حقیقت از طریق مشاهده و عیان (طباطبائی، نه‌ایة‌الحکمة، ۱۴۱۷ق: مرحله ۹، ص ۲۳۵-۲۳۷)
جایگاه تأویل در تفسیر	تأویل در چارچوب اجتهاد زبانی و تفسیر عرفی از متن (معرفت، همان، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸)	تأویل فرازبانی و فرامفهومی؛ زبان وحی مثل و نمادِ ساحت قدسی حقیقت است (طباطبائی، قرآن در اسلام، ۱۳۵۳ق: ص ۲۶-۲۹)
نسبت با ملاکات احکام	فهم تأویل در چارچوب دلالت‌های زبانی، عقل عرفی و قواعد اصولی فهم متن (معرفت، همان، ج ۳، ص ۳۱۷-۳۱۸)	تفکیک میان تأویل به‌مثابه حقیقت وجودی قرآن و مباحث فقهی یا اصولی مربوط به کشف ملاکات احکام (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۴-۵۶)

این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که تعارض میان دو دیدگاه، صرفاً بر سر «تأویل» نیست؛ بلکه بر سر چیستی حقیقت، امکان شهود، ماهیت زبان، و مرجع نهایی معناست. فهم این تعارض، ما را به افق جدیدی در مطالعات تفسیری می‌برد که در آن، «تأویل» نه مسئله‌ای حاشیه‌ای، بلکه کانون نزاع دو جهان‌بینی است. تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبائی و آیت‌الله معرفت، نه فقط یک بررسی محتوایی، بلکه تقابل دو افق معرفت‌شناختی بنیادین است. از یک‌سو، دیدگاه معرفت در سنت

اصولی-اجتهادی ریشه دارد که زبان قرآن را در چارچوب عقل عرفی و قواعد لفظی می‌فهمد؛ و از سوی دیگر، علامه طباطبایی از درون حکمت متعالیه و فلسفه تأویلی، به فهمی از قرآن دست می‌زند که مبتنی بر مراتب وجود و شهود باطنی است. برای درک دقیق این تفاوت، می‌توان از دستگاه تحلیل هرمنوتیک فلسفی بهره گرفت.

یکی از اشکالات اساسی در نقد آیت‌الله معرفت بر دیدگاه علامه طباطبایی آن است که مبانی فلسفی-هستی‌شناختی علامه نادیده گرفته شده است. در سنت علمی شیعه تأکید شده که اعتبار هر نقد در گرو رعایت مبانی پذیرفته‌شده‌ی طرف مقابل است.

در منطق مظفر، اعتبار اعتراض در مقام مناظره و استدلال، وابسته به توجه آن به مقدماتی است که از سوی طرف مقابل پذیرفته نشده یا محل بحث است؛ از این رو، نقد زمانی موجه است که نسبت خود را با مبانی پذیرفته‌شده طرف مقابل روشن سازد (مظفر، المنطق، بی‌تا). بر این اساس، اعتراض بر نظریه‌ای که مقدمات آن در دستگاه فکری صاحب‌نظر پذیرفته شده است، بدون بازسازی همان مقدمات، از حیث روش‌شناختی اعتبار کافی نخواهد داشت. نقد معرفت نیز، از آن‌جا که بر مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه که نزد علامه مبنای پذیرفته‌شده‌اند بی‌اعتنایی کرده و تنها به اصول لفظی تکیه زده است، در همین چارچوب با اشکال مواجه می‌شود.

همین قاعده در اصول فقه نیز قابل طرح است؛ زیرا الزام علمی هنگامی شکل می‌گیرد که دو طرف بر مبانی مشترک تکیه کنند و در صورت اختلاف مبنا، نقد بیرونی به‌تنهایی برای ابطال دستگاه رقیب کفایت نمی‌کند (مظفر، اصول الفقه، ۱۳۷۳: ج ۲). این جمله به این معناست که نقد استدلال تنها در صورتی معتبر است که بر مبانی مشترک دو طرف بنا شود، و در غیر این صورت الزام‌آور نخواهد بود.

به بیان دیگر، اعتبار هر نقد منوط به وجود مبانی مشترک است؛ و در صورتی که مبانی متفاوت باشند، الزام دیگری به آن مبانی امکان‌پذیر نیست. بنابراین روشن می‌شود که نقد معرفت، چون بر مبنای اصول لفظی بنا شده و از مبانی فلسفی-وجودی علامه فاصله دارد، الزام‌آور نخواهد بود.

همین قاعده در فلسفه صدرایی نیز جایگاهی محوری دارد. ملاصدرا در مقدمه الأسفار بر این اصل تأکید می‌کند که داوری درباره آرای دیگران باید پس از فهم دقیق مراد و مبانی آنان صورت گیرد؛ در غیر این صورت، نقد از سطح تحقیق فاصله می‌گیرد و به جدل نزدیک می‌شود (صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، بی‌تا، ج ۱، مقدمه، ص ۲-۴).

مراد او این است که بررسی و نقد آرای دیگران باید مسبوق به فهم دقیق مراد و احاطه بر مبانی آن‌ها باشد؛ وگرنه نقد صرفاً جنبه‌ی جدلی دارد نه تحقیقی. صدرالمتألهین در این عبارت بر لزوم تحصیل دقیق مراد و مبانی صاحب‌نظر تأکید می‌کند و هشدار می‌دهد که اگر این شرط رعایت نشود، نقد تنها صورتی جدلی خواهد داشت و فاقد ارزش تحقیقی است. این معیار نیز نشان می‌دهد که نقد معرفت بر علامه، بدون بازسازی مبانی وجودشناختی او، بیش از آن که تحلیلی تحقیقی باشد، رنگ جدلی دارد.

بر پایه‌ی این شواهد ریشه‌دار در سنت منطقی، اصولی و فلسفی شیعه، می‌توان نتیجه گرفت که نقد آیت‌الله معرفت بر نظریه‌ی تأویل علامه طباطبایی، به‌جای آن‌که بر افق مبانی او استوار باشد، از بیرون آن افق صورت گرفته است. چنین رویکردی از منظر روش‌شناختی با چالش جدی مواجه است و بیش از آن‌که ابطال نظریه‌ی علامه باشد، بازتاب‌دهنده‌ی فاصله‌ی دو دستگاه معرفتی مستقل است.

این اصل روش‌شناختی، نه‌تنها در سنت منطقی و فلسفی شیعه بلکه در هرمنوتیک فلسفی معاصر نیز تأکید شده است. هانس-گئورگ گادامر در اثر بنیادین خود حقیقت و روش فهم را امری مبتنی بر «امتزاج افق‌ها» می‌داند؛ بدین معنا که افق مفسر تنها در صورتی به افق متن نزدیک می‌شود که با پیش‌فرض‌ها و زمینه‌ی تاریخی-زبانی متن درهم‌تنیده گردد (Gadamer, 2004). بر اساس این نظریه، هرگونه نقد یا تفسیر بدون بازسازی افق مفهومی و مبانی هستی‌شناختی متن، به سوءفهم خواهد انجامید. همین نکته را می‌توان در نقد آیت‌الله معرفت بر علامه طباطبایی نیز مشاهده کرد: سنجش یک نظریه فلسفی-شهودی

با معیارهای اصول لفظی، بی‌آنکه منطق درونی و افق فلسفی-وجودی آن بازسازی شود. بنابراین، از منظر هرمنوتیکی نیز نقد معرفت، به‌جای تحلیلی درون‌افقی، به مواجهه‌ای برون‌افقی فروکاسته شده و از توان روش‌شناختی لازم برای داوری عمیق برخوردار نیست.

پل ریکور نیز نشان داده است که «متن» ظرفیت گشودن افق‌های متعدد را دارد و هیچ‌گاه در یک سطح تفسیری نهایی تثبیت نمی‌شود (Ricoeur, 1976). از همین منظر می‌توان گفت که تقلیل نظریه علامه به قواعد لفظی اصولی، نادیده گرفتن همین ظرفیت‌های چندلایه متن و افق‌های متفاوت فهم است.

علاوه بر این، اندیشمندان جدیدی همانند هابرماس و تیلور نیز بر اهمیت «افق‌های مفسر» تأکید کرده‌اند. هابرماس بر لزوم نقد پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک در هر تفسیر پای می‌فشارد (Habermas, 1971) و تیلور نیز یادآور می‌شود که هر فهمی، در چارچوب افق‌های زبانی-هویتی شکل می‌گیرد (Taylor, 1985). این در حالی است که در نقد معرفت بر علامه - به‌ویژه در بحث نحوی ووا استیناف در آیه ۷ آل عمران و تبیین معنای راسخان در علم - مبنای فلسفی و وجودی علامه نادیده گرفته شده و صرفاً بر اساس قواعد ادبی و اصولی تحلیل گردیده است. چنین رویکردی دقیقاً همان چیزی است که می‌توان آن را مواجهه‌ای برون‌افقی دانست.

جدول ذیل خلاصه‌ای ساختارمند از تحلیل تطبیقی است که تمایز مبنایی علامه و معرفت و چگونگی نقدهای برون‌افقی را به‌صورت فشرده بازنمایی می‌کند:

جدول ۳. صورت‌بندی تطبیقی تمایز مبنایی دو نظریه تأویل و ارزیابی نقدهای برون‌افقی

محور	بیان علامه طباطبایی (المیزان، ۱۴۱۷ق)	نقد آیت‌الله معرفت (التمهید، ۱۴۲۰ق)	وجه برون‌افقی نقد
ماهیت تأویل	تأویل = حقیقتی خارجی و عینی در «لوح محفوظ»، نه معنای لفظی؛ علم آن نزد خداست (ج ۳، ص ۵۴-۵۶).	می‌گوید اطلاق «تأویل» بر امر خارجی سابقه ندارد؛ آنچه در خارج است «مصادق» است نه تأویل (ج ۳، ص ۳۳-۳۴).	نقد صرفاً بر مبنای تتبع لغوی است و مبنای وجودی-فلسفی علامه درباره مراتب وجود و لوح محفوظ نادیده گرفته می‌شود.
واو «الراسخون»	واو استیناف است و ظاهر آیه علم تأویل را به خداوند اختصاص می‌دهد؛ علامه برای تأیید این برداشت، به شیوه قرآن در تفکیک جایگاه پیامبر (ص) از امت در موارد اشتراک حکم استناد می‌کند (ج ۳، ص ۵۱-۵۲).	واو عاطفه است؛ راسخان باید عالم به تأویل باشند. پذیرش استیناف را «ذوق ادبی» می‌خواند (ج ۳، ص ۳۴-۳۵ و ۴۴).	نقد بر «ذوق ادبی» متمرکز است و استدلال وجودی علامه (اختصاص علم تأویل به خدا و تفاوت علم حضوری/اصولی) نادیده گرفته می‌شود.
قاعده نحوی	نزاع اصلی نحوی نیست؛ تأویل سنخ دیگری از حقیقت است (ج ۳، ص ۵۴-۵۶).	جمله حالیه با فعل مضارع واو نمی‌گیرد، پس عطف درست‌تر است (ج ۳، ص ۳۵-۳۶).	معرفت سطح نزاع را به قواعد نحو تقلیل می‌دهد و از مبنای فلسفی-تفسیری علامه غفلت می‌کند؛ این تغییر سطح، نقدی برون‌افقی است.
نقش راسخان	علامه امکان تعلیم بخشی از حقیقت تأویل به پیامبر (ص) و اوصیای معصوم را با استناد به آیات ۲۶ و ۲۷ سوره جن مطرح می‌کند (ج ۳، ص ۵۱-۵۲).	راسخان = علما و مجتهدان؛ تأویل = بازگرداندن متشابه به محکمت (ج ۳، ص ۳۷).	جایگاه راسخان از مرتبه وجودی-شهودی به سطح اجتهاد زبانی تقلیل یافته است؛ این نقد بدون ورود به مبنای حکمت متعالیه علامه

صورت گرفته است.

نتیجه گیری

مسئله‌ی «تأویل» در قرآن، نقطه‌ی تلاقی سه ساحت کلیدی در معرفت دینی است: حقیقت، زبان و امکان شناخت. از این رو، هر اختلاف در تعریف و کارکرد تأویل در واقع بازتاب اختلاف در جهان بینی مفسر است. پژوهش حاضر با تمرکز بر دو قرائت شاخص - رویکرد حکمی-شهودی علامه طباطبایی و رویکرد ادبی-اصولی آیت الله معرفت - نشان داد که تفاوت میان آن‌ها صرفاً اختلاف در شیوه‌ی تفسیر متشابهات نیست، بلکه رویارویی دو افق معرفتی مستقل است.

علامه طباطبایی، بر پایه‌ی حکمت متعالیه، تأویل را کشف حقیقتی عینی در «مرتبه عالی قرآن» می‌داند که در «لوح محفوظ» تحقق یافته و تنها از طریق شهود حضوری راسخان در علم قابل وصول است. در این نگاه، زبان قرآن ساختاری تمثیلی دارد و نسبت الفاظ با حقیقت قرآنی، نسبت «مَثَل» به «مُمَثِّلُ عَنهِ» است. در مقابل، آیت الله معرفت با تکیه بر چارچوب ادبی-اصولی، تأویل را فرآیندی عقلایی برای بازگرداندن متشابهات به محک‌های و رفع ابهام بر اساس سیاق و قواعد زبان عربی می‌فهمد.

تحلیل تطبیقی این مقاله نشان داد که بخشی از نقدهای معرفت نسبت به علامه، در افقی غیرهم‌سنخ با مبانی وجودی علامه طرح شده است. این تمایز بیانگر آن است که نقد معتبر زمانی قوت بیشتری خواهد داشت که نخست مبانی نظریه‌ی مورد نظر بازسازی شود و سپس در همان افق مورد ارزیابی قرار گیرد. چنین معیاری، علاوه بر روشن کردن حدود هر یک از دو رویکرد، می‌تواند به عنوان ضابطه‌ای روش‌شناختی برای سایر مباحث اختلافی در علوم قرآنی مورد استفاده قرار گیرد. این همان چیزی است که هانس-گئورگ گادامر در هرمنوتیک فلسفی از آن با تعبیر «امتزاج افقی‌ها» یاد می‌کند (Gadamer, 2004: p.305).

در افق آینده پژوهی، مطالعه‌ی تأویل می‌تواند چند لایه و میان‌رشته‌ای دنبال شود:

در سطح روش‌شناسی، این بحث می‌تواند به طراحی زبانی مشترک میان دو سنت ادبی-اصولی و حکمی-تفسیری یاری رساند؛ زبانی که مفاهیم فلسفی-وجودی را برای اصولیان روشن‌تر سازد و قواعد اصولی را برای حکمیان در چارچوبی قابل سنجش بازنمایی کند. در سطح فلسفه دین، این بحث می‌تواند با فلسفه زبان و معرفت‌شناسی اسلامی پیوند بخورد و نشان دهد که فهم متن دینی هم با ساختار زبان ارتباط دارد و هم با مراتب وجود نسبت می‌یابد. سیدحسین نصر نیز بر همین پیوند زبان قدسی و شهود باطنی تأکید کرده است (Nasr, 2007: p.58).

در سطح کاربرد معاصر، این بحث می‌تواند در گفت‌وگو با نظریه‌های نوین هرمنوتیکی و در مواجهه با پرسش‌های امروز جهان اسلام، مانند نسبت دین و علوم انسانی یا مسئله قرائت‌های چندگانه از متن دینی، بازخوانی شود. در این چارچوب، تأویل می‌تواند به ابزاری فعال برای پاسخ‌گویی به چالش‌های معرفتی و تمدنی روز بدل گردد.

بدون چنین بازسازی معرفتی و ایجاد بسترهای گفت‌وگوی بین‌افقی، خطر آن وجود دارد که سنت تأویلی یا صرفاً در تجربه‌های ذوقی محدود بماند یا در قواعد لفظی تقلیل یابد. تنها با این چشم‌انداز است که می‌توان افق‌های تازه‌ای در فلسفه‌ی تفسیر گشود و میراث تأویلی قرآن را در گفت‌وگوی جدی با نیازهای فکری معاصر زنده نگاه داشت.

مراجع

۱. ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۲. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۶. ایازی، محمدعلی، هرمنوتیک و تفسیر قرآن، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۰ش.
۷. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۸. بروجردی، سید حسین، تفسیر الصراط المستقیم، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۶ق.
۹. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۰. حسینی همدانی، سید محمدحسین، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۱۱. خازن، علاءالدین علی بن محمد، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۱۲. خسروانی، علیرضا، تفسیر خسروی، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم الدامشقیة، ۱۴۱۲ق.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تأویل در قرآن و روایات، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۱۵. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۱۶. شاکر، محمدکاظم، روش‌های تأویل قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۱۷. شاکر، محمدکاظم، مبنای و روش‌های تفسیری، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۱۸. شاهرودی، عبدالوهاب، ارغنون آسمان: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۳ش.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۲۰. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طباطبائی، محمدحسین، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۵۳ش.
۲۳. طباطبائی، محمدحسین، نهایت الحکمة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، بی‌تا.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۹. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۳۰. فیض کاشانی، ملا محسن، نوادر الأخبار فیما یتعلق بأصول الدین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ش.
۳۱. قاسم‌پور، محسن، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی ثمین، ۱۳۸۱ش.
۳۲. مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۳۳. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۳۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳ش.
۳۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، بی‌تا.
۳۷. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة، ۱۴۱۸ق.
۳۸. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، ج ۳، قم: مؤسسه التمهید، ۱۴۲۰ق.

۳۹. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱ش.

40. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, New York: Continuum, 2004.
41. Habermas, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971.
42. Nasr, Seyyed Hossein. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Edited by William C. Chittick. Bloomington, IN: World Wisdom, 2007.
43. Ricoeur, Paul, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
44. Taylor, Charles, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.