

**A Comparative Analysis of the Epistemological Foundations
of Ta'wil (Allegorical Interpretation) in the 'Narrative
Trend' (Focusing on Ayyashi) and the 'Theological Trend'
(Focusing on Shaykh al-Mufid)***

Mohammed Bagher Farzi**

Abstract

Ta'wil of the Holy Qur'an, understood as the hermeneutical movement from the *zahir* to the *batin* (the exoteric to the esoteric meaning), has long been shaped by a fundamental methodological divergence within Imami Shi'a thought. This study employs an analytical-comparative approach and focuses on the formative period of the third and fourth centuries AH to examine the epistemological foundations of the two principal Imami hermeneutical trends: the narrative Ta'wil trend, centered on Muhammad b. Mas'ud al-'Ayyashi, and the theological Ta'wil trend, represented by Shaykh al-Mufid. The central question is how these two trends, despite sharing the authority of the *wilayah* of the Ahl al-Bayt, developed distinct and, at times, conflicting approaches to Ta'wil. The article argues that the narrative trend, with its strictly text-centered orientation, regarded Ta'wil as a divinely authorized process confined to unveiling the *batin* through transmitted reports, thereby excluding independent reason from this domain. By contrast, the theological trend, responding to the intellectual challenges of its historical context and adopting a defensive hermeneutic orientation, employed reason as an essential instrument for transcendence, purification, and the resolution of apparent scriptural contradictions. In this view, Ta'wil becomes a rational-methodological activity governed by both scriptural and rational principles. The findings show that this divergence stems from differing conceptions of the purpose of Ta'wil and of the relationship between reason and tradition in interpreting ambiguous verses. The study contributes to hermeneutics, Qur'anic exegesis, and Imami theology by explaining this methodological duality.

Keywords: Ayyashi, Hermeneutics, Rationalism, Shaykh al-Mufid, Theological Ta'wil, Textualism.

* Received: 2025-11-08 Revised: 2026-02-21 Accepted: 2026-07-25

** Associate Professor of Department of Islamic Studies of Babol Noshirvani University of Technology. Babol, Iran. (The Corresponding Author) Email: razaghi@nit.ac.ir



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی» (با تکیه بر عیاشی) و «جریان کلامی» (با تکیه بر شیخ مفید)*

محمد باقر فرضی**

چکیده

تأویل قرآن کریم، به‌مثابه فرایند گذار از «ظهر» به «بطن»، در تاریخ تفکر امامیه همواره با یک دوگانگی روش‌شناختی بنیادین مواجه بوده‌است. واکاوی این تطور ضروری است، چرا که ریشه‌های بسیاری از منازعات هرمنوتیکی جهان اسلام در انشعابات معرفتی قرون اولیه نهفته‌است و شناخت آن برای درک کامل تاریخ کلام و تفسیر شیعی حیاتی است. این پژوهش با روی‌کردی تحلیلی-تطبیقی در دوره تکوین (قرون سوم و چهارم هجری)، به واکاوی مبانی معرفت‌شناختی دو جریان تأویل‌گرای امامیه می‌پردازد: «جریان روایی» (با محوریت عیاشی) و «جریان کلامی» (با محوریت شیخ مفید). مسأله اصلی تبیین چرایی دستیابی این دو جریان، با وجود اشتراک در منبع (اهل بیت)، به روش‌شناسی‌های متمایز و گاه متعارض است؛ یافته‌ها نشان می‌دهد که برخلاف انگاره‌های رایج، این دو جریان در تقابل نیستند، بلکه نمایانگر «تداوم تطوری» در تفکر شیعی‌اند. «جریان روایی» با روی‌کردی نص‌محور، تأویل را فرایندی توقیفی و محدود به کشف بطن از طریق مأثورات می‌دانست که عقل در آن جایگاهی نداشت. در مقابل، «جریان کلامی» با اتخاذ «هرمنوتیک دفاعی» برای پاسخ به چالش‌های عصر، عقل را ابزاری ضروری برای تنزیه و دفع تعارضات ظاهری دانست و تأویل را به مثابه کنشی عقلانی-اصولی (تحت ضوابط عقلی و نقلی) بازتعریف کرد. این افتراق ریشه در تفاوت درک دو مکتب از «غایت تأویل» (کشف معنای باطنی در برابر دفاع از نظام اعتقادی) و «نسبت عقل و نقل» در متشابهات دارد. نوآوری این پژوهش، تلاقی دادن مطالعات هرمنوتیک، تاریخ تفسیر و کلام امامیه برای تبیین این دوگانگی روش‌شناختی است. کلیدواژه‌ها: تأویل کلامی، تأویل روایی، شیخ مفید، عیاشی، عقل‌گرایی، نص‌گرایی.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۳

** استادیار گروه قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول) ایمیل:

farzi1395@gmail.com



۱. مقدمه و بیان مسأله

مسأله فهم متن مقدس در تمدن اسلامی، همواره با تنش بنیادین میان دو مرجعیت معرفتی «عقل» و «نقل» گره خورده است. این تنش، در حوزه «تأویل - «فرایند روشمند عبور از دلالت ظاهری نص (تنزیل) به سوی معانی عمیق‌تر (بطن) - به اوج خود می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/ ۴۴). در حالی که تقابل مکاتب کلامی چون معتزله (عقل‌محور) و اهل حدیث (نص‌محور) در این باب به تفصیل کاویده شده است (ر.ک: اشعری، ۱۳۹۷؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا). یک دوگانگی روش‌شناختی پیچیده‌تر و کمتر مورد توجه، در درون خود مکتب امامیه، به ویژه در قرون سوم و چهارم هجری، در حال شکل‌گیری بود.

در این دوره حیاتی که هم‌زمان با عصر غیبت صغری و آغاز تدوین گسترده میراث حدیثی و کلامی شیعه بود، دو روی‌کرد اصلی برای مواجهه با متشابهات قرآنی و تبیین معارف باطنی ظهور یافت: نخست، «جریان تأویلی روایی» - که میراث‌دار مستقیم اصحاب ائمه (ع) در قرن دوم بود. این جریان، با اصالت‌بخشی مطلق به مآثورات، تأویل را امری «توقیفی» و «منحصرأ در صلاحیت معصوم (ع) می‌دانست. در این پارادایم، وظیفه مفسر، نه «اجتهاد در تأویل»، بلکه «گردآوری و نقل» روایات تأویلی بود (شاکر، ۱۳۷۶). دوم، «جریان تأویلی کلامی» که در پاسخ به ضرورت‌های اجتماعی-سیاسی جدید و در مواجهه با شبهات مکاتب رقیب (چون معتزله، اشاعره و مجسمه) متولد شد. این جریان، به رهبری متکلمان عقل‌گرای بغداد، ضمن حفظ مبانی اعتقادی امامیه، «عقل» را به عنوان ابزاری ضروری برای دفاع از اصول مذهب و تنزیه ذات الهی به رسمیت شناخت و تأویل را از یک فرایند تقلی محض، به یک «کنش هرمنوتیکی عقلانی-اصولی» بدل ساخت (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲).

مسأله محوری این پژوهش، واکاوی این دوگانگی است. چگونه مکتب امامیه که بر محور واحد «ولایت اهل بیت (ع)» استوار است، در بازه زمانی کوتاهی، دو روش‌شناسی متفاوت برای تأویل تولید کرد؟ این مقاله با انتخاب محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ ق) به‌عنوان نماینده شاخص جریان روایی و شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) به‌عنوان متفکر محوری جریان کلامی، به تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی این دو روی‌کرد می‌پردازد.

۱-۱. ضرورت، اهداف و نوآوری تحقیق

درک تطور تاریخی فهم قرآن در مکتب امامیه، بدون شناخت این انشعاب روش‌شناختی ناقص است. اغلب پژوهش‌ها، کلام امامیه را یکپارچه فرض کرده و تفاوت بنیادین میان روی‌کرد «محدثین قمی» و «متکلمین بغداد» در هرمنوتیک قرآنی را نادیده گرفته‌اند. هدف این مقاله، تبیین دقیق این تمایز و پاسخ به این پرسش است که «غایت تأویل» در نزد این دو جریان چه بود؟ آیا هدف، «کشف بطن» بود یا «دفاع کلامی»؟ نوآوری این پژوهش در چند وجه است: ۱. تمرکز بر دوگانگی درون‌مذهبی: برخلاف عمده پژوهش‌ها که به تقابل میان‌مذهبی (مثلاً امامیه و معتزله) پرداخته‌اند، این مقاله بر یک تقابل «درون‌مذهبی اما عمیق در مکتب امامیه تمرکز دارد. ۲. ارائه چهارچوب «هرمنوتیک دفاعی»: این مقاله برای تبیین روی‌کرد شیخ مفید، از چهارچوب نظری «هرمنوتیک دفاعی» بهره می‌برد که نشان می‌دهد چگونه نیازهای کلامی، مستقیماً روش‌شناسی تأویل را بازآفرینی می‌کند. ۳. تحلیل تطبیقی متفکران کلیدی: این پژوهش صرفاً به گزارش مواضع نمی‌پردازد، بلکه با تحلیل تطبیقی مستقیم آراء عیاشی (به‌عنوان نماینده اوج تفکر روایی قرن سوم) و شیخ مفید (به‌عنوان مؤسس کلام عقل‌گرای قرن چهارم)، ریشه‌های معرفت‌شناختی این افتراق را آشکار می‌سازد.

۲-۱. پیشینه پژوهش (نقد و ارزیابی)

موضوع تأویل و تطور آن در مکتب امامیه، در ضمن پژوهش‌های کلان‌تر تاریخ تفسیر و کلام، مورد توجه بوده است. پیشینه موجود را می‌توان در سه حوزه دسته‌بندی کرد: الف). حوزه تاریخ تفسیر و مکاتب تفسیری: در این حوزه، آثاری چون *التفسیر و المفسرون* (معرفت، ۱۳۸۵) و *مکاتب تفسیری* (بابایی، ۱۳۸۱) به معرفی کلی مکتب روایی و مکتب عقلی-اجتهادی پرداخته‌اند. این آثار اگرچه در شناسایی جریان‌ها ارزشمندند، اما فاقد یک «تحلیل تطبیقی عمیق» بر محور «تأویل» هستند. آن‌ها تفاوت‌ها را گزارش می‌کنند، اما «چرایی» و «مبانی معرفت‌شناختی» این تفاوت‌ها را، به ویژه در دوره تکوین (قرن سوم و چهارم)، به صورت متمرکز نکاویده‌اند. برای مثال، تمایز روش‌شناختی میان تفسیر عیاشی و *التبیان* شیخ طوسی (که خود متأثر از مفید است) به‌ندرت به ریشه‌های کلامی معرفت‌شناختی آن‌ها ارجاع داده شده است.

ب). حوزه تاریخ کلام امامیه: پژوهش‌هایی که به تاریخ کلام امامیه پرداخته‌اند، معمولاً بر نقش شیخ مفید و سید مرتضی در گذار از «حدیث‌گرایی» به «عقل‌گرایی» کلامی تأکید دارند (ر.ک: امین، ۱۴۰۸؛ حسینی جلالی، ۱۳۷۶). این آثار، هرمنوتیک و روش‌شناسی تأویل را به‌عنوان یکی از «نتایج» این گذار کلامی بررسی می‌کنند، اما خود «تأویل» را به‌عنوان «موضوع محوری» و «کانون نزاع» معرفت‌شناختی تحلیل نمی‌کنند. به عبارت دیگر، تأویل در این آثار، ذیل مباحثی چون صفات الهی یا جبر و اختیار مطرح می‌شود، نه به‌عنوان یک پدیده هرمنوتیکی مستقل.

ج). حوزه مطالعات خاص تأویل: آثاری چون *روش‌های تأویل در قرآن کریم* (شاکر، ۱۳۷۶ش) و مقالات متعدد، به خود پدیده تأویل پرداخته‌اند. این آثار اغلب به «گونه‌شناسی» تأویل (مانند تأویل روایی، باطنی، اصولی) پرداخته‌اند (شاکر،

۱۳۷۶: فصل سوم). با این حال، خلأ جدی در این پژوهش‌ها، عدم ارائه یک «تحلیل تطبیقی مشخص» میان دو نماینده اصلی جریان امامیه در قرون ۳ و ۴ است. پژوهش‌ها یا کلیت جریان روایی را بررسی کرده‌اند یا کلیت جریان کلامی را؛ اما مقاله‌ای که مشخصاً تفسیر عیاشی را به عنوان نماد تفکر روایی محض، در برابر آراء کلامی شیخ مفید به عنوان نماد تفکر عقل‌گرای کلامی در باب «تأویل» قرار دهد و ریشه‌های معرفتی این تقابل را بکاود، یافت نشد.

این مقاله دقیقاً در این خلأ پژوهشی قرار می‌گیرد. این تحقیق صرفاً گزارش دو مکتب نیست، بلکه «تحلیل تطبیقی» دو «متفکر» (عیاشی و مفید) است که هر دو در پارادایم امامیه قرار دارند، اما به دلیل تفاوت در «مبانی معرفت‌شناختی» و «ضرورت‌های عصری»، دو «روش‌شناسی تأویل» متمایز را نمایندگی می‌کنند. این مقاله، داده‌های تاریخی و کلامی موجود در منابع را در یک «چارچوب نظری هرمنوتیکی» جدید (تقابل تأویل توقیفی-کشفی و تأویل عقلانی-دفاعی) تحلیل می‌کند.

۲. مبانی نظری و چهارچوب مفهومی

برای ورود به بحث و پیش از قیاس آراء دو اندیشمند، ضروری است ابتدا مراد خود از مفهوم «تأویل» را روشن ساخته و سپس، چهارچوب نظری حاکم بر دو جریان مورد مطالعه را تبیین نماییم؛ چهارچوبی که نشان می‌دهد چگونه یک مکتب از خوانش درون‌متنی به خوانش برون‌متنی دفاعی شیفت پیدا کرد.

۲-۱. تبیین مفهومی «تأویل»

در سطح لغوی، اجماع نسبی وجود دارد که «تأویل» مصدر باب تفعیل از ریشه «أول» (آل، یؤول) به معنای «بازگشتن» (الرجوع) است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸/۳۶۹؛ راغب

اصفهان، ۱۴۱۲ق: ۱۰۰). بنابراین، تأویل در لغت به معنای «بازگرداندن چیزی به اصل و غایت آن» است.

قرآن کریم خود این واژه را در هفده موضع به کار برده که هیچ‌یک به معنای «تفسیر اصطلاحی» نیست، بلکه دقیقاً به همان معنای لغوی «بازگشت» اشاره دارد:

۱. بازگشت به حقیقت عینی رؤیا: در داستان حضرت یوسف (ع)، «تأویل الأحادیث» به معنای تعبیر خواب و بازگرداندن نمادهای رؤیا به رخداد عینی خارجی است (یوسف: ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰).

۲. بازگشت به غایت و مصلحت پنهان یک فعل: در داستان موسی و خضر (ع)، افعال ظاهراً ناموجه خضر (سوراخ کردن کشتی، کشتن پسر) دارای «تأویل» (یعنی مصلحت باطنی و غایت نهایی) بودند که موسی از آن بی‌خبر بود (کهف: ۷۸، ۸۲).

۳. بازگشت به فرجام و عاقبت یک امر: در مورد نزاع در امور، قرآن بازگرداندن آن به خدا و رسول را «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (بهترین عاقبت و فرجام) می‌داند (نساء: ۵۹؛ اسراء: ۳۵).

تا این مرحله، تأویل یک فرایند هرمنوتیکی پیچیده نیست، بلکه صرفاً «کشف غایت» یا «تحقق عینی» یک امر است.

۲-۲. تطور اصطلاحی؛ از «تفسیر» تا «تحریف»

نقطه بحران و شکل‌گیری پارادایم‌های کلامی، زمانی آغاز شد که «تأویل» از حوزه «رخداد عینی» (به حوزه «متن» منتقل شد. در اینجا، معنای اصطلاحی تأویل دچار انشعاب پارادایمی شد:

الف). پارادایم متقدمین: تأویل به مثابه تفسیر در سده‌های نخستین، نزد بسیاری از مفسران سلف، «تأویل» و «تفسیر» به صورت مترادف به کار می‌رفتند و هر دو به معنای

«تبیین مراد کلام» بودند. برجسته‌ترین نماینده این جریان، محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) است که عنوان کتاب خود را جامع البیان عن تأویل آی القرآن نهاد و مکرراً در تفسیر خود می‌گوید: «القول فی تأویل قوله...» (طبری، ۱۴۱۲: ۱/ ۴۱). این معنا، اگرچه رایج بود، اما فاقد آن بار کلامی و جدلی است که محور بحث ما است، زیرا هنوز دوگانگی قاطع «ظاهر/باطن» در آن شکل نگرفته بود (فرضی، ۱۴۰۲: ۲۲).

ب). پارادایم اهل حدیث (سلفیه): تأویل به مثابه عاقبت عینی این پارادایم، که توسط متفکرانی چون ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) نظریه‌پردازی شد، معنای قرآنی تأویل (یعنی حقیقت عینی) را حفظ کرد، اما آن را در تقابل با معنای رایج کلامی قرار داد. در این دیدگاه:

- «تأویل» متن، معنای غیرظاهری آن نیست؛
- «تأویل» متن، همان «حقیقت خارجی» است که متن از آن خبر می‌دهد.
- مثال: تأویل آیه «اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ»، «استیلا» یا «قدرت» (معنای مجازی) نیست؛ بلکه تأویل آن، «خود کیفیت استوای خداوند» است که ما آن را نمی‌دانیم (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۱/ ۲۰۷). این جریان، «تأویل» به معنای «صرف لفظ از ظاهر به باطن» را که متکلمان به کار می‌بردند، قاطعانه رد کرده و آن را مترادف با «تحریف» و «تعطیل» صفات الهی می‌دانست (ابن قیم الجوزیه، ۲۰۱۰: ۱/ ۳۱۰). بنابراین، پارادایم «تأویل‌ستیز» (ظاهرگرایان)، در واقع با «تأویل» مخالف نیست، بلکه با «تعریف کلامی» آن مخالف است.

ج). تأویل به مثابه بطن (دیدگاه روایی-عرفانی): این دیدگاه که مستند به روایات متواتر «ظهر و بطن» است، تأویل را مترادف با «بطن» (باطن) قرآن می‌داند. در این نگاه، «ظهر» همان «تنزیل» و معنای ظاهری است و «بطن» همان «تأویل» و معنای

باطنی است (عیاشی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۱). این دیدگاه مورد پذیرش بسیاری از عرفا (مانند ابن عربی) و مفسران روایی (مانند ابوالفتوح رازی) و معاصرین (مانند آیت‌الله معرفت) قرار گرفته‌است (فرضی، ۱۴۰۲: ۳۱-۳۲). در این پارادایم، تأویل شامل لایه‌های تودرتو (گاهی تا هفت یا هفتاد بطن) است که شامل «بطن معنایی» (معانی عمیق‌تر) و «بطن مصداقی» (جری و تطبیق بر مصادیق نوپدید) می‌شود (عزیزی‌کیا، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۱).

د. پارادایم متأخرین (کلامی، فلسفی، عرفانی): تأویل به‌مثابه فرایند هرمنوتیکی این پارادایم، که محور اصلی مقالة حاضر است، تأویل را دقیقاً همان چیزی می‌داند که پارادایم اهل حدیث آن را رد می‌کرد؛ یعنی: «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنی مرجوح لدلیل» (حمل لفظ از معنای ظاهری و راجح، به معنای غیرظاهری و مرجوح، به استناد یک دلیل یا قرینه) (جرجانی، ۲۰۰۴: ۴۶؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/ ۲۶۵). در این پارادایم، تأویل یک «رخداد» نیست، بلکه یک «فرایند فکری» و یک «کنش هرمنوتیکی» است که مفسر برای حل یک مشکل معرفتی انجام می‌دهد. تأویل به معنای حقیقت عینی این معنا، که علامه طباطبایی (ره) بر آن تأکید دارد، تأویل را نه از سنخ «مفهوم»، بلکه «حقیقت خارجی» می‌داند که آیات از آن نشأت گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۹/۳).

۲-۳. تعریف برگزیده مقاله: «تأویل کلامی» به‌مثابه «هرمنوتیک دفاعی»

تحلیل فوق نشان می‌دهد که واژه «تأویل» در یک میدان معنایی وسیع، از «تفسیر ساده» تا «حقیقت عینی متعالی» در نوسان بوده‌است. با این حال، کانون نزاع کلامی که موضوع این مقاله است، دقیقاً بر سر پارادایم دوم (معنای مخالف ظاهر) شکل

گرفته‌است بنابراین، تعریف برگزیده و عملیاتی «تأویل» در این پژوهش، همان «تأویل کلامی» یا «تأویل اصولی» است که بر اساس آن، مفسر (متکلم) با استناد به یک «قرینه قاطع» (اعم از برهان عقلی یا نص قطعی دیگر)، از معنای ظاهری (راجح) یک آیه عدول کرده و معنای غیرظاهری (مرجوح) را که با اصول محکم اعتقادی (مانند تنزیه و عدل) سازگار است، به‌عنوان مراد نهایی متکلم اثبات می‌کند.

این تعریف، تأویل را به‌مثابه یک «هرمنوتیک دفاعی و اجتهادی» صورت‌بندی می‌کند که دقیقاً ابزار اصلی مکاتب معتزله، امامیه (مکتب بغداد) و اشاعرة متأخر در مواجهه با چالش‌های عقلی و تعارضات متنی بوده‌است. بنابراین، نزاع بر سر تأویل که در این مقاله بررسی می‌شود، صرفاً یک اختلاف نظر تفسیری نیست، بلکه جدال بر سر این است که در هنگام تعارض، کدام مرجعیت (عقل یا ظاهر نقل) باید تسلیم شود. این دقیقاً همان «کانون نزاع معرفت‌شناختی» است که در عنوان مقاله مطرح شده‌است. در این پژوهش، هر دو جریان «روایی» و «کلامی» در معنای سوم (گذار از ظاهر به باطن) اشتراک دارند، اما در «روش» و «غایت» این گذار، از یکدیگر متمایز می‌شوند.

۲-۴. چهارچوب مفهومی دو جریان

در ترسیم چهارچوب مفهومی این دو جریان، نباید آن‌ها را به‌عنوان دو جزیره مجزا و متخاصم در نظر گرفت. از لحاظ تاریخی و معرفتی، میان جریان روایی و کلامی یک «تداوم تطوری» وجود دارد. روی‌کرد کلامی شیخ مفید، نافی تأویل روایی عیاشی نیست، بلکه پاسخی ضروری به نیازهای معرفت‌شناختی جدید در عصر غیبت است؛ عصری که در آن، دفاع از کیان مذهب نیازمند تبدیل «نقل» به یک «نظام عقلی قابل مفاهمه» بود. در تأویل روایی، روش و غایت تقریباً در محدوده «نقل معصوم» ادغام

شده‌اند و هدف، اثبات هویت باطنی مذهب است. اما در تأویل کلامی، روش (استفاده از ابزار عقل و قواعد زبانی) از غایت (تنزیه و دفع شبهات) تفکیک شده و یک «هرمنوتیک دفاعی» را پایه‌ریزی می‌کند.

الف). تأویل روایی

جریان تاویلی روایی، کهن‌ترین روی‌کرد در فهم شیعی از قرآن است که ریشه در عصر حضور دارد و در قرن سوم هجری به اوج بلوغ خود رسید. این جریان، که در این مقاله عیاشی نماینده آن است، تأویل را فرایند «کشف بطن» قرآن می‌داند. بر اساس روایات متواتر «ظهر و بطن» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۹۲؛ عیاشی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۱)، قرآن دارای لایه‌های معنایی تودرتو است که فهم ظاهر آن (تنزیل) برای عموم، اما فهم باطن آن (تأویل) منحصرأ در اختیار «راسخان در علم»، یعنی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) است (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۹۶).

در این پارادایم، منبع تأویل: انحصاراً «نقل معصوم» است؛ عقل بشری در ساحت تأویل و کشف بطون، فاقد حجیت و صلاحیت است و ورود به آن «تفسیر به رأی» مذموم تلقی می‌شود؛ کشف معانی ولایی، تبیین فضائل اهل بیت (ع) و جری و تطبیق آیات بر مصادیق معصومین است (فرضی، ۱۴۰۲: ۷۴).

ب). تأویل کلامی

این جریان، که شیخ مفید نماینده آن است، در چهارچوب یک «هرمنوتیک دفاعی» عمل می‌کند. در این پارادایم، تأویل، «ابزاری اصولی و عقلانی» برای حل یک بحران معرفت‌شناختی است: یعنی «تعارض ظاهری» میان برخی نصوص (آیات متشابه) با براهین قطعی عقلی (مانند تنزیه) یا نصوص قطعی دیگر (آیات محکم). در این پارادایم منبع تأویل «قرینه قاطع» (حجت قاطع) است که این قرینه می‌تواند

«برهان عقلی» یا «نقل متواتر/قول معصوم» باشد (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷)؛ عقل نقشی محوری در «تشخیص تعارض» و «ارائه قرینه» برای عدول از ظاهر دارد و «تنزیه» ذات الهی از تشبیه و تجسیم، «دفاع عقلانی» از اصول مذهب (مانند عدل و اختیار) در برابر شبهات مخالفان و حفظ «انسجام سیستماتیک» نظام اعتقادی است.

۳. تحلیل جریان نخست: پارادایم «تأویل روایی» (با تکیه بر عیاشی)

جریان تأویلی روایی، کهن‌ترین رویکرد در تفسیر امامیه است که ریشه در عصر حضور ائمه (ع) دارد. این جریان در قرن اول و دوم هجری توسط اصحابی چون ابن مسعود، ابوذر غفاری، جابر بن عبدالله انصاری و در قرن دوم توسط جابر بن یزید جعفی و ابوحمزة ثمالی نمایندگی می‌شد (فرضی، ۱۴۰۲: ۵۳-۶۴) این جریان در قرن سوم هجری به اوج بلوغ و تدوین خود رسید.

۳-۱. قرن سوم: عصر طلایی تدوین تأویل روایی

این قرن، عصر به ثمر نشستن تلاش‌های امامان (ع) در انتقال معارف باطنی بود. در این دوره، شاهد تدوین گسترده میراث تأویلی در قالب تفاسیر مستقل هستیم (فرضی، ۱۴۰۲: ۶۵). فرات بن ابراهیم کوفی (م ۳۰۷ ق)، تفسیر خود را تألیف کرد که مشحون از روایات تأویلی در زمینه ولایت اهل بیت (ع) است و تصریح می‌کند که تنها از معصوم (ع) نقل می‌کند (فرات کوفی، ۱۴۱۰ ق: ۵). علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ ق)، تفسیر مشهور خود را نگاشت که به عنوان یکی از اصیل‌ترین منابع تفسیر روایی محض شناخته می‌شود (قمی، ۱۳۶۳). محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)، اگرچه مفسر نبود، اما در کتاب الکافی، با گشودن بابی مستقل تحت عنوان «باب أنه

تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی»... / فرضی ۲۵۹

لیس شیء من القرآن إلا و له ظهر و بطن»، مبنای نظری و حدیثی جریان تأویل روایی را تثبیت کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۴۹۲).

در این میان، محمد بن مسعود عیاشی (م ۳۲۰ ق)، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های این جریان، تفسیر ارزشمند خود را تألیف کرد که نمونه‌ی اعلای تفسیر روایی-تأویلی در این دوره محسوب می‌شود (فرضی، ۱۴۰۲: ۶۸).

۲-۳. تحلیل مبانی و روش‌شناسی عیاشی

محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، از فقها و محدثین طراز اول امامیه در عصر غیبت صغری بود. او در ابتدا سنی‌مذهب بود، اما با مطالعه آثار شیعه، به مذهب امامیه گروید و تمام ثروت عظیم خود را وقف نشر علم و حدیث اهل بیت (ع) کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۲). تفسیر عیاشی، اگرچه متأسفانه تنها نیمی از آن (تا پایان سوره کهف) به‌دست ما رسیده و اسناد روایات آن نیز توسط ناسخان حذف شده‌است، اما آینه‌ای تمام‌نما از روش‌شناسی «تأویل روایی محض» است.

۳-۳. تحلیل مبانی و روش‌شناسی مکتب عیاشی

محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، از فقهای برجسته امامیه در عصر غیبت صغری، نماینده و نماد بارز مکتب «تأویل روایی محض» است. برای تحلیل دقیق این مکتب و ایجاد تقارن در خوانش آن نسبت به مکاتب کلامی (همچون مکتب شیخ مفید)، ضروری است از تقلیل‌گرایی روش‌شناختی پرهیز نموده و میان سه ساحت «منبع شناخت»، «روش و فرایند تولید معنا» و «غایت تأویل» تمایز قائل شد:

الف). منبع شناخت

از حیث معرفت‌شناختی، عیاشی روی‌کردی مطلقاً «نص‌محور» دارد. در هندسه فکری او، یگانه منبع مشروع برای عبور از ظاهر و دستیابی به باطن قرآن، «مأثورات و منقولات معصوم (ع)» است. در تفسیر عیاشی، هیچ اثری از اجتهاد عقلی، تحلیل کلامی، یا استدلال فلسفی برای تأویل آیات دیده نمی‌شود. او صرفاً به‌عنوان یک «محدث» امین عمل می‌کند که روایات تأویلی دریافتی از ائمه (ع) را ذیل آیات مربوطه گردآوری می‌کند. این روی‌کرد، بازتاب مستقیم مکتب حدیثی قم و سمرقند در آن عصر است که به شدت با هرگونه تفسیر به رأی و دخالت دادن عقل در حوزه مأثورات مخالف بود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۹۲).

ب). روش‌شناسی و فرایند تولید معنا

در مکتب عیاشی، تأویل اساساً مترادف با «بطن» قرآن است. عیاشی در مقام یک مؤلف، در چگونگی کاربست روایات ذیل آیات و فرایند تولید معنا، مکانیسم‌ها و تکنیک‌های روشنی را اعمال می‌کند. روش او صرفاً گردآوری منفعلانه نیست، بلکه یک «مهندسی روایی متن‌محور» است که مختصات آن به شرح زیر است:

۱. پابندی کلان به ساختار تنزیلی (ترتیب آیات): در سطح کلان متن، عیاشی ساختار «تفسیر ترتیبی» را برمی‌گزیند. او چهارچوب فیزیکی و توالی سوره‌ها و آیات را دقیقاً بر اساس مصحف رسمی حفظ می‌کند. این امر نشان می‌دهد که او متن قرآن را به‌عنوان بستر اصلی و ساختار بنیادین کار خود پذیرفته است و روایات را بر اسکلت مصحف سوار می‌کند.

۲. عبور مستقیم از ساحت ظاهر: در سطح خرد و در مواجهه با تک‌تک آیات، عیاشی هیچ اصرار یا تمرکزی بر تثبیت، پردازش و تبیین معنای لفظی و ظاهری آیه

پیش از ورود به تأویل ندارد. برخلاف مفسرانی چون شیخ طوسی که ابتدا به لغت و نحو می‌پردازند، روش عیاشی مبتنی بر «مفروغ‌عنه انگاشتنِ ظاهر» است. او بدون هیچ مقدمه‌چینی زبانی، خواننده را مستقیماً به لایه باطنی و تأویلی متن پرتاب می‌کند (فرضی، ۱۴۰۲: ج ۱، ص ۷۳).

۴. تقابل با سیاق ظاهری در گزینش روایات

مهم‌ترین و بنیادین‌ترین شاخصه روش‌شناختی عیاشی در فرایند تولید معنا، کاربست قاعده «جری و تطبیق» و نادیده انگاشتنِ آگاهانه سیاق تاریخی و ظاهری متن است. در روش او، تناسب مضمون روایت با شأن نزول محلی آیه، معیار گزینش نیست. مستند روش‌شناختی عیاشی در این عبور از سیاق، مبتنی بر قاعده‌ای روشمند است که از خودِ اهل بیت (ع) استخراج کرده‌است؛ روی‌کردی که بعدها اندیشمندانی چون علامه طباطبایی نیز با ارجاع به آن، ریشه اصطلاح «جری» را در احادیث معصومان تثبیت کردند. عیاشی روایتی کلیدی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ساختار روشی او را توجیه می‌نماید. آن حضرت در تبیین ظاهر و بطن می‌فرماید: «ظهره تنزیله، و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس و القمر...» (ظاهر قرآن همان تنزیل و باطنش تأویل آن است... قرآن بسان خورشید و ماه در جریان است) (عیاشی، ۱۴۱۱: ج ۱، ص ۱۱). در این پارادایم روش‌شناختی، عیاشی با اتکا به استعاره پویای «جریان خورشید و ماه»، شأن نزول (تنزیل/گذشته) را به‌عنوان پوسته‌ای موقت کنار می‌زند تا آیه را بر مصادیق فراتاریخی و نوپدید ولایی (تأویل/آینده) منطبق سازد.

ج). غایت تأویل

اگر غایت در مکتب کلامی شیخ مفید، «هرمنوتیک دفاعی» (تنزیه خداوند و دفع شبهات عقلی) است؛ غایت در مکتب عیاشی، یک «هرمنوتیک کشفی ولایت‌محور» است. در این مکتب، غایت خوانش متن، رمزگشایی از هسته پنهان عالم و کشف حقیقت «ولایت» است. با تکیه بر همان روایت امام باقر (ع)، غایت تأویل نزد عیاشی، نجات قرآن از انجماد در تاریخ گذشتگان، زنده کردن متن و معطوف ساختن آن به جریان‌ات زنده امت اسلام و جبهه‌بندی‌های حق و باطل در زمان حال است.

د). گونه‌شناسی تأویل در فرایند عملی (نمونه‌های تحلیلی)

با کاربست فرایند فوق، تأویلات عیاشی در چند الگوی اصلی صورت‌بندی می‌شوند:

۱. تأویل در قالب بطن معنایی: این رایج‌ترین شکل تأویل نزد عیاشی است که در آن، واژگان ظاهری قرآن به مفاهیم باطنی و عمدتاً ولایی ارجاع داده می‌شوند.

نمونه: در ذیل آیه «...وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ» (منافقون: ۱۰)، عیاشی روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «مِمَّا عَلَّمْنَاكُمْ» (از آنچه به شما تعلیم دادیم) (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۲۰). در اینجا، «رزق» مادی به «علم» باطنی تأویل می‌شود. نمونه: ذیل آیه «...وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ مِمَّا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲)، روایتی نقل می‌شود که «احیا» (زنده کردن) را نه فقط نجات از مرگ فیزیکی (تفسیر)، بلکه «نجات از گمراهی به سوی هدایت» (تأویل اعظم) معنا می‌کند (عیاشی، ۱۴۱۱، ۳۱۳/۱).

۲. تأویل در قالب جری و تطبیق: در این الگو، سیاق ظاهری آیه کاملاً نادیده گرفته می‌شود تا غایت ولایی محقق گردد. این روش، که آیت‌الله معرفت آن را «تأویل بطنی مصداقی» می‌نامد (معرفت، ۱۳۸۵، ۴۴۹/۱)، به معنای تعمیم آیه از مورد نزول

خاص (تنزیل) به مصادیق نوپدید در طول تاریخ (جری) است. در مکتب روایی، این مصادیق نوپدید، عمدتاً ائمه اطهار (ع) و دشمنان ایشان هستند.

نمونه: ذیل آیه «قُلْ كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» (توبه: ۱۱۹)، عیاشی روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که می‌فرماید: «مَعَ آلِ مُحَمَّدٍ (ص)» (عیاشی، ۱۴۱۱: ۲/۱۱۶).

نمونه: ذیل آیه «وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات: ۲۴)، روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌شود که می‌فرماید: «عَنْ وَلَايَةِ عَلِيٍّ (ع)» (عیاشی، ۱۴۱۱: ۴/۶۶).
ه. نقد و ارزیابی جریان روایی (عیاشی)

جریان روایی، با وجود خدمات بی‌بدیل در حفظ میراث باطنی اهل بیت (ع)، دارای کاستی‌های روش‌شناختی قابل تأملی است که دقیقاً زمینه را برای ظهور جریان کلامی شیخ مفید فراهم کرد:

۱. آسیب‌پذیری سندی و بحران اعتبارسنجی

نخستین و ساختاری‌ترین آسیب این جریان، «بحران اعتبارسنجی» ناشی از فقدان اسانید است. در تفاسیری چون تفسیر عیاشی_ فارغ از اینکه حذف اسانید توسط خود مؤلف برای اختصار صورت گرفته یا، محتمل‌تر، توسط ناسخان بعدی رخ داده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۲)_ این اتفاق، روش‌شناسی روایی را از تنها ابزار اعتبارسنجی خود محروم ساخته‌است. در پارادایمی که اعتبار گزاره تأویلی نه به «برهان عقلی» بلکه منحصرأ به «وثاقت نقل» وابسته است، حذف سند به مثابه حذف شالوده معرفتی آن گزاره است.

این آسیب‌پذیری صرفاً یک نقص فنی نیست، بلکه یک «خلأ هرمنوتیکی» ایجاد می‌کند. در غیاب اسانید، امکان تفکیک روشمند میان «تأویل اصیل» (برآمده از معصوم) و «تأویل غلوآمیز» یا روایات ضعیف و موضوعه (جعلی) که توسط جریانات

انحرافی وارد میراث حدیثی شده بودند، عملاً از میان می‌رود. این امر، حوزه تأویل روایی را به میدانی مستعد برای ورود و تثبیت گزاره‌های غالیانه تبدیل کرد و مرز میان «بطن» مورد تأیید اهل بیت (ع) و تأویلات افراطی را مغشوش ساخت. این آسیب سندی، به‌نوبه خود، راه را بر آسیب دوم، یعنی عدم انسجام تحلیلی، هموار می‌سازد.

۲. عدم انسجام تحلیلی

آسیب دوم، روی‌کرد «گردآوری محض» و فقدان «تحلیل اصولی» یا «جمع دلالی» است. تفاسیر این جریان، از جمله تفسیر عیاشی، اغلب به‌مثابه آرشیوی جامع عمل می‌کنند که در آن، روایات مختلف ذیل یک آیه «انباشت» شده‌اند، بی‌آنکه تلاشی نظام‌مند برای تحلیل محتوایی یا حل «تعارضات ظاهری» میان آن‌ها صورت گیرد.

مفسر در این پارادایم، در جایگاه «محدث» می‌نشیند نه «متکلم» یا «اصولی». در نتیجه، خواننده مکرراً با روایاتی مواجه می‌شود که ظاهراً یکدیگر را نقض می‌کنند یا سطوح مختلفی از معنا را ارائه می‌دهند، اما مفسر (محدث) هیچ ابزار روش‌شناختی برای تبیین این تفاوت‌ها ارائه نمی‌دهد. برای مثال، مشخص نمی‌شود که کدام روایت «تفسیر» (شرح ظاهر) است، کدام «تأویل بطنی معنایی» و کدام صرفاً «جری و تطبیق» بر یک مصداق خاص است. این انفعال و عدم ارائه یک چهارچوب تحلیلی برای طبقه‌بندی «مراتب بطون»، اگرچه امانت‌داری در نقل را نشان می‌دهد، اما در عمل، متن گردآوری‌شده را برای ساخت یک نظام الهیاتی منسجم، ناکارآمد می‌سازد. این ناکارآمدی، زمانی که جریان روایی با رقبای کلامی مواجه می‌شود، به بحران سوم، یعنی فقدان هرمنوتیک دفاعی، می‌انجامد.

۳. فقدان هرمنوتیک دفاعی

این دو آسیب پیشین، به سومین و حیاتی‌ترین نقطه ضعف منجر می‌شوند: ناتوانی «جریان روایی» در مقام «جدل کلامی». پارادایم روایی، یک سیستم معرفتی

«درون‌بسته» است که غایت آن «کشف» و «تثبیت هویت باطنی» برای مخاطبان هم‌کیش است. این جریان در «اثبات فضائل» بسیار موفق عمل می‌کند، اما در «دفاع از اصول در برابر مخالفان، کاملاً ناتوان جلوه می‌کند.

در محیط علمی بغداد، که مملو از متکلمان معتزلی، اشعری، مجسمه و جبرگرا بود، استناد به «خبر واحد» فاقد هرگونه «حجیت» بر خصم است. جریان روایی نمی‌توانست به این پرسش بنیادین پاسخ دهد که «چرا» باید آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) یا «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵) را تأویل کرد؟ پاسخ محدث صرفاً این بود که «چون روایتی از امام (ع) مبنی بر تأویل آن به قدرت یا استیلا داریم». این پاسخ، اگرچه برای مؤمن امامی کافی بود، اما برای متکلم اشعری یا حنبلی که آن روایت را قبول نداشت، حجیت نداشت. این خلأ، یعنی ناتوانی در ارائه یک «مبنای پیشا-روایی» برای ضرورت تأویل، دقیقاً همان نقطه‌ای بود که شیخ مفید آن را شناسایی کرد. او دریافت که دفاع از «تنزیه» در برابر «تجسیم»، نیازمند استناد به «برهان عقلی قطعی» است؛ برهانی که خصم نیز ملزم به پذیرش آن باشد. این ضرورت، یعنی گذار از «تأویل توقیفی کشفی» به «تأویل عقلانی دفاعی»، زمینه‌ساز تولد جریان کلامی امامیه گردید.

۵. تحلیل جریان دوم: پارادایم «تأویل کلامی عقل‌گرا» (با تکیه بر شیخ مفید)

پس از دوران حضور ائمه (ع) و در پی تثبیت مکتب حدیثی قم و سمرقند (نمونه بارز آن کلینی و عیاشی)، کلام امامیه وارد مرحله نوینی شد. با آغاز غیبت کبری و انتقال مرکزیت علمی شیعه به بغداد- که کانون منازعات کلامی میان معتزله، اشاعره، حنابله و فلاسفه بود- «جریان کلامی امامیه» به رهبری شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) و شاگردانش

چون سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق)، با روی کردی نوین و مجهز به «استدلال عقلانی» ظهور کرد (امین، ۱۴۰۸: ۲۹۴/۵).

این جریان، صرفاً یک تداوم ساده از مکتب روایی نبود، بلکه یک «بازآفرینی روش‌شناختی» در پاسخ به ضرورت‌های عصر بود. شیخ مفید دریافت که در میدان مناظره بغداد، دیگر نمی‌توان صرفاً با استناد به «روایت» (که مورد قبول خصم نیست) از مبانی شیعه دفاع کرد. از این رو، او «عقل» را به عنوان یک منبع معرفتی مشترک و حجت قاطع، به صورت سیستماتیک وارد نظام کلامی و هرمنوتیکی امامیه کرد.

۵-۱. تعریف، ضرورت و غایت تأویل نزد شیخ مفید

در مکتب کلامی مفید، «تأویل» معنایی متفاوت از مکتب روایی عیاشی می‌یابد. درحالی‌که نزد عیاشی تأویل «کشف بطن ولایی» بود، نزد مفید، تأویل «ابزاری اصولی-عقلانی» برای «دفع تعارض» است.

الف. تعریف تأویل (هرمنوتیک اصولی): شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی، تعریفی دقیق و اصولی از تأویل ارائه می‌دهند که بعدها مبنای علم اصول فقه شد. سید مرتضی تأویل را چنین تعریف می‌کند: «رد کردن یکی از دو معنای محتمل یک لفظ و پذیرش معنای دیگر به پشتوانه یک دلیل، هرچند معنای اول ظهور بیشتری داشته باشد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). این تعریف، تأویل را از یک فرایند «کشفی» و «رمزی» (مانند عیاشی) به یک فرایند «زبانی»، «روشمند» و «مبتنی بر دلیل» تبدیل می‌کند (فرضی، ۱۴۰۲: ۹۳).

ب. ضرورت و غایت تأویل (هرمنوتیک دفاعی): چرا باید دست به تأویل زد؟ پاسخ عیاشی «برای کشف فضائل» بود. اما پاسخ مفید «برای دفاع از تنزیه» است.

شیخ مفید دریافت که بزرگترین چالش کلامی عصر او، خطر «تشبیه» و «تجسیم» است که از سوی حنابله و اهل حدیث (که به ظواهر تمسک می‌کردند) ترویج می‌شد. غایت تأویل نزد مفید، استفاده از «عقل قطعی» برای اثبات این است که ظواهر آیات متشابه (مانند آیات صفات خبریه)، مراد خداوند نیستند.

نمونه: در *المسائل العکبریه*، در پاسخ به شبهه تجسیم از آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷)، شیخ مفید قاطعانه استدلال می‌کند که «یَمین» (دست راست) در اینجا نمی‌تواند به معنای «عضو و جهت» باشد، زیرا براهین قطعی عقلی، خداوند را از جسمانیت منزّه می‌دانند. لذا «یَمین» باید بر معنای مجازی و تأویلی، یعنی «قدرت مطلق و سیطره الهی» حمل شود (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲). در اینجا، تأویل یک «ضرورت عقلی» برای حفظ «اصل تنزیه» است.

۵-۲. مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی شیخ مفید

تقابل بنیادین مفید با عیاشی، در مبانی معرفت‌شناختی آن دو نهفته است.

الف). منبع تأویل: «حجت قاطع» (عقل و نقل قطعی) درحالی‌که عیاشی منبع تأویل را صرفاً «نقل معصوم» می‌دانست، شیخ مفید این منبع را به «حجت قاطع» گسترش می‌دهد. این حجت می‌تواند هم «برهان عقلی» باشد و هم «نقل متواتر یا قول معصوم». شیخ مفید در *الإفصاح فی الإمامة* تصریح می‌کند که اصل، بر معنای ظاهری است و عدول از آن (تأویل) تنها زمانی جایز است که «دلیلی قطعی» ما را به عدول از آن ملزم سازد. او تأکید می‌کند: «فمن تأول القرآن بما یزیله عن حقیقه... بغیر حجة قاطعة فقد أبطل» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷). این «حجت قاطع» همان چیزی است که به عقل اجازه می‌دهد در کنار نقل، به عنوان «قرینه» برای تأویل عمل کند.

ب). گونه‌شناسی تأویل در مکتب مفید (نمونه‌های تحلیلی): تأویلات شیخ مفید، برخلاف عیاشی، عمدتاً نه در حوزه «فضائل»، بلکه در حوزه «صفات‌الله»، «عدل» و «معاد» متمرکز است:

۱. تأویل در صفات (تنزیه): همانطور که در مثال «یَمین» (دست) ذکر شد (مفید، ۱۴۱۳ق الف: ۸۲)، شیخ مفید به‌طور سیستماتیک تمام صفات خبریه را تأویل می‌کند. او «غضب» و «فَرَح» الهی (که در روایات نیز آمده) را نه به‌معنای «انفعال» و دگرگونی نفسانی «چنانکه مجسمه می‌گفتند»، بلکه به «ارادة عقاب» (در مورد غضب) و «ارادة ثواب» (در مورد فرح) تأویل می‌کند تا ذات الهی را از هرگونه تغییر و انفعال منزّه بدارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲/ ۴۳۵).

۲. تأویل در معاد (عقلانی‌سازی): اهل حدیث و ظاهرگرایان، توصیفات معاد را کاملاً به معنای مادی و ظاهری آن حمل می‌کردند. شیخ مفید در اینجا نیز با تکیه بر برهان عقلی، دست به تأویل می‌زند.

نمونه: در بحث «موازن» (ترازوهای) قیامت، او استدلال می‌کند که «اعمال» انسان (مانند نماز و روزه) از مقوله «عَرَض» هستند و «عَرَض» ذاتاً وزن مادی ندارد که بتوان آن را با ترازوی مادی سنجید. بنابراین، «موازن» در قرآن باید تأویل شود به معنای «ایجاد تعادل و تناسب میان اعمال و پاداش‌ها» (المیزان هو التعديل) و یا «حساب دقیق» (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴). این یک تأویل کاملاً عقلانی-کلامی برای حل یک شبهة فلسفی است.

۳. تأویل در جبر و اختیار (دفاع از عدل): در برابر اشاعره (جبرگرا) و حنابله، مفید آیات موهم جبر را به نفع اصل «عدل» و «اختیار» تأویل می‌کند.

نمونه: شیخ طوسی، شاگرد مکتب مفید، در *التبیان* (که تداوم‌دهنده این روش است)، آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) [خدا میان انسان و قلبش حائل می‌شود] را که ظاهری جبرگرایانه دارد، تأویل می‌کند به «حائل شدن به وسیله موت» یا «زوال عقل»، تا اصل اختیار انسان در ایمان آوردن خدشه‌دار نشود (طوسی، بی تا: ۵/ ۱۰۱).

۵-۳. نقد و ارزیابی جریان کلامی (مفید)

جریان کلامی شیخ مفید، پاسخی ضروری به نیازهای زمانه بود و توانست کلام امامیه را از یک مکتب نقلی صرف، به یک نظام عقلانی قدرتمند و قابل دفاع در برابر رقبا تبدیل کند. این جریان، «عقل» را در جایگاه شایسته خود به عنوان حجت باطنی احیا کرد. با این حال، این رویکرد نیز با چالش‌هایی روبه‌رو بود:

۱. خطر غلبه عقل بر نقل (نقد اخباریان بعدی): اگرچه مفید و مرتضی همواره بر «قرینه قاطع» تأکید داشتند، اما این رویکرد در قرون بعدی مورد نقد اخباریان قرار گرفت که معتقد بودند این سطح از اعطای حجیت به عقل، باب «تفسیر به رأی» را می‌گشاید و عقل را حاکم بر ظواهر نصوص می‌کند.

۲. فاصله گرفتن از تأویل بطنی: تمرکز شدید بر «هرمنوتیک دفاعی» و «تنزیه»، باعث شد که جنبه دیگر تأویل در مکتب اهل بیت (ع)، یعنی «کشف بطون ولایی» و معارف عرفانی متن، که در جریان روایی (عیاشی) محوریت داشت، در مکتب کلامی بغداد به حاشیه رانده شود.

به عبارت دیگر، عیاشی بر «بطن» تمرکز کرد اما مفید بر «دفاع عقلی» تمرکز کرد و از «کشف بطن» (به سبک روایی) فاصله گرفت.

۶. تحلیل تطبیقی دو پارادایم: عیاشی و شیخ مفید

تحلیل دو جریان فوق نشان می‌دهد که در قرن چهارم هجری، هرمنوتیک امامیه بر سر یک دوراهی معرفت‌شناختی قرار گرفت. این دوگانگی را می‌توان در چند محور بنیادین ردیابی کرد:

۶-۱. محور اول: غایت و کارکرد تأویل (کشف یا دفاع؟)

عیاشی (جریان روایی): غایت تأویل، «کشفی» و «درون‌مذهبی» است. هدف، پرده‌برداری از معانی باطنی و مصادیق ولایی آیات برای «خالص‌سازی» فهم شیعیان از قرآن است. تأویل در اینجا ابزاری برای «معرفت‌افزایی» در باب فضائل اهل بیت (ع) است (ر.ک: عیاشی، ۱۴۱۱: ۱۱/۱).

شیخ مفید (جریان کلامی): غایت تأویل، «دفاعی» و «برون‌مذهبی» (در مواجهه با خصم) است. هدف، «تنزیه ذات الهی» و «دفع تعارض» ظواهر با براهین قطعی عقل است. تأویل در اینجا ابزاری برای «حفظ انسجام» نظام اعتقادی در برابر حملات فکری مجسمه و معتزله است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲).

۶-۲. محور دوم: مبنای معرفت‌شناختی (نقل محض یا تعامل عقل و نقل؟)

عیاشی (جریان روایی): معرفت‌شناسی این جریان، «نص‌محور محض» است (البته نص در اینجا شامل مآثورات اهل بیت است). در حوزه تأویل (بطون)، عقل بشری فاقد هرگونه حجیت است. تنها راه ورود به بطن، «نقل توقیفی» از معصوم است. این جریان، وارث مستقیم روی‌کردی است که کلینی آن را در باب «نهی از تفسیر به رأی» مدون کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۹۲).

شیخ مفید (جریان کلامی): معرفت‌شناسی این جریان، «تعاملی» است. عقل و نقل دو بال مکمل یکدیگرند. عقل قطعی (حجت باطنی) همان اعتباری را دارد که نقل قطعی (حجت ظاهری) داراست. در این پارادایم، عقل می‌تواند به‌عنوان «قرینه قاطع» عمل کرده و مفسر را ملزم به عدول از ظاهر کند (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷).

۳-۶. محور سوم: روش‌شناسی (گردآوری یا اجتهاد؟)

عیاشی (جریان روایی): روش‌شناسی او، روش «محدث» است. فرایند تأویل، «گردآوری» و «چینش» روایات ذیل آیات است. در این روش، «اجتهاد» مفسر جایی ندارد و تنها «حُسن انتخاب» و «دقت در نقل» (هرچند اسناد در نسخه فعلی مفقود است) ملاک اعتبار است.

شیخ مفید (جریان کلامی): روش‌شناسی او، روش «متکلم» و «اصولی» است. فرایند تأویل، یک «اجتهاد عقلی» است. او ابتدا «اصل عقلی» (مانند امتناع تجسیم یا قبح جبر) را تبیین می‌کند، سپس «تعارض» آن با ظاهر آیه را نشان می‌دهد و در نهایت، با استفاده از «ابزارهای زبانی» (مانند مجاز)، معنای ظاهری را به معنایی سازگار با آن اصل عقلی «ارجاع» می‌دهد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴).

۷. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در پاسخ به مسأله بنیادین «چرایی و چگونگی گذار پارادایمی در خوانش تأویلی امامیه»، نشان می‌دهد که مکتب روایی محض با محوریت عیاشی، اگرچه در تثبیت هویت درون‌مذهبی و پیوند زدن متن قرآن به حقیقت فراتاریخی «ولایت» (با استناد به پویایی قاعده «جری و تطبیق» و تشبیه جریان آیات به حرکت «خورشید و ماه») رسالتی حیاتی ایفا کرد، اما به دلیل تصلب روش‌شناختی، در بستر

یک سیستم معرفتی «درون بسته» گرفتار انسداد شد. طرد مرجعیت عقل، حذف انتقادی اسانید و فقدان ابزارهای تحلیل اصولی برای حل تعارضات روایی، این جریان را نه تنها در برابر نفوذ آموزه‌های غالبانه و انباشت داده‌های متضاد تفسیری خلع سلاح کرد، بلکه آن را در میدان جدل‌های برون مذهبی و دفاع منطقی از پایه‌های اعتقادی شیعه، به بن‌بستی ناکارآمد کشاند.

بر پایه این تحلیل تطبیقی، برآمدن مکتب کلامی با پیشگامی اندیشمندانی چون شیخ مفید را نباید یک گسست ویرانگر مذهبی قلمداد کرد؛ بلکه این دگردیسی، پاسخی ضرورت‌یافته به همان بحران روش‌شناختی و چرخشی حیاتی به سوی یک «هرمنوتیک دفاعی» بود. متکلمان امامیه با بازتعریف غایت تأویل از کنشی صرفاً «باطنی-کشفی» به ابزاری «اصولی و عقلانی»، عنصر برهان را به‌عنوان حجت قاطع برای تنزیه ذات الهی و صیانت کلامی از مذهب به‌کار گرفتند. برآیند نهایی و پاسخ صریح این پژوهش به تقابل این دو جریان، اثبات پویایی دوسویه نظام معرفتی شیعه است؛ به‌گونه‌ای که حیات جامع فهم قرآنی، در گرو تعامل دیالکتیکی این دو روی‌کرد است: میراث روایی به‌عنوان ضامن «پویایی باطنی و حفظ هویت ولایی» متن، و مکتب کلامی به‌مثابه سپر «انسجام منطقی و دفاع عقلانی» دین ایفای نقش می‌کنند.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۲۰۰۹ م). *درء تعارض العقل والنقل*. تحقیق عبدالرؤف عبدالرحمن. بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن قیم الجوزیه، شمس الدین محمد. (۲۰۱۰ م). *الصواعق المرسلة علی الجهمیه والمعتلة*. بیروت: دار الکتب العربی.

تحلیل تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی تأویل در «جریان روایی»... / فرضی ۲۷۳

اشعری، أبو الحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۹۷ ق). *الإبانة عن أصول الديانة*. قاهره: دار الأنصار.
امین، سید محسن. (۱۴۰۸ ق). *مستدرکات أعيان الشيعة*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱ ش). *مکاتب تفسیری*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
جرجانی، علی بن محمد. (۲۰۰۴ م). *معجم التعريفات*. قاهره: دار الفضيلة.
حسینی جلالی، محمدرضا. (۱۳۷۶ ش). *تدوین السنة الشريفة*. قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت - دمشق: دارالقلم.
شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶ ش). *روش‌های تأویل در قرآن کریم*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

شریف مرتضی، علی بن الحسین. (۱۴۰۵ ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دارالقرآن الکریم.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبيان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عزیزی کیا، غلامعلی. (۲۳۸۵ ش). *نقش حدیث در تفسیر قرآن*. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۲ ق). *معالم المدرستین*. بیروت: موسسه البعثة.
عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۱۱ ق). *تفسیر العیاشی*. تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی.
تهران: المکتبة العلمية الإسلامية.
فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ق). *تفسیر فرات الکوفی*. تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ ق). *کتاب العين*. قم: انتشارات هجرت.
فرضی، محمد باقر. (۱۴۰۲ ش). *تحلیل و بررسی جریان‌های تأویل‌گرا در فهم قرآن*. قم: انتشارات مرکز ترجمه و نشر جامعة المصطفی العالمية.
قاضی عبدالجبار همدانی. (بی‌تا). *متشابه القرآن*. قاهره: مکتبه دار التراث.
قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ش). *تفسیر القمی*. قم: دار الکتاب.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق.). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ ق.). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۵ ش.). *تفسیر و مفسران*. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق الف.). *المسائل العکبریة*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق ب.). *الإفصاح فی الإمامة*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق.). *تصحیح اعتقادات الإمامیة*. قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش.). *رجال النجاشی*. قم: جماعة المدرسین.

Bibliography

The Holy Quran

- Al-Ash'ari, A. I. (1397 AH). *Al-Ibanah 'an usul al-diyanah*. Cairo: Dar al-Ansar. [In Arabic]
- Al-Askari, S. M. (1412 AH). *Ma'alim al-madrasatayn*. Beirut: Mu'assasat al-Bi'thah. [In Arabic]
- Al-Ayyashi, M. M. (1411 AH). *Tafsir al-Ayyashi* (S. H. Rasouli Mahallati, Ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Ilmiyyah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Farahidi, K. A. (1410 AH). *Kitab al-'ayn*. Qom: Hejrat Publications. [In Arabic]
- Al-Jurjani, A. M. (2004). *Mu'jam al-ta'rifat*. Cairo: Dar al-Fadilah. [In Arabic]
- Al-Kulayni, M. Y. (1407 AH). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Majlesi, M. B. (1404 AH). *Mir'at al-'uqul fi sharh akhbar Al al-Rasul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1413 AH-a). *Al-masa'il al-Ukbaryyyah*. Qom: World Congress of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1413 AH-b). *Al-ifsah fi al-imamah*. Qom: World Congress of Sheikh Al-Mufid. [In Arabic]
- Al-Mufid, M. M. (1414 AH). *Tashih i 'tiqadat al-Imamiyyah*. Qom: Sheikh Al-Mufid Congress. [In Arabic]
- Al-Najashi, A. A. (1365 SH). *Rijal al-Najashi*. Qom: Jama'at al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Al-Qumi, A. I. (1363 SH). *Tafsir al-Qumi*. Qom: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Al-Raghib al-Isfahani, H. M. (1412 AH). *Mufradat al-faz al-Qur'an*. Beirut-Damascus: Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Azizikia, G. (1385 SH). *Naghsh-e hadith dar tafsir-e Qur'an*. Qom: Imam Khomeini Education and Research Institute Publications. [In Persian]

- Amin, S. M. (1408 AH). *Mustadrakat a'yan al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Babaei, A. (1381 SH). *Makateb-e tafsiri*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]
- Farzi, M. B. (1402 SH). *Tahlil va baresi-e jaryan-ha-ye ta'wil-gera dar fahm-e Qur'an*. Qom: Translation and Publishing Center of Al-Mustafa International University. [In Persian]
- Furat al-Kufi, F. I. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Hosseini Jalali, M. R. (1376 SH). *Tadwin al-sunnah al-sharifah*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami. [In Arabic]
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, S. M. (2010). *Al-sawa'iq al-mursalat 'ala al-Jahmiyyah wa al-mu'attilah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]
- Ibn Taymiyyah, A. A. (2009). *Dar' ta'arud al-'aql wa al-naql* (A. Abdul-Rahman, Ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Marefat, M. H. (1385 SH). *Tafsir va mofasseran*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute. [In Persian]
- Qadi Abd al-Jabbar al-Hamadani. (n.d.). *Mutashabih al-Qur'an*. Cairo: Maktabat Dar al-Turath. [In Arabic]
- Shaker, M. K. (1376 SH). *Ravesh-ha-ye ta'wil dar Qur'an-e Karim*. Qom: Islamic Propagation Office Publishing Center. [In Persian]
- Sharif al-Murtada, A. H. (1405 AH). *Rasa'il al-Sharif al-Murtada*. Qom: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (1417 AH). *Al-Mizan fi tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Al-Tusi, M. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]