

## جستاری در باب تأویل در تفسیر التحریر و التنویر\*

دکتر مهدی جلالی

استادیار دانشگاه فردوسی

علیه رضاداد

دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

موضوع تأویل از دیرباز مطمح نظر اندیشمندان اعم از متکلمان، اهل حدیث و به ویژه مفسران بوده است. قرآن کریم خود به تأویل پذیری برخی آیات تصریح نموده و اعمال تأویل را کلید فهم مقصود و مراد کلام الهی دانسته است. این رهنمون موجب گشته تا گروهی از مفسران - و از جمله محمد طاهر بن عاشور صاحب تفسیر التحریر و التنویر - برآن شوند با بهره گیری از مفتاح تأویل، مفاد بعضی از آیات و مفاهیم قرآنی را تبیین و ابهام زدایی کنند.

در این تحقیق، کوشش شده است تا ابتدا مفهوم «تأویل» از منظر «ابن عاشور» بیان گردد و سپس چگونگی رویکرد تأویل گرایانه وی نسبت به برخی از آیات و اصطلاحات متشابه، در معرض فهم و قضاوت خواننده قرار گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** ابن عاشور، تأویل، محکم، متشابه، استواء، تشبیه، تجسیم، تنزیه.

\* . تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۹/۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۷/۱۰.

## مقدمه

محمدطاهر بن عاشور پدیدآورنده تفسیر **التَّحْرِیرُ وَالتَّنْوِیرُ** مشهور به **تفسیر ابن عاشور** متوفای سال ۱۳۹۳ هجری قمری است. وی در کشور تونس زاده شد و در این سرزمین، علوم و دانش‌های اسلامی رایج زمان خود را فرا گرفت. او بر مذهب مالکی بود و شیخ الاسلام مالکیان تونس، شیخ دانشگاه زیتونیه و نیز عضو مجمع علمی عربی دمشق و قاهره به شمار می‌رفت (زمرلی، صص ۳۶۱-۳۶۷). همچنین او دارای تألیفات و تصنیفات متعددی بوده است که شمار آنها را ۴۹ مورد نگاشته و در موضوعات مختلف فقهی، تفسیری اجتماعی و ادبی ذکر کرده اند (برّی، صص ۳۲-۳۷) از این میان، **تفسیر التحریر و التنویر، مقاصد الشریعة الاسلامی، الوقف و آثاره فی الاسلام، اصول الانشاء و الخطابه و اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام** برگزیده آثار او محسوب می‌گردد (زرکلی، ج ۶، ص ۱۷۶؛ برّی، صص ۳۲-۳۷؛ صقر، صص ۹-۱۰).

ابن عاشور در مقدمه یک صد و سی صفحه‌ای که بر تفسیر خود نگاشته، مبانی تفسیری خود را به تفصیل بیان داشته و آنها را پیرامون ده محور گرد آورده است، که یکی از این محورهای ده‌گانه و نخستین آنها «تعریف تفسیر و تأویل» می‌باشد. پرواضح است مفسری که به «تأویل» به عنوان یک موضوع اصولی و مبنائی می‌نگرد و از آن به منزله یکی از قواعد مهم در روش تفسیری خود یاد می‌کند، این موضوع باید قطعاً از جایگاه ویژه‌ای در اثر تفسیری وی برخوردار باشد و چنین نیز هست. در این مقاله ابتدا به بیان مفهوم «تأویل» از منظر ابن عاشور و دیگران می‌پردازیم، سپس چگونگی رویکرد تأویل‌گرایانه وی را به برخی از آیات کریمه قرآن (متشابهات) بررسی و تحلیل می‌نماییم.

اما بحث تأویل پیش‌زمینه‌ای دارد و آن، تقسیم‌بندی آیات کتاب وحی بر دو نوع «محکم» و «متشابه» است، و جلوه‌گاه تأویل، مخصوصاً آیات متشابه قرآن است و قرآن

خود در آیه هفتم سوره آل عمران به این امر تصریح دارد: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...». «اگر بپذیریم که تمدن عربی - اسلامی تمدن متن است، می توان گفت که این تمدن تمدن تأویل نیز هست؛ چه، تأویل روی دیگر متن است» (ابوزید، ص ۳۶۴).

### معنای تأویل

ابن عاشور در تعریف آیات محکم و آیات متشابه می نویسد: «احکام در اصل به معنی منع می باشد... همچنین این لفظ در معنای «اتقان» (استواری) و «توثیق» (اطمینان) نیز به کار رفته است، زیرا موجب پیشگیری از راهیابی معانی مخالف مقصود می گردد» (ابن عاشور، ج ۳، ص ۱۴).

ابن عاشور سپس در تعریف مفهوم محکم و متشابه در آیات کریمه قرآن می نویسد: «واژه محکم به آن گروه از آیات قرآن اطلاق می شود که از نظر دلالت بر مقصود شفافیت دارد، زیرا از نفوذ احتمالات گوناگون در معنای آیه و در نتیجه ایجاد ابهام و تردید در فهم مراد کلام جلوگیری می کند. اما در برابر، متشابهات بخشی از آیات مبارک می باشد که در آنها دلالت الفاظ بر معانی مختلف مطرح است، امری که می تواند زمینه ساز عدم تعین و استقرار هر یک از احتمالات شود... به عبارت دیگر متشابهات آیتی است که حقیقت مقصود آن (با استناد به ظواهر الفاظ) روشن نیست» (همان، ص ۱۵).

همچنین او حوزه موضوعی آیات محکم را اصول عقاید، فروع و تشریح احکام، آداب و مواعظ اخلاقی می داند و نمونه هایی از آیات محکومات را این گونه بر می شمرد:

« كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ » (شوری / ۱۱)؛ « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » (انبیاء / ۲۳)؛ « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ » (بقره / ۱۸۵)؛ « وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ » (بقره / ۲۰۵)؛ « وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ » (نازعات / ۴۰ و ۴۱).

بدین ترتیب فهم مقصود «آیات محکم» دشوار نیست و ظواهر الفاظ این آیات از حقایق معانی آن پرده می‌دارد. اما در خصوص آیات متشابه، استناد به ظواهر الفاظ، راه نیل به مفهوم و معنا را هموار نمی‌کند و برای درک مقصود، باید از «روش تأویل» بهره جست (ابن عاشور، ج ۳، ص ۱۵ و ۱۶).

ابن عاشور بر این نکته تصریح دارد که دانشوران مسلمان در موضوع تأویل به دو گونه اتخاذ موضع کرده‌اند، که موضع نخست در حقیقت باید «پرهیز از تأویل» نامیده شود، زیرا مفسر در مواجهه با آیه متشابه بدون ژرف‌نگری و کاوش در عمق معنا، از جستجوی حقیقت مفهوم چشم می‌پوشد و درک آن را به علم الهی وا می‌گذارد. عالمان سلف نوعاً بر این شیوه سلوک کرده و آن را «طریقهٔ اسلم» نامیده‌اند، زیرا التزام به آن از لغزش مفسر در فهم مراد کلام خداوند پیشگیری می‌کند (همان، ص ۲۶).

اما با عبور از سده‌های نخستین اسلام و سپری شدن عصر صحابه و تابعین، و همزمان با بروز پرسش‌های مختلف نسبت به فحوای متن و به ویژه مفاد آیات متشابه - خواه از سوی مخالفان و نقّادان، یا از جانب دانش‌پژوهان اقبال به تأویل آیات که همان موضع دوم باشد جایگزین روش «پرهیز از تأویل» گردید، و قرآن‌پژوهان کوشیدند با بهره‌گیری از فنون ادبیات بلیغ عربی نظیر مجاز، استعاره، تمثیل و... و با داعیهٔ تأویل، به پندار خود، در محتوای آیات متشابه بکاوند و از معانی آنها پرده‌برداری کنند. ابن عاشور در این باره می‌گوید:

رای گروهی در خور از پژوهشگرانی که پس از عصر سلف می‌زیستند، تأویل آیات کریمه با استفاده از صنایع ادبی بود. اینان که با اندیشیدن و اظهار رأی و جمع میان برهانهای قرآن و سنت خو گرفته بودند، تشنهٔ این روش بودند، زیرا آن را نسبت به روش نخست فراگیرتر، با قواعد و قانونمندی علم متناسب‌تر، در دستیابی به دلایل قاطع و جدال علمی با دین ناباوران کارآمدتر، و در اقتناع ذهن پرسشگر جویندگان

دانش مؤثرتر می‌یافتند، و به سبب استواری این روش، از آن به «طریقهٔ احکم» تعبیر کردند... (ابن عاشور، ج ۳، ص ۲۶).

پس از این بخش‌بندی، مؤلف *التحریر والتنویر* به کاوش در حوزه‌های تأویل می‌پردازد و از این موضوع سخن می‌گوید که بهره‌گیری از روش تأویل در کدام عرصه‌ها روا و پسندیده و در کدامین ناپسند و نارواست. «بدان که مقصود از تأویل، یا نسبت به واژگان روشن و خالی از ابهام است، که در این صورت تغییر جایگاه ظاهر لفظ ظاهرا متشابه و تأویل آن، برابری دارد با کاربرد لفظ در یکی از دو معنی مشهور آن، به سبب فراوانی استعمال کلمه در معانی غیر از معنای ظاهری آن؛ البته این نوع از تأویل سزاوار است که بدین نام نامیده نشود، زیرا هیچ یک از دو معنای احتمالی نسبت به دیگری نافذتر نیست، و هر گاه یکی از معانی نسبت به دیگری در وضع برای معنایی سابقه بیشتری داشته باشد. در حالی که هر دو معنی از نظر استعمال و کاربرد برابر باشند - سبقت اطلاق لفظ به یکی از دو معنی، دلیل ترجیح آن معنی نیست، زیرا چه بسیار کلماتی که کاربرد مجازی آن نسبت به کاربرد حقیقی‌اش زودتر به اذهان متبادر می‌شود، و این قاعدهٔ علم اصول که «حقیقت بر مجاز ترجیح دارد» فاقد عمومیت و فراگیری است. در نتیجه نام‌گذاری این نوع از الفاظ و آیات به «متشابه» مقصود و مراد قرآن نیست و این عرصه از شمول روش تأویل بیرون است» (ابن عاشور، ج ۳، ص ۲۷).

بدین ترتیب ابن‌عاشور با رد این نوع تلقی از مفهوم «تأویل» توسن سخن را همچنان در وادی تعریف «واژهٔ متشابه» می‌راند و بر این اساس به تعریفی از «تأویل» می‌رسد که از نظر وی مقبول و پذیرفتنی است. «نوع دیگر تأویل عبارت است از این که معنای ظاهری کلمه از معنای تأویلی آن مشهورتر باشد، اما قرائن یا دلایلی تغییر لفظ از ظاهر معنای آن را ایجاب کند، که سزاوار است این‌گونه الفاظ از مصادیق متشابهات به شمار آید (همان). او به عنوان شاهد مثال، به دو آیه اشاره می‌کند: «وَالسَّمَاءَ

بَيِّنَاتُهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات/۴۷) و «فَأَيُّكَ بِأَعْيُنِنَا» (طور/ ۴۸) و نتیجه می‌گیرد که در این آیات از دو واژه «ید» و «عین» استفاده شده است، اما چون بازگشت سخن به خداوند متعال می‌باشد و نمی‌توان پنداشت که خداوند «دست» و «چشم» دارد، بنابر این ضرورتاً باید هر دو واژه تأویل شود، هر چند معنی ظاهری واژگان از مفهوم تأویلی آنها مشهورتر باشد. البته از نظر ابن‌عاشور این نکته پنهان نیست که بسا برخی این گونه گمان برند که خداوند نیز دست و چشم دارد،<sup>۱</sup> و اینان از تأویل الفاظ «ید» و «عین» پرهیز نموده، معنای ظاهری آنها را در فهم آیه شریفه ملک قرار می‌دهند اما این نوع تلقی از نظر ابن‌عاشور غیر قابل قبول است (همان).

سرانجام ابن‌عاشور به اصلی‌ترین حوزه تشابه و تأویل می‌رسد و آیاتی را به عنوان مثال بر می‌شمرد که شایسته است تأویل گردد، هر چند اعتراف دارد که ممکن است معنای تأویلی را به مثابه مفهوم و مراد قطعی آیات مزبور نتوان پذیرفت، اما از منظر وی به کارگیری روش تأویل در خصوص این گروه از آیات شایسته و پسندیده است:

«و از آن جمله است آنچه (از آیات کریمه قرآن) که تأویل آن و تغییر معنای ظاهریش مجازمی باشد، اما تطبیق مفهوم آیه با معنای تأویل یافته باید با قید «احتمال» (ونه قطع و یقین) همراه شود...» (همان).

نمونه آیاتی که از مصادیق تعریف اخیر به شمار می‌رود عبارت است از: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵)؛ «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ» (بقره/ ۲۱۰).

۱. اعتقاد به جسمانیت خداوند در بعضی از فرقه‌های اسلامی بی‌سابقه نیست، و در میان چهار مذهب اصلی عامه، حنابله چنین اعتقادی دارند. در روایات تاریخی چنین آمده است که ابن‌حنبل، مقاتل بن سلیمان را که نماینده تفکر تشبیه به شمار می‌رفت آگاهترین فرد به تفسیر قرآن می‌دانست (ابویعلی حنبلی، ج ۱، ص ۶۸).

## نمونه های تأویل در التئویر و التئویر

اینک با توجه به نگاه کلی ابن عاشور به موضوع تأویل، چگونگی تأویل برخی از واژگان و موضوعات قرآن کریم را بر مبنای مفاد تفسیر «التئویر و التئویر» عرضه می‌داریم.

### « استواء »

این لفظ از ریشه «سوی» و به معنای «برابر بودن» است، و هرگاه با حرف «إلی» همراه شود، پرداختن (به یک موضوع) را می‌رساند، و چنانچه حرف «علی» در پی آن بیاید، معنای «استیلاء» (در امور معنوی) و «استقرار» (در امور مادی) را افاده می‌کند (خرمشاهی، ترجمه قرآن کریم، ص ۷۰۷).

رایج‌ترین کاربرد این کلمه در قرآن کریم، مباحث مربوط به آفرینش آسمان‌ها و مبحث عرش الهی است. کتاب آسمانی در مواضعی از این موضوعات سخن گفته و موارد ذیل از آن جمله است:

« هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ » (بقره / ۲۹)؛ « ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ » (فصلت / ۱۱)؛ « إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ » (اعراف / ۵۴).

همچنین مضمون اخیر یعنی استواء خداوند بر عرش، در موارد دیگری نیز تکرار شده است: یونس / ۳؛ زعد / ۲؛ طه / ۵؛ فرقان / ۵۹؛ سجده / ۴؛ حدید / ۴.

همان‌گونه که گفته شد، قرآن پژوهان ترکیب «استواء + علی» را به معنای «پرداختن» دانسته، و در نتیجه به عنوان مثال آیه ۲۹ سوره بقره را چنین ترجمه کرده‌اند: «او کسی است که آنچه در زمین است همه را برای شما آفرید، سپس به آفرینش آسمان‌ها پرداخت» (همان، ص ۵).

همچنین آنان با توجه به ترکیب «استواء + علی» مفهوم استواء خداوند بر عرش را نشانه استیلاء و چیرگی خداوند بر شمرده و آیات مربوطه را بیان‌گر این مضمون

دانسته‌اند (همان، ص ۷۰۷). ابن عاشور با توجه به دو ترکیب مختلف «استوی إلی» و «استوی علی» و تفاوت مفهومی آن دو با یکدیگر، در تعریف «استوی إلی» می‌گوید: «استوا در اصل عبارت است از استواری و عدم انحراف... و مجازاً به معنای «اراده و آهنگ چیزی را به شتاب داشتن»، پس معنی «استواء خداوند متعال به آسمان» عبارت است از تعلق اراده قطعی او به آفرینش آسمان تعلق نظیر آمادگی برای اقدامی بزرگ و استوار... و در این سخن اشاره ای است به این موضوع که خداوند آن گاه که خلقت آفریدگان را آغاز کرد نخست آسمان‌ها و ساکنان آن را آفرید، تا مقدمه ای برای آفرینش زمین باشد، سپس انسان را آفرید...» (ابن عاشور، ج ۱، ص ۳۷۹).

و در جای دیگر درباره همین موضوع می‌گوید: «استوا عبارت است از چیزی را مستقیم (و بدون واسطه) اراده کردن به گونه ای که هیچ عامل دیگری معارض و مخالف آن نباشد، و این تمثیلی است برای بیان تعلق اراده خداوند متعال به آفرینش آسمانها...» (همان، ج ۲۵، ص ۲۰).

بدین ترتیب معلوم می‌شود که مقصود از «استواء خداوند بر آسمانها» تعلق اراده ازلی و مشیت قطعی و تخلف ناپذیر خداوند به آفرینش آسمانها است و در واقع می‌توان چنین پنداشت که ابن عاشور با ارائه این تعریف و برگزیدن معنی مجازی «القصد إلی الشیء بعزم و سرعه» یا «القصد إلی الشیء توأ» به جای معنی حقیقی «الاستقامة» واژه استواء را به حوزه تأویل برده است.

این رویکرد تأویلی به واژه مذکور، در ترکیب «استوی علی» با ارائه تعریفی متفاوت بار دیگر تکرار شده است، بدین گونه که ابن عاشور ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف در توضیح مفهوم «استواء خداوند بر عرش» (ثم استوی علی العرش) می‌گوید: «و استوا حقیقت معنای آن اعتدال است... و البته معانی دیگری نیز به جز معنای حقیقی برای آن بیان شده که مشهورترین آنها عبارت است از قصد و اعتلا (همان، ج ۸، ص ۱۲۴). این واژه شأنی بزرگ از شؤون عظمت خداوند متعال را بیان می‌کند (همان، ص ۱۲۵):





...شأن تصرف خداوند در هستی به منظور تدبیر امور عوالم خلقت ... که در این صورت معنای آن چنین خواهد بود: او (خداوند) آفریدگان را آفرید، آن گاه امور خلقت را تدبیر می کند همان گونه که پادشاه امور مملکت خویش را در حالی که بر اریکه قدرت خویش نشسته تدبیر می نماید» (همان، ص ۱۲۶).

همچنین او در تفسیر آیه ۵ سوره طه می نویسد:

« و عرش عالمی از عوالم برین است ... پس تعبیر «استواء بر عرش» بیان مضاعفی است برای ترسیم عظمت خداوند تعالی و گستره سلطنت او ... و تأویل آن عبارت است از همانندی مثالی جایگاه عظمت خداوند باحشمت و اقتدار بزرگ پادشاهان (آن گاه) که بر تخت قدرت و اریکه سلطنت جلوس کرده باشند» (همان، ج ۱۶، صص ۹۷-۹۶).

بر این اساس می توان گفت از منظر ابن عاشور، مقصود از استواء خداوند بر عرش تحقق چیرگی خداوند در تدبیر امور آفرینش و تفوق اراده ذات مقدس باری بر همه اراده هاست و همان گونه که پادشاهان بزرگ و توانمند با جلوس بر تخت شاهی، سیطره بر حوزه حاکمیت و فرمانروایی بی رقیب خود را اعلام می دارند، استواء خداوند بر عرش نیز - که در آیات کریمه قرآن پس از ذکر آفرینش آسمانها و زمین، از آن یاد شده است - نشانه اقتدار و تدبیر بلا منازع خداوند در خلقت و تمشیت امور خلق می باشد، در این باره، ابن عاشور ذیل آیه چهارم سوره حدید نوشته است: «الاستواء علی العرش تمثیل الملک... استواء خداوند بر عرش بیان تمثیلی است برای سلطنت و پادشاهی خداوند...» (همان، ج ۲۷، ص ۳۲۹).

#### «نَفْس»

در پنج آیه از قرآن کریم کلمه «نفس» مضاف واقع شده و مضاف الیه آن ضمیر غائب یا مخاطبی است که مرجع آن خداوند می باشد:

« وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ » (آل عمران/۲۸)؛ « وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ »

وَاللَّهُ رَعُوفٌ بِالْعِبَادِ «(آل عمران / ۳۰)؛ «تَعَلَّمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» (مائده/۱۱۶)؛ «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/ ۱۲)؛ «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام/ ۵۴).

کلمه «نفس» از لغاتی است که در زبان عربی به معانی مختلف استعمال شده است، مانند: جان، جاندار، خود (خویش)، ذات، نفس اماره (تفلیسی، ص ۲۸۹). همه این معانی نیز در آیات کریمه قرآن شاهد مثال دارد، اما بدون تردید بسیاری از این معانی در باره خداوند مصداق ندارد.

اعتقاد توحیدی اقتضا می‌کند که خداوند از شوائب مقایسه با مخلوقات دیگر منزه شمرده شود، همان‌گونه که قرآن تصریح می‌نماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری ۱۱). بدین ترتیب ذات مقدس آفریدگار از عوارضی نظیر ذهن، ضمیر، شخصیت، روح و... منزه است. هر چند بعضی از فرق اسلامی در این عرصه به تجسیم گرایش پیدا کرده و برای خداوند بعد جسمانی پنداشته‌اند، اما این اندیشه قطعاً انحرافی است و از ناحیه قاطبه فرقه‌ها و نحله‌های فکری اهل اسلام مورد اعتراض و ادبار می‌باشد. بر این اساس مفهوم مقبول کلمه «نفس» در خصوص خداوند عبارت از «ذات مقدس ربوبی» است که بحت و بسیط می‌باشد و فوق ادراک خلائق است، و هم از این رو پیشوایان دین (ع) پیروان خود را از اندیشیدن در چیستی و کیفیت ذات خداوند بر حذر داشته اما به تفکر در کیفیت و چیستی خلق و عموم آفریدگان تشویق و ترغیب نموده‌اند.<sup>۲</sup>

با این بیان، اینک به رویکرد ابن عاشور در تبیین کلمه «نفس» می‌پردازیم. از منظر او دانشمندان در خصوص تلقی معنای «ذات» از کلمه «نفس» - آن‌گاه که برای خداوند به کار رود - موضع یگانه‌ای ندارند، جمعی از ایشان با این معنا موافقت داشته، لکن گروهی دیگر آن را به صواب و سنجیده ندانسته‌اند:

۱. مجموعه عناصری که به ذات هر موجود عارض و افزوده می‌شود و هیت او را پدید می‌آورد.

۲. تفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله (مجلسی، ج ۵۴، ص ۳۴۸).

«و در جواز اطلاق کلمه «نفس» به ذات خداوند متعال به طور قطع و یقین اختلاف نظر وجود دارد، گروهی از دانشمندان این معنی را نپذیرفتند و از آن باز داشته‌اند، اینان آنچه را که در کتاب کریم در این خصوص آمده است مانند آیه مبارکه «و یحذرکم الله نفسه» از مصادیق متشابهات دانسته اند... اما گروهی دیگر معنای مذکور را جایز شمرده اند، همان گونه که در تفسیر گفتار خدای متعال که فرموده «کتب ربکم علی نفسه الرحمه» نفس را به معنی ذات پنداشته اند» (ابن عاشور، ج ۵، ص ۲۷۲).

البته به نظر می‌رسد ابن‌عاشور با موضع دوم موافق است و هر چند به آن تصریح نمی‌کند، اما در جای دیگری از تفسیر خود می‌گوید: «و گفته خداوند که فرموده: و یحذرکم الله نفسه... مراد بر حذر داشتن بنده است از مخالفت امر خداوند... و اعراب نصب برای کلمه نفس بر سبیل نزع خافض است، و اصل آن عبارت است از: و یحذرکم الله من نفسه، و البته در اینجا مقصود از تحذیر از نفس خداوند تحذیر از ذات او می‌باشد» (ابن‌عاشور، ج ۵، ص ۲۷۲).

بدین ترتیب می‌توان گفت که ابن‌عاشور معنای «ذات» را برای لفظ «نفس» در خصوص خداوند متعال می‌پذیرد، و این موضوع در آراء تفسیری او فقط یک استثناء دارد که به آیه ۱۱۶ سوره مبارکه مائده مربوط می‌شود. در این آیه گفت و گویی میان خداوند و حضرت مسیح جریان یافته و از عیسی (ع) پرسش شده که آیا تو مردم را به عبادت خود و مادرت فرا خواندی و از پرستش خدای واحد بازداشتی؟! حضرت مسیح در پاسخ ضمن انکار موضوع بیان داشته است: «إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما فی نفسی و لا أعلم ما فی نفسک: [بار خدایا!] اگر من چنان گفته بودم، بی‌تردید تو می‌دانستی، زیرا آنچه در ضمیر من است تو می‌دانی و من آنچه در ضمیر تو است نمیدانم» ابن‌عاشور با عنایت به این که در آیه مزبور از اشراف و احاطه علمی خداوند به ما فی‌الضمیر انسان سخن رفته است، کلمه «نفس» را به «علم» تأویل می‌کند و می‌گوید:

«و نفس بر عقل نیز اطلاق می شود... و معنای آن عبارت است از اینکه: تو آنچه را من به آن باور دارم می دانی... یا تو به آنچه من می دانم آگاهی... و اضافه کلمه نفس به اسم جلاله به معنی آن علمی است که منحصرأ از آن خداست و غیر او بر آن آگاهی ندارد، بنابراین مفهوم سخن چنین است: من آنچه را تو می دانی نمی دانم، یا من آنچه را که علم آن را به خود منحصر داشته ای نمی دانم...» (همان).

البته باید گفت این گونه تلقی از واژه «نفس» و انطباق مفهوم علم بر آن، ضمن این که فاقد برهان به نظر می رسد، رویکرد تأویل گرایانه ابن عاشور را نیز به جریان «تفسیر» نزدیک می سازد.

### « آمدن » پروردگار

در برخی از آیات قرآن از «آمدن خداوند و فرشتگان» سخن رفته است. عمده این آیات عبارت است از:

« هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ » (بقره/۲۱۰)؛ « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ » (انعام/۱۵۸)؛ « وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا » (فجر/۲۲).

ظاهر مفهوم آیات مزبور از انتظار کافران حکایت دارد که خداوند و فرشتگان در سایبانهای ابر به دیدار آنان بیایند! تا زمینه ایمان کافران فراهم آید! آیه سوره فجر نیز گویای آن است که خداوند می آید و فرشتگان نیز صف در صف می آیند. از سوی دیگر با توجه به این که خداوند در ظرف مکان محدود نیست، و «آمدن» عبارت است از ترک مکان استقرار و جای گرفتن در مکانی دیگر و تصور مزبور نسبت به خداوند قطعاً منتفی است، بنابراین ضرورت دارد که این مفهوم به تأویل برده شود و معنای دیگری از آن استنباط گردد.

مفسران عموماً اتفاق نظر دارند که این گونه آیات باید تأویل شوند (طوسی، ج ۲، ص ۱۸۹؛ طبرسی، ج ۲، ص ۶۰؛ طباطبایی، ج ۲، ص ۱۰۲؛ قرطبی، ج ۳، ص ۲۵) ابن

عاشور نیز در بحث مفهوم تأویل و تقسیم بندی موضوعی آن، آیه ۲۱۰ سوره بقره را از جمله آیات متشابه دانسته است که تأویل آن لازم و کاملاً قطعی است (ابن عاشور، ج ۳، ص ۲۷).

مفسران با توجه به آیات دیگر قرآن در این موضوع، به ویژه آیه ۳۳ سوره نحل بر این باورند که مقصود از «آمدن پروردگار» فرا رسیدن فرمان خداوند و تحقق امر اوست. ابن عاشور نیز با این نظر موافقت دارد زیرا نتیجه گیری وی از مباحث مبسوطی که در این باره طرح نموده، با این دیدگاه همراه است. اینک به پاره ای از توضیحات او نظر می افکنیم. وی در خصوص آیه ۲۲ سوره فجر می گوید: «اسناد «آمدن» به خداوند یا مجاز عقلی است یعنی قضای او فرا رسید، یا استعاره ای است که آغاز مرحله حسابرسی او در [رستاخیز]، به آن تشبیه گردیده است» (همان، ج ۳۰، ص ۲۹۸).

او همچنین درباره مفهوم «اتیان خداوند» که موضوع بحث آیات ۲۱۰ سوره بقره و ۱۵۸ سوره انعام است می گوید: نسبت آمدن به فرشتگان حقیقی است، اما اسناد آن به خداوند فرا رسیدن عذاب بزرگ خداست که به سبب هول انگیز بودن، آمدنش به فرمانروای هستی که دستور آن را صادر کرده، نسبت داده شده است تا عظمت و سنگینی اش - متناسب با حشمت فاعل و امر آن - شناخته شود... و نظیر آن در قرآن آیه دوم سوره مبارکه حشر است که می فرماید: پس خداوند (امر الهی) از موضعی که نمی پنداشتند بر آنان در آمد... نیز مفهوم کلام خداوند: «أو یأتی ربک» می تواند چنین باشد «رسیدن فرمان او برای حسابرسی مردم در رستاخیز» (همان، ج ۷، ص ۱۳۸).

ابن عاشور در توضیح بیشتر آنچه گفته شد، وجوه هفت گانه ای را بر می شمرد و بار دیگر آراء مفسران سلف و خلف را در این زمینه یاد می کند، که نتیجه همه آن تفصیلات همان است که باز گفتیم.

### «وجه»

این واژه نیز از مهمترین الفاظ متشابه است. قرآن کریم در آیات و سوره های

متعدد از تعبیر «وجه‌الله»، «وجه رب» و نظائر آن، نام برده که نمونه آیات مورد اشاره بدین قرار است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵)؛ «وَلَا تُطْرَدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ» (انعام/۵۲)؛ «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ» (رعد/۲۲)؛ «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ» (روم/۳۹)؛ «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸)؛ «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن/۲۷)؛ «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا» (انسان/۹).

کلمه وجه در لغت به معانی مختلف استعمال شده که مهم ترین آنها عبارت است از: چهره (رخساره)، سمت (جهت)، آهنگ (قصد)، خشنودی (رضایت)، منزلت (حرمت)، زعیم (پیشوا)... (خلیل بن احمد، ج ۴، ص ۶۶؛ ابن منظور، ج ۱۳، ص ۵۵۵؛ طریحی، ج ۶، ص ۳۶۵) و هر آنچه که آدمی به آن اقبال می‌کند. اما مفسران برای تفسیر این کلمه در آیات کریمه قرآن صرفاً برخی از معانی یادشده را پذیرفته و بعضی دیگر را فاقد وجاهت معنوی دانسته‌اند، که جمع‌بندی آراء اهل تفسیر را می‌توان در موارد ذیل خلاصه نمود:

الف) «ذات»: شیخ طوسی در بیان مفهوم آیه ۸۸ سوره قصص، وجه را به معنی «ذات خداوند» می‌داند (طوسی، ج ۸، ص ۱۸۴). مفسران دیگری همچون شیخ ابوالفتوح رازی و ... نیز این نظریه را پذیرفته‌اند (ابوالفتوح رازی، ج ۱۵، ص ۱۸۰؛ زمخشری، ج ۳، ص ۱۹۴؛ زحیلی، ج ۲۰، ص ۱۷۸؛ آلوسی، ج ۱۱، ص ۱۹۳).

ب) «خشنودی خداوند»: این معنی به ویژه در بیان مفهوم برخی از آیات نظیر آیه ۳۸ و ۳۹ سوره روم و آیه ۹ سوره انسان مورد تصدیق مفسران می‌باشد (ابوالفتوح رازی، ج ۱۵، ص ۲۵۸؛ وهبه زحیلی، ج ۲۱، ص ۹۳).

ابن عاشور هر دو معنای برای لفظ وجه در آیات مورد اشاره، تأیید می‌کند و می‌پذیرد:

۱- «ذات»: در تفسیر آیه ۸۸ سوره قصص می‌نویسد: «وجه به معنی ذات به کار رفته است، و معنی آیه عبارت است از اینکه: به جز خداوند همه اشیا و مخلوقات نابود شونده است، و مقصود از هلاک، نیستی و رهسپاری به دیار عدم و نابودی است» (ابن عاشور، ج ۲۰، ص ۱۲۴).

همچنین در تفسیر آیه ۲۷ سوره رحمان تصریح می‌کند: «و «وجه ربک»: ذاته» (همان، ج ۲۷، ص ۲۳۶).

سپس او در رد اندیشه باطل کسانی که وجه را به معنی حقیقی آن - چهره یا رخساره - گرفته‌اند، در حالی که خداوند تعالی از این انتساب مبراست، می‌گوید: «و آن گاه که «وجه» به «ذات خداوند» اطلاق شود، آن را صفت «ذوالجلال» - دارای بزرگی و عظمت - و «ذوالاکرام» - بخشنده نعمت به بندگان - ستوده است، و الا اگر مراد از وجه معنی حقیقی آن یعنی صورت باشد، در عرف زبان و اهل ادب صفت «اکرام» برای وصف آن به کار نمی‌رود، زیرا این صفت برای دست تناسب دارد و نه برای چهره و رخسار...» (همان، ص ۲۳۷). به نظر می‌رسد استدلال ابن عاشور در این خصوص، صحیح و پذیرفتنی است.

۲- «رضا»: این معنا نیز به عنوان تأویل لفظ «وجه» در آراء ابن عاشور آمده است، برای نمونه در تفسیر آیه ۲۲ سوره رعد نوشته است:

«و در بیان معنی «ابتغاء وجه ربهم»... ابتغاء عبارت است از طلب و به دست آوردن... و مفهوم ابتغاء وجه خداوند یعنی به دست آوردن رضایت و خوشنودی او، گویی بنده عملی را انجام می‌دهد تا به وسیله آن اقبال و رضایت خداوند را هنگام ملاقات او به دست آورد...» (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۵).

همین معنی بار دیگر در تفسیر آیه ۳۸ سوره روم آمده است: «معنی «ذلک خیر للذین یریدون وجه الله» عبارت است از: کسانی که با بخشش های خویش رضایت خداوند و کسب پاداش او را در نظر دارند ... و کاربرد «وجه» در این موضع به عنوان

مثال و تمثیل است، گویی فرد بخشنده مال خود را در برابر چشم خداوند می بخشد زیرا چهره، منظر و محل نگاه است... و مقصود کلی فرمانبری از خداوند و طلب رضایت اوست» (همان، ج ۲۱، ص ۵۹).

نیز در جهت تأکید و تأیید معنای یادشده، در تفسیر آیه ۵۲ سوره انعام نوشته است: « و جمله یزیدون وجهه... ای لا یزیدون حظا دنیویا... ای یزیدون رضاالله... لا یزیدون إرضاء غیره» (همان، ج ۶، ص ۱۱۶).

### « نظر به پروردگار »

این نوشتار را با جستاری درباره نگاه به سوی پروردگار و بیان رأی ابن عاشور به پایان می‌بریم.

قرآن کریم در سوره مبارکه قیامت آیات ۲۲ و ۲۳ ابتهاج و نشاط اهل بهشت را در رستاخیز بدین صورت بیان داشته که: «وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ».

ظاهر آیه اخیر گویای آن است که بهشتیان در سرای آخرت مسرور و شادمان از همه آنچه بدان نائل گشته‌اند، خدای را در مرأی و منظر خویش می‌یابند و می‌نگرند. این معنا، تصور رؤیت خداوند را در رستاخیز قوت می‌بخشد، چنان که اشاعره نیز در اثبات امکان بلکه تحقق رؤیت ذات مقدس خداوند، به این آیه استناد می‌نمایند. از سوی دیگر قرآن کریم در آیات مختلف از جمله آیه ۱۰۳ سوره انعام تصریح نموده که خداوند از رؤیت و درک دیدگان منزّه و مبرا است<sup>۱</sup>، و هر گاه این امر اصل قرار گیرد، باید تعریفی صحیح از «إلی ربها ناظرة» به دست داد که با اصل مزبور در تعارض و تناقض قرار نگیرد. بر این اساس مفسران مفهوم «نظر» را در آیه مزبور مترادف معنای رؤیت ندانسته، بلکه آن را با معنی «انتظار» برابر شمرده‌اند. این تعریف شاهد مثال دیگری نیز در قرآن کریم ( آیه ۳۵ سوره نمل) دارد، که ملکه سرزمین سبا در پاسخ به نامه حضرت سلیمان(ع) و در مقام آزمون او به اطرافیان خود می‌گوید: «وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ

۱. «لا تدركه الابصار و هو یدرك الابصار...». فردوسی نیز در بیتهی، همین مضمون را بیان داشته است :  
به بینندگان آفریننده را / نبینی، مرنجان دو بیننده را ( فردوسی، ص ۲).



إِلَيْهِمْ بِهَدْيَةٍ فَنَاطِرَةٌ يَمَّ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» «و من فرستنده هدیه ای به سوی آنان هستیم و چشم به راه اینکه فرستادگان چه پاسخی می آورند».

همچنین در شعر عرب آمده است:

وجوه ناظرات یوم بدر      إلى الرحمن يأتي بالفلاح

چهره هایی در روز بدر چشم امیدشان سوی خدای رحمان بود که پیروزی را  
برای ایشان به ارمغان آورد (طوسی، ج ۱۰، ص ۱۹۷).

در میان معانی متعددی که برای «نظر» یا «نظر إلى» در کتب لغت ذکر گردیده، افزون بر مفاهیمی نظیر بینش، نگرش، و جز آن، معنای چشم داشت و انتظار نیز بیان گردیده است (خلیل بن احمد، ج ۸، ص ۱۵۴؛ ابن منظور، ج ۵، ص ۲۱۵؛ طریحی، ج ۳، ص ۴۹۷).

براین پایه مفهوم آیه «الی رهبا ناظره» چنین است: «اهل بهشت در رستخیز چشم به راه نعمت پروردگار و پاداش اویند که به ایشان برسد» چنان که مفسران - همچون دانشمند بزرگ شیخ طوسی در تفسیر تبیان- به این معنی تصریح دارند (طوسی، ج ۱۰، ص ۱۹۷؛ ابوحیان اندلسی، ج ۸، ص ۳۸۰؛ ابوالفتوح رازی، ج ۲۰، ص ۵۴؛ زمخشری، ج ۴، ص ۱۹۲).

ابن عاشور در بیان آیه مورد بحث، نخست «نظر» را به معنی «معاینه به بصر» (دیدن با چشم) می گیرد و می گوید: ظاهر لفظ «ناظره» آنه من نظر بمعنی: عاین ببصره... (ابن عاشور، ج ۲۹، ص ۳۲۷) و در تأیید این مفهوم سخنانی را نیز از صحیح بخاری و صحیح مسلم به نقل از پیغمبر اکرم (ص) ذکر می کند، اما سرانجام با بیان اندیشه معتزله در این خصوص، دلالت آیه بر رؤیت خداوند را، دلالتی اجمالی و ظنی می شمارد و احتمال تأویل و حمل آیه به تأویلات معتزله را روا می داند که طبق آن موضوع رؤیت نه به معنی رؤیت ذات خداوند بلکه به معنی مشاهده جلال و بهجت قداست ذات باری تعالی باشد (همان، ص ۳۲۸).

ابن عاشور در ادامه گفتار خویش، به آراء کسانى اشاره می کند که به نگرش

معتزله در این موضوع باور ندارند و آن را نقد کرده‌اند نظیر اشاعره، و پیش از آنان مالکیه و اهل حدیث، آن‌گاه با قبول اصل امکان رؤیت خداوند در رستاخیز، از ورود به مقوله چگونگی تحقق موضوع خودداری می‌کند و می‌گوید: « و نیکوست که کیفیت این امر را به علم خدای متعال واگذاریم ، مانند دیگر موضوعات متشابه که به شؤون خالق متعال باز می‌گردد، و این است معنی سخن پیشینیان ما که گفته‌اند: آن رؤیتی است که کیفیتی برای آن قابل تصور نیست، و البته این ، کلام حقی است فراگیر(همان، ج ۲۹، ص ۳۲۹).

بدین ترتیب ، ابن عاشور با بیان محتاطانه ، همچنان به رویکرد تأویل گرایانه در مسأله «رؤیت خداوند» وفادار می‌ماند.

## منابع

- الآلوسی، سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- ابن ابی یعلی، محمد، *طبقات الحنابلة*، تحقیق: محمد حامد فقی، بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر بن محمد شاذلی، *التحریر والتنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ، ۱۴۲۰ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
- ابو حیان الاندلسی، محمد بن یوسف، *بحر المحيط فی التفسیر*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن*، ترجمه: مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
- بری، حواس، *المقاییس البلاغیه فی التفسیر التحریر و التنویر*، بیروت، المؤسسة العربیه للدراسات و النشر، ۲۰۰۲م.

- تفليسي، حبيش بن ابراهيم، **وجوه قرآن**، به كوشش: مهدي محقق، تهران، دانشگاه تهران، ١٣٧٨ش.
- خرمشاهی، بهاءالدين، **ترجمه قرآن كريم**، تهران، نیلوفر، جامی، ١٣٧٦ش.
- خليل بن احمد فراهیدی، **العین**، قم، دارالهجره، ١٤١٠ق.
- زحیلی، وهبه، **المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، بیروت، دارالفکر المعاصر، ١٤١١ق.
- زرکلی، خیرالدين، **الاعلام**، بیروت، دارالعلم للملایین، بی تا.
- زمخشري، محمود بن عمر، **الكشاف عن حقائق التنزيل و عیون الاقویل**، قاهره، مطبعه مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٥ق.
- زمرلی، الصادق، **اعلام تونسین**، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ١٩٨٦م.
- صقر، نبیل احمد، **منهج الامام الطاهر بن عاشور فی تفسیر التحریر و التنویر**، قاهره، الدار المصریه، ١٤٢٢ق.
- طباطبایي، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤٠٢ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، بیروت، دارالفکر المعاصر، ١٤١١ق.
- الطریحي، فخرالدين بن محمد، **مجمع البحرین**، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ١٣٦٥ش.
- الطوسی، شیخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن، **التبیان**، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٩ق.
- فردوسی، ابوالقاسم، **شاهنامه**، تهران، سازمان انتشارات جاویدان، بی تا.
- القرطبي، ابو عبدالله محمد بن احمد، **الجامع لاحكام القرآن**، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ١٤٠٥ق.
- مجلسی، المولی محمد باقر بن محمد تقی الاصفهانی، **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار**، بیروت مؤسسه الوفا، ١٤٠٤ق.