

اختلاف رویکرد تأویلی نزد صوفیه و اسماعیلیه

علی اصغر باباصفری*

سید حامد موسوی**

چکیده

صوفیان و اسماعیلیان، دو خیزش اجتماعی در تاریخ ایران و اسلام، ویژگی فکری مشترکی دارند و آن نگرش تأویلی و درک باطنی آنهاست. با نگاهی به تأویلات این دو گروه، می‌توان هم در عرصه نظر و هم در عرصه روش به تفاوت‌هایی دست یافت. در حوزه نظر، بنیان‌های اندیشه اسماعیلیه مبتنی بر درک عقلی است، در حالی که، بینش صوفیان و عارفان بر درک شهودی استوار است. همچنین، اسماعیلیه تأویلاتشان بر اساس تعلیم امام است، اما تأویلات صوفیه مبتنی بر تجربه شخصی و درک لحظه‌ای است.

در حوزه روش تأویل، نگرش صوفیه به جهان پیرامون بر اساس دل و نگرش شهودی است. بنابراین، به نظر می‌رسد تأویلات آنان متغیر است؛ زیرا دل حالات متعددی را تجربه می‌کند؛ در حالی که اسماعیلیه، مانند صوفیه، به جهان هستی نمی‌نگرند تا تأویلی بسته به حالات خویش عرضه کنند. همچنین، اسماعیلیه، با پیش‌فرض‌های خاص خود، دست به تأویل متن می‌زنند. از این رو، تأویلات آنان به دانش هرمنوتیک نزدیک می‌شود؛ این در حالی است که صوفیه، در جریان تأویل، علایق خود را دخالت نمی‌دهد، بلکه منتظر وقت می‌ماند. از طرفی، تأویلات صوفیه مبتنی بر درک زبان‌شناسانه است، در حالی که اسماعیلیه چون بر اساس دانش هرمنوتیک به متن می‌نگرند، تأویلاتشان زبان‌شناسانه نیست.

کلیدواژه‌ها: صوفیه، اسماعیلیه، تأویل، لفظ، معنی.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) Babasafari44@gmail.com

** عضو هیئت علمی (مری) گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور اصفهان p.noor46@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۵/۲

مقدمه

تمدن اسلامی، در سیر تاریخی خود، همواره با جنبش‌های متعددی روبه‌رو بوده است. این خیزش‌ها یا با ماهیتی صرفاً دینی در بستر این تمدن شکل گرفته‌اند یا بنیادهای اجتماعی و سیاسی داشته‌اند که البته هریک آثار خاص خود را در ساختار فرهنگی این تمدن به یادگار گذاشته‌اند. در این میان، بررسی اندیشه‌های دو فرقه صوفیه و اسماعیلیه به منزله دو جنبش و دو اندیشه معترض با پشتوانه فکری اجتماعی و سیاسی ضروری می‌نماید.

با نگرش اجمالی به سیر تاریخ تصوف درمی‌یابیم که اندیشه صوفیه نخستین درحقیقت، نوعی اعتراض و واکنش منفی در برابر اوضاع نابسامان سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی بوده است.^۱ فرقه اسماعیلیه، مانند صوفیه، جنبشی اجتماعی است. شورش‌های آغازین اسماعیلیان «صورت اعتراض‌آمیزی به حکومت ظالمانه عباسیان و طبقات مرفه و آسوده‌حال شهری و دستگاه اداری مرکزی به خود گرفت» (دفتری، ۱۳۸۵: ۱۶۶). اما به نظر می‌رسد این جنبش با برنامه و هدفمندتر از صوفیه بود. آن‌ها، با تربیت «داعیان اسماعیلی ... در تمام سرزمین‌های خلافت عباسی، انقلاب‌هایی را علیه خلافت عباسی برانگیختند و فیلسوفان اسماعیلی، روش دینی مفصلی به‌جای مذهب سنی پدید آوردند» (لوئیس، ۱۳۷۰: ۳۹). همچنین تلاش آن‌ها برای دستیابی به قدرت و تشکیل حکومتی مرکزی از جمله اموری است که فعالیت اسماعیلیان را نظام‌مندتر نشان می‌دهد. آن‌ها دریافت بودند که برای مقابله با عباسیان و جمودگرایی راهی جز تمرکز قدرت و تشکیل حکومت ندارند (دفتری، ۱۳۷۸: ۱۷).

البته جنبش‌های صوفیه نیز در برخی دوره‌های تاریخی به تأسیس حکومت‌هایی نیمه‌متمرکز انجامیده است که از جمله آن‌ها نهضت سربداران است، اما یگانه حکومت مستقل بر مبنای اندیشه‌های صوفیانه حکومت صفوی است.

درحقیقت، باید گفت صوفیه در آغاز، به فکر دستیابی به قدرت نبود؛ زیرا این مسئله از اساس با اندیشه‌های آنان در تعارض بود، اما از زمانی که تصوف با تشیع درآمیخت به‌علت ماهیت تشیع، که جنبشی فعال و ستیزه‌گر بود، به کسب قدرت علاقه نشان داد (الشیبی، ۱۳۸۰: ۶۶).

نکته درخور توجه در حوزه مبارزات فکری صوفیه و اسماعیلیه آن است که هر دو برای مقابله با معرفت عقلی صرف و جمودگرایی رایج در جامعه از معرفت قلبی (تأویل، باطن) سخن به میان آوردند.

بنابراین، تأویل یا معرفت قلبی از جمله مشترکات صوفیه و اسماعیلیه است.^۲ اما به نظر می‌رسد تفاوت‌هایی در نگرش تأویلی صوفیه و اسماعیلیه وجود دارد.

۱. تأویل

«تأویل» یکی از واژه‌های کلیدی قرآن و از مفاهیم مهم و بحث‌انگیز در حوزه علوم قرآنی است. لغت‌شناسان^۳ و مفسران^۴، معانی متعددی را برای این واژه بیان کرده‌اند.

اگر به دقت در آرای این دو گروه کاوش شود، تفاوتی عمده بین این دو دسته در شناخت تأویل دیده می‌شود. تفاوت آن است که لغت‌شناسان و، به پیروی آن‌ها، برخی از مفسران، از جمله طبرسی و ابن تیمیه، معتقدند که در تأویل و دستیابی به معنایی احتمالی، ظاهر لفظ نیز باید لحاظ شود.

به عبارت دیگر، لفظ در حکم «دال» ما را به «مدلولی» احتمالی رهنمون می‌سازد؛^۵ اما از دیدگاه علامه طباطبایی تأویل از قبیل مدلول‌های الفاظ نیست، بلکه حقیقتی خارجی است (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳/۹۰).

۲. بررسی رویکرد تأویلی صوفیه و اسماعیلیه

بر اساس آنچه بیان شد، یکی از مهم‌ترین مشترکات فکری صوفیه و اسماعیلیه «تأویل» است. علت این امر نیز به ساختار فرهنگی جامعه و نیز، اهداف این دو فرقه از تأویل مربوط می‌شود. چنین می‌نماید که ساختار فکری و فرهنگی جامعه در دوره این دو خیزش اجتماعی، گرفتار جمود و یک‌سویه‌نگری شده بود: از یک طرف، بخشی از جامعه بر معرفت نقلی و ظاهری تأکید داشت و از طرف دیگر، برخی بر معرفت عقلی صرف پافشاری می‌کردند، اما ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه نیز از بی‌عدالتی به شدت در رنج بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۴). بنابراین، این دو جنبش برای اصلاح ساختار جامعه به وجود آمدند. آنان در عرصه اندیشه و فرهنگ از گرایش به باطن (تأویل) سخن به میان آوردند.

اما، در ساحت اجتماع و سیاست، دو روش متفاوت را در پیش گرفتند. صوفیه، با تکیه بر گوشه‌گیری و ساده‌زیستی، اعتراض خود را نشان دادند، اما اسماعیلیه معتقد بودند که، برای پیشبرد اهداف اصلاحی خویش، باید به ساختار قدرت نزدیک شد و آن را به دست گرفت. از طرف دیگر، صوفیه و اسماعیلیه در پی اهدافی بودند که دستیابی به آن در سایه به‌کارگیری نگرش تأویلی ممکن بود.

گویا اسماعیلیه با بسط اندیشه تأویل، هم در عرصه فرهنگ و هم در عرصه اجتماع و سیاست، دو هدف را دنبال می‌کردند. آنان در عرصه سیاست با لحاظ کردن معانی باطنی برای قرآن درصدد رسیدن به مقاصد سیاسی خود بودند (آقانوری، ۱۳۸۱: ۲۶۰). اما در عرصه فرهنگ و اندیشه می‌کوشیدند تا با گسترش نگرش تأویلی و تکیه بر باطنی‌گری، تفکر وحدت ادیان الهی را اثبات کنند. تعلیم آنان این بود:

حقایق ابدی نهفته در باطن نشان‌دهنده پیام حقیقی و مشترک میان یهودیت، مسیحیت، و اسلام است؛ اما حقایق ادیان یکتاپرستی، که در قرآن به دیده قبول بدان‌ها نگریسته شده، در زیر پرده قوانین و احکام ظاهری مختلف ... پنهان مانده است (دفتری، ۱۳۷۸: ۷۴).

چنین می‌نماید که هدف صوفیه از بسط نگرش تأویلی را باید در حوزه فرهنگ و اندیشه جست‌وجو کرد. درحقیقت، آن‌ها با تکیه بر جنبه باطنی و تأویلی تلاش کردند، تا درباب فهم متن، شیوه نوینی را مطرح کنند. باوجود این، موضوع مهم در این عرصه آن است که بین این دو جنبش، با تمام مشترکات اجتماعی و فرهنگی، چه ارتباطی برقرار بوده است و اساساً چرا تا مدت‌ها با دو عنوان متفاوت در عرصه تمدن اسلامی حضور داشته‌اند.

این دو خیزش به‌مثابه دو نگرشی که در زمینه اصلاح اندیشه و اجتماع تلاش می‌کردند، نگرشی مثبت دربرابر هم داشته‌اند؛ زیرا در هیچ‌یک از متون صوفیه، برضد فرقه اسماعیلیه مطلبی ذکر نشده و در متون اسماعیلی نیز برضد صوفیان چیزی یافت نمی‌شود. حتی بعد از شکست الموت، این فرقه در لباس صوفیه به حیات فکری و اجتماعی خود ادامه داد (دفتری، ۱۳۸۵: ۵۱۷).

دراین میان، در اشعار ناصر خسرو، که به‌نوعی منتقد اغلب طبقات جامعه عصر خویش بوده و بی‌محابا تیغ انتقاد به روی آنان کشیده است، این دو بیت را درباره صوفیه می‌بینیم که نه تنها در آن، اندیشه‌ای معاندانه و مخالفانه نیست، بلکه تلویحاً ایشان را نیز تقدیس کرده است:

فوطه بیوشی تا عامه گفت شاید بودن کاین صوفیستی
گرت به فوطه شرفی نو شدی فوطه فروش تو بهشتیستی

(ناصرخسرو، ۱۳۶۵: ۲۴۹)

درست است که در عرصه تمدن اسلامی این دو فرقه سال‌ها جداگانه به ترویج افکار و عقاید خویش پرداختند؛ اما درحقیقت،

پس از سقوط الموت، کیش نزاری در ایران به‌تدریج با تعلیم صوفیه و اصطلاحات آن‌ها مزج

شد و زمینه این کار نیز در دوره الموت نهاده شده بود. در همان حال، مشایخ و متفکران صوفیه، که مانند اسماعیلیه به تأویلات باطنی نظر داشتند، آهسته آهسته شروع به استفاده از افکار و اندیشه‌هایی، که بیشتر به اسماعیلیان منسوب بود، کردند (دفتری، ۱۳۸۵: ۵۱۷).

در این زمینه شاید بتوان رساله صوفیانه گلشن راز را نیز از قدیمی‌ترین نمونه‌های تعامل میان صوفیه و اسماعیلیه دانست (دفتری، ۱۳۷۸: ۲۲۹).

به ترتیب، آنچه در عرصه نگرش تأویلی، مرکز توجه اسماعیلیه و صوفیه قرار گرفت قرآن بود. این کتاب آسمانی که از ابتدای نزول تاکنون تمامی اندیشه‌ها و مشرب‌های فکری به نوعی برای فهمیدن و فهماندن آن تلاش کرده‌اند، مرکز توجه این دو فرقه قرار گرفت تا از این رهگذر یافته‌های خود را در جامعه عینیت بخشند. اما نکته مهم آن‌که اسماعیلیه برخلاف صوفیه نتوانستند آثار متعددی با نگرش تأویلی (باطنی) از خود به جای گذارند که این مسئله خود می‌تواند موضوع پژوهشی جداگانه قرار گیرد.

هرچند خاستگاه اجتماعی و اهداف فرهنگی صوفیه و اسماعیلیه یکسان می‌نماید، اما می‌توان در شیوه تأویلی و نگرش باطنی این دو فرقه تفاوت‌هایی را یافت. نگارندگان براساس پاره‌ای از متون عرفانی و اسماعیلی به بررسی این تفاوت‌ها پرداخته‌اند. این تفاوت‌ها را به دو عرصه نظر (تئوریک) و روش (متدلوژی) می‌توان تقسیم کرد.

۱.۲ نظر

جنبش‌های عقیدتی زمانی می‌توانند اندیشه‌هایی تأثیرگذار داشته باشند که در گام نخست، از لحاظ نظری، از پشتوانه‌های عمیق فکری و در گام بعد، از نظریه‌پردازانی قدرتمند برخوردار باشند که، با تکیه بر آن پشتوانه‌ها، بتوانند بنیان‌های جنبشی اجتماعی را بسط دهند. این دو مسئله در میان دو گروه صوفیان و اسماعیلیان به خوبی آشکار است. این دو فرقه در عرصه نظر با پشتوانه‌های عمیق فکری، یعنی قرآن و سنت، و با داشتن نظریه‌پردازانی چیره‌دست، توانستند سالیان متمادی در عرصه تمدن اسلامی باقی بمانند.

اما در عرصه نظر می‌توان تفاوت‌هایی در نگرش تأویلی این دو گروه مشاهده کرد. از جمله این‌که اسماعیلیان متکی بر جنبه‌های فلسفی و عقلی بودند، در حالی که صوفیه معتقد به ذوق و شهود. در این زمینه مارشال هاجسن نیز بر این باور است که:

تأویل صوفیانه ... بیشتر بر تجربه شخصی متمرکز است (به نقل از استایگر والد، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸).

از طرف دیگر، اسماعیلیه مانند برخی از فرقه‌ها به این روایت معصومین (ع) معتقد بودند که:

إن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطنا إلى سبعة أو إلى سبعين أبطن: قرآن، ظاهر و باطنی و باطن آن هم باطنی تا هفت یا هفتاد مرتبه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۵/۱).

از طرفی، آنان بر این باور بودند که باطن آن را هم فقط خاندان علی (ع) درمی‌یابند، درحالی‌که، در تعالیم و معارف صوفیه چنین مطلبی بیان نشده است.

۲.۲ درک عقلی، نگرش شهودی

آشنایی مردمان ایران‌زمین با فرهنگ و تمدن یونان، درحکم خاستگاه اندیشه فلسفی، از زمان انوشیروان آغاز می‌شود.

...وی هفت تن از حکمای نوافلاطونی را که از آتن اخراج شده بودند پذیرفت ... بدین طریق ایران قبل از تسلط مسلمین درهای خود را به روی فرهنگ یونان گشوده بود (الفخوری، ۱۳۸۳: ۳۳۳).

اما در دوره اسلامی، ایرانیان از راه نهضت ترجمه با اندیشه‌های فلسفی یونانیان آشنا شدند. این امر از زمان خلفای عباسی آغاز شد. خلافت مأمون را می‌توان مهم‌ترین دوره نقل و ترجمه علوم دانست (صفا، ۱۳۷۴: ۴۳). این آشنایی به رشد و بالندگی اندیشه فلسفی در تمدن اسلامی انجامید؛ اما این رشد و بالندگی با واکنش شریعت‌مداران، برخی عالمان دین، و عارفان مواجه شد. عارفان و اهل سلوک، به علت ماهیت عرفان و تصوف، با فلاسفه بر سر مهر نبودند و این بی‌مهری به جهان‌بینی عارفان مربوط می‌شود؛ زیرا عارف با کشف و شهود می‌خواهد به حقیقت هستی برسد، اما فیلسوف غایت هستی را با عقل و استدلال درک می‌کند. باوجود این، مخالفت عارف با فیلسوف بسی متفاوت‌تر از ستیز دیگر تربیت‌یافتگان تمدن اسلامی بود. مخالفت عارف با فلاسفه ناشی از تعصب و ظاهرگرایی نبود. عارف معتقد است عقل و فلسفه صرف آدمی را برای شناخت حقیقی توانمند نمی‌کند و از این رهگذر، سخن از «حکمت ایمانی» و «عقل عقل» به میان می‌آورد. مولوی در این باره می‌گوید:

عقل دفترها کند یکسر سیاه عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ۳/ بیت ۲۵۳۱)

و شیخ بهایی تنها از این منظر است که می‌گوید:

چند و چند از حکمت یونانیان حکمت ایمانیان را هم بدان

(شیخ بهائی، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

اما فرقه اسماعیلیه از این منظر کاملاً متفاوت با صوفیه بود. آن‌ها علاوه بر نگرش باطنی به سنت‌های عقلی نیز توجه داشتند؛ مثلاً «النسفی، داعی معروف ... در کتاب *المحصل* ... یک نوع فلسفه نوافلاطونی را برای اولین بار وارد اندیشه اسماعیلی کرد» (دفتری، ۱۳۸۵: ۱۹۶). همچنین «داعیان اسماعیلی در سرزمین‌های ایرانی، کلام و الاهیات خود را با سنت‌های فلسفی مختلف تلفیق کردند و سنت عقلانی و فکری ممتازی ... پدید آوردند» (دفتری، ۱۳۷۸: ۷). بنابراین، بینش فلسفی اسماعیلیان و درک شهودی عارفان در نگرش تأویلی این دو فرقه تأثیر مهمی داشته است که بازخورد این تأثیر را می‌توان در روش تأویلی این دو مشاهده کرد.

۳.۲. تعلیم امام، تجربه شخصی

زبان، برای بیان حقایق بلند الهی و مفاهیم معنوی، ظرفیت محدودی دارد. با این حال، برای ابراز همان معانی و مفاهیم باید از ظرف زبان استفاده کرد. در این عرصه، نگرش تأویلی و علمی چون معانی و بیان را می‌توان ابزارهایی دانست که درصدد توانمندساختن زبان و کاستن محدودیت‌ها به کار می‌روند. شاید از این روست که در احادیث سخن از ظاهر و باطن قرآن به میان آمده است. پیامبر (ص) در این باره می‌فرماید:

لکل حرف منها ظهر و بطن: ... هر آیه‌ای دارای ظاهر و باطنی است (المتقی الهندی، ۱۴۰۵: ۵۳/۲).

بنابراین، بشر برای دریافت معانی اصلی و درک حقایق الهی از میان الفاظ نیازمند تعلیم افرادی است که به حقایق معنوی و باطنی آگاه‌اند. قرآن با اشاره به این موضوع در این باره می‌فرماید:

هو الّذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب و آخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه إبتغاء الفتنه و إبتغاء تأویلہ و ما یعلم تأویلہ إلا الله و الراسخون فی العلم یقولون أمنا به: اوست کسی که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم است. آن‌ها اساس کتاب‌اند و پاره‌ای دیگر متشابهات‌اند، اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن از متشابه آن پیروی می‌کنند با آن‌که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند. آنان که می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم (آل عمران: ۷).

از این رو، اسماعیلیه معتقد بودند که تأویل باید به تعلیم امام صورت گیرد. آنان بر این باور بودند که:

قرآن و شریعت را تفسیر باطنی، یعنی تأویل، باید کرد و فقط خاندان علی‌اند که می‌توانند عهده‌دار تأویل شوند ... (محقق، ۱۳۷۴: ۳۷).

ناصر خسرو که از بزرگ‌ترین اندیشمندان اسماعیلی محسوب می‌شود در این باره می‌گوید:

معنی سخن ایزد پیغمبر داند بهتان بود ار تو به جز این گویی بهتان
بر مشکل این معجزه جز آل نبی را کس را نبود قوت و نه قدرت و سلطان

(ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۴۸۴)

همچنین وی در جایی دیگر این مطلب را به تمثیل این‌گونه بیان می‌کند:

شور است چو دریا به مثل صورت تنزیل تأویل چو لؤلؤست سوی مردم دانا
اندر بن دریاست همه گوهر و لؤلؤ غواص طلب کن چه دوی بر لب دریا
غواص تو را جز گل و شورابه نداده‌ست زیرا ندیده‌ست ز تو جز که معادا

(همان: ۵)

این فرقه رهیافت به عالم باطن را نه تنها وظیفه امام می‌دانستند، بلکه دایره این موضوع را تعمیم داده، معتقد بودند که درک معنی حقیقی می‌تواند بر عهده حجت، باب و داعی قرار گیرد (پورنامداریان، ۱۳۸۳: ۲).

اما صوفیه چنین نگرشی نداشتند یا دست‌کم رهیافت به عالم معنی را محدود به قطب و شیخ و پیر نمی‌دانستند. آنان معتقد بودند که هر عارفی، براساس تجربه‌های شخصی و درک شهودی، می‌تواند معنایی را دریابد. مولوی در این باره چنین می‌گوید:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس وز کسی کآتش زده‌ست اندر هوس

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ۵/ بیت ۳۱۲۸)

۴.۲ روش

براساس تفاوت‌هایی که در حوزه نظری (تئوری) میان دو فرقه صوفیه و اسماعیلیه گذشت، می‌توان به روشنی دریافت که در عرصه روش (متد) تأویلی این دو فرقه اجتماعی نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. تفاوت در روش تأویلی این دو فرقه را می‌توان در سه محور بررسی کرد.

۵.۲ ثابت و متغیر

شناخت عارف از جهان پیرامون براساس اشرافی است که در دل او حاصل می‌شود. حتی اظهارنظر عارف یا صوفی در زمینه علمی چون فقه، تفسیر، و حدیث براساس واقعیات است؛ یعنی هر آنچه در دل افتد^۶ (ابن جوزی، ۱۳۸۱: ۲۳۱) و از آن‌جا که در اندیشه عرفانی، دل حالات و مقامات مختلف می‌پذیرد، اندیشه و درک عارف نیز تحت تأثیر این حالات و مقامات قرار می‌گیرد، در هریک از این حالات و مقامات، درکی متفاوت از جهان پیرامون خود عرضه می‌کند. شاید این سخن سعدی به نیکی گویای این امر باشد:

بگفت احوال ما برق جهان است دمی پیدا و دیگر دم نهان است
گهی بر طارم اعلی نشینیم گهی بر پشت پای خود نبینیم

(سعدی، ۱۳۸۴: ۶۹)

براین اساس، تعریف و توصیفی که عارف از پدیده‌ای بیان می‌کند بنابه تجربه عرفانی وی متغیر است؛ مثلاً عارف برای درک معنی و مفهوم آیه سه مرحله را طی می‌کند: نخست در سطح لفظ قرار می‌گیرد و تلاش می‌کند تا آن را درست بفهمد؛ سپس، به عمق می‌رود تا بنابه حال و شهود خود، معنی آن را دریابد و در گام پایانی، با اشاره صحیح آن معنی را بیان می‌کند (مشرف، ۱۳۸۴: ۱۰۷). بنابراین، حال عارف و تجربه عرفانی او در درک یک مفهوم و عرضه آن مدخلیتی تام دارد.

اما این موضوع در میان اسماعیلیه متفاوت است. فرقه اسماعیلیه اساساً با تجربه عرفانی و نگرش شهودی به جهان هستی نگاه نمی‌کند تا تأویلی بنابه حالات خویش عرضه کند، بلکه براساس اصولی ثابت و معین به این امر می‌پردازد. در نتیجه، تأویل اسماعیلیه ثابت است، اما نگرش باطنی صوفیان متغیر.

۶.۲ هرمنوتیک

یکی از مباحث مهم در فرایند فهم و تفسیر متن، دخالت پیش‌فرض‌ها یا پیش‌دانسته‌های مفسر در یافتن معنی است. این مسئله در دانش هرمنوتیک^۷ به «دور هرمنوتیکی» تعبیر شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴: ۱۷-۲۳).

این تعبیر بدان معنی است که هرچند آدمی درباره موضوعی، چیزهایی می‌داند و با این دانسته‌ها به سراغ متن می‌رود، از طرف دیگر می‌داند که همه چیز را هم در این باره نمی‌داند.

به عبارت دیگر، در جریان فهم معنای متن رفت و برگشت‌هایی میان پیش‌فرض‌ها و متن صورت می‌گیرد که هربار این پیش‌فرض‌ها با بار پیشین متفاوت است (همان: ۱۷-۲۲).

نکته مهمی که در جریان فهم متن نباید از آن غافل ماند مسئله‌ی علایق و انتظارات مفسر در فرایند تأویل است؛ یعنی در روند فهم متن، انتظارات و علایق شخص مفسر در فهم معنی دخالت دارد (همان: ۲۳-۲۵).

براین اساس، دو محور اصلی در دانش هرمنوتیک مدخلیت دارد؛ یکی پیش‌دانسته‌ها و دیگری بحث انتظارات و علایق مفسر است. اگر از این دیدگاه به جریان تأویلی صوفیه و اسماعیلیه بنگریم، درمی‌یابیم که نگرش تأویلی اسماعیلیه به دانش هرمنوتیک نزدیک می‌شود، اما نگرش باطنی صوفیه نسبت تام و تمامی با دانش هرمنوتیک ندارد. در این زمینه می‌توان به نکات زیر توجه کرد:

اسماعیلیه در تأویلات خود پیش‌فرض‌هایی دارند: پیش‌فرض اصلی در تأویلات آنان نظریه «مثل و ممثل» است. آنان با اعتقاد به این پیش‌فرض که همه‌ی امور تکوینی ظاهر و باطنی دارد، آن را به امور دینی و تشریحی نیز تعمیم داده‌اند (آقانوری، ۱۳۸۱: ۳۰۶). همچنین تکیه اسماعیلیه بر این نگرش را، که فلسفه تأویل آن است که با آن اختلاف‌های قرآن را به اتفاق تبدیل کند، نیز می‌توان یکی دیگر از پیش‌فرض‌های نگرش تأویلی اسماعیلیه دانست. ناصر خسرو، متکلم اسماعیلی، در این باره می‌گوید:

جز به تأویل اختلاف و اشتباه کاندر کتاب است به اتفاق نیاید (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۶۲).

همچنین مسئله داشتن پیش‌فرض را در سخن احمد بن حمیدالدین کرمانی، از اندیشمندان اسماعیلی، مشاهده می‌کنیم:

در قرآن و سخنان پیغمبر، جمله‌هایی وجود دارد که ظاهر معنی آنها احیاناً با عقل و منطق چندان سازگار نیست ناچار باید پذیرفت که این سخنان در یک تفسیر تأویلی، دارای معنای معقول و مستحکمی است که به هیچ وجه با عقل و خرد ناسازگار و ناهماهنگ نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۳/۲۸۳).

در حالی که نگرش صوفیانه مبتنی بر پیش‌فرض نیست، اما در عرصه مدخلیت علایق و انتظارات مفسر در جریان فهم متن، می‌توان به این نکته مهم در تأویلات اسماعیلیه اشاره کرد که:

محور تأویلات و تطبیقات ... در آثار اسماعیلی ... ناطقان و اساس و حجج و دعوات و دیگر سلسله مراتب و حدود درجات دینی آنان است (آقانوری، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

اما در نگرش باطنی صوفیه، علایق صوفی در جریان تأویل دخالت ندارد، بلکه صوفی منتظر حال و وقت است.

۷.۲ زبان‌شناسی

با نگرشی اجمالی به سیر تأویل‌گرایی، می‌توان سه مسئله را منشأ‌گرایی به تأویل دانست. اساساً تأویل‌گری یا مبنای خردشناسانه دارد یا مبتنی بر جنبه‌های روان‌شناسانه و یا دارای ریشه زبان‌شناسانه است.

تأویل خردشناسانه زمانی رخ می‌نماید که عقل جزئی، امری را محال و نامعقول می‌شمارد، اما تأویل‌گرایی مبتنی بر جنبه‌های روان‌شناسانه، در جایی شکل می‌گیرد که آدمی به دنبال گریز از اوامر و نواهی است و تأویل زبان‌شناسانه زمانی ایجاد می‌شود که درک آدمی از دریافت رابطه لفظ و معنا ناتوان است (سروش، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

براین اساس، تأویلی که معتزله از آیه «و إن من شیء إلا یسیح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحهم: و هیچ چیز نیست مگر این که در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید ولی شما تسبیح آن‌ها را در نمی‌یابید» (اسراء: ۴۴) مطرح کرده‌اند، می‌تواند از مقوله تأویل خردشناسانه باشد. این گروه معتقدند که تسبیح جمادات به معنای عرفی، نامعقول است و بر این باورند که:

چون ساختمان و خلقت این پدیده‌ها آدمی را بر تسبیح خداوند وامی‌دارد. همین امر به منزله تسبیح‌گفتن جمادات است (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲۰).

مولوی به نیکی این نگرش را بیان کرده است:

بلکه مر بیننده را دیدار آن	وقت عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد	آن دلالت همچو گفتن می‌بود
این بود تأویل اهل اعتزال	و آن آن کس کو ندارد نور حال

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ۳/ بیت ۱۰۲۵-۱۰۲۷)

همچنین تأویل حدیث «جف القلم بما هو کائن» (حنبل، بی‌تا: ۱/ ۳۰۷). یعنی قلم تقدیر، همه حوادث را از پیش نوشته و مهر کرده است، می‌تواند از مقوله تأویل روان‌شناسانه باشد؛ زیرا کسانی می‌گویند:

مفهوم آن این است که دست ما بسته است و در نتیجه، کاهلی پیشه می‌کنند (سروش، ۱۳۷۹: ۱۳۰).

از این تعبیر به نیکی برمی آید که طرفداران این نوع تأویل به دنبال گریز از بار تکالیف و اوامر و نواهی حضرت حق‌اند. بنابراین، به چنین تأویلی می‌گیرند.

اما تأویلاتی را که منشأ زبان‌شناسانه دارد از دو منظر می‌شود بررسی کرد: از یک نگاه، کسانی که «زبان را درست نمی‌شناسند و ... برای الفاظ، معانی تنگ و خردی قائل‌اند به تأویل روی می‌آورند تا مجال وسیع‌تری برای فهم معنا بیابند» (همان: ۱۱۸). درحقیقت، اینان معتقد به حجیت ظواهر نیستند.

از نگاه دیگر، کسانی بودند که با همین نگرش دست به تأویل می‌زدند، اما بر این باور بودند که ظاهر نیز می‌تواند «مأول» را، در دستیابی به یک معنای باطنی، یاری رساند. از جمله این افراد، امام محمد غزالی است. او معتقد بود:

من نظر إلى الحقائق من الألفاظ ربما تحير عند كثرة الألفاظ تخيل كثرة المعاني و ألدی تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً و الألفاظ تابعاً و أمر الضعيف بالعكس إذ يطلب الحقائق من الألفاظ: أن که حقایق را از الفاظ می‌نگرد چه‌بسا که از بسیاری الفاظ، بسیاری معانی را توهم نماید و آن‌که حقایق برایش روشن شده است معانی را اصل و الفاظ را تابع قرار می‌دهد و آن‌که ضعیف است، حقایق را از الفاظ جست‌وجو می‌نماید (غزالی، ۱۳۶۳: ۵۴).

درحقیقت، غزالی علاوه بر لحاظ کردن نگرش زبان‌شناسانه، بر این باور است که لفظ نیز در دریافت معنای باطنی، مدخلیتی تام و تمام دارد. وی درباره شیوه تأویلی خویش چنین می‌گوید:

فأنا أجمع بين الظاهر و السرّ جميعاً: من ظاهر و باطن را با هم جمع کرده‌ام (همان: ۶۰).

به عبارت دیگر، وی ظاهر را به نوعی «منته» باطن می‌شمارد.

اگر از منظر زبان‌شناسانه به تأویلات صوفیه و اسماعیلیه بنگریم، درمی‌یابیم که تأویلات صوفیه زبان‌شناسانه است و به نوعی، نگرش آنان مبتنی بر معتبر بودن «لفظ» است. به عبارت دیگر، صوفیه در جریان تأویل‌گری، خود لفظ را نیز در نظر می‌گرفتند و کاملاً با آن بیگانه نبودند. از دیدگاه آنان بین لفظ و آن معنای تأویلی، شبکه روابط درهم‌تنیده وجود دارد که از آن به دلالت التزامی تعبیر می‌شود.

علامه محمدحسین ذهبی به درک زبان‌شناسانه صوفیه این‌گونه اشاره می‌کند:

التفسير الفيضي او الارشادي هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى اشارات خفيه تظهر لارباب السلوك و يمكن التطبيق بينها و بين الظواهر (الذهبي، بی تا: ۲ / ۳۸۱).

تفسیر فیضی یا ارشادی، تأویل آیه‌های قرآن است برخلاف آنچه از ظاهر آن‌ها مستفاد می‌شود. این تأویل براساس اشارات پنهانی است که بر ارباب سلوک آشکار می‌شود و قابلیت تطبیق با ظواهر آیات را دارد.

اساساً علت پذیرش تفسیرهای عرفانی در طول تاریخ تفسیر و علوم قرآنی این بوده است که:

در ظاهر زبان برای آن زمینه‌ای وجود داشته باشد یا شواهدی که دلالت کند بر این که فلان کلمه را بر فلان معنی خاص نیز می‌توان گرفت. این جا نظریهٔ وجوه و تشابه به کمک تفسیر عرفانی می‌آید و برای آن شواهدی لغوی در زبان می‌یابد^۸ (مشرف، ۱۳۸۴: ۱۱۴-۱۱۵).

اما نگرش اسماعیلیه در این زمینه کاملاً متفاوت است. اسماعیلیه بدون توجه به لفظ، آنچه را در نظر داشتند از درون آیات قرآن استخراج می‌کردند. این مسئله برخاسته از نگرش هرمنوتیکی آنان بود.

اگر کسی موارد تأویلات ذوقی و عددی و تطبیق آن‌ها بر مقبولات فلسفی - دینی این کیش را بنگرد، ملاحظه می‌کند که بسیاری از تأویل‌های آنان با هیچ ضابطهٔ عرفی و لغوی سازگار نیست و گواهی از کتاب و سنت ندارد (آقانوری، ۱۳۸۱: ۲۶۹).

درست همین تکیهٔ آن‌ها بر نگرش غیرزبان‌شناسیک باعث «بی‌اعتنایی دیگر فرق اسلامی بدان‌ها شده است، بلکه پاره‌ای از مسلمانان را به تکفیر ایشان نیز واداشته است» (همان: ۲۵۲). در زمینهٔ درک زبان‌شناسانهٔ عارفان و نگرش غیرزبان‌شناسی اسماعیلیان مصداق‌هایی نیز می‌یابیم: یکی از کهن‌ترین تفسیرهای عرفانی که با نگرش تأویلی درآمیخته است، تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) است.^۹

ایشان در تأویل واژهٔ «السماء» در آیهٔ «تبارک الذی جعل فی السماء بروجاً» (فرقان: ۶۱) فرموده‌اند:

آسمان را سما نامید به سبب بلندی و دل نیز آسمان است؛ زیرا بلندی می‌گیرد به ایمان و معرفت (مشرف، ۱۳۸۴: ۲۷۷-۲۷۸).

امام در این آیه از واژهٔ «آسمان»، تعبیر به دل کرده‌اند و بلافاصله از منظری زبان‌شناسانه نسبت دل و آسمان را که در لایه‌های زیرین این واژه نهفته است، بیان کرده‌اند. این ارتباط، بلندی گرفتن و دراج بودن است.

این رعایت تناسب معنایی بین لغت و معنای تأویلی را در تفسیر ابن عربی نیز مشاهده می‌کنیم: وی فرعون را به نفس اماره تأویل کرده است (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۱/۲) و یا در

جایی دیگر، از زن عزیز مصر این گونه تعبیر می‌کند: «هی النفس اللوامه التي استنارت بنور الروح» (ابن عربی، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۹۳). زن عزیز، همان نفس سرزنش‌گر است که با نور روح درآمیخته است.

صاحب *حقایق التفسیر* نیز آیه «قال ألقها یا موسی» (طه: ۲۰) را چنین تأویل کرده است: ألق یعنی هرچه را که نفست به آن تکیه دارد و قلبت بدان آرام می‌گیرد ... بیفکن و از خود دور کن (به نقل از مشرف، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

در این تأویل، معنای لغوی «ألق» یعنی «انداختن» در معنایی که از آیه اراده شده، لحاظ شده است.

همچنین تستری در تأویل آیه «والفجر» (فجر: ۱) می‌گوید:

فجر، محمد است که انوار ایمان و انوار اطاعت ... از او طالع می‌شود (همان: ۲۵۲).

در این تأویل، نسبت بین فجر و پیامبر (ص) کاملاً آشکار است؛ همان‌طوری که صبح، سرچشمه درخشش، جوشش و زیندگی است، ظهور پیامبر نیز سرآغاز نور و روشنایی بوده است. از منظر زبان‌شناسانه، تأویل رشیدالدین میبدی از آیه «هو الذی یسیرکم فی البرّ و البحر» (یونس: ۲۲) درخور توجه است. وی معتقد است:

سیر در برّ، راه‌بردن است در مشارع شرع از روی استدلال به واسطه رسالت و سیر بحر، غلبات حق است که در وقت وجد، عنان مرکب بنده بی‌واسطه در منازل حقیقت به مشاهد قدس کشد (رشیدالدین میبدی، ۱۳۶۱: ۴/ ۲۷۸-۲۷۹).

ابن عطا نیز درباره آیه «ثانی اِثْنِینِ إِذْ هَمَا فِی الْغَارِ» (توبه: ۴۰) می‌گوید: غار، محل قرب و انس است (به نقل از مشرف، ۱۳۸۴: ۲۸۶). نسبت بین واژه «غار» و «قرب» در آن است که خلوت‌نشینی باعث می‌شود آدمی خود را از ماسوای خدا دور سازد و همین مسئله، به‌نوعی باعث نزدیکی به خدا و انس با او می‌شود.

در زمینه تأویل مبتنی بر درک زبان‌شناسانه، برداشت مولوی از این حدیث پیامبر (ص) نیز قابل توجه است: «إِغْتَنِمُوا بَرْدَ الرَّیِّعِ فَإِنَّهُ یَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ کَمَا یَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ وَاجْتَنِبُوا بَرْدَ الْخَرِیْفِ فَإِنَّهُ یَعْمَلُ بِأَبْدَانِكُمْ کَمَا یَعْمَلُ بِأَشْجَارِكُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۹/ ۲۷۱): باد بهار را مغتنم شمارید؛ زیرا همان کاری را که با درختان می‌کند با جسم شما نیز انجام می‌دهد و از سرمای پاییز، دوری کنید؛ زیرا همان کاری را که با شاخه‌های درختان می‌کند با جسم شما نیز همان کار را می‌کند.

پس به تأویل این بود کانفاس پاک چون بهارست و حیات برگ و تاک
از حدیث اولیا نرم و درشت تن مپوشان زانکه دینت راست پشت
گرم گوید سرد گوید خوش بگبر تا ز گرم و سرد بجهی وز سعیر

(مولوی، ۱۳۷۱: دفتر ۱/ بیت ۱۳۷۹)

همچنین عین القضاة همدانی براین اساس، درباره دو واژه «بر» و «بحر» در آیه «و حملنا هم فی البر و البحر» (اسراء: ۷۰) چنین می گوید: «أخرجه فی البشریه و أوصله بالربوبیه» (عین القضاة همدانی، بی تا: ۱۷۹)، یعنی خداوند لباس «بشریت» را به انسان پوشاند و به «ربوبیت» خویش متصل ساخت. نسبت واژه «بر» با «بشریت» همان خشکی و پستی است و ارتباط واژه «بحر» با «ربوبیت»، زلالی و روشنایی است.

تُستری نیز براساس درک لایه های زیرین بین واژه و معنای آن، در تأویل آیه «ام من جعل الارض قراراً و جعل خلالها انهاراً و جعل لها رواسی» (نمل: ۶۱) چنین می گوید:

ارض، نفس است و انهار، مخاطبات حق بر زبان سفرا و وسائط، رواسی قلب اولیاست که آنان را از لغزش باز می دارد (مشرف، ۱۳۸۴: ۲۸۵).

از حسن بصری درباره تأویل آیه «و ثیابک فطهر» (مدثر: ۳) پرسیدند. در پاسخ گفت:

... خلق نیکوکن و نیکوخوی پیشه گیر (قشیری، ۱۳۸۱: ۳۹۳).

درباره پیوند این تأویل با آیه می توان گفت همان گونه که لباس همیشه با آدمی پیوند دارد و به نوعی باعث قضاوت دیگران می شود، صفات اخلاقی نیز همواره با آدمی است و دیگران به اعتبار آن درباره یکدیگر نظر می دهند.

همچنین مستملی بخاری، آیه «قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا» (بقره: ۳۲) را عبارت از حالت سکر و تحیر می داند (مستملی بخاری، ۱۳۶۶: ۱۵۰۰-۱۵۰۱). پیوند عدم علم و حالت سکر نیز مشخص است.

همچنین هجویری درباره آیه «و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال: ۱۷) می گوید:

و مصطفی ... اندر حال سکر بود، فعلی از وی به وجود آمد. خداوند - تعالی - آن فعل را به خود اضافه کرد (هجویری، ۱۳۸۴: ۲۸۰).

بنابر آنچه گفته شد، در روش تأویلی صوفیه، لفظ به عنوان آینه است که مأول را به معانی احتمالی رهنمون می سازد. بنابراین، می توان گفت نگرش تأویلی عرفا در این عرصه نظام مندتر از تأویلات اسماعیلیه است.

اما در زمینه روش غیرزبان‌شناسانه اسماعیلیه نیز می‌توان به شواهد زیر اشاره کرد. ناصر خسرو، که از برجسته‌ترین اندیشمندان اسماعیلی است، در تأویل آیه «أقم الصلوه إنَّ الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر» (عنکبوت: ۴۵) می‌گوید:

تأویل باطن نماز، پرستش خدای است به نفس ناطقه به اقبال بر طلب علم کتاب و شریعت سوی قبله ارواح که آن خانه خداست ... و آن امام حق است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۳۰۸).

همچنین وی آیه «نساؤکم حرث لکم فأتوا حرثکم آنی شئتم» (بقره: ۲۲۳) را این‌گونه تأویل کرده است:

اهل تأویل گفتند: بدین مر مستجیبان را همی خواهد و همی گوید که داعی، هر چه خواهد بگوید تا مستجیب را هم از تأویل به علم حق رساند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۹۷).

همچنین تأویل وی از آیه «الله الذی خلق السموات و الارض و ما بینهما فی سته آیام» (سجده: ۴) در خورتوجه است:

تأویل این آیت آن است که خدای تعالی مر عالم را اندر مدت نبوت شش پیغامبر خویش آفرید که هر یکی را از ایشان «دور» او و دعوت او اندر روز او بود کاندرا آن روز آن رسول، خلق را به خدای خواند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

همچنین وی در کتاب وجه دین در تأویل آیات «فی سدر مخضود (۲۸) وطلح منضود (۲۹) وظل ممدود (۳۰) و ماء مسکوب (۳۱)» (واقعه: ۲۸-۳۱) چنین می‌گوید:

نخست، مر عقل را همی گوید و دیگر، مر نفس را همی خواهد که به نضد و نظم عالم از اوست و سیم، مر ناطق را همی خواهد ... و چهارم مر اساس همی خواهد (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۸۲-۸۳)

و در تأویل آیه «والتین والزیتون» (تین: ۱) می‌نویسد:

پس گویم که به تین مر سابق را همی خواهد که به کلیمه باری پیوسته است بی هیچ میانجی (همان: ۸۰).

از تأویلاتی که این متکلم اسماعیلی بیان کرده است، دو نکته به دست می‌آید: نکته اول این‌که، الفاظ هیچ مدخلیتی در فرایند تأویل ندارند و نکته دوم آن‌که، ناصر خسرو تلاش کرده است تا باورها و عقاید اسماعیلیه را از خلال این آیات به دست آورد که این مسئله از نگرش هرمنوتیکی این فرقه سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا اینان با پیش‌فرض‌های خاص خود به سراغ متن می‌روند و در نتیجه، خواسته‌های خود را از خلال متن بیرون می‌آورند.

غزالی نیز در کتاب *فضایح الباطنیه* به پاره‌ای از تأویلات اسماعیلیه این گونه اشاره می‌کند:
فتأولوا الملائکه علی دعائهم ... و تأولوا الشیاطین علی مخالفیهم ... فقالوا الطوفان معناه العلم ... و الجن الذی ملکهم سلیمان بن داود، باطنیه هذا الزمان ... (به نقل از الذهبی، بی تا: ۲ / ۲۶۰-۲۶۱).

باطنیه ملائکه را به داعیان و شیاطین را به دشمنان خود تأویل می‌کنند ... معنای باطنی طوفان در نظر آنان علم است و جن‌هایی را که تحت فرمان سلیمان بودند اسماعیلیه می‌دانستند. در این تأویلات نیز لفظ به‌عنوان یک دال برای دستیابی به معنای باطنی به‌شمار نرفته است.

محمدحسین ذهبی در کتاب *التفسیر و المفسرون* به پاره‌ای دیگر از تأویلات اسماعیلیه اشاره کرده است: *الوضوء* عبارت عن موالاه الامام و التیمم هو الأخذ من المأذون عند غیبه الامام الذی هو الحجة و الصلاة عبارت عن الناطق الذی هو الرسول و الغسل تجدید العهد (الذهبی، بی تا: ۲/۲۵۹): وضو عبارت است از دوستی امام و تیمم، دریافت معارف دینی از مأذون است هنگامی که امام در غیبت است و نماز، ناطق است که همان پیامبر و غسل تجدید پیمان است. در این تأویلات نیز نسبتی بین واژه وضو و امام و دیگر موارد تأویلی نمی‌توان یافت.

وی در جایی دیگر، از کتاب *اسرار الباطنیه* اثر محمد بن مالک یمانی، نگرش تأویلی اسماعیلیه به نماز و زکات را چنین بیان می‌کند: «فالمعنی بالصلاة و الزکات ولایة محمد و علی فمن تولاهما فقد أقام الصلاة و آتی الزکات» (همان: ۲۶۷): معنای باطنی نماز و زکات، ولایت محمد و علی (ع) است. پس کسی که دوستی این دو را برگزیند، نماز را برپا داشته و زکات را ادا کرده است.^{۱۰}

بنابراین، لفظ در نگرش باطنی اسماعیلیه جایگاه چندانی ندارد. گویی آنان لفظ را از حیث انتفاع انداخته و بی‌توجه به آن، پیش‌فرض‌های خود را بیرون می‌آورند؛ به‌همین علت، نگرش باطنی آنان به نظام‌مندی تأویلات صوفیه نیست. البته این نکته شایان ذکر است که برخی درباره تأویلات اسماعیلیه قائل به تفصیل‌اند؛ یعنی تأویل‌های آنان را به دو دسته تقسیم می‌کنند:

نخست، تأویل برتر که روشنگر معنای باطن متن است و حق ویژه و انحصاری امام است ... نوع دوم، که، شبیه تأویل صوفیانه است. روش این تأویل، کشف نامیده می‌شود (استایگر والد، ۱۳۸۷: ۹۷).

نتیجه گیری

تأویلات صوفیه و اسماعیلیه را از دو منظر می توان بررسی کرد: در حوزه نظر، و در عرصه روش؛ که البته تفاوت هایی نیز در هر دو به چشم می خورد. تفاوت های نگرش تأویلی این دو فرقه در حوزه نظر چنین است:

۱. بنیان های اندیشه اسماعیلیه، مبتنی بر درک عقلی است؛ در حالی که، بینش صوفیان و عارفان بر درک شهودی استوار است. این مسئله در روش تأویلی این دو فرقه تأثیر مهمی گذاشته است.

۲. اسماعیلیه معتقدند که تأویلاتشان براساس تعلیم امام است؛ در حالی که تأویلات صوفیه مبتنی بر تجربه شخصی و درک لحظه ای است. تفاوت های نگرش باطنی این دو فرقه را در حوزه روش تأویلی نیز می توان این گونه بیان کرد:

۱. نگرش صوفیه به جهان پیرامون براساس دل و نگرش شهودی است و از آن جاکه دل حالات متفاوتی دارد، به نظر می رسد تأویلات آنان متغیر است؛ در حالی که اسماعیلیه براساس تجربه عرفانی و نگرش شهودی به جهان هستی نمی نگرند تا تأویلی مبتنی بر حالات خویش عرضه کنند.

۲. اسماعیلیه با پیش فرض های خاص خود متن را تأویل می کنند و علایق خود را در این فرایند دخالت می دهند. بنابراین، تأویلات آنان به دانش هرمنوتیک نزدیک می شود؛ در حالی که صوفیه در جریان تأویل علایق خود را دخالت نمی دهند، بلکه در پی فرصت می مانند.

۳. تأویلات صوفیه مبتنی بر درک زبان شناسانه است، یعنی در فرایند تأویل خود لفظ را نیز لحاظ می کنند و لفظ در حکم دال، آنان را به معنایی احتمالی رهنمون می سازد؛ در حالی که اسماعیلیه چون به قصد دریافت باورهای خود به متن مراجعه می کند و براساس دانش هرمنوتیک به متن می نگرند، تأویلاتشان زبان شناسانه نیست. به عبارت دیگر، اسماعیلیه بی توجه به دلالت لفظ هر چه را بخواهند از دل متن بیرون می آورند و برای لفظ ارزشی قائل نیستند.

پی نوشت

۱. برای آگاهی از کیفیت شکل گیری و نحوه اعتراض های صوفیه به شرایط نابسامان اجتماعی به منابع زیر رجوع شود:

- غنی، ۱۳۸۳: ۱۵۷/۲.

- زرین کوب، ۱۳۸۲: ۵۰.
- زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۹.
- نفیسی، ۱۳۷۱: ۱۹۲-۱۹۳.
- الفاخوری و الجرجی، ۱۳۸۳: ۲۴۸.
۲. برای بررسی تفصیلی تأثیرپذیری صوفیه از اسماعیلیه ← مقاله «تأثیرپذیری تصوف از اسماعیلیه» امیر جوان آراسته، ۱۳۸۴: ش ۲۸.
۳. برای دریافت معنای تأویل و کاربردهای آن از نظر لغت‌شناسان به منابع زیر رجوع شود:
- ابن منظور، بی تا: باب‌التا.
- راغب الاصفهانی، ۱۳۹۲: باب «الهمزه».
- جوهری، ۱۴۰۷: باب «لام».
- خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۴۶۸.
۴. برای دریافت نظر مفسران درباره تأویل به منابع زیر رجوع شود:
- طبرسی، ۱۴۲۵: ۱/ ۵۹.
- ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱/ ۴۳.
- ابن تیمیه، ۱۳۷۹-۱۴۰۴: ۲/ ۴۸۲.
- طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳/ ۹۰.
- طباطبایی، ۱۳۷۶: ۳۷.
۵. شاید لغت‌شناسان و مفسران به این نکته توجه داشته‌اند که آدمی برای بیان مفاهیمی که در ذهنش جریان می‌یابد از پاره‌ای علائم و نشانه‌ها استفاده می‌کند که این علائم و نشانه‌های وضع‌شده، با آن مفاهیم ذهنی بیگانه نیستند. به عبارت دیگر، می‌توان بین لفظ، در حکم دال، و بین مفهوم، در حکم مدلول، ارتباطی برقرار کرد. این مسئله در علم اصول با عنوان «دلالت ذاتی الفاظ» مطرح شده و در طول تاریخ تمدن اسلامی، مخالفان و موافقان داشته است. موافقان این نظریه معتقد بودند که لفظ و نظام آوایی آن ذهن آدمی را به مفهوم اصلی واژه رهنمون می‌سازد و البته شواهدی را نیز در این زمینه بیان می‌کردند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۳۱۵-۳۲۲). اما ادله مخالفان این مسئله هرچه باشد، در مواردی نمی‌تواند از دلالت لفظ بر معنای خود غافل شود. بدین ترتیب، باید این پاسخ را یافت که چه نسبتی می‌توان بین تأویل و مبحث دلالت الفاظ برقرار کرد.
- اهل منطق و اصولیان، دلالتی را که بین دال و مدلول برقرار است به سه دسته تقسیم کرده‌اند، معتقدند دلالت یا از نوع عقلی یا طبیعی و یا وضعی است. دلالت وضعی را نیز به لفظی و غیرلفظی تقسیم کرده‌اند. دلالت لفظی را نیز به مطابقی، تضمینی و التزامی تقسیم کرده، در تعریف آن چنین آورده‌اند:

«المطابقه: بأن يدل اللفظ على تمام معناه الموضوع له و يطابقه. التضمن: بأن يدل اللفظ على جزء معناه الموضوع له الداخلة ذلك الجزء في ضمنه. الإلتزام: بأن يدل اللفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له لازم له» (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۹): دلالت مطابقی، دلالت لفظ است بر تمام معنایی که برای آن وضع شده است و دلالت تضمینی، دلالت لفظ است بر جزء معنایی که برای آن وضع شده و دلالت التزامی، دلالت لفظ است بر معنایی که خارج از معنای وضع شده است، اما با آن معنای وضعی، تلازم دارد. براین اساس، لفظ یا بر تمام معنای خود دلالت می‌کند یا بر جزء معنا و یا بر معنایی که خارج از لفظ است اما با لفظ ملازمت دارد.

با توجه به این مطالب، تأویل از مقوله دلالت مطابقی و تضمینی نیست؛ زیرا معنایی که در تأویل یک واژه یا عبارت به دست می‌آید، نه بر تمام معنای لفظ دلالت می‌کند و نه بر جزء معنی، بلکه معنایی که بر اساس تأویل حاصل می‌شود اولاً خارج از معنای وضع شده برای لفظ است؛ ثانیاً بین آن معنای تأویلی و واژه ملازمی وجود دارد. بنابراین، تأویل را می‌توان از باب دلالت التزامی دانست. مثلاً می‌توان به تأویل ابن عربی از آیه «فألقي موسى عصاه» (شعراء: ۴۵) اشاره کرد. وی می‌گوید:

ظاهرة إعجاز موسى كما هو مروى و التأويل هو أن العصا اشاره إلى نفسه ألتى يتوكأ عليها
(ابن عربی، ۱۳۶۸: ۱/ ۴۴۷).

ظاهر این آیه اشاره دارد به معجزه حضرت موسی (ع)؛ اما تأویل عصا در این آیه، همان نفسی است که آدمی به آن تکیه می‌کند. در این آیه، عصا به نفس تأویل شده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود لفظ عصا بر معنایی دلالت کرده است که خارج از معنی موضوع له است. اما این معنی (نفس) با خود واژه عصا تلازمی دارد و این تلازم، همان تکیه دادن و توجه کردن به آن است.

۶. البته باید گفت که همه عارفان و صوفیان با نگرش باطنی به دانش‌هایی چون فقه، حدیث، تفسیر و ... نگاه نمی‌کردند. می‌توان گفت صوفیانی که بنیان سیر و سلوک آنان عاشقانه بوده است، بینشی تأویلی به این علوم داشته‌اند و عارفانی که سلوک آنان سلوکی خائفانه بوده است با همان نگرش متشرعانه و ظاهری به این دانش‌ها می‌نگریستند.

۷. به نظر می‌رسد در عرصه دانش فهم متن نگرش تأویلی به دانش هرمنوتیک نزدیک می‌شود؛ زیرا از یک طرف در هر دو تلاش می‌شود تا به غرض اصلی متن دست یافت و از طرف دیگر، در هر دو پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های بیرون‌متنی آدمی در فهم متن دخالت دارند. درحقیقت، معنی متن به این مسئله بستگی دارد که آدمی با چه نگرشی به سراغ متن برود. اما می‌توان تفاوتی اساسی بین تأویل و هرمنوتیک در نظر گرفت و آن این است که در تأویل، آن معنای احتمالی نباید با قرآن و سنت در تعارض باشد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۳۳)، یعنی تأویل متکی به دانش‌های درون‌دینی است و باید با آن‌ها سازگار باشد، اما هرمنوتیک لزوماً این‌گونه نیست.

۸. علامه محمدحسین ذهبی نیز دربارهٔ ویژگی نگرش باطنی صوفیه بر همین عقیده است. وی در این زمینه می‌گوید:

إن التفسیر الباطن لیس أمراً خارجاً عن مدلول اللفظ القرآنی و لهذا أشرتوا لصحة المعنی الباطن شرطین اساسیین؛ أولهما أن یصح علی مقتضى الظاهر المقرر فی لسان العرب بحیث یرجى علی المقاصد العربیه و ثانیها: أن یرکون له شاهد نصاً او ظاهراً فی محل آخر یشهد لصحته من غیر معارض (الذهبی، بی تا: ۲/۳۸۸).

۹. این تفسیر در مجموعه آثار سلمی (ج ۱) به همت نصرالله پورجوادی گردآوری و در ۱۳۶۹ در تهران منتشر شده است.

۱۰. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر در زمینه تأویل‌های اسماعیلیه از قرآن ← مقاله «تأویل قرآن در نگاه اسماعیلیان»، پونا والا، ۱۳۸۶: ۱۴۰-۱۴۵.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۶). ترجمه محمد مهدی فولادوند، قم: دارالقرآن الکریم.
- آقائوری، علی (۱۳۸۱). *اسماعیلیه و باطنی‌گری*، بی جا: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۲). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۲ و ۳، تهران: طرح نو.
- ابن تیمیه (۱۳۷۹-۱۴۰۴ ق). *دقائق التفسیر*، تحقیق محمد السید الجلیلید، ج ۲، دمشق: مؤسسه علوم القرآن.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۸۱). *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: نشر دانشگاهی.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۸). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق مصطفی غالب، ج ۱، تهران: ناخرسرو.
- ابن منظور (بی تا). *لسان العرب*، علق علیه علی سیری، بیروت: دار احیاء و التراث العربی.
- استایگروالد، دیانا (۱۳۸۷). «سیر تأویل نزد اسماعیلیان»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، فصلنامه *هفت آسمان*، ش ۴۰.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- پونا والا، اسماعیل (۱۳۸۶). «تأویل قرآن از نگاه اسماعیلیان»، ترجمه محمدحسن محمدی مظفر، فصلنامه *هفت آسمان*، ش ۳۴.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق). *تفسیر ثعالبی*، تحقیق شیخ علی محمد معوض، شیخ عادل احمد عبدال موجود، عبدالفتاح ابوسنه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۷). *التعریفات*، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: فرزانه.
- جوان آراسته، امیر (۱۳۸۴). «تأثیرپذیری تصوف از اسماعیلیه»، فصلنامه *هفت آسمان*، ش ۲۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). *صاحح تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.

۲۲ اختلاف رویکرد تأویلی نزد صوفیه و اسماعیلیه

- حنبل، احمد (بی تا). *مسند احمد*، ج ۱، بیروت: دارالصادر.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان - ناهید.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۸). *مختصری در تاریخ اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- الذهبی، محمدحسین (بی تا). *التفسیر و المفسرون*، ج ۲، بیروت: دارالعلم.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۹۲ق). *معجم مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق ندیم مرعشلی، بی جا: دارالکاتب العربی.
- رشیدالدین میبیدی، ابوالفضل (۱۳۶۱). *کشف الاسرار و عدة الارباب*، به سعی علی اصغر حکمت، ج ۲ و ۴، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۲). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *قمار عاشقانه*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعدی، مشرف‌الدین مصلح (۱۳۸۴). *کلیات*، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران: زوار.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱). *موسیقی شعر*، تهران: نشر آگه.
- الشبیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۰). *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- شیخ بهائی، محمد بن حسین (۱۳۸۳). *دیوان اشعار*، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: چکامه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۴). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی و عبدالکریم نیری، ج ۱ و ۳، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). *قرآن در اسلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، ابن علی (۱۴۲۵ق). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، تهران: ناصرخسرو.
- عین‌القضات همدانی (بی تا). *تمهیدات*، به تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.
- غزالی، امام محمد (۱۳۶۳). *مشکات‌الانوار*، ترجمه زین‌الدین کیانی نژاد، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- غنی، قاسم (۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوار.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی و فرهنگی.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۱). *رساله قشیریّه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۰). *بنیادهای کیش اسماعیلیان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: ویسمن.
- المتقی الهمدانی، علاء‌الدین علی (۱۴۰۵ق). *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، حقیقه و صححه الشیخ بکری حیاتی و الشیخ صفوه السقا، ج ۲، بیروت: مؤسسه الرساله.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۴). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران: طرح نو.

- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- محقق، مهدی (۱۳۷۴). تحلیل اشعار ناصرخسرو، تهران: دانشگاه تهران.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد (۱۳۶۶). شرح التعرف لمذهب التصوف، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مشرف، مریم (۱۳۸۴). نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران: ثالث.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق). المنطق، نجف: مطبعة نعمان.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱). مثنوی، تصحیح عبدالکریم سروش، دفتر ۱، ۳، ۵، تهران: علمی و فرهنگی.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۴۸). وجه دین، تهران: کتابخانه طهوری.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۳). جامع‌الحکمتین، به تصحیح و مقدمه هنری کرین و محمد معین، تهران: کتابخانه طهوری.
- ناصرخسرو، ابومعین (۱۳۶۵). دیوان اشعار، به تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
- نقیسی، سعید (۱۳۷۱). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: کتابفروشی فروغی.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.