

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۳۵۰۰۰
صفحات: ۱۳۲-۱۰۹

ارزیابی انتقادی رویکرد تأویلی اشاعره در فهم نصوص دینی از منظر آیه‌الله جعفر سبحانی

ابوذر رجبی *

چکیده

استفاده از روش تأویل در فهم متن از گذشته بین متفکران اسلامی رایج بوده است. فارغ از گروه خاصی از فریقین که از این روش استفاده نبرده‌اند و آن را نفی می‌کنند؛ عمده اندیشمندان اسلامی از آن در حوزه مباحث تفسیری و کلامی استفاده می‌کنند. البته مواجهه یکسانی با آن در میان موافقان وجود ندارد. دسته‌ای به پذیرش حداکثری این روش نظر داشته و برخی استفاده حداقلی و برخی از بهره اعتدالی آن سخن می‌گویند. متکلمان اشعری به خصوص در طبقه متقدمان اگرچه منکر کلی تأویل نیستند؛ اما عملاً از آن اجتناب ورزیدند و لوازم و نتایج دیدگاهشان تفاوتی با اهل حدیث ندارد. استاد سبحانی در مقام یک مفسر کلامی، در تفسیر آیات قرآن و روایات، استفاده از روش تأویل را منوط به رعایت ضوابط و شرایطی مجاز دانسته و به نقد رویکردهای افراطی و تفرطی در این عرصه میان متفکران اسلامی می‌پردازد. براساس یافته‌های این پژوهش وی استفاده اشاعره از این روش را در تفسیر آیات قرآن نقد و ارزیابی کرده است و رویکردشان را خلاف عقل و نقل می‌داند. در این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی، ضمن اشاره به ضرورت و جایگاه تأویل نزد ایشان، ارزیابی انتقادی‌شان را به اشاعره در بهره‌گیری از آن دنبال خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، فهم متن، تأویل، تشبیه، صفات خبری، اشاعره، استاد سبحانی.

مقدمه

روش تأویل در فهم متن از گذشته تا به امروز مورد توجه متفکران و به خصوص متدینان به کتاب‌های مقدس بوده است. در میان مسلمانان برخی از گرایش‌های فکری از این روش دوری

جسته‌اند و در فهم قرآن صرفاً به ظواهر آن تمسک می‌جویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۰ و ۱۶۴-۱۶۳؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳). طیف مقابل، متفکرانی هستند که نصوص دینی را تنها براساس ظاهر تفسیر نکرده، بلکه به باطن آیات نیز می‌نگرند (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۶). این جریان در تاریخ اسلام گروه‌های متعددی را شامل می‌شود. دلیل شکل‌گیری جریان‌های مختلف در جهان اسلام به مسئله تأویل و جواز و یا عدم جواز استفاده از آن بازمی‌گردد.

اصل این نکته که باید از معانی الفاظ به کار رفته در متن اطلاع داشته باشیم تا بتوانیم به مفهوم اولیه متن دست یابیم، امری مسلم است (مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۵۸). دستیابی به این مفهوم اولیه همان «ظهور اولیه» یا «مراد استعمالی» در دانش اصول فقه است. مرحله دوم همان چیزی است که اصولیان از آن به مراد جدی یاد می‌کنند. پی بردن به مقصود اصلی مؤلف و گوینده در متن منوط به دستیابی به قرینه‌های مقامی و لفظی سخن است (همان، ص ۵۹). بحث مراد استعمالی و مراد جدی و نیز ظهور بدوی تصویری و ظهور تصدیقی در دانش اصول، برای اشاره به عدم لزوم تطابق معنای اولیه متن و مقصود نهایی گوینده است (صدر، ج ۱، ص ۱۹۷-۱۹۵؛ مظفر، ج ۱، ص ۱۶۶). منکران استفاده از روش تأویل برآنند که خداوند مراد استعمالی و جدی خود را در همین ظواهر آیات نمایانده است. اما طرفداران روش تأویل می‌گویند خداوند مراد خود همواره به صراحت و به شکل نص بیان نکرده و باید برای فهم مراد او از دهلیز و دالان باطن عبور کرده تا به مرادش راه یابیم. این همان روش تأویل است که عمده متفکران اسلامی اصل آن را قبول دارند. اشاعره درباره بهره بردن از این روش، اگرچه به نفی کلی آن نپرداخته‌اند، اما درباره صفات خبری از مسئله «بلا کیف» نام می‌برند که به گونه‌ای عدول از این روش است.

استاد سبحانی در بحث‌های کلامی در نقد دیدگاه‌های متکلمان اهل سنت به‌ویژه اشاعره و اهل حدیث، ذیل بحث از صفات خدا به خصوص صفات خبری، بهترین راه برای فهم صفات انسان‌وار خداوند را به کارگیری روش تأویل می‌داند. البته ایشان از افراط در به کارگیری این روش از سوی معتزله و اسماعیلیه و برخی از عارفان نیز یاد می‌کند و کار آنها را عمدتاً تفسیر به رأی می‌داند. تحلیل دیدگاه استاد در مواجهه متفکران اسلامی با این روش در مقالات متعددی باید طرح شود. در این پژوهش به ارزیابی انتقادی استاد با رویکرد اشاعره در این حوزه اشاره می‌کنیم.

درباره پیشینه پژوهش از جهت موضوع (یعنی اصل مسئله تأویل) کارهای فراوانی صورت

گرفته است؛ اما از نظر مسئله پژوهش (دیدگاه استاد سبحانی یا مواجهه انتقادی ایشان با متفکران اسلامی) غیر مقالات و کتاب‌هایی که خود استاد به نحو مستقیم و غیر مستقیم به طرح بحث پرداختند، هیچ پژوهشی در حوزه کتاب، پایان‌نامه و مقاله مشاهده نشد. معظم‌له در یک مقاله مستقلی با عنوان «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح» (سبحانی، ۱۳۹۰) به معنانشناسی تأویل پرداختند. همین مقاله در کتاب هرمنوتیک (همو، ۱۳۸۱ب) ایشان و همچنین در بخشی از کتاب مدخل مسائل جدید کلامی آمده است. استاد در مقاله دیگری با عنوان «صفات خبری در عرصه کلام و تفسیر» (همو، ۱۳۷۱ب) به مسئله تأویل پرداخته و ابعادی از بحث را بررسی کرده‌اند. به صورت پراکنده در برخی دیگر از آثار ایشان از جمله تفسیر منشور جاوید و مفاهیم القرآن نیز به تأویل و نقش آن در فهم آیات اشاره کرده‌اند. اما نحوه مواجهه استاد با اشاعره و حتی دیگر متفکران اسلامی با نگاه منظومه‌ای و منسجم به آثار ایشان در هیچ اثری مشاهده نگردید. از این جهت پژوهش پیش‌رو کاملاً متفاوت از آثار موجود است.

معنانشناسی تأویل

واژه تأویل از «اول» (فتح الف و سکون واو) می‌دانند و به دو معنا به کار می‌آید: ۱. ابتدای امر، که واژه اول، به معنی ابتدا، از این اصل است؛ ۲. انتهای امر، تأویل کلام به معنای عاقبت و سرانجام کلام (ابن فارس، ج ۱، ص ۱۵۹؛ ابن منظور، ج ۱۱، ص ۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹؛ شاکر، ص ۲۳-۲۴؛ سبحانی، ۱۴۳۵ق، ج ۱، ص ۲۶۷) از مجموع آنچه صاحبان کتب لغت، درباره تأویل بیان داشته‌اند، این چهار معنا به دست می‌آید:

۱. مرجع و عاقبت (ابن فارس، ج ۱، ص ۱۶۲)؛
۲. سیاست کردن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۹)؛
۳. تفسیر و تدبیر (جوهری، ج ۴، ص ۱۶۲۷)؛
۴. انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر (فراهیدی، ج ۸، ص ۳۶۹؛ عسکری، ص ۴۹؛ برای تحلیل این معانی رک. شاکر، ص ۲۷؛ رضائی اصفهانی، ج ۳، ص ۹۶-۹۴).

استاد سبحانی تأویل را از نظر لغت به مانند بسیاری از لغت‌پژوهان، به معنای رجوع می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۴). در تأویل عدول از ظاهر لفظ وجود دارد (همو، ۱۴۲۱ق ب، ج ۶، ص ۱۴۴). در قرآن این واژه هفده بار به کار رفته است که البته در همه این آیات به یک معنا نیست (همو، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۴۱). مجموع آیاتی که تأویل را به کار

برده‌اند از حیث معنایی از این قرارند: هشت بار به معنای تعبیر خواب، دوبار درباره آیات متشابه، دوبار درباره بیان انگیزه‌های برخی از کارهای خارج از موازین عادی که از مصاحب حضرت موسی صادر شد؛ سه بار درباره تحقق وعد و وعیدهای قرآن در روز قیامت؛ دوبار هم درباره نتیجه عمل و رعایت عدالت و دقت در توزین کالاها. استاد ضمن تحلیل این هفده بار و آیاتی که واژه تأویل را به کار برده‌اند، به این نتیجه می‌رسد که در همه این آیات در واقع خداوند تأویل را به معنای بازگرداندن استفاده کرده و صرفاً با اختلاف متعلق، واقعیت تأویل یعنی بازگشت گاه‌ها با هم فرق می‌کند (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۷-۶).

تفاوت تفسیر با تأویل

تفسیر و تأویل از روش‌های رایج در فهم قرآن میان متفکران اسلامی بوده است. در ابتدا میان این دو مرز و تفاوتی نبود (طبری، ج ۳، ص ۱۸۴؛ آلوسی، ج ۳، ص ۸۲؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۳ اب، ج ۲، ص ۲۷). ولی به مرور زمان مفسران بین این دو فرق قائل شده و آنها را غیر از هم دانسته‌اند (طبرسی، ج ۱، ص ۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۱ق، ص ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۷-۲۵؛ معرفت؛ ج ۳، ص ۱۰؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۵۰). برخی تفسیر را در پی کشف معنای الفاظ متن می‌دانند که به نحوی مدلول لفظ به‌شمار می‌آیند (شاکرین، ص ۵۶)؛ اما تأویل بیش از هر چیز ناظر به معنای معناست (کیاشمشکی، ص ۷۶).

تفسیر از ریشه «فسر» است که در لغت به معنای بیان، روشنی و ایضاح آمده است (فراهیدی، ج ۷، ص ۲۴۷؛ جوهری، ج ۲، ص ۷۸۱؛ ابن فارس، ج ۴، ص ۵۰۴؛ ابن منظور، ج ۵، ص ۵۵). برخی ضمن اشاره به معنای تبیین و پرده‌برداری (فسر)، آن را کشف معنای معقول معنا کرده‌اند (زبیدی، ج ۷، ص ۳۴۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳). در اصطلاح تعریف‌های گوناگونی برای تفسیر ارائه شده است. «کشف معنای و بیان مراد، اعم از اینکه به‌حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به‌حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۷). زرکشی آن را سبب فهم معنای و احکام خدا می‌داند (زرکشی، ج ۱، ص ۱۳). کشف مراد خدا از آیات قرآن (خویی، ص ۳۹۷)؛ دلالت آیات قرآن بر مراد خداوند (زرقانی، ج ۲، ص ۳) کنار زدن عوامل معرفتی خفای معنای آیات قرآن از برابر فهم انسان (ابن عاشور، ج ۱، ص ۱۱)؛ بیان معنای آیات قرآنی و مقاصد و مدالیل آن (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷)؛ و پرده برداشتن از چهره کلمه یا کلامی که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد (جوادی آملی، ج ۱، ص ۵۲). از دیگر

تعاریفی است که برای تفسیر بیان شده است. استاد سبحانی در المناهج التفسیریة فی علوم القرآن ذیل تعریف تفسیر، به اقوال مختلف درباره آن اشاره می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲-۱۱). به نظر استاد نمی‌توان تأویل و تفسیر را به یک معنا در قرآن به کار برد؛ اگرچه برخی از قدما دچار چنین اشتباهی شده‌اند (همو، ۱۳۷۱الف، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۸۳ب، ج ۲، ص ۲۷)؛ اما با نگاه دقیق باید بین این دو فرق قائل شد. چراکه تفسیر پرده‌برداری از معانی مفردات و جملات آیه به کار می‌رود (همو، ۱۳۸۳الف، ج ۳، ص ۲۲۹). اما تأویل ارجاع شیء به حقیقت و واقعیت آن است (همو، ۱۳۷۱الف، ص ۲۵۹). «شکی نیست که لفظ تفسیر و تأویل هر دو در رفع ابهام آیه به کار می‌روند، ولی هرگاه ابهام آیه مربوط به معنی لفظ و مضمون جمله آن باشد، به چنین رفع ابهامی «تفسیر» گفته می‌شود؛ ولی اگر ابهامی در مفردات یا مضمون ابتدایی آیه در کار نباشد، ولی مقصود نهایی از آیه به دلیل وجود احتمالات زیاد، مبهم و پوشیده باشد، به رفع چنین ابهامی تأویل گفته می‌شود» (همو، ۱۳۸۳ب، ج ۲، ص ۲۷).

تفاوت تأویل با تفسیر به رأی

تأویل، معیار سنجش و عامل جلوگیری از تفسیر به رأی است. با شناخت تأویل صحیح از ناصحیح، از تفسیر به رأی و اعمال نظر شخصی و تحمیل آن بر قرآن فاصله خواهیم گرفت. استاد سبحانی تأویل را امری منضبط و براساس ضوابط می‌داند (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). در برابر، تفسیر به رأی را نمی‌پذیرد. چراکه تفسیر به رأی امری براساس حدس و گمان و تخمین است، حال آنکه در تفسیر متون دینی نمی‌توان بر سبیل تخمین و گمان راه طی کرد. «با حدس نمی‌توان وحی الهی را انکار یا تأویل کرد» (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲).

اگر بنا باشد که تأویل را مانند باطنیه بریده از لفظ و ظاهر بدانیم یا آن را در همه افراد و قابل دسترسی برای همگان بدانیم، دیگر هیچ سخنی از لحاظ دلالت، ارزش قطعی نخواهد داشت و هر معنایی را بر هر سخنی می‌توان حمل کرد. این همان تفسیر به رأی خواهد بود که در روایات از آن نهی شده است. برخی از تفاسیر علمی در دوره معاصر از این سنخ هستند (همو، ۱۴۲۱ب، ج ۵، ص ۲۹). «حقیقت تفسیر به رأی این است قبلاً عقیده‌ای را اتخاذ نموده، سپس به خاطر حفظ آن، ظاهر آیه را تأویل و مطابق عقیده خود معنی کنیم» (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵).

بسیاری از مواردی که امروزه در قالب تفسیر از سوی ناآگاهان به قرآن نسبت داده می‌شود، حکم تأویل ناصحیح را داشته و برداشت‌های نادرست از قرآن است (همو، ۱۳۸۱ب، ص ۷۲-۶۸).

چنانکه در برخی از روشنفکران این امر مشاهده می‌شود. برای تأویل آیات باید وجه عقلی و شرعی وجود داشته باشد. اگر بدون تأویل بتوان ظاهر آیه را توجیه کرد که منافاتی با شرع و عقل نداشته باشد، دیگر جایی برای استفاده از تأویل باقی نمی‌ماند. تا زمانی که دلیلی بردست برداشتن از ظواهر آیات نداشته باشیم، باید به همان ظواهر تمسک کنیم (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷).

روش عالمان مسلمان در تفسیر صفات خبری

از همان صدر اسلام میان مسلمانان در نحوه نسبت دادن صفات خبری به خداوند نگاه یکسانی وجود نداشته و گاهی این نظرات دقیقاً مقابل و در تناقض با هم قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۱۵؛ همو، ۱۴۲۳ ا، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۲۱؛ همو، ۱۴۳۰ ا، ص ۷۰-۶۹).

صفات الهی از حیثی قابل انقسام به خبری و غیر خبری است (الله‌بداشتی، ص ۴۰۶). مراد از صفات خبری آن دسته از صفاتی از خداست که اثبات آنها مستند به نقل باشد و عقل به ظاهر راهی به اثبات آنها ندارد. در برابر صفات ذاتی که عقل می‌تواند آنها را برای خدا اثبات کند. ظاهر صفات خبری به گونه‌ای است که نوعی تشبیه در آن وجود دارد (سبحانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۵؛ همان، ج ۳، ص ۳۴۳؛ همو، ۱۳۸۲ ب، ج ۲، ص ۹۳-۹۲؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۶۷). در تفسیر صفات خبری گروه‌های فکری در جهان اسلام به روش‌هایی دست زده‌اند، یکی از آن روش‌ها به کارگیری روش تأویل است.

برخی از مسلمانان در انتساب این صفات به خدا در دام تشبیه گرفتار شده (نمونه آن در این دو اثر تفسیری: طبری، ۱۴۱۲ ا، ج ۱۷، ص ۲۸؛ مقاتل، ج ۴، ص ۵۱۳) و دقیقاً این صفات را به همان معنای انسانی درباره خداوند به کار می‌برند (شهرستانی، ج ۱، ص ۱۰۵؛ سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰). سیوطی در توجیه این نظر می‌گوید از آنجا که به باور اینان انتساب مجاز در حوزه وحی و سخن خدا به مانند دروغ است، باید از مجاز گویی فاصله گرفت و این صفات را دقیقاً به همان معنای ظاهری درباره خداوند به کار برد (سیوطی، ج ۲، ص ۳۶). چنانچه سلفیه نیز به پیروی از اسلاف خود مجاز را در قرآن نفی می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۱ الف، ج ۵، ص ۲۷۷-۲۷۶). در برابر نظریه تشبیه عده‌ای از نظریه تعطیل دفاع کردند. به این معنا که معنای این صفات را باید به خداوند واگذار کرد و در حوزه فهم آن قائل به تعطیل عقول و فهم‌ها شد. بغدادی این دیدگاه را جهمیه و ماتریدیه و برخی از کرامیه و ضراریه نسبت می‌دهد (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۵). نظریه

سوم متعلق به مفوضه است. اهل تفویض اصل انتساب صفات را درباره خداوند می‌پذیرند، اما فهم معانی آن را واگذار به خود خداوند می‌کنند (سیوطی، ج ۱، ص ۶۵۰). این دیدگاه در واقع همان نظریه ابوالحسن اشعری است که قائل به نظریه بلاکیف درباره صفات انسان‌وار خداست (اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۶۴، ۱۱۷، ۱۲۶-۱۲۵؛ سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۸۱الف، ج ۱، ص ۳۱۸؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸؛ همو، ۱۴۲۱الف، ج ۳، ص ۲۰۰).

در برابر نظرات یادشده نظریه تأویل مطرح است که امامیه و معتزله از آن پیروی می‌کنند. البته معتزله در استفاده از این روش افراط ورزیده و تن به تأویل افراطی داده‌اند: «راه صحیح تفسیر این نوع صفات این است که در آیات یاد شده، دقت بیشتری شود تا مفهوم آنها به دست بیاید. دقت در این آیات می‌رساند که این نوع تعبیرها، یک نوع تعبیر مجازی است که بلاغت کلام را تشکیل می‌دهد و قرآن در به کار بردن این نوع الفاظ، همان راه و رسم لسان عربی را در پیش گرفته و به کار برده است» (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۳). البته استاد در آثار خود به جای استفاده از روش تأویل تمسک به مفهوم تصدیقی را مطرح می‌کنند (همو، ۱۳۸۱الف، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۲۸).

نفی تأویل در میان اهل حدیث

اهل حدیث در فضای فکری اهل سنت ضمن پذیرش نصوص دینی در فهم آیات و روایات بهره حدائقی از عقل برده و عمدتاً در اصل پذیرش دین به حجیت عقل باور دارد (یوسفیان و شریفی، ص ۱۲۳). اینان در واقع همان نص‌گرایان افراطی هستند که «اندیشه بشری را از دستیابی به توجیه و تبیین عقلانی بسیاری از معارف دینی ناتوان می‌پندارد» (جبرئیلی، ص ۶۲).

هرچند نص‌گرایان در مواردی برای دفاع از آموزه‌های دینی از ادله عقلی نیز بهره می‌برند، اما معتقدند اگر عقل بخواهد از ظواهر کتاب و سنت فراتر رود، با مشکل مواجه شده و به بیراهه خواهد رفت (یوسفیان و شریفی، ص ۱۲۳).

از نظر آنان، عقل یک منبع مستقل برای فهم معارف دینی در کنار نقل شناخته نمی‌شود؛ بلکه فقط ابزار و وسیله‌ای در جهت تفسیر و برداشت صحیح از احادیث تلقی می‌شود. استاد سبحانی ضمن نقد این جریان در عرصه مباحث تفسیری و کلامی، آسیب‌های خطرناکی را متوجه جریان اهل حدیث می‌داند. مهم‌ترین آن عدم استفاده از روش تأویل در فهم قرآن و روایات است (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۰۲). اینان در تفسیر آیات متشابه به خصوص آیات ناظر به صفات خبری خدا، به ظاهر آیات اکتفا کرده و در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شده‌اند. عدم استفاده از

روش تأویل سبب ناسازگاری آیات متشابه هم با آیات محکم و هم با اصول و قوانین بدیهی عقل می‌شوند. اگرچه این رویکرد از مشکلات تنزیه صرف به دور می‌ماند، اما آسیب‌های یادشده خود کمتر از تنزیه داری مشکل نیستند. عمده اهل حدیث برای خدا صفات انسانی قائل می‌شوند و دلیل آن را آیاتی می‌دانند که برای خداوند صفاتی جسمانی و انسان‌وار قائل شده است. حمل آیات از نظر اینان به غیر ظاهر، خلاف اصل قرآنی و زبانی است و از این جهت به راحتی در دام تشبیه و تجسیم گرفتار می‌شوند.

تأویل نزد اشاعره

ادعای اشاعره جمع نگاه تنزیهی اعتزالی و تشبیهی اهل حدیث است. از سویی رویکرد دخالت عقل در فهم آیات را به کلیت آن می‌پذیرند و از نگاه معتزله در این حوزه جانب‌داری می‌نمایند؛ از سوی دیگر افراط در به کارگیری عقل را سبب دوری از بسیاری از آیات و روایات دانسته و نگاه اهل حدیث را در وفاداری به متن می‌ستایند. اشاعره بالکل نافی تأویل مانند اهل حدیث نیستند. برخی از اشاعره (ابن فورک) ضمن پذیرش این روش، از کرامیه که از روش تأویل در فهم متن استفاده نمی‌کنند، انتقاد می‌کند (مادلونگ، ص ۷۴). اما واقعیت این است که اشاعره نیز با پذیرش قاعده بلاکیف (اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۲۲، ۶۴، ۱۱۷، ۱۲۵-۱۲۶) مشکل جدی با مسئله تأویل پیدا کردند (سبحانی، ۱۴۲۱ق الف، ج ۱، ص ۴۴۲). ابوالحسن اشعری به صراحت باور به ظاهر آیاتی مانند «الرحمن علی العرش استوی» یا «و یقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» را مطرح می‌کند و بیان می‌دارد: «ما به همه این آیات معتقدیم، اما کیفیت آنها را نمی‌دانیم» (اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۶۴ و ۱۱۷؛ سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۱ ق الف، ج ۵، ص ۳۳۶).

اشاعره مانند اهل حدیث درباره رؤیت خدا در قیامت به فهم ظاهری آیات اکتفا کرده و فهم عقلی و بشری از آن را نفی کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۴). نفی تأویل در فهم این دسته از آیات (آیات متشابه) اشکالات اساسی به دنبال خواهد داشت (همو، ۱۳۶۲، ص ۸۱). تفتازانی درباره آیات متشابه می‌نویسد: «متشابهات در مقابل قطعیات عقلی، ظنیات سمعی به شمار می‌روند. بنابراین بر معنای ظاهری خود حمل نمی‌شوند و علم به معانی آنها، در عین ایمان به حقیقت آنها، به خداوند متعال واگذار می‌شود تا بر بهترین وجه

قرائت که وقف بر (الا لله) در آیه (و ما يعلم تاويله الا الله) است، مطابقت کند» (تفتازانی، ج ۴، ص ۵۰).

نظریه اثبات بلاکیف

نظریه تأویل نزد این دسته از اشاعره مبتنی و متکی بر دیدگاه دیگری به نام «اثبات بلا کیفیت» است. اثبات بلاکیف از نظریاتی است که به وضوح در آثار اهل سنت دیده می‌شود (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۱ ج ۳، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۱ الف، ج ۵، ص ۳۳۶؛ همو، بی تا، ج ۷، ص ۴۶). از بسیاری بزرگان اهل حدیث و ائمه اهل سنت، مانند اوزاعی (م. ۱۵۷ق)، سفیان الثوری (م. ۱۶۱ق)، لیث بن سعید (م. ۱۷۵ق). مالک بن انس (م. ۱۷۹ق). نقل شده است که در جواب پرسش از اخبار صفات، گفته‌اند: «أمرها كما جاءت بلا کیفیت» که دلالت بر لزوم اثبات صفات بدون پرداختن به کیفیت آن دارد (بیهقی، ج ۲، ص ۳۷۷). ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق). مؤسس فرقه اشاعره از دیگر طرفداران این نظریه است که تحت تأثیر احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ق). این دیدگاه را پذیرفته (اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۲۲، ۶۴، ۱۱۷؛ همو، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۱-۲۰۹) و به تبع او دیدگاه اثبات بلاکیف از نظریات رسمی مکتب اشاعره گشت. ابن خلدون (م. ۸۰۸ق). پس از طرح این دیدگاه، آن را به اتباع سلف و حنابله نسبت می‌دهد (ابن خلدون، ص ۴۴۵). ابن تیمیه در آثارش به‌طور گسترده به پیشینه این دیدگاه نزد سلف اشاره کرده است (ابن تیمیه، ص ۲۶۲-۲۵۲). در این میان اشاعره بر این باور بودند که صفات متشابه در قرآن درباره خدا را باید تصدیق کرد. البته نباید پذیرش این صفات منجر به تجسیم شود (اشعری، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۳). اشعری درباره صفات خبری خدا در نصوص دینی به این نتیجه رسید که اولاً ذات خداوند دارای صفاتی چون ید، استواء، عین، وجه، ید و مانند اینهاست؛ ثانیاً کیفیت این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت بلاکیف بپذیریم (همو، ۱۹۸۸، ص ۲۳۶). او در *الابانه می‌نویسد*: «ما اقرار می‌کنیم که ... خدا بر عرش خود استقرار یافته، همان گونه که فرمود: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) و برای خداوند سبحان وجهی است، بدون آنکه کیفیتی داشته باشد؛ چنانکه فرمود: «وَيَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن/۲۷) و برای خداوند سبحان دستهایی است، بدون آنکه کیفیتی داشته باشند؛ همان طوری که فرمود: «لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي» (ص/۷۵) و برای او چشمی است، بدون اینکه کیفیتی داشته باشد؛ چنانکه فرمود: «وَاصْنَعِ الْفُلُكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود/۳۷)» (همو، ۱۳۹۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

تفتازانی در بیان این دیدگاه اشاعره بیان می‌دارد که در آیات متشابه نباید آیات را بر معنای ظاهری آنها حمل کرد. البته علم به معانی آنها هم در اختیار انسان نیست؛ در عین ایمان به حقیقت آنها باید معانی آنها به خداوند واگذار شود (تفتازانی، ج ۴، ص ۵۰).

از آنجا که متکلمان اهل سنت این دیدگاه را در برابر نظریه تعطیل قرار می‌دهند (ابن تیمیه، ص ۳۰۱)، باید دیدگاه اثبات بلاکیف را یک دیدگاه اثباتی - تنزیهی برشمرد. البته تفاسیر دیگری از این نظریه وجود دارد که بر اساس آن دیدگاه اثبات بلاکیف همان مسیر تشبیه را طی می‌کند یا دیدگاهی مبهم است که در نهایت به دیدگاه تعطیل ختم می‌شود (برای نمونه رک. سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۰۷-۲۰۵؛ همو، ۱۴۲۱ق الف، ج ۲، ص ۳۷).

برخورد متفکران اشاعره با مسئله یادشده یکسان نیست. عمده اشاعره متقدم مانند ابوالحسن اشعری اگرچه قصد فاصله گرفتن از معتزله و اهل حدیث را داشتند، اما دقیقاً جا پای اهل حدیث گذاشتند و اگرچه از اثبات بلاکیف سخن می‌گویند؛ اما در نتیجه هیچ تفاوتی با آنان ندارند (جرجانی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۱۱۲-۱۱۰؛ بغدادی، بی تا، ص ۲۲۳؛ ابن خزیمه، ص ۱۴۵؛ اسعدی و طیب حسینی، ص ۱۸۷-۱۸۴). به گونه‌ای می‌توان گفت لوازم دیدگاه اثبات بلاکیف نفی تأویل بوده و افتادن در دام تشبیه و تجسیم دلالت التزامی آن خواهد بود. اما اشاعره دسته دوم (با محوریت غزالی و فخر) اگرچه به حدت و شدت اشعری نیستند، و رسماً از روش تأویل دفاع می‌کنند (القاضی، ص ۲۱۶؛ عبدالحمید، ص ۲۲)؛ اما در برخی از صفات الهی باز در همان دام می‌افتند. نمونه روشن آن مسئله رؤیت الهی است که هم فخر و هم غزالی دیدگاه متقدمان خود را مطرح می‌کنند (سبحانی، ۱۴۲۱ ق الف، ج ۳، ص ۲۰۰؛ همو، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸؛ همو، بی تا، ج ۵، ص ۲۲).

فخر درباره رؤیت خدا به صراحت مسئله سمعی بودن آن را پیش می‌کشد و بیان می‌دارد با تحلیل نظری و فلسفی نمی‌توان پی به آن برد (رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۹-۴۴۶). در تفسیر مفاتیح الغیب سعی می‌کند شواهد قرآنی آن را آورده و تحلیل نسبتاً مفصلی درباره امکان پذیر بودن این رؤیت هم در دنیا و هم در آخرت مطرح می‌کند. او می‌گوید اگر این امر محال و ناممکن بود نباید حضرت موسی به عنوان نبی الهی از خداوند درخواست رؤیت کند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۳۵۴). او معنای لقای الهی را که در آیات متعددی آمده (از جمله آیه ۱۰۵ و ۱۱۰ سوره کهف) حمل بر رؤیت با چشم سر می‌کند (همان، ج ۲۱، ص ۵۰۲). اگرچه او تلاش می‌کند تبیین عقلی هم از این مسئله ارائه کند (همو، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۲۰۹). اما تأکیدش بر سمعی بودن مطلب

است (همو: ۱۴۱۱ق، ص ۴۴۹-۴۴۶) او رویت الهی را از لوازم ذات الهی می‌داند (همو، ۱۹۸۹، ص ۵۶). رویت خدا در قیامت امری بدیهی و ضروری است (همو، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۷-۸۶). در تفسیر خود راز بدیهی بودن و وجوه آن را ذکر می‌کند (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۰۳-۱۰۲). البته او ذیل برخی از آیات مسئله تأویل را می‌پذیرد (همو، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۶-۵؛ همو، ۱۴۳۲ق، ص ۱۵۳). ضمن اینکه در برخی از آثار به نقد نگاه ظاهرگرایانه اشعری در مورد صفات خدا و از جمله رویت الهی می‌پردازد (همو، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۶۸).

غزالی مقداری متفاوت‌تر از فخر می‌اندیشد. او در دوره نخست فکری خود دقیقاً همگام با دیگر اشاعره از صفات خبری تحلیل ارائه می‌کند. به‌عنوان نمونه در کتاب *الجام العوام* بیان می‌دارد که بر هر مسلمانی واجب است که هنگام مواجهه با آیات موهم تشبیه، خداوند را از جهت و جسمیت تنزیه کند و هرگاه سامعه فرد عامی کلمه «ید» را گزارش کند، لازم است معتقد باشد که خداوند جسم نیست و او را اندام و عضوی بنام «ید» نیست و باید «ید» به معنایی تعبیر شود که افاده جسمیت ننماید، مثلاً آن را به معنای قوت تفسیر کند و چنانچه از عهده این کار عینی تفسیر آن کلمه به معنایی که دور از جسمیت و لوازم آن باشد، برنیاید باید در مورد تفسیر آن سکوت اختیار کند. و بر او واجب نیست معنای آیه را بفهمد (غزالی، بی تا ب، ص ۳۲۱-۳۲۰). وی درباره مسئله رویت در دوره اول فکری خود مانند اشاعره دیگر قائل به دیدن خدا در قیامت است؛ البته تصریح می‌کند که این رویت مانند دیدن امور در جهان مادی نیست. «خدا در این جهان دانستی است و در آن جهان دیدنی است؛ چنانکه او رادر این جهان، بی چون و بی چگونه دانند، در آن جهان بی چون و بی چگونه ببینند، که آن دیدار از جنس دیدار این جهان نیست» (همو، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۲۵). اما در دوره دوم فکری خود رسماً از این رویکرد عدول می‌کند و مسئله تأویل این گونه صفات را طرح می‌نماید و حتی آن را یک ضرورت می‌داند. او اصل تأویل را به جهت دلایل عقلی (همو، ۱۹۶۴، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳ و ۵۲) و نقلی (همو، بی تا الف: ج ۳، ص ۵۲۴؛ همو، ۱۹۶۴، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۲۶ق، ص ۴۳ و ۵۲) می‌پذیرد. به تعبیر عقیفی غزالی در دوره دوم عمر خود کاملاً با گرایشات فلسفی و عرفانی تن به تأویل می‌دهد (همو، ۱۹۶۴، ص ۱۱؛ مقدمه دکتر ابوالعلا عقیفی بر مشکاة الانوار).

ارزیابی و ملاحظات استاد سبحانی درباره تأویل اشاعره

ملاحظه جدی استاد سبحانی درباره ظاهرگرایی اشاعره (به‌ویژه طبقه اول آنان) نفی روش

تأویل است؛ در صورتی که اصل تأویل امری بدیهی بوده و مستند به قرآن و ادله عقلی است. البته در بدو امر باید مرادمان از تأویل روشن شود. تأویل از یک سنخ نبوده و گونه‌های مختلفی دارد. گاهی تأویل را در برابر تنزیل و گاهی در مورد آیات متشابه به کار می‌بردند (سبحانی، ۱۳۷۱ الف، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶). تأویل در مقابل تنزیل به این معناست که تطبیق آیه بر مصادیق روشن آن تنزیل و تطبیق آن بر مصادیق غیر روشن و آنچه که در طی زمان پدید می‌آیند، تأویل است (همو، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۴۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۲۵؛ همو، ۱۴۲۱ الف، ج ۵، ص ۲۶۷؛ همو، ۱۴۲۶ ا، ص ۱۸۰). در این معنا از تأویل، مفسر مواردی که مستقیماً آیه ناظر به آن نیست و در واقع شأن نزول آیه مورد دیگری است، الغای خصوصیت کرده و در آن مورد نیز بر اساس تطابق‌های کلی و قابل قبول به آن موارد هم سرایت داده و آنها را نیز مورد نظر آیه قرآن می‌داند. این معنا از تأویل در حقیقت همان باطن آیه است. روایات فراوانی به این معنا از تأویل اشاره دارند. نمونه آن روایتی است که امام باقر (ع) می‌فرماید: «ظَهْرُهُ الَّذِينَ نَزَلَ فِيهِمُ الْقُرْآنُ، وَبَطْنُهُ الَّذِينَ عَمِلُوا بِمِثْلِ أَعْمَالِهِمْ، يَجْرِي فِيهِمْ مَا نَزَلَ فِي أَوْلِيئِكَ؛ ظاهر آن، کسانی هستند که [آیات] قرآن درباره آنها نازل شده است و بطن آن، کسانی هستند که مانند آنها عمل کرده‌اند و آنچه درباره آن کسان نازل شده، درباره اینان نیز جاری است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ا، ج ۸۹، ص ۸۳).

از ویژگی‌های این گونه از تأویل آن است که این روش صرفاً در آیات خاص منحصر نبوده و در تمام آیات الهی می‌توان در برابر تنزیل تأویل صورت داد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۸). در واقع تمامی آیات نه تنها ناظر به شأن نزول خود بوده و در برابر مصداق خاصی نازل شده‌اند، می‌توان بر مصادیق دیگر فراتر از زمان نزول - چه پیش و چه پس از نزول - سرایت یافته و درباره دیگر مصادیق نیز صدق کند (سبحانی، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۴۲). تأویل به این معنا مورد تأیید اشاعره بوده و لاقلاً در طبقه دوم آنان نزد فخر رازی و غزالی امری مسلم است.

اما گونه دوم از تأویل در مورد آیات متشابه است (همو، ۱۴۲۶ ا، ص ۱۷۴). ما در قرآن دو گونه آیات محکم و متشابه داریم (همو، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵-۲۷۴؛ همو، ۱۴۳۵ ا، ج ۱، ص ۲۷۲). آیات محکم آیاتی است که به صورت نص یا ظاهر بر معانی مراد دلالت می‌کند و آیات متشابه آیاتی است که مردد بین چند معنای متساوی باشند و با تأویل بر معانی مراد دلالت کنند. محکم یا نص است یا ظاهر و متشابه نیز یا مجمل است یا مؤول (فتح‌الهی، ص ۳۸۷؛ اسعدی و طیب حسینی، ص ۳۰-۲۳).

در آیات محکم تزلزل معنایی مطرح نیست و دلالت آن کاملاً روشن است؛ اما در آیات متشابه تزلزل معنایی میان حداقل دو تا چند معنا وجود دارد و با روش تأویل به معنای روشن و درست آیه راه می‌یابیم (سبحانی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۳۷۱ الف، ص ۱۹۶).

وجود آیات متشابه در قرآن براساس آیه هفتم سوره آل عمران ثابت می‌شود. اختلاف جدی متفکران اسلامی در مورد این معنا و گونه از تأویل است و به همین جهت نمی‌توان نظر واحدی درباره تأویل از آنها بیان داشت (ابوزهره، ص ۳۰؛ رضائی اصفهانی، ج ۳، ص ۲۴۱).

استاد سبحانی روش مفسران را در تحلیل آیات متشابه متعدد دانسته و بیان می‌دارند که همه این نظرات را نمی‌توان صائب دانست (سبحانی، ۱۳۷۱ الف، ص ۲۳۴-۲۳۰؛ همو، ۱۴۳۰ ق، ص ۷۰-۶۹). نظر درست آن است که آیات متشابه با توجه به تزلزل معنایی باید به معنای محکم بازگردند. ایشان در مسئله تأویل به نکته مهمی اشاره می‌کنند و آن این است که خود آیه هفتم سوره آل عمران که به تقسیم دوگانه آیات یعنی محکم و متشابه اشاره می‌کند، خود دیگر از آیات متشابه نیست. این از اشکالات برخی از متفکران اسلامی است که خود این آیه را متشابه تصور کرده‌اند (همان، ص ۲۳۶). البته متشابه بودن آیه در بدو امر است. بعد از آنکه برای مفسر معنا روشن شد و تعین معنا صورت گرفت، آیه از حالت متشابه به محکم تبدیل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۹).

اشاعره تأویل به معنای اخیر را به شکل کلی نفی نمی‌کنند؛ اما درباره صفات خبری از آن فاصله گرفته و به دام مسئله اثبات بلا کیف افتادند؛ حال آنکه روش معقول و مورد تأیید قرآن استفاده از تأویل است (سبحانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۸۷-۸۶؛ همو، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۴-۱۳؛ همان، ص ۱۷۶-۱۷۴).

تأویل را از جهت دیگر می‌توان به دو قسم مقبول و مرفوض تقسیم کرد (همو، ۱۴۲۳، ق ۳، ص ۴۴۶). تأویل مقبول تأویلی است که قرینه‌ای مقالی یا شاهدی از آیات بر تأیید آن وجود داشته باشد؛ و بالعکس. اگر تأویلی برخلاف آن بود، یعنی قرینه‌ای مقالی یا مستند و شاهد متنی نداشت، تأویل مرفوض و رد شده است (همو، ۱۴۲۱ الف، ج ۵، ص ۲۶۷). نمونه تأویلات مرفوض را در میان متکلمان معتزله به کار برده‌اند. البته در برخی موارد تأویل آنان میانه تأویل مقبول و مرفوض است (همو، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۶).

تأویل صحیح در قرآن خود دو قسم است: گاهی تأویل مقبول و صحیح به معنای بازگرداندن معانی آیات از معارف سطحی به معارف عمیق است. به این معنا که قرآن برای عموم انسان‌ها

نازل شده است. آیات در سطح عمومی قابل فهم برای عموم است؛ اما این گونه نیست که در سطح عمیق دارای معانی و معارف بلند نباشد. تنزل دادن آیات بر مفاهیم عمومی سبب احتمالاتی در آیات می شود که با اصول قرآنی هماهنگ نخواهد بود. از این جهت نیاز به برطرف کردن این احتمالات باطل هستیم. این خود یک معنا از تأویل مقبول است (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۷۶). گونه دوم از تأویل آیات، تأویل محکمت قرآنی است. این گونه نیست که صرفاً آیات متشابه قابل تأویل باشند؛ بلکه آیات محکم هم دارای مصادیق اتم و اکمل باشد. مانند آیه «اهدنا الصراط المستقیم» با اینکه آیه محکمی است، اما مصادیق متعددی دارد، که مفسران در تفاسیر خود احتمالات متعدد داده اند. تأویل این آیه یعنی بیان مصادیق مختلف آن، البته متناسب و هماهنگ با روایات صحیحی که ذیل آیه وجود دارد (همان، ص ۲۷۷-۲۷۶).

ایشان با گونه شناسی یادشده قصد دارند به ارزیابی متفکران اسلامی در بهره گیری از این روش بپردازند. اشاعره گرچه در دام تأویل مردود و افراطی (همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۴) نیفتاده و حتی از تمثیل رمزی (همو، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۱) فاصله می گیرند، اما در سوی دیگر قضیه یعنی تفریط و عدم استفاده به حق از این روش افتادند.

رعایت و پابندی به ضوابط تأویل اصلی مسلم در فهم متن

پس از شناخت انواع و گونه های تأویل باید به ضوابط و شرایط تأویل اشاره کرد. درباره تأویل مقابل تنزیل رعایت اصول و ضوابط کلی در فهم متن کفایت می کند. فهم نصوص دینی به مانند هر متن دیگری نیازمند اصول و شرایطی است. یک سری از این اصول و قواعد و شرایط عام هستند و در واقع باید از آنها به عنوان ابزارها و لوازم برون دینی در معرفت های دینی یاد کرد. به عنوان نمونه اصول کلی شناخت در فهم هر امری از جمله نصوص دینی کارایی دارند. امور دیگر مانند اصل فهم پذیری متن، اصل اعتبار فهم انسانی از نصوص دینی، اصل مؤلف محوری، اصل پذیرش حاکمیت قواعد عقلانی و عقلایی بر نصوص، اصل توجه به قواعد عام زبانی و ادبی و ... از جمله شرایط و ضوابط مهم در تأویل پذیری آیات در گونه اول یعنی مقابل تنزیل است. اما مهم ترین گونه تأویل نوع دوم آن یعنی درباره آیات متشابه است. در این موارد علاوه بر رعایت اصول و ضوابط کلی فهم متن باید به امور مهم دیگری نیز توجه کرد تا در دام تأویل افراطی نیفتیم.

نکته مهم در تأویل آیات متشابه آن است که این روش دلالتی بر تغییر دلالت آیات از قطعی بودن و ظنی شدن ندارند. می‌دانیم که در منطق و ادبیات و اصول بیان می‌دارند که دلالت کلام یا قطعی است، یا ظنی و یا مبهم. دلالت قطعی دلالتی تام و تمام است که هیچ جای شک و شبهه‌ای در آن نیست. اگر احتمال خلاف معنا تا بیست درصد وجود داشته باشد، دلالت ظنی و اگر پنجاه درصد باشد، دلالتی مبهم است. درباره دلالت آیات قرآن بحث است که آیا تمام آیات دلالت قطعی دارند یا نه، دو مورد دیگر هم در آیات وجود دارد. عده‌ای از مفسران دلالت‌های ظاهری آیات را بر معانی‌شان دلالت قطعی می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۶ق، ص ۵۱-۵۰). اگر این دیدگاه را بپذیریم آن وقت درباره آیات ناظر به صفات خبری چه کنیم؟ چون ظاهر آیات دلالت بر تشبیه و تجسیم خداوند دارند. استاد در پاسخ به این شبهه بیان می‌دارند که: «ضابطه کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعی بوده و لازم است که به ظواهرشان استناد شود؛ لکن آنچه که مهم و قابل دقت می‌باشد، تعیین ظواهر است. یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور تصویری؛ و همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی. لذا در آیات تجسیم و تشبیه از موارد ظهور بدوی و تصویری است و در ظهور تصدیقی و نهایی که پس از توجه و دقت در آیه روشن می‌شود، هیچ‌گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت» (همان‌جا). با این نگاه باید گفت دیگر استعمال واژه‌هایی که صفات خبری هستند مانند واژه ید، در معنای خاص خودشان (مثلاً قدرت) دیگر از نوع استعمال مجازی نخواهد بود، بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی خودش خواهد بود (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۷).

عدم ارائه راهکار روشن برای توجیه تشابهات قرآنی

با تأمل در گفته‌های مفسران و متفکران اسلامی، می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین کاربرد تأویل در قرآن در باب معانی آیات متشابه است. در اینکه چگونه باید آیات متشابه را تأویل نمود، بین فرق اسلامی تفاوت است. فرق اسلامی در این امر سه دسته‌اند:

۱. برخی بدون تفکیک میان حوزه تأویل و فهم قرآن، تشابه را به فهم‌ناپذیری آیات تعریف کرده، آیات متشابه را آیاتی شمرده‌اند که معنای آنها را کسی جز خدا نمی‌داند.
۲. گروه دومی با تفکیک میان مفهوم تأویل و فهم مدلول تشابهات، تشابه را به تأویل‌پذیری آیات تعریف کرده و آیات متشابه را آیاتی دانسته‌اند که مشتمل بر مضامینی در حوزه‌های غیبی

و دست‌نیافتنی است و در واقع تعیین خارجی آن مضامین را غیر قابل درک شمرده‌اند؛ مانند زمان تحقق قیامت و تفصیل نشانه‌های وقوع آن.

۳. سومین گروه نیز تشابه را در آیات فهم‌پذیر و در عین حال مشکل و شبهه‌دار قرآن دانسته‌اند که حل آن در گرو تلاش علمی و جستجوی ادله عقلی و نقلی است. تعاریفی که اکثر فقیهان و اصولیان برگزیده‌اند و محکم را آیات واضح و یک‌وجهی، متشابه را آیات پذیرای وجوه متعدد دانسته‌اند و فهم متشابه را در گرو تأویل دانسته‌اند، در این گروه می‌گنجد (اسعدی و طیب حسینی، ص ۴۰-۳۸). استاد سبحانی در دسته اخیر می‌گنجد. براساس نظر این گروه وقتی تأویل‌کننده برای متشابه وجه و معنی معقولی بیان می‌کند، لفظ متشابه را به‌سویی ارجاع و سوق می‌دهد که متناسب با همان معنا باشد و به‌همین جهت، در توجیه عمل متشابه نیز به کار می‌رود. بنابراین اگر برای هر لفظ یا عمل متشابهی که شک و تردیدی پدید می‌آورد، توجیهی درست وجود داشته باشد، این توجیه، تأویل آن لفظ یا عمل نیز به‌شمار می‌آید. اگر چرایی تأویل را به‌جهت توجیه متشابهات قرآنی بدانیم، در واقع تأویل را محدود به صرف آیات متشابه قرآن دانسته‌ایم (معرفت، ج ۳، ص ۳۰).

از نظر استاد سبحانی تفسیر آیات ناظر به صفات خبری خدا از وظایف عقل نظری است. عقل بشری با ارجاع این آیات به محکومات و با تأمل و تدبر در این آیات مقاصد واقعی آنها را بیان می‌دارد که مراد از این آیات نوعی مجازگویی است و نه ظاهر آیات. بنابراین در این سنخ آیات تفسیر به واسطه عقل نظری صورت می‌گیرد که از موارد تأویل مورد قبول است (سبحانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۰۸). بنابراین تأویل بردن این دسته از آیات متشابه امری ضروری است و وجه نیازمندی آنها به تأویل نه تنها از قرآن بلکه به روشنی برای عقل به دست می‌آید (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴-۱۳).

اشاعره اگرچه به عقل اهمیت می‌دهند و در امور مختلفی از آن بهره می‌گیرند، اما در توجیه متشابهات قرآنی نتوانستند از عقل بهره لازم را ببرند. این امر درباره ابوالحسن اشعری کاملاً روشن است. او در مسائل اعتقادی از عقل استفاده برده و حتی این امر در آثاری مانند مقالات الاسلامیین روشن است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۳) و تلاش او نیز تأسیس مکتبی میانه معتزله و اهل حدیث بود (همان‌جا). اما در این امر موفق نبود. لاقلاً در صفات خبری نه تنها نتوانست این میانه‌روی را دنبال کند، بلکه کاملاً جای پای اهل حدیث گذاشت؛ چه اینکه تفاوتی از نظر نتیجه

میان اثبات بلاکیف با نظریه تشبیه و تجسیم نمی‌کند (همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۱۸؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۴۲۱ق الف، ج ۵، ص ۳۳۶).

فرار از تأویل افراطی

اشاعره از این نظر که نخواستند در دام تأویلات افراطی معتزله بیفتند، کاملاً محق هستند. آنچه معتزله در باب آیات قرآن به‌ویژه در عرصه معاد بیان می‌دارند، تفسیر به رأی است. اما سخن در این است که آیا به جهت عبور از افراط اعتزالی باید از اصل مسئله تأویل دست شست. با شناخت تأویل صحیح از ناصحیح، از تفسیر به رأی و اعمال نظر شخصی و تحمیل آن بر قرآن فاصله خواهیم گرفت. تأویل مقبول امری منضبط و براساس ضوابط است (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۷۵). تأویل مرفوض تفسیر به رأی به‌شمار می‌آید و باید از آن فاصله گرفت. چراکه تفسیر به رأی امری براساس حدس و گمان و تخمین است، حال آنکه در تفسیر متون دینی نمی‌توان بر سبیل تخمین و گمان راه طی کرد. « با حدس نمی‌توان وحی الهی را انکار یا تأویل کرد » (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲).

« حقیقت تفسیر به رأی این است قبلاً عقیده‌ای را اتخاذ نموده، سپس به خاطر حفظ آن، ظاهر آیه را تأویل و مطابق عقیده خود معنی کنیم » (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۵).

به‌زعم معتزله آیات الهی به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شود. آیاتی که با لغت و تفسیر لغوی معنا شود، آیات محکم و آیاتی که مبین رأی مخالف اینان باشد، متشابه محسوب می‌شود (معتزلی همدانی، بی‌تا، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۵؛ ابوزید، ص ۲۵۰، شنوقه، ص ۲۱۰). ملاک و میزان برای تأویل عقل است. در معرفت به آیات الاحکام، از نقل استفاده می‌کنند؛ اما در مسائل اعتقادی تنها عامل شناخت عقل است. آیات متشابه در این حوزه هم توسط عقل تأویل می‌شود (معتزلی همدانی، بی‌تا، ص ۱۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰۵؛ همو، ۲۰۰۶، ص ۲۳۸). آنان مقولاتی مانند عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج جسمانی و مانند آن را جزء متشابهاات قرآنی دانسته و اینها را تأویل کرده‌اند (هوشنگی، ص ۳۸۲).

اشکال اساسی معتزله آن بود که تصور می‌کردند برخی از آیات با عقل تعارض دارد؛ حال آنکه تعارض وحی با عقل صریح محال است (سبحانی، ۱۴۲۱ق الف، ج ۲، ص ۳۷). اینان غالب آیات ناظر به معاد را تأویل می‌کردند (همو، ۱۴۳۵ق، ج ۲، ص ۲۴۰).

بسیاری از مواردی که معتزله در قالب تفسیر به قرآن نسبت داده می‌شود، حکم تأویل ناصحیح را داشته و برداشت‌های نادرست از قرآن است. برای تأویل آیات باید وجه عقلی و شرعی وجود داشته باشد. اگر بدون تأویل بتوان ظاهر آیه را توجیه کرد که منافاتی با شرع و عقل نداشته باشد، دیگر جایی برای استفاده از تأویل باقی نمی‌ماند. تا زمانی که دلیلی بر دست برداشتن از ظواهر آیات نداشته باشیم، باید به همان ظواهر تمسک کنیم (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷). اما اشاعره هم در سوی دیگر این افراط قرار دارند. به صرف عدم پذیرش تأویلات آنان، نمی‌توان آیات متشابه را بی‌معنا دانست یا در توجیه آن صرفاً مسئله بلاکیف بودن را مطرح کرد. روش صحیح فهم این سنخ از آیات مبتنی بر محکّمات قرآنی و عقل سلیم است.

با تحلیل دیگری می‌توان بیان داشت که اشاعره اگرچه در طبقات ظاهرگرا به معنای اهل حدیث آن قرار نمی‌گیرند، اما لوازم دیدگاهشان همان نظریه اهل حدیث است. با تبیین استاد از نظریه اشاعره می‌توان ظاهرگرایی را به دو دسته تقسیم کرد: برخی اهل تشبیه‌اند. یعنی در تفسیر آیات ناظر به صفات الهی تن به تشبیه و تجسیم باری تعالی می‌دهند. عده‌ای نیز ظاهرگرای متعادل به حساب می‌آیند. اینان بر این باورند که صفاتی مانند ید و وجه و ساق و ... به خداوند نسبت داده می‌شود؛ اما کیفیت این صفات بر ما نامعلوم است. دیدگاه اخیر همان نظریه اشاعره به‌شمار می‌آید.

نتیجه

در فهم قرآن کریم از روشی با عنوان تأویل نام برده می‌شود. برخی از متفکران اسلامی در حوزه تفسیر و کلام با این روش به مخالفت برخواسته‌اند. استاد سبحانی در تفسیر و کلام از این روش یاد کرده و به تحلیل جامعی از آن می‌پردازند. به باور ایشان در فهم آیات قرآن گاهی از تنزیل و گاهی از تأویل استفاده می‌شود. هریک از این دو کارکرد خاص خود را دارند. مکانیسم و ساختار تأویل مبین آن است که در عرصه تأویل آیات، نمی‌توان بی‌ضابطه از آن استفاده کرد و هرگونه تأویلی را به آیات الهی نسبت داد.

یکی از معانی و کاربردهای رایج تأویل، بازگرداندن معنای آیات متشابه به محکّمات است. برخی از آیات الهی موهّم بحث تشبیه است. راهکار اساسی برای اجتناب از دام تشبیه، به کارگیری روش تأویل است. در میان متفکران اسلامی اهل حدیث به صراحت آن را نفی، معتزله به شکل افراطی آن را پذیرفته و امامیه با رویکرد اعتدالی آن را می‌پذیرند. اشاعره اگرچه

به نفی کلی آن نمی‌پردازند، اما در صفات خبری با پذیرش مسئله اثبات بلاکیف در واقع تن به نظریه اهل حدیث داده و از روش تأویل دوری گزیدند. استاد سبحانی ضمن نقد جدی اشاعره، اگرچه آنان را مانند اهل حدیث منکر تأویل نمی‌داند؛ اما لوازم خطرناک دیدگاه آنان که یا مسئله تشبیه و یا نظریه تعطیل است را در آثارشان گزارش می‌کنند.

منابع

قرآن کریم

- آلوسی، محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم الحرائی، الفتوی الحمویة الکبری، ریاض، دار الصمیعی، ۱۴۲۵ق.
- ابن خزیمه، ابوبکر محمد، کتاب التوحید، تحقیق الهراس، مصر: مکتبة الازهریه، بی تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۱۶ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسه التاریخ، بی تا.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ط ۳، ۱۴۱۴ق.
- ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، مترجم علیرضا ایمانی، چ ۲، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
- ابوزید، نصر حامد، رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.
- اسعدی، محمد، و سید محمد طیب حسینی، پژوهشی در محکم و متشابه، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۹۰.
- اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن أصول الدیانة، تحقیق: د. فویه حسین محمود، القاهرة، دار الأنصار، ۱۳۹۷ق.
- _____، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بیروت، دار صادر، ۱۴۲۷ق.
- _____، رساله اهل الثغر، تحقیق عبدالله شاکر محمد الجنیدی، دمشق، مکتبه العلوم و الحكم، ۱۹۸۸.

- القاضی، احمد بن عبدالرحمان، *مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات عرضاً و نقداً*، ریاض، دارالعاصمه، ۱۴۱۶ق.
- الله‌بادشتی، علی، "توحید و صفات الهی"، *درس‌نامه کلام تخصصی*، قم، دانشگاه قم، ۱۳۹۰.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمدجواد مشکور، ج ۳، تهران، اشراقی، ۱۳۶۷.
- _____، *اصول الدین*، دمشق: دار ناصیف، بی‌تا.
- بیهقی، احمد بن الحسین، *الأسماء و الصفات*، تحقیق: عبدالله بن محمد الحاشدی، السعودية، مكتبة السوادی، ۱۴۱۳ق.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق و تعلیق دکتر عبدالرحمان عمیره، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۱.
- جبرئیلی، محمدصفر، *سیر تطور کلام شیعه*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
- جرجانی، میر سید شریف، *التعریفات*، قاهره، دار الکتتاب المصری؛ بیروت، دار الکتتاب البنانی، ۱۴۱۱ق.
- جرجانی، عبدالقاهر، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
- خوبی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوی، بی‌تا.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *البراهین در علم کلام*، مقدمه و تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- _____، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- _____، *المحصل*، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
- _____، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- _____، *اساس التقدیس*، محقق اسماعیل عبدالله، قاهره، المكتبه الزهره للتراث، ۱۴۳۲ق.
- _____، *الاربعین فی اصول الدین*، تقدیم و تحقیق و تعلیق الدكتور احمد حجازی السقا، قاهره، مطبعه دار التضامن بالقاهره، ۱۹۸۶.
- _____، *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، تحقیق احمد حجازی السقا، القاهره، المكتب الثقافی، ۱۹۸۹.

- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- _____، مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقرة، کویت، دارالدعوة، ۱۴۰۵ق.
- رضائی اصفهانی، محمدعلی، منطق تفسیر قرآن (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن)، ج ۳، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۸۹.
- زیبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زرکشی، بدارالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارلمعرفه، ۱۳۱۰ق.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۵ق.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۱ الف، تفسیر صحیح آیات مشکله، با تنظیم و نگارش هادی خسروشاهی، چ ۴، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۱ الف.
- _____، "صفات خبری در عرصه کلام و تفسیر"، کلام اسلامی، شماره ۳، پاییز، ۱۳۷۱ ب.
- _____، معاد انسان و جهان، قم، نشر مجله مکتب اسلام، ۱۳۷۳.
- _____، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، قم، توحید، ۱۳۷۸.
- _____، وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۰.
- _____، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، چ ۳، قم، مرکز العالمی لدراسات الاسلامی، ۱۳۸۱ الف.
- _____، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱ ب.
- _____، الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱ ج.
- _____، مثل های آموزنده قرآن در تبیین ۵۷ مثل قرآنی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲ الف.
- _____، "اسماء و صفات خداوند"، مندرج در دانشنامه امام علی (ع)، ج ۲، زیر نظر علی اکبر صادقی رشاد، چ ۲، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ب.
- _____، منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ الف.
- _____، اندیشه های جاوید؛ برگرفته از تفسیر موضوعی منشور جاوید، تدوین اکبر اسدعلیزاده و سعید دینی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۳ ب.
- _____، راهنمای حقیقت، تهران، مشعر، ۱۳۸۵.
- _____، سیمای عقائد شیعه، تهران، مشعر، ۱۳۸۶.
- _____، مسائل جدید کلامی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.

- _____، "تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح"، کلام اسلامی، شماره ۷۸، تابستان، ۱۳۹۰.
- _____، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ق الف.
- _____، مفاهیم القرآن، ج ۴، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۱ق ب.
- _____، الملل و النحل، ج ۲، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۳ق.
- _____، رویه الله، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۴ق.
- _____، مناهج التفسیریه فی علوم القرآن، ج ۳، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۶ق،
- _____، المذاهب الاسلامیه، ج ۳، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۰ق.
- _____، منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۵ق.
- _____، سلسله المسائل العقائدیّه، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، بی تا.
- سبحانی، محمدتقی، "عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی"، نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ص ۲۳۲-۲۰۵، ۱۳۷۴.
- سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی تفسیر القرآن، بیروت، المكتبة الثقافیه، ۱۹۷۳.
- شاگرد، محمد کاظم، روش های تأویل قرآن: معناشناسی و روش شناسی تأویل در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- شاگردین، حمیدرضا، مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
- شوقه، سعید، التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث، بی تا.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، با تحقیق محمد سید الکیلانی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
- صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۴ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، متشابهات القرآن، در رسائل فلسفی، به تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، ج ۳، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، *جامع البیان عن تأویل ای القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه اعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
- عبد الحمید، محسن، *تفسیر آیات الصفات بین المثبتة و المؤولہ*، تهران، دار احسان، ۱۴۱۵ق.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، *الفروق فی اللغه*، بیروت، دار الافاق الجدیده، الطبعة الاولی، ۱۴۰۰ق.
- غزالی، ابوحامد محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا الف.
- _____، *الجام العوام عن علم الکلام*، مندرج در مجموعه رسائل الامام الغزالی، قاهره، المکتبه التوفیقیه، بی تا ب.
- _____، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۱.
- _____، *جواهر القرآن*، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۲۶ق.
- _____، *مشکاة الانوار، تحقیق الدكتور ابوالعلا عقیفی*، قاهره، الدار القیومیه للطباعه و النشر، ۱۹۶۴.
- فتح الهی، ابراهیم، *متدولوژی علوم قرآنی*، چ ۲، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چ ۲، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰ق.
- کیاشمشکی، ابوالفضل، "هرمنوتیک متن، تأویل و روش شناسی فهم قرآن"، پژوهش حوزه، سال پنجم، شماره نوزدهم و بیستم، ۱۳۸۴.
- مادلونگ، ویلفرد، *فرقه های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مسعودی، عبدالهادی، *روش فهم حدیث*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۴.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چ ۵، قم، اسماعیلیه، ۱۳۷۵.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسه*، معلق ابی هاشم احمد بن حسین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

_____، *متشابه القرآن*، تحقیق عدنان محمد زر زور، قاهره، دارالتراث، بی تا.

_____، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث، ۲۰۰۶.

معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.

مقاتل، ابن سلیمان بلخی، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۲۳ق.

هوشنگی، حسین، *تأویل، مندرج در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز بزرگ دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.

یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، *عقل و وحی*، چ ۵، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.