

پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه؛ سال ۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، مقاله پژوهشی، ص ۲۸۱ - ۲۵۵

تحلیل مواجهه انتقادی آیت‌الله سبحانی با روش تأویل معتزله

ابوذر رجبی*

استادیار گروه مبانی نظری اسلامی دانشگاه معارف اسلامی قم، قم، ایران

(تاریخ دریافت فارسی: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵؛ تاریخ پذیرش فارسی: ۱۳۹۹/۰۶/۰۲)

(تاریخ میلادی دریافت: ۲۰۲۰/۰۷/۰۵؛ تاریخ میلادی پذیرش: ۲۰۲۰/۰۸/۲۳)

چکیده

از روش‌های مطرح در فهم قرآن، روش تأویل است. اگرچه هم در رهیافت سمانتیکی و هم در رهیافت هرمنوتیکی از این روش استفاده می‌شود، اما تفاوت‌های جدی میان این دو وجود دارد. متفکران و مفسران اسلامی که از رهیافت سمانتیکی تبعیت می‌کنند، خود مواجهه یکسانی با روش تأویل ندارند. عده‌ای به نفی کلی آن و دسته‌ای به پذیرش حداکثری این روش نظر دارند. البته برخی نیز در حد میانه از روش اعتدالی در به‌کارگیری از آن در تفسیر و فهم قرآن بهره می‌گیرند. معتزله هم در مباحث کلامی و هم در مباحث تفسیری از روش تأویل فراوان بهره برده‌اند. از سوی اشاعره و امامیه به رویکرد آنان نقدهایی صورت گرفت. در میان متکلمان شیعی معاصر استاد جعفر سبحانی علاوه بر مباحث مستقل در حوزه تأویل به رویکرد دیگر متفکران اسلامی نیز نظر داشته و با نگاه انتقادی به تحلیل دیدگاه آنان می‌پردازد. از جمله این مواجهه با معتزله و رویکردشان در عرصه تأویل است. یافته اصلی تحقیق آن است که ایشان ضمن پذیرش اصل روش تأویل، اما افراط در آن را از آسیب‌های عرصه فهم دینی می‌دانند. در این تحقیق به روش توصیفی تحلیلی به ضرورت و جایگاه تأویل نزد ایشان اشاره و مواجهه ایشان با تأویل اعتزالی را دنبال خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: تأویل، معتزله، تشبیه، تنزیه، استاد سبحانی.

طرح مسئله

در میان ادیان الهی که مبتنی بر کتاب مقدس، دین‌ورزی صورت می‌گیرد، فهم دین و کتاب آن دین امری مهم است. دین اسلام مانند ادیان دیگر ابراهیمی متن-محور بوده و فهم متن قرآن از دغدغه‌های متفکران اسلامی بوده و است. البته نگاه یکسانی بین آنان وجود ندارد. عده‌ای با تمسک به ظاهر قرآن در دام ظاهرگرایی غلطیده (ر.ک؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴؛ همان: ۱۶۴-۱۶۳؛ یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۶: ۱۲۳) و گروهی دیگر به عبور از ظهور و توجه به باطن روی آوردند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۶) نزاع اصلی این دو جریان به مفهوم اولیه از متن باز می‌گردد که چگونه می‌توان به آن دست یافت. اصل فهم این مفهوم اولیه امری مسلم است؛ (ر.ک؛ مسعودی، ۱۳۸۴: ۵۸) اما اینکه آیا مراد مولف و مانتن نیز همان فهم اولیه است یا عبور از آن و رسیدن به ابعاد دیگر، امری اختلافی است. 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 (ر.ک؛ صدر، ۱۴۲۴: ۱/۱۹۷-۱۹۵؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱/۱۶۶) 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 از زبان عرفی در سخن گفتن با بشر استفاده کرده و از این رو از روش تأویل هم که بشر در ساختار زبانی خود استفاده می‌کند، بهره برده است. اما قائلان به تأویل هم در یک رده و گونه قرار نمی‌گیرند. اشاعره، معتزله، امامیه و اسماعیلیه در میان فرق اسلامی به تأویل قائل‌اند؛ اما بینشان وحدت نظر در این امر وجود ندارد. معتزله به صراحت از تأویل در فهم دین سخن گفته و ابایی از بهره‌بردن از این روش ندارند. استاد جعفر سبحانی از متفکران برجسته شیعی معاصر نیز از این روش برای فهم آیات و روایات استفاده، اما در عین حال از منتقدان جدی این روش تفسیری از سوی معتزله است.

در زمینه موضوع تأویل در میان منشورات فارسی، مقاله‌ها و کتاب‌های خوبی به رشته تحریر درآمده است. اما درباره پیشینه مسئله هم از جهت طرح اختصاصی دیدگاه استاد سبحانی درباره تأویل و هم نقد معتزله در این باره، هیچ تحقیقی در حوزه کتاب، پایان‌نامه و مقاله مشاهده نگردید. معظم‌له در یک مقاله مستقلی با عنوان «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح»^۱ به معناشناسی تأویل پرداختند. همین مقاله در کتاب هرمنوتیک^۲ 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»^۳ به مسئله تأویل پرداخته و ابعادی از بحث را مورد بررسی قرار می‌دهند. 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 طرح منسجم دیدگاه ایشان و به خصوص نقد نگاه معتزله به صورتی که در این تحقیق آمده است، از ابتکارات و امتیازات مقاله حاضر به حساب می‌آید.

۱. معناشناسی تأویل

در آثار لغوی تأویل را عمدتاً به معنای ابتدا و یا عاقبت کار دانسته‌اند (ر.ک؛ ابن فارس، بی تا: ۱۵۹/۱؛ ابن منظور، بی تا: ۳۳/۱۱؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۹۹؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۳-۲۴؛ سبحانی، ۱۴۳۵: ۲۶۷/۱) تفسیر و تدبیر (ر.ک؛ جوهری، بی تا: ۱۶۲۷/۴) و انتقال از معنای ظاهری لفظ به معنای غیر ظاهر نیز در معنای آن آمده است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۶۹/۸؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۴۹؛ برای تحلیل این معانی ر.ک؛ شاکر، ۱۳۷۶: ۲۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۸۶/۹؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۳/۹۴-۹۶) اما در اصلاح تأویل به معنای یا توجیه متشابهات قرآنی و یا راه‌یابی به بطن قرآن و معنای دورتر از ظاهر دانسته شده است (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۳۰/۳؛ پاکتچی، ۱۳۸۵: ۳۷۱/۱۴) صاحب تفسیر المیزان علاوه بر معانی یادشده

برای تأویل حقیقتی خارجی قائل بوده و بر آن است که تأویل صرفاً مدالیل ظاهری و لفظی را شامل نمی‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

استاد سبحانی تأویل را از نظر لغت به مانند بسیاری از لغت‌پژوهان، به معنای رجوع می‌داند. (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۷۲-۱۷۱؛ همان، ۱۳۹۰: ۴) در تأویل عدول از ظاهر لفظ وجود دارد. (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۱: ۱۴۴/۶) در قرآن این واژه هفده بار به کار رفته است که البته در همه این آیات به یک معنا نیست (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۱) مجموع آیاتی که تأویل را به کار برده‌اند از حیث معنایی از این قرارند: هشت بار به معنای تعبیر خواب، دوبرار درباره آیات متشابه، دوبرار 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؛ دوبرار 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 معنای کلی و اصلی تأویل یعنی بازگشت و عاقبت کار وجود دارد (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۶: ۱۷۳؛ همان، ۱۳۹۰: ۶-۷).

۲. تفاوت تفسیر با تأویل

در ظاهر امر شاید این گونه به نظر آید که میان تفسیر و تأویل تفاوتی نباشد، چه اینکه در گذشته نیز برخی متفکران این گونه می‌اندیشیدند؛ (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۴/۳؛ آلوسی، ۱۴۰۸: ۸۲/۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰؛ همان، ۱۳۸۳: ۲۷/۲) اما با نظر دقیق تفاوت جدی میان آنها وجود دارد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۹/۱؛ جرجانی، ۱۴۱۱: ۶۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۷/۳-۲۵؛ معرفت؛ ۱۴۱۱: ۱۰/۳؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰) برخی تفسیر را در پی کشف معنای الفاظ متن می‌دانند که به نحوی مدلول لفظ به حساب می‌آیند؛ (ر.ک؛ شاکرین، ۱۳۹۰: ۵۶) اما تأویل بیش از هر چیز ناظر به معنای معناست (ر.ک؛ کیشمشکی، ۱۳۸۴: ۷۶).

تفسیر از ریشه «فسر» است که در لغت به معنای بیان، روشنی و ایضاح آمده است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۷/۷؛ جوهری، بی تا: ۷۸۱/۲؛ ابن فارس، بی تا: ۵۰۴/۴؛ ابن منظور، بی تا: ۵۵/۵). برخی ضمن اشاره به معنای تبیین و پرده برداری (فسر)، آن را کشف معنای معقول معنا کرده اند (ر.ک؛ زبیدی، بی تا: ۳۴۹/۷؛ راغب اصفهانی، بی تا: ۶۳) در اصطلاح تعریف های گوناگونی برای تفسیر ارائه شده است «کشف معانی و بیان مراد، اعم از اینکه به حسب مشکل بودن لفظ و غیر آن یا به حسب معنای ظاهر و غیر آن باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۵: ۴۷) زرکشی آن را سبب فهم معانی و احکام خدا می داند (ر.ک؛ زرکشی، ۱۳۱۰: ۱۳/۱).

سیوطی تفسیر را علم به نزول آیات در زمینه های مختلفی مانند مکی یا مدنی، منسوخ، محکم و متشابه و مانند آن می داند (سیوطی، ۱۴۰۷: ۱۷۴/۲) کشف مراد خدا از آیات قرآن (ر.ک؛ خوبی، بی تا: ۳۹۷)؛ دلالت آیات قرآن بر مراد خداوند (ر.ک؛ زرقانی، ۱۴۱۵: ۳/۲) کنار زدن عوامل معرفتی خفای معانی آیات قرآن از برابر فهم انسان (ر.ک؛ ابن عاشور، بی تا: ۱۱/۱)؛ بیان معانی آیات قرآنی و مقاصد و مدالیل آن (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۷/۱)؛ و پرده برداشتن از چهره کلمه یا کلامی که براساس قانون محاوره و فرهنگ مفاهمه ایراد شده باشد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۲/۱) 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 می کنند. (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۲-۱۱).

به نظر استاد نمی توان تأویل و تفسیر را به یک معنا در قرآن به کار برد؛ اگرچه برخی از قدما دچار چنین اشتباهی شده اند؛ (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰؛ همان، ۱۳۸۳ ب: ۲۷/۲). اما با نگاه دقیق باید بین این دو فرق قائل شد. چراکه تفسیر پرده برداری از معانی مفردات و جملات آیه به کار می رود، (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳ الف: ۲۲۹/۳) اما تأویل ارجاع شیء به حقیقت و واقعیت آن است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: 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 خاطر وجود احتمالات زیاد، مبهم و پوشیده باشد، به رفع چنین ابهامی تأویل گفته می‌شود» (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳: ۲۷/۲) در واقع همان‌گونه که راغب در مفردات گفته، تأویل در توضیح معانی جمله‌ها استعمال می‌شود نه در توضیح الفاظ و مفردات (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۲۵۰).

۳. گونه‌شناسی تأویل

استاد سبحانی اصل تأویل را در قرآن امری روشن و بدیهی می‌دانند. استاد در آثار خود از گونه‌های مختلفی از تأویل سخن می‌گویند. گاهی تأویل را در برابر تنزیل و گاهی در مورد آیات متشابه به کار می‌برند (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۱۹۲؛ همان، ۱۳۸۷ الف: 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 طول زمان پدید می‌آیند، تأویل است (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۲؛ همان، ۱۳۸۱ ب: ۲۵؛ همان، ۱۴۲۱ الف: ۵/۲۶۷؛ همان، ۱۴۲۶: 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 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: «ظَهَرَهُ 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: ۸۳/۸۹).

از ویژگی‌های این‌گونه 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 (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۸: 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 قبل و چه بعد از نزول - سرایت یافته و درباره دیگر مصادیق نیز صدق کند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۴۲).

گونه دوم از تأویل در مورد آیات متشابه است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۶: ۱۷۴) ما در قرآن دو گونه آیات محکم و متشابه داریم (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۲۲۵؛ همان، ۱۳۸۵: ۲۷۴-۲۷۵؛ همان، ۱۴۳۵: ۱/ ۲۷۲) آیات محکم آیاتی است که به صورت نص یا ظاهر بر معانی مراد دلالت می‌کند، و آیات متشابه آیاتی است که مراد بین چند معنای متساوی باشند و با تأویل بر معانی مراد دلالت کنند. محکم یا نص است و یا ظاهر و متشابه نیز یا مجمل است یا مؤول. (فتح‌الهی، ۱۳۸۹: ۳۸۷؛ اسعدی و طیب حسینی، ۱۳۹۰: 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 (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۷۵؛ همان، ۱۳۷۱ الف: ۱۹۶).

وجود آیات متشابه در قرآن بر اساس آیه هفتم سوره آل‌عمران ثابت می‌شود. متفکران اسلامی در مصادیق این آیات و دست‌یابی به حقیقت معنای این‌گونه از آیات با تمام تلاشی که صورت داده‌اند، اختلافات جدی دارند. به همین جهت نمی‌توان نظر واحدی درباره تأویل از آنها بیان داشت (ر.ک؛ ابوزهره، ۱۳۹۳: ۳۰).

مفسران فریقین از روش یکسانی در تفسیر آیات متشابه استفاده نمی‌کنند؛ (ر.ک؛ رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹: ۲۴۱/۳) اگرچه همه این نظرات را نمی‌توان صائب دانست؛ (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۷۱ الف: ۲۳۴-۲۳۰) اما باید با محکات عقل و نقل در آیات متشابه مشی صحیحی را انتخاب نمود. استاد سبحانی در مسئله تأویل به نکته مهمی اشاره می‌کنند و آن این است که خود آیه هفتم سوره آل عمران که به تقسیم دو گانه آیات یعنی محکم و متشابه اشاره می‌کند، خود دیگر از آیات متشابه نیست. این اشکالات برخی از متفکران اسلامی است که خود این آیه را متشابه تصور کرده‌اند (ر.ک؛ همان: ۲۳۶) البته متشابه بودن آیه در بدو امر است. بعد از آنکه برای مفسر معنا روشن شد و تعیین معنا صورت گرفت، آیه از حالت متشابه به محکم تبدیل می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱۹/۳).

روشی که متکلمان و حکمای امامیه در آیات متشابه به کار می‌برند، روش تأویل است. نمونه آن در آیات ناظر به صفات خبری است. صفات الهی از حیثی قابل انقسام به خبری و غیر خبری است (ر.ک؛ الله‌باشتی، ۱۳۹۰: ۴۰۶) در تفسیر صفات خبری گروه‌های فکری در جهان اسلام به روش‌هایی دست زده‌اند، یکی از آن روش‌ها به کارگیری روش تأویل است (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۴۹/۱؛ همان، ۱۳۸۱ الف: ۸۷-۸۶).

استاد سبحانی تأویل را از جهت دیگر به دو قسم مقبول و مرفوض تقسیم می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۳ الف: ۴۴۶/۳) تأویل مقبول تأویلی است که قرینه‌ای مقالی و یا شاهی از آیات بر تأیید آن وجود داشته باشد؛ و بالعکس. اگر تأویلی برخلاف آن بود، یعنی قرینه‌ای مقالی و یا مستند و شاهد متنی نداشت، تأویل مرفوض و رد شده است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۱ الف: ۲۶۷/۵) نمونه تأویلات مرفوض را در میان متکلمان معتزله به کار برده‌اند. البته در پاره‌ای موارد تأویل آنان میانه تأویل مقبول و مرفوض است (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۳ الف: ۳/۴۴۸-۴۴۶).

ایشان تأویل صحیح در قرآن را از جهتی به دو قسم تقسیم می‌کنند: 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 می‌شود 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 (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۵: ۲۷۶) گونه دوم از تأویل آیات، تأویل محکّمات 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 داده‌اند. تأویل این آیه یعنی بیان مصادیق مختلف آن، البته متناسب و هماهنگ با روایات صحیحی که ذیل آیه وجود دارد (ر.ک؛ همان: ۲۷۷-۲۷۶).

در بحث تأویل گروهی با عنوان تأویل گرایان افراطی از نظر استاد سبحانی مطرود هستند. برخی از اینان در تمائیل قرآنی به تأویل گرایایی روی آوردند. در صورتی که مثال‌های قرآنی یا تمثیل قصصی است یا تمثیل طبیعی؛ و چیزی با عنوان تمثیل رمزی نداریم (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۲: ۳۱).

۴. توجیه متشابهات 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:

الف. برخی بدون تفکیک میان حوزه تأویل و فهم قرآن، تشابه را به فهم ناپذیری آیات تعریف کرده، آیات متشابه را آیاتی شمرده‌اند که معنای آنها را کسی جز خدا نمی‌داند.

ب. گروه دومی با تفکیک میان مفهوم تأویل و فهم مدلول متشابهات، تشابه را به تأویل پذیری 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.

ج. 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، تشابه را آیات پذیرای وجوه متعدد دانسته‌اند و فهم متشابه را در گرو تأویل دانسته‌اند، در این گروه می‌گنجند (ر.ک؛ اسعدی و طیب حسینی، ۱۳۹۰: ۴۰-۳۸) استاد سبحانی در دسته اخیر می‌گنجد. براساس نظر این گروه وقتی تأویل‌کننده برای تشابه 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 به جهت توجیه متشابهات قرآنی بدانیم، در واقع تأویل را محدود به صرف آیات متشابه قرآن دانسته‌ایم (ر.ک؛ معرفت، ۱۴۱۲: ۳۰/۳).

از نظر استاد سبحانی تفسیر آیات ناظر به صفات خبری خدا از وظایف عقل نظری است. عقل بشری با ارجاع این آیات به محکمت 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 (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۷ الف: ۳۰۸/۳).

۵. تأویل معتزله

مکتب فکری اعتزالی با محوریت حداکثری عقل، سراغ نصوص دینی رفته و به تحلیل و تفسیر آن پرداخته‌اند (ر.ک؛ ذهبی، بی تا: ۵۶۷/۲) عمدتاً در تفسیر آیات قرآن کریم روی به تأویل می‌آورند. اینان در برابر رقبای خود، حتی امامیه بر استفاده حداکثری عقل تأکید می‌ورزیدند. در فهم نصوص دینی عقل اصل و نقل فرع محسوب می‌شود. در واقع اساس فهم شریعت و نصوص دینی عقل محسوب می‌شود (ر.ک؛ شنوقه، بی تا: ۳۵۱)؛ معتزله عقل را بر نقل ترجیح می‌دادند و هرگاه نقل را مخالف عقل می‌یافتند، نقل را فرو نهاده و عقل را مقدم می‌داشتند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۳ الف: ۱۱/۲) به تعبیر ابوزید معتزله میان عقل و شرع تناقضی نمی‌بینند و اگر هم تناقضی به ظاهر رخ دهد، عقل مقدم بر شرع خواهد بود؛ چراکه استدلال به نصوص دینی و شرع بعد از شناخت اصل شرع و شارع ممکن خواهد بود (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۳) اینان عقل را در مبانی خود، جزء ادله اربعه و در رأس همه آنها، یعنی مقدم بر قرآن و سنت و اجماع می‌دانند. (ر.ک؛ شنوقه، بی تا: ۲۱۰) بر همین اساس اینان تأویل را امری اجتناب‌ناپذیر می‌دانند (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۸۷: ۱۷۴-۱۷۵) به عقیده آنها، تأویل عقلانی ممکن است. چراکه وحی داده‌های عقل را تأیید می‌کند. (بو عمران، ۱۳۸۲: ۷۶)

به زعم 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 بیانگر رأی مخالف اینان باشد، متشابه محسوب می‌شود (ر.ک؛ ابوزید، ۱۳۸۷: ۲۵۰، شنوقه، بی تا: ۲۱۰) قاضی عبدالجبار معتزلی در تعریف محکم و متشابه می‌نویسد:

اگر کلام به گونه‌ای صادر شود که در اصل لغت یا قرارداد یا شواهد عقل، معنایی جز معنای مراد را نپذیرد، محکم و اگر به گونه‌ای باشد که شنونده را به اشتباه اندازد و ظاهرش به علت چیزی که در اصل لغت یا قرارداد است، بر معنای مراد دلالت نکند و نیازمند ارجاع به محکمت و دلیل عقلی باشد، متشابه است (ر.ک؛ معتزلی همدانی، بی تا الف: ۱۹؛ همان، ۱۴۲۲: ۴۰۵).

از نظر معتزله در فهم قرآن دو امر دخالت جدی دارند: آیات محکم و عقل. آیات متشابه باید ناظر به این دو امر تفسیر و تأویل شوند. قاضی عبدالجبار ضمن تأکید بر این امر، ظاهر گرایان را به انتقاد گرفته و عدم استفاده از عقل را در تحلیل آیات متشابه ناشی از جهل آنان می‌داند (ر.ک؛ همان، ۱۹۶۵: ۱۶ / ۳۹۴).

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 (ر.ک؛ همان، ۲۰۰۶: ۲۳۸) آنان مقولاتی مانند عذاب قبر، نکیر و منکر، میزان، صراط، معراج جسمانی و مانند آن را جز متشابهات قرآنی دانسته و اینها را تأویل کرده‌اند (ر.ک؛ هوشنگی، ۱۳۸۵: ۱۴ / ۳۸۲).

از دیدگاه قاضی عبدالجبار نمی‌توان سمع را که امری فرعی و مبتنی بر اصل است، مقدم داشت. سمع تابع اصل است. اصل همان توحید و عدل است که با عقل اثبات می‌شود. توقف و اصل بر سمع امری غیر منطقی و عقلی است (ر.ک؛ معتزلی همدانی، ۱۴۲۲: ۲۲۶) مبتنی بر عقل و استدلال‌های عقلی خدا را نمی‌توان متصف به صفات جسمانی کرد (ر.ک؛ همان، بی تا ب: ۱۹۸) و اگر صفات خبری از امور جسمانی یاد می‌کنند، بدون هیچ تردیدی باید تأویل برده شوند و خداوند را از امور جسمانی تنزیه کرد (ر.ک؛ همان؛ همان، ۱۴۲۲: ۱۰۴-۹۴؛ همان، ۱۴۲۲: ۲۲۸؛ همان، بی تا ج: ۱۲۰).

۶. مواجهه استاد سبحانی با روش تأویل معتزله

معتزله به مانند دیگر متفکران اسلامی از تأویل به عنوان روش فهم قرآن یاد می کنند. استاد سبحانی از اصل این کار دفاع کرده؛ اما به جهت افراط در عقل-ورزی آنان را مورد نقد قرار می دهد. به نظر استاد آنان بسیاری از آیات را تأویل برده و در واقع در دام تفسیر به رای افتادند. به عنوان نمونه اینان آیات فراوانی که درباره شفاعت مطرح شده را به معنای ترفیع درجه گرفته، نه رفع عقاب؛ تا به این وسیله دیدگاه عقلی خود را درباره مخلص دانستن مرتکب کبیره بتوانند توجیه کنند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۳ الف: ۲۴۱/۳).

انکار عذاب قبر از دیگر مصادیقی است که با روش تأویل افراطی اینان آیات الهی را به گونه دیگری تفسیر می کنند؛ از آنجا که آنان انسان مرده را مانند جماد می دانند، فشار و عذاب قبر را هم بی معنا می دانند (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳: ۶۷).

اینان در غالب امور عقل را حاکم و مقدم بر ظواهر آیات و روایات می دانند. اصل دخالت عقل و توجه به آن در فهم متن و معرفت دینی کاری شایسته است که از سوی معتزله صورت گرفت. این امر مایز جدی آنان از طیف ظاهرگرایان و حتی اشاعره به حساب می آید؛ اما افراط در عقل و دخالت آن در فهم آیات متشابه و تحلیل صفات خبری از مشکلات و آسیب های جدی آنان است. به خصوص این امر در نفی ظواهر فراوانی در عرصه معاد و زندگی جاودان اخروی مشهود است. در ادامه تحلیل جامع استاد را در این مواجهه بررسی می کنیم.

۷. پذیرش و همراهی کلی و مشروط در تفسیر صفات خبری

از همان صدر اسلام میان مسلمین در نحوه نسبت دادن صفات خبری به خداوند نگاه یکسانی وجود نداشته و گاهی این نظرات دقیقاً مقابل و در تناقض با هم قرار می گیرند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۱ الف: ۱/۳۱۵؛ همان، ۱۴۲۳ الف: ۲/۱۴۸-۱۲۱) برخی از مسلمین در انتساب این صفات به خدا در دام تشبیه گرفتار شده و

دقیقاً این صفات را به همان معنای انسانی درباره خداوند به کار می‌برند. (ر.ک؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۱۰۵/۱؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۵۰/۱) 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 (ر.ک؛ سیوطی، ۱۹۷۳: ۳۶/۲) چنانچه سلفیه نیز به پیروی از اسلاف خود مجاز را در قرآن نفی می‌کنند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۱ الف: 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 جهمیّه و ماتریدیّه و برخی از کرامیه و ضراریه نسبت می‌دهد (ر.ک؛ بغدادی، ۱۳۶۷: 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 (ر.ک؛ سیوطی، ۱۹۷۳: ۶۵۰/۱) این دیدگاه در واقع همان نظریه ابوالحسن اشعری است که قائل به نظریه بلاکیف درباره صفات انسان‌وار خداست (ر.ک؛ اشعری، ۱۹۸۱: ۶۴؛ سبحانی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱؛ همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۱۸/۱؛ همان، ۱۴۲۴: ۳۸؛ همان، ۱۴۲۱ الف: ۳/۲۰۰).

در برابر نظرات یادشده نظریه تأویل مطرح است که امامیه و معتزله از آن پیروی می‌کنند. در کلیت این امر معتزله همراه نظر شیعه بوده و تأویل را همراه و همسو در مقابل جریان‌های یادشده به کار می‌برد؛ اما آنان در استفاده از این روش افراط ورزیده و تن به تأویل افراطی داده‌اند که در ادامه اشاره خواهد شد. «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 کاربردن این نوع الفاظ، همان راه و رسم لسان عربی را در پیش گرفته و به کار برده است» (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۸: ۵۳/۱).

البته استاد در آثار خود در پاره‌ای موارد در صفات خبری تأویل را به‌عنوان روش صحیح می‌پذیرد و در برخی موارد تأویل را مختص معتزله دانسته و برای امامیه روش تمسک به مفهوم تصدیقی را مطرح می‌کنند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۱ الف: ۱/ ۳۲۹-۳۲۸).

معتزله در توجیه متشابهات قرآنی گامی درست برداشته و به نقد جریان اهل حدیث و ظاهرگرایی پرداختند. دقیقاً امامیه نیز در این مواجهه با معتزله همسو بوده و جریان تشبیهی را مورد نقد جدی قرار داده‌اند؛ اما توجیه متشابهات قرآنی مبتنی بر اصول و ضوابطی است که در ادامه خواهیم گفت معتزله از آن عدول کرده و در دام تأویل افراطی که منجر به تفسیر به رأی می‌شود افتادند.

۸. عدول از ضوابط و شرائط تأویل در روش معتزله

عمده‌ترین اشکال معتزله عبور و عدول از ضوابط کلی و استفاده حداکثری از آن است. با این توضیح که درباره تأویل مقابل تنزیل رعایت اصول و ضوابط کلی در فهم متن کفایت می‌کند. فهم نصوص دینی به مانند هر متن دیگری نیازمند اصول و شرایطی است. یک‌سری از این اصول و قواعد و شرایط عام هستند و در واقع باید از آنها به‌عنوان ابزارها و لوازم برون‌دینی در معرفت‌های دینی یاد کرد. به عنوان نمونه اصول کلی شناخت در فهم هر امری از جمله نصوص دینی کارآیی دارند. امور دیگر مانند اصل فهم‌پذیری متن، اصل اعتبار فهم انسانی از نصوص دینی، اصل مؤلف‌محوری، اصل پذیرش حاکمیت قواعد عقلانی و عقلایی بر نصوص، اصل توجه به قواعد عام‌زبانی و ادبی و ... از جمله شرایط و ضوابط مهم در تأویل‌پذیری آیات در گونه اول یعنی مقابل تنزیل است.

اما مهم‌ترین 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 شبه‌ای 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 معانی شان دلالت قطعی می‌دانند (ر.ک؛ سبحانی، ۱۴۲۶: 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 بیانی 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 بعد از توجه و دقت در آیه روشن می‌شود، هیچ‌گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت.» (همان) با این نگاه باید گفت دیگر استعمال واژه‌های 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 (ر.ک؛ سبحانی، همان، ۱۳۸۱: ۳۱۷/۱) و این دقیقاً نقطه مقابل رویکرد

معتزله است؛ چراکه آنان این امر اولاً مجاز دانسته و ثانیاً تنها ملاک حمل به این معنا را عقل می‌دانند.

۹. تأویل اعتزالی یا 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 (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۵: 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» (همان، ۱۳۷۳: ۲۲۲).

اگر بنا باشد که تأویل را مانند معتزله بدانیم و یا آن را در همه افراد و قابل دسترس 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 (ر.ک؛ همان، ۱۴۲۱: ۲۹/۵) «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» (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۰: ۲۰۵).

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 (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۳: ۲۵۱؛ همان، ۱۳۸۰: ۲۰۷).

مهم‌ترین اشکالی که استاد سبحانی به معتزله وارد می‌دانند، عدم توجه به مسئله دلالت‌ها در دانش منطق و اصول است. در مسئله فهم نصوص دینی مفسر باید به مقصود مؤلف یعنی خداوند و شارع مقدس پی ببرد. ماتن متن مقدس مراد و منظور خود را در قالب الفاظ و عبارات بیان داشته است. در منطق و اصول یادآوری می‌شود که باید انواع دلالت‌های الفاظ و حدود و شرایط آن را باز شناخت (ر.ک؛ همان، ۱۴۱۴: ۴۶/۱؛ همان، ۱۴۲۳: ۳۱-۲۱؛ همان، ۱۳۸۷: ۷۹) مفسر در تفسیر متن باید به دنبال کشف این دلالت‌ها برآید تا بدین وسیله مقصود ماتن را در حد امکان و توان دریابد. در بین دانش‌های زبانی معنائشناسی بهترین دانشی است که ابزارهایی را برای نیل به این هدف پیش‌روی ما قرار می‌دهد (ر.ک؛ مطیع و دیگران، ۱۳۸۸: ۷-۲۶).

بحث دلالت‌ها در شاخه‌های مختلفی از علوم مانند ادبیات، منطق، اصول فقه و روش‌شناسی تفسیر مطرح می‌شود. عالمان بلاغت و منطق و اصول و تفسیر، هر یک در بخشی از مباحث خود بدان پرداخته و بنابر دیدگاه رایج در آن دانش‌ها، مطالبی ارائه کرده‌اند. اصل توجه به این دلالت‌ها در فهم متن تأثیر چشم‌گیری دارد (ر.ک؛ سبحانی، ۱۳۸۷: ۷۹) در دانش زبان‌شناسی و منطق از این امر تحت عنوان سطوح دلالتی یاد می‌شود که در تقسیم مشهور با عناوین دلالت‌های مطابقی، تضمن و التزام یاد می‌شود.^۴

استاد سبحانی با طرح مسئله اصولی مراد جدی و مراد استعمالی و همچنین طرح مسئله ظهور بدوی و تصویری و ظهور تصویری و تمسک به مفاهیم تصویری در فهم نهایی الفاظ، نکته‌ای را در نقد قائلان به تأویل افراطی مطرح می‌کنند. استاد در فهم صفات خبری ضمن نقد جریان‌های فکری در جهان اسلام، روش تأویل را به مانند تشبیه و تعطیل و تفویض مورد نقادی قرار داده و راه صحیح را تمسک به مفاد تصدیقی (نه تصویری) صفات می‌دانند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۸-۳۲۷؛ همان، ۱۳۷۸: ۱/۲۴۴).

نتیجه

در تحلیل و فهم آیات قرآنی پاره‌ای از متفکران اسلامی از روشی با عنوان تأویل استفاده می‌کنند. مواجهه عالمان مسلمان با تأویل یکسان نیست. غیر از اختلاف در بُعد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تأویل، در حوزه اخیر نیز رهیافت واحدی میان اندیشمندان مسلمان وجود ندارد.

معتزله در برابر دیگر فرق اسلامی از تأویل به شکل افراطی استفاده می‌کنند. اینان در فهم قرآن صرفاً آیات محکم و عقل را ملاک فهم دانسته و آیات متشابه را با این دو میزان می‌سنجند. البته عمدتاً با تکیه بر عقل به فهم آیات متشابه و به خصوص صفات خبری باری تعالی روی آورده و از این جهت دست به تأویل عمده آیات در این حوزه‌ها زده‌اند. حتی در برخی از موارد آیات ناظر به معاد و بهشت و جهنم را برخلاف رویه هم قرآن و هم روایات تأویل و تفسیر می‌کنند.

استاد سبحانی در تفسیر و کلام به روش تأویل معتزله ورود پیدا کرده و به تحلیلی و ارزیابی نگاه آنان می‌پردازد. 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 بیانگر آن است که در عرصه تأویل آیات نمی‌توان بی‌ضابطه از آن استفاده کرد و هرگونه تأویلی را به آیات الهی نسبت داد. آیات قرآن دارای معانی عمیق و وسیعی است که افراد دانا و صاحبان خرد به آنها دسترسی دارند. فهم صحیح کتاب الهی با روش تأویل میسر است. اشکال اساسی معتزله در عدول از شرایط و ضوابط تأویل بوده و از همین منظر هم در وادی افراط افتاده و تأویل‌های عمدتاً هم‌سو با تفسیر به رأی ارائه کرده‌اند.

از نتایج این تحقیق آن است که دیدگاه معتزله در باب تأویل دچار آسیب جدی و حتی نقصان و کاستی است. چالش‌های برآمده از افراط در حوزه تأویل آنان را به سمت تفسیر به رأی سوق داده و مانع پذیرش دیدگاه آنان در فهم آیات قرآن خواهد شد. عدم توجه به مباحث ادبی و مفاهیم دلالی در دانش اصول و منطق مانع جدی از پذیرش دیدگاهشان است.

پی‌نوشت

۱. کلام اسلامی، شماره ۷۸، تابستان ۱۳۹۰.
۲. جعفر سبحانی، هرمنوتیک، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
۳. کلام اسلامی، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۱.
۴. برخی از این تعابیر زبان‌شناسی و منطقی به سطوح اظهار، پیش‌فرض و التزام یاد می‌کنند (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۲۶۳؛ همان، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۵).

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمد. (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*. مصحح عبدالسلام محمد هارون. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی. (نرم افزار قاموس نور).
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر. ط ۳. (نرم افزار قاموس نور).
- ابوزهره، محمد. (۱۳۹۳). *تاریخ مذاهب اسلامی*. مترجم علیرضا ایمانی. چ دوم. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*. ترجمه احسان موسوی خلخالی. تهران: نیلوفر.
- اسعدی، محمد و سید محمد طیب حسینی. (۱۳۹۰). *پژوهشی در محکم و متشابه*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت. مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
- اشعری، ابوالحسن. (۱۹۸۱). *الابانه عن اصول الدیانة*. تحقیق و تقدیم عبد القادر ناووط. دمشق: دارالبیان.
- الله بداشتی، علی. (۱۳۹۰). *توحید وصفات الهی*. درس نامه کلام تخصصی. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- آلوسی، محمود. (۱۴۰۸ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دارالفکر.
- بغدادی، عبدالقاهر. (۱۳۶۷). *الفرق بین الفرق*. ترجمه محمدجواد مشکور. چ سوم. تهران: انتشارات اشرافی.

- بو عمران، (۱۳۸۲). *مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵). *تأویل*. مندرج در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز بزرگ دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۴۱۱ق). *التعريفات*. قاهره: دار الكتاب المصري؛ بیروت: دار الكتاب البنانی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). *تسنیم*. چاپ اول. قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). *الصحاح*. طبع الاولی. بیروت: دار العلم للملایین. (نرم افزار قاموس نور).
- خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). *البيان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
- ذهبی، محمدحسین. (بی تا). *التفسیر و المفسرون*. چ دوم. بیروت: شرکه دار الارقم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم. (نرم افزار قاموس نور)
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۵ق). *مقدمه جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحه و مطالع البقره*. کویت: دارالدعوه.
- رضائی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۹). *منطق تفسیر قرآن* (روش تحقیق در تفسیر و علوم قرآن). ج ۳. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
- زبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). *تاج العروس*. بیروت: دارالفکر. (نرم افزار قاموس نور)
- زرکشی، بدارلدين. (۱۳۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دارلمعرفه.

- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۴۱۵ق). *مناهل العرفان فی علوم القرآن*. بیروت: دارالکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۷۱). الف. *تفسیر صحیح آیات مشکله*. چ چهارم. با تنظیم و نگارش هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. (۱۳۷۱). ب. «صفات خبری در عرصه کلام و تفسیر». *کلام اسلامی*. شماره ۳. پاییز.
- —————. (۱۳۷۳). *معاد انسان و جهان*. قم: نشر مجله مکتب اسلام.
- —————. (۱۳۷۸). *آشنایی با عقائد و مذاهب اسلامی*. قم: توحید.
- —————. (۱۳۸۰). *وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. الف. (۱۳۸۱). *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*. چ سوم. قم: مرکز العالمی لدراسات الاسلامی.
- —————. ب. (۱۳۸۱). *هرمنوتیک*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. (۱۳۸۲). *مثل های آموزنده قرآن در تبیین ۵۷ مثل قرآنی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. الف. (۱۳۸۳). *منشور جاوید*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. ب. (۱۳۸۳). *اندیشه های جاوید*. برگرفته از تفسیر موضوعی منشور جاوید. تدوین اکبر اسدعلیزاده و سعید دینی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. (۱۳۸۵). *راهنمای حقیقت*. تهران: مشعر.
- —————. الف. (۱۳۸۷). *مسائل جدید کلامی*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. ب. ۱۳۸۷. *الموجز فی أصول الفقه*. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ چهاردهم.

- —————. (۱۳۹۰). «تأویل در لغت و قرآن و حدیث و در اصطلاح». *کلام اسلامی*. شماره ۷۸. تابستان. صص ۳-۱۴.
- —————. (۱۴۱۴ق). *المحصل فی علم الاصول*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- —————. (۱۴۲۱ق) الف. *رسائل و مقالات*. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- —————. ب. *مفاهیم القرآن*. چاپ چهارم. قم: مؤسسه الامام الصادق (ع).
- —————. (۱۴۲۳ق) الف. *الملل و النحل*. چاپ دوم. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. ب. *تهذیب الاصول*. تقریر مباحث درس اصول امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- —————. (۱۴۲۴ق). *رویه الله*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. (۱۴۲۶ق). *مناهج التفسیریه فی علوم القرآن*. چاپ سوم. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- —————. (۱۴۳۵ق). *منیه الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۷۴). «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی». *نقد و نظر*. ش ۳ و ۴. صص ۲۳۲-۲۰۵.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (۱۹۷۳م). *الاتقان فی تفسیر القرآن*. بیروت: المكتبة الثقافیه.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۷ق). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۶). *روش‌های تأویل قرآن*: معناشناسی و روش‌شناسی تأویل در سه حوزه روایی. باطنی و اصولی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۰). *مبانی و پیش‌انگاره‌های فهم دین*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شنوقه، سعید. (بی‌تا). *التأویل فی التفسیر بین المعتزله و السنه*. قاهره: المكتبة الأزهریه للتراث.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۰۲ق). *الملل و النحل*. با تحقیق محمد سید الکیلانی. بیروت: دار المعرفه.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). *دروس فی علم الاصول*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- صدرالدین شیره‌رازی، محمد بن اب‌راهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. چاپ دوم. قم: بیدرا. (نرم‌افزار ملاحظه‌نویس).
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). *قرآن در اسلام*. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۳۸۹). *شیعه در اسلام*. چاپ دوم. تصحیح، ترتیب و پانوش محمدعلی کوشا. تهران: انتشارات ادباء.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم (نرم‌افزار جامع التفاسیر نور).
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان عن تأویل ای القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

- عسکری، ابو هلال حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغه*. الطبعه الاولى. بیروت: دار الافاق الجديده.
- فتح‌الهی، ابراهیم. (۱۳۸۹). *متدولوژی علوم قرآنی*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه امام صادق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.. (نرم‌افزار قاموس نور).
- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). *بیولوژی نص*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۰). *معناشناسی شناختی قرآن*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق. *الکافی*. مصحح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کیاشمشکی، ابوالفضل. (۱۳۸۴). «هرمنوتیک متن، تأویل و روش‌شناسی فهم قرآن». *پژوهش حوزه*. سال پنجم. شماره نوزدهم و بیستم.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی. (۱۳۸۴). *روش فهم حدیث*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). دانشکده علوم حدیث.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب (نرم‌افزار جامع التفاسیر نور).
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ق). *الحکایات*. قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
- مطیع، مهدی و احمد پاکتچی و بهمن نامور مطلق. (۱۳۸۸). «معناشناسی در مطالعات قرآن»، دو فصل‌نامه پژوهش دینی. ش ۱۸. بهار و تابستان.

- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). *اصول الفقه*. چاپ پنجم. قم: انتشارات اسماعیلیه. (نرم افزار مجموعه اصول فقه نور).
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسه*. معلق ابی هاشم احمد بن حسین. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (بی تا) الف. *مشابه القرآن*. تحقیق عدنان محمد زرزور. قاهره: دار التراث.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (بی تا) ب. *المحیط بالتکلیف*. تحقیق عمر السید عزمی. مصر: الدار المصریه للتألیف و الترجمة.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (بی تا) ج. *رسائل العدل و التوحید*. بی - جا. دار الهلال.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (۲۰۰۶م). *تنزیه القرآن عن المطاعن*. قاهره: المكتبه الازهریه للتراث.
- معتزلی همدانی، عبدالجبار بن احمد. (۱۹۶۵). *المغنی فی الباب التوحید و العدل*. ۱۴ ج. قاهره: الدار المصریه.
- معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۲ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- هوشنگی، حسین. (۱۳۸۵) *تأویل*. مندرج در دائره المعارف بزرگ اسلامی. زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز بزرگ دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی. (۱۳۸۶). *عقل و وحی*. چ پنجم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.