

## ارزیابی گستره تأویل از دیدگاه شیعه و معتزله

مهین بیرانوند<sup>۱</sup>

### چکیده

مسئله «تأویل قرآن» به عنوان یکی از مسائل علوم قرآنی، از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چراکه نقشی زیربنایی در بهره‌گیری از معارف قرآن کریم ایفا می‌کند. هدف این مطالعه، ارزیابی گستره تأویل از دیدگاه معتزله و شیعه است که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل و بررسی آیات قرآن سامان یافته است. یافته‌های تحقیق حاکی از این است که در نگاه شیعه، عقل در کنار دیگر منابع، نه حاکم مطلق و نه محکوم مطلق است. همچنین در مذهب معتزله، عقل‌گرایی مهمترین مبنا به شمار می‌رود و آن را بر همه انواع نقل، حاکم می‌کنند. از منظر روایات مسلم شیعی، قرآن دارای سطوح مختلفی از معانی است که به پاره‌ای از این سطوح، بطون می‌گویند و مرحله عالی فهم عمیق قرآن، که شامل بطون نیز می‌شود، به معصوم اختصاص دارد؛ ولی معتزلیان غالباً به وجود بطن برای آیات اعتقاد ندارند. نگرش شیعه با معتزله در مسائل دیگری مانند: سرانجام مؤمن مرتکب گناه کبیره، تفسیر آیات شفاعت، برتری پیامبران بر فرشتگان، مسئله بداء، رجعت، عصمت، وفای به وعیدهای موجود در قرآن و... متفاوت است.

**واژگان کلیدی:** قرآن کریم، تأویل، معتزله، شیعه.

۱. طلبه سطح چهار، گرایش تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش علوم اسلامی کوثر. (ahmadipoor46@gmail.com)

## مقدمه

«تأویل» یکی از مفاهیم پیچیده و مناقشه برانگیز دینی است که نقشی بی بدیل در سپهر معرفت دینی داشته و بدون تأویل و انتخاب مبنایی درست درباره آن، پای معرفت دین لنگ است. گویی مفاهیم دینی، همواره با تأویل زاده می شوند، با آن می بالند، رشد می کنند و نتیجه می دهند. از سوی دیگر، تأویل - به ویژه در اختلافات مذهبی و دینی - دستمایه هر آن چیزی است که می تواند دلخواه هر کسی را از دین به دست بدهد، به همین سبب، آسیب شناسی فرقه ای، با شناخت تأویل ممکن می شود. به وجود آمدن کشمکش های عقیدتی در تاریخ اسلامی و در میان مسلمانان و در پی آن، منازعات سیاسی، باعث پدیداری برداشت هایی از متون اسلامی شد که عمدتاً مبتنی بر تأویل بوده و هست. روزگار زیادی بر مسلمانان سپری نشده بود که درگیری بر سر تفسیر و تأویل قرآن و مفاهیم دینی آغاز شد. این کشمکش ها از آنجا پدیدار گردید که افرادی بر اساس سلیقه شخصی خود دین را تبیین می نمودند و گاه گزاره هایی در متون دینی وجود داشت که در نگاه نخست، سازگاری درونی نداشته و یا با عقل، دچار چالش بود و یا فهم روشنی از آنها وجود نداشت. کشف منظور واقعی دین از این گزاره ها و مفاهیم به کار رفته در آنها، سرآغاز این رویکرد شد. نگاهی گذرا به نوشته های تحلیلی و توصیفی عالمان مسلمان به روشنی گواهی می دهد که تأویل، تا چه میزان در آنها جای دارد. شاهد این ادعا این که کمتر کسی در میان نویسندگان، عالمان و اندیشمندان دینی وجود دارد که به نص، بسنده کرده و دست از ظاهر متن نشسته باشد (مرادی، ۱۳۹۵، ص ۴۶). می توان گفت آغازین جرّقه های روی آوردن به تأویل، مسئله صفات خداوند و پس از آن، آموزه هایی بود که به انسان و عمل و کیفر و پاداش او و تقدیر خداوند برای او مربوط می شد. دو گروه از عالمان اسلامی بر سر مفاد این آموزه ها اختلاف نظر پیدا کردند. گروهی راه تأویل پیش گرفتند و تلاش کردند تفسیری قابل فهم، منطبق و سازگار با قواعد زبانی از آنها ارائه دهند. گروه دیگر برای تقید به دینداری، نص گرایی را سرلوحه خود قرار دادند و با بسنده کردن به ظاهر، ژرف کاوی در آنها را برنتابیدند. در میان نص گرایان، گروهی تلاش کردند برای برخی از صفات خداوند مانند صفات خبری، که برای خداوند نوعی از جوارح و جسمانیت را گزارش می کند، توجیهی داشته باشند و گروه دیگر تنها ایمان به این صفات را کافی دانسته و پرسش و پاسخ درباره آنها را بدعت شمردند

(سبحانی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۰۴؛ زرکشی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۲۸۶). هر دو گروه، در اینکه ظاهر آن گزاره‌ها را در این گونه صفت‌ها نمی‌توان پذیرفت، اتفاق نظر داشتند و نمی‌توانستند بپذیرند که خداوند دارای چنان اوصافی است؛ اما راه برون‌رفت از آن ظاهر، مسئله اختلافی آنها بود. گروهی راه تأویل را پیش گرفتند و گروه دیگر، ایمان به ظواهر را ملاک قرار دادند. اینکه در متن قرآن، گزاره‌هایی وجود دارد که نمی‌توان ظاهر آنها را مراد جدی گوینده دانست، جای چندان درنگ و تردید نیست؛ اما در چگونگی برخورد با آنها و اینکه این راه از کجا به دست آمده، جای چند و چون فراوان پیدا کرده است. (سحبانی، ۱۴۳۰، ص ۲۹۱)

روایت‌های موجود در اسناد تاریخی، تفسیری و حدیثی نشان می‌دهد که تأویل برای مسلمانان قرن اول هجری، یک موضوع قرآنی و در ساحت تفسیر متن تلقی می‌شده است. همچنین کاربرد کلمه تأویل در فرهنگ و ادب جاهلی در جزیره العرب نیز حاکی از آن است که تأویل، واژه‌ای شناخته شده در آن دیار بوده و نمی‌تواند به طور کلی از فرهنگ بیگانه وارد شده باشد. ابن هشام (م ۱۹۴ق) درباره نقل کرده که ربیع بن نصر، پادشاه یمن خوابی هولناک دیده و پس از جمع کردن کاهنان و منجمان و ساحران به آنها گفته است: فأخبرونی بها و بتأویلها. (لحمیری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۹۱۲؛ طبری، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۲).

در این ماجرا که مربوط به صد سال پیش از ظهور اسلام است، سه بار کلمه تأویل آمده است. همچنین آنچه در ادبیات شعری دوران جاهلی آمده، آکنده از تعبیرهایی است که ناگزیر، به تأویل نیاز دارد تا منظور شاعر درک شود. در دوران ظهور اسلام و حیات رسول اکرم ﷺ، گروندگان به اسلام، که به پیامبر ﷺ دسترسی داشته و به آموزه‌های دست اول وحیانی نزدیک بودند، کمتر با چالش تأویلی - تفسیری مواجه بودند؛ اما این وضعیت دیری نپایید و به تدریج، اختلاف فهم‌ها سر باز کرد و در مسائل مختلف، میان صحابه نیز تفاوت نظر پیدا شد. اینکه آیه هفت سوره آل عمران، چگونه تفسیر می‌پذیرد و «واو» در آن عاطفه است یا استیناف و اینکه تأویل، مربوط به کل کتاب یا به متشابه‌های آنهاست، بحث‌های فراوانی را برانگیخت و با پذیرش هر یک از این احتمال‌ها، بناهای مختلفی از آن سر بر خواهد کشید. از این رو، این مطالعه قصد دارد از میان اقوال مختلف، گستره تأویل از دیدگاه معتزله و شیعه را بررسی نماید.



دور از واقعیت نیست که گفته شود از همان زمان نزول سوره آل عمران در سال سوم هجری در مدینه، این آیه حاوی نکته‌ای بوده و خوانندگان و مخاطبان قرآن به دنبال کشف آن بوده‌اند. میراث باقی مانده از قرن نخست هجری از پیامبر ﷺ و صحابه نشان می‌دهد که تأویل از پیچیدگی چندان بر خوردار نبوده و غالب مسلمانان با داشتن روحیه تسلیم‌پذیری در برابر اسلام و تعبد، به آنچه گفته می‌شد، ایمان داشتند و چندان جویای چند و چون مسائل نمی‌شدند. این ویژگی، از خود قرآن نشأت می‌گرفت؛ چرا که در قرآن، ایمان به دعوت و آنچه خدا فرستاده، یک ارزش اخلاقی و عقیدتی محسوب می‌شد: «وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا» (آل عمران: ۷). اعتماد به رسول خدا کافی بود که مشکلات و سؤالات مردم را پاسخ دهند، اما از آنجا که با گذشت زمان تاویل مورد توجه فرقه‌های کلامی قرار گرفت، این موضوع محل توجه اندیشمندان و پژوهشگران بوده است. در بررسی‌های عمل‌آمده، اثری با این نوشتار در کتاب‌ها، مقاله‌ها و پایان‌نامه‌ها یافت نشد؛ اما تحقیقاتی در زمینه تاویل انجام شده که می‌توان به کتاب «روش‌های تاویل قرآن» اثر محمدکاظم شاکر اشاره کرد. در این کتاب، معنای تاویل، تنزیل و تفسیر در اخبار بیان شده و تاویل را از زوایای مختلف بررسی شده است. کتاب «تاویل از دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان» نویسنده محمدهادی معرفت و «التفسیر و المفسرون» اثر محمدحسین ذهبی نیز به مباحث مرتبط با تاویل پرداخته‌اند.

از پایان‌نامه‌هایی که با موضوع تاویل نگاشته شده‌اند: می‌توان به «بررسی نظریه تاویل در قرآن با تکیه بر دیدگاه ابن تیمیه» اثر محسن لاجوردی اشاره داشت که در ابتدای آن به معنای تاویل پرداخته و پس از آن دیدگاه‌های ابن تیمیه، علامه طباطبایی و آیت الله معرفت را مورد بررسی قرار داده است و نیز پایان‌نامه «مبانی و روش تفسیر تاویلی در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)» اثر ابراهیم سرایی که در آن، روایات تفسیری و تاویلی که از اهل بیت (علیهم‌السلام) به دست ما رسیده را تبیین کرده است. در مقاله‌ها نیز موردی که به مقایسه تاویل از دیدگاه شیعه و معتزله پرداخته باشد، یافت نشد.

## ۱. مفهوم تاویل

تاویل از ماده «أَوَّل» به معنای رجوع است. فعل ثلاثی مجرد آن، «أَلَّ» به معنای رجوع و مصدر

باب تفعیل و یکی از وجوه رایج باب تفعیل متعدی ساختن فعل لازم است که به معنای رجوع دادن آن چیز به مبدأ و آغاز آن خواهد بود (ابن منظور، ۱۳۳۵ق، ج ۱۱، ص ۳۳).

اینکه برای قرآن، تأویل وجود داشته (آل عمران: ۷) و تأویل به حق و باطل تقسیم شده (آل عمران: ۱۲) مورد تصریح قرآن کریم است؛ اما تعاریفی که برای تأویل آمده، متفاوت و مختلف است. تأویل در قرآن گاهی در مورد خود قرآن مطرح است و گاه درباره غیر قرآن، که مجموع آنها را می توان به سه دسته آیات تقسیم کرد:

الف) تأویل رویا: در هشت مورد بیان شده و منظور از آن، حقیقتی است که خواب از آن حکایت می کند. (یوسف: ۳۶، ۴۴، ۴۵ و ۱۰۰)

ب) مآل و مرجع امر: در پنج مورد. (کهف: ۷۸ و ۸۲؛ یوسف: ۳۷)

ج) توجیه متشابه: (آل عمران: ۷).

با پژوهش در آیات درمی یابیم که واژه تأویل در آنها به معنای تفسیر به بیان مدلول کلمه نیست؛ جز در یک آیه (آل عمران: ۷)، که تأویل به متشابهات از اضافه شدن از آیات دیگر، به دست می آید که معنای تأویل غیر از تفسیر است. تأویل در عرف کلمات معصومین علیهم السلام، بیشتر در برابر تنزیل و بعضاً در برابر تفسیر است. از مواردی که به معنای مقابل تفسیر آمده، روایت حکم بن عینیه است که می گوید از امام باقر علیه السلام درباره آیه ۲۴ سوره آل عمران پرسیدم «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاء الْعَالَمِينَ» و عرض کردم در آیه شریفه، دو بار برگزیدن آمده است؛ در حالی که برگزیدن، همان یک بار بوده است. حضرت فرمود: ای حکم! این آیه تأویلی دارد و تفسیری. عرض کردم: آن را برای من تفسیر کنید. حضرت فرمود: خداوند نخست او را از میان ذریه پیامبران برگزید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۲). در روایت دیگری حضرت، ابتدا تفسیر را بیان می کند، سپس تأویل آن را ذکر می فرماید. (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۸).

بعضی روایات، مصادیق خارجی بعضی از آیات را تأویل بیان کرده اند: زراره از امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه «فَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً» سؤال می کند. حضرت می فرماید: تأویلی دارد که هنوز نیامده و وقتی قائم ما ظهور کند، آنان که او را می بینند، تأویل آیه را خواهند دید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۶). در بعضی از روایات، بطن قرآن کریم، تأویل آن است. فضیل بن یسار از امام باقر علیه السلام



درباره ظهر و بطن سؤال می‌کند. حضرت می‌فرماید: «ظهر قرآن، همان تنزیل آن است و بطن قرآن تأویل آن و این تأویل را جز راسخان در علم که ما هستیم نمی‌دانند.» (صفار قمی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶) آنچه از مجموع به دست می‌آید اینکه تأویل در نظر قرآن و روایات به سه بخش تقسیم شده است: تأویل قرآن، تأویل متشابهات و تأویل بطون.

## ۲. گستره تأویل از دیدگاه شیعه

واژه «تأویل» هفده بار در قرآن کریم در معانی مختلف به کار رفته است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. تفسیر: مثل «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران: ۷). برخی استادان معاصر، تأویل در این آیه را به معنای تفسیر دانسته‌اند.

۲. توجیه متشابه: برخی مفسران معاصر احتمال داده‌اند مقصود از «تأویل» در آیه هفتم آل عمران، توجیه اقوال متشابه باشد؛ همان‌گونه که در سوره کهف (داستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام و خضر عَلَيْهِ السَّلَام) و توجیه اعمال عجیب خضر) توجیه اعمال متشابه است، «سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۷۸) و «ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا» (کهف: ۸۲). برخی نیز واژه «تأویل» در این دو آیه را به معنای مصالح، انگیزه‌ها، اسرار کارهای مرموز و فلسفه احکام دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۴۰، ص ۱۲۸).

۳. تعبیر رؤیا: واژه تأویل در سوره یوسف در هشت مورد (یوسف: ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱) به معنای تعبیر خواب به کار رفته است (همان، ص ۲۳۱). مثل: «وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف: ۶)

۴. عاقبت و نهایت چیزی: مثل آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء: ۵۹). در مورد آیه ۳۵ اسراء و آیه ۵۳ اعراف نیز همین معنا احتمال داده شده است.

۵. وقوع چیزی: (سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۰)، مثل: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ» (اعراف: ۵۳). شاید بادقت در آیه و مقصود آن بتوانیم این معنا را به معنای قبلی (عاقبت و نهایت) بازگردانیم.

## ۲،۱. تأویل در احادیث

واژه «تأویل» در احادیث، به ویژه روایات تفسیری، بارها تکرار شده و در معانی مختلفی به کار رفته است؛ از جمله:

۱. **به معنای بطن:** از امام باقر علیه السلام که در مورد حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله (ما فی القرآن آیه الا و لها ظهر و بطن) پرسش شد. حضرت فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تاویله، منه ما قد مضی و منها لم یکن، یجری کما تجری الشمس والقمر» (صفار، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). به نظر برخی اندیشمندان معاصر، تأویل (بطن) در این جا به معنای مفهوم عامی است که از آیه گرفته می شود (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۱) و این مفهوم عام، معنای لازم آیه است و بر مصادیق دیگر در طول زمان قابل انطباق می باشد. از این رو در حدیث اشاره شد که برخی مصادیق قرآن، گذشته و برخی نیامده و هم چون خورشید و ماه در جریان است. البته کاربرد تأویل به معنای «بطن» در احادیث، زیاد به چشم می خورد. این حدیث و دیدگاه را در مبحث قواعد تفسیری (قاعده جری و تطبیق) و نیز مبحث «بطن» بررسی می کنیم. (ن. ک. به: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰، مجلسی، ۱۳۸۰، ج ۸۲، ص ۲۲۰)

۲. **معنا و مقصود متکلم:** حکایت شده است که حذیفه بن یمان گفت: در روز غدیر، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»، سپس مردی پرسید: ای رسول خدا، تأویل این سخن چیست؟ فرمود: «من کنت نبیه فهذا علی امیره» (همان، ج ۸۲، ص ۱۹۴). در این روایت، پرسش کننده از معنای «مولی» می پرسد و حضرت آن را به «امیر» معنا می کند و سوال کننده، این مطلب را تأویل می خواند. از امام باقر علیه السلام در مورد علت نامگذاری «جمعه» پرسیدند. فرمود: تأویل جمعه این است که خدا به این منظور «جمعه» را نامگذاری کرد که در این روز، همه جنیان و انسان ها و اولین و آخرین را جمع می کند» (همان، ج ۲۴، ص ۳۹۹). در این روایت، تأویل به معنای وجه نامگذاری و مدلول لفظی کلمات است.

مصادیق آیات: حکایت شده است که هارون الرشید از امام کاظم علیه السلام پرسید: چرا شما خود را از فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله می دانید، در حالی که فرزندان علی علیه السلام هستید؟ امام علیه السلام فرمود: همه اتفاق نظر دارند که در جریان مباحثه، کسی جز علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام با



پیامبر ﷺ نبود؛ بنابراین (در آیه مباحثه) «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱)، تأویل ابنائنا، حسن و حسین ﷺ و تأویل «نساءنا» فاطمه ﷺ و تأویل «انفسنا» علی ﷺ است». (مجلسی، همان، ج ۳۵، ص ۲۱۱)

غیر از اخباریان شیعه، که تقریباً منقرض شده‌اند، عالمان شیعه نیز معتقدند هرگاه عقل، یقین به عدم امکان تمسک به ظاهر آیات داشته باشد، از تأویل آیات - یعنی تفسیر آنها برخلاف ظاهر بر اساس قواعدی خاص - چاره‌ای نیست. از این رو، مفسران شیعه، آیاتی را که در ظاهر، جبراً اثبات می‌کند، به شکلی تفسیر می‌کنند که اراده را از انسان سلب ننماید. (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۷۳ و طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۹۶) همچنین آیاتی که در ظاهر، نسبت ستم به خداوند می‌دهد، به شکلی تفسیر می‌کنند که مخالف روح حاکم بر قرآن و آموزه‌های دینی و یا قاعده‌ای عقلی نباشد؛ چنان‌که از امام باقر ﷺ پرسیدند: چگونه است که خداوند در مورد هر آن چه بخواهد انجام دهد، مورد سؤال واقع نمی‌شود؟ در پاسخ فرمود: چون کاری را انجام نمی‌دهد، مگر از روی حکمت و راستی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۸). البته آیت الله سبحانی معتقد است هیچ‌گاه ظاهر قرآن با صراحت عقل تعارض نمی‌کند؛ بلکه آرا و افکار موروثی، مشکل آفرین شده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۲). با این حال، به نظر می‌رسد گرچه این ادعا ممکن است در برخی مثال‌ها روا باشد؛ اما در برخی موارد، دست‌کم برای انسان‌های دور از عصر رسالت، قابل توجیه نیست؛ مانند آیاتی که به خداوند نسبت اضلال داده و یا بسیاری از آیات که به پیامبران از جمله حضرت آدم، گناه را نسبت می‌دهند.

## ۲،۲. تأویل در روایات

آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند. متشابهات چون معنای واضح و روشنی ندارند، باید به بطن و تأویل آنها توجه داشته باشیم؛ زیرا ظاهر این آیات موجب شده که عده‌ای از جمله اشاعره، مجسمه و جبریّه دچار اشتباه و گمراهی شوند. بنابراین مادر این بخش قصد داریم به مقصود و مفهوم درونی و باطنی این آیات برسیم و برای رسیدن به این



هدف، تأویل و توضیح نمونه‌هایی از آیات متشابه توسط امامان معصوم علیهم‌السلام را بیان می‌کنیم: مبحث معاد و عالم غیب را اساساً می‌توان در عموم معارف غیبی و حقایق غیر ظاهری مانند قیامت، جنیان و فرشتگان جستجو کرد. به‌عنوان نمونه به آیات زیر بنگرید:

﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ فرشتگان و روح به‌سوی

خدا بالا می‌روند در روزی که مدتش پنجاه هزار سال خواهد بود. (معارج: ۴)

﴿فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ، تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ اگر راست می‌گویید و در ادعای خود -

که بعث و جزایی نیست - صادقید، چرا او را بر نمی‌گردانید؟ (واقعه: ۸۷-۸۶)

دیدگاه شیعه، عروج ملائکه و روح در روز قیامت را این‌گونه توضیح می‌دهد: منظور از کلمه «ملائکه» جمع مَلَك به فتحه لام است. آنها موجوداتی هستند مخلوق خدا و واسطه‌هایی بین او و عالم مشهود، که آنان را موکل بر امور عالم تکوین و تشریح کرده است و بندگان محترمی هستند که هرگز خدا را در هر صورتی که به ایشان فرمان بدهد، نافرمانی نمی‌کنند و به هرچه مأمور می‌شوند، انجام می‌دهند. منظور از عروج ملائکه و روح به‌سوی خدا در آن روز، رجوع آنهاست به‌سوی خدای تعالی در هنگامی که همه عالم به‌سوی او برمی‌گردند؛ چون روز قیامت روزی است که اسباب و وسائط از بین می‌رود و روابط بین آنها و بین مسبباتشان مرتفع می‌گردد و ملائکه، که وسائط موکل بر امور عالم و حوادث هستی‌اند. هنگامی که سببیت بین اسباب و مسببات قطع گردد و آن را خداوند زایل گرداند و همه به‌سوی او برگردند، آنها نیز برمی‌گردند و به معارج خود عروج می‌کنند. هم‌چنان که فرمود: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ ملائکه را می‌بینی که پیرامون عرش را فراگرفته‌اند (زمر: ۴۵) و نیز فرمود: ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾. از ظاهر کلام چنین برمی‌آید که مراد از «روح» آن روحی است که در آیه شریفه ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ بگو روح از فرمان پروردگار من است (اسری: ۸۵) آن را از امر خود خوانده و این روح، غیر ملائکه است؛ هم‌چنان که از ظاهر آیه ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ﴾ فرشتگان را با روح الهی به فرمانش نازل می‌کند (نحل: ۲) این تفاوت به روشنی استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۸)

بعثت انبیاء می‌تواند مثال دیگری باشد. انبیا انسان‌هایی والا و بزرگوار بوده و آیات بسیاری



از قرآن کریم در شأن ایشان نازل شده است؛ اما تعدادی از آیات متشابه، در ظاهر گویای این مطلب است که از ایشان افعالی خلاف عصمت و وارستگی عملی انبیاء صادر شده است؛ هر چند با توجه به تفاسیر و روایات معصومین علیهم السلام این شبهات برطرف می‌شود. به عنوان نمونه به این آیات بنگرید:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾؛ همین که پرده سیاه شب او را پوشانید، ستاره‌ای دید، گفت: این است خدای من. و همین که ستاره غروب کرد گفت: من چیزهای غروب‌کننده را دوست نمی‌دارم. هنگامی که ماه را در حال برآمدن از پشت افق نگریست، گفت: این است خدای من. هنگامی که غروب کرد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکند، از مردم گمراه خواهم بود. چون خورشید را دید که در حال طلوع است، گفت: این است خدای من! این بزرگتر است و چون غروب کرد، گفت: ای مردم، من از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید، بیزارم ﴿انعام: ۷۶ الی ۷۸﴾ ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى؛ آدم علیه السلام فرمان الهی را رها کرد و آن‌گاه گمراه شد﴾ (طه: ۱۲۱). ﴿وَدَخَلَ الْمَدْيَنَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ \* إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾؛ موسی علیه السلام بی‌خبر از اهل مصر وارد شهر شد و دو مرد را در حال درگیری دید. یکی از آن دو از پیروانش بود و دیگری از دشمنانش. آن‌که از پیروان موسی بود، از او در برابر دشمنش یاری خواست. موسی علیه السلام مشتکی به دشمن زد و موجب مرگ او شد؛ اما گفت: این کار شیطان بود که دشمنی گمراه‌کننده و آشکار است. او سپس عرضه داشت: خدایا من به خود ستم کردم، مرا ببخش؛ پس خدا او را بخشید که اوست بخشنده مهربان﴾. (قصص: ۱۵)

بررسی گستره تأویل از دیدگاه شیعه نشان می‌دهد تفصیل بیان قرآن به‌گونه‌ای است که نمی‌توان همه آن را در ظاهر دید. قرآن دارای ظاهر و باطن است و باطن آن نیز بطون دیگری دارد. بنابراین نباید ظاهر آیات متشابه را ملاک قرار دهیم؛ بلکه باید به این آیات ایمان بیاوریم؛

زیرا پیروی از ظاهر آیات متشابه، همان‌گونه که قرآن فرموده است، موجب گمراهی است. آنچه از بیانات مختلف اهل بیت علیهم‌السلام حاصل می‌شود این است که در قرآن مجید، متشابه، به معنی آیه‌ای که مدلول حقیقی خود را به هیچ وسیله‌ای بدست ندهد، وجود ندارد و می‌توان به وسیله تأویل به مدلول حقیقی آن رسید. اهل بیت علیهم‌السلام به عمق و باطن آیات متشابه، اشراف کامل دارند و تنها کسانی هستند که با بهره‌گیری از علم الهی توانایی فهم بطن آیات را دارند. روش‌های متفاوتی در باب تأویل توسط ائمه علیهم‌السلام بیان شده است و ایشان گاهی برای تأویل یک آیه از چندین روش استفاده کرده‌اند. همچنین گاهی به شرح و تفصیل و گاه به صورت خلاصه و موجز، تأویل آیات متشابه را بیان نموده‌اند. ایشان همچنین از روش‌های تطبیق و ارجاع آیات متشابه به آیات محکم در بیشتر تأویلات بهره‌گیری کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۰)

### ۳. گستره تأویل از دیدگاه معتزله

معتزله از نام‌آورترین جریان‌های فکری مذهبی است که به عقل‌ورزی در حوزه معارف دینی شهره‌اند. متفکران معتزلی، پیش و بیش از هر مقوله دیگر، بر تفکر عقلی به عنوان روش، و مدرکات عقلی به عنوان منبع، در فهم و تبیین گزاره‌های دینی، به ویژه آیات قرآن، تأکید ورزیده‌اند. این جریان کلامی تقریباً در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری قمری، در کشاکش رویارویی‌های فکری و مذهبی بین جریان‌های مطرح آن روزگار، یعنی اهل حدیث، خوارج، مرجئه، قدریه، مجبّره و مجسمه، بیرون از دایره پیروان اهل بیت علیهم‌السلام پدید آمد. ملاک معتزلی بودن آن‌گونه که برخی از نظریه پردازان اصلی این جریان گفته‌اند. باور به اصول پنج‌گانه معروف این مذهب است. (خیاط، ۱۹۸۸، ص ۱۸۹-۱۸۸)

به لحاظ پیشینه، عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن، کمتر به صورت مستقل بررسی شده است. با این حال، طرح رویکرد معتزله در مبحث معرفت دینی، از نگاه برخی پژوهشگران دور نمانده است و عمدتاً در ذیل نسبت عقل و دین و گاه، عقل و وحی مطرح شده است. در اندک مواردی هم به صورت ضمنی به این مسئله و برخی مبانی آن به اجمال پرداخته شده است. اگرچه این آثار در جای خود مفید است، اما در هیچ‌یک از آنها، خصوصاً منزلت عقل در تفسیر و به‌طور ویژه



معنا و مبنای عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن و جوانب آن به نحو بایسته‌ای بررسی نشده است. به نظر می‌رسد توجه مستقل به این‌گونه مقولات در پژوهش‌های قرآنی و کلامی، در میناشناسی رویکردهای مهم تفسیری و نظریات کلامی مرتبط با آنها راهگشا و مفید باشد و به نوبه خود، به شفاف‌سازی بیشتر ریشه‌ها و چرایی اختلاف فکری و عقیدتی فرقه‌ها و نحله‌های تأثیرگذار کلامی و آسیب‌شناسی آنها کمک کند. در این مبحث، عمدتاً از آثار اندیشمند بزرگ معتزلی، قاضی عبدالجبار و بعضاً جارالله زمخشری استفاده شده است؛ چراکه هر دو اندیشمند، از قله‌های شامخ فکری و نظریه‌پردازان این جریان در حوزه کلام و تفسیر قرآن بوده و در گسترش، بقا و تأثیرگذاری اندیشه اعتزالی بر دیگر فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی تا به امروز نقشی بسزا داشته‌اند.

آراء قاضی عبدالجبار در موضوع جایگاه و نقش عقل در تفسیر را در آثار خاص قرآنی او همچون: متشابه القرآن، تنزیه القرآن عن المطاعن و نیز عمده مجلدات اثر دائرة المعارف گونه‌اش، المغنی فی ابواب التوحید و العدل می‌توان یافت. البته سهم کتاب مهم شرح الاصول الخمسه او را در این میان نباید نادیده گرفت. قاضی در هر یک از این آثار، نظریات و باورهای معتزله را درباره شأن و کارکرد عقل در معرفت دینی و چگونگی تفسیر آیات قرآن به خوبی بازگفته و نشان داده است. تفسیر الکشاف زمخشری نیز آیینۀ شفاف دیگری برای نگرش و آراء معتزلی در زمینه نقش و جایگاه عقل در معرفت دینی به شکل عام و تفسیر قرآن به صورت خاص است. این کتاب بر مسلک اعتزالی پی‌ریزی شده است و زمخشری کوشیده. به قول خود. در آن، زیر پرچم سلطان، یعنی علم و برهان، حرکت کند. از این رو، می‌توان به عنوان سندی نسبتاً گویا و جامع برای عقل‌گرایی اعتزالی بدان استناد جست. (ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۳)

#### ۴. عقل در تلقی معتزله

روش و رویکرد معتزله در معرفت دینی، اساساً عقلانی بوده و در مقابل روش و رویکرد رایج آن عصر، یعنی نص‌گرایی قرار دارد. این رویکرد عقلانی، در میان پیروان مکتب خلفا را به نوبه خود می‌توان راه نوینی در عرصه دین‌شناسی به شمار آورد. این نکته، برخی متفکران اهل سنت را بر این گمان مبالغه‌آمیز واداشته است که بگویند: اساساً نظام خردگرایی در عالم اسلام، توسط واصل بن

عطاء در اوایل سدهٔ دوم هجری با تأسیس آیین معتزله بنیاد نهاده شد! (لاهوری، ۱۳۵۷، ص ۴۴)

بدون تردید، مهم‌ترین عامل رویش، بالش و گسترش معتزله را باید اتخاذ رویکرد یادشده دانست که افزون بر انسجام بخشی به مجموعه نظام فکری و اعتقادی آنان، موجب شد تفسیر و تحلیل سازواری از آموزه‌های دینی و آیات قرآنی، به ویژه در حوزهٔ صفات و افعال الهی و موضوعاتی همچون: سرنوشت انسان، قضا و قدر الهی، اختیار و عمل انسان ارائه دهند. علاوه بر این، روش مزبور، عالمان معتزلی را در برابر افکار و اندیشه‌های رقیب، چه در رقابت داخلی با سایر فرقه‌های اسلامی و چه در رویارویی با ادیان دیگر، اعم از یهودی، مسیحی، و صائبی به سلاحی محکم و برنده مجهز ساخت، به گونه‌ای که با تکیه بر آن، در گفت‌وگوها و مناظرات علمی و دینی، نه از داشته‌های فکری دیگران هراسیدند و نه میدان را به نفع حریفان خالی کردند. ظاهرگرایان اهل حدیث، حنبلیان و مجسمه و نیز باطن‌گرایان، همه در معرض نقد عقلانی معتزله قرار داشتند و اندیشهٔ کلامی - تفسیری معتزله، حضور موفق خود را در مواجهه انتقادی با جریان‌های یادشده مرهون همین عقل‌گرایی است. نقطهٔ ضعف مشترک همهٔ آن رقبای، عقل‌گریزی و احیاناً عقل‌ستیزی آنان در باب معرفت دینی بود که در رویارویی با منطق عقلانی معتزله، آسیب‌پذیر بودند. بدین روی، شناخت مفهوم و معنای عقل در تلقی معتزله برای فهم عقل‌گرایی آنان در معرفت دینی و تفسیر قرآن در گام نخست حایز اهمیت است. (آریان، ۱۳۹۲، ص ۲۵.۵)

نزد مشهور معتزله، عقل، مجموعه‌ای از دانش‌های اولیه است که غالباً به اضطرار برای افراد حاصل می‌شود و همه عقلا در برخوردارگی از این مقدار دانش، مشترک بوده و در اولین نظر، معمولاً حکم واحدی نسبت به یک امر عقلی دارند؛ همچون حکم به قبح ظلم و امتناع اجتماع نقیضین. قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی، فصلی مستقل درباره چپستی عقل گشوده (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ص ۳۷۵-۳۸۶) و در آن، معنا و ماهیت عقل مورد نظر معتزله را به خوبی تشریح کرده است. وی می‌گوید: عقل مجموعه‌ای از علوم مخصوص است که اگر در مکلف پدید آید، نظر و استدلال و قیام بر ادای تکلیف برایش ممکن می‌شود. پیش از قاضی عبدالجبار، استادش ابوعلی جبائی این سخن را به عنوان دیدگاه معتزله ابراز کرده بود: عقل مجموعه دانش‌هایی است که به صورت غیر ارادی و اضطراری به انسان داده می‌شود و زمانی که این مجموعه دانش‌ها در شخص کامل





شد، توانایی استدلال و نظر، همچون استطاعت بر ادای تکلیف در او پدید می‌آید. (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۴۸۱-۴۸۰)

قاضی عبدالجبار این نکته را به تفصیل تبیین می‌کند که عقل، جوهر، ابزار حاسه و یا قوه نیست؛ بلکه از جنس علم است. از نظر اندیشمندان معتزلی، به صرف برخورداری کسی از علم و آگاهی اولیه، نمی‌توان گفت: برای او عقل حاصل شده؛ بلکه اطلاق حصول عقل با حصول درجه خاصی از علوم، راست می‌آید. این درجه از علوم در اصطلاح معتزله، کمال عقل خوانده می‌شود که با حاصل شدنش، تکلیف پسندیده خواهد بود و دارنده‌اش بر استدلال و نظر، توان خواهد داشت (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵، ص ۳۸۷) از نظر قاضی عبدالجبار، دانش‌هایی که باید برای انسان حاصل شود تا به آن (مجموعه دانش‌ها) عقل اطلاق شود، عدد مشخصی ندارند؛ زیرا در اصل، غرض از آن، صرف تحقق خود دانش‌ها نیست؛ بلکه مراد، مرتبه‌ای است که بدان، اکتساب علوم و ادای تکالیف حاصل می‌شود. بنابراین، آن مقدار از علوم برای رسیدن به کمال عقل لازم است که با وجود آن، اکتساب معارف میسر گردد و ادای واجبات برای دارنده آن ممکن شود. (همان، ص ۳۷۹) وی دانش‌های لازم برای حصول مرتبه کمال عقل را چنین برشمرده است:

۱. شناخت احوال اختصاصی خویش؛ مانند اراده، کراهت و اعتقاد؛
۲. شناخت احوال مربوط به افتراق و اجتماع اجسام؛
۳. شناخت برخی از حسن و قبح‌ها مثل قبح ظلم، کفران نعمت و دروغ غیر مفید، و حسن احسان و تفضل، و دانستن برخی واجبات مثل وجوب شکر منعم و ردّ ودیعه؛
۴. شناخت بسیاری از دواعی. (همان، ص ۳۸۵-۳۸۲).

به اعتقاد قاضی عبدالجبار، داشتن این مقدار از علوم برای انسان در مقام تکلیف، اجتناب‌ناپذیر است (همان، ص ۳۸۵) و اینها حداقل علومی است که باید در انسان فراهم آید تا به عقل متصف شود و بتواند او را عاقل خطاب کرد و تکلیف‌کردن بر چنین انسانی - با فرض فراهم بودن سایر شروط - از سوی شارع، حسن و نیکوست (همان، ص ۳۸۶). این مجموعه از علوم از نظر قاضی عبدالجبار، در اصطلاح، کمال عقل خوانده می‌شود؛ بدان روی که با وجود آنها، تکلیف، حُسن پیدا می‌کند و اگر این مقدار از علوم برای انسان حاصل شود (کمال عقل)، نظر و استدلال برایش ممکن می‌گردد (همان).

وی برای حصول کمال عقل، هر نوع دانستنی را که در ادای تکلیف از حیث علم و عمل دخالت دارد، لازم می‌داند و علومی را که در این زمینه مداخلیتی ندارند با کمال عقل بی‌ارتباط می‌شمارد. (همان، ص ۳۸۰)

وجه تسمیه این علوم به عقل، به تصریح قاضی عبدالجبار دو چیز است:

- این علوم، انسان را از خواسته‌هایی که نزد عقل، ناپسند است، بازمی‌دارند؛ همان‌گونه که عقال شتر، او را از دخل و ورود به هر آن چه علاقه دارد، منع می‌کند.
- با وجود این علوم، سایر دانش‌هایی که در ارتباط با فهم و استدلال هستند، ثابت و مستحکم می‌شوند و از این نظر، شبیه عقال شتر است که آن را ثابت نگه می‌دارد.

(همان، ص ۳۸۶)

## ۵. معنای رویکرد عقلانی معتزله در تفسیر قرآن

اگر بارزترین مشخصه جریان معتزله در تفسیر قرآن، عقل‌گرایی آنان است، به طور طبیعی، پیش از هر چیزی باید معنا و مؤلفه‌های این عقل‌گرایی را روشن ساخت و پس از آن می‌توان در متن و زوایای اندیشه‌های تفسیری آنان وارد شد. عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن، در واقع نگرش خاصی است که آنان نسبت به جایگاه و شأن عقل در این زمینه دارند. این نگاه برآیند دو اصل کانونی در تفکر آنان است:

- مقدم بودن عقل بر ادله دیگر: بر این اساس، عقل از حیث رتبه در فهم دین و معارف دینی، بر سایر ادله، مقدم دانسته می‌شود.

- وابستگی فهم متون دینی به اصول عقلی: یعنی مقصود متون و نصوص دینی از جمله قرآن و صحت آن، نه به خودی خود، بلکه در سایه اصول عقلی، قابل فهم است.

در نهایت می‌توان گفت، مقصود از عقل‌گرایی معتزله در تفسیر این است که به نظر آنان، اولاً عقل دارای رتبه و جایگاه اول در میان منابع و ادله فهم و تفسیر قرآن و مقدم بر سایر ادله است. ثانیاً حجیت، صحت و وجه دلالت بیانات شرعی، مبتنی و محتاج به دلایل عقلی است. از نظر معتزله، دلیل عقلی، منبع و کاشف مستقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و



حتی اصول و مبانی اخلاق است و از این رو، نصوص دینی نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی افاده‌کننده معنا و مقصود شارع به‌شمار می‌آید. بر این اساس، ظاهرگرایی در فهم متون دینی از جمله قرآن، مردود است.

عقل‌گرایی اعتزالی بر اصول و پایه‌هایی تکیه دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از: حادث بودن قرآن، تفسیرپذیری قرآن، ارشادی بودن و تأکیدی بودن بیانات عقلی در خطابات قرآنی و نقلی، سازگاری حکم عقل و قرآن و تعارض نداشتن آن دو. در نگاه معتزله، انسان، مخاطب قرآن و طرف پیام‌های آن است و متن قرآن به‌عنوان فعل الهی، حادث و مخلوق است نه قدیم و ازلی؛ پس قرآن باید صفات فعلی خدا را داشته باشد. از این رو، باید در فهم و تفسیر آن از قواعد حاکم بر زبان بشری سود جست که قواعد و قرائین عقلایی نیز از آن جمله است. از سوی دیگر، قرآن با عقل بشر سخن می‌گوید. پس فهم آن نیز بر اصول عقلی مبتنی است. بنابراین، مجال وسیعی برای عقل انسان در تفسیر و تأویل کتاب خدا گشوده می‌شود و پای تأویل و استعاره به آن باز می‌شود. از نظر معتزله، فهم قرآن به‌عنوان کلام مخلوق الهی در انحصار فرد یا گروهی خاص نیست؛ زیرا این امر با حکمت افعال الهی سازگار نیست. از سوی دیگر، اگر انسان، مخاطب کتاب الهی و آموزه‌های آن برای راه‌یابی به هدایت باشد، متن قرآن به‌منزله واسطه و پل ارتباط میان خدا و عقل بشر خواهد بود که تنها با فرض امکان فهم آن از سوی مخاطبان و تفسیرپذیری آن از ناحیه عقل بشر، این ارتباط دوسویه برقرار خواهد شد. از نظر معتزله، حکم عقل و قرآن با یکدیگر سازگار است و میان عقل و وحی، هماهنگی وجود دارد و تعارضی بین ادله عقلی و ادله نقلی نیست؛ بلکه دلیل عقلی، اصل و دلیل نقلی، فرع بر آن است. آنان معتقدند: حجیت عقل، اصل و نقل، فرع بر آن است و فرع نمی‌تواند معارض اصل باشد و مقدم ساختن نقل بر عقل به‌معنای ابطال اصل به وسیله فرع است که در نهایت، به ابطال خود فرع می‌انجامد. معتزله، بیانات نقلی در حوزه مباحث توحید و عدل الهی را تأکید و ارشاد به درک و حکم عقل می‌دانند؛ بدان‌رو که از نظر آنان، به لحاظ رتبی، عقل در معرفت دینی و تفسیر قرآن مقدم است. بنابراین، در جایی که نصوص روایی یا قرآنی، موافق و همسو با حکم عقل باشند، معتزله این نصوص را به‌عنوان تأیید حکم عقل می‌شمارند.



با این تفاسیل، دیدگاه معتزله این است که آنها تأویل را می‌پذیرند و قائل به دو نوع تأویل هستند: ۱. تأویل در حوزه ارجاع متشابهات به محکمت و ۲. تأویل در مفاهیم ارجاع مباحث و مفاهیم آیات که با عقل سازگاری ندارند به مفاهیمی که با عقل سازگارند. به نظر آنها، تأویل در متشابهات قرآن، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ اما محکمت قرآن، نیاز به تأویل ندارند. آنان مبنای تشخیص محکمت و تأویل متشابهات را عقل و اصول عقلانی قلمداد می‌کنند و آیاتی که با مبانی عقلی ناسازگار باشد مورد تأویل قرار می‌گیرد.

معتزله معتقدند محکمت آیات، بخش واضح قرآنند؛ اما متشابهات، بخش غامض قرآن را تشکیل می‌دهند و غامض در پرتو ارجاع به محکمت، واضح می‌شود. در فرایند ارجاع، عقل مقدم بر همه چیز است و تنها در حوزه احکام است که رفع آیات متشابه به مدد نقل خالص انجام می‌گیرد. (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱)



گرچه اصل تأویل، امری ضروری است، اما تأویلات معتزله گاه خارج از اصول پذیرفته شده است. از این جهت، از منظر روش‌شناسی می‌توان گفت تأویلات آنان بر دو قسم است: تأویلات مقبول و تأویلات مردود که بدون قرائن بوده است. در این موارد، آنان درصدد توافق میان عقل و نقل بوده‌اند؛ اما گاهی به سبب عدم درک صحیح نقل و یا خطا در حکم عقل، به تأویل نقل رو آورده‌اند (سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۲۹). در ادامه، دو مورد از تأویلات مردود معتزله را ذکر می‌کنیم: خداوند می‌فرماید: ﴿الَّذِي جَعَلَ الْأَرْضَ فَرَاشًا﴾ (بقره: ۲۲) ابوعلی جبائی و بلخی که از مفسران معروف معتزلی‌اند، می‌گویند: فراش به معنای مسطح بودن است؛ چون عقل، دلالت بر مسطح بودن زمین می‌کند؛ زیرا در زمین آب وجود دارد و آب در سطح کروی قرار نمی‌گیرد. شیخ طوسی پاسخ می‌دهد آنان که می‌گویند زمین کروی است، مجموعه زمین را کروی می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۲) نه تمام قطعات آن را. معتزله چون معتقدند مرتکب کبیره، مخلّد در آتش است، آیات صریح در باب شفاعت را به معنای ترفیع درجه گرفته‌اند، نه رفع عقاب. (رک: سبحانی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۱۴) مثال دیگر آن که جمعی از متأخران معتزله، عذاب قبر را انکار کرده‌اند و استدلالشان این است که میت مانند سنگ و از جمادات است که روح ندارد تا احساس داشته باشد و عذاب شود. شیخ مفید در حکایات نقل می‌کند که معتزله با بسیاری از معارف دینی مخالفت کرده‌اند. آنها کسانی که عذاب

قبر را اثبات نموده‌اند، مورد تمسخر قرار می‌دهند، در حالی که امت اسلامی به این مطلب معتقدند. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۷) معتزله می‌باید احتمال‌های گوناگون را بررسی می‌کردند و مثلاً به عذاب قبر برزخی می‌اندیشیدند؛ چرا که می‌توان گفت جمع میان ادله عذاب قبر و عقل و علم، با توجه به دلایل دیگر، وجود قبر و عذاب و ثواب برزخی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۵)

در مورد بطن و معنای عمیق‌تر و لایه‌های غیر ظاهر که با فرایند تأویلی عمق‌گرایانه قرآن قابل دسترسی است، باید گفت: از منظر روایات مسلم شیعی، قرآن دارای سطوح مختلفی از معانی است که به پاره‌ای از این سطوح، بطون گفته می‌شود. بطن، معنای نهفته در زیر ظاهر است، چه آن معنا یکی باشد یا بیشتر، نزدیک به معنای ظاهری باشد، یا دور از آن. یعنی قرآن علاوه بر معنای ظاهری، دارای معنای باطنی نیز هست که آنها هم معتبر و حجت‌اند. این نوع روایات به شکل گسترده در منابع شیعی یافت می‌شود (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۷۴ و طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۷). البته مبنای مفسران شیعه آن است که معنای باطنی نباید مخالف معنای ظاهر باشد و هر روایت بیانگر بطن، مخالف ظاهر باشد، به دلایل مختلف از جمله روایات عرض بر کتاب، مردود به شمار می‌آید. به تعبیر دیگر، بطن، مخالف ظاهر نیست؛ بلکه لایه‌ای عمیق‌تر از آن است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۱). چرا که ظاهر، حجت است و امکان مخالفت با آن وجود ندارد (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۱ و ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۸). پس باید میان ظاهر و معنای باطن تناسبی باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۳۰)

بر این اساس، میان بطن و ظاهر آیه، ارتباطی خاص برقرار است و ما می‌توانیم فرایند این ارتباط را بیابیم. البته در برخی سطوح، این ارتباط برای غیر معصومان قابل درک نیست؛ اما در هر حال باید مخالف ظاهر نباشد. از این جهت، علامه طباطبایی نظریه کسانی را که معتقدند تأویل، معنایی است که مخالف ظاهر قرآن می‌باشد، مردود می‌شمارد و می‌گوید: ظاهر این نظریه آن است که در قرآن آیاتی باشد که معنای حقیقی آن مشتبه شود و برای مردم، مجهول بوده و جز خدا آن را نداند و روشن است که چنین کلامی بلیغ شمرده نمی‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۸۹)

گرچه در منابع روایی معتزلیان، اندکی روایات بطن داری قرآن یافت می‌شود (متقی هندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۵۰، ح ۲۴۶۱)؛ اما غالباً به وجود بطن برای آیات اعتقاد ندارند؛ تا جایی که ذهبی آن را از اختصاصات شیعه می‌داند و می‌گوید: شیعیان دوازده امامی چون در قرآن، چیزی که تمامی

اغراضشان را برآورده سازد، نیافته‌اند راه حل مشکل خویش را در آن دیدند که برای قرآن، ظاهر و باطن، بلکه بطن‌هایی فراوان دست و پا کنند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۲-۸)

## ارزیابی

در تفاسیر معتزله، با وجود آن‌که با عقل‌گرایی افراطی دارای انحراف‌هایی بوده است که گذشت، امتیازهایی نیز وجود دارد که در مجموع، تفاسیر آنان را از تفاسیر اشاعره بسی برتر کرده است از جمله:

- آنان عقل را در کنار نقل حجت می‌دانند و به آن اعتبار می‌بخشند و به هیچ‌وجه اعتقادی به تضاد آموزه‌های وحیانی با عقلانی ندارند و این مبنا می‌تواند بسیاری از مشکلاتی که اشاعره را زمین‌گیر کرده، برطرف سازد.

- مخاطبان قرآن، همه انسان‌ها هستند؛ اعم از مؤمنان و کافران. قرآن نیز باید هر عاقل حق‌گرا را قانع سازد و چون کافران دارای شبهاتی هستند که از عقل آنان برخاسته است و به عبارتی، شبهات آنان برون دینی است، تنها می‌توان با شیوه عقلی به آنان پاسخ گفت و به هیچ‌وجه عقل ناکارآمد و زیون اشعری، توان دفاع از اسلام و پاسخ‌گویی به شبهات کافران را ندارد. از این‌رو، آنان در طول تاریخ، پیوسته در تفاسیر خود به رد شبهات غیر مسلمانان پرداخته‌اند و این شیوه از امر به معروف و نهی از منکر، که یکی از اصول پنج‌گانه آنان است، از عقل‌گرایی آنان برخاسته است. از این‌رو، هارون الرشید، برخی از آنان را تبعید و برخی دیگر را زندانی کرد؛ اما هنگامی که فهمید تنها آنها هستند که می‌توانند در مقابل غیر مسلمانان مناظره کنند، آزادشان ساخت. (ر.ک: ابوزهره، ۱۹۹۲، ص ۱۵۰)

- همسازی با علم و عالمان عرصه‌های مختلف. معتزله چون با محوریت عقل به تفسیر قرآن پرداخته‌اند، به خوبی توانسته‌اند خود را با علم و دانشمندان خود هماهنگ کنند و اگر طبق ادله قطعی و به واسطه پیشرفت علوم تجربی در عرصه طبیعی و انسانی، مطلبی به ثبوت رسیده است و عقل، آنان را قانع ساخته است، آن را در تفسیر خود گنجانیده و مورد بهره‌برداری قرار داده‌اند. (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۶۷)

## ۶. تفاوت‌های دیگر شیعه با معتزله

چنان‌که اشاره شد، برخی از نویسندگان اهل سنت، که اطلاع درستی از مبانی تفسیری شیعه ندارند، شیعه را جزئی از معتزلیان می‌پندارند و به سبب برخی از مشترکات می‌گویند شیعه شاخه‌ای از معتزله است. (احمد امین، ۱۴۲۵، ص ۶۷۲) دکتر ذهبی در موارد متعددی، مذهب کلامی شیعه و معتزله را یکسان پنداشته و شخصیت‌ها و مفسران شیعه را معتزلی دانسته است. به عنوان مثال، تفسیر امالی شریف مرتضی (۴۳۶-۳۵۵ق) را که به نام غرر الفوائد و درر القلائد معروف است، در ردیف تفاسیر معتزلی معرفی می‌کند و در مورد شخصیت سیدمرتضی می‌نویسد: سیدمرتضی با این‌که شیعه بوده، معتزلی هم بوده و در اعتزال خود بسیار مبالغه هم داشته است (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۹۰). ذهبی عدم باور به رؤیت خدا با چشم و اعتقاد به آزادی و اختیار انسان در اعمال را دلیل بر معتزلی بودن سیدمرتضی می‌شمارد. این نسبت به دلایل مختلفی ناصحیح است از جمله:

- پیدایش شیعه از زمان پیامبر ﷺ و به صورت محسوس، در دوران امیرالمومنین علی علیه السلام بوده و شیعه، اصول عقاید خود را از چهارده معصوم گرفته است؛ در حالی که در عصر امام علی، هنوز واصل بن عطا، مؤسس معتزله، متولد نشده بود.
- اصول عقاید شیعه عبارت است از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. این اصول با اصول معتزله فقط در توحید و عدل موافق است. پس چگونه سیدمرتضی که شیعه است، می‌تواند معتزلی باشد و چگونه عقیده به امامت با عدم عقیده به امامت جمع می‌شود؟
- ذهبی در مورد مبحث شفاعت اقرار می‌کند که عقیده شیعه با معتزله در این مسئله مخالف است. در مورد حقیقت ایمان اعتراف می‌کند که عقیده شیعه و معتزله متغایر است. پس چگونه می‌توان گفت عقاید کلامی شیعه و معتزلی یکی است؟
- عقیده شیعه و معتزله در مورد آزادی و اختیار انسان متفاوت است؛ چراکه معتزله به آزادی در حد تفویض قائل است، اما شیعه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را قبول دارد.
- وجود چند مسئله مشترک میان دو مذهب، آنان را به یک مذهب تبدیل نمی‌کند.

البته برخی از محققان اهل تسنن کاملاً به این امر آگاهند و گفته‌اند چنین رابطه‌ای میان این دو مذهب نیست. شیخ ابوزهره می‌گوید: شیعه قدیمی‌ترین مذهب سیاسی اسلامی است و در عصر عثمان ظاهر شدند و در زمان امام علی علیه السلام رشد و نمو کردند. (ابوزهره، ۱۹۹۲، ص ۳۰)

ابن ابی‌الحدید بر آن است که مذهب معتزله، زاییده مذهب شیعه است. وی می‌گوید: اصحاب معتزلی ما به واصل بن عطاء می‌رسند و واصل، شاگرد ابوهاشم فرزند محمد حنفیه است و ابوهاشم، شاگرد پدرش محمد است که وی شاگرد امام علی علیه السلام بوده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۱، ج ۲، ص ۱۲۸). شهرستانی نیز می‌گوید: نظام که یکی از بزرگان معتزله است، شاگرد هشام بن حکم و هشام نیز شاگرد امام جعفر صادق علیه السلام بوده است. (شهرستانی، بی‌تا، ص ۲۰)

در نهایت، یافته‌های این تحقیق حاکی از این است که از منظر شیعه، روایات اهل بیت در کنار قرآن حجیت دارد؛ اما از نظر عموم اهل سنت از جمله معتزله، اهل بیت پیامبر دارای قلمرو گسترده‌تری بوده و فاقد عصمت می‌باشند. از منظر شیعه، تنها سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت او به دلیل عصمت، معتبر است و هیچ دلیلی بر لزوم پیروی از سنت صحابه و تابعین وجود ندارد؛ اما از منظر معتزله، تفسیر صحابه و احیاناً تابعان، معتبر است. از نگاه شیعه، عقل در کنار دیگر منابع، نه حاکم مطلق و نه محکوم مطلق است. در مذهب معتزله، عقل‌گرایی مهم‌ترین مبناست و آن را بر همه انواع نقل، حاکم می‌کنند. از منظر روایات مسلم شیعی، قرآن دارای سطوح مختلفی از معانی است که به پاره‌ای از این سطوح، بطون گفته می‌شود و مرحله عالی فهم عمیق قرآن که شامل بطون هم می‌شود، به معصوم اختصاص دارد؛ ولی معتزلیان غالباً به وجود بطن برای آیات قرآن اعتقاد ندارند. نگرش شیعه با معتزله، در مسائل دیگری مثل سرانجام مؤمن مرتکب گناه کبیره، تفسیر آیات شفاعت، برتری پیامبران بر فرشتگان، مسئله بداء، رجعت، عصمت، وفای به وعیدهای موجود در قرآن و ... متفاوت است. در کل می‌توان گفت مبانی معتزله در نقد متون روایات در دو حوزه عقلی و نقلی قابل بررسی می‌باشد. این گروه ضمن اعتقاد به تعامل بین عقل و نقل، قرآن را به عنوان مرجع متقن، معیار نخست در تشخیص صحت روایات به شمار می‌آورند و به دنبال آن با اعتباربخشی به سنت به عنوان یکی از ادله شرعی، از آن، برای تشخیص حدیث صحیح استفاده

می‌کنند. علاوه بر مبانی نقلی، از نظر این گروه، عقل به عنوان منبع معتبر در دریافت‌های دینی، نقش مهمی در فهم و نقد روایات دارد و عملکرد آن را در قالب کارکرد عقل مستقل و عقل آلی در نقد متون روایات می‌توان مشاهده کرد. (معارف و مرادی، ۱۳۹۳، ص ۵۲-۲۷)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مذاهب اسلامی، با عنایت به اختلاف نظرهای اساسی در مباحث اعتقادی، در تفسیر قرآن نیز مبانی مختلفی دارند. این مبانی بر فرایند تفسیری آنان به گونه‌ای خیمه افکنده است که بدون توجه به این مبانی، درک روش تفسیریشان ناممکن خواهد بود. در این نوشته، تلاش شده مبانی اختلافی تفسیری شیعه و معتزله که در فرایند تاویل، اثرگذارترند، بررسی شود. از مجموع آرای مطرح‌شده در آثار لغوی و تفسیری و علوم قرآنی دانسته می‌شود که واژه تاویل به تدریج از معنای آغازین لغوی فاصله گرفته و در آثار مفسران و مؤلفان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به معنای توجیه آیات متشابه و فهم معانی درونی آیات به‌کاررفته - که این دو با یکدیگر قرابت معنایی دارند - به‌گونه‌ای که کاربرد آن در معنای اصلی، منسوخ و در معنای جدید، متبادر شده است. به نظر می‌رسد این واقعیت که قرآن، آکنده از حقایقی تو در توست و هر کس درخور استعداد و کوشش خود به فهم وجوه گوناگون معنایی آن نایل می‌شود، از اسباب این تحول معنایی بوده است و مؤلفان و محققان برای اشاره به لایه‌های معنایی یا فرآیند دستیابی به آن معانی درونی، مناسب‌ترین واژه را «تاویل» یافته‌اند. برخی کاربردها و مؤیدات حدیثی نیز در انتخاب این واژه مؤثر افتاده است. در احادیث شیعی، مضامین فراوانی از این دست وجود دارد که «ظاهر قرآن زیباست، باطن آن ژرف ناپیدا است، عجایب آن سپری نگردد و غرایب آن به پایان نرسد» یا قرآن، به زمان و مردم معینی اختصاص ندارد و این کتاب «تا روز قیامت، در هر زمانی نو و برای هر مردمی تر و تازه است». هم‌چنان که در بیانات برخی عالمان سلف، از صحابیان و تابعین و نسل‌های پسین نیز اشاراتی به این ویژگی شگفت قرآن دیده می‌شود.

## فهرست منابع

### الف) کتاب‌ها:

- قرآن مجید، ترجمه: محمد مهدی فولادوند؛ تهران: دارالقرآن الکریم.
۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۳۵، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
  ۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۰۹ق، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
  ۳. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۴. ابن رشد، ۱۳۹۲ش، فصل المقال، ترجمه: جعفر سجادی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
  ۵. زرکشی، محمد بن عبدالله، ۱۳۴۴، البرهان فی علوم القرآن، قم: موسسه البعثه.
  ۶. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، ۱۹۶۱م، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
  ۷. ابوزهره، الشیخ محمد، ۱۹۹۲م، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره: دار الفکر العربی.
  ۸. احمد امین، ۱۴۲۵ق، ظهرا الإسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.
  ۹. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، ۱۴۱۰ق، الابانة فی اصول الدیانة، بیروت: دار الکتب العربیه.
  ۱۰. بهجت پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲ش، تفسیر فریقین، قم: انتشارات آثار نفیس.
  ۱۱. اشعری، علی ابن اسماعیل، ۱۹۸۰م، مقالات الاسلامیین، قم: دارالنشر.
  ۱۲. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۱ق، شرح المقاصد فی علم الکلام، بی جا: دارالمعارف النعمانیه.
  ۱۳. جرجانی، قاضی میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، تحقیق: علی بن محمد جرجانی، قم: سعادت.
  ۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱ش، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم: اسراء.
  ۱۵. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶ش، انسان در عرف قرآن، تهران: سروش.
  ۱۶. حکیم، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، علوم القرآن، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
  ۱۷. حلی، حسن، ۱۳۸۰ش، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: جامعه المدرسین بالحوزة العلمیه بقم.
  ۱۸. خیاط، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد، ۱۹۸۸م، الانتصار، تحقیق: محمد الحجازی، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
  ۱۹. ذهبی، محمد حسین، بی تا، التفسیر والمفسرون، بیروت: شرکه دار الارقم.
  ۲۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی الملل والنحل، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
  ۲۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ش، تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن، قم: توحید.
  ۲۲. سحیانی، علین عمر، ۱۴۳۰ق، التأویل فی غریب الحدیث، قم: مکتبه الرشد.
  ۲۳. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم، بی تا، الملل والنحل، تحقیق: محمد سیدگیلانی، بیروت: دارالمعرف.
  ۲۴. صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۳۹۰ش، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
  ۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸ش، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
  ۲۶. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر نشر.
  ۲۷. طبری، محمد بن جریر، ۱۳۶۲ش، تاریخ الطبری، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.



۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ش، تفسیر العیاشی، تهران: علمیه.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر.
۳۲. قاضی عبدالجبار الهمدانی، ابوالحسن، ۱۳۸۵ق، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: محمد مصطفی حلمی و دیگران، مصر: الدار المصریه للتألیف و الترجمة.
۳۳. \_\_\_\_\_، ۱۹۷۸م، عقل عند المعتزله، بیروت، دار الآفاق زینه.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. لحمیری، عبدالملک بن هشام، ۱۳۷۵ق، السیره النبویه، بیروت: دارالمعرفه.
۳۶. لاهوری، محمد اقبال، ۱۳۵۷ش، سیر فلسفه در ایران، ترجمه: امیرحسین آریانپور، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۷. متقی هندی، علاءالدین علی، ۱۴۰۹ق، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرساله.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۸۰ش، بحار الانوار، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، الحکایات، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید.
۴۰. معرفت، محمد هادی، ۱۳۸۵ش، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
۴۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ش، التفسیر الاثری الجامع، قم: مؤسسه التمهید.
۴۲. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، التمهید فی علوم القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی مهر.
۴۳. \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸ق، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۴۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵ش، التأویل فی مختلف الآراء والمذاهب، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۴۵. هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۷ش، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم: مؤسسه فرهنگی خرد.
۴۶. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۳ش، عقل و وحی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

### ب) مقاله ها

۱. آریان، حمید، ۱۳۹۲ش، قرآن در تفسیرگرایی معتزله معنا و مبنای عقل، مجله قرآن شناخت، دوره ۱، شماره اول، ص ۵ - ۲۵.
۲. معارف، مجید و مرادی، لعیا، ۱۳۹۳ش، مبانی نقد متنی حدیث نزد معتزله. مجله پژوهش دینی، دوره ۱، ش ۲۸، ص ۱۹ - ۲۰.

### ج) پایان نامه ها

۱. مرادی، محمد، ۱۳۹۶ش، تأویل در روایت های تفسیری، پایان نامه دکتری تخصصی دانشگاه قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی قم.