



University of Science and Quranic Knowledge
Shahran Faculty of Quranic Sciences

A Comparative Analysis of the Position of Ta'wil of the Quran as a Locus of Religious Epistemological Contention in the Kalamic Systems of Islam

Mohammad Bagher Farzi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Studies, Al-Muṣṭafa International University, Qom, Iran.
farzi1395@gmail.com

Research Article



Abstract

Abstract Ta'wil, as a hermeneutic process for moving beyond the apparent signification of the Quran towards deeper meanings, has been one of the main focal points of tension and evolution in the history of Islamic theological thought. This research, by presenting a theoretical framework based on “defensive hermeneutics,” argues that the stance of the Kalamic schools (Literalists, Mu'tazila, Imamiyya, and Ash'ariyya) regarding ta'wil has not been merely an interpretive choice, but a direct reflection of the epistemological relationship between the two sources of “reason” and “revelation” in each school. Findings show that the Literalists, by giving absolute primacy to the “apparent of the text,” consider any form of ta'wil an innovation. Whereas the rationalist schools consider ta'wil a logical necessity for defending their theological principles (such as Tanzih); the Mu'tazila by granting sovereignty to “foundational reason,” the Imamiyya with a method based on the interaction of “reason and infallible revelation,” and the Ash'ari school in a historical trajectory from text-oriented “tafwid” to later rationalist “ta'wil,” have employed it. The innovation of this article is the analysis of Kalamic ta'wil not as a tool, but rather as a “function” and final product of the epistemological paradigm of each school. This article finally concludes that the conflict over ta'wil, in its essence, is the manifestation of the fundamental and dynamic tension between the two epistemic authorities of reason and revelation in the history of Islamic theological thought.

Keywords: Kalamic Ta'wil, Defensive Hermeneutics, Religious Epistemology, Rationalism, Literalism, Mu'tazila, Imamiyya, Ash'ariyya.

Received: 2025-10-08 ; Received in revised form: 2025-11-08 ; Accepted: 2025-12-22 ; Published online: 2025-12-22

◆ How to cite: farzi, M. B. (2025). Comparative Analysis of the Role of Quranic Ta'wil as the Nexus of Religious Epistemological Conflict in Islamic Theological Systems. (e236868). *Quranic comentations*, (136-161), e236868 doi: [10.22034/qc.2025.552001.1210](https://doi.org/10.22034/qc.2025.552001.1210)





دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
دانشکده معارف قرآنی اهل

مطالعات تائوولی قرآن

Print: 2676-7384
Online: 2717-0829

تحلیل تطبیقی جایگاه تأویل قرآن به مثابه کانون نزاع معرفت‌شناختی دینی در نظام‌های کلامی اسلام

محمد باقر فرضی^۱

۱. استادیار، گروه قرآن و حدیث، پژوهشگاه بین‌المللی جامعة المصطفی العالمیه (عج)، قم، ایران. farzi1395@gmail.com

پژوهشی



چکیده

تأویل، به مثابه فرایندی هرمنوتیکی جهت عبور از دلالت ظاهری قرآن به سوی معانی عمیق‌تر، یکی از کانون‌های اصلی تنش و تکامل در تاریخ اندیشه کلامی اسلام بوده است. این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تطبیقی استدلال می‌کند که موضع‌گیری مکاتب کلامی (ظاهرگرایان، معتزله، امامیه و اشاعره) در قبال تأویل، بازتابی مستقیم از نسبت معرفت‌شناختی میان دو منبع «عقل» و «نقل» در هر مکتب است. یافته‌ها نشان می‌دهد که ظاهرگرایان با اصالت دادن مطلق به «ظاهر نص»، هرگونه تأویل را بدعت می‌شمارند، حال آنکه معتزله با حاکمیت بخشیدن به «عقل»، آن را ضرورتی منطقی برای تنزیه ذات الهی و رفع تعارضات ظاهری می‌دانند. در این میان، امامیه با روشی مبتنی بر تعامل «عقل و نقل معصوم»، تأویل را در چارچوبی روشمند به کار می‌گیرد و مکتب اشعری نیز در سیر تاریخی خود از موضع تفویض به سمت تأویل عقلانی حرکت کرده است. نتیجه بدست آمده حاکی از آن است که، جدال بر سر تأویل، در ماهیت خود، تجلی تنش بنیادین و پویای میان دو مرجعیت معرفتی عقل و وحی در تاریخ تفکر کلامی اسلام است.

کلیدواژه‌ها: تأویل کلامی، معرفت‌شناسی دینی، عقل‌گرایی، ظاهرگرایی، معتزله، امامیه، اشاعره.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

♦ استناد به این مقاله: فرضی، محمد باقر. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی جایگاه تأویل قرآن به مثابه کانون نزاع معرفت‌شناختی دینی در نظام‌های کلامی اسلام. *مطالعات تائوولی قرآن*. (۱۳۶-۱۶۱)، ۲۳۶۸۶۸. doi: 10.22034/qc.2025.552001.1210



۱. طرح مسئله

مسئله فهم متن، به‌ویژه متن مقدس، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی تمدن‌های بشری بوده است. در تمدن اسلامی، این مسئله به دلیل جایگاه بی‌بدیل قرآن کریم به عنوان کلام الهی و نص محوری، ابعاد بی‌مراتب پیچیده‌تر و خطرتر به خود گرفت. خود قرآن با تقسیم آیات خود به دو دسته «محکّمات» و «متشابهات» آل عمران: ۷، به‌طور ضمنی بر وجود لایه‌های معنایی متعدد در کلام الهی صحنه گذاشته و بدین ترتیب، باب گفتگو و اجتهاد روش‌مند بر سر چگونگی فهم و تفسیر را برای همیشه گشود. مواجهه با آیات متشابه، به‌ویژه آیاتی که به حوزه صفات و افعال الهی و حقایق مابعدالطبیعی می‌پردازند، اندیشمندان مسلمان را در برابر یک بحران معنا و یک دوراهی معرفت‌شناختی بنیادین قرار داد: در هنگام بروز تعارض ظاهری میان گزاره‌های نقلی یا میان یک گزاره نقلی با یک حکم قطعی عقل، کدام یک از این دو منبع معرفتی باید به عنوان مرجع نهایی داوری کند؟ آیا حجیت مطلق از این «ظاهر نص» است یا «حکم یقین عقل»؟

پاسخ به این پرسش محوری، متفکران مسلمان را به دو اردوگاه فکری بزرگ تقسیم کرد و شالوده بسیاری از مکاتب کلامی را پی‌ریزی نمود. گروهی، با تأکید بر خطاپذیری عقل بشری و لزوم تسلیم محض در برابر وحی، تمسک به ظاهر نص را یگانه راه نجات و سلامت در دین‌داری دانستند و از هرگونه تأویل عقلی که آن را نوعی تفسیر به رأی و بدعت می‌شمردند، به شدت پرهیز کردند. در مقابل، گروهی دیگر، عقل را به عنوان حجت باطنی خداوند و ابزاری معتبر برای فهم دین به رسمیت شناختند و تأویل را نه تنها جایز، بلکه برای رفع تعارضات ظاهری و نیل به فهمی منسجم و عقلانی از دین، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر تلقی نمودند.

مواجهه با مسئله تأویل، به‌ویژه در بستر نزاع‌های کلامی، موضوعی است که همواره در کانون توجه محققان مطالعات دینی و کلامی قرار داشته است. اغلب پژوهش‌های پیشین را می‌توان در سه دسته عمده جای داد: نخست، آثاری که به صورت تاریخی و در چارچوب یک مکتب خاص به تبیین دیدگاه‌ها در باب تأویل پرداخته‌اند. در این گروه، محققان برجسته‌ای چون ویلفرد مادلونگ با آثاری چون *The Succession to Muhammad* (۱۹۹۷) و ماسیمو کامپانینی با آثاری نظیر *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (۲۰۰۸) با رویکردی تاریخ‌نگارانه و تحلیلی به بررسی اندیشه‌های کلامی امامیه، معتزله و اشاعره در

باب فهم نص پرداخته‌اند، اما تأکید عمده آنان بر معرفی و گزارش مواضع مکتبی است. دوم، پژوهش‌هایی که مسئله تأویل را با تمرکز بر مفاهیم هرمنوتیکی و زبانی، فارغ از کارکرد کلامی و دفاعی آن مورد تحلیل قرار داده‌اند؛ این رویکرد اگرچه به درک عمیق‌تری از سازوکارهای معنایی تأویل کمک می‌کند، اما از پیوند این فرآیند با دستگاه‌های اعتقادی و کارکرد دفاعی آن غفلت می‌ورزد. سوم، آثاری که با هدف دفاع از یک موضع خاص کلامی به نقد دیدگاه‌های رقیب پرداخته‌اند که عموماً فاقد یک تحلیل بی‌طرفانه و تطبیقی هستند.

این پژوهش فراتر از رویکردهای توصیفی یا تاریخی، به تحلیل پدیده‌ی تأویل کلامی به عنوان یک رویکرد هرمنوتیکی-دفاعی می‌پردازد. مقاله‌ی مورد نظر استدلال می‌کند که تأویل صرفاً ابزاری تفسیری نیست، بلکه تابعی از سیستم فکری یکپارچه‌تر کلامی است که ریشه در یک منطق درونی و انتخاب معرفت‌شناختی بنیادین دارد. هدف اصلی این تحقیق کشف منطق درونی حاکم بر پارادایم‌های تفسیری رقیب است تا نشان دهد که چگونه تفاوت‌ها در موضع‌گیری نسبت به نسبت عقل و وحی، به شکل‌گیری طیف گسترده‌ای از رویکردهای تأویلی در میان متکلمان مسلمان انجامیده است. این مطالعه جریان تأویل‌ستیزان (ظاهرگرایان) و سه جریان اصلی تأویل‌پذیر کلامی شامل امامیه، معتزله و اشاعره را بررسی کرده و تفاوت‌های آنها را به تمایزات عمیق معرفت‌شناختی‌شان مرتبط می‌سازد.

تأویل به معنای عدول از معنای ظاهری نص و ترجیح معنایی دیگر بر اساس شواهد و قرائن عقلی یا نقلی است، با هدف رفع تعارض یا رسیدن به فهمی منسجم از متن. اما در بستر کلامی، تأویل فراتر از یک تلاش صرفاً زبان‌شناختی عمل می‌کند و به یک جریان هرمنوتیکی تبدیل می‌شود. در این رویکرد، مؤول یا مفسر، هدف اصلی خود را دفاع از یک دستگاه اعتقادی از پیش موجود و اثبات سازگاری آن با متن مقدس قرار می‌دهد. در مواجهه با آیاتی که ظاهرشان با اصول بنیادین مکتب کلامی او نظیر توحید، عدل، تنزیه و اختیار ناسازگار به نظر می‌رسد، متکلم از معنای ظاهری و راجح عدول کرده و با استناد به قرائن عقلی و نقلی، معنایی مرجوح اما سازگار با مبانی کلامی خود را برمی‌گزیند. این جریان، تأویل را نه یک تفسیر به رأی، بلکه ابزاری ضروری برای صیانت از اصول عقلانی و نیل به فهمی منسجم و غیرمتعارض از دین تلقی می‌کند.

۲. رویکردهای تأویلی در کلام اسلامی

مواجهه متکلمان با مسئله متشابهات و تعارضات ظاهری میان عقل و نقل، به

شکل‌گیری رویکردهای متفاوتی در باب تأویل انجامید. این رویکردها را می‌توان بر اساس میزان پذیرش یا رد حجیت عقل در فهم نص، به دو اردوگاه اصلی تقسیم کرد: تأویل‌ستیزان که تأویل را بدعتی خطرناک می‌دانستند و تأویل‌پذیران که آن را ابزاری ضروری برای صیانت از اصول اعتقادی و تنزیه خداوند تلقی می‌کردند. این بخش به بررسی تفصیلی این دو اردوگاه و مکاتب اصلی ذیل آن‌ها خواهد پرداخت.

۱-۲. پارادایم نص‌محور: تأویل‌ستیزی و اصالت ظاهر

تندروترین و سرسخت‌ترین مخالفان تأویل در تاریخ تفکر اسلامی، عالمانی بودند که بر پایبندی مطلق به ظاهر نص اصرار می‌ورزیدند و در منابع کلامی و تاریخی از آنان با عناوینی چون «ظاهرگرایان»، «اهل حدیث»، «حشویه» و بعدها «سلفیه» یاد می‌شود. پارادایم فکری این گروه بر دو اصل معرفت‌شناختی استوار بود: «اصالت نص» و «کفایت ظواهر». از دیدگاه آنان، راه فهم دین منحصرأ از طریق خود متون مقدس قرآن و سنت می‌گذرد و ظواهر این متون برای هدایت بشر کافی و کامل است. اصل محوری در روش‌شناسی این گروه، تمسک مطلق به ظاهر آیات و روایات در تمامی حوزه‌ها، خصوصاً در مسائل اعتقادی و باب صفات الهی است. آنان هرگونه عدول از معنای ظاهری را بدعت، انحراف، و نوعی «تعطیل» و بی‌اثر ساختن نصوص دینی تلقی می‌کردند.

ابن تیمیه (م. ۷۲۸ ق)، که بی‌تردید شاخص‌ترین نظریه‌پرداز این جریان در قرون متأخر است، تأویل به معنای مصطلح کلامی یعنی صرف لفظ از معنای راجح به مرجوح به استناد دلیلی دیگر را امری حادث و بی‌سابقه در بیان و لغت پیشینیان و سلف صالح می‌داند (ابن تیمیه، ۲۰۰۹: ۲۰۷/۱). از منظر او، این روش بدعت‌آمیز، متعلق به کسانی است که معتقدند پیامبر اکرم ص در تبیین آیات صفات کوتاهی کرده و فهم آن را به عقول متکلمان و فلاسفه واگذاشته است. این اتهام، عمق بدبینی این جریان به کاربست عقل در حوزه عقاید را نشان می‌دهد. شاگرد برجسته او، ابن قیم جوزی م. ۷۵۱ ق، با لحنی شدیدتر، تأویل را ریشه هر فتنه، اساس هر بدعت و دروازه هر فساد در عالم اسلام معرفی می‌کند (ابن قیم الجوزیه، ۲۰۱۰: ۳۱۰/۱).

در خصوص خاستگاه تاریخی و چهره‌های شاخص این جریان، پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که رویکرد ضد تأویلی و ظاهرگرایی، به مثابه یک جریان انحرافی در فهم قرآن به‌ویژه آیات کلامی، پدیده‌ای است که خاستگاه و نمودهای عینی آن را می‌توان از همان قرن اول هجری و در عصر صحابه به صورت محدود

یافت. عمر بن خطاب، ابوهریره، ابن عمر و نیز شخصیت‌های تأثیرپذیرفته از کتب یهود همچون کعب الاحبار و وهب بن منبه، از جمله شاخص‌ترین افرادی هستند که از رویکرد ظاهرگرایانه در فهم آیات صفات بهره می‌بردند (ابن ابی یعلی، بی تا: ۱/۱۳۴؛ بیهقی، الأسماء و الصفات ۱۴۱۷: ۴۷۸؛ ابن قیم جوزیه، التفسیر القيم، ۱۴۱۰: ۴۵۵). در نتیجه همین رویکرد، عقاید انحرافی تشبیه و تجسیم که متأثر از برخی آموزه‌های وارداتی بود، برای نخستین بار در میان بخشی از اهل حدیث و در زمان خلیفه دوم رواج یافت. این امر عمدتاً به دلیل تأثیرپذیری روایت‌گرانی چون ابوهریره، عبدالله بن عمر و عبدالله بن زبیر از عالمان یهودی نومسلمان مانند کعب الاحبار و وهب بن منبه بود که باعث شد این تفکر در طول خلافت خلفای نخستین و سپس در عهد بنی‌امیه تا خلافت بنی‌عباس امتداد پیدا کند (عسکری، ۱۴۱۲: ۵۲/۲؛ سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۵۵/۱).

فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۲۶۰ ق) در کتاب الايضاح، اسامی عده‌ای دیگر از این گروه را معرفی کرده و از سفیان ثوری، یزید بن هارون، جریر بن عبدالله و وکیع بن جراح نام می‌برد که به احادیث و اخبار غریب و موهم تشبیه و تجسیم ذات الهی استناد می‌کردند (الازدی نیشابوری، ۱۴۰۲ ق: ۷). همچنین منابع دیگر، از افراد سرشناس دیگری در این عصر چون مالک بن انس، اوزاعی، سفیان بن عیینه، لیث بن سعد و مقاتل بن سلیمان نام می‌برند که به حدیث اهتمام داشتند و در فهم خود از قرآن و سنت، روش ظاهرگرایانه و مخالف با اهل تأویل را اختیار می‌کردند (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۶۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹/۱).

عصر احمد بن حنبل (م. ۲۴۱ ق) اوج حرکت ظاهرگرایانه بود و در همین دوران بود که وی در انسجام بخشی به جریان اهل حدیث تحت عنوان «عقیده اهل السنة»، نقش اساسی را ایفا کرد و به «امام اهل السنة» ملقب شد (مرعشلی، ۱۴۲۷ ق: ۱۹۴۲/۲). همچنین شخصیت‌هایی چون یحیی بن معین، اسحاق بن راهویه و داود اصفهانی از کسانی بودند که در فهم ظاهرگرایانه از آیات قرآن هم‌فکر بودند و مسلک تشبیه و تجسیم از آنان برخاسته است (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۷۵).

با این حال، جالب توجه است که حتی در میان منسوبین به اهل حدیث، شخصیت‌هایی یافت می‌شدند که با مبانی غالب این جریان مخالفت نموده و با صاحبان اندیشه تشبیه و تجسیم از یک سو و منکرین صفات جهیمیه و معتزله از سوی دیگر به مخالفت برخاستند. از جمله این افراد ابن قتیبه دینوری م. ۲۷۶ ق است که با نگارش آثاری چون الاختلاف فی اللفظ و الرد علی الجهمیه و

المشبهه و به‌ویژه تأویل مختلف الحدیث تلاش کرد تا روایات ناسازگار با مبانی کلامی را تأویل کرده و تفسیری قابل قبول از آن‌ها ارائه دهد (دینوری، ۱۴۰۵: ۳۷). این جریان فکری، علی‌رغم اشتراک در نفی تأویل، خود به دو رویکرد اصلی در نحوه مواجهه با صفات خبری قابل تقسیم است:

الف) تشبیه و تجسیم صریح خشویه مشبهه: این گروه که نماینده رویکردی افراطی در ظاهرگرایی هستند، ظواهر آیات و روایات مربوط به صفات الهی را بدون هیچ قید و شرطی بر معنای حقیقی، مادی و متعارف آن حمل می‌کنند. برای اینان، صفاتی چون «استواء بر عرش» (طه/۵) به معنای استقرار و نشستن فیزیکی، «ید» (ص: ۷۵) به معنای دست جسمانی، «وجه» (الرحمن: ۲۷) به معنای صورت، و «نزل» به معنای جابه‌جایی مکانی است. این دیدگاه اگرچه ممکن است با ظاهر بدوی برخی نصوص سازگار به نظر برسد، اما با آیات محکم و بنیادین قرآن که بر تنزیه مطلق و بی‌مانندی خداوند تأکید دارند، مانند آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» شوری: ۱۱، در تضاد کامل و آشکار قرار می‌گیرد. به همین دلیل، این رویکرد همواره در حاشیه تفکر اسلامی قرار داشته و از سوی اکثریت قاطع علمای مسلمان، اعم از عقل‌گرا و نقل‌گرا، طرد شده است.

ب) اثبات «بلاکیف» تفویض کیفیت: این رویکرد که به سلف صالح و شخصیت‌های محوری اهل حدیث همچون احمد بن حنبل منتسب است، راهکاری میانه برای فرار از پیامدهای تشبیه صریح و در عین حال، حفظ وفاداری به ظاهر نص است. پیروان این دیدگاه، الفاظ صفات خبری را بر معنای ظاهری و لغوی‌شان برای خداوند اثبات می‌کنند، اما کیفیت و چگونگی آن را امری مجهول، فراتر از حیطه ادراک عقل بشری و مختص به علم الهی می‌دانند. شهرستانی دیدگاه آنان را چنین خلاصه می‌کند: «ما بعد از اینکه فهمیدیم خداوند قطعاً شبیه مخلوقات نیست، به ظاهر کتاب و سنت معتقدیم و متعرض تأویل نمی‌شویم» (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۱۰۹). این موضع، در حقیقت نوعی «تفویض علم به کیفیت» است که تلاش می‌کند هم به ظاهر نص وفادار بماند و هم از لوازم کلامی تجسیم بپرهیزد. این رویکرد، در عمل، عقل را از هرگونه تحلیل و استنتاج در حوزه ذات و صفات الهی منع کرده و آن را به تسلیم محض در برابر نص فرامی‌خواند.

۲-۲. پارادایم عقل‌محور: ضرورت تأویل و سازگاری عقل و نقل

در نقطه مقابل جریان تأویل‌ستیز، طیف وسیعی از متکلمان قرار داشتند که با درجات متفاوتی از عقل‌گرایی، تأویل را به عنوان یک ضرورت معرفتی و یک ابزار هرمنوتیکی اجتناب‌ناپذیر برای فهم صحیح دین پذیرفتند. اینان معتقد بودند

که ظواهر برخی نصوص، در صورت حمل بر معنای حقیقی و لغوی، به محالات عقلی مانند تجسیم، تشبیه، جهت‌مندی خداوند یا تعارض با دیگر اصول مسلم و محکم دینی مانند توحید ذاتی و عدل الهی می‌انجامد. لذا، برای صیانت از تنزیه الهی و حفظ انسجام نظام اعتقادی، باید با استناد به قراین قطعی عقلی و نقلی، از ظاهر این نصوص عدول کرد و به معنایی دست یافت که با اصول بنیادین دین سازگار باشد. سه مکتب بزرگ کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، هر یک با مبانی و روش‌های خاص خود، در این اردوگاه فکری قرار می‌گیرند.

۲-۱- جریان کلامی امامیه: تأویل در پرتو حجیت عقل و عصمت

جریان کلامی امامیه، که مبانی فکری خود را مستقیماً از تعالیم پیامبر اکرم ص و اهل بیت عصمت و طهارت ع اخذ کرده است، از همان صدر اسلام با رویکردی عقلانی و در عین حال عمیقاً متکی به نقل معصوم، به تبیین و دفاع از حریم باورهای اسلامی پرداخت. اصحاب ائمه با تدوین آثاری در رد شبهات مخالفان، نقش مهمی در دفاع از باورهای اسلامی ایفا کردند. مصنفات افرادی چون هشام بن حکم مانند الرد علی الزنادقة و الرد علی المعتزلة و فضل بن شاذان مانند الرد علی اهل التعطیل گواهی بر وجود یک جریان کلامی پویا از همان ابتداست (ابن ندیم، ۱۳۶۴: ۲۵۰).

این جریان با مناظرات کلامی خود ائمه ع با متکلمان ادیان و فرق دیگر و همچنین با تربیت شاگردانی متخصص در علم کلام، مانند هشام بن حکم توسط امام صادق ع، قوام یافت. رویکرد حاکم بر این دوره، یک رویکرد تلفیقی عقلانی-نقلی بود. پس از دوران حضور ائمه ع، این جریان با تلاش بزرگانی مانند ابن قبه، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی، شیخ طوسی، و ابی یعلی سلار، وابن البراج، و ابن حمزه، و دیگران، تقریری جدید و نظام‌مند یافت و کلام عقلی شیعه مبتنی بر آموزه‌های قرآن و سنت و رویکرد عقلانی و و با رویکردی خردگرایانه بازتأسیس شد. این متکلمان، امامیه را به عنوان صاحبان مسلک «عقل‌گرای اعتدالی» تثبیت کردند که برای داوری عقلانی اعتبار ویژه‌ای قائل بودن و در این راستا بسیاری از شبهات و حمله‌ها علیه شیعه در قالب مناظره و گفتگو یا ردیه‌های گوناگون علمی پاسخ داده شد. الاحتجاج طبرسی، فصول المختاره شیخ مفید، مقدمه مبسوط کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق، «النقض علی النقص» ردیه ابویعلی سلار شاگرد سید مرتضی، برکت‌اب «نقض الشافی» ابوالحسین بصری که در نقض کتاب «تلخیص الشافی» شیخ طوسی نوشته شده بود، گوشه‌ای از کارها است. (امین، ۱۴۰۸: ۵/ ۲۹۴).

ویژگی متمایزکننده و نقطه قوت این مکتب، مبنای معرفت‌شناختی دوگانه اما کاملاً هماهنگ آن است: «حجیت عقل قطعی» و «حجیت قول معصوم». در این دیدگاه، عقل و نقل نه دورقیب، بلکه دو بال ضروری و مکمل برای نیل به معرفت کامل دینی هستند. عقل قطعی، به عنوان حجت باطنی، قادر به درک کلیات، اصول بنیادین و تمییز محال از ممکن است؛ و نقل معتبر از منبع معصوم، به عنوان حجت ظاهری، وظیفه تبیین جزئیات، شرایع و مهم‌تر از همه، گشودن رمز از معانی عمیق و بطنی متن مقدس را بر عهده دارد. بر خلاف معتزله که برای عقل اصالتی مطلق قائل بودند و گاه آن را بر نص حاکم می‌کردند، و برخلاف اهل حدیث که با بدبینی به عقل، آن را در برابر ظاهر نص معطل می‌ساختند، کلام امامیه به یک تعامل سازنده و دیالکتیکی میان این دو منبع باور دارد. در این پارادایم، عقل چراغی است که راه را روشن می‌کند، اما این راهنمای معصوم است که مسیر را تعیین کرده و از افتادن در بیراهه‌های تفسیر به رأی جلوگیری می‌نماید.

متکلمان امامیه، با الهام از روایات تفسیری پرشمار و بنیادین اهل بیت ع که خود مملو از تأویلات آیات متشابه است، تأویل را نه صرفاً یک ابزار برای حل تعارض، بلکه یک ضرورت معرفتی برای دسترسی به لایه‌های ژرف‌تر معنایی قرآن بطون می‌دانستند. از منظر ایشان، قرآن دارای ظاهری زیبا و باطنی عمیق است و اکتفا به ظاهر، محروم ماندن از بخش اعظم معارف و حیانی است. (کراجکی، بی تا: ۲/ ۱۶). پس از پایان دوران حضور ائمه (ع) و آغاز عصر غیبت، بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، با تکیه بر این میراث غنی و اصول عقلانی مستنبط از آن، وظیفه خود دانستند که کلام عقلی شیعه را در برابر مکاتب رقیب، تقریر، تدوین و تنقیح نمایند و دستگاه تأویلی منسجم و روش‌مندی را بر اساس آن پی‌ریزی کنند.

شیخ مفید (م. ۴۱۳ ق) به عنوان رئیس متکلمان امامیه در عصر خود، معتقد بود قرآن دارای دو لایه ظاهر و باطن است. از دیدگاه وی، ظاهر، قرآن را دارای دو لایه «ظاهر» و «باطن» می‌داند. ظاهر، معنای مطابق با زبان و عرف است و باطن، معنایی است که از چارچوب عبارت خارج شده و برای فهم آن به ادله زائد بر لفظ نیاز است (کراجکی، بی تا: ۲/ ۱۶). او تأویل عقلی و عدول از معنای ظاهری به معنای مجازی را بر اساس ضروریات عقلی، یک شاخصه مهم در فهم آیات می‌داند و بر همین اساس، آیاتی را که ظاهرشان موهوم تجسیم و تشبیه است، با قاطعیت بر معنای مجازی و تأویلی حمل می‌کند؛ برای نمونه، «یَمِین» دست

راست در آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) را به معنای قدرت مطلق و سیطره الهی تأویل می‌نماید تا از انتساب عضو و جهت به ذات منزّه باری تعالی پرهیز کند. (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۲). با این حال، او تأکید دارد که اصل بر معنای ظاهری است و عدول از آن تنها با «حجت قاطع» جایز است و تأویل بی‌دلیل را باطل می‌شمارد مگر آنکه دلیلی قطعی از عقل برهان عقلی یا نقل متواتر یا قول معصوم، ما را به عدول از آن ملزم سازد. (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۱۷۷).

سید مرتضی علم‌الهدی (م. ۴۳۶ ق) متکلم و فقیه برجسته، تأویل را چنین تعریف می‌کند: «رد کردن یکی از دو معنای محتمل یک لفظ و پذیرش معنای دیگر به پشتوانه یک دلیل، هرچند معنای اول ظهور بیشتری داشته باشد» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲/۲۶۵). دیدگاه خاص او در باب آیات متشابه، که از نحوه تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران «...وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نشأت می‌گیرد، آن است که علم به تأویل تفصیلی، قطعی و عینی آیات متشابه، مخصوص خداوند و راسخان در علم اهل بیت است. وظیفه سایر عالمان و تأویل‌گران این است که وجوه و معانی محتملی را که با ادله محکم عقلی و نقلی سازگار است، بیان کنند، اما از تعیین قطعی یک وجه به عنوان مراد نهایی خداوند خودداری ورزند. از نظر او، همین‌که به طور اجمالی بدانیم خداوند معنایی مخالف براهین عقلی و اصول مسلم دینی را اراده نکرده، برای مکلف کافی است (شریف مرتضی، ۱۳۸۸: ۲/۱۹۸). این نظریه، ضمن حفظ جایگاه ویژه برای علم الهی، راه را برای تأویل روشمند توسط علما باز می‌گذارد.

شیخ طوسی (م. ۴۶۰ ق) در تفسیر، «التبیین فی تفسیر القرآن»، هرچند به لحاظ نظری، گاهی تأویل و تفسیر را مترادف به کار می‌برد (طوسی، بی‌تا: ۴۰۰/۲)، اما در عمل، مکرراً به تأویل‌های روشمند در آیات مربوط به تشبیه، جبر و اختیار، و عصمت انبیاء دست می‌زند. او (عِنْدَ رَبِّكَ) (اعراف/ ۲۰۶)، «را به منزلت و جایگاه، «فوق عباد» را به قدرت و تسلط، و حائل شدن خدا میان انسان و قلبش را به موت یا زوال عقل ذیل آیه «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال/ ۲۴) تفسیر می‌کند تا از جبرگرایی پرهیزد (طوسی، بی‌تا: ۷۰/۵؛ ۱۵۸/۴؛ ۱۰۱/۵). دیدگاه او درباره آیات متشابه، کاملاً از استادش سید مرتضی تبعیت می‌کند و بر عدم ترجیح یک معنای محتمل بر دیگری بدون دلیل قطعی تأکید دارد طوسی، بی‌تا: ۶/۸.

در ادامه این مسیر، ابوالفتوح رازی (م. ۵۵۲ ق)، مفسر بزرگ شیعی، تعریفی دقیق‌تر از تأویل ارائه می‌دهد. او تأویل را «صرف آیه به معنایی که محتمل آن

است و با ادله و قرائین موافقت دارد» تعریف کرده و تفاوت آن با تفسیر را در این می‌داند که تفسیر به بیان معنای آیات محکم می‌پردازد، در حالی که تأویل به بیان معنای آیات متشابه اختصاص دارد ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۴/۱؛ ۱۷۹/۴). وی برخلاف سید مرتضی، «واو» در آیه ۷ آل عمران را «عاطفه» می‌داند و معتقد است و معتقد است که اهل بیت ع و به تبع ایشان، عالمان ربانی، به تأویل حقیقی قرآن آگاه‌اند. این دیدگاه، باب معرفت به بطون قرآن را برای غیرمعصوم نیز، البته با اتکا به تعالیم معصومین، باز می‌گذارد (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۳/۴). حتی قرن‌ها بعد، در اوج حاکمیت فکری اخباری‌گری، متکلم و محدث بزرگی چون علامه مجلسی (م. ۱۱۱۰ ق)، با وجود غلبه رویکرد روایی در مجموعه عظیم خود، بحارالانوار، در عمل از یک مبنای کلامی و اصولی استوار در تأویل بهره می‌برد. او تأویل را مربوط به دلالت‌های التزامی کلام می‌داند که با استفاده از قرائین قطعی عقلی و نقلی، لفظ را از معنای ظاهری به معنای باطنی و مجازی منحصر می‌کند می‌سازد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۲۹) او در سراسر بحارالانوار، هرگاه با آیات و به‌ویژه روایاتی مواجه می‌شود که ظاهرشان با اصول مسلم عقلی و قرآنی مانند تنزیه خداوند ناسازگار است، به تأویل‌های دقیق کلامی دست می‌زند؛ برای مثال، «غضب» الهی را به «اراده عقاب» و «فرح» او را به «اراده ثواب» تفسیر می‌کند تا از انتساب هرگونه انفعال و دگرگونی نفسانی به ذات اقدس الهی پرهیز نماید (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۳۵/۲). این رویکرد علامه مجلسی به خوبی نشان می‌دهد که اصل ضرورت تأویل عقلانی، تا چه حد در تار و پود تفکر امامیه ریشه دوانده و حتی در روایی‌ترین رویکردها نیز حضوری تعیین‌کننده دارد بنابراین، جریان تأویلی امامیه را می‌توان یک هرمنوتیک «عقلی-نقلی» نامید که در آن، عقل و نقل معصوم در یک رابطه تنگاتنگ، اعتبار یکدیگر را تضمین کرده و مفسر را از یک سو از جمود بر ظواهر و از سوی دیگر از تأویلات بی‌ضابطه و تفسیر به رأی، مصون می‌دارند.

نتیجه آنکه ابزار تأویل در مکتب کلامی امامیه «تأویل اصولی» است که در آن فرایندی زبانی و روشمند برای عدول از معنای ظاهری به معنای فراطاهری بر اساس قرائن قطعی عقلی یا نقلی به کار گرفته می‌شود. این رویکرد، با تأویلات رمزی و اشاری عرفانی که تابع ضوابط زبانی نیست، تفاوت بنیادین دارد. این تأویلات گاه به پشتوانه براهین عقلی صورت می‌گیرد، مانند تحلیل شیخ مفید درباره «موازین» قیامت که آن را به معنای «ایجاد تعادل میان اعمال و پاداش» می‌داند نه ترازوی مادی، زیرا اعمال «عرض» هستند و وزن ندارند (مفید، ۱۴۱۴:

ص ۱۱۴). و گاهی نیز مستند به روایات تفسیری از اهل بیت ع است، مانند تفسیر (وَجَاءَ رَبُّكَ) به (وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ) (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص ۱۶۱). بنابراین، جریان تأویلی کلامی، یک رویکرد ریشه‌دار و اصیل در تفکر شیعی است که برای دفاع از باورهای امامیه و سازگار ساختن ظواهر متون با اصول محکم عقلی و نقلی به کار گرفته شده است.

۲-۲-۲. جریان کلامی معتزله: تأویل در خدمت حاکمیت مطلق عقل

معتزله، به عنوان عقل‌گراترین و رادیکال‌ترین جریان کلامی در تاریخ تفکر اسلامی، بیشترین، گسترده‌ترین و نظام‌مندترین تأویلات کلامی را در قرآن صورت دادند. محور اندیشه این جریان، اصل معرفت‌شناختی «حاکمیت مطلق عقل» در فهم و داوری گزاره‌های دینی بود. از دیدگاه آنان، عقل، پیش از ورود شرع و مستقل از آن، قادر به درک حسن و قبح ذاتی افعال است و شرع، مؤید، کاشف و تفصیل‌دهنده احکام عقل است، نه مؤسس آن. این مبنای معرفتی، آنان را به این نتیجه منطقی رساند که در هنگام تعارض میان ظاهر یک نص و حکم قطعی عقل، این ظاهر نص است که باید کنار گذاشته شود و با ابزار تأویل، به گونه‌ای تفسیر گردد که با حکم عقل سازگار شود. آنان حتی پا را فراتر نهاده و پیروی کورکورانه از ظواهر کتاب و سنت بدون مذاقه و عرضه بر عقل را ریشه اصلی گمراهی و انحراف می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲: ۴/۱۷۵).

روش بنیادین معتزله در تأویل، «ارجاع متشابه به محکم» بود و با استناد به آیه ۷ سوره آل عمران، از تمایز میان آیات محکم و متشابه به عنوان دستاویزی برای تأویل استفاده کردند (ابوزید، ۱۳۹۱: ۲۱۱). از نظر آنان، آیات محکم، آیاتی بودند که با اصول اعتقادی‌شان، به ویژه در باب توحید نفی هرگونه تشبیه، تجسیم و رؤیت و عدل اثبات اختیار مطلق برای انسان و نفی جبر، موافقت کامل داشتند. بر این اساس، آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» به عنوان یک اصل محکم و مادر، مبنای تأویل تمام آیاتی قرار می‌گرفت که ظاهرشان ذره‌ای موهم شباهت خداوند به مخلوقات بود. (جوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۴). آنان با تکیه بر نظریه وضعی بودن زبان، استعمال مجاز، استعاره و کنایه در قرآن را امری طبیعی، رایج و مطابق با اسالیب فصاحت عربی می‌دانستند و از این ظرفیت زبانی برای توجیه تأویلات خود بهره می‌جستند.

قاضی عبدالجبار همدانی (م. ۴۱۵ ق): او به عنوان بزرگترین نظریه‌پرداز مکتب معتزله، در آثار گرانسنگ خود، به ویژه «متشابه القرآن» و «المغنی»، اصول، قواعد و نمونه‌های تأویل را به تفصیل تبیین کرده است. از نظر او، استعمال مجاز در

قرآن امری رایج و ضروری است و تأویل، ابزاری منطقی برای رهایی از پارادوکس میان ظاهر قرآن و فهم عقلانی است. برای نمونه، او «استوی» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) را به معنای استیلا، غلبه، علو مرتبه و اقتدار مطلق تأویل می‌کند و هرگونه معنای حسی و مکانی مانند استقرار و نشستن را قاطعانه نفی می‌نماید (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۷۲).

جارالله زمخشری (م. ۵۳۸ ق: (این مفسر بزرگ معتزلی، در تفسیر بلاغی و ادبی کم نظیر خود، «الکشاف»، با بهره‌گیری گسترده و هنرمندانه از علوم بلاغی معانی، بیان، بدیع، کوشید تا ظواهری را که بیانگر تجسیم و تشبیه است، پالایش کرده و اندیشه تنزیه مطلق الهی را ترویج دهد. او «يَكَاةٌ مَّبْسُوطَاتَانِ» (مائده/۶۴) را تعبیری مجازی برای اثبات نهایت سخاوت و گستردگی بخشش خداوند می‌داند و «عَمِلْتُ أَيْدِينَا» (یس/۷۱) را به دستان قدرت و توانایی الهی تأویل می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱، ۶۵۶). نقد‌گزنده و مشهور او بر ظاهرگرایان و عقیده «بلاکیف» آنان، عمق رویکرد عقل‌گرایانه و سازش‌ناپذیر او را نشان می‌دهد: «خداوند را به خلقت تشبیه کردند و چون از سرزنش مردم ترسیدند، با عبارت "بلاکیف" خود را پوشاندند تا فریبکاری خود را پنهان کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۴۰۶/۲).

جریان فکری معتزله، به عنوان یک نهضت عقل‌گرا در تاریخ اسلام، نقش بی‌نظیری در توسعه دانش کلامی و روش‌شناسی تأویل قرآن ایفا کرد. آنان با تکیه بر پنج اصل بنیادین خود، به ویژه توحید و عدل، برای هماهنگ‌سازی ظاهر نص با حکم عقل، دست به تأویلی منظم و هدفمند زدند. این تأویل بر پایه ابزارهایی چون استفاده استراتژیک از قاعده «محکم و متشابه»، عدول از قرائات مشهور و بهره‌گیری از مجازات لغوی شکل گرفت. اندیشمندانی چون قاضی عبدالجبار و زمخشری، این رویکرد را در آثار خود به کمال رساندند و تلاش کردند تا چهره‌ای منزّه و غیرجسمانی از خداوند در اذهان مسلمانان ترسیم کنند. با این حال، باید اذعان کرد که اعتماد بی‌قید و شرط و گاه افراطی معتزله با نقدهای جدی مواجه بود. افراط در تقدم عقل بر نقل، باعث شد که آنان از ظواهر قطعی نص رویگردان شوند و به تأویلاتی تکلف‌آمیز دست بزنند (سبحانی، ۱۴۱۲: ۳۷/۲) که نه تنها از نظر منتقدان قابل قبول نبود، بلکه همین افراط‌گرایی، یکی از دلایل اصلی واکنش شدید اهل حدیث و در نهایت افول تدریجی این مکتب پرنفوذ بود.

۲-۳. جریان کلامی اشاعره: تأویل در گذار از نص‌گرایی به عقل‌گرایی

مکتب کلامی اشعری به عنوان یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های فکری در جهان اسلام، در پاسخی به جدال میان عقل‌گرایی افراطی معتزله و ظاهرگرایی اهل

حدیث ظهور کرد. این مقاله با روشی تحلیلی-توصیفی و با تکیه بر داده‌های متنی، استدلال می‌کند که مکتب اشعری، برخلاف تصور رایج مبنی بر ثبات روش‌شناختی، یک سیر تحول درونی مشخص در مواجهه با مسئله تأویل صفات الهی، به‌ویژه صفات خبریه، را تجربه کرده است.

این میانه‌روی، هم در روش و هم در محتوا قابل مشاهده است. اشاعره از حیث روش، با تجویز به‌کارگیری عقل و استدلال کلامی برای توجیه و دفاع از عقاید دینی، به معتزله نزدیک می‌شوند، اما از جهت درون‌مایه و هدف غایی، یعنی دفاع از عقاید سنتی و میراث نقلی، در جبهه اهل حدیث قرار می‌گیرند (دفتری، ۱۳۸۹: ۵۷۲/۱۴). به عبارت دیگر، آنان ابزار عقلی معتزله را برای دفاع از اصول اعتقادی اهل حدیث به کار گرفتند. این رویکرد تلفیقی که هم میراث عقلی اعتزالی را در خود داشت و هم دغدغه پاسداری از داده‌های وحیانی را، به خوبی در یکی از کلیدی‌ترین مناقشات کلامی آن عصر، یعنی مسئله «کلام الله»، متبلور شد.

۲-۳-۱. تحلیل مسئله «کلام الله» به مثابه نمونه‌ای از روش‌شناسی اشعری
مناقشه حدوث یا قدم کلام الهی، که به ماجرای تلخ «محنه» انجامید، نقطه اوج تقابل معتزله و اهل حدیث بود. معتزله کلام الهی قرآن را از صفات فعل خداوند، و در نتیجه امری حادث، مخلوق و قائم به محل اصوات و حروف می‌دانستند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۱۶۹/۱۶). در مقابل، حنابله آن را صفتی ذاتی، قدیم و قائم به ذات الهی تلقی می‌کردند و هرگونه سخن از مخلوق بودن آن را کفر می‌شمردند (ابن ابی یعلی، بی‌تا: ۸۲/۱).

ابوالحسن اشعری در این میان، با طرح یک تفکیک هوشمندانه، راهی برای خروج از این بن‌بست ارائه کرد. او کلام الهی را به دو قسم تقسیم نمود: الف) کلام نفسی: این کلام، معنای قائم به ذات خداوند است که قدیم، ازلی و از صفات ذاتی اوست. این همان «قول» یا معنایی است که متکلم در نفس خود می‌یابد، پیش از آنکه آن را در قالب حروف و اصوات بیان کند. این جنبه از کلام الهی، قدیم و غیرمخلوق است و بدین ترتیب، دغدغه اصلی اهل حدیث تأمین می‌گردد.

ب) کلام لفظی: این کلام، همان الفاظ، حروف و اصواتی است که دال بر آن معنای نفسانی هستند. این کلمات و عبارات که در قالب قرآن بر پیامبر نازل شده‌اند، اموری حادث، مجازی و مخلوق به شمار می‌روند. اشعری اطلاق «کلام حقیقی» بر این حروف را مورد تردید قرار می‌دهد و آن را در بهترین حالت، از باب

اشتراک لفظی می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸). با این تفکیک، اشعری موضع معتزله مبنی بر حادث بودن قرآن در دسترس را نیز به نوعی تأیید می‌کند، اما جنبه اصلی و حقیقی کلام را از حدوث منزه می‌دارد.

این راه حل، نمونه اعلای روش شناسی اشعری است: یک ساختارشکنی مفهومی که با استفاده از ابزار تحلیل عقلی، دو موضع به ظاهر آشتی ناپذیر را در یک نظام الهیاتی منسجم تر با یکدیگر جمع می‌کند. این رویکرد تلفیقی، ضمن حفظ جوهره باورهای نقلی، آن را در قالبی عقلانی و قابل دفاع عرضه می‌کرد و همین ویژگی، سنگ بنای موفقیت و گسترش این مکتب شد.

۲-۳-۲. نگرش دوگانه و متطور اشاعره به تأویل صفات

اگرچه اشاعره در مباحثی چون کلام الله به یک راه حل تلفیقی دست یافتند، اما در حوزه «صفات خبریه» آیاتی که اوصافی چون دست، صورت، استوا بر عرش و... را به خداوند نسبت می‌دهد، با چالش پیچیده تری روبرو بودند. در این حوزه، اهل حدیث با جمود بر ظواهر، هرگونه تأویل را مطلقاً ممنوع می‌دانستند و معتزله برای تنزیه خداوند، این صفات را به طور کامل تأویل می‌کردند. موضع اشاعره در این زمینه، یکدست و ثابت باقی نماند و به تدریج به دو گرایش متمایز تقسیم شد.

الف: اصل بنیادین «بلاکیف» و گریز از تشبیه و تعطیل

ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ ق) به عنوان بنیان‌گذار مکتب، در تلاش برای فرار از ورطه «تشبیه» اهل حدیث از یک سو و «تعطیل» نفی صفات معتزله از سوی دیگر، راهبرد «بلاکیف» را ابداع کرد. بر اساس این اصل، باید به ظاهر آیات و روایات مربوط به صفات ایمان آورد و آنها را برای خداوند اثبات کرد، اما هم‌زمان باید از هرگونه پرسش از چگونگی کیفیت آن صفات و تشبیه آنها به صفات مخلوقات پرهیز نمود. در نظر اشعری، استعمال این الفاظ در مورد خداوند، حقیقی است و نمی‌توان آنها را حمل بر مجاز کرد (اشعری، ۱۳۹۷ ق: ۴؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۶۷). بنابراین، او می‌پذیرد که خداوند «ید» دست و «وجه» صورت دارد و بر عرش «استوا» کرده است، اما بلافاصله با قید «بلاکیف» و با استناد به آیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) شوری: ۱۱، هرگونه همانندی با مخلوقات را نفی می‌کند.

این موضع را می‌توان نوعی «عقل‌گرایی سلبی» نامید. در اینجا، وظیفه عقل، ارائه یک معنای جایگزین و ایجابی تأویل نیست، بلکه صرفاً نفی کیفیت و تشبیه است. این راهبرد، ضمن حفظ حرمت ظاهر نص، از افتادن در دام تجسیم

جلوگیری می‌کرد (اسعدی، ۱۳۸۹: ص ۹۱). این رویکرد که به «تفویض» نیز شهرت دارد، به معنای واگذاری علم به معنای دقیق این صفات به خداوند است.

ب: انشعاب درونی: از تفویض تا تأویل در میان متأخرین

با گذشت زمان و مواجهه متکلمان اشعری با چالش‌های فکری جدید، به‌ویژه از سوی فلاسفه، اصل «بلاکیف» برای برخی از اندیشمندان این مکتب، ناکافی به نظر رسید. این امر موجب شد تا به تدریج دو جریان اصلی در درون مکتب اشعری شکل گیرد:

۱. جریان سنتی اهل تفویض: این گروه که به روش ابوالحسن اشعری وفادار ماندند، بر قاعده «بلاکیف» و واگذاری معنا به خداوند تأکید می‌کردند.
۲. جریان خردگرا اهل تأویل: این گروه، متشکل از شخصیت‌های برجسته‌ای چون امام الحرمین جوینی، ابوحامد غزالی و فخرالدین رازی، معتقد بودند که برای دفاع مؤثرتر از عقاید دینی و رفع شبهات، باید گامی فراتر نهاد و برای این صفات، معنایی مجازی و سازگار با تنزیه الهی ارائه کرد. آنان استدلال می‌کردند که ظاهر این الفاظ، موهم تشبیه است و قرائن عقلی و نقلی قطعی، ما را ملزم به تأویل و عدول از معنای ظاهری می‌کند. در این دیدگاه، «استوا علی العرش» به معنای سیطره و تسلط، «ید الله» به معنای قدرت یا نعمت، و «وجه الله» به معنای ذات الهی تفسیر می‌شد. این گذار از تفویض به تأویل، نقطه عطفی در تاریخ تفکر اشعری و نشانه بلوغ و پویایی عقلانی آن بود.

۲-۳-۳. مسئله «رؤیت الهی»: آزمونگاه تحول هرمنوتیک اشعری

یکی از بهترین نمونه‌ها برای ردیابی سیر تحول روش‌شناختی اشاعره، مسئله جنجالی «رؤیت خداوند در قیامت» است. معتزله با استدلال‌های عقلی مانند اینکه رؤیت مستلزم جهت، مکان، مقابله و محدودیت برای شیء مرئی است، آن را برای خداوند محال می‌دانستند و آیاتی چون «لَنْ تَرَانِي» (اعراف/ ۱۴۳) را دلیل نقلی خود قرار می‌دادند. در مقابل، اهل حدیث با استناد به ظاهر آیاتی مانند «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت/ ۲۲-۲۳) و روایات متواتر، رؤیت را امری قطعی می‌شمردند. موضع اشاعره در این مسئله، سه دوره تحول مشخص را پشت سر گذاشته است.

الف: دوره نخست: اثبات ظاهرگرایانه

در دوره تأسیس، ابوالحسن اشعری، همسو با اهل حدیث، به امکان و وقوع رؤیت الهی در آخرت بر اساس دلایل نقلی اعتقاد داشت. نگاه او در این مرحله،

یک نگاه ظاهرگرایانه و در راستای دفاع از عقاید سنتی در برابر انکار عقل‌گرایانه معتزله بود. (اشعری، ۴۳: ۱۳۹۷-۴۱).

ب: دوره دوم: رؤیت «بلاکیف» و گذار به تقیید

در دوره بعد از مؤسس تا عصر متکلمانی چون غزالی، نظریه رؤیت با قید «بلاکیف» همراه شد. در این مرحله، متکلمان اشعری می‌کوشیدند تا میان پذیرش ادله نقلی و لوازم عقلی تنزیه، تعادل برقرار کنند. برای مثال، ابن عطیه اندلسی (م. ۵۴۶ق)، مفسر اشعری مسلک، پس از تأکید بر اثبات رؤیت در آخرت بر اساس اخبار متواتر، بلافاصله آن را از نظر عقلی مقید می‌کند: «این رؤیت عقلاً بدون تحدید و کیفیت و جهت و مکان داشتن جایز است... چون هیچ چیز شبیه او نیست» (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱۳۱/۲).

فخرالدین رازی نیز موضعی مشابه اتخاذ می‌کند. او پس از تقریر ادله عقلی طرفین در مسئله رؤیت، در نهایت ادله عقلی را تضعیف کرده و دلایل سمعی نقلی را قابل اعتماد اصلی می‌داند: «وَالْمُعْتَمَدُ فِي الْمَسْأَلَةِ الدَّلَائِلُ السَّمْعِيَّةُ» (رازی، ۱۴۱۱ق: ص ۴۴۸). با این حال، همین رازی در تفسیر آیه (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/۵) آشکارا به مسیر تأویل کلامی بازگشته و معانی متعددی برای آن ذکر می‌کند. این نگرش دوگانه نشان می‌دهد که حتی در نزد متکلمانی که در مسئله رؤیت بر نقل تکیه می‌کنند، عقل همچنان به عنوان ابزاری برای تنزیه و نفی کیفیت حضور دارد. این حرکت از «ظاهرگرایی اطلاقی» به «ظاهرگرایی تقییدی»، گامی مهم در مسیر عقلانی شدن این بحث بود. البته این رویکرد از نقد مخالفان مصون نماند؛ چنان‌که زمخشری، مفسر معتزلی، این دیدگاه را عین باور به تشبیه و تجسیم می‌داند که صاحبان آن، خود را در پشت نقاب «بلکفه» بلاکیف پنهان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۲).

ج. دوره سوم: تأویل به «ادراک» و شهود تام

اوج تطور اندیشه اشعری در این مسئله، در آراء متکلمان متأخر مانند سعدالدین تفتازانی (م. ۷۹۲ق) قابل مشاهده است. او با رویکردی تأویلی و نوآورانه، معنای «نظر» و «رؤیت» در آیات را از دیدن با چشم سر فراتر می‌برد. تفتازانی رؤیت مطرح‌شده را به نوعی «ادراک» تام و کامل تفسیر می‌کند که خداوند در هر زمان که بخواهد، برای هرکس که بخواهد، ایجاد می‌کند؛ ادراکی که از هرگونه جهت، مکان و مقابله منزّه است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۹۷/۴).

این تفسیر، یک تأویل عمیق و تمام‌عیار است. در اینجا، دیگر سخن از «دیدن

بلاکیف» نیست، بلکه ماهیت خود «دیدن» بازتعریف شده و به یک شهود و انکشاف کامل حقیقت الهی تبدیل می‌شود. این دیدگاه، نزاع را از سطح تقابل ظواهر نقلی و استلزام‌های عقلی خارج کرده و به سطح بالاتری از تحلیل مفهومی ارتقا می‌دهد. با این تفسیر، نزاع تاریخی میان اشعری، معتزله و امامیه بر سر رؤیت، معنای جدیدی پیدا می‌کند و به نقطه مشترکی نزدیک می‌شود؛ چرا که شهود قلبی و ادراک کامل، مفهومی است که در مکاتب دیگر نیز پذیرفته شده است. این تطور از «اثبات ظاهری» به «رؤیت بلاکیف» و در نهایت به «ادراک و شهود تام»، به روشنی نشان‌دهنده پویایی، عمق و ظرفیت فکری مکتب اشعری در مواجهه با مسائل پیچیده الهیاتی است.

۳. تحلیل تطبیقی رهیافت‌ها درباره نقش عقل و حدود تأویل

نقطه ثقل و چالش هرمنوتیکی بنیادین که کلیه مناقشات کلامی در باب تأویل را صورت‌بندی کرده است، در تنش دیالکتیکی میان دو دسته از نصوص قرآنی نهفته است. از یک سو، آیاتی قرار دارند که صفات و افعالی را به خداوند نسبت می‌دهند که در تجربه انسانی، واجد معانی جسمانی و متشابه با مخلوقات هستند (مانند ید، وجه، استواء و مجیء). از سوی دیگر، آیات محکم و قاطعی وجود دارند که بر اصل تنزیه مطلق و بی‌همتایی ذات الهی تأکید می‌ورزند؛ آیاتی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱) که سنگ بنای خداشناسی توحیدی محسوب می‌شوند. هر یک از مکاتب کلامی، در مواجهه با این تعارض ظاهری، راهبردی روش‌شناختی اتخاذ کرده‌اند که هویت معرفتی آن مکتب را تعریف می‌کند:

۳-۱. رهیافت ظاهرگرایانه (سلفیه متقدم)

در این پارادایم، با اصالت بخشیدن مطلق به ظهور لفظی، هرگونه تأویل عقلی مردود شمرده شده و در عمل، اصل تنزیه ذیل آیات صفات خبریه تفسیر می‌شود. راهکار مشهور «بلاکیف» (بدون پرسش از چگونگی) نیز در نهایت، چیزی جز تعلیق حکم عقلانی و رها کردن این تنش به صورت حل‌ناشده نیست. این رویکرد، با اولویت‌بخشی به ساحت نقل، از درگیر شدن با لوازم عقلی گزاره‌های متنی امتناع می‌ورزد.

۳-۲. رهیافت عقل‌گرایانه مطلق (معتزله)

در نقطه مقابل، معتزله با حاکمیت مطلق بخشیدن به اصل عقلی تنزیه، به تأویل نظام‌مند و ساختاری آیات متشابه پرداختند. در این چارچوب استدلالی،

ظهور لفظی این آیات به کلی فاقد اصالت است و باید به معانی مجازی که با براهین قطعی عقلی سازگار است، حمل شود. این رویکرد، اگرچه انسجام منطقی قدرتمندی را به نمایش می‌گذارد، اما گاه به تأویل‌هایی منجر می‌شد که به مرز تکلف و خروج از دلالت‌های ممکن زبانی نزدیک می‌گردید.

۳-۳. رهیافت ترکیبی (امامیه و اشاعره متأخر)

این دو مکتب، با اتخاذ رویکردی ترکیبی، کوشیدند تا تعادلی میان دلالت ظاهری متن و براهین قطعی عقلی و نقلی برقرار سازند. در این دیدگاه، اصل اولیه، حجیت ظهور لفظی است، اما این اصل تا زمانی معتبر است که با یک قرینه قطعی (عقلی یا نقلی) که بر تنزیه دلالت دارد، معارضه نکند. در صورت بروز چنین تعارض گریزن‌پذیری، تأویل نه تنها مجاز، که امری ضروری برای صیانت از اصول محکم اعتقادی تلقی می‌شود. این رویکرد، تلاشی برای ایجاد یک تعادل روش‌مند میان دو قطب تنش است.

در تحلیلی عمیق‌تر می‌توان گفت، تفاوت بنیادین این مکاتب بیش از آنکه مصداقی باشد، معرفت‌شناختی است و به نقشی بازمی‌گردد که هر یک برای «عقل» در هندسه معرفت دینی قائل‌اند:

عقل «مؤسس» در مکتب معتزله: در معرفت‌شناسی معتزلی، عقل نقشی «مؤسس» و «حاکم» دارد. اصول بنیادین دین (مانند توحید و عدل) پیش از مراجعه به نقل و به صورت مستقل توسط عقل اثبات می‌شوند. در نتیجه، متن مقدس (قرآن) در پرتو این اصول عقلی از پیش اثبات شده، تفسیر و در صورت لزوم، تأویل می‌گردد. در اینجا، حاکمیت عقل بر نقل، یک سویه و قاطع است.

عقل «کاشف» در مکتب امامیه: در مقابل، در مکتب امامیه، عقل «کاشف» از حقایق و «ابزاری» برای فهم دین است، نه حاکم بر آن. عقل در کنار قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام، یکی از منابع سه‌گانه معرفت دینی به شمار می‌رود. رابطه میان عقل و نقل، یک رابطه دیالکتیکی و هم‌افزا است؛ عقل به فهم عمیق‌تر نقل کمک می‌کند و نقل، چارچوب و جهت‌گیری عقل را در مسائل اعتقادی مشخص می‌سازد. تأویل تنها با استناد به قرائن قطعی (عقلی یا نقلی دیگر) مجاز شمرده می‌شود و این نشان‌دهنده یک رابطه تعاملی است، نه یک حاکمیت یک‌طرفه.

عقل «متطور» در مکتب اشعری: مسیر تطور مکتب اشعری در این زمینه بسیار روشن‌گر است. این مکتب که در ابتدا موضعی دفاعی و به شدت نقل‌گرا در برابر عقل‌گرایی افراطی معتزله داشت، به تدریج دریافت که دفاع مؤثر از عقاید نقلی بدون استعانت از ابزارهای عقلانی و منطقی امکان‌پذیر نیست. از این رو، نقش

عقل در این مکتب از یک «ابزار دفاعی-جدلی» صرف، به یک «عنصر تحلیلی-تبیینی» در آثار متکلمان بزرگی چون امام‌الحرمین جوینی و فخرالدین رازی ارتقا یافت. این‌طور، نشان‌دهنده اهمیت گریزناپذیر عقل در تبیین و دفاع از نظام‌های اعتقادی است.

نتیجه

تحلیل و بررسی جریان تأویلی کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی به‌روشنی نشان می‌دهد که فرآیند مواجهه با متن مقدس، هیچ‌گاه یک کنش صرفاً لغوی، خنثی و مکانیکی نبوده، بلکه عمیقاً با پیش‌فرض‌ها، اصول و پارادایم‌های معرفت‌شناختی متکلمان درآمیخته بوده است. جدال تاریخی و پردامنه میان تأویل‌ستیزان و تأویل‌پذیران، در سطحی عمیق‌تر، بازتابی از مناقشه بنیادین میان دو رویکرد معرفتی متفاوت به دین و منابع آن بود: پارادایم نص‌محور که سلامت و اصالت دین را در تسلیم محض به ظاهر نص و پرهیز از دخالت عقل می‌دید اهل حدیث و ظاهرگرایان، و پارادایم عقل‌محور که عقل را چراغ راه فهم دین می‌دانست و هماهنگی میان عقل و نقل را از طریق ابزار روش‌مند تأویل جستجو می‌کرد امامیه، معتزله و اشاعره متأخر.

ظاهرگرایان با تأکید بر نفی مطلق تأویل، هرچند با نیت صادقانه حفظ خلوص و سادگی دین اولیه، در نهایت به ورطه تناقضات حل‌ناشدنی و گاه تشبیه و تجسیم درغلتیدند و نتوانستند پاسخی قانع‌کننده و منسجم به چالش‌های عقلی و کلامی زمانه خود ارائه دهند. در مقابل، مکاتب عقل‌گرا با پذیرش ضرورت تأویل، توانستند نظام‌های الهیاتی پیچیده و منسجمی مبتنی بر تنزیه و تعالی مطلق خداوند بنا کنند که قادر به دفاع عقلانی از خود در برابر شبهات بود.

در میان خود تأویل‌پذیران نیز، تفاوت‌های مهم و معناداری به چشم می‌خورد که ریشه در مبانی معرفتی متمایز آنان داشت. معتزله با اعطای حاکمیت مطلق به عقل، گاه در تأویلات خود راه افراط پیمودند و از حدود دلالت‌های زبانی و سیاق متن فراتر رفتند. امامیه، با استناد به منبع معرفتی منحصر به فرد خود یعنی تعالیم اهل بیت ع به عنوان مفسران معصوم وحی، راهی معتدل و متوازن میان عقل و نقل برگزیدند و تأویل را در چارچوب قرائن قطعی عقلی و نقلی به‌ویژه روایات معصومین به کار بستند. اشاعره نیز سیری تکاملی از ظاهرگرایی اولیه به سوی عقل‌گرایی و تأویل‌روشمند را پیمودند و تحلیل سیر تطور مکتب اشعری در مواجهه با مسئله تأویل نشان می‌دهد که این جریان کلامی، برخلاف تصور ساده‌انگارانه، یک کل منسجم و ایستا نبوده است. اشاعره که کار خود را با ارائه

یک راه حل میانه و تلفیقی در جدال بر سر «کلام الله» آغاز کردند، در بحث حساس «صفات خبریه» مسیری پویا و رو به رشد را پیمودند. اصل بنیادین «بلاکیف» که توسط ابوالحسن اشعری برای عبور ایمن از میانه تشبیه و تعطیل وضع شده بود، یک راهبرد دفاعی و محتاطانه بود که ضمن وفاداری به ظاهر نص، از لوازم غیرعقلانی آن می‌گریخت. با این حال، این اصل در نزد متکلمان متأخر اشعری، که با چالش‌های فکری پیچیده‌تری روبرو بودند، به یک هرمنوتیک تأویلی نظام‌مند و ایجابی تکامل یافت.

در نهایت، می‌توان گفت که تاریخ تأویل کلامی، تاریخ تلاش مستمر، پویا و پرچالش اندیشه اسلامی برای فهم عقلانی وحی و سازگار ساختن پیام جاودان آن با مقتضیات خرد پویای بشری است. این تلاش، با همه فراز و نشیب‌ها و اختلاف نظرهایش، گواهی بر غنا و پویایی تمدنی است که همواره در کار گفتگوی سازنده میان متن، عقل و واقعیت بوده است؛ گفتگویی که تا به امروز در اشکال و پارادایم‌های نوین خود ادامه دارد و همچنان یکی از اصلی‌ترین موتورهای محرکه تفکر دینی محسوب می‌شود.



منابع

- ابن أبی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۸۳ق): «شرح نهج البلاغة»، قم: مكتبة آیت الله المرعشی.
- ابن أبی أصبغ، احمد بن قاسم (۲۰۰۱م): «عیون الأنباء فی طبقات الأطباء»، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن أبی یعلی، محمد (بی تا): «طبقات الحنابلة»، بیروت: دار المعرفة.
- ابن أبی زمنین، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴ق): «تفسیر ابن أبی زمنین»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن الأثیر، عزالدین علی بن أبی الکریم (۱۳۸۵ق): «الکامل فی التاریخ»، بیروت: دار صادر.
- ابن أثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش): «النهاية فی غریب الحديث و الأثر»، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق): «التوحید»، قم: جامعه مدرّسین.
- ابن تیمیه، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم حرانی (۱۳۶۷ق): «الاکلیل فی المتشابه والتأویل»، قاهره: مكتبة أنصار السنة المحمدية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم الحرانی (۱۹۹۵م): «مجموع فتاوی»، تحقیق عبد الرحمن بن محمد قاسم، مدینة النبوة: مجمع الملك فهد.
- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۲۰۰۹م): «درء تعارض العقل والنقل»، تحقیق عبدالرئوف عبدالرحمن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن جوزی، جمال الدین ابو الفرج عبد الرحمن (۱۴۰۷ق): «نزهة الأعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر»، تحقیق محمد عبد الکریم کاظم الراضی، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۰ق): «فضائل الصحابة»، قاهره: دار ابن الجوزی.
- ابن رشد، احمد بن محمد (۱۹۹۸م): «الکشف عن مناهج الأدلة»، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق): «مناقب آل أبی طالب علیهم السلام»، قم: علامه.
- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق): «تفسیر التحرير والتنویر»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق): «المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز»، بیروت: دار الکتب العلمیة - منشورات محمد علی بیضون.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر (۱۴۱۰ق): «تفسیر القرآن الکریم المعروف بالتفسیر القيم»، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ابن قیم الجوزیه، شمس الدین محمد (۲۰۱۰م): «الصواعق المرسله علی الجهمیة والمعتلة»، بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۶ش): «الفهرست»، تهران: بانک بازرگانی ایران.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱ش): «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن»، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق): «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن»، مشهد: آستان قدس رضوی - بنیاد پژوهش های اسلامی.
- اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹ش): «آسیب شناسی جریانات تفسیری»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اشعری، أبو الحسن علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق): «الإبانة عن أصول الديانة»، قاهره: دار الأنصار.
- امین، سید محسن (۱۴۰۸ق): «مستدرکات أعیان الشیعة»، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ازدی نیشابوری، فضل بن شاذان (بی تا): «الایضاح»، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- باقلانی، محمد بن طیب (۱۴۲۵ق): «الانصاف فیما یجب اعتقاده»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق): «الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم»، بیروت: دار الجیل دار الآفاق.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق): «تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

- بیهقی، أبو بکر احمد بن الحسين (۱۴۱۷ق): «الأسماء و الصفات»، بیروت: دار الجیل.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق): «شرح المقاصد»، قم: الشریف الرضی.
- جوینی، عبد الملک (۱۴۱۶ق): «الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جوینی، مصطفی صاوی (۱۳۸۷ش): «شیوه های تفسیر قرآن کریم»، مشهد: آستان قدس رضوی - بنیاد پژوهش های اسلامی.
- حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۶۴ش): «تبصرة العوام فی معرفة مقامات الأنام»، تهران: [بی نا].
- خطیب بغدادی، أبو بکر احمد بن علی (بی تا): «تاریخ بغداد»، [بی محل]: [بی نا].
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۹ش): «مدخل تأویل»، در: دانشنامه جهان اسلام، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دینوری، ابو محمد کاتب (۱۴۰۵ق): «الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیة و المشبهة»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق): «المحصل»، عمان: دار الرازی.
- رازی، فخر الدین (بی تا): «مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- زمخشري، محمود (۱۴۰۷ق): «الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق): «الإلهیات علی هدی الکتب و السنة و العقل»، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ق): «بحوث فی الملل و النحل»، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سجادی، ابراهیم (۱۳۷۹ش): «تأویل در منظر دیدگاه ها و اندیشه ها»، پژوهش های قرآنی، دوره ۶، ش ۲۱-۲۲، صص ۶۴-۹۵.
- سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر (۱۴۲۱ق): «الإتقان فی علوم القرآن»، بیروت: دار الکتب العربی.
- شریف مرتضی، علی بن الحسين (۱۳۸۸ش): «تفسیر القرآن الکریم»، قم: مؤسسه جهانی سبطین.
- شریف مرتضی، علی بن الحسين (۱۴۰۵ق): «رسائل الشریف المرتضی»، قم: دار القرآن الکریم.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (۱۳۶۴ش): «الملل و النحل»، قم: الشریف الرضی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق): «الإحتجاج علی أهل اللجاج»، مشهد: نشر مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غزالی، أبو حامد (۱۴۰۹ق): «الاقتصاد فی الاعتقاد»، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کراچکی، محمد بن علی بن عثمان (بی تا): «کنز القوائد»، [بی محل]: منشورات الدر الذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش): «أصول الکافی»، ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: أسوه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق): «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار»، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق): «مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول»، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مرعشلی، یوسف عبد الرحمن (۱۴۲۷ق): «نشر الجواهر والدرر فی علماء القرن الرابع عشر»، بیروت: دار المعرفة.
- مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی (بی تا): «مدخل اسماعیلیه و تأویل»، در: دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (۱۹۶۲م): «المغنی فی أبواب التوحید و العدل»، قاهره: الدار المصریة.
- معتزلی، قاضی عبد الجبار (بی تا): «متشابه القرآن»، قاهره: مكتبة دار التراث.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ش): «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق الف): «المسائل العکبریة»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق ب): «الإفصاح فی الإمامة»، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق): «تصحیح اعتقادات الإمامیة»، قم: کنگره شیخ مفید.
- نیشابوری، فتال (۱۳۶۶ش): «روضة الواعظین»، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.

References

- Campanini, Massimo (2008): *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, London: Routledge.
- Madelung, Wilfred (1997): *The Succession to Muhammad: A Study of Early Caliphate*, United Kingdom: Cambridge University Press.
- references
- Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd ibn Hibat Allāh (1383 AH): "Sharḥ Nahj al-Balāghah", Qom: Maktabat Āyatullāh al-Mar'ashī.
- Ibn Abī Uṣaybi'ah, Aḥmad ibn Qāsim (2001 CE): "Uyūn al-Anbā' fī Ṭabaqāt al-Aṭibbā'", Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah lil-Kitāb.
- Ibn Abī Ya'lā, Muḥammad (n.d.): "Ṭabaqāt al-Ḥanābilah", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad ibn 'Abd Allāh (1424 AH): "Tafsīr Ibn Abī Zamanīn", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn 'Alī ibn Abī al-Karam (1385 AH): "al-Kāmil fī al-Tārīkh", Beirut: Dār Sādir.
- Ibn Athīr Jazarī, Mubārak ibn Muḥammad (1367 SH): "al-Nihāyah fī Gharīb al-Ḥadīth al-Athar", Qom: Mu'assasah-i Maṭbū'āt-i Ismā'īliyyān.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī (1398 AH): "al-Tawḥīd", Qom: Jāmi'ah-i Mu-darrisīn.
- Ibn Taymiyyah, Abū al-'Abbās Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm Ḥarrānī (1367 AH): "al-Iklīl fī al-Mutashābih wa al-Tawīl", Cairo: Maktabat Anṣār al-Sunnah al-Muḥammadiyyah.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm al-Ḥarrānī (1995 CE): "Majmū' Fatāwā", Edited by 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Qāsim, Madīnat al-Nabawiyyah: Majma' al-Malik Fahd.
- Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm (2009 CE): "Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql", Edited by 'Abd al-Rāūf 'Abd al-Raḥmān, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān (1407 AH): "Nuzhat al-'Ayun al-Nawāzīr fī 'Ilm al-Wujūh wa al-Nazā'ir", Edited by Muḥammad 'Abd al-Karīm Kāzīm al-Raḍī, Beirut: Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad (1430 AH): "Faḍā'il al-Ṣaḥābah", Cairo: Dār Ibn al-Jawzī.
- Ibn Rushd, Aḥmad ibn Muḥammad (1998 CE): "al-Kashf 'an Manāḥij al-Adillah", Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah.
- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muḥammad ibn 'Alī (1379 AH): "Manāqib Āl Abī Ṭālib 'Alayhim al-Salām", Qom: 'Allāmah.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir (1420 AH): "Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr", Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī.
- Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb (1422 AH): "al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah - Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad ibn Abī Bakr (1410 AH): "Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Ma'rūf bi-al-Tafsīr al-Qayyim", Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Shams al-Dīn Muḥammad (2010 CE): "al-Sawā'iq al-Mursalāh 'alā al-Jahmiyyah wa al-Mu'aṭṭilah", Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq (1346 SH): "al-Fihrist", Tehran: Bānk-i Bāzargānī-i Īrān.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥamid (1391 SH): "Rūykard-i 'Aqlānī dar Tafsīr-i Qur'ān", Translated by Iḥsān Mūsavī Khalkhālī, Tehran: Nīlūfar.

- Abū al-Futūḥ Rāzī, Ḥusayn ibn ‘Alī (1408 AH): “Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Janān fī Tafsīr al-Qur’ān”, Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍavī - Bunyād-i Pazhūheshhā-yi Islāmī.
- Asadī, Muḥammad, et al. (1389 SH): “Āsīb-shināsī-i Jarayānāt-i Tafsīrī”, Qom: Pazhūheshgāh-i Ḥawzah wa Dānishgāh.
- al-Ash‘arī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ismā‘īl (1397 AH): “al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Dīyānah”, Cairo: Dār al-Anṣār.
- Amīn, Sayyid Muḥsin (1408 AH): “Mustadrakāt A’yān al-Shī‘ah”, Beirut: Dār al-Ta‘aruf lil-Maṭbū‘āt.
- Azdī Nishābūrī, Faḍl ibn Shādhān (n.d.): “al-Īḍāḥ”, Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- al-Bāqillānī, Muḥammad ibn Tayyib (1425 AH): “al-Inṣāf fīmā Yajib I’tiqāduh”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Qāhir (1408 AH): “al-Farq bayna al-Firaq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah Minhum”, Beirut: Dār al-Jīl – Dār al-Āfāq.
- al-Baghawī, Ḥusayn ibn Mas‘ūd (1420 AH): “Tafsīr al-Baghawī al-Musammā Ma‘ālim al-Tanzīl”, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Bayhaqī, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn (1417 AH): “al-Asmā’ wa al-Ṣifāt”, Beirut: Dār al-Jīl.
- al-Taftāzānī, Sa’d al-Dīn (1409 AH): “Sharḥ al-Maqāsid”, Qom: al-Sharīf al-Raḍī.
- al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik (1416 AH): “al-Irshād ilā Qawāṭi’ al-Adillah fī Awā’il al-I’tiqād”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Juwaynī, Muṣṭafā Sāwī (1387 SH): “Shīwahhā-yi Tafsīr-i Qur’ān-i Karīm”, Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍavī - Bunyād-i Pazhūheshhā-yi Islāmī.
- Ḥasanī Rāzī, Sayyid Murtaḍā ibn Dā’ī (1364 SH): “Tabṣirat al-‘Awāmm fī Ma’rifat Maqāmāt al-Anām”, Tehran: [n.p.].
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī (n.d.): “Tārīkh Baghdād”, [n.p.]: [n.p.].
- Daftarī, Farḥād (1389 SH): “Madkhal-i Tāwīl”, in: Dānishnāmah-i Jahān-i Islām, Tehran: Bunyād-i Dā’irat al-Ma’ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- al-Dīnawārī, Abū Muḥammad Kātib (1405 AH): “al-Ikhtilāf fī al-Lafz wa al-Radd ‘alā al-Jahmiyyah wa al-Mushabbihah”, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (1411 AH): “al-Muḥaṣṣal”, Amman: Dār al-Rāzī.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn (n.d.): “Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)”, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd (1407 AH): “al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl”, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Subḥānī, Ja’far (1412 AH): “al-Ilāhiyyāt ‘alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-‘Aql”, Qom: al-Markaz al-‘Ālamī lil-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Subḥānī, Ja’far (1414 AH): “Buḥūth fī al-Milal wa al-Niḥāl”, Qom: Mu’assasah-i Nashr-i Islāmī.
- Sajjādī, Ibrāhīm (1379 SH): “Tāwīl dar Manẓar-i Dīdgāhhā wa Andīshahā”, Pazhūheshhā-yi Qur’ānī, Vol. 6, no. 21-22, pp. 64-95.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr (1421 AH): “al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān”, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Sharīf Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn (1388 SH): “Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm”, Qom: Mu’assasah-i Jahānī-i Sibṭayn.
- Sharīf Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn (1405 AH): “Rasā’il al-Sharīf al-Murtaḍā”, Qom: Dār al-Qur’ān al-Karīm.
- al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm (1364 SH): “al-Milal wa al-Niḥāl”, Qom: al-Sharīf al-Raḍī.

- al-Ṭabarsī, Aḥmad ibn 'Alī (1403 AH): "al-Iḥtijāj 'alā Ahl al-Lajāj", Mashhad: Nashr-i Murtaḍā.
- al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan (n.d.): "al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1409 AH): "al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād", Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Karājakī, Muḥammad ibn 'Alī ibn 'Uthmān (n.d.): "Kanz al-Fawā'id", [n.p.]: Manshūrāt al-Durr al-Dhakhā'ir.
- al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb (1375 SH): "Uṣūl al-Kāfi", Translated by Muḥammad Bāqir Kamarāi, Qom: Uswah.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH): "Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār", Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (1404 AH): "Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl", Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Mar'ashlī, Yūsuf 'Abd al-Raḥmān (1427 AH): "Nathr al-Jawāhir wa al-Durar fī 'Ulamā' al-Qarn al-Rābi' 'Ashar", Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- Markaz-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Islāmī (n.d.): "Madkhal-i Ismā'iliyyah wa Tāwīl", in: Dānishnāmah-i Jahān-i Islām, Under the supervision of Ghulām'alī Ḥaddād 'Adil, Tehran: Bunyād-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī.
- Mu'tazilī, Qāḍī 'Abd al-Jabbār (1962 CE): "al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl", Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah.
- Mu'tazilī, Qāḍī 'Abd al-Jabbār (n.d.): "Mutashābih al-Qur'ān", Cairo: Maktabat Dār al-Turāth.
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī (1385 SH): "Tafsīr wa Mufasssīrān", Qom: Mu'assasah-i Farhangī-i al-Tamhīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH a): "al-Mas'āl al-'Ukbariyyah", Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1413 AH b): "al-Ifṣāḥ fī al-Imāmah", Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufīd.
- al-Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad (1414 AH): "Taṣḥīḥ I'tiqādāt al-Imāmiyyah", Qom: Kungirah-i Shaykh Mufīd.
- Nishābūrī, Fattāl (1366 SH): "Rawḍat al-Wā'izīn", Translated by Maḥmūd Mahdavi Dāmghānī, Tehran: Nashr-i Nay.

English Sources:

- Campanini, Massimo (2008): "The Qur'an: Modern Muslim Interpretations", London: Routledge.
- Madelung, Wilfred (1997): "The Succession to Muhammad: A Study of Early Caliphate", United Kingdom: Cambridge University Press.