

**Review and Critique of "Affirmative Signification" and Negation of "Allegorical Interpretation" in the Verses of Narrative Attributes**  
Mohammad Amin Momeni<sup>1</sup> \ Ezzatollah Molaeenia<sup>2</sup> \ Mohammad Kazem Rahman Setayesh<sup>3</sup>

**Abstract**

One of the most important interpretive approaches, especially in the verses of narrative attributes, is the approach of allegorical interpretation. The Mutazilites and the majority of Shiites believe in the necessity of allegorical interpretation, but within the framework of special rules and regulations. On the other hand, the majority of Sunnis, including the Ahl-ul-hadith, the Salafis and most of the Asharites are inclined toward exoteric meanings. Meanwhile, some contemporary Shiite theologians have taken a third approach by presenting a new theory that can be called "affirmative signification" and believe that insisting on the initial exoteric meaning and interpreting and changing the meaning of the verses are both incorrect. Rather, they should be understood based on their exoteric meaning, considering both verbal and non-verbal philosophical and rational evidences. Hence, without neglecting the exoteric meaning obtained from the sentence in accordance with the evidences, we can get the correct meaning and the real purpose of the author. Using analytical-critical method based on library sources, the mentioned theory is examined and criticized in this article to find out whether it is really separate from the theory of allegorical interpretation or the same, but with two different expressions. Finally, it is concluded that the difference of the two theories in some terms of interpretation is superficial and verbal, technically speaking, not real and semantic.

**Keywords:** affirmative signification, allegorical interpretation, narrative attributes, Ayatollah Sobhani, ambiguous verses, Shiite.

---

1- Ph.D. graduate of Quran and hadith knowledge, University of Qom (Corresponding Author)  
[aminmomeni66@yahoo.com](mailto:aminmomeni66@yahoo.com)

2- Associate Professor at the department of Quran and hadith knowledge, University of Qom,  
[molaeiniya@gmail.com](mailto:molaeiniya@gmail.com)

3- Assistant Professor at the department of Quran and hadith knowledge, University of Qom,  
[kr.setayesh@gmail.com](mailto:kr.setayesh@gmail.com)

### نقد و بررسی اندیشه «ظهور تصدیقی» و نفی «تأویل» در آیات صفات خبری

محمد امین مؤمنی<sup>۱</sup> / عزت الله مولائی نیا<sup>۲</sup> / محمد کاظم رحمان ستایش<sup>۳</sup>

#### چکیده

یکی از مهم‌ترین رویکردهای تفسیری به ویژه در آیات صفات خبری، رویکرد تأویل است که عموم معتزله و غالب شیعیان بر لزوم آن - البته در چارچوب ضوابط و قواعد خاص - معتقدند. در جهت مقابل، غالب اهل سنت از اهل حدیث، سلفیان و بیشتر اشعری‌مذهبان ظاهر‌گرایند. در این میان، برخی از متکلمان شیعی معاصر با ارائه نظریه جدیدی که می‌توان آن را «ظهور تصدیقی» نامید، راه سومی را در پیش گرفته و بر این باور هستند که نه جمود بر ظاهر ابتدایی رواست و نه تأویل و تصرف در آیات بجاست؛ بلکه لازم است با توجه به قرائن لفظی و معنوی کلامی و عقلی، کلام را بر همان ظاهر خود حمل کنیم و بدون دست‌کشیدن از ظاهر به دست آمده از معنای جمله، با توجه به قرائن، معنای درست و مقصود حقیقی گوینده را به دست بیاوریم. در این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، این نظریه از این جهت مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌است که آیا واقعاً این نظریه، جدا از نظریه تأویل است یا همان است ولی با دو ادبیات گفتاری. در نهایت، به این نتیجه رسیده‌ایم که اختلاف این دو نظریه در برخی مصطلحات تأویل، صوری و به اصطلاح، لفظی است نه واقعی و معنوی.

**کلید واژگان:** ظهور تصدیقی، تأویل، صفات خبری، آیت‌الله سبحانی، آیات مشابه، شیعه.

۱ - دانش آموخته مقطع دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)، \_ aminmomeni66@yahoo.com

2 - دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

3 - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

kr.setayesh@gmail.com

3 - استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم

## ۱- مقدمه

یکی از مباحث مهم قرآنی و تفسیری که جنبه اعتقادی دارد و در طول تاریخ تفسیر و کلام، در میان دانشمندان فریقین مورد بحث و اختلاف بوده است، بحث از گونه‌های از صفات خداوند متعال است که به «صفات خبری» مشهور است. این موضوع در قرن سوم و چهارم جزو مسائل مطرح بود و هم‌اکنون نیز در مباحث کلامی مورد بحث قرار می‌گیرد. ریشه آن را در سده نخستین هجری باید جست که در آن، نص‌گرایی افراطی فرقه صفاتیه و اهل حدیث، زمینه‌ساز طرح صفات خبری در تفکر اسلامی شد. آنها با استناد به آیاتی مانند «وَأَصْنَعُ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا» (هود/ ۳۷) و «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده/ ۶۴) و آیاتی مشابه آن، خدا را به عضو داشتن مانند چشم و دست، متصف نموده، این امور را از صفات الهی می‌شمردند.

اشاعره نخستین و سلفیان با بسیاری از اندیشه‌های اهل حدیث هماهنگ شدند و برای نخستین بار در کتاب‌های کلامی خود، صفات خداوند را به صفات خبری و غیرخبری (عقلی) تقسیم کردند. عده‌ای نیز که برخی از ایشان که به مؤوله معروفند، راه تأویل را پیش گرفته‌اند و بر این باورند که روا نیست به ظاهر سطحی این آیات بسنده کرد و آن را مراد خدای متعال دانست؛ بلکه لازم است با استناد به قواعد و اصول قطعی مسلم دین و مذهب که قرائن فهم این دسته آیات به شمار می‌آیند، آن را تأویل کرد و معنایی منطبق با آن اصول و قرائن و در عین حال متناسب با مدلول آن آیات را به آن نسبت داد. معتزله و غالب شیعیان از طرفداران این رویکردند. البته در ادبیات و منابع کلامی و تفسیری شیعی و معتزلی، عنوان مستقلی برای «صفات خبری» یافت نمی‌شود. اندیشمندان این دو مکتب، در بحث از صفات سلبی و بیشتر متخصصان علوم قرآنی در بحث حقیقت و مجاز یا در مباحث آیات متشابه یا بحث تأویل به بررسی صفات خبری پرداخته‌اند. قاضی عبدالجبار معتزلی ضمن بحث نفی جسمیت از خداوند و مفسران با توجه به مصادیق صفات به این بحث پرداخته‌اند. همچنین مفسران، به ویژه مفسرانی که رویکرد کلامی و عقلی دارند، در ذیل آیات صفات خبری به این موضوع پرداخته‌اند.

در این میان، آیت‌الله سبحانی، یکی از فقها و متکلمان شیعی، با ارائه نظریه جدیدی که می‌توان آن را «ظهور تصدیقی» نامید، راه سوم را در پیش گرفته و بر این باور است که نه جمود بر ظاهر ابتدایی رواست و نه تأویل و تصرف در آیات بجاست؛ بلکه لازم است با توجه به قرائن لفظی و معنوی کلامی و عقلی، کلام را بر همان ظاهر خود حمل کنیم و بدون دست کشیدن از ظاهر به دست آمده از معنای جمله با لحاظ قرائن، معنای درست و مقصود حقیقی گوینده را به دست بیاوریم. پرسش آن است که آیا این متکلم شیعی بزرگوار، راه سوم را در پیش گرفته و نظریه او واقعاً جدا از فرضیه و نظریه دیگران است یا آنکه به نظریه معتزله می‌گردد و تنها تفاوتی که با نظریه تأویل اعتزالی دارد در نوع بیان و ادبیات گفتاری است نه در حقیقت و ماهیت اندیشه؟

گفتنی است به جهت معاصر بودن ایشان و جدید بودن این نظریه، پژوهش خاصی در این باره انجام نشده است و عمده‌ی مباحث مربوط به خود ایشان در دو کتاب «الالهیات» و «مفاهیم القرآن» ایشان است. در این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، این نظریه، از این جهت مورد بررسی و نقد قرار گرفته است که آیا واقعاً این نظریه، جدا از نظریه تأویل است یا همان است ولی با دو ادبیات گفتاری.

در اینجا مناسب است که دو مفهوم صفات خبری و تأویل روشن شود. همه‌ی دینداران اتفاق نظر دارند که خدای متعال صفاتی دارد؛ مثل حیات، علم و قدرت. این صفات، از جهت‌های گوناگون به دسته‌های متنوعی تقسیم می‌شود که در کتب کلامی، به تفصیل بیان شده است. یکی از این تقسیم‌ها، تقسیم صفات خدا به صفات خبری و غیرخبری (عقلی) است. جهت این تقسیم، مثبت این صفات است، به این معنا که صفاتی هستند که مثبت آنها فقط نقل از سوی خدا و پیامبران و امامان علیهم السلام نیست؛ بلکه عقل سلیم و فطرت سالم نیز با شناختی که از خدای متعال پیدا می‌کند، او را به آن صفات متصف می‌کند؛ چنانکه فرضاً اگر آیه یا روایتی هم نبود، باز عقل انسانی و نهاد پاک او، خدا را به آن صفات متصف می‌دانست. چه آن صفت، صفت ذات باشند؛ مانند صفت حیات و علم، یا صفت فعل باشد، مانند صفت خلق و رزق (روزی‌رسانی). این صفات را صفات غیرخبری یا عقلی گویند.

در مقابل، صفاتی هستند که مثبت آن صفات، نقل است به این صورت که در آیه یا روایت معتبری، آن صفت برای خدا اثبات شده و خدا به آن صفت متصف شده است؛ مانند صفت «وجه و چهره داشتن» یا صفت «استواء بر عرش». از آنجا که خبر این دسته از صفات، توسط آیه یا روایت معتبر به دست رسیده است، این صفات را صفات خبری گویند (غامدی، ۱۴۲۳: ۲۷۵). منبع اصلی بحث از این گونه صفات، چنانکه گذشت، آیات قرآن کریم و روایات ائمه معصومین علیهم السلام است. از این رو تفسیر این آیات، منشأ اختلاف شده است.

صفات خبری انواع و اقسامی دارد. از منظر نگارنده، آیات مثبت این صفات چهار نوع هستند: اول) آیاتی که ظاهرشان بر مرئی بودن خدا و اینکه خدا قابل دیدن است دلالت می‌کند؛ مانند آیات مشتمل بر اثبات رؤیت خدا و نظر به او؛ دوم) آیاتی که ظاهرشان بر تجسم یا عضو داشتن خدا دلالت می‌کند؛ مانند آیات مشتمل بر اثبات صورت و دست و چشم؛ سوم) آیاتی که ظاهرشان بر رفت‌وآمد خدا و مکان‌مندی او دلالت می‌کند؛ مانند آیات مشتمل بر اثبات رفت‌وآمد برای خدا یا استواء و قرارگرفتن بر تخت و کرسی؛ چهارم) آیاتی که ظاهرشان بر انفعال، تأثر، دگرگونی، ضعف یا نیاز خدا دلالت می‌کنند؛ مانند آیات مشتمل بر اثبات مکر، استهزاء، نسیان، رحم و مانند آن برای خدا.

واژه «تأویل» از فعل «أَلَّ يُوُولُ أَوْلًا» گرفته شده است. «أَلَّ» گاهی با حرف جرّ «إِلَى» متعدی شده و به معنای بازگشت و رفتن به سمت و سوی چیزی است و گاهی با حرف جرّ «عَنْ» متعدی شده و به معنای بازگشت و انصراف از چیزی است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ج ۱۰، ۴۴۸). در هر دو حال، «أَوَّلُ» رجوع و

بازگشت است، یا از چیزی یا به سوی چیزی. البتّه برخی بر این باورند که میان «أول» و «رجوع» فرق است؛ زیرا «رجوع» بازگشت چیزی است به همان جایی که آن چیز از آنجا شروع شده است ولی «أول» منتهی شدن چیزی به اصل و حقیقت خود است و مفهوم بازگشت در آن مأخوذ نیست (معرفت، ۱۳۸۵: ۹).

تأویل متعدّدی ثلاثی مجرد است و به معنای بازگرداندن کسی یا چیزی است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ج ۳، ۴۵۲). هرگاه تأویل به لفظ، واژه یا کلام نسبت داده شود، به معنای تفسیر است (جوهری، ۱۳۷۶: ج ۴، ۱۶۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ۳۳). «أولَ الْكَلَامِ» یعنی: «فَسْرَهُ». بنابراین، تأویل یعنی تفسیر و آن عبارت است از پرده‌برداری از معنای لفظ و تبیین آن (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۲، ۲۸۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۴، ۵۰۴). خلیل بن أحمد فراهیدی گفته است: «التَّأْوِيلُ وَ التَّأْوِيلُ: تَفْسِيرُ الْكَلَامِ الَّذِي تَخْتَلِفُ مَعَانِيهِ وَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بَيَانٌ غَيْرُ لَفْظِهِ.» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۸، ۳۶۹). یعنی: تأویل و تأویل تفسیر کلامی است که معنای اش گوناگون است و جز با بیانی غیر از لفظ آن کلام صحیح نیست.

در اینکه آیا تأویل، مترادف و هم‌معنا با تفسیر است یا متباین با آن یا اخصّ از آن است، میان دانشمندان به شدت اختلاف است (رک: ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۵، ۳۲۹؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۴، ۱۶۲۷؛ عسکری، ۱۴۰۰: ۴۸ و ۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ۳۱۲؛ تهنوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۳۷۶ و ۴۹۳-۴۹۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ۳۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱، ۱۷۶؛ مدنی شیرازی، ۱۴۰۹: ج ۵، ۴۳۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۷، ۱۴۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۴ و ۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۲۳ و ۴۹-۴۴؛ معرفت، ۱۴۱۰: ج ۳، ۳۴-۲۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴-۹؛ سالم، ۱۴۲۵: ۵۴-۱۳).

به گفته‌ی برخی از اهل لغت و حدیث، تأویل بازگرداندن و نقل ظاهر لفظ از وضع اصلی خود به معنایی است که نیازمند دلیل است؛ به طوری که اگر آن دلیل نبود، معنای ظاهر لفظ رها نمی‌شد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۱، ۸۰). دور از ذهن نیست که گفته شود اختلاف میان دانشمندان در معنای تأویل ممکن است به اختلاف اصطلاح مورد نیاز هر گروه از دانشمندان برگردد؛ مثلاً تأویل در نزد اهل لغت با تأویل در نزد عموم مفسران یا برخی از ایشان با تأویل در نزد مفسرانی که قائل به بطن برای قرآن هستند متفاوت است (رک: سالم، ۱۴۲۵: ۱۳-۵۴).

## ۲- دیدگاه‌های دانشمندان در تفسیر صفات خبری

تفسیر و تحلیل این صفات که به واسطه نقل موثّق و خبر معتبر (کتاب یا سنّت قطعی) برای خدای متعال ثابت شده است، از دیرباز مورد اختلاف شدید بوده است. یکی از مسائل مهمّ در این زمینه، بحث از درستی و نادرستی هر یک از این آراء و نظریه‌هاست. در میان متکلمان و مفسران اهل سنّت، اشاعره عمدتاً ظاهرگرا و معتزله تأویل‌گرایند. دانشمندان شیعی نیز نوعاً مانند معتزله به تأویل آن آیات و روایات با دلیل

قطعی عقلی و توجه به قرائن لفظی و معنوی پرداخته‌اند.

در نقطه مقابل تأویل‌گرایان، گروه‌هایی مانند مفوضه، مجسمه، اشاعره، اهل حدیث و سلفیان قرار دارند که می‌توان آن‌ها را بر دو دسته کلی تقسیم نمود: اول) متوقفان؛ ایشان گروهی‌اند که اساساً قائل به فهم این نوع آیات نیستند و چون فهم معانی آن آیات را به گوینده‌اش (خدای متعال) واگذار کرده و درباره آن اظهار نظری نمی‌کنند مفوضه نامیده شده‌اند و از آنجا که عقول خود را از تفکر در مقصود حقیقی این آیات تعطیل کرده‌اند، به ایشان معطله نیز گویند (رک: سبحانی، بی‌تا: ج ۲، ۹۸ و ۱۱۰ و ج ۳، ۶۳؛ دوم) ظاهرگرایان؛ ایشان مفسران و متکلمانی‌اند که ظاهر این نقل‌ها و آیات را گرفته و همان معنای ظاهری، سطحی و اولیه‌ای که عموم افراد آن را برداشت می‌کنند را مراد و مقصود خدای متعال دانسته و در نتیجه، همین صفات را با همان معنا برای خدا اثبات می‌کنند. اگر چه برخی از ایشان، کیفیت و نوع آن را متفاوت با کیفیت و نوع آن در انسان می‌دانند؛ به هر حال، اصل آن اعضا و صفات را برای خدا ثابت می‌دانند (رک: دوانی، ۱۴۲۳: ۹۴ و ۱۶۱؛ گیلانی، ۱۴۲۱: ۱۴؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ج ۳، ۳۰۰؛ شعرانی، ۱۳۸۸: ج ۳، ۲۱۶ و ۲۲۱ و ج ۴، ۲۳۳؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۲۵۷).

ظاهرگرایان که اشاعره و اهل حدیث و سلفیان‌اند، خود بر دو دسته‌اند. دسته اول، اثبات‌گرایان صفات با کیفیت و تشبیه، که «مشبّهه» و «مجسمه» نامیده می‌شوند و برخی از فرقه «حشویه» از آنانند (شیرازی، ۱۴۲۵: ۳۷۸؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۸۹؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۱۴؛ فخر رازی، ۱۴۱۳: ۵۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۱۸؛ سبحانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۲۴؛ اسفراینی، بی‌تا: ۱۰۰؛ ابن جوزی حنبلی، ۱۴۲۱: ۵۶؛ ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۱۱۴) و دسته دوم، اثبات‌گرایان صفات بدون کیفیت و تشبیه، که اشاعره هستند که در رأسشان اشعری و سپس ابن تیمیّه است (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۴۰-۳۵؛ ابن تیمیّه، بی‌تا: ج ۱، ۱۸۵-۲۱۶؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۱۹ و ۳۲۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ج ۱، ۴۰۳؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵۸؛ سعدی، ۱۴۰۸: ۶۵؛ شتیطی، ۱۴۲۱: ج ۷، ۴۹۳؛ مغراوی، ۱۴۲۰: ۶۳۰).

در نقد نظریه این فرقه‌ها، دانشمندان شیعی و معتزلی، سخنانی گفته‌اند که از آوردن آن صرف نظر می‌کنیم (برای نمونه، رک: حلی، ۱۳۸۲: ۵۲-۴۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ج ۴، ۲۹؛ ایچی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۲۵؛ معرفت، ۱۴۱۰: ج ۳، ۶۶-۵۰؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۳۰-۳۱۷ و ج ۲، ۱۰۹؛ همو، بی‌تا: ج ۲، ۱۱۲-۱۱۰؛ همو، ۱۴۲۵: ج ۱، ۴۸۴-۴۸۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۴ و ۲۴۷).

### ۳- تأویل صفات خبری

موضوع نوشتار حاضر، تفسیر خاصی از کلام - به نام «تأویل» است - که گروه خاصی از مفسران، آن را در آیات متشابه به ویژه آیات صفات خبری خدای متعال اعمال می‌کنند. دسته شاخص و معروف این گروه معتزله است. البته بیشتر دانشمندان شیعی نیز از همین روش پیروی می‌کنند. در چپستی و حقیقت این روش خاص که به تأویل معروف است و بسیاری از اهل سنت (معتزله) و شیعیان در تفسیر برخی آیات

به آن شناخته شده‌اند، اختلافاتی وجود دارد که به برخی از آنها در اینجا اشاره می‌شود. بنا به گفته برخی دانشمندان، تأویل نوعی ارتکاب خلاف ظاهر بدوی و حمل واژه یا کلام بر معنایی است که ابتدائاً به ذهن نمی‌آید (طریحی، ۱۳۷۵: ج ۵، ۳۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۴، ۳۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۳۸). بنابراین، هر تأویل، نوعی ارتکاب خلاف ظاهر است. به گفته برخی، این معنا عبارت از تأویل اصولی است و "تأویل"، جزو مصطلحات علم اصول فقه است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۱، ۱۵). بنا به گفته برخی دیگر، تأویل حمل لفظ بر یکی از معانی محتمل لفظ است که دلیل و قرینه اقتضای آن را دارد (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۴۹۲). بنابراین، اولاً در تأویل حتماً وجود بیش از یک معنای محتمل شرط است و ثانیاً معنای محمول، همیشه خلاف ظاهر نیست. بنا به گفته برخی مفسران، تأویل یعنی تفسیر کلام به یک معنای معین معلوم (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۲، ۸۶). از برخی دیگر گزارش شده که تأویل بیان معنای مشکل لفظ است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ۴۶).

برای برون‌رفت از این اختلاف، یا باید روش و شیوه طرفداران این نوع تأویل -به‌ویژه بزرگان معتزله- را مطالعه نمود یا به بررسی هدف طرفداران این روش از اعمال این نوع تفسیر -که تأویل نام دارد- پرداخت. روش و شیوه برخورد طرفداران این روش (تأویل)، در نظر گرفتن اصول مسلم قطعی مذهبی ذیل تفسیر هر آیه است. از این رو هر آیه را وقتی با آن اصول و قواعد می‌سنجند، به معنای متناسبی که در چارچوب قواعد زبان عربی است، تفسیر می‌کنند و باکی ندارند که آن معنا را ظاهر خوانند یا خلاف ظاهر. با مراجعه به افکار اعتزالی و نوع تفکرشان و جدالشان در معانی آیات متشابه و صفات خبری با اهل سنت اشعری و سلفی و اهل حدیث، دانسته می‌شود که هدف تأویل‌گرایان، انطباق و هم‌سویی مضمون آن دسته از آیات با اصول قطعی و مسلم مذهبی ایشان است که با توجه به براهین قطعی عقلی یا ادله معتبر علمی نقلی در جای خود اثبات شده‌است. تمام کوشش تأویل‌گرایان برای رسیدن به همین هدف است. البته ایشان معتقدند که اولاً تفسیر و تصرفی که در آیات می‌کنند، از ضوابط و چارچوب قواعد زبان عربی خارج نیست؛ بلکه منطبق با آن است و ثانیاً آن براهین عقلی و ادله عقلی، قرائن متصل و منفصلی هستند که موجب می‌شوند فلان آیه را بر آن معنای منطبق با اصول قطعی مذهبی حمل کرد، چه نامش حمل بر ظاهر باشد یا حمل بر خلاف ظاهر.

بنابراین، نزاع دربارهٔ تحدید و تعیین دقیق معنای تأویل نیست؛ بلکه نزاع در روشی از تفسیر کلام است که چاره‌ای جز آن نیست. عموم دانشمندان شیعی نیز همین مشی را دارند، با این فرق که اصول قطعی و مسلم مذهبی خود را مانند معتزله از صرف عقل و فهم خود نگرفته‌اند، بلکه از سخنان امامان و پیشوایان معصوم خود اخذ نموده‌اند و البته عقل نیز در نزد بیشترشان، مانند معتزله از جایگاه بالایی برخوردار است. مستند و دلیل این دو راه‌حل در ضمن بیان نمونه‌هایی از تأویل برخی آیات قرآنی در ادامه خواهد آمد. به نظر می‌رسد، معنای مشهور تأویل همان معنای نخست است که با روش و منش تأویل‌گرایان نیز همخوان است.

#### ۴- بیان و نقد نظریه آیت‌الله سبحانی

آیت‌الله سبحانی، فقیه و متکلم معاصر شیعی، بر این باور است که نه جمود بر ظواهر سطحی و ابتدایی آیات متشابه و صفات خبری جایز است (چنانکه برخی چون سلفیان و اهل حدیث گمان می‌کنند) و نه تأویل آن آیات رواست (چنانکه راه و روش معتزله است): «خطر نظریه تأویل، کمتر از نظریه ظاهرگرایان که جمود بر ظواهر دارند، نیست؛ زیرا چه بسا منجر به الحاد و انکار شریعت می‌شود. ضمناً آیه‌ای در قرآن یافت نمی‌شود که ظواهرش مخالف عقل صریح باشد و این سخن، برخاسته از خلط میان ظهور حرفی و ظهور تصدیقی است.» (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۲۶)

از منظر او هر دو روش، راه و روشی نادرست و مشتمل بر افراط و تفریطاند؛ زیرا ظاهرگرایان جمود بر ظاهر حرفی کرده‌اند و تأویل‌گرایان خیال کرده‌اند که مراد خدا، آن چیزی نیست که ظاهر آیه آن را می‌رساند؛ در حالی که به نظر می‌رسد مراد خدای متعال، همان ظاهر آیه است ولی نه ظاهر حرفی و افرادی. به بیان دیگر، مراد خدای متعال با برداشت سطحی از خود واژه به صورت مفرد و بدون لحاظ ترکیب جمله و قرائن حاصل نمی‌شود، بلکه از واژگان در بستر جمله و ترکیب کلام با لحاظ قرائن به دست می‌آید.

بنابراین از منظر وی، این قاعده‌ی کلیه‌ی مسلم که دانشمندان علم اصول گفته‌اند، برخلاف رویکرد معتزله استثنایز نیست و حتی در آیات صفات خبری، مورد عمل است: «لازم و ضروری است در کلام فصیح و بلیغی که از شخص حکیم صادر شده‌است، تا وقتی که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر آن نیست، به ظاهر آن اخذ شود و مطابق آن، کلام را معنا کرد.» (مظفر، ۱۳۹۱: ۴۹-۴۶) مهم، تشخیص و تمییز ظاهر مورد اخذ و احتیاج از ظاهری است که از کل جمله و کلام با لحاظ همه قرائن داخلی لفظی و معنوی به دست می‌آید که می‌توان نام آن را «ظاهر جمله‌ای» یا «ظاهر ترکیبی» یا «ظهور تصدیقی» گذاشت؛ نه ظاهر سطحی و ابتدایی افرادی و حرفی که اشاعره پنداشته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۲۸).

وی در توضیح بیشتر این نظریه می‌فرماید: «برای مفردات حکم و ظهوری، و برای جملاتی که از مفردات تشکیل شده‌اند، حکم و ظهوری دیگر است. گاهی، این دو ظهور یکی و با هم متحدند و گاهی جدا و دو برداشت متفاوتند. مثلاً برای واژه شیر ظهوری است که عبارت است از معنای وضعی و اصلی خود یعنی آن حیوان معروف درنده و همین ظهور در جمله «شیری را در بیشه دیدم» نیز، برای آن ثابت است؛ ولی وقتی می‌گوییم: «شیری را دیدم که تیر می‌انداخت» مقصود ما آن حیوان معروف - که ابتداءً از واژه‌ی شیر به صورت انفرادی برداشت می‌شود - نیست، بلکه مقصود، انسانی شجاع و ترس است. بنابراین حمل شیر در عبارت دوم بر آن حیوان، حملی است بر خلاف ظاهر. آن چه حجت است و احکام و آثار بر آن بار می‌شود، همان مفاد تصدیقی است که از ظهور ترکیبی به دست می‌آید. بنابراین اگر کسی آن ظهور تصدیقی را در نظر گرفته و به آن تمسک کند، ابداً اهل تأویل نخواهد بود و وی را از تأویل‌گرایان نتوان دانست.» (همان)



با توجه به آنچه در معنای تأویل و شیوه خاص تفسیری معتزله با توجه به روش و هدفشان در تفسیر آیات متشابه گذشت، می‌توان گفت: دست‌کم بسیاری از ایشان، همان هدف و روشی را اتخاذ کرده‌اند که مقصود این متکلم معاصر بزرگوار است و نامش را «ظاهر جمله‌ای» یا «ظاهر ترکیبی» یا «ظهور تصدیقی» گذاشته‌است؛ زیرا -چنانکه گذشت- نام تأویل یا معنای آن و تعیین مسمایش برای معتزله و طرفداران تأویل، مهم نیست و به اصطلاح، موضوعیت ندارد؛ بلکه صرفاً راه یا نام و نشانه‌ای برای آن روش خاص تفسیری است.

بر فرض پافشاری بر لزوم انطباق راه و روششان بر یکی از معانی پیشین تأویل، به نظر می‌رسد همان معنای اول یعنی "نوعی ارتکاب خلاف ظاهر بدوی و حمل واژه یا کلام بر معنایی است که ابتدائاً به ذهن نمی‌آید" مراد باشد و روشن است که وقتی معنایی ابتدائاً به ذهن نیاید، منافاتی با این ندارد که با لحاظ قرائن لفظی و معنوی متصل و منفصل، مراد و مقصود گوینده باشد و با عنایت به همین قرائن، ظهور جمله‌ای یا ترکیبی یا تصدیقی داشته باشد.

اما در پاسخ این خرده که تصرف و تأویل در کلام خدا روا نیست، زیرا منجر به تفسیر به رأی می‌شود و گاهی سر از اعتقادات باطل و افکار گمراه در می‌آورد، گوییم: تصرف و تأویل به معنایی که گذشت، اگر مطابق قواعد و ضوابط زبان و منضبط و عرفی-عقلایی باشد، روا است، بلکه در جایی که قرائن قطعی متصل کلامی و معنوی آن را می‌طلبد، لازم و ضروری است. مطالعه تفسیر کشاف زمخشری -که در صدر مفسران معتزلی است- می‌رساند که وی در چارچوب قواعد و ضوابط منضبط زبان و ادبیات عرب، سخن رانده و در مثل آیات صفات خبری به درستی راه تصرف و تأویل را پیموده‌است؛ همانطور که در ادامه بحث نمونه‌هایی را از وی ذکر خواهیم کرد. برای روشن شدن این ادعا، لازم است برخی از مهم‌ترین موارد و نمونه‌های کلامی مرتبط با برخی آیات را مورد بررسی قرار دهیم.

## ۵- بررسی برخی از نمونه‌ها

### ۵-۱- آیه استواء بر عرش

واژه عرش در قرآن کریم مفردش ۲۶ بار و جمعش «عرش» سه بار آمده‌است. که از میان این تعداد، ۲۱ مورد آن درباره خدا به کار رفته‌است. واژه استواء نیز به صورت فعلی (استوی) در قرآن کریم ۱۲ بار آمده‌است که هفت مورد آن مربوط به استواء بر عرش است؛ مانند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ اللَّهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف / ۵۴) «در حقیقت پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش [جهانداری] استیلا یافت؛ روز را به شب که شتابان آن را می‌طلبد می‌پوشاند و [نیز] خورشید و ماه و ستارگان را که به فرمان او رام

شده اند [پدید آورد]. آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست؛ فرخنده خدایی است پروردگار جهانیان» «ترجمه فولادوند».

محقق مذکور، پس از اینکه واژه عرش در لغت، به صورت افرادی‌اش را به معنای جسمی مرتفع در بناء ساخته شده (تخت یا سقف) گرفته‌است و واژه استواء در لغت به صورت افرادی‌اش را به معنای تمکن و استیلاء تام (قدرت و تسلط کامل بر چیزی) دانسته، گفته‌است: «استواء بر عرش در این آیات ظاهر در معنای تکیه دادن و نشستن بر روی تخت نیست؛ بلکه مراد همان قدرت تام و تسلط کامل است، چنانکه در برخی اشعار عرب آمده‌است.

بنابراین، اگر ما همان معنای افرادی و لغوی واژه مفرد عرش را گرفته و آن را مقصود بدانیم، باید — مانند برخی — قائل شویم که خدا — نعوذ بالله — تختی چون تخت سلاطین و ملوک دارد که بدان تکیه داده و بر روی آن مستقر شده‌است. درحالی که اگر مبنای ما ظهور تصدیقی و دلالت برخاسته از مجموع کلام و قرائن لفظی و معنوی باشد و آن را ظاهر بدانیم، نه معنای حرفی و ظهور تصویری و دلالت افرادی را، به روشنی در می‌یابیم که این قسمت از آیه در معنای "قدرت و تسلط بر همه ملک در دنیا و آخرت و تدبیر آن بدون هیچ کمکی از دیگری" ظهور دارد و آیه کنایه از این معناست. دو قرینه بر اراده این معنا دلالت می‌کند: ۱. اختیار واژه تدبیر امر در ادامه استواء بر عرش در بسیاری از آیات؛ ۲. انتخاب واژه‌ای که دلالت بر فعلی از افعال خدا می‌کند، مانند خلق آسمان‌ها و زمین یا برافراشتن آسمان‌ها بدون ستونی در ادامه این قسمت در بسیاری از آیات.» (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۳۶-۳۳۲).

#### نقد

با مراجعه به مهمترین تفاسیر معتزله، به روشنی در می‌یابیم که محققان آنان نیز، همین روش و رویه (اخذ به ظهور تصدیقی) را دنبال کرده‌اند. مثلاً زمخشری در ذیل آیه ۵ سوره طه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» می‌گوید: «از آنجایی که استواء بر عرش (تخت پادشاه) در بی ملک و پادشاهی است، آن را کنایه از ملک و پادشاهی قرار داده‌اند. وقتی گویند فلانی بر تخت قرار گرفت، مقصود این است که مالک امور و پادشاه شد، اگر چه هیچگاه بر (تخت چوبی) ننشست.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۵۲).

قاضی عبد الجبار مفسر و متکلم شهیر معتزلی نیز در کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن در ذیل آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/ ۲۹) می‌گوید: «مقصود از استواء در این آیه، قصد خلق آسمان است؛ زیرا استواء به معنای قصد و توجه مکانی، چنانچه بر افراد انسان رواست، بر خدا جایز نیست؛ از این رو در ادامه فرموده‌است: فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ.» (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۶: ۲۱) و ذیل آیه ۵۶ اعراف گفته‌است: «مقصود از استواء تسلط و احاطه و اقتدار است، چنانچه گفته می‌شود: «استوی الخلیفه علی العراق»، یعنی خلیفه بر سرزمین عراق مسلط و مهیمن گشت.» (همان، ۱۷۵، ۱۹۹ و ۲۵۳)

ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی متوفای ۳۲۲ هجری نیز از مفسران معتزلی در ذیل آیه ۳ یونس گفته است: «مقصود از اینکه خدا بر عرش قرار گرفت، این است که پس از اینکه خدا آسمانها و زمین را آفرید، زمین را مسطح کرد و آسمانها را برافراشت؛ چرا که هر بناء و ساختمانی را عرش و هر بانی و سازنده‌ای را عارش گویند و مقصود از استواء بر عرش استیلاء قاهرانه و تسلط مقتدرانه است و دلیل بر آن آیه ۱۲ و ۱۳ سوره زخرف است که می‌فرماید: «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ \* لَتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ». بنابراین با وجود تاب این معنا در آیه، لازم است عرش را به این معنا دانست نه به معنای جسمی بزرگ بر فراز آسمانها.» (ابن کيسان و کعبی و جبائی، ۲۰۰۹: ج ۲، ۱۴۵ و ۱۴۶). چنانکه مشهود است، برخی از بزرگان معتزله نیز با رویکرد عدم جمود بر ظاهر حرفی و تکیه بر قرائن لفظی و معنوی و عقلی، آیات را تفسیر می‌کنند. البته به هیچ وجه، ادعای درستی و کمال همه تفاسیر برداشت‌های ایشان را نداریم.

#### ۵-۲- وجه الله

واژه وجه در حال اضافه به خدا در قالب پنج ترکیب و ۱۱ آیه آمده است که به ترتیب عبارتند از: «وجه الله» در آیات ۱۱۵ و ۲۷۲ بقره، ۳۸ و ۳۹ روم و ۹ انسان؛ «وجه ربک» در آیه ۲۷ الرحمن؛ «وجه ربه» در آیه ۲۰ لیل؛ «وجه ربهم» در آیه ۲۲ رعد و «وجهه» در آیات ۵۲ انعام، ۲۸ کهف و ۸۸ قصص. برای نمونه در آیه ۲۷ سوره الرحمن آمده است: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» یعنی «و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند» (ترجمه فولادوند).

محقق مذکور پس از اینکه وجه را در لغت به دو معنای صورت و ذات تفسیر کرده است، درباره آیه مذکور می‌گوید: «با توجه به اینکه هر دو معنا، معنای حقیقی واژه‌اند، برای حمل آن بر یکی از دو معنا نیازمند قرینه‌ایم و با توجه به ادامه آیه که «ذو الجلال والاکرام» است، لازم است وجه را به معنای ذات بگیریم نه به معنای صورت؛ زیرا این، ذات و حقیقت موجود است که صاحب جلال و اکرام است نه صورت ظاهری آن؛ چنانچه در آیه ۷۸ همین سوره آمده است: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» و صفت مذکور بر خود رب جاری شده است.» (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۴۰)

#### نقد

اولاً به نظر می‌رسد هم‌رتبه قرار دادن دو معنای واژه وجه درست نیست، زیرا بعید است که واژه وجه در عرف، در معنای ذات، به مرحله حقیقت رسیده باشد و وضع تعینی و معنای حقیقی پیدا کرده باشد؛ چرا که مدعی این وضع باید دلیل بیاورد و بر فرض پذیرش حقیقی بودن معنای ذات برای وجه، ظهور و دلالت واژه وجه بر صورت قوی‌تر و روشن‌تر از ظهور و دلالت آن بر معنای ذات است. به عبارت دیگر، معنای

ذات نیازمند قرینه است نه معنای صورت. از این رو ظاهراً حمل وجه بر خلاف معنای صورت حمل برخلاف ظاهر حرفی و افرادی است، اگر چه این حمل و برداشت، به درستی و مطابق دیدگاه محقق نیز، حجیت ندارد.

ثانیاً اینکه صفت جلال و اکرام را برای وجه به معنای صورت، قائل باشیم، فی نفسه عقلاً ممتنع نیست؛ زیرا صورت ظاهری شخص نیز می‌تواند شکوه و اکرام داشته باشد و چه بسا برای این که «وجه ربک» را به این وصف نعت کرده‌است نه «ربک» را نکته‌ای باشد (رک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۹، ۱۰۱). ثالثاً در قرائت عبدالله بن مسعود «ذو الجلال» به جرّ «ذو» یعنی «ذی الجلال» قرائت شده‌است که صفت «ربک» خواهد بود (رک: طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۷، ۷۸ و طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ۳۱۶). رابعاً در بسیاری از آیات دیگر وجه، مثل آیه ۳۸ روم و ۵۲ انعام و آیات دیگر، قرینه لفظی متصل بر اراده معنای ذات وجود ندارد.

خامساً خود محققان معتزله نیز با توجه به قرائن لفظی و معنوی و عقلی وجه را به ذات تفسیر کرده‌اند. مثلاً قاضی عبدالجبار معتزلی در تنزیه القرآن عن المطاعن و شرح الأصول الخمسة در ردّ اراده معنای صورت از وجه در آیه «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص / ۸۸) می‌گوید: «اگر وجه در این آیه به معنای صورت باشد، لازم می‌آید که از خدا همه‌ی اعضاء و جوارحش نابود گردد، به‌جز صورتش؛ در حالی که خدا بزرگتر از این حکم است و هیچ مسلمانی قائل به این نیست؛ لذا لازم است وجه را به معنای ذات که در لغت نیز معروف و مشهور است دانست.» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۶: ۳۱۲ و همو، ۱۴۲۲: ۱۲۱).

این استدلال وی، چه درست باشد یا نادرست، فعلاً مهم نیست و آنچه مهم است توجه و عنایت این شخصیت معتزلی به قرائن، در تفسیر درست آیه است. به نظر می‌رسد اساسی‌ترین قرینه بر اینکه وجه در این آیه، کنایه از ذات است-چنانکه زمخشری معتزلی بارها بدان تصریح کرده‌است (برای نمونه نک: زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۳، ۴۳۷؛ و ج ۴، ۴۴۶)- محال بودن حمل آن بر معنای صورت جسمی است که در فضای فهم عرف، قرینه متصل عقلی به شمار می‌آید، چنانچه محال بودن نوشیدن همه آب دریا در جمله «شربت ماء البحر» (آب دریا را نوشیدم) قرینه عقلی روشنی بر اراده بخش بسیار کوچکی از آب دریاست.

### ۳-۵- ید الله

واژه ید (دست) در حال اضافه به خدا در قالب هفت ترکیب و ۱۲ آیه آمده‌است که به ترتیب عبارتند از «ید الله» در آیات ۷۳ آل عمران، ۶۴ مائده، ۱۰ فتح، ۲۹ حدید؛ «یدک» در آیه ۲۶ آل عمران؛ «یده» در آیات ۸۸ مؤمنون، ۸۳ یس، ۱ ملک؛ «یده» در آیه ۶۴ مائده؛ «یدی الله» در آیه اول حجرات؛ «یدی» در آیه ۷۵ ص و «ایدینا» در آیه ۷۱ یس. برای نمونه در آیه ۷۵ سوره ص می‌فرماید: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا

مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيَّ» یعنی: (خدا) فرمود: ای ابلیس! چه چیز تو را از اینکه برای آنچه با دو دستم آفریدم سجده کنی باز داشت؟! محقق مذکور، پس از اینکه حمل «ید» در آیه را بر معنای دست، حمل بر ظاهر افرادی و تصویری - که فی نفسه ارزشی ندارد - می‌داند، می‌فرماید: «این واژه در کلام عرب، گاهی به معنای قوت و قدرت و گاهی به معنای نعمت است که برخی از مفسران آن را در آیه مذکور به معنای قوت و قدرت و برخی دیگر به معنای نعمت و گروه سوم با توجه به مثنی بودن آن به معنای هر دو می‌دانند.

اگر قرینه‌ای بر یکی از این معانی باشد که لازم است بر آن معنا حمل شود، ولی وجود چنین قرینه‌ای نزد ما روشن نیست، بلکه ظاهراً مقصود از «بیدی» همان معنای لغوی آن (دو دستم) است ولی کل تعبیر «خَلَقْتَ بِيَدِيَّ» کنایه از مباشرت به عمل آفریدن و تَوَلَّى مستقیم امر آفرینش است؛ زیرا بیشتر صاحبان دست، کارهایشان را با دو دست خویش انجام می‌دهند.» (سبحانی، ۱۴۱۲: ج ۱، ۳۴۵-۳۴۳)

تفسیر مختار محقق مذکور در آیه‌ی شریفه از جَبَائِيَّ معتزلی و جصاص معتزلی نیز نقل شده است (ابن کيسان و کعبی و جبائی، ۲۰۰۹: ج ۳، ۴۳۵ و جصاص، ۱۴۰۵: ج ۴، ۱۰۵). زمخشری نیز با توجه به متفاهم عرب در فضای تخاطب گفته است: «سابقاً گفتیم که صاحب دو دست بیشتر کارهایش را با دستانش انجام می‌دهد، بنابراین در عرف عمل با دو دست بر عمل با دیگر جوارح تغلیب داده شده است تا جایی که مثلاً در عمل قلب گفته می‌شود: «هَذَا مِمَّا عَمَلْتُ يَدَاكَ» یعنی: این از کارهایی است که دو دست انجام داده است و حتی این تعبیر به کسی که کاری را کرده در حالی که اصلاً دستی ندارد، نیز به کار برده شده است.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ۱۰۵؛ رک: ج ۱، ۶۵۴ و ج ۳، ۵۲ و ج ۴، ۳۳۵).

قاضی عبد الجبار معتزلی نیز با توجه به قرائن کلام به ویژه قرائن عقلی اسناد ید به خدا را برخلاف ظاهر حرفی و مدلول تصویری و دلالت افرادی دانسته و در هر مقام، متناسب با آن مقام تفسیر کرده است، بدون اینکه سخنی از تأویل زده باشد (رک: قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۶: ۳۵۰ و ۳۹۳).

## ۶- نتیجه گیری

- با توجه به شواهد ارائه شده و بررسی معنای «تأویل» می‌توان به نتایج ذیل رسید:
- ۱- ظاهراً بسیاری از معتزلیان مشهور، توجه به قرائن لفظی و معنوی به ویژه قرینه‌ی عقلی را در فهم آیات ضروری دانسته‌اند و آیات را با توجه به آن قرائن بدون مخالفت با لغت و علوم ادبی، بلکه در راستای مقتضای قواعد علوم و فنون ادبی، معنا و تفسیر می‌کنند.
  - ۲- اگر گاهی در عبارات برخی بزرگان معتزله، سخن از تأویل است، مقصودشان تأویل آیه و صرف و برگرداندن معنای بدوی و ظاهری لغوی آن است.
  - ۳- محققان معتزلی تفسیر آیه را جز با لحاظ قرائن لفظی و معنوی به ویژه قرینه‌ی عقلی و در راستای فهم زبان عربی روا نمی‌دانند و تأویل به معنای صرف نمودن آیه از ظاهر تصدیقی محصل خود که معلول

دلالت کلام با همه قرائنش نیست.

۴- امامیه نیز مانند معتزله اهل تأویلند؛ یعنی اگر قرائن به معنایی خلاف معنای ظاهری لغوی و افرادی - که معلول وضع لغوی است - دلالت کند، آن دلالت و معنا را معتبر ندانسته و آیه را از آن معنا، به معنای ظاهر ترکیبی تصدیقی که معلول دلالت کلام با همه قرائنش است، تأویل می‌برند.

۵- نتیجه‌ی نهایی آنکه نظریه‌ی سومی به نام نظریه‌ی «ظهور تصدیقی» یا عناوینی مشابه آن، وجود ندارد و به نظر می‌رسد نزاع میان برخی از متکلمان و مفسران شیعی معاصر با بسیاری از معتزلیان، دست کم در برخی معانی تأویل، نزاعی صوری و لفظی است.

### بی‌نوشت

۱. مشبّهه و مجسمه گروهی از حشویه هستند که قائل به جسم بودن خدایند و برای او اعضای انسانی اثبات می‌کنند و خدا را به مخلوقاتش تشبیه می‌کنند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱، ۱۲۰)؛ اما حشویه فرقه‌ای هستند که روایاتی را که ریشه ندارند، در رده‌ی روایات معتبر گردآوری می‌کنند و قائل به جبر و تشبیه‌اند و برای خدا نفس و چشم و گوش و برخی اعضای دیگر اثبات می‌کنند. بیشتر حنبلی‌ها از این فرقه‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶: ج ۱، ۶۷۸ و سبحانی، بی‌تا: ج ۱، ۱۲۴).

## منابع

- قرآن كريم (با ترجمه فولادوند)
۱. آلوسى، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، *روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم و السبع المثانى*، چاپ اول، بيروت، دار الكتب العلميه.
  ۲. ابن اثير، مبارك بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهايه فى غريب الحديث و الأثر*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
  ۳. ابن تيميه حرانى، (بى تا)، *تقى الدين أبو العباس أحمد، مجموعه الرسائل والمسائل*، تعليق: سيد محمد رشيدرضا، بيروت، لجنة التراث العربى.
  ۴. ابن جوزى حنبلى، عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، *دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه*، چاپ چهارم، عمان، دار الإمام النووى.
  ۵. ابن سیده، على بن اسماعيل، (۱۴۲۱ق)، *المحكم و المحيط الأعظم*، چاپ اول، بيروت، دار الكتب العلميه.
  ۶. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰ق)، *تفسير التحرير و التنوير* (المعروف بتفسير ابن عاشور)، چاپ اول، بيروت، مؤسسه التاريخ العربى.
  ۷. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاييس اللغة*، چاپ اول، قم، مكتب الاعلام الاسلامى.
  ۸. ابن كيسان، كعبى و جبائى، (۲۰۰۹م)، *موسوعة تفاسير المعتزله*، چاپ اول، بيروت، دار الكتب العلميه.
  ۹. زهرى، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ق)، *تهذيب اللغة*، چاپ اول، بيروت، دار احياء التراث العربى.
  ۱۰. اسفراينى، ابومظفر، (بى تا)، *التبصير فى الدين*، چاپ اول، قاهره، المكتبه الأزهريه للتراث.
  ۱۱. اشعري، ابوالحسن على بن اسماعيل بن أبى بشر، (۱۳۹۷ق)، *الإبانة عن أصول الديانة*، تحقيق: فقيه حسين محمود، چاپ اول، قاهره، دار الأنصار.
  ۱۲. إيجى، قاضى عضد الدين شريف جرجانى، (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، تحقيق: بدرالدين نعلسانى، چاپ اول، قم، الشريف الرضى.
  ۱۳. بغدادى، عبدالقادر، (۲۰۰۳م)، *أصول الإيمان*، بيروت، دار و مكتبه هلال.
  ۱۴. ———، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بين الفرق و بيان الفرقه الناجيه منهم*، بيروت، دار الجيل-دار الآفاق.

۱۵. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، *معالم التنزیل (تفسیر البغوی)*، چاپ اول، به تحقیق عبدالرزاق مهدی، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۶. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، تحقیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، چاپ اول، قم، الشریف الرضی.
۱۷. تهبانوی، محمد علی، (۱۹۹۶م)، *موسوعة اصطلاحات الفنون والعلوم*، چاپ اول، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. جصاص، أحمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، *أحكام القرآن*، تحقیق: قمحاوی، چاپ اول، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیة*، چاپ اول، بیروت، دار العلم للملایین.
۲۰. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۲)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: آیت الله جعفر سبحانی، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۱. دوانی، جلال الدین، (۱۴۳۳ق)، *التعلیقات علی شرح العقائد العزیدیة*، بی جا.
۲۲. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول، بیروت، دار الفکر.
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۴. سالم، عبدالجلیل بن عبدالکریم، (۱۴۲۵ق)، *التأویل عند الغزالی نظریة و تطبیقا*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*، چاپ سوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۲۶. ————، (بی تا)، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۷. ————، (۱۴۲۵ق)، *رسائل و مقالات*، چاپ دوم، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۸. سعدی، عبدالرحمن، (۱۴۰۸ق)، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، چاپ دوم، بیروت، مکتبه النهضة العربیة.
۲۹. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۸۸ق)، *تعلیقه بر شرح أصول الکافی لمولی صالح المازندرانی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.



۳۰. شنقیطی، محمدامین، (۱۴۲۷ق)، *أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۳۲. شیرازی، ابواسحاق، *الإشارة إلى مذهب أهل الحق*، (۱۴۲۵ق)، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۳۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، *شرح أصول الکافی*، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی، چاپ اول، قم، جامعه المدرّسین.
۳۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
۳۶. طبرسی، امین الإسلام فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.
۳۷. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.
۳۸. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، نشر مرتضوی.
۳۹. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، چاپ اول، بیروت، دار الافاق الجدیة.
۴۰. غامدی، أحمد بن عطیة، (۱۴۲۳ق)، *البیهقی وموقفه من الإلهیات*، چاپ دوم، مدینه منوره، نشر عمادة البحث العلمی بالجامعة الإسلامیة.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۳ق)، *اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین*، چاپ اول، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، *العین*، چاپ دوم، قم، نشر هجرت.
۴۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، چاپ اول، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۴۵. قاضی سعید قمی، (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید صدوق*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۶. قاضی عبد الجبار، (۱۴۲۶ق)، *تنزیه القرآن عن المطاعن*، چاپ دوم، بیروت، دار النهضة الحدیة.
۴۷. ———، (۱۴۲۲ق)، *شرح الأصول الخمسة*، (۱۴۲۲ق)، چاپ اول، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۴۹. گیلانی، محمدی، (۱۴۲۱ق)، *تکملة شوارق الألهام*، قم، مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول.
۵۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۱. مظفر، محمد رضا، (۱۳۹۱)، *أصول الفقه*، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری، چاپ یازدهم، قم، بوستان کتاب.
۵۲. مدنی شیرازی، سید علی خان بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین*، چاپ اول، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۳. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۰ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۵۴. ———، (۱۳۸۵ق)، *التأویل فی مختلف المذاهب والآراء*، چاپ اول، تهران، المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الإسلامیة.
- مغراوی، محمد بن عبد الرحمن، (۱۴۲۰ق)، *المفسرون بین التأویل والإتیبات فی آیات الصفات*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الرسالة