

## **Allegoricism in the Thought of Nasr Hamed Abu Zayd and Mohammad Hadi Marefat<sup>1</sup>**

**Rasul Zerafat<sup>\*</sup>**

**Ali Allah-bedashti<sup>\*\*</sup>, Mostafa Soltani<sup>\*\*\*</sup>**

(Received on: 2019-01-14; Accepted on: 2019-04-10)

### **Abstract**

Allegorical interpretation is one of the significant topics of Quranic sciences and theology, which plays a key and practical role in understanding the Quran and hadiths, particularly some verses related to nouns and attributes. Not accepting allegorical interpretation means ignoring the infinite depth of God's Word and falling into the trap of analogy and embodiment. From the beginning of Islam, Islamic denominations and Muslim scholars have had different views on the interpretation of Islamic scriptures, to the extent that some have caused the distortion of the religion and deviation in people's beliefs by being lenient in interpreting the religion. The first contention concerns the difference between *tawil* (allegorical interpretation) and *tafsir* (interpretation). The allegorical interpretation of the texts is not in line with the simple interpretation in a way that if the apparent understanding and explanation are not acceptable in a verse, we can turn to the allegorical interpretation. Rather, it is an independent matter and only within the authority of the most knowledgeable and refined people. Therefore, with a minimal view, some people like Mohammad Hadi Marefat and Nasr Hamed Abu Zayd consider allegorical interpretation as a type of interpretation and deem it permissible for all people through simple rules. After stating the literal and technical meaning of *tawil*, this research explains, investigates, and evaluates the theory of *tawil* from the perspective of the two Quranic scholars.

**Keywords:** Quran, Allegorical Interpretation, Interpretation, Abu Zayd, Knowledge.

---

1. This article is taken from: Rasul Zerafat, "Review of the Theory of Allegorical Interpretation from the Point of View of Nasr Hamed Abu Zayd and Mohammad Hadi Marefat and Its Effect on Religious Beliefs", 2019, PhD Thesis, Supervisor: Ali Allah-bedashti, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

\* PhD Student in Theological Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author), rzerafat14@gmail.com.

\*\* Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Qom, Qom, Iran, alibedashti@gmail.com.

\*\*\* Associate Professor, Department of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, proman.ms@gmail.com.

## تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی

### معرفت<sup>۱</sup>

رسول ظرافت\*

علی‌الله‌بداشتی\*\*، مصطفی سلطانی\*\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۱]

#### چکیده

تأویل یکی از مباحث مهم علوم قرآن و علم کلام است که در فهم قرآن و روایات، به‌ویژه برخی آیات مربوط به اسماء و صفات، نقش کلیدی و کاربردی دارد. نپذیرفتن آن به معنای نادیده‌انگاشتن ژرفای پایان‌ناپذیر کلام الهی و افتادن در دام تشبیه و تجسیم است. از صدر اسلام، مذاهب اسلامی و دانشمندان مسلمان، درباره تأویل متون مقدس، دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند، تا جایی که برخی با تسامح در تأویل و تفسیر دین، موجب تحریف دین و انحراف در اعتقادات مردم شده‌اند. اولین اختلاف درباره چستی تأویل و تفاوت آن با تفسیر است. تأویل متون در طول تفسیر نیست که اگر در آیه‌ای، تفسیر و توضیح ظاهری جواب نداد به تأویل روی آوریم، بلکه مسئله‌ای مستقل و در قواره راسخان در علم و مطهرین است؛ بنابراین، برخی مانند محمدهادی معرفت و نصر حامد ابوزید با نگاه حداقلی به آن، تأویل را نوعی تفسیر، و با قواعدی ساده برای همه افراد جایز می‌دانند. این پژوهش پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «تأویل»، نظریه تأویل را از دیدگاه این دو قرآن‌پژوه، تبیین، بررسی و ارزیابی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، تأویل، تفسیر، ابوزید، معرفت.

۱. برگرفته از: رسول ظرافت، بررسی نظریه تأویل از دیدگاه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت و تأثیر

آن بر باورهای دینی، استاد راهنما: علی‌الله‌بداشتی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، ۱۳۹۸.

\* دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) rzerafat14@gmail.com

\*\* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران alibedashti@gmail.com

\*\*\* دانشیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران proman.ms@gmail.com

## مقدمه

یکی از دغدغه‌های دانشمندان در حوزه معرفت‌شناسی، فهم متن و دریافت پیام اصلی متکلم در خوانش متون مقدس و انتقال آن به عموم مردم است، که رویکرد تأویلی علما، این دغدغه مهم را در دوره‌های مختلف پاسخ‌گو بوده است. خط سیر تأویل در غرب، به قبل از اسلام برمی‌گردد. برخی آغاز آن را از فیلون (حدود ۳۰ ق.م - ۴۰ م.)، یهودی اسکندرانی، در سال ۴۰ م. در تأویل رمزگشایانه تورات می‌دانند (علی‌محمدی، ۱۳۹۰: ۴۸-۵۱). از صدر اسلام، فرقی و مذاهب اسلامی، به جز اهل حدیث، در تفسیر و فهم آیات قرآن به تأویل روی آوردند. بیش از همه، اسماعیلیه، صوفیان و عارفان به عنوان مبنا و روشی پایدار از تأویل بهره می‌بردند. جنبه کلامی آیات صفات و دفاع از آموزه‌های دین نیز موجب شد قدمای از متکلمان در ضمن آیات مرتبط، به مسئله تأویل پردازند. در دوره معاصر، علاوه بر بحث ذیل آیات مرتبط، تأویل و روش فهم دین به عنوان یکی از مسائل مهم زبان دین، در کلام جدید بررسی می‌شود.

واپسین رویکرد تأویلی معاصر در جهان اسلام، در راستای پاسخ‌گویی به علل عقب‌افتادگی مسلمانان، به همت امین الخولوی، محمد ارکون، ابوزید و دیگران شکل گرفت. ابوزید در آثارش، کلید حل مشکلات را نوسازی اندیشه دینی سنتی، بر اساس تأویل، می‌انگارد؛ و معتقد است متون دینی باید با واقعیات فرهنگی اجتماعی عصر حاضر تطبیق شود. در مقابل، محمدهادی معرفت معتقد است تأویل نوعی تفسیر است و کاربست آن در چارچوب عقل و شرع جایز است.

در این تحقیق بر آنیم تا گامی هرچند محدود در راستای روشنگری مسئله تأویل، با تکیه بر نظریه‌های نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت به عنوان دو تن از قرآن‌پژوهان معاصر، از دو طیف سنتی و جدید، برداریم. پرسش‌هایی همچون تفاوت «تفسیر» و «تأویل»، معنای لغوی و اصطلاحی «تأویل»، کاربردهای تأویل و تفاوت‌ها و شباهت‌های بین این دو بررسی می‌شود.

## ۱. معنای لغوی و اصطلاحی «تأویل»

«تأویل»، واژه عربی، ریشه آن «أول»، (أل، یؤول، اول) به معنای رجوع و بازگشت به اصل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۰/۱؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۸۰/۱)، بر وزن تفعیل (اول، یؤول، تأویل) به معنای برگرداندن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۲/۱۱) و مقدم‌بودن بر بقیه امور است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹۰/۱). همچنین، به معنای رد کردن چیزی به سوی غایت و مقصودی است که اراده شده است، چه از راه علم و چه از راه عمل (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۰/۱). اهل لغت علاوه بر این معانی، «تأویل» را به «تفسیر» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۹/۸) سیاست،<sup>۱</sup> ابتدا و انتهای چیزی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۱) معنا کرده‌اند. استعمال آن در قرآن مجید فقط در دو معنای لغوی اخیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۰۴/۱۳) و هفده بار در کاربردهای مختلف به کار رفته است. تأویل آیات، تأویل احادیث، عاقبت امور و باطن امور از کاربردهای تأویل در قرآن است.

نصر حامد ابوزید از معانی فوق به دو معنای «رجوع و بازگشت به اصل شیء» و «رسیدن به هدف و غایت»، که هر دو معنا در قرآن استعمال شده، اشاره می‌کند. وی وجه اشتراک هر دو معنا را دلالت‌داشتن بر «حرکت» می‌داند، که لغویان به آن توجه نکرده‌اند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۸۰-۳۸۲). در توضیح آن می‌نویسد:

تأویل عبارت است از حرکت شیء یا پدیده‌ای، یا در جهت بازگشت به اصل و ریشه‌اش یا در جهت رسیدن به غایت و عاقبت آن، همراه با تدبیر و مراقبت از آن. اما این حرکت مادی نیست، بلکه حرکتی ذهنی و عقلی در فهم پدیده‌ها است (همان: ۳۸۲).

«تأویل» در اصطلاح، از دیدگاه ابوزید، فرآیندی است که می‌تواند بدون واسطه، «اصل» پدیده‌ها را با پی‌جویی «عاقبت» آنها کشف کند. به بیانی، تأویل بر پایه رابطه‌ای مستقیم میان «ابژه» و «سوژه» صورت می‌پذیرد (همان: ۳۸۵).

محمد‌هادی معرفت، واژه «تأویل» را از «أول» به معنای «رجوع»، و کاربرد آن را در الفاظ متشابه که خواننده دچار حیرت و سرگردانی شده است می‌داند؛ علاوه بر این، دو معنای «تعبیر رؤیا» و «عاقبة الأمر» را نیز ذکر می‌کند (معرفت، ۱۳۷۲: ۵۶-۶۸؛ همو، ۱۴۲۹: ۲۸۳). وی معتقد است «تأویل» دارای دو معنای اصطلاحی است: یکی به معنای توجیه متشابه، و دیگری به معنای بطن است. تأویل باطنی یعنی ارجاع‌دادن لفظ از خصوصیات آن را فرا گرفته است به مفهومی عام در افقی گسترده. اما تأویل متشابه به معنای توجیه متشابه است. یعنی حرکت‌دادن آیه به سوی وجه صحیح نه باطل (معرفت، ۱۳۷۹: ب: ۲۷۰-۲۹۵). بنابراین، «تأویل» طبق «هر دو اصطلاح، عبارت از معنا و مفهومی پوشیده است، که از ظاهر سخن به دست نمی‌آید و نیازمند دلیل صریح و روشنی است که بیرون از خود لفظ و سخن است» (معرفت، ۱۳۷۴: ۴۱).

## ۲. تفاوت «تفسیر» و «تأویل»

ابوزید در راستای اصلاح و بازنگری میراث دینی معتقد است یکی از تفکرات رایجی که نیاز به بازکاوی دارد «اندیشه تمایز میان «تفسیر» و «تأویل» است؛ تمایزی که جایگاه تفسیر را بالا می‌برد و ارزش تأویل را بر اساس عینی‌بودن تفسیر و ذهنی‌بودن تأویل می‌کاهد» (ابوزید، ۱۳۸۵: ۸). وی معتقد است «تفسیر» و «تأویل» در اصل یکی بوده‌اند و تمایز اصطلاحی میان آنها را مفسران متأخر، معمول کرده‌اند. وی برای ادعای خود، دو شاهد ذکر می‌کند؛ یکی اینکه تفسیر خود صحابه، مخصوصاً ابن‌عباس که به عنوان ترجمان قرآن مطرح است، از چارچوب تأویل تجاوز نمی‌کند، حال آنکه رسول خدا (ص) در حق ابن‌عباس چنین دعا کرد: «اللهم فقهه فی الدین و علّمه التّأویل»؛ «خدایا او را فقیه در دین قرار بده و به او تأویل [قرآن] بیاموز». شاهد دیگر اینکه طبری تفسیرش را جامع البیان عن تأویل آی القرآن نامیده است (ابوزید، ۱۳۸۵: ۸-۱۱).

ابوزید در ادامه، آرزوی فراتری از تمایز اصطلاحی متأخر میان «تفسیر» و «تأویل» دارد و آن بازگشت به اصل و وحدت بین «تفسیر» و «تأویل» است، چراکه مفسر نباید

بعد تاریخی متن و عصر نزول را فراموش کند (همان). البته ابوزید در جای دیگر اعتراف می‌کند که «تفکیک «تفسیر» از «تأویل» در گفتمان دینی معاصر بجا و درست است» (همو، ۱۳۸۹: ۳۹۶) و از اینکه کلمه «تأویل» در قرآن هفده مرتبه و کلمه «تفسیر» فقط یک مرتبه آمده است، استفاده می‌شود که اولاً در زبان عرب، کلمه «تأویل» بیش از کلمه «تفسیر» کاربرد داشته، و ثانیاً «تأویل» را در فرهنگ پیش از اسلام به معنای تعبیر خواب می‌شناختند (همان: ۳۷۶).

از نظر ابوزید، «تفسیر» عبارت است از یافتن و آشکارکردن امری مخفی به کمک واسطه‌ای که راهنمای مفسر است، و مفسر با آن واسطه می‌تواند به امر پوشیده و غامض نائل آید (همان: ۳۷۳). وی معتقد است «تفسیر»، علمی است که کلیه دانش‌های مقدماتی را برای «تأویل» فراهم می‌کند؛ و «تأویل» نیز کوشش برای گرداندن آیه به سوی معانی محتمل آن است. بنابراین، «تفسیر» بخشی از فرآیند «تأویل» است و رابطه این دو رابطه عام و خاص و پیوند «نقل» با «اجتهاد» است. به بیان دیگر، بر فضای تفسیر بیشتر «نقل» و روایت» حاکم است، در حالی که «تأویل» بیشتر با «استنباط و اجتهاد» پیوند می‌خورد، که پیشینیان مانند بجلي، ابونصر قشیری، بغوی، کواشی و برخی دیگر به چنین پیوندی اشاره کرده‌اند (همان: ۳۸۷-۳۸۸).

محمدهادی معرفت معتقد است «تفسیر» از ریشه «فَسَّرَ الأمر» به معنای «آشکار کرد» است و (فَسَّرَ) و (فَسَّرَ) مجرد و مزید آن، یک معنا می‌دهند؛ با این تفاوت که مزیدیه، مبالغه در امر را می‌رساند (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۴؛ همو، ۱۳۷۲: ۵۶-۶۸).

محمدهادی معرفت «برگرفتن نقاب از چهره الفاظ مشکل را» «تفسیر» می‌نامد. وی کارکرد تفسیر را زمانی می‌داند «که هاله‌ای از ابهام، لفظ را فرا گرفته، پوششی بر معنا افکنده باشد، و مفسر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد». اما «تشابه علاوه بر آنکه بر چهره لفظ یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز هست. بدین ترتیب هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به

تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۹۳

تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند. لذا تأویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند» (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۳-۲۷۴).

بنابراین «تأویل نسبت به تفسیر، اخصّ مطلق است. هر کجا تأویل باشد، تفسیر نیز هست. تفسیر در مورد مبهمات است که در محکم و متشابه هر دو وجود دارد و تأویل صرفاً در متشابه است که هم ابهام و هم تشابه دارد» (همان: ۲۷۳؛ همو، ۱۴۲۹: ۲۵/۳). اما فرق تفسیر و تأویل به معنای بطن از دیدگاه محمدهادی معرفت این است که تفسیر، توضیح مشکلاتی است که در ظاهر آیه رخ می‌دهد؛ و تأویل برداشت‌های کلی است که از بطن آیه استفاده و استنباط می‌شود. معنای ظاهری و تفسیر آیات، مربوط به شأن نزول و زمان گذشته است، ولی معنای باطنی و تأویل آیات، معنایی عام و ثابت است و در تمامی زمان‌ها جریان دارد (همو، ۱۳۸۱: ۲۷۵؛ همو، ۱۴۲۹: ۲۶/۳). تأویل به معنای بطن، مدلول التزامی کلام است و با معنای ظاهری رابطه عام و خاص دارد (همو، ۱۳۹۰: ۳۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۳۷).

محمدهادی معرفت و ابوزید رابطه و نسبت بین «تفسیر» و «تأویل» را عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ با این تفاوت که ابوزید، تفسیر را بخشی از فرآیند تأویل می‌داند و محمدهادی معرفت تأویل را نوعی تفسیر تعبیر می‌کند. محمدهادی معرفت، تأویل باطنی را در خصوص آیات الاحکام استثنا می‌کند؛ اما ابوزید تمام قرآن را عرصه تأویل می‌داند، و معتقد است «اجتهاد» به معنای «تأویل» در حوزه فقه و استخراج احکام از متن قرآنی است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹۴).

### ۳. اندیشه تأویلی نصر حامد ابوزید

#### ۳.۱. جنس تأویل

با توجه به اینکه ابوزید، تمدن متن را تمدن تأویل می‌داند، می‌توان اعتقاد او به متن را به تأویل نیز تسرّی داد. وی درباره ماهیت متن به دو رویکرد رو آورده است. ابتدا متن

را از سنخ نوشتار تلقی کرده و مبتنی بر قواعد تحلیل نوشتار به خوانش متن قرآنی و تأویل پرداخته است. در این دوره ابوزید با به‌کارگیری روش تحلیل زبانی، روش خوانش متون را پی می‌گیرد. اما ابوزید در دوره دوم حیات علمی‌اش، متن را مجموعه گفتارهای پراکنده پیامبر می‌داند که در مدت بیش از بیست سال در عصر نزول صورت گرفته و در سالیان بعد نگاشته شده است. وی نگرش متن به مثابه گفتار را، زمینه‌ساز تأویلی پویا و متحرک ذکر می‌کند (طاهری کل کشوندی، ۱۳۹۷: ۸۵). طبق این اعتقاد ابوزید، متن از سنخ نوشتار باشد یا از سنخ گفتار، در بحث ما که تأویل از چه سنخی است، تفاوتی ندارد و در هر صورت از سنخ مفاهیم تلقی می‌شود.

ابوزید در کتاب *مفهوم النص* به دو تأویل «ذهنی» و «عینی» اشاره می‌کند. وی تأویل عینی را به دو قسم «مطلق» و «واقعی» تقسیم می‌کند و معتقد است عینیت مطلق، توهمی بیش نیست و عینیت واقعی در تأویل متون دست‌یافتنی است، و آن عینیت فرهنگی در چارچوب زمان و مکان است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹۷). با توجه به اینکه تأکید ابوزید از طرفی بر تحلیل‌های زبانی است و از طرفی بر ذهنیات و پیش‌فرض‌های مفسر و مؤول پافشاری دارد، می‌توان گفت وی تأویل را از سنخ مفاهیم می‌داند. لذا مراد او از عینیت واقعی، همان فضای دیالکتیکی است که بین مفسر و خارج برقرار است، که بر پایه مفاهیم می‌چرخد.

### ۳.۲. انواع تأویل

#### ۳.۲.۱. تلوین

ابوزید واژه «تلوین» را، در خصوص تأویل منفی، به معنای پاشیدن رنگ خود به پدیده یا متن و به عبارتی تحمیل دیدگاه خود به پدیده یا متن، به کار می‌برد (رحمانی، ۱۳۸۶: ۶۱-۶۷). وی معتقد است برخی از فرقه‌ها و افراد، به خیال اینکه تأویل‌گرند با رعایت نکردن قواعد تأویل، عمل ضد تأویل انجام می‌دهند. تأویل و تأویل متضاد (تلوین)، هر دو بر «گزینش» تکیه دارند، یعنی آنچه در خدمت غرض تأویل‌گر است،



تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۹۵

تلوینگر نیز با تغییراتی برای مخالفت و فتنه‌انگیزی از آن بهره می‌برد (ابوزید، ۲۰۰۴: ۲۲۱). بنابراین، تأویل‌کننده باید علم تفسیر را بشناسد تا به تأویلی مقبول از متن قرآنی دست یابد؛ و طبق خواسته‌ها و امیال شخصی و ایدئولوژیکش عمل نکند (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۸). اگر فحوا نیز با معنا ملازمه نداشته باشد و از آن مایه نگیرد، قرائت حالت تأویلی‌اش را از دست می‌دهد و به گرداب تلوین می‌غلند (همو، ۱۳۸۳: ۳۰۳).

گاه تأویل‌هایی رخ داده که هیچ مبنای عقلایی ندارد. گاهی هم تأویل در راستای اغراض سیاسی یا مصلحت‌گرویی خاص قرار گرفته است. البته این اتفاق برای تفسیر هم رخ داده است. هر گاه متنی، محور شود، تأویل‌ها و تفسیرهای گوناگون پیرامونش شکل می‌گیرد و این طبیعی است. شکل‌گیری غرض‌ها هم، بخشی از این طبیعت است. هر مقدار تأویل از اغراض سیاسی و مادی فاصله بگیرد، اعتماد به آن بیشتر می‌شود (وصفی، ۱۳۸۷: ۳۳-۳۵).

ابوزید، مرجئه را، قبل از تحول فکری، از متفکران دستگاه اموی می‌داند که در صدد تبرئه و توجیه رفتار ظالمانه حاکمان بودند (ابوزید، ۱۳۸۴: ۴۸-۷۰). تأویل‌های شیعه و متصوفه را نیز بر اساس ایدئولوژی می‌داند، که بدون در نظر گرفتن داده‌های زبانی و مفهومی متن است. با این تفاوت که متصوفه تأویل‌هایشان را از جمله اشارت‌هایی می‌دانستند که در فحوای متن قرآنی وجود دارد (همو، ۱۳۸۹: ۳۸۹).

### ۳.۲.۲. تأویل صحیح

با توجه به تصریح قرآن و لزوم ارجاع آیات متشابه به محکم، دانشمندان اتفاق نظر دارند که متن قرآنی معیار خویش است و آیات محکم به منزله دلیل برای آیات غامض و متشابه است (همو، ۱۳۸۹: ۲۹۹). اما در اجرای این اصل، به اختلاف برخوردند. چون هر گروه بر اساس دیدگاه الاهیاتی‌شان، محکم و متشابه را معین می‌کردند (همو، ۲۰۱۵: ۱۳۱). ابوزید معتقد است معتزله اولین گروهی بودند که برای تأویل‌هایشان قواعد کلی بر اساس اصول عقلی خود وضع کردند. البته آنها هر آیه‌ای که نظرشان را تأیید می‌کرد

محکم می‌دانستند و هر چه را مخالف نظرشان بود متشابه و مجازی دانستند که حق تأویلش را دارند (همو، ۱۳۹۱: ۲۱۰). مخالفان معتزله نیز به همین روش عمل می‌کردند (همو، ۱۳۸۹: ۳۱۲).

یکی از ارکان بحث تأویل، شخص تأویل‌کننده است که ابوزید معتقد است هر چند خواننده نقش به‌سزایی در مواجهه با متن و کشف معنای آن دارد، اما این نقش، مطلق و بی‌حساب نیست، بلکه لازم است «تأویل بر شناخت پاره‌ای از دانش‌های ضروری راجع به متن قرآنی، که در تعریف تفسیر می‌گنجد، مبتنی باشد (همان: ۳۸۸؛ همو، ۲۰۰۰: ۲۳۴). تأویل‌کننده در تأویل متون دینی، لازم است خود را به تمام سلاح‌های فقیه واقعی مسلح کند تا تأویلش با مقاصد وحی و اهداف شریعت سازگار باشد. ابوزید ابزار آنها را «رعایت مصالح امت»، «اجتهاد» و «قیاس» می‌داند، که لازمه همه اینها رعایت مصالح اکثریت است. علاوه بر این، باید به تمام دانش‌هایی که وی را در فهم واقعیت و مسیر حرکت یاری می‌رساند آگاه باشد (همو، ۱۳۸۹: ۳۹۸-۳۹۹).

ابوزید مجازها، تشبیهات و استعاره‌های قرآنی را متأثر از فرهنگ زمان نزول وحی می‌داند و معتقد است برای درک جدید از قرآن نیازمند علم هرمنوتیک، معناشناسی و نقد ادبی هستیم (وصفی، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۱). لذا مهم‌ترین ابزار تأویلگر قدرت تحلیل زبانی و لغوی است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹۸-۳۹۹) و این «مکتب و روش ادبی» می‌تواند متن دینی را از کارکردهای ایدئولوژیک که در قرن بیستم شاهدش هستیم برهاند (همان: ۳۸). وی درباره انتخاب این مکتب می‌گوید: «انتخاب شیوه تحلیل زبان در فهم نص و دستیابی به مفهومی از آن، انتخابی بیهوده و از سر تردید میان شیوه‌های متعدد پیش راه نبوده است؛ بلکه بهتر است بگوییم این تنها راه از جهت هم‌سازی‌اش با موضوع و محتوای مورد مطالعه بوده است» (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۹۲؛ ابوزید، ۲۰۰۰: ۲۵). ابوزید تا اینجا، متأثر از امین الخولوی، قرآن را متنی ادبی می‌دید و رویکرد تحلیل ادبی برای فهم آن توصیه می‌کرد؛ اما پس از این در کتاب *التجدید والتأویل* در جریان

تاریخ‌نگاری روش‌های تأویلی یا به تعبیر خودش «انباشت خوانش‌ها و تأملات»، با تأسی از محمد ارکون می‌گوید قرآن صرفاً متن نیست و سرشستی «گفتاری» دارد. متن‌انگاری قرآن از سرزندگی و پویایی‌اش می‌کاهد و قرآن را مستعد و پذیرای بهره‌برداری‌های ایدئولوژیک می‌کند (طاهری کل کشوندی، ۱۳۹۷: ۱۹۴-۱۹۵). وی با استناد به آرای ابن‌رشد در این زمینه، معتقد است سازوکارهای گفتمان‌الاهی برای دعوت مردم به دین اسلام متعدد و متکثر بوده و پذیرش شرایع متعدد دلیلی بر این ایده است (همان: ۸۹).

### ۳.۳. کاربردهای تأویل

ابوزید معتقد است پیش از اسلام، «تأویل» به معنای تعبیر خواب، مفهومی شناخته‌شده بود و در صدر اسلام، خصوصاً در قرآن، کلمه «تأویل» بیش از کلمه «تفسیر» کاربرد داشته است. لذا کلمه «تأویل» هفده مرتبه و کلمه «تفسیر» یک مرتبه در قرآن به کار رفته است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۷۶). وی معتقد است اختلاف نظر مردم در تأویل قرآن مستند به بخش‌های مختلف خود قرآن است؛ لذا کاربرد حقیقی تأویل متشابه و بازگرداندن آن به محکم‌راه، کوششی در رفع توهم «تناقض» از آیات دارای اختلاف در قرآن می‌داند. این اختلاف ناشی از طبیعت زبانی متن است که با قرائتی معقول از بین می‌رود (همان: ۳۱۲-۳۱۳). دیدگاه ابوزید درباره کاربرد تأویلی آیات قرآن در چهار چیز خلاصه می‌شود:

۱. در خصوص تعبیر خواب، که در سوره یوسف با عبارت «تأویل الاحادیث» آمده است. در داستان حضرت یوسف (ع) کلمه «تأویل» را با معنایی تقریباً یکسان همراه با کلمات «احلام»، «احادیث» و «رؤیا» می‌یابیم (همان: ۳۷۶-۳۸۴).

۲. تأویل به معنای خبردادن از رویدادی، پیش از وقوع بالفعل آن است. در سوره یوسف آیه ۳۷ («قال لا یأتیکما طعام ترزقانه الا نبأتکما بتأویله») حضرت یوسف (ع) به همراهان زندانی‌اش توانایی تأویلی‌اش را نشان می‌دهد که نوعی پیش‌گویی حوادث آینده است. ابوزید از این دو کاربرد قرآنی تأویل، استنباط می‌کند که تأویل الاحادیث از

طریق واسطه‌ای انجام می‌شود که تأویل‌کننده با استفاده از این واسطه دلالت پنهان خواب را کشف می‌کند (همان).

۳. نوع دیگری از تأویل وجود دارد که نیازی به واسطه ندارد، بلکه تأویل‌کننده در آن، معنا و دلالت حادثه‌ای را مستقیماً درمی‌یابد و پیش از وقوع از آن خبر می‌دهد. تأویل افعال در سوره کهف به همین معنا به کار رفته است. در آنها موضوع تأویل رویدادی است که هنوز اتفاق نیفتاده است (همان).

۴. تأویل، علاوه بر رجوع به اصل، به معنای رسیدن به هدف و غایت نیز هست. رجوع به اصل، حرکتی رو به عقب، و رسیدن به هدف، حرکتی رو به رشد است. این حرکت تکاملی همراه با اداره و اصلاح است تا اینکه به غایت و نهایتش برسد. این کاربرد در آیاتی از قرآن آمده است: «و اوفو الکیل اذا کتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و احسن تأویلاً» (اسراء: ۳۵)؛ «پیمانہ را در وقت کیل به درستی پر کنید و با ترازوی صحیح و سالم توزین کنید که این بهتر و خوش‌عاقبت‌تر است». در سوره نساء آیه ۵۹، نیز در همین کاربرد استعمال شده است. در این کاربرد قرآنی کلمه «تأویل» به سبب کاربرد معنایی‌اش به چیزی اضافه نشده است. اما دیگر کاربردهای تأویل همواره به صورت مضاف آمده است (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۷۶-۳۸۴).

#### بررسی

ابوزید دین مطلوب خود را دینی پیراسته، تحلیلی و مبتنی بر تأویل روشمند علمی می‌داند؛ و روش خود را تنها روش ممکن فهم متن تلقی می‌کند. وی برای اجرایی کردن گفتمان نواندیشی و مقابله با گفتمان سنتی، ابتدا به ادبیات و زبان‌شناسی روی می‌آورد که برخی از تأملات زبان‌شناسانه و معناشناسانه‌اش را می‌توان در کتاب *معنای متن و اشکالیات القرائة و آلیات التأویل* مشاهده کرد. اما علاوه بر اینکه دلایل کافی بر علمی‌بودن روش خود مطرح نکرده «بر این باور است که تأویل متشابه با ارجاع به آیه‌های محکم تابع هیچ معیار ثابتی نیست، امری که باعث می‌شود تأویل، و

مشخصاً تأویل متشابه، ابزاری در دست جریان‌های مختلف باشد، که بر وفق دیدگاه‌های فکری و ایدئولوژی‌های مخصوص به خود از آن استفاده کنند» (حامدی، ۱۳۸۶: ۱۵۷-۱۹۲). بنابراین، ابوزید با این اعتقادش راه را برای تأثیر ایدئولوژی بر خوانش‌ها، که خود مخالف آن است، باز می‌کند. به علاوه، معتقد است افزودن بر شأن و منزلت تفسیر و کاستن از ارزش تأویل، به دست عالمان دینی در واقع نگرشی ایدئولوژیک است، که از دایره تفسیر خارج شده و به تأویل‌های مذموم و ناپسند، که برخاسته از امیال و منافع اقلیتی است، می‌پردازند (ابوزید، ۱۳۸۹: ۳۹۶-۳۹۷). عجیب اینکه ابوزید در جایی به اجتهاد و تأویل عالمان دینی در احکام فقهی اشاره می‌کند و حتی اختلاف در آن را با استناد به روایتی از پیامبر اکرم (ص) رحمت می‌داند (همان: ۳۹۴)؛ و در جایی دیگر این نوع تأویل را ایدئولوژیکی و مذموم تلقی می‌کند بدون اینکه ضابطه‌ای تعیین کند (همان: ۳۹۷).

#### ۴. اندیشه تأویلی محمدهادی معرفت

##### ۴.۱. جنس تأویل

سه نظریه کلی درباره جنس و ماهیت تأویل وجود دارد. اغلب متفکران، مانند محمدهادی معرفت، تأویل را از سنخ مفاهیم می‌دانند؛ برخی مثل محمدحسین طباطبایی از سنخ حقایق خارجی می‌دانند، و برخی مثل ابن تیمیه از سنخ مصادیق. ابن تیمیه، تأویل یک شیء را وجود خارجی و عینی آن تلقی می‌کند، و معتقد است هر چیزی دارای چهار وجود ذهنی، لفظی، کتابتی و عینی است؛ و «وجود عینی، تأویل دیگر وجودها شناخته شده، و سرانجام هر وجود ذهنی و لفظی و کتبی، همان وجود خارجی و عینی او است» (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۵-۲۷۶). بنا بر اصطلاح منطقی، به وجود عینی «مصدق» گفته می‌شود، و تا کنون کسی وجود عینی خارجی را «تأویل» نامیده است؛ در حالی که ابن تیمیه «مصدق» را «تأویل» نامیده است. به علاوه، ابن تیمیه بین معنای لغوی و

اصطلاحی «تأویل» خلط کرده و چیزی بیشتر از معنای لغوی «تأویل»، یعنی «مأل» و سرانجام کار، نمی‌گوید (همو، ۱۴۲۹: ۳۰/۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۴۳-۴۴).

طباطبایی، تأویل را حقیقتی خارجی، و متعلق به همه آیات قرآن می‌داند، چه آنجا که حکمی را تشریح می‌کند یا پند و اندرز می‌دهد یا حکمتی را به انسان‌ها می‌آموزد. آن حقیقت نسبت به الفاظ قرآن مانند روح نسبت به جسد و «مُتمثل» نسبت به «مثال» است (همو، ۱۴۲۹: ۲۹/۳-۳۱). وی از تأویل به «کتاب حکیم» تعبیر می‌کند و معتقد است جز پاکان کسی به آن دسترسی ندارد؛ چنان‌که خدای متعال می‌فرماید: «إِنَّه لقرآن کریم \* فی کتاب مکنون \* لایمسئهُ الا المطهرون» (واقعه: ۷۷-۷۹)؛ «به‌درستی که این قرآنی ارجمند است؛ در کتابی محفوظ که جز پاکان بر آن دسترسی ندارند». «و انّه فی أمّ الکتاب لدینا لعلی حکیم» (زخرف: ۴)؛ «و آن در کتاب اصلی [لوح محفوظ] پیش ما است که والامقام و حکیمانه است».

محمدهادی معرفت، در نقد نظر طباطبایی می‌گوید: «اولاً [لوح محفوظ] چیزی نیست که دارای وجودی مستقل بوده باشد؛ همانند ظرفی یا لوحی و یا مکان خاصی که مادی یا معنوی باشد، بلکه مقصود از لوح محفوظ، همان علم ازلی پروردگار متعال است که تغییر و تبدیلی در آن راه نمی‌یابد. و بالفرض وجود چنین قرآنی، چه فایده‌ای دارد؟» (معرفت، ۱۴۲۹: ۱۲۰/۱). ثانیاً چه چیزی ایشان را وادار کرده که این قرآن ذخیره را «تأویل» وجود عینی قرآنی که در اختیار ما است، بنامند؟ ثالثاً چنین ادعایی برخاسته از ذوقیات عرفانی است که در میدان مجادله و استدلال تاب نخواهد آورد، یا نوعی استحسان عقلی مجرد است (همان: ۳۴/۳).

در پاسخ باید گفت، «علم خداوند دارای دو مرحله است: علم به مقتضیات و علل ناقصه، و علم به علل تامه. آنچه مربوط به مرحله دوم است از آن به ام‌الکتاب و لوح محفوظ، و آنچه مربوط به مرحله اول است به لوح محو و اثبات تعبیر می‌شود» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۴۲/۱۰). بنابراین، قرآن که تجلی علم الهی است دارای دو

تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۰۱

مرحله و دو حقیقت است: قبل از نزول که در علم الاهی و همان لوح محفوظ است و چون عین ذات پروردگار است تغییرپذیر و محوشدنی نیست؛ به عبارتی، همان تأویل واقعی آیات است. مرحله بعد از نزول در قالب مفاهیم، و «مثالی» برای آن «متمثل» واقعی است. به علاوه، آیات و روایات متعددی مؤید نظر طباطبایی است و صرف ادعا یا ذوق عرفانی نیست، بلکه محمدهادی معرفت مراد از راسخان در علم را کسانی مانند طباطبایی می‌داند که در علم، راستین و اصیل‌اند (معرفت، ۱۳۷۹ ب: ۲۷۰-۲۹۵).

#### ۴.۲. انواع تأویل

##### ۴.۲.۱. تأویل ممدوح

یکی از دغدغه‌های محمدهادی معرفت، کشف معانی باطنی قرآن و رفع بی‌ضابطگی و ناروشمندی در عرصه تأویل بود (جلیلی، ۱۳۸۹: ۴-۷). وی حقیقت قرآن و پیام اصلی قرآن را بطن می‌داند، و معتقد است برای فهم این حقیقت نیاز به مقدمات و شرایط و ضوابط است. چنان‌که تفسیر ضابطه دارد و بدون آن تفسیر به رأی است، تأویل نیز دارای ضابطه است؛ با توجه به اینکه تأویل از تفسیر مشکل‌تر و مهم‌تر است (معرفت، ۱۳۷۹ ب: ۲۷۰-۲۹۵) بنابراین تأویلات عرفا و صوفیه، خصوصاً تأویلات ابن عربی، بدون ضابطه و دلیل، و بر اساس ذوق شخصی است (همان؛ جلیلی، ۱۳۸۹: ۴-۷؛ رشاد، ۱۳۸۴: ۲۰۷-۲۴۴).

از نظر محمدهادی معرفت، ابتدا تأویل‌گر باید از علوم ادبی، تاریخ، اقوال مفسران سلف، مخصوصاً صحابه و تابعین، روایات معصومان و آیات مرتبط با آن آیه، حتی مقداری از منطق و فلسفه و مسائل علمی آگاه باشد (همان). تأویل چون از اقسام دلالت باطنی کلام است، «جزء دلالت التزامی غیرین است که آن هم به نوبه خود از اقسام دلالت لفظی است و تمام اقسام دلالت الفاظ ملاک‌هایی دارد، لذا تأویل نیاز به ملاک مشخصی دارد» (معرفت، ۱۳۷۹ الف: ۲۹/۱؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۱-۳۲).

محمدهادی معرفت، علاوه بر شرایط فوق برای تأویل‌گر، به دو شرط درباره تأویل باطنی و یک شرط برای تأویل در متشابهات اشاره می‌کند. اولین ضابطه، «رعایت نظم

و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام مورد تأویل و تجرید آن از قراین خاصه است» تا حقیقت آن در قالب مفهوم عام روشن شود. به عبارت دیگر، باید با الغای خصوصیت<sup>۲</sup>، که در منطق به «سبر و تقسیم» تعبیر می‌کنند، آن مفهوم عام کشف شود (معرفت، ۱۳۷۹ الف: ۳۱/۱-۳۲). مثلاً فقیه در خصوص حکم «الخمر حرام» برای اینکه بداند علت حرمت شراب چیست خصوصیت‌هایش را بررسی می‌کند و با قانون سبر و تقسیم به علت حرمت می‌رسد. راجع به شراب چند خصوصیت سیال بودن، رنگ ارغوانی، از انگور گرفته شده، و مُسکربودن وجود دارد. فقیه با کنار گذاشتن سه ویژگی اول، به علت حرمت شراب، یعنی مسکربودن، پی می‌برد (همو، ۱۳۷۹ ب: ۲۷۰-۲۹۵).

یکی دیگر از اصول و قواعد تأویل، تناسب<sup>۳</sup> بین ظاهر و باطن است. پس از الغای خصوصیات و استخراج آن مفهوم عام، بطن نباید با ظاهر آیه در تضاد باشد. چون بطن در واقع همان ظاهر است، اما عمیق نه سطحی. به عبارت دیگر، مجموع ظاهر و بطن آیه، به منزله استدلالی منطقی باشد، به گونه‌ای که آن مفهوم عام، مانند کبرایی کلی، بر صغرای خود، که همان مورد تنزیل است، منطبق شود (همو، ۱۳۹۰: ۴۴؛ همو، ۱۴۲۷: ۴۰). مثلاً در آیه «قال ربّ بما انعمت علیّ فلن اکون ظهیراً للمجرمین» (قصص: ۱۷) خداوند وقتی به حضرت موسی (ع) همه نعمت‌هایش را عطا کرد، ایشان به خدا عرضه داشت که امکاناتم را هیچ وقت در اختیار خلافکاران قرار نمی‌دهم. این ظاهر آیه است و باطنش این است که اگر خدا به هر کسی قدرت و علم عطا کرد، نباید آن را در اختیار مجرمان قرار دهد تا از آن سوءاستفاده کنند (معرفت، ۱۳۷۹ الف: ۳۲/۱).

محمد هادی معرفت، یکی از شرایط تأویل متشابهات و فهم صحیح آیات را ارجاع آن به آیات دیگر قرآن می‌داند. وی سخنی از محمدحسین طباطبایی در این زمینه را نقل و تأیید می‌کند. طباطبایی می‌گوید: «روش فهم قرآن با روش فهم سخنان دیگر تفاوت دارد، و نباید سخن خدا را با سخن دیگران سنجید. در فهم قرآن باید از قواعدی که در



تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۰۳

فهم دیگر سخنان به کار می‌رود، پرهیز کرد؛ زیرا قرآن روش خاص خود را دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۵).

محمدهادی معرفت، در تأیید سخن طباطبایی دو نکته مطرح می‌کند؛ یکی اینکه رجوع به قواعدی که در باب محاوره وضع شده، مخصوص به دست آوردن ظواهر الفاظ است، از قبیل «أصالة الحقيقة» که فقط موجب ظهور لفظ در معنای حقیقی می‌شود. دیگر آنکه، راه وصول به معانی قرآن، در مواقع اشکال و ابهام، همانا رجوع به خود قرآن است؛ زیرا «القرآن ينطق بعضه ببعض». هر جا واضح نباشد، با مراجعه به آیه دیگر گویا می‌شود؛ و با قواعد باب محاوره، نمی‌توان اشکال یا ابهامی را از لفظ آیه برداشت (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۲-۱۰۹).

#### ۴.۲.۲. تأویل مذموم

محمدهادی معرفت، یکی از معانی هفت‌گانه «تحریف» را تحریف معنوی در دلالت کلام، یعنی تفسیر و تأویل ناروا، ذکر می‌کند. اگر در مسیر طبیعی الفاظ و عبارتها که همان افاده معانی حقیقی و مراد واقعی آنها است، انحرافی به وجود آید تحریف معنوی تحقق می‌یابد. طبرسی در تفسیر آیه «يَحْرَفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» (نساء: ۴۶) می‌گوید: «ای یفسرّونه علی غیر ما انزل و هو سوء التأویل؛ آن را برخلاف آنچه خداوند اراده کرده تفسیر می‌کنند و آن بد تأویل کردن است» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۷۳/۲). طبق این معنا، «لغت با تفسیر هم‌آهنگ نبوده و وضع و قرینه‌ای بر آن دلالت ندارد و مفسر صرفاً به دلخواه خود تفسیر و تأویل نموده است. این نوع تأویل غیرمستند را تأویل باطل و تفسیر به رأی می‌شمرند» (معرفت، ۱۳۸۱: ۴۴۴-۴۴۵).

محمدهادی معرفت، تأویلات عرفا را قبول ندارد؛ چون اساساً عرفان مبنا ندارد تا تفسیر عرفانی و تأویل عرفانی بر آن مبنا باشد؛ بلکه این تأویلات بر اساس ذوق شخصی و بدون ضابطه است (معرفت، ۱۳۷۹ ب: ۲۷۰-۲۹۵). مثلاً ابن عربی در تأویل آیه: «واذکر اسم ربک و تبتل الیه تبتيلاً» (مزمّل: ۸) می‌گوید: «واذکر اسم ربک الذی هو انت» (معرفت، ۱۴۲۹: ۴۷۳/۱۰).

#### ۳.۴. کاربردهای تأویل

محمدهادی معرفت تأویل را دارای چهار کاربرد می‌داند که سه معنای آن در قرآن استعمال شده است.

**اول:** در توجیه متشابه؛ خواه سخنی متشابه، یا آنکه عملی شبهه‌انگیز باشد. تأویل بدین معنا فقط مربوط به آیات متشابه است و چهار بار در قرآن آمده است (آل عمران: ۷ (تکرار شده است)؛ کهف: ۷۸ و ۸۲). تأویل در اعمال شبهه‌انگیز، مانند کارهای شک‌برانگیز حضرت خضر (ع) که در قرآن به آن اشاره شده است (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۷/۳-۲۸).

**دوم:** معنای دیگر کلام، «معنای باطنی» است که مقابل معنای ظاهری است. تأویل به این معنا تمامی آیات قرآن مجید را در بر می‌گیرد، چراکه برای قرآن مجید ظاهر و باطنی است و چه بسا دارای هفت یا هفتاد بطن باشد (همان: ۲۶). تأویل به معنای بطن در مقابل دلالت ظاهری و بیرونی قرآن است که در قرآن به کار نرفته و در اصطلاح روایات آمده است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ما فی القرآن آیه الّا و لها ظهر و بطن»؛ «در قرآن آیه‌ای نیست مگر آنکه ظهر و بطن دارد». از امام محمد باقر (ع) پرسیدند: «مقصود از ظهر و بطن چیست؟». فرمود: «ظهر تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی، و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس والقمر» (صغار، بصائر الدرجات: ۱۹۵)؛ «ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، از جمله شأن نزول آیه، به دست می‌آید و جنبه خصوصی دارد. ولی بطن قرآن، دلالت باطنی آن، و همه‌جانبه و جهان‌شمول است، لذا پیوسته مانند خورشید و ماه در جریان است» (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۴-۲۷۵).

**سوم:** تأویل به معنای «تعبیر خواب» در قرآن مجید، در ۸ آیه از سوره یوسف (آیات ۶، ۲۱، ۳۶، ۳۷، ۴۴، ۴۵، ۱۰۰ و ۱۰۱)، استعمال شده است؛ آنجا که دو نفر زندانی خواب خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند، آنگاه تقاضای تعبیر آن را کردند و گفتند: «نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ (یوسف: ۳۶)؛ ما را به تعبیر آن آگاه ساز» (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۸/۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۷۵). محمدهادی معرفت در اینجا بازگشت این معنا را به معنای اول، یعنی متشابه،

تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۰۵

می‌داند و در جایی دیگر می‌نویسد «تعبیر خواب» از معنای دوم (معنای باطنی) گرفته شده است، زیرا تعبیر خواب، باز نمودن معنای پنهانی است که آن را نمی‌شناسند مگر آنان که از موهبت دانش برخوردارند (همو، ۱۳۷۴: ۴۴).

**چهارم:** تأویل به معنای عاقبت و نتیجه کار که در پنج آیه از قرآن به کار رفته است (نساء: ۵۹؛ اسراء: ۳۵؛ اعراف: ۵۳ (تکرار شده است) و یونس: ۳۹) (همان). در سوره اسراء می‌خوانیم: «وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَ زُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»؛ «پیمان‌ها را سرشار نموده و با میزان درست بسنجید که این بهتر و خوش‌فرجام‌تر است» (معرفت، ۱۳۸۱: ۲۷۵). البته در کتاب *تفسیر و مفسران* احتمال می‌دهد که عبارت «احسن تأویلاً» در آیات ۳۵ سوره اسراء و ۵۹ سوره نساء به معنای «بهترین تفسیر و قوی‌ترین احتمال برای معنای مقصود» باشد (همو، ۱۳۷۹ الف: ۲۵). همچنین، در کتاب *التأویل فی مختلف المذاهب والأراء* تأویل در آیه ۳۹ سوره یونس را به معنای تبیین و تفسیر می‌داند (همو، ۱۴۲۷: ۱۱).

محمدهادی معرفت در پایان متذکر می‌شود که این معانی «تأویل» بود که در هفده جای قرآن مجید به کار رفته و در هیچ کدام از آنها به معنای عین خارجی نیست (همو، ۱۴۲۹: ۳۳/۳).

#### بررسی

تأویل، حقیقتی مشککه و دارای سه مرحله است؛ مرحله ابتدایی آن تأویل تفسیری است و مرحله میانی‌اش باطن آیات، و مرحله نهایی و تأویل واقعی، حقایقی است که طبق آیات و روایات و سخن طباطبایی به خدا و معصومان اختصاص دارد. چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «کتاب خدا بر چهار وجه است: عبارت که برای عوام است، اشاره که برای خواص است، لطایف که برای اولیا، و حقایق که برای انبیا است»<sup>۴</sup>. بنابراین، تأویل مرادف با باطن که محمدهادی معرفت معتقد است، ناظر به مرحله دوم تأویل است؛ و تأویل حقیقی که طباطبایی می‌گوید، فقط مرحله سوم را در بر می‌گیرد.

نکته بعدی اینکه اگر با چند قاعده ساده بتوان به فهم بطن و کاربرد تأویل دست یافت، پس چرا قرآن و احادیث، درباره جایگاه تأویل و شأن شایستگان تأویلگری مبالغه کرده است؟ کاری که بدین سهولت و سادگی امکان‌پذیر است، چرا اصرار بر حصر آن به خدا و راسخان شده است؟ معلوم می‌شود بطن، آنچنان که می‌پنداریم، و تأویل، آن سان که می‌انگاریم، نیست (رشاد، ۱۳۸۴: ۲۰۷-۲۴۴). به علاوه، روایات، راسخان در علم را به معصومان (ع) تفسیر کرده‌اند. همچنین، روایت مخالفی وجود ندارد.

##### ۵. مقایسه دیدگاه‌های تأویلی ابوزید و محمدهادی معرفت

ابوزید و محمدهادی معرفت درباره نظریه تأویل، دیدگاه‌های مشترک و متفاوتی دارند. علاوه بر نظریات و مباحث علمی که اختلاف در آن طبیعی است، در مبانی نیز به دلیل متفاوت بودن جریان فکری آنها، که یکی سنتی و دیگری تجدیدگرایی است، اختلاف نظر دارند، که به برخی از وجوه مرتبط با موضوع و نظریه تأویلی آنها اشاره می‌شود.

۱. محمدهادی معرفت و ابوزید رابطه و نسبت بین تفسیر و تأویل را عموم و خصوص مطلق دانسته‌اند؛ با این تفاوت که ابوزید، تفسیر را بخشی از فرآیند تأویل می‌داند و محمدهادی معرفت تأویل را نوعی تفسیر، تعبیر می‌کند. همچنین، تعریف ابوزید همه آیات محکم و متشابه را در بر می‌گیرد. اما محمدهادی معرفت فقط تأویل باطنی را شامل آیات محکم و متشابه می‌داند، مگر در برخی آیات مثل آیات الاحکام.

۲. هر دو تأویل را از سنخ مفاهیم می‌دانند و با نظریه عینی بودن تأویل مخالف‌اند. هر دو به تأویل صحیح و باطل معتقدند و برای تأویل صحیح رعایت قواعدی را لازم می‌دانند. همچنین، هر دو معتقدند تأویل، ضامن خلود و جاودانگی قرآن است، نه تفسیر و ظاهر قرآن.

۳. محمدهادی معرفت معتقد است از چهار معنای تأویل، سه معنای آن در قرآن به کار رفته است، و تعبیر خواب را نیز از مصادیق تأویل باطنی قلمداد می‌کند. ابوزید هر چهار کاربردی را که برای تأویل ذکر می‌کند، معتقد است در قرآن استعمال شده است.

تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۰۷

محمدهادی معرفت «واو» در آیه هفتم سوره آل عمران را عاطفه و ابوزید استیناف می‌داند.

۴. یکی از مبانی نظریات ابوزید این است که اگر به قدیم‌بودن قرآن و لوح محفوظ معتقد شویم، چنان‌که اشاعره گرفتار شدند، ناگزیریم نظریه «تعدد قدما» را گردن نهیم که ما را به ورطه تناقض می‌کشاند. لذا به حدوث و مخلوق‌بودن قرآن که از صفات «فعل» به شمار می‌آید و عقیده معتزله هست، روی می‌آورند. سپس باور بعدی ابوزید شکل می‌گیرد که اگر کلام الاهی از افعال الاهی قلمداد شود، ناگزیر پدیده‌ای تاریخمند خواهد بود. ابوزید بر این اساس که تمدن اسلامی، تمدن متن و تأویل است، رمز جاودانگی قرآن را در تأویل می‌داند و تأویل را برای همه با شرایط و قواعدی جایز می‌داند. محمدهادی معرفت نیز با نظریات فوق ابوزید، غیر از مسئله تاریخمندی، هم‌نظر است. قرآن را حادث، و تأویل را ضامن جاودانگی آن می‌داند و معتقد است تأویل آیات، خواه متشابه و خواه باطنی، به معصومان اختصاص ندارد، و هر دانشمندی که ضوابط و قوانینش را رعایت کند می‌تواند به آن دست یابد.

۵. یکی از اصول بنیادی تفکر ابوزید، ارتباط نص با واقع یا بافت است. ابوزید به رابطه دیالکتیکی بین متن و فرهنگ معتقد است، که قرآن از سویی تأثیر می‌پذیرد و از سویی دیگر تأثیر می‌گذارد. اما محمدهادی معرفت چنین نگاه روشنفکرانه‌ای را که از اصول تخطی کند، در حقیقت راهزن دین قلمداد می‌کند. اما هر دو به تمایز میان «معنا» و «فحوای» قرآن معتقدند. معنای قرآن آن است که در متن قرآن بیان شده اما فحوای قرآن همان خطوط و عبارات نانوشته و عامی است که مراد اصلی شارح بوده است. هر دو پویایی قرآن را، در گرو تأویل و مراجعه به فحوای کلام می‌دانند. اما ابوزید بر شناخت تاریخی متن و فرهنگ عصر نزول تکیه می‌کند و محمدهادی معرفت به شأن نزول آیات و الغاء خصوصیات متن عنایت دارد.

۶. هر دو به دنبال فهم جدید از دین بوده‌اند و برای رسیدن به فهم دینی، رعایت قواعد و ضوابطی را الزام کرده‌اند. ابوزید بیشترین تأکید را بر فهم علمی و مردم هر عصری دارد؛ محمدهادی معرفت بر دلالت‌های لفظی تأکید می‌کند. ابوزید به بیرون از متن، مثل علوم جدید و فهم مفسر و اقتضائات زمان روی می‌آورد؛ اما محمدهادی معرفت علاوه بر هماهنگی فهم با درون متن، و علم روز، معتقد است تفاسیل و جزئیات باید در چارچوب شرع و عقل باشد. در اینکه تمثیل و تشبیه و مجاز در قرآن بسیار استفاده شده، هم‌نظرند و برای فهم آن، آشنایی با ادبیات عرب را متذکر می‌شوند. اما ابوزید در نهایت و در دوره دوم زندگی علمی‌اش، تنها روش فهم متون دینی را، پیروی از روش هرمنوتیک فلسفی گادامر تلقی می‌کند؛ غافل از اینکه با نسبی‌گرایی منتج از آن، پایه و اساس نظریات خود را سست می‌کند.

#### نتیجه

محمدهادی معرفت و نصر حامد ابوزید، برخلاف ادعایی که راجع به جایگاه تأویل داشتند، تأویل را نوعی تفسیر و در طول تفسیر می‌دانستند؛ و اینکه دسترسی به آن را با قواعدی چند، برای هر کسی جایز می‌شمردند. در حقیقت، به مراحل ابتدایی تأویل که مرتبط با الفاظ و مفاهیم است، باور داشتند؛ و حال آنکه تأویل واقعی با تفسیر، متباین است و حقیقتی است که فقط راسخان در علم و معصومان از آن آگاه‌اند. پراکندگی و تناقض در آثار محمدهادی معرفت، جزئی است؛ اما در مبانی و نظرات تأویلی ابوزید، تغییرات فراوان دیده شد، که دلیل اصلی‌اش تأثیرپذیری وی از متفکران در حوزه‌های مختلف زبان‌شناسی، هرمنوتیک و ... بوده است. می‌توان زندگی علمی او را به دو دوره تقسیم کرد؛ دوره اول در چارچوب ادبیات و زبان‌شناسی به تبعیت از افرادی چون امین الخولی است و در دوره دوم به هرمنوتیک فلسفی گادامر روی می‌آورد. هدف اصلی در این شیوه تفسیری، تطبیق واقعیات فرهنگی و اجتماعی و علم روز و اندیشه‌های هرمنوتیک غربی بر قرآن است. در این روش اغلب باید از اصول و حتی بدیهیات و

تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۰۹

ضروریات دینی و قرآنی دست کشید؛ و دینی که برای هدایت مردم آمده است باید فدای مردم شود. بنابراین، شیوه تطبیقی و التقاطی او نه تفسیر است و نه بویی از تأویل برده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. معنای سیاست در صورتی است که ریشه آن «أل- یؤول- ایاله» باشد (ازهری، ۱۴۲۱: ۴۳۷/۱۵). البته «ایالت» متعدی است و لزومی ندارد به باب تفعیل برود.
۲. الغاء خصوصیت، نوعی استنباط و توسعه‌دادن فقها در ادله‌ای است که ظاهر لفظ محدود باشد؛ به گونه‌ای که با متفاهم عرف نیز جور درمی‌آید (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱۹-۱۲۰).
۳. تناسب یعنی در لغت و عرف فصحا و بلغای عرب این‌گونه کنایه‌ها و استعاره‌ها امر معقولی بوده است (معرفت، ۱۳۷۲: ۶-۱۳).
۴. «أن کتاب الله علی أربعة أشياء، علی العبارة والاشارة واللطائف والحقایق. فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولیاء والحقایق للانبیاء» قرآن را دارای چهار طیف معنایی دانسته و عبارات را برای عوام، اشارات را برای خواص و لطایف را برای اولیا و حقایق را برای انبیا می‌داند (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۳۱/۱).

## منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). *مقاییس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور مصری، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة. ابو زید، نصر حامد (۱۹۸۳). *فلسفة التأویل: دراسة في تأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی*، بیروت: دار التنویر.

ابو زید، نصر حامد (۱۹۹۵). *النص، السلطة، الحقيقة*، بیروت: المركز الثقافي العربي.

ابو زید، نصر حامد (۲۰۰۰). *مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن*، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة.

ابو زید، نصر حامد (۲۰۰۴). *دوائر الخوف: قرائه في خطاب المرأة*، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة.

ابو زید، نصر حامد (۲۰۰۵). *اشکالیات القرائة و آلیات التأویل*، بیروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة السابعة.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). *نقد گفتمان دینی*، ترجمه: حسن یوسفی اشکور و محمد جواهرکلام، تهران: یادآوران.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۴). «زمینه‌های تاریخی پیدایش اندیشه اعتزالی و تأویل»، ترجمه: سهند صادقی بهمنی، در: *نامه فرهنگ*، ش ۵۸، ص ۴۸-۷۰.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۵). *تأویل و میراث فکری ما: ترجمه مقدمه فلسفة التأویل*، ترجمه: حسن احمدی‌زاده و جهانداد معاریان، در: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com>

ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۹). *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه: مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو، چاپ پنجم.

ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۱). *رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن*، ترجمه: احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.

ابوزید، نصر حامد (۲۰۱۵). *اصلاح اندیشه اسلامی*، ترجمه: یاسر میردامادی، آمریکا: مؤسسه توانا.

ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.



تأویل‌گرایی در اندیشه نصر حامد ابوزید و محمدهادی معرفت / ۱۱۱

جلیلی، سید هدایت (۱۳۸۹). «رهاورد آیت‌الله معرفت در حوزه مطالعات قرآنی»، در: کتاب ماه دین، ش ۱۵۰، ص ۴-۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

حامدی، سید منصف (۱۳۸۶). «تأثیرپذیری نصر حامد ابوزید از مستشرقان»، ترجمه: سید مهدی اعتصامی، در: قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ش ۲، ص ۱۵۷-۱۹۲.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶). مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیة.

رحمانی، تقی (۱۳۸۶). «گفت‌وگو: تعامل تأویل با تفسیر»، در: چشم‌انداز ایران، ش ۴۲، ص ۶۱-۶۷.

رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۴). «بطن و تأویل قرآن»، در: کتاب نقد، ش ۳۵، ص ۲۰۷-۲۴۴.

طاهری کل کشوندی، مسلم (۱۳۹۷). نصر حامد ابوزید: روش‌شناسی و تحلیل آثار، به اهتمام: سید محسن موسوی اصفهانی، قم: العتبة العباسیة المقدسة.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵). مجمع البیان، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

علی‌محمدی، علی (۱۳۹۰). «پدیده جدید تأویل در اندیشه عربی معاصر»، در: کتاب ماه دین، ش ۱۷۲، ص ۴۸-۵۱.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). العین، محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، مصحح: اسعد محمد طیب، قم: هجرت، ج ۸.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۴). التفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.

مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مسئله ربا به ضمیمه بیمه، تهران: صدرا، چاپ پنجم.

معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸). التفسیر والمفسرون فی ثوبه التشیب، مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الإسلامیة.

معرفت، محمد هادی (۱۴۲۷). التأویل فی مختلف المذاهب والآراء، تهران: المجمع العالمی للتقرب بین المذاهب الإسلامیة، مرکز التحقیقات والدراسات العلمیة.

۱۱۲ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم

معرفت، محمد هادی (۱۴۲۹). *التمهید فی علوم القرآن* (ویرایش جدید)، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ دوم، ج ۱، ۳، ۹، ۱۰.

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۲). «متشابهات در قرآن»، در: *کیهان اندیشه*، ش ۵۲، ص ۵۶-۶۸.

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۴). *آموزش علوم قرآن*، ترجمه: ابومحمد و کیلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ الف). *تفسیر و مفسران*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ ب). «اقتراح: گفت‌وگو با آیت‌الله معرفت»، در: *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۲۱-۲۲، ص ۲۷۰-۲۹۵.

معرفت، محمد هادی (۱۳۸۱). *علوم قرآنی*، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، چاپ چهارم.

معرفت، محمد هادی (۱۳۹۰). *تفسیر اثری جامع*، ترجمه: جواد ایروانی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر؛ و دیگران (۱۳۸۰). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۰.

نصیری، علی (۱۳۸۷). *معرفت قرآنی: کنگره بزرگ‌داشت آیت‌الله معرفت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان: گفت‌وگو با نصر حامد ابوزید*، عابد الجابری، محمد اركون و حسن حنفی، تهران: نگاه معاصر.

## References

The Holy Quran

- Abu Zayd, Nasr Hamed. 1983. *Falsafah al-Tawil: Derasah fi Tawil al-Quran end Mohyi al-Din ibn Arabi (The Philosophy of Allegorical Interpretation: A Study of the Interpretation of the Quran according to Mohyi al-Din Ibn Arabi)*, Beirut: Al-Tanwir House. [in Arabic]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 1995. *Al-Nas, al-Soltah, al-Haghighah (Text, Authority, Truth)*, Beirut: Arab Cultural Center. [in Arabic]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2000. *Mafhum al-Nas: Derasah fi Olum al-Quran (The Concept of Text: A Study in the Sciences of the Quran)*, Beirut: Arab Cultural Center, Fifth Edition. [in Arabic]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2004. *Dawaer al-Khawf: Gheraat fi Khetab al-Marat (Circles of Fear: Recitation in Women's Speech)*, Beirut: Arab Cultural Center, Third Edition. [in Arabic]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2004. *Naghd Gofte-man Dini (Criticism of Religious Discourse)*, Translated by Hasan Yusefi Eshkevari & Mohammad Jawaher Kalam, Tehran: Yadawaran. [in Farsi]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2005. "Zamineh-hay Tarikhi Peydayesh Andisheh Etezali wa Tawil (Historical Contexts of the Origin of the Thought of Etezali and Interpretation)", Translated by Sahand Sadeghi Bahmani, in: *Culture Letter*, no. 58, pp. 48-70. [in Farsi]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2005. *Eshkaliyat al-Gheraah wa Aliyat al-Tawil (Problems of Recitation and Mechanisms of Allegorical Interpretation)*, Beirut: Arab Cultural Center, Seventh Edition. [in Arabic]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2006. *Tawil wa Mirath Fekri Ma: Tarjomeh Moghaddameh Falsafeh al-Tawil (Allegorical Interpretation and Our Intellectual Heritage: Translation of the Introduction to the Philosophy of Allegorical Interpretation)*, Translated by Hasan Ahmadizadeh & Jahandad Memariyan, in: <http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/>
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2010. *Manay Matn: Pajuheshi dar Olum Quran (The Meaning of the Text: A Research in Quranic Sciences)*, Translated by Mortaza Kariminiya, Tehran: New Design, Fifth Edition. [in Farsi]

- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2012. *Ruykard Aghlani dar Tafsiir Quran (A Rational Approach in Interpreting the Quran)*, Translated by Ehsan Musawi Khalkhali, Tehran: Nilufar, Second Edition. [in Farsi]
- Abu Zayd, Nasr Hamed. 2015. *Eslah Andisheh Eslami (Reform of Islamic Thought)*, Translated by Yaser Mirdamadi, US: Tawana Institute. [in Farsi]
- Ali Mohammadi, Ali. 2011. "Padideh Jadid Tawil dar Andisheh Arabi Moaser (The New Phenomenon of Allegorical Interpretation in Contemporary Arabic Thought)", in: *The Book of the Month of Religion*, no. 172, pp. 48-51. [in Farsi]
- Azhari, Mohammad ibn Ahmad. 2000. *Tahzib al-Loghah (Refinement of Language)*, Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. 1988. *Al-Ayn (Eyes)*, Researched by Mahdi Makhzumi & Ibrahim Samerayi, Edited by Asad Mohammad Tayyeb, Qom: Hejrah, vol. 8. [in Arabic]
- Fayz Kashani, Mohammad ibn Shah Mortaza. 1995. *Tafsiir al-Safi*, Tehran: Al-Sadr Press, Second Edition. [in Arabic]
- Hamedi, Seyyed Monsef. 2007. "Tathirpaziri Nasr Hamed Abu Zayd az Mostashreghan (The Influence of Orientalists on Nasr Hamed Abu Zayd)", Translated by Seyyed Mahdi Etesami, in: *Quran Studies of Orientalists*, no. 2, pp. 157-192. [in Farsi]
- Ibn Athir Jazari, Mohammad ibn Mohammad. 1988. *Al-Nehayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar (Dictionary of Strange Hadith Terms)*, Qom: Ismailiyan Foundation, vol. 1. [in Arabic]
- Ibn Fares, Ahmad. 1983. *Maghayis al-Loghah (Dictionary of Comparative Language)*, Qom: Islamic Information Office. [in Arabic]
- Ibn Manzur Mesri, Jamal al-Din Mohammad ibn Mokarram. 1993. *Lesan al-Arab (Language of Arabs)*, Beirut: Sader Institute, Third Edition. [in Arabic]
- Jalili, Seyyed Hedayat. 2010. "Rahaward Ayatollah Marefat dar Hozeh Motaleat Qurani (Ayatollah Marefat's Present in the Field of Quranic Studies)", in: *The Book of the Month of Religion*, no. 150, pp. 4-7. [in Farsi]
- Jawadi Amoli, Abdollah. 2006. *Tafsiir Tasnim*, Qom: Esra. [in Farsi]
- Makarem Shirazi, Naser; et al. 2001. *Tafsiir Nemuneh (Ideal Commentary)*, Tehran: Islamic Book House, vol. 10. [in Farsi]

- Marefat, Mohammad Hadi. 1993. "Motashabehat dar Quran (Similarities in the Quran)", in: *Keyhan Andisheh*, no. 52, pp. 56-68. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 1995. *Amuzesh Olum Quran (Teaching Quranic Sciences)*, Translated by Abu Mohammad Wakili, Tehran: Islamic Propaganda Organization. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 1997. *Al-Tafsir wa al-Mofasserun fi Thawbeh al-Ghashib (Exegesis and Exegetes in Its New Dress)*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [in Arabic]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2000 a. *Tafsir wa Mofasseran (Exegesis & Exegetes)*, Qom: Tamhid Cultural and Publishing Institute. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2000 b. "Eghterah: Goftgu ba Ayatollah Marefat (Suggestion: A Conversation with Ayatollah Marefat)", in: *Quranic Studies*, no. 21-22, pp. 270-295. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2002. *Olum Qurani (Quranic Sciences)*, Qom: Tamhid Cultural and Publishing Institute, Fourth Edition. [in Farsi]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2006. *Al-Tawil fi Mokhtalef al-Mazaheb wa al-Ara (Allegorical Interpretation in Different Doctrines and Opinions)*, Tehran: The World Assembly for the Proximity of Islamic Doctrines, Center for Investigations and Scientific Studies. [in Arabic]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2008. *Al-Tamhid fi Olum al-Quran (Introduction to the Quranic Sciences)*, Qom: Tamhid Cultural and Publishing Institute, Second Edition, vol. 1, 3, 9, 10. [in Arabic]
- Marefat, Mohammad Hadi. 2011. *Tafsir al-Athari al-Jame (Comprehensive Narrative Exegesis)*, Translated by Jawad Irawani, Qom: Tamhid Cultural and Publishing Institute. [in Arabic]
- Mostafawi, Hasan. 1989. *Al-Tahghigh fi Kalamat al-Quran al-Karim (Research in the Words of the Holy Quran)*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, vol. 1. [in Arabic]
- Motahari, Mortaza. 1993. *Masaleh Reba be Zamimeh Bimeh (Issue of Usury, Insurance Supplement)*, Tehran: Sadra, Fifth Edition. [in Farsi]
- Nasiri, Ali. 2008. *Marefat Qurani: Kongereh Bozorgdasht Ayatollah Marefat (Quranic Knowledge: Congress Honoring Ayatollah Marefat)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]

- Ragheb Isfahani, Hosayn ibn Mohammad. 1995. *Mofradat Alfaz al-Quran (Dictionary of Quranic Terms)*, Researched by Safwan Adnan Dawudi, Beirut: Al-Shamiyah House. [in Arabic]
- Rahmani, Taghi. 2007. "Goftogu: Taamol Tawil ba Tafsir (Dialogue: Interaction of Allegorical Interpretation with Interpretation)", in: *Vision of Iran*, no. 42, pp. 61-67. [in Farsi]
- Rashad, Ali Akbar. 2005. "Batn wa Tawil Quran (The Interior and Allegorical Interpretation of the Quran)", in: *Book Review*, no. 35, pp. 207-244. [in Farsi]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1994. *Majma al-Bayan (Collection of Statements)*, Beirut: Al-Alamy Publications Corporation. [in Arabic]
- Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hosayn. 1995. *Tafsir Al-Mizan (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Translated by Seyyed Mohammad Bagher Musawi Hamedani, Qom: Islamic Publication Office, vol. 5. [in Farsi]
- Taheri Kalkushwandi, Moslem. 2018. *Nasr Hamed Abu Zayd: Raweshshenasi wa Tahlil Athar (Nasr Hamed Abu Zayd: Methodology and Analysis of Works)*, Prepared by Seyyed Mohsen Musawi Isfahani, Qom: The Abbas's Holy Shrine. [in Farsi]
- Wasfi, Mohammad Reza. 2008. *Nomotazeliyan: Goftogu ba Nasr Hamed Abu Zayd, Abed al-Jabari, Mohammad Arkon wa Hasan Hanafi (Neo-Mutazilite: Interview with Nasr Hamed Abu Zayd, Abed al-Jabari, Mohammad Arkon and Hasan Hanafi)*, Tehran: Contemporary View. [in Farsi]