



بررسی روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی

دکتر سید تقی کبیری^۱
(صفحه: ۱۰۹ - ۱۳۰)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۸/۲۷

چکیده

معمولاً مکاتب کلامی در مواجهه با آیاتی که در آن‌ها صفات مخلوقات به خداوند نسبت داده شده است (آیات تشبیهی) شیوه‌ها و روش‌های مختلفی اتخاذ کرده‌اند. در این میان مفسران شیعه امامیه، ضمن رد هر گونه تجسیم و تشبیه در ذات خداوند غالباً در تفسیر این قبیل آیات از سه روش عمده یعنی «تأویل آیات، ارجاع متشابهات به محکّمات، تمسک به ظاهر بدون تأویل» بهره جسته‌اند. این مقاله ضمن بررسی این روش‌ها، در صدد آن است که جایگاه هر کدام را در تفاسیر امامیه مورد ارزیابی قرار دهد.

کلید واژه‌ها: آیات تشبیهی، امامیه، تفسیر، تأویل

مقدمه (طرح مسأله)

با وجود آن که، تنزیه خداوند از تشبیه و تجسیم، جزء اصول خلل ناپذیر امامیه بوده و پیشوایان شیعه بارها بدان تصریح نموده‌اند؛ لکن در برخی از کتب فرق و مذاهب اسلامی، شیعه متهم به اعتقاد تشبیه و تجسیم خداوند شده‌است (بغدادی، ۶۵-۶۹؛ اشعری، ۲۵۷/۱؛ شهرستانی، ۲۰۴/۱). در حالی که با بررسی اصول اعتقادی امامیه، این مطلب حاصل می‌شود که شیعه کاملاً از اتهام تجسیم و تشبیه خداوند پیراسته است و سخنان معصومان (ع) شاهد بسیار روشن و قاطعی بر این مدعا بوده و کتاب «نهج البلاغه»، «التوحید» و «عیون اخبار الرضا(ع)» منبع بسیار ارزشمندی در این زمینه می‌باشد. تا حدی که ائمه معصومین (ع) به صراحت اعلام نمودند: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» (صدوق، التوحید، ۷۶، باب التوحید و نفی الشرک) (هر کس خداوند را به آفریده‌اش تشبیه کند مشرک است). از طرفی بررسی روش‌های تفسیری عالمان و مفسران شیعه امامیه، این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد که نه تنها آنان اعتقادی بر تشبیه و تجسیم باری تعالی ندارند بلکه این روش‌ها کاملاً در راستای تنزیه و تقدیس خداوند می‌باشد. به همین منظور در این تحقیق، دیدگاه امامیه در آیات تشبیهی - آیاتی که در آنها صفات و خصوصیات مخلوقات مانند: ید (دست)، عین (چشم)، غضب (خشم)، نسیان (فراموشی) و ... به خداوند نسبت داده شده - مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

شایان ذکر است که در تبیین آیات متشابه صفات آثار مختلفی - از جمله کتاب «التمهید» - وجود دارد. لکن این تحقیق بر آن است که روش‌های تفسیری امامیه را در این قبیل آیات مورد بحث و بررسی قرار دهد.

روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی

برخی از مکاتب کلامی در کیفیت تفسیر آیات تشبیهی به گونه ای عمل کردند که یا به ورطه تشبیه افتادند و یا در دام نفی صفات گرفتار شدند. از حضرت علی بن موسی الرضا (ع) نقل شده است که می فرمود: عقاید مردم در مسأله توحید بر سه گونه است: ۱- نفی ۲- تشبیه ۳- اثبات بدون تشبیه. عقیده و مذهب نفی ممکن نیست و عقیده تشبیه نیز غلط و باطل است، زیرا خدای تبارک و تعالی شبیه و مانندی ندارد. بنابراین عقیده صحیح همان راه سوم یعنی «اثبات بلا تشبیه» است (بحرانی، ۴۰۵/۲). علامه طباطبایی ضمن اشاره به این حدیث در توضیح مذاهب سه گانه می نویسد: «مقصود از «مذهب نفی» نفی معنای صفات از ذات خداست هم چنان که معتزله معتقدند. مذهب تشبیه، خدا را به چیز دیگری شبیه می کند. یعنی برای خدا صفت های محدود اثبات می کند. - و لیس کمله شیء - و مقصود از مذهب اثبات بدون تشبیه هم آن است که صفاتی را با اصل معانی آن برای خداوند اثبات می کند. در حالی که او را از ویژگی های صفات و مخلوقات و ممکنات پیراسته می داند». (طباطبائی، ۴۱/۷). علامه معتقد به مذهب سوم که همان اعتقاد شیعه در زمینه صفات خداوند است می باشد (مظفر، ۶۲-۶۳). در بررسی نظرات اندیشمندان و مفسران مکتب امامیه این مطلب حاصل می شود که آنان در تفسیر آیات تشبیهی از سه روش و طریقه بهره جستند:

۱- روش تأویل آیات:

واژه «تأویل» از اصطلاحاتی است که در قرآن کریم و به تبع آن در کتب علوم قرآنی، تفسیر، حدیث، اصول فقه، کلام، فلسفه و عرفان در موارد متعددی به کار رفته است. در قرآن کریم در حدود هفده بار این کلمه استعمال شده است که دو بار آن به طور قطع در مورد خود قرآن و آیات متشابه آن می باشد. این واژه

از ریشه «اول» به معنای «رجوع و بازگشت» (ابن منظور، ۳۲/۱۱؛ ابن اثیر، ۸۰/۱) است و معنای اصطلاحی آن نیز با همین معنا پیوند دارد.

علّامه طباطبایی درباره تأویل متشابه می‌گوید: «منظور از تأویل متشابه، برگرداندن آن به یک مرجع و مأخذ است و تأویل قرآن به معنای مأخذ و منبعی است که علوم و معارف قرآنی از آنجا اخذ می‌شود» (طباطبائی، ۲۳/۳).

اگر چه در معنای تأویل - مواردی که در مورد خود قرآن به کار رفته است - در بین مفسران تا حدی اختلاف وجود دارد، ولی با دقت در آیات مربوطه و ملاحظه قراین متصل و منفصل و روایات مربوط به این آیات مشخص می‌شود که تأویل قرآن در لسان آیات کریمه و روایات مربوط به آن در معانی ذیل به کار رفته است:

الف) معنای حقیقی و منظور واقعی برخی از آیات متشابه. ب) معنا و معارف باطنی آیات کریمه اعم از آیات محکم و متشابه. ج) مصداق خارجی و تجسم عینی وعد و وعیدهای قرآن کریم در مورد آخرت و سایر پیشگویی‌های آن. د) مصادیق برخی از آیات کریمه که از دید عرف و افراد عادی پنهان است (رجبی، ۲۹-۳۰).

آنچه در این زمینه مهم به نظر می‌رسد این است که برخی از مفسران امامیه در تفسیر آیات صفات خبری خداوند قائل به تأویل اند و معتقدند که در تمام آیاتی که در آنها صفات و خصوصیات مخلوقات منسوب به خداوند گشته باید تأویلات مقبول و معقولی ارائه داد که این، در حقیقت همان روش و شیوه‌ای است که معتزله هم آن را در پیش گرفتند. البته با این تفاوت که معتزله در امر تأویل افراط گونه عمل کرده و هر آنچه را که با افکار و اندیشه‌های خود ناسازگار دیدند دست به تأویل زدند. در حالی که این مسأله روشن است که در متون دینی مجازهای فراوانی، مانند: نور و ظلمت، زندگی و مرگ، بیداری و خواب و حتی

بینایی و کوری، شنوایی و کری و ... وجود دارد که به مقتضای بلاغت، فهم آنها برای همه آسان است و نیازی به تأویل آنها نیست. مثلاً هیچ کسی در معنای آیه «صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهَمَّ لَا يَرْجِعُونَ» (البقرة، ۱۸) «کردند، لالند، کورند بنابراین، به راه نمی آیند» سرگردان نمی شود و به راحتی معنای مجازی آن را می فهمد.

در زمینه تأویلات امامیه، یکی از مهم ترین آثار شیعه، کتاب «غرر الفوائد و درر القلائد» معروف به *امالی* سید مرتضی را می توان نام برد که در سراسر آن واژه «تأویل» در آغاز آیات مورد بحث ذکر شده است و به همین سبب است که برخی نویسندگان، این کتاب را جزء آثار معتزله ذکر کرده اند (ذهبی، ۶۳۱/۲). در حالی که سید مرتضی علم الهدی از علمای معروف و از متکلمان نامدار اثنا عشری است که علامه حلی آن را معلّم شیعه امامیه خوانده است. ابن سینا فیلسوف بزرگ عالم اسلام و از اندیشمندان امامیه نیز بیان این موضوع که قرآن در بیان برخی از صفات خدا از مجاز و استعاره استفاده کرده، می نویسد: «اگر کسی گوید که در سخن عرب مجاز بسیار است و الفاظی که در ظاهر موهم تشبیه است چون صورت و دست و پا، آمد و شد، خنده، شرم و خشم، همه درست است، بعضی از روی مجاز و بعضی از روی حقیقت، و نهاد سخن بر آن دلالت می کند. جواب دهیم که شک نیست که عرب بعضی الفاظ را چون به کار برد، حقیقت نخواهد، بلکه مجاز خواهد. و در قرآن بعضی جاها ظاهر است که به لفظ مستعمل، آن معنی نمی خواهد که لفظ آن را نهاده اند، بلکه مجاز را می خواهد. اما این آیت که «... فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ...» (البقرة، ۲۱۰) و آیت دیگر که «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْتَضِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ» (الأنعام، ۱۵۸) بدین قسمت که به لفظ «أو» یاد کرده است و آنچه

مانند این است هیچ وجه آن ندارد که گویند: «مجازی است». مگر که گویند: «اضماری هست در این آیت»؛ یعنی سخن دیگر می‌باید تا سخن درست شود و آن سخن را نیفکنده است؛ لیکن آن کس که گوید، راضی شده باشد که غلط افتد در فهم؛ و در اعتقادات، شبهت و کثری نشیند، چون ظاهر فهم کنند.

بلی، آنچه گفته است: «... يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...» (الفتح، ۱۰) و «... مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ...» (الزمر، ۵۶) جای مجاز و استعارت است و بر فصحای عرب این پوشیده نماند که از امثال این الفاظ مجاز می‌خواهد و نیز هر که وی را بر لغت عرب معرفت باشد، داند که مجاز است» (توفیقی، ۱۳۵-۱۵۸).

در این جا به دو نمونه از تأویل‌های مطرح شده از سوی مفسران مکتب امامیه در آیات صفات می‌پردازیم:

۱- در آیتی که کلمه «ید: دست» به خدای متعال نسبت داده شده آن را به انواع متعددی از مجاز حمل کرده‌اند تا تشبیه و تجسیم از خداوند عزّ و جلّ نفی شود. بدین صورت که «ید» در لغت برای نام گذاری یکی از اعضای بدن انسان می‌باشد. اما استعمال آن در غیر اندام در معنای استعاره ای و مجازی خواهد بود. آنچه در کتاب و سنت در مورد کلمه «ید» وارد شده بر حسب مورد، معانی گوناگونی دارد. فیض کاشانی و شبر از مفسران امامیه در ذیل آیه: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلِعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (المائدة، ۶۴) که برای خداوند دست داشتن را نسبت می‌دهد، می‌نویسند: «در این آیه «غلّ الید» کنایه از بخل و «بسط آن» کنایه از جود و بخشش است و تشبیه آوردن آن در عبارت «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» کنایه از نهایت احسان و کرم است. چرا که شخص احسان کننده در حالت نهایت احسان، از هر دو دست در جهت اعطاء و بخشش بهره می‌برد» (فیض کاشانی، ۲۸۴/۱؛ شبر، ۴۲).

البته در آثار علمای امامیه، کمتر عبارت تأویل به چشم می‌خورد، بلکه عمدتاً به کنایه و استعاره و مجازی بودن برخی عبارات اشاره شده است. مثلاً شیخ مفید از بزرگان متکلمان و فقهاء شیعه در قرن چهارم هجری در بررسی برخی آیات قرآنی که به خداوند نسبت ساق، دست، و یا صفاتی هم چون خدعه، مکر، نسیان و استهزاء داده شده، به آیه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» اشاره کرده و با عنوان «تأویل الید» می‌نویسد: «منظور آیه، دو نعمت عام خداوند است در دنیا و آخرت» (مفید، ۴۳۶).

در بررسی برخی روایات معصومین (ع) نیز تفسیر کنایه‌ای این قبیل آیات مشاهده می‌شود. در حدیثی وارد شده که یونس بن ظبیان از حضرت جعفر بن محمد (ع) پرسید: «یابن رسول الله، من بر مالک و پیروان او وارد شدم و شنیدم که برخی از آن‌ها ابراز می‌کردند که خداوند دو دست دارد» و برای اثبات ادعای خود به آیه «... بِيَدَيْهِ أُسْتَكْبَرَتْ» (ص، ۷۵) احتجاج می‌کردند... آن حضرت

فرمود: هر کسی گمان کند که خداوند همانند مخلوقات، اعضاء و جوارح دارد همانا به او کافر شده است و شهادت او مورد پذیرش واقع نمی‌شود... و در سخن خداوند که می‌گوید: «... بِيَدَيْهِ أُسْتَكْبَرَتْ» «ید» به معنای «قدرت» اوست. همان گونه که در جای دیگر فرموده است: «... وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ ...» (الأنفال، ۲۶). «و شما را به یاری خود نیرومند و قوی گردانید» (مجلسی، ۲۸۷/۳).

بعضی روایات نیز برای عبارت «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» تأویلات دیگری از ائمه اطهار (ع) مطرح ساخته‌اند که ضمن ردّ معنای ظاهری آن به دلیل تشبیه ذات خداوند بر مخلوقات، خود حضرات معصومین (ع) به عنوان مصداق عینی و خارجی آن مطرح شده‌اند. از امام صادق (ع) نقل شده است که می‌فرماید: «ان الله عزّ و جلّ

خَلَقْنَا فَاحْسَنَ خَلْقِنَا وَ صَوْرَنَا فَاحْسَنَ صَوْرِنَا وَ جَعَلْنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ وَ لِسَانَهُ النَّاطِقَ فِي خَلْقِهِ وَ يَدَهُ الْمَبْسُوطَةَ عَلَى عِبَادِهِ بِالرَّأْفَةِ وَ الرَّحْمَةِ» (عروس حویزی، ۱/۶۵۰). «همانا خدای عزّ و جلّ ما را در بهترین صورت و سیرت آفرید و ما را چشم خود در میان بندگانش و زبان گویای خود در بین خلقش قرار داد و ما دست رأفت و رحمت خدا نسبت به بندگان او هستیم».

۲- در پاره‌ای از آیات قرآن کریم، خداوند متّصف به صفت «استهزاء» شده است. مسلم و روشن است که مسخره کردن و استهزاء نمودن از عیوب و نقائص مخلوقات بوده و ریشه در عجز یا نیازهای درونی یا ضعف و یا جهل آنها دارد. و ذات باری (تعالی) منزّه و مقدّس از هرگونه نقص و عیب است. به همین سبب برخی از مفسّران امامیه در تفسیر این قبیل آیات از معانی ظاهری و حقیقی آن صرف نظر کرده و تأویلات مختلفی مطرح نموده‌اند. طبرسی در ذیل آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (البقرة، ۱۵). « خدا [است که] ریشخندشان می‌کند و آنان را در طغیانشان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند». استعمال واژه «استهزاء» را درباره خداوند از باب مجاز شمرده و در معنای آن پنج وجه تأویل را بیان می‌دارد. وی سپس اضافه می‌کند که همه این وجوه در آیات مربوط به «مکر الله» نیز قابل ذکر می‌باشد (طبرسی، ۱/۱۴۱-۱۴۲). بلاغی یکی دیگر از مفسّران و متکلمان شیعه امامی در تفسیر آیه مزبور به بیان معنای استعاره ای آیه می‌پردازد و به خاطر این که معنای ظاهری و حقیقی آن با ذات باری (تعالی) منافات دارد از آن صرف نظر نموده است (۱/۷۱).

غالب مفسّران امامیه در تفسیر آیه «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» معنای مجازی و استعاره ای را ذکر کرده و آورده‌اند: «منظور از آیه این است که خداوند با آنان (منافقان) معامله می‌کند، معامله شخص استهزاء کننده

بررسی روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی ۱۱۹

یعنی جزاء و کیفر سخریه و استهزاء را به آنان می‌دهد» (سبزواری، ۹؛ بحرانی، ۱۴۴/۱؛ طوسی، ۸۰/۱؛ حسینی، ۷۴/۱؛ کاشانی ملا فتح‌الله، ۸۸/۱؛ قمی، ۳۴/۱؛ عاملی، ۷۷/۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۸۹/۱؛ کاشانی، ۹۷/۱؛ قمی، ۳۴/۱).

این نوع تفسیر در بیان برخی از پیشوایان امامیه به وضوح مشاهده می‌شود. از حضرت امام رضا (ع) نقل شده است که درباره آیات «... سَخِرَ اللَّهُ...» (التوبة، ۷۹) «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...» (البقرة، ۱۵) «وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهِ...» (آل عمران، ۵۴) و «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِعُهُمْ...» (النساء، ۱۴۲) می‌فرماید: «ان الله عزوجل لا يسخر و لا يستهزيء و لا يمكر و لا يخادع ولكنه عزوجل يجازيهم جزاء السخرية و جزاء الاستهزاء و جزاء المكر و الخدعة تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً» (بروجردی، ۲۸۱/۴؛ عروسی حویزی، ۳۴۵/۱). «به تحقیق خداوند عزوجل نه اهل سخریه است، نه دیگران را استهزاء می‌کند و نه مکر و خدعه در ذات او راه دارد؛ لکن اهل نیشخند و استهزاء و مکر و خدعه را همانند جزاء و کیفر خودشان مجازات می‌کند. خدا از آنچه که ستمکاران به او نسبت می‌دهند بسیار بلند مرتبه است».

البته آنچه در بین مفسران امامیه اختلافی است کیفیت جزاء و کیفر استهزاء کنندگان در روز قیامت است. طبرسی و علامه فضل‌الله، از مفسران شیعه درباره معنای استهزاء خداوند آورده‌اند: «منظور این است که آن‌ها (منافقان) را در روز قیامت، خوار و حقیر خواهد کرد و یا این که در این دنیا احکام مسلمانان را درباره آنها اجرا می‌کند؛ لکن در روز قیامت بر ایشان عذاب دردناکی آماده کرده‌است» (طبرسی، ۲۲/۱؛ فضل‌الله، ۱۳۷/۱).

نتیجه مطلب این که «استهزاء» به کار رفته در قرآن کریم در معنای حقیقی و ظاهری آن بر خداوند روا نیست. زیرا ذات خداوند از عیوب و قبایح پیراسته

است. بنابراین، مراد از «استهزاء» ممکن است یکی از چهار چیز باشد: ۱- جزاء و عقوبت عمل ۲- استهزاء مؤمنین و فرشتگان نسبت به (منافقان) در قیامت ۳- مراد استدراج است که خداوند به آنان مهلت می‌دهد تا در طغیان و معصیت‌شان بیافزایند و عذابشان سخت‌تر شود ۴- مراد مکافات عمل آنها در دنیا می‌باشد (طیب، ۴۰۲/۱ - ۴۰۳).

۲- روش ارجاع متشابهات به محکمت

دومین روشی که مفسران امامی مذهب در تفسیر آیات متشابهات - به ویژه آیات تشبیهی - دنبال کرده اند این است که برای فهم صحیح آیات متشابه، آن‌ها را بر محکمت قرآن ارجاع داده و معنای متناسب با ذات باری (تعالی) ارایه نمودند. این مسأله با دقت نظر در آیه ۷ سوره آل عمران مشخص و روشن می‌شود: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...». (اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [صریح و روشن] است. آنها اساس کتابند و [پاره‌ای] دیگر متشابهند [که تأویل پذیرند]).

در این آیه خداوند آیات محکم را با عنوان «امّ الکتاب» متّصف کرده است که اساس و مرجع می‌باشند در کنار آن آیات متشابه قرار گرفته است. پس معلوم می‌شود که محکمت باید مرجع متشابهات باشند تا مورد سوء استفاده افراد دارای زیغ و انحراف قرار نگرفته و از معنای ظاهری آن فتنه‌جوئی نکنند.

برخی از مفسران امامیه معتقدند: «منظور از آیات محکمت، صراحت و اتقان این آیات است و همانند متشابهات، هیچ تشابهی در آنها نبوده و بدون تردید و اشتباه می‌توان بر معنایش پی برد. حال باید دانست که چرا آیات محکم را «امّ الکتاب» خوانده است؟ کلمه «امّ» از نظر لغوی به مرجعی اطلاق می‌شود که

مورد رجوع امور مختلف قرار می گیرد. و آیات محکم نیز از این باب «امّ الكتاب» نامیده شد که مرجع آیات متشابه است. بنابراین روشن می شود که بعضی آیات قرآن «یعنی متشابهات» به بعضی دیگر «یعنی آیات محکم» رجوع دارند ... پس آیات محکم به خودی خود محکم است ولی آیات متشابه به وسیله آیات محکم، محکم می شود. مثلاً آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) آیه متشابه است. چون معلوم نیست منظور از «برقرار شدن خدا بر عرش» چیست؟ ولی وقتی مراجعه به آیه «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (الشوری، ۱۱) می شود معلوم می گردد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از «استواء» تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است نه روی تخت نشستن و در مکانی تکیه دادن. چرا که آن، کار موجودات جسمانی است و جسمانیت از خدای سبحان محال است» (طباطبائی، ۲۰/۳-۲۱).

امامان معصوم (ع) نیز اصحاب و پیروان خود را در نحوه مواجهه با متشابهات، آنان را به ارجاع محکّمات سفارش کرده و بدین سان، آنان را از افتادن در ورطه تشبیه و تجسیم باز می داشتند. حضرت علی بن موسی الرضا (ع) می فرماید: «و من ردّ المتشابه القرآن الی محکمه هدی الی صراط مستقیم ثمّ قال (ع): ان فی اخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن، و محکماً کمحکم القرآن فردوا متشابهها الی محکّمها و لا تتبعوا متشابهها دون محکّمها فتضلّوا» (عروسی حویزی، ۳۱۸/۱) «هر کس متشابه قرآن را به آیات محکم آن برگرداند، در راه راست هدایت شده است». سپس آن حضرت اضافه کردند: «همانا اخبار ما، همانند قرآن متشابه و محکم دارند پس بر شماست که متشابه آن را بر محکم برگردانید و بدون رجوع به محکّمات از پیروی متشابهات پرهیز نمائید تا گمراه نشوید».

شایان ذکر است که برخی از تأویلات عنوان شده توسط مفسران به واسطه

ارجاع متشابهات بر محکمت قرآن بوده تا بتوانند تأویل مقبولی را متناسب با معنای آیات محکم ارائه دهند. - در حقیقت با این نگاه روش اول و دوم را می‌توان به صورت یک روش بیان نمود. لکن به دلیل این که بین این دو عموم خصوص مطلق حاصل است به صورت جداگانه ارائه شده است - شیخ طوسی در تفسیر خود می‌نویسد: «متشابهات آن است که مراد از ظاهر آن فهمیده نشود تا این که قرینه ای باید باشد تا دلالت بر آن مراد نماید». وی سپس برای مثال به آیه استواء بر عرش استناد کرده و راه فهم صحیح آن را ارجاع به آیات محکم می‌داند و اضافه می‌کند: در معنای «استواء» دو احتمال وجود دارد: اول: به معنای نشستن بر روی تخت. دوم: به معنای استیلاء و تسلط داشتن. در مورد پروردگار عالم، احتمال دوم صحیح و ممکن است. به دلیل این که معنای نخست با مراجعه به آیات محکم، همانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (الإخلاص، ۴) درباره ذات احدیت روا نمی‌باشد» (طوسی، ۳۹۶/۲).

بنابراین، مهم ترین روش تفسیر آیات متشابهی که در آنها برای خداوند نسبت دست، پا، چشم، وجه، ساق، آمدن، مکر، استهزاء، نسیان و ... داده شده، ارجاع آنها به آیات محکم می‌باشد. همانند آیات: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، «...أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت، ۵۴) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الأنعام، ۱۰۳). البته طبق اعتقاد برخی، در تفسیر متشابهات می‌توان به محکمت دیگری مثل: محکمت عقلی، محکمت علمی و محکمتی که از مجموعه محکمت و مسلمت قرآنی بدست می‌آید مراجعه نمود (صادقی تهرانی، ۲۵/۵). نمونه دیگر موضوع «عدم رؤیت خداوند» است. برخی از اندیشمندان در این مسأله، هم به آیات محکم قرآنی استناد نمودند و هم به روایات ائمه معصومین(ع). سبحانی در این راستا می‌گوید: «شیعه امامیه به پیروی و تبعیت از

قرآن کریم و سخنان علی بن ابی طالب (ع) معتقد به امتناع رؤیت خداوند در دنیا و آخرت است» (سبحانی، ۲۲/۱-۲۴). وی سپس برای اثبات ادعای خود به آیه محکم «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» استناد کرده و به برخی از خطبه‌های حضرت علی (ع) اشاره می‌کند. از جمله این که آن حضرت می‌فرماید: «الحمد لله الذي لا تدرکه الشواهد و لا تحويه المشاهد و لا تراہ النواظر و لا تحجبه السواتر» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵). «ستایش خدای راست که حواس ظاهری، او را درک نمی‌کنند و دیدگاه‌های جهان طبیعت، او را در برنمی‌گیرد و دیده‌های نظاره‌گر نمی‌تواند او را ببیند و پرده‌ها او را نمی‌پوشاند).

علّامه طباطبایی نیز در ذیل آیه «وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القيامة، ۲۲-۲۳) «در آن روز چهره‌هایی شاداب اند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند» می‌آورد: «مراد از (نظر کردن به سوی خداوند) رؤیت حسّی و بصری نیست. بلکه مراد، رؤیت قلبی است که به واسطه حقیقت ایمان به دست می‌آید. وی برای اثبات مطلب گاهی به براهین عقلی و اخبار و احادیث وارده از اهل بیت (ع) استناد کرده و گاه به آیه محکم مانند «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» ارجاع می‌دهد» (طباطبائی، ۲۱/۳، ۱۱۱/۲۰).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود ایشان برای فهم دقیق آیه متشابه از طرق مختلفی هم چون ارجاع به آیه محکم، دلایل و براهین عقلی، اخبار و احادیث پیامبر (ص) و امامان (ع) بهره می‌برد.

۳- روش تمسک به ظاهر، بدون تأویل:

برخی از علماء و مفسران امامیه این روش را در آثار خود بیان نموده‌اند که به تشریح آن می‌پردازیم:

علمای علم اصول، دلالت کلام را در معنا به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- دلالت

قطعیه ۲- دلالت ظنیّه. هر گاه ظاهر نصّ بر معانی خودش چنان دلالت کند که در آن احتمال خلاف نرود آن را «دلت قطعیه» می‌نامند. ولی چنان که احتمال خلاف وجود داشته باشد، آن را «دلت ظنیّه» می‌گویند.

در مورد کیفیت دلالت آیات قرآن عده‌ای معتقدند که دلالت ظواهر قرآن بر معانی شان یک دلالت قطعیه است نه ظنیّه (سبحانی، ۵۰-۵۱). به دلیل این که معمولاً اصل و اساس در محاورات مردم این است که مراد شان قطعیت در ظاهر کلام است نه ظنّ و گمان. همان طوری که یک پزشک به مریضش الفاظی القاء می‌کند که منظور او یک مفاهیم واضح و روشن است نه مردّد و مشکوک. و هم چنین است گدایی که حاجتش را بدون هیچ گونه شکّ و تردید از آدم نیکوکار درخواست می‌کند. با این حال چگونه می‌توان ادعا کرد که ظواهر کتاب و سنت یک ظواهر ظنی هستند.

حال در این جا سؤالی مطرح است که اگر اخذ ظواهر کلام خدا یا سنت قطعیه، یک امر لازم و ضروری است پس صفات خبری که ظاهر آن‌ها دلالت بر تجسیم و تشبیه می‌کند، چگونه تفسیر شود؟ کما این که آیه «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (الذاریات، ۴۷) ظاهرش دلالت می‌کند که خداوند هم چون انسان دارای دست است. و یا آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) که ظاهرش دلالت دارد بر این که او صاحب عرش و تخت می‌باشد و خدا بر آن قرار گرفته است. پس اگر قول به اخذ بر ظواهر را بپذیریم مستلزم پذیرش تجسیم و تشبیه برای ذات خدا خواهد بود؟

در جواب باید گفت: «ضابطه کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعیه بوده و لازم است که به ظواهر شان استناد شود؛ لکن آن چه که مهم و قابل دقت می‌باشد تعیین ظواهر است. یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور

تصوّر؛ و همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی. لذا آیات تجسیم و تشبیه از موارد ظهور بدوی و تصوّر است و در ظهور تصدیقی و نهایی که بعد از توجّه و دقّت در آیه مشخص می‌شود هیچ گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت» (همانجا).

در توضیح این دو دلالت - تصوّر و تصدیقی - در کتب اصولی آمده است: «دلالت لفظ بر معنا ناشی از وجود ارتباط خاصی است که سبب می‌شود به مجرد تصوّر لفظ، معنا نیز تصوّر شود و دلالت برقرار گردد. این نوع از دلالت که بر پایه ارتباط لغوی و وضع استوار است «دلالت تصوّر» نامیده می‌شود. در مقابل نوعی دیگر از دلالت وجود دارد که دلالت تصدیقی نام دارد. دلالت تصوّر به گونه‌ای است که مجرد تصوّر لفظ، موجب تصوّر معنا می‌گردد. یعنی بین دو تصوّر ملازمه وجود دارد. فرقی نمی‌کند که تصوّر لفظ به واسطه شنیدن آن از متکلم قاصر باشد یا از دستگاه بی‌شعور یا از زبان حیوان یا حتی اگر بر فرض غیر محال از به هم خوردن دو سنگ، آن لفظ خاص را بشنویم. البته دلالت تصدیقی در دو صورت شکل می‌گیرد: یکم: این که شنونده وجود اراده و قصدی را در نفس متکلم کشف کند. دوم: این که شنونده، مقصود و انگیزه متکلم را از بیان کلام کشف کند. در اصطلاح، آن اراده و قصدی را که در نفس متکلم است «اراده استعمالیه» می‌خوانند و آن غرضی که متکلم را وادار به تکلم و انتقال دادن معنا می‌کند «اراده جدیه» می‌خوانند و دلالت بر این دو نوع اراده را دلالت تصدیقی می‌نامند» (صدر المتألهین، ۱/۲۱۲-۲۱۵).

مثلاً در آیاتی که واژه «ید» برای خداوند استعمال شده اساساً نیازی به تأویل نیست. بلکه اخذ معنای «دست انسانی» از آیات مزبور دلالت تصوّر و بدوی است و معنای «قدرت» دلالت تصدیقی و نهایی. بنابراین در صفات خبری «ید، قدم، عین، استواء، نسیان و ...» لازم است که ظهوری تصدیقی حاصل شود نه

ظهور تصویری؛ و در این صورت احتیاجی بر حمل آیات برخلاف ظاهرشان نیست. علامه طباطبایی از جمله مفسرانی است که در تفسیر آیات تشبیهی، این روش را اتخاذ نموده و البته برای رسیدن به معنای تصدیقی از آیات دیگر - محکمت - استمداد می‌کند و شاید به همین سبب است که در بحث متشابهات و بیان ویژگی‌های تفسیرش اشاره می‌کند که در این روش تفسیری - روش قرآن به قرآن - تأویل به معنای حمل آیه برخلاف ظاهر آن وجود نداشته و عملاً آیه‌ای برخلاف معنای ظاهری و حقیقی آن حمل نمی‌شود (رک: طباطبائی، ۱۳/۴-۱۳). وی در تبیین این مطلب به طور مشروح سخن رانده است و برخی متکلمان و فلاسفه را که در تفسیر و فهم معانی آیات قرآن، اسیر آراء مذهبی خود شده‌اند مورد انتقاد قرار داده‌است. چرا که آنان آیات را طوری معنا کرده‌اند که با آراء و نظرات خود موافق باشد و اگر آیه‌ای مخالف یکی از آن آراء بوده تأویل نمودند و متأسفانه طوری تأویل کردند که مخالف سایر آراء مذهبشان نباشد. البته از امامان معصوم (ع) روایاتی وارد شده است که مثلاً فرموده‌اند برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باز باطن دیگری، تا هفت بطن و یا هفتاد بطن؛ لکن مسلم است که آنان، هم برای ظاهر قرآن اهمیت می‌دادند و هم به باطن آن تأکید می‌ورزیدند. به عبارتی «تنزیل و تأویل» هر دو مورد توجه آنان بوده است. چرا که قرآن خودش را «هُدًى لِّلْعٰلَمِیْنَ» (آل عمران، ۹۶)، «نُورًا مُّبِیِّنًا» (النساء، ۱۷۴) و «تَبَیِّنًا لِّكُلِّ شَیْءٍ» (النحل، ۸۹) معرفی نموده است.

البته روشن است که منشاء اختلاف در مفهوم لفظ آیه و معنای لغوی، عرفی عربی و مفرد آن، و جمله‌اش نبوده، برای این که هم کلمات قرآن و هم جملات و آیاتش کلامی است عربی؛ و آن هم عربی آشکار. لذا در یک آیه آن نیز در مفهومش پیچیدگی و اغلاق وجود ندارد تا ذهن مخاطب، دچار حیرت شود. حتی

آیات متشابه نیز مفهومش در غایت وضوح و روشنی است و تشابهش این است که مراد از آن را نمی‌دانیم نه این که معنای ظاهری اش نامعلوم باشد. پس این اختلاف از ناحیه معنای کلمات پیدا نشده، بلکه همه آن‌ها از اختلاف در مصداق کلمات بوده است و هر مذهبی کلمات و عبارات قرآن را به مصداق حمل کرده است و به عبارتی اختلاف در مدلول تصویری و تصدیقی الفاظ است.

توضیح مطلب این که، انس و عادت باعث شده که ذهن‌ها هنگام شنیدن الفاظ و کلمات، به معنای مادی و حسی آن قبل از معانی دیگر سبقت جوید و از آن جایی که ما انسان‌ها بدنمان و قوای متعلق به آن مادام که در این دنیای مادی هست در ماده غوطه‌ور شده و سرکارش مدام با ماده است لذا مثلاً اگر لفظ حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، غضب، خلق و امر را می‌شنویم فوراً معنای مادی این‌ها به ذهن متبادر می‌شود و همین‌طور است الفاظی مانند: سماء، ارض، لوح، قلم، عرش، کرسی، ملک، شیطان و ... البته چاره‌ای هم نبود، چون وقتی انسان‌ها به صورت اجتماعی زندگی کردند الفاظی را وضع نمودند تا منویات خود را به یکدیگر تفهیم کنند، لذا ناگزیر الفاظی وضع شد برای مسمی‌هایی که غرض آنها را تأمین کند. روی این جهت هر لفظی را که بشنود فوراً معنای مادی اش به ذهن او می‌رسد؛ لکن باید بدانیم که الفاظ، وضع شده‌اند برای آن چیزی که به ما فلان فایده را برسانند حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد مادامی که آن فایده را می‌دهد باز لفظ نام برده، نام آن چیز خواهد بود. مانند لفظ «چراغ» که در آغاز برای آن ظرفی اطلاق می‌شود که روغن در آن ریخته شده و فتیله در آن روشن می‌شد ولی رفته رفته با پیشرفت زندگی انسان وسیله روشنایی او نیز تغییر کرده؛ لکن به همه آنها لفظ «چراغ» اطلاق می‌شود. یعنی حقیقت و روح معنایی آن‌ها یکی است و همین‌گونه است و واژه‌ها و کلمات دیگر. بنابراین باید توجه داشت که ملاک و مدار در صادق بودن یک اسم، و صادق نبودن

آن، وجود غرض و غایت، و یا عدم آن است و نباید نسبت به لفظ اسم، جمود به خرج داده و آن را نام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت «چراغ» می‌گوئیم، باز همان پیه سوز را اراده کنیم. اما متأسفانه انس و عادت نمی‌گذارد ما این توجه را داشته باشیم و همین باعث شده که برخی از فرقه‌ها، هم چون حشویه و مجسمه به ظواهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو این که این جمود، جمود بر ظواهر نیست بلکه جمود بر انس و عادت در تشخیص مصادیق است و در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می‌کند و روشن می‌سازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات بر انس و عادت، مقاصد آیات را درهم و برهم نموده امر مهم را مختل می‌سازد. مانند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (الصافات، ۱۵۹).

این دیدگاه، از سوی صدرالمتألهین نیز به نوعی مطرح شده است. ایشان در ذیل آیه «... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (البقرة، ۲۵۵)، لفظ «کرسی» را از واژه‌های «تشبیه» به حساب آورده و آیه مزبور را جزء متشابهاتی می‌شمارد که مردم در معنای آن اختلاف نموده‌اند. وی سپس روش راسخان در علم و اهل یقین را عبارت از ابقاء لفظ بر مفهومات اصلی خود، بدون تصرف در آن - بدون تأویل - معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۵۰/۴-۱۵۲). البته این امر طوری صورت می‌گیرد که آن لفظ از معانی زائده خالی شده و معانی اصلی آن بدون پوشش و حجابی که غالباً بر روی الفاظ کشیده می‌شود اخذ می‌گردد.

در *دانشنامه جهان اسلام* پیرامون دیدگاه ملاصدرا آمده است: «وی درباره تفسیر الفاظ تشبیهی، منهج راسخان در علم و ایقان را ابقای الفاظ بر مفهوم‌های اصلی آنها بدون تصرف در آنها دانسته، در عین حال قایل است که آنان به تحقیق

این مفاهیم و تجرید معانی آنها از امور زاید اهتمام می‌کنند، مثلاً در مورد «میزان» معتقد است که این لفظ برای آنچه به وسیله آن شیء را وزن می‌کنند و می‌سنجند، وضع شده است و این معنا غیر از ترازوست که در حقیقت هیأت خاصی است که میزان بدان تمثل یافته است. براین اساس، خط کش و شاغول و گونیا و علم نحو و عروض و منطق و عقل، هم چون خود ترازو جملگی میزان و مقیاس‌اند. به اعتقاد ملاحظه‌شده، میانه‌روی در تأویل نه راه متکلمان اشعری است که ممتزج از تأویل در بعضی آیات و تشبیه در بعضی دیگر است؛ بلکه بالاتر از دو قسم اهل تأویل و اهل تعطیل است و راه کسانی است که به واسطه متابعت از حق و مراجعه به اهل بیت ولایت - که راسخان در علم‌اند - اسرار امور به نوری که خدا در قلب ایشان می‌افکند، برایشان منکشف می‌شود. آنان به این امور از دریچه سماع مجرد و نقل الفاظ از راویان نمی‌نگرند که اختلاف در منقول میان آن‌ها واقع شود و به اجمال می‌توان گفت که اهل کشف و اشارت‌اند و نه اهل قول و عبارت». (سلیمان حشمت، ۳۳۰/۶).

در نهایت می‌توان گفت که از دیدگاه برخی مفسران امامیه، تأویلات مطرح شده در آیات مختلف از این نوع بوده یعنی معانی تصدیقی آنها، به صورت تأویل عنوان شده است. برای تبیین بیشتر مطلب، صفات خبری خداوند در تفاسیر امامیه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

نتیجه

- مفسران مکتب امامیه در مواجهه با صفات خبری خداوند و آیات تشبیهی، ضمن پیراسته شمردن ذات احدیت از اتّصاف به اوصاف مخلوقات، در تفسیر این قبیل آیات و سه روش و شیوه را اتخاذ کردند: ۱- روش تأویل آیات ۲- روش ارجاع به محکّمات ۳- روش تمسّک به ظاهر بدون تأویل. که در بعضی روش‌ها با مکتب معتزله اشتراک دارند، لکن روش سوم عمدتاً در تفاسیر شیعه مطرح شده است.

- از آنجا که نفی جسمانیت خدا از اصول پذیرفته شده امامیه است، لذا تمام آیاتی که در آن‌ها به خداوند نسبت دست، وجه، عین، عرش و کرسی، استقرار در آسمان و فوقیت، قرب و بعد، استهزاء و مکر، نسیان، رضا و غضب داده شده طوری تفسیر گردیده است که ذات پروردگار عالم از هر گونه عیب و نقص پیراسته شود. به همین منظور در این قبیل آیات یا معنای ظاهری تصدیقی و نهایی آنها مورد توجه قرار گرفته و یا معنای مجازی و کنایه‌ای آنها.

منابع

علاوه بر قرآن کریم و نهج البلاغه؛

- ۱- ابن اثیر، محمد، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، ۱۳۶۷ش.
- ۲- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، ۱۴۰۱ق.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، [بی تا].
- ۴- اشعری، ابوالحسن، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، ۱۳۶۲ش.
- ۵- بحرانی، هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، ۱۴۱۶ق.
- ۶- بروجردی، حسین، *تفسیر الصراط المستقیم*، قم، ۱۴۱۶ق.
- ۷- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۶۷ش.
- ۸- بلاغی نجفی، محمد جواد، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، ۱۴۲۰ق.
- ۹- توفیقی، حسین، مقاله «تأویل کتب آسمانی در ادیان ابراهیمی»، *فصلنامه تخصصی ادیان و مذاهب» (هفت آسمان)*، بهار ۱۳۸۲ش.
- ۱۰- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۱۱- ذهبی، محمد حسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، ۱۳۹۶ق.
- ۱۲- رجبی، محمود، *روش شناسی تفسیر قرآن*، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۱۳- سبحانی، جعفر، *المناهج التفسیریة فی علوم القرآن*، قم، ۱۴۲۶ق.
- ۱۴- همو، *رسائل و مقالات*، قم، ۱۴۱۹ق.
- ۱۵- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، *ارشاد الازدهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- ۱۶- سلیمان حشمت، رضا، مقاله «تأویل» در *دانشنامه جهان اسلام*، به کوشش غلامعلی حداد عادل، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۱۷- سید مرتضی، علی بن حسین، *الأمالی (غرر القوائد و درر القلائد)*، بیروت، ۱۳۷۳ق.
- ۱۸- شبّر، عبدالله، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ۱۹- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، ۲۰۰۳م.
- ۲۰- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، ۱۳۶۵ش.
- ۲۱- صدر، محمدباقر، *قواعد کلی استنباط*، ترجمه رضا اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
- ۲۲- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن العظیم*، قم، ۱۳۶۶ش.

۱۳۲ صحیفه مبین، شماره ۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۸

- ۲۳- صدوق، محمد بن علی، التوحید، قم، ۱۳۹۸ق.
- ۲۴- همو، عیون اخبار الرضا (ع)، ترجمه نجفی اصفهانی، انتشارات بکا، ۱۴۲۸ق، [بی جا].
- ۲۵- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، ۱۴۱۷ق.
- ۲۶- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۷۲ش.
- ۲۷- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
- ۲۸- طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ۱۳۷۸ش.
- ۲۹- عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم، ۱۴۱۳ق.
- ۳۰- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، قم، ۱۴۱۵ق.
- ۳۱- فضل الله، محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- ۳۲- فیض کاشانی، ملامحسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، ۱۴۱۸ق.
- ۳۳- همو، التفسیر الصافی، تهران، ۱۴۱۵ق.
- ۳۴- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، قم، ۱۳۶۷ش.
- ۳۵- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۳۶- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- ۳۷- مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
- ۳۸- مظفر، محمد رضا، عقائد الامامیه، قم، ۱۴۲۶ق.
- ۳۹- معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، قم، ۱۴۱۲ق.
- ۴۰- مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات و یلیه کتاب شرح عقاید الصدوق، قم مکتبه الدواری، [بی تا].
- ۴۱- مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، قم، ۱۴۲۴ق.