

تفاسیر امامیه و گرایش به تفسیر معتزلی

(مقایسه التبیان طوسی، الکشاف زمخشری، جوامع الجامع طبرسی، المنار و المیزان)

سعید شفیعی خُوزانی^۱

چکیده

برخی از قرآن پژوهان معاصر معتقدند که مفسرانی از امامیه مانند شیخ طوسی و طبرسی گرایش زیادی به تفسیر معتزلی داشته‌اند. این مقاله به بررسی چگونگی و چرایی این مسئله می‌پردازد و دیدگاه‌های سه تفسیر امامی التبیان، جوامع الجامع و المیزان را با دو تفسیر معتزلی و نومعتزلی یعنی الکشاف زمخشری و تفسیر المنار در چهار موضوع علیّت، سحر و افسون، رؤیت یا وجود جنّ و داستان‌های قرآن مقایسه می‌کند. در این مقاله، روش‌های معتزله در پرداختن به این موضوعات و موضع مفسران امامیه نسبت به دیدگاه‌های معتزلیان، به ویژه نمادین یا واقع‌نما بودن آیات قرآن، بررسی و تحلیل شده است. همچنین، این‌که چه ویژگی‌هایی باعث می‌شد مفسران بزرگی مانند شیخ طوسی، طبرسی و علامه طباطبایی به تفسیر معتزله علاقه‌مند باشند یا از روش‌های آنان در تفسیر قرآن بهره بگیرند. براساس نتایج مطالعه، به نظر می‌رسد که تنها دلیل جذابیت تفاسیر معتزله، به ویژه الکشاف زمخشری، جنبه‌های لفظی آن نیست، بلکه زیبایی‌های معنوی این آثار، یعنی بهره‌بردن از دانش‌های عقلی و نقلی در کنار تلاش برای نمایش قرآن به گونه‌ای که با خردگرایی زمانه در تضاد نیفتد، نه تنها مفسران شیعه، بلکه اهل سنت را به سوی این نوع از تفسیر می‌کشاند.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر امامیه، تفسیر معتزلی، نمادین یا واقع‌نما بودن آیات قرآن، علیّت، سحر و افسون، رؤیت جنّ، وجود جنّ، داستان‌های قرآن.

۱. استادیار دانشگاه تهران (s.shafiei@ut.ac.ir).

۱. درآمد

قرآن پژوه فقید انگلیسی - کانادایی، اندرو ریپین (۱۹۵۰ - ۲۰۱۶م) براین باور بود که برخی از مفسران شیعه مانند شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) و طبرسی (م ۵۴۸ق)، حتی نسبت به مفسری معتزلی همچون زمخشری (م ۵۳۸ق)، بیشتر به تفسیر معتزلی گرایش دارند و نمونه های مفصل تر و جامع تری از آثار معتزله مانند تفسیر جبائی (م ۳۰۳ق) را به نمایش می گذارند (Rippin, EI2, v. X, p. 85). ریپین توضیحی درباره دیدگاهش نداده است، اما خاورشناس سلف او، ایگناتس گلدتسیهر (۱۸۵۰ - ۱۹۲۱م)، همین دیدگاه را با توضیحاتی درباره الامالی سید مرتضی ابراز کرده و این کتاب را در شمار تفاسیر معتزلی آورده است.

گلدتسیهر معتقد است که الامالی مرتضی بسیار به نظرات ابوعلی جبائی در تفسیر قرآن استناد می کند و روش زبان شناختی او را در پیش می گیرد؛ یعنی تأویل تعبیر دال بر تشبیه که ظاهر آن شایسته مقام الوهیت نیست، همراه با شاهد آوردن از شعر عربی قدیم (جولدتسیهر، ۱۹۵۵م، ص ۱۳۶ - ۱۴۰). برای نمونه، معتزله واژه «خلیل» در آیه «واتخذ الله إبراهيم خلیلاً» (نساء: ۱۲۵) را با استناد به شعری از زهیر به معنای «فقیر» می دانند:

«وان أناه خلیل یوم مسألة * یقول لا غائب مالی ولا حرم» (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۲۵ق، ج ۴، ص ۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۴۰ - ۳۴۱).

این یکی از نمونه هایی است که ابن قتیبه از معتزله قدیم نقل کرده است تا آن را نقد کند (ابن قتیبه دینوری، بی تا، ص ۶۷).

آنچه گلدتسیهر و ریپین گفته اند، در نگاه اول درست به نظر می رسد. گرایش مفسرانی مانند طوسی و طبرسی به تفسیر معتزلی امر پنهانی نیست؛ زیرا هر دو عالم امامی در مقدمه کتاب هایشان آن را به تصریح و اشاره پذیرفته اند. شیخ طوسی در مقدمه التبیان می نویسد که محمد بن بحر ابومسلم اصفهانی و علی بن عیسی رمانی شیوه ای نیکو و راهی میانه در پیش گرفتند و بهترین کتاب ها را در این زمینه نوشتند. اما طوسی دو نکته را هم می افزاید: نخست، این که برخی از متکلمان معتزلی در تفاسیرشان مطالب نامرتبیطی از جمله فروع تفصیلی فقه و اختلاف فقها را هم بر کلام افزوده اند و برخی دیگر بسیار سخنوری کرده و چیزهایی در تفاسیرشان آورده اند که نیازی به آن ها نیست. و دوم، این که تقلید در تفسیر جایز نیست و باید از عقل و نقل و دیگر منابع در تفسیر بهره ببریم. بنابراین، طوسی تفسیری اجتهادی را آغاز می کند که به گفته او، در بردارنده فنون دانش قرآنی از قرائت و معانی و



اعراب و نیز پاسخ‌های کلامی به جبرگرایان و اهل تشبیه و تجسیم باشد و در عین حال، هر فنی را چکیده و موجز بیان کند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱-۲، ۶).

طبرسی نیز در مقدمه جوامع الجامع (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸-۵۰) به این نکته اشاره می‌کند که نوشتن کتاب الکاف الشاف در اثر آشنایی با الکشاف زمخشری بوده و در واقع، این کتاب خلاصه الکشاف است. او می‌افزاید که پس از آن، تفسیر جوامع الجامع را به پیشنهاد پسرش ابونصر حسن در حدود هفتاد سالگی تألیف کرده و در نوشتن این کتاب نیز از الکشاف یاری گرفته است.

طبرسی بیان می‌کند که دلیل علاقه او به تفسیر الکشاف، شگفتی‌های معنوی و زیبایی‌های لفظی و تازگی و پویایی است که باعث شده است حتی در کهنسالی از آن بهره برد و این تفسیر را محور کتابش قرار دهد (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۰).

اما آنچه روشن نیست و مسئله این مقاله است، پرسش از چرایی است: چرا برخی مفسران امامیه به تفسیر معتزله گرایش داشتند و این تفسیر چه ویژگی‌هایی داشت که مورد توجه و علاقه مفسران امامیه قرار گرفت؟ همچنین، این سؤال باید پاسخ داده شود که آیا مفسران اهل سنت نیز به تفسیر معتزلی توجه و علاقه داشتند یا نه؟ در این مقاله، تلاش بر این است که این پرسش‌ها از رهگذر مقایسه آرای پنج مفسر در این بحث انجام شود؛ گرچه برای تکمیل بحث و پاسخ به پرسش اخیر به تفاسیر اهل سنت نیز مراجعه شده است: تفسیر التبیان شیخ طوسی، هم به عنوان یکی از بهترین منابع برای آرای مفسران معتزلی قدیم و هم به نمایندگی از دیدگاه‌های مفسران متقدم امامیه؛ تفسیر الکشاف زمخشری، که بیشتر به لحاظ دیدگاه‌های خود زمخشری در جایگاه یک مفسر برجسته معتزلی اهمیت دارد؛ جوامع الجامع طبرسی، به عنوان تفسیری از امامیه نسبت به تفسیر معتزلی زمخشری؛ تفسیر المنار، در مقام یک تفسیر نومعتزلی^۱ و سرانجام، میزان به عنوان تفسیری مهم از امامیه معاصر، به

۱. گویا تعبیر «نومعتزله» را نخستین بار گلدتسیهر (در ۱۹۲۰م)، برای گروهی از مسلمانان نوگرای هندی و مصری، به کار برده است (Hildebrandt, 2007, 14)، به این دلیل که اهداف و رویکردهای این گروه اسلامی همانند معتزله قدیم است؛ گرچه آموزه‌های بسیاری بر مکتب معتزله افزودند، از جمله این باور که «شریعت الهی تطور تاریخی پیدا می‌کند». گلدتسیهر می‌افزاید: بدون تردید، اندیشه تطور به هیچ وجه در اندیشه‌های معتزله نیامده بود، اما اصلاح‌گرایان هندی آن را در نظریه اسلامی خود وارد کردند؛ براین اساس که این یک پایگاه زیربنایی است که می‌تواند قوانین را با نیاز زمانه سازگار کند و شریعت قانونی ثابت بریک حالت را - که ادعای حق همیشگی و اعتبار جاودان دارد - کنار بزند (جولدتسیهر، ۱۹۵۵م، ص ۳۴۲-۳۴۳).

ویژه نسبت به آرای نومعتزله.^۱

۱-۱. پیشینه

در سال‌های اخیر، آثار و مقاله‌های فراوانی درباره تفسیر معتزله و مفسران مورد بحث در این مقاله نوشته شده است، اما در مقایسه آرای این مفسران با یکدیگر و به ویژه تأثیر اندیشه معتزلی بر دو مفسر شیعه می‌توان از دو مقاله نام برد:

نخست، مقاله «شیخ طوسی و آرای تفسیری معتزله». نویسندۀ این مقاله به این نکته اشاره می‌کند که شیخ طوسی بیشتر به لحاظ رویکرد و روش ابومسلم اصفهانی و علی بن عیسی رمانی و گاهی برای مضامین تفاسیرشان، به تفسیر معتزلی گرایش دارد؛ اما درباره آرای کلامی شیعه مانند امامت، شفاعت و تقیه در مقابل معتزله موضع می‌گیرد و درباره برخی آرای معتزلیان مانند فسق، کفر، وعد و وعید، توبه و عقاب، ثواب و احباط و ارتکاب کبیره، دیدگاه‌های آن‌ها را مردود می‌داند. بر طبق آمار این مقاله، بیشترین آرای معتزله در تفسیر التبیان از آن ابوعلی جبائی است و سپس، رمانی، ابوالقاسم بلخی، ابن اخشید و ابومسلم اصفهانی (ص ۸۹، ۹۸-۱۰۰).

نویسندگان مقاله دوم، یعنی «بررسی و نقد مولفه‌های تفسیر کلامی زمخشری در انگاره طبرسی» معتقدند با وجود این که طبرسی و زمخشری در مسائل اساسی توحید و عدل به هم نزدیک هستند، طبرسی عقل را همراه با نقل می‌پذیرد، اما زمخشری عقل را بر نقل حاکم می‌داند. همچنین، دو مفسر در مباحثی مانند قضا و قدر، عصمت انبیا، امامت، شفاعت و امکان عفو مرتکب کبیره بدون عفو با هم اختلاف دارند.

همچنین، مؤلف مقاله «ساز و کار تفسیر محکم و متشابه از دیدگاه معرفت‌شناسی

۱. نومعتزله، افزون بر پذیرفتن بسیاری از اقوال پیشینیان معتزلی خود، هم مواردی بر آن‌ها افزوده‌اند و هم روش‌های نوینی برای تفسیر بنا کرده‌اند. در این مقاله، باید به کسانی پرداخت که مفسرامامی معاصر، مرحوم علامه طباطبایی از آن‌ها نقل قول می‌کند، یعنی محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵م) یا صاحب تفسیر المنار - که طباطبایی به درستی به نام کتاب المنار اشاره می‌کند، نه نام محمد عبده، زیرا المنار از ابتدای قرآن تا آیه ۱۲۶ سوره نساء، دیدگاه‌های تفسیری محمد عبده، اما به قلم محمد رشیدرضا، و از آیه ۱۲۷ سوره نساء تا پایان تفسیر (آیه ۵۲ سوره یوسف) نظریات خود رشیدرضا است که به گفته نویسنده، آن را به همان روش عبده تفسیر کرده است (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۵، ص ۴۴۱). همچنین، گویا گاه طباطبایی، بدون تصریح به نام، دیدگاه‌های محمد احمد خَلَفَ الله (۱۹۱۶-۱۹۹۱) در کتاب الفن القصصی فی القرآن الکریم (خلف الله، ۱۹۹۹م) را نقل و رد می‌کند، که در ادامه مقاله بدان اشاره خواهد شد.



کلامی» به این نکته اشاره می‌کند که جهمیه و معتزله (کسانی که به الهیات تنزیهی باور دارند) آیات تشبیهی را متشابه می‌دانند و برعکس، اهل حدیث (کسانی که به الهیات تشبیهی باور دارند)، آیات تنزیهی را متشابه می‌گیرند. الگوی معرفتی اهل حدیث از خداوند، تشبیهی و انسان‌وار است، خدایی که مکان خاصی دارد (بر روی عرش) و در همه جا نیست. خدا تنها در آسمان است و گاهی به آسمان دنیا پایین می‌آید. او دست، چشم و صورت دارد و در آخرت مؤمنان را می‌بیند. بنابراین، اهل حدیث آیاتی را که چنین تصویری از خدا به نمایش می‌گذارند، محکم تلقی کرده و آیاتی مانند آیه هفتم سوره مجادله را - که نشان می‌دهد خدا همه جا هست - متشابه می‌گیرند. برخلاف این، اهل تنزیه (جهمیه و معتزله) آیات دسته اول را متشابه می‌دانند، زیرا در الگوی الهیاتی آنان، خدا با وجود آن که شخصی است، ولی انسان‌وار نیست؛ او را نمی‌توان دید و هیچ شباهتی به آفریدگان ندارد؛ دست و صورت و مکان و جهت اساساً هیچ صفتی ندارد (ص ۶۳ - ۶۸).

چنان‌که گفته شد، مقاله حاضر در پی بررسی تأثیرات تفسیر معتزلی بر مفسران امامیه و چرایی علاقه آنان به این گونه از تفسیر قرآن است. در این مقاله، برای اختصار، از نمونه‌های مرتبط با صفات انسان‌وار خدا و نیز مباحث اعتقادی و فرقه‌ای - که در پیشینه به مواردی از آن‌ها اشاره شد - صرف نظر کرده و از علیّت، سحر و افسون، رؤیت یا وجود جنّ و داستان‌های قرآن بحث خواهد شد.

۲. علیّت (إسناد فعل به خدا)

یکی از مباحث زیربنایی در تفسیر آیات قرآن، به ویژه در مباحث مرتبط با نسبت افعال انسان با خدا و نیز رابطه انسان و خدا با طبیعت، مبحث علیّت یا إسناد فعل به خداست. این بحث را می‌توان درباره دو گونه فاعل مطرح کرد: یکی فاعل مختار یا انسان، و دیگری جهان هستی یا طبیعت. درباره انسان، معتزله فعل انسان را واسطه انجام کار می‌دانستند، اما اشاعره فعل را بدون واسطه به خدا نسبت می‌دادند. برای مقدمه بحث، دیدگاه کلی دو فرقه در زمینه افعال انسان^۱ به نقل از فخر رازی مطرح می‌شود و سپس به نظرات مفسران مورد بحث در مقاله اشاره خواهد شد. فخر رازی ذیل آیه:

۱. درباره وساطت طبیعت نیز در بحث از شکافتن زمین بحث خواهد شد.



﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ﴾ (توبه: ۱۴)؛

با آنان بجنگید؛ خدا آنان را به دست شما عذاب و رسوایشان می‌کند و شما را بر ایشان پیروزی می‌بخشد.

بیان می‌کند که اشاعره این آیه را دلیلی بر مخلوق بودن افعال انسان می‌دانند. این آیه به صراحت، عذاب را - که مراد از آن قتل و اسارت است - به فعل خدای متعال نسبت داده، گرچه دستان انسان را نیز در آن مؤثر می‌داند.

فخر رازی می‌گوید که دیدگاه و مذهب ما اشاعره دقیقاً همین است. اما جبائی این سخن را چنین پاسخ داده است که اگر جایز باشد که خداوند کافران را به دست مؤمنان عذاب کند، پس عذاب مؤمنان به دست کافران نیز جایز است و همچنین، می‌توان گفت که خدا پیامبرانش را به زبان کافران دروغ‌گویی شمارد و مؤمنان را بر زبان آنان لعن می‌کند؛ زیرا او خالق آن‌هاست. بنابراین، وقتی چنین چیزی نزد جبرگرایان [یعنی اشاعره] جایز نیست، معلوم می‌شود که خداوند خالق اعمال انسان نیست، بلکه او چنین افعالی را از راه توسع به خود نسبت داده است. اما پاسخ اشاعره در اینجا این است که ما سخن شما را - که لازمه دیدگاهمان همین است - می‌پذیریم، اما آن را به زبان نمی‌آوریم؛ یعنی ما می‌دانیم که خداوند آفریننده هر چیزی است، اما مثلاً نمی‌گوییم «یا خالق الخنافس والديدان» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۲-۳).

۲- ۱. عذاب به دستور خدا

در اینجا، مصادیق بحث را از مثالی که فخر رازی در بالا زده است، یعنی آیه ۱۴ سوره توبه، آغاز می‌کنیم. شیخ طوسی هر دو دیدگاه اشاعره و معتزله را مطرح می‌کند. مطابق با ظاهر آیه، دیدگاه اول چنین است که خداوند کافران را به دست مؤمنان عذاب می‌کند، یعنی وقتی شما شمشیر و نیزه و سلاح‌هایتان را آماده جنگ می‌کنید، خداوند توسط این اسلحه بر کافران عذاب نازل می‌کند. اما طوسی دیدگاه معتزله را بهتر می‌داند، که آن را از ابوعلی جبائی نقل می‌کند. جبائی نسبت فعل به خدا را مجاز دانسته، یعنی از آنجا که این عذاب به دستور خداوند بوده، او آن را به خود اسناد داده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۸۵). اما زمخشری، ذیل این آیه (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۷۸) به دیدگاه اعتزالی خود اشاره نکرده است.

۲ - ۲. نسبت گمراهی به خدا

نمونه دوم از اسناد فعل یا علیّت، بحث از نسبت «إضلال» (گمراه کردن) به خداست. شیخ طوسی، گمراه کردن خدا را چنین تفسیر می‌کند که وقتی کسی از راه حق به بیراهه افتاد، خداوند حکم به گمراهی او می‌دهد (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۷۳). زمخشری نیز نسبت گمراهی به خدا را از باب اسناد فعل به سبب آن می‌داند (زمخشری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۷۶). طبرسی این دیدگاه زمخشری را بدون هیچ نقدی در تفسیر آیه آورده است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۸۹)، اما ابن منیر اسکندری، از منتقدان ریزبین و سخت‌گیر الکشاف، آن را به شدت رد می‌کند. ابن منیر در توضیح این دیدگاه می‌نویسد که زمخشری مطابق با دیدگاه اعتزالی خود، گمراه کردن توسط خدا را نه از مخلوقات او بلکه آفریده انسان می‌داند و خدا را سبب فعل به شمار می‌آورد نه خالق آن، که این با مسلک جبرگرایانه ابن منیر در تضاد است (رک: ابن منیر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۹).

۲ - ۳. پرتاب سنگ به دست پیامبر ﷺ

آیه «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» و هنگامی که [سنگ] پرتاب کردی، تو پرتاب نکردی، بلکه خدا پرتاب کرد (انفال: ۱۷) از مهم‌ترین آیات مورد استناد اشاعره در تفسیر جبرگرایانه و نسبت حقیقی فعل به خداست. ابن منیر اسکندری این آیه را روشن‌ترین مصداق برای تمایز حقیقت و مجاز دانسته است و این‌که فاعل و خالق حقیقی خدای متعال است و انسان تنها نقش مجازی دارد. او می‌افزاید که با این حال، زمخشری آیه را برعکس تفسیر کرده و سخن باطل گفته است (ابن منیر، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۱). زمخشری این آیه را بر جبرگرایی تطبیق نمی‌کند، بلکه آن را با توجه به سبب نزول آیه تفسیر کرده است.

درباره سبب نزول این آیه گفته‌اند که پیامبر ﷺ در جنگ بدر چند سنگریزه به سمت مشرکان پرتاب کرد و همین پرتاب در پیروزی مسلمانان تأثیر بسزایی داشت (طبری، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۷۰-۲۷۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۴۴۵). براین اساس، زمخشری می‌گوید این آیه از آن رو فعل پرتاب را به خدا نسبت داده و حقیقت آن را از پیامبر نفی کرده است که اگر پرتاب از پیامبر می‌بود، چنین اثر عظیمی نداشت. بنابراین، فعل به رسول خدا منتسب شده است، از آن جهت که ظاهر پرتاب از اوست، اما از او نفی شده است؛ چرا



که اثر آن در توان بشر نیست و فعل خداست. پس فاعل حقیقی پرتاب خداوند است (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۹۳) و نسبت دادن فعل پرتاب به خدا را از جهت لطف می‌داند.

۲- ۴. شکافتن زمین به دست کشاورز و بارش باران

زمخشری نسبت شکافتن زمین به خدا در آیه ۲۶ سوره عبس ﴿ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ را از باب إسناد فعل به سبب آن می‌داند (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۴، ص ۲۱۹). برخی از مفسران اهل سنت مانند بیضاوی و ابوحیان اندلسی، نظر او را درباره این آیه نقل کرده و نقدی بر آن وارد نکرده‌اند (بیضاوی، ۱۳۳۰ق، ج ۵، ص ۴۵۴؛ اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۴۲۱). اما ابن منیر اسکندری، در اینجا، برآشفته و به زمخشری اعتراض کرده است که چرا او نسبت فعل به خدا را مجاز می‌داند،^۱ در حالی که خدای متعال می‌گوید این کار من است و آن را مانند دیگر افعالش حقیقتاً به ذات خود نسبت می‌دهد. او می‌افزاید که زمخشری نسبت فعل به خدا را مانند نسبت شکافتن زمین به کشاورز دانسته زیرا او سبب آن است.

همچنین، ابن منیر اشکال دیگری مطرح می‌کند مبنی بر این که وقتی زمخشری فاعل حقیقی شکافتن زمین را کشاورز و فاعل مجازی آن را خدا می‌داند، چرا نمی‌گوید همان کشاورز هم آب را فرو ریخت و دانه و... را رویانید؟^۲ آیا این دویکی نیستند؟ (ابن منیر، ۱۳۸۵ق، ج ۴، ص ۲۱۸-۲۱۹).

به نظر می‌رسد که اشکال دوم ابن منیر اسکندری بجاست و معتزله دست کم تا پیش از پیشرفت‌های علمی در عصر مدرنیته و کشف علل طبیعی بسیاری از پدیده‌ها، پاسخی برای آن نداشتند؛ زیرا انسان نمی‌تواند واسطه نزول باران یا رویاندن دانه و مانند آن باشد و در این گونه از افعال، باید طبیعت را واسطه فعل دانست؛ حال آن که علل طبیعی بسیاری از پدیده‌ها در آن زمان چندان آشکار نبود. با این حال، نقلی که شیخ طوسی از ابوالقاسم بلخی آورده است، نشان‌دهنده تیزی این اندیشمند معتزلی است.

۱. البته، زمخشری در اینجا از حقیقی یا مجازی بودن إسناد فعل به خدا، بحثی به میان نمی‌آورد و این سخن ابن منیر برداشت او از دیدگاه زمخشری است.

۲. اشاره ابن منیر به آیه ۲۷ سوره است: ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا﴾؛ پس در آن دانه رویانیدیم (عبس: ۲۷).



طوسی در تفسیر آیه ۵۷ سوره اعراف از وی نقل می‌کند که این آیه دلیلی است برای این که بسیاری از امور به واسطه طبیعت رخ می‌دهد. بلخی می‌گفت:

نمی‌توان منکر آن شد که خدای متعال میوه‌ها را با آبی که از آسمان نازل می‌کند بیرون می‌آورد؛ بله، قول کسانی که طبائع را قدیم می‌دانند یا می‌گویند جمادات فاعل اند، نادرست است؛ اما اگر کسی بگوید که خدای متعال این کارها را انجام می‌دهد، گاه بدون واسطه و گاه با واسطه، سخن ناپسندی نگفته است؛ همان طور که در سبب و مسبب چنین گفته می‌شود. با این حال، شیخ طوسی این دیدگاه بلخی را درست نمی‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴ ص ۴۳۱ - ۴۳۲).

و طبرسی می‌نویسد:

بیشتر معتزله و شیعه (اکثر أهل العدل) این دیدگاه را رد کرده و گفته‌اند خداوند سبحان عادت را بر آن جاری کرده است که هنگام فرو فرستادن باران، گیاه را خارج سازد، با این که قدرت دارد بدون باران هم آن را خارج کند (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴ ص ۲۷۶).

در دوره مدرنیته و با پیشرفت علوم تجربی، روشن شد که بارش باران هم علت طبیعی دارد. بنابراین، مفسری نومعتزلی مانند صاحب المنار - که می‌کوشد میان علم و قرآن جمع کند - از نقش باد و ابر و دریا و تبدیل بخار به آب سخن به میان می‌آورد و تذکر می‌دهد که کسی گمان نکند باران از آسمان معنوی که اقامتگاه فرشتگان است فرود می‌آید، بلکه قرآن همان چیزی را می‌گوید که علم و تجربه می‌گویند (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۸، ص ۴۶۸ - ۴۶۹).

اما به نظر می‌رسد این مفسر معاصر امامیه، مرحوم علامه طباطبایی است که می‌تواند هم دیدگاه اشاعره را به دلیل نفی علیت رد کند و هم سخن معتزله را با تفسیر سبب‌های انجام فعل به نزدیک و دور و همچنین، قرار دادن علت‌ها در طول یکدیگر نه در عرض هم، برکسی بنشانند (برای نمونه، ر.ک. طباطبایی، (بی‌تا)، ج ۹، ص ۱۹۱ - ۱۹۶). دیدگاه طباطبایی هم برای ارتباط افعال انسان و خدای متعال و هم رابطه انسان و خدا با طبیعت راهگشاست.

۳. سحر و افسون

بحث از سحر و افسونگری از مباحث اختلافی میان متکلمان معتزلی و اشعری است. قرطبی نوشته است که اهل سنت سحر را ثابت و دارای حقیقت می‌دانند، اما عموم معتزله و



ابواسحاق استرآبادی، از پیروان شافعی، براین باورند که سحر حقیقتی ندارد، بلکه فریبکاری و به خیال آوردن چیزی برخلاف آن است (قرطبی، ۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۶). او همچنین به سبب نزول سورة فلق اشاره می‌کند، که برطبق روایت بخاری (بخاری، ۴۰۱ق، ج ۴، ص ۹۱، ج ۷، ص ۲۸ - ۲۹) و مسلم (مسلم، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۴) این سوره وقتی نازل شد که یک یهودی با نام لبید بن أعصم، پیامبر ﷺ را چنان جادو کرد که قادر به تشخیص کارهای خود نبود.

از مفسران متقدم شیعه، شیخ طوسی به نفی سحر و تأثیر آن تمایل دارد. او در تفسیر آیه ۱۰۲ سورة بقره، چهار دیدگاه در معنای سحر و افسون نقل کرده است که نخستین آن‌ها فریبکاری و نیرنگی است که حقیقتی ندارد، اما به چشم کسی که افسون می‌شود، حقیقت جلوه می‌کند. طوسی همین معنا را بهتر از معانی دیگر می‌داند، به این دلیل که اگر جادوگر بتواند کارهای خارق العاده انجام دهد، راهی برای اطمینان به درستی معجزات پیامبران وجود نخواهد داشت؛ زیرا چیزی مانند آن از طریق نیرنگ و جادو مجاز دانسته شده است (طوسی، ۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۴).

طوسی در تفسیر آیه ۱۱۶ سورة اعراف نیز به نقل از زمانی، جادوی چشم را نوعی فریب دادن چشمان توسط امور خیالی و موهوم معنا کرده است که با نیرنگ و شعبده انجام می‌شود (همو، ج ۴، ص ۵۰۲).

او در تفسیر آیه چهارم سورة فلق، بیان می‌کند که جایز نیست، بنا برآنچه که قصه‌گویان نادان آورده‌اند، پیامبر ﷺ افسون شود؛ زیرا هرکسی «مسحور» خوانده شود، دچار پریشان‌عقلی است؛ در حالی که قرآن به نقل از ستمگران می‌گوید:

«جز مردی افسون‌شده را دنبال نمی‌کنید» (فرقان: ۸).

طوسی می‌افزاید:

با این حال، جایز است که برخی از یهود برای افسون کردن پیامبر تلاش کرده اما موفق نشده باشند (طوسی، ۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۴۳۴).

همچنین، طوسی در کتاب الخلاف، پس از نقل دیدگاه ابوجعفر استرآبادی که معتقد است سحر حقیقت ندارد بلکه خیال و شعبده است، می‌نویسد:



این دیدگاه نزد من قوی است و در توضیح دیدگاهش با توجه به آیه ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ می افزاید که ما تأثیری را که مدعی آن هستند نمی پذیریم، اما این که کارهایی انجام شود که در اثر آن تخیلاتی صورت پذیرد، منعی ندارد.

شیخ طوسی روایات جادو شدن پیامبر ﷺ را نیز خبر واحد شمرده و نپذیرفته است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۲۷ - ۳۲۹).

زمخشری در تفسیر آیه ۱۰۲ سوره بقره و نیز آیه چهارم سوره فلق، موضع روشنی در قبول یا رد سحر نمی گیرد و آیه را بر ظاهر خود تفسیر می کند (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، شرح ص ۳۰۱؛ ج ۴، ص ۳۰۱)، اما درباره معنای سحر، آن را با نیرنگ و شعبده و خیال انگیزی پیوند می زند، که برخلاف حقیقت به نمایش درمی آید (همو، ج ۲، شرح ص ۱۰۳؛ همچنین، رک. طبرسی، ج ۱، ص ۱۳۴ که دیدگاه زمخشری را بدون هیچ اظهار نظری نقل می کند).

اما ابن منیر اسکندری معتقد است که زمخشری سحر را نه آشکارا، بلکه مرموزانه انکار کرده است؛ زیرا آن را شعبده و نیرنگ نامیده است. او می افزاید:

معتزله اعتقادی به وجود سحر و شیاطین و جن ندارند، برخلاف اهل سنت که آن ها را بر ظاهر خود نگاه می دارند؛ زیرا عقل وجود آن را محال نمی داند و دلیل نقلی نیز بر وجود آن داریم؛ پس باید به وجود آن اقرار کرد.

ابن منیر می نویسد:

نزد اهل سنت منعی از آن نیست که جادوگر در آسمان بالا رود یا چنان کوچک شود که از شکاف باریکی عبور کند (ابن منیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۰۲ - ۱۰۴).

آشکارترین دیدگاه در رد سحر و جادو را صاحب تفسیر المنار دارد که آن را اوهام و دروغ هایی به شمار می آورد که بنی اسرائیل بر سلیمان نبی بستند و برخی مسلمانان را وسوسه کردند تا چنین پندارهایی را درباره داستان های سحر و جادو پذیرفتند. از این دیدگاه، سحر امری خیالی است و برخی از مردم آن را می آموختند و به دیگران آموزش می دادند. بنابراین، آن را باید نیرنگ و شعبده بازی یا صنعتی علمی دانست که تنها عده ای از آن آگاه اند و بیشتر مردم علمی به آن ندارند. پس، خدا این داستان را برای ما بیان فرموده است تا از آنچه این مردم بر پیامبران بسته اند عبرت بگیریم (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۳۹۸ - ۴۰۰).

همچنین، رشید رضا در تفسیر آیه ۱۱۶ سوره اعراف، پس از نقل دیدگاه ابن کثیر (ابن



کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۷) که معتقد است جادوی ساحران فرعون ساختگی و خیال محض نبوده و حقیقتی در خارج داشته است، این دیدگاه را نمی پذیرد و روایات مرتبط با این داستان را اسرائیلیات باطل تلقی می کند (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۹، ص ۶۶).

درست برخلاف المنار، صاحب تفسیر المیزان، در تفسیر آیه چهارم سوره فلق، موضع آشکاری در پذیرفتن تأثیر سحر و جادو می گیرد. وی معتقد است که این آیه (یعنی دستور به پناه بردن به خدا از شرّ زنان افسونگر) نشان می دهد که سحر فی الجمله تأثیر دارد، و آیات داستان هاروت و ماروت (بقره: ۱۰۲) و نیز قصه جادوگران فرعون نیز مؤید آن است. طباطبایی حتی روایات جادو شدن پیامبر ﷺ را می پذیرد و مراد از «مسحور» در آیه هشتم سوره فرقان را فساد عقل می داند و می افزاید که اثرپذیری پیامبر از جادو به صورت بیماری بدنی و مانند آن ممکن است و دلیلی بر مصونیت ایشان از آن وجود ندارد (طباطبایی، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۹۳ - ۳۹۴).

۴. انکار رؤیت یا وجود جنّ

گویا تشکیک درباره جن از سوی برخی مسلمانان، بیشتر با دیدن چنین موجودی ارتباط داشته است، نه انکار وجود آن. گرچه شهرستانی (شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۷۸) نظام معتزلی را منکر جن دانسته است، اما ابن قتیبه دینوری معتقد است که منکران وجود جن - یعنی کسانی که فقط آنچه را با چشم می بینند و با حس درک می کنند باور دارند - در شمار زندیقان و فلاسفه یا دهریه اند و از مسلمانان نیستند (ابن قتیبه دینوری، بی تا، ص ۱۲۵).

در تأیید این سخن می توان به نقلی از ثابت بن قرة اشاره کرد که آن را ابو حیان توحیدی آورده است. طبق این نقل، ثابت - که طبیب و فیلسوفی صابئی بوده^۱ - گفته است خرافات از چهار چیز پدید می آید: شگفتی های دریا، سخن گفتن از سحر، عشق و جن (توحیدی، ۱۹۷۰م، ص ۲۷۸).

دیدگاه شیخ طوسی درباره رؤیت جن نیز به معتزله نزدیک است. او در تفسیر آیه «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» در حقیقت او و قبیله اش شما را از آنجا که آن ها را نمی بینید می بینند (أعراف: ۲۸) می نویسد:

۱. درباره او، رک. ذهبی، ۱۴۲۴ق، ج ۲۱، ص ۱۳۷-۱۳۸.

آن‌ها ما را می‌بینند، ولی ما آن‌ها را نمی‌بینیم؛ زیرا چشمانشان تیزتر و پرنورتر از چشمان ماست؛ با این حال، جسم آن‌ها شفاف و جسم ما کدر است، که اگر کدر بودند ما نیز قادر بودیم آن‌ها را ببینیم.

طوسی سپس، از ابوعلی جبائی نقل می‌کند که این آیه دلیلی است بر بطلان دیدگاه کسانی که می‌گویند جن دیده می‌شود و می‌افزاید که در زمان پیامبران امکان دیدن آن‌ها وجود داشت؛ زیرا خدا جسمشان را کدر کرده بود. ابوالهذیل و ابوبکر بن اخشید نیز دیدگاه مشابهی داشته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۸۱).

طوسی درباره آیه ۲۷۵ سوره بقره - که از آشفته شدن رباخواران توسط شیطان (تخبط شیطان) سخن می‌گوید - دو دیدگاه متفاوت از معتزله می‌آورد: از جبائی نقل می‌کند که او این تعبیر را مجاز و از باب تشبیه می‌دانست، مانند کسی که مزاج سودایی بر او غلبه کرده و نفسش را ضعیف ساخته است. در این حالت، شیطان او را می‌فریبد و دچار صرع می‌کند که البته از فعل خداست. شیخ طوسی می‌افزاید که از میان معتزله، ابوالهذیل و ابن اخشید جایز می‌دانستند که صرع در برخی انسان‌ها از فعل شیطان باشد؛ زیرا ظاهر قرآن بر این دلالت دارد و مانع عقلی هم ندارد؛ اما جبائی آن را جایز نمی‌دانست و دلیل می‌آورد که شیطان ناتوان خلق شده است و نمی‌تواند بشر را با کشتن و آشفته کردن فریب دهد؛ چون اگر چنین بود، مؤمنان صالح و نیکوکاران را - که دشمنان او هستند - از بین می‌برد.

گویا شیخ طوسی با این دیدگاه موافق نیست، گرچه استدلالی بر رد آن نیاورده و تنها افزوده است که: «وفی ذلک نظر» (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۰؛ همچنین، رک: همو، ج ۶، ص ۴۲۵).

زمخشری در نفی رؤیت جن و همچنین، تخبط شیطان، موضع آشکاری دارد. او معتقد است که جنیان دیده نمی‌شوند و برای انسان ظاهر نمی‌گردند؛ زیرا آن‌ها چنین توانی ندارند و هر کسی مدعی دیدن جن باشد، سخنی باطل به زبان آورده است (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۷۴-۷۵). بنابراین، زمخشری در تفسیر این آیه فقط دیدن جن را نفی می‌کند، اما از دیدگاه ابن منیر اسکندری، صاحب الکشاف وجود جن را نیز منکر شده است. او می‌افزاید که زمخشری منکر وجود جن و تسلطش بر برخی انسان‌ها به قدرت الهی است، به طوری که دچار آشفته‌گی و صرع و مانند آن شود و این دیدگاه را به گمراهی فلسفی او نسبت می‌دهد که





باعث سرگردانی و حیرت او شده است (ابن منیر، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۲۸).

این سخن ابن منیر به دیدگاه زمخشری درباره تخبیط شیطان اشاره دارد که زمخشری آن را از پندارهای عرب می‌داند که گمان می‌کردند شیطان انسان را دچار خبط و آشفتگی و در نتیجه صرع می‌کند. زمخشری می‌افزاید که مس انسان توسط جن و بالتبع مجنون شدن او نیز از پندارهای عرب‌هاست که حکایات عجیب و غریبی از آن‌ها در داستان‌ها و اخبار آمده و انکار چنین عجائبی نزد آن‌ها مانند انکار مشاهدات است (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، شرح ص ۳۹۸-۳۹۹؛ نیز رک. ج ۴، ص ۱۴۱). زمخشری، همچنین، حدیث «هیچ نوزادی به دنیا نمی‌آید مگر این که شیطان او را در هنگام تولد مس می‌کند...» (بخاری، ۴۰۱ق، ج ۴، ص ۱۳۸؛ ج ۵، ص ۱۶۶؛ مسلم، بی‌تا، ج ۷، ص ۹۶-۹۷) را در صورت صحت نقل، دارای معنای مجازی می‌داند و حقیقی دانستن مس را از توهّمات حشویه به شمار می‌آورد (زمخشری، ۱۳۸۵ق، ج ۱، شرح ص ۴۲۶).

ابن منیر اسکندری معتقد است که زمخشری با انکار معنای ظاهری تخبیط شیطان، قطعیات شرع را زیر سؤال برده است؛ زیرا پیشینیان و اهل سنت این آیه و حدیث مس نوزاد و احادیث دیگری مانند «التقطوا صبیانکم أول العشاء، فإنه وقت انتشار الشیاطین» را حقیقت می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند که برطبق آنچه شرع خبر داده است، این امور واقع شده‌اند و بنابراین، قدریه (یعنی معتزله) دشمنان آشکاری هستند که سحر و خبط شیطان و بیشتر احوال جن را انکار می‌کنند و اگر به چیزی از آن اقرار کنند، برخلاف آن چیزی است که اهل سنت می‌گویند و ظاهر شرع از آن خبر می‌دهد (ابن منیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱ ص ۳۹۸-۳۹۹).

از دیگر مفسران اهل سنت، ابوحیان اندلسی (اندلسی، ۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۴۷) هردو دیدگاه ظاهرگرایان اهل سنت و زمخشری را بدون موضع‌گیری فقط نقل کرده است، اما آلوسی (آلوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۸۹)، بدون تصریح به نام زمخشری، دیدگاه او را پندار کسی دانسته است که شیاطین او را از راه به در برده‌اند (اشاره به آیه ۷۱ سوره انعام).

طبرسی ذیل آیات مربوط در جوامع الجامع (طبرسی، ۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۶۵۰)، به دیدگاه زمخشری درباره انکار دیدن یا وجود جن اشاره نمی‌کند، اما در مجمع البیان می‌نویسد که انسان نمی‌تواند جن را ببیند؛ زیرا آن‌ها اجسامی شفاف و لطیف‌اند. او همچنین به نظر ابوالهذیل و ابن‌إخشید، به احتمال زیاد به نقل از التبیان طوسی، اشاره می‌کند که معتقد



بودند امکان دارد که خداوند جنیان را توانا سازد تا خودشان را آشکار سازند و در این هنگام کسانی که نزد آن‌ها حاضرند، آن‌ها را ببینند. طبرسی می‌افزاید که علی بن عیسی رمانی نیز این نظر را پذیرفته است و همچنین شیخ مفید پشتبان این دیدگاه بود (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴ ص ۲۳۸).

صاحب المنار معتقد است که آیه تخبیط شیطان (بقره: ۲۷۵) نه ثابت می‌کند که صرع در اثر مس شیطان است و نه آن را نفی می‌کند. او می‌افزاید که این مسئله میان علما اختلافی است؛ معتزله و برخی از اهل سنت معتقدند که شیطان در انسان جز و سوسه کاری نمی‌تواند انجام دهد؛ اما برخی علت صرع را مس شیطان می‌دانند، حال آن‌که صرع از دیدگاه طبیبان امروزی از بیماری‌های عصبی است و مانند آن‌ها درمان می‌شود. از این دیدگاه، می‌توان جن را - که متکلمان گفته‌اند اجسام زنده ریز و نادیدنی‌اند - اجسام بسیار ریزی دانست که میکروب نامیده می‌شوند و ثابت شده است که علل بیشتر بیماری‌ها هستند (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۳، ص ۹۵ - ۹۶).

از دیدگاه طباطبایی، آیه ۲۷۵ سوره بقره می‌تواند به معنای تأثیر مس شیطان در پاره‌ای از جنون‌ها باشد و همچنین، جن می‌تواند در جنون برخی از دیوانگان نقش ایفا کند. ایشان دیدگاه برخی مفسران را نیز نقل و رد می‌کند که معتقدند این تشبیه برای همراهی با عوام مردم در پاره‌ای از اعتقادات نادرست آن‌هاست، یعنی کسانی که تصرف جن در دیوانگان را باور داشتند. از این دیدگاه، این فقط یک تشبیه است و حکمی در بر ندارد تا خطا و غیرمطابق با واقع باشد. پس معنای آیه این است که حال رباخوار مانند حال مجنونی است که شیطان در اثر تماس او را آشفته کرده است، اما نسبت دادن جنون به مس شیطان ممکن نیست؛ زیرا خدا عادل تر از آن است که شیطان را بر عقل بنده یا بنده مؤمنش مسلط سازد.^۱

۱. علامه طباطبایی از گوینده یا گویندگان این سخن نام نبرده است، اما گویا این بیان فقط گفته صاحب المنار نیست. رشیدرضا در بحث مفصلی که درباره جن، رؤیت آن و ارتباطش با میکروب، ذیل آیه ۲۷ سوره اعراف آورده است، چنین چیزی نمی‌گوید (رک: عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۸، ص ۳۶۴-۳۷۱). به نظر می‌رسد که این سخن نه از یک مفسر، بلکه ترکیبی از اقوال معتزله پیشین و نومعتزله از جمله محمد عبده (همو، ج ۱، ص ۳۹۹) و خلف الله باشد، که دیدگاه زمخشری را درباره این‌که تخبیط شیطان از پندارهای اعراب است نقل می‌کند و می‌افزاید که قرآن در فقه بیان خود بر اساس باورها و تخیلات عرب پیش می‌رود، نه بر اساس حقیقت عقلی و مطابقت با واقعیت عملی (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۸۷).

اشکال طباطبایی به این دیدگاه آن است که نخست، در کلام خدا لغو و باطل راه ندارد، مگر این که به سخن نادرستی اشاره و بطلان آن نیز بیان شود؛ دوم، اگر استناد جنون به تصرف شیطان در بردن عقل انسان، با عدل خدا تعارض داشته باشد، همین اشکال در نسبت دادن آن به اسباب طبیعی هم وارد است؛ زیرا بردن عقل در نهایت به خدای متعال بازمی‌گردد. افزون بر این که، بردن عقل توسط خدا اشکال نیست؛ زیرا در این صورت، با رفع موضوع، تکلیف هم ساقط شده است.

طباطبایی، این دیدگاه را برآمده از نگاه مادی‌گرایان می‌داند که گمان کرده‌اند استناد رخداده‌ها به خدای سبحان یا روح و فرشته و شیطان به معنای باطل دانستن علل طبیعی است و ماورای طبیعت جای طبیعت را گرفته است. آن‌ها دریافته‌اند که این علت‌ها در طول علل طبیعی‌اند، نه در عرض آن‌ها (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲ ص ۴۱۲ - ۴۱۳).

۵. داستان‌های قرآن

آخرین موضوع در این مقاله که از مباحث دوران معاصره شمار می‌رود، مبحث واقعی یا نمادین بودن داستان‌های قرآن است. صاحب المنار بر این باور است که نقل قصه در قرآن به این معنا نیست که هرچه قرآن از باورهای مردم نقل می‌کند، همواره صحیح است. از دیدگاه عبده، قصه در قرآن برای پند دادن و پند گرفتن است، نه برای بیان تاریخ و ذکر جزئیات باورهای گذشتگان.

قرآن عقاید حق و باطل و درست و نادرست آن‌ها را روایت می‌کند تا مردم پند و اندرز بگیرند. حکایت قرآن از باب عبرت گرفتن و هدایت است و گاه در نقل حکایت از تعبیر مردم زمانه و مخاطبانش بهره می‌برد، گرچه این تعبیر در واقع درست نباشد؛ مانند:

﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره: ۲۷۵).

و

﴿بَلَغَ مَطْلَعِ الشَّمْسِ﴾ (کهف: ۹۰).

مثلاً مردم ساحل نشین می‌گویند: «خورشید در دریا یا آب فرو رفت» و این اعتقاد آن‌ها نیست، بلکه این تعبیری است از آن چیزی که می‌بینند (عبده، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۳۹۹). از دیدگاه عبده، این خود نوعی اعجاز منحصر به فرد قرآنی است که امر مشهور میان مردم



را برای پند و اندرز نقل می‌کند و آن را به شیوه‌ای به نظم می‌کشد که هر کسی می‌تواند آن را بپذیرد (همو، ج ۱، ص ۴۰۱).

همچنین، خلف الله قصه‌های قرآن را به سه دسته تاریخی، تمثیلی و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند و آن‌ها را همچون عبده، باورهای مردم می‌داند که با هدف بیان دعوت اسلامی و اخلاق دینی نقل شده است، نه گزارش وقایع تاریخی.

خلف الله، همانند عبده، داستان ذوالقرنین و غروب خورشید در چشمه داغ را باور مردم عرب آن روزگار می‌داند که این داستان را شنیده بودند و قرآن آن را به صورتی ادبی و بلاغی - که عرف اعراب بود - بیان می‌کند (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۸۶).

مفسر شیعه، علامه طباطبایی، منتقد این دیدگاه‌هاست. وی از برخی پژوهشگران^۱ نقل می‌کند که گفته‌اند قرآن در بسیاری از داستان‌های پیامبران و امت‌های آن‌ها، امور مهمی از عناصر جوهری داستان مانند تاریخ وقوع، محل آن و اوضاع طبیعی و اجتماعی و سیاسی را که در شکل گرفتن رویدادها مؤثرند نادیده می‌گیرد؛ برای نمونه، در داستان حضرت ابراهیم، نام پدر و نسب خانوادگی او و زمان تولد و نهضت او و دعوت و مهاجرتش را نیاورده است.

از دیدگاه این پژوهشگر، دلیل آن است که قرآن در داستان‌هایش روش درستی را در پیش گرفته است که هنر داستان‌سرایی به آن راهنمایی می‌کند؛ یعنی قصه‌گو در داستان‌های راهی را در پیش بگیرد که او را به خوبی به هدفش برساند. بنابراین، جایز است که قرآن کریم در راه رسیدن به مقصدش - که هدایت به سعادت انسانی است - داستان‌های رایج میان مردم یا اهل کتاب در زمان دعوتش را برگیرد؛ گرچه به درستی آن مطمئن نباشد یا همه اجزا و عناصر جوهری آن را روشن نسازد و یا حتی خیالی باشد، مانند قصه موسی و همراه جوانش در سوره کهف (طباطبایی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۶۵-۱۶۶).

آنگاه طباطبایی در نقد این دیدگاه می‌گوید که هنر داستان‌سرایی حق است، اما برقرآن کریم منطبق نیست؛ زیرا قرآن کتاب تاریخ یا نوشته‌ای از نوشته‌های داستان‌های خیالی نیست، بلکه کتابی گرانمایه است که هیچ باطلی به آن راه ندارد و جز حق نمی‌گوید. از دیدگاه طباطبایی، نمی‌توان پذیرفت که مقصدی حق باشد، اما از راهی که باطل در

۱. طباطبایی نام این پژوهشگر را نیاورده، اما با توجه مطالبی که نقل شده است، گویا مقصود خلف الله در کتاب الفن القصصی (ص ۸۱-۹۱ و جاهای دیگر کتاب) باشد.

آن راه دارد، به مقصد فرا بخواند؛ یا قضیه‌ای قاطع و جدی باشد، اما در مقدمات رساننده به آن تساهل و تسامح راه پیدا کند. او می‌افزاید:

چگونه ممکن است سخن یا خبری کلامی از خدا باشد، خدایی که غیب آسمان‌ها و زمین را می‌داند، در حالی که نادانی یا خبط و خطا در آن نفوذ کرده باشد؟

نکته دیگری که طباطبایی می‌افزاید این است که:

بحث از این ادعای قرآن که سخن خداست و در راه و هدفش حقیقت محض است یا این که چه نسبتی با کتاب‌های مقدس دیگر مانند عهدین و اوستا دارد و یا این که مباحث علمی دیگر از تاریخ و علوم طبیعی و ریاضیات یا فلسفه و جامعه‌شناسی و دیگر دانش‌ها چه مقصدی دارند، این‌ها و مانند آن مباحثی خارج از وظیفه تفسیر است و جایز نیست با تفسیر قرآن خلط شوند. قرآن کتاب دعوت و هدایت به حق است نه کتاب تاریخ و داستان‌سرایی و مکلف نیست به بررسی تاریخی بپردازد و روش داستان‌سرایی را بیپیماید. قرآن نمی‌خواهد از انسب و شرایط زمان و مکان یاد کند و مشخصات دیگری که در بررسی‌های تاریخی یا داستان‌پردازی خیالی به آن‌ها نیاز است (همو، ج ۷، ص ۱۶۶ - ۱۶۷).

اما روش طباطبایی در نقد و تحلیل موضوعات گوناگون یکسان نیست، که برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود.

۵ - ۱. داستان آدم و حوا

عبدۀ داستان آدم و حوا و نهی از خوردن میوه را رمزی و نمادین می‌داند و آن را به دو دورۀ زندگی از دوران زندگی آدم ابوالبشر یا مظهری از مظاهر نوع انسان در جهان هستی تأویل می‌کند. او می‌افزاید:

به سختی می‌توان باور جمهور درباره این داستان را با دلیل عقلی یا شرعی تأیید نمود (عبدۀ، محمد، ۱۴۱۴ق، ص ۸۳).

طباطبایی در تفسیر این داستان به واقعی یا نمادین بودن آن اشاره‌ای نمی‌کند، اما داستان اقامت آدم و همسرش در بهشت و سپس هبوط آن‌ها به خاطر خوردن از میوه درخت را «مَثَل» می‌داند برای انسان سعادت‌مندی که پیش از آمدن به دنیا، در سرای نعمت و شادی با خوشبختی و احترام در همسایگی با پروردگار جهانیان زندگی می‌کرد، اما دنیای فانی پراز سختی و رنج و درد را برگزید. اکنون، اگر انسان به پروردگارش رجوع کند، او را به

سرای خوشبختی و احترام باز می‌گرداند، ولی اگر به او رجوع نکند و به زمین بچسبد و هوای نفسش را پیروی کند، نعمت خدا را به کفر بدل کرده و جایگاهی جز جهنم نخواهد داشت (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۲ - ۱۳۳). ایشان آدم ابوالبشر را مثالی برای انسانیت می‌داند که داستان او به آفرینش اشاره دارد، نه این که شخص او ویژگی خاصی داشته باشد. در واقع، آدم نمایندهٔ افراد انسان است و دستور به سجده در مقابل او یعنی سجده در برابر نوع انسان (همو، ج ۸، ص ۲۰ و ۶۰).

۵ - ۲. جنّ و شهاب‌های آسمانی

از دیدگاه خلف الله، قرآن در داستان جنّ و شهاب‌های آسمانی (جن: ۹؛ صافات: ۶ - ۱۰؛ ملک: ۵)، باور مردم عرب و مشرکان را بیان می‌کند که معتقد بودند جنّیان اخبار آسمان را به کاهنان می‌رسانند و آن‌ها از اخبار غیبی و اسرار اطلاع دارند.

او می‌افزاید که برخی از مفسران این مسائل را جدی گرفته‌اند و دربارهٔ وجود اجرام آسمانی پیش از پیامبر ﷺ یا چگونگی رجم شیاطین و... بحث کرده‌اند. حال آن که اگر این آیات را نقل تصورات مردم آن زمان و مکان فرض کرده بودند، به این تکلفات نمی‌افتادند؛ قرآن در این آیات عقیدهٔ حق و صدق را بیان نمی‌کند، بلکه باورهای آن‌ها را گزارش می‌نماید تا به تدریج آن‌ها را اصلاح کند و از بین ببرد. خلف الله بر این باور است که قرآن آنچه را اهل کتاب از تاریخ می‌شناختند، بیان می‌کند، نه واقعیات و حقایق تاریخی را و بنابراین نمی‌توان بر پیامبر و قرآن اعتراض کرد که این‌ها خطای تاریخی است (خلف الله، ۱۹۹۹م، ص ۸۷ - ۹۱).

علامه طباطبایی از راه علم به این بحث وارد می‌شود و ظاهراً آیات مرتبط با شیاطین و پرتاب شهاب‌های آسمانی به آن‌ها را با علم امروزی ناهمسو می‌داند. وی معتقد است که احتمالاً این آیات «مثال»‌هایی است برای تصویر حقیقتی غیر محسوس در صورت محسوس، تا به حس نزدیک شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۲۴).

ایشان می‌افزاید که این نوع مثال‌ها در کلام خدا فراوان است از جمله عرش و کرسی و لوح و کتاب. بر این اساس، مراد از آسمانی که فرشتگان در آن ساکن‌اند، جهانی ملکوتی است که افقی بالاتر از این عالم مشهود دارد و مراد از نزدیک شدن شیاطین به آسمان و استراق سمع و پرتاب شهاب‌ها به آن‌ها، نزدیک شدنشان به جهان فرشتگان برای آگاهی





یافتن از رازهای خلقت و رخداد‌های آینده است و پرتاب شهاب به معنای برخورد با نور ملکوت است که طاقت آن را ندارند (همو، ج ۱۷، ص ۱۲۵).

۶. تحلیل و نتیجه گیری

مسئله مقاله حاضر این بود که چرا مفسران شیعه به تفسیر معتزلی گرایش یافتند و آیا مفسران دیگر از جمله اهل سنت به تفسیر معتزلی توجه و علاقه نداشتند؟ در پاسخ این پرسش، نخست باید اشاره کوتاهی به تاریخ تحولات باورها و انگاره‌ها شود. نخستین مجادلات میان جهمیه و معتزله با اصحاب حدیث، بر سر صفات انسان و ار خداوند، از جمله استوا، داشتن دست یا پا و مانند آن رخ داد. معتزله چنین صفاتی را تأویل می کردند، اما متقدمان اهل سنت دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن‌ها داشتند. در آغاز، آنان ترجیح می دادند، چنان که از مالک بن انس نقل شده است، ظاهر آیات را بپذیرند، اما کیفیت یا چگونگی استوا و دیگر صفات مشابه آن را مسکوت بگذارند. پس از آن، گروهی پیدا شدند که الفاظ را بر ظاهر آن حمل کردند و در دام تشبیه و تجسیم افتادند، اما بسیاری - بیشتر به پیروی از ابوالحسن اشعری - دریافتند که چنین صفاتی را تأویل نکنند، اما تشبیه و تجسیم را هم باور نداشته باشند تا عقل و نقل در تضاد نیفتند. در واقع، این صفات را همچنان مسکوت بگذارند. به تدریج، متأخران اهل سنت دریافتند که تعیین مراد خدا از چنین الفاظی، راهی جز تأویل ندارد و بنابراین، مثلاً تفسیر معتزله از استوا (تسلط یافتن و چیره شدن) را بپذیرفتند، گرچه هنوز کسانی بودند که تأویل را چاره کار نمی دانستند و روش متقدمان خود را ترجیح می دادند (رک: شهرستانی، بی تا، ج ۱، ص ۹۲ - ۹۳؛ آلوسی، بی تا، ج ۳ ص ۸۷).

سخنان بالا نشان می دهد که تقریباً همه مسلمانان صفات انسان و ار خدا در قرآن را غیر واقع نما می دانستند و تنها اختلاف بر سر این بود که آن‌ها را تأویل کنند یا مسکوت بگذارند. از سده های سوم و چهارم - که تفاسیر قرآن رو به فزونی گذارد و علوم جدید و فلسفه نیز وارد جهان اسلام شد - مباحث دیگری جز آیات صفات الهی نیز به میان آمد و با پیشرفت های علمی در دوران معاصر، نکات جدید دیگری هم مطرح شد، که در این مقاله به چهار موضوع علیت، سحر و افسون، رؤیت یا وجود جن و داستان های قرآن اشاره شد.



آنچه در همه این مراحل تاریخ اسلام، معتزله را از منتقدان آن‌ها جدا می‌کرد، تلاش آن‌ها برای نمایش دین و قرآن به گونه‌ای بود که با عقل‌گرایی زمانه آن‌ها در تضاد نباشد. طبیعی است که برای چنین هدفی، در کنار علوم نقلی، نیازمند دانش‌های عقلی نیز بودند و از این رو، معتزله را می‌توان روشنفکران زمانه خودشان دانست.

درباره تفسیر قرآن، افزون بر دانش‌های عقلی و نقلی، علوم ادبی و بلاغی نیز اهمیت دارد و بنابراین، شاید به همین دلیل هیچ تفسیری به اندازه الکشاف مورد توجه قرار نگرفته باشد؛ زیرا به دست دانشمندی معتزلی با همه این ویژگی‌ها تألیف شده است.

طبرسی تصریح می‌کند که زیبایی‌های لفظی و معنوی الکشاف باعث شد تا او تفسیر زمخشری را مبنای تفسیر جوامع الجامع قرار دهد، اما او در این علاقه‌مندی به الکشاف تنها نیست و بسیاری از مفسران اهل سنت و با تفکرات متفاوت نیز به این کتاب علاقه داشته‌اند، گرچه با نظرات معتزلی او به شدت مخالف بودند. با این حال، از دیدگاه نویسنده این مقاله، آنچه باعث جذابیت الکشاف می‌شد، تنها بلاغت و جنبه‌های لفظی آن نبود، بلکه زیبایی‌های معنوی آن نیز، هم مفسران امامیه مانند طبرسی و هم اهل سنت را جذب می‌کرد و به دلیل همین جذابیت بود که علمای اهل سنت از مطالعه آن پرهیز می‌دادند.^۱ اما زیبایی‌های معنوی چیست؟ در اینجا، قصد تفصیل در پاسخ به این سؤال نیست؛ تنها به این نکته اشاره می‌شود که بسیاری از آرای معتزله - که در هنگام مطرح شدن با مخالفت روبه‌رو می‌شد - در دوره‌های بعدی پذیرفته شد. این، بدان معناست که دیدگاه‌های آنان، اگر نگوییم از زمانه آن‌ها جلوتر بود، گامی رو به جلو بود، که بعدها قدر می‌یافت و بر صدر می‌نشست.

۱. ذهبی در عین‌این‌که زمخشری را «شیخ العربیة والاعتزال» می‌نامد (ذهبی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۸۳)، مخاطبانش را از کشف بر حذر می‌دارد (همو، ج ۴، ص ۷۸). ابن حجر در شرح این سخن ذهبی از ابو محمد بن ابی حمزه نقل می‌کند که برخی به خطا مطالعه الکشاف را بر آثار دیگر بزرگان، مانند ابن عطیه ترجیح می‌دهند و الکشاف را بزرگ می‌شمارند، در حالی که مطالعه این کتاب نه برای آشنا به فریب‌هایش جایز است - چون مصون از غفلت نیست - و نه به طریق اولی، برای ناآشنا به این فریب‌ها. اما ابن حجر، ضمن این‌که زمخشری را در قله معرفت به فنون بلاغت می‌داند و کتاب‌های اساس البلاغة و الفائق فی غریب الحدیث او را می‌ستاید، درباره الکشاف می‌افزاید که مردم بسیار به این تفسیر علاقه دارند و درباره آن و نقدش نوشته‌اند، اما هر کسی قدمی راسخ در سنت داشته و چیزی از اختلاف دیدگاه‌ها بداند، این تفسیر برایش سودمند است و فریب‌هایش برای او زیانی نخواهد داشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۶ ص ۴).



اثرپذیری مفسرانی مانند بیضاوی و ابوحیان اندلسی از الکشاف هویداست و حتی منتقد سخت‌گیری مانند ابن منیر اسکندری نیز در برخی موضوعات از جمله آیات تشبیهی، دیدگاه‌های زمخشری را می‌پذیرد.^۱

در دوران معاصر، پیشرفت‌های علوم تجربی باعث شد دیدگاه‌های نوینی در تأویل بسیاری از آیات قرآن پدید آید که پیش از آن بر ظاهر خود حمل می‌شد. اگر معتزله باید آیات و روایات را با عقل فلسفی سازش می‌دادند، نومعتزله با عقل تجربی هم روبه‌رو شدند و گریزی از یافتن راه‌های نو برای همسویی دین و علم نداشتند. روش آن‌ها چنین بود که آیات قرآن را در موضوعاتی که با عقل و علم تجربی در تعارض می‌دیدند، باورهای مردم عصر نزول قرآن به شمار آورند و در توضیح دیدگاه خود، به هدف قرآن توجه دهند و از لزوم عبرت‌گرفتن از داستان‌های قرآن سخن به میان آورند و این‌که نباید از هدف اصلی که هدایت به حق و سعادت است بازمانیم.

اما درباره‌ی گرایش مفسران امامیه به تفسیر معتزلی در موضوعات این مقاله، باید گفت: بر طبق آنچه گذشت، سه مفسر امامی مورد بحث در این مقاله، با معتزله در موضوع علیت موافق‌اند؛ با این توضیح که قرار دادن علت‌های انسانی و طبیعی در طول اراده‌ی خدا، راه حل خوبی برای این مسئله بود. در موضوع سحر و افسونگری، دیدگاه‌ها بسیار متفاوت است: دیدگاه شیخ طوسی در این زمینه حتی نسبت به زمخشری معتزلی انقلابی تراست. وی آشکارا سحر را نیرنگ و شعبده می‌داند و تأثیر آن را نفی می‌کند.

درست برخلاف طوسی و برخلاف صاحب المنار، که سحر و جادو را توهّم و دروغ می‌داند، صاحب المیزان، سحر و تأثیر آن را می‌پذیرد. درباره‌ی جنّ، بیشتر مباحث بر سر رؤیت چنین موجودی است، که در اینجا نیز طوسی آن را نمی‌پذیرد، اما با اثرگذاری مسّ شیطان مخالف نیست.

طبرسی همچنان راوی اقوال است و موضع چندان روشنی ندارد و طباطبایی تأثیر مسّ شیطان بر جنون را با قرار دادن علل طبیعی در طول علل ماورائی توضیح می‌دهد.

۱. ابن منیر درباره‌ی آیاتی مانند آیه‌ی الكرسي یا ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ و ﴿بَلْ يَكْفُكُهُ مَكْسُوطَانِ﴾ می‌گوید: ما درباره‌ی آیات مرتبط با صفات خدا با حمل الفاظی مانند ید بر نوعی مجاز موافقیم و معنای سخن زمخشری را درست می‌دانیم (ابن منیر، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۸۵؛ ج ۴، ص ۹ - ۱۰).

سرانجام، در موضوع داستان های قرآن، طباطبایی بر حقانیت قرآن و نفی باطل از آن تأکید می کند و تاریخی بودن داستان ها را انکار نمی کند، اما واقع نمایی آیات قرآن را گاه به عالم ملکوت پیوند می زند؛ داستان آدم و حوا را مثلی برای انسان سعادت مند در جهانی پیش از دنیا می داند و آیات مرتبط با شهاب های آسمانی را مثال هایی برای تصویر حقیقتی غیر محسوس از جهانی ملکوتی به شمار می آورد.

کتابنامه

- آلوسی، شهاب الدین محمود بغدادی. (بی تا). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی. (۱۳۹۰ق / ۱۹۷۱م). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن منیر اسکندری. (۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م). الإنصاف فیما تضمنه الکشاف. قاهره: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. (بی تا). تأویل مختلف الحديث. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۴۱۲ق / ۱۹۹۲م). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: یوسف عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دار المعرفة.
- اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف. (۴۲۲ق / ۲۰۰۱م). تفسیر البحر المحیط. تصحیح: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض. بیروت: بی ناشر.
- بخاری، محمد بن اسماعیل. (۴۰۱ق / ۱۹۸۱م). الجامع الصحیح. بیروت: دار الفکر (افست از چاپ دار الطباعة استانبول).
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۳۳۰ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل. بیروت: دار الفکر.
- توحیدی، ابوحیان. (۱۹۷۰م). المقابسات. تحقیق: محمد توفیق حسین. بغداد: مطبعة الارشاد.
- جولدتسیهر، اجنتس. (۱۳۷۴ق / ۱۹۵۵م). مذاهب التفسیر الاسلامی. ترجمه: عبدالحلیم النجار. قاهره: مكتبة الخانجي و مطبعة السنة المحمدية؛ بغداد: مكتبة المثني.





- خلف الله، محمد احمد. (۱۹۹۹م). الفن القصصى فى القرآن الكريم. شرح وتعليق: خليل عبد الكريم. قاهره: سينا للنشر / مؤسسة الانتشار العربى.
- ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد. (۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تصحيح: بشار عواد معروف. بيروت: بى ناشر.
- ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد. (بى تا). تذكرة الحفاظ. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- ذهبى، شمس الدين محمد بن احمد. (۳۸۲ق/ ۱۹۶۳م). ميزان الاعتدال. تصحيح: على محمد البجاوى. بيروت: دار المعرفة.
- زمخشري، ابوالقاسم محمود بن عمر. (۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م). الكشاف عن حقائق التنزيل. قاهره: مكتبة مصطفى البابى الحلبي وأولاده.
- سيد مرتضى، على بن حسين موسى. (۳۲۵ق/ ۱۹۰۷م). الأمالى. تصحيح: محمد بدرالدين النعسانى الحلبي. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
- شهرستانى، محمد بن عبدالكريم. (بى تا). الملل و النحل. تحقيق: محمد سيد گيلانى. بيروت: دار المعرفة.
- طباطبايى، محمد حسين. (بى تا). تفسير الميزان. قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.
- طبرسى، فضل بن حسن. (۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م). مجمع البيان. بيروت: مؤسسة الأعلمى.
- طبرسى، فضل بن حسن. (۴۱۸ق). جوامع الجامع. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
- طبرى، محمد بن جرير. (۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م). جامع البيان فى تفسير القرآن. تصحيح: شيخ خليل الميس و صدقى جميل العطار. بيروت: دار الفكر.
- طوسى، محمد بن حسن. (۴۰۷ق). الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
- طوسى، محمد بن حسن. (۴۰۹ق). التبيان فى تفسير القرآن. تصحيح: احمد حبيب قصير العاملى. قم: مكتب الإعلام الإسلامى.
- عبده، محمد. (۳۶۷ق). تفسير المنار (القرآن الكريم). تأليف: محمد رشيد رضا. قاهره: دار المنار.
- عبده، محمد. (۴۱۴ق/ ۱۹۹۴م). رسالة التوحيد. به كوشش محمد عماره. بيروت - قاهره: دار الشروق.



فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م). التفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب. بیروت: بی ناشر.

قاسم پور، محسن. (۱۳۸۸ش). «شیخ طوسی و آرای تفسیری معتزله». تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره ۱، ص ۸۵-۱۰۳.

قرطبی، محمد بن احمد انصاری. (۱۴۰۵ق/ ۱۹۸۵م). الجامع لأحكام القرآن. تصحیح: ابراهیم اطفیش. بیروت: بی ناشر.

گذشته، ناصر. (۱۳۸۲ش). «ساز و کار تفسیر محکم و متشابه از دیدگاه معرفت شناسی کلامی». مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۴، ص ۵۷-۷۱.

مسلم بن حجاج نیشابوری. (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دار الفکر.

نمازی زادگان، مسعود؛ نقی زاده، حسن؛ رضایی، محمد علی. (۱۳۹۹ش). «بررسی و نقد مؤلفه های تفسیر کلامی زمخشری در انگاره طبرسی». مجله علوم قرآن و حدیث، بهار و تابستان، ص ۱۳۹-۱۶۲.

Hildebrandt, Thomas. (2007). Neo - Mu'tazilismus? Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam. Leiden: Brill.

Rippin, A. (2000). «Tafsir». In The Encyclopedia of Islam, New Edition, Vol. X. Leiden: Brill