



# بررسی روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی

دکتر سید تقی کبیری<sup>۱</sup>

(استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوی و دانشکده علوم قرآنی خوی)

---

## چکیده

معمولا مکاتب کلامی در مواجهه با آیاتی که در آنها صفات مخلوقات به خداوند نسبت داده شده است (آیات تشبیهی) شیوه‌ها و روش‌های مختلفی را در پیش گرفته‌اند. در این میان مفسران شیعه‌ی 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 محکمت و تمسک به ظاهر بدون تأویل» بهره‌جسته‌اند. این مقاله ضمن بررسی این روش‌ها، درصدد آن است که جایگاه هر کدام را در تفاسیر امامیه مورد ارزیابی قرار دهد.

کلید واژگان: آیات تشبیهی، امامیه، تفسیر، تأویل

## مقدمه

به رغم اینکه، 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 تشبیه و تجسیم خداوند شده‌است. (بغدادی، ۶۹-۶۵؛ اشعری، ۲۵۷/۱؛ شهرستانی، ۲۰۴/۱) در حالی که با بررسی اصول اعتقادی امامیه، مشخص می‌شود که دامن شیعه کاملاً از اتهام تجسیم و تشبیه خداوند پیراسته است و سخنان معصومین(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 ائمه‌ی معصومین(ع) به صراحت اعلام نمودند: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» (صدوق، التوحید، باب التوحید و نفی الشرک، ۷۶) (هر کس خداوند را به آفریده‌اش تشبیه کند مشرک است). و از طرفی بررسی روش‌های تفسیری عالمان و مفسران شیعه‌ی 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 مقاله، 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.

## روش تفسیری امامیه در آیات تشبیهی

برخی از مکاتب کلامی در کیفیت تفسیر آیات تشبیهی به گونه‌ای عمل کردند که یا به ورطه‌ی تشبیه افتادند و یا در دام نفی صفات گرفتار شدند. از حضرت علی بن موسی الرضا(ع) نقل شده‌است که «عقاید مردم در مسأله‌ی توحید بر سه گونه است: ۱- نفی ۲- تشبیه ۳- اثبات بدون تشبیه. عقیده و مذهب نفی ممکن

نیست و عقیده‌ی تشبیه نیز غلط و باطل است، زیرا خدای تبارک و تعالی شبیه و ماندنی ندارد. بنابراین عقیده‌ی صحیح همان راه سوم یعنی «اثبات بلا تشبیه» است. (بحرانی، ۴۰۵/۲) علامه‌ی طباطبایی ضمن اشاره به این حدیث در توضیح مذاهب سه گانه می‌نویسد: «مقصود از «مذهب نفی» نفی معنای صفات از ذات خداست هم چنانکه معتزله معتقدند. و مذهب تشبیه، خدا را به چیز دیگری شبیه می‌کند یعنی برای خدا صفت‌های محدود اثبات می‌کند. - و لیس کمثله شیء - و مقصود از مذهب اثبات بدون تشبیه هم آن است که صفاتی را با اصل معانی آن برای خداوند اثبات می‌کند در حالی که او را از ویژگی‌های صفات و مخلوقات و ممکنات پیراسته می‌داند». (طباطبائی، ۴۱/۷) علامه معتقد به مذهب سوم که همان اعتقاد شیعه در زمینه صفات خداوند است می‌باشد. (مظفر، ۶۳-۶۲)

در بررسی نظرات اندیشمندان و مفسران مکتب امامیه این مطلب حاصل می‌شود که آنان در تفسیر آیات تشبیه‌ی از سه روش و طریقه بهره جستند:

### ۱- روش تأویل آیات

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

علامه 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 حدّی اختلاف وجود دارد، ولی با دقت در آیات مربوطه و ملاحظه‌ی 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)

شایان توجه است که این نکته نباید مورد غفلت واقع شود که مصادیق این معنا ممکن است به حسب موارد استعمال فرق کند. مثلاً در مورد آیات مربوط به صفات خبری خداوند، برخی تأویل را به معنای «بازگرداندن یکی از دو احتمال به معنای مطابق با ظاهر» گرفته‌اند. (طبرسی، ۲۱/۱) آقای حجتی و بی‌آزار شیرازی در تفسیر خود که عنوان «تأویل قرآن به قرآن» را به همراه دارد، آورده‌اند: «تأویل عبارت است از ارجاع و بازگشت کلام، حادثه و یا خواب به اصل و واقعیت خارجی و بیان نتیجه، مال، عاقبت و فرجام آن». (حجتی و بی‌آزار شیرازی، ۱۸/۲) همچنین در کتاب «التمهید» که موضوع آن بررسی تفصیلی مباحث علوم قرآنی با توجه به آراء و نظرات علماء و مفسران امامیه و به استناد احادیث و روایات اهل‌بیت (ع) می‌باشد آمده است: «واژه‌ی تأویل در قرآن به دو معنا است: ۱- توجیه لفظ متشابه یا کار شبه‌ناک، با این توضیح که متشابه در اصطلاح قرآنی به لفظی گفته می‌شود که تاب چند معنا را داشته و در موضع شک و تردید قرار دارد. بنابراین معنا، به هر لفظ و عمل متشابهی که در آن توجیه صحیح صورت گیرد، تأویل گفته می‌شود. ۲- بازگویی معانی درونی آیات

از آن رو که طبق حدیث، قرآن ظاهر و باطن دارد. در فرض دوم، تفسیر یعنی ظهر قرآن و تأویل یعنی بطن آن. «(معرفت، ۲۸/۳)

در مجموع، باید اذعان نمود که واژه‌ی «تأویل» به تدریج از معنای آغازین لغوی فاصله گرفته و در آثار مفسران و مؤلفان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی به معنای توجیه آیات متشابه و فهم معانی درونی آیات به کاررفته است.

آنچه در این زمینه مهم به نظر می‌رسد این است که برخی از مفسران امامیه در تفسیر آیات صفات خبری خداوند قائل به تأویل‌اند، 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 در مورد هر آنچه که با افکار و اندیشه‌های خود ناسازگار دیدند، دست به تأویل زدند. در حالی که این مسئله 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 بَكْمُ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ» (البقره - ۱۸) (کردند، لالند، کورند) بنابراین، به راه نمی‌آیند) سرگردان نمی‌شود و به راحتی معنای مجازی آن را می‌فهمد.

در زمینه‌ی تأویلات امامیه، یکی از مهم‌ترین آثار شیعه، کتاب «غرر الفوائد و درر القلائد» معروف به امالی سیدمرتضی را می‌توان نام برد. که در سراسر آن واژه‌ی «تأویل» در آغاز آیات مورد بحث ذکر شده است و به همین سبب است که برخی نویسندگان، این کتاب را جزء آثار معتزله ذکر کرده‌اند. (ذهبی، ۶۳۱/۲) در حالی که سید مرتضی علم‌الهدی از علمای معروف و از متکلمان نامدار اثنا عشری است که علامه حلی آن را معلّم شیعه‌ی امامیه خوانده است. ابن‌سینا فیلسوف بزرگ

عالم اسلام و از اندیشمندان امامیه نیز با بیان این موضوع که قرآن در بیان برخی از صفات خدا از مجاز و استعاره استفاده کرده، می‌نویسد: «اگر کسی گوید که در سخن عرب مجاز بسیار است و الفاظی که در ظاهر موهوم 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 می‌کند، 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 نمی‌خواهد که لفظ آن را نهاده‌اند، بلکه مجاز را می‌خواهد. اما این آیت که «فی ظلل من الغمام» و آیت دیگر که «هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك» بدین قسمت که به لفظ «او» یاد کرده‌است 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 نیفکنده‌است؛ لیکن آن کس که گوید، راضی شده باشد که غلط افتد در فهم؛ و در اعتقادات، شبهت و کژی نشیند، چون ظاهر فهم کنند. بلی، آنچه گفته است: «يدالله فوق ايديهم» و «ما فرطت في جنب الله» 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. چنان که در آیت‌های پیشتر برشمردیم، ظاهر است که مجاز نمی‌خواهد؟ این جا ظاهر است که مجاز می‌خواهد.» (به نقل از: توفیقی، مقاله‌ی «تأویل کتب آسمانی در ادیان ابراهیمی» فصلنامه‌ی هفت آسمان بهار ۸۲)

در اینجا به دو نمونه از تأویل‌های مطرح شده از سوی مفسران مکتب امامیه در آیات صفات می‌پردازیم.

۱- در آیاتی که کلمه‌ی «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 کلمه‌ی «ید» وارد شده بر حسب مورد، معانی گوناگونی دارد. فیض کاشانی و مرحوم شبّر از مفسران امامیه در ذیل آیه: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ

يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة، ۶۴) که به 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 تثنیه آوردن آن در عبارت «بل یداه مبسوطتان ینفق کیف یشاء» کنایه از نهایت احسان و کرم است، چرا که شخص احسان کننده در حالت نهایت احسان، از هر دو دوست در جهت اعطاء و بخشش بهره می‌برد.» (فیض کاشانی، ۲۸۴/۱؛ شبّر، ۴۲)

البته در آثار علمای امامیه، کمتر عبارت تأویل به چشم می‌خورد، بلکه عمدتاً به کنایه‌ی استعاره و مجازی بودن برخی عبارات اشاره شده‌است. مثلاً شیخ مفید از متکلمان و فقهای 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 آیه‌ی: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (همان) 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 امام ششم شیعیان حضرت جعفرین محمد (ع) پرسید: «یابن رسول الله، من یر 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 آیه‌ی: «بِیَدَیْ أُسْتَكْبَرَتْ» (ص، ۷۵) احتجاج می‌کردند... آن حضرت فرمود: هر کسی گمان کند که خداوند همانند مخلوقات، اعضاء و جوارح دارد همانا به او کافر شده‌است و شهادت او مورد پذیرش واقع نمی‌شود... و در سخن خداوند که می‌گوید: «بِیَدَیْ أُسْتَكْبَرَتْ» «ید» به معنای «قدرت» (همان) اوست. همان گونه که در جای دیگر فرموده‌است: «وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ» (الانفال، ۲۶) (وشما را به یاری خود نیرومند و قوی گردانید). (مجلسی، ۲۸۷/۳/باب ۱۳ ح ۱۲)

بعضی روایات نیز برای عبارت: «يَدَاهُ بَلِّ مَبْسُوطَتَانِ» (همان) تأویلات دیگری از ائمه اطهار (ع) مطرح ساخته اند 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 خلقنا فاحسن خلقنا و صورنا فاحسن صورنا و جعلنا عینه فی عباده و لسانه الناطق فی خلقه و یده المبسوطة علی عباده بالرأفة و الرحمة» (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» شده‌است. مسلّم 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 را مطرح نموده‌اند. مرحوم طبرسی در ذیل



آیه‌ی: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (البقره ، ۱۵) (خدا است که [ ریشخندشان می‌کند، و آنان را در طغیانشان فرو می‌گذارد تا سرگردان شوند). استعمال واژه‌ی «استهزاء» را درباره خداوند از باب مجاز شمرده و در معنای آن پنج وجه تأویل را بیان می‌دارد. وی سپس اضافه می‌کند که همه‌ی این وجوه در آیات مربوط به «مکر الله» نیز قابل ذکر می‌باشد. (طبرسی، ۱۴۱/۱-۱۴۲) مرحوم بلاغی یکی دیگر از مفسران و متکلمان شیعه‌ی امامی در تفسیر آیه‌ی مزبور به بیان معنای استعاره‌ای آیه می‌پردازد و به خاطر اینکه معنای ظاهری و حقیقی آن با ذات باری (تعالی) منافات دارد از آن صرف نظر نموده‌است (بلاغی، ۷۱/۱).

غالب مفسران امامیه در تفسیر آیه‌ی: «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (همان) معنای مجازی و استعاره‌ای را ذکر کرده و آورده‌اند: «منظور از آیه این است که خداوند با آنان (منافقان) معامله می‌کند، معامله‌ی شخص استهزاء کننده 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 ؛ تفسیر علی ابن ابراهیم، ۳۴/۱)

این نوع تفسیر در بیان برخی از پیشوایان امامیه به وضوح مشاهده می‌شود. از حضرت امام رضا(ع) نقل شده‌است که درباره‌ی آیات: «سَخِرَ اللَّهُ» (التوبه، ۷۹) «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» (البقره ، ۱۵) «وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهُ» (آل عمران، ۵۴) و «مُحْدِثُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِّعُهُمْ» (النساء، ۱۴۲) می‌فرماید: «ان الله عزّ و جلّ لا یسخر و لا یستهزیء و لا یمکر و لا یخادع ولکنه عزّ و جلّ یجازیهم جزاء السّخریه

و جزاء الاستهزاء و جزاء المکروالخدعه تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً» (بروجردی، ۲۸۱/۴؛ عروسی حویزی، ۳۴۵/۱) (به تحقیق خداوند عزّ و جلّ 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 مرتبه‌تر است).

البته آنچه که در بین مفسران امامیه اختلافی است کیفیت جزاء و کیفر استهزاء کنندگان در روز قیامت است. مرحوم طبرسی و علامه فضل‌الله، از مفسران شیعه درباره‌ی 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 درباره‌ی آنها اجرا می‌کند؛ لکن در روز قیامت بر ایشان عذاب دردناکی آماده کرده‌است» (طبرسی، ۲۲/۱؛ فضل‌الله، ۱۳۷/۱)

نتیجه‌ی 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 ذستی 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- استدرج بدین معنا که خداوند به آنان مهلت می‌دهد تا در طغیان و معصیت‌شان بیافزایند و عذابشان سخت‌تر شود ۴- مکافات عمل آنها در دنیا. (طیب، ۴۰۲/۱ - ۴۰۳)

## ۲- روش ارجاع متشابهات به محکّمات:

دومین روشی که مفسران امامی مذهب در تفسیر آیات متشابه - به ویژه آیات تشبیهی - دنبال کرده‌اند این است که برای فهم صحیح آیات متشابه، آنها را به محکّمات قرآن ارجاع داده و معنای متناسب با ذات باری (تعالی) ارائه نمودند.

این مسأله با دقت نظر در آیه‌ی ۷ سوره‌ی آل عمران مشخص و روشن می‌شود:

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ

مُتَشَبِهَاتٌ» (آل عمران، ۷) (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 «آمّ الکتاب» بیان کرده است که اساس و مرجع می‌باشند و در کنار آن، آیات متشابه قرار گرفته است. پس معلوم می‌شود که محکّمات باید مرجع متشابهات باشند تا مورد سوء استفاده افراد دارای زیغ و انحراف قرار نگرفته و از معنای ظاهری آن فتنه‌جوئی نکنند.

علامه طباطبائی مفسّر نامی امامیه در عصر حاضر در این باره می‌گوید: «منظور از آیات محکّمات، صراحت و اتقان این آیات است و همانند متشابهات، هیچ تشابهی در آنها نبوده و بدون تردید و اشتباه می‌توان به معنایش پی برد. حال باید دانست که چرا آیات محکم را «آمّ الکتاب» خوانده است؟ کلمه «آمّ» از نظر لغوی به مرجعی اطلاق می‌شود که مورد رجوع امور مختلف قرار می‌گیرد. و آیات محکم نیز از این باب «آمّ الکتاب» نامیده شد که مرجع آیات متشابه است. بنابراین روشن می‌شود که بعضی آیات قرآن یعنی «متشابهات» به بعضی دیگر یعنی «آیات محکم» رجوع دارند.

و اگر کلمه‌ی «آمّ» را مفرد ذکر کرد با این که آیات محکم متعدّد است برای این بود که بفرماید: آیات محکم در بین خود هیچ اختلافی ندارند و گویی همه‌ی آنها یکی هستند. بنابراین چون آیات متشابه به طوری است که مقصود از آن برای فهم شنونده روشن نیست و آن چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد را درک کند، بلکه بین چندین معنا شک و تردید می‌کند و تردیدش برطرف نمی‌شود تا آن که به آیات محکم رجوع نموده و به کمک آنها معنای آیات

متشابه را مشخص کند و در نتیجه همان آیات متشابه نیز محکم شوند پس آیات محکم به خودی خود محکم است ولی آیات متشابه به وسیله آیات محکم، محکم می‌شود. مثلاً آیهی شریفه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه، ۵) آیهی متشابه است. چون معلوم نیست منظور از «برقرار شدن خدا بر عرش» چیست؟ ولی وقتی مراجعه به آیهی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (الشوری، ۱۱) می‌شود معلوم می‌گردد 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 جسمانیّت از خدای سبحان محال است» (طباطبائی، ۲۰/۳-۲۱).

امامان معصوم (ع) نیز اصحاب و پیروان خود را در نحوه‌ی مواجهه با تشابهات، به ارجاع محکّمات سفارش کرده و بدین سان، آنان را از افتادن در ورطه‌ی تشبیه و تجسیم باز می‌داشتند. حضرت علیّ بن موسی الرضا (ع) می‌فرماید: «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 مفسّران به واسطه‌ی ارجاع تشابهات بر محکّمات قرآن بوده تا بتوانند تأویل مقبولی را متناسب با معنای آیات محکم ارائه دهند. شیخ طوسی در تفسیر خود می‌نویسد: «متشابهات آن است که مراد از ظاهر آن فهمیده نشود تا این که قرینه‌ای باید باشد تا دلالت

بر آن مراد نماید». وی سپس برای مثال به آیه‌ی 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: ۱- به معنای نشستن بر روی تخت. ۲- به معنای استیلا 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» (همان) درباره‌ی ذات احدیت روا-

نمی‌باشد». (طوسی، ۳۹۶/۲)

بنابراین، مهم‌ترین روش تفسیر آیات متشابه که در آنها به 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»، «أَنَّهُ بَكَلَّ شَيْءٌ مَّحِيطٌ» و «لَا تَدْرِكُهُ الْبِصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبِصَارَ». البته طبق اعتقاد برخی، در تفسیر متشابهات می‌توان به محکمت دیگری مثل: محکمت عقلی، محکمت علمی و محکمتی که از مجموعه محکمت و مسلمات قرآنی بدست می‌آید مراجعه نمود. (صادقی تهرانی، ۲۵/۵)

نمونه‌ی دیگر موضوع «عدم رؤیت خداوند» است. برخی از اندیشمندان در این مسأله، هم به آیات محکم قرآنی استناد نمودند و هم به روایات ائمه‌ی معصومین (ع). آقای سبحانی در این راستا می‌گوید: «شیعه‌ی امامیه به پیروی و تبعیت از قرآن کریم و فرمایشات حضرت امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب (ع) معتقد به امتناع رؤیت خداوند در دنیا و آخرت است». (سبحانی، رسائل و مقالات، ۲۲/۱ تا ۲۴) وی سپس برای اثبات ادعای خود به آیه‌ی محکم: «لَا تَدْرِكُهُ

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (الانعام، ۱۰۳) استناد کرده و به برخی از خطبه‌های حضرت علی (ع) اشاره می‌کند. از جمله این که آن حضرت

می‌فرماید: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد و لا تحويه المشاهد و لا تراه التواظر و لا تحجبه السواتر» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵) (ستایش خدای راست که حواس ظاهری، او را درک نمی‌کنند و دیدگاه‌های جهان طبیعت، او را در بر نمی‌گیرد و دیده‌های نظاره‌گر نمی‌تواند او را ببیند و پرده‌ها او را نمی‌پوشاند).

علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه‌ی: «وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامت - ۲۲، ۲۳) (در آن روز چهره‌هایی شاداب‌اند، 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 واسطه‌ی حقیقت ایمان به دست می‌آید. وی برای اثبات مطلب گاهی به براهین عقلی و اخبار و احادیث وارده از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) استناد کرده و گاهی به آیه‌ای محکم مانند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَرَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (همان) ارجاع می‌دهد». (طباطبایی، ۲۰/۱۱۱؛ ۳/۲۱)

همانطور که ملاحظه می‌شود ایشان برای فهم دقیق آیه‌ی متشابه از راه‌های مختلفی همچون ارجاع به آیه‌ی محکم، دلایل و براهین عقلی و 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 قطعیّه ۲- دلالت ظنیّه. هرگاه ظاهر نصّ بر معانی خودش چنان دلالت کند که

در آن احتمال خلاف نرود آن را «دلالت قطعیّه» می‌نامند. ولی چنان که احتمال خلاف وجود داشته باشد، آن را «دلالت ظنیّه» می‌گویند.

در مورد کیفیت دلالت آیات قرآن عده‌ای معتقدند که دلالت ظواهر قرآن بر معانی‌شان یک دلالت قطعیّه است نه ظنیّه. (سبحانی، *مناهج التفسیریه فی علوم القرآن*، ۵۰-۵۱) به دلیل اینکه معمولاً اصل و اساس در محاورات مردم بر این است که مرادشان قطعیت در ظاهر کلام است نه ظنّ و گمان. همان طوری که وقتی یک پزشک به مریضش کلماتی را بیان می‌کند منظور، او یک سری 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 دلالت ظواهر کتاب و سنت ظنی است.

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

در جواب باید گفت: «ضابطه‌ی کلی این است که دلالت ظواهر کتاب و سنت قطعی بوده و لازم است که به ظواهرشان استناد شود؛ لکن آنچه که مهم و قابل دقت می‌باشد تعیین ظواهر است. یعنی روشن کردن ظهور تصدیقی از ظهور تصویری؛ و همچنین ظهور بدوی از ظهور نهایی. لذا در آیات تجسیم و تشبیه از موارد ظهور بدوی و تصویری است و در ظهور تصدیقی و نهایی که بعد از توجّه و

دقت در آیه مشخص می‌شود هیچ گونه مشکلی از این نظر وجود نخواهد داشت.» (همان).

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

مثلاً در آیاتی که واژه‌ی «ید» برای خداوند استعمال شده اساساً نیازی به تأویل نیست. بلکه اخذ معنای «دست انسانی» از آیات مزبور دلالت تصویری 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. (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۴۱-۱۳) 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 داده است. 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 ولیکن مسلم است که آنان، هم به ظاهر قرآن اهمّیت 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» (أل عمران ، ۹۶)، «نُورًا مُّبِیْنًا» (النساء ، ۱۷۴) و «تَبَیِّنًا لِّكُلِّ شَیْءٍ» (النحل ، ۸۹) معرفی نموده است.

البته روشن است که منشاء اختلاف در مفهوم، کلمات آیات و معنای لغوی، عرفی و یا عربی آن نبوده، برای این که هم کلمات قرآن و هم جملات و آیات کلامی عربی است و آن هم عربی آشکار. لذا در مفهوم یک آیه‌ی آن نیز پیچیدگی و اغلاق وجود ندارد تا ذهن مخاطب، دچار حیرت شود. حتی آیات متشابه نیز مفهومش در غایت وضوح و روشنی است و متشابه بودنش به این است که مراد از آن را نمی‌دانیم، نه اینکه معنای ظاهری‌ش نامعلوم باشد. پس این اختلاف از ناحیه‌ی معنای کلمات پیدا نشده، بلکه همه 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 اینکه، انس و عادت باعث می شود که ذهن هنگام شنیدن الفاظ و کلمات، به معنای مادی و حسی آن قبل از معانی دیگر توجه کند. و از آنجایی که بدن ما انسان ها و قوای متعلق به آن، مادام که در این دنیای مادی است، در ماده غوطه ور شده و سروکارش مدام با ماده است. لذا از این رو مثلاً اگر لفظ حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، غضب، خلق و امر را می شنویم فوراً معنای مادی اینها به ذهن متبادر می شود. و همین طور است الفاظی مانند: سماء، ارض، لوح، قلم، عرش، کرسی، ملک، شیطان و ... البته چاره ای هم نبود، چون وقتی انسان ها به صورت اجتماعی زندگی کردند، الفاظی را وضع نمودند تا منویات خود را به یکدیگر تفهیم کنند، لذا ناگزیر الفاظی وضع شد برای مسئله هایی که غرض آنها را تأمین کند. به همین خاطر هر لفظی را که بشنود فوراً معنای مادیش به ذهن او می رسد؛ ولی باید بدانیم که الفاظ، برای آن امر پدیدهای که به ما فایده برسانند وضع شده اند حالا اگر آن چیز شکل و قیافه اش تغییر کرد مادامی که آن فایده را می دهد، باز لفظ نام برده، نام آن چیز خواهد بود. مانند لفظ «چراغ» که در آغاز به آن ظرفی اطلاق می شد که روغن در آن ریخته شده و فتیله در آن روشن می شد ولی رفته رفته با پیشرفت زندگی انسان، وسیله ی روشنایی او نیز تغییر کرده است. لکن به همی آنها لفظ «چراغ» اطلاق می شود. یعنی حقیقت و روح معنایی آنها یکی است و همین گونه است در مورد واژه ها و کلمات دیگر. بنابراین باید توجه داشت که ملاک و مدار در صادق بودن و یا صادق نبودن، 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» می گوئیم، باز همان پیه سوز را اراده کنیم. اما متأسفانه انس و عادت نمی گذارد ما این توجه را داشته باشیم و همین باعث شده که برخی از فرقه ها،

هم چون حشوئیه و مجسمه به ظواهر آیات جمود کرده و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند، گو اینکه 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: «لیس کمثله شیء» و «لا تدرکه الابصار» و «سبحان الله عما یصفون».

این دیدگاه، از سوی صدرالمتهلین، از فلاسفه‌ی نامدار شیعه نیز به نوعی مطرح شده است. ایشان در ذیل آیه‌ی: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ» (البقره، ۲۵۵)، لفظ «کرسی» را از واژه‌های «تشبیه» به حساب آورده و آیه‌ی 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. (ملاً صدرا، ۴/۱۵۰-۱۵۲) 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 «دانشنامه‌ی جهان اسلام» پیرامون دیدگاه ملاصدرا آمده‌است: «وی درباره‌ی 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 شده‌است و این معنا غیر از ترازوست که در حقیقت هیأت خاصی است که میزان بدان تمثل یافته‌است. براین اساس، خط‌کش و شاغول و گونیا و علم نحو و عروض و منطق و عقل، هم چون خود ترازو جملگی میزان و

مقیاس‌اند. به اعتقاد ملاحظه‌دار، میانه‌روی در تأویل راه متکلمان اشعری نیست 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 دریچه‌ی 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». (حداد عادل، دانشنامه‌ی جهان اسلام، 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 شده‌است. برای تبیین بیشتر مطلب، صفات خبری خداوند در تفاسیر امامیه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

### جمع بندی

- 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 سه روش و شیوه را اتخاذ کردند: ۱- تأویل آیات ۲- ارجاع به محکّمات ۳- تمسک به ظاهر بدون تأویل. که در روش اول و دوم با مکتب معتزله اشتراک دارند، ولی روش سوم عمدتاً در تفاسیر شیعه مطرح شده‌است.

- از آنجا که نفی جسمانیت خدا از اصول پذیرفته شده شیعه‌ی امامی است، از این رو 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 شده 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.

### فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن اثیر، محمدجزری، التّهایه فی غریب الحدیث والاثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۶۷ش، چاپ چهارم
- ۴- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، متشابه القرآن و مختلفه، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۱هـ، چاپ اول
- ۵- ابن منظور، لسان العرب، دارو مکتبه الهلال، بیروت، چاپ جدید
- ۶- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین، مترجم محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ش، چاپ دوم
- ۷- بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران، ۱۴۱۶هـ، چاپ اول
- ۸- بروجرودی، سیدحسین، تفسیر الصّراط المستقیم، مؤسسه انصاریان، قم، ۱۴۱۶هـ، چاپ اول
- ۹- بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، مترجم مشکور محمدجواد، کتابفروشی اشراق، تهران، ۱۳۶۷هـ، چاپ چهارم
- ۱۰- بلاغی نجفی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، قم، ۱۴۲۰هـ، چاپ اول
- ۱۱- حجتی، سیدمحمدباقر، بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، تفسیر کاشف، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۶ش، چاپ چهارم
- ۱۲- حدادعادل، غلامعلی (زیر نظر)، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ش، چاپ اول
- ۱۳- حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثناعشری، انتشارات میقات، تهران، ۱۳۶۳ش، چاپ اول
- ۱۴- ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، دارالکتب الحدیث، ۱۳۹۶هـ، چاپ دوم
- ۱۵- سبحانی، جعفر، المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم، ۱۴۲۶هـ، چاپ سوم
- ۱۶- -----، رسائل و مقالات، مؤسسه الامام الصادق (ع)، قم، ۱۴۱۹هـ، چاپ اول
- ۱۷- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ارشادالاذهان فی تفسیر القرآن، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹هـ، چاپ اول
- ۱۸- سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، امالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، دار احیاء الکتب العربیه، بیروت، ۱۳۷۳هـ، چاپ اول
- ۱۹- شبر، سیدعبدالله، تفسیر القرآن کریم، دارالبلاغه للطباعة و النشر، بیروت، ۱۴۱۵هـ، چاپ اول
- ۲۰- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، دار و مکتبه الهلال، بیروت، ۲۰۰۳م
- ۲۱- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگی اسلامی، قم، ۱۳۶۵ش

- ۲۲- صدر، سیدمحمدباقر، قواعد کلی استنباط، مترجم اسلامی رضا، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش، چاپ اول
- ۲۳- صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، تفسیرالقرآن العظیم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ش، چاپ دوم
- ۲۴- صدوق، محمدبن علی بن حسین بابویه، التوحید، جماعه المدرّسین فی الحوزه العلمیه، قم، ۱۳۹۸هـ
- ۲۵- -----، عیون اخبار الرضا(ع)، مترجم نجفی اصفهانی، انتشارات بکا، ۱۴۲۸هـ، چاپ اول
- ۲۶- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷هـ، چاپ پنجم
- ۲۷- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصرخسرو، تهران، ۱۳۷۲ش، چاپ دوم
- ۲۸- طوسی، محمدبن حسن، التّبیان فی تفسیر القرآن، داراحیاء التّراث العربی، بیروت
- ۲۹- طیّب، سیدعبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران، ۱۳۷۸، چاپ دوم
- ۳۰- عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیرالقرآن العزیز، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۱۳هـ، چاپ اول
- ۳۱- عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵هـ، چاپ چهارم
- ۳۲- فضل الله، سیدمحمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، دارالملاک للمطباعه والنشر، بیروت، ۱۴۱۹هـ، چاپ دوم
- ۳۳- فیض کاشانی، ملامحسن، الاصفی فی تفسیرالقرآن، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۱۸هـ، چاپ اول
- ۳۴- -----، التّسیر الصّافی، انتشارات صدر، تهران، ۱۴۱۵هـ، چاپ دوم
- ۳۵- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیرالقمی، دارالکتاب، قم، ۱۳۶۷ش، چاپ چهارم
- ۳۶- قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا، تفسیر کنزالذقایق و بحرالغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش، چاپ اول
- ۳۷- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، دارالتّعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۳هـ، چاپ اول
- ۳۸- مراغی، احمدبن مصطفی، تفسیر المرآغی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا
- ۳۹- مظفر، محمدرضا، عقاید الامامیه، منشورات لسان الصّدق، قم، ۱۴۲۶هـ، چاپ اول
- ۴۰- معرفت، محمدهادی، التّمهید فی علوم القرآن، مؤسسه النّشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲هـ، چاپ اول
- ۴۱- مفید، محمد بن نعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات و یلیه کتاب شرح عقاید الصّدوق، مکتبه الدواری، قم
- ۴۲- مفید، محمدبن محمد، تفسیرالقرآن المجید، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۴هـ، چاپ اول