



نگاهی بر مبانی تفسیری

قرن سوم

جاحظ ادیب و متکلم

(امش جلیلی نجاری)*

چکیده

ابوعثمان عمر و بن بحر ملقب به جاحظ، ادیب و متکلم معتزلی قرن سوم است، وی در طول عمر صد ساله خویش قریب سیصد کتاب به رشته تحریر درآورده است که در برخی از آنها مستقیم یا غیرمستقیم به بحث اعجاز و برخی از مباحث علوم قرآنی و تفاسیر برخی از آیات پرداخته است؛ اقتضای شیوه او این است که به بحث‌های کلامی و مباحث ادبی و بلاغی و بیانی بیشتر توجه کند. هم‌چنین با توجه به مبانی زبانی و بلاغی خویش تصویر روشنی از اعجاز بیانی قرآن را به نسل‌های بعد از خود به تصویر بکشد.^۲

تلاش‌های جاحظ تأثیر بسزایی بر اندیشه ادیبان و محققان قرآن پژوهان بعد از وی گذاشته. بایسته است برای شناخت اندیشه‌های وی پیرامون قرآن به خصوص تفسیر آیاتی که با گرایش ادبی و کلامی بدان‌ها پرداخته و نحوه برخورد وی با شبهات زمانه‌اش با مطالعه در آثار جاحظ مبانی و پیش فرض‌های تفسیری وی برای قرآن پژوهان روشن گردد.

کلید واژه‌ها: جاحظ، مبانی، تأویل، تفسیر ادبی.

*. کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث از دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران.

جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر - م ۲۵۵ - یکی از ادیبان و متکلمان معتزلی بزرگ قرن سوم است، وی را دانشمندی جامع الاطراف می‌شناسند؛ زیرا از رشته‌های مختلف علوم آگاه بود و یکی از متکلمان طراز اول به شمار می‌رود و در لغت و ادب متبحر و کتاب‌های علوم مختلفی که از زبان‌های دیگر به عربی ترجمه شده بود را خوانده و با حکمت و فلسفه یونان نیز آشنایی داشت. از این رو، تألیفات جاحظ بسیار متنوع هستند. تأمل در آثار جاحظ، آرای کلامی و اعتقادی وی را نشان می‌دهد. وی در میان مباحث اعتقادی به بحث خداشناسی و نبوت حضرت محمد (ص) و قرآن توجه بیشتری نشان داده است و همانند سایر متکلمان، به اثبات صانع و توحید صانع و صفات خداوند به تفصیل پرداخته با این تفاوت که وی بر این باور است که دلایل وجود خداوند در جهان کاملاً واضح و روشن است و هستی با زبان خود خالق خود را معرفی می‌کند و نباید با مباحث فلسفی و کلامی بحث خداشناسی را بغرنج‌تر کرد و با ادله محکم قرآن را معجزه‌ای بلاغی که در رأس همه معجزه‌ها قرار دارد، معرفی می‌کند و آن را یکی از حجّت‌ها و براهین نبوت و معجزه حضرت محمد (ص) می‌داند.

جاحظ با آن که اثر تفسیری مستقلی ندارد؛ اما در میان آثارش به تفسیر آیاتی پرداخته که شیوه تفسیری وی را بیان می‌کند، اشارات وی در تفسیر آیات الهی در شرایط خاص بالیدن گرفته و مسیری را برای پژوهشگران قرآنی باز کرده و تأثیر بسزایی در طول تاریخ بر تفاسیر ادبی و کلامی گذاشته است. به طوری که می‌توان وی را بنیانگذار تفسیر ادبی و بیانی نامید، اندیشه‌های ادبی وی مسیر علم بلاغت را هموار کرده و پس از وی مفسرانی شیوه جاحظ را در تفسیر خود به کار بردند. از جمله کسانی که به جنبه بلاغی و بیانی قرآن پس از جاحظ توجه بیشتری نشان داده‌اند، زمخشری - م ۵۳۸ - است وی در کتاب «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقوال فی الوجوه التأویل» بر جهات بلاغت در تفسیر قرآن بیش از دیگران اهتمام ورزیده است. وی معتقد بود که بلاغت قرآن که شامل کنایات، استعارات، تشبیهات، تمثیل و مجاز، تقدیم و تأخیر و دیگر اسلوب‌های بلاغی و بیانی می‌شود، فوق العاده نسبت به دیگر کتاب‌ها، برجسته و بی‌نظیر است.^۳ یا ابو حامد غزالی - م ۴۵۰ - ۵۰۵ - با آن که شافعی مذهب بود در برخی از عقاید تحت تأثیر کلام جاحظ بوده و نقلیات وی را به عنوان سند مطرح می‌کند و در اثبات کلامش به گفته‌های جاحظ

استناد می‌کند؛ همچنین با تأمل در تفسیر فخر رازی، و تفاسیر ادبی معاصر چون «امین الخولی»، بنت الشاطی تأثیر اندیشه‌های ادبی و کلامی جاحظ را می‌توان دید. از آن‌جا که تلاش‌های جاحظ تأثیر بسزایی بر اندیشه ادیبان و محققان و قرآن‌پژوهان بعد از وی گذاشته در این نوشته سعی بر آن شده است که برای شناخت اندیشه‌های وی پیرامون قرآن به خصوص تفسیر آیاتی که با گرایش ادبی و کلامی بدان‌ها پرداخته است، با مطالعه در آثار جاحظ مبانی و پیش فرض‌های تفسیری وی برای قرآن‌پژوهان روشن گردد.

سیر تطور تفسیر تا جاحظ

تدوین تفسیر از نیمه اول قرن دوم آغاز شد. ابتدا روایت‌های تفسیری به عنوان بابتی در کتاب‌های حدیث آورده می‌شد. به تدریج اهتمام مسلمانان به تفسیر منقول از پیامبر (ص) و صحابه و تابعین شدت یافته و کتاب‌های تفسیری بر مبنای تفسیر مأثور، مدون گشت. از جمله: تفاسیر یزید بن هارون سلمی - م ۱۱۷ - شعبه بن حجاج - م ۱۶۰ - وکیع بن جراح - م ۱۹۷ - سفیان بن عیینة - م ۱۹۸ - روح بن عبادة بصری - م ۲۰۵ - عبد رزاق بن همام - م ۲۱۱ - آدم بن ابی ایاس - م ۲۲۰ - و عبد بن حمید - م ۲۴۹.

اینان اولین کسانی بودند که به تدوین تفسیر همت گماشتند؛ گرچه اینک از تفاسیر آنان کتابی در دست نیست ولی در کتاب‌های تفسیری، نقل‌هایی از نوشته‌های این مفسران به یادگار مانده است.^۴

از نیمه دوم قرن سوم هجری به تدریج علم تفسیر از علوم دیگر اسلامی جدا شد و در اواخر قرن سوم تفسیر قرآن مستقلاً تدوین گردید؛ صرف نظر از تنوع محتوای قرآن کشف معانی و مفاهیم آیات قرآن و فهم مقاصد آن به‌طور مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفت. ابوزکریا فرء - م ۲۰۷ - در تفسیر «معانی القرآن» به تفسیر لغوی برخی آیات پرداخته است. و پژوهشگران ابن ماجه - م ۲۷۳ - را اولین کسی می‌دانند که تفسیر را به صورت دانشی جداگانه و به گونه‌ای منظم، طبق ترتیب سوره‌های قرآن به رشته تحریر درآورده است. سپس اشارات جاحظ را میان دست‌نوشته‌هایش کاملاً مشهود و حائز اهمیت می‌باشد.

مبانی تفسیری جاحظ

مبانی تفسیر قرآن به آن دسته از پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آنها، به تفسیر قرآن می‌پردازد. باید این مطلب را دانست

که مفسر قرآن هنگام تفسیر، پیش فرض های خود را مستقیم مطرح نمی کند، بلکه قبل از ورود به تفسیر این مطالب را پذیرفته است و آن پیش فرض ها، به صورت مقبولات ذهنی او درآمده و مفسر ناخودگاه به آنها توجه دارد.^۵

از نحوه برداشت مفسر از آیه و شیوه برخورد وی می توان با مبانی تفسیری مفسر آشنا شد. به همین علت شناخت مبانی هر تفسیر، در شناخت روش و گرایش های مفسر تأثیرگذار است و بر عکس، شناخت روش ها در شناخت مبانی تأثیرگذار است.^۶

با تأمل در نحوه کاربرد آیات در آثار جاحظ و طرح برخی از مبانی مباحث علوم قرآنی می توان به مبانی تفسیری جاحظ پی برد، مثلاً؛ تأویل را لازم می داند؛ اختلاف در تأویل آیات را نشان دهنده طبیعت انعطاف پذیر زبان می داند که باعث می شود از لفظ، معانی گوناگونی اراده شود. وی نه تنها به تأویل توجه دارد؛ بلکه نکات بسیار ارزشمندی را در خصوص ترجمه مطرح کرده است. وی ترجمه را ابزاری برای انتقال مفاهیم و رساندن هدف و مراد نویسنده و گوینده به ذهن خواننده یا شنونده می داند و در بیان دشواری ترجمه و لزوم مهارت مترجم بسیار تأکید دارد. هم چنین به لفظ و معنی و رابطه آن دو اشاره کرده و اهمیت آن را در ترجمه و تأویل ذکر می کند. جاحظ می خواهد بار دیگر بگوید که قرآن ساخته بشر نیست، چرا که رابطه زیبایی بین الفاظ و معانی درونی آن وجود دارد به طوری که نمی توان در قرآن لفظی را برداشت و لفظ دیگری را جایگزین آن کرد. هم چنین وی به تبعیت از مبانی اعتقادی خویش در تفسیر قرآن به عقل اعتماد کرده و با نگاه عقلی به تبیین آیات پرداخته است و با کسانی که فقط بر ظاهر قرآن تمسک می کردند، مخالفت می کرد.

تأویل از دیدگاه جاحظ

جاحظ برای تأویل دو تعریف می آورد:

۱. تأویل ارجاع لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی.^۷ جاحظ برای بیان مفهوم تأویل مثالی می زند و می گوید: عرب هنگامی که عهد می بست که: اگر تعداد شترانم به فلان نفر و یا گوسفندانم به فلان رأس برسد، فلان تعداد عتیله^۸ برای بتها قربانی کنم و چون شتران و یا گوسفندانم به آن عددی که نیت کرده بود می رسید، سخن خود را تأویل می کرد و می گفت: من گفتم که عدد، «شاة» قربانی می کنم و آهو، همان «شاة» است چنان که غنم نیز همان شاة است و از این رو، تمام قربانیانش را که گوسفند نیت کرده بود، از آهوان قرار می داد.^۹

جاحظ این گونه تأویل را نوعی سوء استفاده از انعطاف پذیری زبان می داند که به سبب عام بودن لفظ، تأویل کننده آن را به معنایی که مطابق میلش بوده به کار گرفته است.^{۱۰}

۲. نوع دوم استفاده معنای متقابل واژه، مثلاً راجع به «زرافه» می گویند: در فارسی، نامش شتر، گاو، پلنگ است و شتر را به «بعیر» و گاو را به «بقرة» و پلنگ را به «ضبع» تأویل می کنند.^{۱۱}

معنای تأویل در نوع دوم از دیدگاه جاحظ و معاصرانش همان تفسیر لغوی است که با معنای نص مطابقت داشته باشد.^{۱۲}

با توجه به تعریف جاحظ، گویی وی بر این باور است که گاه تأویل از توجیه دل بخواهی سرچشمه می گیرد که موجب می شود که در اذهان اختلافی به وجود آید، ولی با این وجود جاحظ تأویل را لازم می داند و بر این باور است که اختلاف در تأویل آیات خود نشان دهنده طبیعت انعطاف پذیر زبان است که به این سبب می توان از لفظ، معنایی گوناگونی را اراده کرد و از دیگر سو به این نکته اشاره می کند که خداوند برای بندگانش در زندگی، حقایقی از قبیل اختیار و کاربرد عقل و جستجو از اسباب علم و... را قرارداده است.^{۱۳} هر چند که اشتباه در تأویل سبب هلاکت انسان شود.^{۱۴}

ترجمه

از نکات قابل توجه در آرا و اندیشه های جاحظ نظر او درباره ترجمه است. در عصر جاحظ، ترجمه متون و گفته ها از زبانی به زبان دیگر به دو گونه انجام می گرفت.

روش اول: ترجمه کلمه به کلمه بود. در این روش به جای هر کلمه از زبان اصلی، واژه معادل آن از زبان دیگر را جایگزین می شد.

روش دوم: آن بود که کسی متن اصلی را می خواند و شنونده محتوای آن را به صورت ترجمه می نوشت، خواه الفاظ و جملات آنها با یکدیگر یکسان و منطبق می گردید، یا آن که تغییراتی در الفاظ و جملات داده می شد. جاحظ عقیده دارد روش اول در ترجمه نادرست و سخیف است و هدف از ترجمه آن نیست که کلماتی معادل متن ترجمه از زبان دیگر جمع آوری کنیم؛ بلکه ترجمه انتقال مفاهیم و رساندن هدف و مراد نویسنده و گوینده به ذهن خواننده یا شنونده است. جاحظ می گوید: ترجمه کار ساده ای نیست و فرد نمی تواند به صرف این که به زبانی آشنایی یافت، به ترجمه اقدام کند. ترجمه فنی است که همانند هر دانش و فن دیگر به متخصص نیازمند است.^{۱۵}

جاحظ در بیان دشواری ترجمه و لزوم مهارت مترجم بسیار تأکید دارد. از نظر جاحظ

مترجم باید دارای ویژگی‌هایی باشد:

۱. مترجم باید به هر دو زبان مبدأ و مقصد تسلط کامل داشته باشد. او باید در هر دو زبان به یک اندازه مهارت داشته باشد و تخصص او در هر دو زبان به بالاترین حد رسیده باشد، تا جایی که داناترین مردم نسبت به هر دو زبان باشد.^{۱۶}

وی هم چنین می‌گوید: هر زبان ویژگی‌ها و ظرافت‌های خاصی را دارا است. مترجم لازم است به معانی گوناگون واژه‌ها، کنایه‌ها، ضرب‌المثل‌ها و تمامی نکات هر دو زبان مطلع باشد.^{۱۷}

۲. مترجم به همان اندازه که در فن ترجمه مهارت دارد، باید نسبت به موضوع متن ترجمه نیز آگاهی و تسلط داشته باشد.^{۱۸}

جاحظ به مسؤلیت مترجم نگاهی دقیق دارد و بر این باور است که رعایت امانت و ادای حق کامل ترجمه، اقتضا می‌کند تا مترجم شرایط لازم را احراز نکرده؛ به این امر اقدام نکند. جاحظ این مسؤلیت را در کتاب‌های دینی به مراتب افزون‌تر می‌داند و می‌گوید: مترجم در ترجمه قرآن یا حدیث باید وجوه و احتمالات مختلف، عام و خاص، محکم و متشابه، مقتضای عقل و عرف، کنایه و تصریح و مانند آن را مورد توجه قرار دهد و در علوم و فنون گوناگون مهارت داشته باشد. غفلت نسبت به هر یک از موضوع و مسایل فوق، به خطا در ترجمه و تبیین اوصاف خداوند و احکام الهی منجر می‌شود و اشتباه در انتقال معارف و احکام الهی به مردم دنیا می‌شود و آخرت آنان را به تباهی می‌کشاند.^{۱۹} مترجم باید گذشته از دارا بودن شرایط لازم، نهایت دقت و امانت را در برگرداندن متون به زبان دیگر به کار گیرد تا بتواند مسؤلیت خطیری را که بر عهده دارد ایفا کند.^{۲۰}

رابطه لفظ و معنی

یکی دیگر از مبانی فکری مهمی که در تفسیر آیات الهی نقش دارد، مسأله نسبت میان لفظ و معنا و جایگاه و مقام هر یک از آنها در تفسیر قرآن است. از دیرباز دانشمندان در تقدیم و تقدم لفظ و معنا بر هم اختلاف دارند؛ مبدأ و سر آغاز این مسأله اشاراتی است که در آثار ارسطو یافت می‌شود و در میان مسلمانان متکلمان معتزله این بحث را آغاز کردند. از آن جا که معتزله بر مبانی لغت و کلام سخن می‌گفتند؛ رویکرد خاصی به بحث لفظ و معنی داشتند. اولین تلاش آنان را می‌توان در خصوص دفاع از اعجاز دانست. در آثار جاحظ مسأله لفظ و معنا و نوع رابطه آنها و جایگاه و تقدیم و تقدم یکی از آنها

بر دیگری به شکل پراکنده دیده می شود. چه بسا این مسأله متأثر از نزاع قومی بین عرب و عجم که به نهضت شعوبیه معروف است آغاز شد و در دفاعیات جاحظ از عرب ها در برابر شعوبی ها دیده شده است.

برخی بر این باورند که جاحظ لفظ را بر معنا مقدم می دانست. قائلین به این باور بر این سخن جاحظ استناد می کنند که وی در کتاب خود آورده است که مردی به نام ابوعمر و شیبانی روز جمعه در مسجدی دو بیت زیر را می شنود و از شنیدن آن چنان به وجد می آید که دستور می دهد دوات و کاغذ بیاورند و آن دو را بنویسد:

لا تحسبن الموت موت البلی فإِنما الموت سؤال الرجال
کلاهما موت و لکنّ ذا أشدّ من ذاک لذلّ السؤال

مردن را مرگ نابودی مپندار؛ مرگ واقعی گدایی کردن مردان است.

هر دو مرگند ولی این از آن؛ به سبب خواری در خواست و گدایی، زشت تر است جاحظ در ادامه سخنش اعتقاد شیخ به شایستگی معانی را ذکر کرده ولی از آن جا که در نقد کلام شیخ ایجاد وزن و گزینش واژگان و روانی مخارج حروف و روشنی و زیبایی ساخت کلام را مهم دانسته؛ وی را لفظ مدار می دانند.^{۲۱}

با تأمل در آثار جاحظ و نحوه برداشت او از آیات به نظر می رسد وی همان قدر که به لفظ بها داده است به معنا نیز اهمیت داده و آن را مهّم شمرده است، از آن جا که سبک نگارش جاحظ به شکل روزمره بود و اندیشه ها و دریافت های خود را به طور روزانه نگارش می کرد و در طول زندگی خود کوشیده نوع نگاهش را کامل نماید. به همین سبب آرای گوناگون در آثارش دیده می شود و این آرای مختلف او در آثارش از همین سبک نگارش وی بر می خیزد که سبب برخی برداشت های مختلف کسانی شده است که آثارش را به طور کامل به دست نیاوردند یا به طور کامل تری مطالعه نکردند و این توهّم را ایجاد کرده است که وی لفظ را بر معنی مقدم دانسته است در حالی که باید گفت با تأمل در آثار وی به نظر رسیده که در نهایت جاحظ به گونه ای اعتدال لفظ و معنا رسیده و گفته است: حقیقت معنا آن است که اسم دقیقاً قالب او باشد و هر دو همخوان هم باشند و حق اسم هم آن است که نه بر معنا پیشی بگیرد و نه کمتر از آن گردد. به طوری که متشابه و درهم نیز نباشد.^{۲۲} شناخت دیدگاه جاحظ در خصوص رابطه لفظ و معنا، کمک شایانی در شناخت اندیشه های تفسیری وی دارد. از این رو دیدگاه وی درباره ی ارتباط لفظ و معنا به طور

مختصر بیان می شود.

وی در خصوص جایگاه لفظ در فرهنگ ملت‌ها می گوید: ۱. مردم الفاظی را که در زندگی روزمره به آن‌ها نیاز دارند وضع می کنند. جاحظ می گوید رومی‌ها بخیل‌ترین امت‌ها هستند؛ چرا که واژه بخشش در فرهنگ لغت آنان وجود ندارد. وی ادامه می دهد مردم از اسم‌هایی استفاده می کنند که برای آنان کاربرد داشته باشد. ۲۳ جاحظ بر این باور است که با معرفت بر لغت قومی؛ می توان به افکار آنان نیز پی برد. ۲۴ الفاظی وجود دارد که بدون اشاره معانی آن فهمیده نمی شود. ۲۵ الفاظ محدوداند.

وی بر این باور است حکم معانی خلاف حکم الفاظ است. چرا که معانی بسیار گسترده است، اما نام‌های این معانی بسیار محدود است. ۲۶ و در اهمیت معنی به دو نکته مهم اشاره کرده که عبارتند از:

۱. لفظ بدن و معنا روح است و لفظ بدون معنا لغو است و. بعد از ایجاد معنا، لفظ ایجاد می شود. ۲۷

۲. معانی وجود دارد که اسمی بر آن نیست. اما اسمی وجود ندارد که بر آن معنا نباشد و استناد می کند به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (البقرة، ۲/۳۱) و نتیجه می گیرد که خداوند تمامی معانی را به آدم یاد داده است، از جمله معانی ترکیب رنگ‌ها و طعام‌ها و... ۲۸

۳. معانی در ذهن است و با بکار بردن زنده می شود. و می گوید: یکی از لغت‌شناسان و ناقدان معانی گفته است: معانی که در سینه مردمان جای دارد و در اذهانشان نقش بسته و به اندیشه و خاطرشان پیوسته و در اندرونشان به جنبش و حرکت است و مولود تفکراتشان است، پوشیده و پنهان دور و نامأنوس، مکنون و در پرده، وجود و عدمش یکسان است. آنچه این معانی را زنده می کند، یاد کردنشان است و خبر دادن از آنها این است که آنان را به فهم نزدیک ساخته و بر عقل و خرد آشکارشان می کند. پنهان‌شان را ظاهر، غایب‌شان را حاضر و دورشان را نزدیک می گرداند. همین یاد کرد و بیان است که معانی مشتبه را تبیین و تفسیر می کند و گره‌ها را می گشاید. مهمل را مقید، مقید را مطلق، ناشناخته را شناسا، نامانوس را مانوس، گمنام را مشهور می کند و بی‌نشان را نشان آشنایی می زند. ۲۹

از نظر جاحظ رابطه تنگاتنگ بین لفظ و معنا وجود دارد. وی روشنی معنا را به میزان وضوح دلالت و درستی اشارت و حسن اختصار می داند و بر این اعتقاد است که هر قدر که دلالات و اشارات روشن‌تر و واضح‌تر باشند، کارآمدتر و سودمندترند. ۳۰ و هم چنین

لفظ را اسم جامعی دانسته که از باطن و نهان پرده بر می‌گیرد تا شنونده به حقیقت آن برسد و معنا آشکار شود. حال این بیان و دلالت هر چه می‌خواهد باشد.^{۳۱} و سخنش را بااهمیت معنا ادامه می‌دهد و می‌گوید: زیرا محور کار و غایتی که گوینده و شنونده مد نظر دارند همانا تفهیم و تفهّم است پس، با هر چه منظورت را تفهیم کنی و معنا را واضح گردانی، آن چیز مصداق بیان است در آن موضع.^{۳۲}

جاحظ علاوه بر رابطه لفظ و معنا به بحث کتابت نیز اشاره می‌کند که بعضی از الفاظ هر چند از نظر کتابت و تلفظ با یکدیگر همانند هستند، اما به اختلاف موارد و شروط، معانی گوناگونی دارند.^{۳۳} وی توضیح می‌دهد که زمانی که اسمی با اسمی دیگر از نظر لفظ و نوشتن شباهت دارد، لکن از حیث مورد و دلالت اختلاف داشت در چنین شرایطی بهترین معنای لفظ را از کسانی که به آن تکلم می‌کنند و از قراین حالیّه و مقالیه و نیز از حالات کسانی که مخاطب قرار گرفته‌اند، می‌توان فهمید. جاحظ واژه طیب را در قرآن مثال می‌زند که چگونه با داشتن کتابت و تلفظ یکسان، معانی متعددی دارد.^{۳۴}

وی هم چنین به نکته بسیار مهمّ و دقیق درباره‌ی لفظ و معنا توجه می‌کند و معتقد است ذوق شناسی مردمان با دگرگونی زمان در باب لفظ و معنا دگرگون می‌شود و هر زمانه‌ای سخن و نکته خاصی را می‌پسندد. وی می‌گوید: زبان در حال تغییر و تحوّل است، برخی واژه‌ها متروک می‌شود و واژه‌های دیگری از طریق اشتقاق رسمیت پیدا می‌کند، چرا که هر پدیده اجتماعی در معرض تحوّل و دگرگونی است. مردم، بسیاری از چیزها را که در دوران جاهلیت کاربرد داشته است ترک کرده‌اند.^{۳۵}

جاحظ همه این گفتارها را بیان می‌کند، تا بگوید قرآن ساخته بشر نیست، چرا که رابطه‌ای زیبا، بین الفاظ و معانی درونی آن وجود دارد. به طوری که نمی‌توان در قرآن لفظی را برداشت و لفظ دیگری را جایگزین آن کرد. و با این مبانی فکری توجه خاصی به واژه‌های قرآنی دارد و به تفسیر و تأویل آنان می‌پردازد که در بخش تفسیر لغوی به این گونه تلاش‌های وی اشاره می‌شود.

تأثیر شخصیت مفسّر در تفسیر

ابعاد مختلف شخصیت هر فردی، در نوع نگرش وی تأثیر دارد. مطمئناً عالمی که به سراغ متنی می‌رود خالی الذهن نیست؛ بلکه انباشته از دانسته‌ها و گرایش‌ها و منش‌هایی است که بدون شک در برداشت وی از متن تأثیر می‌گذارد؛ بخشی از برداشت‌های وی

ناشی از دانسته‌های اوست و بخشی ناشی از اعتقادات و باورهایی که گاه جنبه مذهبی و نحله‌ای دارد، هم‌چنین تئوری‌های وی نیز در برداشت او، بی‌تأثیر نخواهد بود.^{۳۶}

اندیشوران مسلمان از دیرباز به این امر توجه داشته‌اند؛ لکن به آن تصریح نکرده‌اند اما در دوره معاصر به این موضوع با رونق پژوهش‌هایی هرمنوتیکی توجه جدی شده است. در این خصوص جاحظ بر این باور است که اندیشه، درک و تعصب مفسر در نحوه برداشت وی از آیات تأثیرگذار است.

تعصب مفسر

جاحظ به تعصب شارح و مفسر اشاره می‌کند و بر این باور است که گاهی تعصب شارح و مفسر در معنای نص اثر می‌گذارد. به عنوان نمونه، ابوعبیده که به شعوبی‌گری و بدگویی از عرب مشهور است را نام می‌برد و درباره‌اش چنین می‌گوید: چنان‌که گفتیم عرب‌ها از این ملت‌های هلاک شده و قرون گذشته سخن گفته‌اند در حالی که از بعضی از آنان باقیمانده‌هایی نیز وجود دارد که در میان بقیه اعراب متفرق و گمنام می‌باشند، از قبیل جرهم و جاسم و دبار و عملاق و امیم و طسم و جدیس و لتمان و هر ماس و بنی ناصور و قیل بن عتر و ذی جدن و...، اما قوم ثمود، خدا از آنان خبر داده و فرموده است: «و ثمود فما أبقی» (النجم، ۵۳/۵۱)؛ و قوم ثمود را هیچ باقی نگذاشت. و نیز فرموده است: «فهل تری لهم من باقیة» (الحاقة، ۶۹/۸)؛ آیا اثری از آنان می‌بینی؟ و من در شگفتم که مسلمانی که قرآن را قبول دارد، و گمان می‌کند که از بقایای قوم ثمود در میان قبایل عرب کسانی وجود دارند.^{۳۷} ابوعبیده که آیه: «و ثمود فما أبقی» را تأویل کرده، گفته است: این نفی از باب حمل بر اغلب و اکثر است، این رأی که از ابوعبیده نقل شده، هر چند مورد اتفاق شعوبیه است، اما نمی‌تواند بر آیه قرآن که عام، مرسل و بی‌قید و استثنائیت غلبه کند و آن را به اغلب و اکثر اختصاص دهد. و پس از آنکه خدا فرمود: آیا اثری از آنان می‌بینی؟ برای اشکال‌کننده و مخالف فرصتی باقی نمی‌ماند که بگوید: ما در میان هر قبیله‌ای باقیمانده‌ای از قوم عاد و ثمود می‌بینیم، پناه بر خدا از این دروغ.^{۳۸}

علم و تخصص

جاحظ بر این باور است که هر کس جهان را به گونه‌ای می‌نگرد و طرز تلقی اشخاص و قضاوت آنان نسبت به مسائل و امور گوناگون، بر حسب دیدگاه‌ها و علومی که نسبت به

آن تخصص دارند با هم فرق دارد. جاحظ این نظریه را در نتیجه مشاهده‌ها و مصاحبه‌هایی که با اشخاص گوناگون انجام داده، مطرح کرده است. او در مصاحبه و گفتگو با برخی از سربازان لشکر معتصم، هنگام بازگشت از جنگ با رومیان، مشاهده کرد که توصیف آنان از قضیه‌ای واحد با یکدیگر متفاوت است. جاحظ در رساله «صناعات القواد» سعی کرده با بیان این مصاحبه‌ها و ذکر مشاهده‌ها و تجربیات خویش، مطلب فوق را به اثبات برساند. ۳۹

وی در این خصوص با افرادی که مشاغل مختلف داشته‌اند؛ از آن جمله، پرورش دهنداسب، پزشک، خیاط، کشاورز، نانوا، معلم مکتب، حمامی، کناس، شراب فروش، آشپز و رفتگر مصاحبه می‌کند؛ مثلاً: تربیت کننده اسب جنگ را این چنین توصیف می‌کند: که ما در میدانی که وسعت آن به اندازه مساحت یک اصطبل بود روبه رو شدیم؛ و به اندازه تکاندن گرد و خاک راه از مرکب طول نکشید، که ما آنان را در جایی تنگ‌تر از روده کور محاصره کردیم، و پزشک می‌گوید: با دشمن در محلی به وسعت یک درمانگاه روبه رو شدیم به آن اندازه که انسان جای نشستن خود را عوض کند، طول نکشید که آنان را در محلی تنگ‌تر از لوله‌ای که با آن حقه می‌کنند به محاصره در آوردیم، و خیاط همان صحنه را این چنین توصیف می‌کند: که ما با دشمن در محلی به وسعت بازار پارچه فروشان به مقابله پرداختیم. به اندازه دوختن درز لباسی نگذشت، که عرصه بر آنان تنگ کردیم که گویی در جیب پیراهنی قرار گرفته‌اند به اندازه‌ای از آنان کشتیم، که اگر سوزنی پرتاب می‌شد بر سر یکی از آنان سقوط می‌کرد. ۴۰

جاحظ با بیان مشاهده‌ها و مصاحبه‌های فوق، بر آن است که به تبیین تأثیر اندیشه و تخصص افراد در تجزیه و تحلیل مسائل و داوری نسبت به امور مختلف پردازد. اظهار نظرهای جاحظ در این باره، حاکی از آن است که هر کس نسبت به علم و فن ویژه‌ای آگاهی دارد و به طور کلی جهان هستی را با عینک آن علم و فن خاص تفسیر می‌کند.

اندیشه و درک

جاحظ معتقد است هر کس صفحه جهان هستی را مطالعه کند، به اندازه فهم خود کسب معرفت می‌کند و با آنچه اندیشه‌اش، از این جهان به او داده و احساس او را راهنمایی کرده به سوی ما برمی‌گردد، برخی درست برداشت می‌کنند و برخی گرفتار خطا می‌شوند، تفسیرها مختلف و ترجمه‌ها با یکدیگر تضاد دارند، در حالی که در ذات حقایق جهان هیچ تضادی وجود ندارد؛ بلکه این مفسران و مترجمان هستند که به اندازه تفاوت اندیشه‌ها

و عملکردهای شان با یکدیگر اختلاف دارند. وی می گوید: ذره دقیق و کوچک این عالم در این مسیر مانند قطعات بزرگ می باشد. درحقیقت امور، اختلافی نیست، اختلاف صرفاً از ناحیه اندیشمندان است که برخی خوب نمی اندیشند و از موارد اختلاف و جدایی مرزها غفلت می کنند.^{۴۱}

رویکرد جاحظ به تفسیر روایی

جاحظ نگاه خاصی به روایت دارد و محتاطانه با آن برخورد می کند وی بر این عقیده است هر کسی نمی تواند از روایت برای تفسیر آیات استفاده کند و از هر روایتی نمی توان برای تأویل آیات بهره برد، وی برای استفاده از روایت شرایطی را مد نظر دارد که خلاصه نظریه وی در استفاده از روایت برای فهم آیات، عبارتند از:

۱. روایتی که بر خلاف عقیده یا مذهب نباشد و مضمون نص هم آن را احتمال بدهد، جاحظ آن را جایز می داند و در مقابل آن ایستادگی نمی کند درموضوع دعا به چند تفسیر روایی اشاره می کند. مثلاً در ذیل آیه «دَعُوهُمْ فِيهَا سَبْحَانَكَ» (یونس، ۱۰/۱۰)، به سخن عبدالعزیز بن ابان از طرف سفیان استناد می کند که اهل بهشت در آن جا زبان به تسبیح خدا می گشایند و هرگاه یکی از آنان بخواهد خدای را بخواند می گوید: «سَبْحَانَكَ اللَّهُمَّ». یا در ذیل آیه «قَالَ قَدْ أُجِيبَت دَعْوَتُكُمْ فَاَسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَان سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس، ۱۰/۸۹)؛ دعای شما پذیرفته شد، استقامت کنید و از راه نادانان پیروی نکنید. به سخن سفیان از ابن جریح از عکرمه استناد کرده که حضرت موسی (ع) دعا می کرد و هارون (ع) آمین می گفت، از این رو خداوند هر دو نفرشان را دعا کننده شمرد.

۲. تفسیر روایی که تکلف و زحمت دارد، جاحظ موضع انکار می گیرد و رأی استادش نظام را درباره آیاتی که در تفسیر روایی آن ها گرفتار زحمت شده را قبول کرده و گفته است: ابو اسحاق پیوسته می گفت: به قول بسیاری از مفسران اعتماد نکنید؛ اگر چه خود را برای امامت جامعه منصوب کنند و به هر مسأله ای پاسخ دهند، زیرا اکثر آنها بدون مدرک و پایه سخن می گویند و هر تفسیری که نزد آنان عجیب تر باشد، محبوب تر است مثل عکرمه، کلبی، سُدّی، ضَحَّاک، مقاتل بن سلیمان و ابوبکر اصم می باشند که همه بر یک خطا هستند. پس چگونه به نظریات اینها اعتماد و به درستی آنها آرامش خاطر پیدا کنم. آنگاه مثال هایی از مواردی که در تفسیر آن به زحمت افتاده اند ذکر و سپس انتقاد می کند و درباره سخن خداوند: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (الغاشية، ۱۷/۸۸)؛ آیا به شتر

نگاه نمی‌کنید که چگونه آفریده شده است؟ گفته‌اند: مراد شتر و ناقه نیست، بلکه مقصود ابرهاست. ۴۲ درباره سخن خداوند: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» (المطففين، ۱/۸۳)؛ وای بر کم‌فروشان گفته‌اند: ویل وادی است در جهنم، سپس به توصیف این وادی پرداخته‌اند و حال آنکه مبنای ویل در کلام عرب شناخته شده است، پس چگونه است که در جاهلیت شناخته نشده باشد در صورتی که این از مشهورترین سخنان آنهاست. ۴۳

۳. جاحظ هرگز تفسیر روایی را که چیزی بر مضمون نص تحمیل کند و در آن نباشد، جایز نمی‌داند او می‌گوید: واقدی از برخی اساتیدش روایت می‌کند که زبان حضرت موسی (ع) نارسایی داشت و بر آن موهایی رویده بود و حال آنکه قرآن بر این معنا دلالت ندارد و سخن خداوند: «و احلل عقدة من لساني» (طه، ۲۷/۲۰)؛ خدایا عقده زبانم را بگشا، دلیل بر چنین مفهومی نیست. این گروه از مفسران با نقل‌های خود کارهای شگفت‌انگیزی انجام داده‌اند تا بازار خود را نزد عامه مردم رونق بخشند. ۴۴

۴. وی برخی از تأویل‌های صوفیان که براساس روایت بوده را رد می‌کند و تأویل‌های آنها را چیزی جز خیال نمی‌داند به عنوان مثال می‌گوید: خداوند فرموده است: «و التین و الزیتون» (التین، ۱/۹۵)؛ سوگند به انجیر و زیتون، زید بن اسلم خیال کرده است که مقصود از تین، انجیر دمشق - شام - و از زیتون، زیتون فلسطین است. برای غلوکنندگان در این گفتار تأویلی است که میل ندارم از آن نامی به میان آورم. خداوند متعال آیه را به صورت قسم ذکر کرده است و دمشق و فلسطین شناخته نمی‌شود، مگر به وسیله - لفظ - دمشق و فلسطین و تو تنها می‌توانی از ذکر تین به تعداد، طعم خشک و تر آن و نیز به پنهان شدن زیر برگ و شاخه‌هایش پی ببری و بدان بسنده کنی.

او پس از آن که منافع درخت انجیر و زیتون را می‌شمارد، به این نتیجه می‌رسد که: اگر تو به این منافع مادی دنیایی بسنده کنی، گمان بد به قرآن ببری و ارزش تأویل را نمی‌دانی، و عظمتی که خداوند به این [میوه‌ها] داده و قسم به آنها خورده و با نام بردنشان آنها را ستوده، فقط به سبب همین منافع مادی نیست. اگر بادید عبرت به بال مگس‌پنگری و اندیشمندانه به آن توجه کنی، به شرط این که تیز بین باشی. از امور شگفت‌انگیزی که موجب عبرت تو شود، چاه‌های عمیق و پوست‌های بزرگ و پر وسعت را خواهی دید. پس هدف این است که این چنین در حکمت آفرینش، تأمل و درس‌ها و پنجهایی از تصویر این عالم هستی گرفته شود. ۴۵

جاحظ هم چنین گفته است: ابن حائط و گروهی از نادانان صوفیه، گمان کرده‌اند که در میان زنبوران عسل پیغمبرانی وجود دارند، زیرا خداوند فرموده است: «و أوحى ربك إلى النحل» (النحل، ۶۸/۱۶)، و نیز گمان کرده‌اند که حواریون پیامبرند، زیرا خدا فرموده است: «و إذ أوحيت إلى الحواریین» (المائدة، ۱۱۱/۵).

جاحظ در رد کلام ابن حائط می‌گوید: نباید صرفاً برخی از زنبوران عسل پیامبر باشند، بلکه باید تمام آنها پیامبر باشند، زیرا خدا به طور عام گفته است: پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد و این امر را به مادران و پادشاهان و ملکه‌های آنها اختصاص نداده؛ بلکه به طور اطلاق گفته است اما اگر شما مسلمان‌اید، این گفته هیچ یک از مسلمانان نیست و اگر مسلمان نیستید، پس چرا کلامی را که نزد شما باطل است، دلیل بر نبوت زنبور عسل آورده‌اید؟^{۴۶}

دیدگاه جاحظ درباره‌ی مفسران روایی: جاحظ نسبت به مفسران موضع‌گیری خاصی از خود نشان می‌دهد وی مفسران روایی را دو دسته می‌داند: برخی که هر چه شنیده‌اند، بدون تلاش در صحت روایت، آن را در بیان تفسیر بکار گرفته‌اند و دسته‌ای که تلاش و سعی در یافتن روایت صحیح در تفسیر دارند. جاحظ نسبت به برخی از مفسران روایی، نظر خوبی ندارد از جمله: ابوکعب قاضی.

جاحظ برخی از آنان را مورد تمسخر قرار می‌دهد تا با پست شمردن گفته‌ها و روایت‌هایشان شک و تردید ایجاد کند، بدین منظور می‌گوید: برخی از مفسران روایی گمان کرده‌اند که اهل کشتی نوح از موش در آزار بودند، پس شیر، عطسه‌ای زد و از دو سوراخ بینی اش یک جفت گربه [نر و ماده] افتاد، از این رو، گربه شبیه‌ترین حیوان به شیر است، و فیل یک جفت خوک از دبرش خارج ساخت و از این رو خوک شبیه‌ترین حیوان به فیل است. کیسان گفت اگر این داستان درست باشد باید گربه نر، آدم گربه‌ها باشد، ابو عبیده به کیسان گفت: مگر نمی‌دانی که برای هر نوعی از حیوانات آدم و حوایی وجود دارد؟ و خودش و بقیه خندیدند.^{۴۷}

اما برخی را که نسبت به تفسیر روایی کوشا بودند به نیکی یاد می‌کند؛ از جمله ابوبشر صالح المری، جاحظ می‌گوید: صالح مری کنیه‌اش ابوبشر، نیک گفتار و خوش مجلس بود.^{۴۸} همان‌طور که گفته شد جاحظ روایت را انکار نمی‌کند. اما با روایت محتاطانه برخورد می‌کند و عقیده دارد کسانی، برخی از روایت‌ها را به سبب شگفت‌انگیز بودن آن نقل می‌کنند، و یا برای این نقل می‌کنند که مردم حقیقت را از باطل مشخص سازند.

مفسران

جاحظ برخی از مفسران را به نیکی نام می‌برد و می‌گوید: در فقه و تفسیر و تأویل احدی نیست که با علی بن ابی طالب (ع) و ابن عباس و جعفر صادق (ع) رقابت کند. ۴۹

جاحظ درباره ابن عباس می‌گوید: وی فقیه و خطیب و دوست علی بن ابی طالب (ع) بود و به علم و تأویل شهرت داشته و ابن عباس کتاب تفسیری به نام تأویل دارد. ۵۰ و در جای دیگر می‌گوید: بنی هاشم افتخار می‌کند به رأی محکم، علم، فقه، تأویل و خطابه و به همه این علوم ابن عباس و علی بن ابی طالب (ع) رسیده‌اند. ۵۱ هم چنین می‌گوید: در فقه و علم و تفسیر و تأویل احدی نمی‌رسد به علی بن ابی طالب (ع)، و عبد الله بن عباس و زید و محمد فرزندان علی بن حسین بن علی (ع) و جعفر بن محمد (ع) کسی که دنیا را از علم و فقه پر کرد و ابا حنیفه و سفیان ثوری از شاگردان وی بودند. ۵۲

جاحظ قتاده بن دعامة بن عزیز و ابو خطاب سدوسی بصری و سعید بن جبیر را به عنوان مفسر نام می‌برد. ۵۳ و سعید بن جبیر را انسانی با تقوا و یکی از یاران ابن عباس معرفی می‌کند. ۵۴

اسرائیلیات

اما موضع دینی جاحظ در مقابل افسانه و خرافه همان موضعی است که مکتب اعتزالی در این باره دارد. این مکتب به شدت از افسانه‌گویی و داستان‌سرایی نکوهش و انتقاد می‌کند، برخی از این افسانه‌ها از طریق پیروان ادیان گذشته و بیشتر از طریق اهل کتاب به تفسیر راه یافته است.

اسرائیلیات وارده بر تفسیر نیز از چشم جاحظ به دور نبوده، وی درباره روایاتی که کعب احبار نقل کرده، می‌گوید: کعب احبار نقل کرده است که در تورات نوشته شده که حوا در آن وقت به ده کیفر دچار شد و آدم به سبب اطاعت از حوا و مخالفت با پروردگارش نیز به ده عقوبت گرفتار آمد و مار که ابلیس در شکمش داخل شد نیز به ده عقوبت مبتلا شد، سپس عقوبت‌هایی که آدم و حوا و مار گرفتار شدند را نقل می‌کند، نیز می‌گوید: زمین به علت این که خون پسر آدم را آشامید به ده عقوبت گرفتار آمد: خارها در آن روید، کویرها در آن به وجود آمد، دریا در آن پدیدار گشت، بیشتر آب‌هایش شور شد، جانوران و درندگان در زمین آفریده شدند، قرارگاه شیطان و معصیت‌کاران شد، جهنم را در آن قرارداد و میوه‌اش بدون گرما قابل رشد نیست و به همین سبب تا قیامت در عذاب است و به علاوه در زیر

پای شتران و سم چهارپایان و دیگر موجودات لگد مال می شود و خداوند آن را شور مزه قرار داده است. ۵۵

به نظر جاحظ روایت های نقل شده کعب برگرفته از کتاب هایی است که از حضرت سلیمان (ع) که ارث رسیده و یا کتاب هایی از قبیل کتاب اشعیا و دیگران است.

عقلانیت در تفسیر

معتزله بر عقل به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت تأکید می کردند و عقل را بهترین شاهد مباحث اعتقادی شان می دانستند. با آن که جاحظ به عنوان یکی از سران معتزلی معروف است اما مقلد کامل معتزله نبود. او از برترین نوآوران عقل گرا بود و در برخی از دیدگاه ها با معتزله مخالف بود.

جاحظ می گوید: حکم قاطع را ذهن صادر می کند ولی روش صحیح را فقط عقل اتخاذ می کند. ۵۶

جاحظ بر این باور است که بسیاری از کافران مسئول کفر خود نبوده اند و در نتیجه خداوند ایشان را عقاب نخواهد کرد؛ مثلاً نمی توان کافر بی سواد را ملامت نمود که در روستایی دور افتاده زندگی نموده و چیزی غیر از عقاید رایج در محیط پیرامونش به گوش او نرسیده و از این رو قادر به تفکر در ورای آن عقیده نبوده است. و او عقاب نخواهد شد زیرا خداوند چیزی از انسان جز در حدود توانایی او نخواست است. در اندیشه جاحظ تنها کفاری عقاب می گردند که حق را ادراک نموده و به سبب جاه و ریاست دینی و یا مانند آن بدان ایمان نیاورده باشند. ۵۷

جاحظ به تبعیت از مبانی اعتقادی خویش در تفسیر قرآن به عقل اعتماد کرده و با نگاه عقلی به تبیین آیات پرداخته است، و وی با کسانی که بر ظاهر قرآن تمسک می کردند و ظاهر قرآن را تفسیر می کردند مخالفت می کرد. ۵۸ وی درباره ی آنان می گوید: آنان کسانی هستند که می گویند: خدای عز و جل برای ضعف و عجز مردم چنین بیان کرده است: «يا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلُ فَاسْتَمْعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ انْ يَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعْفُ الطَّالِبِ وَ الْمَطْلُوبِ» (الحج، ۲۲/۷۳)؛ ای مردم مثلی زده شده است به آن گوش فرادهید: چیزهای غیر از خدا را که به خدایی می خوانید، هرگز نمی توانند مگس را بیافرینند، هر چند همه شان جمع شوند و اگر مگس چیزی از آنها بر باید نمی توانند از آن بگیرند، طالب و مطلوب [بت و بت پرست] ضعیف و ناتوان اند. بعضی از

مردم گفته‌اند: خداوند در این آیه مگس و مردم را درعجز و ناتوانی یکسان قرارداده و نیز گفته‌اند: چگونه این مخلوق نمی‌تواند چیزی بیافریند و حال آن‌که انسان با تولید مثل، می‌تواند انسانی به وجود بیاورد و این نوعی از آفرینش محسوب می‌شود.^{۵۹}

جاحظ از این‌که آنان به ظاهر قرآن فقط تمسک جسته آنان را سرزنش می‌کرد. وی حتی تفسیر کسانی که صرفاً منبع خود را روایت دانسته‌اند را رد می‌کند، که در بحث روایی به آن اشاره شد.

جمع بندی

جاحظ با آن‌که اثر تفسیری مستقلی ندارد، اما در میان آثارش به تفسیر آیاتی پرداخته است. شیوه تفسیری وی، تأثیر بسزایی در طول تاریخ بر تفاسیر ادبی و کلامی گذاشته است. جاحظ به معنای تأویل توجه داشته و اختلاف تأویل‌ها را در یک آیه، انعطاف پذیری زبان می‌داند. او با آن‌که تأویل را لازم می‌داند اما متذکر می‌شود که نباید انعطاف پذیری زبان سبب سوء استفاده شود و به تفسیر به رأی بینجامد. جاحظ در تفسیر به چند نکته توجه زیادی دارد، یک: ارتباط لفظ و معنی. دوم: تأثیر شخصیت مفسر در برداشت وی از آیه. سوم: روایاتی که مورد استفاده قرار می‌گیرند. جاحظ نگاه خاصی به روایت دارد و محتاطانه با آن برخورد می‌کند، وی بر این عقیده است هر کسی نمی‌تواند از روایت برای تفسیر آیات استفاده کند و از هر روایتی نمی‌توان برای تأویل آیات بهره برد. جاحظ به معانی مشترک در الفاظ مختلف در کاربرد قرآنی توجه کرده و نتیجه می‌گیرد که در قرآن، مطلبی بیهوده نیامده و هیچ واژه‌ای نمی‌تواند در جای واژه دیگر بنشیند وی عملاً با این گفتار ترداف در قرآن را نفی می‌کند و عدم ترداف و عدم جایگزینی واژه‌ای به جای واژه دیگر را یکی از مظاهر اعجاز می‌داند.

۳. روش‌های تفسیر قرآن، رضا مؤدب / ۲۲۱ - ۲۲۲.
۴. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، کرج - عمید زنجانی - / ۶۸.
۵. منطق تفسیر قرآن - رضائی اصفهانی -، / ۱۲۵.
۶. تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (ره) - ابازی -، / ۲۵۵.
۷. الرسائل السياسية / ۵۲۱.

۱. برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان «بررسی اندیشه‌های قرآنی جاحظ شایسته تقدیر در هجدهمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم تهران رمضان المبارک ۱۴۳۱ ه. ق؛ شهریور ۱۳۸۹».
۲. ر. ک. به مقاله «مبانی ربانی و بلاغی جاحظ در اعجاز قرآن»، فصلنامه علمی و پژوهشی علوم اسلامی، ش ۱۵.

۸. عتیره حیوانی است که در حج رجبیه قربانی می‌کردند و جمع آن عتایر است و به معنای آهوها نیز آمده است.
۹. الحیوان - جاحظ -، ۱۹/۱.
۱۰. شیوه‌های تفسیر قرآن - جوینی - مترجم دانش و روحانی - ۱۶۰/ -.
۱۱. الحیوان، ۹۶/۱.
۱۲. جوینی/ ۱۶۰.
۱۳. جاحظ با داستانی ارتداد مرد خراسانی و گفتگوی او با مأمون در اختلاف تأویل آیات به اختلاف تأویل در تمام کتاب‌ها دینی اشاره می‌کند و وجود هم‌چین اختلاف را حکیمانه و آن را سبب آزمایش انسان‌ها و وجود اختیار انسان می‌داند. برای مطالعه بیشتر، ر. ک. البیان و التبیین - جاحظ -، ۲۴۶/۳.
۱۴. الحیوان، ۹۶/۱.
۱۵. آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، - اعرافی -/ ۶۱.
۱۶. الحیوان، ۵۴/۱ - ۵۶.
۱۷. همان.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. همان.
۲۱. الحیوان، ۶۸/۳.
۲۲. البیان و التبیین، ۹۶/۱.
۲۳. البخلاء/ ۲۵۴.
۲۴. نظریه ابو عثمان فی النقد الادبی/ ۸۲.
۲۵. همان.
۲۶. البیان و التبیین، ۸۲/۱.
۲۷. الرسائل الأدبية/ ۳۴۹.
۲۸. همان/ ۳۴۹.
۲۹. البیان و التبیین، ۸۲/۱.
۳۰. همان، ۸۳/۱.
۳۱. همان.
۳۲. همان.
۳۳. این خود بحثی است که معاصران به آن اهمیت می‌دهند و درباره آن می‌گویند: دانشی که دلالت بر معنا دارد، از پدیده‌های جدید پژوهش است.
۳۴. ر. ک. مقاله مبانی بلاغی و زبانی اعجاز نزد جاحظ - مطالعات اسلامی - ش ۱۵.
۳۵. الحیوان، ۲۱۸/۱.
۳۶. تأثیر شخصیت مفسر در قرآن - صحیفه مبین، ش ۱۹ / ۴۳-۹.
۳۷. البیان و التبیین، ۱۶۷/۱.
۳۸. جوینی/ ۲۱۴؛ البیان و التبیین، ۱۶۷/۱.
۳۹. آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن/ ۳۴.
۴۰. همان.
۴۱. الحیوان، ۵۵/۱.
۴۲. الحیوان، ۲۲۹/۱.
۴۳. همان.
۴۴. البیان و التبیین، ۵۵/۱.
۴۵. الحیوان، ۱۳۸/۱.
۴۶. الحیوان، ۲۲۷/۵ و ۲۲۸؛ ن. ک: جوینی/ ۲۳۵-۲۳۶.
۴۷. الحیوان، ۹۸/۱.
۴۸. همان؛ البیان و التبیین، ۱۱۹/۳.
۴۹. همان/ ۴۵.
۵۰. همان؛ الرسائل السياسية/ ۶۲۱.
۵۱. همان/ ۴۲.
۵۲. همان.
۵۳. همان؛ البیان و التبیین، ۲۰۵/۱.
۵۴. همان/ ۵۳۱.
۵۵. همان، الحیوان، ۳۵۹/۴.
۵۶. همان؛ الرسائل الأدبية/ ۴۳۷.
۵۷. همان.
۵۸. ابو عثمان الجاحظ - خفاجی، بیروت -/ ۱۵۸.
۵۹. الحیوان، ۱۸۲/۳.