



Analyzing Ibn 'Ādil's Critiques of Zamakhsharī in Theological and Literary Interpretations of the Qur'anic Verses

Keyvan Ehsani*

Received: 2021/2/19 | Accepted: 2021/7/4

Abstract

Ibn-Ādil Dimashqī is a ninth-century Interpreter of the Qur'an and an expert scholar in various scientific fields, including Arabic literature, Islamic jurisprudence, principles of Islamic jurisprudence, as well as Islamic Hadith and narrations. Benefiting the viewpoints of dozens of the Qur'anic interpreters and other Islamic scholars, in some cases, he has criticized or refuted them in his own interpretation, namely *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, which should be considered as a large encyclopedia of various Islamic sciences. One of the most famous Qur'anic interpreters who has been criticized by Ibn-Ādil is Zamakhsharī, the early sixth-century author of a prominent Qur'anic interpretation, namely *al-Kashshāf*. Despite acknowledging the importance and prominence of the work and referring it widely and frequently, Ibn-Ādil has emerged notable controversies over it in terms of theological thoughts based on his Ash'arite presuppositions. One can consider in this regard, for example, their contradictory interpretations concerning some divine attributes that have been mentioned by the Qur'an, such as deceive, anger, mock, arrogance, as well as other Islamic conceptions including intercession and human free will. Using a speculative approach and desk research method, as well as introducing both interpretative works, the present article suggests some examples of Ibn-Ādil's theological and literary critiques of Zamakhsharī and analyzes the effects of his preferred religious beliefs on his perceptions of the Qur'anic verses, especially in the field of their conflict points.



Keywords: Ibn-Ādil, Zamakhsharī, *al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb*, *al-Kashshāf* 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ Tanzīl, Ash'arite theology, Mu'tazilite opinions.

* Assistanat Professor, Arak University | k-ehsani@araku.ac.ir

■ Ehsani, K. (2022) Analyzing Ibn 'Ādil's Critiques of Zamakhsharī in Theological and Literary Interpretations of the Qur'anic Verses. *Biannual Journal of Comparative Exegetical Researches*, 7 (14) 145-168 . Doi: 10.22091/PTT.2021.5084.1685.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



واکاوی نقدهای ابن عادل بر زمخشری در برداشت‌های کلامی - ادبی از آیات در تفاسیر اللّباب و الکشاف

کیوان احسانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۳

چکیده

ابن عادل دمشقی، مفسر قرن نهم در تفسیر اللّباب فی علوم الکتاب که موسوعه‌ای از علوم مختلف بوده، از دیدگاه‌های ده‌ها مفسر و ادیب بهره‌مند گشته و در مواردی نیز به نقد و یا ردّ آن‌ها پرداخته است. یکی از این مفسران، زمخشری معتزلی، نویسنده تفسیر الکشاف عن حقایق غوامض التّنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل در اوایل قرن ششم است. ابن عادل با وجود اعتراف به اهمیت و برجستگی تفسیر کشاف و بهره‌مندی گسترده از آن، مناقشاتی را بر مبنای تفکر اشعری خویش در زمینه‌های اعتقادی به آن وارد کرده است. این نوشتار با رویکرد نظری و به شیوه کتابخانه‌ای، به برخی نقدهای ابن عادل بر زمخشری در مباحثی مانند چگونگی تبیین برخی آیات مربوط به صفات خداوند مانند مکر، غضب، استهزاء، تعجب، تکبر، حیا، و نیز شفاعت و حوزه تعلق آن، آیات مربوط به اراده و اختیار انسان و نیز بحث رؤیت خداوند به عنوان یکی از پر دامنه‌ترین جدال‌ها در تاریخ اسلام پرداخته و تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌های اعتقادی در برداشت از آیات را در مواجهه دو تفسیر نمایانده است. هم‌چنین برخی اختلاف نظرهای دو مفسر در حوزه ادبیات قرآنی مطرح شده که آن موارد نیز اساساً به چالش‌های عقیدتی - کلامی برمی‌گردد.



واژگان کلیدی: ابن عادل، زمخشری، اللّباب فی علوم الکتاب، الکشاف، کلام اشعری، اعتقاد اعتزالی.

* استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه اراک | k-ehsani@araku.ac.ir

مقدمه

۱. تبیین مساله

تفسیر قرآن کریم هم‌گام با نزول اولین آیات الهی بر پیامبر اکرم(ص) آغاز شده و مسیر طولانی و پر پیچ و خمی را تا به امروز پیموده و از این به بعد نیز تا قیام قیامت همراه با رشد و شکوفایی روزافزون اندیشه‌های بشری تداوم خواهد یافت. تا به حال افراد و جوامع گوناگون با دیدگاه‌های مختلف، صدها و هزاران شرح و تفسیر بر آیات الهی نگاشته‌اند. این دیدگاه‌ها، برخاسته از مکاتب و مذاهبی هم‌چون: اعتزالی، اشعری، شیعه، سنی، و نیز رویکردهای متنوعی مانند فلسفی، علمی، روایی، باطنی و عرفانی بوده که بعضاً در مقابل هم ایستاده و یک‌دیگر را تخطئه نموده‌اند. توجه به باورهای کلامی مفسران و نقش آن در تفسیر آیات، یکی از موضوعات مهم پژوهش‌های تفسیری است. قرآن در معرض فهم و تفسیر نحله‌های متعدد فکری و گرایش‌های گوناگون فلسفی، کلامی، فقهی، عرفانی، ادبی، علمی و... قرار گرفته که این امر نیز در پاره‌ای موارد، به تحمیل برداشت‌ها و پیش‌داوری‌ها به قرآن انجامیده است. دو تفسیر *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل* زمخشری و تفسیر *اللباب فی علوم الکتاب* ابن عادل، با فاصله زمانی حدود سه قرن نگاشته شده و هر یک، نماینده نوع خاصی از توجه به آیات کلامی و اعتقادی است. در جستار پیش‌رو، تفاوت نگاه و برداشت‌های آن‌ها نسبت به آیات از جنبه ادبی و به ویژه اعتقادی در قالب نقد ابن عادل به زمخشری نمایانده شده است.

۲. پیشینه

این تفسیر بیست جلدی که به زبان عربی نگاشته شده و تاکنون ترجمه‌ای از آن صورت نگرفته، در میان فارسی‌زبانان کم‌تر شناخته شده است، به طوری که نوشتار و مقاله‌ای در مورد آن یافت نشد. از معدود مقالاتی که به زبان عربی نگاشته شده، یکی در مورد حمل معنایی در این تفسیر با عنوان «الحمل علی المعنی و توجیهه عند ابن عادل الدمشقی فی تفسیره اللباب فی علوم الکتاب» از صالح زیتونی و دیگری در مورد عرف از دیدگاه ابن عادل با عنوان «العرف عند ابن عادل الحنبلی فی ضوء تفسیره» نوشته عامر خلیل ابراهیم است. محمد بن عبدالرحمان

الشایع نیز «ابن عادل و تفسیره اللباب فی علوم الکتاب» را نگاشته که بیش‌تر به معرفی تفسیر یادشده و شناسنامه آن پرداخته و هیچ یک از آن‌ها مرتبط با موضوع این تحقیق نیست.

۳. اهمیت و ضرورت تحقیق

تحلیل چگونگی تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌های اعتقادی در برداشت از آیات قرآن در مواجهه با دو تفسیر یادشده، ضمن تبیین هر دو تفسیر، به ویژه معرفی و بازنمایی تفسیر ابن عادل که تا به حال بدان پرداخته نشده، ضرورت و اهمیت این نوشتار را می‌رساند.

الف) تفسیر کشاف و نگرش اعتزالی زمخشری

تفسیر کشاف یکی از تفاسیر برجسته ادبی، بلاغی و کلامی معتزله در اوایل قرن ششم و از معدود تفاسیری است که به لحاظ قدرت و مهارت در ابراز وجوه اعجاز قرآن و زیبایی نظم آیات و کشف قله‌های فصاحت و بلاغت آن، اعتراف بزرگان علما را در پی داشته است. علاوه بر آن، بودن وجهه و بُعد اعتزالی — عقلی آن بسیار پررنگ می‌نماید. زمخشری مانند سایر هم‌فکرانش، برای عقل وزانتی خاص قائل شده و تکیه بر تعقل و خردورزی در تفسیر آیات او کاملاً مشهود است. همین امر سبب حملات زیاد مخالفان و اشعری‌مسلمانان به وی شده است. مترجم تفسیر کشاف به فارسی در این مورد می‌نویسد:

«بر هیچ یک از پژوهش‌گران پوشیده نیست که آنچه و رویکرد معتزله به عقل تا چه میزان بوده است و زمخشری نیز مانند استاد مشهورش ابو مضر محمود بن جریر ضبی اصفهانی، از این قضیه مستثنا نبوده و مانند همه پیروان مکتب اعتزال، به خرد باور دارد و حتی آن را تقدیس می‌کند؛ چنان که در تفسیر آیه ۱۵ اسراء می‌نویسد: بعثت پیامبران برای این است که به انسان آگاهی دهند که می‌باید خرد خویش را در کار گیرد و از خواب غفلت و بی‌خبری بیدار شود تا نگویند ما بی‌خبر بودیم و اگر پیامبری برای ما مبعوث می‌نمودی و او این آگاهی را به ما می‌داد که در ادله عقل نظر کنیم، سرنوشت ما این نبود.» (انصاری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۱)

وجه اعتزالی زمخشری سبب مخالفت‌های بسیار متقدمان اهل سنت هم‌چون: ابن تیمیه، ابن حجر، محمد بن احمد ذهبی و نیز متأخران آن‌ها مانند محمد حسین ذهبی شده است؛ به طوری که بعضاً قصد از بین بردن کتاب را داشته‌اند و بعضی مانند نویسنده میزان الاعتدال، از تفسیر زمخشری به خدا پناه برده و مردم را از مطالعه آن برحذر داشته‌اند (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۵،

ص ۲۰۳). نویسنده *التفسیر و المفسرون* نیز تفسیر او را از تفاسیر به رأی مذموم، قلمداد نموده و در دسته تفاسیر فرقه‌های بدعت‌گزار مطرح کرده است (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳۱). ولی هم‌چنان این تفسیر در کانون توجه مفسران سده‌های گوناگون بوده و تالیف ده‌ها شرح و تعلیقه بر آن، شاهی بر این مطلب است. بحث و بررسی تفسیر زمخشری از حوزه مسلمانان نیز گذر کرده و به ساحت کاوش‌های شرق‌شناسان نیز ورود نموده است.^۱

ب) تفسیر *اللباب فی علوم الکتاب و نگرش اشعری ابن عادل*

ابن عادل دمشقی حنبلی نعمانی، مفسر قرن نهم و متخصص در حوزه‌های مختلف از جمله: تفسیر، ادبیات عرب، فقه و اصول فقه، حدیث بوده و تالیفات متعددی از جمله تفسیر قرآن داشته است. شهرت وی بیش از همه به واسطه احاطه بر علم تفسیر است.^۲ این تفسیر که مجموعه‌ای گسترده از آراء تفسیری، لغت، صرف، نحو، بلاغت، شعر عرب، کلام و عقاید، قرائت، حدیث، فقه، اصول و ... را شامل می‌شود، در حقیقت تفسیری جامع محسوب شده که جمع میان شیوه‌های گوناگون تفسیری نیز نموده است؛ گاهی به شیوه تفسیری قرآن به قرآن در فهم آیه تلاش کرده و با انضمام آیات مشابه لفظی و محتوایی به یک‌دیگر، پرده از نقاط مبهم آن برداشته و گاه با ارجاع به حدیث و سنت پیامبر (ص) و نیز اقوال صحابه و تابعان در تبیین آیات کوشیده است؛ چنان که گاهی به روش اجتهادی در آیات نگریسته و در این جهت تمامی توان خویش را با استمداد از تمام مقدمات، علوم و ابزارهای لازم به کار برده است. او در فقه و احکام فقهی، حنبلی، و در کلام و اعتقاد، اشعری است و این مطلب در خلال مباحث تفسیری او و نیز مناقشاتش با زمخشری هویدا است؛ وی به بحث‌های کلامی و اعتقادی مرتبط با آیات مشروحاً وارد می‌شود. او در این تفسیر در موارد بسیاری به تفسیر

۱ برای نمونه نک: کتاب تفسیر روایی معتزلی از قرآن: «کشاف» جار الله زمخشری، آندرولین، متون و مطالعات در قرآن، مجلد ۲، لایدن، بریل، ۲۰۰۶) و نیز کتاب گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان، ایگناس گلدزیهر، ترجمه سید ناصر طباطبایی، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۳

۲ برای اطلاع بیشتر از زندگی او نک. مجمع الزوائد، هیمشی (۱:۱۲)؛ هدیه العارفین (۱:۷۹۴)؛ الأعلام، زرکلی (۵:۲۵۸)؛ معجم المؤلفین، عمر رضا کحالة (۷:۳۰۰)؛ معجم المفسرین، عادل نویهض (۱:۳۹۸)، الجدید فی ترجمه ابن عادل الدمشقی الحنبلی صاحب تفسیر اللباب من علوم الکتاب، تالیف: د. مرهف عبدالجبار سقا الاستاذ المساعد فی کلیه التریبه، جامعه المجمعه، منشورات مرکز ابحاث فقه المعاملات الاسلامیه.

زمخشری استناد کرده و از او در ابعاد صرفی، نحوی، بلاغی و... در تفسیر آیات مدد گرفته است، ولی گاهی در مقابل دیدگاه‌های ادبی و نیز کلامی زمخشری ایستاده و مناقشاتی نسبت به آراء او وارد ساخته است.

استناد ابن عادل به تفسیر زمخشری

ابن عادل در تفسیر خود از بیش‌تر نظریات و دیدگاه‌های علمای عصر خویش و نیز متقدمان بهره برده است. ارجاع او به صدها منبع مختلف، این امر را تایید کرده و همین امر موجب غنای این تفسیر گردیده است. البته برخی این امر را نقطه ضعفی نسبت به آن دانسته و او را در این جهت، به افراط و خروج از تناسب کتاب تفسیری خارج متهم ساخته‌اند (الشایع، ۱۴۱۷، ص ۳۲). در این میان، استفاده او از تفاسیر زمخشری و فخر رازی بسیار وسیع است. ابن عادل حدود ۲۷۰۰ بار از تفسیر زمخشری نقل می‌کند و حتی گاه ذیل یک آیه، ده‌ها بار از نظریات او مدد می‌گیرد؛ برای مثال، در تفسیر آیه «وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُوهَا عِوَجًا وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف: ۸۶)، دیدگاه او را در مواضع مختلف نقل کرده، از جمله این که در «لَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ» با تکیه بر آیه دیگر خداوند: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف: ۱۶) گفته یعنی در واقع به شیطان اقتدا نکنید. نیز مراد از صراط در آیه، راه حق و همه مناهج دین است و عبارت «تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ»، بر آن دلالت دارد. هم‌چنین "إِذْ" در «وَادْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا»، مفعول به است و ظرف نیست. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۲۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۸)

نقد ابن عادل بر زمخشری در برداشت‌های کلامی از آیات

با وجود آن که ابن عادل به امامت زمخشری در علوم ادبی قرآن معترف است و همان‌طور که گفته شد در صدها مورد به نظریات او استناد نموده، این موضوع مانع از ابراز وجود او در مقابل زمخشری نگردیده است، بلکه در موارد متعددی به ویژه در دیدگاه‌های کلامی، مقابل زمخشری قد علم کرده و به نقد و یا رد دیدگاه اعتزالی او پرداخته است. در ادامه، به برخی نمونه‌ها و شواهد اشاره می‌گردد:

۱. رؤیت حق تعالی

زمخشری در تفسیر آیه شریفه * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * (قیامه: ۲۲-۲۳) که محل بحث و نزاع مفسران بوده، تقدیم جار و مجرور «إِلَىٰ رَبِّهَا» بر «ناظِرَةٌ» را مفید اختصاص می‌داند؛ یعنی «تنظرُ إلی ربّها خاصّةً لا تنظرُ إلی غیره». همان طور که در آیات زیر چنین است:

- *إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ * (قیامه: ۱۲)؛

- *إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ * (قیامه: ۳۰)؛

- *إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ * (شوری: ۵۳)؛

- *وَإِلَىٰ اللَّهِ الْمَصِيرُ * (آل عمران: ۲۸)؛

- *وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ * (یونس: ۵۶)؛

- *عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ * (هود: ۸۸ و شوری: ۱۰).

در همه این آیات، تقدیم‌ها دلالت بر اختصاص می‌کند. روشن است که ایشان به اشیاء و امور مختلف نظاره دارند و نظرشان منحصر به یک چیز نیست. پس اختصاص در این جا بی‌مورد و محال می‌شود. لذا باید نظر را نه به معنای نگاه و رویت بلکه به معنای چشم‌داشت، توقع و انتظار بگیریم تا این اختصاص توجیه شود. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۶۲)

ابن عادل بحث مستوفایی در مورد رؤیت نموده و در این باره بر زمخشری و نحوه استدلال او خرده گرفته و بیان داشته که زمخشری، «ناظِرَةٌ» را به معنای انتظار و توقع و چشم‌داشت گرفته، زیرا می‌خواسته از اثبات اعتقاد به نظر و رؤیت حق تعالی در روز قیامت بر مبنای تفکر اعتزالی‌اش فرار کند. معتزله برای اثبات نظریه خویش به آیه ۱۰۳ سوره انعام استناد کرده‌اند: * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ *. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۵۶۵)

او در ادامه، به حدیثی از رسول اکرم (ص) مبنی بر اثبات رؤیت حق تعالی استناد می‌کند: «عن جابر بن عبد الله قال كنا عند رسول الله (ص) فنظر الى القمر ليلة البدر. فقال (ص): انكم ستروون ربكم عياناً كما القمر لا تضامون في رؤيته». (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۴۶۳)

خرده‌گیری ابن عادل بر قول زمخشری، بر این اندیشه مبتنی است که او در صدد توجیه و تأویل آیه بر وفق مذهب اعتزالی‌اش است. مساله رؤیت خداوند، یکی از پردامنه‌ترین

جدال‌ها در تاریخ اسلام بوده است. اشاعره و اهل حدیث به عنوان مدافعان نظریه رؤیت خداوند، و معتزله و شیعه به عنوان منکران آن شناخته شده‌اند. حسن بصری از تابعان، اولین شخص مدعی نظریه رؤیت خداوند بود. (قاری حنفی، بی‌تا، ص ۱۳۸)

اشاعره دلایلی از آیات و روایات و نیز استدلال‌های عقلی بر نظر خویش اقامه می‌کنند؛ از جمله به آیه فوق (قیامه: ۲۳) و سوره‌های اعراف: ۱۴۳، یونس: ۲۶ و احزاب: ۴۴ و نیز حدیث فوق (جعفری، ۱۳۸۹، ص ۸۹). آن‌ها نوعاً به نظر و رؤیت حسی در مورد خداوند قائلند. ابوالحسن اشعری سخن خویش در این مورد را این گونه آغاز می‌کند: «الکلام فی اثبات رؤیه الله تعالی بالابصار فی الآخرة» (اشعری، بی‌تا، ص ۲۲). برخی از اشاعره رؤیت خدا را هم در دنیا و هم در آخرت ممکن دانسته‌اند، ولی اشعری و ابن حنبل این امر را به قیامت و آخرت منحصر می‌دانند و وقوع آن را در این دنیا ممکن نمی‌دانند؛ چنان که بعضاً در ماهیت و کیفیت رؤیت نیز اختلاف نظر دارند، ولی نفی لوازم رؤیت حسی هم‌چون: مکان، جهت، صورت، مقابله و انطباق تقریباً مورد وفاق همه اشاعره است (نک. جعفری، ۱۳۸۹، ص ۹۰). البته در میان ایشان نیز کسانی هستند که نسبت به این اعتقاد، تردید و تشکیک نموده و لذا به تأویل و حتی تغییر مبنایی آن پرداخته‌اند. (نجفی و بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۸۰)

در مقابل، امامیه و معتزله به نفی رؤیت خداوند به طور مطلق (در دنیا و آخرت) پرداخته و دلایل اشاعره را یکایک ردّ و ابطال کرده و دلایل مستقلى نیز بر مدعای خود آورده‌اند؛ مانند آیه شریفه * لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ * (انعام: ۱۰۳). البته در هر بحثی ابتدا باید به درستی محل نزاع تحریر گردد تا از کج‌فهمی و انحراف جلوگیری شود. چنان که شیعه به یک معنا، رؤیت را می‌پذیرد و به معنایی دیگر نفی می‌کند. رؤیت قلبی و شهودی مورد پذیرش و رؤیت حسی مورد انکار ایشان است. استاد مطهری مرحله بالاتر از یقین فکری و علم‌الیقین را یقین قلبی و عین‌الیقین یعنی شهود خداوند با قلب دانسته و عقیده عرفا را در این زمینه مشابه شیعه می‌داند. آن گاه به سوال فردی از امام (ع) اشاره می‌کند که "آیا پیامبر (ص) در معراج خداوند را دید؟" حضرت فرمود: «بله با دل، نه با چشم سر». (نک. مطهری، ۱۳۸۰، ص ۷۱؛ نقل حدیث از توحید صدوق، ص ۱۱۶). علامه طباطبایی نیز اظهار می‌دارد، مراد از نظر کردن به خدای تعالی، نظر حسی و با چشم سر نیست،

زیرا برهان و دلیل قطعی بر عدم امکان رؤیت خدای متعال وجود دارد، بلکه منظور رؤیت قلبی و دیدن قلب به وسیله حقیقت ایمان است، همان طور که براهین عقلی هم همین را می‌گوید و اخبار رسیده از اهل بیت عصمت (ع) هم بر همین دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۱۲)؛ چون انسان نوعی ادراک شهودی دارد که ورای ادراکاتی است که با یکی از حواس ظاهری و یا باطنی خود دریافت می‌شود (همان، ج ۱۹، ص ۲۹). همان طور که اشاره شد، عمده دلایل اشاعره بر این امر، آیات * وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً* است. آن‌ها نظر را در این آیه به معنای رؤیت حسی اما منکران به معنای انتظار و چشم‌داشت گرفته‌اند؛ چنان که این معنا در اشعار و ادبیات عرب نیز وارد شده:

وَجُوهٌ نَاطِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرٍ اِلَى الرَّحْمَنِ يَأْتِي بِالْفَلَاحِ

«چهره‌هایی که در جنگ بدر به خدای بخشنده می‌نگریستند تا پیروزی و کامیابی را به آنان بدهد».

این همان چشم‌داشت و توقع رحمت و التفات از سوی حق است. استاد معرفت معنای درست واژه نظر در این آیه را چنین می‌داند:

«آن بهشتیان در روز قیامت جز از جانب خداوند، انتظار و توقع نعمت و کرامت ندارند، همان طور که در دنیا خشیت و رجایی به غیر پروردگارشان نداشتند». (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۳۰۴) علاوه بر توجه به معنای لغوی واژه نظر، استاد سبحانی با تکیه بر قراین آیات، استنباط آن‌ها را ابطال می‌کند؛ یکی آن که نسبت نظاره به وجوه داده شده نه عیون و دیگر آن که از تقابل آیات چارگانه * وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ نَاصِرَةً * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةً* وَ وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُ بَاسِرَةً * نَظَرٌ أَنْ يَفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةً* (قیامه: ۲۲—۲۵)، فهمیده می‌شود، همان طور که افرادی در آن روز در انتظار عذاب کمرشکن هستند، گروه مقابل در انتظار پاداش و رحمت الهی می‌باشند، نه رؤیت او (نک). سبحانی، ۱۳۹۵، ص ۱۲). حدیث رؤیت نیز که اشاعره بدان متوسل می‌شوند، اولاً از نظر سندی باید دقیق بررسی شود. ثانیاً به فرض صحت سند، چون خبر واحد است، نمی‌تواند پشتوانه امور اعتقادی واقع شود، زیرا عقیده باید متکی بر علم قطعی باشد. (نک. همان، ص ۱۴)

۲. چگونگی توجیه و تبیین برخی صفات خداوند (مکر، غضب، استهزاء، تعجب، تکبر، حیا)

ابن عادل درباره آیات صفات هم چون طریقه اشاعره عمل کرده و مناقشات زیادی به

ویژه با دیدگاه کلامی معتزله و نماینده بارز آن، زمخشری نموده و در این زمینه از تفسیر کبیر فخر رازی نیز بسیار مدد گرفته است. در تفسیر سوره حمد، تعدادی از آیات را برشمرده که در آن الفاظی دال بر صفاتی چند به خدا نسبت داده شده و امکان اثبات این صفات برای خداوند منتفی است مگر به تأویلی خاص؛ صفاتی هم‌چون:

۲-۱- **استهزا:** در آیه *اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ* (بقره: ۱۵)، به دلیل آن که خداوند در آیه‌ای دیگر از قول موسی (ع)، استهزا را ناشی از جهل دانسته: *وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ* (بقره: ۶۷) «و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: "خدا به شما فرمان می‌دهد که ماده گاوی را سر ببرید". گفتند: "آیا ما را به ریشخند می‌گیری؟" گفت: "پناه می‌برم به خدا که [مبادا] از جاهلان باشم"؛ لذا خداوند مبرای از استهزا است.

۲-۲- **مکر:** در آیه *وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ* (آل عمران: ۵۴)؛

۲-۳- **غضب:** در آیه *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قَالُوا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ...* (مجادله: ۱۴)؛

۲-۴- **تعجب:** در آیه *بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ* (صافات: ۱۲) آمده که البته تعجب در این آیه، با قرائت مشهور "عَجِبْتَ" به خدا نسبت داده نشده، بلکه بنابر قرائت کسانی هم‌چون حمزه و کسایی که فعل عَجِبْتَ را به ضم قرائت نموده (عَجِبْتُ)، تعجب به خداوند نسبت داده شده و تعجب حالتی است که به هنگام جهل نسبت به سبب و علت امری در دل و قلب عارض می‌گردد و جهل بر خداوند محال است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۲۳)؛

۲-۵- **تکبر:** در آیه *هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ* (حشر: ۲۳)؛

۲-۶- **حیا:** در آیه *إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...* (بقره: ۲۶).

این آیات ضمن نفی این گونه صفات از خداوند متعال، وجه انتساب این صفات به خداوند را در قرآن بدین گونه تأویل می‌کند: برای هر یک از این صفات و احوال، اموری است که در ابتدای امر برای موصوف یافت می‌شود و نیز آثاری است که در انتها و نهایتاً بر آن مترتب می‌گردد؛ مثلاً همراه با غضب، حالاتی ظاهری و محسوس ایجاد می‌شود که البته خداوند از آن‌ها منزّه است و در کنار آن، اثر حاصل از غضب، رسیدن ضرر به مغضوب علیه

است که در مورد خداوند معنا می‌یابد (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۵۴). البته او این توجیه و تفسیر را دقیقاً از تفسیر فخر رازی مدد گرفته است، بدون این که در این جا به سخن او ارجاع دهد. فخر رازی معتقد است که همه اعراض نفسانی هم‌چون: رحمت، شادمانی، غضب، حیا، مکر و استهزاء، ابتدایی دارند و انتهایی. مثلاً ابتدای غضب، به جوش آمدن خون قلب، و انتهایش اراده ضرررسانی به مغضوب علیه است. پس لفظ غضب در مورد خداوند به آغاز آن که همان عوارض مادی است، حمل نمی‌شود، بلکه بر غایت و منتهای آن که همان اراده ایصال ضرر است، حمل می‌شود. همین طور در مورد حیا که آغازش، شکستگی در نفس است و غایت و غرضش ترک فعل. پس لفظ حیا در مورد خداوند، بر ترک فعل حمل می‌شود نه بر انکسار نفس. (سیوطی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱، به نقل از فخر رازی)

زمخشری در مورد این سؤال که با وجود آن که استهزا و سخره‌گیری قبیح و بنا به فرموده خداوند از مصادیق جهل است (بقره: ۶۷)، چگونه در آیه فوق (بقره: ۱۵) به خداوند نسبت داده شده، پاسخ می‌دهد: اصولاً هدف و غایت این عمل، نشان دادن خواری و حقارت شخص است. خداوند نیز در آیات گوناگون، این افراد و عقیده‌شان را تحقیر و تهمک کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۶).

در فرهنگ شیعه با تکیه بر آموزه‌های اهل بیت (ع)، این صفات الهی به گونه‌ای دیگر تبیین شده است؛ برای مثال، امام رضا (ع) می‌فرماید: «قطعاً خداوند استهزا و یا خدعه و مکر نمی‌کند، بلکه جزای مکر و تمسخر اهل این اوصاف را می‌دهد؛ همان کسانی که خدا و خلق او را به تمسخر و یا خدعه گرفتند» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۶). خداوند بنا به صنعت مشکله،^۱ این الفاظ و اوصاف را به خودش نسبت داده است.

۳. مناقشه در آیات جبر و اختیار

موضوع جبر و اختیار، یکی از مسائل بحث‌برانگیز در میان اشاعره، معتزله و نیز امامیه بوده است. ابن عادل و زمخشری، نمایندگان دو تفکر اشعری و اعتزالی، در تفسیر آیات مرتبط به آن، در مقابل هم صف آرایی نموده‌اند:

۱ مشکله یکی از صنایع علم بدیع و عبارت است از ذکر معنایی با لفظ غیر، به جهت مصاحبت و همراهی با آن غیر. (نک. هاشمی، ۱۹۹۹، ص ۳۰۹)

۱-۳- چگونگی ختم و مهر نهادن خداوند بر دل‌های کافران در آیاتی مانند *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ* (بقره: ۷) و کیفیت اضلال الهی در آیاتی هم چون: *قُلْ إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ* (رعد: ۲۷) و آیاتی نظیر آن (نحل: ۹۳؛ فاطر: ۸؛ غافر: ۳۴؛ مدثر: ۳۷)، موجب شده که هر مکتب کلامی بر اساس مبانی عقیدتی خود، دست به تفسیر و تأویل آیات زند. در تفسیر آیه اول، زمخشری از آن جا که ظاهر این آیات را با مبنای کلامی خویش در تعارض می‌بیند، توجیه و تفسیرهایی می‌آورد که تفکر اشعری آن را به نقد کشیده است. چنان که ابن عادل اظهار می‌کند که معتزله آیه را به تأویل برده و آن را بر ظاهرش حمل نمی‌کنند (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۲۶). زمخشری سوالی مطرح می‌کند که چرا ختم در این آیه به خداوند نسبت داده شده، در حالی که جلوگیری از رسیدن به حق و پذیرش آن امری قبیح و ظالمانه است و قرآن بارها تاکید نموده که *وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ* (ق: ۲۹) و *وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ* (زخرف: ۷۶) و *... قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ* (اعراف: ۲۸). سپس در پاسخ آن وجوهی ذکر می‌کند از جمله آن که چنان این وصف در دل منافقان جای گرفته و تثبیت شده که گویی امری سرشتی آنان گشته و کفر و نفاق در آنان مستقر شده است. دیگر آن که ختم و مهر نهادن بر دل‌های ایشان مجازاً به خدا اسناد داده شده. خاتم و مهر گذارنده در حقیقت شیطان و یا کافر است، اما از آن جا که خداوند چنین توان و امکانی را به آن‌ها داده، واژه ختم به عنوان اسناد فعل به مسبب به یعنی خدا نسبت داده شده؛ چنان که در آیه *فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ* (حاقه: ۲۱)، اتصاف «عِيشَةٍ» به «راضیه» نیز چنین است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲)

ابن عادل پس از آن که حدود ده صفحه درباره نکات اعرابی و نحوی، لغات و اشتقاقات و نیز نظریات و احتمالات معنایی آیه قلم زده و نیز بیان الفاظ قریب المعانی ختم مانند طبع، کنان و رین که هر سه در مورد قلب است و وقر، در مورد گوش، و غشاه در مورد بصر است، به اختلاف تفکر و برداشت اشعری و معتزلی در مراد آیه پرداخته، گوید: "گروهی معتقدند افعال بندگان، مخلوق خداوند متعال است و مراد از ختم، یا ایجاد و خلق کفر در دل‌های کافران است و یا خلق داعی و انگیزه‌ای است که چون با قدرت و توان جمع گردد، در مجموع سبب وقوع کفر در کافران می‌گردد. در مقابل، معتزله آیه را به تأویل برده، آن را بر ظاهرش حمل نمی‌کنند. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۲۶)

۲-۳- زمخشری در آیه *رَبَّنَا لَا تُغِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران: ۸)، چون ظاهر آیه را با اساس تفکر اعتزالی خویش معارض دیده، از ظاهر آیه روی گردان شده و به تفسیرهایی دست زده است؛ اول: خدایا ما را در گیر ابتلا نانی نکن که دل‌های ما در آن منحرف شود (زیغ)، بعد از آن که ما را هدایت نمودی. و احتمال دوم: پس از آن که ما را مشمول الطاف خود قرار دادی، آن را از ما دریغ مکن (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۹). ابن عادل ذیل این آیه، نظر معتزله را مطرح و سپس چنین رد نموده: «این آیه دلالت دارد بر این که زیغ و نیز هدایت، هر دو آفرینش و خلق خدای متعال است و اهل سنت قائلند به این که گرایش انسان به سوی هدایت زمانی است که داعی و اراده الهی نسبت به آن ایجاد شود. اگر داعی و اراده الهی به ایمان تعلق گیرد، موجب توفیق و ارشاد و هدایت و عصمت می‌گردد؛ چنان که رسول خدا (ص) فرمود: "إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يَصْرِفُ كَيْفَ يَشَاءُ" ^۱ (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۶) و مراد از "أصبعین" در گفته حضرتش، در واقع همان داعی و اراده الهی است. ولی معتزله گویند که زیغ جایز نیست که از ناحیه خدا و فعل او باشد زیرا خداوند فرمود: *فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ* (صف: ۵)

این آیه تصریح دارد که ابتدای زیغ از سوی خود منحرفان است. اما ما گوئیم بعید نیست که خداوند آن‌ها را ابتدا دچار انحراف و زیغ سازد و سپس به دنبال انحراف اولیه‌شان، انحراف دیگری از سوی خودشان وارد شود. و نیز فرمود «بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا» یعنی پس از آن که تو ما را هدایت کردی، که این نیز صراحت دارد بر این که حصول هدایت در قلب آدمی وابسته به خلق و آفرینش خداوند است». (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۳)

۳-۳- زمخشری در آیه *وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَنْصُرُونَ* (قصص: ۴۱)، فعل جعل را به معنای دعا و خواندن گرفته، می‌نویسد: «معنای *وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ* عبارت است از دعونا هم» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۴۱۵). ابن عادل در این

۱ حدیث مزبور با اندک تفاوت مضمونی در منابع مختلف شیعه و اهل سنت آمده است مانند: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ أَنْ شَاءَ أَقَامَهُ وَأَنْ شَاءَ أَزَاغَهُ». (مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۴۰)؛ و نیز به نقل از انس: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «مَا مِنْ قَلْبٍ آدَمِيٍّ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يَتَّبِعَهُ ثَبَتَهُ، وَإِنْ شَاءَ أَنْ يَقْلِبَهُ قَلَبَهُ» (سید مرتضی، الامالی، ج ۱، ص ۳۱۸)؛ و نیز (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۰۴۵).

جا بر این مطلب خرده گرفته و بیان داشته: دلیل آن که زمخشری فعل «جعل» را به معنای دعا و خواندن گرفته و نه به معنای تصییر و گردانیدن، این است که خواسته از معنای اخیر بر اساس مذهب کلامی‌اش بگریزد و بر مبنای اعتقاد اختیار در مکتب اعتزال، از نسبت این فعل به خداوند فرار کند. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۲۶۱)

در این جا به نظر می‌رسد ابن عادل برداشت درستی از بیان زمخشری نکرده، زیرا زمخشری دو وجه آورده: یکی آن که مراد آن است که ما این گونه مقرر نمودیم که آنان به علت اصرار و الحاح در کفرشان، پیشوایان مردم در دعوت به دوزخ باشند. و دیگر آن که ایشان را به حدّی خوار کردیم که از پیشوایان و داعیان به سوی کفر گشتند. در واقع زمخشری نتیجه و عاقبت کفر آن‌ها را امامت و راهبری دیگران به سوی دوزخ می‌داند و این برداشت را به واسطه تحریف معنایی واژه جعل نمی‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۷۷). این تعبیر برای بعضی از مفسران مشکلی ایجاد کرده که چگونه ممکن است خداوند کسانی را پیشوایان باطل قرار دهد. کار او دعوت به خیر و مبعوث ساختن امامان و پیشوایان حق است نه باطل. ولی این مطلب پیچیده‌ای نیست، زیرا اولاً آن‌ها سردهسته دوزخیانند و هنگامی که گروه‌هایی از دوزخیان به سوی آتش حرکت می‌کنند آن‌ها پیشاپیش آنان در حرکتند، همان گونه که در این جهان ائمه ضلال بودند، در آن جا نیز پیشوایان دوزخند که آن جهان تجسم بزرگی است از این جهان. ثانیاً ائمه ضلال بودن در حقیقت نتیجه اعمال خود آن‌هاست و می‌دانیم تأثیر هر سبب به فرمان خداست. آن‌ها خطی را پیش گرفتند که به امامت گمراهان منتهی می‌شد، این وضع آن‌ها در رستاخیز است. (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۹۱)

۴. شفاعت، مستحقان و مشمولان آن

زمخشری در تفسیر آیه * وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ* (بقره: ۴۸)، با طرح این پرسش که آیا این آیه می‌تواند دلیلی بر نپذیرفتن شفاعت گناه کاران باشد، پاسخ می‌دهد: آری، زیرا آیه در ابتدا بیان نمود که هیچ کسی دیگری را در هیچ امری بی‌نیاز نمی‌کند - خواه فعل باشد یا ترک فعل. لذا شفاعت هیچ شفاعت کننده‌ای در حق او پذیرفته نیست (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳۶). نیز ذیل آیات * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَادَامَتِ السَّمَوَاتُ وَ

الأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ* (هود: ۱۰۶-۱۰۷)، در مورد خلود در نار و تأکید بر آن با استدلال و استناد به دیگر آیات، با اتکا به قاعده «إِنَّ الْقُرْآنَ يَفْسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» می‌نویسد: «پس تو دقت و تأمل کن! به راستی که بعضی از قرآن تفسیرکننده برخی دیگرش می‌باشد. لذا سخن مجبره تو را فریب ندهد که مراد از استثنای آیه "إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ" خروج صاحبان کبائر با شفاعت باشد». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۳۰)

ابن‌عادل در این جا به بحث شفاعت و تفاوت دیدگاه خود با معتزله از جمله زمخشری پرداخته و اظهار داشته که امت اسلام بر شفاعت پیامبر(ص) در آخرت اجماع کرده‌اند، اما در این که شفاعت حضرت به چه کسانی تعلق می‌گیرد، اختلاف شده که آیا برای مومنان مستحق ثواب است یا برای اهل کبائر مستحق عقاب؟ معتزله آن را برای گروه اول قائل شدند و تاثیر شفاعت را فزونی منافع مومنان بر میزان استحقاقشان دانستند. ولی اصحاب ما شفاعت را موثر در اسقاط عذاب از گناه کاران دانسته تا این که در روز قیامت مانع دخول در آتش شوند و اگر داخل در آتش دوزخ شدند، به واسطه شفاعت حضرتش از آن خارج شوند و داخل بهشت گردند. البته تعلق نگرفتن شفاعت به کافران مورد اتفاق همگان است. (ابن‌عادل، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۵۲)

البته شیعه با عقیده خشک معتزله که معتقد است هر کس بدون توبه بمیرد، امکان شمول مغفرت و شفاعت درباره‌اش نیست، مخالف است؛ هم‌چنان که با اصل مغفرت و شفاعت گراف کارانه اشعری نیز مخالف است. (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۷۱)

نقد ابن‌عادل بر زمخشری در برداشت‌های ادبی آیات

تفسیر کشاف از معدود تفاسیری است که به لحاظ قدرت و مهارت در ابراز وجوه اعجاز قرآن و زیبایی نظم آیات و کشف قله‌های فصاحت و بلاغت آن، اعتراف بزرگان علما را در پی داشته و حتی کسانی که به مخالفت با آن و حتی گاه تحریم آن پرداخته‌اند، در مقابل عظمت ابعاد آن سر تعظیم فرود آورده‌اند؛ برای مثال، ذهبی با وجود آن که آن را در رده تفاسیر به رأی مذموم قرار داده (ذهبی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۳۱)، معتقد است که می‌توان به قطع و یقین گفت که تفسیری جامع‌تر و پرمحتواتر از آن از جهت غنای ادبی و بلاغی در ابعاد معانی و بیان یافت نمی‌شود (همان، ص ۴۴۳). ولی همه این‌ها، باعث نشده که ابن‌عادل با

وجود استفاده و استناد صدها باره به این تفسیر، جرأت ابراز وجود و نقد ادبی آن را به خود ندهد. در ادامه، به چند نمونه از آن‌ها اکتفا می‌شود:

۱. احتمال عطف و یا استیناف در آیه محکم و متشابه

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (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 متشابهاتند [که تأویل‌پذیرند]. اما کسانی که در دل‌هایشان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل [به دلخواه خود،] از متشابه آن پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌دانند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود».

ابن عادل حدود چهارده صفحه به شرح و تفسیر این آیات پرداخته (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۸-۴۲) و علاوه بر بررسی واژگانی، به بحث‌های متنوعی هم چون: تعیین مراد محکم و متشابه، حکمت وجود متشابهات در قرآن و مصادیق راسخان در علم وارد شده است. یکی از امور بحث‌برانگیز میان مفسران در این آیه، نوع واو در «وَالرَّاسِخُونَ...» است که آیا عاطفه به شمار می‌آید و یا مستأنفه که نتایج این اختلاف نحوی مسلماً به مباحث کلامی و اعتقادی تسری می‌یابد. زمخشری و ابن عادل هر دو دیدگاه‌های مختلف را بیان نموده و در انتها نظر برگزیده خود را با ذکر دلایل اعلام کرده‌اند. ابن عادل این اختلاف را مطرح ساخته که عده‌ای «واو» را عاطفه گرفته و «الرَّاسِخُونَ» را عطف بر اسم جلاله نموده‌اند. بر این اساس راسخان در علم، داخل در علم تأویل می‌شوند و در این حالت در مورد جمله «يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ» دو وجه جایز است: یکی آن که جمله حالیه باشد، یعنی تأویل آن را می‌دانند، در حالی که می‌گویند به آن ایمان آوردیم. دیگر آن که خبر برای مبتدای مضمَر باشد، یعنی: «هُمْ يَقُولُونَ». از ابن عباس روایت شده که درباره این آیه می‌گفت: «من از راسخان در علم هستم» و مجاهد نیز می‌گفت: «من از کسانی هستم که تأویل آن را می‌دانم». (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۸)

ابن عادل پس از نقل نظر اول که زمخشری بدان قائل است، نظر دوم را مبنی بر استینافی بودن «واو»، قول اکثر مفسران دانسته که خود نیز بدان قائل است و آن را قیاس‌مندتر و نیز شبیه‌تر به ظاهر آیه می‌داند و در توجیه نحوی آن می‌نویسد:

«بنابر واو استیناف، "الرَّاسِخُونَ" مبتدا و جمله "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" خبر آن می‌شود و این قول ابی بن کعب، عایشه، عروۀ بن زبیر و ... است».

سپس بر مدعای خویش دلایل چندی اقامه کرده از جمله آن که خدا طالب متشابه را مذمت کرده: *فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ* و دیگر آن که خداوند راسخان در علم را این گونه مدح فرموده: *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا*. همان طور که در آیه ۲۶ سوره بقره نیز می‌فرماید: *فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ*؛ یعنی مدح آنان به واسطه ایمان آن‌ها به حقایق و از سوی خداوند بودن آیات است، نه به سبب عالم به تأویل بودنشان (همان، ص ۴۰). با وجود آن که اکثر مفسران اهل سنت معتقد به واو استیناف هستند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۴۵؛ سیوطی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰)، این امر کلیت ندارد. زمخشری خلاف قول اکثریت اهل سنت، عاطفه بودن واو را در این جا مطرح می‌کند (الکشاف، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۳۸). چنان که بیضاوی در *أنوار التنزیل و أسرار التأویل* (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۶) و نیز آلوسی در *روح المعانی* (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۸۱) نیز بر این عقیده‌اند. البته قول سومی نیز در میان اهل سنت مطرح است؛ راغب اصفهانی به نوعی جمع میان دو نظر فوق نموده و علم به تأویل برخی متشابهات را با توجه به واو استیناف، مختص خداوند و دسته‌ای دیگر را با تکیه بر واو عطف، مشمول راسخان در علم دانسته و لذا هر دو وجه را جایز شمرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۴۴)

روشن است که اختلاف دیدگاه نحوی در نوع واو مورد نظر در آیه، بی‌شک تفاوت‌های مشهودی در نتایج عقیدتی - کلامی آیه به جای می‌گذارد.

۲. تعیین متعلق ظرف و آثار معنایی آن

ابن عادل در آیه *يَوْمَئِذٍ يَتَّبِعُونَ الدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُ وَخَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا* (طه: ۱۰۸)، اعراب «يَوْمَئِذٍ» را منصوب به «يَتَّبِعُونَ» می‌داند. سپس قول زمخشری را می‌آورد مبنی بر آن که «يَوْمَئِذٍ» بدل از «يَوْمَ الْقِيَامَةِ» در آیات قبل باشد، و سپس آن را به این

دلایل رد می‌کند: اولاً میان بدل و مبدل منته آن فاصله زیادی افتاده (یوم‌القیامه در آیه ۱۰۰ و «یَوْمَئِذٍ» در آیه ۱۰۸)؛ ثانیاً در این صورت فعل «يَتَّبِعُونَ» غیر مرتبط با ماقبلش شده، معنای محصلی از آن به دست نمی‌آید. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱۳، ص ۳۹۰)

زمخشری در این جا دو وجه ذکر نموده: یکی آن که «یَوْمَئِذٍ» بدل بعد از بدل باشد برای «یوم‌القیامه»، که ابن عادل این قول را مخدوش دانسته و دیگر آن که «یوم» به زمان نسف و برکندن کوه‌ها اضافه شده باشد یعنی «یوم‌اذنسفت» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۸۸)؛ زیرا در آیات قبل فرمود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا * فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا*» (طه: ۱۰۵-۱۰۶)؛ «و از تو در باره کوه‌ها پرسش می‌کنند پس بگو: پروردگارم آن‌ها را کاملاً از جا بر می‌کند و پراکنده می‌سازد. پس (جای) آن (کوه‌ها) را رها می‌سازیم در حالی که صاف و بی‌گیاه است». صاحب کتاب اعراب القرآن نیز دو وجه فوق را محتمل دانسته است. (درویش، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۵۰)

۳. چگونگی رابطه و تناسب میان آیات

زمخشری در مورد آیات «ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ * بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ» (ص: ۱-۲)، شبهه‌ای مبنی بر نامنظم بودن ربط میان آیات فوق مطرح می‌سازد و سپس پاسخ می‌دهد که یکی از دو فرض وجود دارد: یا آن که این حرف از حروف الفبا برای تحدی و آگاه نمودن مخاطب بر اعجاز قرآن وارد شده، چنان که فرمود: «وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ*»؛ زیرا کلام معجز همان است؛ و یا آن که ممکن است «ص» بنا به اسم سوره بودن، خبر مبتدای محذوف باشد: هذه «ص». یعنی این سوره که هم‌وردی برای آن نیست، همان قرآن صاحب ذکر است، چنان که گویند: «هذا حاتم‌والله»؛ یعنی «خدا می‌داند که این همان کسی است که مشهور به سخاوت است». اگر هم آن را سوگندی بگیریم، باز همین طور است؛ مثل آن که بگوید: به «ص» سوگند به قرآن صاحب ذکر که آن، معجزه است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۰)؛ البته در اعراب آیه و معنای آن و این که مقسم‌علیه سوگند و یا جواب قسم چیست، اختلاف شده و وجوه بسیاری مطرح گردیده، اما ابن عادل نقدی گزنده به زمخشری وارد کرده و نسبت تنافر و بی‌نظمی به ظاهر آیه را از سوی او حتی در قالب یک پرسش برنناخته و اعتقاد دارد که زمخشری در این جا تعبیری بسیار نامناسب داشته (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۳۶۵)؛ هر چند زمخشری خود در پی پاسخ و رفع این شبهه برآمده است.

۴. تبیین تفاوت تعبیر قرآن نسبت به منکران و مخالفان انبیا

﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ * قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (اعراف: ۶۵-۶۶).

زمخشری در پاسخ به این سوال که چرا ملاً در قصه هود متصف به "الَّذِينَ كَفَرُوا" شد ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ...﴾ ولی در قصه نوح چنین وصفی نداشت ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ -نوح: ۶۰، اظهار می‌دارد: "زیرا از میان اشراف قوم هود، افرادی ایمان آوردند؛ از جمله مرثد بن سعد که ایمان آورد ولی اسلامش را کتمان می‌کرد؛ در حالی که در قوم نوح چنین نبود و البته جایز است که «الَّذِينَ كَفَرُوا» وصف ذمی و توییخی باشد." (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۶)

ابن عادل در این جا به مناقشه با زمخشری برخاسته و اعتقاد دارد که این مطلب خلاف صریح قرآن است، زیرا در آیاتی چند خداوند تصریح به ایمان آوردن اندکی از قوم نوح نموده: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (هود: ۴۰) و نیز ﴿وَأَوْحِي إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ (هود: ۳۶)، این آیات نشان می‌دهد که مردمی از قوم نوح به او ایمان آوردند. (ابن عادل، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۱۸۶)

با دقت در سخن زمخشری، بی‌مورد بودن اشکال ابن عادل به او روشن می‌شود؛ زیرا زمخشری وجود مومنانی اندک به حضرت نوح را انکار نکرد، بلکه مومنان از میان اشراف قوم نوح را منکر شد، بر خلاف قوم هود که از میان ملاً آنان نیز اهل ایمانی چون مرثد بن سعد وجود داشتند. به علاوه آن که زمخشری احتمال دیگر را که «الَّذِينَ كَفَرُوا» وصف و قید ذمی و توییخی باشد رد نکرده است.

نتیجه

۱. دیدگاه‌های متنوع برخاسته از مکاتب، مذاهب و رویکردهای گوناگون، موجب برداشت‌های مختلف از آیات قرآن شده است. یکی از موضوعات مهم پژوهش‌های تفسیری، توجه به باورهای کلامی مفسران و نقش آن در تفسیر آیات است.

۲. دو تفسیر الکشاف زمخشری و تفسیر اللّباب فی علوم الکتاب ابن عادل، با فاصله زمانی حدود سه قرن نگاشته شده و هر یک نماینده نوع خاصی از توجه به آیات کلامی و اعتقادی است.

۳. تفسیر کشاف، از تفاسیر مهم ادبی، بلاغی و کلامی معتزله در اوایل قرن ششم است که بُعد اعتزالی — عقلی آن بسیار پررنگ می‌نماید. همین امر سبب حملات زیاد مخالفان و اشعری‌مسلمانان به او شده است.

۴. یکی از این مفسران، ابن عادل دمشقی است که در موارد بسیاری، به تفسیر کشاف استناد نموده و از آن تفسیر، در روشن‌گری ابعاد گوناگون صرفی، نحوی، لغوی، بلاغی و... آیات بهره برده، ولی بعضاً در مقابل دیدگاه‌های اعتقادی - کلامی و نیز ادبی زمخشری از جایگاه تفکر اشعری خویش، ایستاده و مناقشاتی به آراء او وارد ساخته است.

۵. در نوشتار حاضر، اختلاف نظر دو مفسر نسبت به آیات قرآن کریم از جنبه اعتقادی و بعضاً ادبی در دو تفسیر مزبور واکاوی و تحلیل شده و تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌های اعتقادی آن‌ها در برداشت از آیات و مناقشات دو دیدگاه اشعری و معتزلی مفسران مزبور نمایانده شده است.

۶. تفاوت‌های مبانی دیدگاه دو مفسر در آیاتی هم‌چون رؤیت خداوند و نیز آیات موهم جبر و نفی اختیار و اراده آزاد انسان و نیز بحث شفاعت و حوزه تعلق آن و نیز چگونگی تبیین برخی آیات صفات خداوند هم‌چون: مکر، غضب، استهزاء، تعجب، تکبر و حیا بررسی شد.

۷. علاوه بر آن، در برخی موارد تعارضات دیدگاه‌های ادبی دو مفسر و نحوه استدلال هر یک، ذیل آیات به جهت تأثیر آن‌ها در نگرش کلامی ایشان آورده شد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: انتشارات دار القرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۱. ابن عادل دمشقی، ابوحفص عمر بن علی، تفسیر اللباب فی علوم الکتاب، تحقیق و تعلیق الشیخ عادل احمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض، الطبعة الأولى، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
 ۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الابانه عن اصول الدیانه، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی تا.
 ۳. انصاری، مسعود، ترجمه الکشاف عن حقایق التأویل و غوامض التنزیل، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹ش.
 ۴. آلوسی، سید محمود، روح للمعلنی فی تفسیر للقرآن للعظیم، للطبعة الأولى، بیروت: دار للکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
 ۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، الطبعة الثانیه، قاهره: وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ق.
 ۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق: محمد عبدالرحمان المرعشلی، الطبعة الأولى، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
 ۷. جعفری، محمد عیسی، «رؤیت خداوند از دیدگاه اشاعره و ابن عربی»، مجله هفت آسمان، سال دوازدهم، شماره ۴۵، ص ۸۵-۱۰۷، ۱۳۸۹ش.
 ۸. درویش، محیی الدین، اعراب القرآن و بیانه، الطبعة الرابعة، سوریه: دار الارشاد، ۱۴۱۵ق.
 ۹. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد البجای، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۹۶۳م.
 ۱۰. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، قاهره: مکتبه وهبه، ۱۴۰۹ق.
 ۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، بیروت: الدار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
 ۱۲. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقایق التأویل و غوامض التنزیل، الطبعة الثالثة، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
 ۱۳. سبحانی، جعفر، دلائل مدعیان رؤیت خدا، درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۶۶۵، مکتب اسلام، سال ۵۶، ش ۷، ۱۳۹۵ش.
 ۱۴. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، گزیده الاتقان فی علوم القرآن: تهیه و تنظیم سید محمود دشتی، چاپ اول، تهران: نشر هستی‌نما، ۱۳۸۴ش.
 ۱۵. الشایع، محمد بن عبدالرحمان، ابن عادل و تفسیره اللباب فی علوم الکتاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، رجب، العدد ۱۷، ص ۱۳-۴۲، ۱۴۱۷ق.
 ۱۶. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، قم: جهان، ۱۳۷۸.
 ۱۷. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
 ۱۸. طبری، أبوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، الطبعة الأولى، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ق.
 ۱۹. علم الهدی، سیدمرتضی، الامالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، قاهره: دار الفكر العربی، ۱۹۹۸م.

واکاوی نقدهای ابن عادل بر زمخشری در برداشتهای کلامی - ادبی از آیات در تفاسیر اللباب و الکشاف | ۱۶۷

۲۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۱. قاری حنفی، ملاعلی، **شرح کتاب الفقه الاکبر (لأبی حنیفه النعمان بن ثابت)**، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ق.
۲۳. مسلم بن حجاج نیشابوری، **صحیح مسلم**، چاپ اول، قاهره: دارالحديث، ۱۴۱۲ق.
۲۴. مطهری، مرتضی، **کلیات علوم اسلامی؛ کلام، عرفان، حکمت عملی**، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰ش.
۲۵. معرفت، محمدهادی، **علوم قرآنی**، چاپ اول، قم: موسسه التمهید، ۱۳۷۸ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، چاپ اول، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
۲۷. نجفی، محمدجواد و نرگس بهشتی، «تطور نظریه اشاعره در باره رؤیت خدا»، فصلنامه علمی — پژوهشی تحقیقات کلامی، انجمن کلام اسلامی حوزه، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۲ش.
۲۸. هاشمی، سیداحمد، **جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع**، ضبط و تدقیق و توثیق د. یوسف الصمیلی، بیروت: المكتبة العصریه، ۱۹۹۹م.

Bibliography

- The Holy Qur'an*, translated by Muḥammad-Mahdī Fūlādvand, Tehran: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1994.
- 'Alam-al-Hudā, Sayyid Murtaḍā, *al-Amālī Ghurar al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*, Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, ۱۹۹۸,
- Anṣārī, Mas'ūd, *Tarjuma-yi al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiq Tanzīl*, Tehran: Quqnūs, 2010.
- Ash'arī, Abul-Ḥasan 'Alī b. Ismā'il, *al-Ibāna 'an Uṣūl al-Dīna*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, n.d.
- Bayḍāwī, 'Abdullāh b. 'Umar, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, edited by Muḥammad 'Abdul-Raḥmān al-Mar'ashlī, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cairo: Wizāra al-Awqāf, 1990.
- Darwīsh, Muḥyiddīn, *I'rāb al-Qur'ān wa Bayānīh*, Syria: Dār al-Irshād, 1994.
- Dhahabī, Muḥammad b. Aḥmad, *Mīzān al-i'tidāl fī Naqd al-Rijāl*, edited by 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, Beirut: Dār al-Ma'rifa lil-Ṭabā'a wal-Nashr, 1963.
- Dhahabī, Muḥammad-Ḥusain, *al-Tafsīr wal-Mufasssīrūn*, Cairo: Maktaba Wahba, 1989.
- Fakhr-al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.

- Hāshimī, Aḥmad, *Jawāhir al-Balāgha fil-Maʿānī wal-Bayān wal-Badīʿ*, edited by Yūsuf al-Ṣamīlī, Beirut: al-Maktaba al-ʿAṣrīyya, 1999.
- Ibn-ʿĀdil Dimashqī, Abū-Ḥafṣ ʿUmar b. ʿAlī, *al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb*, edited by ʿĀdil Aḥmad ʿAbd-al-Mawjūd and ʿAlī Muḥammad Muʿawwaḍ, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, 1998.
- Ibn-Babiwayh, Muḥammad b. ʿAlī, *Uyūn Akhbār al-Riqāʿ*, Qum: Jahān, 1999.
- Jaʿfarī, Muḥammad-ʿIsā, "Ruʿyat-i Khudāvand az Dīdgāh-i Ashāʿira va Ibn-ʿArabī", *Haft Āsmān*, Vol. 12, No. 45, pp. 85-107, 2010.
- Majlisī, Muḥammad-Bāqir, *Bihār al-Anwār*, Tehran: Islāmīyya, 1957.
- Makārim-Shīrāzī, Nāṣir, *Tafsīr-i Nimūnī*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1995.
- Maʿrifāt, Muḥammad-Hādī, *ʿUlūm-i Qurʾānī*, Qum: Muʿassasa al-Tamhīd, 1999.
- Muṭahharī, Murtaḍā, *Kullīyyāt-i ʿUlūm-i Islāmī*; Kalām, ʿIrfān, Ḥikmat-i ʿAmalī, Tehran: Ṣadrā, 2001.
- Najafī, Muḥammad-Javād and Nargis Bihishtī, "Tatawwur-i Nazārīyya-yi Ashāʿira darbāri-yi Ruʿyat-i Khudā", *Tahqīqāt-i Kalāmī*, Vol. 1, No. 1, pp.??-??
- Nishābūrī, Muslim b. Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.
- Qārī Ḥanafī, Mullā ʿAlī, *Sharḥ Kitāb al-Fiqh al-Akbar li Abī-Ḥanīfa al-Nuʿmān b. Thābit*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyya, n.d.
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusain b. Muḥammad, *al-Mufradāt fī Gharīb Alfāz al-Qurʾān*, Beirut: al-Dār al-Shāmīyya, 1995.
- Al-Shāʿi, Muḥammad b. ʿAbdul-Raḥmān, "Ibn-ʿĀdil wa Tafsīr-ih al-Lubāb fī ʿUlūm al-Kitāb", *Jāmiʿa al-Imām Muḥammad b. Saʿūd al-Islāmīyya*, Vol. 7, No. ??, 1996, pp. 13-42.
- Subḥānī, Jaʿfar, "Dalāyil-i Muddaʿiān-i Ruʿyat-i Khudā", *Dars-hā-ī az Maktab-i Islām*, Vol. 665, No. 7, 2016.
- Suyūfī, ʿAbdul-Raḥmān b. Abī-Bakr, *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, edited by Sayyid Maḥmūd Dashtī, Tehran: Hasti-namā, 2005.
- Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad-Ḥusain, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*, Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī-i Jāmiʿa-yi Mudarrisīn-i Ḥawza-yi ʿIlmīyyah-yi Qum, 1996.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr, *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*, Beirut: Dār al-Maʿrifa, 1991.
- Zamakhsharī, Maḥmūd, *al-Kashshāf ʿan Ḥaqāʾiq al-Taʾwīl wa Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1987.



فهرست مقالات

- ۹..... بررسی فقه‌الحدیثی و دیدگاه مفسران درباره روایت «حُبُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ حَسَنَةٌ...»
عبدالعلی پاکزاد | محمود قیوم زاده
- ۳۷ نقد و بررسی شأن نزول آیه ۲۰۷ بقره در روایات فریقین
عزت اله مولایی نیا
- ۶۵..... بررسی «هدایت» در آیه ۲۱ سوره ابراهیم در میراث تفسیری از ره گذر سیاق و تقابل
محسن دیمه کار گراب | سیده فرناز اتحاد
- ۹۱ واکاوی تطبیقی دیدگاه مفسران درباره آیه ۶ سوره یس
کرم سیاوشی | محمد صالح جباری
- ۱۱۷..... بازشناسی ماهیت و مؤلفه‌های بدعت از دیدگاه مفسران
محمد جواد جاوری | سید محمدعلی ایازی
- ۱۴۷ واکاوی نقدهای ابن عادل بر زمخشری در برداشت‌های کلامی - ادبی از آیات در تفاسیر اللّباب و الکشاف
کیوان احسانی
- ۱۷۱ مخاطب‌شناسی در آیه ۱۲۶ سوره نحل
محمدحسین واثقی راد
- ۱۹۱ بررسی و تحلیل آراء مفسران قرآن از مفهوم «اصطفاء» و «عالمین» در آیه ۴۲ سوره آل عمران
داود اسماعیلی
- ۲۱۹..... تفسیر آیه یازدهم سوره رعد از نگاه مفسران فریقین
محمد جواد اسکندرلو
- ۲۴۳ اعتبارسنجی روایات فریقین درباره مصادیق آیه ۱۰۱ سوره انبیاء
میثم کهن‌ترانی
- ۲۷۳ دلالت‌سنجی واژه «البیان» در آیه «علمه البیان» بر نطق و تکلم انسان از نگاه مفسران فریقین
احمد کریمی | فیروز اصلانی الوار
- ۲۹۵ ارزیابی دیدگاه مفسران درباره «قدم صدق» در سوره یونس، با رویکرد سازگاری سیاق آیات با روایات تفسیری با تأکید بر روایات امامیه
مرضیه قدوسی | سید مهدی مرتضوی | عاطفه زرسازان

