

دوفصلنامه علمی - پژوهشی علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سال دهم، شماره ۲، ۱۳۹۲، پیاپی ۲۰

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیه هفتم آل عمران

مرتضی ایروانی^۱، محمدعلی رضایی کرمانی^۲

مهدی جلالی^۳، علی اصغر ناصحیان^۴

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۳

تاریخ تصویب: ۹۰/۱۰/۱۷

چکیده

در آیه هفتم آل عمران مراد از اتباع در «یتبعون ماتشابه» پی جویی و جُستن متشابهات است، نه پیروی از متشابهات. تأویل در این آیه به معنای بیان مراد و معنای آیه متشابه به کار رفته است. محل وقف در «و لا یعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم...» «الله» نیست و «الراسخون فی العلم» عطف بر «الله» است. دلایل علامه طباطبایی (ره) بر عدل بودن «والراسخون فی العلم یقولون...» برای «واما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبون ما تشابه منه» پذیرفتنی نیست. برداشت علامه از کلام امام علی (ع) درباره راسخان در علم با ظاهر کلام حضرت، دلایل عقلی و مبنای نظری علامه در تأویل ناسازگار است.

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

۴. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد nasehiyan@yahoo.com

تعریف آغازین علامه برای محکم و متشابه مقبول، اما تعریف نهایی وی مورد اشکال است.

واژه‌های کلیدی: آیه هفتم آل عمران، محکم و متشابه، تأویل، راسخان در علم.

۱. مقدمه

موضوع محکم و متشابه از مباحث بنیادین علوم و معارف قرآن کریم است که از دیرباز مورد توجه مفسران و دانش‌پژوهان علوم قرآنی قرار گرفته و رساله‌ها و مقالات بسیاری درباره آن‌ها نگاشته شده است (نک. معرفت، ۱۴۱۲ق: ج ۱/ ۹، ۱۱، ۱۴؛ هاشم‌زاده، ۱۳۷۶: ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۴؛ مهدوی‌راد، ۱۳۷۴: شماره ۶/ ۷۲، شماره ۷/ ۲۱۸ و شماره ۸/ ۳؛ خرمشاهی، ۱۳۸۱: ج ۲/ ۱۹۹۶-۲۰۰۰). با این حال، اختلاف چشمگیری درباره مسائل مربوط به آن در میان صاحب‌نظران وجود دارد؛ مثلاً در تعریف و بیان ماهیت آن در حدود بیست رأی گوناگون ابراز شده است (نک. طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۳/ ۳۲ - ۴۱؛ زرقانی، [بی‌تا]: ج ۲/ ۵۳۰؛ ماوردی، ۱۹۹۲: ج ۱/ ۳۶۹؛ ابوحنیان، ۱۴۱۱: ج ۳/ ۲۲، ۲۳).

از آنجا که منبع اصلی برای شناخت محکم و متشابه و ویژگی‌های آن آیه تأویل (آیه هفتم سوره آل عمران) است، اختلاف آرا در محکم و متشابه نیز بیشتر به اختلاف در تفسیر آیه مزبور برمی‌گردد؛ برای نزدیک شدن آرا به یکدیگر و رسیدن به تعریفی بهتر در این موضوع، لازم است با بررسی موارد اختلاف در آیه تأویل (آیه هفتم سوره آل عمران)، تفسیر درستی از آن بدهیم. با توجه به اینکه در میان نوشته‌های معاصر، کار علامه طباطبایی - رحمه‌الله - در تفسیر این آیه، مورد توجه علما و محور بیشتر نگاشته‌هاست، بررسی آن بایسته می‌نماید.

در این پژوهش به نقد و بررسی آرای آن مفسر گران‌قدر (در بخش‌های اختلافی آیه مزبور) می‌پردازیم. اکنون موارد شایسته بحث را به ترتیبی که در آیه هفتم سوره آل عمران آمده است، بررسی می‌کنیم. «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ 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).

۲. اَتَّبَاعٌ مُتَشَابِهٌ

«فاما الذين في قلوبهم مرض فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله...». این بخش از آیه مورد بحث یکی از ویژگی‌های متشابهات را بیان می‌کند و آن اَتَّبَاعِ اهل زَيْغ از متشابهات است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که مقصود از اَتَّبَاعِ متشابه چیست؟ آیا مراد پیروی و التزام اهل زَيْغ به مفاد متشابهات است یا مقصود جست‌وجو و تَتَّبِعِ آنان برای یافتن آیات متشابه است تا از آن برای اهداف سوء خود بهره گیرند، یا معنای سومی دارد؟

علامه طباطبایی -رحمة الله- آن را به معنای پیروی گرفته و بر مبنای آن، در تعریف متشابه این گونه آورده است:

آیه هفتم آل عمران گویای آن است که اهل زَيْغ پیش از ارجاع متشابهات به محکمت، از متشابهات پیروی می‌کنند. این مطلب گواه تغایر متشابه و مجمل است؛ زیرا اگر متشابه عین مجمل بود، اهل زَيْغ پیش از ارجاع آن به محکم، از آن پیروی نمی‌کردند. بنابراین، پیروی آنان از متشابه دلیل بر مغایرت مجمل و متشابه است (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳/ ۳۳ - ۳۴).

برخی دیگر «اتباع متشابه» را به معنای دوم، یعنی جست‌وجو و تتبع برای دستیابی به آیات متشابه می‌دانند (رشید رضا، [بی تا]: ج ۳/ ۱۷۷). بسیاری از مفسران در تفسیر «یتبعون ما تشابه منه» عبارت‌هایی مانند «یتعلقون بالمتشابه» و «یحتجون به» آورده‌اند (نک. طوسی، ۱۴۰۹: ج ۱/ ۳۳۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۲/ ۲۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۳۳۸؛ آلوسی، ۱۴۰۵: ج ۳/ ۸۲؛ بیضاوی، [بی تا]: ج ۲/ ۶).

برای روشن شدن مطلب، لازم است نخست معنای واژه «تبع» را در لغت بررسی کنیم و سپس با توجه به سیاق آیه، به تبیین معنای آن در آیه پردازیم. ابن فارس گوید: «تاء، باء و عین، اصل واحدی است به معنای در پی چیزی رفتن» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۱/ ۳۶۲). ابن منظور می‌نویسد: «اتَّبِع، اَتَّبِع و تَتَّبِع یعنی در پی چیزی رفت و با دنبال کردن، چیزی را جست» (ابن منظور، ۱۴۰۵:

ج ۸/ ۲۷). در المعجم الوسیط چنین آمده است: «اتَّبَعَ الشَّيْءُ: یعنی به دنبال آن رفت و آن را جست؛ گفته می‌شود: اتَّبَعَ الامامَ: یعنی از امام پیروی کرد و اتَّبَعَ القرآنَ والحَدِيثَ، یعنی به مفاد آن عمل کرد و اتَّبَعَ فلانا بالدِّينِ: یعنی دین خود را از او مطالبه کرد» (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۷: ۸۱).

از مجموع اظهارات یادشده استفاده می‌شود که اصل معنای «اتباع» در پی چیزی رفتن است، و به مناسبت این معنی، در معانی دیگری به کار رفته است؛ مثلاً اتباع حدیث، عمل کردن به آن و اتباع امام، اطاعت از گفتار و پیروی از رفتار اوست و اتباع شیء، جستن و در طلب آن رفتن است. با توجه به معنای لغوی واژه مورد بحث، معنای «اتباع متشابهات» در آیه مورد بحث، مردد بین یکی از دو معنای ذیل است: ۱. پیروی و التزام به مفاد آیه متشابه؛ ۲. جستن و پی‌جویی متشابهات.

معنای اول با سیاق آیه سازگار نیست؛ زیرا بین «اتباع متشابه» به معنای پیروی و التزام به مفهوم آیه متشابه، با تأویل نادرست و گمراه ساختن مردم، که هدف اهل زیغ است، مناسبتی وجود ندارد، ولی بنا بر معنای دوم، بین «اتباع متشابه» و «ابتغاء الفتنة» مناسبت روشنی وجود دارد؛ زیرا جستن و دست یافتن اهل زیغ به متشابهات، مقدمه تأویل نادرست و فتنه‌انگیزی است. افزون بر این، «ابتغاء تأویله»، «مفعول لاجله» برای «یتبعون» است؛ در نتیجه، بنا بر احتمال اول در معنای «یتبعون»، معنای آیه این گونه خواهد بود: اهل زیغ به غرض فتنه و به هدف تأویل نادرست از آیات متشابه پیروی می‌کنند و به مفاد آن‌ها ملتزم می‌شوند. در این صورت، تأویل پس از پیروی و التزام واقع می‌شود، ولی بدیهی است که پیروی و التزام به مفاد متشابه پیش از تأویل آن، معقول نیست؛ زیرا تا آیه متشابه را بر معنایی حمل نکنیم و آن معنی را برای پیروی انتخاب نکنیم، پیروی و التزام به متشابه میسر نمی‌شود.

بنابراین، در آیه مورد بحث نمی‌توان «یتبعون» را به معنای پیروی و التزام به مفاد آیه متشابه دانست، بلکه متعین، معنای دوم است که در آن صورت، «اتباع متشابه» به معنای جست‌وجو برای یافتن متشابه است و طبعاً مرحله تأویل، پس از آن قرار می‌گیرد. ممکن است سبب اعراض مفسرانی مانند شیخ طوسی، طبرسی و زمخشری از معنای اول، اشکال یادشده باشد. شیخ طوسی و طبرسی در تفسیر «یتبعون ما تشابه منه» چنین نگاه‌شده‌اند: به وسیله آن بر [آرای] باطل خود استدلال

می‌کنند (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۲/ ۲۴). زمخشری آن را به «یتعلقون بالمتشابه» به متشابه تمسک می‌کنند، تفسیر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۳۳۸). در میان مفسران معاصر، رشید رضا در این زمینه می‌نویسد: «یتبعون [ما تشابه]» یعنی «متشابه را می‌جویند و قصد می‌کنند نه محکم را مانند کسی که به دنبال شیء مورد نظر خود می‌رود» (رشید رضا، [بی تا]: ج ۳/ ۱۷۷).

آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «یعنی منحرفان بیمار دل، متشابهات را جست‌وجو و تتبع می‌کنند تا پس از یافتن آن‌ها فتنه‌انگیزی کنند، نه اینکه تابع آیات متشابه و در پی ایمان آوردن به آن‌ها باشند» (۱۳۷۸: ۳۰۹).

۳. تأویل متشابه

تأویل از ریشه «أول» به معنای برگرداندن و ارجاع دادن است. خلیل گوید: «تأویل تفسیر کلامی است که معانی گوناگونی را برمی‌تابد» (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۶۱). ابن فارس آن را به معنای سرانجام و عاقبت شیء می‌داند (ابن فارس، ۱۴۱۴: ۶۲)، راغب اصفهانی می‌نویسد: تأویل برگرداندن شیء به هدف و مقصدی است که از آن اراده شده است؛ چه قول باشد و چه عمل (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷: ۹۹).

تأویل متشابه: از آنجا که در معنا و مراد آیات متشابه غالباً احتمالات گوناگون مطرح است، تأویل آیه متشابه در حقیقت مشخص کردن معنای مراد خدای متعال از میان احتمالات و ارجاع دادن کلام به آن معناست؛ گویا شخص تأویل‌کننده زمام آیه متشابه را می‌گیرد و آن را به معنای صحیح ارجاع می‌دهد. به سبب وجود احتمالات در معنای گزاره‌های متشابه، تأویل آن را کسی جز خدا و راسخان در علم نمی‌داند؛ ولی اهل زیغ، که به هدف فتنه در پی متشابهات می‌روند، متشابهات را به غیر معنای مراد ارجاع می‌دهند و تأویل آنان تأویل باطل است.

آنچه در معنای تأویل متشابه بیان شد، مقتضای واژه «تأویل» به لحاظ لغوی و ظهور آیه مورد بحث است؛ ولی علامه طباطبایی -رحمة‌الله- معتقد است که تأویل قرآن از سنخ مفاهیم و معانی الفاظ نیست، بلکه از حقایق عینی است که قرآن در احکام، معارف و مواظ خود بر آن اعتماد دارد (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳/ ۴۹، ۵۳). نسبت تأویل به کلام، مانند نسبت ممثل به مثل و باطن به

ظاهر است (همان: ۵۲). تأویل مصلحت واقعی است که حکم از آن نشئت می‌گیرد؛ نظیر معالجه شدن بیماری که مصلحت واقعی رنگ زدن است (همان: ج ۳/ ۲۵ و ج ۴/ ۴۰۲).

حاصل سخن ایشان درباره تأویل این است که تأویل هر چیز، همان مایه و پایه آن است که هدف وجودی و غایت اصلی آن را تشکیل می‌دهد (معرفت، ۱۳۷۶: ص ۷۳). علامه -رحمة‌الله- معتقد است که تأویل در موارد گوناگون آن در قرآن تنها به معنای مزبور به کار رفته است (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳/ ۴۹). با این حال، ایشان نیز دلیل موجهی برای دیدگاه خود نیاورده است و ظاهر آیات نیز با رأی وی سازگار نیست؛ برای مثال، در آیه هفتم آل عمران که خدای سبحان درباره اهل زیغ می‌فرماید: «آنان به غرض فتنه‌جویی در صدد تأویل متشابهات هستند»، آیا تأویل مورد نظر آنان جز این است که آیات متشابه را بر وفق مراد خود تفسیر کنند و مدعی شوند که مراد آیات همان است که آن‌ها می‌گویند؟ در این مورد آیا می‌توان گفت که اهل زیغ در صدد دست یافتن به حقیقت عینی و مصلحتی هستند که منشأ آیات متشابه است؟ یا در آیه ۴۵ سوره یوسف آن‌گاه که ساقی شاه می‌گوید: «انا انبئکم بتأویله فارسلون»: من شما را از تأویل آن (رؤیا) آگاه می‌کنم، مرا (نزد یوسف) روانه کنید، آیا مراد او از تأویل، چیزی جز تفسیر و پرده برداشتن از حقایقی است که رؤیا از آن حکایت می‌کند؟ آیا در این مورد، می‌توان گفت که مقصود ساقی از تأویل رؤیا، مصلحت واقعی رؤیا و منشأ حدوث آن بوده است؟

با اینکه واژه «تأویل» در احادیث نیز بسیار به کار رفته است، حتی یک حدیث در تأیید دیدگاه علامه -رحمة‌الله- به دست نیامد، بلکه حدیث امیر مؤمنان علیه‌السلام به روشنی بر رد آن دلالت دارد. آن حضرت می‌فرماید: «انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلات من عند انفسهم»: «همانا مردم در آیات متشابه هلاک شدند؛ زیرا معنی و مقصود این آیات را ندانستند، لذا از پیش خود آن را تأویل نمودند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۳/ ۱۲).

علامه -رحمة‌الله- در رد دیدگاه مشهور درباره تأویل متشابه، اشکالی بیان کرده که حاصل آن چنین است:

اگر مقصود از تأویل متشابه، تبیین مراد و مدلول لفظی متشابهات باشد، باید ملتمز شویم که در قرآن، آیاتی هست که فهم عامه مردم به ادراک مراد و مدلول لفظی آنها نمی‌رسد، ولی در قرآن چنین آیاتی وجود ندارد، بلکه قرآن خود گویای آن است که به منظور فهم همه مردم نازل شده است (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳/ ۴۷).

در رد دیدگاه علامه (ره) می‌گوییم: «بی‌شک، قرآن کریم برای هدایت تمامی انسان‌ها نازل شده و معارف آن برای بشر قابل فهم است، ولی این بدان معنی نیست که همه انسان‌ها بدون تعلیم و بیان پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- یا سایر راسخان در علم، بتوانند به معانی و مقاصد تمام آیات دست یابند. لذا قرآن کریم، خود به صراحت می‌فرماید: «و أنزلنا إلیک الذکر لتبین للناس ما نزل إلیهم و لعلهم یتفکرون»: ما قرآن را بر تو نازل کردیم تا آنچه را برای مردم فرو فرستاده‌ایم، برای آنان بیان کنی، شاید بیندیشند (نحل/ ۴۴).

اگر دستیابی به مفاهیم و مقاصد تمامی آیات، برای همه مردم - تنها با رجوع به قرآن - میسر بود، جایی برای بیان آن به وسیله پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- و تعلیم آن وجود نداشت؛ ولی آیه یادشده گویای آن است که قرآن باید بیان و تفسیر شود. ابن مسعود گوید: «هر یک از ما هنگامی که (قرائت) ده آیه را می‌آموخت، از آن نمی‌گذشت تا آنکه معانی و عمل به آن را نیز بیاموزد» (طبری، ۱۴۱۵: ج ۱/ ۲۷).

روشن‌ترین شاهد بر اینکه مراد همه آیات برای همه مردم آشکار نیست، اختلاف مفسران در فهم و برداشت از آیات است که سبب بروز مکاتب فقهی و کلامی گوناگون شده است. طبعاً همه فهم‌ها و برداشت‌های گوناگون از آیات نمی‌توانند صحیح باشند.

با اینکه مفاد بسیاری از آیات تا حدی برای عموم آشنایان به زبان عربی روشن است، در مقابل، فهم صحیح شماری از آیات، مبتنی بر آگاهی کامل از دانش تفسیر است. به همین دلیل امیرالمؤمنین -علیه‌السلام- به شخصی که مدعی وجود تناقض در قرآن بود، فرمود: «از تفسیر به رأی پرهیز تا از دانشمندان دانش آن را با بصیرت دریافت کنی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۲/ ۱۰۷).

پیامبر -صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم- و اهل بیت -علیهم‌السلام- استادان حقیقی دانش تفسیرند. عامه مردم می‌توانند تأویل متشابهات را از آنان و نیز از عالمان ربانی، که دانش تفسیر و تأویل را در

مکتب آنان آموخته‌اند، بیاموزند. حدیث گران‌سنگ «ثقلین»، که از پیوند جدایی‌ناپذیر قرآن و عترت سخن می‌گوید و گمراه نشدن امت را منوط به تمسک جستن به آن دو می‌داند، به این نکته اشاره دارد (همان: ج ۲/ ۲۲۶ و ۲۸۵). بنابراین از آیه شریفه «و ما یعلم تأویلہ إلاّ اللہ و الرّاسخون فی العلم» (آل عمران/ ۷) استفاده می‌شود که عامه مردم، بدون مراجعه به اهل دانش قرآن قادر به دریافت صحیح معانی و مقاصد آیات متشابه نیستند؛ بلکه حتی کسانی که مدعی دانش تفسیرند، ولی مبانی تفسیری خود را از سرچشمه زلال دانش قرآن، یعنی اهل بیت علیهم‌السلام- دریافت نکرده‌اند، در فهم برخی از آیات دچار لغزش شده‌اند. اختلافات مهمی که بین مفسران در تفسیر برخی از آیات وجود دارد، خود گواه این حقیقت است.

امام باقر (ع) به قتاده- فقیهی اهل بصره- فرمود: «به من رسیده است که تو قرآن را تفسیر می‌کنی». قتاده عرض کرد: «چنین است». حضرت فرمود: «آیا تفسیر تو از روی دانش است یا از سر جهل؟» گفت: «از روی دانش». امام-علیه‌السلام- با یک سؤال او را آزمود و جهل وی را آشکار ساخت، سپس فرمود: «وای بر تو ای قتاده، اگر قرآن را از پیش خود تفسیر کرده‌ای، به یقین، خود و دیگران را هلاک کرده‌ای و اگر آن (تفسیر نادرست) را از دیگران گرفته‌ای، باز هم خود و دیگران را هلاک ساخته‌ای... در پایان، امام علیه‌السلام حاملان حقیقی دانش تفسیر را به وی معرفی کرد» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۸/ ۳۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۴/ ۲۳۷).

۴. عطف یا استیناف در «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»

در آیه مورد بحث، برخی محل وقف را پایان جمله «و ما یعلم تأویلہ الاّ اللہ» می‌دانند و جمله «والراسخون فی العلم یقولون...» را استینافیه می‌دانند؛ در این صورت، معنای آیه چنین خواهد بود: تأویل آن را کسی جز خداوند نمی‌داند و راسخان در علم گویند به آن ایمان آورديم، همه آیات از سوی خداوند (نازل شده) است.

این گروه معتقدند که کسی جز خداوند تأویل متشابهات را نمی‌داند.

در مقابل، بسیاری از مفسران، «واو» را در جمله «و الراسخون فی العلم یقولون...» عاطفه می‌دانند که بر اساس آن معنای آیه چنین خواهد بود: تأویل آن را کسی جز خداوند و راسخان در علم نمی‌داند، گویند به آن ایمان آوردیم، همه آیات از نزد خداوند (نازل شده) است. این گروه معتقدند که راسخان در علم نیز از تأویل متشابهات آگاهند (طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۲ / ۲۴۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۸ / ۱۸۸؛ فراء، [بی تا]: ج ۱ / ۱۹؛ سیوطی، [بی تا]: ج ۳ / ۶، ۷، ۸).

علامه طباطبایی -رحمه الله- بر خلاف دیدگاه رایج مفسران شیعه با اینکه معتقد است که راسخان در علم از تأویل آگاهند، «واو» را استینافیه می‌داند و معتقد است این آیه بر آگاهی راسخان در علم دلالت نمی‌کند. وی در این زمینه می‌گوید: «ظاهر کلام آن است که جمله «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ...» استینافیه باشد، سخن از سر گرفته شده عطف به ما سبق نباشد؛ زیرا این جمله عدل جمله «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ...» است (آل عمران ۳: ۷). تقدیر کلام چنین است: «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تشابه... و اما الراسخون فی العلم فيقولون أمتنا به...». فرق میان دو گروه در این است که گروه نخست با سوء نیت به سوی آیات متشابه می‌روند، ولی گروه دوم با خلوص نیت و قلبی پاک و سلیم در مقابل آیات متشابه سر تسلیم فرود می‌آورند. به علاوه، اگر «واو» عاطفه بود و لازمه اش آن بود که راسخان در علم تأویل آیات متشابه را بدانند، بی‌گمان، پیامبر اکرم (ص) فرد شاخص این گروه بود و می‌بایست او را جدا ذکر می‌کرد و این گونه می‌گفت: «و ما يعلم تأويله الا الله و الرسول و الراسخون فی العلم...»، زیرا تشریف مقام رسالت چنین اقتضایی دارد، چنان که در موارد بسیاری این جداسازی انجام شده است؛ مانند «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ» (بقره ۲: ۲۸۵) و «هَذَا النَّبِيُّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران ۳: ۶۸).

پس ظاهر آیه آن است که علم به تأویل به خدا اختصاص دارد؛ اگرچه منافاتی ندارد که با دلیلی دیگر استثنایی بر آن وارد شود. چنان که آیات اختصاص علم غیب به خدا با آیه ۲۶ و ۲۷ سوره جن «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ» استثنا خورده است (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳ / ۲۷-۲۸).

درباره دیدگاه علامه طباطبایی -رحمه الله- می‌گوییم که ۱. چنان‌که سید رضی (ره) فرموده است، اصل در «واو»، عطف است، لذا حمل آن بر استیناف، خلاف اصل به شمار می‌رود و ارتکاب آن باید مستند به قرینه و شاهد قابل قبولی باشد، ولی در آیه مورد بحث قرینه‌ای که بتواند آن را از معنای اصلی‌اش منصرف سازد، وجود ندارد (سید رضی، [بی‌تا]: ۱۳۳). بلکه قراین و شواهد مؤید عطف است.

۲. لزومی ندارد در مورد «اما» (که حرف تفصیل است) حتماً عدل دیگر جمله آورده شود؛ زیرا هنگامی که با آوردن یکی از دو عدل، عدل دیگر روشن باشد، نیازی به آوردن آن نیست. ابن‌مالک گوید: «و حَذَفُ مَا يُعْلَمُ جَائِزٌ» (ابن‌عقیل، ۱۳۸۴: ج ۱/ ۲۴۳). در قرآن کریم به‌ویژه ایجاز حذف در آن فراوان است.

موارد ذیل از نمونه‌های قرآنی ذکر نکردن جمله عدل به سبب مزبور است. در سوره نساء می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ، فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةِ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (نساء: ۱۷۵ - ۱۷۴). یعنی «و اما الذين كفروا... فلا تشملهم الرحمة ولا يهتدون سبيلا...». سوره قصص پس از آنکه سرگذشت ملت‌های سرکش و نافرمان یادآوری و عاقبت کار آنان را گوشزد می‌کند، درباره صالحان چنین می‌گوید: «فَأَمَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا فَعَسَىٰ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحِينَ» (قصص: ۶۷).

در آیه ۱۵ سوره جن، پس از بیان حال بندگان صالح، درباره طالحن گوید: «وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا». در تمامی این موارد، به جهت روشن بودن جمله عدل، از آوردن آن خودداری شده است، بنابراین در آیه مورد بحث ما نیز عدل جمله «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ...» جمله‌ای مانند «و اما المؤمنون فيؤمنون بالآيات كلها» بوده که به سبب معلوم بودن حذف شده است.

۳. علامه (ره) جمله «والراسخون في العلم...» را عدل «أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ...» گرفته است، ولی بر اساس بیان ابن‌هشام در مغنی اللبیت که نمونه‌های قرآنی آن را تأیید

می‌کند، در جملهٔ عدل باید «أَمَّا» یا دست کم فای جواب وجود داشته باشد تا بر عدل بودن آن دلالت کند (نک. ابن هشام انصاری، ۱۴۰۴: ج ۱/ ۵۶-۵۷). در اینجا هیچ یک وجود ندارد؛ بنابراین جملهٔ «والراسخون فی العلم یقولون آمنا به...» به هیچ رو نمی‌تواند عدل «أَمَّا الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه...» باشد. در تمامی آیاتی که جملهٔ عدل ذکر شده است و در مذکور بودن آن اختلافی نیست، جمله با اما شروع شده است.^۱

چنان‌که در آیات فوق می‌بینید، در همهٔ موارد جملهٔ عدل مُصَدَّرٌ به «أَمَّا» است. در گزارش کلام ابن هشام در مغنی اللبیت نیز گذشت که جملهٔ عدل باید مُصَدَّرٌ به «أَمَّا» باشد یا دست کم فای جواب در آن باقی بماند تا بر عدل بودن آن دلالت کند؛ ولی در «والراسخون فی العلم» هیچ یک وجود ندارد؛ لذا مدعای علامه (ره) بدون دلیل و خلاف ضوابط نحوی است.

۴. از باب «تناسب حکم و موضوع»، حکمی که در آیهٔ مورد بحث برای عنوان «الراسخون فی العلم» بیان می‌شود، باید از نوع علم و دانش باشد، نه از نوع تسلیم در حال ناآگاهی. اگر مقصود آن باشد که راسخان در علم ندانسته سر تسلیم فرود می‌آورند؛ لازم بود به جای «والراسخون فی العلم» گفته می‌شد «والمؤمنون یقولون آمنا به...»، زیرا مقتضای ایمان واقعی تسلیم و ایمان است؛ بنابراین انتخاب عنوان «الراسخون فی العلم» در اینجا گویای آن است که حکمی فراتر از ایمان و تسلیم مورد نظر است که علم است، پس «و» عاطفه است.

۱. بنگرید به: ۱. «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا» (بقره: ۲۶).
 ۲. فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَعَذَابُهُمْ شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (آل عمران: ۵۷ - ۵۸).
 ۳. يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (آل عمران: ۱۰۷ - ۱۰۶).
 ۴. فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ وَأَمَّا الَّذِينَ اسْتَنكَفُوا وَاسْتَكْبَرُوا فَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (النساء: ۱۷۳).
 ۵. وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً مِنْهُمْ مِنْ قَوْلِ أَيْكُمُ ذَاتَهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ (التوبة: ۱۲۵ - ۱۲۴).

۵. درباره آنکه چرا خدای متعال رسول الله را از سایر راسخان در علم جدا نساخته است، استاد معرفت (ره) این گونه پاسخ داده است:

چرا باید رسول الله را از گروه راسخان در علم جدا کند؟ آیا چون در برخی آیات جدا آورده، لازمه اش آن است که در همه جا باید جدا بیاورد؟ این «التزام بما لا یلزم» است و هیچ موجبی ندارد، چنان که در موارد فراوانی قرآن کریم گروهی را مورد ستایش قرار داده که رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) نیز در جمع داخل است و جدا ذکر نشده است؛ مثلاً در سوره آل عمران می خوانیم: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ. قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» (آل عمران، ۳: ۱۸). در این آیه قطعاً رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) در زمره ارباب علم و شهادت دهندگان به وحدانیت حق تعالی می باشد. آیاتی از این قبیل بسیار است که افرادی به طور گروهی مورد ستایش قرار گرفته اند و پیامبر گرامی نیز در جمع آنان حضور داشته است (۱۳۷۸: ۲۹۲).

۵. کلام علی (ع) درباره راسخان در علم

گفته می شود که کلام امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه «اشباح» (بر خلاف سایر احادیث که در تفسیر آیه مورد بحث رسیده اند) دلیل بر ناآگاهی راسخان در علم از تأویل است؛ زیرا بر اساس آن، راسخان در علم در برابر متشابهات به جهل خود اعتراف می کنند. به نظر می رسد یکی از عواملی که علامه طباطبایی -رحمه الله- را واداشته است که در تفسیر آیه مورد بحث بر خلاف دیدگاه مشهور امامیه نظر بدهد، استناد به کلام علی (ع) در خطبه مزبور است.

با توجه به دلالت قریب به اتفاق احادیث بر آگاهی راسخان در علم از تأویل، لازم است کلام امیرالمؤمنین -علیه السلام- با دقت و تأمل بیشتری مطالعه شود و توجیه صحیحی برای آن بیان شود (نک. بحرانی، ۱۴۱۷: ج ۱/ ذیل آیه هفتم از سوره آل عمران).

و اعلم ان الراسخين في العلم هم الذين اغناهم عن اقتحام السدد المضروبة دون الغيوب الاقرار
بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما
لم يحيطوا به علما و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا (عبده، خطبة ۹۰).

بدان که راسخان در علم آنان‌اند که اعتراف به ناآگاهی از آنچه در پس پردهٔ غیب است، ایشان را از هجوم آوردن به درهای بستهٔ غیب بی‌نیاز ساخته است. بدین سبب، خداوند اعتراف آنان را به ناتوانی از دست یافتن به آنچه در دایرهٔ دانش آنان وجود ندارد، ستوده است و تعمق نکردن در اموری که خداوند ایشان را به بحث از حقیقت آن مکلف نکرده، رسوخ و استواری نامیده است.

۶. دیدگاه علامه طباطبایی در بارهٔ سخن علی (ع)

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی -رحمة الله- کلام امیرالمؤمنین (ع) در خطبهٔ اشباح تفسیر بخش پایانی آیهٔ تأویل است: «...و ما يعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا...» (آل عمران / ۷). بنابراین وی کلام آن حضرت را حاکی از استینافیه بودن «و» و اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی از تأویل آیات متشابه دانسته است. آنچه را ایشان در این زمینه آورده‌اند، می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. کلام امیر مؤمنان -علیه السلام- حاکی از مفاد آیه تأویل است؛ ۲. بر اساس سخن علی -علیه السلام- «و» استینافیه است، نه عاطفه؛ ۳. آیهٔ تأویل بر آگاهی راسخان در علم از تأویل دلالت ندارد، ولی امکان علم آنان را نفی نمی‌کند؛ ۴. عالم بودن راسخان در علم به تأویل از احادیث دیگر استفاده می‌شود؛ ۵. مقصود امیر مؤمنان -علیه السلام- از امور ماورای پردهٔ غیب معانی آیات متشابه است که بر عامهٔ مردم پوشیده است؛ ۶. طبق سخن علی -علیه السلام- عنوان «راسخان در علم» همهٔ کسانی را دربرمی‌گیرد که [در داوری خود] به معلوماتشان التزام دارند و به دایرهٔ مجهولات پای نمی‌گذارند (طباطبایی، [بی تا]: ج ۳ / ۶۹).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه -رحمة الله- از جهات زیر مورد اشکال است.

الف. ناسازگاری با ظاهر حدیث

این دیدگاه با ظاهر کلام علی -علیه السلام- سازگار نیست؛ زیرا در کلام آن حضرت تعبیرهای زیر به کار رفته است: «السدد المضروب به دون الغیوب» (درهای بستهٔ غیب) و «الغیب المحجوب» (غیبی که بر دیگران پوشیده شده و نهان داشته شده است). این تعبیرها نمی‌تواند ناظر به تأویل

آیات متشابه باشد؛ زیرا معانی و مقاصد تشابهات در ضمن محکّمات بیان شده و برای راسخان در علم به راحتی دست‌یافتنی است، بنابراین تأویل تشابهات که همان مراد واقعی آنهاست، چیزی نیست که خدای متعال آن را مستور و پنهان کرده باشد؛ یعنی نمی‌توان آن را از مصداق‌های «غیب» شمرد. اگر هم به وجهی اطلاق «غیب» بر تأویل آیات متشابه پذیرفته شود، اطلاق «غیب محجوب» به هیچ وجه پذیرفته نیست؛ زیرا تعبیر «غیب محجوب» و «غیب مکنون» به کاررفته در برخی از احادیث، چنان‌که بعضی از محققان بیان کرده‌اند، ناظر به مقام ذات واجب‌الوجود است که حقیقت و کنه آن در پرده غیب، محجوب و مکنون است و عقول را بدان راهی نیست (صدوق، (بی تا): ۵۶/ پانوش ۱).

از این روست که راسخان در علم درباره آن به ناآگاهی خود اعتراف می‌کنند و ناآگاهی آنان در این خصوص مربوط به موقعیت و مرحله خاصی نیست، بلکه دائمی است، زیرا کنه ذات باری تعالی به کلی از قلمروی ادراک بشر خارج است؛ بر خلاف آیات متشابه قرآن کریم، که برای فهم بشر نازل شده‌اند و مفاهیم آنها در حیطه عقل و فهم انسان است، نه فراتر از آن.

با این حال، چگونه می‌توان تأویل تشابهات را «غیب محجوب» خواند؟ چه، اگر تأویل تشابهات «غیب محجوب» باشد، معنای آن این است که کسی را یارای آگاهی از آن نیست یا مصلحت نیست که کسی از آن آگاه شود. در این صورت، اگر خداوند، پیامبر و ائمه - علیهم‌السلام - را در مقام اهل سر خود، از آن آگاه سازد، آنها مجاز به فاش کردن آن نخواهند بود، ولی واقعیت حاکی از آن است که ائمه - علیهم‌السلام - از بیان تشابهات قرآن خودداری نکرده‌اند؛ بلکه بهترین مرجع در تبیین این گونه آیات بوده‌اند. بنابراین، کلام امام - علیه‌السلام - نمی‌تواند ناظر به آیات متشابه باشد.

ب. ناسازگاری با مبنای علامه و تناقض در رأی

علامه (ره) سخن علی - علیه‌السلام - را بیانگر مفاد آیه تأویل می‌داند، لیکن طبق مبنای ایشان در «تأویل» و نیز تفسیری که از سخن علی - علیه‌السلام - ارائه می‌دهد، کلام امام - علیه‌السلام - نمی‌تواند حاکی از مفاد آیه تأویل باشد.

به نظر علامه -رحمة الله- «تأویل» از سنخ معانی و مفاهیم نیست، بلکه از حقایق خارجی و عینی است که قرآن در معارف، شرایع و سایر بیاناتش بدان تکیه دارد ([بی تا]: ج ۳/ ۲۷ و ۴۹). نیز آیه هفتم آل عمران موضعِ راسخان در علم را دربارهٔ تأویلِ متشابهات به معنای یادشده بیان می‌کند و ناظر به موضع آنان دربارهٔ معنی و تفسیر آیات متشابه نیست؛ چه، طبق این دیدگاه واژه «تأویل» در آیهٔ مزبور نمی‌تواند به معنای تفسیر باشد. علامه در این زمینه می‌نویسد:

اگر تأویل همان تفسیر بود، وجهی برای اختصاصِ علم به آن، به خدا یا به خدا و راسخان در علم وجود نداشت؛ زیرا بعضی از قرآن بعض دیگر را تفسیر می‌کند و مؤمن و کافر و راسخان در علم و اهل زیغ در آگاهی از تفسیر یکی هستند ([بی تا]: ج ۳/ ۳۶).

اما آنچه در کلام امیر مؤمنان -علیه السلام- آمده است، بنا به اعترافِ خودِ علامه -رحمة الله- ناظر به «تأویل» نیست؛ بلکه ناظر به تفسیر آیاتِ متشابه است. وی در این زمینه می‌فرماید: «مقصود از غیب‌های نهان، معانی اراده‌شده از متشابهات است که از ادراکِ عموم مردم نهان است؛ از این روست که حضرت به دنبال آن گفت: «ما جهلوا تفسیره» و نگفت: «ما جهلوا تأویله». دقت کنید» ([بی تا]: ج ۳/ ۶۹).

از آنچه بیان شد، به دست می‌آید که دیدگاه علامه دربارهٔ کلام علی (ع) با نظر به مبنای ایشان راجع به «تأویل» دچار تناقض است؛ زیرا در جایی می‌فرماید: «تأویل در آیهٔ مورد بحث نمی‌تواند به معنای تفسیر باشد» «تأویل از سنخ مفاهیم و معانی نیست» و در مقابل، برداشت ایشان از سخن علی (ع) این است که مراد از «تأویل» در آیه تفسیرِ معانی متشابهات است؛ زیرا تعبیر امام (ع) «ما جهلوا تفسیره» است، نه «ما جهلوا تأویله» ([بی تا]: ج ۳/ ۳۶ و ۳۷).

ج. نادرستی تفسیر «الغیب المحجوب»

علامه -رحمة الله- در تفسیر سخن علی (ع) مراد از «الغیب المحجوب» را معانی آیات متشابه می‌داند که بر عامهٔ مردم پوشیده است (همان). این مطلب، نه با ظاهر «الغیب المحجوب» سازگار است، نه با دیدگاه خود علامه (در بحثِ تأویل)؛ زیرا چنان‌که در مباحث پیشین گذشت، تعبیر «غیب محجوب» و قراین و شواهدِ دیگری که در کلام علی (ع) وجود دارد گویای آن است که

مقصود از آن، اموری مانند کنه ذات باری تعالی است که از قلمروی عقل و فهم بشر خارج است، اما اموری مانند مفاد آیات متشابه که ادراک و فهم آن برای انسان میسر است، نمی‌تواند مصداق غیب محجوب باشد.

افزون بر این، بیان ایشان در مبحث تأویل نیز رأی یادشده را نقض می‌کند. وی در باب تأویل می‌فرماید:

اگر مراد از تأویل آیات متشابه، تفسیر و معنای این آیات باشد، این امر مستلزم آن است که در قرآن آیاتی داشته باشیم که فهم عموم مردم به مراد و معنای آن نرسد، ولی در قرآن چنین آیاتی نداریم، بلکه قرآن خود گویای آن است که به منظور فهم همه مردم نازل گردیده است (همان: ۴۷).

اگر ایشان بر این باور است که معنی و مراد آیات متشابه در برد فهم عموم مردم است، چگونه می‌تواند معانی آیات متشابه را غیب محجوب بداند؟

۷. دیدگاه نویسنده در معنای سخن علی (ع)

اکنون با روشن شدن ضعف دیدگاه علامه (ره) این پرسش مطرح می‌شود که مراد امیر مؤمنان (ع) از عبارات‌های یادشده چیست؟ پاسخ این است که دریافت صحیح مفاد سخن امام (ع) مبتنی بر توجه کردن به سبب ایراد خطبه مزبور و تأمل در عبارات آن است. در بیان سبب ایراد خطبه یادشده گفته‌اند: «شخصی از امیر مؤمنان (ع) درخواست کرد که خداوند را آن‌چنان برای او توصیف کند که گویا آشکارا او را می‌بیند» (فیض الاسلام، بی‌تا): خطبه ۹۰ / ۲۳۰. به نظر می‌رسد این پرسش نوعی استفهام از کنه ذات باری تعالی تلقی شده و سبب برافروختگی آن حضرت و ایراد خطبه مزبور شد. محور سخن امام (ع) در این خطبه ذات مقدس ربوبی است که به شیوه‌های گوناگون از عظمت و کمال وصف‌ناپذیرش یاد شده و کنجکاوای در کنه ذات او، که خارج از قلمروی ادراک بشری است، منع شده است. گزارش از اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی نیز ذیل همین موضوع قرار می‌گیرد و نمی‌تواند ناظر به آیات متشابه باشد؛ چه، این ادعا که راسخان در علم درباره تأویل آیات متشابه قرآن به ناآگاهی اعتراف می‌کنند، نه به موضوع

سخن ربطی دارد و نه با عبارتهای متن مورد بحث و قبل و بعد آن سازگار است. در عبارتهای پیش از آن، امام (ع) به پرسش کننده می فرماید:

به هوش باش و آنچه قرآن از وصف پروردگار به تو می نمایاند، بپذیر و نور هدایت قرآن را چراغ راه خود گیر و از آنچه شیطان، تو را به دانستنش وامی دارد و کتاب خدا آن را بر تو واجب نمی شمارد و در سنت رسول و ائمه هدی -علیهم السلام- نشانی ندارد، دست بدار و علم آن را به خدا واگذار که این نهایت حق خدا بر توست.

چنان که می بینید، علی (ع) در این بخش از خطبه، قلمروی کنجکاوای در صفات خداوند را در محدوده صفات الهی، که در قرآن و سنت آمده اند، منحصر می کند و سپس عبارتهای مورد بحث را می آورد و می فرماید:

بدان که راسخان در علم، کسانی هستند که اقرارشان به ناآگاهی از آنچه در پس پرده غیب است، آن ها را از هجوم آوردن به درهای بسته غیب بی نیاز کرده است. خدای تعالی ایشان را به سبب اعتراف به عجز از دریافت آنچه در حیطه دانششان نیست، ستوده است و از آن روی، آنان را راسخان در علم نامیده که تعمق در چیزی را که خدا جست و جوی کنه آن را تکلیف نکرده [است] واگذاشته اند... تو نیز به همین مقدار اکتفا کن و عظمت خدای سبحان را با میزان خرد خویش مسنج که از هلاک شوندگان می گردی (همان).

چنان که می بینید، موضوع سخن ذات و صفات باری تعالی است و آنچه راسخان در علم به ناآگاهی از آن اعتراف می کنند، کنه ذات خداوند است. از شواهد قاطع بر این مطلب عبارات «ترکهم التعمق فیما لم یکلفهم البحث عن کنهه» و «الغیب المحجوب» است که ناظر به کنه ذات واجب الوجود است؛ زیرا کنه ذات خداوند است که مصداق روشن «غیب محجوب» است و انسان مکلف به بحث و پی جویی درباره آن نیست، اما تأویل آیات متشابه از مصداق های غیب محجوب و اموری که انسان از فهم آن منع شده باشد، نیست. چگونه می توانیم تأویل آیات متشابه را «غیب محجوب» بدانیم و مدعی شویم که مردم از فهم آن منع شده اند، درحالی که خدای متعال همه آیات را برای فهم بشر و هدایت او نازل کرده است و خود می فرماید: «و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر» (قمر/ ۱۷)، «هذا بیان للناس و هدی و موعظة للمتقین» (آل عمران/ ۱۳۸)، «و أنزلنا

إلیکم نورا مبینا» (نساء / ۱۷۴). علی (ع) می‌فرماید: «بخش‌هایی از قرآن بخش‌های دیگر آن را تفسیر و تأیید می‌کند» (صبحی صالح، ۱۴۱۲: خطبه ۱۳۳/۱۹۲). امام رضا (ع) می‌فرماید: «هر کس متشابه قرآن را به محکمش ارجاع دهد، به راه مستقیم هدایت یافته است...» (صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق: ج ۲/۲۶۱). بر اساس این حدیث، متشابهات قرآن در پرتو محکمت آن روشن می‌شود؛ بنابراین «الغیب المحجوب» (یعنی غیبی که از دیگران نهان شده و آن‌ها را راهی به ادراک آن نیست) بر آیات متشابه صدق نمی‌کند.

اکنون که تفاوت ماهوی موضوع سخن امام (ع) با موضوع آیه تأویل آشکار شد، باید گفت که پرسش‌سائل و نیز تعبیرهای «السدد المضروبه دون الغیوب»، «الغیب المحجوب» و «ترکهم التعمق فیما لم یکلفهم البحث عن کنهه» گویای آن است که امام (ع) در مقام بیان آگاهی یا عدم آگاهی راسخان در علم از تأویل آیات متشابه نبوده است، بلکه کلام آن حضرت ناظر به کنجکاوی درباره کنه ذات و کنه صفات خداوند است. در این خصوص موضع راسخان در علم و ویژگی بسیار ارزشمند آنان را بیان می‌فرماید و آن عبارت است از اینکه آنان به مرحله‌ای از دانش و کمال عقلانی دست یافته‌اند که جایگاه عقل و ادراک خود را می‌دانند و در برخورد با مسائلی مانند کنه ذات و کنه صفات باری تعالی که از قلمروی عقل و ادراک بشر به طور کلی خارج است، به ناتوانی خود اعتراف می‌کنند و به سان کم‌خردان مغرور، در امور یادشده بیهوده تلاش نمی‌کنند و یاوه نمی‌سرایند. بنابراین، ویژگی یادشده در کلام امام -علیه‌السلام- ناظر به مفاد آیه تأویل نیست، بلکه گزارش از یک واقعیت درباره راسخان در علم است که از موضوع آیه تأویل بیرون است.

بخشی از کلام امیر مؤمنان -علیه‌السلام- گویای آن است که خدای تعالی از آن جهت که راسخان در علم، پی‌جویی و کنجکاوی در امور خارج از قلمرو دانش بشر را وا گذاشته‌اند، از آنان با عنوان «الراسخون فی العلم» (استواران عرصه دانش) یاد کرده است. در این خصوص این پرسش مطرح می‌شود که ویژگی یادشده چه تناسبی با عنوان «الراسخون فی العلم» دارد؟

پاسخ این است که ویژگی مزبور از ثمرات قوت ایمان، کمال عقلانی و فزونی دانشِ راسخان در علم است؛ چه، شناخت جایگاه عقل و ادراکِ بشری و مصونیت از جهلِ مرکب، بدون کمالاتِ یادشده میسر نیست. به همین دلیل فراوان دیده می‌شود که مدعیانِ دانش و خردمندی، در جهلِ مرکب به سر می‌برند و به سبب ناآگاهی از قلمروی عقل و ادراکِ خود به موضوع‌هایی خارج از بُرد عقل خویش می‌پردازند که رهاوردِ آن چیزی جز بافته‌های ذهنی و موهومات نیست.

۸. پاسخ به دو پرسش

کسانی که سخن علی (ع) را ناظر به مفاد بخشِ پایانی آیهٔ تأویل می‌دانند، گزارش آن حضرت از اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی از غیبِ محبوب را گزارش از مفاد «و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کلّ من عند ربّنا» می‌دانند، ولی با نظر به اینکه دیدگاه مزبور مخدوش و مورد اشکال است، دو پرسش زیر مطرح می‌شود: ۱. اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی که علی - علیه‌السلام - از آن گزارش می‌دهد، اگر در آیهٔ تأویل نیامده، در کجا آمده است؟ ۲. ستایش خداوند از راسخان در علم کجاست؟

به نظر می‌رسد ستایشِ خداوند از راسخان در علم همان نامیدن آنان با عنوان «الراسخون فی العلم» باشد که در آیه‌های هفتم آل عمران و ۱۶۲ نساء آمده و در هر دو آیه از ایمان آنان نیز یاد شده است، لیکن توجه به این نکته اهمیت دارد که اگرچه عنوان «الراسخون فی العلم»، که متضمن ستایش است، در این دو آیه آمده است، لزوماً به این معنا نیست که اعتراف به عجز از ادراکِ کنه ذات باری تعالی و مانند آن - که سبب منسوب کردن راسخان در علم به آن است - نیز در آن دو آیه ذکر شده باشد؛ زیرا ذکر عنوان، بدون یادکردن از وجه تسمیه، امری شایع و رایج است.

افزون بر این، موضوعِ سخن در آن دو آیه، با وجه تسمیهٔ مزبور مناسبتی ندارد؛ لذا در پاسخ به این پرسش که اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی در کجا آمده است، می‌گوییم: اعترافِ راسخان در علم به ناآگاهی در اموری مانند کنه ذات باری تعالی، واقعیتی عینی و خارجی است که

علی (ع) از آن گزارش داده، اما در آیه تأویل بدان پرداخته نشده است؛ زیرا موضوع سخن در آیه تأویل، محکمت و متشابهات قرآن است. علی (ع) پس از بیان اعتراف به عجزِ راسخان در علم به اموری مانند کنه ذات خدای تعالی، وجه تسمیه ایشان با عنوان مزبور را همان اعتراف به عجزشان می‌شمارد که واقعیتهایی و خارجی است. نمونه‌هایی از کلام معصومان (ع) در اعتراف به ناآگاهی از کنه ذات خدای متعال - که در پانویشت آمده‌اند - نیز از آن حکایت می‌کند.^۱

۹. اختلاف عبارت در نقل خطبه اشباح

طبق نقل صدوق - رحمه الله - عبارت مورد بحث چنین است: «فلزموا الإقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب فقالوا: آمنا به کلّ من عند ربنا» (صدوق، [بی تا] ۵۵ و ۵۶). جمله «فقالوا آمنا به کلّ من عند ربنا» در نقل سید رضی رحمه الله در نهج البلاغه وجود ندارد، ولی بر اساس نقل

۱. رسول خدا صلی الله علیه وآله وسلم: «ما عرفناک حقّ معرفتک» (صدوق، [بی تا]: ۱۱۴). «و لأنتی ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک» (همانجا)، «أشهد أنّ سیدی... و لأیبلغ الواصفون کنه عظمتک» (ابن طاووس، ۱۴۱۴: ج ۳۶۲/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۸/۱۵۴). ۲. علی علیه السلام: «کلت الأوهام عن تفسیر صفتک و انحسرت العقول عن کنه عظمتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۵/۲۴۳). «و لسننا نعلم کنه عظمتک، إلاّ أنا نعلم أنّک حی قیوم لاتأخذک سنه و لا نوم، لم ینته إلیک نظر و لم یدرکک بصر» (صبحی صالح، ۱۴۱۲: خطبه ۱۶۰/۲۲۵. خطبه ۱۹۵/۳۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۷/۲۳۲)، «و حار فی ملکوته عمیقات مذاهب التفكير و انتقطع دون الرسوخ فی علمه جوامع التفسیر و حال دون غیبه المکتون حجب من الغیوب، تاهت فی أدنی أذانیها طامحات العقول فی لطیفات الأمور» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱/۱۳۴ - ۱۳۵). ۳. امام سجاد علیه السلام: «و عجزت العقول عن إدراک کنه جمالک و انحسرت الأبصار دون النظر إلی سبحات وجهک و لم تجعل للخلق طریقا إلی معرفتک إلاّ بالعجز عن معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۴/۱۵۰). ۴. امام صادق علیه السلام: «عجز الواصفون عن کنه صفته و لا یطیقون حمل معرفه إلهیته و لا یحدون حدوده لأنّه بالکفیهة لابتنهای إلیه» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱/۱۳۷). ۵. امام کاظم علیه السلام: «إنّ الله أجلّ و أعلى و أعظم من أن یبلغ کنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوی ذلک» (همان، ج ۱/۱۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۳/۲۶۶). ۶. امام رضا علیه السلام: «ذاته حقیقه و کنهه تفریق بینه و بین خلقه» (صدوق، ۱۳۶۳: ج ۱/۵۱؛ صدوق، [بی تا]: ۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴/۲۲۸).

صدوق رحمه الله جزو کلام امام علیه السلام است و در این صورت، جمله: «الإقرار بجملة ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب» ناظر به جمله «يقولون آمنا به كل من عند ربنا» در آیه تأویل است که نتیجه آن گزارش امیر مؤمنان (ع) از اعتراف راسخان در علم به ناآگاهی از تأویل آیات متشابه قرآن است.

این مطلب به دلیل اشکال‌هایی که قبلاً بیان کردیم، پذیرفتنی نیست؛ لذا برای نقل صدوق - رحمه الله - باید توجیه معقولی ارائه شود. پیش از پرداختن به پاسخ اصلی، توجه به این نکته اهمیت دارد که خطبه مورد بحث در نقل سید رضی (ره) افزون بر تفاوت یادشده، در موارد نسبتاً فراوانی از حیث الفاظ و تعبیرها، با نقل صدوق متفاوت است؛ نقل سید رضی به نثری زیبا، استوار و مسجع است که از اصالت و دقت آن حکایت می‌کند، بر خلاف نقل صدوق، که در آن حد از زیبایی و هماهنگی الفاظ نیست، بنابراین احتمال نقل به معنی در آن قوت می‌گیرد. با نظر به این نکته و شواهد زیر نمی‌توان به نقل صدوق اعتماد کرد:

۱. بر اساس نقل صدوق (ره) متن حدیث مضطرب است؛ زیرا عبارت‌های «السدد المضروبة دون الغیوب»، «الغیب المحجوب» و موضوع سخن در خطبه مزبور گویای آن است که مقصود از «ما جهلوا» کنه ذات و صفات باری تعالی است، ولی جمله «فقالوا آمنا به كل من عند ربنا» حاکی از آن است که مراد از «ما جهلوا» تأویل آیات متشابه است؛ بنابراین با وجود این تعارض در متن روایت نمی‌توان بدان استناد جست.

۲. ناهماهنگی عبارت‌ها در نقل مزبور این احتمال را تقویت می‌کند که یکی از راویان بر اساس فهم خود جمله «فقالوا آمنا به كل من عند ربنا» را به منزله توضیحی برای «الإقرار بجملة ما جهلوا تفسیره» به کلام علی (ع) افزوده است؛ بنابراین با قوت گرفتن این احتمال نمی‌توان به نقل مزبور اعتماد کرد.

۳. در تعارض نقل سید رضی (ره) با نقل صدوق (ره) نقل سید مقدم است؛ زیرا این نقل، افزون بر استواری الفاظ و تعبیرها، با مفاد احادیث مشهور و مقبولی که در باب آیات متشابه رسیده است، سازگار و قابل جمع است؛ بر خلاف نقل صدوق (ره) که شاذ و نادر است و به حکم اخبار علاجیه

باید کنار گذاشته شود (نک. کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱/ ۶۸؛ صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳/ ۹-۱۰؛ ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ج ۴/ ۱۳۳).

مستند بودن روایت صدوق (ره) اعتباری به آن نمی‌بخشد؛ زیرا افزون بر اشکال‌های یادشده، از حیث سند نیز مخدوش است؛ در سند آن علی بن العباس و اسماعیل بن اسحاق وجود دارد که اولی ضعیف و غالی شمرده شده (نک. اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱/ ۵۸۸؛ خوئی، ۱۴۰۹: ج ۱۲/ ۶۷-۶۸). دومی نیز توثیق نشده است (خوئی، ۱۴۰۹: ج ۱۲/ ۶۷-۶۸).

۱۰. دیدگاه علامه طباطبایی در تعریف محکم و متشابه

علامه طباطبایی (ره) ذیل آیه هفتم آل عمران درباره محکم و متشابه به تفصیل بحث کرده است. وی نخست در تفسیر آیه مزبور می‌نویسد:

از اینکه در آیه متشابهات مقابل محکمت قرار داده شده و نیز اتباع بیماردلان از متشابهات به هدف فتنه‌انگیزی و تأویل (به عنوان ویژگی متشابهات) ذکر شده است، این امور دلالت دارد که مقصود از تشابه آن است که آیه به گونه‌ای باشد که به صرف شنیدن، مراد آن برای شنونده مشخص نشود، بلکه مردد بین چند معنی باشد تا آنکه با رجوع به محکمت، مقصود آیه مشخص شود، در این صورت، آیه متشابه نیز به واسطه آیه محکم، محکم می‌گردد، ولی آیه محکم، به خودی خود محکم است (ابی‌تا: ج ۳/ ۲۱).

بیان یادشده درباره متشابه موجه و بی‌اشکال به نظر می‌رسد، لیکن علامه در بحث مبسوط خود درباره محکم و متشابه، پس از نقد و بررسی آرای گوناگون، تعریفی برای متشابه می‌دهد که با بیان نخست وی متفاوت است. تعریف نهایی ایشان چنین است:

بر اساس آنچه از آیه هفتم آل عمران استفاده می‌شود، متشابه آیه‌ای است که بر معنایی شبهه‌انگیز و مورد تردید دلالت می‌کند و این تردید از ناحیه لفظ نیست، به گونه‌ای که از راه قواعد معمول نزد اهل زبان، رفع شود؛ مانند ارجاع عام و مطلق به مخصص و مقید، بلکه از آن جهت است که معنای آن با معنای آیه دیگری که از محکمت است، ناسازگاری دارد و آن آیه محکم که تردیدی در مفاد آن نیست، بیانگر حال آیه مورد تردید می‌باشد (ابی‌تا: ج ۳/ ۴۱).

بر اساس این تعریف، مفاد آیه متشابه مردد بین چند معنی نیست، بلکه معنایی را می‌رساند که با معنای آیه محکم ناسازگار است؛ لذا موجب شبهه و تردید می‌شود.

به نظر می‌رسد تعریف اخیر نظر نهایی علامه (ره) راجع به متشابه است؛ لذا آن را در پایان، پس از نقد و بررسی آرای گوناگون بیان کرده است. آنچه وی راجع به مفاد شماری از آیات متشابه در کتاب قرآن در اسلام اظهار کرده‌اند، و نیز سخن ایشان در نقد یکی از آرا مؤید این مطلب است (۱۳۶۱: ۳۵ و ۳۷).

اشکال تعریف نهایی علامه (ره) این است که بر اساس آن، متشابه در آیاتی منحصر می‌شود که بر معنایی ناسازگار با مفاد آیه محکم دلالت دارد؛ در حالی که در میان متشابهات آیاتی وجود دارد که بر معنای خاصی دلالت ندارد، بلکه در مفاد آنها بیش از یک معنی احتمال می‌رود؛ برای مثال، مفاد آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی» (طه / ۵) مردد بین دو معنای متفاوت است: ۱. معنای حقیقی: «خداوند بر تخت قرار گرفت»؛ ۲. معنای کنایی: «خداوند بر تدبیر عالم استیلا یافت».

از آنجا که کاربرد تعبیر «استوی علی العرش» در هر یک از دو معنای حقیقی و کنایی، صحیح و رایج است، (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۵۲/۳)، با صرف نظر از مفاد آیه محکم «لیس کمثله شیء» (شوری / ۱۱) که قرینه بر کنایی بودن تعبیر است، شنونده در مراد آیه مزبور دچار تردید می‌شود؛ زیرا با توجه به کثرت تعبیرهای مجازی و کنایی در کلام بلیغ و وفور آن در قرآن کریم - به ویژه در آیات مربوط به ذات و صفات الهی - برای آیه مزبور، ظهوری در معنای حقیقی منعقد نمی‌شود، بلکه این آیه با قطع نظر از مفاد آیه محکم، مجمل است؛ بنابراین نمی‌توان گفت بر یکی از دو معنای یادشده دلالت دارد. در این صورت، تعریف علامه -رحمة الله- (که می‌فرماید متشابه بر معنایی دلالت می‌کند که با مفاد محکم ناسازگار است) شامل آن نمی‌شود؛ زیرا دلالت بر معنای به خصوصی ندارد، بنابراین تعریف اخیر علامه جامع نیست و همه متشابهات را در بر نمی‌گیرد.

بر اساس تعریف نهایی علامه، آیات مجمل (که در مراد آنها بیش از یک معنی احتمال داده می‌شود و ظهور در معنای خاصی ندارد) از مصداق‌های متشابه به شمار نمی‌رود. به نظر می‌رسد

دلیل ایشان بر این مطلب چیزی است که در ردّ مترادف بودن «متشابه» با «مجمل» بیان کرده‌اند. حاصل کلام ایشان این است:

روش اهل زبان چنین است که از الفاظ مجمل - پیش از ارجاع آن‌ها به مبین - پیروی نمی‌کنند و ذوق تفهیم و تفهّم، اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. بنابراین، اگر متشابه عین مجمل، و محکم عین مبین باشد، همچنان که پیش از ارجاع مجمل به مبین هیچ کس - حتی اهل زیغ - از مجمل پیروی نمی‌کنند، پیش از ارجاع متشابه به محکم نیز نباید کسی از آن پیروی کند، لیکن آیه هفتم آل عمران گویای آن است که اهل زیغ پیش از ارجاع متشابهات به محکّمات از متشابهات پیروی می‌کنند. این مطلب گواه تغایر متشابه و مجمل است؛ زیرا اگر متشابه عین مجمل بود، اهل زیغ پیش از ارجاع آن به محکم، از آن پیروی نمی‌کردند. بنابراین، پیروی آنان از متشابه دلیل بر مغایرت مجمل و متشابه است (ای تا: ج ۳/ ۳۳-۳۴).

بر خلاف آنچه علامه رحمه الله اظهار کرده است، واقعیت خارجی گویای آن است که اشخاص در برخورد با آیات مجمل - که دلالت بر معنای خاصی ندارد، بلکه احتمالات معنایی متفاوتی در آن‌ها وجود دارد - توقف نکرده‌اند، بلکه هر کس رأی برگزیده و در تحکیم آن به قراین و شواهدی استناد کرده است. یکی از عوامل ظهور آرای گوناگون تفسیری، فقهی و کلامی نیز همین امر است؛ برای مثال در آیه شریفه ۲۲۸ سوره بقره، «و المطلقات یتربّصن بانفسهن ثلاثه قروء»، کلمه «قروء» مشترک بین حیض و طهر است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ج ۵/ ۷۹؛ همو، ۱۴۱۴: ۵۰۱؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ج ۴/ ۳۲؛ طوسی، ۱۴۰۹: ج ۲/ ۲۳۷ و ۲۳۸). این اشتراک سبب اجمال آیه یادشده شده است و در معنای آن دو احتمال داده می‌شود: ۱. زنان طلاق داده‌شده باید سه طهر انتظار بکشند؛ ۲. زنان طلاق داده‌شده باید سه حیض انتظار بکشند.

با این حال، اجمال آیه مانع از حمل آن بر هر یک از دو احتمال مزبور نشده است، بلکه عالمان شیعی به پیروی از اهل البیت (ع) احتمال اول را برگزیده‌اند و ابوحنیفه و یاران‌ش، ابن مسیب و ابن مجاهد، احتمال دوم را اختیار کرده‌اند. عایشه، ابن عمر، مالک و شافعی نیز احتمال اول را پذیرفته‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ج ۲/ ۲۳۷ و ۲۳۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ج ۲/ ۹۸-۹۹). روشن است که آرای یادشده بر اساس ارجاع مجمل به مبین نبوده است؛ زیرا در آن صورت، اختلاف نظر رخ نمی‌داد.

حاصل بحث در تعریف محکم و مشابه این است که بر خلاف تعریف نهایی علامه (ره) تعریف نخست وی صحیح و مقبول است.

۱۱. نتیجه گیری

از مباحث این پژوهش نتایج زیر به دست می آید: ۱. مراد از اتباع در «یتبعون ماتشابه» پی جویی و رفتن بیمار دلان از پی مشابهات است (جستن مشابهات)، نه پیروی از مشابهات؛ ۲. بر اساس ظاهر آیه هفتم آل عمران و احادیث، مقصود از تأویل مشابه بیان مراد و معنای آن است؛ ۴. بر اساس شواهد گوناگون محل وقف در «ولایعلم تأویله الا الله والراسخون فی العلم...» «الله» نیست و «الراسخون فی العلم» عطف بر «الله» است؛ ۵. به نظر می رسد دلایل علامه طباطبایی (ره) بر عدل بودن «الراسخون فی العلم یقولون...» برای «واما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبون ما تشابه منه» ناتمام و مخدوش است؛ ۶. برداشت علامه طباطبایی (ره) از کلام امام علی (ع) درباره راسخان در علم با ظاهر کلام حضرت، دلایل عقلی و مبنای خود علامه در تأویل ناسازگار است؛ ۷. تعریف نخست علامه برای محکم و مشابه صحیح و تعریف نهایی وی ضعف و اشکال دارد.

منابع

- ابن ابی جمهور احسائی (۱۴۰۵ق). *عوالی الآلی*. قم: انتشارات سیدالشهدا.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴ش). *النهاية فی غریب الحدیث و الاثر*. چ ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن طاووس، علی (۱۴۱۴ق). *اقبال الاعمال*. به تحقیق جواد قیومی اصفهانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عقیل همدانی (۱۳۸۴ق). *شرح ابن عقیل*. چ ۱۴. مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر.
- ابن فارس، أحمد بن زکریا (۱۴۱۴ق). *مجمل اللغة*. بیروت: دارالفکر.
- _____ (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. به تحقیق عبد السلام محمد هارون. قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.

- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*. قم: نشر أدب الحوزه.
- ابن هشام انصاری (۱۴۰۴ق). *معنی اللیب*، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۱۱ق). *البحر المحیط*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اردبیلی، محمد بن علی (۱۴۰۳ق). *جامع الروات*. بیروت: دارالاضواء.
- اصفهانی، راغب (بی تا). *معجم مفردات الفاظ القرآن*. ایران: مکتبه المرتضویة.
- _____ (۱۴۲۷ق). *مفردات الفاظ القرآن*. به تحقیق صفوان عدنان داودی. قم: منشورات **طلیعة النور**.
- بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۷ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. قم: مؤسسه البعثه.
- بیضاوی، عبد الله بن عمر (بی تا). *انوار التنزیل و اسرار التأویل*. تحقیق: محمد عبد الرحمن مرعشلی. دار احیاء التراث العربی.
- ثعلبی، ابو اسحاق (۱۴۲۲ق). *الکشف والبیان*. تحقیق: ابن عاشور. بیروت: دار احیاء التراث.
- جمعی از نویسندگان (۱۴۲۷ق). *المعجم الوسیط*. چ ۲. تهران: مکتبه المرتضویة.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸ش). *قرآن در قرآن*. چ ۲. قم: انتشارات اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *الصاحح*. تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار. بیروت: دار العلم للملایین.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۸۱ش). *دانش نامه قرآن و قرآن پژوهی*. چ ۲. تهران: ناهید.
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۰۹ق). *معجم رجال الحدیث*. قم: منشورات مدینه العلم.
- رشید، رضا (بی تا). *تفسیر المنار*. بیروت: دار المعرفه.
- زرقانی، محمد عبد العظیم (بی تا). *مناهل العرفان*. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: ناشر دار الکتب العربی.
- سید شریف رضی، محمد بن حسین (بی تا). *حقائق التأویل فی مشابه التنزیل*. تحقیق: کاشف الغطاء. قم: دار الکتب الإسلامیة.

- سيد شريف رضى، محمد بن حسين (بى تا). **نهج البلاغه**. عبده. محمد (۱۴۱۲ق). سيد رضى. قم: دار الذخائر.
- _____ **نهج البلاغه**. صبحى صالح (۱۴۱۲ق). دار الهجرة. قم.
- سيوطى، جلال الدين (بى تا). **الاتقان فى علوم القرآن**. تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم. منشورات رضى.
- صدوق، محمد بن على (بى تا). **التوحيد**. تصحيح و تعليق سيد هاشم حسيني تهرانى. قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- _____ (۱۳۶۳ش). **عيون اخبار الرضا**. تصحيح سيد مهدي حسيني لاجوردى. چ ۲. قم.
- _____ (۱۴۰۴ق). **عيون اخبار الرضا**. تحقيق: حسين اعلمى. بيروت: مؤسسه الأعلمى.
- _____ (۱۴۱۳ق). **من لا يحضره الفقيه**. قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- طباطبايى، محمد حسين (بى تا). **الميزان فى تفسير القرآن**. قم: مؤسسه نشر اسلامى.
- _____ (۱۳۶۱ش). **قرآن در اسلام**. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- طبرسى، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق). **مجمع البيان فى تفسير القرآن**. تحقيق لجنة من العلماء. مؤسسه الأعلمى بيروت.
- _____ (۱۴۰۳ق). **مجمع البيان فى تفسير القرآن**. چاپ انتشارات كتابخانه آيت الله نجفى مرعى.
- طبرى، محمد بن جرير (۱۴۱۵ق). **جامع البيان عن تأويل آى القرآن**. تحقيق صدقى جميل العطار. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر.
- _____ (۱۴۰۶ق). **جامع البيان عن تأويل آى القرآن**. طبع رحلى. بيروت: دار المعرفه.
- طوسى، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). **التبيين فى تفسير القرآن**. تحقيق قصير العاملى. مكتب الاعلام الاسلامى. قم.

- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۴۲۱ق). *تفسیر العیاشی*. قم: مؤسسه البعثة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فرّاء، یحیی بن زیاد (بی تا). *معانی القرآن*. تحقیق: احمد یوسف نجاتی. مصر: دار المصریة للتألیف والترجمه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *العین* (ترتیب بکائی). قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- _____ (۱۴۱۰ق). *العین*، تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی. چ ۲. دار الهجره.
- فیض الاسلام، سید علی نقی (بی تا). *نهج البلاغه*. چاپ ایران.
- فیومی، احمد بن علی (۱۴۰۵ق). *المصباح المنیر*. قم: مؤسسه دار الهجره.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ماوردی، علی بن محمد (۱۹۹۲م). *تفسیر الماوردی*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. چ ۳. بیروت: مؤسسه وفا.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۸ش). *علوم قرآنی*. قم: انتشارات التمهید.
- _____ (۱۳۷۶ش). «تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی». مجله پژوهشهای قرآنی. ش ۹ و ۱۰.
- _____ (۱۴۱۲ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مهدوی راد، محمد علی (۱۳۷۴ش). «سیر نگارشهای علوم قرآنی». مجله بیانات. ش ۶-۸.
- نوری، میرزاحسین (۱۴۰۸ق). *مستدرک الوسائل*. چ ۲. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- هاشم زاده، محمد علی (۱۳۷۶ش). «پایان نامه‌های قرآنی». مجله پژوهشهای قرآنی، ش ۹ و ۱۰.