فصلنامه علمی ـ پژوهشی مطالعات تفسیری
سال سوم، تابستان ۱۳۹۱، شماره ۱۰
صفحات ۱۰۴ ـ ۸۵

Commentary Studies
A Quarterly Research Journal
Vol. 3, Summer 2012, No. 10

روش امام صادق‌ؑ در تفسیر عقلانی قرآن کریم

محسن رفیعی*
معصومه شریفی**

چکیده

روش تفسیر عقلی، ازجمله روش‌هایی است که در کنار سایر روش‌ها ـ همچون روش تفسیر قرآن به قرآن و روش تفسیر قرآن به سنت ـ برای تبیین و تفسیر آیات قرآن به‌کار می‌رود. قرآن کریم، در بردارنده برهان‌های عقلی است و در بسیاری از آیات، انسان‌ها را به تفکر، تعقل و تدبر دعوت نموده است. بهره‌گیری از عقل قطعی و قراین قطعی برای تفسیر آیات قرآن، ریشه در سنت رسول خداﷺ و اهل‌بیت‌ؑ دارد. امام صادق‌ؑ نیز ـ به‌عنوان جزئی از خاندان وحی ـ از استدلال‌های عقلی، برای تبیین و تفسیر قرآن کریم استفاده نموده که نمونه‌های بسیاری از آن در میان روایات تفسیری آن حضرت یافت می‌شود.

واژگان کلیدی

امام صادق‌ؑ، عقل، روش تفسیری، روش تفسیر عقلی.

---

*. عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان ـ پردیس آیت‌الله طالقانی قم.
d.r-mohsen-refiei@yahoo.com
**. عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان ـ پردیس حضرت معصومه‌ؑ قم.
d.r-sharifi@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۵/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۸/۱۸

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]
[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

طرح مسئله

ازجمله روش‌های تفسیر قرآن، «روش تفسیر عقلی» است که در کنار سایر روش‌ها، از جایگاهی ویژه برخوردار است. با بررسی روایات تفسیری امام صادق‌ﷺ، درمی‌یابیم که آن حضرت، جایگاهی ویژه برای «عقل» قائل بوده و افزون بر استفاده از خود قرآن و سنّت برای تفسیر قرآن، از استدلال‌های عقلی نیز در تبیین و تفسیر آیات، بهره برده است.

روش تفسیر عقلی، ریشه در خود قرآن کریم و سنّت رسول خداﷺ و اهل‌بیت‌ﷺ دارد و امام صادق‌ﷺ نیز ـ که یکی از آن بزرگواران است ـ از این روش در تفسیر قرآن استفاده کرده است.

عقل در روایات امام صادق‌ﷺ، جایگاهی ویژه دارد. آن حضرت، عقل را چیزی می‌داند که خداوند به‌وسیله آن، پرستش می‌شود (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۱، باب عقل و جهل) و عاقل را کسی می‌داند که دین‌دار است (همان: ۱۲) و پاداش اعمال افراد را به اندازه عقلشان می‌داند (همان) و بر این باور است که عقل مساوی با نور خداوند است. (همان: ۲۴ ـ ۲۳) ایشان، عقل را حجّت میان بندگان و خداوند می‌داند (همان: ۲۹) و معتقد است که عقل، راهنمای مؤمن است. (همان)

نگرش‌ها به روش تفسیر عقلی، با توجّه به نگرش‌ها به «عقل» در مذاهب اسلامی (امامیه، اشاعره و معتزله) متفاوت است. امامیه و معتزله ـ با تفاوت‌هایی ـ عقل را معتبر شمرده، راهی به سوی علم قطعی می‌دانند.[۱] این در حالی است که اشاعره[۲] ـ در اهل‌سنّت ـ و برخی اخباریان[۳] (ر.ک: حکیم، ۱۹۷۹: ۲۹۹ ـ ۲۹۷) ـ در شیعه ـ منشأ تکلیف را حکم شارع دانسته، اعتباری برای عقل قائل نیستند. شیعه امامیه، جایگاهی ویژه برای«عقل» قائل است و آن را طریقی برای رسیدن به علم قطعی به‌شمار می‌آوَرَد[۴] و برای تفسیر عقلی، معیارها و ضوابطی ویژه ترسیم کرده است.[۵]

---

۱. به معتزله نسبت داده‌اند که عقل را حاکم می‌دانند و حکم عقل را بر شرع، مقدم می‌دارند. درصورتی‌که واقعیت، برخلاف این نسبت است؛ زیرا آنان، استقلال عقل در حکم را بدون شرع، اراده نکرده‌اند؛ بلکه ـ همچنان که به آنان نسبت داده‌اند ـ عقل را طریقی برای رسیدن به علم می‌دانند. (ر.ک به: الصغیر، ۱۴۱۳؛ عبدالحمید، ۱۹۸۹: ۸۵ ـ ۸۴، مبحث «سیر تطوّر عقلی»)

۲. به نظر می‌رسد اوج مشاجرات اشاعره با معتزله پیرامون عقل، در مبحث «حسن و قبح» ظهور پیدا می‌کند که اشاعره ـ برخلاف معتزله ـ معتقدند عقل، ذاتاً دلالت بر حسن و قبح چیزی نمی‌کند؛ بلکه منوط به نظر شرع است. برای آگاهی بیشتر دراین‌باره، ر.ک به: ابن‌میمون، ۱۴۰۷: ۵۴۰ ـ ۴۹۰.

۳. اینان ادلّه حجیّت را کتاب، سنّت و عقل می‌دانند. ر.ک به: مظفر، ۱۳۸۱: ۱ / ۳۰۴ ـ ۲۹۵.

۴. وی معتقد است که برخی اصولیان و فقیهان، دلیل عقل را در برابر کتاب و سنّت قرار نداده‌اند. شیخ مفید نیز، دلیل عقلی را از ادلّه احکام نمی‌داند و تنها کتاب و سنّت پیامبرﷺ و أقوال امامانﷺ را از ادلّه احکام می‌داند. (ر.ک به: مظفر، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۳۹)

۵. برای آگاهی بیشتر از معیارها و ضوابط تفسیر عقلی، ر.ک به: سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۷۲ ـ ۵۷۰ و ۵۸۵ ـ ۵۸۳

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

در این نوشتار، در پی آنیم تا روش امام صادق‌علیه‌السلام را در بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی برای تبیین و تفسیر آیات قرآن مورد بررسی قرار دهیم.

تاریخچه روش تفسیر عقلی

درباره پیشینه بهره‌گیری از روش تفسیر عقلی، باید اظهار داشت که این روش، ریشه در کتاب خدا و سنّت رسول خداصلی‌الله‌علیه‌وآله دارد. با مراجعه به قرآن کریم، درمی‌یابیم که برخی آیات، دربردارنده برهان‌های عقلی است؛ مانند آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) که درباره یگانگی خداوند در تدبیر جهان است؛ و یا آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام / ۱۰۳) که بیانگر نادیدنی بودن خداوند است؛ و یا آیهٔ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید / ۳) که بیانگر آغاز و انجام و ظاهر و باطن بودن خداوند به‌طور هم‌زمان است. نیز بسیاری از آیات، انسان‌ها را به تفکر، تعقّل و تدبّر در قرآن واداشته است. (نحل / ۴۴؛ محمد / ۲۴؛ ص / ۲۹؛ نساء / ۸۲ ؛ یوسف / ۲) دراین‌باره، در مبحث «امام صادق‌علیه‌السلام و نمونه‌هایی از روش تفسیر عقلی» به تفصیل بحث خواهد شد.

با بررسی سیره تفسیری پیامبر گرامی اسلام‌صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز در می‌یابیم که آن حضرت از روش تفسیر عقلی استفاده می‌کرده و کیفیّت اجتهاد عقلی در فهم نصوص وارده از آیات قرآن یا سنّت را به اصحاب خویش آموزش می‌داده است. (عبدالحمید، ۱۹۸۹: ۹۸؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۴۱ ـ ۴۰)

نیز با مراجعه به روایات امام صادق‌علیه‌السلام و سایر اهل‌بیت‌علیهم‌السلام نمونه‌هایی از تفسیر عقلی را می‌توان یافت. به‌عنوان مثال: ابن‌أذینه، از امام صادق‌علیه‌السلام نقل می‌کند که حضرت دربارهٔ این سخن خداوند متعال «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷) فرمود: او یکتا، و ذاتش یگانه و از خلقتش جداست؛ و خود را این‌گونه توصیف کرده است: «وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٌ مُحِيطٌ»؛ (شوری / ۱۱) او به همه چیز محیط است با زیر نظر داشتن، احاطه و قدرت؛ به اندازه ذرّه‌ای نه سبک‌تر و نه سنگین‌تر از آن؛ نه در آسمان و نه در زمین، چیزی از علم او پنهان نیست؛ از نظر احاطه و علم، نه از نظر ذات و حقیقت؛ زیرا اماکن به چهار حدّ (راست، چپ، جلو و عقب) محدود و مشتمل است؛ اگر از نظر ذات و حقیقت باشد، لازم می‌آید که دربرگیرد.[۱]

و نیز عبدالله بن قیس نقل می‌کند: از امام رضاعلیه‌السلام شنیدم که می‌فرمود: «بَلْ يَدَاهُ

(نوع هشتادوهشتم)؛ عمید زنجانی، ۱۳۶۶: ۲۱۵ ـ ۲۰۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۷۱ ـ ۱۷۰؛ علوی مهر، ۱۳۸۱: ۱۶۹ ـ ۱۶۸؛ رجبی، ۱۳۸۵: ۳۰۵ ـ ۲۴۵.

۱. کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۲، ش ۵.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

مَبْسُوطَتَانِ» (مائده / ۶۴) عرض کردم: آیا خداوند این‌گونه دارای دو دست است ـ و با دستانم به دستان امام‌ﷺ اشاره کردم ـ ؟ فرمود: نه؛ اگر این بود، مخلوق بود. (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۶۵۰ ش ۲۷۹) در این حدیث، حضرت با استفاده از نیروی عقل، به تفسیر صحیح آیه پرداخته، وجود دست مادی را برای خداوند متعال نفی کرده و می‌فرماید که جسم بودن خداوند مستلزم مخلوق بودن اوست و خداوند منزه از این صفات است. از این روایت و روایت‌های دیگر، می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از دست خدا، قدرت اوست.[۱]

برخی دانشمندان بر این باورند که روش عقلی در تفسیر قرآن از دوره تابعان شروع شد (معرفت، ۱۳۸۵: ۲ / ۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۳۵؛ ۲ / ۸۰۱) و در قرن‌های بعد ـ خصوصاً توسط معتزله ـ اوج گرفت. در شیعه نیز تفسیرهای عقلی از جمله: ***تفسیر قرآن کریم*** ملاصدرا، ***القرآن و العقل*** نورالدین اراکی، ***التبیان*** شیخ طوسی (۴۶۰ ـ ۳۸۵ ق) و ***مجمع البیان*** شیخ طبرسی (م. ۵۴۸ ق) تألیف شد. نیز در اهل‌سنّت، ***تفسیر کبیر*** فخر رازی، حاصل توجّه به این روش است.

روش تفسیر عقلی، در دو قرن اخیر، رشد و شکوفایی بیشتری کرد که تفسیر ***المیزان*** علامه طباطبایی و ... در شیعه، و ***تفسیر روح المعانی*** اثر آلوسی (م. ۱۲۷۰) و ***المنار*** از رشید رضا (۱۹۳۵ ـ ۱۸۶۵ م) ... در اهل‌سنّت نتیجه آن بود. (ر. ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۶ ـ ۱۴۴)

مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به مباحث اصلی، نگاهی گذرا به مفاهیم «تفسیر»، «عقل»، «روش»، «روش تفسیری» و «روش تفسیر عقلی» می‌اندازیم.

۱. تفسیر

واژه «تفسیر»، مصدر باب تفعیل، از ماده « ف. س. ر» است. واژه‌شناسان، « فسر» را در این معانی دانسته‌اند: بیان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۴۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۸۱۸ ؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲ / ۷۸۱؛

---

۱. برخی مسلمانان، با استناد به برخی آیات قرآن، برای خداوند متعال قائل به «وجه»، «یدین»، «نفس»، «مجی»، «رضا»، «محبّة»، «غضب»، «سخط» و «کراهة» هستند. (ر.ک به: عثیمین، بی‌تا: ۳۹ ـ ۳۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۱۸ ـ ۴۵؛ عزیزة الکیالی، ۱۴۲۲. برای آگاهی از نقد این دیدگاه، ر.ک به: میلانی، ۱۴۱۹: ۱۷۱ ـ ۷۶؛ رضوانی، ۱۳۸۵: ۳۵ ـ ۳۴؛ کورانی، ۱۳۷۹) روایت‌های بسیاری درباره نفی شیء بودن خدا، عرش، کرسی و مادی و مکان داشتن خدا، با استفاده از استدلال‌های عقلی، از اهل‌بیت‌ﷺ به ما رسیده است. (ر.ک به: حویزی: ۱۴۱۵: ۱ / ۴۹۴ و ۷۰۶؛ ۳ / ۳۸۳؛ ۴ / ۶۰۸)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۵ / ۵۵؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۲۴۵)؛ إبانه (فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷)؛ بیان و توضیح دادن شیء (ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۸۱۸ ؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۲۴۵؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۹ / ۸۶)؛ پیدا و آشکار ساختن امر پوشیده (کشف المغطّی) (ابن‌منظور، ۱۴۰۵: ۵ / ۵۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷)؛ کشف معنای معقول (همان)؛ اظهار معنای معقول (راغب، ۱۴۰۴: ۳۸۰)؛ نظر کردن طبیب به آب و یا ادرار بیمار برای پی بردن به بیماری (فسر یا تفسرة) (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷ / ۲۴۸؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۲ / ۸۷۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۲ / ۲۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳ / ۴۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۰).

دانشمندان از دیرباز، تعریف‌های گوناگون از «تفسیر» ارائه کرده‌اند. تفسیر را در اصطلاح می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «زدودن ابهام از لفظ مشکل و دشوار که در انتقال معنای مورد نظر، نارسا و دچار اشکال است» و یا «کوشش برای آشکار ساختن معنا و مقصود آیات، و تلاش برای زدودن ابهام از چهره مشکل آیات قرآن». (ر.ک به: معرفت، ۱۳۸۳: ۱ / ۲۹؛ طبرسی، ۱۴۲۶: ۱ / ۱۶؛ زرکشی، ۱۳۷۶: ۲ / ۱۴۹؛ سیوطی، ۱۳۷۶: ۲ / ۵۵۰ و ۵۵۲؛ خویی، ۱۴۱۸: ۳۹۷؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۴۴۰)

۲. عقل

واژه «عقل» در لغت به‌معنای امساک، نگهداری و منع است. عقل را از این جهت عقل گفته‌اند که از قول و فعل ناپسند، بازدارنده است. (ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۶۴۷) «عقال البعیر» یعنی هر آنچه شتر را از سرکشی باز می‌دارد. (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۸ / ۱۹۶)

در بحث روش تفسیر عقلی، گاهی مراد از عقل، عقل فطری (نیروی فکر و قوه ادراک و تعقل انسان) است. در این صورت، تفسیر عقلی و اجتهادی، به یک معنا استعمال می‌شود. گاهی مراد از عقل، عقل اکتسابی (مدرَکات عقل) است که به‌عنوان قراین یا دلایل عقلی در تفسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. حکم نظری عقل در ملازمات و عقل برهانی نیز از همین باب است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

۳. روش

واژه «روش»، اسم مصدر و معادل «منهج» ـ در زبان عربی ـ و به‌معنای «مطلق راه» (ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۹۶۴ (نهج)) یا «راه روشن» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳ / ۳۹۲؛ فیومی، ۱۴۲۰: ۳۲۲؛ مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۲ / ۲۵۹ (نهج)) است. نیز روش را در عربی، به‌معنای قانون، طرز، قاعده، ذهاب، معبر، رواق، طریق و شاعر دانسته‌اند. (تونجی، ۱۳۷۷: ۳۰۲)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

۴. روش‌های تفسیری

واژگان «روش‌های تفسیری»، معادل «المناهج التفسیریة» ـ در عربی ـ و موصوف و صفت است. بـرای اصطلاح «روش‌های تفسیری»، تعریف‌های بسیار شده است که ارائـه و بررسـی همـه آنهـا در ایـن نوشتار نمی‌گنجد. روش‌های تفسیری را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: «بهره‌گیری از منابع خاص، بـا کمک ابزار مورد نیاز در تفسیر، برای روشن ساختن معانی و مقاصد آیات قرآن».[۱]

باید اذعان داشت که تفسیر عقلی و کلامی، شباهت‌ها و تفاوت‌هـایی بـا یکـدیگر دارنـد. تفسـیر کلامی از آن‌جهت که معمولاً با استدلال‌های عقلی همراه است، شبیه تفسیر عقلی است؛ ولـی از آن جهت که متأثّر از باورهای مذهبی و تخصّص‌ها و علایـق شخصـی مفسّـر اسـت، گـرایش (اتّجـاه)[۲] نامیده می‌شود و نه روش (منهج). تردیدی نیست که اگر هر تفسیری ـ اعم از اینکه قرآن بـه قـرآن، قرآن به سنّت، عقلی، علمی و اشاری باشد ـ بر پایهٔ مغالطـه، وهـم، و تحمیـل آرای شخصـی باشـد، اساساً نه تفسیر است و نه روش؛ بلکه نوعی «تفسیر به رأی» خواهد بود.

۵. روش تفسیر عقلی

با توجّه به آنچه بیان شد، «روش تفسیر عقلی» را این‌گونه می‌توان تعریف کرد:

> روش تفسیر عقلی، به روشی گفته می‌شود که با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی ـ به‌عنوان یک منبع، و نه صرفاً در نقش «مصباح» و «ابزار» ـ برای کشف احکام شرعی، معارف و حقایق آیات قرآن به‌کار مـی‌رود. (بـرای آگـاهی بیشـتر ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۷۴ ـ ۱۶۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۴)

بدیهی است که اگر عقل فرزانه و تیزبین، با تفطّن از شواهد داخلی و خارجی، معنای آیـه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد، در این صورت، عقل، نقش «مصباح» دارد و نـه بـیش از آن. چنـین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی تحقیق یافته، جزو «تفسیر به مأثور» محسوب می‌شود، نـه تفسیر عقلی. ولی اگر تفسیر با استنباط برخی از مبادی تصوّری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت بپذیرد، در این صورت، عقل، نقش «منبع» خواهد داشت و نه صرف مصـباح. (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱ / ۱۷۰)

---

۱. برای آگاهی بیشتر از تعریف و تفاوت میان منبع و ابزار: ر.ک به: رجبی، ۱۳۸۵: ۲۴۸ ـ ۲۴۷؛ شریفی، ۱۳۹۰: ۲۵ ـ ۲۴.
۲. برای آگاهی بیشتر از مفهوم «گرایش» ر.ک به: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۲۳ ـ ۲۲؛ مؤدّب، ۱۳۸۶: ۱۶۵؛ بابایی، ۱۳۸۱: ۱ / ۱۹؛ ایازی، ۱۴۱۴: ۳۲ ـ ۳۱؛ شاکر، ۱۳۸۱: ۵۰ ـ ۴۷؛ ابوطبره، ۱۴۱۴: ۲۳.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]
[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

امام صادق‌ؑ و نمونه‌هایی از «روش تفسیر عقلی»

پیش از این گذشت که روش تفسیر عقلی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. اهمیت این موضوع به حدّی است که خداوند متعال نیز در قرآن کریم، در مواردی، از برهان‌های عقلی برای بیان مطالبی استفاده کرده است. به‌عنوان نمونه، از آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲) به‌دست می‌آید که خداوند متعال در این آیه، میان وجود معبودهایی جز خدا، با فساد جهان، ملازمه برقرار کرده است و با برهان عقلی ـ که به «برهان تمانع» معروف است ـ به اثبات توحید و یگانگی خداوند پرداخته است. ولی در توضیح ملازمه یادشده، سخنی به میان نیاورده است. در اینجا عقل با استفاده از داده‌هایی که در اختیار دارد، می‌تواند تبیینی معقول و متقن از این ملازمه ارائه دهد و از این راه، مفسّر را به فهمی دقیق‌تر و کامل‌تر از آیه، یاری رساند.

«اله» به‌معنای معبود و موجود شایسته پرستش است. موجودی شایسته پرستش است که ربّ باشد. مربوب هر ربّی، تنها به ربّ خویش وابسته است. اگر همه موجودات دیگر از بین بروند، او به‌دلیل وابستگی تام به ربّ خویش، ناپایدار می‌ماند.

از سوی دیگر، پدیده‌های این جهان کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند. حال اگر «اله»های متعددی غیر از خدا می‌بود، باید هر یک یا هر دسته از موجودات این‌جهان، کاملاً مستقل از پدیده‌های دیگر و تنها به ربّ خود وابسته باشند؛ در نظام موجود که همه به‌هم وابسته‌اند، مستقل شدن هر یک از دیگری، مستلزم فساد دیگری است؛ پس در این نظام نمی‌تواند اله‌های متعددی وجود داشته باشد. این تبیین متقن و معقول که در پرتو بهره‌گیری از عقل صورت پذیرفته، در روایات نیز با عنوان «اتصال التدبیر و تمام الصنع» از آن یاد شده است. شیخ صدوق، با إسناد خویش، از هشام بن حکم نقل می‌کند که گفت: به امام صادق‌ؑ عرض کردم: چه دلیلی وجود دارد که خداوند، یگانه است؟ فرمود: «**اتصال التدبیر و تمام الصنع؛ کما قال عزّوجلّ «لَوْ كانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»**.[1]

اهل‌بیت‌ؑ و ازجمله امام صادق‌ؑ نیز به پیروی از رسول خداﷺ به شیوهٔ تفسیر عقلی توجّه کرده‌اند. از مجموع روایات تفسیری امام صادق‌ؑ به‌دست می‌آید که آن حضرت به‌طور مکرّر در تبیین آیات گوناگون، خصوصاً آیات متشابهی که در ظاهر به مباحثی چون «عرش، کرسی، رؤیت خداوند، جسمانیت خدا، تصور صورت برای باری تعالی، نجوای خداوند با بندگان، افسوس خوردن خدا» و ... پرداخته، با استفاده از برهان‌های عقلی، آیات را بر خلاف ظاهر حمل کرده، به عدم جسمانیت و

---

۱. ر.ک به: صدوق، ۱۳۸۷: ۲۵۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳ / ۲۲۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۳ / ۳۳۴؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۱۸، ش ۲۷. برای آگاهی بیشتر از این بحث، ر.ک به: رجبی، ۱۳۸۵: ۲۳۹ ـ ۲۳۸.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

تشبیه خداوند به مخلوقات، حکم نموده است.

اکنون به بیان گونه‌های تفسیر عقلی امام صادق﵇ می‌پردازیم.

۱. استدلال بر یگانگی خداوند

روایت اول: هشام بن حکم می‌گوید: به امام صادق﵇ عرض کردم: «چه دلیلی هست که خداوند یگانه است؟»، امام﵇ فرمود: «پیوستگی تدبیر و کامل بودن پدیدآوری؛ همچنان که خداوند عزوجل می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا». (انبیاء / ۲۲؛ ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۴۱۸، ش ۲۷)

روایت دوم: از امام صادق﵇ نقل شده که درباره آیه ۲۲ سوره انبیاء فرموده است:

> اگر همراه با خداوند، معبودی دیگر می‌بود؛ هر آینه، هر معبودی، به آنچه آفریده بود، متمایل می‌گشت؛ و برخی از آنها بر برخی دیگر، برتری می‌یافت؛ و هر یک از آن‌دو معبود، آن دیگری را فاسد می‌کرد. (همان: ۴۱۹، ش ۳۰)

روایت سوم: حویزی، ذیل تفسیر آیه ۲۲ سورهٔ أنبیاء آورده است: هشام بن حَکَم می‌گوید: زندیقی نزد امام صادق﵇ آمده، سخنانی گفت، امام﵇ به وی فرمود:

> سخن تو از این چند حالت خارج نیست: آنان دو خدا هستند که یا هر دو قدیم و قوی‌اند؛ یا هر دو ضعیف‌اند؛ یا یکی از آنها قوی، و دیگری ضعیف است. پس اگر هر دو قوی باشند، هیچ‌یک از آن‌دو، دیگری را دفع نمی‌کند تا به‌تنهایی، به تدبیر بپردازد. و اگر گمان کردی که یکی از آنان قوی، و دیگری ضعیف است؛ همچنان که می‌گویی، به‌دلیل عجز آشکار در دومی، ثابت می‌شود که خداوند، یکی است. و اگر گفتی: آنها دو نفرند، خارج از این نیست که هر دو، از هر جهت اتفاق داشته باشند؛ یا از هر جهت اختلاف داشته باشند؛ پس اگر دیدیم که آفریده‌ها منظم‌اند، و کشتی‌ها [بر روی آب] جاری‌اند، و شب و روز و خورشید و ماه در پی هم‌اند؛ صحّت، تدبیر و گرد هم آمدن امور، دلالت بر این دارد که تدبیرکننده، یکی است. سپس اگر ادّعا کنی که دو تا هستند، لازم می‌آید که به‌ناچار، شکافی میان آنها ایجاد شود تا دو تا باشند؛ پس این شکاف سومین از آن‌دو خواهد بود که از قدیم با آنها بوده است؛ در این صورت، ناچار به پذیرش سه تا می‌شوی. پس اگر ادعای سه خدا بکنی، آنچه را که درباره آن‌دو گفتیم، بر تو لازم می‌آید؛ به‌گونه‌ای‌که میان آن‌دو، دو شکاف پدید می‌آید که می‌شود پنج تا؛ سپس این روند، تا بی‌نهایت ادامه دارد. (همان: ۴۱۸ ـ ۴۱۷، ش ۲۶)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

۲. استدلال بر عدم افسوس خوردن خداوند

حمزة بن بزیع نقل می‌کند که امام صادق‌ؑ درباره این سخن خداوند: «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (زخرف / ۵۵) فرمود:

> خداوند مانند ما افسوس نمی‌خورد؛ بلکه دوستانی برای خویش آفریده که آنان افسوس می‌خورند و خشنود می‌گردند. ایشان آفریده و تربیت شده‌اند. خداوند، خشنودی آنان را خشنودی خود، و خشم آنان را خشم خود قرار داده؛ زیرا ایشان را مبلّغان خود و دلالت‌کنندگان به سوی خود قرار داده است؛ به همین دلیل است که به این مقام رسیدند.

معنای آیه این‌چنین نیست که افسوس، دامن‌گیر خدای متعال گردد، همان‌گونه که دامن‌گیر مخلوق شود؛ بلکه معنایش چنان است که می‌فرماید: «من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها؛ هر کس به یکی از دوستان من اهانت کند، آشکارا به پیکار من آمده، مرا به مبارزه خوانده است» و می‌فرماید: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء / ۸۰) و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ». (فتح / ۱۰)

پس همه این موارد و شبیه آنها، همان است که بیان شد. همچنین است خشنودی، خشم و سایر صفات. اگر قرار باشد افسوس و دلتنگی، دامن خدا را بگیرد؛ درصورتی‌که خودش آفریننده و پدیدآورنده آن‌دو (افسوس و دلتنگی) است، روا باشد دارنده چنین دیدگاهی بگوید روزی خواهد آمد که خدای پدیدآورنده، نابود گردد؛ زیرا اگر خشم و دلتنگی بر او وارد شود، دگرگونی نیز بر او وارد خواهد شد؛ و چون دگرگونی بر او عارض شود، از نابودی در امان نخواهد بود. در این صورت، میان پدیدآورنده و پدیده، قادر و مقدور و خالق و مخلوق، تفاوتی نباشد. خداوند از چنین گفتاری، بسیار برتر است؛ بلکه آفریننده همه چیز است، بدون آنکه به آنها نیازی داشته باشد؛ و چون بی‌نیاز است، اندازه و چگونگی درباره‌اش محال است. (کلینی، بی‌تا: ۱ /۱۹۸ ـ ۱۹۷، ش ۶)

مشاهده شد که امام صادق‌ؑ، با استدلال‌های عقلی، صفاتی همچون افسوس، دل‌تنگی، خشنودی، خشم و ... را از خداوند به‌دور دانسته؛ زیرا این‌گونه صفات، از ویژگی‌های آفریده‌هاست؛ و نه آفریدگار.

ملاصدرای شیرازی، برای این جمله از روایت «و چون دگرگونی بر او عارض شود، از نابودی در امان نخواهد بود»، چهار دلیل اقامه کرده است:

یک. افسوس، خشم، دل‌تنگی و مانند اینها، کیفیاتی است که قابل اشتداد است و لازمه اشتداد، تضاد است و دو چیز متضاد، فاسدشدنی و از بین رفتنی است. مثلاً وقتی آب در گرمی شدت می‌کند،

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

آب بودنش از میان می‌رود و بخار و هوا می‌شود؛ و همچنین هوا چون در سردی، شدت کند، منقلب به آب می‌شود و هوا بودنش از میان می‌رود؛ و نیز انسان چون خشمش شدت کند یا ترسش به نهایت درجه برسد، می‌میرد.

دو. هر چیز متغیری را مغیری از ذات خود لازم است؛ زیرا با برهان ثابت شده است که چیزی از ناحیه ذات خود به حرکت درنیاید و هر چیز که مغیری داشته باشد، آن مغیر در آن تصرف کند و بر آن غالب و مسلط باشد و بر نابود کردن آن قدرت دارد.

سه. هر چیز متغیری، مرکب از دو امر است که به‌سبب یکی بالفعل است و به سبب دیگری بالقوه؛ زیرا که محال است فعلیت و قوه در چیزی، یک جهت و یک سبب داشته باشد و وجود و عدم چیزی، علت واحد داشته باشد؛ زیرا که قوه، نوعی از عدم است و معلوم است که هر مرکبی قابل انحلال و زوال است.

چهار. چیزی که قوه غیر متناهیه دارد، چیزی دیگر در او تأثیر نکند و او از شیئی متأثر و منفعل نگردد؛ زیرا ضعیف در برابر قوی نتواند مقاومت کند تا چه رسد که بر او غلبه یابد و آن قوی در قوت غیر متناهی باشد؛ و عکس نقیض جمله اول این است که هر چیز متغیری، متأثر و منفعل گردد و قوتش متناهی باشد و هر چیز که چنین باشد ناچار روزی نابود و فانی شود.

سپس ملاصدرا می‌گوید: امام‌ؑ فرمود: «از نابودی در امان نباشد»، و نفرمود قطعاً نابود شود؛ برای اینکه ممکن است همیشه از مبادی عالیه، به چیز متغیر کمک رسد و آن را باقی نگه دارد و این هم نسبت به خدا محال است. اما راجع به آنچه امام‌ؑ در آخر حدیث فرمود که «چون بی‌نیاز است، اندازه و چگونگی، درباره‌اش محال است»، ملاصدرا دلیلی آورده است که در نظر ابتدایی ما مربوط به بیان امام‌ؑ نیست و خود دلیلی جداگانه است و دلیلی که می‌توان برایش اقامه نمود این است که وجود غیر محدود، کامل است و احتیاجی ندارد و هر موجودی که به چیزی احتیاج دارد، معنی آن احتیاج نقصی است در حد ذات یا صفات او، که او را در آنجا محدود کرده و به او کیفیتی آن‌گونه داده است که آن احتیاج باید رفع شود تا غیر متناهی گردد (اگرچه وقوع این فرض محال است) و هر چیز غیرمتناهی، حد و کیفیت ندارد. (همان: ۱۹۸)

۳. استدلال بر محال بودن فرض جسم و صورت برای خداوند

روایت اول: ابن أبی‌حمزه می‌گوید: به امام صادق‌ؑ عرض کردم: از هشام بن حکم شنیدم از شما روایت می‌کند که خداوند، جسمی توپُر و نورانی است؛ شناختنش ضروری است و به هر کس از مخلوقاتش که بخواهد منت می‌گذارد. حضرت فرمود: منزه است کسی که جز او نداند چگونه است؛ چیزی مانندش نیست و اوست شنوا و بینا؛ «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» (شوری / ۱۱) محدود

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

نگردد، به حس درنیاید، سوده نشود و چشم‌ها او را درک نکننـد؛ «لا تُـدْرِکُـهُ الأَبْصَـارُ» (انعـام / ۱۰۳) و حواس، درکش نکنند و چیزی بر او احاطه نکند. (همان: ۱۴۰، ش ۱)

روایت دوم: در روایتی دیگر، یونس بن ظبیان می‌گوید: خدمت امـام صـادقؑ رسـیدم و عـرض کردم: همانا هشام بن حکم، سخنی بزرگ گوید که من چند جمله‌اش را به‌اختصار برای شما مـی‌گـویم: او گمان دارد که خدا جسم است؛ زیرا که چیزها دو قسمند: جسم و عمـل جسـم، و درسـت نیسـت کـه صانع چیزها، عمل و کار باشد ولی رواست که فاعل باشد. حضرت فرمود: وای بر او، مگر نمـی‌دانـد کـه جسم، محدود و متناهی است و صورت هم، محدود و متناهی است. وقتی جسمی محدودیت پیـدا کـرد، احتمال زیاده و نقصان در آن وجود دارد؛ و هر زمانی که زیاده و نقصان پیدا کرد مخلوق خواهد بود.

عرض کردم پس من چه عقیده‌ای داشته باشم؟ فرمود: [خداوند] نه جسم است و نه صورت؛ اوسـت که اجسام را اجسام کند و صورت‌ها را صورت. جزء ندارد؛ نهایـت نـدارد؛ افـزایش و کـاهش نیابـد. اگـر حقیقت چنان باشد که آنها گویند، میان خالق و مخلوق، آفریننده و آفریـده، فرقـی نباشـد؛ ولـی اوسـت پدیدآورنده. میان خداوند و کسی که جسمش ساخته و صورتش ماده و پدیدش آورده، فـرق اسـت؛ زیـرا چیزی مانند او نیست (اشاره به آیه «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءٌ») و او به چیزی نماند. (همان: ۱۴۲ ـ ۱۴۱، ش ۶)

در پاره‌ای روایات نیز آمده است که امامؑ در تفسیر آیه قرآن، وجـود «وجـه» را بـرای خداونـد متعال نفی می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

روایت سوم: نیز از صفوان بن جمّال از امام صادقؑ درباره این سخن خداوند «کُلُّ شَیْءٍ هَالِـكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص / ۸۸) نقل شده است که فرمود: هر که از راه اطاعت محمـدﷺ بـا انجـام آنچـه مأمور شده است به سوی خدا رود، وجهی است که نابود نگردد؛ چنان‌که فرمود: «مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَـدْ أَطَاعَ اللَّهَ». (نساء / ۸۰ ؛ ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵: ۴ / ۱۴۶ ـ ۱۳۳)

در روایت اخیر، امام صادقؑ با بیان توضیحاتی، وجود «وجه» برای خداوند را نفـی مـی‌کنـد و منظور از آن را اطاعت خدا و رسولش معنا می‌کند. چراکه تصور صورت برای خداوند باعـث مـی‌شـود که خودبه‌خود خداوند را نیز مخلوق و آفریده بدانیم. امامؑ در روایت قبل اشـاره فرمـوده اسـت کـه صورت، محدود و متناهی است و وقتی جسمی محدود شد احتمال زیادی و کاهش در آن وجـود دارد و این از خصوصیات مخلوق است.

۴. استدلال بر عدم رؤیت خداوند

روایت اول: عبدالله بن سنان می‌گوید: امام صادقؑ در مورد آیهٔ «لا تُـدْرِکُـهُ الأَبْصَـارُ» (انعـام / ۱۰۳) فرمود: احاطه وهم است، مگر نمی‌بینی که خداوند می‌فرماید: «قَدْ جَاءَکُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّکُمْ» (انعـام / ۱۰۴)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

و نیز: «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِه» (انعام / ۱۰۴) که مقصود بینایی به چشم نیست، سپس می‌فرماید: «وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا» (انعام / ۱۰۴) که مقصود کوری چشم نیست، بلکه مقصود احاطه وهم است، چنان‌که می‌گویند: «فلان بصیرٌ بالشعر؛ فلانی به شعر بیناست» و «فلان بصیرٌ بالفقه؛ فلانی به فقه بیناست» و «فلان بصیرٌ بالدّراهم؛ فلانی به سکه بیناست» و «فلان بصیرٌ بالثّیاب؛ فلانی به لباس بیناست». خداوند بزرگ‌تر از آن است که به چشم دیده شود. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۳۳ ـ ۱۳۲ ، ش ۹)

روایت دوم: در روایتی دیگر از امام صادق﵇ آمده است که فرمود: دانشمندی یهودی خدمت امیرمؤمنان﵇ رسید و گفت: ای امیرمؤمنان﵇! پروردگارت را هنگام پرستش دیده‌ای! فرمود: وای بر تو، من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام بپرستم. گفت: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو؛ دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دل‌ها با حقایقِ ایمان، او را دیده‌اند. (همان: ۱۳۱، ش ۶)

همان‌گونه که ملاحظه شد، امام صادق﵇ با استفاده از استدلال‌های عقلی، رؤیت خداوند را با چشم سر، نفی می‌کند و مقصود از رؤیت در آیه «لا تُدْرِكهُ الْأَبْصَارُ» را احاطه در وهم می‌داند، یعنی مقصود آیه این است که خدا در خاطره‌ها نمی‌گنجد و چشم‌دل به او دست پیدا نمی‌کند و چون دیدن خدا با چشم محال است و هیچ‌کس خیال آن را نمی‌کند، آیه آن را نفی نکرده است تا از قبیل توضیح واضح باشد بلکه مراد آیه، احاطه وهم است به خدا و جستجو کردن ذات او در خاطر انسان، که چون توهم این معنا ممکن است، خداوند آن را نفی کرده است. بنابراین خداوند با چشم سر، قابل رؤیت نیست؛ چراکه اگر قابل رؤیت با چشم باشد باید خصوصیات جسم را داشته باشد، و چون جسم محدود است و مخلوق، در این صورت خدا نیز مانند مخلوق خود می‌شود و این محال است. (جهت آگاهی بیشتر از بحث عدم رؤیت خداوند متعال ر. ک به: همان: ۱۳۴ ـ ۱۲۷)

۵. استدلال بر نفی نجوای خداوند با بندگان

ابن‌أذینه از امام صادق﵇ نقل می‌کند که درباره این سخن خداوند متعال «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله / ۷) فرمود: او یکتا، و ذاتش یگانه، و از خلقش جداست؛ و خود را این‌گونه توصیف کرده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ (شوری / ۱۱) او به همه‌چیز احاطه دارد به‌طور زیرنظرداشتن و فراگرفتن و توانایی؛ به اندازه ذره‌ای نه سبک‌تر و نه سنگین‌تر از آن؛ نه در آسمان و نه در زمین، چیزی از علم او پنهان نیست؛ از نظر احاطه و علم، نه از نظر ذات و حقیقت؛ زیرا اماکن به چهار حد (راست، چپ، جلو و عقب) محدود و مشتمل است؛ اگر از نظر ذات و حقیقت باشد، لازم می‌آید که دربر گیرد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۲، ش ۵)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

از آیه یادشده که می‌فرماید: «هر چند نفری که با هم نجوا کنند خدا با آنهاست»، ممکن است کسی گمان کند خداوند هم مانند یکی از آنها در کنار آنها نشسته است؛ بنابراین امامؑ برای بیان حقیقت، با استدلال‌های عقلی، وحدت و علم خدای متعال را توضیح و تبیین می‌فرماید که اولاً یکتایی خداوند، مانند یکتایی مخلوق نیست به‌گونه‌ای‌که بگوییم یک انسان، یک قطره، یک ذره، یک روح و یک عقل؛ زیرا همه اینها و هر مخلوق دیگری بدون استثنا مرکب از ماهیت و وجود است و خداوند متعال صرف وجود و کاملی است که هیچ‌گونه ترکیبی در ذات او متصور نیست. به‌عنوان مثال: اگر هم‌زمان ۳ نفر در مشرق و پنج نفر در مغرب رازگویی کنند، او با هر دو گروه هست. خداوند، یکتا وجودی است که بر سراسر جهان و اجزایش احاطه دارد؛ یعنی تمام آفریده‌هایش را زیر نظر دارد، به همه‌چیز آگاه است، چه رازگویی بندگانش باشد و چه غیر آن و بر همه قدرت دارد. احاطه او بر سراسر گیتی به‌گونه‌ای نیست که ذات وی مانند فلکی بزرگ‌تر و از همه جهان باشد و جهان را دربر گرفته باشد. (همان، شرح حدیث یاد شده)

۶ . استدلال بر عدم عرش مادی برای خداوند

روایت اول: ابن حجاج گوید: از امام صادقؑ درباره این سخن خداوند متعال «الرَّحْمَانُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوَي» (طه / ۵) پرسیدند. فرمود: او در همه‌چیز استوی دارد؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست؛ هیچ دوری از او دور نیست و هیچ نزدیکی به او نزدیک نیست؛ او نسبت به همه‌چیز برابر است. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۳، ش ۸ ؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸، ش ۱۶)

در روایت دیگری آمده است که از امام صادقؑ درباره این قول خداوند متعال «الرَّحْمَانُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوَي» (طه / ۵) سؤال شد. حضرت فرمود: او بر همه چیز مسلط است؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۳، ش ۶؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸، ش ۱۵) در روایت دیگری که از آیه ۵ سوره طه از امام صادقؑ پرسش شد، ایشان فرمودند: خداوند نسبت به همه چیز برابر است؛ چیزی به او نزدیک‌تر از چیز دیگر نیست. (کلینی، بی‌تا: ۱، / ۱۷۳، ش ۷)

امام صادقؑ با بیاناتی که در ذیل آیه شریفه دارد، وجود عرش و کرسی مادّی را برای خداوند نفی می‌کند و می‌فرماید: منظور از «إستوای بر عرش خداوند» احاطه وی بر همه‌چیز است؛ چراکه تصور اینکه خداوند در مکان معینی قرار گیرد و بعضی چیزها به او نزدیک و برخی از او دور می‌شود، از خصوصیات مخلوق است و این از خداوند به‌دور است.

روایت دوم: در جای دیگر نیز امامؑ اعتقاد به اینکه خداوند بر روی چیزی مانند کرسی قرار

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

دارد را کفر می‌داند. أبوبصیر از امام صادق﵇ نقل می‌کند که فرمود: هر کس معتقد شود که خدا از چیزی است یا در چیزی است یا بر روی چیزی است کافر است. عرض کردم: برایم توضیح دهید، فرمود: مقصودم این است که چیزی او را فرا گیرد یا او را نگهدارد و یا چیزی بر او پیشی گیرد.

روایت سوم: در روایت دیگری آمده است: هر کسی گمان کند خدا از چیزی است، او را پدیده پنداشته؛ و هر کس گمان کند در چیزی است، او را در حصار قرار داده؛ و هر که گمان کند بر چیزی است، او را قابل حمل قرار داده است. (همان: ۱۷۴ ـ ۱۷۳، ش ۹؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۹، ش ۱۹ و ۲۰)

کلمه «إستوی» که در آیه شریفه آمده است از ماده «سوی» مشتق شده و به‌معنای برابری، اعتدال و یک نسبت داشتن است و مساوات، تساوی و تسویه هم از همین ماده مشتق شده است؛ و تعدیه آن با حرف «علی» در آیه، متضمن معنای غلبه، استیلا و تسلط می‌باشد. به همین جهت بسیاری از مفسرین، آیه را به معنای غلبه و استیلا گرفته‌اند و گفته‌اند چون کلمه «عرش» به‌معنای احاطه علمی و ایجادی خدا به تمام جهان آفرینش است؛ بنابراین، استیلای خداوند بر عرش به‌معنای تسلط بر سراسر گیتی است. ولی امام صادق﵇ در روایات یادشده «استوی» را به‌معنای اصلی آن که برابری و اعتدال است تفسیر کرده است؛ یعنی علم و قدرت خداوند نسبت به همه‌چیز جهان برابر است؛ یا مهر و لطف او نسبت به همه یکسان است؛ و این معنی با کلمه «رحمان» مناسب‌تر است و این دو تفسیر با یکدیگر منافات ندارد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۴)

روایت چهارم: در برخی روایات نیز منظور از «عرش» همان احاطه و استیلای بر همه‌چیز معنا شده است. فضیل بن یسار می‌گوید: از امام صادق﵇ درباره این سخن خداوند متعال «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) پرسش کردم، فرمود: ای فضیل، همه‌چیز در کرسی است؛ آسمان‌ها و زمین و همه‌چیز در کرسی است. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۹، ش ۳)

روایت پنجم: در روایتی دیگر، زرارة بن أعین می‌گوید: از امام صادق﵇ دربارهٔ این قول خداوند عزوجل «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره / ۲۵۵) پرسیدم که آیا آسمان‌ها و زمین، کرسی را دربر می‌گیرد یا کرسی آسمان‌ها و زمین را دربر دارد؟ فرمود: بلکه کرسی، آسمان‌ها و زمین و عرش را دربر دارد (پس کرسی مرفوع است و فاعل وَسِعَ) و کرسی همه چیز را دربر دارد. (کلینی، بی‌تا: ۱ / ۱۷۹، ش ۴)

روایت ششم: در کتاب ***توحید*** از امام صادق﵇ حدیثی طولانی نقل شده است که در آن آمده است فردی درباره این سخن خداوند «الرَّحْمَانُ عَلَي الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) از آن حضرت سؤال کرد؛ امام﵇ فرمود: خداوند این‌گونه خودش را توصیف کرده و این‌چنین است که خداوند استیلای

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

بر عرش دارد، از آفریده‌هایش جداست، بدون اینکه عرش او را حمل کند؛ و عرش دربر دارنده او نیست، و جدای از او نمی‌باشد؛ بنابراین می‌گوییم: او حمل‌کننده عرش و نگهدارنده آن است، و به همین جهت است که در مورد این سخن خداوند «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» می‌گوییم: پس ثابت می‌دانیم از عرش و کرسی، آنچه را که [خداوند] ثابت می‌داند، و اینکه عرش و کرسی دربر دارنده باشد، و اینکه خداوند عزوجل نیازمند مکان یا چیزی از آفریده‌هایش باشد را نفی می‌کنیم؛ بلکه این آفریده‌ها هستند که به خداوند نیازمندند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۳۶۸)

روایت هفتم: امامؑ این باور را که خداوند پس از خلقت آسمان‌ها و زمین بر عرش تکیه می‌زند و به استراحت می‌پردازد را رد می‌کند و آن را از گفته‌های یهودیان می‌داند. حمّاد بن عثمان می‌گوید: امام صادقؑ دو زانو (به صورت تورّک) نشسته بود به‌گونه‌ای که پای راستش بر روی پای چپش قرار گرفته بود؛ مردی به آن حضرت گفت: فدایت شوم، این‌گونه نشستن مکروه است. فرمود: نه این‌گونه نیست؛ بلکه این مطلبی است که یهود آن را گفته، زمانی که خداوند از خلقت آسمان و زمین فارغ شد و بر عرش تکیه زد به این‌گونه (تورّک) نشست تا استراحت کند؛ بنابراین خداوند عزوجل آیه «اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ» (بقره / ۲۵۵) را نازل کرد و امامؑ به همان صورت که در حال تورّک بود، باقی ماند. (حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۵۷، ش ۱۰۲۵)

ملاحظه شد که امام صادقؑ در این دو روایت، منظور از عرش را احاطه و استیلای مطلق بر همه‌چیز می‌داند. نیز در برخی روایات آمده است که «عرش» به‌معنای علم است؛ آنجا که امام صادقؑ می‌فرماید: حاملین عرش، هشت نفرند: چهار نفر از ما و چهار نفر از آنها که خدا خواهد. (حویزی، ۱۴۱۵: ۵ / ۴۰۶) برخی مفسران، «کرسی» را به‌معنای «علم»، «عرش» و ... تأویل کرده‌اند؛[1] همچنان‌که «عرش» را به‌معنای «استیلا» و «لطف و تدبیر» ــ بدون صفات اجسام ـ دانسته‌اند. (ر. ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۷ / ۱۶۰ ـ ۱۵۹؛ جصّاص، ۱۴۱۵: ۳ / ۲۸۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۷ / ۲۲۰)

۷. استدلال بر صفات خداوند

در کتاب توحید، حدیثی طولانی درباره «عرش» از امام صادقؑ نقل شده است که فرمود: برای

۱. قرطبی، «کرسی» را به‌معنای «قدرت خداوند» درنظر گرفته است. (ر.ک به: قرطبی، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۷۷) شیخ طوسی نیز به‌معنای «علم»، «عرش»، «سریر زیر عرش» و «اصل ملک خداوند» گرفته و هر چهار معنا را محتمل دانسته است. (ر.ک به: طوسی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۰۹)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

عرش، صفات زیاد و گوناگونی در قرآن هست که در هر سببی، صفتی جداگانه برایش وضع شده است پس به‌جهت اختلاف صفات عرش است که خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»؛ (زخرف / ۸۲) برای اینکه گروهی شرک ورزیدند، خداوند تبارک و تعالی فرمود: پروردگار عرش، پروردگار یگانگی است؛ همچنان‌که توصیف می‌کنند. و گروهی خدا را به داشتن دو دست، توصیف کردند و گفتند: «يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده / ۶۴) و گروهی خدا را به داشتن دو پا توصیف کردند و گفتند: خداوند پایش را بر روی صخره بیت‌المقدس قرار داد؛ پس از آنجا بود که به آسمان بالا رفت؛ و گروهی خداوند را به داشتن انگشتان توصیف کردند و گفتند: محمد [ﷺ] گفته است: من خنکی انگشتان خداوند را بر قلبم احساس کردم؛ بنابراین، برای این‌گونه صفاتی بود که خداوند فرمود: «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ». (زخرف / ۸۲) می‌گوید: چه‌بسا برترین مثال‌هایی که با آنها برای خداوند مثال زده شده‌اند؛ و برترین صفات، برای خداوندی است که چیزی به او شبیه نیست و به وصف درنمی‌آید و در خیال نمی‌گنجد؛ پس برترین مثال‌ها، برای همین است.[۱] (حویزی، ۱۴۱۵: ۴ / ۶۱۷، ش ۹۷)

نتیجه

از آنچه بیان شد، به‌خوبی آشکار می‌شود که امام صادق‌ﷺ جایگاهی ویژه برای عقل قائل بوده و در تبیین و تفسیر آیات الهی، همان‌گونه که از آیات قرآن و سنت پدران بزرگوارش‌ﷺ استفاده نموده؛ از استدلال‌های عقلی نیز بهره برده است. مفسران از این روش، با عنوان «روش تفسیر عقلی» یاد می‌کنند.

روش تفسیر عقلی، ریشه در قرآن کریم، سنت رسول خداﷺ و امامان پیش از حضرت صادق‌ﷺ دارد. برخی از دانشمندان، از ویژگی‌های تفسیر در دوره تابعان را آغاز روش عقلی در تفسیر قرآن بر می‌شمرند. این روش در دو قرن اخیر، رشد و شکوفایی بیشتری نسبت به قرون گذشته کرده است.

با توجه به آنچه در این پژوهش بیان شد، می‌توان «روش تفسیر عقلی» را این‌گونه تعریف کرد: روش تفسیر عقلی، به روشی گفته می‌شود که با استفاده از عقل برهانی و قراین عقلی ـ به‌عنوان یک منبع، و نه صرفاً در نقش «مصباح» و «ابزار» ـ برای کشف احکام شرعی، معارف و حقایق آیات قرآن به‌کار می‌رود.

---

۱. از امام صادق‌ﷺ، پرسش‌های بسیاری درباره مسائلی چون وجود، یگانگی، اسما و صفات خداوند شده است که ایشان نیز بعضاً به آیاتی از قرآن استدلال و استشهاد کرده‌اند. (ر.ک به: قاضی زاهدی، ۱۴۱۴: ۵۴ ـ ۱۹)

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

منابع و مآخذ

الف) کتاب‌ها

- *قرآن کریم*.
- ابن‌فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، ۱٤۲۲ ق، ***معجم مقاییس اللغه***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
- ابن‌منظور، ۱٤۰۵ ق، ***لسان العرب***، بی‌جا، نشر أدب الحوزة.
- ابن‌میمون، ابوبکر، ۱٤۰۷ ق، ***شرح الإرشاد***، تحقیق احمد حجازی و احمد السقا، مصر، مکتبة الأنجلو المصریّة.
- ابوطبره، هدی جاسم محمّد، ۱٤۱٤ ق، ***المنهج الأثری فی تفسیر القرآن الکریم***، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، چ سوم.
- ایازی، سید محمدعلی، ۱٤۱٤ ق، ***المفسّرون؛ حیاتهم و منهجهم***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ـــــــــ، ۱۳۸٦، ***تفسیر قرآن مجید (برگرفته از آثار امام خمینی)***، با نظارت آیت‌الله محمدهادی معرفت، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (نشر عروج)، چ دوم.
- ایجی، قاضی عضدالدین، ۱۳۲۷ ق، ***شرح المواقف***، شارح السید الشریف علی بن محمد جرجانی، بی‌جا، بی‌نا.
- بابایی، علی‌اکبر، جلد اوّل:۱۳۸۱، جلد دوم: ۱۳۸٦، ***مکاتب تفسیری***، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
- تونجی، محمّد، ۱۳۷۷، ***فرهنگ فارسی ـ عربی***، تهران، هیرمند، چ دوم.
- الجزیری، نوران، ۱۹۹۲م، ***قراءة فی علم الکلام الغائیة عند الأشاعرة***، مصر، مطابع الهیئة المصریة العامة لکتاب.
- جصّاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، ۱٤۱۵ ق، ***أحکام القرآن***، بیروت، دارالکتب العلمیّة.
- جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، ***تسنیم (تفسیر قرآن کریم)***، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، إسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حمّاد، ۱٤۰۷ ق، ***الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة***، تحقیق احمد بن عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین، چ چهارم.
- حرّ عاملی، محمّد بن حسن، ۱٤۱۸ ق، ***الفصول المهمّة فی أصول الأئمة***، تحقیق محمد بن محمد حسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضاعلیه‌السلام.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

- حکیم، سید محمد تقی، ۱۹۷۹ م، ***الأصول العامّة للفقه المقارَن***، قم، مؤسّسة آل‌البیت علیهم‌السلام، چ دوم.
- الحوالی، سفر، بی‌تا، ***منهج الأشاعرة فی العقیدة***، مکة، دار الدراسات العلمیه.
- حویزی عروسی، عبد علی بن جمعة، ۱٤۱۵ ق، ***تفسیر نورالثقلین***، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چ چهارم.
- خویی، سید ابوالقاسم، ۱٤۱۸ ق، ***البیان فی تفسیر القرآن***، قم، دارالثقلین، چ سوم.
- ذهبی، محمدحسین، ۱٤۰۹ ق / ۱۹۸۹ م، ***التفسیر والمفسّرون***، قاهره، مکتبة وهبة، چ چهارم.
- راغب اصفهانی، ۱٤۰٤ ق، ***المفردات فی غریب القرآن***، بی‌جا، دفتر نشر الکتاب.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۵، ***روش تفسیر قرآن***، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ دوم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۵، ***منطق تفسیر قرآن (۲) (روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن)***، قم، جامعة المصطفی العالمیة، چ دوم.
- ـــــــــــ ، ۱۳۸۷، ***منطق تفسیر قرآن (۱) (مبانی و قواعد تفسیر قرآن)***، قم، جامعة المصطفی العالمیة.
- رضوانی، علی‌اصغر، ۱۳۸۵، ***ابن‌تیمیه؛ مؤسّس افکار وهابیت***، قم، مسجد مقدس جمکران.
- زاغونی، ابوالحسن علی بن عبیدالله، ۱٤۲۲ ق، ***الایضاح فی اصول الدین***، دراسة و تحقیق عصام السید محمود، بی‌جا، مرکز الملک فیصل للبحوث و الدراسات الاسلامیة.
- زبیدی، محمد مرتضی، بی‌تا، ***تاج العروس من جواهر القاموس***، بیروت، المکتبة الحیاة.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، ۱۳۷٦ ق، ***البرهان فی علوم القرآن***، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
- سجادی، سید جعفر، ۱۳٦۱، ***روش‌های تفسیر قرآن***، تهران، نشر تاریخ ایران.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۷٦، ***الإتقان فی علوم القرآن***، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۱، ***مبانی و روشهای تفسیری***، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریفی، معصومه، ۱۳۹۰، «روش‌های تفسیری امام صادق»، پایان‌نامه مقطع دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، قم، دانشکده اصول‌الدین.
- صدوق، أبوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، ۱۳۸۷ ق، ***التوحید***، تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- الصغیر، محمد حسین علی، ۱٤۱۳ ق، ***دراسات قرآنیه***، قم، مکتب الأعلام الإسلامی، چ دوم.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

- طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۸۱، ***درس‌هایی از علم کلام***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ١٤٢٦ ق، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، اسوه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ١٤٠٩ ق، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بی‌جا، مکتب الأعلام الإسلامی.
- عبدالحمید، محسن، ۱۹۸۹ م، ***تطوّر تفسیر القرآن (قراءة جدیدة)***، بغداد، بیت الحکمة.
- ـــــــــــ، ۱۹۸۰ م، ***دراسات فی اصول تفسیر القرآن***، بغداد، جامعة البغداد.
- ـــــــــــ، ۱۹۹۱ م، ***علوم القرآن و التفسیر***، بغداد، دار الحکمة.
- عثیمین، محمد بن صالح، ١٤٠٤ ق، ***رسائل فی العقیدة*** (رساله سوم ـ ***فتح رب البریة بتلخیص الحموية***، اثر ابن تیمیه)، ریاض، مکتبة المعارف، چ دوم.
- ـــــــــــ، بی‌تا، ***شرح لمعة الاعتقاد الهادی إلی سبیل الرشاد***، مصر، دارالبصیرة.
- عزیزة الکیالی، محمد عادل، ١٤٢٢ ق، ***عقیدة السلف الصالح (اهل‌السنة و الجماعة) فی آیات و أحادیث الصفات کما رواها الثقات***، دمشق، دارالبشائر.
- العک، خالد عبدالرحمن، ١٤١٤ ق، ***أصول التفسیر و قواعده***، بیروت، دارالنفائس، چ سوم.
- علوی‌مهر، حسین، ۱۳۸۱، ***روش‌ها و گرایش‌های تفسیری***، قم، اسوه.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ١٣٦٦، ***مبانی و روش‌های تفسیر قرآن***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، أبوعبدالرحمن خلیل بن أحمد، ١٤٠٩ ق، ***کتاب العین***، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرّائی، قم، دارالهجرة، چ دوم.
- فهد رومی، ١٤١٩ ق، ***بحوث فی اصول التفسیر ومناهجه***، ریاض، مکتبة التوبة، چ چهارم.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، ١٤٢٤ ق، ***القاموس المحیط***، إعداد و تقدیم محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چ دوم.
- فیض کاشانی، محمدحسن، ١٤١٦ ق، ***التفسیر الصافی***، تحقیق شیخ حسین اعلمی، تهران، مکتبة الصدر، چ دوم.
- فیومی، ابوالعباس احمد بن محمد بن علی، ١٤٢٠ ق، ***المصباح المنیر***، بیروت، المکتبة العصریة، چ سوم.
- قاضی زاهدی، احمد، ١٤١٤ ق، ***گنجینه نور (پرسش‌های مردم و پاسخ‌های امام صادق‌ﷺ)***، قم، مکتبة بصیرتی.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]

- قرطبی، أبوعبدالله محمد بن احمد انصاری، ۱٤۰۵ ق، ***الجامع لأحکام القرآن (تفسیر القرطبی)***، بیروت، موسسة التاریخ العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، بی‌تا، ***اصول کافی***، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
- کنتوش العَدَنی، صلاح بن فتینی، ۱٤۲۷ ق / ۲۰۰٦ م، ***أخطاء الأصولیّین فی العقیدة***، صنعاء، دار الآثار.
- کورانی، علی، ۱۳۷۹، ***جسم‌انگاری خدا از نگاه شیعه و سنّی***، ترجمه سید محمود عظیمی، بازنویسی سید محمد صفوی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱٤۰۳ ق، ***بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار***ﷺ، بیروت، مؤسسة الوفاء، چ دوم.
- مصطفوی، حسن، ۱٤۱٦ ق، ***التحقیق فی کلمات القرآن الکریم***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفّر، محمدرضا، ۱۳۸۱، ***أصول الفقه***، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم، دارالعلم، چ دوم.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۸۵، ***تفسیر و مفسّران***، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، چ سوم (با تجدید نظر).
- ـــــــــ ، ۱۳۸٦، ***التفسیر و المفسّرون فی ثوبه القشیب***، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی. چ سوم.
- ـــــــــ ، ۱۳۸۳، ***التفسیر الأثری الجامع***، قم، ذوی القربی.
- مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۲، ***اندیشه‌های کلامی شیخ مفید***، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- مؤدّب، سید رضا، ۱۳۸٦، ***روش‌های تفسیر قرآن***، قم، دانشگاه قم، چ سوم.
- میلانی، سید علی، ۱٤۱۹ ق، ***دراسات فی منهاج السنة لمعرفة ابن تیمیة*** (مدخل شرح منهاج الکرامة)، قم، نشر مؤلف.
- هادوی تهرانی، مهدی، ۱۳۷۷، ***مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم***، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

ب) مقاله‌ها

- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۰، «خردگرایی دینی، نگاهی نو به دیدگاه معتزله»، ***معرفت***، شماره ۱۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

[Downloaded from tafsir.maaref.ac.ir on 2024-03-28]

[DOR: 20.1001.1.22287256.1391.3.10.5.1]